

גאולת ישראל במשבר המדינה

ספר זה – שהחל להיכתב בתשי"ג, נחתם בראשית תשי"ח ונדפס בתש"ך – מהווה את עיקר אמירתו ושיטתו של שב"ד, בניתוח ובחזון, כפי שנתגבשו ברוחו בעשר השנים הראשונות לקיומה של מדינת ישראל; זהו ספרו היחיד אשר ראה אור בימי חייו.

ומכיוון שהגותו התפתחה והלכה – כבניין המוסף ומגביה נדבכיו – מתבקשת כאן הארה חשובה אשר שב"ד הבהיר שנים רבות אחר-כך, כאשר הוא סקר במבט לאחור את עשרות השנים של מהלך עבודתו, ואת ספרו זה בכללה:

בהקדמה שכתב שב"ד לספר 'נבואה ומסורת בגאולה' (בכרך א'), ממש סמוך לפטירתו – (ואשר בה מוסבר שוב גם טעם שמו של ספר זה, 'גאולת ישראל במשבר

המדינה') – הוא מספר שאל כתיבת ספרו הגדול הזה הוא ניגש לאחר שסיים לכתוב (בחשוון תשי"ג) את המסה 'הקדמות לחירות המחשבה העברית'. שב"ד עומד שם על כך שבמסה ההיא כבר הונח היסוד, מבחינה פילוסופית וחוקית, למשימת "המעבר וההתעלות מן הארגון החילוני של לח"י אל הוויית חלוצי המהפכה של גאולת ישראל השלמה, הפועלים מתוך תודעת שליחות וקבלת אחריות עצמית, במסגרת קדושתה של תורת ישראל". ואולם, נקודת המוקד הנפשית הזאת לא פותחה בספר הזה, אשר בעיקרו הוא בא להסביר "כיצד ההתעלות הזאת התפתחה וכיצד היא מתחייבת – ברצוי ובהכרח – מנקודת הראות האובייקטיבית של התפתחות מדינת-ישראל, על נתוני שורשיה והווייתה ומה שצפוי לה



מתוך כך בעתיד". ועל-כן – כדברי שב"ד שם, באותה הקדמה – התבקש שינוי-כיוון מסוים בקו המשך של עבודתו, שינוי אשר ישוב וימקד את המבט פנימה, אל תנועת הגאולה שתקום ותתהווה.

ואכן, בחיבוריו הבאים שב"ד לפתח את התפיסה ואת החוויה הנפשית הנחוצות כדי להשתית עליהן את המהפכה המשיחית; כך בחיבורו 'במעלות גאולה' (אשר נכתב בתש"ך, ושב"ד הצטער על כך שלא נכלל בספר זה), וכך – בעיקר – בחיבור הגדול 'נבואה ומסורת בגאולה' אשר נחתם בסוף תשל"ד.

★

במגירתו של שב"ד נותרו עשרות עמודי טיוטא, במיוחד לחלקו הראשון של הספר, אשר נוסחם תוקן אחר-כך תוך העתקה ושיפור. כך, למשל, סבר שב"ד בתחילה

גאולת ישראל במשבר המדינה

הוא ניתוח ביקורתי של מהלך התחייה הלאומית מנקודת ראותו של לוחם חרות ישראל. מתוך ההתירות הפנימיות של התרבות הציונית מזה ושל שקיעתה הדת בעצלות הגלותית מזה מסביר המחבר את אבדן המטרה והשיתוק החברתי דהאידינא ומגיע לזיהוי מחודש של משימות התחייה וחיובי התורה מסיני בתכנית חינוכית ופוליטית להגשמת המהפכה של הגאולה המשיחית השלמה.

לכנות את הספר בשם: 'משבר המדינה - תולדותיו ומוצאו', ורשם בראש כתב היד מעין 'מוטו' (שנמחק אחר-כך) ובו דברי חז"ל (במסכת סנהדרין דף כ' עמוד ב', בשינוי קל), המבחינים בין היסוד הראוי לבין היסוד הפסול בבקשת העם משמואל הנביא (בפרק ח') שימליך להם מלך: "רבי אליעזר אומר: זקנים שבדור, פהוגן שאלו: 'תנה לנו מלך לשפטנו'; אבל עמיהארץ שבהן קלקלו, שנאמר: 'והיינו גם אנחנו ככל הגוים'".

גמר מלאכתו של המחבר היה בניסוחם של שני משפטים אשר יציגו את עניינו של הספר כולו, משפטים שהודפסו על דש העטיפה החיצונית, והריהם מובאים בזה - בתצלום הדש המקורי - כי יפים הדברים כבית-שער לכניסה אל הספר עצמו.

הספר נדפס כאמור בשנת תש"ך, בהוצאת 'המתמיד', ושב"ד עצמו שקד על הגהת עליו-הסדר, תוך שהוא מעדכן קטעים אחדים, ועורך עוד כמה שינויים ותיקונים. ואולם, גורלו של הספר לא שפר: רבים מעותקיו לא הופצו, וחלקם אף לא נכרכו ונותרו מאוחסנים כגליונות-דפוס מקופלים בביתו של שב"ד...

★

בסופו של הספר יבואו ארבעה נספחים. שלושה מהם ירחיבו מעט בעניינים אשר שב"ד עסק בהם בגוף הספר, ואילו הרביעי

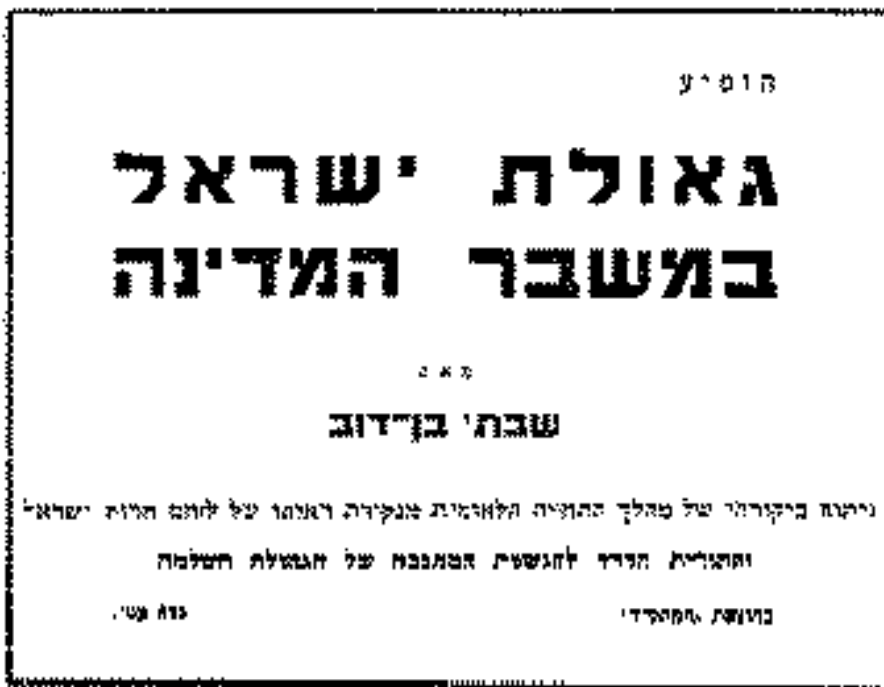
הוא מאמר ביקורת אשר כתב ידידו של שב"ד, ישראל אלדד, בעיתון 'הבקר' - זמן מה לאחר צאת הספר לאור - תחת הכותרת: 'ספר לשבעת האלפים'. כמה ממשפטיו של אלדד, בדילוגין, ראויים להיות מונחים גם כאן, על מפתן השער:

"... והנה הוגש לנו בימים אלה ספר שאפשר לומר עליו ללא חשש של משוא פנים שהוא ראשון מאז קום מדינת ישראל, הבוחן את עצם המאורע הזה של הקמת המדינה ואת מרבית בעיותיה המדיניות-הכלכליות הרוחניות, בקנה מידה רחב ביותר, באנך גבוה ביותר, שהמשקולת שלו כבדה ביותר ומבטיחה את יושר הקו ואת ההיגיון הבלתי רופס ובלתי רופף. ...

הספר הוא מעשה מקשה דיאלקטי, ... המחבר תופס את החומר הידוע תפיסה חדשה וחושף אותו לעיני הקורא העוקב אחריו בצורה בלתי רגילה, לא פמורגל אצלנו בדרך השבלונה של ביקורת מפלגתית. ...

בשלושה אלה - [שלושה מרכיבים שפירט אלדד קודם-לכן, כאדני תקוותו של שב"ד] - רואה המחבר תקווה למוצא מן המשבר ולהתעוררות הממלכתיות המשיחית היהודית, על בסיס של השקפת העולם היהודית העצמית, המקורית, על יסודות המשפט העברי הקדום, סנהדרין, משטר היובל, מלכות ה'. המחבר אף רואה צורך ואפשרות להקמת גוף מדיני ורוחני שיהיה נושא התעוררות זו, ושבשעת הכושר - והוא מנתח את האפשרויות לשעת כושר זו - יגיע לשלטון במדינה, על מנת להפכה למכשיר מודע של הגאולה המשיחית".

- הרחבת-דברים על אודות ישראל אלדד - ראה בנספח ב' לאוטוביוגרפיה 'מהלך חיי' (כרך א'), בעמודים 61 ו-65.



המודעה שבישרה על הופעת הספר - גיליון 'סלם', אדר תש"ך

מבוא

מ יְעַז אֲנִי לֹמֵר שְׁלֹמֵעֶשֶׂה אֵינְךָ בִּישׁוּב זֶה מִיִּשְׁהוּ, אֲשֶׁר – אִם נִשְׁאַלְנוּ – יִכְפּוֹר בְּעֵצֶם הָעוֹבְדָה שְׁאֵכֶן עוֹמֵד עַדִּינְךָ הָעַם הָעִבְרִי בְּפָנֶי תְהִלְיָךְ מִהַפְכְּנִי מִכְרִיעַ בְּתַחִיטּוֹ.

אֵינְךָ כִּיּוֹם שְׁמֵרָנִים בְּיִשְׂרָאֵל, וְיִוֵּדָאֵי שְׁלֹא בְּמִדִּינַת־יִשְׂרָאֵל; אֲפִילוֹ "נְטוּרֵי קֶרְתָּא", בְּמִידָה שִׁישׁ לָהֶם תְּבִיעוֹת לְזוֹלָתָם בְּעַם, אֵינָם שְׁמֵרָנִים עוֹד אֲלֵא מִהַפְכְּנִים הֵם לְגַבֵּי הוּוּיִית־חֵינּוּ כְּאוֹמָה, וְלֹא־כֹל־שֶׁכֶן חוֹגִים אַחֲרֵיהֶם, אֲשֶׁר אֵינְךָ בִּינֵיהֶם גַּם אֶחָד שְׁלֹא יִתְיַמֵּר לְפַחֲזוֹת בְּמִהַפְכְּנוֹת אוֹ בְּחִלּוֹם "הַהִבְרָאָה הַלְּאוֹמִית". יֵשׁ, אֲמַנֵּם, נְאֻמֹּת פּוֹלִיטִית עֲמוּקָה לְמִשְׁטֵר שָׁבוּ אֲנִי חֵיִים; נְאֻמֹּת אִידֵאִית־תְּרַבּוּתִית כִּלְפֵי – אֵינְךָ. הַכּוֹל בְּחֵינּוּ אוֹמֵר אֶרְעִיּוֹת: הַמְעַבְרוֹת, הַשִּׁיכּוֹנִים הַחֲטוּפִים, רַהֲיִטֵי־לְכָל־¹, כִּלְכֵּל־הַקְּבִצָּנוֹת, בְּלִיל־הַלְּשׁוֹנוֹת, עֲתֵר הַמְּפִלְגוֹת, מְעַרְכַּת־הַמְּשַׁפֵּט, חֲלוּקַת־הָאֶרֶץ וּבֵיתוֹר יִרוּשָׁלַיִם – הַכּוֹל הוּא לְפִי שְׁעָה, רַק עַד שִׁרְחִיב. בְּכֹל הַקְּלַחַת שֶׁל הַקְּוֹאֲלִיצִיּוֹת וְהָאֻפּוּזִיצִיּוֹת לְמִינֵיהֶן אֵינְךָ שׁוֹם אֲדָם הַרוּצָה בְּאֻמַּת לְהַקְפִּיא לְדוֹרוֹת אֶת הַמְּשַׁטֵּר הַקִּיִּים עַל־יְדֵי קְבִיעַתוֹ בְּחֻקָּה כְּמִסְגֶּרֶת מִדִּינָתָהּ, תְּרַבּוּתִית־אִידֵאִית, שִׁישׁ לְדַבּוּק בָּהּ וּלְהַתְחַנֵּךְ בְּרוּחָהּ, וְזֶה גַּם אִם מַחְנִכִים בְּרוּחָהּ לְמַעֲשֵׂה – מַחוּסֵר בְּרִירָה; וְאֵף אִם הָיוּ פְעַם חֲסִידֵי־חֻקָּה בְּכִנְסַת², הָרִי לֹא מֵאֲהַבְתָּ־מִרְדְּכֵי הֵם חֲסִידוֹ בָּהּ,



1 שְׁנוֹת הַחֲמִישִׁים הָרֵאשׁוֹנוֹת, בְּהֵן הַחֵל סֵפֶר זֶה לְהִיכְתָּב, הָיוּ שְׁנוֹת הָעֲלִיָּה הַגְּדוּלָּה; הָעוֹלָם שׁוֹכְנוֹ ב'מְעַבְרוֹת' אֶרְעִיּוֹת (אֲשֶׁר חֲלָקֵן שְׂרָדוּ עוֹד זְמַן רַב), וְכִמְרֹכֵן הוֹפְעֵל אֹז 'צִנְע' כִּלְכֵּלִי חֲמוֹר שֶׁהִתְבַּטָּא בְּקִיצוֹב מְזוֹן וּמוֹצֵר־צִרִיכָה, תוֹךְ הַנְּהַגַּת פִּיקוּחַ הָדוּק. בְּמַפְעֵלִי 'לְכָל' יוֹצְרוּ בְּגִדִים וְרַהֲיִטִים זוֹלִים וּפְשׁוּטִים, שְׁנִמְכְּרוּ – עַל־פִּי תְלוּשִׁים מִיּוֹחָדִים – בְּמִסְגֶּרֶת תּוֹכְנִית הַצִּנְע.

2 בְּכִנְסַת הָרֵאשׁוֹנָה הַתְּקִימוֹ מִסֵּפֶר דִּיוּנִים בְּנוֹשָׂא קְבִיעַת הַחֻקָּה, שֶׁהָרִי בְּמִגִּילַת הָעֲצֻמָּאוֹת 'הוֹבְטַחָה' חֻקָּה לְמִדִּינָה (עַל פִּי הַנְּחִיית עֲצַרַת הָאו"ם ב... הַחֲלִטַּת הַחֲלוּקָה). רֵאשִׁי הַמְּדַבְּרִים בְּעַד הַחֻקָּה הָיוּ 'הַצִּיּוֹנִים הַכִּלְלִיִּים', וְחִבְרָה אֵלֵיהֶם מְפִלְגַת 'חִירוֹת' בְּרֵאשׁוֹת מְנַחֵם בְּגִין, וְכֵן חֲבֵרֵי מַפ"ם וּמַק"י, כֹּל גּוֹף וְטַעֲמֵי שְׁלוֹ; בְּרֵאשׁ הַמְּתַנַּגְדִּים עֲמַד בֶּן גּוֹרִיוֹן ◀

אלא רק ערובות ביקשו לאותן טובות-ההנאה אשר המשטר הקיים מספק להם מתוך רוחב-הלב של תחושת-זמניותו. המהפכה טבועה אפוא בעצם הוויית-חיינו, כי הלוא הווייה זו היא רק שאיפה לשנות את עצמה, להיות לא-היא.

הפרדוקס והמשבר הוא בכך, שעל עובדה עיקרית זו של כל הווייתנו כולה נקשר כביכול קשר של התעלמות, שתיקה ושכחה כמעט-רצונית. לא זו בלבד שההכרה כי כל הווייתה של מדינת-ישראל זו אינה אלא אותו גשר-הנייר ששומה עלינו לעברו, היא [בבחינת] טבו, אלא גם עצם התודעה של מהלך החיים במדינה זו – אשר מתוך תחושת-הזמניות היא היתה צריכה לכאורה להגיע לידי תחושת-עתיד – הריהי למעשה רק משהו מעין תודעת "נירונה שבאפס", הניגוד הקוטבי של הנירונה ההודית באין-סוף; אפילו לא "אכול ושתו כי מחר נמות", אלא סתם לא-כולום, פשוטו כמשמעו. ושוב, תחושת-הזמניות, ההרגשה שאין המצב יכול להימשך כפי-שהוא, חלה גם על הקיפאון הזה עצמו, ובנקודה זו חוזר ונפרץ קשר-השתיקה: אין לך כמעט מושך-בַּעַט בישראל שאיננו מקונן על הקיפאון, וגם שם הומצא לו – "אבדן האידאלים".

כמובן, אם ציבור מתכרבל בהווה כשבלול בקליפתו ואיננו נושא את עיניו מדעת אל העתיד, פירושו של דבר הוא, במילים אחרות, שאין לו אידאל, שאין לו גשר הכרתי מכוון מן ההווה אל העתיד; מובנת מאוד גם הגדרת המצב כ"אבדן-האידאלים", לאור העובדה שהקיפאון בא מיד אחר תקופה של להט שמעטות דוגמתה בהיסטוריה. ואף-על-פי-כן, בהיותה הגדרה שיצאה מן הקיפאון עצמו, מן האנשים הנושאים את הקיפאון בנפשם שלהם, מובנת גם התופעה, שבתור הסבר – אין היא מסבירה כלום, ואילו בתור קביעת-עובדה גרידא הריהי שטחית ומסולפת [כפי שנראה כאן מיד].

קודם-כול, יש ויש, אמרנו, נאמנות פוליטית למשטר זה שאנו חיים בו, ושהוא, כמובן, פרי אותם האידאלים שעל אבדנם מקוננים מושכי-העט; יוצא אפוא

עצמו, וכמעט כל חברי מפא"י, וחברו אליו – לא מטעמיו – כל חברי הכנסת הדתיים, ורוב חברי מפלגת 'הפרוגרסיבים'.

הצעת הפשרה אשר נתקבלה באמצע שנת 1950 – ('פשרת הררי') – קבעה כי לא תחוקק חוקה בבת אחת, והיא תיבנה חוליות חוליות, מחוקי יסוד אשר יחוקקו בהדרגה. זהו המצב עד עצם היום (תשס"ד), כאשר כבר נחקקו אחד-עשר חוקי יסוד, וחוקה עדיין אין.

שהערכים אשר מהם היו מורכבים האידיאלים הללו לא אבדו כלל, והאנשים ממשיכים לדבוק בהם, ונאמנים הם להם, ושופטים הם את הדברים על-פיהם. שנית, גם אם מסכימים אנו בהחלט שהאידיאלים הציוניים הישנים הולכים ואובדים מבחינת ערכם הדינמי, מבחינת הכוח הטמון בערכים להפעיל את נושאייהם באופן מוסרי-חיובי לקראת העתיד, הרי בכל-זאת יש צלצול מוזר מאוד לדיבורים על אבדן-האידיאלים במציאות שלנו: על אבדן-אידיאלים אפשר לדבר בחברה שלחמה ונכשלה והתייאשה – חברה שהתפכחה – או, להפך, בחברה שהגיעה לפסגה מסוימת ושָׁבְעָה. האידיאלים הציוניים ביישוב הארץ-ישראלי שלנו – לא זו בלבד שלא נכשלו – הם ניצחו, אבל עם זאת – לא זו בלבד שאין היישוב שבע, אלא הוא רעב במובן העמוק של המילה, ה"לכשִׁירחיב" עובר, כאמור, כחוט-השני בכל חייו – שמרני הוא לא נעשה בהישגיו – ואבדן-אידיאלים במצב אשר כזה, נדמה כי לא נשמע מעולם.

יתר-על-כן, עצם הקינות על אבדן-האידיאלים מוכיחות [שלא כך הוא], מאחר שכל העם נֶעְנָה להן במקהלה: מי שהוא באמת אובד-אידיאלים אינו מקונן על אבדנם אלא לועג להם, ואם אצלנו לועגים להם ומקוננים עליהם גם יחד, הכול בנושמה אחת, מתבקשת רק מסקנה יחידה: העם מבקש דווקא להמשיך בקו רצוף אחד את מהלך-התפתחותו האידיאליסטי, אלא שמשום-מה אין הדבר עולה בידו; מסתבר שלא הנפש והמציאות העברית, אלא הערכים הציוניים הם שבאו על סיפוקם-שׁוֹבְעִים עם הקמת המדינה: הם הם הנותנים לנו את הנאמנות הסטטית למשטר, בעוד אשר המציאות החומרית והפסיכולוגית-הדינמית מחייבת את השינוי המהפכני בכל העקרונות שעליהם הוא מושתת. לא אבדן האידיאלים הציוניים, אלא דווקא העובדה שהעם ממשיך לדבוק בהם עדיין, היא המסבירה אפוא את הכפילות הזאת של נאמנות וחוסר-נאמנות גם יחד, ובכך את הקיפאון הזה שאנו עומדים בו, ובסופו של דבר – גם את אבדן האידיאלים, שאין הנפש יכולה להתנשא באמצעותם כפי שהיא מבקשת לעשות.

מסקנה זו כשלעצמה איננה מן הדברים שקשה לעמוד עליהם: היא עולה מאליה בהכרח כאשר מנסה אדם, וחוזר ומנסה, למצוא לו אוריינטציה במציאות החדשה בעזרת הערכים המורגלים, והללו נשארים אילמים; ואכן, רבים והולכים האנשים המכירים בה, במידה שלבם מצליח לגלות לפיהם את אשר הוא הוגה. תחושת-הזמניות מתפשטת אפוא והולכת, כדי להקיף לא רק את המציאות החומרית, אלא גם את המציאות הרוחנית, את התרבות שבה אנו חיים למעשה בתקופת-מעבר זו.

אמנם, דווקא, מסקנה זו, אשר בהופעתה אנו עומדים בפני ראשית ההתגברות על הסתירה היסודית המשתקת את חיינו, היא היא הנותנת לפי-שעה לקיפאון שאנו עומדים בו את אופיו הריקני המיוחד. בה, כשלעצמה, אין שום פתרון חיובי, כמוכּן, ואילו מסקנת-המשנה העולה ממנה, כשאין שום חיוב מלווה אותה, היא שאם-כן – אין מה לעשות. אם אין באפשרותנו לפעול באופן יעיל על המציאות החדשה כל זמן שלא נוצרה בקרבנו תרבות-חיים ההולמת מציאות זו – הרי ערכים חיוביים אינם ניתנים לייצור בבית-חרושת על-פי הזמנה, ואף אי-אפשר להמציאם יש מאין; התפתחותם זקוקה לזמן, ובינתיים אפשר רק ללעוג לניסיונות הגולמניים שלא להכיר בעובדה זו ולכסילים המתעלמים מן הבעיה בכלל. מכל הכסילים הרבים שבקרבנו – האנשים שהגיעו להכרה זו הם כמוכּן הפיקחים והפיכחים ביותר, וממילא הם הם המשמשים כְּאבן-השואבת החברתית הצינית, אשר מסביבה מתלקטים, ומגבירים את צהלת-ההתפרקות שלה, כל אלה המצליחים להתפכח מן הכסילויות הנכסלות יותר.

אך אף-על-פי-כן, דווקא חוסר יכולת טבעי זה של "היישוב המאורגן" להושיע לעצמו חוזר ומקנה חשיבות אובייקטיבית לקיומנו שלנו, הפורשים מאז, אשר איננו זקוקים להפוגת-זמן של ריקנות לשם הסיכוי להרגיש ולדעת פתאום – אחר שלושת אלפי שנים של יהדות – מָהֵם רצונו וצרכיו ודרך-החיים הנאותה של העם העברי.

אנחנו, תלמידיהם של אצ"ג ויאיר, יכולים, כמוכּן, לראות ולהבין את ההתפתחות היישובית מבחוקן. אנחנו – אין לנו ערכים אידאליסטיים שבאו על סיפוקם, אלא להפך, סיפוק לערכינו שלנו אנו יכולים לתת רק על-ידי ההתגברות על חלקיות המדינה הזאת, אשר נתנה כביכול את הסיפוק לזולתנו; והשנים האחדות האלו, אשר היו שנות קיפאון והתפרקות לאחרים, היו דווקא לגבינו שנים של התפתחות רוחנית חיובית אינטנסיבית, אם גם לא פוליטית וארגונית.³ ובנקודה זו נפגשת לכאורה התפתחותנו שלנו עם מהלך-התפתחותם של החוגים האחרים: הללו מתפרקים והולכים מערכיהם, ונכספים מדעת או שלא מדעת למי שיבוא

3 בדברו על "התפתחות רוחנית חיובית אינטנסיבית" מתכוון שב"ד, אל נכון, ליותר מארבעים גליונות של הביטאון 'סְלָם' אשר הופיעו מסוף שנת תש"ט עד תחילת תשי"ג. במועד זה כתב שב"ד את חיבורו 'הקדמות לחירות המחשבה העברית' – (אשר נדפס אחר-כך, בסיוון תשי"ג, כחוברת מיוחדת בהוצאת 'סְלָם', ובמהדורתנו בכרך א') – ויש רגליים לדבר ששב"ד ניגש לכתובת 'גאולת ישראל במשבר המדינה' מיד לאחר שסיים לכתוב את ה'הקדמות'.

ויחזירם ויעלם אל דרך-המלך ההיסטורית, ואילו אנחנו – הלוא כל תשוקתנו היא לעשות את הדבר הזה. אכן, מנקודת-ראות זו נראָה ניצחוננו, וממילא גם ניצחון העם העברי בתור שכזה על בעליו ועגליו אשר דבק בהם, כמחויב המציאות, ומנקודת-ראות עקרונית זו נראית גם המלאכה העומדת בפנינו כקלה ביותר. עם זאת, אין משמע שמישהו מאתנו באמת רואה את המלאכה כקלה כל-כך. להפך, הרבה יותר קל לראות את המכשולים העצומים הנערמים על דרכנו, מנקודת-הראות של הפעולה היום-יומית, מאשר את הגורמים המקלים – מנקודת-הראות ההיסטורית; ואמנם, בלתי-ראויים היינו לתפקידנו לולא התפתחו בקרבנו ערכי-הגשמה מהפכניים, בנוסף על ערכי-המטרה המהפכניים, אשר העם העברי נכסף להם. אך ערכי-ההגשמה המהפכניים הללו – בתור ערכי-הגשמה – אין להם קיום אם כל יניקתם באה להם מן האי-רציונלי והאינטואיטיבי בלבד, בניגוד לערכי-המטרה, אשר שני היסודות הללו הם כמעט כל מקור חיותם האפשרי. ערכי-ההגשמה מחויבים אף הם לינוק מאותם היסודות, כדי שיהא להם כוח מניע, אך מאחר שבאים הם להשיב על השאלה, הרציונלית בכולה, כיצד להגיע למטרה מסוימת לאור המסיבות המסוימות הנתונות, חייבים הם להסביר את עצמם, כדי שיהא להם כוח-התמדה וכיוון.

בחיבור זה אני מבקש לעשות את הדבר הזה – להבהיר לעצמנו מה טיבה של המהפכה העומדת בפנינו, ומדוע אכן היא כל-כך קשה, אם-כי מנקודת-הראות הקובעת באמת היא נראית דווקא כל-כך קלה.

מאידך גיסא, ברקע 'הודאתו' של שב"ד שחוגי "הפורשים-מאז" לא התפתחו מבחינה פוליטית וארגונית, עומד בוודאי כישלונה המהיר של 'מפלגת הלוחמים', אשר שב"ד כלל לא הצטרף אליה – ואשר ניתוח חייה החטופים כלול בספר זה בעמוד 503 ואילך, בטרם עובר שב"ד לסעיף המוקדש לעיתון 'סלם', אשר נדון בו מטענם הרוחני של יוצאי לח"י שנקבצו סביבו, והאתגר המונח לפתחם.

ח ל ק ר א ש ו ן

שורשים ציוניים

א

מסגרת הערכים הציונית

ה תפתחות התחייה העברית עד היום היתה כידוע תהליך דיאלקטי⁴ של התפוררות לאומית מחד וגיבוש לאומי מאידך. לגבי ענייננו יש לחזור ולהדגיש במיוחד את העובדה, שהגיבוש הלאומי לא התפתח כריאקציה על ההתפוררות, [כתגובה הבאה] מצד ההוויה הלאומית האורגנית ובמסגרתה התרבותית, אלא להפך: תהליך הגיבוש התחיל להתפתח רק כאנטיתזה של ההתפוררות, מתוך ההתפוררות עצמה, ובמסגרת התרבותית של התפוררות זו.⁴ התחייה הלאומית באה אחר המרד, ומתוך המרד נגד הוויית-החיים היהודית בגולה; ומכיוון שעל-פי טבע הדברים אי-אפשר היה שהדור לא יזהה את ההוויה הגלותית המתנוונת בזמנו עם היהדות בכללה, נמצא שמרד זה לא היה מלכתחילה מרד בגולה בלבד, אלא מרד בכל התרבות היהודית כולה. לא זו בלבד אפוא, שתורת ישראל, אשר היתה מזומנת כביכול מששת ימי בראשית דווקא כדי לשמש כמסגרת אידאולוגית מושלמת ביותר בשביל התחייה העברית, לא יכלה למלא את תפקידה זה, אלא יתר-על-כן, התחייה העברית באה מתוך מרד דווקא נגד תורת-ישראל זו, ובכך – מתוך מרד נגד עצם חיוב הקיום היהודי, וממילא גם נגד עצם חיוב התחייה העברית עצמה. זוהי הסתירה הגנטית של תחייתנו, ומתוכה התפתחו כל הסתירות האחרות [אשר יידונו להלן].

קודם-כול, מרד נגד התרבות העצמית, לעולם אינו יכול להיות מלכתחילה תוכני; לכל היותר הוא יכול להיות פורמלי. יכול אדם לומר לעצמו, שערך זה או ערך אחר, שהיה פועל על-פיו עד כה, הוא פסול על-פי גִּרְתוֹ של ערך שלישי, אולם, בלי תהליך ממושך של רדוקציה⁴, אין לשיקולים אידאולוגיים ממין זה שום

4 שב"ד פתח ואמר שיש "לחזור ולהדגיש" עובדה זו, מפני שהוא כבר העלה את האבחנה הזאת בַּחיבור שקדם: 'הקדמות לחירות המחשבה העברית' (בכרך א').

שליטה כלל על הפריפריה התודעתית-האסוציאטיבית של הערכים הנפסלים, וזו ממשיכה לפעול בצנעה ומבטאת את זהותו הרוחנית היסודית של האיש. לכתחילה היתה אפוא תוצאת המרד ביהדות רק זו, שהיהודי פסל ואיבד את האידאולוגיה היהודית שלו, אולם נשארה גם נשארה זהותו היהודית היסודית, אף אם ניטלה ממנה המסגרת השכלית הפורמלית.

דבר זה מחויב היה להילוות בשני גורמי-לוואי חשובים ביותר: במידה שדרישתו הפנימית של היהודי לשלמות נפשית היתה חזקה יותר, הוא היה צריך ליצור לעצמו מנגנון של הדחקת התודעה היהודית הבלתי-נכבשת והתעלמות ממנה, וממילא היה מתגלגל באופן כזה דווקא לתוך חוסר-שלמות עמוק אף יותר. שנית, עצם פסילתה של המסגרת האידאולוגית-היהודית נעשתה, כמובן, על-ידי רכישה מוקדמת של מערכת אידאולוגית חיצונית, אשר היא, מצדה, לא יכלה דווקא, גם-כן בלי תהליך ממושך של רדוקציה, להיות מלוּוּה בשום פריפריה תודעתית-אסוציאטיבית משלה.

מערכת-המחשבה הפורמלית של היהודי נעשתה אפוא מנותקת מכל וכול מישותו היסודית ומדרך תגובתו האינסטינקטיבית-כביכול על חיי יום-יום. היהודי קיבל לכאורה את תרבות-אירופה ונשאר יהודי, אולם זהו בדיוק הדבר שאמרתי כרגע בהדגשה. "תרבות אירופה" זו אינה, כמובן, אלא רק מערכת-ערכים פורמלית בלבד, שהופשטה מן התרבויות התוכניות השונות של כל העמים האירופיים והמבטאת את כל מה שיש מן המשותף בכל התרבויות האלו מבחינת הצורה, בדיוק כשם שהמושג הפורמלי "שולחן" מבטא את כל המשותף והצורני בלבד של השולחנות הקונקרטיים השונים. ל"תרבות אירופה" אין שום מובן תוכני, בדיוק כשם שאין בעולם "שולחן" כשהוא לעצמו. היו וישנם, כמובן, יהודים, שהגיעו במשך הזמן כמעט לידי זהות "אירופית"-תוכנית – צרפתית, אנגלית, פולנית או צ'כית – אולם יהודים אלה אינם נוגעים לענייננו. מה שהוקם בארץ-ישראל הוקם רק על-ידי "נאמני תרבות-אירופה" כאלה, שלא הגיעו לידי זהות תוכנית שכזאת, ושזהותם התוכנית נשארה דווקא יהודית.

והנה, איש לא יאמר שיש תרבות יהודית-אירופית במובן התוכני, כי "אירופה" לא הופשטה מתוך היהדות – שום דבר מן התוכן היהודי הלאומי-הקונקרטי לא נכלל בצורה האירופית; תרבות יהודית-אירופית, או "יהדות חילונית", קיימת אפוא רק במובן שאמרנו, היינו רק כאותם חיים בתוך צורה חסרת-תוכן ותוכן חסר-צורה. באירופה עצמה נקרא דבר זה "לוונטיניות"^o, וזוהי המסגרת של תחייתנו, זאת

המסגרת של "האידיאלים" שמכפכים את אבדנם, וזוהי המסגרת של חיינו למעשה כיום.

כמסגרת לפנים ממסגרת זו משמשת התורה הציונית, ויסודות שונים ומשונים משמשים בתורה זו בערבוביה.

את תחילתה הרעיונית אפשר לראות בפרץ סמולנסקין, אשר סכר בעד ההתפוררות הלאומית על-ידי האידאה של "הלאום"⁵. פרץ סמולנסקין עצמו היה, כידוע, יהודי שורשי, ואחר שראה את תוצאותיה של ההטפה, המוצדקת מבחינה עקרונית, נגד הדת הגלותית המאוכנת, נבהל ושאל את עצמו מה יישאר אפוא מן היהדות, היקרה לו כלשעצמה. תשובתו היתה שהיהודים הם עם, אשר היהדות היא תרבותם הלאומית, ותרבות זו מחייבת שיחזרו ביום מן הימים לארץ-ישראל ויבנו את בית-הבחירה.

לכאורה הולמת תורתו של סמולנסקין בדיוק את המסקנות של תורת-ישראל עצמה; הרסנותה נובעת מן העובדה, שאת מושג האומה כבר לא שאב סמולנסקין, מבחינה פורמלית, במישורין מתורת-ישראל, שבה מצוי מושג זה בשפע רב כל-כך, ושבה הוא מלא תוכן דינמי-מוסרי רב כל-כך, אלא הוא הסיק את המושג בדרך

5 פרץ סמולנסקין – מייסדו ועורכו של כתב העת 'השחר' – נפטר בווינה בשנת 1885, כשהיה בן ארבעים וחמש, לאחר שנות נדודים בארצות אירופה. עצמותיו הועלו ארצה בשנת 1952.

הוא נחשב למספר העברי החשוב בתקופה, השפעתו היתה רבה על צעירים מחפשי דרך, ומאמריו סייעו להכשרת הקרקע לצמיחת תנועת 'חיבת ציון', אשר גם הוא הצטרף אליה עם ייסודה (כשנה לפני מותו). בין רבותיו יש למנות את רנ"ק (ראה להלן בהערה 9) ואת משה הס, אשר את הגיונותיהם פיתח סמולנסקין על-פי דרכו.

בשעה שהמשכילים חשו במשבר עמוק – יאוש, התפוררות והתבוללות מרצון – קרא סמולנסקין לעומתם להתגבשות לאומית אשר זהו אופיה: "נהיה ככל הגויים, להוקיר את שפתנו וכבוד עמנו!". סמולנסקין שלל הן את הרפורמה והן את המשפילות הקיצונית, ואת עיקר התרופה לשבר הוא ראה בהקמת בתי ספר למורים ורבנים, אשר תצמח בהם מנהיגות חדשה שתחזק את רוח העם.

לכתחילה סבר אף הוא שיש לחתור לתחייה לאומית בגולה, אך לאחר ה'סופות בנגב' (פרעות תרמ"ב), קרא לכוון את ההגירה לארץ ישראל, והזהיר שהאנטישמיות תביא לחיסול יהדות אירופה תוך מאה שנים...

הידועים בחיבוריו הם: 'התועה בדרכי החיים' – (ביקורת על הפלגים השונים של החברה היהודית אשר בקרבם חי סמולנסקין בתחנות נדודיו, מן החסידים עד למשכילים) – ו'קבורת חמור', (עלילותיו של משכיל שנרדף על-ידי בני קהילתו, הפך למלשין, נרצח בידי שלווחיהם של ראשי הקהל, ונקבר בביזיון).

מדעית-רציונלית. מבחינה פורמלית הוא לא נדחף על-ידי הלאומיות העברית כצו מוסרי הנובע מתרבות עצמו, אלא אחר שהתבונן כביכול מבחוץ בתרבות זו, והשווה את תוכנה עם תוכן התרבויות שרחשו מסביבה, הוא שאל את עצמו מהו המשותף שביניהן. ואפילו בשלב זה לא הגיע סמולנסקין להיות מקורי; את מושג האומה שלו הוא לא הסיק במישרין מהשוואה זו, אלא הוא מצא אותו מן המוכן ב"תרבות אירופה" של ימיו, אשר סימן ההיכר שלה היה "אביב העמים" – לא האביב הפולני או הצ'כי או ההונגרי, אלא "אביב העמים" דווקא, בלשון רבים מופשטת. סמולנסקין קבע אפוא, שאותו דבר המשותף לפולנים, לצ'כים ולהונגרים והידוע מראש מתוך תרבותם שלהם – מצוי גם בקרב היהדות, ובכך שגם ליהודים יש לאומיות, ואין הם גרמנים בני דת-משה סתם.

עצם העמדתו של ערך הלאומיות כערך אידאולוגי עליון יכולה להתיישב לגמרי עם תוכנה של היהדות; בדבר זה כשלעצמו אין כלל הפרדה בין הצורה והתוכן. ההפרדה היתה בכך, שאותה לאומיות אשר סמולנסקין הציגה כערך אידאולוגי עליון לא היתה הלאומיות היהודית, בעלת התוכן היהודי, אלא הלאומיות האירופית, חסרת-התוכן בכלל. בשביל סמולנסקין עצמו, היהודי השורשי, היתה הלאומיות רק מעין אימות יהדותו – השלמה עדיין כביכול, אך השסועה כבר למעשה – במושגים הפורמליים של אירופה, אולם הסיסמה שהוא זרק לְחַלְל היהודי לא נשאה עמה כלל את האסוציאציות האישיות של סמולנסקין, כגון ביאת המשיח, באופן אורגני; היא לא נשאה עמה אסוציאציות תוכניות כלל, אלא היתה רק בית-קיבול פורמלי טהור. אם קלט אותה יהודי שורשי, הרי הוא יכול היה ליצור לעצמו את הסינתזה של סמולנסקין; אם קלט אותה יהודי שהדחיק כבר במידה רבה את תודעתו היהודית, כגון פינסקר, הרי שאותה "לאומיות" לא היתה מחויבת להתקשר בנפשו אפילו עם האסוציאציה של ארץ-ישראל.⁶

6 יהודה לייב פינסקר נולד בפולין בשנת 1821. הוא קיבל אמנם חינוך יהודי אך השתלם בלימודי משפטים ורפואה באוניברסיטאות ברוסיה, והקים באודסה סניף של 'חברת מפיצי ההשכלה', אשר מגמתה היתה פיתוח תרבות יהודית בדומה לזו הרוסית, ובשפתה. הפרעות של 1881 – כמו גם האנטישמיות של השלטונות – הביאוהו לשינוי יחסו אל האמנציפציה; הוא קבע עתה כי לא תיתכן השתלבות של היהודים בארצות הגויים, שהאנטישמיות לא תיעקר מנפשם של אלה, כי מתיראים הם מן היהודים חסרי הבסיס הארצי, הנדרמים בעיניהם כרוח רפאים, כמת המתהלך בין החיים. את השקפתו החדשה פרסם פינסקר בשנת 1882 בעילום שם, בחוברת 'אוטואמנציפציה' (אשר תורגמה לעברית בידי 'אחד העם'). הוא קרא ליהודים לצאת מקרב העמים,

יתר-על-כן, אין לשכוח שסיסמה זו של לאומיות נזרקה בחלל היהדות המתפוררת, כדי לעצור בעדה וכדי לקלטה. אכן, הסיסמה הצליחה, אבל אם נשווה אותה למעין נֶפֶה, כפי שהיא היתה באמת, הרי בהיותה כשלעצמה חסרת-תוכן, היו נקביה רחבים ביותר; היא קלטה ושמרה את "הלאומיות" היהודית, אבל לא היה בה מאומה כדי לעצור מלהיפלט בעד כל אותם היסודות, שרק בגלל קיומם יכול היה סמולנסקין להסיק בכלל שלאומיות יהודית קיימת, היינו היסודות המיוחדים והמייחדים של התרבות העברית. עד היום מרחף אפוא התוכן הלאומי של העם היהודי ערטילאי, חסר ביטוי אידאולוגי, בעוד שכל יהודי בארץ-ישראל מתקשט – או היה מתקשט – בנוצות "הלאומיות" היהודית, חסרות הצבע והריח, אשר כמו באותה אגדה, כמעט ש"רק חכם יכול לראותן".

האידאל הציוני השני הוא "המדינה".

אכן, אם היה בכלל ערך מעשי לסיסמת הלאומיות הערטילאית של סמולנסקין, הרי זה מפני שמושג המדינה כלול בה ממילא, כיסוד הגיוני, אך אין בכך כדי לשנות מאומה בְּעוֹבְדָהּ, ש"מדינה" כשלעצמה איננה פחות ערטילאית ופורמלית מן "הלאומיות" – כאשר "הלאומיות", שמתוכה מְסִיקִים את המדינה, היא ערטילאית. ואכן, ערטילאית ביותר יצאה "המדינה", כערך מוסרי-אידאולוגי, מבית-היוצר של פינסקר והרצל, וכמעט כל תורת התחייה העברית מתנהלת החל מסמולנסקין שלבים-שלבים לאורך פסים פורמליים בלבד, בשדה ההתפוררות היהודית – עד נקודת המשבר האחרונה, כשמוכרח הפורמליזם הערטילאי לשבור את עצמו.

אף-על-פי-כן, הציונות איננה תורה חלקה כל-כך כפי שנראה כביכול משורות אחרונות אלו. הסיבה לכך היא, כמובן, שגם הסתירה שבהוויה היהודית איננה חלקה כל-כך כפי שניסחתי באופן עקרוני, אלא היא מופיעה במידות ובדרגות שונות אצל כל יהודי לחוד, ובכל שכבה וחוג יהודיים לחוד. בכל-זאת אפשר

להתרכז בטריטוריה משלהם אשר תשיב להם את "החיים העצמיים והראשוניים", ותעניק גוף לנפשם הערטילאית. טריטוריה זו אינה חייבת להיות ארץ ישראל, כדבריו: "לא הארץ הקדושה חייבת עתה להיות לתכלית שאיפותינו, אלא ארץ שלנו" – ולשם כך דרושה התעוררות לאומית לשחרור עצמי, או: אוטואמנציפציה.

החוברת יצרה עניין רב ועוררה הדים. בוועידת קאטוביץ – כינוס נציגים מן האגודות השונות של חובבי ציון (1884) – נבחר פינסקר ליושב-ראש התנועה שנקראה עתה 'חייבת ציון'. בסוף ימיו שב פינסקר לתמוך ביוזמתו של הברון הירש ליישוב יהודים בארגנטינה, וסבר כי ארץ ישראל תוכל לשמש כמרכז רוחני בלבד. הוא נפטר בשנת 1891.

להביא את הציונות של כל הציונים לידי מכנה משותף אחד, והרי זה הניסוח הרשמי של הציונות ותוכנה הממשי, כפי שהוא מתקבל כסך-הכול של הפעולה הציונית. הקשר בין הציונות לבין פרץ סמולנסקין הוא קשר פנימי של התהוות, אבל לא קשר פורמלי, ולכאורה נגזרת "המדינה" הציונית מהלך-מחשבה המנוגד בתכלית למחשבה הסמולנסקאית. כי הלאומיות של סמולנסקין היא חיובית וסובייקטיביסטית; אך תפיסה כזאת היתה מנוגדת לנטייה הכללית של האידאולוגיה היהודית החדשה, אשר דרשה להשתלב בפילוסופיה האירופית הרשמית, הרציונליסטית והאובייקטיביסטית, ולשלול את היהדות מיסודה – כתופעה אי-רציונלית, "חשוכה", "ימי-בינימית", "לא-פרוגרסיבית" וכו'. ושנית, וזה החשוב ביותר, יותר מדי עצומה היתה עדיין התנופה של ההתפוררות היהודית בשביל שתוכל להשלים עם האנטיזמה שלה, עם הנטייה לגיבוש מחדש, בשטחו הרעיוני של זה האחרון.

"מדינה" היא הערך הערטילאי האחרון שאפשר להסיק מתוך "הלאומיות" הערטילאית של סמולנסקין, ואילו את האידאולוגיה של הקמת המדינה למעשה כבר אי-אפשר להסיק מתוכה. הקמת המדינה היתה מחייבת את היהודי בגולה לקום וללכת; אבל למה? משום שיש לו לאומיות והוא רוצה במדינה? בכך היה מושם הקץ לפורמליזם החיצוני, והיהדות לא היתה עדיין מוכנה לכך.

שוב כביכול נכנעה אפוא ההשגחה לעם קשה-העורף הזה, והמציאה לו תאוריה שלילית של לאומיות, ברוח אותה ראייה שהעם העברי המתפורר ראה בה את עצמו, דהיינו: העם היהודי אינו אלא פיזור גזעי, המורכב מאינדיבידואים בודדים, שכל אחד מהם, בתור יהודי, מבקש רק שיתנו לו לאכול, לשתות ולהזדווג במנוחה כאשר הוא שם, אלא שהאנשים הרעים שמו משום-מה את עיניהם לרעה בפיזור גזעי זה, ואינם נותנים לו את המנוחה המבוקשת, ואף לא את סיפוק השאיפות התרבותיות הכלל-אנושיות (?), שכל יהודי, בתור אדם, נושא בלבו; רדיפות אלו הן העושות את הפיזור הגזעי הזה לעם, והדעת נותנת שכל האינדיבידואים הללו, אשר הלאומיות נכפתה עליהם, יתקבצו למקום-הפקר כלשהו (ודווקא למקום-הפקר, שהרי אם המקום תפוס ויש להילחם עליו – מה הרווחנו?), ושם ימלאו את צורכיהם היהודיים הביולוגיים ואת צורכיהם האנושיים התרבותיים באין מפריע, במדינה של יהודים.

הריני מאמין, שביסודו של דבר לא הפרזתי כלל בהדגשת התפיסה המהופכת של ההבדל בין ביולוגיה וסוציולוגיה, אשר היתה לנחלת הציונות: התרבות שביהדות נפסלה והודחקה, ולא נשארה אלא עובדת הקיום הביולוגי של היהדות,

שממנה מכל-מקום אי-אפשר היה להתעלם; ומצד שני, נשארה בגדר תרבות רק מערכת המחשבה הפורמלית הערטילאית, אשר אם נסכים להנחה שאדם ואיש-אירופה הם היינו הך, הרי היא באמת תרבות כלל-אנושית.

אין ספק שתאוריה חדשה זו של הלאומיות היהודית הולמת את מערכת-המחשבה של היהדות המתפוררת, ואת מבנה נפשה בכלל, יותר מאשר תורתו של סמולנסקין, אשר עם כל אפשרויותיה הרחבות לערטילאיות, הריהי שומרת לעולם, לפחות ברקע, על חבל-הטבור המקשר אותה עם כל האוצר התוכני של הנפש היהודית. אולם, מאותה סיבה עצמה שתורת הלאומיות השלילית היא כביכול עקבית יותר, הריהי גם רעועה יותר. בעוד שתורת סמולנסקין רק נשארת פסיבית לגבי תהליך-ההדחקה של תרבות-התוכן היהודית, הרי באה תורת הלאומיות השלילית לתת גושפנקה לאומית-רשמית לתהליך הדחקה זה; ואף-על-פי-כן, בעוד שתורה זו מאשרת מבחינה עקרונית את ההתבוללות, וטוענת רק שהגשמתו של עיקרון זה איננה אפשרית בגלל מסיבות שאינן תלויות בנו, הרי היא מסיקה בכל-זאת מחוסר-אפשרות זה חיוב מוסרי מנוגד, היינו את עזיבת הגולה והתגבשות לכלל אומה. על הסתירה שבהויה באה אפוא תורה זו להוסיף סתירה שבהיגיון: אם אומה היא קיבוץ של אנשים החיים בתרבות לאומית, הרי שתורה זו של הלאומיות השלילית מחייבת את הדחקת התרבות הלאומית ואת טיפוחה בעת ובעונה אחת.

ועוד דבר. לגבי ענייננו כרגע אין זה חשוב כלל, אם באמת ניצלה הלאומיות היהודית בעקב הלחץ החיצוני או ששנאת-ישראל היתה רק גורם מדרבן בלבד לרצון היהודי החיובי, שפעל ממילא. יהיה הדבר כאשר יהיה, אפילו נניח שמקורות הלאומיות היהודית הם שליליים בלבד, הרי הלאומיות עצמה היא חיובית לעולם. תפקידה ההיסטורי של תורת הלאומיות השלילית היה לתת לדור הצדקה רציונליסטית, לפי המהלך הכללי של חשיבתו, אשר תסביר ותכוון מבחינה אידאולוגית את עזיבת הגולה; אולם כבר מלכתחילה לא הלמה אידאולוגיה זו את המציאות: בין אם פנה היהודי עורף לגולה משום שרצה בכך, ובין אם פנה לה עורף משום שכפוהו עד שאמר רוצה אני, הרי על-כל-פנים נבע מעשהו זה במישרין מרצונו, ולא מן הכפייה, וגם אם היו לו שיקולים רציונליים, הרי היה אי-שם גשר של מרץ מוסרי חיובי בין השיקול והמעש – וגשר זה נשאר חסר כל פְּבוּאָה רעיונית וביטוי אידאולוגי בתורת הלאומיות השלילית.

כפי שעוד יזדמן לנו להתעכב על כך, התזה שלנו היא, שהדחקת התודעה התוכנית הלאומית לא מנעה כלל את רציפות קיומה המלא ופעולתה הדינמית,

ושתודעה זו היא אשר יצרה בכלל את החשיבה על "הבעיה היהודית" ואשר שימשה כאותו גשר מוסרי סמוי בין האידאולוגיה הפגומה והמעש המגשים. התאוריה הציונית של לאומיות שלילית, המתעלמת לגמרי מגשר זה וממקורות חיותה שלה עצמה, מעבירה אפוא את הקרע המושלם בין האידאולוגיה הלאומית [השלילית] והתודעה הלאומית [החיובית] מתהליך ההתפוררות הלאומית אל תהליך גיבושה, ובאה לכוון את זה האחרון בפלים הרעיוניים – המנוגדים לו בתכלית – של התהליך הראשון.

סתירות יסודיות אלו מסתמלות בערך השלישי של הציונות: קיבוץ גלויות. מבחינה פְּרִזְוִלוגִית מורה ערך זה על מקורו בתרבות היהודית המקורית; אך מבחינה אידאולוגית הריהו מופשט מכל האסוציאציות המשיחיות הנלוות עליו בתורת-ישראל ומבטא הוא בלשון הסיסמה את הגשמת התורה של הלאומיות השלילית. תופעה זו מתבארת פְּעוּבדה שהערך האידאולוגי דנן אינו ממשך בציונות את פעולתו האורגנית, ישר ממקורות חיותו, אלא עובר הוא את המסנת של מערכת המחשבה הפורמלית הכללית; והתוצאה היא שעד היום לא הסכינה האידאולוגיה הציונית עם המחשבה של קיבוץ גלויות כן, משיחי וטוטלי – ונד בנד עם הטפתה לעלייה אף מן הארצות הנוחות ליהודים, אין היא חדלה לחבל בהטפתה שלה עצמה, על-ידי האמונים שהיא שומרת לערך האמנציפציה פְּגולה ובכשרונה לתרץ בק"ן טעמים שגולה וציונות אינן ניגוד, כִּי־אם שני קוטבי מציאות אשר נועדו להשלים זה את זה.

עקביות זו משתברת לגמרי בערך הציוני הרביעי: ארץ-ישראל. כשם שערכי "המדינה" ו"קיבוץ-הגלויות" יכולים להיות מוסקים מתוך ערך הלאומיות, אפשר להסיק מערך ה"מדינה" את ה"טריטוריה", ועל-פי הַלֶּךְ המחשבה הפורמלי של הציונות, הרי אוגנדה או בירוביג'ן היו צריכות להיות תכנים רצויים בתכלית לערך ערטילאי זה, המופיע עדיין מדי פעם בפעם במחשבה הציונית עד היום הזה, כגון ב"ריכוז הטריטוריאלי" של ד"ר סנה.⁷ מתוך קפריזיות, לכאורה מוזרה ביותר, בעטה הציונות בפתרונות אידאליים אלה; הגשר המוסרי הסמוי – לא זו בלבד שלא פעל, אלא התמרד. אכן, עצם השם "ציונות" דבק

7 • תוכנית אוגנדה ליישובם של יהודים מאירופה במרכז אפריקה – (ובמיוחד יהודים מן האזורים מוכי הפוגרומים) – הוצעה להרצל על-ידי שר המושבות הבריטי; היא יצרה קרע בקונגרס הציוני השישי (1903) אך זכתה בו לרוב, בוטלה בקונגרס השביעי (1905), ובין שתי ההחלטות קמה סערה גדולה וגם הרצל הלך לעולמו.

בציונות, הלא-ציונית לכאורה, רק משום "קפריזה" אי-רציונלית זו, והוא מעיד על סתירותיה כמאה עדים.

וכשם שדבק באידאולוגיה הציונית הערך החורג כביכול של ארץ-ישראל, כן דבק בה ערך הלשון העברית, הטרומ-ציוני.

עובדה מזעזעת היא ששני הערכים הללו, בתוספת "חצי-הערך" של קיבוץ-גלויות, הם הערכים התוכניים ההיסטוריים היחידים באידאולוגיית-התחייה של עם-הנצח, ומסתבר שאף ערך הלשון העברית לא היה מצליח לכבוש לו את מקומו, אלמלא נעזר באותו הרצון להסתלק מן הלשון האידית, אשר, כשלעצמו, לא נבע כמובן משום ערכים לאומיים חיוביים, אלא ממניעי ההדחקה של ההווה היהודית ומרגשי הנחיתות שבהתבוללות.^א

א מעניין, למשל, להרהר קצת בשאלה מדוע החיינו דווקא את ההברה הספרדית, אף-על-פי שאבות התחייה הלשונית היו ברובם הגדול "אשכנזים", ואף-על-פי שבכמה נקודות ההברה האשכנזית היא יותר נכונה מאחותה.

• בבירוביג'ן – על גבול סין – יזם סטלין את הקמתו של חבל יהודי אוטונומי (1934) שאליו יועברו יהודי רוסיה, וכך יופגן שאין צורך בציונות... בשנים הראשונות נדמה היה שהעניין רציני: כמה רבבות יהודים חיו באזור, קיימו מוסדות מקומיים, והידיש הוכרה כשפה רשמית; בסופו של דבר נותרו שם היהודים מיעוט קטן באוכלוסיה הכללית, והאוטונומיה היהודית נגוזת ונשכחה.

• משה סנה סולק ממפ"ם בשנת 1953, לאחר שהגזים באדיקות ברוסיה הסובייטית – אף לטעמם של ראשי המפלגה שהיו בעצמם מרקסיסטים ומחסידי סטלין. ה'קש' שהביא לכך היה בהצדקה שהעניק סנה להאשמות שהוטחו כנגד הציונות במשפטי פראג (סוף 1952), וכאשר קבע שמרדכי אורן, פעיל מפ"ם שנעצר בצ'כיה באשמת ריגול, עצור שם בשם ה"צדק הסוציאליסטי".

ה"ריכוז הטריטוריאלי" הוא מונח ישן, מבית מדרשם של הטריטוריאליסטים (בהנהגת ד"ר סירקין) – אשר לאחר מות הרצל המשיכו לדרוש פתרון של ריכוז טריטוריאלי של היהודים מחוץ לארץ ישראל – ובאותו מונח נקטו גם הציונים-הסוציאליסטים בהנהגתו של פֶּר בורוכוב, אשר ניסה אז לבנות תורה ציונית על בסיס מרקסיסטי. מונח זה שב וניער עתה, והוא שימש היטב את סנה – בנאומיו ובמאמריו – בדברו על היישוב היהודי במדינה, תוך קיצוץ בחזון קיבוץ הגלויות הכולל ובהשלמה עם נעילת שערי ברה"מ וגרורותיה בפני מיליוני היהודים שבתחומן. עם זאת, במונח ה"ריכוז הטריטוריאלי" עדיין היתה מקופלת נאמנות מפותלת ו'מוסוּיִת' למטרות הציונות בארץ, וכאשר הצטרף סנה למפלגה הקומוניסטית (בסוף 1954), הוא כבר חדל להשתמש אף בו. (ראה זאת במבוא מאת ברכה אשל לכרך ג' של כתיבי משה סנה, בעריכתה, הוצאת עם-עובד, תל-אביב תשנ"ה, עמ' 22).

כמובן, אם זוהי העובדה, משמע שהיא לא יכלה להיות אחרת; מסתבר בהכרח שהציונות ביטאה בדיוק את אותה מידת הדינמיות הפוליטית והתרבותית שהעם העברי בזמנה היה מסוגל לה. אולם, תורת-הציונות לא היתה רק תוצאה; היא היתה גם סיבה. עצם תהליך התפוררות היהדות, אשר ניתק בין המחשבה הפורמלית היהודית לבין התודעה התוכנית, מנע מן התחייה העברית מלכתחילה עילית של כוחות אינטלקטואליים מעולים. תחייה זו היא תופעה מיוחדת במינה מכל הבחינות, אבל בין השאר היא יכולה לשמש לסוציולוג כדוגמה מובהקת לתלות שבין ההווה המוסרית והתפתחות האינטלקט. כל מי שהיה בא לחשוב בתקופה זו על היהדות מבחינה דינמית, וכמובן מתוך נאמנות להווייתו המוסרית הכללית, היה חייב להסתבך בסתירות כאלה, שבו-במקום היה צריך להכריע אם לוותר על ההיגיון או לוותר על המחשבה היהודית.

אופייני הוא, שכמעט אצל כל גדול יהודי בשדה השכל בדורות האחרונים אנו מוצאים בתחילה, בימי הנעורים, ניסיון למחשבה יהודית, ואחר-כך ויתור מהיר עליה ופנייה בעיקר למדעי-הטבע, שבהם מספיקה המחשבה הפורמלית. כך אנו רואים גאון כפרויד, שבבואו להתעסק בבעיות הסוציולוגיה, ובכך בבעיות התרבות והמוסר, הריהו נעשה מסכן גמור, בעוד שֶׁאֲרִי־ההיגיון כמרקס נאלץ להתעלם בכלל מצד הערך האבסולוטי הגלום בדבקות תרבותית, ועלם בהיר-מחשבה כאוטו ויינינגר לא יכול היה למצוא פתרון לסבך היהודי שהסתבך בתוכו אלא באיבוד עצמו לדעת. אין זה מקרה אפוא שמקס נורדאו יכול היה להיות מבריק כל זמן שהתעסק רק מבחוץ בסתירות ההגיוניות שבהתנהגות הגויים וערכי-תרבותם השונים, ואילו משחזר ליהדות, בדמותה הציונית, נסתם חזונו הספרותי.⁸ מאותה

8 הנה התייחסות אל האישים שנוכרו במשפטים אלה, שלא כסדר איזכורם:
 • על זיגמונד פרויד – ראה ב'הקדמות לחירות המחשבה העברית' (כרך א'), הערה 24 בעמ' 173.
 • על קרל מרקס – ראה שם בהערה 5 עמ' 156, וכן להלן בסמוך, בהערה 10.
 • מקס נורדאו הוא שם העט בו נהג שמחה מאיר זידפלד לחתום על מאמריו. הוא נולד בהונגריה (1849), עקר לפריס בהיותו בן שלושים, והיה רופא והוגה דעות. הוא נודע בעיקר בזכות ספרי הביקורת שכתב על החברה האירופית, אך חיבר גם רומנים, מחזות וספרי פילוסופיה וסוציולוגיה. משהתוודע אל הרצל ואל תוכניתו להקמת מדינה ליהודים – הוא נלהב, 'התגייס', ונעשה ליד ימינו של הרצל בהקמת התנועה הציונית ובניהולה. מקס נורדאו נפטר בפריס בשנת 1923, ועצמותיו הועלו ארצה.
 • אוטו ויינינגר חי בווינה, עד שהתאבד בשנת 1903, כשהיה בן עשרים ושלוש. שנה קודם לכן – ביום בו הוסמך כדוקטור לפילוסופיה – הוא המיר את דתו והתנצר. ויינינגר

סיבה עצמה אין זה מקרה, שבכל חושבי מחשבת התחייה העברית הציוניים אין כמעט מי שאפשר לראותו אפילו כהוגה-דעות בינוני. מחשבת התחייה הציונית נידונה להיות חלקם של אלה אשר, או מסיבת מתחם המוסרי המכריע או מסיבת החולשה של כוחותיהם האינטלקטואליים, היו מסוגלים לדבֵּר רק בפרזות גרידא, תוך סתירות הגיוניות גלויות, ושלא להרגיש בכך.

הרצל עצמו, שהציל על-ידי המתח המלכותי שבאישיותו את תורת הלאומיות השלילית חסרת-המתח, אשר הוא בעצמו ניסח אותה, לא הרגיש כנראה שום סתירה בין תורתו הפורמלית ובין אותן הערות-אגב שבימונו, המתעלות לפעמים עד כדי משיחיות יהודית טהורה. אחריו לא היה אפילו ציוני אחד, לא מן המנהיגים ולא מן העם, אשר תורת הרצל ותורת פרץ סמולנסקין לא התרוצצו בנפשו בערבוביה, אולם בדעתו של איש לא עלה, ולו רק לצורך שלמותה האידאולוגית של התנועה הציונית, להביא את התורות הסותרות האלו לידי סינתזה הגיונית כלשהי, אם כי אין לך דבר קל מזה.

משהפכה אפוא התנועה הציונית עצמה מתנועה מתהווית לתנועה מחנכת, הריהי הגבילה מלכתחילה את רמת האינטלקט של חניכיה. לא זו בלבד שהיא המשיכה לחנך מתוך הוויה שבסתירות, אלא נוסף-על-כך היא חינכה עוד לקראת הוויה שבסתירות והיגיון שבסתירות גם-יחד. השאלה הרגילה בקרבנו, שהיא מעין נימוק אחרון בוויכוחים לעתים קרובות: "כלום רוצה אתה לומר אפוא, שהשר הוא מטומטם?" איננה אם-כן שאלה לגיטימית; ודאי שהוא מטומטם, ול"ראש המיניסטר" שלו אין שום שייכות לעניין. הטמטום איננו אישי; זהו טמטום סוציולוגי, והוא עובר כחוט השני מהשר הפיקח והממולח, היושב בקריה, ועד הנהג גס-הרוח שבתחנת-"אגד", שאיננו אולי פחות ממולח ופיקח ממנו, כשם שוודאי גם שאיננו פחות גס-רוח ממנו.

חיבר מספר חיבורים פילוסופיים, תיעב את היהדות וראה בה איִדָּאה שפלה, כמוה פְּנִישוֹת לעומת הגבריות האצילה.

ספרו 'מין ואופי' תורגם לעברית בידי צבי רודי ונדפס בתשי"ד בהוצאת 'כתבים'. כמה שורות מתוכו – על יהדות וציונות (עמ' 375) – ראויות לציטוט: "הציונות היא חסרת סיכויים, אף-על-פי שליכדה ביהודים את הרגשות האצילים והעדינים ביותר, שכן הציונות משמעה שלילת היהדות. על היהודים לכבוש קודם-כול את היהדות בתוכם, כי רק אז ייעשו מוכשרים לציונות. ברם, לתכלית זו מן ההכרח הוא שהיהודים קודם-כול יבינו ויכירו את עצמם הם, ויאבקו עם עצמם הם; עליהם לרצות לנצח בתוכם את היהדות מבפנים".

אכן, גם גסות-הרוח, שמקורה הראשוני הוא כמובן בהדחקת התוכן התרבותי, אשר המחשבה הפורמלית הערטילאית אינה יכולה למלא את מקומו, יש לה בלי ספק שורשים נוספים בסתירות האימננטיות של התורה הציונית עצמה. איש אינו מדגיש, כמובן, כערך חינוכי, את אותה התפיסה הציונית שבעצם הסכמנו להיות לעם רק משום שלא נתנו לנו להתבולל, אבל לא ייתכן שתפיסה נפוצה זו לא תשפיע את השפעתה החינוכית מאליה, ולא תטע בחניך את ההרגשה של מלכות מתוך עבדות בכל המובנים.

ב

סוציאליזם ציוני

הפונקציה הראשונה של כל אידאולוגיה של תחייה לאומית היא לתת לנושאים השקפת עולם – מסגרת פורמלית לחיי המוסר המיוחדים – ומשתי סיבות לא יכלה הציונות למלא תפקיד ראשוני זה.

[הסיבה האחת היא כי] בניגוד לתרבויות הלאומיות הפסיביות, הסיביות, של כל העמים האחרים, הרי התרבות הלאומית העברית, התכליתית, השוּרָה עִם אֲ-הֵיִם נֶאֱנָשִׁים, היא בעצמה השקפת-עולם; עצם הזהות היהודית היא השקפת-עולם מאליה. אף-על-פי-כֵן, הרי התחוללה התחייה העברית מתוך הדחקה ההכרה החיובית בזהות זו – מתוך הדחקה של תורת-ישראל; ואם למרות הדבר הזה שמר העם העברי על זהותו הלאומית, משמע שלא יכול [היה] לקבל עליו השקפת-עולם אחרת ולתת לה חותם לאומי, שהרי בזה היתה נסתרת ממילא הזהות הלאומית. היקש הגיוני זה מבטא רק במילים אחרות את העובדה שרמזנו כבר עליה, היינו שלמרות הדחקה של תורת-ישראל נשאר העם העברי נאמן לה בתודעתו, ביסודו של דבר. אימפליקציה^o פסיכולוגית סמויה של התורה הציונית, למרות כל תהפוכותיה האידאולוגיות של הציונות בעניין זה, הריהי העֲמדה העקרונית, שלפיה אין התחייה הלאומית חייבת לחדש מאומה באידאולוגיה המוסרית של האומה, שתורת-ישראל נשארת המילה הראשונה והמילה האחרונה שלה, אלא היא רק תנועה פוליטית לשם ביצועה של משימה ישראלית מסוימת אחת. אכן, זוהי האמת היסודית ביותר בכל התחייה העברית, אם כי היא רק אימפליקציה פסיכולוגית סמויה, שמשמעותה החיובית טמונה עדיין כולה בחיק העתיד. עד היום מילאה אימפליקציה פסיכולוגית זו רק תפקיד שלילי, היינו: היא מנעה את היווצרותה של השקפת-עולם לאומית-רשמית כוללת ולא-יהודית, או במילים אחרות, היא מנעה את חוסר-הצורך בציונות בכלל. בתנאי הקרע הנפשי הקיימים, לוי היתה הציונות מנסה להתרחב לכלל השקפת-עולם, הרי היא היתה מבטלת את עצמה.

הסיבה השנייה לצמצום היקפה התרבותי של הציונות היתה הפוכה באופן קוטבי. לא היה מקום להשקפת-עולם יהודית כוללת חדשה, אולם, עצם הצורך בתורה הציונית, כתחליף לתורה המשיחית, נבע דווקא מכך שכל פרט ופרט יהודי החליף את השקפת-עולמו היהודית בהשקפת-עולם חיצונית זרה. הדבר הזה לא מוטט את הזהות היהודית, כפי שראינו, משום שהשקפות-העולם האלו היו פורמליות בלבד, חסרות-תוכן, ואם-כי הן כשלעצמן משכו לעבר ההתבוללות הגמורה, הרי הזהות הלאומית הכללית נשמרה דווקא בעקב קיום התודעה התוכנית המשותפת. בהשקפות-העולם הפורמליות לא היה מאומה כדי לקרב פרט יהודי אחד למשנהו, אלא להפך, ולפיכך הן לא יכלו להתגבש לכלל השקפת-עולם לאומית כללית; אולם, בכל-זאת, משנוצרה הציונות מתוך לחץ מניעי-הגיבוש הלאומי, הריהי מצאה כבר את אותו המקום בנפש, השמור להשקפת-עולם פורמלית, תפוס אצל כל יהודי ויהודי על-ידי ערכים משלו. לא זו בלבד אפוא שהשקפת-עולם ציונית לא היתה אפשרית, אלא היא גם לא היתה נחוצה מבחינה סובייקטיבית.

שתי הסיבות האלו, בשיתוף עם הטמטום הסוציולוגי, מסבירות את התופעה, שלא קם שום הוגה-דעות שיטתי לציונות הרשמית, למרות המתח הדיאלקטי העצום המתרוצץ בה והקורא לכאורה להוגי-דעות; ובמידה שהיו הוגים שיטתיים בתנועת-התחייה העברית – (חוץ מרנ"ק הקדום והרב קוק,⁹ ואין להם נגיעה ישירה לעניין) – הריהם היו רק כאלה שנתפסו להשקפת-עולם מטריאליסטית-מרקסיסטית, שהיא מסוגרת בתוך עצמה יותר מכל השקפת-עולם אידאליסטית שהיא, ושבניגוד לכל השקפה אידאליסטית יש לה תשובה שלילית מן המוכן לתופעה כגון הציונות; ואם נתפס אדם כזה, למרבה הסתירה, למרקסזם ולציונות כאחת, הריהו לא יכול היה להימנע מלהדוף את גזר-הדין השלילי המפורש שאמרנו, והדבר חייב ניתוח מקיף ושיטתי של הציונות והמרקסזם כאחד. בתוך המסגרת של הציונות, כתורה פוליטית גרידא, אנו נתקלים אפוא, במהופך לדרך

9 • רנ"ק, הרב נחמן הכהן קרוכמל, בנה תבניות פילוסופיות להיסטוריה של עם ישראל ברוח משנתו של הַגְּל. הוא נפטר בשנת 1840, וספרו הגדול – 'מורה נבוכי הזמן' – נדפס אחת-עשרה שנים לאחר מותו, בידי תלמידו הרב יוסף-טוב ליפמן צונץ. בנקודות מגע רבות מתקשרת שיטת שב"ד למחשבתו של רנ"ק – וראה זאת בַּחיבור 'הקדמות לחירות המחשבה העברית' (כרך א'), הערה 13 בעמ' 162.

• על הרב קוק – ראה בַּחיבור 'דבר לגויים' (כרך זה), הערה 3 בעמ' 604.

הטבע, באידאלים תרבותיים מקיפים שונים ומשונים, והראשון שבהם, הרציני-ביחס והמעובד ביותר, הוא האידאל הסוציאליסטי על גווניו השונים. לאור הדברים שכבר אמרתי לעיל, ברורה שאלת מיון טיבו של הסוציאליזם הציוני² במערכת הסתירות שאנו חיים בה.

מרקס עצמו היה יהודי, ואף התנצרות הוריו כבר בימי נעוריו לא שינתה מאומה, כפי הנראה, בעובדה יסודית זו. מרקס היה אפוא קוסמופוליט, חסר-מולדת ופורמליסט – על-פי מיטב הקוסמופוליטיות, חוסר-המולדת והפורמליזם של היהדות הגלותית המתפוררת.¹⁰ מרקס עצמו רואה את תורתו כמסבירה את כל התקופות והמסיבות האנושיות מתוך, ופירושו של דבר זה ממילא הוא, שתורתו של מרקס, אם היא נכונה, הריהי ביטוי – או פְּבּוּאָה – לצורה המופשטת המשותפת לכל התכנים האנושיים באשר הם, ותו לא. מרקס עצמו, שהכרה תרבותית תוכנית משל עצמו לא היתה לו, לא קשר את תורתו עם שום תוכן תרבותי שהוא. גם להוגי-הדעות הציוניים, אשר בנו את הסינתזה הרעיונית בין הציונות ובין המרקסיזם, לא היתה הכרה תוכנית חיובית משלהם, ומה שהם עשו היה רק זה, שלמערכת האידאולוגיה היהודית הפורמלית, המנותקת מן התודעה היהודית, הם הוסיפו עוד ערך פורמלי נוסף – את הסוציאליזם. אותם שני הערכים התוכניים הבודדים, ארץ-ישראל והלשון העברית, אשר לגביהם נגשרה התהום הנפשית, אם-כי לא ההגיונית, בין ההכרה לבין התודעה המודחקת, אינם משנים את הבעיה מבחינה עקרונית.

ב אינני מבחין בחיבור זה בין הסוציאליזם הציוני המרקסיסטי והבלתי-מרקסיסטי, כי לוויכוחים האידאולוגיים שביניהם אין אלא ערך פנימי, בעוד אשר מבחינה אובייקטיבית חוסה הזרם הבלתי-מרקסיסטי בצל אָחיו, ללא כל עצמאות אידאולוגית משלו.

10 היותו של מרקס "חסר מולדת" אינה מליצה, אלא תמצית תולדות חייו: קרל מרקס נולד בשנת 1818 לאביו, הירשל הלוי, בן רבה של העיר טריר בפרוסיה, וגם אביו-אמו היה רב בהולנד. הוריו התנצרו כשהיה בן שש. מרקס למד באוניברסיטאות בגרמניה משפטים, פילוסופיה והיסטוריה, אך לא התקבל לעבודה כמרצה וניסה לעסוק בעיתונות. ב-1843 הוא עובר לפריס אך מגורש ממנה לפי דרישת שגריר פרוסיה מפני שהשתתף בעיתון שתקף את פרוסיה. הוא עובר לבריסל, מוותר על אזרחותו הפרוסית, ומעמדו הרשמי מעתה הוא "בן בלי מדינה". בבריסל מחבר מרקס את ה'מניפסט הקומוניסטי' כמצע לארגון קומוניסטי שמרכזו בלונדון, ובו ניתן לראשונה פירושו הכלכלי להיסטוריה האנושית, כמורגם הקביעה שהקומוניסטים ישיגו את מטרותיהם רק בכוח הזרוע. נדודיו וגירושו נמשכו: מבלגיה לפריס, לגרמניה, שוב פריס, ולבסוף עבר מרקס ללונדון, שם נפטר בשנת 1883. הכרך הראשון של חיבורו הגדול, 'הקפיטל', פורסם בגרמניה בחייו, ושני הכרכים האחרים ראו אור (בידי פרידריך אנגלס) רק לאחר מותו.

בנקודה זו נחוץ להעביר השוואה בין הסוציאליזם הציוני ובין קבלת הסוציאליזם בקרב עם [כלשהו] החי על אדמתו, בינו לבין עצמו בלבד. הפורמליזם הערטילאי שבתורת מרקס הוא שווה, כמובן, בשביל כל מי שמקבל אותו; וכאשר התפתחותה של תרבות כלשהי מביאה לידי קבלת התורה הזאת, הרי גם ההתנגשות בין הערכים הפורמליים הישנים והחדשים היא שווה בכל מקום – אצל הרוסים והסינים והיהודים, היינו הך. ההבדל הוא בכך, שחברה החיה בינה לבין עצמה עדיין לא הגיעה מעולם, ומסתבר שלא ייתכן כי תגיע, לידי שלילת עצם קיומה ולרצון של התאבדות. חברה שכזאת, כשהיא מקבלת את המרקסיזם, אינה עושה זאת כדי לבטל את עצמה, אלא כדי לרפא את עצמה ולקבל תנופה חדשה. גם המרקסיזם עצמו, ואפילו העקבי ביותר, אינו שולל מלכתחילה את קיומו של שום קיבוץ תרבותי; להפך, הוא בא לשמש מסגרת אידאולוגית לחלק מן החברה בשביל ההתקוממות נגד חלק אחר בתוכה, אשר התנוון ומעכב את התפתחותה, אבל כל זה במסגרת של התרבות הנתונה. המרקסיזם בפורמליותו דוחה אפוא רק את הערכים הפורמליים האחרים, אבל כשלעצמו אין הוא מתנפל כלל על ערכי התרבות התוכניים, אשר מצד אחד הוא מתעלם מהם בכלל, ומצד שני הריהו נישא דווקא בכוח התנופה המוסרית שלהם.³

על ביטול הפרטיקולריזם⁴ הלאומי מדבר המרקסיזם רק לכשתוגשם המהפכה בעולם כולו, בכל התרבויות כולן, ולא קודם לכן. ביטול התכנים התרבותיים – למעשה, לטובתו של פורמליזם ערטילאי אוניברסלי – הוא אפוא מעין "הלכתא למשיחא", במובן המנוון של מושג זה, והדבקות בערכים התוכניים של התרבות הקיימת יכולה להתעלם ממנו למעשה, מבחינה מוסרית. אין ספק שבינתיים נוצרת סתירה הגיונית אידאולוגית, ואף מתהווה ניתוק אידאולוגי בין הערכים הפורמליים והתוכניים, אולם הניתוק והסתירה הם אידאולוגיים בלבד – משהו בדומה לחוסר-האורגניות הפורמלית שבין תורת הרצל ובין ארץ-ישראל בציונות – אבל אין חוסר-אורגניות מוסרית: אין יחס של פסילה מוסרית דינמית בין ערכי הצורה החדשים וערכי-התוכן הישנים, אלא הם משמשים אלה את אלה שימוש-גומלין חופשי.

יתר-על-כן, מאחר שהחברה היא סגורה בתוך עצמה, ואין יחס של התנגדות הדדית בין הערכים, הרי עצם ההוויה החברתית דוחפת את הערכים השונים לידי

ג הוא דוחה, למשל, את כל הערכים הדוגמטיים של האמונה הפרבוסלכית, אבל אין הוא יודע כלום נגד "הנפש הרוסית".

התמזגות; ואכן, נדמה שאף-על-פי שלא ברוסיה, לא ביוגוסלביה ולא בסין, לא הצליחו עדיין להתגבר על הסתירות ההגיוניות שבאידאולוגיה של מרקסיזם לאומי, הרי גם הסטליניזם, גם הטיטואיזם ומאוצה-דונג¹¹ הולכים ויוצרים סינתזות הרמוניות לגמרי מבחינה מוסרית בין המרקסיזם הפורמלי והתוכן התרבותי-הלאומי כמות שהוא: כאמור, העמים הללו קיבלו את הסוציאליזם כצורך פונקציונלי של תרבותם שלהם.

שונה לגמרי הוא הדין בסוציאליזם היהודי.

"השקפות-העולם" היהודיות החדשות קדמו, כאמור, לציונות, וכן קדם לה גם הסוציאליזם היהודי. אולם, קליטתן של השקפות העולם האלה לא היתה השלב הראשון במהפכה ביהדות: הסוציאליזם לא נקלט בקרב היהודים במישרין כצורך פונקציונלי של התרבות היהודית המקורית, אלא כבר כצורך פונקציונלי של שאיפת ההתבוללות היהודית; הסוציאליזם היהודי לא בא לכתחילה לשמש את הפועל היהודי נגד הבורגני היהודי, אלא הוא בא לשלב את היהודי בהוויה הרוסית או הגרמנית הסובבת אותו, ובין השאר – במלחמת המעמדות המתנהלת בהוויה זו, ודווקא מתוך פסילה מפורשת של האידאולוגיה היהודית והתוכן והקיום היהודי הנפרד כאחד: מקורו של הסוציאליזם היהודי הוא ברצון של התאבדות לאומית, בניגוד לכל סוציאליזם אחר.

גם להתקשרותו של הסוציאליזם היהודי עם הציונות לא יכלה להיות השפעה מרפאה ניכרת על הנטייה היסודית הזאת: ערכי התחייה והגיבוש הלאומי מסוכסכים גם בציונות עצמה עם הערכים האנטי-עצמיים של המהפכה היהודית. הסוציאליזם הציוני אינו מבקש עוד, אמנם, לשלב את הפועל היהודי במהפכה הרוסית או ההונגרית גרידא, אלא הוא רואה אותו כפועל יהודי, אולם דווקא בכך הלוא מתבטאת זהותו התרבותית של "פועל יהודי" זה, שהוא שונא את התרבות הלאומית של עצמו.

מתקבל אפוא, שדווקא אותו צד במרקסיזם שהוא "הלכתא למשיחא" לגויים – ביטול הפרטיקולריזם הלאומי – קסם לכתחילה יותר מכל דבר לסוציאליסט

11 במועד תחילת כתיבת ספר זה, עדיין היו שלושה אלה שליטים בארצותם ובגוייהם: יוסיף סטאלין מת בשנת 1953 (יומיים לאחר פורים תשי"ג). המרשל טיטו (יוסיפ ברוז) החל באותה שנה לכהן כנשיא יוגוסלביה לאחר שהנהיג את ארצו כבר מתום מלחמת העולם; הוא שלט עד מותו (1980) אך זמן מה אחר-כך התפוררה יוגוסלביה. מאו צה-דונג – מנהיג המפלגה הקומוניסטית – ייסד את הרפובליקה הסינית העממית בשנת 1949, ושלט בה עד מותו ב-1976.

היהודי; מה שמהווה לגבי גוי כלנין מעין תוספתן הגיוני שימש ליהודי כטרורצקי עיקרון מוסרי עליון,¹² והדבר לא השתנה ביסודו גם בסוציאליזם הציוני. אכן, עניין זה, שמרקס עצמו לא עמד עליו אלא בדרך ההיקש, מהווה את נקודת המוצא שממנה מוסק כל הסוציאליזם הציוני כולו: שנאת ישראל אינה מאפשרת ליהודים לחרוג מייחודם הלאומי ולהשתלב במהפכות של ארצותיהם, ולפיכך הם צריכים להתקבץ בארץ-ישראל, ששם יגשימו באין מפריע סוציאליזם משלהם, אשר ככל סוציאליזם מתגשם, יביא לביטול הנכסף של ייחודו.

הסוציאליזם היהודי, שהיה מלכתחילה היחיד בעולם הפטור מן הסתירה ההגיונית של הסוציאליזם הגויי, הסתבך אפוא, משנעשה לאומי, בסתירה כפולה ומכופלת: טיפוח הלאומיות היהודית מדעת, תוך שלילת ערכיה התוכניים והדחיקתם – חוץ מארץ-ישראל והלשון העברית – וזה מתוך שלילה מוסרית דינמית של עצם ההוויה הלאומית וטיפוחה. אין אני רוצה, כמובן, לומר, שיש אדם בעולם המסוגל לעמוד למעשה בטירוף הדעת של חיוב השלילה ושלילת החיוב בעת ובעונה אחת, ואמנם, כל סוציאליסט יהודי נבדל מרעהו בחיוב או בשלילה המכריעים בנפשו ברגע מסוים, אך אין בכך כדי לשנות את התוצאה, שהסוציאליזם בכללו נבלע במציאותנו פכתבו וכלשונו בהלכה [ה"מחייבת" את ביטולו של הייחוד הלאומי]. אותן הסתירות, אפוא, המלוות את הציונות כאילו דרך-אגב, בלי שהציוני עצמו ימסור לו דין-וחשבון ברור עליהן, מופיעות בסוציאליזם הציוני כשהן מודגשות הדגשה אידאולוגית – כל אחת לעצמה – ונושאות תוקף מוסרי דיאלקטי שבהכרה מלאה.

עם זאת, כפי שאמרנו, אין הסוציאליזם מתיימר להיות תנועה פוליטית גרידא, אלא, בתור השקפת-עולם, הריהו בא להבטיח לציונות המתגשמת את המבנה להווייתה משתוגשם. לכאורה היינו צריכים לחשוב שהסוציאליזם הציוני יהיה קונסיסטנטי¹³ לפחות בנקודה התכליתית העליונה שלו, שבה מתבטלות כל הסתירות בטמיעה האוניברסלית, מתוך האימפליקציה החרישית שמסגרת פורמלית-ערטילאית זו תתמלא בתוכן תרבותי הולם לה ואוניברסלי בהיקפו, משתוגשם. אך למעשה, כשם שהקונסיסטנטיות ההתחלתית של מרקס הולכת

12 לראו טרוצקי היה כינויו של לייב בן דוד ברונושטיין. הוא היה קומיסר הצבא האדום, ושני במעלה לצדו של לנין ברוסיה הסובייטית שלאחר המהפכה. הוא הודח וגורש בידי סטלין – על רקעו של הוויכוח בין ה'טרורצקים' שגרס סוציאליזם אוניברסלי, לבין ה'סטליניזם' שדרש את ביצורה הצבאי-כלכלי של רוסיה הקומוניסטית – וסטלין אף שלח אחריו סוכן-מחסל אשר רצח אותו במקום גלותו, במקסיקו, בשנת 1940.

לאיבוד בהגשמתו הלאומית של הסוציאליזם בקרב הגויים, כך אובדת קונסיסטנטיות תאורטית זו של הוגי-הדעות הסוציאליסטיים הציוניים גם בהגשמתו של הסוציאליזם הציוני. בניגוד לסוציאליזם הגויי היתה, אמנם, אחרית-הימים המרקסיסטית נקודת-המוצא וגורם בעל תוקף מוסרי מיוחד לסוציאליזם הציוני, אך למעשה מופיע גורם זה בנפשם של הסוציאליסטים שלנו רק כסיבה; אין לו שום חשיבות כלל כתכלית. יש לגורם זה כוח דוחף בעניינים רבים; ככוח מושך לא היה לו שום תוקף מעולם, מאז שהסוציאליזם היהודי הפך גם הוא לסוציאליזם לאומי. מהרגע שחלה מטמורפוזה זו – העובדה היא, שאחרית-הימים המרקסיסטית, כתכלית, נעשתה ל"הלכתא למשיחא" בלבד גם בקרב הסוציאליזם הציוני.

דבר זה מתבאר, כמובן, בְּעובדה שאין אדם יכול לצאת מעורו; טיפוחם של שני ערכים מתוך תוקף מוסרי שווה אין פירושו בשום פנים שְעבוד האחד מהם לרעהו, ומה גם אם האמת היא, שדווקא לערך הציוני – שאותו נחוץ כביכול לשעבד – יש תוקף מוסרי פנימי רב הרבה יותר מאשר לערך המתיימר להיות המשעבד. המבנה ההווייתי שהסוציאליזם הזה בא להבטיח לציונות בהתגשמותה אינו יכול אפוא להיות בשום-אופן שונה מהווייתו של הסוציאליזם הזה עצמו; תכליתו היא הסוציאליזם הציוני, ולא שום דבר מעבר לזה, ומשמע לנו שאין הוא נושא בחובו שום פתרון כלל לסתירות של עצמו: לעולם הוא יחנך לאחרית-הימים הסוציאליסטית, ובו בזמן יחנך לעולם לדבקות ציונית, ובכך נגד טמיעה אוניברסלית – לדבקות לאומית ולהדחת התוכן הלאומי בעת ובעונה אחת – כל זמן שהוא קיים כמות שהוא.

ג

ליברליזם ציוני

השקפת-העולם הכוללת השנייה שדבקה בציונות היא הליברליזם. במונח זה אין אני מתכוון למובן המצומצם שיש לו בתורת-המדינה, אלא – מחוסר שם הולם יותר – למערכת-המוסר האופיינית, הנלווית על המושג הפוליטי האמור. בעצם, אין זו השקפת-עולם או שיטת מחשבה קונסיסטנטית מושלמת, אלא קטע-רעיונות בלבד בשיטה אחת – הלך מחשבה בשיטה ההומניסטית.

ההומניזם, שבא להחיות באירופה את הפילוסופיה היוונית, לוקח לו, כידוע, כנקודת-מוצא את האינדיבידואל האנושי, המנותק לעצמו והנעלה על כל כפיפות טרנסצנדנטלית^o – היסטורית, תרבותית או דתית – ומאמין שהרצון המוסרי הוא פונקציה טבעית וישירה של השכל, הנמתח בין האינדיבידואל נְתוּק כל קשרי-השליכות ובין הנתונים האובייקטיביים. עצם האמונה הזאת, הטרנסצנדנטלית בעצמה, סותרת אפוא את ההומניזם, והוא יכול לבוא על פתרונו רק לו נמצאה לו באמת הפילוסופיה שהיתה מוכיחה בדרך רציונלית את נכונות האמונה ומנתקת את הקשר הטרנסצנדנטלי האחרון. לא זו בלבד שפילוסופיה מספקת שכזאת לא נמצאה, אלא להפך, הפילוסופיה הוכיחה את הכזב שבאמונה ההומניסטית. כדי להינצל מן הסתירה קמו אפוא באירופה זרמים שונים, שהטו את המוסר האירופי לכאן או לכאן; הליברליזם הוא אותו הזרם הבוחר להתעלם מן הסתירה שבהומניזם, אם כי גם הוא אינו יכול להחזיק עוד באמונה התמימה המגשרת על פני הסתירה הזאת, מאחר שהופרכה לכל הדעות. ההומניזם נשאר אפוא לליברליזם בבחינת "אידאה אפלטונית" גרידא, המקשרת את רעיונותיו השונים אי-שם בשחקים, בעוד שעל הארץ הם משמשים בערבוביה, ללא כל קשר הגיוני.

בעקב סיבות היסטוריות, שלא זה המקום לעמוד עליהן, קשור הליברליזם גם עם הנטייה הפאן-אירופית, הנאבקת מבפנים עם התרבויות הלאומיות של אירופה מאז הקיסרות הרומית, דרך הכנסייה הנוצרית, ועד היום הזה, והמתבטאת בערכי-

מוסר קוסמופוליטיים. ערכים אלה נובעים, בין השאר, גם מן האינדיבידואליזם, שהוא האמת הפסיכולוגית היסודית ביותר בהווה האירופית, והם חוזרים מִצֵּדָם ולוחצים על ערכי השייכות הלאומית והתרבותית, במטרה להפוך באמת את נושאייהם לבני-נח סתמיים ממש, חסרי כל הגדרה תרבותית מיוחדת.

אף-על-פי-כן, גם בנקודה זו יש לציין שוב, שבמקורות חיותו באירופה אין קיים, כמובן, ליברליזם ערטילאי טהור, אלא בכל מקום יש לו גֵּוֹן לאומי מיוחד, בהתאם לתרבויות הלאומיות השונות שהוא צמח בהן באופן אורגני, ואילו אותו אדם היכול להעיד על עצמו שהוא ליברל אמתי, אשר מוסרו והרגשתו הולמים באמת את האידאלים הליברליסטיים בטוהרתם, מעיד על עצמו ממילא שהוא לִוּנְטִינִי¹³ חסר-אחיזה תרבותית.

הערכים העיקריים של הליברליזם הם קדושת הפרט והקניין הפרטי, שוויון, גלגלים, שלום, אחווה בין-לאומית עד לאוניברסליות גמורה, ודמוקרטיה.

מסתבר שהליברליזם רכש לו את הסימפטיה היהודית זמן רב לפני תחילתו של משבר ההתפוררות והתחייה; למעשה ארוכים ימיה של אהדה זו כאורך הגלות: בְּמִקוֹם שִׁרְרָה לִיְבִרְלִיּוֹת הִיָּה טוֹב לִיהוּדִים, בְּמִקוֹם שִׁרְרָה קְנָאוֹת ודְבָקוֹת חִבְרָתִית הִיָּה רַע לִיהוּדִים. אולם, כל זמן שהיהדות היתה שלמה בתוך עצמה ונשאה עמה את המשטר של מלכות-ישראל עצמאית כלפי פנים, היתה האהדה לליברליזם רק מעין עיקרון – מציאותי מאוד ונכון מאוד – של "מדיניות-החוץ" הישראלית; כלפי פנים שררה מלכות השם, במבנה המשפט ובמחשבת המוסר – המשך ישיר ואורגני לשמואל הנביא, לְדוֹד הַמֶּלֶךְ וְלִיּוֹחָנָן הוֹרְקָנוֹס.¹³ רק משנשברה מלכות-ישראל זו, מפני שלא ידעה למלא את הייעוד המשיחי של שיבת-ציון הטבוע בה בעצמה, הפך העיקרון של מדיניות-החוץ מלְפָנִים לְמִמְלָא מְקוֹמוֹ הַאינְדִּיבִּיְדוּאָלִי של המוסר הלאומי העברי הקיבוצי.

שתי סיבות עיקריות מונחות ביסודה של בחירה זו: מבן-אומה הפך היהודי לאינדיבידואל, והליברליזם האינדיבידואליסטי והחילוני הלם אפוא יותר מכל מוסר אחר את הווייתו הנפשית הפורמלית החדשה; שנית – רק הליברליזם האינדיבידואליסטי פתוח כדי לקלוט לתוכו אינדיבידואלים חדשים מכל הבא ביד, זהו המוסר היחיד המאפשר התבוללות פורמלית, חסרת-תוכן: כפי שנראה עוד

13 יוחנן, נשיא וכוהן-גדול, היה בנו של שמעון ונכדו של מתתיהו החשמונאי. יחד עם 'חבר היהודים' הוא עמד בראש מדינת-בית-חשמונאי, ביסס את עצמאותה, והרחיב את גבולותיה בשומרון, ביהודה, ובעבר הירדן.

ביתר הרחבה בסופו של פרק י"ב בחיבור הזה,¹⁴ גם המוסר המקורי של המרקסיזם הוא בעצם ליברליסטי – אלא שמרקס טוען כי הבורגנות מרוקנת את ערכי הליברליזם מתוכנם – ורק משום כך היה גם המרקסיזם פתוח ליהודי המתבולל; והעובדה היא שעד היום מהווה הליברליזם את מערכת-המוסר להלכה, אם-כי לא למעשה, אפילו של ברית-המועצות ו"השומר הצעיר" אצלנו, למרות דבקותם בקולקטיביזם רכושי ורעיוני.⁷

והנה, אם כי לכאורה אין לך דבר קל יותר מאשר לגשור את הגשר חזרה בין הליברליזם הפורמלי לבין התוכן המוסרי היהודי, שהליברליזם ינק הרבה ממנו באמצעות הנצרות – ומה גם שזהו מוסר ניטרלי, המתייחס כביכול בכבוד שווה לכל תוכן אנושי שהוא, באשר הוא "אנושי", אם רק איננו ברברי – הרי למעשה אין לך תוכן ברברי יותר מתוכנו של המוסר היהודי, אם נבוא לדון עליו לפי קנה-המידה של הליברליזם האירופי.

היהדות אינה רואה עצמה כאיזו אידאה מנותקת שהאדם הביולוגי חייב משום-מה למצוא לו את הדרך השכלית אליה, אלא היא יודעת שהיא טבועה באדם – אם היא טבועה בו – מעצם בריאתו. כפי שקובע רבי יהודה הלוי,¹⁵ שורשי היהדות היו טבועים כבר באדם הראשון, והנטייה עברה ממנו, בשרשרת דורות מסוימת, אל נח, ומנח אל שם, ומשם אל אברהם יצחק ויעקב, ומהם אל משה ובני-ישראל: היהודים קיבלו את היהדות מהר סיני משום שהם כבר היו יהודים; רק משום שהם היו יהודים היא חייבת אותם, רק משום שהם יהודים – היהדות מחייבת אותם, ואין היא מחייבת את מי שאינו יהודי ואינו חייב בה ממילא – היינו את אותו בן-נח שאין לו שורשים טרנסצנדנטליים ביהדות, בחלב שהוא ינק משדי אמו.

נושא המוסר העברי איננו אפוא איזה אינדיבידואום, הסגור ומסוגר בתוך הווייתו הביולוגית, אלא רק האדם שהוא יהודי מלכתחילה, ואשר נפשו פתוחה אל רעהו, ורק אל רעהו, על-ידי זהותם הקיבוצית ויניקתם מאותם השורשים הטרנסצנדנטליים עצמם, ורק הזהות הזאת והשיתוף הזה בהוויית-הברית ובמעמד

ד למעשה כלולה אפילו קדושת הקניין הפרטי במוסר המרקסיסטי, שהרי כל תורת "הקפיטל" מבוססת על ההתקוממות נגד "חוסר-הצדק המשווע" שבגול "עודף הערך", אשר ברין הוא מגיע לפועל.

14 פסעיף: 'משטר היובל', עמ' 314 ואילך.

15 ראה זאת בספר 'הכוזרי' מאמר א' אות צ"ה. (על ספר הכוזרי ראה להלן, בהערה 179 בעמ' 307).

הר סיני פותחים את הנפש ל"ועשית הישר והטוב".^ה היהדות מופיעה אפוא מלכתחילה על רמה תוכנית מסוימת; רק הרמה הזאת מאפשרת את המוסר היהודי, והמוסר היהודי חוזר והופך רמה זו עצמה למצווה, כי כשם שאין לה קיום בלעדיו כן אין גם לו שום קיום בלעדיה: היהודי חייב במצוות משום שהוא יהודי, והוא יהודי משום שהוא חייב במצוות, ומצוות ההוויה היהודית הנבחרת היא המצווה המבריחה את כל המצוות.

אכן, הליברליזם הוא מוסר ניטרלי, אבל היהדות אינה ניטרלית כלל וכלל; אמנם, אין היא באה להטיל עצמה על מי שאין היא מוטלת עליו ממילא, אבל אם היהדות היא הטוב, הרי לא-יהדות היא הרע, והניטרליות – שאינה יהודית – באה בכלל זה. למעשה, אמנם, מוכיחות תולדות המוסר האירופי, שאם האדם אינו "רַע", אלא רק neighbour או prochain בלבד, המסויג בִּמְצָרָיו – לא זו בלבד שאי-אפשר ואין טעם לקיים את "שלי שלך ושלך שלך", כמצוות היהדות, אלא אפילו "שלי שלי ושלך שלך", כמצוות הליברליזם, והקרויה "מידת-סדום" במשפט היהודי^ו – גם אותה קשה לקיים; אך בכל אלה אין כדי לשנות את העובדה, שהטלת תחושה טרנסצנדנטלית על האינדיבידואום, אשר פירושה הוא התייחדות

ה ראה, למשל, 'בבא מציעא' דף ק"ח עמוד ב'. [בציווי זה, האמור בדברים ו' י"ח, נעוץ טעמו של 'דין בן המצר' – דינו של בעל שדה הגובל בשדה שנמכר – אשר זכותו לקנות את השדה הסמוך לשלו עדיפה על זכותו של קונה אחר, גם אם זה השני כבר קנה בפועל. טעם זה כבר ניתן בעמוד א'. כאן, בעמוד ב', קובעת הגמרא שאם קנה ישראל מנכרי, או מכר לנכרי, לא יחול 'דין בן המצר'; כי אם קנה מנכרי הרי אומר הלוקח לשכנו: אריה סילקתי מגבולך ואין לך טוב וישר מזה (כדברי רש"י), ואם מכר לנכרי – הרי 'נכרי ודאי לאו בר 'ועשית הישר והטוב' הוא".

זוהי אפוא כוונת שב"ד, המדגיש כי מצוות 'ועשית הישר והטוב' חלה על ישראל בלבד – בינם לבינם, מתוך מסגרת האומה ולפנים – ואין היא מופנית לנכרים, כשם שגם אין היא שייכת ליחסי ממון בין ישראל לגויים. (ראה גם ב'משנה תורה' להרמב"ם, הלכות שכנים, פרק י"ב הלכות ה'-ו').]

ו ראה 'אבות' פרק ה' משנה י' ו'בבא בתרא' דף י"ב עמוד ב'. [בגמרא שם נידון 'דין בן המצר' בין אחים החולקים בנכסי אביהם, ונקבע כי "כגון זה, כופין על מידת סדום", לפי שזה נהנה וזה לא חסר (כדברי רש"י)]. הנה כך מסכם הרמב"ם להלכה (בהלכות שכנים פרק י"ב הלכה א'): את המקרה הנידון:

"האחיך או השותפין שבאו לחלוק את השדה... אם היתה כולה שנה ואין שם מקום טוב ומקום רע... ואם אמר אחד מהם: תנו לי חלקי מצד זה כדי שיהיה סמוך לשדה האחרת שלי ויהיה הכל שדה אחת – שומעין לו, וכופה אותן על זה, שעכוּבן [= סירובם] בדבר זה מידת סדום היא".]

תרבותית ומוסרית, מצד אחד, ופגיעה בהתייחדות האינדיבידואליסטית, מצד שני, היא הכבד בחטאים בעיניה של "אירופה", אשר אפילו בהיותה נתונה בכבלי הנצרות היא ידעה לכבוש לה למעשה את תחום השלטון והמשפט בשביל האינדיבידואליזם החילוני "להתגדר" בו.

גם המזיגה המוסרית והמשפטית שהיהדות משיגה בין מלכות הפרט היהודי – כי "ישראל בני מלכים הם", כל אחד מהם – ובין הרקע של זהות קיבוצית כוללת וטרנסצנדנטלית – "שהן בני אברהם, יצחק ויעקב"¹ – אין בה כדי לטהר כביכול את היהדות בעיני הליברליזם, ודווקא מפני שמלכות פרטית זו אינה ערטילאית ובילוגית, ואינה סגורה בתוך עצמה, אלא מותנה במלכות הכללית של א-ל ש-די באומה הישראלית, ופתוחה רק ממנה ולתוכה. במקום שמסתיים חיובו של המוסר היהודי שם מסתיימת גם מלכות הפרט, ומי שהוא רק בן-נח איננו עוד בן-מלך.

לא רק ב"לאומנות" וב"דתיות" בלבד – בדבקות-הקודש פְּקִיבוּץ ובייחוד התוכני הישראלי – מתנגשת אפוא היהדות עם הליברליזם, אלא בעקב עמדתה היסודית הריהי שוברת בתוכה את כל המושגים שעליהם בנוי המוסר הליברליסטי. הטעם לקיום המוסר היהודי הוא שבעבורו יאריכו ימינו על האדמה הזאת;¹⁶ לא "האדם" הערטילאי הוא אפוא מטרת היהדות, אלא נצח ישראל. ומאחר שאין היהדות לוקחת על עצמה, כאמור, את התפקיד הבלתי-אפשרי לחייב במוסר זה של נצח ישראל את מי שאינו רוצה בו, ממילא נוצרת בה ההבחנה בין בן-הברית, שהוא סובייקט מוסרי, ובין הגוי שאינו בן-ברית ושהוא, מבחינה מוסרית, רק אובייקט בלבד לְמַצוֹת ההתנהגות היהודית, הלאומית-הפרגמטית, כלפיו: יש לו זכויות רק אם הפרתן תגרום לחילול-השם.¹⁷

ההבחנה הזאת עוברת בתוך מושג "האדם", ראש וראשון למושגי הליברליזם, ובהתאם לכך נשברים כל יתר מושגי הליברליזם, אם יש שכמותם ביהדות: יש להם קיום כמידה שהם מלאים בתוכן היהודי היסודי; מעבר לתוכן זה אין להם עוד קיום

ז ראה במשנת מסכת שבת פרק י"ד משנה ד'; משנה במסכת בבא מציעא, ראש-פרק 'השוכר את הפועלים'.

ח ראה 'בבא קמא' דף קי"ג עמוד א'.

16 הנה, למשל, מלואו של דבר התורה (בדברים ו' י"ח-י"ט) הנותן טעם לצייוי "ועשית הישר והטוב" אשר הוזכר כאן לעיל: "ועשית הישר והטוב בעיני ה', למען ייטב לך ובאת וירשת את הארץ הטבה אשר נשבע ה' לאבתיה. להדף את כל איביך מפניך כאשר דבר ה'".

משל עצמם, אלא הם נשפטים לכאן או לכאן על-ידי התוכן היהודי ולשמו.^ט גם אם יש אפוא נקודות-מגע פורמליות בין היהדות לבין הליברליזם, הרי דווקא בנקודות-המגע האלו יתחולל ביניהם המאבק הקשה ביותר.

באופן כזה, גם כל מערכת המוסר של העם העברי כיום היא מערכת פורמלית בלבד, המתייחסת בשלילה מפורשת אל אותה תודעה תוכנית, שמוטל עליה לדור עמה בכפיפה אחת: יכולים הציונים לדגול כאוות-נפשם ומתוך כנות גמורה בליברליזם ובאחות-עמים, אבל העובדה נשאר, ששום אדם מן החוץ הבא עמם במגע אינו יכול להשתחרר מן ההרגשה, המוצדקת בהחלט גם היא, שיש לו עניין עם אנשים אשר אין עוד בעולם "שוביניזם" עמוק כשלהם; הציונים מוקעים אפוא על כל צעד ושעל כצבועים, ואם גם אין דבר זה נכון מבחינה סובייקטיבית, הרי מבחינה אובייקטיבית – זוהי האמת הפשוטה ביותר.

יתר-על-כן, אם כי הליברליזם הוא מערכת-מוסר פורמליסטית גם במקורות-חיותו, ואם כי גם הליברל האנגלי, למשל, מתיימר בניטרליות הומניסטית – וגם הוא מוקע כצבוע שבצבועים – הרי על-כל-פנים, כאמור, ניטרליזם זה אינו מנותק אצלו מתודעתו האנגלית אלא נובע מתוכה; העם האנגלי ינק ממקורות הליברליזם כבר מתחילת בריאתו, ולבסוף התפתח אצלו מוסר זה לא רק כצורך פונקציונלי של התברגנותו, אלא גם כאידאולוגיה נוחה מאוד להתפשטות אימפריאליסטית רכושנית, הן לצורכי ההצדקה הפנימית והן לצורכי האקספורט המוסרי.

^ט 'בראשית רבה' נ"ה ג'; ומה אופיינית היא הגישה העברית האמתית לערך השלום, למשל, אשר כל-כך אוהבים הליברלים היהודיים לשייך לו בתורת ישראל את אופיים הליברליסטי שלהם: "ונתתי שלום פארץ", אומרת התורה, "ורדפתם את איביכם ונפלו לפניכם לְקֶרֶב"; (ויקרא כ"ו ו'-ז').

[וראוי להוסיף ולהביא גם את דברי המדרש ב'בראשית רבה': "אמר רבי אבין: [מְשָׁל] לרב שהיה מצווה לתלמידו ואומר לו: 'לא תטה משפט' (דברים ט"ז י"ט), והוא מטה משפט; 'לא תכיר פנים' (שם) והוא מכיר פנים; 'לא תקח שחד' (שם) והוא לוקח שוחד; לא תלווה בריבית והוא מלווה בריבית; אמר לו תלמידו: רבי, אתה אומר לי לא תלווה בריבית ואת מלווה בריבית? לך שרי [= מותר] ולי אסירא? אמר לו: אני אומר לך אל תלווה בריבית לישראל, אבל תלווה בריבית לעובד כוכבים, דכתיב (דברים כ"ג כ"א): 'לִנְכַרִי תִשָּׂא וְלֹא תִשָּׂא לְאֶחָיו'. כך אמרו ישראל לפני הקב"ה: ריבון העולמים, כתבת בתורתך (ויקרא י"ט י"ח): 'לא תקם ולא תטר' ואת נוקם ונוטר, שנאמר (נחום א' ב'): 'נָקָם ה' וְבָעַל חַמָּה, נוקם הוא לצריו ונוטר הוא לאיביו', אמר להם הקב"ה: אני כתבתי בתורה 'לא תקם ולא תטר את בני עמך' אבל נוקם ונוטר אני לעובדי כוכבים, שנאמר במדבר ל"א ב': 'נָקָם נִקְמַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל [מֵאֵת הַמְדַנְיִים]'..."]

הליברל האנגלי איננו אפוא צבוע שלא-מדעת, פליברל הציוני, אלא צבוע מתוך הכרה ברורה ומפורשת, המצדיק אמנם את האימפריאליזם מתוך הליברליזם, אבל הנלחם בשצף-קצף בכל אימפריאליזם שאיננו אנגלי. הליברליזם האנגלי מוסב על החיים האנגליים ויונק מתוכם; הוא קשור קשר איתן למבנה האנגלי המסוים של הדמוקרטיה האנגלית, הוא מבטא את היחסים האנגליים המסוימים במסחר ובחרושת האנגלית, הוא מוברח מן הקצה אל הקצה על-ידי המשפט האנגלי, שאין עוד באירופה משפט לאומי כמותו; ואחרון-אחרון, כאמור, אין הוא מהווה את כל המוסר האנגלי כולו, ובין אם הוא סותר מבחינה הגיונית את הערכים המשלימים אותו ובין אם לא, הרי-על-כל-פנים הוא מעורה בערכים משלימים, כגון אותו אימפריאליזם שאמרנו או שלטון-הגלים הבריטני,¹⁷ והוא מושרש עמהם בהוויה האנגלית הטרנסצנדנטלית האחת.

הליברליזם הציוני, לעומת זאת, בדומה למרקסיזם הציוני, לא יכול היה להתקשר כמעט עם שום ערכים תוכניים שהם, באשר הוא נולד דווקא כצורך פונקציונלי של הבריחה מן הערכים הללו. הערכים הערטילאיים של הליברליזם הציוני, שלא היה להם שום קשר שהוא עם המציאות העברית המיוחדת בתור שכזאת ו[גם לא] עם השאיפות הציוניות, ואשר [אלה] היוו את מערכת-המוסר הציונית היחידה והפנה, לא זו בלבד אפוא שלא יכלו להדריך באופן יעיל והולם את המדיניות של עם היצא לכבוש לו את מכורתו מידי עולם עויין – כפי שנדרש מהם ולצרכים שנדרש מהם – אלא הם סיבכו את הציונות בשיקולים "מוסריים", שהביאוה עד הקיר האטום של תקופת הספר הלבן והשמדת היהודים באירופה, ואשר לא יכלו בסופו של דבר להצילה – מבחינה אובייקטיבית – מן "הכתם" של מחתרת בלתי-ליגלית ו"רצחנית", דיר-יאסין וגירוש הערבים.

17 גליה היה שמה הקדום של צרפת, ובכתבו "שלטון הגלים הבריטני" מתכוון שב"ד, אל-נכון, לשלטון האנגלו-נורמני, היינו לכל מאות השנים אשר בהן שלטו באנגליה מלכים בני צרפת – שהיו גם דוכסי נורמנדיה ורוזני מחוז אנז'ו – החל מפלישתו של 'יליאם הכובש' (1066), דוכס נורמנדיה. עיקר כוונתו של שב"ד היא כנראה למסמך ה'מגנה פּרטה' אשר נחתם בידי ג'ון הראשון (1215) כדי ליישב את העימות בינו לבין הפרונים. במסמך ויתר המלך על חלק מסמכויותיו וזכויותיו לטובת 'אסיפה' של הברונים (מעין ניצן של פרלמנט), וביטל את ההפעלה השרירותית של מערכת המשפט. בדיעבד, נחשבת ה'מגנה כרטה' לראשית המשפט החוקתי, לאמנה הבסיסית של זכויות האזרח, ולמסמך יסוד של הדמוקרטיה האנגלית בפרט, והמערכית בכלל.

ד

דמוקרטיה

מכל הערכים של הליברליזם הציוני ראוי לתשומת-לב מיוחדת הערך של דמוקרטיה: למרבה הפליאה, זהו הערך האחד והיחיד במשטר של חיינו, שבו העם דַבֵּק עד היום לא רק בנאמנות פוליטית, אלא בנאמנות אידאית ממש. התמדה זו מתבארת בכך, שבאותה נאמנות ל"דמוקרטיה" התקפלה כל ההתנגדות העממית הסתומה להקפאת המשטר, אולם, דבר זה מסביר רק כיצד ניצֵל ערך "הדמוקרטיה" מן ההתפרקות הכללית; אין הוא מסביר את הדבקות היסודית בו. והפליאה היא בכך, ש"הדמוקרטיה" התקבלה ביהדות המתבוללת כערך מוסרי זמן רב לפני שהתחילה למלא את הפונקציה הפסיכולוגית האמורה במציאות של מדינת-ישראל, ועיקר תוקפה אף היום נובע עדיין מאותה הדבקות הקדומה, בעוד שלעניין עיקר-התוקף הזה אין בכל ערכי ההתבוללות היהודית ערך פחות מציאותי-פונקציונלי מן הערך הזה של "דמוקרטיה".

כידוע, לא הקדישה הציונות מעולם את המחשבה המכוונת הקלה ביותר למהותה המשטרית וההווייתית של המדינה העברית המבוקשת; להפך, אחרי הרצל לא היתה המדינה בכלל לערך נכסף-מודע בציונות, מחוץ לרביזיוניזם, ואף זה התחמק בפירוש מכל דיון רציני על העתיד התרבותי של האומה "במדינה". ה"דמוקרטיה" בציונות לא היתה אפוא מכל-מקום תוצאה של שיקולים פילוסופיים או מדיניים קונקרטיים, המוסבים על נושא מציאותי או העתיד להיות מציאותי. היא לא יכלה להיות גם מסקנה הגיונית אוטומטית מן העיקרון העשוי להיות מובן מאליו, שמשטר "המדינה העברית" בעתיד צריך להיקבע על-ידי רצון העם; נדמה שאין שום משטר מגיע לידי קיום אם אין העם, או לפחות הכוח הממשי ביותר שבתוכו, רוצה בו, ואין בעניין זה שום הבדל בין משטר שהוא "דמוקרטי" או לא – אלא-אם-כן המשטר נִכְפָּה מבחוץ, שאז בכלל אין מקום לדרישות סובייקטיביות.

דמוקרטיה היא אפוא ביטוי לרצון העם רק במקרה אחד ויחיד: אם העם, או הכוח הממשי ביותר שבתוכו, רוצה בדמוקרטיה, וזוהי בדיוק השאלה שאנו מחפשים עליה את התשובה: למה בחר העם מראש בדמוקרטיה דווקא, וזאת ללא שיקולים תוכניים קונקרטיים כלשהם, ובכך מתוך תפיסה אי-רציונלית, בעוד שבכלל לא חשבו על מדינה ולא היתה קיימת מדינה עברית, שמתוך מציאותה יכול היה מוסר זה לצמוח?

על השאלה הזאת אי-אפשר להשיב אף במה שאמרתי על הליברליזם הציוני בכללותו, היינו שהוא נוצר לכתחילה כצורך פונקציונלי של ההתבוללות היהודית: לליברליזם היהודי בכללותו היתה לפחות משמעות מציאותית בכך, שבו מצא היהודי קנה-מידה מוסרי להתנהגותו שלו הלכה למעשה, אולם משמעות מעשית שכזאת לא יכלה להיות לערך "הדמוקרטיה" לגבי היהודי, שמדינה משלו לא היתה לו ואשר עם המדינה שבה חי הוא לא הזדהה עדיין. אין זאת אפוא אלא ש"הדמוקרטיה" היתה ליהודי המתבולל, ואף לציוני, לכתחילה, רק מה שהיה לפנים הליברליזם ליהדות המגובשת – עיקרון של "מדיניות החוץ": את הדמוקרטיה לא הטיפו היהודים לעצמם אלא לעמים הנכריים, כערוכה לאמנציפציה ולאפשרות להתקרב לקערת השלטון; ורק כרפלקס של הטפה חיצונית זו, המעוֹרָה בצורכי הגולה והמנותקת מכל וכול ממה שהלך והתהווה בארץ-ישראל למעשה, יכלה אם-כן "הדמוקרטיה" להשתמר בציונות כערך מוסרי מוחלט, אשר "טובו" אינו תלוי כביכול כלל במסיבות שבהן הוא מופעל.

לכאורה יש אמנם, בדיעבד, נקודות-מגע רבות בין ערך "הדמוקרטיה" לבין המציאות הציונית, על התפצלותה המפלגתית ועל השתתפות המפלגות בקונגרסים הציוניים, וכביכול רק טבעי היה שעם הקמת המדינה תהפוך מציאות זו מאליה למציאות דמוקרטית-מדינית ושאת מקום הקונגרסים תתפוס "הכנסת" – הפרלמנט הדמוקרטי. אך אף דמיון זה אינו אלא אחיזת-עיניים, כי לאמתו של דבר, דווקא מטמורפוזה זו היא קוטבית ביותר ומהווה את אחד הגורמים הסוציולוגיים למשבר המדינה שאנו עומדים בו.

כי דמוקרטיה איננה רק טכניקה של ממשל על-ידי נציגות נבחרת והכרעת הרוב, אלא – כפי שמבינים ומרגישים אותה בקרבנו – הריהי בראש וראשונה ערך מוסרי, המושתת על עקרונות פילוסופיים-מוסריים, בהתאם לרגשות ולאסוציאציות שדבקו במילה "דמוקרטיה" תוך כדי ההתפתחות האירופית, אשר ממנה היא באה אלינו.

על מהות המשמעות המוסרית הזאת של ערך הדמוקרטיה אי-אפשר לעמוד במבט הראשון.

בהתאם לדרך-המחשבה ההומניסטית-רציונליסטית אין חיוב הדמוקרטיה מנוסח לפנינו כדרך מצות-עשה מוחלטת, מצווה לשמה, אלא כאמצעי אשר על-ידי מוגשמת מטרה מסוימת, וכל בר-בירב יגיד לך שעיקר גדולתה המוסרית של הדמוקרטיה הוא בכך, שבאמצעותה ניתנת לכל אזרח זכות שווה בשלטון ומתקבל שלטון על-ידי כלל האזרחים; היא מבטיחה את חופש הדיבור והמחשבה, מונעת עריצות שרירותית על-ידי פיקוח הציבור, ומסדירה את חוקיות מעברו של הממשל מידי הכוחות החברתיים היורדים לידי הכוחות העולים.

אולם, באותה הנכונות עצמה יגיד לך כל בר-בירב, שכל הדברים הללו אינם אלא פיקציה.

בעניין זה אין צורך כלל להביא שום ראיות לגבי הרישא [=לעקרון השוויון בשלטון]: פשיטא שאף בדמוקרטיה, כמו בכל שלטון אחר, יש שליטים ונשלטים, ואף לא ייתכן אחרת אלא באנרכיה. אולם, גם לגבי התוצאות האחרות כביכול של הדמוקרטיה, אין זו שונה ביסודו של דבר מכל שלטון אחר, שהרי חירות-הדעה של הפרט, יושר השליטים ושורשיותם הציבורית, והחוקיות בשינויי השלטון – אינם תלויים כלל, כמובן, בטכניקה הדמוקרטית, אלא בתהליכים סוציולוגיים שאין להם שום שייכות אליה. אף מציאותן או היעדרן של התוצאות האמורות אינם קובעים כלל למעשה אם נציין משטר מסוים כדמוקרטי או לא.

חירות-הדעה' והשורשיות הציבורית של ראשי העם מובטחות, למשל, במלכות-השם הישראלית, והן היו מצויות בה למעשה כל שעה שזו היתה קיימת, אף-על-פי שרק על דרך המשל, שיש בו משום חילול-הקודש, אפשר לומר עליה כי היא מהווה משטר דמוקרטי; וגם המדינה האידאלית של אפלטון מחייבת את אותן התוצאות, אם כי יש רואים באפלטון את אבי הפשיזם.¹⁸ לעומת-זאת, לא נפגע מאומה במהותו הדמוקרטית של המשטר האמריקאי על-ידי רדיפת המחשבה

¹⁸ 'סנהדרין', פרק י' משנה ד'. [להערה זו נוספה תוספת הסבר; בשל אורכה היא הועברה אל סופו של הפרק, בעמ' 59].

18 ב'מדינה האפלטונית' המתוארת ב'פוליטיאה' קיימים שלושה מעמדות: המפרנסים, המגינים, והפילוסופים – אשר הם המחוקקים והשליטים. רק אם יעשה כל מעמד את תפקידו ייכון הצדק, ואין כל תקווה אם לא יהיו הפילוסופים למושלים, או המושלים

הקומוניסטית, הגבלת זכויות הכושים¹⁹ ושחיתות מנגנוני המפלגות, אשר הם השליטים האמיתיים באמריקה ואין עליהם שום פיקוח ציבורי. אכן, אף את חוקיות שינויי-המשטר אין הדמוקרטיה מבטיחה: עֶקְרוֹן-יסוד הוא שמותר לדמוקרטיה להגן על עצמה באמצעים "בלתי-דמוקרטיים" מפני מי שבא לבטלה; והרפובליקה הספרדית, למשל, לא חדלה להיות דמוקרטית על-ידי כך שהסתבכה במלחמת-אזרחים כדי למנוע את עלייתם של כוחות, אשר בדיעבד הוא אין ספק שהם היו באמת הכוח הממשי ביותר בספרד,²⁰ ואילו עלייתו של היטלר נחשבת פסולה מבחינה דמוקרטית, אף כי בוצעה באמצעים דמוקרטיים בהחלט.

הדמוקרטיה מאשרת אפוא את חופש-הדעה ואת השימוש בדרך אל השלטון רק למי שאין היא חוששת מפניו, בדיוק כפי שהפשיזם, האבסולוטיזם או הקומוניזם ייתנו את אותו החופש עצמו למי שלא יראו בו סכנה להם.

את האמת היסודית הזאת מטשטשת העובדה שבתוך הדמוקרטיה עצמה ולפנים, מותר לכל אדם – לפחות להלכה – להביע את דעתו הביקורתית, ואף מבוצעים חילופי-אישים ומפלגות בשלטון בהתמדה, בדרך שגרתית, שלא-כן תמיד במשטרים אחרים; ובזה אנו מגיעים למשמעותו האמיתית של המוסר הדמוקרטי. נראה לומר, שכל עיקרו איננו דווקא בהגשמתן-למעשה של המטרות המוסריות אשר הוא מתיימר לחתור להשגתן, ואשר גם שיטות-מוסר ומשטר אחרות, שאינן דוגלות בהן במיוחד, עשויות להשיגן, אלא עיקר המוסר הדמוקרטי הוא בזה שהוא דוגל במטרות האלו והן מהוות את ערכיו העליונים – את דתו כביכול – ולו יהא

לפילוסופים... אפלטון אף עשה ניסיון להגשים את תורתו זו בפועל, כאשר חנך את תלמידו, דיוניסיוס הצעיר, טירן העיר סירקוזה בחוף המזרחי של סיציליה (350 לפנה"ס), בניסיון לייסד שם מדינה אידאלית. הניסיון נכשל.

19 בשנות החמישים עדיין הופלו השחורים לרעה בארצות הברית בעניינים רבים, ואפילו זכותם להשתתף בבחירות היתה מקופחת. מצב זה השתנה רק בשנת 1963 על-ידי הנשיא ג'ונסון, כאשר נחקק 'חוק זכויות האזרח' והתקבל תיקון לחוקה אשר ניתק את הקשר בין תשלום מס הגולגולת לבין זכות ההצבעה.

20 מלחמת האזרחים בספרד החלה בשנת 1936, כאשר פרץ מרד של הצבא נגד הממשלה. המורדים כינו את עצמם 'התנועה הלאומית' ואיגדו כמה פלגים בראשותו של רמטכ"ל הצבא, הגנרל פרנקו, שנבחר על-ידם לראש המדינה. בין הצדדים התנהלה מלחמה עקובה מדם; גם גיוסן של 'בריגדות בין-לאומיות' שלחמו לצד הרפובליקה בסיסמה: "הפשיזם לא יעבור" לא שינה את התוצאה: מדריד נכנעה למורדים בתחילת שנת 1939, ופרנקו שלט בספרד – כשליט יחיד – עד מותו בשנת 1975.

גם שאין ההגשמה אפשרית כלל, כגון בעניין הזכויות השוות של כל האזרחים בשלטון, או שהגשמת המטרות מתנגשת עם האמונה בהן, כפי שראינו לעיל, ושאו נדחית ההגשמה מפני האמונה [והדמוקרטיה נוקטת באמצעים "שאינם דמוקרטיים"].

דבר זה מתבאר, מצד אחד, בכך, שמקור ערך הדמוקרטיה הוא במאבק ובאנטי־תזה נגד הכנסייה הקתולית והמשטר הפיאודלי והאבסולוטי, אשר בהתגוננותם מפני כוחות הבורגנות העולה, ראו לנסות להחניק את ההתפתחות החופשית.

ואמנם, עד היום מעורה המוסר הדמוקרטי בכל ערכי המאבק הזה, אשר אבד עליו כבר הכלח אפילו במקומות ששם התחולל, ואשר העברתם לתוך תרבות האומה העברית היא אווילית שבעתיים ואף הרסנית; אווילית משום שהיא מסבכת את מוסרנו בערכים, שלכל הדעות אין להם עוד שום עניין אקטואלי, ואשר כל עניינם הוא היסטורי נכרי בלבד, והרסנית משום שהיא עוקרת את תרבותנו מן ההתפתחות ההיסטורית הפנימית העברית ושותלת אותה בקרקע של מסורת זרה, עד שקרומבל ווולטיר וושינגטון נעשים לא רק סמלי־הזדהות יותר חשובים בחינוך העברי מאשר משה רבנו, אלא באים הם במקומו מכל וכול.²¹ מבחינה זו חשוב ביותר הערך הדמוקרטי של הפרדת הדת מן המדינה, אשר באירופה נעוצים שורשי דווקא בשאיפה לשחרור ההתפתחות הלאומית מן התלות בגורם החיצוני של האפיפיור, ואילו משמוכנס הוא אלינו הרי פירושו הוא ביטול ייחודנו הלאומי;

- 21 • אוליבר קרומבל היה 'לורד פרוטקטור' של אנגליה כחמש שנים עד מותו ב־1658. הוא החל את דרכו כחבר פרלמנט, הקים את חיל הפרשים ולחם במלחמת האזרחים לצד תומכי הפרלמנט נגד המלוכנים, ואף חתם לבסוף על גזר־דין מוות למלך צ'ארלס הראשון. אנגליה הוכרזה כרפובליקה (1649), ובשלטונו של קרומבל – משטר הפרוטקטוראט – היתה השליטה וסמכות הביצוע בידי הפרוטקטור ולידו מועצת המדינה, ואילו החקיקה נעשתה בידי הפרוטקטור והפרלמנט הנבחר.
- וולטיר – פילוסוף, איש־מדע ויוצר רב־חומי – היה ממחברי 'האנציקלופדיה הצרפתית הגדולה', הנחשבת לשלב מכין בדרך אל המהפכה הצרפתית של 1789 אשר התרחשה כאחת־עשרה שנים לאחר מותו. הוא קרא תיגר הן על הדת הממוסדת והן על סמכויות המדינה, בהטיפו לסובלנות דתית ובקריאתו להסתמכות על התבונה ולא על האמונה.
- ג'ורג' וושינגטון היה הנשיא הראשון של הרפובליקה החדשה, ארצות הברית – מאז כינונה ב־1789 ועד 1797 – לאחר שהיה קודם־לכן מראשי המתנגדים לשלטון הבריטי ופיקד על הצבאות האמריקניים שהכניעו סופית את האנגלים בקרב יורקטאון (1781). וושינגטון נפטר כשנתיים לאחר תום כהונתו.

העובדה שגם אצלנו מנוגדת ההתפתחות הלאומית לעמדת בית-הוועד אשר היה לזנות אינה משנה מאומה בעיקרון הזה.²²

אולם, מצד שני, אין המוסר הדמוקרטי מתבאר רק מהיותו אנטי־תזה למצב היסטורי מסוים, אלא בעיקר, כמובן, מן המהות החברתית החיובית אשר הוא בא לבטא, וערכי-הדמוקרטיה עצמם, באי-הרציונליות שלהם, הם המפתח הטוב ביותר למהות זו.

הדבקות בעקרון הזכויות השוות של כל האזרחים בשלטון, על אף חוסר-ריאליותו, היא כמובן ביטוי לפיצול האינדיבידואליסטי של החברה הבורגנית, אשר שורשיו העמוקים נעוצים במהות הנפש "האֶרית" בכלל, ולתפיסה הנובעת ממנו, שהקיבוץ המדיני אינו אלא צירוף כמותי של פרטים בני-נח, כל אחד מהם ריבוני לעצמו ומסוייג בפרטיותו, ואשר תפקיד המדינה לגביהם הוא תפקיד משטרתי בלבד – *état gendarme* – לשם שמירת שיווי המשקל החברתי, שאלמלא מוקֶאה של מלכות איש את רעהו חיים בלֶעו; "העובדה שאין תפיסה זו פופולרית בימינו היא רק אות להתנוונות הדמוקרטיה גם בקרב הגויים, אבל אין היא משנה מאומה ביסודות הרעיוניים שהמוסר הדמוקרטי מושתת עליהם.

האימפליקציה^o החשובה ביותר של תפיסה זו, אשר הקנתה לה את חשיבותה האידאולוגית-המעשית בקרב החברה הבורגנית, היא העיקרון שאין למדינה בתור צורת ארגון חברתי שום מטרות תכליתיות, ושכל פרט ופרט במדינה קובע לו את תכליותיו האישיים אשר יחתור לקראתן באין מפריע ואשר זולתן אין שום תכלית.

יא אופייני הוא שניסוח עברי עתיק זה לפילוסופיה ההופֶסית המאוחרת, המונחת – שלא בטובתו של הובס – ביסוד התפיסה הדמוקרטית, מוסב כבר על המדינה העֶרְלית בהתגלמותה הרומית.

• באומריו: "שאלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו" נוקט שב"ד לשון קרובה ללשונו של רבי חנינא סגן הכהנים, במסכת אבות (פרק ג' משנה ב'), אשר כך מנמק הוא את הנחייתו להתפלל בשלומה של מלכות.

• תומס הובס היה פילוסוף מדיני אנגלי, אשר נוכח התמוטטות הסדר המדיני והחברתי הוא גיבש – בספרו 'לווייתן' (1651) – את גישתו השוללת זכויות טבעיות ואזרחיות, וקובעת כי רק שלטון אבסולוטי בעל כוח אכיפה יגבר על נטיותיו האנוכיות של האדם.]

22 שב"ד מכוון כאן את עוקצו אל הרבנות הראשית, כדברי הגמרא במסכת סנהדרין (דף צ"ז עמוד א'), אשר זו לשונה: "תניא, רבי יהודה אומר: דור שבן דוד בא בו, בית הוועד יהיה לזנות... וחכמת הסופרים תסרח, ויראֵי חטא ימָאָסוּ, ופני הדור כפני כלב, והאמת נעדרת". (בנוסח דומה ניתנים הדברים גם במשנת מסכת סוטה, ט' ט"ו).

לעיקרון זה אין, כמובן, שום משמעות מוחלטת-כוללת, אלא הוא בא לבטא את המציאות הבורגנית-הקלסית – את העובדה שבמציאות זו אין בדרך-כלל לפרטים המהווים את המדינה שום תכליות חשובות מלבד התכלית להרבות הון לעצמם, ואילו ההתפתחות הכלכלית של הציבור בתור שכזה יכולה להתגשם ביעילות הרבה ביותר דווקא על-ידי ההתפתחות החופשית, האורגנית והבלתי-פורמלית, במאבק המשקי של הפרטים והתאגדויות האינטרסים הפרטיים.

גם הדגשת העיקרון של חופש-הדעה לא באה להדגיש אלא את הדבר הזה, היינו שאסור להתערב ולהפריע למאבק המשקי החופשי ולהתגלמותו הרעיונית; ואף עקרון הפיקוח הציבורי על השלטון בא רק מתוך הסכנה המיוחדת שמא יקום השליט – אשר איננו אלא אחד הצדדים במאבק זה של הכול נגד הכול, צד אשר ידו היא על העליונה לרגע – וינצל את מצבו המשופר כדי לפגוע ביריביו יותר מדי. והוא הדין בעיקרון בדבר חוקיות חילופי השלטון: אין מדובר כאן בחוקיות שינויי המשטר, שהרי, כפי שמבין כל משפטן, שינוי משטר הוא ממילא שינוי העיקרון החוקי שהיה מונח ביסוד המשטר הקודם, אלא הכוונה היא רק להסדיר את התנודות בכפות-המאזניים, במשטר זה שכל עיקרו הוא מאבק מתמיד על השלטון, כדי לתת באמצעותו תוקף לאינטרס הכלכלי המנצח.

וזהו שאמרנו לעיל: אין המוסר הדמוקרטי דבק בערכיו כביטוי לתוצאות קונקרטיות שיש להשיגן בדרך הדמוקרטיה, אלא כביטוי למצב "דמוקרטי", המתגלם בפיצול אינדיבידואליסטי וכלכלי-אינטרסנטי, מאבק משקי חופשי ושינויי-שלטון מתמידים בהתאם לכך, ואשר יש לשמור עליו – או להשיגו – אפילו במחיר הסטייה-כביכול מן ה"אידאות" הדמוקרטיות, שכשלעצמן אין הן מעניינות כמובן את הדמוקרטיה כלל. מוכיחה את הסיכום הזה העובדה, שמכנים אנו כדמוקרטיה כל מצב שמצויים בו הסימנים החומריים שמנינו, ואילו בהיעדרם של הללו אומרים אנו כי אין דמוקרטיה, בין אם תהיינה שם ה"אידאות" הדמוקרטיות, כגון ב"דמוקרטיות העממיות", ובין אם לא, בין אם תתגשמה שם ה"אידאות" האלו למעשה ובין אם לא; אותם הסימנים החומריים שמנינו הם הם המקנים למוסר הדמוקרטי את אופיו המייחד.

והנה, המוסר הדמוקרטי הציוני הוא המדגים באופן המובהק ביותר את מה שאני מכנה כניתוק בין הערכים הפורמליים והתוכניים – חיים בצורה חסרת-תוכן ותוכן חסר-צורה.

ראינו שבמקומות חיותו מהווה המוסר הדמוקרטי שלמות אחת, אשר אין להפריד בה בין בניין-העל הרעיוני לבין מציאות-החיים החומרית, ואשר כולה, על

כל יסודותיה, מסתכמת במילה האחת "דמוקרטיה". מילה אחת זו כוללת לכתחילה הן את הדבקות בערכים המפורשים של בניין-העל הדמוקרטי והן את הדבקות בתוכן הדמוקרטי הממשי, הנלית על ערכי בניין-העל לא באמצעות ערכים מוסריים מפורשים אלא בדרך האסוציאציה, בעוד אשר ערכי בניין-העל מתייחסים אל תוכנם הממשי כהתייחס החלום אל שברו. הרפלקס° הדמוקרטי בציונות, לעומת זאת, לא הקיף, כמובן, אלא רק את בניין-העל לבדו – והסיבות ברורות:

קודם-כול, כאמור, אין אדם יכול לרכוש לו מבחון נאמנות מוסרית לאסוציאציות, ואילו היהודים במזרח אירופה, מרכז הציונות, לא חיו בדמוקרטיה, וממילא לא יכלו להתרגל לאהוב דרך-חיים זו אשר לא ידעו עליה אלא מפי השמועה: הם התאהבו רק בשמועה בלבד. שנית, אף אם סיגלו לעצמם יהודי מזרח אירופה את האידאולוגיה הדמוקרטית על אדנות הפרט שבה וכל אבזריה – עדיין יותר-מדי היו יהודים בתחושתם, בשביל שיוכלו להרגיש עצמם באמת כפרטים בעיקר, כשם שמרגיש הערל: אף אם החילו על עצמם את האידאולוגיה האינדיבידואליסטית, הרי בתוך האינדיבידואלם שלהם הם חזרו ומצאו את השייכות הלאומית, ולו יהא שרק בהרגשה בלבד, אשר נשארה קיבוצית באופיה. שלישית, ערכי הדמוקרטיה לא היו ערכי-ההתבוללות היחידים ביהדות, אלא אדרבה: במזרח-אירופה היה ערך חשוב הרבה יותר לערכי-הסוציאליזם, אשר על אף התרפקם על בניין-העל הדמוקרטי הריהם מובילים לניגודו הקוטבי מבחינה תוכנית.

ושתי הסיבות האחרונות האלו הולידו את הרביעית, המכרעת: אף-על-פי שנגזר על בניין ארץ-ישראל להתגשם באידאולוגיה זרה, הרי מכל-מקום הוא יכול היה להתגשם רק מתוך שרידי התחושה היהודית, וזו היתה קיבוצית כאמור, וממילא היה לה נוח יותר, כדי לקבל כיוון לפעולתה, להתלבש באידאולוגיה הסוציאליסטית – על אף הסתירות המוסריות החמורות שעמדנו עליהן – מאשר באידאולוגיה הדמוקרטית, הערלית יותר וגם הפופולרית פחות בנוער הרוסי, המהפכני. הנוער החלוצי יצא אפוא לארץ-ישראל לבנות מציאות סוציאליסטית, או פסבדו-סוציאליסטית – כפי שנראה להלן – ובכך לא מציאות דמוקרטית, וכך נמנע מראש שערכי-הדמוקרטיה הערטילאיים יוכלו להתמלא תוכן הולם בארץ-ישראל אי-פעם. יתר-על-כן, ייתכן שלו חשבו החלוצים על הקמת מדינה – אולי היו בכל זאת מנסים לבנות מציאות דמוקרטית בארץ-ישראל, שהרי במידה שהיה עולה בציונות המושג "מדינה עברית" לא נמצא מעולם מישהו שעשוי היה לתאר לעצמו כי אין זו עתידה להיות דמוקרטית, אם כי אין מסתבר שהדבר היה מצליח – הן מסיבות

רוחניות הן מסיבות חומריות. אולם, מאחר שגם יתרון זה לא היה לאידאולוגיה הדמוקרטית, נמצאנו עומדים בפני התופעה, שבמשך כל שנות הבניין הציוני נשאר הרפלקס הדמוקרטי בציונות במצב לטנטי²³, בלי שיעשה אפילו משהו כדי להכין לו במכוון קרקע תוכני תחת רגליו.

ואף אותן המפלגות – הדמוקרטיות כביכול והמשתתפות בקונגרסים – למעשה לא היה להן ולמפלגות דמוקרטיות ולא כלום: הן לא ייצגו פיצול אינטרסנטי אלא פיצול אידאליסטי, שהרי אלו אינטרסים הפרידו, למשל, בין אחדות-העבודה והפועל-הצעיר והשומר-הצעיר ופועל-ציון שמאל וימין? אם אפשר להשוות את ההסתדרות הציונית למשהו מעין משטר מדיני, הרי לא ההסתדרות הציונית מילאה את תפקיד המדינה, אלא כל מפלגה שהשתתפה בהגשמה הציונית בארץ – [כל אחת] לחוד – היתה מעין מדינה לעצמה והסדירה את משטר החיים של חבריה שלה באופן אוטונומי, מתוך תחושה קיבוצית-פרטיקולריסטית²⁴, המנוגדת בתכלית לתחושה האינדיבידואליסטית של הדמוקרטיה, ומתוך הסתגרות מפלגתית, בניגוד למאבק המפלגתי הדמוקרטי הפתוח. אם נמשיך את ההשוואה, הרי היתה ההסתדרות הציונית רק מעין ארגון של האומות המאוחדות, ואילו הקונגרסים – ישיבות המליאה, והוועד הפועל הציוני – מועצת הביטחון. בשביל ארגון כזה הטכניקה הדמוקרטית היא אמנם הטכניקה האפשרית היחידה – אולם מכאן עדיין מרחק תהומי עד למציאות הדמוקרטית במובן המוסרי. ערך הדמוקרטיה, אפילו זה הערטילאי, לא מילא אפוא שום תפקיד בהתפתחות הציונית, ואף לא היה לו שום נושא מאורגן בציונות: הציונים הכלליים והרביזיוניסטים, שהיו קרובים לו, במאורגן, יותר מן האחרים – אף אצלם לא מילא ערך הדמוקרטיה בתור שכזה שום תפקיד כמעט בפרוגרמה המדינית; ואילו אותה מציאות דמוקרטית שהתחילה להיווצר בארץ החל ממנוסת גרמניה בתרצ"ד²⁵ – לא חשבה כלל על דמוקרטיה, משום שלא ציפתה למדינה, ואף לא יצרה שום נאמנות כלפי עצמה, כהווייה, בקרב שום כוח מאורגן בעל חשיבות.

23 בשבע השנים שבין עליית היטלר לשלטון (1933) לבין פרוץ מלחמת העולם, היגרו מגרמניה 300,000 יהודים. כשישים אלף מתוכם עלו ארצה, והשפעתם ביישוב היתה ניכרת – במסחר, בעיצוב פני העיר, ובחיי התרבות. בניגוד ל'תרבות הקולקטיבית' שעדיין היתה רווחת ביישוב הוותיק, השרו עולי גרמניה אווירה של 'תרבות אינדיבידואלית' וליברלית; הם התרכזו ב'מגזר' שלהם-עצמם – דוברי הגרמנית – וגילו ניכור כלפי אידאלים כלליים של אומה וחברה.

הציונות בנתה אם-כן הוויה שהיא לא-דמוקרטית בעיקרה והכינה את הטכניקה הדמוקרטית בשביל המוסר הדמוקרטי הפורמאלי, אשר מדינת-ישראל יונקת אותו באמצעות הפרטים הציוניים הבודדים מעל לראשה של ההתפתחות הציונית, בעוד שרק במסגרת ההתפתחות הבלתי-דמוקרטית הזאת מתמזגים הפרטים הציוניים הבודדים להוויה החברתית האחת, אשר אותה צריך המוסר הדמוקרטי לשמש. היישוב העברי בארץ מצא את עצמו נתון ברשות המוסר הזה ביום אביב אחד אחרי-הצהרים, לפתע פתאום – בלי כל קשר להתפתחותו ובניגוד לכיוון הכללי של התפתחותו, ובכל-זאת באופן שאין לה מובן-מאליו יותר ממנו; הרבה יותר מובן-מאליו מהמדינה עצמה, שעליה התווכחו, שְׁלֹוּהּ מיסודה ואף לחמו נגד הקמתה, בעוד אשר מלבד הרצל עצמו כמעט לא היה בציונות מעולם פוצה-פה ומצפצף נגד הרפלקס הדמוקרטי כעיקרון מוסרי.²⁴ הקמת-המדינה נתנה פתאום לערך זה ארגון חברתי מציאותי, שיש לעצבו ברוחו, אלא שלא הושם אל לב כי עיצוב המדינה ברוח המוסר הדמוקרטי פירושו שבירת המוסר

24 הרצל, בספרו 'מדינת היהודים', כותב כי כלל אזרחי המדינה הם 'אדון העניינים', וכי הממשלה הינה במעמד של gestor, דהיינו: מנהל. הנה כמה מובאות (בשינויי עריכה קלים), מן הפרק המתייחס ל'אגודת היהודים' כמנהיגת המדינה: "המדינה מתהווה על-ידי מלחמת הקיום של העם. ... אכן, כל מפעל למען הכלל נידון לכישלון מראש, אם ירצו להשיג תחילה החלטת רוב סדירה. הפילוג הפנימי יעשה את העם חסר מגן נוכח מצב החירום החיצוני. ... ה-gestor של היהודים צריך להיות אישיות מוסרית בכל המובנים של מילה זו; זאת היא 'אגודת היהודים'. ... אני סבור שהמלוכה הדמוקרטית והרפובליקה האריסטוקרטית הן הצורות הטובות ביותר של המדינה. מוסדות מלוכניים מאפשרים מדיניות יציבה, והם מייצגים אינטרס-קשור-אל-שימור-המדינה של משפחה בעלת תהילה היסטורית, שנולדה לשלטון וחונכה לקראתו. ואולם, בהיסטוריה שלנו חל נתק כה ממושך, ששוב אין אנו יכולים ליצור חיבור של רציפות אל מוסד זה. על עצם הנסיון תרבוץ קללת הגיחוך. [אבל, זאת לדעת]: דמוקרטיה שאין עמה משקל נגד מועיל של נסיך תורשתי היא חסרת רסן בחיוב דברים ובשלילתם, היא מוליכה אל להג פרלמנטרי ואל התופעה המכוערת של פוליטיקאים שאומנותם בכך. ...

על-כן חושב אני על רפובליקה אריסטוקרטית. זה הולם גם את מידת השאפתנות של עמנו שהתנוונה עתה ונהפכה לקלות דעת מטופשת. ... עמנו יקבל בהכרת טובה גם את החוקה ש'האגודה' תתן לו. ובמקום שם תתגלה התנגדות, 'האגודה' תשבור אותה. היא לא תניח ליחידים זדוניים או מוגבלים להפריעה במפעלה". (ראה בספר 'מדינת היהודים', בתוך: 'בתקוע השופר – הרצל, דמותו פועלו ומבחר כתבים', הוצאת מולדת תשנ"ט, כרך א' עמודים 146-150).

הציוני האמתי שהיה קיים בה: פירושו הוא ליטול מן המדינה כל תכלית מוסרית, לפרק את הדבקות המיוחדת [אשר היתה שורה] במפלגות – שהיו ארגוני ההגשמה הציוניים – ולהפוך את חלוצי-הציונות האידאליסטיים לאינטרסנטים כלכליים, פרטיים.



הערה י' השייכת לעמ' 51:

'סנהדרין' פרק י' משנה ד'. [יש לשים לב לכך שבחלוקת הפרקים במסכת סנהדרין קיים הבדל בין דפוסי המשנה לדפוסי התלמוד, כאשר פרקים י' וְי"א מוחלפים ביניהם. פרק 'אלו הן הנחנקין' – שהוא פרק י"א החותם את המסכת במשנה – הינו אפוא פרק עשירי בתלמוד; כמורכב קיים הבדל פנימי בחלוקת הפרק: בדפוסי המשניות המשנה דנן היא משנה ב', אך בדפוסי התלמוד היא משנה ד'. הפנייתו של שב"ד כאן היא על-פי דפוסי התלמוד. אלה הם אפוא דברי המשנה (החל ממשנה א', בדילוגין):

"אלו הן הנחנקין... [כאן מתחיל פירוט הנידונים למיתה בחנק]... וזקן ממרא על פי בית דין... [ומכאן נמשכת הרשימה]. ... זקן ממרא על פי בית דין, שנאמר (דברים י"ז ח'): 'כי יפלא ממך דבר למשפט וגו'... [וקמת ועליך אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו]. שלושה בתי דינים היו שם: אחד יושב על פתח הר הבית, ואחד יושב על פתח העזרה, ואחד יושב בלשכת הגזית. באים לזה שעל פתח הר הבית, ואומר [הזקן]: 'כך דרשתי וכך דרשו חבְּרֵי, כך לימדתי וכך לימדו חבְּרֵי; אם שמעו [הדיינים] – אומרים להם, ואם לאו – באין להם לאותן שעל פתח העזרה, ואומר: 'כך דרשתי וכך דרשו חבְּרֵי, כך לימדתי וכך לימדו חבְּרֵי; אם שמעו – אומרים להם, ואם לאו – אלו ואלו באים לבית דין הגדול שבלשכת הגזית שממנו יוצאת תורה לכל ישראל, שנאמר (דברים י"ז י'): '[ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך] מן המקום ההוא אשר יבחר ה'... חזר [הזקן] לעיר, ושנה ולימד כדרך שהיה לְמִד – פטור; ואם הורה לעשות – חייב [מיתה], שנאמר (דברים י"ז י"ב): 'והאיש אשר יעשה בזדון [לבלתי שְׁמַעַע אל הַכֹּהֵן... או אל הַשֹּׁפֵט, וְקַת האיש ההוא' וגו' – הווה אומר]: אינו חייב עד שיוורה לעשות'". שב"ד מסיק מכאן אפוא את עקרון חירות הדעה, אשר לפיו אין הזקן חייב לוותר על דעתו, אף לאחר שהוברר לו שדייני בית הדין הגדול סבורים אחרת ממנו. אין טענה כלפיו אף אם ימשיך ויסביר את דעתו בפני שומעיו, והוא יידון למיתה רק אם יורה – הלכה למעשה – לעשות בניגוד להוראת בית הדין, שכן פסיקה יכולה להיות רק אחת, בעוד שדעות חלוקות ושונות אינן נאסרות כלל.

• לעניין הדרישה להיותם של ראשי העם מושרשים בציבור – המוזכרת כאן מיד בהמשך המשפט – ראה את דברי שב"ד על היחס הראוי שבין מלך ישראל לעמו, בסיכומו: 'לעניין היחסים בין הרשויות המדיניות, סיכום המובא כנספח ב' לספר זה (עמ' 545), ובייחוד בהוספה אשר צורפה שם, עמ' 550 ואילך].

ה

ערכי ההגשמה

אופי מיוחד במסגרת הערכים הפורמליים של הציונות יש לערכים הבאים לשמש את הגשמתה למעשה. לכולם משותפת התכונה, שהם נוצרו לצורכי הארץ, מתוך תנאיה הקונקרטיים, אולם זה רק כפי שהגיבה על התנאים הממשיים הללו מערכת המחשבה הכללית של החלוצים המגשימים. ערכים אלה הם אפוא צוּנְיִים ותוכניים גם יחד; אין הם סכיוֹפְרָנִיִּים^o כמו הערכים האחרים, אלא שהתפרים הגסים, שבהם אוּחוּ הכלאיים אשר בין מציאות התחייה העברית ומערכת-ערכים לא-יהודית, עדיין נותנים בהם את אותותיהם – וכמובן אי-אפשר שאף לדבר זה לא תהיינה תוצאות מעשיות.

למציאות היסודית, שמתוכה התחילו להתפתח הערכים הללו, היו ארבע פנים עיקריות [הנמנות כאן במשפט הבא]. כפי שראינו לעיל, הרי האידאולוגיה הציונית, שתחת כנפיה התחילו החלוצים להגיע לארץ, נתנה ביטוי רק לשיקולים רציונליים שחייבו את עזיבת הגולה; הצטרף אליהם מראה-המקום: ארץ-ישראל, בליווי המכשיר למגע חברתי: הלשון העברית, אך נשאר סמוי הגשר המוסרי-החיובי – היינו המטרה המוסרית שלשמה נולדה כל התכונה; הציונות, כאידאולוגיה בלתי-תוכנית בעיקרה, לא נתנה לחלוציה שום הדרכה ביחס למעשה אשר יעשו והנהגה אשר ינהגו בחייהם משיגיעו לאותה ארץ ייעוד. "מדינת היהודים" ההרצלאית היתה מטרה מעורפלת וסתומה למדי, ולא-כל-שכן "חיבת-ציון", הסתמית אף ממנה; התנופה המוסרית, אשר שתי המטרות האלו יכלו לתתה, היתה פחות מְגִמְדִית לעומת ערכי היחסי למעשה בהיסטוריה העברית והעולמית כאחת, ומשהגיע החלוץ העברי לארץ תחת דגלן, נמצא מְרָצו הנפשי מגשש אחר אחיזה כלשהי לעצמו, כסומא בארובה.

מצד שני, גם הסוציאליזם הליברליסטי, שדבק בציונות מלכתחילה, לא יכול היה לפתור מאומה במציאות של ארץ-ישראל, שלא לשמה נוצר: ערכי-ההגשמה

שהוא סמך עליהם היו תעמולה, ספרות חשאית, הפגנות, שביתות, נאומים או מהפכה. את כל הדברים הללו אי־אפשר היה אפילו לְצוֹר על פי צלוחית נ=כנייר לפקוק בו כד]. באופן כזה קיבלו פתאום משמעות בלתי־צפויה ההתפלספיות, שהיו מודרניות באותו זמן, בדבר "פרודוקטיביזציה של היהודים". סיסמה זו, אשר ביטאה את המתח שבין שאיפת ההתבוללות לבין המציאות הכלכלית של היהודים בגולה, נמצאה כשרה מכל הבחינות לצרכים הקונקרטיים של החלוציות בארץ: היא היתה "נאורה", נדף ממנה סוציאליזם, היא היתה מושרשת במציאות היהודית, ומה שחשוב מכול – היה בה היגיון רב לגבי אנשים שנמצאו במצבו החומרי של רובינון קרוזו; "הפרודוקטיביזציה של היהודים" נעשתה אפוא לאֶם ולמסגרת של כל ערכי ההגשמה הציוניים כולם.

אידאולוגיה זו לא היתה מלכתחילה אלא היקש הגיוני אקדמי, שבא לחייב את היהודים הנדחקים למקצועות החופשיים, נושאי הסטטוס החברתי הנעלה, להתגבר על הנטייה הטבעית לעלייה חברתית ולבחור להם מקצועות שהיו כרוכים, לגבי היהודים, דווקא בירידה בסולם המעמדי.

תפיסה זו ינקה, מצד אחד, מן השנאה לבית־המדרש, מצד שני – מן הלונטיניזם²⁵ לגבי ה"נְרוּדְנִיקוּת" הרוסית,²⁵ ומצד שלישי, מן האווריריות העובדתית של חיי הכלכלה היהודיים, אשר באמת לא יכלו עוד להחזיק מעמד בתנאים החדשים ברוסיה. לגבי היווצרות התורה, מסקנותיה ותוצאותיה למעשה, היה גורם שלישי זה הפחות ביותר בערכו, שהרי אם כי התנאים החדשים הללו לא סבלו את האווריריות, הרי התנאים הללו עצמם הם גם שטיפחיה ודחפו את היהודים לאווריריות הבלתי־נסבלת הזאת: "הפרודוקטיביזציה" של היהודים בגולה לא היתה אפשרית מבחינה אובייקטיבית; נוסף־על־כך, היא לא היתה אפשרית גם מבחינה סובייקטיבית: אין אדם בוחר מרצונו החופשי, על־פי שיקול הגיוני מופשט בלבד, לרדת בסולם החברתי; ומאחר שמבחינה כלכלית היה ליהודים רק המוצא האחד, להגר – הלוא עדיין היו אמריקה וארגנטינה ודרום־אפריקה

25 המושג 'נְרוּדְנִיקוּת' מתייחס אל הַנְרוּדְנִיקִים (=עממיים) שהיו רוסים משכילים, ביניהם יהודים רבים, אשר נענו לקריאה 'ללכת אל העם', בשנות ה־60 של המאה ה־19. הם ביקשו לחנך ולקדם את האיכרים (=המוז'יקים), ולארגנם לפעולה מהפכנית, בשאיפה לכינון משטר סוציאליסטי שיתבסס על הקהילות הכפריות. העממיות הסנטימנטלית ואידאל עבודת האדמה כתוכן חיים 'הדביקו' יחידים וארגונים יהודיים, והם 'יבאו' זאת אל תוך תחומה של החברה היהודית.

פתוחות לכול, ומי שבאמת יכול היה להגר ולהינצל מן האווריריות, הרי שחופשי היה לעשות זאת תוך שמירה מלאה על אותו הסטטוס "האָוורירי" שהורגל בו. תורת הפרודוקטיביזציה נידונה אפוא להישאר על גבי הנייר בלבד, אלמלא נמצא בה מוצא אידאולוגי לחלוצים שבארץ, או – דבר שהוא לגבי ענייננו הינו הך – לחלוצים שכבר גמרו בנפשם לעלות, ואשר נדחפו על-ידי טעמים שגם אם היה להם יסוד במציאות הכלכלית של היהודים הרי היה זה יסוד צדדי ועקיף ביותר, ואשר היתה להם ב"חיבתם לציון" – האמתית, לא האידאולוגית – התנופה המספקת כדי לבצע את הניתוח הסטטוטרי¹⁰ המכאיב. [הללון], לא זו בלבד שתורת הפרודוקטיביזציה נתנה להם כיוון מעשי ומציאותי להתנהגותם, אלא היה בה גם כדי להצדיק בדרך רציונלית המקובלת עליהם את אותו ניתוח משונה ומוזר כביכול, אשר ביצעו או אמרו לבצע, ואשר התחייב מן המציאות של ארץ-ישראל והשאיפה הציונית. אם לא מבחינה היסטורית ומבחינת המבנה הרעיוני, הרי מן הבחינה הנפשית ומצד תוצאותיה המעשיות היחידות כמעט,¹¹ היתה תורת הפרודוקטיביזציה באמת אידאולוגיה ארץ-ישראלית בכולה, בשייכותה ובתחולתה.

אף-על-פי-כן, אין להתעלם משני הגורמים הרוחניים שהיו מונחים ביסוד התורה הזאת – [שנאת בית-המדרש ואימוץ האופי ה'נרודניקי'] – ומן העובדה שכל הבעיה הסטטוטורית לא היתה אולי מתעוררת כלל לוי היתה התחייבה העברית נתונה מלכתחילה במסגרת של מטרה מוסרית מפורשת.

רק מפני שהמטרה המוסרית נגזזה, וכל מה שנשאר גלוי מן התחייבה העברית היה רק המעשה החומרי שבה, היה נחוץ להצדיק את המעשה הזה ולבארו מתוך עצמו וכשלעצמו. לוי היתה גלויה לְחֻלּוץ המטרה המשיחית שבמעשיו, הוא יכול היה לומר לעצמו: מטרה זו דורשת ממני ללכת ולבנות את ארץ-ישראל, לגרש את הגויים ולחדש את הסמיכה ולהמליך מלך ולטהר את הר-הבית, ומעשים אלה הם קדושים באשר הם מהווים חלק מן המטרה הקדושה, ולפיכך הם גם מקדשים ומְעֵלִים את עושיהם. מאחר שהחלוץ לא יכול היה לומר לעצמו את הדברים הללו,

יב "כמעט" מתייחס למושבות הארגנטיניות, שיש להן רק ערך אפיוודי בלבד. [המושבות בארגנטינה היו מפעלה של חברת יק"א, אשר נוסדה בידי הברון מוריס הירש בשנת 1891. החברה פעלה שם כחמישים שנה, רכשה כששה מליון דונם ותכננה ליישב כשלושה מליון יהודים ממזרח אירופה. בפועל התיישבו במשקים בארגנטינה כחמשת אלפים בתי אב; בחלוף השנים התפורר המפעל ובניהם של המתיישבים עברו לערי ארגנטינה.]

ובכל־זאת להטה בו שאיפת כינון המכורה, ואילו "מכורה" גם־כן היתה מילה קצת לא־יפה ולאומנית, התעוררה בנפשו בכל חריפותה השאלה: מדוע בנאי או מוז'יק, ולא סטודנט, עורך־דין או רופא? תורת־הפרודוקטיביזציה השיבה על כך; היא הסבירה שמוז'יק, כשלעצמו, הוא יותר "נכון" מסטודנט, באשר הוא יותר "פרודוקטיבי", ואילו סטודנט הוא "פרזיט"; ואם הגיע החלוץ העברי לידי כך, שמתוך מסיבותיו הנפשיות הוא קיבל את התורה הזאת, הרי עצם כוח ההכרעה והבחירה שבדבר הפך ממילא את סולם הערכים המקובל, ומה שנחשב פעם לירידה חברתית התעלה לכלל שלב של עלייה: המוז'יק נעשה נעלה על הסטודנט, כשלעצמו ובזכות היותו מוז'יק – ובכן, מה שהיה נחוץ להוכיח.

ייתכן, אמנם, שלו היתה הציונות הופכת מלכתחילה להתעוררות משיחית היא היתה שוברת את ראשה; ייתכן גם שממילא אי־אפשר היה להימנע, לאור צורכי הארץ הקונקרטיים, מלהעלות את ערך עם־הארץ על חשבון ערכם של תלמידי־חכמים; מכל־מקום, כל הגורמים הללו הצטרפו לתוצאה, שהתחייבה העברית התקשרה מלכתחילה עם ערכים של בוז לתורה ולמדנות, ומאחר שהחלוצים באו דווקא במידה רבה מחוגי הלמדנים שבישראל, הם היו צריכים להוכיח לעצמם ולסביבתם שהם חלוצים נאמנים ומסוגלים להתגבר על מורשת ילדותם: לא מספיק היה לבוז לתורה, אלא נחוץ היה להבליט את המוז'יקיות – היינו גסות־רוח. אותו "טמטום סוציולוגי" שהיה מונח ביסודה של הציונות נעשה אפוא כמעט לערך חיובי עצמאי, מודע וחינוכי, ודבר זה נמשך והוסיף והתגבר מתוך עצמו, עד להקמת המדינה, כשערך גסות־הרוח פשט את הרגל עם כל הערכים האחרים; אלא שבתופעה פסיבית זו כשלעצמה אין, כמובן, כדי לטאטא את עובדת־ההוויה שבטמטום וגסות־הרוח, שנוצרה למעשה, ושהיתה לנחלת־הכלל ולמציאות, פשוטה כמשמעה.

תורת הפרודוקטיביזציה היתה רק המסגרת הרציונלית. התוקף המוסרי שבשינוי הסטטוטרי והאינטונציה הרגשית הכרוכה בו באו לידי ביטוי בערך החדש של "דת העבודה".

מבחינה פורמלית ינק הערך הזה מאותם המקורות עצמם אשר מהם ינקה תורת הפרודוקטיביזציה, ובעיקר מן הלוונטיניזם הנרודניקי האמור, אך כפי שראינו, זה היה רק הביטוי של דרך־מחשבה מתבוללת לתוכן ההוויה החלוצית בארץ־ישראל; כאן לא היה עוד קרע נפשי, לפחות בתחום המצומצם של הערך הזה לא היתה עוד התנגשות של ניגודים בין התוכן והצורה, ואף לא היתה שום

סתירה הגיונית – "דת העבודה" אינה רציונליסטית – אלא רק זה היה, שהתוכן התלבש בצורה שהיא מסורבלת ביותר, העשויה להכשילו בכל תפנית חדה שבדרכו. הצד שבשלמות הנפש מתברר, אם ננסה בדמיונו לקחת את א"ד גורדון²⁶ ולהושיבו על הקרקע ברוסיה או באמריקה או בסין: למרות הניסוח המופשט והאינדיבידואליסטי של "דת העבודה", הרי ברגע שאנו מעתיקים את נושאה מארץ-ישראל – אולי יכולה עדיין להישאר העבודה, אבל על-כל-פנים, לא תישאר עוד שום דת, אלא קללת אדם הראשון בלבד. טול את ההפשטה מ"דת העבודה", אשר היא בהחלט טפלה לה – בניגוד להפשטה שבליברליזם הציוני – ומה שמתקבל הריהו פשוט זה: דת בניינה של ארץ-ישראל, ובכך קטע מדת ישראל בטהרתה.

עם זאת, אין ספק שכלאיים פוגמים, אפילו במקרה הטוב ביותר. "דת העבודה" השפיעה הרבה, העלימה הרבה ושלחה זרועות למקום שלא צריך: כמו ה"לאומיות" של סמולנסקין, והרבה יותר ממנה, היא הסתירה את מקורות חיותה שלה עצמה. "דת העבודה", ככל דת, היא דבקות שבקדושה במטרה

26 אהרון גורדון (שניהל אחוזה ברוסיה ועלה ארצה ב-1904), פיתח את אידאל היצירה וההתקרבות אל הטבע – בעבודת אדמה ועמל כפיים – כתורת חיים כוללת, אשר רק התגשמותה בחיי היחיד והלאום תאפשר את תחיית העם בארצו. יחד עם כתיבת מסות של הגות ומאמרים ברוח זאת, נתן גורדון גם את הדוגמא האישית לאורח חיים של עבודה פיסית והסתפקות במועט – ועל כן היה נערץ בחוגי החלוצים. א"ד גורדון נפטר בשנת 1922.

הנה קטע מדבריו על העבודה, ככוח עיקרי בבריאתה של תרבות לאומית: "מעתיקה צריך להיות האידאל הראשי שלנו – העבודה... את העבודה צריכים אנחנו להעמיד במרכז כל שאיפותינו, לייסד עליה את כל בניינו. אם רק נעשה את העבודה כשהיא-לעצמה לאידאל – יותר נכון: אם רק נביא לידי גילוי את האידאל של העבודה – נוכל להרפא מן הנגע אשר דבק בנו, נוכל לאחזה [= לאחות] את הקרע שנקרענו מעל הטבע. העבודה היא אידאל אנושי גדול, אידאל של העתיד – ואידאל גדול הוא במונח זה שמש מרפא". (מתוך מאמרו 'העבודה' ב'הפועל הצעיר' תרע"א, נכלל במהדורת כתביו בהוצאת מזכירות חבר הקבוצות, תל-אביב תש"ה, כרך ראשון עמ' 98).

עם זאת, יצויין כי המונח 'דת העבודה' לא נאמר ולא נכתב על ידו, אלא הומצא על-ידי חלוצי העלייה השנייה ככותרת לתפישת-עולמם, או כמין 'קיצור דרך' לאיפיון משנתו של א"ד גורדון. הוא עצמו היה רואה בכך קלישאה, שכן אידאל העבודה הוא לדידו "אידאל אנושי", המגלם קדושה ללא פולחן, והמצוי כולו בתחום האחריות האישית. גורדון גם לא פיתח תסביכי שנאה ובריחה מדת ישראל של בית אבא וסבא, כרבים מחבריו, וזוהי סיבה נוספת לכך שמושג 'דת העבודה', כדת אלטרנטיבית, לא יכול היה לעלות בהגותו.

ובאמצעים כאחד, היא משַׁבֵּצת את האמצעים במטרה ועושה אותם חלק ממנה, ובאופן כזה – על-ידי הדבקת האיש לאמצעים – היא מבטיחה, בדרך האפשרית היחידה, שהאמצעים באמת יינקטו ולא ייעזבו ושהמטרה תושג. אולם, על-פי ניסוחה הפורמלי, באה תורת גורדון רק להדגיש את האמצעי, וזה מתוך העלמה גמורה של המטרה; מצד אחד היא מתיימרת להיות האמצעי המשיחי היחיד, "רק-כך", ואילו מצד שני אין היא מגלה כלל שהיא באה לשרת את המשיח; היא מתיימרת להיות מטרה לעצמה, ודווקא כל המטרה כולה.²⁷

התיימרות זו לא יכלה, כמובן, לשנות את המציאות אשר "דת העבודה" באה לבטא אותה: אמצעי הוא לעולם אמצעי למשהו, אפילו אם בדיעבד הוא קדוש כביכול לעצמו, ואם המטרה לא נכללה בתוך המושג, הריהי דְּבָקָה בו מבחוץ; אלא שמתוך אילמותו של החזון המשיחי השלם דבקה "דת העבודה" בהכרח רק בחזון הציוני בלבד – זה השלב המדברי, הקיטע והמקוטע של החזון המשיחי. כך קרה הדבר, ש"דת העבודה" – הערך הראשון שבא להחזיר את הפסיקה להוויה היהודית, בתור הוויה יהודית – נעשה תלוי בגורלה של הציונות, שהיא חזון זמני וחלקי בלבד; וכיום, כאשר התפקיד שהציונות לקחה על עצמה נשלם, אין פלא בדבר שגם התפקיד הנצחי והקדוש באמת של עבודת בניין הארץ שוקע עם שאר ערכי הציונות – עד שתועמד לפניו ותחזור לו מטרה שתהיה נצחית וקדושה כמותו, ואשר ממנה הוא יוכל שוב לשאוב את קדושתו שלו עצמו.

במסכת-ערכים זו נכללו ממילא "החלוציות", "עבודת-האדמה", "הגשמה" וכולם. חוץ ממה שהמושג "הפרודוקטיביזציוני" של עבודה, הגלום בהם, שלח זרוע

27 הנה למשל התבטאות אופיינית של א"ד גורדון על העבודה פְּנתיב היחיד אל תחיית האומה:

"תחיית העם, התחדשותו לעם עובד ויוצר, לא תוכל לבוא אלא על-ידי עבודה, עבודה בכל צורותיה אבל בעיקר על-ידי עבודת כפיים... גאולת הארץ לא תוכל לבוא אלא על ידי עבודה. אין קניין בקרקע אלא בעבודה"; (מתוך נאום בשנת תר"ף). זהו אפוא המפתח – על-פי משנת גורדון – גם לִיחס וְלִהכרעה שבינינו לבין הערבים היושבים בארץ: "הארץ תהיה שייכת יותר לאותו הצד המסוגל יותר לסבול עליה ולעבוד עליה, [ואשר] אף יסכול יותר ויעבוד יותר... וכאן אתה רואה עוד פעם את כוח העבודה ואת מקומה בתחייתנו ובגאולתנו"; (מאמר משנת תרס"ט).

(ראה: 'אהרן דוד גורדון, מבחר כתבים', הוצאת הספריה הציונית על יד ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 185 ו-285).

פורמלית אל מערכת-המחשבה הסוציאליסטית הטרומ-ציונית, הרי כל הערכים הללו הם ארץ-ישראליים תוכניים טהורים, ובתור שכאלה ודאי שיש בהם משום תרומה מיוחדת ובת-קיום – של תחילת בניין הבית השלישי – לכלל התרבות והדת הישראלית ההיסטורית. למעשה, הם מחזירים ליהדות ערכים חיוניים שאבדו לה, והם רק נותנים להם הדגשה יתרה, אשר גם ממנה, בין השאר, עתידה להתחדש הקדושה העברית בכלל. אכן, כבר כיום יש בהם, מצד רוח הדבקות הלאומית והמוסרית המוסתרת בהם, משום חידוש סגולת-ישראל המקורית בין הגויים, וכבר כיום הם מבדילים בדבר זה בין התרבות העברית בארץ-ישראל לבין תרבויות כל העמים. מבחינה זו מכריע ערך "ההגשמה", אשר – משיטוהר מן המוזיקיות – מחזיר הוא את הדגש מן ההתפלספות היוונית לשמה אל הנאמנות, הכנות והמעשה, שעליהם בנויה היהדות בת-החורין מעולם.

אלא שכמובן, מסכת-ערכים חלקית זו לא יכלה לכלול את כל המציאות כולה של חידוש החיים המדיניים בישראל.

כאמור, אין למסכת-ערכים זו קיום משל עצמה, אלא היא תלויה במסגרת של ערכי-המטרה, והיא עולה ויורדת עם מסגרת זו, אשר ממנה היא שואבת את פניה המוסריים ואת גבול ההישג של תנופתה. [שנית], יתר-על-כן, בתור מסכת של ערכי הגשמה, אין היא באה רק להגשים את המטרות שהיא משמשת אותן, אלא היא באה להגשימן באותה רוח המוסר הנלווית על המטרות. שלישית, החלקיות טבועה בהכרח במסכת זו, אפילו בתחום ההגשמה כשהוא לעצמו, בעקב היותה מערכת של ערכי-הגשמה בתרבות סכיוזופרנית – ומתוך כך, דיאלקטית: התרבות היהודית, בתור תרבות של התבוללות, לא יכלה לשאת עמה פתרונות אורגניים מוכנים-מראש לתהליך התחייה העברית, אשר נולד מתוך התרבות הזאת – בניגוד לה; הפתרונות הללו נידונו אפוא להימצא מתוך ההתנגשות המתמדת בין התרבות והמציאות, כשהמציאות הולכת וכובשת לה מדי פעם בפעם שטחים חדשים והורסת את התרבות הקיימת, הזרה והמוזרה לגביה.

מסכת ערכי-ההגשמה שעמדנו עליה היתה פרי ההתנגשות הראשונה ממין זה; היתה זו ההתנגשות אשר יצרה את הציונות ונבלעה בתוכה לכלל ישות מוסרית אחת. מעתה, במידה שהמציאות היתה צריכה לכבוש לה פתרונות חדשים, הוטל עליה להיאבק לא רק עם ההתבוללות, אלא עם תרבות-ההתבוללות הציונית על כל ערכיה כולם, לרבות ערכי ההגשמה שדבקו בה, אשר מהיותם מותאמים דווקא למציאות, למטרות ולמוסר של שלב מסוים בלבד, לא היו מוכנים לשום שלב נוסף, ובכל-זאת תבעו לעצמם אקסקלוסיביות^o –

כדרכה של תרבות תמיד, שמטבעה הוא לראות את עצמה לעולם כמסגרת-חיים מושלמת. זהו מקורו של ה"רק-כך" שראינו לעיל, ו"רק-כך" בערכי הגשמה פירושו תמיד חלקיות וחוסר-הכנה לבאות, המוכרחים להישבר ולהיבלע לבסוף בשלמות של תרבות ומציאות החופפות זו את זו.

אמנם, בנקודה מסוימת אחת, עוד שימשו ערכי ההגשמה האמורים עצמם פתח להתפתחות אידאולוגית נוספת, שעלתה במישרין על גבם: בעקב הקשר הפורמלי האורגני שבין הערכים הללו וערכי הסוציאליזם, נוצר בשביל אלה האחרונים גשר אל ההווה התוכנית הארץ-ישראלית, וכך התאפשרה בכלל התגשמות מסוימת של סוציאליזם ציוני – בפירוש: לא ציונות סוציאליסטית, לא התגשמות ציונית על רקע הסוציאליזם, אלא התגשמות (מסולפת, כפי שנראה להלן) של הסוציאליזם על רקע הציונות. נקודת מפגש שלישית ומחודשת זו – אחרי "ארץ-ישראל" ו"הלשון העברית" – בין הצורה הסוציאליסטית והתוכן העברי, הולידה את הערך התוכני הארץ-ישראלי-הסוציאליסטי של "הקיבוץ" והסתעפויותיו, אשר עוד נזכירנו בהמשך הדברים.²⁸

אולם, לכל היתר של אורך החזית, נשארה המציאות הארץ-ישראלית המתפתחת במאבק מתמיד עם ערכי הליברליזם והסוציאליזם הערטילאיים, והדבר הורגש קודם-כול בתחום מדיניות-החוץ ויחסי-הכוח, אשר ערכי ה"רק-כך" שניתחנו השאירו אותם חשופים, בלא שום מסגרת אידאולוגית מציאותית. מתוך המאבק הזה הובא לארץ הערך הליברליסטי, הסוציאלי-דמוקרטי והגלותי של "הגנה", ובמשך כל התקופה היישובית התיימר הערך הזה להיות אחת מאבני-הפינה של תרבות ארץ-ישראל. כשם ששברה המציאות למעשה את הליברליזם בכלל, כן היא שברה גם את "ההגנה". כיום מתנוססת עוד מילה זו כזכר לחורבן בסמלי "צבא-ההגנה לישראל", ויש לדבר משמעות הרבה יותר מאשר סמלית, אולם, בתור ערך מוסרי-עקרוני אין היא ראויה עוד אפילו שניחד עליה את הדיבור: תולדות חורבנה הן תולדות ההתפתחות של מסכת-הערכים הציונית-הרביזיוניסטית והבית"רית.

28 להלן – פסעיף: 'הבעיה הכלכלית' – ידון שב"ד בהתפתחותם של הקיבוצים בתור 'משחק בכאילו' המדמה חברה סוציאליסטית ממשית. ראה זאת בעמ' 227, למן הפסקה הפותחת: "ובצמוד לכך".

ו

רביזיוניזם

הרביזיוניזם משלים את תרבות־הערכים הציונית, הן מבחינת היקף התפשטותה בחלל והן מצד התפתחותה ההיסטורית בזמן: מה שנמשך עוד בתחייה העברית מעבר לרביזיוניזם – כבר אין לכללו בגדר הציונות. ממילא הדעת נותנת אפוא, שהרביזיוניזם מביא את ערכי־הציוניות עד קצה גבול משמעותם, ואכן, זהו כל תוכנה של התורה הרביזיוניסטית; כשמה כן היא: אין היא באה לחדש בציונות שום ערכים חדשים, אלא היא מבקשת רק לבקר את הערכים הקיימים, מתוכם עצמם, ולהעמידם על הבסיס הרחב ביותר האפשרי מתוכם והגלום בהם מלכתחילה.

בהתאם לכך אנו מגיעים למערבולת הגיונית ולסבך סתירות בלתי־מוסבר וחסר־מוצא אם אנו מנסים לתפוס את הרביזיוניזם כתורה בעלת משמעות חיובית כשלעצמה; אין לרביזיוניזם כמעט כל משמעות חיובית שכזאת, ובמידה שיש לו ערכים המיוחדים לו לבדו והנראים כערכים חיוביים – אין להם כמעט שום מובן מחוץ לרקע של "הציונות הישנה"²⁹, אלא הם יוצאים ממנה עצמה, בתור כלי ליישור ערכיה שלה ולהחזרתם מן הזווית החדה, שבה הם מוטים כביכול בתוכה, לכלל עמידה איתנה על בסיסם הם. הערך ההיסטורי של הרביזיוניזם נובע, בין השאר, מן העובדה שכל בסיסם של הערכים הציוניים הוא למעשה רעוע מאוד,

29 שב"ד נותן כאן (ולהלן) את "הציונות הישנה" בין מרכאות, מפני שבאלול תרצ"ה (1935) פרשו ז'בוטינסקי ותנועתו – 'ברית הציונים הרביזיוניסטים' (ברית ה'צה"ר) – מן ההסתדרות הציונית, וייסדו את 'ההסתדרות הציונית החדשה' (הצ"ח). היה זה כחמש־עשרה שנה לאחר שהחל ז'בוטינסקי לפעול בתוך מסגרתה של ההסתדרות הציונית, וכעשר שנים מאז ייסד את התנועה הרביזיוניסטית.

עם זאת, בהמשך דברי שב"ד ישמש הכינוי "הציונות הישנה" גם בהכללה, תוך פיתוחה של הביקורת כלפיה מנקודת הראות של מלחמת המחתרת, אשר אופק מחשבתה כבר נמתח אל מעבר לציונות בכלל.

ומשהביאם הרביזיוניזם לבסיס זה – ממילא נשמטה הקרקע מתחתם בכלל, וכך הוא פתח את הדרך לביקורת הרביזיוניזם עצמו, למלחמת החירות העברית ולכל הנובע מתוכה.

מתוך אותה החוקיות עצמה, שטשרניחובסקי ושניאור באו אחרי אחד-העם וביאליק בספרות העברית, בא ז'בוטינסקי אחרי אחד-העם ווייצמן במדיניות הציונית – [והבחנה זו מתפרשת והולכת בעמודים הבאים].

הקריאה של הרצל למדינת-יהודים לא ינקה מהמציאות של סביבתו שלו, שהיתה כבר כמעט מעבר לכל חיוב יהודי, אלא היא היתה תגובת המבנה האצילי, המיוחד והאישי בלבד, של נפשו הוא על המציאות היהודית במזרח-אירופה, אשר רק היא הקנתה לקריאה זו את ערכה האובייקטיבי והממשי. לא בני סביבתו של הרצל, אלא יהודי אירופה המזרחית, שהלאומיות העברית המתפוררת היתה עדיין גורם חי ופעיל בנפשם, היו האנשים המסוגלים לקחת על עצמם את הגשמת הציונות למעשה, ולפיכך, בסופו של דבר היתה תורת-הרצל תלויה באותה הרוח אשר יפיתו בה האנשים הללו. והנה, אם כי מסיבות אשר נעמוד עליהן תיכף ומיד, לא היתה תורת אחד-העם בדבר "פתרון שאלת היהדות"³⁰, המבוססת על

30 אחד העם הדגיש, כטיעון עיקרי בביקורתו נגד הרצל והציונות המדינית, את לידת בשורתם של אלה רק מן הצד השלילי – בגלל הצרות ובשל האנטישמיות – ועל-כן הצביע על המגבלה החונקת, שציונות כזו מנסה להתמודד רק עם שאלת היהודים, כגופים פרודים, ולא עם שאלת היהדות שהיא המאחדת אותנו לכלל אומה. התמודדות שטחית שכזו לא תצליח; ואילו סיכוייה של התחייה הלאומית נעוצים בתחיית התרבות והרוח, בגיבוש מחודש של היהדות סביב 'מרכז רוחני' אשר ייוסד בארץ ישראל. הנה שתי מובאות; האחת של ביקורת (לאחר הקונגרס הראשון, בשנת תרנ"ח), והשנייה של חזון לעתיד לבוא (בשנת תרנ"ב, במאמר הספד לפינסקר והערכה לחיבורו 'אוטואמניפיציה', חיבור אשר אחד העם תירגם לעברית כעשר שנים קודם לכן):

• "האומה היהודית היא לו [= להרצל] שם-הקיבוץ לאלה מן היהודים אשר מאיזו סיבה אינם רוצים להתבולל, או רוצים אלא שמוצאים מכשולים על דרכם ואינם יכולים. הציוניסמוס הזה רואה אפוא את היהודים – אנשים נפרדים המאוחדים בעל-כורחם על ידי 'האויב המשותף'; אבל אינו רואה את היהדות – חטיבה אחת השואפת להתקיים באחדותה גם בלי כל הכרח חיצוני. זה הוא חסרונו העיקרי, המתגלה בכל הליכותיו ומעשיו".

• "התנועה הזאת – [כסיפור חזיון-חלומו של אחד העם] – לפי שנתעוררה לא על-ידי שאלת היהודים כי אם על-ידי זו של היהדות... לא עשתה דרכה בחפזון ובהלה, לא השתמשה למטרתה באמצעים דמיוניים, בהפרזות והפלגות המבלבלות מוחם של ההמון ובני הנעורים, כי אם הלכה והתפתחה לאט, במנוחה ושלווה... עד שלסוף, כעבור

הלאומיות החיובית של סמולנסקין, כשרה כדי להוות את האידאולוגיה הציונית הרשמית, ואף לא כדי להתמזג כערך משמעותי חיובי באידאולוגיה זו, הרי אין לתאר בכלל מפתח הולם יותר ממנה להבנת המסיבות הרוחניות של ההגשמה הציונית, שמתוכן נולדה הציונות "המעשית" ושהביאו להעמדתה של הציונות בכלל באותה זווית חדה, על חוד הקודקוד, אשר הצריכה את הביקורת הז'בוטינסקאית. אכן, לא מקרה הוא שאחד-העם, בעל התורה הזאת, היה מראשי המדברים של הציונות "המעשית", בניגוד לציונות "המדינית".

מימות אברהם אבינו ועד שבתי צבי היתה היהדות התרבות והדת, שהיא עילת כל העילות ותכלית כל התכליות גם יחד של ההווה היהודית. כדי לקיים ולשמור את הלאומיות הישראלית ואת החיים הממלכתיים העבריים בארץ-ישראל חייבה היהדות את המוסר הישראלי, וכדי לקיים ולשמור את המוסר הזה היא חייבה את הממלכתיות העברית ואת התקווה המשיחית; הממלכתיות היתה מצווה מוסרית, והמוסר היה מצווה ממלכתית, ללא הפרד, עד-כדי-כך שאפילו הבחנה פְּדוּרית זו שאני נוקט כאן איננה אפשרית במושגים יהודיים טהורים, אלא רק בלשון של הפילוסופיה האירופית האוהבת לפורר כל שלמות.

יהדות המשלימה עם הגלות, או יהדות בלי השאיפה הממלכתית, היא אפוא בבחינת ים בלי מים, או יום בלי אור השמש, אולם זהו בדיוק מה שהתחיל להישאר מן היהדות בתפיסתם של היהודים למעשה אחרי ששבתי-צבי העמיד את היהדות הגלותית – שלא בטובתו – על משמעותה המְסֻקֶּנֶת. אותה היהדות שהיהודים המשיכו להחזיק בה לא היתה עוד יהדות בכלל, אלא, במידה רבה והולכת, רק אורח-חיים מאוּבָּן, הנושא עמו סבל אין-סופי ללא שחר וללא תכלית – שטות ואווילות, פשוטן כמשמען, אשר שבירתן היא תנאי לתחייה היהודית.

אחד-העם, הבא לחייב את התחייה העברית בארץ-ישראל לא בתור מצווה ממלכתית של היהדות עצמה, אלא פְּדוּרֵךְ האפשרית היחידה להצלת "מוסר היהדות" מפני הכליה הנשקפת לו מחוסר "מרכז רוחני" – ואשר יוצא מדבריו, שאלמלא סכנה זו יכולה הגלות והמשך-קיומה להתיישב לגמרי עם מוסרו "היהודי"

דורות אחדים, השיגה את התכלית הנרצה: בראה בארץ ישראל 'מרכז לאומי רוחני' להיהדות, האהוב וחביב על כל העם, ומאחד ומקשר את כל העם; מרכז של תורה וחכמה, של לשון וספר, של עבודת הגוף וטהרת הנפש, 'מְגִיטוּרָה' אמתית של עם ישראל כפי שהיה צריך להיות...".

(ההדגשות נתונות במקור. ראה 'כל כתבי אחד העם', הוצאת דביר תש"ז: 'הקונגרס ויוצרו', עמ' רע"ז; 'ד"ר פינסקר ומחברתו', עמ' מ"ז).

– אינו מדבר אפוא על הצלתו של שום דבר אחר, אלא רק על הצלתה של אותה שטות ואווילות מן הגורל הבלתי-נמנע, הראוי לה על-פי דין; ואכן, ניגוד זה שבין תורת אחד-העם ובין כיוון ההתפתחות ההיסטורית הוא הסיבה לכך שתורה זו לא התקבלה מעולם כאידאולוגיה רשמית של הציונות להדרכת מפעלה, אם כי היא פטורה מסתירות רבות שבתפיסת פינסקר והרצל, שהתקבלה. ואין שום חשיבות עקרונית בעובדה שאחד-העם אינו מדבר על הווי-חיים מסוים, אלא על תורת-מוסר כביכול; זהו השלב שהתנוונות היהדות הגיעה אליו בימיו: לא עוד דת, ואף לא תרבות לאומית כוללת, ואפילו לא הווי, אלא כבר רק "איִדָּאה", אשר למעשה יותר נכון היה לקרוא "תחושה", כי מבחינה הפְּרָתִית-פורמלית, איִדָּאית, זֶהָה "היהדות" האחד-העמית עם הליברליזם האירופי.

עצם העובדה שאחד-העם מדבר על הצלתה של תורת-מוסר זו מוכיחה, שהוא מדבר על תרבות בתהליך של התנוונות, אשר עוד מעט ולא יישאר ממנה אפילו מה שעדיין נשאר בה; אולם, אותה העובדה עצמה מוכיחה גם-כן, שתרבות מתנוונת זו עדיין יקרה לו, והוא דְּבֵק בה; ובשתי הפנים האלו של תורתו גם יחד מבטא אחד-העם את המציאות הרוחנית של נושאי המעש הציוני: מציאות שבה לא הושלם עדיין המאבק בין ערכי ההדחקה של ההתבוללות לבין התודעה היהודית, ואשר היהדות המתנוונת והמרוקנת עומדת בה בשארית כוחותיה על נפשה, בתוך נפשו של כל יהודי ויהודי.

העובדה שיהדות מתגוננת זו הוציאה מנרתיקה את הנשק של שיבת-ציון שייכת כבר לתהליך ההפוך של תחילת התחייה העברית, וכפי שראינו – לא באה תחייה זו כלל כציווי פנימי מודע של היהדות עצמה, אפילו במשנתו של אחד-העם; כדי שתוכלנה להיות תוצאות לשימוש בנשק זה היה צריך לעבור זמן, ובינתיים לא היה בו, בהופעתו המנותקת, כדי לשנות מאומה בעובדת המציאות הרוחנית בהווה. לאותה תרבות לאומית יהודית, שאחד-העם ביטא את מאבקה עם ההתבוללות, לא היתה עדיין כביכול שום שייכות דינמית כלל לממלכתיות עברית ולארץ-ישראל, אלא היא הוותה רק את שרידי התרבות של ההוויה הגלותית. ההתבוללות, ולא שיבת ציון, היתה המסקנה ההכרחית מהתרוקנותה הפנימית של תרבות זו, ו"המרכז הרוחני" של אחד-העם לא היה דומה אלא לבריחת האדם מפני צלו שלו: היהדות הבלתי-משיחית שהוא ביקש להצילה היתה צריכה להישבר עד גמירה, מתוך הנתונים שלה עצמה – והלוא עובדה היא באמת, שאף הקמתו של המרכז בארץ-ישראל למעשה לא הצליחה להצילה; ואם בימי אחד-העם היא לא נשברה עדיין, ממילא שמע מינה, שערכי ההתבוללות שגלוו במצב זה על הציונות לא יכלו עדיין

להיות ערכים רוגעים, אלא הם היו ערכים דינמיים, הנושאים עמם את כל החום שבשנאה העצמית.

תורת אחד-העם היתה אפוא שופר נאמן הן לצנע-הדלות של תרבות לאומית בלתי-ממלכתית ומתגוננת מפני עצמה, מצד אחד, והן לרגשי נחיתות ושפלות קומה שבהתבוללות פעילה, מצד שני. אחד-העם וביאליק סימלו אמנם בעיקר את הצד הראשון, ואילו וייצמן סימל יותר את הצד השני, אך שלושתם יחד הבריחו [=קישרו והקיפו] את ההוויה הציונית, המושפלת עד עפר, מכל הבחינות. כיום יש עוד רק ערך ארכיוני לשאלה הפרגמטית, אם הציונות יכלה להשיג משהו בראשית צמיחתה לו היתה הולכת מיד בגדולות; יהיה הדבר כאשר יהיה, מה שחשוב לנו הוא, שהנפש הציונית לא יכלה ללכת בגדולות, אפילו היה הדבר אפשרי מבחינה אובייקטיבית, ושהתוצאה הטבעית מכך היתה, כי לא זו בלבד שהציונות נקטה מלכתחילה תכסיס של זחלנות, אלא הפכה בהכרח תכסיס-כביכול זה לערך חינוכי לדורות.

בנפשם של היהודים המערביים המעטים שיצרו את הציונות, כגון הרצל ונורדאו, היתה ההתבוללות עובדה מוגמרת כמעט; נפשם היתה סכיופרינית³¹ הרבה יותר מנפש יהודי המזרח, אבל מסיבה זו עצמה היא היתה פטורה כבר מן העוז שבמאבק הפנימי. בעוד אשר בנפשו של יהודי מתחום-המושב התחוללה עדיין סערה,³¹ והרבה מן המרץ הנפשי היה צריך להתבזבז באופן אינטרוֹרטי³¹ לדיכוי ההתבוללות ולדיכוי היהדות גם יחד – עד שמן האישיות לא נשאר כמעט מאומה ("ההתלבטויות" הידועות של העלייה השנייה) – הרי עם כל הנחיתות שבהתבוללות המערבית בדרך-כלל, אם הגיע יהודי מערבי באיזה אורח-פלא, המיוחד לו באופן אישי, לידי התעוררות יהודית חיובית ועצמאית – ממילא יכלה התעוררות פעילה זו, הנטולה בעצם כל תוכן תרבותי יהודי העשוי להרגיז את ערכי-ההתבוללות השוקטים בניצחונם, למשוך אליה את כל המרץ הנפשי חסר-העֶכְבוֹת. והבדל זה הוא אשר הוליד מלכתחילה את המחלוקת חסרת-השחר בין הציונות "המדינית" והציונות "המעשית".

31 'תחום המושב' הוא האזור אשר רק בו הותר ליהודים לגור ברוסיה בזמן שלטון הצארים. התחום נוצר כאשר בחלוקתה של פולין, בסוף המאה ה-18, נמסר לרוסיה כל חלקה הצפון-מזרחי, ורוסיה החליטה למנוע את התפשטות היישוב היהודי אל מחוזותיה הפנימיים. הקו המזרחי של תחום המושב נמשך מן העיר רוסטוב, בדרום, לחוף הים השחור – ועד מינסק בצפון, לחוף הים הבלטי.

שני הצדדים התנגחו אמנם בעיקר בנימוקים של יעילות, בלתי-עקרוניים לגמרי, ולו הם היו באמת נאמנים לרציונליזם הטהור שבו הם התיימרו, הלוא יכולים היו מעש-הבניין הציוני ומעש-המדיניות הציונית החופשית לעלות בקנה אחד, באופן הרמוני לגמרי; אלא שההבדל לא היה רציונלי, כי אם אופיי: אנשי המזרח לא יכלו לעמוד במדיניות הרמה של הרצל, ואילו לאנשי המערב זר היה הצנע הזחלני של וייצמן ואחד-העם, ומתוך שקמו עוררים על צנע זה היה נחוץ להצדיקו, והאופי נעשה לאידאולוגיה.

[ציוני מזרח אירופה] לא אמרו אמנם שטוב לזחול, אבל הדגישו את ה"רק כך" של "דונם פה ודונם שם"; לא אמרו, אמנם, ברצינות ש"מדינה" עברית אסורה מדאורייתא לעולם, אבל מספיק היה מה שאמרו במלוא עומק ההרגשה שאסור לדבר על "מדינת יהודים", כביכול כדי שלא להבהיל את הגויים, וממילא פסקה "המדינה" מלהיות ערך, שרצון הדור הבא מתחנך לקראתו. בענין זה אין שום חשיבות בדבר, ש"מדינה" זו שהרצל דיבר עליה היתה מושג מרוקן מכל וכול; היה לו למושג מרוקן זה לפחות אותו היתרון, שהוא פתוח כדי להתמלא תוכן בבוא עתו.

משנפלה הציונות בהכרח לידי ציוני המזרח, ומשנמחקה אפוא בעקב הדבר הזה המילה "מדינה" מן המילון הציוני, ממילא נשמט כל הבסיס הרעיוני שהציונות היתה מושתתת עליו; ובהישמט המטרה הסופית של הציונות מן החינוך הציוני, ממילא איבדה הציונות את השליטה על התפתחותה שלה: ההנחה החרישית היתה שהמדינה תבוא "ממילא", אבל משמעותה ההגיונית של הנחה זו היא, שהמדינה לא תצמח מתוך הרצון הפנימי של הציונות אלא תולבש עליה על-ידי המסיבות מבחוץ. ואמנם, כך קרה הדבר בדיוק – אלא שאחת "המסיבות" החיצוניות האלו היתה בהכרח זו, שקמו אנשים אשר פרשו מן הציונות, לקחו על עצמם את היוזמה של הקמת המדינה וכפייתה על העם, ושברו את הציונות מיסודה.

ותחילתה של פרישה זו נעוצה, כידוע, ברביזיוניזם הז'בוטינסקאי.

כפי שכבר אמרתי, אפשר היה לצפות מראש שהעברת "המרכז הרוחני" לארץ-ישראל לא זו בלבד שלא תעצור את התנוונות התרבות היהודית הבלתי-משיחית, אלא שאם באמת תיהפך ארץ-ישראל למרכז רוחני ליהודים, היא רק תשמש מרכז להמשך ההתנוונות הזאת. ואכן, מסורת הבניין של "המרכז הרוחני" לא יכלה למנוע את הדבר, שבדור השני של הציונות לא נשאר מכל "פתרון בעיית היהדות" אלא הערך של צנע-הזחלנות, אשר הפך ערך תרבותי לעצמו, ואילו בדורו הקוסמופוליטי של תחום-המושב יכלו כבר לקום יהודים שלא

נבדלו במאומה מציוני המערב הראשונים, אשר תרבות יהודית חיה שוב לא העיקה על מצפונם.³² מן המאבק שבין תרבות הגלות וההתבוללות לא נשארו כאן עוד אלא גחלים לוחשות, אבל התעוררות יהודית לא היתה תלויה עוד בהרכב אישי מיוחד של הנפש – כי הנשק של שיבת-ציון כבר התחיל לתת את אותותיו – ולא היה עוד צורך להתבולל אל החלל הריק, כי אפשר היה להתבולל לתוך הציונות. טשרניחובסקי כבר לא היה צריך, כמו ביאליק, לנווד בין "המתמיד" מזה ו"זהר" מזה,³³ אלא יכול היה להשתחוות בלי שום עִפְכוֹת לפסל אפולו, ובכל-זאת לשיר שירת דרור ועוז יהודית, אם כי שטחית ותלויה בין עבר ועתיד על חוט השערה.³⁴ וזהו בדיוק מה ששר גם ז'בוטינסקי לנוער העברי.

32 גם טשרניחובסקי וגם ז'בוטינסקי היו מדרומו של תחום המושב: טשרניחובסקי נולד בפלך טבריה לחוף הים השחור (1875) אך כנער כבר החל ללמוד באודסה; ז'בוטינסקי נולד באודסה (1880), ושב אליה לאחר שלמד באוניברסיטאות בשוויץ ובאיטליה. אגב, יש להזכיר שגם המשורר והמספר זלמן שניאור אשר שב"ד הזכירו בפתח הדיון עם 'בני הדור השני' – וגם הבוגרים יותר, אחד-העם ותלמידו ביאליק – כולם מגידוליה של העיר אודסה, מנערותם או בכרותם. (על זלמן שניאור – ראה עוד ב'על אמנות ותרבות ותורת ישראל', כרך ד', הערה ט"ו בעמ' 159).

33 את השיר 'זהר' כתב ביאליק על שנות ילדותו בכפר ראדי באוקראינה, ואת 'המתמיד' הוא כתב על תקופת לימודו בישיבת וולוז'ין – לאחר שעזב ופנה לדרך אחרת; ואולם, סדר כתיבתם הוא הפוך: את 'המתמיד' כתב וגיבש ביאליק משנת תרנ"ד, במשך כמה שנים, בז'יטומיר – (נוסח 'עופרי' שלו, 'באהל תורה', נכתב עוד בשהותו בישיבה, בשנת תר"ן, ומובא במהדורה המדעית של שירי ביאליק המוקדמים, בעריכת דן מירון, הוצאת דביר תשמ"ג) – ואילו 'זהר' נכתב בתרס"א, לאחר שביאליק שב לאודסה. 'זהר' הוא כולו יניקה מפלאי הטבע בכפר, הממלאים את נפש הילד ללא שיוור, ובייחוד נמשך וטס הוא עם צפירי האורה, אשר הם "קדושים, ברורים / כמו ננערו זה היום / מעל פֶּנֶף כְּרוֹב אחד קדוש / ... ועוד מתוך עיניהם יציץ / זֶהָר עליון, זיו השכינה /". ואילו 'המתמיד' היא שירה נרחבת על דמות המתמיד בישיבת וולוז'ין, כמורגם על הישיבה עצמה; כאן מיטלטל ביאליק בין השתאות והערצה ללומד ולתלמודו – "ומי אתה שמיר, מיי-אתה חלמיש, / לפני נער עברי העוסק בתורה? /" – לבין ביקורת חריפה על חוסר התכלית שבכך, ליחיד ולכלל: "אך מִדֵּי אֶזְכְּרָה את קולם, הֵה קולם / הבוכה בלילות כאנקת חללים, / ישַׁע לבבי: ריבונר-של-עולם! / הפחות האלה על-מה הִמָּה פְּלִים? /".

34 את השיר 'לנוכח פסל אפולו', פרסם טשרניחובסקי בשנת 1899 עם מעברו מאודסה להיידלברג, ועורר בכך גל של תגובות סוערות. בשירו הוא ניגש אל פסל אפולו, קד קידה

בתור הוגה-דעות אין עוד בציונות אדם שכל-כך קשה למצוא את הידיים והרגליים בין הנחות-היסוד השונות של תורתו, כפי שהדבר הוא אצל ז'בוטינסקי. הוא המנהיג הראשון בציונות שהביא את הלאומיות החיובית של סמולנסקין ואת הלאומיות השלילית של הרצל לידי סינתזה של דייסה, בלי שהרגיש בכלל בסתירות שהוא מסתבך בהן על כל צעד ושעל בעניין זה – והוא הדין גם בתפיסתו הליברליסטית. חוץ מבגין, תלמידו, אולי לא היה בציונות אדם פן כל-כך בנאמנות לערך הדמוקרטיה כמו ז'בוטינסקי, ואף-על-פי-כן אין ספק שבתפיסתו הלאומית אין כמוהו עומד באמת על סף הפשיזם, ובכל-זאת הוא יכול היה לתאר לעצמו אווילות לא-יהודית כל-כך כמו נשיא ערבי העומד בראש "המדינה העברית".³⁵ למי שלא האמין כי העולם הוא עולם של שופטים, העתיד בהכרח להכיר בצדק

וכורע, ושך: על אף התהום "המפריד תורת אבותי מדת מעריציך", בכל זאת, "הנני ראשון לשבים אליך", כי בא רגע בו "אשבור אויקי הנפש". רואה אתה, אפולו, כי "זקן העם, אלהיו זקנו עמו", ועל-כן באתי עד "פסלך – סמל המאור פחיים". וכך חותם המשורר את משאו באוזני הפסל: "אכרע לחיים, לגבורה וליופי, / אכרע לכל שכיזות



החמדה, ששדדו [אבותי / שהיו] פגרי אנשים ורקב זרע אדם / מורדי החיים, מיך צורי שדי, / [שהוא] אל אלהי מדברות הפלי [= הפלא], / [ושהוא גם] אל אלהי כובשי כנען בסופה, – / ויאסרוהו ברצועות של תפלין... //".

ומאידך גיסא, כשנתיים קודם לכן, בסמוך להתכנסות הקונגרס הציוני הראשון, כותב טשרניחובסקי – בשירו 'שאו נס ציונה' – שורות אשר כאלה: "שאו נס ציונה, ותכון ממלכה, / היא מקדש א-ל יעקב ומשגב לטף, / והיתה ידנו אוחת במלאכה, / במלאכת הקדש – והשלח בפק. // ... א-ל עז לנו, אחי, ומשגב וצור, / פגרגנו – הדיק, לבנו – השור. //".

35 "אווילות" זו העלה ז'בוטינסקי בספר שכתב (באנגלית) עם תחילת מלחמת העולם השנייה. הספר ראה אור בעברית (בשבת תש"א) בשם: 'חזית המלחמה של עם ישראל'. בפרק המוקדש לשאלה הערבית מצטט ז'בוטינסקי (בעמ' 186) מתוך טיוטת חוקה למדינה העברית העתידה, טיוטה שנכתבה על-ידי האקזקוטיבה הרביזיוניסטית בשנת 1934, את הסעיפים הבאים:

• "יש להנהיג את עקרון שיווי הזכויות בשביל כל האזרחים מכל הגזעים, הדתות, השפות או המעמדות, ללא כל הגבלה. ...

האבסולוטי של הציונות, הוא יעץ להטיל עצמו אל הוויסלה³⁶ – ואף-על-פי-כן, הוא האדם שהחדיר בנוער העברי את ההכרה ש-*homo homini lupus* [= אדם לאדם זאב]. הוא עשה יותר מכל אדם אחר להחדרת רגש האדנות העברית במכורה הארץ-ישראלית, ואף-על-פי-כן לא יכלה להצטייר בדמיונו אדנות זו אלא בגבולות שנכפו עליה לשעה קלה על-ידי תככים אימפריאליסטיים,³⁷ והוא מסוגל היה להסכים שתוגבל אדנות זו, אולי לעולם, על-ידי קשר קבוע של דומיניון^o למעצמה המנדטורית. כדי לסכם אִי-שהוא רשימת סתירות אין-סופית זו – ז'בוטינסקי היה האדם היחיד בציונות שנפשו היתה שלמה בציונות זו ומסקנית באמת בכל ערכיה הסותרים כולם, ודבר זה בא על ביטויו פְּראש-וראשון מערכי הרביזיוניזם, הוא ערך ההדר.

אם נתפוס את ה"הדר" הז'בוטינסקאי בפני עצמו, הריהו רק מילה נרדפת לְשם ז'בוטינסקי, ומבחינה זו אין לו שום ערך סוציולוגי כלל: לא היתה אישיות שקסמה כל-כך לנוער העברי כאישיותו של ז'בוטינסקי, אולם לא היה ולא יהיה לעולם אלא

• בכל קבינט שבו ישמש יהודי כראש ממשלה, יהיה סגן ראש הממשלה – ערבי; וכן להיפך".

עם זאת מוסיף שם ז'בוטינסקי תזכורת שכאשר נכתבה הטיטה תיארו לעצמם הרביזיוניסטים שארץ-ישראל העצמאית תהא דומיניון במסגרת הקיסרות הבריטית, והוא אף חותם: "ורבים מהם דוגלים ברעיון זה עד היום"; בסיום הפסקה מתייחס כאן שב"ד גם לנקודה זאת.

36 האדם המדובר כאן, שלא האמין במצפון העולם, הוא מנחם בגין (שהיה אז נציב בית"ר בפולין). בנאומו – בכינוס העולמי של בית"ר בוורשה, בתחילת תרצ"ט – הוא דורש שהתנועה תעבור לקו אקטיביסטי, ושכיבוש המולדת בזרוע ייקבע לה כיעד מחייב; אין לצפות עוד לתמיכת העולם האכזר, ועלינו לעשות בעצמנו למען עמנו. ז'בוטינסקי הגיב לנאומו וכינה אותו 'חריקת דלת על צירה', צרימה שאין בה מועיל; אסור לפטפט על מרד, כי עוד אין כוחותינו מספיקים; ולבסוף: "אם אתה, אדון בגין, אינך מאמין שיש עוד מצפון בעולם – אין לך ברירה אלא ללכת לנהר וויסלה העמוק...". (ראה על כך בספרו של ישראל אלדר, 'מעשר ראשון', הוצאת המתמיד תש"י, עמ' כ"ג).

ומנגד, עוד זמן רב קודם לכן, כתב ז'בוטינסקי את המאמר *Homo homini lupus* (= אדם לאדם זאב) – אשר שב"ד מזכירו כאן – ובו קבע כי "אוויל האיש הסומך על הצדק: אין הצדק קיים אלא בשביל מי שעומדים לו אגרופו ועקשנותו להופכו למנת-חלקו". (ראה את המאמר בכתבי ז'בוטינסקי, הוצאת ערי ז'בוטינסקי תשי"ט, פְּכרך 'אומה וחברה', עמ' 253).

37 ראה בהערה 40 להלן, עמ' 80.

זאב ז'בוטינסקי אחד ויחיד בישראל. מחוץ למובן אישי זה, הרי אני יודע הדר של תלמיד-חכם יהודי, אולם לא לזה התכוון ז'בוטינסקי; הוא לא התכוון גם ל-**gentleman** אנגלי, שהרי הדר הוא ההפך הגמור מצביעות; הוא לא התכוון גם ל-"אינטליגנט" הרוסי, או להדר הצרפתי או האיטלקי, כשם שלא התכוון ל-**honor** הפולני או למשמעת הפרוסית. למה התכוון ז'בוטינסקי בדיוק, באופן חיובי, אינני יודע, אך מסתבר שלכתחילה לא היה זה אלא רק אחד הערכים הנוספים, הפורמליים וחסרי-התוכן, של הציונות.

מסקנה זו משתנה רק אם ננתק את ההדר הז'בוטינסקאי מן הכוונות הסובייקטיביות הנלוות עליו ונתפֶּסְנו מתוך החוקיות שבה הוא הופיע בהיסטוריה העברית. מבחינה זו הריהו מהווה את התגובה הכוללת והנמרצת ביותר לכיעור של ציונות-הצנע, אחר שכל החיטוטים והלבטים משתקי-הנפש איבדו את משמעותם ואקטואליותם בדור השני של הציונות. הדר זה – פירושו היה כנות ושלמות ציונית ודרור למרץ הנפשי, וממילא מקבלים מתוכו את תוקפם המלא כל הערכים הציוניים של לאומיות, השפה העברית, ארץ-ישראל, מדינה, עזיבת הגולה – ובצד אלה: הומניזם, ליברליזם, לגליזם והגנה, שעד עתה לא היתה הציונות מדברת, אלא מגמגמת בהם; ואם בכל-זאת נשאר ה"הדר" אחרי כל אלה ערך פורמלי בלבד מבחינה חיובית, הרי לא בו האשם, אלא בפורמליזם של התוכן שעליו הוא מוסב. משהתנגש ה"הדר" הרביזיוניסטי עם ציונות-הצנע – ממילא התחדש הוויכוח בין ציונות "מעשית" וציונות "מדינית".

ערכי-ההגשמה הציוניים נוצרו כולם על רקע הזחלנות, וערכי-ההגשמה הללו הם אשר היוו את התרבות המפורשת, שבה נבדלת הציונות הזחלנית מן התרבות הציונית ההרצלאית, אשר עד עתה נשארה בהכרח רק נחלתם של "אינטליגנטים" מערביים בודדים בלבד, ולא היתה כשרה לתצרוכת המונית. במצב זה, אשר בנוסף לכול לא היה כשר עדיין למחשבת התפכחות מעמיקה, לא היה מפלט מהעברת [=מהתוויית] הזיהוי בין הזחלנות לבין ערכי ההגשמה הציונית בכלל: הזחלנות היתה האופי הפנימי, ואילו ערכי-ההגשמה היו הגילוי החיצוני של אופי זה, ולפיכך פגעו חֲצֵי הרביזיוניזם שבאו לשחרר את הציונות המקורית מן הזחלנות, קודם-כול בערכים הללו, החפים מן הפשע כשלעצמם; הבוז לחלוצים "המטומטמים", גסי-רוח, הצבועים בעל-כורחם, העבדים הנרצעים, ולערכים החדורים ברוחם זו, הסתיר את תנופת-הקודש אשר למרות הכול היתה טמונה בחלוציות הבונה ובערכי-ההגשמה שלה – ואי-אפשר היה, כמובן, שהרביזיוניזם יבוז לערכי-החלוציות ויסגלם לעצמו גם יחד.

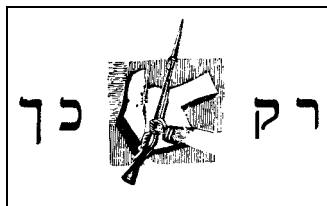
ניסיונות-הבניין אשר הרביזיוניזם ניסה באמצעות פלוגות הגיוס, ללא ערכי-בניין חיוביים של ממש, היו אפוא בהכרח עלובים למדי,³⁸ ומול ה"רק-כך" ה"קונסטרוקטיבי" של ה"מפעל ובניין" הציוני העמיד הרביזיוניזם למעשה רק את ה"רק-כך" הפוליטי,³⁹ וכך קרה הדבר שערכי-הבניין הציוניים נשארו הערכים הציוניים היחידים, אשר לא נדבקו ב"הדר" עד היום הזה.

המפלגה הרביזיוניסטית בתור שכזו יצאה אפוא קירחת מכאן ומכאן: ארץ-ישראל דרשה הרבה דברים, וביניהם הרבה שאף הרביזיוניזם לא חלם עליו מעודו, אולם קודם-כול היא דרשה את בניינה; מאחר שהרביזיוניזם לא היה מסוגל לתת לה את הדבר הזה, הוא איבד את הדרך להנהגת-העם; ואם-גם ייתכן, שדווקא תוצאה זו היא שאיפשרה את התפתחות מלחמת-החירות מתוך הרביזיוניזם, ושכישלון הרביזיוניזם ברוך הוא מבחינה היסטורית, הרי מצד שני גרם כישלון זה להנצחת רוח-הזחלנות הציונית, ועל-כל-פנים שילמה אפוא ההיסטוריה העברית את המחיר. אולם, נוסף-על-כך, הרביזיוניזם יצא קירח גם מן הבחינה של ה"רק-כך" הפוליטי שלו. לא זו בלבד שכישלוננו מנע ממנו את האפשרות להופיע בזירה הבינ-לאומית

38 תנועת בית"ר נוסדה בריגה בשנת תרפ"ג (סוף 1923), ופלוגות הגיוס קמו כאשר החלו בית"רים לעלות ארצה והן היוו מסגרת חיים שיתופית לעבודה בצוותים. בשנת 1926 נוסדה פלוגת 'מנורה' בפתח תקווה, וכעבור כשנה עברה לבנימינה; שנתיים אחר כך, לאחר מאורעות תרפ"ט, נוסדו פלוגות עבודה בחובות, בכפר סבא ובראש פינה. בעשר השנים שעד פרוץ מלחמת העולם (1939), קמו ופעלו פלוגות עבודה וגיוס של בית"ר בכשלושים יישובים, ממטולה בצפון ועד באר-טוביה בדרום, לרבות גם את 'פלוגת הכותל' בירושלים העתיקה.

39 "מפעל ובניין" היתה מעין סיסמת-כותרת אשר נקטו בה המפלגות הסוציאליסטיות ומוסדות היישוב המאורגן בשנות העשרים והשלושים, לתיאור בניין הארץ כערך-על מקיף-כול.

כאשר פרץ הוויכוח על המשך ההבלגה או שבירתה, נוצרה כעין 'מלחמת סיסמאות': המוסדות והתנועות שציידו בהמשך ההבלגה פרסמו בעיתונים ובכרוזים שוב ושוב את סיסמתם: "תשובתנו למרצחים: מפעל ובניין", ומשמע גם – (מלבד עצם הבניין) – שלילת כל פעילות של התגוננות פעילה או התקפות גמול לפורעים. מנגד, בשורות הארגון הצבאי הלאומי, התפתחה הסיסמה "רק כך" כשהמילים נכתבות משני צדיה של מפת גבולות המנדט בשני עברי הירדן, ויד מניפה רובה, לאמור: רק בכוח הזרוע נשיג את שלנו, רק כך נהיה לעם חופשי בארצנו כולה.



בשם העם העברי, אלא גם במידה שניסתה המפלגה הרביזיוניסטית לנהל מדיניות בין-לאומית משל עצמה, הרי בסופו של דבר היא נשארה תקועה באותו הבוץ שרבעה בו המדיניות של ציונות-הצנע.

כשם שהרביזיוניזם לא היה מסוגל לפעולת-בניין, מחוסר ערכי-בניין חיוביים, כן לא היתה הציונות "המעשית" מסוגלת בכלל לפעולה מדינית, מחוסר ערכים של מוסר פוליטי חיובי, בהבדל מערכים של "פוליטיקה מוסרית", המצויים בשפע בליברליזם הציוני – וכנגד הדבר הזה פיתח הרביזיוניזם, באמצעות ה"הדר", את הערך השני שלו, "ממלכתיות", שהיה צריך לשמש כערך-ההגשמה של המדיניות הרביזיוניסטית.

והנה, אמנם בהבדל מן המושג הלועזי של פוליטיקה, שהוא ניטרלי באופיו, הרי המושג העברי המקביל, "ממלכתיות", נושא עמו מלכתחילה אופי חיובי מסוים: בנפשו של היהודי נדבקת למושג הפוליטיקה, בהכרח, האסוציאציה של הפך-מגלות והפך מזחלנות, ובכך הדר – וממילא, משהעמיד הרביזיוניזם את הממלכתיות כערך חיובי, הריהו הדריך על-ידיו למדיניות גאה, בניגוד לִסופְרַיִזְיוֹנִיּוּת, ¹⁹ שבה מתבטאת כל המדיניות הציונית. יתר-על-כן, ערך "הממלכתיות" עשוי היה לחַבֵּב על היהודי מחדש את עצם ההתעסקות בפעולה הממלכתית, הוא יכול [היה] למשוך מחדש את התעניינותו ללימוד החוקיות של העולם הפוליטי – ומצד זה אף תרם כאן הרביזיוניזם תרומה ממשית מכריעה לעתיד, על-ידי כך שקירב את המחשבה אל מושגי-היסוד הפוליטיים, כגון "אינטרסים", "בעלי-ברית" וכו'.

אולם, כל אלה אין בהם כדי לשנות את העובדה, שאם מטיפים למדיניות, ולמדיניות גאה דווקא, עדיין אין אנו יודעים מאומה על התוכן שיש להכניס במושגים אלה; גאון אינו אלא חירות המרץ הנפשי, אך אין אנו יודעים כדבר המובן מאליו מהו תוכנו של המרץ הזה. בדומה לזה, גם מושגי-היסוד הטכניים שאמרנו – [אינטרסים ו'בעלי ברית'] – הריהם כשלעצמם רק ערכים מופשטים; ומאחר שהגאון והמושגים הללו צריכים היו לפי-שעה לשאוב את תוכנם רק מן המטרות

19 השתמשתי במילה זו מחוסר מונח הולם יותר לכוונתי ולמציאות: "סופרןיזר" היה הנציג של מחנה העצורים היהודיים בימי מלחמת החירות, ותפקידו היה להעביר את דרישות העצורים למפקד המחנה ולהחזיר את הוראות המפקד לעצורים. אני מבקש רק את סליחת הסופרןיזרים שלנו על שאני מסב את תוארם על מר שרת. [משה שרת שימש כשר החוץ בשנותיה הראשונות של המדינה; גם קודם לכן – כראש המחלקה המדינית בסוכנות היהודית – הוא דגל בשיתוף פעולה מלא עם הבריטים.]

והערכים הציוניים – ולו גם על בסיס מסקני – ממילא משמע שמבחינה עקרונית לא יכלה גם המדיניות הרביזיוניסטית להוסיף מאומה על המדיניות הציונית לפניה. לעניין זה חשובה קודם-כול העובדה, שאף אם חזר הרביזיוניזם והעמיד את הגשמת הציונות בפירוש ובכירור על הערך הפוליטי המובהק של "המדינה העברית", הרי העמדה זו כשלעצמה – שוב גם היא עדיין איננה קובעת דבר ביחס לתכונות הקונקרטיות אשר "המדינה העברית" הנכספת צריכה להיות מורכבת מהן. בלעדיהן, "המדינה העברית" היא ה־א הקנטיאני, העצם-כשהוא-לעצמו, או ישות מטפיסטית אשר אין לה שום מובן כלל; ואפילו יודעים אנו דבר אחד, והיינו שהמדינה צריכה להיות בארץ-ישראל, עדיין אין בכך כדי לקבוע מהי בדיוק ארץ-ישראל ומה אינו עוד ארץ-ישראל, מה צריך להיות מעמדה הבין-לאומי הרצוי של "המדינה" ומה צריך להיות מבנה הפנימי, אשר גם אותו אי-אפשר לנתק מן המטרות של הפוליטיקה הבין-לאומית העברית.

מבחינה זו אופייני הוא ביותר, שהרביזיוניזם משאיר, כאמור, ליחסי אנגליה-צרפת אחרי מלחמת העולם הראשונה לקבוע באופן עקרוני את הגבולות של המולדת העברית;⁴⁰ ושלא רק מטעמים של ההכרה העצמית, אלא גם מפני האינטרסים של מעצמות המערב, הוא קובע את הדמוקרטיה הליברלית כמשטר הראוי למדינת ישראל כיום; והתוצאה לענייננו היא, שלמרות הדגש אשר החזיר הרביזיוניזם לערך "המדינה העברית" – בכל-זאת לא ניתן לו להסיק מכאן שום אינטרס עברי מיוחד באַסטרטגיה הבין-לאומית. שאיפת "המדינה העברית" היתה

40 ז'בוטינסקי חזה את המשך הציונות ומפעלה בחסות בריטניה, והוא התמיד בכך גם כאשר זעם על עמדותיה. הוא סמך את ידו על הסכמת בריטניה וצרפת לחלק ביניהן את השלטון במזרח התיכון, וכתב (ב-1923): "אנו נשענים על המנדט האנגלי; על הצהרת בלפור חתמה גם צרפת בסן-רמו". ואמנם, בשנת 1920, בוועידת סן-רמו שבאיטליה (ליד גבול צרפת) הסכימו בעלות הברית למסור את המנדט על ארץ ישראל לבריטניה, ולקיים מו"מ בינה לבין צרפת על גבולות שטחי המנדטים. בסיום המו"מ – אשר נמשך אף לאחר אישור המנדט הבריטי ב'חבר הלאומים' (1922) – שורטטו הגבולות בין תחום המנדט הבריטי בשני עברי הירדן, לבין תחום המנדט הצרפתי בסוריה ובלבנון. לשעה קלה, אף הצטרף ז'בוטינסקי לווייצמן בהסכמה ל'ספר הלבן' של צ'רצ'יל ב-1922, אשר בו קבעה בריטניה שהתחייבות המנדט כלפי היהודים לא תחול על עבר הירדן המזרחי, ובכך קרעה אותו מתחום 'הבית הלאומי' לטובת ממלכת חסות ערבית; ואולם, ז'בוטינסקי התעשת וחזר בו, ותבע באופן נחרץ – בשיירי, בנאומיו, ובמכלול פעולתו המדינית – שהמדינה היהודית תשלוט בשני עברי הירדן, דרישה שלא נשמעה מעולם מפי איש ממנהיגי הציונות, זולתו. (ראה גם בהערה 41 להלן, בעמ' 84).

למעשה מופשטת כל-כך, שאף בעיני הרביזיוניזם היא לא סתרה כלל את התמדת ההגמוניה הבריטית באותו המקום עצמו שבו נועדה מדינה זו לקום – ולא היה בה אפוא שום קנה-מידה מפורש מעבר ליחסים ההדדיים שבין הציונות והמנדטור לבדם.

אך אותה תוצאה שלילית עצמה התקבלה גם בדרך חיובית – מצד אחר. בדיוק כמו הציונות "הישנה", כן נשאר גם הרביזיוניזם לעמוד על בסיס האידאולוגיה של "פתרון שאלת היהודים"; ואף לרביזיוניזם עצמו לא היתה למעשה "המדינה" מטרה אקטואלית בכלל, אלא היתה זו רק "המטרה הסופית", אשר בהתאם לתפיסה ההרצלאית המקורית עתידה היא להתגשם מתוך ההתפתחות האורגנית של הפעלת זפיון מטעם המעצמה השלטת בארץ לביצוע "המפעל-ובניין" של אותו פתרון – והפעלתו הנאמנת של זיכיון שכזה היתה באמת האינטרס היסודי אשר לגביו ניסה הרביזיוניזם להשיג לו את בעלי-הברית שלמד לבקש. אף אינטרס זה עצמו הריהו חסר כל מעמד במאבק האומות מטבע בריאותו, וממילא לא נמצא בו ליתרון החכמה המדינית של הרביזיוניזם שום מוצא של ממש. כי יש כמובן להבחין: עצם התביעה העברית לחסות [מעצמתית] בשביל הגשמת הפתרון הציוני יכולה למשוך "בעלנים" – אם כדי לזכות בתמיכת היהודים ואם כאמתלה בין-לאומית לכיבוש הארץ או לצורכי "הפרד ומשול" וכו'; אבל משניתנה פעם החסות, והמדובר לא היה עוד בעצם "הזיכיון", כי אם בנאמנותו – ממילא נעשה הדבר עניין פנימי של המעצמה השלטת, אשר בזירה הבין-לאומית אין הוא מעלה ואיננו מוריד.

חוץ מזה, עם כל יתרון החכמה שאמרנו, עדיין נשאר הרביזיוניזם לעמוד גם על בסיס המוסר הליברליסטי הקיטע של הציונות "הישנה", כאילו כל אותה תורת האינטרסים שלמד לא היתה ולא כלום. אדם מסיק על זולתו מתוך מהותו המוסרית שלו עצמו; ומאחר שתורת "האינטרסים" הזאת עדיין לא נספגה ברביזיוניזם כמציאות מוסרית, הרי זה דימה לו כביכול – בדיוק כמו הציונות "הישנה" – שהמדיניות העולמית מתנהלת מתוך מוסר ליברליסטי קיטע דוגמת זה של הרביזיוניסטים עצמם. בסופו של דבר השליך אפוא ז'בוטינסקי את יהבו על "המוסר הבין-לאומי", ולמקום שהשליכו – שם הוא נשאר גם תלוי.

בסך-הכול לא השיגה אפוא המדיניות הרביזיוניסטית מאומה: בדיוק כמו הציונות "הישנה", כך השאירה גם היא את העם העברי חשוף לחלוטין להכרעות חיצוניות חד-צדדיות – מחוסר דעת חיוב בעל משמעות מדינית אמיתית; ויתר-על-כן, כפי שראינו, יש אפילו שהרביזיוניזם הפך הכרעות אלו עצמן לנושא של שאיפה

עברית חיובית – [כבעניין קביעת הגבולות] – מן הסיבה הפשוטה שחיוב מקורי כנגדן לא היה לו בכלל.

כך מתברר שהזחלנות הציונית איננה רק פרי שפלות-הקומה המונחת ביסודה, אלא היא נובעת גם באופן בלתי-נמנע מעצם הדלות הרעיונית שעליה מושתתת הציונות מיסודה.⁷¹ "הממלכתיות" זקופת-הקומה של הרביזיוניזם לא יכלה לשנות פה דבר: במידה שהרביזיוניסטים היו ציונים, והם היו ציונים במלוא המידה, הריהם היו נאלצים אף הם לנהל מדיניות ציונית, וממילא להיות "סופְּרַיִזוּרִים" גרידא; ולא זו בלבד ש"ממלכתיותם" לא יכלה להורות להם שום דרך חדשה, אלא ציונותם הפכה גם "ממלכתיות" זו עצמה לבית-קיבול מילולי בעלמא, מצלצל וריקן, אשר אין לו שום מובן תוכני חיובי.

מציאות זו השתמרה למעשה עד היום, כאשר ה"ממלכתיות" הרביזיוניסטית עברה בירושה ל"תנועת החירות". כל התועלת המגיעה לה מן הערך הזה עדיין מתבטאת רק בכך, שנודע מתוכו כי הפוליטיקה "הסופְּרַיִזוּרִית" של מדינת ישראל אינה ממלכתית, כלומר איננה גאה; אבל מהי אותה מדיניות ממלכתית וגאה ש"תנועת החירות" היתה נוקטת במקומה אין איש יודע, ונראה שפחות מכול יודעים זאת נאמניה של תנועה זו בעצמם.

כישלון "הממלכתיות" הרביזיוניסטית גרר תוצאות אומללות לגבי ערך אחר של הרביזיוניזם, והיינו סיסמת האבקואציה⁷², שהעלה ז'בוטינסקי בשנים האחרונות לפני מלחמת העולם השנייה.

ערך זה היה פרי ההתמזגות המשולשת של רוח ההדר עם התפיסה ההרצלאית בדבר פתרון שאלת היהודים, מזה, ועם האסוציאציות המשיחיות שעלו מתוך הנפש העברית הגנוזה, מזה. הזכרנו למעלה כי הציונות לא הסכינה מעולם עם המחשבה של קיבוץ-גלויות כן, משיחי וטוטלי – ורוח ההדר התקוממה גם נגד חוסר-הכנות הלזה, כטבעה. "C'est a prendre ou a laisser" [צרפתית: קבלו או עזבו] – הכריז ז'בוטינסקי – "או שאתם מסתלקים מן הציונות או שאתם תומכים

יד שוב רק ערך ארכיוני יש כיום לבעיה אם לאור המציאות היתה אפשרות מדיניות אחרת מזו של שתדלנות להגשמת זיכיון. החשוב הוא שלא היתה גם יכולת רעיונית למדיניות אחרת, והלוא אין ספק כי מצבו הנפשי של עם הוא גורם מכריע אף בעיצוב אפשרויותיו המדיניות: נתאר לעצמנו, למשל, שבמקום הגישה השתדלנית היתה שוררת התעוררות משיחית – –

בהשקפתי", שהיא "שיבת ציון לכל דורשי ציון וסוף הפיזור"^{טו} – וזה היה מקור אחד לרעיון האבקואציה.

אך מצד שני הודה ז'בוטינסקי עצמו כי הוא נתן את דעתו גם על ניסוח אחר של הסיסמה, והיינו יציאת הגולה, שהיתה מזכירה את הטוטליות של יציאת מצרים והיתה מבטאת אמנם את כל ההחלטיות המשיחית בלי שום פְּחָל וסָרְק עוד – אלא שאת הניסוח הזה הוא דחה, למרבה הפרדוקס, דווקא כדי לחזור ולהסתיר את ההחלטיות המשיחית, כביכול מפני שזו עשויה היתה להעליב את הגויים – ובאמת מפני זה בלבד, שהיציאה המשיחית עדיין היתה מוזרה לכל הלך-מחשבתו הצינוני-הרצלאי, והוא ראה את עצמו רק בבחינת "גנרל המשקיף על צבאותיו מעל הר גבוה ורואה שאחד מגדודיו מופקר לאש אויב, והנה מחליט הגנרל... להוציא (או בתרגום יותר מדויק: לפנות, עוואקואירן) אותו גדוד הנתון בחזקת סכנה"^{טז} ובכך, למרות שז'בוטינסקי מדגיש כל-כך באותה הזדמנות את הרצון החופשי של העם העברי לפינוי הגולה – עדיין אין הוא גוזר רצון זה מן הפסלות המוסרית של הגלות (ולמעשה גם מדחיק הוא מפניו פסלות מוסרית שכזאת), אלא גוזר הוא את הרצון מסכנת הגלות שלא בטובתו – וזהו המקור השני שעיצב את דמותו של הערך הנידון: עם תביעת הפינוי אין ז'בוטינסקי מניח את ידו גם מברכות האמנציפציה, ואין הוא תובע פינוי אלא ממקומות הסכנה ממש.

והנה, לפי זה אמנם, גם ערך האבקואציה – עדיין הוא סכיזופרני וצינוני-כשר למדי; אבל היה בו כמובן צעד עצום לקראת איחוייה של הנפש, ובוודאי עלובים היו עד מאוד אותם הצינונים הטובים אשר שפכו עליו קיתונים של לעג ושנאה בשם האמנציפציה היהודית בגולה וכעבור שלוש או ארבע שנים הובלו בשקט לאושוויץ. אולם, להצדקתם של אלה ייאמר, שרבים מאוד מתוכם היו בחפץ-לב ובשמחה

טו כתבי ז'בוטינסקי, כרך 'נאומים 1927-1940', הוצאת ערי ז'בוטינסקי, ירושלים תש"ח, עמ' 202, 203. [בפסקה זו ושלאחריה – בין בציטוט ובין בדרך-סיכום – נסמך שב"ד על נאומו של ז'בוטינסקי מתשרי תרצ"ז, המסביר בהרחבה את תוכנית האבקואציה, נאום אשר נישא (ביידיש) במועדון הרופאים והאינג'נירים בוורשה, מקום שהיה אז אחד ממרכזי האינטליגנציה היהודית בפולין. נוסחו המלא של הנאום הובא בעיתון היידישאי 'אונזער וועלט', בגליון ערב סוכות תרצ"ז, ותרגומו ב'כתבים' נעשה בידי מ' אטינגר.]

טז שם, עמ' 201, ההדגשות הן שלי. [שב"ד מביא מנוסח הנאום המקורי את המילה "עוואקואירן" בכתב היידישאי המשתמש באות ע' לתנועת צירה. המילה נקראת אפוא: אָבְּקוואַירן, והיא הפועל (בצורת המקור: לְפָנוּת) של תוכנית ה'אָבְּקוואַציה', תכנית הפינוי הכוללת.]

מצטרפים לאבקואציה (ולו גם במלמול של התנגדות אידאולוגית) – אלמלי ניתנה להם אפשרות להגשים את הדבר בממש. אפשרות זו, אמנם הם חייבים היו להכין בעצמם; ואף אין ספק כי התנגדותם האידאולוגית חיבלה בהיווצרותה של רוח־אבקואציה, וממילא היא חיבלה גם בהכנתה של אפשרות־האבקואציה עצמה. אך שוב – ז'בוטינסקי לא הביא להם את סיסמתו בבחינת עניין הדורש רק לקום, להתאזר וללכת (כפי שעמדו הדברים באמת), אלא הוא הביא להם אותה בבחינת עניין למשא־ומתן "ממלכתי" בין הרביזיוניסטים ופולין מזה ובין הכובש הבריטי של ארץ־ישראל מזה. בצורה זו – אין תמה שהציבור העברי הרגיש בחוש (ודווקא בחוש נכון, במקרה) כי נקרא הוא לעניין אבוד, שאין בו שום רצינות מעשית, והוא הגיב באותה צורה עלובה שאמרנו. בעלבון זה טָבַע הערך, כאחד־[יחד] עם אותה יהדות שאליה כוון בעיקר. ליהדות האמריקאית וכיו"ב לא כוון רעיון האבקואציה מעולם, ולא לו אין כיום גם "תנועת החירות" יכולה להציע שום גישה עקבית יותר מגישת הציונות "הישנה".

אולם, מצד אחר מילא אמנם ערך ה"ממלכתיות" הרביזיוניסטי תפקיד חיובי מכריע לאלתר, וזה דווקא באותה נקודה שבה מתבלט ביותר חוסר־אדנותו של הרביזיוניזם.

כשקם הרביזיוניזם כבר היתה ארץ־ישראל נתונה בגבולות מדיניים מסוימים; לעיל הפרכנו את הדבקות בגבולות הללו מן הבחינה החיובית, אבל הרביזיוניזם כיפר על דבקות חיובית זו כפל כפליים מן הבחינה השלילית: משבאה בריטניה לקצץ בגבולות הללו, היה רק הרביזיוניזם לבדו מסוגל בהדר־ממלכתיותו להשיב על קרע זה בלאו ברור ומוחלט.⁴¹ וזכותו של לאו זה היא מכרעת בהצלת רגש המכורה של העם העברי בכלל, [פְּמוֹסֵבֵר בארבע הפסקאות הבאות]:

41 ה'לאו' של ז'בוטינסקי לקריעת עבר הירדן החל להישמע כבר בשנת 1923, בהתפטרותו ההפגנתית מן ההנהלה הציונית נוכח מדיניותו הפייסנית של וויצמן כלפי בריטניה. כאשר מייסד ז'בוטינסקי את 'ברית הציונים הרביזיוניסטים' (פריס 1925), הוא קובע בַּמצע: "מטרת הציונות היא להפוך באופן הדרגתי את ארץ ישראל (כולל עבר הירדן) לקומונוולט' (קהיליה) יהודי. ... כל פירוש אחר של הציונות, במיוחד הספר הלבן מ־1922, מוכרז כחסר תוקף. ... עבר הירדן חייב להיכלל בתחום ההתיישבות היהודית. כל סעיפי המנדט צריכים לחול במידה שווה על עבר הירדן". (ראה: 'זאב ז'בוטינסקי, פרשת חייו' מאת יוסף שכטמן, הוצאת קרני, תל אביב 1957, כרך ב' עמ' 36).

כשם שהשכחת ערך המדינה בציונות-הצנע גרמה לאבדן כל רצון הקשור בו, כן הביאה הצדקת-הדין המזוכיסטית על קריעת עבר-הירדן מישראל לידי כך, שלא זו בלבד שנער עברי יוכל להתייחס לגלעד ולבשן באותו שוויון-נפש לכאורה שבו הוא מתייחס לקובה או לסלבאדור, אלא יתר-על-כן, השיר על שתי גדותיו של הירדן הקדוש לא יכול היה כבר לעורר בו אלא אסוציאציה של מין אימפריאליזם, ודווקא כגון זה של האיטלקים בחבש, למשל, אשר משום-מה היה זה היחיד בזמנו, שלימדו את הנער העברי לראותו כפסול.⁴² וכמובן, הוא הדין שוב בזמננו, כאשר עדים אנו לזוועה זו, שרק שרידי תלמידיו של ז'בוטינסקי לפנים עומדים עוד על כך שהכותל המערבי וקבר-רחל ומערת-המכפלה וחוף-לארץ אין להם דין אחד ואינם היינו הך.

אולם, עוול נעשה לרביזיוניזם אם נראה את זכותו ההיסטורית בנקודה זו רק מן הבחינה השלילית.

[אמנם] לגבי מכלול האידאולוגיה הרביזיוניסטית היתה ארץ-ישראל קפריזה משונה, בדיוק כמו בתפיסה הציונית בכלל, אך משהוסב ערך ה"הדר" על קפריזה זו, ממילא סולקו כל רגשי-הנחיתות והצנע והמאבק הנפשי, שהאפילו על מלוא הזוהר והתוקף של הערך החיובי "מכורה" בתרבות העברית המתחדשת. אכן, בנקודה זו בעיקר קרה הדבר, שהרביזיוניזם שימש שלב מכריע מבחינה רעיונית במעלה הסולם של ההיסטוריה היהודית: בשימו את הדגש בערך חיובי זה הוא שם בצל את הלאומיות השלילית שבתפיסתו ופתח את הפתח לשכירת התפיסה הציונית בכלל.

ז'בוטינסקי עצמו גזר עדיין, כמובן, את "המדינה היהודית" מ"צרת היהודים", ואת ערך ה"הדר" הוא הסב, כמובן, גם על "צרת-יהודים" זו ועל "המדינה" שהוא

42 • הנה בֵּית-הפתיחה, הפזמון, והבית המסיים את שירו הידוע של ז'בוטינסקי 'שמאל הירדן', אשר נכתב בתרפ"ט:

"פְּעֻמֹד שֶׁבְּתוֹךְ לְגֶשֶׁר / אֶף כַּחוֹט הַשְּׂדֵרָה לְאַנוֹשׁ / לְאַרְצֵי קוֹ הַצִּיר וְהַקֶּשֶׁר / הוּא יִרְדֵּן, הִירְדֵּן הַקְּדוֹשׁ // שְׁתֵּי גְדוֹת לְיִרְדֵּן - / זֹו שְׁלֵנוּ זֹו גַם כֵּן. // שְׁתֵּי יָדַי לֶךְ הַקְּדֻשָּׁתִי מוֹלַדֵּת / שְׁתֵּי יָדַי לְמַגֵּל וּמַגֵּן / אֶךְ תִּשְׁכַּח יְמֵינִי הַבוֹגֵדֵת / אִם אֲשַׁכַּח אֶת שְׁמֵאל הִירְדֵּן //".

• איטליה, בשלטונו של מוסוליני, פלשה לחבש - (כיום: אתיופיה) - בשנת 1935. הקיסר היילה סילסי ברח לאנגליה, וחבש היתה למושבה איטלקית. בשנת 1941 כבשו צבאות בעלות-הברית את חבש, ובחסותן שב הקיסר לארצו.

גזר מתוכה; אולם זהו אולי הפרדוקס החמור ביותר בתורתו, כי הלאומיות השלילית וההדר לא יכלו, כמובן, לדור בכפיפה אחת זמן רב, ומאחר שהלאומיות החיובית הסמולנסקינית כבר היתה מעורטלת אצל ז'בוטינסקי עד תום, ממילא עבר עיקר הכובד של תורתו לערך התוכני של המכורה הארץ-ישראלית, ועל בסיס זה יכלה כבר מיד אחר-כך להיוולד מלחמת-החירות העברית, החיובית בכולה.

עם זאת, בתוך הרביזיוניזם עצמו, אי-אפשר לנתק את הצד החיובי הזה שפֶּעֶרַךְ "שלמות הארץ" מן הצד השלילי שלו, המנדטורי-הממלכתי, זו ההתנגדות לחלוקה, שכל כולו הוא מושרש עדיין במקורות הראשונים של הרביזיוניזם של ציונות-הדר, אשר יש לה משמעות רק בתור ניגוד לציונות-הצנע ועל רקע קיומה, ואשר הוא הוא המכריע דווקא בעמדה הרביזיוניסטית הרשמית.

ודבר זה אין אני אומר, כפי שאפשר אולי לחשוב, מתוך דקדקנות יתרה או בקשת חיטוט לשמו, ואף אין אני חוזר בזה על הפשיטא, שמי שהוא בעד שלמות הארץ הוא ממילא נגד ביתורה; הרביזיוניזם אינו יודע בכלל מהי הארץ השלמה מבחינה חיובית, ונדמה לי שבהבחנה הזאת טמון המפתח למעמדה של "תנועת החירות" כיום בכלל. הרביזיוניזם לא נפטר מעולם מהתפיסה השלילית של הלאומיות העברית, ואם כי כיום, כפי שעוד נראה, אין לה עוד כמעט שום תוקף אידאולוגי, אפילו לא בציונות "הישנה", הרי כמו שהדבר הוא בכל ערך תרבותי ההולך לאיבוד – הפריפריה הפסיכולוגית שלה שרדה עדיין בכל תוקפה. הדבר נותן את אותותיו קודם-כול בכך, שהדבקות החיובית ב"שלמות הארץ" אינה יכולה להוליד עדיין ב"תנועת החירות" שום מערכת-מחשבה קונסיסטנטית משלה. מן הבחינה החיובית, "שלמות הארץ" היא עדיין קפריזה בלבד בתנועת-החירות ותו לא, וכאשר היא זקוקה להנמקת-עמדתה לצורכי תעמולה, ממילא היא מוכרחה לנקוט רק בסיסמאות "הממלכתיות" שלה מאז. היא יכולה להוקיע את הקלון שבוויתור על שטחי מולדת, אולם אין מילים בפיה – ממש נעצרת נשימתה – אם היא רוצה לבטא את הכבוד שבשחרורם, וממילא יכולה "תנועת-החירות", אף מתוך ערך "שלמות הארץ" שלה, כמו מתוך "ממלכתיותה" בכלל, רק לשבת באופוזיציה ולצעוק "נגד", כי ה"בעד" הגדול נחנק בגרונה.

אותה החוקיות עצמה של ריקנות פנימית וחשיבות היסטורית מכרעת מתבלטת גם בערך הרביזיוניסטי הרביעי והאחרון כמעט, "הפרימט° הלאומי".

ערך זה הוא שוב פרי הסכתו של ה"הדר" על הלאומיות הציונית, אשר כפי שראינו, הריהי הערך המסוכסך ביותר בציונות. לא זו בלבד שהציונות מתחבטת

בין סמולנסקין והרצל בעניין זה, אלא בקרב מבחר חלוציה הריהי מסתבכת למרבה הפרדוקס גם בתפיסה המרקסיסטית, האנטי-לאומית מיסודה. הרביזיוניזם לא הראה, כאמור, שום גדולה בעקיבותו ההגיונית, והוא יכול היה להתעלם מן הסתירה ההרצלאית; שונה היה הדין כשנתקל הרביזיוניזם בפרדוקס המוסרי של הציונות המרקסיסטית, אשר הציונות והמרקסיזם כאחד שיתקו בתוכה זה את זה מתוך ריצוף-קודקוד הדדי ומתמיד, לטיפוח-יתר של הזחלנות בישראל. אם "הדר" פירושו דרור למרץ הנפשי, הרי הוא חייב את נושאו להכריע במאבק זה על ההגמוניה בציונות לכאן או לכאן, ומהיותו "הדר" ציוני, הרי סיסמת "הפרימט הלאומי", כניגוד לפרימט המעמדי של הסוציאליזם, היא התוצאה המובנת-מאליה מהכרעה מחויבת זו. אולם, עצם העלאתה של הסיסמה הזאת מבחינה חינוכית לא יכלה שלא להביא בדור הבא עוד מכת-מוות אחת לכל התפיסה ההרצלאית; באמצעותה של סיסמה זו שם הרביזיוניזם דגש ברור, חיובי ומפורש, בלאומיות העברית, וממילא הוכרעה הכף לטובת פרץ סמולנסקין ולאומיותו החיובית, וממילא נפתח גם מכאן הפתח לביקורת הרביזיוניזם עצמו.

עם זאת, שוב פעם אחת, אין אנו יכולים לנתק גם את סיסמת "הפרימט הלאומי" של הרביזיוניזם ממקורותיה השלייליים. ולא רק משום שהמילה "פרימט" מבטאת הכרעה, ובכך את החיוב כניגוד מפורש לשלילה; "פרימט" גוררת אחריה בהכרח "סקונדט", ומשמע שהיא מכירה בהחלט בלגיטימיות של היסוד המוכרע ומשאירה אותו במקומו, וממילא היא מנציחה את הצורך בהכרעה, ובכך גם את המאבק, ואין היא שמה לו קץ באופן שורשי ומוחלט. אכן, הנצחת-מאבק זו היא כל החיוב כולו של ה"פרימט הלאומי" הרביזיוניסטי, ושלא בטובתו הריהו נושא למעשה את הנחות-היסוד של התפיסה המרקסיסטית, שהוא בא לדחותה, ומעבירן לתוך הרביזיוניזם עצמו.

אם נתפוס את "הפרימט הלאומי" כמובנו הרחב ביותר, הריהו בא ללמדנו שבכל מקרה של התנגשות בין אינטרס פרטי חלקי לבין האינטרס הלאומי הכולל עלינו להכריע לצדו של העניין הכללי, גם אם האינטרס הפרטי הוא מוסרי כשלעצמו. מבחינה זו, סיסמת הפרימט הלאומי היא עיקרון מוסרי כללי, אבל מצד זה אין לנו שום עניין מיוחד בה; זהו עיקרון הקיים בכל חברה שהיא ובכל מוסר שהוא ולמרבה הסתירה – גם במוסר הליברליסטי, האינדיבידואליסטי, ואפילו בציונות הסוציאליסטית, במידה שהיא תופסת עצמה כישות לאומית; הוא נובע מעצם קבלתו של ערך הלאומיות, בין מבחינה חיובית ובין מבחינה שלילית, והוא כלול בה ממילא.

אם הרביזיוניזם עומד על "הפרימט הלאומי" במפורש, הרי זה, כמובן, משום שלצורך עניינו הוא תופס עיקרון זה כסיסמה פוליטית מובהקת, ובמובן מצומצם בלבד. כנגד התפיסה של הציונות הסוציאליסטית קובע עקרון הפרימט הלאומי הרביזיוניסטי, ששנאת-ישראל אינה מבחינה בין פועל ובורגני יהודי, ולפיכך תלוי גורלו של הפועל בגורל העם העברי בכלל; בהתאם לכך, הגשמת הציונות היא המטרה הלאומית המכרעת, ואילו כל האינטרסים המעמדיים הכלכליים הם משניים לה, ויש לכבשם במידה שהם מתנגשים עם האינטרס הלאומי האמור; המשטר של המדינה הציונית ייקבע משתוקם, ואילו כל מחלוקת מוקדמת עליו יכולה רק לעכב את הקמתה, ולפיכך יש להשבית את המחלוקת בעניין זה לפי שעה.

כיום, כשהמדינה כבר קמה, עדיין לא זו הרביזיוניזם גם מן הדבר האחרון הזה, ועוד נראה להלן את התוצאה; מה שחשוב מבחינה עקרונית הוא, שלכאורה בוחר לו הרביזיוניזם דרך קלה: אין הוא מתווכח כביכול עם עקרונות התפיסה הסוציאליסטית כלל, ואף אינו מעמיד לעומתם שום חיוב מקביל משל עצמו, אלא הוא מבקש רק מהסוציאליזם שביתת-נשק עד שירחיב,⁴³ וז'בוטינסקי רמז אפילו כי ייתכן שעם הקמת המדינה הוא יהא מוכן בעצמו להיות לסוציאליסט.

אולם, למעשה, שוב מתבלטת כאן השטחיות של הפרזיולוגיה הרביזיוניסטית: מצד אחד, על-ידי עצם העלאתו של עקרון הפרימט הלאומי, לא זו בלבד שהרביזיוניזם דוחה מיסודו את המטריאליזם ההיסטורי של מרקס, אלא הוא מעמיד עצמו בפירוש על בסיס אידאליסטי; למעשה אין הרביזיוניזם מבקש אפוא שום שביתת-נשק זמנית, אלא הוא דורש מן הסוציאליזם כניעה לאלתר ויותר על כל עקרונותיו היסודיים; מצד שני, אין הרביזיוניזם מסיק שום מסקנות מעמיקות מעמדתו, ועל-ידי הדרישה לכבוש את האינטרסים המעמדיים הוא מסכים לראות את החברה היהודית, באופן עקרוני, כהתרוצצות של אינטרסים כלכליים הנלחמים זה בזה – ובלי לפסול את עצם ההזדהות המעמדית הוא רק מבקש לכבשה לטובת האינטרס הלאומי, העליון יותר.

אכן, כְּלאיים אלה אינם באמת אלא התפיסה הפשיסטית בטהרתה; ולא שאני רוצה לנגח כאן את הרביזיוניזם באיזו מילת-גנאי נדושה – פשיזם אינו פסול בעיני

43 את הביטוי 'עד שירחיב' – או: 'לכשירחיב' – מקובל להגות במלעיל; ובהקשר הרביזיוניסטי מעניין להיזכר במקורו, הלוא-הוא הכתוב בדברים 'י"ט ח'-ט', המחייב להוסיף עוד ערי מקלט גם בעבר הירדן הרחוק – ארץ 'קניזי קניזי וקדמוני' – כאשר ירחיב ה' את גבולנו עד שם.

יותר מכל "איזם" אירופי אחר. הגנאי הוא רק בכך, שבפשיזם הזה הסתבכה התנועה הרביזיוניסטית בניגוד גמור לכוונתה האמתית ולמציאות הארץ-ישראלית, רק מתוך השגרה והעקרות של המחשבה הציונית, האירופית והבלתי-יהודית, המונחת ביסודה.

אם לא נפליג לגורמים חשובים אחרים, הרי הפשיזם האירופי נובע מן המבנה היסודי של החברה האירופית, המושתתת באמת על התרוצצות של אינטרסים כלכליים והזדהות מעמדית, ואשר בעיקר בדרך ההזדהות המעמדית הזאת מגיע בה בן-נח האירופי לידי זהותו הלאומית. נוסף-על-כך, התפיסה ש"אין לאום אלא מלכות" מושרשת באירופה עד כדי כך, שאין היא יודעת כלל את ההבחנה בין "מדינה" ו"אומה", שהן מילים נרדפות בשפות האירופיות העיקריות; ומתוך כך – כיוון שהמדינה נתונה בידי המעמד הבורגני, הרי כאשר מחריפה המלחמה בין הפועלים והבורגנות, ו"הפרולטריון" מתנגש עם כוח-המדינה, אין לך דבר פשוט מזה ש"הפרולטריון" יקבל את התורה המרקסיסטית בעקיבותה, ויראה עצמו "חסר מולדת" ואנטי-לאומי כביכול. מאותה סיבה עצמה, מובן מאליה הוא שהבורגנות, המגינה על מדינתה, רואה עצמה ממילא ככוח המגן על הלאומיות הנתונה, ומאחר שהבורגנות אינה אפשרית אלא רק בחברה שיש בה גם "פרולטריון", ובכך מלחמת-מעמדות, ממילא מתקבלת התוצאה, שהפשיזם – זה הגיבוש הבורגני המיליטנטי – מעמיד עצמו על בסיס האידאה של המדינה הטרנסצנדנטלית¹ ההגליאנית, ואף-על-פי-כן אינו מוכן לוותר על המטריאליזם², המונח ביסוד הפיצול המעמדי של המדינה הקורפורטיבית³ הרבה יותר מאשר ביסוד המדינה הקומוניסטית, השואפת להלכה לביטול המעמדות. הפשיזם האירופי נולד אפוא – בדיוק כמו "הפרימט הלאומי" הרביזיוניסטי שלנו – מתוך המאבק עם הסוציאליזם, אולם חיוב הפיצול המעמדי מונח בפשיזם ביסוד המאבק הזה.

בדיוק ההפך הוא הנכון לגבי "הפשיזם" הרביזיוניסטי.

הנוער הבית"רי, שהיווה את המציאות הרביזיוניסטית הממשית היחידה בארץ-ישראל, צמח בכלכלה האוורירית של יהדות מזרח-אירופה, וברובו – הוא עלה דווקא מן השכבות חסרות-האחיזה ביותר שביהדות זו. כבר מלכתחילה היה אפוא נוער זה חסר כל שורשיות מעמדית-כלכלית, ועל-פי המינוח המרקסיסטי אפשר היה לשייכו דווקא רק לפרולטריון העוזב ביותר. על-ידי עצם פעולת העלייה לארץ הפך נוער זה את חוסר-השורשיות האמור לחוסר-מעמד בכלל. כל החיוב שבנפשו

יז מסכת 'עבודה זרה', דף ב' עמוד ב'.

התבטא באמת רק בחיוב התחייה העברית, ותהיה שאיפה זו פורמלית וערטילאית ברביזיוניזם ככל שתהיה, הרי על-כל-פנים, מבחינה סובייקטיבית, לא קשר הבית"רי את עתידו בארץ-ישראל עם שום קריירה כלכלית שהיא: מן הבחינה הסובייקטיבית באמת לא היה לבית"רי בארץ שום אינטרס כלכלי משל עצמו. ואם נוסף על כך, מבחינה אובייקטיבית, היו פלוגות-הגיוס הבית"ריות הקיבוצים הפרולטרניים האמתיים היחידים בארץ עד להקמת המעברות, הרי מכל-מקום יוצא לנו, שהנוער הבית"רי יכול היה להיות מעוניין בחיוב הפיצול המעמדי לטובת הבורגנות אולי פחות, אך ודאי שלא יותר מכל חלוץ עברי אחר.

מצד שני, בדיוק כשם שלא היו לבית"רי אינטרסים בורגניים דיאלקטיים, כן לא היו לפועל העברי הסוציאליסטי בארץ שום אינטרסים דיאלקטיים-פועליים. לא היתה כמעט בורגנות בארץ, וממילא לא היה ניצול; לא היה שום מקום, כמובן, למלחמת-מעמדות בקיבוצים הציוניים, וכן לא היה לה מקום בימי-בראשית של היישוב בקואופרטיבים העירוניים. נקודת המפגש וההתנגשות היחידה שהיתה קיימת בימים ההם בין הפועל והמעביד בארץ-ישראל היתה בסכסוכים של מה-בכך או בסיסמה הבלתי-סוציאליסטית כל-כך, "עבודה עברית"; ובמאבק "לאומני" זה עמד כמובן הרביזיוניזם לצד הפועל היהודי, ונגד הפרדסן, מתוך שלמות נפשית מלאה הרבה יותר מזו של בעלי-הסיסמה עצמם.

שום מלחמת-מעמדות כמובן האירופי לא התנהלה אפוא כלל בארץ-ישראל, וממילא לא יכול היה הסוציאליסט הציוני להעדיף את ענייני "המעמד" על ענייני האומה בשום מקרה קונקרטי, וכל ההתיימרות באגואיזם "מעמדי-פועלי" לא היתה אלא חלום באספמיה: לא זו בלבד שלא היו לה שום פנים של מאבק, אלא מי שהיו עיניים רואות בראשו יכול היה לצפות מראש את ההתפתחות הקפיטליסטית-המונופוליסטית העתידה לצמוח מן הבנייה הסינדיקליסטית⁹, המתנהלת תחת מסווה האידאולוגיה של הסוציאליזם.

מקורו של "הפשיזם" הרביזיוניסטי טמון בכך, שדווקא לא היו לו עיניים רואות בראשו, ושהוא קיבל את אותו החלום באספמיה ברצינות, כמטבע העובר לסוחר – כמובן, לאחר שהוא היה מוכן לכך מראש, על-ידי המוסר הפורמלי הליברליסטי-הדמוקרטי שלו עצמו. אכן, הרביזיוניזם היה כן בכנות שאין למעלה ממנה כאשר טען שהוא רוצה רק בטובת האומה, שאין הוא מביא שום "פתרון" כלכלי חיובי

יח הוא יכול היה, כפי שנראה להלן, להעדיף את עניין המפלגה – אבל זהו כמובן דבר שונה לחלוטין.

משל עצמו ושלא אכפת לו מה יהיה המשטר הכלכלי: עמדה זו נבעה במישרין מחוסר האינטרסים הכלכליים האגואיסטיים הממשיים של הנוער הבית"רי ומהפורמליזם של תפיסתו הדמוקרטית והלאומית כאחת, חסרות התוכן הפנימי. הרביזיוניזם התנגד רק לשיתוק-הנפש שבפלאיים של הציונות הסוציאליסטית, ובכך רק לאמונה הסוציאליסטית ולמושגיה; הוא לא שם אל לבו, שהשפעת המושגים הללו היא נפשית בלבד – מושגית גרידא – ושאין מושגים אלה חופפים שום מציאות חומרית שהיא.

תגובת הרביזיוניזם על השפעה זו היתה מנוסחת כאילו ביטאו מושגי הציונות הסוציאליסטית באמת את המציאות הארץ-ישראלית, וכאילו באמת היתה מתנהלת בארץ-ישראל מלחמת-מעמדות; ומאחר שלו היתה מלחמה כזאת מתנהלת, היה בה כדי לעכב את קצב הבניין הציוני, ולא היה לרביזיוניזם שום פתרון חיובי למלחמה שכזאת, הריהו דרש רק לכבשה לטובת האינטרס הלאומי, שמודים בו הכול. ורק זה נעלם ממנו, שבדיעבד – דרישה זו עצמה היא כבר פתרון חיובי, ואם הבעיה איננה קיימת כלל – הרי שהפתרון הופך לחזון. כך קרה הדבר שאמרנו, שהרביזיוניזם דחה מצד אחד את הפילוסופיה המרקסיסטית, אך קיבל, מצד שני, את התיאור המרקסיסטי של החברה האירופית כאילו היה הולם את מבנה של החברה היהודית בארץ-ישראל; ושוב, כאמור, כאשר דוחים את הפילוסופיה המרקסיסטית מתוך מבנה החברה האירופית – התוצאה היא פשיזם; אולם בתנאי הארץ, כשם שהסוציאליזם הציוני הוא רק סוציאליזם ש"בפאליו", כן גם "הפרימט הלאומי" הרביזיוניסטי הוא רק כאילו-פשיזם: חיוב הפיצול המעמדי אינו מונח ביסודו, אלא הוא נובע מתוכו, בדיעבד, כמסקנה הגיונית גרידא.

אף-על-פי-כן, יהיו שורשי העמדה הכלכלית הרביזיוניסטית אשר יהיו, מכל-מקום הפכו הרביזיוניסטים לַדְפְּרִי "הליברליזם", במובן הפוליטי של מושג זה. את הכינוי הזה הם בחרו, כמובן, מפני ש"פשיזם" הוא מילת-גנאי ב"חברה הגונה" ומפני שהדבקות המוסרית של הרביזיוניסטים בדמוקרטיה היא כנה בהחלט, אולם אין בכך כדי לשנות את העובדה שמהרגע שהליברליזם נכנס בוויכוח לאומני עם מרקס – אין הוא עוד ליברליזם, ואין עוד מקום לדמוקרטיה כעיקרון מוסרי; ולו היו הרביזיוניסטים מסוגלים להגיע אי-פעם לשלטון הם היו נוכחים בכך מיד.

על-כל-פנים, עצם העמדה הזאת מרוקנת את "הפרימט הלאומי" הרביזיוניסטי מכל הפגנה שלשמה הוא נוצר ומעמידה אותו על צביעות-שבהכרח ושלא-מדעת. "ליברליזם" זה אינו כלול בשום פנים ואופן פְּמוֹסֵר התוכני הפנימי של הלאומיות העברית, וממילא הוא מופיע כעקרון-לוואי של הרביזיוניזם, בדיוק

כשם שהסוציאליזם נלָוה על הלאומיות של השומר הצעיר, מעבר לה ומעליה. מרגע ההופעה הזאת אין עוד שום מובן ל"חד-נס" הבית"רי,⁴⁴ כי הרביזיוניזם גם הוא מנופף בשני דגלים, של לאומיות עברית וליברליזם גם יחד: הרביזיוניסטים מתיימרים, אמנם, לגזור את הליברליזם שלהם בדרך רציונלית מלאומיותם ומתנאי הארץ, אולם במידה שזה נושא בהכרח חיוב משל עצמו הריהו מהווה עיקרון מוסרי בלתי-רציונלי, שהרביזיוניזם דָּבֵק בו, כמובן, לפני שהתחיל בחישובים הרציונליים; הוא נולד כְּאֵטוֹנִים^o הפשוט ביותר לסוציאליזם והוליד, מִצְדוֹ, בדיעבד, את אותם השיקולים הרציונליים, בלי שהרביזיוניזם יבדוק ברצינות כלל אם באמת הולם הליברליזם שלו את המציאות הארץ-ישראלית ואם יש בו כדי לקדם או לעכב את התפתחות העם העברי.

אכן, אין לרביזיוניזם שום קנה-מידה כדי לערוך את הבדיקה הזאת, שהרי ערך "הלאומיות" הרביזיוניסטי הוא ערטילאי ואינו מורה על שום כיוון שהוא שעל העם העברי להתפתח בו, ואילו מתוך שגרת-המחשבה האנטי-סוציאליסטית מצטיירת ההתפתחות העברית הרצויה בהכרח כהתפתחות "ליברליסטית" דווקא, על כל המסקנות הסוציולוגיות האינדיבידואליסטיות שבמושג זה, המנוגדות לגמרי לתחושה העברית ולרגשות הלאומיים העמוקים של הרביזיוניסט בעצמו. ואמנם, כשהגיעה העת לביקורת הרביזיוניזם חזר עוד עקרון "הפרימט הלאומי" למלא תפקיד היסטורי נוסף גם בהקשר זה, אם כי סביכותו ההגיונית עשתה עוד לא מעט להמשך ערפול המחשבה גם בקרב לוחמי-חירות-ישראל.

קל מאוד היה לגלות שלִּיברליזם הרביזיוניסטי אין שום שייכות כלל לכוונה המקורית של עקרון הפרימט. אולם, משנפל "הפתרון" הזה, עדיין לא נפלה עמו ההנחה המופרכת, שאפשר כביכול למצוא את "הפתרון הנכון" על-ידי היקש הגיוני מסיסמת הפרימט, [כלהלן]: אם יש בידנו קנה-המידה הברור של האינטרס הלאומי, שלפיו אנו צריכים לקבוע את כל התנהגותנו, הרי לכאורה אין לך דבר פשוט מאשר לראות מהו האינטרס ולהסיק מתוכו מהו המשטר הרצוי ל"מדינה העברית"; ושנים היו צריכות לעבור עד שהתברר, שאם אין אנו יודעים מהו המשטר הרצוי – ממילא אין אנו יודעים מהו האינטרס הלאומי בעניין זה,

44 "חד-נס" היה עיקרון יסוד בתורת ז'בוטינסקי, בתביעה שלא ייתוסף שום דגל זר לדגל הציוני, ו'מוניזם' זה היה מעיקרי 'האופי הבית"רי'. ברומזו לשלילת שיתוף הציונות עם הסוציאליזם ודגלו האדום, כתב זבוטינסקי בשירו 'הנדר': "חד-נס לבן-תכל ואין שני, לא תצל / אַדְמַת שעטנו על זיו הרעיון." /

וש"האינטרס הלאומי" כשלעצמו אינו אלא עוד סיסמה פורמלית אחת לצורך על-פי צלוחית [= כנייר לפקוק בו כד].

מצד שני, הרי משנפל "הליברליזם", ממילא נפקחו העיניים לראות, שאם "האינטרס הלאומי" הוא באמת קנה-המידה היחיד להתנהגותו של כל אדם בתוכנו, עד כדי-כך שחודשה הזהות העברית מאז בין הרצון הפרטי והרצון הלאומי, ללא שיוור בעל ערך, ואם אנו רוצים לשמור גם להבא על קדושת-המתח הזו – אין מספיק לכבוש את מלחמת המעמדות המפוררת, הנובעת בהכרח ממבנה הכלכלה הקפיטליסטית בתוך הפיקציה של המדינה הקורפורטיבית, המטריאליסטית והאינדיבידואליסטית ביסודה אף היא, אלא נחוץ למנוע מלכתחילה את התפתחותו של הקפיטליזם האירופי בארץ-ישראל, וכך תימנענה ממילא גם כל תוצאותיו. כך קרה הדבר, שדווקא על-יסוד הנאמנות המסקנית לסיסמת "הפרימט הלאומי" התפתחה בקרב לוחמי-חירות-ישראל הנטייה חזרה לסוציאליזם, וחלק מהם הסתבך שוב בפרימט המעמדי.

אולם, אף-על-פי-כן, על-פי הדבקות העקבית בהלך מחשבה זה הושגה, מצד שלישי, נקודת-המפגש בין החישובים הרציונליסטיים הללו ובין מגמותיה היסודיות של תורת-ישראל המקורית, וסיסמת "הפרימט הלאומי" נמצאה בסופו של דבר ממלאת את חלקה בסגירת המעגל הדיאלקטי של התפתחות התחייה העברית.

ז

בית"ר

אמרתי ש"הפרימט הלאומי" הוא הערך האחרון-כמעט של הרביזיוניזם, ונקטתי בהגדרה שתומה זו משום שאינני חושב כי נכון יהיה לזהות את הרביזיוניזם עם בית"ר מיניה וביה, ואילו הערך הרביזיוניסטי האחרון-באמת שנשאר לי לעמוד עליו, ואשר אותו מזהים עם הרביזיוניזם יותר מכל ערך אחר – הצבאיות – הוא ערך בית"רי בכולו. ממילא יוצא אפוא שאת ז'בוטינסקי, אשר הוא אבי הצבא העברי,⁴⁵ זה שקם וזה שיקום עוד גם יחד, אני רואה כבית"רי וכרביזיוניסט כאחד, ויסודות ההבחנה הזאת יתבררו בהמשך הדברים.

אם מבחינה רעיונית טמון עיקר חשיבותו של הרביזיוניזם בדגש שהוא שם בערך "המכורה" – ב"שְׁלֹנו'תה" של ארץ-ישראל – הרי מתוך ערך הצבאיות שחידש ז'בוטינסקי מתפתחת כל חשיבותו ההיסטורית המוסרית [של הרביזיוניזם], ומכניס אני הבחנה זו משום שהמטמורפוזה המוסרית שגלוותה על התפתחות הצבאיות בישראל לא התנסחה עדיין באופן רעיוני מעולם; ולמרבה הסתירה של חיינו, היא לא פגעה עדיין כלל בערכי המוסר הטרומיים המודעים והמקובלים ביישוב הארץ-ישראלי להלכה, באותו ההיקף הלאומי הרחב של

45 פעילותו הצבאית של ז'בוטינסקי מתחילה בשנת 1917 ב'גדוד העברי' במסגרת הצבא הבריטי, נמשכת בהגנת ירושלים במאורעות תר"ף (1920), ומתבטאת ביתר שאת בייסוד תנועת בית"ר (1923), אשר ז'בוטינסקי ראה אותה גם כעתודה צבאית שתפעל באשר תידרש למען המולדת.

על הגדוד העברי ראה בהערה 48, להלן בעמ' 96. ארגון ההגנה בירושלים הוקם ב-1919, ולאחר פסח הדמים של תר"ף – כאשר אנשי הארגון הדפו פורעים ועמדו בפרץ – נאסרו עשרים מן המארגנים ובראשם ז'בוטינסקי, אשר נשפט ל-15 שנות מאסר. לאחר פחות משלושה חודשי מאסר במבצר עכו, נחוננו כולם על-ידי הנציב העליון החדש, הרברט סמואל.

תחולת המטמורפוזה המוסרית הזאת למעשה: הפריפריה התרבותית של הצבאיות הז'בוטינסקאית חורגת הרחק מעבר למשמעות המושג הישירה, המוגדרת בתוכו עצמו – ולהלן נעמוד על שתי הפנים של ערך-נוסף זה גם יחד.⁴⁶

הרביזיוניזם עצמו לא סטה במאומה, כאמור, מן המוסר הליברליסטי של הציונות בכלל, והוא לא ראה אפוא מלכתחילה שום פגם בכך שהמוסר המקובל הגביל את הכוח העברי בתוך מסגרת-הכבלים של ערך "ההגנה". אולם, שוב, אם "הדר" פירושו חירות הנפש, הרי הגנה מתוך הדר משמעה ממילא הגנה בלי כבלים, ובכך – לא עוד הגנה בכלל, אלא צבאיות בת-חורין, המפעילה את הכוח הלאומי הפיסי כפי שדורשות המסיבות. זוהי הגְּנִיזָה⁴⁷ הפסיכולוגית והרעיונית של הצבאיות הבית"רית, ומכאן והלאה מתפתח הערך הזה בשני זרמים מקבילים בתוך בית"ר עצמה – הזרם הרביזיוניסטי והזרם הבית"רי, התת-קרקעי, המתגבר והולך בהתמדה עד שהוא כובש את בית"ר כליל מבפנים, בדמותו של בן-יוסף,⁴⁷ וקובע

46 שתי פניו של 'הערך הנוסף' – המתפשטות אל מעבר למשמעותו המצומצמת של ערך הצבאיות הז'בוטינסקאי – נידונות בהמשך הרצאת הדברים, כלהלן:
הפן האחד הוא בהתנערות הנעורים של "בית"ר האמתית", אשר שבה לינוק מן ההיסטוריוזים החדש-ישן של הגבורה העברית מימי קדם, וכך הושתתה ראשית הופעתו של ההיסטוריוזים העברי דווקא על מסורת המכבים ובר כוכבא. הבשלתה (החלקית) של התפתחות זאת מתגלה בהופעת לח"י, ובחירות נפשם לפעול כפי שפעלו. (פן זה יתואר מעמוד 101 (בפסקה הפותחת: "הפגמים") עד הרווח המוגדל בעמ' 109.
הפן השני הוא בהתפתחותו המוסרית המטהרת של ערך הצבאיות, התפתחות אשר שברה את ערכי הליברליזם הנוכריים, (אס-גם רק באופן חלקי וקטוע), ופתחה את הדרך להשקפת עולם כוללת חדשה המובילה אל תורת ישראל ואל חידוש ההשקפה העברית המקורית, השלמה ובת-החורין. (פן זה ייפרש מעמ' 109 ועד סוף הדין בעמ' 115).



47 • מסוף שנת תרצ"ח (1938) – לאחר מעשהו של בן-יוסף ועלייתו לגרדום – החל האצ"ל בפעולות גמול כנגד הערבים, ו"שבירת ההבלגה" נעשתה לקו גלוי, עקרוני ותקיף.

• שלום טבצ'ניק, מן העיר לוצק שבפולין, בא ארצה כעולה בלתי לגלי בסוכות תרצ"ז, ושינה את שמו לשלמה בן יוסף. בערב שביעי של פסח, כ' בניסן תרצ"ח, יורים הוא ושני חבריו – וגם מיידים רימון-יד – אל האוטובוס הערבי היורד מצפת לטבריה. איש מן הנוסעים לא נפגע, והשלושה נתפסים. משפטם מתנהל בעכו, ובערב חג

את המסגרת הרוחנית של מלחמת-החירות, לשני הארגונים הלוחמים גם יחד, על-ידי השראת הפילוג וההנהגה של יאיר.

תחילתו ההיסטורית של ערך הצבאיות היא כמוכן ב"גדוד העברי"⁴⁸, כערך רביזיוניסטי-פוליטי ראשון, עוד בטרם היות הרביזיוניזם, ואולי דווקא משום כך שונה הערך הזה באופן עקרוני, גם בזרם התפתחותו הרביזיוניסטי, מכל הערכים הביקורתיים-גרידא הבאים אחריו.

הסֶבְתוֹ של ההדר הז'בוטינסקאי על ערך ההגנה, שכבר היתה לו היסטוריה כלשהי משלו, הן בַּדְרוֹם הרוסי והן בארגון "השומר" בארץ,⁴⁹ לא באה מלכתחילה על דרך הניגוד והביקורת, כפי שקרה אחר-כך לגבי ערכים ציוניים אחרים, אלא מתוך התפתחות ישרה וחיוכית בכולה, וזה שוב לא באופן עקרוני-מופשט, אלא

השבועות נידונים שלמה בן-יוסף ואברהם שיין למיתה (דינו של שיין הומתק אחר-כך). גזר הדין מחולל סערה ביישוב ובתפוצות, אך ההפגנות לא הועילו, וגם לא השתדלויות ותחינות בפני פקידי בריטניה ושריה. בבוקרו של יום רביעי, ל' בסיוון תרצ"ח, עולה בן-יוסף לגדרום בעכו. בו ביום נחצב קברו במעלה ההר ליד ראש פינה, ובין הערביים הוא נטמן, כשעל תכריכו מדי בית"ר...

ראה בהרחבת-מה את סיפורו של שלמה בן יוסף בנספח א' לִסְפֵר, בעמ' 539.



48 ז'בוטינסקי וטרומפלדור פעלו להקמת יחידות יהודיות בצבא הבריטי במלחמת העולם הראשונה. 'גדוד נהגי הפרידות' – אשר טרומפלדור שימש בו כסגן-המפקד – הוקם ב-1915, אך מכיוון שהבריטים לא הסכימו שהגדוד ייטול חלק במלחמה בארץ-ישראל, סירב ז'בוטינסקי להימנות עליו. בשנת 1917 הוקם בלונדון 'גדוד 38 של קלעי המלך', ז'בוטינסקי התגייס כטוראי ופיקד אחר-כך – בדרגת לויטננט – על אחת מפלוגותיו. הגדוד מנה כ-5000 חיילים, נשלח לחזית ארץ ישראל (1918) והשתתף בלחימה בהרי השומרון ובבקעת הירדן. ז'בוטינסקי כתב תיאור מרתק של קורותיו באותן שנים – 'מגילת הגדוד' – והחיבור נכלל בִּכְרֵךְ 'אבטוביוגרפיה' בכתביו, הוצאת ערי ז'בוטינסקי, ירושלים תש"ז. פְּתוּמוֹת: זאב ז'בוטינסקי במדי הגדוד העברי הראשון, וסמלו של הגדוד.

49 • בדברו על ערך ההגנה "בַּדְרוֹם הרוסי" מכוון שב"ד לניצני ההתארגנות המקומית להגנה עצמית של היהודים בזמן 'הסופות בנגב', שרשרת הפוגרומים בדרום רוסיה

מתוך פעולת השילוב הסיפתי של השאיפה הציונית, מצד אחד, ומסיבותיה הפוליטיות הקונקרטיות בהזדמנות המלחמה העולמית הראשונה, מצד שני. הצבאות הז'בוטינסקאית היתה אפוא מראשיתה ערך-הגשמה חיובי ותוכני, וכזאת היא נשארה בעיקרה גם אחר-כך – הערך החיובי והעצמאי היחיד בכל התרבות הרביזיוניסטית (מלבד סיסמת "האבקואציה" קצרת-הימים). אין תמה אם-כן בכך, שכל קיומה של בית"ר – זה חיל-חלוץ-ההגשמה הז'בוטינסקאי – התרכז בטיפוחו של ערך זה, אשר הבדיל את בית"ר בדרך חיובית מכל שאר הנוער החלוצי, ואשר רק באמצעותו ניתן להציל את הייחוד שבהדר הרביזיוניסטי, הביקורתי-בלבד, גם לגבי שאר ערכי-הציונות. [אמנם], קשר זה עם המטען האידאולוגי האימפוטנטי של הרביזיוניזם שיתק, כמובן, גם את הצבאות הבית"רית בת-החורין, וכפי שנראה תיכף-ומיד היו באמת תוצאות חשובות לעובדה, שבמשך כל התקופה שממאורעות תרפ"א⁵⁰ ועד לשבירת המשמעת וההבלגה על-ידי בן-יוסף [בתרצ"ח] לא יכלה הצבאות הבית"רית להגיע לידי הפעלה כלשהי; אך אף-על-פי-כן, לא היה בו בשילוב זה של סיבה ותוצאה כדי להכריע בניונו, מבחינה פסיכולוגית ותרבותית, את הערך החדש שנעשה נשמתה של בית"ר.

בשנים 1881-1882, ולהתארגנות הנרחבת יותר – עשרים שנה אחר-כך – בפרעות 1903-1905 אשר החלו בפוגרום קישינב והתפשטו בכל רוסיה. אחד העם, ביאליק, דובנוב ואחרים קראו אז ליהודים להיקהל ולעמוד על נפשם "באקדחים ובפגיונות". באודסה נחל הארגון הצלחה והפיל בפורעים 250 חללים, ובין המשתתפים בארגון ההגנה בעיר היה גם ז'בוטינסקי.

• ארגון 'השומר' התפתח מאגודת 'בר גיורא', אשר נוסדה בשנת 1907 בהנהגתו של ישראל שוחט – לעבודה, לשמירה עברית ולהתיישבות קולקטיבית. חברי האגודה פעלו בסג'רה, ונקראו לעזור גם במקומות נוספים – לעמוד מול פורעים ותוקפים – עד שכעבור שנתיים החליטו להרחיב את השורות ולייסד את ארגון 'השומר', אשר אנשיו שמרו במושבות הגליל (וזמן מה אף במושבות הדרום), והצטיינו בהדיפת הפורעים ובהרתעתם. הארגון אמנם נשחק, אך חבריו נטלו חלק בהגנת תל חי ואף בהגנת יהודי ירושלים בפרעות תר"ף. 'השומר' פורק סופית ב-1920 בוועידת 'אחדות העבודה', ולמעשה הוקם אז ארגון 'ההגנה'.

50 במאורעות תרפ"א תקפו ערבים את יהודי יפו וכן את פתח תקווה, רחובות וחדרה. 47 יהודים נהרגים, וביניהם הסופר יוסף-חיים ברנר. בניגוד להתארגנות בירושלים אשר פעלה בהצלחה יחסית כשנה קודם לכן, לא הורגשה עתה תכונה ממשית להגנה מאורגנת. הבריטים הגיבו לפרעות ב... הפסקת העלייה היהודית, ואחר-כך בהגבלתה על-פי עקרון "כושר הקליטה" של הארץ ועל-פי "המספר והאינטרסים של האוכלוסייה הקיימת".

מצד אחד, הרי משנבלעה הצבאיות בהלך-המחשבה הביקורתית של הרביזיוניזם והועמדה מתוך כך כקנה-המידה לביקורת ערך "ההגנה" של הציונות "הישנה", ממילא בא לידי הדגשה, כנגד הסבילות ההגנתית, ערך האקטיביזם, המבדיל את הצבאיות בת-החורין מן הסבילות. באופן כזה השתרש בתוך האידאולוגיה הרביזיוניסטית עצמה ערך חדש נוסף, אשר שפט בהתמדה את חוסר-המעש האימננטי שלה לרעה, גרם לתסיסה מתמדת, מעשה שמרים, ותבע את הפעלתה של תורת הצבאיות הבית"רית במציאות, ללא מתן מרגוע. עד היום חייבים אנו תודה על נכס עתיק זה בתרבות העברית המתחדשת, אשר נולד מחדש כתוצאה מן הביקורת הרביזיוניסטית העקרה בדרך-כלל, בצד ערך "ההגשמה" החלוצי; ולברך עליו אנו צריכים, שלא ימוש עוד מקרבנו לעולם.

מצד שני, הרי ערך הצבאיות הבית"רית – בניגוד לערכי ההגשמה הציוניים האחרים – לא היה מעולם מנוסח במופשט, אלא היה מעורה מלכתחילה במטרה הציונית המדינית, ובמידה שהיה תוכן קונקרטי במטרה זו, ממילא לא יכול היה אפילו חוסר-מעש ממושך להשקיע את הצבאיות הבית"רית בפורמליזם גרידא. נוסף-על-כך קידמה התסיסה האקטיביסטית בהתמדה גם את הביקורת הרביזיוניסטית השלילית ושמרה על מגעה עם התפתחות המסיבות הקונקרטיים, וכך נמצאה הצבאיות הבית"רית מוכנה תמיד לשימוש, לפחות מן הבחינות האמורות, באופן תוכני ומציאותי, גם במשך כל אותה התקופה, כשהאשימו את בית"ר בריקנות של שעשועי-נערים, רומנטיים ודמיוניים בעלמא.

אולם, זה עתה הסתייגתי ואמרתי לגבי נכונות-הקרב הבית"רית, שהיא היתה קיימת "לפחות מן הבחינות האמורות"; אכן, יש גם בחינות אחרות, ומן הבחינות האחרות האלה היה שיתוק הצבאיות הבית"רית – במשך עשרים שנה בערך – טבוע בתוכה היא.

כתבתי במקום אחר, שצבא אינו נולד מתרגילי-סדר, אלא הוא נולד תמיד בקרב,⁵¹ ומצפוני לא היה שקט: הצבא העברי נולד לכאורה מתרגילי-הסדר של בית"ר. ואין זה נכון, כמובן: גם תרגילי-הסדר של בית"ר נולדו כשז'בוטינסקי היה לויטננט [= סגן] בגדוד העברי בצבא הבריטי, וברוח תרבות-הקרב שנולדה במלחמה עברית ראשונה זו בדורותינו חניך ז'בוטינסקי את בניו הבית"רים.⁵²

51 כך כתב שב"ד ב'הקדמות לחירות המחשבה העברית' (כרך א'), אגב דיון בנושא אחר. ראה זאת שם בעמ' 196, בפסקה הפותחת במילה: "בהסתמך".

52 כארבע שנים חלפו מאז ששוחרר ז'בוטינסקי משירותו הצבאי ועד שהוא ייסד את בית"ר במפגש עם קבוצת סטודנטים בריגה (בסוף 1923). סמל בית"ר – המנורה (בתמונה: ◀

והנה, השתלבות הצבאיות העברית בצבאיות הבריטית היתה מקרה חולף, וכל מה שנשאר אחריו מן הבריטי-המיוחד בצבאיות הבית"רית – ואכן נשאר כל מה שנוגע לצורה^ט – נעשה פורמלי גרידא וחסר-תוכן: "לא היה גשר ולא היה קשר" בין גינוני הצבאיות החיצוניים של בית"ר לבין יחסי הכוח והרצון במציאות של שלטון זר.⁵³

אולם, גינוני-הצבאיות החיצוניים לא היו הרע ביותר שבסבך הגורמים: גם השלטון הזר לא היה אלא חולף, והאהבה לגינוני-הצבאיות החיצוניים אשר הושרשה בנו על-ידי בית"ר היא בלי ספק יסוד חינוכי חשוב, אם כי צדדי ולא-עצמאי, פֶּאקטיבה^ו התרבותית שיש לנו כבר פֶּעִין בשביל צבא ישראל בעתיד;^ז ומכל-מקום, אין ערוך לחשיבותה של אהבה זו בעצם טיפוח הצבאיות בנוער העברי באותה תקופת-ביניים ארוכה של חוסר-מעש בית"רי, כאשר אהבה זאת היתה הגורם העיקרי בגיבושו הארגוני של החומר האנושי אשר עתיד היה לעשות את מלחמת-השחרור.^ח

ט בעניין זה היתה חשיבות רבה ביותר גם לחיקוי הצבאיות הפולנית, אך זה היה רק גורם-עזר מאוחר.

כ אין זה אנכרוניזם: פֶּהוּוה אין לנו עדיין צבא ישראל, אלא רק צבא הגנה לישראל, המחקה אמנם את גינוני-הצבאיות הגויים, אבל בלא האהבה הבית"רית החיובית, המטהרת את החיקוי משפלותו.

כא אינני כולל במונח זה את מלחמת ההגנה של תש"ח.



למטה) – הינו העתק מדויק של סמל 'גדוד 40 של קלעי המלך' (למעלה), אשר כונה: 'הראשון ליהודה', שאליו צורפו חיילי גדוד 38 בו שירת ז'בוטינסקי. (שים לב לכיתוב: 'קדימה' בבסיסה של מנורת הגדוד).

כששוחזר ז'בוטינסקי מן הצבא הבריטי – (ובעצם 'פוטר' שלא לרצונו, אך דרגת הקצונה הושארה לו) – הוא עבר לירושלים והשתלב בארגון ההגנה העצמית; שמונה חודשים אחר-כך, כאשר נזעקו חיילי גדוד 40 להגן על יהודי ירושלים ב'פסח הדמים' של שנת תר"ף (1920), מצאו הבריטים את העילה שביקשו כבר קודם-לכן, ופירקו את הגדוד.

53 שב"ד מביא כאן בין מרכאות את לשונו של ז'בוטינסקי, אשר פֶּאמירה: "אין קשר ואין גשר" – בליווי תנועת יד חותכת – הוא התכחש ל'ארגון הצבאי הלאומי' ולקשר שלו עם בית"ר כ'תנועת-אם'. היה זה בכינוס העולמי של בית"ר בוורשה בתרצ"ט, כינוס שכבר הוזכר בהערה 36 לעיל, ויוזכר שוב בהערה 58 להלן.

יותר מזיק ומשתק היה [הגורם השני שבסבך הגורמים, הוא] ערך הלגיטיזם, שנשאר בבית"ר הרביזיוניסטית-הרשמית מימי הגדוד העברי: מתוך שגרה ומתוך חיקוי לתנועת השחרור הפולנית הפילסודסקאית,⁵⁴ וכן גם מתוך השקפתו הפוליטית הכללית, חלם ז'בוטינסקי על כך, שבית"ר תחזור להיות לגיון עברי בשירות בריטניה, ולו גם בעבור "המדינה העברית", וממילא הותלה המעש הצבאי הבית"רי ברשיון המשעבר, שנגדו בעצם היה מעש זה צריך להיות מכוון; ורוח ה"הלכתא למשיחא", שדבקה בו בעקב הסתירה הזאת, היא-היא האחראית במידה רבה למשבר בארגונו של יאיר בתש"ב,⁵⁵ כאשר רבים מביין הנלהבים ביותר שבמפקדי הארגון נסו בבהלה מן המערכה, כשהתגלה להם פתאום, עם יריית האויב הראשונה, שאכן עומדים הם כבר בתוך תוכם של ימי-המשיח הללו, אשר חינוכו לקראתם במשך כל השנים.

שלישית, עשרים שנה של ציפייה-בלבד, אחר המסורת הקרבית האפסית-כמעט של הגדוד העברי, השאירו ממילא את הצבאיות העברית ללא רוח-חיים שבתרבות-קרב ממשית, ובמידה שדמותה של בית"ר נקבעה על-ידי ריקנות יסודית

54 יוזף פילסודסקי חתר לעצמאות פולין, כאשר היתה עדיין חלק מן הקיסרות הרוסית. עוד קודם שפרצה מלחמת העולם הראשונה הוא יסד את 'הוועדה לאומית העליונה', והקים בחסות אוסטריה יחידות פולניות של 'קלעים', למלחמה ברוסיה בבוא העת; וכאשר אמנם פרצה המלחמה (1914) הוא ארגן לגיונות – אשר ה'קלעים' היוו את גרעינם – והללו לחמו בגבורה לצד הגרמנים נגד רוסיה. לקראת סוף המלחמה חדל פילסודסקי מתמיכתו בגרמניה, ואף נאסר כאשר סירבו יחידותיו להישבע אמונים לאוסטריה שכבשה את פולין, אך עם תבוסת הגרמנים הוא מיהר והכריז על עצמו כראש המדינה הפולנית העצמאית (1919).

55 לאחר הפילוג (ראש שנת תש"א) הקים יאיר את 'האצ"ל בישראל', אך הארגון לא צבר תנופה. רבו הכשלונות ורבו עוד יותר הנוטשים את הארגון ואת המלחמה. יש מן העוזבים שהגדירו את עצמם כ'ניטרלים', ויש ששבו לאצ"ל, אשר אז לא לחם כלל בבריטים ואף שיתף איתם פעולה. רבים טענו שהמלחמה בבריטים הינה 'התאבדות' וחסרת כל סיכוי. לאחר שכבר בתש"א עזבו את יאיר חברים מרכזיים שפרשו אתו (לנקין, חייכמן ולובינסקי), עזבו בתש"ב גם חברי המפקדה חנוך קלעי ובנימין זרעוני. כמנהיג, נותר יאיר כמעט לבדו. לאחר שנרצח (בשבת תש"ב) לא נשאר כל ארגון; אלמלא יהושע כהן שהחזיק מעמד שבעה חודשים, נרדף, בפרדסי כפר סבא – וקיים את הקשר בין קומץ החברים עד שברח יצחק שמיר מכלאו והחל בגיוס ובשיקום הסניפים – לא היה לח"י.

• על חייו של יאיר – ראה את הנספח למאמר 'משורר מגשים', בכרך א' עמ' 120.

ועקרונית זו – אכן צדקו אלה שלא ראו בה אלא מסגרת פורמליסטית לצחצוח-חברות של סרק: בנקודה זו טמון המפתח לתופעה של הקרע בין הרביזיוניזם לאצ"ל בתקופת מלחמת-השחרור, קרע אשר לא היה תכסיס שקוף להערים בו על השלטון הזר, כפי שהרביזיוניסטים נוטים כיום להציגו, אלא שהיה, פשוט, האמת האמתית לאמתה: בית"ר הרביזיוניסטית והפורמליסטית – במידת היותה כזאת – לא צלחה למעשה לכלום.

הפגמים הללו תוקנו בבית"ר האמתית, זו שמתחת לפני השטח, על-ידי כך שאגב עצם טיפוח הצבאיות נשלחו זרועות למקורות-השפע של הוד הגבורה העברית ההיסטורית. ואין תמה בדבר, שצד זה בחינוך הבית"רי לא התפשט על-פני הרביזיוניזם כולו: כאן אנו עומדים בפני התולדה של הרביזיוניזם, ולא בפני הרביזיוניזם עצמו, ודבר זה צריך שנרחיב עליו את הדיבור.

ככל ערכי התחייה העברית האחרים, לא באה גם תחיית הגבורה היהודית מתוך השתלשלות היסטורית רצופה, אלא – כפי שראינו – תחילתה היא בערכים מחודשים לגמרי, אֶ-היסטוריים, המיוסדים בַּניתוק הגמור-כמעט של היהודים מיהדותם, וכזאת היתה הצבאיות הרביזיוניסטית בתור שכזאת גם במשך כל עת קיומה אחר-כך. ראינו שעצם ערך "ההדר", המבדיל בין הרביזיוניזם לבין הציונות "הישנה", התאפשר רק מתוך כך, שהשייכות התרבותית היהודית הודחקה כבר, אלא שבמקום לחפש מקלט חיובי בהוויה הגויית הסובבת אותו, יכול היה עתה היהודי "להתבולל בתוך הציונות", היינו להיקלט בהוויה הפרדוקסלית של יהדות אֶ-היסטורית, אשר מעצם היותה חיוב כשלעצמה, יש בה כדי לנתק בין רגשי-הנחיתות לגבי היהדות לבין המושג "יהדות", ואף לרכז במושג זה רגשי גאוה דווקא.

הרביזיוניסט הממוצע יכול היה אפוא לנקוט עמדה חיובית בוויכוח על קנאִי יהודה מִקִּדְם, מתוך היקש לערך הצבאיות המחודש, בניגוד לעמדה השלילית של הציוני הממוצע, חסר הערך הזה – אבל בשום אופן הוא לא היה מסוגל עדיין לראות עצמו כיוורשם של הקנאים הללו במישרין; חלל ריק של אלפיים שנה הפריד בינו לבין הזדהות ממין זה, ולכל היותר הוא יכול [היה] להשתמש בשמעון בר-גורא ובאלעזר בן-יאיר באופן מְקִיאווֹליסטי^ו במקצת, כדי לתרגל בהם את חניכיו הבית"ריים.

אין כוונתי לומר בזאת, שבית"ר תורגלה באמת באופן מלאכותי לתוך תרבות של גבורה היסטוריסטית; יותר משפעל כאן החינוך המכוון פעל הלך-הרוח הכללי

של סימפטיה טשרניחובסקאית לגבורה העברית ההיסטורית,⁵⁶ אשר התפשט בדור הרביזיוניסטי של הָהדר. אולם, בעוד שבדור הטשרניחובסקאי עצמו הצטמצם הדבר בהכרח בסימפטיה רחוקה גרידא, הרי לגבי הדור הצעיר נטה החינוך ברוח הזאת של הסימפטיה להיסטוריה העברית הרחוקה לערער את עצם היסוד של רגשי הנחיתות אשר דבקו בהזדהות ההיסטורית העברית בכלל. הדור המבוגר הגיע לאהדה האמורה מתוך היקש לערך הצבאיות המחודש, ואילו בדור השני ירדו כבר ערך הצבאיות העברית האקטואלית ושמעון ברג'ורא כרוכים יחד ללא הפרד בספריו של קלזנר, ובייחוד בשירתו של אורי-צבי,⁵⁷ אשר חזרה ומילאה את התהום ההיסטורית, המפרידה אצל טשרניחובסקי בין "כובשי כנען בסערה" מאז⁵⁸ לבין כובשיה היום, בדורות-דורות בלתי-פוסקים של יהודים כמהים למשיח.

אכן, היסטוריוזם מחודש זה לא הצליח עדיין להיות היסטוריוזם טוטלי, אלא התקפל כולו בערכים הבודדים של גבורה ומלכות-בית-דוד, המקבילים לצבאיות ולמדינה של הרביזיוניזם; אך מכל-מקום, כך נוצרה ההווייה החדשה של בית-ר התת-זרמית, אשר כדי להיקלט בתוכה כבר לא היה נחוץ לעבור בדרך התהליך של התפרקות יהודית גמורה, אלא אפשר היה לעבור אליה ישר מן היהדות ההיסטורית, על כל מטענה התחושתי המודע, כשבמקום רגשי נחיתות נלווים עליה רגשי גאון וקנאת-קודש.

כך קרה גם הדבר, שערך הצבאיות היה הראשון בערכי התחייה העברית שהתקשר במישורין וביודעין עם תרבות החיים של העם היהודי בתור שכזאת, ולו

כב כמובן, רק משום שאף לכובשי כנען אלה כמעט שלא היתה היסטוריה, הרגיש טשרניחובסקי דווקא את דמיהם שלהם רותחים בו.
[שב"ד לא דק פורתא בצטטו את טשרניחובסקי. הביטוי המדויק הוא "כובשי כנען בסופה", והוא נכתב בִּשְׂרִיר 'לנוכח פסל אפולו' אשר הובא לעיל בהערה 34, עמ' 74. אין ספק שהמילה 'בסופה' נבחרה בשל הופעתה ב'ספר מלחמות ה'', כאמור בבמדבר כ"א י"ד, ועל-כן כה מעניין להשוות בין טשרניחובסקי לאצ"ג (המצוטט בהערה 57) באשר לאופן שיבוצה של המילה בִּשְׂרִיר.]

56 הנה למשל בית מתוך 'משיכי הגולים' (נכתב בראשית המאה העשרים) – שהוא שיחת המשורר עם השועל שבא מכנען, המספר לו את אשר ראה:
" – וקברות קנאי? / – שְׂאֵל עֵיט הָהָרִים, שְׂנֵקֵר עֵינֵיהֶם, / שְׂאֵל אֶת הַכֶּלֶב, אֵי יָגֵרֶם עֲצָמָיו, / שְׂאֵל אֶת הָרוּחַ, אֵי יִזְרֶה עֲפָרָיו, – / וְאֵל תִּשְׁאֵל אֶת עַמֶּךָ, מֵאֲשֵׁרֵיו וּחְכָמָיו, / הַקְּוֹרָאִים 'פְּרִיצִים' לְטוֹבִים בְּבִנְיָהֶם / וּמוֹחִים שֶׁם קְדוּשֵׁיו מְלָבוּ וּסְפָרָיו. // "

57 הערה זו – העוסקת בקלזנר ובאצ"ג – הועברה, מפאת אורכה, אל סופו של הפרק, בעמ' 119.

גם בשטח מצומצם בלבד. אין ספק שחלקיות זו העמידה את החידוש הזה של התחושה ההיסטורית ביהדות, לפי שעה, על פְרעי תרנגולת, כפי שנראה תיכף ומיד, וסיכנה אותו בכל רוח מצויה. אף-על-פי-כן, עובדה היא שבבית"ר חזר ההיסטוריוזם היהודי ונקשר בקישור ראשון; ודלה היא הלשון כדי שתבוא להעריך את מלוא משמעות העובדה, שכאבן-הפינה לחידוש ההיסטוריוזם העברי בימי הבית השלישי הונחה דווקא מסורת המכבים, הקנאים ובר-כוכבא, אשר מעתה – כל שיתפתח עוד בקרבנו יתפתח בהכרח מהם ויקיף ברוחם את הכול.

לגבי העניין שאנו עוסקים בו חשוב הדבר הזה, שתנאי החינוך האמורים הם המבדילים בין הרביזיוניזם הרשמי ובית"ר התת-זרמית, ואף בין ולאדימיר ז'בוטינסקי, המנהיג והמחנך, לבין זאב ז'בוטינסקי, ראש בית"ר, החוזר ומתחנך מחניכיו;⁵⁸ וכפליים נבדלת בית"ר בנקודה זו מכל שאר הנוער העברי. אין רגילים, אמנם, לקשר את טשרניחובסקי עם הרביזיוניזם דווקא, אלא להפך: הוא נחשב אחד המשוררים הרשמיים; אולם, אם כי נדמה לי שהנוער העברי בארץ נתן כבר, בעקבות טשרניחובסקי, "רהביליטציה" מוסרית-מופשטת מלאה לקנאי ירושלים, הרי אין בכך מאומה מבחינה אידאולוגית-חיובית: בית"ר האצ"גית התאפשרה

58 על היותו מורה המתחנך מחניכיו, עמד גם ז'בוטינסקי עצמו. בייחוד מרתקת תגובתו לפעולת שלמה בן יוסף, אשר עשה את מעשהו ללא כל פקודה (ושב"ד ישוב ויתיחס לכך בפסקה הבאה).

כינוס העולמי של בית"ר בוורשה – כמה חודשים לאחר הגרדום – אמר ז'בוטינסקי כך: "אין אנחנו חייבים לחטט בעובדות: ההיתה או לא היתה משמעת. אין זה עסקנו. שלושה יצאו לדרך המלך... לשים קץ למצב שדמו של יהודי מותר ודם של לא-יהודי אסור... ואם יש צורך, אזי לאחר מעשה, אני, ראש בית"ר, נותן לך, בן-יוסף, ולשני חבריך, פקודה לצאת לדרך המלך ולעשות את אשר עשיתם. יישר כוחך בן יוסף, נכון עשית, את פקודתי מילאת. אני שולח לך אות הצטיינות".

ועוד זאת: את הדברים שכתב ז'בוטינסקי ל'ספר שלמה בן יוסף' (תרצ"ט), הוא פתח: "לא הכרתי פנים את מורי זה", ובסיומם הוא כתב את השורות הבאות: "ידי כתבה [את מילות שיר בית"ר], אך כעת אני יודע שאת תמציתן לא הבנתי עד שלימדני לקחו המורה הפלמוני מפלוגת הגיוס בראש-פינה... מה שכתבתי בעפרון ובדיו, בן-יוסף פירש בדמו. הכל ביאר וגילה; אל מה שאפנו כל הימים; לשם מה נוצרה בית"ר... פתע פתאום, נמלאו טעם ותוכן כל המילים שקודם, לפעמים, כריקות חשדתי".

אגב, בנאום הנ"ל בכינוס בית"ר גם השתאה ז'בוטינסקי מאצילות התנהגותו של בן-יוסף ביום התלייה, וציין במיוחד את צחצוח שיניו בטרם הובל לגרדום; שב"ד מתייחס לכך כאן, בהמשך הדיון.

(ראה: 'לכבוש את ההר – ספר שלמה בן יוסף' בעריכת שלום רוזנפלד, הוצאת הדר תל-אביב 1979, עמודים: 92, 103, 106).

מטשרניחובסקי רק באמצעות הערכים האקטואליים של ההדר, הממלכתיות והצבאיות הרביזיוניסטיים, ומאחר שערכים אלה לא היו קיימים בציונות הישנה – נמצא כי לא זו בלבד שלא יכלה לבוא פְּצִיונות זו תחיית ההיסטוריות הממלכתית והצבאית העברי בעקבות טשרניחובסקי, אלא לכל-היותר יכול היה משורר זה לקדם בה את ההתפתחות בכיוון ההשתחררות מן הגלותיות הבלתי-צבאית והבלתי-ממלכתית, ובכך קודם-כול דווקא בכיוון של הגברת התחושה הא־היסטורית – זה השלב שהרביזיוניזם הספיק כבר לעברו.

ומן השילוב האמור של ערך הצבאיות עם תחושת-ההיסטוריה של הגבורה העברית בנוער הבית"רי החלה להתפתח בבית"ר תרבות-קרב, הנתונה ככולה במסורת הצבאית העברית המקורית ושלא עמדה בשום יחס לערכים "הגִּיוֹנֵרִים" הפורמליים של בית"ר הרשמית. אלא שכמובן, בעקב איטיות ההתפתחות והחלקיות שראינו בעצם התחושה ההיסטורית המחודשת, אי-אפשר בכל-זאת לדבר על תרבות-קרב זו כעל תרבותה של בית"ר; היתה זו תרבות במצב של התהוות, ואי-אפשר להשוות בכלל את אותם הסטודנטים שייסדו את בית"ר בריגה בתרפ"ג עם שלמה בן-יוסף בתרצ"ח, אשר – לבוש עדיין בחולצת-בית"ר החומה – הקנה לה תפארת-עולם דווקא על-ידי כך ששבר ראשון את המשמעת הבית"רית הרביזיוניסטית, כאפרוח היוצא מקליפתו.

יתר-על-כן, בתוך בית"ר עצמה לא היתה תרבות-קרב זו מודעת כלל: אף-על-פי שעם אצ"ג התחילה להתפתח המהפכה ברוח הבית"רית, הרי אצ"ג עצמו, כנראה, לא הרגיש מלכתחילה כלל בסתירה שבין ערכיו ומושגיו לבין האידאולוגיה הבית"רית-הרביזיוניסטית הרשמית, ומה גם הבית"רים מן השורה; הכול, ואצ"ג עצמו בראשם, דימו לפי תומם, שרק טבעי הוא כי אותה התחושה ההיסטורית החדשה, המתפרצת פְּשִירָה, תתלבש – לצורך ביטוי היחס שבינה לבין המציאות הקונקרטית – באידאולוגיה הז'בוטינסקאית, באשר הם עצמם לא היו מסוגלים עדיין לחשוב מחשבה פרוזאית יום-יומית במושגיו השיריים של אצ"ג.

שירת-אצ"ג, כשלעצמה, לא יכלה לתת אפוא לבית"ר את ערכי-הביצוע התוכניים שהיו חסרים לה; לְתרבות הגבורה שפְּתַנוּעה היה ערך אקטואלי רק באמצעותם של הערכים הרביזיוניסטיים, ואילו כדי שתיווצר תרבות-הקרב החדשה למעשה, נחוץ היה ששירת-אצ"ג תבוא לידי מגע עם המציאות האקטואלית במישרין ובאופן עצמאי. אכן, מגע זה הלך ונוצר לאט-לאט על-ידי ההשתברות העצמית של ערכי הרביזיוניזם שרמזתי עליה לעיל, ועל-ידי-כך שההיסטוריות המשתרש והולך – באמצעות הערכים החדשים של אורי-צבי –

כיוון את ההשתברות הזאת ברוחו, אף החל לבוא בעצמו במקומם של הערכים הרביזיוניסטיים והועמד פנים-אל-פנים עם המציאות, ללא כל מחיצה מפרידה עוד ביניהם.

אולם, כל זמן שלא הושלם התהליך הזה – ממילא הוא לא היה יכול להגיע לידי ביטוי עצמי: ביטוי שכזה היה מביאו לידי שלמות מעצמו, ובאמת – משנתן יאיר להתפתחות הזאת את הביטוי בשיריו והביא לידי הכרה את תרבות-הקרב החדשה שנוצרה, נשברה המסגרת הבית-רית-הרביזיוניסטית כליל ונפתחה מלחמת-החירות. אך עד העת ההיא נשארה ההתפתחות אילמת בעיקרה, ורק הזעזועים המתמידים והחנוקים – כגון "ברית-הבריונים" הסתומה לגמרי,⁵⁹ ושבירת-ההבלגה, שכבר לא היתה סתומה אבל עדיין היתה סתמית – היוו סימפטום להולך ומתהווה. ערכיו המיוחדים של אצ"ג נשארו עדיין בכל אלה, לגבי בית-ר היום-יומית, תקועים בעיקרם ב"אולימפוס" השירי, וזוהי הסיבה לכך שפה קשה היה ליאיר – והצלחתו לא היתה מלאה מעולם – בהשלימו את ההתפתחות, לגבש את נושאייה במסגרת ארגונית שורשית, המבוססת על ערכיו של אורי-צבי, המנוסחים בלשון האקטואלית והקונסיסטנטית שנמצאה.

במילים אחרות – אסונה של מלחמת החירות היה טמון בכך, שהיא לא התפתחה מתוך חינוך ממושך בערכים המנוסחים בתורה מושלמת, אלא מתוך סיכום חטוף וראשון לתהליך חינוכי בלתי-מודע. ועל זה נוספו הכלאיים שנוצרו

59 'ברית הבריונים' נוסדה בידי אב"א אחימאיר, בברכתם של אצ"ג ויהושע ייבין, בסוף שנת 1931, אך כבר שנה לפני-כן ערכו אחימאיר וחבריו הפגנה נגד שילס, סגן שר המושבות שביקר בירושלים, ימים מספר קודם פרסום 'הספר הלבן' של פאספילד. הם התהדרו בתואר 'בריונים', הכינוי התלמודי למורדים נגד רומא, הן כהתרסה פנימית כנגד הרכרוכיות של הנהגת היישוב, והן כרמיזת הצבעה על הצורך להתקומם נגד הבריטים. המנום נכתב כבר כשלושים שנה קודם לכן (!) בידי יעקב כהן: "קמנו שכנו אנחנו הבריונים! / לגאול באנו ארצנו העשוקה – / תובעים אנו זכותנו ביד חזקה! / בדם ואש נפלה יהודה / בדם ואש יהודה תקום! //".

חברי ה'ברית' התבטאו בכתב בבטאונים הגלוי 'חזית העם', ועליו נוסף גם 'הבריון' שהופץ בסתר. פעולותיהם היו בעיקרן הפגנתיות וסמליות, אך שמורה להם זכות ראשונים בהטפה למרד, הטפה אשר הבשילה-למעשה כעבור כעשר שנים. בשנת 1933 נחשד אחימאיר בארגון רצח ארלזרוב (וחברו, סטבסקי, יחד עם רוזנבלט, נאשמו בִּרְצִח); על אף שכל השלושה זוכו, נשפט אחימאיר עם כמה מחבריו לעונשי מאסר בגין חברותם ב'ברית הבריונים', ובכך תם הפרק הקצר של חיי הארגון.

עוד על אב"א אחימאיר – ראה בַּחִיבור 'מלחמת יום הכיפורים' (כרך ג'), עמ' 632 בהערה 39 (סיפא).

מתוך התהוותה של תחושה היסטורית חלקית בלבד: הגבורה העברית הקדמונית היתה חדורה בכולה שלמות של קדושה, אשר הקיפה את כל החיים כולם; במידה שהוחזרה עתה התחושה ההיסטורית, נתקלה התרבות הבית"רית במשב קדושה כפול: הקדושה שבעצם התחושה ההיסטורית והקדושה שבעצם נושא ההזדהות; אך העובדה שיסוד תרבותי חדש זה היה צריך להשתלב במסגרת מחשבה חילונית, אֶ-היסטורית ורציונליסטית, הכניסה את תרבות הגבורה הבית"רית למשבר פרמננטי⁶⁰, אשר רק יחידי סגולה יכלו להתגבר עליו באופן איתן, ואשר הביא לפי שעה – בשילוב עם האופי החטוף של החינוך הַיָּאִירי – לאבדן העצות הגמור של המחותר הלוחמת עם שביתת-הנשק שנכפתה עליה במלחמת-החירות.⁶⁰

עם כל זאת, גם אם השפעתה האקסטרורטורית⁶¹ של תחושה מותגית בניסוחה האידאי, הרי השפעתה הפנימית אינה נמנעת גם כאשר אינה מנוסחת כלל, והלוא ראינו שלפחות מבחינה שירית ועקרונית היתה תחושת ההיסטוריות החדשה מנוסחת בשביל בית"ר מלכתחילה. תחושה מתפתחת זו נסכה בבית"ר את הקנאות הלאומית הקדמונית, וקנאות זו היתה כמובן מוספָּה מראש, מתוך עצם מקורות יניקתה, על ערכים תוכניים קונקרטיים שאקטואליותם לגבי העם העברי לא פגה – באמצעות הציונות – עד היום הזה: אהבת המכורה וחירות ירושלים מזה, ושנאת אָדום המשעבדת, עם צו-המלחמה בה, מזה; על ערכים אלה קודם-כול, ובמידה שלא התנוונו עדיין כליל ערכי המקדש ולשכת-הגזית – גם עליהם.

למגע ההיסטוריות החדש הזה, המתעורר ושופע הנעורים, בכל הערכים הללו, יכולים היו להירפא כלמגע במטה-קסמים שרידי ההיסטוריות הישן, החלוש והמתנוון, שהיו דבוקים מלכתחילה באותם הערכים; ובמידה שקרה הדבר הזה, ממילא נגשר הגשר מחדש, ולו גם באופן חלקי, על פני אלפיים שנות הגלות והקרע המנדלסוני⁶¹, ושני זרמי ההיסטוריות יכלו להתמזג לכלל תחושה היסטורית בריאה אחת, ללא כל רגשי-הדחקה ונחיתות עוד לגבי כל תקופה שהיא בעבר היהודי. וכך הונח היסוד לשלמות-הנפש העברית המלאה בעתיד: מערכי

60 הכוונה היא ל'שביתת הנשק' וקטיעת מלחמת החירות עם הקמת המדינה בגבולת ה'חלוקה' – כאשר ירושלים וחבלי לב הארץ נותרו מחוצה לה – ואילו ארגוני המחותר התפרקו.

61 הגותו הדתית והפילוסופית של משה מנדלסון (נפטר ב-1786) עמדה ביסודה של תנועת ההשכלה. בכתיבתו ובדוגמת-חיי הסתמלה – כבעדשה מלוטשת – כל השניות שבין עולמה הפנימי של היהדות לבין הפיתוי להשתלב בתרבות אירופה ולהתמסר אליה; כך נגלתה אפוא מראש הסתירה הפנימית שבאמנציפציה, הסתירה שבין ההתייחדות הלאומית לבין ההתבוללות.

המקדש והסנהדרין, במידה שנכללו בתחייה זו, מן התקיעות ליד הכותל,⁶² נפתח כבר בשעה זו, בתוך בית"ר גופה, הפתח לתחייתו של כל מטען המוסר העברי המקורי בבוא עתו.

לפישעה התבטאה כל ההתפתחות הזאת כלפי-חוץ בכך, שבית"ר קיבלה זקיפות-קומה מיוחדת משלה, וה"הדר" הז'בוטינסקאי התחיל לקבל איזו משמעות עצמאית-תוכנית – הצורה הז'בוטינסקאית התחילה להתמלא תוכן, שז'בוטינסקי עצמו התגאה בו וברך עליו ונשאר קרוב מאוד אליו וזר לו עד סוף ימיו – נוצר הדר-הקדושה של הלוחם העברי שקם לתחייה, אשר ז'בוטינסקי דימה לראותו בצחצוח השיניים של בן-יוסף לפני עלותו לגרדום, ואשר בן-יוסף עצמו היה בוודאי מְזֶהוּ – כְּזֹהוּ את עצמו – בגבורתו של הלוחם ברוך בחיפה, למשל, או בהתייסרותו של דב גרונר תחת יד עורך-דינו.⁶³

בד-בבד עם ביטוי זה של חידוש ההיסטוריות העברי החלו הבית"רים, אם גם לא בית"ר בתור שכזאת, "לחשוב מן הדם" – לפי ביטוי של אלדד. כמובן, גם

אגב, בשנת 1770 דחה מנדלסון הצעה (שהגיעה אליו ממדינאי בכיר אשר זהותו אינה ידועה) לפעול לייסודה של מדינת יהודים בארץ ישראל. הוא קבע בתשובתו שלאחר מאות שנות שעבוד וגלות כבר אין העם היהודי מסוגל להתעורר לשחרור וגאולה.

62 התקיעות ליד הכותל במוצאי יום הכיפורים – חרף הוראות השלטון הבריטי שאסר זאת – החלו במוצאי יום-כיפור תרצ"א (1930). התוקע הראשון היה משה סגל, והוא זכה בשל כך לברכתו של הרב קוק. הפרת איסור התקיעה נמשכה בהתמדה – על-ידי חברי 'ברית הבריונים', אנשי 'פלוגת הכותל' של בית"ר, וחברי האצ"ל – והתוקע נדון, כמעט מדי שנה, לכמה חודשי מאסר.

האיסור השלטוני על התקיעות נבע ממסקנותיה של ועדת החקירה אשר מונתה לחקור ולהמליץ למלך בריטניה בסוגיית הסכסוך בין היהודים למושלמים בכותל המערבי, לאחר פרעות תרפ"ט. מסקנות אלה נוצקו ל'דבר המלך במועצתו' על הכותל המערבי (1931), אשר בו נקבעו הסייגים לזכותם של היהודים להתפלל בכותל: ללא הצבת ספסלים ומחיצת-הפרדה, ללא ארון-קודש בימות החול, ותוך איסור על תקיעת שופר.

• ראוי להקדיש עוד מספר שורות ל'בעל-התוקע' הראשון, אשר כל חייו היוו 'נאמנות פעילה' לתורה ולעם ולארץ: בשנים שיבואו, יהיה ר' משה סגל בין הפעילים והמייסדים של 'ברית הבריונים', בית"ר, 'ברית החשמונאים', אצ"ל, לח"י, כפר חב"ד ו'נאמני הר הבית'. הוא היה מראשוני המתיישבים ב'רובע היהודי' לאחר שחרורו בתשכ"ז, ונפטר ביום הכיפורים בשנת תשמ"ו. סמוך לאחר מותו ראה אור ספר זכרונותיו, 'דור ודור', בהוצאת משרד הביטחון תשמ"ו.

63 שב"ד בחר כאן בדוגמתם של שני לוחמים שהלכו אל מותם בגאון, אם-כי בדרכים שונות לגמרי – ואשר שניהם, כשלמה בן יוסף, פעלו את פעולתם האחרונה בתקופת חג הפסח. נביא כאן ראשי-דברים, וסיפורם של השניים יורחב בנספח א' לספר, מעמוד 541.

אותם הבית"רים שעשו את הדבר הזה לא מסרו לעצמם דין-וחשבון ברור על כך: היתה זו רק ראשית ההתגבשות הרעיונית שעמדנו עליה לעיל, ו"המהפכה הקופרניקאית" של אצ"ג ויאיר במחשבת התחייה העברית לא באה לידי ניסוח סיסטמתי כתוב לראשונה אלא ב'אבני יסוד' הלח"יים של אלדד.⁶⁴ אף-על-פי-כן, כבר בן-יוסף יכול היה לסטות מן הסיסמה הז'בוטינסקאית-הציונית בדבר "המדינה העברית", ולקרוא, בצאת גור-דינו להיהרג, "תחי מלכות ישראל!" – בלי שתהיה לו שום הצדקה רציונלית לקרוא את הקריאה הזאת ובלי שיהיה באפשרותו כלל, באותה תקופת-בראשית של המהפכה המשיחית, להבין פהכרה את מלוא המשמעות של הסיסמה אשר השמיע. קריאה זו פרצה את הפרץ הראשון באילמותה



• ברוך – הוא יוסף רוזנבוים – עסק עם חבר נוסף, בח' בניסן תש"ד, בהדפסת מודעת אבל ונקם על מותו של 'אלישע' (ירחמיאל אהרונסון) אשר נורה בתל אביב. בתוך כך הוא נפצע מפליטת כדור מאקדחו; המשך השתלשלות העניינים הוביל לקרב של ברוך וחבריו עם השוטרים, לתפיסתו, ולהעברתו לבית חולים – שם מתעללים בו חוקריו ומנסים לחלץ ממנו מידע. הוא שותק. הם מונעים את הניתוח ההכרחי. הוא מת בשתיקתו.

• דב גרונר – איש שהיה לאגדה – נפצע ונתפס תוך כדי פשיטת האצ"ל על מבצר המשטרה ברמת גן, באסר-רחג פסח תש"ו. משפטו נערך בטבת תש"ז, והוא נדון למוות בתלייה. בשבתו בתא המוות החל מסע לחצים כבד על דב לחתום על בקשת חנינה. הוא סירב בתוקף, מתוך גאון ואי-הכרה בשלטון הזר, בחוקיו ובמשפטיו. לאחר זמן הוא חתם על הבקשה כי סבר בטעות שזהו רצון מפקדת אצ"ל, אך לבסוף ביטל את בקשת החנינה – ועמד במריו זה, בתוקף, עד חדר הגרדום. דב גרונר נתלה במבצר כלא עכו אור לכ"ו בניסן תש"ז, יחד עם יחיאל דרזנר, אליעזר קשאני ומרדכי אלקחי. הארבעה ביקשו להיקבר ליד שלמה בן יוסף, בראש פינה, אך השלטונות קבעו אחרת; בו ביום הם נקברו בצפת, ליד חלקת קברותיהם של קדושי תרפ"ט-תרצ"ט.

64 הערה זו – ובה כמה הבהרות והרחבות לפסקה זו – הועברה, מפאת אורכה, אל סופו של הפרק, בעמ' 120.

של תרבות-הקרב החדשה והורידה סוף-סוף את המושג הראשון של אורי-צבי מן הספרות אל הרחוב והשוק; ואכן, במידה שנפרץ הפרץ בהכרה הבית"רית, נעשתה בית"ר מוכנה לפעולה ממשית לאלתר, ולפי שעה התבטא הדבר – בהתאם למידת התפתחותו של התהליך – בשבירת ההבלגה.

כד בבד עם ההתפתחות המוסרית החיובית הזאת של ערך הצבאיות הבית"רית – עלתה [גם] התפתחותו המוסרית המטהרת לגבי שבירתו של הליברליזם.

כבר בימי "הגדוד העברי" התחילה מלחמתו של ז'בוטינסקי נגד הפציפיזם, ובכך נגד מלוא המסקניות של המוסר הליברליסטי שלו עצמו. אולם, אם עדיין יכלה אז הצבאיות העברית המתחדשת למצוא לה בעלת-ברית במוסר המקובל עצמו, בערך ה"לְגָלִיזִים", הרי משפוזר הגדוד, וההטפה של ז'בוטינסקי ל[הקמת] לגיון עברי לְגָלִי התנפצה אל המציאות היהודית הפציפיסטית והאנגלית-האימפריאליסטית כאחת,⁶⁵ ממילא התנגשה הצבאיות הבית"רית גם עם הלגליזם, וכך נפתח הפתח לביקורת הליברליזם בכלל, אשר ערכיו נמצאו בזה אחר זה סותרים את המציאות הארץ-ישראלית. את המכה הקשה ביותר קיבל ליברליזם מתנוון זה כאשר צבאיות-ההדר חייבה [מסוף שנת תרצ"ח] להגיב על הרציחות הערביות [בפעולות של] פגיעות בנפש "אזרחים שלווים", מתוך המחחורת, כ"גנבים בלילה" ממש. כאן התנפץ אל המציאות ערך "האדם" של הליברליזם, וממילא לא נשאר עוד ממנו מאומה. את עקבות המלחמה הנפשית שבשינוי-ערכים זה אנו מוצאים בכל מילה מתעמולתו האפולוגטי-מאוד של הארגון הצבאי הלאומי מהימים ההם, ותוצאותיה של מלחמה זו עולים שוב בשני זרמים עיקריים.⁶⁶

65 כאשר הקים ז'בוטינסקי את ברית הצה"ר (1925), הוא קבע בסעיפי היסוד את הדרישה כי "את הגדודים העבריים יש להקים מחדש כחלק קבוע של חיל המצב הבריטי"; על תכנית זו הוא חזר שוב ושוב בנאומיו, אך לא היה לו שומע. בעצם הימים של פרעות תרפ"ט (בחודש אב), הוא חוזר ותובע "לאשר אישור חוקי את ההגנה העברית וליצור על-חשבון האוצר הארצישראלי חטיבה צבאית עברית... כפופה לצבא הבריטי". על תביעותיו אלה – ועל האשמותיו בדבר אזלת יד השלטון הבריטי – גמלו לו הבריטים באיסור כניסה מנהלי לארץ ישראל (1930).

66 בפסקה הקודמת החל שב"ד לתאר את 'הפנים השניות' של התפתחותו המוסרית של ערך הצבאיות, (וראה בהערה 46, לעיל בעמ' 95). ההתנסחות כאן – ש"תוצאותיה של מלחמה זו עולות שוב בשני זרמים עיקריים" – באה משום שגם בניתוח ההתפתחות הקודמת ('הפנים הראשונות') הסביר שב"ד באריכות את התהוותם של שני זרמים.

מצד אחד, הרי מאחר שערכי-ההדחקה לגבי התרבות העברית המקורית הלכו ונדחקו כבר בעצמם, אפשר היה לשלוח זרועות אל המוסר העברי ההיסטורי, שתמיד הוא קונקרטי, תוכני ואקטואלי לגבינו, באשר הלוא רק כדי לשמור על נצח ישראל ועל שאיפותיו הנצחיות שאינן משתנות נוצר המוסר הזה מלכתחילה. ואכן, האצ"ל התחיל שופע בימים ההם פסוקים מן התנ"ך – מן השטח הצבאי, המקביל לאקטיביזם הבית"רי – וכך התחיל תהליך טיהורו של המוסר העברי מן הקוסמופוליטיזם הגרמני, הטרומ-היטלרי, ש"הרְבִּינְרִים"⁶⁷ והאחד-העמים למיניהם הדביקו לו בתקופה האחרונה.

אולם, בעקב הכלאיים התרבותיים שבית"ר הסתבכה בהם כבר, ועדיין לא יצאה מהם, לא יכלה גם ההתפתחות החדשה הנוספת הזאת להתנסח בדרך קונסיסטנטית לגמרי. בית"ר כבר התחילה לחשוב מן הדם, אבל לפי-שעה היא לא ידעה על כך עדיין כלל, ואף כשנוסח הדבר ב"אבני יסוד" של לח"י – לא יצאה ההתפתחות מגדר החילוניות העקרונית ולא נפרדה ביודעין מן הפילוסופיה האירופית: לח"י לא ביקשו כבר, אמנם, הצדקה אירופית למטרותיהם ושאירותיהם, אבל עצם אי-ביקוש ההצדקה הזה, ועמו כל מערכת-המוסר, היו צריכים לקבל עדיין את הצדקתם שלהם באמצעות תורה מתורות-המידות האירופיות⁶⁸ – וגם פסוקי התנ"ך הללו של האצ"ל לא הצדיקו את עצמם מתוך עצמם, בסופו של דבר, אלא היו זקוקים לאישור חילוני ורציונליסטי עליון. פירושו של דבר היה, שהצדקה רציונליסטית זו היתה צריכה לבוא מתוך ויכוח פנימי עם הליברליזם; ויכוח שכזה איננו, כמובן, קשה כלל וכלל: הפיקציה ההומניסטית מכריזה על סתירותיה ממש בראשי-חוצות, ורק הטאבו הטרנסצנדנטלי⁶⁹ שהיא מטילה על הנגיעה בה מקיים אותה עד היום – במידה שעדיין מחזיקים בה.

משהתעורר הצורך בוויכוח עם הפיקציה הזאת, נשבר ממילא הטאבו הזה, וכך נפתח הזרם השני של ההתפתחות המוסרית האמורה.

תחילתו היתה, בדרך הטבע, בחזרה אל אותה סיסמה ישועית פרימיטיבית, ש"המטרה מקדשת את האמצעים (הפסולים)", ומכאן מובילה ההתפתחות ההגיונית במישרין אל עקרונות הניהיליזם⁷⁰, זה ההומניזם העקבי, שנפטר מסתירותיו ומן הטמטום השכלי הקשור בהן. עם כל הסכנה שבה, חייבים היינו

67 'רְבִּינְר' היה כינוי לרב בקרב היהודים המשכילים דוברי הגרמנית, כינוי שהיה רווח בייחוד בשילוב: דוקטור-רְבִּינְר.

68 הערה זו – על זיקת מחשבת לח"י לאתיקה האירופית – הועברה, מפאת אורכה, אל סופו של הפרק, בעמ' 122.

לברך על מחלת-ילדות ניהיליסטית זו, כי בהיותה קשורה באומץ-לב מחשבתית, ובעלותה בד-בבד עם הגאווה הלאומית וההשתחררות מערכי-ההדחקה לגבי התרבות היהודית, היא שברה קודם-כול את הטמטום הסוציולוגי-האינטלקטואלי המונח ביסוד הציונות; ואילו באותה גאווה ודבקות לאומית, שמתוכן צמח הניהיליזם לכתחילה, ניתנה מראש התרופה לַמכה הניהיליסטית עצמה: ניהיליזם המלווה בפסוקי תנ"ך – זה מוֹסְרָה של המחותרת הלוחמת למעשה – מין ניהיליזם קדוש, איננו כמובן ניהיליזם כלל אלא רק המוסר העברי המקורי במעטה ניהיליסטי. ואם כי כלאיים אלה הם בעצמם עדיין מטומטמים וסכיזופרניים⁶⁹ עד מאוד, הרי אין ספק שהיה בהם משום צעד קדימה לגבי הליברליזם הציוני הטהור, והרבה יותר קלה היתה המשימה לשבור את הקליפה הזאת מאשר המשימה העומדת עדיין בפני הליברלים הנאמנים – לשבור את מוֹסְרָם בכולו.

נוסף-על-כך, התפתחות המעש הצבאי הביאה את בית"ר לידי התנגשות לא רק עם האויב החיצוני, אלא גם עם האויב העברי הפנימי: בן-יוסף התחיל בשבירת המשמעת הבית"רית, ובית"ר גמרה בשבירת המשמעת היישובית, ובאופן כזה התחילה לאבד כל משמעות בבית"ר אותה קדושת ההחלטה של הרוב, הנובעת מערך "הדמוקרטיה". הליברליזם (כשיטת מוסר, להבדיל משיטה כלכלית) נשבר אפוא בבית"ר לכל אורך החזית, ואם כי מלחמת החירות נפתחה מתוך כלאיים רוחניים בכמה פנים, הרי ביסודו של דבר היו כבר עושיה הגורם הראשון בתחייה העברית שהיה נקי-כמעט מכל אידאל חיובי שאיננו עברי מקורי.

אף-על-פי-כן, שוב, גם לגבי כל ההתפתחות הזאת – נכפי שכבר ראינו לגבי קודמתה] – היתה מלחמת-החירות קצרה וחטופה מכדי שתוכל להשתרש, להתבסס ולהיטהר בכל המפנה המוסרי העצום שהיא ירשה מבית"ר ושהיה קשור בערך הצבאיות. אפילו השירים של יאיר שביטאו את תרבות-הקרב החדשה ושנכתבו כבר בימי שבירת ההבלגה, לא התפרסמו אלא לאחר הקמת המדינה, ומבחינה חינוכית-מקדמת לא היתה להם השפעה כלשהי: המפנה האנטי-דמוקרטי לא התנסח אלא בסיסמאות פוליטיות שהזמן גרמן, ואת מקומו של ערך הדמוקרטיה לא תפס שום ערך חיובי, חוץ מרציונליזם פרגמטי עקר שהתפשט במקצת במסגרת המצומצמת של לח"י בלבד, כפי שראינו בפרק הקודם,⁶⁹ וכך קרה הדבר, שהקמת המדינה

69 ראה בארבע פסקאות הסיום של הפרק הקודם, בעמ' 92, את סופו של הניתוח בדבר השתלשלותה של סיסמת 'הפרימט הלאומי' הרביזיוניסטית. לכאורה, אמור ערך זה לגבור על ערך הדמוקרטיה – (כמורגם על כל צורת משטר אחרת) – אלא שבפועל אירע בדיוק להיפך. הנסיון לפיתוח חשיבה לאומית לא-דמוקרטית בקרב לח"י לא הבשיל, ◀

חזרה וגלגלה את רובם של לוחמי החירות – בעיקר מן המסגרת של אצ"ל, ובגין בראשם – לתוך ערך הדמוקרטיה הישן. ערך מיידי איתן היה רק לַמפנה נגד הליברליזם המוסרי בתור שכזה, ואף כי גם הוא לא התנסח באופן עקרוני מעולם – ויש לכך חשיבות מכרעת – הרי תוצאותיו-הוא, קודם-כול, הן החורגות, כפי שאמרנו, הרחק אל מעבר לפריפריה הרוחנית הבית"רית ונותנות את אותותיהן בהיקף לאומי כבר כיום.

שלוש שנות "מאורעות" והבלגה והגנה – [תרצ"ו-תרצ"ט] – ערערו את שגרת המוסר הליברליסטי המקובל, היונקת מן המציאות השלווה והשמרנית של הבורגנות האירופית במאה הי"ט לספירתם, לא רק בקרב בית"ר אלא בכל היישוב כולו. התנגשותו של מוסר זה והערכים הציוניים הנלווים עליו עם מציאות "הספר הלבן"⁷⁰ לא יכלה, אמנם, להביא את הציונות, שהיתה חסרה כל ערכים של מאבק, לידי שום מעש חיובי, אולם היה בה כדי לזעזע את שיווי-המשקל הנפשי, וערכים של מאבק התחילו להתפתח מתוך המציאות הקונקרטית עצמה. תהליך זה לא הספיק להיות מושלם מעולם, כי מלחמת המחתרת שברה את הספר הלבן בעוד

ועל כן – כדברי שב"ד כאן – התגלגלו רוב הלוחמים ככולם אל חיק הדמוקרטיה עם קום המדינה. עם זאת, מעניין לראות את ראשיתה של החשיבה הזאת בקרב לח"י, ונשוב אפוא לציטוט נוסף של אלדד ב'אבני יסוד':

"באיזו זכות בא מיעוט קטן בקרב ציבור הפועלים ברוסיה ועשה מהפכה 'בשביל' מליונים פרולטרים ואיכרים? האם שאלו קודם את פיהם? האם רובו של העם הרוסי יָפָה את כוחם של לנין וטרוצקי? או האם שאל גריבלדי, האם שאל פילסודסקי? ... והאם חשב דה-גול, בשעה שהקים את תנועת צרפת הלוחמת, אם יש לו רוב בצרפת או לא? האין זה מוכיח שישנם דברים בחיי החברה והעם אשר אין כל מקום בהם לשאלה? ... לא רוב מצביע 'בעד' יכריעם, לא רוב מצביע 'נגד' – יבטלם". (מתוך הפרק 'על מיעוט ורוב', 'החזית' ד', תשרי תש"ד).

70 הכוונה היא ל'ספר הלבן' של מקדונלד (מאי 1939), אשר פורסם על רקע שלוש שנות ה'מאורעות', והיווה צרור גזירות שהונחתו על היישוב היהודי – (בתחום מכסת העלייה ואיסור רכישת קרקעות) – בצד הצהרת כוונות להקים בתוך עשר שנים את 'פלשתין' כמדינה בעלת רוב ערבי מובטח.

בן גוריון כינה אמנם את המסמך "ספר המעל", אך כאשר נפתחה מלחמת העולם השנייה כעבור כמה חודשים, הוא הכריז כי "נילחם יחד עם בריטניה נגד היטלר כאילו לא היה ספר לבן, ונילחם נגד הספר הלבן כאילו לא היתה מלחמה". בפועל, התגייסו בשנות המלחמה כשלושים אלף יהודים 'פלשתינאים' לצבא הבריטי – ובסוף 1944 גם הוקמה 'בריגדה יהודית' – אך 'היישוב המאורגן' לא לחם נגד השלטון הבריטי בשנות מלחמת העולם השנייה.

התהליך האמור הוא באִבו, אך אף-על-פי-כן היתה כבר הציונות כולה מוכנה, מתוך שיווי-משקלה המעורער, לקלוט הלכּי-נפש חדשים, שייתנו פורקן לרגש-הסיכול שהיא הסתבכה בו.

אם בשנת תרצ"ח גונתה שבירת-ההבלגה מטעמים מוסריים כנים בעיקרם (במידה שמפא"י יכלה להיות כנה בפוליטיקה אי-פעם), הרי בתש"ז גינתה עוד הציונות את הטרור רק מטעמים פרגמטיים גלויים (הגנה שגרתית על ההנהגה הסוכנותית של היישוב), ובנימוקים שנסחטו רק בקושי משרידי המליצות שנשתירו מן הערכים הציוניים הישנים. רק קנאים-עיקשים בלבד של המוסר הליברליסטי העזו עוד בתש"ז להעלות כנגד הטרור נימוקים עקרוניים שבמוסר, ואף זה רק בהזדמנויות "חגיגיות" מיוחדות, בלי שאיש יתייחס אליהם ברצינות.⁷¹ שום מלחמה נפשית ממשית עדיין לא הספיקה, אמנם, להתפתח בנפש הציונית, אבל האנשים היו מוכנים להתרגל, ומלחמת המחתרת הרגילתם באמת, לראות במעשי-הטרור מעשה יום-יומי מובן מאליו, שלא זו בלבד שאיננו בלתי-מוסרי, אלא שהוא עשוי אפילו להיות נעים ומענג לרוח.

71 מתבקשות כאן כמה הבהרות:

מאז שבירת ההבלגה לאחר מעשהו של בן יוסף פורסמו גינויים רבים מטעמו של היישוב המאורגן, והקו השליט בהם היה שלא על הרג ערבים חפים מפשע תהיה תפארתנו, אלא על מפעל הבניין והנטיעה, כי רק בבניין הארץ נתחזק ונלך. בתמוז תרצ"ט פורסם כרוז שהוכתר: 'לא תרצח'; אל ארבעת החותמים ראשונה – הנרייטה סולד, פרופ' אברהם הלוי פרנקל (רקטור האוניברסיטה), ברל כצנלסון וש"י עגנון – הצטרפו עוד מאתיים וארבעים חותמים, ומפיצי הכרוז גם הדפיסו חוברת: 'נגד הטרור – מאמרים, רשימות, נאומים, גילויי דעת' בעריכת ר' בנימין (= יהושע רדלר-פלדמן), ירושלים תרצ"ט.

בתמוז תש"ו פורקה 'תנועת המרי' וחדל שיתוף הפעולה המזוין נגד הבריטים; בכסלו תש"ז (סוף 1946) התכנס הקונגרס הציוני הכ"ב, ובין יתר החלטותיו שב לגנות את "הטרור ההרסני" (כלשון הכותרת ב'דבר'); הנה קטע: "יחד עם תמיכתו בזכות היישוב להתנגד למדיניות משטר הדיכוי בארץ ישראל, פוסל הקונגרס רצח ושפיכת דמי נקיים כאמצעים למלחמה מדינית. ... מערכת הטרור המתנהלת על-ידי קבוצת פורשים ... אין היא מקדמת אלא מנחילה תבוסה למאבקו המוצדק [של היישוב]".

והנה, סמוך למועד זה חזר וניערור כרוז 'לא תרצח', אשר הפעם לא נחתם בשמות; יוזמיו התכסו מאחורי השם 'ליגה לא תרצח' – (אל-נכון גם כאן, שנית, טביעת-ידו של ר' בנימין ועוד אינטלקטואלים עולי גרמניה) – ושוב הדפיסו חוברת של מאמרים המתנגדים לטרור. הנה קטע מן הכרוז: "אנו פוסלים כל רצח, באיזו צורה שהיא, ומאיוזה צד שהוא. ושבעתיים אנו פוסלים אותו כשהוא בידי ישראל, בידי בניה של אומה זו, ששמעה עוד לפני אלפי שנים את הדברה: לא תרצח!".

שוב, תהליך זה לא היה מלווה בשום שינוי-ערכים מודע, אלא הליברליזם התנוון פשוט מעצמו, מתוך חוסר התאמתו הגמור למציאות, אולם – דווקא משום כך לא בא עדיין שום דבר במקומו, ואף ערכיו הפורמליים לא נפגעו לכאורה כלל על פני השטח העליון: הציונים לא פעלו כבר כלל לפי הערכים הליברליסטיים, ואף הימנעותם ממעשה לא באה מתוך לחץ הליברליזם, אלא מחוסר ערכים חיוביים, כאמור, אבל הם המשיכו עדיין לחשוב במונחים הליברליסטיים, ולו יהא גם שחשיבתם זו לא היתה כבר אלא שגרתית בלבד וחסרת תוקף מוסרי-דינמי כלשהו, בין לחיוב ובין לשלילה.

דואליזם מוסרי השתלט אפוא לא רק בקרב בית"ר והמחתרת הלוחמת אחריה, אלא בקרב היישוב כולו, אבל בעוד שבבית"ר התחיל להתפתח המוסר העברי התוכני במעטה ניהיליסטי, הרי ביישוב השתלט ניהיליזם במעטה הליברליסטי; היישוב הארץ-ישראלי כולו צעד אפוא צעד קדימה, לפחות על-ידי כך שבמקום המוסר הליברליסטי החיובי נוצר בלבו למעשה חלל מוסרי ריק לגמרי, אולם, מאחר שתהליך זה לא נגע כלל בשטח ההכרה – לא זו בלבד אפוא שהוא לא נפטר אפילו מן הפיקציה המטמטמת של ההומניזם, אלא גם ערכי הוקעתו של המוסר העברי המקורי, כמוסר "שוביניסטי" ולא-מוסרי, לא נפגעו בו עדיין כלל. מכאן – מקלל מוסרי זה, העטוף בערכים מוסריים שנושאייהם עצמם בזים להם, ומחוסר-היכולת לקבל את אותו המוסר היחיד שהמציאות מחייבת את העם לקבלו, כפי שנראה להלן – התחיל להתפתח אותו הצניזם הריק האוכל כיום את היישוב בכל פה, אחר שלא רק ערכי-המוסר, אלא גם כל מערכת הערכים הציוניים הגיעה עם הקמת המדינה לאותו המצב עצמו שהגיע אליו הליברליזם הציוני.

אך השפעתה המוסרית של התפתחות ערך הצבאיות הבית"רי חורגת עוד הלאה, גם מעבר לכל הדברים שכבר עמדנו עליהם. להלן נחזור עוד ונסכם בשלמות את המהפכה אשר הכניסו אצ"ג ויאיר בערכי-התחייה העברית; מה שחשוב לנו

בבטאון לח"י, 'המעש' (שבט תש"ז), ניתנה תגובתו של אלדד. הנה קטע: "ועתה, עדת איסטניסים צבועים, נגיד לכם מי הם הרוצחים בעולם: לא לוחמי החירות רוצחים הם, כי אם מדכאי החירות... כל שופך דם רוצחים קדוש הוא, כל שומר חוק רוצחים רוצח הוא... רוצח בפועל הוא כל חייל בריטי הנמצא פה בארץ, וגם מי שמטיף ללוחמי חירות עברית 'לא תרצח' – את דמנו בעולם הוא מפקיר, את דמנו בציון הוא מפקיר. הוא העובר על 'לא תרצח', את בנינו הוא רוצח". (כתבי לח"י כרך ב' עמודה 361).
 עוד בעניין זה – ראה בנספח למאמר 'דינו של הר הבית – מן הזמן הזה אל הבא', בכרך ג' עמ' 205.

כאן הריהו עוד זה, שהשתלבות שינוי הערכים היאירי בהשתברות הליברליזם ובהתפתחותו של ערך הצבאיות הביאה סוף-סוף גם את החזרתו של המוסר הפוליטי העברי מקדם לתוך מעש-חינו בהווה.

מצד אחד, משנשבר ערך "האדם" הליברליסטי, ממילא פסק הלוחם העברי לראות את עצמו כנתיין-כביכול במוסר בין-לאומי מקיף, אשר מתוך המוסר הזה הוא מצווה לראות גם את העם העברי עצמו, והמציאות הבין-לאומית חזרה והועמדה בכל הבהירות – כפי שנראתה לעם העברי מאז ומעולם – כמציאות אובייקטיבית חיצונית, אשר היהודי עומד מולה וחווה בה מתוך הווייתו הסובייקטיבית הנפרדת והעצמאית שלו; ממילא פסקו אפוא היחסים הבין-לאומיים העבריים להיות חלק מן המוסר האבסולוטי של האיש היהודי והפכו להיות יחס מיחסי עם המציאות הפיסית הסובבת אותו, שיש לפעול עליה מתוך חישובים רציונליים ופרגמטיים בלבד. מצד שני, משהעמיד יאיר את ערכי-התחייה העברית על הסובייקטיביזם של השאיפה והרצון הלאומיים, ממילא ניתן יסוד וכיוון לחישובים הפרגמטיים הללו, ורק על-ידי כך קיבלה המדיניות העברית את זכות קיומה מעיקרא. שלישית, על ידי שימת הדגש באדנות העברית במכורה חזר יאיר והשריש את כל מטרות המדיניות העברית האפשריות בנקודת-כובד מסוימת במפת האינטרסים הבין-לאומיים וקבע להן את המשלט לתצפית ולאוריינטציה בתוכם. ורביעית, מתוך שורשיותו בתרבות-הגבורה העברית ההיסטוריסטית, השלים יאיר את כל הבניין על-ידי הפחת אותה רוח-חיים בקרבו, הקובעת ומגדירה את אופיו ואת תנופתו ומשרישה אותו בכוח הפיסי, ששום מדיניות איננה אפשרית בלעדיו בכלל.

במידה שהתפתחו כל יסודות המוסר הממלכתי הללו והתמזגו זה עם זה לכלל שלמות אחת, ממילא הגיע לוחם החירות העברי לידי הבנה חדשה לא רק במוסר המדיני החיובי, אלא גם בחוקיות הפיסיקה הפוליטית שבתוכה מוטל עליו להפעיל את המוסר הזה; ובהשתלב הדבר הזה שוב עם השתברות הפיקציה ההומניסטית וההדחקה המטמטמת של הזיקה לתרבות העברית ההיסטורית, נפתחה הדרך להשקפת-עולם כוללת חדשה, המובילה במישרין אל תורת-ישראל והשקפת-העולם העברית, המקורית, השלמה ובת-החורין.⁷²

72 מכאן עובר שב"ד לדון בצה"ל, תוך מעקב אחרי ערך הצבאיות מן התקופה שלפני המדינה אל תקופת ילדותה; ואולם, ההתפתחות הערכית שנמשכה מבית"ר ומעלה, אל מעבר לציונות בכלל – כפי שהופיעה בלח"י – לא נדונה כאן לעומק ובאופן סדור. דיון זה יבוא בחלקו השלישי של הספר, 'המוצא', בפרק י"ד: 'לוחמי חרות ישראל', (ושים לב לדברי שב"ד שם, בשתי פסקאות הפתיחה של הפרק).

צה"ל

בנקודה זו אנו מגיעים בהתפתחות התחייה העברית אל סף הקמתה של מדינת-ישראל, אך לפני שאנו עוברים את הסף הזה נשאר לנו עוד לעמוד על התפתחות נוספת אחת של ערך הצבאיות – אם-כי רק עקיפה ומקבילה, ולא ישירה, לגבי ההתפתחות הבית"רית – התפתחות אותו ערך הצבאיות המתגלם בצבא-ההגנה-ישראל ושהפך חלק מן התרבות הקיימת במדינה. אכן, בצד ערך הדמוקרטיה, זהו הערך השני שלא התנוון אלא נולד עם הקמת המדינה, ואשר יש כלפיו נאמנות אידאית איתנה עדיין למדי.

הציונות "הישנה" – שפרט למה שנוגע למלחמתה בפורשים ולחשש הבריטי שמא תישבר לגמרי ותיספח על הפורשים בעצמה, אפשר להתעלם ממנה בכלל בהיסטוריה של עשר השנים שקדמו להקמת המדינה – חזרה ועלתה לבמה ככוח חיובי לא בה' באייר, אלא באותו כ"ט בנובמבר, אשר אחד המדינאים האנגלים הגדולים, הידוע כפוין הטיפש והרשע,⁷³ המציא כדי להחיותה. תחייה פתאומית זו מצאה את הציונות באמצעו של תהליך כפול: התנוונותו של הלך-המחשבה המורגל בעקב עשר שנים של חוסר כל מציאותיות שהיא, מצד אחד, והתפתחותו של יחס [הערכה] דרדקי לגבי הפורשים, מצד שני, יחס אשר צמח מתוך אותו המתח המוסרי הפנימי, שהיה לציונות, ושלא יכול היה לבוא במגע עם המציאות באמצעות הערכים הפורמליים שהתלבש בהם.

73 ארנסט בוויין היה שר החוץ בממשלת הלייבור של אטלי, מאז הקמתה ב-1945. הוא ניהל מדיניות עוינת כלפי היישוב היהודי בארץ, וניסה בכל דרך למנוע פתרון ציוני ל'בעיית פלשתיין'. כאשר נכשלה 'תוכנית מוריסון-גריידי', שהיתה למעשה תוכניתו שלו – לחלק את הארץ לקנטונים ערביים, יהודיים ומעורבים בשלטון-על בריטי – הוא יזם את העברת הדיון וההכרעה בשאלת עתידה של הארץ לעצרת האו"ם. שב"ד סבור אפוא שהיתה זו החלטה מבריקה, שכן אלמלא סרה בריטניה מדרכה של 'המדינה שבדרך', היתה "סכנה" שהמדינה תקום לבסוף כפרי מאבקו של כלל היישוב בבריטים, וממילא יהא אופיה שונה לחלוטין מזה שאמנם התהווה. בוויין זיהה אפוא נכונה ש'מדינת החלוקה' אשר תיוולד מהחלטת או"ם (בכ"ט בנובמבר) – ולא מן המרד בכובש הזר – תהיה בבחינת 'הרע במיעוט' מנקודת המבט הבריטית, מפני שה'ציונות הישנה' היא אשר תקבל אותה, תנהיג אותה ותעצבה. ראה עוד בעניין זה את הערת שב"ד, הערה נ', להלן בעמ' 258.

כ"ט בנובמבר – או יותר נכון, ל' בנובמבר⁷⁴ – הפסיק בבת אחת את הצד הדינמי-החיובי שבהתפתחות האמורה, את היחס הדרדקי [החיובי] לפורשים, בתיאור פתאום מוצא למרץ המוסרי של הציונות באמצעותו של ערך "ההגנה", המטופח כבר עד לגודש; אולם, לא היה בו כדי להפסיק את התהליך הדינמי-השלילי, שהתבטא לפי-שעה כלפי חוץ רק בבזז גובר והולך לכל מה שריח "ציונות" נודף ממנו: התהליך השלילי הזה לא יכול היה להיפסק, על אף המוצא למתח שנמצא בערך "ההגנה", כי המציאות החדשה היתה, כמובן, אף יותר רחוקה מהערכים הציוניים מאשר מציאות "המאורעות" ותקופת "הספר הלבן". היתה זו מציאות רביזיוניסטית, ש"מדינה" ו"מלחמה" ניסרו באווירה, ואילו הציונות הישנה עמדה עדיין בְּעֶרְכָּהּ האוטופיסטיים, המטושטשים והמעורפלים לא רק מבחינת תוכנם אלא גם מבחינת צורתם המושגית.

אפילו היתה הציונות מורגלת בהלך-המחשבה הרביזיוניסטי – גם אז היא לא היתה יודעת מה לעשות בערכים הללו של "מדינה" ו"מלחמה" בפורמליותם הריקה, עתה, כשנחוץ היה להפעילם במציאות הקונקרטית למעשה; אך מאחר שהציונות לא הספיקה להגיע אפילו לדרגת ההתפתחות הרביזיוניסטית, לא היה הלך-מחשבתה המורגל יכול לשמש כמורה-דרך במציאות כלל: לא היה בציונות אותו ערך "ההדר", שבאמצעותו העמיד הרביזיוניזם את הציונות על בסיסה שלה לגבי כל הערכים כולם; וכך נמצא שאם כי ביחס לערך "המדינה" נדחפה הציונות אל בסיסה מלמעלה, מן ההחלטה של "ארגון האומות המאוחדות" – ואלמלא הכוח המוסרי שבגושפנקה גויית זו, אין ספק שהציונות לא היתה יכולה להשתרש בבסיסה זה שלה אפילו בקטע מקוטע זה – הרי לגבי כל יתר ערכיה היא נשארה עומדת על זווית קודקדה, והתפתחות זו לא צמצמה,

74 היה זה יום א', לאחר ליל מוצאי השבת בו התקבלה באו"ם החלטת החלוקה. ביום זה החלו התקפות הערבים על נתיבי תחבורה, כדי לנתק יישובים יהודיים. ארגון 'ההגנה' הגיב במאמצים לקיום קשר עם ירושלים ועם היישובים המנותקים, תוך לחימה טקטית. בהמשך, כשהוחרפו פעולות הערבים, החלה 'ההגנה' – בצד המאמצים להדיפת ההתקפות – גם בפעולות עונשין יזומות.

אגב, את דברי שב"ד במשפט הבא, על היחס בין ההישג של כ"ט בנובמבר לבין מלחמת הפורשים – כפי שהשתקף היחס הזה ברוח העם – ניתן להאיר גם ממשפט נוסף שכתב על כך, לימים, בְּחִיבוֹר 'על דברי ימי ישראל' (כרך ד', בתחתית עמ' 519). תוך שהוא מנתח את חטא העגל, החוזר ונשנה בימינו, ממשיך שם שב"ד את פרץ-השמחה בכ"ט בנובמבר לְמַחֲלוֹת סביב העגל, "כאשר קוֹל־הַעֲנוֹת של כ"ט בנובמבר היה הַד נִיצַחוֹנָה של מלחמת חירות ישראל מיסודו של יאיר".

כמובן, אלא הרחיבה את הקרע שבין האידאולוגיה הציונית והמציאות, בהביאה את הקרע לתוך האידאולוגיה הזאת עצמה; ערך "המדינה" נפל לתוך התרבות הציונית כשאינן שום קשר אסוציאטיבי בינו לבין שאר ערכי התרבות הזאת, פרט לערך הדמוקרטיה.

מסכת-הערכים הציונית המשיכה אפוא להתנוון באינן מפריע, ללא שום תחליף חיובי, וכך קרה הדבר, שכאשר נהפכה ההגנה למלחמה, בלחצם של ארבעת חודשי מציאות⁷⁵ – מתוך התפתחות אוטומטית-פנימית, ובכך ללא כל בניין-על אידאולוגי חיובי ומכוון – נוצר בציונות, בדיעבד, ערך של צבאיות חדש ומחודש, שהיה קשור אמנם בערך המדינה הפורמלי-הריק והאקטואלי, אך שהיה מנותק לגמרי מכל מערכת תרבותית של ערכים, ותהיה זו אשר תהיה. מעבר זה מ"הגנה" ל"צבאיות" התאפשר, כמובן, על-ידי כך, שהמוסר הליברליסטי על עִבּוּתיו הספיק כבר להתנוון בימי מלחמת-החירות; ניוון זה לבדו לא הספיק כדי ליצור את ערך הצבאיות מלכתחילה, באופן חיובי, אבל הוא הספיק כדי שלא למנוע עוד את היווצרותו משהופעל הכוח העברי, ולו גם מתוך כוונות של התגוננות בלבד.

אך צבאיות חדשה זו, שנוצרה בשדות הקרב, במנותק מכל מסגרת תרבותית ומוסרית, הסתבכה קודם-כול בהכרח בהוויה אנדרוגינוסית על-ידי שילוב המלחמה במציאות הלאומית הכוללת: הצבאיות איננה סגורה ומסוגרת בשדה-הקרב, אלא באמצעות מפקדיה היא מגיעה עד למשרד הביטחון ומשרד החוץ; במידה שערך הצבאיות עלה אפוא בסולם הפיקודי והתרחק משדה-הקרב, הוא נשאר מעורה יותר בערך "ההגנה", שמתוכו הוא התפתח מבחינה היסטורית, ואשר הספיק, כמובן, להתנוון פחות בשכבות העליונות – ש"פרנסתן" עליו – מאשר בשכבות העממיות.

מומנט [אנדרוגינוסי] זה הוגבר עוד על-ידי כך, שמבחינה אסטרטגית לא היתה באמת למלחמה זו שום מטרה חיובית, אלא היא באה רק להגן על החיים ועל הרכוש ועל "ההישג" שבהחלטת או"ם, ואף [הוגבר עוד] על-ידי העובדה שכל ההתפתחות הכבירה של מלחמת החירות, שלא היתה ציונית, לא

75 הכוונה היא לארבעת חודשי חורף תש"ח, למן כ"ט בנובמבר ועד לפתיחת 'מבצע נחשון' (בתחילת אפריל), חודשים בהם נהרגו כ-850 יהודים בידי תוקפים ערבים. 'מבצע נחשון' לפריצת הדרך לירושלים תוך כיבוש שטחים שולטים, סימן את נטילת היוזמה, את המעבר מהגנה להתקפה, ואת תחילתה של מלחמה ממשית. למחרת הכרזת המדינה – כעבור עוד חודש וחצי – הפכה המלחמה לכוללת, כאשר מדינה בת יומה נדרשה לעמוד בפני פלישת חילותיהן של מדינות ערב.

היה בה כדי לשנות במאומה את התפיסה הסופר־יוזרית של הציונות לגבי יחסי-החוץ המדיניים, וממילא נכפתה על ההויה המלחמתית החדשה אותה התחושה שבגישה הסופר־יוזרית, המונעת והמחניקה מראש את התגלותו החיצונית של רצון לאומי חיובי, בלתי-כבול.

בסיכומו של דבר קיבל אפוא ערך הצבאיות החדש את כל הפנים הללו יחד, בהיספגו כערך לעצמו בתרבות של מדינת-ישראל: מתוך חוסר המסגרת התרבותית והניהיליזם המוסרי הוא קיבל אופי גס ופרימיטיבי בעלמא, אך מצד שני נמנע ממנו אפילו אותו הטוב שישנו בכל פרימיטיב אִמְתִּי: חירות הנפש; הַחִיל של צבא-ההגנה השתחרר מכבלי "ההגנה" לגבי הקרב הטקטי, אך הוא נשאר כבול – לא על-ידי שום ערך, אלא רק על-ידי הסמל שבכובעו ובחינוכו – לגבי תחושתו האסטרטגית; ומצד שלישי התקשר כל זה עם הערך של "המדינה", שכל תוכנו מתבטא בגבולות הפוטוריסטיים^o הקיימים – למעט כל קשר עם איזה זיכרון היסטורי שהוא או כל חיוב אחר שמעבר לחיוב הדכודך הזה.

★

הערה 57 השייכת לעמ' 102:



• יוסף קלוזנר היה היסטוריון, חוקר הספרות העברות והוגה בעל שיעור קומה. עיקר מפעלו בכתיבת ההיסטוריה של בית שני, ויצויין בייחוד ספרו 'כשאומה נלחמת על חירותה' שנדפס לראשונה בתרצ"ט – ובו מסות על נחמיה, על יהודה המכבי, על גיבורי מצדה, בר כוכבא, המלך ינאי, יוחנן מגוש חלב ושמעון בר גיורא. קלוזנר לא נמנע מלערוך השוואות בין החשמונאים, הקנאים והמורדים נגד רומא – לבין בני העם הנאמנים, הנאבקים לחירות נגד המעצמה הזרה השולטת בארץ. האקטואליזציה שבספריו, תוך שאיפה לינוק במישרין ממורשתם של גיבורים קדמונים, היתה כדלק בנפשם של חניכי בית"ר, אצ"ל ולח"י, ושיעוריו נלמדו היטב בקורסי המפקדים.

• ודברים אלה, בעוצמה כפולה ומכופלת, אמורים באצ"ג ובשירתו – ושב"ד עתיד להקדיש לכך סעיף מיוחד בחלקו השלישי של הספר. כאן כבר אין מדובר בשיח רחוק עם דמויות העבר; המשורר וחבורתו – בין בלשון יחיד ובין בלשון 'אנחנו' – מכנים את עצמם בשמות גיבורי בית-שני: בריונים, סיקריקין, קנאים ומורדים. המרד פורץ בתחושה של עוצמה קמאית

המחיה, מחדשת וממשיכה, את תעצומות נפשם של אבותינו מקדם. קריאת-המרד מופנית כלפי הוויית החיים הלאומית השגרתית, כלפי ההנהגה הממוסדת, וכלפי השלטון הזר – ודווקא בסדר הזה. הנה שתי דוגמאות מן השירים המוקדמים ('שירת המורדים' בתרפ"ו, 'אקלע סיקריק' בתר"ץ):

"עלה, שיר המרדות, עלה בגלל ארץ ישראל, פבקע התוחח פְּהָר לְמֹל מְבַצֵּר הַמִּתֵּם! / אֲלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֵינְנוּ בְּדַמְמָה הַדָּקָה, אֲלֹהֵינוּ בְּדָם הוּא הַגּוֹעֵשׁ, פְּאֵשׁ הוּא הָעוֹלָה. / ... אֲנַחְנוּ, כְּמוֹ שֶׁהֵנּוּ, גִּלְגּוּלֵי בְּרִיוֹנִים: פֶּת הַמְקִיצִים הָעֵבְרִיִּים בְּמֵאָה הָעֵשְׂרִים. / יִצְאָנוּ לְמַדְבָּר לְהַקִּיץ [את] הָעֵנִי הַמֶּלֶךְ. / לְהַעֲלוֹת אֶת אֲשֶׁר מִשְׁקַע וְלַהֲרַעִים הַמִּשְׁתַּקֵּךְ בְּאֲדַמַּת אֶרְצָנוּ הַזֹּאת ... / אֶת הַמַּלְכוּת שֶׁנִּגְנְזָה בָּהּ עִם מְגִנְהַת־לְדוֹד וְסִיף בְּלִבָּהּ, / וְאֵת צִמְתֵּי הַגִּידִים שֶׁל עֵבְרִיּוֹת פְּרֵאִית, עוֹלְמִית. /"

"אקלע הסיקריק על דעת הדני אליכם ולמלכות בית דוד הוא קורא! / בהיותו עוד תינוק בית-רבו למדתם את הרך פרקי-נביאים לוחטים / ... והבאתם אותו לבית-כנסת לעמוד עם גדולים בתפלה נגונית / למלכות ישראל שתקום / על-כן בדמו פסוקי זמר אדיר – שלכם! שיר פְּאֵי-בִּינִים עַד נַחַל אֲרֻנּוֹן וְנָהָב בְּסוּפָה – / שְׁכַחְתֶּם... שְׁקַעְתֶּם... כְּדִיבּוֹן וּמִיִּדְבָא בְּלֵי רֵן. וְהָאֶחָד לֹא שָׁכַח וְהוּא רֵן – / ... מַלְבַּד עֵינַי אֲלֹהֵי הַמַּהֲפָכָה הָעֵבְרִית... / יֵשׁ שְׁתֵּי עֵינַי יַחִיד עוֹד, צוֹפוֹת בְּלֵי לוֹט, הֵן רוֹאוֹת: אֵיךְ אַתֶּם זוֹנִים פֶּה אַחֲרֵי הַשְׁכָּחָה מִזִּקְנָן וְעַד נַעַר; / ... וְהַעַם אֶת זַעֲקַת עֲצָמוֹ לֹא יוֹדַע. / בְּעַמְקָ עֵכוֹר הוּא, פִּידוֹן פְּצֻלְעֵיו וְהוּא זָב מְדוּקָר... לֹא יוֹדַע. /"



(ראה בתוך 'הגברות העולה', כרך א' בכתבי אצ"ג בהוצאת מוסד ביאליק, עמ' 170, וב'ספר הקטרוג והאמונה', כרך ג', עמ' 42).

עוד על אצ"ג ראה את דברי שב"ד ב'על אמנות ותרבות ותורת ישראל', כרך ד' עמ' 160 ואילך, ושנים לב שם להערות 46 ו-48.

הערה 64 השייכת לעמ' 108:

הנה כמה הבהרות לפסקה זו:

- ישראל אלדד (שייב) היה אחד מן השלושה – עם נתן ילין-מור ויצחק שמיר – אשר היוו את פיקוד הלח"י ('המרכז'), עם שיקום הארגון לאחר רצח יאיר. הוא הרבה לכתוב בפרסומי לח"י, ולאחר קום המדינה ייסד וערך את הבטאון 'סלם' שריכז סביבו את יוצאי המחתרת אשר חזונו היה ונשאר: מלכות ישראל. שב"ד נמנה אף הוא על החבורה, ופרסם ב'סלם' כמה וכמה מסות ומאמרים. (עוד על ישראל אלדד – ראה בפסעיף 'סלם' בחלקו השלישי של הספר, עמ' 505 ואילך. הרחבת-דברים אודותיו ניתנה גם בכרך א', עמודים 61 ו-65).
- שב"ד נסמך על ביטויו של אלדד "לחשוב מן הדם", וכוונתו, אל נכון, למאמר של אלדד בגליון ה' של 'סלם' (באלול תש"ט) אשר כותרתו: 'החושבים מן הדם'. הנה כמה שורות,



בדילוגין: "אילו חשבו אצלנו כפי שהעברית מחייבת, בלב, לא היתה לנו מדינה בלי ירושלים. ... אין המחשבה רשאית לבוא אלא ממרכז החיים, ואין היא רשאית לשוט אלא על זרם הדם שבגוף, 'כי הדם הוא הנפש'; וכוח המחשבה, הוא השכל, לא יֵרָד לו לאדם מן השמים, כי אם מחיוניותו הוא בא, ובעבורה. ... נתבסס או נתבוסס; ואין בסיס למחשבה אלא הלב הדמי. ... הדם שנשפך יכול לזעזע אותנו, אך להניע אותנו – להוביל אותנו, להביננו – חייב הדם הזורם בנו מאז דמו של אברהם, אשר דחפו ללכת אל הארץ...".

בסעיף 'מסכת הערכים האצ"גית', בעמ' 465 ואילך, עתיד שב"ד לשוב בהרחבה אל "המחשבה מן הדם".

- "המהפכה הקופרניקאית", בעיקרה, מתבטאת בהעמדת מלחמת החירות נגד הבריטים בתוך מסגרת היסטורית ואידאית כוללת, אשר אופק חזונה הוא מלכות ישראל והגאולה השלמה, ולכן – בהתנהלותה עתה – אין היא נתלית עוד בהגדרות מקוטעות ובפטרונות חלקיים. ממילא, משולבת בכך מהפכה תפיסתית כלפי הכובש הבריטי: אין אנו תובעים את שינוי מדיניותו אלא את סילוקו מארצנו, בהיותו כאן שלטון זר ופסול מעצם מהותו.
- הכותרת 'אבני יסוד' הכתירה סדרה של חמישה מאמרים מאת אלדרד ב' החזית', בטאון לח"י, למן הגליון הראשון בתמוז תש"ג, ועד גליון ה' בחשוון תש"ד. כאן נפרשת לראשונה בהרחבה מחשבת לח"י. במאמרי יצא אלדרד מניתוח הכישלון המובנה של הציונות וטעויותיה, ועבר לניתוח העקרונות המנחים את תנועת השחרור העברית, תוך פולמוס חוזר – מן הבסיס החדש – עם החשיבה הישנה.

בלב 'אבני יסוד' (במאמר השני) ניצבת ההצהרה: "הצהרת בלפור והמנדט הם דוקומנטים בלתי גלויים, הן מבחינה משפטית הן מבחינה מוסרית, אך קודם-כול מבחינת העובדה שאנחנו – הבעלים היחידים על הארץ הזאת – שוללים את חוקיותם של הדוקומנטים האלה". והנה משפטי הסיום של הסדרה כולה: "על העולם לדעת: רצונו של העם העברי הוא לשלוט במולדתו כדי להגשים בה את כל עצמותו הגדולה בדמות מלכות עברית. ... אין אנו מתיימרים גם לחולל רעיונות אלה – [אשר נפרשו

במאמרים] – יש מאין, הם היו טבועים תמיד בנשמת האומה, והם מצאו ביטוי בדורות האחרונים; אולם הם לא הפכו להיות שיטה יסודית לתנועה. זה תפקידנו".

עוד על 'אבני יסוד', ראה להלן בהערות 68 ו-69. ראה גם את דברי שב"ד בעמודים 457 ו-467, ובהערות 260 ו-273 שם. (גיליונות 'החזית' – ככל פרסומי לח"י – כונסו לשני הכרכים של 'כתבי לח"י' בהוצאת יאיר, תל-אביב 1960).



הערה 68 השייכת לעמ' 110 :

כדי להבהיר את דברי שב"ד על ההצדקה הנשאבת מתורת המידות – האתיקה – האירופית, נביא שני ציטוטים של דברי אלדד ב'אבני יסוד':

"מה אומר הבשר והדם של האומה הצרפתית? אנו [הצרפתים] רוצים במדינה לא מפני שאנו נושאי אידאה... ולא כדי שלא יפגעו בנו, כי אם מפני שזהו צורך תרבותי בנו, צורך של הרוח היוצר. זה מובן להם בתכלית הפשטות. גם הצורך ב'מלכות בית דוד' בציון מובן לכל יהודי ויהודי, מאות בשנים... תנועת שחרור עברית איננה תנועה השואפת לסוברניות, היא כבר סוברנית ברצונה, לא פחות מהסוברניות של היוונים ביוון ושל היהודים בהודו, למרות האוקופציה⁹ הזמנית. הסוברניות מתבטאת בפשטות הרצון, ללא צורך הצדקה"; (מאמר ראשון).

"עוד היום מדברים מנהיגי הציונות על מאמצים שיכירו בנו כעם. אחרי היסטוריה של ארבעת אלפים שנה... אנחנו, תנועת לוחמי חירות ישראל, רואה בזה פרדוקס מחפיר. אין אנו מחכים ל'הכרה' כזו. חובתנו היא להתנהג ככל עם: כצרפתים, כסרבים, כרוסים. זהו שינוי הערכין הראשון המוכנס בזה לעולם המושגים העבריים אשר טושטשו"; (מאמר הסיכום). ובכן, מודגש היטב היעדר הצורך לבקש הצדקה לשאיפתנו ולפועלנו, אך המשען ל'אומץ' הזה נסמך על דוגמאות מגויי אירופה, וממילא מובן אפוא שחתירתנו למלכות הינה מעין יישומו והפעלתו של כלל אוניברסלי – וביתר מיקוד: אירופי – במקרה הפרטי שלנו, על אדמת ארצנו.

דברו על "תורה מתורת המידות האירופית", מתכוון כאן שב"ד, אל נכון, לעקרן האוטונומיה אשר פיתח עמנואל קנט בחיבורו 'המטפיסיקה של המידות'. קנט הסביר שהרצון הטהור הוא תבוני בהכרח, ותמיד רציונלי, ואילו המעשה המוסרי הוא המגשים את האוטונומיה של הרצון הזה; כך מושגת החירות במובנה המובהק. ההטרונומיה – המנוגדת לעקרן האוטונומיה – הינה ההישמעות לחוק הבא מסמכות חיצונית, ומשמעותה ותוצאתה תהיה בשעבוד לכוח זר. האדם נדרש כמובן להיות אוטונומי, כי כל השפעה חיצונית עליו תגרום למעשהו להיות אירציונלי, ואז לא יהא עוד חופשי אלא משועבד לחוק הסיפיות.

זהו אפוא ההיגיון אשר – כדברי שב"ד – איפשר לאלדד להיחלץ מן הצורך הציוני לבקש כל העת הצדקה והסכמה לשאיפותינו. לח"י מגלים כך אמנם את "פשטות הרצון" (הרציונלי) שאיננו זוקק הצדקה חיצונית, אך בהבעת נרשם גם כי שינוי הערכין בעולם המושגים העבריים מתבטא בכך ש... "חובתנו היא להתנהג ככל עם".

• כדאי עוד להעיר שבגליון 'החזית' ג' (אלול תש"ג), סמוך למאמרו של אלדד, הופיע מאמר שכותרתו: 'תורת המידות של בריטניה הגדולה', וכולו בוז לצדק ולמוסר המדיני של האימפריה הבריטית. על פי תחקירו של זאב איביינסקי, נכתב מאמר זה (שאיננו חתום, ככל המאמרים אז), בידי עמנואל קץ. (ראה בכתבי לח"י, כרך א' עמודה 169, ובספרו של איביינסקי 'לח"י', צבת ראשונה, הוצאת יאיר תל אביב תשס"ג, עמ' 715).

ח ל ק ש נ י

המשבר

ח

משבר "המקיאוווליזם" ו"עם נורמלי"

ר
 אינו שתחילת התנוונותם של הערכים הציוניים חלה כבר בתקופת מלחמת-
 החירות, אך משבר המדינה שאנו עומדים בו כיום שונה במהותו באופן
 עקרוני מן המשבר שהתחיל לעבור על הציונות בימים ההם. למשבר של אז היה
 רק שורש עקיף בלבד בסתירות הפנימיות-ההדדיות ובפורמליזם הערטילאי של
 הציונות, כפי שניתחנום בפרקים הקודמים; במישרין הוא נבע רק מן הסתירות
 החיצוניות: מחוסר-יעילותו של המוסר הליברליסטי, מחוסר ערכים חיוביים ובני-
 חורין של מאבק, מחוסר מטרה ברורה ומוגדרת שעליה אפשר יהיה ללחום, מן
 האווילות הפוליטית שבדרישה כי בריטניה תתיר עליית יהודים רבים לארץ פתנאים
 של משטר המנדט – זו הדרישה היחידה שהציונות יכלה להעמידה על הפרק מתוך
 אופק-ראייתה המעורפל והמטושטש; בקיצור – הציונות לא יכלה להגיע לידי שום
 מגע יעיל עם המציאות, וממילא הלכו ערכיה ונגנזו. אולם, בכל הדברים הללו אנו
 רואים שהציונות היא בכל-זאת מציאותית מאוד עדיין בדבר עקרוני אחד: היעילות
 או חוסר-היעילות נקבעים פה על-פי משפטה של הציונות עצמה; יש עדיין משהו,
 ויהא זה מה שיהיה, שהציונות שואפת אליו ורוצה בו, ורק על-פי הדבר הזה –
 שבאמצעות ערכיה הקיימים לא יכלה הציונות לפעול כדי להשיגו – נקבע
 שהציונות אינה יעילה.

ובזה אנו חוזרים למה שאמרתי בתחילתו של פרק ב': במהופך לדרך-הטבע
 לא שימשה הציונות כמשימה פוליטית הנובעת מתוך ציווי של מוסר מסוים, אלא
 היא היתה משימה פוליטית המשמשת כמסגרת הכוללת לערכים מוסריים שונים.
 לו היתה הציונות מסוגלת להבין את עצמה, ודאי שהיתה מתגלגלת להיות איזה
 מוסר מקיאוווליסטי^o, כפי שקרה באמת, במידה מסוימת, במחתרת הלוחמת, אחר
 שזו התחילה להתגבר על הטמטום הסוציולוגי שעמדנו עליו; אך הציונות היתה
 רחוקה מאוד מהבנה שכזאת, ולפיכך לא הגיעה התופעה האמורה בקרבה לידי

שום ביטוי אידאולוגי מודע. היתה זו רק עובדה פסיכולוגית, שאיש לא נתן את הדעת עליה, אך חוסר-הכרה זה לא יכול היה, כמובן, למנוע מן התופעה – [אשר תכונה כאן: 'מקיאוליזם'] – את חשיבותה המכרעת.⁷⁶

כפי שראינו, נולדה הציונות כאנטיתזה פוליטית גרידא לתרבות ההתבוללות; היא התנסחה אפוא בהכרח ברוחה של תרבות זו ונשאה עמה את ערכיה המוסריים, אבל בתור אנטיתזה – מובן מאליו שהיא נטלה את הערכים הללו כדי לפלס בהם דרך לעצמה, ולא כדי לפלס באמצעות עצמה דרך להם; ואפילו אם בנפשו של מישהו היה תוקף מוסרי רב יותר לאותם הערכים המוסריים מאשר למטרה הציונית, הרי מטרה ציונית זו – היא היא היתה היסוד המבדיל בין הציונים לבין שאר נושאי אותם הערכים, היא היא היתה קנה-המידה לשיתופם הסוציולוגי של הציונים ולהערכת ההישגים של השיתוף הסוציולוגי הזה, וממילא היה גם למטרה הציונית בתור שכזו, בסיכומו של דבר, תוקף מוסרי רב יותר, מבחינה חברתית כוללת ומבחינה חינוכית, מאשר לכל הערכים האחרים הנלווים עליה. הערכים הנלווים הללו היו כפופים למטרה הציונית הפוליטית כפכפופות שבין האמצעי למטרתו העליונה.

במשבר הטרומ-מדינתי שעבר על הציונות לא התנגשו אס-כך ערכיה השונים והסותרים זה עם זה במישורין, אלא הם התנגשו עם המציאות האובייקטיבית באמצעות ערך "הציונות" – כשלעצמו ובתור שכזה – אשר היה כביכול נציגם המשותף, שאין עוררין על סמכותו. ואם על-פי משפטו של הערך העליון הזה נמצאו – לפחות מבחינה פסיכולוגית, אם לא אידאולוגית – כל הערכים האחרים כבלתי-יעילים, עדיין לא היה בכך כדי לפגוע בתוקפו של הערך העליון עצמו. ואף

76 מקורו של המונח 'מקיאוליזם' במשנתו של ניקולו מקיאולי (איטליה, תחילת המאה ה-16), אשר לימד בספרו 'הנסיך' – מעין 'מדריך למושל' – כי המטרה (התמדת השלטון וצבירת עוצמה ביד המושל), מקדשת ומטהרת כל אמצעי, לרבות שקר ובגידה. מכאן נוצרה ההכללה שהוראתה: תועלתנות אשר נעדרים ממנה ערכי מוסר, והיא אף רומסת אותם מדעת בדרכה אל מטרתה.

כאן ולהלן משתמש שב"ד במונח זה כדי לאפיין תופעה פסיכולוגית של הציונים, באשר הציונות חותרת רק למטרה פוליטית מצומצמת ו'סופית' – המדינה – ואיננה תנועה הבאה להגשים ערכים עליונים ו'אינסופיים' של תרבות ומוסר, אשר היא עצמה נגזרת מהם ובאה לשרתם. במהופך לדרך הטבע, מסביר שב"ד, נוצר כאן עיוות והיפוך בין האמצעים למטרה והתהווה ה'מוסר המקיאוליסטי': תחת אשר תידרש המדינה כדי לשמש את ערכי התרבות הלאומית הכוללת, היא נדרשה כשלעצמה, תוך היותה סד מעות לערכי התרבות, ותוך היעלם התכלית האינסופית של נצח ישראל.

אם גם הערך העליון הזה עצמו היה בלתי־ברור ובלתי־מסוים מאוד – לא היה דובר זה כדי לגרוע מאותו המתח המוסרי ש"הציונות" בתור שכזו היתה חדורה בו ממילא; להפך, המכשולים האובייקטיביים שהציונות נתקלה בהם יכלו רק להגביר את המתח הזה, ודווקא במידה שגבר המתח הקשור ב"מטרה הציונית" – יותר חריפה היתה ההתנוונות של הערכים הכושלים, שהוטל עליהם להיות שְׁמֻשָּׁה. המשבר הטרומ־מדינתי לא ירד אפוא לשורשיה של הציונות; הכיוון הדינמי שלה לא נפגע כלל, ואם נמנע ממנה לפעול בכיוון זה על המציאות החיצונית – עדיין היא יכלה לפעול באותו הכיוון עצמו על מציאות אחרת, המציאות הסובייקטיבית שלה עצמה: בעצם הכיוון הדינמי הזה היה לה קנה־מידה כדי לבקר את עצמה ואת ערכיה, ובאופן עקרוני לא מן הנמנע היה, שבמשך הזמן תביא הפעולה הביקורתית הזאת לידי התגברות על המשבר האידאולוגי מבפנים; הציונות היתה עוד עשויה להעמיד [את] עצמה על הבסיס המלא של ערכיה שלה, ליצור מתוך עצמה את ערכי־המאבק החסרים לה ואף להתגבר על המשבר הפוליטי שהסתבכה בו. כאמור, באמת התחילו להתפתח בציונות ערכים של מאבק, ו"תכנית בילטמור" היתה הצעד הציוני הראשון – (שאמנם גם הוא שאב את כשרותו מן הגושפנקה הגויית של המלצות "ועדת פיל") – בדרך "הרבזיוניזם העצמי" הזה,⁷⁷ אשר לולא נפסק בעודנו באבו – מתקבל על הדעת שהיה מביא לידי מיזוג כל היישוב הארץ־ישראלי במלחמה אחת ומאוחדת נגד השלטון הבריטי, אם כי גם דבר זה לא יכול היה למנוע את משבר־המדינה מעיקרו, כפי שיתברר להלן. בסיכומו של דבר – ערכי הציונות התנוונו אמנם במשבר הטרומ־מדינתי, אך הציונות ככוח נפשי דינמי לא התנוונה בו כלל, ואף יכלה להחזיר לעצמה את הנהגת־העם בו ברגע שהפורשים והשלטון הזר חיסלו בשבילה את המשבר האובייקטיבי.

77 באייר תש"ב (מאי 1942) – בעיצומה של מלחמת העולם – התכנסה במלון בילטמור בניו־יורק ועידת 'ציוני אמריקה', בהשתתפות וייצמן וכן גוריון, ושם נתקבלה התכנית הנושאת את שם המלון. אמנם קשה להאמין, אך היתה זו הפעם הראשונה בה נוסחה הדרישה הציונית המפורשת לייסוד מדינה יהודית, (וגם זאת לא לאלתר אלא רק לאחר תום המלחמה, ותוך שימוש במונח 'מרוכך': Jewish commonwealth (=קהילייה יהודית) ולא: Jewish state).

שב"ד מטעים כי ייתכן שרק החלטת החלוקה של 1937 – כמסקנתה של 'ועדת פיל' שהמליצה לוותר על המנדט (מלבד בירושלים ובמקומות הקדושים לנצרות), ולהקים מדינה יהודית זעירה ומדינה ערבית גדולה יותר – היא ש'הכשירה' את הצהרת הכוונות הזאת ונסכה במנהיגי הציונות את האומץ לתבוע מדינה יהודית בארץ ישראל.

אך אותו "המקיאולויזם" הרודימנטרי^o אך העקרוני, המונח ביסוד הציונות ואשר מנע מן המשבר הטרומ-מדינתי כל חומרה גורלית, הוא שהוליד את משבר המדינה שאנו עומדים בו, והפעם נמנעת לחלוטין האפשרות שהציונות תבריא ותתגבר מבפנים: המשבר הפעם איננו אידאולוגי גרידא, ואף לא מוסרי בלבד, אלא זהו משבר בעצם המבנה הפסיכולוגי של תנועת התחייה העברית, אשר משבר אידאולוגי ומשבר מוסרי נלווים עליו לא רק כתוצאה, אלא אף בהקבלה – באופן עצמאי ובזכות עצמם; זהו משבר מן המרכז ומן הקצוות בבת-אחת, והוא מפורר את ההווה הציונית לפרודי-פרודותיה.

בשום פנים אין אני מצליח להעלות בזיכרוני עוד שום אח ורע בהיסטוריה האנושית למבנה פסיכולוגי מיוחד כגון זה שהיה לנחלת הציונות, היינו לכך שהערך העליון של תרבות יתבטא במטרה פוליטית מצומצמת, ושכמעט כל ערכי התרבות והמוסר האחרים יהיו רק טפלים למטרה הפוליטית המצומצמת הזאת. גם במהפכה הקומוניסטית ברוסיה, למשל, בלט מאוד היסוד הפוליטי, ואף הניתוק בין הערכים הפורמליים והתוכניים, אולם כמעט שאין צריך לומר כי מטרתה של מהפכה זו לא היתה הפלת המשטר הישן ותפיסת השלטון, אלא היה לה התפקיד האין-סופי באופיו לבנות את החברה הקומוניסטית, לפי תכנית מוסרית קבועה מראש; והוא הדין בכל מהפכה פוליטית שאני יכול להעלות בדעתי. מטרתה העליונה של הציונות, לעומת זאת, היתה אך ורק להקים מדינת-יהודים בארץ-ישראל – ומשהושגה מטרה זו אין עוד למעשה לציונות בתור-שכזו שום קנה-מידה כדי לשפוט בו איזו תופעה שהיא, אם לחיוב ואם לשלילה.

את העובדה היסודית הזאת מטשטשת במקצת רק ההזדמנות המקרית לגביה, והנובעת מן ההיסטוריה הציונית: מאחר שערך "המדינה", זו המטרה הציונית המוגדרת, לא היה מודע בהגשמה הציונית, ממילא התנסחו ערכי ההגשמה במנותק לכאורה מן הערך הסופי הזה – כגון "בניין הארץ", אשר מבחינה פורמלית הוא ערך אין-סופי – והם מילאו את המקום של ערך המטרה האמתי, הגנוז. ואכן, כאותו שמשון שנגזזו מחלפותיו מנסים עדיין הציונים, במובן "הצברי" של מושג זה, לשוב ולהתנער באמצעות הערכים הללו, והם מדמים לראות בהם את אותו קנה-המידה למשפט שהם חסרים אותו למעשה.

אולם, כשם שהערך הציוני של "בניין הארץ" הוא אין-סופי רק מבחינה פורמלית, כן גם אותו הניסיון לשוב ולהיאחז בו הוא הגיוני רק מנקודת-הראות של ההיגיון הפורמלי. ערך זה התנסח בלשון אין-סופית מן הסיבה הפשוטה, שמבחינה פסיכולוגית היתה השגת המטרה הציונית נתונה לנושאה מחוץ לאופק ראייתם

ומעבר לו; עצם החתירה להשגת המדינה הורגשה בנפשם כמשימה שאין לה סוף ושלא תושלם לעולם, ורק במוכן זה היה ערך "בניין הארץ" באמת אין-סופי בציונות. אך קוצר-הראייה וחוסר-המעוף הציוני לא יכלו, כמובן, לשנות מאומה במהות האובייקטיבית של הערכים הציוניים בנפשם של הציונים עצמם. מבחינה פסיכולוגית-אובייקטיבית זו, הנוסחה הנכונה של ערך "בניין הארץ" הציוני היא לא "בניין הארץ" סתם, אלא "בניין בסיס שיהפך למדינה עברית", ובכך – כפי שאמרנו כבר באחד הפרקים הקודמים⁷⁸ – ערך "בניין הארץ" היה מעורה בתרבות הציונית רק כערך של אמצעים, הכפוף לערך העליון של המטרה הציונית הפוליטית, ואשר המתח המוסרי הֶדְבֵק בו הוא אפוא בהכרח רק רפלקס^o מן המתח המוסרי הדבק במטרה הציונית הזאת. משהושגה המטרה, נשאר המתח המוסרי הזה תלוי באוויר – בלתי-מרוכז בשום ערך חיובי שהוא, וממילא אין עוד שום "עצם" שהמתח יוכל להשתבר בו כביכול ולתת ממנו את הרפלקס לערכים האחרים. במילים אחרות – יהא אפילו שערך "בניין הארץ" מנוסח לכאורה כערך אין-סופי וכמטרה לעצמו, ואפשר לכאורה לשפוט בו את המציאות אף אחר הקמת המדינה, הרי למעשה אין עוד שום מתח מוסרי דבק בערך הזה, וכל משפט הנגזר על-פיו נגזר רק מן השפה ולחוץ, מכוח השגרה, ואין לו שום משמעות חיובית-דינמית.^{כג}

ולכן אמרתי ש"המקיאולוזם" הציוני הוליד את משבר המדינה: בעוד אשר בדרך-כלל פותחת השגת המטרה הפוליטית פתח לתנופה מוסרית מוגברת – להגשמת המטרות האין-סופיות, שצר היה להן במצב הפוליטי הקודם – הרי אצלנו, להפך, גרמה השגת המדינה, אשר היא בעצמה וכשלעצמה היתה כל עיקר הכיסוף כולו, רק לנפיחת נפשו של הסוס שמשך עד כה בעגלתנו המוסרית; ועצם הדבר הזה פירושו הוא משבר במבנה הפסיכולוגי, קודם-כול.

[אמנם], כאמור, אותו המתח המוסרי שהיה דבק במטרה הציונית לא הלך לאיבוד: הוא רק נשאר מרחף ללא אחיזה; ואף אותם הערכים המוסריים שהיוו את כלל התרבות הציונית ושהיו נגזרים [עמה] עד כה בכוח תכליתה הפוליטית –

כג. כנגד קביעה זו לא תהא לגיטימית הטענה האפשרית, שהלוא בכל-זאת המדינה נבנית והולכת: היא איננה נבנית מכוח התנופה המוסרית, אלא רק במידה שהבניין עוד מתאפשר למרות הניצול האגואיסטי – הבזבזני וחוסר-ההתחשבות עד כדי אי-מוסריות – של ההון העצום המוזרם למדינה.

78 ראה לעיל בפרק ה', 'ערכי ההגשמה', עמ' 65, בסיום הדיון על 'דת העבודה'.

גם הם נשארו, כמובן, בעיני; ועל-פי זה, רק טבעי הוא שהמתח המוסרי הערטילאי ייטה להתחלק בין הערכים הקיימים, ושהללו, מצדם, ייטו לספוג את המתח המוסרי הקיים ולהיהפך בעצמם לערכי-מטרה, והפעם כבר – בעקב אופיים ודרך-ניסוחם של הערכים הללו – לערכי מטרה אין-סופיים. מִשָּׁבָא "המקיאולזום" על סיפוקו הוא מוליד אפוא בהכרח משבר של מעבר אל ההפך ממנו – אל מבנה נפשי נורמלי, שבו מולידה התרבות את המטרות הפוליטיות החלקיות מתוכה ואינה משמשת להן עוד רק סרח-עודף בלבד.

ותהליך זה איננו רק תוצאה טבעית מהתרוצצותם הפנימית של הכוחות המשמשים בנפש בערבוביה; כי היא אפילו שערך "המדינה" הציוני היה ערטילאי כמעט ככולו ולא בא להגשים שום מוסר שהוא, הרי משהושגה המדינה היא פתחה לפנינו בהכרח חיים בהוויה קיבוצית אין-סופית, אשר בהכרח אנו חייבים להשיב לעצמנו על השאלה מה לעשות בהם – דווקא משום שבמקרה שלנו לא היתה התשובה נתונה מראש באידאולוגיה הציונית – ובאופן כזה אנו נדחפים אל התהליך האמור מבחורין, אף אלמלא היינו עולים על דרכו מעצמנו.

אולם, על אף שני הגורמים הללו [שבשתי הפסקאות הקודמות], המשלימים זה את זה, אף הצד המשברי שבעצם שינוי המבנה הפסיכולוגי של הציונות בלתי-נמנע הוא.

לא זו בלבד שעל אף הכול דורש התהליך הזה זמן, ובינתיים נשאר העם אילם מול המציאות, אלא גם ההרגל לחשוב במונחים של כפיפות לערך עליון מצומצם שובר את ההתפתחות הטבעית, ובמידה שאנשים מוסרים לעצמם דיין-וחשבון על כך שהשגת המטרה הציונית היא הגורם הישיר לַמבוכה שהשתררה, יש שהם נותנים את דעתם על חיפוש "אידאל חדש" – בדומה לאידאל הציוני שאבד – כאילו אפשר היה פשוט לחזור ולרתום סוס חדש, אשר יוסיף למשוך את העגלה כמות שהיא. אין צריך לומר שהכישלון המחויב של הניסיונות הללו רק מגביר את רגש הסיכול ואת תעיית המבוכה, בלי שתהליך השתברותה של הציונות והפיכתה לתרבות קיבוצית כוללת ואין-סופית יוכל להגיע לידי הכרה כללית. ומכל-מקום, אין הלך-המחשבה הציוני יכול להיות אקטיבי בתהליך זה, כשם שיכול היה להיות במשבר הטרומ-מדינתי, בשום נקודה שהיא, והסיכוי הטוב ביותר הנשקף לו הוא רק להיהפך על-פיו; אין שום אפשרות שהציונות תישאר אותה המהות שהיתה עד כה.

אלא שהצד הזה של המשבר [אשר תואר עד כאן], לכשלעצמו, הוא הפחות ביותר בערכו הממשי לגבי המצב שהסתבכנו בו עם הקמת המדינה, אם כי הוא הוא

אשר פתח בו. לו זו היתה כל הבעיה כולה הרי שאפשר היה לצפות בלב שוקט ובוטח לכך, שסוף-כל-סוף תגיע הנפש הציונית לתיקונה, ואף אם היא לא תוכל להיות "ציונית" עוד – מכל מקום היא תהפוך להיות מה שאבות הציונות עצמם התפללו לו כל הימים, היינו תרבות של עם "נורמלי" במדינתו, הנובעת במישורין מן האידאולוגיה ומן ההגשמה הציונית. אך דווקא דבר זה הוא שלא ייתכן, ובבואנו עתה לנתח את הגורמים הרבים והשונים לחוסר-אפשרות זה, יש לנו קודם-כול להתעכב על אותה התקווה שהזכרתי כרגע, ואשר הניסיונות להגשימה לאלתר הם אחד מן הסממנים המאפיינים את משבר המדינה.



את הערך "עם נורמלי" הזכרתי כבר ברמז בקשר לפרץ סמולנסקין, ולא ניתחתי עד כה במיוחד בין שאר הערכים הציוניים, אף-על-פי שהוא אחד מן הראשונים בין הערכים הללו – קודם-כול מפני שהוא לא מילא שום תפקיד פנימי בהתגבשותה של האידאולוגיה הציונית, אלא נבע בעיקר, בצורתו הקיימת, רק בדיעבד מתוך ההתגבשות הזאת; ושנית, משום שגם משנוצר לא נודעה לו שום חשיבות כמעט בהגשמה הציונית עד הקמת המדינה.

תפקיד כלשהו הוא מילא רק באידאולוגיה הרביזיוניסטית, פְּוּיכוּחַ על חיוב המדינה והצבאיות, וכאנטיתזה לטענה הרביזיוניסטית שכל עם נורמלי נזקק לערכים אלה נולדה אפילו בציונות "הישנה" התפיסה שאין אנו עם ככל הגויים – תפיסה שלא היה כמובן מאומה בינה לבין הערך העברי המקורי של "אתה בחרתנו" – אך תפיסה זו, הקשורה בעיקר בַּיִיצִמְנִיזִם וב"ברית-שלום"⁷⁹, התנוונה מאליה בתקופת מלחמת השחרור, ואילו ערך "עם נורמלי" שהוליד אותה לא מילא מעולם בהגשמה הציונית, על כל זרמיה, תפקיד יותר חשוב מן התפקיד הדיאלקטי⁸⁰ האמור.

79 'ברית שלום' נוסדה כבר ב-1925 בידי ארתור רופין. היא היתה תנועת אינטלקטואלים – רובם חברי סגל האוניברסיטה העברית יוצאי גרמניה, ובראשם יהודה מגנס, הוגו ברגמן, מרטין בובר, ארנסט סימון וְר' בנימין – אשר הטיפה להבנה עם הערבים ואף תמכה בתביעותיהם, קראה להקמת מדינה דו-לאומית, וביקרה קשות את ההנהגה הציונית. 'ברית שלום' חדלה מפעולתה (1940) בלא הישגים של ממש, אך עיקרי משנתה התגלגלו להיות ליסודות האידאולוגיה של 'השמאל' במדינת ישראל.

אף-על-פי-כן, היה זה ערך חבוי בציונות במשך כל עת קיומה, ובמובן מסוים הוא אפילו קדם לה הרבה. אפשר לראות את שורשיו הפסיכולוגיים בראשית השתברותה של היהדות השלמה, ולראשונה – עד כמה שידוע לי – הוא מופיע למעשה בשירות ההתבוללות כבר אצל שפינוזה.⁸⁰

הוגה זה, שיותר מדי גדול ויותר מדי גא היה, בשביל שיוכל להתעלם מן הסגולה הישראלית, עלה על דרך התפיסה של "עם נורמלי" כדי לרוקן באמצעותה סגולה זו ממח-הקדושה שבה ומערכה המוסרי הדינמי, המקנים לה את חיותה, וכדי להפכה לעובדה פנתיאיסטית-אובייקטיבית-סטטית, ובכך – שלא בטובתו של שפינוזה – לשקר שאין לו קיום. הוא קבע שהעם היהודי שונה, אמנם, מכל העמים בעילות מוסר החיים המדיניים שלו, אך שווה הוא להם לגבי הדברים הקובעים באמת, כביכול, היינו לגבי הכושר האינטלקטואלי-הפילוסופי והכושר למוסר "האמתי"; ולפיכך, לא זו בלבד שאין הסגולה הישראלית המיוחדת מצדיקה את ההרגשה של ההתעלות שב"אתה בחרתנו", אלא שהרגשה זו היא אפילו בלתי-מוסרית. אולם, הרגשת התעלות זו והרגשת הייחוד המוסרי הנובעת ממנה הן חלק אינטגרלי מן הסגולה הישראלית, באשר בלעדיהן מתפרק הנושא של המוסר הישראלי, וממילא אין הוא יכול להיות יעיל עוד, וממילא הולכת לאיבוד אותה הסגולה ששפינוזה מאמין בה עדיין; ואכן, שפינוזה חייב היה לקחת בחשבון את הסגולה הישראלית ולשבצה בעולם הפנתיאיסטי שלו, רק משום שמסביבו הוא ראה יהודים ההופכים על-ידי אמונתם לעובדה את אותה "אתה בחרתנו", אשר כפר בו הוא.

תפקידו הראשון של ערך "עם נורמלי", במובנו הטרנס-ציוני, היה אפוא לשמש כאנטיזה להתבוללות הישראלית בעולם, לקטול את השוני המהותי שלנו ולהעמידנו מבחינה מוסרית וחוייתית ברמה אחת עם הגויים – הצעד

80 ברוך שפינוזה היה בן למשפחת אנוסים מספרד אשר חזרה ליהדות בהולנד. בשנת 1656, והוא כבן 24, הוחרם בידי ראשי הקהל באמסטרדם, כשעבר על המצוות בפרהסיא, ואולי גם בשל דעותיו. מספר שנים אחר כך הוא פרסם בעילום שם (בלטינית) את ספרו העיקרי, 'מאמר תאולוגי מדיני', ובשל הסערה שעורר הפרסום גנז את חיבורו השני, 'אתיקה', שראה אור רק אחר מותו. שפינוזה נחשב לאבי הפנתאיזם המודרני, בדברו על ישות "האלהים או הטבע", היינור-הך. בחיבוריו הוא דן גם על מדינותיהם של העברים בימי הבית הראשון והשני, על המשטר התאוקרטי ששרר בהן עד לתמוטתן, ועל הסיבות לאי אפשרות התמדתו של משטר כזה, (שאינו אלא הסוואה לשלטונם של המתוארים כשליחי האלהים).

הראשון במעבר אליהם ובהתבוללות. במובן דומה מופיע הערך למעשה גם אצל מנדלסון,⁸¹ ואילו את האימפליקציה⁸² המלווה ערך זה בהכרח, היינו הפיכת המחשבה מתוך היהדות למחשבה על היהדות, יכלה ההתבוללות לשאוב אפילו ממקור קדום וכשר כל-כך כמו הרמב"ם.⁸²

אין צריך לומר, שהתוצאות הפסיכולוגיות של ערך "עם נורמלי" במובן זה עברו גם לתוך הציונות, והן קיימות בה עד היום: אין בציונות הכרה מודעת לייחוד המוסרי הישראלי, וכל הזכרה של ישראל כעם סגולה מעוררת בה התנגדות אינסטינקטיבית, אם כי הדבר הוא נכון רק על פני השטח, בתחום הערכים הפורמליים בלבד; בשכבות עמוקות יותר של הנפש קיימת, כמובן, הרגשת "אתה בחרתנו" הישנה בכל כוח תנופתה הדינמית, בין שאר התחושות היהודיות התוכניות, והדבר ניכר בכל תגובה יהודית אינסטינקטיבית פנימית אשר לא הערך "אתה בחרתנו" מעורר אותה בעצמו. אף-על-פי-כן, קשה לומר שהערך "עם נורמלי" ממלא עוד איזה תפקיד חשוב שהוא במסגרת התרבות הציונית היום-יומית לגבי העניין הנדון: ההמצאה השפינוזית האמורה השתרשה כל-כך בהלך-המחשבה של התחייה העברית, שממילא אין מזכירים כמעט את "אתה בחרתנו" מחוץ לגדר תפילות-הכזב, וממילא אין עוד צורך באנטיתזה לאמונה זו ואין צורך להיאבק עמה; העם העברי נעשה כל-כך בטוח כביכול בזה שאין הוא עם סגולה, עד שאין הוא צריך עוד לשנן את הדבר לעצמו, וממילא אין הוא זקוק לערך "עם נורמלי" בעניין זה, כשם שאין זקוק לו העם האלבני או הליברי.

תפקיד פסיכולוגי שני מילא הערך "עם נורמלי" בשלבים האחרונים לפני התפרצותה של האנטיתזה הציונית. משהגיע העם להכרה כי אין הוא שונה, כביכול, מן העמים האחרים מבחינה מוסרית, ובכל-זאת לא רצה ולא יכול היה להשתחרר מהווייתו הלאומית, ועם זאת שאף למרות הכול להידמות לגויים, הרי שלא היה לך דבר פשוט מזה שאחד מכיווני ההתבוללות יתבטא אף בשאיפה להידמות לגויים מבחינת החיים המדיניים.

עלייתו של כיוון זה לא יכלה כמובן להיות התבוללותית טהורה, שהרי בנקודה זו נפגשו בהכרח הכיסופים המשיחיים ושאיפת ההתבוללות, והתוצאה

81 אודות מנדלסון – שוב וראה את הערה 61, לעיל בעמ' 106.

82 בחלק השלישי של הספר יעסוק שב"ד בביקורת התפתחותה של תפיסת הפילוסופיה, תוך התייחסות גם אל הרמב"ם. ראה בשש הפסקאות שלפני כוכבית-ההפרדה בעמ' 402, ושיים לב שם להערות קט"ז, קי"ז, ו-226.

היתה רק פשרה, שבה ויתרו אמנם הכיסופים המשיחיים על הייחוד המוסרי שבהם אך שמרו על עצם קיומם, כשם ששאיפת ההתבוללות ויתרה על שלילת הקיום הלאומי היהודי ושמרה על קיומה שלה. אולם, אין להתעלם מן העובדה שבפשרה זו נשמרה שאיפת ההתבוללות והיתה לאחד הגורמים הפסיכולוגיים הישירים והחיוביים שהולידו מתוכם את הציונות – והשאיפה להיות ל"עם נורמלי" היא אפוא הנקודה, שבה לא היתה הציונות אנטיזזה להתבוללות, אלא היתה המִשְׁכָּה הישיר והאורגני.

החשיבות המעשית שבדבר מתבטאת בכך, שבנקודה זו באה הציונות, באופן חיובי, לכוון אומה עברית מיוחדת אשר תשאב את ההשראה להווייתה מבחוך, מן הממוצע שבהוויית החיים הלאומיים הגויים, ובכך משלילת כל ייחוד מיוחד בהווייה הלאומית העברית. מתהליך זה נשארה בציונות הפרדיספוויציה^o לפזילה המתמדת אל ההווייה המדינית הגויית והנטייה לחקות את גינניה, אולם מאחר שבאופיה היסודי היתה הציונות בלתי-ממלכתית, ואילו התנאים המציאותיים שבהם הוטל על הציונות לפעול היו ממילא שונים מהתנאים הנכריים, לא היה שום מקום לכך שהתהליך האמור יתלבש בלבוש של ערך תרבותי יום-יומי, והוא נשאר בבחינת גורם פסיכולוגי גרידא.

הערך התרבותי "עם נורמלי", המשמש בחינוך הציוני היום-יומי המודע, הוא הרבה יותר שטחי מכל [הערכים] שניתחנו עד כה, ומוצאו הישיר הוא אינטלקטואלי בלבד. מאחר שהציונות בתור שכזאת לא באה להגשים שום ערכים מוסריים שהם, אלא רק מטרה פוליטית – בהכרח התעוררה בה הסקרנות האפלטונית לגבי השאלה מה יהיה משתושג אותה מטרה פוליטית, ובהכרח לא יכלה התשובה לשאת שום תוכן שהוא. היה ברור רק, שכאשר תוגשם הציונות יושם הקץ להווייה הגלותית השנואה, ואם העם העברי לא יהיה עוד גלותי – משמע שיהיה "נורמלי", היינו ככל הגויים, שהרי ברירה אחרת לא היתה ידועה ליהדות המתבוללת, מתוך עצם היותה מתבוללת ומהיותה עומדת רק בין חיוב הגולה לבין חיוב ההתבוללות.

למעשה לא אמרה תשובה זו כלום, כמוכן, שהרי שום דבר מסוים אינו מתחייב ממנה, וממילא לא יכול היה ערך זה של "עם נורמלי" לשנות שום דבר במבנה הפסיכולוגי ה"מקיאוליסטי" של הציונות, אם כי הוא קבע כביכול איזה חיוב שאינו משמש כבר את המטרה הציונית, אלא שהמטרה הציונית הפוליטית משמשת אותו. מתוך ריקנות תוכנית גמורה זו לא יכול היה ערך זה גם להשפיע במאומה על ההגשמה הציונית, וכך הוא התגלגל, כאמור, כתקווה בלבד, או – יותר נכון

– כפקק אינטלקטואלי, אשר מילא לגבי הסקרנות הטבעית של הציונים את אותו התפקיד שהחסידה הידועה ממלאה לגבי סקרנותם של ילדי־הגויים.

והנה, דווקא הערך הזה, הדל ביותר בין כל הערכים הציוניים, הגיע לגדולה מיוחדת עם הקמת המדינה. זה היה הערך היחיד שלא היה מעורה במבנה־הנפש "המקיאווליסטי", ולא היה נחוץ אפוא לעבור שום משבר כדי להרגיש בו ערך אקטואלי: להפך, מראשית הציונות היה הערך הזה מזומן כדי לפתור כביכול את בעיית ההוויה של המדינה העברית משתושג; ואפילו אם בו בעצמו אין שום תשובה, כאמור, הרי בדבר זה כשלעצמו אין כדי למנוע את האנשים מלבקש בו את התשובה, כפי שחונכו מראש לעשות.

יתר־על־כן, בהכרח רוכזו בערך הזה של "עם נורמלי" אותן ההרגשות הפסיכולוגיות הקדומות שראינו לעיל, השפינוזית והסמולנסקינית, שבהן נעוצים שורשיו העקיפים הראשונים והעולות עמו בקנה אחד מבחינה מגמתית. ראינו אמנם לעיל, שלהרגשות האלו לא היתה משמעות חיובית אקטואלית במשך תקופת ההגשמה הציונית, אולם הן חזרו וקיבלו משמעות כזאת עם הקמת המדינה: אם כי כינון המדינה לא יכול היה, כמובן, להקנות פתאום לציונות אופי ממלכתי, כְּמובן ההדר שבמושג זה, הריהו בכל־זאת הכניס את הציונות פתאום למסגרת ממלכתית, כמובן האובייקטיבי־החומרי של המושג, וממילא ניתן בזה לאותה הפזילה האינסטינקטיבית כלפי ההוויה המדינית הגויית נושא ממשי, שאותו היא יכולה לשמש. ונוסף־על־כך – בעצם העובדה עצמה של הקמת המדינה היה משום מתן סיפוק לאותה המטרה הפסיכולוגית, שהציונות באה, בין השאר, להגשימה, היינו מטרת ההיךמות לגויים מבחינת החיים המדיניים, ובזה ניתן תוקף חדש, אם כי עקיף, אף לעניין "העם הנורמלי" כמובן השפינוזי: הקמת המדינה נתנה לציונים את ההרגשה, שאכן הם דומים לגויים ועומדים ברמה אחת אִתם לכל דבר באופן פוזיטיבי, ולא עוד כמובן תאורטי ופילוסופי בלבד. ואין שום חשיבות בכך, שיתכן כי שפינוזה הפילוסוף היה שואל על קישור־דברים זה, "מה עניין שמיטה אצל הר־סיני?": כינון המדינה איננו, במסיבות הפסיכולוגיות של הציונות, אלא מעין אישור מציאותי כביכול לאותה החוויה אשר שפינוזה ביטא אותה בתחום הרוח, ולו יהא גם שלא־מתו של דבר מוכיחה תקומת הממלכתיות העברית דווקא את ההפך הגמור.

באופן כזה הצמיחה הקמת המדינה נוצות לְעֶרֶךְ "עם נורמלי" כפי שהוא היה מקובל בחינוך הציוני והפכה אותו לערך מוסרי ממשי ומושרש; ומאחר שמבחינת

כוח-קיבולו הרי זה באמת ערך מקיף-כול, ומאחר שהיה זה, כפי שראינו, הערך השימושי המקיף הראשון והיחיד עם הקמת המדינה – אין פלא בכך, שלמעשה הוא הפך להיות המסגרת הכוללת לכל ערכי-התרבות כולם במדינת-ישראל, במקום המטרה הציונית.

אין זאת אומרת שהערך "עם נורמלי" עצמו יכול היה לספוג את המתח המוסרי שהיה כלול במטרה הציונית: [ראשית], המתח ההוא פרץ מתוך התנגשות של ניגודים, ואילו הערך "עם נורמלי" המחודש עלה מצדי-הדרכים כביכול כדי לסתום חלל ריק בנפש, אשר נוצר מתוך מערבולת הערכים החשובים; [שנית], יתר-על-כן, על אף היותו מקיף, הרי זה בכל-זאת ערך ריק מכל-וכול, ובעוד שאפשר היה לשאוף ולחתור לקראת ערך ריק כגון "מדינה", הרי "עם נורמלי" נחוץ לציונים-לשעבר לשימוש מייד, ולשם כך "חלש", כמובן, הערך הזה כשלעצמו הרבה יותר מדי; שלישית, מאחר שהמטרה הציונית היתה סופית באופיה, הרי שהשגתה נתנה לנושאה רגש של סיפוק מדומה, וסיפוק שכזה נושא, כפי שראינו, גם הערך "עם נורמלי", וממילא – יותר מאשר יכול להיות בו מתח מוסרי, יש בו משום "התלקקות" שלאחרי מילוי הקיבה; ורביעית, אף אם הערך "עם נורמלי" הוא גם אין-סופי כביכול וגם אקטואלי, הרי יותר מדי צדדי הוא כדי שיוכל לפטור את הציונות ממשבר "המקיאוליזם", וכל זמן שלא הסתיים המשבר הזה – כל תנופה מוסרית מחודשת שהיא, נמנעת בה מבחינה "טכנית".

אך אף-על-פי-כן, יהא גם שאין בערך "עם נורמלי" כדי לכוון באמצעות התנהגות דינמית, הרי יש ויש בו כדי להטביע את רוחו על ההתנהגות השגרתית, אשר הוא שולט עליה בכיפה: ערכי-הציונות האחרים הקיימים אינם יכולים, כפי שראינו וכפי שנראה עוד, לספק את צורכי ההווה האין-סופית, ובמידה שאין הם יכולים לספק, הרי מוכן הערך "עם נורמלי" כדי להפנות את נושאו אל החיקוי האוטומטי. מכאן זורם זרם של חיות לערך "הדמוקרטיה", אשר נוסף עוד לראות כיצד הוא שובר את המהות הציונית הדינמית; מכאן הפיכתו של צה"ל לצבא המבוסס על המסורת של חיל-השכירים האנגלי ושבירת המסורת הפרטיזנית, שנוצרה מתוך המציאות המיוחדת שלנו ואשר רק בהשראתה יכול עם פחות בכמותו לעמוד נגד אויב רציני, כפי שהוכיחו גם הפינים והסרבים, ובכיוון ההפוך

כד שבירה זו נובעת, כמובן, גם מכך, שהציונות שפלת-הקומה אינה מסוגלת להעלות בכלל בדעתה שתתמודד אי-פעם עם אויב רציני.

אף הפולנים;⁸³ ומכאן הכינוי "מלחמת השחרור" לגבי מלחמת-ההגנה של צה"ל – רק מפני שלכל הגויים "הנורמליים" יש מלחמות שחרור,⁸⁴ ולמרבית טמטום הנפש. אולם, השפעתו התרבותית העיקרית של הערך "עם נורמלי" מתגלה דווקא בנקודה, שלכאורה אין בה אלא רק שימוש לגיטימי בהחלט במילה "ישראל".

הכינוי "מדינת ישראל" נוצר, כמובן, מלכתחילה מתוך חוסר-האפשרות לקרוא למדינה שהוקמה "ארץ-ישראל", וממילא היה בכך, בתנאים פסיכולוגיים מתאימים, כדי להשריש בעם את הרגשת חוסר-השלמות שבמדינה שהושגה ואת חירוק-השיניים המתחייב מהרגשת ביתור-המכורה, בדיוק כשם שהכינוי Irish Free

כה ובעצם – "רק" לאו דווקא; סיבה לא פחות חשובה לכך שהכינוי "מלחמת שחרור" הוסב על מלחמת ההגנה של צה"ל היא בקנאת הרפס הציוני כלפי הפורשים. לולא גזלה "ההגנה" את השם "מלחמת שחרור" בשביל מלחמתה שלה, לא היתה מטשטשת את העובדה שהפורשים לבדם לחמו את מלחמת השחרור העברית, וממילא היתה נשאת

83 הגנה כמה הסברים לשורות האחרונות:

עד מלחמת העולם השנייה – (למעט שנים ספורות בעת מלחמת העולם הראשונה) – לא היה באנגליה גיוס חובה. זרוע-הכוח היתה צבא קבע של מתנדבים שכירים, אשר אפיינו אותו כללי משמעת נוקשים ונהלים קפדניים. כאשר קובל שב"ד על שבירת המסורת הפרטיזנית בצה"ל הוא מתכוון לבניין הכוח, תורת הלחימה וכללי המשמעת ברוח הצבא הבריטי, ופירוק הפלמ"ח תוך מחיקת ה"מסורת הפרטיזנית" אשר שרתה בקרב לוחמיו, (שלא-לדבר על אצ"ל ולח"י).

דוגמאותיו של שב"ד מן הפינים, הסרבים והפולנים, מתייחסות למלמותיהם נגד הרוסים והגרמנים, בהתאמה – כלהלן:

• ב'מלחמת החורף' (1939), לחם צבא הפינים הקטן בתעוזה נגד הצבא האדום והצליח לעוצרו ולהנחיל לו תבוסות משפילות. החיילים הסוו את עצמם בלובן השלג, התחפשו לרוסים וחדרו ליחידותיהם, ועוד כהנה 'תחבולות פרטיזנים'. לבסוף כבשה ברה"מ את חבל קרליה בזכות עדיפות מספרית עצומה ושריפות יער ענקיות, ופינלנד נאלצה להיכנע.

• הסרבים לחמו נגד הגרמנים בשני פלגים פרטיזניים (יריבים ביניהם), לאחר שהיטלר כבר כבש את יוגוסלביה והשמיד את הצבא הסדיר. מלחמת הגרילה שלהם הצליחה, אילצה את הצבא הגרמני להשאיר ביוגוסלביה כמה דיביזיות שרותקו שם זמן רב, ואזורים נרחבים נותרו בשליטת הפרטיזנים.

• הפולנים לחמו אמנם בגבורה נגד הצבא הנאצי, אך לגודדי הפרשים והרגלים הקלים שלהם לא היה כל סיכוי נגד הצבא הגרמני הממוכן, ופולין קרסה מול מלחמת-הבזק הגרמנית (1939). הפרטיזנים הפולנים – מעטים, מפוצלים ומפוזרים – לא הצליחו להשפיע על המצב; הנאצים עשו בפולין כבשלהם, לרבות הקמת מחנות ריכוז והשמדת מיליוני יהודים בשטחה.

State [=] המדינה האירית החופשית] בא להזכיר לאירים, כי חלק ממולדתם איננו עדיין "free state".⁸⁴ והנה, נדמה לי שהתוצאה ההפוכה שהושגה אצלנו איננה נובעת במישרין רק מערטיקאותו של ערך "המדינה" הציוני, שהרי הערך "ארץ-ישראל" היה בכל-זאת קיים, ואף לא רק מחוסר רגש-מכורה חיובי מודגש, שהרי גם ערך "מולדת" מודע היה קיים בחינוך הציוני, ולו גם רודימנטרי⁸⁵ ותעמולתי עד מאוד: הגורמים הללו יכלו להספיק כדי לאפשר את עצם ההסכמה לחלוקה; הם יכלו להספיק כדי למנוע את רגש חרפת-הביתור, [וכדי למנוע גם] את העֶבֶת השמחה לעצם הקמת המדינה ואת הרצון החיובי להתגבר על הביתור; אבל אין נראה לי שדי היה בהם בשביל למחוק פתאום את "ארץ-ישראל" כליל מן המילון הציוני וכדי לשבור את הערכים "מולדת" ו"הארץ", לצורך זיהוי עם גבולות החלוקה, וזה אחר שהציונות הספיקה להתרגל במשך עשרים שנה לגבול הירדן, בניגוד למה שהיה בעת קריעת עברו המזרחי.⁸⁵

הרגשתי היא אפוא, שדווקא מאותו הערך של "עם נורמלי" נובעת במישרין ובעיקר אותה תחושת-השלמות כביכול, ואותה העלמה נברוטית⁸⁶ של הערך "ארץ-ישראל", המבטאות את הצד החווייתי החיובי שבכינוי "מדינת-ישראל" או "ישראל". "עם נורמלי" סימל בעיני הציונים את השלמות, את הביטחון, את חיי השלום והכבוד ב"משפחת האומות",⁸⁶ את היציבות הפוליטית ואת ההתנגדות

גם יותר ברורה העובדה השנייה, שבתקופת מלחמת השחרור לא עסקה ההגנה אלא בתְּפִלָּה ובבגידה, בהפסקה רגעית ללבטי-"מאבק" [בתשעת החודשים של תנועת המרי' בשנת תש"ו, תקופה בה לחמו שלושת הארגונים – 'ההגנה', 'אצ"ל' ולח"י – במתואם, נגד הבריטים]. מצחיק הוא שהפורשים עצמם לא זו בלבד שאינם מתריעים על רמאות זו אלא משרתים אותה בכל הזדמנות.

84 מדינת אירלנד החופשית הוקמה בשנת 1921 ברוב שטחו של האי (במחוזות הקתוליים), כפרי מאבק רב שנים להינתקות מבריטניה, מאבק שאותו הובילה תנועת 'שין פֵּיין' (= 'אנו עצמנו'). הסכם ההינתקות הותיר בשליטת בריטניה את צפון האי, שרובו פרוטסטנטי, אך ההסכם נותר שנוי במחלוקת וגרם למתחים ולפיגועים חוזרים ונשנים, הן בתוך אירלנד והן בממלכה הבריטית.

85 עבר הירדן המזרחי נקרע מתחום הצהרת בלפור והתחייבות המנדט – לאפשר הקמת בית לאומי ליהודים בארץ ישראל – כשלושה שבועות לפני שנמסר רשמית המנדט על ארץ-ישראל לבריטניה ב'חבר הלאומים' (1922), לאחר כחמש שנים של שלטון צבאי. שוב וראה גם את הפסקה השנייה בהערה 40, לעיל בעמ' 80.

86 על מוֹצָאו של ערך "משפחת האומות" וגלגולו אל 'מגילת העצמאות' – המדברת על "משפחת העמים" – ראה להלן בהערה 218, ועוד קודם-לכן בהערה 162, בעמודים 385 ו-262, בהתאמה.

לשינויים בשיווי-המשקל המדיני, וממילא השתרשה בנפש הציונית האשליה של כל הדברים הללו בו ברגע עצמו שהם הרגישו עם הקמת המדינה את החוויה הפוזיטיבית האמורה, שאכן הם זכו סוף-סוף להיות "עם נורמלי", כמוהם ככל הגויים. "עם נורמלי" חי במולדת שלמה והוא נאמן לגבולותיה ושומר עליהם ואוהב אותם וגאה בהם, וממילא היתה הציונות חייבת להתאהב במדינתה הקריקטורלית, כאותה טיטניה השיקספירית,⁸⁷ ומאותם דמדומי-חלום מכושף, שאם לא-כן יתנפץ החלום היקר, ועמו האשליות המתוקות, ועמהן כל התרבות הציונית כולה, כפי שנראה להלן.

אך בזה לא די. "עם נורמלי" אינו מכנה את מדינתו "מדינה פלונית", אלא הוא קורא לה פשוט "פלונית" – צרפת, פולין וכיוצא בזה; נוסף-על-כך, ככל המילים אף איננו נח ללשון, וכך נכנסה לשגרה השמטת המילה "מדינת", שבכל-זאת יש בה כדי להזכיר את עוון החלוקה, ושם המדינה הועמד על "ישראל" בלבד, למען יהא לנו ביטוי חיובי מושלם לאותה הישות המדינית שהיא כביכול מושלמת בעצמה וחיובית ככולה; ובמקום שהשם ישראל ישפוך מרוחו על המדינה ויפרוץ את אשליית-השלמות הכלולה בה, עיצבה דווקא האשליה "הנורמליסטית" אותו ברוחה, ורוקנה מתוכנו את השם הגדול שהולבש לה.

כדאי להעיר שכעבור שנים רבות שב שב"ד לכתוב ביקורת מקיפה על נוסח 'מגילת העצמאות', ביקורת הכוללת גם את הנקודה בה אנו עומדים עתה, ניתוח בחירת השם 'ישראל' כשמה של המדינה. ראה פחיבור 'על יום העצמאות, יום הזיכרון וצומות החורבן', כרך ג', מתחתית עמ' 327 ואילך.



- 87 • כאשר כותב כאן שב"ד על 'המדינה הקריקטורלית' – בהתייחסו למתאָר גבולותיה – ייתכן שהוא נזכר פְּאִיּוֹר שְׂצוּיִר בְּגִלְיוֹן עֵיתוֹן 'המעש', ביום העצמאות הראשון, בשנת תש"ט. כמה פסקאות מעמוד-העיתון הזה הובאו כנספח למאמר "'יום העצמאות" במסכת הזמן' – וראה זאת בכרך א', עמ' 138.
- טיטניה היא מלכת הפיות בקומדיה השיקספירית 'חלום ליל קיץ'. בדמדומי חלומה, כתוצאה מכישוף, ראתה באדם שהורכב לו ראש חמור את אהובה המושלם, והתעלסה עמו באהבים. בהמשך הדברים יחיל שב"ד את שם התואר 'טיטניית' על הציונות התמימה והפתִיָה, המתאהבת ומתהדרת בהישגה הדל כאילו היה הוא כליל השלמות.

לכאורה, כאמור, הרי זה שימוש לגיטימי בהחלט: לא זו בלבד שהוא נוח יותר מבחינה לשונית פשוטה, אלא יש לו גם על מה לסמוך אף בספרות העברית ההיסטורית, בתנ"ך, שלא רק העם העברי, אלא אף המלכות העברית נקראת בו לפעמים "ישראל" סתם, ואין השם מוסב תמיד דווקא על מלכות ישראל של עשרת השבטים בלבד, אלא אף על מלכות ישראל המאוחדת, ומאז ימי יחזקאל ודאי שאין המילה "ישראל" באה לציין את פירוד העם, אלא דווקא את איחודו; ⁸⁸ ואפילו כנגד הטיית השם בלשון נקבה אי-אפשר לבוא בטענות דקדוקיות והיסטוריות פורמליות, שהרי כאשר היה פעם העם העברי "עם נורמלי" כביכול, ייתכן שקרא באמת למלכותו ישראל גם בלשון נקבה, ולא רק בלשון זכר. ⁸⁹ אולם, אין אנו עוסקים כאן בדקדוק לשמו, כי אם במשמעות הפסיכולוגית והתרבותית של השימושים הדקדוקיים, ומבחינה זו יכול אפילו שימוש דקדוקי נכון להיות הרסני.

אם קראו לפנינו אבותינו למלכות ישראל – "ישראל" סתם, בלשון נקבה, באמת היתה קיימת זהות אובייקטיבית בין האומה והמלכות, והעם העברי היה באמת עם נורמלי, לפחות מבחינה זו: כאשר אמר אדם "ישראל" בלשון נקבה – הוא לא התכוון רק למסגרת הממלכתית בתור שכזו, אלא כלל בה ממילא גם את כל העם כולו, וכשאמר "ישראל" בלשון זכר – הוא לא התכוון רק לעם, אלא גם, ממילא, למסגרת הממלכתית, והשימושים הדקדוקיים השונים, על אף היותם שונים, לא יכלו לעורר בו אסוציאציות שונות. ואפילו כשהתפזר העם בעולם – עדיין לא חל שום שינוי בדבר הזה: כשאמר אדם בימי הבית השני "יהודה", בלשון נקבה, הוא התכוון אמנם לחבל-ארץ מסוים, הנתון לשלטון בית-החשמונאים או לשלטון המורדים הקנאים, אבל כשהוא אמר "יהודים" – הוא לא התכוון לקיבוץ גזעי או דתי גרידא, המפוזר בכל הארצות, אלא הוא התכוון לקיבוץ לאומי קדוש, אשר היחס בין בניו המפוזרים לבין המרכז הממלכתי ביהודה מקביל בדיוק למה שנהוג היום לקרוא יחס של "אזרחות", [היינו שכל היהודים הינם 'אזרחי' יהודה]. וגם אם הקיבוץ בארץ נקרא "קהל", ואילו הפזורה לא נקראה "קהל", ⁹⁰ והיו הבדלים משפטיים חשובים בין בני הקהל לבין בני-הפזורה

כו ראה למשל, תהילים קי"ד ב' ואיכה ב' ה', ובייחוד את השימוש "בתולת ישראל" [המופיע ארבע פעמים במקרא]; אך באמת ראיות אלו הן קלושות ביותר, ואין ספק שהשימוש הפשוט והעדיף – גם לגבי המלכות – הוא ישראל בזכר.

כז מסכת הוריות, דף ג' עמוד א'.

88 בייחוד יש לציין את הביטוי האוגד "בית ישראל" החוזר ונשנה בנבואות יחזקאל למעלה משמונים פעם, יותר ממספר איזכוריו בכל ספרי המקרא האחרים גם יחד.

– (הבדלים, אשר למען מבקשי דוגמאות נכריות אפשר לראותם כמקבילים, אם כי לא-דומים, להבדלים שבין נתין בריטי שהוא domiciled [=מתגורר] באנגליה לבין נתין בריטי היושב בחוץ-לארץ) – הרי בכל-זאת היו בני-הקהל ובני-הפזורה כאחד כפופים להלכה ולמעשה לאותו המשפט עצמו אשר יצא מן הסנהדרין על הר-הבית, וכולם כאחד נקראו יהודים, ואילו שימוש לשונות הזכר והנקבה בשורש האחד הזה לא היה בהם כדי לפצלו לצינן שתי מהויות שונות. אכן, ביטול המרכז הממלכתי ביהודה הוציא מן השימוש את הזהות הדקדוקית בין ישראל במין נקבה לבין ישראל במין זכר, ונשאר בשפה רק הצד הזכרי הטהור – צינן העם, ולא צינן המלכות, אולם, בדבר זה לא נפגעה סוף-סוף אף פעם, כידוע, הזהות היסודית הקדמונית.

והנה, חידוש השימוש בצד-הנקבה שבמושג "ישראל" לא נבע במישרין מן המשמעות העברית המקורית של מושג זה, אשר החזרתה לשפה היום-יומית היתה באה ממילא לחנך לקראת זהות תרבותית ומשפטית בין הקהל והפזורה ולכפיפות הפזורה למוסדות הממלכתיים אשר הקהל מקים – ל"אזרחות" ישראלית ולשייכות ישראלית של כל ישראל – אלא החידוש נבע במישרין רק מן הערך "עם נורמלי", אשר תפקידו הוא לַדְמוֹתֵנו אל הגויים.

כבר המתבוללים בצרפת לפני מאות שנים אחדות נאחזו בַּצִינן "ישראלים",⁸⁹ אשר נדחק מזמן מן הלשון היום-יומית אל הספרות הרבנית בלבד – (ואשר אף הגויים הנצריים התייחסו אליו בכבוד, בטענה שמאז ישו נעשו הם "הישראלים" האמתיים)⁹⁰ – והם ביקשו למצוא להם בו מקלט מדומה מיהדותם השנואה; ובדומה לכך התקבל הצינן בנכונות כזאת אף על "האזרחים הישראלים" בימינו, רק משום שלא היו רגילים לקראם "ישראלים" באותה ההווה הישראלית ("היהודית") אשר ממנה הם ביקשו לברוח. מבחינה פסיכולוגית לא בא אפוא השם "החדש" הזה כדי לחזור ולשבצם במסגרת דברי ימי ישראל, אלא – באופן

89 לאחר המהפכה הצרפתית – עם ייסוד הרפובליקה (1791) – הוענק שווינן זכויות ליהודי צרפת; תהליכי הטמיעה וההתבוללות הואצו מאוד, וחוגי המשכילים כבר ראו טעם לגנאי בַּכִּינוי Juif (= יהודי) והמירוהו בַּצִינן: Israelite, אשר רווח עד לאחרונה בקרב המתבוללים. כך למשל, שמה המלא של חברת 'אליאנס' (שנוסדה ב־1860), היה: Alliance Israelite Universelle – ברית יהודית עולמית – ורק שמה העברי, "כל ישראל חברים", חזר והתקשר למטבע של תפילה (בברכת החודש) וללשון דרשת חז"ל במסכת חגיגה ('ירושלמי' פרק ג' הלכה ו', 'בבלי' דף כ"ו עמוד א'), מחוץ להקשר שבו נדרשה.

פרדוקסלי – כדי להוציאם ממנה, והא ראייה, שאף "הכנענים" סמכו את ידיהם עליו.⁹¹

המושג "ישראל" המשמש מדינה זו נטול אס-כן כל שורשים תרבותיים והיסטוריים, לפחות על-פני השטח, וכשנלווים על כך התסביכים שפָּעֵרֶךְ "עם נורמלי", הריהו מקבל ממילא גם את המשמעות שיש לשם של מדינה גויית, בעקב המסיבות ההיסטוריות של הגויים באירופה, היינו מסגרת משפטית טריטוריאלית, המנותקת להלכה, מבחינה פורמלית, משורשיה התרבותיים והלאומיים ומן "הכנסייה". אלא שאצל הגויים הדבר הוא כך רק להלכה, בעוד אשר למעשה מזכיר, למשל, השם "צרפת" לכל צרפתי את גאוותו על ההיסטוריה הצרפתית (הדלה כל-כך ביחס) ואת הזדהותו עמה, ואילו "הישראלים" החדשים משקיעים באותה הלכה באמת את כל תום אמונתם הא-היסטורית ושאיפתם הכנה להפוך את ההלכה למעשה, שבזה תיפָּחֶן כביכול "נורמליותם". באופן כזה נעשה אפוא השם "ישראל" במין נקבה מנותק מכל וכול מן השם "ישראל" במין זכר, אשר במידה שהוא היה מצוי בשימוש – והשימוש בו לא פסק מעולם לחלוטין, כפי שפסק השימוש בשם "ישראל" במין נקבה – נלָּתָה עליו תמיד ממילא, בתוקף התמדתו הבלתי-פוסקת, משמעותו ההיסטוריסטית. במילים אחרות, פירושו של דבר הוא, שהשימוש המחודש ב"ישראל" במין נקבה בא רק לכרות תהום בין המדינה לבין העם וההיסטוריה שלו, בין ההזדהות המדינית לבין ההזדהות הלאומית – להיות "ישראל" אין פירושו עוד להשתייך לעם ישראל; ובעוד אשר תופיק טובי הוא "ישראל" ⁹² הרי דודתי בניו-יורק אינה כבר "ישראלית", אם כי היא ישראלית.

מובן מאליו, שסכיזופרניות⁹³ לשונית שכזאת אינה יכולה להתקיים, ומאחר שההזדהות "הישראלית" היא רצויה ו"נורמלית", ואילו ההזדהות עם עם ישראל בתנאים הקיימים של פיזור גלותי ושנאה לתורתו ולדברי ימיו היא "בלתי-נורמלית" וסותרת את אשליית-הנורמליות – ממילא דוחקת ההזדהות הראשונה את רעותה השנייה, אחר שהשימוש הלשוני הכניס ביניהן את הבחנתו המלאכותית והעמידן זו מול זו, כשני ניגודים כביכול. ומגמת הדחיקה הזאת היא, אמנם, לחזור ולאחד את השייכות הלאומית עם השייכות המדינית, אך זה דווקא במסגרת של השייכות האחרונה "הנורמלית", הדוחה ומוציאה את רעותה, ומשמע שהמגמה היא ליצור הזדהות לאומית חדשה, הוזה עם האזרחות הפורמלית ב"ישראל" בגבולות

91 על ה'כנענים' – ראה בהערה 93 בעמוד הבא, ובהמשך דברי שב"ד שם.

92 תופיק טובי – ערבי נוצרי – היה חבר 'המפלגה הקומוניסטית הפלשתינית' (פק"פ) כבר מגיל 18 (משנת 1940). לאחר קום המדינה שימש כחבר כנסת ארבעים ושתיים שנים ברציפות, כבכיר וכמנהיג המפלגה הקומוניסטית בגלגוליה השונים: מק"י, רק"ח וחד"ש.

החלוקה, ואשר ההיסטוריה שלה מתחילה רק ב־ה' באייר תש"ח (15 במאי 1948), שהרי הציונות שלפני המדינה היתה עדיין "יהודית" וארץ-ישראלית, ובכן לא "ישראלית".

אכן, כפי שראינו, שורשי התופעה הם עמוקים יותר מאשר שימוש לשוני גרידא, שהרי השימוש הזה עצמו נובע ממצב פסיכולוגי אובייקטיבי, ואף מן העובדה הנוספת, שבאמת אין זהות תרבותית וחוייתית רבה בין היישוב בארץ לבין היהדות ההיסטורית ויהדות הגלויות השונות, וכבר לפני כמאה-וחמישים שנה התחילה להישבר הזהות בין השייכות לעם היהודי לבין "האזרחות" היהודית או הישראלית במובן המשפטי-הממלכתי, שהיתה קיימת קודם לכן, ולו גם ברוח ובהרגשה בלבד; הניתוק הלשוני בין "ישראל" לישראל בא אפוא רק לתת גושפנקה אידאולוגית וביטוי למציאות שהיא קיימת בעל-כורחנו. אך דווקא העובדה הזאת היא מוזרה וראויה לציון: האידאולוגיה שנוצרה עם הקמת המדינה לא באה להילחם במציאות הזאת ולשברה, כדי לחזור ולאחות את הקרע, אלא היא באה לאשר את הקרע ולהבליטו, לחנך ברוחו ולהעמיקו ולהביאו עד המסקנה העקבית, שיהודי אמריקה הם רק אמריקנים בני דת-משה, או "יהודים אמריקניים" – זו התפיסה שהציונות נולדה בשעתה כאנטיתזה נגדה – כשם שהיהודים בארץ הם "יהודים ישראליים" (!) וכשם שהפרוטסטנטים בארץ הם "פרוטסטנטים ישראליים", בעוד ש"ישראלי" סתם הוא אנדרוגינוס בעלמא; ובדבר הזה אין [לומר כין] החידוש של "ישראל" במין נקבה [הינו] רק תוצאה, אלא הוא מהווה באמת גורם אקטיבי, אשר תוצאות מציאותיות – שעדיין אינן קיימות – חוזרות ומתבקשות ממנו.

★

באופן כזה הוכנה אפוא מראש [כסדן לקורנס] בשביל המהפכה במבנה הפסיכולוגי, המוכרחה לעבור על הציונות – [מהפכה שקנייה ישרוטטו בפרקי 'המוצא', להלן] – מסגרת אידאולוגית [של 'עם ישראלי נורמלי'], שאיננה מנוסחת אמנם עדיין בתורה שלמה בהיקף לאומי (פרט לניסוח "הכנעני"),⁹³ אך שהיא כבר כיום ההפך הגמור מן הציונות, לא רק מבחינת המבנה, אלא גם מבחינת התוכן.

93 הכינוי 'כנענים' מכונן לחוג הוגים, כותבים ואמנים, אשר העיקריים ביניהם היו המשורר יונתן רטוש (= אוריאל שלח) – שייסד את המסגרת שנקראה: 'העברים הצעירים' – וכן אהרון אמיר, בנימין תמוז ועמוס קינן.

אכן, כפי שהוכיח ברוך קורצווייל במאמריו⁹⁴ וכפי שראינו גם בחיבור זה – כל השורשים של המסגרת האידאולוגית החדשה הזאת מצויים כבר בציונות עצמה מקדמת דָּנָא: כאמור, חינכה הציונות לטיפוח הלאומיות העברית ולהדחקה בעת ובעונה אחת, ובעוד אשר היא חינכה לטיפוח לאומיות זו רק מבחינה פורמלית, הריהי חינכה להדחקה מן הבחינה התוכנית, וממילא יכלה ההדחקה להתפתח במישרין וללא הפרעה מתוך הציונות, בלי ביטוי מודע, ואילו הטיפוח העקבי של הלאומיות, שהתנהל במשטח האידאולוגי, היה חייב לנהל מלחמה אידאולוגית נגד ההדחקה ותוצאותיה ולפרוש מן הציונות בדמותם של אורי־צבי ויאיר; אולם, אף־על־פי־כן, נשארת העובדה, שדווקא טיפוח הלאומיות, ולא הדחקה, היה הצד המאפיין את מהות הציונות בעיני עצמה. הציונות, כאנטיתזה להתבוללות, נשאה בחובה את ההתבוללות, אבל – כאנטיתזה – הריהי כשלעצמה, במהותה, היתה עצם ההתגלמות של שלילת ההתבוללות, ותמצית הכיסוף הציוני התבטאה בתחיית העם היהודי בתור שכזה, ולו יהא גם שלא היה לכיסוף זה שום תוכן מודע. ושוב, אם כי הציונות היתה אֶ־היסטוריסטית באופיה, הריהי היתה והיתה היסטוריסטית בהכרת־שליחותה וייעודה, ואדם שהיה בא לומר לציונים כי ינתקו מדעת את אותו חוט־השערה המקשר אותם עם ההיסטוריה הישראלית היה בהכרח נשמע להם ככופר בעיקר וכמייצג משהו שהוא הרבה יותר פסול מלא־ציונות בעלמא.

למרות הכול, דווקא אורי־צבי ויאיר הם [אפוא] בניה החוקיים של הציונות, ולא "הכנעניות הישראלית", שהיא רק בת־זנונים שלה בלבד; אבל רק טבעי הוא, כאמור, שאת הבנים החוקיים היתה הציונות חייבת להפריש מתוכה, ואילו את בת־הזנונים היא גידלה בחיקה, ומשמתהפכת כיום הציונות במכאובי־זקנתה – בבית בתה הכנענית היא מתהפכת ונופחת את נפשה: בעוד אשר הנושא והציר של התרבות הציונית היה העם היהודי, הרי הנושא והציר של התרבות המתהווית

הדגשת ייחודו של העם היהודי – ובייחוד דברי ימיו בארצות גלותו – היתה לצנינים בעיניהם, כי גישתם היתה שבארץ העברים, בגבולותיה הרחבים עד הפרת, היתה בימי קדם, ואמורה להתהוות מחדש, 'ישות עברית' אחת האוגדת את כל יושביה בשווה, תוך הפלת המחיצות של השתייכות לאומית ודתית. (ראה עוד בהערה ק"ב, להלן בעמ' 364).

בהמשך הדברים כאן ישוב שב"ד אל ההתפתחות 'הכנענית' תוך נקיטת לשון חריפה ביותר כלפיה.

94 אל קורצווייל ואל סדרת מאמריו ישוב שב"ד בהרחבה בפרק י"ג. ראה שם בעמ' 374 ואילך, ובהערה 213.

הנובעת ממנה, התרבות "הישראלית", הוא איזה שבט לוונטיני – איזו מואב או עמון או אָדום – או ליבריה על חוף הים התיכון, ו"אנטישמיות ישראלית", כְּנָאָה לגוי נורמלי, באה כמובן בכלל זה.

דבר זה מוריד לתוך החיים הממשיים במדינת-ישראל למעשה את הסתירה האימננטית של הציונות, אשר אוזנה עד כה על-ידי עליונות המטרה הציונית בתור שכזאת. מתכוון אני לכך, שבמשבר "המקיאוויליזם" העובר על היישוב הרי אותה המסגרת של "עם ישראלי נורמלי", שהוכנה פּמסגרת התרבותית של ההווה במדינת-ישראל, מסוגלת לקלוט רק את הצד "האנושי הכללי" של הציונות, אבל אין היא מסוגלת לקלוט את הצד הציוני המכריע, היינו צד "תחיית העם היהודי", אשר אותו היא דוחה מתוכה, ואשר דווקא בו היה קשור עיקר המרץ המוסרי של הציונות וכל המטען התוכני של ההווה הלאומית העברית. במידה שִמְטָה השתברות "המקיאוויליזם" את המתח המוסרי הזה שיתחלק בין ערכי הציונות השונים, שהיו קודם לכן משניים, הריהי מפלגת אפוא את הערכים הללו ואת המרץ הזה ומעמידה אותם כשני מחנות, אשר תחולתם משולבת אמנם בנפש, אבל שהתפתחותם החיובית היא מקבילה, ואף עויינת, ואשר אין עוד ביניהם שום קשר אורגני מאחד, לא חווייתי, לא אידאולוגי ולא תכליתי.

בהתאם לכך, בבואנו לדון בהתפתחות ההשתברות הזאת, צריכים אנו לדון עליה בשני ראשים מנוגדים – ראש התפתחותה של התרבות "הישראלית", והראש [השני, של הערכים היהודיים הלאומיים], המלווה את זו בעל-כורחה ושלא בטובתה; ⁹⁵ וקודם-כול [יידון] הצד "הישראלי", אשר תנאי להצלחתו הוא שיעלה בידו לבטל במהלך ההתפתחות את הלחץ הדיאלקטי של רעהו ולהתחזק מבחינה מוסרית מתוך עצמו, כמעט בלי עזרת המתח הציוני הישן המנוגד לו – כפי שמקנה אותה תפיסה שהזכרתי במבוא [לספר], החפצה שכל הבעיות תיפתרנה מאליהן על-ידי היווצרותה של תרבות-חיים ממשית חדשה, בדרך מישרין, מתוך עצם החיים במסגרת "הישראלית" שנוצרה.

95 הראש השני הזה – השתברות צדה היהודי-לאומי של הציונות אל הווייתה ה"ישראלית" של המדינה – יידון להלן ויחולק לשניים: חלקו הראשון בפרק י' (ראה באמצע עמ' 164 ובעמוד 174 אחרי כוכבית-ההפרדה), וחלקו השני בפרק י"ג (ראה בעמ' 370, בפסקה הפותחת: "ולבסוף").

ט

משבר הליברליזם והסוציאליזם

בבואנו לדון על השתברות הערכים הציוניים לתוך התרבות "הישראלית", יכולים אנו להסיט מיד הצדה את המוסר הליברליסטי. כאמור, התנוון מוסר זה בתקופת מלחמת השחרור, מתוך עצם ניגודו למציאות וללא קשר למשבר-המדינה, ואם כי ערכיו הפורמליים ומסגרת השקפת-העולם שבו הועברו בכוח-השגרה גם לחיי המדינה, הרי יותר מדי סקפטיציזם^o הצטבר מסביבו כדי שיהיה בו עוד כוח לשוב ולהתנער לתנופה דינמית: הסקפטיציזם עבר עמו [אל תקופת המדינה], ולכל היותר אפשר לומר, שאפילו יצליחו הערכים הציוניים "הכלל-אנושיים" לספוג משהו מן המתח המוסרי שבמטרה הציונית, המנוגד להם בעיקרו, ולהפוך לערכי-חיים איך-סופיים, הרי מבחינת המוסר שבין אדם לחברו ישתלט אצלנו ליברליזם סקפטי, ובמילה אחרת – ניהיליזם^o או ציניות. אכן, ציניות זו שלטת במדינה כבר כיום, וזאת מן הסיבה הפשוטה, שציניות איננה זקוקה למתח מוסרי למען קיומה, אלא דווקא לחוסר שום מתח חיובי.

יוצא אפוא שלמעשה גם להבא – לא זו בלבד שהליברליזם הציוני לא יוכל לספוג לקרבו שום תנופה מוסרית דינמית, אלא אדרבה, הוא ידחה את התנופה והאמונה מעליו. האפשרות היחידה לתחיית הליברליזם, שיתכן להעלות על הדעת, היא שהחיים במציאות של מדינת-ישראל יתחילו לחייב פתאום בעצמם דווקא את המוסר הליברליסטי, ינקוהו מן הסקפטיציזם שדבק בו ויקנו לו תוקף מוסרי חדש משלהם, אך אפשרות זו תופרך גם-כן להלן, בדוֹגנו בצד זה של הדברים. בסיכומו של דבר אין שום מוסר חיובי יכול להתפתח אם-כן מתוך הליברליזם הציוני, והוא יכול למלא בתרבות "הישראלית" רק תפקיד שלילי: בְּרוּחַ הציניות הנושבת ממנו הוא יכול רק להזרים זרמי לעג לכל חיוב שאיננו ציני, ועל-ידי ערכיו הפורמליים והפרסקטיבה שהוא קובע הריהו רק תופס מקום בנפש ומפריע להשתלטותם האוונטואלית^o של ערכים חיוביים, לא-ליברליסטיים.

נשאר לנו אפוא לעמוד בפרק הזה על השתברותו של הסוציאליזם הציוני, אשר אם כי אין בו משום מוסר בין אדם לחברו שיהיה שונה מן המוסר הליברליסטי, הריהו מבקש לתת למוסר זה מסגרת-יחסים חדשה.

ראינו, אמנם, שאם כי המטרה המוגדרת של הסוציאליזם הציוני היתה הסוציאליזם, ולא הציונות, ולכאורה רחוק הטווח הסוציאליסטי אצלנו הרבה יותר מאשר היה הטווח הציוני, הרי למעשה התערה הסוציאליזם הציוני בלאומיות העברית של הסוציאליסטים הציוניים ללא הפרד, ולאמתו של דבר אין להם עוד שום מטרה בעלת תוקף מוסרי שהנושא שלה איננו העם העברי בתור שכזה, או – אחר הקמת המדינה – ספק העם העברי וספק העם "הישראלי". אולם, אפילו אחרי צמצום זה, עדיין יש לכאורה מקום למתח מוסרי רב בין הקמת מדינת-ישראל – הגשמת המטרה הציונית – לבין כינון הוויה יהודית (או "ישראלית") סוציאליסטית בארץ-ישראל, או לו יהא רק במדינת ישראל: אפשר היה לכאורה לצפות, שהקמת המדינה גרידא לא תהווה עדיין סיפוק מלא של השאיפה הפוליטית הציונית-הסוציאליסטית, ושלפחות הסוציאליזם הציוני יוכל להמשיך ללא משבר מיוחד, לפחות בתחום הסוציאליסטי שלו, בחתירתו המוסרית-הדינמית. ואמנם, ייתכן שהקמת מדינה בלתי-סוציאליסטית לא הביאה באמת סיפוק מלא לערכים הסוציאליסטיים, אבל עם זאת עובדה היא, שהערכים הללו לא יכלו להיות פטורים ממשבר מיוחד משלהם, ואף יותר עמוק ויותר משתק מהמשבר העובר על ערכים ציוניים אחרים.

ראינו שכאשר הובא הסוציאליזם לארץ-ישראל, לא היה שום ערך כלל לאמצעי-ההגשמה המקוריים שלו, לא המהפכניים ולא הדמוקרטיים, והוא לא יכול היה לבוא לידי מגע עם המציאות אלא באמצעות ערכי-ההגשמה הציוניים. ואכן, הדבר הוא פשוט: ההוויה היהודית בארץ-ישראל עמדה להיבנות מן היסודות הראשוניים ביותר, וממילא היה הסוציאליזם פטור מלבקש להפוך לו מציאות קיימת, אלא הוא צריך היה להטיל עצמו על הבנייה הציונית כדי לעשותה מלכתחילה בנייה סוציאליסטית, וממילא הוא היה פטור מליצור לעצמו אמצעי-הגשמה מיוחדים, אלא די היה לו בכך שישתמש, בעיקרו של דבר, באמצעי-ההגשמה של הציונות. באופן כזה איבד הסוציאליזם הציוני כל עצמאות, כי אמצעי-ההגשמה העיקריים שלו לא שאבו את תנופתם המוסרית ממנו עצמו אלא מן המטרה הציונית, וכאשר אבדה התנופה המוסרית הזאת – רק טבעי הוא שגם הסוציאליזם הציוני יעמוד חסר אמצעי-ההגשמה אשר באמצעותם יוכל להתנשא.

אך לא פחות מזה חשובה העובדה, שבעצם, אף מטרה עצמאית משלו לא היתה לסוציאליזם הציוני, אלא גם מטרתו היתה צמודה אל המטרה הציונית. כבר הסברתי שאותה המטרה המיוחדת לסוציאליזם הציוני – השאיפה להתבולל באחרית-הימים בַּאוניברסל הסוציאליסטי – איבדה כל תוקף ממשי, ואילו ממשית נשארה רק המטרה החלקית, הקרובה יותר, היינו השאיפה ליצור בארץ-ישראל ישות של ציבור יהודי, שתהיה מוכנה להתמזג עם האוניברסל הסוציאליסטי משִׁקוּם, או במילים אחרות – הוויה יהודית לאומית סוציאליסטית. אך שוב, את ההוויה הזאת לא היה נחוץ להקים מתוך הפיכת הוויה קיימת, אלא נחוץ היה לבנותה מן היסוד, ומשמע שהסוציאליזם הציוני לא נבדל מן הציונות בתור שכזאת במה שנוגע לעצם המטרה, אלא רק בתואר המטרה: עצם המטרה של שני הזרמים גם יחד היה להקים הוויה יהודית לאומית בארץ-ישראל, ועל המטרה הזאת ביקש הסוציאליזם להטביע את מוסרו מראש, על-ידי עצם החתירה לִמְטְרָה ברוח המוסר הזה. שום תודעה של המשכיות המטרה הסוציאליסטית מעבר להשגת המטרה הציונית לא יכלה אִם-כֵּן להיווצר בסוציאליזם הציוני, ומה גם שהמטרה הציונית עצמה לא היתה ברורה ומוגדרת אלא הורגשה, מבחינה פסיכולוגית, כתהליך אין-סופי-כביכול של בניין, אשר גולת-הכותרת שלו נתונה מעבר לאופק-הראייה.

ובהתאם לכך, אם כי הסוציאליזם הציוני בא כביכול לתת מלכתחילה תואר מסוים למטרה הציונית, ואף-על-פי שגם מבחינה אידאולוגית הוא גזר כביכול את המטרה הציונית מצִוּר-הגשמת-הסוציאליזם ביהדות, ולא להפך, ובכך – אף-על-פי שהמבנה האידאולוגי שלו לא היה "מקיאוליסטי", כִּמְבַנָה הציוני הכללי – הרי למעשה היה הסוציאליזם הציוני "מקיאוליסטי" באופן כפול ומכופל: לא זו בלבד שהוא היה "מקיאוליסטי" מן הבחינה הציונית, מתוך עצם העובדה שהתוקף המוסרי של המטרה הציונית היה בו רב יותר מתוקף השאיפה הסוציאליסטית, אלא הוא היה "מקיאוליסטי" אף מן הבחינה הסוציאליסטית; [כי] מנקודת-ראותו לא היה מוטל על המטרה הפוליטית שלו לפתוח פתח להגשמת הסוציאליזם, אלא הגשמת המטרה הפוליטית היתה צריכה לשמש כגולת-הכותרת להגשמה הזאת, ומאחר שהמטרה הפוליטית הזאת לא היתה מוגדרת, הרי שלא יכלה להיווצר בסוציאליזם הציוני אף שום גישה מוקדמת לחיים הסוציאליסטיים במסגרת המטרה הפוליטית שתושג.

שאיפת הסוציאליזם בפשוטו הריהי להגיע להלאמת אמצעי הייצור וליחס-חיים הנובעים מעובדת ההלאמה; אך הסוציאליזם הציוני, לעומת זאת, שעצם

המחשבה על מדינה היתה פסולה בעיניו ואשר ביקש להגשים את עצמו במסגרת של משטר רכושני, לא יכול היה אפילו לחלום על הלאמה, שהרי הוא לא חלם על שום נושא שיוכל להלאים, וממילא הוא לא יכול [היה] לשאת בחובו שום ערכים מוקדמים לביטול הסינדיקליזם^o הנובע מהתגשמותו במסגרת משטר רכושני, אף-על-פי שערכיו הסוציאליסטיים מחייבים את הביטול הזה באופן עקרוני; ובמילים אחרות – הסוציאליזם הציוני שלל את הווייתו-שבתקופת-ההגשמה כהווייה הראויה להתקיים אחר שתושג מטרתו הפוליטית, אבל לא היו לו שום ערכים חיוביים לביצוע השלילה הזאת למעשה.

בסיכומו של דבר, אף הסוציאליזם הציוני – כמו הציונות הכללית – לא היה מוכשר, לא מבחינה אידאולוגית ולא מבחינה פסיכולוגית, להמשיך את עצמו אחר השגת מטרתו הפוליטית, ונוסף-על-כך הוא לא היה מוכשר גם לנתק את מטרתו הסוציאליסטית, ובמיוחד לא את זו הפוליטית המצומצמת, ממטרתו הציונית, למקרה שהווייה לאומית יהודית תושג בארץ-ישראל בלי שתהיה סוציאליסטית. אכן, כאשר קרה המקרה הזה, עדיין היו פני הסוציאליזם הציוני מכוונים לבניין הווייה יהודית בארץ-ישראל שאת הסוציאליזם שלה יש להבטיח מראש, בעוד אשר רגליו כבר עמדו בתוך הווייה מושגת כזאת, אשר הסוציאליזם שלה כבר לא יובטח מראש לעולם. את האבסורד שבדבר הזה לא קשה, כמובן, לתפוס, אבל גם אם הסוציאליסטים הציוניים תופסים אותו (ויש לי ספק רב בכך), הרי אין הם מסוגלים אלא לעמוד ולצעוק "סוציאליזם", בלי שידעו מה הם רוצים להשיג בזה, כי מעבר לחתירה הסוציאליסטית להקמת המדינה העברית שהוקמה אין זו בשבילם אלא מילה ריקה בלבד.

אף-על-פי-כן, העובדה נשאר, שבעוד אשר לגבי הציונות בתור שכזאת מהווה הקמת המדינה מיצוי גמור של השאיפה הציונית, לפחות מבחינה פורמלית, הרי לגבי הצד הסוציאליסטי של ערכי הסוציאליזם הציוני היא מהווה מכה טראומתית ברורה: אין הסוציאליסטים הציוניים זקוקים למחשבה מיוחדת ולהתעמקות יתרה כדי לדעת את העובדה הפשוטה, שההווייה היהודית שהוקמה בארץ-ישראל איננה סוציאליסטית, כפי שהם התכוונו לבנותה, ושחתירתם הסוציאליסטית נשברה אפוא ונחתכה פתאום באמצע הדרך.

ערכה המוסרי הדינמי של טראומה זו נחלש אמנם הרבה, ואפילו במידה מכרעת, על-ידי כך שמבחינת הסיפוק הציוני, מבחינת הצד העיקרי והמכריע שבנפשם, אין הסוציאליסטים הציוניים נבדלים במאומה מאחיהם "הכלליים" (במובן הרחב ולא המפלגתי של מושג זה), ולפיכך – לא בקלות הם יכולים להגיע

להרגשה ולהכרה שלא למדינה זו הם התפללו, ולא בקלות יכול להיווצר בקרבם רגש של זרות (Entfremdung בלשונם המרקסיסטית) לגבי המדינה, שהוא התנאי הראשון לכך שהם יוכלו לקום ולפעול עליה, כעל אובייקט, לשם שינוי מהותה ברוחם. אולם בכל-זאת, מבחינה עקרונית מופשטת, לא מן הנמנע הוא שצד התרגלם למחשבה כי החתירה הציונית תמה ונשלמה כבר, יתרכזו כל המתח המוסרי שלהם בערכי-הסוציאליזם, וממילא תתהווה אותה ההתנכרות למדינה, וממילא יתחיל בזה החיפוש אחר משמעות מציאותית שאפשר יהיה לחזור ולמלא בה את ערך "הסוציאליזם" שהתרוקן ממשמעותו.

אלא שלמפנה כזה, שהוא מחויב מבחינת הפנות הסוציאליסטית, אין כמעט גורמים מסייעים בהוויה האובייקטיבית של הסוציאליזם הציוני, ויתר-על-כן, הוויה זו מנוגדת אפילו למפנה האמור.

קודם-כול, משורדים אנו ממרומי האידאולוגיה והערכים המופשטים, הרי לא זו בלבד שאין התפצלות בין המדינה והסוציאליסטים הציוניים, אלא אדרבה, המדינה היא מדינתם שלהם, והם הם השולטים בה; אין הם זקוקים אפוא לרכישת ערכים מהפכניים כדי להגשים את הסוציאליזם שלהם, אלא נחוצה להם רק הבהרה של מטרתם הסוציאליסטית, אשר יש בכוחם לחתור אליה בכוח החוק שבידיהם. אולם, עצם העובדה ששום מכשול אובייקטיבי אינו מפריע לחתירתם אל הסוציאליזם, והמכשול היחיד הוא בזה שאין להם מטרה סוציאליסטית, נותנת את מכת-החסד לאפשרויות הדינמיות שבטראומה שהזכרנו: פטורים אנו מלהסביר את הפשיטא, ששינוי-ערכים יכול להתהוות רק מן הצורך להתגבר, ואם במקרה שלפנינו אין כמעט שום צורך כזה – הרי לא זו בלבד שאין שום דבר שיתסיס את ערך "הסוציאליזם" המרוקן, אלא אדרבה, הוא נוטה לשקוע ולהתנוון מחוסר שימוש מעשי.

אך אף יותר מגורם פסיכולוגי זה חשובה העובדה החומרית, שכבר היתה לנו הזדמנות להזכירה, והיינו זו, שבעקב התגשמות הסוציאליזם הציוני עד כה במסגרת של משטר רכושני, הוא הפך בעצמו להיות גורם רכושני, אשר הסוציאליזציה של חיינו עשויה לפגוע לרעה קודם-כול בו בעצמו. ואין שום חשיבות בכך, שהלאמת נכסי ההסתדרות והקואופרטיבים שבמסגרתה – והלאמת הקרנות הציוניות – לא היתה מוציאה בעצם את השליטה על הנכסים הללו מידי אותם האנשים השליטים עליהם במשטר הקיים: הסוציאליזציה של משטר-החיים במדינת-ישראל היתה נותנת אמנם לאנשים הללו שלטון אף על נכסים שאינם כיום תחת ידיהם, אך היא היתה מונעת כמובן מכל הגופים הכלכליים השונים, שכיום הם אוטונומיים, את

היתרון ואת טובת-ההנאה שבהתחרות הרכושנית ההדדית ואת האפשרות לגרוף רווחים רכושניים לכל הקופות הנפרדות לחוד. שיקול זה הוא מכריע, בנפרד משיקול הקשיים הפוליטיים האקטואליים אשר סוציאליזציה של המשטר לאלתר היתה נתקלת בהם, ולפיכך נמנעת בסוציאליזם הציוני הקיים התפתחותו של חזון סוציאליסטי חיובי אף לטווח רחוק, וממילא עולה לנו שוב, כי הטראומה שפגעה בצד הסוציאליסטי של הציונות איננה פותחת שום פתח להתחדשותו המוסרית, אלא היא מחייבת את ניוונו.

יתר-על-כן, לאינטרסים הרכושניים של הסוציאליזם הציוני נוח מאוד להתלבש באצטלה "הסוציאליסטית", כאילו עדיין היה מוטל עליהם החיוב הסוציאליסטי לבלוע את המשטר הרכושני באמצעיו הוא; אך דבר זה, במידה שיש בו מן הפגנות ומן התנופה הדינמית, רק מגביר כמובן את האופי הרכושני הבלתי-סוציאליסטי של האינטרסים הללו, וממילא הוא מבליט דווקא את הצביעות שבהם, וממילא הוא חוזר ומרוקן אותם משרידי הכנות והמוסר שהיו בהם. באופן כזה יש אפילו מן הציוניות בהמשך התפתחות-הניוון של ערכי הסוציאליזם הציוני.

ולא היתה זו התעלמות בשגגה, מה שלא הבדלתי עד כאן בין מפא"י, 'אחדות העבודה' ומפ"ם, וייחסתי את השלטון במדינת-ישראל לסוציאליסטים הציונים בתור שכאלה.⁹⁶

כבר רמזתי שמלכתחילה לא היה בין הזרמים הללו שום הבדל ממשי בעל חשיבות אובייקטיבית, ואילו אותם ההבדלים הסובייקטיביים שהיו קיימים ביניהם נבעו רק מן הפרופורציה השונה שבה הסתדרו ערכי-ההתבוללות וערכי השייכות היהודית בנפשו של כל יהודי ויהודי. אילו באנו להתחקות על כל ההבדלים מין

96 כאשר הכין שב"ד את החלק הזה של כתב-היד לספרו – (אל נכון, בתחילת 1953) – עדיין לא נוצרה 'אחדות העבודה' (שהיתה חטיבה בתוך מפ"ם), והוא התייחס אפוא רק למפא"י ולמפ"ם. לקראת המסירה לדפוס אף רשם שב"ד בהערה בשולי הדף שעל אף הפילוג שאירע בינתיים במפ"ם (1954), אין הוא רואה טעם לתקן את אשר כתב; אך לבסוף נמלך ועידכן את הדברים – כנראה בשלב הכנת סדר הדפוס.

• זהו אפוא תקציר האירועים בענייננו: מפלגת 'לאחדות העבודה פועלי ציון' הוקמה ב-1946, ובתחילת 1948 היא התמזגה עם 'מפלגת פועלים השומר הצעיר' ויחד יסדו את מפ"ם. בקיץ 1954 חזרו חבריה והתפלגו ממפ"ם – על רקע ויכוחים עם אנשי 'השומר הצעיר' במפלגה על מידת הזיקה לברה"מ, על מדיניות הביטחון ועל היחס לערבים – והקימו את 'אחדות העבודה'. לאחר הפילוג, בבחירות לכנסת השלישית (1955), נחלקה העונה הסוציאליסטית' כדלקמן: מפא"י החזיקה בארבעים מנדטים, מפ"ם בתשעה, ו'אחדות העבודה' בעשרה.

זה, צריכים היינו לנהל כרטיסיה אישית לכל יהודי בארץ-ישראל לחוד, ובהכרח חייבים אנו אפוא להצטמצם רק באותן הנקודות שבהן מתרחבים ההבדלים הללו במידה מספקת כדי לקבל חשיבות סוציולוגית-היסטורית. והנה, חשיבות כזאת אין לפיצול בין מפא"י ואחיותיה אפילו בזמן שכל הזרמים הללו של הסוציאליזם הציוני מוכנים כביכול להטביע זה את זה בכף מים. נדמה לי שאין לחיכוכים אלה שום שורשים או בייקטיביים עמוקים יותר מאשר הפיצול הארגוני הטרומי, ובמילים אחרות – אין הפיצול הארגוני שלהם שהאידנא נובע מהבדל ממשי באינטרס הפועלי או בחזון, אלא ההבדלים האידאולוגיים המדומים הקיימים כביכול ביניהם כיום נובעים מן העובדה, שאי-פעם, בימי העלייה השנייה או השלישית, או בפרוס "המאבק" [בשלהי ימי המנדט], היו ביניהם באמת הבדלים כלשהם בחזון ובדרך הסוציאליסטיים-הציוניים, אשר חייבו בעיניהם את הפיצול הארגוני.

ליתר בירור, הריני מניח שאלמלא היה הפיצול הזה קיים לפני הקמת המדינה, הוא לא היה מתהווה גם לאחר-מכן, לצורך פתרון בעיותיה; אך מאחר שהפיצול היה קיים, והיו קיימים הבדלים באדיקות הסוציאליסטית של הפלגים השונים, ואילו לראשות השלטון הגיע הפלג הפחות אדוק שביניהם [= מפא"י] – וזה תוך כדי אבדן-הדרך של הסוציאליזם הציוני בכלל ותוך כדי חוסר-אפשרותו של הסוציאליזם הזה לשוב ולהתנער – רק טבעי הוא אפוא שהפלגים היותר אדוקים יתעלמו מן המשבר האובייקטיבי, שהם נתונים בו גם בעצמם, ויטילו את אשמת השיתוק הסוציאליסטי על הפלג השליט ויאשימוהו בבגידה.

אמנם, על-ידי עצם ההשתלשלות הזאת נפתח לכאורה לפנייהם הפתח להתנכרות למדינה הבלתי-סוציאליסטית, ומכאן שוב – לתחייה המוסרית של הסוציאליזם בקרבם; ואכן, כמובן פטורים הם באופן כזה מן הגורם הפסיכולוגי-השלטוני המונע את תחיית הסוציאליזם.^{כ"א} אולם, עם כל זאת, אף מפ"ם – שהיא העיקר כאן – איננה פטורה מן האינטרס החומרי שגם לה יש בכך ששום מטרה סוציאליסטית ברורה וכנה לא תתהווה חס-ושלום בשוק המדיני והתרבותי של מדינת-ישראל, וממילא יכולה אף היא, בדיוק כמפא"י אחותה, להיות רק מסגרת

כח אף הצטרפותם של אלה לקואליציה אינה משנה בזה – שהרי מכל-מקום יכולים הם לטעון לעצמם (ואמנם טוענים הם) כי שרירות-הלב של השותף המפא"י הבכיר מונעת את הגשמת התכניות הסוציאליסטיות שלהם.

[הערה זו הוספה בשולי הדף זמן רב לאחר הכתיבה; מפ"ם החלה להשתתף בקואליציות הממשלתיות עם מפא"י רק בסוף שנת 1955, כשנתיים לאחר הכנת כתב-היד של הפרק הזה].

להתנוונותו ולהתפוררותו של הסוציאליזם הציוני, אבל לא לתחיית מוסרו. אדרבא, הנפנוף שמפ"ם מנפנת באדיקותה הסוציאליסטית הוא רק בניין-על שאינו גרוע מכל בניין-על אחר, שתפקידו הוא לשמש ביטוי להתחרות הקפיטליסטית (והקבוצנית) המתנהלת בין הקואופרטיבים הסינדיקליסטיים השונים. לו היתה אפוא מפ"ם מגיעה לשלטון, היא היתה הופכת בעצמה להיות מפא"י לכל דבר, ומפא"י היתה הופכת להיות מפ"ם; על אחת כמה וכמה 'אחדות העבודה'. כל הבחנה עקרונית ביניהן מיותרת, אם-כך, ואף אינה אפשרית לחלוטין.

אך אם כי המסגרת המפ"מית בתור שכזאת אף היא אינה יכולה לשמש נושא לתחיית הסוציאליזם, הרי עצם קיומה והטפתה הם הגורם [הראשון] החשוב ביותר בין כל [שלושת] הגורמים האובייקטיביים הבלתי-חשובים העשויים לסייע למפנה החיובי בעניין זה, ואשר פִּלְתִּים לעיל במילה "כמעט", כשאמרתי "שלמפנה כזה אין כמעט גורמים מסייעים".⁹⁷

מפ"ם בתור שכזאת לא תוותר, כמובן, על האינטרסים הכלכליים שלה, הבלתי-סוציאליסטיים, ולפיכך היא אבודה למוסר הסוציאליסטי, למרות הכוונות הפְּנוֹת שאולי היו לה בעבר הרחוק; אולם מאחר שהמסיבות ההיסטוריות גרמו כי האינטרסים הרכושניים הללו יתלבשו בבניין-על סוציאליסטי, הרי אי-אפשר שלא תהיה לכך השפעה חינוכית. אמנם, החינוך הזה כלשעצמו מכּוּוֹן עדיין, מבחינת ערכיו השונים, לחתירה לפתרון סוציאליסטי-טריטוריאלי של שאלת היהודים, ובכך למשימה שעמדה לפני החלוצים הציוניים לפני דור אחד או שניים – או כמו שהיה אומר אוסקר ניילד:⁹⁸ למשימה שעבר גדול לפניה – אך אף-על-פי-כך, דגש חזק מושם בחינוך האמור בערך "הסוציאליזם", ואי-אפשר שהמתחנכים לאורו לא ירגישו בכך שהמציאות שהם עומדים בה מנוגדת לאידאל שהם אמונים לקראתו, ומה גם שמפ"ם חוזרת ומשננת להם את הדבר הזה בריבה עם מפא"י. אין מפ"ם יכולה להימנע גם מכך שלפחות חלק מחניכיה יקבלו את דבריה ברצינות ובכנות, יתמסרו מתוך כך למחשבה סוציאליסטית ויגלו את חוסר כל המשמעות האקטואלית שבסוציאליזם הציוני המורגל, בהשוואה לערכי הסוציאליזם המהפכני, שהם גם "הפיפליה" של מפ"ם בעצמה. במידה שהחניכים הללו יבואו מן הפריפריה המפ"מית ולא יהיו מעוניינים באופן אישי באינטרסים

97 ראה לעיל בעמ' 150 בפסקה הפותחת במילה: "אלא".

98 אוסקר ניילד היה מחזאי ומשורר בריטי, שנודע בשנינותו. נפטר ב-1900.

הכלכליים של מפ"ם, הם יהיו מסוגלים אפוא לראות את הצביעות של הבאר שממנה שתו, והתנכרותם למדינה הבלתי־סוציאליסטית תהיה עשויה לכלול בקרבה גם את ההתנכרות למפ"ם עצמה, אשר באופיה הסינדיקליסטי^ו ובסריסותה הרעיונית היא חלק אינטגרלי ממנה.

הגורם השני בכיוון זה מצוי בשכבות מסוימות מבין העולים החדשים. רבים מהם באו אל הסוציאליזם בראותם בו את האנטינום^ו לנאציזם ואת הכוח שגָאָלָם מן הסכנה ההיטלריסטית; אחרים היו סוציאליסטים מקדמת־דנא, מאחר שמצאו בו את המסגרת ההולמת להתבוללותם בסביבה הגויית; ואחרים שוב, בעיקר נוער, נעשו סוציאליסטים בחפֶשֶׁם בתורה זו מפלט מן הריקנות השוררת בנוער האירופי מאז מלחמת העולם הקודמת. האופייני לסוציאליזם הזה הוא שלכתחילה לא היה לו שום קשר עם הציונות, וגם בדיעבד אין לו שום יחס לבעיות המיוחדות של העם העברי או למציאות הארץ־ישראלית; זהו סוציאליזם ערטילאי בתכלית הערטילאיות, אשר נעקר שלא בטובתו משורש צמיחתו בארצות אירופה השונות, ובייחוד בבולגריה, ואשר רק הודות לפרזיולוגיה הקוסמופוליטית שלו ניתן כביכול לנושאו לראות בו חזון, שכוחו יפה להפעלה בהמשך ישיר גם ב"ישראל", אשר בעיני הסוציאליסטים הללו אין היא שונה במאומה מעוד ארץ קולוניאלית אחת בעלמא. ושום מכשול אינו מפריע לסוציאליסטים ממין זה להתנכר למדינה, כדי לראותה אובייקט למהפכה סוציאליסטית: שום יחס נפשי מודע לא היה להם כלפיה ממילא, וגם אם היה להם משהו מעין זה לפני עלותם – ודאי הספיק התוהו־ובוהו המשברי של המדינה, שהם נקלעו לתוכו, לקטול את המשהו הזה בן־יום. יתר־על־כן, הללו אינם זקוקים לשום משבר באמצעי־ההגשמה הסוציאליסטיים שלהם, כי מעולם הם לא היו כפותרים לאמצעי־ההגשמה הציוניים המיוחדים, ומלכתחילה הם ידעו במולדותיהם כי סוציאליזם פירושו מהפכה.

והגורם השלישי הוא משבר המדינה עצמו. רק טבעי הוא שהתפוררות המוסר היישובי והשיתוק של כל הערכים החיוביים יעמידו כל פרט ופרט במדינה במצב שבו הוא יראה [את] עצמו נפגע מן ההוויה הציבורית, ומכאן נפתח שוב הפתח להתנכרות למדינה בהיקף לאומי. עוד תהיה לנו הזדמנות לשוב ולהתעכב על התפתחות זו להלן, אך כאן ראוי לציין, שאחת התוצאות הטבעיות שלה היא כי מחוסר ערכים חיוביים הנובעים מן השייכות העברית ומן המציאות הארץ־ישראלית – ובמקביל לכך, מתוך הנכונות החיובית המוקדמת להיזקק להלכי־רוח הרווחים "בעולם הגדול" – יימצאו אנשים שיבקשו פורקן אוטומטי לאגרסיביותם המצטברת בערכי הסוציאליזם המהפכני, אשר כמו טבליות

"אספריין" לגבי כאבי-ראש מכל המינים, כך עשו להם הללו "פירמה" בעולם פתרופה הסטנדרטית לייצרי מהפכנות רעבים. אמנם, גורם זה הוא הפחות ביותר בערכו לגבי העניין הנדון, שהלוא לפני שיספיק צעיר ארץ-ישראלי ממוצע להגיע לתרופה הזאת, הוא כבר יתמלא בינתיים בבוז ולעג מוקדמים כלפיה, מתוך היקש לסוציאליזם הציוני המתנוון, ואף מתוך גורמים נוספים חשובים יותר, אשר עוד נעמוד עליהם לשמם; אך אף-על-פי-כן, הגורם גורם הוא: מקום ותפקיד כלשהם שמורים, כמובן, בשוליה-ההיסטוריה אף לתהליכים שאינם דווקא ממוצעים.

באופן כזה עשוי אמנם להתפתח בתרבות "הישראלית", בצד הסוציאליזם הציוני המתנוון, סוציאליזם נורמלי כביכול, מן הסוג המקובל בעולם, שיש לו מטרה ואמצעי-הגשמה עצמאיים משלו, וביטוי לנטייה אקטואלית כזאת יש לנו בגידולה היחסי של "המפלגה הקומוניסטית הישראלית", אשר כמעט ולא היתה קיימת לפני המדינה, ובפילוגו של ד"ר סנה.⁹⁹

אין זו, כמובן, התפתחות היכולה לעורר בשולליה חשש רציני; ולא רק משום ששלושת המקורות [הנ"ל] שמהם היא יונקת – פירורי ההטפה המפ"מית, שגרת-מהגרים ותעיית-מבוכה אגרסיבית – הם בעצמם מקורות עלובים ביותר החסרים

99 • בעוד שלפני קום המדינה היה שמואל מיקוניס החבר הקומוניסטי היחיד במועצת העם, הרי שבבחירות לכנסת הראשונה זכתה מק"י, 'המפלגה הקומוניסטית הישראלית', בארבעה מנדטים, ובכנסת השלישית (1955) גדלה לשישה מושבים. לאחר קום המדינה אף התקיימו מגעים פוליטיים בין חלק מפעיליה ('קומוניסטים עבריים') לבין יוצאי לח"י שהקימו את 'מפלגת הלוחמים', אך אלה גם אלה נמוגו מהר. (חלק גדול מכוחה של מק"י בא לה ממצביעה הערבים, ואמנם ב-1965 נקרעה המפלגה בין רק"ח – הערבית ברובה – לבין מק"י, שהלכה ונחלשה).

• "פילוגו של ד"ר סנה" – ובעצם, סילוקו ממפ"ם – ביטא את הקצנתו פדרישה להשתלב לחלוטין במחנה הקומוניסטי העולמי, לקראת הופעתו של הצבא האדום במזרח התיכון... כבר ב-1951 ניסה סנה למשוך את המפלגה לכיוון זה, ומשלא הצליח – ותמך בהאשמות הקומוניסטים כלפי הציונות ב'משפטי פראג' – סולק מן המפלגה (תחילת 1953) והקים את 'מפלגת השמאל הסוציאליסטי'. כעבור כשנתיים התמזגה מפלגתו של סנה עם מק"י בהנהגת שמואל מיקוניס, והדבר הביא את שב"ד – אשר חזה זאת מראש – לערוך כמה שינויים בסוף הפסקה הפותחת במילים "בהתאם לכך", להלן בעמ' 160: תחילה הוא דיבר על הליכת סנה אל מיקוניס בלשון עתיד – "הכל מתנבאים לכך" – ולאחר שאמנם אירע הדבר שינה את הנוסח ללשון עבר, וכתב: "היה ברור מלכתחילה" וגו'.

עוד על משה סנה – שוב וראה בהערה 7 (סיפא), לעיל בעמ' 31.

כל מִמַּד שבעומק: פעמים עשוי צורך פנימי עמוק להתלבש אף בערכים שטחיים ומקריים ביותר המזדמנים ראשונה על דרכו, וסבורני שרק על-ידי הזדמנות ממין זה התלבשו באמת המהפכה הרוסית והסינית באידאולוגיה המרקסיסטית הנכרית [לדידום].¹⁰⁰ אך לשם מיזוג כזה נחוץ לא רק שתהיה קיימת נכונות מוקדמת לקבל תורות-נכר, אלא נחוצה קודם-כול חפיפה מספקת בין הצורך לבין התורה הנכרית, ובמילים אחרות – נחוץ שהתורה תוכל להוליך את נושאייה לפחות בכיוון שבו הם רוצים ללכת ממילא.

והנה, כפי שאמרתי בפרק ב',¹⁰¹ הסוציאליזם בא לשמש מסגרת אידאולוגית לחלק מן החברה בשביל ההתקוממות נגד חלק אחר בתוכה, אשר התנוון ומעכב את התפתחותה, והרי זוהי לכאורה, לפחות מבחינה פורמלית, בדיוק המשימה העשויה לעמוד בפני כוח מוסרי חיובי שיתפתח ביישוב הארץ-ישראלי ואשר ימצא את תנופתו מתנפצת אל מציאות השכבות השליטות במדינת-ישראל, שהתנוונו מבחינה מוסרית והמחזיקות עדין בשלטון בכוח השגרה ובכוח עוצמתן הכלכלית; לכאורה יש אפוא אפשרות של חפיפה מספקת בין תורה סוציאליסטית מהפכנית לבין התנערות דינמית במדינת ישראל.

אולם, בדבר עקרוני אחד נבדלת הסיטואציה המהפכנית האוונטואלית^o אצלנו מכל סיטואציה מהפכנית אחרת שאני יכול לזכור מתוך דברי הימים של התקופה החדשה. במהפכת קרומבל ובמהפכה הצרפתית, במהפכה הרוסית ובמהפכה הסינית,¹⁰² היו השכבות השליטות והשכבות המהפכניות-לעתידי קיימות אלו בצד

100 קרל מרקס – יליד גרמניה שנודד בארצות מערב אירופה ומת באנגליה – ניסח אמנם את התאוריה שלו במונחים כוללים, החלים כביכול בכל מקום וזמן, אך הוא נפטר עשרות שנים קודם למהפכה הרוסית והיה רחוק מהווי החיים ברוסיה, וקל-וחומר בסין. שוב וראה גם את הערה 10, לעיל בעמ' 37.

101 ראה לעיל בעמ' 38 בפסקה הפותחת במילה: "הפורמליזם".

102 • מהפכת קרומבל חתמה את מלחמת האזרחים באנגליה, עם הוצאתו להורג של המלך צ'ארלס הראשון, ביטול המלוכה והכרזת הרפובליקה (1649). קרומבל עמד בראש המדינה עד מותו, אך מספר שנים אחר-כך – במהלך ה'רסטורציה' (1660) – הומלך צ'ארלס השני ואנגליה המשיכה להתנהל כממלכה.

• במהפכה הצרפתית (1789) מוגרה מלכות בני בורבון, צרפת הוכרזה כרפובליקה ולואי ה-16 הוצא להורג. עשר שנים אחר-כך, בהפיכת נפוליון ובמינויו לקיסר, בטלו רבים מהישגי המהפכה הגדולה.

• במהפכה הרוסית (1917) בהנהגת לנין, ובסינית (1949) בהנהגת מאו צה-דונג, השתלטו המפלגות הקומוניסטיות בארצות אלה וְהִפְכוּן למדינות קומוניסטיות, תוך ביטול המונרכיה ברוסיה והכרזת 'הרפובליקה העממית' בסין.

אלו כבר בתקופה הטרומ־מהפכנית, בעוד אין איש חושב על מהפכה ו[בעוד] אִמון הציבור כולו, על כל שכבותיו, נתון לשכבות השליטות, העתידות אמנם להתנוון אך הפועלות לפי־שעה מתוך התאמה גמורה ליחס־ריבוד פרוגרסיביים, לשביעות־רצון שלהן ולשביעות־רצון של השכבות הנשלטות. הסיטואציה המהפכנית במקרים הללו לא היתה אפוא תהליך של דיפרנציאציה¹⁰³ חברתית חדשה, אלא היא היתה תהליך של התבלטות ניגודים, העמקת אגרסיביות הדדית והתגלעות קרע במסגרת הדיפרנציאציה הקיימת: אותו התהליך עצמו אשר הביא להתנוונותן של השכבות השליטות ניער לעומתן את השכבות הנשלטות, ובמקביל לכך – תפקידו של הגרעין המהפכני במצב הזה היה רק לארגן את השכבות המהפכניות הנשלטות, הקיימות והנתונות מראש, ולפעול; הוא לא היה צריך ליצור לעצמו את הציבור המהפכני במו־ידיו מלכתחילה, כדי שיוכל לארגנו לאחר־מכן.

חילופיהם של כל הדברים הללו חלים אצלנו. עד קום המדינה לא היו לנו בכלל שכבות שליטות ונשלטות, אלא רק שורה של ארגוני־הגשמה מקבילים, אשר פניהם מכוונות אל המטרה הציונית האחת, וכאשר הושגה המטרה הציונית המשותפת פגע המשבר בכל הארגונים הללו גם יחד ובשווה: במידה שאפשר אפוא לדבר אצלנו על התנוונות מוסרית, הרי כל העם כולו התנוון; משבר המדינה איננו משבר של שכבות יורדות לעומת שכבות עולות, אלא כל התעלות חדשה בקרבנו תצטרך לצאת מתוך הירידה הכללית: אותן השכבות עצמן שהתנוונו הן הן הצריכות להתעלות, ואם אפשר בכלל להשוות את הסיטואציה המהפכנית האוונטואלית אצלנו הרי אפשר להשוותה רק לתנועות הגדולות של התחדשות מוסרית, כגון תחיית היהדות בגלות בבל או המהפכה המוחמדנית בשבטי־ערב.¹⁰³

103 • יהודי בבל היו רבים מאוד, ומרכז יישובם היה באזור התעלות המקשרות בין הפרת והחידקל. באמצע המאה השנייה למנינם מתחיל תהליך מהיר של התעוררות רוחנית ולימוד התורה מתרחב ומתמסד. חכמים מארץ ישראל יורדים בבלה לאחר כישלון מרד בר כוכבא; ובני בבל שעלו לארץ כדי ללמוד, חוזרים לגולה. כעבור זמן – כאשר חוזר לבבל אבא אריכא המכונה 'רב' (219), ובידו המשנה שנחתמה אז בארץ ישראל – מתחילה תקופה של מאות שנות פעילותן של הישיבות הגדולות. 'רב' מייסד את ישיבת סורא, שמואל עומד בראש ישיבת נהרדעא אשר עברה אחר־כך לפומבדיתא, ומאה שנים אחר־כך עמדו בראשה אבבי ורבא. אמוראי בכל, יחד עם אלפי תלמידיהם פְּישיבות – ועם רבבות המצטרפים לחודשיים פְּשנה של 'ירחי כלה' – בנו במדרשם את יצירת הפאר של התלמוד הבבלי אשר נחתם בשנת 500.

• מוחמד החל בפעילותו בשנת 610 לערך, כשאסף סביבו עדת לומדים קטנה והיה מוסר לה את חזיונותיו ונבואותיו, אשר היוו את בסיסו של ספר הקוראן. הוא פותח ◀

והנה, עצם הלך המחשבה הסוציאליסטי, אשר נולד מתוך המציאות המהפכנית של ניגודי אינטרסים קיימים, איננו מותאם למציאות המיוחדת הזאת שלנו: הוא פונה אל מעמד הפועלים והאיכרים הנדכאים, או בלשון יותר כללית ופורמלית – למעמדות מהפכניים הקיימים בעין, ואילו אצלנו הפועלים והאיכרים הם כביכול אדונים לעצמם, מכל-מקום לא פחות מאשר במשטר הסוציאליסטי המובטח, ושום מעמדות מהפכניים של ממש הקיימים בעין אין לנו בכלל. אך זהו שוב רק גורם-לוואי, ולו גם חשוב מאוד, כפי שיתברר מתוך דברינו הבאים. העובדה המכרעת היא זו, שהיישוב הארץ-ישראלי לא הגיע להתנוונותו המשברית הקיימת בדרך של התפתחות רצופה וממצה, שאז בכלל אי-אפשר היה לדון על תחייתו המוסרית, אלא דווקא תוך כדי התפתחותו הדינמית המתגברת והולכת נשבר קו העלייה הזה פתאום, כפי שאני מנסה להסביר במהלך החיבור הזה.

כפי שכבר אמרתי וכפי שאסביר עוד להלן, אין היישוב סחוט אפוא ומדולדל מבחינה מוסרית, אלא רק ערכיו הפורמליים נשברו, בעוד אשר מתחו המוסרי נשאר אמנם אילם וערטילאי, אבל קיים ומתסיס, מתחת לקליפת ההתנוונות החמורה, אך השטחית ביותר. והמתח הזה איננו סתמי כלל וכלל: זהו מתח הקשור באסוציאציות הציוניות, ויתר-על-כן – זהו מתח האנטיתזה של תחייה לאומית יהודית בניגוד להתבוללות. אם יש מקום אצלנו להתעוררות דיאלקטית כנגד משבר השיתוק, שלא בדרך ההבראה האבולוציונית, הריהי אפשרית אפוא, מבחינה רוחנית, רק על-ידי הסתפגותו של המתח הדיאלקטי המסוים הזה, היחיד הקיים בעין, בערכים מתאימים לו, ואם יש מישהו הרוצה שערכיו הסוציאליסטיים המהפכניים יהוו את הספוג הדרוש, הריהו חייב ממילא לשוב ולמזג את ערכי הסוציאליזם עם ערכים של לאומיות יהודית מתחדשת, כפי שהיה בציונות; אם הוא לא יצליח בדבר הזה, יישאר הסוציאליזם שלו גם להבא חסר כל ממד שפְּעוּמָק, הוא לא יוכל למשוך אליו את המתח המוסרי הציבורי החיובי היחיד, וממילא הוא לא יוכל להדריך את

בהטפה לטיהור אמונתם של שבטי ערב מן האלילות, וכאשר הוא וחסידיו מתבססים בִּיתִיב (= אל-מדינה), נעִשִׁית ההטפה משולבת גם בפשיטות הרג ושוֹד, אשר 'מולידות' את מצנת הג'יהאד למען עקרונות האֶשְׁלָם. השלב הבא היה במאבקי כוח ובריתות עם אנשי העיר מכה (עובדי האלילים), עד לעלייה לרגל המונית אליה בשנת 629; שנה לאחר מכן עומד מוחמד בראש מסע-מלחמה גדול בו נכנעים אנשי מכה מפניו, והוא מקדש את הכעבה ומטהר אותה מפסיליה. אר־אז כורתים אתו ברית ראשי השבטים בכל רחבי ערב, והם נעשים למושלמים; מוחמד אוסר עליהם להילחם זה בזה, ולאחר מותו (632) הופנה אפוא כל מרצם כלפי חוץ, לבניית כוחו של האֶשְׁלָם השועט צפונה, לכיבוש ארצות ועמים.

הדיפרנציאציה הנחוצה לו של התעלות מתוך הניוון, אלא יסתבך בלי שום תנופה- שכנגד באותם הגורמים הכבירים הנוטים למנוע דיפרנציאציה חיובית, ואשר נראים בפרקים הבאים.

ראינו כבר למעשה שמיזוג מחודש כזה איננו אפשרי. הסוציאליזם כשלעצמו הוא אנטי-לאומי; יכולה אמנם שאיפה לאומית להתלבש בערכים סוציאליסטיים, כפי שקרה בציונות, בסין, במלאיה, בהודו-סין¹⁰⁴ וביוגוסלביה, ולמעשה אף ברוסיה, אולם קשה מאוד למזג את הערכים הסוציאליסטיים עם ערכים לאומיים מפורשים, והרי זהו דווקא הדבר הנחוץ לסוציאליזם במקרה שלנו. מיזוג כזה התאפשר בציונות, מכיוון שגם ערכי הציונות וגם ערכי הסוציאליזם שימשו בשעתם בערבוביה ברחוב היהודי, אך שונה המצב במדינת-ישראל: ערכי הלאומיות היהודית המקובלים בארץ הם כולם הערכים שנפגעו ביותר מן המשבר, כפי שנראה להלן, ודווקא להם יש כיום פחות משמעות דינמית מאשר לכל הערכים המתנוונים האחרים; דווקא הערכים היהודיים הלאומיים של הציונות זקוקים ביותר לחידוש כדי שהמתח המוסרי שמאחוריהם יוכל להתלבש בהם. והנה, אם הערכים הדרושים ייווצרו מחוץ למסגרת של הפריפריה המפ"מית, הסנה'איסטית והמק"יסטית, הרי שהם יהיו פטורים באופן עקרוני מן המיזוג עם הסוציאליזם המהפכני, ואם הם לא ייווצרו מחוץ למסגרת הזאת – פטור אני מלומר שהם לא ייווצרו בכלל.

ראינו כבר שבמידה רבה יונק הסוציאליזם של המסגרת הזאת ממקורות שאין להם ולא כלום עם התחייה היהודית, אלא אדרבה, הוא יונק במידה רבה אך ורק ממקורות הבריחה מן היהדות; ובמידה שהסוציאליזם הזה בא ממקורות ציוניים לשעבר – הריהו בא משכבות הסוציאליזם הציוני הקיצוני ביותר, ובכך מן השכבות שתרכות של שייכות עברית חיובית היא בהן מן המודחקות ביותר, ואשר ערכי הסוציאליזם וערכי הלאומיות העברית מסוכסכים בהן ביותר. ואם איפשר מהלך ההתפתחות, שערכי הסוציאליזם של השכבות האלו יתנערו מן המשבר בעוד

104 • מלאיה – מדרום לתאילנד – היתה מושבה בריטית, וזכתה לעצמאות ב-1957. קודם לעצמאות המדינה וגם לאחריה, עד 1960, נמשכה שם לסירוגין התקוממותם של מורדים קומוניסטיים. בשנת 1963 צורף למלאיה חלק מן האי בורנאו, ושמה של המדינה הוסב למלזיה.

• הודו-סין הוא כינוי אירופי למזרחו של חצי האי בדרום-מזרח אסיה, בשטח הכולל כיום את וייטנאם, לאוס וקמבודיה. לאחר מלחמת העולם השנייה הכריז הר-צ'י מין – ראש המחתרת הלאומית-הקומוניסטית – על עצמאות וייטנאם, ופתח בעימות עם שלטון-העל הצרפתי. ב-1954, לאחר תבוסה צורבת, הסתיים שלטון צרפת, אך פרק המלחמות בוייטנאם לא תם עוד זמן רב.

ערכי הלאומיות העברית מתנוונים, הרי דבר פשוט הוא, שלא זו בלבד שאין אותן שכבות מסוגלות ליצור אידאולוגיה לאומית, אלא אדרבה – יש בהתפתחותן הסוציאליסטית משום "ניצחון" על ערכיהן הלאומיים "הזעיר-בורגניים" ומשום השתחררות מפורשת ומכוונת מ"עולם".

דבר זה מתחייב גם מן העובדה, שהסוציאליזם המהפכני במדינת-ישראל הוא בחלקו פורש מן הסוציאליזם הציוני, ומכל מקום הוא מוכרח לעמוד בוויכוח עקרוני אתו, וממילא משמע שהוא מוכרח ליצור לו דווקא עמדה מנוגדת לכל המסורת הציונית; ומאחר שהעמדה הזאת חייבת לצאת דווקא מנקודת-מוצא בלתי-לאומית, הרי שהיא חייבת להיות מנוגדת גם לעצם גורם התחייה היהודית – וזה לפחות ברוחה הכללית, גם אם מטעמים תעמולתיים ומשום הכניעה הספונטנית לדעת הקהל אין זה נוח ביותר להודות בה ומוטב לנושאייה להתעלם מן הבעיה בכלל.

בהתאם לכך רק טבעי הוא, שאף-על-פי שסיעת סנה, אשר התנכרותה הלאומית לא היתה בתחילה מוחלטת עד גמירא, עוררה בציבור פחות רגש של דחייה אינסטינקטיבית מאשר מק"י, ואף-על-פי שהערכים המהפכניים המטושטשים של סיעה זו היו בכל-זאת מפורשים יותר מאשר הערכים המהפכניים של מק"י, מסיבות שנעמוד עליהן תיכף ומיד, ובכן אף-על-פי שסיכויי סנה היו לכאורה טובים יותר מאשר סיכוייה של מק"י, הרי מכל-מקום היה ברור מלכתחילה כי מיקוניס לא יימשך אחר סנה, אלא אדרבא, שאם מישהו מהם ילך אל רעהו, ילך דווקא סנה אל מיקוניס. כי שוב: הכיוון של התפתחות הסוציאליזם המהפכני במדינת ישראל איננו כיוון ההתגברות של הרגש הלאומי, אלא דווקא כיוון התרופפותו.

בעקב הדבר הזה – בגלל חוסר הגשר בין הסוציאליזם המהפכני לבין כיוון השאיפה הלאומית, ולמעשה גם בגלל חוסר הגשר בינו לבין הבעיות הממשיות של חיינו הלאומיים, כפי שנראין להלן, וכן בגלל חוסר-האפשרות הנובע מכאן, שהסוציאליזם המהפכני ידריך את ההתנערות האוונטואלית בקרב היישוב הארץ-ישראלי – נידון אפוא הסוציאליזם הזה להתנוונות אף הוא, אם כי ייתכן שתזדמנה לו, במסגרת מהלך ההתנוונות הזה, עונות של התגברות מסוימת על חשבון ההתנוונות המפ"מית ותעיית-המבוכה.

ועתה, בבואנו, בגלל הסיכוי הזה, להתעכב במיוחד על ערכי הסנה'איזם והמק"יזם בתרבות "הישראלית", צריך אני להודות כי כבוד גדול – גדול הרבה יותר מדי – חלקתי לנטייה הסוציאליסטית החיובית כאשר קראתי לה סוציאליזם "מהפכני", ואפילו כשקראתי לה בפסוק זה שאנו עומדים בו "נטייה חיובית".

הנטייה היא חיובית רק במובן זה, שבניגוד לערכי הציונות בכלל ובניגוד לערכי הסוציאליזם הציוני בפרט, אין הערכים הסנה'איסטיים והמק'יסטיים מתנוונים משום המשבר העובר עליהם, אלא אדרבה, ביחס למשבר ערכי הציונות הם עומדים במצב של התנערות ממנו; אך אין זאת אומרת שהנטייה היא חיובית כשהיא נבדקת ביחס למשמעותה הפנימית שלה עצמה. ראינו שאין הנטייה הזאת מסוגלת לרשת את המתח המוסרי של הציונות; אך אם-כן, משמע שהיא צריכה להסתפק במתח שלה, והלוא כבר מנינו את שלושת המקורות של המתח הזה.

יתר-על-כן, ראינו שהנטייה האמורה מוכרחה להצטמצם בעיקר בחוג של אנשים שלא היה להם בכלל חלק במתח המוסרי של הציונות מלכתחילה, או שהמתח הזה היה בהם פגום ביותר, ואשר אין ערכיהם הסוציאליסטיים נובעים מן המציאות הארץ-ישראלית אלא הובאו אליה באימפורט, באופן שגרת-מכני; מאותה הסיבה אפוא, שאין הם מסוגלים לפתח תפיסה אשר תתקבל על העם – לא תיתכן גם אצלם עצמם שום תחושה של שורשיות בבעיות האמיתיות אשר העם מתחבט בהן באילמותו, ומכאן נובע שלעולם הם לא יהיו מסוגלים לפתח מתח מוסרי של ממש, ולו רק לצורך אמונתם הפרטית שלהם.

והנה, פירושה של הדלות המוסרית הוא ממילא זה, שהאנשים הללו לא יהיו מסוגלים גם להפיח בערכים הנכריים שהם דבקים בהם שום עצמיות-שהיא משלהם, הם לא יהיו מסוגלים להכניס בערכים האלה שום התאמה-שהיא למציאות הארץ-ישראלית, אלא ידבקו בהם כמות שהם, כנתינתם מן הנכר. ומאחר שגורם מזלם של הערכים הסוציאליסטיים, כי הם יוצאים ממרכז פוליטי-קלסי נכרי מסוים, הרי שנגזר על נושאייהם הארץ-ישראליים הבלתי-ציוניים וחסרי התנופה העצמית הממשית להיות פשוט סוכניו של אותו מרכז פוליטי נכרי: תנופתם המוסרית אינה מספיקה כדי שיעשו בעצמם את המהפכה הסוציאליסטית במדינת-ישראל, כמו שעשו הסינים בסין, וממילא הם צריכים לחכות עד שיבוא הצבא הזר ויעשה להם את מהפכתם. ממילא הם פטורים אם כן מלשקוד על פיתוח האידאל הסוציאליסטי "הישראלי" – גם לשם כך אין להם תנופה מספקת, ואף הלוא אין האידאל שאחרים יגשימוהו תלוי בהם – וממילא הם פטורים גם מפיתוח ערכי הגשמה מהפכניים, מאותן שתי הסיבות עצמן.

מבחינה זו טוב היה, כאמור, גורלו של סנה מגורלה של מק"י, מן הסיבה הפשוטה ששורשיותו הציבורית של סנה – לפחות של סנה האיש וחלק מחסידיו – היתה הרבה יותר גדולה משורשיותה של מק"י, ומן הסיבה השנייה, שסנה צריך היה לעמוד בוויכוח אנטיטטי ישיר עם הסוציאליזם הציוני; אך בדרך-כלל

ובהשקפה כללית, בעקב כיוון ההתפתחות אשר ראינו, אין למעשה ולא כלום בין הנטייה "החיובית" האמורה לבין סוציאליזם מהפכני באמת. ניסיתי רק להניח את המקסימום לטובת סיכויי-הצלחתה של אותה נטייה, ולפיכך הסכמתי לקרוא לה "מהפכנית" כפי שהיא קוראת לעצמה, על שום הזדהותה עם הסוציאליזם הקלסי; אך משהתבררו לנו הסיכויים הללו בכל עלבונם – הרי עומדת בפנינו הנטייה הזאת כמות שהיא. למרות השטח הרב שהקדשתי לה – אין היא, פשוט, ולא כלום.

בסיכומי של דבר הביאה אפוא הקמת המדינה גם לפשיטת-הרגל המוחלטת והסופית של ערכי-הסוציאליזם בתור שכאלה, אשר מילאו תפקיד מרכזי במשך כל עת הבניין הציוני.

אמנם, אין בכוחה של עצם עובדת הקמת המדינה כדי לפורר את האינטרסים החומריים אשר צמחו בחסותם של ערכי הסוציאליזם, ועל-פי מידת כוחם של האינטרסים הללו מובטח אמנם – בהתעלם מגורמים אחרים – המשך גיבושם הארגוני של נושאי הערכים הסוציאליסטיים הציוניים. אך במידה שאמורים הדברים בצד האידיאליסטי והתרבותי-החיובי של אותם ערכים, הרי נידונים הללו באמת להתנוונות ולהתפוררות, ואי-אפשר שלא תהיה לכך השפעה חוזרת הרסנית אף על הגיבוש הארגוני. יתר-על-כן, אי-אפשר שלמרות הנוחות שבבניין-העל הסוציאליסטי, לא ירגישו בעלי האינטרסים הכלכליים החוסים בצלו בסתירה שבין הווייתם לבין אמונתם, ואף לא ייתכן שלא תלכנה ותרפינה במשך הזמן הנקודות שבהן יתנגשו – מתוך הסתירה הזאת – האינטרסים האמורים עם האמונה הסוציאליסטית הצריכה להגן עליהם.

כיוון ההתפתחות מוביל אפוא להתפוררותו של עצם בניין-העל הסוציאליסטי ולהתגלותו של האגואיזם האינטרסנטי, המונח ביסודו, במלוא ערטילאיותו, ועוד נשוב אליו בהמשך הדברים, בהקשר אחר. משלימה את התמונה העובדה, שאף הנטייה הסנה'איסטית והמק'יסטית היא, כאמור, בת-ניוון וכליה במסגרתה הכללית, וללא היסוס אפשר לומר אפוא, שגם מערכי הסוציאליזם – בתור שכאלה – אפשר להתעלם בתצפית על התפתחותה האוונטואלית של תרבות "ישראלית" חיובית.

,

משבר הלאומיות הציונית

כאשר אמרתי¹⁰⁵ שהמתח המוסרי של הציונות לפניו הוא מסוים ומוגדר בכיוונו הלאומי מלכתחילה, ושעל-ידי-כך הוא קובע גם את כיוון ההתפתחות שהעם ממשיך לרצות ללכת בו – ממילא חזרתי בזה שוב באופן פרוכזורוי, לפני הכירור השלם של הדברים במקומם הנאות, על התזה היסודית של החיבור הזה, אשר כבר רמזתי עליה אף קודם, היינו שאין המתח הציוני יכול להיקלט כמעט בכלל במסגרת התרבותית של החוויה "הישראלית" הקיימת; שהרי כבר ציינתי, כי חוויה זו היא התבוללותית ובלתי-לאומית באופיה, ושהיא מפלגת את השתברות הערכים הציוניים ומוציאה דווקא אל מחוץ למסגרתה את אותן החוויות המבטאות את הצד היהודי הלאומי של הציונות; ומשמע – ואף לזאת כבר רמזתי – שמבחינת השאיפה המוסרית האילמת, מופנית תנופת ההתחדשות הלאומית דווקא בכיוון הריאקציה נגד אותה החוויה "הישראלית" אשר העם נתון בה כיום, ואשר בינתיים – בחוסר יכולתה לקלוט את התנופה הזאת – היא היא גורם השיתוק הקיים. אך לפני שנבוא לטפל בצד הזה של הדברים, אסור לנו להתעלם מן העובדה הפשוטה והבנאלית, שהחוויה "הישראלית" איננה... הנטייה הסנה'איסטית, ושאינן דינם של שני אלה שווה. מתכוון אני לכך, שמן הניגוד בין כיוון התנופה הציונית לבין כיוון הסוציאליזם המהפכני-כביכול יכולתי להסיק, כי חיי הסוציאליזם הזה הם חיים של סרק ואין להם קיום; אין אני יכול להסיק מלכתחילה מסקנה מקבילה מן הניגוד שבין כיוון אותה התנופה הציונית לבין מהות החוויה "הישראלית". ההבדל הוא בזה, שבמידה שיש מטרה לסוציאליזם "המהפכני" הריהו בא לשנות ביודעין את המציאות הקיימת; בדבר שכזה אין הוא יכול להצליח אם אין מטרתו עולה בקנה אחד עם הכיוון שבו היה רוצה העם לשנות את אותה המציאות. אולם

105 לעיל בעמ' 158, למן הפסקה הפותחת: "כפי שכבר אמרתי".

החוויה "הישראלית", לעומת זה, קיימת כבר, היא היא המציאות הקיימת, ואילו המתח הציוני הוא הצריך לשנות אותה; בניגוד זה, בעיית הצלחתה האוונטוראלית של הריאקציה הציונית היא הלוטטה בסיכויי העתיד, ואילו החוויה "הישראלית" היא עובדה, ולגבי עצמה אין קיומה פרובלמטי כלל.

למרות היתרונות שיש לריאקציה הציונית, קיימת אפוא אפשרות שהיא לא תצליח להתגבר על המציאות הנוכחית, ובמקרה כזה תצטרך אפוא התפתחותנו התרבותית להתקדם בלעדיה, או לפחות, במסיבות של כישלונה. צריכים אנו לעמוד אם-כן גם על אפשרות זו בדוֹגְנוּ במוצא האפשרי ממשבר המדינה – וזה כמבוא לדיוננו בפרק הבא על אפשרות היווצרותה של תרבות "ישראלית" חיובית בהשפעת גורמים אובייקטיביים, אחר שראינו כי אין החוויה "הישראלית" מסוגלת להתמלא בתוכן חיובי מצד שתי מערכות הערכים האין-סופיים העיקריות – [הליברליזם והסוציאליזם] – אשר הציונות היתה דוגלת בהן מסיבות סובייקטיביות.

והנה, סיכויי כישלונה של התנופה הציונית הם בולטים ביותר, וניתוחם מהווה את החלק הראשון בדיון על השתברות הערכים היהודיים שבציונות, אשר אף אותו הבטחתי בסוף פרק ח' לערוך.¹⁰⁶

בראשית הספר מניתי את הערכים הללו: לאומיות ערטילאית המושרשת מבחינה פורמלית בתרבויות נכר; "מדינה עברית" ערטילאית; פתרון שאלת היהודים (הלאומיות השלילית); "קיבוץ גלויות"; טריטוריאליזם וארץ-ישראל; הלשון העברית. ראינו שהערכים הללו הם מסוכסכים בינם לבין עצמם ושמלכתחילה אין אף בהם כדי לתת ביטוי שלם, חופף וחד-משמעי, לתנופה המוסרית שמאחוריהם. יתר-על-כן, ראינו שאף בתוך התנופה המוסרית הזאת היה חלק מסוים לשאיפה האנטי-לאומית לחקות את ההווה המדינית הגויית כצורך החוויה ההתבוללותית, והחלק המסוים והצדדי הזה יכול היה, כאמור, לעבור ללא משבר מיוחד לתוך הוויית החיים החיובית במדינת-ישראל, הוא נעשה עצמאי והוא הרוח החיה שבחוויה "הישראלית".

אך גם חלק מן הערכים הציוניים המנויים בזה, אשר נוצרו מלכתחילה בלחץ התנופה שבשרידי החיוב אשר ביהדות המתפוררת, יכלו להיספג בחוויה

106 ראה בפסקה החותמת את הפרק, לעיל בעמ' 145. כאן עוסקים אנו אפוא בחלקו הראשון של הדיון על התפתחות צד הערכים היהודיים-הלאומיים שבציונות (להבדיל מצדה 'האנושי-הכללי') – וחלקו השני של דיון זה יובא להלן בפרק י"ג, (ראה בעמ' 370, למן הפסקה הפותחת: "ולבסוף").

"הישראלית", אם כי אין בהם שום תוכן אין-סופי אשר החיים בחווייה "הישראלית" יוכלו לשאוב ממנו הדרכה:

ערך הלאומיות הערטילאית יכול – בערטילאיותו – לשמש אף את הלאומיות "הישראלית", ולו יהא גם שלאומיות "ישראלית" זו היא חלשה יותר מן הלאומיות היהודית הציונית באותה מידה שהמתח המוסרי שפֶּעֶרך "עם נורמלי" הוא יותר חלש מן המתח שבערך "תחיית העם היהודי". הוא הדין בערך "המדינה העברית", העשוי בקלות ובאופן טבעי ביותר להתגלגל פֶּעֶרך של "מדינת ישראל", ומה גם שהוא יכול להשתמש לצורך זה בגשר שבתורת "פתרון שאלת היהודים": מדינת-ישראל המקוצצת ודאי שאיננה גרועה יותר מכל טריטוריה אחרת, ומבחינה פורמלית לפחות, יש בה באמת משום פתרון מלא ומושלם ביותר לשאלת היהודים הפינסקרית וההרצלִינית. ובמידה מסוימת – הוא הדין אפילו פֶּעֶרך "ארץ-ישראל", שהוא אמנם תוכני כלשעצמו ואף היסטוריסטי, אבל מדינת-ישראל נמצאת סוף-סוף בארץ-ישראל, והגורם הגאוגרפי הזה מספיק כדי שיהא בו משום גשר כלשהו, אשר דרכו יוכל הערך "ארץ-ישראל" להתגלגל ולהפוך להיות "מדינת-ישראל" גרידא.

אכן, מצד אחד, אין להתעלם מכך שבאמצעות כל הגלגולים האלה סופגת החווייה "הישראלית", הלונטינית-המובהקת, הרבה מן המתח הציוני הישן, ובזה היא שולחת ממילא זרועות אל צד החווייה היהודית, או הישראלית בלי מרכאות; ואמנם, מכאן נובעת העובדה, שלא רק בעקב החווייה של "עם נורמלי", אלא גם מתוך ההרגשה היהודית-הלאומית, רואה הציונות במדינת-ישראל הקיימת את ההגשמה הגמורה של שאיפותיה, ומכאן נובעת גם הנאמנות הפוליטית למדינה, שהזכרתיה במבוא [לספר]. אולם, אם כי יש בכלל הגלגולים האלה כדי לחזק את החווייה "הישראלית" ולעשותה, משהו, פחות ברברית – הרי אין להתעלם גם מן הצד השני והמכריע של התופעה: העובדה נשאת, שבמסגרת הכללית של התורה הציונית, כל הערכים המתגלגלים הללו הם ערכים שגמרו את תפקידם, ואכן אין בהם שום ממשות תרבותית חיובית אקטואלית – אין הם ערכים יפים לשימוש עוד במסגרתם. ראינו שבעקב הדבר הזה השתלטה החווייה ההתבוללותית של "עם נורמלי" כמסגרת-תחליף כללית של התרבות האקטואלית במדינת-ישראל; ורק מן הדבר הזה הלוא נובע בכלל אותו הצורך המזור-כביכול של הערכים האמורים להתגלגל ולהתקצץ, היינו העובדה שהערך ההיסטוריסטי "יהודים" צריך להתגלגל לכלל המונח האזורי "ישראל" (כפי שמרגישים אותו כיום), ואילו הערך הסלעי "ארץ-ישראל" צריך להתכווץ לכלל החווייה של מדינת-ישראל המקוצצת.

במילים אחרות – עצם צורך הגלגול הזה מוכיח, שהמעבר בכיוון אל החוויה "הישראלית" כרוך, כפי שמובן גם מאליו, בהתרוקנות החוויה היהודית, ומשמע שכשם שהמסגרת "הישראלית" קולטת את המתח הציוני כן היא פולטת; וזהו שאמרתי כבר בפרק ח':¹⁰⁷ מאחר שההזדהות "הישראלית" היא רצויה ו"נורמלית", ואילו ההזדהות הלאומית-היהודית היא "בלתי-נורמלית" וסותרת את אשליית הנורמליות – נוסף על היותה בלתי-רצויה מלכתחילה – הרי שההזדהות הראשונה דוחה ומוציאה את רעותה, ולא להפך, ובזה היא חוזרת ומשתרשת בכבריותה. וגם מעובדה זו של חוסר-יכולת המתח הציוני להיספג בחוויה "הישראלית" נושך, כמוכן, עוד משב אחד של ציניות כלפי ערכי האידיאליזם הציוני.

ערך נוסף של הלאומיות הציונית הנספג בחוויה "הישראלית" הוא ערך הלשון העברית, והיספגות זו היא יוצאת-מן-הכלל. ערך הלשון העברית היה הערך החשוב היחיד בכל מערכת התרבות הציונית, לבד מן הערך של "ארץ-ישראל", שלא היה מעורה במבנה "המקיאוליסטי"¹⁰⁸, אלא אדרבה, לגביו הופיעה השאיפה הציונית בצורה נורמלית, כשאיפה פוליטית הנובעת במישרין מן התרבות שהיא מושרשת בה והבאה להרחיב את האופקים להתפתחותה של אותה תרבות. רק [דא עקא], שכל אותה שורשיות תרבותית הצטמצמה למעשה באותם שני ערכים בלבד, ו"רק" שהאופקים אשר היה נחוץ לפתוח ללשון העברית היו כל-כך רחבים, שלמעשה לא יכול היה הערך הזה לשמש כיסוד ובסיס לשאיפה פוליטית הנובעת ממנו, אלא היה [הוא] בעצמו ערך של מטרה סופית לעצמו – מטרת הפיכת העברית מלשון מתה ללשון חיה – בנוסף על היותו גם אין-סופי.

כבר ציינתי אמנם לעיל שאף תחיית העברית נבעה במידה רבה מרגשי נחיתות שבהתבוללות, אולם תחייה זו התחילה בתקופה מוקדמת כל-כך, שההזדהות התוכנית היהודית לא עמדה אז עדיין בשום סימן-שאלה; ואם התעוררה אז הבושה בלשון האידיית המדוברת, ועם זה השאיפה להיפטר ממנה ולהחליפה ולתת ביטוי למאָוויי-הנפש האמנותיים בלשון שאינה מסמלת ואינה נושאת בחופה את כל מה שמאָוויי-הנפש הללו מבקשים להתנשא עליו ולברוח ממנו – אפשר בכל-זאת להבין את התופעה, שאת התחליף לא ביקשו עדיין חלק מן האנשים כפתרון אינדיבידואלי, אלא רק מתוך הזדהותם הלאומית המלאה וכצורך לאומי כללי, שהם משתתפים – שיתוף שבחוויה – בהרגשתו. בהתאם לכך אפשר גם להבין שאת התחליף ביקשו אותם האנשים ומצאו בתוך תרבותם היהודית עצמה. באופן כזה

107 עמ' 142, בפסקה הפותחת: "מובן מאליו".

נוצר בתוך התרבות היהודית המתפוררת, כבר לפני פרוץ האנטיזוה הציונית, תחום אחד חשוב ביותר, אשר עם כל היותו יהודי-לאומי מובהק, היה בכל-זאת חיובי ובעל-יכולת לעמוד בגאון כנגד ערכי-ההדחקה ההתבוללותיים, אשר גם לא היו מכוונים במישרין נגדו – מן הסיבה הפשוטה, שהוא בעצמו היה כבר, באופן פרדוקסלי, תוצאה מהצלחתה של שאיפת ההתבוללות והבריחה מן היהדות הנתונה, זה הגורם המתגבר-ועולה וקובע-האופנה ברחוב היהודי.

אין חיבור זה עוסק במיוחד בתולדותיה הפסיכולוגיות של עצם היווצרות הציונות, ולפיכך לא נעמוד פה בפרוטרוט על התהליך, אך די להזכיר את אברהם מאפו ו'אהבת-ציון' שלו, וכן את התפקיד שמילא הסיפור הזה במעבר מן הקפיאה הגלותית אל תנועת-התחייה,¹⁰⁸ כדי שתעלה לפנינו במלוא בהירותה התמונה, כיצד התרחשה אותה התפתחות דיאלקטית של צמיחת השאיפה הציונית מתוך הפנייה אל הלשון העברית ברמה התבוללותית, אגב השורשיות האיתנה עדיין למדי במלוא התוכניות התרבותית הישראלית.¹⁰⁸ על-ידי הפנייה אל הלשון העברית ברמה התבוללותית נוצר בשביל היהודים גשר כדי לחזור ולמצוא את עברם ההיסטורי

כט אין הלוא ספק כי הסיפור הזה הוא אשר גרם שהתנועה תבחר לה את השם "ציונות" דווקא, מכל השמות האפשריים.

108 ב'אהבת ציון' – הרומן העברי הראשון (שנת תרי"ג) – באים לביטוי היסודות האלה, בפנייה אל התנ"ך ובהתרפקות על חיים לאומיים בארץ, דווקא מתוך שבירת חיי השגרה של אמונה, לימוד-התורה המקובל ושמירת המצוות, ויציאה אל שדה ה'השכלה'. בספרו מתאר מאפו בסגנון המקרא את חיי העם על אדמתו בימי המלך חזקיהו, כמצייר-בצבע את חייהם הטבעיים והבריאיים של איכרים ולוחמים. ציר העלילה הוא סיפור האהבה, הניתוק, הנאמנות והמפגש-מחדש שבין אמנון לתמר.



בין יתר גורמי השפעתו הכבירה של הספר – אשר 'ניער' בעוצמה את קוראיו, על רקע השימון התרבותי והספרותי במי-האפסיים של חיי הגלות – יש להזכיר גם את ההארה החדשה והנועזת בכל הקשור למעמדה של האשה, המתבטאת באישיותה של תמר, גיבורת העלילה.

• אברהם מאפו נולד בליטא בשנת תקס"ח (1807), לימד בבתי ספר בערים שונות ו'נתפס' לרעיון ההשכלה. את ספרו 'אהבת ציון' הוא הוציא לאור בעצמו בשנת 1853, ולאחר כשלוש שנים ראה אור גם ספרו השני, 'אשמת שומרון'. על שני ספריו ה'מקראיים' האלה, נוספו גם אחרים: 'עית צבוע'



הקדום – העברי – באותה הרמה ההתבוללותית, וממילא הפכה בזה תנועת ההתבוללות, במידה רבה ובמובן מסוים, מבריחה מן היהדות ולחוץ לבריחה מן היהדות ולפנים.

יתר-על-כן, באופן כזה יכלה השורשיות הישראלית להשלים עם כיוון הבריחה ממנה ולהתמזג עמו לכלל שאיפה רומנטית אחת, היונקת מן הכוח המוסרי שבשני הגורמים גם יחד והמכוונת למטרתם המשותפת – ציון – זו אשר מבחינת השורשיות היהודית היא אותה התכלית עצמה אשר חייטה את היהדות כל ימי גלותה – עד אותו משבר – ואשר מבחינת הכיוון ההתבוללותי היא כבר משוחררת הן מאיסור דחיקת-הקץ והן מתוכנה התרבותי "הפסול", ומסמלת אפוא הוויה שאפשר להיראות בה בלי בושה, וזאת במסגרת השייכות היהודית, אף בקרב הגויים.

אכן, הציונות כפי שאנו מכירים אותה לא נולדה עם מאפול² – היה נחוץ זמן עד שההברקה הרומנטית תוכל לקרום עוד וגידים של הגשמה אקטואלית – אבל החל ממנו, ובכך, למעשה, החל מן הפנייה החשובה הראשונה בדורותינו אל הלשון העברית, היתה המטמורפוזה הלשונית קשורה עם הרומנטיקה ציונה, הגלומה בה

ל היתה הציונות נולדת בימיו, ודאי היו לה פנים הרבה יותר סימפטיות מאלה שהיו לה; וראיה לכך הם שירי נפתלי-הרץ אימבר וקבוצת ניל"י, המראים לנו דוגמה של הגשמה ציונית מתוך חוויה מאפולאית – אנכרוניסטית.

[אל נכון, כוונת שב"ד כאן לרוח השורה בשירי אימבר, ולמניעיהם ואופי פעולתם של חברי ניל"י. על זה ועל אלה ניתן לומר שמפעם בהם רגש תום עממי, ראשוני וטבעי, המשכנע בכנותו; רגש זה – כתבנית נפשם של גיבורי 'אהבת ציון' – הוא אשר היווה את כוח-הדחף לפעולתם למען העם והארץ, והוא אשר שרה בה ועיצב את רוחה.

• נפתלי הרץ אימבר, מחבר 'התקווה', סבב וכתב בארץ-ישראל ובמושבותיה כחמש שנים, עד 1887. הוא נפטר בניו-יורק ב-1909, ועצמותיו הועלו ארצה בשנת 1953.

• מחתרת ניל"י פעלה בשנתיים האחרונות לשלטון העותמני בסיוע לבריטניה לכבוש את הארץ (1917), במגמת עצמאות לאומית עתידה. עוד על ניל"י – ראה פחיבור 'יום העצמאות במסכת הזמן' (כרך א'), עמ' 131 הערה 5 (סיפא).]

העוסק בחיי היהודים בזמנו, 'רחוץ חזיונות' על תקופת שבתי-צבי (אשר אבד ברובו). אברהם מאפו נפטר בשנת תרכ"ח (1867), וספרו האחרון – 'אמון פדגוג' – ראה אור לאחר מותו.

בביקורתו החברתית השפיע מאפו על סופרי ההשכלה אשר באו אחריו, ובכללם יל"ג ופרץ סמולנסקין.

באופן אימננטי. וכמעט כל השלבים שבהם התבשלה לאט-לאט הנכונות הציונית, באו על ביטולם בעיקר באמצעות הלשון העברית ועלו מתוך הפנייה אליה; הלשון קידמה את הרומנטיקה הציונית, והרומנטיקה קידמה את הלשון.

במשך הזמן הזה לא היתה, כמובן, תחיית העברית הגורם היחיד ברחוב היהודי, ובניתיים הלכה גם ההתבוללות והעמיקה, וממילא פרץ בזה אופי התבוללותי חזק והולך גם לתוך הלשון העברית עצמה, ואילו שילובה עם השורשיות היהודית הלך הלך ופחות. דבר זה, בשילוב עם כל הגורמים האחרים, קבע את פרצופה הסופי של הציונות; אולם העובדה נשאת, שלא השאיפה הציונית סתם התפתחה כאנטייתזה להתבוללות מתוך ההתבוללות, אלא השאיפה הציונית המעורה בלשון העברית, העולה באמצעות הלשון העברית, ואשר ברור לה מראש דבר ממשי אחד ויחיד: במדינה העברית העתידה ידברו עברית – הערך האין-סופי התוכני (ובכן, היהודי-הלאומי) היחיד בכל התרבות הציונית, שהוא גם מעורה במתח המוסרי שלה, בשווה עם שאיפתה הפוליטית, ואינו נגרר אחריה, ואשר עם זה גם אינו מסובך בתסביכים פוליטיים מדכאים ומחניקים, פֶּעֶרְךָ של ארץ-ישראל.

באופן כזה יכול היה ערך הלשון העברית להתפתח במלוא תנופתו, ללא משברים דיאלקטיים, במלוא ההיקף של ההגשמה הציונית, וזו התפתחה תוך כדי טיפוחו ובמסגרת הגשמת הדיבור העברי למעשה. וכך – כאשר נולדה החוויה "הישראלית" – הריהי מצאה [את] עצמה נתונה בתוך עם אשר לשונו היא עברית מלכתחילה, כעובדה מוגמרת, ואשר בלשון זו הוא חי ורוצה להמשיך את חייו, כדבר המובן מאליו, שאינו זקוק במיוחד לנתינת הדעת עליו, ושאינו קשור – כשלעצמו – בשום משבר.

אולם, דווקא חוסר-משבריות זה הוא המשבר הקטן העובר כיום על ערך הלשון העברית.

המתח המוסרי שבו היה הערך הזה חדרור עד כה, (מתח שהוא זהה, למעשה, עם המתח הציוני בכלל), בא אליו בשלושה ראשים עיקריים: המתח הדיאלקטי שבשנאת הלשון האידית ומסיבותיה והפריחה מהן; מתח השורשיות היהודית המתגוננת אשר השתלטה על המתח הראשון והפנימית לתוכה; והמתח שבתוצאה – מתח השאיפה הרומנטית-הריאליסטית לבנות חיים עבריים. מכל היסודות האלה – אין עוד חיים אידיים ממשיים שיש לברוח מהם, ואין עוד אידישיסטים של ממש שיש להתווכח אתם; אין עוד שורשיות יהודית מתגוננת בקרב רובם של דוברי העברית; ואילו חיים של דיבור עברי הוקמו כבר, ושוב אין צורך לשאוף בכיוון להקמתם. ומטעם זה, רק טבעי הוא שאין שום קנאות מיוחדת יכולה להיות קשורה

עוד בערך הלשון העברית, כפי שהיה עד כה במשך כל עת ההגשמה הציונית, אשר היתה ממילא גם עת הגשמת-ההחייאה של הלשון.

אכן, בדבר הזה דומה במקצת גורלו של ערך הלשון העברית לגורלה של הציונות בכלל: כל המסיבות אשר הצטרפו בעבר כדי להוליד את תנופתם [של שניהם] ולטפחה אינן קיימות עוד; התנופה הזאת ניתקה, על-ידי ניצחונה, מכל מקורות יניקתה, והתנופה הציונית נשארה כאמור תלויה באוויר. אולם, בדבר הזה שונה גורלו של ערך הלשון: במידה שהיתה לו תנופה מיוחדת משלו לעצמו – לא היתה זו צריכה להישאר מרחפת ערטילאית, אלא הקנאות יכלה להתגלגל באופן אורגני ביותר לכלל נאמנות שורשית, היונקת מעצם ההווה העברית, והמתחלקת לכל העתיד האין-סופי אשר שומה עוד על הלשון העברית לשמשנו בו – משימה אשר בהיות הלשון עצמה ערך אין-סופי, יש ביכולתה של זו לעמוד בה; לא כן הציונות בכללותה, אשר כדי להגיע לתוצאה דומה היא צריכה להיספג בערכים לאומיים כלליים ומקיפים כמותה, והיא מחפשת אחריהם ואיננה מוצאת.

זוהי נקודת המשבר: כפי שאמרתי, היתה הדבקות המוסרית בשפה העברית מעורה בכללה בתנופה הציונית הכוללת, והיותה חלק בלתי-נפרד ממנה; ואמנם, כך יאה לו לערך הלשון: הוא שליט על גורם מכריע ומקיף ביותר בכלל החיים הלאומיים; אך סוף-סוף אין השפה הלאומית, כשלעצמה, אלא פינה אחת בכלל החיים הללו, ומן הדין הוא שלא תהיה זו זקוקה לדבקות מיוחדת לעצמה, אלא רק תשתתף בחלק המגיע לה בכלל התנופה המוסרית הלאומית – בתוך מסגרתה הכללית. והנה, הקמת המדינה שברה את השלמות האחדותית הזאת: היא העבירה לתוכה את הלשון העברית, אך התלתה כביכול מעליה את הדינמיות של השאיפה הלאומית, וממילא נשארה בזה הנאמנות ללשון מנותקת מכל נאמנות לאומית של ממש, וממילא נשארה בזה דלה מאוד וחסרת כל קונסיסטנטיות אף אותה נאמנות לשונית ששרדה.

זוהי הסיבה לכך שאין כיום אווירה ציבורית ביישוב, המכוונת ברצינות לדיכוי שבעים הלשוניות שפרצו לתוכו עם קיבוץ הגלויות, ולהאחדת העם בלשון העברית האחת. כמוכן, אף העובדה שהעלייה החדשה איננה ציונית, כמוכן זה שאין היא חדורה בערכים הציוניים – גם עובדה זו היא גורם באותו הכיוון. אולם, כנגד זה בולטת העובדה השנייה, שהעלייה החדשה היא מפוררת לפרודותיה, בעוד שהיישוב הישן הוא האחידות והעילית הסוציולוגית, אשר המסיבות האובייקט-טיביות מקנות לה את הכוח להשליט ברחוב את אָווירתה היא; האמת המכרעת היא, שאין היישוב הישן משתמש עוד מדעת בכוח הזה שיש בידו – אף לא בתחום

המצומצם של ערך הלשון – ולמעשה לא אכפת לו הלעז; והא ראייה, שכנגד "העלייה החדשה" הגרמנית, בשעתה, עמד היישוב אחרת.¹⁰⁹ ואם תאמר שרק אבדן מקורות הקנאות הלשונית הוא הקובע את ההבדל – הרי לו היתה הנאמנות לשפה העברית ממשיכה להיות מעורה בערכים לאומיים כלליים, ודאי היתה עצם השאיפה לאחדות לאומית, כאנטיתזה לעובדת השבטיות, חוזרת ומולידה קנאות משלה, שבהכרח היתה מקיפה בתוכה גם את ערך הלשון.

אך כאמור, המשבר המיוחד של ערך הלשון העברית – "משבר קטן" הוא. למרות הכול, יש לה לעברית נאמנות מסוימת כלפיה, ואילו השלטון העובדתי של העברית, עם הכוח הסוציולוגי האובייקטיבי של היישוב הטרנס-מדינתי, מקנים לאותה נאמנות איתנות מבוססת למדי, אף בניתוקה. היסודות הפעילים והנוער של העלייה החדשה אינם יכולים להשתמט מאיבוד לשונותיהם המיוחדות ומסיגול השפה העברית, ובאופן כזה ממלאה הלשון את תפקידה בהאחדתנו הלאומית מאליה, ולו יהא גם שהאחדה זו נשארת חסרת-כיוון וחסרת-תנופה.

עובדה זו עשויה, כמובן, למלא תפקיד מכריע דווקא בכיוון העלאתה של הריאקציה היהודית-הלאומית כנגד החוויה "הישראלית", שהרי בדיוק כפי שמאפו חזר ומצא בעברית את ציון, כן כל מישהו אחר הפונה אל הלשון הזאת חוזר ומוצא בה בהכרח את כל ההיסטוריה הישראלית, על כל שכבותיה כולן ועל כל תכניה, על כל הדבקות הלאומית שבה ועל כל תודעת-קדושתה, על כל אהבתה ושנאתה ותנופת-הנצחים הגלומה בה. אולם, כפי שכבר אמרתי – דבר זה פירושו שינוי המציאות הפסיכולוגית הקיימת, ובכך הוא פרובלמטי. כנגד זה יש לנו העובדה האקטואלית, שהלשון העברית שקמה לתחייה – יותר משהיא פונה אל ערכיה ההיסטוריים, הגלומים בה בעצמה, היא פונה אל החוץ, ולא זו בלבד שאין לה התודעה של קודש-תחייתה, אלא היא מבקשת להתחלל עד גמירא.

109 כבר בסוף שנות העשרים פעל 'גדוד מגיני השפה' ולחם נגד חדירתן של היידיש והגרמנית. כאשר החלה לזרום העלייה הגדולה מגרמניה – לאחר עליית הנאצים לשלטון שם (1933) – נוצר כאן עימות של ממש. הוקם 'הארגון להשלטת הלשון העברית', בנשיאותו של ביאליק ואתו עוד כותבי עברית ואוהביה, והתפתח מאבק נגד הדיבור הגרמני בפומבי, נגד עיתונות גרמנית (שצמחה בכל-זאת), נגד שלטים ותוויות-מוצר בגרמנית, וכו'. "יהודי, דבר עברית!" היתה סיסמת-הטרדה של הנוער כלפי דוברי הגרמנית, ולעתים אף גלש המאבק לפסים של אלימות והיזק לבתי-עסק אשר השילוט והשירות בהם ניתן בגרמנית.

רק טבעי הוא, שמלכתחילה הכירה הפנייה אל העברית ככנס תרבותי חיובי וכמקור לתחייה הלשונית רק במקרא, והיא לא הכירה, ואף דחתה בפירוש, את כל המקורות האחרים (חוץ מן השירה החולית שבתקופת ספרד): "זכה" התנ"ך, והוא קיבל אישור והכשר מפי "הגבורה הגויית" עצמה, ולפיכך לא זו בלבד שלא היו היהודים, הפונים לְיַפְיֹתוֹ של יפת, צריכים להתבייש בו, אלא הם יכלו עוד להתגאות בו לאמור: "אנחנו נַתְנֵנו אותנו לכם!". לא כן המקורות האחרים, ש"לא זכו" להכשר כזה ואשר כלפיהם כווננו חֲצֵי הלעג, השנאה והקנאה הגויים, כיוון שבאה בהם לידי ביטוי כל ההוויה היהודית המושלמת והשלמה בתוכה, שיש בה משום פירוש יהודי-לאומי מיוחד ועקבי לאותו התנ"ך שהגויים גזלו מאתנו, ושהיא היא המבדילה אותנו מן הגויים ומצדיקה בדיעבד את אותה הבחירה שנבחרנו בהר-סיני, אשר רק בגללה ניתן התנ"ך דווקא לנו^ל – ואשר ממנה היו היהודים הפונים להתבוללות צריכים לברוח בברחם מפני עצמם.

מני אז הכירו אמנם אבות התחייה הלשונית העברית לדעת, כי אין השפה יכולה לוותר על כל האוצר הלשוני המאוחר, והיניקה מן המקורות המילוניים הללו נמצאת עדיין בתהליך מתמיד של התרחבות, אך עובדה היא, שאין הדבר הזה מצליח – או מצליח הוא מעט מאוד – לפגוע בהמשך פעולתם של ערכי ההדחקה המשפיליים, אשר עמדו על ערש הולדתה של כל התרבות הציונית בכלל ועל ערש התחייה הלשונית בפרט, ואשר נספגו בהן וקבעו את רוחן ואת אופיין.

כמובן, הינתקותו של כל המתח הציוני כולו מן המסיבות האובייקטיביות והסובייקטיביות שהולידוהו – ניתקה גם את המתח של ערכי-ההדחקה מאותן המסיבות עצמן, אשר הולידו אף אותו; אולם, הדעה הקדומה השגרתית והנבערת, שנוצרה בעקבותיהם [של ערכי-ההדחקה], יכולה להמשיך בקו ישר את פעולתם, כאילו לא קרה כלום, כל זמן שלא נוצרו שום ערכים חיוביים אנטיטטיים כנגדה; ואילו החוויה של "עם נורמלי", אשר התרבות העברית התוכנית של עם נבחר היא ההפך הגמור ממנה, חוזרת ומקנה שוב לאותה דעה קדומה את כל מלאי הקנאות ההדחקתית והשנאה הנברוטית^ו, אשר היו אובדות לה באופן אחר.

היניקה המילונית מכל האוצר הלשוני העברי אינה מצליחה אפוא להוליד כמעט שום יחס חיובי להחייאת תוכנם של האוצרות האלה, אלא אדרבה, הלשון מתרחקת והולכת מהם ברוחה ובהרגשתה; הם מוקעים כ"גלותיים" בפי אותו קהל

לא "אמר רבי יוחנן: לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה". – גטין' דף ס' עמוד ב'.

עבדים נרצעים וגרי-אריות-על-פי-עדות-עצמם¹¹⁰ המהווים את היישוב הארץ-ישראלי, וכך הם משתכחים והולכים ונעשים פחות ופחות מובנים אף לדוברי העברית המובהקים ביותר. במידה שיכול חלל תהומי זה להתמלא – הריהו מתמלא בהכרח בתרגומים, אשר במצב הקיים הם נוטים להעביר את הלשון העברית מהשתלשלותה ההיסטורית העצמית שלה אל התלות בהיסטוריה התרבותית "האירופית" – או, גרוע מזה, ב"תרבות" האמריקאית חסרת-ההיסטוריה בכלל – ובאופן כזה הופכת השפה העברית דווקא כלי להעמקת החוויה "הישראלית" הריקה והמנופחת, במקום שתשמש דווקא למיליה בתוכן היסטורי חיובי – בסיס ומסגרת לחיים ישראליים של ממש.

אכן, אחר הכול, עצם העובדה שהחוויה "הישראלית" נתונה במסגרת הלשון העברית, מסגרת המבדילה אותה מכל הוויה קיבוצית אחרת, נותנת לחוויה זו ייחוד, העשוי – באופן עקרוני – לשמש בסיס להתפתחותה של תרבות "ישראלית" מיוחדת. אולם, מאחר שמבחינה פסיכולוגית המבנה הוא הפוך, והלשון העברית נתונה במסגרת החוויה "הישראלית", ולא להפך, הרי שאותה פזילה סנוביסטית כלפי "התרבויות הגדולות" – כביכול, המציינת, כאמור, את החוויה הזאת, נוטה – אחר כל המאמצים שהושקעו בהחייאת העברית – להוליד דווקא רגשי נחיתות בקשר לאותו ייחוד לשוני, הזקוק לתרגומים, באין לו כביכול מאומה משלו; ומה גם שהבערות בכל מה שנוגע לאוצרות-התרבות הישראליים גורמת לאנשים שיאמינו באמת ובכנות באותה דלות, שהם בעצמם, בדלותם שלהם, יצרוה.

110 הנה התגלגלה לכאן דוגמה לביטוי הלקוח מן הגמרא – 'גרי אריות' – פסוגיות הדנות במידת שייכותם של הכותים (= השומרונים) לעם ישראל, אם גרי אמת הם או גרי אריות. במקרא (מלכים ב' פרק י"ז) מסופר שהיו אריות הורגים בגויים שהושיב כאן מלך אשור, ושחמת הפחד – שמא באה עליהם הפורענות כי "אינם יודעים את משפט אֱלֹהֵי הארץ" – הם למדו את משפטי ישראל, אך בכל-זאת לא עזבו גם את אלוהיהם הקודמים ואת משפטיהם, והתקיימו בידם אפוא אמונה ומשפט של ערבוביה ובלבול. אל נכון מתכוון שב"ד לרמוז לכך שגם כאן – בתרבות, בלשון ובמשפט – מתקיימת ערבוביה, כאשר דוברים במילים ובביטויים השאובים היישר מאוצרות הקודש, אך מלבישים להם – בידעין, "על-פי עדות עצמם" – פרשנות חול, הנלמדת מתרבות אירופה. שב"ד אף הדגים זאת – בהערה שכתב כאן, אך נמלך ומחק – כאשר ציטט (תוך בוז לא מוסתר) מפסק דין של 'שופט עליון', אשר כתב כי חלילה לנו מלהבין ביטוי עברי של המחוקק אשר נלקט מ"אוצרות תרבותנו העתיקה" כפירושו המשפטי המקורי, אלא עלינו לפרשו כשימוש-לשון גרידא, המקבל עתה משמעות משפטית חדשה ושונה, בבחינת "קנקן ישן מלא חדש".

ראינו שגם הקנאה ללשון העברית מלפנים איננה קיימת עוד, ואף אותה נאמנות שְׁרָדָה כלפיה היא מדולדלת ובלתי-קונסיסטנטית. שום דבר אינו מפריע אפוא להתפתחות היחס הלוונטיני הכללי שִׁחול גם על ערך השפה הלאומית "הישראלית" במיוחד, ושבמקום אהבה אליה יבוא זלזול. ובסיכומו של דבר – עם כל אפשרויות הגיבוש הטמונות בקיומה העובדתי של השפה העברית – הרי כיוון ההתפתחות הדינמי של החוויה "הישראלית" מוביל אותה דווקא להתבוללות ולהתפוררות אף בשטח הלשוני, וממילא – להתנוונותו האוונטואלית¹¹¹ הגמורה של גורם הגיבוש המכריע הזה, שהוא עצמו עודנו רק באָבו.



וחוזרים אנו אל המשך ניתוח סיכויי כישלונה של התנופה הציונית, היינו אל ניתוח השתברותם של ערכי הלאומיות הציוניים, במידה שאין הם נספגים בחוויה "הישראלית" ונשארים תלויים כביכול מעליה. את ההשתברות הזאת אני מחלק, כאמור, לשני חלקים – וכאן אנו ממשיכים עדיין בחלק הראשון.¹¹¹

הערך הראשון שנשאר תלוי כך הוא ערך הלאומיות היהודית עצמו. והנה, הדגשתי כבר פעמים לא-ספור, שהיה זה בציונות ערך החסר כל צבע וכל ריח, אשר הציונות לא יכלה למצוא בו שום מפתח-שהוא אל החיים האין-סופיים המתבקשים ממנו משהוקמה המדינה העברית. במשך כל עת ההגשמה הציונית מילאה אותו בתוכן כלשהו שאיפה הציונית הפוליטית עצמה, וכאשר נשאל ציוני מה פירוש אותה לאומיות יהודית שהוא דוגל בה, הוא יכול היה לפחות להשיב, כי לגבי דידו היא משתמעת כמעבָר מחיי הגולה לחיים נורמליים בארץ-ישראל. אך להגדרה "זרמית" זו אין כמובן כל שחר היום, משהושגו אותם החיים "הנורמליים", ואין הציונים עומדים עוד בראש התנועה מן הגולה ציונה, אלא יושבים בה בציון וצריכים להגדיר את לאומיותם היהודית קודם-כול לעצמם – לפני שהם פונים אל אחיהם שנשארו עדיין בגולה ולא עברו עדיין את הדרך הציונית.

ראינו, שהפעם הם מקבלים, בחפזם את ההגדרה, את הלאומיות "הישראלית", אלא שלאומיות "ישראלית" זו איננה כוללת את היסוד "הזרמי", את יסוד "המעבר" או "התחייה", ועל-ידי עצם העובדה הזאת היא נשארת מנותקת

111 שוב וראה בדברי שב"ד בתחילת הפרק – אמצע עמ' 164 – ובהערה 106 שם.

מאותה משמעות חיובית יחידה שהיתה בציונות למילה "יהודי". דבר זה יכול היה להיות נטול כל חשיבות מיוחדת, שהרי מה אכפת לנו, לכאורה, אם אנו קוראים לעצמנו "יהודים" או "ישראלים" – אם לשתי המילים גם יחד אין שום משמעות תוכנית – אלא שהדבר יכול היה להיות כן רק אלמלא כלל בתוכו יסוד המעבר, על-ידי עצם היותו יסוד של מעבר, את יסוד המקור ונקודת-המוצא שמהם הוא עובר.

אינני רוצה לומר שהיתה לציונות תחושה היסטוריסטית, אך, כאמור, היתה לה הכרה היסטורית; היא לא הרגישה את ההיסטוריה היהודית, אך היא ידעה את שורשיה ההיסטוריים, וידיעה זו עצמה היתה לתחושה של ידיעה בתוך מסגרת תחושת המעבר. תחושת-ידיעה זו אינה יכולה, כמובן, ללכת לאיבוד מניה וביה, והיא קיימת בלבו של כל "ישראלי", אלא שאין היא משתלבת בהרגשתו "הישראלית", ובאופן כזה יש לכל "ישראלי" הרגשה "ישראלית" לחוד והרגשה "יהודית" לחוד; ומצד התודעה "היהודית" הוא ממשיך לקיים רגש של שיתוף לאומי עם דברי ימי ישראל ועם היהדות העולמית, רגש שהוא חיצוני לתודעה "הישראלית".

כבר אמרתי כמה פעמים, שתודעה ["ישראלית"] זו נוטה לדחות ולהדחיק את רעותה, כדי לתפוס את כל הנפש כולה ולהיות לתודעה הלאומית היחידה, ושלפיכך יש לנו לצפות לריאקציה כנגדה. אולם, העובדה נשאר, שדווקא התודעה "הישראלית" היא המסגרת שמתוכה מגיב היהודי בארץ-ישראל על חיי יום-יום שלו, ואילו רעותה – לא זו בלבד שניטלת ממנה באופן כזה התחולה על "חיי החולין", והיא נדחקת לתחום של "שֶׁבֶת", אלא יתר-על-כן, אף בתחום "השבת" שנשאר לה אין לה שום ערכים אקטואליים: כל האקטואליות הקודמת שבה היתה ב"מעבר", אך היא עברה כבר – והתודעה "היהודית" מונחת [אפוא] כאבן שאין לה הופכין. כל ריאקציה מצדה מותנית אפוא ביכולתה האוונטואלית ליצור לעצמה ערכים אקטואליים חדשים וביכולתה ליצור אותם בניגוד לכיוון הכללי של התחושה "הישראלית", וזאת במצב שערכיה הקיימים שלה מתנוונים באופן בלתי-נמנע, ואילו יריבתה רואה עצמה כשליטה בנפש ומתיימרת להתקדם בקו-העלייה.

אכן, לצד התודעה "היהודית", ולא לצד רעותה "הישראלית", נוטה המתח המוסרי הציוני, אך כאמור, אף המתח המוסרי הזה עצמו קשור בקשרי נאמנות ואהבת-הורים לילד-טיפוחיו "הישראלי", ומה גם שהוא עצמו נמצא במשבר פנימי, שבו שומה עליו להחליף את מקורות-יניקתו. ובדילמה הקשה הזאת – נדמה לי שאין ספק כי קל יותר למתח המוסרי הערטילאי לשקוע ולהתנוון, ולו גם מתוך

הפגנה גלויה של צער על עצמו (אותן הקינות על "אבדן האידאליים"), מאשר לשבור את קו ההתפתחות הישר, וזאת בלי שתהיה לו שום נקודת-משען – אם אמנם לא תושט לו ממקום שלא ציפה.

בדברים האלה נכללו ממילא גם כל הערכים המשניים שהיוו את מסכת הערכים הלאומיים של הציונות – במידה שלא נספגו בחוויה "הישראלית". מובן מאליו שערך "המדינה העברית" עבר ובטל מן העולם כמטרה אקטואלית שיש לשאוף אליה, והוא התגלגל כולו לתוך הערך של "מדינת-ישראל", אשר בתור ערך "ישראלי" ויהודי-לאומי כאחד, הרי, כאמור, כפי שהוא קולט לתוכו את הנאמנות הלאומית כן הוא פולטה. עמדנו באריכות גם על ערך הלשון העברית, שנספג בכולו בחוויה "הישראלית", ולא נשאר מותקה מעליה, ואשר השאלה אם תיוולד מתוכו ובאמצעותו תנועה חדשה של תחייה לאומית או שמא ייפול גם הוא בנפולים נשאר עדיין פתוחה להכרעת המציאות.

אולם הערכים הלאומיים הציוניים האחרים נשארו מותלים, כערך הלאומיות היהודית עצמו, והראשון בחשיבותו בין אלה הוא הערך של ארץ-ישראל. ערך זה, שהיה נקודת-המוקד אשר בה התלכדו השאיפות הלאומיות היהודיות האורגניות עם האידאולוגיה הציונית המחודשת, נתן גם הוא את חלקו, כאמור, לערך "מדינת-ישראל"; אך ראינו כיצד הצליחה "מדינת-ישראל" לדחוק את "ארץ-ישראל" כמעט כליל מן המילון של הלשון האקטואלית. בדבר הזה יש לנו עוד דוגמה מובהקת אחת לאותו תהליך, שבו ניתקה הקמת המדינה לחלוטין בין השורשים היהודיים ההיסטוריים של הציונות לבין השאיפה הציונית לעשות את היהודים לעם נורמלי. לשאיפת הנורמליזציה נתנה הציונות ביטוי בכל המבנה של הלך מחשבתה – שאיפה זו היתה מובנת לה ומוסברת בתוכה; לא כן הערך "ארץ-ישראל", אשר כפי שראינו היה הוא לציונות רק בבחינת קפריזה-שבכפייה כביכול ותו לא. והנה, כאשר מן הסיבות הפסיכולוגיות שכבר עמדנו עליהן, השתלט ערך "מדינת-ישראל" הנורמליזציוני על הלך-המחשבה היהודי, ואילו הערך של "ארץ-ישראל" נדחק באופן נברוטי כמזכיר-עוון, הרי היתה לכך עוד מסיבה מקילה אחת בזה ששום בניין-על שכלי לא אפף את הנאמנות לארץ-ישראל בהלך-המחשבה הציוני: הדחקה הערך לא השאירה אחריה שום חלל ריק במחשבה, וכאשר חושבים כיום "הישראלים" על הווייתם, אין הם מסוגלים אפילו להרגיש בתודעתם ולמסור לעצמם דין-וחשבון על כך, שבעצם הם הדחיקו את אותו הערך שהיווה עד כה את כל נקודת-הכובד של חיהם.

מן הערך "ארץ-ישראל" נשאר אפוא אקטואלי רק היסוד של "עם נורמלי", היינו המדינה "הישראלית" בְּאַרְץ־יִשְׂרָאֵל, ואילו צד השורשיות היהודית, היינו הדבקות בחבל-ארץ זה דווקא – דבקות שאין לה שום קשר לגבולות הפוליטיים המקריים הנכפים על חבל-הארץ הזה, שנשאר קיים ובלתי-משתנה – הועפה אל שחקי-הדמדומים הנפשיים ונשארה תלויה שם גם היא, כאבן שאין לה הופכין. לפנים, בימי-בראשית של הציונות, נכפתה נאמנות זו על כיוון ההתבוללות היהודית על-ידי-כך שמתח השורשיות המתגוננת השתלט על כיוון זה והפנימו לתוכו; אך כיום, כאשר השתחררה החוויה "הישראלית" מהפנמה זו ונעשתה עצמאית – שוב אין לה כמעט שום טעם סובייקטיבי כדי לחזור ולהוריד את "ארץ-ישראל" מאותם שחקים, ואדרבה, יש לה [את] כל הסיבות הסובייקטיביות כדי להוסיף ולהדחיקו עד שייעלם כליל. אין אפוא שום טעם פסיכולוגי פנימי, שבגללו יוכל הערך של "ארץ-ישראל" לשוב ולהשליט עצמו עליה כקפריזה יוצאת-דופן, כפי שהיה מלכתחילה, ומה גם שמסיבות השורשיות המתגוננת כבר אינן קיימות, כאמור.

ומבחינה זו רע אפילו גורלו של ערך זה מגורל ערך הלאומיות היהודית עצמו, שהרי ערך הלאומיות היהודית היה מעורה בהלך המחשבה הציוני – הוא היה היסוד, הנושא והציר שלה – מתוכו הוסקו ערכים אחרים, ואי-אפשר היה שהאנשים לא ירגישו, שבהתאבנות הערך הזה מקבלת כל מחשבתם צורה חדשה; לא כן הערך "ארץ-ישראל", אשר כדי שיוכל לרכוש לעצמו שוב אקטואליות – הוא צריך לשוב ולשבור את מסגרת-המחשבה המקובלת, שאינה יכולה להבינו היום כשם שלא הבינתו אף פעם.

שוב, אפוא, נדמה כי קל יותר גם לְעֵרֵךְ "ארץ-ישראל" להתנוון לחלוטין – אף כאשר מקוננים על "אבדן האידאליים" כבר אין מעלים אותו כיום על הדעת כלל – מאשר להתגבר על כל המכשולים הללו; [וההתנוונות הזאת תהיה אפשרית] לפחות אם תוכל החוויה "הישראלית" להתפתח במישרין וללא הפרעה, כפי שאפילו אוסישקין היה ודאי מאחל לה שתפתח, לו היה עדיין חי.¹¹²

112 מנחם אוסישקין – כארבעים שנה חבר הוועד-הפועל הציוני וכעשרים שנה בראש הקרן הקיימת – סימל את הדבקות בארץ ישראל, קניינה וגאולתה, בכל שנות פעילותו. אוסישקין היה מראשוני 'חובבי ציון', מראשי המתנגדים להרצל כאשר עלתה לדיון 'תכנית אוגנדה', והתמסר כל-כולו – כראש הקרן הקיימת – לרכישתן וגאולתן של קרקעות שהיו ל'אדמות הלאום', בהיקף של מאות אלפי דונמים. אוסישקין הלך לעולמו בשנת 1941.

ובלי אפשרות כלשהי לקום בתחיית המתים התנוון אותו הערך של הלאומיות הציונית שנוסח כ"פתרון שאלת היהודים" ואשר שימש לציונות כמסגרת אידאולוגית וכמסגרת הרציונלית לכל הלך-מחשבתה בכלל.

ודאי שהסיבה הישירה לכך היא בעובדה, שאכן הצליחה הציונות לפתור את שאלת-היהודים כאשר ביקשה, ל^ב ומעתה לא עוד הבעיה כיצד לפתור את "שאלת היהודים" היא העומדת על הפרק, אלא כיצד לפתור את "שאלת הפתרון" אשר בו היא נפתרה. אולם, ערך זה התחיל להתנוון כבר בתקופה הטרנס-מדינית, ויש לכך סיבות שהן פורמליות פחות [כמוסבר בפסקאות הבאות].

"שאלת היהודים" היתה קיימת בגולה, היא לא היתה קיימת בארץ, ובמידה שעבר מרכז הכובד מן הגולה לארץ – ובהכרח הוא היה חייב לעבור כן, במידה שהציונות התקדמה והלכה בהתגשמותה – הרי שחדלו הציונים להרגיש את "שאלת-היהודים" על גבם, ובאותה מידה הלך הערך הזה וניתק מן המסיבות שהולידוהו. אמנם, אני סובר שמעולם לא ביטא הערך של "פתרון שאלת היהודים" אלא ביטוי חלקי ושטחי ביותר את משמעותו וכוונתו האמתיות, אולם משהו הוא ביטא בכל-זאת – היינו את הפינה הרציונלית היחידה בכל סבך המערבולת הבלתי-רציונלית שהולידה את הציונות – ודווקא מפני שכל "גדולתו" והצלחתו באו לו בגלל שורשיותו במסיבות הרציונליות, ולא במסיבות הפסיכולוגיות, [דווקא משום כך] המשבר העובר עליו כיום – פירושו לגביו [הוא] כיליון.

גם המסיבות הבלתי-רציונליות שמתוכן נולדה הציונות השתנו כיום, אולם שינוי זה חל כמובן בתוך הנפש פנימה, הציונות נשאה עמה ובתוכה את ההשתנות הזאת, וכל מצב פסיכולוגי חדש שהיא מגיעה אליו בסופו של דבר הוא סוף-סוף, במידה רבה מאוד, רק השתלשלות ישירה מן המצב הקודם, ובכך השתלשלות אשר המצב הקודם גלום בה ומקופל בה וממשיך לפעול בה בשינוי צורה; לא כן המסיבות הרציונליות, היינו הרדיפה "האנטישמית" של היהודים, אשר הציונות המתגשמת בארץ-ישראל השאירתה מאחוריה בגולה וניתקה ממנה לא רק ניתוק פורמלי ותודעתי, אלא ניתוק גאוגרפי. שנית, כל זמן שהיה מרכז-הכובד של הציונות בגולה, הרי על-אף כל התפיסה האינדיבידואליסטית והפצלנית הגלומה

לב העובדה שהגלות (ואף הגלות הרוסית הנדכאה) עדיין קיימת, אינה משנה מבחינה זו מאומה: הציונות הרשמית אף פעם לא חשבה על חיסול טוטלי של הגלות; ומכל-מקום – עצם העובדה שהמדינה העברית קיימת ומוכנה לקלוט כל יהודי שיבקש בה מקלט, היא היא הפתרון הציוני.

בְּעֶרְךָ "פתרון שאלת היהודים" – יכלו הציונים להרגיש בערך זה מעין ביטוי לשייכותם הלאומית-הקיבוצית, ולו יהא גם שהם דימו כי רק הרדיפות הן המונעות מהם את ההתפצלות האינדיבידואליסטית וחוזרות ומגבשות אותם לכלל אומה: הרדיפות, שהיקפן היה עולמי, היו הנקודה שבה יכלו כל היהודים כולם, ואפילו המתבוללים ביותר, לראות בְּאֹפֶן הבולט ביותר את ההתלכדות הקיבוצית של גורלותיהם האינדיבידואליים, והגורלות "הציוניים" בכלל זה. אולם, דווקא הצלחתה של הציונות, שכל כוונתה המופְּצֵת היתה רק להשמיט את הקרקע מתחת לרגליו של גורם-הגיבוש הזה, הכניסה, כמובן, פירוד של גורלות, בְּמָקוֹם שקודם לכן היתה אחדות: היישוב היהודי בארץ-ישראל שמת עצמו מן הסכנה האנטישמית, ושוב אין לו כביכול חלק באותה נקודה שבה היו מתלכדים כל הגורלות היהודיים.

במילים אחרות – משעבר מרכז הכובד של הציונות לארץ-ישראל – שוב לא יכלו הציונים שבארץ להרגיש כי על-ידי "פתרון שאלת היהודים" הם פותרים את בעייתם שלהם, ודווקא אותה שכבה של אנשים שעליה נשאר רובץ עיקר הנטל של המשימה הלאומית הציונית, מצאה עצמה עומדת מחוץ לאותה מסגרת שממנה עולה ההצדקה הרציונלית לעצם הקיום הלאומי. מתוך הפרספקטיבה של "פתרון שאלת היהודים" היו הציונים בארץ-ישראל צריכים להתחיל לראות פתאום את משימתם כמשימה פילנטרופית, שאיננה מתכוונת לתועלתם שלהם אלא לתועלת "אחיהם המסכנים", בעוד שמבחינה פסיכולוגית היה המצב הפוך לחלוטין: דווקא הם היו מוֹנְעִים ביותר מן המניעים הבלתי-רציונליים החיוביים של התחייה הלאומית, ואילו אותם "אחים מסכנים", שלא מיהרו כל-כך לעלות, הוכיחו על-פי רוב, על-ידי עצם הִשְׁתַּהוּתם, כי לכל היותר הם אוהדים את המפעל הציוני, אך אין הוא מעיק עליהם מאוד כצו-עשה אישי ומחייב, ולפיכך רק הם יכולים להסתפק לגביו בפילנטרופיה.

סתירה זו שבין האמונה המופְּצֵת לבין האמת הנפשית הגלויה גרמה להדחקתו הגוברת והולכת של אותו ערך אומלל; מהדחקה זו, כמובן, התחיל להתפתח אותו בוז ל"ציונות", אשר מלכתחילה היתה בו רק תגובה טבעית של הנוער הארץ-ישראלי על האידאולוגיה הפילנטרופיסטית שמוריו ביקשו להשיאו לתוכה בעל-כורחו, בניגוד להרגשתו הראשונית ביותר, ואשר הקיף לבסוף את כל המהות הציונית כולה. וכיום היינו יכולים כבר בכלל להתעלם מן הערך של "פתרון שאלת היהודים" – כי אין עוד איש שיעז להעלותו על דל שפתיו, שמא יטבע ברוק – אלמלא היינו צריכים לעמוד בפני התמיהה והפליאה, שהנוער הארץ-ישראלי לא

העלה מתוכו שום ערך אלטרנטיבי כדי להביע בו את רגש הסולידריות הלאומית העילאי וחסר-הדוגמה שהתגלה במלחמת-ההגנה והממשיך להתגלות עד היום בעמדה העממית לעקרון העלייה וקליטתה, [רגש] שנשאר חיובי ואיתן ללא-סייג, למרות החוויה "הישראלית" הנורמליסטית, ואשר אפילו "הכנענים" שותפים בו (ולו יהא גם מתוך אותה הצדקה אקרוסטית שהם אכן המציאו לעצמם).¹¹³

אינני יכול להסביר עקרונות זו, אשר ברור כי איננה עקרונות מתוך ריקנות נפשית גרידא, אלא בכך, שכדי לתת ביטוי לאמתו הנפשית היה הנוער הארץ-ישראלי צריך להודות בפני עצמו, שהוא שואף לתחייה יהודית בארץ-ישראל פשוט משום שהוא שואף לה, ושהוא מרגיש בסולידריות יהודית פשוט משום שהוא מרגיש בה, ושאינן בדבר זה שום בושח כלל, אלא אדרבה, זהו דבר גדול ויפה ומפואר, השופע הוד וזוהר ואור גדול על כל גדותיו; אולם – לשם כך היה הנוער הארץ-ישראלי צריך להשתחרר מכל העכבות אשר גודל בהן, ולפי שעה זהו דבר נפלא מכדי שיוכל להתגשם. ופירושו של דבר הוא, שאם כי נעשה כל עניין "פתרון שאלת היהודים" ללעג ולקלס, הרי בעצם אין כל הבזים הללו יודעים מה פגם יש כאן סוף-סוף שנחוצך לכוז לו, ומתאר אני לעצמי, שלא אחד מהם, אחר שמילא את פיו כוז ולעג במשך כל היום כולו, מסוגל לתקוע לעצמו על משכבו בלילות את השאלה של חשבון-הנפש: "ובאמת, כלום אין צורך לפתור את שאלת היהודים?" –

כך נשאר גם הערך הזה תלוי מעל החוויה "הישראלית", כששום משמעות אקטואלית אינה יכולה להיות לו ואין בו כדי לתת מוצא ופורקן לשום מאווי שהוא, ורק דבר אחד יש בו, והיינו זה, שהוא עצמו משמש עִפְבָּה להתעוררותה של הכרה יהודית חיובית, וממאיס הוא בשפלותו, שפלות תולעת רמוסה, את עצם השייכות היהודית, אשר דווקא על המפיסטופלס¹¹⁴ הזה הוטל להצדיקה. ובאופן כזה נמצא לנו בקרב הערכים היהודיים של הציונות עצמם, בצד הערך של "עם נורמלי", עוד

113 על הכנענים – ראה לעיל בהערה 93 עמ' 143. ה"אקרובטיקה" אשר מתאפיין בה יחסם לעלייה ארצה נובעת מכך שבבסיס תורתם עומדת הישות העברית של 'בני הארץ' – יהודים וערבים יחדיו – אשר היהודים הנפוצים בכל חלקי הגלובוס אינם שייכים אליה כלל.

114 שטן או 'רוח רעה'. מפיסטופלס היה שליח השטן במחזה 'דוקטור פאוסטוס' אשר חיבר כריסטופר מארלו, בן תקופתו של שיקספיר, בשנת 1592. למעלה ממאתיים שנה אחר-כך יצר גֵּתָה על-פי המחזה המקורי את הדרמה הגדולה שלו, 'פאוסט', הוא האיש המוכר את נשמתו ל'מפיסטו' השטן. (יוהן וולפגנג פון גתה מת בשנת 1832. עוד עליו ועל יצירתו – ראה פְּחִיבוֹר 'על אמנות ותרבות ותורת ישראל' (כרך ד'), בעמ' 195 הערה 64).

ערך אחד נוסף המכין את התודעה היהודית מבפנים לכניעה לחוויה "הישראלית" האנטי־טית.

וממילא נשאר בזה מנותק וחסר-מסגרת הערך של "קיבוץ הגלויות", שהוא הערך היחיד של הציונות שנשאר, כשלעצמו, בלתי נפגע על-ידי הקמת המדינה – מן הסיבה הפשוטה, שאם כי אין הוא ערך אין-סופי, הריהו ערך של מטרה לעצמו, ואילו המדינה לא הביאתו עדיין על סיפוקו הגמור, אלא פתחה לפניו רק אופקים רחבים.

אולם, בנפול המסגרת של "פתרון-שאלת-היהודים" נעשה עניין קיבוץ-הגלויות – מחוסר כל הכרה לאומית שתצדיקנו – לקפריזה מוזרה בלבד. ואין קפריזה זו דומה לקפריזה של ארץ-ישראל: ארץ-ישראל היא דבר של ממש, היא קיימת בלי כל תלות במעשה אשר יעשה בה, ומשבחרו בה הציונים, הריהם יכלו להגשים את הקפריזה שלהם פשוט על-ידי כך שיסגלו את עצמם לכיוון הגאוגרפי אשר נכפה על נסיעתם לצורך זה בדרך הטבע; אך את קיבוץ-הגלויות צריכים הציונים ליצור בעצמם, והפרצוף שקיבוץ-הגלויות מקבל הוא אותו הפרצוף שהם מסוגלים לתת לו במסיבותיהם הסובייקטיביות.

והנה, העובדה היא שמשימה זו מטילה עליהם קשיים בלתי-רגילים, בלי שיוכלו למסור לעצמם דין-וחשבון כלשהו על הטעם שבקשייהם, ובלי שידעו – מחוסר ערכי-חיים תוכניים – מה לעשות בעצם באותו קיבוץ-גלויות שהם כל-כך רוצים בו. בתוצאה [הנובעת מכך] הם מסתבכים אפוא בתוהו-ובוהו כזה, שעם כל הרצון הטוב, מעמיד עצמו כל העניין בסימן-שאלה המתפשט והולך. תוהו-ובוהו זה המאיס את העלייה בעיני הגולה, ומצד שני הוא גילה למדינה עצמה שאין היא יודעת איך לעמוד במשימה אשר נטלה על עצמה. העלייה הגדולה נפסקה אפוא, וכששני הגורמים האמורים – [בגולה ובמדינה] – מצטרפים לגורם השלישי, שעם כל הבחילה שהמשטר הקיים מעורר בעם אין הוא מסוגל ליצור כנגדו שום אלטרנטיבה, והוא הולך ומתייאש ומגיע לכלל "יריקה על הכול, ומה אכפת לי?", כפי שנראה להלן, הרי גם הנאמנות לאותו שריד ציוני של קיבוץ-הגלויות מתחילה להשתפך – ממיעוט השימוש ומחוסר יכולת להתנגד להשכחתה באופן חיובי. יש אפוא לחוויה "הישראלית" סיכוי מתקבל על הדעת, שכעבור זמן לא-רחוק היא תגיע להיות הגיונית ועקבית לחלוטין, וגם שריד "יהודי-גלותי" זה לא יוכל עוד להעיב על "נורמליותה" – אם רק יספיק לה כוח-החיים כדי לזכות ולראות בנחמה.

יא

על סיכוייה של תרבות "ישראלית" חדשה

עסקנו עד עתה בניתוח הערכים הציוניים השונים והשתברותם עם הקמת המדינה, כמעט בלי שום קשר למסיבות הממשיות האובייקטיביות שבהן הם מופעלים; ואינני חושש כלל שמא העמדותי בכך את הדברים "על ראשם". הטעם לביטחוני זה הוא פשוט: בלי שניפנס כלל לבירור השאלה, אם התרבות הסובייקטיבית היא תוצאה מיחסי-החיים האובייקטיביים או שמא יחסי-החיים האובייקטיביים הם תוצאה מן הערכים הסובייקטיביים (אני, כשלעצמי, הריני מאמין, ששני אגפי התרבות הללו נובעים זה מזה מלכתחילה^{לג}), הרי מכל-מקום ברור ומובן מאליו הדבר, שלפחות במה שנוגע לעיקר המציאות שנוצרה בארץ-ישראל – היא נובעת כמעט בכולה מן האידאלים הציוניים, ואין הללו נובעים ממנה.

תהינה אשר תהינה המסיבות שהולידו את האידאלים הללו – מכל-מקום הם נוצרו במסגרת של מציאות, שיחסם היחיד אליה התבטא בַּרצון להסתלק ממנה ולהשאירה מאחוריהם; בדבר הזה הם הצליחו, והתגשמותם התחוללה אפוא במסגרת השונה לחלוטין מזו שהולידתם. [שנית], יתר-על-כן, מעבר גאוגרפי זה לא היה מעבר ממסגרת סוציולוגית אחת לתוך מסגרת סוציולוגית אחרת – אין צריך

לג על-ידי עצם גישתי זו אני מגלה, שאיני תופס את הבעיה מבחינת הוויכוח על השאלה המטפיסית, אם העולם הוא חומרי או רוחני, אלא אני תופס את העולם כפי שאני רואה אותו. מן הרמה היהודית מחייבת-החיים שאני עומד עליה נראים לי גם האידאליזם האַסקיפיסטי^ו מזה וגם המטריאליזם העברותי מזה * כאנטינומיה^ו מספנה וחסרת-שחר. וכפי שאמר רבי שמעון בר יוחאי: "תַּמָּה אני היאך נחלקו אבות העולם, בית שמאי ובית הלל, על בְּרִיַּת שמים וארץ – [אם קדמו אלה לזו, או זו קדמה לאלה] – אלא שאני אומר: שניהם לא נבראו אלא כְּאֶלְפֶּס וכיסויה, שנאמר: 'קָרָא אני אליהם יעמדו וַחֲדָו'; (ישעיהו מ"ח י"ג)" – 'בראשית רבה' א' ט"ו.

* על שתי האסכולות הפילוסופיות הללו – האידאליזם והמטריאליזם – ראה ב'הקדמות לחירות המחשבה העברית' (כרך א'), עמ' 172-173 הערות 23 ו-24.

לומר שהיהודים לא השתלבו לתוך מסגרת החברה הערבית שנמצאה להם בארץ, אלא הם התעלמו ממנה והשתקעו במקביל לה, כמעט בלי שתהא מלכות אחת נוגעת בחברתה כמלוא הנימה – ומשמע שהמעבר היה מעבך לחלל סוציולוגי ריק. מכאן נובע, שהסביבה החדשה לא יכלה כמעט להשפיע במאומה על ערכי-המטרה או ערכי-המוסר והשקפת-העולם הציוניים, אלא לכל היותר היא יכלה לקבוע את התשובה על השאלה, כיצד יש לפתור בעיות קונקרטיות מסוימות המתעוררות בגלל השאיפות הציוניות הנתונות, ששומה עליהן לפעול במסיבות האובייקטיביות הנתונות – וזאת, כמובן, לאור השקפת-העולם הציונית וערכי המוסר הציוניים, שגם הם נתונים מראש והובאו כולם מבחוץ.

שלישית, תקופת ההגשמה הציונית היתה, באופן יחסי, כל-כך קצרה בזמן, שאפילו הפתרונות של הבעיות הקונקרטיות האמורות לא יכלו על-פי רוב להיווצר בתוך הארץ גופה: כזכור נוצרו ערכי-ההגשמה הציוניים הראשונים כבר בחוץ-לארץ, לפני העלייה הראשונה, לפי הערכת-המצב מרחוק; ואחר-כך, לפני שערכי-ההגשמה הללו יכלו לעמוד במבחן המציאות, כבר היה מגיע גל עלייה חדש, צעיר יותר בציונותו, אמון מלכתחילה על ההתלבטויות שהתגלעו במציאות הארץ-ישראלית בקרב הגל הקודם, ואשר גישתו לפתרון אותן התלבטויות מוכנה אצלו שוב מראש, כבר בטרם עלתו – וכך חוזר חלילה, מדי גל בגל.

ראינו שהמשבר הגדול ביותר בערכי-ההגשמה אירע בתקופת מאורעות תרצ"ו-תרצ"ט ו"הספר-הלבן", כאשר אי-אפשר היה להמשיך ולהגשים את הציונות במציאות הארץ-ישראלית הנתונה, בלי מטרה ברורה ומוגדרת ובלי ערכים של גבורה לוחמת; אך לפני שהספיק היישוב היהודי הקיים בארץ ליצור לו את הערכים החסרים בעצמו, בלחץ המציאות, כבר הספיקו להגיע ארצה שכבות חדשות, בעלות מסורת ציונית קצרת-ימים יותר, ובכך כפותות פחות לשגרה הציונית וממילא נוחות יותר לחידוש-ערכים, והן הן שביצעו את מלחמת-השחרור, לפני שהספיק היישוב הקיים לפנות כה וכה ולהביין מה בעצם מתחולל סביבו: יאיר עלה ארצה, אמנם, כבר בתרפ"ה, אך אין מביאים ראייה ליישוב מיאיר; הנוער הבן-יוספי עלה ברובו אחר תרצ"ח, ואילו אלדד, מנחם בגין ופרידמן-ילין לא עלו אלא כשמלחמת-העולם השנייה כבר היתה בעיצומה.¹¹⁵ גם ערכי-ההגשמה עצמם היו

115 בתוך פרק-זמן לא-ארוך מאז שעלו ארצה, היו שניים מן השלושה חברי מרכז לח"י, ואחד מפקד האצ"ל. שלושתם היו פעילים בבית"ר בפולין, וברחו מוורשה לוויילנא עם פרוץ המלחמה. אלדד וילין-מור הצליחו לצאת מוויילנא (שהיתה תחת שלטון סובייטי) לאחר כשנה, והגיעו ארצה דרך תורכיה ב-1941. מנחם בגין נאסר בידי הסובייטים, ◀

אפוא יותר בבחינת אידאל יוצר מאשר תגובה ספונטנית על המציאות הארץ-ישראלית מצד אנשים החיים את חיי-חומרם בתוך המציאות הזאת. ומעל-הכול – קוצר הזמן של ההגשמה הציונית גרם, כי כל הערכים הציוניים כולם לא יספיקו לקבל עיצוב מן המציאות שבה הם מופעלים, וממילא – שכל הנוצר ייווצר מתוך מניעים רוחניים מוקדמים, ולא להפך. רק במידה שהמניעים הרוחניים המודעים לא הקיפו תחום-חיים מסוים, יכול היה אותו תחום להישאר בלתי-מוסדר במחשבה-תחילה ויכלו להיווצר בו יחסים ספונטניים, לא-אידאליים; ובגלל קוצר הזמן האמור – מובן מאליו, שגם יחסים ספונטניים אלה לא יכלו כמעט להספיק ולהגיע לידי הכרה וליצור לעצמם בניין-על משלהם. ראינו שכל הערכים והאידאלים הללו התנוונו, שקעו או התרפו ביותר – קודם-כול משום שמיצו את משמעותם, שנית בעקב הפעולה החוזרת של המציאות שנוצרה על-ידיהם – פעולה שהם לא היו מסוגלים לקדמה ולכוונה ברוחם – ושלישית, משום הינתקות המתח המוסרי הגלום בהם ממקורות יניקתו, והעכבות הנפשיות המונעות ממתח זה את האפשרות לחזור ולקבל ביטוי הולם חדש במסיבות החדשות. לסיבות אלו יש עוד להוסיף, שהעלייה החדשה אחר הקמת-המדינה כבר לא היתה עלייה שהכינה עצמה מראש להגשמת התחייה הלאומית בארץ-ישראל, ולפיכך לא היה בה כדי לתרום תרומה מרעננת משלה לאידאליזם הציוני, כמו שהיה עד כה בגלי העלייה הקודמים.

עתה אנו עוברים לניתוח המובטח¹¹⁶ של הסיכויים להיווצרות תרבות חדשה, תרבות "ישראלית", אשר ביסודה תהיה מונחת המציאות האובייקטיבית שנוצרה בארץ, מציאות אשר תיצור לעצמה בניין-על חדש ומחודש, שגם המתח המוסרי שבו ייבֶע ברובו ממנה עצמה, ויהיה חדש ומחודש אף הוא – במקום כל מבנה-הרוח הציוני שנעשה בלתי-אקטואלי, ובניגוד לעקרון המסורת הציונית, שהיתה רגילה לעצב דווקא את החומר לפי מתכונת-הרוח, ולא את הרוח לפי מתכונת החומר. להמשיך במסורת זו – שהיא בעצם מסורת העוברת כחוט השני בכל

שוחרר והתגייס ל'צבא הגנרל אנדרס', והגיע ארצה כחייל פולני באמצע 1942.
 • עוד על נתן ילין מור ראה להלן בהערה 158 עמ' 256, ובייחוד בהערה 301 בעמ' 503. מכתב מעניין שלו מובא ב'ספר 'נבואה ומסורת בגאולה' (כרך א'), ושם יסופר בקצרה גם סיפור אחריתו של האיש. ראה זאת בהערה פ"א בעמ' 370.

116 ה'הבטחה' ניתנה בראש הפרק הקודם, ב'פסקה השלישית (עמ' 164).

מהלך ההיסטוריה העברית ושהיא היא התגלמות ההבדל המהותי שבין ישראל לגויים – אין הציונות בתור שכזו מסוגלת עוד.

אף-על-פי-כן, מובן מאליו שהמטען הסובייקטיבי של הציונות אינו יכול ללכת לאיבוד מניה וביה. אמרתי בתחילת החיבור, שעם כל ערכי ההדחקה כלפי התרבות הלאומית העברית, הרי האופי התוכני היהודי נשאר קיים, ולו גם בלי ערכיו הפורמליים; לבעיית התוכניות העברית נחזור עוד להלן, אך כאן ראוי לציין, כי מאחר שפעולת התוכניות הזאת נשארה ספונטנית בלבד ובלתי-מודעת – ממילא היא נשארה פטורה מן המשבר העובר על הערכים המודעים; ואם כי גם היא נחלשה עם המעבר [ארצה] מן הסביבה הגלותית, שבה שרר הווי יהודי איתן, הרי בכל-זאת היא יכולה לעבור, תוך רציפות בלתי-מופרעת, לתוך התרבות "הישראלית" האַוונטואלית¹¹⁷, כיסוד שברקע. ואף-על-פי שאם לא יקומו לתחייה ערכים יהודיים איתנים, תמשיך כמובן גם התוכניות היהודית לשקוע, עד היעלמותה – הרי בכל-זאת יש בה בינתיים כדי לקבוע את האופי הספונטני של התרבות "הישראלית", אם זו תיווצר, ויש בה גם כדי להעלות מקרבה גיוון של רציפות פסבדו-יהודית אף בשביל הערכים הפורמליים של התרבות החדשה. דבר אחרון זה יכול להיעזר בייחוד על-ידי אותם ערכים יהודיים הנוגעים להווי היום-יומי ושלא הודחקו לגמרי, כגון שבת, פסח, חנוכה, ברית-מילה, בר-מצווה וכד'.

כמובן, ערכים אלה, שהם מושרשים בכל מהלך ההיסטוריה העברית וספוגים ברוח ישראלית עמוקה, עשויים לסכן את התרבות "הישראלית" האַוונטואלית בכך, שבעזרתם תנוצחנה-דווקא כל העכבות הכובלות את ההרגשה היהודית בת-החורין, ושוב לא יהא צורך בתרבות "ישראלית" במרכאות; ומה גם שאף אותן העכבות נוטות להתנוון, [ראשית] – על-ידי עצם העובדה שהתרבות [היהודית-הגלותית] אשר נגדה הן כוונו ירדה כמעט כולה למחתרת הנפשית (ועשויות העכבות להרפות את שמירתן, מתוך חוסר-זהירות וביטחון מופרז בניצחונן ומתוך חוסר-מתח), ושנית – בעקב העובדה, שעם "הנורמליזציה" של העם היהודי והקמתה של מדינת-ישראל עצמאית, שוב לא כל-כך בושה היא בעולם להיקרא "יהודי". אל האפשרות הזאת – [של סיכון התרבות "הישראלית" וריאקציה יהודית חדשה] – נחזור בדוננו בחלק השני של השתברות הלאומיות הציונית.¹¹⁷ לפי-שעה אנו עוסקים באפשרות הראשונה [האמורה בפסקה הקודמת], היינו שהעכבות, אשר באופן פרדוקסלי הן צמודות דווקא לאותם הערכים הנורמליזציוניים, האקטואליים

117 בפרק י"ג – ראה בעמ' 370, למן הפסקה הפותחת: "ולבסוף", ועד סוף הסעיף.

כיום, תָּאָטְנָה כּל-כּךְ לַהֲתַנּוּן, בַּעֲקֵב הַצְמִידוּת הַזֹּאת, עַד שֶׁלְכַשִּׁיּוּשֶׁלֶם תִּהְיֶה נִיּוּנָן כּבֵר לֹא יֵהָא בַּכּךְ כַּדִּי לַשְׁנוֹת כְּלוּם.

מִצַּד שְׁנֵי מִתְקַבֵּל עַל הַדַּעַת, שֶׁאִם תְּצַלִּיחַ תְּרַבּוֹת "יִשְׂרָאֵלִית" לְקוּם, הִרְיֵה תִּסְפּוֹג לְתוֹכָהּ גַּם יִסּוּדוֹת רוּדִימְנִטְרִיִּים^o מִן הָעֵרְכִים הָאֵירוֹפִיִּים שֶׁל הַצִּיּוֹנוֹת, אֲשֶׁר הִתְעַכְּבּוּ לַעֲיִל עַל הַתְּנוּנוֹתָם. כּבֵר עֵמֵד אִמְנֵם בְּרוּךְ קוֹרְצוּיִיל עַל כֵּךְ, שֶׁעַם הַמַּעֲבָר מֵאֵירוֹפָה לְאַרְץ נִיתְקוּ הָעֵרְכִים הַלְלוּ מִמְקוֹרוֹת-חֵיּוֹתָם, וְהֵם נַעֲשִׂים וְהוֹלְכִים רְזִים וּמִצְוִמְקִים יוֹתֵר וְיוֹתֵר¹¹⁸ – וְזֶה בְּנוֹסֵף עַל הַתְּהַלִּיכִים שֶׁעֵמְדֵי עֲלֵיהֶם בַּחִיבּוֹר הַזֶּה בַּקֶּשֶׁר לְאוֹתָם עֵרְכִים. אֵךְ הַתְּנוּנוֹת רַב־תְּפִינִים זֹו אֵינָה צְרִיכָה בַּהֲכָרַח לְפָגוּעַ בַּעֲנִינֵי-סִימְפֻטִיָּה וְהַרְגֵלִי-מַחֲשָׁבָה, וְכֵךְ נִדְמָה לִי, שֶׁחוֹסְרֵ-הָאֵהֳדָה לְנִיצוֹל הַקְּפִיטְלִיסְטִי הַחוֹפְשִׁי הוּא תְּרוּמָה אֵיתְנָה לְמִדֵּי מִצַּד הַסּוֹצִיָּאִלִּיזְם הַצִּיּוֹנִי לְכֹל תְּרַבּוֹת-שֶׁהִיא שֶׁתִּתְפַּתַּח בְּאַרְץ-יִשְׂרָאֵל, לְמִרוֹת הַפְּגִיעוֹת הַמְּמִשִּׁיּוֹת-מְאוּד אֵף הֵן, שִׁיחֲסִי הַכֹּלְכֵלָה הַקִּימִים בְּמִדֵּינַת-יִשְׂרָאֵל פָּגְעוּ כּבֵר בַּחוֹסְרֵ-הָאֵהֳדָה זֶה, וְלְמִרוֹת הַפְּגִיעוֹת הַנוֹסְפוֹת, הַטְּרָאוּמַתִּיּוֹת אוֹלֵי אֵף בְּמִידָה רַבָּה יוֹתֵר, הַצְּפוּיּוֹת לוֹ עוֹד – אֲפֶשֶׁר – בְּמַהֲלַךְ הַזֶּמֶן.

כֵּךְ נִרְאֶה גַּם הָעֵיקָרוֹן הַהוֹמְנִיסְטִי מוֹשְׁרֵשׁ מְאוּד בִּישׁוּב הָאַרְץ-יִשְׂרָאֵלִי; וְאִם כִּי בְּמִקְרָה שֶׁל הַתְּפַתַּחוֹת הַגִּיּוֹנִית וְעַקְבִּית שֶׁל הָעֵיקָרוֹן הַזֶּה, הִרְיֵה מוֹבִיל בְּמִישְׁרִין לְהַתְּפוֹרְרוֹת מוֹסְרִית וְצִיּוֹנִית מְרוּשַׁעַת, לִדְ תִּתְכַּנֶּה, כִּידוּעַ, מְסִיבּוֹת הַמַּעֲרַפְלוֹת לְזִמְן-מָה אֵת מִשְׁמַעוֹתוֹ הַמְּלָאָה וּמֵאֲפֻשְׁרוֹת אֵת הַתְּפַתַּחוֹתָהּ שֶׁל תְּרַבּוֹת חֵיּוֹבִית, וְלוֹ גַּם

לְד כֵּךְ מִן הַפִּילוֹסוֹפִיָּה הַיּוּנִית [עַד] לְהַלְנִיזְם וְהַתְּנוּנוֹתָן שֶׁל יוּן וְרוּמָא גַּם יַחַד; כֵּךְ מִן הַרְנַסְס הָאֵירוֹפִי [עַד] לְחַזוֹנוֹ רַב-הַהֲשָׁרָאָה שֶׁל דוֹסְטוֹיִיבְּסְקִי ב"שְׁדִים",* לְהַתְּנוּנוֹת אֵירוֹפָה, לְסִטְלִין וְהִיטְלֵר וְהָאֵקְזִיסְטְנִצִּיאִלִּיזְם^o; וְכֵךְ מִל"ג** עַד ה"יּוֹדְנֵרָאִטִּים" בַּגִּטָּאוֹת אֵירוֹפָה וְהַשְּׁחִיתוֹת הַצִּיּוֹנִית בְּמִדֵּינַת-יִשְׂרָאֵל. דוּגְמָאוֹת נוֹגְדוֹת שֶׁל הַתְּפַתַּחוֹת אֵינן. (כְּמוֹבֵן, אֵינִי אוֹמֵר שֶׁהַהוֹמְנִיזְם הוּא הַסִּיבָּה בְּכֹל הַתְּפַתַּחוֹת הָאֵלוֹ; לוֹ עֲצַמּוֹ וְלַהַתְּפַתַּחוֹתֵיּוֹ יֵשׁ סִיבּוֹת עֲמוּקוֹת יוֹתֵר; אֵךְ הוּא הוּא הַפִּילוֹסוֹפִיָּה הַמְּקַשְׂרֵת, הַעוֹבֵרֵת בְּאוֹתָן הַתְּפַתַּחוֹת בַּעֲקִיּוֹת).

118 פְּרוֹפ' בְּרוּךְ קוֹרְצוּיִיל נִיתַח בְּסִדְרַת מֵאֲמָרִים אֵת קוּוִי-הַרְצָף וְאֵת הַתְּמוֹרוֹת בְּסִפְרוֹת וּבַהֲלָכֵי הַרוּחַ הַתְּרַבּוֹתִיִּים בְּדוֹרוֹת הָאַחֲרוֹנִים, לְמִן הַהֲשַׁכְּלָה וְסוֹפְרֵי הַתְּחִיָּה וְעַד הַהוּוּיָה ה"יִשְׂרָאֵלִית" הַמִּתְחַדֶּשֶׁת, עַל הוֹפְעוֹתֶיהָ בְּסִפְרוֹת וּבַחֵי הַצִּיּוֹנִי. בַּהֲקֶשֶׁר לְנֵאמָר כֹּאן – וְאֲשֶׁר בֹּא לְבִיטוֹי רַבּוּב מֵאֲמָרֵי שֶׁל קוֹרְצוּיִיל – יֵשׁ לְצִיִּין בִּיחּוּד אֵת קְטַעֵי הָאַחֲרוֹנִים שֶׁל הַמֵּאֲמָר: 'מַעִין סִיכּוּם בִּינִיִּים' (עַל בַּעֲיִית הַמְּשַׁכּוֹת בְּסִפְרוֹת הַחֲדָשָׁה), 'הָאַרְץ' כ"ג אֲדָר א' תש"ד; נִדְפַס גַּם בְּסִפְר 'בֵּין חֲזוֹן לְבֵין הָאַבְסוּרִדִּי', הוּצֵאת שׁוֹקֵן תִּשְׁכ"ו. רָאָה עוֹד עַל קוֹרְצוּיִיל – וְגַם פִּירוּשׁ חֲלָקִי שֶׁל יֵתֵר מֵאֲמָרֵי בְּאוֹתָהּ סִדְרָה – לְהַלֵּן בְּפִרְק י"ג בַּעַמ' 374 וְאֵילֵךְ, וּבַהֲעֵרָה 213 שֶׁם.

קצרת-ימים, בצלו; ואכן, יש מקום לחשוש, שאף אם תקום אצלנו לתחייה התעוררות שורשית יהודית – גם היא לא תוכל להצליח, על-ידי עצם תחייתה בלבד, לשים קץ לעיקרון ההומניסטי בהיקף לאומי, אלא רק אחר תקופה ממושכת למדי של חינוך והתגשמות בחיים למעשה; ומה גם תרבות "ישראלית" [אשר בוודאי תיכנע לו ותספוג את רוחו]. דוגמאות ממין זה אפשר להביא הרבה מאוד, וכולן עשויות להשפיע השפעה סובייקטיבית מוקדמת על ערכי התרבות "הישראלית" האַוונטואלית בעתיד.

אך אין צריך לומר, שרק רעות-רוח תהיה זו אם אנסה לנחש מה עלולה להיות התרבות "הישראלית" במהותה או בניסוחה הפורמלי. כאמור, לא נותרו עוד כמעט ערכים חיוביים מוקדמים המסוגלים לעצבה ברוחם במחשבה תחילה; נותרו רק שרידי ערכים והלכי-רוח העשויים להשפיע על עיצובה ותו לא – על-ידי עצם מציאותם, הפסיבית כמעט בכלה, ולא על-ידי התערבותם הפעילה והמכוונת. אם תקום באמת תרבות "ישראלית", הריהי תקום אפוא על בסיס הפסיביות הרוחנית הזאת, מתוך ההתפתחות הספונטנית של כל הקשרים ההדדיים והיחסים הסוציולוגיים – אלה הקיימים בעין ותולדותיהם – ואחר-כך מתוך השתקפות כל הסבך הזה ברוח, השפעתה החוזרת של השתקפות זו וחזור חלילה, עד אין-סוף. לברור את התוצאה הפורמלית המדויקת, שתתקבל ביום מן הימים מאין-סוף זה של אפשרויות, הוא אולי עניין לנביא; ודאי שאין זה עניין לניתוח אנליטי. כל מה שאנו יכולים לעשות הוא לנסות ולהתחקות על הכיוון היסודי של התפתחות הקשרים והיחסים האמורים, על-פי הנתונים הגלויים שישנם בידינו, וזאת לא כדי לומר מה עלולה להיות התרבות "הישראלית" האַוונטואלית, אלא רק

* פיודור דוסטויבסקי כתב את 'שדים' בהשראת רצח שאירע בתוך קבוצת קושרים, מתנגדי הצאר, בשנת 1869. הרוצח, ניצ'אייב, נחשב אמנם כמוקצה במסורת הקומוניסטית, אך באמצעות גיבורי 'שדים' שולח דוסטויבסקי קרן אור מרוכזת, מדהימה בעוצמתה, אל כל אשר אירע עשרות שנים אחר-כך: מתוך החדירה והמבט-פנימה אל תוך מבנה נפשם של המהפכנים, אל חזונם ורשעותם, מתברר כי בן דמותו של ניצ'אייב אינו אלא אב-הטיפוס של לנין וסטלין, ושהאלימות, הרציחות, הרדיפות וההפחדות, המגלומניה, דריסת המון-אדם הנדמה כמפריע, כמו גם הרקב והשחיתות – והכול "למען המולדת" ובשם עקרונות מקודשים – כל אלה מוכנים בהכרח בתוך המהפכה שתבוא, ומקרינים כמובן על דמותה של החברה כולה.

** על יל"ג, ראה ב'הקדמות לחירות המחשבה העברית' (כרך א'), עמ' 175 בהערה 26.

כדי לראות אם התפתחותה של תרבות חיובית כזאת – ותהיה זו אשר תהיה – אפשרית בכלל, לאור מה שעשוי להתקבל על הדעת.

1. בעיית הריבוד החברתי

העובדה הסוציולוגית האובייקטיבית החשובה ביותר, המשמשת מסגרת לכל ההתפתחות שאנו עדים לה כיום במדינת-ישראל, איננה, כפי שאפשר אולי לחשוב, הקליטה של המוני עולים חדשים, ואף לא שלטון מפא"י, אלא זוהי דווקא עובדה שנדמה לי כי במשך כל השנים האלו של קיום המדינה לא ראיתה, במה שנוגע לשורשה, עולה הרבה לדיון ציבורי – אם לא סחור-סחור ובעקיפין רבים; ומסתבר שהסיבה לכך היא בזה, שגם כאשר אנו עוברים לתחום המציאות האובייקטיבית – שוב אנו נתקלים קודם-כול בתופעה משברית, אשר כל שהיה יקר פעם נשבר בה והופך להיות ההפך מעצמו, ובכך בתופעה שאין הלשון מתגלגלת כדי להודות בה. ורק טבעי הוא שמשבר נוסף זה יהיה קשור במשבר הערכים הסובייקטיביים, אך יש לו גם כוח ותחולה והתפתחות עצמאיים ומיוחדים לו לעצמו [כמוסבר בהמשך הדברים].

רמזתי כבר בחיבור זה, בפרק על הדמוקרטיה ובפרק משבר הסוציאליזם, על המבנה הסוציולוגי המיוחד של התנועה הציונית, אשר היה גם המבנה של היישוב עד הקמת המדינה. מבנה זה נבע במישרין מן האופי המיוחד של המשימה הציונית ומן הרב-גונית התרבותית שנוצרה בעם היהודי בעקב התפוררות תרבותו הלאומית וההתבוללות – בנוסף על אותה רב-גונית שהיתה קיימת ממילא, בעקב הפיזור היהודי; ובכך, מן הרב-גונית התרבותית האינדיבידואלית שנוספה על הרב-גונית השבטית. אופיה של המשימה הציונית חייב את ההתארגנות היהודית בארגון של הגירה והגשמה, ארגון שהיה צריך לצאת ולחרוג מתוך המבנה הסוציולוגי והריבוד החברתי של הקיבוצים היהודיים בגולה, ולהשאירם אחר גו, וליצור במקומם מבנה וריבוד חדש, בהתאם לחלוקת התפקידים במשימת ההגשמה הציונית.

על-פי זה מובן גם מאליו, שבמקום "הקבוצות הראשוניות" הישנות, כגון המשפחה, מתפללי-בית-הכנסת וכו', אשר באמצעותן היה היהודי הפרטי מוצא עד כה את הזדהותו עם האומה הישראלית בכלל, היה עתה צריך לבוא הארגון הציוני עצמו, על גודו ופלוגותיו, כחוג הראשוני, אשר רק באמצעותו יוכל מעכשיו החלוץ לא רק להגשים את חזונו, אלא גם להגיע לידי עצם אותה ההזדהות

הלאומית המחייבת את הגשמת החזון. במילים אחרות, פירושו של דבר הוא, שעם ההצטרפות להגשמה הציונית היתה הנאמנות לאידאל הלאומי צריכה למעשה להגיע, מן הבחינה הקונקרטית, לידי זיהוי גמור־כמעט עם הנאמנות למסגרת הארגון הציוני, ומשמע גם שהמתח המוסרי שבנאמנות זו לא היה צריך להיות רק רפלקס° מן המתח המוסרי שבאידאל הציוני, אלא שני מיני המתחים היו למעשה צריכים להגיע לידי זיהוי כמעט מלא.

יתר־על־כן, החלפה זו של הקבוצות הראשוניות הישנות וכניסת ארגון ההגשמה הציונית במקומן, משמעותה היתה צריכה ממילא להתבטא גם בכך, שהנאמנות לארגון ההגשמה היתה צריכה למעשה לתפוס בנפשו של החלוץ את מקומם של כל קשרי הנאמנות הפרטיים הקודמים: ארגון ההגשמה לא היה צריך להיות לגביו רק ארגון הגשמה גרידא, אלא אף משפחה¹⁶ וחוג־הרעים וכל מה שאפשר להעלות על הדעת. ועל כל זה יש עוד להוסיף, שההצטרפות להגשמה הציונית היה פירושה ממילא גם יציאה מכל סבך היחסים הכלכליים שבגולה, ומעתה צריכה היתה גם הפעילות הכלכלית של החלוץ להיות רק תפקיד המוטל עליו במסגרת ארגון ההגשמה, וזאת לא לשם סיפוק צרכיו הפרטיים אלא כמבצע במסגרת ההגשמה הציונית, שמטרתו העליונה היא רק לקדם את המטרה הלאומית.

אכן, אפשר שטוטליות כזאת לא היתה נחלתם של כל החלוצים כולם, בלי יוצא־מ־הכלל; ודאי היה בדבר זה גיוון אינדיבידואלי רב; אך אין ספק, שבדרך־כלל, ובמידה שהדברים אמורים בחלוצים ממש, ואחר־כך בלוחמי־החירות¹⁷ (שבמקום הפעילות הכלכלית באו אצלם חיי מחתרת וקרב), הדברים הם מדויקים למדי, ואכן היה הטיפוס הציוני המגשים טיפוס החסר כמעט כל אינדיבידואליזם (בהבדל מאינדיבידואליות) ושכל תודעתו כולה מתמזגת עם תחושתו הקיבוצית־

לה ראה לדוגמה את שירו של יאיר [מתוך המחזור 'מזמור לבני הנעורים']: "לא זה אחי, אשר מְרַחֵם / אמי יֵצֵא, שְׂדֵה יֵקֶן. / בְּן־בריתי [הוא זה אשר] שְׁכַם אל שְׁכַם / באוֹן עם צר לי נאבק //". [בדמיון לעד תחיי, הוצאת יאיר מהדורת תשס"ב, עמוד ק"א].

לו בהבחנה זו יודע אני שאני חוטא ללשון העברית המקורית; כי לפיה, דווקא לוחמי־החירות היו החלוצים האמתיים, ואילו אנשי העליות הראשונות היו רק חלוצים בהשאלה. אלא שלו הייתי נשאר נאמן למקורות, הייתי נשאר תקוע בחוסר מושג מקובל והולם לְמוֹבֵן המושאל של חלוץ – והכריעה העובדה, שאחר השימוש הציוני במושג חלוץ אי־אפשר להחילו על לוחמי־החירות בלי טיהור וחיתוי מרחיקי־לכת. אף־על־פי־כן אני מקווה שעוד תחזור עטרה ליושנה, והחיתוי יעשה ייעשה.

הלאומית, הממלאת את כל תוכן חייו כמעט ללא שיוור, ואשר נושאה הקונקרטי הוא ארגון ההגשמה.

אלא שכאן יש להכניס תיקון, הנובע מן הרב-גוניות התרבותית של היהודים בפרוס הציונות, גורם שהזכרתיו בזה מלכתחילה. רב-גוניות זו גרמה לכך שארגון ההגשמה הציונית לא יוכל להיות ארגון אחד, ויצטרך להתפצל – כבר לפני שנוצר – לסיעות סיעות, הנבדלות זו מזו בהלך-מחשבתן, בערכיהן החשובים, במטרתן המוגדרת ובאמצעי ההגשמה שבחרו להן. מה שאמרתי לעיל בפסקאות הקודמות לא התגשם אפוא לגבי התנועה הציונית בתור שכזאת, אלא לגבי כל ארגון-הגשמה ציוני לחוד, ואילו התנועה הציונית הכוללת היוותה לגבי הארגונים הנפרדים האלה רק מסגרת-גג, אשר תפקידה הוא יותר טכני מאשר פסיכולוגי.

והנה, בקשר לתיקון זה, שיש לו חשיבות מעשית עקרונית בהתפתחות משבר המדינה, איני יכול להימנע מלהעיר הערת-אגב ארוכה החורגת מענייננו ומשתלבת בו גם יחד.

בפרק על הדמוקרטיה הציונית רמזתי כבר, שלהתפתחות התחושה הקולקטיביסטית, בניגוד לאינדיבידואליזם, במבנה הסוציולוגי של הגשמת הציונות, היו שורשים מוקדמים בתרבות היהודית עצמה, וששורשים אלה סייעו לאידאולוגיה הסוציאליסטית לקבל אחיזה בציונות; מאחר שאם נגזר כבר על תנועת התחייה העברית להתלבש בערכים נכריים, הרי ה'לם הסוציאליזם את הרגשתה, הנתונה מראש, יותר מאשר הליברליזם הדמוקרטי, אשר הדגש שהוא שם באינדיבידואליזם הוא כן ועקבי, לא כמו בסוציאליזם. כאן אני יכול להוסיף, אגב האגב, שההתפתחות הפסיכו-סוציולוגית בקרב ארגוני ההגשמה הציוניים, אשר שרטטתי בזה את קווי העקרוניים, הגבירה עוד בדיעבד את נוחות הרקע להיקלטות האידאולוגיה הסוציאליסטית בציונות עשרת מונים; ומה גם שחיי השיתוף הכלכלי היו שיטת החיים האפשרית היחידה לרוב החלוצים, לאור העובדה שהם עצמם, באופן פרטי, היו חסרים הון משלהם, ואילו ההון לבניין הארץ בא בעיקר על-ידי איסופו מן המקורות הפרטיים בגולה והפיכתו להון הצריך להיות לאומי.

אך כוונתי [כאן] בהערת-אגב זו, היא בעיקר לעמוד על אותם השורשים המוקדמים שנמצאו להתפתחות הקולקטיביסטית בתוך היהדות המקורית; כי אכן, המעבר מן המבנה הסוציולוגי הגלולי אל המבנה הציוני היה כרוך אמנם במהפכה פורמלית ובמשבר רגשי, אך המשבר הרגשי לא

היה בשום פנים מהפכני: נאמנות ודבקות לאומית הכולעת את כל הנפש כולה, כמעט ללא שיור, לא היתה חדשה לשום יהודי שלא הרחיק לכת בהתבוללותו התוכנית.

ומסתבר שדבר זה לא היה חדש, משום שהתפתחות סוציולוגית כגון זו של הציונות גם היא לא היתה חדשה אצלנו, אלא אדרבה: כל התרבות העברית כולה נולדה מלכתחילה מתוך התפתחות הַזֵּהָה מבחינה עקרונית עם ההתפתחות הציונית – בעת יציאת מצרים – והברית החדשה ונשנתה, שוב מתוך אותו העיקרון עצמו, בתקופת שיבת-ציון מבבל, שאז נוצר הדפוס שבו נשמרה התרבות העברית בלי שינוי עקרוני כלשהו, הן מבחינת המבנה והן מבחינת הערכים, עד פרוס הציונות ממש. השינוי הקובע היחיד שחל בתרבות זו במשך הדורות היה רק השינוי ברוח-הרעננות, בעקב הפילוסופיה והקבלה וההשתקעות הגלותית.¹¹⁹

ועתה, כאשר אותה ההתפתחות הפסיכו-סוציולוגית עצמה חזרה ושולשה בנו בעצמנו, על גופנו שלנו, ואנו יודעים בדיוק את ההרגשה בצורתה המקורית – שוב יכולים אנו לדעת ידיעה ראשונית ביותר, שרק אוילים הם אותם החוקרים החכמנים המנסים לכפור בסיפור יציאת-מצרים ובמעמד הַר-סיני בדרך, לפני גמר ההתנחלות בארץ. [זאת] מן הסיבה הפשוטה, ששום עם היושב על אדמתו, איש תחת גפנו שלו ותחת תאנתו שלו, לא היה מסוגל לקבל תורה כתורתנו, שכולה משתלשלת ממישימה ותכלית לאומית עליונה והגוזרת את התנהגות הפרט מתוך אותה משימה ואותה תכלית, ומשבצת אותו בהוויה הלאומית רק מנקודת-ראות התכלית – ולקבל תורה כזאת לא רק מן השפה ולחוץ אלא לחיות בה ולהתמזג עמה לישות אחת, ללא הפרד. ואכן, שום עם לא קיבל תורה כתורתנו לחיות בה, משום שלא היה עוד עם בעולם, שנמצא אי-פעם כולו, כקיבוץ לאומי שלם, במעבר ממושך למדי, בדרך בין נקודת-מוצא לבין נקודת-תכלית קבועה מראש, וזאת בלי שיהא שום בסיס כלכלי מוכן, שעליו התנועה מתנהלת ומתפוררת לאינטרסים יריבים, אלא יצטרך להיזון ממן השמים, וממילא לא יהא לבניו שום עניין לענות בו ולהזדהות עמו – לבד מן ההזדהות המלאה עם המטרה והתנועה

119 אל ניתוח נזקן של הפילוסופיה והקבלה – כמקור לעצלות הגלותית ולגניזת מעש הגאולה הרצינוני – עוד ישוב שב"ד בהמשך, בדיון על 'היהדות הדתית'. ראה זאת מתחתית עמ' 397 עד כוכבית-ההפרדה בעמ' 402.

הלאומית, הממלאת את כל תוכן חייהם. ובמילים אחרות – לא היה עוד עם בעולם כמונו, אשר זה שלוש פעמים בתולדותיו נמצא במצב, שאפילו חיי החולין שלו סגורים ומסוגרים במסגרת שכולה קודש, לא רק מתוך מסורת סובייקטיבית אלא על-פי כורח המסיבות האובייקטיביות, המתחילות לפעול מאליהן – ברגע שהיה מספיק קודש התחלתי כדי לגשת להגשמת המטרה. ועצם העובדה, שהעם העברי יכול היה להישאר נאמן לתורה כזאת במשך שלושת-אלפי שנים ויותר, מוכיחה, שאם נמצא פעם עם במצב-סגולה כזה, הרי יכול מטען-הקודש שהוא רוכש לו בו להספיק לנצח-נצחים, ואין הוא חייב דווקא להתפורר עם עבור המסיבות שהולידוהו.

ואכן, שוב אנו עדים לכך, שאדם אשר הרגיש פעם רגשי-קודש מושלמים ונפלאים כאלה – לא על נקלה הוא נפרד מהם, והם נעשים לו יקרים למדי בשביל לטפחם מדעת ולהעבירם לבניו אחריו לדור-דורים, כדי שגם הללו, לא זו בלבד שלא ייכנעו למסיבות האובייקטיביות החדשות, הנוטות לפורר את הקדושה, אלא יעצבו את המסיבות האובייקטיביות מדעת ברוחם, כדי שתקדמנה דווקא את ההרגשה הסובייקטיבית הנתונה; ההסתגרות בגיטאות בגולה הוכיחה אפשרות זו בעבר, ו"הקינות על אבדן האידאלים" מוכיחות לפחות אותה נטייה עצמה בימינו. מכאן נפתח לנו פתח-התקווה הרחב ביותר, כדי להאמין שגם עתה אין רגשי-הקודש שהיו נחלתנו בדור הזה יכולים ללכת לאיבוד, פשוט משום שלא נתן להם ללכת, ומה גם שלא בפעם הראשונה יצאנו עתה ממצרים, ולא בפעם השנייה, ומטעננו שלנו משולש הוא – לפחות בפוטנציה.

וזהו מזלנו; כי עם כל הדמיון, הרי נבדלים אנו, ואף זה באופן עקרוני, מאבותינו הראשונים והשניים.

ממצרים יצאו אבותינו כעם שלם, על שבטיהם ומשפחותם ובתי-אבותם, ולא חיים וייצמן הנהיגם במדבר, אלא – יותר מדי תהומי הקונטראסט כדי לבטאו בלי עצירת-נשימה. גם התכלית של יוצאי-מצרים היתה פוליטית בעיקרה, בדומה לתכלית הציונית, אבל מגי חורב ועד כיבוש כנען היא נעשתה מעורה בכולה בתכנית מושלמת של חיי-עולם, והמשבר הרוחני שנמשך מאז מות יהושע בן-נון ועד שמואל הנביא לא היה אפוא בעיקרו משבר של חוסר-ערכים, אלא משבר שנבע מחוסר שלמות העם בערכים אקטואליים שהיו; אך מה שחשוב לנו בעיקר בהקשר זה הוא, שההתנחלות עצמה לא היתה צריכה להיות כרוכה בשום משבר מיוחד במבנה הפסיכו-

סוציולוגי – לבד ממשבר המעבר מחיי-הנדודים לשיבת-קבע – כי העם יכול היה להתיישב ולהתנחל בארץ כמות-שהוא, בלי שינוי עקרוני במבנהו הארגוני ותוך כדי שמירה על המשכיות "הקבוצות הראשוניות" שהיו קיימות במדבר.

לא ייתכנו חיי-קבע ויציבות שאינם מבוססים על המשפחה (ראה, למשל, את הרפורמות הקונטר-רבולוציוניות-כביכול בכרית-המועצות בנקודה זו),¹²⁰ והנה, יסוד-קבע זה היה מצוי ליוצאי-מצרים מלכתחילה, ולא נשאר להם אלא לשמור על רציפותו. יתר-על-כן, על-ידי עצם היות היסוד הזה מצוי כבר בתנאי-המעבר, נעשתה המשפחה העברית מעורה מלכתחילה במבנה הקדושה העברית, וכך יכלה גם הקדושה הזו להמשיך ולהתקיים מתוך רציפות, בלי שום הפרעה או משבר במסורתה הארגונית, אלא אדרבה, התמדת מסגרתה הארגונית חזרה עוד וטיפחה מאליה, גם בתנאים החדשים, את המסורת הרגשית שבה היתה אותה מסגרת ארגונית מעורה מלכתחילה. וכך לא היה צריך שמואל הנביא להכניס שום מהפכה וחדושים מחודשים: הוא רק צריך היה לתת גושפנקה של גיבוש פורמלי וסופי למציאות שהיתה קיימת מלכתחילה ושלא פסקה מעולם להתהוות במישרין ובעקביות אחת. והוא הדין שוב בתקומת הבית השני.

מבבל חזר אמנם רק שבר-אומה מבחינה כמותית, אך אומה שלמה ומאוחדת מבחינה מהותית, אשר מלכתחילה היו לה כל האבזרים של מבנה מושלם ואין-סופי, ואשר הריאקציה שמתוכה היא עלתה לא היתה ריאקציה פרדוקסלית-מטורפת נגד כל מה שיש בו כדי לגבש אומה – [כמעשה של הציונות] – אלא אדרבה, היתה זו הריאקציה של יחזקאל וישעיהו, של עזרא ונחמיה, נגד התפוררות המבנה והדבקות בתורה שמסיני ונגד ההתבוללות, שגרמו לחורבן הבית הראשון. ומאחר שביסודו של בית שני הונח לא רק מעמד הר-סיני בלבד, אלא מעמד הר-סיני כפול ומכופל בכוח הריאקציה נגד

120 לפני המהפכה הרוסית הוקיעו המהפכנים הבולשביקים את מוסד המשפחה, והגדירוהו כ"בורגני-ריאקציוני"; כאשר התמסד השלטון, עדיין נתפס התא המשפחתי ברמה של רישום-האוכלוסין גרידא, ולא הוענק משקל רב לנישואין. רק כאשר ניכרה האנדרלמוסיה החברתית שבכך, כי המוני ילדים היו מופקרים ברחובות – ובמיוחד לאחר שבמלחמת העולם השנייה איבדו מיליוני נשים את בני זוגן ומצאו אחרים – החלה מדיניות חדשה של חיווך וטיפוח ערכי "המשפחה הסוציאליסטית".

כל מה שמנוגד לו, יכול היה הבית לעמוד על תלו שבלב, וגם לפרוח בהרבה מובנים, אף בהיותו חרב, עד שחזר והביאנו לבנות כיום הזה שוב את הבית השלישי, אשר פה יתן לנו אל-שדי וכה יוסיף, כי יהיה כבודו גדול מכבוד השניים שקדמוהו – עד עולם.

אולם, כאשר אנו חוזרים אל ההתפתחות המקבילה שבדורותינו, הרי לא זו בלבד שבמדבר שלנו לא נתנה לנו שום תורה; ולא זו בלבד שיציאת-מצרים שלנו היתה כולה נתונה במסגרת של תודעה חילונית, אשר לא איפשרה לרגשי-הקודש שתחת שכבתה הקליפתית להתגלות ולפעול במכוון על עיצוב העתיד, ואדרבה, מצדה שלה היא נטתה דווקא לפורר את רגשי-הקודש והוסיפה נופך משלה לפרצוף-הלבטים-האינדיבידואליסטיים שהיה לנחלת הציונות ושהסתיר ממנה עצמה את רוח-הקנאות והדבקות הפנימית המניעה אותה; אלא נוסף על כל זה, אי-אפשר בכלל, כאמור, לדבר על הציונות כעל תנועה אחת ומאוחדת של שיבת-ציון לאומית – לפחות מבחינת מבנה הסוציולוגי-הריבוי.

ומתוך ההשוואה שערכנו בזה מזדקרת לפנינו קודם-כול העובדה, שבכלל היתה תנועת ההגשמה הציונית צריכה לחרוג מתוך המבנה הסוציולוגי הגלתי ולהשאירו אחר גווה, בניגוד לשתי התנועות הראשונות של שיבת ציון, אשר יצאו מן הגולה על משפחותיהן ובתי-אבותן, ונשאו אתן אפוא לפחות את היסודות הבסיסיים של המבנה הישן.

דבר זה מתבאר כמובן על-ידי כך, שבמקרה שלנו היה המבנה הישן דווקא נושא של התרוקנות היהדות המקורית מנשמתה, וכל תחייה לאומית היתה צריכה לעבור תהליך של ריאקציה נגד תרבות מרוקנת זו, ואילו מזלנו אֶתֶרֶע כֶּךְ, שריאקציה זו תוכל לבוא רק בדרך השלילה הטוטלית של התרבות היהודית בכלל. הפעם לא יכול היה אפוא העם לקום וללכת כעם, אלא רק מי שכבר התחיל לפנות עורף לעם, וחרג כבר מלכתחילה ממבנהו הלאומי המגובש, יכול היה להתעורר התעוררות לאומית חיובית, כשהוא כבר מוצא עצמו תועה בעולם כפרט בודד כביכול – ורק כפרט הוא יכול היה להצטרף להגשמה הציונית ולהתמזג בתוכה. אכן, אפשר שפנקודה מסוימת זו היה מצבנו שלנו טוב יותר ממצב שתי התנועות המקבילות שקדמונו, ולו יהא שרק לצורכי-העֲרָאִי הראשונים: כי מוסד המשפחה שעליו היו מבוססות שתי התנועות הראשונות, הוא לא רק גורם מגבש – מהיותו מוסד חסר-תמורה למשא הרציפות התרבותית – אלא, כשלעצמו, הריהו דווקא גורם מפורר, כאשר הוא עשוי להיות נושא של אינטרסים קבוצתיים-חלקיים,

המבליטים את הפרט מן הרקע של האחדות הציבורית. והנה, מוסד זה מילא רק תפקיד רודימנטרי¹²¹ בלבד במבנה ההגשמה הציונית, וכאמור, יכול היה החלוץ ולוחם-החירות למצוא את הזדהותו עם הגשמת הבניין והמלחמה במישורין, ולעתים קרובות (במקרים שמשפחתו נשארה בגולה) – כמעט בלי שום פזילות-צדדין משפחתיות בכלל, וממילא יכלה דבקו במטרה הלאומית להיות מושלמת יותר.

אך גם יתרוננו בנקודה זו יצא בהפסדנו בכמה פנים, כפי שנראה תיכף ומיד, וקודם-כול בעובדה, שעל-ידי הישארות המשפחה מחוץ למסגרת ההגשמה הלאומית, הרי במידה שהיו לחלוץ וללוחם דאגות משפחתיות – הוא לא יכול היה לפתור בתוך מסגרת התנועה הלאומית פנימה, אלא או "נשבר" בכלל או שסחב עמו קופה של שורשיות חיצונית, הנוטה לטפח את האינדיבידואליזם שלו בכוח כפול ומכופל. והישארות המשפחה מחוץ למסגרת תרמה, כמוכח, גם היא את תרומתה החוזרת והמכרעת לחוסר כל שורשיות תרבותית בהגשמה הציונית.

ושנית – [בנוסף לנטישת המבנה החברתי הישן] – אנו חוזרים לעובדת הפיצול הארגוני של הציונות.

התוצאה העיקרית של פיצול זה היתה, שההגשמה הציונית לא יצרה בארץ הוויה לאומית אחת, אשר בניה מרובדים בה בהתאם לצורכי-החיים הכוללים שלה – ריבוד אנכי של ממלאי תפקידים יותר חשובים למעלה וממלאי תפקידים פחות חשובים למטה, כפי שהדבר הוא בכל חברה נורמלית-שהיא, ויהא קנה-המידה שלה לחשיבות אשר יהא – אלא היא יצרה ריבוד אופקי, שאינני יודע שום אח ודוגמה לו בכל העולם כולו.

אמנם, ריבוד אופקי קיים בכל מקום ששתי תְּכָרוֹת חיות זו בצד זו בלי להתערב ביניהן הרבה, כמו, למשל, הבורים והאנגלים בדרום אפריקה¹²¹ או היהודים והערבים בארץ עד הקמת המדינה, והדבר מובן; אולם המשונה אצלנו הוא, שאי-אפשר להשוות את המפלגות הציוניות השונות לְתְּכָרוֹת שונות החיות זו בצד זו:

121 הבורים והאנגלים הינם שני היסודות ה'לבנים' של אוכלוסיית דרום-אפריקה, אשר במשך תקופות ארוכות הם לחמו אלה באלה ושררה ביניהם יריבות קשה. הבורים היו איכרים הולנדיים שחיפשו לעצמם נחלה, וייסדו שתי מדינות עצמאיות בדרום היבשת תוך מרד בשלטון האנגלי (1880). לבסוף השתלכו הבורים ב'ברית דרום-אפריקה', אשר איחדה את שתי מדינותיהם עם שתי מושבות הכתר הבריטיות (1910). יחד עם המהגרים ההוגנוטים מצרפת הם היו את רובו של המיעוט הלבן במדינה, וכוננו 'אפריקנרים'.

החברה היהודית שנוצרה בארץ היתה חברה אחת, השואפת ביסודו של דבר למטרה אחת והיונקת ביסודו של דבר משורשים היסטוריים משותפים; והמכריע הוא, שלחברה יהודית זו שנוצרה בארץ היתה הכרה איתנה באחדותה, ודבר זה כשלעצמו היה בו כדי לעשותה באמת לחברה אחת, ויהיו הגורמים המפרידים אשר יהיו. והנה, בתוך החברה האחת הזאת, אפשר לומר שהמפלגות השונות שהתרוצצו בה התעלמו למעשה זו מזו מבחינת תכנון חייהן. כל אחת מהן באה להגשים בארץ יש מאין, וכל אחת מהן רצתה ליצור את היש-מאין הזה דווקא ברוחה שלה, ושום דבר לא הפריע לכל אחת מהן, שבאמת תנסה ליצור את היש-מאין דווקא ברוחה: לגבי הציונות היתה הארץ, מבחינה פסיכולוגית, חלל ריק, וכל מי שרוצה לעשות בה כטוב בעיניו בא ועושה. ודבר זה נכון לא רק לגבי מפלגות המפעל-ובניין,¹²² אלא גם לגבי הפורשים: הללו גמרו בנפשם להוציא את העם ואת היישוב מעבדות לחירות, ובכן הם באו, הסתדרו בארגוני-הגשמה מקבילים נוספים ועשו מה שעשו – הם בשלהם והללו בשלהם.

ואף-על-פי שמבחינה פיסית פשוטה אי-אפשר היה שכל הארגונים המקבילים האלה לא יראו איש את רעהו ולא יראו את העובדה הגלויה, שבעוד זה עושה בכה, יוצר בינתיים רעהו את ההפך הגמור, הרי במה שנוגע למפלגות המפעל-ובניין – לא היתה להן בכלל מטרה מוגדרת, וכאמור, הן תפסו את הציונות כתהליך של חתירה למטרה הציונית, אשר לא יסתיים כביכול לעולם, וממילא לא היה אכפת לאף-אחת מהן מה שעושה רעותה, שהלא "עד כי יבוא המשיח" יש זמן, ובינתיים היתה כל-אחת מהן בטוחה, שעד אז תִּפְרְנָה כל האחרות בצדקתה או שתיכשלנה ממילא, ואין אפוא שום סכנה. ובדומה לכך הפורשים: רובם הגדול לא האמין בכלל שיראה את המדינה בעיניו, ורק סמך על מלחמתו שבה יתחנך העם כולו ויחזור בו מדרכיו הרעות; והמיעוט סמך על הנס, שהאנגלים לא יפלו על ההמצאה של חלוקת הארץ, וכך תימשך המלחמה זמן מספיק עד שכל היישוב כולו יצטרף אליה. הברירה [החלופית] היחידה לכל האשליות האלה היתה, שהאנשים יעזבו כל מעשה חיובי וינסו קודם-כול להשליט עצמם על יריביהם, וברירה זו עצמה, בין אשליית-האמונה-בניצחון לבין כישלון ויאוש לאלתר, היה בה כדי להוליד באמת את האשליה הגואלת בלב כל מי שלא חיפש לו מלכתחילה הצדקה יפה ועקבית ומחוכמת כדי לערוק מן המערכה.

122 אודות 'מפעל-ובניין' – שוב וראה בהערה 39, לעיל בעמ' 78.

באופן כזה נוצר בכל ארגון-הגשמה ציוני לחוד ריבוד אנכי משלו, בהתאם לחלוקת התפקידים של תכנית ההגשמה שלו, והריבודים האנכיים השונים הללו לא היו משולבים זה בזה, אלא הקבילו זה לזה, בלי שתהא כמעט מלכות אחת נוגעת בחברתה.

רמזתי כבר גם לעובדה, שהנאמנות לאידאל הלאומי באה בהכרח לידי זיהוי עם הנאמנות לארגוני ההגשמה הללו, הנפרדים זה מזה והסגורים, כל-אחד מהם לחוד, כלפי פנים. כאן אני יכול להוסיף, שתופעה זו הודגשה עוד על-ידי כך, שהאידאל הלאומי עצמו לא היה על-פי רוב ברור ומוגדר, וממילא נעשתה הנאמנות ל"חֲבֵרָה" – הקבוצה המסוימת והמוגדרת – לא רק תופעה פסיכולוגית וסוציולוגית עליונה, אלא גם הערך התרבותי העליון-כביכול, בבחינת 'אלה אלהיך אשר העלוך מארץ מצרים', אשר כל השאיפות הציוניות האידאליות נראות בלעדיהם ומעבר להם כמשהו ערטילאי, חסר-ממשות, מטושטש ובלתי נתפס.

גם דבר זה תרם את חלקו לכך, שבכל מקרה של משבר לא יוכלו הארגונים הציוניים הקיימים להתגבר בעצמם עד שיבוא גל חדש ומחודש של הגשמה ויוציאם מן הבוץ, ושאף אז לא ימהרו הארגונים הקיימים להחזיק ביד המושיע שקם להם, אלא אדרבה, ישתדלו עוד כמיטב יכולתם לשים כל מכשול אפשרי על דרכו, וזה מתוך קנאות עילאית, וכמעט דבקות של קדושה: כי במידה שהמשבר לא נגע במבנה הריפוּדי הפנימי של "החֲבֵרָה" הקיימת, אלא רק באפשרויות האובייקטיביות של הגשמת האידאל הלאומי הכללי, הרי בכלל לא יכלה "החֲבֵרָה" בתור שכזו למסור לעצמה דין-וחשבון עליו, וניחא היה לה בכל התעסקות-שהיא שתהיה מסוגלת לקיים את הריבוד היקר הקיים, ותהא זו אפילו התעסקות בוגדנית מבחינה אובייקטיבית, שהרי "הארגון" הוא קנה-המידה העליון למשפט; בעוד שהודאה בצדקת המושיע או מחשבה עצמאית היא אפיקורסות כנגד ההוויה הארגונית וחריגה מן החממה, ואילו הצלחת המושיע עשויה להעביר את מרכז הכובד מן "החֲבֵרָה" הקיימת ל"חֲבֵרָה אחרים", ובכך כל עזרה להצלחה זו היא היא הבגידה.

הקמת-המדינה נתנה פתאום מכת-מוות לכל אופי המבנה האופקי הזה. קודם-כול היא נטלה מכל הארגונים העצמאיים את האוטונומיה שלהם ברוב השטחים החשובים ושעבדתם לאורגנים העליונים של המדינה, ודבר זה יצא אל הפועל גם-כן בצורה שאין לה אח ודוגמה בעולם במקרים דומים. כי שום כוח עליון שיוכל לאלץ את הארגונים השונים להשתעבד לא היה קיים: הם השתעבדו

לחלוטין מרצונם החופשי, בלי שימסרו לעצמם בכלל דין-וחשבון על משמעות השתעבדותם.

כאמור, לא היו הארגונים הללו מכוונים מלכתחילה איש כנגד רעהו, ואם כי ייחודם הארגוני הנפרד מילא תפקיד נפשי עצום – בכל־זאת לא מילא ערך ההתייחדות הארגונית כשלעצמו שום תפקיד שהוא, אלא כאמור התעלמו כל הארגונים הללו בהכרח מקיומם של חבריהם והרגישו כאילו זולתם לא היה מאומה בהוויה הלאומית, כאילו כל אחד מהם מבטא באמת את כל ההוויה הלאומית כולה, פְּרָצוּי לאשלייתם. ממילא היה פירושו של דבר, שחברי הארגונים השונים יכלו להקיף ברגשי אחוותם ההכרתיים – בהבדל מן הפסיכולוגיים – גם חברי ארגונים מקבילים, שהרי על־ידי אשליית הזהות בין ההוויה הארגונית להוויה הלאומית נוצרה אשליה גם של הזדהות ארגונית שווה־כביכול בין כל אלה שהזדהו הזדהות לאומית־ציונית – בלי שאשליה זו תמנע בהכרח התכתשויות בין־ארגוניות מדי פעם בפעם, כפי שראינו לעיל: האשליה לחוד והמציאות לחוד. באופן כזה יכול היה כל ארגון ציוני לחוד לראות את המדינה שהושגה כהישג פרטי שלו, שהוא נכנס לתוכו באופן הטבעי ביותר, בלי שום חשש למתחרים.

ראינו לעיל, שמלכתחילה היה מוכן בשביל המעבר הזה ערך "הדמוקרטיה", וכך לא זו בלבד שכל הארגונים השונים מיהרו לקפוץ למלכודת באופן אוטומטי, מחוסר ערכים מודעים כלשהם שיהא בהם כדי להזהיר את הקופצים ולשמש להם כגורמים מעכבים, שליליים, אלא אדרבה, ההצדקה החיובית לקפיצה למלכודת היתה מוכנה להם מראש, והצדקה זו – היה בה כדי לתרץ מראש את כל הקושיות העלולות להתעורר לנוכח השינוי הגלוי בכל היחסים ההדדיים.

נוסף־על־כך, היה ערך המדינה, ביודעין או בלא יודעין, משותף לכל הארגונים כולם, ותהא התפתחותו הקודמת בארגונים השונים אשר תהיה; לכולם הושגה המדינה בעת ובעונה אחת, כולם נמצאו נכנסים לתוכה יחד, כשרגשי הנאמנות להישג מחודש זה משותפים לכולם, וזה בעת שכל חילוקי־הדעות הקודמים התנוונו כבר ממילא או היטשטשו לכבוד המאורע המשותף המכריע. וכאשר התעוררו הארגונים הללו למחרת ומצאו כי הם נתונים במלכודת – כבר היה כל ניסיון לחזור ולהתפרץ החוצה מהווה פגיעה בערכים העליונים של מדינה, דמוקרטיה וצה"ל, המטופחים בתוך הארגונים עצמם, בעוד ששום ערכים חיוביים שיצדיקו את ההתפרצות לא שָׁרְדוּ; כל הארגונים כולם מצאו עצמם נתונים בתרבות "הישראלית" הרצוצה, המשותפת לכולם, וכל שהבדיל ביניהם היה רק עצם

הפירוד הארגוני, שהיה אמנם יקר עדיין כשלעצמו, אך שבשמו אי־אפשר לעשות מהפכה.

מחוסר יכולת להתנשאות אקטיבית חיובית נשארה אפוא לפירוד הארגוני רק ההתגדרות הפסיבית בעצם קיומו, כדי להגן עליו שלא תכבוש ממנו המדינה יותר משכבשה כבר, ומכאן התחילה להתפתח הנאמנות האידאית לערך הדמוקרטיה, היונקת כבר מתוך עצם המציאות "הישראלית" – אחר שלבד מערך הדמוקרטיה כשלעצמו אין שום הצדקה להמשך קיומן של המסגרות הישנות היקרות, שאינן ממלאות עוד שום תפקיד חיובי אובייקטיבי.

והנה, אם כי עדיין לא נשלם התהליך לחלוטין, ואינו יכול להישלם, הרי כבר התקדמנו מהלך רב בכיוון של הפיכת הריבוד האופקי הישן לריבוד אנכי־נורמלי, בעקב אותה שלילת האוטונומיה מאת ארגוני ההגשמה הציוניים השונים: הקמת המדינה העלתה "עלית" שלטונית, אשר כל התפקידים האחרים במדינה נידונים ביחס לכפיפותם הסולמית אליה. דבר זה שולל מהארגונים הבודדים חלק גדול מסמכותם לקבוע את ערכו של אדם בתחום המצומצם של מסגרותיהם בלבד, חבריהם מתחילים להשתלב במערכת־יחסים החורגת הרחק מעבר לתחום המצומצם הישן, ואילו הארגונים עצמם נהפכים באופן כזה מארגוני־ההגשמה לצינורות סוציולוגיים גרידא, אשר באמצעותם מגיעים חבריהם לידי אותה ההשתלבות במערכת היחסים הלאומית. בתהליכים אלה כשלעצמם אין אולי שום רע, ואולי הם יכולים אפילו להיות רצויים, אולם, כמובן, אין התהליכים הללו יכולים להתרחש "כשלעצמם", אלא הם משולבים בכל המסיבות הצדדיות, המקנות להם דווקא משמעות הרסנית; ורק כבמסיבות צדדיות אנו נתקלים כאן סוף־סוף באותו השלטון המפורסם של מפא"י ובבעיית העלייה החדשה.

מובן מאליו, לאור המבנה האופקי והאורגניזציוני־המשוריין של היישוב בתקופת פרוס המדינה, ש"העילית" השלטונית לא יכלה לעלות על־פי שום קנה־מידה אחר מאשר קנה־המידה הארגוני: העילית השלטונית יכלה לבוא רק מתוך אחד הארגונים, או מתוך קבוצת ארגונים, שישתלטו על האורגנים של המדינה וישעבדו להם את כל הארגונים האחרים. לאור "טוב־הלב" העובר על גדותיו והפסיביות של כל הארגונים היישוביים באותה תקופה, ברור שהשלטון לא יכול היה ליפול לידי שום ארגון המושיט אליו את ידיו מדעת, מתוך כוונה ברורה לשלוט ומתוך מטרה ותכנית ברורה לשלטונו, אלא הוא יכול היה ליפול רק לידי אותו ארגון שבמקרה הוא מסונף ביותר ושבמקרה יש לו מספר השלוחות הגדול ביותר בשטחי־החיים השונים. אם היה ארגון כזה, הרי שהשלטון היה נופל לידי באופן

אוטומטי, בלי שום התאמצות מצדו, ואפילו יהא זה הארגון הבטלני ביותר, כי מאחר שמבחינת הבטלנות וחוסר ערכי-עמיד חיוביים היו כל הארגונים שווים זה לזה כתאומים, נשאר קנה-המידה היחיד להכרעה ביניהם רק הכוח החומרי כפי שהוא מחולק בעין. ארגון כזה, שכל הארגונים האחרים הסתלקו מפניו לצדדים ביראת כבוד וכפו עליו את השלטון בעל-כורחו, נמצא לנו, ודווקא שלא במקרה, בדמותה של מפא"י.

לא במקרה – כי מפא"י היא ההתגלמות העקבית הממוצעת של הציונות כמות שהיא באמת: היא "העצם כשהוא לעצמו" של התופעה הציונית; כל הארגונים האחרים היו תופעות-לוואי, גידולי-פרא או תוצאות של הציונות, אך מפא"י היתה הביטוי הארגוני של הציונות כתופעה המונית, וממילא היה כוחה החומרי רב יותר מכוח הארגונים זולתה, וממילא היא יכלה גם לצבור כוח באמצעות כוח, יותר מכל חברותיה האחרות. ומאחר שעמדנו כבר באריכות על המהות הממוצעת של הציונות, אין צורך לחזור עליה שוב בבואנו לסקור את משמעות השתלטותה של מפא"י דווקא – ובכך על משמעות השתלטותו של אותו מיצוע – על מדינת ישראל. נחוץ רק לציין, שמפא"י הממוצעת הזאת עלתה לשלטון מדיני לא רק בתקופה של שיתוק כל ערכיה החיוביים – ושל חוסר הכנה מינימלית לכל מעש חיובי בהנהלת מלכות ישראל המחודשת – אלא יתר-על-כן, היא עלתה לשלטון אחר תקופה ממושכת של התנוונות ארגונית ומוסרית בעקב חוסר יכולתה לקדם את העניין הציוני כנגד מאורעות תרצ"ו-תרצ"ט וכנגד הספר הלבן, ו[חוסר יכולתה] להתחרות במצב זה עם הפורשים, שנמצאו בקו עלייה מתמיד – גם על חשבונה. נוסף אפוא על "טמטומה הסוציולוגי" הראשוני, נוסף על זחלנותה העקרונית, נוסף על הסכיזופרניות^o שלה ועל שנאתה הנברוטית^o לעצמה, ונוסף, לבסוף, על חוסר ידיעתה בין ימינה לשמאלה במצב החדש, אשר לא נשאר לה בו אלא לעמוד ולנפנף בשרידי המליצות שמזה עידן ועידנים פסקה להאמין בהן בעצמה, עוד היתה מפא"י צריכה להוסיף עכשיו לכל "מחלצות החג" האלה שלה גם את השקר מדעת, את הסילוף, ורגשי אשמה מטריפים וכמוסים בעומקי-הלב, שאין היא יודעת אנה לשאתם.

מפא"י ידעה את אחריות מנהיגיה בהשמדת יהדות אירופה, היא זכרה היטב את מסע הבגידה שהתנהל בהנהגתה נגד הפורשים ולמען הנצחת השלטון הזר – בצד כל אותו הרפס וחוסר-האונים שהתגלו בה אז לעניין כל מעש חיובי; ^ל ואף אם

לז רפס יהדות הגולה והתנועה הציונית בשנות ההשמדה ההיטלרית, רפס ובגידה שלא היו דוגמתם ואף לא שמץ-דוגמתם בכל תולדות הגלות היהודית, והרפס והבגידה של היישוב

נעשו הדברים הללו בשעתם בכנות ידועה ובמידה מסוימת של אמונה ותום-לב, הרי עתה היטיבה מפא"י להרגיש את המשמעות ההיסטורית של התנהגותה בעבר, ונשארו פתוחות לפניה רק שתי הברירות האלו: לקבל את יד הפורשים האידיויטים המושטת אליה בסליחה וכפרה, להודות בזה על חטאיה, להציל את כנותה, אולי אף בלי לפגוע לפי-שעה בשלטונה, אך במחיר סומק-כלימה גלוי, הצופן בו סיכוי לעתיד של כבוד ויושר לאומי שבו תשקע כל המהות המפא"יית הזחלנית והמכוערת, וממילא לא תהיה עוד מפא"י; או – לנסות ולבלוע את הבושה הצורבת, להדחיק את זכר המעשים שנעשו ו[את] חוסר-המעש ולהשכיחם בעל-כורחם, להעמיד פני תום וחסידות כשידיעת הזנות ממלאת ומחנקת את הנשמה, ובקיצור לשקר כדי להציל את מפא"י, בלי לרמות שום אדם למעשה ומתוך ידיעה ברורה שאמנם שום אדם אינו נפתה להאמין לשקר. היא בחרה באפשרות השנייה, וכיום היא מקוננת על שחיתות.

כזאת היתה אפוא "העילית" השלטונית, שהיתה צריכה לתפוס את מקומן של עיליות ההגשמה המקבילות הקודמות. אכן, גם "העילית" של מפא"י, שנעשתה "לעילית" השלטונית, היתה פעם עילית מגשימה, ועדיין היא היתה מבקשת להיות כזאת. אולם, דבר זה פשוט אין היא יכולה; וכאשר בן-גוריון הלך לשדה-בוקר, בעוד ששום תרבות ושאיפה לאומית שפניהן לעתיד לא היו לו, והוא רק ניסה לחזור בימי זקנתו לאותם ימי נעורים יפים שבהם התמסר בכל נפשו לבניין "מקלט בטוח" ליהודים בארץ-ישראל – רק נראה הדבר כתעלול.¹²³ שלטונה של מפא"י מתרכז אפוא בהכרח בשלטון לשם שלטון, ומאחר שחזון-אמת לענות בו אין לה עוד – ממילא מתרכזים ענייני שלטונה בעיקר בדאגה להרבות הון למפעליה הקפיטליסטיים, בלי שכל הפחל והשקר של המליצות יוכל להטעות שום אדם, וממילא נזרם משלטונה עוד מִשָּׁב אחד של חוצפת שקר-גלוי לחינוך ההמונים. כמובן, תהליך דומה של התערטלות מן האידאלים היה חייב לעבור גם על כל הארגונים האחרים ממילא, אף בלי המהפכה במבנה הסוציולוגי, אולם התערטלות

הארץ-ישראלית המפא"יית בימי מלחמת השחרור, שורש אחד ומאוחד להם, כמובן, באותה שפלות-הרוח שראינו, שהשתלטה ביהדות עם הינתקותה הגוברת והולכת משורשיה המוסריים תוך שרידי דבקות פעילה באותם השורשים – מצב מטריף שבו נשאר האיש היהודי חסר כל רצון מפורש וקנה-מידה ברור שיוכלו להדריך את מעשיו.

123 דוד בן גוריון התפטר מראשות הממשלה והשתקע בקיבוץ שדה בוקר בטבת תשי"ד (סוף 1953). כשנה לאחר מכן – (בשל התפטרות לבון בעקבות 'הפרשה') – שב בן-גוריון לממשלת משה שרת כשר ביטחון, ולאחר הבחירות לכנסת השלישית שב גם לכהונתו כראש הממשלה (בחשוון תשט"ז, סוף 1955).

פנימית כזאת לא היתה מחייבת בהכרח גם מהפכה מוסרית: מטרות הארגונים היו משתנות, והם היו נהפכים לארגונים אינטרסנטיים גרידא, אך בתוך הארגונים פנימה יכלה אולי להשתמר הנאמנות החברית הקודמת וההוויה הקיבוצית חסרת-האינדיבידואליזם, שהיא כשלעצמה הריהי כוח עוקר-הרים, ויהיו ההרים שייעקרו אשר יהיו; אלמלא המהפכה במבנה הסוציולוגי יכלה האינטרסנטיות החדשה להישאר אינטרסנטיות קיבוצית, בלי שתיהפך לאינטרסנטיות אינדיבידואליסטית. אך מאחר שהארגונים הללו נפתחו, וחבריהם התחילו להשתלב במערכת יחסים החורגת מתחומי הארגונים הבודדים, ושגולת-הכותרת שלה היא שלטון לשם שלטון והנאה חומרית, וזאת ברוח המפא"יית אשר ראינו – שהשחיתות וביזיון האמת הם ממהותה – נהרס גם כל הדבק החברותי שהחזיק את הארגונים הללו מבפנים.

במערכת היחסים החדשה הזאת מופיעים חברי הארגונים השונים כאינדיבידואלים; קודם-כול משום שהעילית המפא"יית אינה מסוגלת לשלבם בחתירה קיבוצית חדשה בתחום הלאומי הרחב שלתוכו היא מוציאתם, ושנית משום שלבד מן הקשרים הארגוניים הישנים לא היתה להם מלכתחילה שום מסורת תרבותית אקטואלית ושום שורשיות סוציולוגית, לא משפחתית ולא אחרת, שתוכלנה לשמש להם מסגרת טרנסצנדנטלית¹²⁴ אף במערכת היחסים שהתרחבה. נוסף אפוא על החינוך לשחיתות, שקר ורדיפת-בצע, ש"חברי הארגונים" לשעבר מקבלים מן "העילית" המפא"יית, הרי גם מבחינה אובייקטיבית – קנה המידה היחיד שיכול להיות להם להתנהגות במערכת-היחסים החדשה הוא רק בקשת התועלת החומרית הפרטית, שהוא הדבר היחיד שיכול אדם לעשותו בלי ערכים תרבותיים ובלי קשרי-נאמנות. ואם נוסיף על זה את העובדה שהתנוונות ערכי המוסר הליברליסטי הקיימים מתפתחת מעצמה כפי שראינו, מסיבות המיוחדות לה, ומשאירה את העם בלי שום ערכי-מוסר בכלל בין אדם לחברו, או יותר נכון – היא משאירה אותו דווקא בערכים של ציניות מוסרית ובהכרה ההומניסטית העקבית שרק "נכון" הוא "לצפצף על העולם" – הרי מתברר שאף אלמלא החינוך המפא"יית, גם אז לא יכלה ההתפתחות האינדיבידואליסטית החדשה להישאר בגדר של התפתחות אשר לפחות את אותה "מידת-סדום" המקובלת עליה היא מודדת במידה של יושר.¹²⁴

124 שוב וראה את דברי שב"ד על מידת "שלי שלי ושלף שלף" – כמצוות הליברליזם – הקרויה במקורותינו "מידת סדום", לעיל בעמ' 45 ובהערה ו' שם.

ומכיוון שכאשר חוזרים האנשים מן היחסים המורחבים האלה להשתלבותם הארגונית הישנה יכולים הם כבר להסתכל עליה מבחוץ, שלא מתוך הזדהות מלאה כבעבר, ושוב הם מוצאים רק אינטרסנטיות ורדיפת־בצע ערטילאית, ולו גם בקנה־מידה קיבוצי, חוזר ונסגר מעגל ההרס: השחיתות חודרת מבחוץ לתוך היחסים הארגוניים פנימה, מוסיפה עוד על ריקונם מכל אידאל ותכלית, חוזרת משם ומוסיפה על השחתת היחסים הלאומיים הכלליים, וחוזר חלילה.

ותהליך זה מתחזק עוד על־ידי העלייה החדשה, אם כי היישוב הישן דווקא הוא האשם במצבה שלה, ולא להפך, כפי שסדום זו מבקשת להפוך את העלייה החדשה שעיר לעזאזל על חטאיה. אמנם, עלייה חדשה זו הגיעה ארצה, בחלקה הגדול, תוך פירור אינדיבידואליסטי מלכתחילה, מפוררת לחלוטין מבחינה תרבותית ובלתי־חדורה אפילו באותם ערכים יהודיים־לאומיים שהיו לנחלת הציונות. אך דווקא משום כך היה המשך התפתחותו של ערב־רב זה תלוי בְּעִלִּית, שבמסגרת השפעתה שומה היא עליו להיקלט בחיים: "עילית" משלו לא היתה לו, והוא לא היה מסוגל גם להעלותה מתוכו, ומבחינה סוציולוגית היתה אפוא העלייה החדשה, בפירורה המוחלט, חומר גמור ביד כל יוצר שהוא – אפשר היה ליצור ממנה מלאכים, כשם שאפשר היה להפכה להמון מלאכי־חבלה.

לגולמיות רבת־אפשרויות זו הוסיפה עוד העובדה, שדווקא באותן שכבות של העלייה החדשה שהביאו עמהן מבנה סוציולוגי מגובש יחסית – העלייה התימנית, העירקית והצפון־אפריקאית – היתה מצד אחד חדורה נכונות לספוג כל תרבות־שהיא שתוּרָה לה על־ידי יוצאי־אירופה, שבהם ראתה עלייה זו "עילית" מלכתחילה, ומצד שני היתה בשכבות אלה נכונות יוצאת־מן־הכלל לראות בשיבת־ציון שלהן תחייה משיחית ממש, על כל התוכניות ושפע אפשרויות החיים המלאים שבגישה זו. וגם השכבות האחרות, שמבחינת ניוון התרבות־הלאומי היו קרובות יותר למהות הציונית, היו לפחות מאוחדות בדבר האחד הזה, שהיתה בהן התלהבות לתחיית העצמאות העברית בתור שכזו, ומלכתחילה היתה בהן נכונות למלא את התלהבותן בכל תוכן־שהוא שימלאנה בו היישוב הוותיק, אשר בצדק או שלא בצדק יוחסה לו הילה של זוהר וגדלות. אך אֶתֶרע מזלה של העלייה החדשה להיקלע לתחום ההשפעה של "העילית" המפא"יית וההתפוררות היישובית, ואכן הנכונות לקבל השפעה פעלה את הפעולה במלוא המידה, אבל התוצאה המובנת מאליה היתה, שכל ההתלהבות נקטלה ממש בידיים – הציפיות המשיחיות הוקעו ללעג ולקלס כאמונות אסיאתיות תפלות – ומאחר שהיישוב הוותיק עצמו נמצא בתהליך של היהפכות למין עלייה חדשה מן הסוג האירופי, הרי יכלה העלייה

החדשה האמתית רק להראות לו, שבשטח זה היא יכולה להצטרף להתחרות מינה וכה, ואף תוכל ללמד את המקצוע לאותם הנועדים להיות מוֹנֵיָה. וההצדקה ובניין-העל האידאולוגי לתהליך זה של אינדיבידואליזציה נמצאים לנו שוב בתורה הדמוקרטית.

אכן, כבר רמזתי על כך שעצם קבלת התורה הדמוקרטית פְּתורה הפוליטית הרשמית של מדינת-ישראל סותרת את התפיסה, שהיא רשמית לא פחות, והיינו זו שיש למדינה העברית תכלית מוסרית כלשהי. אף אם התכלית המוסרית שהנהגת המדינה מייחסת לה איננה מרחיקת-לכת ביותר, והיא מתבטאת בתפיסה הרצוצה והמתנוונת שמדינת-ישראל צריכה לפתור את שאלת היהודים, לקלוט עלייה וליצור עם נורמלי משברי אומה, הרי מכל-מקום זאת היא תכלית, והקינות על "אבדן האידאלים" מוכיחות שגם העם וגם ההנהגה מאמינים שצריכה המדינה להתנהל גם להבא על-פי איזו תכלית אידאליסטית. אולם, אם-כי כמובן אין אומרים את הדבר אצלנו בפירוש, הרי האמת היא שאימפליקציה^o מן התורה הדמוקרטית היא, שאין השלטון צריך לשמש מנוף להתפתחות הלאומית, אלא עליו להיות רק ביטוי פסיבי לתמורות התמידיות המתחוללות מלמטה; ולמעשה אף אסור לו לפעול מתוך אידאל, שהרי פעולה כזאת איננה מהווה הסדרה גרידא של החיים לטובת כל האינדיבידואלים הנשלטים והריבוניים, אלא היא רותמת בהכרח לחתירה מכוונת לתכלית מסוימת אף את אותם חלקי האוכלוסיה – כגון הערבים אצלנו – שהאידאל שלהם הוא מנוגד לחלוטין.

סתירה כזו באידאולוגיה הרשמית, כשלעצמה, רק מטמטמת את הנפש, אבל לא היה בה כדי להפוך את השלטון במדינת-ישראל לשלטון דמוקרטי באמת, לו אמנם היה לו אידאל; אך מאחר שבאמת אין לו אידאל, ממילא מצטרפת לטמטום הנפש גם התוצאה, שהשלטון מתאים [את] עצמו לתורתו הדמוקרטית ודוחה באמצעותה את שרידי האידאלים שישנם עדיין, מתוך מעש הנהגת המדינה על-ידי; ו"על-סמך עקרוני התורה הדמוקרטית שהוא פועל על-פיהם, הוא מוסיף עוד ומערטל את יחסי-החיים במדינה מכל מסגרת טרנסצנדנטלית ומחנך את אזרחיו מדעת לתחושה

לח למשל, זיקת המדינה לטיפוח המיוחד של הלאומיות העברית ותרבותה מועלמת ומודחקת; קליטת העלייה וארגון ההתיישבות נחשבים כתפקידי הסוכנות היהודית ולא כתפקידי המדינה; לאידאליזם החלוצי בתור שכזה אין ניתן שום מעמד מופר; את מה שהיה מגיע לערבים בתור בני-נח שהתקבלו כגרים-תושבים אמנם מונעים מהם בגסות הרוח המפא"יית הרגילה, אבל במקום זה נותנים להם זכות נומינלית^o – שאינה שווה כלום – באדנות הארץ, ההורסת בכל-זאת את מוסר שאיפותינו הלאומיות שלנו.

אינדיבידואליסטית שבהכרה מלאה וללא מוסר-כליות עוד, מוסר-כליות שיכול היה להיות בו גרעין של ריאקציה וחזרה בתשובה.

ואין זו התוצאה החינוכית היחידה של התורה הדמוקרטית להגברת האינדיבידואליזציה של העם העברי בארץ-ישראל. תורה זו מתנגשת גם עם האופי היהודי היסודי, שהוא לאומי וקיבוצי במהותו, ובייחוד עם שרידי ההזדהות הקולקטיביסטית של "החִבְרָה" וארגוני-ההגשמה לשעבר. אך כאשר נותנים האנשים את דעתם על סתירה זו, הרי למרות הגעגועים המכריעים על ימי "החִבְרָה" היפים מלפנים, אין הם מוצאים במטענם האידאולוגי שום הצדקה לגעגועים אלה; אדרבה, בתורתם הדמוקרטית הם מוצאים דווקא את הדרישה להזדהות אינדיבידואליסטית גרידא, וכך הם מגיעים לבקשת הפתרון לסתירה דווקא על-פי הדרך הדמוקרטית, היינו בהצעת כל מיני הסדרים פוליטיים שיקדמו את תהליך האינדיבידואליזציה.

במידה שההצעות האלו מכוונות לביטול המפלגות הקיימות על-ידי איחודן בכמה מפלגות דמוקרטיות מן הסוג האנגלי או האמריקני, [הרי] אין בהן אמנם שום ממש, כפי שנראה תיכף ומיד, אך יש בהן כדי להוסיף על הלך-הרוח של ההתרחקות הנפשית מארגוני-ההגשמה השונים מלפנים. דבר זה כשלעצמו יכול להיות רצוי ביותר, אך העובדה היא ששרידי הדבקות בארגונים הללו והגעגועים על ימיהם הראשונים הם לפי-שעה כל המסגרת כולה של שרידי התחושה הקיבוצית והאידיאליסטית בקרבנו; וכאשר במקום השרידים הללו אין בא שום חיוב אידיאליסטי אחר, אלא רק החיוב המפורש של אותה ההתפוררות האינדיבידואליסטית-האינטרסנטית המתחוללת ממילא, הרי יש בכך שוב רק כדי לערער את היסוד ההכרתי מתחת למוסר-הכליות על התפתחות זו, ולהפוך את התהליך מפורח אומלל – שהעם מבקש להתגבר עליו – למעין אכילת דבר-אחר לתיאבון, שהעם מתפורר והולך ונמוג, והוא עצמו מברך על כך והוא עצמו עונה אמן.

ואף-על-פי-כן, למרות הכיוון הברור הזה של ההתפתחות, הרי זו התפתחות חסרת-מוצא.

לו יכול היה התהליך שעמדנו עליו בזה להגיע לידי מיצוי שלם של עצמו, היה נשקף לנו אמנם, מצד אחד, הסיכוי שהעם יתפורר עד גמירא, יאבד כל דבק פנימי, ישקע בשחיתותו הסדומית וייעלם מן האופק, כדרך ששקעה רומא או כדרך ששקע העולם ההלניסטי, עם הכיבוש מבחוץ הצפוי בבטחה שאין למעלה ממנה לסדום מעין זו; אך מצד שני היתה נשקפת גם האפשרות (התאורטית, כפי שנראה להלן),

שאם נצליח להגיע לידי יציבות כלכלית כלשהי ומידה מסוימת של שפע, ואף לתקופת-קוניונקטורה¹²⁵ של ביטחון פוליטי, הרי תוכל אולי האינדיבידואליזציה להתגבש, בשלב חברתי-עדיין, אשר ממנו תוכל להתחיל להתפתח תרבות דמוקרטית באמת. שהלוא לידי איזולציה¹²⁶ אינדיבידואלית גמורה אין אדם מגיע כמעט אף-פעם; דווקא מתוך תהליך האינדיבידואליזציה העובר עלינו נפתח הפתח לכך ששוב יתחיל איש היישוב הארץ-ישראלי לראות את חברתו קודם כול בביתו; מכאן נפתחת האפשרות של התגבשות תרבות משפחתית "ישראלית" חדשה, ובמקום ההזדהות המפלגתית או הארגונית הישנה מתאפשרת תקומתם של "חוגים ראשוניים" מתוך קשרי העבודה והעסקים.

לפי זה היה נשקף לנו אמנם הסיכוי של התפתחות תרבות "ישראלית" מן הסוג שהייתי קורא לו "וֹגְטִיבִי",¹²⁵ היינו תרבות העולה בכולה מתוך הצטרפות היחסים החומריים, ללא הכוונה רוחנית מודעת, ושהיא מנוגדת באופן קוטבי למהות התרבותית העברית ההיסטורית; באופן כזה היתה נמנעת כמובן כל אפשרות של רציפות תרבותית היסטורית ממשית בקרבנו, אך מכל-מקום אולי היה העם "הישראלי" החדש זוכה לתקופה – אם ארוכה ואם קצרה – של חיים לאומיים נורמליים, כפי שהוא מבקש לו; והלוא כבר הוכיחו הגויים שתרבות "וֹגְטִיבִי" מסוגלת לתת לנושאים אפשרות של חיים רצופים ונורמליים אף במשך מאות בשנים.

אולם, על דרך הסיכוי הזה עומדים ארגוני-ההגשמה מלפנים, כמעין עצם בגרון, לא לבלוע ולא להקיא.

כי מצד אחד הם נתונים אמנם לתהליך של התפוררות בלתי-נמנעת, מסיבת ההתפוררות הלאומית הכללית, השחיתות החודרת ליחסיהם הפנימיים, הבוז המתעורר כלפיהם בלב חבריהם בעקב הדבר הזה – ובעקב חוסר-יכולתם להצדיק את קיומם בשום אידאולוגיה חיובית ומשכנעת את הנפש, אחר שהצדקה כזאת מתחילה להידרש מהם מחדש דווקא בגלל התפוררותם הפנימית.

אך מצד שני אין הם יכולים להתפורר, על אף כל הדברים האלה. כי בפרוס המדינה היה מחולק בין הארגונים הללו עיקר היש החומרי שנוצר בארץ-ישראל, וכאשר פתחה המדינה את מערכת-היחסים הלאומית הרחבה, בכל-

125 המונח 'וֹגְטִיבִי' (והנגזר: 'וֹגְטִיבִי') מציין צימוח, או כוח צמיחה, המתנהל רק לפי ההתפתחות החומרית של האורגניזם. זהו מושג אשר שב"ד נוקט בו תדיר, כדי לאפיין התנהלות שהיא בלתי רצונית ובלתי מכוונת, הנעשית בלא מחשבה, בלא מודעות וללא חתירה מכוונת ליעד.

זאת לא יכול היה אדם להגיע למערכת-יחסים זו ולהשתלב בה אלא רק באמצעות אחד הארגונים הללו. צמצום אורגניזציוני זה של הצינורות המובילים אל "הקערה" איפשר לארגונים השונים להגביר את כוחם החומרי בתנאי העצמאות המדינית החדשה מאה מונים ויותר, מצד אחד, ומצד שני הוא אילץ כל אדם שביקש לזכות מן הקערה להצטרף לאחד הארגונים הללו, או לפחות לרכוש לו מהלכים באחד מהם, אף אם לא היה לו בו שום עניין סנטימנטלי-רומנטי, על רקע העבר, ואף אם לא היה לו שום עניין במליצות אשר הארגון מנופף בהן בהווה.

דבר זה היה חשוב בעיקר לגבי העולים החדשים, שהגיעו ברובם בלתי מאורגנים, ולא היה להם שום חלק בדיקת הטובה מלפנים בשום ארגון, אך בכל זאת היו נאלצים למצוא להם את מקומם הארגוני, ולו רק מן השפה ולחוץ. מכאן עלה אמנם עוד גורם אחד להתפוררות הנפשית הפנימית של הארגונים, אך דווקא בגלל התפוררות נפשית זו – בגלל השחיתות המוסרית המלווה אותה ובגלל שימת-הדגש בתועלת החומרית הפרטית הנובעת מכל זה – התערערו לחלוטין כל העיכובים המצפוניים האפשריים שהיו יכולים למנוע אדם מלהצטרף לארגונים, לאידאולוגיות ולאמונות שאין הוא מאמין בהם ושהוא אף בו להם בלבד. עם כל ההתפוררות, הרי לא זו בלבד שאין כוחם של הארגונים פוחת, אפוא, אלא הוא גובר והולך מכל הבחינות החומריות.

דבר זה מונע קודם-כול את האפשרות של השלמת תהליך היווצרותו של ריבוד אנכי נורמלי במדינת-ישראל. כי הארגונים השונים אינם מרובדים ביניהם בהתאם לחלוקת תפקידים ואינטרסים הנובעת במישורן מצרכי-החיים של המדינה, אלא להפך, עדיין חייבת חלוקת התפקידים האנכית במדינה להסתגל במידה רבה לריבוד האופקי המקביל של הארגונים. ועל-ידי עצם הכוח החומרי המחולק בין הארגונים הללו במקביל, ניתן להם הכוח להתנגד לשליטת האוטונומיה הכלכלית מהם, אף אחר שנשללה מהם האוטונומיה הפוליטית הריבונית, והם יכולים למנוע – והם מונעים באמת – באופן אוטומטי ובלי צורך כמעט בשום מאמץ מכוון לשם כך, את גמר שילובם במערכת-יחסים אנכית ככולה. התוצאה היא ריבוד של שתי-וערב, אשר במהלך ההתפתחות הישירה והבלתי-מופרעת אין להווייה ה"ישראלית" שום מפלט ממנה לעולמים; ומשמעות הדבר הזו היא הנצחת אותו השיתוק שאנו עדים לו במדינת-ישראל כיום, ושאני קורא לו בחיבור זה "משבר המדינה".

כי משמע שמצד אחד מוצא האזרח ה"ישראלי" למערכת-יחסים שבה הוא לומד למצוא את תוכן חייו באינטרסים הכלכליים האינדיבידואליסטיים שלו – דבר הנגזר גם על-ידי המסגרת הקפיטליסטית של הכלכלה והמשפט ה"ישראליים",

מסגרת שאין הארגונים יכולים לוותר עליה בגלל צורכי התחרותם ההדדית וצורכי ההתחרות ההדדית של מפעליהם, ובגלל סיבות כלכליות ורוחניות אחרות שעוד נעמוד עליהן – בעוד ש[מצד שני] אין ניתנת לו שום אפשרות טבעית לספק את הרצונות והשאיפות המתעוררים בו מתוך חינוך זה, אין ניתן לו שום חופש אישי ממשי, שהוא תנאי להגשמת מאוויים אינדיבידואליסטיים, ואין הוא מקבל גם שום אפשרות כדי להתארגן למען השגת החופש והאפשרויות האלה שהוא היה רוצה בהם.^{לט}

משהפכה הקמת המדינה משותקת-הערכים את העושר ואת רוב ההנאה החומרית הפרטית לקנה-המידה העליון לערכו של האיש "הישראלי" בחברתו, ממילא הוציאה המדינה את אזרחיה להתחרות אינדיבידואליסטית על השגת ההצלחה הזאת; אולם, בהתחרות זו אין הם יכולים להשתתף, כאמור, אלא רק על-ידי השתלבותם באחד הארגונים, וארגונים אלה אינם נועדים להגנת האינטרסים הפרטיים של חבריהם וקידומם, כמפלגות קפיטליסטיות-דמוקרטיות רגילות, אלא להפך, הם זקוקים לחברים רק כדי להוסיף ולהגביר את כוחם המאורגן שלהם.^מ אם כי האיש מבקש לו אפוא בארגון פתח לאפשרויות הצלחה בלתי-מוגבלות, הרי למעשה הוא נהפך בו מלכתחילה רק בורג בלבד לקידום הכוח הקיבוצי, ולהצלחתו הפרטית שלו נקבע לו בדרך-כלל גבול מסוים מאוד, אם כשכיר ואם כחבר קואופרטיב חסר-אוטונומיה אישית.

ואין זה חשוב בהקשר זה כלל שמסיבות שונות, כפי שנראה להלן, דואג השלטון לכך שתהיה לאזרח "הישראלי" רמת-חיים שאינה עומדת בשום יחס

לט כדי למנוע כל אי-הבנה אפשרית: אינני נוקט כאן עמדה לטובת מאוויים מעין אלה; אני רק קובע עובדה.

מ את העובדה היסודית הזאת אינה משנה התופעה, שלנוכח אבדן האידאלים של הארגונים, נוטים מפעליהם הכלכליים להשתחרר מכל רסן ולהשתלט בעצמם על הארגונים. מזה יוצא לכאורה, שתחת אשר תפקיד המפעלים יהיה לקדם את כוח הארגון – נעשה זה תפקידו של הארגון לקדם את מפעליו: המפעלים נשארים במסגרת הארגונית רק לטובתם.

אך דבר זה משנה רק את מהות "העילית" הארגונית ואת מטרת הארגון, ולא שום דבר עקרוני אחר. זוהי רק אותה התופעה שהצבעתי עליה לעיל, היינו שהארגון נהפך לארגון אינטרסנטי; אך ביחס לפרט אין הארגון מופיע על-ידי כך כארגון הנועד לטובתו, אלא הפרט מופיע כנועד לטובת הארגון, ולו יהא גם שמשמעות הדבר היא שהפרט נועד לטובת המפעלים הגדולים המאורגנים בארגונו.

מציאותי לאפשרויות המדינה; מה שחשוב כאן הוא, שמערכת היחסים במדינה אינה מעוררת שאיפה לרמת-חיים מסוימת גרידא, אלא היא מעוררת מאוויים של התחרות קפיטליסטית, בעוד אשר בהתחרות קפיטליסטית ממש אין יכולה להיות לפרט "הישראלי" כמעט שום עמדה. ומאחר שבארגון שהוא משתלב בו אין שום עבודה כשרה ושום יוזמה יוצרת [אשר] יכולה להועיל לו הרבה כדי לעבור את הגבול שנקבע לו, הרי נשאר לו רק הברירה למעול באמון, לנצל את עמדתו ולגנוב, או לחפש לו קשרים ארגוניים כדי להגיע לעמדה משתלמת יותר, הנותנת אפשרויות יפות יותר לניצול.

פירושו של דבר הוא שוב, שכנגד המאוויים מן הסוג הקפיטליסטי אין החברה "הישראלית" מספקת אמצעים להתחרות קפיטליסטית, אלא רק אמצעים של עסקנות-שלא-לשמה ושחיתות, ובאופן כזה נמנעת מראש האפשרות של התעשרות הכלל בתור שכזה, שהיא תנאי ליציבות ולגטציה תרבותית רצופה; ומצד שני – לא זו בלבד שהדבר שוב מחנך את העם לשחיתות נוספת, אלא הוא מדביק את הפרט לארגונו כאל מין מכונת-פלאים, המאפשרת להתעשר בלי עבודה.

אך כמובן, מספר האנשים היכולים להצליח באמצעים אלה הוא ממילא מוגבל ביותר. מכאן נוצרת אצל ההמונים הרחבים הרגשה של סיכול ומחנק, אולם מהרגשה זו נמנע מראש כל מוצא חיובי. אין כאן בעיה של אינטרסים קיימים ומדוכאים, כפי שהיה בפרוס המהפכה האנגלית או הצרפתית,¹²⁶ כי האינטרסים המדוכאים לא נוצרו עדיין כלל; המדוכא הוא רק המאווי הסתום ליצור אינטרסים, וממילא אין בזה בסיס חומרי המוליד דרישות ברורות ומוגדרות והמאפשר לנושאו להתארגן לשם קידומו ולשם הבטחת תביעותיהם.

יתר-על-כן, אף הרגשת המחנק עצמה אינה מסוגלת לשמש בסיס להתאחדות כל המדוכאים על בסיס שאיפתם הכלכלית גרידא, כי לפני שהם מסוגלים להגיע לידי איחוד כזה, הריהם כבר נמצאים מחולקים, ברדיפתם אחר השגת אינטרס כלשהו, בין הארגונים השונים. משהם קושרים פעם את גורלם עם גורל האחד מהם, הרי נהפך האינטרס שלו להיות האינטרס שלהם; ואם כבר נגזר עליהם להיאבק מאבק פוליטי כדי לצאת מן המחנק, הרי שוודאי כי קרובה להם יותר הדרך אל ההיאבקות במסגרת אחד הארגונים הקיימים – אשר כמובן במידת הצלחתו והתחזקותו תגברנה גם אפשרויות ההצלחה הפרטיות של חבריו – מאשר לגשת להקמת ארגון מהפכני חדש של כל המדוכאים, שישאיר אותם בינתיים בלי כל

126 על המהפכות הללו – שוב וראה בדברי שב"ד לעיל בתחית עמ' 156, ובהערה 102.

אפשרות של פרנסה בכלל, וממילא גם במחנק מאַוּייהם הכלכליים, [מחנק] אף יותר גדול מזה שהם מבקשים לברוח מפניו.

ושוב, בזאת שונה המצב אצלנו מן המצב ששרר ברוסיה בפרוס המהפכה: אפילו נאמר שהמהפכה הרוסית לא פרצה כדי לקדם אינטרסים פועליים קיימים, כשם שפרצו המהפכות הבורגניות כדי לקדם אינטרסים קפיטליסטיים קיימים, אלא היא בוצעה על-ידי המונים מדוכאים וחנוקים כדי לצאת מן המחנק הנפשי, כפי שמתבקש אצלנו – הרי היו ההמונים הרוסיים חופשיים להתארגן בארגון מהפכני כפעילות-לוואי לפעילותם הכלכלית, בעוד שאצלנו הפעילות הכלכלית היא מלכתחילה פונקציה של החיים הפוליטיים המאורגנים; ברוסיה לא היה לפועלים מה להפסיד – לכל היותר הם היו מחליפים את כְּבליהם¹²⁷ – אך אצלנו, לפני שיכול אדם להתחיל להיות מעוניין במהפכה מטעמים כלכליים, הרי כדי ליצור לו בסיס ראשון מינימלי לקיומו הוא כבר מוכרח לרכוש לו אינטרס במצב הפוליטי הקיים ולהיעשות מעוניין בהנצחתו – למרות שהוא נחנק בו.

יוצא מכאן, שאפילו היה מצליח לקום אצלנו ארגון מהפכני לשינוי המשטר המחניק, בגלל המאָוויים הכלכליים שאין הוא מסוגל לספקם, הרי היה ארגון זה עצמו חייב, כדי לרכוש לו חברים שיהיו מעוניינים בהצלחתו, לספק לחברים אלה בסיס כלכלי – במקום הבסיסים המושטים להם בארגונים אחרים ושמהם קורא להם הארגון המהפכני לסטות; אין הוא יכול למצוא לו שכבה בעלת משקל ציבורי מספיק שלא תהיה תלויה לקיומה בחיים הפוליטיים המאורגנים. ומשמע שגם הארגון המהפכני עצמו ישתלב במצב הקיים, ועם הגדלת כוחו הכלכלי הוא ייעשה בעצמו רק לעוד ארגון אינטרסנטי אחד בהתחרות האינטרסנטית הכללית. בדילמה זו מתחבטת תנועת-החירות,¹²⁸ ורק מק"י פטורה ממנה, משום שגַיִס חמישי מדעת אינו זקוק לבסיס ציבורי לקיומו. אך למעשה גם כל הבעיה הזו היא תאורטית, כי עד שיצליח הארגון המהפכני להתבסס כבעל כוח כלכלי – כבר הוא יישחק מבחינה כלכלית, ככל פרט בודד אחר, בלחץ הכלכלי של הארגונים הגדולים, וממילא אין לארגון ממין זה תקומה.

127 זוהי וריאציה על המכתם הידוע של מרקס (בסיום המניפסט הקומוניסטי), שלפועלים אין מה להפסיד זולת כבליהם.

128 במועד כתיבת הדברים כיהנה הכנסת השנייה (מסוף שנת תשי"א עד סוף תשט"ו, 1951-1955), ובה היו לתנועת החירות רק שמונה מושבים, לעומת 45 מושבים למפא"י ו-15 למפ"ם.

אמנם, אם העובדה היא שמסגרת כל היחסים הללו היא, כאמור, מסגרת קפיטליסטית – לא ייתכן, כמובן, שכל כולה לא תהא מבוססת אלא על המספר המצומצם של הארגונים המתחרים ומפעליהם הכלכליים. ובהתאם לפשיטא זה קיים באמת במדינה, בסדקי-חיים שלא התמלאו על-ידי הארגונים עצמם, מעמד-ביניים מסוים, המקביל באופן רודימנטרי^o למה שנקרא מעמד בורגני והמורכב מאנשים "חופשיים", ובהתאם לנוהג שבעולם הוא מתחלק לבורגנות גדולה של תעשיינים, סוחרים ובעלי "מקצועות חופשיים" ולבורגנות זעירה של חנוונים, פועלים ובעלי-מלאכה.

אכן, עצם קיומו של מעמד זה הוא גם-כן אחראי [ומהווה סיבה] להתפתחות אותם מאוויים קפיטליסטיים מסופלים שאמרנו, שהרי בלעדיו אי-אפשר היה שיתהוו מאוויים רכושניים מובהקים בקרב פרטים, שכשלעצמם הריהם במידות שונות רק ברגים במכונות; מאוויים אלה התעוררו לא רק בגלל דוגמת "העילית" השלטונית ו"העיליות" הארגוניות הפנימיות, שעמדתן מקנה להן גישה לכל טוב חומרי אישי, אלא גם בגלל שילובה של שכבה בורגנית ממש, ולו גם רודימנטרית, לתוך המציאות הסינדיקליסטית^o והפסבדו-סוציאליסטית.

אך בדיוק כשם ששילוב השכבה "הרכושנית" הזאת עם המציאות הפסבדו-סוציאליסטית הכניס מאוויים זרים לתוך זו האחרונה ונוטה לקעקע אותה מבפנים מבחינה רוחנית, כן הופכים אותם הכלאיים עצמם גם את השכבה "הבורגנית" במידה רבה רק לצל של מושג זה. ולא רק משום ששילובה עם מציאות פסבדו-סוציאליטית מונע ממנה את אפשרויות ההתפתחות הרכושניות החופשיות, אלא קודם-כול בגלל המבנה האופקי של חברתנו, שנוצר על-ידי ארגוני-ההגשמה לשעבר. מבנה אופקי זה מונע מן השכבה "הרכושנית" את האפשרות להיות מרוסקת, אשר מן הבחינה הפורמלית של אי-היותה ארגון היא מהווה אמנם רובד אופקי נוסף, במקביל לארגונים, אך שלמעשה, כאמור, היא רק סותמת את הסדקים הכלכליים, המנותקים זה מזה, הקיימים בין הארגונים ושלא התמלאו על-ידיהם. וכמובן, הארגונים הללו הם העיקר והחלק המכריע בחברתנו, הן מבחינת המספר והן מבחינת הכוח, ואילו השכבה הרכושנית היא רק סרח-עודף, ועל-פי מה שראינו – גם נמנע ממנה לחרוג בהתפתחותה הישירה מפינה זו שהיא דחוקה בה.

והנה, המחנק החברתי ששכבה "חופשית" זו נתונה בו הוא, כמובן, אף יותר גדול בהרבה מן המחנק של נמושות הארגונים, ושכבה זו היא הנושאת בעיקר את

רוח חוסר-הסיפוק וההתמרמרות השוררת במדינה, אך בעקב ריסוקה – ערכה הוא פועט פסיכוי שהיא תיטול על עצמה את שינוי פני-הדברים.

קודם-כול יש להוציא ממנה [בְּנִיתוּחַ הַסִּיכּוּי לְשִׁינוּי] את השכבות העליונות של בעלי-ההון הגדולים ביחס, שעמהם כדאי למשטר הקיים להתפשר לשם קידום כלכלתו הקפיטליסטית שלו; הן עשויות אולי לתמוך בתנועה מהפכנית בדיעבד, אך ודאי שאין בהן רגש-סיפול מספיק כדי להשתתף בהולָדָתָהּ, ואפילו ביצירת הלך-רוחה: שכבות כאלו הן בדרך-כלל רק צינור לקוסמופוליטיזציה של התרבות ולריקנות, ובזה די להם; ומה גם ששכבות אלו משתלבות ב"עילית" השלטונית, וממילא יש בהן מידה רבה של השלמה עם סיר-הבשר שעליו הן יושבות למרות הכול. שנית, יש להוציא [מן הדיון] שכבות-ביניים רחבות, שהאינטרסים שלהן קשורים ומעורים באינטרסים של הארגונים השונים ואשר מעמדם בא להן מקשריהן עם הארגונים. עם כל התמרמרותן אפוא – לא זו בלבד שלא תהינה [השכבות הללו] מוכנות לתמוך בתנועה מהפכנית, אלא אף תתנגדנה לה, משום שעם נפילת המשטר ייפגעו גם האינטרסים שלהן, שנוצרו בחסותו.

נשאר אפוא רק חלק מן הבורגנות הזעירה שאין לו מה להפסיד בהפלת משטר-המחנק של הארגונים, ואכן שכבה זו היא השכבה הארץ-ישראלית היחידה שפֶּלְכְלָה את מלחמת-החירות, כי היא גם לא היתה קשורה באידאולוגיות מוקדמות כובלות ואף לא בדבקות של שום "חֶבְרָה" מגובשת, ולפיכך היו בניה מסוגלים להיכנס לדבקות חברתית מחודשת.

ואמנם, אם עוד נשקף לנו עתיד לאומי, שוב תוכל רק השכבה החופשית הזאת בלבד לתת לו את חלוצי מגשימיו; אך עצם הסיכוי הזה תלוי בנס, שנתעכב עליו להלן.¹²⁹ כאן, כשאנו עוסקים בשיקולים "אובייקטיביים" – אי אפשר לקחת דבר זה בחשבון כלל. ולא רק משום ששכבה זו היא חסרת-ערך כמעט מבחינה מספרית, ומה גם מבחינת מספר האנשים הפעילים שהיא מסוגלת להוציא מתוכה למַעַשׂ

129 בקשר ל'שכבה החופשית' ולתרומתה – ראה עוד בפרק י"ג, בסעיף: 'שיתוק האקטיבה היישובית', למן הפסקה הפותחת: "אולם, האקטיבה היישובית" בעמ' 378 ואילך, ושם לב לאמור בעמ' 380 בפסקה שעליה מוסבת הערה 217.

בהתייחסותו כאן אל הנס, מתכוון שב"ד, אל-נכון, לעצם יכולתנו לפרוץ את מעגל-הקסמים הרוחני-חברתי, החונק – לכאורה ממש עד אין מוצא – את סיכויי הגרעין המהפכני לחולל תפנית תרבותית כוללת. המילכוד הזה, והמוצא המסובך מתוכו – בדרך המפותלת האפשרית בכל-זאת – מתוארים בפרק הסיכום, למן כוכבית-ההפרדה בעמ' 524.

מהפכני, אלא גם משום שבדרך הטבע אין מהפכה "זעיר-בורגנית" במדינת-ישראל, במטרה לפרק את הארגונים הכלכליים ולהקים משטר קפיטליסטי עקבי, יכולה להצליח בכלל: השכבה "הרכושנית" כולה במדינה היא כל-כך בלתי-עצמאית במבנה חברתי, שאפילו תצליח לתפוס רגע את השלטון – דבר שלא יתואר בעצמו – יוכלו הארגונים האינטרסנטיים לשתק בכוחם הכלכלי והארגוני המכריע את כל מהלך החיים לחלוטין; ומשמע שהמהפכה תצטרך להתפשר עמם ולהשאיר להם לפחות את קיומם, ונמצא שלא השיגה דבר. זאת יודעת השכבה "הרכושנית" יפה, וממילא גם אין היא מפתחת לה שום שאיפות חיוביות לצורכה.

והנה, אם כי גם במצב זה, כפי שגמרנו לתארו, יכולה אולי להתפתח אותה נטייה להתגבשות משפחה "ישראלית" חדשה וחוגים ראשוניים חדשים שהוזכרה לעיל [בראש עמ' 206], כי התנאים לכך נשארים קיימים, הרי שום ערך תרבותי חיובי אינו יכול להיות נודע לכך.

אין החברה "הישראלית" יכולה להשתחרר מן הארגונים המהווים אותה בעיקר, ומשמע שכל התפתחות תרבותית צריכה לעבור את המסנת הארגונית הזאת; הארגונים הללו נשארים התאים העיקריים להתפתחות התרבותית. אך הערכים הציוניים המשותקים, כפי שניתחנו לעיל, הם [המהווים], בתרבות שונות, [את] בנייני-העל של הארגונים, וכמובן אין להשוות ערכים תרבותיים סתם לערכים שנושאים מאורגנים בארגון פורמלי; ארגון פורמלי תמיד מקפיא את ערכי-התרבות שהוא נושא אותם, ומאחר שהערכים הציוניים הם משותקים – נמצא שמוקפאים הערכים הללו בשיתוקם.

אין הארגונים יכולים להרשות לחבריהם לפתח הלכי-רוח, אמונות, שאיפות והשקפות חיוביים העשויים לסתור את התרבות המבטאת את הווייתם המאורגנת. אכן, אין הארגונים יכולים למנוע את חוסר-האמונה בערכיהם, ומכאן אולי מתאפשר שהערכים הללו ישקעו למרות הכול, אך אם-כן נשארת רק הברירה היחידה, שיבואו לידי ביטוי בתרבות הרוחנית היחסים החברתיים כמות שהם; ומאחר שהארגונים הם התאים העיקריים להתפתחות התרבותית, תבוא לידי ביטוי קודם-כול ההתחרות האינטרסנטית המעורטלת שלהם עצמם.

דבר זה אינו מתקבל על הדעת, כי אם הוא יקרה באמת – משמע שהאנשים ישלימו עם כך שהם עבדים לאילים. אלילים – כי שום הצדקה חברתית אובייקטיבית אינה קיימת למשטר הארגונים והתחרותם; אין הם מקדמים את החברה בתור שכזאת בשום דבר, אלא אדרבה, הם משתקים ומדכאים אותה, כפי

שכבר ראינו וכפי שנראה עוד להלן. יוצא אפוא שהארגונים ייאחזו וידבקו בערכים הישנים, לשם הסוואה, ואפילו ידעו בעצמם בבירור שהכול שקר. יש כאן אפוא פתח להתנוונות, אך אין פתח לעלייה.

יתר-על-כן, ערכים תרבותיים לאומיים יכולים להתהוות רק מתוך יחסים לאומיים. אך ראינו שיחסים לאומיים מושלמים אינם יכולים להתקבל אצלנו: לעולם נשאר האיש "הישראלי" ללא מפלט ברגל אחת בארגונו, המפתח לו הווי באופן עצמאי, בלי קשר וזיקה למה שמתפתח בארגונים אחרים, ובאופן כזה נוצר הווי מיוחד מקביל גם בשכבה הבלתי-מאורגנת, ולו גם מרוסק יותר; ואם כי ההווי הכללי של המדינה בתור שכזאת עשוי להכניס יסודות משותפים, הרי לעולם לא יוכלו הפלגים להתאחות, ומה גם שהם מתחרים ועויינים זה לזה, וזה עיקר תוכנם. ואין הדבר דומה כלל לריבוי המפלגות המקובל בעולם החיצוני: שם המפלגה היא רק פונקציה של החיים הלאומיים הכלליים, האדם בא למפלגה בעקב יחסיו הלאומיים הכלליים, בעוד שאצלנו החיים הלאומיים הם, להפך, במידה רבה רק פונקציה של הריבוד המפלגתי הטרומי, ובהכרח בא האדם לידי יחסיו הלאומיים בדרך-כלל רק לאחר שהתגבש מקומו הארגוני.

אך בזה לא די: למעשה אין בכל מסגרת היחסים שתיארנו שום יסוד כלל לעלייתה של תרבות חיובית, וממילא אין תפקידה של המסגרת מצמצם בהקפאת השיתוק הקיים גרידא, אלא אדרבה, היא מפתחת תהליך נורא הרבה יותר. כי מצד אחד ראינו התפתחות של שחיתות והתערטלות מכל מוסר חברתי, היונקת מגורמים אובייקטיביים וסובייקטיביים רבים ושונים, התפוררות הדבק החברתי-הלאומי, "אגואיזציה", ציניות, בוז למוסדות הארגון החברתי, מאוויים מסופלים – כשכל זה יחד נתון במסגרת שיתוקם של רוב ערכי התרבות החיוביים, ומה שחשוב אולי אף יותר – [זהו מכלול הנתון] במסגרת רגש הסיפול המכריע, הנובע מלחץ התנופה המוסרית הציונית האידאליסטית שנשארה מרחפת בחלל הנפש, תובעת את סיפוקה ואינה יכולה להשיגו.

תנופה אילמת זו, אשר בהכרה האינדיבידואלית של כל פרט ופרט לחוד אין היא יכולה למצוא לעצמה שום הגדרה וכיוון חיובי – רק טבעי הוא שתמצא לה שער לעזאזל, ובצדק, בהנהגת האומה, היינו ב"עילית" השלטונית שאינה מסוגלת להוביל את העם במסלול דינמי. ובדרך הבוז והשנאה חסרי-המוצא המתפתחים מכאן בהמונים כלפי שכבת השלטון, עולה וצומח גם רגש של בוז והתנכרות למדינה בכלל – קודם-כול משום שסוף-סוף השלטון והמדינה הם במידה רבה ישויות זהות, ושנית, משום שהמדינה היא המסגרת הפורמלית לכל רגשי הסיכול

והיא גם הביטוי להבדל מן הזמן "החלוצי", שבו לא היה סיכול כי אם סיפוק; ומן "המדינה" עוברים אותם הרגשות גם לעם בכללו, המקיים מדינה שכזאת. וכאשר נוספים אל ההתפתחות הלזו גם יתר הרגשות שמנינו כאן בתחילה, הפועלים בדיוק באותו הכיוון ועל אותם הפסים, ואשר רקעם איננו רק רוחני-בעיקר אלא חומרי-יום-יומי, שהריהם רק מבטאים את הסבל הקונקרטי הנובע מן המצב שבו הכול גונבים מן הכול וכולם מן הכלל והכלל מכולם – ברור שכל התרכובת הזאת מולידה בכל פרט ופרט התנכרות עזה לכל ההווה הציבורית כולה והתנכרות בין כל איש לרעהו לחוד, וממילא עולה וצומחת בעם אגרסיביות כלפי עצמו ואגרסיביות הדדית, בכיוון ישיר של התפוצצות, או לפחות התפוררות אטומית. זהו, כמובן, מצב המוליך בכיוון הפוך באופן קוטבי מכיוון התגבשותה של תרבות-חיים חיובית כלשהי.

ומצד שני ראינו שגם אגרסיביות זו מובלת בהכרח לסיפולה, על-ידי כך שדווקא כדי לספק את הפניות האגואיסטיות – שהן הפניות היחידות הנשארות לאיש "הישראלי" – הוא נאלץ לדבוק ולהשתלב בעל-כורחו בהווה הציבורית הזאת, השנואה עליו, המטפחת את כל הגורמים המעוררים את השנאה אליה, ואינה מאפשרת שום התגבשות ציבורית של שאיפות, מחשבה ומעש חיוביים לסילוק הגורמים הללו המשניאים אותה על עצמה. דְּבִקָּה ממין זה יכול למנוע את ההתפתחות הריאקציונית החיובית המתאפשרת מלכתחילה על-ידי האגרסיביות הקיימת בהיקף ציבורי, אך משהוא מונעה – אין בו כמובן כדי להפחית או להחליש את געש-ההתפוררות הרוחש מתחתיו, אלא אדרבה, הוא יכול רק להגבירו.

זהו סיכום סבך היחסים האובייקטיביים העקרוניים שמהם שומה על התרבות הישראלית לצמוח, ומשמע שהיא יכולה להתבטא רק באדישות עוינת וממורמרת ומושחתת – השלמה שביאוש ובהבל-הבלים מזה, ו"צפצוף על הכול" מזה. החברה "הישראלית" יכולה אפוא להתקיים רק כל זמן שהמסגרת המדינית סוגרת עליה ומונעת מרוב בניה את מוצא הבריחה החברתית, ואכן, אותה "ירידה" רחבת-הממדים שאנו עדים לה כיום,¹³⁰ היא כבר עתה, בפוטנציה ומבחינת המָאוּוּי,

130 הנה נתוני הלשכה הממשלתית לסטטיסטיקה באשר למספר היהודים אשר ירדו מן הארץ בשנות המדינה הראשונות: בשנים 1949-1950 ירדו 16,700 יהודים; בשנים 1951-1952 עזבו את הארץ 23,000 יהודים; ובשנים 1953-1954 עזבו 19,500. על פי הערכה שנמסרה לוועדת הפנים של הכנסת בשנת 1954, פחות משליש מן היורדים היו ותיקים – ילידי הארץ או שעלו ארצה לפני קום המדינה – ויותר משני שלישים היו עולים חדשים שהחליטו לחזור לארצות מוצאם או להגר לארצות אחרות.

תנועה כל-לאומית ממש; ומי שאין לו, לדאבונו, האפשרות להצטרף אליה בפועל – נשאר לו רק להשתגע, להתאבד, להרוג את ילדיו, או לשנוא ולהתפוצץ ולחכות באין-אונים – עד שהכיבוש הזר, שכל יום מקרבנו אליו במצב זה באופן בלתי-נמנע, יפתור את כל הבעיות. במצב רוחני טרגי כזה לא נמצא עדיין העם העברי מעולם – אף לא בימי חורבן הבית, שאז היו אֶל־להיו עֲמו, ואף לא בגיטאות פולין, שאז היתה לו לפחות האמונה בציון.

ואין שום סיכוי שמצב זה ישתנה במהלך ההתפתחות הישירה, אף אם יש אולי עדיין אנשים המאמינים לפי תומם שההתחרות בין הארגונים עצמם עשויה אולי לשנותו, על-ידי העלאת ארגון אחר, מן הארגונים הקיימים, לשלטון במדינה. אין באמונה זו ממש, כי אין כיום שום הכולל מהותי בין הארגונים מן הבחינה המהותית ומכל הבחינות האחרות: כולם הם מפא"י אחת. תנאי למוצא הוא סילוק כל הארגונים הללו יחד, על המבנה האופקי שהם יוצרים, אך הארגונים הקיימים מעוניינים בעצמם, ביסודו של דבר, איש בקיומו של רעהו; הם מעוניינים להתעלות זה על זה אך לא להכחיד זה את זה, שהרי אם יפול אחד מהם, ויתערער שיווי המשקל בהתחרות ביניהם, יפלו כולם כאחד.^{מא}

התקווה האמורה יכולה שוב רק לטפח את הנאמנות האידאית לדמוקרטיה, שכאמור מתבטאת בה התשוקה העממית החיובית היחידה, שהיא שינוי משטר-החנק הקיים: אין העם מסוגל לתפוס את האחריות הסוציולוגית החוקית, החלה עליו עצמו, אלא רק את האחריות השלטונית והאישית הסובייקטיבית, שהיא כביכול מחוצה לו. אך בדבר הזה הוא רק מסייע ביד המציאות הקיימת השנואה עליו, שהרי המשטר הדמוקרטי והנאמנות האידאית לדמוקרטיה מבטיחים לארגונים [את] אותה התחרות בלתי-מופרעת וחסרת-מנצחים שהם מעוניינים בה לשם קיומם, ויתר-על-כן – בקשת המוצא בגדר המשטר הקיים משלבת את האדם באותה התחרות פוליטית שעליה הוא מבוסס, ומטָה את הדעת משלילתו העקרונית. אכן, רבים והולכים האנשים המתחילים להבין את הבלות המוצא המדומה הזה, אך

מא בהתערעות שיווי המשקל אין אני מתכוון כאן לשינוי במאזן הכוחות גרידא, אלא לשינוי כזה שיהא עשוי לחזק ארגון מסוים עד כדי כך שההתחרות תתחסל מעיקרה. שינויים פחותים מזה עלולים כמובן לקרות, ואף יש לצפות להם, בייחוד פְּסִיבִית פִּילוגִים. הפילוגים הם ממש הכרח במצב הקיים, הן מפאת לחץ המצב הרוחני המתפורר והן מפאת הדיפרנציאציה^ו באינטרסים של המפעלים השונים. אך אם-כי פילוגים עשויים להחליש כל ארגון לחוד – אין הם מסוגלים, כמובן, לשנות את המצב ביסודו אף כמלוא הנימה.

מאחר שרובם הם בעצמם עבדי־ארגונים, ויש להם בעצמם יד ועניין בדמוקרטיה ובהתחרות המתנהלת, הרי זו ממילא רק עוד סיבה אחת להגברת ההשלמה שבִּיאוש והצפצוף על הכול.

2. הבעיה הכלכלית

אך כפי שכבר רמזתי, מבנה [חברתי־לאומי] שכזה, כשלעצמו, אינו יכול מכל־מקום לשמש סוף־פסוק בניתוח סיכוייו של עם, כי יהא אשר יהיה – אין מבנה שכזה יכול להתקיים. אפילו במקרה שהיה מבנה כזה מופיע באי בודד ומנותק על המרס° – ללא שום אפשרות בריחה ממנו וללא שום איום מבחוץ – גם אז הוא היה מגיע במהרה לקצו, בעקב הדלדול הכלכלי שהיה מצטרף להתפוררות המוסרית כדי לגרום יחד לכיליון ביולוגי, וייתכן שבמהלך הדברים הזה היה אולי המבנה קורס ונופל, ובכך היה נפתח אולי פתח לתקומה; הניתוח היה צריך להסתיים אפוא או בזה או בזה, אך לא באותו המבנה עצמו. על אחת כמה וכמה אצלנו, שממש מצחיק הוא לראות כיצד מפלצת נוראה כגון זו שתיארתי, אשר בעקב היאוש האופף אותה היא שקועה כולה בחיי־השעה שלה, רואה בהם את חזות הכול ומתייחסת אליהם ברצינות גמורה, כאילו אמורים היו להימשך כך לנצח – כיצד היא תלויה למעשה על בלימה וחייה תלויים לה מנגד בכל רגע ורגע. אך צחוק כזה לא נצחק אצלנו – מימי הנביא ירמיהו.¹³¹

131 ירמיהו ניבא על קיצן הקרוב של יהודה וירושלים, ועל החורבן והגלות אשר באו אמנם, לבסוף, ועיניו רואות. לא פעם הוא נקט דיבור ומעשה של ציניות וגיחוך, על מנת למשוך את שומעיו, אך עבר מיד לתוכחה רצינית וצורבת – האוכלת גם אות־עצמו – עד בכי במסתרים.

הנה למשל נבואתו בפרק י"ג פסוקים י"ב-י"ז:

"ואמרת אליהם את הדבר הזה: כה אמר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: כֹּל נֶבֶל יִמְלֵא יֵינ, וְאִמְרוּ אֵלָיךְ: הֲיָדַע לֹא נָדַע כִּי כֹל נֶבֶל יִמְלֵא יֵינ? וְאִמְרָתְ אֵלֵיהֶם: כֹּה אָמַר ה': הַנְּנִי מִמְלֵא אֶת כֹּל יִשְׂבֵי הָאָרֶץ הַזֹּאת וְאֶת הַמְּלָכִים הַיֹּשְׁבִים לְדָוָד עַל כִּסְאוֹ וְאֶת הַפְּהָנִים וְאֶת הַנְּבִיאִים וְאֶת כָּל יִשְׂבֵי יְרוּשָׁלַם שְׁכָרוֹן. וְנִפְצְתִים אִישׁ אֶל אַחֵיו... וְלֹא אֶרְחַם מִהַשְׁחִיתָם. שְׁמַעוּ וְהִאזִינוּ אֶל תְּגִבְהוֹ כִּי ה' דָּבָר. תִּנְנוּ לֵה' אֱלֹהֵיכֶם כְּבוֹד בְּטָרֵם יַחְשָׁךְ וּבְטָרֵם יִתְנַפְּפוּ רִגְלֵיכֶם עַל הָרִי נֶשֶׁף... וְאִם לֹא תִשְׁמָעוּהָ, בְּמִסְתָּרִים תִּבְכְּהוּ נַפְשֵׁי מִפְּנֵי גְּזָה, וְדָמְעָ תִדְמָע וְתִרְדַּע עֵינֵי דַמְעָה, כִּי נִשְׁפָּה עֵדֶר ה'."

למעשה, אין ממש מספר לנקודות שבהן עומדים החיים במבנה המתואר על בסיס מקוטע: הציונות התחילה לבנות בארץ חברה חדשה מן היסוד, ובשום דבר היא לא השלימה את מלאכתה עד שבאה המדינה על המשבר שלה, שיתקה את חזון ההתקדמות והעמידה הכול על חלקיותו ושברונו; וכל נקודה מן הנקודות האלה, שאין המדינה מסוגלת לפתור את בעיותיהן, עשויה לקבור תחת מפולתה את כל המדינה כולה. נעמוד עוד בפרק זה, [כאן ובסעיף הבא], רק על שתיים מן הנקודות האלה, העיקריות והבולטות ביותר; ואפילו לא היו קיימות אלא שתיים אלו בלבד – [הבעיה הכלכלית והבעיה הפוליטית] – הריהן מספיקות, כל אחת מהן, כדי להכריע את הכף כמעט מעבר לכל סיכוי נוגד.

וקודם-כול הנקודה הכלכלית.

אם נפרוץ את כל אותם אוקיינוסי-הדיו שנשפכו בפולמוסים על השיטה הכלכלית הציונית מִימיה הראשונים ביותר עד היום הזה, הן מנקודות-ראות אידאולוגיות והן מנקודות-ראות אינטרסנטיות, ואם נתפוס את הבעיה, ולו גם בדיעבד, תפיסה עברית-משיחית – כפי שהיה ראוי לה שתיפתס – הרי שורש המשבר גם בנקודה הזאת הוא שוב כמה שהעם העברי יצא להגשים את תחייתו המשיחית, חסרת-התקדים בתולדות-הגויים, כשתודעתו הלאומית היא כולה מרופסת ומרוכרכת, מבנהו הלאומי מתפורר ומסוכסך, ואין הוא מסוגל לחשוב על בעיותיו הלאומיות אלא כמונחים גויים בלבד.

העובדה היסודית לענייננו היא, שהעם העברי לא התעורר לתחייתו בבחינת עם אחד ומאוחד, המסוגל לפעול פעולה לאומית מאורגנת היוצאת ממרכז אחד ושפל העם כולו ממלא אחריה, אלא התחייה באה כהתעוררות ספורדית של יחידים-יחידים או אגודות-אגודות, אשר כפי שכבר הוסבר כאן, אף לא יכלו לחכות – וטוב שלא חיכו – עד שכל העם יתארגן להיותו אגודה אחת, והם יצאו להגשים את ייעודם לאלתר, כמות שהם, בפזורים, כל-אחד על-פי יוזמתו הנפרדת הריבונית. העולם אז היה קפיטליסטי, כמעט במידה הקלסית (כמעט – אם כי יותר מזה אי-אפשר, כנראה), היה לו ניסיון קולוניזטורי-קפיטליסטי שעמד אז בעצם שגשוג-הצלחתו, ופשוט מאוד היה זה לאותם הציונים הראשונים, ואף הבאים אחריהם, אשר מחשבה עצמאית ומותאמת לעניינם לא היו מסוגלים לחשוב, לתפוס את בעיית קימומה של ארץ-ישראל – ארץ בלתי-אירופית, ובכך קולוניאלית – רק כעוד בעיה קולוניזטורית אחת נוספת, מן הסוג הרגיל.

השיטה הקולוניזטורית-הקפיטליסטית מבוססת, כידוע, על כך, שארץ דלת-אוכלוסין ורבת-אוצרות מושכת אליה מתיישבים מסוגלים להשקיע את ההשקעות המינימליות הנחוצות כדי לנצל [את] אותם אוצרות; הם מוכרים את התוצרת בארצות-מוצאם ברווח שאחיהם הנשאים שם אינם יכולים אפילו לחלום עליו, משיגים בחלק מן הרווח הזה את צורכי-מחייתם בחוץ-לארץ – מאחר שאין להשיגם עדיין בארץ החדשה – ואת היתר הם חוזרים ומשקיעים להפקת תוצרת יקרה נוספת, ובמידה רבה אף יותר, וחוזר חלילה. האנשים המחקים את המתיישבים הראשונים רבים והולכים, וכך הולכת הארץ ומתפתחת; ריבוי ההון מושך גם אנשים שאינם מסוגלים להשקיע הון בעצמם, והללו נעשים פועלים שכירים ובעלי-מלאכה. במשך כל אותו הזמן אין שום רע בכך שבינתיים נחוץ להביא את כל צורכי-המחיה ואף את הציוד מחוץ-לארץ, כי כבר מלכתחילה נושאת הארץ את עצמה: המתיישבים אינם נאלצים לחיות מהונם, אלא אדרבה, עם כל הוצאת הכנסותיהם לחוץ-לארץ עדיין מספיקים הפירות שהם מפיקים כדי לכסות את ההוצאות האלה ואף להותר. את היתר הזה משקיעים במשך הזמן ביצירת צורכי-המחיה והציוד בתוך הארץ החדשה גופה, וכך היא משתחררת גם מן התלות בחוץ-לארץ אף במובן זה, ובסופו של דבר עומדים אנו בפני כלכלה מאוזנת ואורגנית, הנושאת את הציבור החי עליה.

ארץ-ישראל היתה ההפך הגמור מארץ ממין זה.

סיכויי הרווחים בה לא יכלו למשוך אליה שום הון כלל, ועל רעה זו היה צריך להתגבר כוח החזון הלאומי של האנשים המוכנים להשקיע למרות הכול. משהתגבר אדם על יצריו הקפיטליסטיים הטהורים והשקיע את כספו בארץ – אמנם יכלה השקעתו למשוך פועלים חסרי-הון, אך גם המשקיע וגם פועליו היו צריכים מיד לחזור ולהוציא את כל ערך תוצרתם לחוץ-לארץ כדי לרכוש להם את אמצעי-המחיה; וטוב היה אם הפירות מצאו שוק כלשהו והספיקו כדי לכסות את ערך הוצאות-המחיה האלה, שאם לא כן היה המשקיע צריך למשוך חלק מהונו המושקע ולהחזירו שוב לארצות הגולה.

ומכל-מקום, אחרי כל ההשקעות ממין זה לא יכלה הארץ להתפתח מתוך עצמה כל-זמן שלא הסתיימה הכשרתה לכך, אלא כל הפיתוח ההתחלתי כולו היה צריך לזרום אך ורק מן החוץ, ומשמע שהפיתוח היה תלוי ברצונם הטוב של בעלי-הון פרטיים במספר גדול מאוד להעביר את הונם לארץ. מובן מאליו שמאחר שהאווירה הציבורית ברחוב היהודי בכללו לא יכלה לשמש שום לחץ בכיוון זה, והיא השאירה

את הכול בפירוש להתעוררות הלאומית האינדיבידואלית, הרי שנמשכו חיפוכי-המצפון עד שבא היטלר ושם להם קץ לפי דרכו. אך יתר-על-כן, אף לו היו בעלי-ההון היהודיים חכמים כשלמה המלך, ולא כסילים כפי שהיו – גם אז לא היה קימומה של ארץ-ישראל בשיטה הקולוניזטורית-הקפיטליסטית הרגילה אפשרי כלל. קודם-כול היה המצב בארץ-ישראל כזה, שאם מדובר היה בפיתוח בעל-אמביציות כלשהן, החורג מגבולות הקמתם של כמה משקים ומפעלים בודדים, היתה ההכשרה הראשונית ביותר דורשת השקעת-הון נרחבת כל-כך ובלתי-רנטבילית כל-כך למשך תקופה ארוכה למדי, עד ששום בעל-הון פרטי לא היה מסוגל להשקיעה על בסיס קפיטליסטי, ויהא רצונו טוב כל-כמה שיהיה: שום בעל-הון פרטי לא היה הולך כמובן להשקיע את כספו במטרת רווחים, ולו גם חלקית, בייבוש ביצות, למשל; לצרכים כגון אלה היתה הברירה רק בין ריכוז הון לאומי לבין ריכוז הון מאורגן באופן אחר, אם על בסיס אידאליסטי ואם על בסיס פילנטרופי.

ושנית – בעיית יחסי ההון והעבודה. השיטה הקולוניזטורית-הקפיטליסטית מבוססת בחלקה על האפשרות להשיג מלכתחילה עבודה זולה; עשרת-מונים היה היסוד הזה דרוש בארץ, כי לנוכח הרנטביליות ההתחלתית הנמוכה ביותר – באין עדיין שוק פנימי ובהיות שוקי-החוץ עמוסים למדי ממילא במצרכים שארץ-ישראל היתה מסוגלת לייצר – יכלה אולי רק עבודה זולה-מאוד למנוע בעד משיכה גוברת והולכת מן ההון לצורך כיסוי הבאתם של אמצעי-המחיה השוטפים מחוץ-לארץ. והנה, עבודה זולה אפשר היה להשיג מן הערבים, אך דבר זה היה פסול מעיקרו: גבעונים יכלו אולי להיות-להועיל בימי יהושע בן-נון, כאשר היוו רק סרח-עודף בלתי-חשוב;¹³² אך גם יהושע בן-נון – אשר אומה שלמה היתה אתו, והוא לא היה נאלץ לבנות לו את העם לְבַנְה־לְבַנְה – ודאי לא היה מסכים לעשות את הגבעונים למעמד שבלעדיו לא יוכל העם העברי להתקיים. הפועל הזול היה צריך אפוא להיות הפועל העברי עצמו. אך גם לולא היה הפועל הזה מסובך בתאוריות סוציאליסטיות, הרי מכל-מקום היה פירושו של דבר, במערכת-יחסים קפיטליסטית רגילה, שמעמסת התחייה העברית תוטל מבחינת הסבל הכלכלי על המעמד המגשים תחייה זו במו ידיו, בעוד שמעמד אחר – אף אם לא יהנה במיוחד מן התחייה ביחס למה שיכול היה להרוויח בגולה – יקבל על-כל-פנים את הנהלת התחייה הזאת, רק בזכות יתרונותיו הכספיים, ואת אותם הפרות החומריים שיהיו

132 על הגבעונים – ראה בהערה 198, להלן בעמ' 340.

לבניין-הארץ יאכל קודם-כול הוא, על חשבון עודף האידאליזם של המעמד העובד; שהרי גם הפועל העברי לא היה נמשך לבוא לארץ כדי לעבוד בה עבודה זולה משום שהדבר היה משתלם לו מבחינה כלכלית, אלא – כמובן – רק מסיבות של אידאליזם.

במילים אחרות: האידאליזם של בעלי ההון היה צריך להתבטא רק בויתור על הסיכוי של רווחים טובים יותר, ואילו העובדים היו צריכים לשלם להם את שכר הסתפקותם [ברווח מופחת]. ויתר-על-כן, ייתכן שהעבודה הזולה היתה אולי מחזירה לבעלי-ההון הללו אף אותם רווחים טובים שהם ויתרו עליהם, וכך היינו מגיעים לשכר בעד "החסד" שהללו הואילו לעשות עם התחייה העברית.

ודברים אלה [על הפער המהותי שבין בעל-ההון לעובד] אין אני אומר מטעמים של צדק אבסולוטי: אם צודק היה שדב גרונר יעלה לגרדום בו בזמן עצמו שבן-גוריון ושרתוק התעלסו במנעמי כל-טוב כביכול, בשרתם את השלטון הזר, ודאי יכול היה להיות צודק גם שבן-גוריון הצעיר יחרוק שיניים ויעבוד את "האיכר" אפילו כעבד, ולא יסית לשביתות – עד שיבואו ימים טובים יותר.¹³³ אך אין המשל דומה לנמשל מבחינה קונקרטית, ואין אני צריך להסביר מהו ההבדל הפסיכולוגי, שאמנם קשה מאוד למצוא לו הגדרה מופשטת, אך שבכל-זאת הוא ברור ודבר של פשיטא. אף אם נתעלם אפוא מן ההשפעה ההרסנית שהסדר כזה היה משפיע על עתידנו התרבותי בחשבון רחוק – מכל-מקום הוא לא יכול היה להתקיים, על-פי שום חוקיות-שהיא של התנהגות אנושית; המרירות והקנאה היו מופצות אותו מבפנים עם כל ניסיון להשליטו בחיים.

אכן, גם ז'בוטינסקי, שהטיף להפסקת מלחמת המעמדות לתקופת הבניין הציוני,¹³⁴ לא התכוון לכך שהפועל העברי יעבוד עבודה זולה-קולוניאלית למרבה רווחיו של בעל-ההון; וכבר הסברתי שכל הוויכוח הזה היה בעיקר ויכוח עקרוני-

133 • על דב גרונר – ראה בנספח א' לספר, בעמ' 543.

• מאז שעלה בן-גוריון ארצה בשנת 1906, ועד צאתו ללמוד משפטים באוניברסיטה התורכית באיסטנבול בתחילת 1911 – מלבד פרק-זמן בו נסע לרוסיה – הוא עבד כפועל במשקיהם של איכרים בפתח תקווה, בכפר סבא, בסג'רה, בחוות כינרת, בזכרון יעקב ובכת-שלמה. בשנת 1921 נבחר בן-גוריון למזכיר ההסתדרות, ושימש בתפקיד זה ארבע-עשרה שנים, תוך שהוא בונה את כוח ההסתדרות וחבריה כגורם עיקרי ביישוב ובתנועה הציונית. בפרק זמן זה שבתו הפועלים המאורגנים, במקומות שונים, כמאתיים פעם – בין ביוזמת ההסתדרות ובין בתמיכתה.

134 נפשו של ז'בוטינסקי נקעה מריבוי השביתות ומן ההתבצרות הארגונית של הפועלים חברי ההסתדרות. הוא שב פעמים רבות על תביעתו להקפיא לעת-עתה את מלחמת

תאורטי, חסר בסיס מציאותי, כי [המצב החברתי] כלל לא הגיע אצלנו לידי מלחמת-מעמדות של ממש, ולא הגיע לידי כך כי אי-אפשר היה לבסס את הבניין הציוני על עבודה זולה במסגרת קפיטליסטית רגילה, ולפיכך לא היו ממילא שום ממדים לפיתוח הארץ על-ידי בעלי-הון פרטיים גדולים, המסוגלים להקים מפעלים גדולים שלא יהיו מיוסדים קודם-כול על עבודה עצמית אלא על ניצול מרוכז של עבודת הזולת.

הזכרתי שאחת הברירות [כחלופה] לשיטה הקולוניזטורית-הקפיטליסטית היתה אפוא בריכוז לאומי של הון. בכך אין אני מתכוון למה שמקובל לקרוא "הון לאומי" אצלנו, אלא לריכוז מעין זה שרמזתי עליו בתחילה [בתחתית עמ' 218: ריכוז לשם פעולה לאומית מאורגנת אחת, היוצאת ממרכז אחד ושכל העם כולו, או לפחות חלק ממשי ממנו, ממלא אחריה כאיש אחד.

דבר שכזה לא קם ולא היה, כי כאמור, הוא לא יכול היה לקום; הצועק לשעבר תפילת שוא היא, ולפיכך אין טעם רב בכך שנפליג כאן בניתוח הברירה הזאת. אף-על-פי-כן היא עדיין חשובה לנו בתור מסגרת לעיקרון היחיד שרק על-פיו בלבד אפשר עוד לתקן את המצב, ומן הראוי אס-כן לציין, ולו גם בלי תהייה על הפרטים הקונקרטיים, שעל-פי השיטה הזאת ניתן היה לארגן את בניין-הארץ באמת על בסיס קומוניסטי, אם כי לאו דווקא מרקסיסטי-משומד אלא נבואי-משיחי.

במסגרת זו היה כל יהודי היוצא לבנות את הארץ רואה עצמו באמת אך ורק כחייל בצבא האחד והמאוחד של הגאולה העברית; המטרה הכלכלית היתה נקבעת כהקמת משק לאומי ממלכתי מאוזן,^{מב} שיוכל להתקיים בבחינת חי הנושא את עצמו (אם כי לאו דווקא חי אוטרכי^ו, דבר שאינו אפשרי בשום חבל-ארץ

מב בדבר זה אין אני מתכוון לקפיטליזם ממלכתי, נוסח רוסייה, כמטרה הכלכלית של מלכות-ישראל, אלא ב"משק ממלכתי" אני מבין משק של עם החי במלכות בת-חורין ועצמאית. הקומוניזם האיסיי היה צריך לשמש רק כמסגרת של שעת-מעבר,* ובקלות רבה אפשר

המעמדות, כל עוד לא בא המפעל הציוני אל המנוחה והנחלה. ראה זאת למשל במאמרו 'יא, ברעכך' (= כן, לשבור), בו קרא (בסוף 1932) לשבור את בלעדיותה של ההסתדרות ואת תביעתה למונופולין ולשלטון; ואמנם, לא פעם הגיעו הדברים לתיגרות בין חברי ההסתדרות לבין חברי בית"ר שלא שבתו, ואף עבדו במקומם של השובתים, לעתים בחסות המשטרה הבריטית.

המאמר הנ"ל (ומאמרים נוספים באותו נושא), נדפס ב'כתבי ז'בוטינסקי', הוצאת ערי ז'בוטינסקי, ירושלים תשי"ג, ב'כרך המוכתר': 'פסער'. ראה גם: 'שבתות בארץ-ישראל', ב'כרך המוכתר': 'רשימות'.

מסוים, ומה גם בארץ-ישראל), ולצורך זה היתה הצריכה השוטפת נצמדת באופן מתוכנן ומאורגן לקצב התפתחותו של הייצור; ואף-על-פי שגם בשיטה זו אי-אפשר היה להימנע במשך תקופה ארוכה למדי מלהתפרנס באופן חלקי על חשבון ההון, הרי היה הכרח זה מועמד באופן מאורגן על המינימום האפשרי. ייתכן שבאופן כזה היתה באמת רמת-הצריכה של החלוץ העברי מועמדת למשך תקופה מסוימת על רמת העובד הקולוניאלי הזול, ואולי אף למטה מזה, אך בשיטה האמורה לא היה הדבר יכול לעורר שום קנאה ושנאה, אלא אדרבה, הוא רק היה מטפח אחווה ורעות שלא היתה עדיין כמוה בתולדות האדם; לשם כך לא היה נחוץ דווקא כוח-כפייה ממלכתי מזוין, כפי שהיה נחוץ ברוסיה, שהרי עצם הנחתנו היא שכל השיטה היתה נובעת מהתעוררות משיחית קדושה; ושנית – הרי אין אני צריך להוכיח, שאפילו בהתעוררות הציונית, כפי שהיתה באמת, היה החלוץ מוכן ומזומן מבחינה נפשית לרעב ולסבל מכל המינים: לא חוק הטבע האנושי גרם לבזבוז הנכונות הזאת, שאמנם לא היה כמוה מעולם מחוץ לעם ישראל, אלא סיבות אחרות לגמרי גרמו, כפי שנראה תיכף ומיד.

כמובן, חיי-לחץ כאלה אינם יכולים להיות אידאל לעצמם, ואכן, השאיפה להשתחרר מכוח הלחץ הזה היא שהיתה משמשת לחיים הללו כמנוף וכהצדקה, ואמנם, רק באמצעות חיי-לחץ כאלה אפשר היה להשתחרר מן הלחץ במהירות המקסימלית, לשחרר את החיים העבריים בארץ מן התלות בהון שאינו מופק מן הייצור הארץ-ישראלי ולהגיע לעצמאות הכלכלית הנכספת. יתר-על-כן, רק שיטה מתוכננת ומאורגנת שכזאת היתה יכולה להעמיד את תכנית בניין הכלכלה הארץ-ישראלית על הקמת ענפי-משק שונים שיהא ביניהם יחס של השלמה הדדית אורגנית ושיוכלו להבטיח למלכות-ישראל בעתיד קיום – ולו גם קיום מינימלי – אף בתנאי מצור, כראוי לפינה דחוקה-ומרכזית גם-יחד כגון ארץ-ישראל,

היה לתכנן את המעבר ממנו למשק לאומי המבוסס על העיקרון המונח ביסוד שנת-היובל וביסוד כל המשפט שבתורת-ישראל – גם המקרא וגם התלמוד. משטר היובל נשאר המשטר הכלכלי האידאלי לארץ-ישראל העצמאית עד היום הזה, כפי שנראה להלן [בסעיף שיוחד לכך בפרק י"ב].

* בדברו על "הקומוניזם האיסיי" מתכוון שב"ד לחיי השיתוף אשר הנהיגו ביניהם בני כת האיסיים בימי הבית השני, כפי שמספר יוסף בן מתתיהו. הכת מנתה כמה אלפי חברים, וחיהם התנהלו על-פי כללים פנימיים מוקפדים ביותר. רבים מן האיסיים התגוררו במדבר יהודה, והמבנים במרכז הקהילה בחורבת קומראן, אשר נחשפו בחפירות ארכיאולוגיות בשנות החמישים – (לאחר שנתגלו שם 'המגילות הגנוזות' הראשונות) – מעידים אף הם על אורח חיים קהילתי משותף.

שמאז ומעולם אין עוד כמוה מקום מסוכן מבחינה פוליטית ואסטרטגית בכל העולם כולו.

הסיבה הראשונה לפרדוקס זה, שעל אף האידאולוגיה הסוציאליסטית ואף הקומוניסטית של החלוצים הציוניים לא יכלה השיטה האמורה לקום, היא בכך ששום מטרה ממלכתית מוגדרת לא היתה לחלוצים הללו, וממילא לא היה להם שום קנה-מידה לתכנון הבניין; והלוא תכנון מכוון הוא הנפש של השיטה שהתוונו בזה.

וסיבה זו קשורה, כמובן, בעובדה שההתעוררות הציונית היתה עניין אינדיבידואלי של יחידים-יחידים, הנטרפים בין ההתבוללות והנאמנות הלאומית, ובאופן כזה נראתה להם הציונות, מן הבחינה הנפשית-האינטימית, לא כמשימה חברתית-קיבוצית-טרנסצנדנטלית^o בעיקרה, אלא קודם-כול כפתרון אישי להתלבטויותיהם האישיות: מלכתחילה לא תפס עצמו החלוץ הציוני, מבחינה תודעתית והכרתית, כחייל, אלא כאינדיבידואום היוצא לבנות לו את חייו הפרטיים על יסודות חדשים. לא רק השאיפה הציונית למדינה עברית, אלא גם השאיפה לעצמאות כלכלית יהודית בארץ-ישראל היתה אפוא לחלוצי-הבניין רק בבחינת מושכל הגיוני (במידה שבכלל הופעל ההיגיון למחשבה בכיוונים אלה), אבל מכל-מקום היא לא היתה להם ערך פסיכולוגי ואידאולוגי-אקטואלי.

כל הדברים האלה קירבו את הציונות לתפיסה הקולוניזטורית המקובלת, שגם בעייתה שלה היא קודם-כול לפתור את הקשיים האישיים של אנשים שאינם יכולים לפתור את קשייהם בארצות מגוריהם הישנות, וכך יצא הדבר שמעולם לא ראתה הציונות לפנייה שום בעיה אקטואלית אחרת בשטח הכלכלי מאשר להקים לכל עולה ועולה לחוד משק חדש בארץ-ישראל, במקום משקו הישן שהתערער או נעזב בגולה. לא העצמאות הכלכלית הלאומית עמדה לנגד עיניה של הציונות, אלא מטרתה היתה תמיד להגיע לידי עצמאות משקית של כל יחיד ויחיד, היינו שכל יחיד ויחיד יוכל להפיק בעבודתו השוטפת לפחות את הערך של אותן הוצאות-המחיה שהוא עצמו, באופן אישי, בוחר לו משום-מה להוציאן. וכאשר משקו של כל יהודי ויהודי בארץ-ישראל יהיה חי הנושא את עצמו – אמרה לעצמה הציונות – הלוא ממילא נגיע גם לעצמאות כלכלית לאומית-כללית.

אף-על-פי-כן הלוא ראינו שגישה זו לא יכלה לעבור מן הרצוי אל המצוי בדרך השיטה הקפיטליסטית הרגילה, הַיָּאָה לה, ושהיא חדורה מלכתחילה ברוחה. הציונות נאלצה אפוא לפנות אל ריכוז ההון, ואכן היא פנתה אל מה שקרוי "הון

לאומי" בפיה, ובזה אנו מגיעים לסיבה המכרעת שבגללה היה ריכוז הון זה רק לקריקטורה של ריכוז הון לאומי.

סיבה זו התבטאה בכך, שאותם יחידים-יחידים הנזכרים לעיל התחילו להתאגד לאגודות-אגודות; אלמלא התופעה הזאת אפשר היה, שעל-ידי ריכוז ההון במרכז לאומי אחד תידחף הציונות ממילא לתכנון כלכלי, שהרי על-ידי כך [היה] בא לכאורה ניתוק בין התפיסה הציונית האינדיבידואליסטית של כל חלוץ וחלוץ לחוד ^{מג} לבין עובדת ריכוז השלטון על ההגשמה הציונית: הבעיה שהועמדה לפני קבוצת-האנשים שעליה שומה היה לעשות את השימוש בהון הלאומי שרוכז בידיה היתה לכאורה אובייקטיבית ככולה, ובעלת היקף לאומי-כללי, ובכואה למלא את תפקידה היו צריכות לכאורה כל השאיפות האינדיבידואליסטיות הנפרדות לבטל זו את זו באופן הדדי ולהגיע לידי המכנה המשותף הלאומי המונח ביסודן – וכל זה באופן אוטומטי, למרות כל הסיבות הפסיכולוגיות המפריעות, ולו יהא גם שההתפתחות החיובית בכיוון זה היתה צריכה לקחת זמן. אך בעקב הפילוג הארגוני של הציונות לא יכלה התפתחות זו לצאת אל הפועל מעולם: קבוצת-האנשים שהוטל עליה לנהל את השימוש בהון הלאומי לא היתה מעולם קבוצה הומוגנית אשר אין לה כלום לבד מן השאיפה הציונית האחת והמאוחדת המפעמת בקרבה, אלא היתה זו קבוצה מורכבת מנציגי ארגונים שונים, שכל אחד מהם תופס את השאיפה הציונית אחרת, שלכל אחד מהם יש תכניות המנוגדות לתכניות של רעהו ושתפקידו העיקרי של כל נציג כזה הוא קודם-כול להשגיח שארגונו שלו לא יקופח בחלוקת התקציב.

תפקידה של הציונות בתור מסגרת היה למעשה רק לאסוף את הכסף ולחלקו בין הארגונים; על השימוש בו היה צריך להחליט כל ארגון וארגון לחוד; אך הלוא דווקא השימוש המרוכז בהון – הוא הוא רק שיכול היה, כפי שאמרנו, להוליד את האובייקטיביזציה החסרה ואת התכנון הלאומי. ואם תמצוי לומר שסוף-סוף היה גם השימוש מרוכז, לפחות במסגרת הארגונים הנפרדים, ושהלוא ראה כל ארגון כזה את עצמו כביטוי היחיד לציונות "האמתית", שכל גורל העם מונח לכאורה רק על שכמו שלו בלבד – הרי מכל-מקום לא יכול היה שום ארגון מהארגונים הללו להרגיש את האחריות לגורל הכלכלי של הציונות והאומה כולה: זו היתה הנקודה

מג מבקש אני להפנות את תשומת-הלב להבדלה שנחץ להכניס בין התפיסה האינדיבידואליסטית של החלוצים לבין תחושתם הקולקטיביסטית שראינו לעיל.

היחידה כמעט שבה הרגיש כל ארגון בעליל כי יש לו שותפים – ואלה אינם משאירים בידו את השלטון היחיד על השימוש בהון הלאומי, וכי כל מה שיתכנן הוא לבדו בשטח זה הוא ממילא חסר-ערך.

יתר-על-כן, לכל הארגונים האלה כולם, בלי יוצא מן הכלל, היו משותפים האוטופיזם המעורפל במטרה, השגרה הקולוניזטורית-הקפיטליסטית והתאוריה של פורקן הפרט, ולפיכך הם לא הרגישו שום מוסר-כליות, לא פסיכולוגי ולא אידאולוגי, על כך שהם מופיעים כאינטרסנטים חסרי אחריות לתכנון הלאומי: לא עלה בדעתם כלל כי תכנון לאומי של הכלכלה הארץ-ישראלית נחוץ או שאפילו יכול להיות קיים מושג מעין זה. ואחר שמנעה האינטרסנטיות הארגונית (ולו גם האידאליסטית בתחילה) את תכנון הכלכלה באינסטנציה לאומית-כללית, היה אפוא כל תכנון במסגרת הארגונית הנפרדת דומה לתכנון של משק פרטי במסגרת קפיטליסטית, שפניו נשואות בעיקר לרווחיו שלו ולא לעניין הכללי – ולו יהא גם שבמקום האינדיבידואליזם האישי בא כגון האינדיבידואליזם הארגוני. שום תפיסה אחרת לא יכלה להתפתח בארגונים הפועלים זה בצד זה ומתחרים זה בזה – אם לא היתה להם תפיסה אחרת מלכתחילה.

וכך נוצר הפרדוקס הכפול והמכופל של הכלכלה הציונית ושל הסוציאליזם הציוני הקפיטליסטי, [אשר שתי הסתירות שבו תתוארנה בפסקאות הבאות]. במסגרת הארגונים התערבבה התחושה הקיבוצית-הטרנסצנדנטלית של החלוצים, שכבר עמדנו עליה לעיל, עם התפיסה האינדיבידואליסטית שבה הם תפסו את ציונותם מלכתחילה; ואם כי כל חלוץ וחלוץ לחוד היה חסר רכוש פרטי, ולא היו לו אפוא אינטרסים כלכליים פרטיים, ואדרבה – הוא חי על תקציב לאומי, בבחינת מי שכל חייו כולם קודש הם רק למשימה הלאומית שהוא ממלא, הרי תמיד עמדו נציגיו הארגוניים מוכנים לסחוט מן התקציב הלאומי הכללי את המקסימום האפשרי לארגונם שלהם ולחלוציהם שלהם, והתקציב שהיה מקבל כל חלוץ פרטי חושב בדרך-כלל כך שיוכל להבטיח לו את רמת-הצריכה היחסית המקסימלית. סתירה זו מצאה את פְּבֹאֲתָהּ הנאמנה באידאולוגיה הסוציאליסטית, שגם היא יוצרת כלאיים של קולקטיביזם במְעָטָה של ערכים אינדיבידואליסטיים, ואם כי מצד אחד ראה עצמו החלוץ כ"חלוץ", היינו כמי שכל פעולתו היא פעולה לאומית, הרי מצד שני הוא הגדיר עצמו כ"פועל", שאסור לשלול ממנו את "עודף הערך", ואף אם "המעביד" שלו הוא העם בעצמו – מכל-מקום הוא צריך לקבל בשכרו את מלוא הערך הכלכלי של עבודתו ויהא אפילו שלמעשה לא היתה עבודתו שווה, מנקודת-ראות כלכלית טהורה, אף פרוטה אחת: כבר ראינו שהשקעת הון (או

עבודה) בארץ לא יכלה במקרים רבים לשאת פרות מספיקים לאלתר, אלא בהכרח היתה זו צריכה להיות השקעת-הפסד למען רווחתם האָוונטואלית^ו של הדורות הבאים – או, מוטב, במונחים פחות אינדיבידואליסטיים – למען רווחתו של העם בתור שכזה, כִּישות היסטורית; ואם ניתן לחלוץ פיצוי כספי מלא על הפסדו – נמצא שהוא לא השקיע כלום (אולי לבד מבריאותו, לפעמים), ולא פיצוי על עבודתו הוא קיבל, אלא הוא-הוא שקיבל את שכר האידאליזם שלו, ובהכרח יכול היה שכר זה לבוא רק מתוך ההון שנאסף לשם פיתוח הארץ, ולא מן הייצור, והוא יכול היה לבוא רק על חשבון הקצב של הפיתוח ועל חשבון הארכת התלות של בניין הארץ בהון שאינו מופק מן הייצור.

שוב אפוא הובאו הנה באימפורט ערכים זרים, הפעם ערכים של יחסי-עבודה, ומתוך חוסר-התאמתם הגמור למציאות הארץ-ישראלית הם עשו בה שמות – ולא דווקא בשטח של מלחמת-המעמדות, כפי שסברו הרביזיוניסטים, האָמונים על אותם הערכים הקפיטליסטיים עצמם. והעובדה אינה משתנה על-ידי כך שאמנם היו מקרים רבים, בייחוד בראשית ימיה של הציונות, שרמת-הצריכה של החלוץ עמדה על המינימום או על גבולו: כיוון הדברים היה, כידוע, כפי שתואר בזה, אם כי – גם זה כידוע – חוסר יכולתו של היישוב הארץ-ישראלי לפרנס [את] עצמו ברמת צריכה גבוהה, ומה גם לפתח את עצמו מבחינה כלכלית, נשאר עומד בעינו.

ובצמוד לכך באה הסתירה השנייה: תסביכיהם וסיבוכיהם הפסיכולוגיים והארגוניים של החלוצים הציוניים עצמם מנעו מהם את בנייה של חברה סוציאליסטית-ממש בארץ-ישראל, אשר בה הם דגלו, ולפיכך הם פנו לשחק ב"כאילו" – הם התחילו לבנות קיבוצים, קבוצות, מושבים שיתופיים וקואופרטיבים, יחידות משקיות שכל אחת מהן היא ביחס לרעותה יחידה קפיטליסטית פרטית, אך שבפני עצמה ולפנים היא מרגיעה את המצפון הסוציאליסטי, נותנת סיפוק להרגשה הקולקטיביסטית, ואף על פי כן היא ממלאה אחר התפיסה ההפְּרָתית האינדיבידואליסטית.

כבר ראינו לעיל, שבעקב טשטוש המטרה הציונית הלאומית הפכו הארגונים הציוניים במידה רבה להיות מטרה לעצמם, ומשהתארגנו החלוצים ביחידות המשקיות האמורות בזה – חל שוב אותו התהליך הפסיכולוגי עצמו, שהפעם הוא הוכשר אף מלכתחילה על-ידי התפיסה האינדיבידואליסטית: הקיבוצים וכו' החלו במידה רבה להיתפס לא כאמצעי למטרה הלאומית או הסוציאליסטית, אלא כמטרות לעצמם, בבחינת משקים רכושניים רגילים, שתפקידם הראשון הוא לפרנס את בעליהם, ואם בדרך-אגב מתפתחת הארץ על-ידיהם – מה טוב. אך המשקים

הללו נבדלו בכל-זאת ממשקים רכושניים רגילים בזה, שהם לא נבנו על-ידי השקעת-הון עצמית אלא על-ידי השקעת הון לאומי, וגם בזה שכדי להעמידם על רגלי עצמם ברמת-הצריכה המקובלת היה נחוץ להשקיע בהם הון בכמות שאינה עומדת בשום יחס לכדאיות הכלכלית בתור שכזאת – עיקרון שבתור משקים פרטיים הם היו לכאורה צריכים להיבנות רק על בסיסו.

יצא אפוא שהעם היה צריך לפרנס את חברי המשקים הללו ברמת צריכה אירופית עד שיוכלו לפרנס את עצמם על-ידי ייצורם העצמי, אך משהגיעו המשקים לידי יכולת כזאת ואף יותר מכך – לא היו מחזירים את עודף הייצור לעם, בבחינת משקים לאומיים, אלא כל הרכוש שהושקע בהם קם להם למעשה לקניין פרטי, ואת עודף הייצור הם גרפו גם-כן, כמו את דמי צריכתם השוטפת, רק לקופותיהם הפרטיות שלהם; ומעתה – כהון פרטי – שוב לא יכול היה העודף הזה להיות מושקע בפיתוח נוסף של הארץ אלא על-פי חישובים של רנטביליות קפיטליסטית רגילה, ודווקא לטובתו הפרטית של המשק שבו הוא נוצר, ולעתים קרובות היה למשק הפרטי כדאי יותר להוציא את העודף על צריכת מותרות – אם השקעתו בפיתוח המשק לא יכלה לכסות את ערכה המקובל של תוספת העבודה.

ולכניין הארץ על-פי הדרך הזאת היו שלוש תוצאות עיקריות לגבי כלכלת המדינה כפי שהיא עומדת כיום ולגבי קליטת העלייה בתוכה.¹³⁵

ההון הלאומי נוצל כדי להקים בארץ משק קפיטליסטי באופן מלאכותי, וכך הוכן כבר בתקופה הטרומ-מדינתית התהליך של הפיכת החלוצים לאינטרסנטים גרידא. ראינו שמלכתחילה שימשו בציונות הערכים "חלוצ" ו"פועל" בערבוביה, ובמידה שהגיע כל חלוצ וחלוצ לידי שחרור משקו הפרטי והעמדתו ברשות עצמו – ממילא הלך הצד הלאומי שבו והתערפל ואילו הצד האינטרסנטי-האינדיבידואליסטי הלך והתבלט; טשטוש הצד הלאומי היה חייב כמובן להשתקף גם בשגרת הלשון, ובאופן כזה הלך והיטשטש הצד הלאומי אף בפעילותם של אותם חלוצים שעדיין לא הגיעו לידי ביסוס עצמי: המילה "חלוצ" הלכה ונדחקה ואילו המילה "פועל" הלכה והתבלטה, עד שכבר לפני הקמת המדינה לא היתה כמעט המילה "חלוצ" כלל בשימוש יום-יומי בלתי-מליצי.

135 שלוש התוצאות תיסקרנה בעמודים הבאים, כדלקמן: התוצאה הראשונה – מכאן ואילך, השנייה – בעמ' 231 למן הפסקה הפותחת: "ובזה", והשלישית – בעמ' 234 למן הפסקה הפותחת: "ומשנה-תוקף".

החלוצים החלו לראות עצמם כשכירים גרידא, בין אם עבדו בשביל מעביד פרטי או בשביל מוסד ציוני או בשביל קואופרטיב כלשהו שהם עצמם חברים בו. בשני המקרים הראשונים דרש אמנם האינטרס שלהם את הגדלת שכרם, ואילו במקרה השלישי את הגדלת הכנסות הקואופרטיב, אך שום הבדל עקרוני לא היה בכך – בשלושת המקרים גם-יחד הם היו מעוניינים בהרמת מחיר העבודה; ומאחר שלאנשים הללו עצמם [נתון] היה, באמצעות ארגוניהם, השלטון על חלק גדול מן ההון הזורם לארץ – ההון הלאומי – הרי היה ביכולתם להעמיד את מחיר העבודה על הרמה הרצויה להם.

אכן, במשך הזמן הם התחילו להיות מעוניינים בעצמם בניצול עבודת הזולת, וממילא גם בהורדת מחיר העבודה כביכול, אך ארבעה גורמים מנעו את ההתפתחות בכיוון זה: הגורם הפחות והארעי ביותר היה שגרת המחשבה הסוציאליסטית; הגורם השני היה פוליטי: לא היה כדאי ליצור ניגוד בין "החלוצים" הוותיקים לבין הפועלים החדשים, שהרי יכלו הללו להיהפך במשך הזמן למעמד יריב לצמרת הציונית – עד כדי הפיכה בשלטון – ובכך מוטב היה להצמיד את הפועלים החדשים בנאמנות לאותה צמרת, ומה גם שההפסד הוחזר אף בשכר חומרי; כי שלישית, הרי עם כל היהפכם של הקואופרטיבים לבעלי-הון פרטיים – הם בכל-זאת נשארו מבוססים במידה רבה על השתתפות חבריהם בעבודה או בהנהלה בבחינת נוטלי-שכר, ולא מפיקי-רווחים כביכול, וכך נשאר בעינו העניין שיש להם עצמם בשכר-עבודה גבוה; ורביעית, הגורם החשוב ביותר: סוף-סוף נשארו האנשים הללו מסובים בעיקר מסביב לקצרת ההון הלאומי, ובמישרין או בעקיפין הם לא היו צריכים לכסות את החלק החשוב ביותר של ההוצאות מתוך כיסם שלהם, אלא מן הקופה הכללית. הם לא הרגישו [את] עצמם מוגבלים [אפוא], כבעלי-הון פרטיים רגילים, פהון שבידם ובחישוכי רנטביליות חלקיים, ולא אכפת היה להם שתעלינה הוצאות העבודה, שהרי הם שלטו על המחזור, וכנגד כל עלייה במחיר העבודה הם יכלו להעלות את מחירי התוצרת, להפיק את הרווחים הרצויים, להעלות את מחיר-העבודה שוב כנגד עליית ה"אינדקס", וחוזר חלילה, (ו"הסקטור הפרטי" "החופשי" נגרר בזה אחריהם בהכרח).

והנה, כאשר התחילה לזרום ארצה העלייה ההמונית אחר הקמת המדינה – נפתח לראשונה פתח להתהוותו של קפיטליזם אמתי, לא מלאכותי, במדינת-ישראל. העולים החדשים היו ברובם הגדול חסרי-הון משלהם, ובעלי הון פרטיים (או חברות אימפריאליסטיות) יכלו אפוא למצוא כאן כר נרחב לניצול עבודה זולה.

הפעם יכול היה הדבר להצלית, כי העולים החדשים לא היו חלוצים אידאליסטיים אלא פרטים, אשר לבד מהתלהבותם המעורפלת להקמת המדינה היהודית הם ביקשו קודם-כול פרנסה לעצמם; ולו היו באים בעלי-הון ומנצלים את עבודתם – הם לא היו רואים בכך את ניצול האידאליזם שלהם, אלא את הכורח הכלכלי הלגיטימי.

כפי שכבר רמזתי – לא הייתי רואה בכך התפתחות רצויה בחשבון רחוק, אם כי אינני כופר גם בתוצאות החיוביות העצומות שיכלו לצמוח לנו מזה, גם בחשבון רחוק, לאור אותו מבנה אומלל שאנו נתונים בו ושהתפתחות הנדונה יכלה להוציאנו מתוכו. אך לא במה שיכול היה להיות ובהערכות מוסריות אנו עוסקים כאן אלא בעובדות קיימות, וההתפתחות הנדונה נמנעה לא רק בגלל פחד המפעלים ההסתדרותיים מפני ההתחרות מצד מפעלים אחרים, ולא רק בגלל פחד הארגונים הקיימים מפני התפוררות אותו מבנה סוציולוגי המקיים אותם – שתי סיבות חשובות מאוד – אלא גם בגלל סיבה אחרת, חשובה מאוד אף היא; וגם אם זוהי הסיבה הניתנת לנו באופן רשמי – אין זה מחייב אותנו עדיין להתעלם ממנה: ההתפתחות הנדונה היתה באמת פוגמת מאוד באותה רמת חיים של השכירים למיניהם, אשר השכירים הללו, שהשלטון בארץ מסור בידיהם, היו מעוניינים – בתור שכירים ולא חלוצים – לקיימה בכל מחיר, אף במחיר שעבוד וְדאי של המדינה (לעומת השעבוד האַוונטואלי במקרה האחר) ואף במחיר סיכנונו של כל "המפעל הציוני" כולו.

והסיבה האחרונה הזאת – שהחלוצים הפכו לשכירים אינטרסנטיים גרידא – היא האחראית גם לכך, שבמקום הניצול הקפיטליסטי שנמנע לא נקטה המדינה בשום שיטה חיובית אחרת לקליטת העלייה, על-ידי ההון הלאומי: הפעם כבר לא היתה הסיבה לכך, כמו בראשית הציונות, רק השגרה המחשבתית והסיבוך הארגוני, אלא גם אינטרס ברור ומפורש – בנוסף.

לא עלה כמובן כלל בדעת השלטון במדינת-ישראל לתכנן את קליטת העלייה על-פי השיטה שקראתי לה לעיל השיטה המשיחית: לזה היתה הציונות בתקופת המדינה מוכשרת כמובן עוד הרבה פחות מאשר בתקופת ראשיתה; אך גם בשיטה נמרצת-פחות היא לא היתה מסוגלת לנקוט. ההון הלאומי שזרם למדינה עבר בממדיו על כל מה שזרם אל הציונות מעודה, וההון הזה ניתן לה לשם פיתוח הארץ; לכאורה לא היה אפוא דבר פשוט מזה שההון יושקע במפעלים יצרניים, ולו גם בבעלות כשרה של "ההסתדרות". אולם, גם בדרך זו לא היה מפלט מהורדת רמת-השכר: חלק גדול מן ההון היה צריך להיות מופנה לרכישת ציוד, וממילא היה

נשאר חלק יותר קטן לשכר-עבודה ולחלוקה בין הארגונים; והורדת שכר-העבודה של העולים החדשים היתה צריכה לגרור גם ירידה בשכר-העבודה של הוותיקים. השלטון בחר אפוא להשקיע את ההון הלאומי במפעלים שעיקר ההשקעה הנדרשת בהם הוא שכר-העבודה בלבד, כגון סלילת כבישים או ייעור, ואפילו אם תוספת ההספקה שהמדינה יכלה לקבל מזה היתה פחותה ביותר; ואם מפעלים כגון אלה לא יכלו להעסיק את כל תוספת העלייה – בחר השלטון לפרנס את העולים חנם, ובלבד שלא ילכו להציע את עבודתם בשוק החופשי. רק במידה שאפשר היה לקיים את רמת-החיים המקובלת, ואף להרימה, ובמידה שאחר כל זאת נשאר עוד עורף, היה השלטון מוכן להשקיע כספים בצידוד ולהעביר עולים מחיי הבטלה או עבודת-הראווה אל החיים היצרניים.

ובזה אנו עוברים לתוצאה השנייה משלוש התוצאות שהזכרתי.

רמת הצריכה הגבוהה פיתחה אמנם בארץ שוק פנימי, אשר קידם במידה רבה את הרנטביליות של הקמת מפעלים לסיפוקו; אך מעולם לא יכול היה הפיתוח להשיג את הצריכה: עד הקמת המדינה לא היתה הרנטביליות גְּלֵה במידה מהפכנית כל-כך שתוכל למשוך הון פרטי מספיק (לרבות את הונם הפרטי של הקיבוצים וכו'), ואחר הקמת המדינה גֹּרַשׁ ההון הפרטי ממש בידיים, ואילו ההון הלאומי היה עסוק – בשתי התקופות גם יחד – חלקו הקטן בהשקעות מוצדקות לטווח רחוק וחלקו הגדול ביותר בכזבוז בלתי-יצרני, ושני החלקים גם יחד רק הגבירו את הצריכה ולא סיפקו אותה. אך גם במידה שהושקע הון בייצור שוטף – הרי ברמת מחירי העבודה המקובלים היה כל מפעל חדש מסוג זה שהוקם בארץ מוליד מיד, כנגד הצרכים השוטפים שהוא סיפק, צרכים חדשים שעדיין אי-אפשר היה לספקם מתוך הייצור הארץ-ישראלי.

הבעיה הַרְיֵפָה פי כמה וכמה אחר הקמת המדינה, כאשר המדיניות הכלכלית של השכבות השליטות צירפה להתרוצצות-הביקוש הגדולה המוני-אדם שאינם יוצרים כלום, וכך נהפכה מדינת-ישראל לְכַבְרָה, שההון הזורם אליה נשפך תיכף ומיד חזרה למקום שממנו בא – לחוץ לארץ – בלי שהספיק לעשות בתוך הארץ גופה כלום, לבד-מזה שהחליף את ידי בעליו הנומינליים; וכך נוצר אותו סימפטום אופייני, שהצימאון הטבעי של ארץ-ישראל להון-יוצר ומפתח חדל להתבטא במילים פשוטות אלה, והתלבש בלהיטות אחר "מטבע זר" – כי הבעיה המעסיקה את האנשים איננה הפיכת המטבע הזר הזורם לארץ למטבע מקומי, לשם השקעה, אלא בעייתם היא להפוך את המטבע המקומי למטבע זר, כדי שיוכלו להוציאו

בחוף-לארץ על דברי הצריכה והמותרות שהם למדו להשתוקק להם "על חשבון הברון".

בסיכומו של דבר אמנם הלכה הארץ והתפתחה, ולו גם בקצב מואט ביותר ביחס להון העצום שזרם אליה, אך היחס בין הייצור השוטף לצריכה השוטפת, העולה עליו פי כמה וכמה, והמרחק היחסי בין התלות בהון הבא מבחוף לבין העצמאות הכלכלית, נשארו כפי שהיו מתחילה. וכאשר ההתפוררות המוסרית של המדינה והיחס להון הפרטי וחיי הבזבז על חשבון רצונם הטוב של יהודים בחוף-לארץ קיררו את התלהבותם של אלה, וזרם ההון החל פוחת קצת, וכאשר גם ההשתעבדות להלוואות האמריקאיות ול"שילומים" הגרמניים¹³⁶ לא יכלו להספיק כדי לקיים בהם עלייה המונית ברמת הבזבז המקובלת – בחרו כמובן השכבות השליטות להפסיק את העלייה הגדולה ולהשמיט בזה למעשה את עצם ההצדקה הרשמית שאיסוף ההון הלאומי מבוסס עליה, ובלבד שרמת-החיים המקובלת לא תיפגם¹³⁷ – ולו יהא גם שהנאמנות התאורטית ל"קבוצת-הגלויות" אמנם לא נשתנתה בכל-זאת גם אז.

אך גם אם תוקפא כך אוכלוסיית המדינה, וריבוייה יוצמד לריבוי הטבעי בלבד, עדיין היא זקוקה לעשרות שנים של זרם-הון בלתי-פוסק מחוף-לארץ כדי שתוכל להיפטר מתלותה בו ברמת-הצריכה הקיימת; ועל-פי מצב הדברים השורר במדינה

136 הסכם 'השילומים' מגרמניה לישראל אושר בכנסת בתחילת שנת 1952, לאחר שבועות סוערים של מחאות ולאחר הפגנת המונים אשר פרצו את מחסומי המשטרה בניסיון 'לעלות על הכנסת'. עקב העימות הזו העמיקה מאוד האיבה בין בן-גוריון לבין מנחם בגין, שעמד בראש מסע ההתנגדות ל'שילומים'. לאחר משא-ומתן נחתם ההסכם (סוף 1952), ועיקרו: תשלום כשלושה וחצי מיליארד מארקים – (כ-830 מיליון דולר) – כפיצוי על העוול שנגרם לעם היהודי וכהשתתפות בעלות קליטת פליטי המשטר הנאצי במדינת ישראל. כאשר הגיע מגרמניה משלוח הסחורות הראשון – בסוף 1953 – נתפס בנמל חיפה פעיל בית"ר ובידו מטען חבלה.

• עוד על מוסד 'השילומים', כמקח-טעות הן מצד גרמניה כלפינו והן מצדנו כלפיה – ועל המום הלאומי הניכר בסימן הכפול של נטילת השילומים ונטילת הסיוע האמריקני – ראה בחלקו השני של המאמר 'בסימן החיים במעורטל' (כרך א'), בחלק ב' הדן ב'יחסים עם גרמניה.

137 הניתוח אשר שב"ד עורך בעמודים האחרונים, באשר לקליטת העלייה, מהווה מעין חזרה-תוך-עידכון על ניתוח שנכתב כבר כחמש שנים קודם לכן (אייר תש"ט) במאמרו הראשון: 'הדיאלקטיקה של קליטת העלייה' (בכרך א'). מעניין לציין שאז – בשיאה של העלייה הגדולה – כבר חזה שב"ד שכאשר המשטר הוא "משטר קליטה שאינו קולט... ◀

אפשר להסיק בוודאות גמורה, שאם זרם ההון יפחת, ואי-אפשר יהיה לקיים גם את אותו קצב הפיתוח המואט המקובל כיום וגם את רמת הצריכה הקיימת – יאיט השלטון עוד את קצב הפיתוח, אבל לא יוריד את רמת הצריכה.^{מד} האפשרות היחידה להורדת רמת-הצריכה על-ידי שלטון השכירים היא שהפיתוח יגיע עד אפס, ובכל-זאת יוסיף זרם ההון לפחות.

אכן, הסיכוי להתפתחות מעין זו איננו סיכוי רחוק – אחר שהמדינה המאייסה [את] עצמה לא רק מתוכה ולפנים, אלא גם כלפי חוץ, ואחר שהשתעבדותה הפוליטית "חסרת-הברירה" פוטרת את משעבדיה האמריקאיים מלתמוך בה יותר מן המינימום הדרוש כדי לקיים [את] אותו "חוסר-ברירה". במקרה כזה יעמוד השלטון בפני הבחירה בין הורדה נמרצת של רמת-החיים הכללית, כדי למנוע חוסר-עבודה, לבין שמירה על רמת-הצריכה של המקורבים לקערה – היינו של עצמו – והפקרת ההמונים, שאף היצמדותם לארגונים לא תוכל עוד לפרנסם. אם יבחר השלטון באפשרות השנייה – הרי שמכל-מקום [הוא] יגזור כליה על אותו מבנה אומלל שתיארנו, ויגזור גם כליה על עצמו.

אך אף-על-פי-כן, אין להניח שכל זמן שיהא באפשרותם הטכנית של יהודי חוץ-לארץ לתמוך במדינה – תוכל זו להגיע באמת לברירה [השנייה] האמורה,

מד למעשה נראה כי גם מחוץ למה שניתחנו עד כאן, באמת אין השלטון מעוניין כלל בעצמאות כלכלית, לפחות בבלי-דעת, ואדרבה, הוא מעוניין באופן מיוחד למנעה – וגם זוהי סיבה פסיכולוגית שהצטרפה לסבך הטעמים החיוביים שראינו, הקובעים את מדיניותו. כי מהי עצמאות כלכלית לפי הגישה המקובלת? הוזה אומר, שכל משק יחיד יוכל לעמוד בכוח עצמו. אבל, כמובן, אם כל משק יוכל לעמוד בכוח עצמו – שוב הוא לא יהא זקוק לתיווך הגבאי של הארגונים למיניהם, ואז ממילא יקיץ הקץ על אותם גופי השלטון עצמם המופקדים באופן פרדוקסלי על קידומו של המצב הזה.

אין פלא על-כן אם באופן נראים סימנים לאותה זוועה וחרפה אשר שמה: צמצום העלייה; ואמנם, כאן כבר מדובר על הפסקה מכוונת של העלייה הגדולה. הנתונים הם כי עד יום העצמאות הראשון – מועד כתיבת המאמר הנ"ל – עלו ארצה כמאתיים אלף איש (!), עד סוף 1950 מגיעים עוד כמספר הזה, בשנת 1951 עולים 175 אלף, ובשנת 1952 נבלמת העלייה הגדולה: מגיעים ארצה רק 24 אלף יהודים, תוך הנהגת ה'סלקציה' הזכורה-לשמצה, בה הועדפו צעירים ובריאים על זקנים וחולים. שפל זה נמשך גם בשנים 1953 ו-1954 – 29 אלף עולים בשנתיים אלה – והתאושות מסוימת חלה רק ב-1955, בשל זעזועים במרוקו לקראת קבלת עצמאותה.

באופן כל-כך חד-משמעי. אף מלכותו של הורדוס לא המאיסה את ארץ-ישראל כל-כך עד שיפסיקו יהודים בחוץ-לארץ לתמכה, ואת מחצית השקל שלחו יהודים גם לכוהנים מבית-ביתוס; והתמיכה היהודית, שהיא מובטחת אם הרבה ואם מעט, עם התמיכה האימפריאליסטית, שגם היא מובטחת פחות או יותר, כאמור, במצב המדיני הקיים, נותנת למבנה היישובי סיכוי טוב למדי להתקיים כמות שהוא – כל זמן שהמסיבות המדיניות נשארות בעינן, ואף אם באמת תצטרך רמת-החיים לרדת ממה שהיא כיום.

אך לעומת כל הפטחונות האלה, דווקא ההתמוטטות הגמורה היא היא המובטחת – במקרה של שינוי עקרוני במסיבות האובייקטיביות.

אם פורצת, למשל, אותה מלחמה עולמית שכל יום היא עשויה לפרוץ, וזרם ההון נפסק לו רק לחודשים אחדים, מיד מועמד היישוב בארץ בפני התפתחות שהיא שונה לגמרי מהורדת רמת-החיים גרידא, באשר כאן מצטרפות שתי התוצאות של הבניין הציוני אשר תיארונו בזה: אף אותו ייצור שוטף שהיישוב הארץ-ישראלי מסוגל לייצר בעצמו איננו עובדה טבעית של צירוף קרקע וידיים עובדות, אלא הוא עובדה כלכלית המעורה בכולה במבנה הקפיטליסטי הנתון – אין זה משק לאומי אחד, אלא ייצור המבוסס על יחידות משקיות פרטיות רבות, שכל אחת מהן עובדת בשביל שוק; והשוק הזה איננו חי הנושא את עצמו, אלא שוק המספק את הביקוש של קבוצים החיים על נדבות מבחוץ. הפסקת זרם הנדבות אינה יכולה אפוא שלא לשתק את הביקוש לחלוטין, והפסקת הביקוש אינה יכולה שלא לשתק לחלוטין את הייצור, אף באותם שטחים שעל-פי דרך ארגון אחרת יכול היה הייצור להימשך בהם. מלבד זאת, על-ידי הפסקת זרם ההון מבחוץ, מכל-מקום מאבדים שוב הארגונים הממונים על חלוקתו את כל השליטה שיש להם כיום על כלכלת המדינה, ומאדוניה הם נהפכים להיות מסכנים יותר וחסרי אונים יותר מכל מסכן הנתון כיום לשלטונם. אכן, סיכוי משמח זה הוא גם סיכוי שכולנו נמות ברעב, אך לפחות אל נאמר שהעולם הוא הפקר.

ומשנה-תוקף מקבל הסיכוי הזה לאור התוצאה השלישית של בניית הארץ על-

פי הדרך שבה היא נבנתה.

ארץ-ישראל היתה שונה מארץ קולוניאלית רגילה גם בזה, שכאמור וכידוע הריהי אחת הנקודות המסוכנות ביותר בכל כדור הארץ כולו – בעוד שבדרך-כלל זוכה ארץ כלשהי להיות ארץ קולוניאלית רק משום שכל-כך היא מרוחקת מזירת הפעילות האנושית עד שבמשך דורות ארוכים היא יכלה להישאר הפקר על אף כל האוצרות המתגלגלים בחוצותיה. לוי היה זה אפילו רק ההבדל היחיד – הריהו

כשלעצמו מספיק היה כדי לחייב את הציונות שתיגש לבנות את הארץ על-פי תכנון מכוון, שבמהירות המקסימלית יוכל היישוב לספק לעצמו לפחות את המזונות ההכרחיים ביותר, בלי תלות ביבוא מבחוץ, למקרה שדרכי-היבוא תנותקנה, כפי שעלול במסיבות שלנו לקרות בכל עת.

אכן, אף לו היתה הציונות חרוצה בעניין זה ביותר, אי-אפשר היה להימנע במשך תקופת-מעבר ארוכה למדי מן הסכנה, שאמנם תנותקנה דרכי-היבוא ועדיין לא יוכל היישוב לקיים את עצמו: לעולם היה נשאר הסיכון שהמפעל הציוני ייהרס על-ידי אויביו בעודנו באבו, בטרם יוכל לעמוד כהלכה על נפשו; אך את הסיכון הזה היה נחוץ להעמיד על המינימום, ובוודאי יכלו שבעים שנות ציונות להספיק כדי לאפשר ליישוב לספק לעצמו בעצמו לפחות כיכר לחם אחת וכוס חלב אחת ליום לכל נפש במקרה של מצור. אך כאמור, הציונות לא היתה מסוגלת לנקוט תכנון מכוון כלשהו; היא לא דאגה להבטיח קיום לעם אלא היא דאגה להבטיח קיום לפרט, מתוך חישובים בעלי אופי פרטי-מצומצם וחסרי-מעוף, ולא מתוך חישוב פוליטי, ואילו הפרט בנה את משקו כך שיוכל להפיק ממנו רווח מקסימלי ותו לא.

באופן כזה פותח בארץ משק ההדרים, למשל, ואמנם – מנקודת-ראות מוגבלת – משתלם משק זה הרבה יותר מענף החטיטה למשל, ומנקודת-ראות זו הוא גם החיש את התעצמות הכלכלה הארץ-ישראלית יותר משפיתוח ענף החטיטה יכול היה להחיש; אך כפי שכבר נוכחנו בעת מלחמת-העולם השנייה – ייתכן יום שבו נוכל להיחנק בכל התפוזים היפים שלנו, ולא נוכל להשיג תמורתם פרוסת-לחם אחת.¹³⁸ ואם בראשית ימיה של הציונות עוד היו מתריעים בנקודה זו, אם כי לאו דווקא מטעמים ממלכתיים, אלא מטעמים דוגמתיים, הרי אחר הקמת המדינה הפכה השיטה "התפוזית" הזאת בבניין הארץ למעלה גדולה כביכול, אשר עליה כל תפארתו של השלטון, זה המורכב מאותם המתריעים שבעבר. במשק הבנוי על הרדיפה אחר "מטבע זר" ואחר מפעלים נושאי רווחים רגועים, שההון ההסתדרותי

138 הנה כמה נתונים מן הפרדס: בשנים שלפני מלחמת העולם השנייה היווה יצוא ההדרים שלוש-רבעים מכלל היצוא מן הארץ – רוב הפרי נשלח לאנגליה – וההכנסות כיסו את כל יבוא המזון ארצה. בשנות המלחמה נקלע הענף למשבר חמור, היצוא נקטע לחלוטין, וכחמישים אלף דונם פרדסים ננטשו ויובשו. עם קום המדינה חזר הענף למעמד הבכורה במשק – כדבר שב"ד בהמשך על שיטת הכלכלה "התפוזית": בשנת 1949 היה יצוא ההדרים 72% מכלל היצוא של מדינת ישראל, ובתחילת שנות החמישים ירד שיעורו והוא היווה כמחצית מן היצוא הכללי.

יוכל להיטפל אליהם, הולכות ומתבזזות השקעות יקרות על "קייזר-פרייזרים"¹³⁹ למיניהם בעוד שאין לנו משלנו מה לאכול. והתוצאה היא שאפילו היתה המדינה יכולה להגיע לידי עצמאות כלכלית – אין למשק שעליו היא מבוססת קיום ואין הוא שווה פרוטה בעת משבר מדיני רציני, אלא בדרך-נס. אבל גם לנס יש חוקים משלו. – –

ובנקודה זו, אם מותר לנו לקחת התפתחות היפותטית^o ולשבצה במערכת מסיכות מציאותית אשר התפתחותה היתה למעשה שונה לחלוטין – עומד אני ושואל את עצמי שוב: נניח שהיה הבניין הלאומי בארץ-ישראל מתנהל כפי שצריך היה להתנהל – כלום בטוח אני שכבר יכול היה לעמוד על רגליו ולא היתה נשקפת למבנהו הסוציולוגי הרצוי אותה הסכנה עצמה הנשקפת למבנהו האומלל?

ועל זאת, לפחות על החלק השני של השאלה, הריני משיב בהן ברור ומפורש. קודם-כול משום שמשבר כלכלי היה מהווה לגבי המבנה הרצוי שהתוויתי רק משבר כלכלי ותו לא: הוא לא היה חייב לפוררו לא מבחינה רוחנית ולא מבחינת דרך גיבושו החברתי ולא מבחינה ביולוגית, בעוד שמשבר כלכלי רציני לגבי המבנה הקיים משמעו רעב מוחלט והתגשמות אותה אטומיזציה שכבר כיום היא פורחת ועולה בתוכו, אלא שאינה מוצאת לה עדיין מוצא.

ושנית, אם כי אינני בטוח בכלל שכבר כיום יכול היה היישוב הארץ-ישראלי להיות עצמאי מבחינה כלכלית אף לו התנהל רק בקדושה ובטהרה ובעוז, ולא ברפס כפי שהתנהל, הרי בטוח אני שמכל-מקום היה כבר היישוב הרבה יותר קרוב לעצמאות משהוא כיום, וממילא גם היתה הסכנה פחותה יותר; אך מה שחשוב הרבה יותר – בטוח אני שההפוגה הניתנת לנו עד אותה מלחמת גוג ומגוג שאין ממנה מפלט היתה מנוצלת מתוך הכרה ברורה ומכוונת כדי להכינו לקראתה, וכך היה כל יום נוסף העובר עלינו מקרבנו לא רק אל הסכנה, אלא גם אל העצמאות ואל היכולת להתגבר על כל סכנה שלא תבוא.

והרי לא זהו אושרו וגדולתו של העם, ששום סכנה אינה נשקפת לו כלל, אלא זהו אושרנו עלי-אדמות שתמיד חותרים ומתעלים אנו על סכנות שישנן וישנן; לא במניין הסכנה היינו מונים אפוא אז את ימינו – [אילו ניהלנו את הבניין הלאומי כראוי] – אלא במניין ההתקדמות, ועל כל יום ויום היינו מברכים, כי רווח בו.

¹³⁹ 'קייזר-פרייזר' היה רכב פאר אמריקני, אשר הורכב אז בארץ, במפעלו של אפרים אילין בחיפה. לראשי המדינה – בן-גוריון ובן-צבי – ניתנו המכוניות הללו כרכבי שרד.

ולעומת זאת, במצב הקיים, במדינה זו המיטגנת בשמנה שלה, הרי אלמלא חוק הנצח העברי על אף הכול – מקרב אותה כל יום נוסף לכאורה רק אל השואה ואל האבדון בלבד, ולו יכלה המדינה למסור לעצמה דין-וחשבון על ממד הזמן – מן הראוי היה לה רק להצטער ולבכות כל יום חיים העובר עליה לבלי שוב.

אך יתר-על-כן, לא זו בלבד שיכולים היינו להתקדם ולהתגבר ולצפות בביטחון אל העתיד, אלא במידה רבה אף יכולנו לשלוט על המצב האובייקטיבי ולהשפיע עליו, בעוד שכיום אנו נכנעים לו באין אונים; תחת אשר כניעתנו כיום רק מקרבת את הסכנה מדי יום ביומו, היו לנו סיכויים טובים להרחיק את הסכנה מגבולנו, ואולי אף לדחותה בזמן כדי להרוויח זמן.

ובזה אנו מגיעים לנקודה השנייה שצריך אני לעמוד עליה – הבעיה הפוליטית, שהיא בעצם הרבה יותר מפוליטית, כי היא נקודת המוקד של כל הווייתנו הלאומית בפרק זה בתולדותינו.

3. הבעיה הפוליטית

כבר הזכרתי בחיבור זה את הפשיטא הסוציולוגי, ששום וּגְטָצִיָה תרבותית חיובית אינה יכולה לעלות אלא בתנאים של יציבות כלכלית ופוליטית; שהרי באין יציבות כזאת – ממילא אין מערכת-יחסים אשר דעת העם יכולה לסמוך עליה ולענות אחריה אמן על-ידי העלאתו של בניין-על מתאים לשם הבטחת קיומה; ויתר-על-כן, אין בכלל אפשרות להתפתחותם של יחסים בעלי קביעות והמשכיות מספיקה בזמן, כדי שבניין-על מתאים יספיק להיבנות על גבם. ראינו שמערכת היחסים הכלכלית במדינת-ישראל מביאה לא יציבות אלא משבר, ושכל-כולה היא מרחפת על-עברי-פיתת-היום, המאיימת יום-יום לבלעה על קרבה וכרעיה.

הוא הדין בדיוק בשטח הפוליטי.

יש אומרים כי אין מדינת-ישראל יכולה להתקיים לאורך-ימים בגבולותיה העכשוויים ויש אומרים שיכולה היא. אך בין אם דעתו של הקורא כך היא או כך, מזמין אני אותו שייתן לו רק לרגע קט חופש לדמיונו, יסתכל לתוך נפשו פנימה וישאל [את] עצמו האם הוא מאמין – מעבר לכל השיקולים של הערכה מוסרית או מדינית – מנקודת-ראות אינטואיטיבית גרידא, שאכן יש תוקף היסטורי כלשהו לעובדה שגבולות ישראל אינם מקיפים את הכותל המערבי ואת קבר רחל ואת יריחו ואת הגלעד, ושעובדה זו היא יותר מעובדת-מעבר לשעתה. אין לי אף צל-צלו של

פקפוק בכך, שלא רק בכל העולם הגויי שמחוצה לנו – שהוא פטור מתסביכי יהדות-האמנציפציה – אלא גם בציבור "הישראלי" עצמו, אין אפילו אדם אחד, ויהא זה אפילו מר מיקוניס או מר שרת, שיוכל להיענות להזמנתי האמורה ולהשיב לעצמו על השאלה הזאת תשובה חיובית.

ואמנם, אין מדינת-ישראל יכולה להתקיים לאורך-ימים בגבולותיה העכשוויים, אך חופשיים אנו לנתק קביעה זו מכל החישובים המקובלים שרגילים לבססה עליהם; כי אפילו היו גבולותיה הנתונים של המדינה אידאליים מכל הבחינות הכלכליות והאסטרטגיות – גם אז לא היה להם קיום, מן הסיבה הפשוטה שמכל-מקום לא היה שום אדם משני צדי הגבול מאמין בקיומם בעומק-נפשו; שום יחסי-שכנות כנים לא היו יכולים אפוא להתפתח בינינו לבין "ממלכת הירדן ההאשמית", מכל-מקום, לא מצדנו כלפיה וממילא גם לא מצדה שלה כלפינו, וכל העולם כולו היה יודע שאין הם יכולים להתפתח, והעולם היה עומד על המשמר ונזהר מפנינו, וממילא היינו נאלצים אנו לעמוד על המשמר ולהיזהר מפניו – גם אם בתום-לב גמור כביכול היינו מכריזים השכם והערב, כפי שמכריזים אנו היום, שסוף סוף, אחר תקומת המדינה היהודית, בגדו היהודים בשבועה של פרק קל"ז בספר התהילים.¹⁴⁰ העולם היה משתדל אפוא לדחוק את רגלינו מכל-מקום, ואנו נאלצים היינו להתקומם נגד הדחיקה מכל-מקום; ואפילו היו כל מלכי מזרח ומערב באים ועושים "סולחה" גדולה עם כל שרי הקריה, וכל יוני השלום הלבנות היו מתמוגגות מרוב נחת על כל הגגות – עדיין היה מגיע סדר ליל פסח אחד או ערב חנוכה אחד או תשעה באב אחד, שזוללים וסובאים בו אך שָׁבְתֵי-הקולנוע סגורים בו, ועדיין היה איזה שר-חוץ אמריקני אדוק מציץ לפני השינה ב"ברית-הישנה" שלו, וכל המשחק היה מתחיל מחדש.

140 הכוונה היא כמובן לקריאה: "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני", האמורה בפסוק ה' בפרק הזה – שהוא דברם של הגולים בבבל, הבוכים בזוהרם את ציון. מעניינת הנחתו של רבי אברהם אבן עזרא, שפירוש המילה "תשכח" הוא 'תיבש' – ואולי אף ניתן להניח ששיכול אותיות כאן: תשכח-תכחש, בדיוק כשם שיבשה ידו של ירבעם בן נבט בעודו ניצב על המזבח בבית אל, מזבח שבנה כדי להרחיק את העם מירושלים וממלכות בית דוד. (ראה במלכים א', מפרק י"ב פסוק כ"ו עד פרק י"ג פסוק ד'. יש להוסיף שהפועל 'שכח' במובן של התייבשות קיים בלשון האוגריתית, וראה עוד בפירוש 'דעת מקרא' לתהילים בפסוקנו).

• על רבי אברהם אבן-עזרא, ראה בְּחִיבוּר 'על דברי ימי ישראל' (כרך ד'), עמ' 381 בדבריי-לְנְאִי להערה נ"א.

אכן, זהו בדיוק המצב כפי שהוא קיים לעינינו כיום למעשה; וכמובן, שטות היא לומר שהערכים לא התרגלו עדיין לעובדת הרצועה "הישראלית" שנכבשה מהם, אך סופם להתרגל. מעז אני לומר שלרצועה הם התרגלו כבר; אך מי שדורש מהם ומן העולם שלום והשלמה במצב הקיים, בטרם הושלם התהליך אשר הכול יודעים כי הברירה היא בין השלכתנו הימה לבין השלמתו – רק מוכה-סנוורים מסכן הוא אם אינו מוסר לעצמו דין-וחשבון על כך, שאם השם ישראל צריך להתנוסס על אותה רצועה, ולו גם "ישראל" במרכאות, משמע שלא השלמה שבדיעבד עם הרצועה הוא דורש מהם, אלא השלמה מראש הוא דורש מהם עם סילוקם משטחים שעדיין הם מחזיקים בהם וממסגד שעדיין הם מתפללים בו ומכנסיות שעדיין הם מצטלבים בהן ומאינטרסים שעדיין הם נהנים מהם. כי שוב, כלום מאמין מישוהו שיש איזה תוקף היסטורי לעובדה שמסגד עומר על ה-הבית וכנסיית הדורמיציון על ה-רציון ומדינת-ישראל על חוף-הים מתקיימים יחד זה בצד זה?

חוסר-הביטחון שבלא-שלום ולא-מלחמה מונף אפוא על מדינת-ישראל כאיזה אות-מבשר מאותות השמים ברומן של מסתורין. הדבר רק מגביר את חוסר-האמונה ההתחלתי במצב הקיים, שהיה בלתי-מובע וחבוי בתהומות הנפש, ונותן לו משני צדי הגבול דמות קונקרטי-מוחשית גלויה לעיניים, ובאופן כזה נהפכת אותה ההתפתחות [המחויבת, העתידה לבוא], שהגויים חוששים מפניה ושהיהודים אינם נותנים דעתם עליה, באמת למוצא האפשרי היחיד ממתח חוסר-הביטחון – מוצא המתחייב מן היחסים הפוליטיים, האסטרטגיים והכלכליים כפי שהם באו להיות בממש.

ממעל לראשינו כביכול נדחפים אנו אפוא בעל-כורחנו להגיע למקום ששם צריכים אנו להגיע – במישרין בכוח הברית שנכרתה בין הבתרים, כי ביד חזקה ובזרוע נטויה אמלוך עליכם, נאום אֲדֹנָי'י.¹⁴¹ ולכן אמרתי לעיל שהבעיה הפוליטית שלנו היא הרבה יותר מפוליטית, כי היא נקודת המוקד של כל הווייתנו הלאומית בפרק זה בתולדותינו: באמצעותה של הבעיה הפוליטית הזאת משתלטת עלינו החוקיות ההיסטורית של קיומנו, כששוב אין היא נעלמת ומוסתרת מאחורי צעיף-

141 זהו ציטוט חופשי מנבואת יחזקאל בפרק כ' פסוק ל"ג, האומר: "חִי אֲנִי נְאֻם אֲדֹנָי'י אֱלֹהִים אִם לֹא בִיד חֲזָקָה וּבזְרוּעַ נְטוּיָה וּבְחֶמֶה שְׁפוּכָה אִמְלוּךְ עֲלֵיכֶם".

המאיה¹⁴² של גורמים רגועים, משתנים וחולפים, אלא כפי שהיא מתגלה במלוא הבהירות של עצמיותה; בבועיה הפוליטית הזאת מיטשטשים והופכים ללעג כל הלבטים הרגועים שהעם נתון בהם כיום ושהזמן גרמם, ונעשים אנו כפופים במישרין לחוק של זהותנו הישראלית ההיסטורית ושייכותנו הארץ-ישראלית, המוברחות על-ידי מוצאנו מלפני אלפי שנים ועל-ידי ייעודנו שניתן לנצח, ושוב אין אנו יכולים להשתחרר ממסגרתם אפילו אם נאמין כביכול שאנו רוצים בכך.

ואם נעבור מן העיקרון לפרטים, הרי אם כי למדו הערבים את הלקח שלפני-שעה אין ביכולתם להתמודד עמנו; ואם כי מסיבה זו עצמה מסתבר שאדוניהם שמעבר לים לא יתנו להם לפי שעה להתמודד עמנו; ואם כי האדונים הללו עצמם מעוניינים להבטיח לנו קיום עלוב לצורכי הפרד-ומשול, ולפיכך מסתבר שלא היו אצים לחסלנו אף לו היה בכוח הערבים לחסלנו; ואם כי אנחנו מצדנו מסובכים אנו יותר מדי בתסביכים ובמשברים בשביל שנוכל לפי שעה ליזום בעצמנו את הגשמת החוק המונח ביסוד תחייתנו – הלוא מכל-מקום אווירה הטעונה חומר-נפץ יש לה אפשרויות עצמיות משלה, ועל אף כל הגורמים המעכבים ייתכן יום-יום שיפרוץ מה שסוף-סוף הוא חייב לפרוץ.

ואם תפרוץ המלחמה כל עוד לא הספקנו להתנוון עד תום מבפנים וכל עוד לא הספיקו הערבים להתגבר ולהיות לאנשים – עדיין יש בכוחה של מדינת-ישראל, אפילו כמות שהיא היום, לעמוד על נפשה ולנצח ולהעמיד בעל-כורחה במרומי של הר-הבית אם לא את צבא ישראל, הרי לפחות את "צבא-ההגנה-לישראל". ואם ממעמד זה לא תהא מיד נסיגה כמו מן המבצע של סואץ,¹⁴³ הרי שיהיה זה סופו של המשבר שהלכנו וניתחנו עד כאן וסופה של כל המהות "הישראלית" במרכאות. אכן, אינני אומר שיהיה זה ממילא פתרון למשבר. המשבר הוא עמוק מכדי שיוכל להיפתר על-ידי זעזוע מקרי, ולו גם זעזוע מהפכני וכביר-עוצמה, שלא בדרך התפתחות רוחנית-מהפכנית ממושכת; וודאי שלא יוכל המשבר לבוא על פתונו בלי שינוי מהפכני קודם במבנה הלאומי וב"עילית" הלאומית ובהנהגה הלאומית. מסתבר אפוא שאם יבוא שחרורה של עיר-דוד בדרך מקרית-כביכול כגון זו

142 "צעף מאיה" הוא "צעף תעתועים". מקור המושג 'מאיה' בַּתְּרבויות וּבְדַתוֹת שֶׁל הַמִּזְרָח הַרְחוֹק; כִּךְ מִכּוֹנָה שֶׁם 'הָעוֹלָם הָאֲחֵר', בּו שׁוֹלְטִים שְׂדִים, רִחוֹת וְחַזְיוֹנוֹת-תַּעֲוִעִים. מִי אֲשֶׁר רִדֵּד הַמַּאִיָּה עַל פְּנֵיו, יִרְאֶה דְרָכּוֹ רַק אֲשֶׁלִּיּוֹת וְדִמְיוֹיִי-שׂוֹא; הוּא לֹא יוֹכֵל לִרְאוֹת אֵת הָאֲמֵת, וַיִּשְׁאֵר מְנוּעַ וּמוֹרַחֵק מֵהַכֶּרֶת הָאֵל.

143 ראה בהערה 157, להלן בעמ' 256.

שהזכרתי, יהיה הדבר רק פתח לתהליך משברי מחודש, אשר שורשיו יהיו נעוצים במשבר הקיים ובכל סבך התסביכים הציוניים הישנים שעדיין לא יושרו. אך מכל-מקום הלוא ראינו שכל המהות "הישראלית" הקיימת היא מבחינה רוחנית-חיובית רק פיתוחו של היסוד העקרוני שעליו היא מבוססת ושבמסגרתו היא מסוגרת: החוויה של "עם נורמלי" כניגוד להשתלשלות הישראלית ההיסטורית, והדבקות הנברוטית¹⁴⁴ בגבולות-החלוקה בבחינת סוף-פסוק של השאיפה הלאומית. אי-אפשר, כמובן, שעמידתם של חיילים עבריים על הר-הבית לא תנפץ לרסיסים את החוויה "הישראלית" הזאת, על-ידי עצם התגשמותן של חוויות נסתרות ומודחקות שהן ההפך ממנה, וממילא יקבל האופי הציבורי של היישוב בבת-אחת איזו דמות חדשה, ותהא זו אשר תהא, בדיוק כפי שהשתנתה דמות האופי הציבורי של היישוב הטרנס-מדינתי מיד עם הקמת המדינה, כמעט כאילו מדובר היה בשני גזעים שונים.

ובגדר היסוד החדש למהות הלאומית שיתהווה בזה – אי-אפשר שלא יקבלו אופי חדש גם היחסים המוסריים בין אדם לחברו והיחסים עם יהדות הגולה; עם זה ישתנו כל היחסים הבין-לאומיים הקיימים ויפתחו אופקים חדשים, מהפכניים, לכלכלה העברית, כפי שעוד נעמוד על כך להלן; ומכאן מסתבר שייפתח גם פתח לשינוי במבנה הסוציולוגי, שוב כפי ששינתה המדינה את המבנה היישובי שמלפנים; ובסך-הכול תעלה ההתפתחות הלאומית על פסים עקרוניים חדשים לגמרי, אשר לגבי הוויית המדינה כמות שהיא תהיה בהם מהפכה גמורה מכל מקום. ייתכן אפוא שעדיין יהיה מקום למשבר, אך יהיה זה משבר במסגרת אחרת לחלוטין ובמסיבות אחרות לגמרי; למסגרת הקיימת ולמסיבות הקיימות יבוא, כאמור, קץ. ולגבי דיננו, שמשדלים אנו כאן להתחקות על מגמות ההתפתחות הישירה של ההוויה "הישראלית" הנתונה, זהו גמר ההשתדלות הזאת, שהרי זהו קץ ההתפתחות הישירה: זוהי אחת הדוגמאות האפשריות לכך, שההתפתחות הישירה מובילה רק לשבירת עצמה. אכן, זוהי הדוגמה האופטימית ביותר – אם כי מנקודת ראותם של רבים הריהי אולי רק "הרע במיעוטו"; להרגעתם של אלה ייאמר כי זאת גם הדוגמה הרחוקה ביותר מלהתקבל על הדעת,¹⁴⁴ לאור שפע הגורמים המעכבים שמנינו לעיל, וכפי שנראה עוד בהמשך.

144 את חמש הפסקאות האחרונות נטל שב"ד, מילה במילה, והציבן כהקדמה לחיבורו 'אחר המלחמה של ששת הימים' (כרך ג'), כאשר קמה ונהייתה תחזיתו האופטימית הזו ל"עמידתם של חיילים עבריים על הר הבית" – כשתים-עשרה שנים לאחר שכתב דפים

ואם הבעיה הפוליטית של מדינת-ישראל היא נקודת-המוקד להווייתנו, באשר גלומה בה אפשרות אחת-מני-אלף שהעם העברי יצא באופן אוטומטי מן המשבר שהוא נתון בו כיום, ותיפתח לפניו התפתחות חדשה אשר מכל-מקום הר-הבית המשוחרר מונח ביסודה – ובכך התפתחות אשר מכל-מקום יהא בה צעד עצום קדימה לקראת הבראה נפשית שלמה – הרי מאה מונים יותר בולטת הגורליות שבבעיה הפוליטית הזאת לאור העובדה שההתפתחות האוטומטית האלטרנטיבית, אשר סיכוייה רבים הרבה יותר, יכולה להוביל רק לכיליון גמור – כפי שהוזהרנו גם על כך מראש בחוק ייעודנו וכפי שנראה מיד – בעוד שבאותה בעיה פוליטית עצמה טמון כנגד זה מלכתחילה הגרעין היסודי לתקומתה של תנועה מהפכנית, אשר במסיבות אלטרנטיביות אלו הריהי האפשרות היחידה לעצם הצלת קיומו של העם העברי.

לבעיות התפתחותה של תנועה מהפכנית כזאת יוקדש החלק הבא [של הספר, אשר יידון בו המוצא ממשבר-המדינה]; כאן נתעכב עליה בדרך-אגב בלבד, בהצטמצם לבחינה יחידה זו של היותה אחת התוצאות האפשריות מן המשבר הפוליטי של מדינת-ישראל.

אם ניתן לסכם ביעף את כל מהותו של משבר המדינה לאור הדברים שכבר ראינו, הרי מצד אחד הוא מתבטא בחוסר ערכים חיוביים שיוכל העם לחיות בהם תוך נאמנות ואהבה להווייתו הקיבוצית, ושיוכל לקדם ולכוון באמצעותם את הווייתו הקיבוצית הזאת כדי להבטיח לה קיום נגד לחץ המסיבות האובייקטיביות הנתונות; ומצד שני – בעובדה שהעם חי למעשה במבנה סוציולוגי כזה המונע את היווצרותם של הערכים החיוביים הדרושים.

אך בדבר הזה כשלעצמו אין לכאורה שום רע: אם העם ה"ישראלי" שונא את עצמו, ואם נוסף על כך הוא משליך את יהבו על התפתחות "וְגִטִּיבִית", ואין עולה

אלה – ולו-גם היתה זו בשעתה האפשרות "הרחוקה ביותר מלהתקבל על הדעת", כדבריו כאן.

ואם כבר בתחזיות-ובהתגשמותן עסקינן, קשה להימנע מלהצביע גם על משפט נוסף בענייננו, בפרק הסיכום של הספר הזה, לאמור: "אם יודמן לו [לעם] השחרור בעל כורחו, אין ספק כי יבזבזו, כשם שמבזבו הוא מאוד את השחרור החלקי שהשגנו לו כבר פעם. ... לכן כבר כתבנו באחד הפרקים הקודמים שהשלמת השחרור – כשלעצמה – אינה מסוגלת לפטור את העם מן המהפכה הפנימית הנחוצה לו". (ראה בעמ' 514, בפסקה הפותחת: "וכך").

ברעתו כלל לכוון באופן תכליתי את ההתפתחות הסיבתית שהוא נישא על גביה – למי זה אכפת לכאורה שההתפתחות [הזאת] נושאת אותו אל הכיליון? אי-אפשר היה אפוא לראות את המשבר כמשבר אלמלא היה משהו השופט הינשאות-אל-הכיליון כרע שיש להימנע ממנו. ואכן, משהו זה נמצא לנו באותה התנופה הלאומית שנשארה בעיקרה מרחפת ערטילאית ושבה נמצאים לנו שרידי הנאמנות והדבקות בנצח ישראל ושרידי התוכניות התרבותית הישראלית, על שאיפותיה הפוליטיות והמוסריות ועל כל עוצם אהבת-ישראל אשר בה; ורק בעקב הסתירה הזאת שבין מעמקי-הנפש לבין תופעות-החיים הגלויות, שאין העם יודע להתגבר עליהן, מרגיש הוא כי אכן הוא נתון במשבר, ושאכפת לו מאוד באותה לא-אכפתיות שבה הוא חי.

נובע מכאן, שכל אפשרות-שהיא להתגבר על המשבר תלויה ביכולתם של מעמקי-הנפש הלאומיים האלה לפרוץ ולהתגבר על גילויי החיים הלאומיים, אך לשם כך אין להם לכאורה שום נקודת-משען: בפרק הקודם, [פרק י'], ראינו שאין להם שום נקודת-משען אידאליסטית נתונה, כאשר כל הערכים האידאליסטיים התנוונו או נגנזו, ואילו בפרק הזה ראינו שאין להם שום נקודת משען בהתפתחות החיים הסיבתית בתוך מדינת-ישראל.

והנה, הנקודה היחידה שבה נדחפת הלאומיות "הישראלית" המתפוררת לחזור ולהתגבש בלחץ המסיבות האובייקטיביות עצמן היא אותה הרגשת חוסר-ביטחון פוליטי שבו מדינת-ישראל שרויה; בנקודה זו מרגיש כל "ישראלי" בעליל כי דאגה אחת לו ולכל "הישראלים" האחרים שאותם לכאורה הוא שונא. ומחוסר-ביטחון זה – ראינו – אין למדינת-ישראל שום מפלט חיובי אחר מאשר זה שתקיף בגבולותיה את ארץ-ישראל כולה, שהרי רק על-ידי כך שיבוא על שונאינו מה שהם גרים מפניו – ושהוא טבוע בעצם אותה הלאומיות המודחקת שלנו הנותנת לנו את רצון-הקיום ושבלעדיה שוב לא נהיה ממילא "אנחנו" – רק על-ידי כך יוכל לבוא הקץ לפחדם מפנינו ויוכל לבוא לנו הביטחון. הלחץ הפוליטי דוחף אפוא את "אזרחי ישראל" לחזור ולהוריד את הערך של ארץ-ישראל מן השחקים או המעמקים הנפשיים שאליהם הוא הודחק, ובזה נמתח לכאורה מחדש גשר אל התנופה הלאומית העברית ומושטת בזה לכאורה נקודת-משען לביקורת כל המהות "הישראלית", אשר שכחת ארץ-ישראל היא עצם יסודה.

אכן, דחיפה זו כשלעצמה עדיין איננה כלום, שהרי כנגדה קיימים כל אותם הגורמים המוחשיים והנפשיים שראינו, הדוחפים את הלאומיות "הישראלית"

אל ההתפוררות והמונעים את תקומתה של תנועת ביקורת מהפכנית; יתר-על-כן, התעוררות השאיפה הארץ-ישראלית צריכה קודם-כול להתגבר על כל אותם התסביכים שגרמו להדחקה מלכתחילה, ונוסף על כך נראה תיכף-ומיד גם גורם מיוחד נוסף שכל פעולתו היא למנוע דווקא את התעוררותה של שאיפה ארץ-ישראלית.¹⁴⁵ התוצאה היא אם כן שאין הלחץ הפוליטי כשהוא לעצמו מסוגל לשמש נקודת-משען מהפכנית במסגרת המהות "הישראלית" עצמה.

אך נראה בחלק הבא [של הספר], שביקורת מהפכנית כנגד המהות "הישראלית" נולדה גם נולדה בחוגים המצומצמים שנשארו מחוץ למסגרת המהות הזאת, וזה בעיקר על בסיס השאיפה הארץ-ישראלית האידאלית, ללא תלות במסיבות האובייקטיביות דווקא; ואמנם, כאן שוב היתה השאיפה הארץ-ישראלית נקודת-המוקד לכל ההתפתחות, כפי שנראה.¹⁴⁶ אלא שביקורת זו היתה נשאת בעלת משמעות סובייקטיבית גרידא, חסרת גשר אל העם שְׂכוּחַ-הייעוד, אלמלא היה הייעוד מקבל משמעות אובייקטיבית מעל לראשו של העם, עד כדי מיזוג השאיפה והמלחמה על השלטתה עם כיוון הלחץ הפוליטי החיצוני לכלל חוקיות מוחשית אחת. אם אין אפוא הלחץ הפוליטי כשלעצמו מסוגל להוליד תנועה מהפכנית, הרי מכל-מקום אותה השאיפה הארץ-ישראלית, במידה שהתקיימה, מסוגלת היתה להולידה, ולזו משמש באמת הלחץ הפוליטי כנקודת-המשען הקונקרטי לפעולתה וגשר אל נפש העם, במידה שהנפש נדחפת באותו הכיוון. והנה, אם בעקב הצלחתה של התנועה המהפכנית תשוחרר כל הארץ באופן יזום ורצוני ויינצל קיומו של העם – הלוא שוב העם העברי יינצל, אבל המהות "הישראלית" תישבר; ועתה ננסה להתחקות על סיכוייה [של זון] אם יקרה האסון ויהיה להפך, והמהות "הישראלית" היא שתשבור את המהפכה הקמה עליה לשברה.

כיוון זה של ההתפתחות יש לו שתי פנים, ואין אנו צריכים להאריך הרבה על פניו הראשונות.

145 הגורם המיוחד אשר שב"ד מבטיח כאן שנראה, הוא השתעבודתנו לארצות-הברית באמצעות נטילת כספי תמיכתה. פרשה זו תידון בהרחבה להלן, מראש עמוד 259 עד תחתית עמוד 266.

146 החוגים המצומצמים שאינם אחוזים במהות "הישראלית" – והמתקוממים כלפיה בביקורת מהפכנית – הם יוצאי לח"י אשר נקבצו סביב הביטאון 'סלם'. ראה זאת בסעיף החותם את פרק י"ד, המוכתר בשמו של הביטאון.

כבר צויין כאן בדרך-אגב אותו הפשיטא, שקיומה של מדינת-ישראל בגבולותיה העכשוויים מותנה בפחד אויביה להתקיפה כל זמן שלא הושלם תהליך התנוונותה שלה מבפנים וכל זמן שלא הצליחו הם להתגבר ולהיות לאנשים, וכן בהתערבותן של המעצמות להבטחת שיווי-המשקל הקיים באזור. והנה, מהלך הדברים הוא, כידוע, כך, שמדינת-ישראל – אם כי צבא-ההגנה שלה מתגבר עדיין והולך מבחינה חומרית – הרי עֲמָה מתנוון והולך מן הבחינה הנפשית ומבחינת כוח-הרצון הלאומי, ואילו אויביה – אם כי התפתחותם מתנהלת בעצלתיים – הריהי מתנהלת בכל-זאת בקו העלייה, והיום שבו הם, מצדם, יהיו מוכנים להתקיף את המדינה מתקרב והולך; ומסתבר ששוב הם לא יתקיפוה אלא כשניצחונם יהיה מובטח. כמובן, עדיין תהיה התקפתם מותנית ביכולתם להתגבר על התערבות המעצמות לטובת הבטחת קיומה של מדינת-ישראל המדולדלת, אך גם יכולתם בכיוון זה מתחזקת והולכת מיום ליום. אם לא נקדים אפוא אנחנו להגשים את ייעודנו כל עוד יש לאל ידנו – וכבר ראינו מֶהֵן שתי האפשרויות השונות לכך¹⁴⁷ – הלוא בלתי-נמנע הוא שסוף-סוף יקדימו אויבינו ויחסלו אותנו,¹⁴⁸ ויהא הסיכוי הזה רחוק עדיין בזמן כל כמה שיהיה.

אך דווקא מפני שהסיכוי הזה נראה עדיין רחוק למדי ביחס, מקבלים חשיבות כפולה ומכופלת אותם הפנים האחרים של כיוון ההתפתחות הזה הנוכרי לעיל, שהם נראים אקטואליים הרבה יותר ושאינן סכנתם נופלת אף כמלוא הנגימה מן הסכנה הטמונה לנו בפנים הראשונות.

מתכוון אני כאן לבעייתה הפוליטית של מדינת-ישראל על רקע היחסים הבין-לאומיים העולמיים.

בניתוח הדברים במסגרת זו שוב אנו נתקלים בבחינה הכפולה של המציאות הסובייקטיבית מזה והמציאות האובייקטיבית מזה, המתמזגות יחד לכלל כיוון

מה כחוק לישראל מימות עולם, כאשר היה בדבר ה' אל משה בערבות מואב על ירדן יָחוּ לאמור: "ואם לא תורישו את יִשְׂרָאֵל הארץ מפניכם, והיה אשר תותירו מהם [יהיו] לְשָׁפִים בעיניכם ולצנינם בצְדִיכם וצָרְרוּ אתכם על הארץ אשר אתם יושבים בה. והיה כאשר דְּמִיתִי לעשות להם אעשה לכם". – במדבר ל"ג, נ"ה-נ"ו.

147 אלו הן שתי האפשרויות אשר שב"ד דיבר עליהן בראש עמ' 242 לעיל (כסיכום לשני העמודים שקדמו), לאמור: האפשרות שתפרוץ מלחמה אשר בה יתייצבו חיילינו על הר הבית המשוחרר, ויהא זה פתח להתפתחות חדשה; ולעומתה האפשרות האחרת, שההתפתחות "הישראלית" תדרדר אותנו עד לסף כיליון, ואז תתעורר – כריאקציה נגדה – תנועה מהפכנית אשר תציל את קיומו של העם.

התפתחות אחד; והנקודה הנוחה ביותר שממנה יקל לנו לתפוס את המציאות הסבוכה הזאת בקרניה כדי לנתחה לנתחה ביסוד מהותה – ייתכן ומישהו יפתע ממנה, אך אין לנו טוב לצורך זה מאשר תורתנו מקדם – כפי שהדבר הוא למעשה תמיד.

מדרגות שונות יש לקדושתה של ארץ-ישראל ולגבולותיה בתורתנו,¹⁴⁸ אך שלוש מהן הן עיקריות ושליטות בהרגשה הלאומית העברית למעשה, ובעוד שכל המדרגות האחרות תלויות בדרך-כלל בהשתנות הזמנים והתקופות, מסתבר שהאקטואליות של שלוש המדרגות האמורות עומדת בעינה תמיד ואינה משתנה כנראה לעולם; ובעצם אין פלא בדבר, שהרי הברית שנכרתה לישראל לא בשרירות-לב מקרית היא נכרתה, אלא מקור אחד לה ולחוק המונח ביסוד טבע הדברים. המדרגה הראשונה מאלה, והיא היסודית ביותר, נמצאת לנו בהבטחת אֲהִים לאברהם, כבראשית י"ז ח': "ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגֵרֶיךָ, את כל ארץ כנען, לאחֲזֵת עולם".

סימנה של מדרגה זו הוא האהבה אשר העם אוהב את מכוֹרתו, את ארץ מגוריו מקדם, והדבקות שהוא דבק בה; כאן ישנו לנו הבסיס הארצי לחיי האומה, אשר בלעדיו אין אומה בכלל ("אין לאום אלא מלכות"),¹⁴⁸ ובסיס זה הוא הציר אשר עליו סובבת כל המחשבה הלאומית וכל התרבות הלאומית; ומבחינה זו קדושה היא לנו ארץ-ישראל בעבור עצמה, באופן מוחלט, מעין מושכל ראשון שממנו משתלשל הכול ושהוא עצמו עומד על בסיס עצמו: אפילו את אותה הדת שבה הובטחה לנו הארץ קיבלנו עלינו כמחיר-כביכול לאותה הבטחה, היינו מלכתחילה רק כדי לקיים בידנו את הארץ אשר דבקנו בה מקודם. חבל הארץ שהוא קדוש לנו כך בקדושת המכורה, קדושה שאינה תלויה בדבר, כולל את ארץ כנען – ארץ שבעת העממים לפנים – כפי שמצויינים גבולותיה בבמדבר ל"ד או ב'גטין' דף ח' עמוד א', או כפי שמרגישים אנו עד היום, מפי מסורת הדורות, כשאנו מעלים על שפתנו את השם ארץ-ישראל. כיצד משפיעה קדושת-מכורה זו על מעמדה המדיני של מדינת ישראל המבותרת ראינו עד כאן. המדרגה השלישית מן השלוש מצויה לנו במילים הפותחות את תיאור גבולות הארץ בדברים י"א כ"ד או ביהושע א' ג': "כל מקום אשר תדרך כף רגלכם בו –

מו ראה ערך 'ארץ-ישראל' באנציקלופדיה התלמודית.

148 מסכת עבודה זרה, דף ב' עמ' ב'.

לכם נתתיו";¹⁴⁹ ועל זה אומר רש"י, משום 'ספרי': "אם ללמד על תחומי ארץ-ישראל – הרי הוא אומר להלן 'מן המדבר והלבנון', אם-כן למה נאמר, 'אשר תדרך'? – אלא אף חוצה-לארץ ... כל מה שתכבשו חוצה-לארץ יהיה קדוש ויהיה שלכם".

סימנה של מדרגה שלישית זו הוא אפוא הצורך, כפי שהוא מתעורר על-ידי המסיבות וכפי שהוא מגיע לידי הגשמתו על-ידי הצלחת הכיבוש; כאן מקבלים אנו בתורתנו ובתברותנו הלאומית אישור מראש לחירות הנפש הפוליטית הגמורה, שחרור מכל מעצורים ופקפוקים אפשריים, למען נהא תמיד מוכנים להיענות לצרכים ולאפשרויות כפי שהם מזדמנים לנו ולהכניס בגדר קדושת-המכורה [את] אותם שטחים שהם נחוצים לשגשוגנו במכורה ואשר עדיין אין לנו לגביהם שום יחס תרבותי-רגשי, אלא רק יחס פרגמטי בלבד. ארץ-ישראל רחבה זו, אשר גבולותיה נקבעים כך על-ידי גבול כוחנו ויכולתנו בלבד, אינה יכולה כמובן לעניין אותנו לפי-שעה למעשה, כל זמן שאפילו אותם שטחים שהם כבר קדושים בקדושת המכורה ושיש ביכולתנו הפיסית לשלוט עליהם, גם הם אינם נמצאים עדיין בידנו; אך חירות הנפש הבאה על ביטויה במדרגה זו מעניינת כמובן תמיד, כפי שנראה תיכף ומיד [בעמ' 254].

והמדרגה השנייה, האמצעית, שהיא בייחוד הנוגעת כאן לענייננו, מצויה לנו בדברים שם וביהושע שם (י"א [כ"ד]-כ"ה; א' ד'): "מהמדבר והלבנון הזה ועד הנהר הגדול נהר פרת, כל ארץ החתים, ועד הים הגדול מבוא השמש, יהיה גבולכם",¹⁵⁰ או בשמות כ"ג ל"א: "ושתי את גבלך מים סוף ועד ים פלשתים וממדבר עד הנקרה".

הגבולות הללו – אף במידה שנכבשו על-ידי דוד המלך – יותר מדי ארעי היה כיבושם, ותורת ישראל לא הכירה להם קדושת-מכורה כקדושת ארץ-ישראל העיקרית: עפ"ה של סוריא נשאר טמא כעפרה של חוץ-לארץ, כל זמן שלא נכבשה כיבוש של קבע, "לצורך כל ישראל", וכל זמן שלא יצאה מכלל "כיבוש יחיד",

149 הפסוק המצוטט כאן, וגם דברי רש"י שעליו, אמורים ביהושע; ואילו הכתוב בדברים אומר: "כל המקום אשר תדרך כף רגלכם בו, לכם יהיה; מן המדבר והלבנון, מן הנהר נהר פרת, ועד הים האחרון, יהיה גבולכם"; וגם הפסוק הבא מוסיף ומחזק זאת: "לא יתיצב איש בפניכם, פחדכם ומורצכם יתן ה' אלהיכם על פני כל הארץ אשר תדרכו בה, כאשר דבר לכם".

150 אף כאן מצוטט הפסוק מיהושע; הפסוקים האמורים בדברים הובאו בהערה הקודמת.

[שהוא] כביכול לצורפו של דוד המלך בלבד ('גטין', דף ח' עמוד א' [ורש"י שם]); ואף-על-פי-כן נשאר הגבולות הללו בתורתנו ובהרגשתנו הלאומית גבולות של הבטחה ושאיפה ואמונה שלעתיד לבוא, ושם ארץ-ישראל מוסב עליהם כבר מעתה,¹⁵¹ בלי שיהא הדבר תלוי בכיבוש-תחילה דווקא. דבר זה נספג בנפשנו ובדמנו מנעורינו, מן הקריאה הראשונה בכתבי קודשנו, וכבר נפסקה למשל הלכה למעשה בדינינו ש"הקונה שדה בסוריא כקונה בפרוסי ירושלים", ויישובה של סוריא, לעניין שבות, כמוהו כיישוב ארץ-ישראל ('גטין' דף ח').¹⁵¹

ושוב, כמובן, לא מקרה הוא שהבדילה תורתנו בין גבולות הפרת לבין ארץ-העמים, ואף-על-פי שלא התייחסה אליהם ברגש הראשוני והמוחלט של מכורה, בכל-זאת קבעה אותם כערך חיובי-רגשי וכתכלית לאומית המותנית על-ידי תורת-ישראל והתרבות העברית עצמה, בלי תלות כביכול במסיבות האובייקטיביות המשתנות. הסיבה הברורה לכך היא שגבולות הפרת דרושים לנו, אמנם, לא מפני שארץ-מגורינו ומכורתנו הם, אלא רק בתוקף הצורך האסטרטגי-הפרגמטי, כדי להבטיח את ביטחוננו באותו חבל-ארץ שהוא מכוּרְתנו הארץ-ישראלית מקדם; אולם צורך פרגמטי זה – כל-כך הוא מעורה בעצם טבעה הגאופוליטי של ארץ-ישראל, עד שלמעשה זהו צורך שאיננו משתנה, ומשאמרת "ארץ-ישראל מנחל מצרים עד לְבַא חֶמֶת" – ממילא אמרת את הדבר הגלום בזה מלכתחילה, היינו "שאיפה לארץ-ישראל מים-סוף עד הנהר".

מז ראה, למשל, 'בראשית רבה' ט"ז ג'. [במדרש, שם, מובא מעשה על הוראתו של רב, גדול אמוראי בבל בדור הראשון, אשר עמד בראש ישיבת סורא השוכנת ליד גדתו המזרחית של נהר פרת. הוא ביקש מחיאי בנו לבנות לו בית בארץ ישראל, ופירש את דבריו שאם יעבור הבן את הנהר ויבנה את הבית בגדה המערבית, הריהו כבר בארץ ישראל. גם שמואל, בן זוגו של רב, מסכם ואומר שם: "עד מקום שהנהר מהלך – שם היא ארץ-ישראל".]

151 תחום הלכות השבת המכונה 'שבות' הינו קובץ תקנות חכמים אשר אסרו מעשים קרובים לאיסורי המלאכה העיקריים, אך התירו לפעמים מעשים שכאלה בנסיבות של צורך גדול. כך גם בענייננו, הותרה "אמירה לנכרי" שיעשה מלאכה בשבת עבור איש ישראל לצורך יישוב הארץ, על-אף שאמירה שכזו אסורה משום 'שבות'.
הנה ההלכה הנפסקת על-ידי הרמב"ם בהלכות שבת פרק ו' הלכה י"א: "הלוקח בית בארץ ישראל מן הגוי מותר לו לומר לגוי לכתוב לו שטר בשבת, שאמירה לגוי בשבת אסורה מדבריהם, ומשום ישוב ארץ ישראל לא גזרו בדבר זה; וכן הלוקח בית מהם [= מן הגויים] בסוריא, בסוריא כארץ ישראל לדבר זה".

והחוק הגאופוליטי הגלום, מצדו, בדברים הללו הוא שארץ-ישראל העיקרית, כשלעצמה, הריהי מבחינה בין-לאומית רק מצר-יבשה, אשר עצם קיומו מפריד בין הצפון והדרום ומוליד בשניהם שתי מעצמות שונות, זו מול זו, אשר משהן קמות הריהן נאלצות, בתוקף ההכרח הגאופוליטי שלהן, להתחרות על השליטה באותו מצר כעל העמדה הקדמית בהתגוננותן ההדדית: מצר-יבשה זה אין לו ביחס לאף-אחת משתי המעצמות קיום עצמאי משלו, ואילו כל-אחת מהן שתתקיפנו – ברור מראש כי בידיה הוא ייפול וייתן לה בזה יתרון אסטרטגי על יריבתה, ועצם החשש שמא ייפול המצר בידי אחת המעצמות הוא ההופך את שתייהן ליריבות ומכריח כל אחת מהן למהר, להקדים ולתפוס את המצר לעצמה באמת; ומשנתפס המצר כך, ונתן כבר לאחת המעצמות את היתרון, ממילא הופכת השנייה לאויבתה, אשר מתוך עצם רצון הקיום שלה היא חייבת לארוב להזדמנות לביטולו של אותו יתרון, היינו לאפשרות לחזור ולכבוש את המצר מיד כוכשתו הראשונה. באופן כזה גורם מצבה הגאוגרפי של ארץ-ישראל העיקרית, שלעולם תשרור מסביבה מתיחות בין-לאומית, ושהיא עצמה תהיה רק שדה-קרב והתחרות לזרים, בלי שיוכל לשרור בה הביטחון הדרוש להתפתחות רצופה ובלתי-מופרעת – כל זמן שהתנאים הללו נשארים בעינם.

אכן, לא פלא הוא ששום תרבות עצמאית, לבד מן התרבות הישראלית, לא התפתחה בחבל-הארץ המצומצם הזה. במידה שהיו כאן פעם עמים מיוחדים אחרים הרי זהותם היתה מתחלפת חדשות לבקרים, וכל תרבותם לא היתה אלא שלוחה של תרבויות העמים הגדולים שמסביב; ואילו התרבות הישראלית שהתפתחה כאן יכלה להתפתח רק משום שהיתה יוצאת-מן-הכלל: משום שהיתה תרבות נבואית ולא "וגטטיבית" – תרבות שאינה מתפתחת בעיקר מתוך השתלשלות הסיבות, אלא מתוך דבקות עילאית בתכלית נתונה מראש, ולא פלא הוא שתכלית זו לא נוצרה בארץ-כנען עצמה, אלא תחילתה בעבר-הנהר ושיאה במדבר, בגעגועים לארץ-כנען הלזאת. ואחד מן היסודות החשובים ביותר בתכלית הזאת הוא אותה שאיפה שאמרנו – לפרוץ את גבולותיה של ארץ-כנען ולעקור מן השורש את סיבותיו של חוסר-הביטחון המתמיד ואת סיבותיה של מלחמת-הזרים הבלתי-פוסקת על מכורתנו שלנו.

הרעיון הוא [אפוא] להקים בין מעצמת הצפון לבין מעצמת הדרום מעצמת-ביניים שלישית מפסקת, מבוססת על גבולות טבעיים ועל אפשרות לעצמאות כלכלית, למען שאותה החוקיות עצמה אשר קודם-לכן היתה דוחפת את המעצמות לכיבוש המצר תעורר אותן מעתה רק לבקש את ידידותה של המעצמה הארץ-

ישראלית: זו לא תהיה עוד מצר אלא מרחב, אשר המצר מלפנים נבלע בו, לא בבחינת נקודה אסטרטגית לרעתו של מישהו אלא בבחינת בסיס לחיים לאומיים עצמאיים נפרדים. לגבי המרחב הזה לא תהיה קיימת עוד הסכנה שמא ייכבש במחירידי, אלא אדרבה, שתי המעצמות גם-יחד תהיינה מעוניינות שלא תפתח המעצמה הארץ-ישראלית מדיניות לרעתן, וכל אחת מהן תרצה למנוע כריתת ברית בין ארץ-ישראל לבין המעצמה האחרת נגדה, או במילים אחרות – שתיהן גם יחד תשאפנה להבטיח את הניטרליות הארץ-ישראלית ביניהן; ובאופן כזה תבוא לאזור זה שלנו, במקום ההתחרות הריקנית, תקופה של שלום המבוסס על יסוד איתן ובר-קיימא – לפחות במידה ששלום בר-קיימא ייתכן בעולם בכלל.

והנה, לו היתה התחייה העברית מתנהלת על פסים משיחיים, ולו היה העם תופס את שיבת-ציון המחודשת שלו כצו פנימי של תרבותו – צו המעורה באופן אינטגרלי בכל שאר ערכיו התרבותיים – לא היה העם יכול שלא לכוון את מדיניותו בכיוון השגתה של המטרה הזאת, שהרי היתה זו מתבקשת מאליה, בלי כל צורך אפילו לתת את הדעת על מטרה מדינית אלטרנטיבית כלשהי. אך גם באופן אחר, אף במצב העכשווי [המתואר להלן] כמות-שהוא, אין לך לכאורה דבר פשוט מזה שיעלה העם על דרך השאיפה הזאת, ולו רק בתוקף הלחץ של המסיבות האובייקטיביות גרידא, שנשארו באופן עקרוני בעינן מימי יציאת מצרים ועד היום הזה.

קודם-כול ראינו שפּהתחרות בינינו לבין הערבים על הארץ הזאת לא תיִתְכַנֵּה פשרות אלא שומה עלינו לכפות את עצמנו עליהם, שאם לא נדכא את התנגדותם כלפינו לא יהיה לנו ביטחון מפניהם, והתנגדות זו שעלינו לדכאה נמשכת ממילא לכל אורך חזית ייעודנו, מים-סוף עד הנהר. שנית, אין שום אפשרות להתפתחות כלכלית בריאה בקרבנו כל זמן שהערבים בהתנגדותם אלינו סוגרים בפנינו את המרחב הטבעי של הכלכלה הארץ-ישראלית ומתלים אותנו במידה מכרעת ביחסים עם אזורים מרוחקים שמעבר לכל הרי החושך, אשר לא זו בלבד שהם בלתי-טבעיים ומקנים לכלכלתנו איזו דמות גרוטסקית, אלא הם תלויים גם על בלימה ועשויים להתמוטט עם כל רוח מצויה; גם מכאן, מן הבעיה הכלכלית, שהיא כל-כך מקובלת כיום באופנה של יישובנו, מתבקש אפוא לכאורה שיחפש לו העם דרכים לשבור את טבעת החרם הערבי, והדרך היחידה לכך, כאמור, היא שוב רק לשברה בידיים, לכל אורך החזית. ושלישית, [פּמוסכר בשש הפסקאות הבאות], מה שהוא חשוב לנו ביותר כאן – :

כיום הזה, לא רק ארץ־ישראל העיקרית, אלא כל מזרח הים התיכון כולו הוא רק בבחינת נקודה אסטרטגית בלבד להתחרותן ההדדית של מעצמת "המזרח" מזה ומעצמות "המערב" מזה, שהן חיצוניות וזרות לגביו. הסיבה הידועה והמוכנת לדבר הזה, שאין לנו צורך להרחיב את הדיבור עליה, היא שבידי תושביו המנוונים האזור הוא חלל ריק, חסר חוט־שדרה של הווייה עצמאית, ועם זאת הריהו אזור עשיר ביחס ומהווה גם, מבחינה גאוגרפית, את נקודת הצומת בדרכי־הקשר שבין נחלות "המערב" השונות וכן [הינו גם] אחת מנקודות המפגש והגבול שבין "המערב" ל"מזרח" בכלל. התוצאה היא שכדי למנוע את החדירה הרוסית לתוכו חייבת אמריקה להשתדל להחזיקו ולבצרו לעצמה, ועצם הביצור הזה – הצורך למנוע את האפשרות שהאזור ישמש בסיס להתקפות על רוסיה – מחייב את הרוסים להשתדל ולסלק מתוכו את האמריקנים המחזיקים בו; ובמקרה של מלחמה, אין כמעט ספק בכך שאמנם יהפכו הרוסים את האזור לאחת המטרות הראשונות לפלישתם ולכיבושם, ומה גם שהם עצמם קרובים אליו ביותר, ואילו האמריקנים יצטרכו להביא את חילם ואת הספקתם ממרחקים.

לאור הדבר הזה נדמה, שאם מדינת ישראל רוצה באמת לקיים את עצמאותה – ואם היא באמת המדינה היחידה בין כל שכנותיה שיש לה חוט־שדרה של רצון עצמאי, כפי שאוהבת היא להתפאר בפני עצמה – הרי שהיתה זו תגובה טבעית ובריאה ביותר, לו היא היתה לוקחת את היוזמה לידיה ומעמידה לעצמה כמטרת מדיניותה לשבור את שלטונם של [הערבים] גורמי החלל הריק ולהטיל על האזור את הנהגתה שלה, אשר רוח של עצמאות אמורה לפעם בה; ועם השגת המטרה הזאת היה נכרת ממילא הענף שהשלטון האמריקני העליון באזורנו יושב עליו, וממילא היה נפסק ניצולו של מרחב־חיינו שלנו למטרות אסטרטגיות שאין לנו כל עניין בהן, והמסכנות, בדרך הרפלקס°, את עצם קיומנו.

אכן, אין ספק שעד גבול מסוים היו מעצמות "המערב" מגלות למדיניות כזאת את ההתנגדות הנמרצת ביותר, בדיוק כפי ש"המזרח" היה מגלה לה את תמיכתו,²⁶⁷

מח דברים אלה נכתבו זמן רב לפני מבצע סואץ, אשר להלן נעמוד במיוחד על תוצאותיו האומללות. אולם, גם כיום, כשרוסיה מופיעה כידידה נלהבת של הערבים ואויבת ישראל – עדיין משימתנו המכרעת היא כיבוש "ממלכת הירדן", דבר המוכרח לפגוע באמריקה, ושיהיה ממילא לתועלת לרוסים.

[לעניין הזמן בו נכתב הפרק הזה – ראה בהערות 157 ו־164, להלן בעמודים 256 ו־267].

אך הסיכוי המתקבל ביותר על הדעת הוא שההתנגדות והתמיכה וכווננו שבאמצע היו (בשעה מתאימה) מאזנים זה את זה בשיווי-המשקל הנכון: סוף-סוף לא היתה שאיפת העצמאות הישראלית באה להחליף את הניצול האמריקני בניצול אסטרטגי דומה מצד הרוסים, ונגד הגמוניה רוסית באזור היא היתה מתקוממת באותה המידה עצמה שבה התקוממה נגד השלטון העליון האמריקני, ומכל-מקום לא בנאמנות פחותה מזו שמתנגדים לחדירה רוסית האמריקנים עצמם.

יוצא מכאן, שלו היה הכוח העברי מְעוּ ומעמיד את העולם על העובדה המוגמרת של מדינות ערב מובסות ומפוררות והגמוניה עברית מים-סוף עד הנהר,¹⁵² היתה נשאת למעצמות רק הברירה בין משלוח צבאותיהן לכיבוש המזרח התיכון בידיים, על כל הסכנה הכרוכה בכך להסתבך במלחמה עולמית לאלתר, לפני שנגמרו ההכנות לדבר הזה, ובין השלמה עם מה שנעשה כבר והימנעות מלעשות כל דבר שיוכל לפגוע בכוח העברי, אשר דווקא החלשתו תשמש מעתה פְּהִזְמָנָה הטובה ביותר להחזרת היריב לאזור. ובאופן כזה היתה נפתחת האפשרות לבצר את הניצחון הישראלי בכרית המשולשת של ידידות עם "המזרח" מזה ועם "המערב" מזה ועם כל הגורמים [דלהלן] המעוניינים בניטרליזציה של המזרח התיכון ובהקמתו של כוח-ביניים שלישי בעולם, מזה.

אם כיום נדחפת תורכיה לזרועותיה של אמריקה, בעקב היותה שוכנת בדרך המעבר בין רוסיה לבין הבסיסים האמריקניים הפוטנציאליים בארצות ערב ובמדינת ישראל, ואם מצרים אינה מסוגלת להשלים באמת את מאבק-שחרורה, מחוסר-יכולתה התרבותי להיות לפי-שעה גורם עצמאי יציב; אם פרס לא היתה מסוגלת להשתחרר, אף כאשר ניסתה זאת, מחוסר בעלי-ברית ניטרליים אשר אותם היא חיפשה, ואם יוזמתה של הודו במדיניות העולמית נשאת תלויה באוויר בעקב ריחוקה ממרכזי האסטרטגיה הבין-לאומית¹⁵³ – הרי שהיה בכוחה של יוזמה

152 בכתב-היד הוסיף כאן שב"ד הערה אשר לא נדפסה בספר בהוצאת 'המתמיד':
החדירה הרוסית לסוריה [בשנת 1956], שחלה אחרי כתיבת הדברים, היתה יכולה להיות לטובתנו מבחינה זו שהתקפתנו האוונטואלית^o על ממלכת הירדן וסוריה יחדיו היתה מְרַפֶּקֶת במצב זה את ההתנגדות האמריקנית, בעוד שהפסדם של הרוסים היה בכל-זאת כדאי להם בחשבון הכולל.

153 הנה כמה נקודות להבהרת הרקע לדברי שב"ד (כאן, ובעמודים הבאים):
• תורכיה: בתום מלחמת העולם השנייה תבעה רוסיה להקים בסיסי צבא בשטחה, ליד המצרים המחרבים את הים השחור לים התיכון. בתגובה, פנתה תורכיה לעזרת ארה"ב ונענתה בחבילת סיוע, ובהעמקת הקשר ההדדי ביניהן. בשנת 1952 צורפה לברית נאט"ו,

עברית בנקודת-המוקד של המזרח התיכון לגבש בברית איתנה את כל חבל העולם שממצרים ועד סיאם,¹⁵⁴ ולא מן הנמנע הוא שבסופו של דבר היו אף הקיסרות הבריטית וצרפת מבכרות ברית כזאת על מצבן העכשווי. שהרי אין ספק כי מספר השבועות של יוזמה עברית אינטנסיבית כאן, היו מולידים בהכרח פעולת-שרשרת עצומה לשינוי יחסי המדיניות הבין-לאומיים, בדיוק כשם שכבר פעלה לפני עשר שנים מלחמת-החירות העברית הראשונה, אשר תוצאותיה היו מצומצמות-ביחס רק

והוקמו בה בסיסי צבא אמריקאיים. בשנת 1955 הצטרפה תורכיה לברית בגדד אשר איגדה את בריטניה עם עיראק פקיסטן ופרס, ואשר ארה"ב היתה בה המושכת בחוטים. • מצרים: אחיזתה והשפעתה של בריטניה במצרים לא פסקה למעשה מאז שהסתיים שלטונה הרשמי (1922), וכל העת, בגלים עולים ויורדים, התקיימה שם תסיסה נגדה. ב-1936 נחתם הסכם בין מצרים לבריטניה, אשר מכוחו החזיקה זו כוחות צבא במצרים והפעילה נמל; בפועל, גם שלטה בריטניה בחברה שהפעילה את תעלת סואץ. האחיזה הבריטית נמשכה כל ימי מלכותו של פארוק (עד 1952), ואף לאחר מהפכת 'הקצינים החופשיים' אשר חתרו להינתק ממנה. בתחילת 1955 חתם נאצר על עיסקת נשק גדולה עם צ'כיה, ובכך החלה החדירה הרוסית; באמצע 1956 – (לאחר שנכתבו דברי שב"ד בפרק זה) – הוא הלאים את התעלה וסילק את הבריטים, דבר שהביא להתלקחותו של העימות הגלוי עם בריטניה וצרפת.

• פרס: לאחר מלחמת העולם נשענה מדיניות החוץ שלה על ארה"ב, נוכח לטישת עיניה של ברה"מ אל אזור צפון המדינה, בשל שדות הנפט הנמצאים בו. בשנת 1950 הכירה פרס בישראל, ובאותה תקופה התחזקה הדרישה להלאים את תעשיית הנפט ולסיים את השליטה הבריטית בניהול משק הנפט. ב-1951 מונה מוצאדק – שהוביל את הדרישה הזאת – לראש הממשלה, והוא אמנם הלאים את תעשיית הנפט וסילק את הבריטים מן המדינה. הוא ביקש את עזרת ארה"ב אך זו סירבה, והתנתה את עזרתה בכך שישלב המשבר עם בריטניה; אז פנה לבקש את תמיכת מדינות ערב, ולשם-כך ניתק את היחסים עם ישראל. בשנת 1953 הודח מוצאדק, והשאח – מוחמד ריזא פהלווי – חידש את הקשרים עם המערב. ב-1955 הצטרפה פרס לברית בגדד.

• הודו: לאחר שבריטניה העניקה לה עצמאות, בתום מלחמת העולם, נקטה הודו במדיניות של 'אי הזדהות' עם שני הגושים, ולא הצטרפה לבריתות כלשהן. היא נהייתה למנהיגת ה'מחנה הניטרליסטי' בעולם, אך מחנה זה לא צבר עוצמה מספקת כדי להוות משקל נגד למעצמות. ראש הממשלה, נהרו – אשר נכלא לא אחת על-ידי הבריטים בשל התנגדותו לשלטונם – נחשב ל'דפנה' של מדיניות 'אי הזדהות'; הוא אמנם הכיר בישראל אך יחסו נותר קר, ובכל שנות שלטונו (עד מותו ב-1964) הוא לא פיתח את הקשרים.

154 'סיאם' היה שמה הקודם של תאילנד – ובאופן רשמי הוחלף שם המדינה כבר בשנת 1939.

משום שהיקפה היה מצומצם, ומשום שהישגיה בוזבו על-ידי חידוש השעבוד העקיף.

בסיכומו של דבר יכלה אפוא היוזמה העברית לדחות – אולי לעשרות שנים רבות – את מלחמת העולם הבלתי-נמנעת, ומכל-מקום היו לה כאמור הסיכויים הטובים ביותר להוציא את מרחב-חיינו שלנו מרשימת האזורים שהמלחמה מאיימת עליהם בשורה הראשונה.

והנה, כאשר ניגשים אנו עתה לנתח במיוחד תמיהה זו, מדוע לא עלתה מדינת-ישראל על אותה הדרך של הבטחת עצמאותה, פטורים אנו קודם-כול מלחזור שוב על הסיבות העיקריות לכך, אשר ראינון כמעט לכל אורך החיבור הזה: כדי שיוכל עם להגיב על מסיבות-חיינו תגובה נועזת ובת-חורין – תנאי מוקדם לזה מכל-מקום הוא, שאף אם אין לו ערכים תרבותיים מוכנים מראש, תהא לו לפחות אותה ההרגשה המוקדמת – אלמלא הייתי חושש לחילול הקודש הייתי אומר ההרגשה הניטשיאנית – הגלומה בדברי רש"י ו'ספרי' שהובאו לעיל, ואשר ממנה יוכלו הערכים הנחוצים להתפתח;¹⁵⁵ תסביכים זחלניים, המלטיים ו"טיטנייטיים", אינם יכולים, כמובן, להוביל לשום מקום, חוץ מאשר לנשיקת-החמור של טיטניה ולסופו של המלט.¹⁵⁶

155 • דברי רש"י ו'ספרי' הובאו לעיל בעמ' 246, בפסקה הפותחת: "המדרגה השלישית".
 • פרידריך ניטשה – פילוסוף ומשורר גרמני – הדגיש, כיסוד עיקרי בהגותו, את האינסטינקט הספונטני בייחוד ובחברה, ככוח-חיים ראשוני ומעצב. תפיסת החיים היא אפוא, לדידו, שאיפה לעוצמה, וחתיירה מתמדת לפיתוח כוח אשר יאפשר (ליחיד ולכלל) להתגבר על כל מתנגד ומכשול. בקווים אלה הוא תיאר את האידאל של 'האדם העליון' (או: על-אדם), האציל-הפרא, וזהו גם אופיה של החירות אשר ישיגוה רק החזקים, בזכות תכונתם ויכולתם להתגבר על חלשים וחולשות, לחתור לכנות תוך התעלמות מפרגמטיזם, ולהיות גם מוכנים לשאת סבל לשם השגת מטרתם. ניטשה איבד את שפיות דעתו בשנת 1889, ונפטר ב-1900.

כדאי להוסיף עוד שישראל אלדר, חברו של שב"ד (ולא-אחת גם בן-פלוגתו), הושפע מניטשה השפעה עזה, ותרגם לעברית את כתביו בשישה כרכים (בהוצאת שוקן, תשכ"ח-תשל"ט). כאשר יצא לאור ספרו שלו, 'מעשר ראשון' (הוצאת המתמיד תש"י), הוא כתב בו הקדשה לשב"ד בזו הלשון: "לשעפסיל'ה – לניצ'יאני שבחבורה – אלדר".

156 המלט וטיטניה הם יצירי רוחו של ויליאם שיקספיר (נפטר 1616), אשר שב"ד עושה בהם שימוש לענייננו:

• תוך ניסיונותיו של המלט, נסיך דנמרק, לפענח את רצח אביו – הוא נעשה נרגן, חשדן, אכול ספיקות, השיים עצמו כמשוגע, ואף תהה על עצם טעם קיומו. בסיום המחזה

ושנית, ממילא יכולים אנו לסלק מפנינו מיד הסבר אחד, אשר טבעי מאוד הוא שאיש "ישראלי" יציגנו בראש-וראשונה, היינו שכל הדבר הוא הרפתקה אשר מי יודע מה יהיה בסופה.

ולא מפני שאני סבור שלא ייתכן כי מדינת-ישראל היתה נכשלת לו היתה מעזה: אדרבה, כל הזמן דיברתי על סיכויים ולא דיברתי על ביטחון; אכן, אפשר שהיא היתה נכשלת. אלא שעדיין לא נמנע מעולם שום אדם מלעשות מעשה כלשהו רק מפני שחשב שייכשל בו, ועדיין לא עשה שום אדם מעולם מעשה כלשהו מפני שחשב שיצליח. ושוב, לא מפני שבא אני לזלזל כאן בערכם של שיקולים רציונליים; אבל גם מנקודת-הראות של החישוב הרציונלי, הרי הנכונות הנפשית לעשות את המעשה או הרתיעה הנפשית מפני עשייתו – הרגשת מידת התנופה וההתמדה, העקביות וההקרבה שמוכן האדם להשקיע במעשה, הרגשת חוסר-היכולת הנפשית [המטה את האדם] שלא לעשותו, הרצון והאמונה בהצלחה או רוח ההתנפלות שהאדם נתון בה – כל אלה הם גורמים סובייקטיביים אשר לא זו בלבד שהם נותנים להערכה האובייקטיבית את הצביון הרצוי להם, ללא מפלט, אלא הם עצמם הריהם גם גורמים אובייקטיביים המשתתפים במישרין בסיכויי ההצלחה או הכישלון למעשה.

אם איש "ישראלי" מציין את הדבר כהרפתקה – ייתכן אפוא שהוא צודק, אבל מכל-מקום הוא פסול לעדות; האיש "הישראלי" הממוצע, ולמעשה יותר מתשעים-ותשעה למאה מאנשי היישוב הזה, ציינו בזמנם כהרפתקה גם את מלחמת-החירות המכוונת נגד הבריטים; הם אינם רוצים ומשותקים הם מבחינה נפשית, היום, כשם שלא רצו וכשם שמשותקים היו מבחינה נפשית אז, ולפיכך לא ייתכן שלא יראו כהרפתקה כל דבר המצריך יוזמה ורצון מכוון.

אכן, בדיעבד, במצב הנפשי שהם נתונים בו, הדבר הוא באמת הרפתקה לגביהם, משום שאין הם מסוגלים לעמוד בעקשנות ובעקביות הדרושה בכל

מצליח רוצח האב, בתכיון, להרוג גם את המלט – (אם כי, נחמה פורתא, גם לחייו שלו בא הקץ). לא מיותר להוסיף שסופה של הטרגדיה הוא גם סוף חיי ממלכת דנמרק, הנופלת לידי כובש נורבגי.

- טיטניה היא מלכת הפיות בקומדיה 'חלום ליל קיץ'. בדמדומי חלומה המכושף, היא איתה באדם שהורכב לו ראש חמור את אהובה המושלם, ובשגיונה – יוצאת אליו נפשה. הנה כך הופך תחליף עלוב ונלעג לאידאל ולשיא השלמות, כביכול, עד לשיאה של העלילה – בהתעלסות האוהבים – כאשר זוכה סוף-סוף טיטניה ל...נשיקת החמור. (ראה גם לעיל בעמ' 139 ובהערה 87).

הקשיים העצומים שהדבר היה מביא עליהם במשך תקופה מסוימת; אך אין זה מוכיח מאומה לגבי מסיבות אחרות, אשר הכול היה נשאר בהן כפי שהוא כיום, חוץ מאותה עצמאות – שמדינת ישראל מתיימרת בה – אשר היתה [יכולה להיות] עצמאות נפשית אמתית. ולמעשה, סוף-סוף הלוא אין במדינה הזאת, אפילו כמות שהיא, שום אדם הסבור כי אין בכוח המדינה לנצח את כל מדינות ערב כולן, מאחר שהאפשרות – אם כי לא הניצחון עצמו – הוכחה בעליל [פעמיים]: בשנים תש"ח-תש"ט, כאשר היה היישוב חלש הרבה יותר מבחינה חומרית, ושוב במבצע הנכסל של סואץ.¹⁵⁷

בעיה חמורה באמת מצויה לנו רק בשאלה, האם מסוגל היה העם העברי כבר כיום, ואפילו היה בריא בנפשו לחלוטין, לקיים את ההגמוניה שלו מיס-סוף עד הנהר למעשה, אחר שהיה זוכה בה בניצחון הצבאי; שהרי כבר ניבא לנו אבי הנביאים (שמות כ"ג, כ"ט-ל'): "לא אגרשנו מפניך בשנה אַחת פן תהיה הארץ שממה, ורָבָה עליך חַיַּת הַשָּׂדֶה. מעט מעט אגרשנו מפניך, עד אשר תַּפְרֶה ונחלֶת את הארץ". ועוד: הלוא אפילו הפתרון שהציעו לבעיה זו לח"י בשעתם, כאשר דיברו על ניטרליזציה של המזרח התיכון והתכוונו לברית עם הערבים נגד האימפריאליזם הבריטי המנצל אותנו יחד, איננו בא למעשה בחשבון ואין הוא אלא חלום באספמיה, חוץ ממה שנוגע למצרים,¹⁵⁸ שהרי כבר הוזהרנו (שם, ל"ב-ל"ג): "לא

157 מהתייחסויותיו של שב"ד למבצע סואץ מתחייבת הבהרה בקשר ללוח הזמנים של כתיבת הדברים:

סעיף זה נכתב זמן רב לפני המבצע – כפי שכותב שב"ד עצמו, בהערה מ"ח (לעיל בעמ' 251) שהוספה בשולי כתב-היד לאחר המבצע. גם איזכור קודם של המבצע בתחילת הפרק – (בעמ' 240, בַּפְּסָקָה הפותחת "ואם תפרוץ המלחמה") – הוסף במאוחר. אך במקום שאנו עומדים בו, החליט שב"ד לכתוב מחדש שני עמודים, מכאן ועד תחילת הפסקה הפותחת "ועוד", בעמ' 260. סמוך לאותו מועד גם כתב שב"ד את ההערה הארוכה על 'מבצע סואץ', הערה נ"ז, אשר גם דפיה הוספו במאוחר לדפי כתב-היד. מכיוון שבגוף ההערה שם (בהערה ב) בעמ' 274) נתון התאריך – תשרי תשי"ח (סוף 1957) – ומכיוון שזהו החודש בו נחתם הספר כולו – רשאים אנו להניח שתיוקונים והוספות אלה היו את גמר מלאכתו של שב"ד בכתיבת ספר זה. עוד בעניין זה – ראה גם בהערה 164, להלן בעמ' 267.

158 • עקרון "הניטרליזציה של המזרח התיכון" הועלה בלח"י לא אחת. ראה למשל בַּחוּבֶרֶת 'קְוֵי יסוד למדיניות חוץ עברית' שנכתבה בידי אלדד, נדפסה והופצה על-ידי לח"י בשבט תש"ז, ונכללת בכרך ב' של 'כתבי לח"י', עמודה 341 ואילך. גם הקריאה לַמַּעַן עצמאותה של מצרים' הושמעה כבר אז. ראה את מאמרו של ילין-מור (תחת

תכרת להם ולא־להיהם ברית ... פן יחטיאו אתך" – לא תיתכן ברית עם הכנעני והחתי בלי שנשכיח מעצמנו את ייעודנו שלנו – ומה גם שברית של צביעות לא תיתכן ממילא, כפי שכבר ראינו גם זאת מפי אדון הנביאים (לעיל בהערה מ"ה, [במובאה מתוך] במדבר ל"ג), וכפי שנוכחים אנו לדעת כיום למעשה מברוננו, ממידת תועלתם של כל כרכורי־השלום.

אלא שמתור לנו להניח כי לא ניבא משה את נבואת 'מעט-מעט' שלו אלא מפני שידע כי בדור המדבר הדברים אמורים, ואכן [גם בדורנו] מתקיימת נבואתו בדיוק, מפני שלא עם שלם בנפשו הוא המתנחל בארץ לראשונה אף במקרה הטוב ביותר,²² אך משמגיע העם לשלמות – הריהו פורה ורב ונוחל את הארץ ממילא. ובתנאים הקונקרטיים שלנו מסתבר, שלו היה העם מוכן להגשמת ייעודו מבחינה נפשית ופוחת בהסתערות – ממילא לא היה העם נרדם כפי שהוא כיום, ומספיקה היתה ההתלהבות המשיחית כדי להביא לנו מתיישבים עבריים מכל קצות העולם במידה מספקת, וייתכן שאפילו רוסיה לא זו בלבד שהיתה פותחת את השערים ליהודיה, כפי שמתחננים לפניו כיום, אלא בעצמה היתה שולחת אותם, כפי שחושש (או חשש פעם) משרד־החוץ האמריקני.

אולם, אפילו נניח שמכל האפשרויות הטובות האלו אין יכול לצאת כלום, ושלא היה בכוחה הפיסי של מדינת ישראל להתגבר על שבעת העממים, או שנבואת 'מעט-מעט' היא חוק־הטבע שאינו תלוי כלל בגורמים סובייקטיביים, ולא זו בלבד שלא היה בכוחנו לקיים הגמוניה בין ים־סוף והנהר, אלא באמת לא יכולנו לכבוש

מט ראה דברי רש"י על דברים ז' כ"ב: "והלוא אם עושין רצונו של מקום אין מתיראין מן החיה? ... אלא גלוי היה לפניו שעתידין לחטוא".

הכותרת הנ"ל) ב'כתבי לח"י' כרך ב' עמודה 701, הפותח כך: "לימין תביעתו של העם המצרי לפינוי צבאותיה של בריטניה חייב להתייצב העם העברי כולו", ומסיים: "ידנו מושטת אליכם לשלום־אמת ומלחמה משותפת נגד האויב האחד ... למען העצמאות שלכם ושלנו".

• שב"ד כותב כאן כי היגיון זה הוא מופרך, "חוץ ממה שנוגע למצרים", וכוונתו היא לכך שחבורת 'הקצינים החופשיים' אמנם חתרה לפריקת עול בריטניה, ועל־כן נוצר בסיס רציני יותר לקשר עמהם. כאשר עלה נאצר לשלטון (1954), הוא התרכז בחילה בביעור שרידי הקולוניאליזם הבריטי, האמין שמצרים תרוויח מאי נקיטת עמדה במאבק הבין־גושי, וחבר אל גוש המדינות הבלתי מזדהות. יחסו למדינת ישראל בשנת שלטונו הראשונה היה מתון ופרגמטי – ורק אחר־כך החלה התפנית בעמדתו; הוא פנה אל הגוש הסובייטי, החל בהצהרות כי בכוונתו "לשחרר את פלשתיין", וההמשך ידוע.

אפילו את ירושלים,¹⁵⁹ וכל התכנית החד-פעמית שהועלתה בזה – באמת אינה אלא הרפתקה, הלוא אלמלא היתה המדינה נתונה באותו המצב הרוחני והחברתי שבו היא נתונה, מכל-מקום היה באפשרותה לקיים את העיקרון שבדבר, ולו גם בתחומים המצומצמים של גבולותיה, מתוך חתירה להגשים את הייעוד בכוא עתו.¹ יכלה המדינה להיות לפחות אי עצמאי, אשר אפילו על-ידי כיבושה בידיים אי-אפשר להפכה לבסיס בטוח לתככים אסטרטגיים זרים להווייתה, וגם בגבולותיה המצומצמים היא יכלה לשמש מרכז לחתירה אל הניטרליזציה של האזור, זו המתנהלת במצרים ובפרס ובהודו, ואשר התקדמותה היתה מקלה ממילא גם על הגשמת השאיפות העבריות המיוחדות.

מסתבר מאוד שתמיכה כנה וממשית במלחמת החירות המצרית היתה מפוררת לחלוטין את חזית המלחמה הערבית והתככים "המערביים", ולפחות לא היינו צריכים לחשוש עוד שמא נסתבך גם עם מצרים כאשר נפנה ירושלימה [במלחמה לשחרורה], כשם שמצרים לא היתה צריכה לחשוש שמא תשוּסה בה מדינת ישראל כפי שהיה בסואץ; ואילו פרס – הלוא רק כאשר סירבה מדינת ישראל לתמוך בה במאמצי השחרור, הפסיקה זו את יחסיה עמה והצטרפה לחזית הערבית; והלוא מי שהוא האויב של תנועות השחרור בפרס ובמצרים הוא זה הפורש את שלטונו הזר אף על ירושלים.

ובסיכומו של דבר, לא זו בלבד שתכנית-מינימום כזאת היתה יכולה לפלס לאט-לאט את הדרך להגשמת התכנית הגדולה בבת-אחת, או שעל-ידי תכנית-המינימום היתה מתגשמת התכנית הגדולה ממילא שלבים-שליבים, ולא זו בלבד שאף בה היה טמון הסיכוי לשחרור העלייה מרוסיה כדי לחזק את מאמצינו, אלא אף בה היה גלום גם הסיכוי הברור להספיק ולסלק מן האזור לפחות את הבסיסים הזרים העיקריים לפני פרוץ המלחמה העולמית – וממילא היתה מלחמה כזאת

נ היפותזה^ו זו נעשית מתוך תחזית הבעיה הפוליטית של המדינה כמות שהיא; אך לאמתו של דבר, לו היא היתה מסוגלת לנהל מדיניות כזאת – היא לא היתה קמה כלל בגבולותיה העכשוויים, שהרי כל תכנית החלוקה צצה במוח האנגלים רק על סמך הביטחון שאמנם לא תנהל המדינה העברית שתקום מדיניות עצמאית לביטול החלוקה.

159 לעניין אי כיבושה של ירושלים העתיקה במלחמת תש"ח, ראה את דברי שב"ד פחיבור 'על תכנון ירושלים', כרך ג' עמ' 460 והערה 14; ובחיבור 'אחר המלחמה של ששת הימים' (כרך ג'), הערה 12 בעמ' 221, ונספח ב' לחיבור בעמ' 257.

נעשית לנו עניין רחוק יותר ומסוכן פחות, כפי שנראה עוד גם בהבהרה נוספת, תיכף ומיד.¹⁶⁰

ובזה אנו מגיעים אל אותה הסיבה המיוחדת שאמרתי [לעיל בראש עמ' 244], המונעת את מדינת ישראל מלעלות על הדרך של מדיניות בת-חורין. שוב, טבעי מאוד הוא שאיש "ישראלי" יאמר לך כי אף תכנית-המינימום אינה אלא הרפתקה, [שהרין] באשר לשם עצם קיומנו – אף כדי שנוכל להתחזק ולעמוד על רגלינו – נחוץ לנו הכסף האמריקאי, וממילא משמע כי אסור לנו לפעול נגד האינטרסים האמריקאיים באזור; והלא אם צבא-ההגנה הוא כיום יותר חזק משהיה בתש"ח, ואם יש כיום ביכולתו לפעול נגד שבעת העממים לא בסטנים אלא בטנקים ומטוסי-סילון, הרי במידה רבה הכסף האמריקאי הוא שחולל את הפלא הזה. גם בהסבר זה, כמובן, מתגלה קודם-כול שוב רק אותו חוסר-היכולת היסודי של האיש "הישראלי" להעלות אפילו על דעתו מחשבה במונחים של מדיניות בת-חורין: מתוך עצם המושג של מדיניות עצמאית משתמע, כי ברית ותמיכה הדדית בין עמים בני-חורין יכולות להתקיים רק על היסוד של שיתוף אינטרסים ריבוניים העולים בקנה אחד; אין צריך לומר כי אין זה כלל האינטרס של מדינת ישראל שהצבא החוסייני¹⁶¹ יוכל לחנות בעיר דוד, אלא אדרבה, השאיפה העברית היסודית ביותר היא שיחנה בה צבא עברי ושלא יהיה בה צבא זר איזה-שהוא; שיתוף אינטרסים ריבוניים – כל זמן שקיים שלטון זר במכורתנו שלנו – יש לנו אפוא רק עם מי שמעוניין כמונו בסילוקו של השלטון הזר הזה, ואילו ברית עם מי שהוא בעצמו השלטון הזר, או השלטון העליון שמאחורי השלטון הזר, היא אפוא מעצם טבעה, ומתוך עצם ההגדרה, ויתור על האינטרס העליון ביותר של האומה ובגידה בו. אבל הכסף שאנו מקבלים מאמריקה, אפילו נניח שבאמת אין אנו יכולים להתקיים בלעדיו, אינו ניתן לנו משום שמעוניינת אמריקה באותה המטרה עצמה שאנו מעוניינים בה, ומעוניינת היא כי נתחזק ונשיגנה, אלא זהו בדיוק המחיר בעד

160 במהלך הדברים שמכאן והלאה מוליך שב"ד אל המסקנה שהתנהלותה של המדינה – בהיפוך-דברים אף מ'תכנית המינימום' האמורה כאן – משכה את ארה"ב למעורבות באזורנו, באופן המספן אותו ומקרבו להיות זירת 'מלחמה חמה' בעימות הכולל שבין המעצמות. ראה בייחוד בעמ' 269 – בחמש הפסקאות המסיימות את הפרק – וכן בעמ' 274, בשתי פסקאות הסיום של הערה נ"ז.

161 חוסיין בן טלאל בן עבדאללה עלה לכס המלכות ב'ממלכת ירדן' בהיותו בן 18 – בשנת 1952.

הבגידה שאמרנו, אשר בעשותנו אותה – ובמידת עשותנו אותה – אין אנו ממילא אנחנו; ובקחתנו את הכסף הרי זה, אם־כן, מבחינת המוסר וההרגשה הלאומית, כאילו ממילא לא היינו קיימים עוד כאומה בין כך ובין כך.

אכן, הפחד שמא נרגיז עלינו את האמריקאים, והם לא ייתנו לנו כסף, הוא [אשר היווה את] הסיבה החומרית אשר נוספה על הסיבות הרוחניות שגרמו להפסקת התקדמותו של צה"ל [במלחמת תש"ח], לשביתת־הנשק ולהתכנסות בחוויה "הישראלית", וכך באמת תרם הכסף האמריקאי את חלקו לאותה מטמורפוזת בזהות הלאומית של היישוב, שהפך מיישוב עברי ארץ־ישראלי ליישוב "ישראלי" במרכאות.

ועוד: אפילו מנקודת־הראות של החוויה "הישראלית" עצמה, זו שכוחת־ייעודה – מהו אותו האינטרס הריבוני המשותף שיש לה ולאמריקה, ואשר כדי לחזק אותה בו מבזבזת עליה אמריקה את כספה? אכן, רמזתי כבר על כך, שעניינו של "המערב" הוא לקיים את מדינת־ישראל ולמנוע את חיסולה בידי שכניה; אך אין צריך לומר שזהו רק צד אחד באותו האינטרס "המערבי" הכללי, אשר צדו השני הוא כי גם המדינה לא תקדים ותחסל את שכניה בעצמה, ואשר בהיקפו השלם הריהו מתבטא בדאגה שלא יתגבר במזרח התיכון יתר־על־המידה אחד היסודות המקומיים, אשר בעצם מהותו יהא טבוע רגש של חירות ואדנות לגבי האזור, רגש הפוסל מעיקרו את ניצול האזור למטרות אסטרטגיות זרות. ואין צריך כמובן להסביר, כי מן הבחינה הטכנית של הדברים, עניינם של דאגה זו ואינטרס זה הוא לחלק את הכסף ואת הלחץ האמריקני בין הגורם "הישראלי" והגורם הערבי שווה־בשווה (באופן יחסי), תוך הקפדה על כל כללי הצדק והיושר, לפי הצורך, כדי לחזקם זה כנגד זה וכדי לאיים בהם זה על זה, למען לא יחדלו גם שניהם להיזקק הן לכסף והן ללחץ – וממילא לא יעשו כלום כדי לפרוץ את מעגל הקסמים, וממילא לא יִהינו לסרב לכל בקשה אדיבה ש"המערב" באמת עשוי להיות מעוניין בה – וזה העיקר; וזהו האינטרס אשר אסור למדינת־ישראל לפעול נגדו על־פי התפיסה שאנו דנים בה.

במילים אחרות, פירושו של דבר הוא, כי אמנם מבוססת תפיסה זו על שיתוף אינטרסים, היינו האינטרס המשותף כי מדינת־ישראל תתקיים, אך אין זה כלל שיתוף של שני אינטרסים ריבוניים העולים בקנה אחד; שהרי האינטרס "המערבי" הוא כי המדינה תתקיים בתנאים כאלה אשר מעצם טבעם תהא בהם סכנה מתמדת לקיומה, ואשר כדי להעביר בהם מעליה את הסכנה הזאת היא תצטרך לוותר על כל רצון ריבוני להתפתחות חופשית, להחניק בקרבה במו־ידיה כל הרגשה של אדנות

על גורלה ולשרת מטרות זרות ורחוקות, אשר לה כשלעצמה אין שום עניין בהן והמביאות עליה רק את איבתן של מעצמות שהיא זקוקה לידידותן.

אפילו נניח אפוא שבאמת אין מדינת-ישראל יכולה להתקיים בלעדי הכסף האמריקאי הזה – הרי מכל-מקום היא זוכה באמצעותו רק בחיים כאלה אשר שום עם המכבד עצמו לא היה מקבל אותם, ואכן מגבירים החיים הללו – שעל חשבון אתנן-העבדות – רק את רגש הבוז אשר העם "הישראלי" בז לעצמו ואת ההידרדרות המוסרית שהוא מידרדר בה; ואף אם בינתיים מתחזק כוחה החומרי של המדינה – הרי זה חיזוק אשר את כוחה המוסרי הוא מנוון, ושמכל-מקום אינו מוביל לשום דבר, באשר זה חיזוק שאסור לנו להשתמש בו אלא רק לראותו בלבד, ואילו אם לא נשתמש בו מיד – אפשר שלא נספיק להשתמש בו כלל.

ובסיכומן של הפסקאות האלה, [עוד נוסף ונאמר]: אפילו היתה התפיסה הזאת שדנו בה מבוססת על כורח חומרי אמת, עדיין לא היה בה כדי להסביר את מדיניותו של עם אשר ברוחו הוא בריא ועצמאי ויש לו רצון לאומי חיובי משלו; לעם כזה יכלו לקרות אלף דברים ודבר, אך את מדיניות הבטלה-תמורת-כסף, שמדינת-ישראל נוקטת בה, הוא לא היה מסוגל לנקוט מכל-מקום.

אולם, [באמת], גם הכורח הרובץ עלינו כביכול להיזקק לכסף האמריקאי איננו למעשה כורח "אובייקטיבי" כלל, אלא זהו כורח ושקר מוסכם הנובע מן המבנה החברתי של מדינת-ישראל עצמה: כאשר הרגישה המדינה כי הנה תוכל לעשות את המסחר הפוליטי הזה – אשר כל ישותה דחפה אותה להיאחז בו, ואילו שום דבר בהרגשתה ובשאיפותיה המודעות לא התקומם כנגדו – נעשה המסחר הזה לעובדה, אשר שוב אין המדינה, כמות-שהיא, יכולה בלעדיה.

כל-כמה שתהא הציונות ברוב גילוייה תנועה עלובה עד מאוד ביחס לאמת הגדולה הגלומה בה, הרי שהיתה זו תנועה החסרה כל אמת פנימית-שהיא, והיא לא היתה מסוגלת להשיג את אותם ההישגים הכבירים-ביחס אשר השיגה על אף הכול, לו באמת היה זה תנאי בליעבור לקיומה, שגורמים זרים ימננה ככלי-שרת לצורכיהם; ואמנם, עד הקמת המדינה עשתה הציונות כל מה שעשתה רק בכוחותיה-היא ובכוחו של העם אשר הוליד אותה מקרבו, ואין שום סיבה להניח כי אלמלא היתה קיימת אמריקה בעולם כלל, ואלמלא אותם כמה מיליונים לשנה אשר האוצר האמריקאי התחיל להפריש ליישוב העברי בארץ אחר הקמת המדינה, היה כל "המפעל הציוני" שהוקם כבר צריך להימוג פתאום כבועת-סבון. אכן, לו כך היו הדברים עומדים – לא היתה לנו שום סיבה להשתעבד לאמריקה כדי לקיים את בועת-הסבון הזאת, כי משמע שכל הווייתנו היתה שקר וחסרת זכות-קיום מעיקרא.

הווה אומר אם-כן שְׁרוּוח והצלחה היו עומדים לנו ממקום אחר, ומה שהיתה מחסירה אמריקה היה ממלא העם העברי עצמו, שהרי מידת הצורך היא בדרך-כלל הקובעת החשובה ביותר של מידת-ההתעוררות, ואם זקוקה כיום המדינה לאותם המיליונים של האוצר האמריקאי, הרי זה משום שהמיליונים הזרים הללו מרגיעים במידה רבה את מצפון היהודים עצמם.

יתר-על-כן, אין ספק כי לו היתה המדינה דוחה את התמיכה האמריקאית המשעבדת, כדי שתוכל לנהל מדיניות בת-חורין, היה נמצא בכל-זאת מישהו שהיה תומך בה – אם לא בכסף כי אז בדברים לא פחות יעילים ונחוצים, המקלים גם את נטל דאגת הכסף – וזה לא כדי לשעבדה, אלא דווקא כדי לעזור לה שתשתחרר: די סבוך ומסובך ורב-גורמים הוא עולמו של הקדוש-ברוך-הוא, שיימצא בו מי שרווח והצלחה לישראל הם גם רווח והצלחה לו לעצמו.

ובמקרה הגרוע ביותר – ייתכן שבלי הכסף האמריקאי היה היישוב דחוק מבחינה כספית יותר אפילו מכפי שהוא דחוק ממילא; אך זה היה כל האסון כולו – אין מסתבר שאפילו כוחה של אמריקה היה מגיע כדי כך שתוכל למנוע מיהודיה את התמיכה בארץ-ישראל, בבנינה ובשחרורה; ומה גם שאין לנו לשכוח כי בעת הקמת המדינה עדיין לא היתה כמעט לאמריקה שליטה באזורנו – ודחיית התמיכה הכספית שלה, שאיננה מבוססת על שום שיתוף אינטרסים ריבוניים, כמו-גם ניהול של מדיניות עצמאית מצדנו, לא יכלו אפוא להתפרש עדיין כפוגעים באינטרסים המוחזקים שלה או כמכוונים במישרין נגדה: התנהגות כזאת היתה פוגעת בה רק בעקיפין, על-ידי הפגיעה באנגליה, ועל-ידי כך שהיה נמנע מאמריקה ליצור בקרבנו אינטרס שעדיין לא נוצר.

ואמנם, אפילו בדעת קברניטי המדינה עצמם לא עלה מלכתחילה הרעיון שאם נקבל עזרה כספית אמריקאית – מוטב, וְלא – "נארוז את המטלטלין וניסע הביתה"; אך מאחר שנכונותה של אמריקה, לקנות בכספה את כל מי שמוכן להימכר היתה כבר ידועה בעולם, ומאחר ששום כוונות לניהול מדיניות בת-חורין לא היו לקברניטי המדינה ממילא, ומאחר שאפילו בלא התמיכה הכספית הם היו מוכנים מלכתחילה להיענות לכל רמז "מערכי" – בבחינת מנהיגיו של "עם נורמלי" חדש, שעתה זה הצטרף ל"משפחת האומות הנאורות ובנות-התרבות", ואשר "הברוגז" הפעוט והריק ביותר מצד "בני-המשפחה"¹⁶² האחרים הוא גדול-

162 לאחר הניצחון במלחמת העולם, חזרו ונשנו בנאומיהם של מנהיגי 'בנות הברית' –

בייחוד צ'רצ'יל ורוזבלט – הביטויים: 'חברת האומות' או 'משפחת האומות', ככינוי

האסונות בעינינו – הרי שבאמת לא היתה להם שום סיבה שלא לבקש [את] אותה תמיכה הניתנת לכל דכפין: מדוע באמת לא יקחו את הכסף דווקא הם, שהם כל-כך זקוקים לו ושלא נדרש מהם תמורתו שום דבר אשר אין הם נותנים ממילא, מרצונם? (והלוא את הכלל כי "אין מקבלין מן העכו"ם נדבה... לחזק את בדיק הבית או בדיק ירושלים",^{נא} ואת הכלל שמי שאוכל דבר-אחר לתיאבון, היינו מי שמקבל צדקה מנכרים שלא בהכרח קיומו, פסול לעדות בדיני ישראל^{נב} – הם שכחו כמובן כבר מזמן, מאז שניטשטשו כל הגבולות בין נכרי לבין-ברית).

את הלהיטות הזאת, המובנת מאוד כשלעצמה, הגבירה עוד העובדה, שלגבי הכסף הזה לא היו קברניטי-המדינה צד חסר פניות אישיות – כפי שקורה לפעמים שבכספי-ציבור יכולות ממשלות להשתמש רק בבחינת רשות מנהלית גרידא, אשר לה עצמה אין בכספים הללו שום טובת-הנאה – אלא בהתאם לתנאים המיוחדים שלנו, היו כמובן הקברניטים אותם האנשים עצמם שהם ראשי הארגונים והמפעלים הכלכליים הגדולים, אשר רק בדרך הצינור של תקציביהם הנפרדים מופעלים אצלנו כל כספי-הציבור כולם; לפני שיכלו אפוא הקברניטים הללו לעשות כל חשבון לאומי-שהוא – הם כבר היו מעוניינים בתמיכה האמריקאית, שנפלה להם כביכול מן השמים, כאינטרסנטים; ועתה, בבחינת אינטרסנטים חלקיים ופרטיים, ודאי שלא יכלו ענייניהם להיפגע על-ידי התמיכה, אלא רק לתפוח ולשגשג.

ונוסף על כך עוד זה, שהוא אולי העיקר: כזכור, בתנאים המיוחדים שלנו, מבוסס פיתוחה של מדינת-ישראל על העיקרון, שלצורכי-פיתוח מוקדשת רק אותה יתרה של ההון הלאומי הנשארת אחרי שתביעות רמת-החיים הגבוהה של

נא רמב"ם, פרק א' מהלכות ערכין וחרמין הלכה י"א.

נב 'סנהדרין' דף כ"ו עמוד ב'. [רש"י ו'תוספות' תמימי דעים כאן בפירוש כי 'דבר אחר' בקשר של פסול-לעדות משמעו נדבת נכרים, וכך גם פסק הרמב"ם בהלכות עדות פרק י"א הלכה ה'].

משותף לעמי המדינות הנאורות אשר גברו יחדיו על 'מדינות הציר'. הביטוי 'משפחת האומות' – Family of Nations – השתרש וקנה אחיזה בשיח הבין-לאומי כאשר נוסד אירגון האו"ם (1945), כשם אוגד לכל המדינות החברות בו. מדוכן הנואמים במשכן האו"ם הוא התגלגל אל 'מגילת העצמאות', בה מבקשים מייסדי המדינה מן 'האומות המאוחדות' שיקבלו את המדינה הנולדת "לתוך משפחת העמים".
שב"ד עתיד לנתח ולבקר בהרחבה את הגיונה ומונחיה של מגילת העצמאות, בחיבורו 'על יום העצמאות, יום הזיכרון וצומות החורבן', בכרך ג'.

האוכלוסיה באות על סיפוקן במידה היחסית המלאה – לא מתוך הייצור השוטף, אלא מתוך ההון הלאומי עצמו. אין עולה בדעת הציבור "הישראלי" כלל שאפשר גם לנהוג להפך ולהעמיד את רמת-החיים על המינימום הדרוש לקיום, לבריאות ולתורה, כדי שמקסימום ההון יושקע בפיתוח של טווח רחוק. ומאחר שאפילו עתה, כאשר מקבלת המדינה את התמיכה האמריקאית, אין יכול להישאר בידה הרבה לצורכי פיתוח אחר סיפוקה של רמת-החיים, דבר פשוט הוא לאיש "הישראלי" כי אלמלא התמיכה האמריקאית – ממילא היינו צריכים להפסיק כל פיתוח, וממילא היתה נפסקת כל-התקדמות-שהיא לקראת התעצמותה הכלכלית של המדינה. ובאופן כזה, מכיוון שהפיתוח הכלכלי הוא באמת שאלה של קיום לתחייה העברית, ומכיוון שאף-על-פי-כן יצא הציבור "הישראלי" מן ההנחה כי מרמת-החיים ודאי שאסור לנו להפחית, וכל ויתור כספי יכול לפגוע רק בפיתוח עצמו בלבד^{נג} – ממילא השתקפה התמיכה האמריקאית בראי העקום של המחשבה "הישראלית" לא כתמיכה משעברת, אלא אדרבה, כתמיכה שהיא שאלת-קיום למדינה, ואף מקדמת את העצמאות (כי מאז נעשו "הישראלים" עם "נורמלי" נעשתה להם פתאום סיסמת "העצמאות" למטבע העובר לסוחר); ובוזה נשלמה הקפיצה למלכודת גם על-ידי המצאתה של הצדקה פוליטית ואידאולוגית היפה לעניין.

והנה, משכבר נתפסה המדינה בעקב כל הדברים הללו במלכודת שהוטמנה

לה, [עולות ומתייצבות לעינינו שלוש תוצאות]:

[ראשית], הרי מובן שגם התמיכה הנכרית והפתאומית הזאת לא "בוזבה" כולה על הפיתוח, שהצדיק כביכול את לקיחתה, אלא גם חלק הגון ממנה הלך לקידומה הנוסף של רמת-החיים השוטפת; וממילא החל הציבור להרגיש כי מעתה לא זו בלבד שוויתור על התמיכה משמעו פגיעה בפיתוח וב"התעצמות", אלא שפירושו הוא זה, וגם פגיעה ברמת-החיים המורגלת, בנוסף; ומעתה כבר לא היתה הפסקת התמיכה הזאת עניין של "הפסד הרווח הראוי" גרידא, שהנפש משלימה

נג אכן, גם רמת-החיים איננה פמות שאפשר לצמצמה ולחזור ולצמצמה עד אין סוף, והדוחק הכספי חייב מכל-מקום להשתקף גם בקצב-הפיתוח; אולם מסתבר שבלי התמיכה האמריקאית, וברמת-החיים המינימלית, ותוך מבנה סוציולוגי נכון, עדיין יכול היה קצב הפיתוח להיות מהיר יותר מכפי שהוא כיום, עם התמיכה האמריקאית וברמת-החיים הקיימת, ותוך המבנה הסוציולוגי הקיים. ולפי זה יוצאת כמובן כל ההתעצמות הכלכלית הגלומה בתמיכה האמריקאית – לחלוטין ובצורה המובהקת ביותר – פהפסד ובסכנת הכיליון, הגלומים בתוצאות הנלוות עליה.

עמו בנקל, אלא הפך הדבר להיות סכנה של "פחת הקרן" שבִּעֵין וחסרון־כיס ממש, שהם קשים מבחינה נפשית הרבה יותר.

יתר־על־כן, על־ידי ההיתפסות הזאת במלכודת, הכניסה מדינת־ישראל את אמריקה לְהתחרות על המזרח התיכון כצד מעוניין במישרין,²⁷ אשר תפס את מקומה של אנגליה בשפלת החוף הארץ־ישראלי: משהחלה מדינת־ישראל לקחת את הכסף המושט לה – ממילא היא חייבת היתה להיעשות נכונה־לשירות יותר אפילו מכפי שהיתה קודם, כדי להבטיח את המשך התמיכה; ואם קודם לכן ידעו רק ראשי המדינה עצמם, והאנגלים שהכירום מלפנים, והפורשים, עד כמה נכונ־שירות הם אלה ממילא, הרי מעתה נודע לאמריקה עצמה ולעולם כולו, כי יש לממשלה האמריקנית זכות לשירותיה של מדינת־ישראל ויסוד ממשי לדרוש אותם ממנה, ובד־בבד עם זה – [נודע גם] כי המדינה היא בת־חסות אמריקאית, אשר אמריקה תגן עליה למען תוכל ליהנות משירותיה בשעת הצורך.

דבר זה כשלעצמו יכול היה כמובן להספיק, מצד אחד, כדי להרחיק מן המדינה את כל הגורמים הבין־לאומיים שמעוניינים היו בעצמאותה האמתית, ומצד שני – [די היה בן] כדי לצוד לאותה המלכודת עצמה גם את מדינות ערב, שאנגליה נחלשה בהן בעקב התחמקותו של החוף הארץ־ישראלי בדרך זו מידיה, ואשר עצמאותן הנפשית שלהן לא עלתה מכל־מקום על עצמאות המנהיגים "הישראליים": חייבות היו גם הללו לקחת כסף, כדי שלא תהיינה הן בנות־חסות אמריקאיות פחות משכנתן "הישראלית", ובזה הושלם מעגל ההגמוניה האמריקאית באזור כולו. מעתה – כל סירוב לקחת כסף מאמריקה, לא זו בלבד שהוא יחליש כביכול²⁸ את מדינת־ישראל כנגד מדינות־ערב, המקבלות את הכסף, אלא גם בעיני אמריקה לא ייחשב זה עוד כגילוי רצון־עצמאות גרידא, אלא כהתמרדות נגד האינטרסים המוחזקים שלה, ו"הברוגז" שלה על כך עשוי להיות חמור הרבה יותר מכפי שיכול היה להיות בתחילה; ומדינת־ישראל הנאורה והנורמלית פוחדת, כמובן, מפני כל "ברוגז" כמפני האש.

נד כבר קודם לכן אמנם היתה לאמריקה השפעה חשובה בסעודיה, אך השפעה זו רק סיבכה אותה בהתחרות עם אנגליה על סעודיה עצמה, ואילו בהתחרות הבין־לאומית על המזרח התיכון בכללו עדיין לא היה לאמריקה שום עניין ישר.

נה כביכול – משום שההתעצמות הרוחנית הכרוכה ב־סירוב, שקולה כמובן מאה מונים כנגד ההחלשה החומרית היחסית.

ושלישית: בעקב כל הגורמים הללו והאחרים שראינו, המצמיטים את מדינת-ישראל לגבולות החלוקה ולמצב של לא-מלחמה עם מדינות-ערב, ובעקב הצמתת הכלכלה שלה לכספים הבאים מעבר לים, הצמתה אשר גם התמיכה הממשלתית האמריקאית משתתפת בטיפוחה, מתרגלת המדינה לראות את פתח-ההצלה מכל קשייה הכלכליים בפניות החוזרות ונשנות, שוב אל מעבר-לים, כדי לקבל תמיכות והענקות חדשות לבקרים; ומאחר שהתמיכות וההענקות הללו ניתנות לה, במידה זו או אחרת, אם בהרחבה ואם בקימוץ, ממילא היא נפטרת – להוותה – מן ההכרח האקטואלי למצוא לה את פרנסתה באותו האמצעי היחידי הנשאר לנואשים, היינו, כפי שיעץ דוד המלך בשעתו,¹⁶³ על-ידי "פשיטה בגדוד": הצורך לבסס את כלכלתה על מרחב-חיים הטבעי שמסביבה אינו לוחץ על מדינת-ישראל במלוא אותו התוקף הראוי לו מנקודת-הראות של החשבון הרחוק; ובזה נחלשים ממילא גורמי-הלחץ האובייקטיביים, אשר נטייתם היא לדחוף את המדינה שתגשים את ייעודה לאלתר – [כי] מי שהוא שָׁבַע למדי לפי-שעה אינו אף לחרוג ממסגרת חיי-השובע שהוא נתון בהם, ולו יהא גם שאין הוא שבע-רצון בהם, ואפילו אם למחרת נשקפת לו במסגרת זו מיתת-רעב או כיליון אחר. ומי שתומך במדינת-ישראל בכספיו כמובן יודע זאת, וכמובן גם זו היא אחת הסיבות לתמיכותיו.

בסיכומו של דבר, אפוא, מוצאים אנו בבעיה הפוליטית של מדינת-ישראל מעגל-קסמים מקביל לזה שראינו תחילה בבעיית הסוציולוגית הפנימית. שם ראינו כי אסון המדינה הוא בחוסר ערכים חיוביים, אשר גרם להתפתחותם של יחסים חברתיים החוזרים ומונעים, מצדם, את היווצרותם של הערכים החיוביים

163 כוונת שב"ד כאן לאגדה המובאת במסכת סנהדרין (דף ט"ז עמוד א') – המוסכת על המשנה (בפתיחת המסכת) הקובעת כי "אין מוציאין למלחמת הרשות אלא על פי בית-דין של שבעים-ואחד". האגדה מספרת על המלך דוד אשר קיבל עם שחר את פניהם של חכמי ישראל; נכנסו הללו והלינו: "אדוננו המלך, עמך ישראל צריכין לפרנסה!". תחילה יעץ להם דוד שיתפרנסו זה מזה, אך משהשיבו לו שהאפשרויות מצומצמות מדי – נמלך המלך ואמר להם: "לכו פשוטו ידיכם בגדוד", צאו למלחמה על האויב, להרחיב נחלה ולבוז לכם בזו. ותיכף להנחייתו זו של המלך, נפתחים ההליכים המקדימים למלחמה: "מיד יועצין באחיתופל, ונמלכין בסנהדרין, ושואלין באורים ותומים". ואמנם, מגדירה הגמרא (במסכת סוטה דף מ"ד עמוד ב') את מלחמותיו של דוד כמלחמות רשות: "מלחמות בית דוד לרווחה – דברי הכל [מלחמות] רשות [הן]"; והרמב"ם בפתיחת 'הלכות מלכים ומלחמותיהם' מאפיין את מלחמת המצווה ואת מלחמת הרשות, וקובע שזו האחרונה היא "המלחמה שנלחם [המלך] עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל, ולהרבות בגדולתו ושמעו".

הדרושים; והוא הדין בבעיה הפוליטית: לא רק חוסר הרצון הלאומי החיובי, והקושי הסובייקטיבי להעלותו, הם המונעים את מדינת-ישראל מלפעול לשינוי התנאים הפוליטיים שהיא נתונה בהם, אלא בעקב אותם גורמים סובייקטיביים היא הסתבכה גם בתנאים אובייקטיביים כאלה האוסרים עליה את הפעולה והחוזרים ומונעים את התגלותו של הרצון הלאומי החיובי להתרת אותו איסור.

פעולה "ישראלית" להשגתם של הביטחון והעצמאות החסרים – פירושה הוא התמרדות נגד השלטון האמריקני העליון במזרח התיכון, שלטון שמדינת-ישראל עצמה הביאתו עליה ואשר כל הווייתה נעשתה מעורה בו: פירושה הוא ויתור יזום על חיי-שעה שהנאתם בצדם על אף הכול; הסתכנות בהעברת כל התמיכה האמריקאית כולה לאויבי ישראל בלי ששום תמיכה בין-לאומית שכנגד תהא מוכנה לכך מראש; ו[פירושה הוא גם] הכרַח לשבור את המבנה הסוציולוגי הפנימי המבוסס על חיי-השעה הללו, על השלווה היחסית שבהגנה האמריקאית ועל האמונה הנובעת מכל זה בהצדקה הפנימית שבחיי החסות האלה – כדי שיהא המבנה מסוגל לעמוד בכל הקשיים הכרוכים בפריצת-מעגל זו, לפחות עד שתהיה אמריקה מוכנה להשלים עם מפלתה ולהחזיר למדינת-ישראל¹⁶⁴ את ידידותה, על הבסיס החדש של שיתוף אינטרסים ריבוניים.

אין אס-כן שום פלא בדבר, כי גם אם חיי-השלווה הללו רצופים חללים הנופלים יום-יום כמעט,¹⁶⁴ דווקא בגלל הדבקות בהם, הרי בכל-זאת אין בכך כדי להוציא את המדינה ממעגל-הקסמים שהיא נתונה בו. אכן, כל חלל וחלל תורם את חלקו לערעור הדבקות [בשלווה הזאת] ולערעור האמונה בה, ובחשבון הרחוק עשויה להימצא בזה נקודת-המשען לתפנית מהפכנית, כפי שראינו; אולם העובדה

נו אחרי מטמורפוזה עצומה כל-כך ודאי כבר היה פג הטעם לכנות את המסגרת המדינית של עם ישראל בשם מדוכדך ובלתי-היסטורי כזה. [כזכור, כבר עסק שב"ד בהרחבה בנושא שמה של המדינה. ראה זאת לעיל בעמ' 137 ואילך, ובהערה 86 שם].

164 בתקופה בה נכתב חלק זה של הספר סבלה מדינת ישראל מחדירות 'מסתננים' ו'פדאיון', מעבר-הירדן ומרצועת עזה, וזאת מלבד פעילות צבאית של מצרים וסוריה; לא אחת הגיב צה"ל בפעולות תגמול נרחבות. היטב נחרת בזיכרון טבח נוסעי אוטובוס 'אגד' במעלה עקרבים (אדר תשי"ד, אחד עשר חללים), ופעולות הפדאיון הגיעו לשיא – עשרות חדירות ושמונה עשר חללים – בחודשים ניסן-אייר תשט"ז (אמצע 1956). לפי ניסוחיו של שב"ד (כאן ובהמשך הפסקה) – שחללים נופלים כמעט יום-יום, ושהדבר נמשך כך כבר שנים – ניתן להניח אפוא שהדברים נכתבים באמצע שנת תשט"ז, כחצי שנה לפני 'מבצע סואץ'.

הקרובה יותר היא, שלא החללים עצמם יכולים להתנער בדיעבד ולפעול, אלא מוטל הדבר על הנשאים בחיים, ואילו הללו מקבלים את כופר הזעזוע הנגרם להם – בו במקום, בתמורה מרגיעה במטבע קשה. אכן, גם הצד הזה שבחיים "הישראליים", שבמשך שנים מתרגל העם לתופעה הבלתי-פוסקת כי בניו נופלים בדרכים ובכתים בלי שיהא העם רוצה ובלי שיהא מסוגל לעשות מאומה, וכי כל זעזוע כזה הרגעתי בצדו, גם דבר זה הוא לא הגורם הפחות ביותר להתפשטותה של הציניות הידועה במדינת-ישראל, להגברת הזלזול שהעם מזלזל בעצמו, לירידת מתח-הזעזוע עם כל חלל נוסף, וממילא גם להחלשת הרקע המהפכני-המבריא לתחייה הלאומית אשר יכול היה להיות גלום לפחות באסונות הללו – עונש בגידת האומה בעצמה – הפוקדים את מדינת-ישראל.

אך אם-כן משמע, שאם לא תקדים ותבוא אחת האפשרויות שמנינו לעיל להוצאתה של מדינת-ישראל ממעגל-דברים זה,¹⁶⁵ הרי לא זו בלבד שאין היא שונה לטובה משאר "התושבים המנוונים של האזור", ההופכים את המזרח התיכון לחלל ריק בפנימיותו ולכלי-משחק להתחרות האסטרטגית בין המעצמות, אלא אדרבה, היא היא הגורם העיקרי באזור הנוטה להנציח מצב זה, באשר פנטזתה להנציח את השלטון האמריקני העליון על עצמה הריהי נוטה ממילא להנציחו גם על יתר מדינות האזור החוששות מפניה.

אכן, כמעט שאין צריך לומר כי מבחינה זו היא נבדלת לרעה מרוב שכנותיה: הללו מסובכות אמנם באותם התנאים הפוליטיים האובייקטיביים שמסובכת בהם היא, וכשם שנוטה שעבודה להנציח את שעבודן, כן נוטה שעבודן להנציח את שעבודה; אולם, כפי שראינו, היא היא שהכניסה את השלטון האמריקאי העליון לאזור, וממנה מתחיל הסיכון המסוים הזה, אחר שמלחמת החירות העברית שמה בשעתה קץ לסיכון הדומה של שעבוד בריטי; ומה שחשוב יותר – מדינת-ישראל מסובכת בסיכון השעבוד מתוך דבקות שבאמונה בו וללא רצון מודע לשחרור, ואילו מדינות-ערב – אפילו הגלמים הללו! – מגלות נכונות-שחרור על כל צעד ושעל, ולו יהא גם שלרוב זוהי נכונות רודימנטרית^o בלבד וחסרת תוקף שבממש, לבד אולי מן המקרה המצרי.

165 שוב ראה את דברי שב"ד בין הרווחים המוגדלים בעמ' 240-242, והערה 147 בעמ' 245. בהמשך המשפט מביא שב"ד בין מרכאות את המילים "התושבים המנוונים של האזור", מפני שהוא נסמך על ניתוח-שלו, לעיל בעמ' 251, בפסקה הפותחת: "כיום הזה".

ודבר זה קובע את נפשה של מדינת-ישראל.

פירושו של דבר הוא כי בשנים הקרובות ביותר אין נראה באופן של המזרח התיכון שום גורם פנימי שיהא מוכן או מסוגל לשחרר את האזור, בשלמותו או באופן חלקי, ולמלאותו בבת-אחת בכוח בעל רצון עצמאי ממשי אשר יסכל את ערכו האסטרטגי השימושי של האזור בשביל "המערב" – ו"המערב" יוכל אפוא להשתמש באזור לצרכיו באין מפריע; ועם זאת, ואף-על-פי-כן, מצוי באזור הגורם הערבי, אשר אם כי פעולה יעילה משלו אין הוא מסוגל לפעול – בכל-זאת יש בו נכונות מספקת לצבוט את "המערב" השליט ולהתגרות בו; ובשביל מי שמעוניין בסילוק "המערב" מן המזרח התיכון, הרי זה כמובן טוב מלא-כלום, ואין הוא צריך אלא לתמוך בדבר הזה ולעודדו כל-כמה שאפשר. התוצאה הידועה היא, שהעליונות האמריקאית באזור חֲדְלָה להיות עליונות רוגעת, אלא היא מסתבכת בהתחרות בין-לאומית לאלתר, כדי לסלק את ההתערבות הרוסית.

אכן, מה שמפחיד ביותר את מדינת-ישראל בדבר הזה הוא, שאמריקה נאלצת להגביר את תמיכתה במדינות-ערב כדי לקשרן יותר אליה, וממילא יורד ערכה היחסי של התמיכה במדינת-ישראל, וממילא גובר הלחץ האמריקאי להאטת ההתפתחות של מדינת-ישראל כדי להשביע את רצון הערבים. אולם דווקא בזאת נוטה אני להרגיע את אחי החוששים: אין שום סיבה להניח כי אמריקה תפקירם לחלוטין, כי יותר-מדי עבדים טובים ונחוצים הם בשביל תכנית-שלטונה באזור, ושנית – אם לא תחול מהפכה במדינת-ישראל, ממילא אין שום ערך כמעט לשאלה אם התפתחותה היא מהירה יותר או איטית יותר, באשר ממילא אין התפתחותה המשועבדת מובילה כמעט לשום מקום, לבד מן הכיליון.

יותר חשובה היא העובדה כי גם אותה תמיכה בין-לאומית מצד הגורמים המעוניינים כיום בשחרור המזרח התיכון – [תמיכה] אשר מלחמת-החירות ייעדתה בשעתה בשבילנו – גם תמיכה זו מופנית רק לאויבינו, והיא מתרגלת לקשר עמהם ולהכרה, שאמת בה, כי מדינת-ישראל היא היא הגורם הפנימי המונע את חירות האזור עתה, ולמרבית הפרדוקס – גם את שעבודו הרוגע במקרה של כיבוש רוסי אֶוֹנטואלי^o בעתיד, ושיש אפוא להשמידה: רוסיה, כמלכות בלתי-קפיטליסטית, לא תוכל כמובן להשתמש בטקטיקה של תמיכות כספיות לצורכי הפרד ומשול. ויתר-על-כן – על-ידי התפתחות זו, שבה מתהווה בתוך המזרח התיכון גופו חיכוך ישיר בין המעצמות הזרות, בעוד ששום כוח פנימי אינו מסוגל ליצור את שיווי המשקל הדרוש ביניהן, רק נוסף האזור על הנקודות העולמיות האחרות שבהן מתנהלת כיום "המלחמה הקרה", בלי סיכוי פנימי

להפסיקה באמצע, וממילא משתתף גם אזורנו שלנו בקירובה של "המלחמה החמה" והוא אף מושך אותה על עצמו, על-פי העיקרון שהסברנו.¹² והנה, כפי שכבר ציינתי, הסיכוי במקרה של פרוץ מלחמה כזאת הוא שיהיה אזורנו אחד הראשונים אשר ייפלו לפני פלישה רוסית, ולמקרה כזה הכינה לעצמה מדינת-ישראל בשאננותה ארבע אפשרויות, אשר מהן השתיים הראשונות הן: שיתנו הרוסים לערבים יד חופשית לשחטנו וימנעו מאתנו כל אפשרות להתגונן; או שישחטנו או יגלונו בעצמם לכל רוח; ושתי אלה מן הסיבה הפשוטה, כי רק עם אבדנו יאבד הייעוד הישראלי שלא הושלם, ויובטח ביטחוננו של המזרח התיכון מפני זעזועים פנימיים – והלוא מעתה יהיו הרוסים המעוניינים בשקט באזור זה. ועוד: רק לצנינים בצדיהם של הרוסים תוכל להיות אומה עברית מגובשת במולדתה, בתוך גבולות המלכות הסוציאליסטית, ואשר עצם קיומה הוא השקפת-עולם בפני עצמה, שמכל-מקום איננה מרקסיסטית; ומה גם שיהודים מפוזרים בכל רחבי המלכות הסוציאליסטית הזאת, ואיך – אם לא בדרך האבדן – יימנע הקשר בין יהודים אלה לבין אותה אומה-אומתם, בזמן ששוב אין בקשר כזה כדי לקדם במאומה את האינטרסים הרוסיים אלא רק לזעזע את אחדותה של ברית-המועצות מבפנים?

אולם, אם ייעשה לנו נס, ולא תבואנה שתי האפשרויות האלה, או אחת מהן, הרי הכינה לעצמה מדינת-ישראל מוות בטוח ברעב, כפי שראינו. והיה אם יקרה לנו נס משולש, וגם זה לא יבוא – או אז תעמוד האפשרות הרביעית: כי מה יוכל להחזיק את האומה "הישראלית", בבחינת "ישראלית" – או אחרת – משייפלו גבולות החלוקה ויאבד הסממן החיצון של "המדינה", ותתפוררנה המפלגות מחוסר-תקציב, וסוף-סוף יוכלו כל "הישראלים" לפנות איש לאהלו; ומה ימנע מהם להתפזר לכל עבר, אחר שעל השאיפות הציוניות אבד הכלח, ותורת-ישראל נשתכחה, וההכרה בייחוד הישראלי איננה, ושום מסורת אהובה של דורות ושום הווי-חיים יקר אינם מקשרים עוד שום איש "ישראלי" אל אחיו, ואפילו שפתם המשותפת עומדת על כרעי-תרנגולת?

– עד כאן "מדינת-ישראל" כשהיא לעצמה.

12 זהו המקום לחזור ולהתעכב, כמובטח, על התוצאות של מבצע סואץ. אומר אני "מבצע סואץ", והריני נמנע מן הכינוי "מבצע סיני", כדי להתקומם נגד ההשפעה הדמגוגית של הכינוי הזה: שום קשר ענייני בין הערך של סיני ותכנון המבצע

המשך הערה נ"ז:

כמובן לא היה מעולם, והקישור הרעיוני-המלאכותי בין השניים עשוי רק להעלים את האמת כמות שהיא, שמבחינה אובייקטיבית לא יכלה להיות למבצע שום תכלית מעשית אחרת מאשר רק להחזיר את הסואץ לאנגלים, כפי שאסביר תיכף ומיד; * ולהתעכב על המבצע כדאי לנו לא מפני אלו תוצאות מהפכניות שהיו לו (מבחינה זו רשאים היינו להתעלם ממנו לחלוטין), אלא כדי להאיר כמה בעיות עקרוניות שהובלטו על-ידי.

לא מקרה הוא שבמשך כל הפרק הזה לא הזכרתי אף פעם אחת את רצועת עזה, אף-על-פי שלרוב התרכזו דווקא בסביבתה כל הסימפטומים הקשים ביותר של חוסר-הביטחון "הישראלי": כאמור, חוסר-ביטחון זה יש לו רק פתרון רדיקלי אחד; ואם כי ייתכן, אמנם, שפתרון זה יצריך גם ניצחון על מצרים – ובוודאי מחייב הוא את שחרור השטחים הכבושים על-ידיה – הרי מכל-מקום העובדה נשאת כי שורש הדברים הוא בסתירה המהותית שבין קיומנו שלנו לקיום המדינות הערביות ממזרח וצפון, בעוד שסכנת הרצועה היא באמת רק תוצאה וסימפטום של הסתירה הזאת: אין לה שום קיום עצמאי משלה, אחר שאין שום יריבות מהותית בינינו ובין המדינה המצרית השליטה בתוכה – ומשמע שסילוק סכנת הרצועה תלוי (וכלול הוא ממילא) בהכרעה בגבולות האחרים, ואילו "הכרעה" ברצועה לבדה אינה יכולה להכריע מאומה. הוא הדין למעשה לא רק בעניין הרצועה, אלא גם בבעיות "המצריות" האחרות של חופש-המעבר בסואץ והשיט לאילת.

וטעם הדבר הוא פשוט: כל זמן שנשארים אנו תקועים כמין טריז בין המדינה המצרית למדינות הערביות האחרות שמצפון ומזרח – עדיין יש למצרים תקווה, שבמגרה רק את הטריז הלזה יהא בידה לאחד את כל המדינות האלו במלכות אחת בהנהגתה; תקווה זו כשלעצמה מקוממת אותה נגדנו, והחשש שמא באמת תיפולנה המדינות הערביות לפנינו מוסיף עוד ומשתף אותה באיבה הערבית המהותית למדינת ישראל.^(א) מכאן המרץ המצרי בארגון ההסתננות מעזה ובהערמת המכשולים בדרך-הים. אולם, פשיטא הוא שאם נקדים אנו ונגשים את ייעוד המלכות הישראלי, ממילא יישמט הבסיס מתחת לכל המצב הזה, ולא תישאר עוד שום עילה כדי שמצרים תוסיף לעמוד במלחמתה נגדנו: לנו אין שום שאיפות לגופה של מצרים, ולמצרים אין שום אמביציות לגבי שטחים שאינם "ערביים"; ומשמע שוב, שבעוד אשר ניצחון על מצרים לבדה יכול להיות רק הקדמה להתחרות מחודשת בינינו לחיים ולמוות, הרי רק ודווקא במיגור חברותיה תינתן לנו ערובה לשלום הדדי.

(א) ואין כאן סתירה למה שאמרנו מקודם, כי ראוי היה לנו לתמוך בתנועת השחרור המצרית. שאיפות ההתפשטות המצריות לא היו כל-כך אורגניות ומפורשות שאי-אפשר היה לעוקפן – וייתכן כי תמיכתנו בתנועת השחרור המצרית יכלה לשמש משקל מספיק כנגדן. על-כל-פנים ברור כי התחברותנו עם שונאיה של תנועת שחרור זו רק נוספה על גורמי האיבה האחרים וסייעה להעלותם לתודעה. אך היא הדבר כאשר יהא – יש שיתוף אינטרסים אובייקטיבי בינינו לבין תנועת השחרור המצרית, ואף תוך כדי התחרות בשטחים אחרים יכולים היינו להיבנות זה מזה על-ידי שיתוף-הפעולה מן הבחינה האמורה – וכפי שיתברר בהמשך הדברים.

* על סילוקם של האנגלים מן השליטה בתעלת סואץ – ראה להלן בהערת העורך הראשונה לעמ' 273.

והנה, מאחר שהתכלית המכוונת של המבצע בסיני לא היתה, כידוע, מכוונת-מוסרית – גבול הנהר או נחל מצרים לא נזכר בו אף פעם, ואילו על שטח עזה התפלל בן-גוריון שיבלענו הים – אלא היתה תכליתו להכות את מצרים מתוך יומרה ביטחונית ואסטרטגית בלבד – ממילא משמע שלא נותרה למבצע שום תכלית רציונלית שהיא. (בזה נראה, באגב, כי מחשבה מתוך ייעוד המלכות העברי – בהיותה מודעת את שורשי הדברים – מעלה גם אסטרטגיה ביטחונית ההולמת את תביעות העניין, ואילו המחשבה העוסקת בשיקולי ביטחון בלבד, מתוך שכחת הייעוד, אינה מסוגלת להוליד גם היגיון ביטחוני). בהתאם לכך נסתרת האגדה בדבר הכישרון המדיני הגאוני שקבע כביכול את בחירת הזמן למבצע: האגדה יוצאת מן ההנחה שהיו כאן רצון בן-חורין וחישוב מדיני, אשר רק זקוקים היו להזדמנות מתאימה כדי לצאת אל הפועל; אבל מתוך ניתוחנו נראה כי ביסוד המבצע היה מונח רק אבדן-העצות – לא היו כאן שום רצון וחישוב הגיוני בני-חורין, כי אם רק ההרגשה ההיסטרית שמשוהו חייב כבר להיעשות ויהי-מה – ולא התכלית הברורה היא שקבעה כאן את זמן ההגשמה, אלא אדרבה: ההזדמנות הנפלאה היא שקבעה פה את תוכן המעשה.

דבר זה מתאשר גם מכך, שבאותה העת עצמה היו הכוחות האנגליים הולכים ונזרקים מממלכת הירדן ממילא, ושוב לא היה לבריטניה שום טעם הגיוני כדי להגן מפנינו על המדינה הזאת.* מצד שני, היה לנו סילוק האנגלים מן הסואץ [על-ידי נאצר] ממש ברכה שלוחה משמים, כי הוא שיבש לחלוטין את מעמד בריטניה באזור, קיפח את כל תנופת האמביציות שלה – ואף ערער את עצם היסוד ליכולתה להתערב באופן אפקטיבי נגדנו במהלך המדיני הרגיל. על מצב זה אפשר להוסיף את הסברה, שאם כי רוסיה ראתה בעין טובה את ההתפתחויות האנטי-אנגליות בממלכת הירדן, הרי בוודאי לא היה אכפת לה שהניטרליזציה של האזור תוגשם בידי גורם איתן ויציב יותר מגולם-הקש החוסייני – ולפחות לא היה לנו אפוא לצפות להפרעה מצדה, לו היינו באים לשחרר את שלנו שלא על מנת לשעבד לזרים. ושוב, גם לאמריקה לא היינו נותנים סיבה להתמרמרות יתרה בבואנו להעביר את ממלכת הירדן מכיבוש אנגלי וממשל בשיתוף קומוניסטי אל ניטרליות עברית.

תקופת המבצע של סואץ היתה אפוא הזדמנות מיוחדת במינה להשלמת השחרור של עיקר המכורה – הזדמנות שלא היתה נוחה כמוה בכל שנות קיום המדינה עד היום,** וספק אם תהיה. אבל הזדמנות זו דרשה באמת תבונה מדינית, ורצון, וחירות של הנפש – והא ראייה שכל זה לא היה.

תחת זאת פנה בן-גוריון למבצע של סואץ. מצד זה היה היתרון, שלא נדרש כאן אף אחד משלושת היסודות שאמרנו, ואת מקומם מילאה פשוט הבטחת-החסות. יש לזכור שבאותה עת

* כחצי שנה לפני 'מבצע סואץ' הדיח המלך חוסיין הצעיר את ג'ון באגוט גלאב, שכונה 'גלאב פחה' – מפקדו הבריטי של הלגיון הירדני – אשר פיקד על 'הלגיון הערבי' זה שש-עשרה שנה, מאז 1939. יחד עמו הודחו וגורשו קצינים בריטיים נוספים, ובכך תמה למעשה תקופת אחיזתה הישירה של בריטניה בעבר הירדן.

בהמשך הפסקה מכנה שב"ד את המלך חוסיין – אשר שלט אז בממלכה ההאשמית פחות מארבע שנים – בתואר "גולם הקש החוסייני".

** שב"ד כותב את דבריו אלה בתשרי תשי"ח, כשנה לאחר 'מבצע סואץ', (כפי שהוא מציין בעצמו, להלן).

עדיין לא היתה חסות בריטית [בגדר] בגידה באמריקה; היתה לה כל ההילה של כשרות אנגלו-סכסית ו"דמוקרטיה" ו"או"מית" – ככל הקובע את דרך-המלך של שגרת הזחלנות "הישראלית" המקובלת – וממילא פתרה כאן הבטחת חסות זו את כל הבעיות. היא איפשרה לבן-גוריון פעולה (אחר שנטרף הוא במוסר הפעולות הטובות שהחמיץ) – לא מתוך התעצמות והתקוממות כלשהי, אלא בדרך-המלך של שגרת השעבוד: כשם שהחלטת האו"ם בכ"ט בנובמבר העמידה על רגליה מבחינה מוסרית את תביעת "המדינה העברית", כך קבעה כאן הגושפנקה האנגלית את העוז לפריצת פטפוטי השלום; ואגב כך לא חל בן-גוריון ולא הרגיש שכל הפעולה המתאשרת לו אינה אלא פשע מתחילה עד הסוף.

אין צריך לומר שהמבצע לא היה מתחיל כלל לו הניחו עושי שישתיים כאשר הסתיים. ההנחה היתה שיצליח: ששלטון עבדול-נאצר ייפול, ששוב תקום במצרים ממשלה מכוחה של בריטניה ושמעמד האנגלים יוחזר על כנו פסואץ*. אבל דבר זה – היה פירושו ממילא, שגם יוחזר לפרסטיז'ה האנגלית במזרח התיכון וזהו כזה אשר לא היה לה אולי מימי המלחמה העולמית הקודמת; בריטניה היתה שוב חוזרת להיות כאן הגורם הבין-לאומי המכריע, התסיסה המכוונת נגדה בממלכה החוסיינית היתה שוקעת באופן שלא היה נודע כלל כי היתה מעולם – וכשלטון הזר בירושלים שלנו לא היה מופיע עוד לגיון-המסקרים בלבד, ** העוזב לנפשו, אלא שוב פעם אחת הקיסרות הבריטית, במלוא עוצמתה מחודשת-האונים ועל כל בסיסה האבודים, שהוחזרו על כנם מסביבנו. לא זו בלבד אפוא שהיינו מפסידים את כל ההישגים הבין-לאומיים הכלליים אשר השיגה מדיניות עבדול-נאצר לאזור של ארצנו, אלא גם היינו משלמים בעד כל יתרון שהיינו משיגים במבצע את המחיר – הבלתי-פרופורציונלי במידה משועת – של ביצור השלטון הזר בעיקר-המכורה וסתימה מוחלטת של דרך-הפתרון הרדיקלית האחת לבעיות הביטחון של מדינת ישראל.

אך יתר-על-כן: מחיר זה היינו משלמים בלי תמורת יתרון כלשהו. עם כל הפרסטיז'ה שהיתה עולה [וצומחת] לבריטניה, עדיין היתה זו חייבת לפצות את הערבים על אבדן

* הקולונל גמאל עבדול-נאצר עלה לשלטון במצרים בתחילת 1954, כשלוש שנים לפני 'מבצע סואץ'. הוא הדיח את גנרל מוחמד נגיב, חברו לקבוצת 'הקצינים החופשיים' (אשר ביצעו הפיכה והדיחו את המלך פארוק באמצע שנת 1952). חלק מטענות נאצר וחבריו נגד נגיב נגעו לחוסר נכונותו של זה לפעול נגד השפעת הבריטים במצרים בכלל, ונגד שליטתם בחברה המפעילה את תעלת סואץ, בפרט.

בנאום דרמטי לרגל ארבע שנים ל'מהפכת הקצינים החופשיים' – בסוף יולי 1956 – הכריז נאצר על הלאמת תעלת סואץ והפקעת החברה שהפעילה אותה. בסוף אוקטובר 1956 החלו בריטניה וצרפת ב'מבצע מוסקטיר': הן שלחו כוחות לאזור כדי לכבוש את מוצא התעלה, וכוחותיהן נחתו בפורט סעיד במקביל לכיבוש חצי האי סיני בידי צה"ל.

** 'מסקר' הוא אדם מחופש, חבוש מסכה; משולב כאן גם רמז לסגנון-התאטרון שכונה 'מסק' – הצגות בידור בחצרות מלכי אנגליה של ימי הביניים – סגנון שהתאפיין בתלבושות סגנוניות. כוונת שב"ד היא שהלגיון הערבי היווה זרוע פעולה של הבריטים – (הם שהקימוהו והם שפיקדו עליו, עד לסילוקו של גלאב) – ואילו מדיו וסמליו הערביים-ירדניים לא היו אלא תחפושת גרידא.

הפרסטיז'ה שהסבה להם – כשמן על גלגלי שלטונה המחודש בקרבם וכמשקל שכנגד לגילוי עוצמתו של הכוח העברי.

אין ספק אפוא שמיד עם השגת התכלית האנגלית היתה בריטניה נעשית ראש וראשון לתובעים נסיגה מן השטחים שכבשנו – כשם שאמנם ניכר היה מכל גישתה לעניין מלכתחילה; ומאחר שהמבצע היה מוכיח – כשם שהוכיח אמנם – את גולמיותנו הגמורה מן הבחינה הפוליטית, אין ספק שגם במקרה הצלחה לא היה נמצא שום גורם עולמי שהיה מסייענו כנגד התביעה הבריטית הזאת. לרוסיה ולאמריקה כאחת לא יכלה לצמוח שום טובה מהיותן תומכות במצב זה בסנשור-פנסה הבן-גוריוני, שאף סתם לעצמו את דרך התשובה כמו ידיו,* ואף להן לא היה נותר – כשם שאמנם לא נותר להן – אלא להצטרף בכל כוחן להתחרות על לב הערבים, כדי לצמצם ככל האפשר את ההשתלטות הבריטית בקרבם. והנה, מאחר שכיום יודעים אנו כי לחץ הנסיגה הועיל לחלוטין אף בלי תמיכתם של בסיסים בריטיים בממלכת הירדן ובסואץ – על אחת כמה וכמה (ובן-גוריון היה חייב לדעת זאת מראש) שהיה הלחץ מועיל לו הוספו בסיסי הצבא ביסודו. היו נותרים אפוא, לכאורה, גם במקרה הצלחה – רק מיגור האוויריה המצרית** ופתיחתה של דרך [השיט בים סוף עד] אילת. אולם, אין ספק שדווקא לו היתה הצלחה, ולו אמנם היתה קמה במצרים ממשלה מכוח האנגלים, היו הללו ממזהרים לספק לה צעצועי אוויריה חדשה, שלא היתה נופלת מן האוויריה שהשמירו – ואת הסגירה המחודשת של דרך אילת היו מבטיחים בערוכת תמיכתם.

ייתכן אפוא מאוד, שאם דרך אילת פתוחה עדיין כיום⁽²⁾ – הרי שיש לנו להודות על כך דווקא למה שמלחמת סואץ נכשלה; ובוודאי וכמובן, זכותו של הכישלון היא שבכל-זאת אין כיום צבא שמעבר-לים במזרח המכורה ובסיסי מלחמה עולמית בגבולה הדרומי. אולם, דרך-אילת עשויה להיסגר שוב בכל עת-רצון – ועל-כל-פנים, אפוא, לא השיג לנו המבצע שום דבר יציב מעין זה שניתן היה להשיג במקומו. (אינני אומר "שניתן היה להשיג אלמלא הנסיגה", כי לו מסוגל היה בן-גוריון בנפשו שלא להיסוג – הוא לא היה מסתבך כלל ב"מבצע" הנידון). מלבד זאת – ההרגעה הקיימת כיום בגבול הרצועה אינה שווה אפילו בנייר שעליו היא נזכרת (אף כל החללים שעשויה היא לחסוך כבר שולמו מראש, בריבית, באבידות המבצע), ואילו הכוח המצרי הצבאי, נראה כי אמנם הוא שוקם כבר בין כה ובין כה.

(ב) בחודש תשרי, תשי"ח.

* כוונת שב"ד כאן לנאומו של בן-גוריון בכנסת, עם סיום המערכה, בו הודיע שהגבול הקודם עם מצרים מת, שאנו "לא נתבטל בפני תקיפי עולם", ושלא תורשה הצבת כוחות זרים בישראל ובשטח המוחזק על-ידה.

עמדה תקיפה זו החזיקה מעמד יממה אחת. למחרת – נוכח הלחץ הבין-לאומי – הביע בן-גוריון הסכמה להוצאת הכוחות מסיני. כחודשיים וחצי לאחר היציאה למערכה הסתיים 'סיבוב הפרסה' של צה"ל במדבר סיני, וכעבור חודשיים נוספים נסוגו חיילינו גם מרצועת עזה.

** ב'מבצע מוסקטיר' תקפו מפציצים בריטיים וצרפתיים את שדות התעופה של מצרים, והשמירו את כוחה האווירי שמנה אז 109 מטוסי קרב-הפצצה.

אולם, גם אם בגלל כישלוננו לא נגמר המבצע של סואץ לחלוטין כל-כך רע כפי שראוי היה לאומדו מתחילה, הרי מכל-מקום הוא לא הסתיים גם הרבה יותר טוב. המבצע נכשל משום שנפלה אמריקה על ההמצאה הדרדקית, שניתן לה כאן להציל את המזרח התיכון משלטון-הביניים הבריטי – למען עצמה במישרין; והתוצאה היתה, שאמנם הבסיסים של בריטניה אבדו, אבל במקומם נדחקה העוצמה האמריקאית בכל הכובד של קרבת-נשימתה, כדי למלא את תפקידם לכל דבר.

הידחקות זו התאפשרה על-ידי כך שכוח-הנגד הרוסי הובא לידי מצב פרדוקסלי כזה, שחדירת-התחליף של אמריקה היתה צריכה להיחשב לו פֶּרַע במיעוטו; וזהו, כמובן, הסיבה לְמָה שרוסיה לא תמכה בכוחות [הבריטיים, ואף הצרפתיים] שנגדם היתה חדירה זו מכוונת, אלא אדרבה – הרוסים עצמם הטילו את כל משקלם כדי לדכא את הכוחות האלה, ופתחו באופן כזה בעצמם את הדרך להשתלטות יריבם. (ואמנם, אף בעצם העובדה הזאת מתגלה כל פיזיות העמדה שאמריקה נקטה). אולם, בהתפתחות פרדוקסלית זו היתה השתתפותה של מדינת ישראל גורם ראשון במעלה: רוסיה סיעה להשתלטותה של אמריקה כדי להקל על עצמה, אבל אנחנו הסבנו את כל הסיבוך כדי להגביר את שְׁעוּבֹדוֹנוֹ שֶׁלֵנוּ ולהכביד את האיום על הרוסים כאחד.

בהתאם לכל הדברים האלה נשארו למבצע, לגבינו, שלוש תוצאות משלימות. מצד אחד, מכל-מקום סתמנו לעצמנו את הדרך ל[שחרור] ירושלים – ובעוד שקודם לכן יכולנו לצפות בעניין זה להתמודדות עם "הלגיון" לבדו, הרי ברגע שהשוורות האלו נכתבות עלול ניסיון השחרור לגרור את התערבותו של "הצי השישי" האמריקני נגדנו, בלי שיהיו כוחות רוסיים המוכנים לשתקו.

מצד שני חזר האזור להיות מקום מועד מאין כמותו לבסיסי התקפה אמריקניים על רוסיה, ותחת אשר תרחק ממנו התכונה לקראת מלחמה עולמית, הוא הפך להיות אחת מזירותיה העיקריות. בהתפתחות זו תומכת העובדה, שכאשר הצילה אמריקה את הערבים מהשתעבדות מחודשת לאנגליה, ממילא היא הצילה בזה – דרך-כלל – גם את מידת העצמאות והחוצפה שאליה הגיעו; הם נשארו חופשיים אפוא להמשיך במשחק-הפלירט עם הרוסים, ואף להגבירו ככל שמִרְפֵךְ הוא את לבה של אמריקה – והדבר כמובן רק מוסיף ומושך את המתיחות הבין-לאומית לגבולנו.

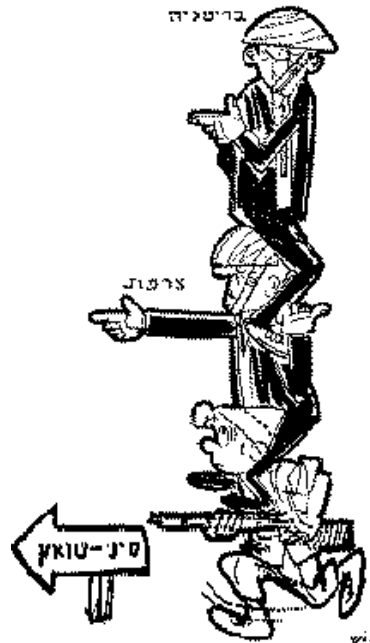
ושלישית, אחרי שהסכמתנו להשתעבד לאמריקה היתה הגורם לפתיחת החדירה האמריקנית לכאן, כבר לפני כעשר שנים, הרי עתה – על-ידי המבצע של סואץ – גרמנו להשלמתו הסופית של התהליך. הוברר כאן בעליל, שהגורם המעוניין בשחרור האזור הוא רק תנועת השחרור הערבית לבדה, בעוד שאנו הננו רק השוט שההגמוניה הזרה מניפה על תנועת השחרור הלזאת – וזה הפך להיות עיקר סימננו במדיניות העולם, אף במידה מכרעת יותר ממה שהיה בתחילה.

פֶּסֶךְ-הכול רק הגביר אפוא המבצע של סואץ את כל המגמות המדיניות שפעלו לרעתנו מקודם, ובאותה מידה הוא קירב גם את סכנת האסון הגלומה בתוכן.

- בעמוד הבא נראה את שלושת שלביו של 'מבצע סואץ' מזווית מבטו של קריאל גרדוש (דוש), הקריקטוריסט הוותיק של העיתון 'מעריב', (ואף חבר לח"י בעברו).



הם התעלמו, כולי להגיד "שלום"



חלף עם הרוח



ח ל ק ש ל י ש י

המוצא

יב

הנחות מוקדמות

נ יתחנו באחרונה שלוש בעיות עיקריות של ההוויה במדינת-ישראל,¹⁶⁶ אשר הדיאלקטיקה^o של מסיבות החיים האובייקטיביות מחייבת את פתרוןן, על-ידי כך שבמסיבות-החיים האלו עצמן מצויים גורמים עיקריים המשניאים את המצב הקיים, מפוררים את ההוויה החברתית ומסכנים את עצם קיומה, בעוד שעובדת הרקע לכל ההוויה הזאת ולכל המסיבות האלו היא שהעם העברי במדינה רוצה להמשיך ולהתקיים על אף הכול בבחינת אומה אחת – ומאז הקמת המדינה והשתרשותו של ערך העצמאות, [רוצה הוא להתקיים אף] בבחינת אומה בת-חורין. עם זאת ראינו שהמסיבות הדיאלקטיות האלו מצמיחות את העם אליהן כמות שהן, בדיאלקטיותן: הקמת המדינה פוררה את הערכים האקטואליים של דְּבָקוֹת לאומית ונטלה מהן כל משמעות מעשית; ומצד שני היא הפכה את בני האומה לאינדיבידואים, אשר כל זמן שהם חיים עשויה דרך-ההוויה במדינת-ישראל לספק את מאווייהם האינדיבידואליים במידה מספיקה כדי למנוע

- 166 הכוונה היא לבעיות שנדונו בשלושת סעיפיו של הפרק הקודם: הריבוד החברתי, הבעיה הכלכלית והבעיה הפוליטית-הביטחונית.
- כאן המקום להקדים ולהסביר שהפרק הנפתח בזה פורש ארבע הנחות מוקדמות להתעוררות הנדרשת – התעוררות החותרת ומובילה אל המוצא מתוך סבך המשבר שתואר עד כאן. ה'הנחות המוקדמות' הללו הינן בעצם גם דרישות או תנאים מוקדמים, ולהלן יכנה שב"ד כל אחת מהן כמונח הלועזי פוסטולט, שמשמעו הוא: הנחת-יסוד ותנאי-מקדים, אשר רק בהתקיימו ייתכן שייבנו על-גביו גם נדבכי הבניין.
- הנה כך נפרשת אפוא הרצאתן של ארבע הדרישות בדפי פרקנו: הדרישה הראשונה מוסברת מראשית הפסקה הבאה ועד הרווח המוגדל בעמ' 281; השנייה – עד הרווח המוגדל בעמ' 283; השלישית – עד סופו של עמ' 292, והרביעית – עד כוכבית-ההפרדה שבעמ' 301. (להלן, פְּסֵעִיף: 'הגולה פְּתוּצוֹת' – בעמ' 348, לְמֵן הפסקה הפותחת: "וימכאן" – יוסיף שב"ד עוד 'פוסטולט' חמישי).

את התקוממותם נגד מסיבות החיים הדיאלקטיות מטעמים אינדיבידואליסטיים, וממילא גם כדי למנוע את התגבשותם הקיבוצית המחודשת מתוך התלכדות של אינטרסים אינדיבידואליסטיים מסופלים, במטרה קיבוצית חיובית לשנות את מסיבות החיים המספלות הנתונות.

מכאן אנו למדים, שאפילו מבחינה פורמלית – בלי שניכנס לברור תוכני של משבר-המדינה – תנאי לפתרון הבעיות הגורליות של קיומנו ולהחזרת רגשי השמחה והאושר לרחובנו, אשר נעלמו ואינם קיימים עוד על אף הסיפוק האינדיבידואלי היחסי, הוא חידושה של דבקות חברתית טרנסצנדנטלית⁹ עזה כל-כך בקרבנו, אשר תוכל לנתק את האיש "הישראלי" מצמיתותו לחייו הפרטיים היום-יומיים ולנסוך בו כוח לוותר על הנוחות היום-יומית היחסית שהוא נתון בה, כדי שיוכל לעמוד בכל הקשיים של פתרון בעיותינו הלאומיות. בניגוד לתורת הלאומיות האירופית הקלסית, המלמדת שהבעיות הלאומיות אינן אלא מעין סיכום מכני של הבעיות האינדיבידואליות, מוצאים אנו במקרה שלנו דוגמה מובהקת לכך, שהבעיות הלאומיות עשויות לעמוד בסתירה גלויה לאינטרס הרגעי של כל "אזרח" לחוד, ושאי-על-פי-כן יהיו כל "האזרחים" אומללים בסיפוקם האישי היחסי, דווקא על רקע יחסיהם הלאומיים.

ולמעשה, אף לו אפשר היה שמסיבות החיים הדיאלקטיות במדינת-ישראל תקוממנה את האיש "הישראלי" נגד עצמן מתוך צירוף כמותי של טעמים אינדיבידואליסטיים – גם אז לא היה דבר זה כשלעצמו יכול להספיק כדי לפתור את הבעיות הלאומיות שראינו, אלא עדיין היה נשאר בעינו אותו הצורך של חידוש הדבקות הטרנסצנדנטלית העזה אשר אבדה לנו עם הקמת המדינה. אכן, בדוננו לעיל בבעיה הכלכלית ציינתי אפשרות קלושה אחת לכך שחוסר העבודה בממדים ניכרים יקומם את העם "הישראלי" נגד מבנהו הסוציולוגי; אולם, מאחר שהסיכוי להיווצרותם של התנאים היסודיים ביותר להתנערות דינמית חיובית במסגרת "הישראלית" נראה קלוש כל-כך – ממילא ראיתי עצמי פטור מלהמשיך ולדון בבעיותיה של התנערות ממין זה למקרה שהתנאים אשר יאפשרוה אמנם ייווצרו. כאן, בבואנו לדון על המוצא מן המשבר בפרספקטיבה אחרת, נתקלים אנו גם באספקט הזה של הדברים.

ראינו כי תנאי לפתרון הבעיה הכלכלית של מדינת-ישראל, היינו להשגת עצמאותו הכלכלית של היישוב העברי בארץ במהירות המקסימלית, הוא תכנון ממלכתי תכליתי אשר יארגן את העם בבחינת צבא אידאליסטי הפועל במאוחד וללא פניות אישיות להשגת התכלית; ודבר זה מובלט עוד על אחת כמה וכמה

לאור צורכי פתרונה של הבעיה הפוליטית-הביטחונית, הדורשים אף ויתור על חלק חשוב מן האמצעים הכלכליים שהמדינה זוכה בהם כיום, וכן עמידה קשת-עורף וקנאית כנגד לחץ פוליטי עצום ופיתויי-אתנן, וזאת תוך קשיי-מלחמה ותוך הלחץ הכביר של פתרון בעיות הניצחון. נניח אפוא שהמון מחוסרי-עבודה בחלו בדרך חלוקת האמצעים הכלכליים לרווחתם הייחודית של אנשי צמרות הארגונים, והם התקוממו, השתלטו על המדינה, שברו את הארגונים המשתקים ופתחו את הדרך להתגבשות סוציולוגית ותרבותית חדשה; ברור שהפת המשתלטת היתה מסתבכת מיד באותה העובדה היסודית שאין מדינת-ישראל יכולה עדיין לשאת את עצמה מבחינה כלכלית, ואו שהיתה מתגלגלת מיד חזרה לאותו השעבוד ולאותו חוסר-המוצא הסוציולוגי שהמדינה נתונה בו כיום, או שהיתה נופלת מיד קרבן למהפכה חדשה מצד מחוסרי-העבודה שלא הצליחו להגיע לקערה, וחוזר חלילה, עד ההתפוררות והאבדן הגמורים – אלא-אם-כן היה עולה בידיה [של הפת], כבר בטרם המהפכה, לחנך את עצמה וחלק הגון מן העם כולו בחזון טרנסצנדנטלי כולל, שיהא בו כדי לכוון את פתרון הבעיות הלאומיות ושיהא חדור דבקת מוסרית מספיקה כדי להצמית אליו את השלטון ואת העם מתוך ביטול גמור של אינטרסים פרטיים מפוררים. ניתן אפוא לומר שדבקת חברתית טרנסצנדנטלית מחודשת נחוצה לא רק כדי להוציא את העם מעצם המסגרת הסוציולוגית המשתקת שהוא נתון בה, אלא דבקת כזאת נדרשת אף על-ידי הבעיות הנוספות עצמן, המסוגרות במסגרת הזאת, ואשר גם אותן שומה עליו לפתור, באותה מידה של גורליות, כדי שיוכל להמשיך לחיות בבחינת אומה.

דבר זה – הצורך בדבקת חברתית טרנסצנדנטלית, "אידאליסטית" – קובע את אופיו הפורמלי של המוצא שאנו זקוקים לו.

ועתה, שוב פעם אחת נקבל את ההנחה כי התעוררות דיאלקטית תבוא מתוך החיים "הישראליים" עצמם ובמסגרתם החווייתית, בלחץ המצוקה האינדיבידואלית. ראינו כי תנאי לרצינותה המשמעותית של התעוררות כזאת הוא שיעלה בידה מלכתחילה להעלות את סכום המצוקות האינדיבידואליות לכלל תנופה לאומית טרנסצנדנטלית אחת. על אף נקודת-המוצא האינדיבידואליסטית של התפתחות כזאת, הדבר הוא אפשרי לכאורה, לפחות מן הבחינה הפורמלית שאנו עוסקים בה כאן, במסגרת החווייה "הישראלית" עצמה: אפשר לכאורה שראיית הרקע הלאומי של המצוקה האינדיבידואלית, היינו ראיית המוצא האפשרי היחיד מן

המצוקה, היתה נוטה לגבש את האינדיבידואים בכיוון של פעולה "ישראלית" אידאליסטית טרנסצנדנטלית.

אולם, פירושו של דבר הוא שדגש מוסרי חזק היה מושם בהרגשת הלאומיות "הישראלית" ובערך בניינה והתעצמותה של המדינה "הישראלית"; והנה, כפי שראינו, ערכים אלה הם הם הגשר הרעוע בין החוויה "הישראלית" לחוויה הלאומית העברית ההיסטורית, וכל משמעות מוסרית שיש להם כיום באה רק משרידי התנופה המוסרית הציונית. לוי יכלה לאומיות "ישראלית" חיובית להתפתח בדרך מישרין וְגִטְטִיבִית – אין ספק שקשר מדולדל זה היה יורד במשך הזמן לטמיון, והלאומיות "הישראלית" היתה מתמלאת בתוכן מוסרי עצמאי משלה, אך כאן אנו עוסקים באפשרות שהלאומיות "הישראלית" החיובית תתעורר בדרך דיאלקטית, אחר שראינו כי בדרך וְגִטְטִיבִית אין היא יכולה להתמלא; ומשמע שההתעוררות הלאומית "הישראלית" שאנו דנים בה כאן – אם אמנם היא תוכל לבוא – רק תנסוך תנופה אקטואלית חדשה בערכים המעורים עדיין בכולם בהיסטוריה הציונית, וממילא בתחייה הלאומית העברית.

אמנם, ערכים אלה (לאומיות ומדינה) הם מדולדלים כיום מכל המשמעות ההיסטורית שלהם, אך זאת, כפי שראינו, מפני שהערך הצדדי וה"סיפוקי" של "עם נורמלי" כובש אותם במסגרתו ומרוקן אותם ממה שהוא מוצא בהם כמנוגד לעצמו; שימת דגש אידאליסטי חיובי מיוחד בערכים הללו – אי-אפשר שלא תשחרר אותם מן השעבוד ללחץ זה ולא תקנה להם עצמאות, וממילא תיפולנה בזה המרכאות הנורמליזציוניות מן השם ישראל, ובמקום לאומיות "ישראלית" תקום לפנינו לאומיות ישראלית כאשר היתה עד כה. במטמורפוזה הכרחית זו יכול להיווכח כל אדם מראש, אם ינסה לצרף למילה "ישראל" אסוציאציה של אידאליזם במקום האסוציאציה של מדינת-ישראל כפי שזו מרגישה עצמה היום בסיפוקה המדומה וברפיסותה.

וכל הדברים האלה הם כמובן רק הביטוי החיצוני לאמת היסודית המסתתרת מאחוריהם, שנאמנות "ישראלית" בלתי-תלויה בעבר הציוני ובחויית התחייה הלאומית העברית יכולה לצמוח רק מתוך התגבשותם האבולוציונית הבלתי-מופרעת של יחסים "ישראליים" תקינים והווי "ישראלי" חדש, אשר יתְפָּבוּ עצמם במשך הזמן על נושאייהם; ותנאי לכך, כאמור, הוא שתימצא החוויה "הישראלית" במשך תקופה מספיקה במצב של רווחה וביטחון. כל זמן שלא קרה הדבר הזה נשאר הנאמנות "הישראלית" תלויה בנאמנות ההיסטורית העברית הישנה, המרחפת כביכול מעליה; ובלעדי הנאמנות הזאת – ה"ישראלים" הם רק אוסף

כמותי של אינדיבידואים שאין ביניהם ולא כלום ואשר הזדמנו במקרה למקום אחד. ואם יימצאו האינדיבידואים הללו, ללא הנאמנות העברית הטרומית האמורה, במצב של יחסים הדדיים נטולי ביטחון ונטולי רווחה – שהם כשלעצמם הריהם יחסים מפוררים, ולא יחסים מגבשים – יוכלו "הישראלים" רק לרצות לברוח מן היחסים המעיקים הללו, וודאי שלא תוכל להתעורר בהם הרגשה עזה וטרנסצנדנטלית של שייכות גורלית למציאות חברתית זו, המשניאה עצמה עליהם, ונכונות לשאת בסבל נוסף כדי למצוא פתרון לבעיותיהם דווקא בצוותא ומתוך שיתוף הדדי ואוהב במסגרת זו.

אכן, כך אנו רואים שוב, שלא פחות ממה שהמבנה הסוציולוגי האומלל של מדינת-ישראל מקדם בה את האטומיזציה הרגשית ומשתק בה כל פעולה חיובית להשגת הביטחון והרווחה הדרושים להתגבשותה העצמאית, דוחפת החוויה "הישראלית" עצמה את נושאייה למבנה סוציולוגי זה ומקיימת את השיתוק הכרוך בו, על-ידי כך שהיא מפוררת את הדבקות העברית הטרומית – זו הדבקות החברתית היחידה שישנה בעין בטרם הושגו הביטחון והרווחה, ושרק באמצעותה אפשר אפוא להשיגם – ובאופן כזה נוטה היא עצמה להפוך את נושאייה לאינדיבידואים גרידא, השונאים זה את זה ואינם כשרים למעש טרנסצנדנטלי אידאליסטי.

וכך, אמנם, הדבר היחיד העשוי להתקומם נגד השיתוק ההדדי הזה הוא המרץ הציוני, מרץ שאיפת התחייה העברית הלאומית, שנשאר ערטילאי אבל מסוים בהגדרתו. רק הוא לבדו, באהבת-ההורים שלו, נוסך במדינת-ישראל, מעל לראשה כביכול, את אותו רצון הקיום החיובי ואותה הרגשת זהות חברתית שעדיין יש בה, ורק בו יכול להימצא מלט לגיבוש כאשר המסיבות האובייקטיביות מעמידות את הציבור "הישראלי" בפני השאלה ההמלטית להתגבש ולפעול או להתפורר ולברוח; ואין לעניין זה – ובעקב מעגל הקסמים שראינו זה עתה, אין יכול להיות לעניין זה – שום דבר אחר זולתו.

ובזאת נקבע הקו העקרוני השני, התוכני, של המוצא שאנו זקוקים לו, שאם המוצא אפשרי בכלל הריהו אפשרי רק במסגרת התעוררותה של שאיפה לאומית חיובית מחודשת ועוקרת-הרים, אשר תהיה מוגדרת דווקא בזהותה העברית ההיסטורית, ותהיה מכוונת אפוא ממילא נגד החוויה "הישראלית" הסותרת אותה.

והפוסט־טוֹ השלישי של המוצא מן המשבר קשור בתוכן הקונקרטי של אותו חזון חיובי הדרוש לנו כדי לפתור את שתי הבעיות העקרוניות שניתחנו בפרק הקודם –

הבעיה הכלכלית והבעיה הפוליטית-הביטחונית – ואשר מוצא מן המשבר פירושו הוא קודם-כול יכולת לפתור אותן.

ראינו שכדי לפתור את הבעיה הפוליטית-הביטחונית תהיה ההתעוררות החיובית בקרבנו חייבת להצטיין קודם-כול בחירות הנפש הגמורה, כדי יכולת לרצות ללא שום עפפות את כל המעשה הנדרש לשם מיגורם של אויבינו הגלויים והישירים ולשם התגרות ללא-חת באדונים שמעבר לים, אשר הרכבנו לנו על גבנו כמו ידנו; ושנית – בגאון לאומי, כדי יכולת לדעת רגש של אדנות אמיתית ושאיפה בלתי-נכבשת לתת לרגש האדנות הזה תוקף אובייקטיבי בחיי הממש, בשביל שנוכל לתת לרצון-המעשה האמור מסגרת וכיוון. שתי התכונות האלו הן תנאי מוקדם להצלחה לכל ציבור שהוא, שהיה מבקש להתגבר על תנאים ביטחוניים ואסטרטגיים כגון אלה שנתונים בהם אנחנו כיום. אבל, כאמור, אין ההתעוררות החיובית בקרבנו יכולה לצמוח אלא מתוך המרץ הכלול בזהותנו העברית, המסוימת, ומכאן עולה לנו בנקודה זו שאנו דנים בה תנאי עיקרי נוסף, המיוחד לדידנו.

מצד אחד, אם היסוד לחתירתנו אמור בהכרח להיות מוגדר בשורשיותו העברית, משמע שאין החתירה הזאת יכולה להתבטא ברצון וברגש-אדנות ניטשיאניים-ניהיליסטיים¹⁶⁷ גרידא, שהרי אי-אפשר כי רצון-מעשה חיובי ורגש אדנות יתעוררו בקשר לחבל-הארץ הנוגע לענייננו מתוך שורשיות בזהות הלאומית העברית וללא גידור בערך התרבותי והמוסרי של "ארץ-ישראל". הנאמנות ל"ארץ-ישראל" כלערך מוסרי, על כל משמעותו ההיסטורית, היא חלק מן התוכניות של הנפש העברית, אפילו אם אין נאמנות זו מלווה בהכרה פורמלית, וברגע שתגיע הנפש העברית לידי גילוי של רגשות ורצונות חיוביים לגבי אותו חבל-ארץ עצמו אשר אותם רגשות ורצונות עצמם מקננים לגביו מלכתחילה בשכבות המשוקעות של זיכרונותיה – הלוא בין אם יבוא הגילוי האמור מתוך לחץ המסיבות האובייקטיביות בלבד, ובין אם יבוא מתוך תנופתם העצמית של הזיכרונות המשוקעים, מכל-מקום אי-אפשר יהיה שאותה התגלות של רגשות ורצונות ואותם זיכרונות משוקעים, שכולם אמורים לדור יחד בתוך הנפש העברית האחת, לא יכירו זה בזה את פְּבואתם ולא יגיעו לידי שלמות של שאיפה פורמלית ודבקות נפשית פנימית המבטאות זו את זו והמתבטאות זו בזו באופן הדדי.

167 שוב וראה את איזכורו של ניטשה בהקשר זה לעיל בעמ' 254 – וראה שם גם את הערה 155.

במילים אחרות, בגלל התוכן הגאוגרפי של הדברים אי-אפשר שהציבור שלנו יצטיין בשתי התכונות הראשונות הדרושות לו – [חירות הרצון ורגש האדנות] – כדי שיוכל לפתור את בעייתו הפוליטית-הביטחונית ושהדבר לא יתבטא אצלו בשאיפה המוסרית-ההיסטורית למלא את הייעוד הארץ-ישראלי של האומה. ולמעשה, אפילו בציונות בשעתה – שהיתה נתונה בעיקרה בערכים פורמליים זרים – משפנתה זו להגשים את "פתרון שאלת היהודים" בארץ-ישראל דווקא, נעשתה בה השאיפה למלא את הייעוד הארץ-ישראלי ההיסטורי של האומה לערך מודע לחלוטין, ולו גם ערך-לוואי בלבד, לצורכי שבת כביכול, ולא לצורכי חול; ורק שהערך הזה נשאר שבור ורצוף כולו כמתכונת רפיסותה של הנפש אשר במסגרתה הוא התעורר.

ובזה אנו מגיעים לצד השני של הדבר, אשר נרמז עליו מכללא: הפעם גם לא תוכל שאיפת הגשמתו של הייעוד הארץ-ישראלי להישאר רק בבחינת ערך-לוואי בלבד. שהרי אם תנאי למוצא הפעם הוא שיתעורר בנו רגש בלתי-נכבש של גאון ואדנות ורצון-מעשה חסר-עפבות, וזאת דווקא במסגרת הלאומיות והזהות העברית המסוימת, משמע ששוב לא תוכל לסכון לנו לאומיות עברית המסוגלת להדחיק ולכבוש את מלוא הבהירות של הייעוד הארץ-ישראלי – שהוא הלוא העיקר והיסוד של מהותה – במכבש של לבטים ומעצורים, תחפושות וגלגולים; לאומיות עברית המסוגלת לשאת הדחקה וכבישה כזאת היא על-פי עצם פירושן של המילים חסרת גאון ורגש של אדנות, ומסוכנת בעפבות במידה שאין למעלה ממנה. אם זקוקים אנו אפוא ללאומיות עברית גאונית וחסרת עפבות, משמע שוב על-פי עצם פירושן של המילים, שזקוקים אנו ללאומיות עברית אשר שאיפתה הארץ-ישראלית תהא נובעת ממנה ממילא, במלוא הבהירות ובתנופת אדירים – באותו העוז הקדום שבו היא ניתנה לנו מלכתחילה בברית בין הבתרים ובתורה שמיני, משוחררת מכל המעצורים שנכבשה בהם בנפשנו ובהכרתנו מימי איסור דחיקת הקץ, במשך רוב ימי גלותנו,¹⁶⁸ ומימי אחד-העם ווייצמן, כל ימי הציונות ועד הנה.

168 כוונת שב"ד כאן היא להלך-הרוח של סבילות ורפיסות המשתקף במדרש הידוע בדבר שלוש השבועות שהושבעו ישראל, ובהעלאתו של המדרש הזה להיותו עיקר, כמעט כדבר מעשרת הדיברות. בין השבועות נכלל גם איסור דחיקת הקץ (על-אף שקיימת גם גירסה הפוכה: "שלא ירחקו את הקץ"). ראה במסכת כתובות דף קי"א עמוד א', ובשיר השירים רבה פרשה ב', על הפסוק: "השבעתי אתכם בנות ירושלים". עניין זה ינותח לעומקו בתיבוח 'במעלות גאולה' (בכרך זה), חיבור שעליו כתב שב"ד כי מוטב היה לו נכלל בספר זה.

אם לא תהיה לנו התעוררות לאומית כזאת, אשר השאיפה המפורשת והמשוחררת לחלוטין להגשים את ייעודנו הארץ-ישראלי מהווה את עצם נשמתה מלכתחילה – ממילא לא יהיה לנו גאון לאומי בן-חורין, ולא יהיה לנו רצון-מעשה חסר-עִבּוּת, וממילא לא יהיה מה שיתבטא בשאיפת הייעוד הארץ-ישראלי. חוץ מזה, אין צריך לומר שגם מצד עצם העניין האובייקטיבי – אם השאיפה הארץ-ישראלית ההיסטורית היא החייבת לבטא את שאיפתנו הפוליטית, הלא ודאי שמוכרח הביטוי הזה להיות משוחרר מכל עִבּוּתיו, כְּאֹת לבעיה הכבירה הצריכה להיפתר על-פיו. וכך ניתן לסכם, שהן מצד הדרישה האובייקטיבית והן מבחינת יכולת-ההיענות הסובייקטיבית, הרי השאיפה הארץ-ישראלית בצורתה המשוחררת – כערך מוסרי השליט על פתרון הבעיה הפוליטית-הביטחונית שלנו – הוא התנאי האידאולוגי הראשון למוצא שאנו זקוקים לו מתוך משבר המדינה.

בקשר למסקנה הזאת יש לנו עניין מיוחד בעובדה שהשאיפה להגשים את הייעוד הארץ-ישראלי של האומה שוב איננה יכולה להתעורר בקרבנו בבחינת משימה אשר צריכים אנו להתחיל למלאותה מנקודת-ראשית מסוימת: העובדה היא שהשאיפה הזאת צריכה להתעורר אצלנו בתוך מציאות אשר היא בעצמה הריהי כבר פרי והישג של אותה שאיפה עצמה; או במילים אחרות – שאיפת הגשמתו של הייעוד הארץ-ישראלי צריכה להתעורר אצלנו רק בבחינת שאיפה להמשיך ולהשלים את מה שהוחל והושג כבר בשמה מלכתחילה.

אכן, מה שהוחל והושג כבר אצלנו בכיוון הגשמתה של השאיפה הזאת – לא רק בשמה הוא הוחל והושג; הוא הוחל והושג בשמות שונים ומשונים, ומכאן יוצא לנו, כפי שנראה עוד להלן, שאמנם לא תוכל שאיפת הייעוד להמשיך את חתירתנו שעד כה בקו רצוף אחד, אלא [יהא עליה להימשך ולהתחדש] מתוך דילוג על פני מציאות-הביניים היתרה שנוצרה על-ידי כל מיני השמות האלה. אבל מכל-מקום, העובדה נשאר שמה שהשגנו – עיקר המציאות של חיינו – הושג גם בשם המפורש של שאיפת הייעוד הארץ-ישראלי של האומה העברית, ועולה בקנה אחד עמה: אף במידה שהושגה המציאות העיקרית הזאת תחת כל מיני דגלים אחרים – על-כל-פנים הרי זו מציאות אשר אלמלא הושגה היתה שאיפת הייעוד צריכה עוד לעבור את השלב של השגתה, ובאותה מידה שהיא הושגה כבר – אמנם התקצרה הדרך אשר שאיפת הייעוד תצטרך לעבור עוד בעתיד.

והעיקרון שבדבר הזה חשוב לנו לא רק בקשר לבעיה הפוליטית, שבה היינו דנים כאן, אלא גם בקשר לבעיה הכלכלית.

כאמור, תנאי לפתרון הבעיה הזאת הוא שיוכל העם להתארגן בבחינת צבא אידאליסטי הפועל במאוחד להשגתה של תכלית העצמאות; אבל ברור שכל החידוש שבתנאי הזה הוא רק בהדגשה היתרה הנדרשת בו לגבי התנופה האידאליסטית, האחדות והתכליתיות: מבחינת תוכנה הכללי של הפעולה – הבעיה נשארת הבעיה הישנה של הציונות, בעיית בניין הארץ ושיקום שממותיה; ומשמע שוב, גם בעניין זה, שההתעוררות הלאומית המחודשת בקרבנו לא תצטרך כאן לקחת על עצמה איזו משימה חדשה, אלא היא תצטרך רק להמשיך – ולו גם בתנופה מוגברת ומשופרת במידה מהפכנית – את המעש העיקרי של הציונות מלפנים, ולהשלים את ההישג אשר המעש הזה כבר הספיק להשיג לנו במסגרת הציונית.

והנה, לו יכלים היינו לפתור את שתי הבעיות הנידונות מתוך התפתחות "וְגִטִּיבִית" אוטומטית, ייתכן שעובדה זו – שהפתרון היה צריך להיות רק המשך למעש הציוני הקודם – היתה יכולה להיבלע בהתפתחות, בלי שתהיה נודעת לה שום משמעות אידאולוגית-דינמית מיוחדת, כשם שהיא נבלעת כיום במעש השיקום הכלכלי ה"וְגִטִּיבִי" והאוטומטי הנעשה בכל-זאת – ולו גם ללא התנופה והכיוון הדרושים – במסגרת "הישראלית" הקיימת. אולם, מאחר שהפתרון הדרוש יכול לבוא לנו רק מתוך התעוררות אידאליסטית מכוונת, כלומר מתוך מאמץ הנושא תנופה של רצון ודבקות מודעים והמוסר לעצמו דיין-וחשבון על עצמו, ומאחר שבמסגרת כזו יצטרך הפתרון להיות המשך למעש הציוני הקודם, משמע שבהתעוררות הדרושה לנו תצטרך גם ההמשכיות הזאת להיות מודעת; חתירה פוליטית וכלכלית מכוונת ומתוכננת, שאיננה אמורה להתחיל את פעולתה מנקודת-אפס מסוימת אלא הצריכה להמשיך ולהשלים יסוד הקיים מכבר, לא תוכל שלא להכליל בתכנונה את היסוד הקיים הזה ושלא לתת את הדעת על הבנתו ועל פיתוחו המשופר במסגרת התכנון הכללי.

[ובכן, מצד אחד], פירושו של דבר הוא – בלי שניכנס לביורו התחושה ההיסטוריסטית במובן הרחב, [תחושה] שההתעוררות החיובית בקרבנו תצטרך לשאת – שעל-כל-פנים תצטרך להיות להתעוררות זו תחושה היסטורית, לפחות לגבי העבר הציוני שמאחוריה, ושהיא לא תוכל לתפוס את המשימות העומדות בפניה בבחינת משימות הנובעות מתנאי קיומנו ההוים גרידא, אלא היא תצטרך לתפוס על רקע התחייה הלאומית העברית, שהתחילה כבר בהגשמתן של אותן המשימות עצמן בעת שתנאי קיומנו ההוים לא באו עדיין כלל לעולם.

אבל מצד שני – אף אם לא תוכל ההתעוררות האידאליסטית המחודשת בקרבנו לתפוס את המשימות העומדות בפניה במסגרת ההצדקה הרציונלית של הצורך לפתור את בעיות קיומנו האובייקטיביות גרידא – היא לא תוכל לתפוס גם במסגרת ההצדקות הרציונליות של המטרות הציוניות מלפנים; מדינה עברית הוקמה, עם נורמלי במולדתו נוצר, ערך "פתרון שאלת היהודים" מת בהרגשה הארץ-ישראלית ולא יוסיף קום. ההתעוררות המחודשת – ונאמר כבר: ההתעוררות המחודשת להמשך הגשמתן של משימות תחייתנו הלאומית – לא תוכל שלא להכיר בכך שכאשר שאפה הציונות להשיג את המטרות שמנינו, היא לא הקיפה בהן את מלוא הצורך הכרוך במשימותיה שלה עצמה, וגם משהוקמה מדינה עברית בחלק של ארץ-ישראל, וגם משניתן הפתרון הציוני לשאלת היהודים, עדיין אין העם נמצא פטור בכך מלהמשיך ולחתור למילוי הייעוד הארץ-ישראלי השלם ולהחייאת שממות המכורה מתוך להט אידאליסטי – ואף לא אבדה בכך "הקפריזה" של המשך קיבוץ הגלויות, בלי הבדל אם באותן גלויות יש "שאלת יהודים" או אין; ובהכרח תצטרכנה המשימות האלו להיתפס במסגרת השקפה חדשה, שתהלום את מלוא היקפן ואת להט הדבקות בהן, משורשן בעבר הציוני ועד המטרות שעוד אמורות הן להשיג.

וההבדל בין ההשקפה החדשה הנחוצה לנו לבין מסגרת ההשקפה הציונית הקודמת נתון לנו קודם-כול, שוב בהכרח, על-ידי ההבדל בין המסיבות שבהן נולדה ההשקפה הציונית לבין המסיבות שבהן חייבת להתעורר התנופה המחודשת של תחייתנו.

ראינו שבתוך הציונות היו משימות התחייה הלאומית צריכות להתנסח באידאולוגיה שתוכל ראשית-כול להצדיק באופן רציונלי את עצם ההזדהות היהודית במסגרת ההתבוללותית, כאשר כל ההוויה הלאומית במסגרת הזאת היתה נטרפת פרוכלמטיקה המודעת של "להיות יהודים או לחדול", וכך נוצר לנו הערך העליון של כל האידאולוגיה הציונית – לפתור את שאלת היהודים. עתה, לעומת זאת, אמנם לא פסקה עדיין לרחף מעלינו, אף במדינה זו, השאלה של להיות או לחדול, כפי שראינו, אולם היא טבועה רק במסיבות האובייקטיביות של חיינו ואין היא עניין להכרעה מודעת, "חופשית", בין שתי ברירות סובייקטיביות העומדות לבחירתו של כל יהודי.

אכן, עדיין שוררת בקרבנו ההתבוללות במידה מכרעת, ועדיין שומה עלינו להכריע בתוך נפשנו פנימה בין לאומיות עברית ולאומיות "ישראלית"; אך שוב, הכרעה זו איננה עוד הכרעה בין חֲבָרוֹת שונות העומדות לפני האדם לבחירה, כפי

שהיה בגולה, אלא הנושא האקטואלי של שני מיני הלאומיות האלה גם יחד הוא אותה החברה האחת עצמה, החברה הישראלית, בין אם במרכאות ובין אם בלעדיהן, כחברה ממלכתית בארץ-ישראל – וההכרעה היא רק בשאלה מהו האופי ההיסטורי שיינתן לחברה האחת הזאת.

והנה, לפחות זאת השיגה הציונות בכיוון הנכסף של "נורמליזציה", שבעקב מהלך הגשמתה והקמת המדינה, שוב אין עצם הזדהותנו עם החברה המסוימת הזאת פרובלמטית כלל, אלא בן-היישוב מוצא את עצמו נתון בה מלכתחילה, והיא משמשת לו בבחינת אקסיומה ובסיס אשר כל מחשבה חברתית הנחשבת על-ידי אינה מוספָה קודם-כול על הצדקת עצם קיומה של אותה חברה, אלא היא נובעת מעובדת קיומה: שוב אין אנו צריכים להצדיק לעצמנו את הזדהותנו החברתית, או הלאומית, אלא הזדהות זו חזרה להיות בעצמה קנה-המידה לכל הצדקה; ובמילים אחרות – המדינה, ולמעשה גם חיי ההגשמה הציונית בארץ לפני הקמת המדינה, חזרו והעמידונו מאליהם על בסיס של לאומיות ארץ-ישראלית ממלכתית חיובית, אקסיומטית, ותהא זו מה שתהיה מבחינת תוכנה התרבותי; וגם אם לא התנסח עדיין הדבר בשום נוסחה אידאולוגית, ועדיין מקובלת באופן רשמי האידאולוגיה הציונית של לאומיות שלילית, הרי מכל-מקום, העובדה שאמרנו היא העובדה-למעשה לגבי דרך המחשבה של היהודי (או "הישראלי") במדינת-ישראל. ובמקרה של התעוררות מחודשת של לאומיות עברית במסגרת זו, ממילא ייפתר גם הספק האחרון הקיים בה עוד, ונקבל בסיס-מחשבה של לאומיות חיובית, אקסיומטית, ארץ-ישראלית ממלכתית – לא סתמית כי אם עברית.

ומתוך דרך המחשבה הטרומית הזאת יצטרך החלוץ החדש לתפוס את חיוב הייעוד הארץ-ישראלי של האומה ואת חיוב השיקום האידאליסטי של המכורה – לא רק כדרך לפתרון הבעיות האקטואליות של הלאומיות האמורה, אלא גם כמשימות היסטוריות של החתירה הציונית מלפנים להחיאת העם העברי במולדתו, אשר שומה עליו להמשיך בהן. כלומר: עדיין יצטרך החלוץ החדש, כבסיס לאידאולוגיה האקטואלית שלו, לחייב חיוב מוסרי את ההתעוררות היהודית לעזיבת הגולה ולחידוש החיים הממלכתיים העבריים בארץ-ישראל, אבל זאת הוא יצטרך לעשות כשהוא כבר חופשי מכל הפרובלמטיקה שהיתה קשורה בהתעוררות זו בעבר, וכשהוא עומד כבר על בסיס-מחשבה שממנו נראית לו השייכות הארץ-ישראלית הממלכתית כחלק אינטגרלי של הלאומיות העברית שלו, אשר שוב אין לאומיות זו יכולה להיתפס בלעדיה. החלוץ החדש יוכל לחייב את ההתעוררות הציונית, למפרע, רק כפי שהוא בעצמו היה מחייב אותה, לו הוא בעצמו, על הַלְך.

מחשבתו הנתון, העכשווי, היה נמצא בתנאי הגולה של אבותיו; והוא, כמובן, היה מחייב את ההתעוררות הציונית כדבר המובן מאליו, כצו אקסיומטי פנימי של עבריותו, בין אם טוב היה לו בגולה ובין אם היה רע לו, למעשה ללא צורך באידאולוגיה מיוחדת כלשהי.^{נח}

העובדה שהחתימה הציונית מלפנים עדיין איננה נתפסת ואיננה מתחייבת כך למפרע, במלוא הבהירות, במחשבה הארץ-ישראלית כבר כיום – הריהי, כפי שראינו, רק תוצאה מאותה ההתפתחות שגלגלה את המחשבה היישובית לתוך המסגרת "הישראלית", המנותקת מבחינה פסיכולוגית מן העבר, ואשר השאיפות הציוניות החיוביות מלפנים אינן ממלאות בה שום תפקיד מוסרי אקטואלי. במסגרת כיוון ההתפתחות הזה, לא רק שאין השאיפות הציוניות מלפנים מקבלות שום פיתוח דינמי שיעלה בד בבד עם התפתחותה של המציאות, אלא האדם "הישראלי" נוטה לשכוח אותן מכל-וכול, ובמידה שהוא זוכר אותן עדיין בעל-כורחו הריהו זוכרן רק בדרך שגרתית, כנתינתן מן העבר, ואף זכירה זו מתנוונת והולכת. אולם אנחנו דנו כאן באפשרות שהשאיפות הציוניות מלפנים תחזורנה ותיתפסנה ותתחייבנה שוב באופן דינמי וכחיובים מוסריים במציאות החדשה, ומסתבר שעל הדרך הזאת אין הן יכולות להיתפס ולהתחייב אלא כפי שאמרנו.

בסיכומי של דבר אפוא, משמע שאם אמנם תקום אצלנו ההתעוררות החיובית הדרושה, הרי לא זו בלבד שהיא תשאף במלוא הלהט האידאליסטי המתאים להשלים את שיקום שממות המכורה ולשחרר את ארץ-ישראל במלוא גבולות הייעוד, כמעצמה עברית, בת-חורין בנפש ובחומר ובטוחה מפחד אויבים, אלא היא תשאף להגשים את המשימות האלו בבחינת חיובים המושרשים במשימה הכוללת של תחיית העם העברי במולדתו והנתפסים באמצעותה ובמסגרתה, עמה יחד, כחיובים בעלי ערך מוחלט, שאינם תלויים מלכתחילה כלל במסיבות שהזמן גרמן, והנובעים ממילא מעצם עובדת ההווה העברית אשר טרם השיגה את המטרות האלו.

נח אכן, הציונות עצמה, על אף הערכים המקובלים של חינוכה, חנכה את הדור הבא אחריה רק ליכולת של תפיסה כזאת: על אף עמידתה על בסיס הלאומיות השלילית, היא חנכה בכל-זאת גם ללאומיות חיובית, כפי שראינו, ומלבד זאת – היא גם האמינה בערכיה ובטענותיה, וממילא היא בָּזָה ליהודים שלא האמינו בהם או שלא הצטרפו לדרך הגשמתה, אפילו אם הסתמכו הללו על טענותיה שלה עצמה ואמרו: לנו טוב בגולה, ובכן למה נלך? – וממילא נטו הערכים הציוניים להשתרש בחניכי הציונות כטוב מוחלט, על אף תפיסתה הפוכה, הפרגמטית, של הציונות עצמה.

והנה, אם כי הסגנון הזה של ניסוח הדברים הוא "מודרני" ברוחו ובמושגיו – וכמובן לא תוכל ההתעוררות המחודשת בקרבנו לפסוח על שלב ההוויה "המודרנית", אשר מתוכה שומה עליה לצאת – הלוא בכל־זאת אין לנו שום קושי להכיר בתוכנם של הדברים האמורים את הזהות האובייקטיבית הגמורה עם השאיפה הקדומה לגאולת ישראל, הן מבחינת המטרות והן מבחינת המבנה הנפשי; בעוד שגם האנשים הרואים בתנועה הציונית מלפנים רק תנועה לגאולת ישראל מוכרחים להודות שמכל־מקום זוהי אמנם אותה הגברת, אבל בשינוי אדרת, אשר מאחורי גילוייה החיצון יש לחפש את אַמְת־העיקר המוסתרת, הרי בניסוח הדברים המובא בזה כבר אין אפילו שינוי אדרת, אלא רק נִפְרִים לכאורה בשאיפה העתיקה עצמה, כמות שהיא, סימני התלאות והפגימות שסבלה בגלגוליה האחרונים וצירי התחדשותה.

ומאותן הסיבות שאמרנו לעיל כי לא תיתכן אצלנו החתירה הדרושה לשחרור ארץ־ישראל השלמה בלי שהדבר יתבטא בערך ההיסטורי־המוסרי של שאיפה להגשים את הייעוד הארץ־ישראלי של האומה – מאותן הסיבות מוכרחים אנו גם להמשיך ולהסיק שלא תיתכן אצלנו, אחר שנפלו כל המחיצות של האידאולוגיה הציונית הישנה, שאיפה שתהיה זהה באופן אובייקטיבי עם השאיפה לגאולת ישראל בלי שאמנם תגיע שאיפה זו לידי שלמות של תוכן וצורה, החופפים זה את זה, עם ניסוחה המוסרי הקדום, המוכן בנפש מראש. ובמילים אחרות – מסתבר שלא תיתכן אצלנו ההתעוררות החיובית הדרושה בלי שהתעוררות זו תהיה למעשה, וגם תראה את עצמה מבחינה אידאולוגית, מוסרית וחוייתית, כהתעוררות לגאולת ישראל, כאמור.^{נט}

נט וזאת, כמובן, לא רק בכיוון אל העתיד בלבד. כתוצאה מן הדברים שראינו תצטרך ממילא גם התנועה הציונית מלפנים להיכלל בזה ולהיתפס כך למפרע, לא כפי שהיא ראתה את עצמה, אלא כשלב בְּתֵהִלִּךְ וּבְהִתְעוֹרְרוֹת לגאולת ישראל – במפורש, בעיקר, ובמלוא הבהירות; ואת הערכים האידאולוגיים של הציונות תצטרך ההתעוררות המחודשת להעריך ולשפוט כצעיף־מאיה* אשר הסתיר מעיני התחייה העברית את אמתה הנפשית ואת הטווח האמתי של תנופתה שלה. ובדיעבד לא תהיה הערכה כזאת נכונה רק מבחינה סובייקטיבית־אקטואלית, אלא אמנם היא תבטא את המציאות הציונית כפי שהיתה למעשה: ההתעוררות המחודשת בקרבנו יכולה כאמור לצמוח רק מתוך שרידי התנופה של המרץ הציוני מלפנים, ובלעדי ההתעוררות הזאת נגזר הכיליון – והכישלון – על כל מה שהציונות עשתה; ואם אמנם יוכלו שרידי התנופה הציונית להתעלות ולהתעצם עד כדי טווח השאיפה של גאולת ישראל השלמה, כדרוש, ולמנוע בזאת את כישלונם – להציל בזאת את המפעל הציוני – משמע שרק האפשרות להוציא מקרבה את

זהו הפוסטולט¹⁶⁹ השלישי למוצא מן המשבר, אשר בעמודים האחרונים היינו הולכים ובונים אותו קו לקו ולבנה ללבנה; ואכן, משהגענו עד כאן בדרך הניתוח ההגיוני-האובייקטיביסטי, שוב פעם אחת אזמין את הקורא¹⁶⁹ – כדי להוסיף עוד את הארגומנט האחרון המכריע, אשר שום נימוק הגיוני-אובייקטיביסטי אינו מסוגל להתעלות עד מידת בהירותו – אזמין את הקורא להתערטל מכל צמידות להיגיון הספקולטיבי, להסתכל לתוך נפשו פנימה ולשאול את עצמו: האם ייתכן ביטוי אחר לאותה דבקות ותנופה אידאליסטית עילאית הדרושה לנו במסיבות שלנו, לבד מן הביטוי הנשרי-בעוצם-קודש-עוזו של חידוש השאיפה לגאולת ישראל השלמה? עוצמת-הקודש הזאת, הגלומה במושג של גאולת ישראל, היא יתרונו על הניסוח "המודרני" אשר עברנו עליו לעיל, והיא המבדילה את השניים זה מזה מבחינה מהותית; בגלל חסרונה של הרוח הזאת בניסוח "המודרני" היינו צריכים להגיד עליו שם כי ניכרים בו סימני התלאות והפגימות אשר סבלה השאיפה העתיקה בגלגוליה האחרונים; ואם באמת תמלא ההתעוררות המחודשת בקרבנו אחרי כל התנאים הדרושים ליעילותה, משמע אפוא שהשאיפה העתיקה תבריא בה סוף-סוף לא רק מן התלאות והפגימות האלו עצמן, אלא גם מסימניהן המושגיים, להיותה שלמה שוב, במלוא ההכרה, בתוכנה וברוחה גם יחד. אך אין צריך לומר שהבראה מושגית כזאת, אשר תשריש את כל עיקר המעש האקטואלי של האומה בערכים היסטוריסטיים ברוחם ובתנופתם, הנובעים במישרין מן המשקע של מכלול התרבות העברית המקורית שבנפש העם, לא תוכל להשתלב במערכת ההשקפות, המושגים, הערכים והלכי-הרוח הכלליים שנשארו שליטים בקרבנו מתקופת ההתבוללות והציונות ההתבוללותית; תנאי להבראה כזאת הוא שתוכל ההתעוררות המחודשת לשאת גם מהפכה גמורה בכל המערכת הרוחנית האמורה, ושתוכל ליצור מערכת רוחנית מתאימה אשר ערכי שאיפת הגאולה יהיו עשויים להשתלב בה בלי שייחזרו וייפגמו.

ההתעצמות הזאת היא שנתנה מלכתחילה לציונות את זכות קיומה, ומשמע שההתעצמות הזאת היתה גלומה בציונות, ולו רק בצורה לטנטית, כגרעין-העיקר של נשמתה, מראש. * צעף מאיה הינו 'צעף תעתועים' אשר מבעדו נראים רק דימויי שוא. ראה עוד בהערה 142, לעיל בעמ' 240.

169 שב"ד מזמין כאן את הקורא "שוב פעם אחת" להסתכל אל פנים נפשו ולערוך מין מבחן עצמי. "שוב פעם", כי לעיל – בתחתית עמוד 237 – כבר הוזמן הקורא למבחן דומה, בקשר לתוקפם ההיסטורי של הגבולות הקצוצים הגוררים את מדינת ישראל.

ובזה הגענו לפוסטולט הרביעי של המוצא ממשבר המדינה, אשר הגדרתו התוכנית עולה לנו שוב בהכרח וממילא גם מכיוון שיקולים אחר.

כזכור, התחלנו את הדיון במשבר המדינה מן העובדה שהשגת המטרה המדינית של הציונות, אשר היתה כל מטרתה המודעת כולה, פתחה לפני היישוב הארץ-ישראלי הוויה חברתית אין-סופית, אשר אין ליישוב שום ערכים אין-סופיים מודעים מוכנים שבהם יוכל למלאותה לאלתר, ואשר אף-על-פי-כן הוא נדחף למלאותה לאלתר, הן בלחץ הסובייקטיבי והן מסיבות אובייקטיביות; וראינו שבדרך-מישרין של ההתפתחות "הישראלית" אין העם מסוגל בכל-זאת למלאותה כדרוש. עובדה זו, שהיא גם היסוד והרקע למשבר וגם אחת מבעיותיו הספציפיות התובעות את פתרון, ואשר על-פי עצם טבעה אין לכאורה להעלות כלל על הדעת כי ייתכן לה פתרון שלא בדרך ההתפתחות "הוגטיבית" – כלומר שאין לכאורה להעלות על הדעת כי ייתכן לה במסיבות שלנו פתרון חיובי איזשהו – עובדה זו חייבת לתפוס את תשומת-לבה של ההתעוררות החיובית האוונטואלית¹⁷⁰ בקרבנו בדמותן של שתי בעיות חלקיות קונקרטיות, אשר פתרון הוא מכל-מקום תנאי לפתרון של כל הבעיות האחרות.¹⁷⁰

הדבר הראשון הוא המשימה הידועה בשם הבלתי-הולם של "מיזוג הגלויות", אשר עוד נתקננו להלן.

סיסמה זו נכנסה אמנם לאופנה היישובית רק אחר הקמת המדינה, משהחריף הפיצול העדתי ומשנעשתה האגרסיביות העדתית ההדרית מורגשת בעליל כצרה צרורה על כל צעד בחיים היום-יומיים – עם העלייה הגדולה שלא היתה מעורה אפילו באותם ערכים לאומיים שהיו נחלת הציונות מלפנים ואשר רב-גוניותה התרבותית והתגודדותה העדתית הן עיקר מהותה החברתית; אולם, למעשה, העובדה ששאיפת "מיזוג הגלויות" לא היתה כמעט מפורשת בציונות כל-זמן שלא קיבלה תנופה מלמטה, מן המסיבות האובייקטיביות המחריפות, היא כמוכן רק עוד דוגמה אחת – הדוגמה המובהקת והאלמנטרית ביותר – לחוסר החפיפה ששרר בתנועה הזאת בין אמת-השאיפה לבין הביטוי האידאולוגי.

כי עוד אפשר לומר, למשל, שהשאיפה האמתית של הציונות אמנם היתה רק "לפתור את שאלת היהודים", ושראיית הציונות כתנועה ששאפה למעשה ל"גאולת ישראל השלמה" אינה אלא ראייה מהרהורי לבם של הרומנטיקנים שהצטרפו

170 הבעיה האחת נדונה מכאן ואילך, והדיון בבעיה השנייה מתחיל בעמ' 296, בפסקה הפותחת: "והדבר השני".

לתנועה הציונית, אבל לא היוו אותה; אפשר גם לומר שהאמת "האמתית" של הציונות אמנם התבטאה רק בשיר "אנו באנו ארצה לבנות ולהיבנות בה"¹⁷¹, ושחיוב בניין הארץ במנותק מן ההיבנות האינדיבידואלית בתוכה אינו אלא אידאליזם "טוטליטרי", הראוי אולי ליסודות "הפשיסטיים" שהצטרפו לציונות, אבל הזר לתנועה "נאורה" כל-כך כפי שהציונות היתה בעיקרה; אבל משבאים אנו לעניין "מיזוג הגלויות", הרי אף-על-פי שעובדה היא כי הציונות לא פצתה כמעט את פיה נגד מנהג כפילותה של הרבנות הראשית, למשל, או נגד המשך הריבוי במנהגי התפילה, ואף-על-פי ש"שאלת היהודים" יכלה להיפתר על הצד היותר טוב גם בלי שישתנה מאומה בכל הדברים הללו ודומיהם – וגם אף-על-פי שבתור עניינים "דתיים" היו הדברים הללו צריכים כביכול להיות מוזרים לציונות מעצם טבעם – הלוא נדמה שאין מי שיאמר כי הציונות השלימה מעולם בעומק הרגשתה עם התופעות הפצלניות האלו, ולא שאפה למעשה, שאיפה חיובית, לזכות ולהתגבר עליהן באחד הימים, כדי לראות בנחמה של עם אחד ומאוחד אף בפרטים הללו, חסרי הערך המעשי כביכול – רק לשמו של הדבר עצמו, לשם האיחוד התרבותי של האומה בתור שכזה.

אם נחוצה עוד ראיה לקביעה הזאת – הלוא עובדה היא שאף כיום תכלית "מיזוג הגלויות" איננה נתפסת בציבור הארץ-ישראלי רק בבחינת צורך שהזמן גרמו, אלא כערך הנושא חיוב מוחלט במסגרת שרידי השאיפה הציונית והטבוע מלכתחילה בעצם מהותה של הציונות; ונדמה אמנם שעל אף אקטואליותה, הדוחקת באמת, אין עוד סיסמה אחרת הנשמעת כיום נדושה ובן-גוריונית כל-כך כמו הסיסמה הזאת. ואכן, מסתבר שבשום זמן מן הזמנים – אף כאשר הפיצול העדתי לא הפריע כמעט במאומה למעשה ונראה כעניין טפל שאיננו ראוי לתשומת-לב – אמנם לא יכול היה להימצא מכל-מקום איש ציוני שלא היה רואה את תכלית האחדות התרבותית כחלק מהותי משאיפתו הציונית לו נתן את דעתו על העניין; ורק משום שהמשימה היתה מלכתחילה מובנת כל-כך לנפש, אפשר היה להעלותה באופן ספונטני כל-כך להכרה כאשר נעשה עניינה מורגש בעליל ודוחק.

ואת סיבת התופעה, שהציונות נאלצה בינתיים להבליע את אמתה בנקודה הנידונה ולהעלימה בצעיף של אַלם, כבר ראינו בפתיחה לפרק ב' של החיבור הזה:

171 השיר 'אנו באנו' – בניגון חסידי מושאל – הושר בפי חלוצי העלייה השלישית, מתחילת שנות העשרים.

שאיפת האיחוד היתה, כמובן, שאיפה הנובעת רק מן הדבקות באומה העברית ומן האהבה אליה – מן הצער על חוסר האסתטיות שבקמטי-הגלות, אשר נחרתו במצחה בדמות הפיצול העדתי, ומן התשוקה לראותה בגאולתה יפה שוב ופורחת, שטופה באור האחוה – בעוד שאותם ערכים תרבותיים שהציונות נשאה ודגלה בהם היו סותרים מטבעם את עצם קנה-המידה של ההזדהות הישראלית; כאמור, לו היתה הציונות מעמידה את ערכיה התרבותיים שלה – את הערכים המודעים היחידים שהיו לה – כאידאל שבו צריכה האומה להתאחד, הריהי היתה רק מעמידה לפני העם את האידאל להתאחד בהשתמדותו. הציונות נאלצה אפוא לשתוק, ולא נשאר לה אלא לצפות ציפייה פסיבית שהזמן הטוב ילך ויפתור את כל הקושיות והבעיות, ויפתרן כאשר יפתור.

ואמנם, עד הקמת המדינה פעל הזמן את פעולתו המקווה כביכול. היישוב היה ברובו בן אותו תחום המושב עצמו של מזרח אירופה, ובמידת היותו כזה – היה, בעצם, פיצולו העדתי פחות עד מאוד ממילא; גם במידה שהיה היישוב מפוצל מעבר לזה, הרי מכל-מקום עדיין היתה שורשיותו העברית התוכנית, המאחדת את כל העדות, חזקה, בקרב רובו המכריע, לאין ערוך יותר מדבקותו בגורמים העדתיים המפרידים ובערכים הפורמליים הזרים אשר רכש לו זה מקרוב; ומעל לכול – החתירה הציונית המשותפת הוסיפה ליישוב דבק דינמי ושימשה לו כור היתוך, שבו נעלם והלך הסרח העודף הקטן של תכונות השוני התרבותי. ואם התוצאה היתה בכל-זאת כפי שראינו, היינו ששום תרבות חיונית מאחדת לא צמחה מכך, אלא אדרבה, ההתאחדות התבטאה דווקא בשיתוף הכללי בהתנוונותם של הערכים הקיימים, ואף בשקיעתה המוסיפה והולכת של השורשיות העברית עצמה, הרי העובדה שקבענו כאן אינה משתנה בזה: הציונות ברכה על "הצבר" האחד, ולו גם חסר התרבות מכל וכול, ואמרה "זהו!".

אולם, כל הגורמים הללו, שהיו נוטים עד עתה לסייע ביד הזמן, שוב אינם קיימים במסיבות החדשות: העלייה החדשה התקבצה באחוזים שקולים מכל הקצוות; בחלקים גדולים ממנה הספיקה כבר ההתבוללות להרחיק את האנשים משורשיותם העברית הרבה יותר משהם קרובים לה; ברובה המכריע, ההתגודדות העדתית היא, כאמור, עיקר המהות החברתית; וכור ההיתוך של ציונות דינמית וחיונית שוב איננו פועל בה כמעט כלל, אלא אדרבה, הריהי נתונה דווקא לפעולה הדמורליזציונית^ו של משבר המדינה, כפי שראינו. ועם זאת, סיסמת "מיזוג הגלויות" שהתמלטה סוף-סוף מפי שאיפת האחדות החנוקה, בלחץ המסיבות הקונקרטיות, איננה, כמובן, יותר מאשר רק ביטוי מפורש לאותה ציפייה פסיבית

עצמה לחסדי הזמן, שהיתה עד עתה מובנת מאליה בנפש ללא מילים: משבר המדינה לא הוסיף כמובן ליישוב "הישראלי" יכולת לפעול פעולה חינוכית יזומה במקום שאף התנועה הציונית נמצאה בשעתה חסרת-אונים, והסיסמה החדשה רק נוספה אפוא כחידוש מתקופת המדינה למורשת הסיסמאות הציוניות הישנות שאיברו את חיותן.

וכאשר אנו חוזרים מכאן לענייננו, משמע שההתעוררות החיובית האוונטואלית, האמורה להיות נושאת שאיפת הגאולה הישראלית, בבחינת יורשת משופרת של התנועה הציונית מלפנים, תצטרך לרשת מן הציונות – בין שאר משימות הגאולה הבלתי-מושלמות – גם את המשימה הזאת, כאחד היסודות העיקריים במהותה, וכדי לפתוח סוף-סוף גם לה את המוצא החיובי המתאים, אשר אף במסיבות נוחות לא היה הזמן לבדו מסוגל לפתוח לה מעצמו.

והדבר השני שאמרנו הוא שגם מסיבות פרגמטיות, כתנאי יסודי לעצם אפשרותה לפעול, תהיה החתירה האידאליסטית המחודשת בקרבנו זקוקה מכל-מקום לדבק פנימי של מוסר חיובי בין אדם לחברו, תחת המוסר הליברליסטי והסוציאליסטי המתנוונים ושאינם הולמים את הבעיות הקונקרטיות של התחייה העברית בארץ-ישראל – והפעם היא תהיה זקוקה למוסר אחיד ומגובש בהיקף לאומי, והיא לא תוכל להסתפק בהתגבשותם של חוגים מקבילים אשר לכל אחד מהם מוסר השונה כלשהו מן המוסר של רעהו, כמו שהיה בציונות.

מסקנה זו עולה לנו לא רק מן העובדה שהפיצול הארגוני היה אסונה של הציונות מלכתחילה ושחתירה לאומית מאוחדת היא תנאי לפתרון בעיותינו הלאומיות, כפי שראינו; ולא רק מן העובדה שהארגונים הציוניים מלשעבר אינם מסוגלים עוד להיות נושאי של הגשמה אידאליסטית ממילא, ובהתנוונותם הקיימת הריהם כולם במידה שווה מועמדים לחיסול, שהוא תנאי יסודי לעצם האפשרות של מוצא חיובי; ואף לא רק מן העובדה שהעדות השונות, שבהן מפוצלת העלייה החדשה, ודאי שאינן מסוגלות להיות תאים של אידאליזם לאומי כולל, אלא עשויות הן, בשורשיותן הגלותית, רק להיות תאים של קנאה וחיכוכים ופירוד מפורר; אלא קודם-כול היא עולה לנו – [מסקנתנו הנ"ל] – מן העובדה הפשוטה שהפעם לא ייתכן, מסיבות אובייקטיביות, שום מעמד בהגשמת המטרות הלאומיות לגופים אוטונומיים כלשהם: לגופים אוטונומיים אין פשוט מה לעשות, באשר בעייתנו איננה עוד להקים בסיס של יש חומרי איזשהו, כי אם להעמיד על רגליו את הבסיס שהוקם, וזוהי משימה אשר מעצם טבעה היא מחייבת פעולה לאומית מאורגנת ומכוונת אחת, ואשר עצם פירושה הוא לאחד את מה שהוקם בנפרד וללא תכנית;

המדינה, מעצם טבעה, נוטה לבטל את האוטונומיה של הגופים העצמאיים, כפי שכבר ראינו, והיא נוטה להיעשות בעצמה הנושא הארגוני האחד של החתירה הלאומית.

באופן כזה מתלכדים צרכיה הפרגמטיים של החתירה האידאליסטית עם אותה בעיה של האיחוד התרבותי, שהוא גם כשלעצמו מטרה העומדת בפני האומה, ומשני הדברים גם יחד עולה לנו שהמשבר התרבותי של המדינה והחוסר בערכים מוסריים חיוביים לא יוכלו בכל-זאת להיות לגבי ההתעוררות המחודשת בקרבנו רק עובדה טרומית – אשר ההתעוררות תצטרך להיחלץ ממנה איך-שהוא, על-ידי תהליך של התעלות פסיבית – אלא שומה יהיה עליה גם לנקוט בעניין זה יוזמה אקטיבית מכוונת משלה: את העברת העם מפיצולו רב-האנפין ומדבקותו בשרידי ערכים פסולים והרסניים לידי הווייה וחתירה של אחדות תצטרך ההתעוררות החיובית לראות כמשימה אשר מוטל עליה להגשים בתוקף תפקידה וכאמצעי הכרחי למילוי תפקידה, והיא תצטרך לא רק לשאת ערכים חיוביים של תרבות ומוסר מתאימים, אלא חינוך האומה בתרבות ובמוסר מתאימים יצטרך להיחשב לה בעצמו כערך חיובי במסגרת האידאולוגיה של מטרותיה ודרכי ההגשמה שלה.

אבל אם-כן, משמע, כפי שכבר נרמז פה, שאותה אימפליקציה¹⁷² סמויה של הציונות אשר עמדנו עליה בתחילתו של פרק ב', היינו שאין התחייה הלאומית חייבת לחדש מאומה באידאולוגיה המוסרית של האומה, באשר תורת-ישראל – תרבותנו הלאומית ההיסטורית – נשארת המילה הראשונה והמילה האחרונה שלה – אימפליקציה זו הגיע כבר תורה לרדת מ"חיק העתיד", ששם היתה משמעותה חבויה עד כה, ושומה כבר עליה לתפוס את מקומה בחיי ההווה לאלתר.¹⁷²

שהרי אם הדמות התרבותית של האומה איננה יכולה, כפי שראינו, להתהוות באופן חיובי על-פי הדרך "הוֹגֵטִיבִית", ואם גם אי-אפשר שוב להניח לה להתפתח מאליה, באשר גיבושו של העם באחדות תרבותית ומוסרית הפך להיות בעיה התובעת את פתרונה לאלתר, ואף תנאי מוקדם לפתרון של כל בעיות-החיים הלאומיות האחרות, ואם החינוך התרבותי והמוסרי המכוון, הנדרש בעקב כל הדברים האלה, אינו יכול לצאת אלא מתוך התעוררות אידאליסטית חדשה של

172 את התיבות "בחיק העתיד" נתן כאן שב"ד במרכאות, כי הן ציטוט של מה שכבר אמר בפרק ב' – בתחתית עמ' 35 – כאשר עמד הניתוח ב'שלב הציוני', בו היתה אמתה היסודית של התחייה – אמת התורה – סמויה ומצועפת בחיקו של העתיד, וכל תפקידה שבינתיים היה במניעת היווצרותה של השקפת-עולם רשמית, לא-יהודית, לציונות.

החוויה העברית ההיסטורית – הלוא צריכים אמנם התרבות והמוסר הדרושים להתאים גם לפתרון כל אותן הבעיות האחרות האמורות, אבל מכל-מקום וקודם-כול יוצאת לנו המסגרת התרבותית והמוסרית הדרושה מוגדרת מלכתחילה על-ידי הצורך לגבש לא אומה סתם, אלא אומה עברית דווקא; כלומר ממילא, באופן האפשרי היחיד שאין בלתי, אומה הנושאת ומפתחת את התרבות העברית מתוך תודעה של רציפות אחת. ומאחר שרציפות התרבות העברית נותקה למעשה על פני השטח העליון, ואין לנו כיום הווה עברי איתן ושורשי באקטואליותו, הרי שפתוחה מכאן הדרך בהכרח רק אל העבר העברי, כדי להחזיר משם לחיי ההווה את כל עקרונות המוסר העברי, השאיפות העבריות והלך הרוח והמחשבה העברי הספציפי, ובהם לחנך את העם, בשביל שנחזור שוב לפתחם על סדן חיינו הקונקרטיים, בכוח התנופה הלאומית המחודשת המפכה בנו, אשר סוף-סוף הלוא היא מעורה בהם בעצמה בשורשיה העמוקים ביותר – מהנקודה שבה הזנחנום מזה שנים או שלושה דורות באיבונם.

ואין בכך כלום שמאז התאבנה התרבות העברית המקורית השתנה כביכול העולם עד מאוד, ואף אצלנו התפתחו יחסים שאין להם ולא כלום עם התרבות העברית, אשר שוב אין זו הולמת אותם; וגם אין בכך כלום שאפילו לפני התאבנותה נעשתה תרבותנו מעורה כביכול בחיי גולה בתור שכאלה, ושוב אין היא הולמת כביכול מעיקרה חיים של עצמאות ממלכתית. הרבה מכל הטענות האלו הוא שקר מוסכם של עמי-ארצות, והוא היפוכה הגמור של המציאות, והרבה הוא ראייה מהרהורי-הלב שברגשי הדחקה ונחיתות וחיקוי בעלמא; ומה שנשאר אחרי כל זה בטענות האלו מן הפסול האמתי – הלוא הוא פסול גם בעיני התרבות העברית עצמה, ומתוכה עצמה אפשר להתגבר עליו, והלוא בוודאי – כוח החיות של אידאה אינו אלא כוח החיות של נושאה, ולא בכתבי התרבות העברית, אלא בנו עצמנו תלוי הדבר אם הכתוב יהיה מאובן וגלותי ברוחו או שיהיה אקטואלי ובן-חורין.

ואחרי כל אלה, מה שהוא אמתי ביותר בטענות האמורות הלוא הוא זה שבינתיים התפתחו בקרבנו יחסים שונים שאין להם ולא כלום עם התרבות העברית המקורית; והנה, ראינו שאין היחסים הללו יכולים להתגבש מתוך עצמם, והם מובילים רק לאבדון, ואפילו יכלו להתגבש – גם אז חדלים היינו בהם מלהיות עברים. לגבי רצון עברי לאומי, המסקנה העולה מכך היא אפוא רק אדרבה: אסור לנו מכל-מקום לתת ליחסים האלה להתגבש בתרבות ההולמת אותם, אלא שומה עלינו לשברם ולבנותם מחדש דווקא כך, שרק התרבות העברית המתפתחת

ברציפות תוכל להלם; לא את התרבות העברית צריכים אנו להתאים ליחסים הקיימים, אלא את היחסים צריכים אנו להתאים לחזון. ייתכן שהעולם המסתכל ב"אובייקטיביות" יראה בכך "רגסיה" אל העבר, אולם אנחנו, שיהא בידנו קנה-המידה העליון של נצח ישראל, לא נוכל לראות בזה אלא את "הפרוגרס" שאין לך פרוגרס גדול ממנו אל עבר העתיד.¹⁷³ וזהי – באופן האפשרי היחיד שאין בלתו – המסגרת התרבותית והמוסרית אשר ההתעוררות החיובית המחודשת בקרבנו תצטרך לשאת, וזהו החינוך שהיא תצטרך לקבוע לעצמה כמטרה וכאמצעי, כנדרש בתנאי יעילותה וממשיותה.

והמסקנה הזאת היא לא רק הכרח פשוט של ההיגיון, כפי שתפסנוה בפסקאות הקודמות, אלא בדיעבד רואים אנו אותה מתחייבת גם באופן מוחשי מאוד מן המציאות הלאומית שאנו נתונים בה כיום.

הציונות היתה מסוגלת להביא את נס תקומתנו אפילו מתוך רב-גונית תרבותית והתנכרות פורמלית לתרבות ולמוסר העברי, משום שדבקתה הישראלית ונאמנותה לשאיפות הישראליות ההיסטוריות היו עדיין מכל-מקום ולמרות הכול העובדה העיקרית במהותה ובנשמתה, וגם אם מדעת היא ביקשה כמעט להשתחרר מהן, הרי בכל-זאת היא נמצאה מופעלת על-ידיהן ממילא, ולו גם תוך מידה רבה של סבילות נפשית, בעוצמה שעלתה על כל כוח נוגד בתוכה. במציאות שלנו כיום, לעומת זאת, הדבקות העברית היא אמנם עדיין הכוח החיובי היחיד בתוכנו, כפי שראינו, אבל בין כל הכוחות האחרים הריהי כבר, בדרך-כלל, הכוח המדולדל והמסכן ביותר, אחרי ש"ההשכלה" בתנועת התחייה וההתבוללות הפשוטה בקרב עליות הפליטים הרחיקוה יותר ויותר מתוכנה והציגוה כמעט כמילה ריקה בעלמא, לא רק להלכה אלא גם למעשה; והלוא, כאמור, הנאמנות העברית היא הכוח היחיד שישנו בעין אשר ממנו תוכל להתחדש בקרבנו התעוררות חיובית. לא זו בלבד אפוא שאין לתאר התעוררות מחודשת בקרבנו לגאולת ישראל בהיקף לאומי כללי, אלא אפילו התעוררות רחבה שתישא חיוב לאומי כלשהו, ואף צנוע הרבה יותר, אין להעלות בכלל על הדעת, בלי שתחוזק קודם-כול עצם ההזדהות העברית ויוחזר לה שוב תוכנה התרבותי והמוסרי, אשר ממנו יוכל העם לשאוב שוב אהבה ישראלית ממשית וגם טעם ורצון למעש עברי אידאליסטי.

173 כעבור כשבע שנים ישוב שב"ד ויעסוק בהרחבה בניתוחם של מושגי ה'רגסיה' וה'פרוגרס' בישראל, בחיבורו: 'התקדמות ורומנטיקה על-פי תורת ישראל', בכרך ד'.

ובהתאם לכל הדברים האלה יכולים אנו סוף-סוף גם לתקן פְּמוּבְּטַח [באמצע עמ' 293] את המטרה של "מיזוג הגלויות", אשר צריכים אנו כביכול להגשימה, ויכולים אנו סוף-סוף להעמידה על אמתה:

בעייתנו איננה למזג יסודות שונים, כפי שהם מצויים בעין, לְמַהֲלֵם אלה באלה ולערבבם זה בזה לתערובת בלתי-ידועה מראש; מיזוג לפי המתכונת הזאת יכול אולי להיות רצוי בארץ כגון אמריקה, ששם נחוץ כי המהגרים השונים יֵאָבְדוּ את עצמיותם התרבותית ויִיטְמְעוּ באומה חדשה אשר לא אכפת מה תהיה דמותה. אולם אנחנו, לעומת זאת, הלוא זקוקים אנו לביטול הזהויות העדתיות השונות רק כדי להעלות דווקא את היסוד העברי האחד והמסוים, הנתון מראש והמשותף לכולן יחד, ואשר רק על-פי מְצָנְתוֹ ולשמו ולצרכיו בלבד מעוניינים אנו בכלל בביטול הפירוודים ובגיבושה של אחדות. הבעיה העומדת לפנינו ושתעמוד לפני ההתעוררות המחודשת בקרבנו היא אפוא לטהר את הגלויות – את כל הגלויות כולן, והגלות היישובית הוותיקה בכלל זה – לטהרן מכל סיגי רוחן השונים ולקדשן יחד מחדש בדפוס הדינמי המכוון של תורת-ישראל האחת, למילוי משימותיה המשיחיות – כפי שכבר התחלנו להסביר בפרק הזה וכפי שעוד נראה להלן.

כי כמובן, זהו גם הפתרון האפשרי היחיד לאותה הבעיה שבה פתחנו את הדיון בצד התרבותי-הכללי של דרישות ההתעוררות – בעיית התאמתה של המסגרת התרבותית לערכים של שאיפת הגאולה:

אין צריך לומר שעל ידי החזרת האקטואליות למכלול התרבות העברית ההיסטורית רק תחזיר ההתעוררות המחודשת שלנו את ערכי שאיפת הגאולה הישראלית למכונתם ולקרקע צמיחתם הטבעית, ויתר-על-כן, בתוך מכלול התרבות העברית המוחזרת גם תחזור ההתעוררות ותמצא את ערכי שאיפת הגאולה; ואין צריך לומר גם, ששיתוף אורגני של שאיפת הגאולה עם כל מסגרת תרבותית אחרת הוא דבר הסותר את עצמו ואשר אין ניתן בכלל להעלותו על הדעת – שהרי, כיאה לשאיפה שורשית, אין שאיפת הגאולה מסתיימת בתוך עצמה (כמו השאיפה ל"פתרון שאלת היהודים", למשל), אלא בניין בית-הבחירה וחידוש הסנהדרין – אלו שתי ההתגלמויות המוסדיות של חיי חירות ומלכות פְּמַסְגֶּרֶת של תורת ישראל – הם בעצמם אימפליקציה בלתי-נמנעת ממנה, בבחינת פתיחה לחיים עבריים אין-סופיים מוגדרים, משרק מעלים אנו את מושג הגאולה ברוחנו.¹⁷⁴ אבל בעקב

174 אל החובה והחזון של בניין בית הבחירה ושל חידוש הסנהדרין עתיד שב"ד לשוב בהרחבה בחיבורו 'על תכנון ירושלים' (בכרך ג'). ראה את שלושת הפרקים האחרונים

ההתמזגות המלאה הזאת, משמע גם שהפתרון המתחייב לנו בדבר הזה מושלם הוא אפילו יותר ממתן סיפוק גרידא לשתי הדרישות הנפרדות שבהן העלינוהו – הדרישה לתרבות לאומית מזה והתאמה לצורך האקטואלי של שאיפת הגאולה מזה – כי הוא מרים את שני הדברים יחד לידי שלמות אחת, כראוי להם על-פי אחדות שורשם בעצם עבריותנו, והריהו כבר עשוי גם כדי להחזיר להתעוררות האמורה לשאתו את אותה שלמות הנפש שהיתה חסרה לציונות ושפָּה עולות כל המשימות החלקיות הקונקרטיות מערכים מוסריים אינ-סופיים, והן מעוררות בהם ומשמשות אותם – ולא להפך.

וכך, מתוך הצטרפות כל התנאים שראינו, אשר ההתעוררות המחודשת בקרבנו תצטרך למלא אחריהם למען תוכל להיות יעילה ובעלת ממשות, והמחייבים אותה להתעלות עד הדרגה הזאת, יכולים אנו סוף-סוף לקבוע את הניסוח השלם לאותו הפוסטולט הרביעי של המוצא ממשבר המדינה, שהיינו הולכים ודנים בו בעמודים האחרונים: התנאי הכולל למוצא מן המשבר הוא שתוכל לקום בקרבנו התעוררות אידאליסטית אשר לא תתבטא עוד רק בחוויה גרידא של לאומיות עברית, הצמודה למספר בעיות חלקיות והנתונה במסגרת של ערכים מקריים סותרים, כפי שהיה בציונות, אלא תופיע מתוך שלמות נפשית גמורה בהכרה עברית, המקיפה ומבטאת באמונה את מלוא מידת התוכן הלאומי, דוחה את כל הזר והמפריע לה, ויונקת את שאיפותיה באופן אוטונומי מתוך מקורותיה שלה עצמה; התעוררות המושרשת ומשתרשת בתורת ישראל ושואבת ממנה את מלוא עוצמת-קודש-השאיפה לגאולה הישראלית, כדי לחזור ולכונן שוב את מלכות-הקודש של ישראל; ובמילה אחת אפוא, ובמלוא משמעות המילה – התעוררות משיחית, כאשר כבר רמזנו לעיל.



ומלכתחילה אולי פלא הוא, כיצד אותו מוסר עברי עתיק, אשר חייבים אנו לבחור דווקא בו מכלל-מקום, על-פי ההנחה הא-פריורית של לאומיות עברית וייעודים ממלכתיים עבריים – כיצד הוא הולם בדיוק גם את כל אותן "הבעיות האחרות"

בחלקו השני של החיבור, ושים לב לסעיף 'לשכת הגזית ומרכז התורה והמשפט', החותם את הפרק 'שיקום בית הבחירה בפועל'.

גם בספר זה עוד יידרש שב"ד למקדש ולסנהדרין. ראה בעמ' 469 בפסקה הפותחת "המשמעות הקונקרטית", כמו-כן ראה בהערה קס"ד ובתוספתה בעמ' 526, וכן גם בהערה 312 (סיפא) לעמ' 531 המפנה עוד לכתבים נוספים.

– בעיות החיים הלאומיות הספציפיות – אשר אמרנו זה לא כבר כי המסגרת התרבותית הדרושה להתעוררות צריכה אמנם להתאים לפתרון – בעוד שכל המוסרים "החדישים" שאנו מסורבלים בהם רק מכבידים עלינו עד כדי שיתוק. "מלכתחילה" אמרתי – כי בדיעבד, מבסיס העמידה בתוכה של תורת ישראל, אין בכך שום פלא: תורת ישראל יודעת שהריהי תורת-אמת. נסיים את הפרק בסקירה על אחדות מן הבעיות האלו לאור הערכים העבריים המקבילים להן.¹⁷⁵

מוסר המלחמה העברי

לא נחזור כאן על כל אותן הגישות העבריות המקוריות שכבר היתה לנו הזדמנות לעמוד עליהן במהלך החיבור הזה ולציין לעומת הערכים הזרים שעל-פיהם אנו חיים כיום. אך מאלו כדאי בכל-זאת להסב עוד את תשומת-הלב למוסר המלחמה העברי, הטבעי והפטור מכל האמביוולנטיות^o הנצרנית-האירופית; מוסר שהוא חיובי באופן ברור ומפורש ושאיננו זקוק בכל-זאת להאָדָרָה הניטְשִׁיאנית, האנטיתטית, של המלחמה לשמה, במופשט, באשר הוא מעורה בכולו בתכליתנו הלאומית, ותפקידו היחיד והמודע הוא לשרתה במציאות העובדתית הנתונה, שאין אנו יכולים להשיג את תכליתנו אלא בסביבה של עולם אויב ובניגוד לרצונו ולמעשיו. המוסר הזה הוא חלק אינטגרלי ממוסרנו הלאומי הכולל, והוא עשוי אפוא להחזיר לצבאנו את דמות השלמות המוסרית והקדושה הראויה לצבא ישראל, אשר ראינו כמה מכער ומשתק חסרונה את "צבא ההגנה" של מדינת-ישראל, הנטרף בסתירה של צבא הנועד לכיבוש מתוך ערכים של פציפיזם והגנה, או אף חוסר ערכים בכלל.

ישראל כעם סגולה

ועתה, קודם-כול, אותו ציר שעליו סובב כל המוסר העברי: ישראל כעם סגולה. ראינו כי תנאי למוצא מן המשבר שאנו נתונים בו הוא שדגש כפול ומכופל יושם בערך של לאומיות עברית, כדי שדבקוּתנו הלאומית תוכל להמיס את

175 קיצורו ומבנהו של הסעיף הבא, 'מוסר המלחמה העברי' – כמו-גם נקיטת הצירוף "קודם-כול" בפתיחת הסעיף שלאחריו, 'ישראל כעם סגולה' – נובעים מכך שמלכתחילה כתב כאן שב"ד את כל תוכנו של הסעיף הבא כהערת שוליים ארוכה, ורק בשלב הכנת סדר הספר הוא נמלך ועשהו לסעיף בפני עצמו, בפתשגן.

כל גורמי ההתפוררות. והנה, כאשר שאיפות לאומיות עזות מתעוררות בדרך "גֵּטְטִיבִית", מתוך שהסְכָלוֹת האינדיבידואליים בחברה מסוימת מגיעים לידי המכנה הלאומי המשותף, אין כמובן שום צורך מיוחד בכך שתתעורר באותה חברה גם הרגשה מיוחדת של ייחוד לאומי; יכולה בחברה כזאת להתעוררות הלאומית להתקיים אף מתוך הרגשה של שייכות סטנדרטית ל"משפחת האומות", שהרי ההתעוררות ניוֹנִית מלמטה, ממילא, מגורמים אובייקטיביים המפעילים את הנפש, ואשר לנפש, מִצְדָּה, אין מלכתחילה שליטה עליהם. לא כן אצלנו: הטעם היחיד שיכול להיות להתעוררות לאומית עזה בקרבנו עשוי להימצא רק מלמעלה, מן הנפש ולחוץ, מן הרצון להתקיים בבחינת אומה עברית, דווקא ועל אף הכול, ולמרות שאין לנו לכאורה דבר קל מזה שנחדל להיות אומה; והתעוררות שכזאת אינה יכולה בלי הרגשה של ייחוד מיוחד – בלי הרגשה של שונות מיוחדת והתבלטות מובחנת מ"משפחת האומות"¹⁷⁶, שהרי התעוררות כזאת מטעמים סובייקטיביים והרגשת ייחוד הן למעשה רק מילים נרדפות לעובדה אחת.

גם הציונות היתה בשעתה אנטיזתה מסוג זה נגד ההיטמעות בסטנדרט העולמי, והיא ניוונה מבחינה זו משרידי הרגשת הייחוד העברי שנשארו במטען התוכני של הנפש היהודית, אף-על-פי שאיבדו את ניסוחם הפורמלי; ורק השרידים הללו, במידה שנשארו עוד, רק הם עשויים עוד להצדיק חתירה מִצְדָּנו להשלמת מפעל התחייה הציוני שלא הושלם, ואילו העובדה שבחוויה "הישראלית" התגלמה האנטיזתה ההתבוללותית נגד שרידים אלה היא אחת הסיבות לכך שכושר חתירתנו בכיוון זה נשבר.

אכן, בתקופה הציונית עוד אפשר היה לומר, שבהבדל בינינו לבין הגויים מתבטאת דווקא מחלתנו הלאומית, אשר התרבות העברית עצמה מכירה בה כבמחלה – אם כי בניסוח זה של הדברים הועלמה העובדה, שהמחלה לא היתה בהבדל הכללי שבינינו לבין האומות, אלא רק בהבדל שבין חיי גלות לבין חיי חירות ממלכתית; ובמידה שהיתה אמת בניסוח זה – אמנם יכול היה הניסיון להידמות לגויים להובילנו לקראת הבראה. אך משהושגה ההבראה שבהקמת ממלכתיות עברית מחודשת – שוב אין המשך הניסיון להידמות לגויים עוד-ועוד יכול להוביל, כמובן, אלא להתרוקנותנו הלאומית הגמורה; ואם הניסיון בכיוון זה

176 על מוצאו של ערך "משפחת האומות" וגלגולו אל 'מגילת העצמאות' – המדברת על "משפחת העמים" – ראה בהערה 162, לעיל בעמ' 262. כאמור, עתיד שב"ד לנתח בהרחבה את הגיונה ומונחיה של מגילת העצמאות – העומדים בסתירה לכל הנדרש כאן – בחיבורו: 'על יום העצמאות, יום הזיכרון וצומות החורבן', בכרך ג'.

נמשך, מובן מאליו הוא שההתעוררות לעצירתו, למען הצלת המשך קיומנו המיוחד, חייבת לשאת ערכים מודעים השוללים ניסיון זה, היינו ערכים האומרים כי שומה עלינו להפסיק את תהליך ההידמנות ולפתוח בתהליך של התגבשות והתכנסות מחודשת בתוך עצמנו; ובסיכומו של דבר – בתנאים של היום שוב אין הרגשת הייחוד הדרושה לנו יכולה להספיק אם תישאר במצב חבוי, כמו שהיתה עד כה, אלא שומה עליה להתגלות במלוא תנופתה הדינמית ולהתבטא במוסר חיובי השם בה דגש מפורש.

והנה, בקרב הגרמנים, למשל, יכלה להתעורר הרגשה היסטורית של "עם נבחר", שלא היה מאחוריה כלום לבד מיוהרה ריקה ונטייה לערפל מטפיסי, או שבירי ייחוד דומים, בעוד שלאמתו ובעיקרו של דבר לא היה בדרך-חייו של הגרמני, בהרגשותיו ובהלך-רוחו ובערכיו התרבותיים והמוסריים, שום דבר שיבידילנו משאר הגויים האירופיים, הערלים כמותו, חניכי יוון ורומא והנצרות וערות-הקדם הטבטוניים – כולם בשווה; [העם הנבחר], היה זה בניין-על, לא גרוע מכל בניין-על אחר, לצורך ההתפשטות הגרמנית והתנגשותה עם האינטרסים של רוב המעצמות הגדולות, וכמובן גם ביטוי להתמרדות נגד העליונות המוכרת של עם-סגולה ישראל, שהוא כל-כך שנוא. אולם לא כן אצלנו; שום בניין-על מעין זה אינו יכול לספון לגבינו, כי אין, כפי שראינו, קונסטלציה^o של מסיבות אובייקטיביות שעליו הוא יוכל להיבנות. הכרת-הייחוד הדרושה לנו צריכה להיות פשוט ביטוי לְאמת: אנו זקוקים לה כדי להציל את קיומנו המיוחד, ואם אין בקיומנו שום ייחוד אמתי שאנו דבקים בו במידה מספקת כדי לקבל עלינו את כל הסבל הדרוש, ממילא אין מה להציל.

ובנקודה זו עומדת לנו העובדה שמאז ומקדם לא היה מצבו של העם העברי שונה הרבה ממה שהוא כיום בעניין הנידון. תמיד היינו עם אשר לחצן של המסיבות האובייקטיביות פעל בכיוון התפוררותו, ואשר כנגד הלחץ הזה הוא יכול היה להתקומם רק בכוח הסובייקטיבי של נפשו. לצורך זה ניתנה לנו ופיתחנו בקו ישר אחד תרבות לאומית, העשויה במיוחד ובמכוון כדי לעמוד נגד הלחץ – תרבות של מוסר-אמת מיוחד שיש בו כדי להקנות נצח מיוחד לנושאי; ואחד מערכי מוסר-האמת הזה הוא הערך של "עם סגולה", ערך הכרתו והרגשתו של הייחוד האמתי הזה, כאחד האמצעים הטכניים לטיפוחו המכוון ולהשרשתו של מוסר-האמת וההתייחדות בו, כדי לעשותו מוסר-אמת באמת, המסוגל להקנות נצח. שרידי תרבותנו זו והרגשת ייחודנו בה הוכיחו את האמת הגלומה בהם בהביאם אותנו עד כאן, כמנעם את היעלמותנו עד היום ובעמדם עוד אף עתה ב"מחותרת" על גבנו,

בדרישה שאינה יודעת מנוח כי נוסף ונקיים את נצח ייחודנו; ומשנענים אנו לדרישה הזאת, וחוזרים והופכים את ייחודנו הלאומי לַאמת בהחזירנו לו את תוכנו על-ידי החזרת מלוא כל תרבותנו ומוסרנו המיוחדים מן "המחותר הנפשית" אל חיי המעשה, ממילא נמצאים אנו מחזירים מן "המחותר" לחיי המעשה גם את הערך הישן של הכרה בייחוד הזה, הדרוש לנו כל-כך כנשק נגד ערכי ההשפחה והביטול של ייחודנו, ואשר בשום מקום לבד מן "המחותר הנפשית" הזאת לא היינו מוצאים לנו כמותו.¹⁷⁷

הראיה והמופת לתורה

או – מה שאכנה כ"בעיה האפיסטמולוגית".^o

הרבה מאוד מאופיו של הלך המחשבה "המודרני" נובע מן העובדה הישנה-נושנה שבעקב התפשטות השחיתות ככנסייה הקתולית "בימי-הביניים"^o ועליית הריאקציה הריפורמיסטית בנצרות, וכן בעקב הסתירה שסתרה התפתחות המדע את הבלתי התאולוגיה הנוצרית, התעורר בקרב הגויים הצורך להעמיד בסימן שאלה את מקורות ההכרה האנושית מעיקרם. התשובות שהפילוסופים האירופיים מצאו על השאלה הזאת אינן מענייננו; החשוב לנו הוא שהתעוררה עצם הבעיה ושכל התשובות שניתנו לא הצליחו למנוע מן האדם את הפקפוק בכל ערך שאין האדם, בבחינת פרט בודד ומנותק, יכול להיווכח באמתו על-פי טבע העצמים; ובכן – מאחר שאין בעולם ערך שאפשר להיווכח באמתו על-פי הדרך הזאת – את הפקפוק בכל הערכים כולם.

התפתחות זרה זו, אשר ההתכולות העבירתה גם להלך-המחשבה העברי, מילאה אצלנו תפקיד חיובי, בתיתה את האפשרות לביקורת איפונה של היהדות הגלונית ובפתחה על-ידי זה את הפתח לתחייתנו הלאומית; אולם היא גם שפתחה את הפתח להרחבת הפקפוק על כל מערכת המוסר העברי כולה, מן המסד עד הטפחות, מתוך אנלוגיה פזיזה לַפקפוק הגויי בתאולוגיה הנוצרית, ואף-על-פי שאין בעיות הנמשל דומות לבעיות המשל אפילו כמלוא הנימה.

o "ימי-ביניים" במרכאות, כי ציון היסטורי זה אין לו ולא כלום עם תולדות ישראל, ולגבי דידנו אין לו שום משמעות שהיא.

177 תוספת-דבר בעניין 'עם סגולה', ראה להלן בעמ' 385, למן הפסקה הפותחת: "לא יתואר", במהלך שלוש פסקאות.

עם מהלך הדברים הגענו להתרופפות גוברת והולכת של הדבקות והאמונה בערכי המוסר העברי ולעליית התפיסה האינדיבידואליסטית-הרציונליסטית הגויית במקומן, זו השוקלת כל דבר מנקודת-מבט התועלת-כביכול של הפרט הבודד. וכך בעמדנו כיום בנקודת המשבר שאנו עומדים בה, הרי אפילו אם מגלה איש יהודי בתוכו את הכמיהה למוצא חיובי ואת המשיכה לערכים עבריים חיוביים – פשוט אין הלך-מחשבתו המורגל מסוגל לעכל בתוכו את המשיכה הזאת; ואם המשיכה שהוא מרגיש איננה יותר חזקה ממנו עצמו-כביכול, נאלץ הוא להפטיר כלפי לבו, ולו גם מתוך כזב הגלוי לו לעצמו: "נו, ובאמת מה אכפת אם העם העברי יחדל להתקיים?" – ובאמת, לשם מה נחוץ לו עם עברי, או ירושלים, או חירות לאומית, או הבראה כלכלית, ולמה לא ייסע לאמריקה?

אולם, כאמור, זהו המצב הדיאלקטי שלנו, שעל אף הכול, כל הדברים הללו עדיין נחוצים לו, אי-שם בשחקים או במעמקים, ועדיין אין הוא רוצה לנסוע לאמריקה; וכדי שיוכל לתת סיפוק לרצונות הללו, אם החיוביים ואם השליליים, הוא חייב לתת לעצמו דין-וחשבון ברור ומפורש עליהם, שאם לא כן – בהכרח תהיה האלטרנטיבה המשברית שהוא עומד בפניה חזקה יותר מן הרצונות האלה, בעקב פשטותה המדומה. במילים אחרות, אין המפנה הדיאלקטי החיובי הדרוש לנו אפשרי בלי שתישבר באופן מהפכני כל המסגרת המחשבתית שאנו נתונים בה, למען יוכלו להשתבץ בה הערכים הבלתי-רציונליים הדרושים לחיינו ולמען נוכל להתגבר על שאלות-התם הרציונליות-כביכול המקדמות את אבדנו; נחוצה לנו "אפיסטמולוגיה" חדשה, בסיס חדש לשיקולינו.

וגם את הבסיס החדש הזה הדרוש לנו מוצאים אנו בחזרנו למקורותינו שלנו, וניסחו וסיכמו בשבילנו רבי יהודה הלוי ב'הכוזרי' – האפיסטמולוגיה היחידה בעולם שאמתה מתבררת מתוכה ושיש בכוחה לאמת משהו יותר משמעותי מן הקיום הפרטי בעלמא, שלא כדרכה של האפיסטמולוגיה הדקארטית¹⁷⁸ והגרמנית השוררת כיום בקרבנו. אכן, יקל עלינו מאוד [להבין], אנחנו דור חניכי ההתבוללות, מה שגם הסוציולוגיה הגויית המודרנית כבר התחילה לתפוס – באיחור – את

178 רנה דקארט (קרטזיוס), יליד צרפת, עקר להולנד – בה כתב את רוב עבודותיו – ונפטר בשוודיה בשנת 1650. הוא נחשב לאבי הפילוסופיה המודרנית, ובעקבותיו נעשתה האפיסטמולוגיה – תורת ההכרה – ליסוד הפילוסופיה כולה. בחפשו אחר יסוד מוצק להכרה, הטיל דקארט ספק בכל דבר שאינו ודאי לחלוטין, והוא ניגש לחדש ולאמת את כלל הידע על בסיס המבחן החדש הזה. קיומו של היחיד מאומת אפוא דווקא מכוח יכולתו לחשוב ולהטיל ספק, ומכאן אמרתו הידועה: "אני חושב, משמע אני קיים".

האמת העתיקה של רבי יהודה הלוי שלנו; אולם, הסוציולוגיה הגויית יכולה לגלות באספקלריית-האמת שנמצאה לה רק את המוסר האינדיבידואליסטי והפקפקני שבו היא שרויה למעשה, וממילא היא לא הרוויחה לפי שעה כלום, ואילו רבי יהודה עדיין ראה באספקלרייתו את מלוא התוכניות והשורשיות העברית, ועם כל המסקנות הזאת נמצאת תורת-ההכרה שלו מזומנת בשבילנו:¹⁷⁹

“... אחר כן קרא (הכוזרי) חכם מחכמי היהודים ושאל אותו על אמונתו. אמר לו החבר: אנחנו מאמינים בא־הֵי אברהם, יצחק ויעקב, המוציא את בני ישראל ממצרים, באותות ובמופתים ובמסות, והמכלכלם במדבר, והמנחילם את ארץ כנען... אמר הכוזרי: ... והלוא היה לך לומר, היהודי, כי אתה מאמין בבורא העולם ומסדרו ומנהיגו... אשר הם טענת כל מי שיש לו דת? ... אמר החבר: זה שאתה אומר היא הדת ההקשית... מביא אליה העיון, ונכנסים בה ספקות רבות, ואם תשאל הפילוסופים עליה – אינך מוצא אותם מסכימים על מעשה אחד... אבל פתיחת דברי היא המופת, ועוד כי היא הראייה, אין צריך עמה לא ראייה ולא מופת. אמר הכוזרי: ואיך הוא זה? ... אמר החבר: ... וכן פתח א־הים דבריו אל המון ישראל: ‘אנכי ה’ א־היך אשר הוצאתיך מארץ מצרים’, ולא אמר ‘אני בורא העולם ובוראכם’. וכן פתחתי לך, מלך הכוזר, כאשר שאלתני על אמונתך, השיבותיך מה שאני חייב בו וחייבין בו כל קהל ישראל, אשר התברר אצלם המעמד ההוא בראות עיניהם, ואחר כך הקפלה הנמשכת, שהיא כמראה העין. אמר הכוזרי: אם כן אני רואה שתורתכם אינה נתונה כי אם לכם. אמר החבר: כן הוא...”

179 הציטוט הוא מ'ספר הכוזרי', מאמר ראשון, י'-כ"ז בדילוגין; (ההדגשות הן כמובן של שב"ד).

• את 'ספר הכוזרי' חיבר רבי יהודה הלוי בערבית במשך כעשרים שנה – שמו המקורי הוא: 'ספר ההוכחה והראייה להגנת הדת המושפלת' – וכאן מובאים הדברים בתרגומו של יהודה אבן תיבון. בספר מוצגים יסודות אמונת ישראל תוך פולמוס עם מתנגדיה, והוא ערוך כדורשיח בין היהודי הדובר, 'החבר', לבין מלך כוזר התר ומתחקה אחר האמת; סופו שהוא משתכנע וחותם את דבריו בכך שא־לֵהי ישראל "הוא בעל הטובה וא־לֵהי החסד והגמול, ואין א־לוֹהַ מבלעדיו ואין צור זולתו"; (מאמר חמישי, כ"ח). רבי יהודה הלוי, גדול משוררי ספרד, נפטר בשנת 1140, לאחר כמה חודשי שהות במצרים, בדרכו למחוז כיסופיו – ארץ ישראל.

ההיסטוריה שלנו והתרבות שלנו, כפי שהן נמשכות מדור לדור, הן הראיה והן המופת לערכינו, ואין לנו צורך בראיה ובמופת טובים מהם. מתוך תולדותינו ומתוך תורתנו אנחנו חיים ורוצים וחושבים, ואל תולדותינו ותורתנו אנחנו חוזרים וחיים ורוצים וחושבים. ואכן, אין לך אדם שאיננו חי במסגרת כזאת, ויהא זה הפקפקן הגדול ביותר. הברירה היא רק בין זה שנכיר בכך, ויהיו חיינו שלמים ונאמנים וחדורים הרגשה ושכר של חיי עולם, ובין זה שנתעלם מכך, ונהפוך לנו את חיינו לגיהנום על-ידי אדמות ואת תולדות עתידנו לערבוביית-אבדן. יותר משמינית שבשמינית שבטעם זה של אבדן חיי-עולם מרגישים אנו כיום במשבר שאנו עומדים בו, משלמדנו "לאמת" את חיינו באספקלריות-כזב של גויים. ואת האספקלריה המאירה של רבי יהודה הלוי חייבים אנו לחזור ולנטוע במוחנו, מנגד לעיני-רוחנו, למען נחזור ונלמד לדעת לחיות ולחשוב נכוחה – ואז לא נחקור עוד חקירות של סרק כדי לדעת לשם מה אנו נחוצים לעצמנו. ומבסיס זה של מחשבה, לא זו בלבד שתופסים אנו את חיינו הלאומיים בפרספקטיבה המאפשרת לנו לשלוט עליהם, על-ידי הכרת אמתם – במקום שנהיה נשלטים על-ידיהם, מאי-ידיעת חוקם – אלא גם זוכים אנו באותה התרוממות-רוח רחבת-הנשימה-ההיסטורית ובאותו מתח של קודש-השאפה, הדרושים לנו בבחינת הכוח הנפשי לביצוע משימות התחייה העומדות לפנינו, ואשר אנו חסרים אותם כיום, בקוצר-הנשימה של המחשבה החילונית.

מלכות השם

ומכאן – ל"תורת המדינה".

היהדות המקורית, שזרה היתה לה דרך המחשבה המופשטת, ממילא לא פיתחה לה, כמוכן, גם תורת-מדינה מופשטת, כדרכם של אפלטון ואריסטו – תורת-מדינה האמורה להיות יפה כביכול לכל בני-האדם באשר הם "חי חברתי". היהדות עסקה רק במלכות העברית, ואת דמותה של זו היא קבעה, כדרכה, בדרך ההלכה המחייבת, ואילו מהי "המדינה הטובה" בסתם – דבר זה היא השאירה, כנראה, לגויים, שיחליטו עליו בעצמם, אם יוכלו. והנה, אם ניתן לסכם את תורת המלכות העברית כפי שהיא עולה מן ההלכה בפסוק אחד, הרי מלכות ישראל היא מלכות השם, או תאוקרטיה בלע"ז; אכן תאוקרטיה, אם רצונכם בלע"ז, וזו גדולתה.

מילה לועזית זו טבע יוסף פלביוס כאשר לא מצא לו בשפה היוונית שום אפשרות לבטא את מבנה הזר והמוזר של המלכות העברית במונח מקובל, ורק סילוף המושג הוא כאשר מדמים עמי-ארצות שונים כי בחידושו של פלביוס נמצא להם מונח כללי לציון של ממלכות כוהנים באשר הן. כי למרבה הפלא, ב"ממלכת כוהנים" זו שאנו מצוים עליה, לא זו בלבד שהכוהנים הם למעשה פסולים למלוכה, כי המלכות היא לבית-דוד, ולא זו בלבד שאפילו שתי רשויות שונות של מלך לחוד וכוהן לחוד אינן קיימות בה, כדרך הנוצרים, אלא המלך הוא בה בפירוש עליון על הכוהן.^{סא} האמת היא שמבחינת ההלכה והחזון אין הכוהן ב"תאוקרטיה" העברית אלא הזרוע המבצעת את הצד הטקסי-הפולחני של החיים, כשם שהמלך הוא הזרוע המבצעת את הצד הממשלי והמנהלי, בעוד ששניהם גם יחד יוצאים מן הרשות האחת של הסנהדרין – זה המוסד הנעלה למעשה על שניהם,^{סב} אשר המלך

סא 'סוטה', דף מ"א עמודים א' ו-ב' (וראה דף מ' עמוד ב') ודף מ"ב עמוד א'; וראה גם רש"י על משלי כ"ד כ"א.

[נעייץ-נא בהפניותיו אלה של שב"ד:

- המשנה במסכת סוטה, בדף מ"א עמוד א', מתארת את מעמד ה'הקהל' הנערך בעזרה, בחג הסוכות בכל מוצאי שנת שמיטה, מעמד אשר המלך קורא בו מתוך ספר התורה באוזני העם. סדר הטקס הוא שהספר נמסר מן הקטן לגדול, עד שמקבלו המלך: "חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנה לראש הכנסת, וראש הכנסת נותנה לסגן, והסגן נותנה לכהן גדול, וכהן גדול נותנה למלך, והמלך עומד ומקבל, וקורא יושב".

- בדף מ"א עמוד ב' מבארת הגמרא שכל כיבודם של נושאי המשרות המעבירים את הספר זה לזה – מן הקטן לגדול ממנו – הוא משום כבוד המלך, שהוא הגדול מכולם. לשם השוואה, מפנה שב"ד בסוגריים גם לדף מ' עמוד ב', שם מתואר סדרו של טקס דומה שהמלך אינו משתתף בו – קריאת התורה בעזרה על-ידי הכוהן הגדול ביום הכיפורים – ובו מכובדים נושאי אותן משרות במסירת הספר זה לזה, עד לידי הכוהן, הגדול מהם.

- בדף מ"ב עמוד א' דנה הגמרא מיהו הכוהן מְשוח המלחמה המדבר אל הלווחים עם צאתם לקרב, והיא מסיקה שאין זה הכוהן הגדול אלא כוהן ממונה; אך תוך כדי הדיון נאמרת הקביעה שכוהן גדול, ישנו מלך על-גביו, שהוא נעלה ממנו.

- זו לשון הפסוק במשלי כ"ד כ"א: "יָרָא אֶת ה' בְּנֵי וְמוֹלָךְ, עִם שׁוֹנִים אֶל תִּתְעַרְבּ"; את התיבה "שונים" פירש רש"י: "האומרים שתי רשויות יש". על אף שהצירוף 'שתי רשויות' בלשון חז"ל ומפרשי המקרא מתפרש כשתי אלהויות – נותנו שב"ד עניין כאן לשתי רשויות בתוך מבנה המלכות, אולי בהמשך לחלקו הראשון של הפסוק; וראה עוד בהערה 181 לקמן.]

סב 'סנהדרין' דף י"ח עמוד א', דף י"ט עמוד א', ופירוש המשניות להרמב"ם ל'סנהדרין' פרק ב' משנה א'. ואפילו [אם] נקבל אותה תאוריה מפוקפקת בדבר סנהדרין נפרדת של

בה, באמצעות החכמים, נושאי התורה, החזון והרוח של האומה, אשר בעלי המְשֻׁרוֹת החשובות, המלך והכוהן, אמורים להימנות עמהם. שלטון שכזה לא היה עוד בשום אומה ולשון מלבדנו, ועל-כן למעשה לא פלא הוא שכאשר תפסו הגויים, ועמי-הארצות שלנו בעקבותיהם, את המושג "תאוקרטיה" בבחינת מונח ממונחיה של תורת-המדינה המופשטת שלהם, ולא כציון מיוחד לתורת המלכות העברית המיוחדת, הם חיפשו לו דוגמאות מכל הבא ביד, בעוד שאפילו מרחוק לא היה בכוחם להבין את עיקר הנידון, ורק טבעי הוא שהם הלכו שולל אחר האסוציאציה המקובלת שבין "אל" ו"כוהן", אף-על-פי שלא היתה זו כלל אסוציאציה היפה לעניין.

ושוב רק טבעי הוא שרק אצלנו יכלה להיווצר ולהתקיים במשך אלפי שנים מלכות כזאת, או "תאוקרטיה" במובן המדויק והנכון של המילה. רק אנחנו קיבלנו עלינו תורה אחת ומושלמת כל-כך, המסוגלת ליצור מבנה סוציולוגי מתאים להיותה שלטון כשלעצמה; ורק מפני שתורתנו היתה מסוגלת ליצור ולהוות שלטון שכזה, היה ביכולתנו לקיימה בידנו ולהתקיים בעצמנו בתור רציפות היסטורית אחת. אפלטון ניסה, למעשה, ליצור משהו דומה בדרך הֶקְשִׁית, ואפלטון נכשל, על אף העוז ואומץ-הלב של הגיונו, כי הוא לא ידע את העיקר הנחוץ למבנהו הפורמלי הגאוני – את רוח הקודש ואת הדבקות ההיסטורית – ואילו מי שהיו לו הרוח והדבקות שוב לא היה זקוק להֶקְשִׁיו הפורמליים.¹⁸⁰

ואת מלכות השם הזאת, שנשברה מזה כמה דורות – אם כי עדיין אנו חיים מכוח הניצוצות ממנה שהחיו את הציונות – שומה עלינו לייסד מחדש ברוח של חירות ממלכתית, אם צריכים אנו לחזור ולקבל עלינו מחדש את תורתנו ואת תרבותנו המקורית שלנו; שהרי למעשה, כל תורת ישראל אינה אלא תורת מלכות השם הלזו.

והנה, אמנם נכון הדבר שאחרי שנים כל-כך ארוכות של רציפות, מוצאים אנו במקורות אשר מהם שומה עלינו לשאוב את תוכן המלכות, רוח ותוכן של הווייה – הרבה-יותר מרוח ותוכן של התהוות ובניין מכוון; ואכן, [דבר] זה מעמיד לפנינו באור בהיר ביותר את המטרה שאליה אנחנו צריכים להגיע; אולם, לא זו בלבד שתורת-ישראל היא כנראה שיטת המשפט היחידה בעולם המסדירה בדרך ההלכה

180 ביחס למדינה האיראלית אשר אפלטון תיאר בחיבורו 'פוליטיאה' – וביחס לניסיון הכושל שעשה אפלטון להגשימה – שוב וראה בהערה 18, לעיל בעמ' 51.

המחייבת אפילו את אי-הציות למלך, ויוזמת קנאים,^{סד} ואת הבניין של עצמה,^{סו} אלא גם בעקרונות-ההוויה שלה מוצאים אנו תורה מדינית היפה מאין כמוה אף לשלב-מעבר זה שאנו עומדים בו.

למשל, זהות המלכות – או כפי שקוראים לזה היום, "המדינה" – עם התרבות

הלאומית:

ההפרדה בין "מדינת"-ישראל לבין המוסדות הציוניים והשאיפות הלאומיות במידה שאֵלו שרדו עדיין, איננה רק פיקציה הנמשכת מהתחרות הארגונים ובעלי האינטרסים השונים, אלא, כפי שכבר כתבתי, היא גם תוצאה עקיבה מן הגישה הדמוקרטית לתפיסת המדינה, ולמעשה אפילו תוצאה ישירה של התורה הנוצרית בדבר הפרדת הרשויות. תורה זו לימדה בשעתה כי הממשל והמנהל המדיני הם רשות המנותקת להלכה לחלוטין מן הרשות הדתית, והנטייה הזאת התגברה עוד במדינות ההטרונגיות מבחינה דתית ותרבותית – כגון הקיסרות האנגלית והצרפתית

סד 'סנהדרין', דף מ"ט עמוד א'. [הגמרא שם דוחה את 'טיעוני ההגנה' של יואב בן צרויה בפני בית הדין, כאשר טען כי הרג את עמשא בן יתר משום שזה מרד במלכותו של דוד, בכך שהתעכב בביצוע המשימה שהוטלה עליו: להזעיק את אנשי יהודה נגד מרד שבע בן בכרי. התעכבות זו של עמשא – קובעת הגמרא – לא היה בה כלל משום מרד, שהרי הוא מצא את אנשי יהודה עסוקים בתורה, ודרש את הכתוב "רק חזק ואַמץ" (ביהושע א' י"ח) כמסייג את החובה הכללית לציית למלך (האמורה באותו פסוק): "כל איש אשר ימרה את פיך... לכל אשר תִצְוֶנוּ – יומת"; מהות הסייג היא שהעיסוק בתורה עדיף ודוחה את צו המלך, שהרי צירוף זה – "רק חזק ואמץ" – כבר התבאר ליהושע כמה פסוקים קודם לכן (בפסוק ז'), בדבר ה' אליו: "רק חזק ואמץ מאד לשמר לעשות ככל התורה אשר צִוָּךְ משה עבדי", ועתה (בפסוק י"ח), חוזרים בני ישראל וקובעים זאת כסייג מפורש, מצדם, בקבלם את חובת הציות.

כך גם פסק הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ג' הלכה ט': "המבטל גזירת המלך בשביל שנתעסק במצוות, אפילו במצווה קלה, הרי זה פטור; [שהרי, כמובן], דברי הרב ודברי העבד דברי הרב קודמין. ואין צריך לומר, אם גזר המלך לבטל מצווה – שאין שומעין לו".

עוד ראה את דברי שב"ד בעניין חובת הציות למלך – עם גבולה ותנאיה – בקטע שהובא מתוך עבודתו 'דינא דמלכותא דינא', בכרך א' עמ' 508, בפסקה הפותחת: "אין גם שום מחלוקת".

סו 'סנהדרין', דף פ"א עמוד ב'. [המשנה שם קובעת כי "הגונב את הקסנה [= אחד מכלי השרת שבמקדש], והמקלל בקוסם [= מקלל את השם בשם עבודה-זרה], והבועל ארמית [וכן כל אשה נוכריה] – קנאין פוגעין בו".]

סו דיני כיבוש הארץ, למשל, או המשטר הכלכלי של איסוף המן – כמבוא מְדַבְּרֵי למשטר היובל.

והערב-רב האמריקאי – ואשר הן מקור-החיקוי העיקרי למדינת-ישראל דהאידינא; וממדינות אלו קיבלה מדינת-ישראל ביבוא את מורשתן הנוצרית המשוונה, ועתה היא מבקשת לבנות גם את עצמה על-פיה. כנגד זה עומד עלינו העיקרון של מלכות-השם הישראלית: "עם שונים אל תתעַרְב", האומרים שתי רשויות יש"¹⁸¹ וכך מתבטלת הפיקציה ההרסנית שאנו נתונים בה כיום, ומבהירים לנו לעצמנו שמצוות תורתנו ושאיפותינו הלאומיות מוכרות באופן משפטי בגילוי-לב כמחייבות את מסגרתנו הממלכתית, ואילו מלך שאינו רואה עצמו קשור למעשה על-ידי המצוות והשאיפות האלו, או המסיר מהן את לְבָנו, אין אנו חייבים במשמעותו, ואדרבה, חייבים אנו אפילו לעשות את המצוות ולהגשים את השאיפות גם אם פירושו של דבר הוא מרד.

ובדומה לכך, העיקרון הדמוקרטי המקובל כיום במדינה והנתמך על-ידי ההתפוררות האינטרסנטית של הציונות, היינו שהמדינה היא קיבוץ של אינטרסים מתחרים, ושעל פי זה היא צריכה להתנהל: שלטונה צריך להיות שלטונו של האינטרס המנצח בבחירות. את ההפך הגמור מלמדת תורת מלכות השם הישראלית: "אין מושיבין ... בסנהדרין ... מלך וכהן גדול בעיבור שנה ... – מלך משום אפסניה, כהן גדול משום צינה"¹⁸² – הסנהדרין, שלא פָּנַסְתָּ של מדינת-ישראל, איננה בית-דִּין של אינטרסים; ואדרבה, מי שיש לו אינטרס פרטי וחלקי בהחלטה – פסול להכריע בה.

ונסיים בדוגמה שלישית: הכרעת הרוב הדמוקרטית, וכנגדה הדרש הַהֲלָכִי המובא ב'סוטה' דף מ' עמוד א':¹⁸² "ויקם המלך דוד על רגליו ויאמר: שמעוני, אחי ועמי!" – אם 'אחי', למה 'עמי'? ואם 'עמי', למה 'אחי'? – אמר רבי

סז 'סנהדרין', דף י"ח עמוד ב'. [נוכך מתפרשות הסיבות האלה לאי הכללתם של המלך והכהן הגדול בדיון על עיבור השנה: המלך קוצב את השכר לצבאו באופן שנתי, ולכן נוח לו שתהיינה השנים מעוברות ויִחָסֵךְ לו שכר חודש; ואילו לכהן הגדול נוח שלא תעובר השנה, שכן הוא טובל חמש טבילות במהלך עבודתו במקדש ביום הכיפורים, ותוספת של חודש בשנה זו גורמת לכך שבשנה הבאה יחול יום הכיפורים בעונת הקור.]

181 כאמור לעיל (בהערה ס"א), זהו פירושו של רש"י לחלקו השני של פסוק כ"א במשלי כ"ד: "יָרָא אֶת ה' בְּנֵי וְמֶלֶךְ, עִם שׁוֹנִים אֶל תִּתְעַרְב". שב"ד אמנם מפקיע את הפירוש מידי פשוטו – המכוּוֹן אֶל-נִכּוֹן להוראת ההתרחקות מן האומרים כי שתי אלהויות יש – אך הגיונו קרוב לפירושו של אבן עזרא לאותו פסוק, המדגיש כי אין להחליף ולפצל בין הקב"ה לבין המלך, שהרי זה השני הומלך בידי הראשון על-מנת לעשות משפט.

182 על-פי הכתוב בדברי הימים א', כ"ח ב' – וראה עוד בהוספה לנספח ב' לְסֵפֶר, עמ' 550 בְּפִסְקָה הפותחת: "מצד שני" ובהערה המוסבת עליה.

אלעזר: אמר להם דוד לישראל: אם אתם שומעין לי (להיות שלמים למקום^ס) – אחי אתם (אלמא, המלך – אימת צבור עליו, אם כשרים הם^ס), ואם לאו – עמי אתם (כבושים תחתי^ס), ואני רודה אתכם במקל". כלום יכול להיות מוסר מדיני אקטואלי יותר מזה לענייננו, או מוסר מדיני מושלם והגיוני ומוסרי יותר בקביעת הגבולות של חובת משמעת העם למלך וחובת המלך (והסנהדרין שעמו) להתחשב בכבוד העם?

משטר היובל

ובהמשך מכאן: עקרון שנת היובל.¹⁸³

בתקופתנו הרי זה דבר "מודרני" לראות את גאולת העולם כולו מתחזית האידאל הכלכלי, ובמציאות שלנו נעשה מנהג זה לאחד הגורמים החשובים בטמטום-הרוחות המיוחד שהשתרר אצלנו אחר הקמת המדינה – בנוסף על השפעתו ההרסנית הנמשכת עוד מלפנינו. כפי שכבר ראינו, הפתרון הדרוש ליחסינו הכלכליים הוא כזה שיאפשר לנו ליצור כלכלה לאומית, באשר למעשה עדיין אין זו קיימת אצלנו כלל; אולם ציבורנו רגיל לחשוב מעשה-קופים בדפוסי-נכר, ובהם הוא מוצא לו פתרונות לצרות החברה במשטרים כלכליים אידאליים; ומאחר שהמבנה הכלכלי הקיים בקרבנו הוא באמת אחד הגורמים העיקריים לשיתוקנו, הרי אין לך דבר פשוט מזה שכאשר באים אנשינו לחשוב על מוצא ועל שינוי, נחלקים הם – בדומה לגויים האירופיים – על-פי המשטר הכלכלי האידאלי שבו הם מאמינים, בטענה שלו השתרר אצלנו אותו משטר – מיד היינו נושעים; וממילא נמצאים הם כולם אוויליים במידה שווה, וממילא נמנעת

סח לשון רש"י.

183 • כעשרה חודשים לאחר שכבר סיים שב"ד את כתיבת הספר, הוא מסר את הסעיף הזה לפרסום ב'סלם'. הסעיף פורסם בהשמטות, ובלא חלקו האחרון העוסק בשבט הלוי. המאמר הוכתר: 'משטר היובל כאלטרנטיבה לקפיטליזם וסוציאליזם', ונחתם בשם-העט: זאב לפידות. (ראה בגיליון ק"י, תמוז תשי"ח).

• מתבקש הדבר, להפנות את הקורא לדיון נוסף שערך שב"ד בשנת היובל ובמשמעויותיה, כעשרים שנה לאחר כתיבת הדברים כאן. הדיון כלול בעבודה המשפטית הגדולה 'תורת דיני הקניין', והוא הובא כנספח א' לחיבור 'על דברי ימי ישראל' – בכרך ד' עמ' 635. (על מכלול עבודתו המשפטית של שב"ד – הנמצאת בכתיב-יד וטרם ראתה אור – ראה באיגרתו אל שמואל קרמר, בכרך א' עמ' 620 ואילך).

בזה מכולם ביחד האפשרות למצוא מקום פנוי למחשבה ולמאבק על משהו יותר משמעותי: שהרי מכל-מקום ברור כי יהיה מה שיהיה המשטר הכלכלי האידאלי "הנכון" בשבילנו – קפיטליזם, סינדיקליזם,¹⁸⁴ סוציאליזם, או כל איזם או לא-איזם אחר – המשטר הדרוש לנו כדי להגיע למשטר כזה הוא אחד ואותו עצמו, משטר בלתי-אידאלי של כלכלה צבאית, כפי שראינו; ועל זה, ועל יסודות הגשמתו, אין איש נותן אפילו את הדעת.

אך אחר כל ההקדמה הזאת, העובדה נשאת שהמשטר הצבאי הזה אינו נחוץ לנו אלא בבחינת אמצעי לעתיד טוב ממנו – אמצעי להגשמת החזון המשיחי של הגאולה השלמה – ובמסגרת זו נמצאת לנו מוגדרת מלכתחילה, בין השאר, גם החזות הכלכלית האידאלית אשר שומה על המשטר הצבאי להביאנו אליה – חזות הגשמתו של עקרון שנת היובל.

עיקרון זה – גם אם עדיין אין הוא יכול להיות לנו אקטואלי בכל פרטיו בבחינת הלכה לחיי המעשה היום-יומיים, מכל-מקום יש לו לגבינו אקטואליות מספקת כדי לשמש כקנה-המידה האפשרי היחיד לתכנון, ואף פְּנוּשָׁא האפשרי היחיד להגשמה תכליתית מודרגת לאלתר. אידאל כלכלי לצרכים אלה – לא זו בלבד שהוא נחוץ לנו אפילו כיום, אלא אי-אפשר לנו בלעדיו אף רגע; ועל-ידי הופעת האידאל הכלכלי המקורי של תורת ישראל בתפקוד זה, מושם בבת-אחת ובדרך אֶפְרִיורית קץ אחרון לכל הוויכוחים הכלכליים שאנו שטופים בהם, גם במידה שעדיין יכלה להיות להם הצדקה אף לאחר מה שאמרנו כאן בהקדמתנו.

הוויכוחים הכלכליים הנטושים אצלנו מתנהלים בין הגוונים השונים של הקפיטליזם והסוציאליזם, וראינו כי שורשם הוא בעיקר בדבקות בערכים מוסריים והלכתי-מחשבה שהובאו לארץ-ישראל ביבוא, מבלי משים, בלי קשר פנימי לבעיות המיוחדות של תחייתנו הלאומית. הצד הפרגמטי הנלווה על הוויכוחים הללו, המוסב על בעיית יעילותן של השיטות הכלכליות השונות במצב המיוחד שלנו, הוא רק רציונליזציה שבדיעבד, ואכן ראינו שאין אפילו באחת מן השיטות האלו, על תפיסת הדברים הגלומה בהן, כדי לשמש פתרון מתאים לשאלת גישתנו הכלכלית

184 להלן יגדיר שב"ד את הסינדיקליזם כקפיטליזם קואופרטיבי. הסינדיקליזם גורס שליטה של הפועלים באמצעי הייצור, כאשר הם – ולא המדינה – יכוונו את המשק באמצעות האיגודים המקצועיים (= הסינדיקטים). על-פי חזונו של המשטר הכלכלי הזה יש לחולל מהפכה אשר תביא את האיגודים להחלפת המנגנון הריכוזי של המדינה. הסתדרות העובדים הכללית בארץ ישראל הושפעה מן הזרם האירופי הזה, בגיבוש אופיו ותפקידיו של האיגוד המקצועי.

לאלתר; וכאשר משחררים אנו את הוויכוחים האמורים מן הסרח הפרגמטי העוֹדֵף הזה, שוב אין נשאר לנו מן השיטות השונות המוצעות אלא צֶדֶן המוסרי-המוחלט בלבד. דבר זה כשלעצמו עדיין אינו פוסל אותן, כמובן, מלשמש לנו מבחר של קני-מידה אפשריים לתכנון לטווח רחוק: רק על-פי ערכים מוחלטים בלבד אפשר לתכנן משהו למרחק; אולם אחר מה שאמרנו בפרק זה – נואשר עוד יורחב להלן] – ברור שדווקא בגלל תוכנן המוסרי המסוים של השיטות האלו הריהן פסולות לנו אף לאותו תכנון שאנו דנים בו כאן, ולא רק לשימוש הפרגמטי.

הקפיטליזם על גווניו השונים, במובן המקובל של המונח הזה, הוא היסוד והפועל-היוצא הכלכלי של האינדיבידואליזם: אדם הנושא את מוסר המשטר הקפיטליסטי במובן המקובל – משמע שהוא מאמין ורוצה בחברה שתהיה מושתתת על בקשה מפורדת ובלתי-מוגבלת של רווח פרטי, ובכך בחברה מפוצלת לאינטרסים מתחרים ואינטרסים מפוצלים בין פרטים המתחרים ביניהם – חברה אשר כל הסממנים הללו לא זו בלבד שיהיו מצויים בה (ייתכן שמקיומם האובייקטיבי של הסממנים הללו אי-אפשר להימנע לחלוטין בשום משטר), אלא הם הם שיהוו את היסוד והמסגרת לכל יחסיה הפנימיים. אפילו המשטר הפשיסטי אינו חורג מהגדרה זו: כפי שכבר נרמז בחיבור הזה, וכפי שמיטיבה כנראה להסביר הדיאלקטיקה המרקסיסטית, הפשיזם אינו אלא קפיטליזם רגיל המרסן את עצמו והמתעטף בטרנסצנדנטליזם^ו אידאולוגי-פיקטיבי לצורכי העמידה על נפשו; ואין חורג מן ההגדרה הזאת הסינדיקליזם – זה הקפיטליזם הקואופרטיבי – והוא הדין כמובן ב"מדינת-הסעד" המודרנית, ההמצאה האחרונה של הקפיטליזם האירופי והאמריקאי המתגונן מפני עצמו. הצד השווה בכל אלה הוא, כי תהיה האידאולוגיה שלהם מה שתהיה – בכל-זאת אין היחסים הממשיים שבתוכם וההרגשה המוסרית המפעמת בהם מתפתחים והולכים מן החברה ולפרט, אלא מן הפרט לחברה – ללא תחושה היסטוריסטית של השתלבות בין עבר ועתיד, ומתוך תודעה של הווה אינדיבידואליסטי מנותק בעלמא.^ט

והנה, קודם-כול, מוסר כזה מנוגד הוא באופן קוטבי לתחושת-הקודש אשר חייבת התעוררותו הלאומית להיות מלאה בה כפי שראינו, והוא סותר אפילו את אותה ההרגשה הלאומית-הקיבוצית-האינדואליסטית שהיתה האמת הפנימית של

סט כנגד הדברים האלה אין להביא ראיה לסתור מן המציאות האנגלית, כי הקפיטליזם האנגלי אינו שונה מכל קפיטליזם אחר, ורק התרבות הלאומית האנגלית שונה קצת מתרבות עמי היבשת האירופית, והיא מקנה צביון של מסורתיות אף לקפיטליזם האנגלי – אך זהו צביון חיצוני לחלוטין, אפשר לומר: צביון פיאודלי.

הציונות עד כה. גם הרביזיוניזם ובית"ר לא דגלו במוסר כזה אלא מן השפה האידאולוגית ולחוך, כפי שכבר הסברתי, וסבור אני שלו היו באים הבית"רים להגשים את אמונתם במוסר הזה למעשה – לתכנן על-פיו את עתיד יחסינו הכלכליים לא על הנייר אלא בחיים – היתה אמונתם בו נשברת, ממש כפי שנשברה האמונה הזאת באופן אידאולוגי בקרב "לוחמי חירות ישראל", שאם לא כן היתה נשברת רוחם האידאליסטית: אין הגשמתם של שני היסודות האלה יכולה לעלות בקנה אחד.^ז

אכן, ניתן לומר, אולי למרבה הפתעתם של רבים, שהמוסר הקפיטליסטי אשר ראינו סותר לא רק את תחושתן של קבוצות יהודיות מסוימות, אלא את האופי ואת המוסר היהודי באשר הוא, זה המוסר האמור לשמש לנו נקודת-מוצא לכל תכנון. אמנם, בכל מקום בגולה היו היהודים חלוצי הקפיטליזם ומגשימו החרוצים והמוכשרים ביותר, אך דבר זה נכון רק ביחסיהם עם הגויים שבקרבם פעלו: בגולה לָחֵם הפרט היהודי, כפרט, נגד כל העולם כולו, והוא לחם גם בנשק הממון הפרטי שנמצא לו; אולם, המוסר הקפיטליסטי האמור לא שרר מעולם בקרב היהדות פנימה – אפילו אם המשק היהודי הפנימי, במידה שהיה קיים, היה מבוסס על הון פרטי.^ז רק כאשר נשברה החברה העברית הפנימית, נשאר פתאום היהודי הממוצע מוסגר באופן ייחודי במוסר הקפיטליסטי בלבד; ובמידה שהועבר מוסר זה לאידאולוגיה הארץ-ישראלית ניתן לומר שעומדים אנו כאן שוב בפני התופעה ההרסנית, שעיקרון מוצדק של מדיניות-החוך העברית מלפנים נהפך אצלנו מבלי משים, ושלא לעניין כלל, לעיקרון של יחסי-הפנים.

אכן, אפשר שבמסיבות מסוימות הקפיטליזם האינדיבידואליסטי והפצלני הזה הוא השיטה הטובה ביותר לשגשוגה של החברה בכללותה, אך לא מקרה הוא הדבר שכבר פעמיים יצא לנו כאן להזכירו כשיטה העומדת על נפשה ומתגוננת מפני עצמה. בכל הדוגמאות הידועות מוצאים אנו בו, אחרי תקופה קצרה של פריחה ושגשוג, שהפיצול וההתחרות המונחים ביסודו מתחילים לתת את אותותיהם: הקבוצות המפגרות והנכשלות בהתחרות נוכחות עד מהרה לדעת כי הכוח הכלכלי שהצטבר ביד הקבוצות המנצחות מונע מן האחרות את האפשרות להתחרות בהן ולהצליח כמותן, והוא דן אותן אפוא לנחיתות עולמית – בעוד

ע ושוב, אין להביא כנגד הדברים האלה ראייה לסתור מן המהפכה הצרפתית. שם לָחֵם קפיטליזם מתהווה נגד הכוחות שכבלו את התפתחותו; אצלנו מדובר ביצירת-יש-מֵאִין של קפיטליזם אינדיבידואליסטי, לשמו, על-ידי חלוצים חדורים הרגשה פנימית הסותרת אותו.

עא כזכור, הבדלנו לעיל בין מובנים שונים של קפיטליזם.

שעליונות הקבוצות המצליחות שוב איננה נובעת מן התפקיד החברתי הנחוץ שהן ממלאות, אלא מעצם העובדה שהן שליטות על הכוח הכלכלי שהצטבר בידיהן בעבר. במילים אחרות: הנכשלים מתחילים להרגיש ולהבין שהמשך נחיתותם איננו הכרח חברתי אובייקטיבי – כלומר שהם מנוצלים – ושכדי להעביר לעצמם את העליונות ולהפסיק את ניצולם אין הם חייבים דווקא למלא תפקיד חברתי חיוני יותר מזה שהם ממלאים, אלא מספיק שישתלטו בדרך מלאכותית על הכוח הכלכלי.

משמגיעה החברה הקפיטליסטית לשלב זה, חדלה להתחרות להיות התחרות יצרנית, המפתחת את החברה, והיא נהפכת להתחרות על ההנאה מהישגי העבר, כלומר להתחרות מרדנית המהרסת את החברה ומבזבזת את מרצה לשווא, והמאלצת את השכבות השליטות, מצד אחד, להגביר אמנם באופן מלאכותי את התנופה הטבעית של ההתחרות החופשית, המרוששת המוני-עם מתרחבים והולכים – כיסוד לפשרה עם השכבות המרדניות וכדי למנוע את התמוטטותה הגמורה של השיטה – אבל מצד שני, ממילא, [מקשיחה ההתחרות הזאת את השכבות השליטות] לקיים בכל-זאת את עצם העיקרון הקפיטליסטי בעינו, כדי לאפשר לעצמן ניצול מספיק של כוחן הכלכלי; וכך מתחיל העניין מחדש, מיסוד הנעשה יותר ויותר רעוע. וחוקיות זו, בנוסף על מה שהיא הופכת את הקפיטליזם לשיטה בלתי-יעילה למעשה בחשבון הרחוק, היא הגורם העיקרי הפוסל את המוסר הקפיטליסטי לצרכינו שלנו.

כי לא זו בלבד אפוא שעל-ידי הפיצול האינטרסנטי האופייני לו נושא הקפיטליזם בחובו ממילא גם פיצול רוחני מתאים, כדי לספק בנייני-על מתאימים לאינטרסים המתחרים השונים – דבר המנוגד לאחדות-השאיפה-הלאומית שאנו זקוקים לה במצבנו המיוחד כיום ובמצבנו התמידי בנקודת-המוקד העולמית הזאת ששמה ארץ-ישראל – אלא שמחוקיות ההתפתחות הדיאלקטית אשר ראינו זה-עתה יוצא לנו עוד, שהפיצול הרוחני האמור מוכרח גם הוא להיות פיצול דיאלקטי. כנגד התזה הראשונה של המוסר הקפיטליסטי מוכרחה לעלות אנטייתזה השוללת אותו, וכנגד הפשרה המתפתחת בין שני אלה מוכרחה שוב לעלות אנטייתזה כאשר הפשרה מגיעה לקצה טווח-פעולתה היעיל האפשרי, וחוזר חלילה. במילים אחרות, תרבותה של החברה הקפיטליסטית נמצאת בהכרח בתהליך מתמיד של תסיסה, ביקורת והשתנות בקרב ערכיה המוסריים, בעוד שנקודת-המוצא האמתית לביקורת ולהשתנות הזאת איננה יכולה להיות טובת החברה הנתונה בתור שכזאת, אלא טובת האינטרס המסוים שממנו יוצאת הביקורת; שהרי

האינטרס האינדיבידואליסטי הוא כאמור היסוד החווייתי הראשון לכל ההתפתחות הזאת, ורק באמצעותו של זה מגיע האדם בחברה הקפיטליסטית הרגילה לידי הזדהותו החווייתית החברתית.

הקפיטליזם שוחק אפוא בהכרח את רציפותה התרבותית של החברה שבה הוא קיים, ואת זהותה במהלך הדורות; והשאיפה לנצח ישראל, שהיא ממילא גם השאיפה לנצחנות בתרבות הישראלית האחת והמיוחדת, ואשר רק ממנה אנו יכולים לחשוב על תכנון לאומי כלשהו – ולעומתה, תכנון של כלכלה קפיטליסטית דווקא – הם אפוא שני הפכים הסותרים זה את זה.

ואילו האמונה הסוציאליסטית, אשר עד הזמן האחרון היא היתה אצלנו ראש המדברים בוויכוח על השיטה הכלכלית האידאלית, איננה שוב אלא אחד מבנייני-העל הדיאלקטיים שעלו מתוך אותה התסיסה הקפיטליסטית הסוחטת עתה כנראה את הטיפות האחרונות מנשמתה ומחיותה של התרבות האירופית. המוסר הכלול באמונה הזאת יונק משני מקורות שונים והמעורים בכל-זאת זה בזה.

מצד אחד, הריהו משתלשל אמנם מערכי האחוזה של המוסר העברי שלנו, אבל זאת רק דרך המסננת הנוצרית, שעקרה את ערכי האחוזה הללו ממסגרתם הלאומית ושיבצתם בהוויה האוניברסליסטית של הקיסרות הרומית המתנוונת. על-ידי המעשה הזה המציאה אמנם הנצרות דבק מוסרי כלשהו לחברה המתפוררת – והנאשת בהתפוררותה – של אירופה מתחילת "ימי הביניים", אולם על-ידי אותו המעשה עצמו היא נטלה מערכי האחוזה שלנו את תכליתם והצדקתם הפנימית והפכה אותם לאבסורד מבחינה הגיונית; מן הסתירה הפנימית שבמוסר אוניברסליסטי לא נרפאה אירופה עד היום הזה,^{עב} ולא פלא הוא שהפילוסופיה

עב הניסיונות למצוא מוסר אוניברסליסטי בתוך היהדות עצמה, אצל נביאי ישראל, הם כמובן גם-כן אבסורדיים: אצל נביאי ישראל יש הכרה בהשגחה אוניברסלית ובתוצאות ההרסניות המתגלות בכל חברה שאיננה נוהגת בדרך ההגונה לה – בדומה למה שלימד, להבריל, בדרך הפנתאיסטית שלו, שפינוזה; ואצל יונה בן אמתי אנו מוצאים אפילו את הרעיון שהכלל "ייתמו חטאים ולא חוטאים" מוסב אף על אויבינו; * אבל מכאן עד ההרחבה האוניברסלית של נושא המוסר העברי ותחולתו – מפרידה עוד תהום.

* את הכלל אשר נותן כאן שב"ד בין מרכאות לימדה ברוריה את בעלה, רבי מאיר, כדרשת הפסוק האחרון בפרק 'ברכי נפשי' (תהילים ק"ד ל"ה), האומר כי "ייתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם". ראה זאת במסכת ברכות דף י' עמוד א'.

האירופית הביאה לבסוף את העולם לידי יאוש גם מן הפילוסופיה עצמה, אם כל כולה לא היתה מכוונת, למעשה, אלא להצדקתו ההגיונית של האבסורד הצבוע-בהכרח הלזה. לגבינו – כפי שכבר ראינו – קבלת הצד הזה שבמוסר הסוציאליסטי פירושה הוא קפיצה מתוך עורנו העברי הלאומי.

מצד שני יונק הסוציאליזם מאותו המוסר הקפיטליסטי אשר כאנטיתזה נגדו הוא נוצר. בתור אנטיתזה, פותח הסוציאליזם בביקורת המשטר הקפיטליסטי, ורק טבעי הוא שבכואו לבקר את הקפיטליזם הריהו נתעה למעשה למצוא בחוקיות של החברה הקפיטליסטית לא רק ענף אחד מסוים של החוקיות הסוציולוגית, אלא את עצם החוקיות הסוציולוגית באשר היא: בעמקות ובטוטליות יהודית ממש הצליח מרקס¹⁸⁵ לתפוס את יסוד המאבק הכלכלי שהוא עיקר הרקע לכל הדיאלקטיקה הקפיטליסטית מיום התקוממותה נגד הפיאודליזם ועד היום הזה, והוא הניח אותו כבסיס לתפיסת כל התהליכים האנושיים החברתיים כולם. ולגבינו – קבלת הצד הזה שבסוציאליזם פירושה הוא שוב נטישת היסוד הציוני המוחלט של דבקותנו בנצח ישראל ובמוסרנו הלאומי והשימנו את עצמנו, מבחינה לאומית, אובייקט סביל לפטליזם של תמורות היחסים הכלכליים.

ומלבד זאת, [עוד היבט שלישי]: הסוציאליזם נושא בתוכו אף את היסוד האינדיבידואליסטי של המוסר, שהוא משותף למקורו הנצרני ולמקורו הקפיטליסטי גם יחד והמשמש כגשר ביניהם.

הנצרות היא אינדיבידואליסטית משום שהיא אוניברסליסטית: אם אדם תופס את עצמו מבחינה מוסרית כבן החברה העולמית, משמע שהוא תופס [את] עצמו כבן חברה המורכבת מפרטים שאין כמעט שום שאיפה משותפת ושום דבקות תרבותית המקשרות אותם לאחדות של תודעה ופעולה; הקפיטליזם, מצדו, הוא אינדיבידואליסטי מעצם ההגדרה, כי האינדיבידואליזם הוא מיסודות מהותו; והסוציאליזם לא יכול היה להשתחרר מן היסוד הזה, אם כי למעשה הוא סותר את שאיפותיו, כשם שאין אדם יכול להשתחרר מתכונה שירש מאביו ומאמו גם יחד. אכן, בנקודה זו מתגלה שוב המוח היהודי התלמודי שירש מרקס מאבותיו, כי הוא המציא כאן פלפול חריף ביותר, אבל נקודה זו היא אולי הרעועה ביותר בכל הבניין ההגיוני של תורתו. מרקס מלמד שהקפיטליזם הוא בלתי-צודק משום שהרכושנים גוזלים מן הפועלים את "עודף-הערך", כלומר – לכאורה – שהוא מאמין כי פרי עבודתו של אדם מגיע לו, כפרט, במלואו, בלי שום התחשבות

185 על חייו וחיבוריו של קרל מרקס – שוב וראה את הערה 10, לעיל בעמ' 37.

בבחינה החברתית שבחלוקת התוצרת; וזוהי, כמובן, תפיסה שהיא פועל-יוצא מכל בניין-הנפש הקפיטליסטית והאינדיבידואליסטית. גישה "בלתי-סוציאליסטית" זו מוסברת אצל מרקס בכך, שהמשטר הכלכלי הוא היוצר את ההשקפה המוסרית, ודווקא מפני שהמשטר הקפיטליסטי נעשה בלתי-צודק על-פי קני-המידה שלו עצמו, מתעוררת מתוכו גופו השאיפה להפכו; ורק על-פי ההסבר הזה אפשר לומר שאין מרקס סותר את עצמו כשהוא חוזר אל הצד היהודי-האֶתְנִיתִי-הנצרני של הסוציאליזם ומטיף לחברה שבה ייתן כל אדם לפי יכולתו ויקבל לפי צרכיו, כלומר ששוב לא יהנה הפועל, כפרט, מכל-מקום, ממלוא "עודף-הערך" של עבודתו.

נניח עוד לטובתו של מרקס, שהשאיפה למוסר כזה נולדת גם היא מתוך הקפיטליזם גופו, כאנטיזה נגדו, אבל כיצד אפשר שמוסר כזה יתהווה בחברה הסוציאליסטית בחינת הלכה למעשה – זאת אי-אפשר לתפוס אצל מרקס על-כל-פנים. כי הביקורת האינדיבידואליסטית של הקפיטליזם שבספר 'הקפיטל' היא האש המוסרית שעליה מתחמם הסוציאליזם מבחינה רעיונית, והיא היא, בהכרח, כל החומר החינוכי המיוחד לו; כל היתר הוא פילוסופיה מפולפלת שאין הדיוטות יכולים אפילו לדעת עליה; ואם כי מרקס מורה על ההלאמה הכללית כיסוד למשטר הסוציאליסטי העתיד, ואם כי הלאמה כללית היא באמת גורם הנוטה לגבש את האינדיבידואלים הבאים מן הקפיטליזם בתודעה של שייכות חברתית טרנסצנדנטלית, הלא בכל-זאת אמורה התורה המוסרית של 'הקפיטל' לשמש כבניין-העל לחברה הסוציאליסטית כל-זמן שגיבושה לא הושלם, ומשמע שאמורה החברה הסוציאליסטית להטביע את עקרונות המוסר הקפיטליסטי, [עקרונות] שהיא נושאת מלכתחילה, גם על המשטר שהיא מגבשת.

ועתה, ממה נפשך: אם המטריאליזם ההיסטורי הוא נכון, והמוסר עולה מן המשטר הכלכלי, משמע שעתיד להתפתח בחברה הסוציאליסטית מוסר בלתי-אינדיבידואליסטי אמנם, אבל מוסר המותאם למסיבותיה ה"אֶתְנִיתִי" המיוחדות, אשר נושאו יתקוממו בדרך דיאלקטית נגד מחנכיהם, אבות הסוציאליזם ובניו, כדי לסלקם – אותם ואת האטביזמים¹⁸⁶ המכשילים שלהם, הקפיטליסטיים והיהודיים-הנצרניים גם יחד – וזהו מה שקרה באמת ברוסיה, וזהו היסוד האמיתי לקרע שבין סטאלין לבין חבריו שהיו מוריו.¹⁸⁶ ואם המטריאליזם ההיסטורי איננו כל-כך נכון,

186 סטאלין ירש את לנין, תוך שהוא מרחיק בהדרגה את כל חברי ההנהגה הישנה. טרוצקי היה יריבו משכבר (ראה את הערה 12 לעיל בעמ' 40), אך גם אלה שהיו בני בריתו של סטלין – קאמנייב, זינובייב, ובוכארין שהיה לו מורה וידיד נפש ממש – חוסלו על-ידו במשפטי ראוה בסוף שנות השלושים.

ומושגים מוסריים עשויים להתמיד ולהמשיך לעצב ברוחם חברה הנוטה מטבעה להתפתח בכיוון הנוגד להם, משמע שלא תוכל החברה הסוציאליסטית להגיע לידי אחדות של אמת, והאנשים הממשיכים להתחנך במושגי הסוציאליזם האינדיבידואליסטי והנצרני יראו את התופעות הממשיות של הקולקטיביזם הסוציאליסטי כבלתי-מוסריות, וגם הם יתקוממו בדרך דיאלקטית נגד החברה הסוציאליסטית שהם בונים במו ידיהם, וזהו גם-כן מה שקורה באמת ברוסיה מעבר לידיעות המתפרסמות ב'פראבדה', ומכאן חוסר-היכולת של המשטר הרוסי להירפא ממכת "החבלנים" הבלתי-פוסקת, מאנדריון "האלמנטים הבורגניים", אשר החינוך הסוציאליסטי עצמו מגדל אותם בחיקו.¹⁸⁷

[עלינו להסיק אפוא כי] מבחינה זו [של ההיבט השלישי], שוב, אין המוסר הסוציאליסטי – על הדיאלקטיקה האימננטית הטבועה בו – טוב יותר מן הקפיטליזם לגבי שאיפתנו לנצח ישראל.

ולא זו בלבד. רמזתי כאן שאף אותו המוסר הבלתי-אינדיבידואליסטי העשוי לצמוח מהגשמת הסוציאליזם – מסתבר שלא יישא דווקא את הכלל האֶחָתִי, "מכל אחד לפי יכולתו, לכל אחד לפי צרכיו", והדבר הוא פשוט: הגשמתו של כלל כזה יכולה לנבוע רק מתוך תכלית חברתית שתצדיקנו והקיימת מלכתחילה, ואילו הסוציאליזם האוניברסליסטי, עם היסודות האנרכיסטיים שבו, איננו נושא למעשה שום תכלית חברתית-רעיונית מוקדמת לבד מן האחוזה הנצרנית המופשטת, שהיא חסרת כל תוכן אמת. התכלית החברתית הממשית היחידה האפשרית במסגרת האמונה הסוציאליסטית היא אפוא רק זו שתִּבֶּע מעצם הוויית ההגשמה של הסוציאליזם; אולם ראינו שהגשמת הסוציאליזם מחייבת מעצם טבעה את ההתקוממות נגד מושגי היסוד החווייתיים של האידאולוגיה הסוציאליסטית, בלי

187 הנה שתי הבהרות לסופו של המשפט:

• 'פראבדה' (שתרגומו: אמת) נוסד עוד לפני המהפכה, ב-1912, כבטאון המפלגה הבולשביקית, ושופרו האישי של לנין. למן המהפכה (1917) – בכל שנות המשטר הקומוניסטי בברית-המועצות – היה זה הבטאון הרשמי של המפלגה והמשטר. שמו של העיתון היה עילה לשנינות רבות על השקר המחופש לאמת, כקו אופי בולט וכללי של השלטון ברוסיה.

• המילה היוונית 'אנדריון' מציינת – בדרך-כלל בלעג – קהל גברים פרחחים, ריקים ופוחזים. אל-נכון, בחר שב"ד במילה הזו כמעין תרגום ל'פנדה' – כנופיית בריונים עבריינים (שכל יחיד בה הוא: 'פנדיט') – מונח אשר המשטר הקומוניסטי הרבה להשתמש בו כדי להכפיש את אלה שראה בהם 'אלמנטים חתרניים' ו'חבלנים', תוך הצגתם כפושעים פלייליים.

שתוכל להסירם מפניה, כי רק בהם נמצאת לה ההצדקה לעצם קיומה, ומשמע שמוסר ההגשמה הזאת חייב למעשה להישאר בלי שום בניין-על רעיוני שהוא. פירושו של דבר זה הוא שוב, שההגשמה הסוציאליסטית חייבת להיפך להלאמה שרירותית ועיוורת וצינית, לשמה, בלי שום קנה-מידה חיובי למעשה, לכד מן האופורטוניזם שמיום ליום; ובמילים אחרות – לבירוקרטיה לשמה, המשעבדת את אוכלוסייתה לקפריזה בלתי-מוגדרת, או, במונחים מרקסיסטיים, לְאינטרסים הנצלניים של הבירוקרטים עצמם. אכן, גם בירוקרטיה כזאת עשויה להיות יעילה ומקובלת למדי על החברה, אם בדרך-עקיפין ומבלי משים היא מצליחה לתת סיפוק למאויי-אמת חברתיים כלשהם, כגון הסיפוק שהקומוניזם הרוסי נותן למעשה כיום ללאומיות הרוסית; אבל אי-אפשר גם שבירוקרטיה כזאת, משהיא משרישה את עצמה ומתגברת על כל החתירות נגדה וקונה לה מעמד של קבע, לא תטמטם לבסוף את העם ולא תהפכנו לעם-עבדים, שלְשד-נשמתו מצוץ ונפשו מוקקה מחוסר-חום שבאמונה חיובית, עד שהוא מאבד כל עניין בהווייתו הציבורית ומסתאב באדישותו ובעמלו חסר-המובן. בכיקורת התוצאה הזאת לגבי שאיפות תחייתנו הלאומית אין אנו צריכים כמובן להפליג.

והנה, בדומה מאוד למציאות העולמית שאנו שרויים בה כיום, המביאה את האדם לידי תעייה מוסרית מטורפת בין שתי השיטות המְשבריות שראינו – גם עצם תחילתה של תרבותנו העברית היתה בפרישתו של עמנו מאותן שתי התרבויות היריבות השליטות בעולם, תרבות של עושר מסחרי בממלכות ארם נהריים מזה ותרבות של עבדות כל-לאומית במצרים מזה, כדי למצוא לו בין שבילי האבדן הללו את דרכו המקורית לחיי-עולם.

הרע שבשיטה האחת הוא שהפיצול וההתחרות החופשית המונחים ביסודה הופכים עד מהרה להתפוררות דיאלקטית המשחיתה את הדבק המוסרי בין אדם לחברו, ולכן אבדו בכל ויוון ורומא, ולכן אובדת לעינינו התרבות האירופית; הרע שבשיטה השנייה הוא, שהיא מנסה להתגבר על הרע שבאחותה על-ידי הטלת אחדות שבכפייה, וכך נמצאת גם היא משחיתה את הדבק המוסרי בין אדם לחברו בזורעה בנתיניה אדישות לכל מה שמעבר לשוט המונף עליהם, ולכן אבדו מצרים וממלכות המונגולים, וגם לכן אבדה רומא; והרע שבשתי השיטות גם יחד נובע מן האקזיסטנציאליות^ו הַגֵּטְטִיבִית העיוורת, הנמשכת מן החיים הבהמיים לתוך התרבות האנושית ואשר על גלי תהפוכותיה הדיאלקטיות נישאות שתי השיטות האלו באופן סביל.

ביסוד התרבות העברית, לעומת זאת, מונח הצעד המהפכני שצעד עם ישראל – ראשון ויחיד מאז ועד עתה – בהצליחו להתעלות מן האקזיסטנציאליות הבהמית, הגויית-האליילית, ולהשליט על עצמו תכלית נצחית של חיי-עולם בתורת מוסר-הקדושה שמסיני; ומבסיס הפרישה הזאת עלתה לו, לעומת שתי שיטות-המוצא האומללות, שהן למעשה היחידות הידועות בקרב הגויים, הפרישה הנוספת אל דרך שלישית של אחדות ללא עבדות וחירות ללא פיצול, שבה יוכל לקיים את נצחיותו – היא היא הדרך של שנת היובל.

אכן, מנקודת-הראות הגויית שהתחלנו לסגל לעצמנו בדורות האחרונים, דרך שלישית זו נסתרת לכאורה מתוכה, והיא נקראת "אוטופיסטית": אין אחדות ללא עבדות אצל אינדיבידואים מפוררים, רסקולניקובים,¹⁸⁸ שהאחדות נשגבה מהם כל זמן שלא כפיה עליהם, ואין חירות ללא פיצול אצל מי שהחירות משתמעת לו כחופש ללכת אחרי שרירות הלב הריק. אך נקודת-ראות זו מתעלמת מן השוני המהותי שראינו, אשר עליו נבנית היהדות, וממש מתבקש הדבר להסב עליה את נאום הנביא לאמור: "ואמרו בית-ישראל: לא יתכן דרך ה'. הדרכי לא יתכנו בית ישראל? הלא דרכים לא יתכן!"¹⁸⁹ היהדות איננה בנויה על הציורוף האקזיסטנציאלי-הגוטטיבי של אינדיבידואים, אלא היא ממלאה קודם-כול את לב נושאה בחוויית האחוה והשיתוף שבקודש השאיפה הנצחית – האחוה היחידה שאיננה סתמית ויש בה ממש – ומי שלבו מלא לו כך, החירות היא לו חירות של קודש ואהבה, ועבדות היא לו אם מנסים לכפות עליו את ההפך מזה. משמילאה היהדות את נושאה כך – שוב היא לא היתה זקוקה למשטר כלכלי שיהיה "צודק" באופן מופשט, או שיהיה בו כדי לפתור קשיים חברתיים כפי שהתעוררו ברגע מסוים, או שיוכל לשמש לה כיסוד למוסרה – אלא רק נחוץ היה לה להתוות משטר כלכלי שיהא בו כדי לקיים בדיעבד – ולא לפורר – את היסוד המוסרי אשר יצרה; ולצורך זה, ומתוך המסיבות האלו, סתתה תורתנו מן התועבות של מצרים וארם-נהריים גם יחד והתוותה לנו את משטר היובל.

188 רסקולניקוב – גיבור יצירתו של דוסטויבסקי 'החטא ועונשו' – הינו אדם אשר איש אינו זקוק לו, דמות חידתית ורבת ניגודים, הצומחת על רקע של בדידות ותלישות חברתית. רסקולניקוב רוצח אשה זקנה בדם קר ובלא כל סיבה, אך גם מסגיר את עצמו ומתוודה על חטאו; הוא שונא, בז לכל, והוא גא ויהיר, אך בר-בזמן הוא מגלה גם נדיבות ורוך ואהבה – וכך, במערבולת אירועים ורגשות, הוא נטרף בין כל ניגודיו.

189 יחזקאל י"ח כ"ט.

מן הבסיס הזה שעליו הותווה לנו משטר היובל – העיקרון "מכל אחד לפי יכולתו, לכל אחד לפי צרכיו" הוא דבר המובן מאליו. זהו עיקרון הנובע באופן אורגני מן החוויה שבה מתמזג הפרט כמעט עד תום באחוות השאיפה המאוחדת, ומשהצליחה חברה מסוימת להגיע לידי דבקות-אמת בעיקרון הזה – שוב אין ביחסיה הכלכליים הפנימיים דבר שיהא בו כדי להטות את פרטיה במשהו משאיפותיה, אלא אדרבה, אף מתוך יחסיה הכלכליים חוזרת ועולה רוח האחוה, המגבירה עוד את אחוות השאיפה, עד שכל ההוויה החברתית, הנפשית-התכליתית והחומרית הנתונה, מתמזגת לשלמות הרמונית אחת; וזהו העיקרון ששרר באמת גם בימינו בציונות, בימי התלהבותה הפנה, ואחר-כך במחירת הלוחמת, והוא העיקרון שעל-פיו אספו אבותינו את המן במדבר ושעל-פיו נכבשה וחולקה הארץ בימי משה ויהושע בן-נון.¹⁹⁰

ואת העיקרון המבורך הזה, אשר אבותינו נעשו מסוגלים למלא אחריו מתוך להט האחוה שהתפתחה אצלם בהנהגת משה מיציאת מצרים ומנדודי המדבר בדרך אל הארץ המובטחת, ביקשה תורתנו לקיים בקרבנו גם לעתיד, כאשר המסיבות המדבריות המיוחדות שוב לא תהיינה, ולא תוכלנה עוד לטפחו מלמטה, והעם יסתדר בחיי-הקבע התקינים והאי-סופיים, איש תחת גפנו ותחת תאנתו. מטרה זו היתה, כמובן, חלק ממעגל הקסמים הזה, שמצד אחד היא היתה בעצמה רק אמצעי

190 את העיקרון המרקסיסטי הנ"ל – אשר מרקס קבעו כפולל המנחה את חלוקת העבודה והגמול בחברה הקומוניסטית האידיאלית – מעלה שב"ד אל קודש החזון הישראלי הראוי, תוך איזכור מקורותיו:

- את המן במדבר – בדרך אל הארץ – אספו אבותינו בשדה לפי העיקרון של "איש לפי אוכלו": לכל מלקט הותר לאסוף עומר אחד (עשירית האיפה) לכל נפש אשר באוהלו; (ראה בשמות ט"ז).
- גם גודלן של נחלות שנים-עשר שבטי ישראל נקבע על-פי גודל כל שבט; לאחר שכולם נפקדים ונמנים – מלבד שבט לוי, שנפקד בנפרד כי איננו נוחל – מצטווה משה (במדבר כ"ו נ"ד) על עקרון חלוקת הארץ: "לְרֵב תְּרַבֶּה נַחֲלָתוֹ וְלִמְעַט תִּמְעֵיט נַחֲלָתוֹ, אִישׁ לְפִי פִקְדוֹ יִתֵּן נַחֲלָתוֹ".
- על יישומו של העיקרון הזה בכיבוש הארץ ובחלוקתה – ראה בחיבורו של שב"ד 'על דברי ימי ישראל' (כרך ד'), בשלוש הפסקאות העוסקות בנחלת בני ראובן וגד, מאמצע עמ' 544.

אגב, פְּחִיבּוּר 'הקדמות לחירות המחשבה העברית' (כרך א'), הגדיר שב"ד את העיקרון המרקסיסטי הזה כ"אטביזם יהודי", היינו כמורשת יהודית אשר ספג מרקס, פְּסָמוֹי, מדורות אבותיו. (ראה זאת שם בתחתית עמ' 181).

להבטחת ההתמדה של תכליתנו הלאומית ומוֹסְרָנוּ הלאומי המיוחד, בעוד שממילא היא היתה צריכה להיעשות על-ידי כך לאחד הערכים החשובים באותו המוסר שאת התמדתו היא היתה צריכה להבטיח, ובעוד ששוב, מצדה, היא לא היתה יכולה להתקיים בלי שתתמיד התכלית הלאומית אשר תצדיק את מוסר האחוה; ובהתאם לכך באה תורתנו להתוות את הטכניקה של הגשמת המטרה הזאת.

ניתן לנו, ראשית, כל בניין התורה הישראלית, שהבדילנו מכל העמים ונסך תוכן בייחודנו, ואשר את עֵתֵר מצוות מוסר-האחוה-הישראלית הכלולות בו נצטוו אותם דורות של יוצאי-מצרים וכובשי כנען לחזור ולהעביר במלוא להט האהבה והדבקות לבניהם ולבני-בניהם אחריהם, להיות כל דור מחוסן בהן מחדש בפני כל תמורות המסיבות והעתים, ובמסגרת הזאת נצטוונו לקיים את העיקרון אשר ראינו.

אך תורת ישראל לא קפצה על הפתרון הקל, המתבקש לכאורה על-פי העיקרון הזה מאלינו – הסגרת כל הכלכלה הלאומית בארגון ביורוקרטי, דוגמת הארגון המצרי, שייבדל אמנם מאב-הטיפוס שלו בתכליתו וברוחו המוסרית, ושהוא לכאורה הדרך היחידה להסדרת הלקיחה מכל-אחד לפי יכולתו והסדרת המתן לכל-אחד לפי צרכיו. כפי שכבר רמזנו, וכפי שאנו רואים למעשה גם כיום במדינת-ישראל, היה פתרון כזה סותר את עצמו, באשר אי-אפשר כנראה שהכוח שהיה ניתן כך לצמרת הארגונית לא היה משחיתה ומרגילה במשך הזמן לנצל את שלטונה ואת אפשרויותיה לצרכים הנעשים יותר ויותר אנוכיים – מן הקל אל החמור – עד שהיא היתה מתנוונת ומנוונת את כל המשטר שהופקד בידה, או שהיתה משניאה את עצמה ומעוררת תנועה דיאלקטית נגדה, וממילא גם נגד המבנה והערכים שהיא מייצגת, או שהיתה הופכת את האומה לעם עבדים, על כל התוצאות שהזכרנו לעיל.

תורתנו בחרה לפתור את הבעיה בדרך העקיפין המסובכת של הקמת חירות כלכלית אינדיבידואלית, שבה יהיה, מצד אחד, כל איש עברי אדון לעצמו ולפרנסתו ובלתי-תלוי בחסד זולתו, ויהא אותו זולתו, לפי-שעה, צדיק שבצדיקים כל כמה שיהיה; אך את החירות הזאת, מצד שני, קיימה התורה רק במידה שיש בה באמת כדי לשמש את הדבקות בהוויה הלאומית מתוך חירות של רצון ואהבה: היא הגבילתה במצוות שבין אדם לחברו ושבין אדם למקום, כדי למנוע את החירות האינדיבידואלית מלהיות אינדיבידואליסטית וכדי להחזיקה ברמה של שורשיות טרנסצנדנטלית. וגם את הסכנה שהחירות תחזור למעשה להיות עבדות על-ידי הצטברות של כוח כלכלי עדיף ביד שכבות מתעלות באה התורה למנוע, ולצורך זה צוּוּנו על מצנֵת-הציר של כל ההרצאה הזאת – להחזיר על כנה משנת יוכל אחת

לרעותה את חלוקת-ההון המקורית,¹⁹¹ שנבנתה על-פי קנה-המידה של צורכי כל משפחה ומשפחה לפי גודלה. וכך נמצא בסופו של דבר מוחזר על כנו העיקרון "מכל-אחד לפי יכולתו, לכל-אחד לפי צרכיו", כי כל אדם נמצא עובד, ודווקא באופן חופשי, לפי יכולתו וכמלוא מידת מרצו, בהינתן לו ליהנות בעצמו מפרי עמלו – סוף-סוף גם היהודי אינו אלא בשר-ודם, ואף הוא זקוק ליצרה-הרע מעט שידרבנו, ומה גם בשנים כתיקונן – ומצד שני לא ניתן לפרי העמל הזה להצטבר להון פרטי, החוזר ויוצר פרות ללא עמל, אלא הוטל עליו, בהפכו מפרות להון, להיות הון לאומי, המוחזר שוב לכל בני האומה בשווה.

אך בדברים אלה כשלעצמם לא יצא עדיין כל ההסדר מושלם; עדיין נשאר בו שתי נקודות עיקריות שלא הזכרנו את פתרונן: מכל-מקום נשאר ההסדר מושגת לכאורה על בקשת הרווח הפרטי, כלומר על מניע מפורר, המייחד את הפרט בפרטיותו, ומכל-מקום נשאלת השאלה, כיצד-זה לא ישחית המניע האינדיבידואליסטי את הפרטים בני-החורין וכיצד יוציאו אלה מידם את הרכוש אשר השיגו, ולו גם צו על הדבר מסיני; מי יכפה אותם לכך, ומי יהיה בעל כוח מספיק כדי לכפותם, בלי שכוחו ישחית אותו עצמו?

וכדי לפתור את הבעיות האלו צווינו על מצווה נוספת משלימה, מצנת מעמד הלוייה – הדוגמה היחידה שאני יכול לזכור, שבה נעשה ההיקש הגאוני, הקר וחסר-חיים של הגוי היווני אפלטון,¹⁹¹ לדין חיובי חי, שקרם עור וגידים והתמלא רוח נשמה וקדושה. "כל שבט לוי מוזהרין שלא ינחלו בארץ כנען... שנאמר: 'לא יהיה לכהנים הלויים, כל שבט לוי, חלק ונחלה עם ישראל'. ... ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל? ... מפני שהובדל לעבוד את ה', לשרתו ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים, שנאמר: 'וורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל'. לפיכך הובדלו מדרכי העולם... ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן בכוח גופן, אלא הם חיל השם, שנאמר: 'בְּיָד ה' חִילו', והוא ברוך-הוא זוכה להם, שנאמר: 'אני חלקך

גג הקרקע היתה ההון היחיד בימי ראשית התנחלותנו בארץ, ולפיכך לא דובר בתורה אלא על הקרקע בלבד; אבל בימינו, להגביל את עקרון שנת היובל לקרקע בלבד פירושו הוא לרוקן את העניין מתוכנו.

191 אל-נכון, מתכוון שב"ד לקביעתו המנומקת של אפלטון ב'פוליטיאה', שרק מעמד הפילוסופים הוא הראוי להוביל את העם ולהנהיג את המדינה, ושם לא כך יהיה – אבדה תקוותה של המדינה. (שוב וראה את דברי שב"ד על אפלטון בהקשר זה לעיל בעמ' 311, בפסקה הפותחת: "ושוב").

ונחלתך'. ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל בְּאֵי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מִדְּעוֹ להיבדל לעמוד לפני ה', לשרתו ולעובדו, לְדַעַה את ה', והלך ישר כמו שעֲשָׂהוּ הַאֱלֹהִים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קודש קודשים, ויהיה ה' חלקו ונחלתו".^{עד}

הופקדה אפוא על עם ישראל עילית של נושאי התורה ומורים לְרַבִּים המטוהרת מכל החשבונות האינדיבידואליסטיים והמחנכת וממשטרת ברוחה זו את העם ומקיימת בה את מלכותו – את מלכות השם, או את "התאוקרטיה" אשר ראינו. מעמד העילית הזה אמור להוציא בחינוכו את העוקץ מן המניע המפַּוֵּרֵךְ של החיים הכלכליים, והוא עצמו מנוע מלנצל את עמדתו לרעה, שהרי כל קיומו וכוחו אינם כלכליים אלא הם עולים רק מכוח הרוח הלאומית, כרפלקס^ו המוחזר מן המוסר שמעמד-הלוייה הזה מצליח להשריש בעם בן-החורין – בעוד שמצד שני, בעקב השורשיות העממית הזאת וחוסר האינטרס הכלכלי, ניתן למעמד הלוייה הכוח והעוז להשגיח על קיום מצוות שנת היובל, בלי להשתעבד לבעלי העדיפות הכלכלית הזמנית; וכך נמנע שוב מן העדיפות הכלכלית הזאת להתמיד עד שתשחית את בעליה ותשעבד את העם ותחזיר את משטר התורה לתוהו-ובוהו דיאלקטי.

אכן, מצַנֵּת המשטר הכלכלי הזה לא קויימה כנראה מעולם בכל פרטיה למעשה, ואמנם שילמנו מחיר נורא בעד החטא הזה אשר חטאנו. אבותינו תמהו לעתים קרובות מהו החטא שבגללו חרב הבית השני, ותשובתם היתה: שנאת-חינם; מכל ההיסטוריונים שטיפלו באותה תקופה היטיב ביותר קלוזנר להסביר את שנאת-חינם הזאת,¹⁹² ומשמתרגמים אנו את הסבריו "המודרניים" לשפה העברית המקורית של שכר ועונש, נעֲשִׂית סוף-סוף

עד רמב"ם, הלכות שמיטה ויובל פרק י"ג [הלכות י"י-י"ג בדילוגין].
ואלה המקורות הפנימיים בדברי הרמב"ם, כסדרם: דברים י"ח א', ברכת משה לשבט לוי בדברים ל"ג י"א, דבר ה' לאהרון הכהן במדבר י"ח כ', וכן נוקט הרמב"ם – לא בצייטוט – בלשון הכתוב בקהלת ז' כ"ט, האומר: "לבד ראה זה מצאתי אשר עשה הַאֱלֹהִים את האדם ישר, והמה בקשו חֲשַׁבְנוֹת רבים".

192 אל-נכון, מתכוון כאן שב"ד להסבריו של קלוזנר על 'מלחמת המעמדות' החברתית שהתפתחה בירושלים הנצורה, בין הקנאים – תומכי המלחמה – שהיו פשוטי-עם, וחלקם אף גליליים שברחו מעריהם שנכבשו, לבין אנשי הממסד המתונים – תומכי הפשרה – שהיו גם מיוחסים, בעלי-בתים בעיר וחלקם עשירים מאוד, והם שהיו אשמים ב'סדר הישן' הפגום. קלוזנר מסביר שהשילוב בין המחלוקת האידאולוגית לבין הניגוד החברתי-כלכלי – שילוב ששני מרכיביו העצימו זה את זה עוד ועוד –

התשובה ברורה לחלוטין: הבית השני חרב, ולא ניצחנו את רומא, ומשיח לא בא באותה שעה גדולה, שכמעט הכול היה מוכן לבואו – מפני שאבותינו לא קיימו כהלכה את מצוות שנת היובל, ^ע ותלמידי חכמינו לא נעשו "לויים", ואילו האיסיים שביקשו להיות "לויים" לא ההינו להיות חיל השם וללכת לעם, אלא נמלטו למדבר.

אולם, העובדה נשארת שעקרון שנת היובל לא צמח כנראה רק בבחינת חזון מופשט, אלא היה תמיד מושרש במציאות העברית והארץ-ישראלית. טבעה של ארץ-ישראל אינו יפה לא למשטר העבדות המצרי ולא לעושר הרב של היחידים: אין היא ארץ של מפעלים לכלליים גדולים ומרוכזים, אלא מעצם טבעה היא נועדת למשקי חקלאות, חרושת ומסחר קטנים, המפרנסים את בעליהם, "איש תחת גפנו ותחת תאנתו",¹⁹³ והדבר הזה הטביע את אופיו על העם היהודי ועל כל פרט

עַה ואכן, מְשַׁקְּ נכונים אנו להבין – כלום מקרה הוא רציפות הפרשיות 'בְּהַר'-'בְּחֻקוֹתַי', וכלום אין התוכחה אומרת כמעט במפורש, וחוזרת ואומרת, שכל עיקרה של הגלות לא בא אלא כדי לרצות את השַׁבְּתוֹת אשר לא שבתה הארץ בשבתנו עליה? [בפרשת בהר, (ויקרא כ"ה), לאחר מצוות שנת השמיטה, מנויות שמונה מצוות שנת היובל; ובפרשת בחוקותי, (ויקרא כ"ו), מובטחים אנו בברכות יבול, שלום, ניצחון ושכינה אם נלך בחוקות ה', ומאויימים אנו ב'תוכחה' איומה – בהיפוך הברכות הללו לקללות – אם נמאס בחוקותינו. במהלכה של ה'תוכחה' קוראים אנו את הכתוב שאליו התייחס שב"ד: "אז תרצה הארץ את שַׁבְּתֶיהָ כל ימי הַשְּׁמָה ואתם בארץ איביכם, אז תִּשְׁבֹּת הָאָרֶץ וְהִרְצָתָ אֶת שַׁבְּתֶיהָ. כל ימי הַשְּׁמָה תִּשְׁבֹּת, את אשר לא שבתה בשַׁבְּתֶיכֶם בשַׁבְּתֶיכֶם עליה" – (פרק כ"ו, פסוקים ל"ד-ל"ה). גם את גלות בבל תולה המקרא באותו חטא ממש, ככתוב בדברי הימים ב', ל"ז כ"א.]

חיבל ללא תקנה ביכולת העמידה בקשיי המצור, והסלים כל-כך את ההתמרמרות ואת התסיסה הפנימית, עד שניצחון הרומאים היה כבר בלתי נמנע.

עוד מוסיף קלוזנר, שהתפוצצות הניגוד החברתי בין בני השכבות הנמוכות והמדוכאות לבין המיוחסים המשכילים והעשירים, הוא ה'עונש ההיסטורי' לאלה האחרונים על שלא דאגו מבעוד-מועד להשכלתם, רווחתם וחירותם של הראשונים. (ראה בדרך ה' של 'היסטוריה של הבית השני', הוצאת אחיאסף, תשי"ב, עמ' 204 ואילך).

בחיבורו 'הפשרה והפשר היסטורי של בית שני' (כרך ד') עתיד שב"ד להאיר צד אחר, משלים, בחטא שנאת-החינם – ראה זאת שם בעמ' 233 ושים לב להערה 8.

• על יוסף קלוזנר, שוב וראה בהערה 57, לעיל בעמ' 119.

193 ביטוי זה ניתן במקרא פעמיים: בתיאור שלמות מלכות שלמה, ובחזון אחרית הימים; ראה מלכים"א ה' ה', ומיכה ד' ד'. באופן דומה אמור הוא גם בנבואת זכריה (ג' י) על ימי הבית השני.

ופרט בו מאז ומעולם ועד היום הזה; ברוח הזאת חדורים התנ"ך והתלמוד ומוסר האחוה-הישראלית שבהם, והתלמוד הלוא הוא ממש הדפוס שבו עוצב האיש היהודי כל ימי גלותנו, להיותו המשך ישיר ורצוף להוויה הארץ-ישראלית. עקרון שנת היובל – תפקידו היה רק להקנות יציבות מתוכננת להוויה הטובה הזאת, הקיימת ממילא, לבער את הקוצים והברקנים העולים סביבה בהתפתחות הספונטנית וליישר מדי פעם בפעם את הַדוּרְיָה המתהווים, שאינם מסוגלים אמנם להגיע להיות הרים, אך העשויים בינתיים להפוך את המישור הרגיל לתוהו-ובוהו של גבעות וגאיות, כפי שהיה בימי הקנאים.

מדוע לא הוגשם אפוא התכנון הזה בחיים – זאת לא הסבירו ההיסטוריונים, ולא זהו המקום לחקור בדבר; אך ודאי לא מפני "טבע האדם" שאינו מאפשר תכנון כזה לא הוגשם עקרון שנת היובל: העם העברי הגשים בכוחה של רוח הקודש השוררת בו – ואפילו תוך היותו חוטא נגד מצַנת השסתום הביטחוני של שנת היובל, הנועד לשַמֵּר את רוח הקודש הזאת – דברים קשים אולי יותר משנת היובל ובלתי-אפשריים אולי יותר ממנה ל"טבע האדם". מסתבר – כדברי הגמרא ע" – שהסיבה האמיתית היא באותו חטא קדום שגרם כי לא יחזרו בני יהודה מבבל ביד

עו 'ברכות' דף ד' עמוד א'; 'יומא' דף ט' עמוד ב' עד דף י' עמוד א'; 'יבמות' דף פ"ו עמוד ב'; 'ערכין' דף ל"ב עמוד ב'.

[הנה פירוט של הנאמר במקורות אלה:

- במסכת ברכות נאמר: "ראויים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון, אלא שגרם החטא". ופירש רש"י: "'ראויים היו ליעשות להם נס' – לבוא ביד רמה / 'אלא שגרם החטא' – ולא הלכו אלא ברשות כורש; וכל ימי מלכי פרס נשתעבדו להם, לכורש ולאחשוורוש ולדרייוש האחרון".

- במסכת יומא מסופר על ריש לקיש שהיה שוחה בנהר הירדן. בא רבה בר בר-חנא והושיט לו ידו. אמר לו ריש לקיש: "אֶלְהָא! סנינא לכו [= בשם אֶלְהָא, הריני שונא אתכם, בני בבל!]; דכתיב (שיר השירים ח' ט'): 'אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף, ואם דלת היא נצור עליה לוח ארז', [וכך הנני דורש את הכתוב, כלפיכם]: אם [= אילן] עשיתם עצמכם כחומה ועליתם כולכם בימי עזרא, [כי-אז] נמשלתם ככסף, שאין רקב שולט בו [ואז לא היה הבית חרב]; עכשיו, שעליתם כדלתות – [ונמצאת גם הגירסה: בְּדִלּוֹת] – נמשלתם כארז, שהרקב שולט בו".

בהמשך הדברים, כאשר שָׁח ריש לקיש את דרשתו זו לרבי יוחנן, אין הוא מסכים לה, ואומר שגם לו עלו כולם כאחד בימי עזרא, לא היתה שכינה שורה בבית שני, שהרי נאמר

- על חזון מבנהו של המשק הלאומי הראוי בישראל – ראה עוד בַּמָּאֵר 'הרהורים בלתי מעשיים על הצטרפותנו לשוק המשותף' (כרך ג' בעמ' 35 ואילך), ובחיבור 'על תכנון ירושלים', בַּסְעִיף: 'הכרַח המגמה של הַחֲזָרָה הכפריית' (כרך ג' עמ' 514 ואילך).

רמה וכאיש אחד, כבימי יהושע בן-נון, אלא ילכו רק מיעוטים וברשותו של כורש, וכך היתה גאולתם חלקית ודלה וסבילה יותר מדי, ולא יכול היה להתגבש מתוכה שבט לוי של ממש, ואף נמנעה בה תודעה של שלמות לאומית – תודעה שהיא תנאי, כמוכן, למוסר השוואה לאומי.^{עז}

יהא אם-כן כאשר יהיה הדבר, גם אם לא קויימה אצלנו מצוות היוכל לכל פרטיה, הרי בעקב אותה מציאות מתאימה שהיתה, לא יכול היה החטא לרדת לשורשם של הדברים, והדבקות במוסר האחוה והנצח הישראלי יכלה להתמיד מכל-מקום, ולו גם תוך פגימות וליקויים. אכן, לפונקציה של שנת היוכל שלא התמלאה היה העם צריך למצוא לו תחליף משלים על-כל-פנים, והתחליף נמצא לו בשימת דגש עילאי, עד כדי חוסר-פרופורציה, בשסתום הביטחון הנוסף של תורת-ישראל – ב"תרגילי הסדר" של המצוות הפורמליות – ובאופן כזה הוצא חלק-הארי ממרץ חייו על שימור החיים, לא מתוכם עצמם כביכול, אלא באופן

"יִפְתְּ אֲהִיִּם לִיפֶת וַיִּשְׁפֹּן בִּאֵהֲלֵי שָׁם" (בראשית ט' כ"ז), שבניין אשר נבנה בזכות בני יפת – הפרסים – יהיה אמנם יפה, אך אין השכינה שורה אלא בבניין שבונים ישראל – בני שם – בעצמם.

- במסכת יבמות נשאלת השאלה: מפני מה נקנסו הלויים בכך שנמנע מהם לקבל מבני ישראל מעשר ראשון – שזכאים הם לו מדין תורה – והריהו ניתן לכהונים בלבד? תשובת הגמרא היא שעזרא העניש בכך את הלויים, משום שלא עלו עמו מן הגולה לירושלים; (וראה גם ברמב"ם, הלכות מעשר פרק א' הלכה ד').
- במסכת ערכין אומרת הגמרא שכאשר שבו ישראל מבבל בראשותו של עזרא – כשכל הקהל מנה רק מעט יותר מארבע רבבות – לא יכלו עוד למנות יובלות, ולמעשה בטל היוכל כבר כאשר הגלה סנחריב את שבטי ישראל שישבו בעבר הירדן המזרחי, שכן היוכל נוהג רק בשָׁבֶת כל ישראל בארצם.]

עז ולא מיבעיא בימי הבית הראשון, למרות שורשיו בדרך הגאולה הרמה, כי כל אותה תקופה נמשכה עדיין התגבשותה של תורת ישראל, ואילו הוויה מושלמת ברוח התורה עדיין לא נוצרה.

[בחיבורו 'הפשרה והפשר ההיסטורי של בית שני' (כרך ד'), ישוב שב"ד לנתח בהרחבה את החטא שביסוד שיבת בית שני ואת השלכותיו, התמשכותו וגלגוליו – אל ימי החשמונאים, ועד ימי מרד החורבן; (שים לב שם במיוחד להערה א' בעמ' 235).

- כמו כן ראה את הדיון בחטא השתגרות הגולה ובהשלכותיו – עד שנאת-ישראל ועד טבח גולת אירופה – בְּחִיבוֹר 'הברית בין הקברים' (כרך א', עמ' 440 בין הרווח המוגדל למשנהו, ושוב בעמ' 447, מן הפסקה הפותחת "ובכן" ואילך). • בְּחִיבוֹר 'המשפט העברי ומדינת ישראל' מואר החטא הזה מן הזווית של 'הפרטת' משפט התורה בגלות, באָבוֹד הבסיס הממלכתי – שהוא תנאי לקיום המשפט הלאומי-הציבורי – ובהיעדר חתירה להחזרתו; (ראה בכרך ג' בעמודים 65-66, בְּפִסקָה הפותחת: "כבר").]

מלאכותי; וגם הדבר הזה היה אחד הגורמים החשובים לחוסר-יעילותה של המלחמה ברומאים, ולאריכות הגלות שאחריה, ולעוצמתה ההרסנית של הריאקציה בימי התחייה.^{עח}

אך עם כל החסרונות שבדרך השימור הזאת, הלוא מכל מקום השתמרה בה תורת-ישראל בשלמותה, על רוחה ועל מוסרה ועל שאיפותיה, ממש כאילו קויימה מצוות שנת היובל למעשה כל אותן השנים; ואמנם השתמרה לנו בדרך הזאת גם המצווה הזאת עצמה, כחזון העתיד סוף-סוף להתגשם בימי גאולתנו, כאשר נבריא מכל חטאינו ונחזור לחיות את החיים התקינים שצונו עליהם, בדרך שתבטיח לנו נצח של חירות, ולא התמדה של עבדות: "וכן לעתיד לבוא, בביאה שלישית, בעת שיכנסו לארץ, יתחילו למנות שמיטין ויובלות, ויקדשו בתי ערי חומה, ויתחייב כל מקום שיכבשוהו במעשרות. // ועושין שמיטין ויובלות ככל מצוה האמורה בתורה."^{עט} ולא מן השפה ולחוץ נשמר לנו החזון הזה, אלא כל ההלכה התלמודית מכוונת להגשמתו למעשה; ראה, למשל, את דיני האונאה שלנו, המיוחדים במינם, ודין "המשתכר אל ישתכר יותר על שתות [= ששית]",^פ ובייחוד הבניין האדריכלי העצום של דיני הירושה העבריים, אשר חזון שנת היובל המונח ביסודם הוא הפתרון לתמיהתם של אלה שאינם משכילים להבינם.^{פא}

ובאופן כזה נמצאת לנו שיטה כלכלית אשר אליה נכוון את חתירתנו ושהיא לא רק פועל-יוצא בלתי-נמנע מכל החידוש המוסרי אשר שומה עלינו להתחדש

עח "תני רבי חייא: שלא תעשה את הגדר יותר מן העיקר, שלא יפול ויקצץ הנטיעות"; ('בראשית רבה', י"ט ג'). [את המשלתן של המצוות הפורמליות ל"תרגילי הסדר" בצבא – החיוניים למשמעת אך אינם יכולים לבוא במקום התורה-והמעשה של הלחימה – הסביר שב"ד בחיבורו 'הקדמות לחירות המחשבה העברית', בכרך א' עמ' 196, בפסקה הפותחת במילה: "בהסתמך".]

עט רמב"ם, הלכות שמיטה ויובל פרק י"ב הלכה ט"ז והלכות מלכים פרק י"א הלכה א'. פ 'בבא מציעא' דף מ' עמוד ב'. [ראה את עיקר סיכומן של הלכות איסור ההונאה – ובכללן גם הדין שמציין כאן שב"ד – ברמב"ם, הלכות מכירה, בפרקים י"ב, י"ג, ורובו של י"ד].

פא דיני הירושה העבריים הם אולי הדוגמה המובהקת ביותר לפלא הפלאים הסוציולוגי הזה, כיצד המשיך העם העברי לפתח בגולה את "המשפט האזרחי" שלו מתוך התעלמות ממסיבות חייו הממשיות ואף בסתירה בולטת אליהן, כדי שבגלל מסיבות העראי האלו לא תיפסק אפילו לשעה אחת רציפות החיים כפי שאנו מצוים לחיותם במלכות ישראל החופשית בארץ-ישראל.

[ראה את עיקר סיכומם של דיני הירושה ברמב"ם, בהלכות נחלות].

כדי שנוכל להתקיים, אלא גם הפתרון המותאם ביותר, כפי שראינו, למסיבות הממשיות של הטבע הארץ-ישראלי אשר בתוכו תצטרך הכלכלה הלאומית שלנו להתפתח; שלא כשיטות הכלכליות האחרות המתחרות על נפשנו, עקרון שנת היובל אינו ערך מוסרי פורמלי ומופשט, המובא ביבוא אוטומטי, אלא הוא פתרון מוסרי-תוכני, שכל-כולו הוא מעורה במטרה הממשית והמסוימת של נצח ישראל במלכות ישראל שבארץ-ישראל, דווקא וְאֵךְ ורק.

וזוהי אולי הדוגמה היחידה, שבה אין המעבר מן האמונות המוסריות הנתונות [כיום] אל המוסר שאנו חייבים בו כרוך בעקירה הטוטלית של כל הלך-הנפש אשר למד העם לדבוק בו ולהוקירו בדורות האחרונים: במבוא לפרק י"א עמדנו על העובדה שהנטייה הסוציאליסטית הכתה שורשים איתנים למדי בתרבותו של היישוב הארץ-ישראלי, ואילו בסעיף על הבעיה הכלכלית של המדינה ראינו את התפתחותה של נטייה קפיטליסטית מפורשת, למרות הנטייה הראשונה. על כך יש להוסיף את עובדות המציאות הקונקרטית שלנו, שמצד אחד אין אנו יכולים לוותר, אף במסגרת של כלכלת המעבר הצבאית, על יבוא הון עברי פרטי לארץ, גם אם אין יבוא חופשי מכוונות אינדיבידואליסטיות, ושמצד שני – המפעלים הכלכליים הגדולים ביותר בארץ, ורוב הקרקעות, אינם מסורים בדרך-כלל לבעלות הפרטית של יחידים, ולמרות ההתפתחות ההרסנית שבתקופת המדינה – עדיין מעורים המפעלים הללו, ובייחוד הקיבוצים ויישובי-החקלאות הדומים, באידאולוגיה המצדיקה את עיקר קיומם במישרין מתוך שאיפת תחייתנו הלאומית. וכל העובדות האלו זקוקות רק לאינטגרציה ולהתאמה הדדית בכיוון הראוי כדי שתהפוכנה בעצמן להיות לבנים ונדבכים בבניין כלכלתנו על עקרון היובל והעיקרון "כי לי הארץ", בצורה ההולמת את בעיות הייצור בימינו.¹⁹⁴

אכן, בכל אלה חסר לנו עדיין הגורם העיקרי של שבט לוי – ושוב חסרים אנו עדיין את שלמות האומה – שהלוא גם הגאולה בימינו לא התחילה מיציאת מצרים ביד רמה, אלא תחילתה היתה כמעט מכל הבחינות פגומה אפילו יותר מתחילת הגאולה בימי בית שני. אולם, שלמות האומה היא עניין של קיבוץ גלויות – וזוהי

194 הננה דבר הכתוב במלואו: "והארץ לא תמכר לצמיתת כי לי הארץ, כי גרים ותושבים אתם עמדי. ובכל ארץ אֶחָזַתְכֶם גְּאֻלָּה תִתְּנוּ לָאָרֶץ"; (ויקרא כ"ה, כ"ג-כ"ד). וזה סיכומו להלכה על-ידי הרמב"ם: "ארץ ישראל המתחלקת לשבטים אינה נמכרת לצמיתות, שנאמר: 'והארץ לא תמכר לצמיתות', ואם מכר לצמיתות – שניהם [המוכר והקונה] עוברין בלא תעשה, ואין מעשיהן מועילין, אלא תחזור השדה לבעליה ביובל; (הלכות שמיטה ויובל י"א א')".

משימה שעדיין מקווים אנו להשלים, לכל הדעות; ואילו ביחס למעמד הלוייה יש לומר, כי לפחות בזה מצבנו שלנו הוא משופר יותר, כפי שראינו, כי היסוד "החלוצי"^{פב} בתחייה בימינו היה מוגבר, אולי לאין ערוך, לעומת מה שהיה בימי בית שני – ובימינו לבין המסורת "החלוצית" הפנה הזאת אינן מפרידות אלא שנים מועטות.

יתר-על-כן, היסוד הזה חודש בצורת מלחמת-תנופה – לא כעבור מאות בשנים, כפי שהיה [בהתקוממות החשמונאים] בימי בית שני – אלא תוך עשרות שנים אחדות, במלחמת המחתרת, ובייחוד במסגרת של לח"י, שעלתה במוסר האחוה שלה ובתנופתה המוסרית הכללית הרבה על המסגרת של אצ"ל, בעקב חוסר-הבית של רוב לוחמיה ומסורת הסוהר והמחתרת שלה, שהיתה יותר ארוכה ויותר אינטנסיבית. ואכן, מבחינתנו אפשר להעריך ולומר, שכאשר נשברה המסגרת הזאת, היה אבדן הכוח המוסרי הטמון בה קשה אולי יותר מאבדן עצם המסגרת הפוליטית והמלחמתית להגשמת כיסופי הגאולה; כי היה מקום לקוות שמן האחוה וחוסר-האינטרסנטיות, ומן הדבקות העילאית של לח"י בכיסופים למלכות ישראל, יתפתח לבסוף אותו שבט לוי הנחוץ לנו,^{פג} ואשר בשום מסגרת אחרת לא נמצאו לו כל תנאי-היסוד הללו במידה כזאת – והלוא לצירוף המבורך של

פב במובן של אידאליזם לאומי ואחוה חסרת פניות אישיות. [שוב וראה את הערה ל"ו, לעיל בעמ' 189].

פג וראה ב'כתבי לח"י', כרך א', עמודה 70, שתקווה זו אמנם היתה מגובשת במחשבתו של יאיר כייעוד מפורש. [שב"ד הוסיף את הערתו זאת בשלב הכנת סדר הספר לדפוס, שכן בשנת תשי"ט ראה אור הראשון משני הכרכים של 'כתבי לח"י', אשר בהם פורסם מחדש כל החומר שנדפס על-ידי לח"י בשמונה שנות קיומו ומלחמתו, תש"א-תש"ח. ההתייחסות כאן היא לתשובתו של יאיר ל'מכתב למערכת' שנכתב על-ידי אליהו לנקין, ובו הסתייגות ואי-נחת מהיגדים וביטויים ב'עיקרי התחייה' הנושאים אופי דתי, כגון: עם סגולה, בניין הבית השלישי, ומלכות ישראל. הנה ציטוט קטע מתשובתו של יאיר: "ברור לכול כי התחלנו להיות תנועה עצמאית; ותנועה עצמאית – המאמינה שהיא תהא ברבות הימים לתנועת החירות בישראל, אשר תקיים את ייעודי האומה במלואם – איננה יכולה לצמצם את עצמה ב'דלת' אמותיו של האלף-בית האידאולוגי שקדם לפילוג [מן האצ"ל]. המפקדה מאמינה שהארגון יחיה ויילחם תמיד. רוצים אנו להתוות דרך לאדנות ולשלטון, לחיי חירות וכבוד ... בתור הבית השלישי, לכשתיכבש המולדת לאחוזת עולם. עלינו להיות לכת סגולה בתוך עם סגולה; כת נושאי רעיון קדוש; כת שוחרי החירות ולוחמיה, אשר פניהם לגאולה השלמה של האומה כולה ברוח ובחומר." (זיהוי אליהו לנקין פשואל ויאיר פמשיב לו, ניתן בסוף כרך ב' של לח"י, צבת ראשונה, מאת זאב איבינסקי, הוצאת יאיר, תל-אביב תשס"ג).]

כל תנאי היסוד הללו קשה למצוא תחליף, הרבה יותר מאשר למסגרת פוליטית ומלחמתית גרידא.

אך מסתבר, בדיעבד, שכאשר אמנם נצח ישראל לא ישקר, ותקום אצלנו התעוררות לאומית עילאית כדרוש, תדרושנה ממנה המסיבות להתגבר על קשיים, שבוודאי לא יהיו פחותים מאלה שעמדו לפני המסגרת של לח"י – והקשיים הללו יפתחו בה אחווה ודבקות ונאמנות ועוצמה של כיסופים, אשר רוחם המוסרית של לח"י תוכל להיחשב לעומתן כהקדמה בעלמא. מן המהפכה הטוטלית העומדת לפנינו, משחרור הר הבית מזאבי הטרף של כל העולם כולו, מן הבנייה המפרכת של מלכות ישראל מתוך עם קשה-עורף שוגה ומתנכר – בוודאי יקום לנו גם שבט לוי.

הבעיה הערבית

נפנה עתה אל העניין של יחסנו לערבים;¹⁹⁵ ובמונח זה אין אני מתכוון לשום עם מסוים, אלא לאותם אוכלוסין התופסים את שטחי ארץ-ישראל מפנינו, ואשר מחוסר זהות לאומית לעצמם נהוג להכליל אף אותם בשם האמור.

ביחס לאוכלוסין אלה הסתבכה הציונות בסתירה, המתאימה לאופיה הכללי. מצד אחד היתה ההרגשה הציונית הפשוטה, אשר נבעה ממעמקי השורשיות היהודית, ושהורתה כי בשובנו אל ארץ-ישראל הרינו חוזרים אל שלנו – ובהתאם לכך לא ראתה הציונות שום אי-צדק בדבר, ואדרבה, היא ראתה בזה אפילו צדק מובהק, שהמפעל הציוני דחה והלך את הנוף הערבי מן הארץ, ולבסוף גם ברחו רוב הערבים – לפחות משטח המדינה – ונטשו את מקומם לפנינו. אבל מצד שני, מבחינת ערכיה המוכרים, הבאים מן הנכר, לא ידעה הציונות מאומה נגד הפשיטא של המשפט התורכי ששרר כאן, והיינו שמשפט התורכים בארץ משפט הוא – ובהתאם לכך קיבלה הציונות ללא ערעור כי הערבים היושבים על-פי משפט זה בארץ יושבים בה כדין. רק טבעי הוא אפוא שלאחר קום המדינה, כשהשורשיות העברית הוסיפה לשקוע, וממילא עלה משקלו של הערך הנוגד המודע – נתהווה מכל זה פצע מוסרי, המעלה מוגלה על גדותיו.

195 על פי מספרי העמודים בכתב היד (אשר כאן, בדפים אלה, נרשמו באותיות), מתברר שסעיף זה הוסף בשלב סופי של הכנת כתב-היד, אף לאחר שנכתב הסעיף הבא, 'הגולה בתפוצות', (אשר הוסף גם הוא במאוחר, כאמור בהערה 199 בפתחתור).

הציבור "הישראלי" התפצל כאן לשני מחנות, אשר לעתים קרובות נמצא האדם נאמן לשניהם גם יחד באותה עת ועונה: מצד אחד קם המחנה הגדול של הנהנים בגופם מן הנטישה הערבית, ואשר מחוסר הרצון וחוסר היסוד המוסרי להימנעות מהנאה זו מקבל הוא את ההנאה מתוך התחושה המושחתת שנהנה הוא מן הגזל, וכמה טוב ונעים הדבר – למרבה טיפוחה של הציניות, אשר ראינוה עולה ותופחת גם משורשים אחרים; ומצד שני קמה הקואליציה של קצת התמימים מבקשי-הפנות¹⁹⁶ וכל אותם הניזונים במרצם מן האינסטינקט "הישראלי" נגד התנהגות המונעת על-ידי השורשיות היהודית (או גם מן האינטרס להשיג את קולות הערבים בבחירות) – מחנה הצועק נגד הגזל והקיפוח, מפיץ ומחדיר את ההכרה שאכן גזלנים אנו, ומשחיר את העם בעיני עצמו.

והנה, כנגד הבלבול המשחית הלזה מוצאים אנו – בשונו אל מקורותינו שלנו – את האמת מאירת העיניים שלא היו דברים מעולם, וכי את מוסר הכליות שתקפנו דווקא בנקודה בודדה זו, אשר בה צדיקים אנו, מוטב לנו להעביר אל אותם העיניים הרבים אשר בהם חטאנו באמת.

כי כמובן, אין הערבים יכולים להיות נגזלים על-ידינו אלא אם לקחנו מהם דבר המגיע להם על-פי דין; ואילו על-פי פשוטה של תורת ישראל, הרי אותו דין תורכי שהכשיר מטעם השולטן את חלוקת האדמה הישראלית הכבושה – הוא בטל ומבוטל מעיקרו. לא ייתכן לומר "דינא דמלכותא דינא" בדינו של כובש זר בארץ-ישראל, שהרי לעולם אין אנו משלימים לקבל עלינו את מלכותו, לשלילת זכות מלכות בית-דוד שלנו, הראויה לבוא במקומו בכל רגע ורגע.¹⁹⁷ דין השולטן, ודין

פד וראה ב'היך החזקה', פרק ה' מהלכות גזלה ואבדה הלכה י"ח; ואצל הרשב"ם על 'בבא בתרא', דף נ"ד עמ' ב'; ובפסקי הרא"ש על 'נדרים', דף כ"ח עמ' א'; ובייחוד ב'שלטי-הגיבורים' על 'בבא בתרא', פרק 'חזקת הבתים', סימן תשמ"ב להרי"ף – שתנאי להכשרת דין המלכות הוא, שתהא דעתנו סומכת עליה, ולא נראה בה אוזורפציה¹⁹⁸ בעלמא.

[בפרק הזמן בו החל שב"ד לכתוב ספר זה (בשנת תשי"ג), הוא כתב גם את עבודת הגמר שלו לתואר 'מוסמך' במשפטים, ובה עסק בהרחבה רבה בנושא המדובר כאן: 'דינא

196 אל-נכון מתכוון כאן שב"ד לקבוצה של אנשי האקדמיה – רובם עולי גרמניה – אשר היו מאוגדים בארגון בשם 'איחוד', שהיה מעין גלגול-המשך של 'ברית שלום'. מלכתחילה הטיפו אנשי 'איחוד' למדינה דו לאומית, ולאחר החלטת החלוקה באו"ם סברו שניתן להקים כאן קונפדרציה שמית. האישים הבולטים היו מרטין בובר, שמואל-הוגו ברגמן, וארנסט סימון. זה האחרון אף 'זיהה את עצמו' בכיטוי זה של שב"ד כאשר קרא את הספר, וראָה זאת במכתבו לשב"ד במדור האיגרות, בכרך א' עמ' 613.

הכובשים השונים לפניו ואחריו, לא דחו אפוא מעולם את החוקיות היחידה של המשפט הישראלי בלבד בארץ-ישראל, ועל-פי המשפט הזה – כשם שהיתה האדמה ישראלית עד שנתפסה בכוח על-ידי הכובשים, כך היא נשארה גם עד היום הזוה, כי "קרקע אינה נגזלת לעולם, אלא ברשות בעליה עומדת: אפילו נמכרה לאלף זה אחר זה ונתאשו הבעלים, הרי זה חוזרת לנגזל בלא דמים"^פ. יתר-על-כן, אפילו אותה חזקה כללית הנהוגה בדינו והקובעת כי סתם מחזיק בקרקע איננו גזלן, והבא להוציא מידו – עליו אפוא הרֶאָיָה, איננה יכולה לעמוד כיום לנכרים בארץ-ישראל, שהרי "עובד כוכבים שאכל כמה שנים קרקע הידוע לישראל – אין אכילתו רֶאָיָה"^פ; וכך על סמך המציאות ההיסטורית הפשוטה, שסתם גוי בארץ-ישראל איננו בא מכוח בעליה הישראליים של הקרקע לִפְנֵים, אלא מכוח הכיבוש

דמלכותא דינא'. במהדורתנו כללנו כמה קטעים מן העבודה הזו, בכרך א', וראה שם ביחוד בעמ' 514, למן הפסקה הפותחת "כל זאת" ואילך. כמו-כן, ראה את רישום-הדברים שהכין שב"ד למשפטו של ישראל אלדר: 'פולמוס עם סעיף רציפות המשפט המנדטורי', בכרך א' עמ' 521.

ועתה, הנה פירוט הדברים בהפניות שבהערה זו:

- הרמב"ם כותב ש"דין המלך דין" לענייני מכס, מס והפקעת רכוש היחידים לצורך הרבים; אך סייג בדבר: שמלך זה הוא שליט רצוי ליושבי הארץ, "שמטבעו יוצא באותן הארצות, שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדונייהם והם לו עבדים. אבל אם אין מטבעו יוצא – הרי הוא כגזלן בעל זרוע וכמו חבורת ליסטים המזויינין, שאין דיניהן דין".
- הרשב"ם – נכדו של רש"י – נותן טעם לקביעתו של האמורא שמואל ש"דינא דמלכותא דינא", והטעם הוא "שכל בני המלכות מקבלים עליהם מרצונם [את] חוקי המלך ומשפטיו, והלכך דין גמור הוא...".
- הרא"ש – רבנו אשר, מגדולי ספרד בתחילת המאה ה-14 – נותן טעם לתוקף מאמר המלך הקובע שרק משלמי מס-הקרקע יורשו לעבדה, ושרק משלמי מס-הגולגולת יורשו לשבת בממלכה, בכך שדין המלך דין הוא, "שארץ שלו היא, ואף הדיוט שיש לו קרקע כך דינו, שלא יהנה אדם מארצו אלא מדעתו ובקצבתו".
- בעל 'שלטי הגיבורים' – רבי יהושע בועז לבית ברוך, חי באיטליה וספרו על הרי"ף (רבי יצחק אלפסי) נדפס בשנת 1554 – נותן אף הוא טעם לתוקף דינו של המלך בכך שרצוי הוא לעם, תוך שהוא מביא את דברי הרמב"ם הנ"ל ונסמך עליהם. הוא מוסיף וכותב שמסכימים על כך גם בעל 'ספר מצוות גדול' (רבי משה מקוצי, מבעלי התוספות בצרפת), וגם בעל 'הטורים' (רבי יעקב בנו של הרא"ש) ב'חושן משפט', "ולא ראיתי חולק עליהם".

פה 'שלחן ערוך', חושן משפט, סימן שע"א סעיף א'.

פו שם, סימן קמ"ט סעיף י"ד.

והגזילה השרירותית בלבד.¹⁹ לא אנחנו הננו אם-כן הגזלנים, אלא הם; לא הנאתנו מנטישתם היא העוול, אלא אדרבה – מה שהקרן הקיימת שילמה להם דמים בחינם; וכך לא רק על-פי ההרגשה הסתומה, אבל הבריאה, של העם, אלא גם על-פי המשפט והמוסר המפורשים, אשר לא ייתכן לנו משפט ומוסר מלבדם. אכן, אם מלבד הגורמים הפוליטיים עצמם קובעים גם הרעיונות הפנימיים של הספָּרָה בין-לאומית את הצלחתה של הסברה זו בעולם, הרי ההצגה המהופכת של תביעתנו לארץ-ישראל היא מן הגורמים המכריעים שהסבו את פְּשִׁלוֹתָה המתמדת של התעמולה הציונית – ובייחוד בקרב הערבים, שהיא נועדה להרגיעם. למעשה, אף הערבים עצמם ידעו – על-פי המקורות של תרבותם שלהם – כי הארץ לנו היא, הן מן הצד הפוליטי והן מן הצד הקנייני; ואם מישהו טיפח בהם את ההכרה ההפוכה וְרָבַן אותם לעמידה של מרי, הלוא היתה זו קודם-כול ההסברה הציונית גופא, שקפצה והודתה להם במה שהם לא העזו כמעט לטעון לעצמם. אולם, על-ידי המשגה-שבכפייה הלזה הזיקה הציונית לא רק לעניינה שלה, אלא גם לערבים שהתחנכו ממוֹסָּרָה.

כי עוד יש להדגיש שמטבע הדברים לא תיתכן פשרה בין תביעה משפטית ורוחנית מוחלטת – כגון זו הגלומה בְּעִצְמוֹת הישראלית לגבי ארץ-ישראל – לבין כל תביעה מתחרה השוללת אותה, ולו גם למחצה, לשליש או לרביע. ובהתאם לכך הזהירה אותנו התורה וחזרה והזהירה כי "מֵעַרְי העמים האלה אשר ה' אֶלֶּהֶם נִתָּן לָךְ נחלה לא תִּחְיֶה כל נשמה. כי הַחֵרֶם תִּחְרִימֵם ... / לא תחוס עינך עליהם ... / וגִּרְשָׁתָמוּ מפניך. לא תכרת להם ולאֲלֵהֵם ברית. לא יֵשְׁבוּ בארצך פן יחטאו אִתְּךָ ... / ואם לא תורישו את יִשְׂרָאֵל הארץ מפניכם, והיה אשר תותירו מהם לְשָׁפְטִים בעיניכם ולצנינים בְּצַדִּיקְכֶם, וצָרְרוּ אִתְּכֶם על הארץ אשר אתם יֹשְׁבִים בה. והיה כאשר דְּמִיתִי לעשות להם אעשה לכם".²⁰ דברים אלה נאמרו אמנם במקורם, במיוחד, על שבעת העממים שישבו בארץ-ישראל בשעת מעשה, ואין ספק שהמצווה החיובית להשמיד את שבעת העַמְּמִים הללו שוב אינה אקטואלית, כפי שמציין הרמב"ם,

פז 'סוכה', דף ל' עמודים א'-ב'. רב הונא מורה שם לרוכלי ההדסים (למִצְוַת ארבעת המינים בסוכות), שאם קונים הם מנוכרים, אסור להם לקצוץ את ההדסים בעצמם, ומותר להם לקנות רק אם יקצוץ הנכרי, מפני שחזקה היא שקרקע המוחזקת ביד נכרי הריהי גזולה מִיִּשְׂרָאֵל; ומכיוון שהלכה היא שקרקע אינה נגזלת אסור לרוכלים לקצוץ מן המחובר, כי אז יהיו הם הגזלנים וגם ייאסר ההדס לְמִצְוַתוֹ].

פח דברים כ' ט"ז-י"ז, ז' ט"ז, שמות כ"ג ל"א-ל"ג, במדבר ל"ג נ"ה-נ"ו.

משום ש"כבר אבד זכרם";^פ אך עובדה זו כמובן אינה יכולה לגרוע אף כמלוא הנימה ממשמעותם העקרונית של אותם הדברים. ממש כשבעת העממים ההם התרגלו גם "הערכים" של ימינו לראות בארץ-ישראל שלנו^צ מולדת, להיותם תמיד צפויים לחתור מתחתינו כל זמן שיישאר בתוכה; וממילא לא נותר לנו אלא להעמיד גם בפניהם את אותן שלוש הברירות שהגיעו אלינו בקבלה מיהושע בן נון, כפי שפורשו בהלכה: "מי שהוא רוצה להיפנות – ייפנה; להשלים, (ולא משום כניעה אלא מלכתחילה, בלבב שלם ומתוך קבלת אמתנו) – ישלים; לעשות מלחמה – יעשה", ושוב לא תהא לו תקנה אפילו בכניעה, וככתוב בתורה.^צ

והנה, אלמלא הקשיחה הציונות את לב הערכים בערכיה המסולפים, ודאי סיכויים טובים היו לנו להניעם לאחת משתי הברירות הראשונות, ואז לא זו בלבד שהיו יוצאים שלמים מלפנינו, אלא בוודאי גם ראוי היה להם לקיים בידם את רכושם המיטלטל ואף לקבל פיצויים בעד השבח שהשיבחו במקרקעין, כגון הבתים שבנו הם או אבותיהם, או הכרמים שנטעו – כדין היורד לשדה חברו שלא ברשות.^צ יתר-על-כן, כדי לזרז את ההסדר וכדי למנוע ככל האפשר רגשי מרירות, ייתכן שהיו זוכים אפילו בפיצוי בעד סבל הנדידה, לפנים משורת-הדין – ואף סבל הנדידה עצמו אפשר שהיה מוצא את הקלתו על-ידי סידורים של חילופי אוכלוסין. ואמנם, החתירה להחזרת הגלגל בכיוון זה, לגבי כל הנוגע לעתיד, נשארת המדיניות ההוגנת היחידה בענייננו.

הציונות, לעומת זאת, שנקטה גישה הפוכה, רק הלהיכה את הערכים לברירה השלישית של מלחמה, ועל-ידי כך אירע להם שיצאו בלא כלום ויפסידו את כל מה

פ ט פרק ה' מהלכות מלכים [להרמב"ם], הלכה ד'.

צ והיא היתה שלנו אף כנגד אותם שבעת העממים, על-פי גזירה החזקה מאתנו ומהם גם יחדיו: ראה רש"י על בראשית א' א'. [וזו לשון רש"י: "ומה טעם פתח [הקב"ה את תורתו] ב'בראשית' – [בסיפור הבריאה ולא במצוות שנאמרו לישראל? – משום [האמור בתהילים קי"א ו'] 'כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים', שאם יאמרו אומות העולם לישראל: לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומרים [ומשיבים] להם: כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בְּרָאָהּ וּנְתַנָּהּ לאשר ישר בעיניו; ברצונו נְתַנָּהּ להם וברצונו נְטָלָהּ מהם וּנְתַנָּהּ לנו"].

צא 'ירושלמי' 'שביעית', פרק ו' הלכה א' [דף ל"ו טור ג']; למקורות הוספותיו של שב"ד על האמור ב'ירושלמי' – ראה [תוספות] 'גטין' דף מ"ו עמוד א' דיבור המתחיל 'כיון', 'תוספות' 'סוטה' דף ל"ה עמוד ב' דיבור המתחיל 'לרבות'.

צב 'שלחן-ערוך', חושן משפט, סימן שע"ה.

שהשאירו מאחריהם – כי אין דין פיצוי בעד שלל מלחמה. ומצד שני, במידה שנהגה המדינה בניגוד לדין תורה והסתפקה בכניעה חיצונית, ואף הסכימה בתמורת זה להכיר ב"זכויות" הנכנעים – הריהי שוב הסתבכה במְבוֹך, המוביל רק לקשיים מכופלים לשני הצדדים: הערבים שנשארו [בארצנו] מהווים באמת סכנה מתמדת לקיומנו, והם לא נפטרו אפוא מכל־מקום מְשָׁלוש הברירות של יהושע בן נון, אשר נצטרך לחזור ולהעמידם בפניהן ביום מן הימים; ובינתיים, מאחר שאין המדינה יכולה לבטוח בהם, ואף אין היא מסוגלת לעמוד בהכרה הבלתי־טבעית כי יש להם זכויות כאן, הריהי נדחפת לדחוק את רגליהם בניגוד לתנאי הכניעה¹⁹⁷ – וכך, לא זו בלבד שנמצא שם שמים מחולל, כבימי שאול והגבעונים, לְהוֹתנו,¹⁹⁸ אלא גם חוסר־נאמנותם היסודי של הערבים נמצא מזורז כעל שְׁמֵרִים, על־ידי סבלם המיותר שלהם. מעגל־הקסמים מסתובב לו אפוא והולך, כדי לכפות על שני הצדדים – מתוך זעם וחרפה – את מה שבלי ספק מוטב היה להשיג מתוך הבנה הדרית ובכבוד.

הגולה בתפוצות

ולבסוף, ובמיוחד עוד – בעיית הגולה.

בלב הקורא המעיין אפשר התעוררה כבר תמיהה על העובדה המוזרה לכאורה שעל אף הנושא הכלל־לאומי של הספר הזה, בכל־זאת מסוגרים אופקיו במציאות

197 כוונת שב"ד כאן לממשל הצבאי שהוטל עם קום המדינה באזורים מאוכלסים ערבים (בגליל, ב'משולש' ובנגב) ובערים מעורבות (יפו, לוד, רמלה ואשקלון). הממשל הצבאי החיל על הערבים את חוק השיפוט הצבאי, הזיקק אותם לרשיונות שונים, והטיל עליהם פיקוח והגבלות תנועה. הוא צומצם בהדרגה, עד שבוטל סופית ב־1966.

198 יהושע כרת ברית שלום עם יושבי גבעון ובנותיה, לאחר שבאו וביקשו זאת, תוך שהם מציגים את עצמם כדרי ארץ רחוקה. משנתגלתה תרמיתם החליט יהושע שלא להורגם כי כבר נשבעו להם נשיאי ישראל בשם ה', והם ניתנו חוטבי עצים ושואבי מים לעדה ולצורכי המשכן. אף על פי כן הרג בהם שאול, וכדי להסיר חרון אף ה' מישראל נאלץ דוד לְרְצוֹתם, בתתו להם שבעה מבני שאול, אשר הומתו והוקעו על ידם בגבעת שאול. ייתכן שבהשוואת התנהגות המדינה כלפי הערבים לזו של שאול כלפי הגבעונים, רומז שב"ד לאירוע כפר קאסם (סוף 1956), בו נהרגו בידי כוחותינו ארבעים ושלושה תושבי הכפר, על שהפרו את העוצר – שכלל לא ידעו על הטלתו.

המצומצמת של מדינת ישראל לבדה;¹⁹⁹ ואפשר שתמיהת הקורא הרגיש לצד זה תתגבש ותהפוך לביקורת-ודאי עם התגלות נקודת-המוצא שעומד אני לנקוט בעניין שלפנינו – והיינו שבבואי עתה לפרוץ במקצת את סגור האופקים שאמרתי, עדיין אין אני פונה לראות את גולת ישראל (שהיא רוב העם) מתוכה, ואף אין אני מקדיש לה אפילו פרק שלם לעצמה, אלא מכליל אני אותה בין שאר ערכים של תרבות, כאובייקט בלבד כביכול לַיְחָס המוסרי של היישוב הארץ-ישראלי כלפיה.

אולם, באמת סבורני שדווקא הנושא הכלל-לאומי של החיבור הלזה – על-ידי עצם העובדה שאין הוא נושא גלותי-מיוחד – שוב איננו נותן אפשרות אלא לפרספקטיבה מעין זו שציינתי. בנידון זה יש חשיבות לשתי נקודות-יסוד משלימות. האחת מתקשרת למה שכבר הזדמן לנו להזכיר באגב – שעל-פי המשפט של תורת ישראל אין הפזורה העברית בנכר אלא בבחינת מושבה לגבי המטרופולין שבארץ; ואכן, גם זאת לפחות כבר השיגה לנו ההגשמה הציונית בכיוון הגאולה השלמה, שהחיים הממלכתיים בארץ-ישראל חזרו להיות באמת מרכז-הכובד והעיקר של חיי האומה העברית בכללם. בהתאם לכך, המשמעות הלאומית של המציאות שבארץ היא כבר מוחלטת ונובעת מעצם טבעה, בלי שום כפיפות מהותית עוד למציאות הפזורה, ואילו לחיי הפזורה שוב אין משמעות כללית-לאומית אלא מתוך זיקתם למרכז שבארץ-ישראל.

אבל מצד שני – התפתחות זו עצמה יש לה גם הסבר יותר רחב – ואומלל. מהלך ההתפרקות מתורת ישראל וערכיה הספיק כבר – אפילו לפני היטלר – לרוקן במידה רבה את הקיום העברי בגולה מכל משמעות תוכנית חיובית. הדבר הממשי היחיד שנשאר היתה תנופת התחייה הציונית שהתפשטה בקרב יהדות המזרח של אירופה, אבל היטלר השמיד את מרבית היהדות הלזאת. הגולה חדלה אפוא להיות גם מקור של יוזמה ציונית; וכך קרה שחיל-החלוץ הציוני, אשר נשאר לפלטה

199 בעוד שב"ד מדבר כאן על הקורא ותמיהתו, אגלה לו, לקורא, דבר-מה על הכותב. מלכתחילה, לא התכוון שב"ד לכתוב את הסעיף הזה כלל, ובהערת שוליים – במהלך בניין הפוסטולט השלישי, לעיל – אף העיר בשולי כתב היד כי דרכו בחיבור הזה להתעלם מיהדות הגולה כגורם עצמאי בהמשך התפתחותנו, מן הנימוק אשר ייאמר כאן בהמשך הדברים, שאף אם תבוא יוזמה כלשהי מן החוץ, היא לא תוכל להתבצע אלא על-ידי היישוב בארץ ובהשראת הווייתו.

מאוחר יותר, כאשר כמעט כל כתב היד כבר היה מוכן – (כפי שניתן לראות ממספרי עמודיו) – נמלך שב"ד והחליט להקדיש סעיף נרחב ליהדות הגולה. אורז הוא מחק את ההערה הנ"ל, כתב את סעיף 'הגולה בתפוצות' וצירף אותו לכאן, בסופו של הפרק.

בדמות היישוב שבארץ, הועמד על רגלי עצמו ונעשה אוטונומי – מאין המעץ עוד, אשר ממנו היה מתחדש עד כה אוננו המוסרי בהתמדה – ואילו הגולה, מצדה, נותרה גם בלי היסוד החיובי האחרון בתוכה, שהיה נותן עוד תוקף של ממש לייחודה העברי-הלאומי העצמי.

תוצאה אחרונה זו עוד הוחרפה כאשר העלייה החופשית למדינת ישראל שחררה את הגלות גם מלחץ שרידי הפליטים העקורים, ואילו כמה גלויות נידחות שנשארו מושרשות ביהדותן התוכנית – כגון גלויות לוב ותימן – היא חיסלה לחלוטין;²⁰⁰ ובסופו של דבר נמצאנו עומדים אפוא בפני העובדה המכרעת לענייננו, שחוץ מן הלחץ המגבש מצד החברות הנכריות, חוץ מאיי-תורה מעטים, וחוץ מזיכרונות פולקלוריים המשתקעים והולכים – נותרה עוד אחיזה להזדהותה המיוחדת של יהדות הגולה בתוככי הגויים רק על-ידי רגש זיקתה הבלתי-מוגדרת למדינת ישראל.

רגש זה נובע כמובן מכמה וכמה שכבות התפתחות: משרידי המסורת המשיחית, מן האהדה לרעיון הציוני, מן הסובלימציה^o של רגשות משפחתיים וכו'; אך תוקפו המעשי ומשמעותו המיוחדת נקבעים על-ידי העובדה האחת הזאת, שמדינת ישראל נשארה כיום המציאות העברית הקונקרטיה היחידה בעולם – ובמידה שיהדות הגולה מכירה עדיין (או נדחפת היא להכיר) בייחודה היהודי, ושואלת היא בלבה מהו פירושו של דבר, הרי התשובה החיובית היחידה שניתן לה לקלוט מן ההגדה מבהירה לה פשוט, שיהדות היא מין זיקה לקונקרט הלזה.

200 הנה כמה פרטים על העליות הללו:

כאשר תם טבח יהודי אירופה נותרו בארצות הכיבוש הנאצי מאות אלפי ניצולים שהיו פליטים עקורים ממקומם, וחלקם התרכזו ב'מחנות העקורים' בגרמניה, איטליה ואוסטריה. ממחנות אלה עלו ארצה, לאחר קום המדינה, למעלה ממאה אלף נפש. מיהודי פולין, שאיש מהם לא שרד במקומו, עלו עם קום המדינה כמאה אלף נוספים – עד שנעלו בפניהם השערים – והעלייה משם הותרה והתחדשה שוב בשנת תשי"ז ('עליית גומולקה'). מספרם הכולל של עולי שארית הפליטה מאירופה בגל העלייה הגדול של שנות המדינה הראשונות היה כשליש המליון.

כמספר הזה – 330.000 – עלו מארצות אסיה ואפריקה בארבע שנות המדינה הראשונות. כחמישים אלף יהודי תימן הוטסו ארצה (משדה התעופה בעדן) במבצע מרוכז שכונה 'מרבד הקסמים', ובסוף שנת תשי"ז כבר כמעט לא נשארו שם יהודים. כשלושים אלף יהודי לוב עלו ארצה בגל העלייה הגדול, ורק שארית הקהילה – כשבעת אלפים – עלו לאחר מלחמת ששת הימים.

זיקת הגולה למדינת ישראל, היום, הריהי אפוא עניין שונה לחלוטין מן המוסר הארץ-ישראלי של הציונות לפנים. הציונות הקלסית ראתה את ארץ-ישראל כמקלט-הצלה לאומי ואישי כאחד, במובן הפיסי הפשוט ביותר של המילים הללו, ובהתאם לכך היא התבטאה בשאיפה פעילה, הפונה מן הגולה אל הארץ; ואילו ב"זיקה" הבלתי-מוגדרת שנותרה אחריה, מופיעה המדינה בראש וראשונה כבסיס וכמקור ההשראה היחיד לעצם ההזדהות היהודית, ותוצאתה העקרונית היא לפי זה רק יחס סביל של נכונות לקבל השראה ממדינת ישראל לגולה.

פירושו של דבר הוא, במילים אחרות, כי האחיזה שנותרת להזדהות היהודית בגולה שוב אינה יכולה למלא אותה תוכן אלא ממה שתהא מסוגלת לתת הרוח הנושבת ממדינת ישראל; וכך מגיעים אנו למסקנה, אשר עד עתה הייתי משתדל להסביר, כי בנוסף על כך שהמשמעות הלאומית של חיי הפזורה נקבעת כיום אך ורק על-ידי זיקתה אל החיים שבארץ – הרי גם זיקה זו עצמה שוב אינה מתמלאת מתוכה, אלא מהשפעת החיים הללו גופם, והשפעה ארץ-ישראלית זו היא אם-כן הקובעת גם מה תהא המשמעות הלאומית של חיי הפזורה, מצדם.

בזאת אין אני מתכוון להגיד שלא תיתכן עוד בגולה שום התפתחות עצמאית. אולם – לפחות בדבר זה בוודאי לא יוטל שום ספק, שכל התפתחות העשויה עוד להתרחש בגולה ושעניינה יישאר גלותי לגמרי, לא תוכל כבר לשמש את הגיבוש הלאומי של הפזורה אלא רק תקדם את תהליכי טמיעתה. זהו כמובן היקש פשוט מדברינו לעיל: אם הזיקה למדינת ישראל היא כיום השריד הממשי היחיד שנותר מתרבות האומה בתפוצות, ממילא משמע שכל התפתחות מנותקת מזיקה זו תהא כבר רק התפתחות שמעבר לכל חיוב עברי-אמתי בכלל. חוץ מזה, אפילו נאמר שההתפתחות תוכל להתבסס על ערכים עבריים שמחוץ לארץ-ישראל – הלוא על-ידי עצם הדבר הזה, על-ידי עצם ההתעלמות מהמכורה היהודית וההתדבקות בנכר – ממילא תהיה זו התפתחות של פרישה מתוך כלל ישראל כאומה והתאזרחות בגויים – ולפחות כל זמן שתישאר ההתפתחות בעינה.

יש לנו אם-כן עניין רק בהתפתחויות עצמאיות שמן הגולה אל הארץ. המדובר הוא כמובן בהתפתחויות שלא תסתפקנה עוד בקבלת-ההשראה הסבילה, אלא תבקשנה לפעול בכיוון ארץ-ישראלי מדעת עצמן; ובגדר זה [מתאפשרים שלושה סוגי התעוררות: ראשית], אמנם ייתכן שאף אותה נטייה סבילה שאמרנו – היא גופה תפתח להתעוררות עצמאית; ותיתכן כמובן התעוררות מתוך כפייה "אנטישמית"; ותיתכן התעוררות דיאלקטית מתוך איי התורה ששרדו, כנגד החילוניות המשחיתה את הבסיס המשיחי שבארץ.

אך שוב, גם את שתי אפשרויות ההתפתחות הראשונות ממין זה יכולים אנו לפטור לאלתר, באשר אף אם תקומנה – בוודאי לא ייתכן שתהיה להן עמדה עצמאית מן הבחינה הרעיונית-העברית. אין עוד בגולה שורשיות יהודית מספיקה, שתוכל להעלות תנועות עממיות של חידוש ערכים עבריים, דוגמת הציונות לפנים. אם יקומו אפוא סוגי ההתעוררות הללו, הריהם יוכלו שוב לשאוב את תוכם הלאומי רק מן האידאולוגיה הארץ-ישראלית, ומשלהם הם ייתנו רק את כוח התנופה ויוזמת המעשה. הסיכוי החשוב ביותר במסגרת זו הוא התעוררות היהדות הרוסית.

לבסוף נשאר לנו אס-כך רק הסוג השלישי, היינו התעוררות אוונטואלית²⁰¹ מקרב א"י התורה – אך למעשה גם זה אינו יכול לשנות את המסקנה העקרונית שהעלינו, (ומה שנאמר פה יחול גם על שני הסוגים הראשונים). פעולה מן הגולה בכיוון ארץ-ישראל יכולה להיות כיום בשני אופנים: או פעולת עזרה, שתיעשה במקום, או פעולת השפעה שתחילתה בגולה וסופה בארץ גופה. והנה, פעולת העזרה – מעצם טבעה שוב אי-אפשר לה שתיעשה על-פי אידאולוגיה גלותית-עצמאית: הגולה יכולה כיום לעזור ליישוב רק בדרך שהיישוב יבקש. יש אס-כך מקום לחידוש ערכים בגולה רק לעניין השפעה; אבל משתי סיבות לא ייתכן עוד כי חידוש ערכים לגבי המעשה שבארץ – אף אם יצא מקרב יהדות הגולה – ייחשב כחידוש גלותי באופיו:

הסיבה האחת היא, שכל חידוש ערכים שכזה לא יוכל עוד להיות מבוסס בעיקר על המסיבות הסוציולוגיות של חיי הגולה, אלא בהכרח הוא יהא מבוסס מעתה על המסיבות הסוציולוגיות הנתונות של חיי היישוב, אשר עליהן הוא יבקש להשפיע; ומשמע שוב כי המציאות הקיימת בארץ היא שתקבע את תוכן החידוש. ואילו הסיבה השנייה הריהי בזה, שחידוש ערכים הוא קודם-כול עניין של המבשר היחיד או של חוג יוזם מצומצם ביותר – אבל המבשר או חוג המבשרים אשר באמת ובכנות יהא להם מה לומר ליישוב שבארץ, כמובן לא יוכלו עוד לשהות בגולה (כפי ששהו מבשרי הציונות לפנים) – שהרי עיקר דברם לא יהא מכוון לגולה כי אם ליישוב, כאמור – ועד מהרה הם יעברו אפוא בעצמם לארץ-ישראל.²⁰¹ אל החוגים

201 בכתב-היד נמצאת כאן הערה שלא נדפסה בספר בהוצאת 'המתמיד':

בכתבי את הדברים הריני חושב על הדוגמה המאלפת של עליית חסידי צאנז. עלייתם היתה מבוססת על האידאולוגיה שויליאמסבורג צריכה לעבור למדינת ישראל, כדי לסייע להפכה למדינה ישראלית באמת; אבל חסידי צאנז לא חיכו עד שכל ויליאמסבורג

שיישארו בגולה ושיהיו מסוגלים לקבל את הבשורה ולשאתה כבר יגיעו אם-כן הדברים רק כבשורה שהיא ארץ-ישראלית בעיקרה – בעניינה ובמוצאה כאחד. את הסיכוי שחיוב כלשהו יתקבל ביישוב מכוח בשורה שתחילתה בגולה נוכל לסכם בקיצור, ונעשה זאת באחד הפרקים הבאים.²⁰² כאן חשובה לנו הבשורה אשר היישוב מצדו חייב מכל-מקום להוציא לגולה, ובזה נפנה עתה לעצם הנושא של דיוננו.

אמרתי כי לחיי היישוב יש כיום משמעות לאומית, בלי שום כפיפות מהותית עוד למציאות הפזורה; ובזאת התכוונתי לכך שענייני היישוב לא היו מאבדים את טעמם המוסרי והתכליתי-ההיסטורי אף אלמלא היתה עוד בעולם שום גולה יהודית בכלל. אולם, בזאת כמובן לא התכוונתי לומר שגם מבחינה עובדתית-אובייקטיבית אמנם יכול כבר היישוב להתקיים בעצמו, ושיכול הוא – באותם האמצעים בלבד שכבר יש בידו – להתגבר על משברי ההתהוות שראינו לעיל והעומדים לבלעו בכל רגע ורגע.

הקושי החשוב ביותר בהקשר דברים זה איננו דווקא בגורם הכלכלי בלבד – ולו גם על ענייני האזרחי והביטחוני הכפול – כפי שהיישוב נוטה להעריך בעצמו. סבורני כי במידה מספקת של כוח-רצון ונכונות עמידה (ובלא עלייה רבתי) יכול היה היישוב להתגבר על מאזן-התשלומים האזרחי השלילי תוך תקופה קצרה למדי, ואילו מאזן-התשלומים הצבאי במזרח התיכון הוא במידה חשובה עד מאוד רק עניין של מדיניות נבונה.

הקושי האמתי והמכריע שהיישוב עומד בפניו הוא אחד שכבר הזכרנו באגב באחד הפרקים הקודמים, וממנו משתלשל והולך מעגל-דברים שלם: כדי שיוכל היישוב להגשים את הייעוד המדיני, אשר יסיר את איום-האויבים המסכן את עצם קיומו הפיסי, בלא ש'תרבה עליו חַיַּת השדה', זקוק הוא לעם שיהא מסוגל לנחול

תיכבש לדעתם, אלא הם עלו בעצמם, וממשיכים הם את הטפתם כבר כבני-היישוב. [בשנת תשט"ו החליט אדמו"ר חסידות צאנז, הרב יקותיאל יהודה הלברשטם, לעלות לישראל מוויליאמסבורג (ברוקלין, ניו-יורק) – לשם עקר מרומניה, לאחר השואה – ולהעביר ארצה את מרכז החסידות. באותה שנה הונחה בנתניה אבן הפינה לקריית-צאנז, בשנת תשי"ז החלה ההשתכנות בה, ועשרות משפחות של חסידים עלו מברוקלין. בשנת תש"ך עלה ארצה גם הרבי בעצמו, ואתו ולאחריו המשיכו ועלו עוד חסידים רבים. הרבי מצאנז נפטר בשנת תשנ"ד.]

202 ראה את הערה קמ"א, בסופו של הפרק הבא, בעמ' 451.

וליישב את הארץ מן היאור עד הפרת. מכאן מתחייבים תהליכי עלייה ושיקום בממדים אשר כל שנעשה בכיוון זה עד כה הוא רק התחלה לעומתם – וכל זמן שיימשכו התהליכים הללו, ממש אין להעלות על הדעת שיוכל מאזן-התשלומים היישובי לבוא על תיקונו: במצב העזובה של הארץ כיום, כשפער-שנים מפריד בין היישוב לבין יכולתו לפרנס את עצמו אפילו כמות שהוא, בוודאי אין לדרוש כי יישוב תחילי זה גופו אף יספק את ההון להתנחלות של מאות ריבואות מלבדו. ובסך-הכול נראה אפוא כי הן מן הבחינה של כוח האדם והן מבחינת המימון אי-אפשר שהיישוב ייחשב כבר כיש מוגמר, המוכשר לגורל אוטונומי, אלא עדיין אין הוא אלא יישוב חיל-חלוץ העובר לפני המחנה הלאומי הכללי, ואשר עצם קיומו אינו אפשרי אלא על רקע תפקודו הנכון של העורף והשורש הזה.³³

ומצד שני, גם הפזורה העברית בנכר – באמת לא השתנו עדיין כלל כל אותן המסיבות אשר מאז ומעולם הן מונעות אותה מלהיות להווייה המשלימה עם עצמה; ופטורים אנו בחיבור זה מלחזור ולצרף נימוקים שיוכיחו, כי מטבע הדברים – כל זמן שנשאר משהו מפזורה זו בזהותה, הרי המוצא המחויב היחיד שיכול להימצא לשריד זה במערכת הסתירות שבהן הוא נטרף בהכרח, הוא המוצא של גאולה במלכות ישראל מחדשת בארץ-ישראל.

במילים אחרות פירושו של דבר הוא, שכשם שהיישוב מצדו תלוי לקיומו בתפקוד-המילואים של הפזורה, כן תלויה גם הגולה – מבחינת אמתה; האובייקטיבית שלה – בהצלחת המעשה שעושה היישוב ובהיבלעה בתוכו;

צג בנקודה זו נחזיר לחזור ולהבהיר את היחס בין המסקנה שאליה הגענו עתה לבין העמדה שנקטתי בפרק י"א לגבי "הבעיה הכלכלית".

שם דיברתי על העצמאות הכלכלית כמטרה של תכנון; על הצורך להצמיד את הצריכה השוטפת של היישוב במידה מקסימלית לקצב התפתחותו של הייצור; ועל ההכרח לנהל את הדברים כך, שבכל הזדמנות של מצור יוכל היישוב להתקיים קיום עצמאי מינימלי – כמות שהוא יימצא עומד באותו הרגע. כאן, לעומת זאת, מדברים אנו על כלכלת הקליטה והפיתוח של היישוב: זו אמנם אינה יכולה להיבנות מכוחו של היישוב בעצמו, אבל מכל-מקום חייב היישוב לתרום לה משלו כל כמה שיוכל, כדי להביאה עד תכליתה במהירות הגדולה ביותר ולהפכה מתלות לחלק מהתעצמותו המושגת; ומכל-מקום גם אסור לו ליישוב לערב בינתיים את הכלכלה הזאת עם הכלכלה של צריכתו השוטפת, כדי שתלותו המוכרחת באגף הכלכלי האחד לא תחבל בהתעצמותו המתמדת באגף האחר. במילים אחרות: כלכלת הקליטה והפיתוח מותר לה להיות תלויה בגולה, אבל הכלכלה של היישוב הנקלט חייבת להתעצם מכוחה של קליטה זו בקצב גובר והולך, באופן שגם התלות של כלכלת הקליטה בהון חיצוני תפחת ותלך בהתמדה – עד שגם היא תהפוך להיות במידה מקסימלית משימה פנימית של היישוב, ולמרבית ביטחון העניין.

ונמצא אפוא שעם כל ההתפתחויות השונות אשר חלו בגולה ובארץ, עדיין עומדת האמת בעינה, שמפעל התחייה הארץ-ישראלית הוא עניינו של עם עברי מאוחד, הכולל את היישוב ואת הפזורה גם יחדיו, ובשום פנים ואופן אין לייחדו פְּעֶסֶק הפרטי של היישוב הקיים לבדו. ייחוד כזה לא רק איננו "טקטי" – כפי שמסכימים "ישראלים" למיניהם, הדואגים לקשרי-הצדקה עם הגולה – אלא הוא פשוט מסולף מיסודו, באשר עובדה היא כי רק מתוך שיתוף לאומי מתגשם והולך המפעל למעשה, רק מתוך שיתוף כל-לאומי יכול הוא להתקיים ולהצלח, ורק מוסר של שיתוף לאומי יכול להסביר את התגשמות השיתוף המעשי.

אכן, כפי שכבר הדגשנו לעיל – תחושת המילוי של משימה עברית היא היא הקובעת את התנופה המוסרית אשר מתוכה המפעל מתגשם; ואילו המושג העברי – משמעותו היא היסטורית-קבועה, ושום גבולות בין יישוב ופזורה אינם ידועים לו.³⁷ אולם, גם זה נכון הוא כי מוסר השיתוף העברי הלזה נתון כיום במשבר הפְּרָתִי שלא היה כמותו, ואשר אם לא יקרה שום דבר שכנגד ואף לא יִנְקֻטוּ אמצעים – עשוי הוא במהלך דור אחד לחסל את כל תוקפו של אותו מוסר השיתוף בכללו; וממילא נשקפת בזה סכנת כיליון לעצם אותו המפעל שהוא כיום תמצית כל ישותנו כולה, בהיותו בעת ובעונה אחת ההתגלמות של מציאות היישוב, הפתרון של הוויית הגולה, וגם הבסיס היחיד שנותר לעצם השתמרותו הגזעית.

משבר הכרתי זה, גם הוא – כמובן – אינו אלא חלק מאותו משבר-המדינה הכללי, המשמש נושא לחיבורנו: כבר ראינו כיצד החוויה "הישראלית" חותרת

צד מכאן, דרך אגב, הנימוק המכריע נגד התפיסות "הכנעניות" ושכמותן, שרק "ישראל" כביכול היא אומה, ואילו הפזורה הישראלית איננה אומה ולא חלק-אומה. אמנם, אין ספק שההגדרה של אומה היא הגדרה אובייקטיבית, ו"אין אומה אלא מלכות";* אבל מבחן השאלה אם אומה קיימת במקרה קונקרטי מסוים הוא מבחן מוסרי ומשפטי: האם הציבור הנידון כפוף למוסר ומשפט של ייחוד ממלכתי? במידה שהפזורה העברית משתתפת עדיין בפועל במוסר ומשפט שכאלה, ובמידה שמוסר ומשפט ממין זה חלים על הפזורה אפילו בעל-כורחה – (והם חלים עליה בעל-כורחה מכוח ייחודה ההיסטורי בתורת ישראל, מכוח הפוטנציה וההיגיון המשיחיים הגלומים בה, ואף מכוח האמונה הציונית המתייחסת אליה) – הרי הפזורה היא אפוא חלק אינטגרלי של האומה העברית ההיסטורית; ואם תאוריה "מדעית" כלשהי אינה מסכימה – כבודה במקומה מונח, אבל את העובדה המוסרית והמשפטית אין היא משנה. היא רק יכולה לחתור מתחתה על-ידי השפעתה האנטי-מוסרית, והאנטי-משפטית (או בוגדנית) – וזוהי כל האמת כולה שבעלי אותה תאוריה נושאים.

* המילים שבין המרכאות לקוחות (בשינוי קל) ממסכת עבודה זרה, דף ב' עמוד ב'.

מתחת להכרה באחדות האומה בקרב היישוב שבארץ; אבל גם הגולה נשאת תלויה, כאמור, בדבר המדינה – ומאחר שהמדינה רק יכולה להוציא לה משבר ומוסר של התפרקות לאומית, נמצא שאותה זיקה ארץ-ישראלית עצמה המקיימת את יהדות הגולה – היא עצמה חוזרת ומהרסת את מה שהיא מצליחה לרפא, והיא עצמה רק מצטרפת בסיכומו של דבר לשאר גורמי ההתרוקנות המשחיתים את יהדות הגולה בלעדיה.

ומכאן ניתן לנו להוסיף פוסטולט^ו להנחות המוקדמות של המוצא החיובי שקבענו לעיל [בתחילת הפרק]: כי צריך היישוב לחדש בקרבו תפיסה נכונה של אחדותו עם יהדות התפוצות – וזאת לא רק כדי שייטיב להכיר את אמת-מהותו, ויתחזק במוסר של חובתו כחלוץ העובר לפניה, אלא גם כדי שיוכל להחזיר לתפוצות את זיקת האחדות הנכונה עמָדו – ולמען אותה האומה העברית האחת, אשר למרות הכול עדיין חשובה היא לשני חלקיה הללו גם יחד. בעניין זה, שורש המשבר הקיים הוא בכך שהאידאולוגיה הציונית הכירה בלגיטימיות של עצם חיי הגולה, כפי שהדגשנו לעיל.

תקלה מיוחדת זו לא היתה מורגשת הרבה כאשר האידאולוגיה הציונית שימשה עדיין כסות לציבור נרחב עד מאוד שבאופן חיובי ולמעשה לא רצה בגולה – שאז נשתקפה אידאולוגיה זו לכאורה כמוסר חד-משמעי של קיבוץ גלויות. אולם, כאשר ציבור זה נכחד, או עלה, או נעלם מאחורי הגבול הרוסי, וכמעט כל הפזורה הגלויה לעיניים נשארה מורכבת מציבור יהודי אשר עם כל זיקתו למדינת ישראל מְדָמָה הוא לכאורה שמולדתו בגלות – הרי שנמצא ממילא כי אותה אידאולוגיה ציונית המייצגת את המפעל שבארץ, היא עצמה רק נותנת אישור להתאזרחות הגלותית של יהודי התפוצות.

אמנם, אין ספק שאישור זה איננו ניתן בפה מלא, ועדיין ממשיכה הציונות לחרוק את שיניה לכל יהודי הטוען לשייכות גלותית; אולם, העובדה היא כי זהו רק חירוק-שיניים חסר-הבעה: אין הציונות אומרת, וגם אין היא יודעת לומר, לחירוק מה זו עושה, [= על-שום מה הוא, ומה טעמו]. ההסבר הקלסי בדבר הצורך בפתרון שאלת היהודים מטעמי "אנטישמיות", כמובן איננו בא כיום בחשבון לגבי תפוצות המערב, שהן רוב הגולה: תפוצות אלו אינן חשות את "האנטישמיות" כבעיה אקטואלית^צ – מבחינתן השאלה היא מה מציעה להן מדינת-ישראל על-פי הנחה

צה כמובן, כדי שיוכלו היהודים לחוש את הפוטנציה של שנאת-ישראל, האקטואלית תמיד, נחוץ קודם-כול שתהיה להם הרגשה תוכנית יהודית – וזאת, כיום, בדרך-כלל אין.

שאינן "אנטישמיות"; ותשובת הציונות על-פי הנחה זו היא: "אם אין אנטישמיות – שבו בגולה. לדיכום הציונות מיותרת, כי אין הציונות נועדת אלא למי שהאנטישמיות היא בשבילו בעיה".

באופן כזה, פירושו של דבר הוא שלא רק החוויה "הישראלית" לבדה היא המפיצה את חוויית הפירוד המהותי בין שני חלקי האומה, אלא גם האידאולוגיה הציונית עצמה, שהיא כיום האידאולוגיה הרשמית של השינוף המחויב ביניהם – היא עצמה מוסיפה לפירוד חווייתי זה גם הסבר והצדקה רעיונית. התשובה הציונית שציטטנו – היא היא כמובן המקור לאותו הדימוי המתפשט, שיהדות הגולה באמת איננה כפופה למוסר של ייחוד ממלכתי, בניגוד לציבור המדינה הכפוף למוסר שכזה; מכאן ש"ישראל" היא אומה, ואילו יהדות הגולה היא מחוץ לאומה, ורק מין סרח-עודף בלתי-מוגדר בנכר – וממילא נהרסת והולכת ההכרה, שהיישוב באמת חייב איזה חוב לאומי לגולה, ושיהדות הפזורה באמת חייבת חוב לאומי לעצמה לעניין גאולה. משני הצדדים נהפך מוסר החובה לצדקה בעלמא, וכשם שהיישוב החל להחזיק טובה לעצמו על שמתפרנס ומתחזק הוא מן המקצוע של קליטת

הייחוד היהודי, הכרת הבחירה העברית, הפסילה המוסרית של כל עקרונות התרבות הגויית – אלה הם כמובן הגורמים הראשונים המולידים [את] אותה תגובת-שנאה מיוחדת הקרויה "אנטישמיות"; ותגובה זו היא מובנת מאוד וצפויה ליהודי השורשי – והוא כולל אותה בין שאר סעיפי הפסלות הגויית המחייבים אותו להתגדל ולהתעלות מעליה. לעומת זאת, אותו יהודי אשר מוסר הייחוד העברי זר לו לעצמו (וגם אין לו שאר-רוח כהרצל) – לגביו שנאת ישראל אינה אלא אי-הבנה, שאי-אפשר לו להאמין כי יש בה ממש. תמיד הוא מצפה כי תקלה טרדנית זו תגוז, פֵּיאה למין שטות ילדותית כמותה – ואין הוא מעלה כלל בדעתו כי רפלקס^o זה מוכרח להתקיים ולפגוע בכל מי שנכלל בזהות יהודי, כל זמן שיש אמת יהודית בעולם.

לכן, הנכון הוא בעצם שכל אותן התאוריות הציוניות המבטיחות ליהודים ש"האוטואמנציפציה" תשחררם מן הלחץ של שנאת ישראל, הריהן תאוריות כוזבות. אדרבה: השחרור הפוליטי של העם העברי מוכרח להביא גם לחידוש-אוניס מהפכני של ערכי תורתו וייחודו, ושל הסכנה הנשקפת מהם למוסר האילי – וממילא יגבר גם, ולא יפחת, היסוד העיקרי של השנאה "האנטישמית". גאולת ישראל היא תרופה טובה נגד "האנטישמיות" לא במובן זה שהיא תשים לה קץ באופן אוטומטי, אלא במובן זה שבמקום עם עברי מפוזר ומפורד היא תעמיד נגדה כוח עברי מגובש בעל ערך פוליטי, וש במקום אמת מסיני עלובה ונרדפת היא תגלה לעולם את סיני המשכנע בניצחוננו –

ואכן עד ניצחוננו הסופי, כנבואת ישעיהו.

[בברכות מנבואותיו ניבא על כך בן אמוץ, והנה הצבעה על העיקריות שבהן: בתחילת פרק ב', ובפרקים: י"א, ל"ד, מ"א, מ"ט, נ"ב, ס', ס"א, ס"ו].

עלייה, כן נהפכה כל השתתפות התפוצות בבניינה של הארץ לעניין של תמחוי לבני-משפחה עניים. אך בוודאי, מוסר של צדקה מבלי חובה הוא מוסר הפוחת והולך.

לעומת זאת, אם תקום ביישוב אותה התעוררות חיובית שדרשנו, הרי לא זו בלבד שהיא תשיב לתפוצות רוח של תוכן עברי ממשי – במקום הריקות העברית של עכשיו – ורוח של תנופת-גאולה במקום רוח הקבצנות המשפחתית של היום, אלא [אף זו]: בתוך התוכן הזה ותנופת הגאולה הלזאת היא תשיב להן ממילא גם מוסר מחודש ותפיסה מחודשת לגבי עצם הווייתן הלאומית. על מהותה של תפיסה זו רמזנו כבר משהו כאן, כשאמרנו כי על-פי ההשקפה העברית המקורית – התפוצות הן בבחינת מושבות לגבי המטרופולין שבארץ, כאשר יהודי הפזורה הריהם במקומם לכל היותר גרים-תושבים, ואילו אזרחותם נשאת ארץ-ישראלית. פירושו של דבר הוא, מבחינה משפטית-קונקרטית, שכל זמן שממשיכים הם לפעול בנכר, או ששומרים הם על זיקתם למקום-ישיבה מסוים בחוצה-לארץ, אמנם לא יראה הדין העברי בעין יפה את פגיעתם בחוקי המקום שהואיל לארחם, והדין העברי עצמו ישפוט לפעמים את עסקיהם בכפוף למשפט הנכרי – הכול בהתאם לפרטי הדינים המסתעפים מן העיקרון הידוע "דינא דמלכותא דינא"; אבל מעבר למסגרת זו, המוגבלת בבירור – לעולם לא יראה המשפט העברי יהודי כלשהו כפטור מאותם הדינים אשר הכלל "דינא דמלכותא דינא" נדחה מפניהם, ובכל מקרה שלא תהיה סיבה מיוחדת לתחולתו של הכלל הלזה – הרי תמיד יחול על האיש היהודי המשפט העברי, בבחינת משפטו האישי היסודי, שאינו נישל מעליו בשום מקום בעולם. כמובן, בכפיפות אוניברסלית זו למשפט העברי (המאחד את המשפט הטריטוריאלי של ארץ-ישראל ואת המשפט הלאומי של עם ישראל בלגיטימיות אקסקלוסיבית^o אחת), יכולים יהודים למעול ולבגוד – ויכולים הם, למשל, להסכים להמירה בכפיפות אמריקנית או אנגלית; אבל יהא אשר יהא ערכה העובדתי של הסכמה שכזאת – מבחינה מוסרית ומשפטית, בעיני הדין העברי, אין היא יוצאת מכלל מעילה או בגידה: היא רק הופכת את בעליה ליהודים עוברי-עברה, אבל אין היא פוגעת אף כמלוא הנימה בעקרון לאומיותם העברית היחידה.

אולם, עם כל החשיבות של קביעת הבסיס המשפטי המוחלט לאחדות האומה בעולם, הרי קביעה זו עצמה היא רק אספקט צדדי בעמדת המוסר העברי לגבי הבעיה המיוחדת של יחס התפוצות וארץ-ישראל. כל אותו עניין של אחדות, וגרים-תושבים, ומושבה בנכר לגבי המטרופולין שבארץ – אינו יכול להתעורר כמובן

אלא מתוך הנחה, שפזורה יהודית בעולם קיימת; אבל העמדה העברית השלמה היא שאין הפזורה הישראלית אלא גלות: לידתה בעונש והמשכה בעברה, ואין היא צריכה להיות קיימת בכלל. אכן, גם התמדת הפזורה-הגלות אינה אלא עונש מתחדש וחוזר על חטא המשכתה – וכמו ברמה הפסיכולוגית והפוליטית, כך עד הרמה האֶתֶת, אין לפזורה פורקן אלא בחיסולה.

כי באמת, סבל הזרות בתוככי עם אחר, וכֶּשֶׁל הנמנעות של מלחמת-קיום תכליתית בתנאים של פיזור וחוסר ארגון ממלכתי – שהם הסתירות האימננטיות הגלויות ביותר של התמדת הפזורה – הריהם רק הצד התחתון של אותה המטבע, שההיצמדות למאבק האומה במהלך הדורות היא ממצוות הבריאה: אין היהודי יכול למלא את כל המכלול של מצוות הבורא אלא במסגרת של מלכות בית-דוד הארץ-ישראלית – ממלכת כוהנים וגוי קדוש – הבנויה על תלה. הפזורה, לעומת זאת, מוציאה את האיש היהודי ממסגרת-שלמות זו והופכתו לאינדיבידואום אשר חייו אינם מצטרפים להרמוניה המכוונת, אלא מתבזבזים והולכים לאיבוד – וממילא התוצאה היא ש"כל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אֶתֶת",^{צו} ואפילו צדיק בארץ-הגויים אינו אלא עובד-אלילים, ולו-יהא בטהרה.^{צז} טהרה זו בארץ-הטומאה אפשרית רק מתוך כך, שאף בגולה עוד אין האבדן שלם, אם הצדיק נושא את יקוד הגאולה ומשתלב על-ידי כך ממילא בדורות ישראל, ולו בצורה פגומה; אבל ההנחה של יהודי המשלים עם שבתו בנכר, אפילו מתוך כפיפות משפטית למכורה, היא בהכרח מעבר לכל אמת יהודית בכלל: אין זו אלא פרישה לחיי אבדן עם-מס-שפתיים לחיי עולם – ותפילה שלא תִרְצָה. במילים אחרות פירושו של דבר

צו 'כתובת' דף ק"י עמוד ב'.

צז תוספתא 'עבודה-זרה', פרק ה'. [שב"ד מתייחס כאן לפרק ה' הלכה ב', על-פי הדפוס הישן שהיה בפניו. במהדורת צוקרמנדל ענייננו הוא בפרק ד', הלכות ה'-ו'. הנה אפוא דברי התוספתא (בדילוגין):

"וכן הוא אומר (שמואל א' כ"ו י"ט): 'כי גרשוני היום מהסתַפַח בנחלת ה' לאמר: לֶךְ עֲבַד אֱלֹהִים אֲחֵרִים'; וכי תעלה על דעתך שדוד עובד עבודה זרה היה? אלא דרש דוד ואמר: כל המניח את הארץ בשעת שלום ויוצא לחוצה לארץ – כאילו עובד עבודה זרה... רבי שמעון בן אלעזר אומר: ישראל שבחוצה לארץ עובדי עבודה זרה [בטהרה] הן".

התיבה "בטהרה" קיימת בדפוס הישן – וכך גם ב'אבות דרבי נתן' נוסחא א' פרק כ"ו, בפסיקתא זוטרותא לשמות ל"ד ט"ו, ובמסכת עבודה זרה דף ה' עמוד א' – אך איננה נגרסת כאן במהדורת צוקרמנדל.]

הוא, שאף אם מבחינה משפטית יכולים יהודים להיות גרים-תושבים בנכר – בניגוד לאזרחים – הרי לעניין רשות אין הם רשאים להיות אפילו גרים-תושבים – וקיבוץ גלויות טוטלי, עד אחרון היהודים היושב בנכר, הוא אפוא המצווה הנעלה ביותר שהמוסר של תורת ישראל מוציא לתפוצות.

אך כך הם הדברים לא רק למען הצלתם הנפשית של יהודי הגלות, כשלעצמם. הדין העברי קובע שקיבוץ גלויות גמור הוא תנאי לחידוש משטר היובל כהלכתו; ואכן, גם זאת לא קשה להבין, שהרי – כפי שכבר היתה לנו הזדמנות להעיר – כמובן אי-אפשר להגשים את מוסר ההשוואה היובלי כשאפילו רק חלק מן העם חי לו חיים אינדיבידואליסטיים לחוד, ונמצא מחוץ לטווח ההשוואה. אותה תפיסה החלטית של אחדות האומה, שאמרנו לעיל, מונעת את המוצא שחלק העם המשוחרר שבארץ יעשה שבת לעצמו – בהפקרת החלק האחר, שנותר בגולה. הברירה היא: או שיופקע האדם ממושג האומה, או שייחשב כחלק אינטגרלי ממנה, לזכות ולחובה – בלי דרך ביניים; ומאחר שהאומה הישראלית היא גזעית, ואין בה משפט של הפקעה מן הגזע – פירושו של דבר הוא, שאפילו רק חלק מן העם הנשאר בנכר מונע את העם כולו מלהגשים כראוי את העיקר המרכזי של מוסרו, האמור להבטיח לו יציבות וקיום.²⁰³ האמת ההלכתית-הפורמלית הזאת היא כמובן רק ניתקת [= נעתקת ומיתרגמת שוב] למה שאמרנו בפסקה הקודמת, כי בוודאי – אם יש חטא ופגם בחיי הגלות של יהודי כלשהו, ממילא חטאו האישי הוא גם פגם בשלמות האידאלי של האומה כולה. הסטייה המוסרית של הפרט מפירה בהכרח את שיווי-המשקל המוסרי של הכלל, ואם פרט כלשהו מאבד את חייו – ממילא אבודים הם גם בחשבון הכללי, אשר לו נועדו. בהתאם לכל זה אמנם לא הסתפקה המסורת העברית מעולם בדרישה של יישוב ארץ-ישראל ברמה אינדיבידואלית, ומעבר וממעל לרמה הלזאת היא קבעה גם את קיבוץ הגלויות הטוטלי כיסוד הכרחי בעצם המושג של הגאולה השלמה.

צח פרק י' מהלכות שמיטה ויובל להרמב"ם, הלכה ח'. [הרמב"ם – בעקבות הגמרא במסכת ערכין דף ל"ב עמוד ב' – מפיק את ההלכה מדרשת הכתוב בויקרא כ"ה י', המצוה לקדש את שנת היובל ולקרוא בה דרוור לכל: "וקראתם דרוור בארץ לכל יושביה" – בזמן שכל יושביה עליה].

203 בפסקה זו ובקודמתה שב שב"ד ומסביר את החטא אשר מנע את אפשרות הגאולה גם בימי בית שני. שוב וראה זאת בדברי שב"ד לעיל בעמ' 330 בפסקה הפותחת: "מדוע", ושים לב שם לתוספת להערה ע"ז.

ואת התפיסה הזאת חייב היישוב להפעיל למעשה, למרות כמה קשיים חשובים העשויים להתעורר על-ידיה.

הקושי הראשון הוא, שבמצב הרוחני הירוד של יהדות הגולה כיום – עשויה לכאורה תפיסה זו יותר להרתיע מאשר לקרב. יהודי הגולה בוודאי יזדעזעו בשמעם כי אסור להם להיות אזרחי הארצות הנכבדות שבהן הם דבקים, ולא פחות איום יהיה להם החיוב החד-משמעי של קיבוץ-הגלויות הטוטלי.

אולם, באמת, מקום שאתה מוצא את סכנת הזעזוע הזה, שם אתה מוצא את טובו.

הסכנה היא כי חד-המשמעות העברית שאמרנו תפחיד הרבה מאוד יהודים עשירים, והם יפסיקו את נדבות-צדקתם למפעלים עבריים ולמפעל הגאולה הארץ-ישראלי בכלל זה, ורבים אף יותר ירימו קול צעקה נגד "הלאומנות" וכו' של "כוחות-השחור הישראליים שמעבר לים" – ובמקום להתקרב לאחדות האומה הם דווקא ישקדו להסתייג מן האחדות הלזאת, כדי להבליט את כשרותם הנכרית.

אך כנגד זה יש להדגיש קודם-כול, שאם הזעזוע המרפא לא יבוא ליהדות הגולה בעוד זמן, הרי תוך שנים לא-רבות תופסקנה לא רק נדבות-צדקתם של יהודים המסוגלים להנ"ל, אלא בכלל יתדלדל השיתוף של הפזורה הישראלית כולה בענייני האומה; ואילו כל אותן הסכנות שמנינו [בפסקה הקודמת] – דווקא התגשמותן היא העשויה לשמש כסם המרפא הנחוץ. כי כמובן, עצם ההכרזה על השקפת המוסר העברי לא תוכל לשנות את המוסר הנוהג – אבל הגירוי שיעורר להתגלות מעשית של כל נכונות-הבגידה המסתתרת מאחורי היהדות שהועמדה על נדבנות לבדה, ממילא הוא יעיר בכיוון ההפוך כל נפש יהודית אשר שורשה הלאומי עוד חזק. היהודים מסוג זה יתקוממו נגד ההזדהות היהודית התלויה-בדבר, וממילא יתגלה להם כי יהדותם שלהם היא מוחלטת; הם יבוזו להסתייגות ולהתנכרות הלאומית של אחיהם הנטמעים, וממילא יתברר להם שאמנם הם יהודים, בני ארץ-ישראל, ולא בני גויים השייכים לנכר; והם יזדעקו לקשיים אשר ייגרמו על-ידי בגידת אחיהם, וממילא תתבהר התנגדותם לכל האידאולוגיה אשר אותם אחים מייצגים, ותתחזק הכרתם ופעילותם הלאומית שלהם.

הזעזוע השלישי שייגרם ליהדות המתכוללת ביותר יגרור אפוא זעזוע חיובי בקרב חלקי היהדות הטובים; מתוך כך תתחדש ברחוב היהודי בגולה הפרובלמטיקה היהודית, במקום שגרת הקיפאון והשלווה הריקה השוררת שם מבחינה זו כיום – ומתוך כך שוב, לבכות שכיום הם הולכים לאיבוד, באשר מזונם היחיד הוא הטמיעה, ייפתחו להתמלאות יהודית. באמצעות הזעזוע השלישי יפלט

אפוא המוסר העברי את הדרך לעצמו, ועד שמבשורה ארץ-ישראלית בעלמא הוא מתקבל כמוסר חיובי, המתחיל להדריך את הגולה למעשה. יתר-על-כן, היפתחות הלבבות להתמלאות יהודית תפתח את הגולה גם בפני מִשֵׁב הַכְּרָה התוכנית העברית, אשר היישוב יצטרך להשיב; והתגברות ההכרה הזאת, יחד עם התעוררות הפרובלמטיקה היהודית המוסרית, תפרוצנה את הפתח גם בפני תחושת הסכנה "האנטישמית". מצד שני, אותם הגורמים עצמם אף יגבירו את תחושת הזרות היהודית בגולה – קודם-כול בקרב היהודים עצמם – וממילא תוכשר יותר לבוא בקהל גם ההכרה המקבילה, "האנטישמית", בקרב הגויים. באופן כזה יסייע הזעזוע גם להכשרת הקרקע האובייקטיבית לטיפוחו של מוסר הגאולה בתפוצות – ולא רק בקרב היהודים הנאמנים יותר, אלא אף בקרב המתבוללים. האקטואליזציה של "האנטישמיות" תגביר את הרגישות העברית גם בקרב היהודים הללו – וכך ילך מעגל-הדברים ויתרחב על-פני כל החוגים כולם: הכשרת הלבבות תכשיר את הקרקע, והכשרת הקרקע תחזור ותכשיר את הלבבות, ועד המטרה הסופית של העלאת הגולה כולה.^{צט}

ואילו מערכת הקשיים השנייה היא בכך שעם כל עלבונה – הפזורה היא עדיין כוח כלכלי ומדיני רב-אפשרויות ביותר, ודווקא על-ידי קיומה במקומה עשויה היא להביא לאומה את כל התועלת הגלומה בכוחה. מעובדה זו הסיק ז'בוטינסקי שדווקא מנקודת-הראות של מדיניות-גאולה חשוב להבטיח את מעמד הגולה

צט בקשר לכך רואה אני כדאי להדגיש שעם כל הפוטנציאל ההרסני הגלום פְּאִיְכָה "האנטישמית" אין אני חושש להזכיר את טיפוחה כחיוב לאומי. למעשה, גם בזה רק הולך אני בעקבות המוסר העברי המקורי, אשר הכבדת לב פרעה נמסרה לו כתחבולה אֶ־הִית מֵהוֹתִית בתכנית הגאולה; וראה 'בראשית רבה' ל"ג ח' [מהדורת תיאודור-אלבק, על-פי מדרש הכתוב בדברים כ"ח ס"ה]: "ובגויים ההם לא תרגיע ולא יהיה מנוח [לכף רגלך] – הא אילו מצאו מנוח לא היו חוזרים".

חוץ מזה, גם לא מן הנמנע הוא להיעזר בשנאת ישראל ככבעל-ברית חיובי לכל מה שעשוי לסייע לפינוי הגולה, כפי שהוכח בברית של האצ"ל עם הממשלה הפולנית לפני מלחמת העולם השנייה.

[ז'בוטינסקי החל במגעים עם פקידים ושרים פולנים, ואף עם ראש ממשלת פולין, כבר ב-1936 – ודרש את סיועם בהגירת היהודים "לא רק ממניעים אנטישמיים". יאיר המשך במגעים אלה מטעם האצ"ל, והוא פילס לו דרך ובנה קשרים עם ראשי השלטון. ב-1938 נחתם הסכם בין אצ"ל לממשלת פולין, בו התחייבו שני הצדדים כלהלן: אצ"ל יגייס צעירים לשורותיו, יכשירם במחנות אימונים בפולין, ויורז את עלייתם ארצה; ממשלת פולין – המעוניינת ביציאת היהודים – תעזור לאצ"ל במתן נשק ובהקצאת מקומות למחנות, ותשתדל ללחוץ על אנגליה להתיר כניסת יהודים לפלשתינה.]

ולדאוג לשגשוג זכויותיה; ^פ וכמובן אי-אפשר להכחיש, שמבחינה זו – דרישת המוסר העברי לחיסול הגולה ולהחרמת האמנציפציה עשויה רק לחבל בעניינה שלה עצמה. אולם, על שיקולים ממין זה – התשובה הברורה היא כי סוף-סוף, התכלית של המוסר העברי איננה מדיניות-גאולה, כי אם הגאולה בעצמה; ואם יש הכרח לבחור בין חבלה באמצעים לחבלה במטרה – למעשה אין נותרת עוד שום בעיה בכלל.

אכן, גם על-פי הדרך שהצגתי לעיל – בוודאי עוד זמן רב יישארו חוגים רחבים אשר לא יקבלוה וידבִקו במעמדם בגולה; ואת מעמדם של אלה אין שום מניעה לנצל – ואמנם אף מצווה לנצלו – למען גאולת ישראל, כל זמן שיתקיים בעינו. היהודים שלא יהיו מוכנים לתת את עצמם, ייתנו לפחות ממונם והשפעתם. אבל כדי לזכות בתרומה הלזאת, אין שום טעם להשחיתם בפיתוי שעל-ידיה יוצאים הם ידי חובתם. כל הסכמה מוסרית לתועלת שיכולה יהדות הגולה להביא במקומה עשויה רק להמציא הצדקה להתדבקות בסיר-הבשר לשם מטרות הרבה פחות נעלות; ובאמת הלוא אין צריך לחזור ולומר, שאם יש איזו תועלת-שהיא אשר יכולה הגולה להביא לאומה, ממקומה, הרי זו רק התועלת בכיוון החיסול הטוטלי של עצמה על-ידי קיבוץ גלויות במלכות-ישראל – ושום סוג אחר של תועלת אין פשוט להעלות על הדעת.

ק ראה בנאומו: 'על תכנית האבקואציה', כתבי ז'בוטינסקי, בִּכְרֵךְ 'נְאוּמִים 1927-1940', עמ' 199. [הנה קטע מדבריו: "מעלים אתם על דעתכם שאנחנו נוותר על זכויות היהודים בגולה ונהפוך את עם ישראל לעדר בלי זכויות אדם? הרי זו תהיה שטות פוליטית! כדי ללחום באנגליה, כדי לדרוש זכויות ריבונות על ארץ ישראל, כדי שירצו בכלל לדבר איתנו בלונדון... מן ההכרח הוא שעם ישראל יהיה כוח מדיני של אזרחים שווים בפני החוק, שמדינות גדולות מתערבות לטובתם ונלחמות לדרישותיהם".]

יג

מאזן הנתונים

זהו אפוא הגיון-הדברים של משבר המדינה כפי שהוא מסתכם לנו מגיבוש הנקודות שראינו במהלך החיבור הזה:

ההוויה החברתית שנוצרה במדינת-ישראל קמה תחת דגל הסיסמה של "פתרון שאלת היהודים על-ידי כינונה של מדינה עברית בארץ-ישראל". סיסמה זו חושלה מתוך התמזגותם של שני גורמים עיקריים: ההתעוררות הרומנטית לשיבת ציון על רקע התבוללותי, והלחץ מצד העולם החיצוני שדחה מפניו את היהודים המבקשים להתבולל לתוכו ודחף אותם להגירה, תוך כדי הכרה מחודשת בלאומיותם העברית; והיא, [= הסיסמה דנן], איחדה את המטען והרגש של שייכות יהודית עם ערכים תרבותיים ומוסריים חיצוניים, בלי שום קשר אובייקטיבי-אורגני, לשם הגשמתה של המשימה המסוימת אשר היא באה לבטא: היא הביאה ערב-רב של ערכים אירופיים לשימוש של נושא יהודי, והעמידה לפניהם את עצמה בבחינת מטרה יהודית המגבשתם יחד מפזרונם, לשימושה ולתכליתה. עם התגשמות המטרה הכלולה בה – [המדינה] – ניתקה הסיסמה האמורה מן הגורמים שהולידוה וקיימוה; היא איבדה את הצדקתה וטעמה, ובאבדנה שלה אבד גם הטעם המודע לקיומה ולפעולתה של ההוויה החברתית שנוצרה על-ידיה, ואף נפל האגד שהחזיק יחד את היסודות הרוחניים השונים של ההוויה החברתית הזאת.

היישוב הארץ-ישראלי מצא עצמו פנים-אל-פנים עם הווייתו הסכיזופרנית; יסוד לאחדותו ולרצון להמשיך את חייו נמצא לו רק במטען וברגש של שייכותו העברית ההיסטורית, אולם המטען והרגש הזה נשארו מעתה חסרים כמעט כל ביטוי מוסדי ואידאולוגי-פורמלי; ואילו אותם ערכים פורמליים ששרידיהם עומדים לרשותו – וגם מבנהו הסוציולוגי שנוצר בדפוסם של הערכים הפורמליים האלה במציאות הארץ-ישראלית הזרה להם – אין להם, כשלעצמם, ולא כלום עם המשכתם של חיים עבריים, ואף לא הספיקו עדיין לספוג שום שייכות אורגנית

עצמאית משלהם להמשך כלשהו של חיי החברה המסוימת אשר נוצרה במסגרתם, ואשר בעיותיה הדוחקות והגורליות ביותר הן בעיות מיוחדות במינן בתכלית הייחוד: בעיות העברתה המהירה והמכוונת של מסגרת החיים הלאומית מן החלקיות והשברוניות שעליה היא עומדת לידי הוויה של ממשות איתנה, במסיבות הספציפיות של הגאופוליטיקה הארץ-ישראלית. היישוב עומד אפוא אילם מול עתידו, ואין הוא מסוגל לפעול אלא פעולה שגרתית – במידה שכוח ההתמדה השגרתית גרידא עשוי לאפשר לו לפעול פעולה חיובית.

אולם, כאמור, לא זהו סוג הפעולה הנדרש על-ידי תנאי מציאותו [של היישוב]: התנאים הללו דורשים פרספקטיבה של חזון מחודש, והחזון הזה מצריך הבראה נפשית שלמה מן הסכיזופרניות שהיישוב נתון בה; הוא מצריך התגבשות לאומית ושלמות אורגנית בין כוח חיותה של האומה לבין הערכים הפורמליים של תרבותה, כי שוב אין עומדת בפניה משימה מסוימת אחת, אלא מכלול של משימות חיי-חברה אין-סופיים – ואמנם, ההבראה וההתגבשות הזאת היא גם בעצמה אחת מן המשימות העיקריות ביותר של המעבר מן החלקיות והשברוניות אל הוויית-הקבע האיתנה, אשר בה יוכל העם להתקיים ולהתמיד.

ראינו שחזון אורגני כזה איננו יכול לצאת מן ההתאזרחות האוונטואלית^o של הערכים האירופיים במציאות העברית בארץ-ישראל: המציאות הזאת והערכים האירופיים מוציאים זה את זה, הן מסיבת תוכנם הסובייקטיבי והן בעקב חוסר-ההתאמה האובייקטיבי; וראינו שאין החזון האורגני הדרוש יכול לצאת גם מתוך ההתפתחות "הגֵּטְטוֹיִית" של המציאות הארץ-ישראלית, על-ידי התהוותו של עם חדש, שלא יהיה לא עברי ולא "אירופי", כי אם "ישראלי": לא זו בלבד שאין הזמן מספיק להשלמתה של התפתחות כזאת, אלא הדרך אליה היא גם שתומה ממילא, מאליה. באופן כזה נשאר רק הברירה השלישית, שתקום בקרבנו התעוררות מחודשת של שייכותנו העברית ההיסטורית, אשר תפרוץ את סגור המרתפים הנפשיים שהודחקה לתוכם ותכבוש לה גם את העלייה של התרבות הפורמלית, להיות נפשנו שלמה בעבריותה, הן בהרגשתה, הן בהכרתה והן בערכי פעולתה.

ראינו בפרק הקודם, שבניגוד לשתי הברירות הראשונות – המוצא הזה לא רק הולם את מציאות הזדמנותה של התחייה הממלכתית העברית עם המסיבות הארץ-ישראליות, אלא הוא נדרש על-ידיה, אם רוצה העם להמשיך את מפעל תחייתו ולהתקיים. וכמובן, אין שום תמה בהתאמה ובדרישה הזאת: תהיינה אשר תהיינה התפוכות האידאולוגיות של הציונות בעניין זה, הרי עובדה היא שמכל-מקום בגורם הרומנטי אשר הוליד אותה היא היתה מופעלת בלי עקיפין רבים על-ידי

שאיפת הגאולה העברית הקדמונית. שאיפה זו היא שהתתה אותה לארץ-ישראל דווקא, והיא היא שהקנתה לה את התוקף האידאליסטי ואת תנופת העומק של הממד ההיסטורי (ולו גם ללא הכרה היסטוריסטית), אשר בלעדיהם לא היו כל גורמי-הלוואי האחרים יכולים לנסוך בה את המרץ, הדבקות וההקרבה הדרושים להגשמת המפעל הציוני; וכאשר נפסקה החתירה הציונית מחוסר ערכים מתאימים לפני שהספיקה להעמיד דבר על מכונו, רק פשוט הוא ששוב רק בשאיפת הגאולה הקדמונית, ודווקא בה, נמצאים לנו הערכים המתאימים והדרושים להשלמת המפעל שהוא בעצם מפעלה שלה, ושהיה הולך ומתגשם עד עתה – על-פי הצו החבוי של שאיפת הגאולה – באותו מעגל-הדברים ששאיפת הגאולה היתה מכוונת אליו; ואם הכרח הוא שהמשך החתירה יתבצע מעתה מתוך שלמות נפשית, ללא כלאיים, רק פשוט הוא שנצטרך ללכת אחר עומק-התוכן ולא אחר שטח-הצורה, ונחזיר לתוכן-הגאולה, אשר אמורים אנו להגשים, את הלבוש הפורמלי הנישא עמו והעשוי למידתו.

בפרק הזה נבדוק כיצד התעוררות כזאת אפשרית וכיצד תוכל להתממש.

1. האקטיבה היישובית

את הנתון היסודי בשביל ההתעוררות הדרושה – [נתון המהווה את החוליה הראשונה בטור ה'אקטיבה'²⁰⁴] – ראינו כבר במבוא לחיבור הזה, וחזרנו ונתקלנו בו מדי פעם בפעם: אין העם נהנה מן האילמות שהוא נתון בה; אדרבה, אפשר לומר שהיא "מעצבנת" אותו, והריהו שואף – ולו גם שאיפה חנוקה – להתנער ולחדש בקו רצוף אחד את התנופה האידאליסטית שנפסקה עם הקמת המדינה. הקמת המדינה נתנה אמנם סיפוק לערכי המטרה הציונית;^{קא} אבל, כאמור, היא לא היתה גולת-הכותרת לתהליך ממצה של התבלות האידאליזם הציוני מתוך הגשמה מודרנית של המפעל עד השלמתו המלאה, אלא היא באה לציונות פתאום,

קא כאמור, מחוץ לערך קיבוץ הגלויות – היחיד מכל ערכי הציונות שלא נפגע כמעט על-ידי ההתנוונות הכללית.

204 'אקטיבה' (או 'אקטיב') הינו מונח מתחום הנהלת החשבונות, המציין את טור הזכות שבעריכת נתוני המאזן – ולעומתו מכונה טור החובה בִּשְׁם: 'פסיב'. בסעיף הזה מונה שב"ד חמישה נתונים – ובסוגריים רבועים ציינו אותם כחמש חוליות המרכיבות את צד ה'זכות' שבמאזן הנתונים.

בעוד זו עומדת בעצם תנופתה ובעוד שלא הספיקה למעשה להעמיד על מכוננו שום פרט מן הפרטים אשר לקחה על עצמה לבצע, ואשר מלכתחילה אמורה היתה רק ההגשמה המלאה של מכלולם להוות את המטרה המוגשמת של הציונות – כינון המדינה. הקמת המדינה חתכה אפוא את התנופה הציונית, והחלק ממנה שנשאר עדיין מתוח לפעולה ממשיך להיות מותלָה מעל המציאות והוא נוטה לדרכן את נושאינו למעשים; מכל-מקום הוא נוסך בהם נכונות למעשים; הוא ממלא אותם ציפיה למעשים והוא מעמיד אותם לתבוע מעשים מן המנהיגים האמורים לדעת את המעשה הצריך להיעשות.

וגם אם אמנם ראינו שהאכזבה הבאה לעם בציפייתו ובתביעתו הזאת דוחפת אותו ליאוש, להתפרקות ולציניות, הרי מצד שני יש בכל-זאת במתיחות הקיימת אף כדי למנוע את שקיעתה והתרוקנותה שלה: המתיחות הזאת, שתביעותיה הבלתי-מוגדרות נישאות בנפש ומנסרות בחלל, משמשת ערך לחינוך מכונן והיא גורם מחנך מאליה, ואם לא למשהו מסוים – הרי מכל-מקום ל"אידאליזם ציוני"; בצד חינוך ההתפרקות מתחנך בכל-זאת הדור הבא גם לרצות להמשיך במעש האידאליסטי של האבות, וכך ניתן למתיחות יסוד להתמדתה.

יתר-על-כן, החלקיות והשברוניות של תנאי החיים במדינת-ישראל חוזרים עוד ומקנים להתמדה הזאת יסוד משלים של משמעות אובייקטיבית: התנאים הללו מזכירים לעם יום-יום ועל כל צעד ושעל שעם הקמת המדינה עדיין לא הושלם למעשה מאומה; וכאשר ההזכרה הזאת מתמזגת עם שרידי הדבקות באידאליזם הציוני – מתקבל שלא רק רצון לברוח מתנאי-השברוניות מתעורר בבני האומה, אלא ניתנת להם גם תוספת אחיזה כדי להידיבק דבקות-יתר במורשת האידאליסטית, בשביל להתגבר על המציאות ולעשותה מה שהיא צריכה להיות – ולו יהא גם שֶׁה"מה" הזה הוא סתום ומטושטש לחלוטין בהכרה.

ונתונה לנו כמובן, [נחוליה שנייה בטור ה'אקטיבה' של היישוב], התודעה הלאומית העברית – המטען והרגש של השייכות היהודית, אשר הנטייה האידאליסטית האמורה מסוגרת בהם ואשר נשארו מותלים מעל החוויה "הישראלית" המנותקת, שהעם התגלגל לתוכה.

אכן, היסוד הזה נשאר, כאמור, חסר כמעט כל ביטוי מוסדי ואידאולוגי-פורמלי, אבל אין גורל זה משנה את עובדת היותו כל עיקר הרקע הנפשי והכוח החברתי של קיומנו – אפילו במסגרת "הישראלית". כפי שאמרנו, החוויה "הישראלית" על כל הכרוך בה היא רק עובדה נפשית, אבל עדיין היא לא התנסחה בשום הכרה חיובית בהיקף לאומי; אדרבה, מבחינת ההכרה הפורמלית עדיין

לא עלה בדעת העם להתנכר למורשת הציונית, שבה [הוא] היה מזדהה בזהותו העברית ההיסטורית, וזהו ביטוי אידאולוגי-פורמלי עקרוני שעדיין שרד לחוויה העברית אף במציאות האקטואלית.

וביטוי אידאולוגי עקרוני זה גורם, שאף אם נוטה הנוער "הישראלי" להרגיש את ההיסטוריה הלאומית שלו כמתחילה מיום 15 במאי 1948, הריהו לומד בכל זאת לדעת ולחוש את ההיסטוריה שלו כמתחילה ומשתלשלת והולכת מימי האבות ויציאת מצרים; ובהתאם לכך כמעט ונשכח כבר הציון הגויי ליום ההולדת "הישראלי", ולא נשאר בתודעתו של הרחוב, בעקב הניסוח הרשמי-החגיגי, אלא יום ה' באייר תש"ח – תאריך שעל-פי רוח-לשונו אין בו מאומה מן "ההולדת", ויש בו רק לסמן תְּחִנָּה במהלך של דורות יהודים. ורוחה של לשון היא, כמובן, גורם מחנך.

והערה זו מזכירה לנו לחשבון האקטיבה שאנו דנים בה גם את כל הגורם של היות הלשון העברית שלטת במציאות הארץ-ישראלית. אכן, ראינו שאף הלשון העברית נוטה להיהפך ללשון "ישראלית", שהקשר בינה לבין העבר הלאומי העברי יהיה רק קשר פורמלי בלבד; אולם, כל זמן שלא הגיעה הנטייה הזאת עד תכליתה – ברור שהלשון העברית עצמה היא גורם הפועל דווקא בכיוון ההפוך של כפיית הרציפות ההיסטורית העברית התוכנית על המציאות "הישראלית" בעל-כורחה. ואמנם, באמצעותן של שתי מסגרות-היסוד האלו – הידיעה והתחושה של שייכות להיסטוריה העברית ושלטון הלשון העברית – נמשך ונשמר בשביל העם בהכרח גם כל המטען של התוכן העברי, אף אם חדלו ערכיו לשמש נושא לדבקות חיובית מודעת ומסגרת פורמלית לחיי המעשה. הערך הכולל של תורת-ישראל, הערך של בחירת עם ישראל להיותו הנושא של תורת חיי-אמת, הערכים של ייחוד ישראל בין הגויים, הקשר בל-יינתק לארץ-ישראל ולירושלים, ייעוד המלכות מן הים עד הנהר, משטר הסנהדרין, בית-הבחירה, המשיח והגאולה – כל אלה הם ערכים הממשיכים להיטבע בנפשו של כל נער "ישראלי" על-ידי לימוד ההיסטוריה של צור-מחצבתו, על-ידי היות התנ"ך הספר הראשון שהוא לומד בשנות התרשמותו החזקה ביותר, כאשר אין הוא יודע עדיין להבחין בין בני-ישראל שיצאו ממצרים ועמדו במעמד הר-סיני לבין האומה "הישראלית" של "הארץ" ו"העולם הזה",²⁰⁵

205 משנת 1950 – ובמשך כארבעים שנה – היה השבועון 'העולם הזה' בבעלותו ובעריכתו של אורי אבנרי. הוא היה המבטא הבוטה והגס של הציוניות והבוז כלפי 'הערכים הישנים' של יהדות וציונות נאמנה – (בעוד ש'הארץ' היה המוביל פכד-הראש של

אשר אמור הוא להשתייך אליה – ואחרון אחרון, על-ידי הלשון העברית שבה הוא חי ושכולה בנויה מסביב לאותם ערכי-היסוד, שמנינו כאן אחדים מהם. ערכים אלה – ערכי הייחוד החברתי הראשונים שהנער "הישראלי" סופג – הם למעשה גם ערכי הייחוד החברתי היחידים המצויים פָּעִין בשביל האיש "הישראלי". בלי הערכים הללו, שהדבקות בהם עושה את האדם קודם-כול ליהודי, אין למעשה שום כוח נפשי חיובי שיהא מסוגל להדביק את האדם בנאמנות וברגש שייכות אף לחברה "הישראלית"; ואמנם, כשם שהתורה הציונית בשעתה לא היתה אלא רציונליזציה שנבנתה על גבי הרומנטיקה של הערכים הללו – ואלמלא הם לא היתה הציונות אפשרית בכלל, כי לא היה נמצא נושא יהודי שהיה מעוניין ב"פתרון שאלת היהודים" – כן גם החוויה "הישראלית" בימינו אינה אלא המשך של אותו בניין-על הבנוי על היסוד של דבקות בתוכן היהודי, אשר בלעדיו אין בסיס שעליו היתה יכולה החוויה "הישראלית" להיבנות. [וכחוליה] שלישית, יש לנו – במידה ששרדו עדיין ככוח פועל בקרבנו – ערכי ההגשמה הציוניים מלפנים.

אכן, מעולם לא היתה לערכים הללו התפשטות בהיקף כל-ישובי, וכבר משעה שגברה אצלנו עליית הפליטים, מיד אחר עלות היטלר לשלטון בגרמניה,²⁰⁶ חדלו הערכים הללו להוות מסגרת רוחנית לחלק עיקרי מן העלייה המגיעה לארץ והחלו להצטמצם בחוג המסתגר והולך של חלוצי העליות הראשונות וחניכיהם; ואחוז [הציבור מקרב] היישוב הדָּבֵק עדיין דבקות דינמית בערכים הללו ממש הצטמק, כמובן, עם העלייה ההמונית אחרי הקמת המדינה, שלא היתה אָמוּנָה כמעט בכלל על ההתעוררות הציונית, ו[הצטמק עוד] כאשר גבר תהליך התנוונותם של הערכים הנידונים אף בקרב נושאייהם הוותיקים. אך אף-על-פי-כן, האנשים הנושאים עדיין את הערכים הללו באמונה חיובית הם חלק מן העילית הסוציולוגית של היישוב, הקובעת את דמותו התרבותית; וכך נמצא, שבצד ערכי הַרְפָּס, ההתפרקות והשחיתות, המשתלטים על היישוב באמצעותה של העילית הזאת, הריהי ממשיכה בכל-זאת להשפיע עליו גם חינוך ברוחם של ערכי ההגשמה הציוניים הישנים – ולא רק בתוקף של מליצה בעלמא, אלא גם במידה מסוימת של אמונה כנה.

אותה מגמה). 'העולם הזה' לא בחל באמצעים; בתחקיריו הוא הוביל את החדירה לצנעת הפרט, את רדיפת הסנסציה הזולה, ואת הפורנוגרפיה כמקדמת מכירות.

206 על העלייה מגרמניה באותן שנים – שוב וראה את הערה 23, לעיל בעמ' 57.

ואם כי שוב נמצאים הערכים הללו מנותקים מכל מטרה חיובית מוגדרת, ואם כי על הַפֶּס של שפלות־הרוח ועל האסוציאציות המיותרות והמזיקות, שבהם היו הערכים האלה חדורים מאז ומתמיד, נוספה עתה גם רוח של התפרקות ושחיתות – הרי נדמה שמתחת לכל הקליפות עדיין אפשר למצוא בהם את גרעין הטוב שראינו, ונדמה שהגרעין הנשאר אחרי כל הניפויים והניכויים עדיין איננו מבוטל עד כדי כך שלא יהיה ראוי להיזקף כפרט חשוב בחשבון האקטיבה התרבותית שיש לנו בעֵין. במידה שיש אפוא עדיין תוקף חיובי לערכי "החלוציות" הציוניים, הריהם נוסכים בנושאייהם ובנוער המתחנך עליהם דבקות קונקרטיית לאדמת הארץ הזאת, הם מבדילים אותם מתהליך האינדיבידואליזציה העובר על היישוב, והם נוטים לכוון אותם להווי־חיים שיהיה קודש לְמַעַשׁ חֲבָרִי לשם בניינה, פיתוחה ושגשוגה של ארץ מכורת ישראל – בלי שום חשבונות אישיים (החשבונות האישיים הם פרי האסוציאציות הסוציאליסטיות, ולא פריים של ערכי "החלוציות" כשלעצמם), תוך התגברות על שגרת חיי האוריריות הגלותית, שהובאה ביבוא גם הנה, ותוך להט והתמזגות אידאליסטית להגשמת התחייה העברית, כמסורת "החלוצים" הראשונים וממש כפי שנחנך לנו לצורך התעוררות הבנייה המשיחית כיום.

ומשהגענו לערכים המקובלים רק בחלק מן העם, יש לנו בחשבון האקטיבה היישובית, [כחוליה רביעית], גם פירורים של יחס דינמי הקיים בעֵין אף בשטח הפוליטי־הביטחוני של חיי המדינה – פירורי שאיפה לפרוץ את גבולות החלוקה ושבת־הנשק ולהביא בגדרה של מדינת־ישראל העצמאית את "ארץ־ישראל השלמה, עד הירדן".

שאיפה זו ניוונית משלושה מקורות מצטלבים, [הנפרשים בשבעת העמודים הבאים].

המקור הראשון הוא המשקע שנשאר במדינת־ישראל מתנועת הרביזיוניזם והפרישה לפְּנִים – והמתגלם כיום, בחלקו, מבחינה מוסדית, בתנועת "החירות". ראינו שהרביזיוניזם עצמו לא חרג למעשה במאומה מן המסגרת הציונית, והוא רק פָּאַר אותה מבפנים בערך ה"הדר", וכך קרה שכאשר שברה הקמת המדינה את חוט השדרה של האידאולוגיה והתרבות הציונית, נשבר ממילא, ומאותו הטעם עצמו, גם חוט השדרה של האידאולוגיה והתרבות הרביזיוניסטית: משבר המדינה הכליל את הרביזיוניזם בתוכו, כחלק אינטגרלי מן התנועה הציונית.

יתר־על־כך, אם כי לפני הקמת המדינה פעל בתנועה הרביזיוניסטית תהליך מתמיד של התגברות יסודות הפרישה אל מעבר למסגרת הציונית המקובלת, הרי – כפי שנבחר עוד את הדברים להלן – לא הגיעה למעשה התפתחות זו לגמר

בישולה הרעיוני אלא בארגונו המתפלג של יאיר, שפרש אף מן הרביזיוניזם עצמו, ואילו במסגרת התנועה הרביזיוניסטית, לרבות את שלוחתה הבית"רית והמחתרתית, לא הגיע התהליך אלא – לכל היותר – [רק] עד כדי כך, שהארגון הצבאי הלאומי נעשה מסוגל לספוג השראה מרעיונותיהם של לח"י, ולהוציא בתוקף ההשפעה הזאת אל הפועל את הנכונות הקרבית שנוצרה בו. יסודות הפרישה שהספיק להיווצר בקרב הרביזיוניזם לא היו אפוא עם קום המדינה אלא חומר היולי בעלמא, החסר כל עצמאות רעיונית מוחשית; וכך קרה, שכאשר ארגון לוחמי חירות ישראל נשבר, מן הסיבות שנראה עוד, ושגרת המלחמה של האצ"ל, שבה התבטאה כל פרישתו, נפסקה בהכרח עם היעלמות האויב האנגלי מן העין – לא נשאר לרביזיוניזם להכוונת התנהגותו אלא ערכיו הרביזיוניסטיים הישנים, ועל-ידיהם הוא נמצא עשוי ומזומן להילכד במלכודת של אחוות השמחה לתקומת המדינה הדמוקרטית הנכספת, אף יותר מכל הסיעות הציוניות האחרות שערכי המדינה והדמוקרטיה המדינית היו מפותחים בהן הרבה פחות, ושבעקב שפלות-רוחן הן היו גם הרבה פחות תמימות ופחות כנות ומוסריות מן הסיעה הרביזיוניסטית באמונתן בערכים המדריכים אותן.

והנסיגה הזאת מכל ההתפתחות הבית"רית – לא זו בלבד שהיא גלגלה את הרביזיוניזם למשבר המדינה בשווה עם כל יתר הסיעות הציוניות, אלא היא גם הרסה את אותו היסוד שהבדיל את הרביזיוניזם מן הציונות "הישנה" מלכתחילה: הרביזיוניזם איבד למעשה את ערך "ההדר". אמרנו ש"הדר" הוא פרי של חירות הנפש; אולם משהגיע הרביזיוניזם לידי כך שנאלץ לדכא את תנופת הפרישה שלו (שנשארה ערטילאית) בכוח האמונה (המודעת) ב"דמוקרטיה", זה הערך שהורה לו כי שוב לא יוכל לתת דרור למרץ המיוחד המפעם בו, אלא חובה עליו להיכנע להחלטת הרוב, החסר והשונא את המרץ המיוחד הזה – הרי שנמצא מקצץ את הכנפיים לעצמו והורס במו ידיו את חירות נפשו שמלפנים; ולערך ה"הדר" לא נשאר עוד שום בסיס אמתי בנפש הרביזיוניסטית.

בסופו של דבר לא נשארה אפוא לרביזיוניזם אלא שגרת סיסמותיו בעלמא, אשר הכוח המפעיל אותה הוא רק זיכרון הגדולה המוסרית שמלפנים. בכוח הזיכרון האלה עדיין יודעת תנועת "החירות", כאמור, להצביע על הקלון שבוויתור על שטחי מולדת ולהוקיע את המדיניות הזחלנית – כי מילים חיוביות כדי להביע את הכבוד שבשחרור ואת אמת הממלכתיות העברית לא ידעו ערכי הרביזיוניזם מעולם; אולם בעקב שפלות-הרוח שהשתלטה בתנועת "החירות", ובעקב רוח הכניעה שבאה בה במקום רוח "ההדר" – לא זו בלבד שאין היא

מסוגלת לחזור ולפתח מתוכה תהליך חדש של השלמת החסר, כפי שקרה ברביזיוניזם בעבר, אלא אדרבה, הריהי משתדלת לטשטש את עצמה בפני היישוב המפא"י, ממש כפי שמפא"י רגילה לטשטש את עצמה בפני העולם הגויי – (והרציונליזציה שתנועת "החירות" המציאה לכך היא שאסור להבהיל את הבורח, ממש כפי שהרציונליזציה לשפלות הרוח המפא"יית היא שאסור להבהיל את הערבים ואת האדון שמעבר לים) – והריהי שוקעת והולכת אף מאותה רמת-החיוב שעמדה עליה בתחילה: את השיר 'שתי גדות לירדן'²⁰⁷ לא שמעתי כבר בחוצות הארץ מאז שקמה המדינה, וכל מה שאני מצליח ללמוד מן התעמולה של "חירות" הוא שמשום-מה הכרח לנו לכבוש את ארץ-ישראל כולה ולהגיע עד הירדן – אם יתמזל מזלנו ותזדמן ההזדמנות.

אכן, אפילו על-ידי המינימום הזה נמצאת תנועת "החירות" משוחררת מחלום הדבקות בגבולות "הישראליים" של המדינה, שהסתבכו בו רוב הסיעות הציוניות האחרות – אם כי לפי שעה, כל זמן שתנועת "החירות" נשארת צמודה בנאמנות למסגרת החיים בתוך הגבולות הללו, אין אפילו ערך "הלאומיות העברית", המודגש בה יותר מאשר באחיותיה, יכול להצילה מלהסתבך למעשה ממש כמותן בחוויה "הישראלית" הכללית, מכל הבחינות הנוספות.²⁰⁸ וזוהי האקטיבה "החירותית" לחשבון ההתעוררות המשיחית הנחוצה.

המקור השני לנכונות הדינמית לפרוץ את הגבולות "הישראליים" של המדינה נמצא לנו בתנועה "לאחדות העבודה" ובמשקע הפלמ"חי שנשאר מסביבה.

קב אדרבה, כבר ראינו שהערך "עם נורמלי" מילא תפקיד מיוחד בתנועה הרביזיוניסטית מקְּמָת־דָּנָא. ואמנם, "הכנענים" או "העברים" הראשונים היו כידוע צמח רביזיוניסטי – כתוצאה מן הסכיוזופרניות⁹ התרבותית, שהיתה עמוקה ברביזיוניזם יותר מאשר בחוגים ציוניים אחרים, וכפרי הריאקציה נגד הזחלנות הפוליטית ושפלות-הרוח המוסרית של הציונות "הישנה", אשר [ראשוני "הכנענים"] "ייחסון – יותר מפזיזות עם-הארצית מאשר מהבנה – ל"גלותיות" ול"יהדות".

[שב"ד מתכוון כאן בייחוד לאוריאל שלח (הלפרין) שכונה את עצמו יונתן רטוש, ולאדולף גורביץ' אשר כינה את עצמו עדיה גור חורון].

• רטוש נמנה על האקטיביסטים בתנועה הרביזיוניסטית, השתתף בבטאון התנועה 'הירדן', התיידד עם יאיר אך לא הסכים עם המחשבה שהתגבשה בלח"י – שלא הפרידה, כדרישתו, בין עבריות ליהדות – והקים את 'הוועד לגיבוש הנוער העברי' ואחר-כך את 'העברים הצעירים', אשר נודעו כ'כנענים'. (כאשר נרצח יאיר כתב רטוש על-ידי-אליו את שירו 'פָּאָרְגַּמֶן': "אתה ראשון לְשֶׁפֶךְ הַדְּמִים / אתה ראשון לראשית

לגבי החיבור הזה אין לנו שום עניין להתחקות על דיוק התפתחותו המיוחדת של בית-האב המסוים הזה במשפחת הציונות הסוציאליסטית, אשר נשמתו נקלעת בכף הקלע ואינה מוצאת את תיקונה מאז היותו ועד היום הזה. נחוץ רק לציין, שבמקביל להתפתחות הבית"רית בקרב הרביזיוניזם, שימשה התנועה הזאת בתקופה האחרונה כביטוי המוסדי העיקרי של דור-הנעורים הטשרניחובסקאי בחיקה של האם המפא"יית – דרך הפילוג של סיעה ב' בשעתה, "המאבק" והפלמ"ח, ועד האופוזיציה המפ"מית, האגדה על יגאל אלון והפילוג החדש.²⁰⁸

כבר רמזתי בפרק על בית"ר, שלא רק כרביזיוניזם אלא גם בציונות "הישנה" התפשט שלב-ההתפתחות הטשרניחובסקאי. ואכן, הדור הציוני שנולד או התחנך כבר בארץ – התחנך במישרין על הערכים הציוניים, ושוב הוא לא היה מוכרח להגיע לציונותו דרך לבטים אישיים מטריפים בין הדבקות במסורת-אבות לבין מקסם ההתבוללות; מסגרת החיים המסורתית שוב לא הועברה אל הדור הזה כמעט כלל, ואם כי דרך המחשבה שבשפלות-רוח אמנם הועברה אליו, הריהי הועברה רק אל מוחו ומכלול ערכיו, בלי שיהיה לה בסיס עצמאי בנפשו. ביסודו של דבר היה אפוא הדור הזה מסוגל לשאת תנופה בת-חורין, ממש כאותו דור שהוציא

הימים / – כי בימים ההם אין מלך / ואיש הישר בדמיו יעשה. //". ראה את השיר במלואו בפתח ספרה של עדה יבין על חיי יאיר, 'בארגמן', הוצאת הדר, תל-אביב (1986).

• חורון, פילולוג והיסטוריון, היה פעיל בתנועה הרביזיוניסטית בפריס, וכתב בבטאון הצה"ר ברוסית, 'ראסזוויט'. הוא שגיבש את 'תמונת העבר' של הכנענים בדבר אומה עברית אחת בארץ הקדם, אשר בני ישראל היו בה רק שבט אחד מן השבטים שהרכיבוה – ובהתאם לכך הוא חזה גם את תמונת העתיד. בסוף 1935 חל קרע בינו לבין ז'בוטינסקי בשאלת היחס הראוי לדת – חורון ראה בה גורם שלילי וריאקציוני – ומאז הוא התרחק מן התנועה.]

208 הנח כמה הבהרות לשתי הפסקאות האחרונות:

- ביחס לשאול טשרניחובסקי – שוב וראה בדברי שב"ד לעיל בעמודים 73-74 ו-101-102, ובהערות 32 ו-34 נ' 56, בהתאמה.
- התנועה לאחדות העבודה – בהנהגת יצחק טבנקין – נוסדה ב-1944, כאשר פרשו אנשיה ממפא"י, והיא גזרה את שמה מ'אחדות העבודה' הסוציאליסטית של שנות העשרים, אשר קדמה למפא"י. עוד קודם לפרישתם קיימו פעילים אלה, רובם אנשי 'הקיבוץ המאוחד', מסגרת נפרדת בתוך מפא"י – סיעה ב' – והרוח שנשבה שם היתה אקטיביסטית יותר, למשל בעידוד ההתגייסות לפלמ"ח ולא לצבא הבריטי, (בנוסף לניגודים האחרים בין טבנקין לבין בן גוריון וברל כצנלסון).

את הרביזיוניזם, ומאותו הסוג עצמו, התלוי בין העבר והעתיד הלאומי על חוט השערה של השאיפה הציונית.

אולם הדבר הזה הבדיל בין השניים: הדור הרביזיוניסטי הראשון הגיע אל הציונות מתוך התפתחותו העצמית, הוא בא אל הציונות מבחוץ ואת גישתו אליה הוא עיצב לו בעצמו, ובדרך הגישה הזאת הוא יצר את ערך "ההדר"; דור "הצברים", לעומת זאת, קיבל את ערכיו הציוניים באופן סביל לחלוטין, הם הולבשו עליו – אפשר לומר – בעל כורחו, והוא מצא עצמו עטוי בהם כפי שניתנו עליו מלכתחילה; וכל זמן שאפשר היה לפעול להגשמתם כמות שהם, לא היה מאומה שיעורר את חירות הנפש "הצברית" הפוטנציאלית לגילוי קיומה מבעד לערכי הזחלנות שהועטו עליה. רק כאשר נסתמו כל הדרכים המקובלות להגשמה

• הפלמ"ח – 'פלוגות מחץ' – נוסד בידי הבריטים ו'ההגנה' גם-יחד (1941), נוכח סכנת הפלישה של הצבא הגרמני לארץ ישראל. משחלפה הסכנה נשמרה מסגרת הפלמ"ח בחסות הקיבוצים – בייחוד במשקי הקיבוץ המאוחד – ואנשיו היוו את חוד הכוח של 'ההגנה': לאחר מלחמת העולם הם הובילו את "המאבק" היישובי נגד ממשלת המנדט העויינת, ארגנו מבצעי העפלה, ואף נקטו בפעולות עצמאיות נגד מרכזי כנופיות ערביות. קצינים רבים שצמחו בפלמ"ח היוו את עיקר שדרת הפיקוד בצה"ל, עם הקמתו. במלחמת תש"ח השתתפו כשלושת אלפים מלוחמי הפלמ"ח, בחטיבות נפרדות, וכשליש מהם נפלו בקרבות.

• התנועה לאחדות העבודה התאחדה עם 'פועלי ציון שמאל' (1946), ובראשית שנת 1948 הן חברו לי'מפלגת פועלים השומר הצעיר' – ויחדיו יסדו את 'מפלגת פועלים מאוחדת', היא מפ"ם. המפלגה החדשה היתה אופוזיציה למפא"י ולבן גוריון בעניינים רבים, למשל בעניין היחס לברית-המועצות ולתכנית החלוקה, שמפ"ם התנגדה לה. מפ"ם המשיכה בקו אופוזיציוני גם בראשית שנות המדינה, אך בשל הניגודים בין מרכיביה היא התפצלה בשנת 1954 – לכך קורא כאן שב"ד "הפילוג החדש" – ומפלגת 'אחדות העבודה פועלי ציון' קמה מחדש כגוף עצמאי. (ראה גם לעיל בהערה 96 (סיפא), בעמ' 151).

• יגאל אלון – מקורב לסיעה ב', איש הקיבוץ המאוחד ו'התנועה לאחדות העבודה', פעיל במפ"ם, ומראשי 'אחדות העבודה' – היה מפקד הפלמ"ח, ואחר-כך מפקד חטיבת יפתח ואלוף פיקוד הדרום במלחמת תש"ח-תש"ט. הוא היה מחשובי מפקדי צה"ל במלחמה, אך פרש מן הצבא מיד לאחריה, כי בשל השתייכותו לפלמ"ח ולמפ"ם לא היה סיכוי שימונה לרמטכ"ל.

בדבריו כאן – "האגדה על יגאל אלון" – נראה ששב"ד מתכוון, בקורטוב לעג, לכתרים שקשרו חבריו של אלון לראשו, כ"מצביא מלחמת השחרור" וכ"גדול הלוחמים מאז בר כוכבא". הכינוי האחרון מיוחס אמנם לבן גוריון, אך לימים הוא טען שתארים אלה היו רק ניפוח מלאכותי, ושיגאל אלון לא היה אסטרטג גדול.

הציונית עם פרסום "הספר הלבן" [בתרצ"ט], התחיל לצוץ בקרב היישוב העברי בארץ אותו התהליך שראינו של "רביזיה עצמית" כביכול; וחירות הנפש "הצברית" הפוטנציאלית נעשתה כמובן הנושא העיקרי של ההתפתחות הזאת בכיוון ההשתחררות מכבלי הזחלנות והצנע של הדור האחד-העמי.²⁰⁹

אולם, כאמור, לא הספיק לה להתפתחות הזאת הזמן כדי שתוכל להתממש. אין צריך לומר שלא היה סיפק בידה להגיע לשלב הבית"רי של תחילת העלייה על דרך התהוותה של תרבות-קרב עברית חיונית, מוגדרת במטרותיה הממלכתיות ובעלת אוריינטציה מוסרית ופוליטית ברורה; לשם כך היתה צריכה ההתפתחות לעבור תחילה את השלב הרביזיוניסטי של עצם שבירת ערכי הזחלנות והעמדת הערכים הציוניים על בסיסם שלהם, ואמנם רק זוהי הנקודה שאליה התחילה להגיע הנפש "הצברית" עם התחלת פיתוחם של ערכי "המאבק". בערכי "המאבק" באה לידי ביטוי שבירת הרוח הזחלנית, בלי שהערכים הציוניים יועמדו כבר על בסיסם במלוא היקפם, ובלי שאפילו תספיק להיערך בהם – לרבות את ערכי הזחלנות שבהם – ביקורת ממשית כלשהי; ובשלב זה ירדה על ההתפתחות "הצברית" תקומת המדינה, שמנעה שוב כל אפשרות נוספת לפיתוח חיובי במסגרת הדבקות בערכים הציוניים המקובלים – דבקות ש"הצברים" עדיין לא השתחררו ממנה, לפחות מן הבחינה הפורמלית.

והביטוי המוסדי העיקרי של הנוער הזה, הנושא חירות-נפש טשרניחובסקאית פוטנציאלית, שנשארה כבולה, למרבה הפרדוקס, בכל ערכי הצנע והזחלנות האחד-העמיים המקובלים, נמצא לנו, כאמור, בתנועה "לאחדות העבודה" – תנועה שבעצם גם לאו דווקא לשם מתן הביטוי הזה היא נוצרה מלכתחילה. אולם, משנודמנו התנועה הזאת והנוער הזה בזהות אחת, הרי אם כי לא נמצא ב"לאחדות העבודה" שום בסיס אידאולוגי ליוזמה עצמאית מחוץ למסגרת המשמעת לאבות האחד-העמיים מן העלייה השנייה – בכל-זאת דווקא חברה הם שהתבלטו ביותר במילוי כל פקודה ומשימה אשר דרשה יתרון של נאמנות, מעוף או תעוזה בתוך המסגרת של המשמעת הזאת; ממנה באו חשוכי המתיישבים במקומות סכנה, ממנה באו חשוכי מפקדי הפלמ"ח ו"המאבק",^{קג} וממנה באו חשוכי הקצינים במלחמת

קג כמובן, גם לוחמי "הסזון"; אבל דבר זה חורג במקצת ממה שאני מבקש להסביר בקטע זה של ההרצאה.

209 ביחס לאחד העם – שוב וראה את דברי שב"ד לעיל, מראש עמ' 69, עד תחתית עמ' 73.

ההגנה של צה"ל [בתש"ח]. והנה, ראינו שתוך כדי מלחמת ההגנה הזאת התפתחה בקרב חיילי צה"ל תרבות של צבאיות חדשה, מנותקת ממכלול הערכים הציוניים ומשחררת גם מערך ההגנה, לפחות לגבי הקרב הטקטי; וממילא משמע שהתנועה "לאחדות העבודה", אשר חבריה היו את עיקר העילית בצה"ל, ואף את הציבור היישובי המוכן ביותר לכל תהליך של השתחררות מכבלי הזחלנות הציונית, הפכה להיות גם הנושא העיקרי של ההתפתחות החדשה הזאת.

תרע"ל-כן, באותם הימים היתה כבר "לאחדות העבודה" חלק מן האופוזיציה המפ"מית המתהווה, וכבר לא היתה לה עמדה קובעת במדיניות השבתת המלחמה באמצעה, שהתנהלה על-ידי משרדי החוץ והביטחון של שרת ובן-גוריון; אדרבה, קציני "לאחדות העבודה" נמצאו בתוך-תוכם של מסעי-ההתקפה הטקטיים המוצלחים של צה"ל כאשר פקודות הנסיגה והפסקת-האש היו יורדות עליהם מלמעלה, שלא בטובתם ובניגוד לעצותיהם, ומפריעות אותם מלמצות את תנופת הסתערותם עד גמירא. אכן, עדיין היו הקצינים הללו מעורים יותר מדי בעצמם בערך "ההגנה", מבחינת תפיסתם האסטרטגית, שיוכלו לראות איזה רע עקרוני בהפסקת המלחמה משהובטחו תכליתיה ההגנתיות – והם קיבלו עליהם את הדין כדרכם במשמעת; אבל תנופתם שנשברה מבחוץ, ללא הצדקה צבאית או מדינית, המשיכה לתבוע את גמר מיצויה מבפנים, וכאשר השתלב עודף-המרץ המסוים הזה ביחס האופוזיציוני הכללי של "לאחדות העבודה" נגד מפא"י, ואף בשרידי הזיכרון של ערך "ארץ-ישראל", שנשאר חבוי אי-שם בנפש לעומת הנאמנות "הישראלית", הפכה לה ל"לאחדות העבודה" אותה נכונות ההסתערות הטקטית שנוצרה בה מתרבות צבאית בעלמא לאידאולוגיה מדינית.

ושוב, גם האידאולוגיה המדינית הזאת לא חרגה אצלה ממסגרת תפיסת-היסוד ההגנתית הישנה; חריגה כזאת היתה מצריכה מטמורפוזה רעיונית חיובית מבפנים, אשר – כפי שראינו וכפי שנראה עוד – אין התנאים "הישראליים" כשרים לה; אלא שבתוך התפיסה ההגנתית הכללית, ובמסגרת "הישראלית"–המשברית הרגילה, התחילה "לאחדות העבודה" ללמד כי מערכת ההגנה על מדינת-ישראל צריכה להתנהל בדרך של פשיטות יזמות, ושאם תותקף המדינה התקפה צבאית סדירה יש להשלים את אותו מסע-ההסתערות הטקטי שנפסק באמצעו בתש"ט, ושהיה עשוי להכליל בגבולות המדינה העצמאית את "ארץ-ישראל השלמה, עד הירדן".

אין צריך לומר שהעמדת גבולות הביטחון והעצמאות של מדינת-ישראל על גבול הירדן דווקא, היא שרירותית לחלוטין ואין לה על מה לסמוך: אין הגבולות הללו, כשלעצמם, יכולים לפתור מאומה מן הבעיות שראינו בסעיף הפוליטי-

הביטחוני של פרק י"א בחיבורנו.²¹⁰ כל התפיסה הזאת אינה נובעת אלא מזיכרון הגבולות "הפלשתינאיים" בשעתם,²¹⁰ ומהיקף התנופה הצבאית שהיתה גלומה בפוטנציה בהסתערויות הטקטיות של מלחמת ההגנה. אך מכיוון שזהו גבול שלמות הארץ אשר הציבור הבלתי-רביזיוניסטי היה מסוגל ללמוד לשאוף אליו ללא הערך של "שלמות הארץ, לשמה" – אלא רק מתוך התפתחות "וְגִטִּיבִית" של כוח התנופה הצבאית "הישראלית" – סיגלה לעצמה גם תנועת "החירות" את כל הגישה הזאת, פְּתַחֲלִיף הנח ביותר לערך "שלמות הארץ" בשביל הבוחר "הישראלי"; וכך נפגש המקור הרביזיוניסטי-האידיאליסטי של השאיפה לפרוץ את גבולות החלוקה עם המקור הצבאי של "לאחדות העבודה", ושניהם התאחדו – בשטחו של זה האחרון – באידאולוגיה כמעט זהה לשתי התנועות המתחרות גם יחד.

והמקור השלישי [לשאיפת "עד הירדן"] הוא אותו הלחץ הפוליטי והביטחוני שמדינת-ישראל נתונה בו בתנאי ה"לא שלום ולא מלחמה", והדוחף את אזרחיה לשאיפה לפרוץ את מסגרת התנאים הללו.

ראינו שמסיבות רבות מצטרפות יחד למעגל קסמים אחד, המונע את "אזרחי ישראל" מלפתח את נבטי השאיפה הזאת מתוכם עצמם עד המדרגה של רצון חיובי ומוגדר, ושלפיקך אין הנבטים הללו, הצצים בהם, יכולים לשמש אלא משענת לביטוי רצוני מתאים שיובא אליהם כביכול מבחוץ; ואכן, כל זמן שלא הובא אליהם [= לאזרחי המדינה] אותו הביטוי הרצוני השלם, הדרוש לפתרון הדברים מיסודם, ממילא מזינים הם [נבטי השאיפה הנ"ל] רק את הביטוי המושט להם על-ידי "חירות" ו"לאחדות העבודה" – "לפרוץ ולהגיע עד הירדן". אדרבה, סיסמה זו נוחה היא אפילו להתקבל על דעת הציבור "הישראלי" יותר מכל ניסוח אחר זולתה, שהרי ההתפתחות "הצברית" והצה"לית שהולידה אותה התפשטה בהיקף רחב הרבה יותר מאשר המסגרת הארגונית של "לאחדות העבודה" לבדה, והכושר הטרומי לקלוט אותה נוצר בשעתו בשכבות שונות של הנוער "הישראלי" בשווה. וכך, עתה, כאשר כל שנה נוספת בקיום המדינה רק מצטרפת לאחיותיה בלחץ גובר והולך על הסבלנות "הישראלית", מתממש והולך מדי שנה בשנה גם הכושר

קד במקום הפחד-שבוודאות שהיהודים לא ישקטו לאורך ימים בלי הר-הבית, יבוא הפחד-שבוודאות כי היהודים לא ישקטו לאורך ימים גם בלי הבשן והגלעד.

210 הכוונה היא לגבולות Palestine תחת שלטון המנדט, זה השם שיוחד לארץ-ישראל המערבית לאחר שנקרע ממנה עבר הירדן המזרחי ב-1922, ב'ספר הלבן' של צ'רצ'יל.

הטרומי הזה; עם התגברות הנכונות הפנימית לפרוץ סוף-סוף את גבולות-הפְּרֵעַ "הישראליים" מתפשטת והולכת האהדה המודעת לסיסמת "עד הירדן", מעבר למסגרות ארגוניות ומפלגתיות, ומסיסמה אידאולוגית-פרטית גרידא הופכת זו להיות – אמנם עדיין לא רצון, כפי שנראה להלן – אבל, לפחות, דעה עממית, היונקת את כוח חיותה מתנאי המציאות האובייקטיביים עצמם.

ולבסוף – [כחוליה חמישית ב'אקטיבה'] – יש לנו להזכיר, בצד הזה של החשבון שאנו עורכים, את הריאקציה הטבעית כנגד הניתוק ההיסטורי שבחוויה "הישראלית" – [ריאקציה העולה] על-ידי ההתקוממות המודעת של שרידי רגש השייכות העברית.

אמרנו [בסוף פרק ח'] שתקומת המדינה פיצלה את מכלול הערכים הציוניים לשני ראשי התפתחות מקבילים: ראש ההתפתחות "הישראלית", המקבל את הצד "האנושי-הכללי" של הציונות לפנים, וראש ההתפתחות של הערכים העבריים הלאומיים; עמדנו בהרחבה על הראש האחד מאלה, והקדשנו פרק אחד – [פרק י'] – לראש השני, שבו ניתחנו את התנוונותם של הערכים הלאומיים. אולם, כזכור, ניתוח ההתנוונות הזאת לא היה אלא החלק הראשון בסקירה על השתברות צדה העברי-הלאומי של הציונות לתוך ההוויה של מדינת-ישראל, והבטחנו לחזור אל החלק השני בהמשך הדברים; ²¹¹ הפרק שבו אנו עומדים הוא בעצם מילוי ההבטחה הזאת, וסעיפי האקטיבה לחשבון ההתעוררות האוונטואלית^o בקרבנו, אשר מנינו עד כאן, היו בעצם רק סקירה על שרידי הערכים והתוכן הלאומי של הציונות שהצליחו לעבור חיים דרך שער תקומת המדינה, ללא שינוי מהפכני במהותם, והממשיכים להתפתח איך-שהוא ולהפעיל באופן חיובי את הנפש הלאומית במסגרת החדשה של מדינת-ישראל.

ראינו ששוב אין השרידים הללו מהווים מערכת מגובשת אחת של תרבות חיים ומעש בכיוון מוגדר ומסוים, אלא הם משמשים באופן ספּוֹרְדִי כיסודות חיצוניים הנלווים על מערכת החוויה "הישראלית", השונה מהם שינוי מהותי באופיה הסטטי, האינדיבידואליסטי והבלתי-היסטורי – לעומת אופיים [שלם], הדינמי, הקיבוצי וההיסטורי – ומחוסר מרכז-כובד משל עצמם הריהם מתרכזים מסביבה, מותלים מבחינה פסיכולוגית ממעל לה, או תומכים בה מתחתה, או אף מתערבים לתוכה גופא, בסדקים הנִבְעֵים בה.

211 ההבטחה ניתנה בתחילתו של פרק י"א – לעיל בעמ' 185 בַּפְּסָקָה הפותחת: "כמובן" – וראה גם קודם לכן, בפרק י', בעמ' 164 ובהערה 106 שם, ובעמוד 174 לאחר כוכבית-ההפרדה.

אולם, דיור בשלום בכפיפה פסיכולוגית אחת כזאת, כמובן לא ייתכן; וכשם שעמדנו כבר על כך שהחוויה "הישראלית" נוטה לסלק מעליה את היסודות העבריים הזרים לה – וראינו כיצד היא עושה זאת ק"ה – כך ציינו כבר גם-כן שרק טבעי הוא כי אף היסודות העבריים ישתדלו להתנער ויתקוממו נגד שלילתם. הדיבורים על הצורך בחזון חדש, שיוכל למשוך את עגלת האידאליזם הציוני, הם דוגמה לנטיית ההתפתחות בכיוון הזה. ואכן, עצם התופעה הזאת שהיסודות החיוביים בנפש הציונית נדחקו כך לצדדים ופינו את מקומם המרכזי להתאבנות "הישראלית" – הלוא היא נובעת מלכתחילה, כפי שראינו, מן הדבר הזה שהם איבדו את מרכז-כובדם, את חוט-שדרתם, או את חזונם המרכזי המדריך; וממילא משמע כי באמת תנאי ליכולתם להתחזק ולהתקומם נגד שיתוקם ושלילתם הוא שיוכלו לחזור ולהתגבש שוב מסביב למרכז-כובד חדש, שיהלום את אופיים ומהותם ויוכל לשמש להם בסיס וחלוץ לריאקציה כנגד האוזורפּטור^ו של מקומם – חוויית השיתוק "הישראלית".

והנה, כבר בפרק הקודם הסקנו למעשה, שאותו חוט השדרה החדש הנחוץ להם – [ליסודות העבריים החיוביים] – הוא חוויה לאומית עברית חיובית ומפורשת, אשר המשך החתירה הציונית מלפנים יתחייב ממנה כצו פנימי הנובע מעצם עבריותה. ואמנם, מביין כל היסודות שמנינו בפרק זה בסקירתנו, רק החוויה העברית בתור שכזאת [שנסקרה כחוליה שנייה],^ק יש לה מאחוריה מעמקים בלתי-מנוצלים אשר תוכל לשאוב מהם תגבורת לעצמה וליסודות החיוביים האחרים שבעיני, כדי לשבור באמצעותה את הסטטוס-קוו בדיאלקטיקה הנפשית לטובתה ולטובתם: שרידי האידאליזם הציוני או ערכי ההגשמה כשלעצמם, [שנסקרו כחוליה שלישית], אין להם שום עתודה להתקוממותם, כל כוחם האידאי גלום כבר בקיומם כמות שהם, והם נשארים תלויים בתגבורת התנופה שתינתן להם בדרך הרפלקס^ו מהתחזקות החוויה הלאומית העברית בתור שכזאת. קיצורו של דבר הוא, אם-כן, שאותה הריאקציה מצד היסודות העבריים המדוכאים נגד החוויה "הישראלית" המדכאה, אשר הזכרנו בחיבור הזה כמה פעמים את היותה צפויה לנו, יכולה בשלב הראשון להתבטא רק בהתעוררות מחודשת של השייכות העברית לעומת הניתוק וחוסר-השורשיות שבהזדהות "הישראלית"; ועל האקטיבה שיש לנו בעין בכיוון זה מבקש אני לעמוד בשורות הבאות.

ק ה נזכיר את "האנטישמיות הישראלית", את הבוז ל"ציונות", את האינדיבידואליזציה ורדיפת-הבצע ואת הדבקות בחלום על נצחיות הגבולות של שביתת-הנשק.

קו על המצב המיוחד של שאיפת "עד הירדן" נעמוד להלן.

לאמתו של דבר, האקטיבה הדלה שיש לנו בעין בכיוון זה – יותר משהיא מתבטאת כבר בהתגברות מפורשת ואנטיטטית של חוויית השייכות העברית ההיסטורית, עדיין היא נתונה בשלב המוקדם של התכשרות התנאים הטרומיים להתגברות כזאת.

ראינו שהציונות הפכה את תהליך הבריחה מן היהדות לבריחה אל הלאומיות העברית עצמה, ואף-על-פי שהסברה האידאולוגי למפנה הזה היה שלילי בעיקרו – בכל-זאת נעשה לה ערך הלאומיות העברית, במסגרת ההסבר השלילי, לערך חיובי, שיש לטפחו מדעת ובמכוון. אכן, הטיפוח הזה לא התבטא, ולא יכול היה להתבטא, אלא בטיפוחם של ערכי המעבר הציוניים, שהיוו בעיני הציונות את כל התוכן של הלאומיות העברית; ראינו גם-כן, שבהשפעת הסוציאליזם והליברליזם לא היה אף הטיפוח המדולדל הזה פטור מתערובת של גישה שלילית באופן עקרוני לעצם הערך של לאומיות באשר הוא; יתר על זאת, טיפוח הלאומיות העברית לא היה פטור בציונות גם מכל המטען של רגשי ההדחקה והשנאה לגבי תוכן התרבות הלאומית העברית ההיסטורית – עד כדי כך שעם קום המדינה היה העם שחונך על-ידי הציונות מסוגל להתגלגל לחוויה "הישראלית", האמורה לשחרר אותו סוף-סוף מן ההכרח להזדהות בשייכות ההיסטורית לתרבות העברית השנואה והמשתכחת.

אך יהא הדבר פרדוקסלי כל כמה שיהיה – כל הגורמים הללו אין בהם כדי לשנות את העובדה, שביסוד-יסודה היתה הציונות תנועה שביקשה קודם-כול להפוך את תהליך הבריחה מן היהדות לתהליך של שיבה, ובתור שכזאת נקבע בה ערך הלאומיות העברית כחיוב מרכזי ועיקרי. כבר ציינו בפרק על בית"ר, שבהתאם לכך – ובלי לגרוע מאומה ממה שאמרנו זה עתה – ריכזה הציונות אפילו רגשי גאווה במושג הפורמלי "יהדות", וכאן אפשר להוסיף שתוך כדי טיפוח החיוב של הלאומיות העברית היא קבעה לה ממילא כערך חיובי אף את טיפוח "התרבות העברית". פרדוקס אחד נוסף באידאולוגיה הציונית כמובן אינו צריך להפתיע, שהרי אלמלא חייבה הציונות את טיפוח התרבות העברית היינו אומרים גם על זה שהוא פרדוקס.

והנה, התהוות החוויה "הישראלית", שלא התנסחה כאמור בשום הכרה חיובית בהיקף לאומי, לא זו בלבד שהיא לא פגעה בהזדהות הרשמית בשייכות העברית, אלא היא לא הוציאה גם את חיוב ההזדהות הזאת, בבחינת ערך מכוון, מן האידאולוגיה הרשמית של חיי המדינה; ובמידה שלמעשה לא הועתק ממנו המרץ הנפשי אל חיוב הלאומיות "הישראלית", ממשיך הוא עדיין להיזון מן האידאליזם

הציוני ששרד. החיוב האידאולוגי הזה הוא השלוחה הדינמית של ההזדהות בשייכות העברית, וממילא הוא אותו המכשיר הקיים בעין אשר באמצעותו צריך רגש השייכות העברית להתקומם על ההזדהות "הישראלית", הדרה עמו בנפש בכפיפה אחת.

מסייעת למכשיר הזה העובדה, שאם כי ההסבר השלילי של חיוב הלאומיות העברית מקובל עדיין כהסבר אידאולוגי רשמי, הרי למעשה יצא כבר ההסבר הזה לחלוטין מן השימוש. אמרנו שבן היישוב עומד כבר על בסיס של לאומיות ארץ-ישראלית ממלכתית חיובית, אקסיומטית, בין אם תהיה זו "ישראלית" באופיה ובין אם תהיה עברית; ובמידה שאמנם מזדהה בן-היישוב בשייכותו העברית, הרי אותו הבסיס האקסיומטי שעליו הוא עומד ושאיננו זקוק לשום הצדקה אלא משמש בעצמו כגנה-המידה העליון לכל ההצדקות, הוא בסיס של לאומיות ארץ-ישראלית עברית. במידה שפועל אפוא בבן-היישוב חיוב הלאומיות העברית – שוב אין הוא זקוק לכל הפלפולים המסבכים של הציונות מלפנים, אלא מוכשר הוא לציית לצו הפועל בו באופן ספונטני, כדבר המובן מאליו – אלא-אם-כן יסתבך בעקבות אחרות, שלא ממין העניין הנידון.

וכך קרה, שאם כי היישוב העברי בארץ שוב איננו חי במסגרת של הווי תרבותי עברי, העשוי לעורר בנושאו רגשי נוחם במקרה של הינתקות ממנו – כשם שההווי העברי בתחום המושב הוציא מתוכו, לנוכח ההתבוללות, את האידאולוגיה הלאומית של פרץ סמולנסקין²¹² – בכל-זאת כבר אפשר להכיר ביישוב הזה, אחר שנים אחדות של חיים במסגרת החוויה "הישראלית", אותות אחדים של התקוממות אידאולוגית נגד החוויה הזאת.

בכיוון זה רואים אנו קודם-כול את ההתחלות של שינוי-הערכין בגישה החינוכית: במשך כל שנות הציונות ביסס בית-הספר העברי את לימוד הספרות העברית על ערכי "ההשכלה", כלומר על המרד נגד מסורת התרבות והתורה הישראלית ועל ההתמוגגות מ"יפיותו של יפת"; אולם משהרגיש העם כי בדרך ההתרוקנות מן התוכן התרבותי העברי הוא הגיע למעשה לחוויה של שמד, נמצא לו בערכים הציוניים של חיוב "הלאומיות והתרבות העברית" קנה-מידה השופט את התהליך הזה לגנאי, ועתה אנו עדים לגישושים מקודחים אחר תכנית-לימודים חדשה, שתחזור דווקא ו"תגביר את הזיקה" למסורת של ערכי היהדות. לחיפושם הללו מסייעת עוד, רחמנא ליצלן, העובדה, שתחום המושב, אשר נגד הווייתו לחמו

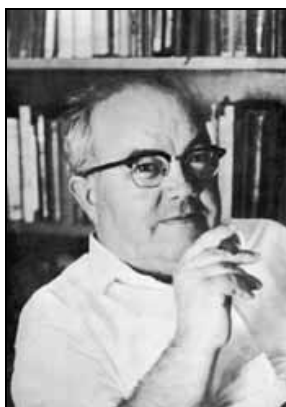
212 על פרץ סמולנסקין ראה בראשיתו של הספר, מעמוד 25 ובהערה 5.

סופרי ההשכלה, שוב איננו קיים – אין על מה ללחום בו ואין נגד מי ללחום – כי הוא הושמד בחטא הגלות וחטא האמנציפציה גם יחד, ולא השאיר אחריו אלא צער וקינה על בית-אבא היקר שחרב. הצער והקינה חוזרים ומגלים את אור-היקרות של חירות-ישראל בגולה המושמדת, אשר סופרי ההשכלה התעלמו ממנו, ואולי אף בזו לו, בלהט הוויכוח; ועתה מתגברת והולכת הנטייה בקרב אנשי ההוראה במדינת-ישראל להפוך את האור הזה לערך חינוכי מודגש, במקום ערכי ההשכלה – מסיבות אידאולוגיות ומסיבות רומנטיות כאחד.

ואולי אף יותר חשוב מן התופעה הקולקטיבית הזאת, אשר לא יצאה לפי-שעה מתחום הגישושים בעלמא, הוא מפעלו של המבקר הספרותי מר ברוך קורצווייל, אשר גילה ליישוב את "כנעניותו" (או את החוויה "הישראלית"), ונתן לנטיית הריאקציה נגד החוויה הזאת ביטוי מודע שאיננו משתמע לשתי פנים.²¹³

כי אחד הגורמים העיקריים המקשים על ההתקוממות העברית נגד הניתוק "הישראלי" הוא העובדה שהחוויה "הישראלית" לא הכירה במהותה [שלה] בתודעה ברורה, וממילא לא הועמד בפני החיוב העברי בהכרה הלאומית ניגוד גלוי

- 213 • על ה'כנענים' ראה לעיל מכוכבית-ההפרדה בעמוד 143 עד ראש עמוד 145, ובהערה 93 שם; שוב וראה גם בהערה ק"ב ובתוספתה, לעיל בעמ' 364.
- פרופ' ברוך קורצווייל היה חוקר ומבקר ספרות, ועסק באופן אינטנסיבי ומתמשך בספרות העברית החדשה ובתכנים המתבטאים בה – בדורות ההשכלה, בתקופת הציונות, ובמעבר לארץ ישראל ולמדינת ישראל. הוא יליד מורביה (אוסטריה-הונגריה דאז), שלמד גם בשיבה וגם באוניברסיטה (בפרנקפורט) עד עלותו ארצה בשנת 1939. משנת 1947 החל לפרסם מאמרים ומסות על המגמות בספרות העברית החדשה, תוך ביקורת עזה על חילוניותה, ניכורה והתנתקותה מן הרצף היהודי ההיסטורי.



קורצווייל נודע במיוחד כמבקר, חוקר (ומעריצו), של ש"י עגנון, והקדיש מאמרים רבים גם לשירת אצ"ג, אותה ראה כתופעה נאדרת וחד-פעמית בספרותנו. בכל שנות החמישים והשישים שימש לו עיתון 'הארץ' כמה קבועה, והוא פרסם בו עשרות מאמרים, אשר חלקם כונסו לספרים. קורצווייל שם קץ לחייו בשנת 1972.

סדרת המאמרים שאליה מתייחס שב"ד, כאן ובאיזכורים הקודמים שבספר, החלה במסה גדולה על 'כנענים', ב'לוח הארץ' בתחילת תשי"ג – שם איבחן קורצווייל את תופעת ה'כנענים' פֶּזֶרם האנטי-ייעודי בספרות ובציונות – והסתכמה במסה

שיש ללחום בו ולהכריעו; וכאשר הופיעה קבוצת "הכנענים" והטיפה בפירוש למה שרוב היישוב נוטה אחריו בחלק מנפשו, אף הסתייג ממנה היישוב בסלידה צבועה, כאילו טליתו שלו היתה כולה תכלת ולא היה בה שום פסול הטעון תקנה. אולם בניתוח מעמיק ומאיר-עיניים חשף קורצווייל את הדיאלקטיקה התרבותית הגלומה בספרות התחייה, והראה כיצד הדלדול התרבותי דהאינדנא והאנטישמיות "הכנענית" מתחייבים בהכרח ובמישרין מן החוויה אשר ספרות התחייה הציונית עצמה היתה נושאת ומטפחת כל הימים – על אף הערך של הלאומיות והתרבות העברית, שבו היא היתה מנפנת. קורצווייל גילה ליישוב ש"הכנעניות" איננה תופעה שמחוצה לו, אלא חלק אינטגרלי ועיקרי ממנו עצמו, ושאמנם הוא טעון תיקון; ובהתאם לכך, לעומת האמת היישובית שהוא הציג במערומיה, סיכם קורצווייל את שורת מאמריו בקריאה האנטיתטית, בשם החיוב העברי שנשארו דוגלים בו ושעשינוהו פלסתר, לחידושה – לא של "זיקה לתרבות העברית" בעלמא – אלא של ההזדהות הטוטלית עם רציפותה של תורת ישראל.

אכן, כפי שקורצווייל מתגלה לפנינו במאמריו, הריהו בעצמו נציג מובהק ביותר של היהדות הסכיזופרנית⁹ (ולו גם מן הסוג המערבי הטוב), אשר עם כל דבקותה האידאולוגית בשייכותה העברית ההיסטורית – מקומה האידאי שייך באופן מושלם כמעט לתחום התרבות האירופית, ומסתבר שאף לו עצמו – ממש כמו לציבור שהוא מייצג – אין קריאתו כמות שהיא יכולה להיות לפי-שעה, למרות

ביקורתית ארוכה על תורת אחד-העם, ב'לוח הארץ' בתחילת תשט"ו, (ובסוף הפסקה הבאה מתייחס שב"ד אל קטעי הסיום שלה). בין זו לזו כתב קורצווייל מאמרים רבים, ונצביע כאן רק על כמה מהם. הנה אפוא הפירוט:

- 'מהותה ומקורותיה של תנועת 'העברים הצעירים' ('הכנענים'), 'לוח הארץ' תחילת תשי"ג; נדפס גם ב'ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה', הוצאת שוקן תש"ך.
- 'העובדה הבלתי אפשרית' (תגובת קורצווייל למגיבים על המסה הנ"ל), 'הארץ' ה' חשוון תשי"ג.
- 'מעין סיכום ביניים' (על בעיית ההמשכיות בספרות החדשה), 'הארץ' כ"ג אדר א' תשי"ד; נדפס גם בספר 'בין חזון לבין האבסורד', הוצאת שוקן תשכ"ו.
- 'לבעיית המגמתיות וההמשכיות בספרות', 'מבואות' גליון 10, ניסן תשי"ד.
- 'מלך בשר ודם' למשה שמיר' (ביקורת חיובית), 'הארץ' י"ז סיוון תשי"ד.
- 'היהדות כגילוי רצון החיים הלאומי-הביולוגי' (ביקורת תורת ההמשכיות של אחד-העם ובמרכזה 'חפץ הקיום הלאומי'), 'לוח הארץ' תחילת תשט"ו; נדפס גם ב'ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה', הוצאת שוקן תש"ך.

פְּנוּתָהּ, אלא סיסמה יפה על גבי הנייר; אולם דווקא המרחק התהומי הזה שבין היכולת המיידידת לבין טווח-התנופה המתגלה בקריאתו של קורצווייל הוא אות לכוח ההתקוממות אשר החיוב העברי המצומק עשוי עדיין לעורר מתוכו כשהוא חוזה את אויבו עין בעין במלוא הבהירות.

ואמנם, אף היו לדיאגנוזה הבוטה של קורצווייל פְּרוֹת ממשיים לאלתר. אין שום פלא בכך שהביקורת הקורצוויילית נספגה מיד, בתועלת רבה, בהלך מחשבתם של תלמידי אצ"ג, שהיתה מתוחה מלכתחילה בהכרה מלאה נגד החוויה "הישראלית"; אבל גם ביישוב "הישראלי" עצמו – תופעה אופיינית היא כי משהעלה קורצווייל לתודעה את שורשי התהליך "הכנעני", ותלמידו מאנשי לח"י, מרדכי שָׁלוֹ, מילא אחריו בגילוי חד-משמעי של התוצאות הנפשיות והתרבותיות העולות מן התהליך הזה – נעשה אותו סופר ששימש לְשָׁלוֹ כדוגמה "הישראלית" המובהקת ביותר לפרות "הכנעניות", משה שמיר, מסוגל לשבור את כיוון דרכו הספרותית שעד כה ולכתוב את [מלך בשר ודם], הרומן הראשון שלו שהוכר כניתן לקריאה לשמו, ולא רק כסימפטום להתנוונות הלאומית – על-ידי שקיים את העצה שהושמעה לו ופנה אל מעמקי השכבות הנפשיות של ההזדהות העברית ההיסטורית הרצופה.²¹⁴ גם אם לא ניחס שום ערך מוחלט למפנהו של שמיר – שהוא לכל היותר מפנה פורמלי בלבד, וחסר כל ממשות שבתוכן – אין ספק כי זהו מפנה עקרוני ורב-משמעות בספרות "הישראלית", ומפנה בספרות הלוא הוא תנאי מוקדם ואת מבשר כאחד לתנועה עממית.

214 פסקה זו תובן רק לאור סיפורו של המבקר מרדכי (מוטה) שָׁלוֹ, ידידו הטוב של שב"ד. את הדברים שָׁח שָׁלוֹ לשב"ד בשעת מעשה, והוא חזר וסיפר זאת גם לי (י"ע), לאחר כחמישים שנה.

וכך היה המעשה: בחודש אדר תש"י פרסם שָׁלוֹ ב'הארץ' מאמר ביקורת חריף ביותר על ספרו החדש של משה שמיר, 'תחת השמש', (אשר גם חברי הארגונים הפורשים 'טופלו' בו, לגנאי). זמן מה אחר כך נפגשו השניים בבית קולנוע, ולאחר הסרט הזמין שמיר את שָׁלוֹ לשיחה על כוס קפה, ובה אמר לו – להפתעת שָׁלוֹ – "צדקת רוב הדברים שכתבת, ואני מקבל את הביקורת". בהמשכה של השיחה הציע שָׁלוֹ לשמיר שיפתח את כתיבתו לעיסוק בנושאים חדשים, למשל בדברי ימי ישראל, ולא יעסוק רק בהוויית ההווה ובאירועי האתמול. כשלוש שנים אחר-כך פרסם שמיר את הרומן ההיסטורי על ינאי ותקופתו, 'מלך בשר ודם'.

לא מיותר להזכיר שברבות השנים שינה משה שמיר את טעמו; לאחר מלחמת ששת הימים הוא היה ממייסדי התנועה למען ארץ-ישראל השלמה, כיהן בכנסת מטעמה של מפלגת 'התחייה', ואף כתב רומן ביוגרפי נרחב על חייו של אברהם שטרן, 'יאיר' (בהוצאת זמורה-ביתן, תשס"א). משה שמיר נפטר באלול תשס"ד.

2. שיתוק האקטיבה היישובית

בזה, נדמה לי, מיצינו את האקטיבה להתעוררות הדרושה, שיש לנו במסגרת היישובית האופיינית. אך גם אם נתעלם מן העובדה, שבדרך-כלל מפריד מרחק של דור לפחות בין הסנונית הספרותית הראשונה להתעוררותה של תנועה עממית, בעוד שאנחנו, סכנת כיליון מרחפת עלינו בכל רגע ורגע; וגם אם נשליך יהבנו על הנס, שיותן לנו למשוך את חיינו עד שתתממשנה אולי האפשרויות החיוביות הגלומות במסגרת היישובית – לא נוכל בכל-זאת לצפות כי סוף-כל-סוף אמנם תתגבש מן האקטיבה שראינו אותה להתעוררות החיובית הגדולה שדרשנוה בפרק הקודם. קודם-כול, כי המבנה הסוציולוגי והרוחני של היישוב איננו, כמובן, נוח יותר להתגבשותה של התעוררות עברית מכפי שטוב הוא להתגבשותה של תרבות "ישראלית".

ראינו שהמבנה הזה פותח פתח רחב להתנוונות, אך סוגר הוא את פתחי העלייה; ²¹⁵ ועובדה זו עומדת במקומה לגבי העניין שלנו כאן, ממש כפי שהעלינוה בעניין הראשון. ואמנם, אם בניתוח ההתפתחות "הישראלית" היינו לפרקים כמצטערים על התנוונות הדבקות הכנה בארגונים הציוניים, באשר עדיין הם משמשים פביטויים המוסדיים היחידים של האידיאליזם הציוני עצמו, הרי כאן כבר צריכים אנו להדגיש דווקא את שרידי הדבקות הכנה בארגונים הללו כגורם סוציולוגי הרסני ביותר לגבי סיכויי עלייתה של התעוררות לאומית-אידיאליסטית מחודשת. גם האקטיבה הלאומית שראינו כאן נמצאת, כמובן, מעורה מבחינה מוסדית בשרידי הדבקות הזאת, ולפיכך רק טבעי הוא שכל תנופה אידיאליסטית העשויה להתעורר מאקטיבה זו תבקש לה קודם-כול למצוא פורקן – בטרם תצליח להגיע להכרה רחבת-נשימה ולהבנה שלמה של המצב – באמצעות הארגונים הציוניים המורגלים, המתימרים לייצג אותה מלכתחילה.

אולם, כפי שכבר ראינו, שוב רק טבעי הוא שהארגונים הללו, השקועים ראשם ורובם במאבק ההדדי על שיווי-המשקל בחלוקת השלל, אינם מסוגלים להתפנות משגרה זו, המפרנסת אותם, כדי להיענות לנטיות של שיווי-ערכין – ומה גם אם

215 למסקנה זו הגיע שב"ד לאחר תיאור מבנהו הסוציולוגי והרוחני של היישוב, לקראת סופו של סעיף 'בעיית הריבוד החברתי' בפרק י"א. ראה בייחוד בסיום הפסקה הפותחת במילים "דבר זה", לעיל בראש עמ' 214.

השינוי עשוי לחייב היטהרות מוסרית, ויתור על ההנאות האינטרסנטיות הקיימות והסתכנות בסבל חלוצי של אמת, תמורתן. אדרבה, כל ארגון, באשר הוא ארגון, נוטה להקפיא את הערכים והשגרה שהוא נושא; ומאחר שערכי הארגונים הציוניים משותקים כיום, ושגרתם מושחתת – יכולים הם רק להקפיא את הערכים הללו בשיתוקם ואת השגרה הזאת בשחיתותה.

כל תנופה אידאליסטית רעננה שתבוא לפי תומה להתגשם באמצעות הארגונים האלה מוכרחה אפוא להישבר אל קיר הקיפאון הזה בעודנה באֶפָה, וסופה כניעה צייתנית למרות, יאוש והתפרקות או מרירות חסרת-מוצא. חסרת-מוצא – כי רק אמת מוסרית גדולה, מבהיקה באורה והעשויה לתפוס את המאָוִיים הכנים של האומה בכוח עצום כל-כך, שכל הקשרים האינטרסנטיים, האידאולוגיים והרגשיים יהיו כֶּאֱיֵן לפני חומו – רק אמת כזאת יכולה אולי לנתק את בן היישוב מצמיתותו הארגונית הרגילה ולהוציאו לתנועה של התעוררות לאומית מעבר לה.

אולם, האקטיבה היישובית שראינו – עדיין היא לא התגבשה לכלל אמת כזאת; לכל היותר היא מהווה יסוד שעליו תוכל אולי האמת להיבנות, במהלכה של התפתחות ממושכת. כל זמן שלא הושלמה ההתפתחות הזאת – נשאר אפוא הצמיתות הארגונית, על-קיפאונה, הכוח החזק ביותר, וממילא היא מוציאה את רוב העם הכרוך בה מן האפשרות להשתתף בהתעלות המבריאה; ורק אותם המתפכחים הבודדים שקשריהם הארגוניים רופפים כל-כך, שאפילו מרירות אידאליסטית סתומה בעלמא עשויה להספיק להם כדי להשתחרר מן הצמיתות ולבקש פורקן עצמאי, ורק אותה שכבה מצומצמת שכינינו זֶעִיר-בורגנית ושמעמדה עצמאי מלכתחילה, נשארים אפוא חופשיים לעשותה.

אולם, גם משצמצמו כן את הציבור היישובי אשר תקוות התעוררות יכולה להיות תלויה בו, שוב נמצאים אף החוגים הצרים הללו רחוקים מאוד מלשמש קרקע פוריה לצמיחה הרוחנית המבוקשת מהם.

כפי שראינו, אפשר להעמיד את משימת התגבשותה של האקטיבה היישובית על היסוד הגרעיני האחד של התעוררות אנטייתזה עברית-אידאליסטית כנגד החוויה "הישראלית"; ובמילים אחרות אפשר גם לנסח את הדבר, בהתאם לפרובלמטיקה של הציבור הזה, כדרישה לפתרונו של משבר "המקיאולויזם" הציוני על-ידי השתרשות האומה ברקע של תרבות ישראל ההיסטורית והתרגלותה להגיב שוב על בעיותיה האקטואליות מתוך שורשיותה ברקע הזה. והנה, לחוגים "החופשיים" פנינו כאן, משום שהם מהווים אצלנו את השכבה הפחות קפואה, והיחידה הנכונה לתמורות בתוך הקיפאון הכללי; אבל כשם שהסיבה הזאת מסגלת אותם

לכאורה לענייננו, כן היא מכשירה אותם, כמובן, ובקלות רבה הרבה יותר, להיות גם חלוצי הנטייה ההפוכה של פתרון משבר "המקיאוווליזם" על-ידי השתרשות ברקע הנורמליזציוני של תרבות "ישראלית" מנותקת.

אם עדיין לא הגיעה החוויה "הישראלית" לידי קבלת גושפנקה אידאולוגית רשמית, הרי יש לנו להודות על כך במידה רבה דווקא לארגונים הציוניים, שכל-כך קבלנו על שיתוקם המקפיא: הם מקפיאיים כל דבר שהם נוגעים בו, וכך הם מקפיאיים גם את ההזדהות הפורמלית העברית שהיו מחזיקים בה. השכבות "החופשיות", לעומת זאת, שנוח להן הרבה יותר לנטות לכל מקום שהרוח נושבת – ממילא נעשתה היתפסותן לחוויה "הישראלית" הנורמליזציונית, כניגוד-כביכול ל"גלותיות היהודית", מיליטנטית הרבה יותר אפילו מהיתפסות הארגונים; והדבר נכון יותר ויותר ככל שמתרחקים אנו בקרב החוגים האלה מן השכבות העממיות, שלא ניתקו עדיין לחלוטין מן ההרגשה היהודית העממית, נוסח "צמח", שהביאו מן הגולה. ומצד שני, יתר-על-כן, כל הערכים החיוביים של הציונות מלפנים מפותחים בשכבות "החופשיות" האלו הרבה פחות, כמובן, מאשר בארגונים הציוניים: אין הן מעורות כמעט כלל במסורת האידאליזם הפעיל של תהליך התחייה, וממילא-גם אותה אקטיבה דלה שראינו, עוד חלשה היא אצלן לאין ערוך יותר מאשר בארגונים.

מסגרת זו קובעת את העובדה, שאם השכבה "הזעיר-בורגנית" נוטה כיום לחדש תמורות, הריהי נוטה לחדשן דווקא בכיוון של התפרקות "ישראלית" – רכושנית-אינדיבידואליסטית, כנגד דיכאון הפרט על-ידי המכונות והאידאולוגיות המנוונות של הארגונים – ולא בכיוון לאומי-עברי-אידאליסטי. נטייה זו נשענת במציאות האובייקטיבית על מדיניות הדבקות במענקים ובשילומים למיניהם,²¹⁶ ובזבזם – ביחד עם ההון הלאומי הכשר – להחזקתה של רווחה מדומה ופעלתנות מסחרית מנופחת; ומציאות התעותעים הזאת – לא זו בלבד שהיא מקיימת את הנטייה שאמרנו, אלא היא גם משמשת חייץ בינה לבין מציאות-השברון האמתית, שהיתה נוטה דווקא – בקונסטלציה^o מתאימה – לעודד את ההתעוררות העברית האידאליסטית.

216 ש"ד מתכוון כאן בייחוד למענקי סיוע-החוזן מארצות הברית, ולשילומים מגרמניה, פרי 'הסכם השילומים' שנחתם בשנת 1952. על ה'שילומים' – שוב וראה את הערה 136, לעיל בעמ' 232.

אכן, ראינו ש"החדשנות" הזעיר-בורגנית הזאת, כשלעצמה, אינה יכולה להוביל לשום מקום. החיוב האובייקטיבי שהיא נושאת הוא שלילת הארגונים והוקעתם, אך זוהי שלילה והוקעה אינטרסנטית בעלמא, חסרת כוח חומרי מספיק, ובעקב היותה חמרנית וחסרת כוח חומרי – אף בלתי-מסוגלת לפתח תנופה מוסרית משלה, שתיתן לה סיפוק; וממילא היא יכולה להצטרף רק כגורם אחד נוסף למהומת האגרסיביות ההדדית והקיפאון חסר-המוצא. אולם, אף-על-פי-כן, אין תוצאה זו כשלעצמה יכולה לשמש לשכבות הנידונות כעילה לשינוי-כיוון: הן מתפרנסות מקלות-הדעת שבקיפאון ממש כמו הארגונים עצמם, ולו גם תוך הרגשת-סיפוק, וכך נשאר כיוון שאיפותיהן הפעילות מוסגר בתחומי של הקיפאון הזה. שוב אפוא אין זו הוויה "ישראלית" בעלמא שהאקטיבה הלאומית צריכה לפרוץ אותה בתהליך התגבשותה בקרב השכבות האלו; זוהי הוויה הנוטה להתפתח בכיוון המנוגד בכל אופיו להתגבשות האקטיבה, המדולדלת בלאו הכי – ובסיכומי של דבר נמצאות כנפי האקטיבה הזאת מקוצצות בקרב עיקר השכבות האלו, ממש כפי שנמצאות הן מקוצצות פֶּאָרְגוֹנִים, ולו היא שהטכניקה של הקיצוץ בשני המקרים היא שונה.

אלא שזהו היתרון של ציבור חופשי, שאפילו נוטה הוא בעיקרו להתפתח פְּכִיּוּן הרע – אין הדבר מונע ממייעוט אוונטואלי²¹⁷ בקרבו את החירות לפנות בכיוון ההפוך של הטוב, ואת הסיכוי לחנך לבסוף בדוגמתו ולהטות אחריו גם את חלקי הציבור האחרים. העובדה שהשכבות הבלתי-מאורגנות ביישוב נוטות בעיקרן ללכת דווקא בכיוון ההתפרקות האינדיבידואליסטית – עובדה זו כשלעצמה – רק חוזרת ומצמצמת באופן נמרץ את החוגים המועמדים להיות חלוציה הראשונים של ההתגבשות האידאליסטית, אך אין היא מונעת את האפשרות שלפחות חוגים יוצאי-דופן בנטייתיהם האופייניות ייִתְפָּסוּ ליסודות החיוביים שבמטען הרוחני היישובי, יביאום עד לשלמותם הדרושה ויוציאו את האמת המוסרית הבהירה, העשויה לכבוש אף את השכבות שאינן מסוגלות להתנער מעצמן.²¹⁷

217 כאמור לעיל, בסופו של סעיף 'האקטיבה היישובית', זיהה שב"ד נטיית התנערות כזאת – כנגד היסודות השליליים שבהוויה "הישראלית", ותוך היאחזות ביסודות החיוביים – בחוגים של אנשי חינוך ובקרב תלמידיו ותומכי עמדותיו של קורצווייל (על אף שהוא עצמו עודנו נטוע בתרבות האירופית). בהמשך הדברים, (בעמ' 388, עד הרווח המוגדל (הסמוי) בתחתיתו), יבוא שב"ד למסקנה שאין בכוחם של חוגים אלה לחולל שינוי, והם ישקעו עם ההוויה "הישראלית" בכללה, אך – בכל-זאת –

אולם כאן כמעט נסתם הגולל על ההתנערות העצמית של האקטיבה היישובית, על-ידי המכשולים הרעיוניים המכריעים, שאפילו חוגים יישוביים יוצאי-דופן היו צריכים להתגבר עליהם בתוך נפשם פנימה, כדי שיוכלו לתת סיפוק קונסיסטנטי לנטיותיהם החיוביות.

הקלים במכשולים הללו הם אלה שמקורם בשגרת הפסיכולוגיה הציונית: יחס ההדחקה לגבי ההיסטוריים העברי וגישת צנע-הזחלנות להגשמתה של כל מטרה עברית – בעוד שנחוצה לנו תנופה לאומית במקסימום של חירות-הנפש האפשרית. המכשולים האלה הם קלים ביחס, כי באקטיבה שניתחנו – [בחוליה החמישית ובחוליה הרביעית] – ראינו גורמים לנטייה ישירה להתגבר על האחד ולהירפא מרעהו; אולם, דווקא סיכויי התהוותה של הנטייה הזאת מעמידים אותנו פנים-אל-פנים עם המכשולים הקשים מהם, שרק ההתגברות [הנפשית] המוקדמת עליהם יכולה לתת ביד נטיית ההתעוררות היישובית את הנשק הדרוש כדי להילחם נגדם.

ראינו שגורמי הנטייה להירפא משגרת הזחלנות הציונית מצויים בעובדה, ששוב אין הנוער העברי נטרף בין הווי היהדות הגלותית המתנוונת לבין משיכת ההתבוללות הגלותית, וכבר הוא מסוגל ביסודו של דבר לבקש סיפוק לאותם המאווים הלאומיים ששרדו בו, מתוך חירות-נפש טשרניחובסקאית. אולם, חירות-נפש טשרניחובסקאית כשלעצמה – פירושה הוא השתחררות מן הלבטים המדכאים על-ידי מתן הניצחון העקרוני, במאבק בין שני היסודות האמורים, להזדהות עם ערכי תרבויות-הנכר דווקא, ועל-ידי ההתערטלות מן השורשיות התרבותית העברית. וכבר ציינו, שאם כי בבית"ר הטרומס-מדינתית ניתן לחירות-הנפש הטשרניחובסקאית להקנות, באמצעות הערכים הרביזיוניסטיים, תנופה חדשה לשאיפות ההיסטוריות של האומה הישראלית, שהיו מפעילות עדיין בצורתן המקורית את הדור הציוני השלישי, אשר הגיע ישר מן "החדר" לבית"ר – הרי בדור "הצפרי" שוב אין החוויה הטשרניחובסקאית מהווה גורם חינוכי פעיל מעין זה, כי שוב אין חניכי "חדר" בדור "הצברים", אלא היא מופיעה בו רק כתוצאה להתפתחות התרבותית שמאחוריו, ובשירת טשרניחובסקי אין הדור הזה מוצא אלא אישור להוויה "הגויית" שאליה הגיע ושָׁפָה הוא עומד.

עשוי "תיווכם הסלוני" לקדם את ההסברה במגמת המהפכה הנדרשת; (באשר לסיפא – ראה בפרק הסיכום, עמוד 519, בפסקה הפותחת במילה: "והגורם").

במצב זה מובן מאליו, שגם הנטייה היישובית האוונטואלית להתגבר על יחס ההדחקה להיסטוריוזם העברי, ולקשור מחדש את הרציפות התרבותית העברית, לא תוכל להתבטא בסילוק גרידא של רגשי הדחקה מעל דבקות בשורשיות עברית הקיימת בעין, כדי לשחררה לפעולת-תנופה לאלתר: פסיכולוגיית-ההדחקה, שהיתה מלווה את הציונות לגבי השורשיות העברית, חוגגת את ניצחונה, היא נשארה כמעט ללא שום אובייקט לפעולתה בהווי-החיים של היישוב, ואין עוד כמעט מעל מה לסלקה; וכבר עמדנו על כך שמחוסר אובייקט אקטואלי אמנם היא עשויה גם לשקוע מאליה.

מצד שני, התעוררות מיוחדת לקידומו של התהליך האוטומטי הזה בלבד – למשל התפשטות ההכרה שהתפיסה המשכלית של מסורת היהדות התלמודית היא מבחינה אובייקטיבית רק אוילות אחת גדולה – התעוררות כזאת, בלי שתהיה מלווה במסקנה חיובית-קונקרטיה לגבי חיינו האקטואליים בהווה, היתה יכולה במצב הקיים של עירטול יהודי רק להצטרף לחוויה הטורנירית-חובסקאית, כדי ליצור יחד איזו חירות-נפש סתמית וריקנית, בלתי-צמודה לשום ערך לאומי חיובי, שתהיה אולי עברית בשמה, אבל לא גם בתוכנה, כדרוש. וליֵתר בהירות: סילוק יחס ההדחקה, כשהוא לעצמו, יכול לשחרר את הנפש הלאומית מעִבּוֹתיה האידאולוגיות והפסיכולוגיות המתייחסות במישרין לחיוב ההיסטוריוזם העברי, אך אין הוא יכול, כשלעצמו, לשחרר שום הווייה יהודית אורגנית, ששוב איננה קיימת במסגרת היישובית. וכך, גם אם יקום במסגרת זו גרעין התנועה העממית, שיתגבר על שני המכשולים הנזכרים ויישא את חיוב השורשיות העברית ההיסטורית במלוא המרץ הנפשי המשוחרר – עדיין הוא יהיה תלוי, לגבי משמעותו לגיבוש האקטיבה היישובית בכיוון המבוקש, ביכולתו ליצור מן החיוב הזה, המופשט והאידאולוגי בעלמא, את הגשר הנחוץ מן ההווייה הקיימת אל זיכרונות הערכים הספציפיים והקונקרטיים של תרבות ישראל, כדי לחזור ולשקם באמצעותם, באמת, את הרציפות העברית שנהרסה, ולבנות מחדש את תרבות-החיים העברית האורגנית הממשית – מדעת ובמכוון.

וכאן מופיע באופן בלתי-נמנע מכשול "התרבות האירופית", שהעם העברי סיגל אותה לעצמו במהלך הדורות האחרונים ואשר המסגרת היישובית נמצאת כבר משועבדת לה מלכתחילה, כדבר המובן מאליו.

אכן, עמדנו על כך בהרחבה, שהמוסר האירופי, לרבות את התאים הציוניים המסוגרים בו, כבר התנוון ביישוב במידה רבה – מבחינת כנותה של האמונה

הנחתת לו ומבחינת יכולתו הדינמית להפעיל את נושאו בצורה חיובית. ומצד שני גם אין ספק בדבר, ידו של איזה צד תהיה על העליונה במקרה שיתחולל באמת מאבק בנפש היישובית בין שגרתה האירופית לבין ערכי המוסר העברי:

המוסר העברי הולם את המאויים הפנימיים היסודיים ביותר בנפש היהודי, יש לו בסיס קיים ברקע היסודי אשר עליו הנפש הזאת בנויה, והוא חופף בדיוק את הצרכים האובייקטיביים של ההווה העברית-הלאומית בארץ-ישראל; ואילו "תרבות אירופה", לרבות את שברירי האידיאולוגיה הציונית המעוצבים ברוחה, איננה ביישוב אלא שכבת-גג דקה, אשר בערכיה הכלליים היא חסרת-שורשים, אין לה ולא כלום עם שום גורם חיובי בפסיכולוגיה הלאומית או עם בעיה כלשהי של המשך קיומנו בארץ הזאת, ואינה ניוונית אלא מרגשי-נחיתות התבוללותיים-גלותיים ומשגרת-חיקוי. אולם, כדי שיוכל המאבק להתחולל, נחוץ שערכי המוסר העברי יוכלו לתפוס שוב לפחות אחיזה ראשונה בהלך-המחשבה של בן-היישוב – לא בבחינת זיכרונות היסטוריים חנוטים בעלמא, אלא כגורם מחייב בהתנהגות האקטואלית; ולאור המציאות שלנו נחוץ שחיובם האידיאולוגי-הטרומי המופשט יצליח להעביר לפחות משהו התחלתי מכוח חיותם שבשכבות הספונטניות הנפשית המודחקת אל רמת התודעה הברורה השכלית. והנה, ראינו שהתנוונות האמונה הכנה במוסר האירופי לא השפיעה על ההכרה השכלית, ושלמרות כל הציניות הריקה אשר באה במקום המוסר הזה בהתנהגותו של היישוב למעשה – עדיין מקומו של הלך-המחשבה האירופי נשאר שמור לו כנגד כל חיוב אמתי העלול לנסות להתפתח על חורבותיו; וכל זמן ש"תרבות אירופה" היא הממלאה את כל הרמה השכלית של הנפש היישובית, ממילא יש בידה הכוח להיות קנה-המידה העליון למשפט המוסרי, ויכולה היא להוציא את גזר-הדין בשאלה מהם הערכים המוסריים הראויים לבוא בחברתה.

ובין "התרבות האירופית" לבין המוסר העברי מפרידה כמובן תהום – לא רק בעקרונות אלא במהות, ולא רק בערכים השונים המהווים את התרבויות האלו, אלא בעצם חוויות-היסוד אשר עליהן הן בנויות.

"תרבות אירופה", על אף ערכי הדינמיות והפעלתנות שבה, מתייחסת בסבילות להתפתחות הסיבתית של ההיסטוריה, והיא אינדיבידואליסטית וחילונית אפילו בערכיה הדתיים: גם את מהות "האלוהות" ואת מבנה כופפת המסורת הנוצרית לאנליזה האנושית; ואילו היהדות, עם כל היותה נשענת על היד המכוונת של ריבון כל העולמים, הריהי מבקשת לשלוט מדעת על המהלך הסיבתי של ההיסטוריה, בכוח דבקתה בברית שנכרתה לה, וכולה מסוגרת באחוזה לאומית ובהתעלות

שבקדושה. ואם כי מבחינה פסיכולוגית ובעומק ההרגשה לא ניתקה הציונות את נושאה מן האופי היהודי היסודי הזה, אלא אדרבה, היא נתנה לו תוקף קונקרטי והגשימתו על-ידי ביצוע השלבים הראשונים של מהלך הגאולה, הרי בכל-זאת אין הדבר משנה מאומה בעובדה, שהכרתה וכל הלך-מחשבתה נבנו על בסיס האופי האירופי, ושלצורך ענייננו מתחייבת מכאן מהפכה תודעתית במלוא הקוטביות העולה מן האמור.

המהפכה הדרושה היא מדהימה בקונטרסט הגלום בה בייחוד בין החילונית האירופית לבין הקדושה העברית; כי בעוד שההבדל בין היסודות האחרים שאמרנו ניתן לביטוי ולהבנה מוקדמת גם במושגיה וברמתה של "התרבות האירופית" עצמה, אשר ממנה נחוץ לעבור, הרי ההבדל בין החילוניות לקדושה אינו ניתן כלל לתפיסה מושגית, ואין אדם יכול לעמוד עליו או לַמְתוֹ כהווייתו ברוחו אלא לאחר שכבר עבר את המהפכה ולמד לדעת את מהותה של תודעה-פקודש מגופו. אולם, המושגים האירופיים שבתודעה היישובית רק מסלפים עוד את ההבדל הזה, ובעקב הסילוף יוצאת המטרה האוונטואלית של חידוש הקדושה העברית לא רק כדבר הנשגב מן היכולת הרגילה, אלא אדרבה, אף כאווילות שאיננה יאה לאדם בר-דעת "במאה העשרים". בעקבות הדוגמה הנוצרית, שעליה היא אַמוּנָה, מזהה התפיסה האירופית את מושג הדת, כאשר הוא, עם מושג התאולוגיה; וברמת התפיסה הזאת רק טבעי הדבר, שמטרת חידושה של הקדושה העברית תשתמע לאדם בהכרח כדרישה לחזור אל איזו "תאולוגיה עברית" כביכול – אף-על-פי שלמעשה אין לה סתירה גדולה מן הצירוף הזה, שהרי "תאולוגיה" בעברית פשוטה פירושה הוא תורת-אלילות, ולו גם אלילות מופשטת.

וגושפנקת האווילות הנגררת אחרי הסילוף הזה – כמסקנה מוצדקת, אם מקבלים אותו כמטבע העובר לסוחר – נובעת מכך, שבאיחור של שלושת אלפי שנים ויותר גילתה גם התרבות האירופית כי האלילות (לפחות המטפיסית, אם לא המוסרית) היא רק שקר. אכן, גילוי זה לא הועיל לה כדי למצוא את תחליף-האמת לאלילות, והיא נשארה אפוא עומדת בלא-כלום; והעובדה היא, שכאז כן עתה, עדיין קיימת במלוא האקטואליות – כי הגילוי האירופי לא הביא לה את ניצחונה – אותה המלחמה שתורת-ישראל הכריזה על שקר האלילות, לא מתוך התפכחות-ביניים ריקנית, אלא ממרומי משפטו של החיוב-מסיני. אבל בינתיים אין בכל אלה כדי לשנות משהו בכך, שכאשר נתפסת גם היהדות כמין תאולוגיה, ממילא נמצאים מכוונים נגדה, בדרך האנלוגיה ובאופן שגרתי, כל הנימוקים שהועלו באירופה

במשך מאות שנות רפורמציה, פילוסופיה ומדע נגד התאולוגיה הנוצרית, בלי שום קשר כמעט לתורת ישראל ולבעיות הלגיטימיות העשויות להתעורר על-ידיה היא.

והוא הדין בערכים הספציפיים המהווים את מוסר היהדות. לא יתואר, למשל, כי בעוד שעומד בן-היישוב על בסיס הלך המחשבה האירופי, הוא יוכל לסגל לעצמו, ולו גם בצורה רודימנטרית²¹⁸, את ההכרה החיובית של ייחוד ישראל בין הגויים – זו ההכרה שהיא נקודת-המוקד הפסיכולוגית להתדבקות באומה הישראלית ובתורתה, כנגד העולם העומד עליה לכלותה; שהרי סיגול ההכרה הזאת פירושו הוא לסגל ערך מוסרי הקורא להתבדלות מתרבויות הגויים, ובכללן מ"תרבות אירופה" שבנפש היישובית – בעוד שהאמונה הטרוםית בתרבות האירופית פירושה הוא לא רק שלילת הדבר הזה ממילא, אלא – אף בדרך חיובית – אמונה בטמיעה האוניברסלית ב"משפחת האומות"²¹⁸, המרוקנות כולן בשווה ובמדרגה אחת לקראת "הפרוגרס" הצפון להן כביכול בהומניזם האלילי של יוון ורומא והשתלשלויותיו.

יתר-על-כן, לסגל את הכרת הייחוד הישראלי פירושו הוא, בהכרח, לפתח יחס של זרות ופרישה כלפי כל מה ש"תרבות אירופה" מוקירה אותו כתמצית כל הטעם וכל היופי שבחיים, אשר בלעדיו החיים האנושיים אינם כדאיים כלל לחיותם – יחס של זרות ופרישה כלפי משחק-הריקנות ההומרי [=שביצירתו ובמורשתו של הומוס], כלפי התאטראות והקרקסאות למיניהם, כלפי כל פסל וכל תמונה, והרומן הפלסטי בכלל זה,²¹⁹ כלפי שיקספיר וגתה, וגרוע מכול – גם כלפי בטהובן, אשר

218 אידאל השתלבותה של האומה היהודית ב'משפחת האומות' עומד בלב הגותם הציונית של פינסקר והרצל, אם-כי לא בלשון זו. הנה כך כותב פינסקר בפתחת חוברתו 'אוטואמנציפציה' (בתרגומו של אחד-העם): "היהודים הם, לאמתו של דבר, יסוד נבדל במינו בקרב העמים שביניהם הם חיים, יסוד שאינו מוכשר להיבלע בעצמותה של שום אומה. ... הדבר המבוקש הוא אפוא למצוא אמצעי שעל ידו יתפּשר אותו היסוד הפדול להיכנס לברית העמים באופן העשוי לשמוט את הקרקע מתחת שאלת-היהודים עד עולם".

על גלגולו של הביטוי עד "משפחת העמים" שבמגילת העצמאות – ראה בהערה 162, לעיל בעמ' 262.

219 • ברומן הפלסטי מצייר הסופר את תמונת המציאות הריאלית – ומכיר את דמויות גיבוריו – במילים, הבאות במקום מכחול ומפּסָלָת. זו יצירה מימטית – חיקויית – בה מנסה היוצר לחקות ולשחזר בעטו את העולם הנגלה. כאלה הן, למשל, יצירותיהם של טולסטוי ושל צ'כוב.

מעולם לא הגיעה הערלות לביטוי מושלם וחותר וקוסם כל-כך של עצמה כפי שהגיעה בגוי הלזה.

"תרבות אירופה" יכולה אפוא רק לראות כ"ברברית" את ההכרה הזאת, האמורה להתערב כנגדה בנפש היישובית, עד שתכבשנה כליל; והתגובה הצפויה בנקודה זו מצד בן-היישוב, בבואו לתת סיפוק להתעוררותו האוונטואלית לחידוש הרציפות העברית בנפשו, יכולה אפוא להיות מלכתחילה רק זאת: רציפות תרבותית עברית – בוודאי וכמובן, אבל הערך של עם סגולה מיוחד ומתבדל שוב אין דעתנו יכולה לסבלו, ואותו לפחות צריכים אנו לגנוז. אולם, ה"לפחות" הזה פוגע למעשה בעצם נשמתו של האופי העברי; לגנוז "לפחות" את הערך הזה משמע לעשות לצחוק את כל ההיסטוריה העברית, שהרי בו גלום כל הסוד של נצחיותנו ורק בגללו שְׁנָאוֹנו הגויים ורדפוננו מימי עֶשׂוּ ובלעם בן-בעור ועד המן ואנטיוכוס וקליגולה, ועד מוחמד וטורקמֶדָה ולותר, ועד היטלר וסטלין כיום הזה;²²⁰ וכפי שראינו, בלעדיו לא תיתכן גם שום תנופה ולא ייתכן שום מובן לעצם אותה השאיפה האוונטואלית של חידוש רציפותנו התרבותית שבה אנו מדברים.

ודומה לזה עניין המוסר העברי שבין אדם לחברו, אשר על הניגוד בינו לבין הלך-המחשבה האירופי כבר עמדנו באחד הפרקים הראשונים של החיבור הזה:²²¹ בן-היישוב הדבק באירופיותו ו"נאורותו" אינו יכול שלא להירתע מפני אמת המוסר העברי הזה; ואופייני הוא, למשל, להתדבקות בשייכות העברית תוך כדי דבקות ב"נאורות" האירופית, שלציון ערכם של חיי אדם נפוצה ביישוב המימרה הלקוחה ממקורות ישראל: "המקיים נפש אחת כאילו קיים עולם מלא", תוך הרגשת הלוואי לאמור: ראו כמה יפה הוא המוסר העברי! – בלי שהאומר יחול וירגיש כלל שגָּאָה הוא לשווא, כי גִּרְסָתוּ משובשת, [שהרי] רק המקיים נפש אחת

• התייחסות קלה לתקופתם וליצירתם של ויליאם שיקספיר ויוהן וולפגנג פון גתה – המוזכרים מיד – ראה לעיל בהערות 156 ו-114, בעמודים 254 ו-180. המלחין לודוויג ון בטהובן היה בן זמנו של גתה, וגם חיבר מוסיקה לאחד ממחזותיו. הוא נפטר בשנת 1827. עוד על שיקספיר, גתה ובטהובן – ראה בחיבור 'על אמנות ותרבות ותורת ישראל', בכרך ד', במקומות הבאים (בהתאמה): הערה י"ז בעמ' 172, הערות 63 ו-64 בעמודים 194-195, ודברי שב"ד בעמ' 108 בפסקה הפותחת: "ובהתאם לכך".

220 הערה זו – המתייחסת לקליגולה, מוחמד, טורקמֶדָה ולותר – הועברה, מפאת אורכה, אל סופו של הסעיף, בעמ' 391.

221 בפרק ג', עמ' 45 בפסקה הפותחת: "אכן".

מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא, ואלו עכו"ם – לא מורידין [אל הבור] ולא מעלין [על-מנת להצילן];^ק ואין עולה כלל בדעתו של דובר העברית כי הביטוי התמים והשכיח כל-כך "זה לא מעלה ולא מוריד" – אחד ממקורותיו הוא בפלל "ההוטנטוטי" הלזה. במילים אחרות, כאשר פונה בן-היישוב מן הבסיס האירופי, שעליו הוא עומד, אל המוסר העברי, יכול הוא רק להעלותו מסולף ומנוצר, בבחינת שריפת נשמה וגוף מרוסק; אבל אם יידרש ממנו לחזותו כהווייתו, לפי הפירוש האוטנטי של חז"ל ולא ברוחה של "הברית החדשה", תצילנה שתי אוזניו ותיטרף דעתו.

רשימה זו של ניגודים אפשר, כמובן, להמשיך עוד כהנה וכהנה, שהרי הם משתרעים למעשה לכל אורך החזית של העניין הנידון; וממילא משמע שגם הדרך לתפיסת המשימות הקונקרטיות העומדות כיום בפני העם העברי, בבחינת משימות הגשמתה של גאולת ישראל, נשארת סתומה לפני בן-היישוב הדבק באירופיותו. שהלוא רק ההזדהות הטוטלית עם ההיסטוריה העברית ותורת-ישראל יכולה לשמש בסיס להתעוררות משיחית; וכל זמן שלא הושגה הזדהות טוטלית כזאת – שוב אי-אפשר גם כאן, שְׁמֵרְמֵת הרציונליזם האירופי ושגרת הסבילות ההיסטורית לא יראה בן-היישוב את עצמו בהכרח כנעלה כביכול ו"כנאור" מלקבל עליו שאיפות "מיסטיות" כגון שאיפת הגאולה בצורתה המקורית, אשר לא הושחתה באנליזה חומרנית והמטילה עצמה כחיוב מוחלט, בלתי-תלוי במסיבות אובייקטיביות, לבד מן המסיבה האחת שטרם קויים במלואו הייעוד הממלכתי וטרם פוצרה השלמות התרבותית של העם העברי. ומה גם שאדם אשר לא התחנך מלכתחילה בשלמות יהודית יכול רק להסתכל ממש "כתרנגול בבני-אדם" באותו שכר שאיפת הגאולה מבטיחה – מלכות ישראל מים-סוף עד הפרת; ולעומת תנופת-העוז העצומה שהשגת המטרה הזו מצריכה, מסתבר כי התנופה העשויה להתעורר לשמעה באדם כזה אינה יכולה להיות גדולה יותר מתנופתו של סריס. אך כפי שראינו – בלי התדבקות בחיוב המוחלט הזה של שאיפת הגאולה הישראלית, שוב לא תיתכן במסיבות שלנו בכלל שום התעוררות, ושום הצדקה להתעוררות, לפתרון של הבעיות אשר עצם הקיום העברי נעשה תלוי בהן כיום הזה.

קז 'סנהדרין' דף ל"ז [עמוד א', במשנה (שהיא משנה ה' בפרק ד')].

קח 'סנהדרין' דף נ"ז עמוד א' ו'עבודה זרה' דף כ"ו עמוד א'; וראה ברמב"ם, פרק ד' מהלכות רוצח הלכה י"א.

וכך אנו רואים את מעגל-הקסמים שרמזנו עליו בכניסתנו לעניין שאנו עוסקים בו:

חידוש השלמות העברית מחייב מהפכה טוטלית בנפש היישובית, מהפכת-המעבר מן התודעה האירופית אל התודעה-בְּקודש העברית, ובמהלך המהפכה הזאת שומה על בן-היישוב לפלוט מתוכו כליל את הלך-המחשבה האירופי – גם מפני שלמות עברית פירושה הוא חירות מכל פזילה-שהיא לתרבויות-נכר, וגם מפני שהלך-המחשבה האירופי מונע את קבלת הערכים העבריים וספיגת רוחם; אולם – אין להלך-המחשבה הזה שום סיבה להיפלט כל זמן שלא נכון בנפש היישובית קנה-המידה העברי אשר ידחנו, ואין קנה-המידה הזה יכול להיפון כל-זמן שהלך-המחשבה האירופי הוא השליט בנפש ומשמש בעצמו כקנה-המידה העליון למשפט.

כדי שתוכל המהפכה התרבותית להיעשות, צריכה להינתן לבן-היישוב ההזדמנות להתחנך מחדש ברוחה של תורת-ישראל ובערכיה; ואמנם, התחדשות הגעגועים לרציפות העברית וההשתחררות מרגשי ההדחקה הפסיכולוגיים יכולה אולי לעורר נטייה לפנייה מחודשת אל המקורות הספרותיים של תורת-ישראל, ומכאן עשוי לכאורה להיפתח הפתח אל הרדוקציה^o המבוקשת. אך למעשה, גם הנטייה הזאת אינה יכולה להגיע עד תכליתה בכפיפה אחת עם הַתְּמִיד הנאמנות לתרבות האירופית: לגבי הלך-המחשבה האירופי, המקורות הללו הם כספר החתום, הן ברוחם והן בסגנונם – ושוב, רק ההתאמנות וההתחנכות המוקדמת פְּרוּחַ ובסגנון הזה יכולה לפתוח לבקשת-התשובה אל המקורות האלה את האפשרות להתגסם. כאן צריכה אפוא להישבר קודם-כול מחיצת-זרות בנפש היישובית, אך את הכוח לשברה אין בן-היישוב יכול לשאוב אלא ממה שנתון לו מעבר לה.

הדרך להתגבשות האקטיבה הרוחנית של היישוב, על-ידי תנועה עממית – ולו גם מצומצמת – שתקום מתוך התחדשות הגעגועים לרציפות עברית, נשאת סתומה אפוא, לפחות בשלבים העליונים אשר שומה על הגיבוש לעבור – באותם השלבים אשר החוויה "הישראלית" צריכה להישבר בהם לא רק מבחינה אידאולוגית-מופשטת, אלא גם מבחינת משמעותה התרבותית והפסיכולוגית הממשית. וממילא מובן, שבמסגרת זו תיתכן רק התפתחות שתגביר אמנם את חוסר-הנחות המצפונית במציאות "הישראלית", אך האמודה לשקוע עם המציאות הזאת יחדיו, מחוסר יכולתה להגיע לתכליתה שלה עצמה או לתוצאה ממשית-מוגדרת איזו-שהיא.

נותרה לנו אפוא, מכל האקטיבה היישובית, רק אותה שאיפת "עד הירדן" שאמרנו, ואשר הערנו לעיל על מצבה המיוחד. ומצבה המיוחד מתבטא בזה, שאין היא תלויה דווקא, כמו השרידים האחרים של ערכי הציונות, בהתחדשותו של חוט-שדרה יהודי למען תוכל להתפשט ולהתגבר, אלא עשויה היא גם להתחזק לבדה – מתוך הלחץ הגובר של הרפיפות הביטחונית במדינה [המופעל] על אותה מידת הנכונות לפריצת הגבולות "הישראליים", הקיימת בְּעֵינַי מִכְּבָר.

אולם, היתרון הזה, כשהוא מלווה במסקנה אשר הגענו אליה זה-עתה, שוב גם הוא איננו מוביל אותנו לשום מקום: אם אין היישוב אמור לחדש את שלמותו העברית, אשר רק ממנה פֶּתַח להתעלותו האידאליסטית חסרת-הפניות, הרי גם אם תתחזק השאיפה "הירדנית" בקרבו לְעֵילָא ולְעֵילָא ותהפוך להיות מושכל ראשון בהכרת הכלל היישובי כולו – בכל-זאת אי-אפשר יהיה לה לקבל אצל נושאייה שום משמעות רגשית, מוסרית והיסטורית, נעלה ממנה עצמה, ונגזר עליה להישאר בבחינת הכרה גרידא ב"הכרח אשר לא יגונה", ללא מעוף ולא תנופת-חזון; וזאת – יתר-על-כן – באותה מסגרת המשבריות "הישראלית" הכללית, אשר ממנה לא יהיה ליישוב מוֹצֵא.

פירושו של דבר הוא, כי לא זו בלבד שהשאיפה "הירדנית" לא תוכל להתפתח לכלל המטרה הגדולה של מתן פתרון רדיקלי לבעייתנו הביטחונית על-ידי כפיית השלום הישראלי מיס-סוף עד הפרת, אלא אף לתכליתה המצומצמת שלה עצמה לא יספיק לה כוח ההתעלות: פריצת הגבולות "הישראליים", אפילו רק עד הירדן בלבד – גם זו היא הפֶּרַת שיווי-המשקל במזרח התיכון, וגם אותה אי-אפשר לבצע בלי התמרדות נגד האפוטרופוסות האמריקנית ובלי ויתור על מענקה; ואי-אפשר בכלל להעלות על הדעת כי יהיה היישוב נכון להעזה כזאת, ולמהפכה הסוציולוגית והכלכלית המתחייבת ממנה, בלי שיתקיימו בו כל הפוסטולטים^{קט} שמנינו בפרק הקודם.

אכן, אפילו תנועת "החירות", שהיא ראש-הדוברים ביישוב לפריצה היזומה עד הירדן – גם היא אינה מסוגלת, במנטליותה הציונית השוקעת ו"הישראלית" הבאה במקומה, לתאר לעצמה אף את הצורך במרד כנגד אמריקה; אדרבה, שגרתה הליברליסטית וריחוקה הציוני^{קט} מן היכולת לחשוב מחשבה ממלכתית עניינית

קט [ריחוק] ציוני, ולא גלוי – כי היהדות השורשית בגולה ידעה גם לחשוב מחשבה מדינית כהלכה. יהדות רוסיה, עם רבי שניאור זלמן מלאדי, ידעה לתמוך בצאר הצורך כנגד הבטחות-הרווחה הנפוליטיות; ודוד הראובני ידע לבקש ברית עם האפיפיור של

מטים אותה להיות דווקא הפרקליטה הקולנית ביותר של האוריינטציה המערבית והשנאה לרוסיה, הגם שהיא בעל-הברית הטבעי לכל מי שמבקש שינוי בשיווי-המשקל האמריקני – ואילו דבקותה במוסר הדמוקרטי, אשר מחוסר חזון גדול אין לה שום דחיפה להתגבר עליו, מפנה אותה בהכרח לאופורטוניזם, אשר בתנאים "הישראליים" פירושו הוא בשבילה להתרפק גם היא על הנטייה הכללית של בקשת יתר הרווחה אינדיבידואליסטית, שאיפה העשויה להתממש רק על-ידי הגברה נוספת עוד של התלות באמריקה ועל-ידי ויתור על כל מעש לאומי אינטנסיבי איזשהו.

גם אם תגיע אפוא תנועת-"החירות" באיזה אורח-פלא לשלטון, היא תמצא את עצמה בלתי-מוכנה משום בחינה להגשים אף את המטרות המינימליות שהיא מטיפה להן; ובהיותה רחוקה, ממש כמו כל המפלגות הציוניות האחרות, מן ההכשרה לפתור את בעיות-הגאולה הגדולות יותר, כגון ההכרזה התרבותית של האומה ואיחודה, נראה שעשויה היא רק לקיים בשלטונה את אותו המצב המשברי חסר-המוצא שבו דבק העם ממילא כיום הזה.

ואם תנועת-"החירות" כך – קל-וחומר "לאחדות העבודה", שאיננה מבקשת אפילו פריצה יזומה עד הירדן, והתלויה במענקים האמריקניים לא רק להלכה הפוליטית, אלא בידיים הפשוטות של קיבוציה, למעשה.

התגברות השאיפה "הירדנית" כשלעצמה, ללא התעוררות עברית-אידאליסטית טוטלית בצדה, אינה יכולה אפוא לשבור את מעגל-הקסמים שראינו בחלק השני של חיבורנו – [בפרקי 'המשבר'] – והמונע את פריצת הגבולות "הישראליים"; אין שאיפה זו יכולה להתגבש לבדה לכלל רצון מציאותי, ועשויה היא רק להיות סיסמה פופולרית מן השפה ולחוץ – כל-זמן שמסיבות חיצוניות, שאינן תלויות בה

האינקוויזיציה כנגד כובש הארץ התורכי, אשר אצלו מצאו מגורשי ספרד מקלט.] • הרב שניאור-זלמן מלאדי, מייסד חסידות חב"ד, המריץ את חסידיו לעזור לצבא רוסיה בעת פלישת נפוליון (1812), ואף אמר להם שטוב לו המוות מלחיות תחת ממשלתו. בתוך-כך – יחד עם צבא רוסיה שנסוג – הוא ברח ונדד עד למחוזות רוסיה הפנימיים, שם נפטר זמן קצר אחר-כך, והובל לקבורה בעיר האדניץ' במחוז פולטבה. • דוד הראובני התקבל אצל האפיפיור קלמנס ה-7 בשנת 1524, כבא כוחה של ממלכת עשרת השבטים, והציע ברית בין ממלכתו לבין הנוצרים נגד העותמנים (אשר כבשו את ארץ-ישראל מיד הממלוכים, אך לפני שנים אחדות). האפיפיור צייד אותו במכתבי המלצה למלכי פורטוגל ואתיופיה, בבקשה שיעזרוהו.]

בעצמה, לא תנסוכנה באותה מידת הפנות שמאחוריה משמעות מעשית, שלא בטובתה. בין המסיבות האלה יכולה, כמובן, להיות ההזדמנות הרחוקה שכבר עמדנו עליה, שהמלחמה בגבולות תפרוץ בעל-כורחו של היישוב ובעל-כורחם של הערבים ושל האמריקנים גם יחד, ואז תוכל, כמובן, שאיפת "עד-הירדן" למלא את התפקיד אשר "לאחדות-העבודה" מסתפקת בו מלכתחילה; אבל לקדם את המהפכה הגדולה הנחוצה לנו, לפחות על-ידי כיבוש מכוון, ולו גם חילוני, של עיר-דוד – דבר זה, מסתבר, אין השאיפה הזאת יכולה.



הערה 220 השייכת לעמ' 386:

נתייחס לכמה מן המנויים כאן, ולא כסדרם:

- גיוס קליגולה היה קיסר רומא כארבע שנים, עד הירצחו בשנת 41. הוא התחזה כאל, ציווה שיפלו לפסליו, ובכל הפרובינציות של האימפריה – מלבד ביהודה – נשמעו לו בכך. כאשר ניתצו יהודי יבנה את המזבח שהוקם שם לעבודתו, ציווה קליגולה להציב את פסלו במקדש – ואירוע נורא זה נחרת בזיכרון הלאומי כגזירת ה'צלם בהיכל'. אומני צור כבר עמלו בהכנת פסל השיש, ועל הביצוע הופקד נציב סוריה, פטרוניוס. פעמיים – בעכו ובטבריה – הפגינו למולו המונים מישראל, ימים רבים בקור וגשם, בתחינה לביטול רוע הגזירה; ולבסוף – לאחר שפטרוניוס השיג רק את דחיית מועד הצבת הפסל – הצליח המלך אגריפס הראשון לשכנע את קליגולה לחזור בו.

- תומס דה טורקמדה, הכומר המוודה של משפחת המלוכה בספרד, היה איש רע ואכזר – ומאז שייסד בשנת 1478 את האינקוויזיציה, הוא נשא פתואר: אינקוויזיטור גנרל. האינקוויזיציה נועדה לחקור ולשפוט את אלה מבין 'הנוצרים החדשים' – האנוסים – אשר נחשדו כי עודם אוחזים במנהגים יהודיים כלשהם. האינקוויזיציה נודעה לשמצה בחקירותיה שנעשו בעינויים, ובניצוחו של טורקמדה הועלו למוקד מאות 'כופרים'. בהמשך פעילותו הוא ארגן את גירושם של היהודים מכמה ערים, עד שלבסוף הביא להוצאת צו הגירוש הכללי ליהודי ספרד (1492). האינקוויזיציה בספרד (ובארצות נוספות) המשיכה בפעולתה עוד למעלה ממאתיים שנה.

- מרטין לותר, מייסד הרפורמציה בגרמניה (שהתגבשה לנצרות הפרוטסטנטית), האשים מלכתחילה את האפיפיורים ואת הכנסייה הקתולית בהרחקתם של היהודים מן הנצרות בשל היחס העויין אליהם – והוא קיווה שתיקונו ימשכו את היהודים אל חיק הנצרות המתחדשת. משנכזבה תוחלתו, הפך לותר לשונא-ישראל מובהק, ובשנת 1543 תבע בכתביו לגרש את היהודים מגרמניה ככלבים, להצית את בתי הכנסת שלהם, ולשלח במ אש וגופרית. אין כל פלא בכך שספרות שנאה זו שימשה לימים את הנאצים כ'אסמכתא שבקדושה'.

• בהקבלה כמעט מושלמת, כתשע-מאות שנה לפניו, שגה גם מוחמד פֶּאֶשְׁלִיָה למשוך את היהודים אל האֶשְׁלָם, ואף ייסד בו מנהגים ומצוות הלכותיים מאיתנו, (מלבד אימוץ האידאה הכללית של האמונה הטהורה מגילויי-הגשמה). רק לאחר אכזבתו – משהשיבו יהודי ערב את פניו ריקם – הפך לשונא ורודף. שני שבטי יהודים גורשו ואולצו לברוח אל עבר הירדן, מאות מיהודי יתריב (היא מדינה) נטבחו לאחר שסירבו להתאשלם, וגירושם האלים של יהודי חיבר משמש עד היום 'אסמכתא מקודשת' לקיצוני האשלים.



3. "היהדות הדתית"

לא היתה זאת כלל שכחה שלא-מדעת, כאשר בִּדְבָרָנוּ על היישוב התעלמנו לחלוטין מאותו הציבור הנרחב למדי המתקרא "היהדות הדתית", הדבק עדיין דבקות אורגנית ושלמה (כביכול) במסורת ישראל; לא הזכרנו אותו אפילו במילה אחת והתייחסנו אליו כאילו לא היה קיים.

הסיבה הראשונה ליחס זה היתה, שעד כה התנהג הציבור הזה, בכל הנוגע ליוזמה ולחלוציות מוסרית בתהליך התחייה, כאילו באמת לא היה קיים; ושנית – גם אם יָדַע הציבור הזה להסתגל למשטר-החלוקה המודרני של ארגונים, [משטר] שהציונות יצרה, ולהשתלב בו במידה מפליאה של כישרון-חיקוי ושחיתות, והוא נעֶשֶׂה מבחינה זו חלק אינטגרלי מן "היישוב המאורגן" – הרי מבחינת סימן-ההיכר המייחד את הציבור הזה, מבחינת "שלמותו" היהודית, אין הוא שייך ליישוב ואין הוא מטביע על היישוב את חותמו יותר מִשֶׁ"נאלבקי" היתה שייכת לפולין והיתה מטביעה את חותמה עליה.

"היהודים הדתיים" משתתפים בכנסת, הם הופכים את "בעיית החזיר" לבעיה לאומית הקובעת את הרכב הממשלה,²²² הם מגוונים את הרחובות בזקניהם ובפאותיהם, ובחג הסוכות הם גם מהדרים אותם בחזרם מבתי-הכנסת בלולביהם

222 בסוגיית בשר החזיר התקיימו ויכוחים ומתחים בציבור ובמפלגותיו כבר מאז קום המדינה. בשנת 1954 – על-פי דרישת המפלגות הדתיות – פרסמה הממשלה צו האוסר על גידול חזירים (במסגרת "הפיקוח על המזונות"). מכיוון שצו זה נפסל בבית המשפט העליון – ומכיוון שמפלגת 'חזית דתית מאוחדת' התנתה את חברותה בקואליציה באיסור מכירת בשר חזיר – חוקקה הכנסת את 'חוק ההסמכה' (סוף 1956), אשר

ובאתרוגיהם; אולם, מי שמסתכל בכל הדברים האלה רואה בעליל, שההשתתפות הפרלמנטרית הנ"ל אינה אלא השתתפות של מיעוט עדתי, אשר אין לו מה לומר בשום שאלה החורגת מתחום ענייניו העדתיים, ממש כפי שלנציגי הערבים אין מה לומר בשום שאלה כללית עברית; הוא רואה ש"בעיית החזיר" איננה לגבי העם בכללו בעיה לאומית יותר מכפי שעניין השחיטה הכשרה היה עניין לאומי לסיים הפולני, אף-על-פי שגם שם (מבחינה עקרונית) היתה יכולה, בקונסטלציה מסוימת, לקום או לנפול קואליציה ממשלתית לפי הצבעת נציגי המיעוט היהודי; ואילו הזקנים והפאות, הלולבים והאתרוגים, אין בהם כדי לשנות אפילו מאופיה החילוני של ירושלים החדשה, ומה גם של המדינה כולה, יותר משיכלו אותם הסממנים עצמם לשנות מאופיה הגויי היסודי של וארשה בשעתה, ואף אם נחשבה "יהודית". דווקא בכל הדברים האלה, היחידים העשויים כביכול להצביע על השפעתה המיוחדת של "היהדות הדתית" ביישוב, מתבלטת זרותה וחריגתה מן המסגרת היישובית.

ולפיכך, כאשר דיברנו על המבנה הארגוני והאידיאולוגי של המדינה, הכללנו בדברינו ממילא גם את ארגוני "היהדות הדתית" המשתתפים בו – אף בלי שהזכרנו אותם במילה אחת, כי אין הם מצטיינים בשום דבר – אך כשהגענו אל סיכויי האקטיבה הרוחנית של היישוב, הוצאנו את "היהדות הדתית" מן הכלל, כי יהדותה של היהדות הזאת היא לא מן היישוב. ועתה, כאשר הגענו למסקנה, שהיישוב איננו יכול לפתח מתוך רוחו שלו את ההתעוררות הגדולה הנחוצה לו, ושהתעוררות זו צריכה אפוא להידלק בו מבחוץ – הרי לאור מהותה של ההתעוררות הדרושה מתבקשת לכאורה מאליה ההנחה, שעל אף אותה ההתנוונות שכבר הספקנו לראות כי "היהדות הדתית" שקועה בה, אין לה בכל-זאת גורם טבעי יותר ממנה למילוי תפקיד ההדלקה הלזה – אם תוכל להתנער.

ואמנם, אם יש לנו סימנים ממשיים לריאקציה ישראלית כנגד המדינה "הישראלית" שקמה כתחליף למלכות ישראל הנכספת, הרי זה בקרב "היהדות הדתית" הזאת. במשך השנים האחדות של קיום המדינה גילה הציבור הזה – מעבר לתחום שלטון של המפלגות היישוביות בתוכו – סימני תסיסה דינמית והתקוממות נגד טשטוש הדמות הישראלית יותר מבכל שנות ההכנה הציונית שעד כה: "מחתרת

איפשר לרשויות המקומיות לאסור גידול חזירים ומכירת בשרם בתחום שיפוטן. בכך לא תם העניין, והחזיר המשיך להסעיר את הכנסת גם בשנות השישים.

הקנאים" ופרשת ג'למי, הפגנות סוערות,²²³ התנגשויות עם המשטרה והודעות נאשמים על אי-הכרה בחוקות הגויים כמשפט מחייב בישראל – כל אלה הן תופעות המעידות בהכרח שמהו מתחיל ליקוד במאה שערים, משהו המקשר את כל הגילויים הנפרדים, ולו גם מתחת לפני השטח, ומבטא את החוקיות האחת המונחת ביסודם. ואף אם לאמתו של דבר היו כל התופעות האמורות הדיוטיות וחסרות-בגרות עד מאוד, חסרות כל רצינות וגיבוש תכליתי, ואף אם מסתבר שגם הרקע המאחד שהוליד אותן לא יצא מחיתולי הריאקציה הספונטנית ולא התגבש לשום חיוב מוגדר בעל משמעות היסטורית מקדמת – העובדה נשארת בכל-זאת, שהתופעות האלו היו היחידות במדינה שהתגלגלה בהן במעשה איזו משאת-נפש אידאליסטית ונכונות כלשהי ללחום בעד עתיד האומה הישראלית, מעבר למעגל השיתוק הרוחני אשר העם מסובך בו כיום.

אולם, לא מקרה הוא ש"היהדות הדתית" אינה מהווה את כל היישוב, ואף אינה מנהגת אותו ואינה משתתפת אפילו בהנהגתו הרוחנית, אלא נגרת היא אחריו – גופה בפנים ונפשה בחוץ; וגם אין זה מקרה, שאחר תפתח להתפתחות הלאומית להתגלגל ולהגיע עד לחוויה "הישראלית", לא הצליחה היהדות הזאת להוציא מתוכה תגובה יותר מפורשת ורצינית כנגדה מאשר אותן נובלות-הריאקציה שהזכרנו זה עתה, ואשר בסך-הכול הן למעשה עלובות עד מאוד.



אחד מפלאי-הבריאה הוא, כיצד הצליח העם העברי להתקיים בזהותו התרבותית בכל תהפוכות הגלות הארוכה ולקיים עמו את יקוד תקוות הגאולה עד הצליחו באמת לכפות עליה את נס התגשמותה עתה לעינינו; אך לא קטן מן הפלא הזה הוא אחיו התאום, כיצד-זה יכול היה העם העברי להיות דבק בקנאה כזאת בתורתו ובתקוות הגאולה, ושלא לעשות – על אף תהפוכות גלותו הנוראה – אפילו ניסיון

223 • ה'מחתרת' אשר כינתה את עצמה 'ברית הקנאים' עסקה בעיקר בחבלה ברכושם של מחללי שבת. הקבוצה נחשפה בשנת תשי"א (אמצע 1951), כאשר סוכלה תוכניתם של שניים מחבריה להשליך פצצת הפחודה בכנסת, במהלך דיון על גיוס בנות לצה"ל. נעצרו כארבעים בחורים, ובתוך-כך התגלו גם כלי נשק ישנים ומטעני נפץ מאולתרים. שבעה-עשר מחברי ההתארגנות הושמו במעצר מנהלי בבית המעצר בג'למי (ליד קיבוץ יגור), וכמה אף נדונו למאסר. לימים, התבלט אחד מחברי הקבוצה: מרדכי אליהו – שריצה עשרה חודשים בכלא – נבחר בשנת תשמ"ג לכהונת הרב הראשי לישראל.

רציונלי אחד בקנה-מידה לאומי, כלומר לא לעשות כלום, כדי להגשים את גאולתו הנכספת, במשך כל שני השלישים האחרונים של אותה גלות, עד הניסיון הציוני. התשובה המלאה על החידה הזאת נעלה בוודאי מבינת אנוש, אולם שתי סיבות חלקיות יכולה בכל-זאת ההסתכלות ההיסטורית להעלות, ונראה שהבנת משמעות הנכונה – הבנת-הלב ולא רק הבנת המוח – היא שאלת-חיים לעתידה של תורת-ישראל, וממילא גם לקיומו של העם העברי בתור שכזה.

הסיבה הראשונה והעיקרית היא אבולוציונית:

כאשר הניסיונות הצבאיים והמדיניים להיגאל מן הכיבוש הרומי, ואחר-כך הביזנטי, נכשלו וחזרו ונכשלו, טבועים בדם, בעינויים ובחורבן שלם-והולך של היישוב היהודי בארץ – הלכה והעמיקה ביהדות ההכרה בהגיון טענתם של אלה מִבְּנֵיהָ, אשר הזהירו תמיד מראש מפני האסון הצפוי מן ההתקוממות במסיבות הקיימות, והטיפו להבלגה על התקווה המשיחית עד העת הנכונה; ורק טבעי הוא, שלאור ההתאמתות של נבואותיהם, לא חל העם בכללו ולא הרגיש שהנבואות האלו עצמן – וההסתייגות של בְּעֲלִיהֶן ממאמץ המרידה – גם אלה היו חלק מאותן "המסיבות הקיימות" אשר הבטיחו את הכישלון מראש; ומה גם שסוף-סוף הלוא היו המתנבאים הללו באמת גדולי-הרוח של האומה, והם ראו נכוחה ולא העלימו את העובדה, אלא אדרבה, הדגישו אותה, שחוסר ההכנה הפנימית, חוסר ההכנה הסובייקטיבית, הוא הגורם הראשון והעיקרי העומד לגאולה למכשול.

ובעקבות ההכרה הזאת, שהתפשטה והתבססה, הלכה והשתרשה בישראל גם הגישה הפסיכולוגית של התלִיית השימוש במעש הפיסי הישיר לקידום הגאולה לאלתר – תוך פנייה אל הטיפוח הכפול והמכופל של הרוח הלאומית, כדי לשמר את העם באחוותו ובציפייתו הדרוכה, למען יִמְצָא נכון לעת הפורקן כאשר תבוא, ואף אם תשתהה, כמשוער, כמה וכמה דורות.

אכן, בעלי התבונה בעם לא נתפסו למסקנה, שהתלִיית השימוש במעש הפיסי הישיר היא גניזה לעולמים, ושהגאולה תבוא בלעדיו: הסימן שהרמב"ם נותן

הכינוי "פרשת ג'למי" מכיון לתלונות העצורים על התעללות ומכות שספגו מחוקריהם, תלונות שאומתו על-ידי ועדת חקירה פרלמנטרית שמונתה על-פי דרישתן של המפלגות הדתיות.

• בשנות החמישים פרצו מעת לעת מחאות והפגנות של הציבור החרדי, בעיקר בשל חילולי שבת, אך גם בשל מכירת בשר טרף וחפירות בקברים עתיקים. בייחוד זכורה סדרת הפגנות 'מלחמות השבת' בירושלים, ובאחת מהן – בתשרי תשי"ז (1956) – אף נהרג מפגין (פנחס סגלוב) לאחר עימות קשה עם השוטרים.

במשיח הוא, בין השאר, שיילחם את מלחמות ה' קי' – ורק דָּמָה להם הדבר כגניזה לשעה הנתונה, כדי שלא יבזבו העם את מרצו לריק, וכדי שלהיטותו אחר הגאולה לא תחריבנו בינתיים בתוצאותיה עד כדי כך ששוב לא יוכל לקום ולהיגאל חס־ושלום לעולם; כמו שהפלמ"ח בימינו טען לבסוף כנגד הפורשים, שלא למלחמת השחרור בתור שכזאת הוא מתנגד, אלא למלחמה בטרם-עת, העשויה חס־ושלום למנוע בתוצאותיה את המלחמה הטובה בבוא זמנה.

אולם, כפי שהוכח הדבר שוב גם בכמה הזדמנויות אחרות בתנועה הצינונית בימינו – אי־אפשר לחייב משהו באופן תאורטי־מופשט תוך כדי פסילתו לשעה האקטואלית, ולקיים עם־זאת את פְּנוֹתוֹ של החיוב: היהדות איבדה בדרך־כלל את הערך המוסרי של שימוש במעש פסי מכוון לקידום שאיפותיה הלאומיות, ולא נותרה לה אלא התחזקות־הֵיֶתֶר הרוחנית – על בסיס של ציפייה ארוכת־נשימה עד מאוד, המסוגרת בתוך עצמה. במצב זה, מובן מאליו שגם הציפייה הזאת לא יכלה להתמיד בטהרתה הראשונה וברוח של כנות מלאה: מְסִיבוֹת חיי הגלות, שבתוכן ודרכן שומה היה עליה להתקיים, ללא עת־קץ מסוימת ובלי שיתחייב ממנה שום מעשה קונקרטי לפורקנה – רק טבעי הוא שהן נעשו לעם הרבה יותר משמעותיות בדרך־כלל מאשר התכלית המשיחית הערטילאית. מְסִיבוֹת חיי הגלות תפסו את עיקר עניינה היום־יומי של היהדות, זו השתקעה בגלות, ואי־אפשר היה שהשתקעות זו לא תתבטא גם ברוחה: היא סיגלה לעצמה הרגשה של שייכות גלותית, ולו גם בגושפנקה של ארעיות, וכך נוצרה בה שגרה מושרשת של דבקות סטטית במקומה, אשר אליה התנפצה בהכרח, מדי בוקר, כל הדינמיות המשיחית שיכלה לעלות מתיקוני־החצות הליליים.

בהכרח – כי שורשיה של רוח העצלות הזאת, כפי שמכנה אותה רבי יהודה הלוי, קי' לא היו חדשים ביהדות; כבר לְגִלוֹת יהויכין יעץ ירמיהו את העצה האמביוולנטית²²⁴ "בנו בתים וְשָׁבוּ", אשר ממנה תוצאות אמנם ליציבות הרוח הישראלית מאז ועד היום, אבל גם לרפיון תנופתנו הלאומית המעשית – עד

קי רמב"ם, פרק י"א מהלכות מלכים הלכה ד'.

קיא ספר הכוזרי, ב' כ"ד. [הנה ציטוט בדילוגין: "אמר החבר: ... והעוון הזה [= היציאה מארץ ישראל] הוא אשר מְנַעֵנו מהשלמת מה שיעֲדָנו בו הַאֲהִים בבית שני ... כי כבר היה העניין הַאֲהִי מזומן לחול כאשר בתחילה, אילו היו מסכימים כולם לשוב בנפש חפצה ... ושמא על זה אמר שלמה [בשיר השירים ה' ב'־ג']: ... 'קול דודי דופק' – קריאת הַאֲהִים לשוב ... 'פשטתי את כתנתי' – על עצלותם לשוב".

• על ספר הכוזרי – שוב וראה לעיל בהערה 179, עמ' 307.]

הזחלנות הציונית ועד בכלל. משהשתקעו היהודים בגלות בבל, הרי גם אם צֹרְפוּ בה מרוב סיגי רוחם – שוב לא הצליחה גאולתם להיות גאולה שלמה, כאשר ראינו גם בחיבור הזה [בתחתית עמ' 330], ולא שרתה השכינה בבית שבנו על-פי כורש הנכרי ולא על-פי עצמם; ק"ב הבית השני נבנה מתוך עצלות מלכתחילה, ק"ג והעצלות עוברת בו כחוט השני – אף מלחמת החשמונאים לא הצליחה לרפאו ממנה – וכך התגלגל העם, עצלן, למלחמת-היהוד של הקנאים ובר-כוכבא, כשמאשריו חשים את כובד-מורשת-העצלות ואת תוצאותיה החברתיות – ההתפצלות האינטרסנטית – בנפשם ובנפשו, ויודעים תמיד להזהירו מפני הכישלון ולהביאו עליו בזה למעשה – מראש, כאשר חזו.

וכאשר הצטרפה מסורת העצלות ההתחלתית והשורשית הזאת אל מוסר הציפיה המרוקנת מכל ערכי-מעש אקטואליים, שהתפתחה בעקבותיה, ואל העצלות המיוחדת, שגם היא התפתחה ממנה והוגברה עוד במידה מהפכנית על-ידי הטוטליות של גניזת ערכי-המעש בפעם הזאת ועל-ידי התחדשות העוון המקורי של שקיעה בשגרת-גלות – לא לימי חיי אדם אחד, שבעים שנה, כמו בגלות בבל, אלא מדור לדור ודור לדור בלי קץ – רפו ידי היהדות באותה אזלת-מעש מופלאה שאמרנו, במשך אלף ומאתיים שנים ויותר.

והסיבה השנייה [לשיתוקן של מעש-הגאולה] היא רעיונית.

האמונה בנס היא מעצם מהותה של היהדות: היהדות עצמה היא נס, כי נס הוא אם בשעה שכל המין האנושי נטרף בעיוורון בין יצרי הסותרים, ולְעוֹלָם נמצא הוא אפוא חוטא לרצון הַאֱ-הי, הפועל בו באמצעות היצרים הללו ק"ד – התגלו רצון

קיב "יומא' דפיס ט'-י", וראה רש"י על בראשית ט' כ"ז. ואם כי מסתבר שלחלוטין לא היו היהודים פסיביים מבחינה מדינית באותה גלות, שאם לא כן – אף כורש לא היה נענה להם, בוודאי.

[לעניין הנאמר במסכת יומא – שוב וראה לעיל בעמ' 330, בתוספת להערה ע"ו. רש"י, בפירושו על הפסוק: "יִפְתְּ אֱ-הים לְיַפְתְּ וישפן באהלי שם", מביא ומרחיב את דרשת רבי יוחנן ב'יומא', לאמור: "ומדרש חכמים: אף על פי שִיפְתְּ אֱ-הים לְיַפְתְּ – שבנה כורש שהיה מבני יפת [את] בית שני – [הנה], לא שרתה בו שכינה. והיכן שרתה? במקדש ראשון שבנה שלמה, שהיה מבני שם".]

קיג "הודו קצתם לשוב הודאה בלתי-גמורה" – ספר הכוזרי, שם.

קיד האינדיבידואליזם חוטא לבריאה על-ידי בגידתו ביצרים החברתיים, שניתנו לאדם כדי להתגבר בהם על קוצרידו וקוצר-חיייו של הפרט, וכדי לתת מוצא ליצרי ההתעלות האנושיים: הקולקטיביזם הערלי בא לשמש את המטרה הזאת, והוא הופך לרועץ לעצמו על-ידי הפכו לעבדות, ובכך על-ידי בגידתו ביצרי ההתעלות שאותם הוא בא לספק; מכאן נשאר פתוחה דרכו של הערל המדוכא, והמוטבע בהכרת אפסיותו, רק

הבורא וסוד מצוותו לאדם, בהגדרה עצמית שלמה ומפורשת, רק לתודעתה של אומה אחת, בדמותה של אותה הרמוניית-חיים אשר נצטווה עליה עם ישראל בסני. כבר התגלות תורת-היהדות עצמה היא אפוא למעלה מן הטבע הרגיל. וגם השאיפה היסודית שעליה היהדות מבוססת, והמהווה את חוט-השדרה של הרמוניית-החיים היהודית – רק בדרך-נס היא יכולה להתקיים ולהתגשם. היהדות שואפת – לא כפראזה, אלא במלוא הרצינות – להתמיד בזהותה כימי השמים על הארץ, והרי זו משימה המחייבת מעצם טבעה את ההתעלות המתמדת על החוק הטבעי הרגיל הפועל נגד כל היצורים, ואת ההתגברות המתמדת עליו – כפי שמורה עצם השם ישראל. ואת הדבר הזה מבקשת היהדות להגשים דווקא בחבל-הארץ הזה שלנו, בטבור העולם, אשר אין עוד פינה אחרת סוערת כמותה על פני כל האדמה כולה, ואשר שום עם רגיל, בלתי-נסי, לא הצליח מעולם לקיים בה את זהותו הנפרדת יותר מכמה מאות שנים.^{קטו}

שוב אין אס-כן פלא בדבר, אם משורשים כאלה התפתחה לנו היסטוריה לאומית הרצופה נסים גם בכל פרטיה; ואם אחרי כל זאת, ואחרי שכל היישוב העברי בארץ נחרב והושמד, והעם פוזר לכל רוחות השמים, מקוצץ ומהורג יום-יום, שסוי ובזוי, ושערי ירושלים נשמרו מפניו תמיד בכוח המעצמה העולמית החזקה ביותר באותה שעה – אם אחרי כל אלה נקבע הדבר כמושכל ראשון בתודעה הלאומית העברית, שבמצב זה אין גאולת ישראל יכולה להיות איזו תופעה מן התופעות הרגילות בגויים, אלא יכולה היא רק להיות משהו שעדיין לא היה בעולם כמותו, משהו שיוכל לצאת רק מן החוקיות הנסית המיוחדת של העם העברי

חזרה אל האינדיבידואליזם הציני או אל הנזירות הנוצרית או הבודהיסטית – כלומר אל הבנייה ביצרי החיים עצמם. וזהו המעגל האומלל של החטא הנצחי אשר המין האנושי מתלבט בו, מחוץ ליהדות, בלי מוצא.

קטו אכן, קשיותה זו של ארץ-ישראל, שהיא גנותה כפי השטחנים המתאוננים על שמשה רבנו הובילנו אליה ולא לשוויצריה – הריהי למעשה שבחה הגדול ביותר. שום ארץ אחרת בעולם לא היתה מצריכה, כדי להידבק בה, התעלות נפלאה כגון זו הישראלית, ולו דבקנו בארץ אחרת לא היינו קונים לנו נצח. ומצד שני, כלום אפשר להעלות על הדעת, שלו דבקנו בשוויצריה, למשל, או בבירוביג'ן, גם אז יכולנו לשוב אל ארצנו פעם ופעמיים ושלוש, אף אחר אלף וחמש מאות שנה, ולמצוא תמיד את גְּרִיה מוכנים להתפזר לכל רוח רק למשמע אוזנם על בואנו – מפני ששום עם מלבדנו אינו מסוגל לקנות בה שביתה? שום ארץ אחרת לא היתה יכולה לכרות לנו ברית כפי שכרתה לנו ארצנו, וגם מבחינה זו לא היינו יכולים אפוא למצוא לנו חוט-שדרה ארצי לנצחיותנו כפי שנמצא לנו בארץ-ישראל.

ויהיה נס-הכתר לכל הנסים הקודמים – הרי היה זה מושכל לגיטימי מאוד ונכון מאוד, שממש אי-אפשר להעלות על הדעת את זולתו; ועתה, כשהתחלת הגאולה כבר מאחורינו, מי יאמר עליו שהוא לא היה אמת?
אולם, המושכל האמתי הזה הפך להיות אחת מעילות-היסוד אשר לא נתנו לנס להתרחש.

כפי שהסברתי ב'הקדמות לחירות המחשבה העברית'²²⁵, הגיעה היהדות בגולה לידי כך, שבעקב המגע עם זרמי-המחשבה הגויים שוב לא הספיקו לה המילוי המובן-מאליו אחר מצוות התורה והחשיבה על תורת-ישראל מתוך התורה הזאת עצמה, וראשי-מְדְבְרִיה פנו לעסוק במשימה הבלתי-אפשרית של הכנסת תיאום בין קודשי היהדות לבין הקטיגוריות המחשבתיות שהיו רווחות בגויים באותו הזמן. התוצאה הראשונה מן העיסוק הזה היתה, שאף אם לא שונה בעקבותיו מאומה מתוכנה של היהדות, הרי בכל-זאת היא חדלה להיתפס כהיותה באמת – תורת-חיים הבאה לכוון את קודש ההתנהגות היהודית בעולם הפיסי – והתחילו לראותה כתורה של אמונה מטפיסית, בדומה לאמונה הנוצרית או הפילוסופית. ומאחר שעצם המושג "נס" כולל בו את יסוד ההתעלות של המאורע מן החוקיות הפיסית הרגילה (הנטולה את גורם הקדושה), הרי שגם הציפייה לנס הגאולה הישראלית הועברה בעקבותיו של אותו עיסוק מתחום החיים בעולם הזה, והוסגרה אף היא במסגרת הגושפנקה המטפיסית, אשר הוטבעה בקודשי היהדות בכללם.

יתר-על-כן, אחת המסקנות האלטרנטיביות, שהועלו ביהדות כתוצאה מן התעייה במחשבות-נכר, קבעה כי האמונה העברית (המטפיסית) אינה יכולה לעלות בקנה אחד עם שכלו של העולם הפיסי, וכך היא ניתקה לחלוטין גם את הציפייה לנס הגאולה מעצם הלגיטימיות של המעש הרציונלי לסיפוקה. אם עד כה נגנז המעש הגואל ביהדות רק מסיבה פרגמטית ומבחינה פסיכולוגית, הרי עוד הוסיפה אפוא ההתפתחות האמורה לגניזה זו – באמצעותו של מושכל הנס – הצדקה רעיונית עקרונית; ולא רק הצדקה בלבד, אלא אף פסילה עקרונית חיובית של השימוש במעש רציונלי מכוון לצורכי הגאולה, בתור אמצעי שאינו לעניין.

כאמצעים השייכים לעניין הוכרו על-פי הלך-המחשבה הזה רק מעשים שהם בעצמם בעלי טווח מטפיסי מיסודם, כלומר מעשים מְגִיִּים; וגם זאת, בעצם, רק במידה שהדברים אמורים בקירוב הגאולה. הגאולה עצמה, האמודה להיות נסית,

225 בכרך א'; ראה שם בעמ' 171 בפסקה הפותחת "כפי שמציין", ולמן הרווח המוגדל בעמ' 174 ואילך.

נתפסה כמאורע העתיד להיות בעל אופי מטפיסי-עליון בכולו, ואשר לעם העברי – הצריך להיות נושא המאורע – ואפילו למשיח – הצריך לחוללו – לא נותר בו למעשה שום תפקיד מוגדר. לעם ולמשיח נועדו למעשה, לפי התפיסה הזאת, רק תפקידי סטטיסטים בנס הגאולה; ופלא הוא ויהי לפלא, כיצד-זה יכלו אנשים מבוגרים – אפילו על-פי תפיסתם המטפיסית שלהם עצמם – להעמיד למעשה במשך מאות בשנים ובאמונה שלמה את כל תקוות עֲנוֹתָם הנוראה על דמדומי-חלום ערטילאיים כאלה, אשר אפילו ביטוי אין להם בעולם אלא בשם הפרטי שבת-יצבי. כי איזה נס רצו בעצם היהודים ששבת-יצבי יעשה להם? –

עד כאן ההתפתחות הקפֵּלית; אך לא טובה ממנה היתה ההתפתחות הפילוסופית, אשר מקורה באותם היסודות עצמם ואשר ביטאה את המסקנה האלטרנטיבית השנייה שעלתה מן התעייה במחשבות-נכר.

מסקנה זו אמרה כי השכל (כלומר הפילוסופיה היוונית) והאמונה העברית (המטפיסית) יכולים לאמת זה את זה, וכך היא השאירה לכאורה את הדרך פתוחה לשימוש במעש הרציונלי לצרכיו של נס הגאולה. אולם, כאשר פנו בעלי המסקנה הזאת לחיפוש האקויוולנט^o השכלי, היווני-הפילוסופי, של עיקר "המטפיסיקה היהודית" – הם מצאו אותו (מאחר שמלכתחילה הוטעו להאמין כי ימצאוהו) בערך העליון של השאיפה ל"הכרת האלוהים"; וכך הם שמו דגש אידאולוגי ברור ומפורש באותה מטמורפוזה שכבר התחוללה בתפיסת היהדות, והם הציגו את תורת-ישראל במשנה בהירות ותוקף – לא כתרכבות לאומית, אשר תכליתה היא המהלך ההיסטורי של האומה, אלא כמכלול מוקפא של דוגמות מטפיסיות, אשר תכליתן היא להביא את הפרט (בעקבות האינדיבידואליזם היווני) עד האושר הנעלה של הסתכלות אינטלקטואלית בזיו השכינה.

לתפיסה כזאת בעקביותה לא היה, כמובן, שום עניין בגאולה, שהיא צורך לאומי והיסטורי בכולו; ואם אף-על-פי-כן היא לא סילקה את ידיה מן הגאולה, והואילה לראותה כחלק אינטגרלי-מחויב של האידיאה הישראלית, המתוארת על-ידיה תיאור פילוסופי, הרי זה מפני שכאמור לא פגעה כל ההתפתחות הרעיונית הנידונה בתוכנה הפנימי של תורת-ישראל, ובמסגרת התוכן הזה בלטה הציפייה לגאולה ולחידוש החיים העבריים הממלכתיים בארץ הבחירה – לעילא מכל אפשרות להתעלם ממנה – כעֶקְרוֹן-יסוד שלפחות אינו נופל בחשיבותו משום עיקרון אחר של תורת-היהדות, ואשר למעשה מאבדת היהדות עם אבדנו את עצם הטעם לקיומה – והתפיסה האמורה לא יכלה אפוא להיות עקבית.

אלא שהנאמנות (היחסית קטז) לנושא התיאור, בלי שהתפיסה כולה תתערער מיסודה, התאפשרה כאן על-ידי כך, שהאופי הנסי של הגאולה המקוּנה הכשיר את הגאולה גם בעיני התפיסה הזאת כדי להימנות אף היא בתחום המטפיסיקה, וכך ניתן לה לטפל בנושא במסגרת העשויה לרוחה. הראייה המטפיסית של הגאולה איפשרה לתפיסה הנידונה למצוא את כל הדאגה בעניין זה של תמורות היסטוריות-אנושיות – מופקדת, באופן פרדוקסלי, בלי שום אמצעות אנושית, בידי הקב"ה כביכול לבדו, ואילו האיש העברי נמצא לה אפוא ממילא פטור מכל הינשאות דינמית בכיוון הגאולה – והרי רק הינשאות כזאת, היא שלא היתה יכולה להשתלב בתפיסה הפילוסופית-הסטטית של היהדות.

ומשנמצאה לה היהדות פטורה מן ההינשאות הדינמית לעתיד – כבר יכלה התפיסה הפילוסופית להבין גם את עניין הגאולה כדוגמה מטפיסית גרידא במכלול הדוגמות המטפיסיות של תיאור-העולם היהודי, אשר כל שהאדם חייב לה הוא רק להאמין בה אמונה רליגיוזית-סטטית, כדרך שהוא מאמין בדוגמות האחרות, אחיותיה, למען אושרו הפרטי-האינטלקטואלי בלבד.²²⁶ העובדה שהמטפיסיקה בכללה, וממילא גם המטפיסיקה של נס הגאולה העתידה, נראו לתפיסה הפילוסופית הזאת ראייה רציונלית, כבר לא יכלה לשנות אפוא כלום – אחר שהראייה המטפיסית של נס הגאולה איפשרה לה מלכתחילה להציג את הנס הזה במשמעות הסטטית שתיארנו: האוונטואליות^ו של התגשמות הגאולה – ולו גם בדרך רציונלית – הועברה על-ידי התפיסה הזאת אל מעבר לתחום המשמעות הקונקרטי של היהדות, ובעקבות זאת אף אל מעבר לתחום הזמן בכלל, ק"י

קטז על נאמנות יתרה מיחסית אי-אפשר, כמובן, בכלל לדבר בקשר לתפיסה בלתי-יהודית של היהדות.

קיו "ישלח לקץ הימין משיחנו" – אומר הניסוח הפיוטי של עיקרי הרמב"ם: לקץ-הימין, אבל לא רגע אחד לפני-כן (אם כי בעיקריו של הרמב"ם עצמו ובהלכות מלכים שבמשנה-תורה, הניסוח הפורמלי הוא עדיין יותר קרוב לחיים, ואף אם רוחו היא אותה הרוח עצמה).

226 בדבריו על "מכלול הדוגמות" – הכוללות גם את עניין הגאולה – רומז כאן שב"ד, אל-נכון, לשלושה-עשר העיקרים של הרמב"ם; וראה גם בהערה קי"ז, בסמוך. להלן – בעמ' 424, בפסקה הפותחת: "שנית" – ישוב שב"ד ויבקר את היצמדותה של 'היהדות הדתית' ל"ג העיקרים. עוד בעניין זה ראה בסופו של המאמר 'על האמת והדוגמה בתורת-ישראל' (כרך א'), עמ' 223, בדברי שב"ד המובאים בהערה 21.

ואילו משמעות קונקרטיית ניתנה על-ידיה רק לאמונה בהתגשמות, בלי שיתחייב ממנה מאומה למעשה. כי זה העיקר: התפיסה הפילוסופית של היהדות הציגה את התגשמות הגאולה כטפלה למעשה לאמונה בה.

הפילוסופיה השלימה אפוא את מעשי הקבלה, ואם זו האחרונה נתנה גושפנקה רעיונית-חיובית לגניזת המעש הרציונלי, הרי אחותה הוסיפה ונתנה ביטוי רעיוני-חיובי גם לרגש העצלות הגלותית.



מוברחת על-ידי כל המסיבות האלו – ההתפתחות הפסיכולוגית בתחילה ובניין-העל הרעיוני בעקבותיה – נשארה אפוא ציפיית הגאולה סתומה בקרב הציבור היהודי המסורתי, ללא מוצא; וכאשר סוף-סוף היא פרצה להתגשם – הריהי פרצה באפיק הציוני, כשתמורת הרס הסכרים שפְּכְלוּה עד כה היא משלמת לא רק בהרס כל האורגניות העברית, אלא גם באבדן ערכי הגאולה עצמם.

היהדות שדבקה במסורתה הגיבה על ההתפרצות הזאת בשתי פנים: קודם-כול בהסתייגות רעיונית, לאמור לא זו הדרך, ובהתעלמות למעשה, תוך כדי המשכת מסורת החיים הגלותיים כאילו לא קרה כלום; ושנית – תגובת הלב היהודי, שלא יכול היה לומר "לא" על התעוררות לאומית עברית, אשר הערך "ציון" במרכזה. ואף התגובה הראשונה יכלה להימשך רק כל זמן ששרדו חיים יהודיים מגובשים במרכזי הגולה והמפעל הציוני לא יצא מגדר ניסיון, אשר אפשר גם שלא להאמין בסיכויי הצלחתו; אולם, משחרבו מרכזי הגולה, ושרידי-הפּלִטָה מקרב בעלי הגישה הנידונה מצאו עצמם מוצלים בעיקרם רק במדינה העברית שהתגשמה, וששוב אי-אפשר היה להתעלם ממנה במרחקים – ממילא לא נותר עוד מעקבותיה של הגישה שום דבר למעשה, לבד מן הקבוצה הקטנה של "נטורי-קרתא", ושתי התגובות [הנ"ל] התאחדו למעשה – אם גם לא

[לא נודע מי חיבר את פיוט שלושה-עשר העיקרים – 'יגדל אֱלֹהִים חַי' – אך כבר מסוף המאה ה-16 הוחל לשלבו בסידורי התפילה.

הרמב"ם עצמו כתב את העיקרים – וליתר דיוק: 'היסודות' – בתוך פירושו למשנה (בערבית), בהקדמתו לפרק 'חֻלְק' במסכת סנהדרין. היסוד השנים-עשר פותח: "ימות המשיח – והוא, להאמין ולאמת שיבוא, ואין לומר שנתאחר, [ככתוב בחבוק ב' ג']: אם יתמהמה חכה לו [כי בא יבא לא יאחר]".

מבחינה פורמלית וארגונית – לגישה אחת, על הבסיס של אמירת אמן לציונות ולמדינתה, אם בפה מלא ואם רק בגמגום. בהתאם לכך ארשה לעצמי לדבר על תגובת היהדות המסורתית כעל תגובה אחידה מלכתחילה – אף מלפני שחלה ההתמזגות למעשה.

היהדות המסורתית הצטרפה אפוא לתנועת הגאולה, בדמותה הציונית, לא מתוך ההתפתחות האורגנית שלה עצמה, אלא מתוך נקיטת עמדה חיובית לרעיון שהוצע לה מבחוץ; וזה קבע קודם־כול – [כתוצאה ראשונה] – את יחסה הפסיכולוגי לתנועה שאליה הצטרפה ואת מעמדה בתוכה: יחס דרדקי והרגשה של תלות ביוזמת הזולת, ומעמד של גרורה בהתאם לכך – גרורה היודעת ומרגישה בעצמה שיותר ממעמד של גרורה אינו מגיע לה בדין. ולנחיתות המיוחדת הזאת עוד נוסף רגש הנחיתות הכללי אשר היהדות לקתה בו במאה וחמישים השנים האחרונות, ואשר הפך אותה מצוק־סלע איתן בים הגויים לגוש של התפוררות הנמס והולך; לא יכול [היה] אפוא לעלות בדעתה של היהדות המסורתית כי רשאית היא להשתלט על הרעיון הציוני שהוצע לה ולהפוך מגרורה למנהיגה – אף לו התאפשר הדבר מבחינות אחרות: היתה זו יהדות צנועה וביישנית, המסתרת מפני עצמה בתחושת התנוונותה ונחיתותה, ואשר כל התנשאות דינמית – אפילו כלפי פנים – היתה לה בדיוק מה שההתנשאות הדינמית היתה לציונות הזחלנית בכללה, היינו סתירה במושג.

והתוצאה השנייה, האידאולוגית, היתה שהיהדות המסורתית עצמה סמכה את ידיה על תפיסה המציגה והמגשימה את הגאולה הישראלית לא בבחינת החיוב המשיחי, המוחלט והאורגני, של תורת־ישראל, אלא כעניין פרגמטי וחילוני בכולו, המנותק בעיקרו לחלוטין מכל המסורת העברית ושאינו לו בעיקרו של דבר ולא כלום עם מה שהיהדות המסורתית מייצגת אותו בתור שכזאת. אכן, כבר עמדנו על כך לעיל, שבדורות האחרונים הפכה היהדות ממילא להיות מעין ים בלי מים – משהחלה להתרוקן מִפְּנוֹת האמונה בביאת המשיח הגואל, אפילו כדוגמה לקץ־הימין; אבל בתוצאה שאמרנו זה עתה הגיע הדבר הזה לשלמות הנושאת משמעות הרסנית חדשה. היהדות המסורתית הסתבכה כאן בפרדוקס טרגי־קומי:

מצד אחד היא לא יכלה להכיר בתהליך הציוני כְּבְּתֵּהֲלִיךְ התגשמותה של הדוגמה המשיחית, מפני שלא נמצאה שום התאמה פורמלית בין שני המושגים הללו – וחוסר ההתאמה הזה בא ליהדות המסורתית אפילו כדבר בעתו, מפני שהוא פטר אותה משתי בעיות "לא־נעימות" בפעם אחת: גם מן הצורך לחרוג משגרתה הגלונית, כדי להחיות את יהדותה מן האיבון הקבלי והפילוסופי ולהפכה מיהדות

של ציפייה ואמונה ליהדות של הגשמה משיחית, וגם מן הצורך להתקומם נגד הסילוף ומיעוט-הדמות שבציונות, כדי להפוך את זו למה שהיא צריכה להיות בתוקף מהותה. לשני הדברים הללו לא היתה היהדות המסורתית מסוגלת – שהרי לו היתה מסוגלת לא היה בכלל צורך בדרך-העקיפין הציונית – וחוסר-ההתאמה האמור נתן לה הצדקה אידאולוגית לשקיטתה ברפיונה ובשגרתה, על-ידי כך שהציג לפניה את התחייה העברית המתהווה כעניין צדדי וחיצוני, שאיננו מפריע כביכול, והמחייב אפילו לכאורה, בלא-כלומיותו, להמשיך ולדבוק בדוגמה המשיחית השגורה, כאילו לא קרה כלום – עד שיבוא תור הגאולה "האמתית" בקץ-הימין.

אבל מצד שני לא יכלה היהדות המסורתית שלא להרגיש את האמת הפנימית כי המפעל הציוני אכן הוא מהווה, אמנם ובאמת, את התחלת ההתגשמות המשיחית המקווה, ושכמעט אפסה כבר כל תקווה לה: המפעל הציוני פנה והצליח להגשים אחת לאחת את רוב משימותיו הראשונות של המשיח הדוגמטי – החייאת לשון-הקודש, ראשית הפרחת הארץ וקיבוץ-הגלויות, חידוש הגבורה העברית, ועד לתקומת הממלכתיות העברית בארץ-ישראל; והלוא רק מפני הרגשת האמת הפנימית הזאת נאלצה היהדות המסורתית לומר אמן לציונות וסמכה עליה את ידה. אחרי כל אלה שוב לא יכלה להיות שום משמעות לדחיית "הגאולה האמתית", הדוגמטית, עד לקץ-הימין, כי ממה נפשך: או שנעשתה כבר יותר ממחצית מלאכתה של הגאולה, ומשמע שנמצאים אנו בתוך-תוכה של הגאולה, ומשמע שההגשמה הציונית עצמה היא חלק מן הגאולה האמתית, אשר המשיח חייב לבוא במהלך-הדברים הישיר לאלתר; או שאין היא חלק מן הגאולה האמתית, ומשמע שכל התהליך המשיחי עדיין לפנינו, ומשמע שמה שכבר עשתה הציונות אמור להיחרב תחילה, ואם-כן מה יש להצטרף אליה ולתמוך בה – וזה [= האמור בפסקה זו], חוץ ממה שאין לתאר בכלל כי אותו העם שלא יהיה מסוגל להשלים הפעם את גאולתו יוכל לחזור עוד ולעמוד שוב בגלות חדשה, ומשמע שאם ייחרבו הישגי הציונות שוב לא יהיה למשיח אל מי לבוא.

מצד זה יצא אפוא, שאם לא להלכה, הרי למעשה שוב לא יכלה היהדות המסורתית להמשיך ולדבוק בדוגמה המשיחית של "לקץ-הימין", המכוונת אל נס שמעבר לנס התהליך המתגשם עתה לעיניה ובהשתתפותה; ומכיוון שמן הסיבות שראינו גם לא יכלה היהדות הזאת להחיל את הדוגמה המשיחית על התהליך המתהווה, ואף לא יכלה לשחרר את ערכיה המשיחיים ממסגרתם הדוגמטית כדי להקנות להם חיות אקטואלית ולהשליטם עליו – נמצא שלמעשה, אם לא להלכה,

היא שקעה לבסוף בפתרון־הפשרה של הדחקת הערכים המשיחיים מכל־וכול מתחום הכרתה, ויהדותה נעשתה אפוא יהדות בלתי־משיחית, אשר כשלעצמה אין לה ולא כלום עם המהלך ההיסטורי של האומה – לא בהווה ולא בעתיד – בעוד שמצד שני היא הפקידה את ההיסטוריה הלאומית העתידה ביד האידאולוגיה הציונית לבדה, אשר לה, מצדה, אין ולא כלום עם יהדותה.

השָׁרָת ערכי הגאולה המקוריים והוצאת המשך ההיסטוריה העברית מתחום עניינה של תורת־ישראל – הריהן כבר כשלעצמן התפתחות אומללה, אשר אין צורך להרבות דברים כדי להבהיר את משמעותה ההרסנית לגבי המנטליות של הציבור אשר אחרי כל אלה עדיין הוסיף לראות את כל ייחודו בהיותו כביכול נציגה הנאמן של תורת היהדות. אך המגע עם הציונות החילונית היה עוד גרוע ליהודי המסורת אף יותר מזה – (כמוסבר בארבע הפסקאות הבאות) – כי הוא נשא את ההרס גם לתוך אותה המסגרת המופחתת של יהדות, אשר היהודים הללו צמצמו בה את "יהדותם" בעקבות ההתפתחות האמורה.

אין צריך לומר, שלמרות ההישגים המשיחיים הממשיים אשר הצליחה כבר הציונות להשיג לנו – בכל־זאת היא לא היתה ראויה, מנקודת־הראות העברית השלמה והאמתית אשר היהדות המסורתית מקובלת לייצגה, לאותו האישור אשר היהדות הזאת נתנה לה, כמות־שהיא, בלִית ברירה. היהדות, על־פי אמתה, הריהי הווייה של גזע, לאום, תרבות, מוסר ודת המעורים זה בזה והמאוחדים באחדות אחת, אשר אף לאחד מכל יסודותיה הללו – היקרים לה כל־אחד לשמו ולשם כולם יחדיו – לא ייתכן קיום היסטורי בנפרד מאִחֵיו או בלעדיהם, כשם שלא ייתכן לה כשלעצמה קיום היסטורי בהתרוּפף אחד מהם או אחדות מיזוג כולם. וכבר ראינו בחיבור הזה, שאם ביקשה הציונות לקיים רק את הצד הלאומי שביהדות, לבדו ובמנותק, הריהי הפכה להיות, בהכרח, נטייה לבגידה ביהדות בכללה, לרבות את הצד הלאומי עצמו – ממש כפי שהניסיון האמנציפציוני לקיים את היהדות רק בבחינת דת בלבד, או הניסיון של תחום המושב לקיימה רק בבחינת גזע ופולקלור בלבד, הביאו סטיכיה^ו של בגידה אף על הדת, הגזע והפולקלור עצמם, עד שהשלים החורבן העוֹנֵשׁ את מלאכתם.^{ק"ח} מבחינה יהודית אמתית ומרחיקת־ראות,

ק"ח הצורה ההיטלרית של שנאת־ישראל באה, כמובן, כתגובה ישירה על השָׁרָת היסוד הלאומי מן השלמות היהודית – על החלטת היהודים להסתלק לחלוטין מתקוות חידושה של הממלכתיות העברית העצמית, להשלים עם הגלות ולהשתקע באופן סופי וקטיגורי בארצות מושבם, לעולם ועד. הציונות באה יותר מדי מאוחר ובפחות

כל יהדות חלקית – ויהיו זכויותיה אשר יהיו – הריהי אפוא מכלל-מקום, במידת חלקיותה, פשע כלפי היהדות בתור שכזאת: היא מקעקעת את מהותה השלמה והאופיינית, העושה אותה לתורת-אמת, והיא מערערת את יכולתה להתמיד בעצם זהותה בתהפוכות ההיסטוריה – ואין היהדות בתור שכזאת יכולה להכיר לה אפוא מעמד של פשרות בתוכה.

אולם, מאחר שאותה "היהדות המסורתית" שאנו דנים בה לא יכלה להציע כנגד המעשים הברורים של הציונות החילונית איזו דרך אחרת של הגשמה משיחית ושלמות יהודית גם יחד – הגשמה משיחית מתוך שלמות יהודית – ממילא היא לא יכלה להתייחס אל החלקיות והשברוניות שבחילוניות הציונית מתוך יחס שמגובה, כראוי, ושיהא בו כדי להזהיר ולחנך, ולהוקיע את הטעון פסילה: היהדות המסורתית חשה בעצמה כי בחוסר-אונים הריהי למעשה האשמה בעצמה בריאקציה החילונית שקמה נגדה ושמתוכה נולדה הציונות המשוברת – בעומק נפשה היא היתה נוטה למעשה בעצמה להצטרף לריאקציה החילונית הזאת, לו הספיק גם לה העזו להתגבר על השגרה ק"ט – והיא ידעה בעצמה כי במידה שאין היא נגרת אחר הציונות, ולו החילונית והשברונית, הרי בהתנוונותה ובשקיעתה היא נשארת ריקה אף מאותה מידת הפונקציונליות ההיסטורית החיובית שהתברכה בה ההיא, והריהי ראויה אפוא יותר ממנה להוקעה ולפסילה כבוגדת ביעוד.

בעקב כל הדברים האלה לא יכלה היהדות הדבקה במסורתה להשתמש לגבי נושאי החילוניות בציונות במונח שיבטא את חילוניותם מתוך ההרגשה הנאותה כלפיה בהווה של שלמות עברית; ואם בתחילה היא עוד ניסתה להחיל עליהם את הכינוי "אפיקורסים", היפה לעניין, הרי בבואו עתה מתוך חוסר כל כנות או רצינות במשמעותו הפוסלת, הוא הפך להיות גידוף מגוחך בעלמא, והגיחוך שבו רק חזר כבומרנג אל שולחיו. עד מהרה הרפתה אפוא היהדות המסורתית מן הניסיון

מדי פנות – בדרך-כלל – בשביל שתוכל לכפר על החטא; ומה גם שהיא עצמה סירבה, ומסרכת עד היום, להכיר [בכך] שהיהודים הם גרים בארצות גלותם.
[כעבור כחמש שנים פיתח שב"ד את דבריו בהערה הזאת למסה שלמה – 'הברית בין הקברים, היא מגילת-ספר עיכול הזוועה' – בכרך א'.]

ק"ט והרי זה, דרך-אגב, רמז לעובדה החשובה, שלמעשה נשארה הדבקות במסורת בעיקר נחלתם של הנמושות בקרב העם העברי; ואין זו, כמובן, הסיבה הפחותה ביותר לדמותה העלובה של היהדות המסורתית כיום.

להתבטא על החילוניות היהודית במונחים של עליונות וגינוי; ק"ד היא נתנה ביטוי לנטייתה הכמוסה שלה וליחס העובדתי שהתהווה כאשר התרגלה להתייחס לחילוניות היהודית, גם בדיבור, במידה של כבוד והשלמה – ומחוסר שם עברי מקובל, שיציין אפיקורסים בלא אסוציאציה של שלילה, סיגלו להם גם יהודי המסורת את הביטוי הברברי "פלוני הוא אדם חופשי", אשר אחיהם המתפקדים היו מתכנים בו בעצמם, בתרגום מן הלעז.²²⁷ והם קיבלוהו כנתינתו, על הרגשת הכשרות הנלווית אליו ממקור מחצבתו, פְּנִשׁוֹתָם כליל את התפיסה העברית – ההפוכה והנעלה יותר – של החופש, "שאינן לך בן-חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה".^{קכא}

כלומר – למעשה, אף אם אולי לא להלכה – הכירה היהדות המסורתית עצמה במעמד הלגיטימי של החילוניות בישראל; ואם קודם ראינו שהיא חילקה את תורת-ישראל ואת הפעילות ההיסטורית של האומה לשני תחומים נפרדים אמנם, אך השרויים בכל-זאת זה בצד זה בתוכה, הרי עתה יש לנו להוסיף על כך שהיא סמכה למעשה את ידיה על ההגשמה הציונית גם בהיות זו פטורה אפילו מן השכנות עם דרך-החיים העברית. תורת-ישראל חדלה לשמש, גם ליהדות המסורתית עצמה, לא רק כמסגרת לפעילות ההיסטורית – אלא בכלל כנורמה המחייבת את האיש העברי באשר הוא עברי ושעל-פיה נשפטת עבריותו; מעתה יכול היה להיחשב לה כיהודי נאמן והגון אף מי שבעט בתורה ובגד בה, וכך לא נותר גם לה אלא מכלול המשימות הציוניות פְּחִיבּוּ הַיַּחֲדִיד הַנִּתְבַּע עֲדִיין עַל-יְדֵי עַצֵּם הַשֵּׁיכוֹת הַעֲבֵרִית, ושהוא לברו המקשר מעתה את בית-ישראל כאומה אקטואלית.

קך גם המונח "יהדות חילונית" עשוי, כמובן, לשמש את הצורך הזה על הצד הטוב ביותר – אם רק יבטא מתוך הרגשה של שלמות יהודית. שהרי מה יכול להיות כוזב ומופרך מיסודו יותר מיהדות חילונית?

קכא 'אבות', ו' ב'.

227 הכינוי 'חופשי' בהקשר זה הוא תרגום-יבוא של 'ליברל'. במאה ה-18 כונה מי ששחרר את עצמו מעולה של הכנסייה והתפקר – כ'ליברטה' בצרפתית, או Libertine באנגלית, היינו: אפיקורוס בהקשר הנוצרי (שהתיר את הקשר בינו לבין האל). מכאן צמח גם התואר ליבֶרְפֶּנְסֶר בצרפתית, Freidenker בגרמנית, או Freethinker באנגלית – 'חושב חופשי' – שאינו כבול למחשבה מסורתית-דתית ודוגמטית. (ראה גם את דברי שב"ד והשלמתם בהערה 233, להלן בעמ' 416).

אחרי כל אלה ממילא דבר פשוט הוא, שלא רק מבחינה רגשית, אלא גם מבחינה אידאולוגית, חָלָה היהדות המסורתית לראות את עצמה כנושאת היהדות וכעילית החוקית של האומה – זה המעמד שהיה ראוי לה בהיותה נושאת התורה – וגם היא בעצמה התרגלה לראות את עצמה רק כאחד הזרמים המקבילים ושוויה-הערך בתוך המסגרת הלאומית הכללית; כמות כיהדות (הציונית) הסוציאליסטית או הליברליסטית – לא עוד היהדות בה"א-הידיעה אלא מפלגה בתוך היהדות בלבד.

בהתאם לכך היא היתה צריכה להמציא שם לעצמה – שם שלא עוד יִזְהַנָּה עם היהדות, אלא יבחיץ את ייחודה במסגרת המצומצמת החדשה שהלאומיות העברית השתפכה לתוכה, ובוזה היא נתנה גם גושפנקה של סופיות מוגדרת ומפורשת לשבר הגדול שהושברה למעשה תפיסתה הלאומית. את השם הנחוץ לה היא לא יכלה למצוא בשום מקום במקורות העבריים שהיתה אָמוּנָה עליהם: עד כה לא ידעה היהדות מין שמירה כזאת על תורתה, הפוטרת ממנה את כלל ישראל והמוציאה מתחום עניינה את ההנהגה ההיסטורית של האומה. מנקודת-ראותה של היהדות, על-פי אמתה, כפי שראינו, אין זו בכלל שמירה על תורתה, אלא בגידה בה – אבל גם בגידה כזאת לא ידעה היהדות מעודה עד התקופה האחרונה, ומכל התופעות האנושיות האפשריות נדמה כי זוהי [התופעה] היחידה אשר תורת-ישראל לא העלתה מעולם על דעתה כי יש מקום בכלל לקחתה בחשבון, אפילו כאפשרות תאורטית, והיא נמצאה אפוא אילמת מכל-וכול לנוכח התופעה המזרה הזאת שהתחוללה על גבה. אכן, במהלך דברי הימים ידעה גם ידעה היהדות מפלגות בתוכה, אשר ייחודן התבטא בנשיאת התורה הישראלית לעומת היהודים המסתלקים ממנה; אולם, היו אלה מפלגות של חסידים, אשר האנטינום^o שלהן הוא מרשיעי-ברית, ושם בעל אסוציאציות כאלה ומוכן כזה של הזדהות עם השלמות העברית בהתגלמותה שוב לא היתה "היהדות המסורתית" שלנו מסוגלת לקבל על עצמה, וכמובן – היא גם לא היתה ראויה לו. בסופו של דבר היא קפצה אפוא שוב על שם שהושט לה על-ידי תרגום מן הלעז: בראותה עצמה כציבור המשמש ביהדות לעומת זרם היהודים "החופשיים", ובהיות ההפך מן "החופשיות" בלועזית – "דתיות" – היא סיגלה לעצמה את השם שייקרא לה לאמור, "היהדות הדתית".

השם הזה – לא זו בלבד שהוא הטביע את חותם הסופיות המוגדרת על ההתפתחות הרעיונית האומללה שהתחוללה למעשה בקרב הציבור הזה, אלא הוא הוציא את השפעתו החינוכית הכוזבת גם מן הציבור הזה ולחוץ; הוא טשטש

בלשון העברית לחלוטין את האמת היסודית, שההפך מ"יהדות חילונית" אינו "יהדות דתית", אלא יהדות שלמה, הוא העלים את העובדה ש"יהדות דתית" אשר איננה יהדות שלמה היא חטא לדת משה וישראל לא פחות מן החילוניות והאפיקורסות עצמה, ובסך-הכול – בזהותו את נשיאתה של תורת-ישראל עם "הדתיות" בעלמא, הוא סילף בפרהסיא את מהותה של היהדות והציגה מעורטלת מאחדות כל אותם היסודות שמנינו למעלה, כאילו באמת היתה עומדת רק על היסוד "הדתי" המנותק לבדו.

מוגדרת כך בייחודה, כנושאת "הדת" חסרת התחולה ההיסטורית במסגרת הכללית של הלאומיות העברית, נעשתה היהדות המסורתית אפילו פחות ממפלגה מוסרית ביהדות – פחות מן הסוציאליזם או הליברליזם, שאליהם דימינו אותה לעיל.

הסוציאליסטים או הליברלים היהודיים – גם הם, כמובן, לא זיהו את עצמם עם האומה העברית כפי שהיא צריכה להיות בתור שכזאת, וגם הם לא התיימרו להיות יותר מנושאי זרמים מסוימים בתוכה, אשר כשרותם העברית שווה לכשרות כל מיני הזרמים האפשריים האחרים; אבל הם ראו עצמם כנושאים של שיטות מוסר חברתיות, אשר תועלתן יכולה לצאת אל הפועל רק על-ידי הסבתן על החיים הציבוריים, ולפיכך – עם כל זרותן של שיטות המוסר האלו לגבי בעיות החיים האמתיות של העם העברי – בכל-זאת, משהאמינו בהן נושאייהן, ממילא הם דימו להם כי נאמנותם לעם העברי מחייבת אותם להשפיע מברפנתן גם על חייו הציבוריים שלו, והם פעלו לפתרון בעיותיו המדיניות והסוציולוגיות ברוח שיטותיהם ועל-פי הגישות העולות מהן לעניינים שהתעוררו. על אף זרותן של השיטות האלו לא ניתקו אותן אפוא נושאייהן (למרבה הרעה) ממהלך ההיסטוריה העברית, אלא אדרבה, הם החילוֹן על מהלכה; באמצעותן הם קבעו את עיקר דמותו החברתית של הבניין הציוני – לפחות מבחינה פורמלית – ובהיות אלה השיטות היחידות שהתחרו ביניהן על קביעת הדמות החברתית העברית, אף התרגל העם לאקסיומה המדומה שפתרון לבעיותיו החברתיות יכול הוא לבקש רק בגבול האלטרנטיבות המוצעות על-ידיהן לבדן.

היהדות המסורתית, לעומת זאת, משהחלה לראות ולהציג את ייחודה רק בנשיאת "הדת" בישראל – "דת" במובן המתורגם מן הלעז הנוצרי, והמנותק ממילא מכל שייכות למהלך ההיסטוריה העברית ומכל תביעה לגבי הלאומיות העברית בתור שכזאת – הריהי העמידה את ייחודה על עניין שהוא כביכול מצפוני-אינדיבידואלי בכולו, ואשר לא זו בלבד שאין לו שום יחס לבעיות החיים

הציבוריים, אלא שאין גם לבקש ממנו יחס כזה, ואדרבה – שכל ניסיון לשלוח ממנו זרועות לחיי הציבור יכול רק להיחשב, על-פי הז'גון הליברליסטי, כהתערבות "מימי-הביניים" ו"כפייה מצפונית" של הפרט (כי לציבור בתור שכזה אין ל"דת" ממילא מה לומר).

את התורה המיוחדת לא עשתה לה אפוא היהדות המסורתית כבסיס לאיזו גישה מיוחדת משלה לפתרון הבעיות שהחיים הלאומיים העבריים נעשו תלויים בהן. היא לא הסיקה מתורתה, וגם לא עלה בדעתה כי יכולה או חייבת היא להסיק מתוכה, איזה דבר-שהוא לגבי המשימות הכרוכות בשיבת-ציון, לגבי המדיניות של ביצוען או לגבי מבנהו ומשטרו של העם הצריך לקום מתוכן; ואפילו בתחומים שעיקרם רוח, והקרובים ביותר ליסוד "הדתי"-הספציפי שיהדות זו הצטמצמה בתוכו, לא עלה בדעתה כי תורתה מחייבתה לאיזו גישה מיוחדת לגבי הגיבוש המחודש של האומה המפוררת, לגבי קביעת היחס בין יהודי הגולה והממלכתיות העברית המוחזרת בארץ-ישראל, ומה גם לעניינים משיחיים כל-כך כמו חידוש הסמיכה והסנהדרין – כיסוד להחייאת התורה הישראלית בתור משפט לאומי – או חתירה לבניין בית-הבחירה כמרכז לאחדות האומה ולהחזרת השכינה לתוכה.

את כל הבעיות המדיניות, החברתיות והרוחניות שהעלתה ההגשמה הציונית השאירה היהדות המסורתית לגורמים שמצאו יכולת (מפוקפקת) להתעסק בהן זולתה, למען ינהיגוה בתוך כלל ישראל המונהג על-ידיהם, ואם גם יהודי המסורת התערבו בפתרון הריהם לא עשו כן בנושאי התורה, אלא כבני האומה "במובן הרחב יותר, היהודי הכללי", ובתוך הזרמים "הכלליים" שלא היה להם עם התורה ולא כלום.

וכנגד זה – בתוך מסגרת החיים הלאומית-הכללית שעוצבה כך במנותק מתורת-ישראל, בהשתתפותם של יהודי המסורת עצמם – עשתה לה היהדות המסורתית את התורה לעניין הפנימי והפרטי שלה גרידא, כאילו לא נבראה אלא בשבילה ככתה בישראל. היא לא נלחמה ולא נאבקה על חינוך העם ברוח התורה, אבל היא עמדה בתוקף (על-פי דרכה) על הדרישה כי תוכר זכותה לתת "חינוך דתי למי שרוצה בכך" – כלומר לבניה שלה; היא התייחסה "בהבנה" ליבוא מאכלי טריפה בשביל כלל תושבי המדינה, מטעמי חיסכון – ותחליף של מאכלים כשרים היא דרשה רק בשביל עצמה; לא אכפת היה לה שאת כלל בנות ישראל מגייסים לצבא, אבל לא נחה משום-מה דעתה עד שפטרן מן הגיוס את בנותיה שלה; היא לא ראתה שום רע בכך שהקולנוע תופס את מקום בית-הכנסת כבית-הוועד הציבורי בהיקף לאומי, אבל בשיכוניה שלה היא הבטיחה

לעצמה את הזכות, שבת־כנסת בשביל "יהודים דתיים המעוניינים בהם" יוכרו כראויים לתקציב הניתן ל"בנייני־ציבור".
ובהתאם לדברים האלה – [התגבש וּבְנָה] גם בסיסה הארגונית של היהדות הזאת.

יהיו אשר יהיו הטעמים שארגוניה עצמם הכריזו עליהם כתכלית קיומם ופעולתם – העובדה המעשית והאמיתית נשאת שהם לא קמו כדי לומר משהו משלהם לאומה, אלא רק בשביל שתי המטרות שלהלן, או רק בשביל השנייה מהן בלבד: לתת ל"יהודים הדתיים" מסגרת שבה ובאמצעותה יוכלו להשתתף בחיים הלאומיים תוך שמירה פנימית על המנהגים הדתיים המהווים את ייחודם בישראל, ושנית – לתת להם נציגות במוסדות הלאומיים אשר תגן על זכויותיהם הדתיות, הפנימיות, מפני פגיעה מבחוץ ותשמש בעיקר כקבוצת־לחץ לסחיטת תקציבים, משרות ויתרונות חומריים אחרים בשביל "המסגרת הדתית" וסיפוק צרכיה השונים, שהשתרגו מסביב לגרעין המקורי של סיפוק "הצרכים הדתיים" והגנתם.

בסופו של דבר השתוו, כמובן, הארגונים הללו לכל הארגונים הציוניים האחרים, כי לכולם יחד, כפי שראינו, הפך לבסוף להיות עיקר קיומם – זה כוחם ללחוץ ולסחוט יתרונות חומריים, ויכולתם להצמיח אליהם את העם בכוחם החומרי, כדי להוסיף עוד ולגבור; אבל ל"ארגונים הדתיים" היתה אפוא תוספת־יסוד לשחיתותם, ואמנם הם עלו בזה מלכתחילה על כל אחיהם, ובייחוד מבחינה חומרית. לארגונים הללו חסרה היתה מלכתחילה התכלית הלאומית האובייקטיבית לקיומם, והתנפלותם על התקציבים והמשרות לא היתה להם – כמו לארגונים הציוניים האחרים – רק התפתחות שנולדה בדיעבד משלטונם המפוצל על כספים לאומיים ועמדות, הניתנים להם בדין למילוי משימותיהם הלאומיות, אלא הם קמו מבראשית, במידה מכרעת, רק כדי להשתתף בחלוקת השלל, והתפקיד העיקרי שהוטל מבראשית על מנהיגיהם היה רק לשמש גבאים.

וכך התגלגלה היהדות המסורתית לאותו המצב שבתיאורו פתחנו את הפרק הזה. היא נעשתה קבוצה של מין "יהודים בני־דת־משה"²²⁸ בישראל, הנבלעת בדרך־כלל בחיים הציבוריים של האומה מתוך טשטוש גמור של עצמיותה, ואשר השתתפותה המיוחדת והמאורגנת בחיים הללו אינה נובעת מהיותה בהם איזה זרם

228 זו פרפרזה על 'גרמנים בני דת משה', כדרך שכינו עצמם חלק מיהודי גרמניה בהשפעת תנועת ההשכלה, במגמת השתלבות בחברה ובתרבות הגרמנית תוך טשטוש הייחוד הלאומי.

מוסרי מיוחד, המתחרה במשהו משלו על עיצוב דמותם, אלא מתבטאת רק בייחודה הפתתי ובמאבק המושחת העולה מכאן על זכויות ופריבילגיות בתוכם. וכמה התבטאה אותה "הדת", שבה צמצמו היהודים הללו את התורה הישראלית ובנו עליה את ייחודם הפתתי? –

ראינו שהיא לא התבטאה במתן-תוקף לשאיפות הלאומיות-ההיסטוריות של הדת היהודית. אם נמשיך בדרך האלימינציה יש לומר, שמכל-מקום היא לא התבטאה גם בטיפוח מצוותיה הספציפיות-המוסריות. לא רק ממסגרתם הפתתית ולחוץ, אלא גם בחייהם הפתתיים המיוחדים, לא התבטאה "דתותם" של היהודים הללו בהיותם איזה זרם מוסרי מיוחד; ואחרי מה שכבר ראינו – הדבר עולה בעיקרו מאליו, [כדלהלן].

שני סדרי יחסים קובע המוסר החברתי העברי: סדר המצוות בין אדם לחברו, מן היהדות ולפנים, וסדר היחסים בין ישראל ואומות העולם. והנה, רק טבעי הוא למהות הכתתית, שהסדר השני הזה איבד כל משמעות ממשית לגבי קבוצת יהודי המסורת בישראל. משחדלו היהודים הללו – כנושאי התורה – להוות את העם העברי בה"א הידיעה, ונעשו רק כת של נושאי התורה בתוכו – ממילא הם חדלו למעשה להרגיש את תורתם בבחינת הייחוד הישראלי בין הגויים, והיא הפכה למעשה להיות להם רק סגולתם הפתתית בישראל; בנשיאתה שוב הם לא הרגישו את עצמם כנושאי איזה מעמד בין-לאומי, וממילא אבדה להם כל הרגשה אמתית שאמנם מתחייב להם מתורתם איזה מוסר מיוחד במקד היחסים שבין אומות. מן העולם הגויי החיצוני שוב לא הבדילה אותם תורתם, אלא רק שייכותם למסגרת הלאומית העברית שנפרדה ממנה, ושהיא בעצמה החלה להיתפס להם כחסרת כל שוני מהותי מן המסגרות העולמיות הדומות לה; יחסם לאומות העולם נקבע מעתה רק באמצעותה של המסגרת החדשה הזאת, ודרכה יכלו לסגל להם גם יהודי המסורת האלה עצמם רק את ההשתתפות ב"תורה" על העם העברי כחבר שווה-מעמד "במשפחת האומות"²²⁹ – במקום המוסר המקורי של תורת-ישראל הקובע מפיו של רבי יהודה לאמור: מאי עברי? – "כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחד".קכב

קכב 'בראשית רבה', מ"ב ח'.

229 על אידאל ההשתלבות ב"משפחת האומות" במחשבה הצינונית – שוב וראה את הערה 218 לעיל בעמ' 385. על גלגולו של הערך הזה אל 'מגילת העצמאות' – המדברת על "משפחת העמים" – ראה בהערה 162, לעיל בעמ' 262.

אבל גם בסדר האחר, במצוות שבין אדם לחברו, לא נשארה "היהדות הדתית" עברית ומיוחדת במוסרה יותר מזה.

שורשיה הראשונים של התפתחות זו נעוצים כבר בתחילת התהוותו של תהליך ההתבוללות בישראל – בתקופה שהעם היה עדיין, פשוט, יהודי, ואילו "יהדות דתית" כקבוצה ספציפית בתוכו לא היתה קיימת עדיין כלל. כבר אז התחיל להתערער מעמדו של דיין-תורה ביחסים הפנימיים ביהדות – כאשר מספר גדל והולך של יהודים התחיל לחרוג מהסתגרותו החברתית, וכאשר יהודים ההולכים ורבים התחילו עם זה לאבד גם את קשרם לתורת-ישראל ואת רגש המשמעת למוסדותיה השיפוטיים. במצב זה לא יכלו, כמובן, אפילו יהודים טובים ושלמים להמשיך ולקיים את היזקקותם הייחודית לדין-התורה בלבד ביחסיהם עם אחיהם: לעתים קרובות היו מעורבים ביחסים הללו גויים, ולעתים קרובות הרשו לעצמם אף אחיהם להתעלם לחלוטין ממה שדין-התורה מצווה – וגם על-פי דין-התורה עצמו לא היתה כאן אפוא ברירה אלא ללכת ולפנות לערכאות של עכו"ם.

וכך לא רק במה שנוגע להתדיינות. גם ביחסי שלום גמורים נאלצו מעתה אף יהודים כשרים להסתגל ולקחת חבל ביחסים המתנהלים בין יהודים ללא שום זיקה ליהדות ולמוסרה; ובמידה שיחסים המתקיימים רק בחוג הסגור של יהודים שלמים בלבד הלכו ונעשו תופעה נדירה, כן הלך ונעלם גם המוסר היהודי מן החיים החברתיים העבריים – עד שהשתכח כמעט למעשה בכלל.

התפתחות זו הגיעה עד תכליתה כאשר הועבר מהלכה מן הגולה לארץ. אם בגולה עוד הרגישו אפילו יהודים מתפקדים רבים הרגשה של זרות למוסדות הגויים, ודין-התורה נשאר מקובל ביניהם, ולו במידה פוחתת והולכת, עד עצם השמדתם, לפחות לצורך בוררויות פנימיות ביניהם (אם כבר לא להסדרה חיובית של יחסיהם) – הרי ביישוב הארץ-ישראלית נהפך להם ליהודינו השלטון [הבריטי] הזר ל"ממשלתנו", וחוקיו נעשו להם "חוקי ארצנו", עד שבמדינה לא היססו פרקליטוניה להסב על החוקים הללו את השם של "דיני ישראל" ממש – ושוב לא נותרה אפוא שום סיבה שתרתיע את הציבור מלהמיר את דין-התורה בדין-הערכאות לתיאבון, לחלוטין.

ומצד שני – היהודים השלמים מלפנים הפכו בינתיים להיות "יהודים דתיים" בעלמא; והללו – כבר לא זו בלבד שהם נאלצו להיגרר לסדרי המוסר והמשפט הזרים, שנכפו עליהם ממילא, בעל-כורחם, בהיות כל יחסיהם החברתיים מעורים ומשולבים בחיים הציבוריים הכלליים – אלא כציונים טובים שוב הם לא נפלו גם בעצמם מיתר אחיהם בכל הנוגע להזדהות עם "ממשלתנו" ו"חוקי ארצנו" הנ"ל,

וניתן להם אפוא להיכנע לכורח ללא שום מוסר כליות וכדבר המובן מאליו. כיום לא יתואר כמעט שיעלה בדעתם של שני "יהודים דתיים" סטנדרטיים כאלה, אפילו בינם לבין עצמם, לקבל קניין במשא-ומתנם,²³⁰ לבדוק בחושן-משפט מהן זכויותיהם וחובותיהם ההדדיות, או ללכת לרב, במקום שילכו לערכאות, אם כלו ביניהם כל הקצים; "היהודים הדתיים" שכחו בכלל שדברים כאלה אפשריים או שיש להם מובן מחוץ לספרים.

ואם כך ביחסים השגורים, שנמשכו במישרין מחיי המשא-ומתן היהודיים בגולה – על אחת כמה וכמה ביחסים שנוסדו בקרב "היהדות הדתית" זה מקרוב, במיוחד על רקע השתתפותה המאורגנת בהגשמה הציונית.

ראינו אמנם, שאחת הסיבות להתארגנותה של היהדות הזאת היתה גלומה דווקא ברצונה להשתתף בחיים הלאומיים מתוך שמירה פנימית על המנהגים המייחדים אותה; ובהתאם לכך אמנם הקימה לה "היהדות הדתית" ארגוני הגשמה ציוניים משלה – "תנועות חלוציות", קיבוצים ומושבים – אשר לפחות ממסגרתם ולפנים נמצאו "היהודים הדתיים" בינם לבין עצמם בלבד, ללא שום התערבות עוד של יסודות חיצוניים – ודווקא על רקע ההשתתפות המאורגנת בהגשמה הציונית ניתנה גם ניתנה אפוא ליהודים הללו האפשרות שנמנעה מהם בהיותם פזורים כפרטים בודדים בציבור הכללי: האפשרות לחיות את עיקר חייהם החברתיים על-פי המוסר העברי – לו אך עלה בדעתם לחיות את חייהם על-פי המוסר הזה. אולם, אפשרות זו לא היתה, כמובן, הגורם היחיד שהבדיל את החיים המאורגנים של "היהדות הדתית" מחייה קציבור של פרטים המפוזרים באומה; הרבה יותר חשוב מן הגורם הזה היה חברו שהיווה לו את הרקע, היינו התכלית "הלאומית-הכללית" של ההתארגנות, ההשתתפות המכוונת בהגשמת המפעל הציוני – ובמסגרת זו, כאמור, סילקה "היהדות הדתית" את ידה מלתרום משהו מיוחד משלה לעיצוב דמותה של החתירה, והכינה עצמה מראש לקבל כל הנהגה שתדריכנה מבחוץ.

והנה, אף-על-פי שבהלך-החיים הכללי של היישוב הניחה הציונות את המוסר שבין אדם לחברו לסטיכיה^ו האבולוציונית ול"חוקי ארצנו" שנקבעו על-ידי השלטון הזר, הרי במסגרת הגשמתה המכוונת התיימרו זרמיה המנהיגים לראות את

230 'קבלת קניין' היא מעשה המעיד על גמר המקח וחלותו, בכך שהקונה או בא-כוחו מקנה כלי למוכר – כחליפין – בתמורה על אשר קנה ממנו, (וכלי זה, אפשר שיוחזר מיד). ראה ברמב"ם בהלכות מכירה פרק ה', הלכות ה'ז'; וב'שולחן ערוך' בחלק 'חושן משפט' סימן קצ"ה, סעיפים א'-ג'.

העניין בנושא לתכנון אידאליסטי הצריך להקיף את כל הנעשה לשם השגת המטרה הציונית; בשום פנים לא נראה להם הדבר כבעיה "דתית, המסורה למצפון האינדיבידואלי", אלא אדרבה – בצדק, אם כי באופן כוזב – הם תפסו את המוסר החברתי של האומה כבעיה בעלת חשיבות ציבורית ממדרגה ראשונה; וממילא נשלל בזה מן "היהדות הדתית" כל מעמד עצמאי בוויכוח על הבעיה – ובמידה שהיא הצטרפה להגשמה הציונית המכוונת, ממילא ראתה עצמה גם היהדות הזאת עצמה כמחויבת רק להחרות ולהחזיק אף בדבר הזה אחר מה שתוכל ללמוד מזולתה.

הכניעה בשטח זה התאפשרה, כמובן, כמו בכל השטחים האחרים, על-ידי כך שבאמת לא היה ל"יהדות הדתית" מה לומר בעניין; כפי שראינו, כבר הספיק המוסר החברתי העברי להשתכח ממנה עצמה מלכתחילה, ואין צריך לומר שוב שהיא לא היתה מסוגלת לחדש ולהסיק מתורתה את חיוב "משטר המן"²³¹ לתקופת המדבר של גאולתנו, או את דרישת האינטגרציה של "משטר המן" ומוסר חושן-משפט יחדיו בתכנון השלמות של משטר היובל, לקראת הגאולה השלמה. במקום כל אלה היא סיגלה אפוא לעצמה, בשביל קיבוציה ומושביה, את תערובת הסינדיקליזם והטולסטויאניות²³² שהתקבלה כמוסר החברתי האידיאלי בקיבוצים ובמושבים הציוניים בכללם; וכך – דווקא אותן המסגרות שבהן היא הופיעה בצורה המגובשת ביותר בייחודה, לא זו בלבד שלא התגלה בהן מאומה מן המוסר אשר צריך היה לייחודה, אלא אדרבה – הן רק שימשו לה בסיס לביצוע מגובש ומאורגן של התבוללותה המוסרית, ולא עוד בעל-כורחה, אלא מדעת ובמכוון, בבחירתה החופשית שלה.

231 כזכור, אספו אבותינו את המן במדבר לפי העיקרון של "איש לפי אוכלו": לכל מלקט הותר לאסוף עומר אחד (עשירית האיפה) לכל נפש אשר באוהלו; (ראה בשמות ט"ז). שוב וראה את דברי שב"ד בעניין זה לעיל בעמ' 325 בפסקה הפותחת: "מן הבסיס הזה", ובזו שלאחריה.

232 ב"סינדיקליזם" מכוון שב"ד למסגרת הארגונית של הקיבוץ והמושב – ושל הארגונים המאגדים אותם – פגופים המהווים את מרכז הכובד הענייני והכלכלי של החברה והמדינה כולה; ב"טולסטויאניות" הכוונה היא לעיקרי תורתו החברתית של הסופר הרוסי לב טולסטוי (נפטר 1910), אשר רומם את אידיאל השוויון החברתי, את חובת תרומתו של היחיד לכלל תוך ויתור על קניין פרטי, ואת הכמיהה לחיי פשטות ועבודת האדמה.

והלאה בדרך האלימינציה – אותה הדת, אשר עליה העמידה "היהדות הדתית" את ייחודה הפתתי, מכלל-מקום היא לא התבטאה גם בטיפוחן של אילו "חוויות דתיות", כפי שלפחות היה ראוי לה על-פי שמה.

ראינו שהדת הזאת נמסרה כולה "למצפון האינדיבידואלי" וטוהרה מכל פרובלמטיקה ציבורית עד כדי כך, שאפילו במוסר הפרטי שבין אדם לחברו לא נותר לה מאומה לומר משלה – ואף שמה "דת" לא נתפס עוד במובן העברי המקורי שמשמעו חוק, חוק התורה הישראלית על כל השלמות הכלולה בה, אלא במובן המתורגם מן "הרליגיה" הלועזית, שמשמעה "קשר לאל" בלבד.²³³ ועל-פי זה אפשר היה לכאורה להניח, ואכן מתבקשת מכאן ההנחה מאליה, שאם-כן ודאי צמצמה "יהדותנו הדתית" את ייחודה לעניין טיפוחם של רגשות, אמונות ונוהגי-קדושה מסוימים, אשר באמצעותם מתעלה "המאמין", בחייו הפרטיים, מעולם התופעות החומריות אל "הרוחני המוחלט" של הבריאה; וודאי התמסרו אנשיה לחוויית ההתעלות הזאת באינטנסיביות מיוחדת, והשתקעו בחייהם הפרטיים בעולם שכולו קודש – שהרי רליגיוזיות הצריכה להתרכז רק בהתנהגות הפרט בינו לבין עצמו בלבד, ואינה מגיעה למידת הדבקות העשויה להזין את חייו בסיפוק התבטלותו בחיק הבורא, אינה נותנת לאדם כלום ואינה שווה במאמץ, ולמעשה ריהיה רק סתירה במושג. אולם, דתיותה של "יהדותנו הדתית" לא יכלה להתבטא בדרך-כלל אפילו בחיוב פסיכולוגיסטי טהור כגון דא; וזה מן הסיבה הפשוטה שהמדובר הוא בכל-זאת ולמרות הכול בדת ישראל – ודת ישראל, שתורת אמת היא, אין לה עסק ב"חוויות רליגיוזיות" כשלעצמן ואין היא מספקת להן שום דרך שבה תוכלנה להתגשם בבידודן.^{קכג}

לא מקרה הוא, כמובן, שמדרגת הקדושה הנעלה ביותר הנדרשת מחסידי כל אותן "הדתות" שהן למעשה רק רליגיות בלבד – היינו מחסידי כל אותן התורות

קכג בחיק היהדות ישנן אמנם השיטות הקבליות והפילוסופיות שאמרנו, והן מצדן מתקרבות אמנם מאוד ל"חוויה הרליגיוזית". אולם, מאחר ששיטות אלה אינן מעיזות לפגוע בתוכן המקורי של תורת ישראל, והן מנסות רק להסבירו על-פי דרכן מבחינה עיונית, נמצא שהחוויה הרליגיוזית המיוחדת, המכוונת על-ידיהן, נשארת רק בתחום ההישג של בעלי-עיון בודדים לבדם – ולמעשה לא בתוכה של תורת היהדות, כי אם מעבר לה. לעומת זאת, בידי העם בכללו נשארת תורת ישראל כנתינתה המקורית – ולו היא שהפעלתה למעשה והמושגים הרווחים עליה נעשים מסולפים מכוח אותן השיטות גם בקרב העם בכללו.

233 המילה הלטינית religio משמעותה: קשר.

שייעודן העליון הוא לקשר את הפרט האנושי לאלוהיהן – היא מדרגת הנזירות; קכד כי לקשר את הפרט – בפרטיותו – לאלוהים, משמע להקנות לו חוויה של היבלעות בלתי-אמצעית באחדות הקוסמית שמעבר לזמן ומעבר למקום, וחוויה של היבלעות בלתי-אמצעית כזאת יכול האדם לקנות לו רק על-ידי הסתלקות מכל ענייני העולם הזה והתמסרות מוחלטת להתבוננות הדמיונית, הקפואה והמתנגנת, בלא-כלום. החוויה הרליגיוזית על בסיס אינדיבידואליסטי היא אפוא מעצם טבעה – כפי שמוכח בנצרות, בבודהיזם ובטאואיזם²³⁴ – תופעה דמיונית טהורה, המכוונת והמתנהלת בלי שום יחס-גומלין לחיים הממשיים,²³⁵ והכרוכה בהכרח באיזו פילוסופיה שופנהאורית של שלילת החיים הממשיים, השארתם ל"טפשים" המוצאים עניין להתעסק בהם קכה וטיפוח אשליה אונניסטית במקומם. ואם ציפינו ל"חוויות דתיות" אינדיבידואליסטיות מצד "היהדות הדתית", הרי שציפינו למעשה גם ממנה להתנהגות על-פי איזו תורה מן המין שתיארנו, ולהסתגרותה בבתי נזירים. אולם, תורת-ישראל אינה יודעת מאומה על בתי נזירים, והחוויה הדתית המושגת על-ידיה אין לה ולא כלום עם הפסיכולוגיה והפילוסופיה של החוויה הרליגיוזית הנ"ל.

קכד "נזירות" כאן – במובן הרחב של פרישות וְיִזְגָה. להלן נשתמש באותו המונח עצמו במובן מצומצם יותר, ואין לטעות.

קכה מכאן התורה על החלוקה החותכת בין הַרְשֻׁוֹת "הדתית" ו"החילונית", הכרוכה בהכרח בכל רליגיה אינדיבידואליסטית. שיטתו של הרב קוק, בספרו הנשגב 'אורות הקודש', המבקשת להרכיב את החיים המעשיים ואת ההתבטלות בחיק הבורא בשלמות אחת – נראה שהיא סותרת את עצמה. [שב"ד שב והרחיב את ניתוחו הביקורתי על שיטתו של הרב קוק בפרק ב' של חיבורו 'דבר לגויים' (בכרך זה). ראה שם בעמ' 604 ואילך].

234 • עוד על הבודהיזם, ראה ב'הקדמות לחירות המחשבה העברית' (כרך א'), עמ' 204 בפסקה הפותחת במילים: "רציני יותר".

• הטאואיזם (או: דאואיזם) הוא דת סינית עתיקה שהתחרתה בתפיסה הבודהיסטית, אך גם הושפעה ממנה והשפיעה עליה. במרכזה נמצאת 'דאו' (= דרך) – המהות המנביעה והמכוונת את ההוויה כולה – אשר הכול קרואים לחיות על-פיה ואף להתאחד עמה. הטאואיזם מחנך לסבילות, לזרימה עם הקיים ולהשתלבות בטבע. נפוץ כיום בטיוואן.

235 בפילוסופיה הפסימית שלו הדגיש ארתור שופנהאור 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.

כבר היתה לנו הזדמנות להזכיר בחיבור הזה, שהתורה הישראלית אינה מתבססת על החקירה והצפייה אל האמת הקוסמית הסטטית, הצריכה להימצא מאחורי התופעות הזורמות, אלא על ההזדהות עם מהלך ההיסטוריה העברית הלאומית. לא סתם אל הוא אֱלֹהֵינו, אלא בפירוש ה' אֱלֹהֵי אבותינו, "אֱלֹהֵי אברהם, אֱלֹהֵי יצחק ואֱלֹהֵי יעקב" – זה שמו לְעֵלָם וזה זְכָרו לְדֹר דָּר; קִבֵּי ואילו לאבותינו הללו, אשר להם לא היו אבות קדושים כמותם, להם התגלה אֱלֹהֵינו קודם־כול כֵּאלֹהֵי הַצֵּו המקומם, המֵאִחֵז בציצית ראשם ואומר לְךָ לְךָ, ואחר־כך כֵּאלֹהֵי בניהם, פְּאֵל אשר ירבה את זרעם וייתן להם את הארץ לאחוזת עולם, ויהיה להם לאֱלֹהִים.

ובזה ניתנת לנו כל המסגרת כולה של החוויה הדתית הישראלית.²³⁶

ראשית קדושתה בעוצמת הרגשת הצו הטרנסצנדנטלי^o, הנעלה מן האדם, שאינו נובע מרצונו או משיפוטו אלא קובע את רצונו ואת שיפוטו, ממסדרי הבריאה הנעלמים – לחיות, לקום מן הַגִּטְצִיָּה העיוורת שמסביב, לא להתמזג בה ולא לשקוע בה אלא לְהִתְבַּחֵן ממנה, שהרי הבחינונו אֱלֹהִים, וללכת, למקום שיישאנו הייעוד, בעינים פקוחות.

אחר־כך מְצִיעָתָה – ההתעלות מן הטרגדיה האנושית, שכביכול 'תבן אין נָתַן לעבדיך ולבָּנִים אומרים לנו עשו': לחיות צווינו, וחיינו כצל עובר. על זה אמרו הרליגיות למיניהן: לשקוע בטרגדיה ולברוח מן החיים; אמרה האפיקורסות: לשכוח את הטרגדיה ולמזמז את החיים; ואילו אברהם אבינו, ששמע את הצו

קכו שמות, ג' ט"ו. [נפסוק זה נאמר למשה במעמד הסנה הבווער ואיננו אוּפְל, ולהלן־בסמוך יקבע שב"ד את התוכן המתגלה והמקופל במעמד הזה כפסגת החוויה הדתית הישראלית וכמפתח לנצח ישראל. כעבור שנים רבות ישוב שב"ד ויעסוק בהרחבה בהתגלות ה' למשה מתוך הסנה בחורב – בה ובמשמעותה; ראה פחיבור 'על דברי ימי ישראל' (כרך ד'), סעיף 4 בפרק ד', עמ' 463 ואילך].

236 פעמים רבות פסל שב"ד קטעים שכתב, והחל לכתבם מחדש לאחר שגזר את השורות שפסל, הותיר עמוד חתוך, והמשיך בדף נייר חדש. אך בתיאור זה של החוויה הדתית הישראלית דומה ששב"ד עמל קשה מאוד כדי להפיק נוסח שיספק אותו. הוא כתב ופסל ושוב כתב – ושאריות העמודים שנגזרו נותרו במגירתו. ובכן, מתחילת התיאור – במקום שאנו עומדים בו – החל שב"ד לכתוב שבע פעמים עד שהשלים עמוד שלם; בהמשך – כאשר מתאר הוא את ההתגלות למשה לעומת ההתגלות לאברהם – הוא פסל תשעה נוסחים שונים עד שהגיע לנוסח שלפנינו; ואחר־כך, בפסקת הסיכום (בעמ' 422 לפני הרווח המוגדל), שוב כתב שמונה התחלות עד שנחה דעתו כאשר חיבר את הניסוח התשיעי.

במלוא עוצמתו וכהווייתו, הוא ראה נכוחה והבין לאמור: שום טרגדיה אין כאן לצדיקים – הצו הוא טרנסצנדנטלי לא רק במקור מוצאו אלא גם בתכליתו, ואין הוא אישי אלא גזעי; וכו' עצמו נתונה לנו לא השאיפה הסתמית להשתרע בארץ, להרבות נכסים וכבוד ותבונה ולהאריך ימים, אלא לעשות כל אלה על מנת להוריש^{קכ} מכאן באה אפוא גם בחוויה הדתית העברית התעלות מן המסגרת האישית-המצומצמת של החיים, אולם התעלות זו איננה אונניסטית ואינה משתפכת אל האפלה הקוסמית הדמיונית, כי אם היא מתבטאת בעשיית כל מצוות-החיים, במודע ובמכוון, לשם תכליתן האמתית, האימננטית – התכלית שאינה תמה באדם הפרטי, אלא נמשכת ומתקיימת מדור לדור ומקנה לעשייה – ולכל מערכת ההתעניינות הכרוכה בה – את טעמן ומשמעותן הנצחית, מבחינת ההרגשה הסובייקטיבית והאמת האובייקטיבית כאחת. והפסגה – סנה בוער באש ואיננו אוֹפֵל.

כאן, הגזע – נושא המשכיות של פרישת ההתבחנות והתכליתיות האברהמית – כבר אינו משאלה בלבד, אלא עובדה; הצו הקדמון כבר אינו חידוש מדהים אלא מורשת; והייעוד כבר אינו חידה – כבר נמצאה ונקבעה הארץ, הברית עליה נכרתה – וייחוד קדושת ההתנשאות, הממושמת והתכליתית, של גזע זה בארץ זו, בצו האֵל שֶׁ-י – הכול מוגדר וחרות בלהט-אש בלב בן-ישראל מאבותיו ודרך כור-הברזל של מתח הגלות.^{קכב}

מעשה המשימה איננה עוד רק להשיג ולהוריש, אלא זו נבלעת במדרגה הנעלה יותר – לקיים ולהמשיך; ^{קכט} והעברי כבר איננו יסוד-מוסד להתפתחות אשר עניינה משתרע רק על אין-הסוף של העתיד, אלא הוא נעשה חוליה בעניין הנמשך אל נצח העתיד – דרך האבות ומורשת הצו הקדמון – מנצח העבר. במצב זה מתרחבת מערכת ההתעניינות הכרוכה בעשיית מצוות החיים (שאינן סתמיות עוד, אלא מושרשות בהיסטוריה) מכיוונה הקדומני בלבד, כדי להקיף את כל השורשיות הנצחית המגדירה את העשייה ונותנת לה את תנופתה – ואותה התכליתיות, שנתנה

קכו בראשית ט"ו ב' [ואילך].

קכח דברים ד' כ'.

קכט [מדרגה] נעלה יותר בסולם ההתפתחות, וכפי שנראה מיד – [גם] מבחינת הקירבה האֵלֵית; אבל ספק, כמובן, אם גם מבחינת הגדולה האנושית. האדם הגדול בענקים נשאר לנו בכל-זאת אברהם, אבינו הראשון ('שמות רבה', כ"ח א'). [כינוי זה קראו חז"ל על אברהם, כמדרשו של הכתוב ביהושע י"ד ט"ו].

עד כה לעשייה את טעמה ומשמעותה האינ-סופית, מקבלת מעתה בעצמה משמעות נעלה יותר, משמעות קוסמית, של חתירה מן העולם עד העולם. וכך, אם לאברהם בא הגילוי באימה חשכה גדולה, בעלטה, בתנור עשן ולפיד אש, ולהרגעה היה זקוק: "אל תירא אברם, אנכי מגן לך, שְׁכַרְךָ הִרְבֵּה מאד", והאמונה נחשבה לו לצדקה קל – הרי במשה שוב לא היה המורא מסוג זה, פחד פסי מפני קוצר-ידו האנושי ומפני החתחתים האפלים הנערמים בהכרח על דרך מילוי הַצֵּן, אלא יראתו היתה כבר רק יראת-קודש טהורה, "כי יֵרָא מהביט אל הַאֲלֹהִים" במדרגת קרבה כזאת; והמראה, עם כל גודלו, בא לו כבר בשלוות-רועים, ולו במסיבות ההוד השגיא של הר הַאֲלֹהִים בחורב: "יִינַהַג את הצאן אחר המדבר... וַיֵּרָא והנה סנה בער באש והסנה איננו אֶכָּל". קלא

כי בעוד שתנופת השאיפה של האבות עלתה, לעומת העתיד הלא-מנוסה כולו, סוערת ועצבנית בראשוניותה המדהימה ובחוסר-בהירותה היחסי (על אף עומקה ורוחב נשימתה) – הרי משהשתרשה השאיפה בְּדוּרוֹת, והתבהרה, והתייצבה בהרגשת מקומה בסדר הבריאה, ממילא חושל עוזה והתיישר בכיטחון איתן ויציב: העתיד לא נשקף לה עוד בלפיד זועם הקורע פתע את העלטה, אלא באש שקטה, הבוערת ולוהטת אמנם בלהט-קודש קנאי, אך רוגעת בוודאות נצחיותה, הנמשכת, מחויבת, מחיות שורשיו של הסנה שבו היא בוערת – שורשים התקועים בְּשִׁגְבֵי הר הַאֲלֹהִים. ומתוך אש השאיפה העולמית, הלוהטת והבוטחת הזאת, חוזר ומתגלה שוב מקרוב מי שהוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו ²³⁷ – והנה אין הוא רק אֶל שִׁדֵי בלבד, אשר סימנו רק צו וברית, אלא גם אֶל-ההוויה כולה ואֵיִי ההמשכיות הישראלית בתוכה, אהיה אשר אהיה, הַאֲלֵל הזוכר את בריתו לאבותינו, לאברהם ליצחק וליעקב, ומקיימה לנו לאלתר ולדור-דור, עד עולם; והוא קרוב מאוד, וקדוש מאוד, ונורא מאוד לכל אויביו, ומלכותי ואֲבָהִי, ולא רק בציצית ראשנו הוא אוחז, כי בידנו, ומשמיענו אִמְתוֹ בהר סיני, ומוכילנו כבר הישר לכבוש ייעוד מלכות-סגולה לעד, בארץ בחירתו – ובמשמעת מצוותיו.

קל בראשית ט"ו.

קלא שמות ג'.

237 בצירוף-לשון זה השיבו חז"ל במדרש לשאלה: "מפני מה מכנין שמו של הקב"ה וקוראין אותו 'מקום'?" – ותשובתם נסמכת על התגלות אחרת של ה' למשה: "מן מה דכתיב (שמות ל"ג כ"א) 'הנה מקום אתי' – [= שהמקום טפל לי] – הווי: הקב"ה מקומו של עולם ואין עולמו מקומו"; ('בראשית רבה' ס"ח ט').

זוהי החוויה הדתית העברית כשלעצמה. עליה נלוות, כמובן, המצוות המתקבלות בה – המעשים החוזרים ומטפחים אותה והאמצעים שבהם מתגשמת האמת הכלולה בה, ואלה מתבטאים בכמה פנים:

ישנה קודם-כול מצנת-היסוד של תלמוד תורה, שהיא הבסיס החינוכי ומורה-הדרך התוכני לחיי הקדושה הישראלים ולרציפותם; ישנן, בתוך התורה, המצוות שבין אדם לחברו, המקיימות את האחוה הישראלית ומונעות התפתחויות דיאלקטיות מפוררות; ישנן המצוות הממלכתיות, שבאמצעותן מתגשם במישרין ייעוד-הנצח הישראלי; וישנן המצוות המעשיות המטפחות את ההתבחנות הישראלית מבין הגויים, מווסתות את מתח החיים הלאומיים והחיים האישיים בתוכם, מספקות סמילים חינוכיים, מגדרות את החיים בתרגילי קדושה מכוונים כדי לבער כל פינה חילונית העשויה להרפות את המתח הישראלי – ומשמשות בסך-הכול מעין קשר תפילין אחד איתן בין אדם לישראל ולתורה ולמקום ובין כולם גם יחד, מלט-קדושה לנצח הברית בין הבתרים.

יתר-על-כן, כאמור כרוכה כל הדת הזאת בהתעלות מן המסגרת האישית-המצומצמת של החיים, ולפיכך נותנת אפילו תורת-ישראל – למי שכל הדברים הללו אינם נראים לו מספיקים כדי להוציאו מן האינדיבידואליזם המבלבל ולקרבו למקום – אפשרות נוספת להחמיר על עצמו ולנהוג מנהגי "נזירות", היינו לאסור על עצמו את הטומאה והתגלחת והיוצא מן הגפן, קלב ולהגביר בזה את מתח ההתעלות וההידבקות במהלך הנצחי, העל-אישי. קלב אך דווקא דרישותיה של הנזירות הזאת חוזרות ומאשרות את מה שמנסים אנו להסביר כאן: אין בה מאומה מחיוב ההתבודדות או הבריחה מן המשימות הענייניות של החיים; היא באה רק

קלב רמב"ם, פרק ה' מהלכות נזירות הלכה א'.

קלב ראה 'בבלי', 'נזיר', דף ד' עמוד ב'. [שב"ד מכוון כאן אל סיפור המעשה, אשר נביאנו מן הנוסח העדיף של התוספתא למסכת נזיר (מהדורת ליברמן, פרק ד' הלכה ז'): "אמר שמעון הצדיק: מימי לא אכלתי אָשם נזיר, חוץ מאחד בלבד: מעשה באחד שבא אלי מן הדרום וראיתיו יפה עינים וטוב רואי וקוצותיו תלתלים. נמתי [= אמרת] לו: בני, מה ראית לשחת שְׁעָרָה זו נאה? נם לי: רועה הייתי בעירי ובאתי למלאות מן הנהר מים, ונסתכלתי בכבואה שלי ופחזו יצרי עלי וביקש להעבירני מן העולם; נמתי לו: רשע! לא היה לך להתגרות אלא בדבר שאינו שלך? בדבר שעתידי לעשות עפר רימה ותולעה? הרי עלי לגלחך לשמים! – המכתי את ראשו ונשקתיו, ואמרת: בני, כמותך ירבו עושי רצון מקום בישראל! עליך נתקיים זה שנאמר (במדבר ו' ב'): 'איש או אשה כי יפלא לנדר נדר נזיר להזיר לה'."]

להגביר את כובד-הראש של הקדושה ולשחרר את האדם מהימשכות חסרת-תכלית העשויה לפזר את דעתו, וכל זה דווקא כדי לאפשר לו לתת את כל נפשו, ללא שיוור, לחיים הענייניים והתכליתיים שראינו בפירוט המצוות למעלה; ואפילו אם נמצאו גדולים בישראל שהוסיפו על זה את הבריחה המדברה, מדעתם – הרי למשה, למשל, לא היתה התבודדותו אלא הכנה לשליחות הגאולה ולקבלת התורה, אליהו גורש ממערתו בחורב כדי להכין מהפכה בישראל – ומן האחרונים, רבי יוסף קארו לא היתה פרישותו אלא מסגרת לחיבור שולחן-ערוך בשביל חיינו הלאומיים.²³⁸

וכך יכולים אנו לסכם במה שאמרנו: אין שום דרך או אמצעי המובילים ל"חוויה דתית" אינדיבידואליסטית ביהדות; כל מערכת האמצעים אשר תורת-ישראל מספקת לאדם איננה רק מערכת של גירויים פסיכולוגיים הנועדים להסיר כביכול את המחיצות שבין האדם הפרטי ל"רוחני המוחלט", אלא היא מערכת מצוות למילוי רצון הבורא על-ידי הגשמת הברית שכרת לנו על נצח ישראל ועל-ידי ההשתלבות הטוטלית של האדם העברי במהלך הנצחי של ההגשמה הלאומית הזאת. רק מתוך ההשתלבות הזאת חוזרת ועולה ביהדות חוויית ההכרה בהנהגה הא-הית של המהלך העולמי, ושל סגולת נצח ישראל בתוכו, ושל חיי הפרט בתוך הנצח הזה. והאושר המושג בחוויה הזאת איננו אושר ההתבטלות האינדיבידואלית והפיקטיבית בחיק הבורא, אלא שוב: אושר ההתקדשות במצוות לחיי-אמת, על-פי החוק הייעודי שבו נבראו – וזו גם תכליתה ותועלתה [של החוויה הדתית בישראל].

והנה, משאיבדה "היהדות הדתית" את משא ההיסטוריה העברית ואת משא הייעוד הלאומי – ממילא נשמת בקרבה הבסיס גם למשא החוויה הדתית העברית; חוויית ההתעלות הכנה לאהבת הבורא וקבלת מצוותיו לא יכלה שוב להתחדש בקרבה; ובזה השלמנו את תיאור תהליך ניוונו של הציבור הזה. כי מה נשאר עוד ל"יהדות הדתית" להתגדר בו?

238 • לגבי מעמד אליהו לפני ה' בחורב והצו שנמסר לו שם – ראה במלכים א' פרק י"ט.
 • הידיעה על תקופת פרישותו של רבי יוסף קארו נמסרת על-ידי הנוסע התימני זכריה אלצאהרי (קרי: דאהרי), אשר ביקר בצפת – כנראה בשנת 1567 – ותיאר תיאור חי את רבי יוסף קארו ואת ישיבתו ותלמידיו. הנה כמה מחרוזות: "המאור הגדול החכם רבי יוסף קארו / אשר משיבתו חכמי צפת לא יסורו / כי בלבו התלמוד אגור / אחר ישיבתו שבע שנים סגור / וחץ מכמה חכמות / גלויות ונעלמות / בלבו חתומות //".

נשארה לה קודם-כול שגרת האמונה שעדיין היא כביכול מאמינה בבורא; ובכן, במקום האמונה האמתית – אמונה בַאמונה, ובמקום החסידות – התחסדות. וכאשר בשם ההתחסדות הזאת הטילה "היהדות הדתית" את עצמה לתוך ההתחרות המאורגנת על חלוקת טובות-ההנאה בציונות, ממילא היא הוכיחה בזה לעם המתרחק מעצמו את מה שכל-כך היה נחוץ לו להצדקתו: שהניתוח האנציקלופדיסטי של "הדת", הבנוי על המציאות הנוצרית, חל על כל "הדתות" באשר הן, ועל דת ישראל מכל-מקום לא פחות מכולן, שכמוהן אין גם היא אלא סחר-מכר צ'יצ'יקובי בנשמות מתות,²³⁹ ובמקרה דידן – בנשמות המתות של "הפועל המזרחי" ו"אגודת-ישראל".

ספר מסעותיו המחורז, המכונה: 'ספר המוסר' או: 'מחברות ר' זכריה אלצאהרי', ראה אור בידי יהודה רצהבי (בהוצאת מכון בן צבי) בשנת תשכ"ה – אך ה'מחברת' המתארת את הביקור בצפת כבר נדפסה בידי אברהם יערי בספרו 'מסעות ארץ-ישראל' בשנת תש"ו. הרב יקותיאל יהודה גרינוואלד העיר בספרו 'הרב ר' יוסף קארו וזמנו' (הוצאת פלדהיים, ניר-יורק תשי"ד, עמ' 157), שמכלל השנים הרבות בהן הכין מרן המחבר את חיבוריו "שבע שנים ישב סגור ומסוגר לסדר ספריו", ונראה שמכאן הביא שב"ד את הדברים.

אם אמנם ניתן לסמוך על ידיעה זו – ולא הכול מסכימים על כך – הרי נשאלת השאלה אימתי חלו שבע השנים הללו? אולי ניתן לשער שהיו אלה שנות סיום הכנת המהדורה השנייה של ספרו הגדול 'בית יוסף' על 'ארבעה טורים', שכתבתו נסתיימה בשנת שי"ד (1553 או 1554), ובסמוך לכך – באלול שט"ו (1555) – גם סיים מרן, כעדותו, את חיבור חלקו הראשון של 'שולחן ערוך', חלק 'אורח חיים'. הסיבה להשערותנו נעוצה בכך שבחיתום החיבור 'בית יוסף', וגם בחיתום 'אורח חיים', כותב המחבר שנסתיימה הכתיבה בכפר ביריה, הסמוך לצפת, וניתן להניח אפוא שלכאן פרש מרן המחבר כדי להתבודד ולשקוד על כתיבתו בלא הפרעות.

- 239 • ה'אנציקלופדיסטים' – מחברי האנציקלופדיה הצרפתית הגדולה בשנים שלפני המהפכה – שאפו לסכם את הידע האנושי ברוח מדעית רציונליסטית וחילונית, תוך התנערות מן המחויבות לעקרונות הנצרות ובזו לממסד הדתי (כמו גם למשטר המלוכני). הדת תוארה כתופעה חברתית, בעוד שהאלהים והאמונה בו לא הוכרו עוד כערכי אמת. השמרנים וראשי הממסד הדתי הכריזו חרם על מחברי האנציקלופדיה – דידרו, רוסו, וולטיר, מונטסקיה ורבים אחרים – ולזמן מה היא אף הוצאה אל מחוץ לחוק. בדיעבד, נחשבת האנציקלופדיה לשלב מכין בדרך אל המהפכה הצרפתית.
- צ'יצ'יקוב הוא גיבור הרומן של גוגול, 'נפשות מתות' (שנכתב ב-1842). האישי הוא נוכל וממולח, מלא חכמת חיים והבנת נפש האדם וחולשותיו. בכוחותיו אלה הוא משכנע בעלי אדמות למכור לו את צמיתיהם שכבר מתו: הם ייפטרו מחובת תשלום המיסים על אחזקת הצמיתים, הוא ישתמש בהם כביטחונות לכספים שילוהו, וכך יתעשר ויבנה לו חיים חדשים...

שנית, נשארה ל"יהדות הדתית" שגרת התפיסה המטפיסטית-הפילוסופית של תורת-ישראל. אינני מתכוון, כמובן, לומר בזה כי נשארו ל"פועל המזרחי" ול"אגודת-ישראל" הרצינות או המתח של מחשבה פילוסופית; אולם, בהתפתחותה המנוונת הנידונה של "היהדות הדתית" נוח מאוד היה לה להיאחז בתפיסה המעמידה את כל עיקרה של התורה על מספר מסוים של דוגמות מטפיסטיות, אשר האדם צריך רק להודות באמתן. ראינו זה עתה כי החוויה הדתית שקעה בקרב היהדות הזאת באמת ממדרגת האהבה למדרגת ההודיה; ובי"ג העיקרים של הרמב"ם נמצא לה אפוא מן המוכן, וללא שום מאמץ רוחני – מאמץ אשר שוב היא לא היתה מסוגלת להוציא מתוכה – ניסוח המקודש פמסורת והעשוי כביכול מלכתחילה למידת השקיעה הזאת. על-ידי הדבקות בשגרה זו משכה "היהדות הדתית" בעצמה על תורת-ישראל את כל הביקורת המוצדקת שהתפתחה במחשבה האירופית כנגד הדוגמטיקה המטפיסטית הנוצרית, ולא זו בלבד שסייעה בכך להצגת התורה כאוסף של אמונות תפלות גרידא, אלא גם הוסיפה את רגש הנחיתות ושפלות-הרוח כטעם-לוואי מחויב-כביכול של "הדתיות העברית" – כראוי לדבקות ב"אמונות מופרכות" בלי יכולת להשיב לחורפיהן דבר המתקבל על הדעת. ולבסוף, [הנה השארית השלישית]: בדומה לכל צבא שבאבדו את כושר הלחימה הריהו מתמסר בלהט כפול ומכופל למצעדי-הראווה ולתרגילי-הסדר, כך נשארו גם ל"יהדות הדתית" שלנו מכל מצוות התורה ומכל אמתה – המצוות המעשיות, אלה תרגילי-הסדר ומצעדי-הראווה של צבא ה' ישראל. על-פי המשל שנקטנו למעלה נועדו המצוות האלו להיות מלט-הקדושה לנצח הברית שנכרתה בין הבתרים; אך מנותקות למעשה ממשא הברית הזאת, מנותקות מכל השאיפות והמצוות הגרעיניות של תורת-ישראל ומנותקות מכל חוויית-קדושה אמתית, נשארו המצוות האלו בבחינת מלט אשר הבניין המוחזק על-ידי התמוטט מיסודו, והן הזיקו לעניינה של "היהדות הדתית" יותר משהועילו. על-ידי הדבקות בכל מערכת החומרות של המצוות המעשיות, שאיבדו כאן את ערכן הפונקציונלי והחסרות כשלעצמן כל משמעות פנימית משלהן, נעשתה "היהדות הדתית" פשוט מצחיקה בעיני עצמה ובעיני כל רואיה, ולא זו בלבד שהחומרות האלו לא יכלו עוד למלא בקרבה את תפקידן המקורי ולדבוק את נושאיהן בשלמות-עבריותם, אלא אדרבה – הן הפכו להיות הגורם הקדמי במערכת הגורמים המבריחים שכבות מתרחבות והולכות של נוער עברי מן הצמידות לתורה כזאת, אשר כל שהיא דורשת כביכול מן האדם, וכל שהיא נותנת לו, אינו מתבטא כביכול אלא בהמון מעשים מוזרים

ללא שחר וללא תכלית, הקופצים ותובעים פתאום את זכותם בכל פעם שמנסה אתה לחיות את חייך לפי תומך. קלד

וכך, במקביל למה שראינו לגבי מעמדה של "היהדות הדתית" במסגרת יחסיה הלאומיים, כן מתגלה היא לפנינו גם בייחוד חייה הפנימיים כציבור מוכה נחיתות ושפל-רוח, אשר כל חיוכי ייחודו אינם מתקיימים על איזו אמונה או תכלית כנה הצפונה בהם, אלא למעשה רק על חוסר-היכולת להעזי ולחרוג משגרת המסורת המורגלת – במידה שאין זו מתפוררת מעצמה.

אמנם, מן המסורתיות החיובית – כדרך-החיים וכדרך-המחשבה הנאותה להבטחת הרציפות העברית וההתפתחות האורגנית של תורת-ישראל מדור לדור – לא נשאר עוד מאומה ב"יהדות הדתית"; המסורתיות במובן הדינמי הזה נשברה עם נסיגתה של היהדות הדבקה במסורת מהנהגת האומה והצטרפותה כגרורה לחיים לאומיים המתנהלים תוך מילוי משימות מהפכניות, במנותק מן המסורת בכלל. אך ייחודה של "היהדות הדתית" במסגרת מחודשת זו התבטא בכך שהיא הצטרפה אליה בלי לעבור תחילה את תהליך ההינתקות מן המסורת בהכרתה – למעשה היא לא הצטרפה למסורת החיים הללו אלא נתפסה על-ידיה פתאום, בעל-כורחה, בבחינת ציבור-נמושות "המפגר בהתפתחותו" ואשר בלי יכולת להמשיך עוד בחייו באופן עצמאי ואורגני על-פי דרכו, ועל אף הסתגלותו הספונטנית לעולם המוזר שבו נתפס, עדיין הוא דבק בכל-זאת ב"שגרתו האנכרוניסטית", במידה שהדברים תלויים בו, כאילו לא קרה כלום. כשם ש"היהדות החילונית" המירה את ערכיה הפורמליים בלי שהספיקה להמיר את ערכיה התוכניים, כן המירה אפוא גם "היהדות הדתית" רבים מערכיה התוכניים בלי שהספיקה להמיר עמהם את ערכיה הפורמליים; שלמותה היהודית נעשתה שלמות פורמלית בעיקרה, חסרת-תוכן; ומדרך-חיים ודרך-מחשבה, המתפתחת ועולה, הפכה לה המסורת לשגרת-חיים ושגרת-מחשבה, המתנונת ושוקעת מבלי אמת. והשרידים הנבחרים [=שלוש ה'שאריות'] שמנינו למעלה כחיובי-ייחודה הם הם חיובי השגרה הפורמלית הזאת, שנשאר להם עדיין תוקף אקטואלי כיום הזה בהתנהגותה של "היהדות הדתית".

קלד כדי למנוע כל טעות ביחס לכוונתי הרני מדגיש שוב כי רק בכאן הדברים אמורים. לגבי תורת-ישראל הנשמרת בחיותה נשאר כמובן למצוות המעשיות לעולם אותו התפקיד שמילאו מעולם.

כל הדברים הרבים הללו גרמו, שכאשר מיצתה את עצמה האידאולוגיה הציונית עד תומה, ולא ידעה עוד להשיב מאומה על המשימות הנמשכות עדיין מתוכה – ממילא נסחפה גם "היהדות הדתית" למשבר המדינה בשווה עם כל הפלגים הציוניים האחרים. אף-על-פי שבידיה היה נתון לכאורה המפתח לתשובה הדרושה – במטענה הישראלי, אשר הפך להיות כביכול המונופול האקסקלוסיבי שלה – הריהי ניתקה את המטען הזה מכל קשר עם מחשבה משיחית או עם מחשבה לאומית איזושהי; וכל עושרה של תורת-ישראל וכל אוצר הניסיון ההיסטורי העברי לא יכלו להתפרש גם לה כבעלי איזה יחס-שהוא או משמעות מחייבת לגבי הבעיות הגורליות אשר השיתוק הציוני העלה אותן במלוא חריפותן.

גם במשבר זה נשארה אפוא "היהדות הדתית" נאמנה עדיין לדרכה בצנע-ההיגררות, מקוצר-השגתה להעלות איזה מוצא חיובי מייחודה להדרכת האומה; ואפילו לחוויה "הישראלית" של המדינה לא נמנע ממנה להיגרר בגדר שייכותה הציונית – שהרי בין "יהודים בני-דת-משה" ל"ישראלים בני-דת-משה" באמת אין מפרידה אלא המילה, והרי גם "היהדות הדתית" לא ביקשה בהשתתפותה בבניין היישוב אלא את הפתרון הנורמליזציוני לשאלת היהודים, כאשר למדה ממוריה, והגבולות "הישראליים" שהושגו לא סיפקו אותה פחות מסיפקו את זולתה. כן גם, בדומה לארגונים הציוניים האחרים, הצמיחו אף ארגוניה של "היהדות הדתית" אל עצמם – בשיתוקם – את הציבור הקשור בהם והמתפרנס מהם, וסגרו באופן כזה גם את מרבית הציבור "הדתי" במעגל השיתוק, מבלי מוצא להתפתחות חיובית בקרבם.

אך מקומה של "היהדות הדתית" במשבר המדינה לא הצטמצם רק בשותפות הזאת כגרורה שוות-זכויות בשיתוק האידאולוגי והסוציולוגי, ועל-ידי המונופול שניתן לה על דת ישראל היא הצליחה בכל-זאת למלא במשבר גם תפקיד עצמאי משלה – תפקיד הראוי לבעליו. תפקיד זה לא מילאה "היהדות הדתית" על-ידי כך שעשתה משהו מכיוון, אלא רק על-ידי שהתנהגה באופן הטבעי לה והציגה את רפיסותה, את שיתוקה האידאולוגי והמוסרי, את שחיתותה ואת חיובי ההתנוונות המתחסדת שראינו בייחודה הפנימי – כאילו היו כל אלה באמת הסיכום הנאמן והאותנטי, רחמנא ליצלן, של המסורת העברית ושל מה שעשויה היא לחדש לנו בתקופה הזאת של דברי ימינו. לא זו בלבד אפוא שהתורה המופקדת ביד "היהדות הדתית" שלנו נשארה מונחת אצלה כאבן שאין לה הופכין – בשעה שאולי יותר מבכל עת אחרת דרושה לנו תשועתה והסתערותה הקנאית – אלא גרוע ומזוּעַ מזה הרבה לאין ערוך: כי התורה כפי שהיא מופקדת בידי פטרונייה הללו הפכה להיות

הרועץ הנורא ביותר לה לעצמה, אולי הרבה יותר מן הרציונליזם האינדיבידואליסטי ומן החילוניות ורגשי ההדחקה, החוסמים את גישת-התשובה אליה בנפש העם שעוד אינו יודע אותה. העם מתחיל להרגיש היום כי זקוק הוא לתורה, והוא מתגעגע אליה למרות כל המחסומים שבנפשו; אך בבקשו אותה הריהו מוצאה ביד "היהדות הדתית", לאמור: "זוהי!", ובוז נגמר מאמץ-התשובה ממילא, כבר מלפני שהספיק להתחיל.



אם יש אפוא איזו אקטיבה ° בקרב "היהדות הדתית" בשביל ההתעוררות המהפכנית הדרושה לנו – מכל-מקום אין היא נמצאת לנו מכוונת ומוכנה לפעולה לאלתר. אדרבה, לא פחות מכל השכבות היישוביות זולתה טעונה גם "היהדות הדתית" עצמה נייעור מהפכני בכל הלך-רוחה וחויות-הווייתה, וגם היא זקוקה לחיסול טוטלי של ארגוניה הגבאיים – לא רק בשביל שתוכל להשתתף בהתעוררות הלאומית שתבוא, אלא גם למען לא תפריע לעלייתה ולא תרביץ אף היא כאבן-נגף על מהלכה, פסיכוי הנשקף מהווייתה העכשווית.

אולם, דבר אחד יש ב"היהדות הדתית" הנותן לה יתרון עצום על-פני כל השכבות הציבוריות האחרות המשותקות כמותה במשבר המדינה, והיינו זה שלפחות מבחינה פורמלית, ולו גם באופן שגרתי וללא כל תנופה אקטואלית, מחזיקה היא עדיין במלוא השלמות של תורת-ישראל – זו תורת המוצא מכל המשברים העלולים לעבור עלינו – ומכירה היא קדושה מחייבת לכל מצוותיה ויסודותיה כולם, אף אלה המוזנחים בידיה, בשילובם האורגני המקורי.

לכן, בהיותנו סוקרים קודם את ניונה של "היהדות הדתית", היינו צריכים פעמים כה רבות להיזהר ולהדגיש בין הפסיקים שדברינו חלים "למעשה אם לא להלכה", וגם בסיכום שרידי החיובים של ייחודה צריכים היינו לפרש כי המדובר הוא בשרידים שיש להם תוקף אקטואלי. כי להלכה, ומעבר להתנהגות האקטואלית שבמציאות, דבקה עדיין "היהדות הדתית" בשגרת המסורת העברית, כאמור, "כאילו לא קרה כלום"; זהו המתוק שיצא לנו מעז-ניוונה, שאפילו לבקר את עצמה היא לא היתה מסוגלת, והיא לא יכלה אפוא להכניס רפורמה בערכיה כדי להתאימם לאמתה. כל ערכיה והשקפותיה של תורת-ישראל נשאר אס-כן להלכה בלתי-נפגעים בהכרתה, וכך מוצאים אנו בה את הציבור "הישראלי" היחיד המחזיק אצלו

כבר מן המוכן את קנה-המידה הנכון והשלם למשפט על החיים "הישראליים" הקרחים, שבהם אנו עומדים.

אמנם, אין משמע כמוכן שציבור זה, אשר ראינוהו בלתי-מסוגל לבקר את עצמו אפילו על-פי כיוון נטייתו, מסוגל כבר להשתמש בקנה-המידה שבידו כדי לבקר את מצבו באומה, ואת מצב האומה בכללה, בניגוד לזרם מהלכו; שהרי זרם מהלכו הישיר הוא בכיוון התרחקותו מן המסורת והתבוללותו בעם הבוגד בה. אולם, כל זמן שלא הושלם התהליך הזה, וכל זמן ש"היהדות הדתית" עומדת בייחודה, ולו גם בלב ולב – ממילא פונה רוחה לחפש לה הצדקות אפולוגטיות לייחודה; ואפילו אם אין היא מאמינה בעצמה בלב שלם בהצדקות שהיא מוצאת, בכל-זאת מכריחה היא את עצמה להאמין שתורתה היא האמת, ולא הכפירה, וכי מן הדין הוא בעצם שהחיים העבריים יהיו אמנם שרשרת רצופה ושלמה אחת מסיני ועד עולם, בעוד שהחיים האפיקורסיים והממזריים דהאידיא אכן פסולים הם מיסודם, ועוד יבוא יום שישתנו.

מן הבחינה האידאולוגית הרשמית כבר עומדת אפוא "היהדות הדתית", אפילו כיום הזה, על הבסיס המפורש של המהפכה הדרושה לנו – ולו היא שאין היא מרגישה כלל את המשמעות הדינמית שבעמדתה, ואין היא מסוגלת לגזור ממנה שום משימה קונקרטית לעצמה או לעם בכללו לגבי המסיבות הנתונות.

לפיכך, אם אמרנו שרק טבעי הוא כי היישוב החילוני ייטה לפתח מקרבו ריאקציה עברית כנגד החוויה "הישראלית" שנתפס לה – על אחת כמה וכמה לכאורה [עשויה הריאקציה להתפתח בקרב] "היהדות הדתית". שהרי בציבור הזה פועלים – בשייכותו הציונית – כל אותם הגורמים הנוטים לכיוון הנידון בקרב היישוב החילוני, ונוסף על כך יש לו נתונים מכריעים משלו. אין הוא תלוי בקונטרסט המושגי הדק שבין "ישראל" וישראל כדי שיוכל לתפוס את בעיית-היסוד של קיומנו, כי בעיה זו נפרשת לפניו במלוא הגדרתה העניינית המפורטת – על-ידי עצם ייחודו; אין הוא זקוק לסיסמת-המפתח של "תרבות עברית" כדי לשלוח דרכה את זרועו אל תוכנה של התרבות הזאת, כי מעולם היא לא נשמטה מתחת ידו, ולו היא גם שֶׁרְפְּתָה אחיזתו; פטור הוא ממכשולי הזרות והחילוניות לגבי החייאתה של תורת-ישראל, כי לא זר הוא לה ולא חילוני הוא – לפחות בהכרתו, ולפחות בהכרתו גם לא חדלה תורה זו לחיות בקרבו מעולם; ולבסוף – אין הוא צריך עוד ליצור לעצמו את האידאולוגיה של הריאקציה, כי על בסיסה עומד הוא, לפחות להלכה, מלכתחילה.

אך דווקא כל פירוטי היתרון הללו מראים כי בעיית ההתעוררות החיובית בקרב "היהדות הדתית" מצטיירת באופן שונה לחלוטין מדמותה ביישוב החילוני, ואין היא תלויה רק בכוח "הריאקציה העברית" – בלבד או בעיקר.

כי בניגוד ליישוב החילוני אין מקומה של "היהדות הדתית" במשבר המדינה נקבע על-ידי המחסור בערכים מתאימים, אלא על-ידי הטמטום מלתפוס את המשמעות הקונקרטית והאקטואלית של הערכים המתאימים שישנם, ועל-ידי חוסר-היכולת להפעיל את הערכים הקיימים הללו. יתר-על-כן, בעוד שלגבי היישוב החילוני היתה החתירה הציונית מלכתחילה כל שריד-הפלטתה של יהדותו, ואילו בחוויה "הישראלית" מוצא זה את עצמו מרוקן פתאום אפילו מן הקשר האחרון הזה אל העבר היהודי – ולפיכך מתחייבים אצלו, על-ידי ההתפתחות הדיאלקטית הזאת, רגשי-נוחם [= חרטה] וניסיונות לתשובה, הרי לגבי "היהדות הדתית" כבר היתה עצם הצטרפותה לאידאולוגיה הציונית בבחינת חריגה ברגל אחת מן התחושה ההיסטוריסטית העברית; החוויה "הישראלית" עלתה בקרבה רק כהמשך ישיר של החריגה החלקית הזאת – בלי שום יחס לאותו מדור בנפש שנשאר גם עכשיו תקוע בשגרתו היהודית כפי שהיה – ולא נמצא לה כאן אפוא שום חידוש דיאלקטי העשוי כשלעצמו לעורר בה אילו תגובות מיוחדות אשר לא היה להן מקום להתעורר לנוכח התופעה הציונית עצמה.

ומתוך שני ההבדלים האלה [שבין היישוב החילוני ל"היהדות הדתית", משניהם] גם יחד, עולה לנו כי משבר המדינה, על חווייתו "הישראלית", אינו מהווה שום נקודת משבר מיוחדת בהתפתחותה של "היהדות הדתית" בתור שכזאת, ואם אמורה היא להתעורר כנגד תסביכי השיתוק שהתחדשו עלינו לאחרונה – עדיין נשארת בעייתה להיות רק מה שהיתה מראשית צעדיה בציונות: כיצד להתעלות מן השגרה הגלותית השוקעת של תורת ישראל עד הנפתה של התורה בעוז כתורת-גאולה ותורת חיי-חירות ממלכתיים; וביתר פירוט – כיצד להפסיק את תהליך ההתנוונות שתיארנו, כיצד לקום מרגשי הנחיתות ולצאת מפינת "הדתיות" שיהדות זו התכווצה בתוכה, כיצד לתפוס את המשמעות האקטואלית של ערכיה-שישנם לגבי המסיבות ההיסטוריות שבהן אנו עומדים, וכיצד להחזיר להם את תנופת המעש הקנאית, כדי יכולת להופיע שוב כחלוצת משא הלאומיות העברית בשלמותה – כראוי ליהדות זו לכאורה.

והנה, פתח-האפשרות היסודי הנתון ל"היהדות הדתית" לפתרון הבעיות האלו של הווייתה נמצא לה בעובדה, שבהבדל מן הגושים האידאולוגיים האחרים אשר תיארונו בחיבור הזה אין היא מהווה בקרבנו ציבור עשוי-במתכונת, המאורגן רובו

ככולו במפלגה אחת או במספר של מפלגות – ואף-על-פי שאמנם רצופה היא ארגונים מארגונים שונים, בכל-זאת היא מתפשטת הרבה מעבר לכל הארגונים המיוחדים הללו, הם נכללים בה ואין היא נכללת בהם, ובסך-הכול היא מופיעה לפנינו כחטיבה בלתי-מחוטבת עד מאוד.

דבר זה מועיל, כמובן, גם בכך שממילא מתפשט אפוא חלק הגון של "היהדות הדתית" לתוך השכבה הבלתי-מאורגנת, החופשית, במבנה הכלכלי והחברתי של היישוב; ואמנם, מנקודת-המבט הנגדית, אף חלק די חשוב מן השכבה החופשית הזאת מורכב מ"יהודים דתיים", ונמצא – מצד אחד – שעדיין יש ב"יהדות הדתית" פתח מסוים להתפתחות חופשית, בלתי-מופרעת על-ידי צמיתות ארגונית, ומצד שני – שחלק מאותה השכבה הלאומית המסוגלת להתפתחות חופשית נושא כבר מלכתחילה את היתרון האידאולוגי שראינוהו בנחלת "הדתיים". אך יש בדבר שאמרנו תועלת החשובה אולי אף יותר מזו. כי "היהדות הדתית" אינה מהווה בקרבנו חטיבה מגובשת אחת – לא רק מבחינה ארגונית, אלא גם מבחינה רוחנית; ואכן כל אותה הדמות שעלתה לנו עד כה מן "היהדות הדתית" בכללותה – בהסתכלות יותר קרובה אף נמצאת היא נכונה רק בדרך-כלל.

חוסר-הגיבוש יוצא-הדופן הזה הוא פועל-יוצא מן העובדה, שבעוד אשר הגושים האידאולוגיים האחרים המצויים אצלנו קמו כל-אחד מתוך ההתפתחות המסיבית המיוחדת לו, הרי "היהדות הדתית" היא הוויה נמשכת ממסיבות רב-גוניות כל-כך כמסיבות תהפוכותיה של הפזורה היהודית כולה, וממילא היתה אפוא התפתחותה – על אף החוקיות הכללית, המכרעת, הניכרת בה – התפתחות מגוונת, רצופת הבדלים מאיש לאיש ומשכבה לשכבה, במידה המספיקה להקנות להבדלים הללו משמעות סוציולוגית.

בהתאם לכך יש לנו אם-כן ב"היהדות הדתית", קלה על אף התמונה שציירנו לעיל, שכבות שונות שלא איבדו עדיין כלל את השלמות היהודית המקורית, בכל פנותיה ובכל יחסיה לדברים – ולו יהא גם שמכל-מקום אף שלמות זו היא רק שגרתית-גלותית, וחסרה היא את היסוד המשיחי הדינמי-הפעיל ואת הכרת הקשר למציאות התחייה העברית בימינו.

מעורבות באלו ישנן שכבות, אשר בניגוד למה שתיארנו לא השפיעה עליהן התופעה הציונית בכיוון השפחתה של הגאולה המשיחית מכל-וכל מתחום התודעה,

קלה בעצם, נכון יותר לנקוט כאן את המונח הרחב יותר – "היהדות המסורתית".

אלא אדרבה – הציונות נתפסה להן מלכתחילה בתור מה שהיא באמת, היינו שלב מוסווה בהתגשמות הגאולה הזאת, בהשפעתה חזרו דווקא והתעוררו כיסופיהן המשיחיים לקראת הנכונות להגשמה על-ידי חתירה מכוונת, והן הצטרפו לציונות תוך צירוף ערכי-המעש השונים שבה, כערכי-אמצעים, אל ערכי המטרה המשיחית המקוריים; ולו יהא שאף השכבות האלו לא הצליחו ליצור מזה צירוף אורגני ועצמאי, שיאפשר להן גם להנהיג "ציונות משיחית" ברוחם, לפתח את ערכי-המעש הציוניים עד כדי התאמה ישירה למטרתם, ולעשות את המושג "ציונות" למיותר מעיקרו.

כן יש שכבות, בייחוד בין עולי ארצות אסיה ואפריקה, אשר בשורת המדינה העברית שקמה באה אליהן פתאום, בלי שום הכנה מוקדמת, ממש בבחינת אותו קול-השופר של המשיח שציפו לו, ובשורה זו השתלבה אפוא שילוב אורגני בשלמותן העברית המקורית – ולו יהא שהשכבות האלו עומדות עתה צופיות לנס-ההמשך מתוך אותה הסבילות ומתוך אותו חסר-חוש-היחזמה שבהם ציפו לנס מלכתחילה; שהרי לגביהן לא זו בלבד שהגיון-הסבילות לא הופרך, אלא אדרבה: הוא בא על אישורו.

ולבסוף, ישנה השכבה המגובשת ביותר מכל השכבות יוצאות-הדופן, והרי זו שכבת "נטורי קרתא", אשר לנוכח התפוררות המסורתיות הגלותית במגע עם הציונות וההתבוללות – היא שמה לה למטרה מפורשת לקדש את המסורתיות הזאת וללחום על שימורה כמות שהיא: כמות שהיא בשגרת השלמות היהודית, אך גם בשגרת התפליות שדבקו בה ושנעשו עיקר עם שקיעתה; ברוח הקנאות העזה הגלומה בה, אך גם ברוח הבערות והדלות היאה לנמושות שנשארו קנאיה היחידים; אמנם ללא שום אמונה משיחית עוד, כנה ודינמית – אך מתוך התנגדות טרום-היסטורית מיליטנטית לכל חידוש ציוני.

כל השלוחות האלו של "היהדות הדתית" – ואפילו "נטורי קרתא", במידה שיש בהם קנאות לשלמות יהודית אמתית, ונגד חידושי הציונות הכוזבים – עומדות, כל-אחת כסגולתה, בין "היהדות הדתית" כפי שהיא בכללה לבין מה שהיא צריכה להיות, ויש בהן אפוא ל"היהדות הדתית" מעין חיל-חלוקן, העשוי בתנאים מסוימים למשוך את התפתחותה הנוספת בכיוון ההבראה הרצויה.

כמה תנאים הנוטים לסייע לשינוי כזה נוצרו עם הקמת המדינה; ואמנם גם אם משבר המדינה איננו, כאמור, נקודת-משבר מיוחדת בהתפתחותה של "היהדות הדתית" – מסתבר שהקמת המדינה יכולה ויכולה להיות נקודת-משבר כזאת, [המחוללת תפנית לכיוון חיובי].

כבר ראינו את התפקיד שהקמת המדינה מילאה בהתפתחותה של "היהדות הדתית" בהשלימה למעשה את תהליך קירובה למפעל הציוני. גם אם התוצאה הראשונה של הישג זה היתה שהקרע בשלמות היהודית הועבר עתה אף לנפש החוגים שלא נפגעו בקרע קודם לכן, הרי מכל-מקום היתה לאותו ההישג גם התוצאה המקבילה שממילא הושלם בו למעשה אף תהליך שיתופה של "היהדות הדתית" בעקרון היחס הרציונלי להגשמתן של שאיפות לאומיות עבריות; ועוד נשוב בהמשך הדברים לדון בהתפתחות המהפכנית הזאת. אך בד בבד עם השלמתם של כל התהליכים האלה פתחה הקמת המדינה גם תהליך חדש בהתפתחותה של "היהדות הדתית" – וכבר לא בכיוון הקירוב אל הציונות החילונית אלא בכיוון ההתעלות ממנה.

הימשכותה של "היהדות הדתית" אחר האידאולוגיה הציונית – יסודה בזהות האובייקט של האידאולוגיה הזאת ושל האמונה המשיחית אשר "היהדות הדתית" החזיקה בה מלכתחילה: אובייקט התחייה הממלכתית העברית בארץ-ישראל. ראינו אמנם, שבמהלך ההימשכות התחלפה לה "היהדות הדתית" התפיסה המשיחית של גאולת ישראל בתפיסה הציונית, וזו האחרונה ביטלה אצלה למעשה את הקשר בין הלאומיות העברית לתורת ישראל; אבל ראינו גם-כן שעם כל זאת לא נפגע מאומה באידאולוגיה הפורמלית הישנה של "היהדות הדתית", ותירוץ כלשהו – בהכרה או מתחת לסף ההכרה – היה צריך אפוא להימצא לה, כדי שהסתירה שנוצרה כך בין החילוניות והשלמות היהודית באותה הנפש עצמה תוכל להרגיע בו בלי להתמוטט. התירוץ החרישי קלי ששימש את הצורך הפסיכולוגי הזה היה ש"לטיפש אין מראים חצי עבודה": אמנם, הציונות אינה מתיימרת לשאת ייעוד משיחי מעין זה הנוסך בנו את האהדה כלפיה, ואמנם חלוציה מחללים בפרהסיא את כל המצוות שאינן נוגעות במישרין לבניין הארץ, אבל סוף-סוף הלוא אין זאת אלא תנועת מעבר בלבד שתכליתה רצויה מכל-מקום, ולפיכך מצווה להתחבר אליה ולתמוך את מעשיה – כי נפלאים דרכי אלקינו, ועד שיושלם

קלו חרישי רק בדרך-כלל, כי לבעלי-הנפש ב"היהדות הדתית" ניסח את התירוץ במלוא הבהירות מרן ראי"ה קוק זצ"ל, ולא רק בבחינת תירוץ בלבד, אלא כהארה היסטורית פנה ונכונה – אשר אורתה עוד תוכח בעליל – של כל התופעה הציונית, ולו יהא שגם תפיסת הרב קוק עדיין נשארת מושרשת כולה באותה תפיסה "אינטלקטואליסטית" של היהדות שפסלנו לעיל.

[על הרב קוק – ראה פחיבור 'דבר לגויים' (כרך זה), הערה 3 בעמ' 604].

אי-פעם בקץ-הימין המעשה עוד יאתי הפל שפיר,²⁴⁰ ולבסוף עוד יקום העם מן המעשה הזה אי-פעם על מכונו, כמיועד, אף אם אין איש יודע אין. והנה, משקמה המדינה פתאום, אמנם נפלה עליה, מצד אחד, הסימפטיה של "היהדות הדתית", בבחינת ההתגלמות המושגת של המטרה הציונית, אשר ציבור זה השתתף בה, וכהתגשמות הפורמלית של תקוות הממלכתיות מן הייעוד המשיחי – שתיהן גם יחד. ההתגשמות הציונית משכה כאן את הנאמנות האידאולוגית, וההתגשמות הממלכתית-הייעודית – את הנאמנות הפסיכולוגית, וכך התגלגלה גם "היהדות הדתית" לחוויה "הישראלית", כשתנופת השאיפה ההיסטורית מחייה אף אצלה את חלום-טיטניה הא-היסטורי.²⁴¹ אבל מצד שני, משהוחל להציג ולתפוס את המדינה "הישראלית" הזאת כסוף הפסוק של החתירה הציונית, ממילא הובלט בכך שהחילוניות חדלה להיות מחלת-מעבר גרידא, אשר אין כדאי לדקדק עמה, וכי אמנם מבקשת היא להשתקע כמהות מושגת קבועה. באופן כזה התערער מעמדו של התרוץ המרגיע וניטל הטעם מאשראי האהרה שניתן עד כה לציונות – ומכאן החל להתפתח ב"יהדות הדתית" מעין יחס אמביוולנטי²⁴² למדינה שהוקמה: ברכה עליה מן הטעמים שאמרנו, אך גם נובלות-תואנה שאין היא כפי שהיא צריכה להיות, וכי מעתה, אם כבר המדובר הוא בהוויה של קבע, הרי שהגיע הזמן להתחיל לגבות את החוב ונחוץ לתבוע מן המדינה שהוקמה – יהדות.

כמובן, אין משמע שכבר התחילה להתפתח ב"יהדות הדתית" הנטייה לגבות מן המדינה את חוב התכלית המשיחית-הפוליטית שבמושג יהדות – חתירה להיות מעצמה מן היאור עד הפרת, ותכונה לבניין בית הבחירה וחנוכת לשכת הגזית: קלי עד כדי כך היא לא השתחררה עדיין בשום אופן מן היחס המטפיסי לערכים אלה, המוציא אותם מתחום השייכות לחיי העולם הזה. אלמלא ההדחקה הגמורה של ערכים אלה מתחום השאיפות הקונקרטיים לא היתה "היהדות הדתית" מסוגלת לשקוע בחלום הטיטניתי-ה"ישראלי" אפילו בדרך אמביוולנטית, והיא לא היתה נפעלת על-ידי ההרגשה כי אמנם כבר תמה חתירת-המעבר הפוליטית של תנועת התחייה וכי המדינה שהוקמה אמנם עשויה כבר לשמש לנו מסגרת גמורה להוויה

קלז גם בניין בית הבחירה וחנוכת לשכת הגזית הם, כמובן, תכליות פוליטיות ולא רק רוחניות: ביהדות של אמת, כאמור, כל היסודות ממוזגים זה בזה.

240 בכתב-היד נמצאת כאן הערה שלא נדפסה בספר בהוצאת 'המתמיד':
זכור, לא דחקה לציונות השעה לראות בנחמת התגשמותה.

241 לפשרו של חלום טיטניה – שוב וראה את הערה 87, לעיל בעמ' 139.

של קבע. כמורכב צריכים אנו לחזור ולהדגיש כי אף אחרי ניכוי זה ממשמעות המושג '[יהדות]', הרי גם אותה תחילת-הנטייה שישנה, לצאת בתביעות עצמאיות של יהדות אל ההנהגה הלאומית – עדיין היא לא הגיעה ב"יהדות הדתית" בשום אופן לכלל ביטוי מוגדר וחד-משמעי, ועדיין אין היא אפילו נטייה, אלא רק נובלות-נטייה בלבד.

עדיין אין, למשל, ב"יהדות הדתית" בכללה, ואף לא ברוב שכבותיה יוצאות-הדופן, אפילו סימנים ראשונים לתפיסה כי עצם הקונסטיטוציה של המדינה – הדמוקרטיה האינטרסנטית-האינדיבידואליסטית, החילונית והא-היסטורית – היא ההפך הגמור ממשפט-המלוכה הישראלי, ופסולה היא משום "ובחֲקֵיהֶם לֹא תִלְכוּ";²⁴² אדרבה, "היהדות הדתית" נשאת עדיין נאמנה לכל ערכי המהפכה הצרפתית – לא יותר, אך גם לא פחות מכלל הציבור היישובי שהתבוללה בו, ואם מפגישה היא את ערכיה היהודיים עם הערכים הללו הרי זה רק כדי לסחוט איזו אסמכתא כפויה מן התורה לרגש הנחיתות המפעם בה ביחס לפרוגרס הרצוף מן "המגנה כרטה" ועד הכנסת הדמוקרטיה שברחוב המלך ג'ורג'.²⁴³

אולם, במסגרת הנאמנות הזאת, העומדת בעינה, ובכפוף להכרה בריבונות הכנסת הנבחרת, אפשר להבחין כיום ב"יהדות הדתית" באותן נובלות-הנטייה שאמרנו – ואופייני להן חידוש הדרישה, המתפתחת מעט-מעט אף בחוגיה המבוללים ביותר, שאם כבר הגיעה כנסת זו לידי חקיקת חוקים, ותמו ימי המעבר של אין מלך בישראל, הרי שומה עליה לחוקק לא חוקי גויים, אלא את חוקי התורה ו"המשפט העברי".²⁴⁴ אף זה, כמובן, בלי שום עוז ועקביות עדיין, ולא בלי פניות גבאיות, אך זוהי סוף-סוף הפעם הראשונה בתולדות המפעל הציוני ש"היהדות הדתית" מתחילה לחרוג מהתייחדותה הפתתית ולפנות בשם התורה לפתרון של בעיות לאומיות כלליות. השתברות הפנייה הזאת אל ערלת הגויות "הישראלית" רק

242 ויקרא י"ח ג'.

243 • ביחס ל'מגנה כרטה' – שוב וראה בהערה 17, לעיל בעמ' 48.

• משנת 1950 ועד שנת 1966 שכנה הכנסת בבניין המכונה 'בית פרומין' ברחוב הירושלמי הנושא את שמו של מלך בריטניה, עוד מימי שלטון המנדט.

244 יש לציין בהקשר זה את פעילותו של חבר הכנסת מטעם 'הפועל המזרחי' זרח ורהפטיג, אשר הקים וניהל – כבר משנת תש"ח – את המכון לחקר המשפט העברי במשרד המשפטים. כמורכב מעניין לצטט את דבריו של חבר הכנסת מטעם 'המזרחי', הרב מרדכי נורוק, בכנס איחוד כל המפלגות הדתיות לחזית אחת, לקראת הבחירות הראשונות (טבת תש"ט); וכך אמר: "היהדות הדתית מצָנה להטביע את חותם היהדות

מגבירה ומחיה את ההתפתחות שתיארנו; ואמנם, כך יש לנו בכל-זאת התפתחות מיוחדת של ריאקציה עברית כנגד רוחה המנותקת של המדינה "הישראלית" אף בקרב "היהדות הדתית", ושלא כביישוב החילוני אין דרכה של ריאקציה זו סתומה. אף-על-פי-כן לא היינו מתעכבים על נובלות ההתפתחות הזאת, המופיעה לפנינו רדומה כל-כך, וודאי שלא היינו יכולים לראות בה כבר "מעין יחס אמביוולנטי למדינה" או נטייה "בכיוון ההתעלות מן הציונות החילונית" – אלמלא כמה מן השכבות יוצאות-הדופן של "היהדות הדתית", אשר בקרבן אמנם כבר מתעלה היא [ההתפתחות] עד למדרגת אינטנסיביות כזאת. הכוונה הפעם היא לשכבת "נטורי קרתא" והשכבות הקרובות לה ברוחן, ויסוד ייחודן לענייננו הוא בזה שהקמת המדינה לא הביאתן לידי השלמה עם המפעל הציוני, אלא אדרבה – בטפחה על פניהן בהפתעת התאמתותה, היא דרבנה דווקא את עקשנותן והעלתה בהן להצדקת הסתייגותן את תגובת ההתרסה לאמור: "לא, כי לא טעינו! מה השגתם? – מדינה ככל הגויים, והפכתם לגויים גם את עצמכם. אבל מן הבחינה היהודית שבה אתם מתפארים עלינו, מדינה של גויים אינה הישג אלא שְׁמָד. ליהדות לא השגתם כלום: כמוכם פְּתורכים וכאנגלים שגירשתם – שלטון גויים בארץ היהודים ותו לא!".

אכן, מנקודת-מבט מסוימת אפשר לומר שאין עמדה כזאת מופרכת כל-כך כפי שהיא נרמית: אם המדינה "הישראלית" היא סוף, ובמידה שהמדינה הזאת עומדת באופן פעיל לשטן על דרך ההגשמה של השאיפות ההיסטוריות העבריות – כתחליף לגאולה – אמנם מתערפל מאוד ההבדל בינה לבין שלטון זר. אך לידי סוף עדיין לא הגיעו הדברים, ומכל-מקום ההבדל רק מתערפל אך אינו מתבטל; ולפיכך אי-אפשר היה שגם "נטורי קרתא" וקרוביהם לא ירגישו – על אף עמדתם הנצחנית

על החוקים והמשפטים, בגיוס כל כוחה והשפעתה בדרכים פרלמנטריות. הזנחה וחולשה כיום, עלולה להיות בכייה לדורות".

כמה חודשים אחר-כך (בניסן), ראה אור קובץ מאמרים בשם "כנה" – מטעמם של האקדמאים הדתיים, בשיתוף המרכז העולמי של הסתדרות המזרחי – והוקדש בו מדור נרחב לחוקה ומשפט במדינת ישראל הצעירה. כתבו בו שני הרבנים הראשיים הרצוג ועוזיאל, זרח ורהפטיג והרב בר אילן, כמו-גם מספר משפטנים דתיים שאינם בני תורה מובהקים. מדברי הכול עלתה הדרישה לשילוב משפט התורה במשפט המדינה; יש שדרשו אף כתיבת חוקה למדינה ברוחה של תורה; וגם הלקאה עצמית ניתן למצוא שם על שלא טרחנו בדבר בערב שבת, והנה עתה כבר מאוחר, ושיטת משפט וחקיקה חילונית מתגבשת והולכת לנגד עינינו.

וברד כבד עמה – בהבדל העקרוני הקיים בכל-זאת בין שלטון גויי-”ישראלי” לבין שלטון גויי סתם: כי בעוד שהשלטון הגויי הזר הוא מטֶה־זעם העונש על חטאי ישראל, הרי השלטון הגויי-”ישראלי” הוא החטא הישראלי עצמו. מצד שני, משהועמדה ההתנגדות להישג הציוני על טענת היותו ”גויי” – ממילא טושטשה בכך בקרב החוגים הללו התנגדותם העקרונית הישנה לתהליך התחייה הממלכתית, מהיותו אסור כביכול מיסודו, והם התחילו להתחנך להרגשה שלא תקומת הממלכתיות העברית כשלעצמה היא הרע, אלא רק תוכנה השְמָדני בלבד.

בעקב כל הדברים האלה התגבשה עמדתם של החוגים הללו לגבי ”שלטון הגויים הציוני” בגישה השונה לחלוטין מזו שהיתה מקובלת אצלם לגבי השלטון הגויי הזר. בעוד שאת זה האחרון הם סבלו מתוך צידוק-הדין המורגל ובחנפנות השתדלנית הנובעת מכאן, הרי מושג ”המדינה הגויית הציונית” לא בא להם לשם ציון אובייקטיבי גרידא, אלא לצורך גינוי מוסרי והצדקת הסתייגותם ממנה – תוך הרגשה שברקע כי מדינה גויית זו היא סוף-סוף מדינתם שלהם, המקיימת את החטא בְּפִית היהודי פנימה, ויש אפוא לריב בה.

הוקעת המדינה כ”גויית” לא הביאה אס-כן את החוגים הללו לידי הסתגרות פסיבית מפנייה, אלא היפוכו של דבר: תוך זעזוע עמוק (אם גם בלתי-מוגדר עדיין) בקיפאון המקודש של שגרתם, היא הפכה למעשה את יחסם הנתיני-הגלתי לשלטון הממלכתי לִיחס שהוא אזרחי ביסודו²⁴⁵ – בעקב זיקת השייכות²⁴⁶ והעמדה המוסרית-האקטיבית הגלומות בו; ובהיות העמדה המוסרית הזאת מוגדרת בכירור בהוקעת חוסר-היהדות שבמדינה ”הישראלית” – אוזנה בכך הַהוּת שהרגשנו בנובלות ההתעוררות של ”היהדות הדתית” הציונית, אשר תיארנו מקודם. בעוד שבגוש הכולל של ”היהדות הדתית” ראינו את הנאמנות למדינה כהתפתחות עיקרית, ואת ההתעוררות הביקורתית כלפיה כראשית-הראשית של עלייה ללא תנופה, הרי בחוגים יוצאי-הדופן אשר עמדנו עליהם כאן – רואים אנו את גישושי-

245 בדף כתב-היד רשם כאן שב”ד הערה שלא נדפסה בספר בהוצאת ’המתמיד’: יש לציין – לא במובן הרכרוכי שמושג זה קיבל ביישוב הארץ-ישראלי, ואף לא במובן החקייני-הדמוקרטיסטי שנוסף לו במדינה.

246 בדף כתב-היד רשם כאן שב”ד הערה שלא נדפסה בספר בהוצאת ’המתמיד’: גם בזה מילאה, כמובן, עצם הקמת המדינה תפקיד מהפכני בתחום ”היהדות הדתית”. כי יכלו היהודים שלא להרגיש שום שייכות לחתירה הציונית ולשאיפותיה החילונית, אבל אי-אפשר היה שיהודים תושבי הארץ לא יפתחו בקרבם זיקה של שייכות – ותהא זו ביקורתית כל כמה שתהיה – לגבי המסגרת הממלכתית היהודית שהם חיים בה.

החידוש במפנה לעבר הזיקה הממלכתית, ועל בסיסו של מפנה זה, המטושטש עדיין, מופיעה לפנינו כמציאות עיקרית תביעת היהדות, המתחילה להידרש לא רק מפרטים עוד (כמו מן "הציונים האפיקורסים" עד כה), אלא כבר מן המדינה בתור שכזאת.

אמנם, שוב צריכים אנו להסתייג כאן ולציין שאף החוגים יוצאי-הדופן הללו, בהתפתחותם החדשה, אינם יודעים עדיין לדרוש מן המדינה דרישות-יהדות קונקרטיות, בעלות אופי ציבורי. במידה שיש לדרישותיהם אופי ציבורי, הריהן סתמיות ומעורפלות לחלוטין – כי לדרוש מן המדינה שתשליט בתוכה משטר עברי, משמע לדרוש ממנה את חידוש משטר-הסנהדרין וחתירה לגאולה שלמה, וזה שייך עדיין בכל חוגי "היהדות הדתית" לתחום המטפיסיקה, ולא לעולם הזה; ולאחר זאת, במידה שדרישותיהם קונקרטיות – כבר מצטמצמות הן ממילא בתחום בקשת ההנחות הפרטיות לדורשים עצמם, כיאה למעמד הפתתי שהחוגים הללו נדחו לתוכו מבחינה סוציולוגית-ממשית, גם אם לא מבחינת תפיסתה של "הדת" כמו "היהדות הדתית" הציונית.

יתר-על-כן, כיאה להתרוקנותם של החוגים הללו מכל שאר-רוח במהלך הדורות האחרונים (למעשה, כמוהם כרוב "היהדות הדתית" זולתם), הרי בין אם מופיעות תביעותיהם מוגדרות ובין אם מעורפלות, בין אם מתייחסות הן לעם ובין אם מצטמצמות הן לכת – מכל-מקום תופסות הן תמיד איזה יסוד פורמלי שבשגרת המסורת היהודית, ולעולם אין הן יודעות להעלות עמו גם את המהות העניינית החיה הצריכה להתגלם בו. את בעיותיהם הקריטיות בוררים להם החוגים הללו תמיד במגירת כלי-הסדקית שבפינת הפרוזדור לתורת-ישראל (כגון בעיית השרוולים המופשלים או עירוב המינים בין פעוטות), ולעולם אין ידם מגעת עד טרקלינה, הנשגב מרוחם – ואמנם דומים הם בזה ל"היהדות הדתית" בכללותה, אך לכן גם מתקבלים הם תמיד גרוטסקיים כל-כך אף כשאמתם הפנימית היא בוערת.

אולם, מציאות זו רק מדלדלת מאוד אך אינה עוקרת את העובדה, שהקמת המדינה ודבר היותה "ישראלית"-גויית כל-כך, פרצו פרץ מהפכני בשגרתם, בהפיחם בה רוח של עמדה מוסרית ביקורתית בעלת טווח ממלכתי – ואם גם לפי-שעה רודימנטרי°. פירושו של דבר הוא שגם אותו אופי של קנאות מיליטנטית, אשר הזכרנו אצל שכבת "נטורי קרתא" למעלה והמצוי גם בקרב קרובותיה הפחות-קולניות, קיבל בזה הטיה בכיוון אזרחי (במובן שאמרנו) – במקום חוסר-הכיוון הגמור שהיה מציין אופי קנאי זה עד כה. וזהו המקור הישיר של אותה "התסיסה הדינמית בקרב 'היהדות הדתית', מעבר לתחום שלטונן של המפלגות היישוביות

בתוכה", אשר מנינו את גילוייה במבוא לפרק זה בחיבורנו ושהיא כולה מחודשת במהותה. גילויים אלה מראים כי העמדה האזרחית שהתחילה להתפתח כאן אינה מוגבלת רק בִּיחס הרגשתי ותאורטי, אלא יש בה גם נכונות לפעולה ולמאבק – ואם-כן, אמנם יש לנו בכך התגלות, או לפחות נובלות-התגלות, של יוזמה עצמאית בקרב "היהדות הדתית" להכוונת החיים הלאומיים במסגרתם הממלכתית – בלי שום תלות עוד בהנהגת הציונות החילונית, וכדבר שאמרנו.

והנה, אף-על-פי שגילויי היוזמה האלה אינם עולים מתוך כלל "היהדות הדתית" אלא רק מתוך חוגיה השוליים ביותר, הרי עולים הם בקנה אחד עם גילויי ההתעוררות שראינו גם בקרב הכלל, והנשארים עדיין מותלים מחוסר כוח ליוזמה עצמאית משלהם. בשני המקרים כיוון ההתעוררות הוא אחד, וגם מגבלותיה המהותיות שוות – אך בעוד שכלל "היהדות הדתית" חסר את הרוח הקנאית ואת השנאה למהות שהוא נוטה להתעורר נגדה, ואדרבה, קשה לו להשתחרר ולקום על המהות "הישראלית" הזאת שהוא מעורה בה בעצמו, הרי החוגים יוצאי-הדופן שתיארנו [הינם] חופשיים מלכתחילה מכל הפפיתות הזאת ומתחילים הם לְזוּעַ בְּרצון-פעולה, אם כי אין הם יודעים בדיוק מה לעשות. לאור המציאות הזאת, הסיכוי הוא שבמהלך ההתפתחות תמשכונה אחריהן השלוחות של מבקשי המעש הציבורי את הקבוצות הקרובות להן ביותר מבין מבקשי ההנהגה היוזמת – לאפיק פעולה משותף.

כי אמנם נשארות עדיין ל"היהדות הדתית" סיבות טובות להתמדת רגשי-נחיתותה, וממילא גם להתנקת תנופת התעוררותה האוונטואלית^o; אבל לפחות סיבה אחת נפלה כבר ואיננה עוד, היינו העובדה שהציונות החילונית קמה להנהיג את העם בדרך-המלך ההיסטורית, בעוד ש"היהדות הדתית" יכלה רק בקושי להחרות ולהחזיק אחריה. הציונית החילונית עדיין מנהגת את העם, אבל מנהיגה אותו לא-לשום-מקום – ואכן מתחילה "היהדות הדתית" להרגיש כבר כי שוב היא לא תחטא בשום פנים, לא לנפשה לא לעמה ולא לאלוקיה, אם תחדל כבר להיגרר – כאשר אין גוררים אותה ממילא. אדרבה, ראינו כי המסיבות ההיסטוריות אפילו דוחפות כיום דווקא את הציונות החילונית לחפש את פורקנה במה שהנהגה מצד "היהדות הדתית" היתה יכולה לתת לה. לפיכך רק טבעי הוא שגילויי היוזמה מצד החוגים יוצאי-הדופן של "היהדות הדתית" זכו כבר במידה של אהדה בקרבה בכללותה. כאשר בתקופה הציונית ארעו התפרצויות של "שומרי חומות" המסורת הגלונית, היתה כל התפרצות נוספת מרחיבה את הפרץ בשורותיהם שלהם, והיתה מרחיקה מהם כל מי שלא רצה להימנות עם "שונאי ארץ-ישראל" ומחבלי הגאולה;

אבל ההפך מזה קרה בגילויי ההתפרצות שהזכרנו כאן:²⁴⁷ אף אם בחלה "היהדות הדתית" הציונית בשבירת המשמעת של המדינה "הישראלית" ושבירת משמעת "רבניה הראשיים" – בכל־זאת היא לא יכלה להרשות לעצמה הסתייגות והוקעה בפה מלא, שמא הפעם תוקע מתוכה כמכורה ובוגדנית כבר היא בעצמה, ב"ישראליותה". וזוהי הדוגמה הראשונה לכך שהשכבות יוצאות־הדופן ב"יהדות הדתית" אמנם התחילו להתגלות כחלוציה האפשריים בהטייתה להתעצמות. סיכוי אחר באותו הכיוון, אשר אם כי עדיין אין הוא מתבטא בגילויים דינמיים הריהו עולה בכל־זאת על הדעת, יש לנו בקשר להחייאה והאקטואליזציה של ערכי הגאולה בקרב "היהדות הדתית".

הזכרנו זה לא מכבר את העובדה הפשוטה כי שיתופה של "היהדות הדתית" במפעל הציוני היה כרוך ממילא גם בשיתופה בעקרון היחס הרציונלי להגשמתן של שאיפות לאומיות עבריות – ובמידה שהושלם על־ידי הקמת המדינה תהליך השיתוף הראשון, ממילא הושלם גם תהליך־השיתוף האחר, תאָמוּ. מצד שני, הזכרנו בין החוגים יוצאי־הדופן של "היהדות הדתית" שכבות, אשר בין אם חדשות הן או ותיקות פִּמְגַע עם הציונות – מכל־מקום לא נתפסה להן זו מעולם אלא באור משיחי; וביניהן כאלה אשר מלכתחילה יִקִּישוּ מן הגישה הרציונלית של ההגשמה הציונית אל ההגשמה הרציונלית של שאיפות הגאולה המקוריות.

על גורמים אלה יש להוסיף שתי תופעות מן ההתפתחות האובייקטיבית. קודם כול, התעלות החתירה הציונית והישגיה מערפילי האוטופיזם־הקולוניזטוריו־לשמו עד הממלכתיות הלוחמת של ימי תש"ח-תש"ט ותחילת ההסתערות של חיילי ישראל על חומות עיר־דָּוֶד. אפילו אותם החוגים של "היהדות הדתית" אשר תפיסתם הציונית הצטמצמה תמיד בתחום האידאולוגיה של "פתרון שאלת היהודים" ואשר גם מטרתם הציונית שלהם היתה מטושטשת כל הימים במיטב הטשטוש האחד־העמי – אף הם היו, כמוכן, עדים להתעלות הזאת; ובקרבם, שלא כמו בדור "הצברים" הטשרניחובסקאי וגם בחלק הגון מאבותיו החילוניים – לא יכלה עדות זו שלא לעורר אסוציאציות מודעות של התגשמות משיחית.

ושנית – האופי הנסי של תקומת המדינה: ההתעוררות הציונית בְּזִמְנָן שלפי כל חוקי הטבע היה העם צריך לשקוע באבדון; גירוש השלטון הזר של אחת המעצמות

247 שב"ד מתכוון כאן בעיקר ל'מחתרת הקנאים' ולפרשת ג'למי אשר הזכרו לעיל בעמודים 393-394, וראה שם גם את הערה 223.

הגדולות בעולם בידי אחוז זעיר מתוך יישוב-מיעוט, שגודלו הכולל כזית, וזאת בנקודת-המרכז של האסטרטגיה העולמית; ובעיקר, הניצחון הפנטסטי בשדות הקרב ובריחת הערבים – ממש מפני הצרעה שנשתלחה בהם כמובטח.²⁴⁸

אפילו היישוב החילוני לא יכול היה שלא לראות את האופי הנסי הגלום בכל הדברים האלה וברציפות השתלשלותם – ולו יהא כי צעקות-הנס היישוביות (ו"היהדות הדתית" בכלל היישוב) באו במידה רבה רק כדי להעלים את הגורם הסיפתי שבמלחמת הפורשים, ואף במידה שהיתה בהן כנות של חוויה – היתה זו חוויה של תהיית-טמטום אלילית ולא חוויה של הסתכלות-בקודש, שרק היא עשויה להאיר את האמת שבנס. אולם, בין אם היתה החוויה נעלה או שפלה – ובכמה חוגים יוצאי-דופן של "היהדות הדתית" היא היתה אמנם נעלה ואמתית – מכל-מקום היתה בה לפחות הכרה פורמלית בהשתלשלות תכליתית שלמעלה מן הטבע הרגיל, הגלומה בהתרחשויות ההיסטוריות אשר עברו עלינו לאחרונה; ובקרב "היהדות הדתית" אי-אפשר היה שהכרה כזאת לא תיטה מכל-מקום להתעלות, עם האסוציאציות המשיחיות של תוכן ההתרחשויות, עד כדי ערעור הסתירה הנודעת אצלה בין "הגאולה האמתית", הצריכה להיות מכוונת על-ידי ההשגחה העליונה ולהתרחש באופן מטפיסי כביכול, ובין חתירת-התקומה שהתרחשה למעשה, ושהיתה לכאורה מכוונת רק על-ידי כוחות אנושיים-רציונליים בלבד.

וכאשר כל הגורמים הללו מצטרפים יחד, מתבקשת מאליה המסקנה שאמנם נפתח כאן פתח רחב להתפתחות חדשה, שבה תוכל כבר "היהדות הדתית" לראות את מציאות חיינו במסגרתה ההיסטורית הנכונה – כמציאות שבאמת היא שלב בתוך-תוכה של "הגאולה האמתית" ואשר שילובה זה קובע את משימותיה – בעוד שהגישה הרציונלית (שנעשתה ספונטנית ומובנת מאליה) לפתרון המשימות האלה אינה נחשבת עוד סתירה לתוכן, אלא אדרבה – תנאי להתרחשות הנס הגלום

248 הנה הכתוב בשמות כ"ג כ"ז-כ"ח: "את אֵימְתִי אֶשְׁלַח לִפְנֵיךָ וְהִמְתִּי אֶת כָּל הָעָם אֲשֶׁר תָּבֹא בָהֶם, וְנִתְתִּי אֶת כָּל אֵיבֶיךָ אֵלַיךָ עֶרְף. וְשָׁלַחְתִּי אֶת הַצָּרְעָה לִפְנֵיךָ וְגִרְשָׁה אֶת הַחֲוִי אֶת הַכְּנַעֲנִי וְאֶת הַחֲתִי מִלִּפְנֵיךָ". וראה גם בדברים ז' כ"א-כ"ב וביהושע כ"ד י"ב. ולעניות דעתי מתקבל הפירוש המובא ב'דעת מקרא' בהערה לכתוב בשמות כ"ג, ש'צרעה' היא יראה ובהלה; או-אז היא פסוק כ"ח מעין פירוש מרחיב של פסוק כ"ז, ואילו בספר דברים ז' היא פסוק כ"א – "לא תִּצְרַץ מִפְּנֵיהֶם" וגו' – ציווי משלים, כהמשך-ותוצאה מן ההבטחה שבפסוק הקודם שתשולח הצרעה ביושבי הארץ, ואף בנסתרים במחבואיהם. מתאים לכך גם הפועל הערבי 'צִרַעַ' שעניינו: הפיל חלל, ושם-העצם: 'צריע' שפירושו: חלל, מוטל על הארץ.

בהגשמתן. גם להתפתחות אוונטואלית זו, מְסִיבָה מקלה היא שהאידיאולוגיה הציונית הישנה – אשר היתה מעלימה את האופי המשיחי של מטרתה – איבדה את כל חיותה, ואין היא צריכה להכביד עוד על התעצמותה של "היהדות הדתית" בהשקפות העולות באופן חופשי מתוכה; והדעת נותנת שרק טבעי הוא כי בהתעצמות רעיונית זו תשמשה ל"יהדות הדתית" כאבן שואבת אותן השכבות יוצאות-הדופן שבקרבה, אשר ראינון קרובות מלכתחילה להתפתחות האמורה. ובמאָסָף לאפשרויות הנפתחות להבראתה האוונטואלית של "היהדות הדתית" נתונה לנו העובדה כי במדינת ישראל שוב אין ליהדות זו שום מוצא להתבוללות חיובית.

כבר רמזנו בפרק הזה פעמים אחדות לעובדה כי הנטייה הפנימית הכללית של "היהדות הדתית" היא בכיוון להתבוללותה והיעלמותה הגמורה – ולא בכיוון להבראה. החברה המשפחתית והקהילתית הסגורה, שהיתה מסגרת להתמדת המסורת היהודית מדור לדור, נפתחה ונפרצה; האמונה הכנה בערכי התורה הישראלית התערערה, ולנוער של "היהדות הדתית" כבר אין מועברת מהם אלא שגרתם המצומצמת בלבד; לעומת זאת נדחף הנוער הזה לפעול במבנה סוציולוגי אשר לערכיה המקוריים של "היהדות הדתית" ולייחודה אין בו שום מעמד פונקציונלי – הוא מתמלא והולך אפוא בהלכי-רוח מבחוזן, והסָרַח העודף של ייחודו במורשת ערכיו המקוריים רק מפריע לו להגיע לידי ביטחון ויציבות שלמה בחברה ובערכים החיצוניים שבהם הוא נדחף להתערות. כך יוצא הנוער "הדתי" קָרַח מכאן ומכאן – ובמצב מסכן זה מזדמנת לו פה ההזדמנות הנדירה בקורות ההתבוללות, שהחברה החיצונית, מצדה, אינה שמה שום מכשולים על דרך היקלטותו בתוכה; אדרבה, היא מוכנה לקבלו בזרועות פתוחות ולספגו בפשטות כזאת שפן-רגע לא יודע כלל כי בא אל קרבה – ובלבד שישיר מעצמו את שרידי שגרת ייחודו, אשר ממילא שוב אין הם נותנים לו כמעט דבר. לפיכך, אמנם אין פלא בכך שעד כה היתה "היהדות הדתית" מאבדת את צעירה בהתמדה, במידה גוברת והולכת משנה לשנה – ולכאורה רק צודקים הם אויביה כאשר שוב אין הם מוצאים לנחוזן לעמוד במאבק עמה, בהאמינם שכבר יכולים הם "לתת לה למות מעצמה", ללא חשש. אך מסתבר – אף-על-פי-כן – שביטחון זה מוגזם הוא עדיין קצת יותר מדי. כי אין מספיק שתהיה נטייה להתבוללות והזדמנות להתבוללות: בשביל שתוכל ההתבוללות לצאת אל הפועל נחוזן עוד כי מתוך המגע עם התרבות החיצונית יעלו גם ערכים העשויים לדחות את ערכי התרבות המקורית, העומדים בחיותם.

ערכים כאלה יכולים להיות משני מינים: ערכי מאַניים אשר סיפוקם מתנגש עם קיומה של התרבות המקורית, או ערכים אינטלקטואליים ומוסריים.²⁴⁹ והנה, מתוך העובדה שקצב החיים הלאומיים הכלליים נקבע במדינה קודם-כול על-ידי הגורמים הסוציולוגיים הפועלים בקרב השכבות הנתיקות-החילוניות של היישוב, אמנם נשאר הנוער של "היהדות הדתית" צפוי גם בעתיד למאניים שיתחדשו עליו מכוח הקצב הזה וימשכוהו למשימות חברתיות וכלכליות הצריכות להתמלא, מעבר למסגרות-החיים המסורתיות שהעלוהו; וכך עשויים אמנם המאניים המתחדשים להוסיף עוד ולפורר את המסגרות האלו, את בתי-האב של עולי אסיה ואפריקה ואת הגיטאות של "היישוב הישן" – בוודאי עד שיתמססו כליל כל המבנים העדתיים הללו, מושרשי-הגלות, שהיו עד כה המלט החברתי של הנאמנות הרצופה לתורת-ישראל, ושאינן להם מקום עוד בשום פנים במסיבות ההתגשמות המשיחית. התפתחות זו, כשהיא מתרחשת בהנהגת "העלית" החילונית ובכיוונה, עשויה קודם-כול להשמיט את הקרקע מתחת להלך-הרוח שבקדושה שנשמר במבנים הישנים: תחושת-קודש אינה אפשרית, כמובן, תוך הזדהות – ולו גם חלקית – בחברה מופקרת; ומכאן סכנת ההתבוללות העיקרית הנשקפת לנוער הדתי, ולא רק סכנה, אלא כיליון חרוץ – אם לא יצליח הנוער הזה לפתח בעוד זמן עמדה של התנכרות חיובית ומפורשת לגבי המציאות העכשווית של מבנה החברה הבלתי-מסורתית, אשר נאלץ הוא לעבור אליו מכל-מקום. אולם, תרבות ישראל איננה רק מערכת של יחסים חברתיים גרידא, אשר בהיפרכה נופל ממילא גם בניין-העל שלה ושוב אין נשאר מן השלמות המקורית דבר. אין זו הפעם הראשונה בהיסטוריה העברית שציבור ישראלי נמשך למלא משימות חברתיות וכלכליות תוך השתלבות בחברות חיצוניות – וההימשכות דווקא לא היתה כרוכה תמיד באבדן התרבות המקורית ובהתבוללות. יכול אפוא הנוער הדתי להיגרר למערכת-היחסים של החברה היישובית הכללית ולשאת את תורתו עמו – ואף לחדש לו מסגרות חברתיות להתמדתה, לפי צורך השעה, ואפשר גם כי ייצור עם זה את עמדת ההתנכרות שאמרנו; ורק אם המאניים המתחדשים יתנגשו לא רק עם קיומם של המוסדות הארגוניים המקוריים

249 להלן יסביר שב"ד ששני מיני הערכים הללו אין בכוחם לבולל את הנוער הדתי בחברה החילונית: בתשע הפסקאות הבאות יידון המין הראשון מן השניים – ערכי המאניים הנוגדים – ולאחר-מכן, עד כוכבית-ההפרדה בעמ' 449, יידון המין השני, הערכים האינטלקטואליים והמוסריים.

וסימניהם החיצוניים (כגון שפה, מלבוש וכו'), אלא גם עם קיומו של עצם הרעיון הישראלי ומצוותיו, יימנע הדבר הזה.

משהגענו עד כאן מתחילה הסכנה הנראית לפחות בהתמדה.

אין במסיבות הסוציולוגיות של המדינה שום דבר העשוי לעורר מאניים הנוגדים את עצם התורה הישראלית, קל"ה והיכולים להשתוות בדרגת משקלם, למשל, למאניים הלאומיים שרוקנו פה את המוסר הליברליסטי, או למאניים הקפיטליסטיים שרוקנו את האמונה הסוציאליסטית. בגולה אפשר כי הלחץ האובייקטיבי להיאחזות בקריירה במערכת החברה הכללית יעורר ביהודי רגשי הדחקה לגבי התורה והשייכות היהודית שהתחנך בהן, ואשר קיומן עשוי לחסום בפניו את הקריירה של מאניו; אך במדינת ישראל, לא זו בלבד שהדתיות כשלעצמה אינה מכשול בשום מאני שהמסיבות החברתיות האובייקטיביות עשויות לחייבו, אלא אדרבה: מאחר שהדרך לסיפוק חברתי וכלכלי סגורה כאן על-פי רוב בפני האדם הפרטי, ונאלץ הוא להיזקק לצינורות מפלגתיים שיש לו מְהֻלְכִים בקרבם, הרי שלעתים קרובות נוח יהיה לו לצעיר הדתי להשיג את סיפוקו דווקא על-ידי כך שבעזבו את בית-האב או את מאה-שערים הוא יפנה מיד לאחת המפלגות היישוביות-הדתיות, הקרובות לסביבת-מוצאו – במקום שיתפקר וילך לגשש את דרכו בין זרים.

המאניים המתנגשים עם הדבקות בתורת-ישראל ואשר הנוער הדתי במדינה עשוי להיתפס להם יכולים להיות רק מאניים ממדרגה שנייה:

תוך כדי המגע עם החברה היישובית וההשתלבות בתוכה – כאשר האמונה בערכי המסורת נמצאת כבר מלכתחילה במצב של התרפות – עשוי הצעיר הדתי להתקנא בקלות-הראש שחבריו החדשים מתירים לעצמם לגבי בידורים, טיולים ומשחקים הכרוכים בחילול שבת; קשה יהיה לו להתמיד בהפגנת-הסתייגות בכל פעם שמטילים עליו, בצבא למשל, איזו פעולה הכרוכה בעברה על לאו שלא לצורך; פתחליף לתלמוד-תורה צפוי הוא להימשך לפיתומו אחר תאוות הקולנוע, שהפכה להיות המזון העיקרי ל"נפש היתרה" של היישוב; ובראש וראשונה – וזו גם נקודת המשבר המכריעה – צפוי הוא לסגל לעצמו את ההערכה האסתטית של חבריו ולבחול לא רק בפרווה הטטרית או במצנפת הכורדית של הוריו, אלא גם בלאו המקורי של לא תשחית – ואף אם לפי-שעה לא יעבור על הלאו, אלא

קל"ה הכוונה כאן היא לתורה שבשגרת המסורת היהודית, הנמשכת מחיי הגולה; התורה הישראלית במובן החי והדינמי של המושג אינה שייכת בכלל, כמובן, לשלב זה של הניתוח שאנו עומדים בו.

יעקפנו במשקה,²⁵⁰ הרי מאותו הרגע אות הוא מכל-מקום כי גאוותו השורשית הישראלית נשברה, וכי נפשו, אם לא פאת-זקנו, היא כבר גלוחה. לכל המאניים האלה צפוי הצעיר הדתי לא רק אם ייתפס במישרין במערכת החברה היישובית החילונית, אלא גם אם ישתלב בה באמצעות אחד הארגונים המתווכים "הדתיים", שהרי בשטחים רבים כל התפקיד של תיוכם אינו אלא ליצור את המגע הישיר ולבצרו; ואמנם, "הפועל המזרחי" הוא מקור מחייתם של יצרני המשחה המסריחה בעולם, ועל-ידי הפעילות הכלכלית הזאת מרוקן הוא בשקידה רבה בעצמו את עתודות הנצרכים לשירותו.

אך כאמור, אין אלה מאניים מאותו סוג שההתפתחות החברתית כופה על האדם כדי שיוכל למצוא בה את מקומו ולא יידחה חסר-אחיזה לשולי הדרכים או אף ישקע באבדון. המאניים הללו אין להם מלכתחילה בכלל שום יחס למשימות החברתיות האובייקטיביות, אלא שייכים הם לענייני שלטונו של הפרט על גופו ונפשו – אמנם במסגרת החברתית – אבל מעבר למשימות האלה; ושורשם החברתי מתבטא רק בזה, שבמערכת היחסים החדשה אשר הצעיר הדתי עובר אליה מתקבלת החזקתו במצוות ההשתלטות-בִּקְדוּשׁ על הַגִּטְצִיָּה העיוורת של היצרים האינדיבידואליים ביחס של עליונות וגיחוך, ואילו הוא, מִצְדּוֹ, מפקפק כבר בעצמו במצוות האלו, אין הוא יודע עוד להשיב למגחכים עליו במסכנותם שלהם, ואדרבה – נושא הוא יחס דרדקי לכל שִׁיּוּרוֹהוּ, וכל זמן שאין הוא מגיע להיות כאחד מהם אין הוא בוטח במקומו, לא האידיאולוגי ולא הסוציולוגי.

והנה, היחס הדרדקי הזה, ייתכן אמנם שעתיד הוא להימשך עוד בקרב הנוער של העלייה החדשה האסייתית והאפריקנית; קלט אבל הנוער הדתי של היישוב הישן והוותיק, ואף של העלייה החדשה "האשכנזית" – אשר האירופיות והציונות

קלט קודם-כול, מפני שחלקים ניכרים מנוער זה מביאים עמם, מתנאי גלותם, יצרי חיקוי סוחפים לכל גילוי חיצוני של אירופיות, ועתה עשויים הם למצוא בלונטיניות של היישוב הוותיק דוגמה אותנטית של מה שנוטים הם לחקות; ושנית – מפני שנוער זה נקלע למציאות היישובית ללא שום התפתחות מוקדמת, ועתה מגשש הוא בתוכה כסומא בארובה.

- 250 בכותבו "בפרווה הטטרית", מתכוון שב"ד למקורו של כובע הפרווה החסידי – "שטריימל" או "ספודיק" – הנחשב בשבתות ובימים-טובים.
- המשחה, שהוכנה מאבקת הגילוח "משעי", איפשרה את הסרתם של זיפי הזקן ללא סכין, והיתה נפוצה בטרם החל שימוש נרחב במכונות גילוח חשמליות.

אינם בבחינת חידוש לגביה – מעתה שוב אין שום בסיס בקרבו להתמדת היחס הדרדקי כלפי היישוב החילוני, לפחות במה שנוגע להנהגה ההיסטורית של החיים הלאומיים, וכפי שראינו. מן הגורמים שאמרנו נשאר אפוא לגבי הנוער הזה רק בקשת הביטחון מן הפקפוק הטרומי במצוות וצידוק-הדין החרישי על הגיחוך שמגחכים עליהן – ובזה אנו מגיעים לערכים האינטלקטואליים והמוסריים העשויים למלא תפקיד בענייננו.

התרופפות האמונה בערכי המסורת הקלה ביהדות, כפי שראינו, מהתבדות הדוגמה המשיחית המטפיסית; היא ניזונה מחדירת ערכי הביקורת ההומניסטית שנמתחה על הרליגיה הנוצרית (ומצד שפינוזה – גם על הדוגמטיקה שכיסתה את תורת-ישראל),²⁵¹ והיא פשתה בהמונים עם הזרם הסוחף של התאוריות המדעיות ועם האידיאלים המוסריים שנעשו תחליף למוסר הדתי – המדע, האמנות, ליברליזם וסוציאליזם – והחתיירה הציונית.

אבל כיום, מְשֶׁהוּשָׁה כבר במידה רבה הדוגמה המטפיסית, הולכת האמונה המשיחית עצמה ומתגלה כאמונת-אמת; ביקורת המקרא, משאמרה כבר כל מה שהיה לה לומר ומשמיצתה את כל מטען הצדק שהיה גלום בטענותיה, נדחית כיום על-ידי חניכיה שלה עצמה כבלת-רלוונטית לגבי אמת-הקודש והשלמות הבלתי-נפגעת של נושא חקירותיה – היא יצאה פשוט מן המודה, וכל המנסה עוד ללחום את מלחמתה מתקבל כקוריוז; גם כנגד התאוריות המדעיות הספיקה האמונה הדתית להתחסן, וחוזרת ומתעוררת לתחייה יכולתם של אבותינו בעלי-המדרש לראות את הדברים ביחסיהם הנכונים ולהבין שמעולם לא נועדו סיפורי הבריאה להתחרות עם השערות אנליטיות; ובמה שנוגע לתחליפים המוסריים – [החמישה שנמנו בסוף הפסקה הקודמת] – שוב איני צריך לחזור על תיאור מעמדם בחברה היישובית:

העילית ההסתדרותית של היישוב אמונה על ערך עם-הארצות, ובאווירת הטמטום וגסות-הרוח הנוצרת על-ידיה גם מכל הסיבות הנוספות שראינו – לא זו בלבד שאין הצעיר הממוצע יכול לסגל לו אמונה במדע כערך מוסרי, אלא אין הוא יכול לרכוש לו אפילו שאיפה לקריירה מדעית מתוך מניעים חומריים. הדבקות באמנות, מצדה, זקוקה למשאת-נפש; אבל באווירתו של יישוב זה, שאין בו אף שכבה ציבורית אחת, אשר הדבקות בשגרתה הקפואה איננה בשבילה שאלת-חיים,

251 על ברוך שפינוזה – שוב וראה בהערה 80, לעיל בעמ' 132.

משאת-הנפש היחידה היא להשתכנע כי כל משאות-הנפש הנאצלות גלומות כבר בשגרה הקיימת – וכל ערך אמנותי פן נמנע פה אפוא מראש. ועם זאת – משגרת הליברליזם, הסוציאליזם והחתיירה הציונית – לא נשארה כאן אלא "ציונות".

המגע עם החברה היישובית שוב אין פירושו אפוא, לצעיר הדתי, הכרח של התמודדות עם אותם הערכים האינטלקטואליים אשר האמונה במסורת הישראלית היתה רגילה להיסוג מפניהם בתקופה האחרונה. כיום שרדו עוד ביישוב לא הערכים האלה עצמם, אלא רק הזיכרונות על מסע ניצחונם; ויחס העליונות והגיחוך אשר שמירת המצוות נתקלת בו איננו מבוסס עוד בהכרה מוגדרת, אלא אפוף הוא רק תודעה שגרתית כי כבר מובן הדבר מאליו, ושוב איננו צריך הוכחה, שהדבקות במצוות היא איזו אווילות טרחנית המתמשכת מן הגלות וימי הביניים, ואשר לא יכירנה מקומה עוד ביישוב "הישראלי" הנאור והמושחר במדינתו.

ואמנם, אין ספק כי בעקב הביטחון המשוריין שבו שלטת התודעה הזאת בנפש היישוב החילוני, עוד עשויה היא להדביק ברוחה גם את הצעיר הדתי הבא במגע עמה – אם עדיין נושא הוא את היחס הדרדקי שאמרנו או אם מאותם טיפוסים הוא, שהם הרוב בכל ציבור, אשר נפשם איננה פור-היתוך לעיצוב עצמה אלא אובייקט לכל מגיפה רוחנית המהלכת סביבה. אבל הצעיר הדתי – מעצם עובדת היותו נתון בסבך של מעבר חברתי והתנגשות רעיונית – עשוי להיות חקרני יותר, ויותר ער בשכלו מן הצעיר הממוצע בחברה שהכול מסודר לרוחה: השה"י-פה"י היכולים להספיק לסטודנט מְטָרָה-סנטה, ואף לפרופסור במנזר רטיסבון,²⁵² לא יוכלו בדרך-כלל להספיק לבחור-הישיבה ממאה שערים; והעובדה היא שכיום אין החקרנות יכולה עוד לגלגל על בחור זה את כל העוצמה המכרעת הישנה של נימוקי ההתפקרות, אלא אדרבה – עשויה היא רק להבהיר לפניו את מלוא מידת הדלות של אותו פטופוט שדוף על גלות וימי-הביניים שנשאר הנימוק האינטלקטואלי היחיד הבא להעבירו על דעתו.

והוא הדין בערכים המוסריים. אין ספק שהצניעות ויחס ההפקרות, המשמשים כיום למעשה כערכים הרוחניים העליונים של היישוב, עשויים לעורר לפעמים סימפטיה סוחפת בצעיר הדתי הבא במגע עמם – ממעמקי יצרי התוהו-ובוהו

252 • שה"י-פה"י – (שבת היום, פסח היום) – הם נימוקי סרק ופיטומי מילים.
 • באותן שנים שכנה האוניברסיטה העברית במבנים הללו שהיו רכוש הכנסייה הנוצרית; (בניין 'טרה סנטה' בצומת הרחובות המלך-ג'ורג' ועזה, ומנזר רטיסבון לא הרחק, ברחוב שמואל הנגיד).

המשוקעים בכל אדם, והמתוחים אצלו, בתהליך המעבר שהוא נתון בו, יותר מבאדם אחר. אין ספק כי רבים וטובים מן הנוער הדתי יאבדו עוד בעסק הזה; ואובדי הדת המסורתית ללא תחליף, הם ידעו בוודאי למצוא להם מקום-בראש בהיסטוריה של "הַבְּלֵ-הַבְּלִים-הַכֹּל-הַבְּל" אשר מדינת ישראל נטרפת בה היום. אבל עם זאת עובדה היא גם-כן, שהצעיר הבא מסכיבה של מסורת עברית – אמון הוא על תחושה מוסרית אשר נדמה כי שורשיה ירדו כבר עמוק יותר אפילו מיצרי התהוה-ובוהו הביולוגיים עצמם; ובוודאי לא מקרה הוא שתולדות ההתבוללות היהודית אינן מגלמות בדרך-כלל התפרקות ניהיליסטית[°] – כפי שקורה לעתים קרובות בשעת אבדן אמונה – אלא חוֹקֵן הוא זינוק אוטומטי אל מעמד ההנהגה המוסרית החיובית בקרב החברה החדשה. אכן, הצעירים היהודים המתפקדים הם שנתנו את פְּרָק-התנופה לעולם התחתון של ורשה או שיקאגו, אבל הכלל הוא שהניהיליזם פשוט אינו נדבק בנפש הספוגה פרקי-אבות (וכבר ראינו שגם היישוב הניהיליסטי עצמו אינו מסוגל לעכל את הפקרותו) – ואם הפעם ימצא הצעיר הדתי שכל הפרס המובטח לו בהסתלקו מן המצוות אינו אלא התפרקות סתמית מעולן, ללא תחליף של מסגרת-חיים חיובית – יכולים אנו לומר בבטחה כי ברוב המקרים הוא לא יימשך, ויישאר לעמוד על עמדו.

על קביעה אחרונה זו אין לבוא ולהשיג מן ההתבוללות היהודית באמריקה, למשל, או בדרך-כלל מאותם מקרים רגילים של התבוללות, אשר בהם לא נתפס הנוער היהודי לאיזו חתירה אידאליסטית מוגדרת, אלא שקע פשוט בחיי המשא-ומתן האפורים של הסכיבה הנכרית. כי מעולם לא שקע היהודי המתבולל בחיי המשא-ומתן האפורים סתם – ואם שקע, הרי ששקע גם במוסר החיובי אשר החיים הללו נמצאו מעורים בו. אולם, ביישוב הארץ-ישראלי אין בנמצא מוסר חיובי של חיי משא-ומתן אפורים. אדרבה, ההשקפה המודעת, ששרדה עדיין ביישוב מתקופת החתירה הציונית וההתלהבות הסוציאליסטית, פוסלת את "החיים האזרחיים" – היא הפכה את המושג הזה למושג של גנאי ורפיסות – והיא דורשת מן הצעיר העברי שיפנה להם עורף, למען "החיים החלוציים"; וכיום, כאשר קריאת החלוציות נעשתה גם היא "ציונות", הרי זו סיבה נוספת לניהיליזם שהשתרר במשא-ומתן – כי בהעדפת "החיים האזרחיים" על-פני "החלוציים" שוב אין הצעיר העברי צריך להצטנע בחוסר-האידאליזם שלו, ונוח לו להציג את בחירתו האָנוכית כ"פיקחות", המתבטאת ביכולת "לצפצף" על המוסר החברתי השדוף. סיכמו של דבר הוא אם-כן, שמצד אחד, שוב אין המוסר החיובי, האידאליסטי, של היישוב מסוגל כמות שהוא לגייס את הצעיר הדתי למשימותיו –

שהרי זה מוסר מת. המשימה היסודית הנשארת לו במצב זה היא לעשות לביתו, אבל כאן הוא מוצא עצמו, מבחינה מוסרית, בשטח הפקר. התוצאה היא שלמרות היותו מצפה לביטחון סוציולוגי מהיבלעותו בחברה החילונית, ולמרות שזו מוכנה לקלטו בזרועות פתוחות – שוב אין היא מסוגלת למעשה להבליעו בקולקטיב חדש משלה, אלא יכולה היא רק לקלטו כזאב בודד בין זאבים; ויוצא שאם הוא, מצדו, לא יהיה מסוגל להפקיר עצמו לריקנות זאבית זו, הזרה לנפשו (ואשר אין הוא נתון בה מלכתחילה, בעל-כורחו, כמו הצעיר שנולד בחברה החילונית) – ממילא תישאר לו הידבקותו בשרידי דתיותו המפלט המוסרי היחיד, וגם המאחז האפשרי היחיד להרגשת-ביטחון כלשהי.

יתר-על-כן, אף-על-פי שהמוסר האידיאליסטי המת של היישוב איננו מסוגל עוד לשמץ את הצעיר הדתי למשימותיו, העובדה נשארת כי במידה שעובר הצעיר למסגרת החברה היישובית – עדיין הוא נקלע לתחום השראתו של המוסר הזה, ועדיין צפוי הוא להיתפס לשרידי החיים: אותם השרידים שסקרנו לעיל בסעיף על האקטיבה היישובית. שרידים אלה הם החיוב המוסרי היחיד שהחברה "הישראלית" מסוגלת עדיין להקנות למי שנקלע לתוכה; ופירושו של דבר הוא כי מבחינה חיובית יכול עוד הצעיר הדתי לספוג מן המגע עם היישוב החילוני רק ערכים פורמליים של אידאליזם עברי לאומי, אשר מצד אחד שוב אי-אפשר לתת להם סיפוק מתוך עצמם, הם התרוקנו מכל ממש כשלעצמם, ולפיכך אין הם יכולים עוד לשמש כתחליף למסורת המצוות – ומצד שני תובעים הם ומעוררים לאותו התוכן ממש אשר הצעיר הדתי מביא עמו בדתו, ואשר רק מילויים בתוכן זה יכול מעתה להחזיר להם את ממשותם. מעתה ניתנת אפוא לשני היסודות האפשרות להזדמן יחד בשלום, והלוא רק האיחוד המחודש עם תנופת האידאליזם הלאומי יכול עוד להבריא גם את התוכן המסורתי מחוליייו שלו.

זהו הרקע לכך, שאחר שקיעת הגורמים האינטלקטואליים אשר פעלו עד כה להשפלת התורה הישראלית, עדים אנו כיום לתופעה הפרדוקסלית שאפילו ביישוב החילוני, הרחוק מן העמדה הניקטת בחיבור הזה, מתחילה שגרת ההלעגה על שמירת המצוות לבקש לה תחליף-אחיזה בהלעגה על "היהדות הדתית" – שומרותן – שפורטת היא את המצוות לפרוטות-גְּבָאוֹת ואינה עושה אותן יסוד להדרכה מוסרית-דינמית של האומה, כראוי. גם הגיחוך שהצעיר הדתי נתקל בו מתחיל אפוא להשתנות – בחלקו, לפחות – מגיחוך על עצם ייחודו לגיחוך דווקא על כך שהוא ובני-מינו אינם נושאים את ייחודם בתוקף מוסרי וכיד רמה לתועלת הכלל; ובסך-הכול אנו רואים כי לא זו בלבד ששקעו בהתפתחות החדשה רוב הגורמים

אשר היו מאפשרים ומקדמים עד כה את התכולות "היהדות הדתית" בשכבות שכבר הספיקו לצאת לחילוניות, אלא אף הולכים הם ונהפכים לגורמים הנוטים דווקא לדרבן את הצעיר הדתי, ולאפשר לו שידבק בערכיו המסורתיים ביתר עוז ויבריאם משפלותם אל השלמות הדרושה.



אולם, לשם הבראת-אמת עוד נשארת "היהדות הדתית" תלויה בשתי התפתחויות-יסוד אשר לא ראינו להן מוצא בכל אותן המסיבות הנוחות שניתחנו עד כאן. המסיבות הנוחות האלה דוחפות את "היהדות הדתית" להבראה ולהתעצמות, בעיקר, ביחסה אל היישוב החילוני; אך כזכור הגדרנו את המשימה הטוטלית, שהבראת "היהדות הדתית" צריכה להסתכם בה, כמשימת ההתעלות מן השגרה הגלונית השוקעת של תורת-ישראל עד הנפתה של התורה בעוז כתורת-גאולה ותורת חיי-חירות ממלכתיים – והתעלות זו אינה רק בעיה של יחס לסביבה, אלא גם – ובעיקר – בעיה של רוח ותוכן פנימי.

מבחינה זו, [מצד אחד], שומה עוד על "היהדות הדתית" לטהר קודם-כול את תורתה מעקרונות הציפייה הפסיבית, מן העצלות הגלונית, מן ההפלגה המטפיסטית ומן הדוגמטיזם האינטלקטואליסטי – כל אותם היסודות הזרים שהביאו את התורה לניוונה העכשווי ושהביאו את נושאייה לאותו המעמד העלוב באומה שממנו הם נדחפים לקום.

והנה, אם כי ראינו נטייה מסוימת להבראה גם לעניין הטיהור המחויב הזה, הרי מה שראינו התייחס רק לרוח-המעשה ולהתנהגות העובדתית של "היהדות הדתית", ואולי גם לשינוי בלתי-מנוסח בתפיסתה הכללית ובהשקפותיה על עניינים אקטואליים – אבל מכל-מקום לא להכרתה האידאולוגית-העקרונית. הקושי מתבטא כאן בכך שיסודות-הנגע [המנויים בפסקה הקודמת] התמזגו עם מסורת האידאולוגיה התורנית לישות אחת, בלתי-נפרדת כביכול; כדי לחתוך את הדבקות הזאת היתה "היהדות הדתית" חייבת להכניס יסוד של ביקורת מודעת לקדושת מסורתה – אך דבר כזה אינו אפשרי כל זמן שביטחונה העצמי לא התחזק במידה מספקת כדי יכולת לבקר את עצמה בכלל, וכל זמן שאמונתה לא התבססה מחדש עד כדי כך שהכנסת יסוד ביקורתי לתוכה שוב לא תוכל לערער את מעמד האמונה מעיקרו.

"היהדות הדתית" נשארת אם-כן תקועה פה במעגל-קסמים, כי אין היא יכולה כמובן לזכות בביטחון עצמי, או לבסס באִיתן את אמונתה המתרופפת, כל זמן שאמונה זו – שהיא יסוד ייחודה – נשארת בלתי-מטוהרת מנגעיה. כבר רמזנו לעיל שלמרות הכול יש עוד ל"היהדות הדתית" סיבות טובות להתמדת רגשי נחיתותה ועֲכָבוּתֶיהָ, והפְּוֹנָה היתה למעגל-הקסמים הזה, המצמיית את האידאולוגיה התורנית לעלבונה; ורגשי הנחיתות והעכבות העולים מכאן – בהכרח עומדים הם להכשיל את פעולתם השלמה של גורמי ההכרעה שראינו, ושהיו נוטים אולי להתפתח, כשלעצמם, עד למלוא תכליתם.

ומצד שני נשארת העובדה, שאם כי שאיפת הגאולה המקורית, המושרשת בכל השלמות של תורת ישראל, היא שנתנה תמיד את ממד העומק הסמוי למפעל הציוני – הרי הדינמיקה הציונית עלתה, כפי שראינו, דווקא מן המשבר שעבר על שגרת השורשיות היהודית. "היהדות הדתית", שייחודה נמשך מן השגרה, ולא מן המשבר, יש לה אפוא ממד העומק – אבל אין לה מקורות עצמיים למתח הדינמי שבתחייה הלאומית העברית; ובשביל שיהא בכוחה למלא את התפקיד הנדרש במוצא מן המשבר העכשווי, צריכה היא אפוא לספוג את המתח הדינמי שמסביבה ולמְזַגו בעצמיותה.^ק

והנה, כבר רמזנו אמנם לעיל על כמה גורמים בהתפתחות החדשה הנוטים לסעוד את "היהדות הדתית" גם מבחינת העניין הזה; אבל המתח שעשויה "היהדות הדתית" לספוג מסביבתה הוא כמובן רק אותו המתח הציוני שהכרנו במהלך החיבור הזה, כלומר מתח המעורה באסוציאציות של ליברליזם, סוציאליזם, "פתרון שאלת היהודים" וכו', ורצוץ בעכבות האחד-העמיות ובחוסר-ההיסטוריות הטשרניחובסקאי. בעיה זו מודגשת עוד על-ידי כך, שהגשר העיקרי בין "היהדות הדתית" לבין המתח הציוני הוא גשר "המפלגות הדתיות", שבהן כבר הפך המתח הזה מקדמת דָּנָא אם לא לחלק מובלע בעצמיותן, הרי לפחות למְדוּר בעצמיותן; ושם אין הוא רק מעורה באסוציאציות שאמרנו, אלא מוגדר הוא בהן בבחינת ערכים בעלי תוקף אידאולוגי מלא.

אין מספיק אפוא ש"היהדות הדתית" תספוג את המתח הציוני ותמְזַגו בתוכה כמות שהוא, אלא שוב שומה עליה גם כאן לבצע מפעל של ביקורת מודעת. והביקורת אינה אמורה להתייחס רק לערכים הציוניים ולפסיכולוגיה הציונית

קם הגורמים שהולידו את המתח הציוני באופן מקורי מתוך הדיאלקטיקה הפנימית של חיי היהדות המסורתית עצמה – שוב אינם קיימים כיום, כאמור.

בלבד, אלא חייבת היא להתקשר לסיפא של אותה משימה טוטלית המוטלת על "היהדות הדתית" ושניסחנו למעלה.²⁵³ "היהדות הדתית" זקוקה למתח הצינוני לשתי מטרות עיקריות: כדי למזגו עם ערכי הגאולה המקוריים ולאפשר את העלאתם, במקום ערכי הצינונות, כערכים דינמיים של המעש הלאומי האקטואלי, ושנית – כדי למזגו עם כל תוכנה של תורת ישראל כולה, בשביל לנסוך בתוכן זה את רוח התקומה ולהכשירו מחדש לחיים של חירות ממלכתית. כלומר, שוב צריכה "היהדות הדתית" להכניס יסוד של ביקורת מודעת לתחום המסורת המקודשת המייחדת אותה; ולו יהא גם שהפעם אין הדברים אמורים בטיהור הקודש מיסודות מוזרים, אלא רק באיפוקו, בחידוש אוניו ובהפגשתו עם פרובלמטיקה מחודשת, או במילים אחרות – בהעברת שורשיו מקרקע השגרה ונטיעתם החדשה בשדה הכוח והעוז של התחייה הלאומית.

אולם, אותם המכשולים שראינו לעיל עומדים בדרך גם כאן, ואף יש כאן מעגל-קסמים חדש, מקביל לאחיו הראשון:²⁵⁴ כי אין "היהדות הדתית" יכולה לבצע את המפעל הרעיוני כל זמן שלא הושלם בה התהליך הפסיכולוגי, אך לתהליך הפסיכולוגי אין בה מוצא כל זמן שלא בוצע המפעל הרעיוני. "היהדות הדתית" תוכל לבקר את הצינונות רק אם תורתה תהיה מוכנה לשמש לה קנה-מידה, אך אין התורה יכולה לשמש כקנה-מידה בידיה כל זמן שהמתח הצינוני לא טוהר ולא נמזג טהור ברוחה, וכל זמן שגם התורה עצמה לא טוהרה מן הנגעים המשתקים את כוחה.

"היהדות הדתית" נשארת אם-כן תקועה בצוואר הבקבוק של התפתחותה, ממש פיישוב החילוני; וגם אם ראינו לה יתרונות ו"חילות-חלוץ" מיוחדים, הרי כל אלה יוכלו לעמוד לה רק בתנאי של "חילות-החלוץ" האלה עצמם ימצא החלוץ, לפריצת המעבר בצוואר הבקבוק.^{קמא}

קמא וזהו המקום להתעכב, כמובטח, על החידוש הרעיוני העשוי אולי לבוא למדינה מן התפוצות בגולה.

ראינו, שאם עשוי חידוש כזה לבוא בכלל, הרי מקורו יכול להיות רק באי התורה ששרדו שם; וכך – מפני שאיים אלה הריהם כיום החוגים היחידים בפזורה שעוד יש בהם מתח של חשיבה עברית עצמאית, ותוכנם היהודי איננו תלוי דווקא בהשראה

253 בפסקה הפותחת את הדיון הזה, לאחר כוכבית-ההפרדה בעמ' 449.

254 המכשולים ומעגל הקסמים הראשון תוארו בחלקו הראשון של הדיון דנן, בפסקה השלישית והרביעית שלאחר כוכבית-ההפרדה בעמ' 449.

ולתפקיד זה – נדמה – נותרנו עוד רק אנו, תלמידיהם של אצ"ג ויאיר, יחידים שעוד לא נידונו פה, ואינם נידונים עדיין כלל, במאזן הנתונים של העם העברי.

הארץ-ישראלית. אולם, "היהדות הדתית" בגולה אינה שונה בשום דבר מהותי מן "היהדות הדתית" שבארץ. ההבדלים היחידים הראויים לציון הם שבקרב "נטורי קרתא" הגלותיים אין כנראה יסוד לנטייה של "התאזרחות" עברית; שבדרך ההתפקרות של "הנוער הדתי" בגולה אין קיימים אותם המכשולים שראינו בארץ; וש"היהדות הדתית" בגולה חופשית מן השיתוף בחווייה "הישראלית". והנה, גורם אחרון זה הוא העיקר לענייננו, כי הוא משחרר למעשה את כל הציבור "הדתי" בגולה לתביעת החוב של יהדות מן המדינה העברית שהוקמה – ומכאן נפתח הפתח לאותה התעוררות דיאלקטית שהזכרנו לעיל. אבל כל שהתעוררות זו תוכל לשאת הוא שוב רק דרישה ליהדות באותו מובן רצוף שבו השתקע מושג זה בגלות. "היהדות הדתית" בגולה ודאי שאינה מסוגלת לטיהור המושג יותר מאחותה שבארץ: אדרבה, רובה של יהדות זו – מעבר לרוסיה – נתון כיום בסכנה חמורה של שקיעה בהשפעות [נוצריות] פרוטסטנטיות, ויותר משיכולים אנו לצפות להבראה רעיונית שתבוא מצד זה, יש לנו להתפלל שלפחות לא ירבה מפה עוד השיבוש הקיים. סיכומו של דבר הוא שאת "היהדות הדתית" בגולה אמנם רשאים אנו למנות עם חילות-החלוץ אשר יש לה ל"יהדות הדתית" בכללה, אבל בוודאי רק עם אותם חילות-החלוץ שהם עצמם עוד תקועים בצוואר-הבקבוק.

יד

לוחמי חירות ישראל

1. מבוא

בפרק על בית"ר, פרק ז' בחיבור הזה, השארנו את הדברים מתגלגלים במערבולת: פתחנו בהתפתחות המתבקעת מן הרביזיוניזם הציוני כאפרוח היוצא מקליפתו, ותוך כדי דיבור החלה התפתחות זו לשקוע ולהיטשטש לפני עינינו – מתעלה לפסגות הגבורה של בן-יוסף²⁵⁵ והתורה הפוליטית של יאיר ונעלמת פתאום כליל, בתנועת-פתע מסחררת, מאחורי הדמות חסרת-האופי של צה"ל, שתפסה את מקומה. תיאור זה התאים לחלוטין למציאות המתוארת – מבחינת קצב הדברים: כל ההתפתחות החיובית הגדולה שעלתה מבית"ר והלאה נעלמה באמת מן האופק לפתע-פתאום, אפילו בתאריך ובשעה ידועה – אור ל-30 בנובמבר תש"ח²⁵⁶ – ולא נודע כמעט כלל כי היתה מעולם.

אך היתה גם סיבה נוספת, פנימית, לצורת התיאור שהעלינו. פרק ז' נועד להיות רק אחד מאותם פרקי-הקטלוג שבהם ביקשנו להציג את הרעיונות הציוניים השונים, כפי שהגיעו להיות על סף הקמת המדינה, אשר על גבם ובאמצעותם התפתח אחר-כך המשבר; ובהיות בית"ר תנועת-מעבר מן היסוד הרעיוני הציוני אל מה שלמעלה ממנו – לא היינו מעוניינים בה שם אלא מבחינת ההשתלשלות של היסודות הציוניים בתוכה, וגם מבחינת ההשפעה של תולדותיה על המציאות

255 על שלמה בן יוסף – ראה בנספח א' לְספר, בעמ' 539.

256 הכוונה היא למוצאי שבת 'וישלח', אור ל"ז בכסלו תש"ח (30 בנובמבר 1947), ארבעים דקות לאחר חצות (לפי שעון ארץ-ישראל) – המועד בו נתקבלה החלטת עצרת האו"ם לחלק את ארץ-ישראל המערבית ולהקים בה שתי מדינות, יהודית וערבית.

הציונית שמחוצה לה קמב – אבל עדיין לא היה מענייננו לטפל שם במישרין בתופעות התעלותה אל מעבר לציונות. ממילא נמצאה חסרה אם-כן החוליה המקשרת בין ההתפתחות הבית"רית לבין השפעתה ותולדותיה שנזכרו באקראי, והדברים יצאו טרופים. עתה, כשעוסקים אנו כבר לא במשבר המדינה עצמו, אלא בסיכוי האחרון למוצא מתוכו, שוב חוזרים אנו אל אותה התפתחות, ונעלה את החוליה שהחסרנו בפרק המיוחד לעניינה.

ההתפתחות מבית"ר ומעלה התחוללה כאמור – בשביל שני הארגונים הלוחמים גם יחד – דרך ארגונו של יאיר, "לוחמי חירות ישראל";²⁵⁷ וארגון זה, שהיה בשעתו חלוץ המחשבה הצלולה בתנועת התחייה העברית – משמעותו ההיסטורית האמתית מתעפרת לחלוטין בעקב הצמידות הקזואיסטית^ו של כל הוויתו ומחשבותיו לבעיה הספציפית של תקופתו: גירוש השלטון הבריטי הזר מארץ-ישראל.

הפילוג מן האצ"ל לא הועמד מלכתחילה על בסיס אידאולוגי-עקרוני, אלא על חוד השאלה הפרגמטית-כביכול אם יש לשתף פעולה עם האנגלים (משום מלחמתם עם גרמניה ולמרות "הספר הלבן") או יש ללחום במ מכל-מקום; ואחר-כך נשאר כל מעייניהם של לח"י נתונים רק למשימות המלחמה שבחרו בה, מעולם הם לא דנו על שום עניין מנקודת-ראות גבוהה יותר מאשר בחינת הצלחתה של המלחמה הזאת, למעשה הם גם לא העלו על דעתם כי המלחמה באנגלים עשויה באמת להסתיים אי-פעם – וממילא הם לא נתנו את דעתם לחזות אף שום חזון שמעבר לה. בדומה לכל התנועות הציוניות הסתפקו למעשה גם לח"י בסיסמת "המדינה העברית" כביטוי הולם לגולת-הכותרת הנכספת של מאמצייהם – וגם כקץ כל העניינים העשויים להעסיק את האדם בעולם הזה; ולבסוף, משהושגה המדינה

קמב אף צה"ל הוא פרי ההשפעה הזאת, במידה שלידתו ומציאותו הרעיונית מתקשרות לתוצאות של מלחמת הפורשים.

257 יאיר וקבוצת חברים התפלגו מן האצ"ל בערב ראש שנת תש"א, והארגון החדש נקרא בתחילה 'האצ"ל בישראל'. יאיר נרצה בשבט תש"ב, והשם 'לוחמי חירות ישראל' החל להופיע בכרוזי הארגון כאשר זה התאושש מן ההלם וחדש את פעולותיו. רשמית, התקבל השם לח"י רק מאוחר יותר, כאשר החל להופיע הביטאון 'החזית', בתמוז תש"ג. **פתמונה: בול הלח"י אשר הונפק בשנת תשנ"ב.**



והאנגלים נעלמו מן העין – שוב לא נמצא ללח"י מאומה למלא בו את קיומם הארגוני, ניפנו איש לביתו.

לפי זה, קשה לראות בלח"י משהו שמעבר לציונות; אדרבה, הרינו מוצאים אותם מושרשים לחלוטין במהות הציונית, הן מבחינת המטרה הערטילאית והן מבחינת המבנה הנפשי "המקיאוליסטי"²⁵⁸ (וממילא גם הסכיופרני²⁵⁹) – ועוד נראה להלן שבשני היסודות הקובעים האלה הצטיינו לח"י אפילו הרבה יותר מאשר "הציונים" עצמם. מכאן מתבקשת המסקנה כי ייחודם של לח"י בתהליך התחייה לא היה אי־דאי אלא התבטא רק באמצעי ההגשמה המלחמתיים-מחתרתיים – בתוך המסגרת הציונית; וגם בזה לא היו לח"י מיוחדים לחלוטין, ואף לא חידשו שום דבר, שהרי את שיטת המחתרת הלוחמת הם נשאו משורשם באצ"ל, כבר מימי בן-יוסף ואילך, ואחר-כך השתתפו בה עם אחיהם שבאצ"ל בד בבד. הייחוד האמיתי של לח"י נשאר אפוא לכאורה רק בזה, שהם כיוונו את מלחמת המחתרת נגד האנגלים – בזמן שהיישוב כולו, והאצ"ל בתוכו, שיתפו פעולה עמם. חשיבותו של יאיר היתה במה שהורה, כי שיתוף-הפעולה עם האנגלים אינו מוליך לשום מקום, ואילו המלחמה בהם ושבירת שלטונם בארץ היא הדרך היחידה להשגת המטרה הציונית – וראוי לנקוט בדרך זו אפילו בשעת המלחמה עם גרמניה, כי האנגלים, ולא הגרמנים או הערבים, הם האויב האמיתי והמכשול העיקרי העומדים לפני העם העברי במסיבות הנתונות.

ובצירוף כל הדברים יוצא כי הייחוד של לח"י וחשיבותו של יאיר היו רק דברים שהזמן גרמם: חידושו הפוליטי של יאיר היה יפה ונכון בשעתו, אך אין לו שום שייכות למצב במסיבות שהשתנו; ואילו לח"י נוצרו והיו רק כדי לתת תוקף לחידוש הפוליטי הזה – כפי שמתאשר מכל הלך הווייתם – ולפיכך אמנם היתה הצדקה להתפלגותם מן האצ"ל כאשר ארגון-האב הזה והיישוב כולו איבדו את דרכם, אך משחזר האצ"ל וקיבל את מדיניותו של יאיר – שוב ראוי היה לשני הארגונים כי יתאחדו, כאשר לא הפריד עוד ביניהם מאומה; ומשהוכתרה מדיניותם הקיארית בהצלחה – אמנם ראוי היה לשניהם להתחסל, כפי שהתחסלו, כי מיצו את כל תוכן עצמיותם, ואפילו אם מעדיפים היו כי הצלחתם תהיה מפוארת יותר. הערכה זו – או מעין זו – מקובלת כיום על רובם הגדול של לוחמי החירות עצמם, ואפילו על רוב אותה שלישיית-המרכז שהנהיגתם,²⁵⁸ וממילא תופעה פשוטה היא

258 כאשר השתקם הארגון לאחר רצח יאיר, הנהיגו אותו שלושה חברי 'מרכז' – יצחק שמיר, נתן ילין-מור, וישראל אלדד. בדברי שב"ד כאן על הערכת הרוב, הריהו מבדיל את האחרון מן השניים הראשונים.

שגם הנוער העברי כולו מסוגל כיום למצוא יותר אקטואוליות בפולמוס שמעון ברגיורא ויוחנן מגוש-חלב משאפשר לו לגלות בַּזְרוּת התמוהה בין אנשי אצ"ל ולח"י לשעבר, הנמשכת עד עצם היום הזה.

אולם ההנחות המובילות להערכה הפשטנית הנ"ל נשברות קודם-כול אל קושיית-יסוד אחת: גם אם נניח כטענת אנשי האצ"ל וכפי שכבר הנחנו בסוגריים לעיל, כי רזיאל שיתף פעולה עם האנגלים באמת רק משום מלחמתם עם גרמניה,²⁵⁹ ואלמלא כן היה בעצמו פונה ללחום נגדם – הלוא מכל-מקום פשיטא הוא, כי השאלה אם האנגלים או הגרמנים היו צריכים להיחשב כְּאוֹיֵב העיקרי של העם העברי לא היתה ולא יכלה להיות שאלה פוליטית-תכסיסית בעלמא, כי מעצם טבעה נמנעת בה האפשרות של תשובות מתחרות העולות מן הגזע של שיטת מחשבה אחת. כאן צריכים אנו לזכור גם כי בפני יאיר עמדה השאלה באופן אחר לחלוטין מכפי שעמדה לפני בגין כעבור שנים אחדות: כשבגין הוכרח לחזור ולהשיב על השאלה, הוא כבר מצא לפניו את העדפת האיבה לאנגלים כפתרון ידוע, המנסר בחלל, קמ"ג ושאפשר אפוא לעפלו בכל נטייה רעיונית נתונה – אם

קמג על-ידי נימוקי-הפילוג של יאיר, שהתאקלמו והלכו בשורות האצ"ל; על-ידי ההיגיון המשכנע של [בטאון לח"י] 'החזית', שהתחיל לכבוש חוגים מתרחבים והולכים של היישוב; ומכוח הפרסטיז'ה של בריחת העשרים מלטרון [בחשוון תש"ד, דרך מנהרה], שגם היא הספיקה לתרום כבר את חלקה לתעמולה של לח"י.

[מנחם בגין הגיע ארצה כחייל 'צבא אנדרס' הפולני, והתבקש על ידי מפקדת אצ"ל לעמוד בראש הארגון. כבר בישיבת המפקדה הראשונה בראשותו (כסלו תש"ד), הוחלט על פתיחת מאבק מזויין בשלטון הבריטי. כחודש לאחר מכן הופץ 'כרוז המרד' מטעם האצ"ל, ובאה בו ההכרזה הזאת:



259 דוד רזיאל פיקד על האצ"ל משנת תרצ"ח. עם פרוץ מלחמת העולם (אלול תרצ"ט, ספטמבר 1939) – בעודו נתון במאסר בצריפין (עם חברי מפקדת האצ"ל, ובתוכם יאיר) – החליט רזיאל שיש להשבית את המלחמה בבריטים ולשתף עמם פעולה נגד "האויב המשותף" הגרמני. על-רקע זה שחררוהו הבריטים ממאסרו (בסוף תשרי ת"ש), ותוך ויכוחים קשים הוא השליט באצ"ל את הקו הזה, דבר שהביא לפרישתו של יאיר עם קבוצת חברים שהיו נחושים להמשיך ולהילחם. רזיאל אף התגייס בפועל לעזרת הבריטים, והוטס לעירק כדי להשתתף בדיכוי המרד הפרו-נאצי של ראשיד

אך הצליח לתפוס לו אחיזה מספיקה בנטייה הסימפטית בלב; אך בזמנו של יאיר, כדי לומר שהאנגלים ולא הגרמנים הם אויביו העיקריים של העם העברי, צריך היה אדם להקיא את הרעיון ברוח־הקודש מתוכו, וצריך היה לתמכו מיד בכל תורת נימוקי־אמתו – כדי להשתכנע קודם־כול בעצמו שאינו מטורף. ואמנם, גם אם מלכתחילה לא הונף על הפילוג הדגל האידאולוגי־העקרוני, האמת היא בכל־זאת שהביסוס העקרוני קדם לפילוג, והוא הוא שאיפשר אותו: לא רק לגבי יאיר עצמו, אלא גם ביחס לחבריו, כי שום אדם לא היה רואה [את] עצמו מוצדק להצטרף אל יאיר בלי שישלה עצמו לפחות כי אמנם יורד הוא לסוף דעתו. האמת היא ש"הארגון הצבאי הלאומי בישראל" נעשה ארגון אידאולוגי יותר משהיה צבאי – כל חייל בו ראה את עצמו כאידאולוג בזעיר אנפין; ואם להלכה היתה דמות הפילוג הפוכה, הרי רק תנאי המחותרת גרמו לכך, קמ"ד וקשי־עטו של יאיר. ולבסוף, משהפך הארגון ל־ארגון של "לח"י" והחל לצאת העיתון 'החזית', תוקן בדיעבד גם הפגם הזה, כי ב'אבני־יסוד' חזר אלדד וביסס את הפילוג במפורש על יסודותיו האידיאיים־העקרוניים – והיסודות הללו, ולא המלחמה באנגליה, כשלעצמה, נעשו סימן ההיכר המובהק של לח"י;²⁶⁰ עליהם היתה הגאווה

"אנו עומדים בשלב האחרון של המלחמה [העולמית השנייה]. אנו עומדים בפני ההכרעה ההיסטורית של גורלנו לדורות. שביתת הנשק אשר הוכרזה בראשית המלחמה [על־ידי דוד רזיאל], הופרה על־ידי השלטון הבריטי ... הם הגשימו ומגשימים את מגמתם: חיסול הציונות הממלכתית. ... נסיק את המסקנות ללא חת. אין עוד שביתת נשק בין העם והנוער העברי לבין האדמיניסטרציה הבריטית בארץ־ישראל, המסגירה את אחינו בידי היטלר. מלחמה לעם בשלטון הזה, מלחמה עד הסוף".

קמד חוסר האפשרות למגע ישיר בין יאיר לבין אנשי השורה; חוסר האמצעים לפרסומי־הסברה בכתב; העובדה שנימוקי־הפילוג היו צריכים להימסר לאנשים על־ידי מתווכים שרק השלו את עצמם כי הם מבינים מה הם מוסרים – ואגב כך היו מטשטשים את העיקר; העובדה כי הפילוג התנהל במסגרת צבאית, שבה הושם דגש מופרז במומנט המשמעת, ההיררכיה והחייליות.

כילאני. שם – בשדה התעופה של חבנייה, בכ"ג באייר תש"א (מאי 1941) – הוא מצא את מותו בהפצצה גרמנית.

היישוב רמת רזיאל בהרי ירושלים הוקם בידי קבוצת לוחמי אצ"ל בשנת תש"ט; עצמותיו של דוד רזיאל הועלו ארצה ונטמנו בהר הרצל באדר תשכ"א.

260 על ישראל אלדד ועל סדרת מאמריו 'אבני יסוד' בבטאון לח"י, 'החזית' – החל מתמוז תש"ג – שוב וראה לעיל: הערה 64 בעמ' 120, הערה 68 בעמ' 122 והערה 69 (סיפא) בעמ' 112. כמו־כן ראה גם להלן בהערה 273 עמ' 467.

של לח"י כל הימים, בהם הם ראו ערובה קיימת לעקביותם, בגללם הם נמנעו מלהתאחד עם האצ"ל, ורק ביתרון היסודות הללו יכלו לח"י להתחרות עם האצ"ל על אהדת הרחוב ומשיכת חברים חדשים.

יתר-על-כן, ההנחה כי אלמלא המלחמה עם גרמניה היה רזיאל עצמו פונה למלחמה באנגלים היא הנחה ספקולטיבית, ומסובכת למדי.

אנשי האצ"ל סועדים אותה בטענות חזקות: כהד לפיקודו של רזיאל בארץ החל לעלות רעיון המרד בבית"ר שבפולין; בזמנו נערכה תכנית הפלישה של ארבעים האלף;²⁶¹ תחת פיקודו הוחלף לראשונה הדגל הבריטי על בית הממשלה בדגל ציוני; בעת שהוא היה מפקד הארגון הוחל בפעולות נגד אובייקטים בריטיים – ורק בפרוץ המלחמה עם גרמניה תבע רזיאל להפסיקן. אולם, הבעיה האישית היא כמובן משנית לגבי הרקע הציבורי, והאמת היא שאיש אינו מכחיש אמנם כי בזמנו של רזיאל החל לעלות רעיון המרד – אבל איש אינו טוען גם-כן כי בזמנו כבר נעשה הרעיון הזה למדיניות פשוטה של הארגון; אדרבה, העדויות הן שהרעיון התחיל לעלות מלמטה ונתקל בהתנגדות נמרצת מצד המפלגה הרביזיוניסטית הרשמית – עם ז'בוטינסקי בראשה – אשר רזיאל הכיר תמיד במרותם העליונה; וכבר לפני המלחמה העולמית הוזכרה האפשרות של פילוג כמוצא האפשרי היחיד.

כאן נשוב ונצטט בדילוגין רק את משפט הסיום של סדרת המאמרים, המשפט בו מצהיר אלדד על תפקיד התנועה:

"רצונו של העם העברי הוא לשלוט במולדתו כדי להגשים בה את כל עצמותו הגדולה בדמות מלכות עברית. ... רעיונות אלה [= השאיפה למלכות בה תתגלה רוח ישראל ביפעתה] ... היו טבועים תמיד בנשמת האומה, והם מצאו ביטוי בדורות האחרונים; אולם הם לא הפכו להיות שיטה יסודית לתנועה. זה תפקידנו".

261 • נציב בית"ר בפולין היה אז מנחם בגין, והוא שהוביל את רעיון המרד, ודרש לכלול את חובת כיבוש המולדת בשבועת בית"ר. ראה עוד על כך בהערה 36 לעיל בעמ' 76. ראה גם באותה הערה את עמדתו הנוגדת של ז'בוטינסקי, אשר שב"ד מתייחס אליה כאן בהמשך הפסקה.

• במפקדת האצ"ל דובר על 'תכנית ארבעים האלף' כבר משנת 1937, ויאיר שקד על ההכנות לביצועה. הכוונה היתה לגייס ולאמן בפולין 40.000 אווזי נשק אשר יפלוש ארצה בכמה ראשים וכבשוה, במקביל לפעולות 'מבית' להשתלטות על מוקדי השלטון (ארמון הנציב, תחנת השידור, ועוד). יש לזכור כי כוחה הצבאי של בריטניה בארץ, באותן שנים, לא עלה על כמה אלפי חיילים. התכנית נועדה לצאת לפועל בשנת 1940 (ועל-כן כונתה גם 'תכנית הארבעים'), אך מלחמת העולם שפרצה (ב-1939) טרפה כמובן את כל קלפיה של התכנית הנרקמת.

שנית, במה שנוגע לתכנית ארבעים האלף – פשיטא הוא כי אין דומה הכנת תכניות לביצוען למעשה. הרביזיוניסטים תמיד מוכנים היו לסמוך את ידיהם על חזון כיבוש הארץ (כרעיון חינוכי), ויותר מכן אין אנו מוצאים בוודאות גם בעניין התכנית הזאת: התכנית היתה מעין מפעל פרטי של יאיר, אשר הארגון סמך את ידו על החזון שבה – וניצל אותה בינתיים לשם עריכת קורסים צבאיים בפולניה, ותו לא. ובאשר להתפתחות הפעולות בארץ, הרי בעניין אותה הפגנה של החלפת הדגל מוצאים אנו שוב כי ההפגנה לא יכלה להתקיים בלי מאבק פנימי באצ"ל עצמו ובלי הסכם עם האופוזיציה במפלגה הרביזיוניסטית – בניגוד לעמדה הרשמית של המפלגה – וזה אף-על-פי שלא היה מדובר ב"מרד", אלא בהפגנה חד-פעמית בעלמא, ובשעת הרתחה של יום המחרת לפרסום "הספר הלבן"! ואילו יתר הפעולות נערכו כידוע בעת שרזיאל כבר היה עצור, ויאיר קיבל למעשה יד חופשית;²⁶² וז'בוטינסקי סמך אמנם את ידו על הפעולות האלו, כמפקד ראשי של הארגון, אבל רק בדיעבד.

כלומר: אם רזיאל היה נוטה ללחום נגד האנגלים או לא – זאת אין אנו יכולים לדעת, ואף אין הדבר חשוב. [הדבר] הקובע הוא שגם לפני המלחמה עם גרמניה, ולמרות "הספר הלבן", לא היתה ההתנגשות עם הבריטים דבר מובן מאליו – לא במפלגה הרביזיוניסטית הרשמית ולא בבית"ר ובארגון הצבאי הלאומי המסונפים אליה; וזאת על אף כל הערכים של "מדינה עברית" ו"צבאיות" ו"שקט הוא רפש" ו"להב המרד", שעליהם נִכְוְנו הגופים האלה. התביעה לִכְנוּת בערכים המוצהרים החלה לעלות רק מלמטה, כפי שכבר תיארונו בפרק ז' (ומסתבר אמנם שגם רזיאל ורבים מחסידיו היו מנושאי ההתפתחות הזאת, בדרגות שונות של התקדמות). ייתכן

262 על הספר הלבן של מקדונלד (שפורסם בכ"ח באייר תרצ"ט) – שוב וראה בהערה 70 לעיל, עמ' 112. בו בערב התלקחה הפגנה סוערת של אנשי אצ"ל ותומכיהם בכיכר המושבות בתל אביב, ורזיאל נכח במקום. המפגינים פרצו למבנה המשרדים הממשלתי שבכיכר, הציתו בו אש וזרקו חפצים לרחוב, וגם קרעו את הדגל הבריטי והניפו דגל תכול-לבן. ההפגנה פוזרה בכוח רב על-ידי חיילים ושוטרים בריטים, ויומיים אחר-כך נעצר רזיאל ונכלא לחמישה חודשים. יאיר וחברי המפקדה האחרים נעצרו באלול תרצ"ט (אוגוסט 1939), ובחודשים שעד מאסרם החל אצ"ל לראשונה לתקוף אובייקטים בריטיים: חובלו רשתות חשמל וטלפון בירושלים תל-אביב וחיפה, פוצצו תאי טלפון ציבוריים, הוטמנו מוקשים שהסבו נזק חמור לסניף הדואר המרכזי בירושלים, וראלף קרנס – קצין חקירות בריטי מרושע – הוצא להורג בירושלים. (שב"ד כותב בטעות כי הפגנת האצ"ל היתה למחרת פרסום הספר הלבן, כנראה על-פי ספרו של יעקב ויינשל 'הדם אשר בסף', הוצאת 'המתמיד' 1956, עמ' 100.)

גם-כן שאלמלא נעצר המהלך הישר של הדברים על-ידי המלחמה עם גרמניה היה התהליך מצליח לכבוש את התנועה כולה, לקביעת דרכה הרשמית – כפי שקיווה והשתדל יאיר. אך מכל-מקום העובדה נשארת, שהשתלטות התהליך החדש על דרך התנועה לא היתה אפשרית בלי שבירת הקליפה הישנה; זה מוכח שוב על-ידי הטיהור שאף בגין נאלץ לערוך באצ"ל, ועל-ידי הקרע שנוצר בינו לבין ההנהגה הרביזיוניסטית בראשותו של ד"ר אלטמן.^{קמה} משמע, אף-על-פי שבגין שלל את הפילוג וראה עצמו מסוגר לחלוטין במסגרת הרביזיוניזם הקלסי – בכל-זאת הוא נאלץ בעצמו לחזור על הפילוג, ולו כבר בזעיר-אנפין, שאלמלא כן אי-אפשר היה לו להוציא את האצ"ל ולקיימו בדרך המלחמה.

מן המציאות הזאת נבעה קריאתו של יאיר לעצמאות הארגון על-כל-פנים; אך רזיאל וסיעתו דחו את הקריאה הזאת, והם דבקו בד"ר אלטמן וחבריו – עד שלא נודעו התחומים ביניהם; ופירושו של דבר הוא, כי תהיינה העמדות האישיות ששררו בסיעת רזיאל אשר תהיינה – מכל-מקום נשארה טענתה על המלחמה עם גרמניה מושרשת לחלוטין, מבחינה ארגונית ואידאולוגית-היסטורית, בהלך-נפש שהפנות המרדנית היתה לו פנטזיה בלתי-מובנת, ואילו שיתוף-הפעולה עם האנגלים לַחֵם חוק-בל-יעבור, מעבר לכל שיקולי-מסיבות.

במצב זה התגלתה טענת המלחמה עם גרמניה – בחלקה, לפחות – כתירוץ בעלמא להסתרתן של עֲפֹבוֹת עמוקות יותר, שהיו מונעות את בעליהן מן הפנות

קמה קרע שנמשך גם אחרי גמר המלחמה עם גרמניה וכל-זמן מלחמת המחתרת – ועוד הרבה אחרי הקמת המדינה – עד שהתברר לחלוטין כי האצ"ל [בדמותה של 'חירות'] חזר והתגלגל לַחֵיק הקליפה האלטמנית הישנה.

• עם כניסתו של בגין לתפקידו (סוף 1943) הוא מינה מפקדה חדשה – אריה בן אליעזר, אליהו לנקין, ושלמה לוי (לב-עמי). זה האחרון היה היחיד שהיה חבר גם במפקדה הקודמת.

• ד"ר אריה אלטמן היה מקורבו של ז'בוטינסקי. משנת 1937 הוא שימש כראש הצה"ר – התנועה הציונית רביזיוניסטית – בארץ ישראל, וכנציגו של ז'בוטינסקי כלפי האצ"ל. לאחר מות ז'בוטינסקי (1940) היה אלטמן לדמות המרכזית בתנועה הרביזיוניסטית בארץ ובעולם, אך משעה שקיבל בגין את הפיקוד על האצ"ל פחתה מאוד השפעת אלטמן על הנעשה בארגון. עקב איומי ראשי היישוב הוא ניסה למתן את פעילות אצ"ל נגד הבריטים – "לאט ומעט", בלשונו – אך בגין לא נשמע לו. לאחר קום המדינה ניסה אלטמן 'לרוץ' לכנסת כראש 'תנועת ז'בוטינסקי', אך כשל. למן הבחירות לכנסת השנייה הצטרף אלטמן ל'חירות' ואף כיהן מטעמה בכנסת, עד שפרש מן התנועה (1966) בשל העימות בין בגין למתנגדיו. אריה אלטמן נפטר בשנת 1982.

המרדנית ממילא. התבלט כאן הדמיון בין האצ"ל הרביזיוניסטי לבין "הציונות הישנה"²⁶³ הסוכנות ו"ההגנה", שאף אלו מצאו להן במלחמה עם גרמניה הצדקה חותכת לשיתוף-הפעולה ללא סייג עם האנגלים – והלוא בהן ודאי שאי-אפשר היה לחשוד כי אלמלא המלחמה אמנם חדלות היו משיתוף-פעולתן; והדמיון נעשה תאומי לאור העובדה, כי הדרך לעזרה הדדית בין האנגלים והאצ"ל לשם "המלחמה המשותפת" נמצאה בעיקר בזה, שהאצ"ל הועמד על קרבו ורעיו לרשות הבולשת הבריטית – כסניף העובד בהתנדבות.²⁶⁴ הסדר אינטימי זה מראה בעליל כי מחלוקת הפילוג [בין יאיר לרזיאל] לא נסבה רק על העדפת איבה כלשהי, אלא על עצם הנוף הפנימי של התחייה הלאומית והיכולת לראות את השלטון האנגלי מחוצה לו, כמועמד לאיבה בכלל. ואמנם, בהתאם להתפלגות העקרונית הזאת הורדו היסודות האידאולוגיים של לח"י עד לביקורת שורשי אופיה המדיני של הציונות – הישנה והחדשה כאחת – מעבר לכל בעיה של מלחמה עם גרמניה או כל בעיה אחרת שעניינה קונוקטורלי^ו בלבד.

זאת עד כדי כך שלח"י שוב לא ראו עצמם בבחינת "ציונים" בכלל – למרות היסודות הציוניים שעוד הזכרנו בהם לעיל. ואף כנגד אותם היסודות שהזכרנו יש להביא ראיות לסתור:

ב'עיקרי התחייה' של יאיר, שנועדו להיות ראשי-הפרקים למצע הרעיוני של לח"י,²⁶⁵ אין המושג "מדינה עברית" מוזכר אפילו פעם אחת – ולציון המסגרת הממלכתית הנכספת משמש רק המושג התוכני מלכות ישראל. ואפילו מושג זה

263 "הציונות הישנה", בין מרכאות, מפני שכבר בשנת תרצ"ה (1935) פרשו ז'בוטינסקי ותנועתו 'ברית הציונים הרביזיוניסטים' (ברית הצה"ר) מן ההסתדרות הציונית, וייסדו את 'ההסתדרות הציונית החדשה' (הצ"ח). שמץ הלעג על כי נמס ההבדל בין ציונות "ישנה" ל"חדשה" מתחדד בסוף הפסקה, בצאת לח"י לבקר את שורשי אופיה של הציונות "הישנה והחדשה כאחת".

264 אף שב"ד עצמו, כחבר אצ"ל, קיבל הוראה לעקוב אחרי קומוניסטים, ובדיעבד התברר לו – לתדהמתו – שאת המידע העביר הארגון לבולשת הבריטית. ראה את תיאור הדברים שהובילו אותו מן האצ"ל אל הלח"י ב'מהלך חי', כרך א' עמ' 40-41.

265 היו אלה י"ח עיקרים שהיתוו את התשתית המחשבתית, את הייעוד, את "תפקידי הארגון בתור המלחמה והכיבוש", ואת "תפקידי התנועה בתור האדנות והגאולה". ה'עיקרים' מבוססים על טיוטה של ארבעה-עשר סעיפים שהכין חנוך קלעי, וניכרת בהם היטב גם השפעת ניסוחיו של המשורר יעקב כהן (בחוברת משנת תרצ"ה: 'משנת חיב"ד' – ראשי תיבות של: חיל בן דוד), וכן השפעת החוקה של 'ברית החשמונאים' (ראה את סעיפי ה'חוקה' בנספח ב' לספר 'נבואה ומסורת בגאולה', כרך א' עמ' 412).

אינו מופיע ב'עיקרי התחייה' בשום-אופן כסוף-פסוק, לא לגבי העם בכללו ולא לגבי המסגרת הספציפית של לוחמי החירות. על לוחמי החירות הוטל כאן מלכתחילה לא רק תפקיד פוליטי מסוים, אלא גם תפקיד מוסרי-חינוכי; ואולי אפילו אין לומר בזה "גם", ומוטב [לומר]: קודם-כול, כי ראש וראשון ל"תפקידי הארגון בתור המלחמה והכיבוש", בדרך להקמת המלכות, מוכרז כאן לאמור: "חינוך העם לאהבת החירות וטיפוח נאמנות קנאית לקנייניו הנצחיים, השרשת הרעיון כי גורל העם נתון בידיו הוא, חידוש ההכרה 'הסיף והספר ניתנו מכוון' מן השמים' (ויקרא רבה ל"ה ה')".²⁶⁶

ובכן, נהפכה כאן על-פיה הגישה "המקיאוליסטית" והסכיזופרנית הרווחת בציונות, והמטרה הפוליטית יוצאת מושרשת מלכתחילה במטרה מוסרית מקפת, מוגדרת בתוכנה העברי ובאופיה מחודש-האונים. והחתימה להגשמת המטרה

גם מאמר של יאיר עצמו משנת תרצ"ט, 'עקרונות ומסקנות', היה כנראה לפני קלעי וכמה מניסוחיו נכללו ב'עיקרים'. יאיר גם נועץ בפרופ' קלוזנר בגיבוש הנוסח הסופי. (ראה על כך בספרה של עדה ייבין על יאיר, 'בארגמן', הוצאת הדר תל-אביב 1986, בעמ' 216 ואילך; ראה גם את הפרק 'עיקרי התחייה' בראש כרך ב' של הספר 'לח"י, צבת ראשונה' מאת זאב איבינסקי, הוצאת יאיר תשס"ג, ושים לב למובאות מטיוטת קלעי ומ'משנת חיב"ד'; כמו כן ראה בעבודת הגמר של אמירה שטרן, 'הארכיון שהוטמן בפד, שרידי ארכיונו של אברהם שטרן - יאיר', בית הספר לספרנות וארכיונות, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ד, בעמ' 146 ואילך).

ה'עיקרים' פורסמו בגליונות 'במחתרת' בשני שלבים: בגליון ב' (חשוון תש"א) נכתבו תשעה עיקרים; הארבעה הראשונים בנוסח כמעט סופי, וחמישה אחרים עובדו אחר-כך, נוסחו מחדש ונדפסו שוב בגליון ה' (שבט תש"א), תוך שנוספים עליהם עיקרים חדשים – ובסך-הכול עוד ארבעה-עשר – המנויים מן האות ה' עד י"ח. הנוסח המלא הופץ אחר-כך בדפים נפרדים (בשכפול 'סטנסיל'), ולאחר קום המדינה נדפס ב'סלם' (שבט תש"י) וב'כתבי לח"י' כרך א' עמודה 27.

ראה עוד להלן בעמ' 469, בהערה קמ"ח ובתוספתה. כנספח ג' בסופו של ספר זה, בעמ' 553, יובאו נוסחי ה'עיקרים' בהתפתחותם.

266 זהו העיקר החמישי שכתרתו 'חינוך', שהוא כאמור הראשון לששת העיקרים המוכתרים כ"תפקידי הארגון בתור המלחמה והכיבוש". (ההסתמכות על 'ויקרא רבה' ל"ה ה' ניתנת במקור, אך האות ה' השתבשה בכמה מן הגירסאות והפכה לאות ח'; לפי דפוס וילנה יש לתקן ולהדפיס: ל"ה ו'). קשה להימנע מלהשלים את ציטוט דבר המדרש, שכן קטיעתו בנוסח ה'עיקרים' יוצרת הבנה מסוימת, ואילו ההמשך הרצוף הוא: "אמר להם הקב"ה: אם שמרתם מה שכתוב בספר זה – הרי אתם ניצולים מן הסיף, ואם לאו – סוף שהוא הורג אתכם".

המוסרית הזאת אינה אמורה להסתיים עם השגת המטרה הפוליטית של תקומת המסגרת הממלכתית. עם תקומת המסגרת הזאת – רומזים 'העיקרים' – ייהפך "הארגון" ל"תנועה", ובצד התפקידים הפוליטיים החדשים שיעמדו לפני זו מוזכרים שוב גם-כן התפקידים המוסריים והחינוכיים בהמשכם: "הקמת משטר חברותי ברוח מוסר ישראל והצדק הנבואי, ... חידוש עצמותו ההיסטורית והרוחנית של ישראל; צירוף האופי הלאומי בכור התחייה ... בניין הבית השלישי כסמל לתור הגאולה השלמה". אכן מדגישים 'העיקרים' בפירוש כי "תקומת המלכות" אינה רק מטרה בלבד, אלא גם שלב ומסגרת להגשמת המטרה הנעלה ממנה: "תחיית האומה" מבחינה פוליטית ומוסרית כאחת;²⁶⁷ וספק נשאר רק אם בהשלמת התחייה והגאולה – ובהתחלת החיים הגאולים-השלמים – כבר תהיה התנועה רשאית להתמזג באומה המעוצבת ברוחה, או שמא גם אז עוד תצטרך לשמור על ייחודה בתפקידי ההדרכה של שבט לוי, כפי האפשרות שהעליתי באחד הפרקים הקודמים.^{קמי}

מכל-מקום, אין 'עיקרי התחייה' משאירים שום ספק, שלפי הקונצפציה המקורית של יאיר עוד היה והיה ללח"י במה למלא את קיומם הארגוני כשקמה רק מדינת ישראל. בניגוד לטענת רבים, שכביכול לא שאפו לח"י מעולם לשלטון באומה, מתברר מן 'העיקרים' בעליל כי בכלל לא יכול היה לעלות בדעת יאיר שתלמידיו לא ישאפו לשלטון שכזה; ובניגוד למה שאמר לי אחד מיורשיו, כי ללח"י לא היה בשם מה לשאוף לשלטון, בהיותם רק תנועת שחרור לגירוש

קמו עם הופעת 'כתבי לח"י' מתברר שליאיר עצמו אמנם לא היה בעניין זה שום ספק, וכפי שכבר הערתי לעיל. [אחד הפרקים הקודמים" הוא פרק י"ב, בסוף הסעיף 'משטר היובל', עמודים 334-335 – וראה שם גם את הערה פ"ג, עם החלק שהוסף לה].

267 הנה כמה הבהרות בקשר לדברי 'העיקרים' שבפסקה זו:

- הרמיזה שבעתיד יהפוך הארגון לתנועה, נתונה בחילוף הלשון שבין שתי כותרות המשנה ל'עיקרים'. הכותרת הראשונה היא: "ואלה תפקידי הארגון בתור המלחמה והכיבוש", ואילו כותרת המשנה לשמונת העיקרים האחרונים היא: "ואלה תפקידי התנועה בתור האדנות והגאולה".
- הציטוט המובא חורז, בדילוגין, את דברי העיקרים שכותרותיהם: 'משטר הצדק' (י"ב), 'תחייה' (י"ז), ו'הבית' (י"ח).
- הדגשת היחס בין תקומת המלכות ותחיית האומה נתונה בעיקר הרביעי, שכותרתו 'הייעוד', לאמור: "אין תחיית האומה בלא תקומת המלכות".

האנגלים בלבד,²⁶⁸ מראים 'העיקרים' בעליל כי לפי תפיסתו של יאיר לא נועדו לח"י בשום פנים להיות רק איזו תנועת שחרור פוליטית בעלמא, אלא נועדו להיות תנועת-גאולה, מדינית ורוחנית כאחת – כמעט במלוא המובן ההיסטורי של המושג המשיחי הזה.

בראותנו את לח"י מפרספקטיבה זו, אמנם נשאר בעינו הערך הנודע לתפקידם הנבואי בדחיקת רגליו של השלטון הזר – אבל תפקיד זה יורד להיות רק סעיף אחד ופועל-יוצא בסימן התנועה שבה הוחזרו לראשונה ערכי הגאולה השלמה ובניין בית-הבחירה לְמצע של הגשמה ממלכתית אקטואלית; ושוב אין אנו שופטים את לח"י כנפילי תקומתה של המדינה הזאת, אלא כנושאי המטען הרוחני המגלם כבר באופקו את עיקר ההנחות המוקדמות שדרשנו בשביל אותה ההתעלות הגדולה הנחוצה לנו כיום מתוכה.

2. מסכת הערכים האצ"גית

בפרקים ו' ו-ז' התחלנו לתאר כיצד התגבש המטען [הרוחני] הזה מתוך ההתפתחות המשולשת, המסתמלת כולה ובאה על ביטויה המופתי ב'ספר הקטרוג והאמונה' לאורי-צבי:²⁶⁹ א) "התהדרות" הערכים הציוניים, כלומר השתחררותם, בלחצו של ערך "ההדר", מעיקולי מיעוט-הדמות ושפלות-הרוח שבמקורם; ב) תחיית

268 שוב וראה בדברי שב"ד ובהערה 258, לעיל בתחתית עמ' 455.



269 'ספר הקטרוג והאמונה' ראה אור בשנת תרצ"ז

וראשוני שיריו חתומים בשנת תר"ץ. הוא מהווה את כרך ג' בסדרת כל כתבי אצ"ג בהוצאת 'מוסד ביאליק'. בשורות הבאות, כאשר כותב שב"ד על "הגברות המחודשת העולה משני הסעיפים הקודמים", רומז הוא אל-נכון לקובץ שירים שקדם לספר – 'הגברות העולה' – אשר נדפס בשנת תרפ"ו ונכלל בכרך א' של הסדרה.

שוב וראה את דברי שב"ד על אצ"ג לעיל בעמ' 102 בפסקה העליונה – דברים האמורים שם בתמצית ומתפרשים כאן בהרחבה – וראה גם את אשר ציטטנו שם משירי אצ"ג בהערה 57 (סיפא) בעמ' 119.

ההזדהות עם קודש הגבורה העברית ההיסטורית; ג) התלכדות (ולו גם חלקית) של השייכות הישראלית המסורתית עם הגבורות המחודשת, העולה משני הסעיפים הקודמים. שלושת התהליכים האלה עיצבו זה את זה: כי כשם שבתחילה הולידה "התהדרות הערכים" את הפנייה אל הגבורה ההיסטורית כן קבע צירופן את תחום ההתלכדות עם ההווה המסורתית, וכן קבעה לבסוף התלכדות זו את דמות הערכים והרוח הלאומית שחתמו את תהליך "ההתהדרות".

כמסגרת לתפיסה החדשה עלתה מכאן קודם-כול – מן הבחינה הסיסטמטית –

"המחשבה מן הדם".²⁷⁰

כבר הזכרנו שערך "ההדר" החל להחזיר את הדגש מן האידאולוגיה "הפטרונית" של פינסקר והרצל אל הלאומיות החיובית, הסמולנסקינית;²⁷¹ אך האידאולוגיה "הפטרונית" שוב לא יכלה לעמוד בכלל כאשר החלו האנשים לחוש עצמם כיורשים ישירים של המורדים הסיקריים מקדם וכממשיכי מסורת המלכות העברית, באופן בלתי-אמצעי, משיעור התנ"ך האחרון, או מאגדת הסנהדרין האחרונה, אשר שמעו זה עתה מרבם. במצב זה, משנקשרה זהות אורגנית בין האידאולוגיה האקטואלית והערכים המובלטים על-ידיה מתוך שגרת המסורת הנמשכת, לא היה עוד שום צורך שהצעיר יסביר לעצמו את שאיפותיו הממלכתיות בדרך הרציונליזציה של צרת היהודים בגולה. אדרבה, רציונליזציה כזאת רק עשויה היתה לצרוב את לבו באותה ההנחה הגלומה בה, שתקומת ישראל יכלה כביכול גם שלא להיות נחוצה; ואילו הוא, מצדו, כבר שאב את חיוב התקומה במישרין מעצם השורשים הרוחניים של הווייתו: כחיוב מוסרי טרנסצנדנטלי^o ומוחלט, אשר אי-אפשר שלא לרצותו – ואפילו היתה הגלות של זהב וכולה מחמדים. הנטייה הבלתי-מודעת של הדגש האידאולוגי התפתחה פה אם-כן עד לקונטרסט מרגיז, גלוי ומפורש; וממילא נדחתה כבר התאוריה הציונית המקובלת בכל עוצמת המתח הגלום בקונטרסט זה, והיסוד הונח לדרך חדשה של מחשבה על בעיות התחייה – מחשבה הבונה [את] עצמה, מדעת ובגאווה, על הרצון ההיסטורי של האומה, כטעם המצדיק את עצמו.

270 אמנם הולם המושג הזה את אצ"ג עצמו – את השקפתו ואת אופי שירתו – אך בצורתו זו הוא ניתן על-ידי ישראל אלדד. שוב וראה על כך בדברי שב"ד לעיל, בתחתית עמ' 107, ושם לב לְאמור בהערה 64 (בתחתית עמ' 120).

271 על פרץ סמולנסקין ראה בהערה 5, לעיל בעמוד 25, ועל יהודה-לייב פינסקר – בהערה 6, לעיל בעמוד 26.

שנית, במסגרת חדשה זו, אמנם ראינו שערך הלאומיות היהודית עצמו לא יכול היה להיקבע כערך מרכזי: "ההתהדרות" לא ריפאתו מערטילאיותו הצינית, והוא לא העשיר את תהליך ההתלכדות בשום דבר קונקרטי משלו כשם שלא התעשר כמעט ממנה; לא היה לו במה להתפאר כאן על הרביזיוניזם והצינות הקלסית, וממילא נשאר הערך הזה באופן יחסי בצל. אך במקומו ניתן המעמד הראוי לערך המכורה הארץ-ישראלית.

בתאוריה הצינית הרשמית הרי זה מין יצור-כלאיים הנועד לספק את הצורך "הרצינונלי"-בכולו של טריטוריה יהודית אי-שם – בכוח הקפריזה, הבלתי-רצינונית ו"הילדותית", של מקום מסוים דווקא. אבל פה כבר נעלמה הקפריזות ממילא – משהועלתה הקפריזה-כביכול ונקבעה בעצמה כיסוד-מוסד לשיטה; ואילו הפרובלמטיקה הטריטוריאליסטית פינתה את מקומה לרגש מוחלט של אדנות במכורה, אשר איננו עוד המסקנה המסכמת של היקש פרגמטי-גלולי, אלא הנחת-היסוד הראשונה לכל היקש לאומי שהוא.

זוהי עוד דוגמה אחת להתמזגות האידאולוגיה הרביזיוניסטית עם הערכים המקוריים של המסורת העברית; כי על אף הצלצול החדשני של סיסמת האדנות האצ"גית, האמת הפנימית היא, כמובן, שיותר מן החידוש יש פה משום החזרת עטרה ליושנה. היהדות המסורתית נשאה תמיד את המושכל הראשון, שעל אף התמדת הגלות היהודים אינם בשום פנים בבחינת אזרחים נרדפים של ארצות מושבם, אלא הם פזורי העם הארץ-ישראלי הגולה; ונרדפים הם בדין, כי אזרחים זרים לא-קרואים הם; ואילו ארצם שלהם נשאת ארץ-ישראל, ושם גם "אזרחותם", כי על אף הקיום המורגל של שלטון גויים בקרבה – ועל אף סממני חוקיותו הביין-לאומית של השלטון הזה – מכל-מקום רק שלטון זר וארעי הוא, בעוד שהזכות המשפטית-האזרחית בארץ לא חדלה להיות זכותם, ורק זכותם הם לבדם.

את התפיסה הזאת טשטשה באופן פרדוקסלי דווקא האידאולוגיה הצינית: את הזרות המוסרית שבין היהודים וארצות פזוריהם היא העלימה, ואף כפרה בה, וממשיכה היא לכפור בה עד היום – ואילו את היחס המשפטי, הברור והחד-משמעי, בין העם והארץ היא המירה באיזו "זיקה היסטורית" בלתי-מוגדרת, אשר כשלעצמה אין היא מחייבת דבר. אך עתה, במושג האדנות, הוחזר שוב אותו המושכל הראשון אל מישור התודעה הלאומית במלוא המשמעות התוכנית שהיתה לו מקדם; ודווקא על-ידי חזרה זו אל המחשבה "הגלונית", הטרומ-צינית, לא זו בלבד שהוחזרה לנו דרך המחשבה האמתית של עם ממלכתי ו"נורמלי", אלא

גם נפרשו במלוא הבהירות המשימות היסודיות של מפעל התחייה, כחייבים הנתונים מראש בעצם המהות של אותה מחשבה, וכפי שנראה להלן. בנוסף על זאת, [שלישית], כבר הזכרנו שמתוך התלכדות הערכים הציוניים עם הערכים המקבילים, ההיסטוריים, הומר ערך המדינה המחודש פֶּעֶרְךָ של מלכות ישראל השורשי.

אמנם, אפשר לומר כי דבר השינוי המהותי המתגלם בתמורה זו נשאר בשעתו כסוד כמוס כביכול של קבוצת אנשים מצומצמת ביותר. את הטענה על הבדל מהותי המפריד בין שני המושגים שמעתי לראשונה, מפי אלדד, לאחר שנוסדה כבר מדינת ישראל ומושג "המדינה" הוסב עליה רשמית; עד אז היה מושג המדינה מקובל, כאמור, אף במסגרת של לח"י, כציון לגיטימי בהחלט למטרתם, ואילו מושג המלכות נודע רק כאקויוולנט²⁷² חגיגי – ובמידה שידיעתי וזיכרוני מגיעים לא ערער על כך איש מעולם. אולם, מכל-מקום העובדה נשאת שבשירי אצ"ג ויאיר מחליפה המלכות את המדינה באופן שיטתי ועקבי; והוא הדין ב'אבני יסוד' של אלדד, אף-על-פי שהם כבר אינם שירים; ²⁷² ואילו ביחס למחברי 'העיקרים' לא ייתכן שום ספק, שנמנעו מלדבר על "מדינה" מדעת ובמכוון, ושבחרו במושג "המלכות" דווקא – בשקלם את השניים, זה לעומת זה, בפירוש.

ובכן, ברור שלפחות מבִּשְׁרֵי ההתפתחות החדשה מסרו לעצמם דין-וחשבון על כך שמושג "המדינה" הערטילאי שוב איננו מספיק לבטא את לבם, אשר נכבש לשאיפה מלאת-תוכן יותר. ואכן, אם כי לא טרחו, או לא הספיקו, למשוך את תשומת-לב תלמידיהם במיוחד לנקודה זו לאלתר, הרי אם נעיין יפה ב'אבני יסוד', נמצא את העניין מוסבר כבר אפילו שם – ולו בהבלעה. "מדינה" היא שוב מושג הנובע מהיקש, המוסב על גורל היהודים מבחוץ כביכול והנערך בחלל היסטורי ריק: את המדינה יש להקים, יש מאין; ואילו "מלכות ישראל" היא ביטוי ל"רצון הפשוט והחיובי של האומה", המתגלם ב"געגועים המשיחיים למלכות בית-דוד" – ואותה אין מקימים סתם, אלא מחדשים, פועל אשר במושג "המדינה" לא ייתכן.²⁷³

272 על סדרת מאמריו של ישראל אלדד, 'אבני יסוד' – בהם נפרשה לראשונה בהרחבה מחשבת לח"י – שוב וראה בהערה 64 (סיפא), לעיל בעמ' 121.

273 בין מרכאות הביא כאן שב"ד את ביטויי של אלדד במאמר הראשון של 'אבני יסוד' (ב'חזית', תמוז תש"ג) – ואנו נרחיב עוד את יריעת הציטוט, בדילוגין: ◀

[ורביעית], בהתאם לדברים האלה, הומר גם הערך לציון התכלית של כל התכונה. קמ"ז תכליתה של הציונות הקלסית – "פתרון שאלת היהודים" – נדחתה פה, כאמור, מראש; וכתכלית המטרה הממלכתית נקבעה על-ידי "המחשבה מן הדם" בפירוש: הגאולה השלמה.

אכן, גם ערך זה לא הרבו לח"י להזכיר ולפתח כל ימי מלחמת החירות, ואף אצלם – כמו בציונות הקלסית – לא הורידוהו מעולם מכותל המזרח של ההתבטאות החגיגית אל הלשון היום-יומית, המעשית. אך בציונות – אף באותם המקרים שזיהו את שייכותה להתגשמות הגאולה – כמעט תמיד נשאר המושג הזה באמת רק בבחינת מליצה ריקה בעלמא, ולא היתה לו באמת שום משמעות בצד "האקויוולנט החולי" שלו, הפתרוני. ואילו ללוחמי החירות כבר לא נותר שום "אקויוולנט חולי" למושג הגאולה; מושג זה נשאר להם, ללא מתחרה, כציון הידוע היחיד לתכליתם; ומעתה יכלו אמנם להסתפק במטרה הממלכתית לשמה, ולא לחשוב על תכליתה בכלל, אבל אם הגיעו לחשוב או לדבר על התכלית – יכלו רק לציינה במושג היחיד הזה: הגאולה השלמה. לפיכך, אפילו בקרב אותם הלוחמים שנטו כאמור להתעלם מן התכלית – מכל-מקום נעשתה פה הגאולה ערך הרבה יותר קרוב וענייני מאשר בציונות הקלסית; ואילו בקרב חלוצי ההתפתחות כבר

קמז תכלית – להבריל ממטרה, ובנוסף עליה.

"הציונות הפכה מגעגועים משיחיים למלכות בית דוד לבעיה של פליטים ... למקלט בטוח, או בביטוי עוד יותר חריף של ז'בוטינסקי: ל'בית יתומים'. ... כך התגלגלה הציונות הזו בהכרח מתכנית בזל לאוגנדה, מאוגנדה למשטר סרטיפיקטים ... מפני שלא עזבו את היסוד המוטעה של פתרון 'בעיית יהודים'. ... ניסוח זה גרם לכשלונות של הרצל ושל ז'בוטינסקי. ... ומשלילה לחיוב: הניסוח של מטרת הציונות צריך היה לבטא את הרצון הפשוט החיובי של האומה: חידוש מלכות ישראל. כל הנמקה אחרת מחלישה וקוברת את העניין. ... רצוננו ומלחמתנו למלכות – אם יש אנטישמיות או איננה, אם יש בעיה או איננה, אם יש פליטים או אין". (ההדגשות במקור). ובמאמר המסיים את 'אבני יסוד' (בחוון תש"ד) – תחת כותרת המשנה 'המלכות העברית' – קוראים אנו אף את הקטע הבא: "כיבוש הארץ וההשתלטות עליה וקבוץ כל הגלויות אינן עדיין המטרות הסופיות. הן הינן רק שלבים הכרחיים להשגת המטרה, והיא: הקמת המלכות העברית. ... מלכות היא מטרה תרבותית עצמאית. במלכות משתקף הגובה התרבותי של אומה. כל כוחות היצירה שבו ... שואפים להגשמה קולקטיבית".

הגיע הדבר עד לתודעה משיחית ממש – רמזיו של ויינשל בכיוון זה, בספרו על יאיר, הם בלי ספק נאמנים.²⁷⁴

המשמעות הקונקרטית של התפתחות זו התגלתה קודם-כול בעובדה, שחלק יסודי מן הנוער הנידון כאן שוב לא יכול היה לקבוע למעשיו נקודת-סיפוק קרובה יותר מאשר תקומת הבית השלישי על מכונו – כפי שראינו ב'עיקרי התחייה'. ואם כי עניין זה היה שנוי במחלוקת מפורשת בין לוחמי החירות, ואת הסעיף על בניין הבית נאלץ יאיר להשאיר בצריך עיון קמח – לריכוך המתנגדים לו, מראשי

קמח כך בטופס 'העיקרים' שהופץ בשעתו ב'ארגון הצבאי הלאומי בישראל'.
 [כאמור לעיל, לאחר שנדפסו 'עיקרי התחייה' בשני חלקים בגליונות 'במחתרת', הם הופצו שוב בדפים נפרדים. והנה, בארכיונו של יאיר – ('הארכיון שהוטמן בכד', בתיק מס' 37) – אנו מוצאים שני דפים שונים (ובניהם שינויי לשון קלים): באחד מודפסים י"ח עיקרי התחייה, ובשני, המוכתר: 'עיקרים', מופיעים רק שבעה עשר; העיקר האחרון – "בניין הבית השלישי כסמל לתור הגאולה השלמה" – נעלם ואיננו. על פי

274 יעקב ויינשל כתב רומן ביוגרפי סוחף על יאיר, 'הדם אשר בסף' (הוצאת 'המתמיד' תשט"ז). מן ההיכרות עם הדמות – 'קמקה' הילד, הנער אברהם ויאיר האיש – למד הקורא כי כל בניין אישיותו, עוד מאז תפקידיו בהצגות בית הספר, שזור בשאיפות גאולה ומסירת-נפשו למען עמו. נביא כאן שניים מן הרמזים שאליהם מתכוון שב"ד, אל-נכון:

- בעמ' 85 מסביר יאיר את בחירת כינויו, המקשר אותו לאלעזר בן יאיר, גיבור מצדה, באומרו: "אם בן יאיר היה אחרון הלוחמים, הרי בלעדי בן-יאיר חדש, לא תקום יהודה; זה אמנם פיטס אולם אי הגבול בין השיר והסיף?". • בעמ' 118 מצביע ויינשל על כך שאת שירו 'המשיח' (עמ' ק"ל בספר שיריו) כתב יאיר בהיותו כלוא במחנה מזרע, והנה כמה משורות השיר: "אחי, הידעת היכן ייולד המשיח? / בבית אסורים ייולד הוא, עלי הרצפה / ... אך פתאום קרן-אור, חרב-כסף חתכה את סבכת החלון / ... נידע המשיח כי הדרך אלי גאולה / היא החרב /".

ולמחפשי רמזים נוספים בספר – ראו בעמודים 24, 62, 82, 124, 148, 189.

- נזכיר שוב כי כנספח למאמר 'משורר מגשים' (בכרך א') ניתנה סקירה על חייו של יאיר; ראה זאת שם בעמ' 120 ואילך. בתמונה: יאיר כבן י"ח, בטרם עלתו ארצה.



המפקדים, שאיימו בפרישה; ואם כי על-ידי כך נעשו דווקא לח"י, באופן פרדוקסלי ולמרבחה העלבון, אולי התנועה החיובית היחידה בישראל שהעמידה את הגאולה השלמה בפירוש בסימן שאלה; הלוא מכל-מקום, הצד השני של אותם הדברים הוא, שהפעם כבר לא נשארו הדיבורים על בניין הבית בבחינת פנטסיה פְּלִטְרִיסְטִית²⁷⁵ בעלמא – כמו ב'אלטנוילנד' של הרצל²⁷⁵ – אשר אין בה מחלוקת כי רחוקה היא מלחייב, אלא הועלו כביטוי לשאיפה קונקרטי שיש לה כסוי והדורשת הכרעה אקטואלית במלוא הרצינות.

ואותה "ההזדהות עם קודש הגבורה העברית ההיסטורית",²⁷⁶ שתחייתה הניעה את כל מהלך האידאולוגיה הזאת מלכתחילה – היא חזרה גם וגיבשתה לאחדות חיה אחת: ממנה – במישרין – עלו ערכי ההגשמה החדשים, שנתנו לאידאולוגיה הזאת את תוקפה וכנותה ומוצאה המעשי.

כמה סימנים יש להניח שטופס זה הוא המאוחר מן השניים, ואין ספק שאליו מתכוון כאן שב"ד. ב'סֶלֶם' וב'כתבי לח"י' נדפסו העיקרים כלשונו של הטופס המאוחר, אך 'עיקר' הבית השלישי נגאל מהדחתו, והוחזר אל 'הנוסח הרשמי'. ראה את תצלומי מהדורות 'עיקרי התחייה' בנספח ג' לספר, בעמ' 555 ואילך – ושים לב במיוחד לשלֶב 5, בעמודים 558-560.]

275 הספר 'אלטנוילנד' (1902) הוא תיאור מסעם של שני יהודים – פרידריך לוונברג הווינאי וחרבו קינגסקורט מגרמניה – אל ארץ ישראל, כאשר מדינת ישראל המתחדשת כבר קיימת ומשגשגת. ממרום הר הזיתים צופים הם על ירושלים, והנה – מסגד עומר ניצב בהר הבית, אך שני מבנים חדישים בולטים לעיניהם בעיר שבין החומות: היכל השלום ובית המקדש.

המקדש הוא "בניין עצום ומפואר, שהבהיק בלובן ובוהב. גגו נח על עמודי שיש, וכיצר עמודים עם כותרות זהב היה מראהו. ... בעֶזְרָה עמד מזבח נחושת ענקי, וגם מיכל המים הגדול עמד כאן – זה הקרוי ים הנחושת – כבאותם ימים רחוקים בהם שלמה מלך על ישראל".

אך המזבח הוא רק סמל, והאולם הוא בית כנסת גדול, אשר מושביו חולקו למתפללים הקבועים... וכאשר עולה השאלה: מדוע דווקא כאן הוא מקום המקדש? משיב המחבר: "מפני שרק כאן חזרו [היהודים] והיו לציבור חופשי, שיכול לפעול למען שאיפותיה הנעלות ביותר של האנושות". (ראה: 'אלטנוילנד', בתוך: 'בתקוע השופר – הרצל, דמותו פועלו ומבחר כתבים', הוצאת מולדת תשנ"ט, כרך ב', עמ' 544 ואילך).

276 זו החוליה האמצעית בהתפתחות המשולשת הנסקרת כאן – כאמור בפסקה הפותחת את הסעיף דנן, לעיל בעמ' 464-465.

ראינו כי ראשית ההזדהות הזאת היתה בסימפטיה שהתעוררה כלפי הגבורה ההיסטורית מצד אותו ערך "הצבאיות" שנועד להיות ערך ההגשמה של בית"ר. אולם ערך זה – באותה המשמעות "הלגיונרית" היחידה שהיתה לו – היה, כאמור, נטול כל ממשות פנימית; הסימפטיה ההיסטורית, שהפכה להזדהות, נסכה בו ממשות כזאת, וכך התבקעו ממנו הערכים הבשר-ודם"יים הרבים: בריונים, סיקריקים, מרד, שחרור, כיבוש – אלה כלי-הקיבול המושגיים של הצבאיות העברית מקדמת דנא, מבר-כוכבא עד יהושע ודוד – ו"הלגיונריות" הערטילאית נדחתה והלכה מפניהם. הערכים המחודשים הללו עלו בקנה אחד עם מסקנותיה המחויבות של מחשבת האדנות במכורה: השחרור, המרד בשלטון הזר וכיבוש המכורה מידיו – אלה היו, כמובן, אותם חיובי היסוד שאמרנו כי נתונים היו מראש בעצם מהותה של דרך המחשבה הזאת. כשם שערכי השחרור והכיבוש עלו ממחשבת האדנות שמלפנים, וחיבו את חידושה בהתחדשם, כן הם חזרו והתחייבו ממנה, בהתחדשה; וכך שוב חזרה ונקשרה כאן מחדש השלמות האורגנית וההגיונית בין ערכי-היסוד-המטרה הלאומיים מזה וערכי הגשמתם מזה. בציונות הקלסית, כזכור, היה הקשר הרעיוני בין שתי מערכות הערכים האלו שרירותי וסובייקטיבי עד מאוד, קמט אם לא כפוי לחלוטין.

אך תרומתם של ערכי ההגשמה החדשים לגיבוש האידאולוגיה התבטאה לא רק בזה שהשתלבו בה באופן אורגני ופתחו להשקפותיה ומטרותיה מוצא מעשי מאוחד. תרומתם התבטאה גם בכך שאיחדוה ברוחם. בהבדל מן הערכים הקודמים שניתחנו לא עלו הערכים הללו רק מתוך השפעת ההזדהות עם הגבורה ההיסטורית, אלא – בהיותם, כאמור, כלי-הקיבול המושגיים של הגבורה הזאת – התגלם בהם להט הקודש שלה בעצם עצמותו, מבפנים: החזרתם מן החיים המטפיסיים בספרים עד לתוקף מלא באידאולוגיה האקטואלית – זו היתה עצם ההזדהות הנידונה כאן. המוצא המעשי לאידאולוגיה החדשה ניתן אפוא במישרין דרך להט הקודש הזה; ומאחר שמידת התוקף והכנות של ערכים נקבעת על-ידי תנופת הנכונות להגשימם – כמובן הטביע הדבר את חותמו על אופיה של כל האידאולוגיה החדשה כולה. זו נעשתה תורת-שחרור קנאית, ברוח הלוחמים מימי סוף בית שני – שכאילו רק קמו כדי להמשיך כאן מן המקום בו נעצרו; וכפי שהגדיר יאיר באמת: קמה "דת-

קמט כך, למשל, המחלוקת בין הציונות "המעשית" ו"המדינית", המחלוקת על "הגנה" או "אקטיביזם", על "דת העבודה" (החקלאית) או הדגשת החרושת – כל אלו היו לגיטימיות בשווה ועצמאיות בשווה לגבי הבעיה של "פתרון שאלת היהודים".

גאולה – דת מלחמת־שחרור²⁷⁷, המַחֲלָה באהבתה ומרעילה בשנאתה ואשר רק המוות משחרר מְשׁוֹרְתָה.¹⁷ ומכאן עלה הערך המסכם של כל המערכת האידיאולוגית הזאת: ערך המהפכה העברית.¹⁸ אצל אורי־צבי, במקורו, כנראה מציין הערך הזה את ההתייחדות הישראלית מבין הגויים, כחידוש הנושא משמעות קוסמית – בהתאם לתפיסה

קן ההזדהות עם הגבורה ההיסטורית החליפה כאן למעשה את המרץ הדיאלקטי של הציונות הקלאסית, ומן הבחינה הפונקציונלית היא באה במקומו. התנופה המוסרית הציונית עלתה, כפי שאמרנו, מתוך ההתרוצצות בין "יהדות" ו"התבוללות": הציונות "הישנה" קיבלה אמנם את מרצה המרוסק מכוח הפשרה בין השתיים, ואילו הרביזיוניזם התמלא מן המתח שבין התבוללות חסרת־מעמד ויהדות שהיא חסרת אחיזה כבר; אבל בשניהם גם יחד שווה היה צד זה, שהמרץ הציוני בא להם כהתפתחות דיאלקטית, אחר שעלו קודם־כול על דרך הבריחה מן היהדות. הדור הבית"רי, לעומת זאת – נושא ההתפתחות שאנו דנים בה – הוא כבר לא הגיע לתחייה הלאומית מכוח הפרובלמטיקה הנ"ל, אלא גדל כבר מלכתחילה בהלך־רוח "ציוני", או אף חונך כבר במכוון לערכי התחייה הלאומית, והמרץ שהניעו היה כבר בהכרח רק מרץ המתח החיובי שבין האידאל המוטבע־בו לבין המציאות, ולא המרץ הדיאלקטי שבהתרוצצות פסיכולוגית בלבד. בזה דמה הדור הבית"רי לדור "הצברי" שגדל בארץ, במקביל אליו. אבל בדור הבית"רי לא נעצרו החילופין בנקודה העקרונית הזאת. כוחו של אידאל שווה בדרך כלל לכוח המוסרי של מטיביעיו – וכך היה בדור "הצברים". אבל החינוך הבית"רי קָלֵל, כפי שראינו, לא רק את חזון המטרה הציונית והגשמתה הרביזיוניסטית בעלמא, אלא – תוך כדי כך – גם את חיוב אותה ההזדהות הנידונה כאן; וממנה התמלא כאן החזון, כפי שהסברנו, בלהט־קודש חדש, אשר במקורו לא היה לו בכלל.

קנא 'ספר הקטרוג והאמונה', עמ' ק"ה. [במהדורת 'מוסד ביאליק' של כל כתבי אצ"ג – כרך ג' עמ' 114, בפרק הפותח 'זוה דבר הקטרוג' במחזור: 'כרוניקה שחורה / קרע הברית'. לאחר שנים רבות – בחיבורו 'נבואה ומסורת בגאולה' (כרך א') – ישוב שב"ד לדון בהרחבה בערך 'המהפכה העברית', הניתן ככותרת לְסעיף בפרק 'תְקֵן הגאולה – דרכי ההגשמה'. הדיון שם נעשה כבר על רקע מצבה של מדינת ישראל לאחר מלחמת

277 בין מרכאות מובאת שורה משירו של יאיר 'כאָבי שיישא ביראה את תיקו', אשר בו מקביל יאיר את מצוות 'דת משה ויהודית' לציווי מלחמת החירות – ראה בעמ' ס"ז בספר שיריו 'בדמי לעד תחיי' בהוצאת 'יאיר' (מהדורת תשס"ב). המשך דברי שב"ד מיסודים על שורות מן השיר 'לבי חולה באהבת מולדת' (עמ' נ"ט) ועל שורת סיום הבית הראשון של 'חיילים אלמונים' שנתקבל כהמנון לח"י (עמ' י"ט). הנה הבית הראשון של השיר הראשון מן השניים: "לבי חולה באהבת־מולדת. / דמי – מרעל במשטמת־אויב. / תמיד אני שונא – אני אוהב: / שנאה מאהבה אינה נפרדת; //".

המקורית של מושג הבחירה. אבל הקשר הדברים שבו הוא מופיע מתחבר רק בעקיפין אל המובן הנשגב הזה. אורי-צבי מדבר על היישוב הציוני ואומר:

לא זעם בר-כוכבא וכאב סיקריקין,
 זעמם וכאבם לא ממין האדנות.
 לא כפוש ומלכות חזונם
 ולא כפוש ומלכות בשפתם.
 אָהִי המהפכה העברית, אָהִי סיני הבווער,
 לא אָהִיהם.

לפי זה עלול לעלות על הדעת כי זעם בר-כוכבא וכאב-סיקריקין, האדנות, הכיבוש והמלכות – הם מהותה של "המהפכה העברית", אם כי לאמתו של דבר, על-פי מובנה המכוון, הם רק קורילט^ו אימננטי^ו שלה. ואמנם, כשהועבר הערך משירת אצ"ג לתחום האידאולוגיה היאירית, הוא לא נדרש בה במובנו הקוסמי המקורי, אלא רק שאלוהו לשם התוכן הקורילטיבי הלה.

ושאלוהו לצורך זה כי "המהפכה העברית" במובן הקוסמי לא היתה נהירה עדיין כלל בדור היאירי – כפי שנחזור ונראה להלן; ואילו "זעם בר-כוכבא וכאב סיקריקין, האדנות, הכיבוש והמלכות" – אלה פרטי דת הגאולה המחודשת שהתהוותה – בהם הרגיש דור מלחמת החירות כי נבדל הוא הבדל מהפכני, ומתייחד הוא ביתרון מהפכני, מכל מה שקיים ונרפס בעם העברי שמסביבו.

כבר ברביזיוניזם רמזנו לתחילתה של הרגשת הייחוד הזאת, כאשר מתוך גאון-ההדר שבנפשו יכול היה הרביזיוניסט רק לבזו "לחלוצים המטומטמים, גסי-הרוח, הצבועים בעל-כרחם והעבדים הנרצעים". אך בדור מלחמת החירות כבר היה הקונטרסט שבין הדר בית"רי וחלנות אחד-העמ"ית רק הרובד התחתון בערימת ההיפוכים שהצטברה להר-ותהום. כאן כבר עצם הנחות-היסוד היו שונות: בני "בית אבא המלך דוד" עמדו מול "עדת מהגרים נבוכים",²⁷⁸ דור "כפירים ונמרים"

יום הכיפורים, במסגרת חיפוש הערך המתאים לתפקיד ההבראה – כתפקידה של תנועת הגאולה – או בלשון שב"ד שם: 'ערך הגשמה חדש ומרכזי הנחוץ לנו לשם המשך הגשמת הגאולה, ערך שיהא בו כדי לכוון את הוצאת העם מן הבוץ, אשר אבדן הדרך של הציונות שעד כה הוא שסיבֵּקנו לתוכו'. (ראה שם בראש עמ' 349 ואילך).

278 זוג הניגודים הזה לקוח מבית-הסיום של פרק י"ט שפֵּמחזור: 'על שלא עמדנו בְּמָסָה / קטרוג וְכָכִי, אשר ב'ספר הקטרוג והאמונה' – עמ' 163 בכרך ג' של כל כתיבי אצ"ג ◀

נגד "דור ריק של לוקקי גלידה ומשמינים בְּעִיגוּל" – עד שמעיד אני כי ביטוי נאמן, ולא מוגזם, נתן אצ"ג להרגשתנו כשפסק בפירוש: "הם לא מגזעי, מיהדות סיני; וירושלים שלי אינה הבירה שלהם. הם עגולי הראש ועבֵי הצְנָאָר עדי עורף; אינם גם מגזע הקוף, כי מגזע חזיר"^{קנב}. בזה בא לידי ביטוי כי ההתפרקות מן הקורילֵט והיתרון [המהפכני] שאמרנו היא ממילא התפרקות מעצם המהות העברית; והרגשה זו הולידה את ההכרה כי גאולת ישראל הנכספת אין משמעה רק שחרור הארץ מן השלטון הזר, אלא גם שחרור הנפש הלאומית מן השלטון הזר של ההתפרקות, המבטלת מראש כל אפשרות של גאולה – בכטלה את עצם האומה העומדת להיגאל.

במילים אחרות, הוכר כי מהפכה לאומית פנימית, חווייתית, לחידוש ההיסטוריים הקנאי, היא משימה אימננטית בתכלית הגאולה – ממש כפי שמימת הגאולה עצמה היא אימננטית במהות היהדות; ובהתאם לכך אמנם לימד יאיר שאין הוא מקים ארגון צבאי בעלמא, אלא תנועה מהפכנית, שתגאל את האומה מבפנים וכלפי חוץ גם יחד; וערך "המהפכנות" – או "המהפכה העברית" ברוח ייחודם של לוחמי החירות – נעֶשֶׂה אחד הערכים העיקריים שבהם ראו לח"י את כבודם.

והיה זה צֶדו השני של הערך הזה, שכאמור חדלו לח"י לראות עצמם בכלל כסיעה ציונית. שורשי ההתפתחות אכן היו פה עמוקים אף יותר: דור לוחמי החירות דחה את עצם המושג "ציונות", כמושג המבטא את הפירוד בין האומה לרצונה ההיסטורי. לגבי דידו, כפי שראינו, התחייבו חיובי התחייה מתוך עצם עובדת היהדות, ואילו "הציונות" באה לציין דרך יהודית מסוימת, כאילו אפשרית היתה יהדות שאינה "ציונית". יתר-על-כן, השם היחיד שהלם את חיובי התחייה בעיניו של לוחם החירות היה השם ההיסטורי גאולת ישראל, ואילו עצם השימוש בַּשֵּׁם

קנב 'ספר הקטרוג והאמונה', עמ' ק"ב. [במהדורת 'מוסד ביאליק' של כל כתבי אצ"ג – כרך ג' עמ' 111, בפרק החמישי במחזור: 'כרוניקה שחורה / קרע הברית'. לפי המשך הדברים עולה כי קצפו של אצ"ג על ראשי היישוב יצא משום שהם "חנפים לךשות ועוגבים לְעַרְב"; כדוגמאות הוא מביא את הזנחת הכותל המערבי וההשלמה עם בזיונו בידי הערבים, את השתתפות נציגות היישוב בהלוויית "מת פגר מהודו שהובא לקבורה-במזיד / על פני הר-הבית" (= האמיר מוחמד עלי שמת ב-1930), ואת ההתרפסות לנציב העליון הבריטי].

במהדורת מוסד ביאליק; זוג הניגודים הבא בנוי ממִצְרָפִים: "כפירים", "נמרים", וגם "אריות ונמרים" משמשים כדימויים לישראל הנאזר בגבורה, ואילו הצלע השנייה – "דור ריק" וכו' – מלוקטת מעמודים 131, 119, ו-161 של 'ספר הקטרוג והאמונה'.

השונה "ציונות" בא לרמוז לכאורה כי הכוונה היא למשהו שונה, משהו שאינו זהה לחלוטין לחיוב הגאולה ההיסטורי – ובכך דבר אשר ללוחמי החירות שוב אין שום עניין בו. אך כל הגורמים הטרמינולוגיים הללו קיבלו משמעות מוחשית ביותר עם ערך "המהפכה". כאן באה לידי ביטוי השאיפה הקונקרטי לקעקע ולהפוך את כל אותו הלך-הנפש שהעלה את מושג-התחליף "הציוני" מלכתחילה, ואף את כל אותה התפיסה שמילאה את הציונות ונעשתה זהה עמה. על-ידי התנכרותם לתפיסה הזאת כבר ראו עצמם לוחמי החירות בהכרח מחוץ לציונות, ועתה אף נעשתה זו המושג המפורש לאותה המהות שביקשו להפוך.

3. הפרישה של יאיר



ערכי ההגשמה המחודשים הקנו לנוער העולה מבית"ר – קודם-כול יחס אינסטינקטיבי-מעשי חדש לגבי התופעות הכרוכות בשלטון הזר בארץ: הם דחו את היחס הווכחני-הציוני, לרבות אותה תביעה אוורירית שהשלטון הזר יאשר לנו כוח צבאי, ובמקום זה הם גירו את הרוח להגיב בכוח – ממש ולאחר – ודווקא בצורה הסיקריקית-המרדנית, המותאמת למסיבות ויחסי העניינים והכוחות. יחס זה צמח ועלה, כאמור, לאט-לאט; מן העקרונות הסיקריקיים-היסודיים שטבע אצ"ג התפתחו הדברים לפרטים – עד שהבשילו בשירי יאיר,

בממשות הבווערת בחיותה וקרבתה האקטואלית. "תפילה ברובה, במכונת-יריה, במוקש"; "משא תיקי אקדחים – כטלית בשבת – לערבית הברזל"; ו"הריני נשבע שבועת אמונים / ... במחתרת, צינוק וחזית / כל חיי לעמוד על משמר הקדוש / ... לציית וללחום ולמות"²⁷⁹ – כך נולדה לבסוף תרבות הקרב החדשה, והנוער הבית"רי נעשה מוכן ולהוט לפעולה תכליתית.

279 שתי המובאות הראשונות הינן מעין עיבודים לשורותיו של יאיר: הראשונה היא שורה חוזרת בשיר: 'לכנופיות המטרופים': "ברובה נתפלל, במכונת ירייה, במוקש" (עמ' מ"א בספר 'בדמי לעד תחיי'), ואילו במובאה השנייה 'מְרָד' שב"ד את ארבע השורות הפותחות את השיר שבעמ' ס"ז בספר: "כָּאֲבִי שִׁישָׁא בִּירָאָה אֶת תִּיקוֹן / עִם טִלִּית

אך עד כאן – רק היחס האינסטינקטיבי. מבחינה אחרת נשארה, כאמור, תרבות הקרב הזאת בלתי-מודעת בתחילה; וכך לאו דווקא מפני שערכיה לא היו ידועים: "הבריונים" התפרסמו כבר בתרצ"ג,²⁸⁰ 'ספר הקטרוג והאמונה' יצא לאור בתרצ"ז, וביכורי ערכיו ושיריו מגיעים אף לאחרית שנות ה־א"א – ובלעדי כל אלה, שוב אין צריך לומר, לא היה מתפתח גם היחס האינסטינקטיבי. אלא שגם אם פדעת היו הערכים ידועים – הם לא היו מוכרים, כפי שאמרנו, בבחינת פרטים של גישה חדשה הנושאת משמעות אידאולוגית עצמאית משלה. המקום השמור למערכת הגישה האידאולוגית היה תפוס על-ידי מכלול ההשקפה הרביזיוניסטית השגורה – אשר תפקיד לא-מבוטל מילאה בה עצם הדבקות והאמונה בז'בוטינסקי האיש – ובמכלול זה נבלעו הערכים האצ"ניים מפוזרים בין השיטין, כגורם מתסיס, אך הֶחֱסַר כביכול רקמה מאחדת משלו.

מוצא ל'דת הגאולה" יכול היה להינתן אפוא רק דרך מערכת השקפות הסותרות אותה, והתקוממות-השחרור נגד אנגליה אמורה היתה להתגשם – באופן פרדוקסלי – מתוך הדבקות בעיקרון של שיתוף-פעולה "סופרןייזרי" עמה.²⁸¹ כי שוב: הרביזיוניזם נשאר עדיין תקוע במעגל הקסם הקדמוני. הנחת-היסוד היתה: פתרון שאלת היהודים, ומורשת המחשבה ההרצליאנית אמרה כי הדרך לפתרון זה היא בשכנוע המעצמה השלטת בארץ שעניינה הוא לקחת תחת חסותה את הגשמת הדבר. במסגרת זו לא היה שום פגם הגיוני-פנימי: "הפתרון" המבוקש, כשלעצמו, לא היה בו מאומה שעשוי היה לשלול את האינטרסים הקיסריים של השלטון הזר בארץ; אדרבה, ברור היה היתרון שהמעצמה השלטת תפיק מתוך הכנסת גורם ידידותי חדש להתרוצצות הכוחות באזור – ובעלי דרך מחשבה זו לא יכלו כמובן לשער שהמעצמה השלטת אינה חושבת עליהם במונחיהם הם, אלא במונחים ממלכתיים מוזרים, ושִׁמְפָּרסֶפֶקֶטִיבָה זו היא רואה נכונה כי הגשמת "הפתרון" מעל למידה, היינו חיזוק עברי בלתי-מוגבל, פירושו הכנסת גורם ששוב לא יהיה תלוי באפטרופסיו ואף יעיר את כל האזור מתרדמת שֶׁעֲבוּדוּ.

בשבת אל בית-תפילתו, / כן אֶשָּׂא בתיקי אקדחים קדושים / ל'ערבית-הברזל – עם מניין-חדשים. // "המובאה השלישית הינה מעשה-מרכבה, הממוזג לבית אחד את שני בתיו הראשונים של השיר 'השבועה', (עמ' נ"ד בספר השירים).

280 על 'ברית הבריונים' – שוב וראה בהערה 59, לעיל בעמ' 105.

281 על משמעותו ושימושו של המונח "סופרןייזרי" – ראה בהערה י"ג, לעיל בעמ' 79.

האנשים שלא חשבו במונחים של שחרור לא יכלו להבין כי אנגליה פוחדת מפני שחרורם, ולכן גם ב"ספר הלבן" הם לא ראו את ההתפתחות החוקית-המחויבת, אלא עקשות של המוח הגויי שאינו מסוגל להבין כביכול את טובת עצמו; ואפילו אם מלמטה תסס כבר דם הסיקריקין, הרי דרך המחשבה המקובלת לא יכלה להבין כלל, לתסיסה מה זו עושה. לדידה לא היתה שום הצדקה פנימית להתנגשות עם אנגליה; אדרבה, לפיה רק נחוץ היה לחזור ולהכפיל ולשלש את המאמצים כדי לשכנע סוף-סוף את "המוח האנגלי העקום" כי הציונות היא הז'נדרמריה הטובה ביותר שלו, ואילו ההתנגשות – הלוא היא יכלה רק לחבל במאמץ מחויב זה (ולהוכיח לאנגלים כי מוחם העקום הוא ישר). לכל היותר אפשר היה להעלות על הדעת הפגנה של כוח, כדי להוכיח לאנגלים כי בעל-הברית העברי המוצע אינו סתם קוטל קנים באגם – וזהו הדבר שז'בוטינסקי סמך את ידו עליו בהסכימו לפעולות האצ"ל בארץ; אבל משגילתה התסיסה המרדנית אמביציות נעלות יותר, הרי – עם כל האהדה אליה – השווה אותה ראש בית"ר לחריקת הדלת על צירה, הצורמת את האוזן לריק.²⁸² אל קיר זה של עמדת המנהיג האהוב השתברה התסיסה אף יותר מששותקה על-ידי התאוריה האידאולוגית עצמה; וגם אם נעשתה בית"ר מוכנה ולוהטת לפעולה תכליתית – היא נשארה למעשה רחוקה מכל תכלית מוגדרת שהיא.

ואם בית"ר וז'בוטינסקי והרביזיוניזם כך – על אחת כמה וכמה "הציונות הישנה" והיישוב המעורה בה. לא זו בלבד שלא היתה כאן אפילו תסיסה שתצרום את האוזן, אלא גם אותו היגיון של אינטרסים שהתקבל ברביזיוניזם – פה לא היה ברור. אכן, להלכה היתה התאוריה המדינית אותה תאוריה עצמה, והשפעתה השלילית היתה אותה השפעה; אבל מחשבה פוליטית חיובית לא טרח איש לחשוב פה בכלל. כאן פעלה האינרציה בטהרתה, וכאשר בא "הספר הלבן" ושבר את מהלך האינרציה נשאר העם פשוט מבולבל, חסר אוריינטציה לחלוטין. רק פרוץ המלחמה העולמית והאמתלה של מלחמה עם גרמניה [כמחייבת שיתוף-פעולה עם הבריטים] החזירו לעם אחיזה פסיכולוגית, בתיבתם הכשר לחידוש הידידות שלא נפסקה מעולם; ומתוך שיתוף חוסר-התכלית ואבדן כל אוריינטציה שוב מצאו עצמם שני פלגי הציונות – ['החדשה' ו'הישנה'] – במתנם הישן האחד.

282 על המעמד בו השמיע ז'בוטינסקי את חריקתו זו – שוב וראה בהערה 36, לעיל בעמ' 76.

במצב זה היתה זכותו של יאיר, שהוא חילץ את ערכי התסיסה המרדנית ממכלול המחשבה הרביזיוניסטית ושחררם לעמוד יחד כמסכת מחשבה אוטונומית המספיקה לעצמה. משהוגשם השחרור הזה, ממילא חדלה להיות שאלת היחס למעצמה השלטת שאלה פרגמטית, אשר תיתקנה בה תשובות שונות לפי המסיבות. עצם הנחת-היסוד פה היתה ששום גורם בעולם אין לו זכות לשלוט בארץ הזאת מלבדנו אנחנו; ואם אמנם נמצא עבריין על הכלל הלזה – הרי מעצם טבעו ובהכרח היה שלטונו שלטון גזלנים, ומתוך עצם ההגדרה הזאת שוב לא יכול להיות לו שום דין אחר מאשר דין הגזולן לגירוש.

יתר-על-כן, מאחר שהתכלית שוב לא היתה כאן הצלה (היכולה להתגשם, עקרונית, במסיבות מכל המינים), אלא במישרין ובפירוש הגאולה השלמה, היינו דבר שמעצם טיבו יש לו הגשמה רק בדרך האחת של מלכות ישראל – חופשית, אדנותית ומפוארת – הרי שהתכלית והשלטון הזר, על ענייני הקיסריים, הוציאו כאן זה את זה הדדית. מנקודת-השקפה זו גם הובנה מחדש העמדה האנגלית המסורתית של צרות-עין בעידוד "המפעל הציוני". כבר אמרנו שאדם לומד על זולתו מתוך מהותו המוסרית שלו עצמו. ומאחר שבמוסר היאירי התגלתה האמת הפנימית הציונית, הפוסלת את השלטון הזר מעיקרו ושואפת מכל-מקום להתחזק עד לדרגת ההפך מסבילת אפוטרופסותו והנכונות לשרתו – ממילא הופרה גם האמת, שהעניין האנגלי היסודי הוא למנוע את ההתחזקות הזאת; אם נתנו האנגלים את "הצהרת בלפור" – לא למען האמת הציונית הפנימית נתנוה, אלא כדי לנצל את הציונות בתככים הקיסריים האמורים למנעה, ק"ג ואם לא קיימו את ההצהרה בכנות – אין משמע שבגדו בה, אלא היו דווקא עקביים במטרתה המקורית, אשר "הספר הלבן" נכלל בה מתחילה.

בהלך המחשבה הזה שוב אי-אפשר היה בכלל להעלות על הדעת את שיתוף-הפעולה המקובל בינינו לבין אנגליה: התגלינו כאויבים-בהכרח, מבחינה מוסרית-עקרונית ופוליטית-עניינית כאחד. ומאחר שהתחליף לשיתוף-פעולה זה נקבע פרוח הסיקריקית – היחידה שהלמתו – ממילא חדלה מלחמת השחרור להיות עניין הניתן בכלל לוויכוח, ועלתה למדרגת עיקרון ממש, הנובע מטבע הדברים. דבר זה ביטא יאיר באמרו "דת מלחמת שחרור": האמצעי שולב במטרה והתמזג עמה לאחדות אחת.

קנג ורק נכונה היתה אפוא ההשקפה הקומוניסטית על המהות האובייקטיבית של הקשר בין אנגליה לציונות.

וגם אם פרצה בינתיים המלחמה עם גרמניה – וכל חוט-השדרה הדמוגרפי של העם העברי הועמד בסכנת כיליון, בעוד שאנגליה הופיעה כבעלת-בריתנו המרכזית בסכנה עלאית זו – לא שינה הדבר כלום. אין ספק כי לניטרליזציה של המסיבות האלה, מבחינה פסיכולוגית, גרמה לא במעט העובדה שתאוות מלחמת-השחרור ושנאת המשעבד כבר הגיעו לנקודת-מתח כזאת שהלך-הנפש הסיקריקי נכבש להן כליל – וממילא נועדו הן להכריע את הכף בכל שיקול אפשרי. אבל גם אם יסיק מכאן אדם שקבוצתו של יאיר היתה רק חבורה של "קנאים עיוורים" – מכל-מקום היתה זו "קנאותם העיוורת" נאורה עד מאוד; כי ערכיה המודעים לא היו משועבדים לה וכפויים בשום פנים, אלא הם עלו ממילא בקנה אחד עמה והשלימו את מלאכתה – באופן אורגני – באותו הכיוון.

קודם-כול הפריכה המחשבה היאירית לחלוטין את השקר המוסכם כי לפחות בעניין הגורל הביולוגי של היהדות נמצאים אנו עם אנגליה במחנה של ברית אחת. מנקודת השקפתו של יאיר נראתה בכירור מראש אותה האמת היסודית שהתאשרה בעליל בהמשך הדברים: כאויבת גאולתנו לא היתה אנגליה מעוניינת בהצלת יהודים, אשר בהכרח רק יבואו להתדפק על שערי הארץ הנעולים על-ידיה; עניינה היה להשאירם בידי היטלר, ולא למלטם מידי; וכך – אפילו מבחינת התכלית הציונית השגורה, שומה היה עלינו לפעול קודם-כול לפריצת ההסגר הבריטי, בעוד שעל-ידי העזרה לבריטניה, תוך קיום ההסגר, רק מועילים היינו לחשבונות זרים אימפריאליים – ומפקירים את רוב בניין העם [שבאירופה] לגורלו. מבחינת הביולוגיה היהודית לא היתה אפוא בריטניה במחנה של ברית עמנו, אלא עם גרמניה עצמה.

ושנית, בצד השיקול "ההצלתי" הזה – וכבד-משקל אף יותר ממנו – היה שוב השיקול המוסרי-העקרוני: ברמת-ההשקפה של יאיר היה כל אותו עניין של "גורל ביולוגי", כשלעצמו, גורם שהוא פסול בכלל כדי לשמש נקודת-מוצא למסקנה מדינית-חיובית.

"הגורל הביולוגי" היה הבסיס למחשבה הציונית, האמנציפציונית, כי זו ראתה בגולה את הנורמה הלגיטימית – והבטחת החיים, כשלעצמם, היא האינטרס הגלתי העליון. אבל יאיר ותלמידיו החזירו, כאמור, את הנורמה – באופן חד-משמעי – מן הזכויות בגולה אל האדנות העברית במכורה;

ומבחינה זו נודע רק ערך משני לעובדה שמישהו קם לעקור את הזכויות האלה, אשר ממילא אך עלבון וחטא הוא אם אין היהודים בועטים בהן מעצמם. אדרבה, ההתקוממות ההיטלרית נראתה מכאן – כפי שהיתה באמת – רק כעונש לגיטימי ומחויב על ההתדבקות בגולה,²⁸³ והיתה זו אווילות ללא עניין ובלי סיכוי אם עוד אמר מישהו לחזור ולהתקומם נגדה על הבסיס הגלותי הישן. הדרך היחידה לביטולו של העונש היתה לחזור מן החטא ולהיגאל; ואפילו אותם היהודים שנמצאו בעצמם בגולה, והסכנה נשקפה להם במישרין – מכל-מקום לא היה אפוא תפקידם העקרוני להגן על חייהם במקומם, אלא מצוים היו להיחלץ איך-שהוא ולהגיע לחזית-המלחמה העניינית של העם העברי – שהיא המלחמה על שחרור המכורה, ושבה לא גרמניה-הצדדית היא האויב אלא השלטון הזר האנגלי.

דברים אלה – שמעם מופשט ודאי לחלוטין; שהרי לכאורה רק צחוק הוא לומר כי יהודי הגולה מצוים היו להיחלץ: בדיעבד, מה לא מוכנים היו לעשות למילוי המצווה הזאת? אבל העובדה נשארת כי אי-אפשר היה להם להיחלץ – בלי לעמוד קודם-כול על עצם חייהם. יתר-על-כן, למעשה אף להגן על חייהם לא יכלו בעצמם – מופתעים ומסוגרים בין הגויים. ואפילו נאמר כי החטא ומשפט צדק גרמו לכל זאת – הלוא גם כך, בוודאי, עוד ראויים היו כל היהודים הללו שבשעת הצורך נתפנה להצלתם אפילו מן המַעַש הגואל, למען נזכה לחזור אליו כולנו יחד – ולא נתיימר על-כל-פנים בהבל, שתהא גאולה לעם במחיר הפקרתם. ומכל-מקום, ועיקר זה כביכול העלמנו עד כאן – הרי לא אל הגולה האירופית לבדה שלח היטלר את ידו אלא ביקש לעקור את הכול, ואת עצם אפשרות הגאולה בכלל זה; וסוף-סוף גם הגאולה היא אך מילה ריקה מתוכן באין עוד יהודים בעולם אשר יוכלו להיגאל. – אולם באמת היא הנותנת, ובזה באנו למשמעות המעשית של הדברים.

283 את האמור כאן פיתח שב"ד בהרחבה בחיבורו 'הברית בין הקברים' – היא מגילת ספר עיכול הזוועה' (בכרך א'), ואת דבריו במשפט הבא – המכוון למרד הגיטאות – הוא הרחיב וביאר בדיון על 'יום השואה', בחלק הראשון של חיבורו 'בסימן החיים במעורטל' (בכרך א').

• אגב, הנה ההסבר לסימון הגרפי המיוחד המלווה את העמודים האלה: בִּסְפֵר שֵׁנְדֵרֶס בְּהוּצָאֵת 'הַמַּתְמִיד' נִסְדֵר כֹּל הַדִּיּוֹן בְּסוּגִיָּה דִּנְן בְּאוֹת דְּפוּס קֶטְנָה (שְׁבַעֲיָדֵן דְּפוּס הַבְּלָטָה הַיָּא כּוֹנֵתָה: 'פִּטְיִט'). בְּמַהְדוּרְתָנוּ הַנְּהַגְנוּ אֶת הַסִּימּוֹן הַגֵּרְפִי הַזֶּה כְּחֻלּוּפָה לְהוֹצֵרֵת הַטְּקֵסֵט.

כי אפילו העתקה רגעית של הדגש ממלחמת השחרור אל המאמץ האנטי-היטלרי בעלמא – ולו גם להצלת היישוב עצמו ועתיד הגאולה – מכל-מקום היה פירושה, בהכרח, רק מאבק מן הבסיס הגלותי הישן של קיום ערטילאי, חסר יסוד וכיוון ממלכתי; ומאבק זה היה לא רק משימה חסרת-עניין כאמור, אלא – מטבע הדברים – גם משימה חסרת סיכוי. עצם ההנחה של מאבק עברי יעיל עם גרמניה חייב כפועל-יוצא בלתי-נמנע את הנחת השיתוף בברית בין-לאומית; שהרי לו אפשר היה ליהדות לעמוד בעצמה בפני הסכנה שנשקפה לה, בוודאי לא היתה נשקפת לה הסכנה הזאת בכלל. אולם, כבר ראינו שלשם הגנת היהדות לא די היה להצטרף כאופן חמישי בעגלה לברית המלחמה האנגלית – מתוך קבלת הדין והצדוק היחיד שדווקא זו נזדמנה במקרה לפנינו. כדי שיוכל להיות טעם למאמציו זקוקים היינו לברית אשר עצם איומה יהא עשוי אולי להרתיע את היטלר מלכתחילה, ושמכל-מקום תהא מעוניינת בנו מספיק כדי לנהל מלחמה באופן המועיל גם לדידנו: על-ידי אסטרטגיה המכוונת לפתיחת דרכי ההצלה האפשריות, או נאמר – על-ידי סיוע חומרי ואסטרטגי ליהדות הנלכדת בארצות הכבושות, כדי לאפשר לה להתגונן ולהחזיק מעמד ככל יכולתה עד שיושג הניצחון הכללי. אך בשם הקיום הערטילאי, חסר הבסיס הממלכתי, אי-אפשר היה כמובן לגבש ברית כזאת – ממש כפי שאת המאבק היעיל עצמו לא ניתן לדמות בלעדיה. כי ברית בין-לאומית נוסדת רק על שיתוף באינטרס ממלכתי, או פוליטי; אך הקיום הביולוגי, הבלתי-ממלכתי, של העם העברי הוא כמובן, וממילא, עניין בלתי-פוליטי מעצם טבעו – ובכן אין הוא יכול לעניין שום גורם בעולם מחוץ לעצמנו בלבד, ואין הוא מטבע העובר לסוחר.

ובאופן קורלטיבי, גם הבטחה לשתף את כוחנו באינטרס הכללי של ניצחון על גרמניה לא היתה שווה כלום בלי שיהא לנו קודם בסיס ממלכתי. שהרי ראשית – במה שנוגע לאגף היהדות הנלכד באירופה – אולי אפשר אמנם להניח כי קבוצות מסוימות מתוכו יכלו להלחם ולהחזיק מעמד לו קיבלו סיוע מספיק מבחוץ; אך בוודאי רק דמיון-שווא הוא להרחיב [את] אותה הנחה על היהדות האירופית בכללה. אם לא נמצא לה, כאמור, אפילו אותו מעט המעמד הנחוץ כדי שתוכל פשוט לעמוד על נפשה ולא להיגרר לטבח כצאן – הרי זה היה כידוע, רק הצד השני של אותה מטבע עצמה שקיום היהדות הושתת על הוּגְטְצִיַה הבלתי-ממלכתית, במפורז ובמפורז;

ואת המציאות הזאת, על תוצאותיה, לא יכלה כמובן לשנות שום עזרה חיצונית. היהדות הנשמדת, בכללה, לא היתה מסוגלת אפוא לארגן התנגדות – לא בְּעזרה ולא בלעדיה – לפי עצם המהות של הווייתה; וממילא משמע שגם אם יכלו להתהוות שלוחות-התנגדות חשובות מתוכה – מכל-מקום לא יכול [היה] להיות להן ערך אסטרטגי עד כדי כך שתהיינה ראויות למאמצי-עזרה מיוחדים של נכרים, ומה גם עזרה כללית לחיזוק היהדות והבטחת עמידתה. אומות הכיבוש הממלכתיות לא זכו למעשה אף בסיוע קטן מזה בהרבה, חרף כל אפשרויותיהן ומלחמתן שבעֵין – ומה יכלה להשיג אפוא התנגדות אוונטואלית^o גלותית?

ואילו היהדות שמעבר מזה לאירופה – במידה שעמדה לפניה רק האיבה הביולוגית-הערומה לגרמניה – הריהי היתה ממילא כמונחת בקופסה לגבי כל אומה-שהיא אשר איבתה הופנתה באותו הכיוון. היהדות שמחוץ לאירופה יכלה להיות מסוכנת מאוד כגורם מפריע, אך משלא נותר מקום לחשוש מפניה מן הבחינה הזאת – ממילא לא נשאר לה שום ערך בכלל. לכוחה הצבאי לא היה זקוק איש, ואילו כוחותיה הכלכליים, המדעיים והטכניים – הם פעלו ממילא, על הבסיס האישי-המסחרי הרגיל; וכל זמן שלא פנו בעלי הכוחות הללו לשביתה או חבלה מכוונת, הרי השאלה אם באים הם על סיפוקם הלאומי או לא – יכלה לקבוע רק את ההבדל היחיד, אם יפעלו בתוספת הסיפוק או בלעדיה. בהיותם מוכנים לתת כל שנדרש מהם, על בסיס אינדיבידואלי ובמחיר המסחרי שבשוק – ממילא לא היתה ליהודים שום הצדקה ואפשרות לדרוש עוד גם מחיר לאומי-פוליטי, כגון עזרה להצלת אחיהם. ופירוש הדברים בסך-הכול הוא, שגם בנפרד לגמרי מיחסינו הארץ-ישראליים עם בריטניה, הרי לעניין הצלת היהדות האירופית או הפקרתה לא יכל להועיל לנו כלום מה שנשים את עצמנו בעלי-ברית כביכול לְמלחמה עם גרמניה – ואדרבה, רק יכולנו בזה להזיק – כפי שאמנם הוכח בדיעבד במציאות.

אך פירוש הדברים הוא ממילא גם זה, שנכונות היהודים להעתיק את הדגש ממלחמת השחרור אל המלחמה נגד היטלר לא יכלה להועיל גם מבחינת הטעם האחרון של הבטחת הקיום ליהדות בכללה. אחרי מה שאמרנו, שוב לא נותרו למובן "היהדות בכללה" אלא היהודים שמעבר מזה [לאירופה] – וגורלם הביולוגי של אלה היה תלוי כבר רק בעצם שאלת

הניצחון – דבר אשר תוספת עזרתם המכוונת של היהודים הללו יכלה כמובן להיחשב בו רק כתרומה נומינלית²⁸⁴ בלבד. כל השיקולים האלה העלו כי הידחקות היהודים למחנה "בעלות הברית" אינה יכולה שלא להיות "כאופן חמישי בעגלה"; וכל אותה ההתלהבות המטופחת אשר היישוב נתפס לה אז בעניין "המאמץ המלחמתי", הגיוס, הדמוקרטיה וכל הפרזיולוגיה האנגלו-סכסית – נראתה לפי זה לא רק כפרי "אהבת האדון" האומללה בלבד, שמצאה לה תירוץ מכובד באסון האומה, אלא, אף אם מן הצד הטוב – כבזבוז נכסל של המרץ העברי והשחתת הרוח במליצות פליאטיביות²⁸⁴, מיישנות ומתעות. אם לעניין היהודי לא יכולנו להועיל בכל ההתלהבות הזאת – ממילא לא נותרה עוד שום הצדקה להזנחת מלחמת השחרור: אדרבה, כל העתקה של כוחות ממנה לא היתה אלא פשע וחבלה חסרת-שחר; אבל העסקנות המלחמתית נסכה בעם אשליה של חיי-משמעות, והרגיעה את מצפוננו על היותו מסתכל למעשה בלי כלום בהשמדת הגולה ובשעבוד המולדת גם יחד.

ואם כי היום, בדיעבד, רשאים אנו לומר כי על-ידי הבטחת בסיס נאמן של מומחים בקרבת החזית איפשר היישוב את ניצחון אל-עלמין²⁸⁴, אשר הציל את הארץ מפלישה גרמנית – הרי שוב יש לציין, קודם-כול, שהישג זה לא בא לו מתוך מאמץ מכונן כלשהו, אלא פשוט על-ידי כך שלא בעט ולא מנע מעצמו את רווחי המלחמה ההגונים שהוזרמו לכיסו; ומשמע – כנגד צדיקי אותו ההישג – שאם אמנם עשה היישוב משהו לטובת העם העברי בימי השמדת היהדות באירופה, הרי זה רק זה שאכל ושתה ועשה לו חיים. הרגש הפשוט של השתתפות לאומית היה מחייב אפוא למצוא איזו דרך חיובית יותר לשם דאגה לגורל האומה. – אך זוהי רק הערה שבדרך-אגב, ובעיקרו של דבר חוזר כאן ההרהור אל מה שנאמר כבר לעיל: שגם אם עזרת היהודים נגד היטלר לא היתה שווה ולא כלום, הרי אי-עזרתם, או הפרעה

284 אל עלמין היא עיירה מדברית במצרים, כמאה קילומטר מזרחית לאלכסנדריה. עד אליה הגיע 'קורפוס אפריקה' הגרמני בפיקודו של רומל. לאחר שנבלמו כוחות גרמניה באמצע 1942, סולקו משם בסוף אותה שנה בקרב ההבקעה הגדול של מונטגומרי, וכעבור כמה חודשים נהדפו עד תוניס, כשרבע מליון שבויים גרמנים ואיטלקים נותרים בידי הבריטים.

מִצְדָּם, יכלה להיות מסוכנת מאוד; ובשם אותו הרגש הפשוט של השתתפות לאומית אפשר גם לשאול, האם ניתן אמנם לעקוף את השיקול הלזה. שאלה זו מחזירתנו אל הערך התאורטי של התפיסה הִיאִירית, באשר רק ממנה אפשר היה להשיב כאן תשובה חיובית. לו ניתן למשוך חוט של מחשבה פוליטית מנקודת-המוצא של גורל ביולוגי, הרי גם על-פיה – לא זו בלבד שהפסקת השגרה הצינית לא היתה פסולה, אלא אדרבה, היתה זו המצווה הגדולה ביותר. אם רק בדרך הבעיטה יכלו היהודים לתת תוקף למשקלם הספציפי במהלך הדברים, ממילא משמע שרק בדרך זו ניתן להם להפוך את התנהגותם לנכס בין-לאומי, אשר אומות זרות מחזרות אחריו; וכמובן – רק בעלותם תחילה על הדרך הזאת של סיכון המערכה יכלו להשיג בעד עזרתם, או הפסקת חֲבֵלָתָם, את התמורה הבין-לאומית הראויה לה מבחינה אובייקטיבית. דווקא מפני שמניעת העזרה היהודית יכלה להיות פטלית, אין להניח שבעלות-הברית היו משלימות עמה עד הסוף המר: הסיוע בהצלת יהודים, אף באמצעות העלייה לארץ, לא היה מחיר גבוה לעומת סיכון הניצחון; ואכן, נתאר לעצמנו מה היה קורה, לו – למשל – במקום הנאמנות הפֶּלְבִית שבה הסתירה הסוכנות [מידיעת הציבור] את שליחותו של יואל בראנד²⁸⁵ היא היתה מעוררת את היישוב, ואת כל יהדות אמריקה, לשביתה כללית מתמדת במסחר ובחרושת, בעמדות המפתח

285 יואל בראנד נשלח על-ידי הגרמנים מבודפשט לתורכיה (אמצע 1944) על-מנת לנסות לארגן צי של משאיות, אשר בתמורתן ישחררו הגרמנים עד מליון יהודים. את ההצעה הזו הגיש לו אייכמן, ומאחוריה עמד גם הימלר. בראנד המשיך ברכבת מתורכיה דרך סוריה לארץ – בליווי איש הסוכנות אהוד אבריאל – כדי לפגוש את משה שרתוק (שרת), אך נעצר בידי הבריטים בתחנת הרכבת בחלב, ויש רגליים לדבר שבמעצר היתה ידם של אנשי הסוכנות אשר לחשו לבריטים את מה שידעו. הבריטים מפגישים את בראנד עם שרתוק, אשר יושב ומאזין לדיווח נרחב על מצבה הנואש של יהדות הונגריה אך איננו עושה שום דבר ממשי; בראנד מועבר לחקירות בקאהיר, והשליחות כולה נכשלת.

אל-נכון, לא היו ראשי הסוכנות מוכנים לנהוג באופן שלא יהיה לרצונם של הבריטים – על אף שכבר ברור היה אז שגרמניה עומדת בפני תבוסה – ובוודאי שלא העלו על דעתם שיהודים רבים ישתחררו ויִלְחָצוּ להגיע ארצה, שהרי בכל שנות המלחמה השלימה הנהגת היישוב עם מדיניות ההסגר של הספר הלבן.

• יואל בראנד שב וסיפר את סיפורו בספרו 'השטן והנפש', הוצאת לדורי, תל-אביב 1960.

המנהליות ובמעבדות האטום. והלוא היהודים, מצדם – לנוכח הזוועה שבפניה עמדו – הם בוודאי רשאים היו להתיר לעצמם נשימה ארוכה עד מאוד במלחמת העצבים.

אולם, מתוך הגישה הבלתי-ממלכתית של הבטחת קיום בעלמא אי-אפשר היה לנקוט עמדה כזאת, אף אי-אפשר היה בכלל להעלותה על הדעת. השייכות הנתינית למלכויות הנכריות היא בהכרח מיסודה של הגישה [ה'קיומית'] הזאת, ו"בעיטה" [שתצא] משורש זה – [אילו יצאה והיתה] – כמובן לא היה פירושה שימוש חופשי בזכות התמרון הפוליטי, אלא מהפכה נפשית-פנימית ומרד. אך למרוד אפשר רק מתוך רגש של זעם וחרון, ואילו רגש שכזה נגד מעצמות-הברית היה חסר כל רקע במוסר הקיום הערטילאי. מבחינת המוסר הזה לא קיפחו אותנו מעצמות-הברית במאומה: תביעת ההצלה היתה כאן כל האמביציה האפשרית כולה, אבל על-פי שום דין בעולם, לא שלנו לא שלהן, לא היו המעצמות חייבות לסטות מענייניהן-הן כדי לסייע בהצלת הקיום היהודי – בין בתמורה ובין בלעדית; ואם מותר היה לדרוש מהן סיוע שכזה, הרי זה רק בשם "הרגש ההומני", לפנים משורת הדין, אך בשום פנים ואופן לא בשם הצדק אשר תובעים אנו בזכות. על-פי זה, גם כאשר אותה אמביציה יחידה סופלה, מכל-מקום נמנע מבעליה לחוש בעוול כלשהו, המעורר התקוממות: מעולם הם לא השלו עצמם כי דורשים הם יותר מדבר-טובה, ועל דבר-טובה עוד לא מָרד איש מעולם.

ואילו יאיר ותלמידיו – בדחותם את הקיום הערטילאי כערך מוסרי ופוליטי ובהתעלמם לכאורה מן המציאות ההיטלרית בכלל – הריהם זכו קודם-כול לפחות ביתרון זה, שפטורים היו מלהסתבך בפרובבלמטיקה המדבירה בכבדה, אך שאין בה תועלת ואין בה כבוד, וצידוק ההתעסקות בה נסתר מתוכה. ומן הצד השני, בדרשם את האדנות במכורה פְּנורמה השלטת בפעולה הלאומית הפוליטית, הריהם החזירו לפעולה זו כאמור את נקודת-הכובד החסרה במפת האינטרסים של האומות. בעמדה זו כבר בטלה היתה הצמיחות הנתינית מאליה, ובזירת ההתחרות המדינית ניתן בה לעם רצון חיובי-עצמאי, אשר עצם תוכנו היה להטיל את האון היהודי המשוחרר לשינוי המערך הבינ-לאומי בנקודת-המוקד של המזרח התיכון – דבר אשר שום מעצמה בעולם לא יכלה להישאר אדישה לסכנתו או סיכוייו. באופן כזה יכלה תורתו של יאיר לקומם את העשייה העברית ממצב של גרורה למעמד של חלוצת ההתפתחות הפוליטית; ואין צריך לומר כי מצד "הסכנה" שבה,

היא היתה עשויה להשיג לנו באגב את אותו המעמד הבלתי-מושג של אובייקט לפיוס אשר נדרש כמינימום למדיניות הצלה כלשהי. אך שוב, לא לזאת היתה פה הכוונה – וכדי לעבור לעיקרו של דבר יש לנו לחזור ולעורר תמיהה זו: אם הפוטנציאל העברי היה באמת חשוב כל-כך שמעצמות-הברית צפויות היו להירתע מפני סכנת איבודו – כיצד לא נרתע היטלר, ואף לא חשש כלל לאבדו בידיים ממש? התירוץ הוא, כמובן, ששנאת ישראל היתה לו הנחת-יסוד, וויתורו על הפוטנציאל העברי היה ממש פויתור על הברית הרוסית: ²⁸⁶ פועל-יוצא ממטרת-מלחמה עקרונית. אולם, הנברוזה^o היהודית של היטלר לא יכלה להתגשם בממש (כשם שלא היתה נולדת בכלל) אלמלא נענתה לה הוּגְטְצִיָה הגלותית כורמת-המינוס לַפְלוֹס: מבחינתה היתה האיבה ההיטלרית התגלמות הניגוד הקוטבי, וגם נקודת-המגע היחידה עם המעצמה הגרמנית-הפוליטית, וכך נסגר עליה מעגל ההשמדה בלי שום פרספקטיבה לתמרון כלשהו למנעה. שהרי לפי זה, אם היטלר מצדו דבק ב"אנטישמיות" ולא היה מוכן ליזום ליהודים בארצות הכיבוש תנאים טובים יותר ממה שהיו אף מקודם – כדי לנסות ולרכוש את הפוטנציאל העברי לעצמו – ממילא היתה מובטחת לו כל איבת היהדות הנתינית מלכתחילה, בלי שום הבדל במה שעלול הוא לעשות עוד, ונמצא כי באותו המחיר שהגה את הרעיון "האנטישמי" ניתן לו גם להוציאו אל הפועל.

אך גישתו החופשית והממלכתית של יאיר עשויה היתה לפרוץ את מעגל היוזמה הנברוטית של היטלר, כדי לכפות עליו התחשבות פוליטית בעל-כורחו.

וכך, לא רק משום שעל-פי עמדתו של יאיר חופשיים היינו להמשיך במלחמת החירות, ועל-ידי זה ספקה ליחסינו עם גרמניה נקודת-המגע הפוליטית – ודווקא על בסיס של שיתוף אינטרסים ועזר הדדי אובייקטיבי. הרבה יתר על כן: כי אותה דרישה תאורטית-לכאורה של המוסר הַיָאִירִי, שאף יהודי ארצות הכיבוש חייבים היו לפסוח על סכנת הגולה ולראות עצמם בראש וראשונה כחיילים הקרואים לחזית המלחמה העברית בארץ-ישראל –

286 בפלישתו לתוך רוסיה – 'מבצע ברברוסה' (אמצע 1941) – הפר היטלר את הסכם ריבנטרופ-מולוטוב שנחתם כשנה וחצי קודם לכן. בַּהסכּם התחייבה גרמניה שלא לתקוף את רוסיה, זו סיפקה לה חומרי גלם, ושתיהן חילקו ביניהן את שטחי פולין.

פירושה היה כי יהודים אלה חדלים להיחשב כאובייקט חסר-ערך להשמדה, והיו מתגלים כצבא של מיליונים, בעל קשרים עולמיים ופוטנציאל רוחני עצום, שאינו מתכוון אמנם למלחמת גרמניה אך המתפרץ על-כל-פנים לצאת ולפתוח חזית אמפיבית²⁸⁷ חדשה בנקודת המרכז שבין סטלינגרד ואל-עלמין. אין צריך לומר כי להפריע לצבא שכזה, או אף למנוע ממנו כל עידוד ועזרה שאפשר, היה פירושו לחבל בצורה הגרועה ביותר לא רק באינטרס אלא בעצם הסיכוי של גרמניה עצמה; ואם בכל-זאת בזבוז היטלר את כוחו על החבלה העצמית, ולא ניסה כלל לנצל את הגורם העברי כדי לחסל את הגולה על דרך החיוב, הרי זה משום שלכאורה אמנם לא היה לכך שום רקע מתאים – אם בין ששת מיליוני מושמדים לא הגיעה האלטרנטיבה [הזאת] אף לדרגה של רעיון נודע המעמיד את עצמו לעיון. אכן, מסתבר כי להישמד בגזים בהמון היה ליהודים פחות פנטסטי מלהפליג בהיגיון של גאולה; והיטלר כמובן פטור היה מלהיות חסוֹשֵׁלום לנביאם, אחר שכבר נכשל בדבר נפוליון.²⁸⁷

287 עובדה נשכחת היא שנפוליון בונפרטה – במהלך מסעות כיבושיו בארץ ישראל, לאחר נצחונו על התורכים בהר תבור (1799) – פרסם קול-קורא מדהים אל היהודים, שכותרתו: 'ליורשים החוקיים של פלשתינה'. הידיעה על דבר הכרוז אמנם הופיעה בעיתונות בפריס, אך היה זה כחודש לאחר כתיבתו, ואז כבר חל מפנה לרעת צבא צרפת, ונפוליון נסוג מארץ ישראל. רק לפני כשישים שנה נתגלה ופורסם המסמך המקורי – הבלתי-יאומן כמעט – והנה כמה פסקאות מתוכו:

"משקיפים המאזינים ללא דעה קדומה לגורל עמים... חשו זה מכבר כי מה שנביאים אלה [= ישעיהו ויואל] ניבאו מתוך אמונה נאצלה... על: 'ופדויי ה' ישבון ובאו ציון ברנה ושמחת עולם על ראשם, ששון ושמחה ישיגו ונסו יגון ואנחה' [ישעיהו ל"ה י'] – כי אכן תתקיים נבואה זו.

אתם הגולים! איסרו מלחמה אשר אין משלה בהיסטוריה... [הנה] מציעים לישראל בחזרה את אחוזת אבותיו!... האומה הגדולה [= צרפת] – שאינה סוחרת באנשים ובארצות כאשר עשו אלה אשר מכרו את אבותיכם לכל הגויים (יואל ד' ו') – קוראת אליכם בזה... להעביר לרשותכם את אשר כבר נכבש... להישאר לנצח אדוני הארץ ולשמרה נגד כל באיה... הזדרזו! עתה הרגע אשר אולי לא יחזור תוך אלפי שנים, לתבוע את החזרת זכויותיכם האזרחיות בתוך עמי העולם, אשר נגזלו מכם באופן מחפיר במשך אלפי שנים, את קיומכם הפוליטי כעם בין עמים, ואת הזכות הטבעית הבלתי-מעורערת לעבוד את ה' לפי אמונתכם בגלוי".

(ראה: 'נפוליון בארץ ישראל' מאת שושנה הלוי, 'קרדום' 2, חשוון תשל"ט, עמ' 36).

אך גם אם בטרבלינקה ואושוויץ נחנק רצון הגאולה העברי, ולא נתגלה – הרי ביאיר, מכל-מקום, התגלמה אמתו; וכך, בהשקיפו בלי סיבוכים רק מן הרצון הזה בלבד, אמנם הכיר יאיר בשיתוף האינטרסים האמור ובתועלת העשויה לצמוח מכאן למלחמת החירות – והוא הגה את הרעיון שניתן ונחוץ להמשיך עם "הציר" באותו הקשר שנקשר כבר פעם עם "האנטישמיות" הפולנית ושניתק ממש ברגע אשר עמד לשאת את ביכורי פרותיו.²⁸⁸ כמובן, מכאן ועד הגשמת התכנית עוד הפרידה תהום, ולא בעיקר התהום העיונית של שכנוע הצד שכנגד, אלא שוב – תהום העם העברי עצמו שעדיין נחוץ היה לכבשו למלחמת החירות מלכתחילה, כדי להכשירו בכלל כגורם שבעין. אך על-כל-פנים, במעגל דברים זה כבר נראתה הסכנה שבמלחמת החירות לא רק כ"מותרת ורצויה", בהתאם להנחות שפירשנו לעיל, אלא אף כעניין מופרך מעיקרו – שהרי פה הוכר כי דווקא ככל שתגבר מלחמת השחרור העברית תגבר ממילא גם האפשרות היחידה לעקירת האיום הביולוגי בכלל.²⁸⁹

לפי זה סולק באופן טוטלי הנימוק הרציני ביותר שהוצע בציבור לעיכוב מלחמת החירות; ודת המלחמה הזאת הופיעה בעליל לא רק כמסגרת אידאולוגית לביצוע משימה מסוימת, אלא בד בבד עם כך – גם כהשקפה מוסרית-היסטורית הנושאת היגיון משלה לגבי מכלול הבעיות הפוליטיות של העם העברי בשעה הנתונה. כאן התגלתה השלמות האורגנית של מסכת הערכים החדשה לא רק מצד המסקניות החיה בין מטרתה ואמצעיה – כפי שכבר ראינו מקודם – אלא גם מבחינת פיתוחה העיוני, שניסב כולו על חוט-השדרה המוסרי האחד של חירות ישראל – ובזה הושלם הקונטרסט בינה לבין האידאולוגיה הציונית.

כי בציונות, כזכור, לא היה מעולם ציר קבוע להלך-ההיגיון; עמדתה בכל שאלה היתה צריכה להיקבע תמיד בהתאם להתרוצצות הדיאלקטית בין ערכי מוסרה השונים – ועתה-זה ראינו כי משמעות פוליטית עמוקה היתה בהתרוצצות זו אפילו לערך הלגיטימיות של הגלות, שהוא לכאורה ההפך הגמור מן התכלית הציונית המוצהרת. ההתרוצצות הזאת גרמה שמעולם לא יכלה הציונות לנקוט

288 על הקשר של האצ"ל עם הנהגת פולין עד ערב פרוץ מלחמת העולם – שוב וראה בתוספת להערה צ"ט, לעיל בעמ' 354.

289 בשני מכתבים שהבאנו במדור האיגרות, שב שב"ד ונזקק לסוגיית הקשר בין יאיר לבין גרמניה הנאצית. ראה זאת בכרך א', איגרות 12 ו-19, בעמודים 633 ו-652.

עמדה חד־משמעית בשאלה קונקרטיה כלשהי; ורק מששחרר יאיר את מחשבת הגאולה האצ"גית מן הדיאלקטיקה הציונית – אמנם ניתן לו, בפעם הראשונה בתולדות התחייה, להציע לעם דרך התנהגות ישרה, שאינה אוכדת בדמדומי־הנצח של "הברירות הטרגיות" המתגלעות חדשות לבקרים. לשחרור זה מיסודות המוסר הדיאלקטיים רמזנו לעיל כאשר אמרנו כי ארגון לוחמי חירות ישראל היה בשעתו חלוץ המחשבה הצלולה בתנועת התחייה העברית.

והנה, קונטרסט זה עצמו [בין השקפת יאיר לבין החשיבה הציונית], חזר ונעשה לאחד הערכים היסודיים בגיבוש תורתו של יאיר.

בנקודה זו אפשר היה ממש למשש בידים את השפעתה המעכבת של דרך המחשבה הציונית על התפתחות המעש הגואל, אשר לכאורה קיבלה עליה הציונות לשאתו; ובצורה העקרונית ביותר הוכח הדבר באותה תופעה מתמיהה, שאם כי הציבור הז'בוטינסקאי כבר לא טישטש את מטרתו, וה"חד־נס"²⁹⁰ של כיבוש המדינה נחשב כסימן־הֶפְרוֹ המובהק ביותר, הרי בכל־זאת, משהגיעה שעת המבחן, נשאר ציבור זה לְדַבּוֹק – בשווה עם יריביו מן "הציונות הישנה" – באותו התירוץ האחד, חסר־השחר, שבעלי הספר הלבן לוחמים נגד היטלר ובעד דמוקרטיה. כאן נראה בעליל כי לאותו היגיון משותף, המוביל את שני פלגי הציונות יחדיו לשיתוף־פעולה עם השלטון הזר, מוכרח להיות גם שורש משותף – מעבר לכל הפולמוס הלוהט בדבר מטרות ואמצעים המתנהל ביניהם; והוֹוה אומר, [שהשורש נעוץ] באותה נטיעה משותפת שעדיין נטועים הם בהנחות־היסוד הציוניות, אשר על־פיהן אף אין הם מתיימרים כלל ברצון החירות והגאולה של העם העברי, אלא רק באים הם כביכול להיעזר בערכים הללו כדי להציל את האמנציפציה היהודית, על קטעי מוסרה הזרים, מכישלונה המצער בגולה.

הצדקת הפרישה המרדנית היתה גלומה אפוא בטיבן של הנחות־היסוד הציוניות האלו – לא רק מן הבחינה הרגשית אֶ־פְרִיורי°, אלא גם מבחינה מעשית; ובהתאם לכך אמנם פתח יאיר, לביסוס עמדתו, באותו חשבון־הנפש המטהר של תנועת התחייה, אשר כבר הזכרנו את חסרונו ב"רביזיה" הראשונה של הציונות שערך ז'בוטינסקי. בחשבון־הנפש הזה הלך יאיר לפי המחשבה מן הדם ההיסטורי של האומה, ובקבעו את מלחמת החירות כקנה־המידה היחיד למשפט הפוליטי – הוא פסל בפירוש ולחלוטין את כל הלך־המחשבה אשר מקובל היה עד כה בתחייה העברית, לעומת ההיגיון החד־משמעי של מחשבת גאולה. סיכום זה היה עצם

290 בין המרכאות מצביע שב"ד על מושג יסוד ז'בוטינסקאי, מעיקרי נדר בית"ר. ראה את ההסבר למקורו בהערה 44, לעיל בעמ' 92.

המפעל של שחרור מסכת הערכים האצ"גית לעמידה עצמאית; אך בד בבד עם כך ניתנה לנו כאן ממילא גם תאוריה ביקורתית של התרבות הציונית, מצד אחד, ושל חוקי המחשבה ההיסטורית, בייחודה, מצד שני – ותאוריה זו נשארה המסגרת העיונית לאידאולוגיה של לח"י בעתיד.

כל הדברים האלה השלימו את מסכת הערכים החדשה פְּתורה לעצמה והכשירו את הפרישה והפילוג של יאיר; וכאשר על-פי התורה הזאת הוקם לבסוף הארגון של לוחמי חירות ישראל, נמצא לו בה יסוד מוסרי איתן ופרספקטיבה רעיונית מספקת לניהול מלחמת החירות באופן עצמאי ועקבי. אולם, כפי שרמזנו כמה פעמים, נעשתה תורה זו בסיס גם למלחמתו של האצ"ל.

אכן, האצ"ל מעולם לא סיגל לו את התורה של יאיר ביודעין; ופירושו של דבר הוא, שגם כשעלה האצ"ל על דרך המלחמה – עדיין הוא נשאר תקוע במוסר הדיאלקטי של הרביזיוניזם הבית"רי, ומעולם הוא לא הגיע אפוא לאותה צלילות-ההיגיון והחפיפה הפשוטה בין האידאולוגיה והמעשה, שהיו נחלתם של לח"י. זוהי הסיבה העקרונית לכך שמעולם לא הסכימו לח"י לחזור ולהתאחד עם אחיהם שבאצ"ל: החשש היה שמא יטשטש המיזוג את הראייה המוסרית הברורה של יאיר, ושוב לא יהא המשך לדרכו אם הארגון המאוחד יפסיק את המלחמה מאיזו סיבה ציונית, או שיחזירנה לפסי המדיניות הרביזיוניסטית בעלמא. אך מכל-מקום, אם בכלל הצליח האצ"ל לעלות על דרך המלחמה בבריטניה, ואף זמן רב לפני שנסתיימה המלחמה נגד היטלר – ובניגוד לכל הטענות [להצדקת 'שביתת הנשק' עם השלטון] שבשמן ניתן לדברים להגיע אף עד לפילוג – הרי אין ספק כי הדבר התאפשר רק מכוח ההשראה של לח"י, כפי שהערנו לעיל.

כי האצ"ל היה מורכב מאותם האנשים שלא נענו ליאיר משום שלא יכלו להתנכר לז'בוטינסקי ותורתו – ואפילו היו היסודות האצ"גיים בקו העלייה בנפשם; ומשמע שהיו אלה אנשים אשר לא יכלו אמנם להצטרף ליוזמה של מלחמת חירות עצמאית ועקבית, אך שרובם גם לא יכלו להרגיע בחוסר מלחמה שכזאת, או במה שקשה אף יותר – בפיגור אחר מלחמת חירות שמנהלים אחרים. והנה, לאנשים הללו נתנה ההשראה של לח"י פתרון אידאלי: היא קבעה לעיניהם בבירור את הקו של יאיר, אשר רק צריכים הם להשתדל שלא לפגור אחריו במסירות-הנפש או במעשה-הידיים, וממילא היא פטרה אותם מן היוזמה – מן הצורך לחשב את מלחמת החירות, לעצב בעצמם את התאוריה שלה ולהודות בסתירות שבתורת ז'בוטינסקי.

אמת זו מקבלת את אישורה המובהק בְּעוֹבְדֵה-לְדוּגְמָה, שבתחילה עוד ניסה האצ"ל לצאת ידי חובתו בפעולות-מלחמה בעלמא, המכוונות כביכול רק נגד האדמיניסטרציה הארץ-ישראלית, המגשימה את הספר הלבן, ולא חס-ושלום נגד השלטון הבריטי בתור שכזה, הפסול מעצם זָרוּתו; אך לא עברו ימים מועטים, וסיסמת "האדמיניסטרציה" הוחלפה בְּ"אויב הנאצו-בריטי" – כנגד ה"אוקופנט"° ו"השלטון הזר", מיסודו של יאיר. בדומה לכך, כשהרגו לח"י את הלורד מוין במצרים, בהתאם לתפיסה שהאויב הבריטי הוא אחד בכל מקום שהוא, ואין להבחין בין פְּשֻׁרוֹת מוחו שבחוק-לארץ לבין פְּסֻלוֹת זרועותיו בארץ-ישראל – התמלא האצ"ל זוועה; אבל לא עברו ימים מועטים, והאצ"ל עצמו הואיל להמשיך ב"מלחמה הגלובלית" של לח"י – באיטליה ובגרמניה ובמקומות אחרים.²⁹¹ או שוב, כאשר הכריזו השבויים מלח"י כי אין הם מכירים בחוקיות משפטו של השלטון הזר בארץ-ישראל – ביקש האצ"ל הרביזיוניסטי לצחוק; אך האצ"ל לא יכל להרשות לעצמו פיגור מוסרי, ולא עברו ימים מועטים עד ששבויי האצ"ל עצמם חזרו על הצהרות אחיהם.

כל הדוגמאות האלו – והריהן מעט מהרבה – מראות כי מחשבת המלחמה של אצ"ל לא עלתה מראש, אלא רק בדיעבד, ובהשאלה, באי-רצון גלוי ותוך משבר פרמננטי°. ובסך-הכול אפשר אפוא שלפעולותיו של האצ"ל, אשר היו רבות וחזקות יותר מפעולותיהם של לח"י, היה גם חלק רב יותר בגורמים שהסבו במישרין את הפינוי הבריטי ממערב הירדן; אך העובדה נשארת כי את הרוב והחוזק הזה – את גובה המתח המצפוני שבמלחמת האצ"ל – קבעה שוב תורתו של יאיר, ובאופן כזה היא היתה למעשה התורה שהדריכה את כל ההתנהגות החיובית של העם העברי בשנים האחרונות שלפני קום המדינה.

4. ההתמוטטות

הסיבה הראשונה והיסודית ביותר להידרדרותם של לח"י בן-לילה מן הפסגה שאמרנו – למעשה היא פעלה כבר במסחרים מעצם ייסודו של הארגון מלכתחילה, והיא באה על ביטויה המלא כבר בנוסח העיקר הראשון מ'עיקרי התחייה'. עיקר זה

291 • ביום כ' בחשוון תש"ה (סוף 1944) נורה בקהיר הלורד מוין – מיניסטר-המדינה לענייני המזרח התיכון – בידי שני לוחמי לח"י, אליהו חכים ואליהו בית צורי. הם ◀

קובע ומצהיר לאמור: "עם ישראל הוא עם סגולה; יוצר דת הייחוד; מחוקק מוסר הנביאים; נושא תרבות עולם; גדול במסורת הגבורה ומסירות הנפש; ברצון החיים וכוח הסבל; פֶּאֹר רוּחוֹ, בביטחונו פֶּגְאוֹלָה". והנה, הדברים הללו מבשרים כמוכּן את תחיית הגאווה הלאומית-ההיסטורית מרגשי הנחיתות וההדחקה שהצינות נשארה נאמנת להם – ומבחינה זו עוד נשוב ונעמוד על משמעותם החיובית. אבל מחוץ לבחינה הזאת, הרי הדברים – באיחודם – הם מְקַשָּׁה אבסורדלית – והפתגם ש"הדרך לגיהנום רצופה כוונות טובות" מתאשר בהם לחלוטין.

מרכז הכובד של האבסורד הוא כמוכּן במילים "יוצר דת הייחוד, מחוקק מוסר הנביאים" – ובאמרי זאת אין אני מתכוון להבחנה החומרית בין יצירה המתפתחת ביוזמה אנושית ובין התגלות חד-פעמית מגבוה: אף היצירה היזומה היא פרי השראה עליונה, וכבר אמרו רבותינו ז"ל כי "כל מה שכל תלמיד עתיד לחדש בעולם הזה – הכל קבלו נפשותם מסיני"²⁹². לפי זה גם לא יהא שום פגם בדבר, אם יאמר לנו אדם כי נבואות ישעיהו עצמן, או אף עצם קבלת התורה מסיני,



נשפטו למוות והועלו לגרדום ביום ח' בניסן תש"ה. בי"ז בתמוז תשל"ה הועלו עצמות 'שני אליהו' ארצה, ונטמנו בהר הרצל. (על משפטם של השניים בקהיר – ראה פְּחִיבוּר 'דבר לגויים' (כרך זה), בעמ' 643 הערה 33).

• לאחר תום מלחמת העולם (סיוון תש"ה) החליט אצ"ל לפתוח 'חזית שנייה' נגד הבריטים, באירופה. גולת הכותרת של פעילות זו היתה פיצוץ השגרירות הבריטית ברומא (חשוון תש"ז, סוף 1946); חובלו גם בתי מלון אשר שימשו משרדים ומפקדות לצבא הבריטי, וגם רכבת שהובילה חיילים בריטיים.

292 נוסח זה אשר שב"ד מביאו כציטוט, איננו נמצא בדברי חז"ל, והוא בעצם עיבוד של דרש האמור בכמה מקומות, ונציין כאן שניים – שניהם ב'שמות רבה':

• בפרשה י' (מהדורת שניאן) דורש רבי יהושע בן לוי את הכתוב בדברים ט' י', ומסיק כי: "מקרא, משנה, הלכה, תלמוד, תוספות והגדות – ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לומר בפני רבו – כולם ניתנו הלכה למשה מסיני".

• בפרשה כ"ח אומר רבי יצחק כי: "מה שהנביאים עתידים להתנבאות בכל דור ודור קיבלו מהר סיני ... ולא כל הנביאים בלבד קיבלו מסיני נבואתן, אלא אף החכמים העומדים בכל דור ודור, כל אחד ואחד קיבל את שלו מסיני".

מנין צמח אפוא הציטוט שבדברי שב"ד? – לאחר בדיקה מקיפה יש לקבוע שמקורו

מבוססות היו על הכוונה המודעת; אדרבה, המחלל את הקודש יהיה מי שיאמר כי משה או ישעיהו התנבאו חס־ושלום מבלי מחשבה או רצון. אולם, אם הבחנה חומרית אין, הרי הבחנה מושגית ישנה וישנה כאן, ומבחינה זו אמנם רומז הנוסח הנ"ל כי "דת הייחוד" ו"מוסר הנביאים" נוצרו כביכול יצירה "הומניסטית", במנותק מכל זיקה סיבתית־טרנסצנדנטלית שהיא. והנה, כידוע, תודעת המקור הא־הי היא מיסודי היסודות של הדת והמוסר האלה, והיא היא הקובעת את שלמות־אמתם ורמתם־בקדושה. אך משנרמז כאן אפוא כי תודעה זו היתה כביכול רק אשליה פרימיטיבית בעלמא, אשר כיום מיטיבים אנו לדעת ממנה – ממילא הורדו הדת והמוסר המהוללים מכל ייחוד־גדלותם; "תרבות אירופה" הועמדה כאמת נעלה מהם, הזכאית לשפטם, ובסך־הכול הם הוצגו – במקרה הטוב ביותר – כערך מוזאוני בלבד.

בהתאם לכך ממילא רוקנה מכל תוכן גם ההתפארות הנוספת, בדבר ישראל כעם סגולה ונושא תרבות עולם. סגולת ישראל במוכן המקורי של משא תורת חיי עולם – כאמור הוצגה פשוט כשקר; ואם נשאר לה עוד מובן בכלל, הרי זה הועבר מן המוסר המחייב אל "זכות האבות" של הכישרון התורשתי, הטבוע ממילא, בדומה מאוד למהות הבחירה שייחסו הנאצים לגזע הארי ושאפשר להתפאר בה בלי פְּרֵעוֹן במזומן. וכך בהכרח חייבים אנו לפרש גם את ההכרזה על "נושא תרבות עולם": לא נושא תרבות שעולם בה, אלא נושא תרבות שהעולם נבנה עליה, כלומר שוב המשחק האמביוולנטי¹⁰ של תביעת "זכות אבות", תוך הודאה חרישית כי הזכות היא בכך שמורשתנו שלנו היא נדבך יסודי בבניין תרבות כל הגויים, שהיא היא ההישג המשמש קנה־מידה למשפט. מכאן ניתן לסכם שגם יתר המעלות המנויות באותו "העיקר הראשון" לא יכלו להיתפס כמעלות בסולם־ערכים עברי, אלא רק באותו סולם־הערכים האירופי־הומניסטי השליט פה בכיפה (ושאמנם נודף ריחו מהן למרחוק); ומשמע שאף האקורד האחרון בדבר "הביטחון בגאולה" לא קיבל את אישורו הפילוסופי

הוא בפירושו של רבי משה אלשיך לספר משלי (לפרק ב', פסוקים ד'-ו'), האומר: "... שתלוי במקובל בהר סיני, כמז"ל [= כמאמרם, זכרם לברכה] ב'שמות רבה' כי כל מה שתלמידי חכמים מחדשים בעולם הזה, הכל קיבלו נפשותם בסיני". 'האלשיך הקדוש' הביא אפוא את דבר המדרש כעניינו אך לא במילותיו, ושב"ד ציטט – אל נכון – את אחד המחברים אשר הביא את פירוש האלשיך בתור דברי חז"ל (אולי בהשמטת ההסתמכות על 'שמות רבה'), וגם שינה במקצת את לשונו.

העליון רק מעצם "המחשבה מן הדם", אלא גם מהשקפת העולם הכללית – אשר רעיון "הגאולה הלאומית" אמנם ידוע בה היטב. זהו הדבר שכבר אמרנו פעם, שכל מערכת המוסר המיוחדת של לח"י עדיין צריכה היתה למסגרת מחשבה חילונית זרה, ונמצא כי דווקא אותו העיקר הראשון שנועד להכריז על בסיס חדש להיגיון הלאומי הוא החוזר ובונה את תורתו של יאיר על היסודות העקרוניים ביותר של פסלות המחשבה הציונית הישנה. אולם, אם עורכי 'העיקרים' עצמם מתגלים כאן כמשועבדים ברוחם לנכר וכחסרי אמונה חיובית ב"קניינים הנצחיים" של העם, ממילא משמע שלא רק 'העיקר' העיוני הנ"ל, אלא גם 'העיקרים' המעשיים, שהכריזו כזכור על "חידוש עצמותו ההיסטורית והרוחנית של ישראל" ועל "טיפוח נאמנות קנאית" לאותם "הקניינים הנצחיים" – נמצאו באמת סיסמאות ריקות בעלמא.²⁹³ הפירוש החיובי היחיד שיכל עוד להיות להם, היה שוב לא חידוש העצמות עצמה, אלא חידוש הסימפטיה לעצמות, ולא נאמנות קנאית ל"קניינים" עצמם, אלא רק טיפוח הגאווה ב"קניינים" הללו;²⁹⁴ אבל על-ידי כך שוב הופיעה למעשה גם "התכלית המוסרית המקפת" של מלחמת החירות היאירית – ועמה כל "המהפכה

293 הציטוטים כאן – שלא כסדר 'העיקרים' – לקוחים מ'עיקר' י"ז המוכתר 'תחייה', ומ'עיקר' ה' המוכתר 'חינוך'. שוב וראה את נוסח 'העיקרים' המלא, בנספח ג' לספר, בעמ' 562.

294 בהבחנה זו של שב"ד גלום דבר-מה מרתק, אשר הוא עצמו לא ידע עליו: כתבנו לעיל (בהערה 265) שחנוך קלעי הכין טיוטה של ארבעה-עשר 'עיקרים', טיוטה אשר יאיר עיבד אותה מחדש, תוך שהוא מוחק הרבה ומוסיף מעט. נוסחו של קלעי שרד ב'ארכיון שהוטמן בכד' – עם יתר כתביו ומכתביו של יאיר – אך הוא לא פורסם, ורק בשנת תשס"ג הובאו קטעים ממנו בידי זאב איבינסקי, בספרו: 'לח"י, צבת ראשונה' (בהוצאת יאיר), כרך ב' עמ' 434 ואילך. מעניין אפוא לראות את ניסוחו של קלעי ל'עיקר' זה, אשר הוא הכתירו 'רוח ישראל' (ויאיר תימצת אותו, שינה את כותרתו, וקראו: 'חינוך') – ובקריאה ראשונה מתברר עד כמה קלע שב"ד ודייק בהבחנתו, שכן קלעי כתב כמעט בפירוש את מה שהבין וחשף שב"ד גם מתוך מילותיו הקצרות של יאיר.

הנה זהו ניסוחו של קלעי כאן: "יחס הוקרה וכבוד ליהדות הדתית השומרת על הקשר בין האומה לבין קונה אלקי צבאות ישראל, ולערכי הדת הישראליים, שבהם אצורה הכרת הייעוד הנצחי של ירושלים וגאולתה. ... וטיפוח קנייני הרוח והחזון, שבלעדם לא תיתכן הקמת המלכות הישראלית". (אגב, ניכרת השפעת דברי המשורר יעקב כהן – בסעיף נ"ה בחוברתו 'משנת חיב"ד' – בכותבו כי "יהדות התחייה מתיחסת בכבוד ובהבנה עמוקה למסורת הדתית" וכו'). את דברי קלעי ערך יאיר לנוסח בן תשע מילים: "חינוך העם לאהבת החירות וטיפוח נאמנות קנאית לקנייני הנצחיים".

בגישה 'המקיאוווליסטית'° והסכיוזופרנית²⁹⁵, שהתבטאה בחידוש מושגי המלכות והגאולה – כיתרון רגשי ונומינלי בלבד, החסר כל ממשות תוכנית שאפשר לשוותה בתודעה. ביטוי מובהק לכך מוצאים אנו בעובדה, שכאשר מזכירים 'העיקרים' את המשטר במלכות הנכספת, אין הם מדברים פשוט על המשטר של תורת ה', אלא על "משטר חברותי ברוח מוסר ישראל והצדק הנבואי" – משהו שאין אדם יכול לחוש את טעמו אפילו בקירוב; ובייחוד אותו 'עיקר'-הסיום בדבר "הבית השלישי כסמל לתור הגאולה השלמה": אכן, המקדש הוא בלי ספק הסמל אשר אין לתאר את הגאולה השלמה בלעדיו – אך משנאמר לנו כי הוא רק סמל, ממילא נשאר הרגשה של ארמון-פאר בנוי לשימון.²⁹⁶

לאור הדברים האלה אך טבעי הוא שמלכתחילה התקבלו 'עיקרי התחייה' בקרירות יתרה, והורדו חרישית לגניזה סמוך ללידתם. אף אותם האנשים שהסכימו אז לכל מילה שנאמרה בהם, הרגישו כי בסך-הכול אין הם מצטיינים לא בעוז ההיגיון ולא בכוח המוסר, פִּיאה לאמת האמיצה שחשו לח"י בלבם. אולם, גם אם נגנזו 'העיקרים' מחוסר-התאמה לאמת האמיצה הזאת, אין משמע שתפיסתם-האמיצה פחות לא היתה גם-כן מן האמת הפנימית של לח"י, בשווה.

מקור הפרדוקס היה בכך, שהערכים השונים של לח"י נחלקו למעשה לשתי קבוצות, על-פי קו-מבחן ברור שעבר ביניהם – ומה שאמרנו בדבר החירות מן ההתרוצצות הדיאלקטית [שפִּיציונות], באמת היה מדויק רק לגבי הקבוצה האחת של הערכים האקטואליים: ביקורת הציונות על-פי "המחשבה מן הדם", דת מלחמת השחרור וההיגיון הפוליטי. ערכים אלה – גם אם סטו מדרך המחשבה והמוסר הציונית, מכל מקום הם עמדו עוד בתחומה הישן, המצומצם בביצוע המשימה המסוימת של מעבר מגלות לחירות ממלכתית בארץ-ישראל – וכשלעצמם הם לא היו חייבים אפוא להתנגש עם השקפת-העולם ההומניסטית שנלוותה על תנועת התחייה מלכתחילה, ושכבר נמצא בה המקום לשיבוץ המשימה המצומצמת הנ"ל במדור הנציונליזם האירופי. לכל היותר, אם מישהו ביקש לו בהירות פילוסופית, הרי שאת חידוש "המחשבה מן הדם" יכול היה לאמת לו בתורת הפסיכולוגיה או הסוציולוגיה, ואת מוסר הפרישה המלחמתית – בביקורת

295 בצירופים הנתונים כאן במרכאות מזכיר שב"ד את דבריו-שלו; ראה בעמ' 462 לעיל, בפסקה הפותחת "ובכן".

296 ייתכן כי שב"ד מרמז כאן אל סוג ההרגשה העולה למקרא תיאור המקדש בידי הרצל ב'אלטניולנד'; שוב וראה במובאה מן הספר, לעיל בהערה 275 בעמ' 470.

הליברליזם של ניטשה²⁹⁷ – ומִצָּא לו. בהתאם לכך, מששוחררו ערכים אלה מן הסתירות הפנימיות של המשימה הציונית, שוב לא הפריע להם דבר כדי להגיע לשלמות הגיונית במסגרתם – ומִצָּדֵם ניתן ללח"י אותו אומץ-האמונה שאמרנו. ואילו אותם הערכים שניתחנו עתה נִמְנו בקבוצה השנייה של הערכים התכליתיים במסכת האידיאית של לח"י: הללו פרצו כבר את המהות האוטונומית-המצומצמת של משימת המעבר הציונית ובאו להחזיר לה את תודעת שורשה וייעודה במוסר החיים האינ-סופי של תורת ישראל – והדבר לא יכל לעבור בלי התקלות הקשות הכרוכות בגיטוש ראשוני.

לא היה זה מקרה-שכחה, שפִּסְעֵי המפורט על האידאולוגיה של לח"י, לעיל, הזכרנו מתוך הקבוצה הזאת רק את שלושת הערכים בלבד – גאולה, מלכות ובניין בית-הבחירה – ולא הזכרנו את הערכים הספציפיים יותר, המופיעים גם הם ב'עיקרים' – דת הייחוד, מוסר הנביאים, עם סגולה וכו'. שלושת הערכים הראשונים הועלו, כזכור, מתוך כך שבהם נמצא האקויוולנט^o המושגי ההיסטורי של המשימה הגלומה בציונות, והחינוך הרביזיוניסטי עצר בנוער הבית"רי את תהליך ההתבוללות האירופית לגבי האקויוולנט המושגי הזה. ערכים אלה לא איבדו אפוא את כוח חיותם, הם נכללו בשיטת "המחשבה מן הדם" ונעשו חלק אורגני בתפיסתו של יאיר; ומאחר שהתחיה הממלכתית של תורת ישראל היא התוכן הממלא את דפוס הערכים הללו, הרי זו נעשתה אימפליקציה^o מחויבת של תפיסת יאיר, בתוכם. אולם, זה היה גבול ההתפתחות האורגנית בכיוון הנידון, ומכאן והלאה הרינו עוברים לִשְטַח המשובש שוב בסתירות וערפילים.

כי גם אם נעצר תהליך ההתבוללות האירופית לגבי שלושת המושגים הללו, הרי מכל-מקום לא נהיה הדבר אלא בתוקף הגושפנקה שניתנה להם מן המשימה הציונית – זו שבעצמה עוד צמודה היתה להשקפת-העולם האירופית-ההומניסטית. פירוש הדבר הוא שחידוש-האונים של ערכי הגאולה, המלכות ובניין בית-הבחירה בשיטת "המחשבה מן הדם" האצ"גית – מקורו היה למעשה ב"אירופאיזציה" פרדוקסלית של הערכים האלה עצמם: בהתפשטות האישור הנציונליסטי עליהם, וממילא אפוא גם בהעברתם לחִיק אותה שיטת ההסתכלות ההומניסטית אשר עצם מהותה הוא התגלמות הניגוד הקוטבי לתוכנם הפנימי. ומצד שני, שוב, אף אם אמנם נעצר כאן תהליך הטמיעה לגבי המושגים גופם, הרי מכל-מקום עדיין לא ניתנה לו סיבה טובה כדי להיעצר גם לגבי תוכנם של המושגים ולגבי מכלול תרבות החיים המסורתית שמעבר לזה: הללו המשיכו להתנוון בנוער הבית"רי כמו בחוגים

297 על פרידריך ניטשה – שוב וראה בהערה 155, לעיל בעמ' 254.

האחרים של הנוער העברי זולתו.^{קנד} בסך-הכול נשארו אפוא הערכים המוצללים תלושים ובלתי-מובנים בשיטתם החדשה; וזוהי הסיבה לכך שב'עיקרי התחייה' אמנם הוצמד למקדש רק תפקיד של סמל להתגשמות נציונליסטית – כמו, ממילא, גם לכך שבפרק על "מסכת הערכים האצ"גית" צריכים היינו להזכיר סייגים רבים כל-כך בקשר להשתרשות המושגים הנידונים בשורות של לח"י למעשה. אולם, ההיגיון של תחיית התורה עם תחיית המלכות היה, כאמור, גלום בערכים אלה באופן מחויב. ויתר-על-כן, בשלב זה כבר החלו להבשיל פרותיו של תהליך פסיכולוגי חדש, אשר עד כה רק רמזנו עליו כמה פעמים באגב: החינוך הרביזיוניסטי שם, כזכור, דגש של "הדר" בלאומיות העברית ובשייכות העברית ההיסטורית, ובאופן כזה יצא הדור הבית"רי פטור מרגשי ההדחקה האקטיבית כלפי תורת ישראל, המועברים בחינוך הציוני הרגיל. במקומם באה בבית"ר גאוה לאומית חיובית; ואם כי מלכתחילה לא נסְפָה זו כיאם על אותה הלאומיות הערטילאית אשר בית"ר – ואף הנוער האצ"גי – קיבלו עוד מן הרביזיוניזם, הרי בדיעבד כמובן כשרה היתה הגאוה להתפשט על כל תופעה מוכרת של התוכן הלאומי. שוב יודגש כי התפתחות זו עלתה כבר במאוחר מכדי לעכב את התוכן הנמוג; אך היה בה כדי לפתוח ברהביליטיציה^ו רגשית ואידאולוגית של זכרו – ומכאן אמנם החלו לצוץ נובלות הערכים הנותרים שהזכרנו. כך, לעומת ההתפרקות היישובית המודעת "מכל הוד שְׁכָל שגב וְעוֹז" אֲ-הִי, החל אצ"ג להוקיע את "כסל הכופרים" ולהטיף ל"יהדות סיני"^{קנה} – אם כי אצלו גופו קשה למצוא השלמה לדברים אלה מעבר לחיוב האידאולוגי ולעניין הממלכתי שלעצמו; ועל אחת כמה וכמה כשתהליך [פסיכולוגי] זה התמזג עם ההיגיון האמור בתחילה, שעלה

קנד דור הנוער הזה עלה כבר, כידוע, מתוך כנסת ישראל מוחלשת יותר מכל שהיה עד כה: הוא, על-פי רוב (ובהבדל מדור הרביזיוניזם), אף בסביבתו לא ראה כבר חיי חברה יהודית אורגנית, כי אם רק שרידים של יהדות במסגרת חיים נכרית – ואל זו הוא התחנך והלך מלכתחילה. מה שבראשית הרביזיוניזם היה בבחינת יוצא-מן-הכלל נעשה אפוא עתה הכלל, ושרידי היהדות המשיכו להתנוון כאן מכוח עצם החינוך המקובל – כדבר המובן מאליה וכלי שום קשר הכרחי עוד לבעיותיהם הפנימיות. מדוע בכל-זאת לא התפתחה מכאן תפיסה חדשה של "הדר" – כבר ראינו באופן עקרוני לעיל, בניתוחו של "דור הצברים": גם אם מבחינה כללית התחנך הדור לטמיעה מובנת מאליה, הרי חינוכו הלאומי ניתן לו במקביל, ובדפוסים המוכנים.

קנה 'ספר הקטרוג והאמונה', עמ' ק"ב. [הביטויים, שלא כסדרם, אמורים בפרק החמישי במחזור: 'כרוניקה שחורה / קרע הברית'. במהדורת 'מוסד ביאליק' של כל כתיב אצ"ג

– כרך ג' עמ' 111.]

בצדו – שגאולת ישראל משמעה אמנם גאולת הגוף וגאולת הרוח העברי כאחד. כאן נזדמנו כבר יחד גם הנכונות וגם הצורך לגבש את חיובו של מוסר החיים ההיסטורי במחשבה קונקרטיה, וזהו הניסיון שנעשה בעיקר הראשון ובניסוח הסעיפים "התכליתיים" של 'עיקרי התחייה'.

אלא שכאן שוב יש לחזור ולומר כי לאור מה שראינו, כמובן יכול היה ניסיון זה להעשות רק ברמה רציונליסטית ואידאולוגית בלבד: למחברי 'העיקרים' לא ניתן כבר להצדיק את ערכי היהדות מכוחה של אמונה מוסרית ישירה, כי אם רק מתוך הערכתם מבחוץ על-פי קני-המידה המצויים בהשקפת עולמם הזרה; ובמסגרת זו אי-אפשר היה להשיג את החיוב המבוקש בלי מידה רבה של כפייה ופזיזות הגיונית.

כישלון ההתבטאות של לח"י ברמה הזאת היה אפוא מחויב המציאות; וכשנוסחה תורת יאיר מחדש ב'אבני היסוד' של אלדד נפתרה הבעיה על-ידי כך, שהיסודות התכליתיים, המובלטים ב'עיקרים', הובלעו וטושטשו – מבלי משים – בין השיטין, והאידאולוגיה של לח"י הועמדה לכאורה רק על היסודות האקטואליים, הפטורים מן המבוכה.²⁹⁸ התפתחות זו, בשעתה, כמובן היתה רק רצויה: לערכי הגאולה, כפי שהיו מרוקנים אז, ממילא לא נודע שום ערך מעשי, והבלעתם פטרה את לח"י מנטל של מחשבת-בוסר, שרק עלולה היתה להעיב על שלמותם בבעיות הדוחקות; אך מכל-מקום, החשוב לדידנו הוא, שבאופן כזה אבדה ללח"י ההכרה בכל ייעוד שמעבר לשחרור המכורה כשלעצמו.

אכן, עדיין נשארה ללח"י התודעה הקיבוצית שהשחרור אין משמעו, שוב, הקמת מדינה ציונית לקיבוץ גלויות בעלמא, אלא נועד הוא לשמש בסיס לאומה של אדנות, רוחב-מלכות ועצמות – ככל שראינו לעיל בְּעֶרְך "המהפכה העברית"; ובתודעה זו שותפים היו אף אותם הלוחמים שלא הוקירו במיוחד את ערכי "הגאולה" ו"המלכות" המפורשים. יתר-על-כן, עדיין נשארה ללח"י אף התודעה, שמתפקיד מלחמת החירות הוא לחנך את העם ברוח זו – עד כדי כך שהיו לוחמים אשר התנגדותם העיקרית לאיחוד עם האצ"ל נבעה מן החשש שמא יבולע לתפקיד החינוכי הזה. אולם, כל הדברים האלה שוב לא היו קשורים אפילו בנובלות של הכרה תוכנית: נובלות המחשבה התוכנית הן הן שלא עמדו במבחן, ועתה נשארה רק תודעה של אופי מסוים, אשר ניתן אמנם לכנותו ולחוש את טעמו, אך שהוא ערטילאי לחלוטין וחסר כל חיוב חומרי-מוסדי שאפשר לתפן את הגשמתו.

298 על סדרת מאמריו של ישראל אלדד, 'אבני יסוד' – שוב וראה בהערה 64 (סיפא), לעיל בעמ' 121.

במילים אחרות פירושו של דבר הוא, שאותו ערך "המהפכה העברית", אשר יאיר הרבה כל-כך להדגישו – למעשה התנוון למשהו שאינו מחייב עוד שום דבר קונקרטי מיוחד; ואם כי לח"י הוסיפו להתפאר עוד ב"מהפכותם" עד עצם פירוקם, הרי כשתוהים היו מהי אותה "מהפכה" שהם נושאים – מבחינה קונקרטית, ולהבדיל ממלחמת השחרור כשלעצמה – היו על-פי רוב מגיעים לתירוץ שאמנם אין הבדל, והמהפכה העברית וגירוש השלטון הזר הריהם היינו הך.

כך הושלמה אותה התופעה שהזכרנו, שלמעשה נמצאו לח"י "סכיוזופרניים" ו"מקיאוליסטיים" יותר מכל תנועה ציונית זולתם.

"סכיוזופרניים" – כי הרגשתם הלאומית, מצד אחד, היתה עמוקה וקנאית יותר מכל מה שנודע בתנועת התחייה עד כה: ב"דת מלחמת השחרור" הגיעה זו עד עצם אותה הפסגה המקסימלית שהיתה נחלת הסיקריקים מקדם – ועד שניתן לומר כי לפחות בעניין הזה אמנם הושג בלח"י הסיפוק המלא הראשון בתהליך ההתחדשות של הרוח העברית. אך מצד שני, מבחינת תודעתם התרבותית הכללית, שוב עמדו לח"י – בדרך-כלל – בפסגה מקבילה של הַעֲלָם כל ייחוד יהודי ובאזרחות הומניסטית בעלמא.

אכן, בזה אין אני מתכוון לומר כי הם עמדו בפסגה חדשה של בורות יהודית או הכרה הומניסטית: בשני הדברים גם יחד, כנראה, כבר עלה עליהם הדור הרביזיוניסטי בשעתו, אשר חונך כמעט רק לטמיעה ולא ידע כלל חינוך לאומי מכוון. אולם, הדור הרביזיוניסטי – כפי שראינו – עדיין ריחף בין שני העולמות, ואם כי לא היו לו כבר לבטי יהדות, מכל-מקום נודע עדיין מתח של פרובלמטיקה יהודית בתודעתו התרבותית הכללית (ראה את טשרניחובסקי לנוכח פסל אפולו).²⁹⁹ לדור הבית"רי, לעומת זאת, כבר ירדו ההומניזם והלאומיות העברית המרוקנת באחדות מושלמת אחת כביכול, ואשליית הטבעיות וחוסר הפרובלמטיקה שבמורשת הצירוף הזה היא הקובעת את עורף ההתפתחות של לח"י בענייננו.

כי שוב – אין לטעות בדבר: אף אותה התעסקות בסגולת ישראל שראינו ב'עיקרי התחייה' לא גילמה למעשה את תודעת הייחוד הישראלי הממשי שמעבר להומניזם, כי אם אדרבה – היא גילמה את החוסר הגמור בתודעה כזאת על-ידי הדימוי התמים של סגולת ישראל כתופעה הומניסטית פנימית. ובכן, במילים אחרות, כאן שוב התגלתה רק אותה אשליה שאמנם אין שום פרובלמה – שהלאומיות העברית נמצאת בהומניזם הקוסמופוליטי במקומה הטבעי – ובכן, שלמעשה אין שום ייחוד. ותודעה חרישית זו של יציבות פשטנית בטירת עולם-

299 קטע משירו זה של טשרניחובסקי – שוב וראה בהערה 34, לעיל בעמ' 74.

הרוח הגויי היא שהיתה המסגרת החווייתית והאינטלקטואלית לאותה הרגשה לאומית עמוקה שאמרנו.

ולח"י היו מה שקראנו יותר "מקיאוליסטיים" מזולתם – כי להם, כפי שראינו, לא נותרו גם ערכי המוסר הזרים, שסייגו את המטרה הפוליטית בציונות הרגילה. ההומניזם, או האזרחות "בעולם-הרוח הגויי" הריהם כאמור רק מסגרת אינטלקטואלית וחוייתית – שיטת מחשבה ופרספקטיבה להסתכלות – אך כשלעצמם כמובן אין בהם שום שיטה חיובית להסדר החיים. שיטה שכזאת במסגרת ההומניסטית הועברה לבית"ר בדמות הליברליזם הרביזיוניסטי; אולם, כבר ראינו כיצד השתבר ליברליזם זה מבית"ר ואילך, מכוח שתי התפתחויות משלימות: מצד אחד הוא התנגש עם דרישות האקטיביזם הבית"רי, ומצד שני עלה כנגדו זרם המוסר הצבאי העברי-ההיסטורי – ובסך-הכול הוא נמנה אפוא עם אותם היסודות של הרוח הציונית אשר לא הועברו בפילוג של יאיר.

פסילה זו לא התנסחה אמנם בשום ערך פורמלי, אך היא היתה מודעת לחלוטין: היא באה על ביטויה המובהק בגיחוך שבו דנו לח"י את העיקרון המזור של האצ"ל, אשר חייב להזהיר את האויב מפני כל סכנת נפשות שהיו מכינים לו – פשרה בין מורשת המוסר הליברליסטי ותנופת המלחמה של חיילי הארגון; ואילו לח"י, שפרצו כבר את שגרת הרביזיוניזם, שוב לא היה דבר שיפריעם להכיר כי מוסר המלחמה אינו צריך כלל להתפשר ולהצטדק בקדושת מטרתו, באשר על-פי הנחות-היסוד ההומניסטיות של הליברליזם עצמו נמצא הוא יותר עקבי והגיוני ממנו – ואמנם נוצרה בזה אחת מנקודות המתח שבהן קבעו לח"י את נטיית ההתפתחות של הארגון האחר.

במקום הליברליזם שנפסל כך, נשארו אפוא ללח"י שני היסודות האלה: מוסר המלחמה התנ"כי-הסיקריקי, מזה, והצדקתו ההומניסטית – שהתבטאה בעיקר באימוץ הניהיליזם^o הפיוטי של ניטשה – מזה; אולם, שני היסודות הללו גם יחד שוב לא התפשטו בהיקף של מוסר חיים שלם, העשוי לשמש אידאל חברתי כפי שהיה הליברליזם. מוסר המלחמה העברי, מטבע ברייתו אין הוא מתיימר להיות טוטלי, אלא צמוד הוא למשימות הקונקרטיות של כיבוש הארץ, שחרורה או הרחבתה – ואילו המוסר הניטשיאני, גם אם מתיימר הוא להיות טוטלי מבחינת חיובו במופשט, הרי מכל-מקום, מבחינת חיובו הקונקרטי, אף הוא איננו מתיימר כלל להיות מוסר של חיי ציבור שלמים, כי אם פונה הוא רק למשימות גדולות חד-פעמיות – בדיוק כפי שלח"י באו לראות את עניינם. כל המוסר החיובי שנותר

ללח"י לפי זה, שוב לא היה אפוא אפילו בבחינת נגרר אחר המטרה הפוליטית, כ־אם הוא ממש נבנה עליה, כתורת הגשמתה בלבד. וכך, בלי חזון ממשי של משטר חיים עברי, מצד אחד, ופטורים גם ממקסם חזון נכרי, מצד שני, ממילא התרכז כל עניינם של לח"י, ללא שיוור, בהגשמת המטרה האחת של שחרור המכורה מן השלטון הזר; וכבר מכוח זה בלבד, אך טבעי הוא, שכאשר הושגה המטרה הזאת שוב הם לא ידעו מה לעשות בעצמם – לא מבחינה ארגונית ולא מבחינה אישית – למרות כל השריון האידיאולוגי שבו היו משתבחים.

אולם, היו גם סיבות-משנה וסיבות-לוואי, אשר מִחֲמַתָּן צמחה ההתמוטטות של לח"י, משורש זה, כהתפתחות ענפה למדי.

קודם-כול, האמת היא שהמכורה לא שוחררה בכלל, והמטרה כלל לא הושגה – לפחות במידה שהמכורה אינה מושג זהה לִחְלָק המכורה, והמטרה, בה"א – הידיעה, אינה זהה למקצתה. סיבת-השורש שאמרנו – לכאורה עדיין היא לא עלתה אפוא בכלל, ולח"י יכלו להמשיך את קיומם בלי שום הכרח לחרוג ממסגרתם הישנה. אולם, היא ערכה של האמת הזאת אשר היא – ויש לה ערך מוחלט עצום – הרי מכל-מקום, מן הבחינה הטכנית בגורלם של לח"י, דינה כאילו היא לא היתה בכלל. האמת הטכנית היא שהקמת המדינה העברית, ולו גם בחלק מן המכורה, מנעה מהמשכת מלחמת השחרור הפורשת כל סיכוי של תכליתיות; והאיחור בהבנת האמת הזאת היה סיבת-הלוואי הראשונה לכישלון הפרישה בכלל. תחילה, הפנייה להתחרות עם "ההגנה" על-ידי כיבוש שטחים, בלי שום יכולת או מחשבה לזכות בהתחרות ולהקים את המדינה בכוחות עצמיים; אחר-כך המאבק על יחידות נבדלות במסגרת צה"ל, מתוך חשבון סתום של מבצעים שלא מסוג "ההגנה"; ולבסוף הריגתו של הרוזן ברנדוט,³⁰⁰ מתוך שגרה של הרגשת אחריות ישירה להנהלת המדיניות העברית – כל אלה היו ניסיונות להמשכת המהות הישנה

300 הרוזן השוודי פולקה ברנדוט, המתווך מטעם או"ם בין מדינת ישראל לשכנותיה – אשר הוביל לקבלת תכנית שתוציא מתחומי המדינה את ירושלים ואת הנגב – חוסל בידי חוליה של הלח"י בפיקודו של יהושע כהן, ביום י"ג באלול תש"ח (ספט' 1948), בשכונת קטמון בירושלים, (אשר עוד לא היתה אז בריבונות המדינה). מרכז לח"י החליט שלא ליטול אחריות מפורשת, ועל כן פורסמה ההודעה על הפעולה ונימוקיה בידי 'חזית המולדת'. לאחר הפעולה פורק הלח"י למעשה; הארגון הוכרז על-ידי רשויות המדינה כבלתי חוקי, וחברים רבים נאסרו. נתן ילין-מור נשפט ונדרן לשמונה שנות מאסר, אך שוחרר עם היבחרו לכנסת הראשונה (טבת תש"ט).

• על פרשת ברנדוט, ראה: 'נסיך ירושלים' מאת עופר רגב, הוצאת פורת תשס"ו.

במסיבות החדשות, ומתוך כישלונם המוכרח במשימה הזאת (למרות תועלתם האובייקטיבית) הם רק זרעו הרגשת ערפל ואבדן־דרך, ערערו את האמון בהנהגה ופוררו את השורות.

לעומת כל הדברים האלה – דווקא אם רצו לח"י להביא להשלמה את מלחמת השחרור – שומה היה עליהם לראות את מלחמתם העצמאית בשלטון הזר גמורה, להתגייס "בשורה עורפית" למערכות ההגנה של היישוב – כחובת־שעה אישית, אשר לארגון בתור שכזה אין שום עניין בה – ואילו מן הבחינה הארגונית: להתחפר במשימה ארוכת־הנשימה עד מאוד של כיבוש המדינה המשוחררת, כדי להפוך אותה כולה באחד הימים לארגון אחד של לח"י אשר ישלים את המלאכה באותם האמצעים הממלכתיים שהם מעתה היחידים היפים לעניין.

אולם, כאן כבר פעלה סיבת־השורש שאמרנו, כי באמת לא נמצא ללח"י בשם מה לצאת לכיבוש המדינה, ובכן ממילא לא היה להם דחף לכך – וחסרון זה הוא שהסב גם את איחור ההבנה הנ"ל [האמורה בפסקה שלפני הקודמת]. אותה השאיפה היחידה שהיתה: להשלים את השחרור משום שהארץ היא שלנו – לא היתה כמובן, לגבי הצורך הנידון, ולא כלום. אכן, היא היא היתה זאת שאיפשרה את מלחמת החירות מלכתחילה, ובמי שהיא פעלה היתה זו שאיפה אדירה, המסוגלת להוליד את שיאי הגבורה והקדושה של יאיר ועולי הגרדום. אולם, כך היה רק משום ששאיפה זו פעלה – ובמידה שפעלה כן. לעומת זאת, כיבוש המדינה בשם אותה השאיפה, פירושו היה להחדירה ולהשרישה בציבור שהיא זרה לו לחלוטין ואינה אומרת לו כלום; ומה גם שהדבר צריך היה להיעשות מעתה בלי הליווי המשכנע של מתח המעש, היכול לדבר אל לב כל אדם בנימוקיו האישיים שלו.

בתנאים אלה עוד יכלה השאיפה להצליח לו ניתן לה לבוא אל העם במסגרת של מוסר שלם, הנושא את פתרון המציאות הלאומית, הנפשית והפיסית, והמסוגל אפוא להוציא את דעת הקהל ממסגרות שגרתה ולקרבה למושגים חדשים. אולם, לח"י – מצדם – יכלו להציע את קדושת השחרור רק כסיסמה המנותקת מקרקע צמיחתה והמרחפת בזרות על־פני אותו הרקע הקוסמופוליטי־ניהיליסטי המשותף להם ולשגרה הקיימת של יתר העם. במצב זה, כמובן, שוב לא נותר שום גשר כדי להעביר בו את שאיפת השחרור כערך לעצמה, אלא במקרה הטוב ביותר אולי עוד אפשר היה לעורר הבנה כלפיה בדרך של רציונליזציה תועלתנית, על־פי קני־מידה לקוחים מסולם־הערכים היישובי הנהוג; אבל דבר זה פירושו היה לגנוז את שיטת "המחשבה מן הדם", על כל המשמעות המוסרית־הדינמית של שאיפת

השחרור וכל יסוד ייחודם של לח"י כולו – והרציונליזציה היתה נעשית אפוא מיותרת ממילא.

ואמנם, מסקנה זו התאמתה גם למעשה כאשר לבסוף הכירו לח"י כי המאבק הפוליטי-החינוכי הוא האמצעי היחיד שנותר לעניינם במצב הקיים. הכרה זו הלכה ונכפתה עליהם בהדרגה על-ידי השתלשלות הדברים, ואף יותר מזה – מכוח התמיהה המוצדקת על התמוטטות הקרקע מתחת רגליהם.

כי שוב, באופן פרדוקסלי, העובדה היא שאפילו כמות שהם, עדיין נשאו לח"י – והם לבדם – את כל החיוב כולו שהיה דרוש לאומה, לפי שעה, מבחינה אובייקטיבית: העם חייב היה להתרכז בלי שיוור בהשלמת מלחמת השחרור, ממש כפי שהתרכזו לח"י – זה היה כל המוסר כולו שהיה מחויב ההיסטוריה בשעה הנתונה, ולח"י הם שנשאו את פתרונו בשלמות המשולשת של שיטת "המחשבה מן הדם", דת מלחמת החירות וההיגיון המדיני הנובע מכאן. ומתוך הכרת הערך האובייקטיבי של משא השלמות הזאת הרגישו לח"י כי במערבולת שהם נסחפים בה נעשה להם עוול ונעשה עוול לעם – כי אכן עוד יש ויש להם מה לומר, ואפילו בעצם האמירה של דברם עוד יש קדושה של ייעוד וטעם מספיק לקיום.

אולם, לח"י עמדו ריקים מכל חזון ותוכן של ממש בשביל המהפכה הסובייקטיבית – במבנה החברה ובנפש – הנחוצה כדי לתת למוסר השחרור תוקף בהוויה של העם; וכך קרה, שכאשר נהפך הארגון של לח"י ל"מפלגת הלוחמים", ממילא הועמדה כל ההטפה של זו רק על הוויכוח הפרגמטי בדבר כושר הגבולות הקיימים ו"האוריינטציה" ההולמת את סיסמת "העצמאות" שנכנסה לאופנה – בעוד שמכל שאר הבחינות הובלטה (ליתר תוקף) ההתמזגות עם הרקע היישובי הכללי, עד כדי משלוח משקיפים לוועידת "ההסתדרות" וייסוד של "התיישבות" מפלגתית מיוחדת על שמו של יאיר. קנו / 301

במצב זה, שבו – בהכרח – תפס לו ערך "העצמאות" האו"מי את מקום הגאולה, ירדה על "מפלגת הלוחמים", קודם-כול, החוויה של אבדן ממד העומק

קנו גורם אחד צדדי, אך חשוב, לשקיעה זו אל הרמה היישובית הזכרנו כבר לעיל, בסוף פרק ו' – והוא הנטייה הסוציאליסטית שהחלה להתפתח בלח"י. בעקב המסגרת של השקפת-העולם האירופית, שבה עלתה הנטייה הזאת, אין כמובן תִּמְהָה בכך ◀

301 הנה כמה דברי רקע לפסקה זו:

- 'מפלגת הלוחמים' – אשר נתן ילין-מור ויצחק שמיר קיוו שתמשיך את הלח"י בלבוש חדש – התארגנה לקראת הבחירות הראשונות (טבת תש"ט), בעוד ילין-מור ◀

ושקיעת המתח לתכלית; ואם כי פתאום הם נעשו מוכנים להיהרג כמעט על אמונתם החדשה שהגאולה היא רק "מורשת מיסטית", בעוד שערך העצמאות מזהיר כולו בזוהר השכל האנושי הצלול – הרי מכל-מקום, הייעוד של דת מלחמת השחרור התרוקן באופן כזה מדתו, והוא נשאר תלוי להם כבלון שהתרוקן מאוויר. ושנית, משהורדה כך "מפלגת הלוחמים" לחלוטין אל הרמה היישובית ונבלעה במסגרתה, ממילא נעשה פלסטר אף אותו ערך המהפכה – ולו גם הפורמלי בעלמא – שהיה ללח"י הביטוי של ייחודם ופרישתם.

ערך זה, כפי שראינו, קיים אצל לח"י לפחות את התודעה העקרונית, ששומה עליהם לכבוש את היישוב, מבחוץ, למשהו השונה באופן מהותי מהווייתו המוסרית הנתונה – ועצם מושג "המהפכה" הורה לשם כך על דרך חתירה ריבונית-מרדנית,

שהתקדמותה האידאולוגית ניזונה לכתחילה מערכי הסוציאליזם המקובלים – ומצד זה חזרו אפוא לח"י והתקרבו גם מבחינה אידאולוגית-חיובית אל שגרת היישוב. הנטייה התגברה בייחוד כאשר לוחמים רבים החלו להרגיש בעצמם כי שוב אין קיום לרעיונות של לח"י בלי עורף של אמונה מוסרית מקפת מאחוריהם – והם נאחזו אפוא בפתרון הסוציאליסטי האהוד, בפירוש וכיד רמה, פִּיאה לגישתם "המהפכנית" הכללית. הניסיון נכשל, כמובן, מן הסיבה הפשוטה שהסוציאליזם היישובי היה בעצמו אחד המכשולים העיקריים שעליהם נחוץ היה להתגבר.

ורבים אחרים כלואים בשל חיסולו של הרוזן ברנדוט. המפלגה זכתה במנדט אחד, ויליך-מור כיהן בכנסת הראשונה. באדר תש"ט התקיימה ועידת המפלגה בקולנוע 'רמה' ברמת-גן, והתקבל הקו שהוליכו השניים הנ"ל: לתמוך באוריינטציה פרו-סובייטית של מדינת ישראל, ובתכנון ממלכתי כולל על בסיס סוציאליסטי.

הוועידה הוליכה לפרישתם של קבוצת חברים בראשותו של ישראל אלדד שצידדו בהמשך קיום הלח"י כתנועה אידאולוגית, חינוכית ומדינית, אשר תפקידה המהפכני – בחתירה למלכות ישראל – לא תם; (וראה עוד על כך בנספח למאמר 'הדיאלקטיקה של קליטת העלייה', כרך א' עמ' 93). על נתן יליך-מור ועל אחריתו ראה עוד ב'נבואה ומסורת בגאולה' (כרך א'), עמ' 370 בהערה פ"א ובתוספתה.

- קבוצה של חברי לח"י, בהשראת המפלגה, החליטה להקים קיבוץ בגבול רצועת-עזה – 'נווה יאיר' – אך הדבר לא צלח. לאחר הכשרה בקיבוץ אפיקים, עלייה חגיגית לקרקע (אב תש"ט), שלושה חללים שנהרגו מירי מסתננים וקשיים אחרים, עזבו החברים את הנקודה (סיוון תש"י, אמצע 1950) והיא נמסרה למייסדי 'עין השלושה'. (יש לציין שאלדד התנגד מלכתחילה להקמת הקיבוץ, וראה בכך סטייה מדרכה של התנועה).

- על פרשת 'נווה יאיר' ראה את מחקרו של חיים שלם, 'לְגַבּוּ!', הוצאת יאיר תשמ"ח.
- כאשר התפרק קיבוץ 'נווה יאיר' כבר לא היתה למעשה 'מפלגת הלוחמים'; עקב אווירה עכורה וסכסוכים פנימיים – ובתחושה כללית של חוסר תכלית – היא התפוררה כבר בחורף תש"י (סוף 1949).

ההולמת את המציאות ואת רוחם הכללית של לח"י. אך "מפלגת הלוחמים" היישובית שוב לא יכלה כמוכּן לחשוב על היישוב מבחוץ: מחוסר התעלות לא נותר בה מקום למושגים חיוביים של ייחוד ופרישה, וממילא היא לא יכלה לחשוב גם במושגים של מרדנות ריבונית; ואם כי לא הוכר בה הדבר בפה מלא מעולם, העובדה היתה שלמעשה הורד בה המסך – אף מבחינה סובייקטיבית – על כל דרכי ההגשמה, לבד מן ההליכה בתלם הדמוקרטי-הממושמע של "היישוב המאורגן".

אולם, מצד שני – כפי שכבר ראינו בחלק הראשון של החיבור³⁰² – חניכי לח"י שוב לא היו מסוגלים לדפוק באופן חיובי גם באמונה הדמוקרטית. קדושת הנתיונות היישובית, המסתמלת בגולם המתפטם והשוקק של "היישוב המאורגן", היתה להם לצחוק ולעג מלכתחילה; ואילו המשחק הצבוע בדמוקרטיה, על פיצולה האינטרסנטי וערכיה האינדיבידואליסטיים-הבורגניים, עמד בסתירה גלויה ומפורשת לכל מורשת כנותם במלחמת החירות הטוטלית ללא שיור, והיה להם פשוט לזרא. יתר-על-כן, לא היה שום סיכוי מעשי בדרך הזאת: הדמוקרטיה שנוצרה להתמודדות אינטרסים איננה בשום מקום מכשיר יעיל לניצחון אמתות; קל וחומר במבנה היישוב אשר תיארו לעיל. אך ל"מפלגת הלוחמים" היה רק שריד של אמת, ולא היו לה שום אינטרסים. משהרגישו אפוא "הלוחמים" כי בסך-הכול נרתמים הם כסוס עייף ונכזב לעגלה השוקעת בבוץ, ממילא הם איבדו כל טעם בעצמם – ועד שלא הספיקה מפלגתם להיווסד היא כבר נמוגה ולא נודע כי היתה מעולם.

5. 'סלם'

אולם, השריון האידאולוגי של לח"י לא היה גם דמיון-שווא לחלוטין. כך למשל, באופן פרדוקסלי, היה דווקא השריון הזה לאחת מסיבות תמוטתם. כי האינטנסיביות האידאולוגית של לח"י שמרה בקרבם על ערנות רעיונית מתמדת; ומשהרגישו כי מאכילים אותם בקש, הם לא יכלו לעמוד בכך – למרות הדבקות החברית, אשר בעקב אדיקותם והתבדלותם היתה אף יותר חזקה אצלם מכלל תנועה אחרת – והם התקוממו והתפזרו. זהו ההסבר העיקרי להפרש הגורלות

302 ראה בפרק ז', לקראת סוף הדיון על בית"ר ומוצאותיה, למן הפסקה הפותחת "נוסף על כך" בעמ' 111. שוב וראה שם, בהערה 69, את התנסחותו הבלתי-דמוקרטית של אלרד ב'אבני יסוד'.

שבינם לבין האצ"ל – אשר באבֹוד לו מתח־המצפון הלח"י ניצחה בו דווקא רוח השייכות הסתמית, והוא הוסיף לקיים את רציפותו הארגונית גם במסיבות־ה"קש" החדשות.^{קנז}

אבל השריון האידאולוגי של לח"י לא היה דמיון־שווא לחלוטין גם מבחינה חיובית: הוא לא רק חסם בפני לח"י – כגוף – את דרך הסטייה, אלא סיפק למעשה פרספקטיבה להמשך הארגוני אף במסיבות משבריות, כגון אלו אשר ירדו על מלחמת החירות עם הקמת המדינה.

האמת היא שהנתונים האידאולוגיים של לח"י – אפילו כמות שעמדו מעורטלים – קבעו עוד הרבה יותר מאשר את הערך האחד, שהשלמת מלחמת השחרור היא ציווי מוסרי מוחלט וקנה־המידה העליון להתנהגות האומה. הם קבעו יתר־על־כן כי ציווי זה אינו סגור בתוך עצמו, אלא נועד הוא לשמש בסיס לעם משוחרר, ברוח של לח"י, ואילו "מדינת ישראל" שגובשה ביד "עגולי הראש ועבֵי הצואר עֵדי עורף"³⁰³ – עוד היא ברוכה, כמובן, בבחינת שער פתוח לעולים ובבחינת מסגרת עברית ממלכתית בפוטנציה, אבל בעצם אופיה הפנימי, הקיים, דומה היא כאילו איננה ממלכתם של ישראל בכלל – היא לא מגזענו, מגזע סיני (ויהא אשר יהא פירוש הדבר), ואין לנו חלק ונחלה בה, בטבעה המרופס ובכל ערכיה; ולא זו בלבד שאין טעם לדרוש ממנה את המשכת מלחמת החירות, אלא שהיא עצמה – בכל הווייתה – היא המכשול העיקרי לחירות ישראל, ואף מכשול יותר קשה ממה שהיה הכובש הזר לפניה – שהרי סוף־סוף ובכל־זאת אין היא שלטון זר, כי אם עצם העם החייב להשתחרר וכובש את כוחו.

שנית, כנגד שלילה זו, שוב קבעו הנתונים האידאולוגיים של לח"י גם את ראשי הפרקים של החזון החיובי: הָהדר, הַפְּנוּת, הגדלות הממלכתית ושלמות הנפש,^{קנח}

קנז סיבה שנייה היתה שהאצ"ל יכול היה להיסוג אל סיסמות הליברליזם והדמוקרטיה, שהיו מושרשות בהכרתו כפתרון לבעיות המוסריות והסוציולוגיות של היישוב. אפשרות זו פתחה לפני מפלגת "חירות" את הגישה אל השכבות המקופחות על־ידי חוסר־ליברליזם וחוסר־דמוקרטיה־של־אמת, מעבר לבעיית השלמות של גבולות המנדט.

קנח מדברים אנו כאן על תכונות מוסריות, ואין ספק כי השלמות הנפשית היתה מן התכונות המוסריות של לח"י, באשר במסגרת הכרתם היתה נפשם עשויה מְקֶשֶׁה עקבית אחת, ◀

303 זו לשון אצ"ג על הנהגת היישוב, בקטע אשר שב"ד כבר ציטט לעיל, בראש עמ' 474. הדברים בהמשך המשפט – "היא לא מגזענו, מגזע סיני" – הינם פרפראזה על לשון אצ"ג באותן שורות שהובאו שם.

הדבקות הקנאית בגאולת ישראל והמסטה של כל פנייה צדדית בחום הקנאות הזאת – אלו היו התכונות המוסריות של לח"י עצמם (לפחות בבחינת גוף וכתלמידיו של יאיר), ורק משטר העשוי ברוחן יכל להיחשב להם כהגשמת המטרה. מצד זה כביכול נשבה בלח"י ההרגשה, שבעצם יודעים הם מה רצונם גם בשטח ההווה האינסופית של העם; והמתח שנוצר כך בין המצוי והמחויב בא על ביטוי בנתון השלישי מן המורשת האידאולוגית של לח"י: ערך "המהפכה העברית". המסיבות החדשות פתחו את האפשרות להבנה מחודשת של הערך הזה – לא רק בבחינת מהפכה מהותית כמטרה, כפי שהובן בתחילה, אלא גם בבחינת מהפכה מדינית כאמצעי, כפי שהתחייב מן ההתנכרות למדינה ומשפטה ומן הרוח המרדנית הטרומית; ובאופן כזה נוצרה גם האפשרות לחזות את כיבוש המדינה למשימות השחרור שנתרו – בלי אובדן פרדוקסלי של המהות העצמית של לח"י, כי אם אדרבה, על-ידי פיתוחה העקבי. אולם, כל הנתונים האלה קבעו רק מסגרת של נצנוצי מחשבה פורמלית בלבד, אשר לפי-שעה לא היה לה שום מוצא מעשי, ולא היה בה אפוא כדי לעצור את ההתפוררות שהתחילה. את נצנוצי-המחשבה נחוץ היה קודם-כול לגבש, ונחוץ היה להעלות את משמעותם התוכנית – ומהלך הדבר הזה מתקשר בשם הירחון 'סלם', העמדה האחת והאחרונה של לח"י שהתמידה ונשארה לפלטה.³⁰⁴ התרומה של 'סלם' למחשבת התחייה עולה בשני ראשים, אשר האחד מהם נמצא עדיין כולו במעגל הדברים של לח"י, ואילו משנהו יוצא כבר אל מעבר לזה – תוך מידה רבה של יחס ביקורתי – ממש כפי שלח"י עצמם עלו בשעתם מבית"ר.

וכל פשרה מוסרית או הגיונית היתה להם לזרא. העובדה שלמעשה היתה גם נפשם שלהם שסועה היתה מעבר לתחום הכרתם, ולא היה בה אפוא כדי לפגוע באופיים המוסרי ובאופי חזונם.



למחשבת סלם בישראל

304 מייסדו ועורכו של הירחון 'סלם' – והרוח החיה באופניו – היה ישראל אלדד. בימי כתיבת הדברים הללו (שלהי תשי"ז), עמד העיתון בשנה התשיעית להופעתו, וכבר ראו אור למעלה ממאה גיליונות. מעט יותר משש שנים אחר-כך – בתחילת תשכ"ד – פסק 'סלם' מלהופיע.



הראש האחד מתבטא בְּגיבוש של אותם שלושת הנתונים שאמרנו,³⁰⁵ והוא עומד בסימן ההבלטה המיוחדת של מושג המלכות. אלדד הורה כי הערפל שירד על לח"י ושקיעתם אל הרמה היישובית נבעו במידה רבה משגרת שיתופם בְּערך הבלתי-מוגדר של "המדינה העברית", באופן שֶעָם הקמת המדינה נראתה להם גם מטרתם שלהם מוגשמת מבחינה עקרונית, וממילא נשמט הבסיס לכל המשך של ייחוד עקרוני מתחת רגליהם. לעומת זאת גילם מושג המלכות מלכתחילה את שיטת "המחשבה מן הדם" ואת משַׁאֵת הגדלות

והשלמות, אשר לח"י הצטיינו בהן על-פני העם הציוני. ממנו היתה מתחייבת ביקורת מהותית של המדינה הסתמית, מזה, ומגמה של התעלות חיובית עליה, מזה. אלדד הסיק אפוא כי השרשת הערך של מלכות ישראל – במקום "המדינה העברית" או "הישראלית" – הריהי ערובה לבהירות הראייה בעתיד, והוא ריכז בערך זה את כל המתח שבתורת "המהפכה העברית".

ואילו הראש השני עולה מן הדיאגנוזה האחרת שקבע אלדד: שאם הערך של מלכות ישראל נשאר עד כה גנוז – ואף זר – במסגרת של לח"י, והלוחמים מסוגלים היו להיפְתּוֹת אחר המדינה הסתמית – אין זאת אלא של"מחשבתם מן הדם" לא היו שורשים עמוקים ועבים, והתרופה למשבר של לח"י (וממילא גם למשבר של יתר העם) הריהי אפוא בהעמקת השורשים בתרבות ישראל ורצונו התוכני.

אין אולי פלא בדבר, שתרופה זו לא התקבלה על לב חוגים רחבים של לח"י לשעבר: כבר תיארנו את קְשֵי המעבר מן המהות החילונית אל השלמות-בקדושה העברית. אך מצד שני אין גם פלא שדווקא מקרב לח"י עלה הרעיון, והוא התקבל והתקיים לפחות בחוג אחד מתוכם.

יכולים אנו עתה לסכם את הגורמים שהביאו לכך.

בראש וראשונה, הרקע של החוקיות ההיסטורית: אחרי שב"ציונות הישנה" נמצאה השייכות היהודית בקו ירידה ופעלה בכיוון השפלות, ואחרי שברביזיוניזם

305 שלושת הנתונים אמורים כאן לעיל, בשלוש פסקאות עוקבות, למן הפסקה הפותחת במילים: "האמת היא" בעמוד 506.

הובאו הדברים אל נקודת האיזון והאפס, הרי בלח"י כבר נמצאה השייכות היהודית – מבחינה עקרונית – בשלפי עלייה מתקדמים, והיא פעלה בכיוון ההגברה של המתח, העשרת השאיפה ויישור ההיגיון. על רקע זה, כפי שראינו, התפתחה בנקודות מסוימות עובדת "המחשבה מן הדם"; אבל אף יותר ממנה חשובה לענייננו ההתפתחות הנוספת שעלתה מכאן, והיא התודעה והתאוריה של עובדת החשיבה על הדרך הזאת. לח"י קבעו להם כעיקרון יסודי שחיובי התרבות הלאומית ההיסטורית מחייבים באשר הם; ואם כי דברים אלה הוסבו מלכתחילה רק על אותם החיובים הפוליטיים שהורגשו למעשה, הרי בבחינת עיקרון לא היו להם גבולות: מי שאמר את ה"אלף" חייב היה להתקדם ולומר את כל הנמשך עד ה"תו" בהכרח – על אחת כמה וכמה אנשים אמונים בשלמות נפשית כגון לח"י – ועלידי כך נמצא ברוחם כור-היתוך עצום שעשוי היה להימס קשיים רבים.

יתר-על-כן, במקום רגשי ההדחקה כבר היתה כאן אף מלכתחילה לפחות הזדהות פורמלית במושגים של סיני, והיתה גם אותה בקשת-הדרך להשתייכות חיובית אל תורת ישראל, שהתגלתה הלכה למעשה בעיקר הראשון מ"עיקרי התחייה". על כך נוספו שלושת הערכים הספציפיים, גאולה, מלכות ובניין בית-הבחירה, שרמזו אל התגשמות התורה העברית כתוכן המחויב של התחייה הממלכתית. ושוב, אף מעבר לזה, היתה האהדה המיוחדת שראינו למושג ישראל עם סגולה. מושג זה זכה רק משום שקסם לקנאות הלאומית המרוכזת של לח"י – ועניינו נשאר להם זר ובלתי-מובן עד הסוף; אולם, האהדה אליו שימשה מכל-מקום כמפנה חשוב ומכריע: היא חזרה והפכה את ייחוד ישראל בגויים מרעיון נלעג לערך מושך – בזה היא קבעה מלכתחילה את הנכונות העקרונית לקבל את הייחוד העברי ולפרוש מכל הטעון פרישה – וממילא סולק כאן אפוא אחד המכשולים העיקריים המונעים את המטמורפוזה הרוחנית ביישוב בכללו. באותו הכיוון פעלה בלח"י גם העובדה המקבילה, שהקנאות הלאומית המרוכזת דחתה עם המוסר הליברלי גם את ההכרה הקוסמופוליטית הגלומה בו, קנט³⁰⁶ והערך של "משפחת האומות" נעשה לה אחת הסיסמאות הנלעגות ביותר.

קנט אם כי לא היה בה, כשלעצמה, כדי להפוך גם את המהות הקוסמופוליטית, הגלומה בהומניזם מיסודו.

306 אידאל ההשתלבות ב'משפחת האומות' עומד בלב הגותם הציונית של פינסקר והרצל, אם-כי לא בלשון זו – וראה על כך לעיל בהערה 218 בעמ' 385. על מוצאו של הביטוי וגלגולו עד "משפחת העמים" שבמגילת העצמאות – ראה בהערה 162, לעיל בעמ' 262.

עוד שני גורמים שיצרו את הגשר במישרין אף אל התוכן הממשי של תורת ישראל, נמצאו בהתפתחות המוסרית של לח"י.

האחד היה במוסרם המלחמתי: מקורו של מוסר זה, כפי שראינו, היה במסורת התרבות העברית מלכתחילה, וממנו נפתחה האפשרות לא רק לשוב אל מקורותיו שלו בעלמא, אלא – ממילא – גם האפשרות להחזיר למקורות הללו את משמעותם האקטואלית וחיותם, להזדהות במושגיהם ולהכיר בחכמת הלך-המחשבה המונח ביסודם. באופן כזה היו אפוא לח"י הדור הראשון במהלך התחייה שהוכשר לחזות את תורת ישראל בכוחה – מעבר לצעיף האיפון הגלותי אשר דרכו הורגלו לראותה כל יתר העם; ומצד שני, ותוך כדי כך, היו הם גם הראשונים אשר נפלה בפניהם מחיצת "הברבריות", החוצצת בין העם והמוסר העברי. בניין-העל הניטשיאני של מוסרם עשוי היה רק להועיל בהפלת המחיצה הזאת.

ואילו הגורם השני היה בדבקות חסרת-הפניות של לח"י, ללא שיור, בעניין הלאומי: דבקות זו העלתה בהם את הביקוש אחר רעיון חברתי שיוכל לתת לה ביטוי והגשמה בהיקף לאומי-כללי – וממילא חזרה ונודמנה דעתם עם כיוון המוסר החברתי של תורת-ישראל, אשר רעיון הלוייה, מלכות ה' ומשטר היובל, המונח ביסודו, נועד לתת-תוקף ממש לאותו צורך עצמו.

ולבסוף יש להזכיר את מתח-הקודש שהתקיים בלח"י על-ידי "דת מלחמת השחרור": מתח זה מנע מלכתחילה יחס של זרות גמורה אל המהות הדתית השלמה של תורת ישראל, והוא הכשיר את הנפש במידה רבה מראש לקראתה. כל היתרונות הללו הושלמו על-ידי-כך, שלעומתם שוב לא היו בלח"י – בדרך-כלל – שום נטיות נוגדות של מוסר חיובי, והמכשול החיצוני היחיד שנוצר עוד על דרכם נמצא בעובדה הסטטית של חווייה כללית חילונית ומסגרת-מחשבה הומניסטית. והנה, בערעור המכשול הזה מגיעים אנו לזכותו המיוחדת של אלדד והטפתו ב'סֵלֶם'. בהתאם לדרישת ההשתרשות ברצון העברי פיתח אלדד מערכה רעיונית כפולה: מצד אחד, מערכה להגברת היניקה ממקורות ישראל ולהכרתם כיסוד הלגיטימי היחיד לפיתוח רוחנו (אם כי לאו דווקא לפיתוח פלינו בחומר), ומצד שני – מערכה נגד ההשתבשות בהגיונות-נכר שאינם שייכים למקומנו, ולהקאתם מן הנפש.

באותו חוג של לח"י אשר הגורמים שמנינו היו פעילים ביותר ברוחם ושיכלו להיענות ל'סֵלֶם', התפתחה מכאן פנייה חרוצה לחינוך עצמי במורשת התרבות העברית – ובמידת הצלחתה של זו ממילא נדחה ונעלם מפניה מכשול החילוניות והמחשבה ההומניסטית. ככל שנדחה מכשול זה, ממילא התקדמה והלכה גם

הַרְדּוּקְצִיָּה־בְּקוֹדֶשׁ, ובאותה מידה חזרו והתלכדו לאחד שני ראשי־הדברים של 'סְלָם' [אשר ראינו לעיל]: רעיון המהפכה למלכות ישראל חזר ונפגש כאן עם תוכנו הגנוז, וּמָלָא בו – ובמקום האופי הפרזיולוגי שנודע לו מקודם, הוא נמצא מבטא את כל המתח התוכני המוגדר שבין מציאות המדינה כמות שהיא לבין משטר גאולה, המתחייב ממכלול התורה העברית ונועד להגשימה.

טו

סיכום

הטרגדיה של לח"י היתה שאם כי השלמת מלחמת החירות התחייבה להם בבחינת עיקרון מוסרי מוחלט, היוצא מן המהות ההיסטוריסטית-הקנאית המיוחדת של הלך-מחשבתם והמכוון לאידאל העשוי ברוחם, הרי אף-על-פי-כן, בבואם לתת תוקף לעיקרון המוסרי הזה – הם לא ידעו להביעו משפתם-ולחון אלא כעניין פרגמטי של גבולות ומדיניות בעלמא, העולה על-פני העיקרון של הזדהות-וסיפוק-כביכול במדינה "הישראלית" שהוקמה, על כל מהותה הא-היסטורית, האינדיבידואליסטית וחסרת-החזון.

בחוג של 'סלם' נפרצה הטרגדיה הזאת: כאן הועלתה והועמדה על כנה המשמעות התוכנית של הרוח של לח"י – מוסר הגבולות הותק מן היומרה לשיפור המדינה על בסיסה הקיים, והוא נשתל מחדש בקרקע-צמיחתו, בייעוד הגאולה השלמה, הנבואית-השורשית, שמעבר לה – וממילא חזר המצע והורחב, והקיף כבר לא רק את הבעיה הגיאוגרפית והפוליטית בלבד, אלא את כל אותו החזון המוסרי שברקע, אשר מכוחו הנסתר יצאו לח"י למלחמת-השחרור מלכתחילה, ואשר חסרונו, והחיים בהיפוכו, הם שאטמו את לב העם מלכתחילה לעומתם.

במילים אחרות, פירושו של דבר הוא, שלשרידי לח"י אמנם התגבש כאן חזון המהפכה הפנימית שאמרנו, הנחוצה לשם כיבוש המדינה בשביל משימות השחרור שנתרו; אבל על-ידי כך ממילא הועתק מרכז-הכובד של המעש האקטואלי ממלחמת השחרור בעלמא, שבו היה נתון בתחילה, ועבר אל משימות המהפכה העברית – הראויה כבר לתוספת-הציון: משיחית – לשמה ולשם השלמת השחרור הגואל בתוכה. באופן כזה – אם נחזור ונמשיך בדימוי שפעם נקטנו – אמנם יצא אופק המטען הרוחני של לח"י לחלוטין מן הכוח לפועל, ומעתה רק נשאר לנו להגשים בממש את ההתעלות הגדולה שאליה רמז.

למילוי של תפקיד זה, עובדת היסוד היא שנמצאים אנו מקשרים בין שני הפלגים העקרוניים של האומה העברית במדינה: "היישוב החילוני", הנושא את עיקר מתח התקומה וחיי הציבור, ו"היהדות הדתית", הנושאת את התוכן התרבותי הראוי למתח הזה.

אל "היהדות הדתית" חוזרים ובאים אנו מן "היישוב החילוני", אשר הריאקציה נגד הסילוף הגלותי של תורת ישראל – בעצלות ובתאולוגיה – מונחת ביסודו; ובהיותנו עולים עתה מקרבו, כחלוצי התפחותו, וכדי להציל משכרון הריאקציה הזאת את מפעל הגאולה שנולד מתוכה, מביאים אנו ל"יהדות הדתית" – קודם-כול – את הגילוי המחודש של תורת ישראל, כמות שהיא מעבר לספיחי הסילוף וברוח המטוהרת מלכתחילה מספיחי הסילוף הללו: לא-עוד מכשול על דרך המשיח והדעת, כי אם תנאי וטעם לשניהם. תוך כדי כך, ממילא מביאים אנו ל"יהדות הדתית" גם את ביקורת הסילוף והתאולוגי שבו היא שקועה – אבל לא עוד כחילול-כביכול של הקודש, אלא כיתרון טיהור והתקדשות, המצטנה מתורת ישראל עצמה. כן מביאים אנו ל"יהדות הדתית" את השראת המתח הדינמי שבתחייה הלאומית – אבל שוב, לא כפי שרצוץ הוא עדיין ב"יישוב החילוני" עצמו, כי אם כפי שמתקבל הוא מתוך הגיבוש האיירי של ההתפתחות הבית"רית ומתוך האינטגרציה המושלמת לבסוף במכלול התורה מסיני – מעבר לתעיות ההומניזם והלאומנות האירופית ובבחינת הקריאה המשיחית בגילומה.

באופן כזה נגשר הגשר הרוחני, ונקשר הקשר הפונקציונלי, בינינו לבין "חילות החלוץ" של "היהדות הדתית", אשר עד כה – [בסוף פרק י"ג] – ראינום תקועים ללא מוצא בצוואר-הבקבוק של התפתחותם; ובהביאנו להם את הנתונים הדרושים לפריצת המוצא, ממילא נפתחת גם האפשרות לפנינו כדי להתקדם עמם בזרם אחד בהמשך.

ואילו לגבי "היישוב החילוני" – אנו עצמנו הרינו "חיל החלוץ" הציבורי היחיד שיש לו בעין, ומתוך התפתחות ההיגיון החיובי של מהותו ומקומו שלו מעלים אנו אליו את בשורת השלמות והדת העברית; אבל לא עוד כפי שהיתה מוצגת עד כה לפנינו, כשגרה של מסורת מתנוונת וחסרת-משמעות – ואף לא עוד כ"זיקה" או משאלה רומנטית, מן השפה ולחוץ, שאין בה ממש – אלא פמסגרת המחויבת לריכוז כל הכוחות בפתרון המשבר הטוטלי – הרוחני, החברתי והפוליטי – שבו יישוב זה נתון, וכמשא מוסרי מוגדר, אשר אמנם יוצאים אנו להדליק בו את נפש העם למעשה. מצד זה נפתחת לפנינו הדרך להעלאת "היישוב החילוני" בכיוון התפתחות מקביל לזרם ההבראה האוונטואלי שצפינו ב"יהדות הדתית"

– ועד ששני הזרמים יתלכדו לאחד, המתרחב והולך, והכובש את העם לאחדותו וגאולתו השלמה.

בהתאם לכך מתחייב, שכדבר ראשון בפעולתנו נציב לנו שתי מטרות טקטיות מובחנות: להשיג דריסת-רגל לתפיסתנו ב"יישוב החילוני" שמעבר לנו, מזה, וב"יהדות הדתית" שמעברנו מזה. אולם, אין משמע שהחתימה המעשית בשני הכיוונים הללו צריכה להצטייר בשני ראשים נפרדים לגמרי. היסוד הראשון בחתימה זו הוא כמובן בעצם הוצאת רעיוננו לרחוב; וכאן מתברר שאם כי אמנם נדרשים הדברים לשני פלגי העם מנקודות-ראות שונות, הרי למעשה ובעיקרו של דבר מגיעות גם שתיהן לידי מכנה משותף אחד.

כדי לברר מסקנה זו, יש לנו קודם-כול לחזור ולהבהיר לעצמנו – וצריכים אנו להדגיש זאת היטב כנגד הגישה מימי לח"י, שנמשכה עד כה אף בשגרה של 'סְלָם' – כי המטרה הסופית להסברתנו בשלב זה איננה עוד בשכנוע הישיר להשלמת מלחמת החירות, גם אם זוהי עדיין משימת-השעה היסודית מבחינה אובייקטיבית.

וכך, לא רק משום שאין העם ניתן להשתכנע למשימה זו במישרין, אלא מפני שבאמת – גם מבחינה אובייקטיבית – אין שום משמעות מכריעה בהשלמת השחרור לגבי עם אשר ממילא לא ידע מה לעשות בשחרור, אם יושלם. ייעוד השחרור השלם הוא להבטיח לנו את הבסיס החומרי לרוחב-הנשימה של החיים העבריים ולחירות בין-לאומית כמצוותם; אך העם כמות שהוא כיום אינו מסוגל, ואין לו שום זיקה, אף לאחד מן היסודות האלה: אם יודמן לו השחרור בעל-כורחו, אין ספק כי יבזבזנו, כשם שמבזבז הוא מאוד גם את השחרור החלקי שהשגנו לו כבר פעם – ואין צריך לחזור ולומר כי אמנם זוהי הסיבה הפנימית לכך שאין הוא מסוגל כיום להתעניין בהשלמת השחרור, כשם שבעבר לא היה לו עניין בתחילתו. לכן כבר כתבנו באחד הפרקים הקודמים,³⁰⁷ שהשלמת השחרור – כשלעצמה – אינה מסוגלת לפטור את העם מן המהפכה הפנימית הנחוצה לו, ואף אם עשויה היא לקדם מאוד את תהליך ההבראה: מהפכה זו, להחזרת המוסר של החיים העבריים לעם, היא צורך התחייה הלאומית בזכות עצמה – באופן בלתי-תלוי בהשלמת השחרור הארצי, ואף מעבר לה – אך השלמת השחרור נשאת תלויה במהפכה הזאת, ולא רק כתנאי לביצועה, אלא כתנאי לטעמה.

307 ראה בפרק י"א, בתחילת הסעיף הדין בבעיה הפוליטית-הביטחונית, בעמוד 240 בפסקה הפותחת: "ואם תפרוץ" ובפסקה שלאחריה.

במילים אחרות ניתן לסכם, שאמנם דבקים אנו בתורת ה' למען יאריכו ימינו בארץ-ישראל, אך גם בנצחנו בארץ-ישראל דבקים אנו רק מתוך מצנת התורה ולמען קיומה; וכך, גם אם השלמת שחרור הארץ נשאת חלק מהותי ממטרנתו כחלוצי התחייה, הרי מכל-מקום ובשום פנים, אין היא כל המטרה כולה: הריהי רק סעיף אחד – ולו גם עקרוני – בסימן המהפכה המשיחית הכללית, הרוחנית, החברתית והמדינית כאחד; ובאור זה יש לנו לראות את הדברים – לא רק מסיבה תכסיטית-פרגמטית, אלא גם על-פי אמת התכלית עצמה, כמות שהיא בשלמותה.

הדגש של הסברנו צריך אפוא להיות במעבר מן המדינה המשברית של היום אל משטר החיים הגאולים על-פי תורת-ישראל. אולם, גם אם המטרה הסופית של מעבר זה קבועה לנו בייצוב החיים על-פי תורת ישראל השלמה, הרי הגיון המעבר נקשר מכל-מקום באותן הבעיות המיוחדות שהמשבר היישובי מעורר מתוכו ואשר תורת ישראל נענית להן בפתרון מסוים מחויב; ומטבע הדברים הוא אפוא, שגם אם הדגש החינוכי שלנו יצטרך להכיל את מלוא ההיקף של המטרה השלמה – אשר בה גם ההיגיון משיג את שלמותו הסופית – הרי דגש השכנוע של הסברנו יצטרך על-כל-פנים להתרכז באותן הנקודות המסוימות שבהן הגשר אל המטרה נמתח, ואשר פתח של הבנה נפתח מהן לקראתה.

נקודות אלו הן: חזון הגאולה השלמה, על הגיונו המדיני, כנגד החזון הציוני שנסתיים ורפיסותו שממילא; הכרת הייחוד העברי, כנגד המסמוס של תודעת האומה ורצונה באופנת "הנורמליזציה" האו"מית; ערכי הכיבוש ומלחמת המצווה שממשה עד רש"י,³⁰⁸ על רוח הייעוד המוסרי הגלום בתוכם – כנגד הכוננות המימית של צה"ל, שאינה מובילה לשום מקום; מוסר האחוה הישראלית התכליתית – מסבל הפן ועד חושן-משפט ורעיון היוכל – כנגד הפיאודליזם המפלגתי וסיסמות-הכזב שבהן הוא מתלבש; משטר הסנהדרין ומלכות ה', כנגד מושב-הלצים של המשחק הדמוקרטי; ובדרך-כלל: הכמיהה וההכרח להתמלא בתוכן תרבותי חיובי.

308 שב"ד רומז כאן לדברי רש"י בפירושו ליהושע א' ג', אשר – בעקבות ספרי' – הריהו מוסיף לתנופת הבטחת הכיבוש, לכשיידרש, אף את חבלי חוצה-לארץ שמעבר לתחומי הארץ המובטחת. ראה זאת בפרק י"א בסעיף הדין בבעיה הפוליטית-הביטחונית, בעמוד 246 בפסקה הפותחת "המדרגה השלישית" ובזו שלאחריה, ובעמוד 254 בפסקה הפותחת "והנה".

כל הנקודות האלו עולות לכתחילה מן המציאות הלאומית הכללית – ובכן אמנם, קודם-כול, מתוך הוויית "היישוב החילוני", שהוא המנהיג והקובע את המציאות הזאת. אולם בדיעבד רואים אנו כי בעת ובעונה אחת עשויות הן למלא שליחות כפולה, וממש כשם שמביאות הן ל"יישוב החילוני" את העיקר החסר לו – את הפרספקטיבה של תורת ישראל, הגלומה כבר למעשה כולה בתוכן – כך מביאות הן גם ל"יהדות הדתית" את השלמת הצד החסר בתוכה. הנקודות שמנינו הן הן המגלמות, בחלקן, את ריכוז המתח הדינמי של התחייה באידאולוגיה המטוהרת הדרושה, ובחלקן מבליטות ומדגישות הן בייחוד את כל אותם יסודות היהדות שהבלטתם והדגשתם ברוח אקטואלית היא היא ממילא הטיהור של תורת ישראל מספיחי הסילוף הגלוי שאמרנו; אף מחזירות הן לתחייה את המוסר הציבורי העברי, שהתנוון בקרב "היהדות הדתית" גופה – ובמידה שאף האמונה הדתית עצמה התנוונה בקרב היהדות הזאת הריהן פותחות גם לה את הפרספקטיבה לתחייתה, בשווה לתפקידן ב"יישוב החילוני". הזדמנות-דברים זו אינה צריכה כמובן להפליא, אחר שכל המפריד בין "היהדות הדתית" ליהדות שלמה כלול כבר בחסרונות היישוב החילוני ממילא; ובסך-הכול ראוי אפוא כי אותן הנקודות שמנינו תהיינה היסוד התוכני להסברתנו בשני פלגי האומה כאחד.

עם זאת יש לנו לזכור כי התוכן האחד הזה נדרש לשני הפלגים מנקודות-ראות נפרדות, ובעוד שְׁלֵ"יישוב החילוני" צריכים אנו להביאו רק בבחינת מוצא לאומי מחויב, הרי לגבי "היהדות הדתית" אין לבחינה זו אלא חשיבות משנית בלבד: את המוסר של תורת ישראל בבחינת מוצא לאומי נחוץ להסביר ל"יהדות הדתית" רק במידה שהיא עצמה נבלעת ב"יישוב החילוני" ומתדבקת היא בשגרת מחשבתו הציבורית; אבל מעבר לזה – וכגורם ציבורי מיוחד – כמובן מודה "היהדות הדתית" מלכתחילה שתורת ישראל היא הפרספקטיבה הלגיטימית היחידה לכל בעיה לאומית שהיא – ואין היא זקוקה שיוסבר לה הרעיון מבראשית. זקוקה היא רק לכך, שתחזור לה האמונה האיתנה כי רעיון זה באמת שָׁריר ונכון הוא – כדי שתוכשר להינתק מן ההנהגה החילונית ותוכל ליזום פעולה עצמאית על-פיו; אך לשם כך צריכה היא שאותן הנקודות התוכניות שאמרנו תועלֵינה בקרבה למקומן הנכון, ויחזור להן משקלן הראוי – במערכת הדת העברית השלמה – ושיבוץ מחודש זה הוא הקובע את הבחינה המיוחדת שממנה חייבים אנו להגיש את הסברתנו ל"יהדות הדתית".

הפנייה אל "היהדות הדתית" מחייבת אפוא תשומת-לב מיוחדת להארתה של השקפת-העולם העברית האורגנית ולהסברת האיזון הרעיוני המתחייב בתוכה. אך

שוב, כפי שקודם התאימו לנו דרישות "היישוב החילוני" לצורכי "היהדות הדתית", כך מוצאים אנו כאן את המסקנה המתחייבת ממצאותה של יהדות זו, שעשויה היא לשמש לנו – ואף בתוקף מוגבר – בפנייה אל הציבור החילוני. כי למעשה, "היישוב החילוני" זקוק כיום מאוד להפצת הפילוסופיה הפנימית של היהדות – הן כדי שילמד להכירה, לשמה, והן – בייחוד – כדי שיתרגל לגיטימיות של מחשבה יהודית עצמאית, ואף ישאב ממנה חומר והשראה למאבק הרעיוני שאליו הוא נקרא. ואילו לגבי "היהדות הדתית" עצמה – מסתבר שהרבה יותר ממה שזקוקה היא להדרכה עיונית בתורת ישראל הריהי צריכה שרעיונות התורה אמנם יתגבשו ויתעצמו בה – ולשם כך אין כמובן תועלת בהסברה מופשטת, אלא נחוצה משיכת תשומת-הלב אל הרעיונות והערכים הטעונים הדגשה, ונחוצה פסילה פולמוסית ממש של כל תופעה בעלת-ערך אשר בה מחלקת "היהדות הדתית" את דבקוּתה הרעיונית בצורה בלתי-שקולה או נגרת היא אחר רעיונות ערליים בכלל. עם זאת, כמובן, חייבים גם אנו מצדנו לשמור על פרופורציה – ובין החיוב, הפסילה וההסבר הרעיוני, הדגשת החיוב היא הצריכה לשמש לנו כנימה היסודית.

כך – משום ש"היהדות הדתית", בדרך-כלל, מסוגלת להבין את החיוב שאנו מטיפים לו, לאלתר; ואם כי עת רבה עוד יימצאו לה בוודאי נימוקים נפוצים כדי לדחותנו בקש – אם מהרהורי-הלב האינטרסנטיים ואם משגרת האידאולוגיה הציונית או מאיסורי דחיקת-הקץ – הרי העובדה נשארת שבסך-הכול רק באים אנו להעמיד את התורה המוצהרת של "היהדות הדתית" על אמונתה וכנותה שלה – ויתר-על-כן, באים אנו לומר לה מה שביסודו של דבר, על-פי כיוון התפתחותה החיובי שלה, רוצה היא כיום לשמוע – ויכולים אנו לצפות אפוא למידה של אהדה חצויה אף בקרב החוגים המשועבדים ביותר בתוכה למצב הקיים. על אחת כמה וכמה בקרב חוגיה השוליים, הנכונים יותר לתמורות; ועל אחת כמה וכמה גם שעל-פי מוצָאנו באים אנו לתת לאמונתה של "היהדות הדתית" את הגושפנקה של אותו העולם החילוני, אשר אליו היא היתה מסתכלת עד כה בנחיתות דרדקית. ואם כי מוצאנו זה עשוי אולי להפחית לזמן-מה את ערכנו דווקא בקרב החוגים הבריאים והשלמים ביותר של "היהדות הדתית", הרי אותה גושפנקה שאמרנו עשויה להיות גם גורם ראשון במעלה בסילוק הנחיתות ובמשיכת-הלב של חוגיה הדינמיים ביותר, והיינו אותם חוגי הנוער שלה העומדים כיום תוהים על סף "היישוב החילוני". בקרב הנוער הזה יש לנו סיכוי להתרחב אף מבחינה ארגונית כבר בשלבים הראשונים של חתירתנו, ואמנם כבר מלכתחילה

רשאים אנו לפתח פעולת גיוס המכוונת לכך – ולו גם על יסוד מאופק ובררני ביותר, כפי שנסביר להלן.

בקשר לזה ראוי לנו לשים על לבנו, שלא רק ללמד באים אנו את הנוער הזה, ואת "היהדות הדתית" בכללה, אלא – אולי לא פחות מכך – באים אנו ללמוד גם מהם: לעומת גישתנו שלנו אל תורת ישראל ברוח הרעננות של ברית חדשה, ק"ס יש בידם לגמול ולהחזיר לנו את כוחן המייצב של מצוות ומסורת – וכשם שיש לנו להשתדל ולהחדיר את רוחנו בהם כן יש לנו לבקש ולספוג גם מהם את רוחם, כדי שלבסוף נגיע יחדיו אל המזג הנכון של תורת ישראל השלמה באמת. התפשטותנו ב"היהדות הדתית" נועדת אפוא לא רק להגבירנו בחומר, ולא רק לקדם את מטרתנו בכלל, אלא נועדת היא גם להעשיר את מהותנו ברוח וצריכה היא להשלים את עיצוב דמותנו כגוף.

לעומת זאת – אם כי אמנם אין תחליף להדגשת החיוב בשום מסיבות שהן – הרי בפנייתנו ל"ישוב החילוני" יצטרך הערך היחסי של יסוד זה לפחות בהכרח. כאן אין אנו יכולים לסמוך על שום הבנה מוקדמת לערכינו, אלא שומה עלינו קודם-כול להכשיר את הקרקע לשתילתם המחודשת של ערכים אלה עצמם; ומשמע שהדגשת החיוב שלנו תוכל פה לבוא רק על הרקע היסודי של הסברתנו העיונית – מתוך אותה הפרספקטיבה הלאומית שממנה נדרש חיובנו לציבור הנידון.

בהסברה זו אין לנו לבקש להדביק את מישהו בקנאתנו המוסרית לאלתר, אלא צריכים אנו להסתפק לכתחילה בעצם ההחלטה של הלך-מחשבתנו כרעיון המעלה את עצמו על הדעת; ועל-ידי כך ממילא נקבעים החוגים אשר אליהם בייחוד צריכים אנו לכוון את דברינו. קודם-כול, במידה מסוימת של פרדוקסליות, אין לנו שום סיבה להתרכז במיוחד באותם החוגים שהם עוד כיום הלהוטים ביותר יחסית אחר הרחבת הגבולות: אין אנו באים להנהיג חוגים אלה להגשמת שאיפתם, אלא אדרבה – באים אנו להסביר כי במצבם הקיים אין הם מסוגלים להגשימה; ומשמע כי אף במידה שעומדים אנו לבסס את הסברתנו על הבעיה הפוליטית והשאיפה הארץ-ישראלית, אין דברינו יכולים למצוא להם קרקע פוריה דווקא באותם החוגים שהם הקרובים ביותר למסקנתנו, אלא רק אצל האנשים המסוגלים להתעלות מן החוגים האלה ולהיבין לביקורת הנמתחת עליהם. בדומה לכך, אין לנו עניין מיידי

קס וראה פירוש רש"י על דברים כ"ז ט': "היום הזה נהיית לעם" – בכל יום יהיו בעיניך כאילו היום באת עמו בכרית". [נראה גם בנבואת ירמיהו (ל"א ל"ב): "הנה ימים באים נאם ה', וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה. ... נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבה והייתי להם לא־הים והמה יהיו לי לעם".]

בכל החוגים הנכזבים ממשטר הארגונים ומשחיתות מוסרו: ראינו כי רוב החוגים הללו כיום – יותר משיש בהן יתרון יש בהם נטל, ויכולים אנו לסמוך פה בשלב הראשון רק על אותם חוגי-המשנה שאכזבתם איננה מן הסוג הרגיל, אלא יש בה נטייה להתבוננות חיובית.

לעומת זאת נדמה כי מידה של חשיבות תוכל להיות לפנייתנו אל חוגים מסוימים הרחוקים ביותר מאתנו, והיינו אותם החוגים השוליים המצויים אולי בארגוני "הציונות הישנה" – ובעיקר ב"התיישבות החלוצית" – ושמצפונם מספיק ער כדי לסגלם למחשבה עצמאית. כמוכן, אף בקרב חוגים שוליים כאלה – אם קיימים הם בכלל – אין לנו לצפות להסכמה, ולו גם הסכמה חצויה, לאלתר. אולם, מבחינת המסירות הלאומית – סביבת החוגים הללו הריהי מן הטובות ביותר שמשוגל היישוב להציע, וכדי שבזמן מן הזמנים תוכל להתעלות להתפשט גם עליה, חייבים אנו להתחיל בהכשרתה כבר מן השלבים המוקדמים ביותר. מבחינה זו יש לנו להקדיש תשומת-לב מיוחדת לאינטגרציה של ערכי הבניין החלוצי הצרופים במכלול המחשבה המשיחית; ^{קסא} וזוהי שוב נקודה שבה צריכים אנו להעשיר את מהותנו הרוחנית ממקורות הציבור שאנו באים ללמדו. לנוכח התפוררות המסכת האידאולוגית שבה היו ערכים אלה אחוזים עד עתה – ולנוכח העובדה שמחשבת הגאולה השלמה היא מעתה שיטת המחשבה היחידה העשויה עוד לקיים את הטעם לְחיות הערכים הללו – נראה שלפחות מבחינה אובייקטיבית נוצר כאן רקע להתעניינות בדברינו; ובאמצעות החוגים השוליים שאמרנו, יש מקום לצפות כי ההתעניינות תוכל גם להתקשר למעשה.

והגורם הציבורי האחרון שיכולים אנו לקוות כי נמצא בו אחיזה להסברתנו הוא אותו החוג האינטלקטואלי המתחיל לגשש אחר הקישור המחודש של רציפותנו

קסא בקשר לזה חפץ אני לקדם את פני הטענה האפשרית, שדרכי נשאים מעורפלים, באשר בשום מקום לא נקטתי עמדה מפורשת לגבי ההבדלים בין צורות ההתיישבות; והלוא ערכי הבניין מקבלים את משמעותם המעשית רק באמצעות הצורות האלה. התירוץ הוא שכל הצורות הקיימות כיום מבוססות על הלכי-מחשבה פסולים, וחייבות הן אפוא לעבור ולבטול מן העולם. אולם, העובדה נשאת, שכל זמן שהחיים הלאומיים לא יוצבו בכללם במשטר הנכון, ממילא לא תיתכן גם צורת התיישבות "נכונה" לפרטים. במצב זה, הכללת ערכי הבניין במחשבה המשיחית – אין משמע לדרוש מן האנשים שישנו את משטר חייהם לאלתר, אלא משמע רק שמצד אחד ילמדו האנשים לשחרר ערכים אלה מכל האידאולוגיות של צורות ההתיישבות הקיימות (הן בעיר והן בכפר), ומצד שני ילמדו לראות בצורות האלה צורות-מעבר בעלמא, הנכפות על דרך הבניין בתוקף ההיסטוריה הציונית והמשטר הקיים, ואשר עם הגשמת המהפכה עתידות הן להינתן במשטר המתוכנן להגשמת היובל.

התרבותית, או המתחיל לפחות להבין את הריקות "הישראלית"³⁰⁹. ודאי, רובו של חוג זה – אין כוחו אלא במליצה, ולא ממנו תוכל להיבנות ההתעלות המעשית שאליה אנו נושאים את עינינו. אך מאחר שחוג זה מבטא צורך לאומי-אובייקטיבי – ממילא יש במליצתו כדי לקבוע אופנה, וכשלב-ביניים עשוי אפוא להיות גם תיווכו "הסלוני" גורם מקדם בעל חשיבות עליונה.

במילים אחרות ובסיכום הכולל, פירושו של דבר הוא אפוא שהסברתנו ב"יישוב החילוני" צריכה להתרכז בשלב הראשון בשכבה הדינמית-החיובית של העילית האינטלקטואלית שלו – ולא כדי לכבשה, אלא כדי לעודד את ההתחלות החיוביות שישנן בתוכה, לתת להן כיוון, ואף לנסות ולהוליד בה נובלות-אדהה, שתוכלנה להתפתח ולהתפשט אחר-כך.

אולם, אין משמע שריכוז כל מעיינינו בהסבר העיוני המכוון לחוגים ההוגים מחייב אותנו לנקוט בגישה "אקדמית". אכן, אין משמע גם שמותר לנו להוריד מן הרמה – ולא רק בגין המטרה התעמולתית, אלא גם – ובעיקר – בגין התכלית החינוכית עצמה הקבועה לפנינו. אבל ב"גישה אקדמית" מתכוון אני לנוסח מופשט, המנותק מן המסקניות המדינית המחייבת – וחס לנו להיכשל בנוסח כזה. אף אם לא נתכוון להגביר פה חיילים לאלתר, צריך להיות ברור לכל אדם מלכתחילה כי מטרתנו איננה תאורטית, כי אם מהפכנית-מעשית; וגם אם אנשים רבים יהא ברור זה עשוי להפחיד – ועל-פי רוב הוא גם יכין לנו התנגדות ואיבה במקום האהדה המבוקשת – הרי על-כל-פנים רק הוא עשוי להעלות את הסברתנו לרמת הרצינות השלמה, ורק הוא עשוי אפוא לזרוע את זרעי האופי הלוחם והיָן אשר אותו מבקשים אנו לקצור לבסוף.

יתר-על-כן, חייבים אנו לחשב את דרכנו, שתהא עשויה לפרוץ את שלוות האידיליה "הישראלית" שבה יישוב זה נתון – הן כדי להחיות בו את המתח הרעיוני בכלל, והן כדי לקבוע את התודעה בעם שיש חיוב, ויש בו לוחמים על החיוב הזה, והמחשבה המהפכנית איננה דמיון, אלא יש גם טעם ובסיס מעשי לחשבה; וכל אלה שוב תלויים בערובה פוליטית-רצינית להסבר העיוני – בעוד שבלעדיהם לא נוכל לקדם את דברינו אפילו במיעוט.

309 כוונת שב"ד כאן, אל-נכון, לחוג של אנשי חינוך, ולתלמידיו ותומכי דעותיו של ברוך קורצווייל. ראה זאת לעיל בפרק י"ג, בשש פסקאות הסיום של הסעיף 'האקטיבה היישובית', עמ' 373, למן הפסקה הפותחת: "בכיוון זה" ואילך.

הארגון הפוליטי נחוץ לנו לא רק כבסיס לתנופה תעמולתית, אלא כמובן גם לשמו – כמכשיר להגשמה המוסדית של המהפכה המשיחית, וכבר רמזנו משהו על הקמתו בצד "היהדות הדתית". במה שנוגע ל"ישוב החילוני", אמרנו כי בשלב הראשון יש לנו להימנע מכוונות-גיוס ארגוניות בקרבנו, אך הדברים היו אמורים רק לגבי הגישה אל ציבור זה בכללו, ומטעמי האומדן של סיכויי ההצלחה. מבחינה אינדיבידואלית, ייתכן כמובן שהסברתנו תעורר את מישהו, שלא במכוון, לבוא ולהצטרף אלינו אף מקרב הציבור החילוני – ובאופן עקרוני בוודאי אין לראות מניעה לגיוסם של חלוצים שכאלה. עם השתרשות הסברתנו, מסתבר שנוכל להתחיל לארגן את ההתקרבות גם על-ידי פעולה מכוונת; בייחוד, למשל, על-ידי ארגון חוגי סטודנטים לקידום "המשפט העברי" – ולא דווקא בדיני ממונות בלבד, אלא גם מבחינת רעיונותיו הממלכתיים ו"הפילוסופיים" הכלליים – וחוגים שכאלה לא זו בלבד שימלאו תפקיד בעל ערך חינוכי ותעמולתי כשלעצמם, אלא יוכלו גם לקרב את חבריהם להכרה השלמה בתורת-ישראל ובמשמעותה הציבורית-האקטואלית,³¹⁰ עד שיוכשרו להצטרף אל הארגון המהפכני במישרין. בשלבים יותר מאוחרים, בוודאי יש להניח שגם ב"ישוב החילוני" יקומו לנו מרכזי-אהדה מודעים; ולגבי המרכזים הללו – במידה שיווצרו – נוכל לפתח פעולת גיוס ישירה גם בקרב הציבור הזה, בדומה למה שאמרנו ב"יהדות הדתית".

אולם, בנקודה זו חייבים אנו לעצור ולראות את המגבלות הנערמות על דרך הסברתנו ב"ישוב החילוני", בהכרח.

קודם-כול, העילית האינטלקטואלית הסבילה שלו – והיינו כל אותם החוגים המשכילים מפליטי הלחץ "האנטישמי" ומחניכי "הדמוקרטיה" האנגלו-סכסית, שאזרחותם התרבותית נשאת קשורה בארצות חינוכם, ואשר חוץ ממה שלא היו מתנגדים אולי לכולל את העם בקרבם, הריהם נשארים פשוט אטומים לעצם המושג של תרבות ישראלית, בין במרכאות ובין בלעדיהן; שנית, לעומתם, החוגים הפשוטים ביותר, אשר אם יש להם עניין ברוח האומה, הרי זה רק שמא תימנע מהם אכילת החזיר או הנסיעה לים בשבת; שלישית, "העולים החדשים", אשר

310 בהצעת שב"ד לקרב סטודנטים אל עניינו של 'המשפט העברי', הריהו מבליע פנעימה גם את דרכו שלו אל תורת ישראל. היכרותו עם שיטתה המשפטית של התורה, תוך לימודיו באוניברסיטה – היא אשר פתחה בפניו את שערי היהדות השלמה, בלימוד הגיונה ובקיום מצוותיה, ומכאן הוא החל לגבש את הכרתו ושיטתו. (ראה זאת בחמש פסקאות הסיום של האוטוביוגרפיה 'מהלך חיי', בכרך א' עמ' 46 ואילך).

במידה שהם "חילוניים", הריהם נשארים זרים לכל הפרובלמטיקה של תחייתנו בכלל, ולבסוף מתחלקים הם בין שני הסוגים הקודמים; ובמאסף – הצמרות האינטרסנטיות של הארגונים עם אותו חיל-הגרורים אשר הנאמנות לשגרה הארגונית שקעה כבר בדמו.

בכל החוגים הללו נמנעת כל דריסת-רגל להסברתנו מעצם טבעם, ולא זו בלבד שאין הם צפויים להידבק בה במישרין או בעקיפין באיזו צורה שהיא, אלא איבתם להופעתנו אף מובטחה לנו מראש. אולם, החוגים הללו הריהם בצירופם אולי עיקר מניינו ובניינו של "היישוב החילוני" כולו; ואם נוסף עליהם גם את האחוז הניכר של יסודות "רעים", המוכרח בוודאי להימצא גם בחוגים הנותרים, המסוגלים באופן עקרוני להיתפס להסברתנו – ניאלץ לסכם כי אפשרויות התפשטותנו בציבור זה, ולו גם מבחינת האהדה בלבד, הריהן לחוצות ומצומצמות עד מאוד.

ומצד שני, אף באותם החוגים העשויים לפתח אהדה לתפיסתנו – עדיין נשארות לחוצות עד מאוד האפשרויות להצלחתנו מבחינה מעשית. אהדה לרעיון – משמע, קודם-כול, חוסר-שלמות בו, וחוסר-השלמות עשוי להתבטא בענייננו בכמה אופנים.

ראשית, עשויה אהדה להתעורר לעמדתנו מתוך ההיתפסות לצד מסוים שבה בלבד, כגון להשקפה התרבותית-הכללית בלא משמעותה "התאוקרטית", או לגישה הפוליטית הבין-לאומית בנבדל מן האידאולוגיה המשיחית, או לרעיון המהפכה החברתית במנותק מהשלמתה הגאופוליטית; ואהדה שכזאת נשארת כמובן חסרת כל ערך בבחינת בסיס ממשי למהפכה – לבד ממה שמקדמת היא את דעת הקהל לקראתה ולבד ממה שעשויים בעליה להסכים לעזור בעניין זה או אחר או בתנאים מיוחדים.

ובדומה לזה, האהדה העשויה להתעורר כלפינו בקהל המשועבד לארגונים – ותהא זו אפילו שלמה יותר בתוכנה הענייני. כאן צפוי קודם-כול הקושי הפסיכולוגי להודות באהדה מן הלב אל הפה, ולא-כל-שכן מן הפה ולחוץ; אבל גם עם ההתגברות על המכשול הזה, עדיין נשארות פה כל הסכנות של "הנאמנות הכפולה" – הפסיחה המתמדת על שתי הסעיפים, הפחד לנקוף אצבע ולתת תוקף מעשי לאהדה, וכמובן, גם סכנת הכניעה לפחד וכבישת האהדה לחלוטין. אכן, אמרנו שרעיון מוסרי גדול עשוי לשבור את הצמיתות הארגונית, ומאמין אני כי רעיוננו הוא רעיון גדול שכזה; אך במה דברים אמורים? בצמיתות העקרונית וההכרתית כשלעצמה. לעומת זאת, הנכונות המהפכנית-המעשית, הריהי בעיה נפרדת – ופשיטא הוא שרק על יחידים בודדים מקרב עבְי הארגונים תוכל לשרות הרוח,

שיעשו את קנאתם המהפכנית עיקר ואת צמיתותם הארגונית טפלה. הרוב הגדול יישאר כמובן זהיר; ואם כי גם על בסיס זה עוד תוכל האהדה לקדם מאוד את ענייננו, הן מבחינת התמיכה הספורדית והן מבחינת קידומה של דעת הקהל, הרי מכל-מקום – כשלעצמה – היא לא תערער את שלטון הארגונים, וגם לא יהא בה שום בסיס יציב לערעורו.

ושוב, [כמחסום על דרכה של האהדה, עומד גם] חוסר-השלמות הקשור בטבע "האזרחי" (הפעם, במובן היישובי-המהופך של המילה), והיינו אותה עצלות הקושרת את האזרח הרגיל לשגרה של חייו ופוסלתו מלהיות חלוץ מהפכני, אם ברוח ואם במעשה. טבע זה עתיד כמובן להגביל בדרך-כלל גם את האהדה שתקום לנו בשכבות החופשיות של היישוב לדרגה של תמיכה מסויגת וקפריזית מאוד. אולם, הקושי העיקרי והמכריע ב"יישוב החילוני" הוא כמובן בהגשמת המעבר מעצם התפיסה החילונית אל התפיסה הדתית וקבלת עולה של תורת ישראל השלמה; ואל זה יש לצרף גם את הקושי להשתחרר כליל מתערובת של השקפות וערכי מוסר ערליים משניים. להתגבר על קשיים אלה בקנה-מידה ציבורי אפשר רק על-ידי קיום אווירה ציבורית וחינוך מילדות של דור-מילואים – ולא בדרך של תעמולת-הסברה כלשהי, כגון זו שמסוגלים אנו לבצע לפני התגשמות המהפכה למעשה. לכל היותר תוכל תעמולת-ההסברה להצליח בהרכבתם של הערכים העבריים על גבי התפיסה החילונית ובהחדרת הלך-הרוח, שמעבר כלשהו מן החילוניות לקדושה אמנם נחוץ, וכי בערכי-הנכר המורגלים אמנם לא הכול כשר. מדרגה זו עוד תיתכן אולי הכשרה אינדיבידואלית של בודדים או קבוצות, עד לרמה מספקת שיוכלו להצטרף אלינו ולחנך אחרים; אבל מבחינה ציבורית, הדרגה שאמרנו הריהי המקסימום שאפשר להעלות על הדעת – ופירושו של דבר זה הוא כי מבחינה ציבורית רחבה לא ייתכן בכלל כי יקומו ב"יישוב החילוני" חוגים אשר דעתם תהא שלמה עמנו לחלוטין, ושנוכל לסמוך עליהם כבסיס מוצק לענייננו.

סיכום זה מחייב שמאמצינו בקרב "היישוב החילוני" יוקדשו בעיקר לשמירת הקשר עם סוגי האוהדים השונים והדרכתם, ואילו את הרחבת הגרעין המהפכני עצמו נבקש בעיקר בתחומה של "היהדות הדתית". אולם, למעשה יש לנו לקחת בחשבון כי גם "היהדות הדתית" אינה עומדת כולה פתוחה לפנינו. אכן, כאן רשאים אנו לצפות לכאורה להתפשטות האהדה כלפינו כמעט בכל החוגים כולם; אך כמובן גם פה חייבים אנו להשאיר מקום נכבד ליסודות "רעים", אשר תימצאנה להם סיבות מספיקות להתנגד לנו – ובוודאי אין להניח כי יד האהדה כלפינו תהיה

על העליונה בקרב צמרות הארגונים וגרוריהן הנאמנים המצויים גם בציבור הלזה. ית-רעל-כן, גם בקרב "היהדות הדתית" יש לנו לצפות לכל סוגי מגבלות האהדה שמנינו למעלה – חוץ מזו הקשה ביותר שהיתה נושא לפסקה הקודמת – ובמידה שתחולנה המגבלות האלה נוכל גם פה לפתח רק פעולה ארגונית שתצמצם בקישור אוהדים.



צמצום זה של אופק התפשטותנו נעשה כמובן עובדת-היסוד לגבי עיצוב מדיניותנו בהמשך הדברים, וקודם-כול על-ידי אותה עובדה שראינו, כי מעשה-הסברתנו כשלעצמו – אף אם יוכתר בהצלחה מקסימלית – לא יוכל להשלים את המהפכה הרוחנית הדרושה בהיקף לאומי. כפי שרמזנו, תוכל השלמה זו לבוא רק על-ידי השתלטות קודמת של המהפכה בחיי האומה; ופירוש הדבר הוא כי שוב מסתבכים אנו כאן בגלגל-תביעות חוזר: אמרנו שהתעוררות הרוח היא תנאי למהפכה הסוציולוגית, אבל כאן מתברר – מצד שני – כי המהפכה הסוציולוגית היא מכל-מקום גם-כן תנאי לשלמותה של המהפכה הרוחנית. צירוף זה כופה עלינו את הדברים הר כגיגית, באשר אם יש מכאן מוצא בכלל, הרי זה רק בכך שיתאפשר לנו להגשים את המהפכה החברתית והפוליטית מתוך הכנה רוחנית חלקית – על מנת שאחר-כך נשלים מכוח זה את המהפכה הרוחנית – וזו תחזור ותייצב בהדרגה את המהפכה הסוציולוגית, אשר בינתיים תישאר בוודאי במצב רעוע, ועל-כל-פנים מאומץ עד מאוד. התפתחות זו, אין לנו ברירה, אלא לקבעה לנו כמטרה מפורשת; ובדיעבד נראה שאמנם מתחייב הדבר מכל-מקום, גם על-פי נימוקים מהותיים שלא הדגשנו עד כאן, [האמורים בשלוש הפסקאות הבאות].

היישוב הארץ-ישראלי, המשמש בסיס לדיוננו, אינו נתון מבחינה דמוגרפית במצב סטטי, והמשך התרחבותו מכוח העלייה המתמדת הוא כמובן מן העקרונות היסודיים של המהפכה המשיחית עצמה. קסב אולם, התמדת העלייה – על-פי מצב

קסב בנקודה זו, בעצם, ייתכן שלא דייקנו; כי עניין העלייה המתמדת הוא המצאה ציונית, ואילו על-פי התפיסה המשיחית שלנו בוודאי נכון יותר לדרוש יציאה טוטלית של הגולה, בבחינת מבצע מהפכני אחד. אולם, למבצע מהפכני כזה אין הגולה – כמות שהיא – מוכנה; ואם כי אמנם שומה עלינו במידת האפשר לחנכה לקראת כך מבחינה מוסרית, הרי למעשה מסתבר שעד אשר נוכל לקנות להצליח בזה – כבר יספיק קיבוץ הגלויות להסתיים ממילא, ואף בדרך האיטית, "הציונית". עם זאת, חלילה לנו לראות

העם בימינו – פירושה הוא קיום ההתנספות המתמדת של יסודות זרים לתפיסתנו; ואם כי מידת הצלחתנו בארץ – ופעילותנו המכוונת – צפויות בוודאי להשפיע גם על הלך-הרוחות בגולה ועל מהות העלייה שתוסיף להגיע אלינו, קסג הרי מכל-מקום אין ספק שמצד זה לא תוכל המהפכה הרוחנית לבוא עד תכליתה אלא עם השלמתו של כל קיבוץ הגלויות עצמו. ומצד שני, אף מבחינה חברתית-חומרית, אי-אפשר כמובן להניח כי תוכל המהפכה המשיחית להגיע ליציבות כלשהי כל זמן שתהליך

את העניין, מבחינה מעשית, כמופרך לחלוטין. עלולות להתקשר מסיבות מדיניות שבהן עוד יוכל רק מוסר היציאה לבדו לשמש כמוצא מעשי – ובה"א-הידיעה.

קסג את בעיית פעולתנו בקרב הגולה רשאים אנו גם-כן להוריד להערה בשולי העמוד. כפי שאמרנו, כל מה שעתידי עוד להתפתח בגולה לחיוב, שוב לא יוכל להיות אלא הד למצב שבארץ, ודברים אלה נשארים נכונים גם לגבי הפעולה שנוכל לפתח אנחנו. כך בייחוד, מאחר שהתנאים להבנת הסברתנו בגולה הם משתי בחינות מכריעות אף יותר קשים בהרבה מאשר ביישוב הארץ-ישראלי עם כל ארגונו. ראשית, לגבי הגולה, הנקודה המרכזית בתפיסתנו היא השלילה המוסרית של התמדת הגלות, אבל זוהי בדיוק הנקודה שהגולה הנמוגה והולכת רוצה כיום לשמוע פחות מכול. ישנו רק גורם אחד שמסוגל היה לשבור את המציאות הזאת, והיינו הסמכות הרוחנית של מדינת ישראל; אבל דווקא מפני שהגולה חיה כיום מפי המדינה שבארץ, הריהי נמצאת מתרווה מן הרעיון "הישראלי", שהוא התגלמות האישור לאזרחותה הבלתי-ישראלית – ובוזה נוצר מעגל מוסרי ופסיכולוגי סגור, שאין בו פֶּרְצָה. ומצד שני, כל אותם הגורמים הדיאלקטיים הפועלים לטובתנו בקרב היישוב שבארץ – נעדרים כמעט לחלוטין בקרב יהדות הגולה. כאן, בדרך-כלל, כל שנותר מן היהדות למעשה הוא הזיקה למדינת ישראל באשר היא, ואילו גישה דיאלקטית למדינה יכולה פה לנבוע, על-פי הרוח המכריע, רק מתוך גורמים המנוגדים ליהדות בעצמה. מלכתחילה אין אפוא להסברתנו סיכוי של הבנה ציבורית בגולה, ורק במידה שנשתרש בציבוריות שבארץ, וניהפך לגורם רפרזנטטיבי^o-לגיטימי של הציבוריות הזאת, נוכל לקוות – מתוך כך – למעמד מקביל של סמכות גם מעבר ליס. מעמד זה יהא עלינו להקדיש בעיקר להחדרת רוח השייכות הישראלית, השלמה והייחודית, ולהשלטת אותו החיוב המוסרי שאמרנו, של יציאת הגולה; ובמשימה זו, שוב, בוודאי לא נוכל להצליח בתפארת פעולתנו בעלמא, אלא בעיקר לפי מידת הפרסטיז'ה שנצליח לאגור במכורה. במה שנוגע למאמצינו הארגוניים (בשלבם הטרומ-ממלכתיים), מסתבר שהם יצטרכו להיות מכוונים בעיקר להפעלתו של נוצר אשר ימלא אחר אותו חיוב היציאה, שהוא החיוב הגלוי היחיד, ויצטרף להגביר את כוחנו במדינת ישראל. פחות מזה נוכל לקוות כאן לעזרת אוהדים, שהרי – בדרך-כלל – מי שיכַּר באמת להישאר בגולה, ממילא לא ימשך בוודאי אחרינו. לעומת זאת, בתקופה הממלכתית תצטרך כמובן התנועה המשיחית לבוא במקום "הסוכנות" וההסתדרות הציונית, ותפקידה יהיה לארגן את פינוי הגולה השלם – ולו גם בהתאם לכוח הנכונות הלאומית, כפי שיושג למעשה מזמן לזמן.

קיבוץ הגלויות יוסיף להיות משימה חברתית עיקרית. המיזוג החברתי של כל העליות הוא בוודאי גם-כן חלק מהותי ממשימות המהפכה – ואין צריך לומר כי מיזוג זה, ברוח המטוהרת שדרשנו, צפוי לָאָרוך אף זמן ממושך יותר מאשר ההבראה הרוחנית עצמה.

יתר-על-כן, בפרק קודם עמדנו על כך שמבחינה חברתית-חומרית אין אנו יכולים לקוות בכלל להקמתו של משטר היובל המכוון, לאלתר.³¹¹ לפני כן נצטרך לעבור תקופת ביניים ממושכת של סְפֵל־הֶמָן, אשר בה עדיין לא תהא מהפכת-הגאולה מושלמת בשום פנים, אלא רק תחתור עוד להגשמת מטרתה – ואילו את המהפכה החברתית והרוחנית הלוא דרשנו, בין השאר, דווקא כדי לסגל את העם, ראשית-כול, לשלב-המעבר הלזה.

ושוב, בדומה לכך, העניין של השלמת השחרור וייצוב גבולות המלכות. אין כמובן להעלות על הדעת את השלמת ייצובנו מבחינה סוציולוגית אלא מתוך ייצובם של הגבולות הללו – וכשם שהמהפכה שלנו היא תנאי להגשמת הגאולה מבחינה גאופוליטית, כן גם הגשמה זו, מצדה, היא תנאי להשלמת המהפכה. בסך-הכול ניתן אפוא לומר כי מכל-מקום חס לנו לראות את מטרתנו (להבדיל מן התכלית) כמרוכזת בהתגשמות חד-פעמית מסוימת, אלא שומה עלינו לקבעה במעגל של משימות המקדמות זו את זו, קסד והעשויות להתפשט על-פני תקופה אשר מידתה על-כל-פנים היא בְּדוּרוֹת.

קסד לתפיסה עיגולית זו רמז כבר יאיר ב'עיקרי התחייה', ובייחוד בצירוף העיקרים ה' ו'י"ז – [וראה את נוסחם בנספח ג', עמ' 562]. אולם ב'עיקרי התחייה' אף נרמז לכאורה רגע מסוים וקבוע מראש, שבו תוכל מהפכת הגאולה לראות את-עצמה כמושלמת, והיינו פָּרַעַשׁ של בניין בית-הבחירה, [שְׁכַךְ היא לשון ה'עיקר' האחרון: "בניין הבית השלישי כסמל לתור הגאולה השלמה"]. תפיסה כזאת איננה נכונה, כי הבית עשוי להיבנות גם באחד משלבי-הביניים, ואכן קשה להעלות על הדעת כי העם יושלם ברוחו באמת בלי שייבנה בית-המקדש בתחילה.

[כעבור שנים רבות, בחיבורו 'על תכנון ירושלים' (כרך ג'), שב שב"ד ונדרש בהרחבה לעניין עיתוי בניין בית הבחירה בתוך המהלך ההולך ונבְּנָה של גאולת ישראל. ראה שם את הסעיף 'בעיית העיתוי' (עמ' 522), ולעומתו ראה בְּפִסְקָה החותמת את החיבור (עמ' 584), ושם לב שם להערה 55.]

311 ראה בפרק י"ב, בְּסֵעִיף 'משטר היובל': בתחילתו, בעמ' 315, בְּפִסְקָה הפותחת: "אך אחר" ובזו שלאחריה, ובחמש פְּסָקָאוֹת הסיום שלו, מתחית עמ' 332 ואילך. כמורכב ראה גם קודם-לכך, בפרק י"א בְּסֵעִיף 'הבעיה הכלכלית', בעמ' 222, בְּפִסְקָה הפותחת "הזכרתי" ובשלוש הפְּסָקָאוֹת שלאחריה, ושם לב להערה מ"ב שם.

אולם, בשלב טרומי זה שבו אנו עומדים לפי־שעה, כמובן עוד לא נוצרו אפילו מעט מן הנתונים הדרושים כדי לתכנן את כל מהלך־הדברים האמור, בפרוטרוט; ואילו המשימה האסטרטגית הקרובה, שיכולים וחייבים אנו לשוֹת בכירור לנגד עינינו נשאת אותה המשימה שהיא הראשונה במכלול, והמחייבת להשליט בעם את המהפכה המשיחית קודם־כול מבחינה חברתית ופוליטית, ולו גם בהכנה רוחנית חלקית. והנה, לעניין זה שוב מתגלה, מצד נוסף, החשיבות המכרעת של צמצום האופק לאפשרויות התפשטותנו, כי כפי שראינו – גם את ההשלטה הזאת אין הסברתנו כשלעצמה יכולה להשיג, אחר שלכל־היותר רק עשויה היא להביאנו לכלל גרעין של מיעוט, ואף אם גרעין שיש פריפריה בלתי־קבועה של אהדה מסביבו.

מציאות זו, הכרעתה היא בכך שסותמת היא את הגולל על האפשרות להגשים את משימתנו בהלך־הדברים הישיר, וגם היא, מצדה, אינה משאירה לנו שוב אלא מוצא עקרוני אחד: להתבצר בגרעין ולצפות להזדמנות החיצונית הכפולה, שבה יימצאו הכוחות הנוגדים לנו במצב כזה של רפיון, ואילו הפריפריה האוהדת – משוחררת כל־כך ונוקת אלינו, שביחד נוכל להיחשב כגורם החברתי המכריע ויהא לאל ידנו לקבל את ההנהגה הפוליטית בעם. כיצד לקיים הנהגה זו בהמשך, תהא כמובן בעיה קשה לעצמה, השייכת לאותם הדברים שאין לנו להקדים תשובה עליהם בשלב החיבור הזה; אך להלן נחזור עוד לבירור המסיבות שבהן תוכל ההזדמנות הדרושה לעלות, ואגב כך יתברר לנו משהו גם בקשר לזאת.

בינתיים נשאת הבעיה האקטואלית שלנו, להתכונן להזדמנות ולהכינה עד כמה שנוכל להשפיע; ולהשפיע נוכל מכל־מקום, שוב, רק מכוח הסברתנו. מכאן נקבעת הצורה שהסברה זו תצטרך לקבל, בהמשך ממה שראינו לעיל. עם הצלחתנו בשלב ההכנה הראשון – כשעמדנו תקבל אחיזה יציבה בתודעת העילית ההוגה של היישוב – ממילא תיפתח בזה הגישה לפנינו גם כלפי החוגים העממיים הרחבים, הניזונים מדעתה; ובקרב החוגים הללו נצטרך לכוון בייחוד את דברינו להחדרת היחס של התנכרות מהפכנית לגבי המשטר החברתי הקיים. הדגשה זו לא תבוא כמובן על חשבון היסודות החיוביים של הסברתנו, אלא אדרבה – לעולם היא לא תיפרד מעל רַקעם המפורש; אולם, כפי שאמרנו, ההזדמנות הנחוצה לענייננו הריהי כפולה: החלשת ההתנגדות אינה פחות חשובה לגביה מאשר ביסוס התמיכה, וכדי לקדמה תצטרך הסברתנו לחתור בשני הכיוונים הללו גם יחד.

יתר-על-כן, אף מן הצד החיובי, החשוב בשלב זה כבר לא יהיה רק להחדיר את האהדה העיונית כלפינו בלבד, כי אם להחדירה על מנת שתהא מוכנה להפעלה מדינית-מעשית בהזדמנות המתאימה שתבוא; ולשם כך – כמו גם לקידום רפיונם של הכוחות העיוניים – נחוץ שהסברתנו העקרונית תתאזן לבסוף על-ידי העניין המהפכני-האקטואלי, אשר מצד אחד הוא יקיים את הערות החיובית אף בקרב אוהדינו לשליש ולרביע, ומצד שני הוא יבהיר אף להרבה מאויבינו שעל המשטר הקיים – על-כל-פנים – אין כדאי להגן.

ובמקביל לכך נגזרת מאותו השורש עצמו – המדיניות שיהא עלינו לנהוג בה מבחינה ארגונית.

כבר רמזנו להפרדה שנצטרך להפריד בין הגרעין המהפכני עצמו לבין חברת האוהדים שתתקשר מסביבו: חברה זו תהיה – אם אפשר לומר כך – נוזלית, לעולם היא לא תהיה מסוימת בהיקפה, היא תתפשט ותצטמצם תמיד לפי המסיבות, ולעולם גם לא נוכל לדעת בדיוק מי נמנה בתוכה; ברובה היא גם לא תהיה מוכנה להצטרף אלינו (בזמן-הביניים) באופן גלוי וחד-משמעי, ויתר-על-כן – היא תהיה מורכבת מאנשים בעלי דעות והלכי-רוח השונים זה מזה עד מאוד, באופן שיהא הדבר ממש הרסני לגבי יציבותה של התנועה המהפכנית כולה, אם נאמר להבליע בה את כל האנשים הללו בלי שום הבחנה כלל. חברת האוהדים תצטרך אפוא להתארגן בדרכי-קשר גמישות ומגוונות, המותאמות לטיבה הרופף, ואילו חוט השדרה למהותה ורציפותה יצטרך להימצא מעבר לה, פגוף שדיברנו עליו כעל החלק הגרעיני של ארגון המהפכה, ואשר – לעומת גורמי הרפיפות שמנינו – יצטיינו אנשיו בשלמותם הרעיונית ובדבקותם העקבית בעניין.

והנה, לאור מה שאמרנו נראה כי לא הגרעין המהפכני עצמו יוכל להיות חיל-השדה העיקרי של ביצוע המהפכה הפוליטית, אלא תפקיד זה יפול בהכרח על הפריפריה האוהדת, כפי שתהיה בזמן המתאים; ומסתבר כי זהו התפקיד המעשי העיקרי שיהא עליה למלא בתכניתנו בכלל. לעומת זאת יהיה בייחוד תפקיד הגרעין: להכין, להדריך ולכוון – ולהפעיל את הפריפריה בבוא השעה. חלוקת תפקידים זו כמובן איננה נוקשה: חוגי האוהדים יוכלו בוודאי למלא תפקידי-עזר שונים גם בתקופת ההכנה, כשם שהגרעין בלי ספק יקבל עליו גם "משימות-שדה" חשובות ורבות בשלב ההכרעה; אך זוהי חלוקת-התפקידים המובהקת, המתחייבת מטיב האנשים ביחס למשימות, ופירושה הוא כי בתקופת ההכנה – בניגוד לשלב ההכרעה – כמעט לא תיראה הפריפריה האוהדת במאורגן כלפי חוץ, וכגורם המבצע בה"א-הידעה ישמש רק הגרעין לבדו.

מכאן מתעוררת הבעיה הקשה של הגישה ההולמת את קישור האוהדים בתקופת הביניים. על אף הערך המשני-בלבד שיוכל להיות לקישור זה מבחינה מעשית-אקטואלית, ברור כמוכּן שאין להזניחו או לזלזל בו – לא רק בגלל הערך המעשי שיהיה לו מכל-מקום, בתפקידי-העזר שאמרנו, אלא גם בגלל ערכו החינוכי ובעקב צורכי הכוננות לקראת היום שבו יגיע לקישור האוהדים גם ערכו המעשי המלא.

אולם, תקופת הביניים הנידונה עתידה להימשך זמן בלתי-מסוּים באורכו; זמן זה תלוי בגורמים חיצוניים שאין לנו שליטה עליהם; וצמצום האופק לאפשרויות התפשטותנו עשוי להאריך את הזמן במיוחד. גורם זה יקשה כמוכּן עד מאוד את החזקת הקשר המתמיד עם אנשים אשר לא נוכל למלא את זיקתם אלינו בשום תוכן מעשי אקטואלי; אבל גם אותם האנשים שיימצא להם תוכן כזה – אף להם עשוי הדבר להימאס, עם רוב הזמן שיעבור בלי תוצאות חומריות של ממש; ושני הסוגים גם יחד צפויים למצוא להם לבסוף אמתלות, באופן שהניסיון לארגנם רק יהפוך את אהדתם למרירות, העשויה להזיק כלפי פנים וכלפי חוץ כאחד.

ומצד שני, סיכוי לא-מבוטל הוא שדווקא אותם האנשים אשר יעמדו בחוסר התוכן המעשי לזיקתם – [שלא יישברו בשל כך, ויישארו אפוא מקושרים לגרעין המהפכני] – רבים מהם לא יעמדו כן מרוב שלמותם וכוחם להתמיד, כי אם מהנאתם בחוסר-התוכן הזה, אחר שכל התקרבותם אלינו לא תהא נובעת אלא מפטפנטות אידאולוגיסטית חסרת-רצינות; אך גם מ"תוספת פח" כזאת שומה עלינו להיזהר עד מאוד, אחר שהרצינות בכל פרט חייבת להיות הנשק העיקרי בידנו.

נראה אפוא שאם כי ארגון האוהדים יהיה גמיש ממילא, כדי שיהא הקשר ניתן לניתוק ולחידוש בכל שעת רצון – מכל מקום לא יהא לנו לקפוץ על כל אפשרות של גיוס באשר זו מזדמנת. מוטב לנו להשאיר את האהדה בערטילאותה האלמונית, כל זמן שלא נוכל להפעילה בתועלת המחושבת לטווח רחוק – ורק בגדר החישוב הזה נהא רשאים להסתכן ולפקדה במהלך שלבי ההכנה.

ואם ארגון האוהדים כך – הגרעין על אחת כמה וכמה.

כאן אמנם הנחת-היסוד היא שהאנשים יהיו שלמים ברעיון ודבקים בעניין (מה שאין כן בחברת האוהדים), אבל כאן גם יהיה המרכז של יציבות הארגון, של עקביותו ואורך-נשימתו – ובהתאם לזה אף יצטרך להתנהל כאן הגיוס. בקשר לכך, העובדה הקובעת היא שגם אם אמוד הגרעין להיות בעצמו הגורם המבצע במשך מרבית התקופה השייכת לענייננו, הרי מכל-מקום – לפחות עד לתוך תוכו של זמן ההכרע ממש – גם לו לא יהיו בכלל תפקידים שאופיים המוני; ואף התפקידים

ההמוניים שאולי יהיו לו בשלב ההכרע לא יוכלו להיות אלא בעלי ערך משני בלבד לגביו. עיקר תפקידיו יהיו תמיד במשימות הצריכות להתמלא באורח אישי, וניתן אם-כן לפסוק, כי אנשים שלא יהיו מוכשרים ונכונים ונחוצים כדי להתמסר לתפקידים האישיים הללו, לא יתקבלו לגרעין המהפכני בכלל.^{קס"ה}

אך בעיית אופיו והרכבו של הגרעין המהפכני אינה נשאר צמודה רק לשלב הטרום-האקטואלי שבו הגבלנו את ענייננו לאחרונה. היא מתעוררת גם מצד אחר לחלוטין, הרחק ממעל ומעבר לאותו המישור החולי והטכני שבו היינו מרצים את דברינו עד כאן; ולמעשה, זוהי הנקודה שבה מתקשרת מלכתחילה משמעות אקטואלית גם לשלבים המאוחרים בחתירתנו לתכלית.

כפי שאמרנו, הולכים אנו לקבל את ההנהגה הפוליטית בעם, כדי שיהא לאל ידנו להמשיך ולהגשים את המהפכה המשיחית בַּתְּרַת משימותיה בהיקף לאומי. אבל פירושו של דבר הוא, במילים אחרות, שהגרעין המהפכני יצטרך להיהפך לעילית שלטונית וסוציולוגית במקום העילית הקיימת הפסולה, ומכאן מתעוררת בעיית הכשרתנו וראייתנו למלא את התפקיד הנכבד הזה.^{קס"ו} אין ספק שעדיפותנו האידאולוגית וקנאתנו לעניין – כשלעצמן – אינן מספיקות לְדָבָר אפילו בקירוב. בקנאות ואידאולוגיה בלבד – ואפילו אידאולוגיה של אמת – אפשר להרוס הרבה, ואולי אפשר גם משהו לבנות, אם טוב ואם רע; אבל מכל-מקום, בוודאי אין לבנות בקנאות ואידאולוגיה בלבד את מלכות ה' – כפי התכלית אשר ממנה שואבים אנו את הצדקתנו בכלל. יותר מזה יכולים להועיל המוסר המעשי ו"הרוח"; ונדמה שבשני היסודות האלה אמנם כבר יש לנו בעֵין אקטיבה^ו יפה, שבה רשאים אנו לצאת ולפעול. אולם, גם המוסר והרוח – אולי יכולים הם להספיק כדי לקיים את מלכות ה' בְּדוֹר של מסורת, אך בוודאי אין בהם, כשלעצמם, כדי להוציא את העם ממצרים לקראתה. כאן נחוצה לא "רוח" בלבד, כי אם רוח הקודש, ואם כי את הרוח הזאת כמובן אי-אפשר לדרוש במכוון מלכתחילה, הרי על-כל-פנים עומדת העובדה בבירור: או שיחון ה' את עמו, או שחס־ושלום ניכשל.

קס"ה זאת, כמובן, לבד מכל בחינות האופי האחרות שייך־רשו מן המועמד לגרעין המהפכני, בקשר ליציבות, לעקביות ולאורך-הנשימה. אחת התכונות הדרושות ביותר, אך הקשה ביותר לגילוי, היא בוודאי זאת, שיהא האיש מסוגל להתמיד ולצפות לעת קץ בלי שהצפייה הפטליסטית עצמה תהפוך להיות חלק מאופיו ומוסרו.

קס"ו נכבד – היינו נכבד במוחלט. לו היה לנו עניין רק בראייתנו היחסית, לעומת משטר ההסתדרות ומצפון העבדים, כמובן לא היה ראוי להקדיש לדבר אף מילה.

למעשה, אף כדי לקיים את משטר המלכות העברית נחוץ בה, כפי שהסברנו, מעמד של נושאי התורה – "תלמידי חכמים" – או שבט לוי; ומעמד שכזה, נדמה – אין כיום בעם אפילו איש אחד ויחיד שיוכל להימנות בתוכו. בקרב "היהדות הדתית" עדיין יש אולי רבנים מופלגים, חריפים ובקיאים, אבל לא שמענו על אחד שיהא תלמיד-חכם כדי כך שיהא מוכשר לשבת בסנהדרין של מלכות משיחית בת-חורין.³¹² העילית הראויה להנהיג את העם דרך קבע צריכה אפוא להיווצר מחדש, מן היסוד, ובוודאי היא תוכל לקום רק מתוך המיזוג שדרשנו בין רענונתנו שלנו לבין עמקות המסורת. הנחתנו המוכרחת היא גם-כן, שעילית זו תצטרך לשאת את הרוח והאידאולוגיה המהפכנית שלנו, שהרי זוהי האמת המחויבת של המציאות הלאומית; ומשמע, במילים אחרות, שאם אמנם תקום העילית הדרושה, הריהי תקום מתוך שורותינו שלנו. אולם, כדי שיהיה הדבר באמת, נחוץ שנוכל להוציא מתוכנו חוג מספיק של אישים שיהא מקובל מסיני כדי לעשות לעם ולתורתו – לקראת בית שלישי – מה שעשו הנביאים לבית ראשון ושני, ומה שעשו תנאים ואמוראים לעם שהלך בגולה.³¹³

עבודה זו תצטרך להתחיל כבר בשלבי המהפכה הטרומיים, לצורכם, ובמשך הזמן היא תצטרך להיות למסגרת לכל המעש המהפכני בכולו. מכאן תינתן תנופה אדירה ומיוחדת במינה לסיכויי הצלחתנו, ומצד שני – באופן קורילטיבי³¹⁴ – תעלה אפוא בתוך הגרעין עצמו הנהגה רוחנית מתאימה, שתהא מסוגלת, מיד עם הצלחת המהפכה הפוליטית, לחדש את הסנהדרין והסמיכה ולהקים בזה את מלכות ישראל. כל זמן שלא נגיע לכך, ממילא גם לא נקים את המלכות – וממילא גם לא נהא ראויים לה.

312 • את האמור במשפט הזה שב שב"ד והבהיר היטב, באיגרת שכתב לדן גולומב (תור), כארבע שנים לאחר שיצא הספר לאור. האיגרת מעניינת במיוחד מכיוון שמוסברות בה בעמודים ספורים ובאופן חותך – כתשובות לשאלותיו של דן – אותן הסוגיות אשר נידונו בספר בהרחבה רבה. ראה זאת במדור האיגרות בכרך א', איגרת 14 בעמ' 638.

• בכתבים מאוחרים יותר, ישוב שב"ד ביתר פירוט למשימה של ייסוד הסנהדרין, כמשימת הדגל המוטלת על תנועת הגאולה. ראה זאת בחמש פסקאות הסיום של החיבור 'המשפט העברי ומדינת ישראל', כרך ג' עמ' 74, וכן בספר 'נבואה ומסורת בגאולה' (כרך א'), עמ' 376 למן הפסקה הפותחת: "אולם", ובמהלך שמונה פסקאות.

313 שב"ד שב והקביל את מפעלה הדרוש של תנועת הגאולה לזה של נביאים ותנאים, במשולב, גם בכתבים נוספים: ראה פחיבור 'מה לעשות', בכרך ג', מתחתית עמ' 97 עד ראש עמ' 104, ושים לב שם להערה 13.



נשאר לנו עתה לברר, כמובטח, את המסיבות שבהן תוכל לעלות ההזדמנות הנחוצה להכרעה הפוליטית, ולעניין זה – מסתבר – יש להבחין בין שלוש אפשרויות שבעיקר.

אף אחת מן האפשרויות האלה אינה יכולה לשמֵת, כשלעצמה, וגם כרוכות הן בכיעור רב מבחינתנו הסובייקטיבית שלנו, כי – כפי שנראה – כדי להצליח, אין לנו ברירה אלא לעמוד ולצפות לאסון האומה. אולם, אין מקום להשלוח את עצמנו או לאֶחָז את עיני הבריות: מדרגת הטומאה והחטא שהעם שקוע כיום בתוכה – שוב אין דרך למנוע את הבשלת פְּרוֹתֶיהָ, ושוב אין מוצא מתוכה אלא בדרך הפְּפָרָה הידועה מִשְׁשֵׁלֶם הָעוֹן: לאכול את הַפְּרוֹת וּלְהַקִּיא – עם העץ והשורש. ואם כי בוודאי אין להתעלם מכך שהעם קשה-העורף הזה, בכל-זאת עומד הוא בזוהר הגדול של מפעל התקומה, אשר גם כמות שהוא – לא ייתכן שלא ייִזְקַף לזכותו – הרי נשמח-נא אם זכות זו תעמוד לנו כדי להצילנו מאיום הכיליון הגמור ולהביאנו לגאולה לבסוף, ואל נשתַּלֶּה להתפנק בה אף יתר על כן.

האפשרות הראשונה והנוחה ביותר הריהי אפוא זו, שאיך-שהוא ייִפְסְקו המענקים והשילומים למיניהם,³¹⁴ בלי שואה של אויב מבחוץ, והמשטר הקיים יתחיל להתמוטט מבחינה כלכלית. דבר זה יביא כמוכּן התפוררות חברתית הרסנית וג'וֹנְגֵל של זאבים רעבים בהתאם למה שראינו. אולם, עצם מציאותנו שלנו, כגוף ציבורי חיובי בתוך הערבוביה, תוכל בוודאי לרכך את התוצאות שחזינו לעיל עד מאוד: קודם-כול, על-ידי כך שבדרך מחשבתנו תיִמָּצָא אחיזה אידאולוגית חיובית ליסודות היותר בריאים שבעם, ושנית – מפני שבדרך מחשבתנו גם תיִמָּצָא מן המוכן הגישה הכלכלית והחברתית היחידה, המתאימה למסיבות. במצב זה, אם יבוא בשלב מאוחר למדי, ייתכן שהעם יבקש את הנהגתנו המעשית אף באמצעות הכלים הדמוקרטיים, שהמשטר הקיים הכין לעצמו; ואם כי אמנם המוסר הדמוקרטי פסול בעינינו עקרונית, אין כמוכּן שום סיבה שלא נהא מוכנים מראש ליהנות מִפְּלִיּוֹ כּדִי להגיע לתכלית.

314 הכוונה היא למענקי סיוע-החוץ מארצות הברית, ולשילומים מגרמניה, פריו של 'הסכם השילומים' שנחתם בשנת 1952. על ה'שילומים' – שוב וראה את הערה 136, לעיל בעמ' 232.

מצד זה מתחייב שבשלבים המתקדמים של התפתחותנו, ובמסיבות מתאימות, לא נִגְרַע מלהצטרף לבחירות אל "הכנסת" – לא רק כדי לנצל במישרין הזדמנות מעין זו שאמרנו, אלא אף כדי לבדוק או להפגין בעליל את מעמדנו בעם, או כדי להכין את עצמנו לאפשרות של הכרעה על גורל הממשלה או על בחירות חדשות. בכל אלה, כמובן חס לנו להיגרר לפשרות קואליציוניות עם המשטר שאנו מבקשים להפיל, או למאבק על תיקונים רפורמיסטיים על רקע המשפט הערלי הנוהג; ובכוח מְשֻׁנָּה-ההקפדה על רצינות הופעתנו וייחודה, נדאג שלא ידבק בנו מגיחוך המוסד שבו נרד להשתתף.

האפשרות השנייה אינה שונה בִּיסודה מאחותה הקודמת, אך היא הרבה יותר אומללה. כאן ההנחה היא שוב – התמוטטות כלכלית כאמור, אבל בלי שהמשטר הקיים יעמוד ויצפה לכליונו באפס מעשה.

ניתן לומר בלי היסוס ובבירור, שאנו לא נבוא לכבוש את השלטון הפוליטי כל זמן שלא נהא מייצגים את הכוח המכריע בציבוריות הכללית, ובמילים אחרות: כוח שיהא מסוגל לשנות באופן יעיל את הקונסטיטוציה הקיימת על-ידי עצם ביטוי רצונו. דבר זה לא נעֻשָׂה – לא מתוך איזה פקפוק מוסרי מפוקפק, שהרי אמונתנו האיתנה היא כי המשטר הקיים הוא חוסר-המוסר בעצמו – כי אם מפני הסיבה הפשוטה, שלאיוולת כזאת לא יהא שום טעם ממילא; ופירושו של דבר הוא, ממילא גם-כן, שמבחינתנו שלנו לא נותר שום מקום כדי להעלות על הדעת את תפיסת השלטון במלחמת אחים.

אולם, אין זה כמובן מן הנמנע – ואדרבה, הסיכוי החיובי הוא – שגם אם תהא תמוטה כלכלית מעין זו שאמרנו, עדיין לא יהא פירושו של דבר שהמשטר הקיים יתפורר מעצמו לחלוטין. הסיכוי הוא שעדיין יהא בידו לקיים עמדות-כוח חשובות ורבות; וכפי שמכירים אנו את בעל-דברינו מן "היישוב המאורגן", בוודאי יהיו הם האחרונים בעולם שיהססו לעשות פלסתר את כל תפאורתם הדמוקרטית, אם ירגישו כי עשויה היא לעלות לרעתם. אפשר אפוא להניח שזמן רב לפני שנוכל להשתמש בכלים הדמוקרטיים, כבר יהיו כלים אלה מסולקים מפנינו, או – מצד שני – שאף אם יעלה בידנו לקבל את ההנהגה הפורמלית, עוד יחליט "היישוב המאורגן" כי תְּזַקֶּת-עמדותיו ראויה גם לדם.

יתר-על-כן, על הכרת "היישוב המאורגן" רשאים אנו לבסס את ההנחה, שאף בטרם ירגיש בכל סכנה ממשית-אקטואלית, אלא שרק יריח כי המדובר הוא בפרישה של אמת, שוב לא יוכל מצפוננו ההיסטורי לעמוד בדבר, ותִּפְתַּחנה עלינו רדיפות מכל המינים – בין אם על טהרת "הדמוקרטיה" או לא. כיצד בדיוק נצטרך

ונוכל להגיב על התפתחויות מעין אלו, כמובן פטורים אנו מלקבוע כיום; אך מכל-מקום נראה מצד זה כי מאבקנו הרוחני על הנהגת האומה עשוי גם להתפתח למאבק פיסי ממש.

והאפשרות השלישית, המתקבלת ביותר על הדעת, היא העצובה ביותר. כפי שאמרנו, סכנת התמוטה הכלכלית, כשלעצמה, היא הרכה פחות אקטואלית מאשר התמוטה הכלכלית שתילוזה בכיבוש זר בהתנגשות עולמית. נחסוך מעצמנו את החזרה המפורטת על האימים שיבואונו במקרה שכזה, אך נזכיר כי התפתחות זו נאמנת עלינו לטאטא את "היישוב המאורגן" ולהפיצו לכל עבר. במצב זה שוב נוכל להיות רק אנחנו למרכז רוחני, שיהא בידו לחזור ולתת טעם להמשך קיום האומה; ואף אם חוגים רבים חסרי-תקנה לא יוכלו למצוא שפה משותפת עמנו גם בשעת פורענות זו, הרי מכל-מקום, מי שלבו יישאר עוד פתוח לעניין הציבור – יתרכז בהכרח סביבנו, באופן שממילא תעבור הנהגה החיובית של העם לידנו. טעמה של הנהגה זו יהא תלוי, כמובן, בכך שבכלל נישאר עם העם בחיים ונימנע מגלות חדשה; אך גם שני הדברים הללו בוודאי יהיו ניתנים להשיג אם יובא העם לכך שבאמת ירצה בחיים וגם לא יזוז עוד ממכורתו אף באיום תותחים. הנהגה הקיימת אינה מסוגלת להכין ולהביא את העם לידי כך, כפי שרמז בן-גוריון בפירושו, באמרו שכנגד כוחה של מעצמה עולמית יאבדו עשתונותיו;³¹⁵ וכפי שכבר אמרנו לעיל – אף צה"ל, שעליו לכאורה צריך היה להיות מוטל עיקר התפקיד, מתעלם בכל הווייתו לחלוטין מן האפשרות הקונקרטית ביותר, שיהא עליו לקיים את העם כנגד כובש בלתי-ערבי. עובדה זו נובעת מן הצירוף המוזר של מנטליות גלותית-מרופסת עם האטימות הנפשית לכל פרובלמטיקה ספציפית העולה מיחוד ישראל בגויים; אך אנחנו – פטורים אנו משני המומים האלה גם יחד, וממילא מוטלת החובה המיוחדת עלינו, לעמוד על המשמר גם בעניין הספציפי הזה.

315 כוונת שב"ד, אל נכון, לכך שגאותו של בן-גוריון לאחר כיבוש חצי-האי סיני – והכרזתו על "מלכות ישראל השלישית" – נתחלפה בבת אחת לרפיסות ונכונות לסגת, נוכח איומיהם הבוטים של הרוסים (שאף נקטו בפעולות שנראו כהכנה לפעולה צבאית נגד ישראל), ובשל הדרישה האמריקאית הבלתי-מתפשרת לנסיגת מוחלטת מסיני. בישיבת הממשלה אמר בן-גוריון שייתכן כי הרוסים נוקטים בפעולות הטעיה, אך הדגיש גם כי "מאחורי האיום עומדות דיביזיות רבות". גם בדיעבד (באדר תשי"ז, בשיחה עם קציני צה"ל), תלה בן-גוריון את החלטתו בעיקר באיום הסובייטי, ואמר: "יכול להיות שהאיומים היו מלאכותיים, לא אמתיים, אבל הפחד היה אמתי". (ראה בביוגרפיה של מיכאל בר-זוהר, 'בן גוריון', בהוצאת עם-עובד תשל"ז, כרך ג' עמ' 1291).

מחוץ לכל משימותינו שהזכרנו בקטעים הקודמים, חייבים אנו אפוא להיות מוכנים במקרה הנידון, לא רק לקבל את ההנהגה הרוחנית של העם בַּסתם, אלא גם לכלול בזה את הנהגתו הביטחונית. אלא שמילה זו: "ביטחון", כידוע אינה מן הלכסיקון שלנו. לדידנו ייתכן ביטחון רק בחיי גאולה או במסגרת החתירה המדינית לקראתה. בסך-הכול תצטרך אפוא הנהגתנו לעלות כאן כדי הכנת השחרור המחודש והחתירה לקראתו, ומכאן שוב להשלמת הגאולה השלמה – כפי תכליתנו מְרָאשית.³¹⁶

בכל האפשרויות שמנינו מבוסס הסיכוי שנוכל להתמיד בהנהגה, אף מעבר לְשלב ההכרָע, על כך שגם אם עת רבה עוד יִשְׁרְדוּ בוודאי חוגים רחבים אשר יוסיפו לדבוק במושגיהם הישנים – הרי מכל-מקום לא יהא בידם להעלות חיוב לאומי כלשהו כנגדנו, ומבחינה ציבורית תישאר אפוא תנועת הגאולה הגורם החשוב היחיד.

ערב יום הכיפורים, תשי"ח

316 לאחר הניצחון במלחמת ששת הימים, כתב שב"ד כי על שלוש האפשרויות העצובות המנויות כאן, נוספה עתה עוד אפשרות רביעית לקידום המהפכה, והוא קיווה שהרביעית תפטרנו מן השלוש. עיקרה הוא ביכולתנו להקים מפלגה, כזרוע של הגרעין המהפכני. המפלגה תוכל לשמש כמורת-דרך ומחנכת אל הגשמת הייעודים בעתיד, ובאופן דיאלקטי היא תוכל להוות סולם לעלייתו המדורגת של הגרעין המהפכני, עד שיהפך לבסוף להנהגה הרשמית. ראה זאת בשלוש הפסקאות החותמות את החיבור 'אחר המלחמה של ששת הימים', בכרך ג' עמ' 253.

שב"ד שב לבחון את התכנית המהפכנית בשנת תשל"ד, על רקע המדיניות הבוגדנית הממשלתית של האיסור על יישוב חבלי ארץ-ישראל ששחררו. הוא ראה ביוזמת התנחלות רצינית ועקיבה מנוף אפשרי לקידומה של התנועה המהפכנית הנדרשת – אם לא ישגו המתנחלים באשליה שהם עוסקים במטרה 'ציונית' המספיקה-לעצמה. ראה זאת ב'חיבור 'בבואה ומסורת בגאולה' (כרך א'), בסעיף 'הטקטיקה המהפכנית', מראשו של עמ' 380 ואילך.

נספחים

הנופלים, העולים

שלושה לוחמים שנתנו את נפשם לעמם נזכרו בספר: שלמה בן יוסף איש בית"ר, 'ברוך' איש לח"י, ודב גרונר איש האצ"ל. כאן ירחב קמעא סיפורם, מעבר לתקציר אשר ניתן בהערות.

שלמה בן יוסף – ראשון הרוגי המלכות, ראשון למבשרי המלכות



בסוכות תרצ"ז (סוף 1936) הגיע ארצה שלום טבצ'ניק, בית"רי מן העיר לוצק שבפולין, על סיפונה של אניית-מעפילים; ("לא באתי הנה עם סרטיפיקט חלוד", הוא נהג לומר). מחשש לחשיפתו כעולה לא חוקי הוא משנה כאן את שמו לשלמה בן יוסף, כשם אביו. את עבודתו המפרכת בשדות הטבק במושבה ראש פינה, כחבר בפלוגת הגיוס של בית"ר (פנראה בתמונה), הוא מבצע בתחושת שליחות, אך אין הוא יכול לשאת את אוזלת היד הכללית נוכח גל המאורעות ורצח היהודים בכל אתר. העמדה הרשמית של הנהגת היישוב – ההבלגה – מרתיחה את דמו. בערב שביעי של פסח, כ' בניסן תרצ"ח – זמן קצר לאחר

רצח חמישה יהודים שנסעו במונית בכביש עכו-צפת (נוסעת אחת אף נאנסה בטרם נרצחה, וגופתה בותרה) – מחליט בן-יוסף לעשות מעשה.

שלושה הם יצאו אל הכביש הראשי ליד המושבה – בן־יוסף עם שניים מחבריו, אברהם שיין ושלום ז'וראבין – חמושים באקדח וברימון יד, לארוב לאוטובוס הערבי היורד מצפת לטבריה. הם יורים לעברו כמה יריות ובן־יוסף מיידה את הרימון, שלא התפוצץ. איש מן הנוסעים לא נפגע, השלושה נמלטים ונתפסים. משפטם מתנהל בעכו, וביום השבת אחר הצהריים, ערב חג השבועות, נידונים שלמה בן־יוסף ואברהם שיין למיתה (דינו של שיין הומתק אחר־כך). עם שמיעת גזר דינם הם מתייצבים וקוראים: "תחי מלכות ישראל משתי גדות הירדן".



גזר הדין מחולל סערה: הפגנות ועצרות תפילה בתל אביב ובירושלים, התנגשויות אלימות עם המשטרה מדוכאות תוך מעצרים, וגם יהודי פולין מזדעזעים ומוחים בקול רם. בתא הכלא ממתין בן־יוסף בגאון לביצוע גזר־דינו; הוא אומר וכותב כי גאה הוא להיות

הבית־רי הראשון – ובוודאי לא האחרון – הנותן את חייו למען המולדת, ובטוח כי אחרי מותו לא יבליגו. על קיר תאו הוא חורת שורה משיר בית־ר: "למות – או לכבוש את ההר".

ההפגנות לא הועילו, וגם לא השתדלויות ותחינות בפני פקידי בריטניה ושריה. בבוקרו של יום רביעי, ל' בסיוון תרצ"ח, עולה בן־יוסף לגרדום במבצר עכו. כאשר מכוסה ראשו במצנפת־המוות הוא נמתח לעמידת דום וקורא: "יחי ז'בוטינסקי! תל חי!".

בו ביום מובאת גופתו במשוריין בריטי לראש פינה – וחברי פלוגתו מקבלים אותו כמשמר כבוד. תמו עשרים וחמש שנות חייו. קברו נחצב במעלה ההר מעל המושבה, ובין הערפיים הוא נטמן, כשעל תכריכיו מונחים מדי בית־ר ואות־ההצטיינות של התנועה...

הנה שורות משני שירים אשר נכתבו עליו:

• בשנת תרצ"ט – "ביום השנה הראשון לקבורת בשרו", כלשון המשורר – כותב אצ"ג את שירו: "שלמה בן יוסף":

"אני ראיתיו יורד מני עץ התליה בעכו / ... הוא שליט בהר שכם, הוא שומר הר הבית, הוא שר / נוף גלעד וגולן רום סיני וארנון ותבור וכרמל. / ... וירנן בְּאֵוֶיר:



כהתפקעות אביב בא לפתאום אחרי שלג – / כל פה יאמר: מְרָד. התלקחות לבבות. הם מתכת / ... דמות בריון ופצצה בידו, יאמרו כָּלֵם, דורך עֶשֶׂת. / הוא רָד בשלגי החרמון וטובל את רגלו בים סוף / וירושלים דגולה ומעוטרת ובצבעי הקשת! //” (במהדורת מוסד ביאליק של כל כתבי אצ”ג: ‘ספר העמודים’, כרך ח’ עמ’ 141).

• בשנת תש”א מבקר שלמה סקולסקי, חברו של בן-יוסף לפלוגת הגיוס, בחלקת קברו בראש-פינה – ורושם את שירת מחשבתו:

“אלונים פורשים צמרת, / דם שרים לבן-יוסף. / בין הפְּקַע והשיא / קבר עד חֶצֶב. / ... ובלילה עם חצות / קול דממה דקה ירעד: / אין כובשים את ראש הסלע / אם אין קבר במוֹרָד! /”.

יוסף רוזנבוים – ‘ברוך’ – עד שאזל כל דמו...

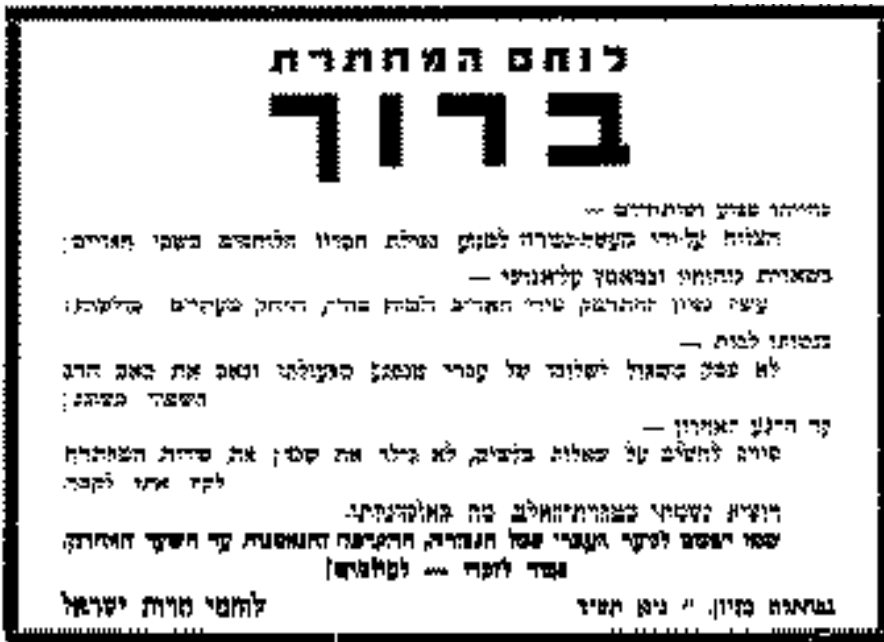
איש הלח”י, ‘ברוך’ – הוא יוסף רוזנבוים – היה יליד פולין (1920) וחבר בית”ר. עם פרוץ מלחמת העולם השנייה הוא הצליח להימלט לוויילנא, ומשם יצא למסע תלאות עד חופי הארץ; כאשר עלה ארצה, עוד טרם מלאו לו עשרים. כל בני משפחתו נשארו מאחור, והם נשמדו עם מליוני יהודי פולין. ‘ברוך’ כותב את הגיגיו ביומנו, וכמו דובר אליהם: “אולי במותי אהיה לתועלת לעמי, כי בהכרה ברורה אני צועד לקראתו; כי יודע אני שבדמי שיישפך ארווה את אדמת המולדת למענכם, למען הדורות הבאים...”.

ביום שבת, ח’ בניסן תש”ד (אפריל 1944), במוסך בחיפה – אשר שימש כבית דפוס מחתרתי – עסק ‘ברוך’ עם חבר נוסף בהדפסת מודעת אבל ונקם על מותו של ‘אלישע’ (ירחמיאל אהרונסון), שנורה בתל אביב בידי שוטרים בריטים זמן קצר קודם-לכן. בתוך כך נשמת אקדחו ונחבט ברצפה, נפלט כדור, ו‘ברוך’ נפצע קשה בבטנו. חברו חש להזעיק עזרה וצירף אליו את ‘ציון’, הוא שבתאי דרוקר. כשחזרו, לא היה ‘ברוך’



במוסף. כדי שלא תתגלה מכונת הדפוס, החליט 'ברוך' הפצוע להתרחק, ומצא מקלט בדירה סמוכה; כאשר ניסו החברים לחלצו – כבר היה הבניין מוקף בשוטרים. במקום מתפתח קרב יריות. 'ברוך' הפצוע זורק את אקדחו לחבריו ומצווה עליהם להסתלק. הם נסוגים, השוטרים יורים עליהם, והוא קם ממיטתו ומשליך רימון אל עבר השוטרים. בשארית כוחותיו מנסה 'ברוך' להתרחק מן המקום גם הוא, אך הדימום הכבד גובר, והוא מתמוטט. הבריטים מעבירים אותו לבית חולים, הוא מתיישר, חוקריו מתעללים בו ומנסים לחלץ ממנו מידע. הוא שותק. הם מונעים את הניתוח ההכרחי. הוא מת בשתיקתו.

שבתי דרוקר ('ציון') שהצליח לסגת, מצא מסתור במושבה יבנאל, בביתו של חבר הלח"י מנחם לונץ. על קרב הגבורה שהיה שם כעבור חמישה ימים – ראה בנספח ג' לחיבור 'על יום העצמאות, יום הזיכרון וצומות החורבן', כרך ג' עמ' 378.



דב גרונר – זה דבר האגדה, על גבורת העמידה



דב היה יליד הונגריה (1912), בן למשפחה חסידיית, אשר רבים היו בה רבנים ולומדי תורה. הוא התייתם משני הוריו בעודו נער, אך המשיך לשקוד על תלמודו בישיבה עד גיל שמונה-עשרה, ועשה חיל בלימודיו. דב נהיה לציוני נלהב; בעודו בישיבה הוא מצטרף לבית"ר, ונעשה למפקד בתנועה. בשנת ת"ש – בן עשרים-ושמונה – הוא מארגן עם חבריו קבוצת העפלה. אניית המעפילים נלכדת בלב-ים, ודב נכלא לשישה חודשים בעתלית. עם השחרור הוא מצטרף לפלוגת הגיוס של בית"ר בראש-פינה, ולאחר זמן קצר, לפי פקודת בית"ר, מתנדב לצבא הבריטי – עד תום מלחמת העולם. כאשר חוזר דב ארצה – הוא שב לפעילות באצ"ל.

באסרו-חג פסח תש"ו (אפריל 1946) פושט האצ"ל על מבצר המשטרה הבריטית ברמת גן כדי לכוז כלי נשק – ודב בתוך הכוח התוקף, אחראי על קבוצת ה'ספלים'. תחילה מתנהל הכול כמתוכנן, הנשק כבר מועמס על הרכב, אבל אז מסתבכת הפעולה, מתחילים חילופי אש עם חיילים בריטים, ישנם נפגעים בקרב הלוחמים, ובשלב הסופי של הנסיגה לא היתה למפקד הפעולה כל ברירה אלא להורות לנהג: "סע!" ולהשאיר את דב מוטל מאחור, כשהוא פצוע קשה.

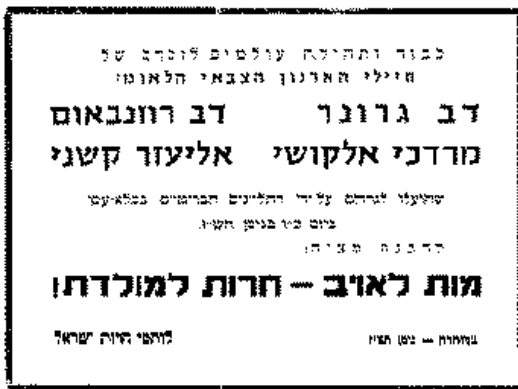
דב נאסף על-ידי הבריטים ומובל לטיפול. לסתו מרוסקת, ובשל כך מתעכב משפטו חודשים ארוכים עד להחלמתו, ורק בטבת תש"ז הוא מובא לבית המשפט ומועמד בפני שופטיו-תלויניו. כאשר ניתנת לו זכות הדיבור – הנה אלה דבריו:

"אינני מכיר בסמכותכם לשפוט אותי, בית דין זה משולל כל יסוד חוקי, מאחר שהוא נתמנה על-ידי שלטון שאין לו יסוד חוקי... כי זאת עליכם לדעת: אין כוח בעולם שיוכל לנתק את הקשר בין עם ישראל ובין ארצו היחידה. ומי שינסה לנתקו – ידו תקוצץ, וקללת הא־לֵהִים תהיה רובצת עליו לעדי עד". דב מסרב אפוא להשתתף בדיונים, איננו מגיב כלל לנעשה באולם, ומסרב בתוקף למנות לעצמו עורך דין. כאשר מסתיים המשפט

ומוקרא גזר הדין – מוות בתלייה – קם גרונר וקורא: "כדם ואש יהודה נפלה, כדם ואש יהודה תקום!".

ביצוע גזר הדין נקבע ליום ז' בשבט, אך האצ"ל הקדים וחטף קצין משטרה ושופט בריטי כבני ערובה; הדבר גרם מתיחות קשה ואיומים מצד הבריטים, בצד דחיית ביצוע גזר הדין. לאחר הודעת הבריטים על עיכוב ביצוע התלייה שחרר אצ"ל את החטופים, ואז החל מסע לחצים כבד על דב לחתום על בקשת חנינה. הוא סירב בתוקף, מתוך גאון ואי-הכרה בשלטון הזר, בחוקיו ובמשפטיו. עורך-דינו, אשר לוויצקי, יצר אצלו את הרושם שהארגון היה רוצה שיחתום על בקשת חנינה; גרונר נסחף למערבולת לבטים קשה, וחתם. מיד חש ששגה, וגם מפקדת אצ"ל הודיעה ככעס שעורך הדין הוליד שולל את שולחו, שכן ההחלטה חייבת להיות אך ורק בידיו של דב בעצמו. לבסוף חזר בו – ביטל את חתימתו – ועמד במריו זה, בתוקף, חודשים ארוכים. הוא הסביר שסירובו לחתום על בקשת חנינה הינה דרך מלחמתו האחרונה בכובש הזר, וחשוב עוד יותר: זו דרכו לעורר את הנוער היהודי לפעולה...

הארץ געשה סביבו, עיתונות העולם עקבה בדריכות, בקשות דחייה שונות הועלו בפני בתי המשפט כאן ובלונדון (לא מטעמו), והוא המתין בתא המוות בשקט נפשי מופלא. האצ"ל תכנן פעולה נועזת לחילוץ של דב ושלושת חבריו – יחיאל דרזנר, אליעזר קשאני ומרדכי אלקחי (שנלכדו בטבת תש"ז) – מאגף הנידונים למוות כלא הירושלמי, אבל אז הועברו הארבעה במפתיע לכלא עכו.



בחשכת הלילה, אור לכ"ו בניסן תש"ז (אפריל 1947), שנה ועוד שלושה ימים לאחר יום הפעולה, הונחה עניבת החנק על צווארו של דב, בחדר הגרדום במבצר כלא עכו. הוא שר את המנון 'התקווה' בגאון, בקול רם, ואז ניתקה הרצפה מתחתיו... יחד עמו נתלו גם שלושת

לוחמי האצ"ל האחרים. לא ניתן להם, לארבעה, להיפגש עם מאן שהוא לפני מותם, ואיש יהודי לא היה עד לתלייתם. דב וחבריו ביקשו להיקבר ליד שלמה בן יוסף, בראש פינה. השלטונות קבעו אחרת; בו ביום הם נקברו בצפת, ליד חלקת קבריהם של החללים קדושי תרפ"ט-תרצ"ט.

נספח ב'

לסעיף 'מלכות השם' (עמ' 308 ואילך)

לעניין היחסים בין הרשויות המדיניות סיכום ארעי

בסעיף 'מלכות השם', בייחוד בתחילתו ובסופו, מתייחס שב"ד בקצרה אל הרשויות השונות במלכות ישראל הראויה ואל ראשיהן – המלך, הכוהן הגדול ובית הדין הגדול – ודן ביחסים שביניהן; (ראה את מיקוד הדברים בסוף הפסקה השלישית ובהערות ס"א, ס"ב ו"ס"ג הנתונות שם).

והנה, בתוך המחברת אשר בה סיכם שב"ד לעצמו את לימודיו במסכת סנהדרין, נמצא פתק מצורף, בגודל טפח, בכתב יד זעיר וצפוף, המהווה מעין סיכום ארעי של המשתמע מן הסוגיה בתחילת פרק שני (דפים י"ח ו"ט). מכיון שיש יסוד להניח ששב"ד הכין את הפתק הזה כרישום ראשון לקראת כתיבתו של הסעיף דנן – מובאים כאן הדברים כנספח לספר, וכהוספה יובא עוד גם קטע מהערתו של שב"ד לעבודתו המשפטית, כְּמוֹסֵבֵר לְהַלֵּן.

תצלום הפתק בכתב ידו של שב"ד – משני צדי הנייר – מופיע בעמודים הבאים.

הנטייה [להפרדת הרשויות] הבאה לידי ביטוי בדף י"ח מבוססת על הניסיון של מלכים שאינם מקבלים עליהם את עול התורה. נטייה זו נדחית בדף י"ט על-יסוד האמונה בניצחונה של רוח ישראל בקרב ישראל, ושהקרע בין התורה והמלכות קרע חולף הוא.¹ הנטייה להפרדת הרשויות מבוססת על הכלל שהחקיקה אינה יכולה להיות כפופה לאינטרסים אישיים או מוסדיים: מלך וכוהן גדול בעלי פניות אינם יכולים להשתתף בחקיקה, כי החקיקה והמשפט עומדים מעל לכל אינטרס חולף, באשר הם צופים לנצח האומה.

1 במסכת סנהדרין דף י"ח עמוד א' קובעת המשנה כי "המלך לא דן [= כחבר הסנהדרין] ולא דנין אותו, לא מעיד ולא מעדין אותו [= כנגדו]", ובעמוד ב' מוסיפה הגמרא: "אין מושיבין מלך בסנהדרין, ולא מלך וכהן גדול בעיבור שנה". ואילו בדף י"ט עמוד א',

כשהנטייה להפרדת הרשויות נדחית בדרך י"ט אין הכלל הזה נדחה עמה; להפך, איחוד הרשויות מבוסס על ניצחוננו של כלל זה: מְשַׁמְתֵּמֶלֶךְ מֶלֶךְ יודע תורה, ושהשפלות וההִכָּנֵעַ לדברי תורה אינם רעים בעיניו, ושמלכותו על־פי התורה² – דהיינו, אם המלך גם־כן אינו משועבד לאינטרסים חולפים וצופה לנצח האומה – [אזי] הרשויות מתאחדות. אולם, איחוד זה איננו רק איחוד על־תנאי: האיחוד אינו תלוי במקרה של מלך זה או אחר, אלא בהתמלכות בית־דָּוִד, ובכך בהתגשמותו של האידאל באופן סופי וכולל; כי מלכות בית־דָּוִד היא־היא האידאל, ופירושה: יודעים התורה ולא היה רע בעיניהם [השפלות וההכנען] וכו'.² וזהו [אפוא] החוק: לא זו בלבד שמלכות בית דָּוִד היתה כך, אלא כך היא צריכה להיות (שהרי אם לְעֹבְדוֹת – היא לא היתה כך).

כך הוא אפוא הדין הממלכתי בישראל:

- א. מלכות ישראל אינה מכשיר להגשמת אינטרסים חולפים וחלקיים, אלא היא מכשיר להנצחת האומה.
- ב. כל המנגנון המדיני הישראלי מורכב מאנשים שפניהם לנצח ישראל, ומי שמייצג אינטרס חלקי – פסול למנגנון זה.

כאשר ניגשת הגמרא לבאר את קטע המשנה הנ"ל, מסייג אותו רב יוסף ואומר: "לא שנו אלא מלכי ישראל, אבל מלכי בית דָּוִד – דן [= דנים, כחברי הסנהדרין] ודנין אותן". הרמב"ם מבאר את המשנה על־פי הוספתו של רב יוסף; פירושו זה, עם מטבעות לשונו – (כתרגום מערבית שנעשה בידי שלמה ברבי יוסף, המכונה: בן יעקב) – שזורים כאן בדברי שב"ד. זהו אפוא פירושו למשנה דן:

"המלך לא דן ולא דנין אותו, לא מעיד ולא מעידין אותו" – זה במלכי ישראל בלבד, לפי שהיו עבריינין במלכותם, לא היו משבחין השפלות, ולא היו נכנעין לדברי תורה; אבל מלכי בית דָּוִד – דנין [בסנהדרין] ודנין אותם, לפי שהם יודעים התורה ולא היה רע בעיניהם השפלות וההִכָּנֵעַ לדברי תורה, לפי שמלכותם על פי התורה – לא יגרע ממנו [= לא תגרע ממנה] ענוותנותם, ... ודָּוִד על־יוֹ־השָׁלוֹם מכלל סנהדרי גדולה היה".

עם זאת ראוי לציין נקודה אחת בה מעיר הרב יוסף קאפח זצ"ל – המתרגם את הפירוש מחדש, בהוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ה – שהמתרגם שקדמו לא תרגם נכונה. וזהו תרגומו בפתיחת המשנה: "במה דברים אמורים [= שהמלך לא דן וכו'] – במלכי ישראל בלבד, מפני ששלטונם בְּרָשָׁע". בהערתו אומר הרב קאפח שהתרגום הקודם לאותן מילים – "לפי שהיו עבריינין במלכותם" – איננו נכון, ושכוונת הרמב"ם היא לכך שעצם כבישת השלטון ביד מלכי ישראל היא הַרְשָׁע, שהרי נעשה הדבר כמרד במלכות בית דָּוִד, על־אף שמאת ה' היתה זאת. בהמשך המשנה, במקום התרגום "לפי שמלכותם על פי התורה", מתרגם הרב קאפח: "לפי ששלטונם חוקי", ולכן לא יגרע על־ידי ענוותנותם.

ג. מתוך שהמנגנון המדיני חופשי מאינטרסנטים – אין חשש באיחוד הרשויות המדיניות, אלא להפך, איחוד הרשויות הוא דרך-הארגון המתאימה ביותר למנגנון המדיני, והיא הולמת את כל מבנה המשפט העברי ונובעת מתוכנו ומרוחו.

ד. הרשות העליונה היא הרשות השופטת ומתוכה מסתנפת הרשות המוציאה לפועל, שתפקידה אינו אלא הגשמת המשפט. על-פי התפיסה העברית אין רשות מחוקקת כלל, כי המחוקק הוא תורת ה' – רוח אֱלֹהִים המפעמת בישראל. הסנהדרין מפרשת את הרוח הזאת בשפת המושגים והמציאות, והמלכות מוציאה אל הפועל.

ה. המלכות אינה נפרדת [אפוא] מהסנהדרין אלא מסתנפת ממנה, כי רק על-ידי הפירוד עלולים להיווצר אינטרסים נוגדים, ואילו כשהמלכות מסתנפת מהסנהדרין יוצא שעל-ידי המלכות מגשימה הסנהדרין את עצמה.

ו. "לא היה רע בעיניהם השפלות וההכנע [לדברי תורה] ... ודוד עליו-השלום מכלל סנהדרי גדולה היה"³ – הסנהדרין עליונה והמלכות כפופה; לא ייתכן אפוא שדוד ישב בסנהדרין בתוקף מלכותו, שאם-לא-כן עלולה הסנהדרין להיות נאלצת לקבל לתוכה את ינאי המלך,⁴ ותימצא היא כפופה. יוצא אפוא שדוד התמלך בתוקף ישיבתו בסנהדרין, ולא להפך.)

מועד כתיבה משוער: תשי"ב

3 דברי הרמב"ם בפירושו למשנה.

4 בסוגיית הגמרא (דף י"ט עמוד א') מסופר על התקלה החמורה שנבעה מזימונו של ינאי המלך אל הסנהדרין על-מנת שיועד בו חטא עברו שהרג נפש. מעשה זה הוא העומד ביסוד הדין שמלכי ישראל – להבדיל ממלכי בית דוד – אינם דנים (כחברי הסנהדרין). אינם נידונים על-ידה, ואף אינם נקראים להעיד או לשמוע עדות הנוגעת להם.

הוספה

לנספח ב'

בשל השייכות לענייננו, אנו מביאים כאן – כהוספה – הערה ארוכה אשר כתב שב"ד בספרו 'דיני הקניין במוחזק'. ספר זה הוא השלישי מארבעת כרכי עבודתו המשפטית: 'תורת דיני הקניין', הנמצאת בכתובים וטרם ראתה אור. (על מכלול העבודה המשפטית – ראה את איגרתו של שב"ד לשמואל קרמר במדור האיגרות, כרך א' עמ' 620).

ההערה נכתבה בתוך דיון בטיב בעלותם המשפטית של שבטי־ישראל בנחלותיהם הנפרדות, ובסמכויות של מוסדות האומה העליונים – המלך ובית־הדין – בהקשר זה. כאן מובא חלקה העקרוני־הכללי של ההערה, בו מנתח שב"ד את טיב הריבונות הממלכתית ואת מערך הזיקות שבין העם, ארצו, מלכו, ובית־דינו. מן ההערה הושמטו השורות הקושרות אותה אל הדיון בעניין הספציפי הנ"ל – ובשל כך התחייבו כמה שינויי־עריכה קלים.

...רעיון "האמנה החברתית" של ברית שבטים ריבוניים – המונח לכאורה ביסוד תפיסת הממלכתיות הישראלית לפי מה שראינו לעיל – באמת אינו ממצה את העניין. עליו יש להוסיף מה שהזכרנו לעיל גם־כן, שהריבונות של כלל ישראל בארץ ישראל היא שותפות, ואף שותפות הפרטים הישראליים, בנבדל מהשתייכותם השבטית; ואילו שותפות זו אינה דווקא פרי של הסכם (בין פרטים או שבטים), אלא היא נוצרה באופן אוטומטי, בשעה שיצאו בני ישראל מארץ מצרים (בעל כורחם, בעקב גירוש), מכוח הזכות־בְּרָאוּי שבאה להם בירושה מאבותיהם, אף מלפני היות השבטים – (דוק ב'בבא בתרא' דף קי"ט עמוד א' ורשב"ם שם).⁵

מצד שני יש להוסיף את הגדרת הריבונות שב'הוֹרֵיוֹת' דף י"א עמודים א'-ב', לפיה אין מלך ישראל כפוף לשום גורם מלבד ה' אֱ־הָיו, ונמצא אפוא שאין הוא כפוף לדעת

5 שב"ד מפנה אל הדיון בגמרא על ירושתן של בנות צלפחד – כלהלן: המשנה – (בדף קט"ז עמוד ב') – קובעת כי בנות צלפחד נטלו שלושה חלקים בנחלת הארץ: חלק אביהן, חלקו של צלפחד בנכסי חֲפָר אביו, וחלק נוסף המגיע לצלפחד לפי שהיה בכור הנוטל פי־שניים בירושת חֲפָר. הגמרא מקשה על כך, היאך זכה צלפחד לשני חלקים בירושת אביו, והרי בשעת צאתם ממצרים עוד לא באה הנחלה לידי חֲפָר, והלכה היא ש"אין הבכור נוטל בְּרָאוּי כבמוחזק", היינו שדין חלקו הכפול של הבכור מתייחס רק לנכסים אשר החזיק בהם

הפרטים או השבטים המהווים את האומה הישראלית, אלא שיתוף-הריבונות הישראלי מתגלם באישיותו הוא, באופן שהאומה בכללה כפופה לו אפילו בעל-כורחה. כך מתקבל גם מ'סוטה' דף מ', שלהי עמוד א'.⁶

אך מכאן מתבררים גם גדרי הדבר; המלך הוא באמת הריבון הארצי, והעם כפוף לו אף שלא מדעתו, אך זאת רק כשהמלך פועל כדי להגשים בעם את החוק הא־הי, היינו כאשר ה' א־הִיו הוא באמת מעליו, לא רק מבחינה עובדתית אלא גם מבחינה מוסרית; אך במידה שהעם נענה ומקיים גם בעצמו את החוק הא־הי, שוב אין המלך אלא מעין "ראשון בין שווים" בתוכו, וממילא אין לו גם סמכות לפגוע בזכויות בני האומה שלא מדעתם.

תוך כדי כך יש לציין כי דעת האומה אינה מתגלמת לפי התפיסה העברית בצירוף דעתם של כל בניה בפרטיותם, לפי הרכבם בכל שעה נתונה – ובמנותק מהוויית האומה כישות היסטורית בעלת עבר ועתיד המוגדרים בתוכם מלכתחילה, אף שלא בטובת הפרטים – אלא מתגלמת היא בחבר הזקנים והחכמים, תופסי התורה, המהווים את "בית הדין הגדול" והמייצגים את התורה הלאומית והגוף הלאומי כאחד, בהתלכדותם המושגית.

ומכאן מסתברת העובדה, שעל אף מה שאמרנו [בגוף החיבור] בדבר חוסר הסמכות הממלכתית להפקיע את זכויות הפרטים, מכירים דיני ישראל בפלל "הפקק בית דין הפקר" ('גיטין' דף ל"ו עמוד ב'), לפיו רשאית ההנהגה הלאומית להפקיע מאותן הזכויות. כי אמנם, המלך שיאמר לפגוע בזכויות הפרטים באופן שרירותי, מכוח עצם הריבונות המתגלמת בו, ושלא על דעת בית-הדין – דינו לא יהיה דין; אך במאוחד עם בית-הדין יוכל הוא להפקיע.

אביו בטרם מותו, ולא לאלה הראויים לבוא לו לאחר מכן. ועל כך משיב רבה, שדין מיוחד לנו כאן: "ארץ ישראל מוחזקת היא"; על-אף שהזכות היא רק 'בראוי' – ועתידה להתממש לאחר זמן – הרי הארץ נחשבת כמוחזקת ביד בני ישראל כבר מעתה, בצאתם ללכת אליה. • הרשב"ם בפירושו נותן בכך טעם: "מוחזקת היא" [הארץ] – ליוצאי מצרים, כדכתיב [בשמות ו' ח']: 'ונתתי אתה לכם מורשה', כלומר אני נתתיה לכם ירושה [מאברהם יצחק ויעקב, הנזכרים בראש הפסוק]."

6 הנה השורות מסוגיית הגמרא, הדורשת ומרחיבה את דברי דוד המלך בפנותו אל העם שיתנדבו לבניין המקדש: "'ויקם המלך דוד על רגליו ויאמר שמעוני אחי ועמי' (דברי-הימים א' כ"ח ב)"; אם אחי למה עמי, ואם עמי למה אחי? אמר רבי אלעזר: אמר להם דוד לישראל: אם אתם שומעין לי – אחי אתם, ואם לאו – עמי אתם, ואני רודה אתכם במקל".

ואין לכאן סתירה גם על-פי התפיסה ש"כל האמור בפרשת מלך (בשמואל-א' ח') – המלך מותר בו" ('סנהדרין' דף כ' עמוד ב').⁷ כי לפי תפיסה זו, בשעה שהסכים העם להמליך את שאול על אף איומיו של שמואל, ממילא הוא קיבל עליו את המלך על דעת שאותם איומים יתקיימו – ונמצא אפוא שגם כשיבוא המלך להפקיע זכויות מכוח "פרשת המלך", הריהו לא יהא פועל בשרירות כי אם על דעת האומה ובית דינה. להשלמת הדברים כדאי להזכיר גם את עצם דין המלכת המלך בישראל, בדברים י"ז ט"ו: "שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אֱלֹהֶיךָ בו":

בהבדל מן המקובל בדברי ימי הגויים, שהמלך מתמלך על העם דרך כיבוש העם בעל כורחו, לטובתו של המלך, הרי בישראל המצווה היא על העם, להמליך את המלך עליו ולקבל עליו את יראתו, לטובת העם בעצמו.⁸ עצם ההמלכה והענקת סמכויות המלוכה הריהי כאן אפוא על דעת העם (באמצעות בית דינו)...

7 בסוגיה זו עסק שב"ד בהרחבה בעבודת הגמר של לימודיו באוניברסיטה – 'דינא דמלכותא דינא' – אשר קטעים מתוכה הובאו במהדורתנו (בכרך א'). ראה שם בייחוד את הערה 5 בעמ' 507, המסבירה היטב את המשפט האמור כאן.

8 כאן מכוון שב"ד, אל-נכון, לדרשת הכתוב המוסבת על חלקו הראשון של הפסוק דגן, לאמור: "שום תשים עליך מלך" – שיהא מוֹרְאוּ עֲלֶיךָ; ראה ב'במדבר רבה' י"ד ו'.

נספח ג'

לפרק י"ד: 'לוחמי חירות ישראל'

עיקרי התחייה

בפרק 'לוחמי חירות ישראל' נידונו י"ח עיקרי התחייה, ובהערה 265 (עמ' 461) פורטו בקצרה שלבי התפתחותם. בעמודים 469-470 (ובהערה קמ"ח) גם ראינו שה'עיקר' המציב כיעוד את בניין הבית השלישי 'נעלם' בנוסח מאוחר של ה'עיקרים', ו'הושב' רק כאשר הם פורסמו מחדש ב'סלם', לאחר קום המדינה. נביא כאן אפוא – בצילום מסמכי המקור – את התפתחות הגירסאות של נוסח 'עיקרי התחייה'.

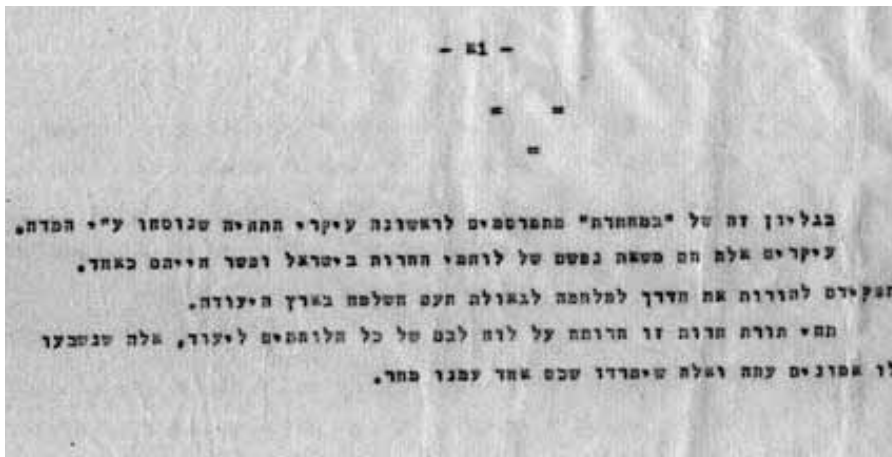
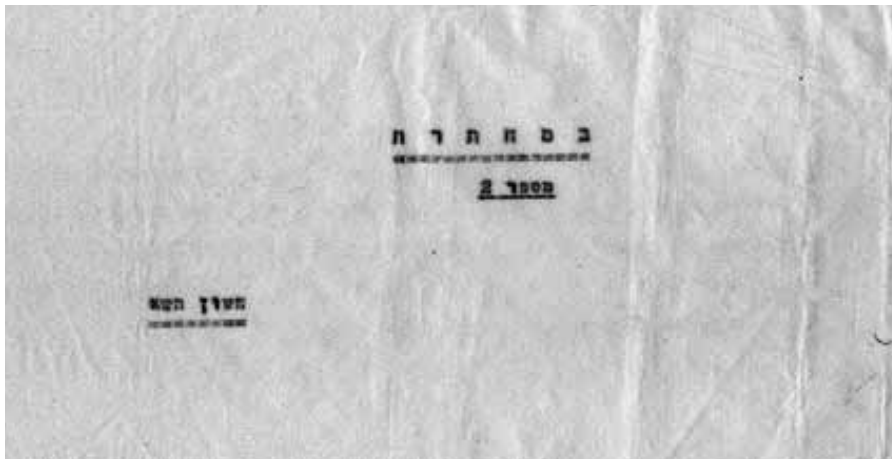
המסמכים מובאים מארכיונו של יאיר, אשר סודר ופורסם (חלקית) בעבודת-גמר שכתבה בתאחיו, אמירה שטרן: 'הארכיון שהוטמן בַּפֶּד, שרידי ארכיונו של אברהם שטרן – יאיר', בית הספר לספרנות וארכיונאות, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ד. הארכיון שמור במוזיאון הלח"י בתל-אביב, והמסמכים המובאים (על פי סדרם להלן) מוחזקים בתיקים: 37, 44, 89.

1 ביום י"ד באב תרצ"ט (יולי 1939), כתב יאיר מאמר פְּעִיתוֹן 'אִמֵּר לַעַם' – שיצא באופן חד-פעמי מטעם אצ"ל – אשר כותרתו היתה: 'עקרונות ומסקנות', והוא נחתם בַּשֵּׁם אב"י (= אלעזר בן יאיר). כאן יובאו, בדילוגין, כמה משפטים מן המאמר, אשר תרמו לניסוח ה'עיקרים':

"האצ"ל חי ולוחם להקמתה של מלכות ישראל בארץ-ישראל. ... ארץ ישראל היא כברת ארץ אשר עליה ישב עם ישראל כולו, בזמן מן הזמנים. את גבולותיה של הארץ הוא יציב בעצמו בחרב הכיבוש כשיקים את מלכות ישראל. ולשם הקמת המלכות יש ליצור כוח עצמאי מזויין עברי, על נשקו, קציניו וחייליו ...

לעולם ועד יישאר הצבא הלאומי צבא הכיבוש ויהיה צבא המלכות, כערוכת ברזל לקיומה של הבטחה, כערוכת ברזל לחייו וחירותו של העם. ורבות עוד יילחם עמנו בארצו עד שישפוך את שלטונו על הגויים ויכבוש ארצות חדשות ... ודורות רבים תהיה המלכות העברית כמחנה צבא במדבר המזרח הערבי."

2 כאמור בהערה 265 (עמ' 461), ביקש יאיר מחנוך קלעי לחבר טיוטה ל'עיקרים'. קטעים ממסמך זה פורסמו בידי זאב איבינסקי בספרו: 'לח"י, צבת ראשונה' בהוצאת יאיר, כרך ב' עמ' 434 ואילך. קלעי שאב מכמה וכמה מקורות, כאמור בהערה, וגם מאמרו הנ"ל של יאיר עמד לנגד עיניו; הוא ניסח ארבעה-עשר עיקרים, אשר יאיר שב ועיבד אותם, תוך קיצור רב מחד גיסא, והוספות מאידך גיסא. בגיליון השני של 'במחצרת' – בחשוון תש"א (נובמבר 1940) – פורסם חלק ראשון של 'עיקרי התחייה', ובו תשעה עיקרים. יאיר ניקד בעצמו את הקלדת מכונת הכתיבה, על גבי שְׁעוֹנֵית-השכפול (סטנסיל):



- 2 -

ע י ק ר י ה ת ח י ת (א)

ה ע ט. העם העברי הוא עם-טובלתו יוצר דת היחוד, מחוקק מוסר הנביאים, נושא מרכות - עולמן גדול במסורת הנבואה ומסירות הנפש הרצון - החיים וכה-חמקל; באור רחוק; בבטחוננו בגאולה.

המכורה. המכורה היא ארץ-ישראל כמחמיה המפורשים בתורה (ביום הזה כרת יתח את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנחם מצרים עד הנחל הגדול נהר מצה, ברשית טו-יח) היא ארץ החיים בה ישכון לבטח העם העברי כלו.

העם והמכורה. את ארץ-ישראל כבש ישראל בתורב. בה היא לעם ובה בלבד ישגב להחיה. להיכן יש לישראל, וכן לו, זכות המעלות על ארץ-ישראל. זכות זו היא שנקמתו היא לא סעקה ולא חוכל למקוץ לעולם.

המצוה. א) גאולת הארץ; ב) תקופת המלכות; ג) תחית האומה; ד) אין תקופת המלכות בלא גאולת הארץ. ואין תחית האומה בלא תקופת המלכות.

מלקא (א)

- 3 -

כבוש - בת-יל. א. גאולת הארץ שמענה כבושה בתורב מידו זרים לאחוזת-עולם. ב. תקופת המלכות שמענה מידו המדינה העברית על הארץ הגאולה.

עליון במורה רבים. המדינה העם העברי לה-יוחו גורם זכאי, מדיני והתרבותי ראשון במעלה במורה ובחוקי מים המיכין.

משו-הארץ. חכמן מספר הכרעה מידו ממשר ישראל והארץ הנבואה. במשטר זה יחיו חיי חנה, כבוד וחירות כל בני האומה במשור הם בנייה - אוח זכומה לגויים.

בני-הבית. בנין הבית השלישי כמכל לתור המלכות השלישית.

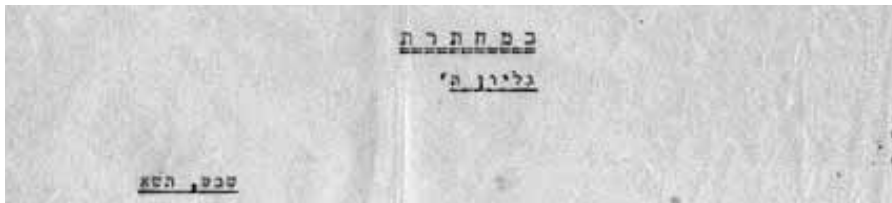
שבת-ציון. תחית האומה שמענה שחרור העם מן הנלחה ימן הסלף והמורה שבת-הנלחה צ"י:

א. קבוץ גלויות שלם במלכות ישראל.

ב. שיבת העם כלו ללשון התורה; לעצמותו מה-מסורת חרואנית וגאולה אפיו האומה.

3

בשבת תש"א (פברואר 1941) – בגיליון החמישי של 'במחותרת' – פורסם החלק השני של 'עיקרי התחייה'. ארבעת העיקרים הראשונים נותרו על עומדם (ולא נדפסו כאן שוב), ואילו בארבעה-עשר העיקרים שנדפסו עתה, משתנה ומתעדכן נוסחם של עיקרים שפורסמו שלושה חודשים קודם-לכן, ונוספים עליהם עיקרים חדשים:



- 1 -

עיקרי התחייה

ב.

שנים הם תורי התחייה: 1. תור הפלחה והכבוש; 2. תור האדנות והגאולה. ואלה העיקרים הא. בתור הפלחה והכבוש:

ה. חננו חנוך העם לאהבת החרות ושטוח נאטנות קנאית לקניניו הנצחיים. השרטת הרעיון, כי גורל העם נתון בידו הוא.

ח. דרוש ההכרה: * הסיף והספר נתנו מכורכין מן חסיים (ויקיר לה' ח').

ו. אחדות אחד העם כלו סכיב דגלת של תנועת החרות העברית, שפוט כגאוניותם, פעמם ומאורם של היהירים - וכוון פרצם, טטירותם ולהטם התחככי של החפונים לפלחנת הסחרור.

ז. בריתות בריתות כראמות עם כל הפעונוניים כאלחנת הא, הפוכונים לסייע לו כפיטריט.

ח. כח השול הכח הלוחם והאדרתו - ככורה ובתפוצות, כפחנת ובקסרקטין, לחיותו צכא-גאולה עברי על דגלו, נסקו ומסקייו.

ט. כלל כלל פלחנת תפיד ככל העופונים לכטן לקיומם חיעוד.

י. טבר טבר ככוש הסכורה כחיל פירי זריט לאחזות עולם, ואלה תסקיירי הא, בתור האדנות והגאולה.

- 2 -

יא. אדר אדר ת חרוש האדנות העברית על הארץ הגאולה.

יב. מטרת-האדם חקפת מטרת כרות שוסר יטרל והצוק הנבואי. כמטרת זה לא יהיה רעב ופוכטל, כו יחיר חיי אחות, ככוד וחרות כל כני האופה, כאשר חס בניה, ארת ופוטת לנויט.

יג. החיות השמורת בנין החרכות והחיות השמפות, לעלית הפליונים, שריתם ורביחם.

יד. משפט חורים מתרון כעית חורים על-ידי הלוטי האוכלוסיים.

טו. עברון גליות קבוץ גליות שלם כפלכות יטרל.

טז. שליט שליט האדרת העם העברי לחיותו גורם צבאי, פדייני, תרכותי וככללי ראטון כפעלה כפזרת וכחופי חיים התכונן.

יז. תחייה תחייה הלטון העברית כפי כל העם, חרוש עצמותו ההיסטורית והרוחנית של יטרל, צרוף האופי הלעופי ככוד התחייה.

יח. הבית הבית השליטי כספל לתור הגאולה השלפה,

4 באותו פרק זמן – סמוך לשבט תש"א – מופצים שמונה-עשר 'עיקרי התחייה' גם בדף נפרד, אשר תצלומו מובא כאן. כמו כן הופצה אז לחברי הארגון 'הרצאה' בת שני עמודים, ובה התייחסות חשובה גם ל'עיקרי התחייה'. (לימים, פורסמה 'ה'רצאה' ב'כתבי לח"י', כרך א' עמודה 51). כאן נביא תצלומי קטעים מן ה'הרצאה' העוסקים ב'עיקרי התחייה'. שים לב לציון התאריך בסיום, בכתב ידו של יאיר:

עיקרי – התחייה

העם. העם העברי הוא עם סגולה: יוצר דת היחוד. פחוקק פוסר הנביאים, נושא תרבות – עולם; גדול כסגורת הגבורה ופסירות הנפש; כרצון החיים וכה הסבל; באור רוחו; בבשחובו בגאולה.

הפכורה. הפכורה היא ארץ-ישראל כתחומיה הפסורשים בתורה (ביום ההוא כרת יהוה את אברם ברית לאפר לזרעך נתתי את הארץ הזאת פנהר פצרים עד הנחר הגדול נהר פרת, כראשית שו-יה) היא ארץ החיים בה ישכון לבשח העם העברי כלו.

העם והפכורתו. את ארץ-ישראל ככש ישראל כחרב. בה היה לעם ובה בלבד ישוכ להחיה. לפיכך יש לישראל, ורק לו, זכות הבעלות על ארץ-ישראל. זכות זו היא פחלת: היא לא פקעה ולא תוכל לפקוע לעולם.

היעוד. א) גאולת הארץ; ב) תקופת הפלכות; ג) תחית האומה; אין תקופת הפלכות בלא גאולת הארץ. ואין תחית האומה בלא תקופת הפלכות.

שנים הם תורי התחיה: 1. תור הפלחה והכבוש; 2. תור האדנות והגאולה. ואלה תפקידי הא. בתור הפלחה והכבוש:

חכונ. חכונ העם לאהבת החרות ושפוח כאפנות קנאית לקנינו הנצחיים. השרשת הרעיון כי גורל העם נתון בידו הוא. חדוש ההכרה: "הסיף והספר נתנו פכורכין פן השפיים" (ויקיר לה' ח').

אחרות. אחר העם כלו סכיב דגלה של תנועת החרות העברית. שפוש בגאונות, פענדם ופאודם של היהודים – וכונן טרצם, פסירותם ולהטם הפחפכני של הפגונים לפלחת השחרור.

כריתות. כריתות כריתות עם כל הפענוגים בכלחת הא. הפכונים לסייע לו כפישרים. כה. חשול הכח הלוחם והאדרתו – בפכורה ובתפוצות, כפחתרת ובקטרקשין, – להיותו צבא-גאולה עברי על דגלו, נסקו ופפקדיו.

פלחה. פלחת תפיד בכל העופדים לשטן לקיום היעוד.

כבוש. כבוש הפכורה כחיל פידי זרים לאחוזת עולם.

ואלה תפקידי הא. בתור האדנות והגאולה:

אדנות. חדוש האדנות העברית על הארץ הגאולה.

פסטר-הצדק. הקמת פסטר חברתי כרוח פוסר ישראל והצדק הנכואי. כפסטר זה לא יהיה רעב וכובשל. כו יהיו חיי אהוה, ככוד וחרות כל בני האומה, כאשר הם כניה, ארת וכרפת לנזיים.

החיות השפפות. כנין חרבות והחיות השפפות, לעלית הפליונים, פריתם ורביתם.

פפס הזריב. פתרון כעית הזרים על-ידי חלופי האוכלים.

קבוץ גליות. קבוץ גליות שלם בפלכות ישראל.

שלטון. האדרת העם העברי להיותו גורם צבאי, פדיני, תכרובי וכלכלי. ראשון בפעלה כפזרת ובחופי היב התיכון.

תחיה. החיות הלשון העברית כפי כל העם, חדוש עצמותו ההיסטורית והרוחנית של ישראל, צורף האופי הלאופי ככור התחיה.

הכית. כנין הכית השלישי ככמל לתור הגאולה השלמה.

TECA GAB

הרצאה זו היא ראשונה במחזור שיחות שנבקע על ידי המפקדה.
 הפקידון של אישיחות אלה ליצור קונטקט (קשר) אישי עם האנשים, אשר בגלל הוקי
 הקונספירציה שהוחקרו בזמן האחרון נפסק הקשר בינם לבין מפקדיהם. אין כוונת
 השיחות לתרץ את המצב הקיים כאילו הוא המצב האידיאלי, הכונה היא לברר את המצב
 וללכנו.
 לפני כולכם הקריאו, כוודאי, את "עיקרי-התחיה". יתכן ואצל רבים סכם נתעוררה
 תפיהה. לשם מה חוזרים שוב, לאחר כל כך הרבה שנות חנוך לאופי, על דברים הידועים,
 לכאורה, לכלם? אולם השאלה, האפנס ידועים דברים אלה לכלם?

דוד אש כן שכחו אז אלה שמדו בראש האצל את העיקרון
 הראשון שלחפה יהודית מסמעה אך ורק בלחפה העלולה להביא לידי הקפת מלכות ישראל
 ושצבא יהודי מסמעה צבא עברי על קציניו, נסקרו וספליו? פדוע אש כן בסחף חלק פאנשי
 האצל אחרי פנהיגים פתעים אלה על אף כל ההסכרות שנתנו להם? מסמעה שהצד האידיאולוגי
 לקוי היה, מסמעה ששוב הגיע האצל לגבול מסוים ורק חלק מהאנשים מצאו את העוז בלבם
 לעבור גם את הגבול הזה.
 המפקדה ההליטה, לפיכך, לעקור מן השורש, פעם אחת ולתמיד את האפשרות של פבוכה
 רעיונית. צעד מעסי ראשון תסמט ההחלטה על עצמאותו המחלטת של האצל. פעטה אחראית
 המפקדה גם להנהגה המדינית של האצל כשם שהיא אחראית להנהגה המעשית. פעטה אין כל
 אפשרות שגוף זר, ויהא זה הקרוב ביותר אלינו, יוכל להשפיע על דרכי האצל. אולם
 כדי שהחלטה זו תוכל לצאת לפועל יש צורך לברר לאנשים בדיוק נטרץ פהי פשרת האצל
 שלשפה דורסת המפקדה ותדרוש להבא עוד יותר את הקרבתות הפכסיפליים סאנשיה. לשם כך
 נוסחו "עיקרי-התחיה". כל אחד ואחד מאתנו חייב לעבור הישב על כל העיקרים ולברר
 לעצמו פעם אחת ולתמיד אש עיקרים אלה מזדהים בפאה אחוז, ללא כל צל של ספק, עם
 אותם העיקרים שהוא פוכן להלחם עבורם. פי שאינו פוכן פוטב שיעזוב פיד, אולם אלה
 הנשארים חייבים לדעת שעיקרים אלה קבועים ואין דבר אשר יכול לשנוחם.

עד אז עלינו להתלכד סביב המפקדה, להתגבש מבחינה רעיונית ופעשית ולהכין את
 עצמנו ליום בוא הפקודה.

שבט תש"א

5 ביום י"ג באייר תש"א (מאי 1941) – כשלושה חודשים לאחר פרסום הנוסח המלא של ה'עיקרים' – התקיים שידור בתחנת הרדיו של 'האצל' בישראל' (כפי שכינו אז את עצמם יאיר וחבריו, אשר פרשו מן 'האצל'). בשידור הוקראו 'עיקרי התחיה', אך העיקר האחרון – אשר קבע כייעוד את "בניין הבית השלישי כסמל לתור הגאולה השלמה" – הושמט ונעלם. (דפי השידור הזה לא פורסמו ב'כתבי לח"י', והם שמורים ב'ארכיון שהוטמן בפד', בתיק 94). באותו פרק זמן הופץ גם דף כתוב

(בן עמוד וחצי), אשר הוכתר: 'עיקרים', ואף בו נמנו רק שבעה עשר, בלא ה'עיקר' שהוכתר קודם-לכן: 'הבית'. את הפרסום הזה, אל-נכון, ראה שב"ד כעלבון ללח"י, כפי שכתב בעמ' 470 (וראה שם גם בהערה קמ"ח). הנה תצלומו של טופס ה'עיקרים':

<u>ע י ק ר י ם</u>	
<u>א. העם</u>	עם ישראל הוא עם סגולה; יוצר דת היחוד. מחוקק פוסר הנביאים. נושא תרכות העולם; גדול במסורת הגבורה ומסירות הנפש; כרצון החיים וכח הסבל; באור רוחו, ככשחוננו בגאולה.
<u>ב. הפכורה</u>	הפכורה היא ארץ ישראל בתחומיה המפורשים בתורה (לזרעך נתתי את הארץ הזאת פנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת, כראשית ש"ו) היא ארץ החיים. בה ישכון לבטח העם העברי כולו.
<u>ג. העם ופכורתו</u>	את ארץ ישראל כבש ישראל כחרב. בה היה לעם ובה בלבד ישוב לתחיה. לפיכך יש לישראל ורק לו זכות הבעלות על ארץ ישראל, זכות זו היא פחלת: היא לא פקעה ולא תוכל לפקוע לעולם.
<u>ד. היעור</u>	א. גאולת הארץ, ב. תקופת הפלכות, כ. תחית האוכה. אין תקופת הפלכות בלא גאולת הארץ, ואין תחית האוכה בלא תקופת הפלכות.
<u>ה. חינוך</u>	חנוך העם לאהבת החרות ושפוח נאפנות קנאית לקניניו הנצחיים. השרשת תרעיון כי גורל העם נתון בידו הוא. חדוש ההכרה "הסיף והספר ניתנו פכורכין פן השפיט" (ויקרא רבה לה'; ח').
<u>ו. אחדות</u>	אחד העם כולו סכיב דגלה של תנועת החרות העברית. שפוס בגאוניותם, פעמים ופאודם של היחידים - וכיוון פרצם, פטירותם ולהסם הפהפכני של ההפונים לפלחפת השחרור.
<u>ז. בריתות</u>	בריתת בריתות עם כל הפעונינים בפלחפת האירגון הטוכנים לטייע לו פטישרים.
<u>ח. כח</u>	חשול הכח אלוחם והאדרתו - בפכורה ובתפוצות, בפחירת ובקסרקשין, להיותו לצבא גאולה עברי על דגלו, נסקו ופפקדיו.
<u>ט. פלחפת</u>	פלחפת תפיד בכל העומדים לשטן לקיום היעור
<u>י. כיבוש</u>	כיבוש הפכורה בחיל פידי זרים לאחוזת עולם.

- 2 -

ואלה תפקידי התנועה בתור האדנות והגאולה :

א. אדנות

חידוש האדנות העברית על הארץ הגאולה

ב. פשטר הצדק

הקמת פשטר חברותי ברוח פוסר ישראל והצדק הנבואי, בפשטר זה לא יהיה רעב ופכושל, כו יחיו חיי אחוה, כבוד וחרות כל בני האופה באשר הם בניה: אות ופופת לגויים.

ג. החיאת השפסות

בנין החרכות והחיאת השפסות לעלית הפיליונים

ד. פשפט הזרים

פתרון בעית הזרים על ידי חלופי האוכלוסים

ה. קיבוץ גלויות

קיבוץ גלויות שלם במלכות ישראל.

ו. שלטון

האדרת העם העברי להיותו גורם צבאי, פדיני תרבותי וכלכלי ראשון בפעלה במזרח ובחופי הים התיכון.

ז. תחיה

החיאת הלשון העברית כפי כל העם; חדוש עצמותו ההיסטורית והרוחנית של ישראל. צרוף האופי הלאומי בכור התחיה.

6 רק לאחר קום המדינה שבו אנשי לח"י ופרסמו מחדש את נוסח 'עיקרי התחייה'. הפרסום הראשון נעשה בגיליון י' של 'סלם' בשבט תש"י, וכאשר יצאו לאור 'כתבי לח"י', בשנת תשי"ט, פורסמו ה'עיקרים' שוב (בכרך א' עמודה 27), כחלק משחזור גיליון ב' של 'במחותרת' – על אף ששם, כזכור, פורסם רק חלק מן ה'עיקרים', ובנוסח אשר שונה אחר-כך. מכל-מקום, בשני הפרסומים הללו, נגאל מחדש ה'עיקר' השמונה-עשר הקובע כייעוד את בניין הבית השלישי, והוא הוחזר אל ה'נוסח הרשמי'. נביא כאן את תצלום העמוד מתוך גיליון 'סלם' הנ"ל, ולבסוף יודפסו ה'עיקרים', כנוסחם ב'כתבי לח"י':

י א י ר ע י ק ר י ה ת ח י ה

- א. העם.** עם ישראל הוא עם סגולה: יוצר דת היחוד; מחוקק מוסר הנביאים; נושא תרבות עולם; גדול במסורת הגבורה ומסירות הנפש; ברצון החיים וכוח הסבל; באור רוחו, בבטחונו בגאולה.
- ב. המכורה.** המכורה היא ארץ ישראל בתחומיה המפורשים בתורה (לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת, בראשית ט"ו, יח), היא ארץ החיים בה ישכן לבטח העם העברי כולו.
- ג. העם ומכורתו.** את ארץ ישראל כבש ישראל בחרב. בה היה לעם ובה בלבד ישוב לתחייה. לפיכך יש לישראל ורק לו זכות הבעלות על ארץ ישראל. זכות זו היא מחלטת: היא לא פקעה ולא תוכל לפקוע לעולם.
- ד. היעוד.** 1. גאולת הארץ. 2. תקומת המלוכה. 3. תחיית האומה: אין תקומת המלוכה בלא גאולת הארץ, ואין תחיית האומה בלא תקומת המלוכה.
ואלה תפקידי הארגון בתור המלחמה והכיבוש:
- ה. חינוך.** חינוך העם לאהבת החרות וטפוח נאמנות קנאית לקנייניו הנצחיים. השרשת הרעיון כי גורל העם נתון בידי הו'. חדוש ההכרה „הספן והספר ניתנו מכורכין מן השמים“ (ויקרא רבה, ל"ה, ח').
- ו. אחדות.** איחוד העם כולו סביב דגלה של תנועת החרות העברית. שמוש בגאונותם, מעמדם ומאורם של היחידים — וכיוון מרצם, מסירותם ולהטם המהפכני של ההמונים למלחמת השחרור.
- ז. בריתות.** כריתת בריתות עם כל המעוניינים במלחמת האירגון המוכנים לסייע לו במישרים.
- ח. כח.** חשול הכח הלוחם והאדרתו במכורה ובתפוצות. במחתרת ובקסרקטיק, להיותו צבא-גאולה עברי על דגלו, נשקו ומפקדיו.
- ט. מלחמה.** מלחמת תמיד בכל העומדים לשטן לקיום היעוד.
- י. כיבוש.** כיבוש המכורה בחיל מידי זרים לאחוזת עולם.
ואלה תפקידי התנועה בתור האדנות והגאולה:
- י. אדנות.** חידוש האדנות העברית על הארץ הגאולה.
- יב. משטר הצדק.** הקמת משטר חברותי ברוח מוסר ישראל והצדק הנבואי, במשטר זה לא יהיה רעב ומובטל. בו יחיו חיי אחוה, כבוד ורעות כל בני האומה, באשר הם בניה, אות ומופת לגויים.
- יג. החיאת השממות.** בנין החרבות והחיאת השממות לעליית המיליונים, פרייתם ורבייתם.
- יד. משפט הזרים.** פתרון בעיית הזרים על ידי חלופי האוכלוסים.
- טו. קבוצ גלויות.** קבוצ גלויות שלם במלכות ישראל.
- טז. שלטון.** האדרת העם העברי, להיותו גורם צבאי, מדיני, תרבותי וכלכלי ראשון במעלה במזרח ובחופי הים התיכון.
- יז. תחייה.** החיאת הלשון העברית כפי כל העם, חידוש עצמותו ההיסטורית והרוחנית של ישראל. צרוף האופי הלאומי בכור התחייה.
- יח. הבית.** בנין הבית השלישי כסמל לתור הגאולה השלמה.

(נוסח בשנת תש"א.)

עיקרי התחייה

א. העם

עם ישראל הוא עם סגולה; יוצר דת הייחוד; מחוקק מוסר הנביאים; נושא תרבות עולם; גדול במסורת הגבורה ומסירות הנפש; ברצון החיים וכוח הסבל; באור רוחו, בביטחונו ובגאולה.

ב. המכורה

המכורה היא ארץ ישראל בתחומיה המפורשים בתורה ("לזרעך נתתי את הארץ הזאת, מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת", בראשית ט"ו י"ח), היא ארץ החיים, בה ישכון לבטח העם העברי כולו.

ג. העם ומכורתו

את ארץ ישראל כבש ישראל בחרב. בה היה לעם ובה בלבד ישוב לתחייה. לפיכך יש לישראל ורק לו זכות הבעלות על ארץ ישראל. זכות זו היא מוחלטת: היא לא פקעה ולא תוכל לפקוע לעולם.

ד. הייעוד

1. גאולת הארץ 2. תקומת המלכות 3. תחיית האומה: אין תקומת המלכות בלא גאולת הארץ, ואין תחיית האומה בלא תקומת המלכות.

ואלה תפקידי הארגון בתור המלחמה והכיבוש:

ה. חינוך

חינוך העם לאהבת החירות וטיפוח נאמנות קנאית לקנייניו הנצחיים. השרשת הרעיון כי גורל העם נתון בידי ה' הוא. חידוש ההכרה [כי] "ה'סיף והספר ניתנו מכורכין מן השמים" (ויקרא רבה, ל"ה ח'). [בדפוס וילנא: ל"ה ו'].

ו. אחדות

איחוד העם כולו סביב דגלה של תנועת החירות העברית. שימוש בגאוויותם, מעמדם ומאודם של היחידים – וכיוון מרצם, מסירותם ולהטם המהפכני של ההמונים למלחמת השחרור.

ז. בריתות

כריתת בריתות עם כל המעוניינים במלחמת הארגון המוכנים לסייע לו במישרים.

ח. כוח

חישול הכוח הלוחם והאדרתו במכורה ובתפוצות, במחתרת ובקסרקטין, להיותו צבא-גאולה עברי על דגלו, נשקו ומפקדיו.

ט. מלחמה

מלחמת תמיד בכל העומדים לשטן לקיום הייעוד.

י. כיבוש

כיבוש המכורה בחיל מידי זרים לאחוזת עולם.

ואלה תפקידי התנועה בתור האדנות והגאולה:

י"א. אדנות

חידוש האדנות העברית על הארץ הגאולה.

י"ב. משטר הצדק

הקמת משטר חברותי ברוח מוסר ישראל והצדק הנבואי, במשטר זה לא יהיה רעב ומובטל. בו יחיו חיי אחווה, כבוד ורעות כל בני האומה באשר הם בניה, אות ומופת לגויים.

י"ג. החזקת השממות

בניין החרכות והחזקת השממות לעליית המיליונים, פרייתם ורכייתם.

י"ד. משפט הזרים

פתרון בעיית הזרים על ידי חילופי האוכלוסים.

ט"ו. קיבוץ גלויות

קיבוץ גלויות שלם במלכות ישראל.

ט"ז. שלטון

האדרת העם העברי להיותו גורם צבאי, מדיני, תרבותי וכלכלי ראשון במעלה במזרח ובחופי הים התיכון.

י"ז. תחייה

החיאת הלשון העברית בפי כל העם, חידוש עצמותו ההיסטורית והרוחנית של ישראל. צירוף האופי הלאומי בכור התחייה.

י"ח. הבית

בניין הבית השלישי כסמל לתור הגאולה השלמה.

נספח ד'

לפתיח שבראש הספר

גאולת ישראל במשבר המדינה' יצא ממכבש הדפוס בחודש אדר בשנת תש"ך. כשלושה חודשים אחר-כך – ביום ח' בסיוון (יוני 1960) – כתב ישראל אלדד רשימת ביקורת על הספר, בְּעִתוֹן 'הַבְּקָר'. הנה כאן הרשימה במלואה:

ספר לשבעת האלפים

מאת ד"ר ישראל אלדד

"והשארתי בישראל שבעת אלפים,
כל הַבְּרָכִים אשר לא כרעו לְבַעַל
וכל הפה אשר לא נשק לו".
(מלכים-א' י"ט י"ח)

נחננו נתונים בעת ובעונה אחת גם בתהליכים דינמיים, שלא היו כדוגמתם רבים בתולדות ישראל, של שיבת עם לארצו – מעשה שהוא עצמו אין לו תקדים בתולדות האנושות, המכירה לכל היותר שיבת עם לעצמאותו המדינית – של התקשרות



אל שרשרת ותרבות מלפני אלפי שנים, של הפיכת עם גולה של רוכלים ולומדי תורה לעם עובדי אדמה, פועלי תעשייה וחיילים מהטובים בעולם, ללא ביטול המתח הרוחני; ויחד עם זאת [נתונים אנו] בתוך משברים עמוקים עד כדי שאלת הפרדוקס "מיהו יהודי", עד כדי דיבורים על אומה חדשה, עד כדי ניגוד אינטרסים מדומה או אמתית בין ישראל ויהודים בגולה, עד כדי מדינת יהודים בלי ירושלים, וירידה המונית ומבוכה רוחנית.

כל הבעיות האלה נדונות על פי רוב מתוך אספקטים אקטואליים של יום יום, מתוך יחסי

מפלגות, לפעמים אף מתוך צמצום בעיות אישיות של פלוני מנהיג טועה, אלמוני בוגד וכו'.¹ הדינמיות המתמדת והאספקטים המפלגתיים והאישיים הרבים מסתירים את האופק. מעוותים את הפרספקטיבה. מערפלים – אם בדמעות שמחה, אם בדמעות יגון, אם בחרון אף – את הראות, ואינם מאפשרים את תפיסת הדברים בשורשם. והרי גם המפלגה וגם האישים הם פרי תהליכים עמוקים יותר, ולא יועילו חילופי מפלגות וחילופי אישים אם לא יתוקנו עיוותים שורשיים, שלא תמיד הם פרי זדון סובייקטיבי.

הנה הוגש לנו בימים אלה ספר שאפשר לומר עליו ללא חשש של משוא פנים שהוא ראשון מאז קום מדינת ישראל, הבוחן את עצם המאורע הזה של הקמת המדינה ואת מרבית בעיותיה המדיניות-הכלכליות הרוחניות, בקנה מידה רחב ביותר, באנך גבוה ביותר, שהמשקולת שלו כבדה ביותר ומבטיחה את יושר הקו ואת ההיגיון הבלתי רופס ובלתי רופף.

אין פירושו של דבר שמר שבתי בן דב – איש לח"י ש"זכה" לחסדי הבריטים לנוח שנים רבות בגלות קניה (ולא נח, כי אם שנה ולמד ונכנס לתוך תוככי היצירה העברית הקדומה, ולפילוסופיה ולתורת המשפט)² – בוחן את הבעיות ממרומי איזה אולימפוס אובייקטיבי כביכול, כעומד מן הצד. להפך: המחבר מגלה את עמדתו מראשית הניתוח. אלא מאי, לעמדתו זו הוא תובע זכות היותה העמדה הלגיטימית הבלעדית של חזון הגאולה היהודית. ואין זו טענה גרידא, או הנחה בלבד, כי אם הוכחה מתמדת שחזון גאולה זה על כל צדדיו, הטריטוריאליים והאָמוֹנְתִיִּים והכלכליים-חברתיים, הוא היחיד המעניק משמעות למה שהתרחש בימינו ובלעדיו אין זכות קיום ולא אפשרות קיום אף למדינת ישראל החזקה לכאורה.

הספר הוא מעשה מקשה דיאלקטי, אין הוא עוסק בתיאור מאורעות היסטוריים. הוא מניח כי ידועים הם, וידועים כמותם גם גילויי המדינה ומפלגותיה ומוסדותיה. הנחתו היא, שמה שעל פני השטח וקרורי בשמות – מפא"י, הסתדרות, תרות, מפ"ס, נטורי קרתא, כנענים, וכו', מן ההווה; או: "הגנה", רביזיוניסטים, ציונות מעשית, אצ"ל, לח"י, וכו', מן העבר – שכל זה ידוע לקורא והוא רשאי להעמיק ולנתח גילויים אלה מן העבר ומן ההווה, להגיע לשמותיהם, לגלות בקיעים בהם כדי להבין ולהסביר את המשברים

1 בכתבו "אלמוני בוגד" מתכוון אלדד, אל-נכון, לאהרון כהן – איש פלמ"ח ומפ"ס, ממיסדי קיבוץ שער העמקים – אשר נעצר בסוף שנת 1958 והואשם בריגול לטובת ברית-המועצות. בשעה שנכתבו הדברים התנהל משפטו של כהן, ובתחילת 1961 הוא הורשע ונדון לחמש שנות מאסר.

2 על שנותיו של שב"ד במחנות המעצר באפריקה, שוב וראה ברשימתו האוטוביוגרפית 'מהלך חיי', בכרך א' עמ' 44 ובהערה 15 (בעמ' 51).

שפקדו ופוקדים את כולם ואת המדינה ואת העם. יש בזה, כמובן, קושי מסוים לגבי הקורא שאינו בקי בהם, אך לעומת זאת ישנו היתרון העצום שאין בו [בספר] כמעט אף שורה שהקורא המכיר את החומר יוכל לומר עליו: "מה הוא מחדש? – זה ידוע לי". המחבר תופס את החומר הידוע תפיסה חדשה וחושף אותו לעיני הקורא העוקב אחריו בצורה בלתי רגילה, לא פמורגל אצלנו בדרך השבלונה של ביקורת מפלגתית. הדיאלקטיקה שלו מגלה תחילה את הניגודים הפרדוקסליים שבציונות ובמדינה. מקורה המודע של הציונות הוא כמובן "בעיית היהודים", השאיפה להיות "עם נורמלי", ובדרך פרדוקסלית ביותר למראית עין, אף האמנציפציה עצמה. בניתוח מעמיק נוסף מתברר, שהציונות אינה למעשה אלא פרי נטישת היהדות המסורתית, ובנושא זה משתלב המחבר בפולמוס שנתעורר סביב לתפישת השבתאות על ידי גרשום שלום.³ ומאידך – וזה דבר הפרדוקס ושורת משברים ומבוכות – חזון הגאולה כחזון חיובי הוא יסוד היסודות של קיום העם והוא כולל בתוכו את הרעיון והמושג "עם סגולה", "עם נבחר" ו"עם האמונה ודת משה" כעקרונות שאין למוש מהם, שבלעדם אין טעם ואפשרות קיום לעם זה, ובלעדי חזון גאולה זה לא היתה מתאפשרת גם הציונות, שלמראית עין באה כאנטייתזה לאותה יהדות מסורתית נושאת-חזון-הגאולה, נושאת התכנים והצורות של הדת.

התנגשות זו בין הציונות הרציונלית, שהמדינה היא פריה, ובין היהדות האירציונלית, היא התנגשות דיאלקטית טיפוסית, קלסית ממש. המחבר מוכיח גם את הכרח הניגוד וגם את הכרח השתברותו במשבר הציונות המדינית החילונית, הפרגמטית בלבד. הוא מגלה את הרבדים השונים שבציונות, שבכל כיוון וכיוון ציוני, הרבדים המודעים והבלתי-מודעים. יותר מכל רפו הסתירות הפנימיות בסוציאליזם הציוני, כי כאן – יותר מאשר

3 אל-נכון, הושפע כאן אלדד ממאמרו של שב"ד, 'במעלות גאולה', אשר נדפס ב'סלם' באייר תש"ך, כחודש לפני שכתב אלדד את רשימתו זו. במהלך מאמרו התייחס שב"ד בדיוק לנקודה זו של מקור החילוניות הציונית, תוך דיון בהשגותיו של ברוך קורצווייל (בספרו: 'ספרותנו החדשה, המשך או מהפכה?', הוצאת שוקן תש"ך) כלפי גרשום שלום, בדבר דרך תפיסתו את התנועה השבתאית ואת השפעתה על ההשכלה ועל החילוניות בישראל (במסתו 'מצנה הבאה בעברה' בתוך 'כנסת' תרצ"ז, ובספרו: 'שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו', הוצאת עם עובד תשי"ז). אגב, שב"ד הֵצִיר על כך שחיבורו 'במעלות גאולה' לא נכלל כפרק בתוך ספרו. כך הוא כתב לידידו עמרם קהתי, (ובמכתב אחר אליו הוא ביטא במשפט אחד את התרשמותו הראשונה מקריאת ספרו של גרשום שלום). ראה כל זאת פחיבור 'במעלות גאולה', כרך זה בעמודים 575-576 (ושים לב שם להערה ב'), ובמדור האיגרות בכרך א', איגרת 5 בעמ' 601.

בתנועות אחרות – חסר הגשר הרוחני, האידאי, בין שני העולמות, אם כי גם הליברליזם הציוני נשא בתוכו את גרעין המשבר. הרביזיוניזם – שממנו צמח האצ"ל – הביא את הציונות המדינית, החילונית, השלילית והפרגמטית עד לקיצוניותה, בהסתמכותו על הליברליזם האירופי ועל תנועות השחרור של עמים באירופה.

לכאורה חייבת היתה הציונות הדתית לשמש גשר בין שני העולמות האלה: [בין חזון הגאולה של היהדות ובין הצרכים והדרכים הפרגמטיים של הציונות. אולם בדרך מיוחדת מנתח המחבר את חולשותיה של "ציונות דתית" זו, שהפכה להיות גרורה לציונות החילונית, כי בסופו של דבר הדת נעשתה אצלה, כמו אצל רוב רובם של היהודים הדתיים, עניין של מצוות מעשיות בניתוק מחזון הגאולה, שנדחה לזווית של הלכתא למשיחא, עניין נסי, או עניין שהאמונה בו יותר חשובה מאשר הוא עצמו.

בשני מקומות בלבד מוצא בן-דב את תפיסת ההתרחשות ההיסטורית ואת הכוונתה לא מנקודת ראות שהזמן גרמה, כי אם מן השורש: אורי צבי גרינברג ואברהם שטרן יאיר. שני אלה בלבד באו למזג ומיזגו ביצירותיהם, בכתב ובמעש, את חזון הגאולה עם הממלכתיות הפרגמטית, מתוך דילוג על שלבים אמנציפציוניים של ציונות שלילית. כל שירתו של אורי צבי גרינברג ו"עיקרי החיים" של יאיר,⁴ ויותר מזה הקמת לח"י ומוסר המלחמה-המדינית החדש שלו, אלה בלבד משוחררים היו מהבקיעים הפנימיים, מהסתירה שהובחרה לעיל, ואלה בלבד יש בהם כדי לשמש גם מוצא מהמשבר החמור שהמדינה והעם שקועים בו.

גם אם משבר זה יש לו גילויים שונים – קשיים במדיניות החוץ, סתירות ביחסים עם העם בגולה, סכסוכי דת ומדינה, בעיות דמוקרטיות ויחס לערבים וכו' – אין הוא בעצם אלא משבר אחד, הנובע מאותו בקע שבסוד, הבקע בין חזון הגאולה היהודית המלאה ובין הציונות החילונית השלילית. המדינה היא מכשיר טוב, אך המכשיר סופו שיישבר אם לא ישרת את מלכות ישראל בארץ ישראל על בסיס משפטי ואמונתי של תורת ישראל, זו המטרה שהוא נועד לה, ולה בלבד, גם מבלי דעת יוצריו. הניגוד בין מדינת ישראל וארץ ישראל, בין המסגרת הדמוקרטית מחד והתוכן החזוני-היהודי-הסגולי מאידך, הניגוד בין הסוציאליזם והקפיטליזם – ששניהם שוב אינם אלא צורות מן החוץ שאינן הולמות את תוכן הגאולה היעודה מבפנים, שיש לה משטר קבוע מראש והוא האחד ההולם אותה, הוא משטר היובל, שהמחבר מתעכב עליו הרבה – כל אלה אין להם פתרון ואין להם מוצא, לא עיוני ולא מעשי, אלא בהשתחררותן של הציונות ושל

4 "עיקרי החיים" הם שמונה-עשר 'עיקרי התחייה' אשר יאיר הציבם כבסיסו הרעיוני של הארגון הפורש מן האצ"ל. ה'עיקרים' נדונו בהרחבה בפרק על הלח"י, והובאו כאן בנספח ג' לספר (עמ' 562).

המדינה מאותם יסודות ציוניים, שהיו טובים ואולי הכרחיים בשעתם, אלא שעבר הזמן ובטל טעמם וכיום אין הם עוד יסוד כי אם נטל מכביד ומטריד וחושף את הריקנות. המחבר רואה בעצם תחושת הריקנות, יחד עם התודעה ההיסטורית המבקיעה [את] עצמה [ומתגלה] גם ללא כוונה תחילה של מכוני החינוך בישראל, ו[יחד] עם ההכרח הדיאלקטי [בגאולת ישראל] האימננטי גם בציונות עצמה, גם במדינה החילונית הזאת – בשלושה אלה רואה המחבר תקווה למוצא מן המשבר ולהתעוררות הממלכתיות המשיחית היהודית, על בסיס של השקפת העולם היהודית העצמית, המקורית, על יסודות המשפט העברי הקדום, סנהדרין, משטר היובל, מלכות ה'.

המחבר אף רואה צורך ואפשרות להקמת גוף מדיני ורוחני שיהיה נושא התעוררות זו, ושבעת הכושר – והוא מנתח את האפשרויות לשעת כושר זו – יגיע לשלטון במדינה על מנת להפכה למכשיר מודע של הגאולה המשיחית.

כתכונה מיוחדת ובלתי רגילה אצלנו אפשר לציין בספר זה את היעדר הצד האמוציונלי, אם לאהבה אם לשנאה, למרות היות המחבר איש מחתרת לח"י, שְׁבַע ניסיונות ואכזבות לא רק מצד אויבי המחתרת, כי אם גם מצד ארגון לח"י עצמו, שהוא מנתח את כשלונו וטעמיו ללא משוא פנים. האידאה בלבו וסכין האנליזה החריפה והבלתי משוחדת במוחו של המחבר, שני אלה מקנים לספרו את יושרו ומוסרו האינטלקטואלי ואת האובייקטיביות המלאה, למרות, ואולי בכוח, עמידתו האיתנה על בסיס מוגדר. אהבה ושנאה אולי מעלין ואולי מורידין, אך אין בהן כדי להסביר, כדי להבין.

אמרתו בכותרת: ספר לשבעת האלפים. בימים שמספרים נעשו עניין מפוקפק כל כך, ואין אנו יודעים עוד כמעט עתה פירוש "אֶלֶף", מן הראוי להדגיש שהכוונה בכותרת היא באמת בראש ובראשונה לצד האיכותי, אם כי למרות הכול מותר להניח שאפילו במדינת ישראל זו ישנם עדיין שבעת אלפים ממש, ההוגים בבעיות היסוד או מתאמצים לפרוץ את החומות המחניקות של השגרה המחשבתית, נכספים לאופקי ראייה רחבים וחופשיים מכבלים חלודים של נוסחאות בנות יומן ותקופתן, נכונים לפתוח לב ומוח לבוא בהם הגות היסטורית וממלכתית, שאינה יודעת פחד גבהים ועמוקות.

להם נועד ספר זה. ויטיבו עם עצמם בקראם אותו.

★

לאחר מותו של שב"ד, כתב אלדד דברים לזכרו. ראה זאת בנספח ב' לְאוטוביוגרפיה 'מהלך חיי', בכרך א' עמ' 61 ואילך.

