

למשנתו של א. ד. גורדון *

תן: יצירתם של הראי"ה קוק ושל א. ד. גור-
דון. בהגותו של הרב קוק עוסקים תלמידיו
ומפרשיו. בספר שלפנינו עדים אנו לנסיון חשוב
לחדור למשנתו של א. ד. גורדון ולמצוא בה
את אותה מורשה שיש לה משמעות לדורות.
עבודות שונות נכתבו על הגותו של גורדון.
עבודתו של א. שבייד יוצאת מנקודת-מוצא שונה,
שהיא — אין המחבר מסתיר זאת — בעלת
משמעות אקטואלית: "מורשת חיה", כפי שכו-
נתה "אחרית-הדבר" בספר שלפנינו. אם כי אפשר
להתחקות אחרי מקבילות חשובות להגותו בפני-
לוסופיה המערבית, עיקר יניקתו של א. ד. גור-
דון — אליבא דא. שבייד — היא ממקורות
היהדות. א. שבייד מצביע על שורה של הוגים
הנוכרים בכתביו של א. ד. גורדון: טולסטוי,
ניטשה, שופנהאור, בודהה, מארקס, שטיינר

א

"הכל תלוי במזל, ואפילו ספר תורה שבהיכל".
אימרה זו — שמקורה הספרותי הוא ספר הזוהר
— מאפיינת את גורלן של שיטות רבות בהיס-
טוריה היהודית, שעל-פירוב בגלל שינויים
היסטוריים-קאטאסטרופאליים נידונו לגניזה. לפ-
נינו, כדבריו של המחבר בפתיחה, "מורשת שנג-
זה-מאהבה", שיטה שנשארה חתומה למרות
העובדה הפאראדוקסאלית שא. ד. גורדון היה
מקובל ונערץ כל-כך, ושהרבה מרעיונותיו ואף
ממטבעות-לשונו התקבלו על חוגים רחבים, אם
כי תמיד בהבנה שטחית.

מבין יצירותיהם של הוגי הציונות החלוצית,
רק בשתיים מוצא אתה יותר מאשר עניין לשע-

* אליעזר שבייד, היחיד, עם עובד, 1970.

וקאנט. רשימה זו סדורה לפי מידת התכיפות שא. ד. גורדון נוקק להם. ואכן יש ברשימה זו — טוען א. שבייד — מכשלה. מפרשים רבים נוטים לראות בטולסטוי, למשל, מעין דמות-מופת שעמדה לפני גורדון. לעומת זה מוכיח המחבר שגורדון הושפע יותר מקאנט, למרות מספר הפעמים המצומצם שהוא מזכיר אותו. בעצם ניתן לסכם את התיזה שלפנינו: אין א. ד. גורדון מחקה. ואף איננו יונק במישרין משיי-טה כלשהי בהגות המערבית. ניתן אף לקבוע שקרא שיטות אלה קריאה סלקטיבית ומגמתית, תוך התמודדות איתן, כדי להציב מולן את שיטתו הוא, ואף כדי ליצור בה מוקדים שלי-ליים, מעין אלילים המוקמים על מנת להיהרס. לעומת זה מראה א. שבייד שקיימת התייחסות שונה למורשת היהדות. אין אתה עומד כאן בפני התייחסות אל טקסטים מוגדרים ואל מקורות ספרותיים, אלא אל מורשה חיה, כמו ההתייח-סות אל הקבלה, דרך תורת החיים של החסידות, שהיא ההתייחסות המרכזית לפי ניתוחו של א. שבייד, וההשפעה של ספרות ההשכלה, בעק-בות מורשת המשפחה (ע' 30). אכן, לפנינו דמות של א. ד. גורדון שהיא בבחינת גלגול חדש של המאבק הנצחי של ההגות היהודית, אלא שמאבק זה איננו מתקיים הפעם דרך פול-מוס פילוסופי, אלא על לוחות לבו של הדור ושל היחיד. המסורת הפילוסופית הכללית איננה מקור למאבק זה, אלא אמצעי המבטא אותו. אישור לדעתו מוצא א. שבייד גם באוצרו הלשוני של גורדון. מונחים כמו אין-סוף, צמ-צום, התפשטות, אצילות, יצירה, עשייה, רצון עליון, ספירות, עולמות וכו' — מצביעים שוב על המקור היהודי של יצירתו. אלא ש"א. ד. גורדון התחיל לכתוב רק אחרי שמשקעי השכ-לתו נתגבשו ונתמזגו, ובלי שיהיו לפניו רוב המקורות שמהם שאב על-פי הזכרון".

ב

עולמו של א. ד. גורדון משורטט בפרקים הראשונים של הספר. לפנינו עוברים שנות יל-דותו וקרקע צמיחתו: העיירה היהודית בחי-ו-ניתה ודתיותה; שנותיו הצעירות והתנועות החדשות: המארקסיות מהד והציונות מאידך;

עלייתו ארצה מפגישה אותנו עם המציאות היהודית החדשה, עם הארץ ובניה החדשים. יסודות עולמו של א. ד. גורדון הם אמנם יסודות עולמנו, ובעיותיו הן בעיותינו — למרות השינויים הרבים שהתרחשו מאז. א. שבייד מעמיד לפנינו את א. ד. גורדון על רקע דמויות אחרות בנות-זמנו, בייחוד הראי"ה קוק וי. ה. ברנר, שאם כי היו שותפים אתו בעשייה הציונית גדול המרחק העיוני המבדיל ביניהם. בשיטתו של הרב קוק אתה מוצא אינטגרציה של החדש אולם על קרקעה האיתן של ההלכה והמסורת הדתית. בכתביו וחיוויו של ברנר אתה מוצא את המשבר על כל חריפותו, את "שלילת הגלות" הקיצונית ואת הבעייתיות בזהות העצמית של הדור. בגישה אחרונה זו ראה א. ד. גורדון את בוללות וכפירה, דהיינו ביטול עצמי הרסני והתכחשות למהות המקורית של האומה. עובדה זו מקרבת אותו אל הרב קוק. שניהם ראו בעשייה הציונית תחייה דתית פשוטה כמשי-מעה. אלא שמשמעותה של דתיות זו איננה זהה אצלם. את הרב קוק מאפיינת אותה שלמות שיש בה משום המשך למסורת. א. ד. גורדון מאופיין אצל א. שבייד על-ידי התיקון שאחרי שבירת הכלים, משמע שהיתה כאן שבירת כלים עד כדי כך שהשבירה עצמה נהפכת לגילוי או-תנטי בדת. צדק א. שבייד בטענתו זו, אם כי נראה שרעיון דומה מצוי גם בכתביו של הרב קוק, הרואה בכפירה שלב בתהליך הדיאלקטי של ההתפתחות האנושית. הביטוי של הדתיות שונה בשתי השיטות, ושונה זה גורם לפיצול בדרכים: ספונטאניות דתית יהודית לעומת הלכה-

מה היא דרכו של א. ד. גורדון בתשובתו? ייתכן שניתן לסכם את דעתו של המחבר בשמו של הפרק הראשון: "ההתחלה מן היחיד". בע-יות דורו — שבהן תפסו הלאום והמעמד מקום מרכזי — נראו לא. ד. גורדון דרך הפרויזמה של "היחיד". מכאן המצב הפאראדוקסאלי, שאם כי מבחינה חיצונית נראה א. ד. גורדון קרוב אל סביבתו, רחוק היה ממנה בפנימיותו, מכיוון שפירש את המציאות שמסביבו באופן שונה לחלוטין. נקודת-מוצא זו: "ההתחלה מן היחיד" מעוגנת בהשקפתו הפילוסופית. אין לפניך אלא אמיתות אינדיבידואליות, ועל-כן גילוי האמת

אינו אלא אחד משישים של שליחות נבואית. וכן בעולם העשייה: העלייה לישראל, החיים הקיבוציים, ומעל לכל הציונות — אינם רק חלק מתוכנית כללית של האומה, אלא הם מה-וויים התחדשות וחיים של יצירה, הגשמת ייעודנו אנו. ערכה של ההיסטוריה מצטמצם עד לאפס, והיחיד הקונקרטי הופך לציר של השיטה. מול עולמו הוא קיים רק "הטבע", במשמעות חדשה וכוללת. עולמו של א. ד. גורדון מוסבר על-ידי שני מושגים אלה: "טבע ואדם".

ג

ספרו של א. שבייד בנוי משני מהלכים, אנא-ליזה וסינתזה. לאחר הפתיחה חודר המחבר, שלב אחר שלב, דרך התקופה, הסביבה והיצירה הספרותית, אל השיטה הפילוסופית ממש — שלה מוקדש הפרק השלישי. אחרי הפרק הזה הוא עובר להסביר עם אותם יסודות שיטתיים את המציאות היהודית הלאומית, הדתית והטרי-טוריאלי. הפרק השלישי הוא באמת היסודי ביותר בספר, מבחינת הניתוח העיוני. אולם מבנה זה של הספר מאפשר את קריאתו אף לאותם קוראים הנרתעים מצלילה במימיה העמו-קים של ההגות הפילוסופית. אין ביכולתנו להת-עכב במסגרת מצומצמת זו על ניתוח השיטה. נצביע רק על העובדה שא. שבייד מראה עד כמה מסוכן לדון בצורה מקוטעת על יצירתו של הגהגה כא. ד. גורדון. אף כי כאמור יונק המינוח שלו ממקורות העבר, אין משמעות למו-נחים הבודדים אלא במסגרת השיטה. יש ואפילו מלה שנוצרה במיוחד ע"י א. ד. גורדון — הכוונה למונח "חוויה" — במשך הזמן משתנה תוכנה עד כדי כך שאם תתייחס אליה במש-מעוטה האקטואלית תימצא מעוות את תוכנה המקורי. אצל א. ד. גורדון ה"חוויה" מעומתת מול ההכרה, דואליזם המזכיר את השניות הקאנ-טיאנית שבין ה"תופעות" וה"דבר כשלעצמו", והשניות הקבלית שבין האינסוף והספירות. הב-חנה וניתוח אלה נותנים גם משמעות חדשה למושג "טבע", ולניתוק האדם ממנו — ההיפר-דות הראשונה. לא הבאנו משפטים סתומים אלה, אלא להצביע ברמז על כיוון פירושו של א. שבייד, וגם כדי לאפשר ניסוח כלשהו של הבע-יה המרכזית שבשיטתו של גורדון. כבר הצביע

פרופ' נתן רוטנשטרייך בספרו על המחשבה היהודית בעת החדשה (א' 246) על העובדה שאליבא דאהרון ד. גורדון "אין האומה קטי-גוריה של ההיסטוריה אלא קטיגוריה של הטבע". זוהי עובדה פאראדוקסאלית — אף-על-פי של-מושג "טבע" משמעות מיוחדת בשיטתו. בצדק מראה א. שבייד את הדמיון שבין רעיון זה ובין שיטתו של ר' יהודה הלוי (הלאום כיחידה אור-גאנית, ע' 149).

כאן מתגלית הבעייתיות של שיטת א. ד. גורדון, ביחוד לגבי הקורא המודרני. ב"אחרית דבר" החותמת את הספר, מנסה א. שבייד להתמודד למרות זאת עם האקטואליות של השיטה. א. ד. גורדון עצמו היה מודע, טוען א. שבייד, שעל אף היסודות האמיתיים שבשיטתו, אותו "רעיון לדורות" אשר לו — "בהגיע שעתו להיות מובן, כבר עברה שעתו להיות מוגשם" ("האדם והטבע", ע' 187). אכן, למרות דברי א. ד. גורדון עצמו, "המורשת שנגנזה מאהבה" יכולה להיפך שוב ל"מורשת חיה". א. שבייד מנסה לעשות זאת על-ידי ראינטר-פרטאציה, העברת מושג הלאום לתחום התר-בות-היסטורי, אותה הווייה שממנה התעלם א. ד. גורדון. התרבות וההיסטוריה הנן גורמים קונסטיטוטיביים בעיצוב עולמו של האדם, כמוהן כיסודות הטבע. הן הגורמות לעובדה התמוהה שהטבע הקשה והצחיח של א"י היה קרוב אל א. ד. גורדון יותר מאשר טבעה הפורה של רוסיה, ארצו ומולדתו (עמ' 196). אליבא דא. שבייד, הסטרוקטורה הגורדוניינית יכולה להיות מורשת חיה בהיותה תיקון שלאחר שבירת הכלים והתחלה מהיחיד; אלא שהחזרת מושג האומה להווייה התרבותית-היסטורית היא תיקון מחשבתו של א. ד. גורדון עצמו. שהרי חייו שלו הודרכו ע"י אותם כוחות שאין בכוחו וב-אפשרותו של האדם להינתק מהן, אלא במחיר האותנטיות שבו ואושרו האמיתי.

פירוש-מחדש כזה הוא חלק מערכה של כל שיטה אותנטית "כגורם המעצב את ההמשך וגם כצעד של התקרבות להבנת-אמת ולחיי-אמת". אלא שפרוגרמה זו של א. שבייד, בהיותה בעצ-מה נסיון מקורי לענות לאתגר של דורנו, מצ-ריכה עיון נפרד. שלום רוזנברג