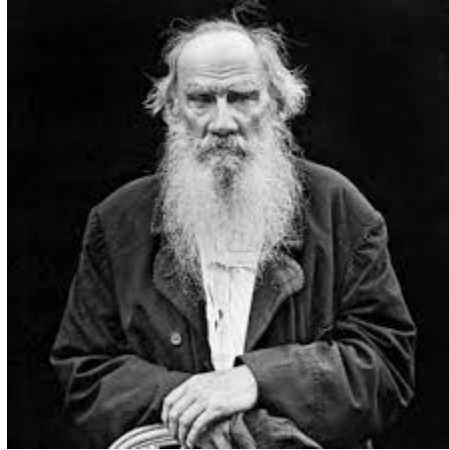
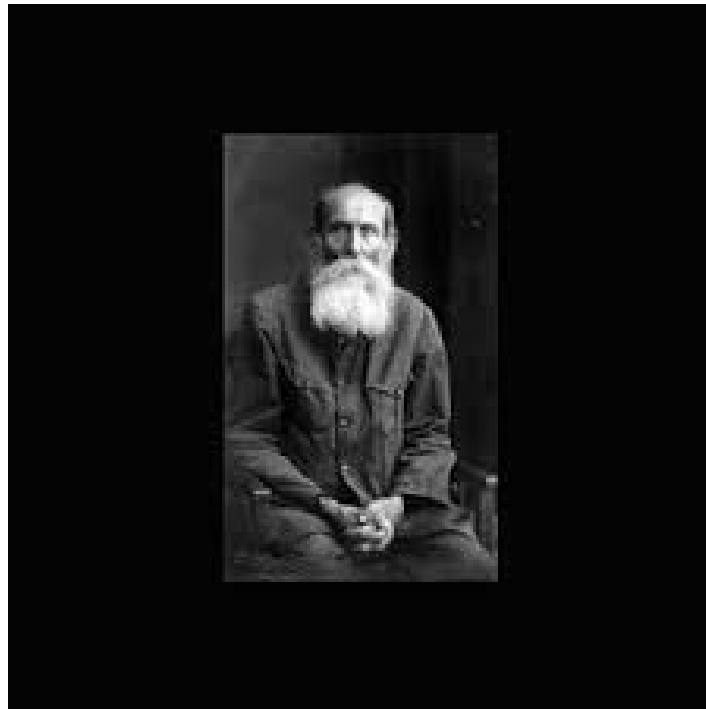


**קירבה וריחוק בין משנתו הפילוסופית של ל.נ. טולסטוי  
למשנת א"ד גורדון**



ל.נ. טולסטוי 1828 - 1910



א"ד גורדון 1856 – 1922

# קירבה וריחוק בין משנתו הפילוסופית של ל.ב. טולסטוי למשנת א"ד גורדון

Proximity and distance between the teachings of L. Tolstoy and A.D Gordon

איתן קליש

קיבוץ גזית

תשע"ח 2017

כל הזכויות שמורות למחבר

רמת גן, ישראל, שם בית הדפוס

כאן צריכה לבוא הצהרת זכויות יוצרים והסימן המכריז שזוהי יצירה מוגנת.

## תוכן העניינים

### מבוא עמ' 7

### פרק הקדמות עמ' 13

הסביבה החברתית-תרבותית של גורדון. חייו של גורדון והשלכותיהם על תורתו. מיקומו של טולסטוי בזרמים הפוליטיים, הפילוסופיים והאידיאולוגים של זמנו. תולדות חייו והתפתחותו הרוחנית של טולסטוי. דעת חוקרים על הזיקה בין טולסטוי וגורדון.

### פרק א' - תפיסת הדת והאדם של טולסטוי וגורדון עמ' 59

יחסו של טולסטוי אל האמונה הדתית. תפיסת האדם של טולסטוי. מעמד התבונה. עקרון העצמות והאותנטיות. דמות האשה ומעמדה אצל טולסטוי. הערצת האדם הפשוט. שלבים בהתפתחותו הרוחנית של האדם לפי טולסטוי.

תפיסת הדת והאדם במשנתו של גורדון. הפן המיסטי של תורתו של גורדון. רעיונות ומושגי יסוד של משנת גורדון. ה"צמצום"ו"ההתפשטות"כמפתח לתיקון היחיד. מעמדו של היחיד אצל גורדון. הלאומיות והיחיד אצל גורדון. יחסו של גורדון אל טבעה של א"י והשפעתה על האדם היהודי. יחסו של גורדון לדת וליהדות המסורתית. עמדותיו הדתיות של גורדון בחיי היום יום בארץ. עמדתו של גורדון כלפי מעמד האשה בחברה הארצישראלית. גורדון כנביא לדורו. **השוואת תפיסת הדת והאדם של גורדון וטולסטוי.**

### פרק ב': תפיסת החברה ותיקונה עמ' 179

רעיונות היסוד בתפיסת החברה והתיקון החברתי של טולסטוי. האנרכיזם של טולסטוי. יחסו של טולסטוי לתנועה המהפכנית. יחסו של טולסטוי אל מעמד עובדי הכפיים. חזון החברה המתוקנת. הפציפיזם והאנטי-מיליטריזם של טולסטוי. יחסו של טולסטוי למדעים ולטכנולוגיה ולתרבות האורבנית. תפיסתו החינוכית של טולסטוי.

תפיסת החברה של גורדון, ותיקונה. החזרה לטבע. יחסו של גורדון אל העבודה. היחיד והאומה. מושג ה"עם-אדם". חזון החברה האורגנית. בין מארקס לגורדון. שוויון ערך האדם. שלילת האלימות במאבק החברתי. היחיד והיחיד (רעיון הקבוצה). מושג "החינוך העצמי". יחסו של גורדון למדיניות החוץ ולמדיניות הצבאית של הישוב. **השוואה בין תפיסת החברה ותיקונה אצל טולסטוי וגורדון.**

## **פרק ג – היחס ללאומיות וליהדות עמ' 251**

יחסו של טולסטוי ללאומיות. יחסו של טולסטוי ליהדות.

יחסו של גורדון ללאומיות. תפיסת הלאומיות של גורדון כתפיסה לאומית (אתנית) אינטגרלית. לאומיות מול סוציאליזם: תיקון האדם והאומה או תיקון החברה? עדיפותה של היהדות על פני הנצרות. **השוואת תורתם הלאומית של טולסטוי וגורדון.**

## **פרק ד – היחס לאומנות עמ' 282**

יחסו של טולסטוי אל האומנות. להבנת יחסו של גורדון אל "ערך היופי" ואל האומנות.

השוואת משנתם של שני ההוגים בסוגיית היחס לאומנות.

## **פרק ה – מקורות נוספים למשנתו של גורדון ..... עמ' 310**

דעות שונות למקורותיו של א"ד גורדון. השפעת בני דורו "הסופרים העבריים" על גורדון. הקבלות וקירבה בין ביאליק לגורדון. הקבלות וניגודים בין אחד-העם לבין גורדון. היסוד הרליגיוזי אצל משוררי העלייה השנייה והשלישית. השוואת רעיונותיהם של גורדון ובובר. השפעת הרומנטיקה על גורדון. השפעת ניטשה על גורדון. השפעת הרדר על גורדון. השפעת קאנט על גורדון. השפעת ברגסון על גורדון. מקורותיו היהודיים של א"ד גורדון. סיכום הפרק "מקורות נוספים".

**סיכום כולל..... 378**

**ביבליוגרפיה ..... 381**

## דברים בעקבות קריאת ספרו של איתן/ מוקי צור

"קראתי את עבודתו המבורכת של איתן על נקודות הקירבה והריחוק בין גורדון לטולסטוי. אכן, הגיע הזמן לערוך פגישה בין השניים באופן מסודר ומלומד. רבים, במיוחד הרחוקים מגורדון בחיי היום יום, ראו את הקשר בין שניהם. אך גם הקרובים אליו ראו את דמותו של טולסטוי, כדמות שהשפיעה רבות על גורדון.

ההשפעה של הספרות הרוסית על אנשי העלייה השנייה הייתה מכרעת. מבחינות מסוימות היא שיילדה וחילצה את החלוצים ממסירותם ליהדות הגולה. היא שפתחה את מה שנראה בעיניהם כעולם סגור וזאת למרות העובדה שהעולם היהודי כבר לא היה סגור - הצבא, ההגירה, החילון ואבדן סמכותה של קהילת המקום, היו עובדות פוצעות וחושפות שהשפיעו מאד. הספרות הרוסית העניקה להם משען חשוב במיוחד בגוון המהפכני והתלוש שלה. אנשים הסתובבו בארץ ישראל וחיפשו את גן הדובדבנים של צ'כוב, נשים חלמו על נטשה של טולסטוי לא כאוהדים ומעריצים אלא כמי שמבקשים לחקות אותה בחייהן. אנשים היו בוטים כבלינסקי ומשותקים כאובלומוב של גונצ'רוב, ובשיח ביניהם הגדירו אחד את השני לפי גיבורי הספרות עליהם סמכו. דוסטויבסקי הטריד אותם, וכשראו את הכוכבים שבו אל פייר "במלחמה ושלום".

חשוב לציין כי הסתובבו בארץ המון טולסטויאנים שממש ראו עצמם כתלמידיו של טולסטוי. בין העשרים וחמישה אחוז צמחונים שבין פועלי העלייה השנייה, היו שהתלבשו טולסטויאנית, דברו טולסטויאנית והלכו לעבוד בשדה כשהם רואים עצמם תופרים נעליים כטולסטוי. יוסף טרומפלדור חי בקומונה טולסטויאנית ברוסיה כדי לדעת איך בונים התיישבות סוציאליסטית.

גורדון היה שונה. האותנטיות שלו לא הייתה סימא אלא דרך חיים. הוא הבין כי איננו פועל בתוך חברת פולחן הצאר והצבא. שהתמודדותו התיאולוגית איננה עם העריצות הכנסייתית. "משוגע איש הרוח" במובן הרוסי נראה היה בעיניו לא דבר טוב, אלא אתגר. הוא קיבל המון מטולסטוי אך דאג לכך שלא יחשבו אותו ל"טולסטוי היהודי" כמו שרבים ביקשו להכתירו.

הוא לא היה בשדות הקרב, כטולסטוי, על כן הפאציפיזם שלו היה שונה משל טולסטוי. הוא לא עסק בהיסטוריה בתור עיסוק נפרד, ולכן נפרד מסמכותה כמו טולסטוי. הוא התנגד למסע הצלב של "הנאורות" אך לא כדי להגיע לפולחן הכפר.

הוא האמין בעבודת האדמה אך לא בכפריות פנאטית כמו שהאמינו כמה מתלמידיו. במאמרו על האוניברסיטה שצריכה לקום לעם היהודי השב אל האדמה, הוא בהחלט מדגיש כי איננו מבקש שהכפר העברי יהיה מנותק מהתרבות העירונית. הוא מבקש לא עיר ולא כפר. לא כפר בור המתגעגע לעיר ולא עירוני המבקש שלווה בכפר. (הסיסמא של מתכנני הקיבוץ לעתיד, נשאבה מהגותו: "לא עיר ולא כפר").

א"ד גורדון כמו טולסטוי לא האמין בצבאיות ובוודאי לא בצבאיות בעלת יומרה להביא פתרונות לעם היהודי, אך לא היה פאציפיסט במובן המקובל. הוא השתתף בהגנה על דגניה א' ב-1920. הוא תיעב את הצבאיות אך לא את ההגנה העצמית. הוא לא קפץ לאנושיות בדילוג על הלאומיות, ולא האמין במסגרות של כפייה ואירגון. יש אימרה שאומרים בשמו שסרב להיות אנרכיסט כי טען כי אנרכיסטים בסופו של חשבון כל הזמן חושבים על שלטון וזה לא מקובל עליו.

גורדון לא ניהל מערכה נגד הדת בשם הנאורות הלוחמת, בשם החילוניות המקעקעת בנוסח של הביקורת על הנצרות שאיפיינה את טולסטוי. היהדות העממית לא ניהלה בתי כלא ופולחני שלטון. גורדון לא ניהל מלחמת חורמה נגד הדת כטולסטוי הנוצרי, לא מפני שטען שיש להישאר בדת, ובוודאי לא כדי לשמור על ה"שולחן ערוך", אך הוא חש כמה מהר החילוניות הופכת לדת מאורגנת על פקידיה וההיררכיה שבה. הוא לא היה צריך להיאבק בכנסיית כיפות הזהב אלא בשטיבלים הקטנים, בחרדיות ולא בדת, שלדידו אם לא היתה חרדית ומסוגרת היתה תרבות עממית חמה.

גורדון לא יצר דת חדשה, פולחן מחודש, לוח שנה חדש. "דת העבודה" היא אי הבנה מוחלטת שהרי הוא לא חיפש פולחן אלא ביטוי גנוז לקדושה בחיי היום-יום בשותפות עם הטבע ועם האנשים.

כשאנחנו מדברים על אותנטיות, בשביל גורדון אין היא דגל אלא אורח חיים המבקש להיפרד מהיפנוזה של סיסמאות וקנאות לדפים חדשים. היה לו חשוב הקשר עם האנשים, כולל אלו הדתיים. את "הנאורות" ביקר גם בלבושה הציוני מעמדי הבורגני. הוא לא היה "סלב" ולא כתב לגדולים בלבד, אלא פרסם מאמרים להמונים ולא היה מצייר דמויות ומספר סיפורים בכתב כמו טולסטוי.

היסוד של "השכל הנעלם", "החוויה", ו"הלאומיות", לא היו דומים לעמדות האנטי-ראציונאליות של בני דורו. ה"חוויה" לא היתה איזה ריגוש פנימי הנעמד מול עולם קר וטכני. זו הייתה הכרעה לראות את האישיות במגבלותיה ובשיתוף הפעולה שלה עם רגעים של קיום אנושי הפתוח לעולם על ידי תהליכים של יצירה, של ביטוי עצמי. הוא לא היה רומנטי במובן זה שלא האמין בבדידות גאוותנית או בסנטימנטאליות

זולה. הוא ביקש מהפסיכולוגיה שתחשוף בפנינו את מה שמעבר למבנים החברתיים והקור של תבונה היוצרת סמכות ושלטון. הוא האמין בארוס ובשלטון כיצרים מובנים על ידי ההיסטוריה והסוציולוגיה, כפרי ולא כמניע, כתוצאה של ניכור ולא כמניעים לניכור. כשדיבר על הטבע אין זה הטבע הקר הניצב כנוף אלא דיאלוג מתמיד הנוגע לאחריות המשותפת של האדם והטבע.

הוא לא ראה את המעגלים השונים המקיפים את האדם כמעגלים שיש להשתעבד אליהם, כל פעם למעגל הרחב יותר. לא יחיד המשועבד למשפחה, לא משפחה המשתעבדת לקהילה, לא קהילה המשתעבדת ללאום ולא לאום המשתעבד לאנושות. הוא ביקש שותפות מרצון בכל המעגלים יחד. הוא ראה במעגלים הללו זירות של ביטוי עצמי ולא של שלטון.

ההערה האחרונה נוגעת לדרך שבה הרבה יהודים היו שותפים לביקורת האי-ראציונאלית על שלטון התבונה. הוגים כפרויד, קפקא, ברגסון, ורוזנצוויג, טענו תמיד שיש צורך בגילוי של מניעים נוספים לתבונה, דווקא כדי להגיע לשותפות אמת בין אנשים, לראייה מוסרית המחייבת כל אדם. הם מבקשים לא להתעלם מכוחות אי-ראציונאליים אך לא להשתעבד להם אלא להתמודד עמם. לקבוצת הוגים זו אני משייך את גורדון.

## פתח דבר - גורדון, טולסטוי ואני

הכותרת הזו מעידה על-כך שעבורי מחקר זה אינו רק מחקר מדעי, אלא התמודדות עם שאלות היסוד והערכים של חיינו. גורדון וטולסטוי עסקו בשאלות היסוד של חיינו כאנשים השואפים ל"טוב", לחיים מתוקנים, לחיים על-פי אידאליים רוחניים.

שני ההוגים מתמודדים עם שאלות שצריכות להעסיק כל אדם מודרני, ולדעתי, הם עושים זאת מנקודת מבט חילונית וסוציאליסטית (למרות שהם לא ראו עצמם כסוציאליסטים): מהו היחס לדת עבור אדם שאינו מקבל את הדת המסורתית? מה הוא ייעוד האדם? מה פרוש חיים מתוקנים, חברה מתוקנת? מה היחס בין הפרט לחברה? מה היא הזיקה בין האדם לאומתו? מהו היחס הנכון לטבע? מהו היחס הנכון למדינה, למכשירי הכפיה שלה, לצבא ולמלחמות? כיצד מתקנים את עצמך?

כאמור, כל השאלות הללו צריכות, לדעתי, להעסיק כל אדם חושב, בעל נטיה לתפיסת עולם ליברלית סוציאליסטית. כבן-קיבוץ, שגדל וחי בחברה ערכית השואפת להגשים את מיטב האידיאליים של החברה האנושית, אני מזדהה מאד עם שני ההוגים האידיאליסטים האלה. אין

צורך לציין כי הקיבוץ דגל ממש כמו אותם הוגים, בערכים של שותפות, שיוויון, וחיים ללא היררכיה וניצול, חיים של עמל כפיים, בקומונות קטנות. התנועה הקיבוצית אף פעם לא התלהבה ממוסד המדינה וניסתה ליצור מעין אוטונומיה בתוך המדינה, תוך התבדלות ממערכות המשפט של המדינה, והרי אלו היו אבני הבניין העיקריות של משנתם של שני ההוגים שלנו. התנועה הקיבוצית אמנם לא הייתה פציפיסטית כמו שני ההוגים אבל אף פעם לא דגלה במיליטריזם, אלא דגלה ביחסי צדק ומוסר בין העמים, ותמיד דגלה באחוות עמים. בגלל כל אלו מצאתי עניין רב בדיאלוג הפנימי שלי עם טולסטוי וגורדון, ורעיונותיהם מצאו מסילות לליבי.

ברצוני להודות לאנשים שסייעו בידי בדרכים שונות להחליט כי עלי להפוך את עבודת הדוקטוראט שלי לספר: תודה גדולה לאנשים שקראו את טיוטת העבודה והעירו את הערותיהם ועודדו אותי לסיים אותה: ההיסטוריון מוקי צור, פרופ' רון מרגולין, ד"ר נתן רון והדוקטוראנט עמית אלון. תודה מיוחדת לאנשים שעודדו אותי להשלים את כתיבת המחקר הזה: משה וינטראוב, עליזה גור, גיורא גור ומאיה קאליש.

ברצוני להודות לגברת כנרת המר, הספרנית המסורה של "ספריית פילוסופיה" של בר-אילן שסייעה רבות בידי בצד הביבליוגרפי של החיבור, ותודה גדולה לאשתי, חנה גולדמן-קליש שעשתה במסירות את ההגהות על הטקסט של ספר זה.

איתן קליש 25.11.2017



## מבוא

מטרתה של עבודה זו היא לבחון את הרעיונות והמושגים המקבילים בין תורותיהם של לב טולסטוי (להלן – טולסטוי) וא"ד גורדון (להלן – גורדון) מתוך ניסיון לזהות את הקירבה והריחוק, ההשפעה וההתנגדות שבין משנותיהם. הנחת היסוד שהעבודה הזו מנסה להוכיח היא כי השפעת משנתו של טולסטוי, הייתה רבה מאד ואף דומיננטית על משנתו של גורדון. יחד עם זאת איני מתעלם מהשפעות אחרות שהיו על גורדון, כגון השפעת הקבלה והחסידות, השפעת קאנט וניטשה והשפעת בני דורו (כל ההדגשות בחיבור זה הן שלי – א.ק.). בחינה זו אודות ההקבלות וההשפעות של טולסטוי על גורדון מחייבת בחינה מעמיקה של משנתו של כל אחד מהם בפני עצמה, ורק אח"כ לגשת להשוואת הנושאים המרכזיים של כתיבתם. כמו כן יש לבדוק את מקורות הניקה של כל אחד מהם.

המחקר הזה הוא חלק משאלה רחבה יותר שדורות של חוקרים עוסקים בה – מה היו מקורות משנתו של א"ד גורדון<sup>1</sup>. לגבי גורדון ישנה במחקר אי-בהירות גדולה מה היו מקורות משנתו ומה היו ההשפעות עליה. לא ברור אילו ספרים הוא קרא. גורדון לא נהג לציין בדרך כלל מה הם מקורותיו, עם אילו הוגים הוא מתפלמס ועם מי הוא מסכים. הוא לא ציטט את אותם הוגים, לא שילב בכתיבתו הפניות ביבליוגרפיות, כי הוא לא היה אמון על כתיבה אקדמית. לכן הדעות מאד חלוקות בשאלת מקורותיו.

הדור הראשון של חוקרי גורדון, שפעלו סמוך לפטירתו - ש.ה. ברגמן ונ. רוטנשטרייך - הצביעו בעיקר על השפעות של פילוסופים מערביים על משנת גורדון, בעוד שהדור האחרון של חוקריו בסוף המאה העשרים: א. שביד, א. שפירא ואחרים התמקד בעיקר בחקר המקורות הקבליים-חסידיים, שמהם ינק גורדון את משנתו. (ראה פירומויהם של א. שביד, א. שפירא, שרה שטרסברג-דיין ואחרים)<sup>2</sup>. חיבור זה כאמור מפתח תזה שונה – כאשר אני טוען כי טולסטוי היה מקור ההשפעה הראשי על גורדון.

---

<sup>1</sup> א. שביד, "לבעיית המקורות של משנת א"ד גורדון", דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, ירושלים, 1969, כרך 3, עמ' 345 – 351; רינה לפידוס, "ל"נ טולסטוי, א"ד גורדון, החשת הגאולה והעידן החדש של המאה העשרים", מסביב לנקודה, (עורכים) אבנר הולצמן, גדעון כ"ץ, שלום רצהבי, קריית שדה בוקר: אוניברסיטת בן גוריון, תשע"ח עמ' 357 – 366.

<sup>2</sup> שביד אליעזר, שם; אברהם שפירא, אור החיים ב"זום קטנות", תל אביב, עם עובד, 1996; שרה שטרסברג-דיין, יחיד, אומה ואנושות - תפיסת האדם במשנותיהם של א.ד. גורדון והרב קוק, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1995.

רינה לפידוס<sup>3</sup> כותבת, כי זיקתו האידיאולוגית של גורדון לטולסטוי לא נחקרה עד היום, אם כי בני דורו – פיכמן ואחרים כתבו דברים קצרים על השפעה זו. מטרת עבודה זו היא למלא את החלל הזה. מסתבר שבעוד שעל מקורות השפעה אחרים על גורדון נערכו מחקרים מקיפים בעשרות השנים שלאחר מותו, דווקא על השפעת טולסטוי, שהייתה מוסכמת על רוב החוקרים, לא נערכו כמעט מחקרים פרט למאמרים בודדים.

אני מודע לכך כי עמדת מחקר זה שונה מעמדת חוקרים חשובים כמו שביד ושפירא, הגורסים כי המקורות העיקריים למשנתו של גורדון הם המקורות הקבליים-חסידיים (יש לציין כי שביד של שנות ה-90 מגלה עמדה אמביוולנטית לגבי תלותו של גורדון במקורות קבליים, ואי תלותה בפילוסופיה המערבית)<sup>4</sup>. שביד הציג במאמרו "לבעיית המקורות של משנת א"ד גורדון" עמדה המנוגדת באופן קוטבי לגישת מחקר זה כאשר הוא כותב במפורש: "ישנה דעה קדומה שיש לה מהלכין והיא שא"ד גורדון הושפע השפעה מכרעת מאישיותו ומכתביו של ל"נ טולסטוי. הדבר הוחזק כוודאי עד כדי כך שאיש לא טרח כלל להעמידו לבחינה עניינית"<sup>5</sup>.

חוקרים אחרים, נ. רוטנשטרייך, ש.ה. ברגמן ור. מרגולין טענו כי גורדון הושפע מברגסון, ניטשה וקאנט ו"הסופרים העבריים".

החיבור הזה מכיר בכל ההשפעות הללו, ומקדיש להן את הפרק האחרון של חיבור זה, אך אין בכך כדי לבטל את טענתי כי למשנתו של טולסטוי הייתה ההשפעה גדולה על משנתו, והמוטיבים המקבילים ביניהם רבים ומשמעותיים.

ניתן להצביע על הקבלות רבות בין משנתו של טולסטוי ומשנתו של גורדון, בתחומים רבים ובכך עוסק חיבור זה. ביניהם: תפיסת האדם, תפיסת האלוהות ותפיסת החברה (ראה להלן). את השפעתו של טולסטוי על גורדון, יש למקם בתוך ההקשר של מעמד-העל שזכה לו טולסטוי בין חוגי האינטליגנציה הרוסית, בקרב הנוער היהודי ברוסיה בקרב חלוצי העלייה השנייה, ובקרב אנשי הרוח בעולם במפנה המאות. למעמדו זה זכה טולסטוי לאחר פרסום שני הרומנים הגדולים שלו: "מלחמה ושלום" ו"אנה קרנינה" ולאחר פירסום כתבי ההגות שלו בשנות השמונים והתשעים של המאה ה-19. לטולסטוי יצא שם בעולם כנביא ומוכיח, מורה דרך לתיקון האדם והחברה. למרות החרם שהוטל עליו ע"י הכנסייה ב-1901, הוא הפך למורה דרך בתחום הדתי והמוסרי, ולרוסי המפורסם ביותר בעולם בזמנו. הוא זכה לעמדה

<sup>3</sup> רינה לפידוס, שם.

<sup>4</sup> "Prophetic Mysticism in Twentieth-Century Jewish Thought": Eliezer Schweid", *Modern Judaism*, Vol. 14, No. 2 (May, 1994), pp. 139-174, Published by: Oxford University Press.

<sup>5</sup> א. שביד, שם

שלכמותה לא זכה שום אדם בעולם הספרות והרוח מימי גתה<sup>6</sup>. רבים פנו אליו והתכתבו איתו, ואף הקימו קומונות ברוחו. בין המוכרים שבהם ראוי לציין את מוהנדס קרמצ'נד גאנדי, יאן מסריק ורומן רולן. גורדון, שנולד וחי ברוסיה דור אחד אחרי טולסטוי, (למעשה הוא החל לכתוב רק שנתיים לפני מותו של טולסטוי ב-1910), הכיר היטב את כתביו של טולסטוי.

על משנת טולסטוי כמקור חשוב למשנת גורדון, לא נעשו כמעט מחקרים, פרט למאמרים בודדים. יעקב פיכמן, בן דורו של גורדון וכותב המבוא לכרך "מכתבים ורשימות" סקר בהרחבה את הזיקה של גורדון לאישיותו של טולסטוי, אך אין לכתובתו אופי מחקרי. יחזקאל קויפמן שכתב בדור שאחרי מות גורדון, מציין את השפעת טולסטוי על גורדון רק בהערת שוליים. בעשרים השנים האחרונות נכתבו מאמרים ספורים על השפעה זו, (לא תזות ולא דיסרטציות) ואציין במיוחד את מאמריהם של רפי צירקין<sup>7</sup>, המדגיש את השפעת טולסטוי על אנשי הרוח של העלייה השנייה ומאמרה של רינה לפידוס העוסק גם הוא בהשפעת טולסטוי על גורדון.<sup>8</sup>

בעבודתי אנסה להוכיח ולטעון כי השפעתו של טולסטוי על גורדון ניכרת כמעט בכל תחומי כתיבתו של גורדון: בתפיסת האדם, בתפיסת הטבע שלו, בתפיסת העבודה, הדת והאלוהות. בנוסף היא ניכרת בתפיסת החברה של גורדון, בתפיסת הפציפיזם, האנרכיזם וההתנגדות למיליטריזם שלו בביקורתו את התרבות האורבאנית המודרנית. מצד שני אראה גם את הניגוד בין תפיסת שני ההוגים, בייחוד, בנושאי היחס ללאומיות, היחס ליהדות והיחס לנצרות. הזיקה בין שני ההוגים היא ביוגרפית וספרותית:

א. גורדון מתייחס בכתביו פעמים רבות למשנתו של טולסטוי, תוך הזכרת שמו, לרוב תוך ויכוח אתו. בני דורו של גורדון, במיוחד יוצאי רוסיה הדגישו את זיקתם לטולסטוי (בולט ביניהם י"ח ברנר).

ב. לפי יעקב פיכמן ויוסף אהרונוביץ גורדון העריץ את טולסטוי כאישיות מופת וראה בו מעין נביא.

ג. גורדון תירגם לעברית את מאמרו בין 200 העמודים של טולסטוי "מהי אומנות?", מרוסית לעברית דבר המעיד על הערכתו הרבה כלפיו, ועל הקירבה בהשקפותיהם בתחומים מסויימים (בעיקר ביחס לתרבות המערבית, וחיי הכרך).

<sup>6</sup> לאה גולדברג, "טולסטוי לב ניקולייביץ", אנצ' עברית, כרך י"ח, עמ' 440.  
<sup>7</sup> Tsirkin S.R, Tolstoy, "Zionizm, and the Hebrew Cultur", Tolstoy Studies Journal, 2012  
<sup>8</sup> ראה הערה מס' 1

ד. טולסטוי היה הסופר המשפיע ביותר ברוסיה ואולי אף בעולם כולו בשנים של סוף המאה ה-19 תחילת המאה העשרים (כאמור טולסטוי חי בדור שלפני ואף במקביל לגורדון. הוא נפטר ב-1910 וגורדון החל לפרסם מאמרים רק ב-1908).

ה. גורדון גדל וחי ברוסיה עד גיל 48 וקרא הרבה ספרות רוסית כל ימיו, הכיר היטב את כתבי טולסטוי. בטולסטוי ודוסטויבסקי הוא ראה מעין נביאים או קדושים, כפי שעולה מרשימותיו האחרונות.<sup>9</sup>

לסיכום הקדמה זו אני רוצה לסייג את אמירתי בדבר השפעתו המכרעת של טולסטוי על גורדון:

א. גורדון הושפע ממקורות רבים אותם יצק לתורתו. חלקם מהפילוסופיה המערבית וחלקם מהספרות היהודית המסורתית, וגם מהשיח של בני דורו הציונים. כאמור אקדיש למקורות אלו דיון נרחב בסוף החיבור הזה.

ב. גורדון היה ניגודו של טולסטוי בהרבה מובנים. הוא היה הוגה דעות ציוני-לאומי יהודי והשפעות טולסטוי עברו אצלו עיבוד "יהודי" ע"י שימוש במטבעות לשון קבליות חסידיות. הוא היה לאומי, פרטיקולריסט מובהק, דגל בהתבדלות לאומית יהודית למרות אלמנטים אוניברסליים מסויימים במשנתו. הוא האמין, בצורה זו או אחרת, בכך שהיהודים הם "העם הנבחר", והעריך מאד את המורשת היהודית. לעומתו, טולסטוי היה אוניברסליסט, צידד ברעיון של "אנושות אחת", התנגד ללאומיות מכל סוג, וללאומיות יהודית בפרט. הוא זלזל במורשת היהודית, בדת היהודית, וחשב שהיהדות התלמודית אחראית להרבה קלקלות שבנצרות הפרבוסלבית. בכל הניגודים הללו אעסוק במהלך המחקר שלי.

בחיבור זה נטלתי על עצמי חמש מטלות: א. להעמיק ולברר מהי תורתו הדתית חברתית של כל אחד מההוגים האלה, ב. להתחקות אחר המקורות לרעיונותיהם המרכזיים. ג. להשוות בין הרעיונות המרכיבים את תורתם תוך ניסיון לחשוף את הזיקה ביניהם. ד. להדגיש את הקירבה ברעיונותיהם, (ולא להתעלם מנקודות הריחוק ביניהם). ה. להצביע על מקורות נוספים לתורתו של גורדון כפי שעלו במחקר.

מבנה העבודה אמור לשרת את המשימות הנ"ל: בראש כל פרק, יבוא מבוא שבו יוצגו בקיצור נקודות הקירבה והריחוק בין שני ההוגים. לאחר מכן תוצג משנתו של טולסטוי בנושא הפרק. מיד אחריה, בחצי הפרק השני, יבוא ניתוח תורתו של גורדון באותו נושא ובסעיפים מקבילים פחות או יותר, כדי ליצור את השוואה ביניהם. כל פרק מסתיים בהשוואת תורתם של שני ההוגים בנושאי הפרק. הפרק האחרון חורג מהמבנה הזה, מכיוון שהוא עוסק במקורות השפעה שונים על גורדון, מלבד טולסטוי.

---

<sup>9</sup> ראה כרך "מכתבים ורשימות", עמ' 228 ואילך

לאור המטרות שהצגתי כאן פרקי העבודה יהיו כדלקמן:

- א. פרק הקדמות (ביוגרפיות בעיקרון)
- ב. תפיסת הדת והאדם של טולסטוי וגורדון
- ג. תפיסת החברה ותיקונה של שני ההוגים
- ד. היחס ללאומיות וליהדות של שני ההוגים
- ה. היחס לאומנות של שני ההוגים.
- ו. מקורות נוספים שהשפיעו על הגותו של גורדון.

## פרק הקדמות

### מבוא

מטרתו העיקרית של פרק זה היא להציג את קורות חייהם של שני ההוגים בהקשר של השלבים בהתפתחותם הרוחנית, ואת האינטרקציה עם סביבתם החברתית והתרבותית וזאת לפי ישנה הנחה המקובלת במחקר ובהגות, כי לתולדות החיים של הפילוסוף, ולסביבתו החברתית והתרבותית נודעת השפעה מכרעת על השקפותיו. בחלקו האחרון של הפרק הזה אנסה לתת רקע והבנה ראשוניים על הזיקה ביניהם לדעת מקצת מן החוקרים.

### נקודות ההקבלה בקורות חייהם של טולסטוי וגורדון

לכאורה אין נקודות הקבלה בין קורות החיים של שני ההוגים. טולסטוי היה אציל רוסי, נוצרי, חלק משכבת העילית ברוסיה, בעל אחוזות, ואילו גורדון היה יהודי בן למיעוט נרדף, יהודי דתי רוב חייו, שהיגר לארץ שוממה בחצי השני של חייו.

מצד שני, שניהם נולדו וגדלו באותה תקופה, של האמצע והשליש הראשון של המאה ה-19 ברוסיה הצארית עם השלטון המדכא שלה; שניהם חיו עד לתחילת המאה העשרים (טולסטוי: 1828 – 1910; גורדון: 1856 – 1922), תוך שהם חווים את השינויים המהירים של החברה המודרנית בסוף המאה ה-19. שניהם חיו כאמור את רוב חייהם ברוסיה. שניהם הכירו היטב את הספרות הרוסית, שבאותה תקופה הייתה לה השפעה מכרעת על האינטליגנציה ברוסיה. שניהם היו בעלי השכלה רחבה והכירו חלק גדול של הפילוסופיה של זמנם. עם זאת, יש לציין שטולסטוי התנגד לתנועה הציונית והתנגד ללאומיות מכל סוג. לעומתו גורדון היגר לארץ ישראל בגיל 48, והפך לאחד ממנהיגי התנועה הציונית, וכמובן שעובדה זו השפיע רבות על הגותו.

שניהם עשו מהפכים בחייהם בגיל מבוגר. שניהם גיבשו פילוסופיית דת וחיים מהפכנית בגיל מבוגר, חיו לאורה, ויצאו כנגד הדת האורתודוקסית של זמנם. יש לציין את האמונה של שניהם בתיקון האדם והחברה ואת פעולתם למען מטרות אלו, כמו גם את אמונתם ביכולת ההתחדשות של האדם והחברה. וכך כותב גורדון: "[...] ובזה כל חובת חינוך עצמנו – לשאוף, עד כמה שאפשר, להשיג שלמות אפשרית גם בזה וגם בזה. פה **חידוש החיים** ותיקון האדם, תיקון הכלל ותיקון היחיד – דבר אחד, עבודה אחת [...]"<sup>10</sup>. טולסטוי מעיד על עצמו: "כאשר התחלתי להאמין, לפני חמש שנים, בתורתו של כריסטוס – חיי השתנו באחת: חדלתי לרצות את הדברים שרציתי לפני כן,

<sup>10</sup> גורדון, לחברי המנוצחים ברוח, האומה והעבודה, עמ' 419

והתחלתי לרצות דברים שלפני כן לא רציתי אותם. מה שראיתיו לפני-כן כטוב נדמה כרע בעיני, ומה שדימיתי לפני-כן כרע נראה טוב בעיני"<sup>11</sup>

שניהם עזבו את הדת המסורתית, ויצאו כנגד הדת הרשמית אך שניהם נשארו בעלי תחושה דתית עמוקה, ויצרו תורה דתית משלהם, שלאורה חיו. שניהם חיו בחיק הטבע תקופות ארוכות בחייהם, ופיתחו אליו יחס עמוק. שניהם התרחקו מחיי העיר והעדיפו חיי כפר כשהם מגשימים בגופם את רעיון עבודת הכפיים, שאותה ראו כחלק מתיקונו של האדם. שניהם עזבו את החוג החברתי המקורי שלהם וביקרו אותו קשות – טולסטוי את האצילים, את חיי העיר, ואת חיי הבטלה של השכבות העליונות, וגורדון את החברה היהודית בגולה ואורח חייה.

שניהם היו אנשי עט שניסו להשפיע על דורם, גם באידיאולוגיה שפיתחו וגם במופת חייהם, (כלומר בכך שהגשימו בחייהם את האידיאות שהטיפו להם). שניהם נתפסו ע"י בני דורם כסוג של נביאים ומורי דרך.

## תולדות חייו והתפתחותו הרוחנית של טולסטוי

### מיקומו של טולסטוי בזרמים הפוליטיים, הפילוסופיים והאידיאולוגיים של זמנו

הזרם הרוחני שהיתה לו ההשפעה הגדולה ביותר על טולסטוי הוא, לדעתי, "הבונים החופשיים".<sup>12</sup> הרעיונות המרכזיים שלהם: אהבת האדם האוניברסלית ואימוץ אמונה אוניברסאלית המקובלת על כל בני האדם, תוך סובלנות לפלורליזם דתי, אומצו ע"י טולסטוי, והם מהצירים המרכזיים לכל הגותו. הבנאות החופשית שוללת כל הגבלה בחופש הדת, המצפון והמחשבה ודוחה כל התקשרות לעקרונות של דת מסויימת. ההתנגדות של חלקם למוסד המדינה ולשלטון,<sup>13</sup> הרעיון של השתלמות מוסרית של האנושות, כל אלה אומצו ע"י טולסטוי, במהלך גיבוש משנתו. גיבור ספרו הגדול, 'מלחמה ושלוה', פייר בזאחוב, בן דמותו של טולסטוי, נמנה על חברי "הבונים החופשיים" ברוסיה והספר עצמו עוסק בצורה נרחבת באגודה זו וברעיונותיה<sup>14</sup> (ראה להלן).

<sup>11</sup> אמונתי מהי, כתבי הגות, עמ' 91

<sup>12</sup> הרמן צבי מאיר, "בונים חפשיים", אנצ' עברית, כרך ז, עמ' 875 – 880;

<sup>13</sup> ראה למשל את התנגדותו של לסינג למוסד המדינה: ברגמן ש.ה, תולדות הפילוסופיה החדשה, עמ' 29 – 30.

<sup>14</sup> ל.ב. טולסטוי, מלחמה ושלוה, כרך א', 387 – 390 (תרגום לאה גולדברג)

השפעתם של "אחים" כמו גתה, לסינג והרדר נתבלטה בתוכניותיהן של הלשכות הגדולות של מרכז אירופה של "הבונים החופשיים". הם העלו על נס את השאיפה להשתלמות פנימית של היחיד, לפיה חייב הבונה לעסוק בהתמדה בשיכלול עצמו כדי להרחיב את השכלתו הרוחנית ולרומם את הכרתו המוסרית. היסוד של תפיסת עולמם היה סובלנות לבני דתות אחרות ויחס של אחווה לכל בני האדם ללא הבדל גזע, דת ומעמד. את כל האידיאלים הללו ניסה טולסטוי להגשים בחייו ובכתביו.

בין "הבונים החופשיים" בתקופת ההשכלה היו הרבה אישים מפורסמים כגון: ג'ון לוק, כריסטיאן וולף, וולטר, לסינג, הרדר, גתה ומיכאל ראמזי שהטיף לחיבור האנציקלופדיה שתוציא את ההשכלה והמדע מתחומם המצומצם של המעמדות העליונים ותעשה אותם לנחלת הציבור הרחב. בין הבונים החופשיים נמצא גם את אליעזר לודוויג זמנהוף שהמציא שפה על-לאומית – שפת האספרנטו, שמטרתה קירוב לבבות בין בני אדם הדוברים שפות שונות.<sup>15</sup>

הפילוסוף שהשפיע על טולסטוי יותר מכל היה ז'ן ז'ק רוסו (1712 – 1778). טולסטוי חוזר על מוסר ההשכל של "אמיל": "הטבע ורק הטבע יושיענו" (ראה להלן דיון מורחב על יחסו של טולסטוי לטבע).<sup>16</sup> רוסו פיתח את הרעיון כי התרבות משחיתה, במאמרו "מאמר על המדעים והאמנויות", זכה בפרס ראשון בתחרות כתיבת חיבורים והפך למפורסם בן לילה. זהו רעיון שטולסטוי דגל בו בספרים לא מעטים, כגון "הקוזקים" ו"התחיה". רוסו הגיש לתחרות חיבורים אחרת מאמר בשם "על מקורו ויסודותיו של אי השיוויון בין בני האדם" וזכה בפרס שני. גם נושא זה העסיק את טולסטוי במשך רוב חייו הבוגרים.

רוסו לא היסס לתקוף את המוזיקה הצרפתית ואת אמנות התיאטרון למרות ההתנגדות המקיפה לדעותיו. גם זה מזכיר את המתקפה הכוללת שטולסטוי ערך על האמנות לענפיה השונים בחיבורו "מהי אמנות".

כאשר רוסו דן על טבע האדם והחברה, הוא משבח את האדם הקדמון אשר ידע לחיות לפי צרכיו, והאינטרס הטבעי שלו אוזן ע"י סלידה מסבל הזולת. טעות היא לחשוב, לדעתו, כי האדם אנוכי מטבעו. האהבה העצמית היא תכונה רצויה, משום שהיא ספונטאנית ומבטאת את מהות האדם.

<sup>15</sup> אנצ' עברית, עמ' 879

<sup>16</sup> ברלין, הוגים רוסיים, עמ' 223



תקופת הזוהר של החברה האנושית לדעת רוסו הייתה, כאשר התארגנו חברות קטנות ופשוטות, שהיו מבוססות על היחידה המשפחתית. אז שלטו מוסריות טבעית ורגשות פשוטים שהשכל לא השחית. זאת היא דמות החברה שטולסטוי שאף אליה.

ברוב כתביו דן רוסו באמונה דתית. לדעתו נמשך האדם לאלוהים בכוח השכל והרגש כאחד. להכרה בתבונות העולם יש להוסיף השלמה הכרחית בתחושה של קירבה פנימית בין נפש האדם לאופי הרוחני של העולם. תחושה זו מתחזקת במגע הקרוב עם הטבע.

יש להוסיף לכל אלו את השפעתו הגדולה של רוסו על תורת החינוך ושיטת החינוך שטולסטוי דגל בהן (ראה להלן).<sup>17</sup>

טולסטוי היה חלק של האיטליגנציה הרוסית של המחצית השנייה של מאה ה-19. האינטליגנציה הרוסית לאורך כל המאה ה-19 הייתה מאד מתוסכלת. היא ראתה עצמה מיותרת, תלושה, מתוסכלת ומתנפצת אל המציאות הברוטאלית של הממלכה הצארית. על רקע התיסכול הזה רבים נמלטו אל הספרות היפה והיא נהפכה תחליף לכל מה שנשלל מהם במציאות, למוקד של הזדהות עמוקה. הספרות היפה נהפכה לכוח רב עוצמה שעיצב את דמות האינטליגנציה המהפכנית. הדיון בגבורי הספרות היפה של גוגול, דוסטויבסקי וטולסטוי, בביקורת הספרותית, הפך למרכזי ברוסיה של שלהי המאה ה-19.<sup>18</sup>

טולסטוי כחלק מהאינטליגנציה הרוסית נטל חלק ב"פולחן העם" שרווח בה ממחצית המאה ה-19. זאב איבינסקי טוען כי בפולחן העם מצאה האינטליגנציה מושא להזדהות, סדן ללהט המהפכני; פורקן לתודעת האשם והחובה. העם הפך בתפישתה למושא אהבה והערצה ותקווה לעתיד. בבקשת זהותה מצאה האינטליגנציה בפולחן העם פתרון לניכורה ולזרותה, לתחושת בדידותה ומיותרותה.<sup>19</sup> אחד ממייסדי המיתוס של פולחן העם וההתנגדות לחיים המודרניים היה מיכאיל בקונין שהשתייך לזרם הרומנטי בתרבות אירופה, אשר התפתח בגרמניה והשפיע על האינטליגנציה. הוא הטיף נגד המדע, בהבליטו את חשיבות האינסטינקט היוצר. הדחף הטבעי, האותנטיות של העם, לעומת צרכי השכל, התלישות והתייחסות של האינטליגנציה.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> אליעזר וינריב, "רוסו, ז'ן ז'אק", אנצ' עברית, כרך ל, עמ' 846 - 850

<sup>18</sup> איבינסקי, מהפכה וטרור, עמ' 17 - 19

<sup>19</sup> זאב איבינסקי, מהפכה וטרור, תל - אביב, דפוס יחזקאל, תש"ן, עמ' 19

<sup>20</sup> שם, עמ' 21

אעפ"י שטולסטוי היה חלק מהאינטליגנציה, הוא סלד מהליברליזם. הבורגנות כמעט שאינה מצויה ברומנים שלו. לדעת י. ברלין הוא הבין כהלכה רק את האצילים ואת האיכרים. יחסו לדמוקרטיה הפרלמנטרית, לזכויות האשה, לזכות בחירה כללית, היה שלילי וריאקציוני.<sup>21</sup>

יש לציין שטולסטוי לא היה עקבי בדעותיו, וטולסטוי של שנות השישים כשכתב את "מלחמה ושלוה" אינו דומה לטולסטוי של שנות השמונים והתשעים, כאשר יצא למאבקים לשינוי פני החברה. טולסטוי התלבט בין ה"נאורות"<sup>22</sup> ל"רומנטיקה".<sup>23</sup> כמו רוסו (שאותו העריץ בגלוי) וקאנט הוגי ה"נאורות" המאמינים בחוק הטבעי, אף טולסטוי היה משוכנע, שיש לבני האדם צרכי יסוד מסויימים, צרכי רוח וחומר, ואם יתמלא צרכים אלו, יחיו חיים הרמוניים. ערכים מוסריים, אסתטיים ורוחניים אחרים הם אובייקטיביים ונצחיים, וההרמוניה הטבעית של האדם תלויה ביחסו הנכון אליהם.<sup>24</sup> מצד שני האמין בשורת הנחות של הרומנטיקה: הוא לא האמין בתבונה, הוא לא האמין בקידמה, במדע וביכולת של בני אדם לעצב את המשטר הטוב והתבוני. הוא הושפע מהריאקציונר דה-מטר, והאמין כי קיים "סדר" עולמי המכוון את ענייני העולם שתבונת האדם אינה יכולה להשיגו. על כל אלו ראה להלן בפרקים הבאים.

הוא דחה את רוב מרכיבי הראייה של ה"נאורות", שבהם החזיקה חלק מהאינטליגנציה הרוסית: האמונה במדעי הטבע כשער לאמת, האמונה ברפורמה חברתית ומדינית, בדמוקרטיה, בקידמה כלכלית, ובחילוניות. הוא דחה את כל המזיגה הזו והיה קרוב בדעותיו לרוסו, הוגה שעמד בין הרומנטיקה ל"נאורות", והאמין כי האדם נולד טוב

<sup>21</sup> י. ברלין, **הוגים רוסיים**, ירושלים, עם עובד, תשמ"ב, עמ' 209.  
<sup>22</sup> נאורות - תפיסת עולם תרבותית שנולדה במאה ה-17 - 18, המכונה גם "עידן האורות" ו"עידן ההשכלה". הנאורות ראתה בתבונה את מהות האדם ואת תעודתו. היא הצביעה על התבונה כמכשיר מרכזי לשחרור מדעות קדומות ומאגואיזם כוחני. לדידה, התבונה מאפשרת ליחיד ולכלל להשתית את חייהם על עקרונות אוניברסליים, מדעיים וביקורתיים. הפילוסופיה ההומניסטית של הנאורות הציגה פרויקט של שחרור אוטופי שדגל בסובלנות ובקדמה. ערכים אלה זכו לביטוי פילוסופי, מוסרי, פוליטי ואסתטי. פרויקט הנאורות, המזוהה לעתים קרובות עם המושג "מודרניות", הוא מושא להזדהות או לפולמוס. עמנואל קאנט הוא הפילוסוף הגדול של הנאורות, והוגים כגון קרל מרקס מן המאה ה-19 ויורגן הברמאס מן המחצית השנייה של המאה ה-20 יכולים להיחשב ממשיכי דרכה. השיח הפילוסופי בן זמננו דן בלגיטימציה של הנאורות, בהישגיה ובמחדליה. השקפת העולם הפוסטמודרנית נודעה בביקורתה על פרויקט הנאורות. (אנציקלופדיה של הרעיונות, <http://haraayonot.com/idea/enlightenment>). ראה, אוטו עמנואל שפיר, ערך "השכלה" באנציקלופדיה העברית, כרך ט"ו.

<sup>23</sup> רומנטיקה - תנועה אינטלקטואלית ואומנותית שהתפתחה במערב אירופה בשלהי המאה ה-18 ובשליש הראשון של המאה ה-19, שהתנגדה ל"נאורות", שהעלתה על נס את האינדיבידואליזם האישי ושהתנגדה לגישה שהאדם אנוס למלא צווים אוניברסליים שאינם בשליטתו. הרומנטיקה מדגישה את החד-פעמי והאותנטי שבאדם, על חשבון האוניברסלי והמשותף לכל בני האדם. ישנה נטייה נפוצה לייחס לרומנטיקה את האדרת הרגש, ולרומנטיקנים את הרגשות המופלגת. (<https://he.wiktionary.org/wiki>, ויקימילון). ראה, מנחם בנית, ערך "רומנטיקה" אנציקלופדיה עברית, כרך ל".

<sup>24</sup> ברלין, עמ' 214

ותמים והושחת ע"י מוסדות החברה הרעים.<sup>25</sup> מצד שני הוא דחה בשתי ידיו את התפיסות הרומנטיות המקדשות את הגזע והאומה, ויותר מכך את התפיסה ההגליאנית של ההיסטוריה כמימוש עצמה של התבונה, המשכללת את עצמה, ומתגלמת בבני האדם ובמוסדותיהם.<sup>26</sup>

ישנם חוקרים (למשל צירקין)<sup>27</sup> הטוענים שהרומנטיקה הגרמנית, ובמיוחד הזרם הפולקיסטי המדגיש את הכפר והקשר לאדמה השפיעו על טולסטוי<sup>28</sup> ועל הטפתו לחזור לחיים בטבע ובכפר (ודרכו הגיעו רעיונות אלו גם לגורדון טוען צירקין). מצד שני טולסטוי דחה את כל הרעיונות הלאומיים והלאומנים של הפולקזים (למעט החזרה אל האדמה).

דמות שהשפיעה רבות על טולסטוי ועיצבה את זלזולו בתבונה ובזרמים הליברלים של זמנו היה הרוזן דה-מטר שלכתביו התוודע בתקופת כתיבת "מלחמה ושלום".<sup>29</sup> דה-מטר היה מלוכני מאנשי בית סאבויה, שעשה שם לעצמו בכתיבת חיבורים אנטי מהפכניים.

דה-מטר השפיע על טולסטוי בהשקפתו על החשיבות העליונה של גורם נעלם בקביעת תוצאותיהן של מערכות מלחמה - גורם "הרוח" הלא נתפשת של החיילים ומפקדיהם. דה-מטר היה סבור כי האינטלקט האנושי אינו אלא מכשיר חלוש ואך בנדיר יש משמעות כלשהי להסברים רציונאליים של התנהגות האדם. דווקא מוסדות אי רציונאליים כגון מלוכה שושלתית, מוסד הנישואין, שורדים מדור לדור, שעה שמוסדות כגון ממשלה נבחרת, יחסי אישות חופשיים מתמוטטים חיש מהר. ככלל הוא לא האמין בליברליזם בגלל אי אמונתו ברציונליות של האדם.<sup>30</sup> גם טולסטוי לא האמין בשינוי המשטר: "כל רפורמה שבכפייה ראויה לגינוי, מאחר שלא תתקן אפילו במעט את המעוות, כל זמן שאנשים הם כמו שהינם, ולפי שהחכמה אינה זקוקה לכפייה", אומר גיבורו פייר.<sup>31</sup> דימיטרי סגל טוען כי טולסטוי החזיק בדעה כי איננו מסוגלים להבין את הדברים והאירועים כהווייתם, להיסטוריה אין כיוון, ואי אפשר להבין את משמעותה.<sup>32</sup>

<sup>25</sup> שם, עמ' 206 - 207

<sup>26</sup> שם, עמ' 209

<sup>27</sup> Tsirkin S.R, Tolstoy, "Zionism, and the Hebrew Cultur", Tolstoy Studies Journal, 2012: 24:26 – 35

<sup>28</sup> י. ברלין, שורשי הרומנטיקה, עמ' 34 – 35; מילון פונטנה למחשבה מודרנית, ערך רומנטיקה, עמ' 420; . צירקין טוען שהחזון הפולקיסטי-רומנטי של חזרה לטבע ולחיי כפר עמד במרכז חזונו של טולסטוי, שהיה נתון להשפעת התנועה הפולקיסטית.

<sup>29</sup> ברלין, הקיפוד והשועל, עמ' 63

<sup>30</sup> ברלין, הקיפוד והשועל, עמ' 64.

<sup>31</sup> מלחמה ושלום, א, עמ' 472

<sup>32</sup> דימיטרי סגל, בתוך לב טולסטוי, האם אדמה מרובה נחוצה לאדם וסיפורים אחרים, עמ' 320

טולסטוי השתתף בוויכוח האידיאולוגי, שפילג את העילית של רוסיה. מצד אחד ה"מערביים", שסברו כי רוסיה מפגרת אחר ארצות המערב וכי עליה ללמוד מדרכן של אומות אלו כדי שתוכל לקום לתחייה. מצד שני, היו הסלאבופילים ששללו את עליונותה האינטלקטואלית המדומה של אירופה, וטענו כי הרוסים הם עם מקורי מכדי שיחפש את גאולתו בחיקוי זרים. הראשונים גלשו בקלות להתפעלות מהאומנות האירופית לתמיכה במשטר דמוקרטי, והאחרונים דבקו במוסדות הסלאביים עתיקי היומין וגילו נאמנות לכנסייה ולצאר "ברוך האל". לכל אחת מהאסכולות היו חסידים נלהבים ברוסיה, ובין שני המחנות דשדשו המהססים, בעלי הדעות המגוונות.

טולסטוי התלבט בין שתי העמדות המנוגדות הללו. משנאש מה"מערביים" ביקש להתקרב לסלאבופילים. הוא ביקר אצל אקסאקוב, קאבלין ואחרים מראשיה של אסכולה זו, ושמע אותם מסבירים את אמונתם בעליונותה של המסורת הרוסית העתיקה על פני התרבות האירופית הכוזבת. מצד אחד טולסטוי היה קרוב לסבאלופילים הריאקציונים ברוסיה אשר האמינו בבכורתם של ערכי הרוח, ובחוסר הטעם שבניסיון לשנות את בני האדם, ע"י שינוי הצדדים השטחיים בחייהם באמצעות ריפורמות קונסטיטוציוניות. הוא העריך את העובדה שיש להם מגע כלשהו עם המציאות – עם האדמה, האיכרים ואורחות החיים המסורתיים. מצד שני הוא הסתייג מאמונתם בכנסייה וביעודו ההיסטורי הסגולי של העם הרוסי, אם כי בשנות ה-60 של המאה ה-19 גם טולסטוי האמין בגדולתו ובייחודו של העם הרוסי,<sup>33</sup> בקדושת ההיסטוריה כהליך מצווה מפי האלוהות.<sup>34</sup> הוא הבין, כי אין הם טובים מיריביהם. "השקפת עולמם צרת אופקים ורחוקה מן החיים. מכוח הפולמוס ומרוב ויכוחים שינו ועיוותו במידה ניכרת את מטרותיהם, כפי שקורה לכל קבוצה של אינטלקטואלים".<sup>35</sup> טולסטוי מצא פסול בדבקותם היתרה בכנסייה האורתודוקסית שהוא האשימה "בסילוף מפלצתי ובחוסר עקביות היסטורי". זאת ועוד. טולסטוי לא יכול היה לרחוש אהדה לסלאבופילים שנהנו מחסדי השלטון. בעוד שהצנזורה "חנקה" את ה"מערביים".

במשך הזמן, שני המחנות גם יחד לא משכו את לבו, וברור היה לו כי אין הוא מסכים לא עם אלה ולא עם אלה. כאמור הוא לא השתייך לאף אחד משני הזרמים האידיאולוגיים הגדולים שפילגו את קהל המשכילים בארצו – הרדיקלים הליברלים ולעומתם השמרנים הסלאבופילים.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> מכתבי סטראקוב לטולסטוי, בתוך א. טרויה, כרך ב' עמ' 316. ראה גם, מלחמה ושלוה, א, עמ' 592

<sup>34</sup> ברלין, הוגים רוסיים, עמ' 208

<sup>35</sup> יומן, 8 במאי 1856. אצל טרויה. , טולסטוי, כרך א', עמ' 135

<sup>36</sup> ברלין, עמ' 206

טולסטוי היה קרוב לפילוסופים הנאורים הצרפתיים של המאה ה-18. כמוהם הביט על המדינה הרוסית הפאטריאכלית ועל הכנסיה בהסתייגות ובשלילה, (בניגוד לסלאבופילים שראו בכל השאיפות לשינוי המשטר מזימות קשר מאורגנות וצבועות). כמו מרבית הוגי ההשכלה, גינה דיכוי פוליטי, אלימות שרירותית, ניצול כלכלי, וכל דבר המוליד ומקיים אי-שוויון בין בני אדם.

טולסטוי נסע כמה פעמים לאירופה המרכזית והמערבית והתרשם עמוקות מהמשטרים שם. הוא התרשם מחופש הדיבור בצרפת (של נפוליאון השלישי), והתרשם שאין להשוות את העריצות הרוסית לחרויות היחסיות של המשטרים האירופים.<sup>37</sup> מצד שני טולסטוי לא התרשם לטובה מהספרות הצרפתית, וגינה את המתירנות המינית שנהגה בחברה הצרפתית.<sup>38</sup> הוא כתב לדודתו בג'נבה, כי העיר הזו הגעילה אותו כמעט עד לטרוף דעת. הוא כינה את פריז – סדום ועמורה.<sup>39</sup>

כאשר חזר לרוסיה מאירופה ב-1858, שם נפגש עם הוגי דעות סוציאליסטיים דוגמת אלכסנדר הרצן, הוא החל להוציא כתב עת פדגוגי שמטרתו הקניית השכלה וחינוך לאיכרים ולדלת העם. הוא ייסד בתי ספר, שמספרם הגיע ל-75 ב-1875, והוא פיקח עליהם אישית.<sup>40</sup>

לדעת קויפמן,<sup>41</sup> משנת הטבע והעבודה של טולסטוי "ונקת בעיקר משורשים רוסיים - ממשנתם של הסוציאליסטים הרבולוציונרים הרוסים שהתנגדו לסוציאליזם הפרולטרני המערבי, העריצו את האיכר וטיפחו מן רומנטיקה של הכפר הרוסי. טולסטוי שלל את חיי העיר המודרנית, הטיף לתשובה לחיי הכפר, לטבע ולחיי פשטות. כמו כן טולסטוי הושפע ממעריצי עבודה אנגליים, התנגד לסוציאליזם המהפכני והאמין שהמהפכה שתחדש את חיי האדם עתידה לבוא ממלכות הרוח, מתוך המוסר הנוצרי. בהמשך לדברים אלו, על ההתנגדות לסוציאליזם המערבי, יש להזכיר תנועה רדיקלית – "הפופוליסטים", הידועים יותר בשם "הנרודניקים" על זרמיהם השונים – שנפוצה ברוסיה באמצע המאה ה-19, והתקיימה עד סוף אותה מאה, שאליה השתייכו אלכסנדר הרצן, בלינסקי באקונין ושמות מפורסמים אחרים, וטולסטוי ינק מהם לא מעט מרעיונותיו.

המטרות הפופוליסטיות המרכזיות שלהם היו צדק חברתי ושוויון חברתי. לגבי דמות החברה, רעיונותיו של טולסטוי היו מאד קרובים לשלהם. הם היו משוכנעים בעקבות

<sup>37</sup> טרויה, כרך א', עמ' 163 - 164

<sup>38</sup> שם, עמ' 171. אלכסנדר רינה אנדרייבנה טולסטוי (דודתו) "זיכרונות". (אצל טרויה, שם)

<sup>39</sup> מכתב מטורנייב לאנגקוב, 15 באפריל 1857 (שם).

<sup>40</sup> שם, עמ' 147.

<sup>41</sup> י' קויפמן, בין נתיבות, חיפה, תש"ד, עמ' 184 - 185

הרצן כי עיקר מהותה של חברה צודקת ושיוויונית כבר מצויה בקומונה של האיכרים הרוסים, ה"אובשצינה" המאורגנת בצורת יחידה קולקטיבית הקרויה "מיר". ה"מיר" הייתה התאחדות חופשית של איכרים אשר מזמן לזמן חילקה מחדש את האדמה החקלאית שיש לעבד; החלטותיה חייבו את כל חבריה, והיו אבן הפינה שעליה ניתן, כך טענו הפופוליסטים, להקים פדרציה של יחידות מחוברות בעלות שלטון עצמי. המנהיגים הפופוליסטים סברו כי בצורה כזו של שיתוף טמונה אפשרות ליצור מערכת חברתית חופשית ודמוקרטית ברוסיה.<sup>42</sup> הם היו תלמידיהם של פוריה ופרודון הצרפתים, שדגלו בהתאגדויות של יחידות יצרנים קטנות ועצמאיות. הם חשבו שבדרך זו יושג משטר סוציאליסטי בהרבה פחות אלימות וכפיה מאשר בדרך הסוציאליזם המערבי המרקסיסטי.

הם כפרו בהנחה שקידמה חברתית או כלכלית קשורה בהכרח למהפכה תעשייתית ובמבנה קפיטליסטי של החברה. הם פיתחו שנאה למוסד המדינה, בעקבות רבותיהם הצרפתים, שכן בעיניהם המדינה הייתה הסמל, התולדה והמקור הראשי לעוול ואי-שוויון, כלי נשק בידי המעמד השליט להגנת זכויות היתר שלו, מוסד אשר לנוכח ההתנגדות הגוברת של קרבנותיו הולך ומרבה את אלימותו והרסנותו העיוורת.<sup>43</sup> בסקירה קצרה זו ראינו כי טולסטוי הושפע מאסכולות פילוסופיות רבות, וכן מזרמים מחשבתיים וחברתיים רבים: מהנאורות עם רוסו בראשה, מהרומנטיקה עם הפולקיזם הכלול בה, מהסלאבופילים ומשמרנים כגון דה-מטר, מ"מערבנים" שרצו במשטר דמוקרטי, מהנרודניקים שרצו להגיע לסוציאליזם דרך הקהילות הכפריות, ומאנרכיסטים כבאקונין, שהיה בעד פירוק כל מוסדות המדינה.

---

<sup>42</sup> ברלין, הוגים רוסיים, עמ' 176

<sup>43</sup> שם, עמ' 177

## תולדות חייו של טולסטוי והתפתחות משנתו

טולסטוי לב ניקוליביץ (1828 – 1910), נולד באחוזת אבותיו "יאסניה פוליאנה כבן למשפחת אצילים עתיקה ועשירה.<sup>44</sup> ב-1841 עברה המשפחה לגור בקאזאן ושם נכנס טולסטוי ללמוד באוניברסיטה. אך כעבור 3 שנים פרש מהאוניברסיטה לאחר שלא עמד בבחינות, ועבר משבר נפשי.

בשנים שבאו אח"כ טולסטוי ניהל את העבודות החקלאיות באחוזתו, וחלק ניכר מזמנו חי בעיר חיי בטלה והוללות, תוך שהוא שוקע בחובות בגלל משחקי קלפים.<sup>45</sup>

ב-1852 התגייס טולסטוי לצבא הפעיל בהרי קאווקאז ושירת בארטילריה. הוא נטל חלק בקרבות עם השבטים המרדניים שבהרים, ובמקביל פירסם את הרומאן "ילדות", והמשיך בניסיונות ספרותיים אחרים. תקופה זו באה לידי ביטוי בנובלות "הקוזקים" ו"חאג'י מורט", בהם הוא מבטא הערצה לחיים הפשוטים של עמי הקווקז. ב-1854 השתתף במלחמה נגד טורקיה ונטל חלק בקרבות על סבסטופול. שם החל לראות במלחמה מעשה הריגה חסר טעם.<sup>46</sup> כתבות שלו על המלחמה החלו להתפרסם בעיתונות ועשו רושם רב על קהל הקוראים קובצו בספר האנטי מלחמתי "סבסטופול".

ב-1855 קיבל חופשה מהצבא וקשר קשרי ידידות וחברה עם חוגי הסופרים בפטרבורג. במיוחד עם טורגנייב, נקראסוב ואחרים. הסופרים ראו בו "כוכב" עולה, למרות שהסתייגו מהליכותיו הלא מקובלות. הוא נטה להתווכח עם שני הפלגים העיקריים: ה"סלאבופילים" וה"מערבנים". את הראשונים תקף על האורתודוכסיות שלהם ותמיכתם במשטר, ואת האחרונים תקף על זלזולם באיכר הרוסי ועל אמונתם בקידמה.

באותה שנה מת אחיו דימיטרי משחפת, ומותו זיעזע אותו עמוקות. הזעזוע הזה מצא ביטוי ביצירתו "אנה קארנינה",<sup>47</sup> ולמעשה שאלת המוות הטרידה אותו כל חייו.

ב-1856 השתחרר מהצבא בדרגת לויטננט. באותן שנים עם סיומה של מלחמת קרים ותחילת מלכותו של אלכסנדר השני, הטרידה אותו, ואת כל האינטליגנציה הרוסית, שאלת הצמיחים, שאכן שוחררו ב-1860. השמועות כי הצאר מכין רפורמה עוררו את

<sup>44</sup> לאה גולדברג, טולסטוי לב ניקוליביץ, אנצ' עברית, כרך י"ח, עמ' 432 – 441; חלק זה מבוסס על הערך הנ"ל של לאה גולדברג, על ספרו של טרויה, "טולסטוי", על ספרו של בסינסקי "הבריחה מגן העדן", ועל חיבורו של טולסטוי "וידוי".

<sup>45</sup> הד לפרק חיים זה נמצא ב"מלחמה ושלום" בתיאור חיי האצילים הצעירים, וכן בספרו 'התחיה'. וכן בוידוי, כתבי הגות, עמ' 36 בסיפור שני הוסארים, הנמצא בקובץ הסיפורים "האם אדמה מרובה נחוצה לאדם".

<sup>46</sup> ברלין, הוגים רוסיים.

<sup>47</sup> אנה קארנינה, תרגום מירסקי, כרך ב', עמ' 643

טולסטוי לנסח הצעה על שיחרור האיכרים וחלוקת אדמות ביניהם; הצעתו הוגשה לשלטונות אך לא עשתה כל רושם.<sup>48</sup>

ב-1857 יצא לאירופה, שעשתה עליו רושם מעורב. בסורבון שמע הרצאות על ספרות וכלכלה מדינית, הירבה לבקר בתיאטרון ואת רוב זמנו בילה בחברת טורגנייב. הוא התחקה אחר שיטות פדגוגיות בגרמניה והחל מתכנן את פתיחת בית ספרו מחדש. הוצאת פושע להורג בגיליוטינה בצרפת עשתה עליו רושם רב, ומאז החל מתנגד להוצאות להורג ולמערכת המשפט.<sup>49</sup> רעיונות שנתן להם ביטוי בספריו "מלחמה ושלום" ו"התחיה".

בקיץ 1858 חזר לרוסיה, תוך שהוא רושם ביומנו שהוא "חש סלידה מהמולדת" אך גם מאירופה ופריז בראשה. זמנו היה מחולק בין שתי ערי בירה, לבין אחוזתו. באחוזתו עשה ניסיון ראשון לשחרר את הצמיתים, והנהיג שיטות עיבוד חדשות. בעיר בילה זמן רב בחברת הסופרים.<sup>50</sup> ב-1860 פתח את בית ספרו. לאחר שפתח בתי ספר נוספים בפלך שלו, והנהיג בהם שיטות חינוך חדשניות<sup>51</sup> (ראה להלן), הבולשת החלה מפקחת עליהם ונערכו חיפושים בביתו. בשנים אלו נסע שוב לחו"ל ופגש שם את המהגרים הפוליטיים החשובים, דוגמת הרצן ואוגריוב. בסתיו 1862 נשא לאשה את סופיה אנדרייבנה.

מנישואים אלו נולדו לו 13 ילדים (שניים מהם נפטרו). בשנים שלאחר נישואיו התרכז בכתיבה ספרותית, וכתב את הרומנים הגדולים: "מלחמה ושלום" ו"אנה קארנינה", לצד עבודתו הפדגוגית (ב-1875 היו לו 75 בתי ספר בחבל טולה, שעליהם פיקח).

ב-1879 החל להסתמן מפנה חד בהשקפותיו הדתיות של טולסטוי. אמנם הדברים בשלו בו במשך שנים לפני כן, אבל עתה החל בבדיקה שיטתית של עקרונות הכנסייה הפרבוסלאבית ושל הנצרות בכלל. הוא נכנס לפולמוס עם נציגי הכנסייה הפראבוסלאבית, תוך דחיית הדוגמות והפולחן הנוצריים, וניסיון להוציא את "העיקר" הגלום באבנגליון.<sup>52</sup> בשנים אלו פיתח את תורת אי-האלימות, אפילו כעונש על פשעים מתוך העקרון הנוצרי של אי התנגדות לרע.

בשנים אלו החל להתקרר יותר אל העם ומעמדו כבעל אחוזה, שליטה על אחרים החלה להיראות בעיניו כחטא. הוא קבע שכל רכוש הוא גזל, וכל ממשל הוא עוול.<sup>53</sup>

<sup>48</sup> ראה פרק א'

<sup>49</sup> ראה מלחמה ושלום, צפייתו של פייר בשבויים המוצאים להורג.

<sup>50</sup> על יחסיו האמביוולנטיים עם הסופרים ראה "וידוי", כתבי הגות, עמ' 36 - 39

<sup>51</sup> טרויה, א, עמ' 213 - 214

<sup>52</sup> ראה על כך בהרחבה בפרק א'.

<sup>53</sup> ראה הרחבה שם.



הוא החל לפקפק בשליחותו הספרותית והחל לכתוב סיפורים פשוטים המיועדים לעם הפשוט.

בשנים אלו פירסם את הספר "מהי אמונתי" שנאסר ע"י הצנזורה.<sup>54</sup>

ב-1884 החלה התקרבותו אל ו.ג. צ'רטקוב שהתמנה לעוזרו הראשי והמוציא לאור של כתביו. גם הוא היה עשיר כמותו, שהקדיש את חייו לעזרה לעם הפשוט והזדהה עם דעותיו של טולסטוי. הברית עם צ'רטקוב הולידה את "הטולסטואיזם" כאידיאולוגיה וכתנועה. טולסטוי הפך לצמחוני, נגמל מהעישון, החל להתלבש כאיכר, למד את מלאכת הסנדלרות בה עסק עד סוף ימיו, ורצה לפטר את כל המשרתים.<sup>55</sup> במפנה המאות יצאו לטולסטוי מוניטין ברחבי העולם כנביא מוכיח ומורה דרך. רבים פנו אליו והתכתבו איתו, ובין המוכרים שבהם ראוי לציין את מוהנדס קרמצ'נדי גאהנדי, יאן מסריק ורומן רולן.

דעותיו והטפותיו של טולסטוי היו למורת רוחו של השלטון והוא נעשה חשוד ופסול בעיני השלטון. אך דבר זה לא מנע ממנו להחליף לעזרת בני כת ההדוחוברים שנרדפו ע"י הכנסייה והממשל. הוא דאג להעברתם של 12,000 מהם לקנדה, במימון שלו. עשרים השנים האחרונות של טולסטוי עמדו בסימן התמסרותו לתורתו ולניסיונות להגשים את האידיאלים שלה בחייו האישיים, תוך כדי מאבקים בתוך משפחתו. באותו זמן החריפו יחסיו עם השלטונות והכנסייה, וזו הטילה עליו חרם שנמשך עד מותו. עמדתו החזקה בעולם הגנה עליו מפני השלטונות.

במלחמת יפן-רוסיה הצהיר טולסטוי כי אין לו העדפה לאחד הצדדים והוא מצר על העמלים הנשלחים להרג ללא טעם ותכלית.<sup>56</sup> יחד עם זאת הוא יצא נגד התנועה המהפכנית המקווה להושיע את העם באמצעי אלימות ושפיכות דמים, והאשים את מנהיגיה בכך שאינם מכירים את העם.<sup>57</sup>

ב-1908 לקראת סוף חייו העמיק הקונפליקט בינו לבין אשתו. הוא ביקש לפרוק מעליו את כל מה שקשר אותו עם הון וחיי-אדונים, ואילו היא ביקשה לשמור על שלמות המשפחה והרכוש. מחוסר ברירה בחר טולסטוי בדרך של פשרה: הוא העביר בדרך חוקית את אחוזתו ואת כל רכושו לבעלות אשתו וילדיו, אך יחד עם זאת המשיך להתגורר באחוזתו, כשהוא לבוש בגדי איכר, עובד עבודה פיזית בכל יום ומוקף בידידים ומעריצים, אשר הפכו את אחוזתו למקום עליה לרגל. ב-1910 עזב טולסטוי בחשאי את ביתו, כי הרגיש שהוא חייב זאת לשם התחדשותו, ובגלל המריבות התוך

<sup>54</sup> 'מהי אמונתי' כתבי הגות, עמ' 91 ואילך

<sup>55</sup> טרויה, ב', עמ' 419

<sup>56</sup> על עמדותיו הפציפיסטיות ראה פרק ב'.

<sup>57</sup> ראה על כך בספרו "התחייה".

משפחתיות. הוא הגיע לתחנת רכבת קטנה, אסטופובו, ושם חלה ומת תוך ימים ספורים. טולסטוי הובא למנוחות באחוזתו כפי שציווה, "בלי זמירות כנסייתיות ובלו קטורת", בלי נאומים חגיגיים. ידיד המשפחה סיפר לנוכחים מדוע טולסטוי מובא לקבורה כך.<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> פ. באסינסקי, עמ' 451

## הסביבה החברתית - תרבותית של גורדון

פילוסוף חשוב כתב פעם כי שפתו, דעותיו, ורעיונותיו של ההיסטוריון או הפילוסוף קשורים עם הסובבים אותו, והוא אינו יכול להתרומם מעל האופק של זמנו. אמנם אפשר להוסיף לאימרה זו כי הפילוסוף יכול לינוק את רעיונותיו מדורות קודמים, אך חשוב לבדוק מהי הסביבה ההיסטורית-תרבותית שבו פעל הפילוסוף. עלינו לבדוק מהי התקופה בה פעל גורדון, מבחינת הזרמים הרוחניים ברחוב היהודי והכללי, מה היו הבעיות הרעיוניות המרכזיות של תקופתו, מי היו עמיתיו לשיח הרוחני וכדומה.

הציונות המזרח אירופאית שאליה השתייך גורדון ורבים מאנשי העלייה השנייה, ראתה עצמה בראש וראשונה כתנועה שבאה להציל את האומה מטמיעה, אבדן זהות וכליון תרבותי.<sup>59</sup> אנשים אלו היו פחות מוטרדים מסכנת הכליון הפיסי של היהדות ומהאנטישמיות הגואה ברוסיה, ויותר היו מודאגים מסכנת אובדן הזהות של בני העם היהודי עקב תהליכי המודרניזציה, האמנסיפציה והליברליזם במרכז אירופה, שגרמו להתבוללות תרבותית בקרב יהודי אירופה.

התנועה הלאומית החילונית, ששללה את הקיום היהודי בגולה, שאפה להקים בארץ ישראל חברה יהודית שלמה ועצמאית, האחראית לכל הפעילויות החברתיות, הכלכליות והתרבותיות, ולשם כך סברה כי יש ליצור חברה יהודית חדשה. אפשר היה להציע כמה דגמים שונים של התארגנות חברתית חדשה זו – דגם ליבראלי, דגם סוציאליסטי ועוד – ועל כך התנהלו ויכוחים נוקבים בתנועה הציונית, כאשר גורדון היה אחד מהדוברים החשובים בויכוח זה.<sup>60</sup>

יש לזכור כי גורדון חי בתקופה של קונפליקט קשה ושל משבר חמור בזהות היהודית. תקופה של פרשת דרכים שאיפיינה את מחצית המאה ה-19 עד תחילת המאה

---

<sup>59</sup> י"ח ברנר כותב: כי בשנים האחרונות, למרות גידולו המספרי של העם היהודי גדלה לאין שיעור "אימת חולשתנו, פזורנו וגסיסתנו, עד לאין דוגמתה בכל ההיסטוריה שלנו". ברור שהוא מתכוון לכיליון במובן התרבותי-לאומי. ("על העיקר שאיננו", כל כתבי י. ח. ברנר, כרך ששי, ארץ ישראל, הוצאת שטיבל, תרפ"ז, עמ' 136), אחד-העם היה הראשון שביטא את הדאגה מסכנת הטמיעה התרבותית, ולכן הוא כתב שאותו מדאיגה יותר "צרת היהדות" מאשר "צרת היהודים" (אבינרי, הרעיון הציוני לגונוני, עמ' 132 – 135; ראה מאמרו של אחד-העם: "מדינת היהודים וצרת היהודים" (1897): "לא היהודים בלבד יצאו מהגיטו, כי אם גם היהדות. [...] בכל מקום שבאה (היהדות) בנגיעה עם הקולטורא החדשה, זרם הקולטורא הזאת, בבואו אל קרבה, הורס הוא את מבצריה מלפנים, ולא תוכל עוד להסגר ולחיות חיים מובדלים לעצמה. [...] הקולטורא מתלבשת בכל מקום ברוח הלאומי של עם הארץ וכל הזר הקרב אליה צריך לבטל את עצמותו ולהתבלע ברוח השליט. [...] ובראותה כי לא תוכל עוד שאת "כלי הגולה" [...] מבקשת היא היהדות לשוב למרכזה ההיסטורי [...]") (כל כתבי אחד העם, עמוד קל"ז – קל"ח).<sup>60</sup> שביד, תולדות ההגות היהודית במאה העשרים, עמ' 155

העשרים<sup>61</sup>, תקופה של משבר שהיה בחלקו תוצאה של הקונפליקט בין המחנה הדתי האורתודוקסי לבין תנועות חילוניות יהודיות, קונפליקט שהתחדד עוד יותר עם תחילת המפעל הציוני.

### יחסם של אנשי העלייה השנייה אל הדת

בעשור הראשון למאה העשרים כבר נקבעה בציבור היהודי-הסוציאליסטי במזרח אירופה ובא"י מסורת של ניגוד חריף בין הדת לבין חדשנות ורדיקליות חברתית. ברובד העממי הייתה הדת זהה עם פיגור, בערות, אנאכרוניזם וריאקציה. בעיני שלומי אמוני ישראל, החדשנות החילונית נתפסה כאפיקורסיות, הפקרות, צעד בטוח להתבוללות, ליציאה מחוץ לקהל ישראל.<sup>62</sup>

היו אלו שני מחנות שביניהם הפרידו עולמות רוחניים, מושגי יסוד, ערכים ומנטאליות. המחנה האורתודוקסי היה מכוון לעבר בעוד שהמחנה הרדיקאלי היה מכוון לעתיד. המחנה האורתודוקסי נשמע רק לרבנים שלו. דמויות המופת שלו היו תלמידי החכם ועשירי הקהילה ותקיפיה. האדם העובד היה בתחתית הסולם החברתי. לעומתם אנשי העלייה השנייה ראו עצמם כציבור צעיר, האוריינטציה שלהם הייתה אל העתיד, ראו עצמם כמרדנים וחדשנים. וכך היה גם סולם ערכיהם: גאולה טבעית ולא ניסית; עבודה גופנית במקום לימוד תורה; מערכת מצוות חדשה לגמרי; חופש דעות ופתיחות מירבית לכל חידוש במדעי החברה והטבע.<sup>63</sup>

לזו מוסיף כמה סיבות לגישה השלילית של העלייה השנייה כלפי האורתודוקסיה: המנהיגות המסורתית במזרח אירופה לקתה בנתק כלפי המציאות ההיסטורית. היישוב הישן בארץ היה כולו אנטי ציוני, התנגד לרעיונות ההשכלה הלאומית המודרנית וחי ברובו על "החלוקה". תופעות אלו חיזקו את הדימוי השלילי שהיה לאורתודוקסיה היהודית בארץ בעיני המחנה הציוני החילוני. "הציוני החילוני" נעשה מנוכר כמעט לחלוטין לא רק כלפי חלק גדול ממורשתו הלאומית-תרבותית, אלא אף לגבי עצם משמעותה הרעיונית והאכסיסטנציאלית של האמונה הדתית.<sup>64</sup> זהו המצב ההיסטורי - חברתי שאותו פגש גורדון עם עלייתו לארץ, ומהר מאד הוא השתלב במאבקה של העלייה השנייה העובדת.<sup>65</sup>

<sup>61</sup> אהוד לוז, מקבילים נפגשים, עמ' 10; שרה שטרסברג-דיין, יחיד אומה ואנושות, עמ' 14

<sup>62</sup> ד. כנעני, העלייה השנייה העובדת..., עמ' 36

<sup>63</sup> שם, עמ' 44

<sup>64</sup> שם

<sup>65</sup> אניטה שפירא, ככל עם ועם, ירושלים, מרכז זלמן שזר, 2014; ד. כנעני, העלייה השנייה העובדת ויחסה אל הדת והמסורת, עמ' 16. הנ"ל, המאבק הנכזב, תל-אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשל"ג. מ. ברסלבסקי, תנועת הפועלים הארץ - ישראלית, תל - אביב, הוצאת

משנתו של גורדון היא במידה רבה ניסיון לתת תשובה ייחודית פילוסופית דתית לאותו קונפליקט בין ה"חופשיים" לאורתודוכסיה". גורדון חי בתקופה של מהפכה חילונית בתוך היהדות, שהחלה עם יל"ג, אשר הוא וממשיכיו מרדו בשלטון "הספר" וההלכה. ואכן גורדון מתייחס לכך בהגותו, בדברו באופן שלילי על "שלטון הספר" ביהדות למן תקופת התלמוד, ועד לתחייה הלאומית. אליעזר בן-יהודה ומ"י ברדיצ'בסקי דיברו הרבה על הניגוד שבין ה"ארציות" ל"רוחניות" ביהדות, והד לכך נמצא בתורת גורדון. אותם הוגים הטיפו לשחרור מוחלט מעול המצוות, דילמה שגורדון התלבט בה. ברדיצ'בסקי כתב על הניגוד הניטשיאני בין "הרוח" ל"חיים", מושגים שמהדהדים בתורתו של גורדון, וההתמודדות הישירה עם ניטשה ו"נציגו" היהודי ברדיצ'בסקי, ותלמידו ברנר, תופסות מקום רב בכתביו.

תנועת ההשכלה במזרח אירופה הייתה אנטי דתית באופייה. אברהם מאפו, יל"ג, לילנבלום, ברדיצ'בסקי ומנדלי מוכר ספרים. י"ח ברנר וגם אחד-העם הנחילו לתנועה הלאומית המתגבשת תפיסת עולם שראתה בדת את המחסום בפני הצטרפותו של היהודי אל מצעד הקידמה של האנושות.<sup>66</sup>

גורדון חי בתקופה שהזרם החילוני שלט בקרב חלוצי העלייה השנייה, ועל-כך כותב ברגמן כי "היה בארץ תהליך של התבוללות קולקטיבית"<sup>67</sup>, תהליך שגורדון ניסה להתמודד אתו ולעוצרו. גורדון התמודד בשאלת היחס ליהדות עם גדול סופרי העלייה השנייה י"ח ברנר אשר הטיף לפעמים להעדפת תרבות הגויים כותב: "אנו רוצים בקולטורה שלהם (של הגויים – א.ק.), ברחובנו אנו, על אדמתנו אנו, בתוך עמנו, ומה שהיינו עושים אילו היינו מתערבים ביניהם, זאת אנחנו נכונים לעשות בתוכנו על פי דרכנו".<sup>68</sup> גורדון ראה במגמה זו, מגמה שתוביל להתבוללות, וברנר היה בר-פלוגתא מר שלו. גורדון השתייך לזרם שך אחד-העם וביאליק שרצו בהמשכיות תרבותית של התנועה הציונית ולא בניתוק חד מן העבר.<sup>69</sup>

---

הקה"מ, תשט"ו. חבס ברכה, שוחט אליעזר, (עורכים), ספר העלייה השנייה, תל-אביב, עם עובד, תש"ז

<sup>66</sup> לוז, קווים מקבילים, עמ' 28-29. ראה גם, א. שפירא, "המוטיוויים הדתיים של תנועת העבודה", ציונות ודת, עמ' 302

<sup>67</sup> ש"ה ברגמן, במשעול, ת"א, תשל"ו, עמ' 53 – 54

<sup>68</sup> "בחיים ובספרות", כל כתבי י"ח ברנר, ב, עמ' 61

<sup>69</sup> שביד, תולדות ההגות היהודית, עמ' 55

משנתו החברתית של גורדון התגבשה כערעור על **המישנה המרכזיסטית**, משנה שהשפיעה על רוב אנשי תנועת הפועלים היהודית בארץ ובחו"ל באותם ימים,<sup>70</sup> והעימות נגע לערכים, לזירת החיים האידאלית שאליה שואפים, ובייחוד לדרכים שבהן יש ללכת כדי להגשים את החזון החברתי בעם היהודי ובאנושות. גורדון נלחם נגד ההשקפה השכלתנית, התועלתנית, המטריאליסטית של המרכזים.<sup>71</sup> יחד עם זאת גורדון השתתף במאבקם של אנשי העלייה השנייה כנגד האיכרים, ושאף להתיישבות פועלית-קומונאלית על קרקע לאומית במימון ההסתדרות הציונית, כלומר הוא היה בהחלט בעל אוריינטציה סוציאליסטית.

גורדון חלק עם בני דורו מהעלייה השנייה ועם "הסופרים העבריים", כמה רעיונות מכוננים: השנאה לפרזיטיות, החזרה לטבע, ערך העבודה, מרכזיות היחיד, האמונה כי רק בא"י יוכל העם להתחדש ועוד. אלו היו הרעיונות המכוננים והאתוס של העלייה השנייה.<sup>72</sup> רעיונות אלו נמצאים בכתבי ברנר כצנלסון, ביאליק, רחל ועוד. נוסף לאלו את המיתוס של הקשר הרגשי עם ארץ ישראל שעליו כותב בועז ניומן בספרו "תשוקת החלוצים"<sup>73</sup> שהיה משותף לרוב העלייה החלוצית. החיפוש שלו אחר תוכן רוחני לציונות ואי הסתפקות בתוכן המדיני כדוגמת הרצל, היה המשך לתורת אחד-העם. לאלה אפשר להוסיף את הרצון לחדש את התרבות היהודית ולהיפרד מהמסורת הדתית שלה.

### **דמותה הרוחנית של העלייה השנייה והשפעתה על גורדון**

גורדון היה מראשוני העלייה השנייה (עלה לארץ ב-1904) ונמנה עם הזרם הפועלי-חלוצי שהרכיב אותה. העולים בעלייה השנייה ברובם באו מרוסיה, שהייתה המרכז היהודי הגדול בעולם (6 מיליון) בתקופה זו.<sup>74</sup> חלוצי העלייה השנייה היו ציבור מגוון שקשה למצוא לו מכנה משותף. ואעפ"י כן ניתן להצביע על כמה 'תכונות' משותפות. אחת מהן הייתה היצירתיות – נטייה לשלול מוסכמות ולבור לעצמם דרכים בלתי סלולות, ובנוסף, החתירה להקמת חברה חדשה. הם היו חדורים תודעה של עשייה

<sup>70</sup> ציבור הפועלים בארץ נחלק בין שתי מפלגות סוציאליסטיות: "הפועל הצעיר" ו"פועלי ציון". הראשונה התנגדה למרכזים, ואילו השנייה דגלה במרכזים. מפלגת הפועל הצעיר ייחסה חשיבות לכיבוש העבודה, לפעילות בתחום התרבותית וללשון העברית, והיתה מפלגה ארצישראלית. הייתה בעלת אוריינטציה של ההליכה אל העם ברוח הנארוזניקים, וסירבה להגדיר עצמה כסוציאליסטית. פועלי ציון לא נבדלה במטרותיה מפועלי ציון אך ניסחה את מצעה במונחים מרקסיסטיים, הייתה חלק ממפלגת פועלי ציון העולמית, והתחלקה בין יידישיסטים להבראיסטים. גורדון, כאמור השתייך לפועל הצעיר (שפירא, בן גוריון, עמ' 28).

<sup>71</sup> א. שביד, לבריור רעיונו של א"ד גורדון מיסודו, עמ' 30 - 47

<sup>72</sup> אניטה שפירא, ככל עם ועם, עמ' 48 - 54

<sup>73</sup> ניומן בועז, **תשוקת החלוצים**, תל-אביב: עם עובד, תשס"ט, 2009;

<sup>74</sup> שמואל אלמוג, ערכי דת בעלייה השנייה, ציונות ודת, עמ' 286

"הגשמה"), ובה ראו את המבחן העליון לכל הערכים. תודעה זו כרכה יחד הסתמכות עצמית עם כפירה בסמכות חיצונית, לרבות פריקת עול שמים. אנשי העלייה השנייה רצו לבטא את רוח המרד שלהם ביצירת יש-מאין (גם בתחום התרבותי), תוך שמירה מצד אחד על זיקה כלשהי למסורת העתיקה, ומצד שני מרידה במסורת זו.<sup>75</sup> לאלו אפשר להוסיף כמה ערכים שהיו משותפים לרובם: ארץ ישראל, עבודה עצמית, חקלאות, הגנה עצמית ולשון עברית.<sup>76</sup>

החלוצים האלו היו בדרך כלל בעלי נטייה אנטי קלריקלית (אגנוסטית, או אתאיסטית). נטייה זו ניזונה ממקורות שונים: מן הרוח האנטי דתית הלוחמת של ההשכלה במזרח אירופה, מן התעמולה נגד המימסד הדתי ו"כלי הקודש" של תנועת הפועלים היהודית, וכן מן הרדיקליזם האנטי דתי של התנועה המהפכנית הרוסית ומיחסו של מרקס אל הדת. מכל מקום, אין ספק כי הרוח החילונית איפיינה את החלוצים עוד לפני עלייתם לארץ.<sup>77</sup> הגישה כלפי הדת בתקופת העלייה השנייה לא הייתה תפורה מעור אחד. למשל אחד ממנהיגי העלייה השנייה<sup>78</sup> – ברל כצנלסון – התייחס למסורת בדרך ארץ, וראה בה, כדוגמת אחד-העם, כלי שיכול לבצר את תודעת הזהות הקיבוצית של היהודים.<sup>79</sup>

### גורדון כחלק מהעלייה השנייה

גורדון הגיע לארץ ביחד עם גל עולים המכונה העלייה השנייה, (1904 – 1914), מיד בתחילתו. היו אלו שנים קשות לתנועה הציונית. הרצל נפטר ב-1904 והשאיר את התנועה ללא מנהיג. התנועה הציונית לאחר קונגרס אוגנדה הייתה מפולגת ורעיון אוגנדה עצמו נכשל. ההתיישבות הציונית נפסקה לגמרי עקב רעיונות הציונות המדינית, שגם היא נכשלה עם מותו של הרצל.

המושבות בארץ הפכו לאנטי-ציוניות, לפני ואחרי פרשת אוגנדה. בניהן עזבו לחו"ל, והמושבות, לאחר שנים של תמיכת הברון איבדו את צביון הלאומי. הן העסיקו עשרות אלפי ערבים במושבות, ופרט ליוצאים מן הכלל סרבו להעסיק יהודים. מוסדות התנועה הציונית לא עסקו עד 1908, שנת הקמת המשרד הציוני, בהקמת נקודות התיישבות חדשות, וגם אז הקימו בעיקר חוות לימודיות.

<sup>75</sup> שם, עמ' 285

<sup>76</sup> ראה למשל, ספרה של אניטה שפירא, בן גוריון, דמותו של מנהיג, עמ' 31 - 33

<sup>77</sup> שם, 287 - 288

<sup>78</sup> ברסלבסקי, תנועת הפועלים הארץ – ישראלית, עמ' 132

<sup>79</sup> אלמוג, שם, עמ' 298;

גל העולים החדשים, מה שאנו מכנים "העלייה השנייה", מנה כ- 40,000 איש, כ- 10,000 עד 15,000 איש נמנו עם העלייה העובדת, ורובם עזבו כעבור זמן קצר את הארץ. מעריכים שבסוף התקופה נשארו מהם כ- 2,000 איש בלבד.<sup>80</sup>

חלוצי העלייה השנייה עלו כבודדים. ההסתדרות הציונית לא תמכה בהם במשך השנים הראשונות ("המשרד הארצישראלי" שהקים חוות ונקודות התיישבות לפועלים החל את פעילותו רק ב- 1908). היו אלה אידיאליסטים צעירים, ללא משפחות, בעלי חזון סוציאליסטי-ציוני. הם ראו בצורה שלילית מאד את איכרי העלייה הראשונה, שמנעו מהם עבודה והעדיפו על פניהם פועלים ערביים. החלום שלהם היה להיות פרולטריון יהודי בא"י ש'יכבוש' את כל תחומי העבודה בארץ. הם סברו כי רק ע"י עבודת כפיים עצמית נרכוש זכות על הארץ. קניית קרקעות בלבד שאותן יעבדו ערבים אינה מספקת. רק כך יתחדש העם ונפסיק להיות עם של "פרזיטים". הם סברו כי עלינו לחדש את תרבותנו ואת שפתנו, וכל דבר עלינו לעשות בעצמנו (למשל שמירה והגנה עצמית). האידיאל המרכזי שלהם היה "כיבוש העבודה", ורק מאוחר יותר, לאחר שהעבודה במושבות נחסמה בפניהם הם פנו להתיישבות עצמאית. הם באו להחיות את השפה העברית ולבנות משק לאומי ותרבות חדשה.<sup>81</sup>

הקשיים שעמדו בפני אנשי העלייה השנייה היו רבים. לא עמדה מאחוריהם תנועה כדוגמת "חיבת ציון". ההסתדרות הציונית לא תמכה בהם בתחילת הדרך, עד שהיא הבינה שהם הנושא האנושי של הציונות בזמן הזה ולא האיכרים האנטי-ציוניים. כאמור, איכרי המושבות זלזלו בהם ונתנו את העבודה במושבות לערבים ולא לחלוצים. על רקע זה החלוצים הקימו מפלגות והסתדרויות פועלים, שנאבקו באיכרים, ביוזמה הפרטית ועל הכרה ותמיכה של המוסדות הציוניים. רבים מהם נטשו את המאבק על כיבוש העבודה ונהיו פקידיים, מורים, משגיחים ובעלי מקצועות חופשיים. בסופו של דבר הישגיה של העלייה השנייה העובדת לא היו רבים, המפעל ההתיישבותי שהקימה (קבוצות קומונוליות אחדות, מושב פועלים) היה צנוע מאד. לא באלה חשיבותה ההיסטורית אלא במישור החזוני. היא עיצבה את החזון הציוני, את האמונות והערכים, את דרכי ההגשמה האפשריות. במשך עשר שנים הצליחו המעטים של עלייה זו ליצור את אתוס העבודה וההגשמה העצמית שהוא תמצית החלוציות. הם הצליחו להעלות

<sup>80</sup> ד. כנעני, העלייה השנייה העובדת ויחסה לדת ולמסורת, עמ' 14 (להלן, כנעני); י. סלוצקי, מבוא לתולדות תנועת הפועלים הישראליים, עם עובד, 1973.  
<sup>81</sup> כנעני, שם; ראה דברי ברנר: "תחייה! אשרי העברי הנולד בדורות הללו. דור התחייה! רק עתה יש ערך גדול לחיי בן ישראל צעיר, בתקופת התחיה, בתקופה שהרוח העברי והפורה מתעורר ומתחדש [...] היהדות הולכת ומשתחררת ומתמלאת תוכן חדש [...] (אברמזון, מתוך מסביב לנקודה, י.ח. ברנר, פרקי קריאה מכתביו, עמ' 33; כל כתבי י.ח. ברנר, כרך א', עמ' 60 – 103.



את העובדים בחקלאות למעלת עילית משרתת, יוזמת, מדריכה, בוראת סמלים משלה, מחשלת כלים להמשך ההתיישבות, והעמידה גיבורים ואנשי מופת.

### השפעת הספרות הרוסית על העלייה השנייה

משקלם של הצעירים הרוסיים בעליה השנייה היה כאמור רב ביותר. צעירים אלו הושפעו מאד מן הספרות הרוסית של המאה ה-19. הספרות הרוסית הקלאסית לא נחשבה ברוסיה, כידוע, כספרות יפה בלבד. הספרות מילאה ברוסיה תפקיד חברתי ופוליטי, שחרג אל מעבר לתחומי האסתטיקה הצרופה. הספרות הייתה בעלת תפקיד ציבורי ונשאה עימה בשורה. הסופרים הרוסים הגדולים כמו טולסטוי ודוסטויבסקי, היו בעלי השפעה רבה גם כמבקרים וגם כמורי דרך.<sup>82</sup> משה ברסלבסקי כותב, כי על אנשי "הפועל הצעיר"<sup>83</sup> במיוחד, ניכרה השפעת הספרות הרוסית ובעיקר של טולסטוי ודוסטויבסקי, כמו גם הלכי מחשבה השאולים מתנועת "ההליכה אל העם" הרוסית ("הנארודניקים", שיש הקוראים להם "הפופוליסטים") והאנרכיזם. גורדון נמנה על חוגים אלו כאחד ממנהיגי "הפועל הצעיר"<sup>84</sup>

### השפעת טולסטוי על ברנר ועל העלייה השנייה<sup>85</sup>

לדברים אלו יש להוסיף את הרושם הגדול שעשו כתביו של טולסטוי על סופרים מרכזיים של העלייה השנייה, כדוגמת י"ח ברנר שהיה ממנהיגי הרוחניים של עלייה זו<sup>86</sup>. כותבת על כך רינה לפידוס<sup>87</sup>: המהפך שהתרחש בעולמו של יוסף חיים ברנר בן השמונה עשרה כשנחלץ מעולם הישיבה ונפתח אל הספרות הרוסית וקרא קריאה מתפעלת של יצירות המופת שלה – ניכר היטב במכתביו, שהוא מזכיר בהם יצירות של

<sup>82</sup> שם, עמ' 287

<sup>83</sup> על תנועת הפועלים הארץ ישראלית ראה: ברסלבסקי, תנועת הפועלים הארץ – ישראלית, עמ' 122 – 124; ינאי יצחק, "הדרך לבנין א"; ניצני התגבשות מאבקן של תנועות הפועלים", **שדמות**: במה לתנועה הקיבוצית, ע"ג: 77-74, תש"מ; י. גורני, "מוסר מעמדי ואינטרס לאומי במציאות מדינית משתנה בארץ ישראל, בשנים 1908-1948". אוניברסיטת תל-אביב, תולדות עם ישראל, **לאומיות ומוסר** (קובץ בעריכת אפרים לביא): הוצאת כרמל, 197-211, 2014

<sup>84</sup> ברסלבסקי, תנועת הפועלים הארץ – ישראלית, עמ' 122

<sup>85</sup> רינה לפידוס, "בעל הבית והפועל" מאת לב ניקוליביץ' טולסטוי בתרגומו העברי של יוסף חיים ברנר "מסביב לנקודה", 187 - 207

<sup>86</sup> ראה ספרו האוטוביוגרפי של ברנר, "בחורף", ישראל, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1965, עמ' 104 – 105: "בעת ההיא היה טולסטוי היה הנביא של האדם שבי, אמרותיו הפשוטות, ההגיגות, הרגשות היוצאות מעומק הלב, ההתנפלויות הנלהבות על קללת הציוויליזציה, על המדעיות הגאיונה, על האמנות הכוזבת, על רקבון חיי הכסף – כל זה עשה עלי רושם עז מאד".

<sup>87</sup> לפידוס, מסביב לנקודה, עמ' 187 - 208

טולסטוי, גוגול ודוסטויבסקי. במכתבו לחבר נעוריו שמעון ביכובסקי מיום 20 ביוני 1899 הוא מספר שקרא את "אשמה ועונש" ואת "הנדכאים והנעלבים" של דוסטויבסקי, ומציין כי התרשם במיוחד מן הרומן "אשמה ועונש". באותו מכתב אנו קוראים כי ברנר כבר הספיק לקרוא בספר "תולדות הספרות הרוסית" על יצירותיו של טולסטוי: "אנה קרנינה" ו"שלטון החושך". בכמה סיפורים משל ברנר שפורסמו בעברית באותן שנים הוא נהג לשלב שיחות, המתנהלות כביכול בין גיבוריו, על יצירות של טולסטוי שהם קראו ולמדו מהן לקח ומוסר-השכל בנוגע לגורלם ולהשקפותיהם על החיים שלהם עצמם.

הגיבורים ברומן של ברנר 'שנה אחת' מנהלים שיחות על תורת המוסר של טולסטוי. הם משוחחים על התמורה הרוחנית שהתחוללה בנכליודוב, גיבור ספרו של טולסטוי 'התחיה', ומעלים על נס את עוצמת חשבון הנפש שלו ואת גודל תנופתו הרוחנית למען השבת הצדק על כנו, ההזדככות מבחינה מוסרית, ותיקון העולם בידי היחיד.<sup>88</sup> גיבוריו אלה של ברנר מעידים על הערצתו לטולסטוי גם כאמן וגם כמורה רוחני. גם במאמרי הביקורת של ברנר בענייני הספרות העברית הוא נדרש ליצירותיו של טולסטוי והשווה אותן לסופרים כותבי עברית.<sup>89</sup>

לדברים אלו מוסיף רפי סדן צירקין במאמרו על השפעת טולסטוי על גורדון, ברנר ולאה גולדברג, כי ברנר תירגם את "הפועל והאדון" של טולסטוי (1914) וכמה פרקים של אנה קארנינה. ברנר בחיפושיו הרוחניים ראה עצמו בצעירותו כחסיד של טולסטוי, ומצא בתורת טולסטוי עוגן מוסרי בעולם מנוכר. ברנר הצעיר הזדהה עם גישתו של טולסטוי לאומנות. הוא כותב באיגרות מאותו זמן, כי על יצירה אומנותית להכיל מימד מוסרי, מעבר לדרישות האסתטיות ממנה, ולכן התרשם עמוקות מהרומן "התחיה" של טולסטוי. כמו-כן, הוא הזדהה עם מאמרו המונומנטלי של טולסטוי "מהי אומנות" (ראה להלן פרק ד'). ברנר כמו טולסטויליאנים יהודים אחרים האמין כי הגאולה לא תבוא משינוי הסדר החברתי, אלא ע"י התחדשות מוסרית של היחיד. ברנר אף חלם יחד עם חבורה של טולסטויליאנים יהודים צעירים לייסד בחו"ל מושבה טולסטויליאנית, ברוח משנתו של טולסטוי.<sup>90</sup>

מרטין סלאן טוען כי האידיאולוגיה בראשית ימי התנועה הקיבוצית, שגורדון היה אחד ממעצביה, הושפעה מרעיונותיו של טולסטוי: הדגש על עבודת כפיים, דחיית המותרות

<sup>88</sup> י.ח. ברנר, 'שנה אחת', כתבים, כרך, שני, עמ' 912 - 913

<sup>89</sup> גם בן-גוריון הושפע מספריו של טולסטוי, ולאחר שקרא את הספר "התחיה" הפך לתקופה מסויימת לצמחוני (שפירא, בן גוריון, עמ' 16)

<sup>90</sup> Tsirkin, p. 30

החומריים, הבוז לאלוהים המתוחכמות, ההקפדה על שיוויון מוחלט, כל אלו היו רעיונות של טולסטוי, כדרך לבניית חברה צודקת.<sup>91</sup>

מוקי צור כותב בספרו "כאן על פני אדמה" כי יוסף טרומפלדור, דמות בולטת בעלייה השנייה, שניסה להקים קומונה במגדל (1913), היה מושפע מאורח החיים של הקומונות הטולסטויאניות ברוסיה ובעולם, אורח חיים המבוסס על פשטות וחופש מכבלי תרבות ונימוס חיצוניים.<sup>92</sup> טרומפלדור בתקופת לימודיו ברוסיה התקרב לרעיונות הטולסטויאניים שהדגישו את ערך עבודת הכפיים האישית, והוא מזכיר פעמים אחדות במכתביו את הרעיונות הללו: טולסטוי קבע שהבעלות על האדמה היא פשע, שרכוש פרטי מבוסס על גזל, שהשלטון הוא עוול, ורק מי שאוכל את לחמו בזיעת אפיו אשיריו וטוב לו.

במכתביו לצבי שץ מזכיר טרומפלדור את הקומונות הטולסטויאניות וכותב שיש ללמוד מהן, ויש להקים ברוסיה קומונות-הכשרה מסוג זה כהכנה לעלייה לארץ, כדי שהמפעל לא ייכשל.

הקומונות הללו נוסדו בסוף שנות השמונים של המאה ה-19 במקומות שונים ברוסיה, (גנדי ייסד קומונה כזו בדרום-אפריקה) על ידי צעירים משכילים, ששאפו להתרחק מעריצות המשטר הצארי. הם שללו את מוסדות המדינה וחוקיה ואת מרות הדת ובחרו לעסוק בחקלאות מפני שעבודה חקלאית מספקת את צורכי הקיום הבסיסיים ומשחררת מרדיפת מותרות. הם חיו בקבוצות שיתופיות ושוויוניות והאמינו שהתחשבות הדדית ואחדות פנימית חזקות מכל חוקים כפויים.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> Slann Martin, Tolstoy and the Beginings of Kibutz Ideokogy, **Judaizm** (21) 1972, pp. 333 – 338

<sup>92</sup> כאן על פני האדמה, עורכים מוקי צור, תאיר זבולון, חנינא פורת, ישראל, מופת – זמירין, 1981

<sup>93</sup> רגעים היסטוריים, חידת טרומפלדור, <http://www.historicalmoments2.com>

## חיייו של גורדון והשלכותיהם על תורתו<sup>94</sup>

בחלק זה של החיבור יוצג הרקע הביוגרפי של חלק מרעיונותיו של גורדון. כאמור, אנו סבורים שהכרת הביוגרפיה של הוגה דעות כגורדון חיונית להבנת תורתו. כך נהגו בספריהם א. שביד, ע. רמון וש.ש.דיין, שהקדימו לדיון בתורתו של גורדון, סקירה ביוגרפית, וכך מסתבר כי ראוי לעשות אף לפי דבריו של גורדון עצמו: "מי שיש לו מחשבה משלו [...] הוא יודע, עד כמה הדעות האלו תלויות בתכונת נפשו, בכל אוצר נשמתו" [...]<sup>95</sup>

### א. מקור האלטרואיזם והאמונה ביצר הטוב שבאדם של גורדון

ידועה השקפתו של גורדון הגוזרת את האלטרואיזם האנושי פעמים רבות מדמות האם, ואפילו מעולם החי בו האם נחלצת להגן על צאצאיה. כאשר הוא נדרש להסביר את כוח "ההתפשטות" - הרצון לנתינה לזולת, המנוגד לכוח הצמצום, הוא מביא כדוגמה את התנהגות האם. גורדון הצטיין ביחס שיויוני אל המין הנשי (אם כי לא תמיד), לדוגמה הוא גרס חינוך שיויוני ומעורב לנערים ונערות, עוד בהיותו יהודי דתי, וכך גם נהג במשפחתו.

הרקע הביוגרפי הרחוק לכך הוא דמותה של אמו זקנתו של גורדון, שהייתה מפורסמת בעירה בחכמתה הרבה ובהשכלתה, לפי מושגי הימים ההם (היא ידעה את השפות: עברית וגרמנית).<sup>96</sup> גם אמו של גורדון הייתה אשה מצויינת במעלות רבות. התפתחותו של גורדון קשורה למרכזיותה של חוויית האם והביתיות האימהית. על אמו של א"ד גורדון, דבורה, מספר י. אהרונביץ, שהייתה אישה מצויינת בחכמתה,<sup>97</sup> בכישרונותיה הנפלאים, בטוב לבה ובמוסריותה. הוא מוסיף ומספר על קשר נפשי חזק במיוחד שהיה בין האם לבנה. א"ד גורדון היה בן טיפוחים מפונק ואהוב, שהוריו חרדו עליו מאוד, לפי זכרונותיה של בתו יעל גורדון.<sup>98</sup> לגורדון הניחו מידה גדושה של עצמאות בלימודיו,

---

<sup>94</sup> חלק זה העוסק בחיי גורדון, מבוסס על החיבורים הבאים: ספרו של שביד, היחיד – עולמו של א"ד גורדון; על דברים שכתב יוסף אהרונביץ, "לתולדות של א.ד. גורדון", א"ד גורדון, מבחר כתבים; על זכרונותיה של יעל גורדון, "אבי לפני העלייה ארצה", מוקי צור (עורך), את אינך בודדה במרום. על ספרה של ש.ש.דיין, יחיד, אומה ואנושות; כמו כן, על ספרה של עינת רמון, חיים חדשים; וכן על מכתבי גורדון ומאמרים שכתב בענייני היום.

<sup>95</sup> "ממכתביו הפרטיים של מתיישב בישראל", (תרע"ד), כתבי א.ד. גורדון, כרך ד', עמ' 298.  
<sup>96</sup> ע. רמון, כותבת כי ייתכן שעובדה זו השפיעה על מחוייבותו של גורדון להשכלת נשים (רמון, עמ' 35)

<sup>97</sup> אהרונביץ, עמ' 29  
<sup>98</sup> יעל גורדון, "אבי לפני העלייה ארצה", מוקי צור (עורך), את אינך בודדה במרום, עמ' 28

והעובדה שחינוכו היה בעיקר מתוך הבית (עם מלמדים פרטיים), ושאת סגנונו עיצבה נפשיותה של האם, השפיעה רבות על נטיותיו הרגשיות והאינטלקטואליות.

הוא הרבה להזכיר במאמריו את אהבת האם כגילוי הראשוני של "ההתפשטות" וכעדות חותכת למגמה הטבעית של החיים להעשיר ולהיטיב עם האדם. וחשוב מכן: השקפתו, כי תפיסת המציאות מעוגנת ב"חוויה", וגורסת כי האדם מקבל את המורשת הרוחנית המיוחדת לו כפועל של יניקה פנימית ולא כפועל של למידה סמכותית, גם היא, לדעת א. שביד נובעת משלטונה של חוויית אם והביתיות האימהית בהתפתחות אישיותו. לדעת שביד, זיקתו ליהדות הייתה זיקת הבן לאמו ולא זיקת הבן לסמכותו של אב ומורה.<sup>99</sup>

## ב. התפתחות השקפתו הדתית של גורדון

כשגורדון חי ברוסיה חשב עצמו ליהודי דתי, אך התרחק מקנאות דתית.

אורי, אביו של א"ד גורדון, היה יהודי אדוק במצוות, ומקיים כל מצווה, קלה כחמורה, ויחד עם זאת היה רחוק מקנאות דתית. מידת הקנאות נחשבה בביתו למידת 'חסידים', והוא היה 'מתנגד'.<sup>100</sup> לאחר חתונתו בגיל עשרים לערך של גורדון, הוא גר כשנתיים בעיר מגוריה של משפחת אשתו, באובודובה. זמן זה הסב לו הרבה מצוקה ויסורים, כי שם נפגש בפעם הראשונה עם החסידות הקנאית, ולמרות היותו שומר מצוות הדת כיהודי חרד, היה בעיני חסידים אלה כאפיקורס.<sup>101</sup>

גורדון הכיר בצדדים החיוביים החשובים שיש בחסידות, אבל חשב שהיא מטשטשת את העצמיות של האדם, מבטלת את מחשבותיו ודעותיו מפני דעותיו של אחר. יחסו של גורדון לאוטוריטה, ותהיה האוטוריטה מי שתהיה היה שלילי כל חייו, וזוהי סיבה נוספת להתנגדותו לחסידות.<sup>102</sup> גורדון שדרש מהאדם עצמיות ואוטנטיות (נאמנות לעצמו), עקרון שנהפך למרכזי בתורתו מאוחר יותר, לא יכול היה לסבול את ההכנעה לפני הרבי, בין שזה רבי של חסידים ובין שזה רבי של משכילים.<sup>103</sup> ואולם בסביבה זו של חסידים בעיירה קטנה לא הבינו לרוחו, ראו בו אפיקורס ורבו איתו.

---

<sup>99</sup> עינת רמון קובעת בהקדמה לספרה כי הגותו של גורדון רוויה במוטיבים אמהיים (חיים חדשים, עמ' 13). שותפים לדעה זו: ברגמן, "האשה ותפקידה בחברה המודרנית", מחניים, צח, (תשכ"ה), עמ' 48 – 51; שביד, היחיד..., עמ' 22; שפירא, אור החיים... עמ' 224 – 225.<sup>100</sup> אהרונביץ שם, עמ' 29

<sup>101</sup> שביד, היחיד עולמן של א.ד. גורדון, עמ' 17 (להלן – היחיד)

<sup>102</sup> אהרונביץ, עמ' 32

<sup>103</sup> ע. רמון, טוענת בהקדמה לספרה כי ליבתה של פילוסופיית הדת של גורדון היא "דחייה קיצונית של תאוות השלטון, כוחנות והירארכיה על כל גווניה וצורותיה" (חיים חדשים, עמ' 11).

ג. **הקשר של האדם עם הטבע** מהווה, כידוע, עמוד מרכזי במשנתו של גורדון. מסתבר כי חלק גדול של ילדותו ונעוריו של גורדון עבר עליו בחיק הטבע בכפר וביער.

גורדון היה קשור מאד לכפר הולדתו, והיה מזכיר אותו תמיד בגעגועים גדולים, וכפי שיש לשער לא קל היה לו להיפרד ממנו (עקב חוקים אנטישמים נאלצה המשפחה לעזוב את הכפר).<sup>104</sup>

למזלו, התקשרו הוריו, כעבור זמן קצר, בעסקי היער הסמוך לכפר מגוריהם לשעבר ועברו לגור ביער. תקופת חייו ביער, וחייו קודם בכפר הולדתו, השאירו רשמים עמוקים ברוחו לכל ימי חייו.<sup>105</sup> בפרט זה של תולדות ימי חייו מונח, לדעת אהרונביץ, המפתח להבנת המהות של הטפתו לחיים בטבע ושל כל הבניין הפילוסופי שלו על דבר הזיקה של האדם והטבע.<sup>106</sup>

ד. **העדפת העבודה בטבע**, ואי נכונותו לקבל עליו עבודה פקידותית שהוצעה לו עם עלייתו לארץ, מוסברת אף היא מקורות חייו ברוסיה.

גורדון נאלץ לקבל עליו עבודה פקידותית ברוסיה (למשך 19 שנה) כדי לפרנס את משפחתו, אך הוא סבל ממנה מאד. העבודה הפקידותית לא התאימה לרוחו, וסביבת הפקידים היתה לו למעמסה. הוא היה בעל מזג חם, היה מלא רצון ושאיפה לעבודת יצירה, שנא עבודה שבלונית, אך למרות זה מוכרח היה למלא במשך שנים תפקיד של גזבר, תפקיד מכני ומאוס עליו. הפקידים שסבבו אותו היו בעיניו קטני נפש, חסרי כל אידיאל וגם 'חופשים' מדת, כלומר היו ריקים בעיניו מכול.<sup>107</sup> הוא לא ראה לפניו כל מוצא, כי למסחר וקניין התנגד, והמחשבה בלבד על דבר האפשרות להיות לחנווני או לסוחר עוררה בו התנגדות. לא נשארה לפניו ברירה אחרת אלא להיות לפקיד, ולהשלים עם תפקידו זה.

עם עלייתו לארץ התחזקה נטייתו לעבודה בטבע והפכה לאידיאולוגיה. לאחר עלייתו לארץ (1904), מתחילה תקופת חייו שאותה השתדל לבטא בכתביו. בכתבים אלו באה לידי ביטוי החלטתו לכרות ברית עולם עם העבודה, ועמידתו העקשנית על החלטתו זו עד יומו האחרון במשך 18 שנה. בעלותו לא"י היה בן ארבעים ושמונה שנה, עבודה גופנית לא עבד מעולם, וכל מבנה גופו, חינוכו והרגליו בחיים – כבן יחיד להורים

<sup>104</sup> שם, עמ' 30

<sup>105</sup> יעל גורדון, "אבי לפני העלייה ארצה", מוקי צור (עורך), את אינך בודדה במרום, עמ' 36

<sup>106</sup> אהרונביץ, שם, עמ' 31

<sup>107</sup> אהרונביץ, עמ' 33

אמידים ומפונק מנוער לא הכשירו אותו לעבודה ולתנאי החיים של פועל.<sup>108</sup> אולם בעמקי נפשו תססה ההכרה, שהעבודה היא התעודה העיקרית לא רק של היהודי בארץ ישראל, כי אם של כל אדם בתבל; אמונתו הייתה, שהעבודה הגופנית כשלעצמה טובה לנשמה ולגוף כאחד, והקושי איננו בה, כי אם בהרגלים של דורות, בחוסר הבנה והתעמקות במהותה.

### **ה. גורדון מגלה בכתביו פתיחות יוצאת דופן כלפי ההשכלה המערבית, לאדם שהתחנך בחינוך דתי. עיון בדרך חינוכו מספק הסבר לכך.**

כאשר המשפחה התגוררה ביער, הביאו ההורים לבנם מלמד, שלימדו חוץ מהתלמוד, גם תנ"ך ודקדוק. בפרק זמן זה, בהיותו כבן שבע עשרה שנה, התעוררה בו תשוקה עצומה ללמוד שפות ומדעים, והוא התמכר ללימודים אלה בשקידה יוצאת מן הכלל.<sup>109</sup> הוריו לא הפריעו לו ללמוד לימודי חול, אך גם לא חשבו אותם לראויים לעזרת מורים, וגם הוא עצמו לא דרש את העזרה הזאת ולא חשב אותה לנחוצה. ארבע שנים נמשכה תקופת לימודים זו. גורדון היה תלמיד שקדן, ובמשך הזמן הזה למד את השפות: עברית, רוסית, גרמנית וצרפתית. הוא קרא ספרים במקצועות שונים ולמד בעל-פה שירים בכל ארבע השפות. במשך הזמן רכש לו ידיעות במדעים שונים, ברמת בית ספר תיכוני.<sup>110</sup>

שביד מציע להתבונן במסלול לימודיו המיוחד החורג מן הרגיל בסביבתו היהודית, כבעל השפעה רבה על התפתחות אישיותו של גורדון. אפשר לעמוד על כך מתוך השוואה למסלול חייו של משורר בן דורו שפסח כמוהו על סעיפי ההשכלה החילונית ובית המדרש: ח.נ. ביאליק. חייו של ח.נ. ביאליק ויצירתו עמדו בסימן "השבירה הכפולה", בלשונו של שביד.<sup>111</sup> ביאליק נולד בכפר והתקשר אל נופו. המעבר לעיירה הדחוקה ולאורח חיים דתי חמור בבית זקנו שלל ממנו, פתאום, את המגע עם הטבע; ואחר כך, בתקופת הבחרות, ניתק גם מעולמו של בית המדרש בשאיפתו אל ההשכלה החילונית ובפעילותו הארצית. יחסו הדו-ערכי להשכלה ולבית המדרש גם יחד נבע מן הטראומה שהשאירה בלבו "שבירה כפולה" זו.

גורדון למד כאמור בעזרת מלמד פרטי, והעובדה שלא קיבל את השכלתו לתחומיה השונים באורח אוטוריטטיבי ולא על פי אסכולה מסוימת, הקלה עליו למצוא את הסינתזה בין תחומי ההשכלה השונים. הודות לעצמאות שניתנה לו בלימודיו, נמנע

<sup>108</sup> אהרונביץ, עמ' 38

<sup>109</sup> שם, עמ' 30

<sup>110</sup> שם

<sup>111</sup> א. שביד, הערגה למלאות ההווה, ספריית הפועלים, תשכ"ח

ממנו העימות הקיצוני בין שתי מערכות דעת סמכותיות. שביד כותב כי דרך לימודיו העצמאית השפיעה על האופן שבו תפס את היחס הנכון בין אדם למורשת התרבותית של עמו, שצריך לעמוד על נביעה ספונטנית מפנימיותו ולא על השפעה חיצונית המעצבת בכוח סמכותה.

למרות האמור לעיל תהיה זאת טעות אם יתעורר הרושם, כותב שביד, שהתפתחות האישיות של א"ד גורדון לפחות בשלביה הראשונים והקובעים ביותר, הייתה הרמונית ונטולת סבכים.<sup>112</sup> זהו רושם פשטני מדי. א"ד גורדון אמנם ניצל מן השבירה הקיצונית בין שני קטבי השכלתו ואורחות חייו. אולם למעשה גם עליו עבר המשבר, שביצירתו של ח.נ. ביאליק השתקף כנפילה דרמטית, ואצלו השתקף כההליך איטי והדרגתי, אבל לא פחות טרגי, ולמעשה ההתלבטות ביחסו למורשת היהודית ליוותה אותו כל חייו.

הקרע עם המסורת היהודית לא היה קרע סופי אפילו בשנותיו המאוחרות בארץ ישראל, בהן פסק, כאמור, מלשמור על "מצוות עשה". לפני כל צעד של התרחקות מן המסורת והתקרבות להשכלה ולאורח חיים חילוני, עשה צעד של התקשרות אחרת, מופנמת יותר, אל המסורת, ואף פעם לא אימץ את החילוניות לגמרי. אהרונוביץ כותב: [...]"כאשר הלכה הדת הישנה הלך והתרחק, היא פינתה את מקומה **לחדשה**, (הדת האישית של גורדון)".<sup>113</sup>

הקרע הלך והתפתח עוד בחייו לפני העלייה לארץ. נשוב ונצביע על המתיחות שהייתה בינו לבין אדוקי אבודובקה וחסידיה. עובדה היא כי בעיני הדתיים שבסביבתו נחשב לאפיקורס בשל השקפותיו והנהגותיו<sup>114</sup>, אף על פי שעדיין קיים את המצוות כאחד מהם. כמה פרטים, המשתרבים כמו בלי משים מדברי י. אהרונוביץ ומזכרונותיה של הבת יעל, מעידים כי ההתנגשות בינו לבין אביו הייתה חריפה למדי. משמע בין האב ובנו לא נוצר קרע קיצוני, אבל מתיחות, לפעמים גם מתיחות רבה, הייתה ביניהם.<sup>115</sup> א"ד גורדון היה רחוק מלהגות רק בתורה יומם ולילה, בעיניו קלה כחמורה לא הייתה בחינת "ייהרג ובל יעבור", ובכלל זרה הייתה לו המשמעת לסמכות חיצונית. בין האב וגורדון פרצו ויכוחים קשים מאוד על רקע זה. מספרת הבת יעל:

"סבא וסבתא לא רק אהבו בכל מאודם את בנם היחיד אלא גם העריצוהו. עם זאת היו מתנהלים ויכוחים חריפים וסוערים בין האב והבן בענייני אמונה ודת, ותוך ריתחת

<sup>112</sup> שביד, היחיד, עמ' 35

<sup>113</sup> אהרונוביץ, עמ' 44

<sup>114</sup> שם, עמ' 32

<sup>115</sup> שם, עמ' 37; יעל גורדון, "אבי לפני העלייה ארצה", מוקי צור (עורך), את אינך בודדה

במרום, עמ' 30



הפולמוס היה סבא מכנה אותו בשם אפיקורס [...] "וזוכרת אני כיצד הייתה סבתא  
מזדעזעת מן ההתנצחויות בין האב והבן והייתה מתחננת לפניהם שיחדלו"<sup>116</sup>.

לימים נתגלתה אותה מתיחות, שלא יצאה לידי קרע, אבל הכאיבה עד עומק הנפש, גם  
ביחסים שבין א"ד גורדון לבנו. אהרונביץ כותב: "בין האב והבן היו חילוקי דעות שגרמו  
לשניהם הרבה עגמת נפש. הבן היה אדוק בדת יותר מהאב, היה שקוע בלימוד תורה  
לשמה ובעבודת אלוהים ונשא את נפשו להיות תלמיד ישיבה"<sup>117</sup>.

### ו. השכלתו ומקורות השכלתו של א"ד גורדון<sup>118</sup>

משנתו של א"ד גורדון התגבשה והועלתה על הכתב רק אחרי עלייתו לארץ ישראל,  
אולם רבדי המורשת היהודית והאירופית שהשתקפו בה נקלטו אצלו בעיקרם בתקופה  
שלפני עלייתו, מכיוון שאז היה פנוי ללימודים, בעוד שסדר חייו בארץ ישראל לא הניח  
לו הרבה זמן לקריאה ולימוד.

מה היה אפוא, היקף השכלתו הכללית?

התשובה שאנו מוצאים אצל רושמי תולדותיו היא כללית ודלה מאוד, כותב שביד. מובן  
מאליו שחינוכו המסורתי כלל תורה שבעל-פה וכל אביזריה, כדרך שלמדו בחדרים  
ובישיבות באותה סביבה. (אעפ"י שלמעט שנה אחת, למד בבית אצל מלמדים פרטיים).  
נוסף על כך למד מקרא ודקדוק עברי אצל מלמד מיוחד, ובשלב יותר מאוחר, כשהכין  
עצמו ליתן שיעורים לילדיו, הקדיש שנה שלמה ללימוד המקרא ומפרשיו. סגנונו, הרווי  
לשונות מקרא, וגם השקפותיו, מלמדים שהמקרא השפיע על הלך מחשבתו השפעה  
מעצבת ובולטת, אבל עדיין אין בזה כדי להצביע על הספרות העיונית שממנה קיבל  
יסודות שיטתיים. סגנון כתיבתו רווי לשונות חז"ל, קבלה וחסידות. ידוע כי הוא עזר  
לברון דוד גינצבורג, חוקר התרבות העברית, בחיבור על הקבלה, ועובדה זו אולי  
מסבירה את השימוש הרב שהוא עשה בלשון הקבלה בכתביו.<sup>119</sup>

מקובל היה בעבר על פרשניו וחוקרי משנתו (כגון ש.ה. ברגמן) כי ינק בעיוניו בעיקר  
ממקורות מערביים (קאנט, ניטשה, ברגסון), אך לדעת שביד וא.שפירא בין חוקריו  
החשובים בדור האחרון, מקורותיו הן בעיקר הספרות היהודית (ראה להלן בפרק ה').

<sup>116</sup> שם

<sup>117</sup> אהרונביץ, שם, עמ' 37

<sup>118</sup> שביד, היחיד... עמ' 24 - 31

<sup>119</sup> רמון, עמ' 40

אהרונוביץ מספר שגורדון למד מדע ברמה של השלמת קורס של בית ספר תיכון.<sup>120</sup> הבת יעל מספרת על ניסיונות שערך בעצמו בכימיה ובפיסיקה, ועל חיבתו היתרה לשירים בלשונות שונות, שהיה לומד בעל פה ואחר כך מדקלם לעצמו בהתלהבות וברגש. עוד היא מספרת כי הספר הראשון שקרא בלשון הרוסית "היה ספר רציני מאוד בעל תוכן פילוסופי" ו"שהוא היה שונה בו וחוזר ושונה בו בעניין רב", אבל שם הספר ושם מחברו נשכחו ממנה. ובהקשר אחר היא מספרת שבתקופת כהונתו כגזבר במוהילנה קרא בעיקר ספרי פילוסופיה, אבל אין היא יודעת לצייןם.

על המעט הזה יש להוסיף כי קרא הרבה ספרות יפה, בעיקר רוסית, ואהב שירה במיוחד. וייחס לה חשיבות גם בעבודתו כמחנך לפני עלייתו לארץ, והיה מרבה לקרוא בהטעמה וברגש חי וסוחף לפני הצעירים שנאספו בביתו לנשפי קריאה מיוחדים,

אילו סופרים הניחו בו רושם מיוחד? הבת יעל מזכירה במפורש את מחזהו של גריבוידוב "תלאה מחמת תבונה" ואת "קייין וארטם" לגורקי; ב. ברזקוס ידיו של גורדון<sup>121</sup> אומר ש"גורדון קרא את הקלאסיקנים הרוסים – את טולסטוי, את דוסטויבסקי, ידע היטב"; על "רשימה" זו אפשר להוסיף על פי דברי א"ד גורדון עצמו, שהוא התרשם במיוחד מן הליריקה של לרמונטוב, שהייתה קרובה לליבו.

אלה הם, אפוא, דברים שיש בהם רק כדי להצביע על כיווני התעניינות ועל "אטמוספירה" רוחנית שדיעתה חשובה כרקע להבנת משנתו. אבל אין בהם כדי לשפוך אור על השאלה העיקרית: מהי ספרות העיון שממנה הושפע? לדעת שביד, למרבה הצער לא נוכל לקבל תשובה מספקת לשאלה זו. א. ד. גורדון התחיל לכתוב רק אחרי שמשקעי השכלתו נתגבשו ונתמזגו, ובלי שיהיו לפניו רוב המקורות שמהם שאב.

השאלה האם ידוע אילו ספרים קרא גורדון נוגעת לשאלה המרכזית של חיבור זה הנמצא בתוך מסגרת של השאלה המרכזית: "מה היו מקורותיו של גורדון?" בשאלה זו התלבטו כל חוקרי גורדון, ושביד כותב במפורש שיש כאן בעייתיות גדולה מכיוון שגורדון מיעט לציין מה הם מקורות הגותו, אם כי התייחס להוגים מסויימים בכתביו - טולסטוי, ניטשה, קאנט, שופנהאואר ואחרים. את ברגסון שלדעת ברגמן ורוטנשטרייך

---

<sup>120</sup> אהרונוביץ, שם עמ' 30

<sup>121</sup> ידידו, פרופ' ב' ברזקוס, הגיע לאחוזתו של גינצבורג בה התגורר גורדון בשנת 1898, ושהה שם כשלושה חודשים. לדבריו, היה גורדון 'נפלה' בעיני כולם. יש שראוהו כקדוש, ויש – כתמהוני'. באחוזת הקים גורדון ספרייה מיוחדת לצעירים ולמבוגרים, ושם החלה פעילותו הציבורית. לפי ברזקוס, "הצינונות של גורדון לא נשאה אופי מפלגתי מסוים. הוא היה אז יותר יהודי לאומי מאשר ציוני. השקפתו הלאומית התבססה בחלקה על יסודות היסטוריים, ובחלקה, ובמידה לא קטנה, גם על מניעים דתיים".

ראה גם ע. רמון, חיים חדשים, עמ' 43 ; <http://lib.toldot.cet.ac.il/pages/item.asp?item=14773>

הוא הושפע ממנו מאד, לא הזכיר. את מקורותיו היהודים הקבליים והחסידיים - לא ציין כלל. ושוב, נחזור על-כך, כי גורדון לא כתב בצורה אקדמית, והספרים שניזון מהם לא עמדו תחת ידו כשכתב בארץ. יש לנו עדות על מה קרא גורדון מידידו ברוצקוס, שביקר בביתו, עדות מאד חלקית מבתו, ועדות של ידידו אהרונוביץ. בסיכום ישנה הסכמה במחקר שאיננו יודעים מה קרא גורדון ומה לא קרא, או שידיעתנו היא חלקית מאד, ומכאן צמחו אסכולות שונות לגבי מקורות יניקתו.

## ז. גורדון גילה כבר ברוסיה משיכה לאנשים צעירים, והם נמשכו אליו, כדוגמת מה שאירע לו בא"י, כאשר חי בין צעירים והיה להם למעין אב רוחני.

גורדון מצא עצמו די מבודד בעיירה ברוסיה בה חי, בין המבוגרים בני גילו. לעומת זה מצא לו ידידים ואוהבים רבים בין בני הנוער, איתם היה מבלה את מיטב זמנו בטיולים, בשיחות ובקריאת ספרים, ורבים מהם נשארו קשורים אליו לשנים רבות.<sup>122</sup> בפרק זמן זה השקיע גורדון את עצמו בעבודת חינוך במובן הכי רחב. הוא התחיל בחינוך ילדיו – בנו ובתו.<sup>123</sup> את מיטב זמנו הקדיש לקריאה בספרי חינוך, להתייעצות עם המורים, לחיבור תכניות לימודים, לטיולים ולשיחות עם ילדיו. אך הוא לא הסתפק בזה והרחיב את מעגלי השפעתו. שאיפתו לחינוך הנוער הפכה אותו לאט לאט לאביהם הרוחני של טובי בני הנעורים שבשני מקומות מגוריו: בכפר מוהילנה ובעיירה חשצ'באטה.<sup>124</sup> הרבה מרץ הקדיש גורדון לסידור בתי ספר מתוקנים, והיה הראשון שהשתדל להעמיד את חינוך הבנות על מדרגה שווה עם חינוך הבנים.<sup>125</sup> את בתו לימד עברית ומדעי היהדות ולא הבדיל בינה ובין הבן. בהשתתפותו האקטיבית ובעזרתו נוסדו על ידי בתו ואחת החברות שלה שיעורים לעברית ולמדעים שונים בשביל ילדות. שיעורים אלה התפתחו לאט לאט לבית ספר עברי לילדות, שהלימודים העבריים תפסו בו את המקום הראשי.

אין כל ספק, שגורדון היה מחונן בכישרונות פדגוגיים בלתי רגילים, אך כנראה שאותה סיבה אשר מנעה את אביו זקנו מלקבל משרת רבנות – שלא לעשות את התורה קרדום לחפור בו – מנעה גם אותו מלהתמכר כולו לעבודת הוראה וחינוך, למרות כישרונותיו

<sup>122</sup> יעל. גורדון, מזכרונותי מחיי א.ד. גורדון, ארכיון דגניה א': תיק י. גורדון, עמ' 2

<sup>123</sup> שם

<sup>124</sup> שם, עמ' 35

<sup>125</sup> י. גורדון, שם, עמ' 33

ונטייתו הפנימית לכך.<sup>126</sup> למרות זאת הוא פיתח תיאוריה חינוכית מאד ייחודית, ברוח רוסו, שבה ידון הפרק השלישי.

### מה הייתה עמדתו כלפי המאבקים הסוציאליים, "מלחמת המעמדות", "המהפכה" וכלפי המרקסיזם?

ידועה התנגדותו של גורדון בארץ למרקסיזם ולמושגים כמו "מלחמת המעמדות" ו"המהפכה". האם קבע בזמן ההוא בגולה, דעה מגובשת לגבי הסוציאליזם? שביד מביא את דברי ב. ברוצקוס הכותב: "הזרמים הרוסיים עממיים (נארודיניקים) היו קרובים ללב, ואילו תורת מרקס, אשר החלה בימים ההם את מסע הניצחון שלה על פני רוסיה, הייתה זרה לרוחו לחלוטין".<sup>127</sup> יחד עם זאת, הוא הושפע מן התודעה המעמדית העממית. כותבת הבת יעל: "אבא לא נמנע, תוך נאומיו הציוניים שהיה נואם בשבתות בבית הכנסת, מלהטיח דברי ביקורת כלפי התנהגותו של "תקיף" מסוים שהיה עוטה עור כבש תמים למראית עין, וגינה בלי רחם את מעשיו הרעים ואת מזימותיו הטמאות – ועל ידי כך העיר עליו את חמתו העזה של ראש הקהל הזה ושל כל הנלווים אליו. בני דלת העם היו אוהבים ומעריצים את אבא, כותבת יעל, ורבים מהם היו באים אלינו ומשתתפים באספות הציונות שהיו מתקיימות בביתנו לעיתים מזומנות". הייתה עקביות בין התנהגותו ודעותיו לפני העלייה ואחריה, כאשר תקף בחריפות את איכרי העלייה הראשונה.<sup>128</sup> מצד שני גורדון הסתייג מן המרקסיזם עוד בהיותו בחו"ל. הוא סלד מהפעילות המרקסיסטית שהתמקדה בהפגנות, בשנאה לבורגנים, בביקורת על החברה ולא בחינוך ההמונים. הוא גם ביקר את מנהיגי התנועה הזו שאינם נותנים דוגמה אישית.<sup>129</sup>

גורדון היה מעורב במאבקי פועלי העלייה השנייה על כיבוש העבודה כנגד האיכרים ומעבידים אחרים, אך תמיד נקט סוג של עמדת ביניים, בין המחנות. כך כותב אהרונוביץ על יחסו של גורדון כלפי אירועי "החרם" (1905)<sup>130</sup> כאשר האיכרים של פתח-תקווה החרימו את הפועלים העבריים, ועל שיחתו עם גורדון על המאורע<sup>131</sup>: "רק אחרי עבור חדשים אחדים לבואי, ואחרי שהתעורר בי הרצון לשמוע מפיו את דעתו הוא

<sup>126</sup> אהרונוביץ, שם, עמ' 36

<sup>127</sup> שם

<sup>128</sup> יעל גורדון, "אבי לפני העלייה ארצה", מוקי צור (עורך), את אינך בודדה במרום, עמ' 31

<sup>129</sup> רמון, חיים חדשים, עמ' 61

<sup>130</sup> על מאורע החרם של איכרי פתח-תקווה, ראה עדותו של אליהו אבן-טוב, ספר העלייה השנייה, עמ' 185 – 186. לפי עדויות רבות בספר זה, איכרי העלייה הראשונה, בשנים שאחרי משבר אוגאנדה היו אנטי-ציוניים, אנטי צעירי העלייה השנייה, ואנטי עבודה עברית.

<sup>131</sup> אהרונוביץ, מבחר כתבים, עמ' 41

ע"ד הבויקוט, הלכתי לפתח תקווה להכירו פנים אל פנים, מצאתיו מדוכא ונעלב עד עומק הנפש על המצב בפתח תקוה. צערו על הצעירים, שאין להם עבודה והם רעבים ללחם היה הרבה פחות מצערו על הירידה המוסרית של מחוללי הבויקוט. הבויקוט איננו עלבון לפועלים, כי אם עלבון לרעיון התחייה הלאומית. הרי איכרים אלה הם חלוצי העם, שעליהם צריך להישען בניינו לעתיד. ואם ככה יחסם לאלה שבאים להמשיך את אשר הם החלו, מה יש לקוות מהם, ומי יערוב לנו שהממשיכים עצמם, שהם עתה במדרגת חלוצים, לא יתייחסו גם הם ככה ברבות הימים לבאים אחריהם. דבריו היו אז מלאים יאוש. אך הוא תמיד עמד כמפקד גיבור על משמר לבבו ולא נתן לייאוש להתגבר בו. בכל לבו השתדל להבין לרוחם של האיכרים, לנתח את היחסים שנוצרו בינם ובין הפועלים, למצוא את הגורמים ליחסים אלה ולגולל במקצת את החרפה הלאומית מעל ראשי המחרימים".

גורדון התנגד מאוד ל'חופש' שמרשים להם הפועלים בפומבי בענייני דת<sup>132</sup>, ראה בזה חוסר תרבות ואחד הגורמים לחידוד היחסים. אך עם כל השתדלותו להיות אובייקטיבי לא יכול היה להצדיק אף במקצת את התנהגותם של האיכרים בתקופת ה'חרם', את מניעת העבודה וההרעבה של הפועלים.

#### התפתחות השקפתו של גורדון הלאומית לפני העלייה לארץ<sup>133</sup>

ידיעותינו על השקפותיו של א"ד גורדון לפני עלייתו גם הן כלליות וסתמיות מדי, כותב שביד<sup>134</sup>. במכתב אל ש. דובנוב מ – 2.5.1898 (הוא המסמך היחיד מכתבתו לפני עלייתו, שיש בידינו)<sup>135</sup> הוא מזהה את עצמו חד משמעית כ"יהודי אורתודוכסי", אולם הדעות הלאומיות-ציוניות שהוא משמיע, רחוקות מן האורתודוכסיה במובנה המצומצם, ומן העדויות שהבאנו קודם יש להסיק שהיה רחוק מלהחמיר בדקדוקי הלכה והחשיב יותר את ההבעה הספונטנית של ההרגשה הדתית שהייתה, כנראה, חזקה בו מאוד. יודעים אנו קצת יותר על השקפותיו כציוני מכמה הערות של בתו ושל ב. ברוצקוס ידידו ומן המכתב הנזכר לעיל. יעל בתו כותבת: "מתחילה היה אבא אוסף כספים למען חברת 'חובבי ציון' בתור מורשה שלהם, ועם התחלת הציונות המדינית התמסר כולו במרץ ובהתלהבות לפעולה ולתעמולה למענה". כך מעידה הבת, ומוסיפה לספר על ההתרגשות הבלתי רגילה שאחזה בו בימי הקונגרס הראשון: "אף בשנתו היה חולם על

<sup>132</sup> שם

<sup>133</sup> שביד, היחיד... עמ' 31 - 34

<sup>134</sup> לדעת שביד, אמנם גורדון החל לכתוב רק לאחר עלייתו לארץ, "אולם השקפותיו על דרכי

תחיית העם בארצו, היו מגובשות גם לפני עלייתו.

<sup>135</sup> נדפס ב"אסופות" 7, עמ' 197 - 200

הקונגרס כאילו היה נוכח בו בפועל".<sup>136</sup> (איננו מייחסים חשיבות רבה לעובדה הביוגרפית שגורדון שקל להגר לארה"ב, זמן קצר לפני עלייתו לארץ, כי המניע היה רצונו לפרנס את משפחתו, דבר שידע כי לא יוכל לעשות בא"י).

אין להגדירו כציוני מדיני נוסח הרצל אפילו באותה תקופה, וגם אחר-כך. בהרבה מובנים היה קרוב יותר לאחד-העם, ומשניהם היה שונה – כפי שאפשר ללמוד ממכתבו אל דובנוב, המצטיין בהבלטת היסוד הדתי של לאומיותו וציונותו, וכך הוא כתב:

"משום כך אין אנו מתנגדים בדרך כלל לציונות המערבית, המדינית, שהיא, אגב, לא התגבשה עדיין לחלוטין, וכנראה לא במהרה תקבל את הצורה הרצויה. בתור ניסיון, ייתכן שהיא טובה מאוד. יש רק לזכור שאין כאן **אלא ניסיון**. אם לא יצליח ניסיון זה יבוא אחריו אחר וכו'. אין, אפוא, צורך לחשוש, שאם לא תעלה יפה תכניתו של הרצל, יביא הדבר לכלל אכזבה... אם מצטרפים אל הציונות גם יסודות חלשים יותר מבחינה לאומית של עמנו, (כוונתו ליהדות מערב אירופה – א.ק.) מוכיח הדבר רק את כוחה הפנימי, שאינו ניתן לרתיעה, של תנועה זו, ששורשיה נמצאים בעביו של עמנו, והנסתרת, כגרעין המחכה לנביטתו בנשמת כל יהודי[...]"<sup>137</sup>

דברים אלו מעידים על הסתייגות ניכרת מהציונות ההרצלאית, והם מעידים על קירבה לעיקר השקפתו של אחד-העם. א"ד גורדון נרתע מדחיקת הקץ, ושקד לתאר את הציונות, להבדיל מן השבתאות, כ"אידיאה בריאה ופיכת שאינה מבטיחה לנו, ואולי אף לא לנינינו, שום דבר חוץ מעבודה משמחת ויוצרת חיים טובים לטובת הדורות שיבואו".<sup>138</sup> הוא הכיר בכך שסיכויי ההגשמה של הציונות בזמן הקרוב קלושים מאוד, כי על כן העיקר הוא בעבודת ההכנה החינוכית-רוחנית לקראת העתיד, בדאגה לאחדות העם ורציפותו בהווה; את החזון הציוני תיאר כמקור כוח לעבודת ההכנה הזאת.

דתיותו מורגשת במכתב זה, ביתרון אורך רוחו, באמונתו המוצקה כי אפילו יארך התהליך הזה עשרות ומאות שנים ימשיך עם ישראל לבטוח בגאולתו כשם שבטח בה בעבר וסופו שיזכה לה. לפי שעה, חיפש א"ד גורדון מכנה משותף רחב ביותר שעליו תיכון אחדות העם בהווה, וזהו באמת המוטיב העיקרי והמסקנה המעשית של מכתבו; הוא הזמין בסופו את כל פלגי הלאומיות היהודית, אפילו את אלו שאינם ציוניים, להשתתף בקונגרס.

<sup>136</sup> ב. שוחטמן, "ידיעות ביוגרפיות נוספות על א. גורדון", הפועל הצעיר, השנה השלושים ושבע, 16 – 17, (ת"ש), עמ' 12

<sup>137</sup> היחיד..., עמ' 32 ראה, מאמרו של שביד, "התשתית הקיומית של העימות בין גורדון לברנר", **מסביב לנקודה**, (עורכים, הולצמן, כ"ץ, רצבי), שדה בוקר, מכון בן-גוריון, תשס"ח, עמ' 263

<sup>138</sup> שביד, היחיד... עמ' 32

על מה שהוא יסוד היסודות של הציונות עמד בתקיפות יתרה ובעצמת רצון של מאמין, הוא דגל ברעיון שהעם היהודי יכול לקום לתחיה, להיות שוב פעם לעם, רק על אדמת ישראל".<sup>139</sup>

צד אחר בהשקפת עולמו הלאומית של א"ד גורדון, המתבלט היטב כבר מן העדויות על התקופה שלפני עלייתו, הוא הביקורת החריפה שמתח, ועל ההתבוללות וסלידתו האישית מהמתבוללים. זהו מוטיב בולט ביחסו לספרות ההשכלה, בדעותיו ומעשיו בענייני חינוך, בפעילותו בין בני הנעורים ובהדגשת הלשון העברית בחינוך. בכל אלה ניכרת החרדה מפני סכנת ההתבוללות, ודומה כי יחסו החם לציונות המערבית ואף ההערכה החיובית שלו ללאומיות של ש. דובנוב, נעוצים בעובדה שראה בהם כעין חוזרים בתשובה מדרכי ההתבוללות של האינטליגנציה היהודית.<sup>140</sup> גם קרבתו לאחד-העם ינקה מן השורש הזה. משכה אותו ההתנגדות התקיפה, של אחד-העם להתבוללות והיא ששכנעה אותו באותנטיות של אישיותו.

הרושם הכללי, כותב שביד, הוא שא"ד גורדון איזן את המתיחות בין דתיותו המסורתית לרעיונות החדשים, שהגיעו אליו מבחוץ בתחום החינוך וההשכלה ובחיים החברתיים, על ידי הבלטת המשמעות הלאומית של הדת ועל ידי הבלטת המשמעות הרוחנית והלא הפוליטית של הציונות.<sup>141</sup>

למרות האמור לעיל נראה כי לפני עלייתו לארץ, השקפותיו לא הגיעו לידי גיבוש וברור, כי ההתעוררות לכתיבה ולהעמקה עיונית עצמאית החלה רק אחרי שעלה לארץ ישראל. כל שאיפותיו הועמדו עם העלייה במבחן ההתממשות, ובהן קיבלו ממדי עומק אישיים ולאומיים שלא היו בהן קודם לכן אלא באופן עמום.

### א"ד גורדון בארץ

משפחתו של גורדון בחו"ל לא הייתה עשירה. אמנם הוריו היו די מבוססים כלכלית ויכלו להרשות לו מורים פרטיים וחינוך בבית, אך גורדון עצמו לא היה עשיר כלל וכלל, ולאחר עלותו לארץ היה ממש עני. גורדון ידע מראש שבארץ מצפה לו עוני ולכן הוא התלבט לפני עלייתו ארצה - האם יש לו זכות מוסרית לעלות לארץ ולהשאיר מאחוריו את משפחתו, בידעו שמהארץ לא יוכל לתמוך בהם כלכלית? וזו כאמור, הייתה הסיבה שהוא התלבט פרק זמן קצר האם לא רצוי שיהגר לאמריקה.

<sup>139</sup> שביד, שם, עמ' 33

<sup>140</sup> שם

<sup>141</sup> שם, עמ' 34

הגירה לארץ חדשה כרוכה, לגבי כל אדם,<sup>142</sup> ובמיוחד לגבי אדם בגילו של גורדון, בסיכון גדול.<sup>143</sup> הוא ניתק עצמו ממשפחתו, מחברת בני אדם שהכיר והורגל בהם, המיר אורח חיים מסודר ומקצוע שהיה בקי בו, נוף ואקלים נוחים לו ואהובים עליו, במציאות שונה לחלוטין בכל המובנים, שבה היו צפויים לו תנאים קשים מאוד הן מבחינה פיזית והן מבחינה נפשית. חומרת הקשיים הללו בוודאי לא נעלמה מעיניו כששקל את צעדו זה.<sup>144</sup>

גורדון אמנם לא סיפר על כך במישרין, אבל מדברים שכתב לידיד בגולה בשנת תרע"ד עולה הד ברור של הלך נפש אקסטטי<sup>145</sup> בו היה שרוי בזמן הראשון בארץ:

"וממך אחי, אבקש רק דבר אחד. שכח לשעה את כל הדעות והתורות שבעולם, וגם תורתנו הכתובה בכלל; שכח את כל מה שקראת ושמעת, שכח גם מה שדיברתי בזה אני, השלך מתוך נשמתך כל מה שהובא שם מבחוץ, התבודד עם עצמך ועם הטבע, התייחד עם עצמך ועם הטבע, הקשב למה שמתרחש בעומק נשמתך, שמע מה שיאמר לך ה'אני' הטהור שלך! אז לא אצטרך להרבות דברים. אז אולי לא אצטרך לכתוב אליך, כי אז, בטוח אני, עוד נזכה בקרוב להתראות בארץ ישראל, לעבוד יחד, לדבר יחד עברית ולשאוף יחד לתחיית עמנו מתוך עצמנו".<sup>146</sup>

הלך הנפש הרליגיזי אקסטטי- מיסטי אפפהו בדרכו לארץ ישראל, במיוחד במסעו על הים: "הים הגלוי פעל עלי פעולה פתאומית כבירה ועמוקה. הים הגלוי עורר בי חדוה, שכמוה לא הרגשתי מעודי, במרחבו האין סופי, ואי אפשר שלא לומר – בטהרתו השמימית. הוא כרגע הכריח אותי לשכוח כל מה שיש בו מן היחסיות, שמחניקה אותנו בהרבה יותר ממה שאנו יכולים לשער; הוא בא עמי בשיחה כל כך בפשטות, כל כך בטבעיות, על אודות עניינים, שבחברת בני אדם אי אפשר לדבר על אודותם באופן חופשי. הוא דיבר עמי על דברים המובנים מעצמם, על דבר האין סוף, על האהבה האין סופית לכל היצורים, על דבר האדם, על דבר האלוהים".<sup>147</sup>

במכתבים מוקדמים אלו בולט היסוד המיסטי של הרעיונות שפיתח בשנים שיבואו לאחר מכן. השאיפה המיסטית של גורדון, לאחדות עם הבריאה ועם הטבע, שאותה פיתח בכתביו בשנים הבאות בולטת במכתבים אלו.

<sup>142</sup> ברסלבסקי, תנועת הפועלים הארץ – ישראלית, עמ' 130

<sup>143</sup> שם, עמ' 36

<sup>144</sup> רמון, עמ' 45

<sup>145</sup> תיאור יפה, אם כי ספרותי, של חוויותיו על הים, נמצא בספרה של גלילה רון פדר, העורג,

עמ' 279 - 280

<sup>146</sup> האדם והטבע, מכתב שלישי, עמ' 6-365.

<sup>147</sup> האומה והעבודה, מכתב מארץ ישראל, עמ' 77.



לדעת שביד גורדון היה שרוי בהלך נפש אקסטטי בשנים הראשונות לעלייתו דומה כי העמדה האופיינית שגיבש מהפגישה ראשונה, כלפי המפעל החלוצי בארץ ישראל, משקפת אותה חוויה ראשונית, התגלותית.

על פי גילו, על פי הופעתו החיצונית ועל פי הרגל חייו (בשנותיו הראשונות בארץ היה א"ד גורדון עדיין אדם דתי במובן האורתודוקסי) היה גורדון "שייך" לבני הישוב הישן בערים או לבני היישוב הוותיק במושבות. אבל החלטתו הייתה נחושה לעבוד עבודה גופנית ולמצוא את מקומו בחברת הפועלים הצעירים,<sup>148</sup> חלוצי העלייה השנייה, ולחיות איתם ממש, על פי מסיבות קיומם ואורחותיהם. על צעדיו הראשונים בארץ נמסר רק זאת: הוא תר מיד אחר עבודה במושבות יהודה ותחילה לא נענה. הציעו לו עבודת פקידות, והוא – למרות סיכויי הדלים בעבודת כפיים, ורצונו להשתכר כדי להעלות את משפחתו, דחה אותה.<sup>149</sup> לבסוף מצא עבודה יומית של עידור בפתח תקוה. מפתח תקוה יצא עוד באותה שנה לראשון לציון ועבד ביקב, אבל עבודתו שם לא ארכה עקב יציאתו להגנת חבר כנגד ההנהלה.<sup>150</sup>

מסתבר, מכל מקום, שכבר בחודשים הראשונים לעלייתו הצליח לקשור קשרי ידידות אמיצים עם כמה מחלוצי העלייה השנייה שהושפעו ממנו ושיתפוהו בחייהם.<sup>151</sup> בחיפושיו אחר עבודה עבר לרחובות וכאן מצא לזמן מה סביבה כלבבו הן מבחינת העבודה והן מבחינת קשריו החברתיים והתנועתיים. הימים היו ימי ראשית ההתארגנות של תנועת "הפועל הצעיר" וייסוד בטאונה, שבו פרסם א"ד גורדון אחר כך את רוב דבריו. הוא היה שותף פעיל בעיצוב דרכה הרעיונית של תנועת "הפועל הצעיר", ליווה את התארגנותה, וחבריה ראו בו אישיות מרכזית בתוכם.<sup>152</sup> למרות זאת יש להדגיש כי הוא נרתע כבר אז מפני חברות ארגונית במפלגה ומפני הכרעות של רוב בוועידותיה, על כן נמנע מליטול חלק בצד זה של חיי התנועה. בכלל כבר אז נתגלו הבדלים של רעיון ושל תגובה מעשית בינו לבין מייסדי "הפועל הצעיר": שלמה צמח, אליעזר שוחט ויוסף אהרונוביץ. אולם באותו זמן היה המשותף רב מן המבדיל והידידות האישית האמיצה עמדה במבחני הוויכוח.

## יחסו של גורדון לדת לאחר עלייתו ארצה

<sup>148</sup> לפי העדויות שבספר העלייה השנייה, גורדון השתלב יפה בחברת הפועלים הצעירים, למרות שבשנים הראשונות לעלייתו עדיין שמר מצוות (ראה, ספר העלייה השנייה, עדות י. פנחסי, עמ' 188).

<sup>149</sup> אהרונוביץ, מבחר כתבים, עמ' 39

<sup>150</sup> שם, עמ' 40

<sup>151</sup> על הערצתם של חלוצי העלייה השנייה כלפי גורדון, ראה קושניר שמעון, אנשי נבו: פרקי עלילה של אנשי העלייה השנייה, תל אביב: עם עובד, 1968, עמ' 89 ובמקומות רבים נוספים בספר.

<sup>152</sup> שביד, עמ' 38

כפי שכבר צויין לעיל, בשנים הראשונות לבואו לא"י היה גורדון דתי שומר מצוות,<sup>153</sup> וכבר צוין למעלה שבינו ובין אביו ובנו היו חילוקי דעות בשל ענייני דת; מכך ניתן להבין שבענייני דת היו לו מושגים שונים מהמקובל. מבחינת הסממנים החיצוניים הוא היה דתי: היה מתפלל בכל יום ושומר את מצוות הדת כהלכתו, ויחסיו הפנימיים לדת לא באו לידי גילוי בשיחות עם חבריו בארץ בשנים הראשונות לעלייתו, כותב אהרונוביץ.<sup>154</sup> אהרונוביץ סובר שבעניין דתיותו לא הייתה לגורדון בשנים הראשונות דעה ברורה.<sup>155</sup> לדעתו היו לגורדון פקפוקים באותה תקופה, הייתה חתירה והתאמצות פנימית לפתרון והיה סבל קשה על שהפתרון אינו ניתן. על כל פנים מחשבתו של גורדון, הייתה עסוקה אז מאוד בענייני דת. בשנים האחרונות לחייו, ניכר היה, לדעת אהרונוביץ, שבא לו שחרור מהסבל הזה, כאשר הוא פרק מעליו את עול המצוות המעשיות ונשאר נאמן רק למצוות 'לא תעשה'.<sup>156</sup>

האם עלה בידו למצוא פתרונים לשאלות שהציקו לו בנידון זה? האם הצליח להרחיק את הפקפוקים ולהעמיד במקומם ודאיות? "ידיעה ברורה אין לי בנידון זה", כותב אהרונוביץ, והוא מוסיף כי הוא נוטה לתת תשובה שלילית לשאלות האלו.<sup>157</sup> לדעתו, גורדון כנראה ירא מאוד להישאר אף רגע בלי אלוהים,<sup>158</sup> ונשאר דבק שנים רבות באלוהי אבותיו כמו שהוא, למרות כל פקפוקי הכפירה שלו, עד שלאט לאט יצר לו אלוהים חדשים ודת חדשה, ומאליה הלכה הדת הישנה הלך ופנה את מקומה לחדשה.<sup>159</sup>

## השנים האחרונות בחייו של גורדון

---

<sup>153</sup> שם, עמ' 43. עינת רמון מטילה ספק בדתיותו של גורדון גם לפני עלייתו ארצה. לדעתה, למרות שבמכתבו לדובנוב הגדיר עצמו כיהודי אורתודוקסי, כבר בהיותו ברוסיה בולטים בחייו היבטים משכיליים ולא אורתודוקסיים. התגלו בקיעים רבים בדתיותו. א. העובדה שתמך בשוויון בחינוך של הבנות. ב. רשימת הקריאה שלו שכללה הרבה פילוסופים מערביים. ג. אנשי העיירה בה חי לא ראו בו יהודי דתי, לפי עדות בתו. יחד עם זאת הוא שמר כשרות בביתו, שבת ותפילה. (חיים חדשים, עמ' 43 – 44). לדעתה הפיצול הפנימי שחוה בענייני דת עם החלטתו לחיות בין החלוצים, החל כבר ברוסיה.

<sup>154</sup> שם, עמ' 44

<sup>155</sup> שם

<sup>156</sup> אהרונוביץ, מבחר כתבים, עמ' 43 – 44

<sup>157</sup> שם

<sup>158</sup> מענין לבדוק את ההקבלות בחייו של ברנר, יריבו ועמיתו בשיח הציבורי, לשלבים בחייו של גורדון. בספרו "בחורף" ברנר כותב על התפקדותו בתחילתה: "לא נתגלתה לי עוד בכל נוראותיה...היראה של הויה בלי אלוהים" (שם, עמ' 83)

<sup>159</sup> גם ברנר כותב על אימת ההישארות ללא אלוהים לאחר התפקדותו: "יודעים אותם צעירים את הקרעים הרבים שבנפשם ואת הקושי של החיים ללא אלוהים [...] כל מר הקדרות של הויה ללא אלוהים [...] אימת הריקנות שאין לה תקנה ("מתוך הפנקס", "הפועל הצעיר", גליון ט', תרע"ד)

מאורעות השנים שאחרי המלחמה העולמית הראשונה: הפרעות באוקראינה במלחמת האזרחים ברוסיה, הפרעות בירושלים (מאורעות תר"פ), חורבן נקודות ההתיישבות היהודיות בגליל העליון וקרבות תל חי, קרבות ראשון למאי 1921 ביפו עם ברנר בתוכם,<sup>160</sup> ניסיונות האיחוד במחנה הפועלים שגורדון התנגד לו, כל אלו היו קשים לגורדון, והם משתקפים בכתביו מהשנים ההן.<sup>161</sup>

התקופה החדשה בתולדות הציונות והיישוב הארץ ישראלי שהחלה עם הכיבוש הבריטי לאחר מלחה"ע הראשונה, חוללה משבר חמור בחייו האישיים וביחסיו החברתיים. לכאורה, היה מקום להגיב בתקווה – אם לא בהתלהבות, על המאורעות הגדולים: הקמת הגדוד העברי, הצהרת בלפור, חידוש תנועת העלייה, יסוד "כנסת ישראל" והתגברות מגמת האחדות בתנועת הפועלים.<sup>162</sup> כך ראו את פני הדברים רוב חבריו הצעירים של א"ד גורדון. השעה הגדולה הלהיבה אותם ופרשה לפנייהם כר נרחב של פעילות, אם כי לא הייתה ביניהם הסכמה על הדרך שיש ללכת בה מעתה. הם הופתעו רובם ככולם מן התגובה השלילית של א"ד גורדון להתפתחויות החדשות, ומקיצוניותה, בעיקר כלפי הצהרת בלפור. בגל ההתלהבות ה"משיחית" שזו חוללה בארץ ובגולה, ראה גורדון כמעט אסון. הוא ראה בנטייה להישען על חסדי זרים (הצהרת בלפור) והציפייה לקבל מאחרים מה שהעם יכול להשיג רק בעצמו, באימוץ כל כוחותיו, אסון.<sup>163</sup>

ההתגייסות ל"גדוד העברי",<sup>164</sup> שהייתה תוצאה מן הכיבוש הבריטי ומהצהרת בלפור, נראתה לו כבגידה בתכלית המוסרית המקורית של הציונות והוא התנגד לה בקיצוניות שבודדה אותו גם מאותם חברים שאמנם התנגדו לגיוס, אבל לא תמיד מאותם טעמים ועל פי הרוב לא באותה חריפות.<sup>165</sup>

ולבסוף – היוזמה של ה"בלתי מפלגתיים" להביא לידי איחוד תנועת הפועלים הארץ ישראלית על ידי ביטול המפלגות, והקמת מסגרת חדשה – ההסתדרות הכללית נראתה לו כביטול דרכה האנטי-מרקסיסטית של "הפועל הצעיר" וקבלת דרכה של "פועלי ציון" המרקסיסטית. התפתחות זו נראתה לא"ד גורדון כהתמוטטות ערכים מוחלטת והוא התנגד לה, שוב בקיצוניות שעלתה כמה מונים על זו של רוב חבריו ב"הפועל הצעיר", ויצרה קרע אישי גלוי בינו לבין כמה מחבריו מה"פועל הצעיר"

<sup>160</sup> מאיר חזן, "מפלגת הפועל הצעיר לנוכח גילויי אקטיביזם ומתינות אצל ברנר וגורדון", מסביב לנקודה: עמ' 239-261.

<sup>161</sup> "לחברי ברוח המנוצחים", האומה והעבודה, עמ' 411 – 421; ברנר לעומתו דווקא תמך בכל ליבו באיחוד, וראה לחיוני לשים סוף לפיצול במחנה הפועלים, (י.ח. ברנר, פרקי קריאה מכתביו, עמ' 104-105).

<sup>162</sup> שביד, עמ' 41

<sup>163</sup> שם, עמ' 42

<sup>164</sup> לזכרון, האומה והעבודה, עמ' 401 ואילך.

<sup>165</sup> לאה פלד, התקבלות משנתו של א.ד. גורדון, כרך א' עמ' 23 - 24

ומה"בלתי מפלגתיים", (כגון ב. כצנלסון, ש. לבקוביץ, מ. קושניר), שנתנו ידם לאיחוד הזה. בייחוד הרתיעה אותו העובדה שהצעת האיחוד התבססה על פרוגרמה סוציאליסטית וחתרה להסתנפות ארגונית לתנועת "פועלי ציון" העולמית המרקסיסטית, וגם העובדה שהאידיאולוגיה הסוציאליסטית, שהוא התנגד לה בחריפות רבה, מצאה מהלכים גם בין חברי "הפועל הצעיר".<sup>166</sup>

היו עוד גורמים שהגבירו את "אישו". בראשם ספיחי הוויכוח עם י.ח. ברנר, והתחדדות הבעיה הערבית שעלתה אז במלוא חומרתה בגל של אלימות. כותב אהרונוביץ: "הפרעות בירושלים (תר"פ), חורבן הנקודות בגליל העליון וקרבות תל חי, קרבנות האחד במאי ביפו עם ברנר בתוכם... כל אלה זעזעו את נפשו,<sup>167</sup> אך למרות זאת הוא לא שינה את עמדותיו הבסיסיות גם בשאלת הערבים. והיה עוד גורם אישי לתחושת הייאוש של גורדון: הידיעה על מות בנו שנשאר ברוסיה. אמנם כדרכו הוא הגיב בחיפוש פתרון חיובי, אבל המעמסה הנפשית הייתה, לרגעים, כבדה לו מנשוא.<sup>168</sup>

### השתלבותו החברתית של גורדון בקרב אנשי העלייה השנייה

יש לציין שגורדון כמו רבים מחלוצי העלייה השנייה<sup>169</sup> נהג לנדוד ממקום אחד למשנהו, לעזוב מקום עבודה אחד ולחפש מקום עבודה אחר: בתחילת דרכו הוא היה בראשון לציון, אחר-כך בעין-גנים, כפר-אוריה, כנרת, דגניה, שרונה, תל-עדשים ושוב דגניה. לכן הוא לא היה קשור באורח קבע לשום קבוצה ולשום ישוב מהישובים שהקימה העלייה השנייה, לאורך השנים. יחד עם זאת החלוצים התייחסו אליו כאל אחד משלהם, כפי שעולה מהעדויות המופיעות ב"ספר העלייה השנייה"<sup>170</sup> ומספרו של ש. קושניר, "אנשי נבו".<sup>171</sup>

ניתן להבחין ממכתביו, במצוקה נפשית מחמירה והולכת ביחסיו האישיים עם חברי דגניה שביניהם עבר לגור בסוף המלחמה בשנות חייו האחרונות. רובם לא הרגישו, כמדומה, כי היה שרוי במחיצתם בבדידות ובחרדה מפני העתיד. על מצבו בקרב הפועלים הצעירים דיבר רק במכתביו לדגניה מרחוק:

"אני מצדי רוצה לכתוב לכולכם. מצדי אני אין בכלל מניעה להתקרבות עם בני אדם. אין בנפשי מחיצה או חציצה בפני כל נפש אדם, ואולי גם בפני כל נפש חיה, אבל אני

<sup>166</sup> ראה, "לחברי ברוח המנוצחים", האומה והעבודה, עמ' 411 ואילך

<sup>167</sup> קרא על התמודדותו עם רצח ברנר, שלרגע הסיט אותו ממתנותו, אצל מאיר חזן, "מפלגת הפועל הצעיר לנוכח גילויי אקטיביזם ומתינות אצל ברנר וגורדון", מסביב לנקודה, עמ' 261-239.

<sup>168</sup> שביד, עמ' 44

<sup>169</sup> א. שפירא, בן גוריון, עמ' 31

<sup>170</sup> ברכה חבס (עורכת), ספר העלייה השנייה, תל-אביב, עם עובד, תש"י, עמ' 193 ועוד.  
<sup>171</sup> קושניר שמעון, אנשי נבו: פרקי עלילה של אנשי העלייה השנייה, תל אביב: עם עובד, 1968

מרגיש מאוד מאוד כל חציצה קלה שבקלות שבנפש אחרת ביחס אלי. והדבר הזה מעכב. לא תמיד יש יכולת ולא תמיד יש רצון להתגבר. ועוד דבר אני זקן ונמצא תמיד בין צעירים בני דור אחר, ובזה בלבד יש במקצת חציצה. ושוב לא מצדי. מובן, כי ישנם יחסים נפשיים גם בין צעירים וזקנים, אבל דווקא מתוך שהיחסים האלה יותר טהורים, הם יותר קלים להיפגם. לא תמיד מבין הצעיר כהלכה את יחסו הנפשי של הזקן אליו, ולא תמיד נחוץ לו או חביב לו היחס הזה. במצבי אני הדבר עוד יותר מסובך. אני הרי אינני עובד כצעיר. בקבוצה צריכים לעבוד אנשים צעירים בעלי כוח ובעלי מרץ. אף אמנם היה מזמן, בעת שהייתי עוד יותר חזק, אשר בשום פנים לא הסכמתי להיכנס לקבוצה, אף שהציעו לפניי. אז הייתי שבע רצון במקום עבודה, שהיו משלמים לי פחות, ביודעי שמשלמים לי בעד עבודתי כמה שהיא שווה. אבל בעת שנתייסדה קבוצת כפר אוריה, ואני אז חולה במקצת ובכלל במצב קשה, הייתי מוכרח לקבל את הצעת החברים להיכנס אל הקבוצה. ומאז הדבר נמשך והולך כך. ובכל זאת מכנרת עוד יצאתי לעבוד בשרונה, שגם שם שילמו לי פחות, וגם בזה הייתי שבע רצון. אבל לא ארכו הימים ואני שוב נכנסתי לתל עדש, ומשם, כידוע לכם, לדגניה. אני רואה בזה חולשה, ירידה, אבל אין לי ברירה אחרת. ההכרח, אם אולי לא יגונה, אבל מר וקשה מאוד. וכשאני רואה את עצמי חולה בלי תקווה להתרפא ומוציא מדגניה לירות, שאני לא הכנסתי בעבודתי, וכשאני חושב על עתידי, אז...".<sup>172</sup>

אכן, המכתב מבטא דווקא את ה"רצון להתגבר" ולגשר על המרחק באמצעות חשיפת רגשותיו, אך עובדה היא כי על שנותיו האחרונות בדגניה נטה צל של חרדה מפני ההזדקנות. לא מן המוות פחד, כי אם מן הזקנה עצמה: מהתרופפות הכוח לעבוד, מן הנפילה למעמסה על אחרים, מן המחיצה שתתעבה בהכרח בינו לבין הצעירים אשר אהב. כך, רוב מכתביו האישיים מן התקופה הזאת מסגירים אותו רגש. הוא מציג עצמו כאדם זקן, בן דור אחר, בן תרבות אחרת, והאירוניה האריסטוקרטית שלו מצניעה מרירות ומשאלה נואשת להבנה ולידידות.<sup>173</sup>

### מותו של גורדון

אהרונוביץ מתאר את ימיו האחרונים של גורדון בדברים הבאים: "אל המוות התייחס בשקט גמור באומרו: "המוות הוא חזון טבעי וצריך להתייחס אליו כאל חזיון טבעי...". בימיו הכי אחרונים... היו מומנטים של התעוררות מתמיהה והתפרצות של שמחה יצאת מן הכלל...", ואהרונוביץ מסביר אותם כ"בנות קול המוות שצעק ממעמקים ולא

<sup>172</sup> מכתבים ורשימות, עמ' 159.

<sup>173</sup> שביד, עמ' 45; מצוקה זו בולטת במכתבו לרחל מכנרת (מכתבים ורשימות, עמ' 58 – 62)

נתן מנוחה". אבל בכל זאת הוא מסיים ואומר: "אלו היו סערות עוברות. הטון הכללי היה שקט, יישוב הדעת, הסברה פילוסופית על טיב המוות, ועל הטבעיות שבו"<sup>174</sup>.

פשוטה ובלתי אמצעית יותר היא התרשמותה של הבת יעל. היא מספרת כי אביה חיכה בדריכות לחוויה האחרונה של "המעבר הקוסמי" וחי לקראתה מתוך אינטנסיביות וחיוב פנימי. ברגעים האחרונים לפני מותו: "אמר פתאום בקול ברור ובמאור פנים: ", רגעים כאלה שווים איזה דבר".<sup>175</sup> בשלוחה זו של רצון והשלמה נפטר לבית עולמו ביום כ"ד בשבט תרפ"ב.

### **בזכות מה זכה גורדון לעמדתו הנישאה בקרב חלוצי העלייה השנייה?**

רבים מחוקריו טוענים כי דמותו של האדם הלא צעיר המתעקש על עבודת כפיים, החי בין החלוצים, המאמין בכל ליבו באידיאל העבודה העצמית - עבודת הכפיים, בחזון ההתחדשות של הארץ והעם, בהתיישבות שיתופית (אלו היו האידיאלים המרכזיים של העלייה השנייה), עשתה רושם רב על החלוצים, והם שאבו ממנה עידוד בחייהם הקשים, אף אם לא ירדו לסוף הגיונותיו הפילוסופיים. בספריו של ברנר "מכאן ומכאן" "בחורף" ובסיפורים אחרים שלו, אנו רואים עד כמה היה הנוער היהודי במזרח אירופה קרוע בין תנועות אידיאולוגיות שונות, עד כמה הצעיר היהודי נדד בין תנועות ומפלגות שונות. גם בהגיעו לארץ ליוו את הצעיר היהודי ספקות רבים, לכן דמות של מאמין ללא היסוס באידיאלים המרכזיים של העלייה הזו הייתה מאד חשובה לו. ברנר שחלק על גורדון בשנים יותר מאוחרות, מצייר את גורדון כאיש מופת, שאינו מתיימש לעולם, גם נוכח אסונות אישיים קשים: "אם כך ואם כך ואריה לפידות (גורדון - א.ק) חי כאן בפלשתינה, את חייו הוא, חיים קשים אבל מקוריים, חיי מופת, חיי יחיד במינו. הוא שהיה כבר למעלה מחמישים, היה עובד בתור שכיר-יום, מלאכה שלא ידעה לא הוא ולא אבותיו."<sup>176</sup>

<sup>174</sup> אהרונביץ, עמ' 45

<sup>175</sup> י. גורדון, אינך בודדה במרום, עמ' 38

<sup>176</sup> "מכאן ומכאן", ילקוט לבית הספר, עמ' 180

## השקפות שונות במחקר על הזיקות בין טולסטוי לגורדון

בסעיף קצר זה, אני רוצה לעשות בירור מקדמי קצר, מה חושבים חוקרים שונים על הזיקה בין גורדון לטולסטוי, אם כי נזדקק לשאלה זו לאורך כל המחקר. מה שבולט בסקירה הזו הוא שלמעט סופר אחד שכתב כמה שנים לאחר מות גורדון (יעקב פיכמן) על נושא זה, החוקרים לא עסקו כמעט בשאלה זו במשך עשרות השנים שחלפו ממותו. כמעט עד לסופה של המאה העשרים, למרות ששאלת מקורותיו של גורדון העסיקה את המחקר בעשרות השנים שחלפו ממותו.

### י. פיכמן על הזיקה בין גורדון לטולסטוי

פיכמן חי בדורו של גורדון והכיר אותו באופן אישי. הוא כתב את המבוא לקובץ "מכתבים ורשימות", הכרך השלישי ב"כתבי גורדון". הוא כותב באותו מבוא כך: "מלבד הזיקה לאמונותיו ולדעותיו של טולסטוי, פיתח גורדון גם זיקה אישית כלפיו. הוא ניסה להדמות לטולסטוי בתחומים רבים בחייו: בסגנונו הלשוני, בדעותיו, במשנתו ואפילו בחזותו"<sup>177</sup>. יעקב פיכמן מציין במבוא לאוסף מכתביו של גורדון כי סגנונו הלשוני ודרך התבטאותו של גורדון, היו דומים לאלה של טולסטוי: "במכתביו לאנשים הקרובים לו גורדון הגיע לידי עומק ופשטות כאחד, המזכירים לפעמים את מכתבי טולסטוי"<sup>178</sup>. גורדון הושפע ממשנתו של טולסטוי, לדעת פיכמן, והוא מדגיש: "פה ושם מנצנץ בדבריו (של גורדון – א.ק) שמו של טולסטוי בצירוף דבריו. בדעות קרובות לגאון הרוסי אנו נתקלים בכמה מקומות. אין צורך להטעים, שהשפעת טולסטוי על א"ד גורדון, למרות הפולמוס עמו (למשל, במאמרו 'לבירור ההבדל בין היהדות לנצרות'<sup>179</sup>), הייתה מרעית"<sup>180</sup>. עם זאת, כתב פיכמן, לא קיבל גורדון את דעתו של טולסטוי בכל הנוגע לעניין הדת, ובייחוד הסתייג מהטפתו לנצרות, שכן גורדון, לדברי פיכמן, "היה יותר מדי יהודי גזעי, יותר מדי תלמיד חכם מכדי שיקבל את השקפותיו של טולסטוי בנושאים אלו"<sup>181</sup>.

<sup>177</sup> החברים בדגניה קראו לו "טולסטוי שלנו" כך מעיד צלם אלמוני שצילם בארץ ב-1912 (עופר אדרת, "החלוץ שמצא את שוויצריה בארץ ישראל" הארץ, 1.6.2017). קושניר כותב בספרו כי בפגישתם הראשונה של נפתולסקי וגורדון, גורדון בזקנו הלבן, בבגדיו הזכיר לו את טולסטוי (אנשי נבו, עמ' 52).

<sup>178</sup> יעקב פיכמן, מבוא לקובץ גורדון, מכתבים ורשימות, עמ' 10.

<sup>179</sup> 'לבירור ההבדל בין היהדות והנצרות', כל כתבי א"ד גורדון, ע, עמ' 203 ואילך.

<sup>180</sup> יעקב פיכמן, מבוא לקובץ גורדון, מכתבים ורשימות, עמ' 23.

<sup>181</sup> שם.

לדעת פייכמן, גורדון התלבט בנושאים דומים לאלו שבהם התלבט טולסטוי: האם אפשר לשנות את טיבו האנוכי של האדם באשר הוא אדם; והאם יש לסדר חברתי הרואה לנגד עיניו טובת הכלל, כגון בתנועה הקיבוצית והמושבת, סיכוי להצליח.

במאמר "הסופרים והעם: מתוך קריאה"<sup>182</sup> העמיד גורדון את דמותו של טולסטוי כדוגמה אידיאלית של סופר המחנך ומגבש רוח עם אותנטי.<sup>183</sup> גורדון העלה את טולסטוי לדרגה עליונה, בבחינת דמות לא מושגת, שכולה תהילה. כל אימת שדיבר גורדון על אמונה, אלוהים, רוח האדם שיש בה כדי לדמותו לאל – הוא נדרש לטולסטוי.<sup>184</sup> הוא תיאר את טולסטוי כמעין "אמן החיים" – מי שיש בכוחו להפיח רוח חיים בכל ערך עליון, ובלעדיו לא יהיה הערך חי ונושם.<sup>185</sup>

במאמר 'על הדברים הנוראים'<sup>186</sup> התפלמס גורדון עם אז"ר<sup>187</sup> והעמיק את דבריו בעניין הצורך והנחיצות של טיפוח הערכים החברתיים בקרב המתיישבים. במאמר זה עולה השוואה שמשווה גורדון בין ישו ובין טולסטוי,<sup>188</sup> ומשתמע ממנה כי גורדון רואה אותם כשווי ערך. גם על ערש הדווי, אגב הרהורי פרידה מן החיים, נדרש גורדון לטולסטוי ולדוסטויבסקי, כאשר ניסה לברר לעצמו כיצד חי את חייו, מה הייתה מהותה של שליחותו.<sup>189</sup>

### השקפת אליעזר שביד על השפעת טולסטוי על גורדון<sup>190</sup>

שביד חושב שבעבר הגזימו החוקרים מאד בייחוס השפעת טולסטוי על גורדון. הוא מצהיר במאמרו החשוב על מקורותיו של גורדון כי ישנה דעה קדומה שיש לה שורשים במחקר שא"ד גורדון הושפע השפעה מכרעת מאישיותו ומכתביו של ל"נ טולסטוי. שביד שולל את הדעה הזו, אך הוא מודה כי בתחומים מסויימים קיימת השפעה כזו. לדעתו, את השפעת טולסטוי על גורדון אנו מוצאים בתחומים הבאים<sup>191</sup>: א. ברעיון

<sup>182</sup> האומה והעבודה, עמ' 273 – 326.

<sup>183</sup> שם, עמ' 279 – 280.

<sup>184</sup> 'חשבוננו עם עצמנו: א. לא זו הדרך', האומה והעבודה, עמ' 327 – 374, ובייחוד עמ' 353.

<sup>185</sup> 'חשבוננו עם עצמנו: לחברי ברוח המנוצחים', האומה והעבודה, עמ' 411 – 440, ובייחוד

עמ' 413.

<sup>186</sup> 'על הדברים הנוראים', האומה והעבודה, עמ' 114 – 122.

<sup>187</sup> אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ' (1854 – 1945), סופר, עורך, מתרגם, מחשובי אנשי העלייה

השנייה.

<sup>188</sup> 'על הדברים הנוראים', האומה והעבודה, עמ' 115.

<sup>189</sup> גורדון, מכתבים ורשימות, עמ' 228.

<sup>190</sup> א. שביד, "לבעיית המקורות של משנת א"ד גורדון", דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות,

ירושלים, 1969, כרך 3, עמ' 345 – 351.

<sup>191</sup> שם, עמ' 347.



השיבה אל הטבע ואל העבודה בטבע. ב. בביקורת מגמות התפתחותה של התרבות האנושית. ג. ביחס הדו-ערכי לאומנות. ד. בהגדרת הדת כיחס ראשוני אל הכולל.

אלו הם, כמובן, היסודות העיקריים של משנת א"ד גורדון, כותב שביד, והם מצדיקים דרישת סימוכין. אולם בבדיקה עניינית של התכנים, נגלה כי כל המושגים הללו: "טבע", "עבודה", "דת" ואף ביקורת התרבות הנשענת עליהם, אמורים אצל ל"נ טולסטוי ואצל גורדון **"בשיתוף השם"** בלבד. א"ד גורדון בנה את משנתו על ההבחנה הבסיסית, שאין לה זכר, לדעת שביד, אצל טולסטוי, בין "חוויה" ל"הכרה". את המושגים "טבע", "עבודה" ו"דת" הבין גורדון על פי החוויה דווקא, ועל ידה טען בהם משמעויות, שבינן לבין משנת טולסטוי אין שום מגע, והן שאובות מן החסידות, ומכל מקום הן באות להציג במודע השקפת עולם יהודית ספציפית.

לדעת שביד מקורות הניקה החשובים של גורדון היו מהספרות היהודית לרבדיה השונים וראה להלן דיונו בנושא זה בפרק האחרון: "מקורות נוספים למשנתו של גורדון".

### השקפתה של רינה לפידוס

לדעת לפידוס, גורדון הושפע מהיצירה הספרותית והדתית המאוחרת של טולסטוי אשר הוקיעה את מוסדות החברה המערבית ('התחיה', 'האדון ומשרתו', 'מלכות השמיים בתוכך', 'מהי אומנות?'). שיאו של עיסוקו של גורדון בטולסטוי בא לידי ביטוי בולט בתרגום יצירתו של טולסטוי "מהי אומנות?",<sup>192</sup> ובמבוא שהתלווה לתרגום זה בו הוסיף גורדון מאמר בשם "לבירור ההבדל בין היהדות והנצרות" שבו התנצח עם טולסטוי (ראה להלן פרק ג'). שניהם פורסמו לאחר מותו של גורדון. גורדון לא הסביר מדוע תרגם את יצירתו של טולסטוי לעברית. מתקבל על הדעת שעשה זאת מפני שטולסטוי הציג את האומנות הנוצרית כאלטרנטיבה לאומנות דקדנטית, ולתרבות המערבית השוקעת. מכל מקום גורדון הסכים עם טולסטוי כי המסורת התרבותית של המערב חולה.

גורדון היה בקי בכתבי ל"נ טולסטוי ומצא בהם סימוכין לדעותיו כי עבודת הכפיים היא המתכון להחשת הגאולה לעם היהודי. דעותיו של טולסטוי בנושא הקשר עם הטבע, חיי עבודה וחיים בכפר התיישבו בכפיפה אחת עם האידיאולוגיה הציונית של גורדון, ואילו

<sup>192</sup> רינה לפידוס, "ל"י טולסטוי, א"ד גורדון, החשת הגאולה והעידן החדש של המאה העשרים", מסביב לנקודה, (עורכים) אבנר הולצמן, גדעון כ"ץ, שלום רצבי, קריית שדה בוקר: אוניברסיטת בן גוריון, תשס"ח.

מן ההטפה של טולסטוי לנצרות, שלא עלתה בקנה אחד עם האידיאולוגיה של גורדון, הוא הסתייג אך ראה לנכון להתווכח עימה בהרחבה.

לפידוס קובעת כי אמנם יצירתו ומורשתו של גורדון זכו לעיון ולמחקרים לא מעטים, אך זיקתו האידיאולוגית לטולסטוי לא נחקרה עדיין כראוי, אף על פי שהשפעת טולסטוי על גורדון הייתה רבה ביותר.

### צירקין : טולסטוי, ציונות והתרבות העברית<sup>193</sup>

צירקין קובע במאמרו כי לפרויקט הציוני היו לא מעט חזונות עתיד בתחילתו, והוא מצטט את קביעתו של עמוס עוז בספרו "לאור התכלת העזה" על החלומות הציוניים: "לכונן את מלכות בית דוד, חלומות משיחיים; אוטופיה מרקסיסטית ומדינה דמוקרטית מפוכחת. אחד מהם היה החלום הטולסטויאני-נארודניקי. החלום הזה, האנרכיסטי ביסודו, העשיר את התחייה הלאומית על אדמת ישראל באידיאלים של צמיחה אישית וצדק חברתי שיושגו על ידי חיים בקומונות חקלאיות".<sup>194</sup>

לדעת צירקין, המוסר הרדיקלי של טולסטוי והסוציאליזם האנרכי שלו מתאימים באופן מושלם למגמות האוטופיות של הציונות בתקופת העלייה השנייה. הגרסה הנארודניקית הזו לציונות ראויה לדעתו לעיון מעמיק. במאמר זה מתרכז צירקין בהשפעת טולסטוי על שלושה אישים: אהרון דוד גורדון, יוסף חיים ברנר ולאה גולדברג. לכל השלושה הייתה זיקה לרעיונותיו העיקריים של טולסטוי – להשקפתו על הספרות ככלי חינוכי, להשקפתו על "החיים הפשוטים", על הצמחונות, על הפאציפיזם. כל שלושת האישים הנידונים כאן נולדו במזרח אירופה והושפעו עמוקות מהתרבות הרוסית לפני שעלו לארץ. משנת טולסטוי שימשה מרכיב מרכזי ב"דת העבודה" של גורדון. עבודת אדמה הייתה בעיני א"ד גורדון במידה רבה תחליף לדת היהודית במתכונתה המסורתית הישנה. הוא ראה בעבודה דרך להצלת העם היהודי מן הניוון ומן ההידרדרות הצפויים לו אם יתמיד באורח החיים הגלותי הישן. רעיון העבודה אשר במרכזו היה האידיאל הציוני של עבודת אדמת א"י, נראה לגורדון כתרופה לכל המחלות של העם האקס-טריטוריאלי ושל הקיום היהודי.<sup>195</sup> אחרי עלייתו ארצה הקדיש גורדון את עצמו לעבודה

<sup>193</sup> Tsirkin – Sadan, Rafi, " Zionizm, and the Hebrew Cultur" Tolstoy Studies Journal, 2012: 24:26 – 35.

<sup>194</sup> עוז עמוס, באור התכלת העזה; ירושלים: כתר 2010.

<sup>195</sup> ראה קויפמן י', בין נתיבות, חיפה, תש"ד, עמ' 184 – 185, הסבור כי משנת הטבע והעבודה של גורדון "יונקת בעיקר משרשים רוסיים: הסוציאליסטים הרבולוציונרים הרוסים התנגדו לסוציאליזם הפרולטרי המערבי, העריצו את האכר, טפחו מין רומנטיקה של הכפר הרוסי. טולסטוי שלל את העיר, הטיף לתשובה לח"י הכפר, לטבע ולח"י פשטות. טולסטוי הושפע ממעריצי עבודה אנגליים. הוא גם התנגד לסוציאליזמוס והאמין שהמהפכה שתחדש את חיי האדם עתידה לבוא ממלכות הרוח, מתוך המוסר הנוצרי."

חקלאית ולהטפה להתיישבות יהודית מחודשת בא"י. הודות למאמריו ולדוגמה האישית שלו, הוא הפך לאבי תנועת העבודה אשר שלטה בציונות שני שלישים מהמאה הקודמת, מבחינה תרבותית-פוליטית.

## פרק א' – תפיסת הדת ותפיסת האדם של טולסטוי וגורדון<sup>196</sup>

### מבוא

בפרק זה יידונו במשולב שני נושאים - תפיסת הדת של שני ההוגים ותפיסת האדם שלהם. גורדון וטולסטוי הם הוגים דתיים, ולכן אין אפשרות להפריד את תפיסת הדת מתפיסת האדם שלהם.

קיימות נקודות רבות מקבילות או משותפות בהשקפתם הדתית והאנתרופולוגית של שני ההוגים האלה, וגם באופן התפתחותה, אך יש גם נקודות שבהן הם נבדלים זה מזה. נתחיל מהנקודות המקבילות:

א. שניהם עזבו את הדת המסורתית עליה גדלו – טולסטוי עזב את הנצרות הפרבוסלבית, וגורדון את הדת האורתודוקסית היהודית. הייתה זו הינתקות, הן מהמצוות של הדתות הללו, והן מאמונותיהן. כלומר הייתה זו עזיבה כמעט טוטאלית של הדת המסורתית, ויצירת דת חדשה, "פנימית" (בלשונו של רון מרגולין, ראה להלן).

ב. הדת של שניהם רוויה יסודות מיסטיים. שניהם יצרו דת פנתיאיסטית, השוללת קיום אל אישי. אלוהים שלהם משוקע בהוויה כולה, בטבע, ובנפש האדם. הוא אינו אל טרנסצנדנטי ואינו אל אישי שניתן להתפלל אליו.

ג. עקרון היסוד של תורתם הדתית-אנתרופולוגית שונה (אצל שניהם ישנו עקרון יסוד המשמש בריח לכל תורתם, אותו נפגוש כמעט בכל הנושאים שיידונו בחיבור זה). אצל טולסטוי העקרון הדתי העליון, הוא "עקרון האהבה": האהבה האוניברסאלית לכל בני האדם, מעשי האהבה לזולת כעשיית הטוב, ורגש האהבה, שבהם האדם מבטא את האלוהות שבו, ועל ידיהם הוא מתקרב לאלוהים.<sup>197</sup> 'נקודת הקלקול' של החברה לפי

---

<sup>196</sup> המקורות לחלק העוסק בטולסטוי בפרק זה הם, ביוגרפים חשובים של טולסטוי – טרויה ופפריני, ולצידם לאה גולדברג, יומניו של טולסטוי, חיבורים הגותיים של טולסטוי כגון, וידוי, "ביקורת התיאולוגיה הדוגמאטית", קונקורדאנציה ותרגום 4 ספרי האונגליין, "על החיים", "מה אמונתו" ועוד. הרומנים: "מלחמה ושלום", "אנה קארנינה", "התחייה" וסיפוריו הקצרים. יש להדגיש כי יצירותיו האומנותיות שימשו לו כאמצעי לבטא את השקפותיו הפילוסופיות, ולעסוק בבעיות הקיומיות שהעסיקו אותו כל חייו (לאה גולדברג, הספרות הרוסית במאה ה-19, עמ' 136)

המקורות למשנתו של גורדון, הם בעיקר כתביו ומאמריו, וכן הביוגרפיה שלו, מידידו אהרונוביץ. נעזרתי כמובן גם בחוקריו החשובים כמו ש. ה. ברגמן, א. שביד, א. שפירא, ד. כנעני, עינת רמון, ל. פלד וי. טרנר. לצורך הבהרת הצד המיסטי של תורתו נעזרתי בחוקרי המיסטיקה: מ. בובר, ויליאם ג'יימס, ג. שלום ור. מרגולין.

<sup>197</sup> ג'יימס סקאנלאן, המביא את דבריו של ראשון החוקרים הסובייטים על טולסטוי כפילוסוף, דייד קויטקו שלמד לתואר ראשון באה"ב ואח"כ חזר לברית המועצות, ופירסם את הדוקטורט שלו על טולסטוי ב-1927. סקאנלאן כותב כי לדעת קויטקו טולסטוי החזיק ברוב דעותיו עוד לפני המשבר הגדול שעבר בסוף שנות ה-70. כמו כן קויטקו טוען שמשנתו של טולסטוי היא

טולסטוי היא השכנוע הרווח כי החברה יכולה לפעול רק ע"י שלטון, כפיה ואלימות, ועקרונות אלו הם השליטים בכל החברות ובכל המדינות בימינו.

אצל גורדון, העקרון הדתי העליון הוא התאחדות האדם עם הטבע, החזרת "החוויה" לתודעתו של האדם, על חשבון כוח "ההכרה" (השכל). הטבע מבטא עבור גורדון את נוכחות אלוהים. איחוד זה אמור להתרחש ע"י ה"חוויה" והעבודה בטבע, שהיא עבודת האלוהים, והדרך "לדבקות" באל.<sup>198</sup> לעומת זאת הניתוק מהטבע ומה"חוויה" המאפיין את האדם והחברה המודרנית, גורם לרצון לשליטה של האדם על רעהו, לאנוכיות, לניכור, ולהתדלדלות כוח האהבה באדם.

לפני תחילת הסקירה של המשנה הדתית-אנתרופולוגית של שני ההוגים, ומכיוון שבמהלך הדין יידונו היסודות המיסטיים בתורתם הדתית, נגדיר תחילה מהי מיסטיקה:

מיסטיקה היא בעינינו מצב או תחושה, חוויה, ידיעת האל שנקנית בחוויה, או רגש של התאחדות או התמזגות עם משהו גדול ממך, כמו אלוהים, הטבע, אהבה לאנושות וכו'. מצב שבו אתה שוכח את עצמך ומתמזג עם המושא המיסטי.

גרשם שלום, כותב כי נכתבו הרבה הגדרות למיסטיקה, אך לדעתו אפשר להגדירה "כידעת האל שנקנית בחוויה". או במילים אחרות: "סוג של דת ששם את הדגש על ערנות בלתי אמצעית של האדם לקשריו עם האל; על מודעות ישירה ואינטימית של הנוכחות האלוהית. זוהי הדת בשלב החד, העז והחי שלה".<sup>199</sup> שלום מוסיף: "מה יוצר את מהות החוויה (הזו) וכיצד לתארה באופן מתאים?"<sup>200</sup>

### ויליאם ג'יימס, מהי חוויה מיסטית<sup>201</sup>

ויליאם ג'יימס שואל מה פירוש "מצב רוח מיסטי"? כיצד מבחינים בין מצבים מיסטיים ובין מצבים אחרים (כוונתו לחוויות מיסטיות – א.ק.)? הוא רואה למועיל לצמצמם את

---

קוהרנטית ונגזרת מחיפושיו אחר משמעות החיים ותפיסותיו המיוחדות של האלוהים, החרות, האחוה והאהבה. "From William James to Karl Marx: David Kvitko's Studies of Tolstoy the Thinker", James Scanlan Tolstoy Studies (TSJ); 15:p. 67-78 2003

<sup>198</sup> ש. צמח מחזק את דעתי בדבר קיומו עקרון יסוד אצל גורדון כאשר הוא כותב במבוא ל"האומה והעבודה" שהוא היה עורכו כי גורדון החזיק בדעה כי "כוחו העיוני של אדם הוגה דעות אינו אלא בהרהור אחד ומיוחד הגנוז בחדרי ליבו ושוכן שם כשמש בצהרים (שם, עמ' 11).

<sup>199</sup> שלום, זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית, עמ' 24

<sup>200</sup> שם

<sup>201</sup> ויליאם ג'יימס, החוויה הדתית לסוגיה, ירושלים, מוסד ביאליק, תש"ט, 249-281

מושג החוויה המיסטית, לארבעה סימנים, שכל אימת שנמצא אחד מהם בחוויה מסויימת הרינו רשאים לקרוא לה **חוויה מיסטית**.<sup>202</sup>

- א. זוהי חוויה שאין להביעה במילים. זהו הסימן השימושי ביותר מבין הסימנים לציון מצב מיסטי... בדבר זה דומים המצבים המיסטיים למצבי הרגשה יותר מאשר למצבי מחשבה.<sup>203</sup>
- ב. איכות "נואיטית" (של ידיעה) - עם כל שהמצב המיסטי דומה למצבי הרגשה, הרי בעיני בעל החוויה המיסטית הנהו גם מצב של "ידיעה". זהו מצב שבו מתגלים לו לאדם מעמקי אמת כאלה, שאינם כלל לפי תפיסתו של **השכל ההיקשי**. מצבים כאלה יש עימם גילויי הארה מלאי משמעות וחשיבות ולא עוד, אלא שכרגיל נודעת להם מרות מופלאה על תודעתו של בעל החוויה גם בזמן שלאחריה.
- ג. ארעיות - מצבים מיסטיים אינם יכולים להימשך זמן רב. חוץ מבמקרים נדירים אין הם נמשכים למעלה מחצי שעה או שעה, ולכל היותר כשעתיים ומשעברו גבול זה הריהם שוקעים בתוך אור היום-יום.
- ד. פאסיביות - משנחה על המיסטיקן רוח ההכרה האופיינית, הריהו מרגיש מיד כי כוח רצונו כאילו הושתק בקרבו, ופעמים שיש לו גם הרגשה כאילו כוח נעלה השתלט עליו.<sup>204</sup>
- קריטריון ב' מתאים במיוחד למשנתם של טולסטוי וגורדון. לחוויות שאדם עובר יש משמעות של "ידיעה סמכותית" לגביו המעצבת את השקפת עולמו.

### **חוויות מיסטיות בהשפעת הטבע**

גיימס טוען כי מראות טבע מסוימים כוחם יפה, כנראה במיוחד לעורר מצבי רוח מיסטיים כאלה באדם.<sup>205</sup> רוב הדוגמאות לחוויות מיסטיות שג'יימס אסף הן תוצאות של חוויה בלב הטבע.<sup>206</sup>

הקטע הבא מתוך שירת וולט ויטמן הוא ביטוי מופתי לצורה זו של החוויה המיסטית:

"אני מאמין בך נשמה שבי!"

נצא בשדה נלינה בעשב, פתחי חרצובות גרוך!

---

<sup>202</sup> שם, עמ' 249

<sup>203</sup> שם, עמ' 250

<sup>204</sup> שם, עמ' 250

<sup>205</sup> שם, עמ' 258

<sup>206</sup> שם, עמוד 259

אהבתי את מלמולך לבד, בהיות קולך קול דממה דקה.  
זוכרני איך שכבנו פעם כך, בבוקר קיץ צלול.  
מהרה עלו והקיפוני השלום עם הדעת, הנעלים את כל חכמת אנוש ושיגו, ואני  
ידעתי כי יד אלוהים היא רמז לאשר לאל ידי,  
ואני ידעתי כי רוח אלוהים היא אחות רוחי, וכל הגברים אשר מעולם הם אחי,  
וכל הנשים – אחיותי ואהבותי, וכי האהבה היא קורת בית הצלעות של ספינת  
הבריאה."

נראה כי לחוויות שעבר גורדון בטבע, בעבודתו בטבע, הייתה השפעה מעצבת  
על תורתו כתורה מיסטית.

### תיאורו של בובר לחוויית האחדות המיסטית בניגוד ל"המולת החיים"

נשים לב כי המילה "אחדות" היא "המילה המנחה" (מושג שטבע בובר) בקטע זה.  
(ההדגשות הן שלי – א.ק.).

ההמולה של החיים האנושיים – המניחה לכל לחדור פנימה: לכל האורות, לכל  
הצלילים, לקישוטים המתעתעים של המחשבה ולכל גווני המכאובים, מלאותו של  
הזיכרון ומלאותה של הצפייה – סגורה רק בפני דבר אחד: **האחדות** [...]. הדברים  
עפים זה לקראת זה וזה מעבר לזה, ונותנים לנו לעבור דרכם, לאורה של דרכנו, ללא  
**אחדות**. ההמולה מאפשרת לי להחזיק בדברים ובמושגים הקשורים אליהם, אך רק לא  
**באחדות** של עולם או של "אני" [...]. אני מעניק לצרור שם וקורא לו "עולם", אך השם  
אינו **אחדות** שאני יכול לחוותה. שם ונושא שייכים להמולה, ושלי היא היד המושטת  
החוצה – אל החלל הפנוי.

[...] הנפש שהביאה את עצמה לפרוץ מבעד להמולה ולהימלט ממנה היא הנפש הזוכה  
לחסד **האחדות**. בין אם הנפש פוגשת באדם אהוב או בנוף פראי או באבנים שנערמו –  
מאותו האדם האהוב, מאותה ערימת אבנים חסד אוחז באש, והנפש לא עוד חווה דבר  
מסוים שסביבו מזמזמים אלף דברים אחרים, לא את לחצה של היד או את מראה  
הסלעים, אלא היא חווה **אחדות**, של העולם: של עצמה. כל כוחותיה באים לידי ביטוי,  
כל כוחותיה **מאחדים** ונחווים כאחד, [...] הנפש חווה את **אחדותו** של ה"אני",  
ובאחדות זו את אחדותם של ה"אני" ושל העולם; לא עוד "תוכן", אלא מה שהוא באופן  
אין סופי יותר מאשר תוכן.<sup>207</sup>

<sup>207</sup> מ' בובר, הקדמתו לספרו "וידיים אקסטטיים", תרגום ישראל קורן (1909), עמ' 2-4

בניגוד לבובר, טולסטוי וגורדון לא רצו להימלט מחיי החולין, אך גם אצלם ישנה לפעמים השאיפה לברוח מהבלי האדם ומהחיים היום-יומיים. טולסטוי דיבר בערוב ימיו על כך שההודים בזקנתם עוזבים את משפחתם ובתיהם ומשתקעים בהתבוננות פנימית. גורדון אומר: "האדם, ביחוד בשעה שהוא משתחרר מכבלי בני האדם ומחבלי בני האדם ומהבלי בני האדם, בשעה שהוא רואה את עצמו יחיד בתוך הבריאה העולמית".

מרגולין מביא ציטוט ארוך מדברי גורדון המוכיח את האופי המיסטי (החיפוש אחר האחדות) של תורתו הדתית, שכן המוטיב המוביל בקטע זה הוא הרצון לאיחוד האדם עם הטבע שהוא שם נרדף בלשונו של גורדון ל"בריאה האינסופית" ולהוויה:

"הדת היא כולה סובייקטיבית, אלא שסובייקטיביות זו מיוחדת במינה, ולפיכך לא התחווה צורתה האמיתית כל צרכה... האדם, ביחוד בשעה שהוא משתחרר מכבלי בני האדם ומחבלי בני האדם ומהבלי בני האדם, בשעה שהוא רואה את עצמו יחיד בתוך הבריאה העולמית ומרגיש צורך להתייחד עם הבריאה העולמית, או בשעה שהוא משתתף עמה ביצירה ומרגיש צורך להשתתף עמה ביצירה, האדם תופס את הבריאה האין סופית הזאת או נתפס על ידי הבריאה הזאת בתור דבר מאוחד בהחלט עם עצמו, תופס את עצמו מחויה ברוח חיים עמה, חי עם כל מה שחי ולתוך כל מה שחי, הווה עם כל מה שהווה ולתוך כל מה שהווה, כאילו ה"אני" שלו הוא ה"אני" של כל ההווה הזאת וכל חלקי ההווה הזאת, כל חזיונות הטבע והחיים, כל מה שחי והווה, ובכלל זה הוא עצמו, אינם אלא פרטים בכלליות מוחלטת אחת, בהתאמה עליונה אחת, שהוא חי אותה כולה. אם לא כן, מאין, למשל, באדם, הרגש של השתתפות במה שהיה, הווה ויהיה בכל הבריאה האינסופית הזאת? ... מאין הדאגה למה שיהיה אחרי מותו? ... מאין רגש האחריות, שהוא מרגיש את עצמו אחראי לכל?"<sup>208</sup>

אנו רואים כי חוויית האחדות עם הבריאה, עם ההווה והחיפוש אחריה מנחה את גורדון. מושג האחדות אצל גורדון אינו מופנה רק כלפי הטבע אלא גם כלפי האנושות, כלפי האני וכלפי חוויית היצירה.

---

<sup>208</sup> גורדון, האדם והטבע, עמ' 112 – 113.



## יחסו של טולסטוי אל האמונה הדתית

### הקשר עם האל דרך הטבע במשנתו של טולסטוי

טולסטוי ראה ביחסו של האדם אל הטבע דרך חשובה להתקרבות האדם אל האל ולשלמותו כאדם. הטבע מעורר בו ובגיבורי ספריו, בני דמותו, כדוגמת פייר, אנדרי, אולינין ולוין - תחושות מיסטיות, תחושות קירבה אל האל. לפעמים טולסטוי רואה וחש בטבע את השתקפות האל (למשל בספרו 'הקוזקים' הוא רואה בהרים הגבוהים המושלגים את השתקפות האל).

ההתבוננות בטבע מעניקה לפייר: "אור של שמחה", הרגשה שמעולם לא ידע, הרגשת שמחה ועוצמת חיים, עם הרגשת חופש, שבעצם אי אפשר לכלוא אותו ולקחת ממנו את החופש שלו. כי נפשו היא כל היקום והיא בת אלמוות<sup>209</sup>: "תפסו אותי, סגרו אותי, בשבי הם מחזיקים אותי את מי? אותי? – את נפשי בת האלמוות! חה, חה, חה!".

קטע ספרותי אחר של התבוננות בטבע המאופיינת כחוייה רוחנית, חויה דתית מובהקת, הוא כאשר אנדריי בולקונסקי שוכב על גבו על הקרקע, פצוע במהלך הקרב, ורואה את השמיים שמעליו:

"מעליו לא היה כבר מאומה, חוץ משמים – שמים גבוהים לא בהירים אך בכל זאת גבוהים עד אין מידה, ועננים אפורים זוחלים על פניהם לאט לאט. איזו דומיה, איזו שלווה והדרת חג, לגמרי לא כפי שהיה בשעה שרצתי, חלפה מחשבה בליבו של הנסיך אנדריי. לא כפי שהיה כאשר רצנו, צעקנו ונלחמנו... לא כך זוחלים העננים על פני השמיים הגבוהים והאינסופיים הללו. איך לא ראיתי לפני כן את אלה השמים הרמים? ומה מאושר אני לראות אותם סוף סוף. כן הכול הבל, הכול אחיזת עיניים, וחוץ מהשמיים האינסופיים הללו, הכול אפס, הכול אחיזת עיניים... אין כלום, רק דומיה ומרגוע השבח לאל.<sup>210</sup>

הרגשת אפסות הקיום האנושי מול הטבע הנצחי חוזרת אל אנדריי שוב, כאשר הוא שוכב פצוע ונפוליאון עומד מעליו. הוא שומע את האנשים העומדים סביבו מדברים, אך מילותיהם לא מעניינות אותו:

<sup>209</sup> מלחמה ושלוה, ב', עמ' 442.

<sup>210</sup> שם, א', עמ' 306.

[...] הוא ראה מעליו את שמי הנצח הרחוקים והגבוהים. ידוע ידע שזהו נפוליאון – גיבורו שלו, אך ברגע ההוא היה נפוליאון בעיניו איש כה פעוט וקל ערך, לעומת הדבר אשר התרחש עכשיו בין נשמתו לבין השמיים הגבוהים האינסופיים הללו שעננים רצים על פניהם".<sup>211</sup>

סטפן צווייג, בסיפורו, "יום מחייו של טולסטוי", כותב כי הטבע היה בעיניו של טולסטוי השתקפות או בבואה של אלוהים: "מה נהדר כל זה (חושב לו טולסטוי הישיש בצאתו לטיול ליער), מזה שבעים שנה מתחדשת בבואת אלוהים זו שבטבע, דמומה ודובבת כאחד [...] חיה לנצח ונבונה בשלוותה מכל שפע המחשבות והבעיות".<sup>212</sup>

טולסטוי מעיד על עצמו ועל חוויותיו המיסטיות מול מראות הטבע ביומנו:

"לעיתים קרובות אני מבלה כאן שעות ומתפעם מן הנוף".<sup>213</sup> ראשו היה מלא רשמים ממראה עיניו, והוא חש כי הזדהותו עם הטבע מקרבת אותו לאלוהים. עם זאת, נזהר שלא ליפול בפח המלל הנמלץ. התלבטויות של אמן נתערבבו בהתלבטויותיו כנוצרי. כיצד לגשר בין רוממות ההרגשות לבין פשטות הביטוי? ביומנו כתב:

"איני יודע מה וכיצד חושבים אחרים, אך כל מה ששמעתי וקראתי מוכיח לי כי אינם חושבים כמוני. יש המצהירים כי בהסתכלם ביופיו של הטבע מתגלה להם גדולתו האינסופית של האל לעומת אפסיותו של אדם; המאוהבים רואים את דמות אהבתם משתקפת במים: אחרים טוענים, כי ההרים מדברים אלינו, העלים אומרים זאת וזאת, העצים קוראים לנו[...]."

"דומיית הלילה, שנתם הרגועה של אנשים, אורם המהבהב של נרות שנגה על העלים היבשים הקלועים לכיפה, העמיקו בו את התחושה של אושר ושל חרדה כאחת, ותפילות ילדותו עלו על שפתי".

"לא התפללתי, אם מייחסים למלה תפילה מובן של תחינה או של להט הודיה. שאפתי לדבר מה נעלה יותר ומושלם. אבל מה? לא אדע. ואף על פי כן הבינותי באורח ברור מאוד מהו שרציתי, השתוקקתי להתמזג עם אל עליון. לא התחננתי בפניו שימחל על חטאיי. לא, לא שיטחתי את תחינותיי לפניו, שכן הרגשתי כי אם חנן אותי ברגע כזה של התרוממות, הרי שסלח לי. כל פחדיי נמוגו. האמונה, התקווה, האהבה נתמזגו בי להרגשה אחת שאינה ניתנת לחלוקה".

<sup>211</sup> שם, עמ' 317-318

<sup>212</sup> o. צווייג, "יום מחייו של טולסטוי", בתוך: לב טולסטוי, מבחר הסיפורים, תל-אביב, עידית, 1954

<sup>213</sup> אנרי טרויה, טולסטוי, כרך א', ירושלים, כתר, 1984.

בקטע זה אנו רואים את התנגדותו של טולסטוי לתפיסת האל האישי שאפשר לפנות אליו ולבקש ממנו בקשות, ומצד שני את הקשר שלו עם האל דרך התחושות והרגשות. מכל מקום אלוהים והטבע מתמזגים אצלו: היו לילות שבהם תחושת ההתמזגות עם הטבע הייתה כה סוחפת, עד שלילה אחד כרע לפתע על ברכיו. משהתפכח מהאקסטזה רשם ביומנו: "התפללתי לאלוהים בחדרי, ליד האינקווינו היוני של הבתולה, העששית דלקה. יצאתי למרפסת. לילה שחור, זרוע כוכבים, מהם עמומים, מהם נוצצים, ערבוביה של כוכבים ונצנוץ, מחשכים, צלילות עצים מתים. הוא כאן! כרע ברך לפניו ודום".<sup>214</sup>

### הקשר של האדם עם הטבע לפי טולסטוי

הקשר של האדם עם הטבע מאד חשוב לדעת טולסטוי, וההתרחקות מהטבע לחיי עיר היא הרסנית. על ההתרחקות מהטבע הכרוכה בחיי עיר הוא כותב כך:

"כמה השתדלו בני האדם, שמאות אלפים מהם התקבצו למקום קטן אחד, להשחית את האדמה שהם הצטופפו עליה בדחק, כמה סתמו את הארץ באבנים כדי שדבר לא יצמח עליה [...] והאביב נשאר האביב גם בעיר. השמש חיממה, העשב שניעור לחיים צמח והוריק [...] קאקים, דרורים ויונים כבר בנו בשמחה אביבית את קיניהם, נמלאו עליזות הצמחים והציפורים והחרקים והילדים. אך בני האדם – בני האדם גדולים, בוגרים – לא חדלו לרמות ולייסר את עצמם ואלה את אלה. בני האדם סברו כי מה שמקודש וחשוב זה לא הבוקר האביבי הזה, לא יפה עולמו של האל שהוענק לטובת כל היצורים כולם – יופי משרה שלום, הסכמה ואהבה, חשובים ומקודשים הם אותם דברים שהם עצמם המציאו 'כדי למשול אלה באלה'.<sup>215</sup>

בקשר עם הטבע רואה טולסטוי יסוד רוחני. כבר בספרו המוקדם "קוזקים" (1863) הוא מתאר את התפעמותו הכמעט דתית של גיבור הספר – אולנין – מהטבע, כאשר הוא מתפעם במיוחד מההרים הנישאים והמושלגים: "הבוקר היה בהיר מאד. פתאום ראה במרחק עשרים צעדים, כפי שנראה ברגע הראשון, גוש אדיר לבן-לבן, בעל קווי מתאר עדינים וקו אוויר ברור ומופלא של הפסגות והרקיע הרחוק. כשתפס מה עצום המרחק בינו לבין ההרים והשמים, מה אדירים ההרים, כשהרגיש ביופי הזה שאין לו

<sup>214</sup> פנקסים, 20 באפריל 1858.

<sup>215</sup> לב טולסטוי, התחייה, ירושלים, הוצאת כרמל, 2012, עמ' 7. רעיונות דומים משמיע טולסטוי באנה קארנינה, א, עמ' 50 – 51. בקטע זה משמיע טולסטוי רעיונות דומים לשל גורדון, המיצר על התרחקות החברה המודרנית מהטבע, והמלאכותיות שבה המביאה לשלטון אדם באדם.

שיעור, נבהל שמא זה חלום, רוח רפאים. טלטל את עצמו כדי להתעורר, ההרים לא נשתנו.<sup>216</sup>

כך הוא מתאר חוויה אקסטטית העוברת על פייר "במלחמה ושלוה":

"בגובה בשמיים הבהירים, עמד הירח במלואו. יערות ושדות שהיו סמויים קודם מן העין, והם מחוץ לשטח המחנה נתגלו עכשיו במרחקים. ועוד הרחק יותר מן היערות והשדות הללו נראה מרחק אינסופי בהיר, רוטט ורומז וקורא לגשת. פייר הביט אל השמיים, לעומק הכוכבים המנצנצים הפורשים והולכים הלאה הלאה. "וכל זה שלי, וכל זה בי וכל זה אני 'הרהר פייר', ואת כל זה הם תפסו והושיבו בצריף גדור קרשים".<sup>217</sup>

פייר עובר כאן חוויה מיסטית של התאחדות, או התמזגות עם הטבע. ניתן לראות כי הטבע אינו רק יסוד חומרי עבור טולסטוי, יש בו איכויות רחניות המשפיעות על האדם, וכך ההתבוננות בטבע מעניקה לפייר "אור של שמחה", הרגשה שמעולם לא ידע, הרגשת שמחה ועוצמת חיים, עם הרגשת חופש, שבעצם אי אפשר לכלוא אותו ולקחת ממנו את החופש שלו. כי נפשו היא כל היקום והיא בת אל-מוות<sup>218</sup>. "תפסו אותי, סגרו אותי, בשבי הם מחזיקים אותי' את מי? אותי? – את נפשי **בת האלמוות!**, חה, חה, חה!".

בכל כתביו של טולסטוי ישנו קשר עמוק בין האדם לטבע. גיבוריו של טולסטוי מתבוננים בטבע ומקיימים ממנו על חייהם. הנסיך אנדריי, ב"מלחמה ושלוה", כשעוברת עליו תקופה של ייאוש מהחיים, לאחר מות אשתו, נוסע מאחוזתו באביב ועובר ליד עץ אלון זקן, כמעט יבש, העומד בתוך חורש מלא עצים ירוקים ומלבלים, והוא מסתכל עליו ואומר בלבבו:

"האלון הזה מסרב להיכנע לקסמי האביב האלון הזה כביכול אומר לי[...] "הכול אחד הוא לעולמים, והכול אחיזת-עיניים, אין בנמצא לא אביב, לא שמש, ולא אושר"<sup>219</sup> [...] הוא חזר ושקל בדעתו את כל חייו וחזר והגיע לאותה מסקנה הנושנה עצמה, המרגיעה והנואשת, שאין הוא צריך להתחיל דבר מחדש [...]."

[...] אך לאחר שביקר בבית הרוסטובים, ופגש את נטאשה, שחוללה בו "הגיגים צעירים ותקוות עלומים" הוא חוזר לביתו דרך אותה חורשת לבנים והנה האלון

<sup>216</sup> קוזקים, עמ' 18

<sup>217</sup> מלחמה ושלוה, ב', עמ' 443.

<sup>218</sup> מלחמה ושלוה, ב', עמ' 442.

<sup>219</sup> מלחמה ושלוה, א', עמ' 455

הזקן ירוק כולו ואנדרי אומר לעצמו: "אבל זה אותו אלון עצמו [...] ולפתע-פתאום תקפו רגש אביבי, חסר שחר, רגש חדווה והתרגשות" והוא אומר לעצמו: "לא, החיים לא תמו ואני בן שלושים ואחת".<sup>220</sup>

גיבוריו של טולסטוי, מזהים את הטבע עם החיים:

וכך חושב אנדריי יום לפני פציעתו הגורלית: "הוא העיף מבט אל פס עצי הליבנה עם צהבהבותם וירקותם העומדת בלי נוע, ושפתם הלבנה המבהיקה בשמש. למות, כדי שיהרגוני מחר שלא עוד, שכל זה יהיה ואני לא אהיה'. והוא שיווה ברורות נגד עיניו את היעדרו בחיים הללו. ועצי הליבנה עם האור והצל שלהם, והעננים המסולסלים, ועשן המדורות – הכל סביבו לבש דמות אחרת בעיניו והיה לו כמשהו נורא ומאיים".<sup>221</sup>

"האומנם זהו המוות? חשב הנסיך אנדריי והוא מביט לגמרי לא כתמול שלשום, אלא בעין מלאת קנאה אל העשב, אל שיח הלענה ואל הסילון הדק של העשן, המתפתל מעל לכדור הסביבון (הפצצה) השחור. "אינני יכול, אינני רוצה למות, אני אוהב את החיים אוהב את העשב הזה, את האדמה, את האור..."<sup>222</sup>

ניתן לראות אצל טולסטוי הקבלה בין תהליכים שמתרחשים בטבע לבין תהליכים המתרחשים בנפשו של האדם המחובר לטבע וער אליו:

"האביב הוא זמן של תוכניות והתכוונויות. כשם שהעץ באביב אינו יודע עדיין לאן וכיצד יסתעפו פירותיו וזלזליו הכלואים בפקעותיו התופחות, כך לא ידע לוין בצאתו לחצר באיזה עניין מענייני אחוזתו האהובה יבחר להתעסק עכשיו, ועם זאת הרגיש שהוא מלא תוכניות והתכוונויות שאין נאות מהן".<sup>223</sup>

"ובתוך כך בא האביב, כולו חמדה וזוהר, ובלא ציפיות ואכזבות של אביב, אחד מאותם אביבים נדירים שגם החי, וגם הצומח וגם בני האדם שמחים בו כולם יחדיו".<sup>224</sup> "[...] ובשיפולי הגבעות משתרע ים אדיר של אפרים שמורים, מצפים לחרמשי הקוצרים..."<sup>225</sup>

אחיו של לוין אומר לו:

---

<sup>220</sup> שם, עמ' 458  
<sup>221</sup> מלחמה ושלוש, ב', עמ' 183.  
<sup>222</sup> שם, עמ' 225.  
<sup>223</sup> אנה קארנינה, חלק א', עמ' 201.  
<sup>224</sup> אנה קארנינה, חלק א', עמ' 198.  
<sup>225</sup> שם, עמ' 313.

"לאן אתה ממהר? נשב לנו קצת... מה שיפה בכל סוג של ציד הוא המגע עם הטבע [...] האפרים האלה, שמשתרעים לאורך החופים" המשיך ואמר "מזכירים לי תמיד חידה אחת...".<sup>226</sup> "גם הנהר עצמו, שקודם לא נראה לעין ועכשיו הבהיק בפיתוליו כפלדה, גם האנשים המתהלכים הלך ושוב, גם חומת העשב המתרוממת בחלקת האפר שלא נקצרה, גם העיטים המרחפים מעל המעורטל – כל אלה היו חדשים לגמרי..."

תיאור זה מבליט את הקשר של שני האחים אל הטבע אבל בעיקר של לוי. לפי טולסטוי העבודה בטבע מחברת את האדם עם אחיו בני האדם האחרים וגם עם אלוהים.<sup>227</sup> לוי מרגיש כך לאחר יום העבודה שעשה בחברת המוזיקים והוא מרגיש שהעבודה בטבע מחברת אותו עם אלוהים ובני האדם:

"אחדים מהמוזיקים שהסתכסכו עימו בקולי קולות בעניין השחת, אלה שהוא העליבם ואלה שביקשו לרמותו – אותם מוזיקים עצמם עברו כעת על פניו בברכה עליזה, וניכר בהם שלא נטרו לו ואף לא הצטערו על מזימתם להוליכו שולל, ולא עוד אלא שכל העניין נמחק מזיכרונם כליל. הכול טבע בים של עמל משותף, מתרונן. אלוהים ברא את הגוף, אלוהים ברא את היום, אלוהים נתן לאדם כוח. גם היום גם הכוח קודש לעמל, וגמול לעמל בעמל עצמו. למי הם עמלים, מה יהיו פירות עמלם – אלה הן שאלות קטנוניות שאינן ממין העניין."<sup>228</sup>

כאן אנחנו רואים את הקישור שעושה טולסטוי בין טבע, עבודה, בני אדם ואלוהים, ואין ספק שהדברים מהדהדים במחשבתו של גורדון.

#### **אחדות האדם עם הטבע וייחודו כאדם**

טולסטוי מבקר את האנושות על כך שהיא הורסת את הטבע.<sup>229</sup> בסיפורו חאג'י מוראט, הוא מביע את דעתו על האינטרקציה בין האדם והטבע בסיפור קצר בן שני עמודים שמהווה מעין פרולוג לסיפור חאג'י מוראט. זהו סיפור סמלי, שאינו מחובר לעלילת הספר ודווקא משום כך הוא חשוב.

גיבור הסיפור הולך בדרך אל הכפר ומשתאה בריבוי מיני הצמחים והפרחים לצד הדרך. הוא מחליט לתלוש אותם ולעשות לו זר פרחים יפה. לבסוף הוא מבחין בצמח ה"טטארי" צמח פרא קוצני שאינו מתאים לזר, אבל גיבורנו מחליט שהוא

<sup>226</sup> שם, עמ' 315.

<sup>227</sup> כך גם אצל גורדון

<sup>228</sup> אנה קארנינה, א, עמ' 356.

<sup>229</sup> Rimon H, "In the Desert of the Other: Identity and Lucrimax in Modern Hebrew Fiction", Australian Journal of Jewish Studies (25) 2012, pp. 222-246

יקטוף אותו למרות קוצניותו ויצרפנו לזר. גבורנו נאבק עימו, תולש ומשחית את צמח "הטטארי" עד שעולה בידו לצרפו לזר. גיבורנו משתאה לנוכח הכוח והחיות של הצמח, וטולסטוי כותב:

"איזה יצור הרסני הוא האדם, וכמה מיני יצורים חיים וצמחים השמיד כדי לקיים את חייו". בהמשך דרכו ממשיך הגיבור לחשוב מחשבות אלו: "האדם הכריע עולם ומלואו, השמיד ריבוא מיני עשב, ואילו זה (הטטארי) עודנו מסרב להיכנע."<sup>230</sup>

טולסטוי סבור שהאשמה של רצח יצורים של הטבע, חפים מכל אשמה מונחת על כתפי האנושות, הנכנעת לתכתיבי הציוויליזציה. טולסטוי יוצר ניגוד בין הטבע לציוויליזציה המוצגת ככוח הורס ואגואיסטי.<sup>231</sup> בהמשך הסיפור (חאג'י מוראט 1902) הצ'צנים מייצגים את הטבע שלא הושחת לעומת הרוסים שמנסים לשעבד אותם המייצגים את התרבות. הניגוד הזה בין העם הטבעי שחי חיים נכונים, טבעיים, לעם הרוסי העירוני, המתורבת שתרבותו השחיתה אותו מופיע כבר בסיפור מוקדם מאד של טולסטוי "הקוזקים" (1863). ברלין טוען כי את הערצת הטבע של טולסטוי הוא שאב מ"אמיל", של ז'אן זאק רוסו. מוסר ההשכל של רוסו הוא כי רק הטבע יושיענו. במישור האנושי. "עלינו להבין את אשר הוא טבעי, ספונטאני, לא מושחת, בריא ושלם עם עצמו בקרבנו, ועלינו לפלס נתיבות להתפתחות בכיוון זה. לא לבקש לשנות או לכוף תבניות ודפוסים. עלינו להאזין לציווי טבענו המקורי שדוכא. מחשבתו הביקורתית של סובבת כל הזמן על תפיסה מרכזית זו – הניגוד בין הטבעי למלאכותי, בין אמת להמצאה."<sup>232</sup>

#### אחדות והתמזגות האדם עם הטבע.

באחת מיצירותיו הראשונות של טולסטוי (1863) "הקוזקים"<sup>233</sup>, ישנו פרק שבו מתוארת חוויה אקסטטית, הרגשת הרמוניה שלמה, של גיבורו, אחדות והתמזגות האדם עם הטבע. הוא מתאר כיצד הקצין אולנין עובר מתחושת ניכור כלפי היער שהוא נמצא בתוכו, על כל החום והיתושים שבו, לתחושה שזהו עולמו וזהו מקומו. לא רק מקומו המקורי, כשל אדם שנתעה ביער, אלא מקומו בבריאה, מקומו בעולם, מקומו בין כל היצורים החיים.<sup>234</sup> אולנין נתקף ברגש של אושר ללא שום

<sup>230</sup> טולסטוי, חאג'י מוראט, עמ' 6 – 7.

<sup>231</sup> גורדון אימץ את תמונת העולם הזו כרעיון היסוד של משנתו. האדם שנתן לכוח ההכרה להשתלט עליו החל שואף להשתלט על הטבע על מנת לנצלו, ואחר כך החל להשתלט על בני מינו.

<sup>232</sup> ברלין, הוגים רוסיים, עמ' 215.

<sup>233</sup> מותו של איוואן איליץ וסיפורים אחרים,

<sup>234</sup> ל. גולדברג, הספרות הרוסית במאה ה-19, עמ' 158.

סיבה הנראית לעין. הוא מרגיש תחושת אחדות עם החיות והעצים שביער. הוא חושב שאינו יותר מאשר יתוש בין היתושים. באופן מוזר הוא מרגיש בו בזמן נחמה בפני המוות (טולסטוי התמודד כל חייו עם שאלת המוות):

"וכך אמות, ואמת אומרים הבריות שרק עשב יצמח עלי. וכי מה בכך, שיצמח עלי רק עשב? [...] אינני אלא צורה, שמשוּבֵץ בה חלק של האלוהות היחידה, ובכל זאת יש צורך לחיות את החיים באורח הטוב ביותר".<sup>235</sup>

טולסטוי מוצא במחשבות אלו על אחדות האדם עם הטבע נחמה מפני ודאות המוות. נחמה מן הסוג של ההמשכיות גם לאחר המוות, הוא מצא גם בתופעות של מוות ולידה, ובהמשכיות של רוח האב בבנו (כמו ניקולאי הממשיך את דרכו של בולקונסקי).

אך טולסטוי יודע שהאדם הוא לא רק חלק מהטבע, וכי יש מותר האדם. לכן הסיפור מסתיים בכך שאולנין למרות שנמשך לחיים הפשוטים של הקוזקים,<sup>236</sup> וחווה דילמה אמיתית - האם להישאר עם הקוזקים או לחזור העירה - הוא חוזר לבסוף לעיר על-מנת להמשיך שם את חייו כאדם מועיל חברה. למסקנה זו מגיע גם לוי ב"אנה קארנינה" היודע שאם ינסה להיות איכר תהיה זו פארכה גרוטסקית. גם רוטוב ופייר כנ"ל יודעים שיש להם משהו לתת לחברה שאין לאיכרים.<sup>237</sup> האדם שטעם "מעץ הדעת" אינו יכול לחוות אלא לרגע אחד אחדות עם עולם היתושים. האדם איננו עץ או אייל, לאדם יש חופש בחירה, שאין לשום יצור אחר, ועליו לחיות את חייו באורח הטוב ביותר והמוסרי ביותר.<sup>238</sup> לאדם יש

---

<sup>235</sup> שם, עמ' 159; בסיפורו 'שלוש מיתות' על קברו של איש העם הפשוט, שהוא היחיד היודע כיצד למות מתוך השלמה, לא הייתה מצבה, אלא רק עשב צמח שם. ראה "מבחר סיפורים", עמ' 318

<sup>236</sup> אחת מהגדרות הרומנטיקה שמביא ברלין היא: "הרומנטיקה היא הפרימיטיבי, חסר ההשכלה, היא הנעורים, תחושת החיים המתפרצת של האדם הטבעי (ברלין, שורשי הרומנטיקה, עמ' 34)

<sup>237</sup> ברלין, הוגים רוסיים, עמ' 220; התלבטות דומה ניכרת במשנתו של גורדון: "דוקא הפרא, דוקא האדם הטבעי הנהו בעל חושים בריאים, חדים, חיים ושלמים, ויש שהוא משיג בחושיו הפשוטים מה שאין איש המדע משיג בכל כליו ומכשירי העבודה שלו. והסיבה לזה היא לא רק שלילית, לא רק מה שהוא - האדם הטבעי - אינו נמצא בתוך התנאים המושחתים של חיי האדם הנאור, שגם הם אינם תוצאה, ישירה או בלתי ישירה, מן ההתרחקות מן הטבע כי אם גם חיובית, מה שהוא יונק ממנו יניקה בלתי פוסקת. ולכשתפנה מזה אל ההרגשות הפנימיות והנה שם עוד יותר מרובה היבושת, עוד יותר גלויה עניות זרם החיים, השופע מתוך הטבע לתוך נפש האדם. אהבת הבריות, אהבת המשפחה, אהבת רעים, מידת הרחמים הולכות ופוחות במידה שהאדם 'מתקדם', ביחוד, במידה שחיי החברה הולכים ומתרכזים בערים הגדולות [...]". (האדם והטבע עמ' 46) אין לי ספק כי גורדון הושפע מרעיונותיו של טולסטוי על הטבע, על האדם שהפנה עורף לטבע ודבק בתרבות הכרכים.

<sup>238</sup> גולדברג, עמ' 160



תודעה אינדיווידואלית, דבר שקשה לומר על היתוש וזהו ייחודו של האדם – למרות שהוא רק חלק מן הבריאה, הוא חלק בעל תודעה מיוחדת של חייו. מתוך תודעה זו האדם מחפש ייעוד בחייו, בעוד שדרכה של כל חיה בעולם, ברורה וקבועה מן הלידה ועד המוות. הטבע הוא א-מוסרי, ואילו על האדם לבחור להיות טוב או רע, אם כי סופו דומה לסופם של החיות. בסופו של דבר לא ברור מדוע אולינין מחליט לעזוב את הכפר. אולינין מתלבט קשות. החיים בכפר, החיים הטבעיים והפשוטים מאד מושכים אותו, (טולסטוי עצמו עבר חוויות דומות בשרותו בקווקז), והחיים בערי רוסיה דוחים אותו. בהתלבטויותיו הוא מעלה את הנימוק כי עליו לחזור לחברה שלו על-מנת שיוכל לתרום שם לחברה, להקריב עצמו וכדומה. את כל אלו לא יוכל לעשות בכפר הקוזקי. כנראה שמהלך המאורעות בכפר מבהיר לו שלעולם לא יוכל להשתלב בחיי הכפר הקוזקי.

### התקרבות אל האל דרך חוויית האהבה והמוות

פעמים רבות האדם משיג את האלוהים רק בהתקרבו למוות, שכן רק אז הוא משתחרר מהבלי העולם הזה ורק אז הוא משיג את האהבה האינסופית. טולסטוי ביטא הכרה זו בספריו ובסיפוריו (למשל, "במלחמה ושלום", "מותו של איבן איליץ"<sup>239</sup> ובסיפור "בעל הבית והפועל"). גיבוריו "שומעים" לפני מותם את "קולו" של אלוהים<sup>240</sup> וחווים את הפגישה עם אלוהים כ"אור", כ"שמחה", כ"גאולה". בסיפורים אלה ובאחרים שכתב טולסטוי, מסתמנים תוואי ההיכר של ניסיונו הדתי, החי, אשר לא היה מבוסס על שיקולים רציונאליים ועל התבונה, אלא על הרצון האקזיסטנציאלי לאמונה.<sup>241</sup>

הנסיך אנדריי ב"מלחמה ושלום". כאשר הוא שוכב פצוע בימיו האחרונים בביתו ונתון לטיפול המסור של נטשה ומריה, חש במוות המתקרב אליו, ובאהבה האינסופית המציפה את ליבו:

"הנסיך אנדריי לא זו בלבד שידע כי ימות [...], הוא חש התנכרות לכל החי והארצי והכרה מוזרה ומלאת שמחה של קלות ההווה [...] הנצה בין רגע

Lang, Gerald.. Philosophy: "What Does Ivan Ilyich Need to Be Rescued from"? **The Journal of the Royal Institute of Philosophy**, 89(348), 325-347, 23 p. APR 2014

<sup>240</sup> מעניין לבדוק את יחסו של גורדון אל המוות. אין לנו הרבה התייחסויות שלו לנושא. שביד כותב בספרו כי בתו יעל העידה "שאביה חיכה בדריכות לחוויה האחרונה של 'המעבר הקוסמי' וחי לקראתה מתוך אינטנסיביות וחיוב פנימי. בדקות לפני מותו הוא התעורר ואמר בקול ברור ובמאור פנים: 'רגעים כאלה שווים איזה דבר...'. בשלווה זו של רצון והשלמה נפטר לבית עולמו [...]. (יעל גורדון, "אבי לפני העלייה ארצה", מוקי צור (עורך), את אינך בודדה במרום, עמ' 38.

עולמו של היחיד, א.ד. גורדון, עמ' 46  
<sup>241</sup> פפרני, כתבי הגות, עמ' 24 (מבוא).

כמתפרקת מעול החיים שעצרו, אותה אהבה נצחית, חופשית, האהבה שאיננה תלויה בחיי העולם הזה, [...]"

"לפני הרדמו, הוא שואל את עצמו: אהבה מה זו אהבה? היררה. האהבה מעכבת את המוות. האהבה היא החיים. הכול, כל מה שאני מבין, איני מבין אלא לפי שאוהב אני. הכול קשור באהבה בלבד. האהבה היא האלוהים, ולמות – משמע בשבילי, בשביל החלק הזעיר של האהבה, לשוב אל המקור הנצחי של הכול".<sup>242</sup>

חוויות דומות של אהבה והארה לפני המוות חווה איבן איליץ, בסיפור 'מותו של איבן איליץ',<sup>243</sup> ברגע שהוא חווה אהבת אמת מצד בנו:

הוא "ראה אור ונתבהר לו שחיייו היו שלא כשורה, אך יש עוד דרך לתקנם"<sup>244</sup> [...] לפתע התברר לו, שהכל אשר עינה ודיכא אותו ומאן לצאת החוצה ולשחררו הנה יוצא החוצה [...] אייהו? איזה מוות? הפחד לא היה עוד, כי לא היה גם המוות. **תחת המוות היה אור.** "ובכן כך הוא" אמר לפתע בקול, "איזה אושר!"<sup>245</sup>

---

<sup>242</sup> מלחמה ושלוש, ב', עמ' 402 – 404

<sup>243</sup> ל"נ טולסטוי, מותו של איבן איליץ, בתוך: **מבחר הסיפורים**, עמ' 73 - 74

<sup>244</sup> שם, עמ' 73

<sup>245</sup> שם, עמ' 74

## התפתחות משנתו הדתית של טולסטוי

אחרי השלמת הספר "אנה קארנינה" פקד את טולסטוי משבר רוחני עמוק שהתבטא בחיפוש נואשים אחרי דת ואמונה, שיעניקו משמעות לחייו.<sup>246</sup> ב"יודיו" (1878–1879) הוא נותן ביטוי לייסורי הנפש הקשים שהיו מנת חלקו בימי המשבר. כל חייו והישגיו נראו לו חסרי משמעות לנוכח המוות הצפוי בסופם. פחד המוות הוציא את כל הטעם מחייו.

טולסטוי, בחיפושיו אחרי תשובה לשאלת המוות, שקע בקריאת כתביהם של הפילוסופים הגדולים: אפלטון, שפינוזה, קאנט, שלינג, הגל ושופנהאואר, אך התאכזב מהגותם, כמסבירת פשר החיים. הוא החל לנסות להבין את פשר החיים מתוך הסתכלות בסובבים אות.<sup>247</sup>

הדרך הסוציאליסטית כמעניקת פשר לחיים נפסלה על-ידו. טולסטוי לא נטה אחר התנועה המהפכנית שראתה את ייעודה בחיסולה של המלוכה ובהקמתו של משטר רפובליקני, ולכן מצד זה לא יכול למצוא משמעות לחייו. טולסטוי אמנם נטה לאידיאליזם אבל דבק בעיקרון אי האלימות ולכן היה רחוק מתנועה מהפכנית זו, למרות שהוא העריך את האידיאליזם של אנשיה.<sup>248</sup>

טולסטוי נקלע למעגל קסמים בחקירתו את היחס בין השכל לאמונה. בשלב זה הוא הפנה את תשומת ליבו להמון הפשוט, לאנשים הנבערים והאביונים. הוא תהה כיצד הם לא מתייאשים מחייהם:

"אנשים אלה הסכינו בהכנעה שקטה, למחסור, רעב, יחס גס, מחלות, סבל, מוות. מכל מקום רק מעטים מביניהם חושבים על התאבדות. האם שכלם הוא זה שעוזר להם לשאת בעול הכבד של החיים?"<sup>249</sup>

באותם ימים מגיע טולסטוי למסקנה, כי אותם המוני העם שואבים את אומץ ליבם מן האמונה הפשוטה העיוורת; אמונה באלוהים, בכתבי הקודש ובטקסי הכנסייה. טולסטוי החליט לחיות בצל אמונה כזו, וגם אם טקסי דת מסויימים נראו לו כחסרי שחר ונטולי הצדקה, ואפילו אם נוהגיהם של המאמינים מזכירים לו אמונות תפלות מן החשוכות

<sup>246</sup> טרויה, ב, 356 - 357

<sup>247</sup> טרויה, שם, עמ' 359.

<sup>248</sup> ראה התחייה, עמ' 361 - 369..

<sup>249</sup> שם, עמ' 360.

ביותר, הוא מכריח את עצמו לקבל את דין 'העדר': אל לו להוציא עצמו מן הכלל. האל בורא עולם, גילה את האמת שלו לכל בני האדם הקשורים זה בזה בחבלי אהבה. תפילת יחיד היא בגדר שטות. צריך להתפלל לאל עם ההמון ובקרבו.<sup>250</sup> טולסטוי שקע באדיקות באותו להט שבו זלזל לפניו בעיקרי האמונה של הכנסייה האורתודוקסית. בעבר היה מדיר את רגליו מהטקסטים הדתיים שסוניה אשתו הייתה עורכת בבית בערבי חג. עתה מרצונו החופשי, אמר תפילה בוקר וערב; השכים קום כדי לשמוע את המיסה של יום א', התוודה, טעם מסעודות הקודש ולא אכל מאכלי בשר בימי ד' ו-ו'<sup>251</sup>:

"אני יודע כי טובים מעשי, ולא רק משום שאני מקריב את נוחיותי ורווחתי הפיזית כדי לדכא ולהשפיל את גאוותי, אלא כדי להיות קרוב לאבות אבותי ולבני דורי בחיפוש אחר תוכנם של החיים".<sup>252</sup>

הייתה זו תחילת עזיבת האתאיזם שבו החזיק טולסטוי שנים רבות. טולסטוי טוען ב'וידוי' כי רוב אנשי חוגו חיים כאתאיסטים מנעוריהם ועד בגרותם. בספרו "אנה קארנינה" מתאר טולסטוי את הקושי של לויין להתקרב לכנסייה, המשקף את השלב האתאיסטי בהתפתחותו של טולסטוי עצמו:

"בהיותו אדם לא מאמין, ועם זאת מכבד את אמונותיהם של אחרים, הייתה ההשתתפות בכל מיני טקסים ופולחנים של הכנסייה קשה עליו מאוד".<sup>253</sup> כרוב בני דורו היה יחסו של לויין אל הכנסייה מטושטש לחלוטין. להאמין נבצר ממנו, ועם זאת לא היה בטוח שכל העניין בשקר יסודו [...]".<sup>254</sup>

בסינסקי כותב בספרו<sup>255</sup> כי כאשר טולסטוי התחיל לחזור לדת (אחרי שנים רבות של אתאיזם) אי-שם בשנות ה-70<sup>256</sup> הוא פירש את הדת כ"קשר" אופקי עם אבותיו. הצד הטקסי של האמונה הפרבולסבית לא היה בשבילו אמצעי לקשר עם אלוהים, כי אם לקשר "אופקי" עם אבותיו אשר ביצעו בשעתם את אותם טקסים ולקשר עם מיליוני מוז'יקים רוסיים, וגם כך לא היה לו קל:

"בנוטלי חלק בטקסי הכנסייה" כתב טולסטוי בספרו 'וידוי' "הייתי מרסן את שכלי ומשעבד את עצמי לאותה המורשת שבה נאחזה האנושות כולה. הייתי מתאחד עם אבותי, עם אבי ועם אמי האהובים, עם הסבים והסבתות. הם וכל קודמיהם

<sup>250</sup> טרויה, ב, עמ' 360.

<sup>251</sup> שם, שם.

<sup>252</sup> פנקסים של לב טולסטוי, רישום מ – 12 במארס 1870.

<sup>253</sup> אנה קארנינה, חלק ב', עמ' 560.

<sup>254</sup> שם, עמ' 561.

<sup>255</sup> בסינסקי, עמ' 204 "מיין וידוי", טולסטוי, ניו יורק, היברו פאבלישינג, קאמפאג', 1919.

<sup>256</sup> על שלבי התפתחותו הרוחנית של טולסטוי, ראה להלן

האמינו, חיו והולידו אותי. הייתי מתמזג עם מיליוני האדם מקרב העם, שאותם  
כיבדתי".<sup>257</sup>

ניסיונו הראשון לקבל את לחם הקודש עורר בו דחייה וכך הוא כותב:

"כאשר הכומר דרש ממני לאשר שאני מאמין כי מה שאני עומד לבלוע הוא בשר  
ודם אמיתיים, חשתי מדקרת כאב בליבי. לא זו בלבד שהיה זה צליל מזויף, אלא  
גם דרישה אכזרית מטעם מי שככל הנראה לא הכיר את האמונה מעולם".<sup>258</sup>

כאן נמתח גבול מצפוני האינטלקטואלי של טולסטוי, והוא לא היה מסוגל לעשות זאת.

ההיבט המשמעותי השני אשר הרחיק את טולסטוי מן הכנסייה לאחר חזרתו אליה, היה  
הדרישה להתפלל בכנסייה לשלומם של בעלי השררה ושל אנשי הצבא. טולסטוי לא רק  
שלא מצא דרישה כזו בספרי הבשורה, אלא מצא בהם את ההיפך הגמור.<sup>259</sup> בספרו  
של טולסטוי "על הפטריוטיות" הוא מותח ביקורת על הממסד הכנסייתי התומך בשלטון  
המחרחר מלחמה, לצד מעמדות שליטים נוספים כגון בעלי הון ואנשי צבא, אנשי  
התקשורת ועוד.<sup>260</sup>

"כבר מילדות מטמטמים את העם ומכוונים את חשיבתו לכיוון אחד בעזרת כל אמצעי  
אפשרי – ספרי לימוד, תפילות בכנסייה, טקסים, נאומים, ספרים, עיתונים, שירים  
ואנדרטאות".

בחיבור זה הוא טוען כי הפטריוטיות על כל משמעויותיה – לאומנות ומיליטריזם -  
מנוגדת למסר של הנצרות<sup>261</sup> ואינה תואמת את החוק המוסרי.

מכל מקום, בשלב הראשוני של חזרתו אל הדת הרגיש טולסטוי כי הוא חוזר לא רק  
לעמו, אלא גם לימי נעוריו, כי הוא צועד בנתיבים מוכרים לו מכבר, ולכוח המשיכה של  
הדת התלוי בזיכרונות משפחה. ליד אחוזתו של טולסטוי עברה דרך המלך לקייב, ועולי  
רגל רבים פקדו את אחוזתו. טולסטוי הוקסם ממסירותם ומנכונותם להסתגף בדרכם  
לקברו של אחד הנזירים עושה הניסים. טולסטוי הוקסם גם מסיפוריהם, אך די מהר  
מתחילה לבצבץ בקרבו ספקנותו הישנה. הוא עולה לרגל למנזר

אופטינה-קאלוגה על מנת להיפגש עם ראש המנזר. טולסטוי התאכזב מהפגישה עם  
ראש המנזר. הוא חקר את הנזיר בסוגיות האבנגליון והנזיר נתכעס וענה לו תשובות

<sup>257</sup> וידוי, כתבי הגות, עמ' 80

<sup>258</sup> שם, עמ' 82

<sup>259</sup> בסינסקי, לב טולסטוי הבריחה מגן העדן עמ' 205.

<sup>260</sup> לב טולסטוי, על הפטריוטיות, ישראל, נהר ספרים 2008, עמ' 68 – 69.

<sup>261</sup> שם, עמ' 76.

מתחמקות. אולם האכזבה לא ריפתה את ידיו, אלא חיזקה את דעתו כי לא אנשי סגולה, אלא דווקא המוז'יקים עשויים להבין את הרעיון האלוהי, יותר מאחרים.<sup>262</sup>

התלבטויותיו נמשכו. במחברתו הוא רשם כי הדת היא צורך הכרחי, והתפלמס עם האומרים כי הרעיונות הקומוניסטים והסוציאליסטים עולים בערכם על חוקי הנצרות. לטענתו - אלמלא הייתה קיימת תורת הנצרות שהכתה שורשים כה עמוקים במשך דורות, ושעליה מושתתים החיים החברתיים, לא היו קיימים לא חוקים מוסריים ולא חוקי הכבוד, לא רצון לחלוקה צודקת יותר של עושר ונכסים ולא שאיפה לטוב ולשוויון, והרי אלו הם המניעים הפועלים אצל כל בני האדם. אך בה בעת החלו פנקסיו של טולסטוי להתמלא בהערות שטבען חילוני לחלוטין. במאי 1878 רשם ביומנו:

"הלכתי לתפילת המיסה של יום ראשון. יכול אני למצוא הסבר משביע רצון לכל מה שנאמר ונעשה בטקס, אבל איחולי חיים ארוכים לצאר, והתפילה למען הניצחון על אויבינו הם חילול הקודש. נוצרי חייב להתפלל לשלום אויביו ולא נגדם".<sup>263</sup>

אט אט נראו לו חלקים אחרים של הפולחן כנוגדים את השכל הישר ואת תורת ישו. טולסטוי החל לחקור את עיקרי האמונה, לא עוד כספקן אלא כדרך נוצרי מהדורות הראשונים לנצרות, כשהקירבה ההיסטורית של ישו הקרינה עליהם אור. הוא נעשה חדור הערצה לעקרונות המוסריים שהטיפו להם השליחים, אך לא האמין בתחייתו של המשיח, מפני שלא יכול היה לדמיין לעצמו את הדבר המתרחש בפועל ממש. מאותה סיבה התקומם נגד פולחן הניסים, העלייה לשמיים, חג השבועות, בשורת המלאך, תחינת הבתולה הקדושה. לדעתו מקורם של סיפורים אלו הוא בעבודת אלילים גסה, שאינה הולמת את רעיון האלוהות.<sup>264</sup>

"להשעין את תורתו של ישו על ניסים הרי זה כאילו החזקת נר דלוק אל מול פני השמש כדי שתוכל לראות טוב יותר".<sup>265</sup> אבסורדיים וחסרי היגיון עוד יותר היו, לדעתו של טולסטוי, המסתורין ובייחוד מסתורי הטבילה וסעודת הקודש (אוכריסטיה). יתירה מזו, מדוע הכנסייה האורתודוקסית, החייבת לעמול למען ברית אחווה בין כל בני האדם, רואה ככופרים את הקתולים והפרוטסטנטים, שכמוה עובדים לאותו האל? מדוע הכנסייה המטיפה לחמלה ולמחילת עלבונות, מתפללת להצלחתו של הצבא הרוסי

<sup>262</sup> טרויה, ב, עמ' 362.

<sup>263</sup> פנקס מס' 10, 1880.

<sup>264</sup> טרויה, ב, עמ' 371.

<sup>265</sup> פנקס מספר 10, 1880.

במלחמתו בטורקים?<sup>266</sup> מדוע היא, שהכריזה על עצמה כמגינה על כל אביון ומוכה גורל, מלאה זהב, אבני חן ובדי תפארת?"

ב-1879 ביקר טולסטוי בכמה מנזרים בקייב, וחשף בפני האישים הבכירים בהם את ספקותיו. האישים הדגולים הללו הבינו את שאיפתו להתעלות לרמת רוחניות שבה אין עוד מקום לסתירות, ואת טענתו בדבר חוסר הסבירות שבפולחנים השונים. עם זאת הזהירוהו כי בביקורתו הנחפזת הוא עלול לזעזע את אושיותיה של מסורת שהוכיחה את עצמה בחייו של העם. הרצון לתקן פרט זה או אחר עלול להפר את האיזון של המבנה כולו. ליקוייה של הדת האורתודוקסית אינם כה חשובים, העיקר שלא יגעו בה ולא יזעזעו אותה. אך טולסטוי לא השתכנע וכתב בפנקסו:

"וכי מה עשו? הם ביתרו את תורתו של ישו והדביקו על כל בטר את פירושיהם האוויליים והמרושעים, השנואים על המשיח. הם חוסמים את הכניסה לשער ובעצמם אינם נכנסים פנימה."<sup>267</sup>

זמן קצר לאחר שכתב דברים אלו ילדה סוניה את בנם השביעי – מיכאיל. טולסטוי סרב לטעום מסעודת הקודש ולחזור אחרי הכומר על הנוסחה המסורתית, ועזב באמצע הטקס את הכנסייה. הוא החל גם לזלזל במצוות האחרות. הוא החל לאכול בשר בימי הצום בביתו ולפני ילדיו והכריז מלחמה על המסורת האורתודוקסית. הוא התמלא בשאיפות נקם בכנסייה לאחר שנתיים של אמונה בכנסייה, ודפי פנקסו התמלא בהערות רוויות שנאה כלפיה: "מאז המאה השלישית ועד ימינו אין הכנסייה אלא כזב, אכזריות ותרמית".<sup>268</sup> הוא שפך את חמתו על שיתוף הפעולה בין הכנסייה והממשלה:

"הדת, כל עוד היא דת, אסור לה, מעצם מהותה, להיות כפופה לשלטון [...] הדת שוללת את השלטון, מלחמות, עינויים, גזל ושוד, כל מה שקשור בממשל. משום כך חייבת הממשלה להבטיח את שליטתה על הדת, אם לא תכלא אותה בכלוב – תמלט הציפור."<sup>269</sup>

לבסוף התחוויר לו מה עליו לעשות כדי למצוא את האמונה הדתית שלו. עליו להתחיל במקורות, בספרי הבשורה של האוונגליון, ובהתבססו על טקסטים אלה - לבחון מחדש את הדת ולהפריד בין האמת לכזב.<sup>270</sup>

<sup>266</sup> אנרי טרויה, ב, עמ' 371.

<sup>267</sup> פנקס מספר 10, 1880.

<sup>268</sup> פנקסים, 30 בספטמבר, 1879.

<sup>269</sup> פנקס מספר 7.

<sup>270</sup> טרויה, ב, עמ' 373.

טולסטוי לא הסתפק במכתבים לידידיו. כדי להורות את לקחי אמונתו החדשה, הוא החליט לזכות בה את רוסיה ואת העולם כולו על ידי כתיבת סדרת ספרי הגות: תחילה הוא כתב את "וידוי",<sup>271</sup> שאת כתיבתו החל ב-1879, לאחר מכן "ביקורת התיאולוגיה הדוגמאטית" (1880), "קונקורדנציה ותרגום ארבעת ספרי האבנגליון" (1882)<sup>272</sup> ולבסוף את "מהי אמונתי?" (1897).

"וידוי" הוא יצירה של הלקאה עצמית וביקורת עצמית, אך לצידם יש בה דיווח כיצד התפתחה אמונתו הדתית של טולסטוי, הנוגדת את אמונת הכנסייה. כמובן שהדברים הללו הרחיקו אותו מהכנסייה הפרבוסלאבית.<sup>273</sup>

ב"ביקורת התיאולוגיה הדוגמאטית" יוצא טולסטוי בהתקפה חזיתית על מוסרה ולקחיה של הכנסייה האורתודוקסית. בשם השכל האנושי הוא דוחה כל דבר שמעבר להבנתו; ובראש בראשונה את הדוגמה של השילוש הקדוש, "קביעה האומרת כי אלוהים הוא אחד ושלושה גם יחד, אינה יכולה לנבוע משום רעיון ומשום תפישה".<sup>274</sup> טולסטוי מסרב לקבל את ההנחה כי ישו הוא דמותו השנייה של האל, וכך גם את קיומם של השדים, את המלאכים, בריאת העולם בשישה ימים, סיפור האדם והנחש, הגאולה הנצחית והאבדון הנצחי, כל אלה הם בעיניו אגדות גסות.<sup>275</sup>

### **"דת הפנימית" של טולסטוי**

את "תורתו הנוצרית", הציג טולסטוי לראשונה בשיטתיות במסכת "אמונתי מהי?" (1884). כפי שכותב טולסטוי במסכת זו, כדי להגיע לגרעין האמיתי של התורה הנוצרית היה עליו להיפטר מרבדים שלמים של עיוותי התורה הנוצרית, אשר נוצרו במשך מאות בשנים בידי הכנסייה. בין הדברים אשר טולסטוי "נפטר" מהם הייתה כל "המסורת הקדושה" של הכנסייה, כלומר סיפוריה ותורותיה התיאולוגיות, וחלק הארי של כתבי הקודש שלה. טולסטוי דחה את ה"ברית הישנה", וכן חלקים רבים של ה"ברית החדשה" – את כל כתבי השליחים, למעט איגרותיו של השליח יוחנן. הוא ביסס את תורתו על ארבעת האבנגליונים, אבל גם את הטקסטים שלהם לא קיבל במלואם ולא ראה אותם כמקודשים.<sup>276</sup>

<sup>271</sup> "וידוי" נמצא בקובץ כתבי הגות / לב טולסטוי, תרגמה דינה מרקמן, עריכה מדעית – ולדימיר פפרני, יצא לאור ב-2015.

Confession, Lev Tolstoy, New York, W.W. Norton, 1983.

<sup>272</sup> The Four Gospels, Tolstoy N. Lev, New York, Willey Book CO, 1904.

<sup>273</sup> טרויה, שם, עמ' 376.

<sup>274</sup> מכתב מ-2 בפברואר, 1880.

<sup>275</sup> טרויה, ב, עמ' 376.

<sup>276</sup> מבוא של פפרני, כתבי הגות, עמ' 10.



טולסטוי פיתח הנחת יסוד חשובה של המאטפיזיקה הדתית שלו (אם כי אח"כ סתר אותה), המסתכמת בטענה שלפיה דת אמיתית צריכה להתבסס על תבונה ולא על אמונה. בנספח למסכת "על החיים" הוא מנסח עיקרון זה כך: "אדם משיג הכול בשכלו".<sup>277</sup> תבונה היא בעיני טולסטוי "מושג יסוד", "דבר אינו מגדיר אותה, אולם כל השאר מוגדר באמצעותה. הינה הדבר היחיד שניתן לאדם לדעתו באופן בלתי אמצעי ושדרכו מתוודע האדם לכל השאר". הנחה זו שימשה אותו בבואו לפסול את רוב הדוגמות של הכנסייה הפרבוסלבית.

מצד שני רוב טענותיו לגבי האל והקשר עימו הן אינטואיטיביות, ונובעות מחווייתו שלו.

### צווי "הדרשה על ההר" כדרך הראשית לקרבה אל האלוהים

בסיום ספרו המאוחר והפרוגרמטי, "התחייה", כותב טולסטוי כי נכליודוב, גיבור הספר, הגיע למסקנה, לאחר שקרא שוב ושוב את "הדרשה על ההר": "שאם בני האדם ימלאו אחר הצוויים של הדרשה הזו, יזכו בטוב העילאי שהם מסוגלים להגיע אליו; כי בצוויים אלו המשמעות הנבונה היחידה של חיי אנוש, שכל סטייה מהם הינה טעות אשר מיד גוררת עונש בעקבותיה".<sup>278</sup> ניתן לומר שהדרך הראשית להתקרבות לאלוהים, לפי טולסטוי, היא לקיים אורח חיים של אדם טוב.

למעשה, חלקה העיקרי של המסכת "אמונתי מהי" הינו הצגה מקוצרת של "האוונגליון של טולסטוי", על פי צירוף ותרגומם של ארבעה אוונגליונים.<sup>279</sup> טולסטוי צמצם את תורת האוונגליון שלו לכדי שורת ציוויים מוסריים פשוטים בצורתם היוצרים ביחד את "עקרון האהבה":

1. לאהוב את כל בני האדם.
2. לא להתנגד לרשע בכוח הזרוע.
3. לגמול טובה תחת רעה.
4. לא לשנוא, לא להילחם.
5. לא לשפוט ולא להישפט בבתי משפט.

<sup>277</sup> "על החיים", כתבי הגות, עמ' 370.

<sup>278</sup> התחייה, עמ' 407.

<sup>279</sup> במסכת זו טולסטוי מציג גם את המסקנות לגבי הכנסייה הפרבוסלאבית אליהן הגיע במסכת "ביקורת התיאולוגיה הדוגמטית". הוא מציג שם את האמונה הפרבוסלאבית כנוגדת את התבונה, שרירותית, כוזבת, כתורה שאינה מבארת את תורתו של כריסטוס אלא מעוותת ומצניעה אותה. שתי המסכתות הנזכרות כאן פורסמו לאחר יציאתו לאור של הספר "אמונתי מהי?".

6. לעולם לא להעניש אף אחד.

7. לא לנאוף.

8. לא לשאוף לעושר אלא לחיי נודד אביון.

בצווים אלו אפשר לראות את עקרונות היסוד של טולסטוי שעליהם השתית גם את תורתו החברתית והדתית: א. הבסיס ליחסים בין בני האדם צריך להיות אהבה. ב. אין להילחם ברע בכוח או באלימות. המלחמה היא צורה של אלימות ולכן פסולה ג. מערכת המשפט על עונשיה פסולה כי גם היא צורה של אלימות. ד. יש לשאוף לטוהר מיני (טולסטוי אף הטיף לפרישות מינית) ה. אין לשאוף לעושר ולנכסים. אלו הן על פי טולסטוי מצוותיו העיקריות של ישוע. דבקות במצוות אלו מכוננת את מלכות האלוהים על אדמות, כלומר את הסדר החברתי הרצוי, ופותחת בפני מי שמקיים אותן את השער לחיים מתוקנים.<sup>280</sup>

אפשר לכנות את כל העקרונות האלו כמכלול בשם "עקרון האהבה" של טולסטוי, שהפך להיות עקרון מכוון בתורתו. טולסטוי אהב לחזור על אמרתו של יוחנן השליח מהאיגרת הראשונה "אלוהים הוא האהבה; העומד באהבה, עומד באלוהים ואלוהים עומד בו" (אגרת יוחנן, א, פרק ד', פסוק 8). טולסטוי סבר שאך ורק באהבת האדם לרעהו, שדבר אינו מגביל אותה, בא לידי ביטוי הקשר החי של האדם לאלוהים.<sup>281</sup> זוהי הדרך הראשית להתקרבות האדם לאל, ועל-כך הוא יחזור שוב ושוב בספריו ובסיפוריו.<sup>282</sup> במכתבו משנת 1908 לגנדי, הוא מדגיש פעמים אינספור את עליונותו של

---

<sup>280</sup> רעיונות אלו ביצצו בהכרתו של טולסטוי כבר בשנות השישים כאשר כתב את מלחמה ושלום והוא שם אותם בפי נציג המאסונים האומר לפייר: "הישמר לך מלהבדיל באדם הבדלים המפירים את השוויון; חושה לעזרת אחיך, ויהיה מה שיהיה; למד את התועה בינה. סמוך את הנופל, ואל תיטור לעולם עברה לאחריך, ואל תשנאוהו בליבך. היה נוח לבריות והסבר להם פניך. העלה אש צדקה בכל הלבבות. שמח בשמחת רעך, ולעולם אל תתן לקינאה להשבית את השמחה הטהורה הזאת. מחל לאויבך, אל תנקום בו, אלא אם כן אתה גומל לו טובה תחת רעה [...] (מלחמה ושלום, א, עמ' 392). להקבלות נוספות בין תורתו של טולסטוי לתורת הבונים החופשיים ראה: הרמן צבי מאיר, "בונים חופשיים", אנצ' עברית, כרך ז', עמ' 875 – 880; לפי אתרים מסויימים באינטרנט טולסטוי היה חבר ב"בונים החופשיים" (<http://alumim58.org.il/בונים-חופשיים-מפורסמים>). לדעת ל. גולדברג אותה מהפכה שהתחוללה בהשקפותיו של טולסטוי בתקופת חייו האחרונה לא הייתה פתאומית. יש לה אותות וסימנים בכל מה שכתב, רק דעותיו הלכו והחריפו בסוף ימיו (ל. גולדברג, הספרות הרוסית במאה ה-19, עמ' 136)

<sup>281</sup> פפרני, עמ' 12 (מבוא) ראה גם Graf Leo Tolstoy, A Letter to A Hindu V, Copyright Published in 2015 by Xist Publishing Chapter I. Material, Edition

<sup>282</sup> ראה את הסיפור היפה, "שני ישישים", בתוך: האם אדמה מרובה נחוצה לאדם... "עמ' 203 - 195

כוח האהבה ככוח המארגן את החברה<sup>283</sup> במקום כוח השלטון והכפייה (ראה להלן בפרק ב').

עמדתו הרליגיוזית של טולסטוי היא כי דת אמיתית יש רק אחת, וזוהי דת של אהבה ואחוה בין כל בני האדם. למימוש הדת הזו, אין צורך בארגונים דתיים, שרק מפרידים בין בני האדם. אלוהים הוא הרוח החיה בכל אדם, הרוח המאחדת את כל בני האדם. בסוף הרומן "התחיה" פוגש נכליודוב גיבור הספר, בנווד מוזר שחי חיי חופש גמורים והוא אומר לנכליודוב: "האמונות רבות, אבל הרוח אחת. גם בך, וגם בי, וגם בו. שכל אחד יאמין ברוח שבו, והנה יאוחדו כולם."<sup>284</sup> במילים אלו של הזקן קל לזהות את עמדתו הרליגיוזית של טולסטוי, המבטלת את כל המחיצות בין הדתות.

### עקרון האהבה

עמדתו הרליגיוזית הבסיסית של טולסטוי היא כפי שנאמר בסעיף הקודם: דת אמיתית יש רק אחת, וזוהי דת של אהבה ושל אחווה בין כל בני האדם. למימוש דת זו אין צורך בפולחן, אין צורך בתפילות בציבור, ואין צורך בארגונים דתיים שרק מפרידים בין בני אדם. אלוהים הוא הרוח החיה בכל אדם המאחדת את כל בני האדם באין רואים. האדם נועד לדבוק בתביעותיה של הרוח, לאהוב את זולתו ולסלוח לו.<sup>285</sup>

עקרון האהבה (המיוצג בשישה צווים פשוטים של תורתו של ישוע, ראה לעיל), הוא המפתח לחיים נכונים כמו גם המפתח לתפיסה דתית נכונה, והוא מספיק כדי לכונן חברה בריאה. טולסטוי מתנגד להנחה שיש צורך בשלטון, בכפיה ומערכת ענישה כדי לקיים חברה (ראה להלן, פרק ב').<sup>286</sup>

גיבור ספרותי, דוגמת אנדריי בולקונסקי מ"מלחמה ושלום" שהתנכר לעולם ולסובבים אותו, זוכה להתפייס עם העולם ועם עצמו, רק כאשר הוא חווה את האהבה, לאשה ולאדם בכלל. עבור טולסטוי האהבה בין גבר לאשה, בין חבר לחבר בין אדם לאדם, היא הדבר המחייב אותם, ובלי אהבה הם נובלים ומאבדים את טעם החיים. טולסטוי עוסק הרבה באהבה החובקת כל, האהבה לכל אדם באשר הוא אדם, בעזרה ובמעשים טובים כלפי כל אדם.<sup>287</sup> טולסטוי מאמין באהבה ש"אינה תלויה בדבר", באהבה לכל בני האדם. כך הוא משרטט את החוויה שעובר הנסיך אנדריי בולקונסקי הפצוע קשה

<sup>283</sup> "מכתב להינדו", בתוך: מ"ק, גנהדי, שלטון עצמי, 159 – 175

<sup>284</sup> התחייה, עמ' 384 - 385

<sup>285</sup> פפרני, עמ' 419 – 420.

<sup>286</sup> לב טולסטוי, מכתב להינדו (1908), בתוך: מ"ק גנהדי, שלטון עצמי, מבוא למשנתו של מהטמה גנדי, עריכה מדעית שמעון לב, ישראל, הוצאת אדם ועולם, 2016, עמ' 151 – 174.  
<sup>287</sup> ראה למשל, טולסטוי, "שני ישישים", בתוך: האם אדמה מרובה נחוצה לאדם, עמ' 195 -

בשינוי היחס לאויבו שגזל ממנו את אהבתו, ועכשיו הוא שוכב פצוע לידו באוהל  
המרפאה הקרבית:

"כן האיש הזה (קוראגין) קשור עימו איזה קשר קרוב וקשה, הרהר הנסיך  
אנדריי. הוא נזכר באהבתו נטשה (שהאיש הזה לקחה ממנו – א.ק.) ורגש אהבה  
ורגשה תענוג וחסם נתעורר בו... הוא זכר עכשיו את הקשר שהיה בינו לבין האיש  
הזה, אשר הביט אליו במבט עכור [...] הנסיך אנדריי זכר את הכול, ורחמים  
נלהבים על האיש הזה ואהבה אליו מילאו את ליבו המאושר".<sup>288</sup> [...] הנסיך  
אנדריי לא יכול להתאפק עוד והחל לבכות בדמעות של אהבה ענוגה, על  
האנשים, על עצמו, על שיגיונותיהם שלהם ושל. וההשתתפות בצער הזולת,  
אהבת האחים, אהבת האוהבים, אהבת שונאינו, אהבת אויבינו. כן, אותה אהבה  
שהטיפף לה אלוהים, אשר הנסיכה מאריה לימדתני ואני לא הבינותי, הנה על שום  
כך היה לי צר על החיים, הנה זה הדבר שנותר לי, אילו נשארתי בחיים, אבל  
עכשיו איחרתי את המועד, אני יודע זאת".<sup>289</sup>

חווית האהבה האוניברסלית הופכת את אנדריי למאושר, למבין את דבר האלוהים,  
כאשר הוא חושב שהוא נוטה למות כתוצאה מפציעתו בקרב. כעבור כמה שבועות,  
בפציעתו השנייה, כשהוא פצוע קשה וקרוב יותר למותו, אנדריי חושב מחשבות דומות:

"כן האהבה, היה חוזר וחושב בבהירות גמורה, לא אותה האהבה התלויה בדבר,  
החותרת לקראת איזה דבר או בשל איזה דבר, אלא אותה אהבה שהרגשתי  
לראשונה כאשר בגסיסתי ראיתי את אויבי ובכל זאת אהבתי. הרגשתי אותו רגש  
של אהבה, שהוא עצם מהותה של הנפש, ושאין לו צורך בנושא. גם עכשיו מרגיש  
אני רגש אושר זה – ואהבת לרעך, ואהבת לשונאיך. ואהבת את הכול – את  
אלוהים תאהב בכל התגליותיו. ועל שום כך אפפתי שמחה כזאת, כאשר חשתי  
שאני אוהב את האיש הזה".<sup>290</sup> בולקונסקי מוסיף: "אהבת אדם לאדם אחר יכולה  
להשתנות מאהבה לשנאה" אך אהבת אלוה לא תוכל להשתנות. אין דבר בעולם,  
אף לא מוות המסוגל להחריבה היא הינה מהות הנפש.<sup>291</sup> (בהמשך נראה כי  
גורדון כתב דברים דומים על האהבה).

<sup>288</sup> מלחמה ושלוה, ב, עמ' 229.

<sup>289</sup> שם,

<sup>290</sup> שם, עמ' 339.

<sup>291</sup> שם

אחד מגיבורי ספרו "מלחמה ושלום", איש העם הפשוט, פלאטון שמו (קאראטייב), שפייר נתקל בו בזמן שביו אצל הצרפתים והוא מעריץ אותו, מייצג את עקרון האהבה אצל טולסטוי. פלאטון מצטיין באהבה חובקת כול:

"הוא אהב כל מה שזימנו לו החיים, וחי חיי אהבה עם הכול, בעיקר עם האדם – לא עם אדם מסוים אחד, אלא עם בני האדם שחיו במחיצתו".<sup>292</sup>

דמותו מזכירה דמות אמיתית שטולסטוי בא עימה במגע ב-1884, בחיים הממשיים - האיכר ומייסד הכת סוטאיב (ראה להלן) שהטיף לאהבה ולאחוה בין בני האדם והעמים.

### שלילת תפיסת האל האישי

טולסטוי לא נלאה מלנתח את רגשותיו ותובנותיו נוכח החידה האלוהית. נתחזקה בו ההכרה שהכנסייה הממוסדת, בנסותה להוריד את האל לרמת ההבנה האנושית, מפחיתה מדמותו וגורעת מהודו. "כיצד ייתכן לראות את האל כמעין מנהל כללי, המוכן תמיד להטות אוזנו לתחינות ששוטחים לפניו שוכני מטה?" הוא שואל:

"מהו אותו אל שאפשר לראות אותו בדימיון באופן מוחשי ברור עד כדי לשאת לו

תפילה, לבוא במגע עמו? אפילו אם כך אתאר אותו, הרי שתאבד בעיני כל גדולתו. אל שאפשר להתפלל לו ולשרתו אינו אלא הוכחה לרפיונו הרוחני. (האל) הוא אל דווקא מפני שאיני יכול להעלות בדמיוני את מלוא ישותו. יתר על כן, אין הוא ישות; אל הוא חוק ועוצמה".<sup>293</sup> כיוון שהאל הוא מעבר ליכולת התפישה השכלית, יש להגיע אליו בדרכי הלב. לא רעיונות ולא מחשבות מובילים עדיין.<sup>294</sup>

מכיוון אחר טולסטוי תוקף את קונונציית האל האישי כאשר הוא מכחיש כי ישו היה אל. במכתבו לאלכסנדר רינה דודתו הוא כותב:

"אני חי וכולנו חיים כבהמות, וכמותן נגוע. כדי שנחלץ ממצב נורא זה הראה לנו המשיח את הדרך לגאולה. מיהו ישו הנוצרי: אל או בן אדם? ישו הוא מה שהוא אמר על עצמו: הוא אומר שהוא בן אלוהים ואומר כי הוא בן אדם [...] מאותו רגע שערבבו את כל אלה (כל דמויותיו של ישו – א.ק) החלו חילול הקודש, הכזב

<sup>292</sup> שם, עמ' 393.

<sup>293</sup> יומן, 1 בפברואר, 1860.

<sup>294</sup> לאה גולדברג, קובעת כי "מבחינת הקטגוריות המטאפיזיות דתו של טולסטוי נראית כפנתאיזם, לעיתים אף כאתאיזם" (לאה גולדברג, טולסטוי, לב, ניקולאי, אנצ' עברית, כרך י"א, עמ' 447)

והאווילות. אילו היה כזה (אלוהים – א.ק) היה אומר זאת. הוא פתח לפנינו את שערי הגאולה. כיצד? בלמדו אותנו לשוות לחיינו משמעות שאין המוות יכול להורסה. לדידי, עיקר תורתו היא בכך, שכדי להיגאל חייב האדם להגות יום יום ושעה שעה בנפשו ובאלוהים, ומכאן שעליו להציב את אהבת הזולת מעל לחיים הבהמיים.<sup>295</sup>

טולסטוי אימץ את הנחת היסוד של קאנט ב"ביקורת התבונה הטהורה" שלו, שאי אפשר להשיג את האלוהים בשכל, ומכאן הגיע למסקנה כי **התוכן הממשי היחיד של הדת הוא המוסר**. אך עם זאת נקודת המוצא שלו הייתה שאף כי אי אפשר לדעת את אלוהים כמהות, אפשר לדעת אותו בעצם קיומו: "אלוהים זה שאי אפשר לומר עליו שאני תופס אותו בהכרתי, שאני מבין אותו, אלא זה שקיומו בשבילי הוא בלתי נמנע". טולסטוי לא זכה לפתח את המטפיזיקה הדתית החדשה שלו ולהכניס בה סדר ושיטה. אולם ממש לקראת מותו הגדיר את עקרונותיה הבסיסיים, בהכתיבו אותם לבתו, שבוע לפני מותו, שבהם מתבטאת תפיסת אלוהים פנתיאיסטית או א-קוסמית:

"אלוהים הינו הכול הבלתי מוגבל, שהאדם תופס עצמו בהכרתו כחלק מוגבל ממנו. רק אלוהים קיים באמת; אדם הינו ביטוי האלוהים בחומר, בזמן ובחלל. ככל שהביטוי של אלוהים באדם (החיים) חובר יותר לביטוי בישויות אחרות (חייהן), כן הוא (האדם) קיים ביתר שאת. איחוד חיו עם חייהן של ישויות אחרות נעשה באמצעות האהבה. אלוהים אינו אהבה, אך ככל שתרבה האהבה, כן ירבה האדם לתת ביטוי לאלוהים, כן הוא קיים באמת.

"אלוהים – אם אנו רוצים לבאר באמצעות מושג זה את תופעת החיים – הרי תפיסה כזאת של אלוהים וחיים אין בה שום משמעות יסודית ומוצקה [...]. אנחנו משיגים את אלוהים רק באמצעות ההכרה של ביטויים בקרבנו. כל המסקנות מן ההכרה הזאת וההדרכה לחיים המבוססת עליה, תמיד ובהחלט מספקות אותנו, הן בהשגת אלוהים עצמו, והן בהדרכה לחייו המבוססת על הכרה זו (58, 143 – 144).<sup>296</sup> הגם שאני יכול לדעת על אודותיו אלא שהוא ישנו [...] אין אלוהים שאני יכול לשטוח בפניו בקשות, אלוהים שדואג לי, אך לעומת זאת [...] הנני איבר מאיבריו של אלוהים. אני יודע אותו, אולם ייעודי בתוכו, לא זאת בלבד שידוע לי, אלא חלקי בו הינו יסוד בל ימוט של חיי" (יומן 51, עמ' 55).

<sup>295</sup> מכתב לאלכסנדר רינה מ – 2 בפברואר 1880, טרויה, ב', עמ' 375.  
<sup>296</sup> המספר הראשון מסמן את מספר הכרך של כתבי טולסטוי, והמספרים אחריו את מספר העמוד, לשיטת פפרני עורך כתבי הגות של טולסטוי.

אותה התלבטות לגבי קיומו ומהותו של האל משתקפת בדברי אנדריי בולקונסקי מגיבורי ספרו 'מלחמה ושלום' שנכתב בשנות השישים של המאה ה-19:

"[...] אלוהים חנני!... אך למי אומר דבר זה? הכוח הזה – הלא מוגדר, הלא מושג, אשר לא זו בלבד שלא אוכל לפנות אליו, אלא גם לנסחו במילים לא אוכל – או שהינו 'הכל' הגדול, או – לא כלום."<sup>297</sup>

טולסטוי שולל את עיקרון האלוהים האישי הנמצא מחוץ לעולם – רעיון המאפיין את תפישת האלוהות הן במסורת היהודית-נוצרית והן באיסלאם. על פי טולסטוי אלוהים הוא נטול אישיות, ובהיותו "ראשית של הכול" הינו חלק מהעולם, הבסיס הרוחני של העולם, שנכח בתוך כל ישות וישות בעולם. טולסטוי טען פעמים אין ספור: אלוהים הוא העיקרון הרוחני שנמצא הן בעולם כולו והן בתוך כל אדם.<sup>298</sup>

יומניו של טולסטוי, שבהם הוא בוחן שוב ושוב את תפיסותיו המטאפיזיות, מצביעים בבירור על המקור האמיתי של המחשבה הדתית שלו שהוא ניסיונו הרוחני, האישי. ואמנם השכנוע העמוק של טולסטוי שיש לו חלק באלוהים, תחושתו שהוא איבר מאיבריו של אלוהים, אי אמונתו באלוהים כאישיות – אין לכל אלה ולא כלום עם התבונה הרציונלית. למעשה, אי אפשר להסיק אותם - משום דבר שאפשר להוכיח בעזרת התבונה.

ב-12 באוגוסט 1891 רשם טולסטוי ביומנו: "פעם אחת, בזמן התפילה, התבאר לי שאלוהים הינו בוודאי ישות ממשית, אהבה [...] לא רגש, לא תחושה אלא ישות ממשית; חשתי בו (52, עמ' 56).

במשנתו הדתית של טולסטוי ישנן לא מעט סתירות והוא הכיר בברור בקיומן, אך לא רצה לבטלן, מפני שסבר שקיום סתירות הוא תכונה מהותית של חשיבה נאותה. הוא כתב ביומנו:

<sup>297</sup> מלחמה ושלום, עמ' 320

<sup>298</sup> פפרני, עמ' 23. לאור דברים אלו עולה השאלה האם אפשר לסווג את משנתו הדתית כפנתאיזם? ציפי קויפמן בסיפורה ' בכל דרכיך דעהו', עמ' 27-35 מביאה ניתוח מושגי והגדרות שונות למושגים פנתאיזם ופנאתאיזם. היא מביאה קודם כל את הגדרותיו של לויין למושג זה ונראה כי המודל הפנתאיזטי שהוא קורא לו המודל הנטורליסטי מאד מתאים לתפיסה הפנתאיזטית של טולסטוי (ולדעתי, גם לתפיסתו הפנתאיזטית של גורדון). לויין מציע מספר מודלים של פנתאיזם; המרכזיים שבהם הם המודל הנטורליסטי והמודל העצמותי. המודל הנטורליסטי הוא הנפוץ ביותר היסטורית וגם הראוי ביותר לדעת לויין. לפי מודל זה ישנם כוחות או עקרונות המאחדים את כל ההוויה. כוחות אלו הם אימננטיים ושולטים מבפנים ולא מבחוץ, וכמו כן אין הבחנה בין גורמים טבעיים לעל-טבעיים. כאשר מדובר על עקרון מאחד, על פי רוב הכוונה למוסריות, צדק, אהבה וכדומה, והכוחות או העקרונות המאחדים נתפסים כטובים בפני עצמם או ככאלו שנגזר מהם שיפוט ערכי ( M.P. Levin, Pantheism: A Non – Teistic Concept of Deity, London, & New York 1994)

"אם עדיין לא הגעת למדרגה שבה שתי אמיתות מצטיירות בעיניך כנוגדות זו את זו, הרי עדיין לא התחלת לחשוב" (40, 120).

מחשבתו של טולסטוי הייתה משופעת בסתירות, מפני שראה את החיים כרבי פנים ומרובדי סתירות, וגם מפני שהוא עצמו היה אדם רב פנים. רציונאליות, שיטתיות ועקביות היו חשובות בעיניו, אולם חשובה מהן הייתה בעיניו הנאמנות לאמת. הוא ראה חובה לעצמו לבטא את מחשבותיו בכנות ובגילוי לב, בלי לעוות אותן לטובת סכמות נתונות מראש. היצירות הספרותיות, המסכתות ההגותיות והיומנים של טולסטוי מציגים את חשיבתו כתהליך מורכב ופתוח, שלא נחתם.<sup>299</sup>

---

<sup>299</sup>פפרני, כתבי הגות, עמ' 28 (מבוא).



## תפיסת האדם של טולסטוי

### שני סוגי התודעה של האדם

לפי טולסטוי לאדם יש שני סוגי תודעה: הסוג הראשון נקרא אצלו "תודעה נמוכה" והינו פחות תודעה ויותר אופן הקיום (מודוס אקזיסטנציאלי) האנושי. הוא רואה אותו ברוח המטאפיזיקה ההודית כ"מאיה"; כקיום כוזב, כתעותה של יצרים ושאיפות אנוכיות, רצון לזכות בתענוגות. זוהי תודעה כוזבת וקיום אנושי כוזב גם יחד,<sup>300</sup> אשר גורמים לאדם סבל וכאב. כדי להיחלץ משבי ה"מאיה", משבי ה"תודעה הנמוכה" על האדם לוותר על רצונותיו ועל שאיפות האני האנוכי שלו, ולעלות אל המדרגה הנעלה יותר של ה"תודעה העליונה".<sup>301</sup>

על פי טולסטוי "התודעה העליונה" של האדם היא "ההכרה בדבר ההשתייכות לכול",<sup>302</sup> "הכרה באי תלותו של האדם בזמן ובחלל, ברוחניותו, הכרה בכלל עולמיותו" (54, 179)<sup>303</sup> במונח "הכול" טולסטוי מגדיר את אלוהים, כשרוי בכול, או הכול בתוכו (ראה לעיל). טולסטוי טוען, כי התפיסות השגויות של הפילוסופים "מקורן במבנים האובייקטיביים, אולם רק הסובייקטיבי איננו מוטל בספק [...] הסובייקטיבי הכלל אנושי, שאפשר להשיגו לא באמצעות התבונה בלבד אלא באמצעות התבונה והרגשות – באמצעות התודעה" (55, 275).

על פי תורה זו דרות באדם בכפיפה אחת שתי תודעות שונות בטבען: "נמוכה" ו"עליונה". את התודעה הנמוכה מגדיר טולסטוי כממוקדת ב"עולם הדימוי", המופרד "מהכל" (אלוהים). "גבולות הנפרדות של ישותי הרוחנית מהכול מצטיירים בעיניי", אומר טולסטוי, "כגופי שלי (חומר) וכגופן של ישויות אחרות [...] אך אלמלא הייתה ישותנו הרוחנית תחומה בתוך גבולות, לא היה גוף, לא היה חומר (54, 153). את גבולות המופרדות בין ה"אני" לבין ה"כול" תופס טולסטוי כמשתנים תדיר (54, 150). לעולם החומר הוא מייחס, בעקבות קאנט שני ממדים עיקריים – חלל וזמן. הוא מבין אותם כתנאים אפריוריים להכרה כאפשרות להבין את המושאים (52, 141).

על פי טולסטוי, תמונת העולם המעוגן בזמן ובחלל, שמציגה "התודעה הנמוכה", אינה מהימנה, ועל כן גם ההכרה באמצעות מדעי הטבע אינה מהימנה – אינה אלא שיטה

<sup>300</sup> בדומה לאורח החיים הנקרא "צמצום" אצל גורדון

<sup>301</sup> פפרני, עמ' 26. אצל

<sup>302</sup> בדומה להבחנתו של גורדון בין אורח חיים של צמצום, לבין אורח חיים של "התפשטות"

(ראה, לברור רעיונו מיסודו, האדם והטבע, עמ' 191 - 192)

<sup>303</sup> אצל פפרני המספר הראשון מייצג את מספר היומן של טולסטוי, והמספר השני, את מספר העמוד ביומן.

נוחה להסבר תהליכים פיסיקליים וכימיים (54, 164). "השיטות של מדעי הטבע, אשר מבססים את מסקנותיהם על העובדות", טוען טולסטוי, "הן השיטות הלא מדעיות ביותר. העובדות אינן. ישנה רק הדרך שאנו קולטים אותן (54, 172). יתירה מזאת, טולסטוי מכריז על היותו של כל עולם המדעים מיותר ומזיק:

"כדי להגיע לאמת אשר לפיה תורת האהבה הולמת את טבע האדם, על בני-האדם להשתחרר מהאמונות והשיעבוד לדתות המסורתיות, וגם מהאמונות המדעיות הכוזבות. עליהם להשתחרר מהאמונה במגוון הלימודים המדעיים – מתורת האטומים והמולקולות, מהאמונה בחוקי המדע בתחומי ההיסטוריה, הכלכלה והחברה. עליהם להאמין<sup>304</sup> בתורת האהבה הפשוטה, הטבעית לאדם, הזמינה לכול ופותרת את כל השאלות והמבוכות...".

### האמת והשקר בתפיסת האדם והחברה של טולסטוי

טולסטוי נטה, לדעת ולדימיר סגל לתפוס את הדברים בצבעי שחור לבן.<sup>305</sup> כל ארוע או דמות, שייך לתחום האמת או השקר. בחלוקה זו העיר הייתה תמיד בתחום השקר והכפר בתחום האמת. ניגוד מהסוג הזה הוא ראה בין המסורתי למודרני, בין המזרחי מול המערבי. המסורתי קרוב יותר לאמת מאשר המודרני. הזקנים קרובים יותר לאמת מאשר הצעירים. וכך הנשים יותר מהגברים. האדם המצפוני בוחר באופן מודע בחיי אמת, שהם חיי פשטות, פרישות, הימנעות מאלימות ומשליטה באחרים ומגאווה.<sup>306</sup> בסיפור וברומאנים הטולסטויאניים האמת והשקר נלחמים ע"י דמויות גיבוריו במעין דו-קרב מתוח חסר פשרות. גיבוריו מגלמים מאמץ מצפוני להביא לידי גילוי האמת.<sup>307</sup> השגת השכל מול השגת הרגש אצל טולסטוי. טולסטוי הבחין בין הכוחות השונים של תודעת האדם – השכל מול האינטואיציה או הרגש. קביעתו של שביד כי אצל טולסטוי אין כלל הבחנה בין "החוויה" ל"הכרה",<sup>308</sup> נראית לנו כשגויה, ונדגים זאת ע"י עיון בספרו של טולסטוי "אנה קארנינה":

<sup>304</sup> מכתב להינדו, עמ' 173

<sup>305</sup> ולדימיר סגל, אחרית דבר, בתוך האם אדמה מרובה נחוצה לאדם, עמ' 322

<sup>306</sup> על המנעות מאלימות וגאווה, ראה סיפורו: "קורניי וסיליב, מבחר סיפורים, עמ' 224 - 240

<sup>307</sup> שם, עמ' 323

<sup>308</sup> א. שביד, "לבעיית המקורות של משנת א"ד גורדון", דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, ירושלים, 1969, כרך 3, עמ' 345 - 351

בספרו של טולסטוי אנה קארנינה, בחלק א', מוצגים שני אחים. האחד סרגי איונוביץ' מייצג את קוטב ההכרה והשכל, ומולו קונסטנטין לזין מייצג את דרך תפיסת החיים על פי החוויה והרגש. על סרגי איונוביץ' אומר טולסטוי:

"(הוא) היה מורגל כל כך בפעילות שכלית שלא ויתר על ניסוח מתומצת ונאה של הרעיונות העולים בדעתו"<sup>309</sup> [...] גם את הטבע הוא תופס כחידה שכלית.<sup>310</sup>

לזין לא מוצא עניין בויכוחים עם אחיו. לעומת זאת הוא חווה תופעות של "שיתוק ההכרה", חוויות אקסטטיות. במהלך יום הקציר בשדותיו. הוא נהנה מהקציר בשדות, מהקשר עם האיכרים. טולסטוי כותב:

"ביום העבודה המפרך הזה לזין חווה רגעים של אושר: "שיתוק ההכרה, כשלא ידע כלל מה הוא עושה, הלכו ותכפו: החרמש קצר מאליו. אלה היו רגעים של אושר". כשהוא מספר לאחיו על היום שעבר עליו בחברת הקוצרים הוא אומר: "קצרנו את כל האפר, ועם איזה ישיש חביב התיידדתי שם! אתה לא מתאר לך כמה הוא מקסים". לזין חווה "רגעים של אושר" במהלך הקציר<sup>311</sup> באותם רגעים "של שיתוק ההכרה".<sup>312</sup> והגוף מודע כל כולו לעצמו, לחיותו השופעת, והעבודה כבמטה קסם, בלא מחשבה והרהור... אלה היו רגעים של אושר עילאי".<sup>313</sup>

לאחיו הוא אומר בארוחת הערבית: "לא תאמין כמה טוב אורח החיים הזה (של עבודה בטבע) כנגד כל רוח רעה.<sup>314</sup> והוא מוסיף:

"זה תענוג שכל ימי לא טעמתי כמוהו.<sup>315</sup> כשאחיו רוצה להחזירו לויכוח שהם ניהלו ביום הקודם, לזין לא מצליח להיזכר על מה דנו אתמול. הוא שומע את דברי אחיו "אבל לא הבין דבר וגם לא רצה להבין".<sup>316</sup>

לזין מבקר את התייחסותו השכלית של אחיו אל העם, שאינה פרי "שאיפות טובות, ישרות ונאצלות, אלא חסרון כוח חיים, חסרון מה שקורין לב".<sup>317</sup>

---

<sup>309</sup> אנה קרנינה, חלק א', עמ' 312.

<sup>310</sup> שם, עמ' 315.

<sup>311</sup> שם, עמ' 327.

<sup>312</sup> שם, שם.

<sup>313</sup> שם, עמ' 328.

<sup>314</sup> שם, עמ' 334. לדעת צירקין, גורדון הושפע מהתיאורים הללו של עבודת לזין בשדה, של התאחדות לזין עם הטבע, וההתגברות שלו על החלוקה התודעתית בין סובייקט לאובייקט, כאשר הוא מפתח את תורתו על החוויה מול ההכרה, והאיחוד שלהן המתרחש בזמן העבודה בטבע (Tsirkin, p.28)

<sup>315</sup> שם, שם.

<sup>316</sup> שם, עמ' 335.

בספר מוקדם יותר – הקוזאקים (1863) נמצא לראשונה את ההבחנה של טולסטוי בין כוחות הנפש השונים. גיבור הסיפור אולנין עובר חוויה אקסטטית של הזדהות עם הטבע, עם היער על כל יצוריו, תוך כדי מרדף אחר צבי:

"פתאום פקד אותו רגש משונה של אושר ללא עילה, של אהבה לכול [...] התחיל להיזכר בחייו בעבר. [...], הוא נראה בעיני עצמו אדם אנוכי, קפדן ותבען. ואילו למעשה לא היה דרוש לו דבר לעצמו. עדיין הסתכל סביבו על הירקות המוארת, על השמש השוקעת, על השמים הבהירים והרגיש אושר כפי שהרגיש קודם לכן. "מדוע אני מאושר ומה היה טעם חיי קודם?" כמה הקפדתי בתביעות אל עצמי, כיצד המצאתי רעיונות ולא עשיתי דבר למען עצמי [...] והנה לא דרוש לי עתה דבר למען האושר. ופתאום כאילו נגלה לו עולם חדש. "הנה זה האושר". אבל מיד אח"כ פוקדות אותו מחשבות אחרות, והוא מגיע למסקנה כי כאדם אינו יכול להסתפק רק בהתמזגות בטבע, ולוותר על כל המטרות של עושר, תהילה, נוחות בחיים. מאוחר יותר הוא מגיע למסקנה כי המטרות הראויות לאדם הן אהבה, ויתור והקרבה. אדם לא צריך לחיות רק למען עצמו, מבלי לעשות מעשה טוב שיזכרו אותו אחרי מותו.<sup>318</sup>

מדברים אלו עולה כי לא צדק שביד בקביעתו כי טולסטוי לא הבחין בין השגות הנפש המכוננות אצל גורדון "הכרה" לבין "חוויה".<sup>319</sup>

### מעמד התבונה במשנתו של טולסטוי

ניתן לומר כי זלזולו של טולסטוי בשכל או בתבונה נובע מהשפעת הרומנטיקה הגרמנית (ראה בפרק האחרון). אך כאן נעמוד על השפעת אישיות שטולסטוי נטה אחריה ועיצבה את זלזולו בתבונה. היה זה הרזן דה-מטר שלכתביו התוודע טולסטוי בתקופת כתיבת "מלחמה ושלוה". דה-מטר היה מלוכני מאנשי בית סאבויה שעשה שם לעצמו בכתיבת חיבורים אנטי מהפכניים בשלהי המאה ה-18.<sup>320</sup> טולסטוי כל –כך העריך אותו עד שביקש לשלוח אליו את ארכיונו מפרז. דה-מטר השפיע על טולסטוי בהשקפתו על החשיבות העליונה של גורם נעלם בקביעת תוצאותיהן של מערכות מלחמה, גורם "הרוח" הלא נתפשת של החיילים ומפקדיהם. הדגשה זו על גורם שאינו נגיש לשכל או למדע, היא יסוד מוסד באי הרציונליות של דה-מטר. דה-מטר היה סבור כי האינטלקט האנושי אינו אלא מכשיר חלוש בעת שהוא ניצב מול חידות החיים, וכי אך בנדיר יש משמעות כלשהי להסברים רציונאליים של התנהגות האדם.

<sup>317</sup> אנה קארנינה, תרגום יצחק שנהר, א, עמ' 232

<sup>318</sup> קוזקים, תרגום צבי ארד, תל –אביב, 1993 הוצאת דביר, עמ' 86

<sup>319</sup> שבייד אליעזר, שם

<sup>320</sup> י. ברלין, הקיפוד והשועל.

לדעת דה-מטר דווקא מוסדות אי-רציונאליים כגון מלוכה שושלתית, מוסד הנישואין, שורדים מדור לדור, שעה שמוסדות כגון ממשלה נבחרת, יחסי אישות חופשיים, מתמוטטים חיש מהר. ככלל דה-מטר לא האמין בליברליזם בגלל אי אמונתו ברציונליות של האדם.<sup>321</sup> גם טולסטוי לא האמין בשינוי המשטר: "כל רפורמה שבכפייה ראויה לגינוי, מאחר שלא תתקן אפילו במעט את המעוות, כל זמן שאנשים הם כמו שהינם, ולפי שהחכמה אינה זקוקה לכפייה", אומר גיבורו פייר.<sup>322</sup> טולסטוי אף לא האמין בכוחן של אידיאולוגיות חברתיות, דוגמת האידיאולוגיות של "הנאורות" להשפיע על מהלך ההיסטוריה.<sup>323</sup>

ישנה הקבלה נוספת חשובה בין פירוש ההיסטוריה של טולסטוי ודה-מטר והיא הבנת ידיעת העבר. שני ההוגים סבורים כי מה שהתרחש בהיסטוריה אינו ניתן להסבר. הסיבה אינה טמונה רק בחולשת השכל האנושי, אלא גם בעובדה שההיסטוריה מורכבת משרשרת אירועים שאינה ניתנת לפירוק שכלי. היא בנויה מאירועים, המתחברים ומתחלקים על ידי חוליות רבות מספור, עם פערים וקיטועים ביניהם, נראים ובלתי נראים. זוהי השקפה על המציאות הגורמת לכל מבנה בהיר, הגיוני ומדעי להיראות כבלתי חדיר לתבונה האנושית.

דה-מטר מייחס זאת לחוסר האונים של כושר ההתבוננות והשיקול של האדם, בעת שהוא פועל ללא השראת המסורת והאמונה.<sup>324</sup> **ידיעת הכל היא נחלת אלוהים בלבד** ורק על ידי השתקעותנו באלוהים ובעקרונותיו התיאולוגיים והמטפיסיים נוכל להבין את רצון ההשגחה. החשיבה – לעולם לא תגיע לחקר האמת עם כלליה השרירותיים.

השקפת טולסטוי אינה שונה בהרבה, אלא שאת הכשל בהבנת ההיסטוריה הוא אינו רואה בסיבות דתיות, אלא בבערותנו לגבי רבים מיחסי הגומלין בין הסיבות הזעירות הגוזרות את האירועים.<sup>325</sup> לקביעה זו טולסטוי נותן ביטוי בספרו עב הכרס על מלחמת נפוליאון ברוסיה ("מלחמה ושלום") שם הקדיש פרקים נרחבים לניתוח הצד ההיסטורי של אותה מלחמה.

טולסטוי טוען כי אנחנו המשכילים לא מגיעים להבנה יותר עמוקה מאשר האיכרים הנבערים. קוטוזוב, הגנרל העממי הגדול של המלחמה בנפוליאון, שנופלת עליו תרדמה

<sup>321</sup> ברלין, הקיפוד והשועל, עמ' 64.

<sup>322</sup> מלחמה ושלום, א, עמ' 472.

<sup>323</sup> ברלין, הוגים רוסיים, עמ' 77.

<sup>324</sup> ברלין, הקיפוד והשועל, שם.

<sup>325</sup> שם, עמ' 77.

בזמן ישיבות המטכ"ל, חכם יותר מיועציו המלומדים.<sup>326</sup> קאראטייב החייל הפשוט האנלפאבית שפייר פוגש במחנה השבויים, חכם יותר מ"הבונים החופשיים" שפייר נספח לאירגונם, ופגש שם את טובי החברה הרוסית. ככל שרב אוצר העובדות שברשותו של אדם, כן גדולה אפסות מעשיו, כפי שהופגן על ידי חוגי המתקנים שהקיפו את הצאר אלכסנדר השני.

מהו אותו דבר שאותו מגלים פייר, הנסיך אנדרי ולוין, שואל ברלין? המשבר הרוחני שלהם אינו מתיישב מכוח הניתוח השכלי, אלא מכוח חוויה המשנה את חייהם.<sup>327</sup> אצל כל הגיבורים החיוביים האלה בספריו של טולסטוי קיים חזון או לפחות הבזק, רגע התגלות שבמשמע כלשהו מסביר ומיישב את הסתירות בחייהם, רגע של הכרת הצדק האלוהי, הצדקת הקיים, המתרחש בד בבד עם הבהרתו.

המשמעות השמרנית שטולסטוי נותן לחייהם של גיבוריו ב"מלחמה ושלוה", מפתיעה למדי, טוען ברלין. פייר, נטשה, ניקולאי רוסטוב והנסיכה מריה מוצאים את גאולתם בחייהם החדשים והאיתנים בשגרתם היומיומית המקובעת, אליה הגיעו מקץ סערות וייסורים, במרוצת עשר שנים ויותר. הם הגיעו אל שלוה כלשהי המיוסדת על דרגה מסוימת של הבנה. הבנת הצורך לקבל מרות, לא של רצון האלוהים, לא של חוקי הברזל של המדעים, אלא את מרותו של "הסדר" הקיים ביקום.

את ההבנה הזו אין להשיג באמצעות חקירה ותגלית מסוימות, אלא על ידי מודעות, לאו דווקא מוגדרת או הכרתית, לגבי מאפיינים מסוימים של חיי האדם וחוויותיו. האלמנט החשוב ביותר בהבנה זו הוא הקו המכריע המבדיל בין "שטח" לבין "מעמקים". מצד אחד קיים עולם הנתונים הניתנים לחישה, לתיאור ולניתוח, הן הפיסיים והן הפסיכולוגיים, שבהם יכולים המדעים לעסוק אבל אינם מובילים להבנת החיים. מצד שני קיים "הסדר" המכיל וקובע כביכול את מבנה החוויה, שבתוכה אנו חיים, אנו מושרים ומושקעים, איננו מסוגלים להבחין בו, איננו יכולים לזהותו, למדוד אותו ולתמרן בתוכו, איננו יכולים להבחין בו מבחוץ<sup>328</sup> אבל הוא האמת של חיינו. (דברים דומים

---

<sup>326</sup> לאה גולדברג כותבת: "יש ב'מלחמה ושלוה' נסיון להעלות את רעיון הישע הטמון במעמקי העממיות הרוסית" (לאה גולדברג, ערך "טולסטוי לב ניקולאי", עמ' 444) ברלין, עמ' 78.

<sup>328</sup> לדעת ברלין, רעיונות אלו הם השפעת הרומנטיקה הגרמנית שהשפעתה הייתה חזקה על האינטלקטואלים הרוסים. לדעת ברלין זהו תוך תוכו של הרומנטיזם הפוליטי, למן אדמונד ברק ועד ימינו אלה. זהו מקורן של הרבה טענות נלהבות כנגד התיקונים הליברליים, וכנגד הניסיון לרפא את נגעי החברה באמצעים רציונליים, מן הטעם שהם מבוססים על השקפה "מיכאניסטית", וידוע כי גורדון השתמש הרבה בצמד המושגים "אורגאני" ומיכאני. מכל מקום ניתוח זה מציג את טולסטוי וגורדון כהוגים "שמרניים" ולא ליברליים. (ברלין, הוגים רוסיים, עמ' 83 – 84).

שמיע גורדון בספרו "האדם והטבע",<sup>329</sup> שם הוא מזלזל בכוח "ההכרה" לעומת "החויה" כשני אופני השגה הנתונים לאדם).

לדעת טולסטוי, איננו יכולים להיות מודעים את "הסדר"<sup>330</sup> במלואו, מאחר שהוא חודר באורח אינטימי מדי לכל חוויותינו, וכשלעצמו הוא שזור במהודק מדי בכל שהננו ובכל שאנו עושים משאפשר יהיה לשלותו מתוך זרם החיים (הוא הזרם). איננו יכולים לצפות עליו כעל מושא מתוך הינתקות מדעית. הוא המדיום שבו אנו נתונים – גוזר את הקטגוריות הקבועות ביותר שלנו: את תקני האמת והשקר שלנו, המציאות והדמיון, הטוב והרע וכו'. לא כל קטגוריה או מושג הנתפשים בבהירות יכולים להתיישם לגביו, שכן הוא עצמו אינו אלא שם מעורפל לכוליות המכילה קטגוריות אלו. "חוכמה היא יכולת להודות במדיום שאינו בר שינוי (לפחות על ידנו) אשר בתוכו אנו פועלים. חכמה היא רגישות מיוחדת לשרטוטי הנסיבות שאנו מוצאים את עצמנו נתונים בהן. זו יכולת לחיות בלי להתנגש בתנאים ובגורמים קבועים כלשהם, שאין לשנותם, או אפילו לתארם או לחושבם במלואם."<sup>331</sup>

המחשבות הללו עלולות היו להביא את טולסטוי לקוטב השמרנות, ולמעשה ליתור על הנסיון למצוא משמעות לחיים. היכולת הזו לחיות לפי כללים פרי הנסיון, היא החוכמה הקמאית האמורה להימצא אצל איכרים ופשוטי עם אחרים, לדעת טולסטוי; היא אינה מצויה עקרונית בתחום שכללי המדע ישימים בו. חוש זה של אוריינטציה קוסמית, שאינו ניתן להבעה במילים, הוא "תחושת המציאות". יש לציין שטולסטוי לא היה עקבי בדעותיו, וטולסטוי של שנות השישים כשכתב את "מלחמה ושלום" אינו דומה לטולסטוי של שנות השמונים והתשעים, אשר יצא למאבקים שונים לשינוי פני החברה.

### **עקרון העצמות (אותנטיות) מול ההיפנוז<sup>332</sup> השאיפה לאותנטיות ולמימוש עצמי**

המקור הראשי לדרישה לחיים אותנטיים, חיים של ביטוי עצמי במשנתו של טולסטוי, הוא זיקתו לתנועה הרומנטית שהתפתחה באירופה לאחר כשלון המהפכה הצרפתית, וכמענה ל"נאורות". לענף הגרמני שבה הייתה השפעה רבה על האינטליגנציה הרוסית (ראה פרק אחרון). ברלין כותב כי כבר בשנות העשרים של המאה ה-19, מפתחים

<sup>329</sup> האדם והטבע, עמ' 41 - 42

<sup>330</sup> ברלין מצביע על-כך כי זרמים ברומנטיקה האמינו כי קיימים סדר טבעי ביקום, הרמוניה, ואחדות עם המוחלט הגדול (ברלין, שורשי הרומנטיקה, עמ' 34)

<sup>331</sup> שם, עמ' 82.

<sup>332</sup> מושג "ההיפנוז" הוא ממושגי המפתח אצל גורדון, אך טולסטוי הקדימו בשימוש במושג זה (ראה למשל, על הפטריוטיות, עמ' 121; וכן, טולסטוי על שייקספיר במסה "על שייקספיר ועל דרמה". טולסטוי ראה בשייקספיר מחזאי בינוני ומטה, והביע את תקוותו, שבהשפעת המסה שלו "בני האדם ישתחררו מהשפעת ההיפנוזה הזאת" (כתבי הגות, "על שייקספיר ועל דרמה", עמ' 431).

חלוצי התנועה הזו מערכת ערכים המדגישה את האינדיוידואליות והאותנטיות של היחיד: "הערכים החשובים ביותר בעיניהם הם ערכים כגון כנות, ישרה, נכונותו של אדם להקריב את חייו למען אור פנימי כלשהו, התמסרות לאידיאל כלשהו שראוי לו לאדם להקריב למענו את כל ישותו, שראוי לחיות ולמות למענו. [...] אין להם עניין בכוח פוליטי [...] אין להם עניין בהסתגלות האדם לחיים, במציאת מקומו בחברה, [...] הם מאמינים בערך של המרטריות [...] "<sup>333</sup>

טולסטוי הגשים בחייו את הצו הרומנטי של חיפוש העצמיות שלו, ומרידה במוסכמות החברה. הוא בז לאנשי חוגו החברתי, עבד בעצמו עבודת כפיים, נודה מהכנסייה הפרבוסלבית, ונאבק במשטר הצאריסטי המדכא בדרכים רבות.

בספרו "מלחמה ושלום", מסתמנת כבר בפתיחת הספר חלוקה בין הגיבורים החיים בצורה אותנטית לבין הגיבורים החיים לפי צווי החברה ומוסכמותיה. ברור לגמרי מלכתחילה כי טולסטוי נוהה אחר הגיבורים מהסוג הראשון, וסולד מהטיפוסים החיים לפי מוסכמות החברה (טולסטוי סולד פחות מטיפוסים נהנתנים חסרי מצפון כדוגמת סטיפן ארקדיץ אובלונסקי, שכן הם לפחות אותנטיים<sup>334</sup>).

בפתח "מלחמה ושלום", טולסטוי מציג לפנינו את פייר בזאחוב, בן דמותו במידה רבה, כאדם שאינו יודע להתנהג לפי נימוסי החברה, אך הוא אותנטי, טוב לב, מגלה התעניינות אינטלקטואלית כנה, אינו חושש להביע את דעותיו, והחשוב מכל הוא אדם השואף בכנות לתקן את עצמו ואת החברה, ולמצוא משמעות לחייו.<sup>335</sup> מולו, טולסטוי מציג את אנה פאבלובנה, אמנית יחסי הציבור, המארגנת נשפים אינטלקטואליים בביתה, המקורבת לקיסרית, שאין בה שמץ של אותנטיות, אלא היא מעין בובה הנעה לפי צווי החברה.

טולסטוי מציג בכרך הראשון של "מלחמה ושלום" שורה של דמויות אותנטיות השואפות למימוש עצמי – אנדריי בולקונסקי, אביו, אחותו מריה, נטאשה, אחיה ניקולאי, ומולם שורה של דמויות חסרות עצמיות הנעות לפי הקודים המוסכמים בחברה, כשהצלחה חברתית היא הדבר החשוב ביותר בעיניהן: הנסיך ואסילי, בתו אלן שהייתה לאשתו של פייר, בוריס קצין המטה, השואף לטפס במעלה הסולם החברתי. טולסטוי מסתייג ואפילו בז לדמויות האחרונות.

<sup>333</sup> ברלין, שורשי הרומנטיקה, עמ' 25; טולסטוי היה מיצר על כך שהשלטון הצארי לא אסר אותו, או הגלה אותו (ראה אצל טרויה). גיבור ספרו "הקוזקים" – אולנין – מגלה שמטרתו בחיים היא להקריב את עצמו למען החברה, או למען אדם אחר.

<sup>334</sup> אנה קארנינה, א, עמ' 5 - 26

<sup>335</sup> מלחמה ושלום, א, עמ' 21 - 36



בספרו "התחייה" מתאר טולסטוי את מוסכמות החברה הרוסית לגבי בחורים צעירים ממעמד האצולה כדבר הרסני ביותר. החברה מעודדת את הצעירים הללו הנמצאים לרוב בשרות הצבאי או הממשלתי, לפזר כספים שאין להם, לאכול ולשתות לשוכרה במועדונים היקרים ביותר, לרדוף אחרי נשים גם אם הן נשואות.<sup>336</sup> בקיצור החברה מעודדת אצלם "שגעון של אנוכיות", מטפחת את האני ה'חייתי שלהם' בלשוננו של טולסטוי.<sup>337</sup>

טולסטוי מתאר את נכליודוב, כנציג של אותם אצילים צעירים, בספרו "התחייה", כאדם שאיבד את עצמותו, בשלב מסויים של התבגרותו, את טבעו המקורי הטוב. נכליודוב השתנה במשך השנים שחלפו מאז נעוריו ואנו פוגשים אותו כעבור 3 שנים מאז היותו נער מצפוני וטוב, כקצין צעיר. טולסטוי מאפיין את השינוי שחל בו כך:

"אז היה נער ישר ומסור, מוכן להקדיש את עצמו לכל מטרה טובה. כעת היה אדם אנוכי, מושחת ומעודן שרק הנאתו יקרה לו. אז עולמו של האל הצטייר לו כסוד שהוא ניסה לפענח בשמחה ובהתפעמות. כעת הכול בחיים האלה היה פשוט וברור ונקבע על ידי תנאי החיים שהיה שרוי בהם. אז היה נחוץ וחשוב מגע עם הטבע ועם בני אדם שחיו, חשבו והרגישו לפניו (פילוסופיה, שירה), כעת היו נחוצים וחשובים מוסדות שהקימו בני אדם, ומגע עם חברים. אז הצטיירה האישה כבריה מסתורית ומקסימה [...] כעת ייעודה של האישה [...] אחד המכשירים הטובים ביותר להפקת העונג שכבר חווה. אז הכסף לא היה נחוץ. היה אפשר לוותר על האחוזת של אביו ולמסור אותה לאיכרים. כעת לא היה די לו באותם 1,500 רובל שאמו נתנה לו כל חודש. אז ראה את ישותו הרוחנית כטבעו האמיתי. כעת זיהה את עצמו עם "האני" הבריאי, הנמרץ והחייתי".<sup>338</sup>

ורונסקי, דמות מרכזית בספרו "אנה קארנינה", אף הוא קצין המשרת בצבא מייצג טיפוס דומה: חי לפי עקרון העונג, ללא מחוייבות מוסרית, וגורם לחורבנה של אהובתו ומשפחתה.<sup>339</sup>

טולסטוי ממשיך וכותב ב"התחייה" על העצמות של היחיד וההיפנוז (הכניעה למוסכמות החברה):

<sup>336</sup> תיאור טוב של אורח חיים זה נמצא בסיפור "שני הוסארים", בתוך: האם אדמה מרובה נחוצה לאדם וסיפורים אחרים, עמ' 69-124

<sup>337</sup> כך טולסטוי מתאר את השפעת החברה עליו בנעוריו, ביוז'י, כתבי הגות, עמ' 36

<sup>338</sup> התחיה, עמ' 47.

<sup>339</sup> אנה קארנינה, א, עמ' 57

"כל השינוי המחריד (בנכליודוב – א.ק) הזה אירע בו רק מפני שהפסיק להאמין לעצמו, והתחיל להאמין לזולתו. מפני שהיה קשה מדי לחיות מתוך אמונה לעצמו: כשאתה מאמין לעצמך, עליך להכריע תמיד בכל שאלה לא לטובת ה"אני" החייתי שלך, שמבקש סיפוקים קלים, אלא כמעט תמיד נגדו. כשאתה מאמין לזולתך, אינך צריך להכריע בשום שאלה, הכול כבר הוכרע. כמעט תמיד נגד ה"אני" הרוחני ולטובת האני ה"חייתי", אם לא די בכך, כשהאמין לעצמו היה נתון תמיד לגינוי האנשים שבקרבתו, כשהאמין לזולתו זכה לאהדת הסובבים".<sup>340</sup>

לעומת זאת הגיבורים "החיוביים" של טולסטוי: פייר, אנדריי, לוין (לוין הוא מהדמויות המרכזיות של "אנה קארנינה") אינם משלימים עם מוסכמות החברה, מנסים לתקן את עצמם ואת חברתם, ולמצוא משמעות לחייהם.<sup>341</sup> פייר אינו משלים עם נישואיו לאשה ריקנית ובלתי נאמנה, ונפרד ממנה במהירות. הוא מנסה לעשות תיקונים בניהול אחוזותיו לטובת האיכרים. הוא מנסה למצוא משמעות דתית לחייו כאשר הוא מצטרף לאגודת "הבונים החופשיים". הוא לא מהסס לעזוב אותם כאשר הוא מתאכזב מהם, וממשיך בחיפושיו אחר האמת והחיים הנכונים, גם בהיותו בשבי הצרפתי. אנדריי בולקונסקי, גם הוא מחפש משמעות לחייו. הוא מנסה להיות קצין מצטיין במערכות כנגד נפוליאון. הוא יוזם תיקונים באחוזותיו לטובת האיכרים ואף משחרר חלק מהם, מעשה חלוצי ברוסיה של אותם ימים. הוא מנסה למצוא משמעות דתית לחייו לקראת מותו, ע"י ההכרה באהבה האינסופית המזוהה אצלו עם קירבת האל.

טולסטוי מאמין ביכולת האדם לתקן את דרכיו, להביא לידי כך שה"אני הרוחני" שלו, היודע מהו הטוב יגבר על ה"אני הבהמי" החותר לתענוגות הרגע ולסיפוק היצרים.<sup>342</sup> את זה הוא לומד מחייו שלו,<sup>343</sup> ולכן נכליודוב גיבור ספרו "התחייה" הופך בהמשך הסיפור לאיש מופת. לאחר שנוכח שהוא הרס בצעירותו את חייה של משרתת בביתה של אימו, ובגללו היא נהפכה לזונה, הוא עושה כל שביכולתו לעזור לה במשפט בו היא עומדת לדין באשמת רצח. הוא עוזב את מעמד האצילים וחי עם האסירים המוגלים לסיביר. הוא מציע לה נישואין, מחליט לחיות לפי הכללים של ישוע ולהביא אהבה לעולם. בשורות הסיום של הספר טולסטוי כותב: "מאותו לילה התחילו עבור נכליודוב

<sup>340</sup> התחייה, עמ' 48.

<sup>341</sup> טולסטוי מתאר שכבר מגיל צעיר האידאל שלו היה שכלול עצמי, וידוי, בתוך: ל.ג. טולסטוי, כתבי הגות, עמ' 35 – 36; הנסיך אובלונסקי אומר ללוין: אתה אדם שלם מאד [...] ומבקש אתה שכל החיים יהיו עשויים תופעות מושלמות, זה לא יתכן [...] (אנה קארנינה, א, עמ' 44).<sup>342</sup> לרעיון זה הוא נותן ביטוי כבר בסיפור מוקדם, מ-1856, "שני הוסארים", בתוך: האם אדמה מרובה נחוצה לאדם עמ' 69 – 123 טולסטוי חשש מהצד היצרי שבאדם, שהציק לו כל חייו, ונתן לו ביטוי בתיאורו של פייר בתקופת חיי הוללותו, וגם בתיאורו של נטשה רוסטוב המתפתה לקוראגין (ל. גולדברג, הספרות הרוסית במאה ה-19, עמ' 138)

<sup>343</sup> טרויה, טולסטוי, א, עמ' 241; טולסטוי, וידוי, בתוך: ל.ג. טולסטוי, כתבי הגות, עמ' 33 – 90

חיים חדשים בתכלית, ולא מפני שנכנס לתנאי חיים חדשים, אלא בעיקר מפני שכל מה שקרה לו מהעת ההיא ואילך, קיבל בעיניו משמעות שונה לגמרי מבעבר. במה תסתיים התקופה החדשה הזאת בחייו, ימים יגידו.<sup>344</sup>

טולסטוי מביא את רעיון השחרור ממוסכמות החברה, האנרכיזם והאינדיבידואליזם, למסקנות קיצוניות. בסוף הרומן ("התחייה") נכליודוב פוגש בנווד זקן ומוזר שחי חיי חופש גמורים מחוץ למסגרת השיטה הממלכתית הקיימת. לזקן אין בית, אין לו מסמכים, הוא מסרב אפילו לשאת שם. הוא אינו נותן אמון באף אחת מן האמונות המקובלות. הוא מאמין רק בעצמו:

"אין לי אמונה, משום כך איני מאמין לאף אחד, רק לעצמי... אמונות שונות יש משום שאנשים מאמינים לאנשים אחרים ולא מאמינים לעצמם. גם אני האמנתי פעם לאנשים אחרים והלכתי לאיבוד..."<sup>345</sup>

הזקן מצהיר שאינו מאמין לא באמונה הישנה ולא בכל האמונות של הכתות השונות. הדרך הנכונה לדעתו היא "שכל אחד יאמין לרוח שבו, והנה יאוחדו כולם. יאהב איש איש לעצמו, וכולם יהיו כאיש אחד".<sup>346</sup>

אפשר להשקיף על תפיסת היחיד והאינדיבידואליות של טולסטוי מהיבט אחר. טולסטוי סבר כי אף על פי שהאדם הוא חלק ממיליוני בני אדם, ותמיד חלק מקבוצה, כל אדם ואדם הוא יצור מיוחד במינו, הנבדל מכל בני האדם האחרים ע"י התודעה של אחדות אישיותו החד פעמית שכל אדם ואדם יודע אותה על עצמו ומתוך עצמו.<sup>347</sup> הרעיון הזה מופיע לדעת לאה גולדברג בסיפור "מותו של איוואן איליץ'. איליץ' יודע שכל בני האדם הם בני תמותה אבל הוא לא ראה עצמו כ"בן-אדם" בדרך כלל" ולכן ידיעה זו אינה מנחמת אותו.

הפשטה זו "אדם בדרך כלל" אינה קיימת אצל טולסטוי. לכל אדם יש את הזכרונות שלו מילדותו, מהאנשים שאהבוהו, מעבודתו בבגרותו. האדם עם זכרונותיו שלו, עם חייו שלו מן הילדות ועד המוות, רואה עצמו כתופעה חד-פעמית ומיוחדת.<sup>348</sup>

**עקרון "החזרה הנצחית"**. צודקים אלה האומרים כי "מלחמה ושלום" הוא סיפור על רציפות הדורות, כותבת גולדברג:<sup>349</sup> זהו ספר על דור הולך ודור בא. ניקולקה בנו של

<sup>344</sup> התחייה, עמ' 408

<sup>345</sup> התחייה, עמ' 384.

<sup>346</sup> שם, עמ' 385.

<sup>347</sup> גולדברג, הספרות הרוסית במאה ה-19. עמ' 161.

<sup>348</sup> שם, עמ' 162

<sup>349</sup> לאה גולדברג, הספרות הרוסית, עמ' 146

הנסיך אנדריי מוכיח בכל מהותו כי לא יבייש את אביו המנוח.<sup>350</sup> בדמותו אנו מרגישים כי החיים מתחילים מחדש ויימשכו ויוסיפו להיות, והכל יהיה עוד פעם.<sup>351</sup> העיקר הוא בזה, שבכלל בעולם, ובחיי אדם והטבע, לעולם אין מוות, תמיד יש המשך, תמיד ישנה התחדשות החיים, וזוהי מעין "חזרה נצחית". כל הקטסטרופות הבאות עלינו בעוצמתן האדירה, כל אחת מהן אינה אלא אפיזודה, בעולם זה שאנו חיים בו, בתוך המוות החיים מתחדשים יום יום. אולי משום כך, כותבת גולדברג, אנו חשים שהרומאן הזה "מלחמה ושלום" יותר משהינו רומאן הוא אפוס.<sup>352</sup> כמו בטבע, כן גם בחיי האדם היחיד, הולכים הדברים ומתחדשים.

למרות שטולסטוי דחה את הגותו של ניטשה מכל וכל, ו"כה אמר זרתוסטרא" שבו מופיע רעיון זה, נכתב כעשרים שנה אחרי "מלחמה ושלום" יש לציין את ההקבלה ביניהם ברעיון הזה של "החזרה הנצחית". הרעיון הזה משמש אצל שניהם לאותה מטרה: השלמה עם החיים על כל תהפוכותיהם ואכזבותיהם. יש לציין שגורדון הכיר את הרעיון הזה של ניטשה והקדיש לו את המאמר "הנצח והרגע" (ראה בפרק האחרון).

## המוות והלידה

סוד המוות גזל את מנוחתו של טולסטוי עוד מימי נעוריו. מות אחיו איוואן לנגד עיניו הגביר את אימת המוות, ולאחר שעבר את גיל 50 הוא עבר משבר אישי קשה לנוכח אימת המוות שנטלה ממנו את המשמעות של חייו, והובילה אותו לחדוש אמונתו הדתית. טולסטוי מצא מרגוע רק כאשר הגיע להכרה כי האדם הוא חלק מהאינסופי, ועל כך הרחבנו לעיל. גולדברג מצביעה על-כך שבספר "אנה קרנינה", (שהוא מוקדם למשבר הגדול של טולסטוי) המוות נקשר בלידה. את הפרק שבו מתואר מותו של אחיו של ליון, בוחר טולסטוי לסיימו בכך שבצעם ימי גסיסתו של ניקולאי ליון, קובעים הרופאים את הריונה של קיטי. טולסטוי רוצה להחדיר בנו את הרעיון של ההמשכיות: ליון מתחיל להרגיש כי מותו של אדם אחד איננו מסיים שום דבר בעולם. אנו חשים כי הכל כפוף לחוקי הטבע, של קמילה וצמיחה מחדש, המתקיימים באדם כשם שהם מתקיימים ביקום.<sup>353</sup>

<sup>350</sup> מלחמה ושלום, חלק ב', עמ' 612 – 613

<sup>351</sup> , גולדברג, הספרות הרוסית... עמ' 145

<sup>352</sup> שם, עמ' 146

<sup>353</sup> גולדברג, הספרות הרוסית..., עמ' 148 - 149

## דמות האשה והמשפחה אצל טולסטוי

לפי טולסטוי ייעודה של האשה הוא ללדת ילדים, לגדלם ולהיות רעיה אוהבת לבעלה. משום כך הופעתה האחרונה של נאטאשה באפילוג של "מלחמה ושלום" היא כ"נקבה וולדנית", שעליה אומר טולסטוי:

"אשה שלא נותר בה עוד שום דבר מאותו קסם שאין לעמוד בפניו, שמשך אליה את הנסיך אנדריי, דניסוב וקוראגין. עכשיו היא רק אם שכל ענייניה מתרכזים בחדר הילדים ובבעלה".

בעיני טולסטוי דמותה נתעלתה דווקא עכשיו בגלגולה הנוכחי, כשהיא מסתפקת במילוי תפקידה כאם וכרעיה, תפקיד האשה הנצחי.<sup>354</sup>

טולסטוי מתנגד לכל המאבקים, הדיונים והדיבורים על זכויות האשה, על החופש שלה:

"בעיות אלו לא עניינו את נאטשה [...] אלא היא בפועל ממש לא הבינה אותן. לדעת טולסטוי, השאלות והבעיות הללו "קיימות רק לגבי אותם אנשים, שאינם רואים בנישואים אלא הנאה בלבד, שבני הזוג מפיקים זה מזה, היינו רק חלק אחד של הנישואים, ולא כל משמעותם שהיא המשפחה."<sup>355</sup>

האשה אף על פי שאינה צריכה להבין בענייני הרוח של בעלה ובעיסוקיו, צריכה לתת לו חופש מוחלט לעסוק בענייניו, גם אם זה בא על חשבון המשפחה, וכרוך בהעדרויות ממושכות, כאשר עול גידול הילדים נופל כולו עליה.<sup>356</sup>

טולסטוי בערוב ימיו מתנגד ליחסי מין, אפילו במסגרת הנישואין, אלא לשם מצוות "פרו ורבו". יחסי מין שלא במסגרת הנישואים, רק לשם תשוקת בשרים, מגונים על ידו, וכך הוא רואה את הקשר בין אנה קארנינה וורונסקי. ביומנו מה-24 במרץ 1900 הוא כותב על הגישות השונות שגבר יכול לנקוט כלפי יצר המין שלו: "הטוב ביותר לחסל את התשוקה המגרה אותך [...]"<sup>357</sup> מצד אחר טולסטוי מכיר בערך האהבה וההתאהבות למען אושרו של הגבר, וכך הוא מתאר את אושרו של לוין לאחר שקיטי אמרה לו "הן" ואת אושרו של פייר לאחר שזכה בהסכמתה של נטאשה.<sup>358</sup>

<sup>354</sup> 41; ראה מלחמה ושלום, כרך ב' עמ' 589, 591

<sup>355</sup> מלחמה ושלום, כרך ב, עמ' 588

<sup>356</sup> שם, עמ' 590

<sup>357</sup> טרויה, כרך ב', עמ' 321

<sup>358</sup> שם

מעלתן של הנשים לפי טולסטוי היא שהן קרובות יותר לטבע מהגברים, בהיותן קרובות למקור החיים. הנשים יודעות מבשרן את סוד התהוות החיים והאמהות, ולכן הן גם יודעות לקבל את המוות באורח קל וטבעי יותר מהגברים. משום כך הן גם יודעות לטפל בחולים הגוססים באורח טבעי.<sup>359</sup>

יחסו של טולסטוי אל הנישואין והאהבה עבר התפתחות, מ"הערצת" האהבה והאושר המשפחתי ב"מלחמה ושלום", אל ספרו "אנה קארנינה" בו הוקיע את הניאוף והתאוה המינית, אך גם העלה על נס את רגשי הרוך והחיבה שביחסי הנישואין. ב"סונטת קרוייצר" שהיא השלב השלישי בהתפתחות מחשבתו על האהבה והנישואים, הוא מבקש להוכיח כי יחסי בעל ואשה ברוב המקרים מקולקלים מיסודם ומתחילתם. הוא כותב כי ישוע לא ציווה על חיי משפחה. חיי המשפחה רוויים שנאה ומריבות, למעשה רוב הזוגות חיים בגהנום. טולסטוי מטיף נגד יחסי מין אפילו בתוך המשפחה, כי כל תאוה פסולה בעיניו. הוא מתחיל להעריך את השייקרים שאינם מעמידים ילדים כלל, ואינו נרתע מפני האיום הגלום בדרך זו על קיום המין האנושי, אם זהו המחיר שצריך המין האנושי לשלם על מנת להיפטר מהתאוה המינית.<sup>360</sup> התאוה המינית מורידה אותנו למדרגה בהמית,<sup>361</sup> אפילו מתחת לחיות שיש להן עונת ייחום קבועה, המכוונת להבאת וולדות. היצר הבהמי שבאדם רוצה כל הזמן ביחסי מין, אפילו אם האשה בהריון או מניקה, דבר מנוגד לטבע האנושי העמוק יותר, ומוליד שנאה בין המינים: "הרוגז לא היה אלא מחאתו של הטבע האנושי כלפי הטבע הבהמי שדיכא אותו".<sup>362</sup>

הוא תוקף את הנשים כפתייניות של הגברים. לכן הן משקיעות כל כך הרבה מאמצים בהצגת מראן החיצוני בצורה הכי מפתה. הן מציגות תדמית רוחנית מזוייפת, שטחי עניין מזוייפים וכל זה על-מנת "ללכוד" בעל. דרך חיי המין הן קונות שליטה על הגברים.<sup>363</sup> טולסטוי טוען כי הנשים נוקמות בחברה הגברית על חוסר שיוויון הזכויות והפיכתן לחפץ מיני, ע"י חושניותן. כך הן קונות שלטון על החברה הגברית.<sup>364</sup>

כל הדיבורים על המהפכה בהשכלת נשים בזמננו, נראים לטולסטוי כדיבורים בטלים. לדעתו השכלת נשים נגזרת מהשקפת הכלל על האשה, והשקפת הכלל על האשה לא נשתנתה – האשה היא כלי עינוג של הגברים. הנשים הן מעין מעמד עבדים חדש,

<sup>359</sup> שם, עמ' 149 - 150

<sup>360</sup> סונטת קרוייצר, עמ' 41

<sup>361</sup> גם גורדון רואה בתאוה המינית את הגדולה בתאוות ומתייחס אליה בשלילה: "כל תאוה גופנית למשל, היא צמצום גדול, אבל ביחוד התאוה המינית, היא הצמצום היותר עמוק של כל כוחות החיים של האדם [...]" (האדם והטבע, עמ' 61).

<sup>362</sup> שם עמ' 45

<sup>363</sup> טרויה, ב, עמ' 446 - 447

<sup>364</sup> סונטת קרוייצר, עמ' 34

כשהגברים מוסיפים לראות בהן כלי עינוג ומחנכים אותן בהתאם לכך, ודעת הקהל תומכת בכך. לכן גם המקצועות החדשים שירכשו לא ישנו את דימוי האשה בעיני החברה, ואת דימויה העצמי כיצור נחות, והאידיאל של השכלתה יהיה גם בעתיד למשוך את תשומת לב הגברים. הנשים צריכות לבחור, לדעת טולסטוי, בחיי רווקות ובתולדות ורק אז יחול שינוי בהשקפה על הנשים. האשה צריכה להשתחרר מן ההשקפה שייעודה בחיים הוא לקסום ולהקסים את הגבר. בחיי הבתולות דרוש עניין זה לצורך בחירת חתן, ובחיי הנישואים לצורך שליטה בבעל.<sup>365</sup>

את הגברים הוא תוקף על יחסם לנשים כאל אובייקט לניצול מיני ולא כאל בני אדם שמחוייבים כלפיהם ביחס מוסרי. זהו שורש הקלקול בחיי הנישואים.<sup>366</sup> גבר שידע כבר עשרות נשים (זונות ואחרות) לפני הנישואים, וכאלה הם רוב רובם של הגברים, לא יוכל לבנות חיי משפחה מוצלחים. הבחירה למי להינשא, נעשית מצד הגבר לפי המראה והמשיכה הגופנית ולא לפי התאמה רוחנית. לכן מועדים רוב רובם של הנישואים, להכשל.<sup>367</sup> היחסים בין שני בני הזוג הם לעיתים קרובות יחסים של "שני אגואיסטים, הזרים לגמרי איש לרעהו, ומבקשים להפיק זה מזה את מירב העונג לעצמם".<sup>368</sup>

### הערצת האדם הפשוט של טולסטוי

היחס החיובי למעמדות העובדים, והשלילה החריפה של המעמדות העליונים: האצולה, הפקידות הגבוהה והנמוכה, אנשי הכנסיה והצבא, עובר כחוט השני ביצירותיו של טולסטוי, ולמעשה מעצב את זהותו. החוקרת הלנה רימון<sup>369</sup> מעלה במאמרה את הטענה שבספרותה של כל אומה הזהות נבנית מול "האחר", כאשר פעמים רבות ל"אחר" מיוחסות תכונות נעלות יותר מקבוצת ההשתייכות הטבעית של הסופר. כזהו לדעתה המקרה של טולסטוי: הוא מוצא בעם הפשוט תכונות רבות חיוביות, שאותן הוא אינו מוצא בחוג החברתי שלו, שאותו הוא רואה כהולכי בטל, פריטים ומושחתים. (כאמור, כך הוא גם מעריך את הצ'צ'נים וכל השבטים הפראיים למחצה, שלא "קולקלו" ע"י התרבות העירונית (ראה בספרו "הקוזאקים").

ועתה נעקוב כיצד התפתחה הערצתו אל העם הפשוט שהוא סוג של "אחר" לגבי טולסטוי:

<sup>365</sup> סונטת קרויצר, עמ' 48 - 50

<sup>366</sup> סונטת קרויצר, תל-אביב, דביר, 1987, עמ' 22 - 25; 33

<sup>367</sup> שם, עמ' 28

<sup>368</sup> סונטת קרויצר, עמ' 42

<sup>369</sup> Rimon H, "In the Desert of the Other: Identity and Lucrimax in Modern Hebrew Fiction", Australian Journal of Jewish Studies (25) 2012, pp. 222-246

בעיצומו של משבר האמונה ופחד המוות של טולסטוי, לאחר שנואש מלמצוא את הפתרון לבעייתו מהפילוסופים, הוא פונה ללמוד את חוכמת החיים של פשוטי העם, והוא מצביע על ההבדל בין אמונתם הדתית לאמונת אנשי החוג החברתי שלו. האמונה של האחרונים מנותקת לגמרי מחייהם, ואילו אמונת פשוטי העם קשורה בקשר חזק לחייהם, וחייהם מאשרים את משמעות החיים שמעניקה להם האמונה.

"נוכחתי לדעת שכל חייהם של אנשים אלה עוברים עליהם בעמל קשה, ואי שביעות רצונם מהחיים פחותה מזאת של העשירים",<sup>370</sup> אנשים אלו הסכינו עם מחלות וצער ללא כל תמיהה או התרסה, אלא בשלווה ובבטחון שכך ראוי שיהיה, שלא יתכן אחרת. אנשים אלו מקבלים את המוות בשלוות נפש כאשר הם קרבים אליו. "קבלה כזו את המוות נדירה מאד בחוג החברתי של טולסטוי.<sup>371</sup>

טולסטוי משנה את השקפתו החברתית:

"וקרה לי מהפך, אשר מזמן הבשיל בתוכי [...] לא רק מאסתי בחיי חוגנו החברתי – חייהם של אנשים עשירים ומלומדים – איבדו כל משמעות בעיני, כל פעולותינו, כל הגיגינו, המדע, האמנויות – כל זה הצטייר בעיני כחיי מותרות. הבנתי שאין בהם משמעות.<sup>372</sup> ואילו פעולותיו של עם העמלים, היוצר את החיים, הצטיירו בעיני כמעשה האמיתי היחיד. הבנתי שהמשמעות המוענקה לחיים אלו היא האמת, וקיבלתי אותה."<sup>373</sup>

יחסו החיובי של טולסטוי אל העם הפשוט, לעומת יחסו השלילי אל המעמדות העליונים ניכר ברבים מחיבוריו.

טולסטוי מציג את אנשי העם הפשוט - איכרים, פועלים, משרתים (כל עובדי הכפיים) כאנשים כנים המצטיינים במעלות רבות,<sup>374</sup> לעומת השקר ביחסים של אנשי המעמד העליון. בסיפור 'מותו של איבן איליץ', גיבור הסיפור איליץ' שונא את כל אנשי מעמדו, המעמד הגבוה. היחיד שבחברתו הוא חש בנוח הוא המשרת:

"מאז נהג איבן איליץ לקרוא לעיתים קרובות לגירסים. הלה היה מחזיק את רגליו על כתפיו, והשניים היו משוחחים. גירסים עשה זאת על נקלה, ותוך רצון טוב, בפשטות

<sup>370</sup> כתבי הגות, עמ' 70

<sup>371</sup> ראה, "שלוש מיתות", בתוך: "מבחר סיפורים", תרגום מרים ברנשטיין – כהן, עמ' 306 -

320

<sup>372</sup> טענות אלו מוחרפות בחיבורו "מהי אומנות?"

<sup>373</sup> כתבי הגות, עמ' 71

<sup>374</sup> ל"נ טולסטוי, "מותו של איבן איליץ", מבחר הסיפורים, ישראל, הוצאת עידית, 1954, עמ' 58 - 59.



ובטוב לב, אשר הטילו חום בליבו של איבן איליץ. הפגנת בריאות, כח, אומץ חיים אצל בני אדם אחרים היו מקניטים את איבן איליץ. רק כוחו של גירסים ותנופת החיים שבו לא ציערוהו, כי אם הרגיעו את רוחו. "על בני מעמדו, ביתו וחבריו הוא אומר: "...שקר זה. עינה אותו. שקר זה אשר נרקם סביבו על סף מותו... גרם לו ייסורים אילמים".

בספרו של טולסטוי "בעל הבית והפועל",<sup>375</sup> בולט ההבדל בין בעל הבית העשיר הסוחר שכל מעייניו בכסף וברכוש והוא מנותק מהחיים ומאלוהים, לעומת הפועל, איש עבודת הכפיים, המחובר לחיים, לטבע, לבעלי החיים ולאלוהים והוא בעל חוכמת חיים עמוקה. בעל הבית גורם למותו שלו בגלל תאוות הבצע שלו. את אשתו אינו אוהב, ומרמה את הפועל המסור שלו. לעומתו, הפועל ניקיטה יש לו שיח אפילו עם הסוס והסוס מבין אותו (כדימוי של הטבע).

כאשר בעל הבית מאבד את דרכו ניקיטה מוצא את הדרך. ההחלטות של ניקיטה הן תבוניות והחלטות בעל הבית הן שגויות, לוקות בטיפשות כתוצאה מרדיפת הבצע שלו. כאשר הם עומדים בפני סכנת מוות, לניקיטה יש דיאלוג עם אלוהים, והוא מקבל את המוות המתקרב בשוויון נפש<sup>376</sup>:

"קרוב לוודאי שהוא ימות בלילה הזה, בא אל מוחו; אלא שהרעיון הזה לא נראה לו מר ונורא ביותר [...] מפני שחיייו לא היו יום שכולו טוב, כי אם להיפך: מלאים תלאות בלתי פוסקות".

בעל הבית מוכן להפקיר את הפועל למות, ובלבד שהוא יינצל. לבסוף, בעל הבית "חוזר בתשובה" ומציל את הפועל ממוות, תוך הקרבת עצמו, דבר זה מראה את אמונתו של טולסטוי באדם וביכולתו לתקן את עצמו.

ב"אנה קרנינה", כותב טולסטוי על הימים שעשה בן דמותו, ליון, בחברת האיכרים, בקציר השעורה.<sup>377</sup> הוא מדגיש את תבונת כפיהם, את התמדתם, את העצות הנבונות שלהם, את היחס החברי שהם מעניקים לו למרות שהוא טירון וממעמד אחר משלהם. הוא עצמו אינו מתנשא מעליהם ומפתח איתם שיחות ידידותיות.<sup>378</sup>

טולסטוי חש רגש אשמה כלפי מעמד עובדי הכפיים, בהיותו חלק ממעמד "הולכי הבטל" כלשונו. טרויה מתאר כיצד טולסטוי למד סנדלרות ב-1884 והחל לתפור מגפיים בביתו. טולסטוי הסביר לספקנים ש"אין אדם רשאי ליהנות מעמל כפיהם של בני

<sup>375</sup> לב, נ' טולסטוי, **בעל הבית והפועל**, תל אביב, הוצאת בבל, 2002.

<sup>376</sup> שם, עמ' 67 – 68.

<sup>377</sup> ראה, אנה קארנינה, כרך ב', עמ' 322 – 332.

<sup>378</sup> אנה קארנינה, א, עמ' 329.

המעמד הנחות מבלי ששייב להם כגמולם".<sup>379</sup> ב-1882 התנדב טולסטוי להשתתף במפקד תושבים שבו קיווה כי יוכל ליצור מגע עם השכבות הדלות ביותר ולעבד תוכנית סיוע למוכי הגורל. במפקד זה למד לעומק על דלותם ועוניים של בני העם.<sup>380</sup> ב-1884, כאשר אשתו נעדרה מאחוזת יאסניה פוליאנה הוא התווה תוכנית אשר לפיה יונהג באחזה סעודות משותפות עם העניים, ויפוטרו כל המשרתים.<sup>381</sup>

באותה תקופה שהוא כתב את "מותו של איוון איליץ", סיפור שנועד לקוראים המשכילים, הוא חיבר מעשיות עממיות ששימשו כאיורים לעיקרי אמונתו: אהבת אלוהים, אהבת הזולת, צדקה וכו'. במעשיות אלו מייחס טולסטוי לעם שלמות אידיאלית ותכונות נעלות.<sup>382</sup>

יש לזכור כי "ההליכה של טולסטוי אל העם" לא החלה בשנות ה-80. כבר ב-1861 פתח טולסטוי בית ספר באחוזתו לילדי האיכרים, ו-75 בתי ספר נוספים בפלך טולה. הוא התלהב מתשובות והערות תלמידיו.<sup>383</sup> בשנה זו הוא כותב ביומנו: "האם בני המוז'יקים צריכים ללמוד מאתנו איך לכתוב, או שמא אנו צריכים ללמוד מהם כיצד יש לכתוב?"<sup>384</sup> טולסטוי ניסה להקריא לתלמידיו מיצירות פושקין וגוגול, והם נשארו אדישים לגמרי. טולסטוי העדיף להצדיק את טעמם של בני העם הפשוט ולהטיל דופי באומנות של שכבות העילית וכתב: "אולי אין העם מבין, ואינו רוצה להבין, את לשוננו הספרותית. פשוט מפני שספרות זו אינה מתאימה לו, ומפני שהוא עומד לגבש ספרות משלו."<sup>385</sup> (על כך ראה בהרחבה בפרק ג' – יחסו של טולסטוי אל האומנות).

טולסטוי העריץ את גבורת האנשים הפשוטים במלחמה. ב"סבסטופול" הוא מתאר חייל זקן אשר איבד את רגלו בקרבות והוא שוכב בבית החולים בעיר. עיניו מביעות טוב והוא אינו מתלונן על כאביו. הוא מתייחס לפציעתו בענייניות, כמעט בשוויון נפש. טולסטוי מסכם את המפגש הזה באמרו: "ואתה מרכין את ראשך בשתיקה לנוכח ביישנות זו של אדם בפני כבוד עצמו".<sup>386</sup> בספרו "מלחמה ושלום" (1868) מתאר טולסטוי את האומץ של החיילים הפשוטים דרך עיניו של פייר: "הפגזים באו במעוף מזמזם... אך

<sup>379</sup> א. טרויה, טולסטוי, ב, עמ' 413 - 414

<sup>380</sup> שם, עמ' 395

<sup>381</sup> שם, עמ' 419

<sup>382</sup> שם, עמ' 433

<sup>383</sup> שם, א, 212

<sup>384</sup> הד למחשבות אלו נמצא בחיבור "מהי אומנות" (ראה בפרק ד' יחסו של טולסטוי לאומנות)

<sup>385</sup> מאמר ראשון בסידרה 'בית ספר ביאסניה פוליאנה', בחודשים נובמבר ודצמבר (אצל טרויה,

א, עמ' 214

<sup>386</sup> ל"נ טולסטוי, סבסטופול, בתוך סבסטופול, ת"א, משרד הביטחון, 1988.

האנשים שהיו על הסוללה לא השגחו בכך לכאורה; מכל עבר נשמע קול דברים עליזים ומהתלות".<sup>387</sup>

אין ספק שבספרו "מלחמה ושלוה" מגיעה הערצתו של טולסטוי כלפי בני העם הפשוט לשיאה, בדמותו של פלאטון (שכינויו הוא קאראטייב). גיבור הספר, פייר, פוגש אותו בימים הקשים שעוברים עליו כשבוי בידי הצרפתים, וממנו הוא שואב עידוד נפשי ויכולת עמידה. פלאטון הוא חייל רוסי, שבוי, כבן חמישים, בעל חוכמת חיים היודע להסתדר ולשמור על שלווה נפש בכל מצב. הוא אינו פילוסוף, הוא חי את ההווה, את זוטות החיים ולצד זה יש לו חוכמת חיים בה הוא משתמש על מנת לנחם ולעודד את פייר (כי הוא אדם טוב לב):

"אחי יקירי אל תיקח ללב", אמר באותו ליבוב של חיבה מזדמרת כדרך שמדברות איכרות רוסיות זקנות. אל תיקח ללב ידידי הסבל הוא בן חלוף, ולחיים אין סוף. ככה זה חביבי ואנו חיים כאן, השבח לאל, וכן, יש בעולם אנשים רעים, ויש טובים.<sup>388</sup>

על פלאטון אומר טולסטוי שהוא "התגלמות כל מה שהוא רוסי, טוב ועגול". בעיני פייר נהפך פלאטון כבר בלילה הראשון להתגלמות הבלתי מושג. דיבורו אינו פרי מחשבה עמוקה, ולמרות זאת יש בו חוכמה עמוקה ודבר זה מתקשר להשקפתו של טולסטוי על עליונות הרגש והחוכמה העמוקה על פני השכל האנליטי:

"אך עיקר הסגולה של דיבורו היה בבלתי אמצעי וברהיטות שבה. ניכר בו שלא חשב מעולם על אשר אמר, או אשר יאמר, ומשום כך, במהירות הטעמתו ובדייקנותה היה כוח שכנוע מיוחד במינו שאין לעמוד מולו. לעיתים קרובות היה אומר דברים הסותרים לגמרי את אשר אמר לפני כן אך גם דברים אלה וגם אלה צפנו אמת בחובם."

תבונת הכפיים של פלאטון היא חלק גדול מקסמו: "הוא ידע לעשות כל דבר, לא הטוב ביותר אך גם לא רע. היה אופה, מבשל, תופר נעליים. תמיד היה עסוק..."

פלאטון מצטיין באהבה חובקת כל: "הוא אהב כל מה שזימנו לו החיים, וחי חיי אהבה עם הכול, בעיקר עם האדם – לא עם אדם מסוים אחד, אלא עם בני האדם שחיו במחיצתו".

גם יחסו של פלאטון אל מותו הקרב מעורר את הערצתו של פייר. פלאטון חולה אנושות ויודע שקיצו קרב. למרות זה הוא אינו מתלונן על מצב בריאותו ואומר: "הקובל על

<sup>387</sup> ח"נ טולסטוי, מלחמה ושלוה, חלק ב, ת"א, ספרות הפועלים, עמ' 208.

<sup>388</sup> שם, עמ' 486.

מחלתו – לא יזכהו הבורא במותו".<sup>389</sup> פלאטון משלים עם אי הצדק בחיים ובמוות ורואה גזירת גורל של אלוהים שאין להבינה ואין להתלונן עליה. כשהוא עצמו עומד בפני מותו, על פניו "הבעה של הדרת חג חרישית".<sup>390</sup>

דמותו מזכירה במידת מה, אישיות אמיתית שטולסטוי בא עימה במגע, האיכר ומייסד הכת סוטאייב שהטיף לאהבה ולאחווה בין בני האדם והעמים (ראה בפרק ב' על טולסטוי כמתקן חברתי). טולסטוי העריץ איש זה שבא מקרב פשוטי העם (לא הרבה דמויות ממשיות הוא העריץ בחייו).

---

<sup>389</sup> שם, עמ' 486.

<sup>390</sup> שם, עמ' 489.

## יחסו של טולסטוי ללאומיות

לעניין זה מוקדש פרק שלם בהמשך, וכאן אציג אותו בקיצור, רק לצורך השוואת תפיסת האדם של גורדון בנושא זה. בניגוד לגורדון, טולסטוי לא ראה את הזיקה הלאומית של היחיד כחלק מעצמותו. פפרני כותב כי הוא לא היה לאומני,<sup>391</sup> אך למעשה התנגדותו ללאומיות היתה גורפת אף יותר. ניתן לראות כי הוא התנגד לכל סוג של לאומיות. התנגדותו ללאומיות באה לידי ביטוי בהוראה שהוא נותן לאירים: שעליהם (האירים) לא להיאבק למען עצמאות לאומית.<sup>392</sup> טולסטוי דבק בעמדתו שלפיה אסור להעדיף עם אחד על משנהו ויש לשאוף למחיקת ההבדלים הלאומיים והדתיים בין בני האדם ולא לעידודם.<sup>393</sup>

בתשובה לשאלתו של יהודי (בן הרב ז. גוטמן) ב-17 בינואר 1910: "האם תיתכן אחווה כללית, אף שהאנושות מחולקת לדתות ללאומים ולגזעים", ענה לו טולסטוי: "תורה דתית אמיתית אינה גלומה אלא בכך, שתעורר בקרב בני האדם את ההכרה בדבר אחדותם הרוחנית ותשחרר אותם מדתות שונות, ועל כן כוזבות, ומזיקה בלבדית אל הלאום, אל המדינה ואל הגזע שלהם."<sup>394</sup>

## שלבים בהתפתחותו הרוחנית של האדם לפי טולסטוי

החיפוש אחר משמעות לחיים הוא יסוד חשוב בתפיסת האדם של טולסטוי. והוא בא לידי ביטוי בתיאור ההתפתחות הרוחנית שלו, ושל גיבורי הרומנים שלו. כל גיבוריו "החיוביים" של טולסטוי, בני חוגו החברתי, מחפשים משמעות לחייהם, או לפחות כל הדמויות הראשיות בספריו שהן במידה רבה בני דמותו, כגון פייר, אנדריי ונכליודוב.

## מקום האמונה הדתית בחיי האדם

המסכת "יודוי"<sup>395</sup> אשר טולסטוי כתב ב-1789 מתארת היטב את חיפושי המשמעות של טולסטוי. טולסטוי מתאר את תהליך הסתלקותו מהאמונה הדתית, כתהליך טבעי, שקרה לו בשנות העשרה שלו, עם רכישת ההשכלה. לדעתו כך קורה לרוב אנשי חוגו

<sup>391</sup> לב. נ. טולסטוי, כתבי הגות, (עורך פפרני), ירושלים, כרמל, 2015, עמ' 501 – 523.

<sup>392</sup> פפרני, לב טולסטוי והשאלה היהודית, בתוך כתבי הגות, עמ' 502

<sup>393</sup> פפרני, עמ' 303.

<sup>394</sup> לב טולסטוי, כל כתביו ב-90 כרכים, מהדורת היובל, מוסקבה, 1928 – 1958; ההפנייה היא למספר הכרך והעמודים: 81, 51 – 52.

<sup>395</sup> יודוי, כתבי הגות, עמ' 33 – 90

החברתי. יחד עם זאת הוא לא שלל את קיומו של האל וגם לא של כריסטוס, אך לא ידע כבר מהו תוכנה של האמונה בהם<sup>396</sup>.

את מקום האמונה הדתית תפסה אצלו האמונה בשכלול עצמי, רוחני וגופני, אך היא התעוותה במשך השנים:

"האמונה הזו בשכלול רוחני ומוסרי לטענתו, התחלפה במשך הזמן ברצון להיות טוב לא בעיני עצמי ואלוהים, אלא רצון להיות טוב יותר בעיני אנשים אחרים.

זהו התהליך שעובר על נכליודוב בספר "התחייה" וראה לעיל.<sup>397</sup> במשך שנות נעוריו ובגרותו המוקדמת הוא נגרר לחיי תענוגות בלתי מוסריים, שהתאימו לנורמות של החוג החברתי שלו. פריצות, הימורים, בזבז כספים וכו'.

עם תחילת הקריירה הספרותית של טולסטוי, לאחר שהתקבל בחוגי הסופרים, הוא התחיל לחשוב, בהשפעת ידידיו, כי לאמנים ישנו תפקיד חשוב בהתפתחות האנושות, וכי תפקידם ללמד את בני האדם את האמת. האמונה הזו הפכה ממש לדת, אבל כעבור שלוש שנים של חיים בין האמנים הללו הוא התאכזב (אם כי המשיך בקשריו עם הסופרים). הוא גילה כי אין תמימות דעים בין האמנים מהי הדרך האומנותית הנכונה, וכי רובם רודפי בצע, כבוד ופרסום.<sup>398</sup>

ב 1871 כאשר טולסטוי היה בשיא הצלחתו הספרותית, הכלכלית והחברתית, לאחר שכתב את ספריו הגדולים "מלחמה ושלום" ו"אנה קרנינה" שהפכו אותו למפורסם, הוא נכנס למשבר נפשי קשה, נוכח ההכרה שבסוף חייו של האדם מצפה לו המוות. ההכרה הזו רוקנה לתחושתו את חייו מכל משמעות, והכניסה אותו לחרדות ודכאון. טולסטוי כותב כי באותה עת החלו להטריד אותו השאלות: מה יצא מכל חיי אם בסופם צפוי לי המוות?<sup>399</sup> האם יש משמעות לחיי כאשר המוות מצפה לי באופן בלתי נמנע?<sup>400</sup>

<sup>396</sup> שם, עמ' 34

<sup>397</sup> שם, עמ' 36

<sup>398</sup> טרויה, בכרך ב', מראה בספרו כי טולסטוי היה ביקורתי מאד כלפי כל הסופרים הרוסיים של זמנו – טורגנייב, צ'כוב, דוסטוייבסקי, גורקי, וכי הרבה לריב איתם; דוסטוייבסקי – עמ' 379; טורגנייב – עמ' 378, 390; צ'כוב – עמ' 532; גורקי – עמ' 533 - 534.

<sup>399</sup> תיאור מעניין של התמודדות עם אימת המוות נמצא בספר אנה קרנינה, כאשר אחיו של לין גוסס משחפת (וגם אחד מאחיו של טולסטוי נפטר ממחלה זו (שם, כרך ב, תרגום י. שנהר, עמ' 50 - 68)

<sup>400</sup> וידוי, כתבי הגות, עמ' 48; שאלות דומות הטרידו את פייר, גיבור מלחמה ושלום. שם, כרך ב' עמ' 532: "והשאלה האימה שהייתה הורסת את כל בנייני שכלו: לשם מה? – לא הייתה קיימת עוד במוחו". העובדה שבכתביו הספרותיים של טולסטוי, אצל גיבורו, עולה השאלה שהטרידה את טולסטוי עצמו, וגם התשובה שהוא נותן לה היא אותה התשובה שטולסטוי נתן ב'וידוי' כלומר בכתובה הביוגרפית שלו, היא דוגמה יפה לכך שכתביו הספרותיים משקפים את הגותו הפילוסופית בשאלות כלליות, ולכן הם מאד חשובים להבנת תורתו.

בתחילה ניסה טולסטוי לענות על שאלה זו ע"י פנייה אל המדעים אך התאכזב. אחר כך הוא פנה לכתבי הפילוסופים הגדולים: סוקרטס, בודהה, קהלת ושופנהאואר וגילה כי כולם לא רואים ערך בחיים עצמם, אלא רואים בהם דבר רע המוליך לסבל בלבד. אם כן, הוא הבין, התבונה מוליכה אותו למסקנה כי התאבדות היא הדרך הנכונה.<sup>401</sup> בתקופה זו הוא הגיע לשיא הייאוש ולמחשבות על התאבדות.<sup>402</sup> הייאוש, שטולסטוי חשב כי אין מי ששקוע בו יותר ממנו, היה למעשה מנת חלקם של אינטלקטואלים רבים ברוסיה.<sup>403</sup>

אך טולסטוי עצר לפני תהום ההתאבדות, והמשיך לבחון את המסקנות התבוניות – הפילוסופיות של שלילת החיים שהגיע אליהן. לבסוף הוא הגיע למסקנה כי בדרך השכלית לא ימצא תשובה לבעייתו:

"הבנתי שבכלל לא הייתי צריך לחפש בידע התבוני את התשובה על שאלתי [...] כי רק אם השאלה תוצג אחרת כשאלה על היחס שבין הסופי (האדם) לבין האינסופי (האלוהים) תיתכן תשובה, תימצא משמעות לחיים אעפ"י שבסופם יהיה המוות." בכל דרך שבה אציג את השאלה: 'כיצד עלי לחיות?' התשובה תהיה: 'לפי חוקי האל' [...]. מהי המשמעות שהמוות אינו מחסלה' – 'ההתאחדות עם האל האינסופי, גן עדן'.<sup>404</sup>

טולסטוי הגיע למסקנה כי הידע של התבונה מוביל אותו להתאבדות, למוות, ואילו האמונה באלוהים מובילה אותו לחיים. האמונה מעניקה לקיומו הסופי של האדם משמעות הנגזרת מקיום האינסופי – משמעות שהסבל, המצוקה והמוות אינם מכלים. טולסטוי הבין כי אמונה אין פרושה אמונה בניסים, בהתגלות, וביחסו של האדם לאלוהים. קודם יש להגדיר את האמונה ודרכה להגדיר את האלוהים:

---

<sup>401</sup> שם, עמ' 57. גם גורדון כותב על הנטייה של אנשים צעירים בזמנו להתאבד כתוצאה מייאוש קיומי, ומאי מציאת משמעות לחיים: "הרי זה מביא אותו לעיתים לא רחוקות לידי איבוד עצמו לדעת. הן יסוד כל היסודות של כל איבוד לדעת [...] היא בעצם השאלה העולמית: מה הם החיים, ולמה הם החיים?" (האדם והטבע, עמ' 58 – 59). אבל ממש כמו טולסטוי הוא סבור כי "ההכרה" השכל אינו יכול לתת תשובה לשאלות אלו.  
<sup>402</sup> טרויה, עמ' 357.

<sup>403</sup> טורגנייב בספרו "אבות ובנים" קרא לו "ניהיליזם" וראה בו מחלת הדור. אליבא דטורגנייב, ניהיליסט הוא אדם "שאינו מקבל על עצמו את מרותה של סמכות כלשהי, אינו מכיר בעיקרון כלשהו כזו אמונה, גם אם העיקרון מקובל ומכובד על כולם". צעירים שמספרם הלך וגדל, שהתכחשו למשפחה, לאומנות, לדת ובכלל לכל המבנים החברתיים הקיימים. הם מצאו את עצמם שקועים בריקנות גדולה ואיבדו את עשתונותיהם. היו מהם שהתלבשו כמוז'יקים ו"הלכו אל העם", וחזרו משם מתוסכלים. מגיפת התאבדויות פשטה בקרב סטודנטים ובחוגי החברה האמידה. אנשים שמו קץ לחייהם, מתוך רפיון רוח, מסלידה, מיצר חיקוי, מהתרברבות או מתוך סקרנות.

<sup>404</sup> שם, עמ' 66 - 67

"אמונה היא משמעות ידיעת המשמעות של חיים אנושיים, אשר כפועל יוצא ממנה האדם אינו מחסל את עצמו, אלא חי. אמונה היא כוח החיים. אם האדם חי הרי יש בהכרח משהו שהוא מאמין בו [...] אם הוא מבין שהסופי הוא צל חולף, עליו להאמין באינסוף. אי אפשר לחיות ללא אמונה".<sup>405</sup>

טולסטוי מבקר את החילוניים האתאיסטים, ואומר שהם כמו אותו אדם שהוציא מהשעון את הקפיץ והוא מתפלא שהוא הפסיק לפעול. הנמשל הוא שהחילונים הוציאו את אלוהים מעולמם ומתפלאים שהם איבדו את טעם החיים. הוא מוסיף ואומר כי:

"מושגי האלוהים האינסופי, מקורם בצד האלוהי של הנשמה, והקשר בין מעשי האדם לאלוהים, הם מושגי הרע והטוב המוסרי", אלו הם מושגים שפותחו לאורך חיי האנושות, שבלעדיהם לא היו חיים לאנושות, וגם לו עצמו, ועכשיו אנשים רוצים לבטל את כל העמל ולהמציא הכל מחדש.<sup>406</sup>

טולסטוי מתאר את חייו כהתפתחות רוחנית בשלבים כאשר השיבה לאמונה באלוהים היא השלב המשמעותי ביותר.

### שלבים בהתפתחותו הרוחנית מוסרית של טולסטוי

- הסתלקות מהאמונה הדתית.
- האמונה בשכלול עצמי, רוחני וגופני.
- חיי הוללות ורדיפה אחר תענוגות.
- תרומה לחברה (למשל רפורמות באחוזות, יוזמות שונות בשרות המדינה).
- טיפוח המשפחה.<sup>407</sup>
- הרדיפה אחר התהילה והכבוד
- הפחד מהמוות.
- החזרה לאמונה הדתית.
- האכזבה מהגותם של הפילוסופים הגדולים.
- הבנת ערכם של פשוטי העם ושליטת חייהם של העשירים.
- החזרה לדת המסורתית.

<sup>405</sup> שם.

<sup>406</sup> שם, עמ' 68.

<sup>407</sup> אין להתעלם מכך, שחיי המשפחה של טולסטוי לא היו מאושרים, וכנראה באשמתו. שבסוף חייו של טולסטוי הוא הגיע לשלב שבו הוא רצה לברוח מהכל ולהתבודד, וכך הוא כותב לאשתו: "והעיקר הוא, שכמו היהודים בהגיעם לשנתם ה-60 פורשים ליערות, כן מבקש כל אדם זקן רליגיוזי להקדיש את אחרית חייו לאלוהים". מכתב זה נכתב 13 שנה לפני בריחתו הממשית ב-1910. (אצל גולדברג, הספרות הרוסית במאה ה-19, עמ' 138)



- המרד נגד הכנסייה ופולחניה.
- דרכו לאמונה האמיתית (תפיסת האל האימננטי, האהבה כדרך הראשית לקרבה אל האלוהים), החזרה לתורתו של ישוע עם עקרון האהבה המונח ביסודה.
- יציאה למאבקים חברתיים והפצת תורתו.

אלו הם השלבים המאפיינים את התפתחות כל הדמויות הנעלות בספריו של טולסטוי, והם גם שלבי התפתחותו המוסרית של טולסטוי עצמו. ועתה נבחן כיצד התפתחות רוחנית זו מתבטאת בדמויותיו, אנדריי בולקונסקי ופייר בזאחוב שהם גילומים ספרותיים של דמותו של טולסטוי, וע"י כך נעמיק את הבנתנו כיצד ראה טולסטוי את התפתחותו הרוחנית של האדם ולא רק של עצמו. נבדוק עתה את שלבי התפתחותם הרוחנית של גיבוריו לפי הקריטריונים הבאים:

#### **דמותו של אנדריי לפי הפרמטרים שלעיל:**

קשה לומר כי אנדריי הוא בעל "תודעה נמוכה" במובן של חומרנות ורדיפה אחרי תענוגות החיים, אף על פי שהיה כל ימיו אתאיסט, כפי שטולסטוי מגדיר אותה: "כתעתוע של יצרים ושאיפות אנוכיות, רצון לזכות בתענוגות. זוהי תודעה כוזבת וקיום אנושי כוזב גם יחד, אשר גורמים לאדם סבל וכאב". הוא מאמין גדול בתבונה ובתיקון החברה. הוא איש העובדות והמדעים, ולכן לפי הגדרתו של טולסטוי הוא אינו בעל תודעה עליונה. אל התודעה העליונה הוא מגיע רק סמוך למותו. התודעה העליונה לפי טולסטוי היא הכרה בעקרון האהבה, וכן "הכרה באי תלותו של האדם בזמן ובחלל, ברוחניותו, והכרה בכלל עולמיותו" (54, 179). לתודעה זו הוא מגיע לאחר פציעתו הקשה בקרב אוסטרליץ, וכאשר הוא נוטה למות לאחר קרב בורודינו.

בהתפתחותו הכללית הוא מגשים את הסכימה של טולסטוי:

אנדריי הוא אתאיסט רוב חייו, הוא לועג לאחותו המאמינה האדוקה. הוא בהחלט מאמין בשכלול עצמי, ובז לרוב אנשי החוג החברתי שלו, הולכי הבטל, הצבועים והרמאים. הוא משתדל לתרום לחברה בכל מיני דרכים: שחרור איכרים בחלק מאחוזותיו, הכנסת תיקונים בחלק אחר של אחוזותיו, השתלבות בניהול המדינה והצבא וייזום רפורמות בצבא לצד רפורמטורים בדרגות הבכירות. גם התגייסותו לצבא היא חלק מהרצון לתרום לחברה, אם כי כאן מעורב גם הרצון לזכות בתהילה.

בתור איש משפחה, אנדריי נכשל. הוא לא אוהב את אשתו, והיא אינה מאושרת לידו. ביקורתיותו ושיפוטיותו מונעים ממנו להיות בעל טוב. אך הוא אינו מוותר על האהבה ועל החלום להקים משפחה מתוך אהבה, לאחר מות אשתו. כאשר הוא פוגש בנטאשה הוא מתנסה באהבה. אלא שחלומו זה עולה אף הוא על שרטון, והיא נוטשת אותו למען ריקא. רק כאשר כבר אין לו סיכוי לממש את אהבתו, כאשר הוא גוסס, הוא מגיע לאהבה טהורה, לאהבה כלל אנושית ולאהבת האל, כפי שראינו לעיל בסעיף על "עקרון האהבה אצל טולסטוי", ואז הוא מתפייס עם העולם.

### פייר בזאחוב

פייר, אף הוא עובר, פחות או יותר, את אותם שלבי התפתחות שטולסטוי מצביע עליהם. הוא אוטוטיידר רוב חייו, שחי ללא התחשבות במוסכמות, ולכן נחשב לתמהוני. הוא אדם שמחפש "את עצמו" ואת מקומו בעולם. בתקופה מסויימת הוא נופל לחיי הוללות חסרי טעם, וכפירה מוחלטת באל, תוך כדי הערצת הנאורות והקידמה של המערב.

פייר נכשל בחיי הנישואים הראשונים שלו, מפני שהוא נישא ללא מחשבה, ומתוך כניעה ללחץ חברתי, לאשה בוגדנית ריקה מתוכן, שהוא בז לה. מבחינה זו הוא דומה לאנדריי, שאף הוא נשא אשה שלא מבינה את עולמו.

פייר הוא אדם טוב, ששואף להיטיב עם החברה, והדבר בא לידי ביטוי בתיקונים שהוא רוצה להכניס באחוזותיו לטובת האיכרים. אך הוא אינו מסתפק בכך, ונכנס לאירגון "הבונים החופשיים", מתוך מטרה להפוך לאדם טוב יותר, ולמצוא את האמונה באלוהים. לאחר זמן הוא מתאכזב מהארגון, כאשר הוא נוכח כי רוב החברים נמצאים שם משיקולים אינטרסנטיים, של יצירת קשרים חברתיים עם אנשים רמי מעלה. הוא נוכח לדעת שהוא לא נעשה שם לאדם יותר טוב. גם הוא כטולסטוי עבר תקופות של יאוש "והשאלה האיומה שהיתה הורסת את את כל בנייני שכלו: לשם מה? [...]"<sup>408</sup> היא שאלת המוות, שהביאה את טולסטוי למחשבות על התאבדות, הטרידה אף אותו.

המהפך באישיותו חל כאשר הוא נופל בשבי הצרפתים במוסקבה. הוא נלקח עם שבויים רוסיים אחרים, מפשוטי העם למסע הנסיגה של הצרפתים ממוסקבה, עד שכעבור חודש משחררים אותו הכוחות הרוסיים. במסע הזה הוא מכיר את פשוטי העם ונוכח בגדולתם הנפשית ובחוכמת חייהם. החוויות שעוברות עליו בהיותו חסר כל, רעב, ונתון להתעמרות הצרפתים, גורמות לו להגיע לאמונה דתית חדשה ולשלוות נפש.

<sup>408</sup> מלחמה ושלוה, ב', עמ' 532

פייר מעריץ את חברו לשבי, פלאטון (שכינויו הוא קאראטייב) אדם מפשוטי העם בעל חוכמת חיים יוצאת דופן. הוא פוגש אותו בימים הקשים שעוברים עליו כשבוי, וממנו הוא שואב עידוד נפשי ויכולת עמידה (ראה לעיל). המפגש עם פלאטון וימי השבי על כל אימיהם, חוללו מהפך נפשי אצל פייר והביאו לו את הכרת החרות והאמונה באלוהים: בשבי למד לראשונה להעריך את התענוגות הפשוטים של החיים. הוא למד:

"ששפע נוחיות החיים מבטל את האושר בסיפוק הצרכים. הוא למד שהחופש של בחירת העיסוק, שניתן לו בחייו הקודמים, רק העיקר עליו. "כל ימי חיי, היה פייר חושב ומדבר בהתלהבות על אותו חודש השבי שלו, על אותן תשוקות חריפות של שמחה, שאין להשיב עוד, ובעיקר על אותה שלווה-נפש גמורה, ועל אותה חירות פנימית מוחלטת, אשר לא חש אלא בתקופה ההיא בלבד.<sup>409</sup>

"עם הרגשת החרות נגמל פייר מההרגל הישן בו היה שואל את נפשו: "נו מה אעשה אחר-כך [...] ואותו דבר שנסתגף לפני, שחיפשו ללא הרף, 'מטרת חיים', עכשיו היה לו כבטל ומבוטל.<sup>410</sup> הוא הבין שמטרת חיים אינה קיימת ואינה חלק מהמציאות, "והיעדר המטרה נתן לו הכרה שלימה, הכרת שמחה של חרות, שהייתה בימים ההם אושרו."

במקום המטרה, הייתה לו אמונה. "לא אמונה בכללים מסויימים, או במילים או ברעיונות":

"אלא אמונה באלוהים חיים, שאתה חש בו בכול<sup>411</sup> ותמיד. קודם ביקשו במטרות שהציב לעצמו. בקשת מטרה זו, לא הייתה אלא בקשת אלוהים. אך לפתע בשביו נוכח לדעת, לא במילים, לא בשיקולי דעת, אך ברגש בלתי אמצעי, את הדבר אשר אומנתו הייתה אומרת לו זה כבר: **שהאלהים הנה הוא כאן, בכול**.<sup>412</sup>

הוא נוכח לדעת שהאלוהים נמצא בקאראטייב לא פחות מבבעלי התוארים אשר עמדו בראש המאסונים. הוא הרגיש כמו אדם שמצא<sup>413</sup> את מה שחיפש כל חייו והריהו מתגולל לרגליו. קודם חיפש את האינסופי, האדיר, הבלתי מושג, במרחקים: בפוליטיקה, בתורת המאסונים, בפילוסופיה ובפילנתרופיה.

<sup>409</sup> שם, עמ' 435 - 436

<sup>410</sup> שם, עמ' 532

<sup>411</sup> זוהי תפיסת האל, שאליה הגיע טולסטוי גם בשנים מאוחרות יותר: אלוהים האימננטי, שריו בכול, ואיננו אל אישי או טרנסצנדנטי.

<sup>412</sup> שם

<sup>413</sup> שם

"ואלו עכשיו למד לראות האינסופי בכל דבר, ולכן התבונן בשמחה בחיים המקיפים אותו, בחיים המשתנים לעולם, האדירים לעולם, הלא מושגים, האינסופיים." עכשיו הייתה לו תשובה על השאלה האיומה "לשם מה?" – "משום שיש אלוהים, אותו אלוהים שבלי רצונו לא יפול משערות אדם ארצה."

כתוצאה מכל השינויים הללו בהשקפת עולמו פייר נעשה אדם יותר טוב, יותר משתתף בחיי זולתו, מדבר ונואם פחות, ומקשיב יותר לבריות. אנשים, שלפני-כן פרשו ממנו החלו לאהוב אותו.<sup>414</sup> לאחר שחרורו פייר אינו רוצה בקריירה ממשלתית, גם עניינו בפוליטיקה ירד (אם כי הוא עומד בראש אגודה דתית). מצד שני הוא החל רואה את הטוב שבאנשים "בהיפגשו עם פלוני ועם אלמוני, היה מיד רואה בו אך את הטוב שבו, והראוי לאהבה".<sup>415</sup> בתקופה שלאחר שחרורו פייר לא המתין לסיבות פרטיות כדי לאהוב את האנשים, "אלא האהבה מילאה את ליבו, ובאהבו את בני-האדם בלי סיבה, מצא סיבות שאין להרהר אחריהן, אשר בזכותן הם ראויים לאהבה."<sup>416</sup>

יש לציין שלאחר כל הטלטלות שפייר עבר, כאשר הוא שב מן השבי, הוא נושא לאשה את נטאשה, נולדים להם 7 ילדים, והם מקיימים חיי משפחה מאושרים:<sup>417</sup>

"אחרי שבע שנות נישואים הרגיש פייר הרגשה ברוחה, הכרה של שמחה, שאין הוא אדם רע [...] באשתו השתקף רק מה שהיה טוב בו באמת".<sup>418</sup>

השלב הזה כחלק הכרחי משלמות האדם, נראה קצת תמוה לאור יחסיו הקשים והמורכבים של טולסטוי עם אשתו (ראה ספרו של טרויה **טולסטוי**; וספרו של בסינסקי פול, **לב טולסטוי הבריחה מגן עדן**). אך בספר חשוב אחר שחובר בסמוך ל"מלחמה ושלום" – 'אנה קארנינה', הגיבור הראשי החיובי – לז'ין - מוצא מנוח לנפשו הסוערת רק כאשר הוא מתחתן ומקים משפחה.

לכאורה יכולנו לחשוב כי לגיבור הטולסטויליאני, כבר לא יהיו יותר שאיפות חברתיות לאחר שמצא את האמונה הנכונה באלוהים, ואת עקרון האהבה, אך חיי טולסטוי עצמם מכחישים את ההנחה הזו. טולסטוי, היה מעורב במאבקים חברתיים רבים בעשורים

<sup>414</sup> שם עמ' 533

<sup>415</sup> שם

<sup>416</sup> שם, עמ' 554; לאהבה כזו הגיע הנסיך אנדרי לפני מותו: "הנסיך אנדרי לא יכול להתאפק עוד והחל לבכות בדמעות של אהבה ענוגה, על האנשים, על עצמו, על שיגיונותיהם שלהם ושלו. וההשתתפות בצער הזולת, אהבת האחים, אהבת האוהבים, אהבת שונאינו, אהבת אויבנו". כן אותה אהבה שהטיף לה אלוהים, אשר הנסיכה מאריה לימדתני ואני לא הבינותי, הנה על שום כך היה לי צר על החיים, הנה זה הדבר שנותר לי, אילו נשארתי בחיים, אבל עכשיו איחרתי את המועד, אני יודע זאת" (כרך א, עמ' 229)

<sup>417</sup> שם, עמ' 589 - 590

<sup>418</sup> שם, עמ' 590

האחרונים לחייו : הוא נאבק בממסד הכנסייתי, הוא נלחם עבור הכתות הסוטות, הוא נלחם בשיטה המשפטית, במיליטריזם, ועוד.<sup>419</sup> גם גיבורו נכליודוב מ"התחייה" מנסה להאבק בשיטות הענישה, נלחם למען קורבנות החברה, אחרי שזרח עליו אור האהבה הבלתי מותנית. פייר, גיבורו של טולסטוי, לא פורש מהציבור, לאחר שזכה באמונה ובמשפחה אוהבת. הוא ממשיך להיות מעורב בענייני האגודה שייסד, ונעדר מביתו לשם כך ימים רבים.<sup>420</sup> גם לוין מ"אנה קארנינה" עסוק במחשבות על טובת הפועלים והאיכרים, על ארגוני האצילים, גם לאחר נישואיו, והוא אף מחבר ספר שלם על "תנאיו הטבעיים של הפועל ביחס לקרקע".<sup>421</sup>

## סיכום

ניתן לומר כי תפיסת האדם של טולסטוי הינה תפיסה התפתחותית שבה האדם שואף לשלמות מבחינה מוסרית ודתית כאחת, על רקע הנחות יסוד מטפיסיות, וניסיון חייו. שיאה של התפתחות האדם הוא הכרת עקרון האהבה והאלוהות ויישומו בחייו. תפיסה זו עוסקת בעיקר באנשים מהחוג החברתי שלו, ובאנשים במעלה אנושית מוסרית גבוהה, כלומר אנשים שיש להם דחף לתיקון עצמי ולתיקון חברתם. חייו האישיים של טולסטוי בונים במידה רבה את תפיסת האדם שלו.

- רוב האנשים בחוג החברתי של טולסטוי, מאבדים את אמונתם באלוהים ובדת בשלב די מוקדם, והדבר קשור ברכישת השכלה, שמביאה אותם להשקפה ביקורתית על הניסים והאמונות הדתיות.
- רוב האנשים נוטים לקבל את ההשקפות החברתיות של החוג החברתי של האצילות הרוסית, והדבר מביא אותם לשחיתות מידות, לחיי הוללות, לאימוץ ערכים בלתי מוסריים. רובם נעשים הולכי בטל, החיים בכרך, רחוקים מהטבע ורחוקים מן העם הפשוט.
- חלק מהאנשים גם מהחוג החברתי הזה, שיש להם ניצוץ מוסרי מילדותם או נערוותם, לא נכנעים למוסכמות החברה, לחיי ההוללות וכו'. הם מקימים משפחה טובה, נאמנים לאשה שלהם (על תפיסת האשה של טולסטוי ראה לעיל), הם פעילים ויוזמים תיקונים בחברה, אם זה האחוזות שלהם, אם זה תיקונים מדינה או במעגלים חברתיים אחרים.

---

<sup>419</sup> פפרני, כתבי הגות, עמ' 12

<sup>420</sup> שם.

<sup>421</sup> אנה קארנינה, ב, עמ' 231

- אך אנשים אלו ממשיכים לחפש את אלוהים, כלומר אמונה דתית רלוונטית להם. ללא אמונה כזו הם ירגישו בשלב מסויים, כי אין טעם ומשמעות לחייהם. האלוהים שאנשים אלו ימצאו הוא לא אלוהי הדת הפרבוסלאבית. זהו אלוהים פנתאיסטי, הנמצא בכול וגם בנפש האדם. זהו אלוהים המבוסס על עקרון האהבה שבנפש האדם, עקרון הצריך להנחות את כל פעולות האדם והתייחסויותיו לעולם ולחברה. זוהי תמצית תורתו של ישוע.
- לדעת טולסטוי, גם כשיגיעו האנשים האלו לאמונה הנכונה, גם כשיבנו את הקן המשפחתי שלהם, אסור להם לפרוש מהחברה ומהמאבקים לתיקונה. טולסטוי עצמו, כמו האיש שהשתחרר מהמערה של אפלטון, המשיך כל חייו במאבקים לתיקון החברה, המשיך לפרסם את כתביו וחיבוריו למרות לחץ הצנזורה הצארית.

## תפיסת הדת והאדם במשנתו של גורדון

### שאלת נקודת המוצא

על נקודת המוצא ההגותית של גורדון אין אחידות דעים בין החוקרים, ולעתים ניתן למצוא גם דגשים שונים אצל אותו החוקר. עינת רמון קובעת כי גורדון היה הוגה דתי (ועל-כך רוב החוקרים מסכימים), אם כי חרג ממסגרות הדת האורתודוקסית.<sup>422</sup> יחד עם זאת היא נותנת דגש חזק לצד החילוני של תורתו. היא כותבת, כי ליבתה של הפילוסופיה הדתית שלו היא "דחייה קיצונית של תאוות השלטון, כוחנות והירארכיה על כל גווניה וצורותיה",<sup>423</sup> (קביעות אלו מקרבות אותו להנחות המוצא החברתיות של טולסטוי (ראה בפרק הבא)).

אברהם שפירא מעמיד במרכז משנתו של גורדון, את היחיד וגאולתו: "ההיגאלות של היחיד בעליו היא הפתח לתיקון מעגלות העולם שבו הוא חי וכן להשלמת הבריאה".<sup>424</sup> דעה דומה משמיע גם שביד: "גם בנושאים חברתיים מעמיד א"ד גורדון את האדם היחיד כנקודת המוצא של הגותו".<sup>425</sup> ברעיון זה, גורדון היה שותף לרבים מאישי העלייה השנייה.<sup>426</sup>

אבל חוקרים אחרים,<sup>427</sup> כדוגמת שלום רצבי ושרנהל,<sup>428</sup> מדגישים כי אצל גורדון יש קדימות לאומה, שכן עצמותו של היחיד יונקת מהאומה. הם מצביעים על כך כי גורדון מאמין שהקשר

---

ע. רמון, "דת וחיים: חידוש ההלכה והדת היהודית בהגותו של א"ד גורדון", זמנים, 72, 422, 2000; לדעה זו שותפים כל חוקריו החשובים א. שביד, א. שפירא וש. שטרסברג (רמון, חיים חדשים: דת, אימהות ואהבה עליונה בהגותו של אהרן דוד גורדון, ירושלים, כרמל, 2007, עמ' 12). ה. להב, טוענת כי החוקרים התקשו לקבוע לאיזו קטגוריה יש לשייך את א.ד. גורדון ואת מ. בובר. האם הם פילוסופים דתיים או חילוניים. לדעתה הם תיאולוגיים פוסט-דתיים, אשר הציגו תיאולוגיה היברידי, הדוחה את הדת המסורתית מצד אחד, ודוחה את האתיאיזם מצד (H. Lahav, Postsecular Jewish Theology: Reading Gordon and Buber, *Israel Studies*, v. 19, number 1, Spring 2014, pp. 189 – 213). על תפיסת גורדון כהוגה חילוני, ראה גדעון 465 – 485, "כ"ץ, היסוד החילוני במחשבתו של א"ד גורדון", עיונים בתקומת ישראל 11, תשס"א, עמ' 485.

Eliezer Schweid Prophetic Mysticism" in Twentieth-Century Jewish Thought, **Modern Judaism**, Vol. 14, No. 2 (May, 1994), pp. 139-174, Published by: Oxford University Press

<sup>423</sup> רמון, חיים חדשים, עמ' 11.

<sup>424</sup> אברהם שפירא, אור החיים ב"יום קטנות", תל אביב, עם עובד, 1996 אור החיים, עמ' 79 – 81; (להלן, שפירא, אור החיים).

<sup>425</sup> שביד, גורדון - מבחר כתבים, הספריה הציונית, ירושלים, תשמ"ג. עמ' 10. (להלן, מבחר כתבים)

<sup>426</sup> אפשר להביא דוגמאות רבות לרעיון זה, ועיינו לדוגמא ברל כצנלסון, "מבפנים" (1912) כתבים ח"א, תל אביב, תש"ה, עמ' 14; ב' כצנלסון, "אנשי העלייה השנייה" 1937, מסות ורשימות, תל אביב, תש"ו, עמ' 221.

<sup>427</sup> ראה, ש. רצבי, אנרכיזם בציון, עמ' 212

<sup>428</sup> שטרנהל, בנין אומה או תיקון חברה, עמ' 70 - 71

של אדם לאומתו, לתרבותה, להיסטוריה שלה הוא מאוד חשוב, אפילו יותר מהקשר למשפחתו.

אחד מחוקריו הראשונים של גורדון - הוגו ברגמן - העמיד במרכז משנתו של גורדון את שאלת האפיסטימולוגיה, כלומר את ההבחנה שיצר גורדון בין שתי דרכי ההשגה של האדם את העולם: "ההכרה" ו"החוויה". לדעת ברגמן זהו "אב רעיון" בהשקפת עולמו של גורדון "וממנו צומחת תפיסתו על האדם, על החיים החברתיים, התרבות, המוסר והיופי, על הדת והעבודה".<sup>429</sup>

חוקרים אחרים רואים כנקודת מוצא להגותו של גורדון את שאלת יחסו של האדם אל הטבע. כך למשל, הדגיש יוסף טרנר את נקודת המוצא לשיטתו של גורדון, בשאלת הקשר או הניתוק של האדם מן הטבע. יחסו של האדם אל הטבע מקרין על האופן שבו כך מתאר זאת שביד: "ביסוד<sup>430</sup> תופס האדם את עצמו, את החברה ואת האומה. ההגיונות המעמיקים הללו (של גורדון - א.ק.) עומדת הבחנה עקיבה ונחרצת: האדם הוא חלק בלתי נפרד מהטבע, אלא שהתחיל להתפתח בכיוון חד-צדדי, המביא לניתוקו<sup>431</sup> מהטבע".

בתפיסה זו מחזיק גם נתן רוטנשטרייך הקובע כי במשנתו של כל הוגה דעות גדול ניתן לדעתו,<sup>432</sup> למצוא את הגרעין אשר ממנו צומחת הגותו, ועליו הוא משתית את בניינו. גורדון ראה את "עצם הבעיה של האדם ושל היהודי **בחציצה** (שנגרמה בגלל התגברות<sup>433</sup> השגת ההכרה) שבינו ובין "השפע העליון", בינו לבין מה שגורדון מכנה 'הטבע'.

אנו שותפים לגישה המשלבת את השקפת ברגמן עם השקפת שביד, ורוטנשטרייך. גורדון יצר מעין מיתוס שבו הוא טוען כי ההתרחקות והניתוק בין האדם לטבע, שאירעו בשחר ההיסטוריה והתחזקו בעת החדשה גרמו להתחזקות כוח השגת "ההכרה" על חשבון כוח השגת "החוויה" (לפעמים הוא קורא לה "חוויה", "תפיסת החיים" או כתוצאה מכך הדלדלו כוחות הנפש החיוביים - האהבה<sup>434</sup> "ההשגה החיונית"). והיצירתיות של האדם, נוצרה בו ריקנות, ועלה בו הרצון לשליטה - שליטה וניצול הטבע, שליטה וניצול של בני מינו. המצב הזה יכול לבוא על תיקונו רק אם האדם יחדש את הקשר עם הטבע, ויאמין בהשגת החוויה ובכוח "ההתפשטות" שלו, כלומר בכוח

<sup>429</sup> ש. ה. ברגמן, מבוא לכרך "האדם והטבע, עמ' 9

<sup>430</sup> י. טרנר, אינדיבידואליות... עמ' 370.

<sup>431</sup> מבחר כתבים, עמ' 10. בדעה זו מחזיק גם ש. רצבי, אנרכיזם בציון, בין מרטין בובר לא"ד גורדון, תל-אביב, תשע"א, עמ' 210 - 211 (להלן, אנרכיזם).

<sup>432</sup> נ. רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, ב, עמ' 277

<sup>433</sup> ראה, לברור רעיונו מיסודו, האדם והטבע, עמ' 179

<sup>434</sup> ראה, שם, עמ' 180 - 182



האהבה והנתינה הקיים באדם וביכולתו ליצור זיקה עם מעגלי קיום רחבים כמו המשפחה, הקהילה והאומה. דבר זה יקרה כאשר האדם יחזור לעבודה בטבע. רק אז<sup>435</sup> תבוא הגאולה ליחיד ולחברה.

## תפיסת הדת והאדם של גורדון

כמו אצל טולסטוי, גם אצל גורדון אי אפשר להפריד את תפיסת הדת שלו מתפיסת האדם (ולכן חלק מהנושאים המועלים כאן, יופיעו גם בחלק העוסק בתפיסת האדם שלו), כאשר עיקר משנתו מופנית לשאלה כיצד יתקרב האדם לטבע ולרעיו בני האדם בהשגתו ובמעשיו.

בחלק זה של הספר ננסה תחילה לבסס את הטענה כי חשיבתו הדתית והאנתרופולוגית של גורדון היא מיסטית ביסודה; נעסוק כאן בכמה מושגים של משנתו הדתית של גורדון וננסה לשרטט את קווייה הכלליים, ולבסוף נבחן את יחסו לדת המסורתית.

### הפן המיסטי במשנתו הדתית-אנתרופולוגית של גורדון

בעקבות חוקרים אחרים כדוד כנעני ונוספים, אנו טוענים כי משנתו של גורדון מבוססת בחלקים גדולים שלה על התנסויות ופיתוח מושגים מיסטיים, שאת חלקם פיתח מתוך חוויות מיסטיות שהוא חווה, ואת חלקן שאב ממסורות המחשבה הקבליות והחסידיות,<sup>436</sup> ואף ממקורות נוספים כגון הרומנטיקה הגרמנית, כתבי טולסטוי, "פילוסופיית החיים, ועוד.

לפני תחילת ניתוח הצד המיסטי במשנתו הדתית-אנושית של גורדון, ננסה להגדיר שוב (ראה לעיל בסעיף על תפיסת הדת של טולסטוי) מהי מיסטיקה, וכיצד מתקשר מושג זה למחשבתו של גורדון.

לדעתנו ההגדרה הבסיסית היא שהחוויה המיסטית היא חוויה של אחדות או התאחדות או התמזגות עם משהו גדול ממך, כמו הטבע, אלוהים, הארץ, העם וכדומה,

---

<sup>435</sup> בדיבור זה על "כוח ההתפשטות" גורדון מתקרב לנקודת המוצא של טולסטוי.  
<sup>436</sup> "Prophetic Mysticism in Twentieth-Century Jewish Thought": Eliezer Schweid, Modern Judaism, Vol. 14, No. 2 (May, 1994), pp. 139-174, Published by: Oxford University Press.

ואת התחושות האלו נמצא הרבה בכתביו של גורדון בעיקר כחוויה של התאחדות עם הטבע.<sup>437</sup>

חוויה מיסטית היא ביטוי כולל למגוון גדול מאד של תופעות, הנבדלות זו מזו במאפייניהן ובעוצמתן. לדעת רבים ליבה של המיסטיקה, צורתה המובהקת, המקיפה, המתקדמת והאינטנסיבית ביותר היא unio mystica, איחוד מיסטי עם האל. איחוד זה מתואר כאיין (אניהילציה, לטינית annihilation) כלומר, בחוויה זו תודעתו העצמית של אדם נכללת באינסופיות האלוהית, נבלעת ומתמוססת בתוכה, כטיפה בים (אבל אצל גורדון נמצא את החוויה המיסטית בעיקר בהרגשת האחדות עם הטבע).

מסביב לתפיסת האיחוד המיסטי ביהדות התפתחו ויכוחים רבים במאה הי"ט-כ. חוקרים, הוגים דתיים ופילוסופים רבים טענו שהתפיסה הזאת סותרת את הנחות היסוד של דתות תאיסטיות שבמרכזן עומדת אישיות אלוהית טרנסצנדנטית – יהדות, נצרות ואיסלאם, ומקומה בדתות המזרח או בתפיסות פילוסופיות הרואות באלוהות הוויה מוחלטת לא-פרסונלית או מזהות בין אלוהות לעולם (פנתיאיזם).

המונח העברי העיקרי לאותו איחוד מיסטי, המשמש החל מתקופת המקרא ועד לחסידות הוא "דביקות". במהלך ההיסטוריה מונח זה ביטא תפיסות שונות שחלק מהן מתקרבות למושג ה"איחוד" המיסטי. גרשם שלום הדגיש שדביקות היא פסגת החוויה המיסטית ביהדות והיא עוסקת בקירוב ומגע תמידי בין נפש האדם לבין האל, אך לא הזדהות גמורה עד כדי מחיקת הזהות האינדיבידואלית. בכך הדבקות ביהדות שונה, לדעתו, באופן מהותי מן האיחוד המיסטי המאפיין דתות אחרות. משה אידל וחוקרים נוספים חלקו עליו והראו שקיימים מקורות יהודיים לא מעטים שמשמשים במונח דבקות כאשר כוונתם לאיחוד מיסטי. אצל גורדון ה"דבקות" מושגת ע"י העבודה בטבע, המובילה לאותה הרגשת אחדות עם הטבע שהזכרנו לעיל.

לזרם המיסטי שאליו השתייך גורדון אנו קוראים "מיסטיקה הומניסטית". הזרם הזה היה קיים כבר בקבלה ובחסידות<sup>438</sup> אשר לפי אמונתן האדם יכול להשפיע על העולמות העליונים ע"י קיום מצוות ובמצבים אקסטטיים. גורדון לא היה מעוניין ב"בליעת" היחיד ע"י החוויה המיסטית, הוא היה מעוניין בהעצמת היחיד החווה את החוויה המיסטית.

<sup>437</sup> רוטנשטרייך קורא לאותה "התאחדות" - "התמזגות (רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, ב, עמ' 278) והוא מוסיף שם: "הדת היא ביטוי לכמיהת ההתמזגות, שהכרונה כשורש החיים וכשורש השאיפה של האדם".

<sup>438</sup> עמנואל אטקס, תנועת החסידות בראשיתה, משרד הבטחון, 1988, עמ' 42; מ. אידל, משיחיות מיסטית, משרד הבטחון, עמ' 86; ג. שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, עמ' 15

## תופעת "הדת הפנימית"

לדעת מרגולין משנתו של גורדון היא דוגמה לתופעת "הדת הפנימית", (פגשנו אותה כבר אצל טולסטוי), שפעמים רבות היא סוג של מיסטיקה, שאיננה מעוניינת בגילויים החיצוניים של הדת הממוסדת כגון: טקסים, מצוות וכדומה. לאיפיון זה של תפיסת הדת של גורדון, שותפה עינת רמון המצטטת את הגדרת גורדון לדת: "הדת או ההרגשה התהומית שלפני הדת" היא "הרגשת איחודה של נפש האדם בנפש העולם".<sup>439</sup> מכך היא מסיקה כי דתיות עפ"י גורדון היא מצב של אחדות האדם עם "הבריאה האינסופית" עם עצמו, ו"עם כל מה שחי",<sup>440</sup> ללא כל קשר לדת המסורתית.

ויליאם ג'יימס קובע כי אמונה דתית היא "אמונה כי קיים סדר בלתי נראה וכי טובנו העליון הוא להתאים עצמנו התאמה הרמונית לסדר זה".<sup>441</sup> הגדרה זו תואמת היטב את אמונתו של גורדון במציאות "טבע", או "הווייה" שהם מעבר לנגלה לחושינו, שאותם הוא מזהה עם הקוסמוס, עם ה"שכל נעלם" הפועל בטבע ובאדם, עם האלוהות.<sup>442</sup> אלו גורמים שאינם נגישים להכרה, ובכל זאת הם הגורמים המשפיעים ביותר על האדם, לדעת גורדון.

במאמר "האדם והטבע" (וגם במאמרים אחרים) בא לידי ביטוי חיפושו של גורדון אחר הכרה דתית חדשה. אליעזר שביד המנסה להגדיר את אמונתו של גורדון כותב כך: "הביטוי 'שכל נעלם' (המצוי בטבע ובאדם) הוא תדיר במאמרי גורדון, כצורת ההתייחסות שלו לאלוהים. בכך הוא הבליט את השקפתו הפנתאיסטית-החסידית [...] אלוהים במשנתו של גורדון אימננטי בטבע".<sup>443</sup> היבטים מיסטיים ועל-ראציונליים במשנתו של גורדון משנתו הדתית של גורדון מבוססת כאמור ברובה על מושגים מיסטיים על-ראציונאליים,<sup>444</sup> שאת חלקן פיתח מתוך חוויות מיסטיות שהוא חווה. הבריה של

<sup>439</sup> האדם והטבע כרך ג, עמ' 125

<sup>440</sup> רמון, חיים חדשים, עמ' 199

<sup>441</sup> ויליאם ג'יימס, עמ' 24

<sup>442</sup> רוטנשטרייך כותב כי גורדון משתמש בחופשיות במושג אלוהים, כאשר פעם הוא מצמיד אותו ל"רוח החיים הכללית" ופעם ל"חיי הטבע בבחינתם העליונה" (רוטנשטרייך, שם, עמ' 281 <sup>443</sup> שביד א. נביאים לעמם ולאנושות, ירושלים, תשנ"ט עמ' 153 הערה 20. למסקנה דומה הגיע גם נ. רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, ב, עמ' 281 <sup>444</sup> למונח רציונליזם, שלושה מובנים: א. ההשקפה שבעולם יש סדר, מבנה וחוקיות כאלה שהשכל האנושי לבדו, ובלא עזרת החושים, יכול להכירם. ב. ההשקפה שהאדם יכול להגיע לאמיתות הדת באמצעות שכלו, ואינו זקוק להתגלות על-טבעית בשום צורה שהיא. ג. ההשקפה הממעטה בחשיבות הרגשות והיצרים של האדם והמדגישה את מקומה של התבונה בחייו, ובעיקר בהתנהגותו המוסרית. אירציונליזם הוא כינוי כולל להשקפות הפילוסופיות שפותחו בעיקר במאות ה-19 – 20 הכופרות בעיקר הרציונליזם מהסוגים א' ו-ג. (ערך "ראציונליזם ואירציונליזם, אנציקלופדיה עברית)

מחשבתו היא השאיפה לאחדות לא רק עם הטבע, אלא גם עם תחומים.<sup>445</sup> זוהי נקודת המוצא של תפיסתו כמעט בכל התחומים: כזו היא שאיפתו לאחדות האדם עם הטבע, עם ההווה, עם האלוהים, עם האומה ועם ארצו. האיחוד הזה, לדעת גורדון יושג רק דרך חיי עבודה בטבע. היפוכו הוא ניתוק האדם מכל אלה, כפועל יוצא מהשתלטות ההכרה והתרבות המערבית. גורדון שואף לאחדות האדם עם הטבע, לאחדות היהודי עם הטבע של ארץ ישראל, לאחדות היהודי עם אומתו ועם מורשתה הרוחנית. לאחדות האדם עם חברתו ולא לפיצולה למעמדות הנלחמים זה בזה, לאחדות האדם עם קהילתו בחברה אורגנית ולא לניכורו בתוך מסגרות חברתיות מיכאניות.

### דעת חוקרים על הפן המיסטי של משנת גורדון

דוד כנעני טוען כי גורדון היה שומר מצוות בעלותו ארצה ובמרוצת השנים זנח את רובן "אינני שומר דת ואינני דתי במובן הרגיל" הוא מעיד על עצמו בשלב מאוחר של חייו. קרוב להניח כי פקד אותו משבר רוחני עמוק<sup>446</sup> והוא הפסיק לראות את עיקרה של הדת "כאמונה בגילוי אמיתות נצחיות ותורת חיים מן השמיים עם כל המחוייב והמתייחס לזה, אלא דבר הנודע מעצם הטבע האנושי, ממקום דיבוקו בטבע..."<sup>447</sup> עבור גורדון דת איננה זהה עם פולחן מצוות, מסורת, הלכה: "בכל מקום שיש נפש עמוקה ויחס עמוק אל החיים (כלומר אל חיי הטבע בלי אמצעי) שם יש יחס דתי, בין אם יש אמונה באלוהים בין אם אין אמונה באלוהים."<sup>448</sup>

גורדון פסל את השימוש במונח "מיסטיקה" בבואו להבהיר כיצד הטבע האינסופי, ההווה העולמית שופעת לתוך נפשו של האדם. אולם, לדעת דוד כנעני, חוויותיו הן בפירוש מיסטיות, חוויות של הארה אישית, התנסויות טראנסצדנטיות – בתנאי שנראה את המיסטיקה קודם כל כחתיירה בלתי פוסקת למגע בלתי אמצעי של הפרט עם המוחלט. הדתיות של גורדון היא חוויה אינטנסיבית מאוד של אחדות עם ההווה, עם ההרמוניה שביקום, חוויית האינסופיות, הנצחיות הקדושה, האקסטזה, ביטול ה"אני", האחווה של כל שנברא, כותב כנעני.

---

<sup>445</sup> זה היה גם הבסיס שלו להערכת דתות אחרות. למשל על הבודהיזם הוא אומר: שהיא דת עליונה שהשיגה את סוד האחדות הכוללת של החיים (שביד, היחיד... עמ' 169)

<sup>446</sup> דוד כנעני, העלייה השנייה העובדת ויחסה לדת ולמסורת, תל אביב, ספריית פועלים, 1976.

<sup>447</sup> כתבי א.ד. גורדון, כרך ד', עמ' 87, חשבוננו עם עצמנו, כרך ג', עמ' 216; מכתבים ורשומות, חשבוננו עם הדת, עמ' 222; האדם והטבע כרך א', עמ' 40.

<sup>448</sup> גורדון, "הרהורים והגיונות"

כנעני מנסה לסכם בקצרה את תורתו של גורדון ומבליט את אופיה המיסטי החורג מהתפיסה המסורתית של הדת: "לאחר כל הרדוקציות בטיעוניו (של גורדון) הטבע הזהה עם הקוסמוס, הבריאה, האישיות העליונה, חיי עולם לאין סוף, ולפעמים גם "החיים" בא אצל גורדון במקומו של האל הפרסונאלי. העבודה הגופנית בטבע היא מבחינה מסוימת כ"דבקות" המביאה לידי הארה; הגבולות שבין "אני" אישי ו"אני" עולמי מטשטשים - "הצד הבלתי מוכר בנפש האדם (החוויה - א.ק.)<sup>449</sup> הוא מקום הדבק שבו תדבק נפש האדם הפרטי עם הבריאה כולה והיו לנפש אחת; חיה".

כנעני מצטט את הלשון הרוממה, הנבואית-מיסטית של גורדון בדברו על העבודה בטבע:

"[...] יתר על כל תשים לב לעבוד כל עבודה וכל מעשה בתוך הטבע, בתוך החיים העולמיים והמרחב העולמי... והיו רגעים, אשר תתמוגג כולך בתוך האין סוף... ולב אחד לשניכם ורוח אחת... ולא תדע חולין. ולא תדע קטנות. ולא תדע חיים תפלים... ואז תשיג את הנצח שברגע".<sup>450</sup> לדעת כנעני - אלו ביטויים של חוויה מיסטית.

#### הצדדים המיסטיים של רעיון העבודה של גורדון לפי שביד<sup>451</sup>

שביד טוען כי אצל גורדון ניכרת השאיפה להפנים ולתפוס את העומק הפסיכולוגי של רעיונות שנתפסו תפיסה חיצונית ובאנאלית באידיאולוגיה הציונית (כדוגמת הרעיון של "כיבוש העבודה"),<sup>452</sup> ולקשור אותם להשקפת עולם בעלת אופי מיטאפיסי דתי מובהק. גורדון ניסה לתת ביטוי למטען המשיחי דתי שנאלם בציונות בספירת המחשבה, כשם שביאליק נתן לה ביטוי בספירת ההרגשה.

לפי שביד גורדון שיווה לעבודה משמעות רליגיוזית,<sup>453</sup> כלומר: הוא תפס את העבודה כפולחן, כדרך לדבקות במוחלט, ובדרך זו החזיר למושג "עבודה" את מלוא עומק המשמעות הדתית שיש לו בלשון העברית - "עבודת אלוהים", מבלי לקפח את המשמעות "החילונית" של המושג הזה, ממש כשם שנהג במושגים "הגשמה עצמית", "עשייה" ו"יצירה".

<sup>449</sup> כנעני, עמ' 58

<sup>450</sup> האדם והטבע, עמ' 51.

<sup>451</sup> שביד, א', "העבודה כמחווה של אהבה", שדמות ל"ב תשכ"ט, עמ' 6 - 17.

<sup>452</sup> על היבטים אחרים, על תפקיד העבודה בציונות לפי גורדון ראה, להלן בפרק הבא.  
<sup>453</sup> שביד נסמך בעיקר על חיבורו של גורדון, "פתרון לא ראציונלי", האומה והעבודה, עמ' 88 - 102; לדעה זו שותף שמואל אלמוג, הכותב כי "רעיונותיו של א"ד גורדון חדרים רוח מיסטית, המאצילה על חיי העבודה בארץ מן הקדושה של פולחן דתי" (אלמוג, ערכי דת בעלייה השנייה, בתוך: ציונות ודת, עמ' 298); ראה גם נ. רוטנשטריך, המחשבה היהודית בעת החדשה, ב, עמ' 278.

בעבודה האדם יוצר, בעבודה הוא מגשים את עצמו, בעבודה הוא בא בזיקה אל מה שמעבר לו. גורדון הדגיש כי היחס לעבודה צריך להכיל בקרבו את "הדבקות" ואת "הכוונה", מושגים הלקוחים מעולמה של החסידות<sup>454</sup> אך יחד עם זאת הכוונה היא לעבודה כפשוטה. מהניתוח של שביד עולה שהשאיפה המיסטית לאחדות מתבטאת אצל גורדון ע"י העבודה בטבע.

שביד מוצא פנים מיסטיים נוספים במשנתו של גורדון. הוא שואל האם אפשר להגדיר את תורתו של גורדון כסוג של מיסטיקה, ותשובתו היא חיובית, תוך שהוא מסתמך בעיקר על מושג ה"חוויה" כדרך השגה של החוויה. אלו מושגים מרכזיים בתורתו של גורדון. וכך כותב שביד: "גורדון אמנם אינו מתאר הבקעה אל התחום האלוהי, או פענוח המסתורין שבהוויה באמצעות ההתבוננות או ההתלהבות המיסטית. אך הוא מתאר שליחות המגבירה את העצמיות האנושית [...] ההתכוונות של גורדון היא לא אל האלוהי, כי אם אל הסביבה הארצית. אולם תוך כדי התכוונות החוצה אל הסביבה הארצית, מושך האדם היוצר את האלוהי אל תוך הארצי [...] דוקא באופן זה הוא מתעלה ומתמלא חיות רוחנית ומתחבר אל האלוהים".<sup>455</sup>

שביד טוען כי אף על פי שגורדון הסתמך על תורת האצילות הפנתיאיסטית של הקבלה, ונזקק בפרוש לכמה ממושגי היסוד שלה, אך הוא יצר גירסה אחרת של תורת שפע ואצילות, גירסה שהתהפכה על פיה. הוא הפך את כיוון הזרימה של שפע האצילות עם שזיהה אותו עם תהליכי התהוות הבוקעים ועולים מתשתית החוויה הטבעית-חומרית של היקום אל העולמות העליונים. גורדון הגיע לגירסה אחרת ומהופכת מהקבלה הניאואפלטונית, של דבקות מיסטית. מכל מקום, טוען שביד היעד העליון נשאר לחוות את האלוהים.<sup>456</sup>

### ש.ה. ברגמן על הצד העל-ראציונאלי של גורדון

לדעת ברגמן משנתו של גורדון נובעת כולה מההבחנה בין שני כלי השגת המציאות - "ההכרה" ו"החוויה". ברגמן כותב כי 'אב רעיון' זה, ההבחנה בין "החוויה" "להכרה", (גורדון עצמו אומר ש"החוויה" אינה נתפסת בכלי ההכרה –א.ק) מנוגדת לגמרי לראציונליזם, והיא מרכזית בהשקפת עולמו של גורדון, כי ממנה צומחת תפיסתו על האדם, על החיים החברתיים, התרבות, המוסר והיופי, על הדת ועל העבודה. גורדון

<sup>454</sup> דוד אסף, אסתר ליבס, (עורכים), "החסידות השלב האחרון", מחקרי החסידות של גרשם שלום, ירושלים, תשס"ט, עמ' 10

<sup>455</sup> שביד, מיסטיקה נבואית..., עמ' 102

<sup>456</sup> שם, עמ' 103

עושה אבחנה יסודית בין השכל הרגיל ל"שכל הנעלם", בין "ההכרה" לבין "החוויה", בין ההשגה שבהכרה לבין "השגת החיים" (= חוויה), בין "הצמצום" ו"ההתפשטות". אלו אבחנות שאינן ראציונאליות או נובעות מהיקשים לוגיים לדעת ברגמן, וגורדון אף לא מנסה להוכיח אותה בכלים ראציונליים אמפיריים.<sup>457</sup> ההבחנה הזו, היא מתחום הפילוסופיה הבלתי רציונלית,<sup>458</sup> ומבוססת על חוויות מיסטיות.

## רעיונות ומושגי יסוד של משנת גורדון

### א. הניתוק מן הטבע.

כאמור, רעיון היסוד בתפיסתו של גורדון הוא כי תחלואי החברה והיחיד המודרניים נגרמו עקב ניתוקם מהטבע, ועסקנו בו כבר קודם. רעיון זה נמצא בבסיס כל תחומי הגותו. לדעתו בגלל ניתוק זה, בני האדם החלו שואפים לשלטון, שלטון על הטבע, שלטון על אחיהם, וכוח היצירה, כוח האהבה<sup>459</sup> של בני האדם הלך והתדלדל. בתרבותם פשטו כל מיני חולאים כגון ניכור, אגואיזם וחוסר כוח יצירה. כל הדברים הללו תקפים, ואולי חמורים יותר לגבי העם היהודי, היושב בגלות, מפוזר בין הגויים, ומנתק מארצו.

כאמור, האדם הוא חלק בלתי נפרד מהטבע לדידו של גורדון.<sup>460</sup> ההידרדרות של האדם והחברה האנושית החלה עם צמיחת כוח "ההכרה", ע"ח כוח "החוויה" דבר שהוביל להתנתקותם של בני האדם מהטבע, או בא כתוצאה ממנה. היחס אל הטבע השתנה והחלה השתלטות על הטבע למטרות אנוכיות, והשתלטות האדם על האדם האחר.<sup>461</sup> אגב השתלטות זו ניתק האדם מהטבע שהוא המקור לתוכן הפנימי של החיים עצמם:

"האדם השיג בכוח "ההכרה" שליטה על הטבע: "חיי האדם נעשו בכוח הכרתו היתירה נאורים, מושכלים, אנושיים, אבל באותה המידה עצמה פקעה מהם שלמותם הקוסמית". [...] האדם נותק מהטבע, נותק מ"החוויה". החיות לא זכו בכוח ההכרה, לא נותקו מהטבע, ולכן חייהן יותר יפים וטבעיים: החיה "חיה רק את רגע ההווה" אבל אותה

<sup>457</sup> ברגמן מבוא ל'אדם והטבע', עמ' 9-10.

<sup>458</sup> גדעון כ"ץ טוען כי רעיונות אי ראציונליסטים כמו שהם מוצגים בכתביו של גורדון, קובעים את ניתוחו בשאלות לאומיות, תרבותיות ויהודיות (ג. כ"ץ, מתחת למפתן ההכרה, מסביב לנקודה, עמ' 321).

<sup>459</sup> האהבה היא ערך מאד חשוב אצל גורדון. הוא מתאר חוויות אקסאטטיות של התמזגות עם הטבע, התמזגות עם העבודה, ולאחריה באה חוויה של אהבה אינסופית כוללת-כל: "ואהבת ביום ההוא את כל הנמצא, ואהבת את האדם, ואהבת אף את עצמך – כי יהיה ליבך מלא אהבה" (האדם והטבע, עמ' 51).

<sup>460</sup> רעיונות דומים ראינו לעיל, בסיפורו של טולסטוי ה"קוזקים", שם מכיר טולסטוי בכך שהאדם הוא חלק מהטבע, ושייך ליצורי הטבע, ומצד שני הוא משלים עם כך שתודעתו, חופש הבחירה, והכרתו המוסרית, מנתקים את האדם מהטבע, הופכים אותו ליצור יהודי ומאפיינים בעיקר את האדם העירוני.

<sup>461</sup> רמון, חיים חדשים, עמ' 109 - 111.

היא חיה בשלמות. כאשר היא פונה למלא את תאוותה היא "רודפת למלא את תאוותה רק בשעה שיש לה צורך חיוני בכך". החיה היא בריה החיה בכל כוחותיה, רגשותיה, תאוותיה. מידת הכרתה מתאימה לתעודתם של צרכיה, וכך צרכיה ממלאים תפקידם בשלמות.

לא כן האדם שנותק מן הטבע. הכרתו ודמיונו מעצימים את תאוותיו. דמיונו מגרה את יצרו. הוא רוצה עוד ועוד, תענוגות מסוגים שונים כמו מין, אוכל לבוש נאה וכדומה. הדברים הללו הם מעבר לצרכיו האמיתיים, ופעמים רבות משחיתים את בריאותו ואת חייו. רעבונו של האדם המודרני אינו יודע שובעה. הוא רוצה לנצל את אחיו, להגדיל את עושרו. הוא שואף לשלטון בכל התחומים: בייצור התעשייתי, בכל מישורי החיים הקיבוציים והמדינתיים. ככל שהוא שקוע בתאוותיו, הוא הולך ונעשה אנוכי, רוח מצטמצמת, הולכת ונסגרת כצב בקליפתו. כך בעצם כוח הכרתו היתירה הלך האדם, החל בתלבושת וגמור בתאוות השלטון, הלוך והתחבא והתעלם מרוח חיי העולם, מאחיו האדם, מעצמו... הלוך והקרע והתרחק מהטבע[...]."<sup>462</sup>

### **ב. כדי להביא לתיקון המצב הזה, האדם צריך להתחבר מחדש אל הטבע:**

"כאשר זרם החיים שופע מן הטבע לתוך נפשו של האדם, גדלים בה כל הרגשות החיוביים: אהבת הבריות, אהבת המשפחה, מידת הרחמים. אך כאשר ניתק זרם הטבע, במיוחד בחיים בכרכים הגדולים – רגשות אלו הולכים ומתנוונים הולכים וקמלים ונכמשים. גם אהבת הגבר לאישה הופכת להיות מין בלבד".<sup>463</sup>

"במצב של ניתוק זה גם היצירה הרוחנית הולכת ומתדלדלת שכן בלא אהבה, אין אמונה, אין אידיאלים, אין צדק ואין אמת. לעומתם גדלה האנוכיות, ההונאה. היצירה אינה כבר עניין של "רוח הקודש" אלא עניין של השכל". כל זה נגרם בגלל שהתרחקנו ממקור החיים – מן הטבע ומתפרנסים אנו מהספר. ההתרחקות הזו מן הטבע מביאה את האדם בן זמננו אל הכפירה הגמורה, אל ריקנות נוראה ולידי ייאוש מוחלט. אין זו כפירה גדולה כדוגמת הכפירה של ניטשה. זוהי כפירה קטנה ועלובה, לכן מעטים בימינו היוצרים ורבים המתייאשים והמתאבדים".<sup>464</sup>

### **ג. משמעויות המושג הגורדוני טבע**

המושג "טבע" אצל גורדון הוא מושג רב תחומי. בחיבורו "האדם והטבע" מרבה גורדון להידרש לזיקות שבין האדם לטבע. רוב החוקרים סבורים כי המושג "טבע" אצל גורדון

<sup>462</sup> גורדון ה"אדם והטבע", מבחר כתבים, עמ' 45 - 52

<sup>463</sup> שם

<sup>464</sup> שם



הוא שם כולל של היקום על רבדי הדומם, הצומח והחי שבו, שם כולל של ההוויה והאלוהות.<sup>465</sup> שפירא מציין במושג זה כמה משמעויות:

א. טבע = היקום כבריאה, כהוויה מתמשכת ומתחדשת. במשמעות זו יש זיהוי עם הנוכחות האלוהית. פעמים הוא קורא לו "הוויה" או "בריאה".

ב. טבע = היקום בבחינת טבע פיסיקלי בממשותו הארצית.

ג. טבע האדם.

ד. הטבע הארצישראלי.

גורדון עצמו אינו מבחין מבחינה מושגת בין המשמעויות השונות והן שריונות תחת כיפתו של ניב אחד – "טבע".<sup>466</sup>

הטבע מזוהה אצל גורדון עם אלוהים בשורה של ביטויים: "הכול העולמי", "התוך העולמי", "נשמת הטבע והחיים", "חיות הטבע והחיים", "שכל הטבע והחיים" וכן "האור הקוסמי" [...] החיים הקוסמיים [...] השכל הקוסמי.<sup>467</sup>

#### ד. 'השכל הנעלם' 'ההוויה'

גורדון סבר כי "השכל הנעלם" שבנפש האדם שרוי בזיקה הדוקה עם "השכל הנעלם" הקוסמי; כלומר עם האלוהות הנוכחת בכל גילויי הבריאה ושרויה גם בנפש האדם.<sup>468</sup> "השכל הנעלם הקוסמי" מזוהה עם "ההוויה", הכוללת גם את הצדדים הנסתרים של הבריאה, והיא מושג סינונימי של המושג "טבע". גורדון ראה בטבע כלומר בהוויה, אחדות אינסופית השואפת ונעה לקראת שלמות, באמצעות השכל הנעלם, בדומם,

---

<sup>465</sup> ברלין טוען כי למושג טבע ישנה משמעות נוספת בזרם של הרומנטיקה: "חיים". ואכן אצל גורדון המושג 'חיים' מופיע הרבה פעמים בכתביו. משמעותו מעורפלת, אבל קרובה למושג טבע ולתפיסת הכוליות של היקום והחי האדם, (שורשי הרומנטיקה, עמ' 42)

<sup>466</sup> שפירא, אור החיים..., עמ' 248

<sup>467</sup> האדם והטבע, עמ' 61.

<sup>468</sup> אך לפעמים אנו מוצאים סתירה בהגדרת האל של גורדון, כאשר הוא אומר על האל שהוא "אישיות": "זכותה השלמה של הנפש החיה לבקש אל חי אמנם יחיד ומיוחד בהחלט, שכל נעלם מכל רעיון, אבל אישיות, 'אנוכי עליון', 'צמאה נפשי לאל חי' (האדם והטבע, עמ' 77). ובמקום אחר כותב גורדון: "באין אלוהים – אין אדם בצלם אלוהים, אין חיים בצלם אלוהים" (הרהורים והגיגות); מצד שני בדרך כלל, טוען גורדון כי אלוהים אינה אישיות שאנו יכולים ליצור עימה קשר: " בין האלוהים, 'השכל הנעלם', ובין האדם אין שום יחס. פה יוכל להיות רק יחס האדם אל עצמו: עלייה, גידול, עומק, קדושה, 'קדושים תהיו, כי קדוש אני ה' אלוהיכם!" – הנה היחס היחיד. אולם אין עוד בנפש האדם מקום לקדושה העליונה. הקדושה העליונה אינה נזירות, פרישות וכדומה, כשם שאינה ההיפך. הקדושה העליונה היא יצירת חיים עליונים, חיים בצלם אלוהים, חיים בבחינת 'שיתוף במעשה בראשית'. " (הרהורים והגיגות). באותו מאמר הוא מגלה בוז לכל עבודת האלוהים המסורתית: "קרבות, תפילה, הודיה, תהילה, וכן להיפך: מורד, כפירה וכו' וכו' – מה לכל אלה ולאלוהים? איזו שייכות יש בין כל אלה ובין 'השכל הנעלם', איזה רגשות, איזה יחסים קטנים, דלים, אפסיים ביחס ל'השכל הנעלם', ביחס לאלוהים! (שם).

בצומח, בחי ובמדבר. הטבע על גילוייו הדוממים השונים – השדה, ההרים וכו' – מצוייר אצל גורדון כ"מרחב חי" הרווי כולו "רוח חיים".<sup>469</sup> הוויה רווית חיות, רוויית אלוהות זו מכונה אצלו פעמים רבות "הבריאה העולמית".<sup>470</sup> הזיהוי של הטבע עם "ההוויה" חוזר פעמים רבות במשנתו של גורדון. ומוצג בביטויים כמו "הוויה אינסופית", "כלליות מוחלטת".<sup>471</sup> מכל הביטויים הללו עולה כי השקפת גורדון על האלוהות קרובה מאד לפנתיאיזם.

## ה. האדם והטבע

האדם הוא נקודת השיא בתהליך התפתחות הטבע, ולכן הוא חלק ממנו, כותב רצבי.<sup>472</sup> עצמותו של כל אדם היא לדעת גורדון "בבואת הטבע האינסופי". הדבר בא לידי ביטוי בתפישתו של היחיד את ההוויה באופן בלתי אמצעי, (ע"י השגת החוויה).<sup>473</sup> יסודה של השקפה זו בתפיסת עולמו המעין פנתאיסטית של גורדון. האדם הוא נקודה ברצף ההתפתחותי המקיף את ההוויה כולה. יצירת האדם אינה נבדלת על פי תפיסה זו במהותה מיצירת הטבע, והיא מובנית בתהליך התפתחותו של הטבע. לפיכך, אם קיומו של האדם מהווה נקודת שיא במסלול התפתחותה של ההוויה, הרי גם כל מה שהוא יוצר, הן היצירות החברתיות והן בתחומי הרוח, המדע והאומנות, מתוך רצון ומתוך הכרה, הן בסופו של דבר יצירת הטבע. האדם ניזון אפוא מהטבע ומההוויה, אם מרצונו ואם בעל כורחו. הוא נקודת רצף בתוך המערכת האורגנית של ההוויה. אך ייחודו וסגוליותו (ההכרה והרצון) יצרו סיטואציה קיומית מורכבת. בשל כוח ההכרה והרצון התכליתי שניחן בהם הוא ניתק עצמו מהטבע, תוך שהוא שואף להשתלט עליו. תוצאותיה של הינתקות זו, דהיינו הקרע בין האדם לטבע, היא המוטיבציה להתמודדותו ההגותית של גורדון בכלל, ולהגותו הציונית והחברתית בפרט, טוען רצבי.<sup>474</sup>

הזיקות טבע – אלוהים – אדם, ברורות ומפורשות אצל גורדון. הזיקה שבין ההוויה (הטבע) לחוויה הינה זיקה דו-סטטית. כלומר החוויה ניזונה מן ההוויה, וההוויה מושפעת מרצון האדם, מיכולתו להשפיע על הטבע, להעניק "קנה מידה חדש, גדול,

<sup>469</sup>ראה "שותפות טבעית" (1919) האומה והעבודה, עמ' 448.

<sup>470</sup>"עבודתנו מעתה", האומה והעבודה, עמ' 233.

<sup>471</sup>"האדם והטבע", עמ' 64.

<sup>472</sup>שלום רצבי, אנרכיזם בציון, עמ' 215.

<sup>473</sup>שם, עמ' 339.

<sup>474</sup>רצבי, שם; גרשום שלום כינה השקפה זו בשם "מיסטיקה חילונית, או מיסטיקת טבע",

החסרה כל זיקה לסמכות

מסורתית", ראה מיסטיקה וסמכות יסוד, פרקי יסוד, עמ' 20 – 21.

אנושי-קוסמי לכל המידות האנושיות" ע"י מעורבות ואחריות חברתית של האדם כלפי סביבתו.<sup>475</sup>

"כי אין תיקון לחיים האנושיים בצמצום, אלא באיש ואלא במין תיקונים בהתפשטות לתוך חיי העולם לאין סוף".<sup>476</sup>

מדובר כאן במעגלים שונים שהאדם חי בהם, ואמור להשפיע עליהם במעשי תיקון שונים השייכים לספירת "ההתפשטות" (ראה להלן).

## 1. התרבות מתייחסת לטבע כאל אובייקט לשליטה.

גורדון מבקר בחריפות את חיי הניכור והתלישות שבחיי הכרך המודרני. הוא מבקר את יחסו של האדם המודרני, בן הכרכים אל הטבע כאובייקט לשליטה, לשימוש ולניצול, יחס המתפשט גם ליחסו אל האדם. בסופו<sup>477</sup> של דבר האדם "משועבד גם לטבע שהוא אמור לשלוט עליו".<sup>478</sup>

יחד עם זאת גורדון אינו רוצה שהאדם ייסוג למצב הטרור תרבותי:

אין על האדם: "לשוב אל מצב האדם שלפני התרבות האנושית [...] אין האדם יכול לוותר על מה שכבש ועל מה שרכש, ויהי כיבוש זה ורכוש זה רק בספירת ההכרה ולא בספירת החיים,<sup>479</sup> אך יחד עם זאת הוא מבקר את יחסה של התרבות האנושית כלפי הטבע: "וקודם כל כיצד להביא לידי ברור, אם זוהי דרך החיים האנושיים ודרך התרבות האנושית? [...] במובן ידוע אפשר לומר, כי כל התרבות האנושית מתחילת בריאתה עד היום עומדת מבחינה זו על השאיפה להמשיל יותר ויותר את ההכרה על החוויה ועל הטבע [...] בכוח ההכרה האדם כובש את הטבע, מכניעו לפני רצונו ומכריחו להקל לו ולהנעים את החיים, כובש את החוויה [...] האדם ניצח את הטבע, אבל לא חי את הטבע [...] האדם, כמו שראינו התרחק מהטבע במידה שהכירו".<sup>480</sup>

<sup>475</sup>מכתב לנתן ביסטריצקי", (1921) מכתבים ורשימות, עמ' 148.

<sup>476</sup>שם, עמ' 113. במושגים "צמצום" ו"התפשטות" נדון בהמשך.

<sup>477</sup>ראה גדעון כ"ץ, מסביב לנקודה, עמ' 328: "העיקר בעיני גורדון הוא חיבור אל הטבע, יניקה

ממנו וחיים בתוכו, ולא שליטה עליו כמתכונת הבייקונית. גישתו לטבע היא אפוא 'נשית'

במובן זה שתכליתה שיבה הרמונית לתוכו, ולא השתלטות עליו. אופי 'נשי' זה ניכר גם

בעמדותיו בסוגיות פוליטיות וחברתיות. כמו שגורדון אינו מעוניין בשליטה על הטבע, כך גם

אינו שואף להשתלט על טבע האדם המוחזק בעיניו כחלק מן הטבע הזה, ולכן גם בסוגיות

החברה הוא נרתע ממסגרת השליטה, כלומר מהמדינה ומיחסי הכוח הפוליטיים. הוא אינו

מעוניין בשליטה על הטבע, ולכן גם לא בשליטה עצמית של האדם על טבעו החברתי, כלומר

בריבונות של היחיד או של הקולקטיב. יש אפוא קשר בין גישתו ה'נשית' לטבע בכלל ובין

גישתו המעין אנרכיסטית לחברה, כלומר לטבע החברתי,"

<sup>478</sup>האדם והטבע, עמ' 71.

<sup>479</sup>שם, עמ' 98.

<sup>480</sup>שם, עמ' 105. טולסטוי בסיפורו "שלוש מיתות" מדגים את רעיון התרחקות האדם המודרני

העירוני מהטבע, בכך שהוא אינו יודע לקבל בהשלמה את את מותו, לעומת העץ והאדם

הפשוט, המקבלים את מותם בטבעיות כחלק מסדר העולם ('מבחר סיפורים', עמ' 306 – 320)

גורדון ממשיך בהתקפתו על התרבות המודרנית:  
[...] התרבות אינה סובלת עירום גמור, אי אמצעיות מוחלטת, חיים מתוך ההווה  
האינסופית המתפשטים לאין סוף. סממני התרבות, הלבוש, הנימוסים, המוסר ואפילו  
הלשון משמשים ליצירת "אמצעיות, התגדרות, התבצרות והתעלמות האדם מעצמו  
וממילא מאחיו האדם [...] ומן הטבע [...].<sup>481</sup>  
התוצאה של תהליך זה היא התגברות כוח ההכרה באדם על פני החוויה, התגברות  
"הצמצום" על פני ה"התפשטות" (ראה דיון על מושגים אלו להלן):  
באין בחייו התרבותיים של האדם די מרחב לשאיפותיו העליונות [...] האינסטינקטים  
שלו התחתונים, תחת להישאר נאמנים לתפקידם החיוני הטבעי, נהפכו לתאוות  
שפלות, במידה כזו, שאין דוגמתן ביתר בעלי החיים.<sup>482</sup>

## ז. השקפה אקולוגית ביחס לטבע

גורדון הקדים זרמי מחשבה אקולוגיסטיים שהתפשטו בסוף המאה העשרים, ביחס  
לטבע, בפיתוח ביקורת על השקפת העולם המכאניסטית הרואה בטבע אובייקט לניצול  
ושליטה, שאין להתייחס אליו יחס אנושי:

"תרבות זו המתיימרת בשלטונה על הטבע העיוור, המריעה בקול ענות שמחה על  
עיוורון זה המשחרר אותה מחובת יחס אנושי יותר, נאה יותר אל הטבע; תרבות זו  
הכובלת בפסי ברזל את כל מהלך החיים – היא הגורמת לכך, שהאדם הולך ומקבל  
יותר את תכונת המכונה, שהמחשבה נעשית יותר טכנית והרגש הופך להיות יותר  
מכאני, הכל שואף לקרב את החיים יותר ויותר לצורה המכאנית."<sup>483</sup>

גורדון לא ראה כל הירארכיה בטבע, כך גם תופעת המחזוריות בטבע ייצגה בעיניו את  
העקרון הפילוסופי הבלתי הירארכי (הוא התנגד גם להירארכיה בחברה האנושית). הוא  
גרס כי יש לראות בעקרון זה מודל חינוכי ללימוד ולחיקוי.<sup>484</sup> אל מול הטבע ניצבת  
לדעתו התרבות העירונית המודרנית, המיכאנית, התחרותית, ההירארכית ועל כן גם  
המנוכרת:

"יחסים גדולים אינם יחסים עירוניים אשר כל גדולתם נמדדת במידת סביכותם, אשר  
אדם מסובך בהם כעכביש בקוריו, אשר להרחיב לעצמו בתוכם הרי זה לסבך יותר,

<sup>481</sup>שם, עמ' 106.

<sup>482</sup>שם, עמ' 107.

<sup>483</sup> 'מכתבים מא"י – מכתב שלישי', כתבי גורדון, כרך, ב' עמ' 249 - 250

<sup>484</sup> רמון, חיים חדשים, עמ' 181

להדק יותר בקורים, לחנק יותר את האחרים, או אשר לעלות לגדול בתוכם, הרי זה לפסוע יותר על ראשי אחרים; אם בחומר ואם ברוח. פה יש ללמוד מהשמיים, השמש, הרוח, ההרים וכו', שאין לפניהם גדול וקטן, חשוב ולא חשוב: האדם, התולעת, והם עצמם וכל העולם – הכל אחד.<sup>485</sup>

מתוך יחס הכבוד לטבע הפראי, לעולם החי והצומח ומן העובדה שהבין אותם כמונעים ע"י עקרון אורגאני ולא הירארכי פיתח גורדון את תורתו הסביבתית והפך על-כן, לראשון ההוגים היהודים המתריסים מנקודת מבט דתית-יהודית נגד הביטויים השונים של הרס הטבע ע"י האנושות וימרת האדם לשלוט בטבע שלטון ללא מצרים.<sup>486</sup>

במכתב מנסיעתו לוינה בשנת תרע"ד הוא נותן ביטוי ליחס הרצוי בעיניו של האדם לטבע:

"מה עשה האדם מבחינה זו בטבע, מעת שהחל לעשות בטבע כבתוך שלו [...] האם יש פה בחיים המעשיים איזה חשבון אחר, האם יש פה איזה יחס נפשי אל הצמח כשהוא לעצמו, אל כל השדה והגן כשהם לעצמם? האם אין כורתים, למשל, יערות שלמים, ואפילו יערות עד, שהם לא רק פאר הטבע, מעין שרטוטים של אצילות בפני הטבע, כי אם גם מועילים, לבריאות האדם והצמח גם יחד, - האם אין כורתים אותם רק לשם הכסף, מתוך חשבונות של צמצום ושל קטנות [...] ואל תאמר: סדר חברותי קפיטליסטי. הן כך היה מתחילת מראשית התרבות האנושית, ולא עוד שגם הסדר הסוציאלי המבוקש אינו מבטיח בנידון זה כלום. בסדר סוציאלי תהיה אולי חלוקת הרכוש הבא מהטבע, יותר צודקת אבל מזה עדיין רחוקה ליחס אחר בהחלט לטבע."<sup>487</sup>

גורדון לא פירט כיצד יש לנהל באופן מעשי יומיומי את החיים הפרטיים והציבוריים על מנת לחיות בהתאם לחזון שהתווה. הוא לא עסק באופן מיוחד בשאלה אילו מן המפגשים של האדם עם הטבע חיוביים, לשיטתו, ואלו מהם הרסניים. הוא לא ניסה לקבוע את קווי היסוד להתנהגות אקולוגית שבה האמין בכל מאודו.<sup>488</sup>

<sup>485</sup> 'מתוך קריאה', כתבי גורדון, כרך ה, עמ' 41

<sup>486</sup> רמון, שם

<sup>487</sup> האדם והטבע, כתבי גורדון, כרך ד, עמ' 135 - 136

<sup>488</sup> רמון, אור החיים, עמ' 182

## ח. המושג "עבודה" אצל גורדון:

בעבודה בטבע רואה גורדון את הצורה הנכונה של הדבקות באלוהים, את דרך החיים הנכונה לאדם ולחברה, ואת הדרך להתחדשות היחיד והעם, ולרכישת קנין על הארץ<sup>489</sup>: בתהליך ההתחדשות של היחיד ושל העם העבודה היא העיקר:

"יש לחיות את הטבע בכל היבטי חייו: "הכול עליך לחדש: את מאכלך ואת משתך, את הלבשתך ואת מעונך, את עבודתך ואת דרך לימודיך – את הכל [...] והרגשת רגש חדש, רעב חדש. לא רעב ללחם, ולא צמא לכסף כי אם לעבודה. ומצאת עונג בכל עבודה אשר תעבוד, ובכל מעשה אשר תעשה... וכאשר הנך שם לב היום להרבות את פרי עבודתך – את הכסף... תשים לב לעבוד כל עבודה וכל מעשה בתוך הטבע, בתוך העבודה העולמית, בתוך החיים העולמיים והמרחב העולמי [...] והיה בעבדך את עבודתך, והיה בעיניך חללו של עולם בית המלאכה ואתה והטבע העובדים... ואמרת בלבבך יפה הוא הטבע בפניו, אבל יפה שבעתיים ברוח חייו, בעבודתו".<sup>490</sup>

גורדון ממשיך ומתאר כי העבודה בטבע מפרה את הרגשת האדם ומחשבתו. מוסיפה אור וחיים לחייו:

"ושמעת בת קול יוצאת מתוך עבודתך ואומרת: 'עבדו בני אדם, כולכם עבדו! וידעת אז והשיבות אל ליבך כי יש בעבודה אוצר רוח כזה אשר אתה רואה רק אפס קצהו... ואחרי הבת קול הטבע ענה: אמן. לאמור: עבדו, בני אדם! אל תקטן עבודתכם בעיניכם – אני אתן לכם את העבודה! והשלמתם את אשר החסרת, למען השלימי אני את החסר לכם"<sup>491</sup> קטע זה רווי חשיבה מיסטית.

לדעת גורדון, ביום שהאדם יבין את טעם העבודה בטבע, הוא יבין שהוא אינו צריך שלטון על אחרים, ליבו יתמלא באהבת אדם, באמונה, הוא ירגיש עצמו 'חדש' והוא ידע כיצד חיים עם בני האדם, ליבו עיניו וחושיו יהיו פתוחים, והוא יבין את הקדושה שביקום ובאדם.

## חיי עבודה בא"י עבור גורדון, הם התחדשות, ופרידה מחיי הגלות:

"אני מרגיש את החיים ההם (בגלות – א.ק.), והנה הם צרים כפי שאול, והנה נפשי בתוכם כמו בתוך מכבש מעוכה, רצועה, מרוסקה, והנה הם מפעפעים גם בתוך נפשי ועושים שמות בקרבי, ואני מתנער בחזקה, בכל כוחי, ומנער מעלי ומקרבי את החיים

<sup>489</sup> ראה גורדון, "פתרון לא ראציונלי", האומה והעבודה. עמ' 88 - 102

<sup>490</sup> שם

<sup>491</sup> שם

ההם. ואני מתחיל הכל מחדש, הכל מחדש. מן האלף-בית אני מתחיל את החיים, אינני משנה, אינני מתקן, כי אם עושה הכל מחדש. והדבר הראשון, הפותח בראשונה את לבי לחיים, אשר ידעתי כמוהם, היא העבודה. לא עבודה לשם מחייה ולא עבודה לשם מצווה כי אם עבודה לשם חיים, עבודה, אשר אור חדש נוגה עליה אשר ראיתה, והנה היא אחד מחלקי החיים, משרשיהם היותר עמוקים. ואני עובד[...].<sup>492</sup>

גורדון סבר כי הדרך להתחדשות האדם, לחיבורו מחדש אל הטבע היא דרך חיי העבודה. חיי האדם עם החברה בתוכה הוא חי ישתפרו אם הם יהיו מבוססים על רעיון העבודה, על עבודה לשמה:

"מובן, כי במקום שאדם רואה את טעם החיים לא רק בפרי העבודה, כי אם גם בעצם העבודה, שם היחסים בין בני האדם ממילא לגמרי אחרים, מאשר במקום שהחיים עומדים על הפרזיטיות והאדם רואה את טעם החיים בפרי הפרזיטיות [...] שהרי זו היא חירותה של עצם העבודה. בכלל, היחסים הם פה יותר רחבים ועמוקים, יותר אנושיים-קוסמיים, מאשר בחיים הציבוריים הקיימים"<sup>493</sup>

בהכרת קדושתה של העבודה הושפע גורדון לדעתנו מתפיסתו של טולסטוי את העבודה (אך גם מתפיסתם של בני דורו, אנשי העלייה השנייה). יש לציין, כי ברעיון זה קדמו לטולסטוי הרבה מאבות הסוציאליזם, מראשי המדברים במחשבה המודרנית. פרודון (Proudhon)<sup>494</sup> לדוגמה, נלחם בכל הפאתוס שבנפשו על רעיון קדושתה של העבודה. פרודון חולק על פוריה (Fourier) וחבריו, ובא להורות שאין העבודה משמשת אמצעי בלבד, אלא יש בה משום מטרה מוסרית בפני עצמה. הוא מכריז על חובת העבודה לכל בני החברה, מלחמה לו בכל "מחוסרי העבודה", בכל פורקי עמל זה של העבודה שנתקדשה לחברה האנושית.<sup>495</sup>

באי אלו אסכולות פילוסופיות חדשות זכה רעיון העבודה לתפוס עמדה מרכזית, כגון אצל פיכטה. נציין במיוחד את תומס קרליל (Carlyle) האנגלי, זה שעמל כל ימיו לעשות את הרומנטיקה הגרמנית בת בית באנגליה (הוגים רוסיים רבים היו מושפעים מהרומנטיקה הגרמנית). בעבודה יש לדעת קרליל משום קדושה, אצילות, קשר עם הטבע, קירבה אל האמת.<sup>496</sup> העבודה מביאה

<sup>492</sup> "החלום ופתרונו", האומה והעבודה, עמ' 86 - 87

<sup>493</sup> יסודות לתקנות למושב עובדים, מבחר כתבים, עמ' 307

<sup>494</sup> שהשפיע על הנרודניקים ברוסיה, וכך גם על טולסטוי. (ברלין, הוגים רוסיים, עמ' 175)

<sup>495</sup> שמעון ראבידוביץ, עיונים במחשבת ישראל, כרך שני, ירושלים, הוצאת ראובן מס בע"מ,

1971 עמ' 414

<sup>496</sup> שם, עמ' 415; Thomas Carlyle, Past and Present, 1843, 264-265

לו לאדם שלמות והרמוניה. וגדולה מזו, העבודה משמשת לו יסוד התבונה שבקוסמוס, בינה שבחכמה.

### ט. "חוויה" ו"הכרה"

המושגים "חוויה" ו"הכרה" הם שני המושגים הראשיים של האנתרופולוגיה הדתית והפילוסופית של גורדון. שני מושגים אלו מייצגים את שני אופני ההשגה של המציאות והחוויה ע"י נפש האדם ותודעתו<sup>497</sup> (כלומר אלו שני צינורות שונים שבהם אנו קולטים את היקום (=קוסמוס, חוויה, טבע).

"החוויה" – היא ניב שחודש על ידי גורדון. הוא יצר אותו על יסוד הפעלים "חווה" ו"חיה" ועל משקל הביטוי "חוויה". ה"חוויה" היא מושג רב אנפי ורב זיקות בהגותו של גורדון. המושג "חוויה" הוא מושג מיסטי, שאי-אפשר להגדירו בצורה שכלית, כך אומר גורדון. הוא אינו נתפס ע"י כלי ההכרה, כי הוא איננו בתחום ההכרה.

ובכל זאת גורדון נותן למושג זה כמה איפיונים:

א. החוויה היא אחת משתי הצורות בהן אנו משיגים את העולם, ומנוגדת להשגה השכלית. באמצעותה מפולש האדם ל"קוסמוס", ל"חוויה" בלשונו של גורדון. באמצעותה חי וקולט האדם את "החוויה" בכללותה האינסופית בכל גילוייה ומסתוריה עד לאין סוף".<sup>498</sup>

ב. לחוויה אופי אחדותי. החוויה תופסת את המציאות כמושא שאינו מתחלק ואינו מתפרט.

ה"חוויה", לדברי גורדון, היא צורת השגה שבמעמקי ישותו של האדם, השונה מאופן ההשגה האחר, ה"הכרה", אך אין האדם תופש אותה בשכלו "בהכרה המוחית שלו". היא נסתרת מהאדם אך היא הבוראת את עולמו ואת אישיותו.<sup>499</sup> יש בחוויה צירוף של חיות ויטאלית ושל חוכמה פנימית עלומה. יש בה תחום מעמקים שהוא "גבול ההרגשות ועוד יותר גבול הבלתי מוכר והבלתי מורגש" ובו בין השאר מקור האינטואיציה וכן משכן היצרים והתאוות.

שביד כותב את הדברים הבאים על איפיון "החוויה":

<sup>497</sup> שפירא, אור החיים ביום קטנות, עמ' 93 – 94.

<sup>498</sup> שם, עמ' 86.

<sup>499</sup> להערכת עצמנו, בתוך האדם והטבע, עמ' 242.



"מה אנו יכולים לדעת באמצעות ה"חוויה"? איזה סוג של מסתורין אלוהיים יכולים אנו לפענח באמצעותה? התשובה הניתנת במשנתו של גורדון, וממישור "ההכרה" דוקא, היא חד משמעית ופשוטה לחלוטין: ה"חוויה" היא אמנם אורגן של מודעות עצמית, אולם אין היא אורגן של דעת. הדעת מושגת באמצעותה "הכרה". משום כך יכולים אנו לדעת על אודות "החוויה", עד כמה שהיא נעשית מושא להסתכלותנו כאשר היא מתגלמת ביצירה חדשה, אך בשום אופן לא נדע באמצעותה שום דבר מלבד עצם היותה [...] אם כן מה אנו יכולים לדעת, ליתר דיוק להאמין על אודות ה"חוויה" באמצעות ה"הכרה"? ראשית שהיא מעבירה אל האדם שפע בלתי מוגדר (אלוהי). שנית ההכרה יודעת בעצמה שהיא איננה נשואה בעצמה, אלא היא בבחינת אספקלריה המשקפת את המציאות כלפי חוץ רק משום שמצידה הפנימי היא אטומה ע"י החוויה. החוויה היא הסוד הבלתי מפוענח של "האני", המכיר, הרוצה, הפועל באמצעותה. שלישית שהעוצמות שאנו מגלים בתהליכי היצירה, המעלים למציאות המוכרת ישום שלא היו בה קודם, מקורם באותו התחום המקורי של "החוויה".<sup>500</sup>

#### י. הקשר בין ה"חוויה", ה"הוויה" ו"ההכרה".

מושג ה"הוויה" הגורדוני בא לציין את "הטבע החי",<sup>501</sup> כלומר את היקום הקוסמי הנתפש אצל גורדון כישות חיה בכל רבדיה מהיותה מוקרנת בכל אתר באימננציה אלוהית.<sup>502</sup> ה"הוויה" איננה לגבי גורדון טבע פיזיקאלי בלבד אלא טבע המכיל את כל רבדי העולמות, ולכן בחלקה היא נתפסת רק ע"י החוויה.

ה"הוויה" היא "נפש או כוח החיים" שבטבע הנאצל מהאלוהות לכל רבדי הבריאה כמו גם לנשמתו של האדם דרך השגת ה"חוויה" שלו.<sup>503</sup> בין ה"חוויה" לבין הטבע, (= ה"הוויה") ישנו קשר בלתי אמצעי: "החוויה" אומר גורדון, היא המקום, שבו תדבק נפש האדם הפרטי בנפש הבריאה כולה והיו לנפש אחת חיה". [...] "זהו 'הרחוב' שבו משתפכים ומתאחדים חיי האדם הפרטי עם חיי הבריאה כולה והיו לחיי עולם".<sup>504</sup> ה"חוויה" כאילו ניצבת בתווך בין ה"הוויה" לבין "ההכרה", כי ההכרה אינה יכולה להגדיר את ה"הוויה" שכן אין לה כלים לתפוס אותה.

<sup>500</sup> שביד, "מיסטיקה נבואית בהגות היהודית של המאה העשרים, עמ' 101

<sup>501</sup> "האדם והטבע", עמ' 62.

<sup>502</sup> שם, עמ' 89. רעיונות דומים משמיע טולסטוי בסיפורו "הקוזאקים" ראה "איבאן איליץ

ואחרים" תל-אביב: הקיבוץ המאוחד תשנ"ט 1999

<sup>503</sup> שם, עמ' 63.

<sup>504</sup> האדם והטבע, עמ' 44, 112.

החוויה היא העמוד הראשון והמרכזי במערכת ההשגות של האדם, והיא בעלת חשיבות מרכזית בהגותו של גורדון. זהו הערוץ בו נוצר הקשר החי של האדם עם המקורות הקוסמיים שלו; היא "היניקה הנעלמה" של פנימיותו מהיקום (החוויה). הקשר עם החוויה הוא בבחינת עבודה דתית "עבודת הדת" [...] זוהי עבודה של השגה מצד החיים (=חוויה), של שאיבה ממקור החוויה העולמית בלי אמצעים" [...].<sup>505</sup> ה"חוויה" וההכרה הדתית-מיסטית עולים אצל גורדון, אם כן, בקנה אחד.

בקטע הבא הלקוח מחיבורו של גורדון 'האדם והטבע', באים לידי ביטוי איפיוני מושג "החוויה" של גורדון. המילים המנחות הן מילים או צירופי מילים המעידים על מחשבה מיסטית, ומחזקות את הטענה כי מושג "החוויה" הוא ביסודו מושג מיסטי. (מודגשים כאן הביטויים של אופיה האחדותי – א.ק.):

"המושג חוויה מקביל, מצד אחד, במובן עצם החיים, למושג הוויה, שאנחנו מבינים בו את עצם המציאות, ומצד שני, במובן כוח השגה הוא מקביל למושג 'הכרה'. המושג חוויה כאילו עומד באמצע, בין מושג 'הוויה' ובין המושג 'הכרה', בין על פי היקפו הקוסמי [...] ובין היות החוויה הכוח המתווך בין החוויה ובין ההכרה.

השגה זו של החוויה (של החיים) היא לא השגה של הכרה, השגה של הבדלת מה שהמשיג בא להשיג מתוך החוויה האין-סופית וריכוזו בנקודה אחת, שעל ידי כך הוא נעשה בהיר ומושכל, כי אם השגה חיונית, השגה של התפשטות מתוך מה שהמשיג בא להשיג לתוך הכל האין-סופי, ולפיכך אינה מוכרת ואינה מורגשת, אלא שהיא, דרך צינורותיה הנעלמים של החוויה, מחזיקה את האיחוד המוחלט בין מה שההכרה מרכזת בנקודה אחת ובין החוויה העולמית המתפשטת לאין סוף, שעל ידי כך נמצא מה שמושג על ידי ההכרה שוב מאוחד עם הכל האין-סופי וחי בכל האין-סופי. (החוויה) זוהי השגת הכלליות המוחלטת והאחדות המוחלטת של כל מה שההכרה משיגה אותו פרטים פרטים, שהיא מסדרתם, מכללתם ונותנת להם צורה מושכלת.<sup>506</sup>

## י"א. ההכרה

לצד החוויה כצינור ההשגה הראשוני והמרכזי, נמצא 'צינור' שני האמור לפעול בשיתוף פעולה עם ה"חוויה" – "ההכרה". "ההכרה" היא היסוד של ההשגה הרציונאלית שבכוחותיה מתפקד האדם במציאות הנגלית לעין, בעולם האנושי החברתי ההיסטורי,

<sup>505</sup> שם, עמ' 122 – 123.

<sup>506</sup> ראה, האדם והטבע, עמ' 87

המשותף לבני האדם.<sup>507</sup> השגת ההכרה מתוחמת ומוגבלת בצורות קבועות ועומדות: מקום, זמן, סיבתיות וכו'.

התודעה האנושית פועלת כראוי בהיותה מופרית וניזונה משני מקורותיה הנ"ל. אורה של "החוויה" הוא עלום וסמוי מן העין. היא מקור החיים ושורש היצירה אבל כדי לצאת מן הכוח אל הפועל, מן ההסתר אל הגילוי, זקוקה החוויה לפעילות גומלין עם היסוד השני - ההכרה. בלי אורה הגלוי של ההכרה אין לנפש שום אמצעים להביא לידי גילוי את כוחה הנעלם של ה"חוויה".<sup>508</sup>

### י"ב. ה'צמצום' ו'ההתפשטות' כמפתח לתיקון היחיד

גורדון מבחין בין 'חיים של צמצום' ו'חיים של התפשטות'. החיים של האדם מורכבים, לדעתו של גורדון, מצירוף שני תהליכים מנוגדים אך משלימים זה את זה: 'צמצום' ו'התפשטות', אשר קיימים בעולמו הפנימי של האדם ומתבטאים בשתי מגמות יסוד: מצד אחד, ב"חיים של צמצום" מתבטאת שאיפת האדם לבודד את עצמו מן הטבע ומהאנשים ולהבליט את עצמו, כלומר להפוך את המעמד הייחודי שלו בטבע ובחברה ליעד המרכזי של חייו, שמטרתו להשתלט על הטבע ועל הזולת ע"י הכרתו השכלית. ומצד שני: ישנה מגמת החיים של "התפשטות". זו מגמת חיים של נתינה, אהבה, המרחיבה את זיקותיו של האדם, הדוחקת באדם להגיע אל זולתו, אל החברה בה הוא חי, להשפיע באורח יצירתי על סביבתו כדי להעשיר אותה ולהגיע אל העולמות העליונים. א"ד גורדון מכנה מגמת חיים זו במושג: "חיים של התפשטות".<sup>509</sup>

ה'צמצום' מתבטא בשאיפת האדם לבידוד כפרט המכיר שכלית את העולם ומסוגל לשלוט בו ובזולתו, בעוד שההתפשטות משתקפת בשאיפת האדם לאיחוד עם הטבע ועם זולתו ולחידוש איחוד זה כדי לחזור להיות שותף בזרימה האינסופית של החיים.<sup>510</sup>

וכך מתאר גורדון את "ההתפשטות": "[...] מתחילה התנועה לחיים של התפשטות מן הרגש שבין גבר לאשה, שאינך יודע מה יש בו יותר: צמצום או התפשטות. שני לרגש המיני הוא רגש ההורים – בייחוד רגש האם – אל בניהם, השלישי – הרגש המשפחתי

<sup>507</sup> שפירא, עמ' 96.

<sup>508</sup> האדם והטבע, עמ' 77 – 78.

<sup>509</sup> א. שביד כותב כי אעפ"י שגורדון ידע היטב כי החברה המודרנית בנויה על העקרון של התועלתנות האנוכית, הוא האמין כי בטבעו המקורי של האדם ישנה נטייה להתחברות, וזוהי הדרך להתפתחותו כאדם [...] תורת העצמיות של גודון הניחה ביסודה את שלילת האנוכיות (הגות יהודית במאה העשרים, עמ' 160)

<sup>510</sup> ש. שטרסברג, יחיד, אומה ואנושות - תפיסת האדם במשנותיהם של א.ד. גורדון והרב קוק רעננה, הקיבוץ המאוחד, 1995

בכלל. אחריהם באים: הרגש הלאומי, הרגש האנושי, הרגש ביחס אל כל חי. מכאן רגש הרחמים, רגש הצדק, רגש המוסר, הלאה – הרגש ביחס אל הטבע ומלואו, ביחס אל ההווה האינסופית. מכאן רגש היופי, רגש האהבה העליונה, רגש האמת, רגש הקדושה העליונה, הרגש הדתי (לא למותר אולי להעיר, כי הרגש הדתי ישנו בכל מקום שיש האהבה העליונה, האמת העליונה, הקדושה העליונה, אפילו במקום שאין עמה אמונה באלוהים – והראייה – דת בודהה).<sup>511</sup>

א"ד גורדון מצדד כמובן בחיים של 'התפשטות' וטוען כי הגשמה עצמית אינה אפשרית אלא מתוך חריגתו של היחיד מדל"ת אמות של סגירות בעצמו. קוטב ה"התפשטות" הוא ניגודו של קוטב ה"צמצום" שהוא למעשה קוטב האנוכיות שבאדם ואילו קוטב 'ההתפשטות' מחבר את האינדיבידואליות של האדם עם מעגלי השתייכותו למשפחתו, קהילתו, עמו והאנושות האוניברסאליות.<sup>512</sup>

עם זאת גורדון מדגיש כי קוטב ההתפשטות אינו מנוגד תמיד לאינדיבידואליות, ולהיפך, פעמים הם משולבים ותורמים זה לזה. לדוגמה, היחידנות (האינדיבידואליות) והלאומיות ממוזגות זו בזו בקשר אורגני. ההתפשטות היא חלק מ'העצמות' היחידנית, כי אין עצמות אישית אצל גורדון שאינה יונקת מהעצמות הלאומית. 'העצמות הלאומית' של היחיד (הזהות הלאומית שלו), היא כעין נוסח מיוחד של צירוף הכוחות הנפשיים של בני האדם השייכים לאותה אומה, אשר מתוכו נמצא לכל אחד מבני האומה, סגנונו הנפשי המיוחד, האישי.<sup>513</sup> קולו של היחיד עשוי להיות "מצורף מאוחד וממוזג" במקהלת העם רק ככל שהוא נאמן לעצמותו האישית.<sup>514</sup>

דוגמה נוספת: אחד הפנים של הצמצום הוא "המעשיות" (ענייני המשק, הטכניקה וכו'), אך גורדון רוצה בחיי התפשטות העוסקים גם בהשבחת רוחו של העובד, ומכיר בכך ששאיפה זו קשה להגשמה במציאות:

"לא רק השבחת הקרקע מרימה את היבול, כי אם השבחת העובד": היצור האנושי, טוען גורדון, מוכר לנו במניעותיו יותר מאשר בביטויי שורש נשמתו, העפלת רוחו, הנקנות בייסורים. שמחות הרוח, משזוכים בהן, אינן שמחות קלות, אך מטבע האדם –

<sup>511</sup> האדם והטבע, עמ' 96.

<sup>512</sup> "עבודתנו מעתה" (1918) האומה והעבודה, עמ' 237.

<sup>513</sup> שם, עמ' 239.

<sup>514</sup> כאן אני מוצא סתירה מסוימת בהגדרת מושג "העצמות", כי יכול להיות אדם שמתבטא מתוך מקורות זרים לעמו. גורדון יקרא לזה "היפנוז".

לגדול ברוחו, לעלות מעלה מעלה. אולם גידולה של רוח האדם, קשה וגדול צערו על הגידול הזה, ורבה בו המכשלה.<sup>515</sup>

גורדון מאמין כי יש באדם דחף טבעי לחיי התפשטות:

"ממעמקי ישותו של אדם. בד בבד רוחש מבפנים דחף לחיים של משמעות, לחיפוש פשר הקיום וטעמו. נפש האדם מיד תבקש פירוש, תבקש רעיון".<sup>516</sup> כיסופי האדם אחרי חזון – נובעים מתוך טבעה של נפשו. "לא אחת מצייר גורדון ערגות אלה בחינת "התביעות העליונות של נפש האדם [...] לחיים עליונים [...] לחיים מתוקנים [...]"<sup>517</sup>

גורדון מזהה את נאמנותו של אדם לגרעין עצמותו עם "חיים של התפשטות" שהם מעבר לדל"ת אמות של האדם מתוך "כמיהה כמוסה לחיי נפש [...] שהם למעלה מהנאה.<sup>518</sup>

לדעת גורדון האדם צריך לכוון עצמו לחיי התפשטות: "האדם אוהב את בני האדם, את כל החי, את כל העולם רק במידה שהוא רואה ומגביר בנפש עצמו מה שיש לאהוב, רק במידה שהוא חי מעבר לפרטיותו המצומצמת".<sup>519</sup> בקטע זה שוב מזוהה כוח ההתפשטות עם האהבה, באופן המזכיר את "עקרון האהבה" של טולסטוי.

לדעת עינת רמון, גורדון פיתח פסיכולוגיה מוסרית המבוססת על מושג "ההתפשטות" הגורסת כי האדם מונע ע"י רגשות של דאגה לזולת, ע"י רצון לחיות ולתרום במעגלים רחבים (משפחה, קהילה, אומה, אנושות), ע"י התחברות עם הזולת. כוח "ההתפשטות" באדם אינו רק השאיפה לקרבה, אלא יכולתו הפנימית של האדם לתת מעצמו לאחרים ויכולתן של קבוצות להעניק מעצמן ואת אהדתן ואת תחושת אחריותן למעגלי קיום רחוקים מהן ומחיייהן. הוא גורס כי ההתפשטות היא רגש שמתפתח באיטיות ועובר משלב לשלב, וכך האהבה שלנו מתפתחת מהמעגלים הקרובים לנו למעגלים הרחוקים לנו.<sup>520</sup>

בתפיסה הזו של כוח ההתפשטות באדם גורדון מאד קרוב לטולסטוי שהאמין בכוח האהבה שבאדם כבסיס לחיי האדם, כבסיס לחיי החברה ולהתקרבות לאל, אך טולסטוי התנגד לנתינת קדימות ועדיפות לאלה הנמצאים במעגלי השייכות הקרובים לנו, כגון

<sup>515</sup> האדם והטבע, עמ' 98 – 99.

<sup>516</sup> "לביור עמדתנו" (1919), האומה והעבודה, עמ' 224.

<sup>517</sup> מכתב לשלום שטרייט (1917) מכתבים ורשומות, עמ' 78.

<sup>518</sup> לביור רעיונו מיסודו, האדם והטבע, עמ' 1991.

<sup>519</sup> מכתב לדגניה, מכתבים ורשימות, עמ' 167.

<sup>520</sup> רמון, חיים חדשים, עמ' 109.

בני משפחתנו או בני הקהילה שלנו, או האומה שלנו.<sup>521</sup> המסר התיאולוגי-נוצרי שאליה הטיף היה מבוסס על אהבת האנושות האוניברסלית, הגוברת על אהבת שארי בשרך. לעומתו גורדון הדגיש שאל לה לדאגה הכלל האנושית לבוא על חשבון הדאגה למעגלים הקרובים לך,<sup>522</sup> מאחר והוא גוזר את כוח 'ההתפשטות' מיחסי אם ובניה (ולמעשה בגלל היותו יהודי לאומי).

גורדון מאד רחוק בתפיסתו זו מתורתו המוסרית של ניטשה,<sup>523</sup> הנשענת על הדרוויניזם, השאובה מהסתכלות בעולם החי, ולכן דוגלת בתפיסת הכוח כתופעה של שליטה,<sup>524</sup> ובזה לרגש הרחמים. על יסודה כונן ניטשה את המודל התרבותי של העל-אדם.<sup>525</sup> גורדון חיפש בטבע מודל אחר המשקף את הנדיבות הטבעה ביצורים חיים. האימהות לדידו סימלה את כוח האלטרואיזם הגלום בטבע. המודל של האם היוצאת להגן על פרי ביטנה שימש את גורדון גם בפולמוס עם שיטות מוסר המבוססות על תפיסת החובה דוגמת שיטתו של קאנט.<sup>526</sup> האם בעולם החי לעולם תציל את צאצאיה ותפעל בדרכים אלטרואיסטיות, לא בשל חישובים הגיוניים של חובה אלא מתוך כוח 'התפשטות' הנמצא באורח טבעי בקרבה.<sup>527</sup>

גורדון אינו רואה ב'התפשטות' צמצום האני בשביל הזולת. להיפך: האהבה העליונה אינה צמצום "האני" של האוהב על מנת לפנות מקום ל"אני" של האהוב, כי אם להיפך, "התפשטות חיוו של האוהב לתוך נפשו של האהוב [...]"<sup>528</sup> מרחיבה כביכול את חיי האוהב. הדוגמאות שגורדון מביא לחיים של התפשטות אינן לקוחות רק מן הטבע. למשל הוא מביא לדוגמה אמנים כמו מוסיקאים המוותרים על תאוות החיים האגואיסטיות, על מנת להתמסר לאומנותם כאנשים החיים לפי כוח התפשטות.<sup>529</sup> לדעתו היהדות מחנכת, ע"י התורה וההלכה, לרעיון 'ההתפשטות' או "האהבה

---

<sup>521</sup> שם, עמ' 118; ראה אצל טרויה, התנכרותו של טולסטוי למשפחתו, כרך ב' עמ' 471, 551, 571

<sup>522</sup> רמון, חיים חדשים, עמ' 109

<sup>523</sup> ראה דיון, בפרק ה'.

<sup>524</sup> כה אמר זרטוסטרה, תירגם ישראל אלדד, עמ' חלק שלישי, עמ' 183

<sup>525</sup> W.Kaufman, Nietzsche: PhilosopherPsychologist,Antichrist, Princeton U.P, 1974, pp.8,66,87 - 88

<sup>526</sup> ראה דיון בפרק ה'.

<sup>527</sup> לבירור ההבדל בין הנצרות ליהדות, כתבי גורדון, ג, עמ' 202; האדם והטבע, שם, כרך ד, עמ' 114 – 115.

<sup>528</sup> האדם והטבע, כתבי גורדון, ד, שם

<sup>529</sup> לבירור ההבדל בין הנצרות ליהדות, שם

העליונה", אך בניגוד לנצרות היא עושה זאת ע"י מעשים קטנים המגדילים את את היכולת של האדם לתת מעצמו ולאהוב.<sup>530</sup>

### י"ג. יחסו של גורדון אל המוות וההתאבדות

גורדון ראה את הנטייה להתאבדות, בדומה לטולסטוי, כנובעת מכך שהאדם אינו מוצא תשובה לשאלה "מה הם החיים ולמה הם החיים".<sup>531</sup> האדם שאינו "רואה בחיים ובהוויה אור עליון, רעיון אין סופי, שכל נעלם [...] רואה בחיים ובהוויה עוורון מוחלט, ריקנות נוראה." כך גם טולסטוי הבין בשלב מסוים את הפתרון להתמודדות עם אימת המוות: על האדם הסופי לקשר את חייו עם האינסופי (האל, האמונה), אחרת לא תימצא לו משמעות לחייו.

גורדון כותב: "הן כל רגע מרגעי חייו הוא שאלה ובקשה, שהוא, ברגעים שדעתו פנויה, מרגישה אם לא מכירה, בצורת שעמום וריקניות, אשר רוב מעשיו אינם באים אלא בכדי להסיח דעת מהרגשה זו, ואם אין הדבר עולה בידו, ברי שזה מביא אותו לעיתים לא רחוקות לידי איבוד עצמו לדעת. הן יסוד היסודות של כל איבוד עצמו לדעת [...] היא בעצם השאלה העולמית: מה הם החיים, ולמה הם החיים? [...] אם האדם רואה בחיים ובהוויה אור עליון, רעיון אין סופי, שכל נעלם מכל רעיון, [...] אם הוא רואה בחיים ובהוויה עיוורון מוחלט, ריקנות נוראה."<sup>532</sup>

בהמשך קושר גורדון את ההתאבדות ואימת המוות ל"צמצום" חייו של האדם, הסבור כי אפשר להסתפק בחיים החברתיים בלבד ללא זיקה אל המוחלט:

"האם לא צמצום וקוצר ראות הוא לראות יסוד למידות האדם וליחסיו, למה שקוראים מוסר, בתביעות החיים הקיבוציים בלבד, או בכל כיוצא בזה, בכלל בחוג מצומצם של ענייני החיים ולא בכל היקף החיים ועמקם לאין-סוף?"<sup>533</sup>

שביד כותב כי גורדון סבר כי כוח "ההכרה" שבאדם מעלה באדם את אימת הבדידות והמוות, ועל האדם ליישב את הסתירה הזו שבתוך הכרתו, כאשר מצד אחד היא נותנת לו אישור לעצמיותו ושליטה גוברת על חייו, ומצד שני את אימת הבדידות ואת אימת המוות.<sup>534</sup>

<sup>530</sup> רמון, חיים חדשים, עמ' 119, לבירור ההבדל בין הנצרות ליהדות, כתבי א.ד. גורדון, ספר שני, (1951) עמ' 289

<sup>531</sup> האדם והטבע, בתוך האדם והטבע, עמ' 58 - 59

<sup>532</sup> שם

<sup>533</sup> שם, עמ' 59

<sup>534</sup> א. שביד, "מיסטיקה נבואית" בהגות היהודית של המאה העשרים, דעת, קיץ תשנ"ב, עמ'

## י"ד. מעמדו של היחיד אצל גורדון

"היחיד הוא אבן הראשה בעולמו של גורדון", כותב שפירא,<sup>535</sup> אבל חוקרים אחרים,<sup>536</sup> כדוגמת שלום רצבי ושטרנהל,<sup>537</sup> מדגישים כי אצל גורדון יש קדימות לאומה, כי עצמותו של היחיד יונקת מהאומה. הם מצביעים על כך כי גורדון מאמין שהקשר של אדם לאומתו, לתרבותה, להיסטוריה שלה הוא מאוד חשוב, אפילו יותר מהקשר למשפחתו: "מן המשפחה אל האומה, אל המשפחה הגדולה. החיים האנושיים, המורכבים והעמוקים שבהם, עם כל הרכוש האנושי והיצירה האנושית שבהם מתחילים בהכרח מקיבוץ פחות או יותר גדול, מן האומה [...] וכך הוא יחסה של היהדות אל האומה [...]".<sup>538</sup>

נקודת המוצא של גורדון ביחסו אל היחיד היא דרישתו מהיחיד לחיות חיים אותנטיים, בהתאם לעצמיותו. גורדון בדברו ביחידים, אין כוונתו לאנשי מעלה, אלא לכל אדם באשר הוא אדם – לכל הנברא בצלם אלוהים. הרעיון שהאדם נברא בצלם אלוהים וההשלכות שלו חוזר שוב ושוב בכתביו של גורדון, ומצביע על יניקתו מהמקור המקראי: "האדם, במידה שהוא אדם, מבקש אם מדעת או שלא מדעת, שעצמותו תהיה שלמה, חיה, טהורה, נאמנה לעצמה בכל ישותה... באחת שיהיה אדם חי **בצלם האלוהים**, בצלם חיי הטבע בבחינתם העליונה".<sup>539</sup>

אפשר לראות כי בדיוניו של גורדון על הניתוק מהטבע של האנושות, על בעיות החברה, ואף בדיוניו בלאומיות היהודית, יוצא פעמים רבות מהמצוקות של היחיד. הפתרונות שהוא מציע (שיבה לא"י, חיי עבודה והשתלבות באומה) נועדו לא רק לפתור את בעיות העם היהודי, אלא גם לפתור את בעיית היחיד היהודי ותיקון חייו. "המהפכה" שגורדון מציע לעם היהודי ולחברה מבוססת על "הפיכה" פנימית של היחיד ולא על פתרונות אירגוניים.

א"ד גורדון הרבה להשתמש במושג "עצמי" ו"עצמיות", כותב שבייד.<sup>540</sup> אפשר לומר כי אחדמ"רעיונות האב" החשובים אצל גורדון, הוא מושג "העצמות" הסינונימי ל"עצמיות". היחיד מצווה לחיות מתוך אותנטיות, מתוך נאמנות למהות הפנימית שלו. את העצמות שלהם, כל אדם וכל אומה, צריכים להגשים בחיים

<sup>535</sup> שפירא א', עמ' 51.

<sup>536</sup> ראה, ש. רצבי, אנרכיזם בציון, עמ' 212.

<sup>537</sup> שטרנהל, בנין אומה או תיקון חברה, עמ' 70 - 71.

<sup>538</sup> לבירור ההבדל בין היהדות והנצרות, עמ' 294 - 295.

<sup>539</sup> ראה "לבירור ההבדל בינינו לבין הנצרות" בתוך מבחר כתבים, עמ' 319. ראה גם "עם

אדם", שם, עמ' 264.

<sup>540</sup> היהדות והתרבות החילונית, עמ' 160.



אישיים ובחיים הלאומיים, כאשר המושג המנוגד לה הוא ה"היפנוז".<sup>541</sup> היהודי הצעיר המודרני נתון ל"היפנוז" (מטבע לשון שגורדון הרבה להשתמש בה), כלומר להשפעות זרות לעצמו ולעמו. הוא מנותק מהטבע, הוא מנותק מעמו ומתרבותו והוא נמשך לתרבות העמים המודרנית ואלו חיים פריזטיים:

"וכך הפך עמנו בגולה לעם של פריזטים חסרי כוח יצירה ומצפן: ולא רק במובן הכלכלי אנחנו פריזטים, כי אם גם ברוח, במחשבה, בשירה, בספרות וגם במידות טובות, באידיאלים, בשאיפות אנושיות עליונות".<sup>542</sup>

היחיד המנוכר לעמו ולסביבתו, מפסיד מעצמותו. היחס של היחיד אל חברתו ואל הסביבה הטבעית שלו אינו רק עניין חיצוני. זהו עניין פנימי הקובע גם את מהות ההגשמה העצמית מבחינתו של היחיד. לפי הבנה זו גורדון גורס, כי היחיד התופס את עצמו בבידול או בניכור מן החברה, מן הטבע ומן היקום, סילף דבר מה בעצמו. הדבר כך מפני שהיחיד צומח צמיחה אורגנית מתוך סביבתו ומוסיף לינוק ממנה את חיותו.<sup>543</sup>

השאיפה למימוש עצמי אינדיבידואלי אנוכי (הנקראת אצלו "צמצום"), מימוש בניגוד לאחרים, ע"ח אחרים, תוך התעלמות מהאחרים, היא אפוא עיוות העצמיות האמיתית והיא שייכת לצורות החיים המאפיינות את חיי היחיד בכרך. בחיי הכרך אין היחיד בוחר במה שנובע מן הספונטאניות החד פעמית והמיוחדת של נפשו. בחיים עירוניים אלו, היחיד מחקה את האחרים, מודד את עצמו באמת מידה של האחרים ונכנע לה תוך התחרות עם האחרים.<sup>544</sup>

ה"היפנוז", אותה כניעה לדעת ההמון, לאופנה, לאידיאולוגיות סוחפות, מקורו בחברת ההמונים המודרנית. זאת היא המחלה של האדם המודרני, ולכן לא יעזרו לו ולחברה פתרונות ארגוניים או שלטוניים. **את השינוי יש להתחיל באדם עצמו**, ביחידים. רק אם בני האדם ישנו את מגמת חייהם, מן התחרותיות אל ההדדיות ומן האנוכיות אל הזולתיות יתרחש הנס, שהכול מייחלים לו. כל שינוי (או מהפכה) אשר יבוא ממנהיגי

---

<sup>541</sup> ראה, מכתביו של גורדון אל ברנר, מבחר כתבים, עמ' 361 - 367: "רק בא"י יבוא השחרור מ"ההיפנוז" המדכא את העצמיות הלאומית, ע"י שיבה אל החיים העצמאיים בתוך הספירה הטבעית הראשונית של העם", כלומר בא"י, אקלימה, נופה וטבעה ועם הדיבור בשפה העברית. גורדון ביקר קשות את ברדיצ'בסקי וברנר שלטענתו הם מכחישים כל דבר טוב ביהדות ורוצים לחקות את התרבות האירופית של הגויים". (ראה, שבייד, היהדות והתרבות החילונית, 172)

<sup>542</sup> "עם אדם", מבחר כתבים, עמ' 264.

<sup>543</sup> שבייד, מבחר כתבים, עמ' 12.

<sup>544</sup> ברעיונות דומים נתקלנו אצל טולסטוי ביחסו ליחיד, ראה לעיל.

המסגרות הגדולות, בדרך ארגונית, יהיה בבחינת סילוף. השינוי צריך לבוא במגמת החיים, וכל דבר שאינו נובע מהיחיד, אלא נכפה עליו מבחוץ אינו אלא סילוף של השינוי".<sup>545</sup>

רעיון העצמות מחלחל בכל תפיסתו של גורדון גם את הבעייה הלאומית. דרכו נוכל להבין מדוע גורדון שולל את החיים בגלות, מדוע הוא נהפך לציוני, מדוע חשובה לו כל-כך העבודה בטבע, כדרך ליצור את הקשר המחודש עם הטבע: "היחס החדש הזה, הדורש שינוי יסודי ברוח האדם, בכל אופן מחשבתו והרגשתו ובכל אופן חייו, אינו עשוי להיקלט כל כך מהר במוחות ובלבבות, ועוד פחות מזה עשוי לצמוח כל כך מהר ולשאת פרי בחיים. מכאן – כל אותה המבוכה במוחות בני אדם וברוחם, כל אותה המהומה, המולידה כל מיני זרמים מתנגשים ונלחמים זה בזה בקרב תנועת העבודה גופה וגם מחוצה לה, בכל עולמו של האדם בכלל; כל אותה המהומה, שהחלישה כל כך את הכוחות החיוביים שבאנושיות והגבירה כל כך את הכוחות השליליים, עד שהביאה את רוב האנושיות התרבותית לידי חורבן ואינה נותנת אותה לקום ולבנות את הריסותיה[...]. הרעיון דרש הרחבה עד כדי להקיף את כל עולמו של האדם, העמקה עד כדי להאיר עד תהום נשמתו, בכלל – עד כדי להיות רעיון של חיים, רעיון עבודה בתור יצירה, בתור יוצרת החיים האנושיים, מחדשת את רוח האדם, משתפת את האדם ביצירה עם הטבע וממזגת את חיי האדם בחיי העולם. תחת זה צמצמו את הרעיון עד למדרגה של רעיון טכני, של שאיפה לסדר כלכלי מתוקן, שמתוכו מחוייב, כביכול, להיוולד כל הטוב והיפה בחיי האדם."<sup>546</sup>

היחיד צריך להיות נאמן לעצמו, ולא להיסחף בתנועות קולקטיביות. לדעת שפירא, גורדון תפס את היחיד כיסוד אף במצבי גבול של עמו או חברתו, בתוככי תמורות משבריות. גם אז צריך לתפשו בערכיותו המוחלטת. אין לעשותו אמצעי או מכשיר לשום ערך או תכלית. עליו לשמור על עצמיותו, גם ודווקא בתוך ציבורים ותנועות שהוא מזוהה איתן.<sup>547</sup> יחד עם זאת אין גורדון רוצה בבידודו של היחיד. מימושו של היחיד אמור להתבטא בארבע מעגלי זיקות: אל הטבע, אל הזולת, אל עצמו, אל החיים ואל אומתו.<sup>548</sup> הדבר כך מפני שהיחיד צומח צמיחה אורגנית מתוך סביבתו וממנה שואב את חיותו. לכן גורדון שולל את החיים בגלות, לכן חשובה לו עבודת האדמה, בניית חיי העם בא"י, והקשר עם התרבות היהודית המסורתית.

<sup>545</sup> שביד, שם, עמ' 13

<sup>546</sup> הסופרים והעובדים, שם, עמ' 290

<sup>547</sup> שפירא, שם, עמ' 52.

<sup>548</sup> "אוניברסיטה עברית" (1913) האומה והעבודה, עמ' 174-175.

אם נשווה את ההנחות הללו של גורדון על היחיד עם בני תקופתו, נראה שחלקן משותפות לו ולבני דורו ובחלקן הוא ייחודי. הרעיון שהמהפכה הציונית היא מעשה ידיהם של יחידים היה משותף לרבים מאנשי העלייה השנייה. אנו מוצאים אותו למשל בכתביו של ברל כצנלסון, וראה דיון להלן בפרק האחרון (פרק ה').<sup>549</sup>

מה שייחד את תפיסת גורדון את היחיד, היא אותה התמקדות בהפיכה הנפשית של היחיד, כתנאי להצלת המפעל הציוני. אותו דגש על התמורה הפנימית בנפש היחיד. מהיכן הוא שאב את הדגש הזה קשה לדעת. ראינו כי גם בין אנשי העלייה השנייה היו כאלה שהחזיקו ברעיונות כאלו, אך אולי הוא שאב אותו מטולסטוי או מניטשה? אצל טולסטוי, במיוחד בספרו "התחייה" ישנו דגש חזק על התמורה הנפשית שהיחיד עובר בדרך לחולל בחייו מהפכה. דגש זה, שפרושו הוא שכל התמורות החברתיות תלויות ביחידים, מוצא את ביטויו גם בספרו "על הפטריוטיות".<sup>550</sup>

### ט"ו. הלאומיות והיחיד אצל גורדון

גורדון מסביר מדוע הלאומיות והאומה כה חשובות לעילוי של היחיד. היחיד אצל גורדון שואף "לחיים העליונים, החיים, שנפש האדם כמהה להם, הרי הם בעצם החיים העולמיים, הקוסמיים..".<sup>551</sup> ובלי ההשתייכות לאומה הוא לא ישיג את החיים העליונים.

#### גורדון מפליג בשבחי ה"אומה" כמסגרת חברתית הכרחית לאדם:

א. היא "בת הטבע בלי אמצעי" – במושגים של גורדון היא זו שמחוברת להווייה, לקוסמוס. במקומות אחרים אצלו ניתן היה להבין כי היחיד הוא המחובר לטבע, אך יותר בולטת אצלו הדעה כי עיקר מקורם של החיים העליונים ושל השאיפות העליונות של האדם הוא באומה ולא ביחיד. באומה מתגשמת "החווייה, הכוללת והמאחדת, האור הגנוז והכוח הגנוז, כוח היצירה, יציר כפיו של הטבע בלי אמצעי".

ב. היחיד הוא בן האומה. בה הוא עוצב מבחינה פסיכולוגית, בה נוצרה לשונו, דתו ותרבותו. בה נוצרה הדת, המייצרת מצידה את הפילוסופיה, את השירה והמוסר.

"היחיד הוא בן האומה, והאומה היא בת הטבע בלי אמצעי, בת אותו האופק שהאומה נולדה בו וקיבלה את חינוכה הראשון. חיי האדם הקיבוציים מתחילים מן הזוג, מחיי המשפחה, אולם החיים האנושיים בעצם, החיים האנושיים על כל היחסים האנושיים שבהם, עם כל הריכוז האנושי והיצירה האנושית שבהם, מתחילים בהכרח מקיבוץ

<sup>549</sup> ב' כצנלסון, "מבפנים" (1912) כתבים ח"א, תל אביב, תש"ה, עמ' 14, וגם בב' כצנלסון, "אנשי העלייה השנייה" 1937, מסות ורשימות, תל אביב, תש"ו, עמ' 221.

<sup>550</sup> טולסטוי, על הפטריוטיות, עמ' 97

<sup>551</sup> לבירור ההבדל בין היהדות לנצרות, מבחר כתבים 314 – 339

פחות או יותר גדול, מן האומה, מן המשפחה הגדולה והמורכבת. פה בעצם מתהווה האדם,<sup>552</sup> פה הוא כאילו מתרקם ומתייצר שנית, מתרקם ומתייצר מבחינה פסיכולוגית, כמו שהתרקם והתייצר בראשונה בבטן אמו מבחינה פסיכולוגית, פה כעין בית המלאכה של רוח האדם. פה התייצרה הלשון, התייצרו המושגים... התייצרה הדת – המחשבה הכוללת, העולמית הראשונה והיסודית והיחס הכולל, העולמי הראשון והיסודי או יסוד חשבון העולם וחשבון החיים. פה התהוו או התפתחו הרגשות האנושיים, השאיפות האנושיות, היצירה האנושית. ומכאן השירה, המוסר וכו'.<sup>553</sup>

תפיסתו הלאומית של גורדון, יוצאת מהנחה כי היחיד אינו יכול לצמוח ולהתקיים ולהגיע לחיים רוחניים ללא השתייכות לאומה מוגדרת. זוהי תפיסה אוניברסלית התקפה לגבי כל האומות (ראה דיון נוסף בפרק ג' על הלאומיות).

### ט"ז. יחסו של גורדון אל טבעה של ארץ-ישראל והשפעתה על האדם היהודי

לדעת גורדון, הבסיס לזיקת השייכות העמוקה בין האדם היהודי לבין א"י הוא בקשר הקוסמי ביניהם. לפעמים הוא תופש את א"י כאם, כמקור חיים. ארץ ישראל היא "אמנו"<sup>554</sup> הזקנה עתיקת הימים" אומר גורדון. מהותה עושה אותה "נתח מן הנשמה העברית הקיבוצית".<sup>555</sup> היסוד האימהי שבא"י מתלכד עם מספר צירי זיקה נוספים: הרובד הקוסמי, היסוד ההיסטורי והמימד הארצי. היסוד הקוסמי – הצינורות המחברים את "ההוויה" ועם החוויה, פועלים בא"י באופן אחר על היהודי, בשונה מאשר בארצות הגולה<sup>556</sup>: "דומה כי פה (בא"י) כל עצמו של השפע העליון השופע מתוך כל העולמות לתוך נפשו של האדם, אבל בייחוד לתוך נפשו של היהודי, בן הטבע הזה [...]. בלשונה של הנפש – הייתי אומר כי עצם האינסוף, עצם האמת הקדושה, היופי, הגבורה, עצם כל הספירות מושג לה לנפש פה באופן אחר, בבחינה אחרת [...]. וכך מקבלת [...] הנפש הארה אחרת, גוון אחר, עושר אחר, עומק אחר, בהירות אחרת ומסתורין אחרים מאשר בארצות ההן [...] וממילא נמצא, כי כל אחד מן הכוחות הפועלים של הנפש: הרצון,

<sup>552</sup> כך גם חשב משה הס: "אנושיותו של אדם מתממשת רק באמצעות פעילותו במסגרת לאומיותו" (שלמה אבינרי, משה הס בין סוציאליזם לציונות, הוצאת עם עובד, 1986, עמ' 198)  
<sup>553</sup> לבירור ההבדל בין היהדות והנצרות, מבחר כתבים, עמ' 324

<sup>554</sup> רעיון דומה כי בארץ ישראל אנו מרגישים כבן "השב אל עמו", אנו מוצאים אצל ברנר בספרו "מכאן ומכאן", ילקוט לבית הספר, עמ' 187, וראה דיון על כך להלן בפרק האחרון.  
<sup>555</sup> מכתב ראשון לגולה", האומה והעבודה, עמ' 517 – 518.  
<sup>556</sup> מכתב שלא נשלח בזמנו" (1912), שם, עמ' 497.

השכל, התבונה, הרגש, הדמיון, "השכל הנעלם" [...] משתתף פה בפעולתה, באופן אחר [...] <sup>557</sup>.

שביד כותב כי השקפתו של גורדון הייתה, כי רק בא"י יבוא השחרור מ"ההיפנוז" המדכא (כלומר השפעות תרבותיות של עמים אחרים) את העצמות הלאומית של עם ישראל ויחידיו. על ידי עצם השיבה אל החיים העצמאיים בתוך הספירה הטבעית הראשונית של העם, כלומר בא"י, אקלימה, נופה וטבעה, עם הדיבור בשפה העברית. <sup>558</sup> גורדון האמין כי רק בא"י, יתגשם רעיון החזרת העם לחיי עבודה "בתוך הטבע", ומכאן תבוא גם התחדשותו של העם <sup>559</sup>:

### המימד ההיסטורי ביחסו של גורדון לא"י

המפגש עם נופי הארץ וטבעה בטיולים ביהודה ובגליל, בבקעת גינוסר, בעמק הירדן, בכרמל <sup>560</sup> – עוררו בגורדון זיכרונות היסטוריים, בעיקר מקראיים. <sup>561</sup> ספר התנ"ך הוא בשבילו "האלבום היותר נאמן של מראות הטבע הזה". <sup>562</sup> הוא חש שהוא דורך על האדמה ממנה עלה אליהו הגלעדי בסערה השמימה ואף נזכר בסולם יעקב. <sup>563</sup> דומה כי שתי המגמות – הטבע הארצישראלי בחינת בריאה, והטבע כמשפיע על החוויה הלאומית של העם, והמשמעות ההיסטורית שלו, משתלבות במבעי זיקתו של גורדון לטבע הארץ ישראלי.

גורדון השתית את כל תפיסתו הלאומית-ציונית על רעיון התחדשות העם והיחיד בארץ ישראל. התפיסה הציונית של גורדון בנויה כולה על הרעיון שמוכרחה לבוא התחדשות גדולה, מהפכת ערכים בעם ישראל, והדבר יכול להתרחש רק על אדמת ארץ ישראל, ורק ע"י חזרה לעבודה בטבע, לעבודת האדמה: "באנו לארץ להחיות את העם והארץ. אבל העיקר הוא העם. תחיית העם קודמת לגאולת הארץ...". "תחיית העם, התחדשותו לעם עובד ויוצר, לא תוכל לבוא אלא ע"י עבודה, עבודה בכל צורתיה, אבל בעיקר ע"י עבודת כפיים, ובייחוד ע"י עבודה

---

<sup>557</sup> שם, שם. (הדברים הללו מתקשרים היטב עם תפישתו של ריה"ל את א"י. ריה"ל טוען כי א"י היא הארץ הנבחרת, הנבדלת משאר הארצות בשל סגולותיה ובשל ההיסטוריה שלה. א"י היא מקום הנבואה והעניין האלוהי שורה על עם ישראל רק בה).

<sup>558</sup> א' שביד, היהדות והתרבות החילונית, עמ' 172.

<sup>559</sup> עם אדם, מבחר כתבים, תשמ"ג, עמ' 263 – 265.

<sup>560</sup> מטיולי בכבישים, האדם והטבע, עמ' 572 – 573.

<sup>561</sup> כך חשבו גם מנהיגי העלייה השנייה כברל כצנלסון ויצחק טבנקין, (כנעני, העלייה השנייה העובדת... עמ' 88 – 89)

<sup>562</sup> מכתב שלא נשלח בזמנו, עמ' 495. כנעני מציין בספרו כי ההערצה לתנ"ך כבסיס לזיקה בין העם לארצו הייתה משותפת לכל אנשי העלייה השנייה, לעומת זאת פרט לגורדון, כל אנשי עליה זו בזו לתלמוד (כנעני, עמ' 88 – 89; 91)

<sup>563</sup> שם, עמ' 497.

בתוך הטבע" <sup>564</sup> אנחנו כבר שכחנו את טעם החיים של עם חי ושכחנו את עצמנו. חיינו בגולה אינם חיים. אנחנו עם פריטי: אין לנו שורש באדמה, אין קרקע תחת רגלינו. ולא רק במובן הכלכלי אנחנו פריטים, כי אם גם ברוח, במחשבה, בשירה, בספרות וגם במידות טובות, באידיאלים, בשאיפות אנושיות עליונות. <sup>565</sup>

מיד אחרי הדברים האלה מגיע גורדון למסקנתו העיקרית:

"הדרך לתחייתנו היא אפוא דרך העבודה והיצירה. אנחנו שואפים לברוא את עמנו עם עובד ויוצר. בארץ-ישראל אנחנו מבקשים את בית העבודה והיצירה הטבעי שלנו, את קרקענו הטבעי להשריש בו את שרשנו, אשר נעקר משם. וזו כל עבודתנו בארץ-ישראל". <sup>566</sup>

### יחסו של גורדון לדת וליהדות המסורתית

למרות שגורדון נטש את אורח החיים הדתי, ופיתח דת אחרת, פנתיאיסטית ביסודה, הוא המשיך להאמין בחשיבותה של הדת היהודית ובמרכזיותה בהווה הלאומית. <sup>567</sup>

הדת, מצד אחד, היא לדידו של גורדון, ה"יחס" שבין בני אדם יחידים לבין היקום הסובב אותם. כל יחיד כייחודו החד-פעמי על פי מצבו ומקומו ביקום. היא יחס ממשי אל האינסופיות העובר דרך הסביבה הטבעית שכל יחיד מעוגן בה. <sup>568</sup> הדת צומחת מתוך סביבה חברתית וסביבה טבעית. לכל העמים יש יחס מיוחד אל הטבע הדומם והחי בסביבתם. דתו של כל עם צומחת מתוך טבע ארצו ואקלימה, לדעת גורדון. ברור שלכל עם איכות טבעית נבדלת, שבהתאם לה מתייחדת דתו. לכן, גורדון ראה קשר הדוק בין הדת היהודית המסורתית (שלדעתו צמחה בארץ ישראל) לבין הלאומיות היהודית. לגבי דידו אין לאומיות יהודית ללא יניקה מהדת היהודית.

### בחלק זה נבחן את יחסו של גורדון לדת היהודית מכמה היבטים.

1. גורדון קובע כי הלאומיות של כל אומה מתחילה בדת. האומה מתהווה מתוך איחוד של אלי המשפחות והשבט: "כך יש לחשוב, מתהווה האומה החיה, המשפחה הגדולה, כלומר כך מתהווה נפש האומה". <sup>569</sup> בהמשך המאמר

<sup>564</sup> "עם אדם" מבחר כתבים, תשמ"ג, עמ' 262, 265.

<sup>565</sup> "עם אדם", עמ' 264.

<sup>566</sup> שם, עמ' 265.

<sup>567</sup> ע. רמון, "דת וחיים: חידוש ההלכה והדת היהודית בהגותו של א"ד גורדון", זמנים, 72,

2000. (להלן רמון, זמנים)

<sup>568</sup> האדם והטבע, 117.

<sup>569</sup> האדם והטבע, עמ' 76.

מתנגד גורדון ל"בליעת" אומות ע"י מעצמות כדוגמת רומי. הדת היא הביטוי הממצה ביותר של ההוויה הלאומית, לדעת גורדון. אומות נבדלות זו מזו ע"ד תן.

2. גורדון הגה הערכה עמוקה לדת היהודית, לתרבות היהודית ולמונותיאזם היהודי. לאחר שהוא דן בדתות הפאגאניות הוא קובע:

"אולם את האיחוד העליון בין האדם לבין עצמו, בין האדם לבין חברו בן אומתו, בין אומה לחברתה, ומתוך כך – בין בני האומות השונות, וכך בין האדם והטבע עם כל מה שחי והווה בו ומתוך כל זה – את האחריות העליונה, משיגה הדת רק כשהיא מגיעה להשגת אל יחיד ומיוחד בהחלט, נעלם בהחלט, רק דת שהגיעה או שעשויה להגיע לרעיונות מעין: 'ואהבת לרעך כמוך', לא ישא גוי אל גוי חרב" ...<sup>570</sup>

גורדון משווה כאן את הדת היהודית עם דתות העולם הקדום, וקובע כי היא הנעלה מביניהן:

"היהדות שואפת להגשים את הרעיון של 'צלם אלוהים באדם'. צלם אלוהים באדם הוא אדם ואומה שיהיו מחוברים לעצמותם, מחוברים לטבע ולאלוהים. זוהי בעצם התגשמות המעלה העליונה שאדם ואומה יכולים להגיע אליה."

"אם להתבונן ביהדות מתוכה, מבפנים, מתוך שרשיה, יש לעמוד על דבר אחד "הכל, כל המוסר, הדת, כל עולמו של האדם – עומד על "צלם האלהים שבאדם" ויבא אלהים את האדם בצלמו, בצלם אלהים ברא אותו, זכר ונקבה ברא אותם" – זהו, אם להתבונן ביהדות מתוך כל יצורי גוה, מתוך כל זרם החיים שבה, זהו הלז של השדרה שלה, זהו מקור חייה... זאת אומרת, התנאי העיקרי, התנאי הראשי והראשון להשגת החיים, שהאדם, במידה שהוא אדם, מבקש, אם מדעת או שלא מדעת, שעצמותו תהיה שלמה, חיה, טהורה, נאמנה לעצמה בכל ישותה, שיהיו כל כוחות גופו ונפשו חיים ופועלים בהתאמה גמורה בינם לבין עצמם ולבין רוח החיים הכללית הכוללת הכל; באחת, שיהיה אדם חי בצלם האלהים, בצלם חיי הטבע בבחינתם העליונה."<sup>571</sup>

<sup>570</sup> שם, עמ' 76.

<sup>571</sup> לביורר ההבדל בין היהדות והנצרות, מבחר כתבים, עמ' 316. לדעת רוטנשטרייך, גורדון חיבר את הרעיונות של "ואהבת לרעך", "לא ישא גוי אל גוי חרב", "וגר זאב עם כבש", "קדושים תהיו כי קדוש ה'" למסכת אחת של ציווי מוסר הנובעים מהמונותיאזם היהודי, ויוצרים את הארמוניה בין אדם לרעהו ואת ההרמוניה בעולם כולו, ואת כל המרכיבים הללו הוא תלה במונותיאזם העברי (רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, ב, עמ' 280)

3. כאשר גורדון מגיע לדבר על היהדות התלמודית, על יהדות חז"ל והיהדות הרבנית עד ליהדות זמננו ניכרת אמביוולנטיות בדבריו. **ביצירה** היהודית התלמודית הוא מוצא יותר "צמצום מהתפתחות",<sup>572</sup> אך הוא מצדיק זאת מבחינה היסטורית. לאחר אבדן העצמאות היהודית "למעוף חדש לא היה מקום". אידיאלים ושאיפות גדולות היו מסכנים את קיום היהדות. הם היו עלולים להביא אותה להתבוללות מוחלטת. השתקעות החיים היהודים **בספר**, בהלכה, עם כל השלילה שבה מבחינת הניתוק מהחיים, הגנה על העם מפני התפרקות כללית. גורדון מוסיף, כי בזמן החדש, החל העם לחיות חיים יותר מלאים, אך הוא זנח את "הספר" ביטל את "יוצר הספר" את המורשת של עם הספר, וגם זוהי קיצוניות שגורדון מיצר עליה, כי היא מביאה לביטול עצמותנו, ולהתבטלות עצמנו בפני תרבויות זרות. גורדון רואה את התלמוד כחלק מעצמותנו ולא רק את התנ"ך.

גורדון כאיש העלייה השנייה, כמובן שאינו מגנה את המגמות החדשות הרואות את תחיית העם בחיים ממש, ביישוב הארץ ובחיי העצמאיים כעיקר, אך הוא מגנה את זניחת ספרותנו העתיקה, זניחת עברנו והעדפת ספרותם של עמים זרים. הוא מסנגר על אופיו הגלותי של התלמוד:

"מיתתו המדינית של העם והתפרדות גופו לאברים אברים ועד זמננו. חירות לאומית שלמה, אותה החירות, שהיא התנאי הראשי והראשון בכל יצירה עצמית גדולה, לא היתה לעם ישראל כמעט בכל משך ימי הבית השני, וגם החירות שהייתה לו, הלכה לאחורונה הלך וירוד. החיים נצטמצמו, למעוף חדש לא היה מקום [...] ואותה התכונה מבחינה אחרת – ושוב שני חזיונות זה לעומת זה בעבר ובהווה. התלמוד, שקשה להגיד, מה יש בו יותר, אם התפתחות היהדות או צמצומה, וכל הספרות שלאחרי התלמוד, שבודאי יש בה יותר צמצום מהתפתחות",<sup>573</sup> ... ולהיפך, בזמן החדש, כשהתחיל העם להתנער בכוח החיים הרחבים והעמוקים של אחרים, התחיל חלק ידוע מן העם להתקומם נגד הספר, וכשהתקומם – הגיע אל הקיצוניות השנייה, ביטל את כל הספר, ביטל את יוצר הספר, את עם הספר."<sup>574</sup>

4. למרות שגורדון הגדיר עצמו כיהודי אורתודוקסי עם עלותו לארץ, הייתה לגורדון לא מעט בקורת על היהדות ההלכתית המסורתית, ומבחינה מעשית נטש במשך הזמן את אורח חייה. בחיבורו "האדם והטבע" הוא

<sup>572</sup> לביור ההבדל בין היהדות והנצרות

<sup>573</sup> מבחר כתבים, לביור ההבדל בין היהדות לנצרות, עמ' 329 - 330

<sup>574</sup> שם



תוקף את הדת (ולא רק את הדת היהודית) על שהפכה למשהו מאובן המונע את חידוש החיים: "משהו שמחוץ לחיים, שמעל החיים, לדבר שירד אלינו מהשמיים, אשר המאמין מאמין כי אסור לנגוע בו, ושולל ממנו באופן כזה את כל חיוניותו, את כל כוחו לחדש את החיים, לפי מידת התפתחותה של ההכרה";<sup>575</sup>

מצד שני גורדון כואב את הבוז החילוני השטחי כלפי הדת:

"ומי שאינו מאמין, רואה בה דבר שבדמיון, ברגשנות, מיסטיקה תפלה, שאין לו לאדם הגון אלא לעקור אותה מלבו ולהתרפא ממנה. יחס זה מביא לידי שטחיות המחשבה והנפשיות, לידי טשטוש הצורות ולידי ירידת שפע החיים".<sup>576</sup>

הוא רואה בשני הגורמים הללו – התאבנותה של הדת ומנגד זניחתה – את הסיבה לניוונה של היהדות בזמננו.

בדברים אלו ניכרת חריגתו הברורה של גורדון מהתפיסה המסורתית של "תורה מן השמיים" שאין לשנותה, מצד אחד, ותפיסתו כי הדת היא יותר מאוסף אמונות תפלות, ועליה להמשיך ולהתחדש, מצד שני.

5. הדת, קובע גורדון, היא מצב של תחושת אחדות האדם עם הבריאה האינסופית עם עצמו ועם כל מה שחי. (נשים לבנו שוב למונחים המיסטיים כש"האחדות" בראשם). האלילות היא כל מה שמפריע לתחושת האחדות הזו (בהגדרה זו נרמז כי גם היהדות יכולה להפך לדת אלילית). הפרעה לתחושת האחדות יכולה להתרחש ע"י התפתחות צורות דתיות מאובנות כמו אמונות מוסכמות ופולחנים. אלו מונעים את תחושת האחדות, האחריות והאמפטיה האוניברסלית שהן התוכן הדתי הטהור. (נשים לב להקבלה להגדרתו של טולסטוי את התוכן של הדת כאהבה, ראה לעיל).

מקור אחר לניוונה של הדת הן האמונות התפלות, הקמיעות, הלחשים הנובעים מפחד מהאינסופי:

"...או במקום 'מאותות השמים אל תחתו', 'לא תנחשו ולא תעוננו' וכו' נולדו אמונות בהשפעת ליקוי המאורות וכדומה, נולדו מיני סימנים, לחשים, סגולות, קמיעות וכו', כידוע. בכלל לעומת רוחם החיה והיוצרת, לעומת מעופם של התורה והנביאים, – איזה צמצום!"<sup>577</sup>

גורדון חיפש את התחדשות הדת בדת נקייה מהיררכיה ומכפייה כלשהי. גורדון אינו שייך לאותם הוגים ליברלים מודרניים הרואים בדת קודם כל עניין לתודעתו של היחיד.

<sup>575</sup> האדם והטבע, עמ' 127 - 128

<sup>576</sup> שם, עמ' 76

<sup>577</sup> האדם והטבע, עמ' 127 - 128

בספרו "האדם והטבע", מפליג גורדון בשבחי החג הלאומי והדתי: "שום חג פרטי או חברותי, לא ישיג אותה המוסיקליות שיש בחג לאומי דתי", ומיד הוא מסייג "כמובן, במקום שהחוגגים הם לאומיים ודתיים באמת ובתמים".<sup>578</sup>

לדעת עינת רמון פה נמצאת הבעיה הקשה ביותר בהגותו הדתית של גורדון, שהוא לא הצליח למצוא לה פתרון: המתח בין עמידתו העצמאית של היחיד מול המוחלט לבין תלותו בחברה ובטכסיה הדתיים והלאומיים.<sup>579</sup> גורדון הכיר בכך שכל קיבוץ אנושי או לאומי נוטה לקידוש הצורות הדתיות, "עד שהתוכן נהיה טפל להן". כתוצאה מכך הנפש בעלת הרגש הדתי העמוק, מוכרחה להסתגל, או להיקרע מנפש האומה. גורדון מצביע שוב ושוב על כך שאישיותו העצמית של היחיד היא ביטוי העצמי הייחודי של איחוד חייו עם הטבע, עם החיים הקיבוציים של האומה, עם הדת שלה האדם משתייך.

מה אמור לעשות אדם כגורדון שנפשו שואפת לדתיות אמיתית והיא מתנגשת בצורות הקפואות והמנוכרות של הדת הקבוצית בתוכה גדל? האם עליו לחכות בסבלנות להתחדשות הדת, או לעזוב את הדת כפי שעשו רבים מחבריו? גורדון כתב פעמים רבות על הצורך ביחידים – כדוגמת נחשון בן עמינדב במדרש שינהיגו חידושים בדת. אך דבריו בנושא זה נשארו מעורפלים. גורדון נמנע לאורך כל כתביו מהגדרה מפורשת של דרכי ההתחדשות האלה.<sup>580</sup> ונעסוק בכך גם בסעיף הבא. שביד כותב כי "ההלכה" שהציע גורדון לבני דורו נוגעת אך ורק בשאלות של הנחת היסודות לאירגון החיים החברתיים והאישיים בארץ ישראל. כתביו אינם נוגעים במפורט בחינוך או בהווי חיים מלא או בתרבות העם.<sup>581</sup>

לגבי השאלות הללו נראה שגורדון האמין ובטח בכוחה של הספונטניות ולא רצה לפסוק הלכה. הוא האמין כי העצמיות היהודית תתגלה בא"י במלוא צביונה הייחודי בלי שננסה לקבוע לה גדרים בדרך "ההכרה". אחריותה של התנועה הציונית היא לשחרר את "החוויה" ולהניח לה לזרום. כל שיעשו היהודים בנסיבות אלו יהיה יהדות:<sup>582</sup>

"מה תהא צורת הלאומיות החדשה? את זה אין כמובן, להגיד. פה אין מקום לתכניות, לסלילת דרכים, זהו דבר שבחיים. החיים הולכים בלי דרך, מתחדשים ומחדשים בלי תכנית. כל צעד מצעדיהם הוא עצם ההתחדשות והחידוש. לא ביום אחד תיעשה ולא בדרך ישרה תלך יצירת הצורה ימים

<sup>578</sup> האדם והטבע, עמ' 126

<sup>579</sup> עינת רמון, זמנים, עמ' 79

<sup>580</sup> רמון, שם; ראה גם מוטי זעירא, וכך נכנס החג לתוקפו אהרון דוד גורדון כמעצב תרבות,

מסביב לנקודה, עמ' 345 - 356

<sup>581</sup> היהדות והתרבות החילונית, עמ' 176

<sup>582</sup> ראה "עבודתנו מעתה", האומה והעבודה, עמ' 238 - 243:

ידברו. רק אחת אפשר, כמדומה, להגיד, כי היא תהיה יותר קרובה אל הטבע, יותר נפעלת, יותר מחויה במומנט הקוסמי." יחד עם זאת, כותב שביד, גורדון רצה בשמירת הסמלים הגדולים של היהדות, שעיצבו את אורחות חיי העם, וכאב לו לראות את חילול השבת והמועדים ע"י חבריו לעלייה השנייה. הוא לא רצה בקבלת הדפוסים הישנים אלא בסיגול הסמלים מתוך גישה יצירתית ומחדשת את החוויה הספונטנית:<sup>583</sup>

"קבלנו מה שמסרו לנו אבותינו, האמנו בו, נתנו את נפשנו עליו, כל זמן שהיינו כלואים בתוך החומות, קרועים ומרוחקים מהעולם עם הויתו התהומית, מהאדם עם חייו הרחבים, העמוקים והעשירים. וכאשר נפלו החומות, כאשר הכרנו מקרוב את העולם ומלואו, כאשר התודענו מקרוב אל האדם וחייו, כאשר קבלנו עם זה מה שמסרו לנו אחרים – ראינו, כי אין המסור והמקובל מאבותינו מתאים עוד למה שצמח וחי במוחנו ובנפשנו. אבל האם הרבינו לבחון ולבדוק, האם העמקנו לעיין ולשקול בדעת, מה באמת נתיישן ואינו מתאים עוד, מה באמת נחרב או נרקב, ומה, לעמקו של דבר, רק צורתו נטשטשה או נפסלה, והוא מבקש לו צורה יותר נאורה, יותר אצילית, בהיותו חי ורענן ורק שואף להתחדשות עליונה."<sup>584</sup>

---

<sup>583</sup> ראה "לחשובנו עם הדת", מכתבים ורשימות, עמ' 220 – 222

<sup>584</sup> שם

## התנהלותו הדתית של גורדון בחיי היום יום בארץ

יוסף אהרונוביץ ממנהיגי "הפועל הצעיר" שהכיר את גורדון היכרות אישית<sup>585</sup> כותב כי גורדון אף שהיה דתי ושומר מצוות בבואו לארץ, היה פחות אדוק מאביו ומבנו, ועל כך היו להם מחלוקות קשות. "מזה נראה שהיו לו מושגים אחרים על הדת מהמקובל".<sup>586</sup> ישנן עדויות על חריגת גורדון מן התיאולוגיה והנוהג האורתודוכסי עוד לפני עלייתו לארץ.<sup>587</sup> יחד עם זה גורדון היה מתפלל כל יום בבואו לארץ ומקיים את המצוות כהלכתן, והגדיר עצמו כיהודי אורתודוכסי.

במשך השנים, בעבודתו בחברת צעירי העלייה השנייה הוא החל זונח את המצוות המעשיות. בשנים הראשונות לעלייתו, ניכר היה, לפי אהרונוביץ, כי גורדון מתלבט קשות בענייני הדת, כי עדיין אין לו דעה ברורה, ויש לו פקפוקים וחתירה פנימית לפתרון. מחשבתו הייתה עסוקה רבות בענייני דת. אהרונוביץ כותב כי בשנים האחרונות לחייו בארץ ניכר היה כי התלבטויותיו פחתו. הוא פרק מעל עצמו את עול המצוות המעשיות, ונשאר רק עם מצוות "לא תעשה".

מושג המפתח, לדעת שביד ועינת רמון,<sup>588</sup> להבנת תפיסתו של גורדון את אורח החיים הדתי היהודי החדש הוא מושג הקדושה. גורדון שב והסתמך על הפסוק מספר ויקרא י"ט, ב: "קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלוהיכם". הקדושה היא הביטוי המעשי והיום-יומי של החיים והיא מבטאת לדעתו את התאחדות האדם עם האינסופי בכל רגע ורגע, דרך כל מעשה ומעשה.

גורדון רואה ב"קדושה" התמקדות ברצונות של עשייה, יצירה וחיים בכל התחומים, תוך כדי ריסונם וקידושם של המעשים היומיומיים המקיימים את חיי האדם. הגדרתו את הקדושה ביטלה את ההבדלות שעושה היהדות ההילכתית בין קודש לחול, למשל חגים ושבתות לעומת ימות החול, תלמוד תורה לעומת מעשים של "דרך ארץ", עם ישראל מול האנושות, גברים מול נשים ומוגבלים. גורדון התנגד לתפילת ההבדלה הנאמרת במוצאי שבתות וחגים שעיקרה הבדלה בין קודש לחול, בין ישראל לעמים ובין יום השביעי לששת ימי מעשה.<sup>589</sup> לדעתו כל המעשים של חיי יום-יום, ניתן וצריך לצקת בהם קדושה ואכן בכתביו מופיע כאמור פעמים רבות הציווי "קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלוהיכם".<sup>590</sup>

<sup>585</sup> רשימות לתולדותיו א.ד. גורדון, מבחר כתבים, עמ' 29 - 46

<sup>586</sup> שם, עמ' 44

<sup>587</sup> שביד, היחיד – עולמו של גורדון; רמון, זמנים, עמ' 84

<sup>588</sup> רמון, זמנים, עמ' 80

<sup>589</sup> רמון, תיים חדשים, עמ' 204

<sup>590</sup> למשל, האדם והטבע, עמ' 76

"כי פה אין מקום להבדלים בין "קודש" ובין "חול", בין רוח ובין חומר, – פה יש מקום להבדל בין חיים ובין לא-חיים. בחיים אין "קודש" לחוד ו"חול" לחוד, אין רוח לחוד וחומר לחוד. בחיים חומר ורוח תמיד ביחד".<sup>591</sup>

גם עבודה היא, אם כן, הביטוי היומיומי של הקדושה, לפי גורדון. מתוך העקרון הרוחני השוויוני מבטל גורדון כל הבחנה בין תרבות עליונה ותחתונה, בין תרבות רוחנית וחומרית ובין האנשים העוסקים בהן. גורדון דוחה מכל וכל את האדישות או את הבוז וההתנשאות כלפי מעשים פעוטים ויומיומיים, הנובעים מהעמדת חז"ל את ערכי התפילה ותלמוד תורה בראש סולם העדיפויות.<sup>592</sup> גורדון גורס כי יש להתייחס למעשים הקטנים המקיימים את חיי האדם – כמעשים דתיים של שיתוף עם האלוהות והידמות לה ביצירת העולם.<sup>593</sup>

רמון מציינת כי גורדון ביקש לחולל מהפכה בתודעה הדתית של בני דורו, אך לא הצליח ליצור הנחיות להכשרת תודעה זו, ובהיעדר מערכת של הכשרת התודעה יש סכנה כי חיים שכולם קודש יהפכו לחיים נעדרי תודעת קדושה בכלל. לדעה זו שותף כאמור גם שביד הכותב כי יש להודות שגורדון חיפש דרך להמשיך את המסורת בחיים היהודים המתחדשים בארץ,<sup>594</sup> אך לא מצא אותה.<sup>595</sup> למעשה, לא היה לו סיכוי ממשי מבחינה היסטורית, לחולל מפנה בתודעת בני דורו החילונים, וכותב על-כך לוז: "בתוך המחנה החילוני עצמו (בישוב – א.ק) השתלטו דעות אנטי-דתיות ראדיקאליות, פרי האקלים של התקופה".<sup>596</sup>

כדוגמה הממחישה את הריחוק שבין הגותו של גורדון בנושא הקדושה וחיי היומיום לעומת תפיסת ההלכה, נבחן את התייחסותו של גורדון לקשר שבין מיניות, קדושה

<sup>591</sup> לחברי ברוח המנוצחים, האומה והעבודה, עמ' 418.

- <sup>592</sup> יש לציין כי גם בין החכמים יש ויכוח על היחס בין עבודה לבין תלמוד תורה:
- "שמעיה אומר: אהב את המלאכה ושנא את הרבנות" (אבות, פרק א, א)
- רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא אומר **יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ** שיגיעת שניהם משכחת עון וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון וכל העמלים עם הצבור יהיו עמלים עמהם לשם שמים. (פרק ב', ב)

<sup>593</sup> רמון, זמנים עמ' 81.

<sup>594</sup> מרדכי זעירא כותב כי גורדון קיבל על עצמו – במודע או שלא במודע – תפקיד של מעצב תרבות. הדבר ניכר בין היתר בתפקיד שקיבל על עצמו להיות אב הסדר של החלוצים, "וכך נכנס החג לתוקפו" (זעירא "אהרון דוד גורדון כמעצב תרבות", מסביב לנקודה, עמ' 345 – 356). לדעתי לראות בגורדון כמעצב תרבות זאת הגזמה. גורדון אמנם היה בראש הסדר בערב בפסח כמה פעמים, אמר קדיש בלוויות, שר שירים חסידיים, בעת שהאחרים לא ידעו מה לעשות, אבל הוא לא עיצב טקסים בני-קיימא. כל מה שעשה עשה בספונטאניות, בו במקום. סימוכין לדעתי אני מוצא במאמרה של אניטה שפירא העוסק בהתגבשות טכסים, מועדים וחגים בתנועת העבודה, כאשר גורדון נזכר שם רק פעם אחת, ואינו נזכר כמי שתרם לחידוש הטכסים ולעיצובם (שפירא, המוטיווים הדתיים של תנועת העבודה, ציונות ודת, עמ' 301 – 328).

<sup>595</sup> מבחר כתבים, עמ' 21

<sup>596</sup> מקבילים נפגשים, עמ' 17

וטהרת המשפחה. התייחסותו של גורדון לנושא מובאת במאמרו "לבירור ההבדל בין היהדות לנצרות". במאמר זה תוקף גורדון את תפיסת האהבה הנוצרית, וגם את אידיאל הנזירות המשותף לנצרות ולבודהיזם. את רעיון הנזירות הוא תוקף בגלל שהוא מבקש לדכא את יצר המין במקום להטות אותו לכיוונים נכונים כפי שעשתה היהדות, לדעת גורדון:

"[...] וכשם שתכלית האדם היא לא בהתבטלותו, כי אם בהתעלותו, כך הם גם החיים. האדם מתחיל מן היחיד, וחיי האדם מתחילים מן הזוג, מחיי המשפחה. פה כאילו חיים מדרגה שנייה, במרובה, חיים, שיש להם כבר שטח ידוע. תכלית החיים היא לא נזירות ופרישות ('לא טוב היות האדם לבדו', 'לא תוהו בראה – לשבת יצרה'), כי אם טהרתם, טבעיותם, אמיתם, קדושתם של החיים [...] מותר להחליט, כי היהדות נתנה את הפתרון היותר נכון והיותר יפה, אם גם נשמרה טהרת המשפחה – טהרת הגבר כטהרת האשה [...] לאותה האהבה העמוקה והטהורה, שאינה פוסקת עם הנישואים, כי אם בעצם מתחילה עם הנישואים. לא נכון, כי הרגש האנושי העמוק והטהור הזה מת או לא היה ולא נברא ורק בדמיון יסודו, כמו שמחליטים בחורים זקנים או מי שהיו בחורים זקנים משלנו ומשל אחרים, אבל היחס הקל אל הרגש העדין הזה גורם שהוא מתנדף ונפגם מתוך שמוציאים אותו לבטלה, פרוטות פרוטות, עוד בטרם שנמצאו איש לרעהו בני הזוג המתאימים זה לזה [...] כי הפרישות המוחלטת אינה נעלה מחיי המשפחה. קשה, קשה מאוד להשיג יחסים גדולים כאלה בין הגבר והאשה, יחסים של טהרה גמורה של הגבר ושל האשה יחד. לאין ערוך יותר קשה מאשר לחיות בפרישות מוחלטת, אבל חיי משפחה כאלה הם גם נעלים לאין ערוך על חיי פרישות מוחלטת, וחובה על האדם לשאוף לחיים כאלה, – לחיים כאלה ולא לפרישות מוחלטת".<sup>597</sup>

למעשה על פניה נראית השקפתו כמתאימה לתפיסה היהודית המסורתית. אך יש לשים לב לכמה נקודות במאמר זה:

- א. הביקורת על הנזירות והפרישות מחד גיסא, ועל היחס המתירני מאידך גיסא אלו דברים שכוונו לחבריו של גורדון מהעלייה השנייה אשר נעו בין מתירנות מינית לפרישות מינית כדי שיוכלו להתמסר למהפכה הציונית.
- ב. טהרת הגבר והאשה שווים אצל גורדון ואין הוא מזכיר כלל את הטקסים הכרוכים בטהרת המשפחה המקובלים ביהדות.

<sup>597</sup> ההבדל בין היהדות לנצרות, האדם והטבע, עמ' 293; גורדון בחר לעסוק בנושא זה דווקא, מכיוון שהמנעות אנשי העלייה השנייה מהקמת משפחות, וקיום אורח חיים של רווקים עד גיל מאוחר הייתה בעיה כאובה בקרב אנשי העלייה השנייה (כנעני, עמ' 93 – 94)

ג. גורדון אינו בטוח שיש צורך להציב נורמות מיניות בתחום הלאומי-דתי, "כי היהדות התירה לגמרי או חתכה לגמרי את הקשר הזה, בעיקר הרי הוא מסור לנפשו של אדם וגם לא מעט לגופו, לפיסיולוגיה שלו, אם בריאה היא או לא..."<sup>598</sup>

יוצא מכך כי גורדון הפך את המושג "טהרת המשפחה" מדרך הלכתית קונקרטי למושג פילוסופי מטא-הלכתי, האמור להורות על התנהגות מינית מרוסנת במסגרת חיי הנישואין, דבר שהטיף לו בכל מקום והאמין בו בכל מאודו. היבט זה של יחסו אל הלכה מנקודת מבט מטא-הלכתית, מייצג עמדה פילוסופית ולא דווקא מערכת הוראות של התנהגות מפורטת כפי שמצווה ההלכה, ובא לידי ביטוי בכתביו השונים.<sup>599</sup> שימושו במונחים: הלכה, פסיקה ומחוייבות דתית, מהווה חריגה מובהקת מתפיסת העולם המסורתית, אולם גורדון ראה בכך הגשמת רעיונו על התחדשות הדת מתוך החיים.

גורדון היה חייב למרוד בהלכה בגיבושה הקיים, כי הוא קיבל את הטענה החילונית-ציונית שההלכה בגיבושה הקיים היא תוצר של תנאי הגלות.<sup>600</sup> בעלייתו לארץ זנח בהדרגה את המצוות הפולחניות של "שולחן ערוך" וביטא את חווייתו הדתית בעשייה ספונטנית ובעבודה, אך יחד עם זאת דגל בשמירה חלקית של המצוות החשובות, **כדי לא להנתק מהעם**,<sup>601</sup> וכך הוא אמר כששאלוהו מדוע הוא מקיים את צום יום הכיפורים: "זה לא מתוך אדיקות, אבל מתוך שביום הזה עומדים מיליוני יהודים עטופים בטלית וקיטל ומתפללים ומבקשים מאת ה' שיתן להם שנה טובה, בריאות ופרנסה, אז אני בתור יהודי איני יכול להיבדל מהם, אני מוכרח לעשות מה שהם עושים."<sup>602</sup> דברים דומים על הצורך בפשרה כלשהי עם המסורת הדתית, פן נתנתק מהעם, אומר גורדון לבנימין קורצ'בסקי ממיסדי נהלל.<sup>603</sup> עמדתו של גורדון ביחס להמשכיות הדת היהודית וחידושה מורכבת ודי מעורפלת. דומה שגורדון לא הגיע למסקנות נחרצות בנושא זה. לדעתו אי אפשר

<sup>598</sup> שם, עמ' 293 - 294

<sup>599</sup> רמון, זמנים, עמ' 83

<sup>600</sup> שביד, היהדות והתרבות החילונית, עמ' 175

<sup>601</sup> אנשי העלייה השניה התלבטו אילו מהמצוות לשמור ואילו לא לשמור. את השבת בדרך כלל לא שמרו, וכן את רוב המצוות. אבל נישואין בדרך כלל קיימו לפי המסורת, אם כי היו חריגים. את טקס המילה גם כן קיימו. את יום הכיפורים לא קיימו, ולחגים העניקו צביון לא דתי אלא לאומי. (כנעני, עמ' 96 - 101).

<sup>602</sup> י. אהרונביץ, רשימות,

<sup>603</sup> בנימין קורצ'בסקי, 'דת ודת העבודה', הפועל הצעיר, השנה הארבעים ושש, 20, תשי"ג, חוב' מס' 20, עמ' 11

להחליף את הדת ברגש לאומי ובהומניזם אוניברסאלי. עלינו, על "החופשיים" לבדוק מה "נתיישן בדת ואינו מתאים עוד" ומה מבקש צורה יותר נאורה. "הדת במהותה עדיין קיימת איתנה כבתחילה."<sup>604</sup>

עם זאת גורדון לא מסר לתלמידיו שיטה ברורה לחידוש הדת ולפירוש היהדות.<sup>605</sup> עמדה דיאלקטית דומה עלתה בכל הנוגע ליחסו ללימוד התורה, לחז"ל ולארון הספרים היהודי. הוא סבר כי יש להמשיך ללמוד את הספרות הרבנית לדורותיה, כי גלום בה "אני" לאומי רב עצמה (בדרך כלל הוא קרא לכך "עצמות לאומית"), אך התרחק מאפולוגטיקה על היבטיה המכוערים והודה שיש בה לא מעט רקבון.<sup>606</sup>

על עמדתו של גורדון בנוגע לאורח החיים היהודי בסביבת העלייה השנייה אפשר ללמוד מתוך רשמים ביוגרפיים שנכתבו עליו בידי חבריו. הם מציינים כי גורדון נשא במשימות של מעין "רב" או אב רוחני בקרב חלוצי העלייה השנייה, באופן ספונטאני, ללא מינוי רשמי. אווה טבנקין מציינת את שירתו החסידית בערבי שבתות לאחר הארוחה. חנה צ'יזיק סיפרה על מנהגו לקרוא פרקים מהתנ"ך לנשים הרחוצות כלים במטבח. אחרים הזכירו את אמירת הקדיש על קברו של חבר שנפל. בליל הסדר של הפועלים בשרונה, כאשר לא הייתה כל תוכנית לחג, גורדון הציע לאכול קודם לפני עריכת הסדר וקריאת ההגדה "כי אין כוח לערוך את הסדר". אך לאחריו הוא דיבר ארוכות על "רוח הסדר", על ערך הפסח ועל סמל הפסח בחיינו. על הסבל בחיי החלוצים שבזכותו הם יקנו את עולמם. אח"כ הוא החל לזמר בשקט וכולם הצטרפו אליו, ולבסוף רקדו עד אור הבוקר.<sup>607</sup>

**התיאור הזה מדגים את גישתו הרגשית, האינטואיטיבית והסלקטיבית של גורדון לדת היהודית.** מסגרת הסדר התקיימה, אך צורת הביטוי שלה חייבת להשתנות ולהתאים עצמה לרגשות היושבים, כדי להיות מעשה דתי לפי הגדרותיו של גורדון. יחד עם זאת גורדון שמר על מהות החג המסורתית, על מצוות "והגדת לבנך" וראיית האדם את עצמו "כאילו הוא יצא ממצרים". כלומר הוא יצר קישור בין המציאות הקיומית של ההווה לעבר. בכך הוסר המחסום בין הצורה הדתית לבין הרגש הדתי, ונוצרה תחושה של אחדות קהילתית של היחידים עם קהילתם ועם מורשתם, דבר שהתבטא לבסוף,

<sup>604</sup> שם

<sup>605</sup> גישה דומה לחידוש הדת היהודית אנו מוצאים אצל ביאליק (יונה ארזי, ארי עלון, "ביאליק והיהדות החילונית, החזון ושברו?" דעות, גליון 79, עמ' 16 - 21

<sup>606</sup> רמון, חיים חדשים, עמ' 224; ממכתביו הפרטיים של מתיישב ועובד בא", כתבי א.ד. גורדון, כרך ד', עמ' 317

<sup>607</sup> יהודית צנטנר, דרכה של פועלת, דבר הפועלת, שנה 13/8 תש"ז, עמ' 182; זעירא, וכך נכנס החג לתוקפו - אהרון דוד גורדון כמעצב תרבות", מסביב לנקודה, עמ' 345 - 356



בריקודים אקסטטיים עד אור הבוקר.<sup>608</sup> אהרונביץ מעיד עליו כי במחצית הראשונה של חייו בארץ היה גורדון איש שידע לשמוח ולשמח וידע לרקוד עד כלות הנשמה.<sup>609</sup> לסיכום סוגיה זו, יש להדגיש כי העדפת הספונטאניות והחשש מפני קידוש דפוסים ונורמות אין פירושם אצל גורדון זניחה גמורה של הדפוסים ודרכי הביטוי המסורתיים. גורדון חייב התייחסות של כל דור אל מפעלם הספרותי וההלכתי של הדורות הקודמים.<sup>610</sup> לשיטת גורדון שייכת הדת לתחום החוויה. אמנם היא נזקקת לביטויים מוסדיים, לעיקרי אמונה וטקסים, אך כל אלה הם ביטויים משתנים של העניין המהותי שהוא החוויה הדתית.<sup>611</sup>

---

<sup>608</sup> רמון, זמנים, עמ' 85

<sup>609</sup> אהרונביץ, מבחר כתבים, עמ' 43

<sup>610</sup> שביד, היהדות והתרבות החילונית, עמ' 175

<sup>611</sup> שביד, מבחר כתבים, מבוא, עמ' 19

## עמדתו של גורדון כלפי מעמד האשה בחברה הארצישראלית

### רקע היסטורי לשאלת האשה בעלייה השנייה

דבורה ברנשטיין כותבת כי התגבשות הישוב בארץ הביאה להיווצרות צורות יישוב חדשות, לצמיחה של מערכת כלכלית חדשה, להתארגנות של מערכת חינוכית-תרבותית-אידיאולוגית חדשה. אולם בתוך תהליכים אלו השתמר אי-השוויון בין הנשים והגברים ונשארה בעינה העמדה הנחותה של הנשים בכל תחומי החיים.<sup>612</sup>

שאיפת הנשים שהגיעו לארץ בעלייה השנייה כחלוצות הייתה לשנות את מעמד הנשים המסורתי הנחות, ולהגיע לשוויון עם הגברים, ולשנות עימם ביצירת חברה חדשה, אולם הדבר לא עלה בידן.

אי השוויון התבטא בכל תחומי החיים. בעבודה התרכזו הנשים בעיסוקים נשיים מסורתיים. רובן לא הגיעו לעבודת כפיים יצרנית, שנחשבה לעבודה המשחררת, היוצרת את 'האדם החדש'. עבודת הנשים הייתה זמנית ובלתי מקצועית, בדרך כלל, ולכן הכנסתן הייתה זעומה. מסלול חייהן האישיים נשאר צמוד למשפחה עם חלוקת התפקידים המקובלת בתוכה. הנשים הנשואות הפסיקו לעבוד בדרך כלל, וניהלו חיי משפחה ביחידות פרטיות נבדלות. מבחינה חברתית-פוליטית היו הנשים פאסיביות בניגוד בולט למעורבות הרבה של הגברים.<sup>613</sup> המצב לא השתפר עם הקמת ההסתדרות ב-1920. למרות המשקל הכמותי הרב של הנשים בתוכה (ב-1933 – 45 אחוז), ההסתדרות לא מנעה התפתחות אי שוויון, בהסכמי השכר, בהכוונה לעבודות נשיות ובייצוג מזערי של נשים במוסדות המרכזיים של ההסתדרות.<sup>614</sup>

מחקרים שנכתבו בשנים האחרונות חשפו עד כמה היה האתוס החלוצי - אתוס גברי. אתוס זה העניק יתרון ערך למשימות הפיזיות והביצועיות, שבהן לגברים יש על-פי-רוב יתרון מולד. למעשה, הסיסמאות המהפכניות בדבר אופי הקשרים בין נשים לגברים נותרו בלתי ממומשות. זאת משום שהאידיאולוגיה המוצהרת לא הופנמה הלכה למעשה, וכמו בתחומים אחרים נשארו הנורמות המסורתיות טבועות בעומק נשמתם של החלוצים, שנהגו מידה מופלגת של איפוק ביחסים שבינו לבינה. זאת ועוד, הפער בין המציאות ובין האידיאולוגיה היה פער אובייקטיבי במהותו. החיים בארץ-ישראל תבעו בראש ובראשונה התמסרות לעבודות תשתית, משמע מאבק חסר פשרות בעזובה ובשממה. העולים החלוצים, שבאו להחיות את הארץ, חלמו על שיבה לטבע

<sup>612</sup> ברנשטיין ד, אשה בארץ ישראל, עמ' 10; יוסי בן ארצי, "בין האיכרים לפועלים: האשה בראשית ההתיישבות בא", בתוך יעל עצמון (עורכת) אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות, מרכז זלמן שז"ר, תשנ"ה, עמ' 309 - 324

<sup>613</sup> ברנשטיין, עמ' 11

<sup>614</sup> ברנשטיין, עמ' 11

ולעבודת האדמה. החלומות הרומנטיים הללו התחלפו לא פעם במציאות של חיים אפורים ותנאי קיום דחוקים. לרוב לא היו אלה חיים שיש בהם כדי למשוך צעירות החולמות להקים בית ולהוליד ילדים. במילים אחרות, כמו בחברה המסורתית, גם בחברה החלוצית היתה שמורה לגברים עמדת העליונות. ואולם, במובן מסוים היה מעמדן של הנשים בחברה החלוצית נחות עוד יותר ממעמדן של אימותיהן בחברה המסורתית. הן נתבעו להקריב קורבן כפול ומכופל על מזבח היעדים הלאומיים. העדפת המטרות הקולקטיביות והעמדתן מעל הרצון האישי יצרו לא פעם תנאים של ציפייה מתמשכת לבן זוג, לחבר, לאהוב, ולאיש שלא פעם נמנעה מאותן נשים שבחרו לחיות במסגרת החברה החלוצית.

## יחסו של גורדון ל"בעיית האישה" בעליה השנייה

א"ד גורדון סבר כי לבעיית האישה בעלייה השנייה ישנם כמה צדדים. רבים מהבחורים של העלייה השנייה נמנעו מלהתחתן שכן הם הקדישו עצמם "למפעל" התקומה. מצד שני הם צידדו בתפיסה מכאנית של שוויון האישה. גורדון עמד על תפיסה שוויונית של קבלת השונות<sup>615</sup> והייחוד של כל אחד מהשותפים בחברה ובמשפחה. הוא שלל תכלית השלילה שוויון מכני בין בני אדם. עיקר חששו בהקשר זה היה בעניין מעמדה של האישה. דעתו היתה שהחברה החלוצית יצרה תפיסה מעוותת על שוויון ערך האישה, שאותו, כך סבר, יש להשתית על אדני השונות הביולוגית והתפקודית שיצר הטבע בין הגבר לאישה, ולא על שוויון מכני. לשיטתו, האישה טרם מצאה את המקום הראוי לה בחברה החלוצית.<sup>616</sup>

על עמדתו השמרנית של גורדון ביחס לתפקידה ומעמדה של האישה בחברה המתחדשת בארץ ישראל, ניתן ללמוד מרשימה מאוחרת שכתב גורדון כהנחיה למייסדי נהלל ולבקשתם ערב ייסוד מושב העובדים.<sup>617</sup>

---

<sup>615</sup> גד אופז, המשפחה והאישה בהגותו של א"ד גורדון, עיונים בתקומת ישראל, 8, תשנ"ח, עמ' 609 - 610

<sup>616</sup> ראה, מאמרו של ש"ה ברגמן, 'האישה ותפקידה בחברה המודרנית', מחניים, צח (תשכ"ה), עמ' 48-51; דבורה ברנשטיין, 'פועלות וחלוצות בעליה השניה - תקוות ואכזבות', עידן, 4

(תשמ"ה), עמ' 145

<sup>617</sup> יסודות לתקנות למושב עובדים, 1921, מבחר כתבים, עמ' 305 - 306

מצד אחד הוא כותב: "[...] מתוך כך – מתוך העמדת התחדשות החיים על התחדשות האישיות והמשפחתיות בחיים הציבוריים – יוצאת ממילא, בתור תוצאה הגיונית ישרה, חירותה השלמה של האשה וזכותה השלמה להשתתף בכל ענייני החיים הפרטיים והציבוריים. אך מצד שני הוא כותב: "כל בניין נפשה וצורתה של האשה – בדומה לבניין גופה וצורתו – וכל תפקידה, המיוחדים מטעם הטבע עצמו, נותנים לאישיותה של האשה חשיבות מיוחדת, בתור אחד השותפים הראשונים בבניין המשפחה ובהקמת הדור הבא. אישיותו של הנולד הרי אינה אלא צירוף מאישיותיהם של האב והאם. היסוד לכל היחסים בין הגבר והאשה, ובכלל זה – לאהבה שביניהם, צריכה להיות השאיפה להעלות את עצמיותם בעצמותו של הנולד, במידה שלא עלה ביד כל אחד להעלות את עצמותו בעצמו. בזה יפה כוחה של האשה מכוח האיש, שהיא ההרה והיולדת, הסובלת את כל התייצרותו וגידולו של הנולד, היא אִם. בזה בעצם חירותה העליונה וזכותה העליונה. את זה היא עוד לא השיגה, היא עוד לא מצאה את עצמה. היא עוד עד היום תלמידת הגבר, ורואה את דרך חיי הגבר בתור סמל ומופת לדרך חייה היא ואת ערך זכויותיה בהיותן דומות לזכויות הגבר, בהיות לה האפשרות להשתתף בכל מעשיו הציבוריים של הגבר. בזה יש לראות במידה ידועה את רוח הזמן, את השאיפה להכניס את רוח הציבוריות בחיי המשפחה תחת לשאוף להכניס את רוח המשפחתיות לתוך החיים הציבוריים. אולם דווקא בכדי שהאשה תשחרר מתלמודו של הגבר, בכדי שתעמוד על הדבר, כי תלמודה אחר, דרך חייה, חוג פעולה, חובותיה וזכויותיה, אחרים, כי כל בניין עולמה אחר, כמו שכל בניין גופה ונפשה אחר, – ודווקא בכדי שתעמוד על כך מעצמה, מתוך החיים, מתוך נסיונה ומתוך כשלונותיה, צריך שלא לשלול ממנה את החירות השלמה ואת זכותה להשתתף בכל ענייני החיים, הפרטיים והציבוריים."

עמדתו של גורדון כלפי תפקידה ומעמדה של האשה בישוב הקומונאלי, היא אמביוולנטית. מצד אחד הוא סבור שהאשה נועדה מהטבע להתמסר לתפקידים אמהיים, ולחזוק המשפחה. מצד שני הוא מכיר בזכות הנשים לשיוויון ולהשתתפות בחיים הציבוריים, אך בפרוש אינו ממליץ על השתתפות שכזו. למעשה הוא מטיף להדרתן מבחירה עצמית מהחיים הציבוריים. הוא חושב שהגברים יותר מתאימים לכך, וניסיון של הנשים להדמות לגברים הוא טעות. הפתרון 'המתוחכם' שלו לסתירה הזו הוא: תנו לנשים להתנסות בחיים הציבוריים, והן מתוך ניסיון וכשלונותיהן בתחום זה, תכרנה בשונותן ותוותרנה על זכותן להשתתף בחיים הציבוריים.

על פי מסמך זה שבראשיתו נישא כנאום בפני חברי נהלל כותב גד אופז כי במרום ובין השיטין הטיח גורדון ביקורת חריפה באתוס שיצרו חבריו. הוא שלל את אורח

החיים שכפה על הנשים להתאמץ לחיות כגברים, לנהוג כמותם, ולעבוד כמותם בחקלאות, בשמירה ובסלילת כבישים.<sup>618</sup>

לפי תפיסתו, החברה החלוצית היתה חברה שהרימה את נס השוויון, אך בפועל הפכה את הנשים ליתלמידות הגבר במקום לתת לגיטימציה לכישוריהן הייחודיים. בהולדה ובאימהות ראה גורדון את גדולתה הבלתי ניתנת לערעור של האישה לעומת הגבר: "[...] היא ההרה והיולדת, הסובלת את כל התייצרותו וגידולו של הנולד, היא אם. בזה בעצם חירותה העליונה וזכותה העליונה".

גורדון ראה את האישה כמי שהתברכה בכוח יצירה שאין דומה לו בין תכונות הגבר. הוא סבר כי תכונותיה הנשיות והאימהיות מקרבות אותה לטבע ומעניקות לה יותר פתיחות חווייתית. מכאן הסיק כי לנשים יש מעמד מועדף בחתירה אל האיזון המופר שבין ההכרה לבין החוויה, שכן הגבר מטבעו נוטה יותר לצד ההכרה המנכרת והמצמצמת, ואילו נטייתה הטבעית של האישה היא לצד החוויה האמפתית, שהיא כוח של "התפשטות". גורדון שלל שוויון חיצוני 'בקומה, בצורה, בכוח, ביפוי' וכו... הוא חתר לשוויון שבו יש לכל חבר האפשרות להביא לידי גילוי את כל עצמותו, לברוא את חיו ועולמו על פי דרכו. דווקא משום כך הסכים, לכאורה, עם התביעה להסיר את כל המגבלות החלות על השתתפותן של נשים בכל ענייני החיים, הפרטיים והציבוריים. הוא עשה כן מתוך הנחה שאם יבוטלו המגבלות הללו יכירו הן הנשים עצמן והן הגברים בייחודן ואז לנשים ימצא מקומן הנכון בחברה, וכוחן היוצר יבוא למלוא ביטויו.<sup>619</sup>

### שאלת זכות הבחירה לנשים בא"י

שאלה זו עלתה על סדר היום של היישוב בתחילת שנות העשרים וגרמה למחלוקת קשה בין החופשיים לחרדים (כולל הציונות הדתית). למרות ש"הפועל הצעיר" הכריע בעד זכות בחירה לנשים, מתקבל הרשם כי גורדון פסח על הסעיפים. פתרונו לבעיה היה התחמקות מהכרעה באומרו: שמן הראוי הוא שבמחנה החרדי תצמחנה נשים כדבורה הנביאה: "שהיתה שופטת בישראל [...] אז לא יהיה להם צורך ללחום נגד זכות

---

<sup>618</sup> דבורה ברנשטיין, נשים בארץ ישראל: השאיפה לשוויון בתקופת היישוב, תל-אביב 1987; הנ"ל, 'פועלות וחלוצות בעליה השניה - תקוות ואכזבות', עידן, 4 תשמ"ה, עמ' 145-163; ה' בן ארצי, 'בין אכרים לפועלים: האישה בראשית ההתיישבות בארץ ישראל (1882-1914) (בתוך: יעל עצמון (עורכת), אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 309-324. פועלות בארץ ישראל מראשיתה עד 1927', קתדרה, 32 > תשמ"ד >, עמ' 109-140 אופז, 'יצירת "עם אדם" - האוטופיה הלאומית של אהרון דוד גורדון, הציונות, טו (1990), עמ' 55-75;

<sup>619</sup> אופז, עמ' 611

הבחירה לאשה. על נשים כדוגמת דבורה יוכלו גם החרדים לסמוך כי הן לא תפגומנה פגימה כלשהי לא בצניעות ולא בקדושה העליונה, בין אם תשתתפנה ובין אם לא תשתתפנה באספות הגברים".<sup>620</sup>

**לסיכום**, גישתו של גורדון אל תפקיד האשה ואל מעמדה ביישוב הציוני אינה שיויונית ומכילה בתוכה סתירה. מצד אחד הוא הוא אומר: נכיר בשוויון האשה כאדם, למרות שאינה יכולה להתחרות עם הגברים בעבודה החקלאית הקשה ותפקידים ציבוריים אינם מתאימים לה. מצד שני הוא רוצה לכוון את הנשים לעיסוק בתפקידים המסורתיים של האשה – גידול ילדים, תחזוקת המשפחה, ורוצה להרחיק אותן מפעילות ציבורית.

### הופעתו של גורדון כנביא לאנשי העלייה השנייה

בהקשר לתפקידים החברתיים והמנהיגותיים שמילא גורדון בעלייה השנייה, מן הראוי לעמוד על כך שהוא נתפס בעיני אנשי עלייה זו כנביא: "איש הרוח", שרוח אלוהים מפעמת בו, ואף הוא ראה עצמו לפעמים כנביא במובן המקראי<sup>621</sup>, איש שרוח אלוהים דוברת מקרבו, איש שעצמותו מחוברת מפנימיותה לעצמיות האלוהית.<sup>622</sup> אהרונוביץ כותב בסוף דבריו על הביוגרפיה של גורדון: "הופעת גורדון בא"י מהי? כלומר כיצד ראו אותו חבריו וכיצד הוא ראה את עצמו? לדעתו הופעת גורדון הייתה כמין "התגלות פתאומית, מין הארה עליונה, מעין 'ויקחני ה' מאחורי הצאן וכו', ויאמר אלי לך הינבא וכו'". הדברים מעניינים כי אהרונוביץ שעמד בראש ה"פועל הצעיר", מפלגה חילונית, היה ידידו אך גם בר-פולגתא של גורדון בנושאים רבים.<sup>623</sup> ייחודו של גורדון בין מנהיגי העלייה השנייה היה בכך שהוא בניגוד למנהיגים מעשיים אחרים כדוגמת אהרונוביץ, לא החשיב תוכניות מעשיות, אידיאולוגיות ואירגוניות. את הארץ יש לגאול בעבודה, בהתיישבות ובהקמת תאי חברה קומונאליים. אין צורך בתמיכת מעצמות ובהקמת מסגרת מדינית. גורדון חשב שהכל תלוי ב"רוח" (והרוח הייתה בעיניו התמסרות טוטאלית לחיי עבודה בטבע, ללא חישובים כלכליים, במסגרות קומונאליות). בעיניו הייתה חשובה רק צורת חיים שתפיח רוח של הגשמה ורצון אישיים. רק הרוח הנכונה הייתה חשובה בעיניו, (לא כסף, לא תמיכת מעצמות וכו'), כי

<sup>620</sup> גורדון, "כנסת ישראל", 1920; רמון, זמנים 72, עמ' 86; יחזקאל כהן, "המחלוקת בין הרבנים קוק ועוזיאל זצ"ל על מתן זכות בחירה לנשים", הפנינה, בני חמד, ירושלים תשמ"ט. סילביה פוגל-ביז'אווי, "האמנם בדרך לשיוויון?" – מאבקן של הנשים לזכות בחירה ביישוב היהודי בא"י 1917 – 1926", מגמות, ל"ד (2) 1991, עמ' 262 – 284..  
<sup>621</sup> ראה, "רשימות אחרונות" בתוך **מכתבים ורשימות**, עמ' 228 - 229.  
<sup>622</sup> יש לציין שגורדון כותב לפעמים בסגנון נבואי המזכיר את נבואות יחזקאל, למשל, "החלום ופתרונו", האומה והעבודה, עמ' 86 – 87.  
<sup>623</sup> מבחר כתבים, עמ' 46

אם הרוח תתעורר ניתן יהיה להשיג את הבלתי אפשרי. הוא מרבה להשתמש בביטוי גחלת לוחשת בעת עלייתו לארץ, שהיא מין סמל לרוח, ולאידיליאל: "...והיה כי תוסיף להתבונן ולהתעמק, וראית מתחת לחרבות עוד גחלת יתומה לוחשת, אשר ניצלה במסתרים מרוח החיים ההם (בגולה – א.ק) ורוח הארץ נושבת בה להחיותה..."<sup>624</sup> גורדון נקלע בשל עמדותיו אלו לויכוח קשה עם אהרונביץ, מנהיג הפועל הצעיר, על תלות הפועלים בסיוע ממקורות חיצוניים. גורדון הדגיש את ההתמסרות המלאה לעבודה ודחה את הסיוע למפעלי החלוצים<sup>625</sup> שבעיניו היה כעין ה"חלוקה" שהייתה נהוגה בישוב הישן.

גורדון האמין כי רק ע"י התגברות ניסית של הרצון, או הרוח יוכל המפעל הציוני להתגשם: "ישועתנו תבוא רק ע"י התאמצות פנימית יוצאת מן הכלל, ע"י התאמצות רצונית ענקית, כמעט ניסית, ... כי נגאל... רק בדרך נס... והדרך לזה היא רק העבודה פה, ודווקא באופן לא 'מעשי'<sup>626</sup> [...]"

שביד קובע כי אנשי העלייה השנייה קיבלו את גורדון כנביא, לאו דווקא משום שקיבלו את דברו<sup>627</sup> אלא בגלל המופת שנתן בחייו. מדוע הם ראו אותו כנביא? בעיקר בשל דבקותו הבלתי מתפשרת באידיאל של התחדשות וגאולה באמצעות העבודה, כנגד כל השיקולים החומריים. לפעמים הם קראו לו "נביא" לפעמים מתוך אירוניה אבל גם מתוך יראת כבוד והשתאות.<sup>628</sup>

בדומה לנביאים הקלאסיים גם גורדון עבר מהפך תודעתי (עם עלייתו לארץ), והביטוי הבולט למהפך זה הוא בכך שרק עם עלייתו לארץ הוא החל לפרסם את דבריו.

### מה היו המסרים שהוא העביר לקהל שומעיו?

- גורדון הרגיש כי עליו להחדיר לאנשים שבשמם עלה לארץ את "הרוח" את האידיאל המיוחד הדרוש למפעלם – השתתת החיים המתחדשים בארץ על העבודה העצמית. "הרוח", קרי - האמונה בדרך החלוצית.

<sup>624</sup> "החלום ופתרונו", 'האומה והעבודה' עמ' 86 – 87; נכתב בשנת תרס"ט

<sup>625</sup> "פתרון לא רציונלי", בתוך 'האומה והעבודה', 88 – 102.

<sup>626</sup> "על המעשי ועל הדמיוני", האומה והעבודה, עמ' 105

<sup>627</sup> לדוגמה, אחד המאורות הגדולים של אנשי העלייה השנייה היה הסופר ברנר, שהיה בר-פלוגתא של גורדון. (אלמוג שמואל, ערכי דת בעלייה השנייה, עורכים, שמואל אלמוג, יהודה ריינהרץ, אניטה שפירא, ציונות ודת, מרכז זלמן שז"ר, ירושלים, 1994, עמ' 288).

<sup>628</sup> ראה מ' קושניר, (עורך), א.ד. גורדון, כ"ה לפטירתו, תל-אביב, תש"ז. שביד, נביאים לעמם, עמ' 144

• המסר שלו היה כי עזבנו את הגולה ע"מ לברוא לעצמנו בא"י חיים חדשים.<sup>629</sup>

• העבודה הגופנית בטבע היא המפתח לחידוש החיים.

במאמרו "על המעשי והדמיוני"<sup>630</sup> הוא מתפלמס עם אהרונוביץ המנהיג המעשי והמפוכח של הפועל הצעיר. שוב הוא מדגיש את ה"רוח" כמפתח להצלחת המפעל, כאשר הוא כותב לו: "יש רגעים של הרמת רוח יוצאת מהכלל בחיי עם כמו בחיי איש...". לדבריו יש סגנון נבואי ומפעמת בהם אמונה נבואית. גורדון סבר כי רק העבודה כפשוטה היא המפתח להצלחת הפועלים ומפעל התחייה, ודחה הישגים ארגוניים, כלכליים ומדיניים, אשר אהרונוביץ שאף להם. גורדון סבר כי הישגים אלו אינם הדבר שהציונות חותרת אליו, כי היא חותרת אל תחיית העם ותחיית הרוח.

לקראת סיום מלחמת העולם הראשונה גורדון הרגיש כי מנהיגות הפועלים מתרחקת מדרכו ומתחילה ללכת בגדולות: שאיפות להתארגנות מפלגתית גדולה, להקמת גדודים עבריים,<sup>631</sup> להישגים מדיניים, ורוחו של גורדון נפלה. הוא מדבר על "ירידה והתחלה של רקבון".<sup>632</sup> גורדון ידע כי הוא מצטייר בעיני חבריו כ"חולם", "כבעל דמיון" כ"בלתי ריאלי" אך הוא לא נסוג מעמדותיו ומנסיבותיו להוכיח את צדקתו.<sup>633</sup> גורדון חש בשנותיו האחרונות כי אנשי העלייה השנייה כבר לא קשובים למסריו, ולקראת מותו הוא הגיע אפילו לידי יאוש מסויים.<sup>634</sup>

<sup>629</sup> החלום ופתרונו, האומה והעבודה, עמ' 86 – 87 תרס"ט.

<sup>630</sup> על המעשי ועל הדמיוני, האומה והעבודה, עמ' 103 - 105

<sup>631</sup> ראה, מאיר חזן, "מפלגת הפועל הצעיר לנוכח גילויי אקטיביזם ומתינות אצל ברנר וגורדון", מסביב מסביב לנקודה, (עורכים, הולצמן, כ"ץ, רצבי), שדה בוקר, מכון בן-גוריון, תשס"ח, עמ' 239 - 262

<sup>632</sup> לחשבוננו עם עצמנו, האומה והעבודה, עמ' 327.

<sup>633</sup> "מכתב גלוי ליוסף חיים ברנר", מבחר כתבים, עמ' 192

<sup>634</sup> שביד, נביאים לעמם, עמ' 153



## השוואת תפיסת הדת והאדם של גורדון וטולסטוי

### א. השוואת משנתם הדתית של טולסטוי וגורדון

את השוואת משנותיהם הדתיות- האנתרופולוגיות של שני ההוגים נרכז בכמה נושאים בלבד, כאשר בחלק מהם יש דמיון רב בשיטתם, ובנושא האחרון ישנו הבדל ניכר בין שניהם.

### הדת הפנימית

את ההשוואה של משנותיהם הדתיות של שני ההוגים ראוי להתחיל בסיווג הקטגוריה הדתית אליה משתייכות משנותיהם. את משנתם הדתית של גורדון וטולסטוי יש למקם בקטגוריה הנקראת אצל רון מרגולין "הדת הפנימית" - דת המתרחקת במודע מהדת המקובלת. דתם רוויה אלמנטים מיסטיים, ובראשם האמונה באהבה ובהתמזגות עם הטבע, כדרך לחוויית חוויות דתיות ולקירבה לאלוהים, ומתרחקת מהפולחן והאמונות של הדת האורתודוקסית.

מרגולין טוען כי הפנומן הדתי בדומה לפנומנים אחרים של התרבות האנושית, מתקיים בשני מישורים: המישור החיצוני-חברתי מחד גיסא, והמישור הפנימי נפשי מאידך גיסא, הממוקד בעולמו הפנימי של היחיד. בחקר הדת, שהתפתח במיוחד מן המחצית השנייה של המאה ה-19, נהוג לעשות את ההבחנה הזו.

חקר החיים הדתיים הפנימיים (הדת הפנימית) ממקד את תשומת הלב באופן שבו מעניקים תכני האמונות והפרקטיקות הדתיות משמעות לחיי היחיד, ללא תלות בתרומתם ללכידות החברתית.

את משנתם הדתית של גורדון וטולסטוי יש למקם במישור השני,<sup>635</sup> אך אין להתעלם מכך שהייתה להן גם משמעות חברתית, וההוגים עצמם ניסו במתכוון להעניק לה משמעות חברתית.

ההבחנה בין דת חיצונית לדת פנימית איננה טוענת להפרדה מהותית בין שני המישורים האלה המתקיימים בדרך כלל תוך זיקה והזנה הדדית ביניהם,<sup>636</sup> אך במקרה של שני ההוגים אלו קיימת הפרדה כזו. גורדון כידוע הפסיק לקיים מצוות עם עלייתו לארץ, אם כי שמר על זיקה עם הדת והמורשת המסורתית. במקרה של טולסטוי ההפרדה יותר ברורה. טולסטוי לא רק שחדל להשתף בטקסי הכנסיה, אלא גם הטיף

---

<sup>635</sup> יש לציין ששליטתו של טולסטוי את דת אבותיו הייתה הרבה יותר מקיפה וקיצונית מאשר שליטתו של גורדון את דת עמו, שבה המשיך לראות הרבה ערכים חיוביים.  
<sup>636</sup> מרגולין, עמ' 14.

כנגד אמונותיה. שניהם רצו שאוהדיהם יחיו לאור האמת הפנימית לה הטיפו. למעשה, במציאות החיים הדתיים, נוצר נתק בין שני המישורים פעמים רבות, וכך גם הדבר במקרה שלהם.<sup>637</sup>

ישנם אנשים המוגדרים כאנשים דתיים על סמך התנהגותם החיצונית-חברתית, אך מבחינה נפשית הם מנותקים לגמרי ממשמעותם של הטקסטים הדתיים. לעומתם, יש אנשים המנותקים כמעט לחלוטין בחייהם החיצוניים החברתיים מפרקטיקות והשתייכות דתית, אולם בחייהם הנפשיים תופסים תכנים דתיים מקום מרכזי. לקטגוריה זו אני מייחס את טולסטוי ואת גורדון.

### הדת הפנימית של טולסטוי

לטולסטוי שלאחר המהפך הדתי חשובה הרגשת הקירבה לאלוהים (שיש בה יסוד מיסטי, כי הוא שואף לאחדות רבה ככל האפשר עם האלוהות), ואלוהיה הוא מגיע בכמה דרכים: קודם כל ע"י דבקות בעקרון האהבה בין בני אדם, ע"י חוויית האהבה, וע"י מעשי חסד. דרכים נוספות להתקרבות לאל, הן הדבקות בטבע, ע"י עבודה בטבע, וע"י חוויית הקירבה למוות. הוא יוצר לו משנה של דת אישית משלו, שאינה מצריכה טכסים חיצוניים ובנוייה בעיקר על מעשי חסד בין אדם לחברו ברוחו של ישוע (ראה לעיל).

צווי המוסר של טולסטוי הם מצוותיו העיקריות של ישוע, שיש להם משמעויות חברתיות, כגון לא לנהוג באלימות, לא לשפוט ולא להעניש ולדבוק בחיי עוני. דבקות במצוות אלו מכוננת את מלכות האלוהים על אדמות ופותחת בפני מי שמקיים אותן את השער לחיי נצח, ללא קשר עם מצוות ופולחני הנצרות המקובלים. טולסטוי אהב לחזור על אמרתו של יוחנן השליח מהאיגרת הראשונה "אלוהים הוא האהבה; העומד באהבה עומד באלוהים ואלוהים עומד בו" (אגרת יוחנן, א, פרק ד', פסוק 8), וסבר שאך ורק באהבת האדם לרעהו, שדבר אינו מגביל אותה, בא לידי ביטוי הקשר החי של האדם לאלוהים.

### הדת הפנימית של גורדון

גורדון כטולסטוי נטש את הדת הרשמית היהודית, את מצוותיה ופולחניה המצויים בהלכה, אם כי ביקורתו עליה לא הייתה כל כך נחרצת כביקורתו של טולסטוי, ובחלק ממסריה דבק גם כאשר הוא בנה לו דת אישית משלו.

גורדון היה שומר מצוות בעלותו ארצה, ובמרוצת השנים זנח את רובן "אינני שומר דת ואינני דתי במובן הרגיל" הוא מעיד על עצמו. יש להניח כי פקד אותו משבר רוחני

---

<sup>637</sup> שם.

עמוק.<sup>638</sup> הוא חדל לראות בדת היהודית גילוי אמיתות נצחיות ותורת חיים מן השמיים עם כל המצוות המחייבות מכך. הדת עבורו הפכה להיות דבר הנובע מעצם הטבע האנושי, ממקום חיבורו של האדם עם הטבע.<sup>639</sup> דת, לדידו, איננה זהה עם פולחן מצוות, מסורת והלכה. לדידו בכל מקום שיש נפש עמוקה ויחס עמוק אל החיים (כלומר אל חיי הטבע בלי אמצעי) שם יש יחס דתי, בין אם יש אמונה באלוהים ובין אם אין.<sup>640</sup>

גורדון פיתח דת פנימית לפיה "הטבע האינסופי, ההוויה העולמית שופעת לתוך נפשו של האדם". חוויותיו הן בפירוש חוויות אקסטטיות מיסטיות. הדת לדידו של גורדון, היא חתירה בלתי פוסקת למגע ואחדות בלתי אמצעיים של הפרט עם המוחלט, האלוהים או הטבע. היא חוויה אינטנסיבית מאוד אשר בשום פנים אינה, נחלתם של "שומרי המסורת" בלבד.

### האל האימננטי הבלתי אישי

טולסטוי שולל את עיקרון האלוהים האישי הנמצא מחוץ לעולם – רעיון המאפיין את תפישת האלוהות הן במסורת היהודית-נוצרית והן באיסלאם. על פי טולסטוי אלוהים הוא נטול אישיות ובהיותו "ראשית של הכול" כל חלקי העולם כלולים בו והוא נמצא בהם; הוא הבסיס הרוחני של העולם, שנכח בתוך כל ישות וישות בעולם. למעשה הבריות הן התגלמויות פיזיות או חלקיקים של האלוהים. טולסטוי טען פעמים אין ספור: אלוהים הוא העיקרון הרוחני שנמצא הן בעולם כולו והן בתוך כל אדם.<sup>641</sup>

---

<sup>638</sup> דוד כנעני, העלייה השנייה העובדת ויחסה לדת ולמסורת, תל אביב, ספריית פועלים, 1976.

<sup>639</sup> כתבי א.ד. גורדון, כרך ד', עמ' 87, חשבוננו עם עצמנו, כרך ג', עמ' 216; מכתבים ורשומות, חשבוננו עם הדת, עמ' 222; האדם והטבע: כרך א', עמ' 40.

<sup>640</sup> כנעני, שם.

<sup>641</sup> פפרני, עמ' 23. לאור דברים אלו השאלה האם אפשר לסווג את משנתו הדתית כפנתאיזם? ציפי קויפמן בסיפורה ' בכל דרכיך דעהו', עמ' 27-35 מביאה ניתוח מושגי והגדרות שונות למושגים פנתאיזם ופנאתאיזם. היא מביאה קודם כל את הגדרותיו של לוין למושג זה ונראה כי המודל הפנתאיסטי שהוא קורא לו המודל הנטורליסטי מאד מתאים לתפיסה הפנתאיסטית של טולסטוי (וגם לתפיסתו הפנתאיסטית של גורדון).

לוין מציע מספר מודלים של פנתאיזם; המרכזיים שבהם הם המודל הנטורליסטי והמודל העצמותי. המודל הנטורליסטי הוא הנפוץ ביותר היסטורית וגם הראוי ביותר לדעת לוין. לפי מודל זה ישנם כוחות או עקרונות המאחדים את כל ההוויה. כוחות אלו הם אימננטיים ושולטים מבפנים ולא מבחוץ, וכמו כן אין הבחנה בין גורמים טבעיים לעל-טבעיים. כאשר מדובר על עקרון מאחד, על פי רוב הכוונה למוסריות, צדק, אהבה וכדומה, והכוחות או העקרונות המאחדים נתפסים כטובים בפני עצמם או ככאלו שנגזר מהם שיפוט ערכי ( M.P. Levin, Pantheism: A Non – Teistic Concept of Deity, London, &New York 1994); להגדרת מושג האימננטיות ראה המבוא של ירמיהו יובל, בתוך: **ברוך שפינוזה, אתיקה**, 20 – 21.

טולסטוי תוהה, כיצד ייתכן לראות באל כמעין "מנהל כללי", המוכן תמיד להטות אוזנו לתחינות ששוטחים לפניו שוכני מטה?

"מהו אותו אל שאפשר לראות אותו בדימיון באופן מוחשי ברור עד כדי לשאת לו תפילה, לבוא במגע עמו? אפילו אם כך אתאר אותו, הרי שתאבד בעיני כל גדולתו. אל שאפשר להתפלל לו ולשרתו אינו אלא הוכחה לרפיונו הרוחני. הוא אל דווקא מפני שאיני יכול להעלות בדמיוני את מלוא ישותו. יתר על כן, אין הוא ישות; אל הוא חוק ועוצמה." <sup>642</sup>

כיוון שהאל הוא מעבר ליכולת התפישה השכלית, יש להגיע אליו בדרכי הלב. לא רעיונות ולא מחשבות מובילים עדיו, אלא החושים. הדרך טובה ביותר להתקרב לבורא עולם היא בהתמזגות עם הטבע. <sup>643</sup>

גם אצל גורדון מתבטל החיץ שבין הטרוסצנדנטי והאימננטי וגם הוא סבור כי האלוהים אינו ניתן לתפיסה שכלית. לרוב לא קיימת לגביו אישיות אלוהית מרוחקת, אלא עיקר גילויה הוא כאימנציה אלוהית בטבע ובנפש האדם, ובכל רבדי הבריאה (ההווייה). ישנה זיקה בין האלוהים לאדם, אבל היא תבוא תמיד מכיוונו של האדם. האדם מתקרב לאלוהות על-ידי העבודה בטבע, ע"י 'ההתפשטות' והעמקת הקדושה בחייו: 'קדושים תהיו, כי קדוש אני ה' אלוהיכם. <sup>644</sup> האפשרות להתקרב לאלוהים ע"י 'ההתפשטות' קרובה לרעיון של טולסטוי האומר כי אנו מגיעים לקירבת אלוהים ע"י יישום עקרון האהבה בחיינו.

למטבע המושגי של גורדון "שכל נעלם מכל רעיון" ישנם כמה משמעויות בכתבי גורדון אבל הבולטת שבהן היא זיהוי הניצוץ האלוהי בטבע ובנפש האדם, והוא מזוהה עם השגת ה"חוויה". נוכחותו היא גם בהווייה הקוסמית, אומר גורדון, "בחיים ובהווייה ישנו אור עליון, רעיון אינסופי, שכל נעלם מכל רעיון." <sup>645</sup> במקום נוסף הוא מדבר על האדם החי "חיים בתוך הטבע ועם הטבע, חיים שהם הביטוי השלם, הנפשי והמושכל כאחד של רגש האיחוד העליון והאחריות עליונה". על חיים אלה אומר גורדון שהם "הדת האמיתית", ובהם הוא רואה את "ההודאה באלוהים, בשכל נעלם מכל רעיון.

<sup>642</sup> יומן, 1 בפברואר, 1860.

<sup>643</sup> לאה גולדברג, קובעת כי "מבחינת הקטגוריות המטאפיזיות דתו של טולסטוי נראית כפנטזיאזם, לעיתים אף כאתאיזם" (לאה גולדברג, טולסטוי, לב, ניקולאי, אנצ' עברית, כרך י"א, עמ' 447)

<sup>644</sup> מכתבים ורשימות, שם.

<sup>645</sup> האדם והטבע, עמ' 59.

## תפיסת האהבה במשנותיהם של שני ההוגים

כפי שראינו, עקרון האהבה בין האנשים הוא העקרון הדתי החשוב ביותר אצל טולסטוי. על בסיסו צריכה לקום ולהתקיים החברה (ולא על השלטון, הכפייה והאלימות הממוסדת). האהבה נתפסת אצלו בעיקר כאהבה הומניסטית, אהבה בין אדם לרעהו. לכן הצו הראשון בין צווי התנהגות שפיתח היה: "לאהוב את כל בני האדם". על פי טולסטוי זוהי מצוותו העיקרית של ישוע. טולסטוי סבר שאך ורק באהבת האדם לרעהו, שדבר אינו מגביל אותה, בא לידי ביטוי הקשר החי של האדם לאלוהים. לפעמים טולסטוי תופס את האהבה כמשהו רחב יותר מאהבת אדם לרעהו, כאהבה חובקת כל, אהבת היקום, אהבת אלוהים.

## תפיסת האהבה של גורדון

גורדון מקיים דיון בנושא האהבה בספרו "האדם והטבע" מיד לאחר הדיון על "היופי".<sup>646</sup> הוא מאמין בכוח 'ההתפשטות' שבאדם, שהוא הכוח האלטרואיסטי באדם, אך הוא יודע שמול כוח 'ההתפשטות' פועל על האדם גם כוח 'הצמצום' - כוח האנוכיות (ראה דיון לעיל). לדעתו אהבה בין אנשים תמיד תהיה 'תלויה בדבר'. כלומר אם האהוב אינו מחזיר לך יחס של אהבה לא תוכל לאהוב אותו. אם האהוב אינו נפתח לפניך, קשה לך לאהוב:

האהבה האמיתית, לדידו של גורדון היא האהבה שאדם אוהב את הטבע. זו אהבה שאינה תלויה בדבר, אין בה חשש מדחיה, זוהי אהבה זכה בעלת קשר ל"עליונים". במידה והאהבה מתרחקת ממקור עליון זה היא נעשית יותר מצומצמת, פחות טהורה, יותר אינטרסנטית.

יחד עם זאת הוא אומר כי האהבה העליונה היא אהבה של 'התפשטות' שהיא גם אהבה אנושית, התפשטות האוהב לתוך נפשו של האהוב, וכל אדם צריך לשאוף לחיים של התפשטות, לחיים של נתינה לזולת ושל אחריות לחברה. אהבה זו תלויה בהשתחררות האדם מכלאו דמוי הצב, כאשר נפשו נעשית מפולשת לחיי העולם, לקוסמוס, הוא זוכה "בקדושתה של האידיאה העליונה, בה במידה הוא זוכה לאהבה העליונה".<sup>647</sup> למעשה גורדון רוצה להגיד כי ללא אהבת הטבע (= לאהבת האלוהים וכל הבריאה) לא נזכה באהבה האנושית.

<sup>646</sup> האדם והטבע, עמ' 142 - 145  
<sup>647</sup> שם, עמ' 145

שביד כותב כי לדעת גורדון, "היהדות אינה מצווה במישרין על אהבה, כי אם על קידוש החיים, וזו תמצית ההבדל בינה לבין הנצרות: אהבה כוללת, כדרישה שמלכתחילה, חייבת להישאר אידיאל בלתי מתממש, ואילו קדושה היא תהליך מתמיד של היטהרות והתעלות. היהדות מצווה על חיים המאשרים ומקדשים את עצמם ביצירתם בכל התחומים, בחיי היום-יום, המביאה לידי אהבה בפועל ממש. על כן חזר גורדון כמה פעמים והעמיד את היהדות על הפסוק "קדושים תהיו כי קדוש אני".<sup>648</sup>

**סיכום ביניים:** התפיסה הפנתיאיסטית של האל משותפת לשניהם. הדרך להתקרב לאל היא ע"י האהבה והטבע. האל אינו טרנסצנדנטי ואינו אל אישי, אלא הוא נמצא בטבע ובנפשו של האדם. אין טעם להתפלל אליו. מגיעים לקרבתו, ליכולת לחוש בו ולתופסו, לא בדרך השכל, אלא בדרך החושים המעשה והרגש אומר טולסטוי, וגורדון אומר בדרך ההשגה הנקראת "חוויה" והיא מנוגדת לשכל או ל"הכרה", וגם ע"י 'חיי התפשטות'.

נראה לי כי טולסטוי מאמין הרבה יותר בכוח האהבה<sup>649</sup> מאשר גורדון, וכוונתי לאהבה האנושית. גורדון די סקפטי ביחס לאהבה האנושית. הוא מאמין יותר באהבה לטבע, באהבה הרליגיוזית (אצל גורדון הטבע = אלוהים). ניתן לומר שאמונתו של טולסטוי באהבה היא הרבה יותר הומניסטית מאשר גישתו של גורדון לאהבה, שהיא ביסודה רליגיוזית. גורדון מאמין כי רק לאחר שתושג האהבה הרליגיוזית (לטבע), האדם יהיה מסוגל לאהבה אנושית. לעומתו אומר טולסטוי בפשטות: "בכל יחיד ויחיד יש יסוד רוחני המעניק חיים לכל הקיים, וכי היסוד הרוחני הזה שואף להתאחד עם כל ישות בעלת אופי כשלו, והוא משיג את המטרה הזאת באמצעות האהבה".<sup>650</sup>

## השוואת תפיסת האדם אצל טולסטוי וגורדון

### היחיד, העצמות, האותנטיות

נראה כי לשניהם מאד חשוב היחיד, השמירה על עצמותו, מימושו העצמי, התפתחותו ותיקונו, ובו הם תולים את כל תקוותיהם לשינוי החברה. הם לא מאמינים בכוחן של תנועות חברתיות גדולות, מסגרות ממוסדות. לתפישתם אין לחולל שינויים בחברה ללא שינוי פנימי של היחיד. טולסטוי אומר זאת בספרו "התחיה" ובספרו "על הפטריוטיות"

<sup>648</sup> שביד, היחיד, ... עמ' 166  
<sup>649</sup> ראה מכתב להינדו, עמ' 161, 163, 164 ועוד  
<sup>650</sup> שם, עמ' 161

וגורדון אומר זאת במאמרים רבים. אצל גורדון היחיד ועצמותו נמצאים בזיקה הדוקה לאומה – ללשונה, לתרבותה ולארצה. אצל טולסטוי אין זכר לרעיונות אלו.

### **מעמד התבונה, ההכרה והחוויה**

ניתן לומר כי שניהם לא האמינו בכוחה של התבונה (השכל או ההכרה) כמפתח לידיעה אמיתית של רוב תחומי הידע, שכן הידע האמיתי נסתר מהאדם, מחושיו והכרתו. כך הוא הדבר בתחום הסדר החברתי, בתחום חיי הפרט, בתחום הלאומי, ובתחום הדתי. בתחום הדתי שניהם סברו כי את האלוהות אי אפשר לתפוס או להגדיר ע"י התבונה. אפשר לחוש אותה, אפשר להתקרב אליה, באמצעות האהבה, באמצעות הדבקות בטבע, על סף חוויית המוות, אבל שניהם לא האמינו כי היא ניתנת להגדרה שכלית. שניהם האמינו כי קיימת חוויה, מציאות. "סדר", שאינם נתפסים בחושים או בשכל, שכל חלקיהם כולל האדם רוויים באתו "סדר", או חוקיות אלוהית. טולסטוי דיבר על "סדר" נעלם מאחורי הדברים הנראים לעין שאינו נגיש לתבונה. גורדון סבר שאפשר להשיג את החוויה הנעלמת, רק בדרך "החוויה" אך לא בדרך "ההכרה". המונחים הללו –הכרה וחוויה - לא נמצאים במשנתו של טולסטוי, אך גם הוא הבחין בין תפיסת המציאות בדרך חווייתית, לבין תפיסתה בדרך השכל כפי שאנו רואים מחווייתו של לוינסקי בספר אנה קארנינה.

### **יחסו של טולסטוי ללאומיות**

טולסטוי, לאחר שעבר את המהפך הרוחני-דתי בתחילת שנות השמונים, החל לשלול מכל וכל את הלאומיות. טולסטוי דבק בעמדתו שלפיה אסור להעדיף עם אחד על משנהו ויש לשאוף למחיקת ההבדלים הלאומיים והדתיים בין בני האדם ולא לעידודם. לכן לא ראה צורך להטיף לקשר אל התרבות הרוסית. אצל טולסטוי המאוחר, למרות שאהב מאד את הטבע הרוסי, אין למצוא יחס מיוחד לאדמת רוסיה, לחיים במולדת הרוסית, לתרבות הרוסית וכל זה בניגוד לגורדון הרואה בחיים בארץ ישראל ובקשר אל התרבות היהודית ערך מיוחד.

זאת אולי נקודת המחלוקת העיקרית בינו לבין גורדון, אשר סבר כי היחיד חייב להיות מעוגן באומתו, בתרבותה ובעברה, וכי עצמותו יונקת מתרבות אומתו, דתה ומורשתה ההיסטורית. גורדון סבר כי אסור למזג את האומות לאנושות אחת, וכי רק אומות נבדלות יכולות לתרום משמעותית לאנושות, וביקר במפורש את עמדתו של טולסטוי בסוגיה זו.

גורדון האמין כי אי אפשר להגדיר בצורה מושגית את העצמות הלאומית של היהודי, והתנגד להגדרות של אחד-העם (אבל למעשה הגדרותיו קרובות לאלו של אחד-העם, והוא רצה כמוהו בשימור המורשת התרבותית-דתית היהודית). הוא האמין בעליונות העם היהודי על שאר הלאומים, למרות שלא קיבל את התפיסה האורתודוקסית של ה"עם הנבחר", וכך גם לגבי הדת היהודית. גורדון היה יהודי לאומי שהאמין כי רק תנועה דתית מחודשת תבטיח את הצלחת התנועה הציונית, ורק הקשר הקוסמי של היהודים עם ארץ ישראל, יגרום להתחדשות התרבות היהודית (ראה הרחבה בפרק ג).

### **היחס אל פשוטי העם**

אצל טולסטוי זהו נושא מרכזי בהגותו. טולסטוי עושה הבחנה מהותית בין פשוטי העם לבין בני השכבות העליונות בחברה. פשוטי העם הם בעלי תכונות נאצלות: הם אנשים עובדים ומועילים, יש להם חכמת חיים, כוח סבל, ויש להם ידיעה פנימית של משמעות החיים. לעומתם בני השכבות העליונות הם מושחתים מהרבה בחינות. הם הולכי בטל, פריזטים, מנצלים את בני השכבות הנמוכות, וממלאים את המשרות הגורמות להרס חיי אדם, וזה מה שהם עושים בבתי המשפט והצבא.

גורדון פיתח הבחנה מעמדית חדה בין העובדים, החלוצים של העלייה השנייה, לבין האיכרים. את האיכרים של העלייה הראשונה הוא רואה כפריזטים ומכשילי המפעל הציוני, ע"י העסקת עבודה ערבית, במקום עבודה עברית. למעשה גם את העירוניים וכל מי שלא עובד עבודת כפיים הוא רואה כפריזטים, מנצלי אחרים. מצד שני הוא מתנגד להבחנות המעמדיות של הסוציאליסטים המרקסיסטים. הוא רוצה לראות את העם כאחדות לאומית אחת, ומתנגד ל"מלחמת מעמדות".

גם גורדון כטולסטוי רואה בעבודה, ודוקא בעבודה הפיזית בטבע, מפתח לעילוי האדם, לקשר שלו עם הטבע. אצל טולסטוי התביעה לעבור לעבודת כפיים היא בראש וראשונה מוסרית, ואילו אצל גורדון לצד המלחמה בפריזטיות, יש לעבודה בטבע חשיבות לאומית ורליגיוזית אישית.

### **הקשר של האדם עם הטבע**

בנושא זה השקפות שני ההוגים מאד קרובות. שניהם סברו כי אפשר להגיע לחוויות של קירבה לאל דרך הטבע, ובטבע הם ראו את השתקפות האלוהים, שהוא למעשה אימננטי בטבע. גורדון הקצין את ההשקפה הזו, וסבר כי רק אם יחזור האדם וישקם



את הקשר שלו עם הטבע, יבוא המזור לתחלואיו ולתחלואי החברה, שמקורם העיקרי הוא הניתוק מהטבע. כמובן שאת הקביעות הללו הוא הכיל ביתר שאת על העם היהודי.

גם טולסטוי סבר כגורדון, שהחיים בערים הגדולות משחיתים את נפש האדם, והחיים הבריאים הם חיים בטבע, בחקלאות ובכפר, ובעבודה בטבע. גיבורי ספריו מגיעים לחוויות איחוד עם האל ע"י התבוננות בטבע, והלך מחשבותיהם מושפע מאד מהמתרחש בטבע.

### **השוואת עמדתם של טולסטוי וגורדון כלפי מעמד האשה ותפקידה**

תפיסת שני ההוגים את האשה, תפקידה, מעמדה וטבעה מאד דומה. אצל שניהם תפקיד האשה הוא להיות אם, לגדל את ילדיה, להיות רעה טובה לבעלה, ולהתמסר למשפחה. לשם כך, על האשה, (כמו במקרה של נטאשה ממלחמה ושלום), לוותר על שאיפותיה, על פיתוח אישיותה האומנותית, על פעילות ציבורית, ועל קריירה אישית. על הנשים להפסיק לשאוף לשוויון עם הגבר והם מתנגדים לכל הלך הרוח הדמוקרטי המודרני ביחס למעמד האשה. על הנשים לוותר על פעילות ציבורית וחברתית. עליהן להגביל את חוג פעילותן למשפחתן.

שני ההוגים רואים את האשה כיצור הקרוב יותר לטבע מאשר הגבר, וככזה יותר מותאם להעניק אהבה וטיפול לזולת. שני ההוגים רואים ערך גדול במוסד המשפחה, ולכן על האשה להתמסר רק לו.

ההבדל ביניהם הוא שטולסטוי המאוחר הטיף נגד מוסד הנישואין ולפרישות מינית בנוסח נזירי-נוצרי, אפילו בתוך המשפחה, ואילו גורדון סבר שחיי משפחה הם חיוניים לכל אדם ואומה, והם מקודשים אם הבעל והאשה שומרים על נורמות מוסריות, ויחסי מין בתוך המשפחה הם חלק מחיים בריאים ומקודשים.

### **שלבים בהתפתחות האדם**

אצל טולסטוי, "האדם", שהוא מתייחס אליו הוא האציל הרוסי, בעל האחוזה. אצל גורדון "האדם" הוא היהודי הפשוט, הצעיר החילוני שנחשף לתרבות המערב, והוא מצהיר על-כך שתורתו אינה מכוונת ל"נבחרים", אלא לכל אדם. מכאן נובעים ההבדלים ביניהם בראיית שלבי ההתפתחות של האדם.

אצל טולסטוי השלב הראשון בהתפתחות הנער הוא אובדן האמונה וההכרה הדתית. לאחר מכן, הצעיר נכנס לחיי החברה, לשרות הצבאי או לשרות המדינה. שם הוא

מאבד כל אמות מידה מוסריות. הוא שוקע בחיי הוללות, ניאוף, קלפים וכו', וכל זה בתמיכת החברה והנורמות שלה. בשלב מסויים הצעיר בעל התכונות "הטובות" מתבגר ומתיישב בדעתו ומקים משפחה, מתחיל להתמסר לתיקון החיים באחוזותיו, לקריירה מסוג זה או אחר, ולפעמים גם פעיל במוסדות איזוריים או ממלכתיים.

גם בחיים האלו, שהם בלי ספק נעלים מהחיים הקודמים, איש המעלה לא ימצא מרגוע. חסרה לו המשמעות העליונה של חייו, לנוכח המוות הצפוי לכולנו. הוא מתחיל להבין שרק האמונה הדתית תציל אותו מהיאוש, מאימת המוות. אבל לחזור לחיי דת רגילים, קשה לו מאד. הדת הממוסדת סותרת את הגיונו ומצפונו. עליו למצוא אמונה שתכיל את אלוהים אבל תהיה האמונה "הפנימית" שלו. לאחר שלב מציאת האמונה האמיתית גיבורו של טולסטוי חי חיי אושר ושלווה (למשל פייר, מ"מלחמה ושלווה"). חייו הפנימיים, האהבה לאנשים הופכים לעיקר. אמנם הוא עדיין פעיל בחברה, אך אינו פעיל בתנועות מהפכניות אלימות ושומר על משפחתו. תיאור שלבי חיים אלו מתבסס על חייו של טולסטוי עצמו, אבל גם רוב גיבוריו הראשיים עוברים שלבי חיים דומים, ומכאן המסקנה שתאור זה הוא חלק מתפיסת האדם שלו.

גורדון לא צייר תמונה ברורה של שלבי החיים של האדם כי הוא כתב מאמרים עיוניים ולא סיפורת. אם אפשר לדבר על שלבי חיים אצלו, אלו הם שלבי חיים של יהודי צעיר בגולה, שיצא מחוגי האורתודוסיה ומגיע לחוגי המשכילים או המתבוללים נתפס לציונות והפך לחלוץ.

בניגוד לגיבורי טולסטוי, הנער היהודי הוא אדוק בדתו, עד לבגרותו. ישנה הקבלה מסויימת בין שלבי החיים של הצעיר הזה לשלבים שטולסטוי מתאר. הצעיר המשכיל עוזב את הדת היהודית כי אינה תואמת כבר את ערכיו וידיעותיו, בדומה לתיאורו של טולסטוי. בשלב מסויים הוא מבין כי הוא חי חיים לא נכונים מעצם היותו בגלות, ומכך שהוא חי חיים בורגניים פרזיטיים. הוא מתחיל להבין שהחיים בגולה הם בעצם חיים פרזיטיים, הן בחומר והן ברוח, גם שלב זה מצוי בתיאור ההתפתחות של טולסטוי כאשר הוא עומד בפני מהפך באמונתו, בהבנת חייו, בהבנת הפרזיטיות של בני מעמדו.

הצעיר של גורדון מבין שבגולה חייו לא ניתנים לתיקון. הוא מנותק בגולה מהטבע, ונידון לחיות חיי כרך מודרניים על כל השקר והשחיתות שבהם, ככול בכבלי ההלכה והספר. הוא מבין שהתיקון לחייו יבוא רק בא"י בעבודה בטבע. רק שם הוא יחיה בטבע, בתוך שפתו האותנטית, בקרב בני עמו ותרבותו ויוכל לעבור לחיי עבודה בטבע, וליצור את תרבותו כיצירה חדשה וספונטאנית. בשלב הסופי הצעיר הזה יבין שהמטרה הסופית

שלו היא לחיות חיי עבודה בא"י וע"י כך להתחבר לעמו, לטבע ולאלוהים, לחיות בקרב חברים, ויחד יבנו חברה מתוקנת הבנויה מיחידות אורגניות כפריות קטנות.

## סיכום

אנו רואים הקבלות רבות בתפיסת האלוהים והאדם של טולסטוי וגורדון. לדידם, אלוהים אינו טרנסצנדנטי, אלא מצוי בטבע, ביקום כולו ובנפש האדם, ואינו אל אישי. שניהם מעוניינים בקרבה לאל לא בדרך הממוסדת, אלא דרך הקירבה לטבע ולאהבה. שניהם אינם מאמינים בתבונה כדרך להבנת החיים והעולם. טולסטוי מאמין ב"סדר" קוסמי שיחידי סגולה יבינו אותו, לא דרך התבונה, אלא בדרך האהבה, וגורדון מאמין בהשגת "החוויה" כדרך להבין את העולם, דרך המנוגדת להשגת ההכרה.

שני ההוגים סבורים כי האדם "השלם" חייב שתהיה לו תודעה דתית ויחס אל המוחלט, אחרת הוא יישקע בייאוש ואפילו עלול להגיע להתאבדות. האדם אינו יכול להסתפק רק בחיים חומרניים, אגואיסטים או מדעיים, ואפילו לא יכול להסתפק בחיים ציבוריים. ללא זיקה אל המוחלט חיי יאבדו את משמעותם.

שניהם מאמינים בערך העבודה מבחינה מוסרית, כדרך להתחדשות האדם, ולדבקות באלוהים. שניהם מעדיפים חד-משמעית את המעמדות העובדים ולא את בעלי ההון החיים חיים פארזיטיים ואינם עובדים עבודת כפיים. שניהם מצדדים בחיים בטבע, בכפר. דעותיהם על האישה דומות למדי – הם רואים בה יצור של הטבע, שאין זה רצוי שתשאף לשיוויון לגבר. עליה להתרכז בגידול הילדים ובטיפוח המשפחה. טולסטוי, בשונה מגורדון הגיע בסוף ימיו לשלילת מוסד הנישואין, ולהטפה לפרישות מינית.

נקודת מחלוקת גדולה ביניהם היא היחס ללאומיות וליהדות. בנושא זה גורדון חולק על טולסטוי מכל וכל (ראה דיון מורחב בפרק ג').

## פרק ב' - תפיסת החברה ותיקונה במשנתם של טולסטוי

### וגורדון

#### מבוא

כאשר אנו באים לעסוק בהשקפות טולסטוי וגורדון בשאלה כיצד לתקן את החברה, עלינו להתחקות קודם אחר תפיסת החברה שלהם - כיצד הם תופסים את הקלקלות שלה, ומתוך כך כיצד הם רואים את תיקון החברה?

תפיסת החברה של כל אחד מהוגים אלו נגזרת, כמו בשאר התחומים בהם עסקנו, מרעיון יסוד אחד, או שמא נאמר מיתוס יסוד אחד, החוזר כבריא בכל משנתם, וכך הדבר גם בתפיסת החברה שלהם. לכן בפתח העיסוק בתפיסת החברה של כל אחד מהם נשאף להגדיר את רעיונות הבסיס שלו בתחום זה. לאחר מכן נציג את תפיסת החברה הכוללת שלהם; את יחסם לתרבות זמנם, את יחסם לעם הפשוט ולעבודת הכפיים, את הצעות התיקון שלהם של הסדר החברתי, את יחסם לתנועה המהפכנית ולתנועה המרקסיסטית, את יחסם ללאומיות, את יחסם לפציפיזם ולמיליטריזם; את ביקורתם על המדינה ומוסדותיה; מהי דמות החברה שיש לשאוף אליה ומה השקפתם בנושא החינוך.

בכל הנושאים הללו רבה הקירבה בין שני ההוגים האלה. ריחוק בין השקפתם הכוללת על החברה נמצא רק בנושא היחס ללאומיות וליהדות (ראה בפרק הבא, וראה לעיל).

בפרק זה אנו טוענים כי רעיון היסוד של תורת החברה של שני ההוגים, על אף היותו שונה בתחילתו הרי בהמשכו הם מתקרבים זה לזה בשלילתם כל שלטון.

### רעיונות היסוד בתפיסת החברה והתיקון החברתי של טולסטוי

רעיון היסוד של טולסטוי וביקורת היסוד שלו על החברה מהבחינה הפוליטית, בנוי על מיתוס מסויים שהוא פיתח (המזכיר במקצת את מיתוס 'האמנה החברתית' של הוגי הנאורות). לטענתו אי שם בשחר ההיסטוריה האנושית, השתרשה בחברה ההנחה המוטעית שבלי שלטון והפעלת כוח, כפייה ואלימות לא תיכון חברה.<sup>651</sup> את ההכרה

---

<sup>651</sup> למעשה בדברים אלו טולסטוי מביע התנגדות לעצם קיומה של המדינה. מהו מקורה של ההתנגדות הגורפת הזו? כידוע טולסטוי השתייך ל"בונים החופשיים" (ראה לעיל הערה 242, עמ' 64) וההתנגדות למדינות הייתה אחד מעקרונותיהם החשובים, שכן הם גורמות לפילוג וחוסר אחדות באנושות. דעה זו פיתח לסינג ויחס אותה לבונים החופשיים. בפרק האחרון של

הזו עמלו להחדיר בעבר מוסדות הדת, השלטון, ומדעי האדם של ימינו, והיא מתקיימת מכוח אמונה מוטעית זו. מצד שני תמיד היו זרמים רוחניים בכל הדתות שכפרו בכך והאמינו שבכוח האהבה ניתן לקיים חברה. להשקפה זו שותף טולסטוי והוא מטיף לה בכל כוחו.

וכך הוא כותב לגנדי במכתבו משנת 1908<sup>652</sup> בתשובתו על השאלה "מהי הדרך לשיחורה של הודו מעול האנגלים": "מקור הרע נעוץ בעובדה שכבר אלפי שנה שבטים ואומות מקבלים את ההנחה שנחוץ להם שלטון, אם של יחיד ואם של קבוצה קטנה, כדי לחיות ביחד בשלום".<sup>653</sup> כמובן שבסדר חברתי זה גלומה כפייה, והוא מנוגד לעמדתו של טולסטוי הגורס, שטבעי לבני האדם לעזור זה לזה, ולאהוב זה את זה, וכי היחידים יכולים לחיות ביחד מכוח האהבה. כאמור, המחשבה הזו, על כוח האהבה שביחידים שיכול להסדיר את היחסים בין בני האדם, ושהוא צריך להיות הבסיס ליחסים בין בני האדם, עלתה, לדעת טולסטוי, בכל הדתות לאורך תולדות האנושות, ואורך ימיה מעיד על אמיתותה. אבל מחשבה זו נסוגה בפני המחשבה כי בני האדם זקוקים לריסון ע"י כוח כפייה שיינתן בידי מעטים, מחשבה שבעלי השליטה ניסו להשריש בעם, באמצעים של רדיפה וענישה, והדתות הממוסדות שיתפו איתם פעולה.

אפשר לומר שמחשבה זו מובילה את טולסטוי למערך שלם של רעיונות אנרכיסטים כמו התנגדות לשלטון הצאר, לקיום מדינה, למערכת המשפט, לפאציפיזם ולמיליטריזם, ועוד נדון בנושאים אלו בהמשך. כחלק מרעיונות אלה מפתח טולסטוי את רעיון ההתנגדות לכל אלימות,<sup>654</sup> והדבר מביא אותו לשלילת כל ענישה משפטית, לשלילת מלחמות, ולשלילת שימוש באלימות ע"י תנועות שחרור הן לאומיות והן חברתיות.<sup>655</sup> טולסטוי ממשיך: "המחשבה הזו (על נחיצות השלטון – א.ק) המשיכה בטעותה כאשר נוספה לה ההנחה כי המוסריות הגבוהה ניתנת למימוש רק בחיים הפרטיים, ואילו בחיים הציבוריים אפשר להשתמש בכל צורות האלימות, כגון מאסר, הוצאה להורג ומלחמה, כדי להגן על הרוב מפני המיעוט של עושי הרע."<sup>656</sup>

---

חיבורי, נראה כי גם הרדר, אף הוא בונה חופשי, צידד ביצירת עמים והסתייג ממוסד המדינה. (ברגמן ש.ה, תולדות הפילוסופיה החדשה, עמ' 29 – 30).

Gray, Stuart, Hughes, Thomas M., " Gandhi's Devotional Political Thought", **Philosophy East and West**, 65(2), 375-400, 26 p. APR

<sup>653</sup> שלטון עצמי, מכתב להינדו, עמ' 161

Scanlan James, P, "Tolstoy as Analytic Thinker: His Philosophical Defense of Nonviolence" <sup>654</sup> *Studies in East European Thought*, 63(1), 7-14. 8 p. FEB 2011

<sup>655</sup> על הפלגים השונים בתנועה המהפכנית הרוסית, ראה, ז. איבינסקי, מהפכה וטרור, עמ' 21

42 -

<sup>656</sup> שם, עמ' 164

בני האדם לא הבינו שאליומות גוררת אלימות נגדית. שהתנאי הבלתי משתנה של האהבה הוא עמידה בפגיעות ובעלבונות ובאלימות לסוגיה בלא התנגדות לרע באמצעות רוע. בלא שימוש באלימות."

כביטוי לשלילת כל אלימות גם לצורך שחרור לאומי, טולסטוי שולל, במכתבו לגנדי, את זכות העם ההודי להתנגד בכוח לשלטון הדיכוי הבריטי, כי האהבה שהיא הבסיס הדתי של חיי אדם, אינה מתיישבת עם התנגדות בכוח לעושי הרע, והתנגדות בכוח תהרוס את כל משמעותה של האהבה. אם תושבי הודו משועבדים ע"י אלימות, אין זה אלא רק משום שהם עצמם חיים באלימות, ואינם מכירים את חוק האהבה הנצחי הטבוע באדם. ההתנגדות לאלימות השלטון צריכה לבוא ע"י פעולות בלתי אלימות – אי הכרה בבתי המשפט, סרוב לשלם מיסים, סרוב להתגייס לצבא, דברים אלו יביאו קץ לשיעבוד.<sup>657</sup> כדי להגיע לאמת הזו, אשר לפיה תורת האהבה הולמת את טבע האדם, על בני האדם לדעת טולסטוי, להשתחרר מהאמונות והשיעבוד לדתות המסורתיות, מהאמונות המדעיות הכוזבות (לדעתו). עליהם להשתחרר מהאמונה במגוון הלימודים המדעיים – מתורת האטומים והמולקולות, מהאמונה בחוקי המדע בתחומי ההיסטוריה, הכלכלה והחברה. עליהם להאמין בתורת האהבה הפשוטה, הטבעית לאדם, הזמינה לכול והפותרת את כל השאלות והמבוכות...<sup>658</sup> טולסטוי סבר כי ההודים הם המאפשרים את שלטונם של הבריטים בהודו, בשל אימוץ אורחות החיים של המודרניות המערבית.<sup>659</sup>

למעשה אנו רואים כי ביסוד השקפתו החברתית-פוליטית של טולסטוי עומדת השקפתו הדתית, הבנויה על מספר עקרונות נוצריים, כפי שגיבש אותם במסכת "אמונתי מהי" והכרנו אותם כבר בפרק א' אך נזכיר אותם שוב כי מהם נובעת משנתו החברתית. טולסטוי צמצם את תורת האוונגליון לכדי שורת ציוויים מוסריים פשוטים בצורתם:

לאהוב את כל בני האדם.

לא להתנגד לרשע בכוח הזרוע.

לגמול טובה תחת רעה.

לא לשנוא, לא להילחם.

לא לשפוט ולא להישפט בבתי משפט.

לעולם לא להעניש אף אחד.

לא לנאוף.

לא לשאוף לעושר אלא לחיי נודד אביון.

<sup>657</sup> שם, עמ' 170

<sup>658</sup> שם, עמ' 173

<sup>659</sup> שמעון לב, "אחרית דבר", בתוך מ"ק גנדהי, **שלטון עצמי**, עמ' 189

אלו הן על פי טולסטוי מצוותיו העיקריות של ישוע, ועל פיהם נגזרות השקפותיו החברתיות והפוליטיות.

## האנרכיזם של טולסטוי<sup>660</sup>

### מערכת המשפט

טולסטוי מתנגד עקרונית לקיומה של מערכת המשפט מתוך כמה סיבות אותן נפרט בהמשך, אך קודם כל מתוך עקרונותיו הבסיסיים: אהבה בלתי מותנית לכל אדם, התנגדות לכל כפייה, התנגדות לאלימות במלחמה ברוע, ועקרון הסליחה הנוצרית.

טולסטוי יצא פעמים רבות נגד מערכת המשפט. הפעם הראשונה שיצא נגד עונש המוות, הייתה לאחר שחזה בעריפת ראשו של פושע פלילי בגיליוטינה בהיותו בפריז 1856 וכך הוא כותב ביומנו:

"כל התיאוריות השכליות של הקידמה לא יוכלו להצדיק מעשה חטא שכזה [...] ולפיכך, השופט המחליט בשבילי מהו טוב ומהו רע [...] הוא לא מה שאחרים פוסקים ומה שאחרים עושים וגם לא מצוות הקדמה, אלא המצפון שבליבי.<sup>661</sup>

בתקופה יותר מאוחרת גישתו של טולסטוי באה לידי ביטוי לאחר רצח הצאר אלכסנדר השני. במכתבו לאלכסנדר השלישי (בנו), טולסטוי מציע לקיסר החדש לא להעניש את רוצחי אביו, לא להוציאם להורג ולא לשלחם לסיביר, כי אם לשחררם ולשולחם לחו"ל. במכתב זה באה לידי ביטוי תביעתו הנוצרית לסליחה לחוטאים בשם אידיאל האהבה, והכרתו כי העונש רק יעמיד עוד חוטאים:

"מדוע לא לנסות בשם אלוהים, לעשות רק בתורתו בלי לחשוב לא על דבר הממשלה ולא על דבר טובת ההמון? קיום המצווה לשמה – אי אפשר שיגרום רע".<sup>662</sup> אם תעשה כך תהיה טהור ונקי מלפני האלוהים, ואם תלך בדרך הענישה תתייצב על דרך החושך של הצורך הממשלתי. **אם לא תסלח**, הוא כותב לצאר, במקום 10 פושעים יקומו 100

<sup>660</sup> אנרכיזם - לועזית: anarchism: תנועה השואפת לביטול המדינה משום שהיא סבורה שממשל - על כל צורותיו - מבוסס על כוח ולכן יש להעבירו מן העולם אפילו באלימות ובמהפכה. במקום המדינה הם שואפים להקים חברה המורכבת מיחידות חופשיות, המתנהלות באופן עצמאי, שיגיעו להסכם הדדי ביניהן. מבחינה כלכלית, האנרכיזם שואף לביטול הקניין הפרטי ("קניין פרטי הוא גניבה" כתב ז'וזף פרודון בתזכיר שפירסם ב-1840 - תזכיר שנחשב לראשיתו של האנרכיזם המודרני). הייצור יתבצע על די קואופרטיבים ותאגידיים וולונטריים. האנרכיזם שונה אפוא מהסוציאליזם הדוגל בקיומה של המדינה ובבעלותה על אמצעי הייצור. (מעות, אגרון הכלכלה והעסקים, [http://www.maot.co.il/lex6/glossary/g\\_250.asp](http://www.maot.co.il/lex6/glossary/g_250.asp), עמ' 146.

<sup>662</sup> שם, עמ' 149.

פושעים ולהיפך, אם תסלח רובם יעזבו את דרך הפשע ומיליוני אנשים בני העם ירעדו ליבם בראותם דוגמה של מעשי חסד מצד השלטון. אם תהרגם, לא תתגבר על האידיאל הדמוקרטי והשוויוני שלהם. "יש רק אידיאל אחד שאותו צריך להעמיד נגד האידיאל שלהם [...] האידיאל שכולל גם את האידיאל שלהם, זהו האידיאל של אהבה, של סליחה, של שלום, טובה תחת רעה..."<sup>663</sup>

טולסטוי מאשים את מערכת בתי המשפט כי הם אינם עושים דין צדק, וביקורת זו בולטת בתיאור משפטו של פייר ("מלחמה ושלום") על ידי בית המשפט הצרפתי, שם יש לטולסטוי לא מעט אמירות אנרכיסטיות על בית המשפט ודרך עבודתו:

"בשאלות הללו, המתעלמות מעצם מהות המעשה האנושי והמונעות כל אפשרות של גילוי המהות הזאת, ככל השאלות הנשאלות בשעת המשפט, לא נתכוונו השופטים אלא להגיש לו "מרזב", אשר בו יזרמו תשובותיו של הנאשם ויוליכוהו אל המטרה המיוחלת, היינו אל הרשעתו בדין. אך זה פתח ודיבר משהו שלא סיפק את מטרת החיוב בדין, והיו מסלקים את המרזב. נוסף על כך הרגיש פייר מה שמרגיש כל נאשם בשעות כל משפט, תוהה היה למה זה שואלים אותו שאלות אלו... ידע שהוא נתון בידיהם של האנשים האלו, שהשררה בלבד הביאה אותם עד הלום. שהשררה בלבד נתנה להם זכות לתבוע תשובות על שאלותיהם, שאין כל האסיפה הזאת מטרה אחרת אלא **לחייבו בדין**..."<sup>664</sup>

בספרו של טולסטוי "התחייה" מתואר משפט המתנהל על ידי חבר מושבעים ברשלנות וחוסר איכפתיות. טולסטוי עושה קריקטורה מהמשפט הזה. מנהלי ההליך המשפטי לא מתעניינים בו, ובגורל הנאשמים. הסנגור והקטגור לא יודעים את מלאכתם. המושבעים ובעצם כולם רוצים לסיים את המשפט כמה שיותר מהר, והצדק והאמת לא מעניינים אותם.<sup>665</sup> הנאשמים הם קורבנות השיטה. טולסטוי משווה את התהליך המשפטי להגרלה זוג או פרד. "אם יוצא זוג, הרי הצדק עם התובע, אם יוצא פרד, הרי הצדק עם הנתבע."<sup>666</sup> התוצאה הבלתי צודקת התקבלה מפני "שכולם התעייפו וכולם רצו להשתחרר כמה שיותר מהר."<sup>667</sup> זוהי מערכת שאינה עושה צדק אלא עוול. המושבעים מוצגים כאנשים שאינם מסוגלים להבין את הבעיות שהובאו לפנייהם ולכן הכרעותיהם שגויות.<sup>668</sup> בעלי התפקידים בבית המשפט לא מתעניינים בנאשמים אלא בעניינים

<sup>663</sup> שם, עמ' 151.

<sup>664</sup> מלחמה ושלום, כרך ב', עמ' 380.

<sup>665</sup> התחייה, חלק ראשון, עמ' 8 – 81.

<sup>666</sup> שם, עמ' 79.

<sup>667</sup> שם.

<sup>668</sup> שם, עמ' 73, 75, 80.



הפרטיים שלהם: ארוחת צהריים, פרשיית אהבים וכיוצא באלו, ולכן הם פועלים בחופזה וברשלנות.<sup>669</sup> לחלק מהנאשמים אין עורך דין, ולכן משפטם יוצא מעוות. הנהל הרבה יותר חשוב לפקידים האלו מאשר הצדק: "בית המשפט הגיע להחלטה על יסוד התשובות שאתם עצמכם נתתם", אמר יושב הראש ונע לעבר דלת הכניסה, אף על פי שהתשובות של המושבעים נראו גם לבית המשפט כבלתי הולמות את הפרשה.<sup>670</sup>

מערכת הערעורים אינה פועלת באופן משביע רצון. גם היא מתמקדת בנוהל ולא באמת ובצדק. הערעור בנוי על קשרים אישיים עם אישים רמי מעלה. האסירים שברובם אינם אשמים כלל, לדעת טולסטוי, נשפטו פעמים רבות לעונשי מאסר בטעות. בדרך כלל תנאי החיים הובילו אותם לנתיב הפשע, והם כלואים בתנאים קשים. עם האסירים הפוליטיים, טולסטוי מזדהה, ורואה בהם אנשי מעלה ולא פושעים. העונש של הגליה לסיביר נראה לו לא אנושי.

#### **יחסו של טולסטוי למערכת הענישה המשפטית.**

טולסטוי ראה במערכת הענישה וביחסה אל האסירים מערכת בלתי הגיונית הגורמת להשחתת מידותיהם של האסירים, אשר מפיצים את שחיתות המידות שלהם, בהשתחררם, לכלל החברה, בעוד שצפוי ממערכת זו לתקן את מידותיהם של האסירים. "אסירים אלו, שהיו בדרך כלל בני אדם נורמטיביים כשלו פעם אחת בשל עניין זה או אחר. "הוכנסו לבתי כלא, נשלחו למסעות אסירים ונידונו לעבודת פרך[...] שם הוחזקו חודשים ושנים בבטלה גמורה, מורחקים מהטבע, המשפחה והעמל, כלומר מחוץ לתנאי החיים האנושיים הטבעיים והמוסריים".<sup>671</sup> [...] נשלל מהם המניע העיקרי של בני אדם חלשים לחיים הגיוניים: דאגה לדעת הקהל, בושה, הכרה בכבוד האדם".<sup>672</sup>

אנשים אלו, עקב התנאים הקשים שאיימו על הישרדותם, נעשו אכזריים, ואיבדו כל קנה מידה מוסרי במשך הזמן. אנשים אלו צורפו בעל כורחם לנואפים, רוצחים ורשעים שהשחיתו אותם עוד ועוד, והוחדרה בהם האמונה שאלימות, אכזריות והתעללות מותרות בתנאי המאסר על ידי הממשלה.

המוסדות האלו (בתי הסוהר למיניהם) כאילו הומצאו במתכוון ליצירת שחיתות ופריצות, שאי אפשר היה להשיגה בדרגה כזו בשום דרך אחרת. אחרי שחרורם של האסירים השחיתות שלהם מופצת בכל העם. ההסבר המקובל שמוסדות אלו עוקרים את הפשע

<sup>669</sup> שם, עמ' 69.

<sup>670</sup> שם, עמ' 83.

<sup>671</sup> התחייה, עמ' 378.

<sup>672</sup> שם.

על ידי הטלת מורא, תיקון ונקמה אינו מקובל על טולסטוי:<sup>673</sup> "במקום עקירת פשעים מן השורש, הם הופצו. במקום הטלת מורא זכו הפושעים לעידוד: רבים מהם כמו הנוודים, נכנסו לבתי הסוהר מרצונם החופשי. במקום תיקון מידות הייתה הידבקות שיטתית בכל המידות הנפסדות. הצורך בנקמה לא רק שלא רוכך על ידי העונשים הממלכתיים, אלא ניטע בעם, כשהוא לא היה שם כלל לפני כן".<sup>674</sup>

טולסטוי יצא כנגד העובדה שעל מערכת זו מופקדים מאות אלפי אנשים שמקבלים שכר על התעללות באנשים אחרים. השופטים, המפקחים על בתי הכלא, משגיחים, חיילי משמר אכזריים, שאף הם הושחתו על ידי המערכת, התחספסו ומתו מוות רוחני ופיזי".<sup>675</sup>

טולסטוי כאב את התופעה של התפתחות מידות נפסדות בקרב האסירים "שכרות, משחקי מזל, תופעות המעידות על התנוונות, על יצירת אדם מטיפוס נפשע [...] כל אלה הם תוצר של המדינה ו"הינם תולדה בלתי נמנעת של תפיסה מוטעית שמקורה אינו ברור, ולפיה בני אדם רשאים להעניש את זולתם".<sup>676</sup>

טולסטוי מסכם את יחסו למערכת המשפט בדבריו של נכליודוב מה"תחייה":

[..] אילו הוכח שהעונש מקטין את הפשעים, מתקן את הפושעים; אך מכיוון שהוכח ההפך הגמור מזה, וגלוי וברור שאין לאנשים רשות לתקן את זולתם, הרי המעשה הנבון היחיד שאתם יכולים לעשות הוא לחדול לעשות את מה שהוא לא רק חסר תועלת ומזיק, אלא לא מוסרי ואכזרי".<sup>677</sup>

טולסטוי טוען כי כדי לחסל את כל המערכת הזו יש לדבוק בעקרון של ישוע – "יש לסלוח תמיד, לכולם, לסלוח פעמים אין ספור, מפני שאין אנשים שאינם אשמים בעצמם ועל כן רשאים להעניש או לתקן".<sup>678</sup>

### **ביקורת על שלטון הצאר וקיום המדינה**

שלילתו של מוסד הצארות נובעת מהנחת היסוד של טולסטוי, כי אין כל צורך בשלטון וכפייה לצורך קיום החברה (בנוסף הוא מציג את הצאר כקריקטורה מפלצתית, בספרו חאג'י מוראט). בספרו "על הפטרוטיות" טולסטוי מקצין את עמדתו:

---

<sup>673</sup> שם, עמ' 379.

<sup>674</sup> שם.

<sup>675</sup> שם, עמ' 380.

<sup>676</sup> שם, שם.

<sup>677</sup> שם, עמ' 406.

<sup>678</sup> שם.

"את הסדר הקיים יש להרוס בכל מקרה לדעתו. המוסדות המועילים ביותר – בתי האם המילה לדעתו נמצאת בתוך הציטוט? החולים, בתי הספר, המוסדות הסיעודיים השונים אינם תלויים באופן בלעדי בתמיכת הממשלה".<sup>679</sup>

טולסטוי טוען שככל שהמונים נעשים רציונאליים יותר הם מתייחסים אל הצאר כאל שלטון כוחני. אין להם יחס לגופים שמעבר לכפרם או למחוז מגוריהם:

"מבחינתו של האיכר הרוסי, השאלה מי ישלוט עליו הרבה פחות חשובה מהשאלה האם הכרוב יתפתח בצורה טובה."<sup>680</sup>

כי האיכר יודע שכל שלטון יגזול ממנו באותה מידה. ההמונים יודעים כי מעבר משלטון ממשלה אירופאית אחת לשלטונה של אחרת לא ישנה את מצבם.

בספרו של טולסטוי, חאג'י מוראט,<sup>681</sup> ניתן לעמוד על יחסו של טולסטוי אל הצאר הנוכחי. יש לזכור שלצאר ברוסיה היה מעמד מקודש, וכל המערכות, הכנסייתית, הצבאית והאחרות תמכו בו והיללו אותו. טולסטוי התרכז בתיאור דמותו של הצאר ניקולאי. הוא מתאר אותו כבעל כרס, מבט קפוא חסר חיים, עיניו כבדות, הוא חסר מעצורים ביחס לנשים, למעשה נואף, האוהב להטיל אימה על האנשים שסביבו. אין לו אמון באף אחד. לדידו, כולם גנבים והוא נוהג לומר: "נראה שאצלנו ברוסיה יש רק אדם ישר אחד",<sup>682</sup> כשהוא מתכוון לעצמו.

הצאר ראה עצמו כמגן על המשטרים הריאקציוניים באירופה, כלומר על המשטר המלכותי הדינאסטי, במיוחד לאחר "אביב העמים" ב-1948. הוא היה מוכן לשלוח גייסות צבאיים לעזרת המלכים ואף עשה זאת ב"אביב העמים".

הצאר היה משוכנע שהוא המגן היחיד על רוסיה: "כן, מה היה עולה בגורלה של רוסיה אלמלא אני... הרהר הוא שוב".<sup>683</sup> הוא אהב מאוד מחמאות על כישוריו האסטרטגיים, למרות שידע בסתר ליבו שאלה לא היו ולא נבראו. הוא שאל את תוכניותיו האסטרטגיות מאחרים ויחס אותן לעצמו. יצר תוכניות שנכשלו מבלי שלקח עליהן אחריות. החנופה שהרעיפו עליו הסובבים אותו מנעה ממנו לראות את הסתירות שבתוכניותיו האסטרטגיות, והוא היה משוכנע שתוכניותיו טובות וצודקות תמיד. הוא היה שופט אכזרי שחילק עונשי מוות ללא מחשבה ורחמים, ואף על פי כן חשב "שאצלנו

<sup>679</sup> על הפטרוטיות, עמ' 119

<sup>680</sup> על הפטרוטיות, עמ' 61.

<sup>681</sup> לב טולסטוי, חאג'י מוראט, תרגום מרוסית, גרשון חזנוב, ירושלים, הוצאת כרמל, 1997,

עמ' 74 ואילך.

<sup>682</sup> שם, עמ' 78.

<sup>683</sup> שם, עמ' 79.

אין עונש מוות". הוא נלחם באכזריות במהפכנים ובאיכרים שמיאנו להמיר את דתם לדת הפרבוסלאבית, ודיכא את חופש העיתונות על ידי מאסרם של עורכי עיתונים.

### יחסו של טולסטוי לכנסייה הפרבוסלאבית.

לפי טולסטוי, האויב העיקרי של הנצרות האמיתית היא הכנסייה הנוצרית, המעוותת את תורתו האמיתית של ישוע ומסתירה אותה מבני האדם<sup>684</sup>. כל הכנסיות רעות, אך רעה במיוחד, לפי טולסטוי היא הכנסייה הרוסית הפרבוסלאבית, היות שהיא עושה שימוש נרחב בכפייה, באמצעי דיכוי נגד אלה שאינם מקבלים את מרותה. היא מגלה חוסר סובלנות מיוחד כלפי חברי הכיתות – אנשים המשתייכים לקבוצות דתיות עממיות, שמנסות להיחלץ מחיבוק הדוב של האמונה הרשמית בהתבססן על פרשנות עצמית של האבנגליון.

נושא הרדיפות על רקע דתי זכה לפיתוח ברומן 'התחייה', שם מתוארים ניסיונותיו של נכליודוב לעזור לקבוצה של חברי כת, המוגלים לסיביר, בגלל השתתפות באסיפות שכל חטאן היה שבהן הוקראו ופורשו האבנגליונים פרשנות חופשית. הם הוגלו לסיביר תוך הפרדת המשפחות שהוגלו למקומות שונים בסיביר.<sup>685</sup>

טולסטוי גילה עניין מיוחד בכת הדוחוברים. קהילת הדוחוברים הייתה קהילה רודפת שלום. הם חיו מפירות עמלם, נמנעו משתיית משקאות אלכוהוליים, מעישון ומאכילת בשר, וסירבו להתגייס לשירות הצבאי כדי לא לתת יד לאלימות. הדוחוברים סבלו מדיכוי מתמיד שהחמיר בשנת 1895. טולסטוי עזר להם (מכספו) להגר לקנדה, שם הם חיים כקהילה עד היום.<sup>686</sup>

בסוף פברואר 1901 הכריזה המועצה הקדושה של הכנסייה הרוסית הפרבוסלאבית באופן רשמי, שטולסטוי הוא "מורה השקר החדש" אשר מרד באלוהים ובישוע הנוצרי, התכחש לכנסייה האם והקדיש עצמו להפצתן של תורות העוינות את הפרבוסלביות, אחרי שדחה בגלוי את עיקרי אמונתיה של הכנסייה: השילוש הקדוש, עיבור הבתולין ועוד. הכנסייה הכריזה שהיא אינה רואה בו אחד מחבריה, אך לא הכריזה עליו כמנודה. חברי מועצת הכנסייה לא רצו להתגרות בציבור, ולכן ניסו לשמור על איפוק מירבי בתגובותיהם. ובכל זאת קם גל של מחאה ציבורית להגנתו של טולסטוי, וטולסטוי זכה

<sup>684</sup> פפרני, התחייה, עמ' 427.

<sup>685</sup> שם, שם.

<sup>686</sup> שם, עמ' 428.

לתמיכת הרוב המכריע של האינטליגנציה הרוסית. הפולמוס הזה פגע קשות במוניטין הכנסייה וטולסטוי יצא ממנו כמנצח.<sup>687</sup>

### יחסו של טולסטוי למרקס ולתנועות המהפכניות

בכתבי טולסטוי לא מצאנו התייחסות ישירה לתורתו של מרקס. יחד עם זאת ניתן להניח כי גינוי המעמדות העליונים והוקעת ניצולם של המעמדות הנמוכים מושפע מתורתו של מרקס. כמו כן מודעתו לחלוקה הבלתי צודקת של האדמות בין האצילים לאכרים, נובעת אף היא לדעתנו מהשפעת מרקס והוגים סוציאליסטיים רוסיים.<sup>688</sup> לכן הוא היה בעד חלוקה מחדש של האדמות בין בעלי האחוזות לאיכרים והקמת קהילות שיתופיות של איכרים, ובכך הוא קרוב לתורות של הנרודניקים.

יחד עם זה ישנם לא מעט ניגודים בין השקפותיו להשקפות המרקסיסטיות:

מרקס רצה להלאים את האדמות ואת אמצעי הייצור כולם ולתת אותם לניהולה של המדינה. טולסטוי רצה בהתפרקות המדינה ומוסדותיה. טולסטוי שרצה בהתפרקות המדינה ומוסדותיה, קרא לאנשים לא לשתף פעולה עם הממשלות, והטיף למעורבות כמה שיותר נמוכה של הממשלה בחיי החברה. בהתאם לכך, טען טולסטוי כי יש להעדיף עבודות פרטיות על פני ציבוריות (בניגוד למרקס, שראה בעבודה הפרטית את מקור ההון והניצול הקפיטליסטי).<sup>689</sup>

בספרו "התחייה", עמדתו של טולסטוי-נכליודוב, כלפי המהפכנים הרוסים, שהיו ברובם בתקופה הנידונה פרה-מרקסיסטיים או אנטי-מרקסיסטיים, אוהדת. אבל הוא מודע לאגפים בתנועה המהפכנית הרוסית שיוקדת בהם תאוות נקם, תשוקת עריצות ואתאיזם רדיקלי, שטולסטוי סולד מהם. מעניין שהפעם היחידה בה מרקס מוזכר ברומן, מופיעה בתיאור סלידתו של נכליודוב מאסיר פוליטי מרקסיסטי, שאותן תכונות מגונות שהוזכרו לעיל מתגלות אצלו.<sup>690</sup>

טולסטוי מבטא את עמדותיו כלפי התנועה המהפכנית, אשר בזמנו לא הייתה מרקסיסטית ברובה, דרך עיני גיבורו של הספר 'התחייה', נכליודוב. נכליודוב רואה את נכונותם של המהפכנים להקרבה עצמית ומעריך אותה. עם זאת, הוא רואה גם את

<sup>687</sup> שם, עמ' 429.

<sup>688</sup> המניפסט הקומוניסטי / <https://www.marxists.org/hebrew/Cm/CM.htm>

<sup>689</sup> Dror – b / היידפרק 2004

[http://www.hydepark.co.il/topic.asp?topic\\_id=1223025&forum\\_id=8439](http://www.hydepark.co.il/topic.asp?topic_id=1223025&forum_id=8439)

<sup>690</sup> אריק גלסנר, "על התחייה" מבקר חופשי / <https://arikglasner.wordpress.com/2012/04/09/> אריק גלסנר סופר ומבקר ספרות על "התחייה", של טולסטוי, הוצאת "כרמל" (תרגום: דינה מרקון)

הסכנה ואת הרוע שמקורם בסביבה המהפכנית, שכן הוא מתנגד באופן עקרוני לאלים ולמלחמה ברוע בעזרת אלימות כפי שראינו לעיל, ב"מכתב להינדו".<sup>691</sup>

מסוף שנות השבעים של המאה ה-19 פתחה התנועה המהפכנית הרוסית במסע טרור נרחב כנגד הממשלה. טרוריסטים ניסו להתנקש פעמים אחדות בחייו של הקיסר אלכסנדר השני ולבסוף רצחו אותו. ניסו גם לרצוח את בנו הקיסר אלכסנדר השלישי, התנקשו בחייהם של מאות נוסאי משרות רמות במדינה ורצחו רבים מהם. טולסטוי רואה במנהיגי המהפכנים אנשים תאבי שלטון הבזים לעם.<sup>692</sup> כאשר חיבר טולסטוי את ה"תחייה" עוד לא נקבע סופית יחסו אל התנועה המהפכנית, אך הוא מזהה במנהיגיה בוז לעם ושיקולים אנוכיים. לאחר זמן תפס טולסטוי בבהירות רבה, שהתנועה הזאת טומנת בחובה סכנה של שלטון יחיד מזרה אימים, אשר יכול להיות הרבה יותר אכזרי ונורא מהשלטון הרוסי הישן. המשך מהלכה של ההיסטוריה הרוסית הוכיח שהוא צדק בחששותיו.<sup>693</sup>

וכך כותב טולסטוי במאמרו: "עבדות בת זמננו":

"כיצד לבטל ממשלות? העבדות מקורה בחוקים, חוקים נחקקים בידי ממשלות, ובני אדם יכולים אפוא להשתחרר מעבדות רק על ידי חיסולן של ממשלות. אבל כיצד ניתן לחסל ממשלות? כל הניסיונות שנעשו עד כה לחסל ממשלות באמצעים אלימים, תמיד ובכל מקום הביאו לתוצאה אחת בלבד: במקום הממשלות המודחות קמו ממשלות חדשות, לעתים אכזריות יותר מן הממשלות שאת מקומן תפסו.

בנוסף לניסיונות שנעשו בעבר לחסל ממשלות באמצעות אלימות, הרי שחיסולה הממשמש ובא, על פי התיאוריה הסוציאליסטית, של אלימות הקפיטליסטים - דהיינו, עשיית אמצעי הייצור לקניין ציבורי והסדר כלכלי החדש - עתיד גם הוא להתממש, לפי תורתם, באמצעות אלימות מחודשת ומאורגנת, והוא גם עתיד להישמר באותם אמצעים. לכן הניסיונות לחסל אלימות באמצעות אלימות לא הצליחו בעבר, ונראה

---

<sup>691</sup> התנגדותו לכל אלימות עולה גם מחליפת המכתבים בינו לבין שני אנשי דת מהמערב: Frederic I. Carpenter, "Leo Tolstoy and Adin Ballou: A Letter from Tolstoy", The New England Quarterly, : New England Quarterly, Inc, Vol. 4, No. 4 (Oct., 1931), pp. 777-782

<sup>692</sup> לא מעט הוגים רוסיים הזהירו באותה תקופה מפני האינטליגנציה המנסה להשתלט על המוני העם, על רצונותיהם לכוונם ולסחפם למאבק על האינטרסים הייחודיים שלה. לוזינסקי העלה חזות קשה של שיעבוד וסחיטת המוני העם בשם אידיאלים אוניברסליים, שיעשו בדרך מתוחכמת ע"י קומץ אנשי האינטליגנציה החותרת לטענתו לשליטה ולמימוש. לדעות אלו היה שותף אלכסנדר בלוק ואחרים (איבינסקי, מהפכה וטרור, 21 - 23 פפרני, על הרומן התחייה ומחברו, "התחייה", עמ' 426.

בעליל שגם לא יצליחו בעתיד לפרוק בני אדם מעולה של אלימות, ולכן גם לא מעולה של עבדות. ואין זה יכול להיות אחרת " 694

טולסטוי "הרשה" התנגדות מאורגנת לשלטון, רק באמצעים פאסיביים כפי שראינו לעיל ב'מכתב להינדו': ההתנגדות לאלימות השלטון צריכה לבוא ע"י פעולות בלתי אלימות – אי הכרה בבתי המשפט, סירוב לשלם מיסים, סירוב להתגייס לצבא, דברים אלו יביאו קץ לשיעבוד. 695

את הדרך לשינוי מתווה טולסטוי בספרו "על הפטריוטיות". שם הוא טוען כי כדי להשיג את השינוי הזה, את ההתנגדות בדעת הקהל לפטריוטיות, מספיק שרק מתי מעט בעם יתחילו לומר את האמת ויחדלו מן השקרים, ואז "בני האדם ייגאלו כולם מאותם אסונות המעיקים עליהם כיום; צריך רק לא לשקר". 696 בדברים אלו באה לידי ביטוי אמונתו כי שינויים חברתיים לא יבואו מתנועות מהפכניות אלא משינוי פנימי בנפשם והכרתם של **יחידים**. לדעתו, הממשלות יודעות שחוזק אינו טמון בכוח אלא בחשיבה, ולכן הן פוחדות מביטויי חשיבה חופשית יותר מאשר מצבאות. לכן הן מנהיגות צנזורה, משחדות את העיתונות, משתלטות על הדת ועל בתי הספר.

"אך הכוח הרוחני שמניע את העולם חומק מהם. כוח החופש העוצמתי והמשוחרר ביותר הוא זה שבא לידי ביטוי בנשמתו של האדם כשהוא לבדו, כשהוא מביע את מחשבתו לפני אשתו, אחיו, חברו [...] **אדם חופשי אחד** יאמר בכנות מה הוא חושב ומרגיש [...]". 697 יתחבר למחשבות של אלפי אנשים שכבר חשבו את המחשבות הללו. בפטריוטיות יש להילחם בכוח המחשבה וביטוייה בפעילות חברתית, ונזנח את כל אותם תירוצים שמונעים מאיתנו לצאת לפעולה נגד הרוע. רק האמת וביטוייה יכולים ליצור אותה דעת קהל חדשה שתשנה את סדר החיים המשחית הישן. 698 לו רק היו בני אדם אומרים את הדברים שהם חושבים כי אז כל האמונות הטפלות הנובעות מן הפטריוטיות היו נעלמות, יחד עם הרגשות האכזריים והאלימות המושתתות עליהן. כל אלו מלובות ללא הרף על ידי הממשלות. שירי הלל למעשי גבורה צבאיים, כלומר לרצח

---

694 עורך/כים: יהושע ויינשטיין, **אי-ציות ודמוקרטיה**, ירושלים, הוצאת שלם, 1998, עמ' 99  
695 שלטון עצמי, עמ' 170; לדעת ברלין, שלילת האלימות, או "אי-התנגדות" היה רעיון מקורי של טולסטוי, בעוד שאת שאר הרעיונות לקחה האינטליגנציה הרוסית מן המערב. (ברלין, הוגים רוסיים, עמ' 87)  
696 שם, עמ' 93.  
697 שם, עמ' 99.  
698 שם, עמ' 103.

היו נעלמים. והכי חשוב – הכבוד לרשויות, מסירת פרי העמל לרשויות והכפיפות לרשויות היו חדלים, מכיוון שאין סיבה לקיומם אלא הפטריוטיות".<sup>699</sup>

"אם דעת הקהל תשתנה הממשלות לא יעזו להמשיך ולסכסך בין מדינות, לעורר את עמיהם לרצח, לשבש הסכמי מסחר ולגבות מיסים אדירים מעמיהם לשם הכנות למלחמה. שינוי כזה יהיה ברוחו של ישוע שאמר: "שלום אניח לכם את שלומי ...", לא כאשר ייתן העולם, אנוכי נותן לכם, אל יבהל לבבכם ואל ייחת".<sup>700</sup>

השלום לא יושג באמצעות מו"מ דיפלומטי, על ידי השליטים, אלא באמצעות הטפה חופשית לאמת של כל אדם ואדם. שלום כזה קיים כבר בקרבנו זה מכבר.

פפריני כותב כי טולסטוי לא האמין כי רפורמות חברתיות יכולות לשאת פרי, אם אינן מושתתות על רגשות רליגיוזיים – על כמיהה לטוב ולאיחודם של בני האדם בעשיית הטוב, שהוא אליבא דטולסטוי, הדת האמיתית.<sup>701</sup> "כל רפורמה שבכפייה ראויה לגינוי, מאחר שלא תתקן אפילו במעט את המעוות, כל זמן שאנשים הם כמו שהינם, ולפי שהחכמה אינה זקוקה לכפייה", אומר גיבורו פייר.<sup>702</sup>

### יחסו של טולסטוי אל מעמד עובדי הכפיים

טולסטוי ניסה במשך תקופה ארוכה לעשות רפורמות באחוזתו החל משנת 1856.<sup>703</sup> לפני שנתאר את ניסיונותיו אלו נשרטט בקצרה את השקפתו על המעמדות בחברה הרוסית ואת חזונו החברתי.

טולסטוי חילק את המעמדות לשתי קבוצות - המעמדות העובדים עבודת כפיים שהם בעיקר האיכרים, ומעמדות הולכי הבטל בלשונו שהם האצילים, המעמד הבינוני הגבוה החי בערים, פקידי הממשלה הגבוהים וכו'.

לעומת השקר ביחסים של אנשי המעמד העליון, טולסטוי מציג את אנשי העם הפשוט: איכרים, פועלים, משרתים (כל עובדי הכפיים) כאנשים המצטיינים במעלות רבות.<sup>704</sup> ב'מותו של איבן איליץ', המשרת מוצג כאדם בעל פשטות, רצון טוב, כוח, אומץ. רק

<sup>699</sup> שם, עמ' 104 – 105.

<sup>700</sup> יוחנן, ד, 27.

<sup>701</sup> פפריני, התחייה, עמ' 424

<sup>702</sup> מלחמה ושלום, א, עמ' 472

<sup>703</sup> טרויה, א', עמ' 141

<sup>704</sup> ל"נ טולסטוי, "מותו של איוואן איליץ", מבחר הסיפורים, ישראל, הוצאת עידית, 1954, עמ' 58 – 59.



פשוטי העם יודעים כיצד לקדם את פני המוות המתקרב. בספרו של טולסטוי "בעל הבית והפועל",<sup>705</sup> בולטת החלוקה בין בעל הבית העשיר, הסוחר שכל מעייניו בכסף וברכוש והוא מנותק מהחיים ומאלוהים, לעומת הפועל, איש עבודת הכפיים, המחובר לחיים, לטבע, לבעלי החיים ולאלוהים והוא בעל חוכמת חיים עמוקה.<sup>706</sup>

ב- 1886 מפרסם טולסטוי טקסטים המראים שהוא עבר את נקודת האל-חזור הפוליטית-חברתית ונפרד סופית ממעמד האצולה אליו השתייך ומעברו כקצין צבא. הוא חובר בה בעת לרעיונות הנצרות הקדומה ולרעיונות סוציאליסטיים שתסו באירופה וכך הוא כותב:

"בכל מקום ברוסיה ולא דווקא ברוסיה, אלא בכל העולם כולו, העושר של עבודת הכפר עובר לידי הסוחרים, בעלי האחוזות, פקידי הממשלה, בעלי התעשייה. והאנשים שאספו את העושר מבקשים ליהנות ממנו, וליהנות ממנו. הדבר אפשר רק בעיר".<sup>707</sup> כי רק בעיר יש תיאטראות, בנקים, בתי מלון וכל סוגי המותרות. עניים נמשכים לעיר בחיפושם אחר מקורות פרנסה. שם הם הופכים למשרתי העשירים. הם רוחצים את העשירים, מנקים את בתיהם, הם עגלונים לכרכרותיהם ואף משמשים כזונות שלהם. ב"אנה קארנינה", כותב טולסטוי על הימים שעשה בן דמותו, לוין, בחברת האיכרים, בקציר השעורה.<sup>708</sup> הוא מדגיש את תבונת כפיהם, את התמדתם, את העצות הנבונות שלהם, את היחס החברי שהם מעניקים לו למרות שהוא טירון וממעמד אחר משלהם. הוא עצמו אינו מתנשא מעליהם ומפתח איתם שיחות ידידותיות.<sup>709</sup>

## אפיון המעמדות העליונים

בספרו "התחייה" מציג טולסטוי את תהליך הדרדרותו המוסרית של בן אצילים.<sup>710</sup> מרגע שהתגייס לשרות הצבאי הוא הופך מנער מצפוני לאדם הרודף אחר הנאות כאשר שום סייג מוסרי לא עוצר בעדו.

עמדתו החברתית-מעמדית המהפכנית של טולסטוי בולטת ביחסו של נכליודוב: לאחר שעבר מהפך רוחני, שינה את יחסו אל המעמד השליט, אל הפקידות, אל בעלי

<sup>705</sup> לב, נ' טולסטוי, **בעל הבית והפועל**, תל אביב, הוצאת בבל, 2002.

<sup>706</sup> טרויה, א' עמ' 67 – 68.

<sup>707</sup> שם, עמ' 157.

<sup>708</sup> אנה קארנינה, כרך ב', עמ' 322 – 332.

<sup>709</sup> שם, עמ' 329.

<sup>710</sup> התחייה, עמ' 17.

האחוזות ואל העשירים עתירי הנכסים החיים חיי תענוגות ושחיתות, ובנוסף משעבדים את העם וכופים על המדינה דיכוי פוליטי ודתי.<sup>711</sup>

טולסטוי מציג בספרו הנ"ל מגוון גדול של נושאי תפקידים בשרות המדינה וכולם מושחתים ומעוניינים רק בטובת עצמם.

### חזונו החברתי של טולסטוי

חזונו החברתי של טולסטוי שאוב מה"נרודניקים", אשר רצו ברשת קהילות כפריות, קומונאליות ועצמאיות למחצה, שיהוו את המרקם החברתי של רוסיה. ב-1881 הושפע טולסטוי מאיכר פשוט אך בעל חזון בשם סוטאייב אשר ייסד כת ועמד בראשה. אחד מחבריו של טולסטוי סיפר לטולסטוי על האיכר יוצא הדופן שמטיף לאהבה ולאחווה בין בני האדם והעמים ולשיתופיות מלאה. טולסטוי החליט לבקרו עוד באותה שנה.<sup>712</sup> טולסטוי התפעל מסוטאייב ומשפחתו, וראה בסדרי חייהם דוגמה של שותפות מלאה, אותה תיאר ביומנו ב-1884. במשפחתו הגדולה של סוטאייב לא היה רכוש פרטי, תיבות הרכוש של הנשים היו משותפות. סוטאייב שלל את רעיון הבעלות על הקרקע, את המלחמות ואת כל מה שמבדיל בין אדם לאדם. שומה על כולם לעבוד את האדמה ב"שיתוף". על האדונים למסור את הקרקע לאיכרים, ועל האיכרים להישאר עם האדונים מתוך חמלה. סוטאייב היה "קומוניסט נוצרי", ומה שמאוחר יותר הציע טולסטוי כחזון חברתי לא חרג בהרבה מן הרעיונות של סוטאייב.

היו דברים נוספים שקסמו לטולסטוי בדמותו של סוטאייב. למשל העובדה שבעבר התפרנס מעסק עצמאי של ייצור מצבות, אך יום בהיר אחד נטש את המסחר, חילק את הכסף, קרע את שטרי החוב ועבר לעבודת אדמה.<sup>713</sup>

יותר מכל הרשים את טולסטוי יחסו אל הדת. הוא לא היה מוכן להטביל את נכדו לנצרות, משום שהלה עוד לא עמד על דעתו, למרות שזאת הייתה עברה על חוקי המדינה. על פי סוטאייב לא האמונה היא העיקר, אלא "יש לארגן את החיים, על פי האמת, כך שלא נזיק איש לרעהו, זהו 'חוק האלוהים' הכול בתוכך והכול עכשיו" – גישתו זו של סוטאייב, הרואה את אלוהים בכל אדם, הייתה קרובה במיוחד לליבו של טולסטוי, שבעת ההיא נחל אכזבה מן המתווכים למיניהם בין אדם ואלוהים.<sup>714</sup>

<sup>711</sup> שם, עמ' 423.

<sup>712</sup> פאול בסינסקי, לב טולסטוי הבריחה מגן עדן, תל אביב: הוצאת שוקן, 2015, עמ'...

<sup>713</sup> שם, עמ' 253.

<sup>714</sup> שם, עמ' 252.

סוטאייב וחסידיו לא החזיקו איקוניות בבתיהם, לא האמינו בשרידים קדושים ולא פקדו כנסיות. את מתיהם הם קברו במקומות מזדמנים: במרתף או בשדה הפתוח, כי כל האדמה קדושה ולא רק בית העלמין.

הדבר העיקרי שמשך את טולסטוי בדרשותיו של סוטאייב היה רעיון האהבה ככוח המניע החדש של הציוויליזציה. כאשר שלל סוטאייב את שבועת האמונים לצבא, אמר לו "ומה אם למשל ישתלטו עלינו הטורקים?" והוא השיב: "אם ישתלטו עלינו, אנו נלמד אותם אהבה. אחדות תשרור בינינו, וכולנו נהיה שותפים למחשבה אז יהיה לכולנו טוב".

טולסטוי חזר בדרשותיו על רעיונותיו של סוטאייב: אל תגיב על רע ברע, הצע לאויבך אהבה, או אז הרע יחדל מלהיות רע. אלוהים שבנפשו של כל אדם יראה לו דרך לקראת איחוד כלל אנושי באהבה, רק אל לנו להפריע לאלוהים.<sup>715</sup> הקבלה לגישות אלו אנו רואים בדמות של לויין.<sup>716</sup> באיזה ספר?

סוטאייב הלם לחלוטין את דמות האיכר הרוסי, שטולסטוי היה רוצה לראות בתחילת שנות ה-80. בעוד שבעיר הוא רואה מיני רעות חולות ואי צדק,<sup>717</sup> בכפר הוא רואה ומחפש אי צדק ורעות שמקורם בבעלות האצולה על הקרקעות ושחיתות בעלי האחוזות. בקרב העם הפשוט הוא חולם למצוא את האמת, אשר תגלם בתוכה טיפוס עממי בעל מזג עממי.

## הרפורמה של טולסטוי באחוזותיו

טולסטוי שם לו למטרה את שחרור הצמיתים ברוסיה והקניית השכלה לעם הפשוט. כאשר חזר לרוסיה מאירופה ב-1858, שם נפגש עם הוגי דעות סוציאליסטיים דוגמת אלכסנדר הרצן, שהיה מראשי ה"נרודניקים", הוא החל להוציא כתב-עת פדגוגי שמטרתו הקניית השכלה וחינוך לאיכרים ולדלת העם. ב-1875 הוא ייסד 75 בתי ספר, ופיקח עליהם אישית.<sup>718</sup>

<sup>715</sup> שם, עמ' 254.

<sup>716</sup> אנה קארנינה, ב, עמ' 50 ואילך

<sup>717</sup> תמונת העיר אצל טולסטוי עד שנות ה-80 היא כמעט תמיד בתחום השקר, היא נוטה להסוות את מהות הדברים ולבנות סביבם מערכות שקריות. הכפר לעומת זאת הוא תחום האמת (דימיטרי סגל, "אחרית דבר", האם אדמה מרובה נחוצה לאדם, עמ' 322.

<sup>718</sup> שם, עמ' 147.

רעיונות שתפניים כפתרון לבעיית האיכרים מעלה טולסטוי כבר בתקופת כתיבת "אנה קרנינה". גיבורו לויין מציע כי כל פועלי האחוזת ייקחו חלק באדמה וביבולים במשותף, אבל לא זוכה לאוזן קשבת אצל סוכן האחוזת והאיכרים:

"אבל כשהציע לו לויין שמכאן ואילך ייקח חלק כשותף יחד עם שאר הפועלים, בכל ענייני המשק, נעגמו פניו של הסוכן... גם כשדיבר עם המוז'יקים והציע להם חלקות אדמה בתנאים חדשים, נתקל באותו קושי עצמו..."<sup>719</sup>

"בתחילה חשב לויין למסור את כל המשק, כמות שהוא לידי המוז'יקים, הפועלים והסוכן, בתנאי שותפות חדשים אבל מהר מאוד נוכח שהדבר אינו אפשרי...<sup>720</sup> בשלב זה לויין מציע למוז'יקים לחכור את חלקות האדמה שלהם ממנו למשך 24 שנים. אבל גם לכך הם אינם מסכימים, שכן הם מצפים לשחרור כל האדמות ע"י הצאר (דבר שלא התרחש). בשלב זה לויין גונז את תוכניתו, אם כי אינו מוותר עליה כליל.

ברומן "התחייה" נכליודוב (בן דמותו של טולסטוי) מנסה אף הוא לעשות רפורמות בקרב איכריו בכיוון השיתופי. הוא רואה את סיבת היסוד לכיליונו ולניונו של הכפר הרוסי, במחסור חריף באדמה. הוא מוצא שפיתרון הבעיה טמון במסירת אדמותיהם של בעלי האחוזות לאיכרים – אמצעי שבמפנה המאות ה-19 – 20 תמכו בו רוב האיכרים וגם התנועה המהפכנית-סוציאליסטית שעלתה והתגברה מאז. אולם רוב האצילים התנגדו לו, כי הוא איים על קיומם, והם היו מעוניינים בהחזרת האדמות או בקנייתם בכסף ע"י האיכרים.

טולסטוי גינה את שיטות הכפייה המהפכניות לחלוקת אדמות מחדש, וקיווה שבעלי האחוזות יוותרו על אדמותיהם מרצונם הטוב, (בפועל האיכרים אמנם שוחררו אך לא קיבלו אדמות), כמו שנוהג נכליודוב ברומן. לעמדתו זו היה אופי מהפכני מובהק.<sup>721</sup> נכליודוב ברומן נותן את האדמות לאיכרים במתנה, אולם דורש מהם בתמורה הסכמה לניהול הוגן של הקרקעות שהציע להם. את תוכניתו הוא מבסס על הרעיונות של הכלכלן האמריקאי הנרי ג'ורג'<sup>722</sup> אשר הגה פרויקט סוציאליסטי לרפורמה כוללת בתחום הקרקעות. לפי הפרוייקט הזה בעלות פרטית על הקרקע מתבטלת, האדמה תהווה נכס משותף לכל אלה שמעבדים אותה, ולשם הבטחת השוויון וההגינות בחלוקתם של שטחי האדמה (שאיכות הקרקע בהם שונה) יונהג מס דיפרנציאלי.

<sup>719</sup> אנה קרנינה, חלק א', עמ' 435 – 436.

<sup>720</sup> שם, עמ' 436.

<sup>721</sup> פפרני, בתוך התחייה, עמ' 422-423.

<sup>722</sup> בספרו "קדימה ועוני" טוען הנרי ג'ורג' שהאדמה אינה יכולה להיות רכוש פרטי, כמו המים, האויר והשמש.

כידוע, טולסטוי עצמו צידד בפרוייקט הזה – הוא ראה בו צעד ראשון חיובי בדרך לניצול חופשי מלא של הקרקעות, ששום שלטון אינו מווסת אותו.<sup>723</sup> הוא גם קיווה שהמודל הזה יתפשט בקרב בעלי האחוזות, אלא שנכליודוב כטולסטוי מתאכזב לנוכח כשלון רעיונותיו הוא מגיע לשתי מסקנות:א. רפורמות חברתיות לא יכולות לשאת פרי, אם אינן מושתתות על רגשות רליגיוזיים – על כמיהה לטוב ועל איחודם של בני האדם בעשיית הטוב, שהם אליבא דטולסטוי, הדת האמיתית.<sup>724</sup>

גורל העולם תלוי בבעליו הטמיר של החיים – אלוהים, וייעודו של האדם גלום לא בהשגת שינויים בעולם החיצוני, אלא במילוי רצון בעליו של החיים בגבולות חייהאדם.<sup>725</sup>

על אי אמונתו של טולסטוי ברפורמות חברתיות אנו למדים מהתבטאות של פייר גיבור "מלחמה ושלוה": "כל רפורמה שבכפייה ראויה לגינוי, מאחר שלא תתקן אפילו במעט את המעוות, כל זמן שאנשים הם כמו שהינם, ולפי שהחכמה אינה זקוקה לכפייה", אומר גיבורו פייר.<sup>726</sup>

למעשה, טולסטוי לא מצא דרך ממשית לתיקון החברה, אלא את הדרך המעורפלת של תיקון היחיד. גיבורו נכליודוב, שכל-כך מודע לפגמי החברה אינו יודע כיצד לתקנה ומה עליו לעשות בסוף הספר "התחייה":

"הוא מחליט לחיות לפי הכללים של ישוע ולהביא אהבה לעולם". בשורות הסיום של הספר כותב טולסטוי: "מאותו לילה התחילו עבור נכליודוב חיים חדשים בתכלית, ולא מפני שנכנס לתנאי חיים חדשים, אלא בעיקר מפני שכל מה שקרה לו מהעת ההיא ואילך, קיבל בעיניו משמעות שונה לגמרי מבעבר. במה תסתיים התקופה החדשה הזאת בחייו, ימים יגידו."<sup>727</sup>

ברלין קובע כי אצל כל הגיבורים ב"מלחמה ושלוה" ובספריו האחרים של טולסטוי קיים חזון או לפחות הבזק, רגע התגלות שבמשמע כלשהו מסביר ומיישב את הסתירות בחייהם, רגע של הכרת הצדק האלוהי, **הצדקת הקיים** והמתרחש בד בבד עם הבהרתו. ברלין ממשיך וקובע, כי המשמעות השמרנית שטולסטוי נותן לחייהם של גיבוריו מפתיעה למדי. פייר, נטשה, ניקולאי רוסטוב והנסיכה מריה מוצאים את גאולתם בחייהם החדשים האיתנים בשגרתם היומיומית המקובעת. גיבוריו אלו הגיעו מקץ

<sup>723</sup> שם, עמ' 422.

<sup>724</sup> פפרני, התחייה, עמ' 424

<sup>725</sup> שם, עמ' 423

<sup>726</sup> מלחמה ושלוה, א, עמ' 472

<sup>727</sup> התחייה, עמ' 408

סערות וייסורים, במרוצת עשר שנים ויותר אל שלוה כלשהי המיוסדת על דרגה מסוימת של הבנה. הבנת הצורך לקבל מרות, [...] את מרותו של "הסדר" הקיים ביקום.<sup>728</sup> למעשה בספר מוקדם זה מביע טולסטוי יאוש משינוי הסדר החברתי.

## על הפאציפיזם והאנטי-מיליטריזם של טולסטוי

### יחסו של טולסטוי אל הפאציפיזם<sup>729</sup>

גישתו הפציפיסטית של טולסטוי התגבשה בקרבות סבסטופול (1853)<sup>730</sup> שהיו מן האכזריים ביותר במלחמת קרים. טולסטוי כקצין צעיר חזר לשירות הצבאי ונטל חלק בקרבות אלו מתוך רגש פטריוטי. הרגש הזה לא האריך ימים. טולסטוי, שחי עתה חיי צבא בקירבה רבה לחיילים הפשוטים, נוכח לדעת שהמלחמה אינה אלא הרג אכזרי חסר תכלית, ובין השנים 1854–1855 כתב את סיפורי סבסטופול,<sup>731</sup> כסדרת כתבות לעתונות משדה הקרב והמלחמה; שהמלחמה מתוארת בהן לא כאירוע שמהותו גבורה אלא מוות. ב-1856 עזב טולסטוי את הצבא.

כחלק ממאבקו במלחמה העולמית המתקרבת, טולסטוי יוצא כנגד האידיאולוגיה הפטריוטיות. הוא כותב את ספרו "על הפטריוטיות" ב-1904, כעשר שנים לפני פרוץ מלחמת העולם הראשונה. בספרו זה הוא חוזה את פרוץ המלחמה העולמית ועומד על התהליכים המובילים אליה. הוא מבין שהבריתות הנכרות בין רוסיה לצרפת, בין רוסיה לאנגליה ובין גרמניה, אוסטריה ואיטליה יובילו למלחמה, ולמרות שמדברים שם הרבה על שלום, הן למעשה הכנות למלחמה.

כינון הבריתות הללו לווה בחגיגות והתלהבות פטריוטית בשתי המדינות, אשר הכוחות הליברליים ברוסיה התנגדו לה, שכן רוסיה הייתה סמל הריאקציה והשלטון האבסולוטי, ובעיניהם צרפת בגדה בתפקידה ההיסטורי כנושאת האידיאלים של החרות, השוויון

<sup>728</sup> ברלין, השועל והקיפוד, עמ' 78

<sup>729</sup> Leo Tolstoy: The Prophet of Peace, By, Sean. Acorn: Journal of the Gandhi-King Society, 13(1), 27-33, 7 p. FALL-Winter 2006. Modern Judaism, Vol. 14, No. 2 (May, 1994), pp. 139-174

<sup>730</sup> טולסטוי, סבסטופול, ת"א, משרד הביטחון, 1988.

<sup>731</sup> ראובן מירן, נקודות ציון פוליטיות וחברתיות בחייו של ל"נ טולסטוי: בתוך על הפטריוטיות, עמ' 145; טולסטוי, סבסטופול, ת"א, צה"ל, 1998.

והאחוזה הבינלאומית כאשר היא כרתה ברית עם רוסיה הצארית. היה ברור לאותם סטודנטים במוסקבה כי זוהי ברית שוביניסטית שתוביל למלחמה ולריאקציה מדינית.<sup>732</sup>

טולסטוי מתריע על כך שבצרפת מכינים את הציבור והנוער למלחמת נקמה בגרמניה על שלקחה מצרפת את חבל אלזס-לורן במלחמה של 1870. ה'כורח' במלחמה מוחדר ללא הרף למוחות האנשים, לדור הצעיר בצרפת וברוסיה. למעשה, מוליכים את המעמדות העמלים שולל:

"העמלים הכסילים, מעמד הפועלים, אלה שבונים בידיהם המיובלות את כל אותן ספינות, ביצורים, מחסני נשק, קסרקטינים, תותחים, אוניות קיטור וכו'<sup>733</sup> משרתים את המעמדות העליונים אשר ייהנו מהמלחמה. מה מצפה להם מהמלחמה? רק דם, פצעים, גופות מרקיבות ומוות מיותר חסר היגיון."

הברית בין רוסיה לצרפת מפרה את האיזון בין הכוחות באירופה, ומולה מתייצבת 'הברית המשולשת'. את הפטריוטיזם מטפחים העיתונות, הגנרלים, השרים, נושאי המשרות הממשלתיות והמוני העשירים הולכי הבטל. לאלו יש להוסיף את תמיכת הכנסייה המהללת את הנאמנות לקיסר, שאלוהים לדבריה הפקיד בידיו את השלטון. טולסטוי יוצא כנגד השקרים והתרמיות המתלווים תמיד לפטריוטיזם.

המלחמה מביאה לכך שגברים יצטרכו לעזוב את משפחותיהם, להיטלטל בדרכים, לקפוא מקור, למות מרעב וממחלות, ולהשתתף במעשי רצח המוניים, כנגד אנשים שלא עשו להם כל רע. הם יהפכו לפראי אדם אכזריים, ורוח הנצרות אשר נראה היה כי השתלטה על העולם, תיסוג שוב לאחור מרחק עשרות ומאות שנים.<sup>734</sup>

לדעת טולסטוי דווקא המוני העם הפשוט, האיכרים והעמלים מבינים את האיוולת שבמלחמה. הם מבינים את האיוולת ביציאה למלחמה על חבלי אלזס-לורן, כמו גם על הפרובינציות הבלטיות של רוסיה.

טולסטוי דוחה את ההנחה שרגש הפטריוטיזם הוא רגש טבעי לאדם, ויש להשריש רגש מוסרי זה בקרב העם. לדעתו, באופן טבעי המעמדות העמלים עסוקים מדי בפרנסת עצמם ובני משפחותיהם, מכדי להתלהב מהפטריוטיזם והמזימות הפוליטיות הנלוות אליו. כך הדבר ברוסיה, צרפת ואנגליה.<sup>735</sup> להם חשוב יותר כמה מיסים הם ישלמו, מה יהיה אורך השרות הצבאי שלהם, מה יהיה שכר העבודה – שאלות שכולן אינן קשורות

<sup>732</sup> על הפטריוטיזם, עמ' 24 – 26. טולסטוי מביא את מכתבם אל הסטודנטים הצרפתיים כלשונו.

<sup>733</sup> שם, עמ' 40 – 41.

<sup>734</sup> שם, עמ' 47.

<sup>735</sup> שם, עמ' 57.

למדינה ולאינטרסים הפוליטיים שלה. לעם הפשוט הסוציאליזם ורעיונותיו הרבה יותר טבעיים מהפטריוטיזם, ואם אכן ההמונים נתפסים לפטריוטיזם לפעמים, הרי זה קורה בגלל ההשפעה **ההיפנוטית**<sup>736</sup> המופעלת עליהם מצד הממשלה והמעמד השליט באמצעות הכנסייה, בתי הספר, הספרות והעיתונאות.

הממשלות השונות אינן יכולות להניח לעמים לחיות בשלווה, מכיוון **שההצדקה** העיקרית לקיומן היא לשמור על המדינה מפני מלחמות שהן מלבנות. לאורך ההיסטוריה כולה אין מלחמה שלא הייתה פרי יוזמתן של ממשלות, וממשלות בלבד, ללא כל קשר לאינטרסים של העם.<sup>737</sup>

יחד עם זה טולסטוי מלא תקווה להיעלמותה של האידיאולוגיה הפטריוטית. הוא טוען כי המהלך ההיסטורי יביא לירידתה; קודם כל בגלל שלעמי אירופה יש הרבה אינטרסים משותפים, במסחר הדדי, בשיתוף כלכלי ותרבותי באומנות ובספרות. שנית, בני החברה נעשים יותר ויותר משכילים ומבינים את האיוולת והנזק שבמלחמות.<sup>738</sup> כמובן שהממשלות מנסות לשמר את דעת הקהל הפטריוטית באמצעים שונים, אך דעת קהל זו אינה טבעית עוד לאיש, שכן בימינו אנשים אינם מאמינים עוד בפטריוטיות, אלא תומכים יותר ויותר בסולידריות ואחוזה בין אומות.

---

<sup>736</sup> גורדון השתמש הרבה במושג ההיפנוט המופעל על ההמונים, אבל מקור המושג הוא אצל טולסטוי.

<sup>737</sup> שם, עמ' 79.

<sup>738</sup> שם, עמ' 92 – 93.



## התנגדותו של טולסטוי למיליטריזם

טולסטוי שלל את השירות הצבאי ואת עצם קיומו של הצבא:

"השירות הצבאי... משחית אנשים, כיוון שהוא מעמיד את אלה שמתגייסים אליו בתנאים של בטלה גמורה, כלומר היעדר עמל תבוני ומועיל, פוטר אותם מחובות כלל אנושיות ומציג במקומן רק את מוסכמות: כבוד הגדוד, המדים והדגל מחד, שלטון חסר מעצורים על אנשים אחרים, ומאידך, כניעות מתרפסת בפני המפקדים שמעליך".<sup>739</sup> [...]

"אך באשר להשחתת המידות הכרוכה בשירות הצבאי באשר הוא, על כבוד המדים והדגל, על התרת האלימות והרצח שבו, חוברת גם השחתת המידות שבעושר ובהתרועעות קרובה עם משפחת הצאר [...]. הרי השחתת המידות מגיעה אל אלה הנותנים למצב זה של השתוללות אנוכית גמורה להתקיים".<sup>740</sup>

את עיקר נזקו של המיליטריזם (הצבאיות, קיום הצבא, המשמעת, הפקודות) ראה טולסטוי בנכונות להרוג אנשים לפי פקודות.<sup>741</sup> לפי תפישתו עצם מעשה ההריגה המתבצע ע"י החייל הוא מעשה רצח המנוגד לצווים של כתבי הקודש (הברית הישנה והברית החדשה). את שני החיבורים הללו – "תזכורת לחייל", ו"תזכורת לקצין" (המצויים בתוך "על הפטריוטיזם") - הוא כתב ב-1902 כאשר הוא חזה התקרבותה של מהפכה אלימה ברוסיה (שאכן פרצה ב-1905), שבה הנשק של החיילים יופנה כנגד האזרחים.

הנקודות העיקריות של ביקורתו: הוא יוצא כנגד חינוך החיילים להישמע לפקודות לא מוסריות, פקודות הבאות ממפקדיהם שהן פקודות לרצח. הוא יוצא נגד הצייתנות הכנועה של החיילים הרוסיים למפקדיהם.

1. הוא מבקר את העובדה שאנשי צבא מגויסים, לא בכדי להגן על המולדת אלא

לפעולה נגד פועלים בבית חרושת או נגד איכרים.<sup>742</sup>

2. הוא מבקר את ההנחה של קצינים רבים בדרגות הגבוהות שפעילותם היא

למען שלמות המדינה, למען חיוניות הסדר, למניעת השתלטות הסוציאליסטים

וכן הלאה.<sup>743</sup> פעולתם של אותם מפקדים היא רצח אמיתי, ועיקר חטאם הוא

<sup>739</sup> התחייה, עמ' 49.

<sup>740</sup> שם.

<sup>741</sup> "תזכורת לקצין"; "תזכורת לחייל", בתוך לב טולסטוי על הפטריוטיזם, ישראל, נהר ספרים,

2008, עמ' 107 – 140.

<sup>742</sup> שם, עמ' 113.

<sup>743</sup> שם, עמ' 115.

הרגלת חייליהם לבצע כל פקודה של מפקדם באופן מכני ללא ויכוח. למעשה, להפוך את החיילים למכונות של רצח.

טולסטוי דחה את טענתם של אנשי הצבא כי לולא הצבא "הסדר" הקיים היה מתמוטט. לדעתו הם דואגים רק לרווח וליתרונות של עצמם.<sup>744</sup> את הסדר הקיים יש להרוס בכל מקרה לדעתו. המוסדות המועילים ביותר – בתי החולים, בתי הספר, המוסדות הסייעודיים השונים אינם תלויים באופן בלעדי בתמיכת הממשלה, וגם אם היה זה כך אין לקיים לשם כך את הפעולות הנפשעות של הצבא.

3. המצב הנפשי של החיילים הוא מדכא ביותר: אצלם נפוצים העישון, הקלפנות, השתיינות והשחיתות לצד מקרי התאבדות השכיחים בצבא יותר מאשר בכל מגזר אחר.<sup>745</sup>

4. טולסטוי דוחה את הטענה של אנשי צבא רבים כי הם חייבים לציית לכל פקודה: "כך חונכתי. אני מחויב לתפקידי ואין לי דרך מילוט".<sup>746</sup> הוא טוען כנגדם: "תמיד יש אפשרות לברוח מתפקידכם... אם אינכם עושים כך, הסיבה היחידה היא שאתם מעדיפים לחיות ולפעול בניגוד למצפונכם כדי לא לאבד יתרונות ארציים ששירותכם הנלוז מעניק לכם.<sup>747</sup> כל שעליכם לעשות הוא לשכוח שאתם קצינים ולזכור שאתם בני אדם". עליכם לבחור בפתרון זה ולפני שיגיע היום בו תקבלו פקודה לירות בהמון בלתי חמוש של איכרים ופועלים. טולסטוי מוסיף ואומר:

בתקופתנו שבה ברור כי הצבא מופקד על רצח אחים, קצינים אינם יכולים להמשיך את המסורת הצבאית הקדומה שכולה נועזות ושביעות רצון עצמית, דעת הקהל מענישה אנשים כאלה בדחייה ובהתנגדות הולכת וגוברת.<sup>748</sup>

ב"תזכורת לחייל" מדגיש טולסטוי את **איסור הרצח** ואת החובה להקשיב לקול האלוהים ולא לקול בני האדם (מתי, י', 28, מעשי השליחים, ה' 29). על החייל לשאול את עצמו, למרות הפקודות, האם טוב או רע המעשה שהוא הולך לעשות, בין אם זה להרוג טורקים, או לירות בבני עמו.<sup>749</sup>

---

<sup>744</sup> שם, עמ' 119.

<sup>745</sup> שם, עמ' 119.

<sup>746</sup> שם, עמ' 120.

<sup>747</sup> שם.

<sup>748</sup> שם, עמ' 122.

<sup>749</sup> תזכורת לחייל, עמ' 123.

על החייל לקחת אחריות על מעשיו: "משכנעים אותך שאינך אחראי לתוצאות היריות שאתה יורה, אבל אתה יודע שבאיש שמולך יכולת לא לירות, ושאותו אדם לא היה נהרג, אז".<sup>750</sup> טולסטוי פונה אל החייל ואומר לו:

"בבשורה הנוצרית נאמר לא רק שעלינו להימנע מרצח, אלא שאסור לנו לעשות כל דבר שיוביל לרצח". בחוקי משה נאמר לנו בפירוש: "לא תרצח" ללא כל סייגים את מי מותר ואת מי אסור לרצוח, ואילו בתקנות שלמדתם נאמר שעל החייל למלא כל פקודה של מי שבכיר ממנו. אסור לך להישבע שבועה כזו שמתירה רצח שאומרת שעליך להישמע לכל פקודה. כך ציווה ישוע (מתי, ה, 34 – 37). ישוע לימד כי אסור לנוצרי לשעבד את מצפוננו לכוחו של אדם אחר (הקטע המודגש מבליט את האופי הדתי של משנתו של טולסטוי בנושא המיליטריזם). צריך לסדר בקטע שלמעלה את המרכאות.

ההנחיות האמיתיות לחייל הנוצרי אינן אלו שנאמר בהן כי אלוהים הוא המפקד העליון של החייל ודברי כפירה אחרים, אלא ההנחיות המזכירות לנו את דברי הברית החדשה, כי בני האדם כולם בניו של אלוהים, ועלינו לציית לאלוהים במקום לבני אדם.<sup>751</sup>

טולסטוי מסביר כי משמעות המילים של יוחנן: "אין לאיש אהבה יתרה מתתו נפשו בעד ידידיו" שמצטט אחד התועמלנים<sup>752</sup> בניגוד לפרשנות הצבאית האומרת שחייל חייב להגן על חבריו לנשק. לפי פרשנותו - על הנוצרי להיות מוכן לתת את חייו, כדי לקיים את הצו של ישוע שעל בני האדם לאהוב זה את זה. לכן על כל אדם להיות מוכן להקריב את חייו ולא להסכים להרוג בני אדם.<sup>753</sup>

מסקנתו הסופית באשר לשלילת הצבאיות היא דתית: "נוצרי אינו יכול להיות רוצח, ומשום כך אינו יכול להיות חייל. האדם יכול להיות חייל של ישוע, רק כאשר ינטוש בשם ישוע את תפקיד החייל שכולו בושה וכפירה, ויילחם במפקדיו שמרמים אותו, בעזרת ההיגיון והנכונות שלו לשאת כל סבל".

<sup>750</sup> שם, עמ' 124.

<sup>751</sup> שם, עמ' 128 – 129.

<sup>752</sup> "הנחיות לחיילים מאת גנרל מיכאיל דרגומירוב, נספח, בתוך על הפטריוטיות, ישראל, נהר ספרים, 2008,

עמ' 135 – 142.

<sup>753</sup> שם, עמ' 129.

## יחסו של טולסטוי למדעים, לטכנולוגיה ולתרבות האורבנית

ישנן כמה סיבות להתנגדותו של טולסטוי לטכנולוגיה ולמדעים:

- א. המדע מסיט את תשומת הלב מ"עקרון האהבה". כדי להגיע לאמת אשר לפיה תורת האהבה הולמת את טבע האדם, על בני האדם להשתחרר מהאמונות והשיעבוד לדתות המסורתיות, מהאמונות המדעיות הכוזבות אשר מסיחות את דעתם מהאמת העליונה. עליהם להשתחרר מהאמונה במגוון הלימודים המדעיים – מתורת האטומים והמולקולות, מהאמונה בחוקי המדע בתחומי ההיסטוריה, הכלכלה והחברה. עליהם להאמין<sup>754</sup> בתורת האהבה הפשוטה, הטבעית לאדם, הזמינה לכול ופותרת את כל השאלות והמבוכות..."<sup>755</sup>.
- ב. יחסו של טולסטוי לשני הנושאים (המדעים והטכנולוגיה) הללו קשור גם לתורתו על התודעה האנושית. על פי תורה זו בתוך האדם דרות בכפיפה אחת שתי תודעות שונות בטבען: "נמוכה" ו"עליונה" (ראה לעיל). את התודעה הנמוכה מגדיר טולסטוי כממוקדת ב"עולם הדימוי", המופרד "מהכול". "הגבולות הנפרדות של ישותי הרוחנית (ה'אני') מהכול מצטיירים בעיניי", אומר טולסטוי, "כגופי שלי (חומר) וכגופן של ישויות אחרות [...] אלמלא הייתה ישותנו הרוחנית תחומה בתוך גבולות, לא היה גוף, לא היה חומר (54, 153)."<sup>756</sup>

העולם הגשמי, האובייקטיבי, שאותו חוקר המדע, מאופיין לפי טולסטוי כ**דימוי כוזב** מיסודו המופיע כתוצאה ממגבלות התודעה הנמוכה, שאינה מסוגלת להכיר את "הכול"; את גבולות המופרדות בין ה"אני" לבין ה"כול" (שהוא בחשבון אחרון = אלוהים) תופס טולסטוי כמשתנים תדיר (54, 150).

לעולם החומר הוא מייחס, בעקבות קאנט שני ממדים עיקריים – חלל וזמן. הוא מבין אותם כתנאים אפריוריים להכרה באפשרות להבין את המושאים אבל לא את **האמיתות הרוחניות** (52, 141). על פי טולסטוי, תמונת העולם המעוגן בזמן ובחלל, שמציגה "התודעה הנמוכה", אינה מהימנה, ועל כן גם ההכרה באמצעות מדעי הטבע אינה מהימנה – היא אינה אלא שיטה נוחה להסבר תהליכים פיסיקליים וכימיים (54, 164). "השיטות של מדעי הטבע, אשר מבססים את מסקנותיהם על העובדות", טוען טולסטוי, הן השיטות הלא מדעיות ביותר. העובדות אינן. ישנה רק הדרך שאנו קולטים אותן (54,

<sup>754</sup> שלטון עצמי, עמ' 173

<sup>755</sup> שמעון לב, "אחרית דבר", בתוך מ"ק גנדהי, **שלטון עצמי**, עמ' 189

<sup>756</sup> המספר הראשון מצייין את הכרך של כתבי טולסטוי, השני את מספר העמוד

172). לכן הוא שולל את מדעיותם (אמיתותם) של מדעי הטבע, יתירה מזאת, טולסטוי מכריז גם על היותו של כל עולם המדעים מיותר ומזיק.<sup>757</sup>

ג. על פי טולסטוי המדעים המדויקים מזיקים לא רק מפני שהם אינם מביאים להכרת האמת של העולם, אלא גם מפני שהם כובלים את האדם אל העולם האובייקטיבי הכוזב, שאין בו אלוהים. טולסטוי הכריז לא אחת שתגליות מדעיות הן מזיקות, בין אם זה גילוי התא או החיידקים. הוא סבר כי גם הישגים טכנולוגיים וצורות מוסדיות של הציוויליזציה בת הזמן, הקשורות להתקדמות המדע – מסילות ברזל, טלפון, טלגרף, שימוש בחשמל, בתי ספר, אוניברסיטאות ועיתונים וכדומה – הם מזיקים.<sup>758</sup>

ד. טולסטוי הביע את השקפתו זו שוב ושוב וכך הוא כותב: "התיאולוגיה של ימי הביניים וקלקול המידות של הרומאים השחיתו את עמיהם שלהם [...] ואילו כעת כל מסילות הברזל, הטלגרף, הדפוס – משחיתים את כולם. כולם [...] סובלים בה במידה, נאלצים בה במידה לשנות את חייהם, כולם ניצבים בפני הכורח לשנות את העיקר בחייהם – את הבנת החיים – את הדת. מיליונים סובלים סבל גופני ורוחני, רק כדי שאלה שתפסו את השלטון יוכלו להתמסר לשחיתות באין מפריע. לשם כך, הכזב שבדת, הכזב שבמדע, סימום על ידי התמכרות לשתייה חריפה, ועל ידי חינוך, ואם אין די באלה, אלימות גסה – בתי כלא, הוצאות להורג" (54, 176 – 177).

טולסטוי מציב את "הכזב שבמדע" ואת הכזב שבהתקדמות הטכנולוגית ברצף אחד עם הדת הכוזבת ועם אלימות המדינה, ומפרש את כל הרצף הזה כגילוי של תודעה כוזבת המולידה קיום כוזב.<sup>759</sup>

### התנגדות לתרבות הכרכים

בספרו "התחייה" מביע טולסטוי את התנגדותו לחיים האורבניים, והעדפתו את החיים בטבע. טולסטוי חי בתקופת המעבר בין המאה התשע עשרה למאה העשרים. זה היה עידן של תחילת השגשוג המדעי והטכנולוגי: סלילת כבישים והנחת מסילות ברזל, המכונות, הטלפון והחשמל. החלו לפתח דברים שנדמו כמדע בדיוני: הצילום, הרדיו, הקולנוע וחיסונים נגד מחלות. העיתונים היו מלאים תחזיות ונבואות מעולם המדע והטכנולוגיה העתידי: כדורים מעופפים עם כנפיים וטלגרף אלחוטי. ברוסיה החל תהליך מואץ של תיעוש. התפתחותם של המדע, הטכנולוגיה והתעשייה טמנה בחובה גם דברים מרתיעים: אורח החיים המסורתי המקובל השתבש, התאורה החשמלית עודדה

<sup>757</sup> פפרני, עמ' 24 (מבוא).

<sup>758</sup> על התנגדותו של טולסטוי למדע הרפואה ולעבודתם של הרופאים, קרא, בסונטת קרוייצר,

עמ' 56 - 57

<sup>759</sup> פפרני, עמ' 26 (מבוא).

חיי לילה ושחיתות, רחובות הערים התמלאו זוהמה בעקבות ריבוי הולך וגדל של מפעלי תעשייה. סלילת הכבישים והתפתחות אמצעי התקשורת הביאו גם לעליית קרנו של המסחר, לחיזוק הקפיטליזם, ולהחמרת הניצול של האדם הפשוט העני. השינויים והתמורות רדפו זה את זה. סדר העולם הישן התרופף – נהיה מעשי, קיצבי, ציני יותר. ערכי הדת והמוסר החלו לאבד מחשיבותם. גם התרבות איבדה את צביונה המטיף הכנסייתי, ושימשה מאז את האינטרסים של היוצר האינדיבידואליסט ולא את אלה של הכלל ושל הכנסייה. אחד המפגעים של הקידמה הטכנולוגית הוא הדרישה להתמחות צרה. ההתמחות מביאה לחד גוניות ולאוטומטיזציה, להתנוונות ולהידרדרות כללית של האדם העובד. המדע והטכנולוגיה קידמו פרגמטיקה קרה, העדפת הגשמיות על פני הרוחניות.

טולסטוי ראה בדאגה את התהליכים הללו של המודרניזציה של החיים, וסבר כי הם מרחיקים את האנשים מהדת ומחיים בריאים ומתוקנים.<sup>760</sup>

ולדימיר סגל קובע, כי אצל טולסטוי, העיר היא תמיד תחום השקר, היא נוטה להסוות את מהות הדברים, ולבנות סביבם מערכות שקריות. הכפר הוא (או נכון יותר "הלא – עיר") הוא תמיד תחום האמת. החלוקה החדה הזו ליוותה אותו עד למפנה הרוחני שחל בהשקפותיו בשנות השמונים, אך גם אז נשמרה בדרך כלל.<sup>761</sup>

### תפיסתו החינוכית של טולסטוי

טולסטוי טען פעם, שמכל המשימות שראוי לו לאדם מבוגר לעסוק בהן, החשובה ביותר היא חינוכו של העם.<sup>762</sup> עוד בשנת 1849 פתח בית ספר ביאסנאיה פוליאנה, ובשנות השישים החליט לנסות שנית. היו לו ספקות: האם אין סכנה שבלמדו פשוטי עם אלה הוא יעורר אצלם ציפיות, שלא יוכלו לספק לאחר מכן? האם בכוונתו הכנה להיטיב עמם לא ימיט עליהם אסון? אם לטולסטוי היו ספקות, לצמיתו לא כל שכן. אף שהסיבות לפקפוקיהם היו אחרות. כדרכם מאז ומתמיד ביקשו לדעת, מה עניינו של האדון בעסק זה? האם אין כוונתו להפוך את בניהם לחיילים, לשולחם לצבא ולקבל מהצאר תשלום על כך? בדיון ארוך ומייגע הצליח טולסטוי להפיג את חששותיהם,

<sup>760</sup> רינה לפידוס, "מבוא לתרגום 'מהי אומנות', מסביב לנקודה, (עורכים) אבנר הולצמן, גדעון כ"ץ, שלום רצבי, קריית שדה בוקר: אוניברסיטת בן גוריון, תשע"ח עמ' 360 - 361

<sup>761</sup> סגל, בתוך האם אדמה מרובה נחוצה לאדם, עמ' 322  
<sup>762</sup> אנרי טרויה, טולסטוי, כרך א', ירושלים, כתר,

ובסופו של דבר עלה בידו לאסוף עשרים ושניים תלמידים. הוא הובילם לחדר בקומה השנייה של הבית שהוכן כחדר לימודים, ובשמחה עצורה כתב על הלוח השחור את אותיות האלף בית הרוסי.

היו הורים שחשדנותם לא פגה. איכר פלוני לא רצה שבנו ילך לבית ספר מפני ששם לא חבטו בו, ומכאן הסכנה שמא יאבד לו ההרגל המועיל לספוג מלקות. אלמוני היה בטוח כי האדון ינכה משכרו בעד השיעורים שנתן לבנו. לב טולסטוי, שנאלץ לכבוש את כעסו, ניחם את עצמו במחשבה שהודות לאווילותם של האיכרים ניתנה לו הזדמנות ללמוד את דרכי "הטוב האוונגלי". השיטה הפדגוגית שהנהיג בבית ספרו הייתה מבוססת על חופש ולא על משמעת ביחסים שבין המורה לתלמידים. רק אלה שרצו ללמוד באו לבית הספר, ואם לא חפצו לעבוד לא הכריחום לכך. לדעת טולסטוי, די בסמכותו המוסרית של המחנך כדי לשלוט בכיתה ולהנחותה. החניכים לא חויבו בהכנת שיעורים בביתם ולא בתרגילים בכתב, בשאלות או בבחינות בלתי צפויות. "אין התלמיד מביא עמו לכיתה אלא את עצמו, את כושר הבנתו ואת ביטחונו שבית הספר יהיה מעניין ומשעשע היום כפי שהיה אתמול".<sup>763</sup> בגן-עדן זה של ילדי בית ספר לימד טולסטוי, ללא סדר קבוע, כתיב, חשבון, היסטוריה, גיאוגרפיה ותולדות הדת. החניכים שמעו את דברי המורה באוזן אחת, קלטו מלה פה ומלה שם, אך מיום ליום גברה עירנותם. מעשרים ושניים עלה מספרם לחמישים, לפיכך סבר טולסטוי כי מן הראוי להוציא לאור כתב-עת פדגוגי.

"אני עוסק במלאכה שהיא טבעית לי כשם שטבעי לאדם לנשום, והיא מקנה לי זכות להביט מגבוה על מעשיכם, אף שמודה אני כי יש פסול בגאווה זו".<sup>764</sup> "אני עמוס עבודה, ועבודה מצויינת. זה שונה לחלוטין מכתבת רומנים".<sup>765</sup>

ידידיו חייכו, משכו בכתפיהם, וסברו כי נטרפה עליו דעתו. "לב טולסטוי ממשיך לעסוק בשטויות", כתב טורגנייב לפט. "אין לי ספק שזה טבעו. מתי יפסיק סוף סוף את מעשי הלוליינות ויחזור לעמוד על רגליו?".<sup>766</sup>

בעלי האחוזות נשמו לרווחה, כשטולסטוי הפסיק את כהונתו כשופט מחוזי, לרגל עיסוקיו החינוכיים, אלא שעדיין לא תמו צרותיהם. אמנם, טולסטוי לא היה מעורב עוד במישרין במחלוקות שבינם לבין איכריהם, אבל יחסו למוז'יקים שלו שימש דוגמה

<sup>763</sup> מאמר של טולסטוי: בית ספר ביאסנאיהפוליאנה, בחודשים נובמבר ודצמבר.

<sup>764</sup> מכתב לצ'יצ'רין מ – 30 בינואר 1860.

<sup>765</sup> מכתב לבוריסוב מ – 15 בפברואר 1860.

<sup>766</sup> מכתב של טורגנייב מ – 22 בפברואר 1860.

לאחרים, ודי היה בכך כדי להפריע את שלוותם של בני האצולה. וכי אינו מחנך ומגדל בבית ספרו שביאסנאיה פוליאנה דור של פורקי עול ותובענים?

בית ספר זה שנפתח מחדש ב-1862 שכן בשתי קומותיו של ביתן ליד בית המגורים. שני חדרים הותקנו כחדרי לימוד, שניים אחרים נועדו למורים ואחד שימש כאולם עבודה. במבואה של הקומה הראשונה הוצבו מתקני התעמלות, ובפרוזדור בקומה העליונה עמד שולחן מלאכה. על הקיר הייתה תלויה תוכנית השיעורים, דבר סמלי לחלוטין, שכן סיממת המקום הייתה **"עשה כאוות נפשך"**. בשמונה וחצי, בגשם, בערפל או בשמש הסתיו, היו בני האיכרים מגיעים זוגות זוגות לבית הספר. הילדים לא הביאו עמם ספרים או מחברות – מאומה, פרט לרצונם להשכיל. כותלי הכיתות נצבעו בכחול ובוורוד. באחת מהן הוצבו כונניות ועליהן דגמי מתכות, תיבות פרפרים, צמחים מיובשים ומכשירים לניסויים בפיסיקה – אך לא ספרים. התלמידים היו נכנסים לכיתה כאילו הייתה ביתם ויושבים בכל מקום שרצו, מי על הרצפה ומי על אדן החלון, על כיסא או בקצהו של שולחן. אם רצו הקשיבו, אם לא רצו, לא הקשיבו לדברי המורה; יצאו מן הכיתה אם הייתה להם עבודה בחוץ או ביקשו להתבדר; אבל אם הקים מי מהם רעש היו חבריו משתיקים אותו. המשמעת שהתלמידים קיבלו על עצמם נבעה מרצונם החופשי. ההרצאות – אם אפשר לכנות בשם זה שיחות רעים של אדם מבוגר עם ילדים – נמשכו משמונה וחצי עד הצהרים ומשלוש עד שש אחר הצהרים, ונסבו על נושאים שונים, מדקדוק עד נגרות, וגם כמובן, דת, היסטוריה, זמרה, גיאוגרפיה, התעמלות, ציור וכתובת חיבורים. תלמידים שגרו במקומות מרוחקים נשארו ללון בבית הספר. אחת לשבוע היו יוצאים ללקט עשבים ביער, ובעונת הקיץ למדו בחוץ על כר הדשא.

טולסטוי, שהיה חסיד נלהב של ז'אן ז'אק רוסו רצה להאמין כי לב האדם טוב מטבעו וכי כל החטאים והעוולות הם פרי התרבות. מכאן שהמחנך אינו צריך להעמיס על נפשו של הילד עול כבד של ידיעות, אלא לעזור לו לגבש את אישיותו.<sup>767</sup> סבור היה שכל שה'קרקע' פראית יותר ובלתי מעובדת בידי אדם, טובים יותר הסיכויים שתניב פרי היוללים. לכן, בכורח הדברים, עתידה רוסיה המפגרת להצמיח מקרבה יותר גאוניים מאשר הארצות המפותחות. אולי מבין התלמידים ביאסנאיה פוליאניה יגדלו בעתיד לומנוסובים, פושקינים, טולסטויים. משום כך יש להישמר מטעות כאשר זורעים את

<sup>767</sup> ראה ש.ה. ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה, עמ' 16: "את רעיונותיו על החינוך הביע רוסו בספרו אמיל. הרעיון היסודי נובע מהשקפתו שנוסחה כך – 'הכול טוב כשהוא יוצא מיוצר הדברים'. והואיל והאדם הוא טוב ביסודו, חייב המחנך רק לאפשר לו להתפתח באופן חופשי וספונטאני ולשמור עליו שלא יושחת ע"י התרבות של סביבתו. לשם מתבצע החינוך בחיק הטבע ובבדידות. תפקידו של המחנך הוא בעיקר תפקיד מונע: הסרת המכשולים האורבים מצד הסביבה להתפתחות הטבעית של האדם". ראה גם "האנצילופדיה החינוכית", כרך ד', מוסד ביאליק, עמ' 345 – 350.



הזרע בקרקע בתולה זו, ומעל לכול יש לזכור את דבריו של מונטיין כי "בשדה החינוך השוויון והחופש הם העיקר".<sup>768</sup> מכל מקום, יש לנהוג לפי שיטות פדגוגיות הפוכות מאלו המקובלות בגרמניה, בצרפת או באנגליה. לחדש, ליצור משהו רוסי! טולסטוי ביקר בבתי ספר באנגליה, צרפת, שוויצריה, בלגיה וגרמניה, כדי ללמוד את שיטות החינוך הנהוגות שם והתאכזב מאד. הוא מצא שבצרפת הלימוד הוא מכאני כמעט כולו – שינון בעל פה, על שאלות מוכנות, רשימות ותאריכים. גם שיטות הלימוד המתוחכמות שבגרמניה איכזבו אותו. הוא הגיע למסקנה כי עליו לבנות שיטות לימוד חדשות באחזתו, המנוגדות לכל שיטות הכפיה, השינון וזכירת העובדות שראה בחו"ל.<sup>769</sup>

טרויה כותב כי משעלה רעיון זה במוחו שוב לא הניח לו. לפתע פתאום נראה לו מובן מעצמו שהספרות, המוסיקה, הציור, הפיסול – אינם אלא תערובת של טעויות, צלילים צורמים וחנחונים של החברה הגבוהה, וזאת מפני שהמוני העם לא רצו בביטויי אומנות אלה ולא אמרו אחריהם אמן. בלהט של מנתץ אלילים גינה טולסטוי את היצירות שהעריצן בעבר, רק מפני שפדקה וסיומקה לא היו מוכשרים להביין ולהעריכן (ראה על כך להלן בפרק ד'). למי דרושים שקספיר, ראסין, גתה, רמבראנדט ומוצרט אם הם משעממים את הכסיל של הכפר? "השתכנעתי ששיר כמו 'אזכור רגעי פלאים',<sup>770</sup> או הסימפוניה התשיעית של בטהובן אינם כה נהדרים כשירו של ואנקה או כמו 'הקינה של שייטי הוולגה'. פושקין ובטהובן מוצאים חן בעינינו לא מפני שהם מבטאים ביצירותיהם את היופי הצרוף, אלא מפני שהם מחמיאים לחולשותינו ומסעירים את רגשותינו המגורים עד אין קץ". ועוד: "מדוע זה יופייה של השמש, יופיים של בני אדם, יופיו של שיר עממי, יופיו של מעשה אהבה או מסירות נפש, מובנים לכול ואינם דורשים הכשרה מוקדמת?"<sup>771</sup> לב טולסטוי ראה בקביעה האריתמטית ש"הם מיליונים ואנו (העילית התרבותית) כמה אלפים בלבד", הוכחה חותכת כי האומנות, כפי שמסבירים אותה אסתטיקנים ואיני טעם, אינה אלא איוולת. האמן חייב לקבל על עצמו את דין הרוב הגדול, (ראה על-כך בהרחבה בפרק ד'), לכתוב מה שהם מבקשים ולא לכתוב כלל אם הם אינם מבקשים דבר. ככלות הכול אפשר לחיות יפה מבלי לכתוב. העם הפשוט, שאפילו זוהמתו קדושה, די לו בעצמו. אין הוא זקוק לאיש כדי לספק את שאיפותיו לעבודה, לתענוגות למחשבה, וליצירה. אבל אם כך הדבר, לשם מה בית הספר ביאסנאיה פוליאנה? ביאסנאיה פוליאנה לא חולל העיקרון הקדוש, כי אין להרביץ תורה

<sup>768</sup> ראה, אדיר כהן, משנתו החינוכית של טולסטוי, עיונים בחינוך, (1) 1971, עמ' 26 - 37

<sup>769</sup> ברלין, הוגים רוסיים, עמ' 211 - 213

<sup>770</sup> שיר של פושקין (1825).

<sup>771</sup> מאמר שלישי בסדרה בית הספר ביאסנאיה פוליאנה בחודשים נובמבר ודצמבר. גורדון אומר דברים דומים בדיונו על היופי, ראה פרק ד')

בילדים. שם מעודדים אותם, בזהירות רבה, להכרה ולתודעה עצמית. שם מקנים לבני האיכרים את המושג הפיוטי של האיכרות. טולסטוי עצמו שגה לפעמים בחלומות שיעזוב את ביתו, יבנה בקתה, יחרוש אדמה ויישא לאישה אחת מבנות הכפר. "להינשא לעלמה בת טובים", אמר למורים, "פירושו לספוג את כל הארס של הציוויליזציה".<sup>772</sup> תלמידיו, ששמעו על תוכנית זו, קיבלו את דבריו ברצינות והחלו מחפשים בשבילו כלה נאותה מבין הנערות ביאסנאיה פוליאנה.<sup>773</sup>

טולסטוי שאב עידוד מהתוצאות שהשיג ביאסנאיה פוליאנה ופתח בתי ספר בכפרים הסמוכים, ועד מהרה הוקמו במחוז קראפיבנה, המונה עשרת אלפים תושבים, ארבעה עשר מוסדות חינוך בהנהגתו. כדי ללמד מספר רב של תלמידים צריך היה לגייס מורים חדשים. רובם היו סטודנטים מזי רעב, שבאו למוסקבה וראשם הומה מרעיונות מהפכניים, אלא שטולסטוי פסל כל דבר שריח של פוליטיקה נדף ממנו. הוא רצה שהעם יגלה את עצמו ולא שיגלו את הרצן ואת פרודון. בשיחה של כמה שעות שכנע את המורים הצעירים בצדקתה של שיטת החינוך הספונטני ואחרי ששמעו את דבריו שרפו את העלונים המהפכניים שהביאו עימם.<sup>774</sup> "התרבות", הסביר להם, "משחיתה אנשים ששכלם בריא, ואף שכולנו נוצרנו מתוך תרבות זו, אסור להרעיל בארס זה את נפשם של בני העם הפשוט. חובה עלינו להתחדש ולהיטהר במגע עם בני העם".<sup>775</sup>

כיוון שכך, שוכנו כל המורים בכפר בלב ליבה של הקומונה הכפרית. בית הספר היה בבקתה שהכילה ספסלים ושולחן, ולצידה צריף קטן ששימש חדר שינה למחנך. המשכורות: חמישים קופיקות לכל תלמיד. הכלל המחייב את כולם: לאהוב את הילדים ולשנוא את הכפיה. ועוד התחייבות אחת: לכתוב יומן. טולסטוי תבע מכל מורה שיתוודה מדי פעם, בכתב, על שגיאותיו ומחדליו. הוא ראה בזאת תרגיל שיש עימו ברכה לנפש, שהרי גם הוא כתב יומן מאז ומתמיד, ואם כי הודה שטובה לא צמחה ממנו, הפכה לו כתיבה זו להרגל.

כדי להפיץ את רעיונותיו ברבים ייסד טולסטוי ירחון – 'יאסנאיה פוליאנה', שהתחיל להופיע בינואר 1862. כסיסמה לכתב העת בחר טולסטוי במימרה של גתה: "Glaubst du zu schieben und wirst geschoben"<sup>776</sup> (אתה חושב שהנך מוביל, ואתה הוא המובל). בשתיים עשרה החוברות שיצאו לאור במימונו, כלל טולסטוי מאמרים על שיטתו בחינוך, סקירות על פעילותם של בתי הספר שהקים וקטעי קריאה לילדים. החוברת הראשונה

<sup>772</sup> פטרסון, "רשימות של מורה לשעבר".

<sup>773</sup> "זיכרונות על לב טולסטוי", ו.ס. מורזוב, מתלמידי יאסנאיה פוליאנה.

<sup>774</sup> מכתב לאלכסנדר רינה טולסטוי מ – 7 באוגוסט 1862.

<sup>775</sup> פטרסון, "רשימות של מורה לשעבר".

<sup>776</sup> גיתה, מדברי מפיסטו ב"פאוסט".

הכילה הצהרה גאה: "כדי לקבוע מה טוב ומה אינו טוב, צריך שיהיו לחניך הזכות והאפשרות להביע את אי שביעות רצונו, או לפחות להתרחק מלימוד שאינו נותן לו סיפוק. נכיר בעובדה שבשדה החינוך קיים קריטריון אחד ויחיד: החופש."

הצהרה רועמת זו לא מצאה הד בציבור. אמנם, כמה עיתונים סלאבופילים שיבחו את הפדגוג החדש על האמון שנתן בעם הרוסי, וכמה עיתונים ליברליים גינוהו על שהרשה למי שאינם יודעים קרוא וכתוב להחליט מה תהיה צורת החינוך שיקבלו, אבל הקהל הרחב נשאר אדיש. לא כן החוגים הרשמיים. ב-3 באוקטובר 1862 כתב שר הפנים, וואלוויב, לעמיתו גולובין, שר החינוך: "עיון מעמיק בירחון הפדגוגי 'אסנאיה פוליאנה' היוצא לאור בעריכתו של הרוזן טולסטוי, מביאני למסקנה שכתב-עת זה, בהמליצו על שיטות לימוד חדשות ובקבעו עקרונות לארגוןם של בתי ספר עממיים, מפיץ דעות, שלא זו בלבד שהן כוזבות, אלא שיש בהן נטיות מסוכנות... המשך פרסומו של הירחון נראה לי מזיק ובמיוחד דווקא משום שעורכו חונן בכישרון ספרותי נפלא ושובה לב, ומשום שאין לחשדו בחוסר הגינות או בכוונות פליליות. הנזק הוא בחריגותם ובאי נכונותם של רעיונותיו, שבוטאו בכישרון כתיבה יוצא מגדר הרגיל, וחוששני שמחנכים חסרי ניסיון יגררו אחריו ויטו את החינוך הציבורי לאפיק שאינו רצוי".<sup>777</sup>

מיד עם קבלת מכתב זה הורה שר החינוך לאחד מפקידיו לחקור את פעילותו של לב טולסטוי. חוות הדעת שהונחה על שולחנו של השר הייתה חיובית ביסודה. "מה יכול להיות טוב יותר ומועיל לכולנו מאשר לקיים יחסים פשוטים, קלים ונטולי מרות בין המורה לבין תלמידיו? מה פסול בהחדרת רגשי אהבה ואמון הדדיים ביחסים אלה, בשחרור ההוראה מאמצעי כפייה ומשגרה מכנית, בהפיכתו של בית הספר למעין משפחה שבה המורים נוהגים כהורים?" מחברו של דו"ח זה לא חסך גם דברי ביקורת מטולסטוי, בעיקר משום שהוא פוטר את הילדים מעבודה, ומשום שלפי שיטתו כל שיגיון של תלמיד הוא "בגדר חוק למורה".

# תפיסת החברה ותיקונה במשנתו של גורדון

## החזרה לטבע

רעיון היסוד בתפיסתו של גורדון את תחלואי החברה הוא הניתוק של היחיד והחברה המודרניים מהטבע. רעיון זה נמצא בכל תחומי הגותו, ורוב הגותו משתלשלת ממנו.<sup>778</sup> מרעיון זה משתלשל הרעיון כי הדבר התרחש עקב התחזקות כוח "ההכרה" על חשבון כוח "החוויה" שבאדם. רעיון נוסף שנבנה על שני רעיונות אלו הוא שתהליך זה הגביר באדם את היצר לשלוט בטבע, ובעקבות זה גם את הרצון לשלוט בבני אדם אחרים, דבר המנוגד לטבעו האמיתי של האדם האוהב את הזולת ורוצה בטובתו.<sup>779</sup> בהתנגדות לשלטון אדם באדם הוא מאד דומה לטולסטוי.

ביסוד רעיונותיו של גורדון על בעיות האדם והחברה, וגם על בעיית היהדות והתנועה הלאומית היהודית עומדת הקביעה כי האדם הוא חלק בלתי נפרד מהטבע, וניתוקו מהטבע הוא שורש כל בעיות החברה המודרנית. חוקרים רבים רואים כנקודת מוצא להגותו של גורדון את שאלת יחסו של האדם אל הטבע (ראה לעיל). כך למשל, יוסף טרנר רואה את נקודת המוצא לשיטתו של גורדון, בשאלת הקשר או הניתוק של האדם מן הטבע. יחסו של האדם אל הטבע מקרין על האופן שבו תופס האדם את עצמו, את החברה ואת האומה.<sup>780</sup>

רעיון יסוד אחר במשנת גורדון הוא הוקעת כל צורה של שליטה, של היררכיה ותאווה שלטון באשר הן. הוא ראה בתופעות אלו עיוות האינסטינקטים הטבעיים של האדם אשר נוטים מטבעם להתחברות ולדאגה לזולת. כאמור בנקודה זו דבריו כמעט חופפים להנחות המוצא של טולסטוי<sup>781</sup>

כך מתאר זאת גורדון:

"רעבונו של האדם המודרני אינו יודע שובעה. הוא רוצה לנצל את אחיו, להגדיל את עושרו. הוא שואף לשלטון בכל התחומים: בייצור התעשייתי, בכל מישורי החיים הקיבוציים והמדינתיים. ככל שהוא שקוע בתאוותיו, הוא הולך ונעשה אנוכי, רוחו מצטמצמת, הולכת ונסגרת כצב בקליפתו. כך בעצם כוח הכרתו היתירה הלך האדם,

<sup>778</sup> ע. רמון, טוענת בהקדמה לספרה כי ליבתה של פילוסופיית הדת של גורדון היא "דחייה קיצונית של תאוות השלטון, כוחנות והיררכיה על כל גווניה וצורתיה" (חיים חדשים, עמ' 11).

<sup>779</sup> רמון, חיים חדשים, עמ' 88 – 90; האדם והטבע, כתבי גורדון, ד, עמ' 117.

<sup>780</sup> י. טרנר, אינדיבידואליות..., עמ' 370.

<sup>781</sup> רמון, עמ' 101.

החל בתלבושת וגמור בתאוות השלטון, הלוך והתחבא והתעלם מרוח חיי העולם, מאחיו האדם, מעצמו [...] הלוך והיקרע והתרחק מהטבע.<sup>782</sup>

והוא מוסיף, כי האדם המנוכר מן הטבע ממקור החיים, "מבקש את החסר לו בחייהם של אחרים, הוא מושל על אחרים, האחרים עושים את רצונו בכל מה שהוא רוצה, (או מושפעים מרוחו וחיים ברוחו – שלטון בצורה יותר נאה, שלטון רוחני – אבל בכל זאת שלטון: ממשלה מצד המשפיע ושיעבוד מצד המושפעים), והרי הוא כאילו חי את חייהם בנוסף על חיי עצמו".<sup>783</sup>

### כדי להביא לתיקון המצב הזה, האדם צריך להתחבר מחדש אל הטבע:

"כאשר זרם החיים שופע מן הטבע לתוך נפשו של האדם,<sup>784</sup> גדלים בה כל הרגשות החיוביים: אהבת הבריות, אהבת המשפחה, מידת הרחמים. אך כאשר ניתק זרם הטבע, במיוחד בחיים בכרכים הגדולים – רגשות אלו הולכים ומתנוונים הולכים וקמלים ונכמשים. גם אהבת הגבר לאישה הופכת להיות מין בלבד. במצב של ניתוק זה גם היצירה הרוחנית הולכת ומתדלדלת שכן בלא אהבה, (כזכור, טולסטוי ראה באהבה מפתח לתיקון החברה), אין אמונה, אין אידיאלים, אין צדק ואין אמת. לעומתם גדלה האנוכיות, ההונאה. היצירה אינה כבר עניין של "רוח הקודש" אלא עניין של השכל. כל זה נגרם בגלל שהתרחקנו ממקור החיים – מן הטבע ומתפרנסים אנו מהספר. התרחקות הזו מן הטבע מביאה את האדם בן זמננו אל הכפירה הגמורה, אל ריקנות נוראה ולידי ייאוש מוחלט."<sup>785</sup>

### התרבות מתייחסת לטבע כאל אובייקט לשליטה.

גורדון מבקר בחריפות את הניכור והתלישות שבחיי הכרך המודרני. הוא מבקר את יחסו של האדם המודרני, בן הכרכים אל הטבע כאובייקט לשליטה לשימוש ולניצול: בסופו של דבר האדם "משועבד גם לטבע שהוא אמור לשלוט עליו".<sup>786</sup> עם זאת, גורדון אינו רוצה שהאדם ייסוג למצב הטרומ תרבותי<sup>787</sup>: אין על האדם "לשוב אל מצב האדם שלפני התרבות האנושית [...]". אין האדם יכול לוותר על מה שכבש ועל

<sup>782</sup> גורדון ה"אדם והטבע", מבחר כתבים, עמ' 49 – 174

<sup>783</sup> "קצת עיון בהלכה פסוקה", כתבי גורדון, כרך ד', עמ' 160 - 161

<sup>784</sup> יחס מיסטי למחצה אל הטבע אנו מוצאים בספרו של קושניר, אנשי נבו, המתאר את יחסו של נוח נפתולסקי אל הטבע. שם עמ' 46.

<sup>785</sup> שם

<sup>786</sup> האדם והטבע, עמ' 71.

<sup>787</sup> פיימן כותב במבוא ל"מכתבים ורשימות", כי גורדון התנגד לתרבות העירונית, אבל תבע תרבות אמיתית דוקא לאדם העובד, ובכך הוא שונה מטולסטוי, שהגיע לשלילה מוחלטת של התרבות. הוא מצטט מתוך מכתב של גורדון: "אני מעולם לא ציירתי לי, ולעולם לא אשלים עם

מה שרכש, ויהי כיבוש זה ורכוש זה רק בספירת ההכרה ולא בספירת החיים (החוויה – א.ק.)<sup>788</sup>

### גורדון מבקר את דרכה של התרבות האנושית כלפי הטבע:

"וקודם כל כיצד להביא לידי ברור, אם זוהי דרך החיים האנושיים ודרך התרבות האנושית [...] במובן ידוע אפשר לומר, כי כל התרבות האנושית מתחילת בריאתה עד היום עומדת מבחינה זו על השאיפה להמשיל יותר ויותר את ההכרה על החוויה ועל הטבע [...] בכוח ההכרה האדם כובש את הטבע, מכניעו לפני רצונו ומכריחו להקל לו ולהנעים את החיים, כובש את החוויה [...] האדם ניצח את הטבע, אבל לא חי את הטבע [...] האדם, כמו שראינו התרחק מהטבע במידה שהכירו".<sup>789</sup>

התוצאה של תהליך זה היא התגברות כוח ההכרה באדם על פני החוויה, התגברות "הצמצום" על פני ה"התפשטות" (התגברות האנוכיות על פני האלטרואיזם, ראה דיון במושגים אלו, להלן):

"באין בחייו התרבותיים של האדם די מרחב לשאיפותיו העליונות [...] האינסטינקטים שלו, התחתונים, תחת להישאר נאמנים לתפקידם החיוני הטבעי, נהפכו לתאוות שפלות, במידה כזו, שאין דוגמתן ביתר בעלי החיים".<sup>790</sup>

### יחסו של גורדון אל העבודה

בעבודה בטבע ראה גורדון את הדרך היחידה לחידוש הקשר בין האדם לטבע, את הצורה הנכונה של הדבקות באלוהים, את דרך החיים הנכונה לאדם ולחברה, ואת הדרך להתחדשות היחיד והעם, ולהתיישבות בארץ.<sup>791</sup>

יש לחיות את הטבע בכל היבטי חייו: "וכאשר הנך שם לב היום להרבות את פרי עבודתך – את הכסף... תשים לב לעבוד כל עבודה וכל מעשה בתוך הטבע, בתוך

---

הרעיון שהעובד צריך להיות עם הארץ או בור [...] המדע הוא עושר גדול ולשלול את זה מהעובד, הרי זה אומר לרוששו במקום שהוא מבקש עשירות בכל המובנים הרצויים" (מבוא למכתבים ורשימות, עמ' 24; ראה גם אוניברסיטה עברית, האומה והעבודה, עמ' 169 – 170). יש לציין שאנשי העלייה השנייה נטו לראות בהשכלה הכללית ביטוי ל"אינטלקטואליזם עקר" (ש. אלמוג, "מיהדות השרירים" לדת העבודה", הצינונות, ט (תשמ"ד), עמ' 137 – 147).

<sup>788</sup> שם, עמ' 98. ראינו התלבטות דומה אצל טולסטוי בסיפור "קוזאקים" – האדם אינו יכול להתמזג עם הטבע כמו אייל או עץ.

<sup>789</sup> שם, עמ' 105.

<sup>790</sup> שם, עמ' 107.

<sup>791</sup> רצבי, אנרכיזם, עמ' 211; אבינרי, הרעיון הציוני לגונוני, עמ' 176; ראה גם שביד "העבודה כמחווה של אהבה" שדמות לב, חורף תשכ"ט

העבודה העולמית, בתוך החיים העולמיים והמרחב העולמי [...] והיה בעבדך את עבודתך, והיה בעיניך חללו של עולם בית המלאכה ואתה והטבע העובדים... ואמרת בלבבך יפה הוא הטבע בפניו, אבל יפה שבעתיים ברוח חייו, בעבודתו".<sup>792</sup>

גורדון ממשיך ומתאר כי העבודה בטבע מפרה את הרגשת האדם ומחשבתו. מוסיפה אור וחיים לחייו:

"ואחרי הבת קול הטבע ענה: אמן. לאמור: עבדו, בני אדם! אל תקטן עבודתכם בעיניכם – אני אתן לכם את העבודה! והשלמתם את אשר החסרת, למען השלימי אני את החסר לכם".<sup>793</sup>

לדעת גורדון, ביום שהאדם יבין את טעם העבודה בטבע, הוא יבין שהוא אינו צריך שלטון על אחרים, ליבו יתמלא באהבת אדם, באמונה, הוא ירגיש עצמו 'חדש'. והוא ידע כיצד חיים עם בני האדם,<sup>794</sup> ליבו, עיניו וחושיו יהיו פתוחים, והוא יבין את הקדושה שביקום ובאדם.<sup>795</sup>

ניתוח משווה יגלה, כי יש צדדים שווים בין דברי גורדון על הניכור בעבודה המודרנית לבין דברי קארל מרקס בסוגיה זו. אף על פי כן דחה גורדון את המרקסיזם בתוקף רב. ההבדל ביניהם הוא שמרקס ביקש למצוא פיתרון לבעיית העבודה על ידי הקצנת הניכור בדמות "מלחמת מעמדות", על ידי תהליך היסטורי מתקן, שתנאי לו הוא המהפכה ושינוי המשטר. גורדון לעומתו סבר, כי "הניכור" הוא פרי עמדתו הנפשית של הפרט, של העובד, וכי מהפכה רק תחליף את המעמד המנצל במעמד אחר, המנוצל היום, אך לא יחול שום שינוי מהותי במצבו החברתי-קיומי של האדם. השינוי המהותי צריך לחול, לדעת גורדון, במישרין, ביחסם של היחידים לעבודתם:

"מובן, כי במקום שאדם רואה את טעם החיים לא רק בפרי העבודה, כי אם גם בעצם העבודה, שם היחסים בין בני האדם ממילא לגמרי אחרים מאשר במקום שהחיים עומדים על הפרזיטיות והאדם רואה את טעם החיים בפרי הפרזיטיות [...] שהרי זו היא

---

<sup>792</sup> שם

<sup>793</sup> שם

<sup>794</sup> ראו למשל "יסודות לתקנות למושב עובדים", מבחר כתבים, עמ' 307; האדם והטבע, עמ' 74; אברהם שפירא, "לאומיות אורגנית, קוסמופוליטית ואוניברסלית במשנת א"ד גורדון", עמ' 47 – 65; הנ"ל, אור החיים, עמ' 197; עיין אצל בן אברם, א"ד גורדון ורעיון הקבוצה בתקופת העלייה השנייה והשלישית", מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל, ה, ערך ב' עודד, חיפה, תש"ם, עמ' 237 – 251.

<sup>795</sup> נוח נפתולסקי כותב להוריו: "חמדה גנוזה יש באוצרו של הקב"ה, ועבודה שמה; אשרי מי שזכה בה." (קושניר, אנשי נבו, עמ' 47)

חירותה של עצם העבודה. בכלל, היחסים הם פה יותר רחבים ועמוקים, יותר אנושיים-קוסמיים, מאשר בחיים הציבוריים הקיימים".<sup>796</sup>

### הפן הלאומי של תפיסת גורדון את העבודה

גורדון השתית את כל תפיסתו הציונית על רעיון התחדשות העם. התפיסה הציונית של גורדון בנויה כולה על הרעיון שמוכרחה לבוא התחדשות גדולה, מהפכת ערכים, בעם וביחיד. הדבר הזה יתרחש רק על אדמת ארץ ישראל,<sup>797</sup> ע"י הקמת קהילה יהודית בא"י ורק ע"י חזרה לעבודה בטבע, לעבודת האדמה:

"אנחנו כבר שכחנו את טעם החיים של עם חי ושכחנו את עצמנו. חיינו בגולה אינם חיים, אנחנו עם פריזיטי: אין לנו שורש באדמה, אין קרקע תחת רגלינו. ולא רק במובן הכלכלי אנחנו פריזיטים, כי אם גם ברוח, במחשבה, בשירה, בספרות וגם במידות טובות, באידיאלים, בשאיפות אנושיות עליונות.<sup>798</sup>

מיד אחרי הדברים האלה מגיע גורדון למסקנתו העיקרית:

"הדרך לתחייתנו היא אפוא דרך העבודה והיצירה. אנחנו שואפים לברוא את עמנו עם עובד ויוצר. בארץ-ישראל אנחנו מבקשים את בית העבודה והיצירה הטבעי שלנו, את קרקענו הטבעי להשריש בו את שרשנו, אשר נעקר משם. וזו כל עבודתנו בארץ-ישראל".<sup>799</sup>

### ההיבט החברתי של תפיסת העבודה של גורדון

**הגדרת העבודה והעובדים** - למרות שפה ושם גורדון כותב שגם עבודה רוחנית היא בגדר "עבודה", בדרך כלל כאשר הוא משתמש במושג זה הוא מתכוון כמעט תמיד לעבודת כפיים בטבע, בשדה ובחקלאות. וכך גורדון כותב: "כי ראוי וכדאי הוא שיחשוב הסופר, שיחשוב המשורר, כמה העבודה יכולה לתת להם",<sup>800</sup> כלומר עבודתם של אלו אינה נחשבת בעיניו כעבודה.

כמובן שהאיכרים בעלי הנחלות שמעסיקים פועלים ערביים אינם נמנים על מעמד העובדים לפי גורדון. כל מי שאינו עובד על קרקע לאומית אינו נחשב כמשתייך למעמד

<sup>796</sup> יסודות לתקנות למושב עובדים, מבחר כתבים, עמ' 307

<sup>797</sup> שביד, מבחר כתבים, 265; שטרסברג, עמ' 148 - 149

<sup>798</sup> "עם אדם", עמ' 264

<sup>799</sup> שם, 265

<sup>800</sup> העבודה, האומה והעבודה, עמ' 127



העובדים.<sup>801</sup> גם "בעלי הבתים" מקרב המחנה "האזרחי" החיים בתל – אביב אינם שייכים למעמד אנשי עבודה לדידו<sup>802</sup>: "אלו שאינם עובדים, או ש'עובדים' עבודות נקיות וקלות [...] בעלי אחוזה, תעשייה, מסחר פקידים, עסקנים ציבוריים, כל מיני בעלי מקצועות אינטליגנטיים [...]"<sup>803</sup>

א. חשיבותה של העבודה העצמית בארץ ישראל היא בראש וראשונה, לפי גורדון, **מפני שרק ע"י עיבוד אדמת א"י, ולא ע"י קנייתה, אנו רוכשים עליה זכות**, רק בדרך זו אנו מממשים את זכותנו ההיסטורית עליה:

"שהרי אם לא נעבוד את האדמה בידינו ממש, לא תהיה האדמה שלנו. לא רק במובן הסוציאלי, ולא רק במובן הלאומי, כי אם גם במובן המדיני: הארץ לא תהיה שלנו, ואנחנו לא נהיה עם הארץ. אנחנו נהייה פה זרים ממש, כמו בארצות הגולה, שישנם גם שם יהודים חוכרים או גם קונים שדות, גנים ופרדסים וסוחרים בפרי העבודה של אחרים. ורק במידה שיש לנו מושבים וחוות, אשר העבודה בהם כולה שלנו, אנחנו מתאזרחים ונעשים עם הארץ. זכותנו על הארץ, כוח קניינינו בה, הוא רק בעבודתנו שאנחנו עובדים את אדמתה. וגם זכותנו ההיסטורית על הארץ, זקוקה לאישור זה. הקשר הזה של השתתפותנו ביצירה עם אדמת הארץ ועם טבע הארץ, אשר אנחנו כאילו מחדשים את פני הארץ, והארץ כאילו מחדשת את רוחנו – הוא קשר של קיימא, שאין קיים ממנו."<sup>804</sup>

ב. בנוסף לרעיונות התחדשות העם, ע"י העבודה, ויצירת קשר קוסמי עם הארץ, גורדון יוצר קשר בין עבודת האדמה ע"י יהודים, לבין המאבק המדיני על הארץ בינינו לערבים:

"הדבר הזה הוא גם ההוכחה היותר נאמנה והיותר נמרצת על התקיימות זכותנו ההיסטורית על הארץ עד היום, בידינו ולא בידי שכנינו: שהם לא התקשרו בה בקשר חי וקיים כזה, שהם לא יצרו בה מאומה ולא נתחדשו על ידיה במאומה."<sup>805</sup>

<sup>801</sup> מקוצר רוח, שם, עמ' 143

<sup>802</sup> שם, עמ' 147

<sup>803</sup> על ענייני עבודה, האומה והעבודה, עמ' 151

<sup>804</sup> על ענייני עבודה, האומה והעבודה, עמ' 150

<sup>805</sup> שם

## יחסו של גורדון אל איכרי העלייה הראשונה

יחסו של גורדון אל האיכרים היה שלילי ביותר,<sup>806</sup> למרות שהוא נזהר שלא לדבר על מלחמת מעמדות במובנה המרקסיסטי:

1. גורדון מאשים אותם כי ע"י העסקת והעדפת העובדים הערביים על פני עבודת היהודים, הם מכשילים את כל הפרוייקט הציוני: את רכישת הזכות על הארץ הנובעת מעבודת האדמה בידי יהודים, ואת קליטת החלוצים הצעירים בארץ.
2. הם מכשילים את התחדשות עמנו מעם של סרסורים ופרזיטים, לעם יצרני החי מעמל כפיו. הם עצמם מתקיימים כפרזיטים החיים מניצול עבודת הזולת. למפעלם של האיכרים הוא קורא "תחייה פרזיטית" והוא מוסיף ואומר: כי אם היה יודע שבארץ ישראל תתרחש גאולה פרזיטית היה מזמן בורח מן הארץ: "כל גלות וכל מיני פורענויות – ולא תחייה פרזיטית ולא גאולה פרזיטית!"<sup>807</sup>
3. רבים מהם כבר אינם ציונים, ורואים את משקיהם כעסק לכל דבר:

"מהלך המחשבה של הגואלים (האיכרים והארגונים התומכים בהם כגון יק"א ופיק"א – א.ק.) הוא כך: בשביל לקנות אדמה במידה היותר מרובה נחוץ כסף, כלומר נחוץ שיבואו הנה בעלי כסף וירבו לקנות קרקעות. ובשביל למשוך הנה את בעלי הכסף, צריך להראות להם כי יש חשבון לקנות נחלה בארץ ישראל, כי הנחלה נותנת רווח הגון. מובן כי בשביל שהנחלה תתן ריווח הגון, צריך שהעבודה תהיה זולה – ועבודה זולה הרי היא עבודה בידי נוכרים."<sup>808</sup>

4. **מלחמת המעמדות בארץ ישראל.** גורדון מכיר בכך שבארץ מתרחשת מלחמת מעמדות, בין מעמד הפועלים, למעמדות הבורגניים ובראשם מעמד האיכרים. אך לטענתו אין זו אותה "מלחמת מעמדות" סוציאלית במושגים מרקסיסטיים. מצד הפועלים אין זה רק מאבק על הטבת תנאי עבודתם, אלא בעיקר מאבק לאומי, על עבודה עברית, שבלעדיה אין עתיד למפעל הציוני:

"את ההבדל רואים לא הכול, ולא מעטים הם אלה שאינם רוצים לראותו [...] כי הניגוד בין המעמדות בקרב עם ח', הוא ניגוד סוציאלי [...] בעוד שבקרבת הניגוד הוא ניגוד

---

<sup>806</sup> זהו יחסם של כל אנשי העלייה השניה אל האיכרים. ראה ספר העלייה השנייה, הפרק "כיבוש העבודה; קושניר, אנשי נבו, עמ' 44  
<sup>807</sup> מקוצר רוח, האומה והעבודה, עמ' 141  
<sup>808</sup> העבודה, האומה והעבודה, עמ' 132

לאומי [...] הניגוד הוא ניגוד מדיני [...] שהרי אם לא נעבוד את האדמה בידינו ממש לא תהיה האדמה שלנו [...] אנחנו נהיה פה זרים [...] 809

מחאתו של גורדון כוונה גם כנגד מוסדות ההסתדרות הציונית, שסייעו בהלוואות גדולות לבניית שכונות בתל-אביב ובחיפה, שנבנו ע"י עבודה ערבית, תוך הדרת הפועל העברי. 810

## 5. היחיד והאומה

חרף עיסוקו הרב של גורדון ביחיד, עיון בהגותו מלמד שבעייתו המרכזית לא הייתה הגדרת האינדיבידואליות כשלעצמה. במרכזה של הגותו נמצאת בעיית הזיקה בין היחיד לבין החברה והאומה, ובין אומה לאומה. 811 גורדון מסביר מדוע הלאומיות כה חשובה לעילוי של היחיד: היחיד אצל גורדון שואף "לחיים העליונים", אך לדעתו בלי ההשתייכות לאומה, היחיד לא ישיג את החיים העליונים. 812 שביד מתאר זאת כך: מימוש עצמיותו של היחיד לפי גורדון, אמור להתבטא בחמישה מעגלי זיקות: אל הטבע, אל הזולת, אל עצמו, אל החיים ואל אומתו. היחיד התופס עצמו בבידולו ובניכורו מהטבע, מן החברה, סילף דבר בעצמו. 813 כהמשך לתיאור זה, ניתן לראות כיצד מפליג גורדון בשבחי ה"אומה" כמסגרת חברתית הכרחית לאדם: האומה היא "בת הטבע בלי אמצעי" – במושגים של גורדון היא זו שמחוברת להווייה ולקוסמוס. 814 פעמים רבות הוא אומר כי עיקר מקומם של החיים העליונים ושל השאיפות העליונות של האדם הוא באומה ולא ביחיד. 815 היחיד איננו עומד כשלעצמו, אלא הוא "בן" האומה'.

"הפרט, האישיות הפרטית, שגם הוא מורכב מפרטים, מתאים ומאברים, הצטרף והתאחד עם פרטים רבים כמוהו, כאילו בתור תאים, בגוף עליון, לאישיות עליונה, לאומה יוצרת החיים הקיבוציים, כמו שהיחיד, האישיות הפרטית, יוצר את חיו הפרטיים. מכאן ואילך סדר חדש. העם, האישיות הקיבוצית, מצטרף ומתאחד עם יתר העמים לצירוף חדש, לאנושות". 816

<sup>809</sup> על ענייני עבודה, האומה והעבודה, עמ' 150

<sup>810</sup> מ. ברסלבסקי, תנועת הפועלים הארץ – ישראלית, עמ' 119 – 120; על המאבק על כיבוש העבודה, ראה ספר העלייה השנייה, עמ' 161 – 326. ראה תיאור על המלחמה לעבודה עברית בבניית תל-אביב, בספרו של קושניר, קושניר שמעון, אנשי נבו, עמ' 88.

<sup>811</sup> רצבי, אנרכיזם בציון, עמ' 212.

<sup>812</sup> לבירור ההבדל בין היהדות לנצרות, מבחר כתבים, עמ' 314 – 339.

<sup>813</sup> שבייד, מבחר כתבים, עמ' 12.

<sup>814</sup> שביד, היחיד, עמ' 149

<sup>815</sup> שטרנהל, בניין אומה או תיקון חברה, עמ' 71

<sup>816</sup> האדם והטבע, עמ' 84.

## מושג ה"עם אדם" של גורדון

גורדון מאמין כי העם היהודי צריך להיות חבר נאמן במשפחת העמים, למרות שעליו לשמור על נבדלותו. הוא משתית את אמונתו ביחסים היפים שיכולים להיווצר בין העם היהודי לבין אומות העולם, למרות תפיסתו את ייחודו הלאומי של כל עם, על דרישתו להפוך את אומתנו המתחדשת **לעם מוסרי**,<sup>817</sup> ל"עם-אדם" כלשונו. בדברים אלו מטיל גורדון תפקיד היסטורי מוסרי חלוצי על העם היהודי, שכן לפי תפיסתו ההכרה שהעם צריך להיות מוסרי, ולא רק היחיד לא חדרה עדיין לעמי העולם. בשל הסבל הרב שסבל העם היהודי לאורך ההיסטוריה, הוא המתאים ביותר להוביל את האנושות לקראת דפוס התנהגות מוסרית בין העמים לבין עצמם.<sup>818</sup>

הוא מצביע על מה שקרה במלחמה האחרונה (מלח"ע הראשונה) באומרו:

"אדם היחיד, למרות היותו בלתי מושלם, יש בו שאיפה לטוב ולמוסר. העם בתור אישיות קיבוצית הרי הוא **חיה טורפת** ושפלה מעין כמוה בקרב כל החיות הטורפות. לעם בתור עם לא רק מותר לטרף, לרצוח, לגזול [...] כי אם גם כל זה נחשב לו לשבח, לגבורה..."<sup>819</sup>

גורדון סבור כי בדרך כלל עמים נוטים להתנהג בחוסר מוסריות, אבל עמנו דרש מעצמו עוד מימי התנ"ך להתנהג אחרת (ידועה התנגדותו של גורדון **למיליטריזם**<sup>820</sup> שבאה לידי ביטוי בהתנגדותו להתגייסות לגדודים העבריים, ושאיפתו לחיים הרמוניים עם הערבים, ראה להלן). גורדון קובע כי אם העם אינו מוסרי, גם היחידים בתוכו לא יכולים להיות מוסריים: "באין עם אדם, אין יחיד אדם, אין אדם אדם".<sup>821</sup>

מדוע חושב גורדון שעמנו יהיה שונה מעמים אחרים שאינם נוהגים במוסריות כלפי העמים האחרים?

---

<sup>817</sup> לטענתו, בני האדם מכילים כיום את תביעות המוסר רק על יחידים, והיחסים בין האומות אינם מושתתים על תביעות מוסר, לכן האומות מתנהגות כחיות טורפות.  
<sup>818</sup> גורדון, עם אדם, מבחר כתבים, עמ' 264, וראה שביד, היהדות והתרבות החילונית, עמ' 172-175; שטרסברג, יחיד, אומה ואנושות, עמ' 10, וגם ש. רצבי, אנרכיזם, עמ' 9.

<sup>819</sup> שם

<sup>820</sup> מאיר חזן טוען במאמרו כי גורדון התנגד לשימוש בכוח להגשמת היעדים של תנועתו לאורך כל שנותיו בארץ. החל במאבק על עבודה עברית באחוזת בית ב-1909, הסתייגות מהשמירה העברית, וכלה בפרשת תל – חי והקמת הגדוד העברי. עמדתו היסודית הייתה שיש להתרכז בעבודה וביצירה (מ. חזן, מסיבי לנקודה, עמ' 239 – 262)

<sup>821</sup> שם

"ומי כמונו, בני ישראל, צריך לעמוד על זה? אנחנו הודענו ראשונה כי האדם נברא בצלם אלהים, אנחנו צריכים ללכת הלאה ולאמור: העם צריך להיברא בצלם אלהים. ולא מפני שאנחנו טובים מאחרים, כי אם מפני שאנחנו נשאנו וסבלנו את כל מה שתובע את זה על כתפיו. במחיר ייסורינו, שאין דוגמתם בעולם, קנינו את הזכות להיות הראשונים ביצירה הזאת, ובכוח ייסורינו נמצא את הכוח ליצירה הזאת. מכל מיני אשפה עושים גז מאיר, – ואנחנו מכל מיני פורענויות וייסורי גיהנום עשינו אור גנוז, ואותו נביא לידי גילוי ביצירת עם-אדם, עם בצלם אלהים".

822

הדברים ברורים: א. האידיאל שלנו מקדמת דנא היה להידמות לאלוהים בן המוסרי שלו. זהו פרוש מילותיו שהאדם נברא בצלם אלוהים. הסבל שסבלנו בגלות, מידם של הגויים, האלימות, הרדיפות, עשו אותנו ליותר רגישים לסבל הזולת, מאשר שאר העמים, והוא מכשיר אותנו לקבל את הרעיון של עם אדם. דברים דומים הוא אומר במאמר "לבירור רעיונו מיסודו".<sup>823</sup>

יחד עם זה, הוא מבהיר כי אין כוונתו לרעיון התאחדות כל העמים. לרעיון זה עוד לא הגיע הזמן, וגם אין לו הצדקה: כי טבע האדם ורוח האדם עדיין לא נעלים מספיק. תפיסתו היסודית הייתה כי כל עם הוא כמו אבר מהגוף הגדול של האנושות, ובכך הוא פתר את המתח בין הסוציאליזם המטיף לאוניברסאליזם מופרז, המצוי למשל בתורה המרקסיסטית, ובין הנטייה להתבדלות הקיימת במסורת היהודית. לדעתו חשוב שכל עם ישמור על ייחודו וכך הוא יתרום לאנושות כולה.

גורדון רצה שהאומה היהודית לא תטשטש את ייחודה בפני אומות אחרות, ומצד שני הוא רצה שהאומה תחוש את הקשר שלה לשאר האנושות, אך מתוך עמדה מסויימת של התבדלות (שהייתה בעיניו מחסום לנטיות של התבוללות).<sup>824</sup> לדעתו, אין חיים או אידיאלים אוניברסאליים ללא זיקה ללאום, לא ליחיד ולא לאומה.

---

<sup>822</sup> שם

<sup>823</sup> שם, עמ' 258

<sup>824</sup> דוד כנעני טוען כי גורדון חשב כי מה שיפה לצינונות הוא בשורה לאנושות כולה: "אולי תחייטנו וגאולתנו יש להם איזה שייכות לא רק אל הכוחות הפועלים בחברה האנושית, כי אם גם אל הכוחות הפועלים בחיים הקוסמיים [...] אולי באמת אי אפשר לעם שנעקר מאדמתו [...] להיקלט באדמתו, לשוב לתחיה שלימה בלי יחס חדש, עיקרי קוסמי אל הטבע ואל החיים? [...] אנחנו צריכים להיות הראשונים לפרץ את החומה אשר בנו בני אדם מסביב לחייהם [...] ("הקונגרס", האומה והעבודה, עמ' 198).

## חזון החברה האורגאנית

גורדון פיתח אבחנה בין שני סוגי חברות: "חברה אורגאנית" ו"חברה מכאנית". החברה האורגאנית היא חברה הבנויה מקהילות כפריות קומונאליות, היא החברה האידיאלית לפי גורדון. החברה המכאנית היא החברה העירונית של ימינו כאשר הקשר בין היחידים הוא פונקציונאלי. היא מאופיינת על ידי מדינות, מפלגות, איגודים מקצועיים, צבא, משטרה, מקומות עבודה – רשת של מיסודים והתארגנויות חברתיות המפצלים את החברה, שהיחסים בין חבריהן פונקציונאליים ולכן מצומצמים.<sup>825</sup> גורדון התנגד לסוג זה של חברה בעלת אינדיבידואלים מבודדים זה מזה. הוא ראה גם בחברה הקפיטליסטית וגם בחברה שהסוציאליזם המרקסיסטי רוצה לבנות סוג כזה של חברה.<sup>826</sup>

לפי חזונו, בארץ ישראל תקום, או ראוי שתקום, חברה "אורגנית" משפחתית-קהילתית ולא מדינית, מכאנית או מעמדית. זאת תהיה חברה אשר היחידים במרכזה; יסוד ההתחברות של חברה זו תהיה העבודה, העבודה המאחדת את האדם עם היקום, ומזרימה מתוכו שפע של יצירה; החברה המשפחתית-קהילתית תשמור על כבוד היחיד שנברא בצלם, כל יחיד עולם מלא לעצמו.<sup>827</sup> כל היחידים יהיו מאוחדים ביניקתם מן המקור של חיי הלאום.<sup>828</sup> בהתאם לכך ביקש גורדון לבנות את החברה האידיאלית הארץ ישראלית, על יסודות שיתופיים כדוגמת הקבוצות, הקיבוצים, ומושבי העובדים.<sup>829</sup>

<sup>825</sup> שביד, מבחר כתבים, עמ' 15 – 16; רצבי, אנרכיזם, עמ' 221 – 222; שפירא, אור החיים, 202–203.

<sup>826</sup> גד אופז, "שליבים בהתפתחות תורת הגאולה של א"ד גורדון", עיונים בתקומת ישראל, 6 (תשנ"ו) עמ' 546.

<sup>827</sup> חזון זה מנוגד לחזונו של ניטשה שהגביל את חזון העל-אדם רק לחלק מהאנושות, ראה, שביד, לברור רעיונו, עמ' 77.

<sup>828</sup> עם אדם, עמ' 262 – 280; שביד, לברור רעיונו, עמ' 133.

<sup>829</sup> יסודות לתקנות למושבי עובדים, מבחר כתבים, עמ' 304 – 313; ראה גם שביד א', "בין מרטין בובר לא"ד גורדון", בתוך: מרטין בובר, 100 שנים להולדתו, עמ' 229 – 243; ש. רצבי, אנרכיזם, עמ' 216). א. שביד מסביר היטב את ההבדל בין שני טיפוסים החברה של גורדון: החברה האורגאנית מאחדת בתוכה אישים הנכנסים לתוכה לשם מגע גומלין בכל תחומי אישיותם. זוהי חברת חיים, שהכוח המלכד אותה שופע מבפנים, מתוך החוויה העצמית הספונטאנית של היחידים. לעומת זאת החברה המכאנית מאחדת בתוכה פונקציות מוגבלות, מוגדרות כ'מקצועות' לשם השגת תועלת מסויימת. הכוח המלכד אותה הוא מסגרת חיצונית מלאכותית, כפייתית. היא אינה מכוונת לחיים ביחד כי אם לשליטה. שליטה על מעמד אחר, מפלגה אחרת או מדינה אחרת. התחברות מכאנית כזו יוצרת מהפכות, מלחמות, והתוצר שלה הוא ה"המון", צירוף מקרי של בני אדם מנוכרים זה לזה (ההגות היהודית במאה העשרים, עמ' 162).

בחברה האורגאנית העקרון המדריך את היחסים בין הבריות יהיה הקדושה במובנה המוסרי – "קדושים תהיו כי קדוש אני". כאשר תקום החברה הזו תתגלה הדרגה החדשה של הקיום האנושי, דרגת "עם אדם". כלומר עם הפועל כאחדות אורגאנית של יחידיו ומתייחס אל העמים האחרים כשם שכל יחיד מתוכו מתייחס אל זולתו [...] האהבה מתפשטת מיחיד למשפחה, ממשפחה לקהילה, מקהילה לעם ומעם לאנושות. זהו חזון אחרית הימים היהודי של גורדון המגלם בתוכו אידיאל של 'עם סגולה', ואידיאלים חברתיים נוספים. גורדון היה רוצה שהחברה בארץ תתכונן על יסודן של קומונות שיתופיות.

דוגמה טובה לחזון החברה האורגנית האידיאלית אפשר לראות במכתבו של גורדון למייסדי נהלל: "יסודות לתקנות למושב עובדים". ב-1921, ביקשו מייסדי נהלל מגורדון מעין "מצע" או הנחיה רעיונית, על אילו עקרונות צריך לקום מושב העובדים שהיה יצירה חדשה בארץ. רוב המייסדים באו מקבוצת דגניה, וגם גורדון עשה כמה שנים בקיבוץ זה. לכן העקרונות של המסמך שלפנינו והרוח שלו מתאימים יותר לקיבוץ או קבוצה ופחות למושב עובדים כפי שאנו מכירים אותו. מכל מקום בחיבור זה באים לידי ביטוי רעיונותיו של גורדון על החברה האוטופית או החברה האורגנית אותם הגה במשך שנים רבות.

כבר בפתח המכתב מדגיש גורדון כי היישוב החדש צריך לקום על יסודות אחרים מאשר אלו העומדים ביסודן של רוב החברות הקיימות כיום, ובעיקר המודרניות. חברות אלו מבוססות על הקניין הפרטי, על היוזמה הפרטית, על המסחר ועל הכסף. התכלית העליונה בחברות אלו היא השלטון, הכבוד והעושר, והכל סובב סביב חומריות של הפרט. החברה החדשה שתקום, צריכה לקום על יסודות אנושיים שונים, ועל אידיאלים אחרים שבמרכזם היחיד ומימושו, העבודה לשמה, ואידיאלים הומאניסטיים נוספים (כגון יחס אנושי לערבים).<sup>830</sup>

גורדון היה ער לסכנה האורבת לחברה האורגנית להפוך לחברה המכאנית. הארגון החברתי הנוצר על ידי 'ההכרה' עלול תוך כדי התגבשותו והגברת יעילותו, להפוך למכשיר חיצוני, המדכא את אבריו ותאיו (כלומר, יחידיו, וחברות המשנה שלו), מפצל אותם, מנכר אותם זה מזה ומנצל אותם. במילים אחרות המסגרת המוסדית של החברה עלולה להתגבש כמסגרת שלטונית המציגה את **השלטון עצמו כמטרה** והורסת באופן זה את הזרימה הספונטאנית, הטבעית של היחסים בין הבריות,<sup>831</sup> אך

<sup>830</sup> יסודות לתקנות למושב עובדים, מבחר כתבים, עמ' 304 – 313

<sup>831</sup> מבחר כתבים, עמ' 17

גורדון הכיר בצורך במסגרות חברתיות להגשמת החזון הציוני ובמובן זה לא היה אנרכיסט קיצוני.

בשעה שהמסגרת חדלה להיות אמצעי המשרת את היחסים הבין אישיים והופכת למטרה בפני עצמה מתחיל המבנה האורגאני להתפורר, ובמקומו באה מערכת מורכבת ורבת סכסוכים של התארגנויות "מכאניות": מדינות, מפלגות, מעמדות, איגודים מקצועיים; כלומר רשת של מיסודים חלקיים, המפצלים לא רק את האומה אלא גם את הקהילות ואת המשפחות, ואף את מוקדי הפעילות האישית של כל יחיד. תופעות של אנוכיות וניצול הדדי חודרות גם לקהילות וגם למשפחות, ובנוסף לחברה הכללית הלאומית. המסגרות האינטימיות מידלדלות, מתעוותות ונחלשות. בסופו של דבר, נהרסים גם הליכוד הפנימי והאחדות של חיי הפרט. לדעת גורדון תהליך זה הוא אחד הגילויים החמורים ביותר של ניוון החברה והתרבות בזמננו<sup>832</sup>

המסקנה הנובעת מניתוח זה היא כי יש לבטל את המסגרות המכאניות הגדולות, ולחזור ולחזק את היחידות החברתיות הקטנות האורגניות. אבל כיצד עושים זאת? מלחמה מאורגנת בממסדים אלו תוכל להתנהל רק על ידי ממסד אדיר הדומה להם, אך גורדון התנגד למאבק אלים. גורדון מצביע על שתי דרכים לשינוי:

א. הדרך היחידה, לדעת גורדון, היא למנוע מן הממסדים האדירים האלו את מקורות כוחם היא לעורר את רצונם הכנוע של ההמונים. השלטון מנצל את כניעתם העיוורת של ההמונים לתועלתו<sup>833</sup>

ב. צריך להתרכז במפעל החיובי, בכוח החלטותיהם האישיות של יחידים רבים. צריך לבנות מלמטה את החברות האורגניות: המשפחות והקהילות. בדרך זו ייעלמו המסגרות המכאניות מאליהן.

האוטופיה האנרכיסטית<sup>834</sup> של גורדון היא חברה הבנויה ממערכת גדולה של קהילות, הפועלות בעיקר מכוח הספונטאניות האישית והבין אישית. המסגרות המוסדיות תהיינה מינימאליות ולא יינתן להם להתפתח למנגנון מסועף. לשם כך צריכה להתרחש מהפכה, אך זוהי מהפכה בלבבות.

<sup>832</sup> שם

<sup>833</sup> שם, עמ' 18

<sup>834</sup> שביד כותב כי גורדון הסתייג מהאנרכיזם. הוא הכיר בעובדה כי שכדי לבנות חברה חדשה יש ליצור בשבילה מסגרות אירגוניות, המהוות מגוון של צורות חברה כפריות – קהילתיות, המאחדות משפחות-משפחות על בסיס של שותפות העבודה. הוא החזיק בדעה שאין לקדש אף מסגרת שכזו. עליהן להיות גמישות וניתנות לשינוי לפי רצון חבריהן. (שביד, תולדות ההגות היהודית במאה העשרים, עמ' 209)



גורדון האמין שגם בתחום זה עמנו צריך להיות החלוץ. כי שינוי זה חשוב ואפשרי לגבי העם היהודי המתחיל להתגבש בא"י. עם זה, שאין לו מדינה ואין לו צבא ואין לו משטרה, (ואליבא דגורדון גם לא צריך לשאוף לכך), הכרחי עבורו לבנות חברה אורגאנית, והוא באמצעות מפעל הגאולה שלו יראה לאנושות את הדרך לשינוי הנראה במבט ראשון בלתי אפשרי<sup>835</sup>

## 6. בין מארקס לגורדון

רעיון הגאולה האנושית האוניברסאלית (ביטול האומות והמדינות), הטמון בתורה המרקסיסטית, ריתק אליו מספר רב של משכילים יהודים צעירים במזרח אירופה. באמצעות המהפכה הסוציאליסטית, כך חשו, ייהרס לא רק המבנה החברתי המדכא של רוסיה הצארית, (שממנה באו רוב עולי העלייה השנייה), אלא יפרץ גם הנתב לפתרונה של השאלה היהודית ע"י שילוב היהודי המשכיל במפעל הגאולה האנושי הכללי. הרעיון הזה בא לידי ביטוי בסיסמתו של מרקס: "הפועלים אין להם מולדת". המרקסיזם הקלאסי ראה בלאומיות אידיאולוגיה שהבורגנות המודרנית מאמצת לה בניסיונה להסתיר את האינטרסים המעמדיים שלה. תפקידו של הפרולטריון העולמי הוא לקרוע את המסווה הזה מעל המלל הלאומי, וליצור סולידריות פרולטרית בינלאומית כבסיס למהפכה העולמית ולאוניברסליזם הגואל. התפיסה הזו היא הסיבה הראשית שבעטייה התנגד גורדון למרקסיזם.

למארקס נודעה השפעה רבה על ראשי התנועה הציונית בסוף המאה ה-19 תחילת המאה העשרים. די אם נזכיר את בורוכוב<sup>836</sup> שהיה המנהיג הרוחני של אחת משתי המפלגות הציוניות של העלייה השנייה – "פועלי ציון", אם כי הוא מצא דרך רעיונית לשלב בין מרקסיזם ללאומיות. הגישה המרקסיסטית של "פועלי ציון" באה לידי ביטוי במצע של ועידת היסוד שלהם בארץ שהתקיימה ברמלה. "מצע רמלה" (פלטפורמת רמלה, הפלטפורמה הרמלאית 1906). מצעה של מפלגת 'פועלי ציון'<sup>837</sup>, נוסח על ידי עשרה מחברי המפלגה, אשר התכנסו ברמלה ב-7-9 באוקטובר 1906. המצע נוסח במונחים מרקסיסטיים, ודיבר על מלחמת מעמדות וסינופה של פועלי ציון הארצישראלית לפועלי ציון העולמית. מצע זה עורר את התנגדותו החרפה של גורדון ושל מפלגתו "הפועל הצעיר".

<sup>835</sup> שם עמ' 18

<sup>836</sup> שלמה אבינרי, "בורוכוב: מארכיזם ציוני", הרעיון הציוני לגונוי, תל-אביב, עם עובד, 1980 עמ' 161 - 173

<sup>837</sup> לפי המצע הזה, אין לשתף פעולה עם הבורגנות הציונית, תפקידם של הפועלים לסייע בהתפתחות הקפיטליזם בארץ הפאודלית למחצה, ורק אחרי שלב הכרחי זה בהתפתחות ההיסטורית, הם יחוללו בה מהפכה סוציאליסטית (אניטה שפירא, ככל עם ועם, עמ' 50)

לפי המצע של 'פועלי ציון', ארץ ישראל עתידה להיבנות על ידי הקפיטליסטים. הקפיטליסטים יזדקקו לפועלים משכילים ונמרצים לשם בניית הארץ. הפועלים המקומיים (הערבים) בארץ ישראל הם נחשלים ולכן יש צורך בפועלים מפותחים יותר אשר יגיעו מחו"ל. הפועלים היהודים שיהגרו לארץ באופן סטיכי, ינהלו בה את מלחמת מעמדות, עם המעמדות הבורגניים, ולבסוף יכוננו בה משטר סוציאליסטי-קומוניסטי. באמצעות גישה זאת התגברו 'פועלי ציון' על כמה בעיות תיאורטיות, כגון שיתוף הפעולה עם הבורגנות הארצישראלית, דחיית המהפכה, ובעיית המלחמה בעבודה הערבית דבר שנגד את הרעיון המרקסיסטי של סולידריות פועלית, ואחוות העמים.<sup>838</sup>

בין ניתוח החברה התעשייתית המודרנית של גורדון לבין ניתוח חברת ההמונים המנוכרת במשטר הקפיטליסטי של קארל מארקס, יש מידה גדולה מאוד של דמיון<sup>839</sup>, בייחוד כאשר מדובר ביחס אל העבודה ואל תהליכי היצירה הבסיסיים שלדעת שניהם הם המהווים תשתית לכל מערכת היחסים החברתיים. בעיני מארקס, כבעיני גורדון ערך העבודה איננו מתמצה רק בהישג החומרי ובסיפוק צרכי קיום נמוכים. האדם מתפתח בעבודה, מרחיב את צרכיו, ומפתח את כישרונותיו, והוא זוכה על ידי כך גם למעמד חברתי ולהכרת ערכו וכבודו. העובד אמור לזכות דרך העבודה בהרחבת עצמותו, בביטוי כישרונותיו ויכולותיו. בחברה הקפיטליסטית (לפי מארקס) או בחברה המכאנית (לפי גורדון) הופכת העבודה לסחורה גרידא, והרי זו פגיעה עמוקה בכבודו ובערכו של העובד כאדם, וזהו המקור של "הניכור" בחברת ההמונים התעשייתית הממוסחרת, ההופך את העובד לסחורה אנונימית ומופשטת, וכך העובד מאבד את ערכו העצמי הייחודי.

וכותב גורדון ברוח דומה: "מה זה בא ללמדנו – שהקפיטליזם אין בו נשמה, אין בו עניין אנושי, והוא משמש את בעליו רק כמכשיר מכונה בלבד [...] בעצם הרי הוא יוצר יצירה פרדיטית, בכוחם של אחרים [...]"<sup>840</sup>.

---

<sup>838</sup> <http://tnuathaavoda.info/terms/home/terms/1108926711.html?cat=13> (תנועת העבודה הישראלית)

<sup>839</sup> לפנינו דוגמה טיפוסית להתייחסות של גורדון אל משנות רעיוניות שאיתן התמודד. כלל הוא שאותן משנות שדחה בחריפות כגון משנותיהם של טולסטוי, ניטשה ומארקס, הן גם השיטות שמהן קיבל השפעה רבה (תוך כדי ביקורת המפרשת מחדש מה שקיבל), אבל גורדון לא ציין מה שקיבל ממשנות אלה, וגילה בפירוש רק את הצד הביקורתי (אליעזר שבייד, תולדות ההגות היהודית במאה ה-20, ישראל, זמורה – ביתן, 1990; ראה גם מאמרו לבעיית המקורות של משנת א"ד גורדון, דברי הקונגרס העולמי החמישי, למדעי היהדות, כרך ג', תשל"ב, עמ' 345 – 351).

<sup>840</sup> ראה אצל מארקס: "העבודה המנוכרת", בתוך ק' מארקס, כתבי שחרות, מרחביה: הוצאת ספריית פועלים, ערך שלמה אבינרי, תשכ"ו, עמ' 118. אצל גורדון: מכתבים לגולה, כתבים, כרך האומה והעבודה, מעמ' 539 ואילך. פסקה זו מבליטה היטב מה חב גורדון לניתוח המרקסיסטי של בעיית העבודה במשטר הקפיטליסטי ומה ההבדל ביניהם.

לדעת גורדון, כלדעת מארקס, החברה מתפתחת מתוך יחסי העבודה, ובעיקר יחסי העבודה הם בעיית המפתח לארגון החברתי. החברות נבדלות זו מזו ביסודן לפי הדרך שבה הן פותרות את בעיית יחסי העבודה, ושאלת הצדק או העוול החברתי, היא בראש וראשונה, שאלת פתרון הניצול ביחסי העבודה.

אף על פי כן, מעבר להקבלות בהנחות כלליות אלו, משנתו החברתית של גורדון התגבשה כמשנה המתנגדת בחריפות למרקסיזם, וזאת מארבע סיבות: א. גורדון דגל בלאומיות, לא במלחמת מעמדות ולא בסולידריות כלל עולמית של הפועלים. ב. גורדון טען כי למשנה המרקסיסטית יש חזון המוביל לבניית חברה מכאנית. ג. הוא סבר כי החברה שתקום במדינה הסוציאליסטית תדכא את היחיד ואת החופש. ד. גורדון התנגד למהפכות אלימות, ולשינוי הסדר החברתי בדרך זו. לדידו השינוי יבוא מהשתנותם של היחידים.

הוא מצא עצמו בעימות עם רוב אנשי תנועות הפועלים היהודיות בארץ ובחו"ל. העימות נגע לערכים, לזירת החיים האידיאלית שאליה שואפים, ובייחוד לדרכים שבהן יש ללכת כדי להגשים את החזון החברתי בעם היהודי בארץ ישראל ובאנושות. בקטע שלהלן נמצא את רוב נימוקיו כנגד הקפיטליזם והסוציאליזם גם יחד. גורדון גוזר גזירה שווה בין הליברליזם לסוציאליזם המרקסיסטי:

"לא החומריות, או מצד שני הגופניות היא היסוד המצמצם בתורות אלו (הסוציאליסטיות – א.ק.), הממעט את דמותם של החיים [...], היסוד המצמצם הוא הרבה יותר עמוק [...], היסוד המצמצם הוא עצם המכאניות של החיים האנושיים, כריתותם מהחיים הקוסמיים [...] הסתירה כלולה בעצם היסוד, בעצם הסיבה שהולידה גם את הסוציאליזם (הסוציאליזם – א.ק.), וגם את האינדיבידואליות המנוכרת [...]. שתוצאתה היא הכריתות מהחיים הקוסמיים גורמת ליחיד הקפיטליסט, רצון לשלוט ולנצל עבודת אחרים כדי למלא את תאוותיו, אך הסוציאליזם מצד שני ביטל את האישיות בתוך הכלל: העיקר בעיניה ההכרה המעמדית ולא ההכרה האישית [...] זה אומר כי עצם הרעיון הסוציאלי הוא רעיון שיש לחדש את החיים האנושיים על ידי **סדרים חדשים** בחיים הקיבוציים, מבלי לחדש מיסודה את **רוח האדם** או כי להתחיל צריך לא מכל היקפם ועומקם של החיים החומריים והרוחניים יחד, כי אם מסדרי החיים הקיבוציים, אשר מהם תצא מאליה התחייה השלמה. עצם הרעיון הזה סותר מיסודו את חשיבותה של האישיות ושל כל היחידים העושים את הקיבוץ ואת הדרך לפיתוח האישיות [...] של כל היחידים העושים את הקיבוץ ואת הדרך לפיתוח ההכרה והאישיות

בבהירות כמעט מוחשית. יש לראות זאת במה שקוראים לו מלחמת המעמדות ובמה שקוראים לו דיקטטורה של הפרולטריון".<sup>841</sup>

גורדון חוזה נכונה כי "מלחמת המעמדות" תוביל בסופו של דבר לדיקטטורה.

גורדון מצביע בפסקה זו על הקבלה בין שתי עמדות קוטביות מנוגדות זו לזו: אינדיבידואליזם המזוהה עם הליברליזם והקפיטליזם, והסוציאליזם המרקסיסטי (הסוציאליזם בלשוננו). שתיהן מתעניינות רק בצד החומרני של החיים, בהטבת המצב הכלכלי של האדם, שתיהן שוגות באשליה כי בעקבות שינוי ההסדרים החברתיים יבואו החיים על תיקונם. הוא מבקר את הסוציאליזם המרקסיסטי על-כך שאינו מבין כי רק ע"י שינויים פנימיים אצל היחיד, בהכרתו ובתודעתו תתוקן החברה, וכי עצם ההתארגנות במסגרות ענק מביאה לדיכוי היחיד.

בנוסף הוא מבקר את התוצאה הפסיכולוגית של שתי התופעות הללו, שהיא: **הכריתות מהחיים הקוסמיים**. יחיד מנותק מן המעגלים של הטבע, האומה והחברה שמתוכם הוא מתפתח, עלול לראות את עצמו כעומד לעצמו, מיועד **לשלטון** על חברתו וסביבתו, או כפונקציה מכאנית של המערכת הממוסדת המפעילה אותו, ולא לשים לב לשינוי החל בהכרתו הפנימית.

כוונתו של גורדון בביטוי הזה "כריתות מהחיים הקוסמיים", מתבררת היטב מתוך ההבדל שבין הבנתו שלו את העבודה לבין ההבנה המרקסיסטית של העבודה. בעוד שמרקס התמקד בהצבעה על ניצול העובד ע"י הקפיטליסט את העובד, בחישובי "הערך העודף" וכדומה, לגבי גורדון העבודה אינה רק קניין או פרי השקעה של כישרון ומאמץ. לגבי גורדון, העבודה ביסודה היא חוויה דתית-קוסמית. העבודה היא יצירה, דרכה מתחבר האדם אל הכוחות הפועלים בטבע, האדם מזרים כוחות אלו דרך אישיותו ומעצב אותם בדמות שהוא חפץ בה, כדי ליעד את המוצר למטרה אנושית. העבודה היא תהליך שבו האישיות כולה מתרחבת. העבודה מאחדת בני אדם לא רק בתפקוד משותף אלא יוצרת ביניהם אחדות חיים, גם כעובדים יחד בתוך מאמץ היצירה וגם בהנאתם מפירותיה. הם נעשים אז חלק בלתי נפרד מן הטבע הסובב אותם, שמתוכו הם יוצרים והם מתאחדים ביניהם כגוף אורגני שאיבריו משלימים זה את זה.<sup>842</sup> מושגים אלו, וצורת חשיבה זו אינם מופיעים כלל במחשבה המרקסיסטית על העבודה, אך כן מופיעים בתיאוריו של טולסטוי את העבודה ב"אנה קארנינה".

<sup>841</sup> "לברור רעיונו מיסודו", האדם והטבע, עמ' 185 – 187.  
<sup>842</sup> שבייד, תולדות..., עמ' 165.

אפשר לראות כי גורדון עושה הבחנה בין שני מיני סוציאליזם – הסוציאליזם של החברה האורגנית שבו תיקון החברה יושג ע"י תיקון היחיד ותיקון היחסים בין בני החברה, לעומת סוציאליזם מכאני של מלחמת מעמדות שאינו משנה את המהות הפנימית של היחידים אלא רק את סדרי החברה.

גורדון נלחם מלחמת חורמה בתורה של הסוציאליזם המרקסיסטי ובמהפכה הקומוניסטית שהתרחשה בשנות חייו האחרונות, ברוסיה. הוא התנגד לשינוי הסדר החברתי בכוח ובאלימות ע"י צבא ומשטרה:

"העמדת כוח החיים הציבוריים על הצבא, הרי היא שוב העמדת החיים הציבוריים על האלמות(?) והזדון. צבא קורא למלחמה, להרג, לחורבן ולשלטון הרשע והפריזטיות. כך מחייב טבע הדברים, וכך אנחנו רואים אותו בחוש באותה רוסיה עצמה, ולא רחוק לראות, כי זו רק ההתחלה." <sup>843</sup>

גורדון יצא גם בביקורת קשה כנגד המושג המרקסיסטי "דיקטטורה של הפרולטריון". הוא טוען כי אין דבר כזה "דיקטטורה של הפרולטריון". בראש המשטר המהפכני הרוסי עומדים דיקטטורים כמו לנין וטרוצקי ומספר מצומצם של חבריהם, והם מנהלים את המשטר מבלי שלפרולטריון יש יכולת להתערב בנהול העניינים. <sup>844</sup>

אך מאבק זה כנגד הקומוניזם אין משמעותו אצל גורדון השלמה עם אי צדק. עם היותו שמרן שפסל את הסוציאליזם בשם ההיסטוריה והסדר הטבעי, הוא לא ויתר על עצם הרעיון של צדק ושוויון. למרות שהוא דגל בלאומיות אינטגרלית הוא לא ביקש להשלים עם אי-הצדק למען שלמות האומה תוך הינתקות כוללת מערכי הסוציאליזם, כי סבר שבעיית הניצול אינה רק בעיית ניצולם של העובדים אלא של "ניצול העם", <sup>845</sup> כי הרי הקפיטליזם הארצישראלי אינו רק אויבו של השכיר אלא של האומה כולה. לכן, כדי ללחום את מלחמתו של הפועל, כדי לתמוך בתביעותיו, אין צורך להזדקק למושגי הצדק הסוציאליסטיים. לשם כך די לדבוק בעיקרון הסולידריות הלאומית:

"את הצדק הכלכלי, בכלל את הצדק בכל צורותיו וגווניו, בין אדם לחברו ובין עם לעם, אנחנו דורשים לא בשם הסוציאליזם, כי אם בשם הלאומיות. <sup>846</sup> זאת גם מהטעם

<sup>843</sup> לבירור רעיונו מיסודו, האדם והטבע, עמ' 187

<sup>844</sup> שם, עמ' 189

<sup>845</sup> "עבודתנו מעתה", האומה והעבודה, עמ' 236. ראה, שטרנהל, עמ' 81 - 82

<sup>846</sup> "לבירור עמדתנו", האומה והעבודה, עמ' 216

הפשוט ש"עושיק הלא הוא עושיק, וגזל משפט הלא הוא גזל משפט, אם העושיק הוא קפיטליסט או פרולטארי".<sup>847</sup>

ומסכם גורדון וממשיך:

"פה לובשת העבודה צורה לאומית-מדינית ולא סוציאלית-לאומית. שאלת העבודה בקרבנו לא שאלת הפועלים או העובדים, לא שאלת העבודה והרכוש, כי אם שאלת העם, שאלת העבודה והארץ או העם והארץ [...]"<sup>848</sup>.

גורדון הגיע להשקפה קיצונית כי העובדים צריכים לנתק מגע מאיכרי המושבות ולהפסיק לעבוד במושבותיהם, לייסד מושבי פועלים בצמוד למושבות, ולעבוד בהם על אחריותם.<sup>849</sup> על העובדים לעבוד בחוות של ההסתדרות הציונית ולהקים ישובים על אדמת הלאום. למסקנות אלו הגיעה גם מנהיגות תנועת הפועלים ערב מלחמת העולם הראשונה, לאחר שעברה מהפך אידיאולוגי מסיסמת "כיבוש העבודה" לסיסמת "כיבוש הקרקע" וכתוצאה מתובנה זו הוקמו ישובים קומונאליים כמו דגניה וכנרת.<sup>850</sup>

### המשטר הרצוי בארץ ישראל

בדרך כלל נהוג לחשוב במחקר כי גורדון לא התעניין בשאלת המשטר הרצוי בארץ, וליתר דיוק בצורות היישוב היהודי, מכיוון שתלה את שינוי החברה בהשתנות הפנימית של היחיד. אך עיון בכתביו מגלה כי היה לו מושג ברור על המשטר היישובי שצריך לקום בארץ. הוא הטיף להתיישבות ומשטר דומים למשטר סוציאליסטי - הוא הטיף לכך שכל ההתיישבות תיעשה ע"י ההסתדרות הציונית, וכך גם התעשייה תיעשה מהון ציבורי, והתנגד לקניית קרקעות באופן פרטי. הקרקע בא"י חייבת להיות לאומית לדעתו, והוא התנגד ל"יזמה הפרטית" בא"י ולכלכלה שיש בה מנצלים ומנוצלים. צורת ההתיישבות המועדפת עליו היא צורה קומונלית של קבוצות ומושבים. כמו כן הוא דגל באיסור על האיכרים להעסיק פועלים שכירים. עליהם לעבד את אדמתם רק בעבודה עצמית. גורדון גינה את חברי ההנהלה הציונית שדגלו ביזמה הפרטית לסוגיה כדרך המלך ליישוב הארץ, מתוך חישובים כספיים ועסקיים:

"[...] אין פלא, כי יש בתנועה הציונית בכלל, ובמידה ידועה גם בהנהלתה, כמו גם בקרב עסקני הישוב בארץ, נטייה יתירה לאחוזות ו'איניציאטיבה פרטית' זאת אומרת

<sup>847</sup> זאב שטרנהל, בנין אומה או תיקון חברה, תל - אביב, עם עובד, 1995, עמ' 68 - 77

<sup>848</sup> שם, עמ' 152

<sup>849</sup> מקוצר רוח, האומה והעבודה, עמ' 143 - 144

<sup>850</sup> אניטה שפירא, המאבק הנכזב, עמ' 26 - 30

לעסקים כספיים, (יותר) מאשר להלאמת הקרקע והתעשייה ולעבודה עצמית, לקבוצות, למושבי עובדים לעבודה של יצירה לאומית אנושית."

" מכאן מסקנה ישרה, כי אין בארץ ישראל מקום לקניין פרטי על האדמה ולבעלי אחוזות, כי ההכרח הכלכלי מחייב הלאמת הקרקע והתעשייה, אם גאולה לארץ ותחייה לעם אנו מבקשים." <sup>851</sup>

כידוע גורדון נאבק ב"סוציאליזם" (הסוציאליזם) כניגודה של ה"לאומיות". אך יש שתמהו על-כך וסברו כי גורדון היה סוציאליסט לכל דבר. ברנר מצביע על הסתירות בעמדתו המוצהרת של גורדון השוללת את הסוציאליזם. ברנר ניתח את תופעת שנאתו של גורדון למילה סוציאליזם ולמושג סוציאליסט:

"אם הוא, גורדון, אינו סוציאליסט – אין כלל סוציאליזם בעולם. גורדון, הקיצוני בשנאתו לפרדיטיות בכל צורה שהיא, המטיל חובת עבודה וברכת עבודה על כל ילוד אשה, הדואג ומטיף לתרבות העבודה, לנצחון החברות הטבעית שבאדם; גורדון הדורש הלאמת הקרקע ומכשירי עבודתה, והמתנבא על כך – אינו רוצה לקרוא לכל זה סוציאליזם, כי אם דוקא לאומיות, ובהבדל זה הוא רואה את חזות הכל. גורדון נאחז בכל נימי נפשו בתוכן הסוציאליזם, זורק בתוקף ובחרי-אף את המילה המביעה אותו תוכן. אין זו אלא עקשנות משונה."

אכן ניתן לומר כי גורדון אינו עקבי ביותר כאשר הוא אומר כי תיקון החברה תלוי רק ביחיד ולא בשינוי הסדר החברתי, וישנם כתובים לא מעטים בהם גורדון מדגיש את החזון של חברה סוציאליסטית בארץ ישראל.

## שוויון ערך האדם

במכתב גלוי ל"ח ברנר הוא כותב: "אפשר לטעות ולחשוב כי אני סובר כדעת האומרים (כוונתו לניטשה), כי כל העולם אינו כדאי אלא בשביל היחידים, הבחירים, בני העלייה. לא! יהודי אני, בן האומה, אשר יצרה את 'מוסר העבדים' (כאן הוא לועג לניטשה) וקרובה לי נפש ה'עבד', נפש ה'קטן' והקטן שבקטנים, אולי לא פחות מן הנפש הגדולה [...] ובכלל אינני סובל את כל החלוקה שמחלקים את בני האדם על 'המון' ועל בני עלייה." <sup>852</sup>

<sup>851</sup> מקוצר רוח, שם,  
<sup>852</sup> "מכתב גלוי ל"ח ברנר" 1912, האומה והעבודה, עמ' 164.

גורדון סבר כי הכוח הפנימי של כל ברייה אינו ניתן להשוואה או למדידת ה"עוצמה" (אותו מושג שניטשה הרבה להשתמש בו).<sup>853</sup> כל ברייה נמדדת לשיטתו בהתאמה לחייה הייחודיים ועל-פיהם, ואין להקיש ממנה על קיום "עוצמה" או על העדרה. הוא דוחה את ההשוואה בין הבריות כבסיס להערכתן. הוא גם דוחה את ההיבט המתנשא ואת שירת ההלל לתאוות השלטון של ניטשה (על השפעת ניטשה על גורדון, ראה להלן פרק ה'). במקום הגדרת הכוח ההיראכית הוא מציע הבנה חדשה של כוח אותה עלינו לחפש ברצונו העז של כל יצור לחיות בבטחון העצמי שלו ובנכונותו לעשות מה שייטיב עמו ועם זולתו.<sup>854</sup>

"ברייה אפילו באלף לא בטלה – ואפילו באלפי אלפים, אם היא בריה חיה. בריה מקרוסקופית היא יחידית [...] והמתבטל הוא אפס. ה'אני' אינו מתבטל גם בפני המציאות ואפילו בפני הטבע [...] להתבטל, לוותר אינו יכול."<sup>855</sup>

גורדון נעזר גם במדרשים תלמודיים (מסכת מועד קטן, טז, ע"ב)<sup>856</sup> במאבקו בכל הגישה ההררכית של ניטשה וגם של התפיסה הרבנית המסורתית, המניחה הררכיה ושלטון של 'הגדולים' המלומדים על הקטנים. לפי גורדון, כוח אינו נמדד ביכולת ההתנשאות והשליטה על האחר אלא בעצמת הרצון, בעצמת החיים, בעצמת התשוקה לתת לזולת, ובעצמת תחושת העצמי הבלתי מתבטלת של האדם.

### שלילת האלימות כדרך לשינוי חברתי

בהסברו של גורדון את מהות היחסים בין קפיטליסטים לפרולטריום, הוא טוען "כוחם של הקפיטליסטים לא ברכושם, אף אמנם אין להם שום כוח ממשי, כוחם הוא בחולשתם האישית של העובדים":

<sup>853</sup> למשל, ניטשה, מעבר לטוב ולרוע, עמ' 187

<sup>854</sup> רמון, חיים חדשים, עמ' 11 - 112

<sup>855</sup> הקונגרס, כתבי גורדון, א, עמ' 161

<sup>856</sup> תלמוד בבלי מסכת מועד קטן דף טז עמוד ב:

אף דברי תורה בסתר. יצא רבי חייא ושנה לשני בני אחיו בשוק, לרב ולרבה בר בר חנה. שמע רבי - איקפד. אתא רבי חייא לאיתחזוי ליה, אמר ליה: עייא, מי קורא לך בחוץ? ידע דנקט מילתא בדעתיה, נהג נזיפותא בנפשיה תלתין יומין. ביום תלתין שלח ליה: תא, הדר שלח ליה דלא ליתי. מעיקרא מאי סבר ולבסוף מאי סבר? - מעיקרא סבר: מקצת היום ככולו, ולבסוף סבר: לא אמרינן מקצת היום ככולו. לסוף אתא, אמר ליה: אמאי אתית? אמר ליה: דשלח לי מר דליתי. והא שלחי לך דלא תיתי? - אמר ליה: זה ראיתי, וזה - לא ראיתי. קרי עליה: ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלם אתו. מאי טעמא עבד מר הכי? - אמר ליה: דכתיב חכמות בחוץ תרנה. אמר ליה: אם קרית - לא שנית, ואם שנית - לא שילשת, ואם שילשת - לא פירשו לך. חכמות בחוץ תרנה - כדרבא. דאמר רבא: כל העוסק בתורה מבפנים - תורתו מכרזת עליו מבחוץ. והא כתיב לא מראש בסתר דברתי! - ההוא ביומי דכלה. - ורבי חייא, האי חמוקי ירכיך מאי עביד לה? מוקי לה בצדקה ובגמילות חסדים. אלמא, נזיפה דידהו תלת/תלתין/ יומין! - נזיפת נשיא שאני.



"היש פה באמת מלחמת המעמדות במובן הפשוט של המלה, מלחמת שני צדדים בעלי אינטרסים שונים? היוצאים להילחם - מצד אחד הקפיטליסטים ומצד שני – העובדים, הפרולטריון? האם השוטרים, הצבא ובכלל כל הכופים בפועל ממש את העובדים לקבל את מרותם של הקפיטליסטים ונלחמים בהם, בשעה שהם דורשים צדק ומשפט, הם הקפיטליסטים או מקרב הקפיטליסטים? האם הם אינם עובדים בני עובדים, פרולטריום ממש כאותם שהם נלחמים בהם? הוי אומר, לא מלחמות הקפיטליסטים בפרולטריון פה, כי אם מלחמות הפרולטריון בפרולטריון רק על פי צו של הקפיטליסטים. ובמה כוחם של הקפיטליסטים גדול לצוות? האמנם רק ברכוש, שהם מחזיקים בידיהם? אבל הלא גם את הרכוש יוצרים העובדים, הפרולטריון! הוי אומר, כוחם של הקפיטליסטים לא ברכושם, אף אמנם אין להם שום כוח ממשי, כוחם הוא בחולשתם האישית של העובדים. נצייר לנו לרגע, כי העובדים שבעם או שבמדינה הם בעלי הכרה אישית די מפותחה, עד שכל אחד מהם מרגיש בכל ישותו את אחריותו לכל חיים ויצירה, שלו ושל אחרים, של כל מי שהוא ויודע לעמוד בפני כל הבא להפריע את האחריות הזאת יודע לבלי להכנע לכל צו מחייבו לענוש או גם להרוג אדם עובד וחי על עבודתו, בכלל – להכניע, להילחם, לרצוח, להחריב, – מה היה אז כוחם של הקפיטליסטים? מי היה נלחם להם? האם היה אז מקום למלחמת המעמדות?<sup>857</sup>

כאן מתבטאת השפעת טולסטוי על רעיונותיו של גורדון. כי טולסטוי טען שאם המדוכאים, העם, לא ישתפו פעולה עם המדכאים, לא יהיה שעבוד, ניצול ודיכוי, והוא כמובן התנגד לשינוי הסדר החברתי על-ידי אלימות.<sup>858</sup> גורדון מתנגד ממש כטולסטוי לאמצעי הכפייה והאלימות של המדינה וכך הוא כותב לאחר המהפכה הבולשביקית:

" הן מצד זה יש לראות ברור, כי ביסודה של שאלת העבודה והרכוש מונחת שאלה אחרת, הרבה יותר עמוקה. בצורה קונקרטיה הרי היא השאלה על דבר המשטרה **והצבא בעיקר הצבא**. ולא באותו המובן, כי העבודה לחידוש הסדר המדיני והסוציאלי צריכה להתחיל מהכשרת הצבא להילחם את מלחמת הסוציאליזם, כמו שנהגו למשל ברוסיה, כי אם במובן אחר לגמרי. העמדת כוח החיים הציבוריים על הצבא הרי היא שוב העמדת החיים על האלמות והזדון. צבא קורא למלחמה, להרג, לחורבן ולשלטון הרשע והפרזיטיות. כך מחייב טבע הדבר, וכך אנחנו רואים כבר בחוש באותה רוסיה עצמה, ולא רחוק לראות, כי זו רק התחלה. השאלה היא על דבר ביטול כוח האלמות והזדון, על דבר ביטול הצבא, שדוקא העם העובד הוא העושה אותו, וקודם כל להוותו הוא עצמו. אולם השאלה הזאת עומדת שוב על שאלה הרבה יותר עמוקה ויותר

<sup>857</sup> "לבירור רעיונו מ'סודו", האדם והטבע, עמ' 187.

<sup>858</sup> ראה: "מכתב להינדו" בתוך שלטון עצמי.

חמורה; כיצד, בלי צבא, בכלל בלי כוח כופה ומכריח, לשמור על החיים והחירות והרכוש של העם מהאלמות והזדון (של עמים אחרים ושל זדים מקרב העם) ועל העבודה והיצירה מהעצלות והרשלנות והפרזיטיות, הטבועות כל כך עמוק בנפש האדם? מפה לא קשה לראות, כי העבודה לחידוש החיים היא ביסודה עבודה לתיקון האדם מיסודו, לתיקון האדם העובד, שהוא היוצר את החיים והוא העושה את הצבא, עבודה של חינוך עצמי לכל העובדים והיוצרים של כל עם, של כל האנושות, אשר העיקר בו, בחינוך זה, – פיתוח הכרת האישיות, פיתוח רגש העבודה והיצירה ורגש האחריות העליונה של האישיות לכל חיים ויצירה, שלה ושל אחרים, ולא חינוך עצמי 'ברוח', בכוח התורה ו'העבודה' של שבירת הרצון וכדומה, כי אם חינוך עצמי בעצם החיים, בעצם עבודת החיים ויצירת החיים. הדרך הזאת אמנם קשה וארוכה ודורשת יחס אחר אל החיים, אופן אחר של עבודת החיים וגם של מלחמת החיים, אבל דרך אחרת אין.<sup>859</sup>

גורדון טען כי הדרך לשחרור החלקים המדוכאים של העם, היא הדרך לשחררם מההיפנוז של המעמדות העליונים, הדרך המובילה לשינוי הכרתם דרך החינוך העצמי. גורדון שלל באופן מוחלט את סיממת המהפכנים "המטרה מקדשת את האמצעים!" ש. צמח, ידידו של גורדון, כותב<sup>860</sup> כי גורדון היה אומר: "שלטון הדמים של היעקובינים כלום נאה הוא למהפכה שהכריזה חופש, אחווה ושוויון כתכליתה? נשאלת השאלה - כלום דיקטטורה של הפרולטאריון, ממשל של אונס ואלימות ועבדות, נאה למשאת נפש שהכריזה כי תכליתה אדם בן-חורין ושווה בעבודתו ובצרכיו?"<sup>861</sup> גורדון כותב במאמרו ל"חברי המנוצחים ברוח" בו הוא שולל את האיחוד עם מפלגת "פועלי ציון" שהוא חושב אותה למפלגה מרקסיסטית: "אם אנחנו נמצא לנו התנצלות כי 'ההכרח ההיסטורי', 'חוקי הברזל' או איזה רגעים היסטוריים וכדומה, מחייבים אותנו לבקש פשרות, ולעשות מה שמתנגד לתביעות נפשנו העליונות, מה שפסול על פי הדין שבלבנו לשם המטרה האחרונה שלנו – הרי שגם הדורות הבאים אחרי שתושג מטרתנו האחרונה אנו, מחוייבים יהיו לעשות כל מיני פסלות לשם המטרה האחרונה שלהם."<sup>862</sup>

<sup>859</sup> "לבירור רעיונו מיסודו", האדם והטבע, עמ' 187

<sup>860</sup> מבוא ל"האומה והעבודה"

<sup>861</sup> ש. צמח, האומה והעבודה, עמ' 17

<sup>862</sup> לחברי המנוצחים ברוח, שם, עמ' 419

## היחיד והיחד

גורדון חזר שוב ושוב על הרעיון כי מלחמת המעמדות, הצבא והשלטון הקומוניסטי (הוא כתב גם אחרי המהפכה הבולשביקית ברוסיה – א.ק) לא יפתרו את השאלה החברתית. השאלה הסוציאלית לא תיפתר על ידי מהפכה סוציאלית או מלחמת מעמדות. היא תיפתר רק על ידי חינוך היחיד אשר יעשה כל פרט ופרט לאיבר חי ולאחראי בתוך האנושות, עד שיבין את דרכה ותפקידה של האנושות, ובתוך זה את תפקידו הוא. אמנם זאת היא דרך ארוכה, אך לדעתו, זוהי הדרך היחידה. גורדון אומר על חינוך הפרט: "אין חינוך הראוי לשמו אלא חינוך עצמי. רק עם חינוך עצמי אמיתי מחנכים אחרים".<sup>863</sup> במקום הפוליטיקה והחינוך הפוליטי-מפלגתי צריך לבוא החינוך של הפרט והוא חינוך עצמי (ראה לעיל).<sup>864</sup>

תחייתו של עם ישראל בארצו לא תיכון, לדעת גורדון, "אלא רק מתוך תחיית הפרט ורק על ידי אידיאלים אנושיים גדולים.<sup>865</sup> האידיאלים האלה כוללים פרט לתחיית העם, אידיאל של הקמת תאים חברתיים, תאים של קבוצות השתייכות, התלכדויות המתקמות מן הקשר הויטאלי שבין אדם לחברו. העם הוא מכלול של הקבוצות, הציבורים המרכיבים אותו. גורדון מכנה את העם "בריה אורגנית, חיה, עליונה", והוא מוסיף כי סגולה אנושית זו "להתאחד לקבוצים אורגניים חיים היא אולי יסודו של מותר האדם.<sup>866</sup>

הקבוצה – היצירה המקורית הארצישראלית, הייתה בעיניו מביטוייה הנעלים של האוטופיה הציונית, כי היא בעיניו, תא יסוד אורגני.<sup>867</sup> גורדון גורס, כי תחיית הפרט ומרכזיותו הם גם ציר חיי הקבוצה. חייבת להיות "הפעלה הדדית, חוזרת של הפרט והכלל, של היחיד והציבור".<sup>868</sup> בצורה זו של הפעלה הדדית, נשאר הפרט אבן הראשה אצל גורדון.

הפרט: "במידה שהוא ירחיב, יעמיק, יעשיר את חיי עצמו, בה במידה הוא ירחיב יעמיק ויעשיר את החיים הציבוריים" של היחיד שבו הוא ארוג.<sup>869</sup>

גורדון דיבר בדברים אלו לא רק על תאי יסוד דוגמת הקבוצה אלא גם על תנועות ומסגרות חברתיות אחרות (כגון קואופרטיבים מושבי עובדים, קיבוץ גדול). הן אינן

<sup>863</sup> "יסודות לתקנות מושב עובדים" (1922) עמ' 312.

<sup>864</sup> שם, האומה והעבודה, עמ' 38.

<sup>865</sup> ראה "פתרון לא רציונאלי" (1909) שם, עמ' 98.

<sup>866</sup> ראה האדם והטבע, עמ' 74.

<sup>867</sup> שפירא, עמ' 197.

<sup>868</sup> ראה "יסודות לתקנות למושב עובדים, (1922) האומה והעבודה, עמ' 451.

<sup>869</sup> שם, עמ' 452.

יכולות לצמוח אלא מתוך היחידים ועל יסודם: "לברוא תנועה חדשה, לתת את הדחיפה הראשונה לתנועה – זהו תמיד תפקידם של היחידים.<sup>870</sup> קבוצה או ציבור כלשהו שאינם מיוסדים על היחיד הם בבחינת "צורה" ללא "תוכן".

גורדון היה קשור לדגניה, הקבוצה הקומונאלית הראשונה שקמה בא"י וחי בה בשני פרקי זמן די ממושכים. יחד עם זאת בעיניו כל הצורות של ההתיישבות העובדת הן טובות – קבוצה, קבוצה גדולה, מושב עובדים, קואופרטיב, קומונה. לכל אחת מהן יש צדדים חיוביים ושליילים. הצדדים השליליים נובעים מכך: "יען אשר מעמידים את הכל על הצורה" (כלומר בעיניו התוכן הוא החשוב, ולא ההבדלים האירגוניים).

הקבוצה היא דפוס שהוא אמצעי, והחסר שבה, מטבעה, צריך לבוא על תיקונו "מתוך האדם, מתוך הנפש".<sup>871</sup> זיקת השייכות של היחידים ליצירתם המשותפת – הקבוצה – היא שתעורר אותם ותחייב אותם לפעול באופן יומיומי לתקנתו של מפעלם. היחידים, ככל שהם ערים ועמלים לתקנת אישיותם, חייבים בערות מתמדת: כל אחד מהם: "צריך להיות תמיד ער, שוקד בלי הפסק על תקנת המשק הכללי, הקבוצתי [...]."<sup>872</sup>

גורדון מדגיש שוב ושוב כי יש לשמור על ייחודיותו וחרותו של הפרט בתוך הקבוצה:

"אם בקבוצה אתם רוצים או באיזו צורה שהיא, אל תראו בצורה מין חבית, שאתם נכבשים בה, נתמכים איש ברעהו כדגים מלוחים, ובזה אתם מסודרים יפה. בני אדם אינם דגים מלוחים ואין לסדרם בחבית סידור של קיימא. בני אדם יש בהם תנועה וחיים ועולם מלא. הכניסו לתוך הצורה את החיים והעולם, יותר נכון, פלשו את הצורה לכל ספירות החיים, ולכל העולמות, אז תתקיים הצורה כהתקיים החיים והעולם."<sup>873</sup>

אותם יחסים בין היחיד והקבוצה שראה גורדון בקבוצה ובתאי היסוד האחרים, הוא רואה ביחסים בין היחיד והעם. היחיד הוא הציר וקנה המידה והאבן הראשה בחברת העם בכללה, באומה.<sup>874</sup>

<sup>870</sup> "אוניברסיטה עברית", האומה והעבודה, עמ' 173.

<sup>871</sup> מכתב לדגניה, ט"ז אלול, (1921), שם, עמ' 164.

<sup>872</sup> עיין בבן אברם, א"ד גורדון ורעיון הקבוצה בתקופת העלייה השנייה והשלישית", מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל, ה, ערך ב' עודד, חיפה, תש"ם, עמ' 237 – 251.

<sup>873</sup> מכתב לדגניה, ט' אלול תרפ"א, מכתבים ורשימות, עמ' 160.

<sup>874</sup> האדם והטבע, עמ' 126.

## מושג "החינוך העצמי"

החינוך העצמי, טוען גורדון, הוא פעילות אינדיבידואלית של הפרט המתרחשת בו זמנית בשני מישורים מקבילים: פעילות של חשבון נפש בנפשו של היחיד, ופעילות בתוך ההוויה על ידי עבודה בטבע.<sup>875</sup> כדי להבין את משנתו החינוכית של גורדון נעקוב אחר כמה ממושגי המפתח שלו:

**גילוי העצמות הפרטית** שהיא המישור הראשון: באמצעות פעילות זו האדם מודע ל"אני" הפרטי שלו, עומד על מהותו המיוחדת, עורך את חשבון עולמו הפרטי על פי סולם הערכים המצוי באינוונטר האישי שלו.<sup>876</sup>

**השגת חירות עליונה:** החירות העליונה היא, לדעת גורדון, האיחוד שבין ה"אני" האנושי וההוויה העולמית. איחוד זה מתבטא בפעילות משותפת של ההכרה השכלית והחוויה, וכמו כן הוא בא לידי ביטוי ברגש הדתי.<sup>877</sup> גורדון סבור, כי בנפש האדם קיימות שתי נטיות - מצד אחד – נטייתו לחיי "צמצום", כלומר להסתפקות בעולמו הצר, במילוי תאוותיו והנאותיו; מצד שני – נטייתו לחיי "התפשטות", שהם חיים משותפים עם העולם, המחייבים קבלת אחריות על הזולת, החברה, על ההוויה ועל תיקונה.

ב"חינוך העצמי" פועל האדם בנפשו לטיפוח הנטייה השנייה – ההתפשטות – שהיא קבלת אחריות להוויה האנושית והעולמית. גורדון מציג את תביעתו להכרת האחריות האישית של האדם לזולת כנגד הדרישה שהועלתה בתקופתו על ידי הסוציאליזם להכרת זכותו של העובד על פרי עבודתו וזכותו להשתתף בשלטון. לדעת גורדון אין צורך לבקש זכויות אלה, כי הן מובנות מאליהן ומוקנות לעובד מכוח עבודתו. לעומת זאת, יש לדעתו לטפח את הכרת אחריותו של העובד.<sup>878</sup>

**גילוי העצמות הפרטית** היא פעילותו הנפשית של המתחנך, היא הארה חדשה של כוחות הנפש שלו; היא גילוי מכמני נפש אשר לא היו ידועים לו מקודם או הפעלת כוחות נפש שהיו רדומים. אין זה חיטוט בהיסטוריה של הנפש על מנת לאתר מוקדים טראומטיים בעברה כדי לשפר את מצב הנפש, כפי שנעשה הדבר בפסיכואנליזה. בחינוך העצמי מבקש גורדון להפעיל כוחות נפש אשר טרם מצאו את ביטויים הנאות.

---

<sup>875</sup> "קצת עיון בהלכה פסוקה" בספר "האומה והעבודה עמ' 386 – 389; לאה פלד, "מושג החינוך העצמי במשנתו של א.ד. גורדון" – החינוך וסביבתו, (י"א) ת"א תשמ"ט, עמ' 27 – 37.

<sup>876</sup> "מתוך קריאה", בספר "האומה והעבודה" עמ' 274, 278. "לברור רעיונו מיסודו", בספר "האדם והטבע" עמ' 188.

<sup>877</sup> "האדם והטבע" בספר "האדם והטבע" עמ' 99 – 100, 114.

<sup>878</sup> "הלכות דעות ומלחמת דעות" בספר "האדם והטבע", עמ' 314.

המישור השני שבו מתרחש החינוך העצמי הוא פעילות בתוך ההוויה, באמצעות חיי עבודה בטבע.<sup>879</sup> גורדון מדגיש כי זהו המישור העיקרי בחינוך העצמי. בחיי עבודה בטבע מתבטא יחסו החדש של האדם כלפי הטבע. לא עוד השגת הטבע כמקור לניצול ולסיפוק צרכיו הגופניים של האדם, אלא הטבע כמקור להתחדשות האדם ולהעשרת רוחו ונפשו. האדם שותף לטבע במלאכת היצירה, פועל ונפעל בתוכו.

העבודה בטבע אמורה לסייע בפיתוח "כוח ההתפשטות" של המתחנך. לפתח במתחנך רגש של עבודה ויצירה, להקנות לו רגש אחריות עליונה ובעיקר להראות לאדם את עצמותו העליונה כביטוי הנשגב ביותר של ההוויה.<sup>880</sup> על אף החשיבות המרובה שמייחס גורדון לחיי עבודה בטבע במסגרת החינוך העצמי, אין הוא מביא פרטים אודותם. הוא מצפה כי החיים ינחו את המתחנכים.<sup>881</sup> בכך הוא שומר על החופש המוחלט והאינדיבידואליות המוחלטת של המתחנך בחינוך העצמי (בדומה לטולסטוי).

החינוך העצמי נושא אופי של חינוך טוטאלי מכל הבחינות: חינוך זה מיועד לכל בני האדם, הוא נועד להקיף את כל תחומי החיים, הוא עתיד להימשך כל ימי חייו של האדם והוא כולל את כל הדרכים האפשריות למימוש. כיוון שהחינוך העצמי הוא חינוך אינדיבידואלי במובהק, תחומי השפעתו כוללניים אף הם – הוא עתיד לחולל מהפכה בחיי האדם והעולם ולהביא להבראת האדם והחברה (כפי שראינו לעיל הוא הדרך לשינויים חברתיים ולא המהפכה הסוציאלית). החינוך העצמי הוא, לדעת גורדון, חינוך מהפכני, מכיוון שאינו מחנך על פי תורה קבועה ומוסכמת מראש, אלא נובע מהחיים. עבודת החיים והטבע הם המדריכים בחינוך העצמי, ויש ללמוד מהם באופן בלתי אמצעי.<sup>882</sup>

החינוך העצמי הוא ספונטני. גורדון מציע ללמוד מהטבע כיצד הוא מחנך. הטבע אינו מתכוון לחנך וכך גם בני האדם מחנכים ומתחנכים מכוח היותם חלק מהוויה אנושית כללית, שבה מבטאת אישיותם את הפירוש לחינוכם העצמי. הסביבה מחנכת אף היא באופן ספונטני, ובתוכה נכללים המוסדות הציבוריים, החברתיים והכלכליים. גורדון

---

<sup>879</sup> "קצת עיון בהלכה פסוקה" בספר "האומה והעבודה עמ' 389. "מטיולי בכבישים" בספר "האומה והעבודה"

עמ' 577. "לברור רעיונו מיסודו" בספר "האדם והטבע", עמ' 188, 200 – 201. "הלכות דעות ומלחמת

דעות" בספר "האדם והטבע", עמ' 313.

<sup>880</sup> "לברור רעיונו מיסודו" בספר "האדם והטבע" עמ' 200 – 201.

<sup>881</sup> "הלכות דעות ומלחמת דעות" בספר "האדם והטבע", עמ' 313.

<sup>882</sup> "בשעה זו" בספר "האומה והעבודה" עמ' 389. "מטיולי בכבישים" בספר "האומה והעבודה" עמ' 577.

"לברור רעיונו מיסודו" בספר "האדם והטבע" עמ' 188, 200 – 201. "סכימה לתקנות להסתדרות הדור

הצעיר בא"י בספר "מכתבים ורשימות עמ' 84.

דורש מהסביבה וממוסדות חברתיים כלכליים, כמו "הסתדרות העובדים הכללית" ו"המשביר", להיות מודעים להשפעתם החינוכית ולדבוק בקריטריונים שהונחו ביסודם, כדי שתפעם בהם רוח חינוכית.<sup>883</sup> גורדון מבקש לעצב את הסביבה, על מנת שתתאים לפעילות חינוכית אקטיבית. הוא תובע ליצור מסגרות חיים מתאימות, שבהן יתקלו בני האדם זה בזה ותהיה ביניהם השפעה הדדית חיובית. כזוהי, לדעתו, הצורה המשפחתית של החיים בקבוצה. אנשים הנושאים במשרות ציבוריות יכולים, לדעת גורדון, לתרום להשפעה הסביבתית של החינוך על ידי פעולתם לחינוך העצמי ולהעשרת חייהם הרוחניים.<sup>884</sup>

### כיצד מסייעים ל"חונך העצמי" ?

מעצם טיבו נעשה החינוך העצמי על ידי הפרט, בדרכו המיוחדת, בהוויתו המסוימת – זו שבאה לו בתורשה וזו שנקרתה לו במהלך חייו. הסיוע המוצע למתחנך בחינוך עצמי בא לחזק את אמונתו בעצמו ולעורר אצלו יחס של כבוד לאישיותו המיוחדת. עיקר הסיוע יהיה אפוא- לא להפריע לחינוך העצמי, לאפשר למתחנך לפעול מבלי להעיק

עליו.<sup>885</sup>

במאמר "חשבוננו עם עצמנו" מציין גורדון את התנאים המאפשרים חינוך עצמי: **"חופש, יחס אישי, רצון ישר"**.<sup>886</sup> "החופש" הוא תוצאת החינוך העצמי וגם תנאי להשגתו. המסגרת הצבאית מפריעה, לדעת גורדון, לחינוך העצמי מכיוון שהיא מטשטשת את המהות העצמית של הפרט. גם אישיות חזקה ומשפיעה, אשר, לכאורה, יכולה להעניק הרבה למתחנך בחינוך עצמי, בחשבון אחרון מכבידה עליו, ואינה מאפשרת לו לפתח את אישיותו. כמו כן בולמת את פיתוח המחשבה העצמית.

גורדון סבור, כי הסיוע הנאות למתחנך הוא חיזוק ה"אני" הפרטי והימנעות מהפרעה לתהליך החינוך העצמי.<sup>887</sup> בחינוך העצמי, כפי שגורדון מציגו רשאי המתחנך רק לחזק את אמונתו של החניך בעצמו, המתחנך נתבע להצטמצם מבחינת השפעתו האישית ולא

<sup>883</sup> "שותפות טבעית" בספר "האומה והעבודה" עמ' 441 – 442, 444, 450.

<sup>884</sup> "יסודות לתקנות למושב עובדים" בספר "האומה והעבודה" עמ' 456-458.

<sup>885</sup> "מתוך קריאה" בספר "האומה והעבודה", עמ' 275 – 277. רעיון המזכיר מאד את רעיונות היסוד במשנתו החינוכית של טולסטוי.

<sup>886</sup> "חשבוננו עם עצמנו", כך "האומה והעבודה", עמ' 333.

<sup>887</sup> אך סיוע מסוג זה שומט את הקרקע מתחת למעמדו של המתחנך. המתחנך, במובן המקובל עליו, מבקש להעניק לחניכו תורה, ערכים, מורשת תרבותית וכיוצא בזאת בדרך שהוא רואה אותה לנכונה – א.ק.

להעיק על החניך. עליו לאפשר לו להתחנך על פי יכולתו ורצונו.<sup>888</sup> בתנאים אלה דומה המחנך למטפל או לפסיכולוג.

גורדון מערער את מעמדו של המחנך ומטיל ספק בזכות לחנך אחרים. גורדון סבור כי אדם אינו יכול לחנך את הזולת, מכיוון שלאף אחד אין השקפת עולם ודאית, מוחלטת ותקפה לגבי כל אדם אחר. לכן לדעתו, לא קיים נוסח של חינוך כללי, שיהא תקף לגבי כל בני האדם בכל הזמנים. העושר והמגוון האנושי של החיים, והיותו של כל אדם צלם לעצמו – אינם מאפשרים הטלתה על שיטת חינוך כללית ומחייבת. יתר על כן – עושר זה מחייב, לדעת גורדון, חינוך עצמי, אישי לכל אחד כדי לשמור על צלמו המיוחד.<sup>889</sup>

למרות הנחות אלו, גורדון תיאר בהרחבה במאמר אחר את דמותו של מחנך אידיאלי. כדי להתאים לתפקידו על המחנך, להיות, לדעת גורדון, פילוסוף בעל השקפת עולם עצמאית, חי בטבע, אדם יצירתי שכל חייו יצירה בלתי פוסקת.<sup>890</sup> תיאור המחנך האידיאלי מזכיר, מבחינות רבות, את דמות ה'אדם החדש', כפי שגורדון חזה אותו. זה אינו אדם רגיל, אלא אישיות מושלמת הנראית רחוקה ובלתי מושגת במציאות.

כנגד תיאור המחנך האידיאלי הציג גורדון את המתחנך הרצוי. מתחנך זה צריך להיות בעל תכונות נפשיות מיוחדות. עליו להיות ניחן ברצון עז, בסבלנות, בעקשנות ובדבקות במטרה, עליו להאמין בעצמו ובכוחה של העבודה לחידוש האדם והעולם. עליו להיות אדם בעל חזון.<sup>891</sup> מובן מאליו כי תיאור זה אינו הולם כל אדם אלא יחידי סגולה, לוחמים, חלוצים, מהפכנים.

ייתכן כי גורדון פסח על שני הסעיפים - מחד גיסא, נטה לדרוש חינוך עצמי של כל היחידים בלי סיוע של מחנך; ומאידך גיסא; חלם על מחנכים אידיאליים שישמשו מופת לבני דורם ויהוו בעצם חייהם דגם מחנך לשאר המתחנכים.

שאלת מעמדו של החינוך העצמי במערכת החינוך וההוראה אינה ברורה דיה במשנת גורדון. גורדון מתייחס אל החינוך העצמי כאל שיאו של האקט החינוכי. זהו, לדעתו, חינוך אמיתי ושונה מכל צורת חינוך והוראה.<sup>892</sup> מצד אחד, טוען גורדון

<sup>888</sup> "מתוך קריאה" בספר "האומה והעבודה", עמ' 274 – 275.

<sup>889</sup> שם, שם.

<sup>890</sup> "אוניברסיטה עברית" בספר "האומה והעבודה", עמ' 177.

<sup>891</sup> "חשובנו עם עצמנו", כרך "האומה והעבודה", עמ' 334.

<sup>892</sup> "מתוך קריאה" בספר "האומה והעבודה", עמ' 274. "שותפות טבעית" בספר "האומה והעבודה", עמ' 442.

החינוך העצמי צורה עליונה של כל חינוך: "עבודתנו מעתה" בספר "האומה והעבודה", עמ' 250. "מתוך קריאה" בספר "האומה והעבודה", עמ' 279. "יסודות לתקנות למושב עובדים" בספר "האומה והעבודה", עמ' 459.



לאקסקלוסיביות של החינוך העצמי וסבור כי הוא החינוך היחיד לאחרים בין קטנים ובין גדולים; ומצד שני הוא כולל את החינוך העצמי ב"עבודה התרבותית" בנוסף לחינוך שנועד לקטנים ולגדולים.<sup>893</sup> גורדון מבחין בין חינוך לבין הוראה, בין השכלה ורכישת דעת לבין חינוך עצמי, אך לא ברור ממשנתו אם רכישת הדעת היא תנאי מוקדם לחינוך עצמי. יחד עם זאת אין ספק, כי גורדון מייחס חשיבות לרכישת ידע ורואה בשחרור האדם מבערותו תוצאה של לימוד.<sup>894</sup>

למרות כל האמור לעיל, כלל גורדון במסגרת תוכנית החינוך שעליה המליץ לתלמידי בית הספר בארץ, שני נושאים מרכזיים: **ידיעת התנ"ך וידיעת היהדות**, כאשר התנ"ך מהווה את המרכז.<sup>895</sup> במקום אחר הוא מדגיש את הצורך בחינוך לשמירת ייחודיותו של העם היהודי, בפיתוח עצמיות לאומית ובשחרור מהשפעה של תרבויות זרות, באהבת הטבע וביחס אנושי לשאר העמים. לדעתו, הקדשת זמן ומאמצים לנושאים אחרים מיותרת ומביאה נזק.<sup>896</sup>

דגם החינוך הזה שהציע גורדון לתלמידי בית הספר, היה דומה למדי לדגמי החינוך שהיו נהוגים בארץ ישראל של תחילת המאה העשרים. נירית ריכל מציגה במאמרה<sup>897</sup> ארבעה דגמים של החינוך הלאומי בארץ בתחילת המאה העשרים, שהמשותף להם הייתה נטייה לאינדוקטרינציה, כלומר הנחלת ערכים לאומיים וחברתיים לתלמידים במערכת החינוך. לשם כך הוכנו תוכניות לימוד מפורטות. למשל ב"דגם הפועלי" ניתן דגש רב לחינוך לעבודה, לחינוך גופני, לעיצוב השקפת עולם לאומית-סוציאליסטית, להיסטוריה של עם ישראל, ללשון עברית, לטבע ולגיאוגרפיה של א"י. גורדון לא עמד על הסתירות בתוך תורתו החינוכית.

לאה פלד<sup>898</sup> שואלת: "האם אפשר לגשר על הפער בין חינוך אינדיבידואלי, קיצוני, המדגיש את עצמות היחיד, לבין חינוך לאידיאולוגיה מסויימת, המבקשת לקנות לעצמה מאמינים בקרב כלל היחידים?" בארץ ישראל הייתה זו האידיאולוגיה הציונית. אם כך,

---

<sup>893</sup> החינוך העצמי כחינוך אקסקלוסיבי - "מתוך קריאה" בספר "האומה והעבודה", עמ' 275. "יסודות לתקנות למושב עובדים" בספר "האומה והעבודה", עמ' 458 – 459. "העבודה התרבותית" – "עבודתנו מעתה" בספר "האומה והעבודה", עמ' 249.  
<sup>894</sup> "חשבוננו עם עצמנו", כרך "האומה והעבודה", עמ' 359.

<sup>895</sup> א"ד גורדון, 'להערכת עצמנו', כתבי גורדון, ב', הוצאת תרפ"ט, עמ' 227 – 232.  
<sup>896</sup> עבודתנו מעתה, כתבי גורדון תרפ"ט, ב, עמ' 95 – 115  
<sup>897</sup> נירית ריכל, "דיוקן התלמיד הארץ-ישראלי הרצוי בשנים 1889 – 1935", **קתדרה**, 83, אפריל 1997  
<sup>898</sup> לאה פלד, שם

לדעתה אין לגשר אפוא, בין חינוך אינדיבידואלי ולבין הנחלת אמונות ודעות בדבר תחיית עם ישראל. במשנת גורדון קיימת סתירה בין תביעתו לחינוך עצמי של כל היחידים לבין דרישתו לחינוך העם ברוח האידיאולוגיה הציונית המקובלת עליו.

## יחסו של גורדון למדיניות החוץ ולמדיניות הצבאית של הישוב

גורדון היה אנרכיסט אם כי לא במלוא מובן המילה, וכך כותב עליו א. שביד: "אד"ג היה אנרכיסט. מדינת הלאום המודרנית, המבוססת על צבא, אדמיניסטרציה שלטונית, הייתה בעיניו ביטוי קיצוני של הרשעות והרוע שבאדם. המדינה הריבונית מתיימרת להעניק לעם עצמאות וחירות, אבל לאמיתו של דבר היא מדכאת אותו והופכת אותו לעם עבדים.<sup>899</sup> מסקנתו של אד"ג הייתה ברורה: אם תתגשם הציונות בדמות מדינת לאום שקמה בחסות קולוניאליסטית, ולא בדמות תנועת תחייה המשתפת פעולה עם הערבים ומכירה בזכותם לעצמאות לאומית בארץ שהם יושבים בה זה דורות רבים, לא תהיה זו גאולה מן הגלות, כי אם גלות בצורתה הגרועה ביותר.<sup>900</sup> גורדון לא האמין בדרך ההשתלטות על הארץ באמצעים מדיניים או צבאיים. זמן קצר אחרי הצהרת בלפור אומר גורדון את הדברים הבאים:

"לא בכוחות מבחוץ, ולא בחסדם של אחרים ניוושע. חסד לאומים חטאת. תחיית העם קודמת לגאולת הארץ... וגם היום העיקר הוא כח עצמנו, כוח העם, רצון העם, מרצו ומסירותו".

גורדון אינו מכיר בכך שהמפעל הציוני זקוק לעזרת המעצמות:

"הדרך לתחייתנו היא אפוא דרך העבודה והיצירה"<sup>901</sup>: "כך היא דרך תחייתנו וגאולתנו. דרך אחרת אין לנו. לוי אפילו רצינו ללכת בדרך בעלי האגרופ, הלא כוח אגרופ אין לנו, כוחנו – ברוח, אבל לא ברוח ערטילאית, כי אם ברוח חיים עובדת ויוצרת. בכוח היצירה והתרבות נשוב לתחייה, ובכוח היצירה והתרבות נשיב לנו את ארצנו. לא בחסד לאומים, כי אם בכוח עצמנו, בהתחדשות עצמותנו על ידי הארץ ובהתחדשות הארץ על ידי עצמותנו".

במאמרו "לברור רעיונו" גורדון מגנה את השימוש בכוח צבאי לביצוע מהפכה, וכדוגמה הוא מביא את הנעשה ברוסיה הקומוניסטית. הוא מדבר על ביטול הכוח,

<sup>899</sup> שימו לב כמה הדברים דומים לתפיסתו של טולסטוי את המדינה (ראה מכתב להינדו)

<sup>900</sup> שביד, לברור רעיונו של אד"ג מיסודו, עמ' 10

<sup>901</sup> עם אדם, מבחר כתבים, עמ' 266

האלימות והצבא.<sup>902</sup> גורדון השתייך לקבוצת אנשי "הפועל הצעיר" שהתנגדו לגיוס ל"גדוד העברי". הם התנגדו מנימוקים של פציפיזם ומאמונתם שארץ נקנית בעבודה.<sup>903</sup> כותב על כך יגאל עילם: "אנשי העלייה השנייה דימו בנפשם שעם עלייתם לארץ והתמכרותם לעבודת האדמה הצליחו לא רק להימלט מן הפוליטיקה הכוזבת (הפוליטיקה הציונית בכלל זה), אלא להוכיח כי אפשר גם בלי פוליטיקה, והעיקר הוא תהליך הגאולה העצמית בא", בניית חברה חדשה טבעית וצודקת יותר".<sup>904</sup> גורדון היה הנציג המובהק והקנאי ביותר של הגישה הזו, וכך הוא אמר בכינוס פועלים בגליל, על הגיוס לגדוד:

"מסירות נפש לשם מסירות נפש היא דון קישוטית. גם בין עובדי הבעל הייתה בלי ספק מסירות נפש. לכן אם אנחנו נגד המלחמה ונגד שאיפות מעצמות ההסכמה, אין אנו צריכים להשתתף במלחמה הזו[...] הנקודה המרכזית של ישובנו היא שאיפתנו לברוא עם ישר. עד עכשיו ידענו שהפרט צריך להיות ישר, אבל העם הוא יוצא מן הכלל: לו מותר לכבוש ארצות, אבל זהו אבסורד[...] לעם אסור להילחם, כמו שליחיד אסור לרצוח [...] לא בדם קונים ארץ, כי אם ע"י החיים בה".<sup>905</sup>

גורדון לא שינה את דעותיו אחרי המלחמה העולמית, והוסיף לראות במיליטריזם ובלאומנות סכנה לאנושות. יחד עם זאת הכיר בצורך בהגנה עברית כדוגמת "השומר". שלום רצבי טוען כי הציונות של גורדון אינה בעלת מגמות פוליטיות, ואין היא נושאת נפשה לפתרון בעייתם המדינית של היהודים כמיעוט פוליטי. גורדון אינו מתחשב בתנאים ההיסטוריים המאפשרים את הגשמת הציונות. לטענת רצבי גורדון רוצה לתת מענה למצוקתו של היחיד היהודי הן כיחיד והן כבן העם היהודי. גורדון יצא מתביעתו הנצחית של האדם באשר הוא אדם, שעיקרה לא להינתק מהטבע, ולהשתתף בחיי הטבע. נקודת המוצא שלו היא על כן אוניברסלית. לפיכך אף בתפיסתו הלאומית והחברתית היהודית, קרי בציוניותו, היא מכילה ומושלתת על אלמנט אוניברסלי שאינו ייחודי ליהודי בלבד, אלא ליחיד באשר הוא.<sup>906</sup>

---

<sup>902</sup> לבירור רעיונו, שם, 242

<sup>903</sup> על נימוקי המתנגדים להתנדבות מול נימוקי המצדדים בהתנדבות, ראה, אניטה שפירא,

חרב היונה, עמ' 130 - 135.

<sup>904</sup> עילם, הגדודים העבריים, 219

<sup>905</sup> מצוטט ע"י מוקי צור, את אינך בודדה במרום, מתוך אסיפת פועלים 1918, עמ' 208

<sup>906</sup> שלום רצבי, אנרכיזם בציון, עמ' 215

## יחסו של גורדון לשאלת הערבים היושבים בארץ

גורדון התנגד להשתלטות של היהודים על הארץ באמצעים אלימים:  
" לא בדם קונים ארץ, כי אם ע"י החיים בה. הארץ הזו היא של הערבים היושבים ועובדים בה [...]. היא תהיה לנו במידה שנתיישב ונעבוד בה. 'כי לי כל הארץ אמר ה' (ויקרא, כ"ה): הארץ אינה שייכת אלא לעובדים בה."<sup>907</sup>  
במאמרו "לברור רעיונו" מפתח גורדון את תפיסתו לגבי האפשרות של חיים בצוותא עם הערבים. הוא מעמיד אותה על כמה עקרונות:  
א. יש ליצור יחס אנושי בינינו לערבים, והוא יוצר ע"י חיים משותפים ולא ע"י פוליטיקה.  
ב. החיים המשותפים ירסנו את נטיית החוגים הקיצוניים הערביים לאלוימות.  
ג. זכותנו על הארץ תיקנה ע"י יצירה ועבודה.  
ד. עלינו להיפך ל"עם אדם" שפירושו יחס אנושי ומוסרי אל העמים מסביבנו ולאנושות כולה:

"מה שיש לעשות בזה יתברר במידה שניקלט בארץ בישיבה על הקרקע, בעבודה, בתרבות, ביצירה. היחס החיוני, האנושי בינינו ובין הערבים ייקבע מתוך החיים ובכוח החיים, ולא במשא ומתן בדיבור או בדפוס, **לא בפוליטיקה**, אם פוליטיקה בורגנית או פוליטיקה על פי התורה הסוציאלית. במידה שנברא בארץ חיים אנושיים, במידה שנברא את עצמנו, את היחידים ואת העם, בה במידה יבראו מסביב לנו גם ערבים העומדים על הגובה של חיים אנושיים ויחסים אנושיים. אז יברא גם היחס האנושי בינינו ובין העם הערבי. אז יעמוד העם הערבי על הדבר, מה לו, לתחייתו ולגאולתו האמיתיות, עם ישראל עומד ברשות עצמו עד אז כל תעמולתם, כל התנפלויותיהם של הערבים עלינו, אם בלשון או באגרוף, כל הרציחות והחורבנות, שהם ירצחו ויחריבו בנו, לא יעמדו בפני כוח החיים שנברא. החיים חזקים מכל חורבן החיים. את זה למדנו ולומדים למדי בראשית המלחמה עד היום ואת זה עלינו לזכור וללכת לבטח דרכנו. **כוחנו ביצירה, ובה**, כאז כן עתה, גם זכותנו על הארץ וצדקת תביעתנו עליה. [...]. ואומרים: עם בצלם אלהים. וגם המאמר הזה יעשה את שלו, יעשה יותר מכל כוח אגרוף ומכל פוליטיקה... זה – יסוד רעיונו, רעיון תחייתנו וגאולתנו, וזה יסודו של רעיון עם-אדם."<sup>908</sup>

<sup>907</sup> לבירור רעיונו, עמ' 206

<sup>908</sup> "לברור רעיונו מיסודו", מבחר כתבים, 259

גורדון מבהיר "כי לא נדחוק את רגלי היושבים בארץ, מהעם הערבי"<sup>909</sup> הוא האמין בזכותה המוסרית של האוכלוסיה הערבית לחיות על אדמתה ולבטא את לאומיותה. יחד עם זאת גורדון האמין בזכותו המוסרית ההיסטורית של עם ישראל לשוב לארצו, ולחיות עליה כעם עצמאי. זכות זו נובעת מהמפעל הישועי שאנו עושים בארץ, מעבודת האדמה, והיא גם זכות היסטורית, אבל במובן התרבותי שלה. "אנחנו בתקופת התנ"ך היינו חלוצי תפיסת המוסר האנושי, כאשר נתנו לאנושות את הרעיון שהאדם נוצר בצלם אלוהים, ועתה עלינו להרחיב את המושג לעבר תפיסה של 'עם בצלם אלוהים'". שביד שואל במבוא שלו ל"מבחר כתבים": "כיצד גורדון מיישב את שתי זכויות האלו של שני העמים על אותה כבדת-ארץ?"<sup>910</sup> והוא כותב: פתרונו של גורדון היה בהסתייגות מהקמת מסגרות מדיניות רשמיות, ולמעשה מהקמת המדינה היהודית בטווח הנראה לעין. הציונות מבחינתו אינה פועל יוצא של הכרזות על ריבונות מדינית, אלא של יישוב הארץ, הפרחת שממותיה, הקמת חברה חדשה המתפרנסת מן האדמה.<sup>911</sup> משום כך, הוא האמין שאם תשקוד הציונות על מפעלה החיובי ההתיישבותי, לא זו בלבד שניתן יהיה להימנע מעימות אלים עם הערבים, אלא גם ייווצרו יחסי גומלין של שכנות טובה. שני העמים יסייעו זה לזה, מפני שבקשת טובתם העצמית תדחוף אותם לכך. השאלה איזה עם יהיה הדומיננטי בארץ, תקבע ע"י ההישגים היישוביים החיוביים של כל עם, ע"י יצירה ולא ע"י כיבוש.

המסקנה של גורדון הייתה שיש לרכז את הכוחות בהתיישבות גדולה על אדמות המדינה, בבניין היישוב ובהשרשתו על האדמה, ובשמירה על זכויות הערבים. היחס החיובי והאנושי מצדנו לערבים, מתבקש מהיותנו ל"עם-אדם". הוא האמין שהכוחות הרדיקליים בקרב הערבים יבלמו ע"י כוחות החיים החיוביים, משיבינו כי הדרך הקיצונית מזיקה להם.

יחסו של גורדון אל הערבים נשאר יציב לאורך כל תקופת חייו בארץ – אמונה בחיים משותפים ללא הפעלת אלימות – למרות תהפוכות החיים, כגון פציעתו בדרך ליפו, מותו של ברנר, ומאורעות תל-חי ותר"פ<sup>912</sup>. עדות לכך יכולה לשמש הופעתו (1920)

<sup>909</sup> "עם אדם", שם, 266.

<sup>910</sup> מבחר כתבים, מבוא, 23.

<sup>911</sup> בנקודות אלו דומות עמדותיו לעמדות אחד-העם אשר שלל את דרכו של הרצל, ראה סטיבן זיפרשטיין, נביא חמקמק, עם עובד, 1993, עמ' 168.

<sup>912</sup> עינת רמון, חיים חדשים, עמ' 183 – 188; מאיר חזן, "מפלגת הפועל הצעיר לנוכח גילויי אקטיביזם ומתינות אצל ברנר וגורדון", מסביב לנקודה: מחקרים חדשים על מ"י ברדיצ'בסקי, י"ח ברנר, וא"ד גורדון, עמ' 239-261.

לפני מייסדי מושב נהלל שבה קרא להם להפריש חלק מקרקעותיהם לטובת ערביי הסביבה<sup>913</sup>

במאמרו "הקונגרס" טוען גורדון כי "בכוח האמת נמצא דרך לחיים משותפים עם הערבים ולעבודה משותפת לברכה לשני הצדדים [...] גם אם הערבים ישתמשו כלפינו "בכוח האגרוף ובכח השקר, הם יכולים אמנם להרע לנו, אבל לפנות אותנו מן הדרך אין בכוחם וגם אנחנו לא נסור מדרכנו. יותר מכל הם יקלקלו לעצמם. אנחנו והם בעלי ברית טבעיים [...]"<sup>914</sup>

יחד עם זאת, תוך כדי הויכוח על ההתנדבות לגדודים העבריים, שגורדון התנגד לה בחריפות, הוא הכיר בנחיצותה של הגנה עצמית, בנוסח ארגון "השומר", ובשנת תר"פ, שנת מאורעות אלימים בירושלים ובגליל, כתב:  
"ההגנה היא כמובן עניין אחר לגמרי ממלחמה, ונחוצה באמת נחיצות של חיים. אבל ההגנה צריכה להתיצר מתוך העבודה ולהיות חלק מהעבודה, יותר נכון, הצד השני של העבודה, כמו שנוצר למשל ה'שומר' אשר היה יכול להתפתח כל כך יפה ואשר רק הפוליטיקה קלקלה אותו."<sup>915</sup>

דברים אלו ציינו את הכרתו ההדרגתית של גורדון, בכך שליישוב היהודי בארץ לא תהיה ברירה אלא לאחוז בנשק על מנת להגן על עצמו, ואף לימדו על הבחנתו בין הגנה לבין צבא מקצועי אשר הלחימה היא אומנותו.<sup>916</sup>

---

<sup>913</sup> פרוטוקול האסיפה המייסדת של נהלל, ארכיון נהלל, עמ' 68 - 69

<sup>914</sup> 'הקונגרס', (1913) כתבי א.ד. גורדון, כרך ד', עמ' 173 - 174

<sup>915</sup> 'לבירור רעיונו מיסודו, כתבי א.ד. גורדון, כרך ב', עמ' 100; בדעה דומה החזיק ברנר, שאף הוא עשה הבדלה בין רעיון צבאיות לבין רעיון ההגנה, ראה מאמרו "עבודה או צבאיות", ילקוט

לבית הספר, עמ' 255 - 257

<sup>916</sup> רמון, חיים חדשים, עמ' 189

## השוואת תפיסת החברה ותיקונה אצל טולסטוי וגורדון

### רעיונות היסוד של שני ההוגים

ישנם כמה נקודות משותפות בהנחות המוצא החברתיות של שני ההוגים. רעיון היסוד בתפיסת החברה של טולסטוי הוא האפשרות שחברה תתקיים בזכות כוח האהבה שבין בני האדם, ולא באמצעות שלטון המפעיל כפיה ואלימות. טולסטוי מתנגד למעשה לקיומן של מדינות המונהגות ע"י ממשלות, לקיומו של צבא, של בתי משפט, לכל המוסדות של המדינה המפעילים כוח ואלימות. טולסטוי מתנגד למהפכות אלימות ולמלחמות שחרור לאומי אלימות. טולסטוי גם מתנגד ללאומיות ולדתות ממוסדות המפרידות בין בני האדם, ומונעות מהם את האחדות של עקרון האהבה. דמות החברה הנכונה האידיאלית אצלו, היא רשת של כפרים קטנים (הוא התנגד לכרכים הגדולים), המתקיימים ללא שלטון מרכזי.

רעיון היסוד בתפיסת החברה של גורדון שונה לכאורה משל טולסטוי. גורדון רואה את המקור לחוליי החברה והיחידים, בניתוק של האדם המודרני מהטבע (ההוויה, הקוסמוס שבו שוכן אלוהים), בהשתלטות "ההכרה" בנפש האדם ובנסיגת "החוויה". אך לגבי כוח האהבה יש זהות ביניהם. גורדון תולה תקוות רבות בכוח "ההתפשטות" בנפשו של האדם. הוא טוען כי הניתוק מהטבע והשתלטות ההכרה מוליכים אצל בני האדם רצון שלילי של קיום אגואיסטי, רצון להשתלטות על הטבע ועל בני האדם, אך לצד דיאגנוזה פסימית זו, גורדון מאמין בכוח "ההתפשטות" שבנפש האדם, שהוא הרצון לנתינה, ללקיחת אחריות על הזולת והחברה, הזהה במובנים רבים עם כוח האהבה עליו דיבר טולסטוי. ריפוי החברה יתרחש לפי גורדון, כאשר בני האדם יחזרו לחיים בטבע, תוך חזרה לחיי עבודה, אז גם ישוקם כוח האהבה והיצירה של האדם. לכן גם גורדון התנגד לקיום מדינות על ארגוניהן הגדולים כמו צבא, למהפכות בכוח האלימות.

### יחסם אל העם הפשוט ואל עבודת הכפיים.

שני ההוגים דגלו בעבודת כפיים כדרך לתיקון האדם וניסו להגשים ערך זה בחייהם. הרעיון זוכה להעמקה רבה אצל גורדון אשר רואה בעבודת הכפיים בטבע סוג של דבקות וחיבור אל האלוהים, אל הטבע והקוסמוס. גם טולסטוי הטיף בקנאות לעבודת כפיים, ומימש צו זה בגופו. טולסטוי ראה בעבודת הכפיים סוג של מחויבות מוסרית של האצילים כלפי העם, וגם דרך להתחברות האדם עם הטבע, והתעלותו לתודעה נעלה

יותר, תודעה של אושר ו"שיתוק ההכרה" מושגים דומים למושגים "חוויה" ו"הכרה" של גורדון.

שניהם הסתכלו על המעמדות שלא עובדים כפריזטים. טולסטוי העריץ את העם הפשוט, וחשב שיש לו חכמת חיים שאינה מצויה בקרב המעמדות הגבוהים. גורדון יצא בעיקר כנגד מעמד האיכרים, בהם ראה את מכשילי התחייה הלאומית, כמעסיקי ערבים ומחרימי העבודה העברית. הוא ראה בהם פריזטים, מנצלי עבודה זולה, הממשיכים את המסורת הפריזטית של הגלות. את התקווה לשינוי החברה היהודית ולהגשמת הציונות, הוא ראה במעמד העובדים, בחלוצים הצעירים, בהם ראה את מגשימי חזון החזרת העם לעבודה על אדמתו ומגשימי תחייתו.

### **תיקון מצבם של האיכרים**

טולסטוי, כמי שהשתתף בתקון מצבם החברתי-כלכלי של האיכרים, דגל ברפורמות של 1860 שסיימו את עידן הצמיחנות ברוסיה, בפקודת הצאר. האיכרים נאלצו להמשיך לחכור את שטחי העיבוד שלהם מבעלי האחוזות. טולסטוי ניסה להנהיג רפורמות יותר קיצוניות אצל האיכרים שלו, כאשר הציע להם שותפות בקרקעות ובמשק. בעקבות השפעת סוטאיב, הוא החל לדגול בצורת חיים שיתופית.

גורדון ראה בקבוצה, במושב העובדים ובגופים שיתופיים אחרים את החברה האורגאנית האידיאלית שבה האדם יתקן את עצמו ואת חברתו, בניגוד לחברות המכאניות הנפוצות בזמן הזה. הוא היה בעד קרקע לאומית, תעשייה לאומית, ותמיכה לאומית בכל אותם גופים קומונאליים, ושלל את כל הגופים שנוצרו ע"י היוזמה הפרטית. החזון החברתי של שניהם הוא ישובים כפריים קטנים, קהילות שיתופיות שאינן נזקקות לשלטון מרכזי מדינתי.

### **יחסם לתנועה המהפכנית ולשינוי המשטר**

טולסטוי התנגד לשינוי המשטר בדרכי אלימות, כי זה היה אחד הלאווים הגדולים שלו, שנגזרו מצווי ישוע ב"ברית החדשה", ונגדו את עקרון האהבה שלו. חלק גדול מהתנועה המהפכנית בזמנו היה מאד אלים ופעל בשיטה של טרור אישי. טולסטוי כמובן שלל דרך זו. הוא סבר שמנהיגי תנועה זו יקימו משטר לא פחות אכזרי מהמשטר הקיים אם יעלו לשלטון. טולסטוי לא האמין שישנה שיטה או דרך תבונית לשנות את המשטר והסדר החברתי, שכן הוא נגזר מאיזה סדר אלוהי שאינו ידוע לנו. בנוסף, הוא האמין שהשינוי יכול לבוא רק מיחידים שיעשו תיקון עצמי.



גורדון התנגד אף הוא לניסיונות לשנות את הסדר החברתי בכוח, רעיונות שרווחו באגף המרקסיסטי של מפלגות הפועלים בא"י ובעולם, וראה במהפכה הבולשביקית את התממשות כל הרעות הכרוכות במהפכה אלימה. לדעתו אם תצליח המהפכה (למשל כמו זו שהתחוללה ברוסיה בתקופה זו) הסדר החברתי החדש שיקום, יהיה לא פחות משעבד מהסדר הקיים. הוא רצה להקים משטר ללא צבא ומשטרה, וגם בכך הוא קרוב לרעיונות האנרכיסטיים של טולסטוי. גורדון כמו טולסטוי לא האמין בתנועות גדולות שישינו את המשטר. הוא האמין בשינוי שיבוא דרך יחידים. אך מצד שני הוא רצה שא"י תיבנה ע"י המוסדות הציוניים ע"י כספי האומה, כלומר, שתהיה תמיכה לכל הגופים הסוציאליסטים, הוא רצה שהקרקע תולאם, התעשייה תולאם, ורגלי הקפיטליסטים אנשי היוזמה הפרטית תדחקנה.

### **היחס ללאומיות**

בנושא זה עמדות שני ההוגים מנוגדות לגמרי. טולסטוי סבר כי על הלאומים להתבטל על מנת ליצור אנושות אחת. הוא סבר כי קיומם של עמים נפרדים מפריע להם להתאחד סביב עקרון אהבת האנושות האוניברסאלית, ללא כל מחיצות בין בני האדם. דברים דומים הוא חשב על קיום הדתות שאף הן מפריעות ליצירת אנושות אחת. גורדון סבר לעומתו, כי לא תיתכן אנושות ללא עמים נפרדים. לכל עם הדת שלו והתרבות שלו, שמתוכה הוא תורם את תרומתו לתרבות הכלל אנושית. כמו כן, לא יתכן קיום משמעותי של יחידים ללא תרבות לאומית. האומה היא קרקע יצירתם של הלשון, הדת, התרבות שמהם ניזונה ונבנית אישיותו של היחיד.

### **הפאציזם והאנטי מיליטריזם**

הפאציזם והאנטי מיליטריזם של טולסטוי נגזר בראש וראשונה מעקרון האהבה והאחדות בין בני האדם, שהיה לעקרון הראשי בתורתו, ולדעתו נגזר מתורת ישוע המקורית. עקרון נוסף שהחזיק בו היה עקרון אי האלימות וההתנגדות לרוע בכוח, שגם אותו גזר מתורת ישוע. בנוסף, כאמור, טולסטוי רצה בהתבטלות הלאומים כולם ואיחודם באנושות כללית אחת. טולסטוי גיבש את תורתו הפאציפסטית על רקע הבריתות הנוגדות בין המעצמות שהובילו לפרוץ מלחמת העולם הראשונה, שטולסטוי ניבא וחשש ממנה.

הטפתו כנגד המיליטריזם נבעה גם מכך שהוא ראה כיצד המשטר הצארי מפנה את כוחות הצבא כנגד אחיהם המוני העם (מהפכת 1905). לדעתו נוצרי הגון, אינו יכול

לשרת כחייל או כקצין. טולסטוי לא חשב שאפשר לשנות את המשטר הסוציאלי בכוח הזרוע, בניגוד להשקפות התנועה המהפכנית ברוסיה. טולסטוי היה נגד כל שלטון, למעשה, בעד אנרכיזם.

גורדון, אף הוא פיתח את תורתו הפציפיסטית על רקע מאורעות זמנו – מלחמת העולם הראשונה, מיליוני ההרוגים שנפלו בה, וההתגייסות ל"גדוד העברי". גורדון טוען כי המלחמות הנוראיות הללו נובעות מכך שהאדם כפרט פיתח מוסר שמכוון אותו לדרך הישר, לא כן המדינות והעמים. הם מתנהגים כ"חיות טורפות", ולא פיתחו הכרה מוסרית ביחס להתנהגותם כלפי עמים אחרים. גורדון מאמין ודורש כי עמנו יהיה החלוץ בפיתוח מוסר לאומי, ובלשונו, הוא רוצה שנהיה "עם-אדם", ולדעתו לא יכול להיות אדם מוסרי אם הוא חי בעם בלתי מוסרי.

גורדון סבור כי עמנו הוא המתאים ביותר להיות החלוץ בנושא זה. הוא משתית את קביעתו זו על כתבי הקודש שלנו (הוא מצטט את התורה, בדומה לטולסטוי שהשתית את הכרתו הפציפיסטית על צווי ישוע). אנחנו העם שהנחיל לאנושות את הרעיון של צלם אלוהים באדם, וגם את הרעיון של שלום עולמי כדברי ישעיהו הנביא. בנוסף הוא טוען כי הסבל שעברנו לאורך ההיסטוריה בחיינו בין העמים מכשיר אותנו להבין את סבלם של עמים אחרים.

גורדון התנגד מאד לגיוס ל"גדוד העברי" ב-1918, ונאבק עם חבריו שרצו להתגייס ל"גדוד" בנימוקים הבאים: א. התנגדות לשפיכות דמים. הוא שאל האם נהיה לעם שחי על האגרופ והרשע? הנהייה לעם לאומני שואף למלחמה או עם פציפיסטי? ב. אנחנו ניגאל בכוח חידוש העם והאדם בעבודה וביצירה. את א"י לא נשיג בכוח הצבאי, וגם לא בחסד מעצמות. ג. העבודה העצמית על הקרקע היא הדבר החשוב לתנועתנו. כך נשיג זכות מוסרית על הארץ. ד. עם הערבים נתמודד בכוח ההתיישבותי שלנו, ואיננו צריכים בשביל זה את עזרת המעצמות, וגם לא לייסד מדינה עם מכשירי הכפייה שלה. כאן מתבלט הגוון האנרכיסטי של משנת גורדון.

### **שיטתם החינוכית**

טולסטוי עסק בעצמו בחינוך ילדים ובני נוער, ושיטתו מכוונת ישירות לחינוך גילאים אלו. גורדון עסק בחו"ל בחינוך בני נוער, אך שיטתו כוללת גם חינוך מבוגרים. מכל מקום עקרונותיהם החינוכיים מאד דומים. הם מבוססים על הרעיון של מתן חופש מכסימלי למתחנך, חיבורו לחיים הממשיים, וכמה שפחות הנחלת ידע מוכן מראש. אצל גורדון נוסף העקרון החינוכי של התנסות החניך בעבודה בטבע.

גדעון שפירא כותב במאמרו,<sup>917</sup> כי למעשה קיימות שתי תפיסות יסוד בחינוך, הסותרות זו את זו, האחת המזוהה עם ג'ון לוק והשנייה המזוהה עם ז'אן זאק רוסו. לפי הראשונה הילדות מהווה תקופה של חוסר שלמות של האדם, תקופה של הכנה לחיים הבוגרים העצמאיים. בתקופה זו על המבוגרים לעצב את רצונותיו של הילד והנער, להכתיב לו את תכני חייו וערכיו. התפיסה השנייה גורסת כי על הילד והנער לטעום כבר בתקופת הנערות את הקיום במלואו, לחיות את חייו כבן חורין, עם רצונות, מחשבות וספקות עצמאיים. לתפיסה זו היו שותפים גדולי המחנכים, כפיאז'ה, קוהלברג, דיואי ואחרים.

מהצגת תפיסותיהם של טולסטוי וגורדון בנושא החינוך עולה בברור כי שניהם היו שותפים לאסכולה של ז'אן זאק רוסו.

---

<sup>917</sup> גדעון שפירא, "חכמים הזהרו בדבריכם", הזמן הירוק, גליון 1603, 16 בנובמבר 2017, השווה עם ערך "חינוך" באנצ' העברית, קלינברג, א.פ., כרך י"ז, עמ' 638 – 639.

## פרק ג' – יחסם של טולסטוי וגורדון ללאומיות וליהדות

### מבוא

בנושאים הקשורים ביחס ללאומיות וליהדות, קיימים ריחוק וניגוד גדולים בין שני ההוגים. טולסטוי התנגד ללאומיות ורצה באנושות אחת אוניברסאלית ללא עמים וללא דתות. כלפי היהדות הייתה לטולסטוי גישה שלילית ביותר, ולציונות כמעט ולא התייחס. לעומתו גורדון היה הוגה דעות לאומי ציוני, הנטוע היטב בתנועה הציונית, וכמובן שהוא התנגד לאוניברסליזם של טולסטוי (עם זאת צריך לציין כי גורדון יצר תורת אדם אוניברסלית). גורדון ראה חשיבות עליונה לקיומן של אומות עבור היחידים, ובקיומן של אומות נפרדות - עבור האנושות. גורדון היה משוכנע כי היהדות כדת וכתרבות עולה על הנצרות, ושלל הרבה מהמסרים של הנצרות.

## היחס ללאומיות וליהדות של טולסטוי

### יחסו של טולסטוי ללאומיות

בשנים שטולסטוי כתב את "מלחמה ושלום" הוא האמין ברוח של העם הרוסי. הוא מסכים עם דברי מעריצו סטראכוב האומר לו כי אלו שיקראו את הספר הזה, גם בעוד מאות שנים "ילמדו לדעת מה היה העם הרוסי".<sup>918</sup> טרויה כותב כי היה מעניין לספור כמה פעמים חוזרת המילה "הרוסי" ב"מלחמה ושלום": "הצבא צועד ברחש קולות רוסיים ובהמיית מחשבות רוסיות". נאטאשה רוקדת לפי סגנון הריקוד הרוסי. הדיפלומט ביליבין כותב [...] באותה כנות רוסיית.<sup>919</sup>

באמצע שנות ה-60 בעת שכתב את "מלחמה ושלום", היה טולסטוי מקורב לבני דורו הסלבופילים הלאומנים השמרנים, במיוחד לפוגודין וסמריין, אם כי לדעת ברלין, הוא חלק על חלקים של התורה הסלבופולית.<sup>920</sup>

<sup>918</sup> מכתבי סטראכוב לטולסטוי, בתוך טרויה, כרך ב' עמ' 316. ראה גם, מלחמה ושלום, א, עמ' 592

<sup>919</sup> טרויה, טולסטוי, ב', עמ' 300.

<sup>920</sup> ישעיהו ברלין, הקיפוד והשועל, תל אביב: הוצאת רשפים, 1979, עמ' 56.

גם כשכתב את "אנה קארנינה" (פורסם כספר ב- 1877 הוא מדבר כפטריוט ואומר לאשתו "באנה קארנינה אהוב עלי רעיון המשפחה, במלחמה ושלוה אהבתי את רעיון העם, בספרי הבא אהב את רעיון האומה הרוסית ככוח עולה",<sup>921</sup>

אך לאחר שעבר את המהפך הרוחני-דתי בתחילת שנות השמונים, החל טולסטוי לשלול מכל וכל את הלאומיות. הוא הטיף למחיקת ההבדלים הלאומיים והדתיים בין בני האדם. לכן לא ראה צורך להטיף לקשר אל התרבות הרוסית. אצל טולסטוי המאוחר, למרות שאהב מאד את הטבע הרוסי, אין לו כל יחס מיוחד לאדמת רוסיה, לחיים במולדת הרוסית, ולתרבות הרוסית.

פפריני כותב כי "טולסטוי לא היה לאומן, ואוטוריטאריות לאומנית הייתה זרה לו",<sup>922</sup> אך יש להקצין טיעון זה - בשלב זה של חייו הוא חדל להאמין גם בלאומיות. הוא החל להתנגד ללאומיות ולא רק ללאומנות. התנגדותו ללאומיות באה לידי ביטוי ב"הוראה" שהוא נותן לאירים: "על האירים לא להיאבק למען עצמאות לאומית".<sup>923</sup> דימיטרי סגל כותב כי טולסטוי מצד אחד שלל כל פגיעה בזכויות העמים, השבטים, הקבוצות האתניות והמיעוטים (למשל בקווקז), אך מצד שני, הוא לא תמך בזכויות הלאומיות ובזכות ההגדרה העצמית של קבוצות אלו. יתר על כן, טולסטוי גינה בכל הזדמנות את ניסיונות העמים המדוכאים להקים להם מדינה משלהם. הוא קרא לאנשים המעורבים במאבקים אלו שלא ללכת בדרך הישנה של הקמת מדינות וממשלות, בהן ראה אמצעים לרודנות ודיכוי בלבד.<sup>924</sup>

טולסטוי דבק בעמדה שלפיה אסור להעדיף עם אחד על משנהו ויש לשאוף למחיקת ההבדלים הלאומיים והדתיים בין בני האדם ולא לעידודם.<sup>925</sup> בתשובה לשאלתו של יהודי (בן הרב ז. גוטמן) ב- 17 בינואר 1910: "האם תיתכן אחווה כללית, אף שהאנושות מחולקת לדתות ללאומים ולגזעים", ענה לו טולסטוי: "תורה דתית אמיתית אינה גלומה אלא בכך, שתעורר בקרב בני האדם את ההכרה בדבר **אחדותם** הרוחנית ותשחרר אותם מדתות שונות - ועל כן כוזבות - ומזיקה בלבדית אל הלאום, אל המדינה ואל הגזע שלהם".<sup>926</sup>

<sup>921</sup> יומנה של הרוזנת טולסטוי, מ 3 במרס, 187

<sup>922</sup> לב. נ. טולסטוי, כתבי הגות, (עורך פפריני), ירושלים, כרמל, 2015, עמ' 501 – 523.

<sup>923</sup> פפריני, לב טולסטוי והשאלה היהודית, בתוך כתבי הגות, עמ' 502; לעומת זאת ב"מכתב להינדו" מ-1908 הוא תומך במאבק ההודי לעצמאות לאומית; ראה, מ"ק גנדהי, שלטון עצמי, עמ' 159 - 175

<sup>924</sup> דימיטרי סגל, אחרית דבר, בתוך חאג'י מוראט, עמ' 133-134

<sup>925</sup> פפריני, עמ' 303.

<sup>926</sup> "לב טולסטוי, כל כתביו ב-90 כרכים, מהדורת היובל, מוסקבה, 1928 – 1958; ההפנייה היא למספר הכרך והעמודים: 81, 51 – 52.

טולסטוי התווה תוכנית לפיתרון "השאלה היהודית":  
"ליהודים, ועל אחת כמה וכמה לרודפיהם, יש מוצא אחד, והוא להתאחד בתוך האמת, בתוך כל האמת שבהישג ידה של האנושות, כלומר להתאחד בתוך האמת שמלפנים, ולא בתוך האמת שהייתה פעם אמת (67, 129).  
ה"אמת שמלפנים" שטולסטוי מדבר עליה כאן היא האמת שלו, שפירושה התבוללות של היהודים, כחלק מתפיסתן הכללית המניחה לא רק את חיסול הפטריוטיות, אלא גם יותר העמים על מסורתם ומורשתם ההיסטורית, ועל ייחודם הלאומי תרבותי, והלאומי-דתי בשם ההתאחדות בתוך האלוהים.

### יחסו של טולסטוי ליהדות

בקרב החוקרים את עמדתו של טולסטוי כלפי היהדות אין אחדות דעות. חוקרים שונים מסווגים את עמדתו של טולסטוי בהתאם להעדפותיהם האישיות, פעם כפילושמית ופעם כאנטישמית.<sup>927</sup> נביא כאן את עמדתו של ולדימיר פפרני בחיבורו "לב טולסטוי והשאלה היהודית".<sup>928</sup> פפרני כותב, כי ההתבטאויות של טולסטוי על עניינים יהודיים, רחוקות מלהיות אחידות בהערכותיהן, מה שנתן בסיס להערכות שונות של החוקרים. פפרני חולק על חוקרת בשם מדז'בוסקיה<sup>929</sup> הטוענת כי ביחס ליהודים תפס טולסטוי את עמדת השיח האמיתי עם "האחר" – העמדה הדיאלוגית, באותה המשמעות שמייחסים למושג זה הוגי פילוסופיית הדיאלוג המודרני-מרטין בובר, מיכאל ברטון ועמנואל לוינס, וממשיך פפרני ואומר, כי השיח הספרותי של טולסטוי לגבי היהודים, היה אוטוריטארי או "מונוליטי-מונולוגי" כפי שהגדיר זאת מיכאיל באכטון.<sup>930</sup> קולו של טולסטוי היה אוטוריטארי ובלתי מתפשר, לדעת פפרני. טולסטוי מדבר בשמה של האמת האוניברסאלית. כך הדבר ביצירותיו הדתיות-פילוסופיות של טולסטוי המאוחר (נראה להלן, כי בדיוק בדבר זה "מאשימו" גורדון). טולסטוי, "שידע תמיד", והורה במפורש ובסמכותיות, מה כל אחד צריך לעשות, כך פפרני, כתב כי על היהודים לוותר על נבחרותם ולהתחיל לעסוק בחקלאות. על הרוסים לסרב לשרת בצבא, על האירים לא להיאבק למען עצמאות לאומית. הדיאלוגיות של טולסטוי לא הייתה אופיינית לשיח הספרותי שניהל בכתביו, אלא להתנהגותו היומיומית ולשיחות שניהל בע"פ, לדעת פפרני. במגעיו האישיים עם היהודים ביטא טולסטוי דרך קבע חמימות וחיבה, אך

<sup>927</sup> S Schonberg, Tolstoy and the Jewish spirit, Jewish Quarterly, 16. 2 – 3, pp. 37 – 42.

עורך, קשת ישרון ואחרים, טולסטוי והיהדות, הדרך, מ"ו, תשכ"ז, עמ' 24-25.

<sup>928</sup> ולדימיר פפרני, "לב טולסטוי והשאלה היהודית" בתוך כתבי הגות, עמ' 501 ואילך.

<sup>929</sup> מדז'בוסקיה א', "דיאלוגים מעבר לגבולות תחום המושב: טולסטוי והשאלה היהודית" לב

טולסטוי מבעד לתחומים וגבולות, ערך ט'. נקמורו, סאפורו, 2011, עמ' 26 – 27.

<sup>930</sup> מיכאיל באכטון, סוגיות בפואטיקה של דוסטויבסקי, תרגמה מרים בוסגנג, עריכה מדעית

וביאורים: "על" הרוסי, תל אביב, ספריית פועלים, תשל"ח.

החמימות והחיבה לא יועדו להם כיהודים אלא כבני אדם. היהדות כדת וכאתוס לא הייתה קרובה אליו. פילוספים שניסו להניעו להלל ולשבח את היהדות נכשלו במשימתם. טולסטוי דבק בעמדתו שלפיה אסור להעדיף עם אחד על משנהו ויש לשאוף למחיקת ההבדלים הלאומיים והדתיים בין בני האדם ולא לעידודם.<sup>931</sup>

טולסטוי לא השאיר אחריו כל ביאור שיטתי לשאלה מהי עמדתו ביחס לשאלה היהודית. התבטאויותיו הרבות בנושא זה הן מגוונות, לא ברורות בחלקן, ולפעמים גם סותרות. את תפיסתו הכוללת בשאלה זו אין למצוא בטקסט זה או אחר פרי עטו. אפשר רק לשחזרה על ידי ניתוח כל התבטאויותיו הרלוונטיות.

יש לשים לב כי טולסטוי גלוי ביחסו ליהודים רק ביומניו, ולא בסוגים אחרים של כתיבתו שידע כי יגיעו לציבור הרחב. ביומנו תיעד את רגשותיו הממשיים כלפי היהודים, שאותם ראה כטיפוס אתני-פסיכולוגי מיוחד, ואת היהדות כתרבות מסוג מסוים. למשל, לאחר שהסתיים ביקור של רב רפורמי באחוזתו, בשם ג'וזף קראוסקופץ, כותב טולסטוי ביומנו: "בערב בא יהודי אמריקאי. קשה לאהוב יהודי; יש להשתדל" (8 ביולי 1894). הרב הרפורמי הזה הגיע לרוסיה עם תוכנית שאפתנית להצלת היהדות הרוסית באמצעות התיישבות חקלאית יהודית המונית בדרום מערב רוסיה. הוא בא מצוייד בתמיכתם של נשיא ארה"ב ומזכיר המדינה שלו. בפטרבורג קיבל אותו שר האוצר סרגיי ויטה. הוא חשב את טולסטוי לאחד האנשים רבי הכוח ברוסיה ולכן נפגש עימו.

טולסטוי הביע את תמיכתו בתוכנית ההתיישבות של קראוסקופץ, ולרעיון המעבר של יהודים לעמל כפיים ולחקלאות בפרט, אך סבר שהממשלה תפריע לביצוע התוכנית. טולסטוי סבר שעבודת האדמה היא בראש ובראשונה אמצעי להבראה מוסרית-דתית של כל אדם וכמובן של היהודים (שוב, נקודת דמיון חזקה בינו לבין גורדון).<sup>932</sup> הוא סבר כי עבודת האדמה היא העבודה היחידה ההולמת את טבע האדם (ההקבלה למשנתו של א"ד גורדון, בדבר חשיבות העבודה בטבע ברורה).

טולסטוי נעצב עמוקות כאשר בשיחה נפרש לפניו מצבה הקשה של יהדות רוסיה, וטען כי בכל אשמה הממשלה הזורעת פרוד בין בני האדם ואיננה מסוגלת להבין שכל בני האדם שווים.

<sup>931</sup> פפרני, עמ' 303.

<sup>932</sup> טולסטוי שלל בחריפות את הציונות. הוא סבר כי התחיה של העם היהודי אינה אלא ניוון, הציונים מרמים את העם, כדי לספק את יצריהם, את תאוות השלטון והכיבושים הצבאיים, שלילה זו נבעה מהתנגדותו המוחלטת לכל מציאות מדינית ומגמה ממלכתית. (ל. גולדברג, אנצ' עברית, כרך י"א, "טולסטוי", עמ' 490).

טולסטוי דחה את הבקשה לייחד ספר שלם לבעיה היהודית, כי ראה עצמו כהוגה דתי, אולם ביצירתו הגדולה – "התחייה" – כלל דמות של יהודי שתוארה באהדה בולטת – דמותו של רוזובסקי - נער מהפכן יהודי, קורבן חף מפשע של השלטון.<sup>933</sup>

טולסטוי הופתע כאשר לאחר הביקור של קראוסקופץ, הסתבר לו, מתוך חוברת שהשאיר לו האחרון, כי הרב הרפורמי, שהוא חשב שהוא קרוב לנצרות, שולל לחלוטין את מצוות הגשת הלחי השנייה שהייתה מאוד מרכזית בעיניו כי היא אוסרת לגמרי את השימוש באלימות.<sup>934</sup>

טולסטוי ביקר במאמרו "אל הכמורה" (1902) את הוראת סיפורי התנ"ך ההיסטוריים, ע"י אנשי הכמורה הנוצרית. שם הוא טוען ש"ההיסטוריה הקדושה" מבוססת על "אגדות יהודיות" והינה "ספר מזיק" המתאר "שורה של מאורעות פלאיים ומעשי רשע נוראיים שמעוללים העם היהודי, מנהיגיו ואלוהים בכבודו ובעצמו".<sup>935</sup>

זיהוי צורתיה ההיסטוריות, הכנסייתיות השנואות עליו של הנצרות עם "היהדות" היה למרכיב מפתח בעמדתו הדתית של טולסטוי. חוד ההשתלחות הדתית של טולסטוי כנגד האמונה היהודית נוצרית על כל צורתיה, כוון היישר אל לב כל הדתות של בני אברהם (היהדות, הנצרות, האסלאם).<sup>936</sup>

טולסטוי ביקר את האמונה באלוהים אישי, שברא את היקום ומתערב הן בחייהם של בני אדם כפרטים והן בחייהם כעמים בתוך ההיסטוריה. באמונה הזו ראה טולסטוי את אחד משורשי כל הרעות החולות של זמננו ואותה ייחס ליהדות. כך ב – 18 בדצמבר 1899 הוא רשם ביומנו:

"אחת הסיבות העיקריות לרוע בחיינו הינה האמונה באלוהים היהודי האישי הגס, שמחנכים אליו בעולמנו הנוצרי; זאת בשעה שסימן ההיכר (אם אפשר להתבטא כך) העיקרי של אלוהים הוא בכך שדבר אינו תוחם אותו, ולפיכך אינו אישי".

הטענה בדבר טבעו הלא אישי של אלוהים, שטולסטוי המאוחר חזר עליה פעם אחר פעם, הייתה לאחד מיסודות תורתו הדתית. טולסטוי טען כי אמונתן של הכנסיות הנוצריות אינה אלא יהדות (בעוד שהן נהגו לפרש את אמונתן כאנטי יהודית).

<sup>933</sup> התחייה, עמ' 347

<sup>934</sup> נראה להלן את התנגדותו של א"ד גורדון לעיקר זה של הנצרות: "כאן באי התנגדות זו לרע, אתה מרגיש מעין ביטחון כי כך צריך להיות, כי כך נגזרה הגזירה מלפני הרצון העליון, היודע יותר ממך, מה טוב ומה רע, ורק ביטול רצונך מפני הרצון העליון ישפיע לטוב על עושה הרע". גורדון רואה בעיקר אמונה זה חלק מהמגמה של "ההתבטלות האנושית" המאפיינת את הנצרות.

<sup>935</sup> מראי המקום הנתונים כאן ובהמשך בסוגריים הם מיומניו של טולסטוי, וראה כל כתביו ב – 90 כרכים

מהדורת היובל, מוסקבה (1928 – 1958) ההפניות הן למספר הכרך והעמוד (34, 303).  
<sup>936</sup> טולסטוי, "על החיים", כתבי הגות, עמ' 269.



על פי טולסטוי היהדות בולטת בשאיפתה להדגיש את ייחודה: "הדת היהודית היא הלא רליגיוזית ביותר [...] אמונה גאה שהם העם הנבחר" (יומן מ – 6 בינואר, 1906; 55, 180).

במכתבו לאקים וולינסקי היהודי, ציין טולסטוי ש"בקרוב היהודים התגבש מעקש מיוחד, של היצמדות אל מה שעבר זמנו" (22 במאי 1894).

טולסטוי התנגד להמרת דת לנצרות של יהודים בשלושה מקרים שונים של יהודים שהתייעצו איתו. על הראשון שרצה לעשות זאת כדי לקבל משרה בבית הספר באחוזתו יאסניה פוליאנה, הוא כותב: "נדמה לי שאני עצמי לא הייתי יכול לעשות זאת מפני שאינני יכול לתאר לעצמי מצב שבו הייתי מעדיף לא לומר את האמת ולא לעשות את האמת" (85, 250). כעבור שנים הוא כתב כי אינו מבין "איך יכולתי שלא לראות את מלוא החטא שבמעשה זה (90, 285).

ליהודי אחר שכתב לו כי הוא חייב להמיר את דתו כדי לשפר את מצבו הכלכלי אחרי שיתקבל למוסד להשכלה גבוהה הוא כותב: "רצונך לקבל על עצמך בצורה פורמאלית דת שאינך מאמין בה – זהו מעשה רע (82, 134).

גם ליהודי שכתב לו שהשתכנע כי שלילת היהדות על ידי הנצרות נכונה הוא כותב: "אני מייעץ לך בכל ליבי לא לשנות את אורח חייך ולא לנטוש את בית אביך, אלא להשתדל בתנאים שבהם אתה נמצא למלא את כל דרישות חיי המעלה הנוצריים".

לעצתו הוסיף טולסטוי את הרעיון המרכזי בתפיסת הדת שלו: "האהבה היא כול יכולה, ואם היא לוז חייך, הרי כל המכשולים יוסרו מאליהם (80, 249).

ראינו שבכל המקרים של רצון להמרת הדת תגובתו של טולסטוי היא אותה תגובה: "אין צורך ביותור ממין זה, אין צורך בשום פעולות חיצוניות, בשום פעולות סימבוליות לשינוי דת. מה שנחוץ הוא דבר אחד בלבד: פנייה בנפשך פנימה אל האהבה, שיש בה פתרון לכול".

טולסטוי שלל את סדרי החיים המבוססים על הנצרות כי ביסודם עומדת תפישת החיים היהודית וכך הוא כותב ביומנו:

סעיף 7. "סדרי החיים של החברה מיוסדים על התפיסה הדתית של רוב בני האדם. סדרי החיים של העמים המכונים נוצרים מיוסדים על תפיסת חיים דתית שהיא יהודית ומבוססת על הברית הישנה, הפסיאודו-נוצרית פאולינית [...] .

סעיף 16: היהודים מצליחים יותר בבית עולמנו מפני שהם חיים בעולם תלמודי-פאוליני, ואילו הנוצרים חיים על פי השקפת עולם לא עקבית רצופה בסתירות פנימיות של הברית הישנה והנצרות הפאולינית" (56, 4 – 6).

לדעת טולסטוי הסיבה העיקרית למשבר שחוה העולם הנוצרי היא מפני ש"הנצרות האמיתית" סולפה: "האמונה הכנסייתית שמיליוני בני אדם מחזיקים בה תחת השם

נצרות, אינה אלא כת יהודית גסה מאוד, שאין לה ולא כלום עם הנצרות האמיתית".<sup>937</sup> את תורת "הכת" הזו מכנה טולסטוי בצורה מודגשת "תורת הפרושי פאולוס" (37, 350).

במקום אחר טוען טולסטוי כי הנצרות קיבלה מהיהדות את דוקטרינת הצווים הדתיים המעובדים עד לפרטיהם. הוא טוען כי ישו הציג תורה שבמרכזה עמדה האמת והאהבה (28, 40 – 41), אבל לאחר זמן, עברה הנצרות של ישו שורה של סילופים. היא הייתה למוסד ציבורי (כנסייה) היוצר מערכת שלמה של צווים בדומה לצווי היהדות ההלכתית. היא נעשתה שוב "יהודית" (או "נוצרית – יהודית", "תלמודית", "פאולינית"). היא החלה תומכת במוסדות הציבור הקיימים, בשלטונות ובחוקיהם האכזריים והנוקשים. על פי טולסטוי האשם העיקרי ב"סילוף" הנצרות היה השליח פאולוס. פאולוס הציג את תורתו של כריסטוס כהמשך לתורת היהודית וזאת בניגוד לתורתו של כריסטוס אשר "שלל את כל התורה היהודית, את כל כולה" ("צירופים ותרגומים של ארבעה אוונגליונים", 24, 99 – 100). לאחר זמן הוא כותב: "הנצרות שסוגלה לאלילות בידי פאולוס, ושהכנסיות הוסיפו עליה סילופים נוספים, חדלה להיות דת במובן האמיתי של המילה" ("לא תרצח נפש", 1907 עמ' 37, 44).

פפריני כותב כי קביעותיו אלו של טולסטוי מופרכות כי כפי שמעידים מעשי השליחים ואיגרותיו של פאולוס, דווקא הודות למאמציו של פאולוס התבדלה הכנסייה הנוצרית בראשיתה מהיהדות. פאולוס הכריז שאין זה הולם כי הנוצרים יקיימו מצוות ריטואליות של היהדות, ובמקום חוקי התורה באה עת האמונה בישוע המשיח.<sup>938</sup>

טולסטוי זיהה את הפרבוסלבים עם ה"פרושים" שכידוע הם דמויות מאוד שליליות באבנגליונים, מעין אויבי ישו הדבקים ביהדות הפורמאלית והצבועה. הוא כותב ביומניו כי אמנם "הפרושים לא היו הפרבוסלבים שלנו גופא, אבל אלה היו אנשים אשר תפסו בדיוק את מקומם של הפרבוסלבים שלנו" (24, 104). לזיהוי זה של הפרבוסלבים עם הפרושים הייתה לטולסטוי, בין השאר גם מטרה פולמוסית המכוונת כנגד ההגדרה הדתית העצמית של הפרבוסלאביות כאנטי יהודית.

טולסטוי "מדביק" ליהודים את האידיאלים הקלוקלים בעיניו של המערב האורבאני: הצלחה בתחום הכספים, הצלחה בתחום המדעים והאומנות" (147, 55). זאת לדעתו הסיבה לשנאת היהודים. טולסטוי מגנה את עצם השאיפה הזו להצלחה, שהיהודים הדביקו בה את כל החברה. שאיפה זו נוגדת את האידיאלים שאותם פיתח טולסטוי: שלילת השאיפה לעושר, לתענוגות חיים ולהצלחה, שמולידיהם את אי השוויון החברתי.

<sup>937</sup> מאמר של טולסטוי, "מדוע העמים הנוצרים בכלל, והעם הרוסי בפרט, שרויים במצוקה כיום (1907). פורסם לאחר מותו של טולסטוי.

<sup>938</sup> פפריני, שם, עמ' 513. בדעה זו מחזיקים חוקרים רבים דוגמת מרטין בובר, פלוסר ואחרים.

על פי טולסטוי, בני אדם צריכים לחיות רק מעמלם האישי ולספק את צרכיהם הטבעיים המינימאליים<sup>939</sup>.

למרות דברים אלו, טולסטוי הגדיר את יחסו ליהודים לאחר פרעות קישינייב כיחס חיובי, במכתב תשובה לעמנואל לינצקי:

"יחס זה אינו יכול להיות אלא יחס אל אחים שאני אוהב אותם לא משום היותם יהודים, אלא מפני שאנחנו והם, כמו כל בני האדם, הננו בנים לאב אחד – אלוהים. האהבה הזאת איננה דורשת ממני מאמצים, היות שפגשתי ואני מכיר היטב אנשים טובים מאוד שהם יהודים (74,107).

לדעת פפרני, יחסו הממשי אל היהודים המשיך להיות דו ערכי והלם את הנוסחה שלו שטבע ב-1894: "קשה לאהוב יהודי, אך יש להשתדל". הדו ערכיות הזאת באה לידי ביטוי ברור בשני מכתבים לגברת א. סטאמו ב-1907:

"לא אוכל לענות על שאלתך, כיצד להתייחס ליהודים, תשובה אחרת מאשר: כפי שמורה לנו להתייחס לאחינו בני האדם, תורתו של כריסטוס. ככל שהם לא נעימים יותר בעינינו, כן עלינו להכביר במאמצים, לא רק כדי לגבור על העוינות, אלא אף כדי לעורר בנפשנו אהבה כלפיהם; יחס זה אליהם, כמו לכל בני האדם שאינם נעימים לנו הוא לבדו עשוי לתת מנוח לנפשותינו, ובה בעת לפעול פעולה ממשית כנגד השפעתם, אשר נראית לנו מזיקה (77, 258).

יש לציין, לדעת פפרני, כי טולסטוי לא פיתח שום שיח פומבי בעל שלמות פנימית על היהדות, מכיוון שלא פיתח השקפה בעלת שלמות קונצפטואלית על השאלה היהודית. ובנוסף, יש לציין שטולסטוי גינה קשות את פרעות קישינייב ואת עושיהם (74, 107 – 108) אם כי לא רצה לצאת בהצהרה פומבית בנושא זה. טולסטוי נחשב בחוגים הפילוסופיים וגם בחוגים היהודיים כמגינים הטבעי של היהודים מפני נוגשיהם. במכתבים ששלח לעמנואל לינצקי, ולדור שור שפנו אליו שישמיע קולו לאחר הפרעות הוא כותב שחווה:

"רגש מעורב ומעיק מאוד של רחמים לקורבנות החפים מפשע של מעשי הזוועה של ההמון והמזדהים עם מעשיו, והעיקר אימה בפני האשם האמיתי בכול, הממשלה שלנו על כמורתה שמטמטמת בני אדם והופכת אותם לקנאים, ועל כנופיית הפקידים שלה, שמזכירה כנופיית שודדים" (74, 107 – 108).

---

<sup>939</sup> ראה מאמרו "אי עשייה" (29, 173 – 201). גם בכך גורדון הולך בעקבותיו.

טקסט זה של טולסטוי שהודפס זמן קצר אחר-כך בעיתונים הרוסים והזרים היה דה-פקטו להצהרה הפומבית שציפו ממנו. טולסטוי ניסה להשפיע על הממשלה באמצעות העיתונות הזרה בנושא היחס ליהודים. בתשובה על שאלת העיתון האמריקני "North American Newspaper" – "האם רוסיה אשמה בפרעות קישינב"? הוא כתב:  
"הממשלה הרוסית אשמה, ראשית: בבידול היהודים לכת מיוחדת, שנשללו ממנה הזכויות שכל האוכלוסייה נהנית מהן; שנית, בנטיעתה בעם בכפייה עבודת אלילים במסווה של נצרות" (74, 125).

טולסטוי תפס את הפרעות נגד היהודים לא בפרספקטיבה של תולדות העם היהודי שבה הן הצטיירו כחוליה אחת נוספת בשרשרת ארוכה של זוועות ואסונות. הוא תפס אותם בפרספקטיבה של המצב ההיסטורי שאליו נקלעה רוסיה בת זמנו. כך, במכתבו לשלום עליכם (מאי 1903) הצביע טולסטוי על "זוועות קישינב" כעל אחד הגילויים של פירוד שנזרע בחלקה המועט והלא עממי של האוכלוסייה הרוסית בהסתת הממשלה" (74, 118 – 119). כעבור ארבע שנים נעשה טולסטוי פסימי פי כמה:  
"הגיעו הדברים לידי כך שאילו נתנו היום לכל בני האדם ברוסיה אפשרות להרוג את כל אלה שהם רואים כמזיקים להם, הרי כמעט כל האנשים הרוסים היו הורגים אלה את אלה" ("לא תרצח נפש [1907] – 37, 41).

## יחסו של גורדון לשאלת הלאומיות ולהבדל בין היהדות לנצרות

### יחסו של גורדון ללאומיות

גורדון לועג לטולסטוי, על-כך שהוא אינו מודע ללאומיותו:  
"אין צורך להיות בוחן כליות בשביל לראות מכל מה שכתב טולסטוי ויצר ומכל חייו, כי מדם ליבו ומוח עצמותיו, עד סוף מחשבתו העליונה הוא היה רוסי שברוסים [...] ואף על פי כן פסל את הלאומית בהחלט! וזה בא לו, כמו לרבים אחרים, רק מפני שקיבל את מושג הלאומיות במובנו הרגיל, שנותנים לו השוביניסטים, ולא טרח לברר לעצמו מה הלאומיות צריכה להיות ומה כוחה להיות.<sup>940</sup>

גורדון שואל האם תיתכן אנושות אחת ללא אומות?  
"האם רצוי שכל האנושות מסוף כדור הארץ ועד סופו תחיה חיים אחדים, חיים בעלי צורה אחת וגוון אחד? האם אין זה אומר טשטוש כל הצורות השונות לאין סוף, מחיקת כל העצמויות העמוקות לאין סוף של כל בני האדם? האם לא זה אורם וכל סודם של החיים האנושיים – שכל עם וכל פרט ופרט שבכל עם הוא כעין עולם בפני עצמו, כעין השתקפותה והתגלמותה של כל הבריאה העולמית לאין סוף בצורה מיוחדת, בגוון מיוחד, בהארה מיוחדת? האם לא זה כל הקסם וההוד של צלם האלוהים שבאדם, האם לא כאן מקור האהבה העליונה? או האם, להיפך טשטוש הצורות, שהוא בעצם אחד עם צמצום ה'אני' האנושי – האם לא זהו מקור השנאה והקנאה והשקר וכל כיוצא באלו?"<sup>941</sup>

גורדון ממשיך:  
"ואיה הם האידיאלים האנושיים, שאינם קודם כל אידיאלים לאומיים? בייחוד איה, אפוא, היא העבודה האנושית שאינה קודם כל עבודה לאומית? כשבאים לתקן או לחדש את החיים האנושיים הרי באים בעצם לתקן או לחדש את החיים הלאומיים, כל אומה על פי דרכה – שהרי, כאמור חיים אנושיים כלליים אינם, ואינם יכולים להיות.<sup>942</sup> אין אדם עובד ואינו יכול לעבוד את עבודת האנושות, מבלי לעבוד עבודתה של איזו אומה, ואם אינו עובד עבודת אומתו, הרי הוא בהכרח עובד עבודת אומה אחרת, אבל בשום פנים לא עבודת האנושות סתם".<sup>943</sup>

<sup>940</sup> לבירור רעיונו מיסודו, האדם והטבע, עמ' 183  
<sup>941</sup> "לבירור ההבדל בין היהדות והנצרות", האדם והטבע, עמ' 283. מאמר זה נכתב כמבוא לתרגום מאמרו המונומטלי של טולסטוי "מהי אומנות?"  
<sup>942</sup> שם; א. שביד, לבירור רעיונו של אד"ג מיסודו, עמ' 27 - 29  
<sup>943</sup> שם, שם.

גורדון מתוכח עם הרואים בלאומיות לאומנות, וטוען כי בפני האומה ממש כמו בפני היחיד פתוחות האפשרויות של ה"צמצום" (=לאומנות) או "ההתפשטות" (=לאומיות בריאה):

"כי גם ה'אני' (האמיתי) של האומה או בייחוד האני של האומה, אינו בצמצומו כי אם בהתפשטותו (כי אין כוחו של ה'אני' בכלל בצמצומו, כי אם בהתפשטותו), כי גם האני של האומה עשוי לחיות לא רק את הספירות התחתונות, כי גם את הספירות העליונות של החיים העולמיים, עשוי לחיות מתוך עצמו לתוך חיי יתר האומות [...] או במילים אחרות, כי גם על האומה או בייחוד על האומה החובה להיות ישרה, להתנהג בצדק".<sup>944</sup> גם על האומה חלות התביעות של האמת העליונה, של האהבה העליונה, של הקדושה העליונה". גורדון טוען כי אנשים פורשים שלא בצדק מהלאומיות למען האוניברסאליות: "וכך נהיה הדבר כי היחידים היותר מעולים, המבקשים את תיקונו של האדם ואת חידושם של החיים [...] הכוחות הפעילים והיוצרים שבאומה, בראותם באומה רק את ה'אני' המצומצם פרשו ממנה ועסקו בתיקון עצמם ובחידוש החיים בדרכים אחרות".<sup>945</sup> ע"י כך טוען גורדון הם הפקירו את ה'אני' של האומה לידי כוחות גסי רוח הגורמים לצמצום נוסף של האני הלאומי.

### היחס בין הלאומיות והיחיד אצל גורדון

גורדון מסביר מדוע הלאומיות כה חשובה לעילוי של היחיד. היחיד לא ישיג חיים במישורים העליונים של הקיום ללא השתייכות ויניקה מאומתו. כי רק האומה מחוברת לטבע, לארץ גידולו. כי באומה כל אוצרות הרוח של תרבותו – הדת, השפה, המורשת.<sup>946</sup> עיקר מקומם של החיים העליונים ושל השאיפות העליונות של האדם הוא באומה ולא ביחיד. באומה מתגשמת "החוויה, הכוללת והמאחדת, האור הגנוז והכוח הגנוז, כוח היצירה, יציר כפיו של הטבע בלי אמצעי". היחיד הוא בן האומה. בה הוא עוצב מבחינה פסיכולוגית, בה נוצרה הלשון, המושגים. ממנה נובעים היחסים האישיים, והיצירה האנושית.

החיים האנושיים על כל היחסים האנושיים שבהם, עם כל הריכוז האנושי והיצירה האנושית שבהם, מתחילים בהכרח מקיבוץ פחות או יותר גדול, מן

<sup>944</sup> שם, עמ' 282.

<sup>945</sup> שם, שם.

<sup>946</sup> לבירור ההבדל בין היהדות לנצרות, מבחר כתבים 314 – 339.

**האומה**, מן המשפחה הגדולה והמורכבת. פה בעצם מתהווה האדם,<sup>947</sup> פה הוא כאילו מתרקם ומתייצר שנית, מתרקם ומתייצר מבחינה פסיכולוגית, כמו שהתרקם והתייצר בראשונה בבטן אמו מבחינה פסיכולוגית,<sup>948</sup>

תפיסתו הלאומית של גורדון, יוצאת מהנחה כי היחיד אינו יכול להתקיים ללא "חברות" באומה מוגדרת. תפיסה זו יישם גורדון על עמנו, תוך שהוא נזהר מגלישה ללאומנות.

### התחדשות העם

לעומת טולסטוי שלא ייחס חשיבות לחיים ברוסיה כארץ מולדת, אין ספק שגורדון השתית את כל תפיסתו הציונית על רעיון התחדשות העם **בארץ ישראל**. התפיסה הציונית של גורדון בנויה כולה על הרעיון שמוכרחה לבוא התחדשות גדולה, מהפכת ערכים, בעם. הדבר יתרחש רק על אדמת ארץ ישראל, ורק ע"י חזרה לעבודה בטבע, לעבודת האדמה.<sup>949</sup>

התפיסה הזו הייתה מושתתת על ראייתו את מצבנו בגלות. גורדון ראה את החיים היהודיים בגלות כחיים של **פרזיטיות** בכל המובנים:

"אנחנו כבר שכחנו את טעם החיים של עם חי ושכחנו את עצמנו. חיינו בגולה אינם חיים, אנחנו עם פרזיטי: אין לנו שורש באדמה, אין קרקע תחת רגלינו. ולא רק במובן הכלכלי אנחנו **פרזיטים**, כי אם גם ברוח, במחשבה, בשירה, בספרות וגם במידות טובות, באידיאלים, בשאיפות אנושיות עליונות. כל זרם בחייהם של אחרים סוחב אותנו, כל רוח מנשבת בעולמם נושאת אותנו. אנחנו לעצמנו כאילו איננו. ממילא איננו כלום גם בעיני יתר העמים, איננו תופשים מקום בקרבם בתור עם, בתור גוף לאומי מיוחד, בתור חוליה או בתור אבר בקרב האנושות. לא באשמתנו באנו לידי כך, אבל כך היא העובדה. כך היא **הגלות**."<sup>950</sup>

בדברים אלו אנו רואים כי גורדון סבור כי איבדנו בגולה את עצמותנו בתור עם או אומה. מיד אחרי הדברים האלה מגיע גורדון למסקנתו העיקרית:

---

<sup>947</sup> כך גם חשב משה הס: "אנושיותו של אדם מתממשת רק באמצעות פעילותו במסגרת לאומיותו" (שלמה אבינרי, משה הס בין סוציאליזם לציונות, הוצאת עם עובד, 1986, עמ' 198)

<sup>948</sup> שם, מבחר כתבים, עמ' 324.

<sup>949</sup> שלום רצבי, "בין עם לארצו", מסביב לנקודה, עמ' 276

<sup>950</sup> (שם, שם, עמ' 264). לשלילה המוחלטת של הקיום היהודי בגלות היו שותפים סופרים והוגים יהודיים רבים כגון: ברנר, ברדיצ'בסקי, ביאליק, קויפמן, בורוכוב ואחרים (שביד, תולדות ההגות היהודית במאה העשרים, עמ' 48 - 54)

"הדרך לתחייתנו היא אפוא דרך העבודה והיצירה. אנחנו שואפים לברוא את עמנו כעם עובד ויוצר. בארץ-ישראל אנחנו מבקשים את בית העבודה והיצירה הטבעי שלנו, את קרקענו הטבעי להשריש בו את שורשנו, אשר נעקר משם. וזו כל עבודתנו בארץ-ישראל".<sup>951</sup>

התחדשות היהדות, ושחרורה מהתאבנותה יכולה להתרחש רק בא"י לדעת גורדון. הוא חלק על אחד-העם שהסביר את התאבנות כוח היצירה של העם בגלות, כתוצאה מ"הריחוק מהאוויר ההיסטורי".<sup>952</sup> לדעת גורדון, כוח היצירה של עם הוא פרי הזיקה לטבע ולא להיסטוריה. עם ישראל עקור מן האוויר הטבעי שלו. הגלות היא ריחוק מטבע המולדת. אי אפשר לה שתצמיח ערכים חיוניים, כי חסרה היא את שורש היניקה. רוח עקורה מן הטבע אין בה חיוניות, וכך היא היצירה הרחנית בגלות, אין בה דינאמיות הנובעת מיחסי הגומלין עם הטבע, ולכן אין היא יצירה כלל.<sup>953</sup>

---

<sup>951</sup> שם, 265.

<sup>952</sup> נ. רוטנשטיין, המחשבה היהודית בעת החדשה, ב, עמ' 197

<sup>953</sup> שם



## תפיסת הלאומיות של גורדון כתפיסה לאומית (אתנית) אינטגרלית<sup>954</sup>

מן הראוי להעמיק יותר בתפיסת הלאומיות של גורדון, שכן היא המפתח להבנת יחסו לנושאים רבים, כמו יחסו לליברליזם, לסוציאליזם, לדת, ליחיד ועוד. הציונות המזרח אירופאית שאליה השתייך גורדון ורבים מאנשי העלייה השנייה, ראתה עצמה בראש

---

<sup>954</sup>. שני דפוסים ההתגבשות העיקריים של תופעת הלאומיות הם:

א. לאומיות (אינטגרלית) אתנית: קבוצה אתנית היא קבוצה שלחבריה יסודות משותפים מלידה ולא מבחירה (לאומיות אורגנית). היסודות המשותפים לחברי הקבוצה האתנית מבוססים על המוצא המשותף של הקבוצה והם: אבות היסטוריים משותפים והיסטוריה קבוצתית משותפת, שפה משותפת, מנהגים, תרבות ודת משותפים. קבוצה אתנית יכולה לחיות כקבוצת מיעוט במדינה של עם אחר. כאשר הקבוצה האתנית שואפת לעצמאות מדינית – הקמת מדינה עצמאית שחבריה הם מאותו מוצא משותף של הקבוצה וערכיה קשורים להיסטוריה של הקבוצה – היא מוגדרת כלאום אתני. כלומר, לאומיות אתנית היא קבוצה אתנית שחבריה פועלים למען השגת עצמאות מדינית והקמת מדינה שתטפח את בקרב חברה את ערכי הקבוצה כמו ההיסטוריה שלה, השפה שלה, התרבות שלה וכדומה.

ב. לאומיות פוליטית (אזרחית – ליברלית): קבוצה חברתית (של אנשים) שמתלכדת סביב יסודות פוליטיים משותפים/אידיאולוגיה פוליטית משותפת למען הקמת מדינה שמבוססת על היסודות בהן מאמינה הקבוצה. הקבוצה שואפת לקיים לאומיות פוליטית – זוהי לאומיות שניתן להצטרף אליה מרצון, מתוך הכרה ואמונה באידיאולוגיה המשותפת של חברי הקבוצה. אידיאולוגיה (היסודות המשותפים) זו מבוססת לרוב על ערכים כמו דמוקרטיה וליברליזם כגון: הזכות לחיים, שלטון העם, הזכות לחירות, הזכות לשוויון, הפרדת רשויות וכדומה. דוגמאות ללאומיות כזו הן: צרפת במהפכה הצרפתית והלאומיות האמריקנית (שתייה נוצרו על בסיס מגילת זכויות האדם והאזרח – יסודות דמוקרטיים וליברליים משותפים). שני דפוסים ההתגבשות העיקריים של תופעת הלאומיות הם:

א. לאומיות אתנית: קבוצה אתנית היא קבוצה שלחבריה יסודות משותפים מלידה ולא מבחירה (לאומיות אורגנית). היסודות המשותפים לחברי הקבוצה האתנית מבוססים על המוצא המשותף של הקבוצה והם: אבות היסטוריים משותפים והיסטוריה קבוצתית משותפת, שפה משותפת, מנהגים, תרבות ודת משותפים. קבוצה אתנית יכולה לחיות כקבוצת מיעוט במדינה של עם אחר. כאשר הקבוצה האתנית שואפת לעצמאות מדינית – הקמת מדינה עצמאית שחבריה הם מאותו מוצא משותף של הקבוצה וערכיה קשורים להיסטוריה של הקבוצה – היא מוגדרת כלאום אתני. כלומר, לאומיות אתנית היא קבוצה אתנית שחבריה פועלים למען השגת עצמאות מדינית והקמת מדינה שתטפח את בקרב חברה את ערכי הקבוצה כמו ההיסטוריה שלה, השפה שלה, התרבות שלה וכדומה.

ב. לאומיות פוליטית (אזרחית – ליברלית): קבוצה חברתית (של אנשים) שמתלכדת סביב יסודות פוליטיים משותפים/אידיאולוגיה פוליטית משותפת למען הקמת מדינה שמבוססת על היסודות בהן מאמינה הקבוצה. הקבוצה שואפת לקיים לאומיות פוליטית – זוהי לאומיות שניתן להצטרף אליה מרצון, מתוך הכרה ואמונה באידיאולוגיה המשותפת של חברי הקבוצה. אידיאולוגיה (היסודות המשותפים) זו מבוססת לרוב על ערכים כמו דמוקרטיה וליברליזם כגון: הזכות לחיים, שלטון העם, הזכות לחירות, הזכות לשוויון, הפרדת רשויות וכדומה. דוגמאות ללאומיות כזו הן: צרפת במהפכה הצרפתית והלאומיות האמריקנית (שתייה נוצרו על בסיס מגילת זכויות האדם והאזרח – יסודות דמוקרטיים וליברליים משותפים).

[/https://s3-eu-west-1.amazonaws.com](https://s3-eu-west-1.amazonaws.com)

וראשונה כתנועה שבאה להציל את את האומה מהתבוללות, אבדן זהות וכליון תרבותי.<sup>955</sup> אנשים אלו היו מודאגים מסכנת אובדן הזהות הלאומית עקב תהליכי המודרניזציה, האמנסיפציה והליברליזם במרכז אירופה, ולכן הציונות המדינית המערב אירופית, דיברה פחות אל ליבם, וכך כתב גורדון:

"אם לא נחגור שארית כוחנו להכריע את הכף לצד הקיום, אם לא נתאמץ בכל דרך, שחיינו הלאומיים ילכו הלוך וגבור, עד שנשוב לתחייה שלמה, כי עתה ילכו הלוך וחסור, עד שניטמע טמיעה גמורה בעמים, שאנחנו מפוזרים ומפורדים."<sup>956</sup>

גורדון הסביר לעצמו את הציונות על בסיס רעיוני זה, ולא על בסיסן של שאיפות פוליטיות, ואף לא על בסיסה של צרת היהודים, קרי מצוקתו הכלכלית-קיומית של היחיד היהודי.<sup>957</sup>

לדעת זאב שטרנהל,<sup>958</sup> גורדון גיבש תפישה של לאומיות חילונית שמבחינות רבות שיקפה כמה מעקרונות היסוד של הלאומיות האינטגרלית האירופית. "לאומיות מלאה וגמורה", "לאומיות שלמה ומלאה מן הקצה אל הקצה": כך הגדיר גורדון בשנת 1921 את מהותה של אותה מסגרת מושגית ואת טיבם של אותם דפוסי התנהגות, שבהם ראה תנאי ליכולתה של האומה להתקיים בעולם החילוני והפתוח של המחר. לא האנטישמיות אלא הליברליזם העמיד מבחינתו את הסכנה הקיומית ללאומיות היהודית.

הלאומיות האינטגרלית של א"ד גורדון מבוססת על ההנחה כי האומה היא "משפחה גדולה", גוף אורגני שממנו שואב היחיד לא רק את תרבותו אלא את עצם קיומו. האומה בניגוד לחברה "אינה קיבוץ מיכני של פרטים מכלל אחד גדול – האנושות". בניגוד ל"חברה", "שאינה אלא קיבוץ מלאכותי, בלי רוח חיים", האומה "קשורה בטבע. קשרה

---

<sup>955</sup> י"ח ברנר כותב: כי בשנים האחרונות, למרות גידולו המספרי של העם היהודי גדלה לאין שיעור "אימת חולשתנו, פזורנו וגסיסתנו, עד לאין דוגמתה בכל ההיסטוריה שלנו". ברור שהוא מתכוון לכליון במובן התרבותי-לאומי. (על העיקר שאיננו", כל כתבי י. ח. ברנר, כרך ששי, ארץ ישראל, הוצאת שטיבל, תרפ"ז, עמ' 136), שאחד-העם היה הראשון שביטא את הדאגה מסכנת הטמיעה התרבותית, ולכן הוא כתב שאותו מדאיגה יותר "צרת היהדות" מאשר "צרת היהודים" (אבינרי, הרעיון הציוני לגונוני, עמ' 132 – 135; ראה מאמרו של אחד-העם: "מדינת היהודים וצרת היהודים" (1897): "לא היהודים בלבד יצאו מהגיטו, כי אם גם היהדות. [...] בכל מקום שבאה (היהדות) בנגיעה עם הקולטורה החדשה, זרם הקולטורה הזאת, בבואו אל קרבה, הורס הוא את מבצריה מלפנים, ולא תוכל עוד להסגר ולחיות חיים מובדלים לעצמה. [...] הקולטורה מתלבשת בכל מקום ברוח הלאומי של עם הארץ וכל הזר הקרב אליה צריך לבטל את עצמותו ולהתבלע ברוח השליט[...] ובראותה כי לא תוכל עוד שאת "כלי הגולה" [...]. מבקשת היא היהדות לשוב למרכז ההיסטורי [...] (כל כתבי אחד העם, עמוד קל"ז – קל"ח).

<sup>956</sup> "חשובנו עם עצמנו", האומה והעבודה, עמ' 338

<sup>957</sup> רצבי, אנרכיזם בציון, עמ' 212 - 213

<sup>958</sup> שטרנהל, בנין אומה או תיקון חברה, עמ' 68; 'פרימט הלאום: א.ד. גורדון, והמסגרת

המושגית של בנין האומה": עמ' 61 - 95

החי בטבע – זהו הכוח היוצר שבה, העושה אותה לקריה חיה...<sup>959</sup> אומה היא מקור החיים והיצירה:

"האומה יצרה את הלשון, את המחשבה האנושית, את הדת כלומר בעצם את חשבון העולם, את ביטוי היחס האנושי אל העולם), את המוסר, את השירה, את החיים החברתיים, במובן זה אפשר לאמור, האומה יצרה את האדם".<sup>960</sup>

תפישת הלאומיות האינטגרלית של גורדון באה לידי ביטוי בולט בהגדרת האומה שלו. לדידו האומה מאחדת בתוכה את כל המשפחות בעלות אותו מוצא תורשתי ואותה מורשת תרבותית והיא מושפעת מטבעה המיוחד של ארץ המולדת. בדרך זו הדגיש גורדון את המכנה המשותף של כל יחידי האומה מבחינת התורשה והמורשת גם יחד. בין כולם שוררת קרבת דם וקרבת רוח:<sup>961</sup>

"באומה יש לא רק מומנט משפחתי המאחד את בני האומה ברגש של קרבת גזע ושל אחדות היסטורית, כי אם מומנט קוסמי המאחד את בני האומה בהשגה שלפני כל רגש, בהשגה הבאה מתוך תהום הנפש. ממוקום איחודה של טבע האומה עם טבע ארץ מולדתה וגידולה".<sup>962</sup>

גורדון חזר והדגיש פעמים אחדות את שלילתו המוחלטת את התפישה הליברלית של האומה כמכלול של יחידים.<sup>963</sup> לגוף כזה הוא קרא "חברה", כלומר קיבוץ מלאכותי, בלי רוח חיים, הניצב מול האומה ש"יצרה את הטבע האנושי ואת החיים האנושיים". ועוד: "האומה כאילו מהווה את רוח היחיד מצד השגת הכלליות של החיים והעולם..." ובמקום אחר הוא כותב: לעולם אסור לשכוח שנשמתו של העם "היא שורש נשמתו של כל אחד מאתנו, שחיינו הם מקור חיינו...". לבסוף, הוא קובע, כי בהיותה גוף חי, שאין האומה יכולה להתקיים לאורך זמן כשהיא תלושה מקרקע צמיחתה. כוחה היוצר בא לה משורשים הנעוצים באדמה. "זהו שורש נשמתה", שעשוי להישמר לה גם אחר "היתלשו מקרקעו" אך זאת בתנאי "שלא יבש כולו או שלא הרכיבו בו רוח מאומה אחרת". לכן מצווה האומה לשמור על טוהר נשמתה וזאת אפשר להשיג רק על ידי ישיבה על פיסת הקרקע שהיא נחלתה של האומה, ודחיית יסודות תרבותיים זרים. "טוהר הרוח" היה תמיד אחד ממושגי היסוד של הלאומיות השבטית. אין ספק

<sup>959</sup> חשבוננו עם עצמנו, האומה והעבודה, עמ' 353

<sup>960</sup> שם

<sup>961</sup> שביד, לבירור רעיונו של אהרון דוד גורדון מיסודו, עמ' 125

<sup>962</sup> "האדם והטבע", האדם והטבע, עמ' 120

<sup>963</sup> גורדון עוסק הרבה ביחיד, תולה בו את תקוות שינוי החברה והגשמת הציונות. אך לדעת שלום רצבי, חרף פנייתו אל היחיד, בעייתו המרכזית לא לא הייתה בירור גדריה של האינדיבידואליות. במרכזה של הגותו נמצאת בעית הזיקה בין היחיד לבין האומה, בין אומה לאומה (רצבי, אנרכיזם בציון, עמ' 212)

שנשמעים אצל גורדון, כפי שציין זאת שלמה אבינרי, הדיה של הלאומיות הסלבופילית. למעשה, מדובר לא רק בהדים אלא בקירבה אינטלקטואלית ממשית ללאומיות האינטגרלית.<sup>964</sup>

גורדון הכיר היטב את התפישה הליברלית, האינדיבידואליסטית והאוניברסאליסטית.<sup>965</sup> הוא הצליף בלא רחמים באוניברסליסטים שהתעקשו לראות באומה "דבר מקרי, שריד קדומים, מחיצה מיותרת בין בני אדם, שנבנתה בטרם נגה על האדם אור המחשבה העליונה" ואשר עתה לא נשאר אלא "להרסה ולצאת מתוכה אל המרחב, אל האנושות בלי אמצעי".<sup>966</sup>

גורדון היה גם מודע לעיוותי הלאומיות וסכנותיה. במובן זה, תפס גורדון בין התיאורטיקנים של הלאומיות האינטגרלית מקום מיוחד. הוא הבין שהן המרקסיזם והן האינדיבידואליזם נוסח ניטשה או אותו "אלטרואיזם" שטולסטוי הטיפ לו, דחקו את הלאומיות יותר ויותר לזרעות "הכוחות היותר חשוכים". כך קיבלה הלאומיות את אופייה של "שוביניסטיות גסה ופראית". די בכך שיווצרו התנאים, כדי "שהאגואיזם הלאומי הגס הפראי יתפרץ החוצה בכל כוח פראותו".<sup>967</sup>

הוא הדין ביחס שבין היחיד והאומה: "את האדם אסור להקריב אפילו על מזבח האומה", כלומר, הוא קורא שוב ושוב לשמור על עצמיותו של היחיד. עם זאת, "היחידים הרי הם כעין התאים בגוף האומה": זהו קשר דטרמיניסטי, הקובע את דמותו של היחיד ואת דפוסי מחשבתו גם כאשר אין היחיד מודע למשקל של "היסוד הלאומי שבנפשו". המסקנה: "האני הלאומי הוא אפוא במובן זה אבי האני הפרטי, בכל אופן יש לו חלק גדול ביצירתו ובקימו".<sup>968</sup>

גורדון חזר על קביעתו זו בצורות ובנוסחאות שונות וכך הוסיף יסוד נוסף, שהוא אחד מעמודי התווך של הלאומיות האינטגרלית: הקשר האורגני והטבעי הזה שבין היחיד לאומה, קיים ברמת התת מודע, באורח שאינו תלוי ברצונו של היחיד. וכך הוא כותב: "לפיכך אנו רואים במציאות, כי כל "אני" פרטי, במידה שהוא מקורי, כלומר במידה שהוא יונק מתחום החיים, באותה מידה הוא יונק תמיד ממקור לאומי, הוא לאומי ביצירתו ובכל גילויי עצמותו, אם מדעת או שלא מדעת בעלים, ולעיתים לא רחוקות

<sup>964</sup> ש, אבינרי, הרעיון הציוני לגונוי, עמ' 178 – 179.

<sup>965</sup> רוטנשטרייך כותב כי הנחתו היסודית של גורדון היא, כי האומה איננה צירוף של יחידים בלבד, ועל כן אין לתלות את קיומה ברצונם מדעת, או שלא מדעת. האומה היא יותר מצירוף מסודר ופשוט של פעולות פרטים (רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, ב עמ' 243).

<sup>966</sup> ראה דברים דומים, ב"לחשבונו עם עצמנו", האומה והעבודה, עמ' 342.

<sup>967</sup> "לביור עמדתנו", האומה והעבודה, עמ' 220.

<sup>968</sup> "הקונגרס", שם, עמ' 193.

אפילו למרות מה שבעליו מצד הכרתו, מצד דעותיו כופר בלאומיות. המחשבה, כנראה, לא תמיד יונקת ממקורה אפילו במקום שיש עמה מקוריות. מקום המקוריות הלא הוא לא בהכרח, כי אם מתחת למפתן ההכרה. המחשבה היא מקורית רק במידה שהיא יונקת מן המקור הזה.<sup>969</sup>

משתמעת מכאן כמובן המסקנה: רק בנים לאותה אומה מסוגלים לקחת חלק במורשת תרבותית משותפת. תפישה כזאת של הזיקה בין היחיד לבין האומה היא חלק בלתי נפרד של הלאומיות האינטגרלית.<sup>970</sup> מובן שלפי תפיסה זו האומה היא זו שמקשרת בין היחיד לבין האנושות. אין האנושות מורכבת מיחידים אלא מעמים - "האומה כאילו מהווה את רוח היחיד... על ידי האומה נעשה כל יחיד בעל נפש כעין עין מיוחדת של החוויה העולמית". אין ספק כי גורדון צועד בעקבותיו של הרדר לכל אורך הדרך.<sup>971</sup> למחשבתו של יוהן גוטפריד הרדר הייתה חשיבות עצומה במזרח אירופה. שמואל הוגו ברגמן עמד על הקרבה שבין השקפותיו של הרדר לבין אלה של גורדון. על הגדרת העם והמדינה של הרדר כתב ברגמן כי זו חוזרת בצמד המושגים "עם ומדינה" אצל גורדון. וכמו הרדר, המדגיש את האורגניות שבעם ואת המכאניות שבמדינה, מסביר גורדון כי העם נוצר מתוך החיים הקוסמיים, ואילו המדינה היא בעיניו "מכונה". ברגמן ראה בהרדר את מקור הלאומיות הפלורליסטית, המטיפה לאחוות עמים, מאמינה בספונטניות ושוללת את המדינה ואת החברה הסגורה. הוא סבור שהציונות בראשיתה שאבה מאותם "המקורות של הומאניזם אשר פתח הרדר לפני עמי אירופה המתעוררים".<sup>972</sup>

נכון הוא שלמשנתו של הרדר, במיוחד בהקשר המידי שלה, במחצית השנייה של המאה השמונה עשרה, היה מימד הומניסטי ואוניברסאלי, אך בתקופה של מפנה המאה (התקופה בה כתב גורדון), הייתה ללאומיות הרומנטית של הרדר כבר משמעות אחרת. התפישה האורגנית של אומה, "רוח העם" (Volksgeist), הדגש על ייחודה של כל יחידה היסטורית תרבותית הזינו לאומיות של הסתגרות, לאומיות תרבותית, אשר כבר במחצית השנייה של המאה התשע עשרה הזינה את הלאומיות ההיסטורית הביולוגית. הלאומיות הליברלית שאבה את השראתה מתורת הזכויות הטבעיות, מקדימות היחיד לחברה ומקדימות החברה האזרחית, כמכלול של יחידים אוטונומיים,

<sup>969</sup> שם.

<sup>970</sup> דברים דומים אמר מרטין בובר במועדון הסטודנטים "בר-כוכבא ב-1908. שם הוא אומר שבהקשר של הזהות הלאומית החוויה הפרטית משותפת לחוויה הלאומית ע"י שלשלת הדורות שהיא שותפות של דם, כלומר תלויה ברציפות ההולדות והלידות של עם (מרדכי מרטין, במשבר הרוח: שלושה נאומים על היהדות, ירושלים: מוסד ביאליק, תשיג).

<sup>971</sup> ש.ה. ברגמן, יוהאן גוטפריד הרדר, בתוך: תולדות הפילוסופיה החדשה, עמ' 46 – 98; על ההקבלות בין הרדר לגורדון ראה להלן דיון דיון בסוף פרק ה'.

<sup>972</sup> ש. ב. ברגמן "הרדר וא.ד. גורדון" מולד" כרך ה', כ"ח, 1973, עמ' 322 – 324).

לא רק למדינה אלא גם ללאום. תפישה זו הייתה מכונה בפי גורדון בשם "מכאניות". לא רק המדינה אלא גם החברה, הייתה מבחינתו מכלול מכני.<sup>973</sup>

אין ספק שלא המחשבה הליברלית, שבמרכזה עומדת החברה האזרחית ולא שיטתו של הגל, שחוט השדרה שלה היא המדינה, ענו לצרכיה של האינטליגנציה היהודית הלאומית במזרח אירופה. הישענות על החברה האזרחית (הטומנת בחובה את המסרים של האמנסיפציה והשתלבות העם היהודי בעמים המארחים) פירושה היה קצו של הקיבוץ היהודי כיחידה אוטונומית הנושאת את עצמה, ואילו לפילוסופיה של ההיסטוריה ולפילוסופיה של המשפט של הגל, לא היה כל מובן מבחינתם של היהודים במזרח אירופה.

לתפישת האומה של הרדר, אבי המחשבה הפולקית, הייתה תהודה אדירה באזורים אלה: הגדרת האומה לא במונחים פוליטיים ומשפטיים אלא במונחים תרבותיים, היסטוריים, לשוניים ודתיים זקפה את קומתם של כל העמים, שעצמאותם הפוליטית אבדה להם לפני מאות שנים. תפישת היחיד כחייב את ישותו לאומה, אותה יחידה תרבותית מופלאה השואבת את קיומה מהטבע, המושרשת בקרקע המולדת, עיצבה את הכרת הערך של האדם ללא קשר למעמדו הפוליטי או החברתי. בלאומיות יש מומנט קוסמי, כאילו תאמר: רוח הטבע של ארץ מולדת האומה, שנתמזג ברוחה של האומה. וזה העיקר. זהו מקור החיים והיצירה, מקור השפע העליון של האומה, ובזה ההבדל בין אומה, גוף קיבוצי חי ויוצר, ובין "חברה", (שהיא) גוף מכני.<sup>974</sup>

### השתלבות הדת בלאומיות האינטגרלית של גורדון

יש בלאומיות זו גם יסוד דתי. התפישה התרבותית האורגנית של הלאום נשענת בהכרח על הדת כי בה היא רואה חלק בלתי נפרד של הזהות הלאומית. כך הדבר במזרח אירופה, אך כך גם במערב אירופה, בצרפת או בספרד. הלאומיות האינטגרלית הצרפתית הייתה קתולית לא פחות מהלאומיות הפולנית והדת מילאה בה את אותה הפונקציה שמילאה הדת ברומניה: היה זה מוקד של **זהות וליכוד**, מעבר למחיצות החברתיות. הדת מילאה כאן פונקציה חברתית, בלא קשר לתכניה המטפיסיים. לרוב הייתה זו **דת בלי אלוהים**. כדי שתוכל למלא את תפקידה ככוח מלכד, אין הדת זקוקה אלא לסמלים חיצוניים, לא לתוכן פנימי (ראה לעיל עמ' 149, גורדון אומר שם לחברו כי הוא צם ביום כיפור ע"מ לא להנתק מהעם).

<sup>973</sup> שטרנהל, בנין אומה או תיקון חברה, עמ' 72.  
<sup>974</sup> א.ד. גורדון, "עבודתנו מעתה", האומה והעבודה, עמ' 234.

לכן טבעי הוא שגורדון אשר שלל את הקלריקליזם תבע התקרבות בין דתיים וחילוניים. במאבק האנטי דתי הוא ראה חיקוי של תופעות אירופיות, ביטוי לעבדות הרוחנית. לאנטי דתיות היהודית אין הצדקה, קודם כול, משום "שאינ דתנו נותנת שלטון למי שהוא על מי שהוא". ואם דבקו בחלק מרבנינו מידות קלריקאליות הרי שבאופן עקרוני אין שוני בין שאיפתם לשלטון לבין תביעתם של אחרים "לשלטון בכוח ההשכלה או בכוח הפרולטריון".<sup>975</sup> אמנם גורדון מודה בעובדה כי רוח הכפירה של ההשכלה נחוצה הייתה לעצם התחייה הלאומית אך מאידך גיסא, אין הצדקה להמשך החיקוי,<sup>976</sup> מהטעם הפשוט שדתנו אינה, בדומה לדתם של עמי אירופה, ילידת חוץ, כי אם יצירת רוחנו הלאומית. דתנו מובלעת בכל איברי רוחנו הלאומית, ורוחנו הלאומית מובלעת בכל איברי דתנו. עד כי לא רחוק אולי לאמור, כי דתנו היא עצם רוחנו הלאומית, רק בצורה מגובשת מהשנים משנים קדמוניות, ולא לחינם התקיימנו בכוחה עד היום. הצורה נתיישנה, אבל הרוח שואפת להתחדשות.<sup>977</sup>

גורדון אומר זאת בפירוש:

"לולא כוחה של דת ישראל, עם ישראל לא היה מתקיים בתור עם עד היום. הדבר הזה [...] שימש לנו כוח קיום במשך כל גלותנו, ובו אולי סוד קיומנו."<sup>978</sup>

תפישה זו הייתה מקובלת גם על ברל כצנלסון ועל רובה הגדול של צמרת העלייה השנייה. רובם ככולם ראו במורשת הדתית או ב"מסורת" מכלול של תכנים העומדים בזכות עצמם בלא תלות ישירה, לא בעיקרי הפולחן ולא במימד המטיפיסי שבאמונה. הלאומיות האינטגראלית האירופית ראתה בדת מרכיב שבלעדיו אי אפשר לקיים את הזהות הלאומית. לכן, היה יחסה למסורת, לפולחן, ובדרך כלל גם לכנסייה כמוסד, חיובי. לחיוב הדת כמוקד של זהות לא היה קשר עם מטפיסיקה. בסוף המאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים, הדת המנותקת מאמונה באלוהים, שימשה בסיס של גיוס והזדהות בלא מתחרה לא רק במזרח אירופה אלא גם במערב: זה היה אחד הביטויים המובהקים למכנה המשותף שאיחד את כל התנועות הלאומיות.<sup>979</sup>

בהקשר הציוני התווסף למימד הדתי שבלאומיות גורם בעל חשיבות עליונה: **התנ"ך**. היה בידיהם של המייסדים לא רק מכשיר לטיפוח ליכודה הפנימי של החברה, אלא נשק אידיאולוגי שאי אפשר היה לוותר עליה במאבק על הארץ:

<sup>975</sup> ש. אבינרי, ארלזורוב, תל – אביב, הוצאת עידנים, 1991, עמ' 73

<sup>976</sup> שם

<sup>977</sup> "כנסת ישראל", האומה והעבודה, עמ' 208.

<sup>978</sup> "האדם והטבע", האדם והטבע, עמ' 121

<sup>979</sup> שטרנהל, בנין אומה או תיקון חברה, עמ' 73 - 74

"אנחנו בראנו לטבע ארצנו ניב שפתיים ואמרנו: אדם בצלם אלוהים. והמאמר הזה עשה את שלו בחיי האנושות, במאמר הזה, נברא עולם מלא". בזה קנינו את זכותנו על הארץ, זכות שלא תבטל לעולם, כל עוד לא בטל התנ"ך וכל התלוי בו"<sup>980</sup>

וכאן באה המסקנה הפוליטית: "בזה קנינו את זכותנו על הארץ, זכות שלא תבטל לעולם, כל עוד לא בטל התנ"ך וכל התלוי בו."<sup>981</sup>

במובן זה הייתה למרכיב הדתי ההיסטורי, כמוקד של זהות לאומית, חשיבות גדולה עוד יותר בציונות מאשר בכל תנועה לאומית אחרת. בחשבון אחרון, העמידה הדת היהודית, במשמעותה הלאומית וההיסטורית הרחבה ביותר, את ההצדקה את בסיס הלגיטימיות האמיתי לשובנו אל הארץ.

### מיסטיקה ולאומיות בתפיסתו הלאומית של גורדון

ברגמן כותב על הסכנה הטמונה בתפיסת גורדון את האומה כישות נצחית בלתי מותנית בנסיבות היסטוריות, שכן תפיסה כזו נותנת פתח למה שהוא כינה "מיסטיקה לאומית"<sup>982</sup>.

גורדון עצמו היה מודע לאפשרות לתפוס את הלאומיות מבחינה קוסמית (מיסטית ולא ראינולית), או לתפוס אותה כתוצר ראינולי של החיים החברתיים. גורדון בחר באפשרות הראשונה:

"מהי הלאומיות מבחינת החיים האנושיים בכלל: אם היא באה בעיקר מתוך החיים הקוסמיים, והרי היא מעין השתקפות אופק ידוע בנשמת האומה, בת האופק ההוא, או בבחינת איזה קשר אחר, שאין לנו תפיסה בו, בין האדם והטבע, וממילא היא אחד מיסודות הנפש האנושית, אחד מן היסודות העיקריים הקיימים בנפשו של האדם הפרטי, וממילא יסוד היסודות, יסוד עולמי נצחי של החיים הקיבוציים אנושיים – או שהיא אינה בעיקר אלא ילידת החיים החברתיים בתקופה ידועה [...]"<sup>983</sup>

בין אחד-העם לגורדון נתגלעה מחלוקת על הגדרת העצמות הלאומית: אחד-העם טען כי "האני" של היחיד הוא פרי זכרונותיו מהעבר וציפייתו לעתיד. כך גם "האני" של הקבוצה (העם) הוא פרי זכרונותיה ההיסטוריים וציפיותיה לעתיד, וקבוצה שאיבדה את אלה תאבד את "האני" שלה ותגוע. שביד כותב כי גורדון חלק עליו בנושא זה שהוא

<sup>980</sup> לברור רעיונו מיסודו, האדם והטבע, עמ' 205

<sup>981</sup> שטרנהל, עמ' 75.

<sup>982</sup> ברגמן, א"ד גורדון: האדם ודעותיו, ירושלים, תשי"א, עמ' 40 – 42; רוטנשטריך, המחשבה

היהודית, ב, עמ' 246

<sup>983</sup> "חשובנו עם עצמנו", האומה והעבודה, עמ' 342



כינה אותו "העצמות היהודית", כי אותה ראה כמשהו מתחום ה"חוויה" של תחושת היהודי, שאינו ניתן זקוק להגדרות (ראה להלן, פרק ה')<sup>984</sup> שביד כותב: "כי העצמות היהודית (לפי תפיסת גורדון) זהה עם החווייה שבה האדם קשור מפנימיותו, למשפחתו, לקיבוצו, לעמו וליקום כולו, וכי עליה לא נוכל להגיד שום היגד ישיר ומוגדר, כי כל היגד כזה הוא בגבול ההכרה. העצמיות בחינת חוויה אינה איפוא בת הגדרה."<sup>985</sup>

דעה דומה משמיע נתן רוטנשטרייך, הכותב כי מן הראוי לעמוד על ההבדל בין תפיסת הדת היהודית של אחד-העם וגורדון. אחד-העם ראה בדת בכלל ובדת היהודית בפרט, גילוי מגילויי העם ולא מתן מבחוח. אחד העם תפס את יצירת הדת כתהליך היסטורי של העם, באשר הוא חטיבה היסטורית. הדת נוצרת ע"י העם ובתוך העם. גורדון גרס כי העם הוא חטיבה הקיימת בכוח הזיקה אל מה שמעבר לציבור ואל מה שמעבר לעצמה. העם הוא חטיבה בתוך העולם ולא בתוך ההיסטוריה.<sup>986</sup> לפיכך, נוצרת הדת לא בכוח הגורם ההיסטורי שבחיי העם, אלא בכוח הגורם הקוסמי. גורדון היה סבור כי הדת נוצרת ע"י העם, באשר היא ביטוייה של הנפש הקיבוצית, וכך הוא מחלף את הדת מן התחום האנושי-ציבורי הצר, ומשכן אותה בספירה המקפת של העולם והטבע. הדת היא גילוי האומה אך תוך כדי כך היא גם משהו שאינו גילוי האומה בלבד.<sup>987</sup>

אבינרי כותב כי גורדון במאמרו "עבודתנו מעתה" משנת 1920 קובע כי לאומיותנו ועבודתנו קשורות במומנט קוסמי, בהזדקקותנו אל החוויה הקוסמית. אין הלאומיות לפי גורדון, רק בגדר זיקה לשונית, דתית או היסטורית. המומנט הקוסמי הזה הנובע מהקשר לטבע של א"י, הוא החסר לנו בארצות הגולה<sup>988</sup>:

"חיים אנחנו מבקשים, לא פחות ולא יותר, חיים שלנו ממקור חיינו, מטבע ארצנו, פרנסת הגוף ופרנסת הרוח, כוח חיוני ושפע עליון מן המקור החי הזה. באים אנו אל ארצנו להיקלט בקרקענו הטבעי, שנעקרנו מתוכו, לינוק בשרשינו מן המזון אשר באדמה, ולשאוף בעלינו מן המזון אשר ברוח ומכוח היצירה אשר בקרני האור".<sup>989</sup>

שטרנהל טוען כי כמו בכל גוון אחר של לאומיות אינטגרלית, מצויה גם אצל גורדון פנייה ליסודות לא רציונליים.<sup>990</sup> ראינו כבר איזו חשיבות ייחס גורדון לתת מודע, האינדיבידואלי והקולקטיבי. כמו כל התיאורטיקנים של הלאומיות השבטית תקף גם

<sup>984</sup> שביד, "עצמיות יהודית במשנת א"ד גורדון", מולד, חוברת 29 – 30, 1973 עמ' 541

<sup>985</sup> שם. ראה דיון נרחב של גורדון בשאלה זו, ב"הערכת עצמנו", האדם והטבע, 225 - 228

<sup>986</sup> רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, א, עמ' 243 ואילך

<sup>987</sup> רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, ב, עמוד 279 - 280

<sup>988</sup> אבינרי, הרעיון הציוני לגונוי, עמ' 180

<sup>989</sup> "עבודתנו מעתה", האומה והעבודה, עמ' 240

<sup>990</sup> שטרנהל, עמ' 75

הוא את ההישענות המופרזת על התבונה והספקנות. התחייה הלאומית אמורה להעמיד פתרון גם לחולשה זו, שבה ראה גורדון, את הסיבות לניוון המודרני. והניוון, הלא מקורו ב"מוחיותה ומיכניותה" של המחשבה האנושית:

"יש לראות בכל מקרה, שהרוח הלאומית הטבעית מתפרצת מבית כלאה, ששמוה שם התורות המוחיות." <sup>991</sup>

כדי להתגבר על "המוחיות היתירה" הזאת פנה גורדון, כמו כל מבקרי התרבות של הזמן, לתכנים ויטליים, ליסודות מיסטיים, לכוחות הנפש. ואמנם, ביצירתו של גורדון משתקפת המהפכה האינטלקטואלית של תקופת מפנה המאה. <sup>992</sup> השפעות אירופיות אלה ניכרות היטב גם בכתיבתו של גורדון. גם כאשר קשה לדעת האם היו אלה השפעות ישירות או שמא נקלטו מ"רוח הזמן" השלטת, אין ספק באשר לדרך שבה עיצבו את ראייתו של גורדון את ההיסטוריה.

#### לאומיות מול סוציאליזם: תיקון האדם והאומה או תיקון החברה? <sup>993</sup>

בסוציאליזם ראה א"ד גורדון את ניגודה הקוטבי של הלאומיות ואת אויבה הגדול. יכולתו של הסוציאליזם לפנות גם לרגשותיהם של בני אדם רק הגבירה את הסכנה שבו. גורדון גרס כי בשל מהותו הפנימית ובזכות עקרונותיו, לא תיתכן סינתזה של סוציאליזם ולאומיות. לפי תפישתו של גורדון, הסוציאליזם מניח כי "יסוד החיים הוא החומר" והמכלול האנושי שעליו הוא נשען הוא החברה, "הקיבוץ המכאני", בעוד הלאומיות מדברת בשם "הקיבוץ החי", האישיות הקיבוצית, האדם הקיבוצי. <sup>994</sup> ש.ה. ברגמן מעמיד את התנגדותו של גורדון לסוציאליזם על 5 נקודות:

- א. הסוציאליזם הבינלאומית היתה בעיניו תנועה בלתי אורגנית. התנועה הסוציאליסטית על-אף אירגוניה הרבים אינה בעיניו של גורדון אורגנית באותו המובן שבו העם מהווה אחדות אורגנית.
- ב. הסוציאליזם רואה את העבודה מנקודת המבט של השכר ואינה שמה את ליבה לתפקיד הקוסמי, היצירתי של העבודה.

---

<sup>991</sup> לברור רעיונו מיסודו, האדם והטבע, עמ' 203  
<sup>992</sup> מ. ברינקר, עד הסמטה הטבריינית, עמ' 140 – 149  
<sup>993</sup> שטרנהל, בנין אומה או תיקון חברה, עמ' 77 - 88  
<sup>994</sup> "לברור עמדתנו", האומה והעבודה, עמ' 218

ג. היא אדישה לגבי השאלה מה הוא אותו הדבר שהפועל יוצר ורואה את יצירתו כסחורה גרידא.

ד. הסוציאליות מתבססת על מלחמת מעמדות, הווה אומר, על המלחמה והשנאה. אולם מלחמה ושנאה יכולות רק להרוס, ואינן יכולות לבנות. הסוציאליות מכניסה קרע עמוק בעם מכל הבחינות, וביחוד מן הבחינה הלאומית-רוחנית. במקומה צריכה לבוא מלחמה בפרזיטים של כל עם, שהיא מלחמה של העם עצמו על כל מעמדותיו.

ה. הסוציאליות מבקשת להשיג את מטרתה ע"י הפיכת הסדרים והמוסדות החברתיים ולא ע"י התחדשות היחיד, ואין התחדשות הקיבוץ אלא ע"י התחדשות היחיד שבו.<sup>995</sup>

גורדון הבין היטב לא רק את מהות המרכסיזם, הוא ידע גם שקיים סוג אחר של "מכאניות", סוג אחר של "חומריות": **הקפיטליזם והליברליזם**. לכן הוא שלל באותה מידה של תקיפות את שתי השיטות האינדיבידואליסטיות המשליטות את "המכאניות על הטבעיות". הקפיטליזם, "בן הטכניקה המשוכללת והעיר הקרועה מהטבע... גמר את הריסת התא הקיבוצי, האומה..." כך קרה ש"היחיד, האישיות, הפרטית נעשה לאטום בודד..."<sup>996</sup> גורדון נאבק בניכור שיוצרות בהכרח החברה התעשייתית והעיר הגדולה, בניתוק היחיד משורשיו הטבעיים, מהקרקע ומהנוף, במודרניזציה המרסקת את אחדותה האורגנית של הקהילה והופכת את האדם לפרודה מבודדת וחסרת זהות. תפישת היחיד של גורדון הייתה בעיקרה אנטי אינדיבידואליסטית. היחיד הוגדר כתא בגוף האומה, חלק בלתי נפרד של השלם.

גורדון איתר את המכנה המשותף לסוציאליזם ולליברליזם: תפישת החברה כמכלול של יחידים וראיית היחיד כתכליתה הסופית של כל פעולה חברתית, משותפים לליברליזם ולמרכסיזם. אלה בדיוק העקרונות החברתיים שמהם סולדת הלאומיות האינטגראלית, כי היא רואה בהם סכנת מוות לאומה. במאבק זה לא ידע גורדון פשרות. הוא היה עקבי בעמדותיו, ועל פי מיטב האידיאולוגיה של הלאומיות האינטגראלית תקף באותה אינטנסיביות הן את הסוציאליזם והן את הליברליזם. מבחינתו, סתרו מהותם את תכניה ומטרותיה של הלאומיות.<sup>997</sup>

<sup>995</sup> ברגמן, האדם והטבע, עמ' 24 - 25

<sup>996</sup> "לברור רעיונו מיסודו", האדם והטבע, עמ' 185

<sup>997</sup> שטרנהל, עמ' 78

אולם, בהקשר הארץ-ישראלי, האוייב הממשי היה הסוציאליזם ולא הליברליזם. לכן, מלחמתו של גורדון רוכזה במטרה העיקרית: המרקסיזם, שאותו הביאו מרוסיה "פועלי ציון". למרות שהיה זה כבר מרקסיזם שעובד בידי בורכוב כדי לאפשר לתנועה הלאומית לקלוט את הסוציאליזם, דחה גורדון את הפתרון הזה מכל וכל. זאת הוא עשה מהטעם היסודי שלדעתו "בין הלאומיות ובין הסוציאליות יש ניגוד יסודי, סתירה שאין לישבה. עקביים הם בוודאי אותם סוציאליסטים המתנגדים בכל תוקף ללאומיות".<sup>998</sup>

גורדון חזר על קביעתו זו פעמים רבות בנוסחאות שונות, תוך דבקות עקבית בתוכן. השורה התחתונה של דבריו הייתה תמיד כי "שמזווגים לסוציאליות את הלאומיות, מזווגים כאמור, מין בשאינו מינו, ואין הזיווג יכול לעלות יפה...".<sup>999</sup>

כבר בשנת 1909 עמד גורדון על התנגדותו בלא פשרות לסוציאליזם ופירש את הנימוק המרכזי להתנגדות זו: "רחוק אני מן הדעות הסוציאליות בצורתן שיש להן בזמננו, כרחוק היהדות ממטריאליות..."<sup>1000</sup> זה אכן טיעונו המכריע של גורדון והוא בעל חשיבות שאין גדולה ממנה להבנת משנתו והשפעתה על תנועת העבודה: גורדון שלל את תכניו החומרניים של הסוציאליזם והוא עשה זאת בלשונה הקלאסית של הלאומיות הרומנטית, הלאומית הפולקית.

## עדיפותה של היהדות על פני הנצרות

- במאמרו, "לברור ההבדל בין היהדות והנצרות", רצה גורדון להראות שבניגוד לדעת טולסטוי הנצרות נחותה מהיהדות מכמה בחינות:
- א. "הן לא עמוק לראות ולא קשה להודות, אם לבקש אמת כי מה שיש לו ערך אמיתי במוסר הנצרות הוא כולו משל היהדות [...]".<sup>1001</sup> כלומר, לדעתו כל מה שחיובי בנצרות לקוח מן היהדות.
- ב. גורדון מתייחס לעקרון האהבה האוניברסאלית בנצרות: "(הנצרות) נתנה בתור מטבע טבוע ועובר לכל מקבל, מה שהיהדות נתנה בבחינת דבר סמוי, בבחינת מסור לליבו של

<sup>998</sup> "עבודתנו מעתה", האומה והעבודה, עמ' 236

<sup>999</sup> "לברור עמדתנו", שם, עמ' 223.

<sup>1000</sup> "תשובת פועל", שם, עמ' 107

<sup>1001</sup> ההבדל בין היהדות לנצרות, האדם והטבע, עמ' 289.

אדם, חי בליבו של אדם ועלול להתגבר לאין סוף [...]”<sup>1002</sup>. גורדון מדבר כאן על רעיון "ואהבת לרעך כמוך" המשותף לשתי הדתות, אך בולט יותר בנצרות. הוא רואה כאן יתרון ליהדות, כי היא משאירה לכל אדם לפתח את רעיון 'ואהבת לרעך כמוך' בהתאם לעצמותו ולאישיותו, ואילו בנצרות הכול חתוך לפי דוגמות.

ג. "פה לפנינו במובן המוסרי ממש אותו ההבדל, שיש במובן הדתי, בין גילוי אלוהים בבחינת 'לא ראיתם כל תמונה' ובין גילוי אלוהים בצורת אדם הבא לשאת עליו את עוונות האנושות. גורדון מצביע על-כך שהנצרות ויתרה על רעיון האל המופשט, ללא הגוף, כאשר הפכה את ישוע לאל. הנצרות צמצמה את האדם, את צלם האלוהים שבאדם, "מתוך שצמצמה את האלוהים, את אלוהותו, את אחדותו המוחלטת של אלוהים. אלוהים נזקק לעוזר, והאדם למתווך, למתווך בינו לבין קונו, בינו לבין ובין עולמו, בינו לבין עצמו. האדם נעשה מין בריה עלובה, שאינה יכולה ואינה צריכה ואינה רשאית לעזור לעצמה בבקשה את תיקונה, את עלייתה, את חייה העליונים. (בנצרות) החיים העליונים ניתנים לאדם מן המוכן, ואין לו אלא לקבלם כפי שהם. בעוד שהיהדות רואה את החיים העליונים של אדם בעצם עבודתו להשגתם, בעצם בקשתו אותם [...] בקשת החיים העליונים, בקשה פעילה כמובן הם הם החיים העליונים".<sup>1003</sup>

ד. גורדון טוען כי העקרון העליון של היהדות הוא חיי קדושה, חיי מוסר טהורים, ואילו בנצרות עקרון האהבה האוניברסאלית, גם לאויבים, הוא העקרון העליון, אך הוא חלול ואין לו תוכן.

הנצרות, לדעת גורדון, נותנת כללים מוכנים ופסוקים, המונחתיים עליך, כדוגמת "ואהבת לרעך כמוך" ואילו אצל היהדות הכלל הזה צומח מתוך, "האזהרות השליליות שלפניו מ'לא תגנוב' עד 'לא תשנא את אחיך בלבבך', 'לא תקום ולא תיטור'; כאילו בבחינת אור בוקע ועולה מתוך הנפש אחרי שטוהרה מזוהמת החיים המצומצמים [...]". אבל בנצרות המצווה הזו של "ואהבת לרעך כמוך" באה בתור כלל ראשון, בתור דבר מסוים שאין לפניו ולא אחריו כלום".<sup>1004</sup> הילל הזקן ניסח את הכלל הזה בצורה הרבה יותר פתוחה, לדעת גורדון, המשאירה מקום לכל אדם לפרש אותו לפי אישיותו ועצמותו: "מאי דסאני לך לחברך לא תעבוד ואידך פירושא היא זיל גמור" (מה ששנוא עליך, אל תעשה לחברך, והשאר לך ולמד). גורדון טוען: "המוסר היהודי. אינו מתבטא רק בחלקו הראשון של המאמר, אלא גם בחלקו השני 'ואידך פירושא – זיל וגמור' – לך והשלם, למד השתלם. אם כיוון לך הילל או לא כיוון זה קו אופי עיקרי בצורתה של היהדות. בהבדל מהנצרות הנותנת לאדם דבר שלם, קיים ועומד. פה בכל יחסו של הילל לעובד האילים, שבא לבקש ממנו תורת חיים [...] (מורגשת פתיחות) אל מעבר לכל גבולות

<sup>1002</sup> ש.ש.

<sup>1003</sup> ש.ש.

<sup>1004</sup> ש.ש, עמ' 290.

החוסמים את החיים. אתה מבין כי עם "כל מסירותו של הליל לתורה הכתובה והמסורה [...] עיקר העיקרים בעיניו, סוף סוף הפעולה העצמית החופשית של האדם המחדשת את החיים".<sup>1005</sup>

זאת בניגוד לשאיפתה של הנצרות לצמצם את חיי האדם ולא לתת לו חירות. היהדות אומרת "את הצורות תעשה בעצמך, תוכל להגיע למדרגה של "גווי נתתי למכים ולחיי ולמורטים" או למעלה מזו או למדרגה עליונה מזו בבחינה אחרת, אבל תגיע מעצמך – דברים כאלה אינם בכלל ציווי (כמו בנצרות המצווה לתת את הלחי השנייה – א.ק.), הם כל תוכן חייו של האדם, כל יצירת חייו של האדם, של כל אדם על פי דרכו, על פי צלמו העליון".<sup>1006</sup>

ביהדות האדם מגלה את האור בכוחות עצמו, לדעת גורדון, בתהליך איטי, שלבים שלבים. היהדות נותנת לאדם בעיקר כלים שליליים, איך לשמור על נפשו נקייה: "דורשת כי כלי העבודה – המחשבה, הרגש הרצון, כל האיברים המשתתפים בעבודה יהיו נקיים בתכלית [...] (התורה נקנית בייסורים אומרת היהדות), אבל העבודה הזאת היא כל חיי רוחו, והחיים מלמדים, וכך הוא (היהודי) פותח ומסיר פנס אחרי פנס, ובינתיים עיניו מתרגלות והוא וכל ישותו מסתגל אל האור, ההולך וגדל ויודע לאור באור הזה, לחיות לאור זה".<sup>1007</sup>

הנצרות לעומת זאת מציעה את "האור הגנוז" אומר גורדון לכל הרוצה בו, בלי הכנה קודמת, והתוצאה היא כי "העיניים מסתמאות":

אך התוצאה היא הפוכה מהכוונה המקורית של הנצרות: "בשם האהבה העליונה והקדושה העליונה למד האדם לזרוע ולהצמיח שנאה ושקר עם כל תולדותיהם [...] את זה אתה רואה גם בטולסטוי בכל הטפתו לאהבה המלאה שנאה, הגיע לביטול כל מי שאינו סובר כמוהו, אבל בייחוד ביחסו ליהדות שהוא אינו מתבייש לקרוא לה "מוסר של עבודת אלילים".<sup>1008</sup>

כדי להבין את התנגדותו של גורדון לדרכה של הנצרות במימוש אידיאל האהבה, נפנה להסברו של נתן רוטנשטרייך, בספרו "המחשבה היהודית בעת החדשה". רוטנשטרייך טוען כי לפי משנתו של גורדון היהדות רואה את האדם כיצור פעיל הנועד לפעול: "האדם הוא בעיקר פועל – זוהי צורתו האנושית".<sup>1009</sup> היהדות רואה את החיים העליונים של

---

<sup>1005</sup> ש.ם.

<sup>1006</sup> ש.ם, עמ' 291.

<sup>1007</sup> ש.ם, ש.ם.

<sup>1008</sup> ש.ם, עמ' 291 – 292.

<sup>1009</sup> נתן רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, עמ' 284 - 285.

האדם בעצם עבודתו להשגתם, בעצם עבודתו להשגתם [...] בקשת החיים העליונים, בקשה פעילה, כמובן – הם הם החיים העליונים.<sup>1010</sup>

את אופייה הפעילות של היהדות מבליט גורדון גם מצד אחר – צד החינוך. היהדות רואה את האדם כפעיל, כלומר כהולך לקראת הערך המוסרי, לפיכך היא אינה מפגישה את האדם מיד עם הערך המוסרי העליון, אלא תולה את פגישתו עם הערך ופגישתו עם הערך ואת זיקתו אליו בשלבי ביניים. הערך נכבש בכוח המעשה ואינו נתון מראש.<sup>1011</sup>

ה. הנצרות מורה על התבטלותו של האדם בפני הרצון העליון, אומר גורדון:

"הנצרות מורה כי האדם חי בעולם כדי למלא חפצו של הרצון העליון [...] אין כאן העלאת ה'אני' של האדם [...] למעלת עצמותו העליונה, למעלת איחוד עליון עם כל הבריאה העולמית [...] מכאן האלטרואיזמוס, ביטול ה'אני' של עצמו לשם האחר [...] בניגוד לכל אינדיבידואליות [...] מכאן – מן הפסיביות הזאת של האדם – גם התורה על אי התנגדות לרע [...] המחייב אותך לא לשנוא, לא להינקם כי אם לסבול [...] כאן באי התנגדות לרע אתה מרגיש מעין ביטחון, כי כך צריך להיות, כי כך נגזרה גזירה מפני הרצון העליון [...] ועד היכן מגיעה ההתבטלות האנושית אתה רואה באותו העיקר הדתי, שגם להיטהר מטומאתו ומזוהמתו, להיגאל מחטאותיו, אין האדם יכול בעצמו ברוח צלם האלוהים בלי שהאלוהים בעצמו ירד לחיות בקרב בני האדם וישא את כל חטאותיהם ועוונותיהם על עצמו, רעיון שאין כמוהו מעליב ומחלל גם לאדם וגם לרצון העליון."<sup>1012</sup>

ו. גורדון מאשים את הנצרות בצמיחת התורות האתיאיסטיות החומרניות בעת החדשה:

"התורות החילוניות בדבר 'מוסר העבדים' של ניטשה והתורות החילוניות המטריאליסטיות המתנגדות לכל המסור והמקובל ואף לערכין שהם באמת רכוש לאנושות [...] צמחו אפשר לומר, על הקרקע הזו" (של הנצרות – א.ק.),<sup>1014</sup> לדעת גורדון. כך גם אותן תורות מטפחות את השנאה לעם ישראל, ליהדות כאילו הם המקור לכל הסתירות של החברה הנוצרית, וכאן גורדון רומז בבירור ליחסו של טולסטוי ליהדות<sup>1015</sup>, וראה לעיל דברי טולסטוי על היהדות.

<sup>1010</sup> שם, עמ' 223

<sup>1011</sup> רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, ב, עמ' 284 - 285

<sup>1012</sup> שם, עמ' 292; טולסטוי אכן אומר זאת, וראה "אמונתי מהי", בתוך לב. נ. טולסטוי, כתבי הגות, עמ' 98 - 99.

<sup>1013</sup> שם, שם.

<sup>1014</sup> שם, עמ' 293.

<sup>1015</sup> ולדימיר פפרני, "לב טולסטוי והשאלה היהודית", בתוך: לב נ. טולסטוי, כתבי הגות עורך:

פפרני, ירושלים, 2015, הוצאת 'כרמל', עמ' 512 - 515.

ז. גורדון יוצא בהתקפה על מוסד הנזירות הנוצרי: "האדם מתחיל מהיחיד וחיי האדם מתחילים מן הזוג, מחיי המשפחה [...] תכלית החיים היא לא נזירות ופרישות ('לא טוב היות האדם לבדו', 'לא תהו בראה – לשבת יצרה'), כי אם טהרתם, טבעיותם, אמיתם, קדושתם של החיים. מכאן הדאגה העמוקה והתמידית לטהרת המשפחה והמלחמה בתאוה המינית של במקומה".<sup>1016</sup>

היהדות נתנה את הפתרון היותר נכון והיותר יפה, אף גם נשמרה טהרת המשפחה – טהרת הגבר כטהרת האישה – בקרב עם ישראל [...]".<sup>1017</sup>

ח. בשורות האחרונות של מאמרו על האהבה,<sup>1018</sup> הוא משתמש שוב במשל הפנסים וכך הוא כותב: "מי שמתחיל את תורת החיים העליונים (כמו הנצרות – א.ק.), מן האהבה, הרי הוא דומה למי שמוציא את האור הגנוז מתוך כל הפנסים ומוסרו למי שאינו יודע להיזהר בו ולהשתמש בו, שסופו נעשה סומא ושורף את אהוביו בשם האהבה וכו' וכו', כידוע למדי, ביחוד לנו היהודים".<sup>1019</sup>

שביד כותב כי לדעת גורדון, "היהדות אינה מצווה במישרין על אהבה, כי אם על קידוש החיים,<sup>1020</sup> וזהו תמצית ההבדל בינה לבין הנצרות לדעת גורדון: אהבה כוללת, כדרישה שמלכתחילה, חייבת להישאר אידיאל בלתי מתממש, ואילו קדושה היא תהליך מתמיד של היטהרות והתעלות. היהדות מצווה על תהליך חיים המאשרים ומקדשים את עצמם ביצירתם בכל התחומים, בחיי היום יום. זהו תהליך המביא לידי אהבה בפועל ממש. על כן חזר גורדון כמה פעמים והעמיד את היהדות על הפסוק "קדושים תהיו כי קדוש אני".<sup>1021</sup>

<sup>1016</sup> שם.

<sup>1017</sup> שם, עמ' 294.

<sup>1018</sup> האדם והטבע, עמ' 144.

<sup>1019</sup> שם, עמ' 145.

<sup>1020</sup> במאמרו "אוניברסיטה עברית", גורדון כותב כך: "היהדות הרי העמידה את כל המוסר על האמת, בניגוד לנצרות שהעמידה את כל המוסר על האהבה". גורדון כותב דבר זה מיד אחרי שהוא מצטט את הפסוק "קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלוהיכם", ובכך הוא נותן משמעות נוספת לחיי הקדושה בעיניו (שם, האומה והעבודה, עמ' 175).

<sup>1021</sup> שביד, היחיד..., עמ' 166.



## השוואת עמדות שני ההוגים כלפי הלאומיות והדת

טולסטוי סבר כי על העמים לוותר על ייחודם הלאומי-תרבותי והלאומי-דתי בשם ההתאחדות בתוך האלוהים ובשם עקרון האהבה.<sup>1022</sup> לגורדון הייתה ביקורת חריפה על עמדתו של טולסטוי השוללת את הלאומיות. גורדון מאמין כי הקשר של אדם לאומתו, לתרבותה, להיסטוריה שלה הוא מאוד חשוב: "מן המשפחה אל האומה, אל המשפחה הגדולה. החיים האנושיים, המורכבים והעמוקים שבהם, עם כל הרכוש האנושי והיצירה האנושית שבהם מתחילים בהכרח מקיבוץ פחות או יותר גדול, מן האומה [...] וכך הוא יחסה של היהדות אל האומה [...]".<sup>1023</sup>

הוא מבקר את חוסר החשבתו של טולסטוי את הלאומיות בשם אידיאלים כלל אנושיים, ורואה בה צביעות או עיוורון, כי התרומה לאנושות, נעשית רק ע"י אומות המובחנות זו מזו. טולסטוי רואה בכל פטריוטיות גלישה ללאומנות ואימפריאליזם. גורדון היה מודע לסכנה שלאומיות תיהפך ללאומנות, והאמין כי ניתן למנוע את הלאומנות מהעם שלנו הצומח בציון. גורדון מאמין כי עמנו צריך להיות חבר נאמן במשפחת העמים, למרות שישמור על נבדלותו. גורדון משתית את אמונתו ביחסים היפים שיכולים להיווצר בינינו לאומות העולם, על דרישתו שניהפך ל"עם-אדם" (ראה על-כך בפרק הקודם).

## היחס ליהדות ולנצרות

בנושא זה, ובמיוחד בהערכת היהדות וערכה מול הנצרות עמדות שני ההוגים רחוקות מאד זו מזו. כידוע טולסטוי שלל את הכנסיה הפרבוסלבית על טקסיה, על אמונתיה הבלתי הגיוניות, ועל המיתוסים שלה. יחד עם זאת הוא פיתח תיאוריה הגורסת כי מקור הקלקלות של הנצרות – ההשתעבדות לטקסים, דוגמות, מצוות והלכות – הוא ביהדות. בעוד שלדעתו ישוע מרד ביהדות, פאולוס שהיה פרושי הוא ששיעבד מחדש את הנצרות ליהדות. טולסטוי ביקר את היהדות על כך שהיא נצמדת לעבר, על כך שהיא רואה בעמה את העם הנבחר, ועל כך שהיא הדת הכי פחות רליגיוזית, כלומר דת של הלכות.

גם לגורדון הייתה ביקורת על היהדות המסורתית, על החיים לפי ההלכה והתלמוד, על התאבנות הדת היהודית וכו'. הוא רצה בחידוש מתמיד של הדת היהודית. יחד עם זאת העריך מאד את תפקידה של הדת היהודית במהלך ההיסטוריה, בשימור העם היהודי,

<sup>1022</sup> פפרני, עמ' 510; טולסטוי, מכתב אל אקים וולנסקי (שם העט של חיים לייב פלקסר) 22 במאי 1894.

<sup>1023</sup> לביורר ההבדל בין היהדות והנצרות, עמ' 294 – 295.

באצרות הרוח שנוצרו בה, ובערכים המוסריים שיצרה (ראה פרק א'). הוא מצר על-כך שבני דורו רחקו מהדת.

גורדון היה משוכנע שהיהדות נעלה על הנצרות בכל גרסאותיה של האחרונה, ובתוכן גם הגרסה הבלתי אורתודוקסית של טולסטוי: א. הנצרות מבטלת את ערכו של האדם לעומת האל והופכת אותו לפסיבי, הזקוק לגאולה מגורם חיצוני לו. ב. עקרון האהבה של הנצרות הוא בלתי ישים ולא יכול להיות הבסיס לדרך חיים. להיפך, הוא הביא להתפרצויות שנאה וכפירה לאורך ההיסטוריה, כולל הכפירה של הדורות האחרונים. ביהדות העקרון המוביל הוא חיי קדושה וטהרה, שבהם הערכים הנעלים יבואו לידי ביטוי בחיי היום-יום. ג. ביהדות אין כמה רשויות, יש אל אחד אחדותי, ואין פיצול בין רשויות החול (המדינה, המלך) לרשויות הדת. היהדות נעלה בגלל הסיבות הנ"ל גם על הנצרות וגם על דתות אחרות.

## פרק ד - יחסם של טולסטוי וגורדון אל האומנות

### מבוא

בפרק זה ננסה לעמוד על יחסם של טולסטוי וגורדון לאומנות זמנם ולאומנות בכלל. ננסה להבין את הנימוקים ליחס השלילי של שניהם לאומנות זמנם, ולהבין את הסיבות ליחס זה. מכיוון שגורדון תירגם לעברית את מאמרו המונומנטלי והידוע של טולסטוי "מהי אומנות" יש להניח כי הוא הושפע מטולסטוי בהשקפתו על האומנות, אך אין לומר כי השקפתו זהה לזו של טולסטוי. כל אחד מהשניים מפתח את השקפתו על האומנות מרעיונות היסוד של תורתו, ומכאן השוני ביניהן.

במהלך הפרק נעמוד על נקודות השיתוף והשוני ביחסם לאומנות:

א. שני ההוגים רוצים שהאומנות תבטא את ההכרה הדתית שלהם. אצל טולסטוי ההכרה הדתית עומדת על עקרון האהבה הנוצרית הקדום, ואצל גורדון על תפיסת נוכחות האלוהים בטבע או בהוויה. אצל שניהם הגדרת הדת אינה מסורתית, ושונה במידה רבה, אך שניהם רוצים שהאומנות תשקף הכרה דתית.

ב. הביקורת של טולסטוי על אומנות זמנו היא יותר הומניסטית-חברתית, ונובעת מתודעת הקיפוח המעמדי של שכבות העם הפשוט. הביקורת של גורדון על האומנות היא יותר רליגיוזית מאשר של טולסטוי. לדעת פייכמן היא נובעת מהמסורת היהודית לא לעשות פסל ומסכה. כמו-כן גורדון מאוכזב מחוסר יכולתה של האומנות להגיע ולשקף את הטבע, ההוויה, את החויה, את "החיים", את המוחלט.

ג. שניהם רוצים שהאומנות תשקף את "החיים" ולא אידיאות מופשטות מנותקות מהחיים. שניהם רוצים שהאומנות תשרת את החיים, ולא תברח מהחיים אל חיים אידיאליים.

ד. אצל גורדון לא מושם דגש על תפיסה של אומנות עממית לעומת אומנות המעמדות העליונים כפי שהוא מודגש אצל טולסטוי. אין אצלו קישור של הכרה מעמדית לבעיית האומנות כמו אצל טולסטוי.

באופן כללי שני ההוגים שוללים את רוב סוגי האומנות של זמנם, ובעיקר את רדיפתה אחרי עקרון העונג וההנאה, ולא אחר ערכים מוסריים ודתיים, וכן את ניתוקה מהחיים האמיתיים. האומנות אינה מוסרית לדעתם ושקועה בזיוף.

## חשו של טולסטוי אל האומנות

הבסיס להכרת משנתו של טולסטוי בנושא האומנות הוא חיבורו "מהי אומנות?" (1998). הוא מחקרו המונומנטלי של ל"נ טולסטוי, שהוא יצירת מופת, פרי עבודה כבירה של שנים לא מעטות. המחקר שלו סיכם את תפיסות האסתטיקה והיופי של הפילוסופים, הוגי הדעות וחוקרי האסתטיקה האירופים בני העת החדשה ובני זמנו של טולסטוי (אירופה אז הייתה בבחינת המרכז הבלעדי של עולם התרבות כולו), ולמעשה פסל את השיטות של רובם ככולם, אגב הצגה של משנה מהפכנית ומחדשת.<sup>1024</sup> משנתו זאת של טולסטוי הייתה רבת חשיבות, והטביעה חותם על האומנות ועל הדעות של ציבור האינטלקטואלים ברוסיה ובעולם כולו. היה זה רק טבעי ומתבקש שהיא השפיעה גם על גורדון, שתירגם את המאמר לעברית.

'מהי אומנות?' הוא מאמר מחקר ארוך, המשתרע במקורו בשפה הרוסית על פני כמאתיים עמודים הנקרא במחקרים רוסיים 'מסכת'. המחקר התפרסם בשנת 1898, כ-12 שנים לפני מותו של טולסטוי ו-18 שנים לערך לאחר שעבר מהפך רוחני.

### עיון במאמרו של טולסטוי "מהי אומנות"<sup>1025</sup>

לפני שטולסטוי מציג את דעותיו המגובשות על שאלת האומנות והיופי במסכת שלו "מהי אומנות", הוא עורך דיון רחב וארוך בתיאוריות של היופי והאומנות בעת החדשה. בחלק הראשון של מאמרו דן טולסטוי בתיאוריות שונות שניסו להגדיר מהו היופי. לא ניכנס לפירוט הדיון הזה, הן מקוצר היריעה והן משום שטולסטוי סבר כי אין בכל התיאוריות הללו ללמדנו מהו היופי ומה מטרת האומנות. טולסטוי מסכם את סקירתו הארוכה והמפורטת בתיאוריות על אומנות ויופי (שלא הבאנו אותה כאן) כך:

"כל הגדרות האסתטיות של היופי נכנסות לכלל שתי השקפות יסודיות: הראשונה, הרואה את היופי כאילו הוא דבר נמצא מצד עצמו, אחד מגלוייו של השלם בהחלט –

<sup>1024</sup> רינה לפידוס, "ל"י טולסטוי, א"ד גורדון, החשת הגאולה והעידן החדש של המאה העשרים", מסביב לנקודה, (עורכים) אבנר הולצמן, גדעון כ"ץ, שלום רצהבי, קריית שדה בוקר:

אוניברסיטת בן גוריון, תשס"ח.  
שקלובסקי 1963, עמ' 710.

<sup>1025</sup> מהי אומנות, בתוך מסביב לנקודה, עמ' 368; גם גורדון טוען כך בדיוני על היופי ((האדם והטבע, עמ' 140)

של האידיאה של הרוח, של הרצון, של אלוהים, והשנייה, המוצאת, כי היופי הוא מין עונג ידוע, שאנחנו מקבלים מבלי לשאוף לתועלת אישית."

ההגדרה הראשונה נתקבלה על ידי פיקטה, שלינג, הגל, שופנהאואר ועל ידי המתפלספים הצרפתיים, ואחרים, המחזיקים בקישור היפה לאמת ולטוב. בהגדרה האוביקטיבית-מיסטית הזאת של היופי מחזיק הרוב הגדול של המשכילים בזמננו. זו הבנת היופי הנפוצה מאוד, ביחוד בקרב אנשים מן הדור הקודם.

בהבנת היופי השנייה, בתור מין עונג ידוע שאנחנו מקבלים, שאין לו תכלית של תועלת פרטית, החזיק קנט וההולכים בעקבותיו, והיא נפוצה ביחוד בקרב האסתטיקנים האנגלים ומוחזקת ביחוד ע"י החלק הצעיר של חברתנו.<sup>1026</sup>

טולסטוי קרוב יותר לקבוצה הראשונה של הפילוסופים, אך במאמרו הוא מגלה זלזול מסויים בכל הניסיונות להגדיר את היופי, ומוסיף ואומר:

"הגדרה אובייקטיבית של היופי אין. ההגדרות הקיימות בין ההגדרה המטפיזית או ההגדרה הניסיונית מסתיימות בהגדרה סובייקטיבית [...] הן באות לכלל דעה, כי האומנות היא מה שמביא לידי גילוי את היופי, אולם היופי הוא מה שמוצא חן (מבלי לחפש תועלת או לעורר את התאוה). אבל אז עולה השאלה מפני מה מה שמוצא חן, מוצא חן, ואז מתחילים לדבר על "טעם", וכל הניסיונות להגדיר מהו הטעם מביאים למבוי סתום."<sup>1027</sup>

### **טולסטוי מתקדם לעבר הגדרתו שלו את האומנות:**

"(הגדרת היופי) אינה כמו שסוברים המטפיזיקנים, הבאה לידי גילוי של איזו אידיאה סודית, של היופי, של אלוהים [...] ואף אינה תעשייה של רגשות נעימים [...] כי אם היא (האמנות) אמצעי לאיחודם של בני האדם, הנחוץ בשביל החיים ובשביל השאיפה לטוב של האדם הפרטי ושל האנושות. היא אמצעי המאחדם ברגשות שמרגישים באופן אחד."<sup>1028</sup>

טולסטוי אומר כי לאומנות יש ערך, כי האומנות מאפשרת לבני האדם לשתף ולהשתתף במחשבותיהם, במחשבות וברגשות שחושבים ומרגישים בני־זמנו ובני כל הדורות שחלפו. כמו כן הוא מגביל את האומנות רק למסרים בעלי חשיבות מיוחדת.<sup>1029</sup>

<sup>1026</sup> שם, עמ' 390.

<sup>1027</sup> שם, עמ' 391 - 392.

<sup>1028</sup> שם, עמ' 397.

<sup>1029</sup> שם

טולסטוי מגיע לטענה מאד מרכזית במשנתו על האומנות:

"חשיבות מיוחדת כזו נתנו תמיד כל בני האדם לאותו חלק של הפעולה האומנותית שמסר רגשות שנבעו מההכרה הדתית של בני האדם, ואת החלק הקטן הזה מכל האומנות, קראו אומנות במלוא מובן המילה".<sup>1030</sup>

הוא מזדהה עם אישים ממורי האנושות, כמו אפלטון, הנוצרים הראשונים, המוסלמים הקנאים, שחשבו כי יש לבטל ולהרחיק כל אומנות שהיא, באשר היא מסוכנת בכוח השפעתה הרב על החברה, ביכולתה להחדיר דעות פסולות המשחיתות, וזאת בניגוד לאנשי דורנו החושבים כאומנות לגטימית כל דבר המביא עונג לבני אדם. אך מצד שני הוא מסתייג מאותם הוגי דעות באומרו: הוגי דעות אלו ואנשי דת אלו לא צדקו כי הם שללו מה שאין לשלול:

"אחד האמצעים (האומנות) הנחוצים לאיחודם של בני האדם, אשר בלעדיו לא הייתה האנושות יכולה להתקיים". אבל הם לא פחות צודקים מאותם אנשים מחברתנו האירופית הנותנים מקום לכל אומנות ובלבד שהיא משמשת ליופי".<sup>1031</sup>

#### **טולסטוי חוזר וטוען כי הדתות הן הנושא האמיתי והקריטריון של האומנות:**

"לפיכך רק הדתות שמשו תמיד ומשמשות יסוד להערכת רגשותיהם של בני האדם. אם הרגשות מקרבים את בני האדם לאותו אידיאל שמורה הדת הם מתאימים, ואם הם מרחיקים או מנוגדים לדת הם רעים!"<sup>1032</sup> והוא ממשיך בטענה זו: "תמיד בכל זמן ובכל חברה אנושית יש הכרה דתית, משותפת לכל בני החברה בנוגע למה שטוב ולמה שרע, וההכרה הדתית הזו היא המגדירה את ערך הרגשות שהאומנות מוסרת".<sup>1033</sup>

"הנצרות של הדורות הראשונים חשבה למעשי אומנות טובים רק את האגדות את תולדות הקדושים, את ההטפות, התפילות, הזמרות שעוררו בקרב רגשות של אהבה למשיח הנוצרי, התפעלות מחייו, בקשה ללכת בדרכיו, פרישות מחיי העולם הזה, ענווה ואהבה לבני אדם; אולם את כל הדברים שמסרו רגשות של עונג פרטי, היא חשבה לאומנות רעה ועל כן דחתה את כל האומנות הפלסטית והותירה רק תמונות פלסטיות סימבוליות."<sup>1034</sup> [...] האמנים של ימי הביניים, אשר חיו באותה מסכת הרגשות, בדת, שבהן חי המון העם, במוסרם את הרגשות הללו בבניה, בפסול, בציור, במוסיקה בפיט

<sup>1030</sup> שם, עמ' 398

<sup>1031</sup> שם.

<sup>1032</sup> שם, 399

<sup>1033</sup> שם

<sup>1034</sup> שם עמ' 400

ובדרמה, היו אמנים אמיתיים, אשר עשייתם הייתה מיוסדת על ההכרה העליונה האפשרית לאותו הזמן והמשותפת לכל העם [...]<sup>1035</sup>

והוא מוסיף: "אך השכבות העליונות בשלהי ימי הביניים (ברנסנס) שלא יכלו עוד להאמין בדת הקתולית, בגלל זיופה, לא יכלו לקבל את תורת הנצרות האמיתית, השוללת את כל חייהם, מוכרחים היו לשוב אל השקפת העולם האלילית הרואה את תמצית החיים והאומנות בעונג של היחיד. אז נוצרה בקרב שכבות אלו "תחיית המדעים והאמנויות" "שהיא בעצם לא רק כפירה בכל דת, כי אם הכרה שאין צורך בכל דת."<sup>1036</sup>

טולסטוי קובע כי בני השכבות העליונות באירופה שנשארו ללא דת בתקופת הרנסאנס, שבו בהבנת האומנות שלהם "אל ההבנה הגסה של היוונים הקדומים, אשר כבר אפלטון דן אותה לכף חובה, ובהתאם להבנה זו נוצרה בקרבם גם התיאוריה של האומנות".<sup>1037</sup>

הם הובילו: "למחיקת ההבדל בין אומנות טובה, המוסרת רגשות טובים, ובין אומנות רעה המוסרת רגשות רעים, אומנות רק לשם עונג – אומנות שמפניה הזהירו כל מורי האנושות [...]. וכך נעשתה האומנות מעשה שעשועים לאנשים ריקים, הולכי בטל."<sup>1038</sup>

בתחילת הפרק השמיני של חיבורו מפתח טולסטוי את אחד הרעיונות המרכזיים במסה זו, באומרו שמה שאנו קוראים בשם "אומנות" היא האומנות של שכבות צרות בעם, השכבות העליונות, שנותרו ללא אמונה דתית כלשהי, והיא אינה נגישה ל-99 אחוז מן העם העמל בפרך כל חייו, ואין הוא מקבל ממנה כל תועלת.<sup>1039</sup>

מכאן הוא עובר לוויכוח עם הטוענים כי במשך הזמן גם העם הפשוט ינהה מהאומנות של השכבות הגבוהות, והוא דוחה טענה זו:

"יש הטוענים כי הבעיה אינה באומנות אלא בסדר החברתי שאינו מותיר לעם פנאי לצרוך אומנות זו, ולדעתם במשך הזמן תוקל העבודה הפיסית ולעם יהיה יותר פנאי ואמצעים לצרוך אומנות". הוא טוען כלפיהם כי האומנות המעודנת יכולה להיווצר רק "מתוך עבודתם של המוני העם ויכולה להתקיים רק כל זמן שתתקיים עבודת זו."<sup>1040</sup> [...]

שחררו את העבדים מן הקפיטל, ולא תהיה אפשרות לעשות אומנות מעודנה כזאת."

---

<sup>1035</sup> שם, שם

<sup>1036</sup> שם, עמ' 401

<sup>1037</sup> שם

<sup>1038</sup> שם, עמ' 406

<sup>1039</sup> שם, עמ' 407

<sup>1040</sup> שם, עמ' 408

טולסטוי מעלה גם טענה סוציאלית בגנות האומנות. האומנות כרוכה לדעת טולסטוי בניצול חסר תועלת של העם, וכך הוא כותב: "חיבורים בלתי מובנים אלה נדפסים, אם לא מיליונים בוודאי מאות אלפים אקזמפלרים. בשביל סידור אותיותיהם, הדפסתם, כריכתם של הספרים האלה הוצאו מיליוני ימי עבודה. אותו הדבר חוזר גם באומנויות אחרות. מיליוני ימי עבודה יוצאים על עשיית דברים שאינם מובנים באותה המידה בציר, במוסיקה ובדרמה".

טענה אחרת של המגינים על האומנות "הגבוהה" היא, כי נכון שהעם ברובו אינו מבין את האומנות, כך היה תמיד, אך במשך הזמן העם יתפתח ויבין אותה. טולסטוי אומר שזוהי טענה כוזבת, כי האומנות הזו מכוונת לטעמים של השכבות הגבוהות ובני העם הפשוט לעולם לא יתחברו אליה.<sup>1041</sup> האומנות הזו לא נוצרה ע"י העם ולא נבחרה על ידו. האומנות הזו זרה לעם וגם אין לו האמצעים לצרוך אותה. היא זרה לעם בתוכנה במוסרה, בשקפה רגשות של חוג חברתי צר הרחוק מהעם.

"הנה למשל, רגשות הכבוד, הלאומיות, ההתאהבות, שאלה עיקר תוכן האומנות של זמננו מעוררים באדם העובד, רק תמהון בוז או התמרמרות".<sup>1042</sup> ואם היה העם העובד מבין את האומנות הזו, היא הייתה רק משחיתה אותו לדעת טולסטוי.

כאן המקום להעיר, כי לפני שטולסטוי פירסם את דעותיו המגובשות על שאלת האומנות והיופי במסכת שלו "מהי אומנות" הן התגבשו אצלו בתהליך ארוך שנמשך 15 שנה.<sup>1043</sup> כאמור לעיל כשלימד בשנות השישים את ילדי המוזיקים בבית ספרו הוא התלבט בשאלה האם אין להעדיף את טעמים של אותם מוזיקים באומנות על פני טעמים של האנשים המשכילים, ואף פירסם מאמר בנושא זה. השאלה הזו היא השאלה המרכזית במאמרו הנ"ל.

טולסטוי מבקר את אותם האנשים ממגיני האומנות הגבוהה, המודים בבעיות הנ"ל. הם אומרים כי אכן, האומנות העליונה נועדה רק ל"יפי הנפש" או ל"נבחרים" כפי שאומר ניטשה. האומנות לא נועדה ל"עדר" הגס שאינו מסוגל להבינה.<sup>1044</sup>

---

<sup>1041</sup> שם

<sup>1042</sup> שם, עמ' 409

<sup>1043</sup> , Gershkovich, Tatyana Infecting, Simulating, Judging: Tolstoy's Search for an Aesthetic Standard. Journal of the History of Ideas, 74(1), 115-137, 23 p. JAN 2013, p. 213

<sup>1044</sup> שם



בפרק התשיעי טולסטוי מסביר את השקפתו מדוע האומנות של זמנו התדלדלה בתכניה, בצורתה ובנושאייה. מרגע שהאומנות ניתקה עצמה מהדת והפכה להיות מכוונת כלפי התענוג בלבד, היא אינה מסוגלת למסור את אותם הרגשות העליונים הנובעים מההכרה הדתית, וההתכוונות הזו אל העונג בלבד הביאה אותה לידי סרוס, על גבול הכיליון. התוצאה השנייה של אותו ניתוק היא "שבהיות האומנות מכוונת לחוג צר בלבד אבד ממנה יפי הצורה, והיא נעשתה מסולסלת ובלתי ברורה". התוצאה השלישית והעיקרית הייתה, כי היא חדלה להיות נאמנה ונעשתה בדויה ומוחית (בת השכל)<sup>1045</sup>.

טולסטוי ממשיך ומנמק את הטיעונים הללו:

א. הוא טוען שיצירה אומנותית אמיתית היא רק יצירה המוסרת רגשות חדשים שעוד לא הרגישו בני אדם. המקור לרגשות אלו אבד לשכבות העליונות שניתקו עצמן מהמקור של ההכרה הדתית ונצמדו למקור של העונג.

"רק על יסוד קרקע ההכרה הדתית – מרגישים בני אדם יותר ויותר רגשות חדשים" טוען טולסטוי והוא מביא דוגמאות מתרבות יוון העתיקה, מהעברים הקדמונים, מהנוצרים של ימי הביניים, ומההכרה של הנצרות האמיתית, זו שטולסטוי הטיף לה, שביסודה הכרת אחוותם של בני האדם.<sup>1046</sup>:

"ריבוי הרגשות והגוונים הנובעים מההכרה הדתית הוא אינסופי [...] בעוד אשר הרגשות הנובעים מהעונג מתוך קשת העונג, לא רק שהם מצומצמים, הם הורגשו והובעו מזמן רב, לכן חוסר האמונה של השכבות העליונות הביא אותן לאומנות עניית תוכן".<sup>1047</sup>

ב. דלדול תוכן אומנות השכבות העליונות גבר עוד יותר, ע"י כך שאומנות זו חדלה להיות גם אומנות עממית, וע"י כך נתמעט עוד יותר חוג הרגשות שהיא מסרה, כי חוג הרגשות של אנשי השלטון והעושר, שאינם יודעים את העבודה, הרבה יותר קטן, עני ומחוסר ערך מהרגשות המיוחדים לעם העובד.<sup>1048</sup> מכאן עובר טולסטוי להתמודד עם טענת רבים מקרב אנשי חוגו, כי חיי העם העובד הינם כל-כך עניים בתכניהם, עד שאינם יכולים להוות מצע ליצירות ספרותיות, ובניגוד לכך חיי המעמדות העליונים מלאי התוכן. טולסטוי אינו מסכים לטענה הזו:

<sup>1045</sup> שם, עמ' 410; הביטוי "מוחי" כניגוד לחוויה מופיע אצל גורדון כמה פעמים בכתביו.

<sup>1046</sup> שם

<sup>1047</sup> שם

<sup>1048</sup> שם, עמ' 411

"חיי העם העובד עם צורות העבודה השונות", עם הסכנות איתן מתמודדים בני העם העובד, יחסיו עם הממונים עליו, יחסו לאשתו, לבניו, לחייו ולמותו, לדת – כל אלו מלאים תוכן רב יותר מחיי המעמדות של הולכי הבטל, מהמעמדות העליונים.<sup>1049</sup> "כל הרגשות של בני חוגנו עולים לשלושה רגשות[...]: רגש הגאווה, רגש המין, ותוגת החיים. ושלושת הרגשות הללו וההסתעפויות מהם הם כמעט כל תוכן האומנות של המעמדות העשירים."<sup>1050</sup>

רגש "תוגת החיים" מוצא לו ביטוי ביצירותיהם של בירון, ליופודי והיינה, נהפך למודה, ולדעת טולסטוי הוא הוליד אומנות של בוז להווה, השתקעות חולנית בהזיות של הזדעזעות העצבים ושקיעה בחושניות.<sup>1051</sup> רגש המין הוא העניין העיקרי בכל יצירות הזמן החדש. למן יצירות ציירי הרנסנס המרבים לצייר עירום נשי, ועד יצירות הסופרים הצרפתים המתרכזים בניאוף, זימה ואפילו תיאורי הזדווגויות, וכל העולם האירופי והאמריקאי מחקה אותם. באופן זה ע"י הניתוק מהדת, וההתרכזות בשלושת היבטי החיים הנ"ל התרוששה אומנות השכבות העליונות.<sup>1052</sup>

לאחר שטולסטוי פרש את ביקורתו בעניין תכני האומנות של המעמדות העליונים ותרבות המערב, הוא פורש את ביקורתו בעניין הצורות של אומנות המערב. לדעתו אומנות זו נעשתה "מורכבת, מסולסלת ולא ברורה".<sup>1053</sup> בהמשך הוא מאשים אותה בעמימות, מעורפלות, חידתיות, חוסר דיוק, חוסר צחות ודקדנטיות. לדעתו, בעבר האמנים היווניים או הנביאים העבריים כתבו לחוג רחב של אנשים, ולכן רצו שיצירתם תהיה מובנת לכל. אולם מימי הרנסנס, האמן כותב לחוג צר של אנשים, וחשוב לו שאומנותו תהיה מובנת רק לאותו חוג.

הוא מאשים את בודלר הצרפתי, מגדולי המשוררים בזמנו של טולסטוי, שהוא גירש מהפיוט את "הצחות, החשק והאמת". כך גם הוא מאשים את ורלן ומלרמה אף הם מגדולי המשוררים - בחידתיות בשיריהם.<sup>1054</sup> כך חושבים ופועלים בימינו גם משוררים של כל האומות האחרות: גרמנים, סקנדינבים, אנגלים, אמריקאים: בכל ענפי האומנות: גם בפיסול, גם בציור וגם במוסיקה. הם כולם סוברים כי אין להם צורך להיות מובנים להמונים.<sup>1055</sup>

---

<sup>1049</sup> שם,

<sup>1050</sup> שם

<sup>1051</sup> שם, עמ' 412

<sup>1052</sup> שם, עמ' 413

<sup>1053</sup> שם, עמ' 414.

<sup>1054</sup> שם

<sup>1055</sup> שם, עמ' 415

לדעתו המשוררים הצרפתיים הם המובילים את המגמה הזו, ולכן מלבד השלושה שכבר התייחס אליהם הוא נוקב בשמותיהם של עוד 18 משוררים צרפתיים, ומוסיף "מלבד אלו ישנם עוד 141 משוררים אשר "דומיניק פרט אותם בספרו".<sup>1056</sup> על בודלר הוא אומר כי ביסוד השקפת עולמו עומדת הפריצות, החולשה המוסרית, הוא וורלן לא רק חסרי תמימות, אמיתיות ופשטות, אלא מלאים מלאכותיות, יהירות וגסות, ושניהם חרזנים גרועים שהעמידו אסכולה עם מאות תלמידים.<sup>1057</sup>

הוא חוזר על טענתו בדבר חוסר המובנות של אומנות זמננו: הציור של ימינו אינו מובן יותר מהפיוט, כי אם עולה עליו מבחינת הערפול, החידתיות וכו'...<sup>1058</sup> טולסטוי מספר: "הייתי היום בשלוש תערוכות: בתערוכה של האימפרסיוניסטים,<sup>1059</sup> הסימבוליסטים והנאו-אימפרסיוניסטים. קשה להבין אותם: אין שרטוט, אין תוכן, אין צביון, הצבעים בלתי אפשריים". טולסטוי מתייחס לגדולי האימפרסיוניסטים כמו פיסרו, מנה, מונה, רנואר ואחרים בביטול. כך גם לגבי הסימבוליסטים. "אי אפשר לדעתו להבין מה הם רוצים להביע".<sup>1060</sup>

טולסטוי אומר דברים דומים גם על הדרמה המודרנית והמוסיקה של זמנו. אי אפשר להבין מה כוונת המחזה. וכך גם במוסיקה, "אותה אומנות אשר היתה כמדומה צריכה להיות מובנת יותר מכל".

כך הוא טוען גם לגבי הספרות, "אותה הספירה שקשה בה כמדומה לך להיות בלתי מובן - בספירת הרומן והסיפור".<sup>1061</sup> הוא אומר: "אתה קורא סיפורים של הויסמנס, קיפלינג או וילייה דה ליל אדם, והכל בשבילך לגמרי לא מובן. לא מצד הצורה וגם לא מצד התוכן", וכן הרוב של הרומנים החדשים – סגנון מסולסל מאוד, רגשות כביכול נעלים, אבל בשום פנים אין להבין מה, איפה, למי קרה מה שקרה.

טולסטוי מבדיל בין האומנות של חצי המאה הראשונה של המאה ה-19, כמו זו של גתה, שילר, הוגו, דיקנס, בטהובן, שופן, ולפניהם - רפאל, לאונרדו דה-וינצי, מיכלאנג'לו, שאותם הוא אוהב ומבין, לבין האומנות של המחצית השנייה של המאה ה-19 אשר לה הוא קורא בשם – "אומנות דקדנטית" שאין להבינה. לדעתו החסרון של האומנות החדשה הוא שהיא הפכה יותר ויותר מצומצמת ונעשתה יותר ויותר לא מובנת למספר יותר ויותר גדול של בני אדם. האומנות המודרנית טוענת שהיא

---

<sup>1056</sup> שם, עמ' 416

<sup>1057</sup> שם, עמ' 422

<sup>1058</sup> שם, עמ' 423

<sup>1059</sup> שם, 425

<sup>1060</sup> שם, עמ' 426

<sup>1061</sup> שם, עמ' 427

בשום אופן אינה יכולה להיות מובנת להמון, והיא נועדה רק למספר קטן של בחירים.<sup>1062</sup> דעה זו שהתפשטה בעולמם של האמנים מעוררת בטולסטוי התקוממות עזה. הוא אומר: "אומנות מושחתת יכולה לא להיות מובנת לבני אדם; אומנות טובה תמיד מובנת לכל אדם".<sup>1063</sup>

הוא טוען כי רוב בני האדם מבינים אומנות טובה:

"מה שגם אנו חושבים לאומנות נעלה: הסיפורים הפשוטים של התנ"ך, משלי הברית החדשה, אגדה עממית, סיפור עממי, שיר עממי מבינים הכל, ומדוע זה אבד פתאום הכשרון לרוב בני האדם להבין את הנעלה באומנותנו אנו?"<sup>1064</sup>

אומנות צריכה להיות מובנת באופן ספונטני, ובכך היא שונה מעיסוקים שכליים כגון מדעים. יצירות אומנות גדולות, דוגמת האיליאדה והאודיסאה, סיפורי האבות בתנ"ך, נבואות נביאי ישראל, מזמורי תהילים, משלי הברית החדשה וההימנונים הוודיים, מוסרות רגשות נעלים, ובכל זאת הן מובנות לנו היום, משכילים ולא משכילים, מהעם העובד שלנו.<sup>1065</sup> אומנות שבאה למסור רגשות דתיים, מובנת והייתה מובנת תמיד לעם "כי יחסו של כל אדם לאלוהים הוא אחד"<sup>1066</sup> ועל כן המקדשים, התמונות והשירים שבהם מובנים לכל אחד. לעומת זה לעיתים קרובות לאנשים מהשכבות העליונות, שאיבדו את הקשר לדת, אין הבנה לאומנות הקשורה ברגשות דתיים ובאהבת אדם.

### **טולסטוי מאמין בשיפוטו של העם הפשוט את יצירות האומנות:**

"בצדק גמור דן אדם מהעם על יצירות אומנותנו, שאינן מעוררות בו שום רגש, כי על-כן להגיד, כי אם הוא אינו מתעורר ע"י האומנות, מפני שהוא סכל" זוהי יהירות, לדעת טולסטוי, וחוצפה, ותליית האשם באחר.<sup>1067</sup>

טולסטוי מסכם את פרק עשר במילים הבאות: "בהסכימנו כי אומנות יכולה להיות בלתי מובנת לאנשים בעלי נפש בריאה, אנו נותנים הכשר לעשות אומנות דקדנטית המובנת לחוג הולך וצר של אנשים, והכשר לקרוא ליצירות נשחתות אלו בשם אומנות".

---

<sup>1062</sup> שם, עמ' 428

<sup>1063</sup> שם.

<sup>1064</sup> שם, עמ' 429

<sup>1065</sup> שם, עמ' 430

<sup>1066</sup> שם

<sup>1067</sup> שם, 431

בפרק 11 טולסטוי מפתח את הרעיון שהאומנות בת זמננו, המיועדת לשכבות הגבוהות המשועממות, אינה נובעת מרגש אמיתי, בניגוד לאומנות העממית, כי אם בעיקר מתוך דרישת השכבות העליונות **לשעשועים**, שבעדם הם משלמים היטב. למשאלה הזו נענים האמנים במספר תחבולות: א. השאלה. ב. חיקוי. הרעשה (הפלאה). ד. עניין.

הראשונה עניינה הוא לשאול מוטיבים מיצירות אומנותיות ידועות לכל ולעבד אותן כך שיצא מהם, ע"י הוספות שונות, דבר כביכול חדש.<sup>1068</sup> התחבולה השנייה היא החיקוי, וכוונתו של טולסטוי היא ליצירות המחקות את המציאות לפרטי פרטים. כך ברומנים מתארים את הדמות באופן חיצוני, את הבגדים, התנועות והקולות שלה. בתחום הציור התמונה מתקרבת לצילום. כך גם במוסיקה המנסה להשמיע קולות כמו בחיים. התחבולה השלישית שטולסטוי קורא לה "הפלאה" היא בניית היצירה על קונטרסטים – רך מול קשה, יפה מול מכוער, הרגיל לעומת הבלתי רגיל. כמו כן תחבולה זו מתארת דברים שבדרך כלל לא נוהגים לתאר באומנות דוגמת רצח, יחסי מין וכדומה.<sup>1069</sup> התחבולה הרביעית היא ליצור עניין או מתח באמצעים שונים, כגון חידה שיש לפותרה, ידע היסטורי על תקופה רחוקה וכדומה. לדעת טולסטוי כל הפרמטרים האלו אינם יכולים לשמש קריטריונים למידת הערך של יצירת האומנות, ואין בהם שום דבר משותף לאומנות.<sup>1070</sup>

בפרק זה טולסטוי מבקר את יצירתו המפורסמת של גתה – פאוסט, כי אין בה לדעתו אחדות של צורה ותוכן, והיא שאולה מיצירות קודמות. על האומנות מסוג החיקוי הוא אומר כי היא אובדת בים הפרטים, וכי היא זיוף של אומנות ולא אומנות. כך גם האומנות המשתמשת באפקטים (ההפלאה), היא זיוף של אומנות, כי היא לא מעבירה שום רגש.<sup>1071</sup> למעשה האמן יוצר בסוג אומנות זה תגובות פיזיולוגיות בקהלו, שנחשבות בטעות לאומנות.

טולסטוי מסכם את טיעונו כך:

"גם הפיוטיות גם החיקוי, גם ההפלאה וגם הענייניות יכולות להמציא דברם שבאומנות, אבל אינן יכולות למלא את מקום המהות או הסגולה העיקרית של האומנות – את מקום **הרגש**, שהרגיש האמן, ודבר זה חסר באומנות של השכבות הגבוהות בימינו. "בשביל שאדם יוכל ליצור דבר אמיתי שבאומנות [...] דרוש כי

<sup>1068</sup> שם, עמ' 432

<sup>1069</sup> שם, עמ' 433

<sup>1070</sup> שם.

<sup>1071</sup> שם, עמ' 434

האדם הזה יעמוד על הגובה של השקפת העולם העליונה של זמנו, כי הוא ירגיש רגש ידוע וכי יהיה לו החפץ והיכולת להביעו, ונוסף לזה כי יהיה לו כשרון למין ממיני האומנות.<sup>1072</sup>

אולם, ממשיך טולסטוי, "בשביל ליצור בכוח תחבולות משוכללות: בכוח השאילה, החיקוי, האפקטיות (ההפלאה), העניון, דברים דומים לאומנות, אשר בחברתנו משלמים עליהם שכר טוב, דרוש רק כשרון באיזה מקצוע של האומנות", דבר הניתן להילמד גם אם אינך אמן, כי אלו רק טכניקות של אומנות מזוייפת.<sup>1073</sup>

בסוף הפרק הזה אומר טולסטוי: "זאת התמורה או השינוי לרעה שחל באומנות: הפרדת אומנות המעמדות הגבוהים מהאומנות של העם."<sup>1074</sup>

בפרק ה-12 של חיבורו טולסטוי מנסה לסכם את הסיבות להידרדרות האומנות בעת החדשה:

א. כל זמן שהייתה אומנות אחת דתית, (ולא שתיים כמו היום – אומנות דתית ומולה אומנות המעמדות הגבוהים) אומנות לא לשם תועלת ופרנסה לא היו זיופים וחיקויים של אומנות. ואם היו מכיוון שנידונו ע"י העם כולו, היו נעלמים במהירות.<sup>1075</sup>

ב. כאשר האומנות נהפכה לפרופסיונלית היא נחלשה מאד ואיבדה את סגולתה העיקרית – **האמת הנפשית**. האמן הפרופסיונאלי שפרנסתו על האומנות, חייב לבדות ולהמציא כל הזמן נושאים למעשי אומנותו. הפרופסיונליות הזו היא הגורם הראשוני להפצת האומנות המזוייפת.<sup>1076</sup>

ג. הגורם השלישי להידרדרות היא **הבקורת האומנותית** "שנולדה בזמן האחרון". הביקורת האומנותית הוציאה את הביקורת מידי כל הבריות, מידי העם הפשוט, ומסרה אותה לידי אנשים מושחתים, בטוחים בעצמם. בדרך כלל אלו אנשים נופלים ברמתם מהאמנים והם מתיימרים לבאר את האומנות.<sup>1077</sup> הביאור הזה הוא מוסד מיותר לגמרי לדעת טולסטוי. "האמן אם הוא אמן אמיתי מסר לאחרים את הרגש שהוא הרגיש, מה יש פה לבאר?"<sup>1078</sup> [...] "ואם היצירה אינה משפיעה על אחרים, שום ביאורים לא יוכלו

<sup>1072</sup> שם, עמ' 436

<sup>1073</sup> שם, עמ' 437

<sup>1074</sup> שם, עמ' 438

<sup>1075</sup> שם, עמ' 439

<sup>1076</sup> שם

<sup>1077</sup> שם

<sup>1078</sup> שם, עמ' 440

להפוך אותה למשפיעה. בקורת אומנותית לא הייתה יכולה לקום בחברה אשר בה האומנות לא נתבקעה לשניים, בחברה שבה מתקיימת השקפתו הדתית של כל העם. הביקורת האומנותית נולדה רק באומנות של המעמדות העליונים שאינם מודים בהשקפת העולם הדתית של העם."

האומנות העממית הכללית יש לה קריטריון פנימי מוגדר – ההכרה הדתית. אך לאומנות של המעמדות הגבוהים אין קריטריון כזה, והיא צריכה לחפש קריטריון חיצוני. האומנות הזו מאמצת כקריטריון את יצירותיהם של אמנים שהיא חושבת לגדולים כמודל לחיקוי של האמנים הצעירים (סופוקלס, אווריפידס, רפאל, בך, בטהובן המאוחר, דנטה, שקספיר גתה וכו', אשר לדעת טולסטוי אין בהן כל רעיון שידבר אלינו). האמנים בני דורנו מחקים אותם וכך יוצאות מתחת ידם יצירות מזוייפות שאינן מבטאות את רגשות האמנים בני זמננו.<sup>1079</sup>

על האמנים הללו, שרק הביקורת הפכה אותם ל"גדולים" נמנים לדעתנו: זולא, איבסן, בטהובן של התקופה האחרונה שלו וואגנר. ליצירותיהם הוא קורא "יצירות שכליות בדויות" שאינן מבטאות רגש אמיתי, והן נולדות מתוך תיאוריות משונות.<sup>1080</sup>

#### **הגורם השלישי להשחתת האומנות הם בתי הספר המלמדים אומנות.<sup>1081</sup>**

כאשר האומנות נעשתה אומנות למען השכבות העליונות ולא למען העם, היא נעשתה לפרופסיה, למקור פרנסה, והומצאו תחבולות כיצד לרכוש את הפרופסיה הזו, ואת אותן התחבולות מלמדים בבתי הספר לאומנות. טולסטוי שואל: "אומנות היא היכולת למסור לאחרים את הרגש המיוחד שהרגיש האמן, ואיך מלמדים דבר כזה בבתי ספר?"<sup>1082</sup> הלימוד שמלמדים בני אדם לעשות מה שדומה לאומנות, לוקח מהם את הכשרון להבין את האומנות האמיתית. אין אנשים יותר קהים באומנות מאותם אלו שסיימו בתי ספר מקצועיים לאומנות ועשו חייל במידה מסויימת. בתי הספר האלו מחנכים לצביעות באומנות. דומה ממש לאותה צביעות דתית שמלמדים בבתי הספר אנשים כיצד להיות כהני דת. כשם שאי-אפשר ללמד אנשים להיות מורי דת, כך אי אפשר ללמד אדם להיות אמן: "בתי הספר לאומנות משחיתים את האומנות בשתי צורות: א. הם ממיתים באדם את הכשרון ליצור אומנות אמיתית. ב. הם מפרים במידה רבה את אותה האומנות המזוייפת, המשחיתה את טעם ההמונים, הממלאת את עולמנו".<sup>1083</sup>

<sup>1079</sup> שם.

<sup>1080</sup> שם, עמ' 441

<sup>1081</sup> שם, עמ' 442

<sup>1082</sup> שם

<sup>1083</sup> שם, שם

יחסו של טולסטוי למוסיקה אף הוא שלילי. הוא מכיר ביכולתה החזקה לעורר רגשות באדם, ביכולתו של המלחין לשתף את השומע ברגשותיו. אך אין הוא רואה זאת לזכותה. המלחין אינו תמיד אישיות מוסרית, המסרים הרגשיים העוברים דרך המוסיקה, אינם מסרים מוסריים פעמים רבות, ובגלל השפעתה המהפנטת, אנשים מחפשים פורקן לרגש שעוררה בהם המוסיקה במעשים לא מוסריים.<sup>1084</sup>

## סיכום

בין שלל טיעוניו של טולסטוי כנגד אומנות זמנו ניתן להבחין בכמה טיעונים מרכזיים:

א. האומנות מטרתה אינה לגרום תענוג, אלא לטפח רגשות והכרות דתיות בקרב העם. כל זה נעשה עד לתקופת הרנסנס, וכך צריכה להיות מטרתה של האומנות גם בימינו.

ב. האומנות של הזמן החדש זנחה את המטרות הדתיות והערכיות, ולכן היא נדלדלה הן מבחינת הרגשות שהיא מעבירה והן מבחינת תכניה וצורותיה.

ג. אומנות זמננו מכוונת לשכבה צרה, חילונית, עשירה המחפשת באומנות תענוג מכל מיני סוגים ולא הכרה דתית, מוסר וערכים. האומנות הזו אינה מכוונת לשכבות העממיות שהן רוב מניינו ובניינו של העם, אינה מובנת להן, אינה משקפת את חייהן וזאת סיבה נוספת להדרדרותה.

## דעת חוקרים על השקפותיו של טולסטוי על האומנות

לדעת רינה לפידוס<sup>1085</sup> טולסטוי מבטא בחיבור זה התנגדות כללית לתרבות המערב. טולסטוי כתב את "מה היא אומנות?" בתקופת המעבר בין המאה התשע עשרה למאה העשרים. זה היה עידן של תחילת השגשוג המדעי והטכנולוגי: סלילת כבישים והנחת מסילות ברזל, המצאת המכונית, הטלפון והחשמל. החלו לפתח דברים שנדמו כמדע בדיוני: הצילום, הרדיו, הקולנוע וחיסונים נגד מחלות. העיתונים היו מלאים תחזיות ונבואות מעולם המדע והטכנולוגיה העתידי: כדורים מעופפים עם כנפיים, טלגרף אל חוטי. ברוסיה החל תהליך מואץ של תיעוש. התפתחותם של המדע, הטכנולוגיה

<sup>1084</sup> סונטת קרויצר, עמ' 80 - 81

<sup>1085</sup> רינה לפידוס, "מבוא לתרגום 'מה היא אומנות', מסביב לנקודה, (עורכים) אבנר הולצמן, גדעון כ"ץ,

שלום רצהבי, קריית שדה בוקר: אוניברסיטת בן גוריון, תשע"ח עמ' 360 - 361



והתעשייה טמנה בחובה גם דברים מרתיעים: אורח החיים המסורתי המקובל השתבש, התאורה החשמלית עודדה חיי לילה ושחיתות, רחובות הערים התמלאו זוהמה בעקבות ריבוי הולך וגדל של מפעלי תעשייה. סלילת הכבישים והתפתחות אמצעי התקשורת הביאו גם לעליית קרנו של המסחר, לחיזוק הקפיטליזם ולהחמרת הניצול של האדם הפשוט העני. על פי טולסטוי, המדעים מזיקים לא רק מפני שהם אינם מביאים להכרת האמת של העולם העליון, אלא גם מפני שהם כובלים את האדם אל העולם האובייקטיבי הכוזב שאין בו אלוהים, ומסיחים את הדעת מעקרון האהבה הנוצרי.<sup>1086</sup>

טולסטוי נרתע מן ההתפתחויות החדשות ויצא נגד רוח הזמן החדש, וגם נגד אומנות זמנו. הוא ראה בכל אלה מחסומים בפני הכרת האמת – תורת האהבה, וכך הוא טוען ב'מכתב להינדו'<sup>1087</sup>: "יש צורך בדבר אחד בלבד: בידיעת האמת הפשוטה והברורה המוצאת מקום בכל נשמה שלא טומטמה בידי אמונות שווא דתיות ומדעיות – האמת שלפיה, למען חיינו יש תוקף רק בתורה אחת – תורת האהבה". למדעים, לאומנות ולדתות הוא קורא הבלים המעכבים את הכרתנו, ועם העלמותם "יסתלק הרוע שהאנושות סובלת ממנו עתה."

יש להעיר שהסברה של רינה לפידוס לתפיסת האומנות של טולסטוי הוא בעייתי, שכן טולסטוי לאורך כל המאמר אינו מזכיר את ההתפתחויות הטכנולוגיות, אבל נכון שטולסטוי בחיבורים אחרים התנגד לכל חידושי הטכניקה והטכנולוגיה מאחר והם מסיחים את הדעת מהאמת הדתית.

ו"פ לזורסקי, חברו של טולסטוי, מתאר שיחה עימו אשר בה טולסטוי הביע את דעתו שהאומנות צריכה לשרת מטרות ערכיות, חברתיות וחינוכיות. האומנות אמורה לאושש את אמות המידה של המוסר בחברה, לעורר את הציבור לפעילות ברוח הנצרות. האומנות חייבת לאושש לא את ערכי הנצרות המודרנית, בת תקופתו של טולסטוי, שכבר התרחקה ממקורותיה, אלא בעיקר את אלה של הנצרות הקדומה, שהיא האותנטית, הטהורה והאמיתית לטענתו. במקום זאת חדלו התרבות והאומנות מלשמם את המטרות המקודשות של ערכי הטוב. לכן דרש טולסטוי מן האומנות לקדם את

<sup>1086</sup> ולדימיר פפרני, מבוא, בתוך: ל.ג. טולסטוי, **כתבי הגות**, ירושלים, הוצאת כרמל, 2015, עמ'

27 - 26

<sup>1087</sup> ל"ג טולסטוי, "מכתב להינדו" בתוך: מ"ק גנדהי, **שלטון עצמי**, ישראל, 2016

ערכיה של הנצרות הקדומה, ברוח מקפידה יותר לעומת דרכה של הכנסייה הפרבוסלאבית בת זמנו.<sup>1088</sup>

האומנות והתרבות צריכות, לדעת טולסטוי, להתייחס לתכנים פשוטים כמו הטוב מול הרע, ואין הן צריכות לשמש במה למחברים המחפשים פורקן לדחפים אישיים מדכאים ברוח הניהיליזם. אם ההמונים אינם מסוגלים ליהנות לאלתר מהקדמה המדעית והתרבותית, הרי שהיא מסבה נזק יותר מתועלת. אומנות שאיננה מתעלה מעל לטיפול בבעיות היומיומיות של הפרט, שאיננה משרתת יעדים מוסריים ערכים כלל-אנושיים, איננה אלא מיומנות טכנית, המנוגדת לתועלתו של אדם.<sup>1089</sup>

לדעת לפידוס,<sup>1090</sup> משנתו של טולסטוי לא תאמה את המציאות המתפתחת ומתהווה לנגד עיניו, והייתה אוטופית ביסודה. טולסטוי לא העריך כראוי את עוצמתה הכובשת של רוח הזמן החדש של תחילת המאה העשרים ואת השפעתה על האומנות. בתקופה זאת הונחו יסודות של זרמים באומנות שהתייחסו לקידמה הטכנולוגית והביעו התפעלות ממנה, כגון הפוטוריזם. הקידמה נתנה את אותותיה גם בזרמים אחרים של האומנות, שלא התייחסו ישירות אליה, כגון האקמיאיזם שדגל בדרכי התבטאות מדוייקות, שקולות, מדודות. אנחנו עדים בתקופה זאת גם לראשית התפתחותם של זרמים באומנות, כגון אימז'ניזם ואקספרסיוניזם, אשר השאירו למדע ולטכנולוגיה את התחומים הריאליים ועסקו בתחומי הדמיון וההתנתקות מן המציאות. זרמים אלה היו במידה מסוימת גם תגובה נגד הזמן הישן, אך כמובן שהם נגדו את הדעות של טולסטוי. טולסטוי, השמרן והנאיבי, האמין כי ערכי העולם הישן הם אלה שינצחו ויביסו בסופו של דבר את הלכי הרוח של הזמן החדש. וביקש לעמוד בפרץ הקדמה ובעצמו לבלום אותה. ניסיון זה התגלה בסופו של דבר כיומרני ופזטי.<sup>1091</sup>

אנרי טרויה, אחד הביוגרפים הידועים של טולסטוי, שופך אור אחר על הרקע לחיבור המאמר הזה, ועל המסרים העיקריים שלו, אור אשר לדעתי הוא ההסבר הנכון לדעות שטולסטוי מבטא במאמר זה.<sup>1092</sup> לדעתו ההסבר להשקפותיו הקיצוניות של טולסטוי הוא התחדדות השקפתו המעמדית-חברתית.

ב-1897 חש טולסטוי צורך ללבן את הסתירה באישיותו, שבין דימוי הנביא שטיפח, לדמות הסופר. טולסטוי שדן ברותחין בשנים שלפני-כן את הנאות החושים, (ב-1884

---

<sup>1088</sup> אצל רינה לפידוס, א"ד גורדון, החשת הגאולה, והעידן החדש של המאה העשרים, **מסביב**

**לנקודה**, עמ' 359, הערה 5.

<sup>1089</sup> שם, עמ' 222 – 223.

<sup>1090</sup> לפידוס, מסביב לנקודה, עמ' 361

שם <sup>1091</sup>

<sup>1092</sup> אנרי טרויה, טולסטוי, כרך ב, עמ' 493 - 497

טולסטוי הפחית את העישון, הפסיק לאכול בשר ולחם לבן),<sup>1093</sup> חייב היה להגיע לשלילה של האומנות על כל צורותיה, ולדעה שאם אין בה תועלת לעם אין לה זכות קיום.

טולסטוי סבר כי אין לראות באומנות אמצעי המספק הנאה, אלא יש לראות בה אחד ההיבטים של חיי החברה. לכן סבר כי תפקידו של האמן אינו מתמצה במתן צורה, גוון וריתמוס ליצירות דמיונו. עיקר תפקידו של האמן הוא "לספק" אומנות לבני העם העמלים. טרויה טוען, כי טולסטוי מוליך למסקנה הקיצונית כי אבן הבוחן לערכה של יצירת אומנות הוא הגושפנקא שנותן לה ההמון אף אם הוא נבער מדעת.<sup>1094</sup> לדעת טולסטוי (לרשות טרויה עמדו גירסאות מוקדמות של המאמר), "האומן של המחר יבין כי חשוב יותר ומועיל יותר, לחבר סיפור קצר, שיר קטן נוגע ללב, מחזה מבדר, אינטרמצו מהנה, או לצייר תמונה שתקסים עשרות דורות, מיליוני ילדים ומבוגרים, מאשר לחבר רומאן, להלחין סימפוניה או לצייר תמונה שישאו חן בעיניהם של מספר נציגים מהמעמד העשיר, שאחר-כך יישכחו לעד".<sup>1095</sup>

הרקע הפסיכולוגי לחיבור מסמך כה קיצוני, אומר טרויה, הוא שבכתיבתו הפילוסופית נטה טולסטוי לראות את הדברים בצבעי שחור לבן. הוא נטה לפתח את מחשבתו בכיוון אחד מבלי להביט ימינה או שמאלה, והעדיף להגיע לאבסורד מאשר לסטות כהוא זה מהקו הישר הנובע מרעיונו היסודי.

לאה גולדברג, קרובה בדעתה לטרויה, טוענת כי השקפותיו של טולסטוי על הספרות והאומנות התפתחו בהתאמה לחשיבתו הכללית וסולם ערכיו בכל תקופה ותקופה של חייו. בתקופה שחיבר את "מהי אומנות" הוא עסק הרבה במחשבות על בעיות החברה והמוסר, ומחשבה זו כיוונה את עמדותיו כלפי הספרות והאומנות.<sup>1096</sup>

ניתן לתלות את הרעיונות הקיצוניים האלו של טולסטוי ביחסו החם כלפי העם ובבז שהוא רחש למעמדות העליונים "הולכי הבטל" בלשונו, שאותם ראה כפרזיטים. הדבר בולט בספריו וגם בהתבטאויותיו ביומניו ובחיי היום-יום (ראה על כך בפרקים הקודמים).

<sup>1093</sup> שם, ב, 415

<sup>1094</sup> שם, ב, עמ' 494

<sup>1095</sup> שם, עמ' 495

<sup>1096</sup> הערך "טולסטוי" באנצ' העברית

ברלין טוען, כי ניתן לומר בהכללה שקיימות שתי גישות לתפקיד האומנות והאמן – הגישה "הצרפתית" ו"הגישה הרוסית". לפי הראשונה שרווחה במאה ה-19 הסופרים ראו עצמם בדרך כלל כ"ספקים" המחוייבים להוציא מתחת ידם מלאכה מתוקנת, יצירות יפות ומתוקנות ככל האפשר. זוהי חובתם כלפי עצמם וכלפי הקהל שלהם.

גישה זו נדחתה ע"י כל הסופרים החשובים ברוסיה של המאה ה-19, בהשפעת המחשבה הרומנטית הגרמנית. לפי גישה אחרונה זו חובת האמן היא לערך האמת, לטוב המוסרי, וגם ליפה והאסתטטי בו בזמן. הם פיתחו את הדעה "שהאמן הוא כלי קדוש ונפלא, בעל נפש מיוחדת ומעמד מיוחד. עליו להקריב את עצמו למען האידיאל שלו. כל סופר רוסי החזיק בתודעה כי הוא עומד על בימה ציבורית, ונותן עדות. לפיכך הסטייה הקלה ביותר מן האמת, שקר, מרמה, היא פשע נורא. למשורר, להיסטוריון ולסופר ישנה אחריות להורות דרך לעם ולהנהיגו. סופרים שעסקו בעיקר בצד האסתטי של היצירה – כדוגמת טורגנייב – זכו לגינוי מבני דורם הרוסיים. אך גם טורגנייב עסק בכל אחד מהרומנים שלו בבעיות חברתיות ומוסריות, קובע ברלין.

טולסטוי, לדעת ברלין הוא אחד המייצגים המובהקים של גישה זו, בדבר המחוייבות החברתית והמוסרית של הסופר, ולכן שלל את כל סוגי האומנות הנוצרים למען העונג וההנאה.<sup>1098</sup>

---

<sup>1097</sup> ברלין, הוגים רוסיים, עמ' 90 - 92

<sup>1098</sup> ברלין, הוגים רוסיים, עמ' 90 - 92

## יחסו של גורדון לאומנות וליופי

### גורדון ו"מהי אומנות"?

מחקרו החשוב של טולסטוי בוודאי הרשים את גורדון בגדולתו, כשהחליט לתרגמו לעברית, ברוחב ראייתו ובחזונו האפוקליפטי בתחומי התרבות והמוסר. מן המאמר שכתב גורדון כמבוא לתרגום שלו "מה היא אומנות", והתפרסם בשם "לביורר ההבדל בין היהדות והנצרות",<sup>1099</sup> קשה להבין האם השקפת עולמו של גורדון ביחס לאומנות קרובה לזו של טולסטוי, שכן במבוא שכתב לתרגומו הוא עוסק בעיקר בהסתייגות מביקורתו של טולסטוי על היהדות ובהתנגדות לשבחי לנצרות הקדומה. יש לשער כי גורדון הזדהה עם ביקורתו של טולסטוי בחיבור זה על תרבות המערב, ועם יחסו לאומנות (אך למעשה אין הוא מזכירו בכתביו). את יחסו של גורדון לאומנות ניתן לברר בעיקר לפי הדיון שלו ביופי ובאומנות במסה "האדם והטבע", ואכן יש בין דיונו לדיון של טולסטוי קירבה, בעיקר בשלילה היסודית של האומנות על כל צורותיה.

### להבנת יחסו של גורדון אל "ערך היופי" ואל האומנות<sup>1100</sup>

כפתיחה לדיון אביא את דבריו של יעקב פיכמן הטוען כי השקפתו של גורדון על השירה והאומנות קשורה בתפיסתו שלטולסטוי (לא לחינם עסק בתרגום ספרו "מהי אומנות?").<sup>1101</sup> לדעת פיכמן, השקפתו השלילית של גורדון כלפי האומנות הלמה את ההשקפה היהודית הקדומה של ישראל שאין לעשות ערכי קדושה 'כמין זמר'. ביומנו כותב גורדון:

"עיון ותפילה, ולא עיון ואומנות, אין סוף שאין צורה תופסתו, ולא צורה השוללת את האינסוף [...] יופי של בית תפילה הוא צבע לבן טהור, בלי כל קישוטים – אור, פלוש רחב מכל הצדדים לעצם הטבע. ובלי קישוטים – הטבע אינו זקוק להם".<sup>1102</sup>

בדברים אלו כבר ניכרת גישתו השלילית של גורדון למעשי האומנות. בקטע זה אנו מבחינים כי גורדון רואה ניגוד בין האומנות המתרכזת בצורות, לבין אומנות הנותנת ביטוי לאינסוף. אך אין בקטע קצר זה כדי לעמוד על יחסו של גורדון אל האומנות ואל

<sup>1099</sup> כל כתבי א"ד גורדון, ג, עמ' 197 – 232.

<sup>1100</sup> "האדם והטבע", האדם והטבע, עמ' 133 ואילך

<sup>1101</sup> 'מבוא' של יעקב פיכמן לספר: א"ד גורדון, **מכתבים ורשימות**, עמ' 24

<sup>1102</sup> שם

ערך היופי הגלום בה. לכן יש לעיין ביסודיות בחיבורו הפילוסופי של גורדון "האדם והטבע" שם הוא דן בהרחבה בנושא זה.<sup>1103</sup>

נקדים ונאמר כי כדי להבין טוב יותר את דיונו של גורדון באומנות, יש לזכור כי גורדון בונה את משנתו בדרך כלל "בסכמות דואליות" כפי שמגדיר זאת א. שפירא,<sup>1104</sup> כלומר בזוגות של מושגים ("מושגי – ערך"<sup>1105</sup>): חוויה – הכרה; צמצום – התפשטות; אורגניות – מכניות; לאומיות – אוניברסליות; תוכן מול צורה כאשר תמיד לאחד מהם מתלווה גוון שלילי, או במילים אחרות אחד מהם הוא הנעלה והנשגב, אליו יש לשאוף, והשני, אם כי לא נשללת לגמרי חשיבותו, הוא הנחות, הוא המצב הפחות רצוי.

כבר בקטע הראשון של הדיון ניכרת הסתייגותו של גורדון מן האומנות, באמצעות שני המושגים החוזרים פעמים רבות במשנתו: "תוכן" מול "צורה" כאשר 'תוכן' הוא המושג החיובי הנובע מן ה"חוויה" והנעלה ו'צורה' (הקשורה לאומנות) היא המושג הנחות הנובע מן 'ההכרה', שאף היא מושג נחות ביחס ל'חוויה':

"בשובנו משלילת החיים אל חיוב החיים, אנחנו נפגשים קודם כל בשאיפה להעמיד את החיים המבוקשים על היופי (מושג 'היופי' מזוהה אצל גורדון עם האומנות – א.ק) או לבקש את אור החיים ביופי. השאיפה הזאת נובעת ישר, בלי אמצעי, מתוך השאיפה להמשיל את ההכרה, יוצרת הצורות, על החיים. זאת היא בעצם אותה הנטייה, מבחינה עליונה, להשליט בחיים את הצורה על התוכן, לראות אור החיים מצד הצורה ולפנים".<sup>1106</sup>

"חיים" הוא מושג סינונימי אצל גורדון למושגים "טבע", "הוויה" ו"חוויה". גורדון סבור שהטבע כולו מלא חיים, זהו טבע חי. 'הכרה' תמיד מופיעה אצל גורדון כמושג שלילי לעומת 'חוויה' שהיא מושג תמיד חיובי.

בקטע הבא מציג גורדון את העיסוק ביופי ובאומנות כהתנכרות ל'הוויה' ול'אור החיים'. 'הוויה' והקשר עם ההוויה והחיים הם מושגים חיוביים ומכוננים אצל גורדון. ההוויה היא הטבע החי, אצל גורדון. למושג זה נודעת משמעות הכוללת את כל הבריאה, ואף את

---

<sup>1103</sup> "האדם והטבע", בתוך **האדם והטבע**, עמ' 133 - 142  
<sup>1104</sup> א. שפירא, **אור החיים ביום קטנות**, עמ' 221 - 222,  
<sup>1105</sup> על משמעות המושג "מושג ערך" ראה הולץ אברהם, בעולם המחשבה של חז"ל - בעקבות מ' קדושין, תל-אביב, ספריית פועלים, תשל"ט.  
<sup>1106</sup> שם, עמ' 133; שביד כותב על –כך בפרק על תפיסת היצירה של גורדון, כי "האומנות הצורנית היא פעולת ההכרה, הרי משמע הדבר שאין זו אלא פעולה משנית של החוויה ולא פעולתה המקורית. [...] היצירה במובנה המקורי היא הפעולה הראשונית של החוויה בצאתה לגילוי ישיר בחיים או בהכרה, ולא כדי לשקף את המוגמר בהם, בדיעבד (שביד, היחיד..., עמ' 127)

האלוהים, והניתוק בין הטבע (ההוויה) לאדם הוא המחלה של האנושות בימינו, לדעתו.<sup>1107</sup>

"השאיפה לראות את אור החיים ביופי כרוכה בעקב שלילת אור עצמי מן ההוויה, וממילא גם מן החיים. יופי מתוך רצון עיוור, מתוך העדר כל הכרה וכל רעיון. די להזכיר, למשל, את ספרו של ניטשה על תולדות הטרגדיה ואת שיטתו בכללה!"<sup>1108</sup>

זוג מושגי ערך נוספים חשובים אצל גורדון הם 'הצמצום' ו'התפשטות'. ל'צמצום' בדרך כלל נודעת משמעות שלילית אצל גורדון, ו'התפשטות' משמעות חיובית. הצמצום הוא התכנסות של האדם, בהווייתו המצומצמת, האגואיסטית, המתנכרת לחברה ולעולם, ו'התפשטות' הוא אורח חיים ותודעה של היפתחות אל הזולת, אל החברה ואל ההוויה, וגם לקיחת אחריות עליהם. האומנות לדעת גורדון היא "יופי של צמצום", ואילו בטבע מצוי יופי של 'התפשטות'.

#### מה אומר גורדון על היופי בהקשר של שני מושגים אלו?

"[...] כשם שיש חיים של התפשטות ויש חיים של צמצום, כך יש יופי של התפשטות ויש יופי של צמצום [...]. היופי שאתה מוצא בטבע וביצירי הטבע הוא יופי של התפשטות, ואילו היופי הנוצר באומנות הוא יופי של צמצום: [...] בטבע מצד עצמו אין צמצום. יופי הבריות החיות של הטבע הוא עדיין בגדר יופי של התפשטות. היופי של צמצום הוא יצירת החיים של צמצום, יופי הבא מתוך החיים של צמצום, זיו שהסתנן דרך צינורות ההכרה המצומצמת – ונצטמצם [...]. היופי של צמצום הוא אור חוזר גלוי מאור החיים הנעלם (על דרך שאנו רואים, למשל, את אור הירח, בשעה שאיננו רואים את אור השמש), בעוד שהיופי של התפשטות הוא זיו גלוי, המבהיק בלי אמצעי מעצם אור החיים הנעלם. זהו, אפשר לאמור, מבחינת רגש היופי ממש מעין אור היום מבחינת חוש הראות, בעוד שהיופי של צמצום הוא מעין אור אלקטרי גדול בחשכת הלילה או בחדר אפל."<sup>1109</sup>

גורדון רואה ביופי הנוצר ע"י האומנות יופי של "צמצום". לעומתו היופי של הטבע כמו שהוא, עם "יצירי הטבע", כמו שהם, הוא יופי של התפשטות. למעשה הוא שולל כל אמנות, כי היא תמיד תהיה נחותה מהטבע.

<sup>1107</sup> שפירא, אור החיים ביום קטנות, עמ' 248

<sup>1108</sup> שם, עמ' 133

<sup>1109</sup> שם, עמ' 134

יש ניגוד נוסף שגורדון מוצא בין היופי של הטבע ליופי שבאומנות. הניגוד הוא בהעדר ההבלטה ביופי של הטבע (היופי של ההתפשטות), לעומת ההבלטה שביופי של האומנות (יופי של צמצום, המבליט רעיון מסויים):

"את שורש היופי של צמצום, החוזר מאור החיים הנעלם ומשתקף מתוך צורות ההכרה, אתה מוצא עוד ביפי הצורות ההנדסיות, ביפי הסימטריה וכו', כלומר ביפי הצורות היסודיות של ההכרה. תכונתו היסודית היא הצמצום, ההבלטה, הביטוי: צמצום רעיון ידוע, אידיאה ידועה, או צמצום אורה של ספירת חיים ידועה, בצורה רצויה והבלטת הצורה מתוך סביבתה. כשעוסקים, למשל, באומנות הפיסול, אומרים, כי הפסל כאילו כובש ומשחרר את התמונה הרצויה מיד גוש השיש האילם, המחוסר כל רעיון [...]. תכונתו היסודית של היופי של התפשטות הוא העדר כל הבלטה, העדר כל ביטוי מצומצם, שתיקה מוחלטת, סוד, – איחוד כל הרעיונות וכל הספירות ברעיון אחד אין-סופי, המבהיק מתוך הכל השלם והכבוש בתוך כל חלק מהכל, בתוך כל אטום מהכל (ובכלל זה גם בתוך אותו השיש, ששימש לפסל חומר ממשי לפסלו הממשי".<sup>1110</sup>

גורדון היה מעדיף שהאמן יחקה את הטבע ותו-לא והוא מבקר את אלה החושבים כי על האמן ליצור משהו חדש:

[...]ולפיכך אומרים, כי האמן משלים מה שלא השלים הטבע, כי האמן איננו מחקה את הטבע, כי אם יוצר מחדש את יצירותיו של הטבע, כלומר מבטא ביצירתו את האידיאה של היצור, שהוא יוצרו בשלימות, ומבטא מה שלא השלים לבטא הטבע.

גורדון אינו מקבל את הגישה האומרת: "סיפור או דרמה המציירים טיפוסים מהחיים, מאורעות מן החיים, מותר להם וגם חובה עליהם להבליט את האורות והצללים בהתאם לאידיאה שבטיפוסים המצוירים, שבחיים המצוירים, וחולין הוא להם לצייר את הדברים כמו שהם במציאות ממש או, כמו שאומרים על כגון דא בלשון של גנאי [...]"<sup>1111</sup>

גורדון רוצה אומנות שלא תבטא רעיונות, הוא מדגיש את הניגוד שבין האידאות שהאמן משקע ביצירתו לבין האידיאה העליונה האחדותית, של ההוויה, שההכרה (והאומנות) אינה מסוגלת לתופסה:

"כאן אתה רואה בבהירות מוחשית מה הוא היופי של צמצום, עד היכן מגיע בו כוחה של ההבלטה, עד כמה העיקר בו הצורה, עד כמה אין הוא תלוי בחיים, בהוויה העולמית. בהוויה העולמית הרי אין אידיאות, יש רק אידיאה אחת אין-סופית, שכל

<sup>1110</sup> שם, עמ' 135

<sup>1111</sup> שם, עמ' 136



הפרטים ופרטי הפרטים מתאימים אליה בהחלט, בתכלית האידיאות הן חלקה של ההכרה, שאינה תופסת את האידיאה העליונה בכל אין-סופיותה.<sup>1112</sup>

בקטע שלעיל ראינו כי גורדון מעמיד ניגוד נוסף בין ההכרה האומנותית לבין השגת הטבע וההוויה האחדותיים שאין בהם פרטים או אידיאות (נשאלת השאלה כיצד ניתן ליצור אמנות שתבטא את ההוויה האחדותית את "האידיאה האינסופית, האם אין זו דרישה בלתי אפשרית? – א.ק.). גורדון שואף לתפיסה אחדותית של העולם. במקומות רבים הוא טוען שתפיסת האחדות של ההוויה יכולה להיעשות רק דרך 'החוויה' (כשלפעמים הוא מזהה אותה עם מושג 'החיים'). בקטע שלהלן הוא מציג את הדיכוטומיה שבין תפיסת היופי ע"י ההכרה לבין תפיסת היופי ע"י החוויה ('החיים'):

[...] "ואין פלא, כי המבקשים יופי על פי דרכה של ההכרה, כלומר המבקשים יופי מצד הצורה ולפנים, באים לאחרונה לידי כך, שהם כופרים, אם מדעת או שלא מדעת, באידיאה העליונה, באחדותה המוחלטת של האידיאה העליונה אבל אם נראה ביופי העולמי אידיאה עליונה, יחידה ושלימה בהחלט, ואם נשיג את היופי מבפנים, מתוך החיים שלפני הצורות, הנושאים בקרבם את האידיאה העליונה, המהוות את הצורות, תוך כדי התהוות הצורות, – כי אז הרי אין אי-שלימות בצורת בריותיו של הטבע. הצורות מתאימות תמיד בהחלט לתוכן, אבל לתוכן הכללי השלם, לאידיאה העליונה היחידה.<sup>1113</sup>"

גורדון יוצר ניגוד בין האומנות ל'טבע'. בקטע שלעיל מבטא גורדון את תפיסתו הדתית, הרואה בכל ההוויה (=טבע) אחדות שעל האדם להגיע אליה בהשגתו ובהידבקתו בעולם. זהו המושג המיסטי של האלוהות הפנתיאיסטית של גורדון. בשלב זה גורדון מגדיר מהו היופי האמיתי לדעתו, הגדרה מיסטית, הנובעת מיסודות תורתו של גורדון המחפשת את האחדות בין האדם לטבע (=הוויה, קוסמוס) ע"י ה'חוויה', ומסתייגת מן ההכרה, לדעתו את מהות החיים תופס האדם רק ע"י החוויה או החיים עצמם.

בהמשך לרעיונות אלו גורדון ממשיך ליצור דיכוטומיה בין החיים לאומנות תוך שלילת ערכה של האומנות:

[...] היופי של התפשטות הרי אינו לא דבר שבתוכן ולא דבר שבצורה, כי אם זיו מתוכן נעלם, (=אלוהים – א.ק) שאינו מושג להכרה אלא במידת בואו לידי גילוי ומתוך בואו לידי גילוי מתוכן נעלם, אבל הוא מושג במידה כזאת, שלא הכל מודים במציאותו. בחיים של התפשטות כשהם לעצמם, בהוויה האין-סופית הרי אין יופי ואי-יופי, שם הכל

<sup>1112</sup> שם, שם

<sup>1113</sup> שם, עמ' 137

למעלה מזה, וזה סוד יפים האין סופי. [...] את היופי הזה יכול האדם רק לחיות ולחיות, אם נכון לאמור כן, לחיות על ידי חיי עצמו, על ידי העלאת חיי למדרגת ביטוי שלם של האידיאה העליונה. ואם לבקש יופי זה, הרי שצריך להתחיל מבקשת חיים, יותר נכון, יופי זה אין כלל לבקש, – יש לבקש רק חיים.

שוב אנו רואים הגדרות דתיות של גורדון, ליופי, למעשה של זיהוי היופי עם אלוהים, הטבע והחיים, הגדרות שאינן מאפשרות שום יצירה אומנותית.

בקטע הבא גורדון מגנה את "בריחת" האומנות מן החיים הממשיים, מן האמת, אל עולם דימיוני, אידיאלי, יפה בתכלית:

[...] "השאר אינו בא בחשבון, ועל מקומו באים חיים לתוך בריאת יש מאין, "אילוזה" – אומרים במלים שונות, בנוסחאות שונות ועם פירושים שונים, – היא הנה החיים, החיים העליונים, האמת שבחיים. זה כוחו של האדם, שהוא בורא לו עולם אידיאלי יפה בתכלית, שהוא חי בו, שהוא מוצא בו מפלט ומנוחה מן החולין והכיעור שבחיים הממשיים<sup>1114</sup> ויוצר בדמותו כצלמו מה שאי-אפשר ליצור בחיים הממשיים. זאת אומרת, אם לדבר בפשיטות, זה כוחו של האדם, שהוא יכול להשלים עם חיים של הונאת עצמו<sup>1115</sup> לדעת. וזהו ביחוד תפקידה של האומנות. [...] מכיון שהעולם האידיאלי הזה, היצירה החפשית הזאת של רוח האדם, אינה קשורה בשום חיים ממשיים, בשום אמת מוחלטת, בשום שכל נעלם, (שכל נעלם הוא כינוי לאלוהים שבנפשו של האדם אצל גורדון – א.ק.)<sup>1116</sup>

סמוך למותו גורדון מבטא את תפיסתו שכל האמנויות הן סוג של בריחה מהחיים:

"עתה אין עוד 'איש הרוח המשוגע' עז ברוחו, [...] אבל באחת הוא דומה לאבותיו הקדמונים – שהוא אינו יכול להשלים עם הקיים, אינו יכול להסיח דעת מהחיים, ואין לו מפלט מהחיים, לא בשירה וזמרה, לא בספרות ואומנות ולא בשפירר חביון של ה'אני' המצומצם של עצמו. מה לי אסתטיקה, שירה, מה לי בלטרסטיקה, ספרות אומנות, מה לי יפי הרוח או אצילות הרוח, עליית נשמה של עצמו – חיים! חיים בכל מלואם ושלמותם, חיים גדולים, עליונים, חיי עולם! החיים צריכים לאמור שירה, האדם צריך להיות יצירה חיונית, מהחיים אסור להסיח דעת אף לרגע, – ומה הן ספרות – הספרות

<sup>1114</sup> טולסטוי אומר דברים דומים על האמנים ב"מהי אומנות": "[...]ונעשים קהי הרגשה לכל ההופעות החשובות של החיים [...], שם, בתוך **מסביב לנקודה**, עמ' 368

<sup>1115</sup> טולסטוי אומר ב"מהי אומנות" על אופרה שראה: "כי הודים כאלה לא היו מעולם ולא יכלו להיות, וכי מה שהם הציגו אינו דומה לשום דבר בעולם, אם לא לאופרות אחרות [...], שם, עמ' 370.

<sup>1116</sup> א. שפירא, **אור החיים ביום קטנות**, עמ' 129

היפה – והאומנות וכו' אם לא אמצעים להסיח דעת מהחיים ולברוח מהחיים לעולם של יופי, של מחשבה, שירה ויצירה?"<sup>1117</sup>

בסופו של דבר גורדון מחפש את היופי במוחלט, בטבע, בהוויה העולמית, בשכל העליון בחיים, ושולל את מעשה האומנות והיופי הארציים: "אולי יש אפשרות ליישב מאיזו בחינה שהיא את הסתירות, להאיר באור עליון... אולי יש אור עולם בעצם החיים, בעצם ההוויה העולמית. אולי יש מקום בעצם החיים. בעצם ההוויה העולמית, ...לאמת מוחלטת, לשכל נעלם מכל רעיון...ומה ליופי ולהוויה העולמית? איזה יופי יש באמת מוחלטת, איזה יש בהוויה שלא מצד צורתה... היופי יש לו אמתו שלו ואין לו צורך לחפש הסכמה מצד האמת שבהוויה..."<sup>1118</sup>

סיכום:

יחסו השלילי של גורדון אל האומנות נובע מכמה הנחות: א. מכך שהוא רואה בה בריחה מהתמודדות עם החיים האמיתיים שהם זחים אצלו להוויה האלוהית. ב. הוא מייחס אותה להשגה המוגבלת של 'ההכרה' ולא של 'החוויה'. ג. היופי האמיתי הוא בטבע, באידיאה העליונה, באלוהות ובטבע ואותם האומנות לא מסוגלת לבטא.

יש להבין את השלילה המקיפה של האומנות של גורדון על רקע רעיונות היסוד של משנת גורדון. גורדון רואה באומנות דבר השייך ונובע מן ההכרה, השגה שאינה מסוגלת לתפוס את ה'חיים', את 'ההוויה' ואת האמת של החיים. יחסו של גורדון אל האומנות נובע מרעיונות התשתית של משנתו:

כאמור, ביסוד הגיונותיו של גורדון עומדות הקביעות כי האדם ישיג את ההכרות העליונות רק דרך החיים (החוויה) ולא בעזרת השכל. בעיות האדם והחברה, נובעות מכך שהאדם לא השכיל להבין שהוא חלק בלתי נפרד מהטבע. ההידרדרות של האדם והחברה החלה עם התנתקותו של האדם מהטבע. עם צמיחת כוח ההכרה, ע"ח כוח החוויה,<sup>1119</sup> (את האומנות הוא משייך להשגת ההכרה). עם צמיחת ההכרה החלה ההשתלטות על הטבע למטרות אנוכיות. אגב השתלטות זו ניתק האדם מהטבע שהוא המקור לתוכן הפנימי של החיים עצמם. את האומנות משייך גורדון כאמור לכוח ההכרה, ולכן ברור שהיא שלילית בעיניו. האומנות אינה יכולה לפי גורדון להשיג את האמת העליונה, את ההוויה, ואת המוחלט, ולכן גורדון אינו מעריך אותה.

<sup>1117</sup> מכתבים ורשימות, עמ' 228 - 230

<sup>1118</sup> האדם והטבע, עמ' 140 - 141

<sup>1119</sup> ה"חוויה" היא מושג רב אנפי ורב זיקות בהגותו של גורדון. לחוויה אופי אחדותי. באמצעותה מפולש האדם לקוסמוס, ל"הוויה" בלשונו של גורדון. החוויה אינה מתחלקת ואינה מתפרטת. באמצעותה חי האדם את "ההוויה" בכללותה האינסופית בכל גילוייה ומסתוריה לאין סוף (שפירא, אור החיים ביום קטנות, עמ' 93 - 94).

## השוואת משנתם של שני ההוגים בסוגיית היחס לאומנות

א. יש להדגיש כי גורדון הכיר היטב את משנתו של טולסטוי, שכן הוא תירגם את מאמרו הגדול של טולסטוי "מהי אומנות", ואף על פי כן משנתו שונה משל טולסטוי בנושא זה, אם כי לא יקשה למצוא את נקודות השיתוף ביניהם.

ב. שני ההוגים היו רוצים שהאומנות תנבע מההכרה הדתית. אצל טולסטוי ההכרה הדתית עומדת על עקרון האהבה של הנצרות הקדומה, ואצל גורדון על המושגים "הכרה", "חוויה" טבע והוויה, שדרכם אנו תופסים את האלוהות בטבע או בהוויה. המושגים הללו חודרים לתוך משנתו של גורדון בכל נושא, ואילו טולסטוי רואה את האשמה בהדרדרות האמנות בזניחת העקרונות הדתיים, וגם על אי-התחשבות עם טעמים של בני המעמדות הנמוכים. אצל שניהם הגדרת הדת אינה מסורתית, ושונה במידה רבה, אך שניהם רוצים שהאומנות תשקף הכרה דתית. הביקורת של טולסטוי על האומנות היא יותר הומניסטיית-חברתית, נובעת מתודעת הקיפוח המעמדי, ומאי-היות האומנות של ימיו נגישה למעמדות העמלים. הביקורת של גורדון על האומנות היא יותר רליגיוזית מאשר של טולסטוי. הוא מאוכזב מחוסר יכולתה של האומנות להגיע אל הטבע, אל ההוויה העליונה, ולשקף את המוחלט.

ג. שניהם רוצים שהאומנות תשקף את החיים ולא אידיאות מופשטות מנותקות מהחיים. שניהם היו רוצים שהאומנות תשרת את החיים הממשיים, ולא תברח מהחיים אל חיים אידיאליים.

ד. אצל גורדון איננו מוצאים את התפיסה של אומנות עממית לעומת אומנות המעמדות העליונים, נושא שמודגש מאד בביקורתו של טולסטוי על האומנות. ואין אצלו הכרה מעמדית המתקשרת לבעיית האומנות כמו אצל טולסטוי.

בהכללה ניתן לומר כי שני ההוגים שוללים את רוב סוגי האומנות, ובעיקר את רדיפתה אחרי העונג וההנאה וניתוקה מהחיים הדתיים והאמיתיים. לדעתם האומנות של זמנם אינה מוסרית ושקועה בזיוף. האשמה זו חוזרת שוב ושוב אצל טולסטוי ומצאנו אותה גם אצל גורדון: "לפיכך, אין כל פלא כי בפועל אנחנו רואים, כמה לא קשה לברוא צורה יפה לכל כיעור, לכל זיוף, לכל קטנות, לכל פריזיטיות ולתתם לחן בעיני רוב רואיהם – והכל בשם היופי."<sup>1120</sup>

<sup>1120</sup> האדם והטבע, עמ' 142

## נספח: קירבת הגישה של אפלטון לאמנות, לגישתם של טולסטוי וגורדון לאמנות

נראה שישנה הקבלה רבה בין גישתם של טולסטוי וגורדון לאמנות לגישתו של אפלטון,<sup>1121</sup> וכי הם אימצו מבלי דעת (או אולי מטבעו של הפילוסוף לשלול את האמנות?) עמדות של אפלטון כלפי האמנות. כידוע אפלטון הגיע לקיצוניות בשלילתו את האמנות כאשר הציע לגרש את האמנים מאתונה.

על-פי אפלטון, אמנות הנה חיקוי הטבע החומרי, שהוא עצמו מחקה את האידיאות. האמנות היא שקרית ואשלייתית, ועל כן אין היא יכולה להיות יפה באמת. היופי הממשי המשקף את האמת הוא היופי האידיאלי, הבלתי מושג בעולם החומרי. אפלטון גינה את האמנות ורומם את אידיאל היופי. בתפישה המודרנית התהפך היחס: לא זו בלבד שאמנות טובה אינה בהכרח אמנות יפה, אלא שהיופי נדחה כאשלייתי ורדוד, ואילו האמנות נחשבת לעניין נעלה שראוי לעסוק בו. האמנות נתפשת<sup>1122</sup> כמבטאת אמת קיומית או אידיאית, בעוד היופי כל עיקרו במה שמספק הנאת חושים מיידית ושטחית.

כאמור, אפלטון טען שיצירות אמנות צריכות להיות חיקוי מדויק של אובייקטים אמיתיים. מדוע? משום שהוא חשב שהאמנות אינה צריכה לעמוד בפני עצמה אלא לשרת עניינים נעלים יותר, ותבע שהאמנות תועיל להמונים דרך העשרתם בידע מהימן ושלם על "המציאות". מאחר וכבר אז לא אלו היו פני האמנות, דרש אפלטון את גירוש האמנים מן המדינה. לבסוף, מי שנחשב בעיני רבים לגדול הפילוסופים שקמו לאנושות התרצה והסכים להישארות האמנים הבינוניים, אותם ראה כנשלטים יותר, אך עדיין תבע את גירושם מן המדינה של גדולי האמנים. בפוליטיאה ג' אפלטון טוען שעל האומנים (משוררים, ציירים, בנאים וכו') יש להשגיח כדי שיכניסו ליצירותיהם רק מה שהוא טוב, כדי שילדיהם של קבוצת השומרים לא יגדלו בין תמונות של קלקלה אלא רק בין דברים שיש בהם מן היפה והתם. לסיכום: הגדרתו של אפלטון עוסקת בצורת התוצר האמנותי ומנסה להגדיר לה נורמה ראויה. בפועל, מעולם לא עמדה העשייה האמנותית בתביעה דרקונית זו, למעט אולי חלקים זניחים בה. תביעה צורנית מסוג אחר שהופנתה לאמנות על-ידי תובעים רבים לאורך ההיסטוריה היתה שתוצריה צריכים להיות נעימים לחושים ("אסתטיים").

עם עליית האמנות האקספרסיוניסטית, שאף לא התיימרה לשקף מציאות כפי שהיא, ועוד יותר עם זו המופשטת, שברבות מיצירותיה כלל לא היו לשיקולים אסתטיים ולמציאות האובייקטיבית תפקידים משמעותיים, התברר ביתר שאת חוסר התוחלת

<sup>1121</sup> לאה גולדברג כותבת: "הסכנות שרואה טולסטוי באמנות זהות כמעט עם הסכנות שראה אפלטון במשוררים". (טולסטוי, לב, ניקולאי, **אנצ' עברית**, כרך י"א, 446)  
<sup>1122</sup> על יופי ואמנות, פרופ' רות לורנד, אוניברסיטת חיפה - <http://www.icom.org.il/%D7%A2%D7%9C-%D7%95%D7%90%D7%9E%D7%A0%D7%95%D7%AA%D7%99%D7%95%D7%A4%D7%99-%D7%95%D7%90%D7%9E%D7%A0%D7%95%D7%AA>

שבהטלת מגבלות צורניות על האמנות, הן בניסיונות לתאר אותה והן כתביעות ממנה. כיום, לא רק שהאמנות פרצה כמעט כל גבול צורני שהוצב בפניה, אלא שלעיתים עצם קיומו של גבול כזה עושה את תוצרי פריצתו לאמנות בעיני רבים.<sup>1123</sup>

---

<sup>1123</sup> אליהו גרייצר, עוד ניסיון לתפוס את מהותה החמקמקה של האמנות, האייל הקורא, [http://www.haayal.co.il/story\\_3279](http://www.haayal.co.il/story_3279)

## פרק ה' – המקורות הנוספים למשנתו של גורדון מחוץ

### לטולסטוי

#### מבוא

כמו רוב החוקרים, גם אנו מחזיקים בדעה שהגותו של גורדון ניזונה ממקורות רבים. על השאלה מהו המקור העיקרי להגותו נחלקו החוקרים. כמוהם גם לנו יש עמדה בויכוח הזה אך למרות שעבודה זו הוקדשה לבחינת הקירבה בין משנתו של טולסטוי למשנתו של גורדון, איננו טוענים כי טולסטוי היה המקור היחידי להגותו של גורדון, ואף עולה ספק האם ניתן בכלל להגדיר מהו המקור העיקרי של הגותו של גורדון.

בעוד שבפרקים הקודמים התחיינו אחר מקבילות בין גורדון לטולסטוי, בפרק זה אנו רוצים להציג מקורות נוספים, שעלו במחקר כמקורות למשנתו של גורדון. מדובר : א. במקורות יהודיים: מקרא, חז"ל, ריה"ל, קבלה חסידות. ב. בהשפעת "הסופרים העבריים" ואנשי העלייה השנייה בני זמנו של גורדון. ג. ניטשה, קאנט וברגסון ופילוסופים מערביים אחרים. תוך הצגת המקורות הללו נכיר את גישות החוקרים השונים שעסקו בסוגיית מקורותיו של גורדון, המדגישים, כל אחד מהם, מקור אחר.

#### מבוא - גישות שונות למקורותיו של א"ד גורדון.<sup>1124</sup>

בין חוקרי גורדון המוקדמים רווחה המגמה להצביע על מקורות השפעה מערביים בהגותו.<sup>1125</sup> לפי ש. ה. ברגמן, גורדון מתאר את השכל המכיר, בנוסח שמהדהדת בו תפישת קאנט המבדילה בין התופעות כפי שהן נתפסות בשכל האנושי, לבין "הדברים לכשעצמם". כמו-כן קיימת לדעתו קירבה רבה בין גורדון ובין ברגסון. הדמיון הוא בעיקר בתורת ההכרה של שניהם ברגמן מדגיש שבספרו האחרון של ברגסון על המוסר ועל הדת, ברגסון מפתח את האידיאלים החברתיים שלו, ויש בו הקבלות רבות לרעיונותיו של א"ד גורדון).<sup>1126</sup> ברגמן אף מנסה להציג את משנת גורדון לאור הפסיכולוגיה של הבלתי מודע של יונג, בהדגישו את תפיסת ה'אני' המכיר והחיים הלא מודעים שמהם נוצר 'אני' זה.<sup>1127</sup> כמו כן הוא טוען שניכרת השפעתו החזקה של ניטשה על גורדון. שלמה צמח מציין, שאמנם רק לעיתים רחוקות גורדון עצמו מעיד בפירוש על מקורותיו,

<sup>1124</sup> רחל קלל, מקורות חסידיים בהגותו של א.ד. גורדון, עבודת גמר לקראת התואר "מוסמך למדעי הרוח" תל אביב, אוניברסיטת תל אביב, 1994.  
<sup>1125</sup> ראה ש. ה. ברגמן, "מבוא לספר האדם והטבע", האדם והטבע, תל אביב תשי"ז, עמ' 14 – 16.

<sup>1126</sup> שם, עמ' 11, 12, 16, 17.

<sup>1127</sup> שם, עמ' 17 – 20.

אולם הוא מוסיף: "דיינו שנקרא מאמרו של א"ד גורדון 'הנצח והרגע' נעמוד על עומק הבנתו בניטשה ודעותיו".<sup>1128</sup> אליעזר שביד טוען שגורדון הושפע מקאנט יותר משהושפע מטולסטוי. לדעתו, שימשה תורת ההכרה של קאנט רקע מסייע להסברת הבחנתו של גורדון בין השגת "החוויה" לבין השגת "ההכרה".<sup>1129</sup> שביד טוען כי מקורות היניקה העיקריים של גורדון הם הקבלה והחסידות.

רבים מחוקרי משנתו של גורדון, מצביעים, כפי שצוין לעיל, על איזכורי ההוגים האירופאים בכתביו של גורדון, כדוגמת טולסטוי, ניטשה, שופנהאור, בודהא ומרקס.<sup>1130</sup> (אם כי הזכירם בד"כ מתוך מחלוקת עימם) אך לא תמיד גורדון הזכיר את כל מי שהשפיע עליו. למשל את בובר והרב קוק בני זמנו לא הזכיר גורדון, למרות הקירבה בין משנותיהם, ואותו הדין לגבי ברגסון.

את גישת הזיקה למקורות היהודיים מייצגים א' שפירא, א' שביד, נ' רוטנשטרייך ואחרים. רוטנשטרייך החוקר המוקדם מביניהם, רומז שאת תפיסתו של גורדון לגבי ההרמוניה שבין האדם והעולם, את זיקתו למקור החיים ולשפע העליון, יש לייחס בעיקר למחשבה המיסטית הקבלית-חסידית. הוא מדגיש שגורדון ביטא את רעיונותיו בלשון הלקוחה מהלשון ומעולם המושגים של הקבלה.<sup>1131</sup> הוא טוען שיש בכתביו של גורדון "קו עיקרי של המחשבה המיסטית שהאידיאל שלה הוא אידיאל ההתאחדות והגאולה שבהתמזגות".<sup>1132</sup> אך במקומות אחרים הוא מצביע על זיקתו של גורדון לברגסון.

### השקפת אליעזר שביד על מקורותיו של גורדון.<sup>1133</sup>

שביד טוען כי ישנה דעה קדומה שיש לה מהלכים והיא, שא"ד גורדון הושפע השפעה מכרעת מאישיותו ומכתביו של ל"נ טולסטוי. הדבר הוחזק כוודאי עד כדי כך שאיש לא טרח כלל להעמידו לבחינה עניינית. מצד אחר חזקה הנטייה להשוותו לכמה הוגי דעות ופילוסופים במערב, כגון ברגסון, אמרסון ואחרים, ושוב בלי לבחון את כשרות ההשוואה. הדעות הקדומות האלו, מתבטאות לדעתו בעובדה שלא נחקרה אפשרות יניקתו ממקורות יהודיים מסורתיים, למרות שעובדה ידועה היא שחינוכו הבסיסי של גורדון והשכלתו היו יהודיים מסורתיים והוא היה יהודי מסורתי עד גיל מאוחר.

<sup>1128</sup> ש. צמח, מבוא לכתבי א"ד גורדון, בתוך: האומה והעבודה, תל אביב תשי"ז, עמ' 12.

<sup>1129</sup> א' שביד, היחיד – עולמו של א"ד גורדון, עמ' 27.

<sup>1130</sup> ראה א' שביד, היחיד – עולמו של א"ד גורדון, עמ' 26-27.

<sup>1131</sup> נ' רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, כרך ב', עמ' 277.

<sup>1132</sup> שם, עמ' 29.

<sup>1133</sup> א. שביד, "לבעיית המקורות של משנת א"ד גורדון", דברי הקונגרס העולמי למדעי

היהדות, ירושלים, 1969, כרך 3, עמ' 345 - 351



לדעת שביד, יש לחלק את מקורותיו של גורדון לשתי קבוצות עיקריות: א. יצירות שהקביל דעותיו אליהן מתוך ביקורת. ב. יצירות שהושפע מהן מתוך הזדהות. בקבוצה הראשונה מונה שביד רשימת הוגי דעות חשובים שנזכרו בכתביו של גורדון, לפי סדר התכיפות בה נזקק להם: טולסטוי, ניטשה, שופנהאואר, מארקס, שטירנר וקאנט.

לדעת שביד, גורדון הושפע בוודאות מקאנט, שאותו הזכיר רק פעמיים-שלוש באורח חיובי, יותר משהושפע מטולסטוי הנזכר פעמים אין ספור בכתביו של גורדון. טולסטוי, ניטשה ומארקס, היו לדידו קטבים שליליים להגדיר דעותיו כלפיהם, וההשפעה החיובית שקיבל מהם, נמצאת מבחינה עניינית דלה להפליא.<sup>1134</sup>

לדעת שביד קבוצת המקורות השנייה של גורדון, כוללת גם את 'הספרות העברית החדשה'. מאחד-העם הוא ינק את רעיון הנאמנות למקורות היהדות, והוא סלד מחיקוי תרבויות העמים שבו ראה ביטוי להתבוללות. הוא קרא הרבה בכתבי מנדלי, ביאליק, ברדיצ'בסקי וברנר ודן בהם במאמריו, אבל יחסו אליהם היה אמביוולנטי והשלילה הודגשה בו יותר מהחיוב. הוא לא יכול היה לסלוח לאחרונים את ההלקאה העצמית, השחרת פני היהדות וההתבטלות מפני הספרות האירופית. הוא ראה בביקורתם האכזרית על המורשת היהודית עיוות מחריד של עצמיותם הלאומית. יחס חם וקרוב היה לו אל שירת ביאליק, בגלל שימושה הרב במקורות מסורתיים.

קבוצת המקורות השנייה של גורדון כוללת את הספרות היהודית העתיקה, ולטענת שביד, היא העיקרית והמשמעותית ביותר. שביד מצטט את מכתב של גורדון אל פיכמן משנת תר"פ, בו כותב גורדון כי הוא מרגיש קירבה יותר גדולה אל ספרותנו העתיקה - התנ"ך, התלמוד, המדרש, הזוהר וכו' - מאשר אל הספרות החדשה.<sup>1135</sup> השאלה היא, שואל שביד, באיזו מידה אמנם התפרנסה משנתו העיונית מהם? באיזה מידה חצב את רעיונותיו מספרות זו, ועצם הצגת השאלה הזו יש בה כדי ללמד על עמדתו האמביוולנטית

שביד פותח בהערה קצרה על יחסו של א"ד גורדון למקרא: לטענתו אפשר לומר שהמקרא (במיוחד ספרי נביאים אחרונים) הינו המקור היהודי היחיד שהשפעתו הובלטה בכתביו של גורדון בגלוי. ראשית, הוא העיד כמה פעמים בפירוש על כך שהמקרא מבטא את חוויותיו העמוקות ביותר. שנית, סגנונו רווי ביטויים מן הנבואה,

---

<sup>1134</sup> שם

<sup>1135</sup> מכתבים ורשימות, עמ' 118.

ומשקף תודעה אותנטית של שליחות דתית שיש בה מיסוד ההתגלות, לאמור, הוא ראה עצמו קרוב לנבואה המקראית ובמובן ידוע כממשיכה.<sup>1136</sup>

יחד עם זאת אין להפליג ולומר, לדעת שביד, כי המקרא מהווה מקור עיקרי למשנתו העיונית. התלהבותו מן המקרא נבעה מההזדמנות שהמקרא הציע לפניו לגלות על ידו כוח יצירה מקורי. גורדון טוען כמה פעמים שחשוב דווקא מה שלא נאמר במקרא ומתבקש להיאמר מתוכו, כהשגה מתחדשת של כל יחיד בכל עת.

גורדון ציין את יחסו החיובי לספרות המדרשית, ועליה אפשר להוסיף את סידור התפילה. משקעים רבים יש בסגנונו של א"ד גורדון מן המדרש ומן הסידור, אבל הפירוש העיוני שנתן להם איננו נובע מהם במישרין. הוא נובע מהרבדים היותר מאוחרים של ספרות העיון המסורתית שעליהם רמז בהזכרת ספר ה"זוהר". אפשר לקבוע, במידה רבה של ודאות, לדעת שביד, כי בתפיסתו האתית הושפע א"ד גורדון השפעה מכרעת מספר "חובת הלבבות", בייחוד מן האמור בשער "ייחוד המעשה" ובשער ה"אהבה". בדבריו על ייחודו של עם ישראל ועל זיקתו לא", נשקפת השפעת "ספר הכוזרי" של ריה"ל. לדעת שביד, כאשר מדובר ביסודות שיטתיים של משנתו בכל היקפה, יש להצביע על ספר הזוהר, אם כי אין לזהותה במישרין עם ספר הזוהר.<sup>1137</sup> למרות שא"ד גורדון לא ציטט במישרין מהזוהר, ניתן לקבוע שהוא הושפע מן הספרות הקבלית, ובמיוחד מקבלת האר",<sup>1138</sup> כפי שזו באה לידי ביטוי בספרות החסידית.<sup>1139</sup> גורדון הושפע מן החסידות, אך אי אפשר להצביע על זרם מסוים בחסידות ממנו הושפע במיוחד, לא כל שכן על חיבור מסוים שממנו הושפע (שכן הוא לא הזכירם בשמותיהם).

שביד כותב, כי לגורדון לא היו "מקורות במובן המדעי החמור". הוא היה רחוק מלהיות איש של אקדמיה, אלא הוא יצר את יצירתו בחומרים שמצא לפניו, עד כמה שהתאימו לעניינו. ואף על פי כן, קובע שביד, בולטת השפעת הספרות הקבלית-חסידית על מבנה מחשבתו: להלן כמה מונחים קבליים שכיחים מאוד בכתביו: "אין סוף", "שפע עליון", "רצון עליון", "שכל נעלם", "עולם אצילות", "עולם היצירה", "עולם העשייה", "ספירות", "צמצום", "התפשטות", "אור חוזר", "תיקונים" ורבים כיוצא באלה.

<sup>1136</sup> שביד, עמ' 349; ראה גם, שביד, נביאים לעמים ולאנושות, ירושלים, תשנ"ט.

<sup>1137</sup> שם, עמ' 349.

<sup>1138</sup> שם, עמ' 350.

<sup>1139</sup> שביד בספרו "לברור רעיונו של אהרון גורדון" שהתפרסם ב-2014 מגלה גישה יותר פלורליסטית למקורותיו של גורדון. בעוד שבמאמר שאנו דנים בו הוא קובע כי המקורות העיקריים של גורדון היו מקורות קבליים חסידיים, בספר זה הוא מונה כמה קבוצות של מקורות – פילוסופיה מערבית, פילוסופיה יהודית בימי הביניים, קבלה, חסידות, והוגים יהודיים בני זמנו – מבלי לתת עדיפות לאחת מהקבוצות הללו (לברור רעיונו מיסודו, עמ' 7)

שביד קובע כי השאלה היא האם אפשר לראות כאן רצף של משמעויות ולא רק רובד סגנוני? לדעת שביד, א"ד גורדון השתמש במונחים הקבליים הללו בידועין, מתוך ידיעת משמעותם ומתוך כוונה למשמעותם וניתוח שיטתו מוכיח הנחה זו.

מצד שני, טוען שביד שאסור להתעלם מהשפעת ההשכלה האירופית על גורדון, ולא מהיכרותו עם אורח חיים חילוני אירופי. כלומר, אין להבין את משנתו בלי להצביע על השפעות שקיבל תוך כדי התמודדות ביקורתית עם פילוסופים אירופאים מסוימים, ובוודאי שאין להבין את משנתו בלא להצביע על השתתפות בהוויתה ובגורלה של העלייה השנייה.

מסכם שביד באומר: כל שלמד בתחומה של הספרות המסורתית, שיקף בתכנים שקיבל ממקורותיו החיצוניים. התוצאה הייתה, שיקופו של עולם מסורתי בהווה חיצונית וזרה לו. אמירה זו מצביעה על יחסו האמביוולנטי של שביד, לשאלה האם משנת גורדון משקפת רעיונות קבליים או רעיונות פילוסופים מודרניים בלבד? קבלי?<sup>1140</sup>

שביד ממשיך ומתלבט בשאלה זו גם בשנות התשעים - עד כמה גורדון היה הוגה דעות מודרני, ועד כמה הוא הוגה דעות הקשור למיסטיקה הקבלית וכך הוא כותב: "האם הייתה ההתחדשות של המחשבה המיסטית היהודית במשך המאה העשרים, קשורה למסורת המיסטית הקבלית, או שהיא משקפת מחשבה מודרנית ומתמודדת עם אתגריה? האם נוצרה מיסטיקה, בו בזמן אותנטית בקשר שלה למקורות מחד גיסא ולמודרנה מאידך גיסא, בביטוייה ובהתנסויותיה בני תקופתה?" ובהמשך הוא כותב "עלינו לשאול האם הוגים כדוגמת הרב קוק, א"ד גורדון, מ. בובר, רוזנצווייג השל ואחרים, אשר קושרים את כתביהם לקבלה ולספרות המיסטית, ושחוויותיהם קשורות באספקטים מסוימים לספרות הקבלה המיסטית, צריכים להחשב למיסטיקנים יהודים מהטיפוס המודרני?" לדעתו, המחקר עוד לא נתן תשובה מספקת לשאלה זו.<sup>1141</sup>

### **גישה של שרה שטרסברג דיין למקורותיו של גורדון**

דיין מצביעה על שני מקורות עיקריים למשנתו של גורדון: הפילוסופיה המערבית לזרמיה השונים, והספרות היהודית הדתית לרבדיה השונים. היא אומרת: לאור העושר הרעיוני שבתורתו של גורדון מתעוררת השאלה: האם ניתן לאתר את מקורם המדויק של המושגים והמונחים מהם נבנתה גישה מקורית זאת?<sup>1142</sup> בהקשר זה, לדעתה, עלינו להתייחס לשני העולמות התרבותיים מהם ינקה מחשבתו של גורדון: מחד גיסא

<sup>1140</sup> שביד, שם, עמ' 351.

<sup>1141</sup> E. Schweid, "Profetic Mysticism" in Twentieth Century Jewish Thought, Modern Judaism, V. 4. No. 2 (May 1994) pp. 139 - 174

<sup>1142</sup> שרה שטרסברג – דיין, יחיד, אומה ואנושיות, תל אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1995

ההגות המערבית המודרנית, בייחוד אלה אליהם התייחס במישרין כגון שפינוזה, קאנט, שופנהאואר וניטשה; ומאידך גיסא, ההגות היהודית לדורותיה, בייחוד הזרם הקבלי חסידי שלה.

דין עומדת על הזיקה בין תורתו של גורדון לפילוסופיה של קאנט ושל שופנהאואר. זיקה זאת בולטת במיוחד, בשרטוט תורת ההשגה וההכרה שלו; השפעתו של קאנט בתיאור פונקציית ההכרה האנושית, הישגיה וגבולותיה, ומולה השפעתו של שופנהאואר בפתיחת המחשבה לאפשרות קיומה של דרך השגה אינטואיטיבית המאפשרת השגה בלתי אמצעית של המציאות.<sup>1143</sup>

כמו כן, לדעתה יש להצביע על קירבה מסויימת, בוודאי לא זהות, עם הזרם בהגות המערבית הנקרא "פילוסופיית החיים" (ברגסון, דילתי, זימל ואחרים) שבמהלך המאה ה-19 התמקד סביב תפיסת החיים באופן אינטואיטיבי ולא רציונאלי, כתחום מרכזי במציאות. צמד המושגים "רוח" ו"חיים" התגבש בזרם זה בתור כינויים לשתי רשויות תודעה שיש ביניהן ניגוד קיצוני, זאת על יסוד ראייתם את החיים כתחום האירציונאלי והמוחלט. ואלו הם מושגים המקבילים להבחנתו של גורדון בין "חוויה" ל"הכרה".

לדעת דין פילוסופים אלו היו כולם ממשיכי דרכו של ניטשה. על אף השוני ביניהם לבין גורדון, ניתן להצביע על הקבלות בולטות בין תורותיהם לבין תורתו של גורדון בהקשרים שונים, ובמיוחד מעניינת השוואת הבחנתו של גורדון בין חוויה להכרה להבחנה המקבילה אצל ברגסון להבחנה בין "אינסטינקט" ו"שכל"; ואצל לודוויג קלאוס בין "Bewusstsein" ו"Erlebnis"; וכמו כן, להבחנתו של תיאודור לסינג בין "Leben und Geist". תורותיהם של הוגים אלה התגבשו בשנים שבהן יצר גורדון את עיקרי משנתו.<sup>1144</sup>

לגבי ההגות היהודית, לדעת דין, קשורה הגותו של גורדון בהנחה המאפיינת הגות זו מאז ומתמיד: ישנו הבדל בין מה שניתן לאדם לדעת ומה שאינו ניתן לו לדעת אלא רק להאמין בו. על הנחה זו התבססו, כידוע, כל זרמי תורת הסוד, וניתן לשער שגם גורדון קיבל עיקרון זה כאבן התשתית של משנתו. ניתן להתייחס בהקשר זה להשפעה אפשרית על הגות גורדון של רעיונות ומונחים שהתפתחו והתגבשו בהגות היהודית בראשית הקבלה, כגון העיקרון הניאופלטוני של ה"אל הנעלם", וה"אור הגנוז" בהוויה, לראיית ה"אין סוף" כאל הנעלם בפני הכרתו השכלית המוגבלת של האדם.

<sup>1143</sup> על תפיסותיהם של קירקגור, פוירברך ושטיינר בתקופת "המעבר" לפילוסופיה הדיאלוגית אצל רוזנצוויג ובובר ראה ש.ה. ברגמן, הפילוסופיה הדיאלוגית מקירקגור עד בובר, ירושלים, 1974, עמ' 164 – 198.

<sup>1144</sup> ראה הערכים המתאימים באנציקלופדיה העברית

רעיון זה מוכר אף בתורת הרמב"ם בהבחנתו בין היסוד הנעלם לשכל האדם ו"פעולתו" הגלויה של שכל זה. הנחה זאת לבשה, כידוע, "תרגומים" שונים בזרמים קבליים שונים, ו"תרגומים" אלה נפרדו ביניהם לפי היחסים שבהם ראו את היחס בין הספירות השונות, ולפי התכונות העיקריות שייחסו לכל ספירה וספירה. מותר לייחס את תורת גורדון "בערבון מוגבל" בנדון זה, באופן כללי, "לספרות הקבלית חסידית", בהתחשב בעובדה שגורדון עצמו "לא התייחס בגלוי למקורות ספרותיים מסוימים, או ל"גרסאות מיוחדות" בתוך ספרות זו.

באופן כללי, כך אומרת דיין, מותר להצביע על ההקבלה בין חוויה והכרה להבחנה השגורה בספרות הקבלית לגווניה השונים בין "אין סוף" ו"כתר" שהם מלאות אין סופית של הוויה המשיגה את עצמה ואיננה מושגת לזולתה, ועל כן היא מכונה בכמה מקורות "שכל נעלם", לבין ספירות ה"חכמה" וה"בינה" הנאצלות ממנה, ספירות ש"משיגות רק את עצמן ומה שלמטה מהן ובבחינה זו הן מקור כל השנה וגבול כל השגה".<sup>1145</sup> הבחנה המקבילה להבחנתו של גורדון בין הכרה לחוויה.

ניתן אם כן, להצביע על מקורות יניקה שונים אצל גורדון, אשר חלקם בהגות המערבית, וחלקם בהגות היהודית המסורתית. אולם, לאור השימוש המקורי שעשה גורדון בכלים לשוניים ורעיוניים כה מגוונים, כפי שאנו נוכחים לדעת מקריאה בכתביו, ברור הוא שחקר מקורות היניקה וההשפעה שלו יישאר כשאלה פתוחה. על אף שניתן להשוות את תורתו של גורדון לתורות רבות, אי אפשר לזהותה בכללותה עם אף אחת מהן, לא בהגות היהודית ואף לא בהגות המערבית.

## השפעת "הסופרים העבריים" על גורדון

### מעמדו של היחיד בתהליך הגאולה

מרכזיות הרעיון של מעמד היחיד בציונות אינה ייחודית לגורדון בקרב בני דורו. חשיבותו של היחיד היה רעיון מקובל על אנשי העלייה השנייה,<sup>1146</sup> והשפעת בני דורו של גורדון על משנתו היא נתון שיש להתחשב בו בהתחקות אחר מקורותיו.<sup>1147</sup> שביד

<sup>1145</sup> שביד, היחיד, עמ' 109 – 110.

<sup>1146</sup> ראה למשל מאמרו של ברנר "הזכרת נשמות": "בודדים הם העברים היחידים הפשוטים האלה, ספורים; אבל ישנם, חדשים הם: סוג חדש בין בני ישראל" (שם, ילקוט לבית הספר, עמ' 243)

<sup>1147</sup> ב' כצנלסון, "מבפנים" (1912) כתבים ח"א, תל אביב, תש"ה, עמ' 14, וגם בב' כצנלסון, "אנשי העלייה השנייה" 1937, מסות ורשימות, תל אביב, תש"ו, עמ' 221.

מסביר את מרכזיות הרעיון של חשיבות היחיד בהגותם של אנשי העלייה השנייה כך: על רקע המשבר הכלכלי והתרבותי שרבים מהצעירים היהודים של מפנה המאה נחשפו אליו, "נוצר מצב שבו נחשף כל יחיד להכרעות קיומיות קשות, שלפניהן הוא ניצב במידה רבה לבדו. הדבר מעורר הרגשת בדידות, אך גם מודעות חריפה לגילוי העצמיות האישית הפרטית כערך המכוון את הבחירה האישית בין מסלולי חיים אלטרנטיביים. היחיד מרגיש כי עליו להוכיח את עצמו ולגלות בתוכו את התכלית והיעוד של חייו. מכאן האינדיווידואליזם המאפיין את תודעת עצמם של צעירים בתקופה הזאת של התפרקות החברה הדתית מסורתית [...] אבל עם שהם נדחפים החוצה מחברתם המסורתית, מתוך בקשת דרך אישית-עצמית, תתעורר בהם לא אחת נטייה לקולקטיביזם ממוסד וממושמע, שמקורה בפחד הבדידות, ובצורך לגבש את הכוח שיהיה מסוגל ליצור חברה חדשה, אותה חברה שתענה על הצורך להגשמה עצמית מזה, ולהנחייה חברתית <sup>1148</sup>מזה". <sup>1149</sup>אחד-העם הצדיק את השתלטות הכלל על יחידיו. ברדיצ'בסקי שהתווכח עימו הגן על זכותו של היחיד ליצור לו עולם משלו, ועם זאת הודה בכך שהיחיד צריך לתרום לכלל ושהוא משועבד מבחינה נפשית לכלל.

ניתן לומר, שעצם ההכרעה לעלות לארץ בתקופת העלייה השנייה (1904 – 1914) הייתה מעשה והכרעה של יחידים. לא היו בתקופה זו תנועות מאורגנות לעלייה לארץ, כדוגמת "חובבי ציון". בדור שלפניהם, או תנועות הנוער הציוניות בדור שאחריהם. העלייה השנייה לא הייתה גדולה ומעטים ממנה עלו עם קונצפציה חלוצית לאומית, לעומת גל ההגירה העצום לארה"ב, ורובם לא ידעו מה בדיוק הם מבקשים בא". רבים מהם הרגישו כי הם תלושים ומתלבטים ולא ידעו מה תהיה דרכם בארץ. <sup>1150</sup>הם חשו שהם צריכים להציל את האומה המתפוררת, שהם "אחרונים על החומה" כדברי ברנר <sup>1151</sup> ושל הכרעתו האישית של כל אחד מה"יחידים" יש חשיבות בעיצוב גורל העם. גורדון היה שותף לתפיסות אלו על היחיד והוא אף המשיך להדגיש את חשיבות היחיד אף לאחר שחבריו פנו להקמת מסגרות ארגוניות גדולות כדוגמת "פועלי ציון", "הפועל הצעיר", "אחדות העבודה" וכו'. <sup>1152</sup>

<sup>1148</sup> מ.י. ברדיצ'בסקי, "על אם הדרך, חזיונות עם", א, כל כתביו, כרך המאמרים, תל-אביב,

הוצאת דביר, עמ' ט"ז

<sup>1149</sup> תולדות ההגות היהודית במאה העשרים, תש"ך עמ' 153

<sup>1150</sup> ראה מחזור שירה של רחל בלובשטיין, "נבו" שכונס בקובץ "שירת רחל".

<sup>1151</sup> י"ח ברנר, "דפים", המעורר, לונדון, ינואר 1906, עמ' 16.

<sup>1152</sup> ראה על כך לעיל.

## הוויכוח עם ברנר וברדיצ'בסקי על היחס ליהדות ולתרבות המערבית

נראה כי ביסוד הוויכוח בין גורדון לבין ברנר עמדו שאלות קיומיות מבחינת היחיד היהודי הנוגעות לשאלת ההתבוללות: "מדוע להישאר יהודי? או: על רקע של תהליך הטמיעה המתקדם – מדוע להימנע מנתק סופי ומהתכחשות גמורה למוצא היהודי? האם הישארות יהודי היא איזו מחוייבות 'קבועה מראש' ע"י 'המקריית' של הלידה? האם היא מוטלת כחובה על מי שלכאורה יכול להשתחרר ממנה?"<sup>1153</sup>

במאמר "הערכת עצמנו" שנכתב כתשובה למאמרו של ברנר, "הערכת עצמנו ב-3 כרכים", מצויה תמצית ביקורתו של גורדון על הסופרים בני זמנו (ברדיצ'בסקי וברנר) ועל אלה שלפני זמנו, בנושא סיגול הדעות והתרבות המערבית ועל הרצון להיות "ככל העמים", כאשר תוך כדי זאת נרמסת תדמית היהדות. גורדון הביא לדוגמה ציטוט מתוך "הערכת עצמנו ב-3 כרכים" שנכתב על ידי י.ח. ברנר:

"תעודתנו היא עתה דווקא להכיר ולהודות באי-היחוס שלנו מימות עולם ועד עתה. בפסול האופי שלנו – להתעלם ולהתחיל הכול מחדש... אנו אם עתה לא נהיה לאחריים, אם עתה, בהשתנות תנאי הסביבה, לא נהיה לעם סגולה. זאת אומרת לעם ככל העמים שכולם סגולה בשביל עצמם, נאבד מהר".<sup>1154</sup>

עמדה מסוג זה של ברנר,<sup>1155</sup> ועמדות דומות של הוגים אחרים, במיוחד אלו של ברדיצ'בסקי, הותקפו באופן ישיר על ידי גורדון:

"ברדיצ'בסקי בא והופך על פיה לא את קערת ניצשה, חלילה! את קערת עצמו. הוא פשוט מקבל תורת ניטשה, ככל המקבלים תורה ממי שרוצה לתת להם, ונעשה כולו, עם כל עצמותו, פירוש על האני של ניצשה!. ולא עוד אלא בא ודרש, כי על עמנו כולו לשנות את אופיו ולהיות אחר! כך מרסקת התרבות הזרה את העצמות אולי היותר מקורית שבקרבתנו!..."<sup>1156</sup>

מבחינתו של גורדון זו הייתה התבטלות בפני אחרים. גורדון לא היה לבד בביקורתו. גם סופרים אחרים לא יכולים היו לקבל את המימד הזה ביצירתו של ברדיצ'בסקי. יש

<sup>1153</sup> שביד, תולדות ההגות היהודית במאה העשרים, עמ' 154

<sup>1154</sup> גורדון, כרך ג', עמ' 6.

<sup>1155</sup> ראה למשל, בסיפורו "מכאן ומכאן": 'אין אני חוזר בי מן העיקר שלי: מן היחס השלילי לעצמיות ההיסטורית שלנו, מן הכפירה הגמורה בגדלות הירושה' [...]. אני – בהנאה חריפה ותאוותנית הייתי מוחק מן הסיפור של העברי בן-הדור את "האתה בחרתנו" בכל צורה שהיא [...] מגרד ומוחק את הפסוקים הלאומיים המזוייפים עד בלי השאר זכר. כי הגאווה הלאומית הריקה וההתפארות היהודית מחוסרת התוכן לא תרפא את השבר, והמליצות הלאומיות המזוייפות לא תועלנה כלום (ילקוט לבית ספר, הוצאת הקה"מ, עמ' 137).

<sup>1156</sup> גורדון, כרך ג', עמ' 38 – 39.

להעיר כי ברדיצ'בסקי המאוחר לא היה קיצוני כברנר בשלילת היהדות. אמנם תחילה נטה לבטל מכל וכל את ערכו של העולם היהודי המסורתי ש"בין החומות", התמכר לקסמיהן של הפילוסופיה המערבית והספרות היפה האירופית וראה בתרבות המערב את חזות הכל. אחר כך הגיע לשלילת כל תרבות שהיא ולקידוש האינסטינקטים והיצרים הראשוניים, אולי בהשפעתו של פרידריך ניטשה שאל כתביו התוודע באותן שנים. ב-1896 בערך ניכר מיפנה במחשבתו, בכיוון של חזרה אל ההקשר העברי והיהודי, ומחשבות על סינתזה אפשרית בין יהדות וערכי תרבות אירופיים מודרניים כגון הזיקה הישירה לטבע, לאהבה, לאסתטיקה לשמה, לספרות היפה ולאמנות הפלסטית.<sup>1157</sup>

ברנר ראה בעמנו עם נחות ומקולקל. גורדון סבר כי אנו "עם הנבחר". לפעמים הוא ריכך את המושג במקצת, כאשר ניתן להבין מדבריו, שכל עם צריך להיות בעל אופי "נבחר" במובן "אני – אני ולא אחר".

לדברי ברנר, עם ישראל הוא עם פרזיטי, מרגע בריאתו נברא חולה, ורק אם ישנה את אופיו המקולל מימי בראשית ויהיה עם ככל העמים (אם ישוב לחיי עבודה),<sup>1158</sup> יוכל לקוות לחיים של בני אדם חיים. גורדון, בניגוד לכך, אינו תולה ביהודים את האשם ל"אופיים המקולל". גורדון טוען שאין הגאולה מצויה בחיקוי המערב ותרבותו.

לדעת שמואל אלמוג, ברנר האמין שיהדות אינה עניין של בחירה או של אמונות ודעות. להיות יהודי משמעו לדידו, להודות בעובדה קיומית ולהכיר בגזרת הגורל ההיסטורי. יהדות לגביו לא היתה עניין אינדיווידואלי אלא מסכת חיון של קיבוץ אנושי.<sup>1159-1160</sup> ברנר סירב להשלים עם "חיפושי האלוהים" וראה אותם כאופנה של אינטלקטואלים. הוא גינה כמה סופרים עבריים שצידדו בעמדה חיובית יותר כלפי הדת

<sup>1157</sup> חבר הספרנים, לקסיקון הספרות העברית החדשה,

<https://library.osu.edu/projects/hebrew-lexicon/02020.php>

<sup>1158</sup> [...] "תיקן מצבנו ע" עבודה עברית. המציאות העברית אינה מחכה למהפכה [...] רק העבודה היסודית נותנת זכויות, רק היא נותנת הווה [...]"; כך כותב, ברנר, 'הזכרת נשמות', עמ' 242

<sup>1159</sup> אלמוג, ערכי דת בעליה השניה, ציונות ודת, עמ' 291; מנחם ברינקר, עד הסימטה

הטבריינית, תל אביב תש"ן, עמ' 178 - 184

<sup>1160</sup> ברנר קושר את נושא הלאומיות המחודשת לנושא השיבה לעבודה ובהמשך לדבריו הקודמים בהערה שלעיל הוא כותב: "אני היחיד העברי הנני אדם באהלי ואדם בצאתי לקראת אויב...אדם ע" עבודת האדם, אין אני צריך כלל לצאת אל העולם כפי שהורו המשכילים, כי העולם הגדול בי הוא ואני יוצרהו מחדש; אין אני צריך כלל להטיף להכרה לאומית ולעשות הכל בכוונה לשם יחוד הלאומיות – כי כל חיי היום-יום שלי הם חיים לאומיים [...] (ברנר, הזכרת נשמות, שם)



היהודית.<sup>1161</sup> הוא שלל את הדת כהסחת דעת מהמשימות החשובות באמת של דורו (בעיקר, שיבה לחיי עבודה).

ברנר עורר סערה ציבורית כאשר ליגלג על דאגתה של העתונות היהודית בגולה נוכח העלייה במקרי השמד בקרב היהודים.<sup>1162</sup> במהלך הפולמוס טען ברנר שהיהודים "החופשיים" אין להם צורך ב"יהדות", וכי הדת היהודית איבדה את חיוניותה. יתר על כן, אף בשעה שהדת היהודית היתה במיטבה, תמציתה הייתה תחנונים בתפילות לפרנסה בפני האלוהים. טענה זו התקשרה אצלו לטענה שהיהודים בורחים מעבודה ולכן הם זקוקים לחסדי שמים.<sup>1163</sup>

למרות שברנר ביקר את כל הצד הטקסי של הדתות, הוא גילה אהדה לישו ולנצרות הקדומה,<sup>1164</sup> בעוד שלגבי היהדות הוא נשאר ביקורתי עד לשלילתה המוחלטת, ועל כך, הוא עורר את קצפם של רבים.<sup>1165</sup>

### השפעת בני דורו על יחסו של גורדון ל"פרזיטיות"

ידוע כי אחת הסיבות הגלויות להטפת גורדון לחיי עבודה היא הכרתו כי התרחקות היהודים מעבודת כפיים בגולה היא פרזיטיות, חיי טפילות על גבם של הגויים, ואחת הקלקלות החמורות של עמנו.

"אנחנו כבר שכחנו את טעם החיים של עם חי ושכחנו את עצמנו. חיינו בגולה אינם חיים אנחנו עם פרזיטי: אין לנו שורש באדמה, אין קרקע תחת רגלינו. ולא רק במובן הכלכלי אנחנו פרזיטים, כי אם גם ברוח, במחשבה, בשירה, בספרות וגם במידות טובות, באידיאלים, בשאיפות אנושיות עליונות.

1166

"באנו לארץ להחיות את העם והארץ. אבל העיקר הוא העם. תחיית העם קודמת לגאולת הארץ...". "תחיית העם התחדשותו לעם עובד ויוצר, לא תוכל לבוא אלא ע"י עבודה, עבודה בכל צורותיה, אבל בעיקר ע"י עבודת כפיים, ובייחוד ע"י עבודה בתוך הטבע".<sup>1167</sup>

<sup>1161</sup> שם, עמ' 289

<sup>1162</sup> ברנר, "בעתונות ובספרות", הפועל הצעיר, 3 (כ"ב חשוון, תרע"א) עמ' 6-8

<sup>1163</sup> שם, עמ' 290

<sup>1164</sup> נזכור, כי זאת הייתה עמדתו של טולסטוי, שגורדון תקף אותה בתוקף במאמרו ההבדל בין בין היהדות לנצרות, ראה לעיל פרק ג'.

<sup>1165</sup> שם, עמ' 291

<sup>1166</sup> "עם אדם", מבחר כתבים, עמ' 264

<sup>1167</sup> שם, עמ' 265.

אין ספק שגורדון השתית את כל תפיסתו הציונית על רעיון התחדשות העם וההיגאלות מן הפרזיטיות. התפיסה הציונית של גורדון בנויה כולה על הרעיון שמוכרחה לבוא התחדשות גדולה, מהפכת ערכים, בעם. הדבר יתרחש רק על אדמת ארץ ישראל, ורק ע"י חזרה לעבודה בטבע, לעבודת האדמה. התפיסה הזו הייתה מושתתת על ראייתו את מצבנו בגלות. גורדון ראה את החיים היהודיים בגלות כחיים של פרזיטיות בכל המובנים.

את הרעיונות הללו חלק גורדון עם ברדיצ'בסקי וברנר ורבים מהסופרים בני זמנו, ולמעשה עם רוב חלוצי העלייה השנייה.<sup>1168</sup> קויפמן כותב כי "חטא הפרזיטיות שבפי ברנר וחבריו, על זה שהעם היהודי חדל לעבוד ויצא לגור בין העמים על מנת ליהנות משולחנם" אינו מוצדק.<sup>1169</sup> ברנר כותב: "שאלת היהדות אינה אלא שאלת חוסר העבודה של המוני היהודים, אותם המונים שהנם אבק פורח ואינם יודעים לעבוד".<sup>1170</sup> במקום אחר הוא כותב: "בא היחיד העברי, בן דורנו, ודבור אחד פשוט בפיו: "עבודה!"<sup>1171</sup> רעיונות אלו שברנר הפך למרכז תורתו, מופיעים כבר אצל ברדיצ'בסקי בשולי תורתו של "היפוך הערכין". ברדיצ'בסקי טען כי התמורה הכלכלית שעברה על העם היהודי בסוף ימי בית שני – המעבר מחיי עבודה לחיים של לא עבודה היא שורש הגלות.<sup>1172</sup> גורדון אימץ את כל מערכת הרעיונות הללו.

## יום קטנות

בעולמה של העלייה השנייה נתגבשה גישה לחיים המיוסדת על מרכזיותה של העבודה האפורה היומיומית – בעיקר העבודה הפיזית לגוניה – כדרך לתיקון האדם והחברה

---

<sup>1168</sup> ספר העלייה השנייה, כיבוש העבודה, עמ' 160 - 326  
<sup>1169</sup> גולה ונכר, כרך שני, ספר שני, עמ' 407. לדעת קויפמן בספרו "בין נתיבות", האשמת העם היהודי בפרזיטיות הייתה מיתוס שאינו נכון עובדתית. במזרח אירופה שליש מן העם עבד בעבודות כפיים ממש. קויפמן כופר בכל ההאשמות הללו. היציאה לגלות לא הייתה כרוכה כלל במעבר מחיי עבודה לחיים של אי עבודה. היהודים בגולה עסקו ברובם במלאכה ורק מיעוטם במסחר; המסחר שיפר את כלכלתם של כל המדינות שבהן ישבו היהודים והוא עצמו כרוך במלאכת כפיים. בשנת 1897 – ברוסיה – עסקו בתעשייה ובמלאכה 36.4%, במסחר 38.6%, שרות פרטי 11.9%, שרות ציבורי ממשלתי 7.2%, חקלאות 2.5%, 3% הובלה. ראה גם ספרה של א. שפירא רוב יהודי פלונסק היו בעלי מלאכה, שוליות נגרים, סנדלרים וכיוצא באלה מקצועות". (שם, עמ' 14)  
<sup>1170</sup> ברנר, כל כתבי ברנר, ארץ ישראל, תרפ"ד – תרצ"ט, כרך ז', עמ' 186  
<sup>1171</sup> שם, כרך ו', עמ' 325  
<sup>1172</sup> קויפמן, גלות ונכר, עמ' 407

ואפילו להגשמת החלום הציוני,<sup>1173</sup> והיא מזדהה אצל אנשי העלייה השנייה והשלישית עם הגאולה. גישה זו אפשר לסמל בניב המקראי "יום קטנות" (זכריה, ד, י) והיא באה לידי ביטוי בשירו של ח"נ ביאליק בשיר "ברכת העם" (תרנ"ד) שנעשה המנון של א"י העובדת.<sup>1174</sup> לשירת ביאליק בכללה נועדה השפעה מעצבת על אנשי העלייה השנייה.

רעיון זה מוצא ביטוי בכתביו של ברל כצנלסון בדברים שחיבר לכבודו של שלמה לביא איש העלייה השנייה, ממקימי עין חרוד: "[...] היה שומר, אך בעיקרו הוא עובד אדמה ובונה משק וגם משלח יד זה שהוא חשוב בעיניו ביותר והוא גא עליו, אינו אלא גילוי של שלמות חיים אחת ויחידה [...].

בגישה הנדונה נצטרפו שני מוטיבים:

א. העמל היומיומי כשלעצמו מועלה על נס, אך בה בעת צופים להתחברותו המצטרפת עם מעשים וגיוסים שיש להם השפעה לטווח ארוך.<sup>1175</sup>

ב. כל עשייה קטנה היא בעלת חשיבות מקרו קוסמית. העכשווי והמייד, עם כל חשיבותו המעשית, יש לו תכלית פנימית שמעבר לעצמו. ביטוי לכך נמצא שוב בדברי ברל: "תנועתנו ירשה את הראייה היהודית הקדומה, שהעולם כולו נתון תדיר על כף המאזניים, וכל אחד מאיתנו, וכל מעשה של אחד מאיתנו, יש בו בכדי להכריע את הכף, וכל שעה היא שעת הכרעה".<sup>1176</sup>

האבות המייסדים, אנשי העלייה השנייה, לא היו "מהפכנים" האדוקים בנאמנות ל"דתות" פוליטיות בנות הזמן, ואף לא חפצו להיות "מתקני עולם" משיחיים.<sup>1177</sup> המלל על מטרות גדולות לא התיישב עם הדבקות ב"יום קטנות". ביאליק היה אחד מנביאייה של גישה יהודית חדשה זו בשירו "ברכת העם", ופיתח את רעיונו זה במשא שהשמיע

---

<sup>1173</sup> כיוון זה החל להתגבש בהגותם של אנשי הציונות המעשית דוגמת לילנבלום, ראה ש' אבנרי, הרעיון הציוני לגונויו.

<sup>1174</sup> בתנועת הנוער של תנועת העבודה ובבתי הספר של זרם העובדים נהגו לשיר את "תחזקנה" (כך כונה השיר הזה) בעמידת דום לאחר שירת התקווה, עד לעשור הראשון לקום המדינה.

<sup>1175</sup> ב' כצנלסון, "בן עם קשה עורף" מבוא לש' לביא, כתבים נבחרים, ת"א, תש"ד, עמ' י"ב.

<sup>1176</sup> ב' כצנלסון, "ערעורים על המצב הקיים", תרצ"ו, כתבים, ח"ז, עמ' 8 (נסמך על המקור החז"לי, המצוי בבלי, קידושין, מ', ע"ב).

<sup>1177</sup> אניטה שפירא מחזיקה בדעה שונה ומנוגדת. לדעתה הרובד הרליגיזי – משיחי של תנועת העבודה בעלייה השנייה נחשף בתקופת ההתנדבות לגדודים העבריים. אז ראינו התפרצות של תחושות משיחיות חבויות, שבאו לידי ביטוי בניבים: "גאולה", "הקץ" "דחיקת הקץ" ו"ביאת המשיח", שהרבו להופיע בעתונות הפועלית. מעבר לכך, היא סבורה שהעלייה השנייה גילמה תנועה מהסוג שיעקב טלמון קרא להן, "דת חילונית" או "משיחיות מדינית", שגרעינה הפנימי ניזון מהתלהבות דתית באופייה, מאמונה שציפיותיהם יתגשמו בעתיד הנראה לעין. אותה ציפיה ואותה התלהבות חרשית חבויה, נתנה להם את היכולת לסבול את חיי היום-יום. (אניטה שפירא, המוטיוויים הדתיים של תנועת העבודה, ציונות ודת, עמ' 306 – 307).

בפתיחת האוניברסיטה העברית.<sup>1178</sup> לפי דבריו, "גדולה [...] היצירה שבכל מעשה קטן בארץ ישראל".<sup>1179</sup> זאת למעשה הייתה גישת "הציונות המעשית" אשר גרסה כי יש להתמקד במגוון פעילויות המתמקדות בעלייה לא"י, בקניית אדמות, בהקמת יישובים, מבלי להתנות את ההתיישבות באישור האומות.<sup>1180</sup>

גורדון מבקש את "מאור החיים" בזוטות שבחיים "באותם הדברים הקטנטנים, קלי הערך: [...] החיים מורכבים מאטומים, כמו שהזמן מורכב מרגעים, לפי הנפש, לפי יחסה של הנפש, אם גדול או קטן [...] את החיים בורא האדם, בורא בצלמו".<sup>1181</sup> ליבוי הניצוצות וראיית הזמן כמורכב מרגעים, מחייבים לא רק בתחומו של הפרט אלא גם ברשויות הרבים. בהקשר זה מזכיר גורדון את "החינוך" העצמי: "[...] ואם אין חפצנו בחיי קטנות, תפילות, ריקניות, אין תקנה אחרת מאשר למצוא ולהביא לידי גילוי את אור החיים שבעצם הקטנות, שבעצם החולין. זהו כל עיקרה של השאיפה לחידוש החיים ולתיקון האדם, כל עיקרו של החינוך העצמי המבוקש [...]".<sup>1182</sup>

הנה כי כן, "החינוך העצמי" ו"חידוש החיים" בכללם אינם ניתנים להפרדה. "תיקון הכלל ותיקון היחיד – דבר אחד, עבודה אחת."<sup>1183</sup>

דרך זו היא דרכה של המגמה האוטופית-חזונית בציונות, זו המקוטבת לדרך המדינית הקסטרוֹפֵלית המשיחית<sup>1184</sup> לפיה יש לנו ציווי מוחלט אובייקטיבי, ממשי, מדיני: לעבוד, ובמידה שנעבוד תהיה הארץ שלנו, ואם לא – לא יועילו כל 'בתים לאומיים' וכל דם ואש".<sup>1185</sup> דרך זו רואה בהווה את הגשמת הציונות ולא בעתיד הרחוק:

"אנחנו כל אחד מאיתנו וחיי כל אחד מאיתנו, איננו אמצעי למטרה רחוקה [...] בכדי להשיג את ה"קודש" יכולים אנו להיות "חול" וחיינו "חול". אנחנו עצם המטרה החוליה הראשונה בשלשלת המטרה או המטרות [...] מתחילה עם בואנו לארץ ישראל וגישתנו לעבודה, ולא תיגמר גם לאחר שתושג המטרה האחרונה שלנו [...]."

<sup>1178</sup> ח"נ ביאליק, "לפתיחת האוניברסיטה העברית בירושלים", דברים שבעל פה, תל אביב, תרצ"ה, עמ' מ"ט – נ"ה.

<sup>1179</sup> הנ"ץ, "כוחו של החלוץ", (תרפ"ח) ספר החלוץ, בעריכת מ' בסון, ירושלים, תרצ"ט, עמ' 288. וראה גם שירה של רחל בלובשטיין "אל ארצי" ופרשנות עליו אצל ר' קריף, שירי רחל שירת רחל, רחל, תל אביב, 2003, עמ' 17 – 18.

<sup>1180</sup> ראה ד' ויטאל, המהפכה הציונית, כרך ב', עמ' 24.

<sup>1181</sup> מכתב לבנימין קוצ'רבסקי (1916) מכתבים ורשימות, עמ' 69.

<sup>1182</sup> "מטיולי בכבישים", האומה והעבודה, עמ' 582.

<sup>1183</sup> "לחברי ברוח המנוצחים", (1919), שם, עמ' 419.

<sup>1184</sup> א' שפירא, זיכרון ואוטופיה בהגותו של מ' בובר, בתוך מ' בובר במבחן הזמן, ערכו ק' ירון ופ' מנדס פרנס, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 191 – 209.

<sup>1185</sup> "עבודתנו מעתה", (1918), האומה והעבודה, עמ' 246.

## יחסו של גורדון אל טבעה של א"י

הבסיסים הרעיוניים של גורדון לזיקת השייכות העמוקה בין האדם היהודי לבין א"י הוא בתפישתה כאם, כמקור חיים. ארץ ישראל היא "אמנו הזקנה עתיקת הימים". מהותה עושה אותה "נתח מן הנשמה העברית הקיבוצית".<sup>1186</sup> היסוד האימהי שבא"י מתלכד עם מספר צירי זיקה נוספים: "הרובד הקבלי, היסוד ההיסטורי והמימד הארצי. היסוד הקבלי – הצינורות המחברים את "ההוויה" עם החוויה, פועלים בא"י, לדעת גורדון באופן כולו אחר, כולו שונה מאשר בארצות הגולה".<sup>1187</sup> ברוחה וכדרכה של החסידות עוסק גורדון בספירות שבמערכת האלוהית הקבלית בחינת כוחות נפש: "דומה כי פה (בא"י) כל עצמו של השפע העליון השופע מתוך כל העולמות לתוך נפשו של האדם, אבל בייחוד לתוך נפשו של היהודי, בן הטבע הזה [...]. בלשונה של הנפש – הייתי אומר כי עצם האינסוף, עצם האמת הקדושה, היופי, הגבורה, עצם כל הספירות מושג לה לנפש פה באופן אחר, בבחינה אחרת [...]. וכך מקבלת [...] הנפש הארה אחרת, גוון אחר, עושר אחר, עומק אחר, בהירות אחרת ומסתורין אחרים מאשר בארצות ההן [...] וממילא נמצא נמצא, כי כל אחד מן הכוחות הפועלים של הנפש: הרצון, השכל, התבונה, הרגש, הדמיון, "השכל הנעלם" [...] משתתף פה בפעולתה, באופן אחר [...]."<sup>1188</sup>

הדברים הללו מתקשרים היטב עם תפישתו של ריה"ל את א"י. ריה"ל טוען כי א"י היא הארץ הנבחרת, הנבדלת משאר הארצות בשל סגולותיה ובשל ההיסטוריה שלה.<sup>1189</sup> א"י היא מקום הנבואה והעניין האלוהי שורה על עם ישראל רק בה. מצד שני, דווקא ביחסו של גורדון לא"י ניתן להבחין בהשפעות של סופרים בני זמנו. שביד כותב כי השקפתו של גורדון הייתה, כי רק בא"י יבוא השחרור מ"ההיפנוז" המדכא את העצמות הלאומית, על ידי עצם השיבה אל החיים העצמאיים בתוך הספירה הטבעית הראשונית של העם, כלומר בא"י, אקלימה, נופה וטבעה, עם הדיבור בשפה העברית.<sup>1190</sup> גורדון האמין כי רק בא"י, יתגשם רעיון החזרת העם לחיי עבודה "בתוך הטבע", ומכאן תבוא גם התחדשותו של העם.<sup>1191</sup>

<sup>1186</sup>מכתב ראשון לגולה", האומה והעבודה, עמ' 517 – 518.

<sup>1187</sup>מכתב שלא נשלח בזמנו" (1912), שם, עמ' 497.

<sup>1188</sup>שם, שם.

<sup>1189</sup>הכוזרי, מאמר ראשון, סימן צ"ה.

<sup>1190</sup>א' שביד, היהדות והתרבות החילונית, עמ' 172.

<sup>1191</sup>עם אדם", מבחר כתבים, תשמ"ג, עמ' 263 – 265.

האמונה כי רק בא"י יוכל העם להתחדש, הייתה בין הרעיונות המכוננים והאתוס של העלייה השנייה. רעיון המצוי בכתבי ברנר כצלסון, ביאליק, רחל ועוד. בועז ניומן כותב בספרו "תשוקת החלוצים" על יחס אירוטי כלפי א"י של החלוצים.<sup>1192</sup>

במכתבו הראשון של גורדון מא"י אשר פורסם ב-1904 ביטא גורדון את המהפך הרעיוני האופייני לצינונות החילונית בראשית דרכה. וכך הוא כותב:

"היא (ארץ ישראל) אם אוהבת ורחמניה, ואולי אהבתה עוד יותר עמוקה, אבל היא רוממה לאין שיעור בגדלותה הרוחנית [...] הנך מרגיש חבוק בזרועות עדינות של אם חכמה, דגולה מרבבה, של בת מלכה שמביטה אליך כמו על בן אהוב, שגודל בעבדות ועכשיו שב אליה מעונה, חסר חינוך, שפל תרבות, ושהיא מבינה אותך היטב בליבה המלא חכמה אך אתה לא מסוגל להבינה.<sup>1193</sup>

עינת רמון טוענת כי יחסו של גורדון לארץ ישראל כאם נובע מרעיונות בני זמנו (ובמידה מסויימת מדמותה הנערצת עליו – אמו). א"י ישראל מופיעה כאשה במדליונים של התנועה הציונית בקונגרס הראשון והשני. כך הפכה הדמות הנשית לסמל של התגלמות הרעיון הציוני. ברקוביץ<sup>1194</sup> בספרו על נושא זה, מנסה להסביר מדוע הסמל הזה נעלם כסמל חזותי אחרי 1914. לדעתו לדמות הזו לא היה יסוד במיתולוגיה היהודית. יחד עם זאת ברקוביץ מוסיף כי הדימוי של ציון כאשה המשיך לפרוח בשירה, במחזות ובספרות הציונית. הדימוי של ציון כאם היה מוטיב נפוץ בספרות העברית לדורותיה, למן התנ"ך דרך שירת ריה"ל ועד השירה העברית המודרנית.<sup>1195</sup> ההתייחסות בתרבות היהודית לאדמה, לא"י ולציון הניחה כדבר מובן מאליו את האנשתן בדמות אשה: כלה או אם. במאמר המוקדש לקריאה ברומן "תמול שלשום" של ש"י עגנון, טוען חיים באר כי בספר זה ישנו היפוך ציוני-חילוני, של ההיררכיה של מערכת הסמלים התיאולוגים בתנ"ך, בספרות חז"ל ובקבלה אשר על-פיהם האל הוא השליט וכן הזוג של א"י הוא העם היהודי. בספרות התנ"ך לא פעם נתפסת א"י כאם שבניה הוגלו ממנה ע"י אל-אב כעוס ופגוע שמאשים את בניו בבגידה [...] במודל הציוני הבנים מפנים עורף לאב<sup>1196</sup> או אפילו רוצחים אותו ושבים אל האם – ציון ההופכת עתה לכלה ולרעיה מחדשת את ימיה. הדבר בא לידי ביטוי בפנטסיות הארוטיות של יצחק קומר ב"תמול-שלשום".<sup>1197</sup>

<sup>1192</sup> ניומן, בועז. תשוקת החלוצים. תל אביב: הוצאת ספרים עם עובד בע"מ. 2009.

<sup>1193</sup> מכתבים מא"י, כתבי א.ד. גורדון, כרך ב, עמ' 216 - 217

<sup>1194</sup> Michael Berkovitz, *Zionist Culture and West European Jewry Before the First World*

War, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 121 - 123

<sup>1195</sup> רמון, חיים חדשים, עמ' 169

<sup>1196</sup> דעה דומה לדעתה של רמון, משמיע א.ב. יהושע בראיון עם איתו. דעות, 80, אוגוסט –

ספטמבר, 17, עמ' 10: "הצינונות העמידה את הטריטוריה כנגד האלוהים ואמרה שהטריטוריה היא הראשונה, האמא הראשונה".

<sup>1197</sup> ח. באר, "קשורה בו ככלב", תרבות וספרות, הארץ, 24 בספטמבר, 1993

מערכת הסמלים הציונית חילונית הסובבת סביב אהבת ארץ ישראל לא התנתקה כליל ממערכת הסמלים הדתית, אלא הפכה אותה ואת משמעותם כליל. היפוך ההיררכיה המסורתית – של אלוהים וא"י – ביטא את היחסים הדיאלקטיים שהיו לציונות החילונית בראשית דרכה עם היהדות הדתית. א"י הפכה למטרת העשייה הציונית במקומו של האל הזכר. החובות הלאומיים השתחררו ממסגרת שמירת המצוות. הציונות העמידה מערכת סמלים חלופית של אהבת המולדת ופולחנה, תוך קיום רצף חלקי עם מערכת הסמלים של הארץ – כאם ואהובה שדמותה גלומה בתנ"ך ובספרות חז"ל.<sup>1198</sup>

הבחנות אנתרופולוגיות אלה מסבירות גם את הנוכחות הבולטת של הסמל הלאומי-נשי של א"י בשיח הציוני כשיח שביטא מרד בסמכות הרבנית המסורתית (המסומלת ע"י האל הגברי, מלך העולם). עניין זה מבהיר את עניינו המודע של גורדון בהפצת הסמל האימהי בקרב העם היהודי. גורדון הזדהה כל כולו עם התפקיד האימהי של האשה המבטא דאגה אוהבת, או בלשונו 'התפשטות' אל נפש אחרת ואל האינסוף. הוא השתמש בדמויות נשיות כשקרא תיגר על ההכשר המוסרי של יצר השלטון והשררה על ביטוייו השונים בהתנהגות האנושית והלאומית. הדימוי של השיבה אל האם הזקנה – ארץ ישראל – ביטא אם כן, לא רק קריאה לעם להתאחד בציון, אלא גם את החזרה לערכים אימהיים, הערכים של איחוד וקירוב לבבות שהעם היהודי, כך קיווה, יובילו בעולם כפועל יוצא של שיבתו לארצו.<sup>1199</sup>

### הקבלות וקירבה בין ביאליק לגורדון

אצל ביאליק שכתב ופעל בזמנו של גורדון ו לפניו אנו מוצאים רעיונות ועיסוק בדילמות דומות לאלו של גורדון: התחדשות העם, היחס למסורת ולאמונה הדתית, היחס לטבע, לגלות ולבניית הארץ דרך "יום הקטנות", ועוד.

ח"נ ביאליק התקומם על הגלותיות שהטביעה רישומה באמונתו הכנועה של היהודי, ובצמצום המסורתי-דתי של אורח החיים.<sup>1200</sup> ביאליק יצא נגד הגבלת החיוניות היוצרת והגבלת הפורקן המלא של כוח הדמיון ודחף האהבה הטבעיים על ידי ההלכה

<sup>1198</sup> רמון, חיים חדשים, עמ' 171

<sup>1199</sup> שם, עמ' 179 - 180

<sup>1200</sup> "שביד אליעזר, היהדות והתרבות החילונית, תל-אביב, ספריית "הילל בן-חיים", הוצאת הקיבוץ המאוחד 1981, עמ' 43. "כוכב נדח", כל כתבי, עמ' כ': "שירותי", שם, עמ' כ"ו.

הדתית.<sup>1201</sup> הוא מתקומם גם נגד גורלו של עם ישראל בגלות, נגד הפרעות והרדיפות האכזריות, נגד החולשה וההשלמה הפסיבית עם הרדיפות הללו בשם האמונה.<sup>1202</sup>

המצב החיצוני והפנימי של עם ישראל בגלות נראה לו כאי צדק משווע, כחריגה מדהימה בלתי נסבלת, מן הראוי על פי הצפייה הראשונית הפנימית של האדם לצדק, ליושר, לאהבה, לרחבות חיים. זוהי ההתקוממות נגד סדר חיים שנקבע לכאורה ע"י אמונה וההלכה. אך ח"נ ביאליק שהתקומם נגד השקפתם ואורח חייהם של יהודים מאמינים התגעגע כל חייו לאותו עולם של אמונה והלכה. הוא יישאר לעולם ב"כף הקלע" בין שערי האמונה והכפירה. אמונתו תוליך אל הכפירה, וכפירתו לאמונה.<sup>1203</sup>

ח"נ ביאליק מייחל להחזיר את התורה אל מלאות החיים הטבעיים של אדם ועם, ולהחזיר באופן זה את החיים אל התורה. תקווה זו היא שהביאה את ח"נ ביאליק אל הצינות. הוא ראה בה את חזות הגאולה ממיצר הגלות במובנה הלאומי והאישי כאחד.<sup>1204</sup>

הצינות היא הגאולה מן הגלות, ולא רק במובן הלאומי המדיני. שיבה לארץ ישראל היא שיבה אל האדמה, שיבה לחיים טבעיים שנסתלפו בגולה. נקל להיווכח כי הכמיהה לחיים טבעיים נושאת בחובה את האידיאל החילוני בגילומו הרומנטי. הוא מבקש, אפוא, להיגאל דווקא בשיבה לחיים ארציים מלאים.<sup>1205</sup> האזנה רגישה לדימויו של המשורר תגלה כי לחיים הארציים הוא שיווה משמעות רוחנית שמקורה מעבר להם. הוא מחפש בהם מלאות, שלמות ונצחיות של חוויה דתית (בכך הוא דומה לגורדון). גם לא קשה לזהות את המקור הראשוני של הדימויים הללו. השיבה אל החיים הארציים הטבעיים מצטיירת בעושר הדימויים של עולם הילדות והנעורים. כך הוא יוכל שוב למצוא את עצמו דבוק בזרם הכוחות האינסופיים שביקום. באופן זה קיבל האידיאל החילוני עצמו משמעות דתית.

ביאליק מגלה יחס חיובי לעבודת כפיים בטבע הארצישראלי:

"ואתה המאושר! לך מרחב מסביב,

די אויר לנשימה, די שמש, די צל

<sup>1201</sup> "ספיח", שם, עמ' קמ"ה ואילך.

<sup>1202</sup> "בעיר ההריגה", שם, עמ' פ"ב.

<sup>1203</sup> שביד, היהדות והתרבות החילונית, עמ' 45

<sup>1204</sup> אליזר שביד, שם, עמ' 47

<sup>1205</sup> ראה: א. שביד: "הערגה למלאות ההוויה בשירת ח"נ ביאליק", בספר "הערגה למלאות ההוויה", ספריית פועלים.



אם תעבוד קשה – הוי אחי החביב!

לעבוד ולסבל ציוונו גם אל.

לא תזרע קוצים, לא תיגע לריק.

עוד תראה עת יגמל עמלך ורבה..."

ביאליק פחד מפני "דחיקת הקץ" ומפני האסון העלול לבוא בגלל ציפיות בלתי מרוסנות שתתאכזבנה בהכרח. התנגדותו של אחד-העם להרצל ינקה מאותם רגשות של חרדה ופכחון.<sup>1206</sup> ח"נ ביאליק הלך לכתחילה בעקבותיו (בדומה לרעיון "יום קטנות" של העלייה השנייה). גם הוא מבקש למנוע התלהבות בטרם עת:

אם לא את הטפחות – רק מסד יסדתם –

רב לכם אחי עמלכם לא שווא!

הבאים ובניתם וטחתם ושדתם,

עתה רב לנו אם נטוי הקו.

אלא שאיפוק זה לא בא למנוע, כי אם דווקא להציל, את התקווה הגדולה המהפכת סדרי עולם, ומעלה את מציאות חייו של העם לדרגה אחרת, ואז גם בוקעים מתוך הדימוי של מפעל ארצי הממדים הדתיים המשיחיים לכאורה:

אל תאמרו קטונו – הטרם תתבוננו

פני אביר יעקוב ההולכים בקרב;

מימי זרובבל ידינו לא כוננו

מפעל אדירים כמוהו ורב.

מי בז ליום קטנות? הבוז למתלוצצים!

מלטו את עמכם ואתים עשו –

עד נשמע מראשי ההרים מתפוצצים

---

<sup>1206</sup> אחד העם: "הלשון וספרותה", כל כתבי אחד העם, עמ' צ"ג.

קולות אדוני הקוראים: עלון!<sup>1207</sup>

העלאת האידיאל החילוני של חיים ארציים, טבעיים, מלאים אל גובהו של חזון דתי משיחי מייחדת את דרכו של ח"נ ביאליק, מזו של אחד-העם.

## הקבלות וניגודים בין אחד העם לבין גורדון<sup>1208</sup>

### תודעה לאומית היסטורית

אחד העם טען כי "האני" של היחיד הוא פרי זכרונותיו מהעבר וציפייתו לעתיד. כך גם "האני" של הקבוצה (העם) הוא פרי זכרונותיה ההיסטוריים וציפיותיה לעתיד, וקבוצה שאיבדה את אלה תאבד את "האני" שלה ותגוע. גורדון חלק עליו בנושא זה שהוא כינה אותו "העצמות היהודית", שאותה ראה כמשהו מתחום ה"חוויה" של תחושת היהודי, שאינו ניתן וזקוק להגדרות<sup>1209</sup> (אך בכתבים רבים הוא ציין את הקשר החשוב לעברו של העם ולמורשתו הרוחנית).

גורדון יוצא כנגד שיטתו של אחד העם, כאשר הוא טוען כי כל ההגדרות העיוניות לברור מהות עצמותה של היהדות, בטעות יסודן כי הן באות "לבאר ע"י דבר שבהכרה מה שאין להכרה תפיסה בו". כלומר מה שיכול להיתפס רק ע"י החוויה.<sup>1210</sup>

יחד עם זאת ניתן לומר כי הדגשתו של גורדון את המוטיבים: "צלם אלוהים", "גוי אל גוי לא ישא חרב", "קדושים תהיו", כמאפיינים המוסריים של רוח העם היהודי דומים ביותר לרעיון של "רוח הלאום" של אחד-העם. יתר על-כן, גורדון הגדיר את השפה העברית, הספרות העברית והרבנית, הזכרונות ההיסטוריים וא"י כשייכים לעצמות הלאומית היהודית. כלומר, למעשה, גורדון היה קרוב לאחד-העם בתפיסתו את העצמות הלאומית, למרות שלכאורה חלק עליו.

אפשר לציין כי גורדון היה שייך לזרם "הציונות הרוחנית" שייסד אחד-העם, שהתנגד או לא החשיב את השגת תמיכת המעצמות נוסח הרצל, ואף התנגד להקמת המדינה היהודית בטווח הקרוב, והחשיב יותר את התרבות שתקום בה מאשר את הישגים המדיניים.

<sup>1207</sup> שם, שם.

<sup>1208</sup> שביד, לקראת יהדות חילונית...עמ' 182 - 212

<sup>1209</sup> שביד, "עצמיות יהודית במשנת א"ד גורדון", מולד, חוברת 29 – 30, 1973 עמ' 541

<sup>1210</sup> הערכת עצמנו, האדם והטבע, עמ' 225 - 226

## הקשר למסורת

שאלה זו העסיקה את גורדון כמו את ביאליק ואחד-העם ועסקנו בכך לעיל. כיצד התגבר אחד העם על הסתירה הגלויה לעין בין אופייה הדתי הלכתי של התרבות היהודית ההיסטורית לבין ערכיה הארציים של התרבות החילונית המודרנית. או במילים אחרות, האם אפשר להפיק תרבות חילונית עשירה מתוך תרבות שהיא במהותה דתית?

נחזור אל נקודת המוצא של אחד העם: הוא הדגיש את הכרתו שלמרות התחלפות דתיותו בהשקפת עולם מדעית הוא נשאר יהודי מבחינת אורח חייו ומבחינת השקפת עולמו וערכיו. גם ללא האמונה הדתית מצא משמעות אישית, אנושית, משפחתית, חברתית ולאומית חיובית בהשקפותיו ובאורח חייו הקודם המסורתי. הוא טען כי כאשר בוחנים את תכני התורה שבכתב והתורה שבעל פה לפרטיה ובדרך עניינית בהתייחסותה לתחומי הפעילות האישית, החברתית, הכלכלית, והפוליטית של הבריות, מתברר ששיקוליה הם כמעט תמיד שיקולים ענייניים הנובעים מן החוקיות הפנימית של התחומים, או מן הערכים הגלומים בפעילויות עצמן, והריהם ניתנים להבנה כמשפט אזרחי, כאתיקה וכד'. יתר על כן, בתוך המכלול הרחב של היצירה המוגדרת בכללותה כדתית יש מגוון של יצירות המבטאות ישירות את הערכים, הרגשות והמחשבות של בני האדם מכל העמים: ספרות החכמה, שירה המבטאת רגשות אנושיים ארציים, היסטוריה לאומית מדינית ועוד. המסגרת הכוללת הייתה, אפוא דתית והמוטיבים הדתיים התערבבו במוטיבים האנושיים, אבל ברור שהתכנים שבמקורות הדתיים לא היו בהכרח ולא היו תמיד דתיים מלכתחילה. משום כך אפשר להעביר רבים מהם להקשרים של השקפת העולם ואורח החיים של תרבות לא דתית. מכל הבחינות הללו ישנה הסכמה בינו לבין השקפתו של גורדון, כפי שראינו בפרק א', הבאה לידי ביטוי בעקרון של התחדשות הדת לפי החיים וצרכיהם.

## המוסר הלאומי

אחד העם מדבר הרבה על "רוח העם". לכל עם אופי משלו, שאותו רכש במשך הניסיונות של דורות רבים. הרוח הזו היא תכונתו היסודית של אותו עם ואם תעלה, ייעלה עם אתה. לדעתו גרעין רוחו של עם ישראל הוא עקרון **המוסר והצדק**, וגם בכך ישנה הסכמה מלאה בינו לבין גורדון המנסח עיקרון זה בציטטה "קדושים תהיו". לדעת אחד-העם המוסר טבוע בדת היהודית ובגיבוריה – משה רבנו, הנביאים, הפרושים, חכמי התלמוד – כל אלה טיפוסיים לרוחו של העם. דרישותיהם היו מוחלטות, והם קראו להגשמת הצדק בחיי המעשה, בחיי הפרט ובחיי האומה. זהו חזון העתיד הציוני של אחד העם, כי לשם הגשמת הצדק יש צורך בעם, בחיי עם ובחברה מאורגנת. חפץ-

העם של העם הזה בחר במוסר ולא הרפה ממנו בכל ההיסטוריה שלו. בכך הוא עשה טרנספורמציה ליצר הקיום הביולוגי של העם ויצר מוסר לאומי נעלה על כל יחסיות לאומית.<sup>1211</sup>

ניתן לומר כי הדגשתו של גורדון את המוטיבים: "צלם אלוהים", "גוי אל גוי לא ישא חרב", "קדושים תהיו", כמאפיינים של רוח העם היהודי, והרעיון שעמנו הוא המתאים ביותר לממש את חזון "עם אדם", דומה ביותר לתפיסת המוסר הלאומי של אחד-העם.

### היסוד הרליגיזי אצל משוררי תנועת הפועלים בתקופת העלייה השנייה והשלישית

אניטה שפירא טוענת כי אנשי העלייה השנייה היו אמביוולנטיים ביחסם לדת. מצד אחד הם גילו יחס מאד שלילי לדת, בהשפעת תנועת ההשכלה והמרקסיזם. הם ראו בדת את האחראית לכל חוליי הגלות. מצד שני הם התגעגעו לבית אבא, ל"ידישקייט", למסורת, ומשורריהם השתמשו הרבה במושגים ומטבעות לשון קבליים וחסידיים. דבר זה מתחבר לטענה כי גורדון השתמש במושגים קבליים על מנת לבטא רעיונות מודרניים, כך שהטענה כי מקורות יניקתו הם קבליים-חסידיים, היא התעלמות ממורכבות הבעיה.

שפירא מביאה כדוגמה לטענתה את שירתם של שלונסקי ואצ"ג.<sup>1212</sup> שלונסקי פתח את ספרו "בגלגל" (תל –אביב, תרפ"ז) בשיר התגלות, המתאר את התגלות האל לשמואל שעה שהיה במחיצתו של עלי. השיר רווי תחושה עמוקה של ממשות האל ושל הקשר הישיר בינו לבין הנער, הלא הוא המשורר. תחושה זו חוזרת גם בשירים אחרים בכרך זה: "יסרנו יה/ה, כלה זעמך בתבל כלה/ורק אל תחריש עוד, ורק אל הסתר פנים/אלי, אלי."<sup>1213</sup>

אחד הקטעים היותר מפורסמים של שלונסקי, בשיר "אהלנו" משתמש בדימויים של טלית ותפילין לתאור חוויית המפגש של החלוץ עם עבודת הכביש:  
"הלבישיני אמא כשרה, כתנת כשרה, כתנת פסים לתפארת,

ועם שחרית הוביליני אלי עמל,

עוטפה ארצי אור כטלית,

<sup>1211</sup> רות, כל כתבי, עמ' X

<sup>1212</sup> המוטיבים הדתיים של תנועת העבודה, ציונות ודת, עמ' 307 - 308  
<sup>1213</sup> ראה, שלונסקי, "תעתועים", בגלגל, ת"א, 1927, עמ' קסח – קעא, קעט.

בתים נצבו כטוטפות

וכרצועות תפילין גולשים כבישים, סללו כפיים.

תפילת שחרית כה תתפלל קריה נאה אלי בוראה,

ובבוראים

בנך אברהם,

פייטן סולל בישראל."

מוטיב הקדושה של עבודת הבניין שכיח גם בשיריו של אצ"ג. את עמק יזרעאל הוא מכנה "ירושלים של מטה".<sup>1214</sup> בשיר אחר הוא מדמה את ירושלים לתפילין של ראש ואת העמק לתפילין של יד. בהתייחסו למכבש הכבישים של גדוד העבודה הוא מדמה אותו למרכבת המשיח. גם מבלי להשתמש בדימויים דתיים מפורשים מעביר אצ"ג לקורא את תחושת הרליגיזיות שחווה בעמק.

הדימויים הסמליים שנזקק להם אצ"ג לא היו מתחום ההלכה, אלא מן המיתוס העברי הקדום. הם הצטרפו יחד לתמונת עולם שבה העבר וההווה מתחברים למסכת אחת. שפירא מכנה זאת: מיתולוגיזציה של ההווה באמצעות סימבוליקה דתית לאומנית. הצרוף הזה מקבל ביטוי מחודד בשיר שנכתב ע"י אצ"ג במאורעות תרפ"ט: "הלילה יורים בשעריך עירי הקדושה/ [...] חייל מתפלל ברובה לשלומך/ נא, ינעם לך רובה מעוגב מנגן".<sup>1215</sup>

נראה כי בנקל אפשר להחיל על משנתו של גורדון את ההגדרה של שפירא: "מיתולוגיזציה של ההווה באמצעות סימבוליקה דתית".

### השוואת רעיונותיהם של גורדון ובובר בתחום הדתי-חברתי-לאומי-יהודי

שביד טוען כי בובר היה קרוב לגורדון, "ואולי אף הלך בעקבותיו".<sup>1216</sup> ידוע לנו כי בובר וגורדון קיימו קשר מכתבים ביניהם, ובהרבה תחומים, תפיסותיהם היו דומות, ולכן יש

<sup>1214</sup> אצ"ג, באמצע העולם ובאמצע הזמנים, ת"א, 1979, עמ' 34

<sup>1215</sup> אצ"ג, אזור מגן, חזון אחד הלגינות, עמ' 112 - 113

<sup>1216</sup> שביד, תולדות ההגות היהודית במאה העשרים, עמ' 171

מניח שגם גורדון הושפע מבובר. בובר פירסם את ספרו הפילוסופי המרכזי: "אני ואתה" ב-1923 סמוך לשנת מותו של גורדון (1922). ההקבלות ביניהם רבות:

א. צמד המושגים של גורדון: "הכרה – הוויה", מקביל לדעתי לצמד המושגים של בובר: "אני-אתה", "אני – לז". של בובר. אצל שניהם אלו שתי דרכי השגה של העולם, של המציאות. למעשה האיפיון של בובר את שתי דרכי ההשגה יותר מובן מאשר האיפיון של גורדון את שתי דרכי ההשגה. בספרו "אני ואתה" טען בובר שקיומו של האדם המודרני בתוככי העולם הטכנולוגי הוא קיום קלוש, נעדר חירות יצירה וחירות מוסרית מכיוון שהוא מתקיים בין סובייקט לאובייקט, כאשר הסובייקט רואה באובייקט מציאות גמורה וסדורה הניתנת למדידה, ניתוח, שימוש, שליטה וכיוצא בזה. מערכת יחסים טכנו-מדעית זו, שזכתה בהגותו של בובר לכינוי "יחסי אני-לז" (לז = גוף שלישי), היא המאפיינת את החברה הטכנולוגית המודרנית והיא המביאה על האדם המודרני ניכור מזולתו, שעמום רוחני ובדידות. כאשר המציאות הסובבת אותנו נתפסת רק בעין מדעית בהתאם לחוקי הטבע והלוגיקה, אזי לא נותר מקום לחירותו האישית של האדם, והאדם שוקע בניכור, בבדידות ובשעמום קיומי. בזיקת אני-לז מתייחס בובר לעולם התופעות הקנטיאני שניתן לפענח מדעי ולשליטה טכנולוגית אולם אין בו חירות שכן עולם התופעות האובייקטיבי הוא עולם סדור וקבוע בחוקיות פנימית משלו.

יחסי "אני-אתה" לעומת זאת מצויים במרחב הרוחני המתקיים בין שני סובייקטים ומכיל את שניהם. "האני" של היחס "אני-אתה" מתייחס אל זולתו כאל סובייקט בלתי מותנה ובאותה עת נבנה בעצמו כסובייקט מעין זה. יחסים אלו אינם מוגדרים על ידי העולם הטכנולוגי ואינם כבולים בתוך הקטגוריות התפיסיות, כפי שהעלתה התבונה הטראנסצנדנטאלית של קאנט ב"ביקורת התבונה הטהורה". אין להם קיום אובייקטיבי במובן המקובל בשגרת השפה המדעית, אולם יש להם ממשות אנושית, והם אלו הבונים את הסובייקט כאישיות יוצרת, מכריעה, שאינה ניתנת למדידה ולהערכה סופיות.

במובן העמוק, היחס אל האתה בזיקת "אני-אתה", הנו לפי בובר היחס הדתי בטהרתו. בכל זיקה אל ה"אתה" נוגע האני בשולי אדרתו של "האתה הנצחי", האלוהים. בכל זיקה אל מישהו לא כאל אובייקט אלא כאל אישיות רוחנית חיה וחופשית אנו מבטאים יחס דתי. זהו יחס דתי, לא במובן המקובל ברחוב הישראלי לתואר "דתי", ז.א. שמירת מצוות, אלא במובן של התחברות אל ישות אינסופית שלא ניתנת לתפיסה בשפה אובייקטיבית ויש לה נוכחות בכל סובייקט. השיח עם הזולת הוא שמפגיש אותנו, לפי

בובר, עם האינסופיות המוחלטת של "האתה הנצחי": "הקווים המאורכים של הזיקות נפגשים זה בזה באתה הנצחי. כל אתה שנתייחד הוא אשנב אליו [=אל אלוהים]. (בובר, בסוד שיח, 1980, ע' 57).<sup>1217</sup>

יש לציין כי אצל בובר, בשונה מגורדון, ניכרת ההעתקה של מרכז הכובד מן האידיאליזציה הדתית של העבודה בתור התוכן המאחד את החברה, אל היחס הישיר, הדיאלוגי, בין אישיות לאישיות, כשהעבודה המשותפת היא רק אחד מאופני הביטוי של היחס הבין אישי.<sup>1218</sup>

### קירבת התפיסות הלאומיות של שני ההוגים

מתוך השוואה עם תרבות יוון, גורדון ובובר (שחיו וכתבו באותו זמן) מגיעים לאותה מסקנה: היהדות מתייחדת בשאיפתה לאחד את החיים במעשה האדם, להתגבר על הניגוד שבין האידיאל למציאות ע"י מפעל חיים, ולקדש את המציאות כולה. תפיסה זו של היהדות מעמידה את רעיון "ההגשמה העצמית" מעבר למובנו המצומצם בצינות. הגשמה במשמע של עשיית האידיאל למציאות, במפעל חייהם של יחידים עם ציבורם, היא מהותה התמידית של היהדות. הצינות החלוצית היא ביטוייה בזמננו.

נקודת קירבה נוספת היא יחסם של שני ההוגים למורשת העבר. מהו מעמדה של הספרות המקורית: מקרא, ספרי חז"ל, הגות ומוסר בימי הביניים בתודעת יהודי בן זמננו?

גורדון כבובר גילה קירבה נפשית למקרא וביחוד לנביאים. יתרה מזו, גורדון ראה עצמו כממשיך השליחות הנבואית, ולא יהיה זה מוגזם לומר שגם לבובר היתה זיקה אישית לדימוי העצמי של הנביא. אך לגבי שניהם המקורות אינם ספרים בעלי סמכות חיצונית שיש להתחייב כלפי האמירה בהם או המעשה המצווה, כנתינתם. לדידם המקורות הם מבוועים של תכנים השופעים מתוך מאגר רוחני גדול, שכל אדם ואדם וכל יהודי יש לו זיקה אליו מתוך עצמיותו, אך בסופו של דבר הם רק מקורות להשראה, ועל כל יהודי מוטלת החובה למצוא בהם את הפירוש האישי שלו ואף לחדשם.

אחת הבחינות החשובות של יחס זה למקורות היא בחינת היחס להלכה. גם כאן היתה הקבלה גדולה בעמדותיהם. אם כי לגורדון היה יחס חיובי לאורח חיים של מצוות, הוא לא קיבל עליו את סמכותו של "השולחן הערוך", הוא ראה בקיום המצווה ביטוי ספונטאני של העצמיות היהודית. בכל עת צריך היהודי לבחון מהי המצווה הנובעת

<sup>1217</sup> מכון מופ"ת, <http://www.mofet.macam.ac.il/ktiva/kivunim/article22/Pages/meyou.aspx>  
<sup>1218</sup> שביד, תולדות ההגות היהודית במאה העשרים, עמ' 173

מפנימיותו. מהי המצווה במה שבינו לחברו, בינו לבין הציבור, בינו לבין העם, בינו לבין הטבע הסובב אותו.

גם בובר הבחין בניגוד הטראגי בין מצוות ההגשמה המתחדשת בכל עת, לבין הנטיה האימננטית בחברה האנושית להישען על דפוסים שגורים שמקורם בעבר. שמרנות ושיגרתיות הן תכונות טיפוסיות של ציבור ממוסד, והן יוצרות פיגור מתמיד בין מצוות ההגשמה בהווה לבין נכונות הציבור להיענות להן.

### **תפיסת החברה האידיאלית**

עניין אחר הקשור בתורתם היא תפיסת המהות של החברה הטובה. גורדון פיתח בכתביו את האבחנה בין "החברה האורגאנית" שהיא משפחה, עדה, עם, וצורות ההתיישבות העובדת (קיבוץ, מושב עובדים), לבין החברה המכאנית: מעמד, מדינה, מפלגה. חברה אורגאנית היא המשך החיים הטבעיים, והיא בשכלולה המתמיד, החברה הטובה, ואילו חברה "מכאנית" נוצרת מתוך שאיפה לשלוט בטבע, היא חברת ההמונים המנוכרת המתהווה סביב אינטרס מסויים, עבודה מסויימת, ומאפשרת את החיים האורבניים. החברה האורגאנית תשקם את התאים ההרוסים של המשפחה, הקהילה והעם. מובן מאליו שגורדון פירש את מטרת הציונות לאור חזון זה.

בובר אף הוא דיבר על התכונות והיתרונות של "החברה האורגאנית", באשר היא כולית, מקיפה ומאחדת את כל תחומי הפעולה של האדם, בעוד שחברה "מכאנית" מארגנת פעילות בתחום אחד, ומנתקת את האדם מן האחדות האורגאנית של חיי האישיות.

גורדון הדגיש שחברה אורגאנית פונה אל החברות שבסביבתה מתוך השלמה מרחיבה. היא מצטרפת למעגלים מתרחבים של יצירה משותפת: המשפחה באמצעות משפחות אחרות בונה עדה, והעדות בונות אומה, והאומות בונות אנושות. המסגרות הללו שומרות על עצמאותן ואינן מתבטלות זו בזו. גורדון כבובר התנגד למימסדים למיניהם: ממסד מפלגתי או מדינתי (צבא, משטרה וכדומה, כי לדעתו הן רודפות אחר שלטון לשמו.

"חברה טובה" בלשונו של בובר ניכרת בהתחדשות מתמדת של יחסים בין אישיים ישירים ופשוטים, היא הווה בדרו שיח מתמיד שבין "אני" ל"אתה", שמתוכו עולה האנחנו.



## היחס לערבים היושבים בארץ

בשאלת היחסים עם ערביי א"י דומה כי הם היו מאוד קרובים. שניהם לא פקפקו בזכותו של עם ישראל לשוב לארצו. הם הכירו בקשר הסגולי בין עם ישראל לא"י שנוצר בתרבותו מתקופת המקרא. הם סברו שרק בא"י יוכל העם לחזור להווייתו המקורית. אך שניהם לא רצו ששיבת ישראל לארצו תביא לנישול וקיפוח בני העם האחר. על פי השקפתם תנועה לאומית חיובית איננה מכוונת נגד האחרים, אלא בעד עצמה, ומימוש העצמיות מתבטא ביצירה שופעת המרבה ברכה בעולם ומעשירה את העולם.

לדעת גורדון מול האלימות הערבית צריך להעמיד מעשה של יצירה, מעשה התיישבות והפרחת השממה, שגם הערבים יוכלו להתברך בהם. השאלה מי יהיה בפועל העם שא"י תהיה שלו, תוכרע ע"י המעשה של יצירה ושל התיישבות, ולכן איננו צריכים לייסד בא"י מדינה יהודית בטווח הנראה לעין, אלא להרבות בהתיישבות בשטחים השוממים. בובר היה מאוד קרוב להנחות יסוד אלו. אך הפתרון שהוא הציע היה פתרון של מדינה דו לאומית. יש לזכור שהוא ראה את הסכסוך היהודי-ערבי בשלביו היותר מתקדמים ולכן הבין את הבעיה הפוליטית בעיניים מפוקחות יותר לעומת גורדון.

## השפעת הרומנטיקה על גורדון

הרומנטיקה, הזרם הרוחני שעלה במאה ה-19, השפיע על רוב האינטליגנציה וההוגים הרוסיים ממחצית המאה ה-19 ועד תחילת המאה העשרים.<sup>1219</sup> הוא השפיע גם על טולסטוי וגם על גורדון שעמד על דעתו בשליש האחרון של מאה זו, והושפע מהזרמים הרעיוניים הבולטים ברוסיה של העת ההיא.

לפי טענת ברלין ההוגים הבולטים של זרם זה היו הגרמנים – הרדר, פיכטה, שלינג, פרידריך שלגל ותלמידיהם. נתרכז בתורתו של שלינג, אשר זכתה להערצה רבה בדורות אלו וחוללה תמורה רבה במחשבת האדם.<sup>1220</sup> ברוסיה של שנות השלושים והארבעים נמנו על זרם זה (רשימה חלקית): קאטקוב, רדקין, קורש, שצ'פקין, בוטקין, פאנאיב, סאזונב, אוגארב, גלאכוב, סטאנקביץ, מיכאיל באקונין והמשורר הדגול – ניקראסוב, ומשורר, סופר ומבקר ספרותי שזכה להשפעה גדולה בלינסקי.<sup>1221</sup>

שלינג והמטפיסיקנים של הרומנטיקה, תקפו את הקטגוריות המדעיות המכאניסטיות של הוגי הנאורות של המאה ה-18. הם טענו כי אין לעשות שימוש במדעי הטבע ובמאטריאליזם לענייני האדם. הם נטעו ספק בלב הבריות בדבר יכולתם של מדעי האדם – פסיכולוגיה,

<sup>1219</sup> ברלין, הוגים רוסיים, עמ' 81

<sup>1220</sup> י. ברלין, "הרומנטיקה הגרמנית בפטרבורג ובמוסקבה, בתוך: הוגים רוסיים, עמ' 99 - 113

<sup>1221</sup> ברלין, הוגים רוסיים, עמ' 112

סוציולוגיה, אנתרופולוגיה, פיזיולוגיה – להסביר ענפי פעילות אנושית כגון היסטוריה, אומנות, והמחשבה הדתית והפילוסופית החברתית והמדינית. הם טענו כי אם חפצנו להבין את כל הנושאים אלו, שום היפותזה כללית מן הסוג הנהוג בפיסיקה, שום תיאור או הכללה לאור חוקים מדעיים לא יהיה בה כדי להשיב על שאלות בתחומים הנ"ל. הבנת אנשים, או רעיונות או תנועות, אינה ניתנת לסיווג סוציולוגי מדעי או סטטיסטי. אין תחליף לשיתוף רגש, להבנה, ל"חכמת הלב".

דרכי הביאור הנכונות לפי אותם מטפיסיקנים שייכות למסורת האפלטונית הגורסת כי לצורך הבנה יש להפעיל: בינה, insight, ידיעה "אינטואיטיבית", בקשרי דברים שאינם ניתנים לניתוח מדעי. שלינג נקט בעניינים אלו לשון של חזות מיסטית אוניברסאלית. הוא ראה את **היקום** כרוח יחיד, כאורגניזם גדול בעל נשמה, בחינת נפש או עצמיות, המתפתח משלב רוחני למשנהו. יצורים אנושיים הם כביכול "מרכזים מוגבלים", "אספקטים", "מומנטים", של אותה ישות קוסמית כבירה – "הכולל החי", "נשמת העולם", הרוח, האידיאה. אלו תיאורים רוויי חשיבה מיסטית לדעת ברלין,<sup>1222</sup> והם מזכירים את המושגים של טולסטוי וגורדון הקשורים בתפיסת הטבע, האלוהים והאדם שהם פיתחו.

הרומנטיקנים לימדו כי המציאות אינה אורגנית בלבד אלא גם אחדותית. הפרטים מחוברים לא רק ע"י יחסים סיבתיים, אלא כל אחד מהם משקף או מבטא את השאר, שכן יש "רוח" או "אידיאה" או מוחלט יחיד, שכל המצוי הוא רק אספקט אחד שלו (דברים דומים אמרו טולסטוי וגורדון, ראה לעיל). המדינה, התרבות, האומה – הן התגלמות של רוח היקום הנתפס באורח פנתיאיסטי, מין אלוהות שאין אתר פנוי ממנה.<sup>1223</sup>

ההוגים הרומנטיקנים ראו עצמם לעתים לא רק כמגלים את טבעם של דפוסי דעת, חשיבה ורגש שלא הוכרו בעבר, אלא כבונים שיטות קוסמולוגיות חדשות, אמונות חדשות, אורחות חיים חדשות, צורות חיים חדשות.<sup>1224</sup> דברים אלו בהחלט ניתן לומר על טולסטוי וגורדון.

האיש שהורה לנוער הרוסי של שנות השלושים של המאה ה-19 את האידיאות של הרומנטיקה היה ניקולאי סטאנקביץ, שהיה בעל כוח שכנוע אדיר, ויצר סביבו חוג של מעריצים. הוא הטיף למין דת חילונית מטפיסית, שתתפוס את מקומן של הדוקטרינות של הכנסייה הפרבוסלבית, אשר הוא וידידיו, כבר לא האמינו בהן. שוב מזכירים הדברים הללו את טולסטוי וכפירתו בכנסייה הפרבוסלבית.

<sup>1222</sup> ברלין, הוגים רוסיים, עמ' 101

<sup>1223</sup> שם, עמ' 102

<sup>1224</sup> שם, עמ' 103

סטאנקביץ לימד שההבנה הנכונה של קאנט ושלינג ואח"כ של הגל מביאה אותנו להכיר, כי מתחת לכל האנדרלמוסיה, האכזריות, העוול והכיעור בחיי היום-יום, הגלויים לעין, ניתן להבחין ביופי, שלום והרמוניה נצחית. האמנים ואנשי המדע חותרים בדרכים שונות, להתייחד עם ההרמוניה הפנימית הזו, שהיא לבדה בת אלמוות, ובכוחה לעמוד ללא פגע בפני זרם המאורעות המדיניים והחברתיים החולפים. יצירות האומנות הן מצבות-עד לכוח היוצר של בני האדם, משום שהן מגלמות את רגעי החדירה האנושית לחלק מחלקי המסכת הנצחית שמעבר לשטף המראות.<sup>1225</sup>

סטאנקביץ סבר שהתיקונים החברתיים והניסיונות המהפכניים לקדם (כמו מרד הדקבריסטים (בשנות העשרים) נוגעים רק לרקמת החיים החיצונית, ותחת זאת ראוי להם לבני אדם לשאוף לתיקון עצמם מבפנים, וכל השאר יתוקן מאליו (אין צורך לציין, שכך ממש חשבו טולסטוי וגורדון).<sup>1226</sup> הוא מדבר על גאולה פנימית, וסבור שהמבקש תיקונים חברתיים או מדיניים ינחל אכזבה. הוא טוען שאם יעלה בידך להבין את הסדר ההכרחי הראציונלי של היקום, תשלים עם העוולות, ותזכה לשלווה פנימית. דברים דומים אמר טולסטוי בסוף ספרו 'מלחמה ושלום' (למעשה אלו רעיונות של הוגי הנאורות, דוגמת שפינוזה, בלבוס של הרומנטיקה, שמייצגם הבולט היה הגל).<sup>1227</sup> סטאנקביץ נפטר בגיל צעיר וממשיך דרכו היה מיכאיל באקונין, שזכה להשפעה גדולה בחוגי האינטליגנציה הרוסית.

## פולקיזם

מקור חשוב להשקפתיו הלאומיות של גורדון הוא "הפולקיזם", שהיה זרם רוחני חזק בתוך הרומנטיקה והשפיע על טולסטוי בתחומים של "ההליכה לכפר". הזרם הזה השפיע גם על בובר בצעירותו.<sup>1228</sup> הפולקיזם היה זרם תרבותי אשר התנגד לנאורות, הדגיש את הרצף ההיסטורי של האומה, אותה ראה כקהילה היסטורית. לדעתו הקשר הלאומי הוא תנאי לגאולת הפרט. הפולקיזם נתן מענה לאתגרים המיוחדים של הלאומיות במרכז אירופה. הוא היה סוג של לאומיות המנוגדת ללאומיות הליברלית הרואה באומה התארגנות חופשית של יחידים, ואינה מדגישה את המוצא ואת העבר המשותף של הלאום (ברור שהתפיסה הלאומית שגורדון הדגיש בתפיסת הלאום שלו, היא פולקיסטית). הפולקיזם היה זרם בתוך "הרומנטיקה",<sup>1229</sup> אשר יצאה כנגד ערכי "הנאורות". הפולקיזם יצא בקריאה לשוב לחיי הכפר, לחיים הפשוטים, תוך התנגדות

<sup>1225</sup> שם, עמ' 105

<sup>1226</sup> שם, עמ' 106

<sup>1227</sup> שם עמ' 106 - 107

<sup>1228</sup> מאור זוהר, מרטין בובר, עמ' 26.

<sup>1229</sup> י. טלמון, רומנטיקה ומרי

למודרנה ולחיי העיר.<sup>1230</sup> התנועה הפולקיסטית הצטיינה במגמה עממית ואנטי-אורבנית (י. ברליון, שורשי הרומנטיקה), של "שיבה אל האדמה", וגילמה תגובת-נגד לניכור התרבותי שהמהפכה התעשייתית הביאה בכנפיה. לדעת צירקין, טולסטוי וגורדון הושפעו מרעיונות הפולקזים (וגם מזרם נוסף שהתפשט ברוסיה - הוא הסוציאליזם הנארודניקי שדגל ב"הליכה" וחיים בכפר עם האיכרים). לדעת צירקין החזון הפולקיסטי-רומנטי עמד במרכז חזונו של טולסטוי, שהיה נתון להשפעת התנועה הפולקיסטית, ודרכו הגיע חזון זה לגורדון, ולהוגים ציוניים נוספים, אשר חלמו על התחייה הלאומית על אדמת ארץ ישראל על ידי חיים בקומונות חקלאיות.<sup>1231</sup>

אבינרי אף הוא כותב כי לגורדון הייתה זיקה למחשבת הזרמים הניאו-רומנטיים של אירופה של סוף המאה ה-19, ולמחשבת טולסטוי שדחה את התרבות העירונית המנותקת ממגע בלתי אמצעי עם הטבע.<sup>1232</sup>

ישנם חוקרים האומרים כי לאומיותו של גורדון, הייתה "לאומיות אינטגרלית"<sup>1233</sup> ולכן לא היה יכול היה לדגול בהפרדת חשיבותו של היחיד מאומתו. גורדון אכן דיבר בכמה כתובים על קשר דם בין היהודים, ההופך דרך המשפחה והאומה לקשר רוחני, ולא התייחס למתגיירים.

## הרדר וגורדון

ברגמן בספרו "תולדות הפילוסופיה החדשה" מציין כי אף שגורדון לא הזכיר את הרדר בכתביו, ישנה הקבלה גדולה בין רעיונותיהם במיוחד ברעיון הגורדוני של "עם-אדם", עם שיטיל על עצמו הגבלות מוסריות ביחס לעמים אחרים. ברגמן מציין כי הרדר עיצב – במישרים ולא במישרים – את הלאומיות ההומאנית של העמים הצעירים באותו זמן, הבאה לידי ביטוי, למשל, במחשבתו של מאצ'ני.<sup>1234</sup>

<sup>1230</sup> פיקטה, תעודת האדם, מאגנס, 1983

<sup>1231</sup> Tsirkin – Sadan, Rafi, Tolstoy Zionism and the Hebrew Cultur, *Tolstoy Studies Journal*, 2012, p. 28

<sup>1232</sup> אבינרי, הרעיון הציוני לגונוני, עמ' 175

<sup>1233</sup> שטרנהל, בנין אומה או תיקון חברה, עמ' 69 ואילך; זאב שטרנהל, בנין אומה או תיקון חברה, תל-אביב, עם עובד, 1995 עמ' 61 – 88; לדעת שטרנהל תפיסתו הלאומית של גורדון יונקת מהרומנטיקה ומקבילה לתפיסתו הלאומית של הרדר. הרדר טען כי האומה נבנית על קרבת הדם, האדמה, האקלים, הסביבה הגיאוגרפית וההיסטוריה. לכל אומה לשון משלה וחוויות שעיצבו אותה. הרדר השפיע רבות על תפיסת הלאומיות של העמים הסלאביים (טלמן, רומנטיקה ומרי, עם עובד, תל-אביב, 1973, עמ' 99). לדעת טרנר בחשיבתו של גורדון ישנו שילוב של מושג הצדק, מושג האינדיבידואליות הלאומית עם מושג האנושות האוניברסלית, ואי-אפשר להבין את משמעות מושג הצדק במשנתו, אלא בבירור שיטתי של הצדדים השונים של חשיבתו (טרנר, אינדיבידואליות לאומית, אנושות אוניברסלית וצדק חברתי במשנת א"ד גורדון, דעת 81, 2016, עמ' 370.

<sup>1234</sup> ברגמן, "תולדות הפילוסופיה החדשה", עמ' 96

כבר באחד החיבורים הראשונים של הרדר התגלתה הערכתו לגורם הלאומי, ובכך עמד הרדר לבדו בניגוד לבני דורו, אנשי הנאורות שלא העריכו כלל את היסוד הלאומי. ישעיהו ברלין מציין במאמרו "הרדר והשכלה"<sup>1235</sup> כי הרגש הלאומי של הרדר לא היה פוליטי, ולא השתנה בעקבות תבוסת גרמניה לצרפת. דבר שקרה לרבים מאנשי ההשכלה הגרמניים שהעריצו בזמנו את המהפכה הצרפתית והפכו לפטריוטים ריאקציונים הבזים לתבונה לאחר מלחמות נפוליאון. הוא התנגד גם בזקנתו ל"לאומנות תוקפנית" על כל גילוייה, וכל מלחמה היתה בעיניו פשע. כך הוא כותב: "כל המלחמות הגדולות הן במהותן מלחמות אזרחיות, כי כל בני האדם הם אחים, ומלחמות הן צורה איומה של הרג אחים. המולדת היא דבר יפה, אך מולדת אחת ערוכה לקרב נגד מולדת אחרת היא הברבריות הרעה ביותר שבמילון האנושי".<sup>1236</sup>

הלאומיות היא תופעה חיובית מפני שהיא, וכל עוד היא - תופעה אורגנית, "חטיבה" בתוך העולם ולא בתוך ההיסטוריה, וההקבלות לרעיונותיו של גורדון על האומה ברורות. הרדר שנא כל צורה של ריכוז מדיני, של כורח וכיבוש, ושוב אנו מבחינים בהקבלה בין רעיונותיו לאלו של טולסטוי וגורדון. המדינה בעיניו היא הגשמה של כל הרעות הללו. הטבע יוצר עמים ולא מדינות. העם הוא תוצר אורגני, המדינה היא תוצר מכני; כח שלטון של בן-אדם על בני אדם אחרים הוא בלתי טבעי. האב, האם, הגבר ואשתו, הילד והאח, החבר והידיד – כל אלה הינם יחסים טבעיים, אשר על ידיהם זוכה האדם לאושר. המדינה יכולה לתת לנו רק בנייה מלאכותית: "איזו הנאה יכולה להיות לבן-האדם להיות בורג עיוור במכונה" הוא שואל.

השקפותיו של א. ד. גורדון הן בנקודה זו כל כך קרובות להשקפותיו של הרדר, שאנו יכולים להביא אותן כאן כביטוי אותנטי של ההשקפות החברתיות של הרדר. גורדון כותב במאמרו 'לביורר רעיוני מיסודו' (כל כתבי גורדון, כרך ב', 'האדם והטבע', תשי"א) שההשגה החיונית, האינטואיטיבית של האנושות הולכת ונדחית מפני השכל המכני ובעקבות תהליך-ניוון זה נהרסים התאים הקיבוציים של החברה. ואלה דבריו:

"לקתה הרוח האנושית בכללה, בהיקף תפיסתה הקוסמית לרוחב ולעומק. הדבר הזה נתגלה משני הצדדים המהווים את הרוח האנושית. מצד היחיד ומצד האומה, כאחד, ומתוך כך – בכל ספירות החיים, המחשבה והיצירה. כי הגורם – אחד. במידה שההכרה הלכה וגברה על החיים, הלכה ותפסה את החיים וההוויה מצדם המכאני, בה במידה הלך ונהרס הסדר הקוסמי בחיים הקיבוציים האנושיים, הלך ונהרס התא הקיבוצי, האישיות הקיבוצית, האומה. האומה אמנם לא בטלה, אבל עמדה

<sup>1235</sup>ברגמן מציין כי בסעיף זה על הגותו הפוליטית של הרדר הוא השתמש בעיקר ב-: Isaia Berlin, Herder and Enlightenment, in: Wasserman, *Espect of Eighteen Century*, Baltimor, Herder's Social and ;F.M. Bernnard, *Herder's Social and Political Thought*,1965 ;1965 Political Cultur,1967; (עם תרגומים מכתביו).

<sup>1236</sup> אצל ברגמן, "תולדות הפילוסופיה החדשה", עמ' 93

בהתפתחותה, אף הלכה ונתרוקנה מתוכנה הקוסמי. את מקומה הלכה ותפסה **המדינה**, עם הסדרים והיחסים הצבאיים של מדינה, עם השאיפה לכיבוש עמים ולטשטוש הצורה הלאומית (את כל זה במדרגתו העליונה יש לראות בימי-קדם, בייחוד ברומא העתיקה, וגם בזמננו לא קשה למצוא לו דוגמאות)[...] החיים הלכו ונעשו מיכאניים. במידה שהחיים בנפש האדם הלכו ונבדלו ונפרדו מתוך החיים הקוסמיים.<sup>1237</sup>

ברגמן מדגיש כי ההנגדה של לאום ומדינה במשנתו של הרדר, חוזרת אצל גורדון בצמד המושגים 'עם' ו'מדינה'. כמו הרדר מדגיש גורדון את האורגניות של הלאום (Volk) ואת המיכאניות של המדינה. כמוהו גורדון מדבר על כך שהעם נוצר מתוך החיים הקוסמיים ואילו המדינה בעיניו היא מכונה.<sup>1238</sup> בפולמוס בין קאנט להרדר טען הראשון כי "האדם זקוק לאדון" ואילו הרדר טען: "האדם זקוק לאדון כאשר הוא בגדר חיה. כאשר הוא נעשה לאדם אין הוא זקוק לאדון כלל".<sup>1239</sup>

לדעת ברלין, אין קשר ענייני בין אהבת העם שעליה הכריז הרדר, ובין הלאומנות נוסח הנאציזם הגרמני: "צורת לאומיותו הייתה דימוקראטית, רודפת שלום, אנטי-פוליטית, מכוונת נגד כל כוח מאורגן, יהי זה כוחם של עמים, מעמדות, גזעים או מפלגות".<sup>1240</sup> ברלין כינה לאומיות זו בשם "פופוליזם".<sup>1241</sup> תנועה זו היא פלורליסטית, רואה את השלטון כדבר רע, מטפחת אהבה לעם, מאמינה בקשרים טבעיים, בספונטניות, ומתנגדת לצבא, לשלטון הפקידות ולחברות סגורות מכל המינים.

### פילוסופיית החיים

לאותה "משפחה" של השפעות, של זרמים בלתי ראציונאליים, רומנטיים אנו מייחסים את השפעת "פילוסופיית החיים" של סוף המאה ה-19 תחילת המאה העשרים ומבשריה בתחילת המאה ה-19, על גורדון.<sup>1242</sup> מדובר על קבוצה של הוגים שחיפשו דרך להגיע לתפיסת אדם וחיים בלתי אמצעית ואינטואיטיבית. , זוהי הוגים כגון שלינג, שופנהאואר, שלאיימכר, ניטשה, לוטצה, אדוארד וון, הרטמן ופויארברך, וכן אלו המזוהים ישירות עם "הפילוסופיה של החיים": ו. דילתיי, ג. זימל, לודוויג קאלגס, ת. לסינג, אורטגה אי גאסט, ברגסון, בובר ואחרים. לאור העובדה שגורדון הזכיר את

<sup>1237</sup> לביקורת עמדתו של גורדון ראה את מאמרו של ברגמן 'החי והמת במשנתו של א.ד. גורדון,

דינים וחשבונות של 'אמנה', תשכ"ח.

<sup>1238</sup> ברגמן, "תולדות הפילוסופיה החדשה", עמ' 94

<sup>1239</sup> שם, עמ' 95

<sup>1240</sup> מובא מתוך מאמרו הנ"ל של ברלין, עמ' 77 ואילך

<sup>1241</sup> על התנועה הפופוליסטית ברוסיה ראה: י. ברלין, הוגים רוסים, עמ' 175 - 205

<sup>1242</sup> כך חושבת ש.ש. דיין, יחיד, אומה ואנושות, עמ' 27

שופנהאואר וניטשה ולאור הקירבה ברעיונות, אנו רשאים להניח את הקירבה בינו לבין הוגים אלו ואת השפעתם האפשרית עליו.<sup>1243</sup> עלינו להצביע שוב על קירבה מסוימת, לא זהות, של גורדון, עם הזרם הנ"ל. הזרם הזה שהיה פעיל בסוף המאה ה-19 (ולכן, יכול מאד להיות שגורדון הושפע מהם, כמו בובר בתחילת המאה ה-20) התמקד סביב ראיית החיים כתחום מרכזי במציאות. צמד המושגים "רוח" ו"חיים" התגבש בזרם זה בתור כינויים לשתי רשויות שיש ביניהן ניגוד קיצוני, זאת על יסוד ראייתם את החיים כתחום האיראציונאלי המוחלט.<sup>1244</sup>

הגותו של גורדון אינה זהה עם הגותם של פילוסופים אלו שהיו כולם ממשיכי דרכו של ניטשה. אולם, על אף השוני ניתן להצביע על הקבלות בולטות בין תורותיהם לבין תורתו של גורדון בהקשרים שונים, ובמיוחד מעניינת כאמור, השוואת הבחנתו של גורדון בין חוויה להכרה להבחנה המקבילה אצל ברגסון בין "אינסטינקט" ו"שכל", ואצל לודוויג קלאגס בין "Bewusstsein" ו"Erlebnis"; כמו כן, מעניינת הבחנתו של תיאודור לסינג בין "Leben und Geist". תורותיהם של הוגים אלה התגבשו בשנים שבהן יצר גורדון את עיקרי משנתו, ואף מ. בובר היה נתון להשפעתם.<sup>1245</sup>

---

<sup>1243</sup> שם, יש לזכור כי השפעתו של חוג זה על הפילוסוף המקורב לגורדון – מ. בובר – הייתה רבה, בתחילת המאה העשרים. (ראה, מ. זוהר, מרטין בובר).  
<sup>1244</sup> קורצוויל כותב: כי הזרם של פילוסופית החיים על כל גוניה, הן בצורתה המקורית והן דרך צינורות הפופולאריזציה, חודר לתוך ספרותנו במפנה המאות, לעובדה זו מסקנות חשובות ביותר גם למה שנקרא אצלנו בשם דרך התחיה הלאומית" בתוך: ברוך קורצוויל, **ספרותנו החדשה: המשך או מהפכה? תל – אביב, 1971**; מחקר מקיף בחדירת הזרמים האי רציונליסטיים לספרות העברית הוא ספרו של דן מירון: **בואה, לילה, תל אביב תשמ"ז**. טענתו הכללית של מירון בספר זה היא כי בסוף המאה התשע עשרה חל שינוי במובן החיים כמו שהוא מתגלם בספרות העברית: 'ההעתקה המלאה של מוקד ה"חיים" מן החוץ האידיאי, ההיסטורי והחברתי אל הפנים הפסיכולוגי' (עמ' 15) החיים הפנים נפשיים הם בעלי ממד 'לילי' ו'אפל' מובהק. חשובה לעניינו טענתו של מירון כי המונח הזה 'חיים' כולל בחובו 'מפגש הרה אימים בין תודעת האדם לכוחות הנסתרים ממנה, המניעים ומכוונים אותה, אך אינם מקבלים את מרותה'. 'מירון מוכיח את טענתו האלו בניתוחו על יצירות ביאליק וברדיצ'בסקי. מירון גם מציג את קליטתם של הזרמים האי רציונליסטיים בספרות העברית כתגובה לרציונליזם של סופרי ההשכלה. ראו את הדיון בספרו בעמ' 92-93.

<sup>1245</sup> שניים מההוגים הבולטים של "פילוסופיית החיים" – דילתי וזימל – השפיעו עמוקות על תפיסות ההכרה של בובר, שהיה בקשר עם גורדון, במיוחד על ההבחנה על ההכרה בחשיבות החוויה להכרת העולם, מאחר שהיא משלבת את האובייקטיבי עם הסובייקטיבי, ואילו תבונה מסתפקת באובייקטיבי בלבד (ראה, ז. מאור, מרטין בובר, ירושלים, מרכז זלמן שז"ר, 2016, עמ' 33 – 34. ראה, "דילתי ויליאם, אנציקלופדיה עברית, כרך י"ב, עמ' 479 – 481.

## השפעת ניטשה על גורדון

ברגמן סבור כי בין ההשפעות הספרותיות המעטות על גורדון, שאותן אנו יכולים לקבוע בוודאות בביוגרפיה הרחנית של גורדון, ישנה ההשפעה החזקה של ניטשה.<sup>1246</sup>

גורדון העריך את אישיותו של ניטשה.<sup>1247</sup> גורדון העריך אצל ניטשה את עצם ההעזה לחיות חיים אותנטיים, את הטלת ספק רדיקלי בכל המקובלות ובעיקר ברעיון הקידמה, בחרדה מפני איש ההמון, האדם העדרי, שאותו זיהה גורדון עם איש ההמון העירוני של הכרכים הגדולים, חסר השורשים וחסר העצמיות האינדיבידואלית.

גורדון ראה אומות כאינדיבידואלים בעלי עצמות מיוחדת, ואת היחיד האותנטי ראה כמי שנפשו יונקת מדעת או שלא מדעת מעצמות האומה. לפיכך הבעיה שראה כמרכזית לחיים המודרניים הן לגבי האדם האירופי הן לגבי היהודי האינדיבידואלי והן לגבי האומה היהודית הייתה כיצד יזכה וכיצד תזכה האומה כולה לעצמיות שורשית תקיפה שתמנע מהם את ההתמוססות בתוך הסתמיות והעדירות של החיים המודרניים. מנקודת ראותו סבר שזוהי גם השאלה המרכזית המעסיקה את ניטשה. הוא ראה אפוא בהגותו של ניטשה, כדרך שראו בה מרבית ההוגים הציונים, הגות אתית מן המעלה הראשונה ולא הגות מטה-אתית.

לעומת זאת היו לו לא מעט נקודות אי-הסכמה עם ניטשה. גורדון סבר ש"הרצון לעצמה" הוא המלצה נורמטיבית של ניטשה לאדם המודרני כיצד להגיע לעצמיות. אף על פי שהסכים שניטשה גילה כאן "ספירה חשובה" של עצמיות וגילה אהדה רבה למה שראה כמניעים הפנימיים של ההוגה הגרמני, דחה "המלצה" ניטשיאנית זו בראותו ברצון לעצמה ערך בעל אופי תוקפני בהכרח, ובסוברו, ממש כאחד-העם, שערך זה אינו הולם את האישיות המוסרית של האומה היהודית ועל כן אינו מסוגל להיות ליהודים ערך עליון.

מצד אחר, מהצד הלאומי הזדהה גורדון עם ניטשה, שכן גורדון, בהאמינו, נוסח הרדר, בייחודה התרבותי של אומה, היה שותף במידת מה לראייתו של ניטשה את עצם המושג של מוסר כלל אנושי כפיקציה, וסבור היה כמוהו, שמוסר חייב לנבוע מעצמיות לאומית מוגדרת ולהתאים לה. הטענה שלו הייתה שאין מוסר אחד היפה לכל אדם

<sup>1246</sup> ברגמן, עמ' 23.

<sup>1247</sup> מנחם בריןקר, "ניטשה והסופרים העבריים". גולומב (עורך) ניטשה בתרבות העברית,

ירושלים, מאגנס, תשס"ב.



ובהתאם לתפיסתו הרואה בכל אומה מעין אישיות עצמית – שונה מכל אומה אחרת – הסיק ניטשה, שליהודים הייתה דרך משלהם במוסר, אך הם איבדו אותה בשנות הגלות הארוכות, כאשר אופייה המקורי של האומה נתמסמס. השאלה הייתה לגביו איך ישובו היהודים לעצמיותם.

לגורדון הייתה תשובה חד משמעית: חזרתנו לארץ ישראל ולעבודת האדמה, היא לגביו חזרה לעצמיות הן בחיי היחיד והן בחיי האומה. כפי שאנו רואים, הדיאלוג החד סיטרי של גורדון עם ניטשה רחוק מלהיות דיאלוג בין "נפשות קרובות". הוא היה מלא הסכמות והתנגדויות מצידו של גורדון.

גורדון מזכיר את ניטשה פעמים רבות בכתביו, אך יחסו אליו אמביוולנטי:

"לא במה שנתן תורה, כי אם במה שהראה דוגמה, דוגמה יפה, נאדרה, כיצד מעלה האדם את עצמותו המיוחדת למעלת עצמות עליונה, אנושית, קוסמית באופן כי מתוך עצמותו המיוחדת הוא מאיר באור חדש אחד מן הצדדים של רוח האדם בכלל, ואולי של רוח החיים בכלל. רעיון האדם העליון גופו, ערכו גדול רק בתור דוגמה, אבל לא בתור צורה קבועה של עצמות עליונה ולא בתור דרך קבועה לעליית האנושות למעלה עליונה.<sup>1248</sup>

גורדון מעריך את תורתו של ניטשה ואת מופת חייו על שהעלה את רעיון ה'עצמיות', את התביעה לחיים אותנטיים של היחיד, אך דוחה חלק מרעיונותיו העיקריים.

במקום אחד<sup>1249</sup> טוען גורדון בהתייחסו למושג "מוסר העבדים" של ניטשה: "איני סובר כדעת האומרים, כי כל העולם אינו כדאי אלא בשביל היחידים, הבחירים, בני העלייה. לא! יהודי אני, בן האומה שיצרה את "מוסר העבדים".

ברגמן טוען כי גורדון אימץ מניטשה את החזון של "האדם העליון", בבחינת מגמה של בריאת מין חדש של אדם, מתוך עצמו: "ניטשה תבע את כבודו, את ערכו האנושי של היחיד, וקודם כל את פינוי הדרך לעלייה בפני היחיד, בכדי שתהיה לו אפשרות לגדול,

<sup>1248</sup> מתוך "הערכת עצמנו", האדם והטבע, עמ' 234. בהמשכו של אותו מאמר הוא שב לטעון בחריפות כנגד

הסתנוורתו של מ"י ברדיצ'בסקי מתורת ניטשה: "כך מרסקת השפעת התרבות הזרה את העצמות המקורית

שבקרבתנו" (ראה שם, עמ' 237).

<sup>1249</sup> "מכתב גלוי לי"ח ברנר (1912), האומה והעבודה, עמ' 164.

לפתח את כוחותיו הגופניים והרוחניים הגבורה והתפארת החיצונית והפנימית, לברוא מתוך עצמו אדם חדש.<sup>1250</sup> עד המעלה היותר עליונה, לעלות מעלה.

גורדון ידע למזג את האידיאל הזה של ניטשה עם האידיאל המשיחי של ישראל, האדם המשיחי, האנושות המשיחית כמו שחלמו עליה נביאי ישראל. גורדון ממזג את אמונתו של ניטשה בבריאת מין חדש של האנושות, באמונתו שלו בחידוש העולם עם התוכן הנבואי של נביאי ישראל.<sup>1251</sup> יחד עם זאת גורדון שלל את תורתו של ניטשה בדבר "מוסר העבדים", גורם הפועל בניגוד לכיוון החיים בעלייתם. אם מלחמת הקיום מביאה לפיתוח מינים ביולוגיים מעולים יותר, הרי לפי ניטשה תורה המורה רחמים וחמלה ומידות טובות של האדם, מן ההכרח שתיראה כגורם מזיק לעלייתו הביולוגית של המין "אדם". את כל החלק הזה של תורת ניטשה גורדון שלל שלילה גמורה.<sup>1252</sup>

גורדון חש **בעקב אכילס** של תורת ניטשה, שהיה לפי הבנתו גם עקב אכילס של הפילוסופיה המערבית בכללה<sup>1253</sup> – העמדת תורת האינדיווידואליות במרכז. הדברים מתקשרים לתורת "הצמצום" ו"ההתפשטות" של גורדון. גורדון ראה באינדיווידואליות, "צמצום" של חיי האדם לאינטרסים האגואיסטים שלו, עד כי במדרגתה העליונה היא מגיעה לשלילת מידת הרחמים ומעלה למעלת ערך עליון את השלטון.<sup>1254</sup> תכונתו של האדם המודרני כרוכה לדעת גורדון בהאדרת השליטה ובהקעת הרחמים, והיא נובעת מהתבודדותו ומניתוקו מהקהילה. הכוח האמיתי נמצא לדעתו, ב"התפשטות", בנתינה, בהושטת יד לזולת, נתינה הנובעת מאהבה ומאחריות לזולת.

גורדון גינה את הסופרים העבריים המשתעבדים לקסמו של ניטשה ורוצים שנעזוב את תורת המוסר היהודית וניעשה לאחרים, כגון ברדיצ'בסקי, אשר דיבר על "היפוך ערכין". למגמה זו גורדון קורא "הפנוז" השתעבדות לתרבות אחרים וזניחת התרבות שלנו.<sup>1255</sup>

---

<sup>1250</sup> ממכתביו הפרטיים של מתיישב ועובד בא"י – מכתב שלישי, כנרת, תרע"ד 1914. Benyehuda. Orgq Gordon- adq private letter 3.

<sup>1251</sup> ברגמן, עמ' 26.

<sup>1252</sup> מכתב גלוי לי"ח ברנר (1912), האומה והעבודה, עמ' 164.

<sup>1253</sup> רמון, חיים חדשים, עמ' 90.

<sup>1254</sup> "לברור רעיונו מיסודו", האדם והטבע, 190 - 193.

<sup>1255</sup> ברגמן, עמ' 24, ראה מכתב לברנר, מבחר כתבים, עמ' 348 – 349.

## תפיסת "העם הנבחר" של גורדון וניטשה<sup>1256</sup>

פרשת היסורים של העם היהודי המשמשת מנוף לייחודו היא תבנית מקובלת בהגותו של גורדון ומתבטאת בהעלאת הסבל לרמות טיעון גבוהות ביותר:

"לא בחיל ולא בכח פשוט כפשוטו: חיל וכוח אין לנו, עמדנו בפני כל הרוחות שבעולם, נשאנו וסבלנו עולם מלא של פורענויות ולא ויתרנו על עצמותנו... כוח אחד יש לנו מקור הגבורה העליונה והשפע העליון, וצער שמו, צער שאין על עפר משלו, צער תהומי כצערו של עולם..."<sup>1257</sup>

לדעתו, רק מי שהוא חולם גדול מסוגל לסבול משך אלפיים שנה. רק הוא מסוגל לשאוב מתוך תהומות נשמתו את חלקיו הטובים ביותר. אין עם אחר בעולם אשר בתנאים בהם היה עם ישראל, מסוגל היה לא רק לשרוד אלא גם להישאר ברמתו המוסרית הגבוהה: "האם יש עם אחר בעולם אשר באותם התנאים שהתקיים בהם עמנו היה יכול להישאר במעלה יותר גבוהה ממנו באותו מובן שהוא?"<sup>1258</sup> גם הוגים אחרים השתמשו ב"סבל" ו"צער" כדי להסביר את ייחודו של העם היהודי. לדוגמא: הרצל: "רק אנחנו, היהודים, יכולנו לעשות את זה, רק אנחנו לבדנו. רק אנחנו יכולנו ליצור את החברה החדשה הזאת ואת צומת התחבורה הזה. דבר גרר דבר. הדברים יכלו להתממש רק באמצעותנו, בזכות הגורל המיוחד שלנו, כדי להגשים הכל היו דורשים הסבל הרוחני שלנו, הניסיון הכלכלי שלנו והקוסמופוליטיות שלנו".<sup>1259</sup>

רעיון הצמיחה מתוך הסבל נלקח על ידי גורדון מדיאלקטיקת הסבל הניטשיאנית שטענה כי במקום שיש סבל לאורך זמן, כמו שהיה קיים ביהדות, שם מתאפשרת צמיחה חיובית של עם בעל חיוניות יצירתית רבה. לדידו של גורדון נרטיבים של "סבל" ו"צער" הם המנופים החזקים שמשמשים יחד עם רעיון "עם סגולה" את מימוש "התעודה האלוהית" של עם ישראל, כי הצמיחה וההתחדשות תתרחשנה על בסיסם. בדומה לניטשה שכתב בסוף "הולדתה של הטרגדיה": "אך אמור, ואמור גם זאת, אתה ההלך המופלא: מה רב, בהכרח מה רב היה סבלו של העם הזה, עדי יכולתו להיות יפה כל כך!"<sup>1260</sup>

<sup>1256</sup> יוסי שניר, "מהאדם העליון הניטשיאני ל"עם אדם" הגורדוני", עבודת A. M., תל-אביב,

אוניברסיטת תל-אביב, 2010, עמ' 5 - 25

<sup>1257</sup> גורדון, "לא זו הדרך", כרך א', עמ' 209.

<sup>1258</sup> גורדון, "הערכת עצמנו", כרך ג', עמ' 9.

<sup>1259</sup> הרצל, אלטנוילנד, תל אביב, ספרי חמד ידיעות אחרונות, 2004, עמ' 168.

<sup>1260</sup> שם, עמ' 147.

א"ד גורדון והתמודדותו עם רעיון 'השיבה הנצחית' של ניטשה.<sup>1261</sup>

בחלק השלישי של "כה אמר זרתוסטרא", בפרק "המחלים", מנסח ניטשה את רעיון "החזרה הנצחית":

"ראה אתה מורה את השיבה הנצחית, הנה זה היעוד שלך [...] ראה כי ידענו מהי תורתך: כי הדברים כולם חוזרים ושבים לנצח, ואנו עימם וכי כבר היינו פה פעמים אין קץ וכל הדברים גם הם".<sup>1262</sup>

הייחוד הגדול של המשנה הזו אצל ניטשה שהוא שם בפי זרתוסטרא הוא לא הרעיון עצמו כי אם ההשלמה עמו ואף הקבלה שלו, הרצון והיכולת לשאת אותו, שהם-הם אמירת ה'כן' הגדולה שלו לחיים. אמנם המחשבה, הידיעה הזאת, הידיעה שהכול חוזר לנצח-נצחים ועל כן אין התחלה ולא סוף ולא תכלית לקיום, היא ידיעה מבהילה במקצת, ולא לחינם זרתוסטרא מתקשה כל כך להגותה, אך יש בה גם נחמה.

אם מטרתו של זרתוסטרא היא ללמד את החזרה הנצחית, הרי שהיא קשורה במטרתה של הפילוסופיה של ניטשה בכלל: ללמד את אמירת ההן (ja-sagen) לחיים. שהרי לא זאת בלבד שאין עולם טוב יותר שבו מובטחת לאדם גאולה – אלא שחיינו בעולם הנוכחי עוד עתידים לחזור על עצמם בדיוק כפי שחי אותם. אמירת ההן לחיים כפי שהם, היא, אם כן, דרישה מוסרית אמיתית, כזו שמתחייבת דווקא מהבנת העול הבלתי-נסבל שבידיעה כי הכל יחזור על עצמו.

מאמרו של גורדון "הנצח והרגע" פורסם בעיתון הפועל הצעיר בשנת 1914. במאמר "הנצח והרגע" מתמודד גורדון עם רעיון השיבה הנצחית שהוא ללא ספק מאבני הפינה של ההגות הניטשיאנית המאוחרת.<sup>1263</sup> גורדון מציג את מתווה היסוד של תפיסתו המטאפיזית שעליה מושתתים רעיונות מרכזיים בחיבור ה"אדם והטבע". המקום והזמן מוצגים כאן כשני הממדים היסודיים ביותר של המציאות. ההכרה והחוויה, שני מושגי היסוד בהגותו של גורדון, מתייחסים אל המקום והזמן, בהתאמה; הם מוצגים כאן כמשלימים זה את זה וכשקולים זה לזה בחשיבותם, כאמצעים המאפשרים לאדם לפרוץ את סופיותו ולחבור אל אינסופיותה של המציאות שבתוכה הוא נתון.

<sup>1261</sup> רון מרגולין, "הדתיות הנסתרת בכפירתו של ניטשה – על קריאותיהם של אהרון דוד גורדון ומרטין בובר בכתבי ניטשה" עיין, כרך ס"ד, תשרי – תשע"ו, בהוצאת מרכז ש.ה. ברגמן לעיון פילוסופי, הפקולטה למדעי הרוח של האוניברסיטה העברית בירושלים, עמ' 418 – 430.

<sup>1262</sup> ניטשה, כה אמר זרתוסטרא, (תרגום, ישראל אלדד) עמ' 213  
<sup>1263</sup> רעיון השיבה הנצחית מופיע לראשונה בכתבי ניטשה בניסוחים ובהדגשים שונים בין היתר בכך אמר

זרתוסטרא (חלק שלישי, "על החיזיון והחידה"), והמדע העליז (סעיף 341).

רעיון זה משתלב בקריאתו של ניטשה לחיות את הרגע במלואו, למצות אותו עד תומו ולתפוס את הרגע כמומנט שנדון לחזור על עצמו אינסוף פעמים, ובדרך זו להתלכד עם הנצח.<sup>1264</sup> ניסוחיו של גורדון בנוגע לרעיון "השיבה הנצחית" של ניטשה מהדהדים באופן מפורש את תוכן של פסקאות 1065 – 1066 של "כה אמר זרתוסטרא". גורדון מצביע על ליקויים תיאורטיים שונים בביסוס המכניסטי פיזיקלי של רעיון השיבה הנצחית, אך הוא אינו דוחה אותו לחלוטין. לטענתו עיקרו של רעיון זה הוא במשמעותו הקיומית, המבטאת את חווית הנצחיות הטבעה בנפש האדם. לטענת גורדון, ניטשה עיגן את החזרה הנצחית בשילוב הקיים לטענתו בין סופיותו של החומר לאינסופיותו של הזמן. כיוון שכמותו של החומר היא סופית, כך ניטשה טוען, עליו לחזור ולהתארגן באופנים זהים לאורך הציר האינסופי של הזמניות. גורדון, לעומתו, נשען על הישגי המדע ובעיקר על המשתמע מן הטבלה המחזורית של מנדלייב. לטענתו החזרה הנצחית היא פועל של המספר המוגבל והקבוע מראש של תבניות היסוד של עולם החומר עצמו. הנצחיות, על פי גורדון, אינה פועל יוצא של אינסופיותו של הזמן אלא היא משוקעת באמצעות תבניות היסוד החומריות בטווח הזמן עצמו. בלשונו של גורדון, זהו הנצח שברגע.

על ידי הזמן, ההכרה תופסת את הדברים מתוכה ומתוכם. זוהי כעין תפיסת הנקודה ההנדסית של הדברים. על כן אולי יותר נכון לאמור, כי לא ההכרה תופסת את הדברים בזמן, כי אם ההשגה החיה (החוויה), הבלתי אמצעית, החיים שבבעל ההכרה, "השכל הנעלם". בעל ההכרה אינו מכיר את הרגע – את החזיונות שברגע לכל היקפם ועמקם, את החיים שברגע, כי אם חי אותו. כלומר הוא משיג את החיים השגה שלמה, אבל אינו מכיר אותם בהכרה ברורה. זה מקור היצירה, שהיא בת הרגע. בעוד שעל ידי המקום ההכרה תופסת את הדברים מחיצוניותם, על כן היא תופסת אותם תפישה שלמה, אבל אינה משיגה אותם מתוכם. על ידי הזמן והמקום נעשית תפישת הדברים שלמה, כמובן, לפי מידת כוח ההכרה וכוחות הנפש של המכיר.

שוב לפנינו אותה הבדלה גורדונית של שני סוגי ההשגה האנושית – "ההכרה" ו"החוויה". החוויה היא זו שתופסת את "הרגע" בכל היקפו ועומקו.

---

<sup>1264</sup> רידיגר ספרנסקי, ניטשה, חיי הגות, ירושלים, כרמל, 2003, עמ' 187.

## גורדון ובובר מבקרים את רעיון "הרצון לעוצמה" של ניטשה

גורדון ובובר דנים בביקורתם על ניטשה בעיקר בטענת קדימותו הפסיכולוגית של הרצון לעוצמה ומהותו השלטונית כפי שהיא מתוארת כבר ב"כה אמר זרתוסטרא"; גורדון טוען כנגד ניטשה שעל פי שיטתו אין אפשרות לשיטה מוסרית כלשהי.<sup>1265</sup>

ראשוניותו של הרצון לעוצמה שאינה מוגבלת למטרות כלשהן. משמעותה, לטענת גורדון, שמדובר למעשה ברצון עיוור. התנגדותו לניטשה מתמקדת בהנחת קדימותו של הרצון לכל שכליות, גם אם מדובר בלשונו של גורדון ב"שכל נעלם". לשיטתו, חסרונו של מימד זה לא מאפשר להניח על פי תורתו של ניטשה את קיומו של מקור לכמיהה הערכית המוסרית. גורדון טוען, בניגוד לניטשה, לקיומה של שכליות נסתרת לא מוכרת הקודמת לרצון העיוור.

גורדון שלל את האלהת הטיפוס האנושי, שלשמה מקריבים את הרגשות היותר יפים, היותר נעלים בנפש האדם:

"[...]את רגש הרחמים, את רגש האהבה לכל אדם ולכל מה שחי והווה – שלשמה מקריבים את הרגש העליון – יסודם של כל הרגשות האנושיים – את רגש איחודו המוחלט של ה"אני" האנושי עם כל ההווה העולמית ועם כל גילוייה.<sup>1266</sup>

ייחוס קדימות לרצון לעוצמה, רומסת לדעת גורדון את ראשוניותם של רצונות אחרים כמו הכמיהות האנושיות לרחמים, לאהבה, לאחדות.<sup>1267</sup> זו הסיבה שהוא מוחה כנגד בני דורו וכנגד חבריו הציונים שמאמצים את קביעותיו של ניטשה בדבר קדימותו וראשוניותו של הרצון לעוצמה, המזוהה עם רצון השלטון, ואין הם מאמצים את הממד האקזיסטנציאליסטי העולה מתורתו, המציב את היחיד ולא את הארגון החברתי במרכז.

לסיכום, ברור שאי אפשר לראות בניטשה מקור עיקרי למשנתו של גורדון כאשר הוא דן בחריפות שכזו את הנוהים אחר תורתו של ניטשה כדוגמת ברדיצ'בסקי.<sup>1268</sup>

"כמדומה לי קראתי כמעט את כל מה שכתב ברדיצ'בסקי... הוא אמנם דרש ודרש 'שינוי ערכין', 'הפיכת הקערה על פיה', וכדומה אבל במובן אחר לגמרי, במובן הניטשיאני או

---

<sup>1265</sup> רון מרגולין, "הדתיות הנסתרת בכפירתו של ניטשה – על קריאותיהם של אהרון דוד גורדון ומרטין בובר בכתבי ניטשה" עיון, כרך ס"ד, תשרי – תשע"ו, בהוצאת מרכז ש.ה. ברגמן לעיון פילוסופי, הפקולטה למדעי הרוח של האוניברסיטה העברית בירושלים, עמ' 418 – 430.

<sup>1266</sup> שם, עמ' 145 – 146.

<sup>1267</sup> הערכת עצמנו, האדם והטבע, עמ' 234 - 235.

<sup>1268</sup> מכתב לברנר.

גם במובן ההלניסטי. במובן שינוי כל השקפתנו על העולם והחיים ברוח אחרים, ולא ברוחנו אנו [...]. הנקודה המרכזית בשאיפתנו להתחדשות ולתחייה, היא אנו בעצמנו; האני הלאומי שלנו, את הכול אנו יכולים לקבל מאחרים, את הכול אנו יכולים לשנות, רק אנו צריכים להישאר אנחנו...".

גורדון שלל את תפיסתו של ניטשה כי 'כדי לבנות מקדש צריך להרוס מקדש', תפיסה שברדיצ'בסקי נהה אחריה. גורדון טען כי אמנם התחדשותנו "דורשת מאתנו לקבל את העבודה בתור ערך חדש בחיינו [...] אבל לא לעזוב את הרכוש הרוחני שכבר רכשנו לנו".<sup>1269</sup>

## השפעת קאנט על גורדון

כבר הזכרנו כי גורדון שאל מקאנט את ההבחנה בין התופעות לבין "הדברים כשהם לעצמם", הבחנה זו עומדת בבסיס האונטולוגיה של קאנט. גורדון אף הוא סבור כי יש שני רבדים של ההויה – הרובד הניתן להכרה באמצעות כלי השכל (הזמן, החלל, הסיבתיות) והרובד הנסתר שאינו נגיש לחושים ולהכרה. מכאן הוא מגיע להבחנתו בין שני אופני ההשגה האנושית – "חוויה" ו"הכרה". ההכרה עוסקת במישור התופעות הניתנות להשגה באמצעות הקטגוריות של התבונה: זמן, חלל וסיבתיות וכו'. החוויה היא השגת הרובד הנעלם של ההויה, שאינו ניתן להגדרות ההכרה. השפעת קאנט ניכרת היטב בתפיסה אונטולוגית ואפיסטימולוגית זו, אם כי גורדון יצר תורה אפיסטימולוגית מנוגדת לתורת קאנט.

### תפיסתו האונטולוגית של קאנט: האידיאליזם ו"הדבר לעצמו"

א. המציאות איננה נקבעת לפי שגיונותיהם המקריים של כל תודעה חושית ופרטית, אלא הסובייקט הקובע אותה הוא המבנה האפריורי-כללי של השכל, המשותף לכל היצורים בעלי התבונה.

---

<sup>1269</sup> אוניברסיטה עברית, האומה והעבודה, עמ' 170

ב. קאנט אינו שולל מציאותם של ישים בחלל שמחוץ ישים בחלל שמחוץ לסובייקט, אלא רק עושה אותם מותנים הדדית בתודעתו העצמית של הסובייקט.

ג. התודעה אינה בוראת את העולם אלא רק מארגנת את ריבוי התחושות הניתן לה ממקור חיצוני במבנה כללי והכרחי. אמנם היא המעניקה להם בכך מעמד של אובייקטיביות, אך לשם החומר של העולם היא זקוקה להינתנות מבחוץ.

ד. מקורה של הינתנות זו בתחום-ישות נעלם, שאינו תלוי בהשגתנו ואינו בר-הכרה.<sup>1270</sup> תחום ישות זה נקרא ע"י קאנט "הדבר כשלעצמו", ובהשוואה אליו יש לכנות את עולם הטבע האובייקטיבי "עולם התופעות". אין זאת אומרת שבהשוואה אליו יש לכנות את עולמנו כ"אשליה", אלא רק שאינו ממצה את כל תחום היש, ושמעבר לו מצויה הוויה מסוג אחר, שאותה אנו יכולים רק לחשוב אבל לא להכיר (באמצעות חוקים, קטגוריות ופרדיקאטים). נמצא שמבחינה מושגית עלינו להבחין בין מושג "התופעה" ובין מושג "הדבר כשלעצמו" שאותו אינו מסוגלים להכיר ולפענח.<sup>1271</sup>

גדעון כ"ץ מציין כי למרות שיש הקבלות בין נקודת המוצא של קאנט וגורדון, יש פער גדול בין תפיסת "השכל של שניהם": השכל ("ההכרה") לדברי גורדון כבול לצורותיו העצמיות, הקפואות. כבילות זו מזכירה רעיונות מן הפילוסופיה של עמנואל קאנט. הצבעה חטופה על ההבדל ביניהם תגלה את חומרת ההגבלה המיוחסת לשכל בעזרת המונחים הקנטיאניים. קאנט כידוע מייחס לשכל צורות אפריוריות, ובכך עושה אותן לכוח המכונן את עולם הניסיון. חלותן של צורות אלו מוגבלות לעולם הניסיון ולא למה שמחוצה לו שהוא "הדבר כשהוא לעצמו". הרציונליות, כוח<sup>1272</sup> השכל שמעצב את עולם הניסיון ונידחותו של מה שמחוץ להטלת השכל – כל אלו אינם קיימים בתחילת המהלך המעין קנטיאני שגורדון עושה. השכל בעיני גורדון הוא בעל צורות קבועות, אבל זה אינו בסיס לנגישות להוויה ולכינון עולם הניסיון, כמו שזה אצל קאנט – כי אם לציון מגבלותיו. השכל כבול לצורותיו, אבל אינו משיג את הטבע בצורותיו העצמיות, אלא מוגבל בהשגתו את הטבע. מה שמחוץ לצורותיו של השכל אינו מודח אלא נוכח מולו וחודר כול. לפיכך צורותיו העצמיות או האפריוריות של השכל הן במקרה של קאנט מקור לכוח ולפעילות, ואילו במקרה של גורדון הן מקור לחלקיות ולזרות.

<sup>1270</sup> ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה, עמ' 119, 122

<sup>1271</sup> ירמיהו יובל, "קנט עמנואל", אנצ' עברית, כרך י"א, עמ' 886

<sup>1272</sup> מסביב לנקודה - מחקרים חדשים על מ.י. ברדיצ'בסקי, י.ח. ברנר וא.ד. גורדון, עמוד: 329 -



מעיון במושגים "הכרה וחוויה" שהם תמצית תורתו האפימיסטולוגית של גורדון, ניתן לקבוע כי גורדון ע"י פיתוח מושג "החוויה", כדרך להשגה אנושית של החוויה, (בניגוד לדרך השכלית "ההכרה") מערער על קביעתו של קאנט, כי "הדברים כשלעצמם" בלתי ניתנים להשגה. מסקנתו של קאנט כבר בתקופה הטרומ ביקורתית הייתה: דחיית האפשרות של הכרת עולם שכלי טהור מעבר לניסיון. כדי שיהא למטפיסיקה קיום חייבת היא לוותר על המטרות שהציבה לפניה עד כאן, וליהפך למדע על הגבולות של התבונה האנושית.<sup>1273</sup> גורדון לכאורה קיבל את הנחתו של קאנט בדבר מגבלותיה של ההכרה, אבל טען שבעזרת דרך ההשגה האינטואיטיבית – "החוויה" – ניתן להגיע אל "הדברים לשעצמם", ניתן להגיע לרבדים של החוויה שאינם נתונים לנו ע"י הניסיון והחושים, ואפילו לא ע"י השכל.

### תפיסת האדם

ש.ש. דיין כותבת כי נקודת המוצא של ההתבוננות הפילוסופית אצל א.ד. גורדון לא נמצאת בעולם אלא באדם השואל אודות עצמו ואודות מקומו בקוסמוס. לדעת גורדון, שאלת "האני" היא השאלה הגדולה והנצחית, שאלה שמחשבת האדם עוסקת בה "מראשית דרכה בחיים עד אחריתה", ואם ברצוננו להגיע ל"חשבון עולם וחיים" כולל עלינו לטפל קודם כל בשאלה זו. גורדון מתחיל את עיונו בסוגיה זו במסקנה השלילית שאליה הגיע קאנט<sup>1274</sup>: קאנט טוען כי "את האני המכיר לא ניתן להכיר בעזרת ההכרה", ובניסוחו של גורדון: "האדם, בעל השכל המכיר, אינו מכיר את ה"אני" שלו. ה"אני" מכיר את הכל, אבל את עצמו אינו מכיר, או גם את עצמו הוא מכיר רק בתור אובייקט, בתור חזיון, אבל מה הוא אותו הדבר המכיר, המרגיש, הרוצה - הוא אינו מכיר".<sup>1275</sup>

גורדון ממשיך ואומר: "האני אינו מכיר את עצמו. הוא חי את עצמו". האדם בעל ההכרה בבואו לשאול על החיים ועל העולם אינו מוצא אלא ודאות אחת מוחלטת - החיים. ודאות יותר מוחלטת אין ברשותו. יודע הוא בהחלטיות שאין למעלה ממנו בהשגתו של האדם – "כי הוא חי וכי הכל חי עמו או כי הוא חי את הכל".<sup>1276</sup> גורדון קובע את הוודאות המוחלטת של החיים כעובדה ראשונה לעומת מסקנתו השלילית של קאנט,

<sup>1273</sup> ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה, עמ' 119

<sup>1274</sup> ש.ש. דיין, יחיד, אומה, ואנושות, עמ' 27; על השקפת קאנט כי עולם הניסיון נטול כל אפשרות להתייחס לפנימיות המושאים, ראה, דויר טרוים, השתוקקות התודעה לעצמיותה, עמ' 265 – 266; יובל, קנט עמנואל, אנצ' עברית, כרך כ"ט, עמ' 479 – 481.

<sup>1275</sup> כתבי אד"ג, ב, 339

<sup>1276</sup> שם, עמ' 179

ביחס לחידה הנצחית של ה"אני" בתור מכיר בלתי מוכר באשר הוא, ומתוך קביעה זו הוא מוצא דרך להגיע לתיאורו של ה"אני" ולהשגת מציאותו ועצמיותו בו בזמן.

הכיצד? נכון הוא ש"האני אינו מכיר את עצמו", אולם, לדידו של גורדון, "הוא חי את עצמו". זו איננה הנחה ספקולטיבית, אלא תיאור עובדה קיומית: האני חי, מרגיש, מכיר, רוצה ופועל בתוך המציאות בממדיה השונים: טבע, אומה, תרבות וחברה בתוך תקופה היסטורית מסויימת. לדעת גורדון, "האני חי ומשיג (ב"חוויה") את הטבע הרבה יותר ממה שהוא מכירו".<sup>1277</sup>

ה"אני" כחלק והמשך של הטבע: "אחד מגילויי החוויה" ה"אני" חי את עצמו בתוך הטבע, כחלק והמשך ממנו, וכפי שהוא חי את עצמו מבלי להכיר את עצמו, ובטרם שיכיר את עצמו, הריהו חי גם את העולם מתוכו ותופסו השגה חיונית גם בטרם שיכיר אותו על ידי שכלו. קיומם של האדם והטבע בזיקה שביניהם- הנתפס באמצעות ההשגה החיונית של האדם (החוויה)- מתואר אצל גורדון כעובדה ודאית שאיננה - כמו חיי האני עצמו - בגדר השערה עיונית, אלא עובדה הניתנת להשגתו הבלתי אמצעית של כל אדם באשר הוא חי.

כאמור לעיל גורדון הושפע מתורתו של קאנט – בהבחנתו בין "ההכרה לחוויה". הוא השתמש בהבחנתו של קאנט בין "התופעות" לבין "הדברים כשהם לעצמם".<sup>1278</sup>

גורדון קובע כי ההכרה השכלית שהולכת מן החלקים אל השלם, ומכירה את השלם על ידי חיבור חלקיו, היא הכרה מנתחת, ודברים אלו של גורדון מזכירים לנו את הגדרת קאנט להכרה הדיסקורסיבית. גורדון מתדמה לקאנט גם כאשר הוא מדבר על כך, ששכלנו המכיר כבול ע"י צורות הכרה מסויימות, ולפיכך אין הוא יכול להכיר עצם שמחוץ ומעבר לצורות אלו.<sup>1279</sup>

גורדון חולק על קאנט גם בהקשר של היחס בין הדת למוסר: "לא לחינם השתדל קנט להוכיח, כי המוסר הוא יסוד הדת ולא להיפך".<sup>1280</sup> הוא שהעמיד הכל על ההכרה הצרופה והמעשית היה מוכרח להחליט כך".<sup>1281</sup> גורדון הסתייג מקביעה זו באומרו כי "מצד עצם מציאות אותה הרגשה בנפש האדם, הרי הדת קודמת [...] היא היסוד ולא

<sup>1277</sup> שם

<sup>1278</sup> שלום רצבי, בין עם לארצו, מסביב לנקודה, עמ' 283; האדם והטבע, עמ' 60

<sup>1279</sup> ברגמן, האדם והטבע, עמ' 11

<sup>1280</sup> רמון, חיים חדשים, עמ' 91

<sup>1281</sup> האדם והטבע, כתבי גורדון, כרך ד', עמ' 121

ההפך",<sup>1282</sup> כלומר גורדון בשונה מקאנט העמיד את המוסר על הרגש הדתי ולא על התבונה.

גורדון קרא תיגר על הרעיון היסודי שבתורות מוסר ראציונאליזם המחפשות נוסחה מעין מתמטית להגדרת הצדק והמוסר, כדוגמת ה"צו הקטיגורי" של קאנט:<sup>1283</sup> "בטבע העולמי אין מקום לצדק ואין צורך בו. החיים השלמים עומדים על האמת שבטבע, שבטבע העולמי והאנושי כאחד, על נאמנותו של כל אדם לעצמו, לטבעו האנושי, לעצמותו העליונה, והצדק אינו אלא שם נרדף לבריאותו הרוחנית של האדם [...]."<sup>1284</sup> הנחתו של גורדון הייתה, כי הפרט הנאמן לעצמותו ממילא ינהג באהבה וביושר עם זולתו ואין לו צורך במשפטי צדק מלאכותיים.<sup>1285</sup>

גישתו המוסרית של גורדון נמנעת עקרונית מקביעה מראש מה חייב אדם לעשות בנסיבות טרגיות, מתוך הנחה שדיון זה מבוסס על השערה דמיונית ואין אדם יכול לשפוט שיפוט מוסרי עד שיגיע לרגע ההתלבטות המוסרית המוחשית עצמה. הדבר היחיד שניתן לומר מראש על ההתנהגות הראויה במקרים של צורך בהכרעה מוסרית, הוא שכל החלטה או פעולה מוסרית נובעת מאחריותו האישית העליונה של נושא הפעולה המוסרית. כלומר, חינוך רגשי יסודי ועמוק ולא הכתבה מראש של פעולה מעשית נדרש על מנת להכין את האדם לרגע כזה. גורדון הביא כדוגמה את יחס האם לילדיה (שהיה בשיטתו שורש ודוגמה לכל המעשים המוסריים). הרגש האימהי על תוצריו השונים מייצג בכתבי גורדון את רגש האחריות העליונה. האם מקיימת את ילדיה והם המשך לה. המעשה המוסרי מוכרע אצלה מתוך תודעת הקשר העמוק בין הנוגעים בדבר, ולא מכוח עקרונות מופשטים.<sup>1286</sup>

<sup>1282</sup> שם

<sup>1283</sup> ע. קנט, הנחת יסוד למטאפיסיקה של המידות: "פעל כך שתמיד תוכל לרצות שהכלל המעשי של פעולותיך יוכל להפוך לחוק אוניברסאלי". קאנט טוען כי מידותיו, תכונותיו ואופיו של אדם לא משנות לקביעה האם מעשה הוא מוסרי או שמא לא. הדבר היחיד שמכריע את הסוגיה הוא רצונו הטוב של האדם. אם אדם מבצע פעולה מתוך רצון טוב, אין זה משנה הדרך בה יבצע את הפעולה, או תוצאתה - העיקר הרצון הטוב.

על פי קאנט, מעשה מוסרי הוא מעשה שנעשה על פי החובה בלבד. פעולה הנעשית מתוך חובה היא פעולה הנעשית מתוך הכרת כבוד לצו הקטיגורי. חובה היא הכרחיותה של פעולה באופן בלתי תלוי במניעין, נטיות, תוצאות ונסיבות. פעולה הנעשית בניגוד לחובה היא פעולה הנעשית בניגוד לצו הקטיגורי. פעולה הנעשית מתוך נטייה ובהתאם לחובה היא פעולה החסרת ערך מבחינה מוסרית. (<https://www.sikumuna.co.il/wiki>)

<sup>1284</sup> האדם והטבע, שם, עמ' 118

<sup>1285</sup> רמון, שם, עמ' 92

<sup>1286</sup> האדם והטבע, כתבי גורדון, כרך ד' עמ' 476 - 477

## השפעת ברגסון על גורדון

ש.ה. ברגמן, קובע במבוא לכרך "האדם והטבע" כי קיימת קירבה רבה בין גורדון לברגסון (שנמנה על הוגי "פילוסופיית החיים").<sup>1287</sup> כשם שגורדון מבחין בין החוויה וההכרה, כך מבחין ברגסון בין הניתוח המושגי ובין ההסתכלות או בין השכל לבין האינסטינקט. יש לציין ששביד המונה את האישים שהשפיעו על גורדון אינו מונה ביניהם את ברגסון<sup>1288</sup> אולי מפני שהאחרון אינו נזכר בכתבי גורדון, אך רוטנשטרייך וברגמן החוקרים הראשונים של גורדון משוכנעים בזיקה שביניהם.

ברגמן ממשיך וכותב, כי שניות זו היא יסודית לתורתו של ברגסון והוא ביטא אותה על ידי שורה שלמה של צמדי מושגים (בדומה לצמדי המושגים של גורדון, ראה לעיל פרק ד'): עליה – ירידה; דחף החיים – החומר; שהות זמן – חלל; הסתכלות – ניתוח מושגי; חירות – הכרח; אינסטינקט – שכל; מטפיסיקה – מדע.<sup>1289</sup>

ברגסון הדגיש כשם שעשה זאת גם גורדון, את הגבולות של השכל, שהוא סטטי ואין ביכולתו לתפוס את התנועה, וכל מה שקשור לתנועה ולפיכך אינו יכול לתפוס את המציאות הממשית עצמה. לכן גורס ברגסון: לא בדרכים המפותלות של המחשבה המושגית נגיע אל הממשות המוחלטת, אלא על ידי קפיצת נחשון ישרה, שתעביר אותנו אל ליבה של החוויה על ידי ההסתכלות. במקום הניתוח המקוטע של הממשות ומרחקנו ממנה תבוא ההסתכלות הישירה, שכן השכל עובד במערכת סמלים, אך ההסתכלות מזדהה עם החוויה עצמה.

יחד עם זאת ברגמן מעמיד אותנו על ההבדלים בין משנותיהם של שני אישים אלו. ברגמן כותב כי "ברגסון התחיל את דרכו במחקרים ביולוגיים והגיע רק במאוחר, בספרו האחרון לידי שיטה של המוסר והדת, ואילו גורדון ראה מלכתחילה את העניינים מנקודת מבט מוסרית-חינוכית. שניהם תפסו אחרת את היחס בין ההכרה לחוויה. אצל ברגסון האינסטינקט הוא כוח עיוור, ואילו אצל גורדון החוויה היא כוח של השגה בעלת תכנים מוסריים".<sup>1290</sup>

אצל ברגסון האינסטינקט הוא קודם כל עשייה ולא השגה. האינסטינקט של ברגסון מזדהה רק בחלקו עם "החוויה" של גורדון, לכן יכול גורדון לייחס לחוויה במשנתו תפקידים עילאיים, כגון יצירת הדת והמוסר, אשר ברגסון לא יכל ולא רצה לייחס

<sup>1287</sup> אנרי לואי ברגסון (1859-1941) פילוסוף יהודי צרפתי משפיע במחצית הראשונה של

המאה ה-20. חתן פרס נובל ל'ש' 1927

<sup>1288</sup> ראה שביד, לבעיית המקורות של משנת גורדון, עמ' 340

<sup>1289</sup> ש.ה. ברגמן, מבוא ל"האדם והטבע", עמ' 14.

<sup>1290</sup> ברגמן, מבוא להאדם והחוויה, עמ' 15.

לאינסטינקט שבמשנתו. אצל ברגסון האינסטינקט והשכל כל כך מנוגדים עד שהפילוסופיה שלו הצמיחה זרמים אשר זלזלו בשכל וראו בו את אויבה של האנושות. ברגסון היה לדעת מקס ברוד אחד המקורות הראשיים של הזלזול בתבונה.<sup>1291</sup> גורדון לא זלזל בכוחה ובתפקידה של השגת ההכרה.<sup>1292</sup>

ברגמן טוען כי אצל גורדון קיימת אמנם הסכנה שהוא מגזים בערך "החוויה", אולם הוא היה יהודי בעל נפש מסורתית, ולא ויתר ויתורים לשנאת התבונה. עמדתו החיובית כלפי התבונה התגלתה מבחינה מעשית כאשר הוא תמך בהקמת האוניברסיטה העברית, רעיון אשר חלק ממנהיגי תנועת הפועלים התנגדו לו. מבחינה עיונית, מתגלה לנו יחסו החיובי לתבונה, בכך שהוא קרא ל"חוויה" גם בשם "השכל הנעלם", כלומר לדעת ברגמן, גם היא אפוא "שכל".<sup>1293</sup>

יש לציין שברגסון מציין בספרו האחרון שיצא 10 שנים לאחר מותו של גורדון מטרות חברתיות דומות לגורדון. כמו כן, יש לציין שלמשל של גורדון המשווה את השכל ללהבה, ואת החוויה לשמן המזין אותה יש מקבילה (אם כי לא מדויקת) בכתבי ברגסון. ניתן לומר כי יש הקבלות רבות בין כתביהם של שני האישים, וכי גורדון כנראה הכיר את תורתו של ברגסון, אך ודאי שאין לדבר על חפיפה בין תורתם.

## מקורותיו היהודיים של א"ד גורדון

אברהם שפירא מציג בספרו<sup>1294</sup> את גישתו למקורותיו של גורדון והוא גורס כי את מקורות משנתו של גורדון יש לראות במורשת התרבות היהודית-היסטורית ובייחוד בקבלה ובחסידות,<sup>1295</sup> הוא מתעלם כמעט לגמרי מעמדת החוקרים, שחיפשו את מקורותיו של גורדון בזיקות להוגים מערביים.<sup>1296</sup> שפירא מציין את נתן רוטנשטרייך כחוקר ראשון שבחן את מקומה של הגותו של גורדון במחשבה היהודית בעת החדשה. לדעת שפירא, פורץ הדרך בכיוון הנ"ל היה שביד, בספרו "היחיד – עולמו של גורדון"

<sup>1291</sup> מ. ברוד, העולם הזה והעולם הבא, הערה 13 "המזלזלים בשכל", עמ' 332.

<sup>1292</sup> ש. רצבי, אנרכיזם בציון, עמ' 196.

<sup>1293</sup> ברגמן, עמ' 13.

<sup>1294</sup> אור החיים ב"יום קטנות", תל אביב, עם עובד, 1996.

<sup>1295</sup> שם, מבוא, עמ' 16.

<sup>1296</sup> נח ברגמן, "מבוא לספר 'האדם והטבע', בתוך האדם והטבע, עמ' 13 – 27.

(תל אביב, תש"ל) ובשורת מאמרים שפרסם אחר כך. מחקרו של שביד הצביע על המקורות של משנת גורדון, במורשת היהודית ובעיקר בקבלה ובחסידות.<sup>1297</sup>

לדעת שפירא, ההתעמתות של גורדון עם חוליי הדת והחברה אינה מתחילה ממקורות חיצוניים. רעיונותיו מקורם במושגים ובערכים של התרבות היהודית לדורותיה. הטקסטים הקלאסיים שלו הם ספרות חז"ל, הזוהר, התפילה וכו', "אך הוא נדרש אליהם לא בבחינת מקורות קנוניים או דוגמטיים, אלא כאל מקורות שהוא מפתח בהשראתם את רעיונותיו.<sup>1298</sup>

### זיקותיו לקבלה ולחסידות

שפירא טוען כי גורדון הכיר בצורה שטחית את משנתם של הוגים אירופאיים כקנט, ניטשה ורבים אחרים, אך אין להשוות את השפעתם עליו להשפעת מקורות יהודיים. שפירא טוען כי מתולדות חייו של גורדון אנו למדים, שהרקע הספרותי עליו צמח הוא החסידות והקבלה. אותם רבדים ספרותיים שהיה אמון עליהם (התנ"ך, ספרות חז"ל, הספרות הקבלית) השתרשו באישיותו הרוחנית והיו לגביו משקעי זיכרון חי ויסודות תודעתו. מקורות אלו הוטמעו בנשמתו והתמזגו בעולם אמונותיו,<sup>1299</sup> אם כי יחסו אליהם הוא "חופשי".

שפירא כותב במבוא לספרו "אור החיים ביום קטנות":

---

<sup>1297</sup> בשנות ה-90 שביד מדגיש את ההבדל בין גורדון לתפיסות הקבליות: לפנינו, איפוא, גירסה אחרת של תורת שפע ואצילות. גירסה שהתהפכה על-פיה. אכן, גורדון הסתמך על תורת האצילות הפנאנטיסטית של הקבלה. הוא אף נזקק בפרוש לכמה ממושגי היסוד המובהקים ביותר שלה<sup>30</sup>. כמובן, הוא לא נזקק לסימבוליקה המסועפת שהיתה מיותרת לגביו, מפני שלא שאף כלל לפענח את המסתורין האלוהי. יתר על כן, הוא הפך את כיוון הזרימה של שפע האצילות עם שזיהה אותו עם תהליכי ההתהוות הבוקעים ועולים מתשתית ההוויה הטבעית-חומרית של היקום. אפשר, איפוא, לטעון כי לפנינו סקולריזציה של הקבלה, המקבילה מבחינות רבות לסקולריזציה שעברה תפיסת הרמב"ם במשנתו הפילוסופית של שפינוזה. אך כשם ששפינוזה הגיע דרך הסקולריזציה הפילוסופית לגירסה אחרת של "אהבת אלוהים שכלית", הגיע גם גורדון, על-ידי סקולריזציה של הקבלה הניאופלטונית, לגירסה אחרת, מהופכת, של דבקות מיסטית. מכל מקום, היעד העליון נשאר לחוות את האלוהי.

Eliezer Schweid, "Prophetic Mysticism in Twentieth-Century Jewish Thought Modern Judaism, Vol. 14, No. 2 (May, 1994), pp. 139-174, Published by: Oxford University Press.

<sup>1298</sup> שפירא, עמ' 17.

<sup>1299</sup> שפירא, עמ' 21.

"נראה שניקותיו, המושגיות והאטמוספירות של גורדון מהמיסטיקה היהודית היו לגביו ספונטניות או מובנות לו מאלהן, אבל בעייתית היא העובדה כי כמעט שאין כלל אזכורים של החסידות בכתביו".<sup>1300</sup>

שפירא מציין במבוא לספרו כי יש לזכור כי א"ד גורדון הוא מבניו של הקיבוץ היהודי ברוסיה. קיבוץ זה היה המושרש ביותר בין כל הקיבוצים היהודיים, במסורת הדורות של תרבות חיים יהודית, וצביונו הרוחני היה תורני עברי לפי השכלתו והכרתו. גורדון נפגש עם המציאות ההיסטורית של זמנו, כשהוא עמוס בזיכרון היסטורי-מסורתי.<sup>1301</sup>

### נושאים מרכזיים במשנתו של גורדון וזיקתם למקורות יהודיים.

בפתח הדיון על ההקבלות בין גורדון לחסידות יש לשים לב כי בניגוד לדרכו של גורדון בנושא ההתחדשות הדתית בא", בחסידות יחד עם עיקרון ההתחדשות הדתית-המהפכנית נשמרה המסורת כמו שהיא, על מצוותיה ודקדוקיה.<sup>1302</sup> יחד עם זאת אין זה פוסל את ההצבעה על היניקות וההקבלות בין משנת גורדון לחסידות לקבלה ולחז"ל.

### האימנציה האלוהית בבריאה

אמונתו של גורדון בנוכחות אלוהית בכל רבדי הבריאה הוזכרה כבר ונידונה בכמה הקשרים. כך, למשל הוא קובע ש"אור החיים הנעלם" הוא בבחינת "זיו המבהיר מתוך הבריאה העולמית כולה" ובדברו על אלוהים שהוא לגביו "איחוד כל הרעיונות וכל הספירות ברעיון "אינסופי" מבהיק מתוך כל השלם והכבוש".<sup>1303</sup> רעיון נוכחותו של אלוהים בבריאה רווח כבר בספרות חז"ל, ובייחוד בגילומיו של המושג "שכינה" שמשמעותו פרסוניפיקציה והעצמה של נוכחות האל בעולם.<sup>1304</sup> גילוי וגלגוליו של רעיון האימנציה האלוהית מופיעים בהגות ימי הביניים עד לקבלה, אך אין בהם כדי להקהות את הטרנסצנדנטיות של האל המקובלת במחשבה היהודית. ביטוי לכפל הפנים הזה מומחש בשירו של ריה"ל: "אנה אמצאך מקומך נעלה ונעלם / ואנה לא אמצאך כבודך מלא עולם".<sup>1305</sup>

<sup>1300</sup> הפנייה ישירה וחיצונית נמצא ברשימתו "מטילי בכבישים", האומה והעבודה, עמ' 576.

<sup>1301</sup> שפירא, עמ' 25 – 26.

<sup>1302</sup> שם, עמ' נ"ט – ס'.

<sup>1303</sup> האדם והטבע, עמ' 134.

<sup>1304</sup> ראה שלום, "שכינה", פרקי יסוד, עמ' 259 – 260, והשווה א"א אורבך, חז"ל – פרקי

אמונות ודעות, ירושלים עמ' 31.

<sup>1305</sup> כל שירי ריה"ל, ח"ג, ההדיר י' זמורה, תל אביב, תש"ו, עמ' 121.

בקבלה הלכו צעד נוסף לכיוון האימננטיות של האל – שם אין מדובר עוד באל פרסונלי וטרנסצנדנטי אלא בעצמויות אלוהיות השורה בכל רובדי הבריאה. ביטוי מובהק לאימננציה האלוהית מוצג בביטוי של הזוהר "לית אתר פנוי מיניה"<sup>1306</sup> אשר החסידות אימצה אותו. בלשונו של שלום: "אלוהים כנשמה או חיות אימננטית של כל נמצא."<sup>1307</sup> רעיון קבלי זה פותח והועמק בחסידות. על יסודו התגבשה תורתה לפיה המציאות הגשמית או החיצונית אינה המציאות המהותית (אגב, רעיון דומה מצאנו אצל טולסטוי, ראה לעיל פרק א'). עצמותן של תופעות העולם היא בפנימיותן. חשיפת העצמות הסמויה מן העין היוותה בסיס לעבודת אלוהים המיוחדת לחסידית, והנוסחאות הקבליות לביטוי האימננציה האלוהית נתמלאו בה בתכנים נוספים. כך למשל לנוסח "ואתה מחיה את כולם" הוסיף הבעש"ט תוספת משמעותית: "את כולם, אפילו את החטא".<sup>1308</sup> התפישה האימננטית של החסידות הושתתה בדרשותיו של מעצב תורותיה החשוב, המגיד ממזריטש: "זה כלל גדול, בכל מה שיש בעולם יש ניצוצות הקדושים. אין דבר ריק מהניצוצות, אפילו עצים ואבנים". או "בכל המעשים שאדם עושה, אפילו עבירה שאדם עושה יש בה מניצוצות השבירה [...] ובשעה שעושה תשובה על העבירה, מעלה הניצוצות האלוהיים שהיו בה לעולם עליון."<sup>1309</sup> המגיד ממזריטש הוא שהקנה לתפישה זו דיוקן אותו המשיכו לפתח הדורות הבאים של החסידות.<sup>1310</sup> תפישת האימננציה החסידית על דבר הניצוצות האלוהיים המחיים את כל רובדי הבריאה תואמת מאוד את אמונתו של גורדון לפיה הטבע רווי חיים ומזוהה עם עצמויות אלוהיות. גם הזיהוי הישיר של הטבע ואלוהים אותו מצאנו אצל גורדון, מוצג על ידי בתי המדרש המרכזיים בחסידות. המגיד ממזריטש מציג זהות של הטבע עם אלוהים באמצעות גימטריה: "הטבע ואלהים בגימטריה"<sup>1311</sup> (=86). רעיון זה מופיע בספר "כתר שם טוב" (זולקווא תקנ"ד) המיוחס לבעש"ט<sup>1312</sup> וכן בעוד מספר מקורות – בספרי ר' יעקב יוסף מפולנאה, ר' אלימלך מליזנסק ועוד.<sup>1313</sup>

<sup>1306</sup> תיקוני זוהר, תיקון נ"ז, צ"א, ע"ב.

<sup>1307</sup> "דבקות" או "התקשרות אינטימית עם אלוהים", דבריו בגו, עמ' 346.

<sup>1308</sup> ראה, דברים בגו, עמ' 346.

<sup>1309</sup> צוואת הריב"ש, ירושלים, תש"ה, עמ' מ"ג. קונטרס זה המיוחס לבעש"ט כולל תורות והנהגות של המגיד

ממזריטש. ראה ז. גרוס ספרות ההנהגות תולדותיה ומקומה בחיי חסידיו של הבעש"ט, ירושלים, תש"ן, עמ' 169 – 178.

<sup>1310</sup> ר' אליאור, תורת האלוהות בדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 25 – 26; ג' שלום, ראשית הקבלה, עמ' 119; החסידות כמיסטיקה, פרק ז' ח'.

<sup>1311</sup> מגיד דבריו ליעקב, למגיד דב בער ממזריטש, מהדורת ר' ש"ץ, עמ' 189.

<sup>1312</sup> כתר שם טוב, ברוקלין, 1972, עמ' 63.

<sup>1313</sup> ראה הפניות אצל הרב מלאדי ח"ב, עמ' 119. מ' טייטלבוים ח"ב ורשה, תרע"ג.



גם בחיבורי שניאור זלמן מלאדי מופיע רעיון האימננציה האלוהית בהקשר עם הגימטריה: "שם אלוהים הוא שם מדת הגבורה והצמצום ולכן הוא גם בגימטריא הטבע לפי שמסתיר האור שלמעלה המהווה ומחייה העולם".<sup>1314</sup>

רעיון האימננציה מופיע בחיבור אחר של שניאור זלמן מלאדי: "והנה, בסידור שבחיו של הקב"ה כתיב והגדול הגיבור וכו', 'הגדול' הוא מידת החסד וההתפשטות החיות בכל העולמות וברואים לאין קץ ותכלית להיות ברואים מאין ליש [...]".<sup>1315</sup>

לדעת שלום, התפיסה החסידית היא אקוסמית ולא פנתיאיסטית, כלומר: אין העולם קיים קיום של ממש, המציאות היא מעין "צעף של מאיה"; המציאות החיצונית אינה אלא אשליה. הקב"ה מסתתר בכמה לבושין ומחיצות והשם יתברך, מלוא כל הארץ כבודו, וכל תנועה ומחשבה הכל ממנו, וכן כל המלאכים וההיכלות הכול נברא ונעשה מעצמותו, ואין שום מחיצה מבדילה בין האדם ובינו.<sup>1316</sup>

### שותפות במעשה בראשית ובהנהגת העולם.

גורדון טוען כי כוחו היוצר של האדם אינו מתוחם רק בעולמו הוא. "נפשו עשויה לחיות מתוך האני של עצמה [...] לתוך גילויי ההוויה כולה [...]". מעין שותפות במעשה בראשית ובהנהגת העולם. בניסוח גורדוני. ברעיון זה לא בא לידי ביטוי רעיון מיסטי חדשני. שורה בו רוחן של תפישות ה"התפשטות" החסידיות. על האדם אומר גורדון "לתת לעצמותו להתעמק ולהתפשט לתוך החיים העולמיים עד סוף ספירותיהן העליונות".<sup>1317</sup>

דומה שבשתי מובאות אלה, כבדומותיהן, יש גם הד לדרשות חסידיות על דבר כוחו של אדם לפעול בעולמות העליונים, להתעוררות והתעלות מעוררות תהליכים מקבילים בעולמות העליונים: "כפי שנתעורר בו [באדם] כך נתעורר למעלה אצלו יתברך [...] וכל העולמות העליונים וכל המידות (בנוסח אחר נאמר: המלאכים) הם ברשותו והוא בהם כמלך בגדוד".<sup>1318</sup> זוהי תפישת החסידות על דבר האימננציה האלוהית בנפש האדם

<sup>1314</sup> תניא, שער הייחוד והאמונה, פרק ו'.

<sup>1315</sup> שם, שער הייחוד והאמונה, פרק ד', וראה על תפישת האימננטיות הזו ג' עד, "אימננטיות טרנסצנדנטלית

ופתרונות הרבי מלאדי, מדור דור, (מהדורה של כתב העת Tradition, חוברת בכורה, ירושלים, קיץ, תשל"ט, עמ' 114 – 126.

<sup>1316</sup> שם, עמ' 346 – 347. ראה גם אצל רחל אליאור, חירות על הלוחות, עמ' 103 – 104.

<sup>1317</sup> "לביהור ההבדל בין היהדות והנצרות", האדם והטבע, עמ' 275.

<sup>1318</sup> מהדורת ר' ש"ץ – מגיד דבריו ליעקב למגיד דב בער ממזריטש, הוצאה ביקורתית עם מבוא, פירוש והערות מאת ר' ש"ץ ש"ץ אופנהיימר, ירושלים, תשל"ו, עמ' 39.

וראינו, טוען שפירא, את טביעות החותם שלה באנתרופולוגיה הגורדונית. גורדון מניח את סגולתו של האדם להתפשט לעולמות העליונים ולהשפיע בהם.<sup>1319</sup>

שפירא כותב כי בולטת אמונתו של גורדון במרכזיותו של האדם בהוויה ובסגולתו "להתפשט לחיים העולמיים עד סוף ספירותיהם העליונות". עד כדי להיות מזוהה עם "הרצון העליון שרשה הנעלם של האלוהות".<sup>1320</sup> תוך כדי כך מפנה אותנו שפירא למקורות התפישה הקבלית על דבר יכולת פעולתו והשפעתו של האדם במערכת הספירות. תפישה זו הועצמה בדרושי המגיד ממזריטש, שאינו מסתפק בציון או בהדגשת יכולתו הפועלת של האדם במערכת האלוהות; הוא אף קובע ש"הכול, בא מהאדם: "דע מה למעלה ממך" פירוש, לדעתו, דע שכל מה שלמעלה הכול הוא ממך".<sup>1321</sup> המגיד קובע שתהליך עילוי העולמות לשרשם מתחיל בצדיק ותלוי באקטיביות שלו. כשהצדיק עושה מעשים טובים ומצוות, ומעלה ניצוצות קדושות "[...] השי"ת אוהב מעשיו מאוד. בזה מקשר חיצוניות העולמות להשי"ת, שהשי"ת שורה בכל מעשיו".<sup>1322</sup> וישנם גם כישורים שבהם ניחן כל אדם מישראל: "תדע כי האדם הוא חלק ממעלה, וכשהוא מדביק מחשבתו למעלה יכול לידע כל שנעשה למעלה, כי כל הדברים הנעשים למעלה עוברים במחשבתו [...] כי הוא יודע לפנימיות של כל הדברים".<sup>1323</sup>

בהתחקות אחר הקבלות ומקורות לתפישת גורדון, מתבלטות זיקותיו למושגים ולתפיסות מבית מדרשו של המגיד ממזריטש; ואף על פי כן שפירא מטיל ספק, אם גורדון הכיר את כתביו של המגיד. הוא משער, כי גורדון ינק מושגים אלו מגלגולן של תורות אלו בכתבי שניאור זלמן מלאדי, או חב"ד בכללה.<sup>1324</sup>

לדעת שפירא: "שדה המערכה העיקרי שאליה אנחנו נחשפים בכתבי גורדון הוא בנשמת האדם.<sup>1325</sup> וממשיך שפירא ואומר: העילוי, ההתפשטות, הזיקות, ההתחברות עם הזולת, עם חברת האדם ועם הטבע הם פועל יוצא מן המאבקים העצמותיים הפנימיים של האדם. ענייננו כאן בתפישה חסידית מובהקת זו שהעבירה את המלחמה שבקבלה בין מערכת האלוהות לבין כוחות הרע, אל פנימיותו של האדם.<sup>1326</sup> התורות החסידיות

<sup>1319</sup> שפירא, עמ' 141.

<sup>1320</sup> "לביורר ההבדל בין יהדות ונצרות", האדם והטבע, עמ' 274: שם, עמ' 275.

<sup>1321</sup> צוואת הריב"ש, ברוקלין, תשמ"ב ס"י קמ"ב.

<sup>1322</sup> תורת המגיד ממזריטש, ח"א, עמ' ק"ו.

<sup>1323</sup> שם, עמ' קמ"ו.

<sup>1324</sup> שפירא, עמ' 280.

<sup>1325</sup> ראה למשל, "לביורר ההבדל בין היהדות לנצרות", האדם והטבע, עמ' 276.

<sup>1326</sup> א. שפירא, "שתי דרכי גאולה בחסידות באספקלריה של מרטין בובר", בתוך: משוואות – מחקרים בספרות; דעה דומה משמיעה רמון וראה להלן.

שעניין המאבק במחשבות הזרות, בדרכי "הכנעה והבדלה והמתקה" ועבודת אלוהים ביצר הרע,<sup>1327</sup> מהדהדות בתורת האדם הגורדונית".

## ה"צמצום" וההתפשטות

גורדון כותב:

"הטוב והרע, וההתפשטות והצמצום, אלה ואלה כאחד מרכיבים את הטבע האנושי, ואין אחד מהם ניתן לביטול ולמחיקה. ההתעלות, "ההתפשטות" אינן נקנות במחיר דחיקת "הצל" אלא בתיאום איתו ומתוך הודיה בו".

לדעת שפירא, כאן מוצגת תפיסה דואלית המוכרת לנו מספרות חז"ל. א"ד גורדון חשש מכוחות ה"צמצום" וכך גם חז"ל: "אמר ר' חנינא בן פז: הקוצים הללו אינם לא מתנכשים ולא נזרעים מאליהם, הם יוצאים ומתמרים ועולים, החטאים הללו כמה צער וכמה יגיע(ה) עד שלא יעלו".<sup>1328</sup> גורדון כותב:

"האגואיסט הגס, כאילו הוא חי את עצמו יותר מן החי חיים עליונים. על פי האמת, אין האגואיסט הגס חי אלא את הספירות התחתונות של עצמו, אבל אינו חי כלל את הספירות העליונות של עצמו. אין האגואיזם הגס אלא צמצום עצמותו של האדם בעוד שהחיים העליונים עומדים על התפשטות עצמותו לתוך כל הספירות וכל העולמות.<sup>1329</sup> ניתן לומר שבצמד המושגים הזה "צמצום" ו"התפשטות" מהדהדים המושגים "קטנות" ו"גדלות" שבקבלת האר"י, שם מזוהה "הקטנות" עם האכזריות ומידת הדין, ואילו "הגדלות" מזוהה עם מידת החסד והרחמים.<sup>1330</sup>

## מהו מותר האדם לפי גורדון?

---

הקבלית ובמחשבת ישראל, עורכים מ' אורון ועי' גודרייך, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 429 – 430.  
<sup>1327</sup> A. Green, "Seek My Face Speak My name" – A Contemporary Jewish Theology p.p 11 – 124. (New Jersey 1992)

<sup>1328</sup> בראשית רבה, מה, ד, מהדורת אלבקי, ירושלים, תשת"ה (ראה ברכות, ס"א, ע"ח; בראשית רבה, כ"ז, ד, שם, ט, ז; קידושין, ל, ע"ב; ברכות, ה, ע"א ועוד. גם מדרשים נוספים מלמדים על גישה זו אך צריך לזכור כי א"ד גורדון לא ציטט אותם, והשווה עם גישות חסידיות ליצר הרע ז' גריס, ספרות ההנהגות, תולדותיה ומקומה בחיי חסידיו של הבעש"ט, ירושלים, תש"ן, עמ' 144 – 145.

<sup>1329</sup> האדם והטבע, עמ' 95.

<sup>1330</sup> פרכטר מרדכי, "לברור המושגים 'קטנות' ו'גדלות' בקבלת האר"י, כרקע להבנתם במחשבה החסידית", ירושלים, מחקרי ירושלים, תשנ"ב, עמ' 171 – 210, ראה עמ' 177.

גורדון רואה את סגוליות האדם כאדון הבריאה המיוחד מכל חי. מעגלי הקיום של כל בעלי החיים הם אינסטינקטיביים ואף היצורים העיליים חסרי תודעה ונעדרי רצון. על רקע זה מתבלט המין האנושי בנבדלותו ובייחודו. סגוליותו של האדם היא לא רק בעצם יחידנותו, אלא גם ביכולתו לעצב את העולם ולראותו בצלם דיוקנו הוא: "כאילו כל ההוויה האינסופית נצטמצמה ובאה לידי גילוי בנפשו החיה והמכירה".<sup>1331</sup>

כוחו היוצר והמעצב של האדם העושה אותו שותף לקב"ה, כרוך באחריות. שני מושגי ערך אלה, האחריות והיצירה מיוחסים זה לזה. מדובר כאן הן באחריות למעגלי היצירה והן באחריות האינסופית למשפחת האדם בכלל. גורדון מכנה אותה "האחריות העליונה", הכלולה במושג "ההתפשטות" שלו ומשמעה הוא זה:

"לא לעשות מה שמביא נזק וחורבן לעם ולאנושות בכלל, לא לעבוד בצבא בכלל,<sup>1332</sup> לא לעשות מעשה אונס וכפייה על פי צו של פרזיטים. לא להשתתף ביצירת דברים משחיתים או מזיקים, וכן הלאה. זאת לא אי התנגדות לרע הנוצרי, אדרבה פה התנגדות לרע בכל תוקף". גורדון כותב שהמלחמה ברע היא תפקידם של העובדים אך היא צריכה להיעשות ללא שפיכות דמים וחורבן.<sup>1333</sup> המלחמה ברע קשורה ל"עבודת החינוך העליון או של העבודה להתחדשות האנושות והחיים האנושיים. כל האמור פה במובן זה, לא בא אלא להראות, מצד אחד, כי העבודה להעמקת רגש האחריות העליונה בנפש האדם היא עבודה פנימית גדולה ועמוקה מאוד. בלי השלטת רגש האחריות העליונה בנפש האדם אין התחדשות אמיתית לאנושות ולחיים האנושיים. עצם רגש האחריות העליונה... כוחו גדול מכל כוח אחר לשים קץ למלחמה ולחורבן, לעושק (וביכולתו) להעמיד את החיים האנושיים על יסוד של יצירה של חירות עליונה".<sup>1334</sup>

אנו רואים כי למלחמה ברע מוקנית משמעות אנושית-חילונית אצל גורדון.

לדעת שפירא בתפישת "האחריות העליונה" של גורדון מהדהדת תפיסת המקורות היהודיים הקלאסיים על דבר אחריותו של כל אדם, כל יחיד ויחיד לבריאה בכללותה: "ת"ר לעולם יראה אדם עצמו כאילו חציו חייב וחציו זכאי. עשה מצווה אחת אשריו שהכריע עצמו לכף זכות... רבי אליעזר אומר בר' שמעון אומר לפי שהעולם נידון אחר רובו והיחיד נידון אחר רובו, עשה מצווה. וראה קהלת רבה, פרשה ז', י"ג.

<sup>1331</sup> האדם והטבע, עמ' 69.

<sup>1332</sup> מאוד מקביל לדבריו של טולסטוי ב"על הפטריוטיות".

<sup>1333</sup> "לביהור ההבדל בין היהדות והנצרות" האדם והטבע, עמ' 315.

<sup>1334</sup> שם, שם, דברים זהים אומר טולסטוי ב"התחייה".

## הקירבה והריחוק בין תורת היחיד של גורדון לתורת היחיד בחסידות ובקבלה.

מכל פרקי הדיון שהוקדשו לתורת היחיד של גורדון ניתן להיווכח במרכזיות הדגש שהוא שם על גאולת היחיד הפרטית. למעשה ניתן לדבר על "תיקון" היחיד. ההיגאלות של היחיד בעילוויו היא הפתח לתיקון מעגלי העולם שבו הוא חי וכן להשלמת הבריאה. שפירא כותב כי אין אנו מוצאים בכתבי גורדון הידרשויות לגאולה אסכטולוגית. עצם ההליכה בגדולות אל מעבר "ליום קטנות" של מעשי תיקון, אינה מתיישבת עם תורתו של גורדון.<sup>1335</sup> שפירא רואה בכך הקבלה לרעיונות החסידות, ולמהפכה הדתית שחוללה החסידות, ששמה דגש על התחדשות אישית פנימית, על התחדשות הנשמה ולא על גאולה משיחית (ראה להלן).<sup>1336</sup>

גם גרשון שלום כותב כי התמורה העמוקה שחוללה החסידות במיסטיקה היהודית מתבטאת בהפיכת התיאוסופיה הקבלית לאנתרופולוגיה ולפסיכולוגיה בייחוס ההתרחשויות שבעולם האלוהות להווית האדם. הסמלים הקבליים משמשים בה לציון תהליכים שבפנימיות האנושית.<sup>1337</sup> בנוסף, בחסידות, לדעת גרשון שלום חלה תמורה ביחס להיבט האסכטולוגי של העבודה הדתית. חל בה מה שגרשון שלום קורא "ניטרליזציה של המשיחיות"<sup>1338</sup> אף שלא התכחשו לגמרי למגמות המשיחיות. בזמנם של אבות החסידות התפתח היבט חדש, אנתרופולוגי של הגאולה – נושא גאולת הפרט, גאולת היחיד, היבט שלא היה קיים לפנייהם במסורת ישראל, קובע שלום.<sup>1339</sup>

שפירא<sup>1340</sup> טוען כי "עיוניו של גורדון בסוגיית ההיגאלות האישית עולים בקנה אחד עם רוח דרושים אמרות ושיחות חסידיות שעניינם תיקון עצמי וגאולה".<sup>1341</sup> שפירא כותב כי במדרשים ובחסידות, כאשר דיברו על האור הגנוז<sup>1342</sup> "היה זה שפע אלוהי שבו ומתוכו ראה האדם מסוף העולם ועד סופו, ומכוחו גם ידע את כל התורה כולה, דהיינו מכוחו של גורם חיצוני-אלוהי נוספה לאדם איכות רוחנית רבת משמעות. אך גורדון מהפך

<sup>1335</sup> שפירא, עמ' 79.

<sup>1336</sup> בפרדס, החסידות, עמ' נ"ט.

<sup>1337</sup> G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism Chap. 8.

<sup>1338</sup> G. Scholem, "The Neutralization of the messianic Element in Early Hasidim" The messianic Idea in Judaism (New York 1971) pp. 176 – 202.

<sup>1339</sup> ג. שלום, "המשיחיות – פרשה שאין לה קץ", (1978), עוד דבר, עמ' 271.

<sup>1340</sup> אני מזכיר שכבר ציינתי שגם שבייד כותב "משקעים רבים יש בסגנונו של גורדון מן המדרש ומן הסידור אבל הפירוש העיוני שנתן להם איננו נובע מהם במישרין (שבייד לבעיית המקורות... עמ' 345 – 351).

<sup>1341</sup> שפירא, שם, עמ' 81.

<sup>1342</sup> ראה שימושו של גורדון במושג זה – "מכתב שלישי לגולה", (1914), האדם והטבע, עמ' 363.

משמעותו של "אור גנוז" זה ודורשו כקיים קיום מתמיד בנפש היהודי. לא מקור חיצוני אלא עצמותו של מקור פנימי.<sup>1343</sup>

גורדון השתמש פעמים רבות בניבים חסידיים כמו "שכל נעלם"<sup>1344</sup> ו"שורש הנשמה".<sup>1345</sup> גורדון מתקרב מאוד למחשבה הקבלית כאשר הוא אומר<sup>1346</sup>:

"יחיד הוא לא רק מחדש ומתקן בעולם העשייה, כי אם מגלה איזה ניצוץ חדש גדול או בעולם המחשבה, היצירה והאצילות. ובאמת אין תיקון חשוב באמת או חידוש חשוב באמת בעולם העשייה שאין לו שורשים בעולמות העליונים".

תוך כדי התבטאות ברורה במונחים קבליים אלו מאמץ גורדון גם את המושגים הקבליים של אצילות ובריאה – יצירה ועשייה המייצגות מערכת קוסמולוגית הכוללת גם את העולמות העליונים לסוגיהם. שפירא מצביע על כך כי גורדון טען: מי שאין לו שורשים בעולמות העליונים הוא עקר בהיבטים מסויימים של החיים:

"יוכל אולי להביא לידי יצירות גדולות מעין בתי חרושת [...] ועוד גדולות ונפלאות, שיש בהן ברכה רבה בעולמנו, אבל כי יביא ברכה פשוטה שלב האדם אומרה ביחידות ובלחש – מסופקני מעט.<sup>1347</sup>

גם בשלוחות נוספות של תורת היחיד הגורדונית מהדהדות תפישות חסידיות. כך למשל המאבק בין "האינסטינקטים העליונים" ל"אינסטינקטים התחתונים" בנפש היחיד, מתלכד עם ביטויים מגוונים של המחשבה החסידית<sup>1348</sup> (יש לציין, כי אפשר למצוא את רעיון המאבק הזה, ובהרחבה, גם אצל טולסטוי בספרו "התחייה" שם מדובר על מאבק בין "הנפש הבהמית" ל"נפש הרוחנית" – א.ק.).

### **מקורות והקבלות בקבלה ובחסידות למושגים "חוויה" ו"הכרה"**

אפשר לומר כי להעדפת השגת "החוויה" על פני השגת "ההכרה" במשנתו של גורדון (אחד הרעיונות המרכזיים במשנתו) ישנה מקבילה מאד חזקה במשנת החסידים. גם אצלם ישנה העדפה ברורה של החוויה הדתית, של האמונה הדתית, על פני הידע התורני.<sup>1349</sup>

<sup>1343</sup> שפירא, שם, עמ' 83.

<sup>1344</sup> ראה "הערכת עצמנו" האדם והטבע, עמ' 233 – 235.

<sup>1345</sup> האדם והטבע, עמ' 44 ועוד.

<sup>1346</sup> "מכתב שלישי לגולה", (1914) האדם והטבע, עמ' 242.

<sup>1347</sup> "מכתב שלישי לגולה", עמ' 342 – 343.

<sup>1348</sup> שפירא, עמ' 88.

<sup>1349</sup> גרשם שלום, זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית, עמ' 342.

כידוע גורדון המעיט בחשיבות הידע המושג באמצעות ההכרה, וחשב את השגת החווייה למשמעותית יותר. שלום מצביע על נטייה דומה ברוב זרמי החסידות, שכולם העתיקו מהתנועה השבתאית את הנטייה להעמיד בראש סולם הערכים את האמונה ולא את הידע.<sup>1350</sup> במקום התמסרות ללימודי התורה ולדקדוק במצוות, היא הדגישה את האמונה התמימה.

דוגמאות נוספות של נוכחות המקורות הקבליים והחסידיים במשנתו של גורדון על היחס בין "ההכרה" ל"חוויה" הן ההקבלה בין משל השמן למאור של גורדון למקבילותיו בספרות הקבלה: "מצד ההרגשה וההכרה שופע אור המתעורר על ידי הלהבה, ומצד החיים הבלתי מוכרים והבלתי מורגשים (החוויה – א.ק.) – השמן למאור, המפרנס את הלהבה לפי צורך פרנסתה בעוד אשר כלי ההרגשה וההכרה הם המנורה שאינה אלא מכונה עם בית קיבול לקבל ולהוליד התחברותם של שני הזרמים, הנובעים משני הצדדים".<sup>1351</sup>

כוונתו של גורדון היא כי בהיות חיץ בין ה"הכרה" לבין ה"חוויה" לא עשויים כוחות הפנים (החוויה) להיות שמן בערה ללהבה (ההכרה). הצמצום השכלי חונק את קולות המעמקים ואז הופכים כוחות החוויה, האמורים להיות מקורות לבהירות ולאור כדרכו של אדם ליצרים ולתאוות.<sup>1352</sup>

שפירא כותב כי משל השמן למאור או משל המנורה ידוע בוריאציות שונות בספרות הקבלה. תצויינה כאן שתי דוגמאות בולטות, שתיהן מהמאה ה-13. הדוגמה הראשונה היא של ר' אשר בן דוד, המתאר את המנורה כמכלול אחדותי: "כולה מעשה אחת, סימן למשך הנמשך מאינסוף הוא האור הוא השמן הנתון בכל נר ונר ועל ידו הם דולקים ומאירים".<sup>1353</sup> קרוב לדורו של בן דוד הוא משלו של רבי יצחק הכהן: "[...] לפתיליה השואבת מהמשמן תמיד וכשרוצין לכבותה שוקעין אותה באותו השמן

---

<sup>1350</sup> דוד אסף, אסתר ליבס, (עורכים), "החסידות השלב האחרון", מחקרי החסידות של גרשם שלום, ירושלים, תשס"ט, עמ' 9-10

<sup>1351</sup> האדם והטבע, עמ' 43.

<sup>1352</sup> שם, עמ' 107.

<sup>1353</sup> "דפים מספר הייחוד לרבי אשר בן דוד ז"ל", הסגולה, (בתוך מקורות לתולדות הקבלה לפני התגלות ה"זוהר") הסגולה, חוברת ב' טבת, תרצ"ד.

שהייתה שואבת ודולקת ומאירה".<sup>1354</sup> שפירא כותב כי ייתכן שגורדון הכיר את משל המנורה מספרותנו ההיסטורית.

### משל השמש והירח.

השמש והירח מסמלים הוויות מנוגדות ומשלימות זו את זו בתפקודן בספרות חז"ל ובספרות הקבלית.<sup>1355</sup> בהיצגו המרכזי של משל זה אצל גורדון, מדומה מצב ההכרה, בהיותה מנותקת מ"מקור החיים" שלה "החוויה", לקור של הירח "שאין לו חמימות משלו ואור משלו, כי אם אור שאול קר".<sup>1356</sup> הוא מזהה את החוויה עם השמש ואת אורה של ההכרה הוא רואה כ"אור חוזר" – אור הירח. הוא מוסיף: "על דרך שאנו רואים למשל את אור הירח, בשעה שאיננו רואים את אור השמש".<sup>1357</sup>

בספרות חז"ל נפוץ מאוד השימוש בסמלי השמש, הירח והכוכבים,<sup>1358</sup> לפעמים במגמה להבליט את עליונותה וראשוניותה של השמש. כך למשל: "מהחמה ולבנה אין אורו של זה דומה לאורו של זה".<sup>1359</sup> אחד המקורות התלמודיים הידועים מבחינת הדגשת ראשוניות החמה הוא זה המקביל את היחסים בין משה ליהושע ליחסים בין שני המאורות, וזאת במדרש המפרש את הציווי האלוהי למשה שייתן מהודו ליהושע (במדבר, כ"ז, כ): "ונתת מהודך עליו, ולא כל הודך, זקנים שבאותו דור אמרו: פני משה כפני לבנה".<sup>1360</sup> המהר"ל מפראג כותב על משל זה: ונמצא למדין פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה, וידוע כי הלבנה מקבלת הזוהר מן החמה, [...] "<sup>1361</sup>

הסימבוליקה של השמש והירח חוזרת ומופיעה בספרות הקבלית לרבדיה. בספר הזוהר, הם מזוהים עם ספירות תפארת ומלכות, כאשר הירח מזוהה עם ספירת המלכות אשר ירדה לתחתית עולם הספירות (תהליך ירידה זו מכונה "מיעוט הירח").<sup>1362</sup> תוך כדי תיאור תהליך ההתמעטות הזה מציג הזוהר את עניו של הירח ביחס לשמש ואת תלותו בה: "[...] כשברא הקב"ה את העולם עשה את הירח ומיעט אורו, שהרי אין לו מעצמו כלום, ומשום שמיעט את עצמו הוא מן השמש ובכוח האורות

<sup>1354</sup> מאמר תשובה על האצילות השמאלית לר' יצחק הכהן, כולל בחיבורו של ג' שלום, "קבלות ר' יעקוב ור' יצחק,

מדעי היהדות ב', ירושלים, תרפ"ז, עמ' 250.

<sup>1355</sup> שפירא, עמ' 11.

<sup>1356</sup> האדם והטבע, עמ' 134.

<sup>1357</sup> שם, עמ' 134.

<sup>1358</sup> ראה מ"ד גרוס אוצר האגדה, ח"ב, ירושלים, תשכ"א, עמ' תקל"ג, ח"ג, עמ' תתקיד – תתקיט.

<sup>1359</sup> ילקוט שיר השירים תתקצב, פרקי דרבי אליעזר, פרק ז ועוד.

<sup>1360</sup> בבלי בבא בתרא, ע"ה, ע"ב.

<sup>1361</sup> המהר"ל מפראג, דרך החיים; שפירא, עמ' 111.

<sup>1362</sup> ראה משנת הזוהר, ח"א עמ' קל"ט.



העליונים [...]”<sup>1363</sup>. השניות של "חמה ולבנה" או "שמש וירח" מופיעה בחלקים שונים של הזוהר.<sup>1364</sup> מושג "מיעוט הירח תופש אח"כ מקום חשוב במיתוס הלוריאני.<sup>1365</sup>

המוטיב של הירח שאין לו כלום משל עצמו שב ומהדהד בספרותה של החסידות, ובייחוד בכתבי חסידות ברסלב:<sup>1366</sup> "עניין קבלת פני תלמיד חכם, כי הלבנה אין לה אור מעצמה כלל, רק היא מקבלת אור מהשמש, היינו על ידי שהלבנה היא כמראה מלוטשת, עי"ז מקבלת אור השמש ומתנוצץ ממנה אור להאיר על הארץ, אך אם זה היה גשמה עב וחשוך בלתי מלוטשת לא הייתה יכולה לקבל אור השמש כלל, וכן התלמיד והרב הם בבחינת חמה ולבנה[...]"<sup>1367</sup>.

המושגים "אספקלריה" ו"מראה" מהדהדים גם אצל גורדון ואף הרעיון שכאשר ההכרה מעוותת היא אינה יכולה לקלוט את אור החוויה.<sup>1368</sup>

### היסוד האישי והיסוד הקיבוצי שב"אני" אצל גורדון ומקורו במחשבת חז"ל

האדם היחיד הוא האבן הראשה בתמונת עולמו של גורדון, קובע שפירא,<sup>1369</sup> אבל יחידים אלה אינם יחידים ביחידותם. הם מושרשים במעגלי השתייכות שהתשתיתי שבהם הוא מעגל העם ("האומה"): זהו מקור העיצוב וההקשר המקיים את רוחו ויצירתו של הפרט. בסוף חיבורו "האדם והטבע" כותב גורדון: "אל הטבע, אל החיים! זאת אומרת אל האומה! החיים האנושיים מתחילים מן האומה, וחיי האומה מתחילים מן הטבע."<sup>1370</sup>

גורדון מתלבט בשאלה האם "האומה" ותרבותה שייכים להכרה או לחוויה. גורדון כותב: "רגש החיים הוא פרטי, הרגשת הצער העונג, בכלל ההרגשה של כל מה שמהווה את החיים הממשיים, היא פרטית. יותר מזה: גם ההכרה, המגלה לו לאדם את כל העולם המגלה לו את עצמו, היא פרטית".

<sup>1363</sup> זוהר, ח"א, קפ"א, ע"א.

<sup>1364</sup> ראה למשל הקדמת ספר הזוהר ח, ע"ב, זוהר ח"א, ל"ג, ע"ב ועוד.

<sup>1365</sup> י. תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ת"א, תש"ב, עמ' קמ"ז.

<sup>1366</sup> "מעשה בשבעה קבצנים", בתוך סיפורי ר' נחמן, עמ' קצז.

<sup>1367</sup> ליקוטי מוהרן קמ"א, קנ"ג.

<sup>1368</sup> האדם והטבע, עמ' 68 – 69.

<sup>1369</sup> שם, עמ' 191.

<sup>1370</sup> זהו משפט הסיום של החיבור "האדם והטבע", ראה האדם והטבע, עמ' 163.

אך נראה כי בהמשך הוא מוצא את יישוב הסתירה: "אבל לתפוס את הכללות השלימה, החיה, שאינה פורמת את האחדות המוחלטת, את החיים שבאחדות... (כוונתו לאומה – א.ק) אין בכוחה (של ההכרה – א.ק) [...] השאלה היא כיצד לפרנס במה שהנפש חיה בו את ההכרה? ושנית כיצד להביא את הנפש לחיות כך?"<sup>1371</sup>

כלומר גורדון חושב שהיחיד החי לעצמו המנותק מעמו, חי רק בכוח ההכרה חיים עקרים ומצומצמים. גורדון חשב את הרגש הלאומי כחלק מנפש היהודי, כחלק מהחוויה שלו. גורדון טוען כי האומה שאליה נולד האדם היא זו שממנה הוא סופג את רכיבי תרבותו ושורשי זהותו:

"כל צורתנו המיוחדת, וכל מקומו המיוחד של היחיד בחיים, מתגלים ומסתמנים מתוך החיים הקיבוציים. ייחודו, עצמותו באופן וברגש, במחשבה, בלשון, בדעות, בשירה, באומנות אינו אלא סגנון מיוחד, עצמי בנוסח הכללי של האופי הקיבוצי, של החיים הקיבוציים מתוך שהקיבוץ יצר בשביל כל הפרטים שבו אופי אנושי, רגש, מחשבה, לשון, דעות, שירה ואומנות אנושיים. הרוח הקיבוצית, החיים הקיבוציים מושלים בעצם פנימיותו של היחיד, ברגשותיו, במחשבותיו [...] אפשר לומר, כי עבודת הרגש השואף להתחדשות של היחיד אינה אלה התסיסה מתוך הפעילות ההדדית של היסוד הקיבוצי והיסוד האינדיבידואלי שבנפשו, כמו שעבודת מחשבתו אינה אלא שיחה עם עצמו, שיחה בין אותם היסודות."<sup>1372</sup>

לשני יסודות אלו – האינדיבידואלי והלאומי – מוסיף גורדון את היסוד האוניברסלי, וטוען כי "אין ביניהם סתירה כלל",<sup>1373</sup> ושני היסודות הראשונים הם מצע לזיקתו של היחיד למשפחת האדם בכללה.

### המקור החז"לי לרעיון השילוב בין היחיד לאומה.

השילוב המיוחד במינו של היחיד והרבים התעצב, לטענת שפירא, בבית היוצר של תרבות חז"ל והוא מצירי היהדות כתרבות. היותו של הנברא בצלם אלוהים הוא אבן הראשה ביהדות, אך אין משמעו שהוא נתפש כיחיד ביחידותו, כיחיד שלעצמו. הפרט והכלל היחיד וציבורו, ארוגים ומשולבים זה בזה. התרכזות או התייחדות יתרה של אדם בד' אמותיו נתפשת כהתבדלות, כפרישה מן הציבור המדלדלת גם את העצמות האישית: "וכשאני לעצמי מה אני", כלשונו הלל הזקן.<sup>1374</sup> חז"ל פסקו: "או חברותא או

<sup>1371</sup> שם, שם.

<sup>1372</sup> האדם והטבע, עמ' 118; ראה גם "מתוך קריאה" (1918) האומה והעבודה, עמ' 295.

<sup>1373</sup> "מכתב שלישי לגולה" (1914) האדם והטבע, עמ' 356.

<sup>1374</sup> משנה אבות.

מיתותא".<sup>1375</sup> כשם שהבהירו בחד משמעויות: "חבורה ומשפחה כך הם דומים לכיפת אבנים. אתה נוטל ממנה אבן אחת וכולה מתרועעת, אתה נותן עליה אבן אחד וכולה עומדת".<sup>1376</sup>

עבודת הקודש היהודית מבוססת על נטילת חלק של היחיד כחלק מהציבור. רוב התפילות מחייבות זימונו של מניין. היהודי פונה אל אלוהיו ומקיים מצוות בהיותו איבר במשפחה, חלק מהמניין, חבר בקהילה או בעדה וכו'. זיקתו של היחיד היהודי למעגלות היחד – ואף כאשר מדובר בציבורים גדולים ובשייכות לעם בכללו היא עובדת יסוד פנימית.<sup>1377</sup>

כל אדם נולד לתוך מערכת המושגים הערכיים וסמלי הזהות של עמו ומתעצב על אדניה. אמונת היהדות מושתתת מאז שורשיה המקראיים על פניית אלוהים ליחיד הארוג והמושרש עמו. עשרת הדיברות פונות אל היחיד, אבל אין זה יחיד כשלעצמו אלא איבר במסלול האורגני של עמו.

מצד שני, העצמות האישית אינה מוקהית בתוככי הציבור וחברת העם, אולי רק בשלב מוקדם, שלב התהוותו של העם במדבר, שבו אלוהים מדבר אל כול העם ולא אל היחיד.<sup>1378</sup> הזיקה ההדדית שבין היחיד לבין הציבור מתבטאת גם באחריות משותפת, בסולידריות כלל יהודית, וביטוייה התמציתי אצל חז"ל הוא "כל ישראל ערביין זה בזה".<sup>1379</sup>

עם ישראל נתפס על ידי חז"ל "הן כגוף אחד כנפש אחת [...] חטא אחד מהן, כולן נענשין [...] לקה אחד מהם כולן מרגישיין [...]".<sup>1380</sup> רעיונות הסולידריות והאחדות התרבותית של עם ישראל מהדהדים גם בעת החדשה בספרי הגות ועיון למשל בספרו של משה הס "רומי וירושלים",<sup>1381</sup> או בדוגמא בולטת אחרת, משנתו של אחד העם, העוסקת באחדותו התרבותית של עם ישראל.<sup>1382</sup> דוגמא אחרת היא משנתו של סולובייצ'יק.<sup>1383</sup>

<sup>1375</sup> בבלי תענית, כ"ג, ע"א.

<sup>1376</sup> בראשית, רבה, ק, ז'.

<sup>1377</sup> שפירא, עמ' 43.

<sup>1378</sup> ראה מ', בובר, "השאלה הנסתרת", תעודה וייעוד, ירושלים, תש"ך, עמ' 239.

<sup>1379</sup> בבלי שבועות ל"א, ע"א; סנהדרין, כ"ז, ע"ב.

<sup>1380</sup> מכילתא דרשב"י, עמ' 139; א"א אורבך, חז"ל, פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 477 – 480.

<sup>1381</sup> מ'. הס, רומי וירושלים וכתבים יהודיים אחרים, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 151.

<sup>1382</sup> אחד העם, מדינת היהודית וצרת היהודים, כל כתבי אחד העם, עמ' קלה ואילך.

<sup>1383</sup> י', ד', סולובייצ'יק, "קול דודי דופק, איש האמונה, ירושלים, תשכ"ח, עמ' 86 – 95.

## האדם נברא בצלם אלוהים

גורדון רואה ברעיון זה את תשתיתה של היהדות ואת תרומתה לעולם, וחוזר עליו פעמים רבות בכתביו:

"באין עם-אדם אין אדם-אדם, אין יחיד-אדם; ומי כמונו, בני ישראל, צריך לעמוד על זה? אנחנו הודענו ראשונה כי האדם נברא בצלם אלוהים, אנחנו צריכים ללכת הלאה ולאמור: העם צריך להיברא בצלם אלוהים [...]"<sup>1384</sup>

הדברים ברורים: האידיאל של העם היהודי מקדמת-דנא היה להידמות לאלוהים בפן המוסרי שלו. זהו פרוש הפסוק והרעיון שהאדם נברא בצלם אלוהים, ופסוק זה מחייב את עמנו.

לרעיון זה יש מקור קבלי כי אף הם דרשו את הפסוק מספר בראשית כי האלוהים עשה את האדם בצלמו ובדמותו:

גרשון שלום כותב: "המקובלים משתמשים בדימוי האדם לא פחות מאשר בדימוי האילן. האמירה המקראית שהאדם נברא בצלם אלוהים נושאת משמעות כפולה מבחינת המקובלים. המשמעות הראשונה היא שכוח הספירות – הפרדיגמה של החיים האלוהיים – קיים ופועל גם באדם [...]"<sup>1385</sup>

## האם ישנו מקור חסידי ליחסו של גורדון אל העבודה?

כידוע רעיון חשיבות העבודה, במיוחד עבודת הכפיים בטבע, הוא רעיון מרכזי במשנת גורדון. במחקר מקובלת הדיעה כי אצל גורדון "העבודה", עבודת הכפיים בטבע, היא הדרך הראשית של הדבקות באלוהים.<sup>1386</sup> בחסידות ישנן כמה דרכי התדבקות בשם, שהעיקרית שבהן היא התפילה, אך קיימת גם דעה הרואה בכל מיני פונקציות יום-יומיות, סוג של עבודת אלוהים הנקראת "העבודה בגשמיות".

שפירא כותב כי ברוב התורות והדרושים של המגיד ממזריטש ושל תלמידיו, שעניינם בגשמיות ("עבודה בגשמיות"), נסובים הדברים על אכילה, שתיה ומעשי יום-יום מסוג זה. אך כמעט לא נזכרת בהם מלאכת כפיים<sup>1387</sup> שפירא כותב כי בנושא של דבקות בה' דרך מלאכת כפיים הוא מצא רק סיפור אחד מבית מדרשו של המגיד, הסיפור על "חנוך תופר מנעלים". יש חשיבות לכך שהסיפור לא נוצר בחוגי החסידות. הסיפור הזה מובא

<sup>1384</sup> שם

<sup>1385</sup> שלום, זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית, עמ' 230 - 231

<sup>1386</sup> שביד, א', "העבודה כמחווה של אהבה", שדמות ל"ב תשכ"ט, עמ' 6 - 17.

<sup>1387</sup> שפירא, אור החיים ביום קטנות, עמ' 240 - 241.

כבר מפי המקובל הימי בימינו, יצחק דמן מעכו: "שחנך היה אושכף, כלומר תופר נעליים, ובכל נקיבה ונקיבה שהיה נוקב במרצע בעור, היה מברך בלב שלם ובכוונה שלמה, לשם ית' וממשיך הברכה למטטרון הנאצל ומעולם לא שכח אפילו בנקיבה אחת מלברך"<sup>1388</sup>

לציפי קויפמן דעה שונה מדעתו של שפירא. היא מצביעה על החשיבות של סיפור זה ושל דמותו של חנוך בחוג תלמידיו של הבעש"ט, אשר זיהו אותו עם חנוך המקראי. היא טוענת כי לצד הסיפורים שנזכר בהם חנוך הסנדלר ישנן מסורות סיפוריות נוספות שונות על הבעש"ט ותלמידיו ומפגשיהם עם בעלי מלאכה עובדי ה' דרך עבודת כפיים. דוגמה מובהקת לכך היא רואה בסיפורו של האומן הנקרא שיפאוואל" כלומר עושה האנפילאות. לדעת קויפמן יש דמיון רב בין סיפור זה לסיפור "חנוך הסנדלר" (לדעתי רב ההבדל ביניהם, שכן בסיפור הראשון, לא עצם עבודתו של עושה האנפילאות מרשים את הבעש"ט אלא צדיקותו והקפדתו על מצוות הדת, למרות חיי העבודה הקשה שלו). אך לדעת קויפמן המוטיב של חנוך תופר הנעליים, שהתגלגל במסורת היהודית קודם לחסידות "פותח פתח בחסידות ל"גילדה" שלימה של בעלי מלאכה, הנתפסים כיחידי סגולה, כמודלים לעבודת ה' באופן טוטאלי מתוך העשייה בעולם הזה"<sup>1389</sup>. כאמור אינני מסכים עימה.

שביד בספרו "היחיד – עולמו של גורדון", מצביע על היחס הרליגיזי של גורדון לעבודת הכפיים. לדעתו ביסוד הערגה לטבע ולעבודה אצל גורדון, עומד, כמו אצל ביאליק, "רעב החיים של יליד העיירה המזרח אירופית" והוא מצטט את שירו של ביאליק "בשדה" המכיל את הגעגוע לטבע ולעבודה יהודית. אך מצד שני שביד טוען כי תביעתו של גורדון לעבוד מתוך "כוונה", עבודה לשמה, ללא מחשבה על הרווח וההנאה שלאחרי העבודה באה ממקור חסידי<sup>1390</sup>. "לגבי א"ד גורדון זו (העבודה) הייתה מלאכת קודש כפשוטה. היא העבודה שאדם עובד עם הציבור לפני בוראו, כמתעטף בתפילה. [...] במובן הזה הדתי המקור, ובו בלבד, יהיה נכון לסכם את כל משנת א"ד גורדון לאמור: על דבר אחד, שהוא כללות הכל, עומד עולמו של האדם – על העבודה"<sup>1391</sup>

מכל מקום, לפי שביד גורדון שיווה לעבודה משמעות רליגיזית<sup>1392</sup>. כלומר: הוא תפס את העבודה כפולחן, כדרך **לדבקות במוחלט**, (עצם חיפושו אחר ה'דבקות' וה'כוונה'

<sup>1388</sup> מובא אצל צ. קויפמן, "בכל דרכיך דעהו", 217

<sup>1389</sup> שם, עמ' 273 - 274

<sup>1390</sup> שביד, "העבודה כמחווה של אהבה, עמ' 9, 11

<sup>1391</sup> העבודה כעקרון הצמיחה של החיים הקיבוציים", היחיד, עולמו של גורדון, עמ' 183 - 185  
<sup>1392</sup> שביד נסמך בעיקר על חיבורו של גורדון, "פתרון לא ראציונלי", האומה והעבודה, עמ' 88 - 102; לדעה זו שותף שמואל אלמוג, הכותב כי "רעיונותיו של א"ד גורדון חדורים רוח מיסטית,

כיחס הנכון לעבודה מצביע על חשיבה במושגים חסידיים – א.ק). גורדון הדגיש כי היחס לעבודה צריך להכיל בקרבו את "הדבקות" ואת "הכוונה", מושגים הלקוחים מעולמה של החסידות<sup>1393</sup> אבל עם זאת הכוונה היא לעבודה כפשוטה.

## רעיונות חדשים בלבושים מסורתיים

גישה שונה מגישתו של שפירא על הזיקה של גורדון אל המקורות היהודיים המסורתיים מבטאים ד. כנעני<sup>1394</sup> ועינת רמון.<sup>1395</sup> כנעני טוען שהשימוש הרב שגורדון עושה בלשון קבלית חסידית נובע מכך, שגורדון ברצונו לבטא את חוויותיו המיסטיות ואת משנת הדת החדשה שלו, נזקק לשפה הדתית עליה חונך וגדל.

דברים אלו מקבלים חיזוק מצידו של החוקר פראודפוט הכותב: "רגשות ומעשים דתיים שהתגבשו בתרבות שקיבלה על עצמה את ההנחה של אמונה בשלטון האל, יכולים להישמר ולהיות מועברים לאחרים, גם כאשר אין הם מקבלים את אותן האמונות [...] במצב כזה, הרגשות יקדימו פסיכולוגית, את המושגים והאמונות, אם כי על-פי ההגיון הם תלויים בהם"<sup>1396</sup>

סטיבן כץ במחקרו ההשוואתי על מיסטיקה בתרבויות שונות מוכיח, כפראודפורט, שקיים קשר אמיץ בין התנסויות מיסטיות ומסורות, שפות וממסדים דתיים, וכל התנסות מיסטית נשענת על השפה הדתית ועל התרבות שעל קרקעה צמחה.<sup>1397</sup>

באשר לגורדון, טוענת רמון, כינונה של שפה דתית מודרנית על מטבעות לשון דתיים עתיקים מעניק לה מימד של אותנטיות, ושורשים בתרבות הדתית של הקהל המורד

---

המאצילה על חיי העבודה בארץ מן הקדושה של פולחן דתי" (אלמוג, ערכי דת בעלייה השנייה, בתוך: ציונות ודת, עמ' 298); ראה גם נ. רוטנשטריך, המחשבה היהודית בעת החדשה, ב, עמ' 278.

<sup>1393</sup> דוד אסף, אסתר ליבס, (עורכים), "החסידות השלב האחרון", מחקרי החסידות של גרשם שלום, ירושלים, תשס"ט, עמ' 10  
<sup>1394</sup> ד. כנעני, העלייה השנייה העובדת ויחסה לדת ולמסורת, תל-אביב, המכון לחקרי עבודה וחברה, 1976, עמ' 56 – 64.

<sup>1395</sup> רמון, ע', חיים חדשים. דת, אמהות ואהבה עליונה בהגותו של א"ד גורדון, ירושלים: הוצאת כרמל, 2007

<sup>1396</sup> W. Proudfoot, Religious Experience, Berkeley: University of Kalifornia Press, 1985,

p. xv

<sup>1397</sup> S.t. Katz, 1980, pp. 3 - 60

בדת, שעודו נטוע בתרבות שעיצבה אותו. כך גורדון מטה את המונחים הדתיים הישנים לפרשנויות מודרניות המפקיעות מן הממסד הדתי את שליטתו בשפה זו<sup>1398</sup>

לדעת רמון גורדון השתמש במושגים מתחום המקרא והיהדות, היפך את משמעותם וכך יצר שפה דתית חדשה, תוך שהוא נותן למושגים אלו משמעות חדשה<sup>1399</sup>. רמון מדגימה את טענתה על שורה של מושגים מסורתיים שבהם השתמש גורדון:

"חוויה" – זהו מושג שגורדון יצר, מילה כזו לא הייתה לפניו בעברית. גורדון בהסברו למושג שחידש קושר אותו עם דמותה של חווה המקראית "אם כל חי" ועם המושג "הוויה" המשמש בלשונו של גורדון שם נרדף לאלוהים. כלומר הוא טבע מתוך המקורות המקראיים והקבליים מושג חדש, שלא היה ביהדות לפניו, המדבר על כוח ההשגה האינטואיטיבי של האדם את ההוויה.<sup>1400</sup>

שימוש של גורדון בארבעה מושגים קבליים מרכזיים אינסוף, ספירות, צמצום והתפשטות נעשה גם הוא, לטענתה, בדרכים ובמתן משמעויות מיוחדות לו השונות מן המשמעויות המוכרות לנו בספרות הקבלית לגווייה. לטענת רמון, מטבעות לשון קבליות אלו הביאו חוקרים כמוקי צור כ.א. שביד, א. שפירא וי. קויפמן לפניהם, לקשור בין הגותו של גורדון ובין הקבלה והחסידות<sup>1401</sup> למרות שזהו קשר לשוני ולא קשר רעיוני.

את עשר הספירות בקבלה, תפס ג. שלום, כתיאורים סימבוליים של האלוהים ההולך ונפרש, אשר משתלשלות באופן הירארכי מהאינסוף דרך ספירת כתר וספירת מלכות הנמוכה הנשית<sup>1402</sup> חידושו של גורדון, לפי שביד הוא בהשקפה כי השפע האלוהי שופע ממעמקי הטבע הארצי אל הספירות העליונות של היצירה הרוחנית.<sup>1403</sup> אך לדעת רמון "המהפכה" של גורדון נוגעת להיבט חשוב יותר. הוא השתמש במילה 'ספירות' כמילה נרדפת למישורים ותחומים של הקיום האנושי ושל הנפש האנושית, ולא דווקא באלהות. גורדון שרטט את קווי המתאר של הנפש האנושית במונחים קבליים, ובכך ניכרת חריגתו ממקורות אלו ע"י שימוש חדשני שעשה במושגים אלו.<sup>1404</sup>

<sup>1398</sup> רמון, חיים חדשים, עמ' 156 - 157

<sup>1399</sup> רמון, חיים חדשים, עמ' 158

<sup>1400</sup> שם, עמ' 158 - 159

<sup>1401</sup> י. קויפמן, "ביקורת תורתו של גורדון", מאזנים, י"ז, 3, כסלו, תש"ד, עמ' 129; מוקי צור, "פירושים וגישות למשנת א.ד. גורדון", שדמות 24, (חורף תשכ"ז), עמ' 110 - 112; א. שביד "לבעיית המקורות של משנת גורדון" ראה ביבליוגרפיה; א. שפירא, אור החיים ביום קטנות, ראה ביבליוגרפיה.

<sup>1402</sup> Scholem, G, Major Trends in Jewish Mysticism, New York : Schocken Books, 1954, pp. 214 - 217

<sup>1403</sup> א. שביד מולדת ארץ יעודה, תל-אביב, עם עובד, תשל"ט, עמ' 184 - 185.

<sup>1404</sup> רמון, עמ' 162

יצירתיות לשונית-פרשנית דומה גילה גורדון בפרשו מחדש את המושגים הקבליים "צמצום ו"התפשטות". כידוע, בקבלה הלוריאנית ה'צמצום' הוא נסיגת אלוהים לתוך עצמו כדי לאפשר יצירתו של יקום.<sup>1405</sup> כמו במושג 'ספירות' כך גם במושג 'צמצום', גורדון, מעביר אותו לזירת ההתרחשות בנפש האדם, ולא באלוהות, טוענת רמון. כך גם למושג 'ההתפשטות' גורדון נותן משמעות אחרת מאשר זו המופיעה בחסידות. א. שפירא טוען כי המושג 'התפשטות' אצל גורדון הוא גלגול של מושג חסידי "התפשטות הגשמיות", אשר פרושו הוא שחרור נפש האדם מהמסגרת הפיזית שלו, קרבה מוחלטת לאלוהים ע"י ביטול הגשמיות. יכול להיות שמשם שאב גורדון את המושג ה'התפשטות' שלו, אך ראינו כבר לעיל שתכונת ההתפשטות מוסבת בעיקר על התנהגות האדם, ופירושה חריגה מהאנוכיות, מההתנהגות החומרנית, אל עבר התנהגות של אחריות לזולת, נתינה ואהבה.<sup>1406</sup>

## סיכום

אפשר להצביע על כמה כיווני חשיבה ומושגים שגורדון אימץ מן החסידות, אם כי הוא נתן להם כיוון, או משמעות שונים:

א. החסידות העמידה בראש סולם הערכים הדתי את "הדבקות". את החוויה המיסטית. את השאיפה להגיע למגע ישיר ואינטימי עם האלוהות, ולא מתוך השגה שכלית, אלא מתוך התנסות ישירה<sup>1407</sup>. אצל גורדון מושג "הטבע" החליף את מושג האלוהות, אבל הוא בהחלט ראה בעבודת האדמה התנסות באל, ובעבודה עצמה סוג של דבקות באלוהים.

ב. כאמור, דרך המלך לעבודת האל, ולהתנסות באל אצל החסידים היא הדבקות. אך בעוד שהדרך הראשית למצב של דבקות אצל החסידים היא התפילה, אצל גורדון הדרך לדבקות היא העבודה בטבע.

ג. החסידות דגלה בדימוי אימננטי של האלוהות, וגם העולם כולו מתקיים בזכות החיות השופעת מתוך האינסוף האלוהי.<sup>1408</sup> החסידות אימצה את הביטוי מה"זוהר": "לית אתר פנוי מיניה". כלומר, היא דחתה את הדימוי של אלוהים טרנסצנדנטי. את התפיסה הזו אימץ גורדון במלואה. אך החסידות מתפללת לאל טרנסצנדנטי ומקיית את כל חוקי ההלכה, דברים שגורדון לא קיבל.

<sup>1405</sup> ראה משה אידל, 'על תולדות המושג צמצום בקבלה ובמחקר', מחקרי ירושלים במחשבת

ישראל, תשנ"ב, עמ' 59 - 112

<sup>1406</sup> לברור ההבדל בין היהדות והנצרות, האדם והטבע, עמ' 275

<sup>1407</sup> עמנואל אטקס, מהפכות, עמ' 116

<sup>1408</sup> שם, עמ' 117



ד. החסידות הדגישה שתנאי מוקדם לדבקות הוא מאמץ האדם להתעלות ולהגיע להזדככות מוסרית. גורדון אף הוא דרש זאת במאמרו החוזר שוב ושוב: "קדושים תהיו".

ה. החסידות התנערה מן הפרישות והסיגוף כדרך לעבודת האל והשגת הדבקות, כפי שהיו אצל המקובלים בדורות שקדמו לה<sup>1409</sup>. ראינו לעיל שגורדון התנגד לפרישות שהייתה מקובלת בנצרות ובבודהיזם.

ו. החסידות סברה שהאדם יכול לעבוד את אלוהים לא רק ע"י קיום מצוות, אלא ע"י אכילה, שתיה, שירה וריקודים ("העבודה בגשמיות")<sup>1410</sup>. גם אצל גורדון אין הפרדה בין קודש לחול, ואת האל עובדים לא ע"י מצוות אלא ע"י עבודה.

ז. החסידות ייחסה ערך גדול ל"כוונה", עד כדי אמונה שהכוונה יכולה להעלות את התפקודים היום-יומיים למדרגה של קדושה<sup>1411</sup>. ראינו לעיל כי גורדון החשיב מאד את הכוונה של החלוצים בבואם לעבוד את עבודת האדמה.

ח. הדמות האידיאלית מבחינה רוחנית דתית, אצל החסידות, אינה התלמיד חכם. אלא המיסטיקן, "הצדיק"<sup>1412</sup>, אך גורדון גרס כי החלוץ הוא הדמות האידיאלית, וגרס שיוויון ערך בין בני האדם.

---

<sup>1409</sup> שם, עמ' 118

<sup>1410</sup> שם, שם

<sup>1411</sup> שם

<sup>1412</sup> שם, עמ' 119

## סיכום יניקתו של גורדון ממקורות נוספים

לאור העושר הרעיוני העצום שבתורת גורדון, ולאור עושר המקורות שהוא הושפע מהם מתעוררת שוב השאלה: האם ניתן לאתר את מקורם המדויק של המושגים והמונחים מהם נבנתה משנה מקורית זאת? בהקשר זה, עלינו להתייחס לשני העולמות התרבותיים מהם ינקה מחשבתו של גורדון: ההגות המערבית המודרנית, והמסורת היהודית.

מבחינת הבטחון בהיכרותו עם מקורות מסויימים עלינו לתת עדיפות לאלה שאליהם התייחס במישרין בכתביו כגון שפינוזה, קאנט, שופנהאואר וניטשה, אך יש להביא בחשבון גם מקורות שלא נקב בשמם. למשל, ברור שהוא ניזון מההגות היהודית לדורותיה, והשתמש שוב ושוב במטבעות הלשון שלה, למרות שלא נקב בשמם של מקורות קבליים וחסידיים..

ראינו כי גורדון ניזון ממקורות רבים, אם כי את כולם עיבד ברוחו. ראינו שגורדון אימץ חלקים ממשנתם של הוגים רבים, ובמקביל התעמת עם תורתם. כך הוא המקרה של מרקס, שגורדון לקח ממנו את ההכרה בעוול הנגרם לעובדים, איך מצד שני שלל את תורת מלחמת המעמדות שלו. כמו-כן הוא הושפע מברדיצ'בסקי ומברנר למרות שהרבה להתעמת איתם.

כך לגבי ניטשה, שגורדון אימץ את רעיון האישיות האותנטית שלו, אך שלל את תורת האדם העליון, והרצון לשליטה כיצר העליון של האדם, והעלה מולם את רעיון המוסריות ו"ההתפשטות" כסוגים של אלטרואיזם.

כך הדבר לגבי קאנט, שגורדון קיבל ממנו את הקביעה שבעזרת ההכרה לא נגיע ל"דברים כשלעצמם", וגם לא אל פנימיותו של האדם. אך לדעת גורדון פתוחה לפנינו הדרך להכיר את האדם באמצעות השגת החיים. כמו כן גורדון דחה את הרלוונטיות של הצו הקטגורי, ואת ערכן של תורות המוסר למיניהן.

אם כי ראינו הרבה הקבלות בין משנת גורדון לרעיונות הקבלה והחסידות, אעיר כמה הערות ביקורת כלפי האסכולה הרואה את מקורותיו החשובים של משנת גורדון בקבלה ובחסידות. לטענתי גורדון השתמש יותר ב"לבושיה" הסגנוניים-מושגיים, ופחות בתכניה הרעיוניים. לגבי יניקתו ממקורות קבליים, כבר שביד סבר שיתכן שגורדון מבטא תכנים פילוסופיים מערביים וחוויות נפשיות בלבושים קבליים, וכך הוא כתב בסופו של מאמרו החשוב על מקורותיו של גורדון: "כל שלמד בתחומה של הספרות המסורתית, שיקף בתכנים שקיבל ממקורותיו החיצוניים. התוצאה הייתה, שיקופו של עולם מסורתי

בהוויה חיצונית וזרה לו. הוא הטעם שבגללו ראוי לדבר בעיקר על הקבלה ולא על חפיפה בין משנתו של גורדון למקורות המסורתיים שמתוכם ינק<sup>1413</sup>.

למעשה טענתו זו של שביד מטילה ספק ביניקה הרעיונית של גורדון ממקורות יהודיים. היא משיקה לדעתו של כנעני, הטוען כי גורדון נתן ביטוי לחוויותיו המיסטיות בשפה הלקוחה מהמסורת: "[...] אין גורדון מדבר בזיקה של התחייבות כלפי התכנים שבספרות ובלשון המסורתיים, אלא בהרגשה שלשון זו דוקא מבטאת אותו באורח ישיר וממצה".<sup>1414</sup> שביד מוסיף, עם שהוא שם דגש על החוויות הנפשיות של גורדון, שד. כנעני הגדירן כחוויות מיסטיות: "זוה עוקצה של השקפתו על הלשון, שאין היא נתפסת בעיניו כגורם מעצב את המחשבה מבחוץ, אלא כגורם לנביעה מבפנים, גורם שעל ידו ידיו מתגלה השפע הפנימי של חיי הנפש".<sup>1415</sup> באותו עמוד מוסיף שביד את הדברים הבאים המבטאים את דעתו כי יניקתו של גורדון מן המקורות היהודיים אינה יניקה של ממש. לכל היותר מדובר כאן על השראה: "הוא הדין ביחסו של גורדון אל המקורות הספרותיים הקרובים לו ביותר. למעשה אין הוא תופסם כמקורות, במובן המדויק של המונח הזה, כי המקור האמיתי הוא לדעתו – הנפש, נפשו של כל יחיד העומד מול יצירות זולתו. היצירה הספרותית משקפת את נפש הקורא ומסייעת לה להביע את עצמה, ומכאן ואילך לא הכתוב, ולא דיוק כוונתו מצד המחבר עיקר, אלא מה שיכולה הנפש לגלות בעצמה על ידיו".<sup>1416</sup> אפשר להדגים את הדברים האלו במה שגורדון אמר על התנ"ך: "הן בשבילנו גדול ערך התנ"ך לא כל-כך במה שאמר, כמו במה שלא אמר, במה שאנחנו או הדורות הבאים אחרינו עתידים לאמור מתוכו [...] חושבים אנחנו כי בגלותנו רעיונות חדשים בתנ"ך הרי אנחנו מפרשים אותו. אבל על פי האמת הדבר הוא להיפך: התנ"ך הגלוי הוא הפירוש לתנ"ך הנעלם שבתוך נשמתנו"<sup>1417</sup> אפשר להבין כי גורדון דגל בתפיסה יצירתית של המקורות, ולא ייחס להם סמכות "רבנית".

רמון מחזקת תפיסה זו בכותבה: "באשר לגורדון, כינונה של שפה דתית מודרנית על מטבעות לשון דתיים עתיקים מעניק לה מימד של אותנטיות, ושורשים בתרבות הדתית של הקהל המורד בדת, שעודו נטוע בתרבות שעיצבה אותו. כך גורדון מטה את את המונחים הדתיים הישנים לפרשנויות מודרניות המפקיעות מן הממסד הדתי את שליטתו בשפה זו".<sup>1418</sup>

<sup>1413</sup> שביד, לבעיית מקורותיו... עמ' 351.

<sup>1414</sup> היחיד..., עמ' 87

<sup>1415</sup> ש

<sup>1416</sup> שם; וראה, "א.ד. גורדון, "מכתב שלישי", האדם והטבע, עמ' 364

<sup>1417</sup> שם.

<sup>1418</sup> רמון, חיים חדשים, עמ' 156 - 157

יש להדגיש שוב שכמה מהרעיונות המרכזיים של גורדון אינם מצויים בתורות הקבליות-חסידיות:

- א. אצל גורדון "העבודה", עבודת הכפיים בטבע, היא הדרך הראשית של הדבקות באלוהים. בחסידות ישנן כמה דרכי התדבקות בשם, שהעיקרית שבהן היא התפילה. אמנם גם כל מיני פונקציות יום-יומיות, "העבודה בגשמיות" הן דרך להתקרב לאלוהים. העבודה, עבודת הכפיים כמעט שלא נזכרת ביניהן<sup>1419</sup>. למעשה, ראינו (לעיל) כי שפירא "מודה" כי עבודת הכפיים כמעט ולא נזכרת בין הדרושים והתורות של "העבודה בגשמיות" החסידית<sup>1420</sup>, וזאת בניגוד למרכזיות עבודת הכפיים אצל גורדון, (ואצל טולסטוי), שעבודת הכפיים היא מן הדרכים הראשיות לגאולת האדם.
- ב. אצל גורדון רעיון ההידבקות באל, דרך הקשר עם הטבע, מאד מרכזי במשנתו, כי האל זהה לגמרי עם הטבע, והאל האישי מתבטל לגמרי בתורתו. ניחם גרוס, סבור כי זיקה זו אינה חלק מהותי ומרכזי של התורה החסידית. הבלטת יסוד זה, אם כי היא נסמכת על מקורות חסידיים ברורים ובראשם מעשיות בשבחי הבעש"ט ואיפיונים מחייו של ר' נחמן מברסלב, היא תדמית שיצר לחסידות הזרם "הניאו-חסידי" שראשיו פעלו בתחילת המאה העשרים (מ. בובר, מ.י. ברדיצ'בסקי, יצחק ליבוש פרץ, שמואל אבא הורודצקי)<sup>1421</sup> בחסידות איננו מוצאים את הרעיון הזה. למרות הרעיונות על האימננטיות של האל בטבע, תפיסת הדת של החסידות והקבלה. החסידות היא פאנאטיאיסטית ולא פנתאיסטית<sup>1422</sup> והיא כוללת היצמדות להלכה. לעומת זאת הרעיונות של הקשר עם הטבע כדרך להתקרב אל האל יש להם מעמד מרכזי בספרות ובשירה העברית החדשה<sup>1423</sup>, ובמשנתם של גורדון וטולסטוי.
- ג. בעוד שגורדון הטיף להיפרדות מהמסורת היהודית הנורמטיבית, מבחינת קיום המצוות וההלכה, החסידות הכירה בתורה ובהלכה על כל מצוותיהן ודקדוקיהן, והסתפקה בהארה מחודשת של המצוות והתורה.<sup>1424</sup> לפי גורדון היחס הדתי יכול

<sup>1419</sup> ראה דיונה של צ. קויפמן דעות החוקרים על ה, עבודה בגשמיות" בחסידות. היא סוקרת את דעותיהם של מ.בובר, ג. שלום, ר. אליאור, י.תשבי ואחרים. אף אחד, (חוץ ממנה) מהם לא חושב כי בחסידות העבודה הפיזית נחשבה כחלק מ'העבודה בגשמיות' (צ. קויפמן, בכל דרכיך דעה, עמ' 236 - 247

<sup>1420</sup> שפירא, אור החיים, עמ' 240

<sup>1421</sup> ניחם רוס, מסורת אהובה שנאה, באר שבע, הוצאת ספרים של אוניברסיטת בן-גוריון

בנגב, תש"ע, עמ' 113

<sup>1422</sup> שלום, "דבקות" או "התקשרות אינטימית עם האל", דברים בגו עמ' 179 - 186

<sup>1423</sup> שפירא, עמ' 280

<sup>1424</sup> מ. בובר, בפרדס החסידות, עמ' ס'

לבוא על ביטויו אך ורק מתוך ספוטאניות, ואין לקבוע לו שום דפוסים חיצוניים ערוכים מראש:<sup>1425</sup> גורדון סבר כי הפולחן נאמן לתפקידו כל זמן שהוא מבטא במישרין את החוויה, ואילו תהליך ההתמסדות העובר על הדת מאבן אותה וסופו שהוא בולם את החוויה במקום שיבטא אותה<sup>1426</sup> גורדון סבר כי בעטיה של הגלות חלה התאבנות של הדת היהודית, ויש לחדש בארץ את הקשר הישיר בין החוויה לאופני הבעתה. אך הוא לא התכוון לחידוש ההלכה ממקורותיה, אלא התכוון לחידוש עבודת האל במישרין, באורח ספונטאני, מתוך עומק חווייתו של היחיד, העומד בתוך עמו ובארצו, וצר למסורת צורה חדשה כפי שמתבקש לו בכל עת.<sup>1427</sup>

---

<sup>1425</sup> שביד, היחיד, עולמו של א.ד. גורדון, עמ' 85

<sup>1426</sup> שם, עמ' 86

<sup>1427</sup> שם.

## סיכום - התיזה של חיבור הזה

בחלק זה של חיבורי רציתי לסכם את התמודדותי עם השאלה המרכזית של עבודה זו: מהן נקודות השיתוף בין משנותיהם של טולסטוי וגורדון, ומהן נקודות הריחוק או הניגוד בין משנותיהם, מבלי לחזור על הדיון המפורט שלעיל.

קשה לקבוע בודאות מה הייתה השפעתו של טולסטוי על גורדון, למרות כל המקבילות ביניהם שהצבענו עליהן בעבודה זו. אני מכיר בכך כי גורדון שאב את דעותיו ובנה את השקפתו ממקורות רבים נוספים: המסורת היהודית לרבדיה השונים, כולל מקום מיוחד לקבלה ולחסידות, ההגות הציונית בת זמנו והדיאלוג הפורה עם אנשי הרוח של התנועה הציונית, הפילוסופיה של העת החדשה, כולל חשיבות רבה במיוחד לעמנואל קנט ולפרידריך ניטשה ולהוגם של "פילוסופיית החיים".

לכל רעיון המופיע במשנתו של גורדון יכולים להיות כמה "אבות" או מקורות מגוונים, והיות וגורדון לא נהג כמעט לציין את מקורותיו, וגם את כל החומרים ששאב מאחרים עיבד ברוחו, לכן אנו נתקשה לפעמים להכריע מהו המקור שהשפיע עליו בכל תחום.

יחד עם זאת ניתן להצביע על נקודות שיתוף ברורות ביניהם:

א. תפיסת הדת של שניהם הייתה תפיסה של "דת פנימית", דת שהם פיתחו מתוך אישיותם והכרתם, שמרדה בתפיסת הדת המקובלת בחברתם. תפיסת האלוהות שלהם היא תפיסה פנתיאיסטית, המדגישה את נוכחות אלוהים בטבע ובנפש האדם, ומבטלת את קיום "האל האישי" והאל הטרכנסצנדנטי.

ב. תפיסת האדם אף היא דומה: בנפש האדם קיימים שני כוחות, כוח "הצמצום" הדוחף את האדם לאנוכיות לניכור, לניצול הזולת, לחומרנות, מה שמכונה אצל טולסטוי "תודעה בהמית". מולו יש באדם כוח של אהבה לדעת טולסטוי, כוח שגורדון מכנה אותו כוח "ההתפשטות" הדוחף את האדם לנתינה לזולת לאחריות ולאהבה. שני ההוגים אינם מאמינים בשכל האנושי, או ב"הכרה" ככלי התודעתי שבאמצעותו תופס האדם את "הסדר" השולט ביקום או בהוויה. את המציאות האמיתית יש לתפוס בכלים של אינטואיציה או "חוויה" שהם לגמרי שונים מהשכל, מהראציונאליות, ועם זאת האדם לעולם לא יבין את היקום ששולטים בו כוחות אלוהיים. ולמרות זה שניהם מאמינים שהאלוהות שוכנת בנשמת האדם.

ג. תפיסת החברה שלהם אף היא דומה. שניהם מאמינים שהחברה צריכה להתנהל מכוח האהבה, שניהם מתנגדים לכל שלטון, לאלים ממוסדת (מלחמות, מהפכות, משטרה

וצבא). תיקון החברה יבוא ע"י תיקון היחיד ולא ע"י מהפכות אלימות, מפלגות ענק והתארגנויות גדולות, שמוחצות את היחיד. החברה האידיאלית בנויה מקהילות כפריות קטנות בעלות אופי שיתופי. שניהם מתנגדים לחיים בכרכים המודרניים, ומטיפים לחיים בכפר. שניהם מעריצים את עובדי הכפיים, ואת עבודת הכפיים, ושונאים את המעמדות המנצלים את עבודת הזולת.

בנושאים רבים של תורת גורדון מהדהדים או משתקפים מקורות שטולסטוי שאב מהם, כגון הרומנטיקה הגרמנית (אי-רציונליות), הפולקיזם (הקשר אל הכפר והאדמה וזהות האומה הקשורה לדם), הנרודניקיות (הטפה לקהילות כפריות קטנות כדרך אירגון החברה), ושיטת של רוסו (כשיטה חינוכית, שנאה לתרבות העירונית, וקשר לטבע).

אנו יודעים כי גורדון הכיר היטב את הספרות הרוסית וגם את יצירתו ומשנתו של טולסטוי, ולכן בשורה של נושאים בהגותו של גורדון משתקפת תורתו של טולסטוי: בתפיסה הדתית הפנתאיסטית, ביחס העמוק אל הטבע כדרך חיים וכדרך להתקרב אל האל; בתפיסת ה"צמצום" ו"ההתפשטות" של הקיום האנושי הזהה ל"עקרון האהבה" של טולסטוי, בהתנגדות לכל שלטון, כמו גם הבחנה בין שתי צורות התודעה האנושית (הבהמית והרוחנית). הם דומים בתפיסת החברה שלו המקדשת את ערך העבודה והאדם העובד, אם כי גורדון לקח אותה צעד אחד קדימה כדרך לדבקות באל;

חזון החברה שלהם מאד דומה. שניהם יצאו כנגד כל שלטון, כפייה ואלימות ממוסדת. שניהם מתנגדים למוסד המדינה, ולכן הם מתנגדים לצבאיות, ללאומנות לכיבוש ולהכרעות מדיניות ע"י מלחמות. שניהם היו בעד אחוות עמים. שניהם התנגדו לתנועה המהפכנית הסוציאליסטית מכיוון ששניהם התנגדו לאלימות וחשבו שהשינוי צריך לבוא מהיחידים, מהשינוי הפנימי של היחיד, וסברו כי התנועה הסוציאליסטית רוצה לבנות "חברה מיכאנית" של מסגרות ענק, המתרכזות בענייני החומר, ומדכאות את היחיד. כבר הזכרנו ששניהם היו בעד קהילות קומונליות קטנות כדרך לפתרון בעיות החברה. שניהם שנאו את התרבות העירונית של זמנם ואת הקפיטליזם.

ההבדל העיקרי ביניהם היה בשאלת הלאומיות ושאלת היחס ליהדות. טולסטוי שאף לאנושות אחת, ללא עמים וללא דת שמפרידים בין בני האדם, אנושות שמתרכזת סביב עקרון האהבה של ישו. בנוסף הוא פסל את היהדות כתורמת לפירוד בין העמים, כזו שאשמה בהתאבנות הכנסיה הנוצרית סביב הלכה קפואה. גורדון סבר כי קיומם של עמים נפרדים המטפחים כל אחד את תרבותו מאד חיוני להתפתחות האנושות, היה

אחד ממובילי התנועה הציונית, האמין בתרבות היהודית ונלחם נגד כל גילוי של התבוללות.

עד כמה היה טולסטוי נוכח בתודעתו של גורדון ניתן ללמוד מאחת הרשימות האחרונות של גורדון שכתב סמוך למותו: "עלי אמר הסופר הזה, כי אני הנני מה שקוראים ברוסית 'יורודיבי' (קדוש). אבל גם כן במובן המשובח, באותו המובן, שגם **דוסטוייבסקי** ו**טולסטוי** היו 'יורודיבים'<sup>1428</sup> גורדון מתפלמס עם אותו סופר וטוען כי בעם ישראל לא היו ואין יורודיבים. בעם ישראל היו "נביאים" שנלחמו על אידיאלים. עצם הויכוח הזה אינו חשוב, והוא גם עושה עוול לטולסטוי, שנלחם כנגד כל חייו המאוחרים כנגד המימסד על האידיאלים שלו. חשובה העובדה שגורדון על ערש דווי הרהר בטולסטוי, ועשה השוואות בינו לבין טולסטוי.

27.01.2018

---

<sup>1428</sup> מכתבים ורשימות, עמ' 228



## ביבליוגרפיה

### כתבי א"ד גורדון

גורדון אהרון דוד, **כתבי אד"ג**, כרכים א-ה (עורך יוסף אהרונוביץ), תל-אביב, הוצאת מפלגת "הפועל הצעיר", תרפ"ה – תרפ"ט.

---, כתבי גורדון אהרון דוד, "**האומה והעבודה**", "**האדם והטבע**", "**מכתבים ורשימות**", (עורכים: ש"ה ברגמן, א"ל שוחט, תל-אביב, הוצאת ספרים של הסוכנות היהודית, תשי"ב – תשי"ד

---, **מבחר כתבים**, (עורך, א. שביד), ירושלים, הספרייה הציונית, תשמ"ג.

### מאמרים ורשימות

א. ד"ד גורדון, "אוניברסיטה עברית" (1913), **האומה והעבודה**, עמ' 167 - 179

----"החלום ופתרונו", (1919) **'האומה והעבודה'** עמ' 86 – 87;

----"הלכות דעות ומלחמת דעות" (1920), **האדם והטבע**, עמ' 299 - 334

----"הערכת עצמנו", **האדם והטבע**, עמ' 211 - 270

----"הדיבור העברי" (1920) **האומה והעבודה**, עמ' 481 - 492

--- "הסופרים והעובדים", **האומה והעבודה**, עמ' 301 - 326

----"לא זו הדרך", **האומה והעבודה**, עמ' 327 – 374

----"לחברי ברוח המנוצחים", **האומה והעבודה**, עמ' 411 – 440,

----"יסודות לתקנות מושב עובדים" (1922) בתוך א"ד גורדון **מבחר כתבים** (עורך, א.

שביד: ירושלים, דפוס דף חן, 1982. עמ' 304 - 313

----"לביחור ההבדל בין היהדות והנצרות", **מבחר כתבים**, 304 - 339

---- "לביחור עמדתנו" (1919), **האומה והעבודה**, עמ' 215 - 231

----"לביחור רעיונו מיסודו", **מבחר כתבים**, עמ' 229 - 261

----"לחשבוננו עם הדת", **מכתבים ורשימות**, עמ' 220 – 222

- "מטיולי בכבישים", **האומה והעבודה**, עמ' 563 - 584
- "מכתב שלישי לגולה" (1914), **האדם והטבע**, עמ' 335 - 366
- מכתב גלוי לי"ח ברנר" (1912), **האומה והעבודה**, עמ' 158 - 166
- "מכתב ליעקב פייכמן (1920), **מכתבים ורשימות**, עמ' 125 - 126
- מכתב לשמעון קושניר, (1967) **מכתבים ורשימות**. עמ' 107
- מכתב לתלמידות ביה"ס היהודי לבנות בברלין (1921), **מכתבים ורשימות**, עמ' 136 - 138
- ממכתביו הפרטיים של מתיישב ועובד בא"י – מכתב שלישי (1914), **האדם והטבע**, עמ' 335 - 366
- מכתביו של גורדון אל ברנר, **מבחר כתבים**, עמ' 348 – 349; 361 - 367
- "עם אדם", **מבחר כתבים**, עמ' 262 - 266
- "מעניין לעניין באותו ענין" (1918), **האומה והעבודה**, עמ' 291 - 300
- "עבודתנו מעתה" (1918) **האומה והעבודה**, עמ' 232 - 250
- מכתב ליעל גורדון, (1919), **מכתבים ורשימות**. עמ' 110 - 111
- מכתב למנחם ברקוביטש, **מכתבים ורשימות**, עמ' 98.
- "מכתב שלא נשלח בזמנו" (1912) **האומה והעבודה**, עמ' 493 - 517
- "מכתב לדגניה" (1921) **מכתבים ורשימות**, עמ' 148.
- מכתב לשלום שטרייט (1917) **מכתבים ורשימות**, עמ' 78.
- "מתוך קריאה" (1918) **האומה והעבודה**, עמ' 275.
- "עבודתנו מעתה", **האומה והעבודה**, 1918, עמ' 232 - 250
- "על המעשי ועל הדמיוני", **האומה והעבודה**, עמ' 103 - 105
- "על הדברים הנוראים", **האומה והעבודה**, עמ' 114 – 122.
- "פתרון לא רציונלי", **האומה והעבודה**, עמ' 88 – 102.

---"שותפות טבעית" (1919) **האומה והעבודה**, עמ' 441 - 450

---

### ספרים ומאמרים

אבינרי שלמה, **הרעיון הציוני לגוניו**, תל-אביב, עם עובד, 1980,

---- , **ארלזורוב**, תל – אביב , הוצאת עידנים, 1991, עמ' 73

משה הס, **בין סוציאליזם לציונות**, הוצאת עם עובד, 1986

אהרונביץ, יוסף, "לתולדותיו של א"ד גורדון", בתוך **מבחר כתבים**, ירושלים, דפוס חן, תשמ"ג

אוחנה דוד, **לא כנענים, לא צלבנים. מקורות המיתולוגיה הישראלית**, ירושלים: מכון שלום הרטמן, הפקולטה למשפטים אוניברסיטת בר-אילן, כתר ספרים בע"מ, 2008.

גד אופז, "שלבים בהתפתחות תורת הגאולה של א"ד גורדון", **עיונים בתקומת ישראל**, 6 (תשנ"ו) עמ' 535 – 552

----, "המשפחה והאשה בהגותו של א"ד גורדון", **עיונים בתקומת ישראל**, 8, תשנ"ח, עמ' 602 – 613

---- אופז, "יצירת 'עם אדם' - האוטופיה הלאומית של אהרון דוד גורדון, **הציונות**, טו 1990, עמ' 55-75;

, ר' ש"ץ אופנהיימר, **החסידות כמיסטיקה**, ירושלים: תשכ"ט, עמ' 105 – 106, 122

מהדורת ר' ש"ץ, **מגיד דבריו ליעקב למגיד דב בער ממזריטש**, הוצאה ביקורתית עם מבוא, פירוש והערות מאת ר' ש"ץ אופנהיימר, ירושלים, תשל"ו,

א"א אורבך, **חז"ל, פרקי אמונות ודעות**, ירושלים תשכ"ט

אחד- העם (אשר גינצבורג), "תורה שבלב", נדפס לראשונה ב'פרדס' ב' (אודיסא תרנ"ד), **כל כתבי אחד-העם**, הוצאת דביר, בשנת 1947

---- "מדינת היהודית וצרת היהודים", **כל כתבי אחד העם**, עמ' קלה ואילך

- ע. אטקס, **תנועת החסידות בראשיתה**, תל-אביב, "אוניברסיטה משודרת", משרד הבטחון, 1998
- , "המהפכה החסידית", **מהפכות**, מושב בן-שמן, "אוניברסיטה משודרת", משרד הבטחון, עמ' 113 - 124
- מ. אידל, **החסידות בין אכסטזה למאגיה**, ירושלים, שוקן, 2000
- זאב איבינסקי, **מהפכה וטרור**, תל-אביב, דפוס יחזקאל, תש"ן
- אליאור רחל, "תורת הנפש", **לקסיקון התרבות היהודית בזמננו**, עורך פ' מנדס פלור, אברהם שפירא, תל אביב, עם עובד, תשנ"ג, עמ' 533 - 541.
- **חירות על הלוחות**, ישראל, הוצאת משרד הבטחון, 1999
- **תורת האלוהות בדור השני של חסידות חב"ד**, ירושלים, תשמ"ב
- אלמוג שמואל, **ערכי דת בעלייה השנייה**, עורכים, שמואל אלמוג, יהודה ריינהרץ, אניטה שפירא, ציונות ודת, מרכז זלמן שז"ר, ירושלים, 1994
- "מיהדות השרירים" לדת העבודה", **הציונות**, ט (תשמ"ד), עמ' 137 - 147.
- אפלטון, **כתבי אפלטון**, תירגם י. ליבס, כרך ב, פוליטיאה ג', תל-אביב ירושלים, 1979
- "דפים מספר הייחוד לרבי אשר בן דוד ז"ל", (בתוך מקורות לתולדות הקבלה לפני התגלות ה"זוהר") **הסגולה**, חוברת ב' טבת, תרצ"ד.
- מיכאל באכטין, **סוגיות בפואטיקה של דוסטויבסקי**, תרגמה מרים בוסנג, עריכה מדעית וביאורים: 'על הרוסי', תל אביב, ספריית פועלים, תשל"ח.
- שושנה בהט ומרדכי מישור, **מילון ההווה**, ירושלים תשנ"ה
- באר, "קשורה בו ככלב", **תרבות וספרות**, הארץ, 24 בספטמבר, 1993
- בובר מרטין, **בפרדס החסידות**, ירושלים - תל-אביב, מוסד ביאליק - דביר, תשכ"ג, (הדפסה שנייה).
- , "רוח המזרח והיהדות", **תעודה ויעוד**, ירושלים, 1912
- "השאלה הנסתרת", **תעודה ויעוד**, ירושלים, תש"ך,
- **נתיבות באוטופיה**, תל-אביב: ספריית אופקים, הוצאת עם עובד, 1983

----, "לאומיות", **ארץ לשני עמים**, ירושלים, שוקן, 1988

---- "להכרת הרעיון הלאומי", **עם עולם**, ירושלים תשכ"א

----- פני אדם, בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית, ירושלים, מוסד ביאליק, תשכ"ב

----- מדרכי מרטין, **במשבר הרוח : שלושה נאומים על היהדות**, ירושלים : מוסד ביאליק, תשי"ג .

ביאליק ח"נ, **כל כתבי ח"נ ביאליק**, תל-אביב, דביר, 1953

----, "על חכמת ישראל" **כל כתבי ח"נ ביאליק**, ת"א, תרצ"ח,

סילביה פוגל-ביז'אווי, "האמנם בדרך לשיוויון?" – מאבקן של הנשים לזכות בחירה ביישוב היהודי בא"י 1917 – 1926", **מגמות**, ל"ד (2) 1991, עמ' 262 – 284.

---- "לפתיחת האוניברסיטה העברית בירושלים", **דברים שבעל פה**, תל אביב, תרצ"ה, עמ' מ"ט – נ"ה.

בן אברם, ברוך. "א"ד גורדון ורעיון הקבוצה בתקופת העלייה השנייה והשלישית". בתוך ב. עובד (עורך), **מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל**, כרך חמישי, (עמ' 237 – 251). חיפה: הוצאת אוניברסיטת חיפה, תש"ח.

בן ארצי, יוסף. "מושב הפועלים" ומקומו בתולדות ההתיישבות. **הציונות**, מאסף לתולדות התנועה הציונית והישוב היהודי בארץ ישראל, כ', 103 – 133. אוניברסיטת תל אביב, בית הספר למדעי היהדות ע"ש חיים רוזנברג, המכון לחקר הציונות ע"ש חיים וייצמן, הוצאת הקיבוץ המאוחד. 1996

---- "בן ארצי, יבין אכרים לפועלים: האישה בראשית ההתיישבות בארץ ישראל (-1882 1914) (בתוך: יעל עצמון (עורכת), **אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 309-324.

בסינסקי פול, **לב טולסטוי הבריחה מגן עדן**, תל אביב: הוצאת שוקן, 2015,

בראון צבי, א', "אדמונד הוסרל ומקורות הפנומנולוגיה", **מבוא לאדמונד הוסרל, הגיונות קארטזיאניים**, תרגם צבי א' בראון, ירושלים, תשל"ב,

---- "משנת גורדון על האדם והטבע, חדש, **מולד**, 22, תש"י

----"א"ד גורדון והסוציאליזם". **דרך הנוער**, קובץ א', 15 – 28 הוצאת המועצה הארץ ישראלית לענייני "גורדוניה". תר"צ.

ברגמן, הוגו שמואל **מבוא**, כתבי א"ד גורדון, **האדם והטבע**, (עורכים: ש"ה ברגמן, א"ל שוחט, שלמה צמח), ירושלים: הספרייה הציונית – ההסתדרות הציונית, תשי"א – תשי"ד

---, **הפילוסופיה הדיאלוגית מקירקגור עד בובר**, ירושלים, 1974, עמ' 164 – 198  
----, **במשעול**, ת"א, תשל"ו, עמ' 53 – 54

----"מוסר ודת בתורתו של ברגסון", **הוגי הדור**, ירושלים, מאגנס, 1970

---- **תולדות הפילוסופיה החדשה**, ירושלים, תשל"ל – תשל"ט

ש.ה. ברגמן והנס כהן קובץ "עם אדם – דברי המצפון האנושי", מוריה, תל אביב, תרצ"א

ש.ה. ברגמן, "א"ד גורדון והסוציאליזם", **דרך הנוער**, קובץ א', תר"צ

---- "יוהאן גוטפריד הרדר", בתוך: **תולדות הפילוסופיה החדשה**, ירושלים, מוסד ביאליק, 1973, עמ' 46 - 98

----, **א"ד גורדון: האדם ודעותיו**, ירושלים, תשי"א

פיטר ל' ברגר, **הזמנה לפגישה עם הסוציולוגיה**, תל אביב, 1970.

ברינקר מנחם, משה גלעד (עורכים), **אנה קארנינה וטולסטוי**, מבחר מאמרים, ירושלים: כתר, מ. ברינקר, "ניטשה והסופרים העבריים", י. גולומב (עורך), **ניטשה בתרבות העברית**, ירושלים: מגנס, 2002.

ברנר, חיים, יוסף, "בחיים ובספרות", **כל כתבי י"ח ברנר**, א - ז, תל-אביב, שטיבל, 1937  
----, **כתבים**, כרכים א – ח, תל – אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, ספריית פועלים, תשל"ח

----, "הערכת עצמנו בשלושת הכרכים" **כל כתבי י"ח ברנר**, כרך ז', תרפ"ח, עמ' 219 – 267.

ישעיהו ברלין, **הקיפוד והשועל**, תל אביב: הוצאת רשפים, 1979

---- **שורשי הרומנטיקה**, עם עובד, 2001

---- **האנושות - בול עץ עיקש**, תל-אביב, עם עובד, תשנ"ה

---- **הוגים רוסיים**, ירושלים, עם עובד, תשמ"ב,

---- "הלאומיות", **נגד הזרם**, תרגם א' אמיר, תל אביב, תשמ"ו,

דבורה ברנשטיין, **אשה בארץ ישראל: השאיפה לשוויון בתקופת היישוב**, תל-אביב  
1987

---- 'פועלות וחלוצות בעליה השנייה - תקוות ואכזבות', **עידן**, 4 תשמ"ה, עמ' 145-163

--- פועלות בארץ ישראל מראשיתה עד 1927', קתדרה, 32 > תשמ"ד, עמ' 109-140

י"ח ברנר, "**בחורף**", ישראל, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1958

י.ח. ברנר, **פרקי קריאה מכתביו**, תל – אביב. דפוס י. שלומי, 1947

מ. ברסלבסקי, **תנועת הפועלים הארץ – ישראלית**, תל – אביב, הוצאת הקה"מ, תשט"ו.

גוטליב, **הקבלה בסוף המאה הי"ג**, ערך לפי הרצאות י' ליבס, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 47  
– 48,

לאה גולדברג, "**טולסטוי לב ניקוליביץ**", אנצ' עברית, כרך י"ח, חברה להוצאת אנצ'  
בע"מ, ירושלים – תל-אביב, תשכ"ו

---- הספרות הרוסית במאה ה-19, תל –אביב, ספריית פועלים, 1968

גולומב יעקב, **ניטשה העברי**, תל-אביב, ידיעות ספרים, ספרי חמד, 2009

--- (עורך), **ניטשה בתרבות העברית**, ירושלים, מגנס, תשס"ב

---- **הפיתוי לעוצמה, בין ניטשה לפרויד**, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס,

האוניברסיטה העברית, 2007

---- **חידה אפלה, הגל, ניטשה והיהודים**, ירושלים ותל-אביב, שוקן, 1996

----- "האם תורת האדם של ניטשה ניתנת ליישום בחברה?" **עיון** נ"ט (2010): 103 –  
122.

גורני, יוסף, **אנשי כאן ועכשיו, הריאליזם האוטופי של מעצבי החברה היהודית החדשה**

**בארץ ישראל**, שדה בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות - אוניברסיטת בן-גוריון

בנגב, תשע"ו [2015]

גרבר, ראובן, **הומניזם ישראלי - מציונות רוחנית לזהות ישראלית**, תל-אביב : מכון מופ"ת, תשע"א 2011.

ר' זאב וולף מז'יטומיר, **אור המאיר**, ניו יורק, תשי"ד (מהדורה מצולמת) רמז, נשא, דרוש לשבועות.

ויליאם ג'יימס, **החוויה הדתית לסוגיה: מחקר בטבע האדם**, ירושלים, ירושלים : מוסד ביאליק, תש"ט.

מ"ד גרוס **אוצר האגדה**, ח"ב, ירושלים, תשכ"א, עמ' תקל"ג, ח"ג; עמ' תתקיד – תתקיט גריס זאב, **ספרות ההנהגות, תולדותיה ומקומה בחיי חסידיו של הבעש"ט**, ירושלים, תש"ן,

דהאן, י., ווסרמן, ה. (עורכים) **להמציא אומה**. אנתולוגיה. רעננה: בית ההוצאה לאור של האוניברסיטה הפתוחה. 2006

שרה שטרסברג-דיין, **יחיד, אומה ואנושות - תפיסת האדם במשנותיהם של א"ד גורדון והרב קוק**, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1995

א"מ הוברמן, **תולדות הפיוט והשירה**, ח"א, תל אביב, תשל"ל, עמ' 241.

הולץ אברהם, **בעולם המחשבה של חז"ל - בעקבות מ' קדושין**, תל-אביב, ספריית פועלים, תשל"ט.

היגל, ג.ו.פ., **הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח**. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית ירושלים, תשס"א.

----. **מבוא לתולדות הפילוסופיה**. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית ירושלים. תשס"ו.

משה הלברטל, **סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים**, ירושלים, תשס"א.

ר' יהודה הלוי, **ספר הכוזרי**. תל אביב: ספרי חמד, עם הספר, ידיעות אחרונות. 2008.

הרמן הסה, **דמיאן**, תרגם ד. קווסטלר, ירושלים : שוקן, תשל"ח;

מ. הס, **רומי וירושלים, וכתבים יהודים אחרים**. ירושלים: הספרייה הציונית על יד ההסתדרות הציונית העולמית. 1983.



- הרצל, זאב בנימין. **אלטנוילנד**. תל אביב: ספרי חמד, ידיעות אחרונות. 2004
- **מבחר כתבי הרצל**, כרך ה', **כתבים ציוניים**, "משכיל", תרכ"ט, עמ' 179 ואילך.
- הרמן צבי מאיר, "בונים חופשיים", **אנצ' עברית**, כרך ז', עמ' 875 – 880
- ויילר, "עיון חדש במשנתו של א"ד גורדון", **גיליונות**, כרך כ"ו חוברת ד', תשי"ב, עמ' 26
- אליעזר ויינריב, "רוסו, ז'ן ז'אק", **אנצ' עברית**, כרך ל, עמ' 846 – 850
- עורך/כים: יהושע ויינשטיין, **אי-ציות ודמוקרטיה**, ירושלים, הוצאת שלם, 1998
- זילברשייד, אורי. "פעילות חופשית ובלתי חופשית אצל קראל מארקס ואצל א"ד גורדון". בתוך ג. מוקד, ב. חפץ (עורכים). **"עכשיו" ספרות, אומנות, הגות, ביקורת**, גיליון 59, (עמ' 106 – 124). תל אביב: הוצאת עכשיו. (1992)
- המתח בין עשייה ליצירה בתורתו של א"ד גורדון. **קתדרה לתולדות ארץ ישראל וישובה**, כרך 65, 109 – 115. ירושלים: יד בן צבי. א. תשרי תשנ"ג.
- זיפרשטיין סטיבן, **נביא חמקמק**, תל-אביב, עם עובד, 1993,
- זנד, שלמה. **מתי ואיך הומצא העם היהודי?** תל אביב: הוצאת רסלינג. 2008
- מ. זעירא, "וכך נכנס החג לתוקפו", , בתוך א. הולצמן, ג. כ"ץ, ש. רצבי (עורכים), **מסביב לנקודה**: מחקרים חדשים על מ"י ברדיצ'בסקי, י"ח ברנר, וא"ד גורדון. שדה בוקר: מכון בן גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן גוריון. 2008, עמ' 345 – 355 .
- ב' ז'ק, **עיון בהשפעת משה קורדוברו על החסידות**, אשל באר שבע ח"ג, תשמ"ו
- חבס ברכה, שוחט אליעזר, (עורכים), **ספר העלייה השנייה**, תל-אביב, עם עובד, תש"ז
- חורב, ש', **איש מוסר ופועל: השקפת עולמו ומקומו האידיאולוגי של אהרן דוד גורדון במסגרת המנהיגות האידיאולוגית של תנועת העבודה**, חיפה: דוכיפת 2014
- מאיר חזן, "מפלגת הפועל הצעיר לנוכח גילויי אקטיביזם ומתינות אצל ברנר וגורדון", בתוך א. הולצמן, ג. כ"ץ, ש. רצבי (עורכים), **מסביב לנקודה**: מחקרים חדשים על מ"י ברדיצ'בסקי, י"ח ברנר, וא"ד גורדון. שדה בוקר: מכון בן גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן גוריון. (2008), עמ' 239-261.
- מ' חלמיש, **מבוא לקבלה**, תל אביב, תשנ"ב, עמ' 156.
- מ', טייטלבוים, **כוחות הנפש בחב"ד הרב מלאדי ומפלגת חב"ד**, ורשה: תרע"ג,

טלמוני, רומנטיקה ומרי, תל אביב : עם עובד, 1973

י.טרנר, אינדיבידואליות לאומית, אנושות אוניברסאלית וצדק חברתי במשנת א"ד גורדון, **דעת** 81, 2016, עמ' 369 – 388

טרויה אנרי, **טולסטוי**, כרכים א – ב, (תרגום מ. שניאורסון), ירושלים, כתר, 1984

דוד טרוים, השתוקקות התודעה לעצמיותה, ירושלים, מוסד ביאליק, 1995, עמ' 265 - 266

יובל ירמיהו, "ניטשה והיצאים מן הגיטו, דיאלוג לא שלם", בתוך: י. גולומב, **ניטשה בתרבות העברית**, ירושלים: מגנס, 2002.

ירמיהו יובל, "קנט עמנואל", **אנצ' עברית**, כרך י"א, עמ' 880 - 900

----, ברוך שפינוזה, **אתיקה**, (תירגם, ערך והוסיף מבוא והערות, י. יובל) תל-אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2003

קרל גוסטב יונג, **פסיכולוגיה ודת**, תרגם יואב ספיר, תל אביב 2005

יורגן ניראד ואילנה המרמן (עורכים), **ניטשה, מסה ומבחר כתביו**, תל-אביב, עם עובד, 2000

יהב, דן. "אהרון דוד גורדון: גאולת האדם כדרך לגאולת האדמה". **שדמות**, במה לתנועה הקיבוצית, גיליון קכ"א, 70 – 80. הוצאת הקיבוץ המאוחד. (1992)

הרמן כוהן, **דת התבונה ממקורות היהדות**, ירושלים, מוסד ביאליק 1971.

אדיר כהן, משנתו החינוכית של טולסטוי, עיונים בחינוך, (1) 1971, עמ' 26 - 37

יחזקאל כהן, "המחלוקת בין הרבנים קוק ועוזיאל זצ"ל על מתן זכות בחירה לנשים", **הפנינה**, בני חמד, ירושלים תשמ"ט.

כנעני, **העלייה השנייה העובדת ויחסה לדת ולמסורת**, תל-אביב, המכון לחקרי עבודה וחברה, 1976, עמ' 56 – 64.

משה כספי, **החינוך מחר**, תל – אביב, ספריית אופקים – עם עובד, תשל"ט

כ"ץ, גדעון בן יוסף, "מתחת למפתן ההכרה, הלוך רוח אי רציונליסטי ותחיה לאומית בהגותו של אהרון דוד גורדון". בתוך א. הולצמן, ג. כ"ץ, ש. רצבי (עורכים), **מסביב**

**לנקודה:** מחקרים חדשים על מ"י ברדיצ'בסקי, י"ח ברנר, וא"ד גורדון (עמ' 321 – 344).  
שדה בוקר: מכון בן גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן גוריון. (2008)

כ"ץ, גדעון בן-יוסף. היסוד החילוני במחשבתו של אהרון דוד גורדון. **עינים בתקומת ישראל**, כרך 11, 465 – 485. מכון בן גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן גוריון. (2001)

כצנלסון ברל, "מבפנים" **כתבים**, ח"א, תל אביב, תש"ה, 1912.

----**אנשי העלייה השנייה**, 1937, מסות ורשימות, תל אביב, תש"ו,

---- "בן עם קשה עורף" מבוא לש' לביא, **כתבים נבחרים**, ת"א, תש"ד

---- "ערעורים על המצב הקיים", תרצ"ו, **כתבים**, ח"ז,

צבי לוז, "שלוש דרכים בשירי האור של ביאליק, **הלל לביאליק**, (עורכים), הלל ויס וידידיה יצחקי, רמת-גן, אוניברסיטת בר-אילן, 1989, עמ' 69 – 76.

אהוד לוז, **מקבילים נפגשים**, תל-אביב, עם עובד, 1985.

לחובר, פ, "מתי מדבר", ביאליק יצירתו לסוגיה בראי הביקורת, ירושלים, אנתולוגיה בעריכת גרשון שקד, מוסד ביאליק, 1974

לחובר, פ, "הסמל בשירת ביאליק", **ביאליק יצירתו לסוגיה בראי הביקורת**, ירושלים, אנתולוגיה בעריכת גרשון שקד, מוסד ביאליק, 1974

יהודה ליבס, "החצנת הסוד; מן התלמוד לספרות ההיכלות", **עלילות אלוהים: המיתוס היהודי – מסורת ומחקרים**, ירושלים תשמ"ט.

ליבוביץ, ישעיהו. **עם, ארץ, מדינה. יהדות היסטוריה ואקטואליה**. ירושלים: ספריית שורשים מקסוול – מקמילן, כתר הוצאה לאור בע"מ. 1991

פ' ליפובצקי, **רעיון העבודה בספרות העברית החדשה**, תל אביב, תרצ"ג

רינה לפידוס, "ל"י טולסטוי, א"ד גורדון, החשת הגאולה והעידן החדש של המאה העשרים", **מסביב לנקודה**, (עורכים) אבנר הולצמן, גדעון כ"ץ, שלום רצהבי, קריית שדה בוקר: אוניברסיטת בן גוריון, תשע"ח.

לקויר, זאב. **תולדות הציונות**. תל אביב: הוצאת שוקן. 1974.

זוהר מאור, **מרטין בובר**, ירושלים, מרכז זלמן שז"ר, תשע"ו

מור, תומס. **אוטופיה**. תל אביב: הוצאת רסלינג. 2008

מדד'בוסקיה א', "דיאלוגים מעבר לגבולות תחום המושב: טולסטוי והשאלה היהודית", **לב טולסטוי מבעד לתחומים וגבולות**, נקמורו, סאפורו, 2011,

יוחנן מופס, **אהבה ושמחה, חוק, לשון ודת במקרא ובספרות חז"ל**, ירושלים, תשס"ב.

ראובן מידן, נקודות ציון פוליטיות וחברתיות בחייו של ל"נ טולסטוי: **בתוך על הפטריוטיות**, עמ' 145

**מילון פונטנה למחשבה מודרנית**, תל-אביב, עם עובד, 1987

מירום (וילקומירסקי), ש. **תנועת העבודה העברית מראשיתה ועד העלייה השנייה**. תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד. תשכ"ה.

אברהם מלמד, "א"י והתיאוריה האקלימית במחשבה היהודית", בתוך: משה חלמיש, **אביעזר רביצקי (עורכים), א"י בהגות ימי הביניים**, יד יצחק בן צבי, 1991

מארקס, קרל, **כתבים נבחרים**, כרך ב, תל אביב: הוצאת הקיבוץ הארצי השומר הצעיר. ספריית הפועלים. 1955

---- "העבודה המנוכרת", בתוך **כתבי שחרות**, מרחביה: הוצאת ספריית פועלים, ערך שלמה אבינרי, תשכ"ו.

---- **כתבי שחרות**. תל אביב: הוצאת הקיבוץ הארצי השומר הצעיר. ספריית הפועלים, 1965

רון מרגולין, **מקדש אדם**, ירושלים, מאגנס, תשס"ח

---- **הדת הפנימית**, רמת גן, ירושלים, תשע"ב

----, "הכמיהה לרוח", **דעות**, גיליון 40, כסלו, תשס"ט, עמ' 8 - 11

---- "הדתיות הנסתרת בכפירתו של ניטשה – על קריאותיהם של אהרון דוד גורדון ומרטין בובר בכתבי ניטשה", **עיון**, כרך ס"ד, תשרי – תשע"ו, בהוצאת מרכז ש.ה. ברגמן לעיון פילוסופי, הפקולטה למדעי הרוח של האוניברסיטה העברית בירושלים, עמ' 418 – 430.

---- **מקדש האדם: ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות**,  
ירושלים, תשס"ה.

נאור, א, (גורדון וצורת ההתיישבות הקבוצתית, **שדמות**. במה לתנועה הקיבוצית, גיליון  
ק"א, אייר תשמ"ז, תל אביב, יד טבנקין, התנועה הקיבוצית. 1978, 111 - 115  
נוימן, בועז, **תשוקת החלוצים**. תל אביב: הוצאת ספרים עם עובד בע"מ. 2009.

ניחם רוס, **מסורת אהובה שנואה**, באר שבע, הוצאת ספרים של אוניברסיטת בן-גוריון  
בנגב, תש"ע

ניטשה פרידריך, **מסות על חינוך**, תרגום יעקב גולומב, ירושלים, מאגנס, תשמ"ח

----**מעבר לטוב ולרוע**. לגניאולוגיה של המוסר, ירושלים ותל אביב: הוצאת שוקן. 1967

---- **דמדומי שחר**, כיצד מועילה ומזיקה ההיסטוריה לחיים, ירושלים ותל אביב: הוצאת  
שוקן. 1978

----**הולדת הטרגדיה המדע העליז**, ירושלים ותל אביב: הוצאת שוקן. 1985

----**כה אמר זרתוסטרא**, ירושלים ותל אביב: הוצאת שוקן, 1975

----**אנושי, אנושי מדי: ספר לחופשיים ברוח**, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ד י"ל מאגנס,  
האוניברסיטה העברית. תשס"ח.

נר, הנרי. "גאולת הקרקע, גאולת האדם והחלוציות במחשבה של תנועת העבודה  
הציונית – מהעלייה השנייה ועד לחמישית (1935 – 1904)". בתוך ר. קרק (עורך), **קובץ  
מחקרים בנושא גאולת הקרקע בארץ ישראל רעיון ומעשה**, ירושלים: הוצאת יד בן צבי.  
(1990), עמ' 33 – 47.

סגל, דימיטרי, "אחרית דבר", בתוך: **האם אדמה מרובה נחוצה לאדם וסיפורים אחרים**,  
ירושלים, כרמל, 1999

י', ד', סולובייצ'יק, "קול דודי דופק, **איש האמונה**, ירושלים, תשכ"ח,

סילמן, יוחנן. "ארציותה של א"י בספר הכוזרי", מ. חלמיש, א. רביצקי (עורכים), **א"י  
בהגות ימי הביניים**, יד יצחק בן צבי, 1991.

ספרנסקי ר', **ניטשה, חיי הגות**, ירושלים, כרמל, 2003

עוז עמוס, **באור התכלת העזה**; ירושלים: כתר, 2010.

יגאל עילם, **הגדודים העבריים במלחמת העולם הראשונה**, מערכות, 1973

לר' יעקוב עמדן, סידור בית יעקב, לעמברג, תרס"ד, עמ' קצח – קצט.

פופר, קרל. **החברה הפתוחה ואיביה**, ירושלים: הוצאת שלם, 2009

פיכטה, **תעודת האדם**, ירושלים: י"ל מאגנס, 1983

פיכמן, יעקב. **מבוא לכתבי א"ד גורדון**. בתוך ש.ה. ברגמן, וא. שוחט (עורכים), **כתבי גורדון, מכתבים ורשימות**, (עמ' 9 – 25) ירושלים: הספרייה הציונית על ידי הנהלת ההסתדרות הציונית ירושלים, תשי"ד

פיכמן יעקב, **שירת ביאליק**, ירושלים, הוצאת מוסד ביאליק, 1946

אהוד פירר. **חיים של התפשטות - הגשמה עצמית, לאומיות ותיאוריה פוליטית בהגותו**

**של א. ד. גורדון**, תואר שלישי (Ph.D) אוניברסיטת בר-אילן תשע"ד 2013

פרכטר מרדכי, "לברור המושגים 'קטנות' ו'גדלות' בקבלת האר", כרקע להבנתם

במחשבה החסידית", **מחקרי ירושלים**, ירושלים, תשנ"ב, עמ' 171 – 210

פלד, רינה, **'האדם החדש' של המהפכה הציונית: השומר הצעיר ושורשיו האירופאים**, עם עובד, תל אביב.

---, מושג "החינוך העצמי" במשנתו של א"ד גורדון", **החינוך וסביבתו**, (י"א) ת"א, תשמ"ט,

--- התקבלות משנתו של אהרן דוד גורדון ואישיותו בספרות ובעיתונות העברית לסוגיהן : במחצית הראשונה של המאה העשרים (1904-1948). ירושלים, מוציא לאור לא ידוע, 2004

ולדימיר פפרני: "על הרומן 'התחייה' ומחברו, בתוך **התחייה**, ירושלים, הוצאת כרמל, 2012, עמ' 419 – 420

ולדימיר פפרני, "טולסטוי והשאלה היהודית", בתוך: ל.ג. טולסטוי, **כתבי הגות**, ירושלים, הוצאת כרמל, 2015, עמ' 501 - 523

פרומן מ', "גורדון והרב קוק", בתוך **א"ד גורדון כיום**, ערך א' אבנן, חולדה, תשל"ג, עמ' 35 – 40;

צמרת צ', **העלייה השנייה - אישים**, ירושלים, הוצאת יד יצחק בן צבי, 1997

---- "ברדיצ'בסקי, ברנר, גורדון והשבת", באר – שבע, **מסביב לנקודה** - מחקרים חדשים על מ.י. ברדיצ'בסקי, י.ח. ברנר וא.ד. גורדון, (עורכים) אבנר הולצמן, גדעון כ"ץ, שלום רצהבי, קריית שדה בוקר: אוניברסיטת בן גוריון 2008.

מוקי צור, **את אינך בודדה במרום**, (מכתבים מא"ד גורדון ואליו), הקיבוץ המאוחד, 1998  
**כאן על פני האדמה**, עורכים מוקי צור, תאיר זבולון, חנינא פורת, ישראל, מופת – זמירין, 1981

---- **ללא כותונת פסים**. א. שפירא (עורך) תל אביב: הוצאת עם עובד, 1987.

----, "פירושם וגישות למשנת א"ד גורדון", שדמות 24, (חורף תשכ"ז), עמ' 110 – 112;  
ס. צווייג, "יום מחייו של טולסטוי", בתוך: **לב טולסטוי, מבחר הסיפורים**, תל-אביב, עידית, 1954

. א' צייטלין, "שיטות וכיוונים בהגות פרסונליסטית", **מולד**, 153 – 154, ניסן אייר, תשכ"א, עמ' 184 – 185

שלמה צמח, **מבוא לכרך: האומה והעבודה**, כתבי א"ד גורדון, (עורכים): ש"ה ברגמן, א"ל שוחט, שלמה צמח), ירושלים: הספרייה הציונית – ההסתדרות הציונית, תשי"א – תשי"ד

ולטר קאופמן, **ניטשה: פילוסוף, פסיכולוג, אנטיכריסט**, תרגם ישראל אלדד, אחרית דבר

קויפמן י', **בין נתיבות**, חיפה, בית הספר הריאלי העברי, תשי"ב.

----, **גולה ונכר**, תל אביב: דביר, תשכ"ה;

----"ביקורת תורתו של גורדון", **מאזנים**, י"ז, 3, כסלו, תש"ד, עמ' 129

קורצויל, ברוך, **ספרותנו החדשה-המשך או מהפכה?** ירושלים: שוקן, תשל"א;

קושניר שמעון, **אנשי נבו: פרקי עלילה של אנשי העלייה השנייה**, תל אביב: עם עובד, 1968

קויפמן, ציפי, **בכל דרכיך דעהו: תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות**, רמת-גן, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ט.

קוק אברהם יצחק, ""אורות א'", **אורות**, בית אל, ספריית חווה, תשע"ג

"אורות התחייה" (תרפ"א) אורות, שם.

אורות הקודש, ח"ג, עמ' 50. "הלאומית", אלון שבות, תשמ"ו,

מ' קושניר, (עורך), א"ד גורדון, כ"ה לפטירתו, תל-אביב, תש"ז.

רוטנברג, נ., שביב, א. לאום מלאום, עיונים בשאלות של זהות לאומית עם ולאומיות.  
תל אביב: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד בע"מ, 2008.

קלל רחל, מקורות חסידיים בהגותו של א.ד. גורדון, (עבודת תזה) תל-אביב : מוציא  
לאור לא ידוע, 1994;

נ. רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, כרך א', תל-אביב : עם עובד, 1987

----- המחשבה היהודית בעת החדשה, כרך שני, תל-אביב : עם עובד, 1987

-----מעיוני נתן רוטנשטרייך , עורך אברהם שפירא. כותר נוסף: ההויה הלאומית  
וההויה האנושית, ירושלים : הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשע"ה 2014.

רטוש יונתן, "שירת האהבה הזרה אצל ביאליק", ביאליק יצירתו לסוגיה בראי  
הביקורת, ירושלים, אנתולוגיה בעריכת גרשון שקד, מוסד ביאליק, 1974

---- סוגיות בפילוסופיה, תל-אביב, דביר, תשכ"ב,

כל שירי ריה"ל, ההדיר י' זמורה, תל אביב, תש"ו,

רבי יהודה הלוי, הכוזרי, תל-אביב, משכל, 2008

רון-פדר עמית, גלילה, העורג, בן-שמן, מודן, 2017

שמעון ראבידוביץ, עיונים במחשבת ישראל, כרך שני, ירושלים, הוצאת ראובן מס  
בע"מ, 1971

ריינהרץ יהודה, יוסף שלמון, גדעון שמעוני (עורכים), לאומיות ופוליטיקה יהודית  
פרספקטיבות חדשות, ירושלים, מרכז זלמן שז"ר, תשנ"ז.

נרית רייכל, "דיוקן התלמיד הארץ-ישראלי הרצוי בשנים 1889 – 1935", קתדרה, 83,  
אפריל 1997

רמון, ע', חיים חדשים, דת, אמהות ואהבה עליונה בהגותו של א"ד גורדון, ירושלים:  
הוצאת כרמל, 2007



ע. רמון, "דת וחיים: חידוש ההלכה והדת היהודית בהגותו של א"ד גורדון", **זמנים**, 72, 2000

ש. רצבי, "בין עם לארצו: יחיד, אומה וארץ בהגותו של א"ד גורדון", בתוך **מסביב לנקודה**, (עמ' 275 – 320). הוצאת שדה בוקר: מכון בן גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן גוריון. 2008

ש. רצבי, **אנרכיזם בציון, בין מרטין בובר לא"ד גורדון**, תל-אביב, מרכז זלמן שז"ר, תשע"א.

שביד אליעזר, "לבעיית המקורות של משנת א"ד גורדון", **דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות**, ירושלים, 1969,

---- **מבחר כתבים לאומיים, פרקים בביקורת המחשבה הלאומית**. ירושלים: הוצאת הספרייה הציונית על יד ההסתדרות הציונית העולמית, 1995.

---- ביקורת תורתו של א"ד גורדון. **מאזניים**, כרך שבעה עשר, 123 – 200. תל אביב: הוצאת "הפועל הצעיר". (תשרי – אדר תש"ד).

----"העבודה כמחווה של אהבה" **שדמות לב**, חורף תשכ"ט, עמ' 6 – 17.

שביד, "עצמיות יהודית במשנת א"ד גורדון", מולד, חוברת 29 – 30, 1973, עמ' 540 - 548

----, **נביאים לעמם ולאנושות**, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשנ"ט

----, **תולדות ההגות היהודית בעת החדשה**, ירושלים, דביר, תשל"ח,

---- **ההעזה לאוטופיה, עיון בפרקים אקטואליים ממשנתו של א"ד גורדון**, ירושלים, משרד החינוך, 1972

----, **מבוא, מבחר כתבים**, הספרייה הציונית, ירושלים, תשמ"ג.

----, **היחיד, עולמו של א"ד גורדון**, תל אביב, עם עובד, 1970

----, **היהדות והתרבות החילונית**, תל-אביב, הקיבוץ המאוחד, תשמ"א

----. **בין אורתודוקסיה להומניזם דתי – המגמחות העיקריות בהגות היהודית הדתית של המאה העשרים**. ירושלים: פרסומי מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, 2003.

----. **מולדת ארץ ויעודה** תל אביב: ספריית אופקים, הוצאת עם עובד, 1979.

- **מסות גורדוניות חדשות, הומניזם, גלובליזציה, פוסט מודרניזם והעם היהודי.**  
 תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד בע"מ, ספרית "הילל בן חיים", 2005.
- "עצמיות יהודית במשנת א"ד גורדון", **מולד**, חוב' 29 – 30, 1973
- "מיסטיקה נבואית" בהגות היהודית של המאה העשרים", **דעת**, הוצאת בר-אילן, קיץ תשנ"ב עמ' 83 - 106
- אברהם שגיא, **קירקגור: דת ואכזיסטנציאליה, המסע אל האני**, ירושלים תשנ"ב.
- שיחור רחל, **ניטשה עיונים בתרבות המערב**, תל – אביב, משרד הבטחון, 1989
- שגיא, אברהם, ושטרן, צ' ידידיה. **הרצל אז והיום: יהודי ישן אדם חדש?** ירושלים: מכון שלום הרטמן / הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת בר אילן, כתר ספרים בע"מ. 2008.
- שטרנהל, ז. **בנין אומה או תיקון חברה?** תל אביב: הוצאת עם עובד . 1995
- שכטר, יוסף. **משנתו של אהרון דוד גורדון.** תל אביב: הוצאת דביר. 1957
- שמיר, משה, **חוט השני – הציונות הסוציאליסטית מראשיתה עד עתה**, תל אביב: הוצאת דביר, 1987
- שלום, גרשון, "המשיחיות – פרשה שאין לה קץ", **עוד דבר : פרקי מורשה ותחיה**, תל אביב : עם עובד, 1975
- "מסורת וחידוש בריטואל של המקובלים", **פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה**, ירושלים, מוסד ביאליק, 2003
- , "דבקות" או "התקשרות אינטימית עם האל", **דברים בגו**, פרקי מורשה ותחיה, הביא לדפוס, אברהם שפירא, תל – אביב, תשל"ו.
- ג' שלום "לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקוב: התפתחות תורת העולמות בקבלת הראשונים", **תרביץ** ג', א', תרצ"ב עמ' 59 – 64;
- "פירוש של בובר לחסידות", **דברים בגו: פרקי מורשה ותחיה**, תל-אביב, עם עובד, 1975, עמ' 361 – 382.
- פירוש של ר' יצחק סגי נהור לספר יצירה, ההדיר, ג' שלום, פרק א, שורות 121 – 125, נספח **להקבלה בפרובנס**, השווה פרק ד', שורה 345.

---- "השלב האחרון", **מחקרי החסידות של גרשום שלום**, (עורכים, דוד אסף, ואסתר ליבס), ירושלים, תשס"ט, עמ' 9 – 14.

"מאמר תשובה על האצילות השמאלית לר' יצחק הכהן", כלול בחיבורו של ג' שלום, "קבלות ר' יעקוב ור' יצחק, **מדעי היהדות ב'**, ירושלים, תרפ"ז, עמ' 250

יוסי שניר, "**מהאדם העליון הניטשיאני ל"עם אדם" הגורדוני**", עבודת M.A, תל-אביב, אוניברסיטת תל-אביב, 2010,

שפינוזה, **אתיקה**; תרגם מלטינית והוסיף מבוא והערות ירמיהו יובל; תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, תשע"א 2010.

אניטה שפירא, "**ברל**", ביוגרפיה, חלק א', תל-אביב, עם עובד, 1940-; תש"ס 2000

---- "המוטיווים הדתיים של תנועת העבודה", **ציונות ודת**, (עורכים) ש. אלמוג, י. ריינהרץ, א. שפירא, ירושלים, מרכז זלמן שז"ר, 1994

---- בן גוריון, **דמותו של מנהיג**, תל-אביב, עם עובד, 2015

שקלובסקי, ויקטור, 'על השירה והלשון המתוחכמת' (עיבוד ותרגום מקוצר: רינה לפידוס), **מאזניים**, נט, 1985 חוברת 5 – 6, עמ' 16 – 17.

אברהם שפירא, **אור החיים ב"יום קטנות"**, תל אביב, עם עובד, 1996

---- "בין שלמה צמח וא"ד גורדון להראי"ה קוק", **שדמות**, ס"ט, סתיו תשל"ט, עמ' 31 – 37.

---- "אני אישי ואני לאומי בתפיסת אהרון דוד גורדון". **הציונות מאסף לתולדות התנועה הציונית והישוב היהודי בארץ ישראל**, ח', 39 – 54. אוניברסיטת תל אביב, בית הספר למדעי היהדות ע"ש חיים רוזנברג. המכון לחקר הציונות ע"ש חיים וייצמן, הוצאת הקיבוץ המאוחד. (1994).

---- "לאומיות ארגונית, קוסמופוליטיות ואוניברסאליות במשנת א"ד גורדון". **הציונות, מאסף לתולדות התנועה הציונית והישוב היהודי בארץ ישראל**, כ"א, 47 – 65

---- "זיכרון ואוטופיה בהגותו של מ' בובר", בתוך: **מ' בובר במבחן הזמן**, ערכו ק' ירון ופ' מנדס פרנס, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 191 – 209

---- "שתי דרכי גאולה בחסידות באספקלריה של מרטין בובר", בתוך: **משוואות – מחקרים בספרות הקבלית ובמחשבת ישראל**, עורכים מ' אורון ועי' גודרייך, ירושלים, תשנ"ד,

אניטה שפירא, **ככל עם ועם**, ירושלים, מרכז זלמן שזר, 2014

---- **חרב היונה**, תל-אביב, עם עובד, 1992

---- המאבק הנכזב, תל-אביב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשל"ג

תשבי ישעיהו, **תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י**, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י.ל. מאגנס, תשמ"ד 1984;

### כתבי טולסטוי

טולסטוי ליב ניקולאי, **אנה קרנינה, חלק א' – חלק ב'**, (תרגום- נילי מירסקי), תל אביב: עם עובד, 1999

---- "בעל הבית והפועל" מאת לב ניקולייביץ' טולסטוי בתרגומו העברי של יוסף חיים ברנר, **מסביב לנקודה**, (עורכים) אבנר הולצמן, גדעון כ"ץ, שלום רצהבי, קריית שדה בוקר: אוניברסיטת בן גוריון, תשע"ח.

---"הקוזאקים" בתוך: "איבאן איליץ ואחרים" תל-אביב: הקיבוץ המאוחד תשנ"ט 1999

--- "וידוי" נמצא בתוך **כתבי הגות** / לב טולסטוי, תרגמה דינה מרקמן, עריכה מדעית – ולדימיר פפרני, יצא לאור ב – 2015.

---"שלוש מיתות", בתוך: **מבחר סיפורים**, תל – אביב: הוצאת עידית, 1964, עמ' 306 – 320, 1954

---- "מכתב להינדו" בתוך: מ"ק גנדהי, **שלטון עצמי**, ישראל, 2016

---- **מלחמה ושלום**, כרך א' - ב, תרגום לאה גולדברג, מרחביה: הקבוץ הארצי השומר הצעיר, 1953

- התחייה, ירושלים, הוצאת כרמל, 2012,
- סבסטופול, ת"א, משרד הביטחון, 1988.
- סונטת קרויצר, תל-אביב, דביר, 1987
- "מותו של איבן איליץ", מבחר סיפורים, תל-אביב, הוצאת עידית, 1954
- חאג'י מיראט, ירושלים, הוצאת כרמל, 1997,
- בעל הבית והפועל, תל אביב, הוצאת בבל, 2002
- על הפטריוטיות, ישראל, נהר ספרים 2008
- "עבודות בת זמננו", בתוך: אי-ציות ודמוקרטיה, עורך/כים: יהושע ויינשטיין, ירושלים, הוצאת שלם, 1998
- "תזכורת לקצין"; "תזכורת לחייל", בתוך לב טולסטוי על הפטריוטיות, ישראל, נהר ספרים, 2008, עמ' 107 – 140.
- "האם אדמה מרובה נחוצה לאדם" בתוך:האם אדמה מרובה נחוצה לאדם וסיפורים אחרים, (תרגום גרשון חזנוב), ירושלים, כרמל, 1999, עמ' 182 – 194
- כתבי הגות, תרגמה דינה מרקמן, עריכה מדעית – ולדימיר פפרני, יצא לאור ב – 2015.
- , מהי אומנות, תירגום א"ד גורדון, מסביב לנקודה - מחקרים חדשים על מ.י. ברדיצ'בסקי, י.ח ברנר וא.ד גורדון, (עורך/כים): אבנר הולצמן, גדעון כ"ץ ושלום רצבי, באר-שבע, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 2008

----- ?

ספרות לועזית

. Michael Berkovitz, **Zionist Culture and West Ueropian Jewry Befor the First World War**, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 121 - 123

- . Martin Buber, **Ich und Du**, Stuttgart, Reclam, 1995
- . Frederic I. Carpenter, "Leo Tolstoy and Adin Ballou: A Letter from Tolstoy", **The New England Quarterly**, : New England Quarterly, Inc, Vol. 4, No. 4 (Oct., 1931), pp. 777-782
- Gershkovich, Tatyana Infecting, Simulating, Judging: Tolstoy's Search for an Aesthetic Standard. **Journal of the History of Ideas**, 74(1), 115-137, 23 p. JAN 2013
- . C. Greetz, **The Interpretation of Cultures**, New York, Basic Books, 1973.
- . A. Green, "Seek My Face Speak My name" – **A Contemporary Jewish Theology**, New Jersey 1992 p.p 11 – 124
- . Gerard Van Der Leeuw. **Religion in Essence and manifestation: A study in Phenomenology**, translated by J.E Twiner, London, 1938,
- . Emile Durkheim, **The Elementary Forms of the Religions Life**. London 1976
- . F. Heiler, **Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion**, New York, 1958
- . Moshe Idel, **Ascensions n on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines**, Budapest & New York, 2005.
- . W.Kaufman, **Nietsche: Pilosopher, Psychologist, Antichrist**, Princeton U.P, 1974, pp.8,66,87 – 88
- Lang, Gerald.. Philosophy: "What Does Ivan Ilyich Need to Be Rescued from"? **The Journal of the Royal Institute of Philosophy**, 89(348), 325-347, 23 p. APR 2014
- . M.P. Levin, **Pantheizm: A Non – Teistic Concept of Deity**, London, &New York 1994

Abraham H. Maslow, **Values and Peak Experiences**, Columbus:Ohio State University Press, 1964

Max Mullen, **RamaKrishna: his life and sayings**, London & Bombay 1905

Paul Mendes Flohr, **From Mysticism to Dialogue: Martin Buber's Transformation of German Social Thought**, Detroit, Wayne State University Press, 1989

Gandhi's Devotional Political Thought, By: Gray, Stuart, Hughes, Thomas M. *Philosophy East and West*, 65(2), 375-400, 26 p. APR 2015

Education and Leo Tolstoy, By: Gomme, Robert. *Prospero: A Journal of New Thinking in Philosophy for Education*, 16(3), 6-11, 6 p. 2010

Richli, W.H, "Land Und Leute" **Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen** 1938, p.p 13 – 164

Rimon Helena, .In the Desert of the Other: Identity and Lucrimax in Modern Hebrew Fiction , **Australian Journal of Jewish Studies** (25) 2012, pp. 222-246

Riser, John Modes of Dissent: Nietzsche and Tolstoy. **History of Philosophy Quarterly**, 23(3), 277-294, 18 p. JULY 2006

N. Rotenstreich, **Jewish Philosophy in Modern Times**, New York, Holt,Rinhart, and Winston, 1966, p. 236

Rose, Herbert Herman, **The life and thought of A.D. Gordon, pioneer, philosopher and prophet of modern Israel**, New York : Bloch Pub. Co.,1964

Scanlan James, P, "Tolstoy as Analytic Thinker: His Philosophical Defense of Nonviolence", **Studies in East European Thought**, 63(1), 8 p. 7 -14, FEB 2011

James Scanlan "From William James to Karl Marx: David Kvitko's Studies of Tolstoy the Thinker", **Tolstoy Studies** (TSJ); 15:p. 67-78 2003

Eliezer Schweid , "Prophetic Mysticism in Twentieth-Century Jewish Thought

**Modern Judaism**, Vol. 14, No. 2 (May, 1994), pp. 139-174, Published by: Oxford University Press.

Sean Acorn, Leo Tolstoy: The Prophet of Peace, : Journal of the Gandhi-King Society, 13(1), 27-33, 7 p. FALL-Winter 2006. **Modern Judaism**, Vol. 14, No. 2 (May, 1994), pp. 139-174  
Published by: Oxford University Press

Slann Martin, Tolstoy and the Beginings of Kibutz Ideokogy, **Judaizm** (21) 1972, pp. 333 - 338

Gray, Stuart, Hughes, Thomas M., " Gandhi's Devotional Political Thought", **Philosophy East and West**, 65(2), 375-400, 26 p. APR

Charles Taylor, "What is Human Agency? "in **idem human agency and language: Philosophical Papers 1** Cambridge 1985

Tsirkin S.R, Tolstoy," Zionizm, and the Hebrew Cultur", **Tolstoy Studies Journal**, 2012: 24:26 – 35

Turner J, Philosophy and Praxis in the Thought of A.D.Gordon, Jerusalem, **Journal of Jewish Thought&Philosophy** 24 (2016) pp. 122-148

G. Scholem "The Neutralization of the Messianic Element in Early Hasidim", **The Messianic Idea in Judaism** (New York 1971) pp. 176 – 202

Scholem, G , **Major Trends in Jewish Mysticism**, New York : Schocken Books, 1961

Georg Simmel, **Sociology of Religion**, New York, 1959.

Tolstoy L.N, Confession , New York, W.W. Norton, ,1983

Tolstoy.L.N **The Four Gospels**, New York, Willey Book CO, 1904 , Tolstoy L.N

.Steiner G. **Tolstoy or Dostoevsky**, London – Boston,1980

Sanson Denis, Tolstoy and the Moral Instructions of Death Philosophy and Literature" 9, 13 p. OCT 2004



J. Turner, " Philosophy and Praxis in the Thought of Aaron David Gordon", **The Journal of Jewish Thought and Philosophy**, Volume 24, Issue 1, 2016

E. Underhill, **Concerning the Inner Life**, Oxford & Boston 1999

Victor Shklovsky ,**lev Tolstoy**; [translated from the Russian by Olga Shartse, Moscow : Progress Publishers, 1978

Webster's Ninth **New Collegiate Dictionary**, Massachusetts 1991

Ormell, Chris. Prospero: A Journal of New Thinking in Philosophy for Education, 17(3), 15-21, 7 p. 2011

Асмус Ф., **Избранные философские труды**, Москва, Московский Государственный Университет, 1969

Бродский Н.Л., Гладкова Ф.Г., Голвенченко Ф.М., **Гудзий Н.К., ред-ры, Л.Н. Толстой в воспоминаниях современников (серия "Литературные мемуары")**, в 2 томах. Т 1. Москва-Ленинград, Государственное издательство художественной литературы, 1955

Толстая С.А., Дневники. **Редактор и предисловие С.Л. Толстой, Москва**, Кооперативное издательство "Север", 1932

Семенов С.Т., Л.Н. **Толстой в воспоминаниях современников** "Воспоминания о Льве Николаевиче Толстом"(серия "Литературные мемуары") , в 2 томах. Т 2, Москва, Государственное издательство художественной литературы , 1960

Гусев Н.Н., **Два года с Л.Н. Толстым** ,Москва, 2 издательство, 1928

Гудзий Н.К., " Критико-биографический очерк ", Лев Толстой , Москва Художественная литература, 1960

Ломунов К.Н., Эстетика Льва Толстого , Москва, Современник, 1972

(דף אחורי)

ישנה מחלוקת בין חוקרי גורדון ב-95 השנים שחלפו מאז מותו של גורדון על המקורות שמהם ינק גורדון את ומשנתו של גורדון. המחלוקת הזו ניזונה מהעובדה שגורדון שלא היה אמון על כתיבה אקדמית, לא נהג לציין את מקורותיו, לא לצטט אותם, ולא להפנות אליהם במראי מקום. בנוסף הביוגרפים שלו אינם יודעים אילו ספרים קרא.

חלק מהחוקרים סבורים שגורדון ינק את רעיונותיו בעיקר מן הפילוסופיה המערב אירופית; קאנט, ניטשה, שופנהאואר, ברגסון ואחרים. האסכולה המובילה היום במחקר מקורותיו של גורדון, גורסת כי המקור העיקרי של משנתו של גורדון היה הספרות הקבלית – חסידית, ומובילים אותה חוקרים בולטים כאליעזר שביד, ואברהם שפירא.

במחקר זה אנו טוענים כי גורדון הושפע בעיקר ממשנתו של טולסטוי (אם כי אין אנו שוללים את השפעת המקורות האחרים). מעבר להקבלות הרבות בין משנותיהם של שני ההוגים האלו, צריך לזכור טולסטוי היה סופר רוסי והוגה דעות חשוב מאד ובעל השפעה עולמית, שהשפיע על רבים מאישיה של העלייה השנייה שחי בדורו של גורדון ומת לפני שגורדון החל בכתיבתו (כלומר, ברור שהוא השפיע על גורדון ולא להיפך) וגורדון שגדל וחי ברוסיה עד גיל 48 הכיר היטב את משנתו.

המחבר איתן קליש, בעל תואר ראשון במקרא ומחשבת ישראל, תואר שני בתולדות עם ישראל בעת החדשה, תואר שני ב"מחשבת-ישראל" ודוקטורנט של "מחשבת ישראל". הספר הזה מבוסס על עבודת הדוקטוראט של איתן בנושא הנ"ל.

הספר זכה לשבחים מחוקר העלייה השנייה וההיסטוריון הידוע מוקי צור:

" קראתי את עבודתך המבורכת. הגיע הזמן לערוך פגישה בין השניים (גורדון וטולסטוי) באופן מסודר ומלומד. רבים, במיוחד הרחוקים מגורדון בחיי היום-יום ראו את הקשר בין שניהם, אך גם הקרובים אליו העלו את דמותו של טולסטוי, כדמות שהשפיעה רבות על גורדון... " מוקי צור, 6.7.2017