

זרמים מקבילים: המיסטיקה היהודית וחיי גדול חוקריה

השוואה בין אפיזודות בחייו של גרשם שלום לבין המגמות המרכזיות במחקריו מתגלה כפורייה ביותר לשם הבנת מפעלו המחקרי; אך הלהיטות אחר פרדיגמה זו מולידה לפעמים גם מהלכים מאולצים מעט | אליהו רוטנברג



Gershom Scholem: An Intellectual Biography

Amir Engel

University of Chicago Press, 2017 | 240 p.

הספר שלפנינו מצטרף לסדרת ספרים שנכתבו לאחרונה על אודות דמותו המרתקת של גרשם שלום¹ – אינטלקטואל יהודי-גרמני בן המאה העשרים, מייסד חקר הקבלה המודרני, ממקימי האוניברסיטה העברית בירושלים, פעיל פוליטי ופילולוג. זהו אינו חיבור ביוגרפי רגיל שכן מושאו אינו דמות 'רגילה'; באופן מפליא, חוקר המיתוסים הגדול גרשם שלום הפך למיתוס בעצמו. מדוע זכה פילולוג יהודי-גרמני להוד וזוהר הנראים כה מנותקים ממגבלות התחום האקדמי הצר שבו עסק (ומובן שהעובדה כי מדובר במי שחידש את חקר תעודות המיסטיקה היהודיות במאה העשרים אינה הסבר מספק)? כיצד זכה חוקר קבלה, דגול ככל שיהיה, להיזכר בנשימה אחת עם ולטר

אליהו רוטנברג הוא סטודנט לתואר ראשון בפילוסופיה ובהיסטוריה באוניברסיטה העברית.

בנימין, חנה ארנדט ופול צ'לאן? בכך עוסק החיבור שלפנינו המבקש לעמוד על מקור המיתוס של שלום עצמו; זו אינה משימה שגרתית, וגישתו של מחבר הספר, אמיר אנגל, בבואו לענות עליה בלתי-שגרתית אף היא.

אנגל צועד בעקבות רולף טידמן (חוקר הגותו של ולטר בנימין) שבזיכרונותיו תיאר את שלום במילים הבאות: "שלום היה מורה דגול שבשום פנים לא היה מוגבל לתחום האקדמי שלו... אבל כמספר סיפורים, לא היו לו יריבים"². הספר רואה אפוא את מחקריו של שלום כ'סיפורים' ומנסה לעמוד על מקור קסמם.

הצעתו המרכזית של אנגל, ההולכת ומתפתחת במהלך הספר, היא שהסיפורים (מיתוסים) ששלום סיפר עשויים להתבאר באופן מיטבי מתוך התחקות אחר סיפור חייו של שלום עצמו. המחבר טוען כי ישנה הלימה מפליאה בין שני הסיפורים ההיסטוריוגרפיים המרכזיים ששלום עסק בהם בספריו – התהוותה של קבלת האר"י ודברי ימייה של התנועה השבתאית – לבין סיפור חייו של שלום.

ספרו של אמיר אנגל מזמין אותנו למסע השוואתי מרתק, מבחינה אנושית ומבחינה היסטורית, תוך רגישות לפרטיותו של שלום ולכבודו. למרות היחס המכבד כלפי מושא ספרו – ואולי מוטב לומר: מחמת יחסו זה – אנגל מגלה הבנה עמוקה לאישיותו של האינטלקטואל הגולה, שאחר חיבוטי נפש רבים מצא לו בית לחסות בו, גם אם לא באופן שלם.

מברלין למקובלי צפת

הספר פותח בסיפורו של אידיאליסט צעיר המתמודד עם תנועות נוער שאינן עומדות בציפיותיו, עם מיליטריזם גואה בחברה הגרמנית קודם מלחמת העולם הראשונה, ועם התהליך המכאיב של עיצוב השקפת עולם.

בימי התבגרות ונעורים אלה, ימי טרום מלחמת העולם הראשונה בגרמניה, תופס גרשם שלום הצעיר את מצבו-שלו, ואת מצבם של יהודי גרמניה כולם, כמצב של גלות. גלות זו אין משמעה גלות פיזית ממולדת, גלות מסדר חברתי מתוקן, ואפילו לא גלות ממדינה בשליטה יהודית (כל אלה מושגים רווחים בתקופה זו); בעיני שלום הצעיר, יהודי גרמניה התקיימו בגלות של חוסר-אותנטיות יהודית, ולצידה – ועמוק ממנה – גלות מאוטופיה רוחנית וקהילתית הכוללת תיקון מלא למצב האנושי. על גבי הבנה זו התווספה תחושת הגלות החברתית, הזרות, האופיינית כל כך לגיל ההתבגרות והנעורים. מתוך מושגי הגלות הללו, כשהוא שואב השראה מאביהם הרוחני של תנועות הנוער הציוניות בגרמניה דאז, מרטין בובר, חלם שלום על 'התחדשות יהודית': מצב שבו, מחד-גיסא היהדות ההלכתית המנוונת תתחדש, ומאידך-גיסא ישוּבו היהודים ליהדותם ויחדלו מלהתבלבל בתרבות הגרמנית הזרה.

חייו הבוגרים של שלום החלו שלא על מי מנוחות: שירותו הצבאי נקטע מוקדם, ככל

הנראה הודות לכישורי המשחק שלו מחד-גיסא ולהתנגדותו למלחמה מאידך-גיסא; ולאחריו מצא עצמו שלום ללא כיוון ודרך. אובד עצות לגבי האופן שבו יוכל להגשים את שאיפותיו, ומדוכא מניסיונותיו הכושלים לקדם את רעיונותיו בדבר תחייה לאומית, החליט שלום לנסוע לברן כדי לשהות במחיצת ידיד נפשו ולטר בנימין.

ציפיותיו של שלום מן הביקור היו רבות: הוא קיווה ששינוי המקום וקרבתו של בנימין יסייעו לו לגבש מסלול מיטבי לפיתוח עתידו; אפשר גם שהוא ראה בבנימין כעין גואל ומושיע שבכוחו לחלצו מן המושבר האישי שבו היה שרוי. אלא שהמציאות התגלתה כאפורה בהרבה: בנימין היה אז נשוי טרי ובביתו ילד ראשון שטרם מלאה לו שנה. אנגל מתאר את המצב בבית בנימין כמצב שלא היה בכווח



רק את עצמי לספר ידעתי? גרשם שלום, 1935

לגרם לשלום אלא אכזבה. גם במצב עניינים אידיאלי, ספק אם יצור אנושי יכול היה לעמוד בציפיותיו של שלום לחברות-נפש ולשיעור-קומה אינטלקטואלי; מכל מקום, בנימין, שהיה עסוק בכתיבת הדיסרטציה שלו ושקוע עד צוואר בביסוס תא משפחתי צעיר, לא היה מסוגל לסייע לשלום.

באותה עת נפל שלום למרה שחורה שכמותה לא חווה שוב בימי חייו. בעודו מתאמץ לצאת ממנה, כתב שלום כי "אני מחברה של ספרות סימבולים [כלומר מיתולוגיה], המובנת אך ורק לעצמי. אם הייתי יכול לכתוב כמו הפילולוגים – אם באמת זה היה מותר לי – הייתי יכול ליצור ספרייה אסורה מתוך כמה דברים שאני מקווה לדעת יום אחד"³.

לאחר תיאור חייו של שלום הצעיר, אנגל עובר לסקירה היסטוריוגרפית קצרה של מחקריו שלום בקבלת האר"; זוהי ההקבלה הראשונה, בין שלום החוקר לבין שלום האדם, שהוא מבקש לבסס. אף שמחקריו של שלום בתחום זה פורסמו כעשור שנים אחרי התקופה שהפרק הביוגרפי דן בה, המחבר מדגים כיצד מחשבותיו ורצונותיו של שלום הצעיר התבטאו בטיפולו בקבלת האר".

סיפורה של היווצרות קבלת האר", אליבא דשלום, הוא תגובה לחורבנה של יהדות ספרד, הקיבוץ היהודי המשגשג ביותר בתקופת ימי הביניים, שהייתה דומה באופן מעניין למושא געגועיו הפרטי של שלום הצעיר: קהילה יהודית תוססת, המחוברת לשורשיה היהודיים, מסוגלת ליצירה רוחנית רעננה ומתייצבת כשווה בין שווים אל מול התרבויות הסובבות אותה. לשיטת שלום, גירוש ספרד הוא שגרם למסורת יהודית עתיקה – המסורת הקבלית – לפרוץ מחביונה ולהפוך נחלת הכלל. מסורת זו הופיעה בדמות המיתוס הלוריאני על אודות שברה של האלוהות עצמה ששיקף בעבור הגולים את חורבנם שלהם והצליח לארגן מחדש את חיי הגולים ולהעניק להם משמעות – בתוך גלותם.

המיתוס של קבלת האר"י מצטייר במשנתו של שלום כאידיאולוגיה היהודית המודרנית הראשונה: אוסף קוהרנטי (באופן יחסי) של אמונות שארגנו את העבר, ההווה והעתיד של היהודי המודרני כישות פעילה בהיסטוריה של המין האנושי. אידיאולוגיה זו, לשיטת שלום, הייתה בעלת ייחוד יהודי משום שהיא אכן צמחה ממסורת אוטורית יהודית עתיקת שנים. האידיאולוגיה הלוריאנית העניקה לכל יהודי באשר הוא תפקיד בעל חשיבות מכרעת: תיקון האלוהות באמצעות פעולותיו הממשיות בעולם. לראשונה, הופיעה אידיאולוגיה מודרנית שהעניקה ליהודי תפקיד פעיל בהיסטוריה; המאפיין מיוחד והגאוני של המיתוס הלוריאני, לשיטת שלום, הוא שתפקיד זה התקבל כהתפתחות טבעית של הגלות האלוהית במישור התיאולוגי, כהתפתחות טבעית של גירוש ספרד במישור ההיסטורי, וכהתפתחות של גלות ישראל במישור הלאומי.

במובן זה, שבר גירוש ספרד והתגובה היהודית שצמחה בעקבותיו מהדהדים את המצב המשברי שאותו אִבְחַן שלום בתקופתו ואת סוג המענה שאליו ייחל. שלום ביקש למצוא את המענה למשבר בדמותה של הציונות; בפועל, יחסו של שלום אל הציונות כמושג ואל התנועה הציונית – ואל פרייה, מדינת ישראל – עתיד היה להיות רווי תהפוכות והתפתחויות. לטענת אנגל, שינויים אלה באים לידי ביטוי בהתפתחות ההיסטורית של טיעוני שלום בנוגע למושג מחקרו המרכזי השני: התנועה השבתאית.

היסטוריוגרפיה הבאה בעבירה

אחר שטיפל בהיסטוריוגרפיה של קבלת האר"י, שב אנגל עשר שנים לאחור, אל הנקודה שבה נפרד מהביוגרפיה של שלום.

בשנת 1923, משקיבל תואר דוקטור בהיסטוריה שמית מאוניברסיטת מוניך, עזב גרשם שלום את גרמניה: שלח את ספרייתו בים ויצא ארצה כדי להגשים את חלום חייו הציוני, כשהוא מוותר על קריירה מבטיחה בגרמניה (שבה שכבר הוצעה לו משרה אקדמית), על קשרים משפחתיים (אביו התאכזב מעזיבתו לארץ ישראל), ועל מוניטין שרכש לעצמו בעמל רב במשך השנים בגרמניה.

אולם בבואו ארצה, נוכח שלום לדעת כי פני הדברים שונים מכפי שחשב. אנגל מציג עדויות ומסמכים המעידים על אכזבתו הגדולה של שלום מן היישוב הציוני בארץ ישראל. היישוב, טען שלום, עסוק בהתחנפות לבריטים ובעניינים ארציים אחרים ואינו פנוי למשימה ההיסטורית הגדולה שלו – חידוש הקיום היהודי האותנטי בארץ ישראל. תוך זמן קצר הבין שלום שהבעיות שבהן עסוקה הנהגת היישוב הן בעיות שונות לחלוטין ממה בעיות שבהן הייתה אמורה לעסוק בעיניו: הציונות בארץ ישראל עסוקה ביישוב שטחים והתרחבות גיאוגרפית, בגיוס כספים מחו"ל ועוד, ובקיצור – בכל דבר מלבד מה ששלום הבין כמשימתה ההיסטורית של הציונות. לא עוד אלא

שההתנצחות עם הערבים, לדעת שלום, פוגעת במאמצי הציונות. הגם שלטווח הקצר נדמה היה שהיא מצליחה ומתפתחת, הרי שהיא חוטאת למטרה בטווח הארוך, שהרי כיצד יהיה אפשר לקיים את היישוב לאורך זמן אם הוא אינו עושה מאמץ להידברות עם הערבים!?

עמדותיו של שלום הביאו אותו להצטרף לארגון ברית שלום שכלל לא-מעט אינטלקטואלים והטיף למען חזון המדינה הדו-לאומית. הצטרפותו של שלום לארגון זה (כמו גם לא-מעט מחברי ברית שלום) הייתה המשך טבעי של החזון הציוני שלו; לדעתו, הבטחת הידידות עם שכנינו תאפשר להתפנות למשימה ההיסטורית האמיתית של הציונות. לדידו, מלחמה היא פתרון לטווח קצר, בעוד ידידות היא לעולם פתרון לטווח ארוך; לכן סבור היה שלום כי מבחינה אסטרטגית כדאי להשקיע את כל המשאבים בהידברות ולא בהתנצחויות.

עמדותיו של שלום גרמו שיידמה בעיני הציבוריות הישראלית כמי שמצוי בתווך שבין בוגד למשוגע. אחת ההתקפות הקשות ביותר על ברית שלום הגיעה מכיוונו של אחד האינטלקטואלים הציבוריים החשובים ביישוב הארצישראלי דאז: יוסף קלוזנר.

קלוזנר היה אינטלקטואל רחב אופקים שרכש את השכלתו ברוסיה ועסק בהיסטוריה יהודית של ימי הבית הראשון והשני; נושא עיסוקו המרכזי היה המשיחיות בהיסטוריה היהודית. כפובליציסט – ובין השאר כעורך כתב העת החשוב של התקופה, 'השלח' (שעל שמו נקרא כתב העת שבידיכם) – ביקש קלוזנר להניע את הציונות לקראת הגשמה פוליטית ורוחנית מלאה, וראה בהגשמה כזו את החזון המשיחי-יהודי האוטנטי. אולם מבחינת שלום, ערבוב התשוקה הדתית לגאולה רוחנית יחד עם התשוקה החילונית לריבונות הוא מתכון לאסון, והתנועה השבתאית תוכיח. בתגובה לקלוזנר, ניסח שלום את המקבילה השבתאית והראה כיצד ערבוב התחומים יוצר ישות היסטורית מתעתעת ולא-יציבה.

אנגל מדגיש את תפקידו החשוב של קלוזנר בתהליך עיצוב תודעתו העצמית של שלום – שביקש להביא את הלקח השבתאי אל התודעה הציבוריות הציונית כדוגמת-נגד למחקריו של קלוזנר ולמאמריו הפובליציסטיים. לכן, לפי אנגל, ההקשר החשוב ביותר לשם הבנת עיסוקו המוקדם של שלום בשבתאות הוא ההקשר הפוליטי והויכוח על אופייה של הציונות מול היסטוריון ותיק, מוכשר ובעל השפעה בציבוריות הישראלית.

בהתאמה, כבובעו האקדמאי, החל שלום לחקור את השבתאות. המחקר הראשון שפרסם על השבתאות עסק בדמותו של אברהם מיכאל קרדוזו (1706–1627), ממפתחיה המרכזיים של התיאולוגיה השבתאית.⁴ טענתו העיקרית של שלום הייתה שאין להבין את השבתאות כתנועה מקומית-גרידא הקשורה בכריזמה של אדם בודד; לדעתו, יש להבינה כתופעה תיאולוגית תשתיתית שצברה תנופה באותה עת

אך עשויה לשוב ולהופיע בהקשרים אחרים. אנגל מסב את תשומת ליבנו לכמה שורות מפתיעות בסיכום המחקר על קרדוזו, שבהן שלום מציין אנלוגיה מפורשת בין השבתאות לציונות. אכן, בניגוד להיסטוריונים אחרים, שלום לא ראה בשבתאות מודל פרוטו-ציוני, או פרוטו-חילוני, ואדרבה ראה בה אזהרה כנגד אידאולוגיה שאינה קשובה למקום ולסיטואציה ההיסטורית ומתיימרת לחרוג מן ההיסטוריה ולחצות אותה (ובסופו של דבר, להתעלם ממנה). גרסתו המוקדמת של המיתוס השבתאי במחקריו של שלום היא אפוא סיפור על ההיבריס היהודי, שאת אותותיו זיהה שלום גם בתנועה הציונית בזמנו.



טרגדיה תאולוגית או תאונה היסטורית?
שבתי צבי, ציור משנת 1665

תשע שנים לאחר מכן פרסם שלום מחקר חדש ומקיף על תופעת השבתאות. במסתו הידועה 'מצווה הבאה בעבירה' (1937), פרש שלום את ניתוחו ההיסטוריוסופי לתנועת השבתאות כתופעה דיאלקטית המביאה את מושג החוק לחוסר פשר ("ניהיליסמוס אנטי-נומיסטי"). לפי הסברו של שלום, תנועת השבתאות שלאחר המרתו של שבתי צבי התאפיינה בסובלימציה של העיקרון הניהיליסטי בדרכים שונות. רוב השבתאים אימצו גישה שלפיה כלפי חוץ עליהם לקיים אורח חיים יהודי-הלכתי, אך את כוונותיהם-בתפילה, אמונותיהם ומחשבותיהם עליהם לייחד לצורות חטא מגוונות.

ההבחנה בין הכוונות שבבסיס קיום ההלכה לבין ההלכה יצרה מבחינת שלום את הדינמיקה של

המודרנה היהודית; באמצעות תובנה זו הציע שלום הסבר מקיף לכלל התופעות של המודרנה היהודית: החסידות, תנועת ההשכלה, האורתודוקסיה והציונות. כל אחת מן התופעות ההיסטוריות הללו קמה כתגובה לשבתאות וכתשובה לערעורו של החוק ההלכתי – הגורם המגדיר והמאחד של היהדות הקדם-מודרנית.

בספרו השלישי והמאוחר 'זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית' (1941) קיבלה השבתאות מובן אחר לחלוטין. בספר זה, שלום מספר את סיפורה של השבתאות כסיפורה של הקבלה בכלל וממציב את השבתאות כתוצר האחרון והבלתי-נמנע של תנועת הסוד היהודית. את תחילת התהליך סימן שלום בהופעת ספר הזוהר, שספג את מסורת הסוד היהודית המוקדמת וארגן אותה מחדש. לדידו, הטראומה של גירוש ספרד הולידה את התיאולוגיה הלוריאנית, אשר פירשה את קבלת הזוהר באופן שהציע לראשונה – לפי טענתו של שלום – תקווה לגאולה ריאלית של העם היהודי בתוך ההיסטוריה. ציפייה זו התפתחה באופן בלתי-נמנע והבשילה לכדי תנועה קונקרטיה בדמות השבתאות.

אנגל מציין שבספר זה, שלום שם דגש על התשתית הרעיונית של התנועה מתוך התמקדות במשנתו של נתן העזתי (נביאו של שבתי צבי) שקידשה את החטא כאמצעי להחשת הגאולה. תפיסה פרדוקסלית זו גרסה שהגאולה עשויה להתרחש על רקע אחת משתי התפתחויות: הגעתו של העולם לתיקון או התדרדרותו אל עומק הקלקול. מתוך הכרה באי-היתכנותו של התיקון, קידמה השבתאות את העצמת החטאים – מרידה מכוונת ומוחלטת בחוק האלוהי כדרך לגאולת העולם. עתה, האנטי-נומיזם השבתאי לא נתפס כבלתי-מוסרי-בהכרח, אלא כצפוי ואפילו בלתי-נמנע; שבתי צבי נתפס כדמות שיש לרחם עליה; ואפילו הפרנקיסטים – שמהם שלום מעולם לא הסך תוכחה – הובנו על ידו כמי שלא ניתן להסביר את פעולותיהם מבלי לראותם כחלק מתהליך היסטורי רחב יותר. ההיבריס המשיחי נידון להוביל לטרגדיה הניהיליסטית.

לעומת כל החיבורים הללו, חיבורו המאוחר-יותר של שלום, 'שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו' (1957), מסמן מפנה בסגנון ההיסטוריוגרפי שבו נכתבו עבודותיו הקודמות. בחיבור זה, בחר שלום לעסוק בנושא שמוקדם יותר טען כי נחקר עד תומו: סיפור חייו של שבתי צבי. מקורות חדשים שהגיעו לידי הביאו אותו למסקנה כי יש לכתוב מחדש את סיפורו של שבתי צבי האיש, ולא להתמקד רק בסיפורה של השבתאות לאחר המרת דתו (כפי שנהג שלום בעבודותיו הקודמות).

אם ב'זרמים ראשיים' התמקד שלום בגורמים המקרו-היסטוריים שהתלכדו וחוללו באופן בלתי-נמנע את התנועה השבתאית, ב'שבתי צבי' הוא שב אחורה כדי לשרטט את חשיבותם של התנאים המסוימים והפרטים הקטנים שהביאו להתגבשות התנועה. בעוד שלום המוקדם הדגיש את חשיבותה של החשיבה התיאולוגית שברקע התנועה, שלום המאוחר הדגיש דווקא את הממד האישיותי של מנהיגה. כפי שאנגל מראה, אפילו האופן שבו תיאר שלום אירועים היסטוריים השתנה והפך מרוכך וסיפורי יותר.

אנגל מבקש לעמוד על טעמו של השינוי בסגנון ההיסטוריוגרפי של שלום, ואף מנסה להבין מה גרם לשלום לעסוק בשבתאות לאור רקעה ההיסטוריו-כללי – או הביוגרפי-ספציפי של משיחה – כלומר באופן לא-פוליטי. במילים אחרות: אנגל מבקש להבין מה השתנה בין חיבורו המוקדם של שלום על קרדוזה ועל מניעיו האקטיביסטיים (חיבור שביקש להציב את השבתאות כמראה לציונות) לבין הניתוחים האובייקטיביים (ולעיתים אפילו אוהדים) שבחיבור המאוחר.

גרשם שלום והתנועה הציונית

אנגל קושר בין התפתחות מחקר השבתאות של שלום לבין התמורות בעמדותיו הפוליטיות וביחסו לציונות, שאחריהן הוא עוקב דרך מערכת היחסים הכתובה של שלום עם חנה ארנדט: תחילה, התכתבותם בעקבות מאמרה על החלטת הסתדרות ציוני אמריקה בשנת 1944; ולאחר מכן התכתבותם בעקבות פרסום ספרה 'אייכמן

בירושלים: דין וחשבון על הבנאליות של הרוע' (1963).

בשנת 1944 התכנסה הסתדרות ציוני אמריקה באטלנטיק-סיטי והצהירה כי מטרת הציונות לאחר המלחמה תהיה הקמת מדינה יהודית בפלשתינה (אנגל סובר שזו סוגיה שלא נידונה ברצינות, גם לא בקרב היישוב העברי, עד שנות הארבעים לערך). הצהרה זו הביאה את ארנדט לכתוב חיבור בשם 'הציונות: בחינה מחדש', ובו האשימה את התנועה הציונית בשורת האשמות שהמושותף להן הוא הטענה כי הציונות לא הבינה את תפקידה הפוליטי כאוונגרד יהודי. ארנדט האשימה את הציונות ב'פלשתיני-צנטריות' ובעיוורון להשפעותיה של התנועה הציונית על כמה וכמה ישויות: הערבים בפלשתינה, הכוחות הלאומיים באירופה, והיהודים שבחרו לחיות בגולה. לשיטתה, הציונות הובילה מדיניות של עיוורון נאיבי בנוגע לחשיבותה של התנועה הלאומית היהודית; ומדיניות זו יכולה להיגמר רק באסון.

בעיני אנגל, תגובתו של שלום לביקורתה של ארנדט מבטאת את השינוי שחל בעמדותיו: אחר שהוא מבקר כמה מטיעוניה של ארנדט, פוצח שלום בכתב הגנה על הציונות בפלשתינה. ראשית, הוא מטיל חלק מהאחריות לסכסוך הערבי-יהודי על הצד הערבי. בעבור שלום הצעיר, הכול סבב סביב היהודים: צרותיהם נבעו מאי-הבנתם את עצמם, מאי-הבנתם את הציונות, או מחוסר המוכנות שלהם להיענות לשעה ההיסטורית. שלום הבוגר, לעומת זאת, מודה כי לפחות במקרה של הסכסוך, למשוואה יש שני צדדים. בתוך המשוואה הזאת, מספר שלום לארנדט, ברית שלום עשתה מה שהיה ביכולתה ולפרקים אפילו ההנהגה הציונית הושיטה יד להידברות – אך התגובה מצד הערבים הייתה סירוב מוחלט. "אני לא הייר מספיק לחשוב", שטח שלום את מחשבותיו בפני ארנדט, "שהפוליטיקה של ברית שלום לא הייתה נתקלת בדיוק אותם ערבים, שעיקר עניינם הוא לא במוסריות של הפוליטיקה שלנו אלא בשאלה האם אנחנו כאן בכלל או לאו".⁵

את ביקורתה של ארנדט הוא משיב על ראשה, באומרו כי מכיוון שהיא מסרבת להכיר גם באחריותם של הערבים למצב בארץ ישראל, הרי ש"אני מחשיב את הפוליטיקה של בן-גוריון הרסנית, אבל בכל אופן היא הרבה יותר אצילית – או פחות מרושעת – מהפוליטיקה שהייתה לנו אם היינו מקבלים את עצתך". מוכנותו של שלום להציב עצמו בצד של בן-גוריון, ובלבד שלא לקבל את עמדתה של ארנדט, מלמדת על תמורה חשובה ביחסו לציונות המעשית.

סבב ההתכתבות השני בין השניים הוא המפורסם יותר. בשנת 1963 פרסמה ארנדט את ספרה 'אייכמן בירושלים: דין וחשבון על הבנאליות של הרוע' ובו מתחה ביקורת על האופן שבו ניהלה ישראל את משפט אייכמן. באופן מפתיע, מציין אנגל,⁶ שלום לא התנגד לרבות ממסקנותיה השנויות-במחלוקת של ארנדט; הוא אפילו הסכים עם תהייתה המרכזית של ארנדט לגבי השאלה 'כיצד יהודי אירופה אִפשרו לעצמם ללכת

כצאן לטבח?'. עם זאת, שלום ביקר את ארנדט על הטון שבו כתבה את הספר – טון שלטענתו אין בו "אהבת ישראל".⁷ ארנדט השיבה לשלום שהספר נכתב דווקא מתוך "פאניקה חרדתית" לציונות בישראל; אולם כשנה לאחר מכן הודתה (או, כפי שאנגל מציין, חזרה מדבריה בעקבות התקבלותם) ש"כמה אתה צודק שאין בי אהבה כזאת... אני בחיי מעולם לא 'אהבתי' אומה או קולקטיב... העובדה היא שאהבתי רק את חבריי ואני לא מסוגלת לאף סוג אחר של אהבה".⁸

אנגל מציין שבמסגרת דיאלוג זה – בין שני אינטלקטואלים בעלי רקע תרבותי והיסטורי דומה למדי – אפשר להבחין לראשונה בשינוי המהותי שעבר על שלום: אף שהוא החזיק בדעות דומות לאלו של ארנדט (בנוגע לסוגיית הערבים, למהותה של המדינה היהודית, לחשיבותה של התרבות ולסוגיות אחרות), עתה הוא ראה עצמו חלק מהקולקטיב היהודי של מדינת ישראל. מעתה, אף ששלום ימצא בעמדה ביקורתית כלפי ההנהגה הציונית, בשעות משבר הוא יתמוך בה וימשיך לראות עצמו חלק ממנה.

זהו הרקע, על פי אנגל, שלאורו יש להבין את התמורה שחלה בסגנונו ההיסטוריוסופי של שלום. משהשלים, לפחות במידת-מה, עם הציונות שהתגשמה בחייו ועם מטרותיה, מצא עצמו שלום פטור מתפקידו כנביא הזעם, המזוהה רעיונות עוועים ומנתח מגמות היסטוריות שיש להקיש מהן אל המציאות המדינית בהווה. מחקריו שוחררו עתה ממטענם הפוליטי, ופנו בחזרה אל רוח הפילולוגיה הקלאסית והאתוס המדעי הא-פוליטי.

פרקי יסוד בהבנת שיח המשיחיות

אחד הדיונים המעניינים המשתקפים בספר שלפנינו הוא הדיון במושג המשיחיות – בהקשר הציוני וביחס לריאל-פוליטיקה של היישוב ומדינת ישראל. כפי שמראה אנגל, שלום תרם להמשגתה התיאורטית של המשיחיות היהודית יותר מכל אינטלקטואל אחר, לפניו ואחריו. עבודתו של שלום על השבתאות שיקפה לא רק עניין תיאורטי, אלא גם עניין מעשי בהשלכותיו של מושג המשיחיות על חיי היהודים במאה העשרים. מבחינה זו, הוויכוח בין שלום לקלוזנר על המשיחיות כנטייה פוליטית משקף שתי תפיסות ציוניות מתחרות שרווחו באותו זמן: תפיסה הרואה את הדת כחלק אורגני מהזהות הציונית, ותפיסה המבקשת להפריד בין הדת לבין הפוליטיקה. ברבות השנים התגלגל ויכוח זה לשאלת היחס לארץ ישראל, לשאלת יחסה של הציונות הדתית לחילונים (ולהפך) ולכיוצא בדיונים אלה.

כאן ברצוני לטעון טענה הקשורה לוויכוחים סביב נושא המשיחיות שהתחולל בארץ בין אנשים דוגמת ישעיהו ליבוביץ' וחנן פורת, ומוקדם יותר בין שלום וקלוזנר. אחד הדברים המעניינים בוויכוח זה הוא השינוי שחל בו בעקבות שלום. בעקבותיו,

המשגתה של המשיחיות היהודית במונחי האידיאלים הגרמני קנתה שביתה בשיח הציבורי בישראל, בין אם על ידי שימוש תכוף במונח 'ניהיליזם' (ששלום היה מקדמו העיקרי), בין אם בהצבעה על המשיחיות כתופעה בעלת שאיפות א-היסטוריות – כאשר הן מושג ההיסטוריה הן מושג הא-היסטוריה לקוחים מאותה מסורת מחשבה גרמנית.

אף שיחסו של שלום לתופעה המשיחית היה מורכב, במסורת הרעיונית שממנה ינק היחס למשיחיות גבל על פי רוב במידה מסוימת של גנאי. לדוגמה, התיאולוג פרידריך יעקובי השתמש במושג זה לראשונה כדי לתאר את הסכנות הטמונות בקונספציות הרציונליסטיות של המטפיזיקה החדשה – שלדעתו מובילות בהכרח לניהיליזם (כלומר להיעדר מקום מוגדר לסמכות טרנסצנדנטית). מאוחר יותר, פרידריך ניטשה פיתח את המשמעויות השונות של תפיסות ניהיליסטיות ביחס לתפיסות א-היסטוריות או ביחס לתפיסות מטפיזיות המונעות מן האדם לראות את המציאות נכוחה.

ההיסטוריה של מושג הניהיליזם והקשר שלו להיסטוריה ולמטפיזיקה סבוכים ומעניינים, אך לענייננו חשובה הרוח שמאחורי המושג: ראשיתו והתפתחותו קשורות לבעיות תיאולוגיות-נוצריות שנוצרו במאה ה-18 וה-19 בעקבות התפתחות הנאורות בגרמניה. שלום היה בן בית במחשבה הגרמנית ואין זה מפתיע שאוצר המושגים שלה – על מטעניו האינטלקטואליים השונים – היה מוכר לו במיוחד; אלא שיש להטיל ספק ברלבנטיות של הקטגוריה המשיחית – כפי שהומשגה במסגרת האידיאלים הגרמני – לגבי התנועה השבתאית (וממילא יש להטיל ספק בתקפות ניתוחו של שלום את התנועה השבתאית כ"ניהיליסמוס אנטי-נומיסטי"). לשון אחרת: האומנם לדיאלקטיקה של החוק הייתה נוכחות כה משמעותית במחשבה השבתאית!?

מעבר לכך, ראוי לתהות האם ביקורת המשיחיות בימינו – באמצעות מושגיו של שלום – אכן רלבנטית לגבי התופעות שעליהן היא מוחלת. לתפיסות משיחיות אכן ישנה אחיזה בחלקים מסוימים של החברה הישראלית בת ימינו, אך לא נראה שהן מתפתחות לכיוונים ניהיליסטיים או א-היסטוריים. אפשר אפוא לשאול – וראוי לשאול – האם לא נדרש בדק בית מושגי כדי להעריך נכון את המשיחיות היהודית והשלכותיה.

היבט נוסף הטעון עיון מחודש הוא מרכזיותו העקרונית של מושג החוק ביחס למשיחיות היהודית. ברי כי ביחס למשיחיות הנוצרית, למושג החוק אכן ישנה חשיבות מרכזית (כפי שאפשר להיווכח מכתבי פאולוס), במיוחד לגבי ביטול החוק כאקט המביא לגאולה; אך בחינה שטחית של ההלכה היהודית בנושא המשיחיות מגלה דיונים אחרים לגמרי מאלה שהעסיקו את פאולוס כאשר ביטל את 'חוק הבשר' בעבור הנוצרים החדשים.

יחסה של המשיחיות היהודית להיסטוריה לא ברור אף הוא וקשה לסכמו באופן חד-משמעי. ההגות הנוצרית, בעיקר מימי הביניים ואילך, הרבתה לעסוק ביחס הראוי בין הפוליטיקה הארצית לבין הגאולה; ואילו דיוניהם המקבילים של ההוגים הימי-ביניים היהודיים מחוירים לעומת העיסוק הנוצרי בסוגיות אלו. נראה שנושא המשיחיות לא העסיקם יתר על המידה; וגם משעסקו בסוגיות הגאולה והמשיח, תפסו אותן בצורה 'ארצית' (כפי שעולה מתפיסתו של הרמב"ם, שהיא לחלוטין 'ארצית' ואף היסטורית).

נקודות אלו, ועוד רבות אחרות, צריכות לבוא בחשבון כאשר משתמשים באוצר המושגים של חקר הדתות על מנת לבחון את הדתיות היהודית. אין ספק שבעשורים האחרונים נעשו לא-מעט ניסיונות ראויים לחשיבה-מחדש על גישות מתודיות במחקר היהדות, ועדיין לא ברור האם נעשה די בתחום זה והאם בידינו מקור נוסף למושגים שישמשו אותנו לשם הבנה עמוקה של ההיסטוריה היהודית.

הופעתו השגורה של מושג המשיחיות בשיח הציבורי בישראל היא לרוב שלילית והוא משמש בה ככינוי גנאי; לחלופין, יש שאימצו מושג זה כמייחד את היהדות (או כיהדות האותנטית). בדרך כלל אלו ואלו מקבלים באופן מובלע את המשיחיות בגרסתו של שלום. כיוצא בזה, לא-מעט סבורים כי לציונות הדתית המשיחית אין כלל השקפה ריאלי-פוליטית בכל הנוגע לענייני ארץ ישראל וסוגיות דת ומדינה – דבר המעמיד בספק את טיב שיקול דעתה הנדמה כתיאולוגי-בעיקרו ולא-קשוב לפוליטיקה ולבעיות השעה. מצד שני, אכן ישנן מובלעות בציונות הדתית שאימצו דימוי זה ועיסוקם בענייני ארץ ישראל וגאולה נטול כל שיקול מדיני או ביטחוני-ריאלי.

אך כך ואם אחרת, דומני שראוי לנו לחשוב מחדש על המושגים הבסיסיים המנחים את מחשבותינו על אודות היהדות – באופן שלא רק יאפשר הבנה טובה יותר של ההיסטוריה היהודית, אלא גם יסייע לנו להיות קשובים יותר למציאות הישראלית הממשית בת ימינו.

צמצום המוליד שבירה

נשוב לחיבורו של אנגל. מבט ראשוני על הספר יגלה כי הוא מספר סיפור קוהרנטי ואף משכנע למדי: מחברו מציב שני קווי עלילה זה בצד זה – חייו של גרשם שלום והתפתחותו כחוקר וכאינטלקטואל – ומגיע למסקנות מעניינות ביותר על אודות ההלימה בין השניים. ובכל זאת, כמה קשיים הופכים את הסיפור לפחות-משכנע, ולכל הפחות אומרים דרשני. לא-פעם מפנה אנגל להלימה האינטואיטיבית שמכה בחוקר ברגע שהוא מציב את הסיפור הביוגרפי לצד הסיפור האינטלקטואלי. אולם, כפי שציין פרופ' יהונתן גארב בדברים שנשא בערב לכבוד הספר, ציר הזמן של אנגל אינו מתפקד תמיד באופן לינארי והוא בנוי לעיתים בצורה סלקטיבית המסתירה

פרטים אחדים ומציגה אחרים באופן שישרת את הטיעון.

יתר על כן, יש להצר על התמקדות-היתר של אנגל בממד הביוגרפי, הבאה על חשבון מרכיבים נוספים המתבקשים בספר כזה. בחיבור שכותרתו 'ביוגרפיה אינטלקטואלית' ראוי היה לכלול דיון בעמיתיו של שלום מחוג אורנוס וממעגלי היהדות הליברלית בגרמניה, בתלמידיו בארץ ישראל, במבקריו ובמעריציו ואפילו במעמדה של דיסציפלינת 'חוכמת ישראל' עצמה. אף אם נאמץ בשתי ידיים את טענתו המרכזית של המחבר – דהיינו שהגורם המכריע בהתפתחותו האינטלקטואלית של שלום הוא הממד הביוגרפי – עדיין אין זה אומר שממדים אינטלקטואליים אחרים הם נעדרים חשיבות. חבל אפוא שבספר כמו זה המונח לפנינו, המתקן הרבה מהלקונות שקדמו לו, לא הוקדש מקום משמעותי להקשרים המיידיים המתבקשים בהיסטוריוגרפיה מסוג זה.

בהדגישו את התפקיד האקטיבי של שלום ביצירת המיתוסים, אנגל אינו מספק הסבר לקרקע – ההיסטורית, הטקסטואלית או אפילו החומרית – שאפשרה לשלום ליצור את סיפוריו. לעתים נדמה שהוא סבור שההיסטוריוגרפיות של שלום בלתי-מדעיות בעליל והן פרי דמיונו היוצר בלבד, אך אין בספר התפלמסות של ממש עם עמיתיו ותלמידיו (דוגמת מרטין בובר, למשל) שראו במחקריו ייסוד של דיסציפלינה אקדמית ממדרגה ראשונה. במובן זה, שבירת המיתוס על אודות הגאון הגרמני היוצר מפרי רוחו אינה עומדת אל מול מחקרים של עשרות שנים בתחום הקבלה היהודית. הטענה המרכזית של הספר נותרת אפוא כהצהרה-גרידא מפי מחברו, ללא סימוכין מספקים.

עם כל זאת, ספרו של אנגל הוא בוודאי אחד החיבורים המוצלחים ביותר שנכתבו על שלום כאדם וכאינטלקטואל; טוב יעשה שוחר הדעת אם ייטול את הספר וילמד על אחת מדמויותיה האינטלקטואליות-יהודיות המרתקות ביותר של המאה ה-20, מפיו של אחד החוקרים המוכשרים שעסקו בה. ספרו של אנגל מצטיין בבהירות, ביכולת סיפורית ובשליטה מרשימה בהקשריה ההיסטוריים של המאה ה-20; בעבור המתעניינים בהתהוות דמות של גרשם שלום – האינטלקטואל והמיתוס – קריאת ספר זה היא אפוא הכרח ממש.

und kleine Beiträge, Frankfurt: Suhrkamp, 1983, p. 211

Gershom Scholem, *Lamentations of Youth: The Diaries of Gershom Scholem, 1913–1919*, trans. and ed. Anthony David Skinner, Cambridge MS: Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 287

Gershom Scholem, "Über die Theologie" .4

1. נועם זדוף, מברלין לירושלים ובהזרה: גרשם שלום בין ישראל לגרמניה, ירושלים: מאגנס, 2015; David Biale, *Gershom Scholem: Master of the Kabbalah*, New Haven: Yale University Press, 2018; George Prochnik, *Stranger in a strange land: searching for Gershom Scholem and Jerusalem*, London: Granta, 2017

2. Rolf Tiedemann, "Erinnerung an Scholem" in: Gershom Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel: Vierzehn Aufsätze*

- Amir Engel, *Gershom Scholem: An Intellectual Biography*, Chicago: University of Chicago Press, 2017, pp. 191-195 .6 des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardozos", *Der Jude*, März 1928, pp. 123-139 .5
- Scholem, *Gershom Scholem: A Life in Letter*, pp. 395-396. .7 Gerschom Scholem, *Gershom Scholem: A Life in Letters, 1914-1982*, trans. and ed. Anthony David, Cambridge MA: Harvard University Press, 2002, p. 332 .8
- .Ibid, p. 399 .8