

ערכי-מסורת בחינוכנו

הנושא שאני עומד להרצות עליו אינו בחינת חידוש, וכשהוצע לי להרצות עליו אמרתי, שבתחומי אפשר לדבר כמעט על הכל וגם לא לומר דבר. אני מקווה שלא אתפס לאחת משתי האפשרויות הללו, הגם ששתיהן נוחות אך לא מועילות. תחילה אגדיר איפוא על מה יש בכונתי לדבר ומה לא ייכלל בגדר דיוננו. את הדבר האחרון קל לי לעשות, כיון שאיני מתכוון לחזור על דברים שאמרתי בהזדמנויות קודמות. כונתי להרצאה „השימוש בספרותנו המסורתית לחינוכו של האורח“, שהשמעתי בסידרת הרצאות פומביות על „חינוך האורח“ בשנת תש״י¹ ולהרצאתי „לימודי היהדות בחינוך התיכון“ בסימפוזיון על נושא זה שנערך בירושלים בשנת תשט״ו ושהופיעה בקובץ „ערכי היהדות בחינוך התיכון“. בראשונה עסקתי בשאלות מתודיות ובשנייה בשאלות תוכנית-הלימודים, והפעם אינור משתיהן ואקדיש את הרצאתי לבירורן של כמה עקרונות והנחות-יסוד, הקשורים מצד אחד במורשת-הרוח שלנו ומצד שני בקיומנו בעולם כמות שהוא, בעולם הגדול על בעיותיו ומבוכתו ובעולמנו היהודי על השינויים המהפכניים שהתחוללו בו ושעדיין לא הגיעו לכלל גיבוש ועיצוב. בהרצאותי הנ״ל הקדמתי במידת-מה „נעשה“ ל„נשמע“ והפעם הנני בא להשלים, ואולי להצדיק, את שינויי-הסדרים הנה, שהוא, דרך אגב, אחד מערכי-היסוד של מסורתנו.

דברי על ערכי-המסורת יתייחסו לתנאי חיינו, כפי שמצאו את ביטויים בעצם הגדרת הנושאים בכינוס זה: „ספרות בעולם מזועזע“, „לימודים הומאניסטיים ולימודים ריאליים

¹ ראה להלן עמ' 104—126.

בחינוך של דור הטכנולוגיה", "התפתחות רוחנית והצלחה בלימודים בארץ של עלייה", "פני החברה בישראל בעשור השני". אם אצרפם למשפט אחד בקשר לנושאי הרי שעלי לדבר על ערכי-מסורת בעולם מוזעזע, בדור של טכנולוגיה, בארץ של עלייה, בפרוס העשור השני לקיומה של ישראל כמדינה עצמאית.

את שורשי הוזעזע של עולמנו וסיבותיו היטיב להסביר הפרופ' הוגו ברגמן, במאמרו "אלוהים ואדם במחשבה החדשה"². ברגמן מוביל אותנו מה"מהפכה הקופרניקנית" של קאנט, שהעמידה את האדם מבחינה מתודית במרכז העולם ועשתה את האדם למקור האוטונומי של המוסר, דרך הפיכת ההומאניזם לדת, שהשפעתה על האנושות היתה רבה והישגיה המעשיים לא מעטים, דרך התנועה הנגדית של הרומאנטיקה, שחיתה מתוך געגועים למקורות-החיים, לעולם שיהיה עולם ממשי, ועד לאותו מיפנה שחל בסוף המאה התשע-עשרה, שממנו יצא האדם המושפל והנשבר של המאה העשרים.

הפרופ' סמבורסקי העמיד הבוקר לדיון את שאלת אפשרותו של חידוש ההומאניזם בחינוך. לי נדמה, שאין אנו רשאים לדון על בעיה זו ללא הודקקות לאותם המאורעות הטראגיים שהתרחשו לעינינו בארץ, שבה הגיע החינוך ההומאניסטי בבית-הספר למדרגה גבוהה ועם זה הבשיל את הפירות האנטי-הומאניים ביותר.

המיפנה האנטי-הומאני החל עם תלותה של הפילוסופיה במדעי-הטבע. סימפוטזמאטי לזמן, אומר ברגמן במאמרו הנ"ל, הוא ספרו של פיהינגר "הפילוסופיה של הכאילו", שלפיו אין בכוחו של המדע להעניק לאדם הכרה אופייקטיבית של

² בתוך: הרצאות לזכר י"ל מנגוס, ירושלים, האוניברסיטה העברית, מש"ז (מס' 5).

הממשות: אנו משתמשים רק במושגים פיקטיביים המועילים למדע ולחיים; האדם חדל להיות יצור רוחני-מטאפיסי; הפראכטיס דוחה את התיאוריה, הטכניקה את החכמה, הכמות את האיכות. שנים מועטות לאחר שנתפרסם ספרו של פייהינגר כתב זיגמונד פרויד את ספרו „איהנחת בתרבות“, שבו הוא פונה נגד האופטימיזם השטחי של האידיאליסטים כלפי טבעו של האדם. כאן מועמדת בכל חריפותה השאלה, אם מסוגל האדם מכל וכל להתגבר על הכוחות האפלים שבו, על יצריו הרעים, על תשוקותיו שאינן יודעות שבעה ועל שאיפותיו הבלתי־מרוסנות לכוח ולשעבוד אכזרי של הזולת. המאורעות של שנות השלושים נראו כמאשרים ספקנות זו. העולם חדל להיות עולם במובנו הישן והמקובל ונעשה עולם של טכניקה שלתוכו הושלך האדם הבודד, הרואה רק את פני האיום והאפס ושוב אינו מבדיל בין האלוהים ובין השטן. זהו בקיצור תיאורו של עולם מזועזע, אבל אין התיאור הזה שלם לפי שהוא הולם בעיקר את המציאות המערב־אירופית. אין הוא הולם את המציאות של העולם הקומוניסטי, שבו שרוי היום חלק גדול מן האנושות, אף לא אותם הוגים בארה״ב, שעם כל התנגדותם לעולם הקומוניסטי שותפים הם לו כפי שנראה בעניין יסודי ביותר: האמונה הבלתי־מרוסנת בכוחו הכל־יכול של המדע.

הקומוניזם טוען, שאין הוא אלא האמת המדעית בטוהרתה. הפרוגרמה שלו מתחייבת מ„חוקי־הטבע של החברה“, כפי שקבע אותם המדע. ה„מאטריאליזם הדיאלקטי“ איננו אמונה בלבד, לא רק ביטוי לרצון מהפכני, אלא גם מדע. אבל כיון שמדע זה אינו פונה להסברת העבר, כפי שנתנסתה בו האנושות, אלא דוקא לעתיד, כפי שהוא עלול להיות, הרי האדם המקבל את הארתו ממדע זה נעשה לא רק למתבונן במהלך־ההיסטוריה, אלא בתורת בן־אדם המוציא־לפועל הוא פטור מהצורך ומהכורח לנקוט החלטות והכרעות לגבי

העתיד הלוט בערפל. שהרי אם המדע יכול להאיר כל קטע של הדרך לעתיד, אין על האדם אלא להוציא לפועל את מה שמכתיב לו המדע כחלקו שלו בהתפתחות הכללית. וכך, על-ידי הכרעת המדע, שלעולם אינו שוגה, הושם קץ לכל הספקות והאדם נגאל ממצוקת הבחירה.

שמענו הבוקר מפיו של הפרופ' קציר תיאור נלהב ומרתק על רגש הענווה ועל ההומאניזם החדש האופייניים להתפתחות המדע בימינו. ברם, שמא מעלות אלו אינן אלא סגולותיהם האישיות של אנשי-המדע הדוגלים בהן והשוואכים אותן ממקורות אחרים? לשון אחר: האם אנשי-מדע שלא נתברכו בסגולות אלו והמקורות הללו נעלו בפניהם, מגיעים גם הם לאותן המידות ולאותן המסקנות?

המעניין הוא, שבקונגרס הבינלאומי על הנושא "מדע וחירות" ("Wissenschaft und Freiheit") שהתקיים בהאם פורג בשנת 1953³, קם נציג חשוב של הניאופוזיטיביזם האמריקאי וייחס למדע אותן סגולות שרגילים לייחס לו מעבר למסך-הברזל. כל בעיה שהאדם נתקל בה ניתנת לפתרון על-ידי המדע. והמדובר הוא לא רק בשאלות עיון אלא גם בשאלות המעשה. "בעיות שעל-פי מהותן אינן ניתנות לטיפול בשיטה המדעית" הן נטולות-מובן וחסרות-שחר. תפקיד המדע הוא לקבוע מראש את העתיד לבוא ולהנחות לקראתו, ואותו חוקר מצא למדע הנה גם שם הולם: "סוכנות ידיעות" שתפקידה להמציא את ההוראות הדרושות. האידיאל המקווה הוא המצב שבו לא ייבצר מידי "סוכנות הידיעות" הזאת להשיב על כל שאלה העשויה להתעורר, כדי שנדע לעשות את הנכון ולהימנע מטעות. גם איש-המדע הזה משחרר את האדם מהכורח להכריע הכרעה על-פי רצונו.

³ דו"ח הקונגרס נתפרסם בשנת 1954.

בתארו השקפה זו העיר תיאודור ליט⁴, כי מדען אמריקאי זה בוודאי בטוח בלבו, שאותה „סוכנות ידיעות“ אם תפעל ללא הפרעות, לא תמציא בשום־פנים ידיעות המאשרות את הדרך הקומניסטית אלא תאשר את סדרי המדינה והחברה האמריקאיים. אבל מבחינת היחס לתפקידי של המדע בחיים — אין הבדל בין שתי ההשקפות. האידיאל המשותף הוא מידוע (סיינטיפיקאציה) החיים. במידה זו או אחרת אידיאל זה הוא נחלתם של לא־מעטים מקרב אלה שלא נוגעו בנגע האקזיסטנציאליזם מבית מדרשו של סארטר. אבל גם מידוע החיים מגרש את תעוזת־הרצון ומחסל את חירותו של האדם. שכן אם נאמר לו לאדם על כל צעד ושעל מה עליו לעשות, הרי הוא משוחרר מן האחריות אשר הבחירה והרצון מטילים עליו והוא נעשה לעבדם של אלה שבידיהם נמצא המפתח ל„סוכנות הידיעות“ או ל„חוקי־הטבע של החברה“. ואלה האחרונים הוכיחו שיש בידם להטיל את מרותם על הראשונים.

התיאור שניתן מתבסס על נסיוננו.

הרשונא לי לשתף אתכם בחווייה שעברה עלי בשעה שקראתי תיאור התפתחות־מציאות זו כפי שנכתב בשנת 1877, בידי גאון וחזוה — בידי דוסטויבסקי לכלל דעה, שאין חשיבות לשום דבר: „פתאום הרגשתי, שאין נפקא מינה אם העולם מתקיים או אם יחדל מלהתקיים“... „הרגשתי בכל הווייתי, שמסביבי אין כלום.“ בערב אחד, חשוך וגשום, הוא מחליט לאבד את עצמו לדעת. בדרכו הביתה, בשעה שהסתכל בשמים הקודרים ובכוכב קטן שנתגלה לו בין העננים, הרגיש פתאום כי ילדה קטנה כבת שמונה, כולה רטובה ורועדת,

⁴ Litt, T.: „Der freie Mensch in der Wissenschaftlichen Welt“. Aus *Politik und Zeitgeschichte*, 20.6.1956.

מושכת אותו בורועו וקוראת אליו „אדוני, אדוני“. הוא הבין שהיא מבקשת את עזרתו אבל הוא המשיך ללכת, אך משלא הרפתה ממנו, נעצר, גער בה וגרשה מעל פניו. לאחר שבא הביתה והוציא את האקדח שלו כדי לבצע את זממו, התחילה להעסיקו המחשבה, למה לא עזר לילדה. נראה לו, כי הרעיון שבעוד שעתיים הוא יחדל מלהיות מנע את רגש הרחמים שבו ואת הרגשת הכושה שלאחר המעשה השפל, וכי הגערה בילדה ביטאה רק את המחשבה: „כעת ביכולתי לעשות פשע בלתי אנושי, כי העולם והחיים תלויים בי. אני אירה בעצמי, והעולם יפסיק להתקיים לפחות לגבי דידי, וייתכן שהעולם הזה יחדל להתקיים באמת, כי הוא יעלם יחד עם תודעתי, כי ייתכן שכל העולם וכל האנשים שבו אינם אלא אני.“ שקוע במחשבות אלו נופלת עליו תרדמה. בחלומו הוא יורה בעצמו, הוא מת ומונח בקבר, אבל הוא ממשיך להרגיש ולחשוב. טיפות-מים מתחילות לטפטף על עיניו. הוא פונה בתפילה לשליט בכל — לא בתפילה אלא במחאה — נגד הכיעור והאבסורד שבהרגשת הישות שבו. הקבר נפתח ויצור אפל מוציאו מתוכו ומוליכו על פני חלל הקוסמוס. שוב אין הוא מכיר את מערכות הכוכבים הידועים לו, והוא נזכר שבמרחבי השמים ישנם כוכבים שקרניהם מגיעות לאדמה לאחר אלפים או מיליונים של שנים. פתאום הוא מגלה שמש, שברור לו שאין היא יכולה להיות השמש שלנו. הוא שואל את מלווהו: „אם שמש זה זהה עם השמש שלנו, איפה היא האדמה?“ המלווה מצביע על כוכב קטן, שבכיוונו הם נעים. הוא שואל אם הכפילות הזאת היא חוק הטבע: „האם זה הוא עולם הדומה בהחלט לעולמנו האומלל, הדל והאהוב לנצח, המוליד גם הוא בין בניו כפויי-הטובה אהבה שבייסורים?“ המלווה משיב לו: תראה את הכל. אבל המלווה עוזב אותו והוא נמצא על אחד האיים שעל אדמתנו הם מהווים את הארכי-פלאגוס של יוון. הוא מוצא טבע נהדר ואנשים יפים והוא

מבין שזאת היא אדמה אשר החטא לא טימא אותה, אדמה שעליה חיים אנשים שלא חטאו, אנשים הנהנים מחיים שלמים. הם יודעים לחיות בלי מדע, כי הם אינם זקוקים למדע שיסביר להם החיים מה הם. דוסטוייבסקי מתאר בצבעים נפלאים את החיים האלה, אבל נפסח על תיאור זה ונעבור לעיקר — תיאור ההשחתה שהשחית הוא, כלומר נציג כדור־הארץ שלנו, את הארץ הנפלאה ההיא. הוא לימדם לשקר ולאהוב את השקר, ועורר בהם את התאוה והקנאה והאכזריות. הם למדו את הפירוד ואת האיחוד לשם פירוד, הם למדו לדבר בלשונות שונות, הם הכירו את הצער ואת הסבל והתחילו לדרוש שהאמת נקנית רק על־ידי ייסורים. ולאחר שהושחתו, התחילו לדבר על אחוזה ואנושיות. לאחר שפשעו, גילו את טיב הצדק. הם סרבו להאמין, שהיו פעם תמימים ומאשרים; הם לעגו לאפשרות זאת וציינו אותה כדמיון. הם טענו: „המדע הוא מעל לרגש, הכרת־החיים היא מעל לחיים עצמם. המדע יקנה לנו חכמה, החכמה תגלה לנו את חוקי־האושר, וידיעת חוקי־האושר חשובה מהאושר.“

אחר־כך פרצו מלחמות למען הגשמת הרעיון של כינון חברה אשר בה יחיו בני־האדם מתוך הבנה, למרות שכל אחד יאהב את עצמו יותר מאשר את הזולת. כל הצדדים הלוחמים האמינו בתוקף, כי המדע, התבונה ויצר־הקיום יכריחו בסופו של דבר את בני־האדם להתאחד בחברה הארמונית וראציונאל־לית. בינתיים התחילו הנבונים לבער את הנבערים שלא יכלו להשיג את עומק רעיונם. יצר־הקיום נחלש ואז הופיעו בני־אדם אשר תבעו: הכל או לא כלום. למען השגת הכל בחרו בפשע, ואם לא הצליחו — איבדו את עצמם לדעת. צצו דתות אשר דרשו את פולחן העדר־הישות והרס עצמי כדי להשיג את הנצחי באפס. דוסטוייבסקי מודה בפניהם, שהוא אשם בכל סבלם ומתחנן לפניהם שיענישו אותו. אבל הם רק צחקו לו ואמרו שיצא מדעתו. הם לימדו זכות עליו באמרם שהשיגו

את כל מה שרצו, וכל מה שקיים בינם לא יכול היה שלא להיות. לבסוף התעורר דוסטויבסקי מחלומו, שאינו אלא חוץ נפלא של תקופתנו, תקופת הטיסה אל החלל ותקופתה של חברה מוזעזעת. הסופר המתעורר אפוף הרגשה, שהוא ראה אמת, והיא: בני-אדם יכולים להיות טובים ומאושרים בלי לאבד את יכולתם לחיות עלי אדמות: «מסרב אני להאמין, שהרע הוא תנאי נורמאלי באדם... העיקר הוא 'ואהבת לרעך כמוך'. זה הכל, אין צורך ביותר, אבל זאת היא אמת עתיקה, שחזרו עליה וקראו אותה ביליון פעמים. אלא שמעולם לא קויימה, שכן אמרו: «הכרת החיים היא מעל לחיים, ידיעת הוקי-האושר חשובה מהאושר. בדברים אלה יש ללחוב. אם כל אחד ירצה בכך, הכל יכול לבוא על מקומו בשלום. אני מצאתי אותה ילדה קטנה.» תשובה זו יכול היה לתת סופר שנפתחו לפניו כל עמקי-התהום של גפש האדם — לא פחות מאשר לפני פרויד — אך בה במידה נשאר גם רתוק למסורת, שאותה ניסח כמעט בלשונו של ר' עקיבא «ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה», שאינו אלא הכלל של מעשה הילל באותו גוי שבא ללמוד את התורה על רגל אחת.

באותה שנה כתב דוסטויבסקי גם על שאלת-היהודים, ודבריו ראויים לעיון — שלא כאן מקומו — גם בימינו, משום שדוקא הם משקפים את דעות העם הרוסי, כמובן בניתוחו של אותו מוח מעמיק. כאן יש לנו עניין רק בפיסקה אחת מדבריו, דוסטויבסקי קבל מכתבים מיהודים משכילים, שהאשימוהו בשנאה גזעית ליהודים, ומכתבים כאלה הגיעו אליו גם מיהודים אשר הודיעו, כי מזמן פסקו להיות שותפים לדעות הקדומות של עמם, שהם אינם שומרי-מצוות, שזה למטה מכבוד השכלתם וכי הם אינם מאמינים באלוהים. דוסטויבסקי מוסיף: «אני אעיר בסוגריים, שכל אותם האדונים הבאים להגן על עמם, חוטאים חטא גדול בשכחם את אלוהיהם

בן ארבעים מאות השנים ובהתכחשם לו. זהו עוון לא רק מטעמי רגש לאומי אלא גם מטעמים חשובים אחרים. מוזר הדבר: יהודי בלי אלוהים קשה להבינו, יהודי בלי אלוהים אי-אפשר לתארו, אבל זהו נושא רחב ולפי שעה נשאירו בצד.⁵ אבל נושא זה חשוב לענייננו, כי כל המסורת שלנו קשורה בו.

לכאורה אין לך בתקופה החדשה של תולדות עמנו אלא התפרקות שלמה של החברה היהודית המסורתית, שראתה את קיומה מושתת על ערכים שבאו לה מן העבר. תהליך התפרקות זה, שהחל עם תקופת האמאנסיפאציה, על שרשיו, תיאר פרופ' יעקב פץ בספרו „מסורת ומשבר“. לנו יש עניין יותר בתוצאותיה של התפרקות זו. אולם יש בשתי נקודות לסייע בידינו בהבהרת תוצאות אלו. האחת נוגעת לראיית ההשכלה והחסידות בתורת שתי דרכי ההפקעה הטיפוֹר סיות של מוסדות החברה המסורתית: הכאריסמאטיות הדתית והראציונאליזם. אף-על-פי ששניהם מנוגדים זה לזה במהותם ואף עלולים להתנגש בבואם במחיצה היסטורית אחת, מוצא כץ צד שווה להם והוא שהם מוצאים את מקור סמכותם בעצמם ונוטים למעט את הסמכות הנשענת על תוקף המסורת לכרה.⁶ והנקודה השנייה: למה שני מקורות אלה של ערעור על סמכות המסורת, שלא נעדרו מתולדות ישראל, לא עירערו אותה בתקופות קודמות? הגם ששאלה זו לא נעלמה מבך, אין הוא מוצא מקום להשיב עליה במסגרת חיבורו. אולם נדמה לי כי הא בהא תליא. תנועת ההשכלה במערב לא באה מלכתחילה לתקן חברה יהודית אלא להביא את היהודים שיתקבלו בתורת שווי-ערך בחברה הכללית. מגמה זו לא היתה מצויה בשום תנועה ראציונאליסטית ובשום תנועה דתית כאריסמאטית בתקופות קודמות ואף לא בחסידות.

⁵ כץ, י: מסורת ומשבר, ירושלים, תשי"ח, עמ' 17.

בדרכם זו נבדלו המשפילים היהודים הקיצוניים מתבריהם הלא־יהודים. אלה האחרונים, גם בנתקם את קשריהם עם מוסדות הדת והכנסייה לא נותקו מתחום התרבות הלאומית שלהם. היהודים היו שותפים לנכרים בתחום הניתוק, אבל למרות מאמציהם לא נעשו שותפים לקשרי המסורת של הגויים, ולמרות כל התגברותם של קשרים אלה, נזקף הניתוק על חשבונם של היהודים (מפורקים מעדֵים של מסורת עמם ומכבליה, רצו לראות את החברה הנכרית מפורקת כמותם). בבואו להעריך את סוג הביוגראפיות שכתבו יהודים כגון אמיל לודביג, סטיפן צווייג ואנדרה מורוא, כותב ההיסטוריון ההולנדי רומין: «אין זה בלתי מתקבל על הדעת, שהאורינטאציה השמאלית של הביוגראפיה המודרנית בענייני פוליטיקה ואידיאולוגיה קשורה במוצאם היהודי של מנחי יסודותיה ושל תקייניהם. גם מלומד בעל רמה כ־Huizinga, הומאניסט שהיה משוחרר מכל צרות־אופק אנטישמית, ראה באותו חוסר זיקה „העדר שרשים וחוסר יחס של קדושה“. הערכה זו של סופרים יהודים, שכתבו בלשונות העמים וניתקו עצמם מכל קשר עם מסורת עמם, הולמת את דעות התנאים על אופיה של אומה זו: „תנא משמיה דר' מאיר מפני מה נתנה תורה לישראל מפני שהן עזין. תנא דבי ר' ישמעאל מימיני אש דת למו', אמר הקב"ה ראויין הללו שתנתן לכם דת אש, איכא דאמרי דתיהם של אלו אש, שאלמלא ניתנה תורה לישראל אין כל אומה ולשון יכולין לעמוד לפניהם“ (ביצה כה, ע"א).

דומה ושונה היתה דרכה של התנועה הלאומית ביחס למסורת. כתנועת ההשכלה ויותר ממנה, באה אף היא כתנועה מהפכנית נגד כל דפוסי־החיים על צורותיהם המקובלות. היא ירשה לא מעט ממגמות העירעור של ההשכלה מחד גיסא ושל החסידות מאידך גיסא, אף בהיאבקה עם שתיהן. אולם יחסה למסורת נעשה סבוך ומורכב יותר. כתנועה לאומית

ינקה את השראתה מהעבר ודגלה בחידוש ימים כקדם. היא קיבלה כלים וסיסמאות לאחר שרוקנו במידה רבה מתוכנם ומעניינם המקורי. הלא גם אחד העם, במאמרו „בין קודש לחול“, יצא להגן על החבית בלי לברר את טיב היין. הגם שהוא בוודאי לא התכוון לאותו שימוש רווח במטבעות-לשון ובמליצות תוך עירטולם ממשמעותם המקורית ותוך הוצאת נשמתם ומהותם, שימוש שהיה לשיגרה בדורנו. כל עוד התנועה הציונית היתה נתונה בשלבי הדרך הפונים להגשמתה, הרי בגלל המתח הגבוה שבו חיו ופעלו האנשים, מתח של יצירת תאי-חברה חדשים, של הפיכת אדמת השממה לאדמה פוריה, של יצירת כוח צבאי עברי ושל מלחמת ההתגוננות והקוממיות — סברו והאמינו נושאי התנועה, שאמנם כלים שאולים אלה מלאי תוכן הם. ותוכן זה העסיק אותם יותר ואף היה קרוב להם יותר מאשר עולם-הערכים, שמהם נשאבו דפוסים ומושגים אלה. בקיצור, „צור ישראל“, במובן עם ישראל החזק כצור, היה קרוב יותר מאשר קדושת-המשפחה. עם ההישג הגדול של הקמת מדינת-ישראל פג בהרבה כוח המתח הזה. התרופפותו ואפרוריות-החיים פרצו פרצות ביסודות ובחומות האידיאולוגיה של התנועות שחוללו את הפלא הגדול של תקומת-ישראל, ודרך פרצות אלו התחילו מנשבות רוחות שכביכול גורשו ונוצחו זה מכבר, והחלו מתעוררות שאלות היחיד, שאלות תכלית-החיים, ששוב אינן מתמצות ברעיונות חברתיים ולאומיים. עדים לכך הסופרים הצעירים שלנו, שלא במקרה קיבלו עליהם את דרכו של „זרם התודעה בספרות המודרנית“, שמוטיבו העיקרי הוא: בדידות האדם בעולם המודרני. הגיבורים הם גיבורים מתלבטים, מחטטים בפצעייהם, מלאי שאלות ותמיהות, אבל חסרי-אונים להגיע למיצוין. המחשבות והגעגועים התועים בסיפורים אלה אינם פרי התפרקות המתח עם תום מלחמת-הקוממיות; הם רק באו לכלל גילוי בשעה זו. מקורם הוא

באותם „בארות נשברים אשר יכילו המים אשר מהם הסכימו לשתות“, ולא ריוו את צמאונם. ואגיד את הדברים בלשונו של אחד המבקרים הצעירים, במאמרו על ספרו של ס' יזר „ימי צקלג“, שאותו הכתיר בשם „לפני שערים נעולים“: „הדור שיצא ממבחן הקרבות של מלחמת-השחרור לא יכול עוד לאחות את הקרע. לא יוכל עוד לראות במטרות הלאומיות והחברתיות, שעליהן כביכול נלחם, לא תכלית יחידה ואף לא מטרה עיקרית... דורנו דור יחידים המתדפקים איש-איש על שערים שננעלו בפניו שלא בטובתו ולא באשמתו... הם מחפשים, לרוב בבלי דעת, עולם רוחני דומה לזה שהוריהם זנחוהו מתוך מרידה זועמת... הדור הצעיר חוזר ומחפש חוויה דתית בלי שיהיו בידו האמצעים הרוחניים העושים חוויה כזאת לאפשרית.“⁶ הכרח הוא שחינוכנו לא יתעלם מן הקולות הבוקעים מספרותנו זו ולא יחזיק באדיקות בדעות ובהשקפות הנראות לו בתורת השקפות-הדור, בעוד שלאמיתו של דבר אינן אלא השקפותיו של דור חולף ועובר. אין זה פלא שבני הדור החולף נוטים לזלזל בפרובלמטיקה של סופרינו הצעירים ולראות בהם מרביי-להג, אבל בוודאי לא יוכלו שלא להסכים לדעה, כי יותר ממחצית האוכלוסייה של מדינתנו, שלא נתחנכה על ברכי התנועה החלוצית והלאומית, שלא עברה עליה חויית מלחמת-השחרור, אורבת לה הסכנה — במידה שמסגרת חייה המסורתיים נהרסה ואף במידה שרק עוברים עליה תהליכי השתנות והתגוונות — שהלכירוח ניהיליסטיים ייקלטו בה והיא תסתגל אליהם במהרה. כי הצד השני של המטבע „אין כלום“ הוא „הכל מותר“, והצד השני של „לית דין ולית דיין“ הוא „הותרה הרצועה“.

ברצוני להימנע מאפשרות של מתן פירוש מוטעה לדברי

⁶ שביד, אליעזר: „לפני שערים נעולים“. מוֹדָה, תשי"ט, עמ' 402—403.

האחרונים. לא רצייתי לפגוע אף כמלוא הנימה בזכויותיו הגדולות של דור המורדים בגלות ובתרבותה, של בוני היישוב החדש על כל תאיו וחלקיו. מורדים אלה הצילו חלק גדול מעם ישראל מכליון הגוף, ואת כולו — מהתאבנות, מניזון ומכליון הרוח. מעשי ההרס, שנחלו למלאכת־הבניין, אף הם היו אולי הכרחיים; על־כל־פנים, בדיקת שאלה זו אינה מענייננו. המדובר הוא בעובדה של הריסת רקמת־היסוד של עולם־הערכים היהודי, שרק הוא יכול היה לשמש צידוק — ואצל רבים גם שימש צידוק — לאותו מאבק שנראה בעיני רבים מן החכמים ושומרי־החומות כחסר־סיכויים עד ליאוש. חידוש רקמת־היסוד זו היא בעיית חינוכו. יש בה כדי לספק תשובה לדור של תוהים ותועים כנים, שאינם רוצים להסתפק בתחליפים, המסוגלים לחשוב על אלוהים לא במליצה, יש בה כדי להקנות טעם ומובן לאותו נסיון של הקמת מדינה זעירה מוקפת אויבים הרוצים לכלותה, דוקא באמצע המאה העשרים, דוקא בתקופה של התגבשות גושים אדירי־כוח ושל התלכדות גושים סביבנו. טעם זה אין לגלותו רק במעשים ובתפקידים שהעמדנו לפנינו, כגון קליטת־עלייה, או הפרחת־השממה, כי, כאמור, גם טעמים אלה זקוקים לטעם, לטעם נעלם וטמיר יותר, שהוא בחינת מוחלט. בגלל הלהט המשיחי שכחה תנועת־התחייה שלנו את הברית שנכרתה בין אלוהים ובין העם הזה, ברית בעלת משמעות משולשת: לגבי היחיד, לגבי העם ולגבי האנושות. לגבי היחיד פירושה, שאין הוא אזבייקט, חפץ בעלמא; לגבי העם פירושה, שאמנם הוא נבחר אבל אינו ערך עליון; ולגבי האנושות פירושה הבטחת יעוד כלל־אנושי.

ברית זו היא ברית־מסורת, שגילייה הוא עולם התורה והמצוות. קבלת עול זה של חובות ואיסורים אינה גואלת את האדם מיצריו וממאבקיו, אבל היא שומרת עליו במאבקו זה; אין היא פוטרת את החברה ואת העם מלהתמודד עם

זרמים זרים ואף לקבל מהם השפעה וללמוד מהם לקח, אבל היא יוצרת את הכוח המשמר והיא משרישה שרשים מסועפים אשר רוחות מצויות ושאינן מצויות אין בכוחן לעקרם. החינוך יכול לתת פרי אם הוא ממלא את תפקידו ומטיל על חניכיו חובות ומצוות, אם הוא מקנה להם לפחות את הכוחות המשמרים, שכן חזקה על הרוחות המערערות שיבואו. תורת-ישראל היא הטרונומית, אין היא יצירת האדם — היא נתונה, ו"גדול המצוה ועושה". אבל תוך עשייה זו יכול האדם לבטא את עצמו, ועם השמירה המרובה על כל תג ותג חיצוני הוא יכול להקנות למצוות דמות, אופי וצורה פנימיים. לכן אמר ר' יוחנן: כל העושה מצוה אחת לאמתו מעלה עליו הכתוב כאלו הוא נתנה מהר סיני, שנאמר, ושמרתם לעשות, מה ת"ל ועשיתם אותם, אלא כל המקיים את התורה ועשה אותה לאמתו, כאלו הוא תקנה ונתנה מהר סיני" (תנחומא, תבוא, אות א'). בתחום זה, כבתחומים אחרים של מחשבת חז"ל, נמצא משהו בדומה לעקרון ההשלמה (הקומפלמנטאריות) של המדע החדש, שעליו שמענו בהרצאתו של הפרופ' קציר. שמא דוגמא זו של המחשבה הקומפלמנטארית יש בה משום דחיפה לקראת ההכרה, שגם המדע יכול לזכות בהשלמה מתחום האמונה והדת. כאן יכול האדם הגלמוד המודרני למצוא את תיקונו ואולי דוקא איכשר דרא והשעה כשרה. העמדת חינוכנו על יסוד המסורת אין פירושה הפניית-עורף למהלך ההיסטוריה של מאתיים השנה האחרונות. אינני גורס קטרוג המעמיד את המהפכות שהתחוללו כפרי רשעות; גם אינני סבור שהקריאה לבסס את חינוכנו על המסורת פירושה חזרה למה שקדם והיה לפני מאתיים שנה — כי אין בהיס-טוריה דפליקאטים ללא גוונים והבדלי-יסוד. ייתכן מאוד, שהמערערים את החיים היהודיים בתקופה האחרונה הצליחו כל-כך במלאכתם דוקא משום שכבר היו מעורערים מבפנים — מעורערים בראש ובעיקר משום שהיהדות לא העזה

לעמוד מול המציאות ולתת תשובה לתביעותיה. ונדמה לי שאחרי מה שאמרתי יובן שתביעתי להשתית את החינוך על המסורת של מצוות וחובות של אלוהים מצוה — אינה תביעה של הכל או לא כלום.

קבלה זו מחדש של מצוות וחובות, לא בשמים היא: היא תלויה ברצוננו. וייתכן שקבלה זו מחדש יהא בה גם משום חידוש ותיקון.