

אסף ענברי

בשורתו הציונית של גרשם שלום

מתוך הספר שדמות ורוח: מחוות הוקרה וידידות לאברהם שפירא, עורכים:
אביהו זכאי, פול מנדס-פלור וזאב גריס, כרמל, ירושלים 2015, עמ' 167-180.

א. לפני ארון המתים

השיר העברי החשוב ביותר שנכתב אי פעם על אודות ארון הספרים היהודי, נפתח במלים:

אַת-פְּקַדְתָּ שְׁלוֹמִי שְׂאוּ, עֲתִיקֵי גְוִילִים,
וְרָצוּ אֶת-נְשִׁיקַת פִּי, יְשֵׁנֵי אֶבֶק.

כדי להבין את בשורתו הציונית של גרשם שלום יש להבין, על דרך הניגוד, את החוויה שעליה מעיד כאן ביאליק. בן העיירה היהודית שיצא לתרבות כללית, תלמיד הישיבה שהתפקר, עומד לפני ארון הספרים הישנים, הישנים. הוא משתוקק לחדש את הקשר איתם, אפילו לנשק אותם, אבל מהו טעמה - תרתי משמע - של נשיקה מאובקת?

הַתְּכִירוּנִי עוֹד? אֲנֹכִי פְּלוּנִי!
בֶּן-חִיקְקֶם זֶה מֵאֲזוּ וְנִזִּיר הַחַיִּים.
מִכָּל חֲמוּדוֹת אֵל עַל-אֶרֶץ רַבָּה
הֲלֹא רַק-אֶתְכֶם לְבַדְכֶם יִדְעוּ נְעוּרֵי [...]

כאן כבר מתגנבת לדבריו נימה מאשימה. הספרים העתיקים גזלו ממנו את נעוריו. ההשתקעות הכפויה בהם היתה כרוכה בהתנזרות, בהתכחשות לצרכי הגוף והנפש, באמירת לא לחיים. ומאחר שהוא זוכר להם את גזל נעוריו, הפגישה מתגלה כ"שגישה", אם לאמץ את הביטוי שטבע בובר לתיאור פגישה שהשתבשה.¹ שני הצדדים אינם מזהים עוד זה את זה, וביאליק אינו מאשים בכך רק את עצמו אלא גם, ובעיקר, את הספרים הזקנים הללו, שספק אם יש להם מה לומר לאדם מודרני תאב חיים.

הַעֵינִי כְּהִתָּה אִם-אֲזֵנִי כְּבִדָּה?
אוּ-אֶתְּם רָקֵב אֶתְּם, מִתִּי עוֹלָם,
וְשָׂרִיד אֵין לְכֶם עוֹד בְּאֶרֶץ חַיִּים,
וְאֲנִי לְשׂוֹא, כְּגִנֵּב בְּמַחְתָּרֵת,
בְּלִי-גֵר וּפְנִס עִם הָאֵת גִּשְׁשֵׁתִי
בְּתוֹךְ מַחְלוֹת עֶפְרָי וּבְמַחְשָׁכִים,

¹ מרטין בובר, פגישות, מוסד ביאליק, ירושלים 1965, עמ' ח.

וְאַחֲפָר יוֹם וְלַיְלָה אֶת קְבָרֵיכֶם,
חֶפְזָר וְהַלֹּךְ לְבִקֵּשׁ שְׁפוּנֵי חַיִּים [...]

עכשיו מתברר שהספרים שבארון אינם רק זקנים. הם מתים. ומאחר שהם מתים, מצמרר לחשוב על הנשיקה שעלתה כאפשרות במשפט-הפתיחה: לא סתם מגע-שפתיים עם זקנה מעופשת, אלא מגע נקרופילי מבעית. זו כבר אינה הטחת האשמות אלא חלחלה, אימה גותית: ארון הספרים מתגלה כארון קבורה.

גם אם השיר הזה אינו בלדה מבחינת מאפייניו הצורניים, עולמו הנפשי הוא עולם הרפאים של הבלדות. גיבורו עומד לפני ארון המתים, מתמלא חלחלה ונס על נפשו החוצה, אל הלילה הצח, נושא את עיניו אל הכוכבים, פורש את ידיו שנטמאו בטומאת המתים ("אבק קדומים באצבעותי") ומבקש:

אֶסְפְּנִי-נָא, הוֹד לַיְלָה, וְהִלִּיטֵנִי,
אל-נָא תִתְנַבֵּר לִי; פְּלִיט קְבָרִים אֲנִי [...]

פְּלִיט קְבָרִים. קשה לחשוב על ביטוי נוקב מזה לתיאור תחושתו של הדתי-לשעבר, הבן העוזב. זוהי שלילת הגלות העולה שוב ושוב משירי ביאליק: תחושת המחנק של בן העיירה היהודית, תלמיד החדר ובית המדרש, שכל כך רוצה לחיות, לאהוב, ליצור, לבטא את עצמו, ולכן הוא עוזב את הדת המשמימה ואת בית ההורים המשמים ומסתער על החיים בכל זירה שבה נדמה לו שימצא אותם: בחיק הטבע, בחיק אשה, ביצירה אמנותית, חברתית או לאומית.

כמעט כל המשוררים והסופרים של דור התחייה ביטאו אותה חוויית יסוד; אותה מאיסה בדת הגלותית ואותה תשוקה לחיות, לאהוב, ליצור, לנשום אוויר צח. ברדיצ'בסקי, טשרניחובסקי, פאירברג, ברנר, זעקו אותה זעקה של שלילת הגלות. אבל את הזעקה של ביאליק כולם שמעו. לאף סופר או משורר עברי אחר לא היתה ההשפעה והסמכות של ביאליק, ולכן, כשביאליק זעק את שלילת הגלות שלו, זו לא היתה זעקה של אופוזיציונר כמו ברדיצ'בסקי, טשרניחובסקי או ברנר, אלא זעקתו של המשורר הלאומי, ששירתו הונחלה במערכת החינוך העברית במזרח-אירופה ובמערכת החינוך הישראלית הממלכתית. לא מדובר, אפוא, בעמדתו של אגף קיצוני כלשהו בציונות הסוציאליסטית או הרביזיוניסטית, או באיזה שביל צדדי – מרקסיסטי, ניטשאני, לאומני-משיחי או כנעני. מדובר בעמדה הציונית המרכזית: בשלילת הגלות כדרך המלך.

שלושה דורות של ציונים גדלו על שירי ביאליק ונחלו מהם את שלילת הגלות כתשתית הזהות הישראלית. היהדות הגלותית, למדנו משירי ביאליק, היא הפניית עורף לחיים ולכל מה שיש לחיים להציע. היא הכחשת הגוף והמיניות, הכחשת הצרכים הרגשיים והאסתטיים. למדנו מביאליק שהיהודי הגלותי הוא "זֶקֶן פֶּלֶה, פְּנִים צְמָקִים וּמְצַרְרִים, צֶל קֶשׁ גִּבְשׁ, נֶד פֶּעֶלָה, נֶד וְנָע על-גַּבֵּי סֶפְרַיִם" ("בתשובתי"). למדנו מביאליק שחוויית היסוד של התרבות העברית החדשה היא חווייתו של הצעיר הבורח על נפשו, "ככלב ממעניו", מבית המדרש המחניק אל מרחבי הנוף האוקראיני, ומבקש מהאדמה לחלוץ לו שֶׁד ("בשדה"). יתר על כן, למדנו ממנו שאלוהים מתגלה לא אל המתמיד הסגפן שהורג את עצמו באוהלה של תורה, אלא אל מי שהולך ליער, מתיישב על שפת "בריכה צנועה אחת", ושומע שם "שפת אלים חרישית" אשר בה "יתוודע אֵל לבחירי רוחו", כלומר: לא רק

חוויות ארציות מזומנות למי שעזב את הדת, אלא גם חוויות רוחניות שנמנעו ממנו כל עוד התמסר ללימודן המפרך של סוגיות תלמודיות; לא רק המפגש עם הטבע, עם המיניות או עם האמנות, אלא גם הסיכוי לחוויה של קדושה, של התגלות, של נגיעה במסתורין, טמון בהשתחררות מהדת הגלותית הקרושה, הממיתה. שלילת הגלות – שלילת היהדות כדת גלותית – היתה תשתית הזהות הציונית והישראלית. לכן כל כך חשובה בשורתו הציונית של גרשם שלום.

ב. תופעה שנגלתה בלב-לבה של היהדות

אם התרבות העברית המודרנית היא תרבות חילונית, הרי שזו תרבות של מגזר, לא של עם. ואם עזיבת הדת היא נקודת המוצא החווייתית והרעיונית של התרבות העברית המודרנית, הרי שתרבות זו אינה אפילו תרבותו של מגזר – הציבור החילוני – אלא רק של דור המייסדים של הציבור החילוני: אנשי דור התחייה וחלוצי העלייה השנייה והשלישית, שקיבלו חינוך דתי, והתפקרו בבחרותם.

אם זו תרבות של מגזר, הרי שאין, ומעולם לא היה, שום סיכוי לכור היתוך יהודי-ישראלי. אבל אם התרבות העברית המודרנית נועדה להיות תרבותם המשותפת של המגזרים והזרמים היהודיים השונים החיים כאן (ולא רק כאן), הרי שאי אפשר להשתית אותה על שלילת ההיבטים הדתיים, הגלותיים, של הקיום היהודי. גרשם שלום היטיב להבין זאת מרוב בני דורו.

איני שותף לאלה הרוצים "לקפוץ" מעל לגלות. כולנו יודעים שמצויים בינינו כאלה המטיפים כאילו יש לנו גשר פנימי לתקופת התנ"ך, וכי "גולה" הוא עניין שאנו "שוללים" אותו. אין חלקי עם דעות אלו. הקפיצה אל המקרא היא פיקטיבית. התנ"ך זוהי מציאות שאינה קיימת היום. [...] אני מאמין שקפיצה זו עלולה להביא תקלה חינוכית מבחינת רציפות הדורות, שהנחילו לנו כוח ומסורת כבירה שיש להעלותה, לבחור מתוכה ולעשותה בעיה.²

כלומר, להתמודד איתה. לא לקבלה כמות שהיא, ולא לדחותה על הסף. לגשת אליה בפיתוח ענייני, ביושר אינטלקטואלי, לא מתוך גישה אפולוגטית ולא מתוך התנכרות, אלא מתוך בחינה שקולה של כל עניין לגופו, בהקשרו ההיסטורי ובנגיעתו – אם עוד יש לו נגיעה – לימינו.

מדוע היה גרשם שלום חריג בהתנגדותו לשלילת הגלות? עם כל הזהירות הנדרשת מפני הפרחת השערות פסיכולוגיסטיות, דומה שבמקרה זה אין מנוס מן ההסבר הביוגרפי שסיפק שלום עצמו בזיכרונותיו ובראיונות השונים שהעניק, המבהיר את הניגוד החווייתי בין בית גידולו לבין בית גידולם היהודי, המסורתי, העירתי, הישיבתי, של כמעט כל שאר

² גרשם שלום, "על חינוך ליהדות: שיחה עם מחנכים" [1963], עוז דבר, עורך: אברהם שפירא, עם עובד, תל אביב 1992, עמ' 111.

אנשי דור התחייה וממשיכיהם, בני דורו.³ המרד האדיפלי של גרשם שלום היה הפוך משלהם. הם מרדו ברבותיהם, ואילו הוא מרד באביו המתבולל. הם נכספו להשתחרר מכבלי הדת, ואילו הוא, שחיפש את שורשיו היהודיים, ביצע מה שאברהם שפירא מכנה "העפלה אוטופית" מתלישות לזהות.⁴ הם, חניכי בית הכנסת ובית המדרש, התווכחו עם ארון הספרים היהודי כדי לפרוץ להם דרך בתוכו ומתוכו, ואילו הוא, שלא קיבל בילדותו שום חינוך יהודי, נמשך אל ארון הספרים היהודי בסקרנות של מגלה יבשות.

הוא העריך את ביאליק, אבל מן הסיבה ההפוכה לזו שהקנתה לביאליק את הערצתם של בני דורו. בשבילם, ביאליק היה המשורר שביטא בשיריו את המשבר הגדול של חייהם – משבר עזיבת הדת; ואילו שלום, שנעזר בביאליק בתחילת דרכו כחוקר הקבלה, העריך אותו לא כל כך על שום שירתו, שלא אמרה לו הרבה מבחינה חווייתית, אלא בעיקר על שום פעילותו כמנחיל מורשת היהדות. ספק אם שיר כלשהו של ביאליק היה יקר ללבו של שלום כמו מסתו של ביאליק "הלכה ואגדה", שאותה תירגם לגרמנית,⁵ והמסה "גילוי וכיסוי בלשון", שאפשר לזהות את השפעתה על תפיסת הלשון והסמלים שלו.⁶ במכתב שבו בישר שלום לולטר בנימין על מותו של ביאליק, הוא לא תיאר אותו כלל כמשורר אלא כ"מורה הוראה" – "בדיוק במובן שבו אנו מדמיינים את חכמי התלמוד הגדולים, את רבי עקיבא ואת רבי יוחנן".⁷ בעיני דורות של מתפקדים ושוללי הגלות, ביאליק סימל את ההשתחררות מרבי עקיבא ומרבי יוחנן, ואילו בעיניו של שלום, ביאליק היה נוצר מורשתם.

התנגדותו של שלום לשלילת הגלות עומדת לא רק בבסיס העמדות שהוא נקט בשאלות השעה כהוגה דעות ציוני, אלא גם בבסיס פולמוסיו כהיסטוריון של היהדות – ובראשם, כמובן, מאבקו על ההכרה בחשיבותה ההיסטורית של המיסטיקה היהודית. הוא עמד על כך שהמיסטיקה היהודית הקדומה התהוותה במסגרת "עיצוב הצורות הקלאסיות של היהדות הרבנית על ידי הפְּרושים",⁸ ושבמיסטיקה היהודית של ימי הביניים "מופיעים בעלי הקבלה תמיד בלבוש של 'שלומי אמוני ישראל', ורק בדמותה זו מילאה הקבלה את תפקידה ההיסטוריים".⁹ הוא סיכם זאת בקביעה העקרונית:

מראשיתה היתה המיסטיקה היהודית תופעה שנגלתה בלב-ליבה של היהדות, ולא בשוליים כאשר סברו רבים מכבר. שומה עלינו להבין שהתורות האזוטוריות של היהודים לא היו תורות מינות שהתפתחו בקצות המחנה. הן היו מקובלות כתכנים יהודיים אותנטיים

³ ראו: גרשם שלום, **מברלין לירושלים**, עורך: אברהם שפירא, עם עובד, תל אביב 1982, עמ' 29-34, וראו שיחתו האוטוביוגרפית המקיפה של שלום עם מוקי צור ואברהם שפירא [1974], **דברים בגו: פרקי מורשה ותחייה**, עם עובד, תל אביב 1982, עמ' 11-54. לניתוח הרקע הביוגרפי של שלום בחקשר של היהדות המתבוללת דוברת הגרמנית, ראו: Robert Alter, *Necessary Angels: Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin, and Scholem*, Harvard UP, Cambridge 1979.

⁴ אברהם שפירא, "הקיומי וההיסטורי באספקלריה ביוגרפית של גרשם שלום": מאמר המבוא לקובץ הראיונות שבעריכתו, **רציפות ומרד: גרשם שלום באומר ובשיח**, עם עובד, תל אביב 1994, עמ' 15.

⁵ מסתו של ביאליק "הלכה ואגדה" בתרגומו לגרמנית של גרשם שלום פורסמה ב-1919 בכתב העת של בובר, *Der Jude*, חוברת 4, עמ' 61-77.

⁶ ראו: יוסף דן, **על גרשם שלום: תריסר מאמרים**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2010, עמ' 222.

⁷ גרשם שלום, מכתב לולטר בנימין, 17.7.1934, **ולטר בנימין וגרשם שלום: חליפת מכתבים 1933-1940** [1980], תרגם מגרמנית: הראל קין, רסלינג, תל אביב 2008, עמ' 144.

⁸ גרשם שלום, "המסתורין היהודי והקבלה" [1944], **דברים בגו**, עמ' 234.

⁹ שם, שם, עמ' 245.

בחוגים הפנימיים של היהדות הרבנית משעה שזו החלה להתגבש בצורותיה הקלאסיות, כגון בחוגו של רבן יוחנן בן זכאי במאה הראשונה לסה"נ ושל רבי עקיבא במאה השנייה. ואם אמנם קשורה היהדות הרבנית מראשיתה באיזה גרעין אזוטרי פנימי, אזי יש בכך כדי לחייב שינוי-ראייה של כותבי העתים לגבי תהליך התפתחותה לתופעה היסטורית מגובשת. זה מחייב שינוי הדרך בה יש להבין את התנאים הראשונים וכן את ההתפתחות ההיסטורית של היהדות התלמודית בכללה. זו מן הבעיות החשובות העומדות בפני חקר מדעי היהדות כיום.¹⁰

שלום נאבק על ההכרה בחשיבותה ההיסטורית של המיסטיקה היהודית משום שהוא תפס שהצגתה כתופעה שולית בלבד בתולדות היהדות, כאילו לא היתה זו אלא סטייה מחתרית מדרכה המוסכמת של היהדות ההיסטורית, היא טעות מגמתית של שוללי הגלות. נוח להם, לשוללי הגלות, להציג את המיסטיקנים היהודים כאנרכיסטים שמרדו, כביכול, בממסד הרבני, משום שתדמית אנרכיסטית זו של המיסטיקה היהודית מציגה את היהדות הגלותית הרשמית והממוסדת – זו שכנגדה, כביכול, התמרדו המיסטיקנים – כקליפה ריקה, נטולת שאר רוח. קשה לשוללי הגלות להכיר בכך שהממסד הרבני נזקק מראשיתו ובמשך כל תולדותיו למיסטיקה כדי לשמור על חיוניותו, ושהמיסטיקנים היהודים לדורותיהם נזקקו לממסד הרבני כדי למלא את שליחותם הדתית.¹¹ מדוע קשה לשוללי הגלות להכיר בכך שהמיסטיקה היהודית התפתחה, כדבריו של שלום, בלב-לבה של היהדות הרבנית? משום שהכרה בכך פירושה הכרה בעוצמתה הרוחנית היוצרת של היהדות הרבנית – הכרה שאינה מתיישבת עם שלילת הגלות.

קושי זה, של שוללי הגלות, משותף לחילונים ולדתיים שבהם. רוב החילונים רגילים לנכס לעצמם, ולשולל מן התרבות היהודית הרבנית, ערכים כגון חירות אישית, ביטוי אישי, יצירתיות, חדשנות, תעוזה, חושניות; ואילו רוב הדתיים, ובעיקר החרדים, זוכרים, כמדומה, לקיים רק את ההיבטים השמרניים של הדת היהודית, ושוכחים לקיים את ההיבטים החדשניים, הנועזים והחושניים שציינו את היצירה היהודית מתקופת חז"ל עד קבלת האר"י ומחסידות הבעש"ט עד הציונות הדתית של הרב קוק. דיעה קדומה זו בדבר אופיה של היהדות ההיסטורית משרתת את שני המחנות: היא פוטר את שניהם מהגשמת הציונות כתנועת התחדשות יהודית. את החילונים היא פוטרת מלימוד היהדות, ואת הדתיים היא פוטרת מיצירה יהודית.

ככל יצירה מודרנית ראויה לשמה, היצירה היהודית המודרנית חייבת להתמודד עם הצדדים החשוכים של החיים. אילו הסתכמה היהדות במורשת השכלתנית היבשה של הפלפול ההלכתי והפילוסופיה הימי-ביניימית, לא היה לה מה לומר לאדם המודרני. יש לה מה לומר לאדם המודרני, משום שמורשתה השכלתנית איננה מורשתה הבלעדית, וגם לא העיקרית. חשיבותה ההיסטורית של הפילוסופיה הרציונליסטית, כתופעה ממשית בחיי הרוח היהודיים, היתה זניחה בהשוואה לחשיבותה של הקבלה – וכפי שציין גרשם שלום, חשיבותה ההיסטורית של הקבלה היתה נעוצה במידה רבה בהתמודדותה של

¹⁰ גרשם שלום, "יהדות וגנוסטיקות" [1965], תרגם מאנגלית: שלמה צוקר, **עוד דבר**, עמ' 176.

¹¹ ראו: אליעזר שביד, **תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש**, חלק ג, כרך ב, עד עובד, תל אביב 2005, עמ' 233.

הקבלה עם המחשכים שהפילוסופיה הרציונליסטית לא טרחה או לא העזה להציץ לתוכם:

הקבלה [היתה] רגישה מאוד-מאוד לפחדים האורבים לצעדי הבריות, לאימות החיים ולאימות המוות של האדם הפשוט, למועקה המערערת את נפש האדם עד היסוד בה ולפגם הגדול שבפנימיות-הלב של כל נמצא. הפילוסופיה העברית בראשי מדבריה התנכרה לאימות הללו שחשבה אותן להבלי שווא. אבל מי ששולל את קיומה של שאלה, אין לו הכוח ואין מילה בפיו לנחם את מי ששאלה זו מטרידה ומזעזעת אותו. הפילוסופיה העברית שילמה מחיר גבוה בעד התנכרותה לשכבות הפרימיטיביות של חיי האדם, בעד שלילתה את ממשות הכוח הדמיוני בעולם, את מציאות ה"סטרא אחרא", ה"צד האחר", כפי שהמקובלים קוראים לזה. ייתכן שבשל ההתנכרות הזאת נכשל נסיונה של הפילוסופיה לכבוש את לב האומה, ואין ספק שעַרנות זו של הקבלה ל"פחד בלילות", לצד החשוך של החיים, סייעה בהרחבה לנצחונה באומה אחרי גירוש ספרד. [...] עצם ראייתם [של המקובלים] את הסתירה הפנימית שבקיום כל נברא ועצם רצונם לרדת לתוך עמקי סתירה זו ולא לברוח ממנה, ועצם העלאתם את שאלת כוחו של הרע לכל מערומיה וללא אשליות, יש בהם משום העזה והעפלה דיאלקטית הראויה להתכבד.¹²

הסופרים והמשוררים העבריים בני דור ביאליק ביטאו ביצירותיהם אימה מודרנית, אבל הם לא היהודים הראשונים שביטאו אימה, ויצירה יהודית בת זמננו אינה חייבת להיות חילונית כדי להתמודד עם "שאלת כוחו של הרע לכל מערומיה וללא אשליות", כפי שעשו המקובלים מאות שנים לפני ברדיצ'בסקי, ביאליק וברנר.

ג. הויכוח עם בובר

התנגדותו של שלום לשלילת הגלות עמדה גם בבסיס ביקורתו על תפיסת החסידות של בובר. אמנם, בובר לא היה היחיד שטיפח את תדמיתה הרומנטית של החסידות כתנועה של דתיות אנרכיסטית ועם-ארצית כביכול, תוך התעלמות מן ההיבטים ההלכתיים והלמדניים שצינו את חייהם ואת תורותיהם של רוב מנהיגיה. אבל דומה שאיש לא הרחיק לכת כמו בובר בניתוקה של החסידות מן ההקשר היהודי-הדתני שהיה לה בפועל. בובר שיווה לחסידות משמעות רוחנית הקוסמת לחילונים, יהודים כלא יהודים; תחת ידיו נראו סיפורי החסידים דומים למדי לסיפורים בודהיסטיים או זן-בודהיסטיים על אודות נפלאותיהם ואמרותיהם של מורים רוחניים מוארים, והבשורה הרוחנית העיקרית שעלתה מהם, על פי פרשנותו, היתה בשורת ההיפתחות לחוויית הנוכחות כאן ועכשיו. בשורה זו שיקפה, כמובן, את פילוסופיית "הפגישה" של בובר עצמו, אבל הקסם הכמו-בודהיסטי ששרה עליה, הוא שנגע, כמדומה, יותר מכול בנפשם של קוראים חילונים מבקשי חוויה רוחנית, ומבחינה זו היה בובר אחד ממבשרי הרוחניות החילונית של תנועות "העידן החדש".

¹² גרשם שלום, "שיחה על הקבלה" [1936], **דברים** בגו, עמ' 228.

המשמעות הכמו-בודהיסטית הזאת, שבובר העניק לחסידות, הכעיסה את גרשם שלום קודם כל כהיסטוריון. היא נראתה לו פשוט לא נכונה עובדתית:

על ידי כל מה שהאדם עושה במלוא ההתרכזות והכוונה, אין הוא בא [על פי תורת החסידות] לכלל התחברות עם ה"הכא והאינדא", כתפיסת בובר, אלא במה שנסתר בתוך הלבוש [...]. [מאמרי החסידים אינם] מורים אותנו ליהנות מן החיים כמות שהם, אדרבא, הם מתקנים אותנו בעצה, או ביתר דיוק: מעלים לפנינו תביעה, להוציא – הייתי אומר: לזקק – מתוך ה"חיים כמות שהם" את חיי-עולם של אלוהים.¹³

אבל מעבר לכך, הכעיסה אותו התעלמותו של בובר מכך שמדובר בתנועה יהודית – לא תנועה "רוחנית" בעלמא:

הפילוסופיה של בובר תובעת מעם האדם שיקבע לו כיוון ויגיע לכלל הכרעה, אך אין היא אומרת דבר על כך, מהו הכיוון ומהי ההכרעה. אדרבא, הוא אומר בפירוש, כי כיוון והכרעה אלה אי אפשר להם שיתנסחו אלא בעולמו של "הלז" או "ההוא" (Das Es), שבו העולם של ה"אני ואתה" החי מתעצם וגווע. אולם בעולם הזיקה החיה אי אפשר לו לשום דבר שיתגבש בניסוחים, ואין חוקים ואין מצוות. אם כדין או שלא כדין – על כל פנים החסידות מעולם לא היתה יכולה להיות שותפה להשקפה הזאת, שהיא על פי טבעה אנרכית, משום שראתה עצמה משועבדת למסורת היהודית.¹⁴

בניגוד לבובר, גרשם שלום אינו צריך לחלן את החסידות ואינו צריך להוציאה מהקשרה היהודי-הגלותי כדי למצוא בה עוצמה רוחנית העשויה להפרות את הציונות כתנועה של התחדשות יהודית. אדרבה: דווקא בתור תנועה דתית-גלותית היא חידשה את פני היהדות, פרצה דרכים להתמודדות יהודית עם אתגרי העולם המודרני והוציאה מקרבה רבים מחלוצי העלייה השנייה והשלישית, ששאבו ממנה את ערכי הקהילה המסורה לתיקון עולם בהתלהבות ובדבקות, בשירים ובריקודים אקסטטיים; לא בכדי, העניקו החלוצים לצורת החיים השיתופית שהם יצרו כאן את השם "קיבוץ", כפי שנקרא המפגש השנתי של חסידי רבי נחמן מברסלב סביב קברו באומן.

בשל התעקשותו של שלום על תפיסת החסידות (או כל תנועה אחרת בתולדות היהדות) כתופעה היסטורית פרטיקולרית ולא כאיזו "רוחניות" אוניברסלית, הוא התנגד נחרצות לפרשנות פנתאיסטית או לפרשנות אקזיסטנציאליסטית שלה – שתי גישות פרשניות שהמשותף להן הוא חילונה של החסידות וריקונה מתכניה היהודיים ההיסטוריים. באשר לפנתאיזם:

אין באמרותיו האמיתיות [של הבעש"ט] שום עדות לתורה הראויה לכינוי "פנתאיסטית". כנגד היעדר זיהוי של האל עם העולם, של הבורא עם הנברא, יש הוכחות מובהקות לאמונתו באימנציה של האל בכל יצור מיצוריו. זוהי לכל היותר תורה הקרויה בפי הפילוסופים "פּנְאָנְתִּיאִיסְטִית", כלומר: כל נמצא הוא בְּאֵל, אבל לא כל נמצא הוא האל. [...] לדעתי, החטיאו כמה סופרים את המטרה כשהשוו את תורת הבעש"ט לתורתו של שפינוזה.¹⁵

¹³ גרשם שלום, "פירושו של מרטין בובר לחסידות" [1963], **דברים בגו**, עמ' 374 (ההדגשה במקור).

¹⁴ שם, שם, עמ' 379.

¹⁵ גרשם שלום, "דבקות" בראשית החסידות' [1971], תרגמה מאנגלית: דבורה דימנט, **דברים בגו**, עמ' 345-347.

פרשנות פנתאיסטית של החסידות היא פרשנות חילונית, ואילו פרשנות פנאנתאיסטית היא פרשנות דתית. הפרשנות הפנתאיסטית, שאינה מכירה בקיומה של הוויה שמעבר לטבע, נוטלת מן החסידות את היסוד המטאפיסי, הטרנסצנדנטלי, שבלעדיו אין חסידות ואין יהדות, אלא אם כן תצויר תיאולוגיה יהודית המסוגלת לוותר על מושג-היסוד של בריאת העולם:

"נבראותו" של העולם, בין בריאה חד-פעמית ובין רצופה, הולכת ומתחדשת – הוא משפט ששום תיאולוגיה יהודית, תהיה אשר תהיה, לא תוכל לוותר עליו. כל יהדות חיה, ככל שהיא תבין את מושג-האלוהים שלה, תהיה חייבת להטיל לאו שלה על הטבעוונות, השיטה הנטורליסטית הטהורה.¹⁶

ובאשר לאקזיסטנציאליזם:

הרעיון המשיחי הוא רעיון אנטי-אקזיסטנציאליסטי לאמיתו. אם נבינו כדיוקו, אין שום דבר של ממש בר-השגה לאדם שלא-נגאל. זו גדולתה של המשיחיות, אבל זו כאן גם תורפתה היסודית. ה"אקזיסטנצייה" היהודית שרויה במתח שלעולם אינו בא על פירוקו האמיתי; הוא בוער ואינו אוכל לעולם.¹⁷

תיאולוגיה יהודית אינה יכולה להיות אקזיסטנציאליסטית, או פנתאיסטית, משום שתיאולוגיה יהודית אינה יכולה שלא להתבסס על המושג הטרנסצנדנטי "בריאה", על המושג ההיסטורי "התגלות" ועל המושג המשיחי "גאולה". אי ההכרה בכך היא, בעיני גרשם שלום, טעותם הבסיסית של אקזיסטנציאליסטים כרוזנצווייג, בובר והשל:

דברי רוזנצווייג ובובר בנקודה זו, אם כי הם באים במסגרת פילוסופיה של דו-שיח בין אדם לאלוהים, מכירים, למעשה, רק התגלות אחת, והיא המיסטית, אף על פי שנמנעו מלתת לה תואר זה. כך לדידו של בובר התגלות היא פנומן-שיתין הנוכח בכאן ועתה – ובכוח בכל כאן ובכל עתה – היינו, הפנומן של הפגישה היוצרת בין האני לבין האתה הנצחי בקריאה ובמענה. [...] הווה אומר, שהתגלות היא הפגישה הטהורה, שבה אין מבטאים, אין מנסחים ואין מגדירים דבר. [...] אין היא ניתנת למסירה. [...] במקום לדבר עתה על "מעמד הר סיני" כניסיון ההיסטורי המכוון את עם ישראל, באו לדבר עתה על "רוח הקודש" ככלי להתגלות, שהיא אפשרית בכל עת. ולא עלה אף בידי התיאולוגים האקזיסטנציאליים לערפל או להשכיח מצב-עניינים פגום זה, אם כי מותר לומר עליהם – ועל בובר והשל יותר מכולם – שהם גייסו כוחם הניכר במליצה, כדי לחמוק ממנו.¹⁸

ומביקורתו של שלום על בובר, השל ורוזנצווייג נובעת גם התנערותו מן הפירוש החילוני-ההומניסטי שהעניק ליהדות אחד העם:

ניטל מן ההתגלות אופיה המחייב קיבוץ של בני אדם. דבר-ה' חדל להיות מקור להגדרת תכנים אפשריים של מסורת דתית, וממילא של תיאולוגיה אפשרית. גם במקום שנותנים אנשים אלה מקום להבנה מיסטית של מושג ההתגלות, משוללת היא בהכרח אופי סמכותי. ההיגדים בעלי אופי דתי, העולים בזה האופן, אינם מחייבים ואינם יוצאים מגדר

¹⁶ גרשם שלום, "הגיגים על תיאולוגיה יהודית" [1973], תרגם מאנגלית: יהושע עמיר, **דברים בגו**, 571. לסיכום התנגדותו של שלום לתיאורה של מיסטיקה יהודית כלשהי כ"פנתאיסטית", ראו: יוסף בן-שלמה, "גרשם שלום על הפנתאיזם בקבלה", בתוך: **גרשם שלום – על האיש ופועלו: דברים שנאמרו ביום השלושים להסתלקותו**, האוניברסיטה העברית, ומוסד ביאליק, ירושלים תשמ"ג, עמ' 17-31.

¹⁷ גרשם שלום, "להבנת הרעיון המשיחי בישראל" [1971] תרגם מאנגלית: מ' מייזלש, **דברים בגו**, עמ' 190.

¹⁸ גרשם שלום, "הגיגים על תיאולוגיה יהודית" [1973], תרגם מאנגלית: יהושע עמיר, **דברים בגו**, עמ' 567-568.

הסובייקטיביות [...] הייתי אומר, שלא רחוקה הדרך מתפיסה סובייקטיבית כזאת, המעתיקה את ההתגלות אל לבו של האדם, אל תפיסה חילונית-הומניסטית, ויבואו אחד-העם וכיוצאים בו ויוכחו. כאן באות קטגוריות חילוניות, רומנטיות או פרוגרמטיות פחות או יותר, כגון "רוח האומה", ויורשות את הסמכות המוסרית-הדתית. לאחר שבעבר הייתי חסיד של אחד-העם, אין אני משלה עצמי בדבר חולשתו של ביסוס הומניסטי למשפטים דתיים – שבהם זכרו של אלוהים יכול לבוא לכל המרובה בבחינת פיקציה, אם כי אפשר פיקציה הכרחית.¹⁹

התנגדותו של גרשם שלום לפירושים מחלנים אלה של היהדות אינה זהה להתנגדות האורתודוקסית. אף על פי ששלום היה יהודי מאמין על פי הודאתו ("אינני מבין אתאיסטים"),²⁰ מנקודת הראות האורתודוקסית הוא היה חילוני, שהרי לא שמר מצוות, ואף הסביר זאת באומרו: "אני מאמין באלוהים, אבל אני אנרכיסט דתי, איני מאמין בתורת משה מסיני במושב המסורת".²¹ תיוגו של שלום כ"חילוני" או כ"דתי" אינו מעלה ואינו מוריד כאן; התנגדותו לחילון משמעותה של המורשה היהודית נבעה מהיותו יהודי בעל תודעה היסטורית ומהיותו ציוני שתפס, אמנם, את הציונות כ"שיבת היהודים להיסטוריה", אבל לא במושב החילוני של שלילת הגלות, אלא במושב של שיקום היהדות.

ד. הציונות כתנועת התחדשות יהודית

מפני מה נעשינו לציונים? מפני שראינו שהיהדות הולכת ומתנוונת ואין בה די כוח-קיום אלא מדור לדור, ולמצב זה חפצנו לשים קץ.²² הגדרה זו של הציונות נשמעת אחד-עמיסטית, אבל בשורתו הציונית של שלום, המכוונת להתחדשות היהדות במלוא מובניה התיאולוגיים, המטאפיסיים והמיסטיים,²³ שונה מאוד מבשורתו החילונית של אחד העם – בשורת "היהדות כתרבות". תכלית הציונות, בעיני שלום, נעוצה "בתחום האחריות המשותפת ליהדות"²⁴ – אחריות שיכולים לקבל על עצמם רק אנשים שאינם משלים את עצמם שתיתכן יהדות בלא תיאולוגיה כלשהי, תהא אשר תהא. אחד העם, שהתכחש לממד התיאולוגי של היהדות, צימצם אותה לאתיקה ("מוסר הנביאים"), ואילו האורתודוקסים, המתכחשים לממד ההיסטורי של היהדות (כלומר, להתפתחותה הדינמית ומרובת הזרמים), מצמצמים אותה לתיאולוגיה אחת ויחידה, שהיא היהדות הקפואה המוכרת להם. בשורתו הציונית של גרשם שלום מושתתת על האמת ההיסטורית המוכחשת על ידי האתאיסטים ועל ידי האורתודוקסים:

¹⁹ שם, שם, עמ' 568-569.

²⁰ גרשם שלום, שיחה עם מוקי צור ואברהם שפירא [1974], **דברים בגו**, עמ' 41.

²¹ גרשם שלום, "הציונות – דיאלקטיקה של רציפות ומרד" [1970], בתוך: אהוד בן עזר, **אין שאננים בציון: שיחות על מחיר הציונות**, עם עובד, תל אביב 1986, עמ' 304.

²² גרשם שלום, רשימה מן העיזבון [1931], בתוך: אברהם שפירא, "הקיומי וההיסטורי באספקלריה ביוגרפית של גרשם שלום", **רציפות ומרד**, עמ' 17.

²³ ראו: נתן רוטנשטרייך, "הגותו הלאומית של גרשם שלום", בתוך: **גרשם שלום – על האיש ופועלו**, עמ' 84.

²⁴ בן עזר, **אין שאננים בציון**, עמ' 280.

מה היתה "יהדות" בדור מסוים, לא נקבע על פי הגדרה דוגמטית, שאין לה כל יחס למציאות ההיסטורית, אלא על ידי מה ששלומי-אמוני-ישראל הסכימו עליו או חשבוהו כאפשרי בזמנם.²⁵

שלום חזר על אמת היסטורית זו בהזדמנויות רבות, הן משום שהיא מרכזית לתפיסת היהדות והציונות שלו, והן משום שלמרבה הצער מעטים החילונים או הדתיים המודים בה:

היהדות היא דבר חי שלא ניתן להגדרה דוגמטית. [...] מה זו יהדות – לא הוגדרה על ידי הדת, אם כי זו יומרתם של דתיים שאין אני שותף לתפיסתם. [...] מה בין היהדות שהיתה בימי אברהם אבינו, או משה רבנו, לבין זו של הבעל שם טוב? התופעה הנקראת יהדות אינה מסתיימת בשנה ובתאריך, ואיני חושב שהיא עלולה להסתיים כל עוד קיימת יהדות חיה. [...] במכלול החיים, ברציפות הדורות, התפתחו מגמות שונות מאוד ביהדות. איני מאמין שלא יהיו עוד ביטויים חדשים כאלה בעתיד. [...] **לדעתי כוללת היהדות אספקטים אוטופיים שעוד לא נתגלו.**²⁶

שלום אינו מתיימר לדעת מה תהיה דמותה העתידית של היהדות. תופעה היסטורית חיה היא תופעה שאין לדעת כיצד תתפתח. אין לדעת אם החיים היהודיים יתבטאו בעתיד בהתרחקות מן הדת המסורתית, בהתקרבות אליה או ביצירת צורות חדשות של דת; כך או אחרת:

אינני חושב שהחזון החילוני של הציונות הוא חזון אחרון, סוף פסוק. בלי ההתעוררות החילונית לא היינו מגיעים למה שהגענו. מפנה ישיר, לא דיאלקטי, ליהדות המסורתית, איננו אפשרי מבחינה היסטורית, ואף אני באופן אישי לא הגשמת אותה. בחיי חייבתי את הציונות החילונית כדרך לגיטימית, אך לא חייבתי את המשפט האווילי של "עם ככל העמים". הגשמת משפט כזה היא סופו של עם ישראל. אני שותף לדעת המסורת, שאפילו אם נרצה להיות עם ככל העמים, לא נצליח. ואם נצליח – זה יהיה סופנו. [...] הייתי בין אלה שקיבלו את הפסוק "ואתם תהיו לי ממלכת כוהנים וגוי קדוש" בהגדרת הציונות. [...] אני חושב שהמעבר דרך חילוניות למשהו ששוב יפרוץ, הוא בלתי נמנע, הוא בתוך נשמת מה שאנחנו עושים כאן.²⁷

בדיוק משום כך, הוא צידד בהפרדת הדת מן המדינה. בניגוד לחילונים הרוצים בכך כדי להיפטר מן הדת, הוא רצה בכך כדי להחזיר לדת את כבודה ואת חיוניותה חוצת המגזרים:

לדת היה כאן הרבה יותר סיכוי אלמלא השימוש המדיני שעשו בה. זה הרס את הדת. אני בטוח שאילו היו מפרידים בין הדת לבין המדינה, עם הקמתה, היתה היום הדת חזקה פי שבעה, ורבים היו מצטרפים לקהילות דתיות. הדת קלקלה עצמה בעיני ההמונים על ידי השימוש שעושים בה לצרכים פוליטיים.²⁸

²⁵ גרשם שלום, **שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חיינו**, עם עובד, תל אביב 1956, עמ' 230.

²⁶ שם, שם, עמ' 298-299 (ההדגשות במקור). וראו גם: גרשם שלום, "היהדות מהי?" [1986], תרגמה מאנגלית: דורית פינק, **עוד דבר**, עמ' 119-122; נדפס שנית בעברית בתוך **לקסיקון התרבות היהודית בזמננו: מושגים, תנועות, אמונות**, עורכים: ארתור א' כהן ופול מנדס-פלור [1986], עורך המהדורה העברית: אברהם שפירא, עם עובד, תל אביב 1993, עמ' 226-229.

²⁷ גרשם שלום, שיחה עם מוקי צור ואברהם שפירא [1974], **דברים בנו**, עמ' 40-41, 42, 48.

²⁸ גרשם שלום, **רציפות ומרד**, עמ' 63.

לא האינטרס הרבני עמד לנגד עיניו, אלא האינטרס הציוני של תחיית היהדות בידי חילונים ודתיים מכל הזרמים, ובעיקר בידי אלה – כמוהו – שאינם ניתנים לתיוג מגזרי "חילונים" או "דתיים" על פי ההגדרות הפשטניות המקובלות. השאלה המפורסמת "מה אנחנו קודם כל – יהודים או ישראלים?" זוכה, לפיכך, לתשובה ברורה:

ברי לי שקיומה של מדינת ישראל, לא פחות מקיומה של התפוצה היהודית, תלוי בכך אם נעמיד במרכז הכרעותינו את בכורת הזיקה שלנו לעם היהודי בעבר ובהווה. אכן על שאלה מחודדת זו אני משיב ללא פקפוק והיסוס: הננו יהודים תחילה, וישראלים כגילוי של יהדותנו. מדינת ישראל ובניינה הם קיבולת למען העם היהודי, ואם תישלל מן המדינה מטרה זו יאבד ממנה גם משמעה, והיא לא תחזיק מעמד זמן רב בסערת הימים. [...] הדברים אמורים הן במגמה זו המכוונת לשמירת המסורת ללא שינוי, והן בזו המבקשת לנתק אותנו משורשיה. [...] יהדות הגולה ללא הדחפים שיבואו מן החיים החדשים במדינת ישראל סופה שתתנוון. אבל גם מדינת ישראל זקוקה לקשר המודע ולזיקה אל הגוף השלם, אשר למענו ולמען חידושו היא קיימת.²⁹

מאחר ששלום תפס את הציונות כתחייתה של היהדות ולא כהשתחררות ממנה, הוא התקומם נגד חילונה הגמור של השפה העברית תוך ניתוקה ממשמעויותיה ומעוצמותיה כשפת התורה והנבואה, התפילה והקבלה, ומהפיכתה לשפה ישראלית מדוברת הנשמעת כמו "לשון הודו-אירופית" מרוב השפעות זרות.³⁰ "דור שירש את הפורייה שבכל המסורות הקדושות שלנו, את שפתנו, אינו יכול – ואף אם ירצה בכך אלף מונים – לחיות ללא מסורת", אמר, והבהיר שאין המדובר רק במסורת הלאומית האצורה בשפה (היהדות כתרבות) אלא, בפירוש, במשמעותה הדתית (המוכחשת כתוצאה משלילת הגלות): "אלוהים לא יוותר אילם בשפה שבה השביעו אותו אלפי פעמים לשוב ולחזור אל חיינו".³¹ אין זאת אומרת שהוא התנגד לתחייתה של העברית כשפת דיבור מודרנית. הוא לא ביקש לשמור על טהרתה של העברית כשפת המקורות, ולא חשב שנחזור לדבר או לכתוב עברית מקראית או משנאית.³² הוא בירך על רעננותה החיה של העברית המדוברת, וידע שמבחינה לשונית, כמו מכל בחינה יהודית וציונית אחרת, "אנו באמצעו של תהליך שאיש אינו יודע לאן יוביל".³³ אבל הוא ציפה לכך שהתהליך הזה יוביל לא רק לעדכונה של העברית כשפת חולין אלא גם למימוש חדש – מבטיח ומסוכן כאחת – של העוצמות הדתיות הגנוזות בה.³⁴

מאותה סיבה, הוא נאבק למען הוראת היידיש, שפת הגלות, באוניברסיטה העברית. ב-1927, כשנשקלה באוניברסיטה האפשרות להקצות קתדרה ללימודי יידיש, הוא שיגר ליהודה מגנס, נשיא האוניברסיטה, מכתב שבו התריע על כך שפרופסורים בעלי תפיסה

²⁹ גרשם שלום, "ישראל והגולה" [1974], **דברים בוג**, עמ' 143.

³⁰ ראו הציטטה מיומנו של גרשם שלום אצל פול מנדס-פלור, "הסתירות הפנימיות של הציונות התרבותית" [1998], תרגם מאנגלית: יוסף עמנואל, **קידמה ונפתוליה: מאבקם של אינטלקטואלים יהודים עם המודרנה**, עורך: אברהם שפירא, עם עובד, תל אביב 2010, עמ' 351.

³¹ גרשם שלום, מכתב לפרנץ רוזנצווייג, 26.12.1926, תרגם מגרמנית: אברהם הוס, **עוד דבר**, עמ' 60.

³² גרשם שלום, "משיחיות, ציונות ואנרכיה בלשון", ראיון: זאב גלילי [1974], **רציפות ומרד**, עמ' 60.

³³ שם, שם, עמ' 61.

³⁴ ראו: Alter, *Necessary Angels*, pp. 36, 88.

"לאומנית איומה", כדבריו, ובראשם יוסף קלוזנר, מאיימים למנוע זאת (ואכן, כך היה. קלוזנר גבר על שלום, והצליח לטרפד את הוראת היידיש באוניברסיטה).³⁵

ומאותה סיבה עצמה, הוא ביטא את אכזבתו מן הצנזורה המינית שעגנון כפה על הטקסטים הקבליים והחסידיים שהוא שיבץ באנתולוגיה **ימים נוראים**.³⁶ מי שמצנזר את הביטויים המיניים הגודשים את ספר הזוהר או את כתבי רבי נחמן מברסלב, מציע לנו תדמית חסודה של היהדות הגלותית, כלומר, מציע יהדות שאין לה מה לומר לאדם המודרני. כשעגנון מינה עצמו לצנזור שכזה, הוא חזר ואישר על ידי כך את שלילת הגלות המשתמעת מאמירות כגון זו שניסח ברדיצ'בסקי בפתחת סיפורו "פרה אדומה":

היינו יהודים, אבל גם בני בשר ודם, ועם כל מה ששמע בזה.³⁷

"היינו יהודים" – כלומר, היינו חסודים.

"אבל גם בני בשר ודם" – כלומר, היינו יצריים **למרות** היהדות ולא **בתור** יהודים. בשורתנו הציונית של גרשם שלום היא בשורת ההתגברות על הניגוד המדומה בין יהדות לבין חיים אנושיים מלאים.

³⁵ ראו: David Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*, Harvard UP, Cambridge 1979, p. 179

³⁶ גרשם שלום על ש"י עגנון, ראיין: דן מירון, בתוך: **רציפות ומרד**, עמ' 80-81.

³⁷ **כל סיפורי מיכה יוסף ברדיצ'בסקי**, עם עובד, תל אביב תשי"א, עמ' קפא.