

יצירת "עם אדם" – האוטופיה הלאומית של אהרון דוד גורדון

א. מבוא

אהרון דוד גורדון עלה לארץ-ישראל בשנת תרס"ד (1904), בהיותו בן 48 שנים. על פי מועד עלייתו, דרכו בארץ ופועלו בה, השתייך לעליה השנייה.¹ אך חרף זאת נותר יחיד ומיוחד, בודד ונבדל, שונה באורח מחשבתו וביחסו לחיים מכל חבריו, שהיו צעירים ממנו בדור ויותר. הפרש הגילים יצר מרחק טבעי בינו ובין מי שהיו בני גילם של ילדיו הביולוגיים. נוסף על כך, עקב תהליכי השינוי האינטנסיביים שהתחוללו ביהדות מזרח אירופה מאז אמצע המאה ה-19, היה ביניהם פער של שני דורות יצירה. אך באלה אין די להסביר את ייחודו של גורדון, שהיה כחוני המעגל בשעתו: דמות חסידית כריזמטית, שניסתה לדלג על מרחק של דורות.² אלא שחוני חזר אל המערה ונבלע בתוכה ללא שוב. גורדון, לעומתו, הוסיף לחיות בקרב בנים של דור חדש, וחתר להעניק להם תורת חיים המשלבת לאומיות ציונית עם השקפת עולם מטאפיזית; תורה שיעודה הוא לגשר על פני פער של דורות בתוך מערכת שהתרבות המסורתית שלה נקרעת וניתקת. מה שהותיר אחריו גורדון כמורשת היתה דמותו הציורית: איש גבה קומה ורזה, שזקנו הלבן יורד על מידותיו והוא אוחו בידי מעדר כאילו היה זה תשמיש קדושה. גורדון היה לסמל המובהק ביותר של סיסמת "ההגשמה העצמית" בקורות המפעל הציוני – סיסמה שטבע בעצמו ומימש בפועלו.³ כדרכם של סמלים חיים הוא היה מושא להערצה ולאירוניה גם יחד. ואילו גורל הגותו היה שונה: היא כמעט שנשטכחה. אם גם נמצאו כמה יוצאי דופן, אנשי הגות ומחקר, שדשו בה, הרי למרביתם של מי שהיו שותפיו למעשה החלוצי היתה תורתו בלתי מוכרת, ולא כל שכן בלתי מובנת.

בעשרים השנים האחרונות שב העיון בכתביו של גורדון והיה לרווח יותר, הן

1. על תולדות חייו של א"ד גורדון ראה דיון מפורט אצל: אליעזר שביד, היחיד – עולמו של א"ד גורדון, תל-אביב תש"ל, (להלן: שביד, היחיד), עמ' 7-62.
2. הדימוי שאול מדוד כנעני, העליה השנייה העובדת ויחסה לדת ולמסורת, תל-אביב תשל"ו (להלן: כנעני, העליה השנייה), עמ' 56.
3. ראה אליעזר שביד, "האחריות לכלל ישראל, הגשמה עצמית ומימוש עצמי", עיון לג' (תשמ"ד), עמ' 327-337 (להלן: שביד, הגשמה עצמית).

בקהילה האקדמית והן בקרב העוסקים במלאכת החינוך הציוני. ההתעוררות הזאת אומרת דרשני. אין ספק שכשלוך המארכסיוז והנסיונות לאמץ דגמים סובייטיים, כמו גם אפיסת כוחה של הציונות הפרגמטיסטית, פינו מקום לתורות ציוניות זנוחות, שהיתה להן עדנה בדורנו. הפניה להגותו של גורדון היא, איפוא, פרי החיפוש אחר תורת חיים ציונית העשויה לסייע ולהביא להתעוררות ולהתחדשות.

ב. אוטופיה מהי? – הגדרות ומיונים

המבקש להגדיר אוטופיה נתקל בבעיה. מחד גיסא הוא מוצא לפניו מגוון רחב של ניסוחים ומשמעויות המאפשרים שימוש נוח במונח; מאידך גיסא, המבחר איננו נותן אחיזה יציבה. לכן ישמשו לנו שני מקורות כדי לבסס את הטענה, שחשיבתו של אהרון דוד גורדון היתה בעלת צביון אוטופי מובהק. המקור הראשון הוא הגדרות מילונאיות-אנציקלופדיות, והמקור השני הוא המיון הפנומנולוגי של סוגי האוטופיה, שעשה מרטין בובר, בספרו *נתיבות כאוטופיה*.⁴

אוטופיה, על פי משמעותה הרווחת, היא: 1. כינוי לחברה עתידית אידיאלית. 2. חברת העתיד האוטופית האמורה להיות שונה מהותית מהחברה העכשווית. 3. מקובל לראות באוטופיה הצעה דמיונית שאיננה בת-מימוש.⁵ הגוון השלילי, רוצה לומר, חוסר המעשיות הכרוכה באוטופיות, מקורו בראש וראשונה בבקורתו של מארכס על הסוציאליזם האוטופי.⁶ בובר, שיצא חוצץ כנגד היחס המבטל הזה, נחלץ להשיב לאוטופיה את מטענה הערכי החיובי. מצד שני הציג את המארכסיוז עצמו כאוטופי, אבל כנושא מטען אוטופי שלילי. בפתח ספרו *נתיבות כאוטופיה* עשה בובר הקבלה מבחינה בין "אסכאטולו-גיה" ו"אוטופיה":

חזונו של הנכון בהתגלות מוצא תיקונו בציורו של זמן שכולו טוב, בחינת אסכאטולוגיה משיחית; ואילו חזונו של הנכון באידיאה מוצא תיקונו בציור של מקום שכולו טוב, בחינת אוטופיה [...] אסכאטולוגיה משמעה שכולל הבריאה, אוטופיה משמעה פיתוח האפשרויות של סדר "נכון" המצויות בחיי בני אדם בצוותא.⁷

4. מרטין בובר, *נתיבות כאוטופיה*, ערך אברהם שפירא, תל-אביב תשמ"ד (להלן: בובר, נתיבות), עמ' 15–30.

5. על-פי: George Kateb, "Utopianism", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New-York 1968.

6. ראה מוני אלון, "אוטופיה", *האנציקלופדיה למדעי החברה*, מרחביה 1962.

7. בובר, נתיבות, עמ' 22–23.

צא ולמד מדבריו, שאוטופיה ואסכאטולוגיה הן שתי פנים של מטבע אחת – הציפיה האנושית לעתיד מתוקן. האסכאטולוגיה היא הביטוי הדתי לציפיה, למהפך העתיד להתחולל מלמעלה, בשעה שבורא עולם יחליט לשכלל את בריאתו. האוטופיה היא פרי הגות ההשכלה הפוסט-דתית, התולה את התיקון ברצונו המודע של האדם בלבד. דגש נוסף מצוי בדבריו של בובר: אופיו הריאליסטי של החזון – היא זה חזון אסכאטולוגי, או אוטופי. ביסוד הכמיהה לתיקון עומדים שיבושיו וקלקוליו של הסדר הקיים. האופי הדמיוני-חלומי של חזון העולם והחברה המתוקנים, איננו פוגע ביסוד הממשי של אותם סדרים מיוחלים. מה עוד, שיש בו בחלום עוצמה וכוח המניעים לקראת שיפור המציאות.⁸

הבחנה נוספת מציע בובר שעה שהוא מבדיל בין האסכאטולוגיה הנבואית ובין האסכאטולוגיה האפוקליפטית. האסכאטולוגיה הנבואית גורסת כי הגאולה היא אפשרות גלומה, ובידי האדם ליצור תנאים שיביאו אותה לכלל הבשלה. באפוקליפטיקה, לעומת זאת, "תהליך הגאולה קבוע ועומד מאז ומעולם [...] ובני אדם אינם אלא משמשים כלים לביצוע".⁹ את ההבחנה הזאת בין שני סוגי האסכאטולוגיה הדתית יישם בובר על האוטופיה החילונית. לדבריו, את המארכסזם הדטרמיניסטי מאפיינת השפה ההיסטורית-אפוקליפטית, ואילו האוטופיזם הסוציאליסטי – שהיה שנוא נפשו של מארכס – הינו בעל תכונות נבואיות.¹⁰

אם נאמץ את הטיפולוגיה הבובריאנית, שומה עלינו להציב את תורתו של גורדון במעלה גבוהה ביותר בסולם האוטופיות הנבואיות. האמירה הזאת מביאה את הדיון ישירות להגותו של גורדון.

ג. הפן האוטופי-נבואי בחשיבתו של גורדון

עד שאנחנו באים לעסוק בתוכן ובמהות האוטופית של החשיבה הגורדונית, ראוי לשים לב למסגרת. מן המפורסמות היא שגורדון לא עסק בהגות לשמה. פרט לחיבור שיטתי בלתי גמור אחד – "האדם והטבע"¹¹ – היתה כל כתיבתו כולה תגובה ישירה להוויות השעה ונועדה להניע ולכוון את העשייה בפועל. מבחינה זאת, כמו מבחינות נוספות, היה נאמן למסורת החשיבה וההתבטאות היהודית. גורדון היה ביסודו איש הלכה שגרס שהמעשה עיקר, ולכן הציב את סיסמת

8. שם, שם: ראה עוד: אלקנה מרגלית, תנועת הנוער גורדוניה – רעיון ואורח חיים, תל-אביב 1986 (להלן: מרגלית, גורדוניה), עמ' 11.

9. בובר, נתיבות, עמ' 25.

10. שם, שם.

11. א"ד גורדון, האדם והטבע, ירושלים תשי"א (להלן: גורדון, האדם והטבע), עמ' 41-163.

"ההגשמה העצמית" כעקרון וכציווי מחייב.¹² אלא שכאמור, העשייה אליה כיוון גורדון היתה מודרכת על-ידי שיטת מחשבה מופשטת וכוללת-כל, עמוסה במטען אידיאליסטי-מוראליסטי. רוצה לומר, המסקנה המעשית שנגזרה מתורתו המורכבת של גורדון היתה תובענית וקיצונית בלא פשרות. גורדון עצמו היה מודע לגובה הרף שמעליו נדרש החלוץ – איש "ההגשמה העצמית" – לדלג, אם היה ברצונו להיענות לאתגר שהציב לפניו בתורתו. המודעות הזאת הביאה את גורדון להתייחס אל השקפתו שלו כאל השקפה אוטופית במובן השלילי לכאורה. כבר במכתב הראשון שכתב מארץ-ישראל, הוא דיבר על רעיון "העבודה העצמית" כעל רעיון אוטופי, ואמר:

יאמרו שזוהי אוטופיה, שזהו דבר שאי-אפשר. כן ידידי, זהו באמת דבר אי-אפשרי. אך אל נא תשכת, כי הציונות כולה היא דבר בלתי אפשרי [...] אנו צריכים לדעת תמיד כי בעניין תנועתנו הלאומית כל האפשרויות וכל המספרים הם נגדנו, וכל "שכל בריא", כל "הבנה נכונה" – נגדנו הם! ואם לא יספיקו לנו הכוחות ללכת הלאה בדרכנו למרות כל המספרים וכל האפשרויות, בניגוד לכל "שכל בריא" – אז אין מה לרמות את עצמנו, אין לשחק באידיאלים, בציונות, בתנועה לאומית.¹³ (ההדגשה שלי – ג"א).

מכלל השלילה משתמע החיוב. רוצה לומר, אם שאיפותינו הלאומיות הן אומנם אוטופיות, משמע בלתי ניתנות למימוש – הרי מוטב שנחדל מלשגות באשליות. אלא שעלינו להכיר בכוח האמונה, כי רק האמונה בבלתי אפשרי, רק היא יכולה לעשותו אפשרי וממשי. הווי אומר, הסיכוי של הציונות להשיג את מטרתה תלוי באופן מוחלט בלהט האמונה של העושים במלאכה.¹⁴ כעבור מספר שנים שב גורדון ושילב את המושג "אוטופיה" בהקשר דומה. אלא שראוי לשים לב לדגש שנוסף לדבריו:

השאלה היא: היש לנו הזכות האנושית, שיש לכל עם [...] ולכל אדם, לשאוף לגדולות, לגדולות בעומק, לגדולות אנושיות, לשאוף להתחדשות שלמה עצמית, ליצירת חיים חדשים ואדם חדש על פי דרכנו ולפי מידת יכולתנו, או לא, או זה נכנס לכלל אוטופיות, שאסור מטעם הריאליות והריאליסטים לשגות בהן.¹⁵ (ההדגשות שלי – ג"א).

לפנינו, אם כן, ביטוי לתורתו הבשלה של גורדון, לגרסה המפותחת של הגותו הכוללת, שהשקפתו הלאומית-ציונית משולבת בתוכה. במקום זה מדובר

12. ראה שביד, הגשמה עצמית: בובר, נתיבות, עמ' 256–263.

13. א"ד גורדון, האומה והעבודה, ירושלים תשי"ב (להלן: גורדון, האומה והעבודה), עמ' 84–85.

14. שביד, היחיד, עמ' 70–71.

15. גורדון, האומה והעבודה, עמ' 355.

ב"התחדשות שלמה", התחדשות היחיד והלאום מכוח היצירה העצמית. המשמעות הכוללת של המערכת המחשבתית תתברר להלן. בשלב הנוכחי דינו אם ניווכח, שגורדון חתר, כדבריו, לשאיפות גדולות ועמוקות. הדרך להשגת השאיפות שהציב עוברת דרך המימד הנבואי והנסי. גורדון דיבר על שינוי קוסמי, על חידוש הזיקה השלמה בין האדם ובין ההווה, בין האדם ובין האלוהות.

האדם צריך להיות חדש, כל אדם – יחס חדש אל העולם, כאילו הוא האדם הראשון. המדעים, הדעות, המחשבות, יצירות הרוח – כאילו לא היו ולא נבראו. כל אדם – אדם חדש, עולם חדש – או גם חיים חדשים. באין שמים חדשים – אין ארץ חדשה, באין חיי עולם חדשים – אין חיי אדם חדשים. באין אלוהים אין אדם בצלם אלוהים, אין חיים בצלם אלוהים [...]. ואולי כאן גנוזה תעודת ישראל, אולי זהו סוד תחיית ישראל, סוד האור הגנוז לעתיד לבוא.¹⁶ (ההדגשה שלי – ג"א).

הדברים לקוחים מתוך רשימות אישיות, שלא פורסמו עלידי גורדון עצמו, מעין שרטוטי מחשבות אינטימיים, שלא היו בשלים דיים לבוא ברבים, או שלא תאמו את מגמתו לפרסם רק אותם דברים שבכוחם להניע למעשים בפועל. מה משמעות הדברים? משמעותם היא בלי ספק אסקאטולוגית, ברוח הנבואה הישראלית. קריאה לבריאה חדשה של שמים וארץ, להתחדשות קוסמית כוללת – כל, להתגלות "האור הגנוז" ולהתהוות מחדשת של האדם על פי יעדו מבראשית, הנובע מבריאתו "בצלם אלוהים". יש נגיעה קרובה, ללא אפשרות של הבדלה ממשית, בין הדברים האלה ובין התוכן המפותח של האוטופיה הגורדונית. עלינו להסתפק בשלב זה ברמיזה, ולהצביע על ההקבלה שבין רעיון "עם אדם", שבו התמצתה האוטופיה הלאומית הגורדונית, ובין המשמעות שהעניק לבריאת האדם "בצלם האלוהים".

בשתי נקודות ראוי בכל זאת להרחיב. ראשית, לכאורה גורדון מוותר בקריאתו להתחדשות על רבדי העבר – על המסורת – ולא היא. מבחינה זאת אין הוא לא אפוקליפטיקן ולא מהפכן. וכבר היטיב שלמה צמת, מבחירי פרשנוי של גורדון, לנסח: "אוטופיה", לשיטתו של גורדון "משמעה חדש המהלך בדרכי הישן".¹⁷ ההתחדשות שבה דברים אמורים היא הפיכת הלב, התרחשות פנימית בנפשו של האדם, ומתוך תוכו היא אמורה לבקוע החוצה, לשנות את יחסו אל העולם, את יחסו עם עצמו ואת היחסים ההדדיים שבין עצמותו ובין העולם. באמצעות חידוש החיים בטבע והשיבה לעבודה הפיזית, אמורה להתחדש החוויה. האיוון שהופר בין הקליטה החווייתית ובין ההשגה ההכרתית של

16. א"ד גורדון, *מכתבים ורשימות*, ירושלים תשי"ד (להלן: גורדון, *מכתבים*), עמ' 200.

17. שלמה צמת, "מבוא לכתבי א"ד גורדון", גורדון, *האומה והעבודה*, עמ' 21.

ההוויה יתוקן, והאדם היהודי יחזור אל כור מחצבתו, ישוב אל מקורו ואל יעדו כמבשר הזיקה השלמה בין המימד הקוסמי ובין האדם. הדברים אמורים במהפך מתקן ולא במעשה חורבן, ההורס הכל עד מסד. הארה שניה, שגם היא נועדה להעמיד את הדברים על משמעותם הנכונה, מתייחסת לשאלת מקור השינוי, כלומר, לשאלה מי יחולל את המהפך המיוחל. התשובה אליבא דגורדון היא ברורה: אין מדובר בישות טרנסצנדנטלית, בכוח חיצוני העולה בעוצמתו על מערכת חוקי הטבע וסדרי עולם. ואף על פי כן מדובר בנס.

ישועתנו תבוא רק על ידי התאמצות פנימית יוצאת מן הכלל, על ידי התאמצות רצונית ענקית, כמעט נסית, עד כי במובן זה אפשר לומר ביחד עם המון העם, כי ניגאל וניוושע תשועת עולמים רק בדרך נס. בכל זאת הדרך ה'נסית' הזאת היא הרבה יותר טבעית ויותר קרובה מכל הדרכים המעשיות. יש רגעים של הרמת רוח יוצאת מן הכלל בחיי עם כמו בחיי איש. רגע כזה אפשרי הוא גם במצבנו, אם כל הכוחות הפעילים ירכזו את כל רצונם וכל עבודתם בהכנת הרגע הזה. והדרך לזה היא רק העבודה פה, ודווקא באופן לא "מעשי", כלומר, דווקא באופן, שיש בו בכדי להפוך משורש את כל חשבון חיינו הגלותי.¹⁸

דברים האלה לא הותיר גורדון ספק, כי האדם ורק האדם הוא בעל יכולת בחירה וחופש פעולה, ובנפשו פנימה מצוי הכוח שבאמצעותו יתחולל השינוי המיוחל, אם בכלל. הנס איננו התערבות הבאה מבחוץ, אלא התאמצות והתרכזות של כל המשאבים הנפשיים-רוחניים כולם למען הפריצה החוצה.¹⁹ ההבקעה המחודשת, היא בלבד עשויה "לתקן עולם במלכות שדי". גורדון האמין בכוחה של האוטופיה לשמש כוח מניע.

אם נשוב להבחנותיו של בובר, הרי שאנו דנים באסכטולוגיה נבואית, על פי הסיווג הדתי, או באוטופיה אינדטרמיניסטית – משמע וולונטריסטית, שאיננה דתית – כפי שיש להגדיר את תורתו של גורדון. זוהי תורה שנבעה מתרבות דתית ומאמונה עמוקה, ובאה להציע גאולה ארצית בדרך של תיקון הנובע מבפנים, תיקון שיקרין על סדרי העולם והאנושות בכללם; תורה קבלית פאנתאיסטית, שמיקמה את מקור הציווי וההכרעה באדם פנימה, ובדרך זאת העבירה את המקורות הדתיים המסורתיים אל התרבות היהודית החדשה ואל ההגות הציונית המוגדרת חילונית.²⁰

עד כאן נתבררה השאלה הצורנית, האם מצד ההבחנה הממיינת ראוי לכלול

18. גורדון, האומה והעבודה, עמ' 105. ראה עוד: שם, עמ' 86.

19. ראה אליעזר שביד, "בין מרסין בובר לא"ד גורדון", מרסין בובר – מאה שנה להולדתו, תל-אביב תשמ"ב, עמ' 229-243; שם, עמ' 238.

20. ראה אליעזר שביד, היהדות והתרבות החילונית, תל-אביב תשמ"א, עמ' 157-167.

את תורתו של גורדון בין התורות האוטופיות; ואם כן, מהי תווית הסיווג המתאימה לה. השלב הבא בדיון מביא לבירור הסוגיה המכנית; רוצה לומר, מהי המשמעות של אותה תורה אוטופית?

ד. "עם אדם" – מיצוי מושגי של האוטופיה הגורדונית

את המושג "עם אדם" טבע גורדון כ"סיסמה"²¹, וכאבן הראשה במסכת חשיבתו האוטופית, בשלב מאוחר של יצירתו ההגותית. הבא לדון במשמעות המושג, מן הראוי שישים לב לעובדות הבאות:

העובדה הראשונה: "עם אדם" לא נזכר בדבריו של גורדון שראו אור בכתובים, לפני שלהי שנת 1918. ליתר דיוק: המושג נכלל לראשונה בדברי גורדון שבכתובים במסגרת "לזכרון"²² – מאמר שמקום חיבורו, זמנו ונסיבותיו צוינו במדויק: "כנרת, ט"ו בחשוון תרע"ט (1918). למחרת גמר הוויכוחים בדבר ההתנדבות"²³. הדברים אמורים בוויכוח על שאלת ההתגייסות לגדוד העברי שקם בסוף מלחמת העולם הראשונה, במסגרת הצבא הבריטי.²⁴ העובדה השנייה: בכתבי גורדון מופיע המושג "עם אדם" רק כמניין פעמים,²⁵ בתוך שש רשימות, שחלקן היו נאומים שגורדון נשא.

העובדה השלישית: בפעם האחרונה נזכר "עם אדם" במאמר "לבירור רעיוננו מיסודו", שהתפרסם בכתב העת מעברות, גליון תמוז-אב, תר"פ (1920). יש להניח שהדברים נכתבו כמה חודשים קודם פרסומם. מכאן אתה למד ש"עם אדם" היה מושג שנוצר לשעתו. גורדון השתמש בו משך תקופה של כשנה וחצי (מסתיו תרע"ט עד אביב תר"פ). המושג "עם אדם" נפקד מהחיבור השיטתי המקיף של גורדון "האדם והטבע" וממכלול יצירתו ההגותית והאישית, שהגיעה לשיא בשלותה ועמקותה בשנתיים האחרונות לחייו. התקופה שגורדון פיתח בה את התשלוּבַת "עם אדם" – עליה אמר בעצמו: "הנה הסיסמה"²⁶ – היתה התקופה בה נחלץ למאבקים התנועתיים-פוליטיים הסוערים ביותר בחייו. הדברים אמורים במאבק של גורדון נגד הגיוס לגדוד העברי ונגד הקמת "אחדות העבודה"²⁷. בשני המאבקים הללו הציג עמדות עקרוניות שנבעו מתשתית

21. גורדון, האדם והטבע, עמ' 316-317.

22. גורדון, האימה והעבודה, עמ' 401-406.

23. שם, עמ' 406.

24. ראה אברהם צביון, דיוקנו היהודי של ברל כצנלסון, תל-אביב תשמ"ד (להלן: צביון, דיוקנו היהודי), עמ' 112-121.

25. גורדון, האימה והעבודה, עמ' 224, 240, 243, 258-260, 264; האדם והטבע, עמ' 205-206; 316-317.

26. גורדון, האדם והטבע, עמ' 316-317.

27. צביון, דיוקנו היהודי, עמ' 119-125.

השקפת עולמו, ובשניהם ניגף בפני חבריו־יריביו, שהשתמשו בטעמים שנראו לו ארגוניים־טכניים ולא מהותיים. נוסף על כך היה גורדון נסער משני אירועים שמהם הסתייג, שהיו לדעת רוב חבריו בשורות של התחדשות לאומית וכלל אנושית. שניהם אירעו שנה קודם ש"עם אדם" נזכר לראשונה בכתובים: מהפכת אוקטובר הבולשוויסטית, ולהבדיל, הצהרת בלפור. גורדון, שגרס אחרת מחבריו ביחסו לכל אלה, ספג גם שורה של אכזבות ואסונות אישיים ולאומיים, בתוכם – מותם של בנו, של יוסף טרומפלדור ושל יוסף חיים ברנר. הוא סיים את חייו כאיש בודד ומר נפש.

"עם אדם" הוא ביטוי המהווה ציון דרך בחייו של גורדון. אופן יצירתו והשימוש בו הם בגדר מצבה לנסיון האחד, הראשון והאחרון של האיש להתייצב במרכז הבמה הציבורית, להשמיע את קולו ולנסות להשפיע במישרין על החיים החברתיים־תנועתיים המתגבשים והולכים בארץ־ישראל. גורדון כאילו זינק לקדמת הבמה, ושב והצטנע מר נפש ומאוכזב.

בששת המאמרים שבהם מופיע המושג "עם אדם" כלולים מספר ניסוחים, שמהם ניתן ללמוד ולהבין את משמעותו. אחד הראשונים מאותם ניסוחים כלול במסה הפרוגרמטית "עבודתנו מעתה", ובו נאמר:

אנחנו, הקרועים מהטבע, אנחנו, ששכחנו כבר את טעמים של החיים הטבעיים, – אנחנו מוכרחים, אם חפצי חיים אנחנו, לבקש יחס חדש אל הטבע, להתחיל חשבון חדש עמו. אנחנו, שהיינו הראשונים שאמרנו: "כי כל העמים ילכו איש בשם אלוהיו" (מיכה ד, ה), "לא ישא גוי אל גוי חרב" (ישעיה ב, ד), וחדלנו להיות עם, אנחנו בבואנו לקבוע מחדש את מסלולנו בגלגל החיים של העמים החיים, מחויבים לדעת למצוא את מסלולנו הנכון, מחויבים לברוא עם חדש, עם אדם, שיש לו יחס אנושי אחותי אל יתר העמים, שיש לו יחס עליון, יחס של חיים ויצירה, אל הטבע, ואשר בו. כל היסטורייתנו, כל הצער שנתגבש בנשמתנו הלאומית, כאילו דוחף אותנו לצד זה, כל החלל התהומי הריק, שנתהווה בנשמתנו להיותה קרועה ומרוחקת מהטבע, כאילו תובע את זה. ואת הדחיפה האחרונה המכרעת, כאילו נותן לנו הרגע החי, שאתה מרגיש בו העקת העול של שעבוד נעלם ופרפורים כבירים של חירות אנושית מקשה להיוולד, מרגיש שמתרחש דבר־מה חדש בעולם הגדול וגם בעולמנו אנו, הבאים כביכול להיוולד מחדש, והרי הוא כאילו אמר: אתם צריכים להיות הראשונים.²⁸

לקטע הזה תבנית של מדרש גאולה. מתיאור המצב הלאומי האקטואלי הוא פונה לשני פסוקי נבואה שנושאים הוא אחרית הימים. פסוקים אלה הם ציר המדרש. מהם משתמעת הבשורה שהביאו היהודים לעולם. העבר הוא היסוד והדגם עליו

נסמכת הקריאה לחידוש השליחות הלאומית לאנושות. כדי להתכשר למילוי יעודו צריך העם היהודי לשנות את מצבו הקיומו. השינוי בו יבוא. התנאים בשלים ללידה המתרגשת וקרבה, משמע להתחדשות הלאומית, האנושית והקוסמית.²⁹

כדי לרדת לעומק המשמעויות של המדרש הגורדוני, יש לדון בו עקב בצד אגודל ולנתח אותו מלה-מלה על מכלול פירושיה ומשמעויותיה, כמקובל בחקר הספרות המדרשית. יש לבדוק את האמירות המקבילות, את שינויי הנוסחאות הקיימים ביניהן, את התוספות וההשמטות – באחת, את כל הדקויות והאסוציאציות הלשוניות והרעיוניות. לצורך העיון הנוכחי נסתפק בדרך ממוצעת, שאיננה יורדת עד לאחרון הפרטים.

גורדון ראה ביצירת זיקה ישירה לטבע תנאי הכרחי לקיום אנושי מאוזן ואורגאני. רק חיים בטבע מקנים לאדם קשר עם מכלול ההוויה, באמצעות החוויה, שהיא אופן ההשגה הראשוני, הטרומי-הכרתי. לכל עם פיסת טבע – ארץ מולדת – בה ומתוכה פיתח את תרבותו המיוחדת, ורק בה אישיותו הלאומית הייחודית יכולה ליצור ולחיות חיים טבעיים מלאים. בקטע בו עסקינן משתלבות שלוש מלות מפתח טבע, חיים, יצירה³⁰ – למכלול אחד, האוצר בתוכו משמעות של מציאות תקינה ומקרינה על סביבותיה. העם החי בארצו מהווה נקודת חיבור של כל היחידים שבו עם המימד הקוסמי. כמה עמודים לפני כן הוא אומר: "בלאומיות יש מומנט קוסמי, כאילו לאמר: רוח הטבע של ארץ מולדת האומה, שנתמזג ברוחה של האומה. וזה עיקר. זהו מקור החיים והיצירה, מקור השפע העליון של האומה."³¹ אומה המקיימת את חייה בטבע היא כפי שיאמר להלן, "עם אדם" בכוח, עם שבמסגרתו יכול להתממש "צלם האלוהים שבאדם".³²

לא רק היחיד קולט מהעם את השפע הקורן כתוצאה מהחיבור בין האומה ובין מולדתה, האנושות כולה מתבשמת מאותה נביעה. כך מתקיימת השליחות הלאומית. עם ישראל העניק בשעתו מטען ערכי לאנושות, אך משיצא לגלות כאילו יבשו מעיינותיו. חידוש השליחות מותנה בשיבה לארץ. זהו מרכיב ראשון ויסודי בהשקפתו הציונית של גורדון.³³

לאחר הצבת התנאי המוקדם לכל התחדשות לאומית, קובע גורדון את יעודו של עם ישראל לעתיד לבוא, באמצעות ציטוט שני פסוקים, שהקשר ביניהם מוכר וידוע. שניהם לקוחים מנבואות אחרית הימים המקבילות של ישעיה

29. שם, עמ' 224.

30. שם, המסה "עם אדם", עמ' 258–262.

31. שם, עמ' 234.

32. שם, עמ' 235.

33. אליעזר שביד, "לבעיית המקורות של א"ד גורדון", דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות, ירושלים 1972, כרך ג', עמ' 345–351.

ומיכה. ההקשר האסכטולוגי מתחזק עוד יותר עקב כך. אבל יש לשים לב ששני הפסוקים גם מרמזים לניגודיות ההרמונית המצויה בתורתו של גורדון. הפסוק הראשון שאול ממיכה: "כי כל העמים ילכו איש בשם אלוהיו" (ד, ה) – מרמז על הפן הייחודי: בעתיד ילך כל עם בדרכו הלאומית-תרבותית-דתית הייחודית, במסלולו שלו העושה אותו חד-פעמי, שונה ונבדל מכל עם אחר. ואף על פי כן, ואולי דווקא בזכות אותה התייחדות, נעשית מיותרת כל תחרות והיאבקות, או כל התבוללות והתבטלות עצמית. לכן בעתיד המתוקן "לא יישא גוי אל גוי חרב" (ישעיה ב, ד, והשווה מיכה ד, ג). ההימנעות מתוקפנות לוחמנית ביחסי העמים מבטלת גם את הצורך בצבא ובצבאיות, ומפנה משאבים מהמאבקים החיצוניים אל ההתחדשות ואל ההפנמה היוצרת. מכוחן של ההתחדשות וההפנמה יתחיל אז "עם חדש, עם אדם, שיש לו יחס אנושי אהותי אל יתר העמים"³⁴ עם שינחה את האנושות כולה בדרכי הסובלנות והאהווה.

עדיין לא ברור מהו "עם אדם". משמע, לב הדיון עדיין חסר. עד שיגיע תורו ראוי לשים לב לחלקו האחרון של הקטע שלעיל. במשפטים האחרונים של הפסקה הלכותה מהמסה "עבודתנו מעתה", כלול תיאור נמליץ של "הלידה מחדש". לידה הכרוכה ב"העקת שאול של שעבוד נעלם ופרפורים כבירים של חירות אנושית מקשה להיוולד"³⁵. התיאור כאילו לקוח מתוך הציורים האפוקליפטיים המתארים את חבלי המשיח.

שרטוטי דמותו של "עם אדם" מתבהרים והולכים מתוך כל מה שנאמר עד כאן. כל שנותר הוא לחדד ולהשחזו את הרעיון הגלום במושג הגורדוני הייחודי הזה.

בנאום שנשא בפני ועידת היסוד של התאחדות הפועל הצעיר וצעירי ציון, שהתקיימה בפראג בחודש ניסן תר"פ (1920), הביא גורדון את סיסמת "עם אדם" לשיא מיצויה ושכלולה, באומרו:

כללו של דבר: 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.³⁶

גורדון נועל עצמו במעין מעגל קסמים, מעגלו של חוני המחולל נסים. "עם אדם" הוא קיבוץ אנושי חי של יחידים הראויים לתואר "אדם בצלם אלוהים". רק מכוחם של בני אדם בעלי אישיות מובחנת, עצמאית ויוצרת יכול להיבנות ולהתקיים "עם אדם". מאידך גיסא, הוא מדגיש ואומר: "באין עם־אדם אין אדם־

34. גורדון, האומה והעבודה, עמ' 240; וראה גם עמ' 264.

35. שם, עמ' 240.

36. שם, עמ' 260. ראה גם עמ' 224.

אדם, אין יחיד-אדם". הא בהא תליא – "צבת בצבת עשויה" – ואין לומר מה קודם למה. מה שברור מדבריו של גורדון הוא, שבמציאות העכשווית, המשימה הראשונית היא משימת התיקון הלאומי. לכן גרס "עם עליון קודם לאדם עליון".³⁷ דברים אלה, שנאמרו במסגרת פולמוס שהיה מכוון כנגד תורת "האדם העליון" של ניטשה, מבטאים קדימה ערכית, אך גם קדימה בזמן. ברור הוא ש"עם אדם" – "עם בצלם אלוהים" – הוא ביטוי לשלב אנושי ערכי גבוה יותר מאשר "אדם-אדם" – "אדם בצלם אלוהים". עם ישראל כבר הכריז בשחר ההיסטוריה האנושית על בריאת האדם בצלם אלוהים. יעודו כעת הוא לבשר לאנושות את רעיון "עם אדם". הוא יוכל לעשות זאת אם ייטול גורלו בידיו ובדרך של התחדשות לאומית בארץ-ישראל ישוב אל הטבע ואל עבודת האדמה, ישקם את עצמיותו הפגועה והפגומה מאלפי שנות גלות, וישוב לקלוט את ההווה באמצעות ההשגה החווייתית. לא בדרך של תיקון חברתי ישיג את יעודו, אלא בהחייאת חיי הנפש הלאומיים, בהתחדשות עמוקה היורדת לשורשי הקיום האישי והלאומי, תוך מיצוי רעיון "ההגשמה העצמית" ברמת היחיד והעם כאחד.³⁸

גורדון הבחין הבחנה חדה בין "אומה" – אותה הגדיר: "גוף קיבוצי חי ויוצר" – ובין חברה: "גוף מכני מתנועע ועושה".³⁹ טענתו כלפי "הסוציאליזם" (הסוציאליזם) היתה, שהיא העמידה "את תיקונם ואת חידושם של החיים האנושיים בעיקר על תיקון הסדר החברתי ולא על תיקונה וחידושה של רוח האדם".⁴⁰ ההבחנה הזאת מבהירה עד כמה רדיקלית היתה האוטופיה הגורדונית. עד כמה הרחיק לכת בחתירה לשינוי היחסים האנושיים. גורדון לא פיתח תוכנית מפורטת לסדריה של חברה עתידה. ברור מהאמור לעיל, שלא היה לו כל צורך בהתוויית סדרים, חוקים, תקנות ומערכות יחסים. הוא חתר ל"הפיכת לב" שתיצור זרימה ספונטנית חופשית, אנארכית, בלתי מותנית ובלתי מוגבלת; לחברה אנושית שתיבנה מיחידים החיים בצוותא לא מכוח כפייה, לא מתוקף אילוץ ולא מתוך ניצול הדדי, אלא, מבני אדם בעלי עצמיות מפותחת, אנשים המחברים להווה העולמית באמצעות הזרימה החווייתית, ועל כן הם חיים כל אחד כאינדיוידואל חד-פעמי, המקבל בברכה את ייחודם וחד-פעמיותם של השותפים לו.

דין עמים ולאומים כדין פרטים, משפחות וקהילות. כל מעגל אורגאני במסכת המעגלים המתפשטים מהיחיד אל כלל האנושות, הוא מעגל ייחודי, בעל ישות, תרבות, שפה, מסורת, מורשת היסטורית ודת משל עצמו, בהתאם לאופיו המיוחד, לזיקתו לארץ מולדת ולרמת התפתחותו. ישנם מרכיבי ייחוד אופייניים

37. גורדון, האדם והטבע, עמ' 317.

38. ראה שביד, הגשמה עצמית.

39. גורדון, האומה והעבודה, עמ' 234.

40. שם, עמ' 235.

למשפחה, ישנם הנוצרים בקהילה, ובמיוחד חשובים הם אותם המתהווים בלאום, כגון: השפה והדת.

גורדון שלל, אם כן, אוניברסליות מאחידה המטשטשת ייחוד ושוני. דת אמיתית יכולה להיות, מבחינה זאת, אך ורק דת לאומית. כל לאום ולאום ולשונו, מסורתו ודתו שלו, העושים אותו למה שהוא עצמו. על כן נאמר: "כי כל העמים ילכו איש בשם אלוהיו" (מיכה ד, ה). כל עם יכול איפוא להיות ל"עם אדם" בדרכו שלו. אין דגם אחד קבוע ומוגדר. אחת הנורמות המשותפות לכל הלאומים שיתעלו לאותה מדרגה, היא "יחס אנושי אחוותי אל יתר העמים".⁴¹ לכן נראה היה לגורדון שבעיית היחסים בין יהודים לערבים תיפתר כאשר העם השב לארצו יהיה ל"עם אדם".⁴² אז תוכר "זכותנו על הארץ, זכות, שלא תיבטל לעולם, כל עוד לא בטל התנ"ך וכל התלוי בו".⁴³

אל יובן מכאן כאילו גורדון שלל הגנה עצמית. אדרבה הוא חייב את ההגנה על החיים ועל קדושת החיים. הוא שלל תוקפנות יזומה (ולכן גרס "לא יישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה"), ושלל את סיסמת "בר-גיורא", "השומר", "הגדוד העברי" ("בדם ואש יהודה נפלה, בדם ואש יהודה תקום").⁴⁴ לבסוף ראוי לשים לב לעוד השלכה מסקנית אחת שנבעה מתפיסת "עם אדם": כשם שהעם היהודי המתחדש יאציל מרוחו על הערבים ועל שכניו האחרים, כן גם תואצל רוח התחיה על חלקי העם שימשיכו לחיות מעבר לגבולות הארץ בגולה. כפי שאמר:

לא נורא, איפוא, אם חלק מהעם או גם רוב העם יהיה מפוזר ביתר הארצות, אם יהיה לנו רק שורש בארצנו. אז יהיה לחלקים המפוזרים אופי של ענפים יונקים משורשם ומתפשטים מעבר לחוג יניקתם.⁴⁵

תפיסתו הציונית של גורדון לא כללה בתוכה את "שלילת הגולה". הוא ביקר את הניוון הרוחני העכשווי שבגלות, ועם זה הכיר בערכם ובחשיבותם של רבדי היצירה היהודית הגלותית, ועליהם לא רצה כלל לוותר. מבחינה פרגמטית לא סבר שארץ-ישראל תוכל לשמש מקלט לכל עם ישראל, ולכן הסתפק ביצירת מרכז לאומי – מרכז יצירתי שישבו ויחבר את הלאום והארץ, משמע, את העם היהודי עם ארץ-ישראל מולדתו, שבה ישוב ויחדש את שורשיו, ובאמצעותם יזין את כלל האנושות.

41. שם, עמ' 240.

42. שם, עמ' 243-246.

43. גורדון, האדם והטבע, עמ' 205.

44. גורדון, האומה והעבודה, עמ' 405.

45. שם, עמ' 261. ראה להלן הערה 82.

ה. האוטופיה הגורדונית במבחן המציאות

הרעיון הציוני היה ממהותו רעיון משיחי-אוטופי.⁴⁶ הפתרון שהציע למצוקת היהודים והיהדות היה כרוך בשינוי מעמדו של העם היהודי מן היסוד. חידוש החיים הלאומיים נועד להיות יותר מתשובה זמנית למציאות פגומה, הוא נועד להעניק לעם היהודי מעמד של עם מנהיג ומורה-דרך חברתי-מוסרי לאנושות כולה. העם הנגאל והשב למולדתו כדי לחדש בה את חייו הלאומיים, היה אמור להזרית אור חדש בעולם.

גם היום, אחרי שרבות מהשאיפות הציוניות התממשו ורבות אחרות נכזבו, עדיין יש בה, בציונות, מימד משיחי-אוטופי. אם היום כך, קל וחומר בימים בהם נראו הציוניות כעומדות מעל לכל אפשרות התממשות סבירה. לכן מובן מדוע היתה בשנים ההן של ראשית המאה הנוכחית, כמיהה רבה כל כך ליצירת תורות ציוניות שיש בהן הבטחה לעתיד נגאל. אחת מאותן תורות היתה התורה הגורדונית. לא יפלא על כך, שהיו שנאחזו בה, ובאמצעותה ביקשו לעצב אדם ועם מתוקנים.

מנקודת התצפית ההיסטורית שבה אנחנו מצויים היום, ניתן להבחין בכירור ככשלונה של התורה הגורדונית כתורה שהשפיעה השפעה מכרעת על מימוש הרעיון הציוני. מצד שני, נראה שלא בהכרח נבע כשלונה מאופיה וממכלול רעיונותיה. רוצה לומר: על אף היותה מסוג האוטופיות הגדולות והיומרניות, משמע "אוטופיה של תיקון האדם, היינו שינוי יצרי לבו ותיקון סדרי החברה על-ידי תיקון הפרט",⁴⁷ אף על פי כן יכולה היתה לשמש, תוך התאמות מסוימות, ציר מנחה בדרך עיצוב המעשה הציוני. היו אומנם תנועות ותקופות שבהן שימשה התורה הגורדונית בסיס לשיטה אידיאולוגית, אך הן היו קצרות טווח ודלות השפעה. הכשלון מתברר עוד יותר אם משווים את גורלה של תורת גורדון עם שתי תורות אחרות. הראשונה: התורה המארכסיסטית. כידוע שלל גורדון את המארכסיות בכל תוקף וביקש להציג עמדה המנוגדת לו בתכלית.⁴⁸ אלא שדווקא המארכסיות, אותו דחה בכל נימי נפשו, היה לדוגמה אמונית הדוקה לידים של חלקים חשובים מקרב התנועה הציונית-חלוצית.

תורה אוטופית שניה, שזכתה בשני עשורי השנים האחרונים לעדנה, היא תורתו של הרב קוק. יש קרבה רבה בין תורתו של גורדון לתורת הרב. שתיהן יונקות מאותם מקורות ושתיהן בעלות מאפיינים קבליים-פאנתאיסטיים. שתיהן

46. בסיוגיה זאת נאמר ונכתב הרבה. ראה לדוגמה: אברהם הרצברג, *הרעיון הציוני, ירושלים תש"ל*, עמ' 1-6: אהוד לוי, *מקבילים נפגשים, תל-אביב תשמ"ה*, עמ' 252-268; אניטה שפירא, *ההליכה על קו האופק, תל-אביב תשמ"ח*, עמ' 11-22.

47. מרגלית, *גורדוניה*, עמ' 11.

48. שם, עמ' 35-38; שביד, *היחיד*, עמ' 145-151.

ובספרות שהצמיחה חוויית ביתניה.⁵⁹ במכתבו של יערי כלולים זה בצד זה דברי הערכה לתורתו של גורדון, אכזבה מיחסם האדיש של אנשי העליה השניה אליה, וביטוי של כעס כלפי גורדון עצמו, שגילה "עיקשות של זקן" כלפי הארוטיקה של חברי השומר הצעיר. גורדון זכה במכתב לתואר "אינקוויזיטור אכזר".⁶⁰ ניגודים אלה מעידים על מורכבותה של מערכת היחסים.

באביב תרצ"א (1921) יצא גורדון לבקר במחנות בהם שהו אנשי העליה השלישית, שעסקו בסלילת כבישים. ברשימותיו "מטיולי בכבישים"⁶¹ נתן ביטוי להערכה החיובית שרחש לאנשי השומר הצעיר. הערכתו זו באה בזכות היחסים הבין־אישיים בשומר הצעיר שהושתתו על "הכרתו הפנימית של כל אחד מהחברים" ולא על "סדר צבאי ומשמעת צבאית".⁶² הוא העריך במיוחד את עקרון "החינוך העצמי האישי והאנושי" של חברי "גדוד שומריה", וראה בדרכם סיכוי חשוב לעתיד.⁶³

מעל לכל אלה נודעת חשיבות לנסיון למצות עיקרים מתורתו של גורדון לכלל דרך חיים. נסיון זה כלול בשני מאמרים שפרסם מאיר יערי. הראשון, "מתוך התסיסה", ראה אור בהפועל הצעיר בינואר 1921. הוא נכתב כתגובה ליחסם הבקורתי של אנשי העליה השניה כלפי חברי השומר הצעיר. ברשימה הזאת הציב יערי את גורדון ולנדאוור כמורי הדרך לתפיסת העדה, בניגוד לשיטה המפלגתית שטיפחו אנשי העליה השניה ו"הרוסים" מקרב אנשי העליה השלישית.⁶⁴ המאמר השני הוא המסה "סמלים תלושים",⁶⁵ שבה הבדיל יערי בין "הסמלים החיוניים של גורדון ובין הסמלים התלושים של הקובץ",⁶⁶ משמע, בין "תרבות הנעורים הנצחיים" התלושה, המפעמת בדפי קהילייתנו ובין תורת "עם אדם" החיונית של גורדון.

זמן קצר לאחר פרסום "סמלים תלושים" פנה יערי עורף לתורת גורדון והוליך את תנועתו לעבר ההשקפה המארכסיסטית. לשינוי הקוטבי הזה אין עד היום הסבר שלם ומניח את הדעת.⁶⁷ דבר אחד ברור: הוא היה הרה תוצאות לדרכה של תנועת השומר הצעיר בפרט, ולתנועה הציונית בכלל. הפניית העורף

59. נתן ביסטרצקי־אגמון, ימים ולילות, ירושלים תרפ"ז; עמ' קה, קנב-קנח, תכח-תמה, תקפ, תריד; יהודה יערי, כאור יהל, תל־אביב תש"ה, עמ' 144-151, 176-185.

60. יערי, מכתב לגולה, עמ' 60.

61. גורדון, האומה והעבודה, עמ' 563-584.

62. שם, עמ' 580.

63. שם, עמ' 581.

64. מאיר יערי, "מתוך התסיסה", הפועל הצעיר, 15-16 (ינואר 1921), נדפס מחדש בחוברת מקורות לחקר השומר הצעיר 1 (1984), עמ' 27-31.

65. מאיר יערי, "סמלים תלושים", הדים, תרפ"ג. נדפס מחדש בחוברת מקורות לחקר השומר הצעיר 1 (1984), עמ' 60-69.

66. שם, עמ' 65.

67. ראה דוד זית, ציונות בדרכי שלום, תל־אביב תשמ"ה, עמ' 18-28.

לתורתו של גורדון הביאה להתהוותו של נתק בין המפעל הציוני-חלוצי ובין מקורות היהדות.⁶⁸

3. תנועת גורדוניה ונסיונה לישים את ה"גורדוניזם"

זמן קצר לאחר פטירתו של גורדון (במרץ 1922) קמה בגאליציה תנועת נוער יהודית חלוצית שנשאה את שמו, תנועת גורדוניה. במסגרתה התהוותה מערכת אידיאולוגית שיטתית, שמטפחה ומעצבה היה פנחס לוביאניקר (לכון). תנועת גורדוניה צמחה והתפשטה, והחל מסוף 1929 עלו חבריה לארץ במסגרות מאורגנות של גרעיני התיישבות קיבוציים. הם הקימו מספר קבוצות, שהראשון נה בהן היתה חולדה, והשלימו קבוצות קיימות. באופן טבעי וכמסקנה המתבקשת מעצמה, הצטרפו חברי גורדוניה ל"חבר הקבוצות" והטביעו בו חותם אידיאולוגי מובהק יותר, בהשוואה לאופי הוולונטרי-אנארכיסטי שהיה לתנועה הקיבוצית הזאת קודם הצטרפותם.⁶⁹

את קורותיה של תנועת גורדוניה, מקורות יניקתה, השקפתה, ובעיקר יחסה לתורת גורדון, תיאר אלקנה מרגלית בפירוט ובשיטתיות מופלגים.⁷⁰ כל שנותר לברר, לשוב ולשאול, הוא: מדוע לא צלחה תורתו של גורדון ולא היתה לתורה מובילה בעיצוב דמותו של המפעל הציוני? אלקנה מרגלית הדגיש, שתנועת גורדוניה קיבלה מגורדון "את רעיונות היסוד [...] להשקפה שכונתה בגורדוניה 'ריאליסטית סינתטית'."⁷¹ ההשקפה הזאת כללה בתוכה את הרעיון האנושי-לאומי המקופל בסיסמת "עם אדם"; את הדגש על היחיד כבעל חופש בחירה והכרעה; את ראיית העבודה, ובעיקר העבודה בטבע, כערך ראשון במעלה; ומעל לכל את ה"ריאליזם", דהיינו, בחינת כל רעיון לא לפי דוגמות מחשבתיות מופשטות, אלא על פי צורת התגשמותו במציאות ועל פי כנות המגשימים.⁷²

חרף השימוש המושכל, המשוכלל והמותאם למציאות בחשיבה הגורדונית, נשארה השפעתה של גורדוניה שולית, בהשוואה לכוח ולהשפעה שהיו לתפיסה המנוגדת לה. הדברים אמורים במארכסיות, שהתיימר להיות מדע חברתי המתאר את התהליכים הדטרמיניסטיים; וכמו כן הגישה האקטיביסטית הברנרית, שראתה בציונות חזות הכל ושללה את הגלות על כל עושר משקעי יצירתה. הגישה הברנרית דחקה לשוליים את ההפנמה הגורדונית, שנכונה על יסודות יהודיים מיסטיים-פאנתאיסטיים. אין לנו הסבר הולם לכל התהליכים הללו פרט

68. ראה גד אופז, "הסיבות להתרחקותו של הקיבוץ ממקורותיו היהודיים בשנות העשרים", *הקיבוץ* 12 (תשמ"ח), עמ' 46-72.

69. ראה ברוך בן אברם, *חבר הקבוצות - התפתחותו הרעיונית והחברתית*, תל-אביב תשל"ז, עמ' 38-55.

70. מרגלית, *גורדוניה*, עמ' 32-57.

71. שם, עמ' 32.

72. שם, שם. ראה גם עמ' 55-57; 128-136.

לכך, שגורדוניה איחרה להיוולד. כשהגיעו בוגרי התנועה להגשמה בפועל, מצאו לפניהם דפוסים מעוצבים, שנקבעו בארץ-ישראל באמצע שנות העשרים; משמע, בתקופה שבה היו חברי גורדוניה עדיין בחוץ-לארץ, נתונים בתהליכי הבניה של מסגרות משלהם.

4. קולו הכווד של דוד מלך

עד כאן ראינו מה היה היחס לתורתו של גורדון בקרב שתיים מבין שלוש התנועות הקיבוציות בשנות העשרים והשלושים. בתנועה הקיבוצית הגדולה והדינמית מכולן לא היה כלל מקום לאימוץ תורת גורדון, ואף לא חלקים ממנה. הקיבוץ המאוחד, שירש את גדוד העבודה ואת מיטב המסורת האקטיביסטית של פועלי ציון ואחדות העבודה, ייצג גישה פרגמטיסטית ריכוזית. אלקנה מרגלית, שתיאר את שתי המסורות שרווחו בקרב תנועת הפועלים עברית, קבע את הספקטרום, ובתוכו היה אהרון דוד גורדון המייצג הקיצוני של "מסורת הפולזים של סוציאליזם הומאניסטי, אנארכו-אינדיווידואליסטי, המדגיש את העדה ואת שכלול היחיד, הנוטה לאינטרוברטיות ולדתיות".⁷³ יצחק טבנקין, מנהיגו הבלתי מעורער של הקיבוץ המאוחד, גילם לעומתו את הגישה המכפיפה את הפרט, את צרכיו ומאווייו לתביעות הפוליטיות, הלאומיות והמעמדיות. ההשקפות המארכסיסטיות והברנרית, הן שעיצבו את האתוס של הקיבוץ המאוחד.⁷⁴

על רקע זה מתבלטת דמותו יוצאת הדופן של דוד מלך, מאנשי העליה השלישית, חבר עין-חרוד, מחנך, סופר ומסאי בעל נפש של אמן, שראיתו העמיקה חדרו. במלאות עשר שנים לפטירתו של גורדון כתב מלך רשימה קצרה, בה תיאר את "גורדון מהיחידים גדולים, אנשי הרוח בדורות שזכו להתגלות [...] נגלה לו מקור האור והחיות אשר בכל ובו, הזוהר העליון המלכד את הכל בסודיות הגדולה והמלכד אותו עצמו עם הכל. כל היקום בו והוא ביקום".⁷⁵ בעוצמת ההתגלות, באור המיוחד שקרן מהאיש, תלה את "סוד בדידותו [...] סוד יחידותו בתוך המחנה"⁷⁶ את דבריו חתם מלך במעין "תפילה לאור הפלא של אותו ישיש, לאור העליון שיופיע ויזרח [...]".⁷⁷ אין ספק, דוד מלך היה קשור בשורשי נשמתו היהודית החסידית וההומאניסטית לתורתו של גורדון. אך הוא

73. אלקנה מרגלית, השומר הצעיר – מעדת נעורים למארכסיזם מהפכני, תל-אביב תשל"א, עמ' 292.

74. הנרי ניר, הקיבוץ והחברה, ירושלים 1984. ראה עמ' 233–253.

75. דוד מלך, "עם א"ד גורדון (עשר שנים למותו)", מסביב לעיקר, תל-אביב תשל"ג, עמ' 62.

76. שם, עמ' 64.

77. שם, עמ' 65.

לא הצליח להדביק באותה זיקה את חבריו ואת חניכיו־תלמידיו, ועל כך היה מיצר.⁷⁸

מורה דרכו השני של מלץ היה ברל כצנלסון. אלא, שבהקשר הדברים בו עסקינו – ביחס אל תורת גורדון והשלכותיה בהווה – הטרים התלמיד את רבו בעשר שנים. ברל כצנלסון נשא עמו משקעים מרים בעקבות המאבקים שנוהלו בינו ובין גורדון בשנים תרע"ח-תרע"ט (1918-1919), בשאלות הגיוס לגדוד העברי ואיחוד תנועת הפועלים במסגרת אחדות העבודה.⁷⁹ רק באמצע שנות השלושים התעורר ברל לנוכח המגמות הטוטאליטריסטיות שפשו בנוער. במונחים רבים היתה זאת התעוררות מאוחרת. אילו הקדים ברל בכמה שנים להשיג את מה שהשיג תלמידו דוד מלץ לפניו, אולי היו מעמדה והשפעתה של תורת גורדון משמעותיים יותר.

את הפרק האחרון בספרו *נתיבות כאוטופיה* הכתיר בובר בשם "נסיון שלא נכשל".⁸⁰ מטבע הלשון שטבע לפני קרוב ליוכל שנים נשתגרה מאז, ואין מבחינים בעובדה, שבובר נקט לשון אירונית ואולי אפילו סארקאסטית: הוא דיבר על "אי־כשלוֹן למופת".⁸¹ מי שיקרא את דברי בובר בעיון ימצא שהוא מבקר בחריפות רבה את התנועה הקיבוצית – הנסיון החשוב והמקיף ביותר למימוש האוטופיה בעידן המודרני. בקורתו של בובר הופנתה כלפי זניחת הדרך של העדה הגורדונית, והפניה לעבר הפוליטיזציה המפלגתית. תפיסתו האוטופית של גורדון לא נקלטה, ונשאלת השאלה מדוע.

ו. הערכה מסכמת

באמור לעיל כבר נרמזו רוב הסיבות למיעוט ההשפעה שנודעה להגותו של גורדון. דברי הסיכום נועדו לשוב ולתהות, מדוע התורות המנוגדות לתורתו והנבדלות ממנה זכו ביתר השפעה. מטרה נוספת היא לעורר את השאלה: האין ב"גורדוניזם" ייחוד של עמקות הגותית, שראוי לשוב ולצלול אל נבכיו כדי לדלות מקרקעיתו.

הקושי הבסיסי שמציגה תורתו של גורדון בפני המבקשים ללמוד ולאמץ אותה, הוא עומס הניגודים הפנימיים המצוי בה. זוהי תורה התובעת התחדשות מן היסוד, ועם זה מבקשת מהמאמצים אותה להישאר מעוגנים במקורות התרבותיים ובמסורת הלאומית שממנה הם באים. יש בה תביעה להגשמה עצמית ללא פשרות, בצד פתיחות רחבה ביותר לשלל דרכי הפעולה הנפרשות במציאות. קיימת בה סתירה שאינה מתישבת על נקלה, בין מעמדו האוטונומי

78. ראה שם, עמ' 25-61; 127-134.

79. ראה צביון, דיוקנו היהודי, עמ' 117-125.

80. בובר, נתיבות, עמ' 145-156.

81. שם, עמ' 148, 152, 155.

של היחיד ביחידותו החד־פעמית ובין מערכות המשפחה, הקהילה ומעל לכל האומה, המקשרות את האינדיווידואם עם המארג הקוסמי הכולל. הקריאה לחידוש החוויה באמצעות השיבה לטבע כרוכה בהערכה חיובית של כושרה של ההכרה לעצב ציוויליזציה. חרף אופיה הדתי־מיסטי של תורת גורדון היא גורסת מעמד אוטונומי לאדם, כבעל כושר השגה הכרתית.

כל אלה הן דוגמאות בולטות, אך לא בלעדיות, לאותה מורכבות רבת־פנים. ניתן לומר שמסכת הניגודים והסתירות היא ממהות השיטה. גורדון ראה בסתירה מרכיב אינטגרלי של המציאות הארצית. הדק בדבר נוכח שסתירות רבות הן סתירות לכאורה. דרוש מאמץ מחשבתי כדי להתגבר תחילה על סגנון הכתיבה המסורבל של גורדון, ואז חייב הקורא להתחיל בשלב שני של עיון בטקסט. שלב זה כולל יישוב סתירות מחד גיסא וקבלת הניגודים כמרכיב אימננטי למציאות האנושית, מאידך גיסא. האנרגיה הנדרשת לכל אלה עושה את תורת גורדון בלתי זמינה לציבור רחב.

המארכסיות, לעומת זאת, הציעה שיטת מחשבה פשוטה בהרבה. הוא ניסח את הנחותיו ומסקנותיו בלשון מדעית־רציונליסטית ותיאר תהליך היסטורי הכרחי, שאין אדם יכול לכאורה לשנותו. כל שביכולתו לעשות הוא להצטרף למסע ולצלוח, או להתנגד לו ולהידרס. ההחלטיות החד־משמעית של המארכסיות קסמה לרבים והיתה מובנת להם.

יחסו של גורדון למקורות ולמסורת, והאופן בו קיבל את הגולה כמציאות שאיננה שלילית גרידא,⁸² היה בהם כדי למתן את האקטיביזם הציוני, שהיה מנוף לעשייה. האופי המופנם של התורה הגורדונית; שלילתו את המפלגתיות, את הארגוניות ואת השימוש באידיאולוגיות; האנארכיזם ההומאני שלו; הפאציפיזם שלו; התנגדותו למאבקים פיזיים ופוליטיים – כל אלה לא התאימו לתנועה שחיפשה דרכי פעולה מידיות, סיסמאות ופתרונות ברורים וזמינים. מבחינות אלה נמצאה גישתו של יוסף חיים ברנר הולמת יותר.⁸³

לבסוף, אם משווים את גורלה של תורת גורדון לגורל תורתו של הראי"ה קוק, נותרים תמהים מדוע "זכתה" תורת הרב קוק לעדנה בישראל שלאחר מלחמת ששת הימים. וזאת, אחרי שהיתה משך עשרות בשנים נחלתם של חוגים אוטוריים מצומצמים. יתרונותיה של תורת הרב קוק הם שניים: היתרון הראשון כבר יוחס למארכסיות המדעי. כמוהו כן תורת הדתית של הרב היא תיאור של תהליך גאולה הכרחי, שהאדם יכול להשתלב בו ולסייע בהתחוללותו, ואל לו לפעול בניגוד לנגזר משמים, או להתנגד לתהליך ההיסטורי מחויב המציאות.

82. ראה גורדון, האומה והעבודה, עמ' 226–228, 242–243, 248, 261, 263–269; גורדון, מכתבים, 85–92. ראה לעיל בסיום פרק ד במאמר זה.

83. ראה אליעזר שביד, "שלילת הגולה" – שתי דרכים, סקירה חדשית (אוגוסט 1981), עמ' 19–26.

מבחינה זאת תפיסתו הדתית של הרב קוק היא אפוקליפטית-דטרמיניסטית כמו התפיסה המארכסיסטית החילונית; ואילו תורתו של גורדון היא אוטופית, נבואית, וולונטריסטית,⁸⁴ משמע, תורה המטילה על האדם את מלוא האתגר והאחריות של אקט בחירה.

יתרון שני שזכתה לו תורת הרב נובע מהקמת בית-מדרש שבו הגו תלמידים בתורת רבם יומם ולילה והמתינו לשעת כושר שבה תצא לאור צדקתה. השעה אומנם הגיעה, לדעתם, לאחר מלחמת ששת הימים. ובאותה נחישות בה התמידו בעבר בלימוד יצאו כעת לביצוע, בלא שיוניחו את תלמודם, בחינת "ספר וסיף ירדו כרוכים מן השמים" (ספרי, עקב).

אפשר שעיסוק שקדני ומעמיק יותר בתורותיהם של אבות תנועת העבודה הציונית, היה בכוחו להצמיח פרשנות בת-מימוש של האוטופיה הגורדונית.

84. ראה הגדרותיו של בובר, נתיבות, עמ' 22-23.

