

הארות והערות

הקיבוץ והקבוצה

איל כפכפי

נסיון ההכללה הוא חיוני לחוקר הן כמדעי הטבע והן בחקירת האדם והחברה. הנסיון לרדת לעומקן של מחשבות ואידאולוגיות נזקק להפשטות ולהגדרות, אך סכנותיהן של אלו אורכות בצד יתרונותיהן. כך גם בחקר התשתית האידאולוגית של הקבוצה והקיבוץ. ההכללה מבקשת אחר ההמשכיות; בצמאון לקשור את חוטיה, היא תרה אחר וויס אנושיים לתלות בהם את קורי גלגוליהם של רעיונות וחוויות. הראשונים כבני-אדם ספוגי אידאות נידונים מן הסתם להראות מדוע האחרונים נושאים את משאם כחמורים. גלגוליהם של הרעיונות וסכניהם האינסופיים אינם מותירים בידי החוקר את הברירה אם להזדקק להכללות אם לאו אלא רק לבור את אופי ההכללה. כיורשי המסורת התרבותית היהודית שמחים אנו כשמתגלגלת לידינו הזכות להגדיר את הווייה של תנועת העבודה העברית כממשיכיהם של בעלי המחלוקת מדורי דורות. וכך נמצא מי שמשוגם על-פי נטייתם הרוחנית כבעלי הלכה לעומת מספרי אגדה!

הניתוח על-פי קווים אלה מציב את ברל כצנלסון בצדו ה'הלכתי' של המתרס, כנענה לצו של המשורר הלאומי חיים נחמן ביאליק, שמאמרו המפורסם 'הלכה ואגדה' התווה דרכים בבחינת ההגות וההתנהגות היהודית. ברל, שליווה את הקבוצה מראשית ימיה, אפי-כי לאחר מלחמת-העולם הראשונה לא השתייך עוד בפועל לקבוצה מסוימת כלשהי, הוא שהתעורר לחוקק לקבוצה חוקים. הוא שם לה סייגים, ואף הטיל מגבלות על חירויותיה ופיקוח של המוסדות הכלליים על מעשיה, וזאת קודם כל בהקמת חברת 'ניר' לפיקוח משקי על ההתיישבות השיתופית. החוט שטווה ברל, על-פי ניתוח זה, הדגיש את ההלכה, החוקה, הסייגים, שעל הקבוצה להכפיף עצמה למסגרתם, ולפיקח הוצב מנהיגה הרוחני של תנועת הפועלים העברית בקוטב ה'דרך' מי שזיהו את הנטייה לחוקק חוקים ותקנות עם הכוונה להפוך את הקבוצה למכשיר העומד לרשות ההגשמה הלאומית תוך התנכרות לצרכים ולמאוויים האישיים של חבריו. אמנם, צליל דיסהרמוני התגנב אל בין השיטין של משנתו החוקתית, ה'מכשירנית' כביכול, של ברל.

המחבר סיווג את ברל כ'משימתי' ומחוקק חוקים. הוא הבחין בין משימתיות המכפיפה את

168

1 ג' אופז, 'בין הלכה ל"אגדה" ובין "דרך" ל"חיים" בהתיישבות הקיבוצית', קתדרה, 58 (טבת תשנ"א), עמ' 111-127.

היחידים אליה, ובה דגל כביכול ברל, לבין המימוש העצמי של חברי הקבוצה. אך היה זה ברל עצמו שהכניס נימה צורמת במתכוון של הטלת ספק ב'הלכה'².

בעקבות המחבר זונח גם הקורא את החלוקה היפה הפשוטה, שלא לומר הפשטנית, כאשר זו אינה עומדת בפני העובדה שבעין. ברל, עורך הקובץ על ראשית הקבוצה, כלל בקובץ את המלים הצורמות של דוד מלץ, שטען כי היחיד עלול להתקפח נפשית בקיבוץ, הבינוניות עלולה להשתלט ולרעוע את הרגיש והנעלה, ואפשר שהחוק היבש כביכול ידרוס את חירות היחיד. ברל החכם השתמש במלץ הרגיש כרמקול אזהרה מפני החוק המייבש את ליחה החי של הקבוצה כאתר חיי היחידים.

לא נוכל אפוא לקבל את הצבתו של ברל בקוטב ה'משימתי' כנגד ה'חיים'. זאת ועוד, בקובץ שערך כלל ברל גם את דבריו של יצחק טבנקין על חינוך הילד. טבנקין הזהיר בשנת 1923 מפני ראיית הילד כמכשיר בידי החברה הקיבוצית. מטרת החינוך היא הילד, קבע טבנקין, ולא איזו אידאולוגיה חברתית ולאומית, ותהיה הראויה ביותר, שמוריו והוריו חפצים להקנותה לו. פיתוח הכשרים והעצמיות האישית של הילד הועלו למדרגה של אידיאל חינוכי שהכול כפוף לו. עבור הילד נדרשו התנאים החומריים והרוחניים האופטימליים להתפתחותו שלו על-פי נטיותיו, מתוך חירות גמורה. דבריו של טבנקין מצאו חן בעיני מרדכי סגל, מראשי המתנכים בקיבוץ המאוחד. סגל הציב 'אני מאמין' חינוכי זה של טבנקין כאנטיטיזה לחינוך הממלכתי שיסד דוד בן-גוריון, ולא נתקררה דעתו עד שהעמיד את ברל לצדו של טבנקין במאבק חירות הילד אל מול בן-גוריון.

את ברל וטבנקין שזכו בעיניו, כינה 'חוזים', ואילו את בן-גוריון כינה 'אסטרטג' בלבד.³ כיוון שבטבנקין עסקינן, מתערערת ההבחנה בין 'הלכה' לעומת 'אגדה' קנה-מידה למשימתיות ולתפיסת הארגון הקיבוצי כמכשיר, ולו על חשבון המימוש העצמי של היחידים, חבריו. אצל טבנקין היתה ה'הלכה', האידאולוגיה, משובצת בסיפורים מנסיונו האישי ומהספרות היהודית והעולמית. נראה כי ההתחקות אחרי קנה-מידה הולם לסיווג מנהיגי הקיבוץ והקבוצה בין מי שביקשו להציב סייג לגחמות היחיד כדי לרוחמו למשימתיות לבין מי שראו בקבוצה קודם כל את ה'חיים' של חברה, מוציאה אותנו מן ההתגדרות בתחומי ההגות היהודית בלבד. בתורנו אחר ההגות החברתית שניסתה לעצב חברות שיתופיות, שדבר הגאולה האנושית לא היה זר להן, ניתקל בעובדה שהתקנת חוקים לא היתה חביבה ביותר על חלק מההוגים, שדמינו ברוחם שותפות חברתית. מדינתו של אפלטון חסרה היתה חוקים, מתוך ששמה לה למטרה להגשים את הטוב. כלום יכולים החוקים להגשים את הטוב? והרי החיים על שפעת גילוייהם אינם עשויים כלל להיאצר במערכת איסורים יבשה. הפילוסופים, שאמורים היו להנהיג את החברה אל הטוב והראוי, בוודאי לא עתידים היו להזדקק לחוקים.⁴ האם הובטחה חירות היחיד במדינתו של אפלטון מכוח הסלידה מהחוקים בשם השפעה של גילויי החיים, שאותם יש לשפוט לגופם — כלומר מכוח דחיית ה'הלכה' מפני ה'אגדה' של יצירת החיים במישרין ללא תיווכה היבש של ה'הלכה'? אפשר ואפשר לפקפק בזה.

אפשר לפקפק גם בחירות האישית ב'אוטופיה' של תומס מורוס. העדר החוקים במדינתו

2 ש.ם.

3 סגל שלח אלי את דברי טבנקין שאותם פרסם שוב בחוברת שערך, בלויית הערותיו.

4 אפלטון, פוליטיאה, כתבים, ב, תל-אביב 1964, עמ' 264, 295, 297.



השתלב באופן נפלא עם הלבוש האחיד ועם העדר הרכוש במדינה שיתופית זו, שהתיימרה להיות חסרת קונפליקטים לחלוטין, ולהעניק לאזרחיה את הנחוץ להם לרווחתם ולאושרם. אוטופיה היתה כולה 'אגדה' ושמץ 'הלכה' לא דבק בה. על כן לא נזקקה לחומרותיהם המיותרות של חוקים יבשים. הבגדים שלבשו כל האזרחים היו שימושיים ונאים, מותאמים לאקלים ולתנועות הגוף, עד שלא נזקקו כלל לשום בגד אחר. אולמות האוכל היו עשירים ונעימים, עד שהאפשרות שאזרח ה'אוטופיה' יאכל בביתו נחשבה דבר בלתי נאה ובלתי הגון. האושר והצרכים הטבעיים, בקיצור ה'חיים' עצמם, הם שהורו לאוטופאים כיצד יחיו, ומדוע אפוא יזדקקו לחוקים? מורס ממעט ככל האפשר את מספר החוקים במדינתו, ומיעוט החוקים הוא שמסייע לאוטופיה שאזרחיה יתנהגו כראוי.⁵

נמצא אפוא שהעדרה של 'הלכה' וקימו של מבנה חברתי המתיימר לדבר בשם ה'אושר', ה'אמת' וה'חיים' עשויים להלום את חלומותיהם המאושרים והצודקים של הוגי האוטופיות כגון אפלטון ותומס מורוס, ובכל זאת להוביל למשטרים טוטליטריים.⁶

אם השאיפה ל'חיים' היפים ביותר, ללא כל סייג חיצוני אלא מתוך שלמות הטבע הפנימי עם התביעות החיצוניות, היוותה את התשתית של האוטופיה עד רוסו, הרי זה משום שהתבססה על הספונטניות המזוקקת ביותר, על הרצון. מהותו של האדם מתממשת, לפי תפיסה זו, בנביעה החופשית, הבלתי מופרעת, של רצונו. אם ה'הלכה' מוצבת לעומת ה'אגדה' כמערכת סייגים מול התפרצותם של כוחות החיים, הדמיון היוצר, החושים והיצרים, הרי רוסו יוצא להגנת ה'אגדה' נגד ה'הלכה'. השאיפה לשים לאל אחת ולתמיד את הקונפליקט בין הנביעה הספונטנית של הרצון האינדיווידואלי לבין החברה הורתה לו לרוסו לסלוד מחוקים. הוא נשא נפשו להזדהות שלמה של האדם עם החברה עד שנביעתה החופשית, הניגרת מאליה, של נפשו תזדהה עם 'הרצון הכללי' עד גמירא. ואולם, הפרשנות של יעקב טלמון⁷ חשפה את היסודות הטוטליטריים במשנתו של רוסו, שבוודאי היתה כולה 'חיים' ורכב מן ה'הלכה' המסייגת לא דבק בה.

עצם החלוקה בין 'הלכה' ל'אגדה' לסיווגן של השקפות חברתיות ומדיניות מופרכת היא אפוא מיסודה. ברל, שהתפעל מדבריו של טבנקין על החינוך, מצא עצמו לימים חלוק עליו בתובעו יתר מרחב ליחידים ולקבוצות היחידים בקרב הארגון הקיבוצי הכולל, אף אם נראה היה למישהו שהדבר סותר את המשימתיות הקיבוצית. אך בעת ההיא, בראשית היווצרותו של זרם העובדים בחינוך, לא נמנה ברל עם חסידיו של החינוך החופשי על כל צדדיו. המורה שממנו הושפע ברל היה אליעזר שיין, והערצתו אליו באה לביטוי בהספד המרשים שנשא עליו, 'ללא התגלות'.⁸ אפשר שיותר מהספיד ברל ברשימה זו את שיין ביקש לשרטט את דמותו שלו. לנו די בכך שברל מעולם לא ניסח את מטרות החינוך בנוסח החינוך הפרוגרסיווי. מי שעשה כן היו ראשי זרם העובדים, אך בראש ובראשונה — 'השומר הצעיר'.

בסוף שנות השלושים, כשהיטיב 'השומר הצעיר' לזווג חינוך חופשי זה עם כיבוש פוליטי של ילדיהם של חברי מפא"י בבית-אלפא באמצעות שכנועם להצטרף לתנועת 'השומר הצעיר' נגד

5 ת' מורוס, אוטופיה, מרחביה 1946, עמ' 107, 111, 130, 136, 152.
 6 ש' אבינרי, פרקי חברה ומדינה, תל-אביב 1969, עמ' 33.
 7 י' טלמון, ראשיתה של הדמוקרטיה הטוטאליטארית, תל-אביב תשל"ו.
 8 ב' כצנלסון, 'ללא התגלות', כתבים, ד, תל-אביב תש"ו, עמ' 245-250.

רצון הוריהם, הזדעזע ברל מכך הרבה יותר מטבנקין.⁹ כתוצאה מהסכסוך החינוכי-הפוליטי נגרם פילוג בקבוצות בית-אלפא ורמת-יוחנן. בכך נחשפה העובדה שבחינוך הפרוגרסיווי גלומות אינסוף אפשרויות להשיג מידה מרובה של הזדהות נפשית של הילדים עם מטרותיה של החברה, לעתים על חשבון עצמאות המחשבה של היחיד. לימים הראה צבי אדר כיצד עשויה נקודת המוצא של החינוך הפרוגרסיווי, החירות והעצמאות של הילד, להתיישב בשלום עם חינוך להשקפות פוליטיות וחברתיות מוגדרות לחלוטין.¹⁰

נמצא אפוא שמי שהכריזו בראשית שנות העשרים על הספונטניות המוחלטת של החינוך, בניגוד ל'הלכה' שקבעה משמעת יבשה וחנוטה, ובהתאמה גמורה עם הספונטניות ה'אגדתית' של הילד, שינו במידת מה מתפיסתם. בחלקו נבע השינוי מעצם המרכזיות של ה'חופש' וה'רצון' של היחידים בתפיסתם, בחלקו היה פרי השפעתה של התקופה הטוטליטרית של שנות השלושים באירופה. דינו בכך שאיש ה'הלכה' המובהק, ברל, הפך ליריב מר של החינוך המכוון הזה. אך יש לזכור שעבור חברי 'השומר הצעיר' ובניו גילם החינוך הזה את מיטב הביטוי החופשי של האישיות היוצרת. הוא היה מהפכני, תוסס ונתפס כמבטא את הזרמים העמוקים והאמיתיים של ה'חיים' לעומת החוקים המקובלים והטלת המשמעת הבית-ספרית שנהגה בחינוך הכללי בארץ-ישראל.

כפי שהראה טלמון, הרי דווקא בקרב מי שציידו בחופש של היחיד ברדיקליות יתר, 'השומר הצעיר', חבויים היו זרעי האינדוקטרינציה. הציפייה להזדהות גמורה של החברה עם מאווי היחיד, ציפייה שמצאה ביטוי בחיי הנפש האינטנסיוויים של 'קהילייתנו',¹¹ היוותה גורם רב כוח בדחיפת התנועה הזו לעבר המרקסיזם. על הזיווג הפורה של 'השומר הצעיר', יליד תנועת הנוער החופשית שחיפשה מוצא למבוע יצרי הנעורים, עם המרקסיזם, מחה הנער פנחס לוביאניקר (לימים לבון), ממייסדיה של 'גורדוניה'. תנועה זו הושפעה מהרומנטיות של הנוער האירופי ממש כמו אחותה הבכירה, 'השומר הצעיר', אולם מתחילה סייגה את התפרצות החופש בסייגי האיזון. במקום הבזו למפלגתיות ולפוליטיקה, שאפיין את 'השומר הצעיר' בראשיתו,¹² השתתפה 'גורדוניה' מראשיתה בפוליטיקה הציונית. חירותו של הנוער אוננה מראשיתה של 'גורדוניה' על-ידי חוש חריף של ריאליזם ומתינות, שפגע אולי בהתלהבות וכדכיקות של הנוער שלה. חינוכו של הפרט ב'גורדוניה' והלבטים בינו לבין הכלל החברתי על מעגליו השונים, מקבוצת הנוער החינוכית האינטימית ועד למפלגה ולתנועה הציונית כולה, היו נתונים מתחילה בסד מוכר ומפורש של 'חובות וזכויות'.¹³ תפיסתה של 'גורדוניה', שגרסה טיפוח האורגניות בתוככי החברה המצומצמת של החברותא התנועתית, מתנה את יחסה לארגוני המבוגרים, המפלגה, ולהסתדרות הכללית כמכלולי החברה שמחוץ לתנועת-הנוער. בחוש המציאות האנטי-משיחי, שציין תנועה זו מראשיתה, היא רחקה מהצמאון למהפכה בחברה כולה, שהיה אופייני לטבנקין וחבריו, וכן

9 א' שפירא, ברל, תל-אביב 1980, עמ' 482-486; מ' שביט, חינוך בצל עימות החינוך המשותף בבית אלפא 1922-1940, עבודת גמר לקראת התואר מוסמך למדעי הרוח, אוניברסיטת תל-אביב, פברואר 1990.

10 צ' אדר, 'חינוך פוליטי וחינוך פרוגרסיבי', מגמות, ג (תשי"ד), עמ' 152-158.

11 מ' צור (עורך), קהילייתנו, ירושלים תשמ"ח.

12 ד' זית, מקיבוץ למפלגה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב 1985, עמ' 21.

13 א' מרגלית, תנועת הנוער גורדוניה: רעיון ואורח חיים, תל-אביב 1986, עמ' 128. הדברים מבוססים גם על מחקרי על פנחס לבון, שטרם הושלם.



מהשליטה הטוטלית, הבוז והניכור כלפי החברה החיצונית, שצינו את 'השומר הצעיר'. גורדוניה הודתה מתחילתה ב'הלכה' כמסגרות ארגון וחוק הנחוצות לארגונים חברתיים כלליים כמפלגה, הסתדרות כללית והסתדרות ציונית ושאפה לקיים בתוכם את האוטונומיה העדתית שלה עצמה. היא לא התיימרה לשנות את מעגלי החברה, המפלגה, ההסתדרות, הקונגרס, ושאפה לקיים בהם את השותפות על-פי חוקיהם ולהשפיע במסגרת החוקים האלה. נמצא שדווקא התפיסה המכירה במגבלותיה ובתחומה הצר יחסית של עדת הנעורים ואקלימה הספונטני-היצירתי, ההשקפה שחסרה מראשיתה את הטוטליות של הגשמת החירות, היא שמנעה, לטוב ולרע, את האינדוקטרינציה. תנועת הנוער המתונה, הלא-משיחית, הקצתה מקום ראוי ומכובד ל'הלכה' כלומר להכרה בארגונים פוליטיים ובכוננות להשתייך אליהם על-פי חוקיהם על חשבון 'החירות' הספונטניות של הנוער, 'ההזדהות'. זה נעשה בכוננות להכיר בחלוקתה של החברה האנושית והעם למדורים, המדור הפנימי התנועתי בנוי על השתייכות רגשית ואינטימיות, בעוד היחס אל ארגוני המבוגרים מוסדר באמצעות ההכרה במציאותם כמות שהיא, על חסרונותיה, היא שאפשרה תפיסה אוטונומית, באורח יחסי, הן של היחיד והן של החברה האוטופית. ייתכן ש'השומר הצעיר' קיבל עליו את 'הלכה' של המרקסיזם הבורוכוביסיטי דווקא על-מנת לגדור עצמו באמצעותה מפני גלישה לקומוניזם. תורת השלבים חצצה בין היחיד, שחונך על הזדהות ספונטנית-נפשית, לבין החברה החיצונית הפגומה, המתנהלת על-פי חוקים, כך אפשרה בנייה אוטונומית של העדה השומרית תוך דחיית ההשתתפות ב'חיים' הפוליטיים הסוערים לימות המשיח של המהפכה הקומוניסטית. וכך היה היסוד ההלכי של המרקסיזם בבחינת יסוד ממתן יחסית במסגרת קבלת עולה ומצוותיה של תורה זו על-ידי 'השומר הצעיר'. נמצא ש'אגדת' המרקסיזם היא שדחפה בכוח איתנים את 'השומר הצעיר' לעבר המהפכנות, ואילו 'הלכה' המרקסיסטית בנוסח הבורוכוביסיטי של תורת השלבים היא שהציבה את הסייגים שהיו נחוצים לבניה יציבה. הספונטניות הטוטליות של תנועת הנוער, הכופרת ב'הלכה' לעומת 'החיים', סיכנה את האקלים העדתי השומרי, ואיימה לסחוף את תנועת 'השומר הצעיר' למהפכנות. אמנם עצם ההכרעה לקשור את 'השומר הצעיר' בחזון המהפכני של ברית-המועצות היתה כרוכה בסיכונים חמורים של השמאלה, שאיימו מדי פעם לפרוץ את החישוקים 'הלכיים' של תורת השלבים. יתר-על-כן, מאיר יערי תכנן מראש שבימי מהפכה יתפרץ הפוטנציאל המהפכני של 'השומר הצעיר'.¹⁴

לעומת זאת, תלמידיו של א"ד גורדון התנגדו לסיסמאות מופשטות, שסיכנו לדעתם את תנועות הנוער שהושפעו מתנועת הנוער הגרמנית מחד גיסא ומהקומוניזם מאידך גיסא. לבון חשש מהכוונות הטהורות מדי של הנוער, שנגרף מביקורת על פגמיו של המפעל הלאומי להלך-רוח של בוז מבטל, המעדיף הרס על-פני הטלאת טלאי תיקון. הוא תבע לרפא את הנדבכים החלשים ולהניח נדבכים נוספים על גביהם.¹⁵

'אגדה' קרובה יותר מ'הלכה' ל'חזון' מופשט הבוהל במציאות, לכוננות להחריב עולם ישן ולבנות עולם חדש מהטפחות. האוונגרדיזם, שאליו נסחפו לעתים גופים חלוציים, קרוב יותר אצל ה'אגדה'. 'הלכה' נועדה להסדיר את המציאות, להתערב בה לא על-מנת להשמידה ולמלוך תחתיה כ-אם על-מנת לשפצה ולאפשר את החיים המתוקנים במסגרתה.

14 א' מרגלית, השומר הצעיר, תל-אביב 1971, עמ' 139, 146-147.

15 לעיל, הערה 13.

היריבות האידאולוגית הקשה שהתפתחה בין ברל לטבנקין, יריבות שתוארה באורח מרתק בביוגרפיה של אניטה שפירא על ברל, בוודאי לא נבעה מנוקשותו ה'הלכתית' של טבנקין. טבנקין הוא שתפס את הקיבוץ המאוחד כמכשיר בבניין הציונות הסוציאליסטית באורח רדיקלי, מרוכז ומקסימליסטי, וברל התנגד לחינוך החלוצי הקנאי מדי, נוסח ההכשרה שהעניקו שליחי 'החלוץ' בפולין לחניכיהם בקלוסוֹבְּה.¹⁶ האם נבעה המחלוקת מהיותו של טבנקין איש ה'הלכה'? חלילה. מנהיג זה רחק מהניסוח המדויק של 'הלכה' כמו מאש, והיה חורז בהרצאותיו הארוכות סיפורים מסיפורים שונים על אישים ורעיונות. את המסר החינוכי העביר לחבריו באמצעות הסיפור האישי על אנשים ומאורעות ואף על חיות ועופות. חוסר הדיוק בניסוחם של דבריו ובמיוחד בהתקנתם לדפוס הפך לשם דבר. טבנקין הפגין את חולשתו בניסוח גם בפני חבריו-תלמידיו. הוא אף סיפר להם כיצד היה ברל המנוח מוכיח אותו על שאינו עורך את דבריו המופיעים בדפוס. הפיזור וחוסר הגיבוש הפנימי של דבריו הצריכו עריכה כבדה כל-כך עד שבעניינים רבים קשה היה לדעת אם דברי טבנקין עצמו הם או שהעורך עשה בהם כבתוך שלו.¹⁷ מכל מקום, על-אף שגם ברל הרבה לשבח בתוך דבריו פניני ספרות וחוכמת חיים כהנה וכהנה, נראה שהיה איש 'הלכה' יותר מטבנקין. העושר העצום והגיוון של דברי ברל לא היו שמורים לרעתו. תמיד ידע להציב בצד הסיפור את הלקח ושורת ההגיון המתחייבים ממנו. הוא היה שליט רב עוצמה בכל גוני השפה ובמכמני הדוגמאות מהספרות וההיסטוריה היהודית והכללית, ובעיקר הרוסית, כדי להפיק מהם בדייקנות את המסר הבהיר והמדוקדק שרצה להעביר. בעצמו היה מופת למחנכי הנוער בתביעתו לקפדנות במינוחים, תוך ביקורת חריפה על טבנקין שהדיוק האינטלקטואלי היה ממנו והלאה.¹⁸ עולמו הרוחני של טבנקין, או מוטב לומר, העולם הרוחני שביקש לעצב בלב חבריו וילדיהם, גובש בתמונות ציוריות, לא בהלכות. מפורסמת מאוד תביעתו מהחלוץ שיפסל עצמו כ'טיפוס האדם המהפכני'. טבנקין צייר תהליך זה באורח פלסטי ביותר:

זאת היתה דמות האצורה בך, שיש לחצוב אותה ממך, כמעשה הפסל-האמן, הרואה בחזון את דמות הפסל טבוע בחומר הגולמי וכל עבודתו בגילוי הדמות היא הרחקת החלקים המיותרים שבאבן. לנגד עינינו לא ריחפה דמות אדם המעלה, שיש לשאוף להידמות לו, או להיכנע לו. דמות זו שלנו טבועה בכל אחד ואחד מאתנו. הרחק ממך חלקים ידועים, וממילא תצוף ותעלה דמות החלוץ האידיאלית, דמות הפועל הרצויה.¹⁹ טבנקין הרבה בתיאור, בציור ובסיפור, שבאו — בסגנון חסידי — על-חשבון התורה הנסמכת על אדני התבונה ועל שורת ההגיון. מספר אגדות היה, אגדות שמוסר ההשכל שלהן חיזק את אמונתם של חסידיו בריאליזם של תורתו בדבר הגשמה המונית של הציונות באמצעות הקיבוץ המאוחד. טבנקין שאף לטעת בלב חניכיו את הבטחון ביכולתו הבלתי מוגבלת כמעט של המחנך לעצב את גופו ורוחו של המתחנך על-פי 'צורכי הארץ'. והוא תיאר את התהליך החינוכי בזיקה לתהליכי הגידולים החקלאיים והשבחת הזנים בידי האדם היוצר:

החינוך הזה — בתכנו החינוכי — הוא טיפול, הוא סלקציה. אני בוחר [ההדגשות שלי,

16 שפירא (לעיל, הערה 9), עמ' 437.

17 א' כפכפי, 'פנקסי טבנקין כמקור הסטורי', הציונות, יב (1987), עמ' 243-259.

18 פרוטוקול הרצאותיו בסמינר המחנות העולים בכך-שמך, 1940, אה"ה, לויטה 15.

19 'טבנקין, 'חינוך לדמות האדם והפועל, בכינוס חברים ביגור 1934', דברים, א, תל-אביב 1967, עמ' 454-459.

א"כ] באדם כמו [שהחקלאין] בוחר בצמח ... בחי ... בוחר סגולות ... חינוך זה תמיד בחירה ... סלקציה. את זה אני בוחר ואת הדבר השני — מוציא, פולט ... אפשר לגדל פרה סתם, אולם אפשר גם בשורה של טיפולים וחינוך לגדל פרה שהיא תיתן חלב ועור, או פרה שתיתן הרבה בשר כשישחטו אותה. אם אני רוצה לגדל את הבקר לבשר — אז אני בוחר לי איזו סגולות של הפרה ושל כל הבקר ועל ידי בחירת מזון ואופי החיים אני מפתח את הסגולות האלו של הפרות והן אמנם תפחתנה ביכולת שלהן לתת חלב, אבל לעומת זה — כמות הבשר תגדל.²⁰

טבנקין שטשטש בכוונה את ההבדל היסודי שבין חינוך לטיפוח זנים של בעלי-חיים באמצעות השמדת הבלתי-מתאימים. השוואת החינוך לטיפוח בזנים של צמחים ובעלי-חיים היתה מגמתית ביותר, וויתרה במתכוון על הדייקנות המדעית. הגילוי העליון של חינוך מכוון שנועד לשפר את הישגיהם החלוציים של חברי הקיבוץ המאוחד, על-מנת להגביר את יעילות המכשיר הצינוני-הסוציאליסטי הזה, היה טבוע בלשונו של טבנקין בחותם הסיפור, הדוגמה. הוא ניסח את דבריו בציריות שרחקה מ'הלכה', מדייקנות, מתורה ובוודאי ממדע, והתקרבה ל'אגדה'. חביבים היו הסיפורים ומקרבות אל הלב היו הדוגמאות מעולם החקלאות, אך באמצעים אלה העביר טבנקין מסר חינוכי שהיה היפוכו של התוכן שהגה בשנת 1923 שכל-כך התחשב על המחנך מרדכי סגל. אצל ברל אפשר היה למצוא השוואות ציוריות כגון אלו המדברות במשלים מעולם החיות והעופות ומתכוונות לאדם. כך, למשל, הוא דיבר על העגבניות הנרקבות טרם הבשלה, והתכוון, אולי, לצעיריה של העלייה השנייה.²¹

גם אם העלה ברל דימויים מעולם החי שיש בהם מן האנושי, לא הסיק מהם מסקנות חינוכיות, המיישמות את המדע והנסיון החקלאי לצרכים חינוכיים אידאולוגיים, כפי שעשה טבנקין. מאוחר יותר אף אימצו בקיבוץ המאוחד את תורת הבוטנאי הסטאליניסטי ליסנקו, ש'הוכיחה' שניתן לחנך כביכול צמחים להסתגלות מהירה לתנאי סביבה חדשים. ה'אגדה' הפכה ל'הלכה', והאמונה בכל יכולתם של החינוך וההסתגלות התקבלה כאמת מדעית. כברית-המועצות התבצע מהפך זה בפקודת סטאלין וב'קיבוץ המאוחד' — בהתאם לאידאולוגיה המהפכנית של טבנקין וחבריו.²² פניה השוחקות של האגדה עשויות להטעות. הספונטניות של ה'חיים', הסמל המיתולוגי, יערות העד הטבטוניים או, להבדיל, הגליל הקנאי רב ההוד או אגדת מצדה רבת התהילה, יכולים לשמש מקור ל'אכזב להתלקחות מדורות הקנאות בכל הדורות. ולהיפך, אין לגלות בפניה החמורות של ה'הלכה' פנים שלא כהלכה, שכן סייגיה יכולים למתן לא פעם את התפרצויות ה'חיים'. העולם איננו עומד על הניגודים בין 'הלכה' ל'אגדה', ואיננו יכול להיות מוסבר על-ידיהם. תלוי איזו הלכה וכמיוחד איזו אגדה.

20 טבנקין בסמינר המחנות העולים בכך-שמן, 2 באוקטובר 1940, א"ה, 25/10/1940.

21 ב' כצנלסון, אגרות, ב, בעריכת י' שרת, תל-אביב 1974, עמ' 341-342.

22 א' כפכפי, תמורות באידאולוגיה של הקיבוץ המאוחד 1944-1955, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב 1986, עמ' 250.

דברי הפולמוס של אייל כפכפי מעניקים לי הזדמנות להבהיר שתי נקודות מהותיות, שאולי לא התבררו כל צרכן במאמרי שלי.¹

סוגיית יחסי הלכה ואגדה איננה עיקר במאמרי, אלא היא אמצעי וחלק מביורור מקיף ומשמעותי יותר — בחינת מקורותיו היהודיים של הקיבוץ. מגמה זאת אמורה בפירושו לפחות שלוש פעמים — במבוא, בגוף המאמר ובדברי הסיום,² ואביא, לדוגמה, ציטוט אחד מדברי המבוא למאמר: 'נשתדל לבסס את הטענה שביסוד התהוותו וצמיחתו הקיבוץ הוא יצירה יהודית, שנוצרה על-פי דגם שפיתחו מייסדיו מתוך תרבותם הייחודית'.

אשר למסה של דוד מלץ 'מתוך חיינו', ברל כצנלסון כלל אותה ב'קובץ הקבוצה',³ לא רק 'כרמקול אזהרה בפני החוק המייבש את ליחה החי של הקבוצה כאחר חיי היחידים' — כדברי כפכפי — אלא בעיקר בגין נטייתם של יוצרי הקבוצות והקיבוצים להתעלם מן ההשפעות היהודיות, שהפעילו אותם ועיצבו את מעשיהם. את סוגיית זיקתו של הקיבוץ למקורות היהדות אני חותר לברר זה זמן בשורה של מחקרים, שחלקם כבר ראה אור, ואחרים נמצאים בתהליכי הכנה לדפוס או שהם עדיין בשלהי התהוות.⁴

עדיף היה בעיני אילו היתה כפכפי חולקת עלי בסוגיית זיקתו של הקיבוץ למקורות היהדות, שהרי אז יכולנו לברר את השאלה המהותית. הסטת הוויכוח לשאלת יחסי הלכה ואגדה מביאה לעיסוק במתודה ולא במהות.

בעניין יחסי הלכה ואגדה אין דעתי רחוקה הרבה מדעתה של כפכפי. על כן, בכותבי שאל יחסי הלכה ואגדה 'אפשר להתייחס [...] גם כאל שתי קטגוריות אוניוורסליות, המקיימות ביניהן יחסים דיאלקטיים, יחסי קיטוב והשלמה',⁵ לא התכוונתי כלל ועיקר לומר שהעולם 'עומד על הניגודים בין הלכה לאגדה', כפי שהבינה כפכפי מדברי. כל שביקשתי לומר הוא שאפשר להחיל את יחסי המיסוד ההלכתי והספונטניות האגדית על מערכות אנושיות רבות, לאו דווקא יהודיות. על כן ציינתי בפירושו שהיחסים בין הלכה ואגדה הם יחסים 'דיאלקטיים, יחסי קיטוב והשלמה', רוצה לומר, יחסים הכוללים משיכה ודחייה, קירבה וריחוק. מי שמצוי ולו רק מעט במקורות יודע עד כמה הלכה ואגדה מקושרות זו בזו, כמאמרו של חיים נחמן ביאליק: 'ההלכה — היא גיבושה, תמציתה האחרונה והמוכרחת של האגדה; האגדה היא היתוכה של ההלכה [...] תחילתן וסופן של שתיהן

1 ראה: ג' אופז, 'בין "הלכה" ל"אגדה" ובין "דרך" ל"חיים" בהתיישבות הקיבוצית', קהדרה, 58 (טבת תשנ"א), עמ' 111-127.

2 ראה שם, עמ' 112, 117, 127.

3 ד' מלץ, 'מתוך חיינו', ב' כצנלסון (עורך), קובץ הקבוצה, תל-אביב תרפ"ה, עמ' 146-153.

4 ראו אור: 'הסיבות להתרחקותו של הקיבוץ ממקורותיו היהודיים', הקיבוץ, 12 (תשמ"ח), עמ' 46-72; 'נתיב החיפוש אחר "סמלים חיוניים": הזיקה האידאית של "השומר הצעיר" אל תורתו ואישיותו של אהרון דוד גורדון', שורשים, 1 (תשנ"א), עמ' 223-236; 'מגמות אוטופיות מקוטבות בראשית דרכו של "השומר הצעיר"', יעד, 12 (יולי 1991), עמ' 48-61.

5 ראה: אופז (לעיל, הערה 1), עמ' 111.



נעוצים זה כזה.⁶ כמסה שצירפה כפכפי לדברי הפולמוס שלה, רק נוספו הוכחות המלמדות עד כמה מורכב היחס בין השתיים ואיננו חד-ערכי. אין ספק שאמנם גישה הסולדת ממיסוד יכולה לשמש תשתית למסגרת טוטליטרית נוקשה וחסרת סובלנות. ולפיכך, דווקא מערכת הלכתית אדוקה עשויה לשמש יסוד לחברה פתוחה ודינמית, כפי שידעה היהדות להיות עד לדורות האחרונים.

ברל כצנלסון, שהיה מעורה במקורות, היטיב להבין את מורכבות יחסיהן של ההלכה והאגדה. בחוכמתו ובאישיותו השתלכו ניגודים רבים.⁷

לסיכום, בדיון, שבו עסקתי במאמרי, יצרו המשתתפים קיטוב מודע בין הלכה לאגדה. הם עשו שימוש בפרפרזות ובציטוטים, שנטלו מהמסה 'הלכה ואגדה', פרי עטו של ביאליק, שהיה נערץ עליהם. באותו אופן השתמשו גם בסיסמאות 'דרך' ו'חיים' כדי למצות את עיקרי הפולמוס, שהיה נטוש ביניהם. לדידי היה הפולמוס הזה אילן לתלות בו עוד טענה לביסוס התיזה שהקיבוץ הוא במקורו ובמהותו אורח חיים המושתת על מקורות התרבות היהודית. שממנה ניזונו מייסדיו – טענה הנראית לכאורה טריוויאלית, ואף-על-פי-כן איננה מוסכמת על דעת רבים וטובים.



6 ח"נ ביאליק, 'הלכה ואגדה', כל כתבי ח"נ ביאליק, תל-אביב תש"ך, עמ' רכג.
7 לא זה המקום לסקור את שפע הביטויים שהיו לכך. וראה לסוגיה זו: א' צביון, דיוקנו היהודי של ברל כצנלסון, תל-אביב תשמ"ד; וכן המסה המחקרית של " שרת בתוך: אגרות ברל כצנלסון, א, תל-אביב תשכ"א, עמ' 268-256.