

מאמרו של ד"ר רוני קליין מתוך ספרו: "אות, גוף, קהילה – עיונים בהגות יהודית-צרפתית בת זמננו" (רסלינג, 2014)

פרק 4

תולדות ישראל כווקטור של האוניברסלי בהגותו של הרב ליאון אשכנזי

עובדה ידועה היא שהרב ליאון אשכנזי,¹ שעמד בראש בית הספר אורסיי, היה המורה הגדול של יהדות צרפת בשנים שלאחר מלחמת העולם השנייה. אך פרסומם של שני כרכים תחת הכותרת הדיבור והכתב² העידו על מחשבה שיטתית שמגלה בקיאות גם בזרמים של ההגות האירופית המודרנית, החל בפילוסופיה של ההיסטוריה וכלה באנתרופולוגיה. בניגוד למה שניתן לחשוב במבט ראשון, מחשבה זו אינה מסוגרת בזהות יהודית יציבה ומקופלת בתוך עצמה, כאילו שני המורים של יהדות צרפת חילקו ביניהם את המשימה – על לוינס הוטל לדבר לאומות ואילו הרב אשכנזי לקח לעצמו לפנות אך ורק לקהילה היהודית. אמנם נכון שאשכנזי פנה בראש ובראשונה לקהל היהודי, אך מחשבתו לא הייתה מופנית כלפי היהודי, אלא גם כלפי האדם באשר הוא, או יותר נכון: האדם האוניברסלי כפי שהוא התפרש במערב: כשיח רציונלי שדן באדם באשר הוא אדם. מנגד, למרות היותו פתוח לאוניברסלי, לא ביקש שיח זה, למצוא הרמוניה כלשהי בין היהדות לסוגי שיח אחרים. במילים אחרות, הוא לא חשש מהתמודדות ישירה עם סוגים שונים של המודל האוניברסלי המערבי.

כאמור מחשבתו של אשכנזי נשענת על רעיון התולדות. כאמור, מילה זו מופיעה כבר בספר בראשית והיא מלווה את סיפורי בני האדם, מאדם הראשון לנוח, ומסיפורי האבות והאימהות עד לסוף הספר. אשכנזי רואה במילה-מושג זה את בסיסה של ההיסטוריה המיוחדת של ישראל. מדובר בהתפתחות שממעטת להישען על אירועים, כמו האפוס היווני, ומרבה להישען על סיפורים אישיים.³ רעיון התולדות הוא שמאפשר לאשכנזי לקשור יחדיו את יחסיהם של ישראל והאוניברסלי – "אומות העולם" בלשון חז"ל – קשר שעומד בלב לבה של הפילוסופיה היהודית לדורותיה. לפיכך כדי להבין את יסוד הגותו של הרב אשכנזי, עלינו לבחון את תפקודו של רעיון התולדות במחשבתו.

¹ הרב ליאון אשכנזי (1922-1994), הידוע גם בכינויו "מניטו", נולד באורן שבאלג'יריה, בעל תואר בפילוסופיה ובאתנולוגיה. הוא ניהל את בית הספר אורסיי, שהיה לבית הספר החשוב ללימודי יהדות בצרפת לאחר מלחמת העולם השנייה. עם עלייתו לישראל ב-1969, הוא ניהל את מכון מעיינות ואת מרכז יאיר. עיקר לימודו הועבר דרך שיעורים והרצאות בעל פה.

² La parole et l'écrit I, Albin Michel, 1999. אני מסתמך כאן רק על הכרך הראשון (להלן: הכתב).

³ חשוב לציין כאן את השפעת הקבלה על הרב אשכנזי, ובעיקר את השפעתו הגדולה של המקובל בעל השלייה. אפשר לומר שהרב אשכנזי "תרגם" במובנים רבים את רעיונותיו של השלייה בדרך שיטתית המתאימה לציבור מודרני, שבקיא בפילוסופיה מערבית יותר משהוא בקיא במקורות הקבלה.

אשכנזי חוזר פעמים רבות למוטיב התולדות, שכאמור, מלווה את הגותו כולה. התולדות ניתנות להבנה דרך מושג ה"היסטוריה". "להיסטוריה", הוא כותב, "יש תכלית". ההיסטוריה היא התולדות, כפי שהוא כותב במפורש. מהי תכליתן?

לגבי העברי, אם ההיסטוריה היא בעלת משמעות, משמעות זו היא זו של כיוון, של תולדות הזהות האנושית שנביאי ישראל קראו לה "בן האדם". ראוי לתת לביטוי זה משמעות מלאה: לא רק תולדות במובן של פרייה ורבייה, אלא מאמץ לברוא, מתוך הזהות הראשונית, זהות אנושית שבה הבעיות, הסכסוכים והסתירות של עולמנו יבואו לידי פתרון. מדובר בתקווה המשיחית, הצלחתה או הגעתה לקץ של ההיסטוריה, זהות משיחית אשר מילת המפתח שלה היא "שלום", מילה שמופיעה מוקדם מאוד במקרא, היא הבעיה העיקרית שהזוג צריך לפתור.⁴

"תכלית" ההיסטוריה, ביטוי שמקורו אצל הגל, משמש כאן כדי לנגח את משמעותו ההגליאנית: אצל הגל, תכלית ההיסטוריה היא החופש, המוגדר כאן כביטוי של הרוח, שהפך ל"רוח המוחלט", בקץ דרכו בהיסטוריה הקולקטיבית של העמים ושל המדינות; ואילו אצל אשכנזי, תכלית ההיסטוריה היא אדם אחד, המכונה "בן האדם". במילים אחרות, ההיסטוריה שמדובר בה אינה אפוס, אינה ההיסטוריה כפי שאנו תופסים אותה בטבעיות כסיפור של אירועים אשר התרחשו בעבר בקרב בני אדם המקובצים בעמים ובמדינות, אלא "מאמץ לברוא [...]" זהות אנושית. "כבר כאן אנו מגלים ביטוי ראשוני למתח שאשכנזי חושף בין ישראל, כסיפורו של בן אדם, לבין האוניברסלי, המתגלם בהיסטוריה האוניברסלית. מצד אחד, אשכנזי מדבר על "העברי", על "נביאי ישראל", אך מצד אחר, משמעות ההיסטוריה של ישראל טמונה ב"מאמץ לברוא [...]" זהות **אנושית**". משמעות ההיסטוריה של ישראל אינה שייכת אך ורק לישראל, כפי שניתן לחשוב מהדברים שכתב אשכנזי במאמרים אחרים על משיח בן יוסף ומשיח בן דוד, תכלית התולדות של ישראל. כאן אנו נוגעים בבסיס המתח המכונן מחשבה זו, שנשענת על ספר בראשית, הספר האוניברסלי ביותר ובה בעת גם הייחודי ביותר של התורה, מכיוון שהוא מספר את "ספר תולדות אדם" וגם את תולדות יעקב-ישראל. שוב, עלינו להבין את הממד הכפול של התולדות: מצד אחד, תולדות ישראל מכוונים לביאתו של משיח בן **דוד**, נצר למשפחת יהודה, אך מצד אחר, משיח בן דוד אמור להביא שלום **לעולם כולו**, לישראל ולאומות גם יחד. באופן זה, הייחודיות של ישראל והאוניברסליות אחוזות זו בזו. מלכתחילה, אנו רואים שתולדות ישראל נתפסות כווקטור של האוניברסלי, של בן האדם באשר הוא אדם.

טקסט אחר של אשכנזי, שכותרתו "אח, אב, בן בסיפורי התנ"ך",⁵ מחדד עוד יותר תובנה זו. טקסט זה פורש את אותו המתח: סיפור המקרא מספר "סיפור משפחתי", ואפילו סיפור של "משפחה קטנה מאוד, במקור משפחתו של אברהם", אך משפחה זו מוטרדת מ"שאלה

⁴ "Le couple, créateur de l'histoire", בתוך: הכתב, עמ' 208.

⁵ "Frère, père, fils dans les généalogies du récit biblique", בתוך: הכתב, עמ' 196.

אחת ויחידה: מי מסוגל להיות אח, מי נושא את היות האחוזה?"⁶ משתמע מכך שהיחודי, הפרטי – משפחה אחת – מלכתחילה קשור לאוניברסלי: להיות אח שהוא אוניברסלי במהותו ואינו יודע גבולות. אשכנזי כותב זאת במפורש: "מהרגע הראשון, מוטיב זה מתגלה באופן ברור כאוניברסלי"⁷. המשפחה היא לכאורה תא סגור, במובן שכאשר איש ואישה נישאים, הם מפנים את גבם לעולם כדי להיכנס לביתם, אך במובן אחר היא פתח לעבר האוניברסלי. אכן, המשפחה מראה לכל אחד את מקומו לא רק בתא המשפחתי, אלא גם בקרב בני האדם בכלל. כל אדם נולד למשפחה ומיד מקבל בה את מקומו, קודם כול, כבן או כבת. מבחינה אידיאלית, הבן או הבת מחונכים להיות אח או אחות, ומאוחר יותר, הם אמורים לצאת ממשפחתם כדי לייסד משפחה משלהם. תהליך זה מעניק להם את מקומם בחברה הכללית, אשר בנויה על מוסד המשפחה, שהיא התא החברתי הקטן ביותר.⁸ הטקסט של אשכנזי מנתח את סיפור אדם, חווה, קין והבל כסיפור משפחתי ראשון מסוגו בתנ"ך. הכישלון של משפחה זו משרטט את מתווה התיקון: תיקון היחס בין הזוג ובין האחים. נשאלת השאלה, בעיני אשכנזי, היכן טמונה, החשיבות של המשפחה הראשונה – משפחתו של אדם? חשיבותו בכך שאדם הוא-הוא נקודת המפגש בין ישראל לאומות, נקודת המוצא של האנושות כולה. אדם הוא אביהם של בני האדם באשר הם, הוא נקודת ההתחלה הן של ההיסטוריה האנושית והן של תולדות ישראל. לפי אשכנזי, "אנו מגלים בסיפור אדם את העיקרון שההיסטוריה האנושית היא זו של אב, אותו אדם המבקש להוליד בן המסוגל להיות אח"⁹.

אך כל עוד איננו מביאים בחשבון את תולדות ישראל באופן ממשי, כפי שהן מתפתחות מאברהם ועד ימינו אנו, אנו נשארים ברובד מופשט. אכן, עוד לא חשפנו את מה שעומד מאחורי המושג של תולדות ישראל: התמודדות פולמוסית חסרת פשרות בין שני סוגים של אוניברסלי: האוניברסלי של ישראל והאוניברסלי של האומות. אשכנזי אינו מנסה לכסות על התמודדות זו, שלעתים לובשת פנים של עוינות ממשית. נהפוך הוא, הגותו מבקשת לחשוף יריבות קשה זו ללא כחל וסרק. הטקסט העיקרי שדן בסוגיה זו הוא "מהפכה"¹⁰, הוא טקסט שנכתב לאחר אירועי מאי 1968 בפריז ומבקש לכאורה להבין את הקשר ההדוק בין היהודים למהפכה, ויאפשר לנו לבאר את מה שעומד על הפרק בהתמודדות זו.

בטקסט זה, אשכנזי מציג את תולדות ישראל דרך הפרספקטיבה של רעיון המהפכה. על פי אשכנזי, רעיון זה רחוק מלהיות מודרני, שכן הוא עולה כבר בסיפור הקדום ביותר של ישראל ושל האומות. הטקסט פותח בטענה שרעיון המהפכה הופיע לראשונה בדורו של אברהם אבינו. ישראל נולד על רקע "אנושות במצב של מרד"¹¹. בדורו של אברהם, אנו עדים ללידתה של המלכות הראשונה, מלכות נמרוד. דור זה עד ליריבות בין שני סוגים של

⁶ שם, עמ' 197.

⁷ שם.

⁸ ראו: ז'יאן-ז'אק רוסו, האמנה החברתית, תרגום: עידו בסוק, תל אביב: רסלינג, 2006, עמ' 48-49.

⁹ הכתב, עמ' 197.

¹⁰ "Révolution", בתוך: הכתב, שם. הטקסט תורגם על ידי לעברית תחת הכותרת "המהפכה" בתוך: הרב אשכנזי, סוד העברי ב, ערך: ישראל פיבוקו, ירושלים התשס"ט, עמ' 251-259.

¹¹ שם, עמ' 251.

”מהפכות”: המהפכה של נמרוד והמהפכה של אברהם. המהפכה של נמרוד, הקודמת למהפכה של אברהם, היא המרד – בזאת, אשכנזי מסתמך על עצם שמו של נמרוד – מרד נגד סדר הבריאה, נגד מה שאשכנזי מכנה ”רצון אלוהים”.¹² מרד זה מלווה בניסיון להמיר את סדר הבריאה בסדר אחר, סדר של מלכות אנושית לחלוטין. מכאן ניתן להבין את הפסוק שמתאר את נמרוד כמלך ראשון בהיסטוריה: ”ותהי ראשית ממלכתו בבל”.¹³ המהפכה של אברהם קורמת עור וגידים כנגד מרד ראשוני זה: המהפכה של אברהם מתבטאת במרד נגד נמרוד – מרד שמתקומם בעצמו נגד המרד האנושי הראשון – מהפכה כנגד הרצון לשנות את סדר הבריאה. לאחר העיוות של משמעות הבריאה בדור הפלגה, הוא הדור של נמרוד, אברהם מבצע מפנה על מנת לחזור למקור, לסדר המושלם של הבריאה האלוהית, שבעיקרו הוא סדר טוב, כנאמר בפסוקים שמלווים את בריאת העולם: ”וירא אלוהים את האור כי טוב [...] וירא אלוהים כי טוב [...] וירא אלוהים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד”.¹⁴

אם כן, הפיצול המהותי בסיפור התולדות מתרחש בדור של נמרוד ואברהם: מצד אחד, האנושות הקוראת לעצמה אוניברסלית, המגולמת בדמותו של נמרוד, ומצד אחר, ישראל, שאברהם הוא אביו הראשון. זה מקור ה”ייחודיות” של ישראל, המסרב להצטרף לפרויקט האוניברסלי של המלכות, שמתבטא בסיפור מגדל בבל והרצון להיות כולם ”שפה אחת”. ואולם לפי אשכנזי, אין מדובר כאן בייחודיות כלל וכלל:

בסופו של דבר, ניתן למנות שני ניסיונות לבנות את האוניברסליות: הניסיון שמתחיל בנמרוד, וזה שיתחיל באברהם. שניהם נמצאים במצב של מרד, אך שניהם גם יריבים הדדיים. כנמרוד כן אברהם מזמין אותנו למרוד בסדר הדברים הקיים כדי לייסד סדר ערכים שונה, אך כוונת המרד של אברהם שונה בתכלית מזו של נמרוד.¹⁵

אם כן, רעיון המהפכה מאפשר לנו לחדד את הניגוד, שניתן כביכול כזהות, בין ישראל לאומות. לא מדובר כאן בניגוד בין האוניברסלי לייחודיות של ישראל, אלא בניגוד בין שתי דמויות של אוניברסלי: מצד אחד, האוניברסלי של האומות, שאביו הוא נמרוד, ומצד אחר, האוניברסלי של ישראל, שמייסדו הוא אברהם. האוניברסלי של נמרוד נשען על מרד נגד סדר העולם במידה שסדר זה הוא סדר הבריאה, ומבקש להמיר סדר זה בסדר אנושי שהור – הסדר של המלכות, או במילים מודרניות: הסדר של הפוליטי; האוניברסלי של אברהם גם הוא מורד נגד מצב העולם כפי שהוא, אלא שהוא אינו מורד נגד סדר הבריאה, אלא נגד סדר האדם. הנחת היסוד שלו היא שהסדר כפי שהוא קיים הוא עיוות אנושי של סדר הבריאה האלוהית. מכאן אפשר להבין את מקור הבלבול הרווח בין שתי דמויות אלו של האוניברסלי: נקודת המוצא המשותפת, שהיא אי-שביעות רצון מסדר הדברים כפי שהוא קיים. נקודת מוצא זו היא בה משמעותית עד שאשכנזי מוצא לנכון לדבר על

¹² ש.ס.

¹³ בראשית י', י'.

¹⁴ בראשית א', ל"א.

¹⁵ הכתב, עמ' 252.

”משיחיות כללית המתהווה בקרב האומות מימי קדם”¹⁶. לדידו, מכאן נובע שיתוף הפעולה של היהודים בהיסטוריה האוניברסלית, שמתחיל בסיפור יוסף במצרים. יוסף הוא העברי אשר האמין, עד גבול מסוים, שישראל היה יכול לעזור לאומות לבנות את האוניברסליות שלהן. ברם, ההיסטוריה הוכיחה שרצונו של ישראל לעזור לאומות נתקל תמיד במכשולים. בתחילה האוניברסלי של האומות מקבל את ישראל, כפי שראינו במצרים בימי יוסף – זה הזרם המכונה ”הומניזם” בקרב האומות; אך לאחר מכן הוא מתהפך נגד ישראל, כפי שרואים במצרים כאשר קם מלך חדש ”אשר לא ידע את יוסף”. מגמה זו חוזרת על עצמה לאורך ההיסטוריה כולה. אם כן, לטענת אשכנזי, מדובר בתהליך שמוביל לכישלון. לפיכך הוא שואל את השאלה: מדוע כישלון זה, מדוע היפוך זה של האומות נגד ישראל, אשר בא לעזור להם? התשובה על שאלה זו תספק לנו גם את המפתח להבנת זהותו של ישראל, שניתנת להבנה רק ביחס לאומות ולהכרח להתגבר על כישלון ההומניזם שמכונה אוניברסלי.

אנו יודעים שהפיצול בין אברהם לנמרוד חוזר על עצמו במצרים, ברובד הקולקטיבי. ברמת התולדות, מעניין לציין שהמקרא אומר לנו שמצרים, המופיע קודם כול כאדם יחיד ולא כקולקטיב, הוא ממשפחתו של נמרוד – משפחת חם, אחד משלושת בניו של נח. משה חוזר על התנועה של אברהם, כאשר בדורו המטרה היא להוציא את ישראל כעם מהפוליטי המצרי. גם כאן היה אפשר לחשוב שמדובר ביציאה של הייחודי מתוך האוניברסלי, המגולם על ידי הציביליזציה המצרית המפוארת, אך אשכנזי שולל זאת, בעולה מהקטע הבא:

אם כן, הנה עם שהצליח להשתחרר מכישלוננו של ההומניזם המצרי, ושעומד לקבל את התורה. בזיקה לסיפור המקראי, תורה זו מוצגת – ושמה זה ”סוד” ההומניזם העברי – כחוק האחדות של הערכים.¹⁷

שורות אלו עשויות להפתיע. אכן, האם לא הורגלנו לחשוב במושגים של ”ייחודיות יהודית”? כאן, היציאה מהחושך המצרי – חושך במובן שבמצרים לא מבחינים בין בני אדם: למצרים אין שמות, חוץ מפרעה, ששמו הוא ה”פרוע” – אין פירושה היציאה מתוך האוניברסלי, אלא בדיוק להפך. לאחר קבלת התורה, יציאת מצרים פירושה מימוש של ”חוק אחדות הערכים”. הניגוד בין ישראל לאומות מקבל כאן פנים חדשות. אכן, אם חשבנו תמיד שישראל הוא מצד הייחודי והאומות מצד האוניברסלי – האוניברסלי של הלוגוס היווני, של האימפריה הרומית, של התבונה, של הנאורות, של ההיסטוריה, וכו’ – מתברר כאן שההפך הוא הנכון: ישראל המממש את חוק אחדות הערכים הוא שמגלם את האוניברסלי האמיתי, ואילו האומות, בכל שלבי ההיסטוריה, מסתפקות בקריאה למימוש ערך אחד בלבד. ”כל הומניזם שנקרא ’אוניברסלי’ מנסה לקדם עיקרון זה או אחר”, כותב

¹⁶ שם, עמ' 253.

¹⁷ שם, עמ' 254.

אשכנזי.¹⁸ לדוגמה, עקרון החופש – במהפכה האמריקנית או המהפכה הצרפתית בשלב הבורגני שלה, או עקרון השוויון – בצרפת היעקובינית או בברית המועצות. עלינו להבין את ההיפוך שאשכנזי הופך כאן: אם תורת סיני היא אכן "חוק אחדות הערכים", או מה שאשכנזי מכנה "הדרישה להשלמת הערכים זה על ידי זה",¹⁹ אזי האוניברסלי הוא כעת מצדו של ישראל. כך אשכנזי מסביר את כישלונן של המהפכות בהיסטוריה שנידונו להסתיים באימפריה, כמו המהפכה הצרפתית המסתיימת בנפוליאון, או המהפכה הרוסית שהופכת לביורוקרטיה של סטלין ומפנה את גבה ליהודים, שהיו בין תומכיה הנלהבים. ישראל לעולם אינו יכול לדבוק בערך אחד בלבד, ואפילו ערך זה אמיתי וצודק, וזאת חלילה לא מפני שהוא אמיתי וצודק, אלא מפני שמדובר בערך **אחד בלבד**, המנותק מכל הערכים האחרים. על פי תורת ישראל, להעמיד מעל הערכים כולם ערך אחד בודד הוא מעשה של עבודת אלילים, שהרי שהערכים הם רבים, ורק המקור שלהם, האל המצווה בסיני, הוא אחד. מכאן נובעות הנוסחאות הפרדוקסליות לכאורה של אשכנזי, כמו: "אכן, אם קיימת זהות אנושית אוניברסלית, היא מגולמת וממומשת באותה צורה אנושית שהתנ"ך מציין בשם 'ישראל'",²⁰ שעלינו לקרוא עם המשפט שמבאר אותו: "נושא הדיון כאן אינו לאומנות קיצונית, כי אם בצורה מסוימת של היות-אדם. אין **אדם** [בעברית במקור] אחר מלבד ישראל".²¹ המילים האחרונות מקשרות אותנו במפורש לפסוק מספר יחזקאל, שם מובא הדיבור האלוהי הבא לישראל: "ואתם צאני צאן מרעיית אדם אתם אני אלוהיכם נאום אדני ה'".²² פסוק זה מפורש כך על ידי חז"ל: "אתם נקראים אדם, ואין עובדי עבודה זרה נקראים אדם".²³ מכאן אנו למדים שאדם אינו מציין רק את הצורה הביולוגית של האנושות, גם לא את "החיה הרציונלית" או את ה"סובייקט" המודרני, אלא את היצור הנברא על ידי האל בצלמו ובדמותו, בשלמות מוחלטת, שלמות שהייתה נחלתו לפני החטא. הנביא קורא לישראל לחזור לאותה הצורה של אדם שלפני החטא. אשכנזי מכוון כאן לאותה הצורה של אדם; אדם של אחדות הערכים, או של שלמות הערכים, כאשר כל ערך משלים את רעהו כראוי.

דמותו של אדם מופיעה שוב בסיום הטקסט כאשר אשכנזי מבקש לשוב לקשר הסבוך, הבנוי ממכנה משותף ומניגודים גם יחד, בין תולדות ישראל לתולדות האומות. ראינו שההבדל ביניהן טמון בהבדל שבין אחדות הערכים לדבקות בערך אחד. זה סוד "האחוה הבלתי אפשרית",²⁴ כלשונו של אשכנזי, בין ישראל לאומות, וזאת למרות השיתוף החיצוני של היהודים בתנועות המהפכניות לאורך ההיסטוריה. כדי להבין את השיתוף ואת הניגוד האלה, אשכנזי, בעקבות הזוהר, שב תמיד לדמותו של אדם הראשון:

¹⁸ שם, עמ' 255.

¹⁹ שם, עמ' 256.

²⁰ שם, עמ' 253.

²¹ שם, עמ' 255.

²² יחזקאל ל"ד, ל"א.

²³ בבא מציעא, קי"ד, ע"ב.

²⁴ הכתב, עמ' 259.

כבר הזכרנו שנמרוד פיתה את הבריות וצד אותן כשהתעטף בלבושו של האדם הראשון, שנפל לידו. לבוש בבגדים אלו, מרד בבורא העולם ופיתה אותן למרוד. והנה בפנינו ביטוי מסתורי: בזכות אותו הלבוש של האדם הראשון, החברים – הם התלמידים, או המקובלים – מכירים את הסודות העליונים. זה טקסט אזוטרי, המסוגל להיות מובן ליחידי סגולה בלבד; נראה שיש להבין שנמרוד מתעטף בתירוץ של ההומניזם, לבושו של אדם הראשון, כדי להקים בפועל ממלכה. זה המרד האנושי, המהפכה האנושית, אך בקרבה טמון זרע הכישלון. נמרוד חוזר על מעשהו של האדם הראשון, שבעזרת מידות אנושיות גרידא ביקש לתפוס את מקומו של הריבון ומרד בבורא. ברם, אנו – החברים הלומדים תורה – מכירים לבוש זה, ובעזרתו אנו מבינים את הסודות העמוקים ביותר. זו האמביוולנטיות היסודית של הסוגיה: באופן בסיסי אנו מסכימים עם ניסיונות ההומניזם והמהפכות, שמהותם היא הדרישה להיות אדם, להצליח את הזהות האנושית; מה שמבדיל אותנו מניסיונות אלו הוא הידיעה המבוססת על חווייתנו ההיסטורית או על ההתגלות, שדרישות אלו הובילו את כל החברות האנושיות לייסד ממלכות, בעוד שמלכתחילה, הן ביקשו לעשות מהפכה, לממש את התנועה ההומניסטית.²⁵

הקשר בין ישראל לאומות טמון בלב לבן של שורות אלו. המקור הוא אותו מקור: אדם. אך מקומו של המקור המשותף הוא גם מקומו של הפיצול. אכן, אדם שמרד בבורא הוא השורש של נמרוד, ולאחר מכן של פרעה ושל עמלק. מה שעומד על הפרק בניגוד זה, המובא כאן דרך הדימוי של לבושו של אדם, הכותנות שעשה אלוהים לאדם ולאשתו, הוא המשמעות שיש לתת להיסטוריה האנושית: הומניזם מנותק מאלוהים, הומניזם של המהפכות הפוליטיות שהופכות לאימפריאליזם, או הומניזם שמקורו חבוי בסדר הבריאה, הומניזם של אברהם ומשה השבים לאדם הנברא בצלם דרך תהליך התיקון. המשותף ביניהם הוא אדם שלפני החטא. ואם מקור זה משותף לישראל ולאומות, אזי גם מקור התולדות משותף לשניהם. אדם, הראשון שמוליד בן, הוא אבי האנושות כולה, הן של ישראל והן של האומות. אם ברצוננו להבין את ההיסטוריה האוניברסלית, עלינו לבחון את משמעותן של תולדות ישראל, המושרשות בלב לבה של היסטוריה זו.

