

פרויקט תרגום עצמאי לספר הדיבור והכתב

המאמרים תורגמו בהתנדבות לטובת ציבור הלומדים

המאמרים לא עברו בקרה של צוות מכון מניטו, האחריות על התוכן היא על המתרגמים בלבד

גישה על התפילה היהודית¹

תרגום: אביאל צרפתי

לעסוק בתפילה לפי המסורת היהודית- בהיות היהדות יורשתה של המסורת העברית- משמעו להתמודד מול בעיות של אוצר מילים. מה שנקרא בצרפתית "la prière" (התפילה) מתאים לביטוי העברי "עבודה", "עבודה שבלב" (תענית ב.). אנחנו מעדיפים לומר "בלב" מאשר "בפה", מכיוון שהמשמעות של מה שנאמר בהנהגות הרוחניות תלוי בכוונה שיוצקים במילים שנוקטים בהן.

למילה "עבודה" יש שני פירושים בעברית: ראשית, המלאכה; שנית, המעשה היומיומי עם משמעותו הרוחנית (מוסיפים את התואר "הקודש", פולחן הדברים הקדושים). בעצם, משתמשים רק בביטוי "עבודה" כדי לציין את הפולחן: בזה מכיר האדם את עצמו כעבדו של הבורא שנותן לו את הטבע כדי שיהפוך אותו לתרבות. שני המושגים "Culte" (פולחן) ו-"Culture" (תרבות), כאן במובן של גידול יבול, לאו דוקא מן הצומח) מאוד דומים² - יסודות הפולחן המקורי אכן נעוצים בתנועות חקלאיות.

מדרש³ על חג השבועות שופך אור על העניין. מסופר בו שכאשר הקב"ה רצה למסור את התורה לישראל, המלאכים התנגדו. אותה ההתנגדות מהווה בעיה חמורה מאד, מכיוון שהתורה היא האמת האבסולוטית ושהמלאכים הם עבדי האבסולוטיות: "נתת להם את העולם והם לכלכו אותו, אם נתן להם את התורה, כך יהיה גורלה." לפי תורת משה, ההשתלמות הדתית תלויה בהתנהגות המוסרית. האדם נברא עם היכולת להיכשל, מעצם העובדה שהוא נברא כחפשי. יש אס כן צורך באפשרות לתקן חטא פוטנציאלי בתום, באמונה ובתשובה אמיתיות. ה"עבודה" יועדה על ידי התורה לצורך כפרת החטאים מהם שב האדם בתשובה. הביטוי "sacrifice" (קרבן) בצרפתית מגיע ממושג לטיני⁴ מאד שונה מהביטוי בעברית "קרבן", המגיע משורש ק.ר.ב. אצלנו, מדובר בהנהגה שמאפשרת להתקרב מחדש לקדושת הקב"ה. הכפרה היתה נהוגה באמצעות ארוחה, ארוחה של כהן גדול- האדם המושלם, שאוכל את הארוחה המושלמת במקדש (הבית המושלם). במה היתה זו

¹ דברים שנלקטו על ידי האחות טרוז-אימלדה קרייר והופצו ב-De Jérusalem, 1990 עמודים 4-9.

² הערת המתרגם: גם בשפה הערבית ובשפה העברית, השורש פֿלַח פ.ל.ח בעל קונוטציה של עבודת כפיים חקלאית, כמו במילה פֿלַח פֿלָאח או פֿלַח שמשמעותן חקלאי.

³ הערת המתרגם: ראו למשל שבת פח: "אמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שעלה משה למרום, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: ריבונו של עולם, מה לילוד אישה בינינו? אמר להם: לקבל את התורה בא. אמרו לו: חמדה גנוזה לך תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם? מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו?!"

⁴ הערת מתרגם: מהלטינית "sacrificum" שבעצמה נובעת מהמילה "sacrificare"- להקדיש, להפוך מה שהוא לקדוש.

ארוחה מושלמת? בכך שהיא ההתנהגות של הבריה המכירה בבוראה, כלומר בכך שהיא המעשה היומיומי. לאכול הוא מעשה יומיומי. כאן נמצאת העבודה המקורית של האדם, מה שמחייבה אותו.

העבודה בשלמותה נעשית על ידי הבריה בשלמותה: "כל עצמותי תאמרנה (לפני) ה': מי כמוך?" (מתוך תפילת "נשמת כל חי"). מה שמבדיל אותנו כבני אדם מבריית הטבע (כמו החיה) הוא הבית, הביגוד והמזון. התבנית של האדם המושלם הוא הכהן הגדול, הלבוש בבגדים המושלמים- ומכאן הציווי על בגדי הכהונה- האוכל את הארוחה המושלמת- המזון שלא נכתם בחטא- בבית המושלם (המקדש)- ומכאן הציוויים המדוקדקים על מידות הבנייה של המקדש. באכלו בצורה מושלמת, בלבשו לבוש מושלם ובחיותו את החיים המושלמים בבית המושלם, הכהן הגדול "עובד" את הבורא. וזהו דבר חשוב מאד: לפני החטא, עצם החיים הם עבודת הבורא. כך גם לאחר הגאולה. כאשר החטא קרה, "תפקיד האדם" קיבל משמעות שנייה- הכפרה. עבודת הקרבנות לקחה לעצמה אותה המשמעות של כפרה שנשארת משנית ביחס למשמעות העיקרית של התורה כתורת חיים. היא כאילו "מושלת" לה בגלל החטא. ומכיוון שכל החטא נובע מהצורך שלנו לאכול כדי להתקיים, הכפרה מוכרחת להיעשות באמצעות המזון. אם הסיכון לחטא נגזר עלינו פשוט מכיוון שנבראנו חופשיים אבל עם היכולת להיכשל- בעלי היכולת הפוטנציאלית לחטא אבל לא חוטאים בהכרח⁵, הנהגת הכפרה תהיה האפשרות לאכול מזון קדוש: זאת הסיבה בגללה יופרשו תרומות, מעשרות וחלה מהיבול עוד לפני שתהיה משווקת- כי מאז שהיא משווקת, החטא יכתים אותה, יכתים אותה בניצול חברתי, כפי שיגידו המרקסיסטים.

כאמור, טקס הכפרה מתנהל באופן בו הכהן הגדול, האדם המשלם, אוכל את הסעודה המושלמת בבית המושלם: המקדש. העם, לעומתו, מצרף את הכוונה לסעודה המושלמת הזאת. הוא נפטר מאשמת החטאים שנבעו מהמשחק הכלכלי וזאת הסיבה לכך שהוא תורם למקדש את התרומה המבטיחה את קיומם של הכהנים. אסור לכהן הגדול, וכך גם לכל שבט הלוי, להשתתף במעגל הכלכלי. עם ישראל עובד. שבט לוי מתמסר לשירות העם כדי לקדשו. איננו יכול להיכנס למשחק הכלכלי והעם חייב לו את המעשר.

לפני חורבן הבית, שתי ההנהגות- דהיינו הקרבן והתפילה, היו מקבילות אך בעלות שני תפקידים שונים: הקרבן מגיע לצורך ההחזרה למצב התמימות, והתפילה לצורך בקשת ברכה נוספת למצב הטבעי.

לאחר חורבן הבית ועם מניעת הקרבנות, נשאלה השאלה כיצד לבצע את הכפרה, שהיתה קודמת לתפילה. הוחלט אז שהתפילה עצמה תתפקד גם במקום קרבן⁶. תפילת החובה של בית הכנסת החליפה כך את הקרבן, לא בגלל התפתחות כביכול של הנוהגים אלא מכיוון שתפילת הבקשה תהיה בלתי אפשרית אם אין כפרה הקודמת לה.

היחס בין התפילה והקרבן אינו כפי שאנו חושבים בדרך כלל. אברהם היה מקריב קרבנות ומתפלל בד בבד. יש להבחין טוב בין הקרבן והתפילה. זה רק באופן משני ואחרי חורבן הבית שהתפילה הפכה גם לפולחן. לא זה היה תפקידה, אלא כדי שהעם יחזור לכבוד השמור ל"צדיק", יש צורך בפולחן הכפרה. התפקיד המהותי של התפילה הוא בקשת הברכה שמעבר למצב טבעי. עכשיו, יש לנו שני מיני תפילה מטבעים שונים מאד. התפילה של הפולחן כחלופה לקרבן היא חובה. בעצם, במקום הקרבן נתקנו שלוש הנהגות על ידי התלמוד: התפילה, הצום וגמילת החסדים.

התפילה היומיומית של בית הכנסת צריכה להיות מלווה בצום בו נמנעים אנו ממזון ופונה לגמילות החסדים שבמסגרתה אנו עוזרים לנוזקים להבטיח את קיומו.

זה באמצעות המזון שאני יודע שיש לי בורא: באמצעות המזון אני חווה באופן תמידי את יחסי לבורא. אם מפסיק אני לזון את עצמי, אני מפסיק להתקיים. המזון הוא המשכה של תנועת הבריאה, הוא זה שמחזיק אותי בחיים. לעובדה זו נוספת משמעות רוחנית חשובה מאד: על ידי שאני ניזון,

⁵ הערת המתרגם: יש כאן רמז לנצרות, הרואה את האדם כחוטא מלידתו, מעצם היותו בן אדם.

⁶ הערת המתרגם: שנאמר "ונשלמה פרים שפתינו" (הושע י"ד ב')

הופך אני את החומר לרוח. מעשה האכילה הוא המעשה הדתי המובהק ומבינים אנו את הסיבה לכך שבכל הדתות הטקסים החשובים תמיד קשורים להנהגה של אוכל.

אנחנו הופכים למה שאנו אוכלים⁷. אי אפשר לאכול כל דבר ובכל צורה. לכן התורה קבעה מצוות בנוגע למזון. מכאן הלכות הכשרות, אם האבסולוטיבית בפסח ואם המדקדקת קצת פחות בימות השנה.

יש אם כן שני מיני תפילות :

1. קודם כל החובה להתפלל שהיא העבודה. היא באה- מבלי להחליפו לחלוטין- במקום הקרבן. התפילה של בית הכנסת נוסחה על ידי אחרוני הנביאים, שבנו אותה בהקבלה למעשים השונים של עבודת הקרבנות בבית המקדש. הם אלה שקבעו את הטקסט.

2.

הזכות השנייה להתפלל היא ה-"תפילה-תפילה". אין לה חוקים : אפשר להתפלל בכל צורה, בכל שפה, בכל מקום ובכל זמן.

ה-"תפילה-תפילה" היא בקשת ברכה. היא תפילה של בקשה. התרגום הצרפתי למילה "ברכה"- "bénédiction"- יוצר קצת אי נוחות. הוא מזכיר נוסחה, כאשר משמעותו היא בעצם הרצון לקבל טובה. כשפונים לקב"ה ב-"תפילה-תפילה", אין זה בפנייה לבורא רק בתור בורא, אלא בתור מקור כל הברכות כולן. למה לא כבורא? כי הבורא הציב בטבע את כל מה שדרוש לי כדי שאפעל בתור יצור טבעי. ואם כן, מה הוא מושא התפילה? עבור המסורת היהודית, זה כל מה שחיוני כדי להתקיים, כדי לחיות, ושאר כח הנובע מפעולה לא יכול לספק אותו. כל מה שאני יכול להשיג באמצעות מלאכה אסור לו להיות מושא תפילתי. דוגמא אישית : כשהייתי צעיר- ועשיתי זאת רק פעם אחת כי מאז הבנתי- ביקשתי מאימי, אישה יראת שמים ובת של רב, שתתפלל כדי שאצליח במבחן ; היא חייכה, נתנה לי חתיכת סוכר ואמרה לי : "אם תרגיש רע, תאכל את זה". הקב"ה אינו קוסם.

יש גם משאלות אינסטינקטיביות האסורות לנו : יש בהן מן התפילה הפגאנית. אם אשתי בהריון, אינני יכול לבקש שהולד יהיה בן במקום בת, אך ברשותי לבקש שהילד הזה יהיה בריא, כי הבריאות היא מושא תפילה בלתי תלוי שכן היא מאפשרת לי לבצע את תפקידי כבריאה. בקיצור, מושא התפילה הוא מה ששום מלאכה אנושית לא יכולה להשיג ושאני יודע שהוא חיוני כדי להגשים את ייעודי בתור אדם ישר. זה בעצם מה שקוראים בצרפתית "précaire" (רעוע). למה רעוע? מקורה של מילת התיאור הזאת מהמילה הלטינית "precare" שעומדת בבסיס עוד שתי מילות עצם : "prière" (תפילה) ו-"imprécation" (מארה, קללה). הקללה היא הנהגת קסם שמהותה לפקוד על התופעות (השפה הלטינית היא גם שפה פגאנית). בצרפתית, אנחנו רגילים לקרוא במילה "prière" (תפילה) כל הטקסים שעניינם בדיבור, בפה. נדבר למשל על מושג "תפילת השבח"- כאשר מבחינה ליטרלית, תחינה שמצהירה את תארי הא אינה נחשבת עבור היהדות כתפילה, כך גם לגבי הצהרת אמונה, ויודוי חטאים או דרשה.

יש פרק בתלמוד (פרק "הרואה", ברכות נ"ד). העוסק ב"תפילות האסורות"⁸. הנה דוגמא : אני בא בדרך, ובהגיעי לכפרי אני רואה שריפה. אני מתפלל : "שלא תהא בתוך ביתי". תפילה אסורה. מדוע? מכיוון שאם זה ביתי, זה ביתי- אין מנוס.

מקום אחר בתלמוד מלמד שהצדיק חושש מלהתפלל. למה שהצדיק יחשוש מלהתפלל, הרי נאמר שהקב"ה שומע אותו ועונה לו? כי הוא יודע שמה שהקב"ה עושה עשוי כמו שצריך, ושזה טוב. לכאורה, יש אפילו חרדה לבקש מהקב"ה לשנות את רצונו. אם- כפי שהטקסטים מעידים על כך- הצדיק מלא ייסורים, חסר כול, אם הוא סובל בצורה כה אכזרית, הרי שזה בא כדי להכריח אותו

⁷ הערת המתרגם : תרגומו של הביטוי בצרפתית "On devient ce qu'on mange".

⁸ הערת המתרגם : בלשון המשנה שם : "והצועק לשעבר הרי זו תפילת שוא".

להתפלל ולבקש שרצונו יתברך ייעשה. רצונו יתברך הוא העולם המושלם. "יהי רצון מלפניך" – זוהי תפילת הצדיק. כל תפילה מתחילה בנוסח זה.

התלמוד (ברכות ל:) עוסק בהתנהגות הרצויה בתפילה. הביטוי שנראה שהוא המתאים ביותר לזה הוא "componction" (~חרטה) שמבטאת בצורה טובה את כובד הראש, את ההכנעה האבסולוטית של מי שבא לבקש את מה שקיומו תלוי בו. למה כובד ראש? כי אנחנו נעורר דין: אני לוקח את היזמה לאבחן טובה כחיונית עבורי. זהו חוסר. אני צריך אותו, רוצה אותו מיד, ובאופן מסוים אני אף מכריח את הקב"ה לתת לי את מה שהוא ללא ספק שמר לי לעולם הבא.

זהו עסק גדול מאד. מה טוב יותר עבורי: שיהיה לי כאן ועכשיו את מה שאני דורש, או שהוא יישמר לי לעתיד: רק הנביאים יוכלו לענות.

אנו נכנסים לעניין הקשר שבין התפילה לנבואה. בפעם הראשונה ששורש המילה "תפילה" מופיע בתנ"ך, מדובר באברהם (בראשית כ' ז'), כאשר הקב"ה אומר לאבימלך "ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא ויתפלל בעדך וחייה". האישה היא שרה, שאברהם קראה אחותו. אברהם פעל באותה הצורה בנסיעתו הראשונה למצרים. פרשייה קשה: איך אברהם, איש האמונה, יכל להמציא את האסטרטגיה הזאת הבלתי מובנת? המשמעות האמתית של הניסיון הזה עמוקה בהרבה ממה שהיא נראית: אם החיה נבראה זכר ונקבה, האדם הראשון ואשתו נקראו לחיות כבעל ואישה, אבל... זה לא מספיק, וצריך להגיע גם לקשר שבין אח ואחות. מורינו לימדונו: האהבה האמתית מושגת רק כשעוברים את שני השלבים, כלומר כשהאדם אוהב את אשתו כמו שבעל אוהב את אשתו וכמו שאח אוהב את אחותו- ולהיפך.

החתונה עולה יפה כשעברנו את היחס שבין בעל ואישה. אברהם לא הובן כשהוא אמר שאשתו היתה אחותו: "אם אחותך היא, יכולים אנו לקחתה"⁹. את הניסיון הזה מוצאים פעמיים בחיי אברהם ופעם אחת בחיי יצחק. השם "יצחק" משמעותו שהוא יצחק בעתיד. כל עוד העולם הזה כפי שהוא, כל עוד הוא טוב ורע בו בזמן, אסור לשמוח בהווה. איך להיות מרוצה כשהקב"ה בעצמו אינו מרוצה? רק הרשע יכול לשמוח ללא גבול ורסן, אותו רשע שחי ללא נקיפות מצפון וישן ללא סיוט...! בשינה ההפוכה מ"שינת הצדיק"¹⁰! יצחק הופרד מישמעאל כאשר שרה ראתה אותו צוחק בהווה: מי שצוחק בהווה נפסל. נאמר אמנם: "וירא והנה יצחק מצחק את רבקה אשתו" (בראשית כ"ו ח')- "מצחק" בבינוני פועל! גם כאן היה צחוק בהווה, אך מסיבה אחרת לחלוטין: כי האישה הוכרה כאחות והבעל הוכר כאח.

בנבואה, הקב"ה מדבר עם האדם. בתפילה, האדם מדבר עם הקב"ה. הם שני שותפים.

הברית יכולה להיות רק בין שני שותפים, רק למי שהקב"ה מדבר עימו ושיכול לדבר עם הקב"ה. שני הדיבורים קשורים. זאת הסיבה לכך שהנביאים הם שמלמדים אותנו להתפלל. הם מלמדים אותנו כיצד להתפלל.

כל אחד מהשותפים צריך להתייחס לשני כנעלה יותר... הדיבור שבא מהאדם לקב"ה הוא התפילה. זה שבא מהקב"ה אל האדם הוא הנבואה. תבניות התפילה שניתנו על ידי הנביאים ודוד, המנצח על התפילה, מחזירים לקב"ה את מילות הנבואה.

תפילתו של דוד היא בעיקר שבת, הקודם את בקשת הברכה. הנביאים תיקנו שמונה עשרה בקשות של ברכה, הטובות האותנטיות היחידות שעלינו לבקש. הן מיוסדות¹¹ על תבנית שמונה עשר המזמורים הראשונים של דוד בספר תהילים שבסופם מוצאים את הנוסח הבא: "יהיו לרצון אמרי

⁹ הערת המתרגם: כפי שמעיד על כך אבימלך בעצמו: "הלא הוא אמר לי אחותי היא והיא גם היא אמרה אחי הוא, בתם לבבי וננקיון כפיי עשיתי זאת" (בראשית כ' ה').

¹⁰ הערת המתרגם: ביטוי הלקוח מספר עלובי החיים "les misérables" של ויקטור הוגו- "le sommeil du juste".

¹¹ הערת המתרגם: ראה ברכות ט: "אמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי: הואיל לא אמרו דוד אלא לאחר שמונה עשרה פרשיות לפיכך תקינו רבנן לאחר שמונה עשרה ברכות".

פי והגיון לבי, לפניך, ה', צורי וגואלי. " (תהילים י"ט ט"ו) שמונה עשר המזמורים הראשונים הללו, כמו שמונה עשרה הברכות, הם בעצם תשעה-עשר, כי יודעים אנחנו שמזמור תהילים המתחיל ב"אשרי"¹² מסתיים תמיד באותה המילה "אשרי". כך, מזמור א' בתהילים מתחיל ב"אשרי האיש" ומזמור ב' בתהילים מסתיים ב"אשרי כל חוסה בו". המזמורים א' וב' בתהילים הם אם כן אותו מזמור¹³.

¹² הערת המתרגם: מלשון מאושר.

¹³ הערת המתרגם: שם "הני שמונה עשרה תשע עשרה הווין! אשרי האיש ולמה רגשו גוים חדא פרשה היא. דאמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי: מאה פרשיות אמר דוד ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים שנאמר יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה. הני מאה ושלוש מאה וארבע הווין אלא שמע מינה אשרי האיש ולמה רגשו גוים חדא פרשה היא."

המצוות כהאנשת הדברים¹⁴

תרגום: אביאל צרפתי

אי אפשר לעסוק בשאלות של התנהגות, ועוד פחות כאשר יש להן תהודות היסטוריות ורוחניות המורגשות באופן נרחב כל כך, מבלי להסתכן בנפילה לתוך החומרה או לחילופין בפריצות.

מאז ההוצאות הראשונות של השולחן הערוך, היינו הספר בו מוגדרת ההתנהגות היהודית המסורתית בכל אופניה, הובן שהעלאת פרטיה של חוקה המיועדת להסדיר את ההתנהגויות על הכתב היא עסק מסוכן שדורש צלילה עמוקה בנבכי הזהות האישית, ושלא נוגעת רק באנשים כיחידים אלא גם בכלל כולו. כלל שלא נסגר מעולם, שכן הקהילות היהודיות היו תמיד פתוחות בכל צומת ולכל הזרמים¹⁵.

בהוצאות העתיקות של השולחן הערוך, בעמוד הראשון, היו שלוש אותיות שסיקרנו את הביבליוגרפים, שמסקרנות אותם עדיין: אל"ף-תי"ו-שי"ן. אלה הם ראשי תיבות של משפט שמשמעותו בגדול היא: "אתה הולך לקרוא את ה"חוקה" שמקורה בהתגלות, בתורה בת אלפי שנים, יוקרתית, אתה הולך לקרוא אותה לפרטי פרטים, אז אל תהיה משוגע". גם כאן משתקפת סכנה לחומרה שתהיה חוסר הומור, או להומור שקרוב לחוצפה.

"אל תהיה משוגע" משמעותו שיש מדרגות, דרגות ברמה וביכולת, גם בידע, במיומנות וביכולת לעשות, אך גם ברצון וברצון לעשות של כל אחד. קשה מאד לדבר על כללים של התנהגות שנוגעת לאמונות האינטימיות ביותר ולכבוד האדם, כאשר יש לדבר בשם קהילה חשופה כל כך.

לדבר על ה"יהדות" ועל העניין היהודי, זה לעסוק בהכרח במצוות. התורה שמוצגת בעיקר בתור החוקה המסדירה את ההתנהגות של הישות העברית, של הישות היהודית, צריכה היתה להתחיל במצווה הראשונה, בציווי הראשון שניתן לישראל ושהוסכם על ידו.

זאת שאלה שיכולה להתבטא ולהיות מוסברת ליטרלית במימדים שונים וברמות שונות של שאלות ושל תמיהות. במסגרת הגדרה מסורתית לחלוטין, אם העברי היה מחכה להתגלות, זאת תהיה בעיקרה התגלות של חוק. אם הבורא שהעברי מכיר כאהים מתגלה, לא יכולה להיות התגלות רצינית, דחופה ובסיסית - אלא באמצעות כללי התנהגות, שכן צורת החיים כאדם היא להתנהג כישות אחראית.

אך את ההתגלות הזאת של החוקה שצופתה ושלבסוף התקבלה מקדים לימוד ארוך, כנראה היסטורי: מוזכרת קודם כול בריאת העולם, שעבור האדם המודרני היא נראית כמנוסחת בשפה מיתית, ואז מסופר מה שקרה או מה שנאמר שקרה בהיסטוריה האנושית, עד הסיפור, הפעם במבט כללי, של הקהילה הקטנה של העברים שמגדירה את עצמה בעיקר ובסוף על ידי התורה. השאלה מטרידה את המדרש¹⁶: למה דרושה הקדמה לחוקה, שמחוברת בגוף אחד עם החוקה עצמה עד שהתורה היא גם עיקרי החוק, החוקה, וגם סיפורי האדם שלו ניתנה החוקה, עד שהכבוד השמור למונח "מקרא" - "טקסט שנקרא", שניתן כדי שנקרא אותו - מתייחס יותר לסיפורים מאשר לחוקה עצמה. אם יש ציפייה למתן תורה בסיני, כנראה שהציפייה הזאת ושההקדמה הזאת נדרשות.

¹⁴ הרצאה שהועברה בתאריך 10 באוקטובר 1996 במסגרת ישיבת המשכלים היהודיים דוברי צרפתית השמינית שהוקדשה לשאלה "האם העולם צריך את היהודי", ושפורסמה בספר "פיתויים ומעשים של התודעה היהודית" Tentations et actions de la conscience juive, Paris, Presses universitaires de France, בעמודים 331-361.

¹⁵ הערת המתרגם: המילה courant הכתובה במקור יכולה להתפרש הן כזרמים הן כרוחות.

¹⁶ הערת המתרגם: ראו למשל את המדרש שמביא רש"י בשם ר' יצחק, בפירושו הראשון על התורה.

ישנם הסברים שונים המבארים את הציפייה של האנשים וגם של אלהים עד שהוא התגלה, מאז בריאת העולם ועד מעמד סיני¹⁷. בכל אופן, היתה דרושה הכנה קיומית והיסטורית.

אגב, יש להבחין בין מה שפילוסופי המחשבה קוראים "פנומן האמונה" לבין המבט על המציאות. אנחנו מסתכנים בכל משפט ובכל רעיון, בבלבול בין ספר המצוות כאמונה ברמת התודעה היהודית לבין ספרן של אותן המצוות כהתנהגות במציאות הריאליסטית. קשר עם הדבר, אך גם קשר עם האדם האחר, עם עצמנו, עם הבורא.

בזמן התלוי הזה, תופענה הרבה שאלות ודאגות עצמיות לתודעת העברי המצפה לחוקה, להוראות שימוש ההתנהגותיות שהחוקה קובעת. דאגות ספציפיות שאינן בהכרח מטפיזיות או קיומיות, אך שהן מסוג הדקדקנות העצמית לתודעה המסורתית היהודים, ושהוגה דעות נוצרי כמו פול ריקר ניתח בדקדוק כאשר הוא מנגיד בין התודעה הדקדקנית של הפרושי, לבין התודעה הפאולינית שבמשך מאות השנים תשפיע בסוף על התודעה היהודית, עלינו, יהודי התרבות המערבית.

אי אפשר להתמודד עם הבעיות האלה, מבלי להזכיר את פסוק ו' מפרק ד' של ספר דברים: "ושמרתם ועשיתם [את החוקים ואת המשפטים האלה] כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים".

תיאור אותנטי דורש להזכיר שתמיד, ללא שום יוצא מן הכלל, הקהילה היהודית החשיבה את החוקה הזאת שתוביל לכללי ההתנהגות של ישראל, בתור חוקה שנתגלתה. יש דאגה מסוימת שבה רווי כל הקשר האינטלקטואלי אבל גם האישי של היהודים כפי שהם, עם עיקר ההגדרה שהמסורת היהודית נותנת לעצמה, שכולה מרוכזת סביב מימושה והתגשמותה של חוקה שהמסורת היהודית מתייחסת אליה בשורשה כחוקה שנתגלתה. הדאגה הזאת מקורה בקרע מהיר מדי ובלתי ניתן לאיחוי, שלא נתן לתודעות את האפשרות להזדהות. זאת כאשר מצד אחד ניצבים אלה שמודים-לא משנה באיזו צורה הם מודים- שהתורה נתגלתה, ומצד שני עומדים אלה שאינם מודים בכך. כאן הנקודה הדרמטית ביותר של הבעיה: לפתור את סוגיית השיטה כפי שכל צד נוגע בה לשיטתו באמצעות המסורת, זה לעסוק בעיקר רק בדרך רמז.

לגעת בבעיה באופן ישיר, זה להסתכן בפילוג בין אלה לאלה: הדאגה יותר עמוקה והיא נמצאת מעבר להערכות הכמותיות של רמת שמירת המצוות. מדובר בשאלה שנוגעת לעומק הדברים ובגלל שהיא חמורה מאד, דרוש הרבה הומור.

כל נושא צריך יהיה לספק כל אחד בתודעתו. לפני שהם מתחילים הרצאה מהסוג הזה, הרבנים נוהגים להזהיר שמסוכן מאד להזדהות אישית למה שייאמר. על אף שזה נוגע לעצמיות האישית, יש ללכת מעבר לפדגוגיה, מתוך דאגה לאמת, ולעסוק בזה כאילו שזה נוגע לאנשים אחרים מאתנו.

לא משנה מה תהיה התוצאה הסופית שנוכל לייחס להתנהגות המוגדרת לפי הציוויים, אולי נוכל להגדיר את תפקידם, להפוך אותם לצעירים יותר ביחס לצרכי התודעה הנוכחית. למשל, בכיוון של גירוש השדים של האובייקט שמדאיג את התודעה המודרנית. בנוגע לתוכן, הוא מוגדר בדקדוק רב ודורש מיומנות שלמה. אי אפשר לקרוא לכל דבר "מצווה", לא בכלליות של העקרונות ולא בפרט ההתנהגותי המיושם. מדובר בסוג מסוים של חוק שמתבטא ומתממש בביצוע מעשי מאד מסוים. אפשר להתרחק מהיישומים האלה, אפשר לרצות לשנותם, אך בסופו של דבר, בתמידיות של המסורת היהודית בעניין, יש קוהרנטיות, קונצנזוס שבמהלך מאות שנים הופיע בין כל בעלי ההשפעה עד ימינו.

וההתנהגות שהוגדרה ביחס לתוכן הזה הובילה לבסוף לגישה מסוימת. התוכן מחזיר למדע המצוות אך מבחינת הצורה יש מחשבה על הגישה, יש גות על הוראות השימוש, שתוכלנה להיות משותפות הן לאלה ששומרים הן לאלה שלא, הן לאלה שמקבלים את התורה כפי שהיא מציגה את עצמה

¹⁷ הערת המרגם: ראו למשל שבת פח: "שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם: אם ישראל מקבלים התורה, אתם מתקיימים. ואם לאו, אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו".

כלומר בתור תורה מן השמים, הן לאלה שאינם מסתכלים עליה בצורה הזאת והסוברים שאפשר להתייחס אליה בצורה אחרת.

בשונה מהתודעה המאגית או מהתודעה הפוזיטיביסטית, עבור התודעה העברית, הדברים הם מה שהבורא ברא. לא ניתן להכחיש את העובדה שיצירת הקשר בין האדם והדבר היא טראומטית, אף עבור המאמין. יש שני אופנים בהם אפשר להתנהג עם הדברים, אחת שמגלמת את האותנטיות לפי התורה, ואחת שאינה מגלמת אותה. הראשונה מתאימה לאורח חייו של הצדיק, של זה שמצליח בשימוש בעולם, של זה שמתמש בעולם לפי תכנית הבורא. והשנייה מתאימה לאורח חייו של הרשע, של החירש (לציווי של הבורא) שאינו מבצע את תפקידו כאדם ושלכן נמצא "נגד הזרם" ביחס לתכנית הבורא בנוגע לשימוש בדברים. אך עבור התודעה היהודית, הנמצאת במסגרת של מונותאיזם שלם, הדברים אינם נתון מפחיד שבא ממקום שהוא הפוך ממני באופן מוחלט. ה"דברים", הם סוף סוף הבריאה במצב מסוים: בהיבט הזה, צורה מסוימת של החרדה, של הטראגי, נעלם. כאשר התורה, ואם כן התודעה היהודית, מדברת על דברים, איננה מדברת על מעשי שדים, על כוחות זרים לחלוטין לדרישות העמוקות של תודעתו וכבודו של האדם, זורים לכבוד המוכר כשייך לבורא. עבור המונותאיסט השלם, אם הטראגי, החרדה ביחס לדבר, נמצאים - זה שהדבר בא ממקום אחר: זהו פריה של התרבות ולא מציאות מקורית, אונטולוגית. מנקודת המבט של הבריאה, אי אפשר שהדבר כפי שאלהים בראו יהיה כה מפחיד - כפי שיכל להיות כזה עבור המחשבה המאגית, ושיתחיל שוב להיות כזה או שיהיה אולי כזה עבור התודעה הפוזיטיביסטית המודרנית.

עד כדי כך שחלק מהטקסטים¹⁸ המיסטיים, כאשר הם עוסקים בבעיה הזאת, אומרים שהדבר ביסודו אינו אלא הדיבור שהפנה הקב"ה לבריאה, דיבור שעודנו כאן, חבוי בדברים, ושנותן את קיומו לדבר. באינטואיציה המונותאיסטית יכולות להיות דרמות, בעיות, אך הן מלכתחילה מוכרות ונחווות בפרספקטיבה של ביטחון שהוא בדיוק זה שמוצאים בביטחון של החוקה.

אמנם מנקודת המבט של נסיון החיים הקיומי, יש כשלונות של התודעה ואם כן כשלונות של הביטחון הזה: העבירה מולידה את כל הדרמה של התודעה המסכנה שהולכת עד לאשמה, האשמה הכבדה מנשוא, בה דיבר פאולוס הקדוש, ואף עד למין הנקיפה של התודעה שעניינה לדחות את החוקה בשם החוקה, ושמבדילה את עיקר החיים הרוחניים של הנצרות לזו של היהדות. אך כל זה הוא משני.

ה"צדיק", זה שבחר בדרך המובילה לחירות ולביטחון הנולדים מהחוקה, יכול לעבור עבירות, אך הבהלה, הטרגיות של התודעה נמצאים עדיין במסגרת של בטחון האמונה. התדמיות לא משנות, אין צורך לפחד, כי יש רק בורא אחד וכי הדבר הוא תוצרתו באותה המידה כמו הנושא שנתפש אצלנו כתודעה, שעלולה לעבור טראומה מהדבר, ועוד יותר כשהדבר נהיה מה שהוא נהיה - כלומר ה"גולם", הדבר כשהוא "מתורבת".

הקב"ה הוא א שברא גם את האימפרסונאלי, גם את הדבר וגם את הפרסונאלי, האישיות המורלית, האדם. ההצהרה על אחדות הא היא בעצם הצהרה על כך שבצורה לא מאוחרת ביותר אלא אולטימטיבית בעיקרה, ישנה אפשרות של פיוס ושל פיתרון לקשר הקשה כל כך והטראומטי כל כך בין האימפרסונאלי והפרסונאלי, האישיות.

כך היא אמונת היהודים לאורך הזמן: ומכאן התקשרותם הבלתי תלויה לסוג החיים הזה, למערכת החוקים שנוצרה לכתחילה בתור זו היחידה שיכולה לפתור את בעיית האדם, את בעיית האישיות בעולם הדברים והאימפרסונאלי.

¹⁸ הערת המתרגם: ראו למשל בתניא, שער הייחוד והאמונה, פרק א': "הנה כתיב 'לעולם ה' דברך נצב בשמים' ופירש הבעש"ט ז"ל כי דברך שאמרת 'יהי רקיע בתוך המים וגו'' תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלוּבשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם, כדכתיב 'ודבר אהינו יקום לעולם' 'ודבריו חיים וקיימים לעד וגו''... וכן בכל הברואים שבכל העולמות עליונים ותחתונים ואפילו ארץ הלזו הגשמית ובחינת דומם ממש".

בפסוק י"ג מפרק י"ב של מגילת קהלת נמצאת האמביוולנטיות של אוצר המילים: "סוף דבר" – סוף הנאום, סוף כל לוגוס¹⁹ על העולם וגורל האדם בעולם. הנאום הזה פונה לאדם שמאמין שהכול הבל, מכיוון שהתודעה אינה עומדת מול הפטאליות של הדבר ומכיוון שגורל האדם הוא להידרס תחת הגורל והאימפרסונאלי. אך "סוף דבר" משמעותו סוף ה"דבר" כדבר; "הכל נשמע" – הכול מובן; "את האלים ירא ואת מצוותיו שמור" – ירא את הקב"ה ושמור את חוקותיו; אנחנו באמצע הנושא... "כי זה כל האדם" – כי האדם המוגדר כך הוא 'כול האדם'.

יש להזכיר את הקונטקסט של מגילת קהלת; חז"ל כמעט הוציאו אותו מהתנ"ך כי הוא נראה כאילו הוא סותר את עצמו: מצד אחד הוא מוכיח שכל העולם הוא הבל, ומצד שני הוא מלא בלימודים של התורה. ובעיקר בגלל אותו הפסוק – "כי זה כל האדם", "כי זהו כל כולו של האדם" – מכיוון ש"זה" הוא כינוי שחוזר בדיוק כמו במאמר²⁰ "כל העולם לא נברא אלא בשביל זה", כלומר האדם המסוגל למצוות, האדם המסוגל לקיימן בחייו, לחדש אותן בעולם, לקיים את המונותיאזם ביחסו לדברים, דהיינו ביחסו לדברים בתור מוכרים ונתפסים כברואים על ידי האלים האחד: האלים שברא את האימפרסונאלי, את עולם הדברים, והאלים שברא אותי, את התודעה – הוא אותו האלים. הצורה המונותיאזסטית המוגדרת כך היא מעבר לתפישות של החכמה. לא יהיה זה רציני לומר שהמונותיאזם הוא אמונה רציונאלית, אמונה של ההיגיון, של החכמה האנושית כפי שמכירים אותה הלוגיקנים. המונותיאזם תופש את הניגודים המנוגדים ביותר בשביל האינטואיציה העמוקה של המחשבה – כזהים. לומר שמלך האימפרסונאליות, הלוגוס של האימפרסונאלי, אדון ה"דברים"; ומלך הפרסונאליות, האישית, תודעת הערכים, הוא אותו האחד – את זה ההיגיון אינו יכול לסבול. יש צורך בהוכחות ממין אחר מאשר מהניתוח הרציונאלי כדי להבין את מהות הסבירות, הקוהרנטיות, ההיגיון של הצהרה כזאת. הרציונאליות לבדה, המתמודדת מול כוחותיה היא, ואף המעומתת עם נסיון החיים, מחזירה לדואליות, לשני עולמות שמפנים את גבם אחד לשני בצורה שלא ניתנת לפיתרון: עולם הדבר ועולם האישיות, עולם האימפרסונאליות ועולם הפרסונאליות.

היה צורך בהקדמה ארוכה מאוד על ההיסטוריה של האנושות ושל החברות, מאז האדם הראשון ועד אברהם, כדי שהרעיון של א אחד יהיה סביר: זה רק אז שהאדם יכול לצאת סוף סוף מהתקופה המאגית ושההתנהגות האנושית יכולה לחזור לכבוד.

רבי שמעון בן עזריה מקשר בין עובדת בריאת הדברים לבין קיום האדם שיתנהג ביחסו לדברים דרך המצוות: "כל העולם – קרי הדברים – לא נברא אלא בשביל זה"²¹. לעולם אם כן אין משמעות, אין פשר ברמת האדם, בגבולות הכבוד האנושי, אלא בתוך הקטגוריות של המצווה. לקיים את המצווה, זה לפעול כלפי הדברים בידיעה שהם בקיומם תוצאתו של הרצון של אותו הבורא שברא אותי; יש אם כן אופן פעולה שפותר את הניגודיות הזאת. הניגודיות נשארת אמנם עבור ההיגיון, המצוות תמיד תימשכנה להיראות לו כמוזרות – אף אלה המוגדרות כמצוות רציונאליות – אך הן מאוד מובנות לצורת התודעה שהיא התודעה העברית, שאלה רומזו רבי שמעון בן עזריה כשהוא אומר "זה" כשהוא מצביע על האופן המיוחד הזה להיות אדם, שכתוצאה מהיסטוריה ארוכה מאוד של "הכנה", עזר בסוף לאדם להיות מודע לעצמו וכך להיות מוכן להשיג ולקבל את התגלות ה"חוקה", ה"תורה", או את החוקה בתור נגלית: המצוות.

רב אחר אומר²²: האדם, "זה", שקול לאותה הכמות של ערכים, ליטרלית "לעולם כולו". אולי יש לדייק במובנו של "העולם כולו": אין זה רק עולם הדברים, אלא גם עולמו של אדם שבנקודה כל שהיא בחברה האנושית, מתנהג בדרך המצוות ומשמיש מחדש את העולם שנברא כדי שהאנושות כולה תמצא בו מחסה, בביטחון של סבירות של משמעות הגורל האנושי.

¹⁹ הערת המתרגם: מושג פילוסופי הבא מן היוונית ואשר משמעותו נאום כתוב.

²⁰ הערת המתרגם: ראו שבת ל: וכן סנהדרין לו. ושם "לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם".

²¹ הערת המתרגם: ראו שבת ל: ושם הדבר מובא בשם ר' אליעזר: "מאי "כי זה כל האדם"? אמר ר' [אליעזר]: כל העולם לא נברא אלא בשביל זה".

²² הערת המתרגם: שם: "אמר ר' אבא בר כהנא: שקול זה כנגד כל העולם כולו".

זהו הסבר מלא בסכנות: הנוצרים לקחו אותו עד קצהו: מספיק, לדעתם, שאדם אחד בלבד יקיים את כלל החוקה כדי שהעולם יינצל²³. הרב לעומתו הבין אותו במובן של השמשה מחדש, בעקבות המדרשים האומרים²⁴: עד אברהם, עד סיני, העולם היה תלוי במקום תוהו ובוהו; העולם נברא בתוהו ובוהו ואם יש אדם המסוגל לסדר את התוהו, לקחת אחריות על התפקיד של האדם, לקיים את המונותיאזם בקיום, אז קיום העולם יהיה מוצדק. מאז בריאת העולם, מאז היום השישי, יש תנאי שהותנה לאנושות: או שהאדם יקבל על עצמו מחויבות לתורה וקיום העולם יהיה אז מוצדק, הקב"ה אז מוצדק בתור בורא, או שיהיה להתחיל מחדש עד שיימצא עולם כזה.

אך עם אברהם, הכל מתחיל. מאז אותו רגע בו אדם קיבל את אופן ההסתכלות הזה על משמעות הגורל האנושי, תקופה חדשה מתחילה. משהו הושג עבור כלל האנושות מנקודת התחלה חדשה.

רבי שמעון בן עזריה מלמד²⁵ גם: "העולם לא נברא אלא כדי לתת מצוות לזה". זה מבהיר את הרעיון החשוב לפיו יש דבר קדום לזהות העברית, לזהות היהודית. הקשר לדבר אינו לא מסוג מאגי ולא מסוג מטריאליסטי: יש לו משמעות, או שיכולה להיות לו כזאת, באמצעות אופן של הכרת האהים בתור בורא משותף של הזהות הסובייקטיבית שלי ושל הדבר שנוגע אלי בכך שהוא קיים במקביל אלי. זה מצריך אופן מסוים להכיר את עצמי בתור אדם. בזה נמצאת החוויה העברית, חוויית האבות. וזה נמסר דרך מסורת שמצריכה מדע שלם, עם ענפים מכל הסוגים: סוציולוגי, משפיע וכמדע ראוי בפני עצמו, הנקרא בלשון המסורתית "ידיעת התורה", ידיעת רצון הבורא בתור מציאות גלויה.

אך יש דבר הקדום לייסוד של ישראל בתור צורה להיות אדם, דבר הקדום אפילו לקבלת התורה. כמובן, לא מדובר בתורשה טהורה ופשוטה. כפי שאמר עמנואל לוינס, אם זאת היתה רק תורשה, היא היתה נאבדת תוך ארבעה דורות, כפי שאכן התורה מנבאת. לא משנה איזה אדם, לא משנה מאיזו חברה, מכל מקום שממנו הוא בא, אם הוא נכנס לחברה העברית (או היהודית) הזאת, הוא יהיה חלק ממנה בדיוק כמו אברהם אבינו בעצמו. אברהם בעצמו עבר את השינוי הזה בקיומו הוא. אנחנו רגילים לומר ש"ישראל" נוסד על ידי הטוב שבגוים: אברהם. זה בקיום העצמי שלו שהוא התהפך ושהוא הפך את עצמו לאדם שעליו רבני התלמוד אומרים: "לו חיכו כדי להתחיל לתת את התורה".

כמובן, אין הכול מצטמצם ברעיון של קדימה, האדם הוא שותף עם זה שמתגלה ושמגלה את התורה, כלומר האהים בתור בורא שמתגלה ברצונו, בתכנית הבריאה שלו. באשר לשאלה: "כיצד על האדם להתנהג בתפקידו כאדם? מה עליו לעשות כדי שמה שיעשה ייעשה בהצלחה?" – אי אפשר להבין את השאלה הזאת אלא אם מבחינים בין רמת התורה שנגלתה בסיני לבין זו המתבטאת באמצעות המצוות. כותרת התכנית היא המצוות כפי שהן נתונות בחוק הקדמון, בתורה שבכתב, ושאינן בני מימוש בצורה הזאת: הן מופיעות יותר כניסוח של תכניות מאשר בתור ציוויים גרידא. הן יעדי הבורא, "פוטנציאלים" שיש להוציא לפועל כדי שתכנית הבורא תתגשם. ואז ישראל מקבל את התכנית הזאת. התפקיד של ישראל הוא אז להפוך את המצווה לחוק אפקטיבי ושימוש²⁶.

²³ הערת המתרגם: הלוא הוא יש"ו, שלטענתם כיפר על כל העולם והציל אותו באמצעות אורח חייו וקיומו את כל התורה.

²⁴ הערת המתרגם: ראו הערה 4 וכן בראשית רבה י"ב ט': "אמר ר' יהושע בן קרחה: בהבראם, באברהם, בזכותו של אברהם. ר' עזריה אמר על הדא שר' יהושע בן קרחה: "אתה הוא ה' לבדך אתה עשית... וכל אשר בהם" כל האונקים הזה בשביל מה? בשביל "אתה הוא ה' האהים אשר בחרת באברם והוצאתו מאור כשדים ושמט שמו אברהם", ותנחומא לך לך י"ט: "אמר לו הקדוש ברוך הוא לאברהם: כשבראתי עולמי הייתי מגלגל בעשרים דור בשבילך עד שתבוא ותיטול את המילה. עכשיו אם אין אתה נוטל את המילה, אני א ש-די אני אומר לעולם די עד כאן ואני מחזירו לתוהו ובוהו".

²⁵ הערת המתרגם: ראו שבת ל: ושם "שמעון בן עזאי אומר ואמרי לה שמעון בן זומא אומר לא נברא כל העולם כולו אלא לצוות לזה". העדפנו את התרגום של הרב לצרפתית למקור, כדי להדגיש את הבנת הרב: "לצוות" – "לתת מצוות". רש"י למשל, הבין את הביטוי "לצוות" מלשון "צוותא".

²⁶ הערת המתרגם: השוו עם דברי הרב קוק באורות התורה א' א': "תורה שבכתב אנו מקבלים על ידי הציור היותר עליון ויותר מקיף שבנשמתנו... בתורה שבעל פה אנו יורדים כבר אל החיים. אנו חשים שהננו מקבלים את האורה העליונה בצינור השני שבנשמה, בצינור המתקרב לחיי המעשה..."

לסיכום, חיכינו לזהות העברית כדי שההתגלות תתרחש, אך מאז שהיא התרחשה, היא יכולה להצליח רק דרך הזהות העברית, וזאת רמת התורה.

בהתחלה, יש ההתגלות. ואז, לבסוף, מדובר בסירים ובלוח שנה, כלומר בנוהגים יומיומיים באכילה, בשתייה ובאופן של עשיית ילדים. זה אכן כאן שהזהות האנושית כפי שהיא קיימת בישראל באה ומגדירה כיצד להוציא את תכנית התורה לפועל.

בקריאה ראשונית, התורה נראית כחוק עליון שאינו בר שימוש כפי שהוא. אם לא היו אומרים לנו, לא היינו יכולים לדעת כיצד לממש אותה. הבה ניקח לדוגמה את הציווי²⁷ "ואהבת לרעך כמוך". זה הוא אחד מיעדי התכנית של הקב"ה. אך עבור התודעה היהודית, מיד עולה השאלה כיצד לממש אותו. ואומרים לנו. אנחנו צריכים שיגידו לנו, אנחנו צריכים הוראות שימוש, שיש לעסוק בהן עם הרבה הומור, הרבה כנות והרבה רוחב דעת.

אגב, כל חברה שקוראת את התנ"ך, מאמינה בו, משקיעה את עצמה בו והופכת אותו לספרה, תוציא משהו אחר לחלוטין מתכנית התורה בשביל ישראל. הבה נדמין שהיוונים, ברצונם לקבוע את אופן מימוש תורת משה, היו מסתמכים על התנ"ך- היה יוצא לנו משהו דומה לנצרות. זוהי דוגמה פיקטיבית כי זה לא בדיוק מה שהם רצו לעשות, אך מכל מקום זה מראה שהקביעה של "כיצד לעשות" לא יכולה להיות עצמית אלא לצורה מסוימת להיות אדם- ישראל.

כל אדם בפני עצמו לא יכול לתבוע שלא כדין להזדהות בזהות של ישראל. הזהות הזאת לא יכולה להתבוע אלא ברמת הכלל, הקהילה, וגם במסגרת של היררכיה מדויקת ודקדקנית, כי יש תמיד עבר שלם - לשמור עליו, וכל האפשרי בעתיד - להביא לידי הצלחה.

במסורת היהודית, תמיד לקחנו ברצינות את הרעיון לפיו בלימוד התורה שמפנימים כדי לדעת איך להתאימה ולפעול לפיה, זה אכן רצון הבורא שאנחנו מפרשים. הכל עובר כאילו שבלמוד הזה אנחנו כולאים את האינסוף ואת רצון הקב"ה ביכולות התודעה שלנו.

אך כדי להתמצא טוב ביחס ללימוד הזה, יש להבליט את הנחות הבסיס המקדימות. רמת התורה שנגלתה היא משהו אחד, רמת ההשראה של המפרש היא דבר אחר, אך שניהם דורשים שזהות ישראל תאמת אותם.

שתי מילים מסכמות את שתי השאלות הגדולות של התודעה: "מה" ו"מי". התודעה, כשהיא מתעוררת לעצמה, כשהיא מגלה את סוגיית ייעודה, שואלת את עצמה שתי שאלות: "מה?" מה זאת? ו"מי?" מי מבקש לעשות זאת? מי רוצה שזה ייעשה? בסופו של דבר, זאת השאלה הפשוטה ביותר של התודעה בהתעוררותה, אך כפי שהיא נלקחת במלוא הרצינות על ידי זרם שלם בהגות היהודית המסורתית. והנה אחת התשובות שניתנות ושמבססת על ניתוח של המצוות. במה עוסק רצון הקב"ה כאשר הוא מגלה את התורה? כלומר המצוות ברמה של האדם הראשון: יש בעיקר שתיים: קודם כול "הנה האופן בו צריך שתאכל" ואז לאחר מכן "הנה האופן בו צריך לעשות ילדים". אלה הן שתי מצוות עיקריות שהזהות האנושית קיבלה: איך להרכיב את עצמותו ברמת הפרט, ואז איך להרכיב את היסטוריית העצמות, להבטיח את היסטוריית האנושות בתולדות הרציפות של זהותו עד שתגיע לייעודה.

הבעיה שיש לפתור היא זו של הרכבת הזהות האנושית. המשימה הדרושה מן האדם היא להפוך את הדבר מ"משהו" ל"מישהו", בתהליך שלם של התנהגותו. הכול עובר כאילו מכיוון שזאת תמיד אותו המעשה שנעשה, הדבר הגיע בסוף להיות משהו. העולם ניתן לנו בצורה של דברים אימפרסונאליים, ויחסנו אליו מתבטא בלהיות ניזונים ממנו, ובתזונתנו ממנו בלהפוך את הדבר הזה הנברא

²⁷ הערת המרגם: ויקרא י"ט י"ח.

והאימפרסונאלי שהוא העולם בלי האדם אל מה שהוא האדם עצמו, האישיות. זה מה שנקרא "האנשת הדברים".

מעשה המצווה הוא הוראות שימוש של הקיום: כיצד להרכיב את המישהו שאני, באמצעות הדבר שהוא ה"מה" שלי? כיצד להפוך את ה"מה" ל"מי"? זהו גם תהליך ההרגל. הכול עובר כאילו תנועה מסוימת של העצמות מצליחה להרכיב את העצמות, אך בתנאי שהיא עושה זאת בצורה מסוימת. יש להצליח להפוך למישהו כדי לבצע את תכנית הבורא באמת, כלומר בן האדם, שכן האדם נברא בתור אביו של בן האדם.

מעניין לראות שבתפילות הנוגעות לחסד על המצוות- כי אנחנו מבקשים חסד מסוים שיהפוך אותנו לפנויים למצווה ושיקל אותה עלינו- יש צורך בכל ההנחות המקדימות של שכנוע, לא רק בכך שלעולם יש משמעות אלא גם בכך שדבר זה התגלה וכמו כן יש צורך באמונה גדולה בישראל בתור זה שמסוגל להוציא לפועל את המשמעות הזאת. אם כן ישנו חסד שהכרחי לקבלו כדי לאפשר הסכמה להתחייבות כזאת. מעניין לראות שבכל פעם שאנו מבקשים את החסד הזה, אנו אומרים "הרגילנו בתורתך ודבקנו במצוותיך"²⁸.

בעצם, אנו מבקשים שהתהליך של ההרגל יפנים בסוף בעצמותנו את מה שהוא רצון הבורא, שבסוף הפן של ההתחייבות הגורר את כל בעיות האשמה וייסורי המצפון, הפן הכואב הזה של התגובה לציווי, ייעלם באמצעות המצווה. המטרה היא שהמעשה יהיה מופנם עד כדי כך שהוא יהפוך להיות אני בעצמי.

נושא כללי של המחשבה האנושית הלוא מוצא כאן את השפעתו בתודעה העברית, לא רק באמונה שזה ייתכן, אלא גם באמירה שהמדע התיאורטי והפרקטי הזה של הוראות השימוש אכן נחוה.

כל הפרשנים ממאנים להסתכל על המצוות, על מעשי היחס עם העולם – החפץ-, עם האחר, עם עצמי או עם הבורא – בתור קניין, אפילו בתור השגת זכות. העברית לא מסוגלת לומר: "je", "j'ai", possède²⁹, העברית אינה מכירה ביחס הזה של בעלות בקשר לדבר. בעברית, כדי להגיד "j'ai" צריך לומר "יש לי" ("הדבר הוא שלי", "הישי שלי"), וכמובן, יש קרבה גדולה מאד בין תהליך הקניין המציאותי (לעשות כך שתהיה לי בעלות על משהו באמת, שיהיה לי) וההרגל: השגת המעשה, הקניין הופך להיות בסוף הווייה, הופך להיות אני, הדבר הופך להיות אני. בעצם, אפשר אולי לסכם את כל התנועות בחיים, לייחס אותן לנוסחה הזאת.

קיום המצוות, השגת הזכויות לא נספרות כהון, כקפיטל, כקניין שיהיה בבעלותנו. הרעיון של זכויות כדבר שניתן לספירה נובע מכניסת התודעה הרומאית בסוגיא: זה מאד רחוק מהתודעה הפרושית. הכתובים תמיד מחזירים להקבלה בין ההרכב של מצוות התורה לבין הזהות האנושית. ככתוב³⁰: ישנן תרי"ג מצוות, מתוכן רמ"ח מצוות עשה כנגד רמ"ח אבריו של אדם, ושס"ה מצוות לא תעשה כנגד שס"ה ימות החמה". או, לפי גרסא אחרת, "כנגד שס"ה גידים". הנוסח הנקט הוא תמיד "מי שמקיים את התורה, המצליח את המצווה, קנה עולמו!". אך עולמו, מה הוא? עולמו הוא הווייתו. הכול עובר כאילו שבנקודת ההתחלה של הווייתנו קיבלנו את הקיום ככישרון לא בטוח ושתהיה דרך התנהגות מסוימת שתקנה לנו אותה באופן מעשי.

ישנן שיטות רבות להסביר את המצוות, אך כולן מתחמקות מהעניין העיקרי, הלוא הוא החיוב הדתי של קיום המצוות: זה הרי בחוקתו של הבורא שמדובר. מטרת החוקה הזאת אינה כל כך תרבותיות מסוימת לפי ההיגיון, אופן נכבד להנות מהחיים, סדר חברתי מסוים שיהיה הינימוס' במשמעות

²⁸ הערת המתרגם: בברכות השחר בקימה וכן בברכת "המפיל" בשכיבה.

²⁹ הערת המתרגם: אכן, כפי שאומר כאן הרב אשכנזי, לא ניתן לתרגם את המונחים כהווייתם בצרפתית. משמעות הביטויים האלו היא "יש לי" (I have), "יש לי בעלות על" (I own) אבל הפעלים האלו בתור פעלים אינם קיימים בעברית, כמו גם בשאר השפות השמיות.

³⁰ הערת המתרגם: ראו למשל מסכת מכות כ"ג: שם "דרש ר' שמלאי שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה, שלוש מאות וששים וחמש לאוין כמנין ימות החמה, ומאתים וארבעים ושמונה עשה כנגד אבריו של אדם".

האצילה של 'נוהג'. החוקה הזאת כוללת גם את כל אלה, אך הם שניים, אם לא מְשֻׁנֵּים. מדובר בעיקר בהשגת הזכות להיות, בהשגת הצלחת הקיום, הצלחת התודעה, הניזונה והמורכבת מהיחס עם הדבר: להפוך מישהו למסוגל להתקיים. "הוא קנה עלמו", זהו אכן מטרת קיום המצוות, ונחסיר את עיקר העניין אם נסתפק בספירת כל השיטות שהן או שנראות רציונאליות, הסטואיציזם, או שיטות פסיכולוגיות מסוימות, לפעמים סוציולוגיות וכולי, המייחסות למצווה את מה שאינו מטרתה הישירה. יש אמנם נימוס יהודי, סטואיציזם יהודי, אפיקורסות יהודית, אך התורה היא דבר אחר, וכאשר היהודי עוסק בקיום המצוות, מטרתו היא לקנות זכות קיום.

רוב המצוות של החוקה ניתנו בעתיד ולא בציווי. כמובן, ישנן גם מצוות בלשון ציווי³¹ "כבד את אביך ואת אמך..." אך זה נשאר לגופו. באופן כללי, המצוות נאמרות בלשון עתיד: אין זה ציווי בלבד, כי אם קודם כול הבטחה. זאת אומרת: אם תתנהג כך, אז תהפוך להיות כך שלא תוכל לעשות דבר אחר שיסיט את מהותך, תהפוך להיות כזה שיתנהג כך.

לדוגמא, לא כתוב "אל תרצח" אלא "לא תרצח". זאת הבטחה, כלומר: אם אתה האיש של החוקה הזאת, אתה לא תרצח; לא תהיה מסוגל לרצוח, תתנהג לפי הציווי והרצון של הבורא.

יש תהליך התנהגותי מסדר ההרגל, ושבסוף מטרתו להפוך לצורה מסוימת להיות אדם, אך ברמה של פרויקט הגורל האנושי.

ליקוטים³²:

יש במסכת סנהדרין, בדף לו: לימוד חשוב: הסנהדרין יושבת במקום בו היה המקדש, ולא להיפך. והרי המקדש היה המקום בו היתה קורית ההקרבה שלא ניתן להבין מבלי להבין את המשפט, כאשר אירע חטא כלפי החוקה וכלפי המוסריות. כמובן, הכוונה הטובה יכולה לגרוע, אך בדרך כלל החטאים שעליהם כיפרו קרבנות המקדש היו חטאים שלא נעשו בכוונה תחילה, חטאים שנגררו אגב הקיום בכל הגוונים, בכל הרמות של השגה. הסיבה בשלה יש צורך בבית משפט כדי לדון, זאת הבעיה הכלכלית, העובדה שהקיום דורש את היחס עם חפצי ההנאה, של כל סוגי ההנאות האפשריות. המזון אינו רק הלחם והבשר, אלא כל מה שמהנה את התודעה. כל אלה מרכיבים בשפה הרבנית המזון בצורה הטקסית והדתית, ובמקדש הכהן, ואף הכהן הגדול, שהיה נחשב לאדם המושלם בתכונות, הלבוש בבגדים המושלמים והמבצע את התנועות המושלמות, היה אוכל סעודה מושלמת, וכל אחד מהקהילה היה מתחבר, היה משתתף בסעודה הזאת כדי להעיד על כך שכל החטאים שנעשו על ידי המשפחות, הפרטים, הקבוצות, למרות הכוונה הטובה, התודעה הטובה, נגררו אגב ההכרח של הבעיה הכלכלית. ההשתתפות ללא יוצא מן הכלל היתה כפרה, לפחות כוונה לכפרה. כי יש קיום על ידי המזון, יש חטאים שצריך לשפוט. הסנהדרין, אם כן, היה ממוקם ב"טיבורו של עולם"³³, במקום בו היה נעשה טקס המזון: בית המשפט הגדול היה יושב אם כן במקדש, מקום הסעודה הטקסי.

³¹ הערת המתרגם: שמות כ' י"ב.

³² חידוד שניתן על ידי הרב אשכנזי במהלך הדיון שבא אחרי השיעור.

³³ הערת המתרגם: ראו סנהדרין לו.

זכר למעשה בראשית³⁴

תרגום: אביאל צרפתי

בראשית

העולם!

בעברית המקראית "השמים והארץ".

הרי משמעותה של המילה "עולם" (וברבים "עולמים") היא קודם כול הזמן שאורכים "השמים והארץ". הרבה לאחר מכן, בשפת חז"ל, לאחר מפגש עם התרבויות המקומיות, אותה המילה "עולם" (וברבים "עולמות") תקבל משמעות של מקומם של שמים וארץ, או של חללם. והרי זהו אכן העולם, לא האדם ולא אלהים, העומד בבסיס סיפור הראשית. שכן, עבור הדיבור האלהי, מציאות הא מובנת מאליה מכיוון שמציאות האדם מובנת מאליה. העולם הוא ה'בעייתית': מציאותו היא חידה. "תעלומה" יאמרו היוונים, "סוד" יעדיפו הרבנים.

העולם!

ערש האדם; בית הסוהר של היקום, קברן של הנשמות הכלואות; מעבדה של ניסויים קטלניים עבור קיום של נצח... כל אחת מהגדרות האלה – והיינו יכולים לצטט עוד רבות – מחזירה למיתולוגיות, פילוסופיות או מיסטיקות. נראה לכאורה שהעולם הוא כל אלה ביחד, אך גם משהו נוסף, שאף מחשבה אנושית לעולם לא תוכל להבין. הרי מחשבת האדם היא בעצמה חלק מהסדר שהיא מתיימרת לדון בו. כל עוד היא בעולם ובסדר, איננה יכולה לעסוק בו בלי להשאיר משהו מן הנעלם שיש לפענח.

כלומר, עצם המושג של בריאת העולם לא נתפש בתודעה. הסיפור המקראי מפנה אותה להתחלה האבסולוטית, היינו ללא-יעלה-על-הדעת. המפרשים המסורתיים מציינים שהמילה הראשונה של הסיפור, "בראשית", היא בעייתית ודורשת הסבר. הרי הבריאה לא יכלה להתרחש לפני תחילתה שלה עצמה, ולא לאחריה. ה"ראשית" הזאת תואמת את הבריאה עצמה. המילה נראית אם כן מיותרת. מה משמעותה? מה היא מציינת? הרמב"ן³⁵, בייחוד, מסביר שעצם המונח "בריאה" הוא "סוד עמוק" שאפשר להבין מתוך הכתוב ושמי שמכירים אותו (על ידי העברת מסורת) צריכים לשתוק בו. אזהרה מוזרה! אם למי שמכירים אותו אסור לגלותו, איך אלה שלמדו אותו למדוהו? רואים את זה: הדברים האלה של ההתחלה אינם פשוטים! מאז שהבעייתיות שלהם נראית, הן מפנות למסורת קריאה³⁶ שמעבר אליה הכתוב נשאר כפי שהוא בעצם, חתום והרמטי. נעיר שכדי להצביע על התנ"ך, הרבנים לא נהגו לקראו "l'Écriture" ("הכתב") אלא ה"מקרא". ה"כתב" מפנה לפרשנות: מילונים, אנציקלופדיות, תרגומים, כלומר פירושים. ה"מקרא" לעומתו מפנה לזכרון תקופת הנביאים, בה הדיבור הובן מיד. אמנם אפשר לחבר בין שני היקומים האלה, אך כנות המחשבה דורשת שנכיר קודם כול בשוני המהותי שביניהם.

³⁴ המאמר נערך על פי שכתוב של כתב יד שיייעודו לא פורש. גרסאות בשינויים קלים הודפסו בספר "Ki Mitsion, notes sur la paracha", ירושלים, 1997, עמודים 27-31, וכן בספר "Ki Mitsion II, le calendrier hébraïque", ירושלים, 1999, עמודים 47-50.

³⁵ רמב"ן על אתר: "ויש לשאול בה, כי צורך גדול הוא להתחיל התורה ב"בראשית ברא אלהים", כי הוא שורש האמונה; ושאינו מאמין בזה וחושב שהעולם קדמון, הוא כופר בעיקר ואין לו תורה כלל. והתשובה, מפני שמעשה בראשית – סוד עמוק, אינו מובן מן המקראות, ולא ייודע על בוריו אלא מפי הקבלה עד משה רבינו מפי הגבורה, ויודעו חיבין להסתיר אותו."

³⁶ הערת המתרגם: תורה שבעל פה.

עבור כל התיאולוגים הפילוסופים, מדובר באמונה שלא ניתן להוכיחה, ושדבקים בה בשל סיבות סובייקטיביות, בדרך כלל מיסטיות. "להאמין" יתפרש לפי זה שככה מעדיפים לחשוב. מדובר, במונח הצר של המילה, בדעה באותה המידה כמו באמונה. רק חכמי הקבלה, אלה שנוהגים לפרסם בשם "מיסטיקאים", יודעים לתת למעשה הבריאה הסבר מובן. והרי חשוב לשים לב לכך שהתיאור המטפיזי של מעשה בריאה תמיד נחשב, עבורם בלבד, כבסיס קונספטואלי למושג מוסרי: "לברוא", זה לתת קיום לאחר. מעבר למושג מטפיזי שאף פעם לא יובן על ידי כל אדם שלא הורגל לעברית של הנביאים, מדובר בקטגוריה של משמעות מוסרית. נעיר שהשורש ב.ר.א שמשמעו בעברית יצירה ex nihilo, מבטא בד בבד בארמית את רעיון ההמצאה בחוץ ("בר" – "חוץ" בארמית), לגרום לדבר "להתקיים" (exister בצרפתית, המורכבת מהמילים הלטיניות ex, המצביעה על יציאה לחוץ ו-sistere, לעמוד³⁷) ואת הרעיון של עשיית בן ("בר" – "בן" בארמית). מושג הבריאה, כשמסתכלים עליו ברצינות, מבחין בין שתי מהויות: הבריה, שכל מהותה לקבל את הקיום; והבורא, שכל מהותו לתת את הקיום.

זאת אומרת שהאמונה במציאות הקב"ה כבורא, עבור מסורת המקרא התנ"כי, היא עצם היסוד של המוסר. מאז, העיסוק של התיאולוג המקובל נמצא הרבה מעבר לסדר ה"דעות" של הפילוסופים. הטענות שהוא מעלה הן מסדר הערכים. לא סתם המסורת הקבלית מזהה כאחד מראשוני חכמיה את אברהם, שהיה גם ראשון ה"מאמינים" באל הבורא, וגם ראשון ה"אבות" לייסד את התודעה המוסרית כבסיס האמונה הדתית. בזה הוא גם ראשון האבות של ישראל.

אך צריך גם להודות שמכל המסורות המתיימרות להיות אמונת אברהם, רק מסורת ישראל מזהה מוסר ודת. אין זה אומר שאר השושלות הקרויות "אברהמיות", הנצרות או האסלאם למשל, לא תכרנה את דאגת המוסר, אולם דאגת המוסר איננה מזהה בשום פנים, לדעתן, אל הציפייה לישועה. וכאן משתרע לו קו הפרדה בין היהדות לבין כל חוש דתי אחר, אף אם יונק הוא מאברהם.

³⁷ הערת המרגם: הרב מבטא זאת על ידי כתיבת המילה בפיסוק: ex-ister.

תרגום : אביאל צרפתי

התורה מתחילה בסיפור תולדות האנושות מראשיתה באופן בו ההתגלות המקראית מבינה אותה; העובדה שתהיה הקדמה היסטורית לתורה שניתנה לישראל נושאת משמעות מיוחדת. אכן צריך להיות מודע למשמעות של התפתחות ההיסטוריה האנושית, ואם כן לזהות האנושית עד ישראל, כדי להבין את סיבת נתינת התורה לישראל.

התלמוד עוסק בעיקר בפיתוח התורה שנגלתה לעברים וליישוב התגלמותה במרחב האנושי. הזוהר, לעומתו, עוסק בעיקר בהבנת סיום ההיסטוריה בעקבות הסיפורים ההיסטוריים המקדימים את התורה כמבוא. נביטת הזהות הישראלית בהיסטוריה היא תופעה מהפכנית. ישראל מתגלה בהיסטוריה האנושית עם אברהם אבינו ברמת הפרט, ולאחר מכן ברמת הכלל באמצעות עם ישראל, ביציאת מצרים, ועם דמות מופתית, משה רבנו.

מתחילת הסיפור המקראי כפי שנקרא בפי המסורת הקבלית, אנחנו מבחינים בכך שהזהות הישראלית נולדת בתוך אנושות בהתקוממות. לפני השנה התקוממות, מרידה של האנושות בסופיות ההיסטוריה האנושית, כלומר נגד תכנון הבורא. יש כאן הנחות בעלות אופיים תיאולוגיים ופילוסופיים; חשיבת הזוהר הגיונית רק עבור תודעה שמקבלת כהנחה שיש הבדל בטבע ובזהות בין הבורא לבין הבריאה.

אברהם ולאחריו משה מחדירים לאנושות דרך חיים מסויימת, הנקראת "ישראל", שתמרוד במרדה הקודם של האנושות נגד מה שקוראים בסופו של דבר ובשפה הדתית "תכניות הבורא". בכל המהפכות מכל צורה שתהיינה, בכל ההתקוממויות, הטובות והרעות, יש בסופו של דבר מרידה בבורא. נראה שבכל מצב מהפכני, אף אם לא בגלוי ואף אם לא במודע, ישנו דין מקדים, אי-שביעות רצון ממצב זה, אך בסופו של דבר, האשם האולטימטיבי למצב הזה הוא לא אחר מאהים, בכך שברא את העולם בו אנו קיימים.

כאשר הצדיק מתקומם, זה נגד הרוע, אך גם נגד אהים אשר ברא עולם בו הרע אפשרי. כאשר מדובר בהתקוממות של אדם שאינו שבע-רצון מההנאות שמעניק לו העולם בו הוא חי, ושתובע בין אם בשלמות דעת אם לאו, הנאה גדולה יותר מזכויות אינטרסנטיות, בשם כללים מורליים- זה שוב נגד הרוע שהוא מתקומם: אך בסופו של דבר גם כאן הוא מתקומם נגד תכניות הבורא. בכל מהפכה ישנה אי-בהירות. האנושות בלי ישראל התקוממה; וישראל מופיע כהתקוממות בתוך ההתקוממות ונגד ההתקוממות האנושית בכלל.

הדמות בה הזוהר, לפי התנ"ך, רואה את מודל המהפכה מחוץ לישראל, היא נמרוד. משמעות שמו היא "המורד", כלומר האדם שמנסה, לאחר חשבון נפש שתוצאתו אי-שביעות רצון, לשנות את סדר הערכים ולקחת לעצמו את הכוחות באמצעותם יוכל לכפות על ההיסטוריה מספר מסוים של ערכים חדשים. לפי הפרשנים המסורתיים אותה המהפכה אינה אלא מרד, אך בסוף היא ניסיון להשיג את הכח. לעומת זאת, התורה משתמשת במונחי שבח: נמרוד הוא גיבור, "גיבור ציד לפני ה'" (בראשית י' ט'). לפני ה' בתור הבורא, המנהל את קץ ההיסטוריה האנושית. לפי פרשנים רבים, נמרוד הוא גם מי שיזם את בניית מגדל בבל.

התורה תמיד שיבחה את ההתחלות של האקטיביות, של היזמות, של האוטונומיה האנושית. בכל פעם שהמושג "להתחיל לפעול" ("ויחל") מופיע בתורה, עולה שיפוט חיובי ביחס למי שמתחיל להשתמש בפריבילגיות של האוטונומיה האנושית. זה מה שעולה למשל בנוגע לאנוש, הבן הראשון משושלת שת: "אז הוחל לקרוא בשם ה'" (בראשית ד' כ"ו). בתכנית, בהתחלה, יש ניסיון להצליח.

³⁸ הרצאה שהועברה בתאריך 17 במרץ 1969 במסגרת ישיבת המשכילים היהודים דוברי צרפתית העשירית שהוקדשה ל"יהדות ומהפכה" והופצה תחת השם "Judaisme et revolution dans la conscience juive", Paris, Presses universitaires de France, 1972 בעמודים 82-104.

אך בפועל, הפירוש מציין: יש לקרוא אחרת, אין זה מובן כ"התחילו לקרוא בשם ה'", כלומר לאמת את ההיסטוריה האנושית על ידי ערכיה האמתיים, אלא כ"התחילו, בעצם, לחלל את שם ה'", להמציא את האלילות ולתת את שם ה' לעצמים ולישויות, כלומר להשתלט על עליונות הערכים כדי לתת אותה לבריה. רעיון זה חוזר שלוש פעמים בסיפור המקראי, ובכל פעם הזוהר מבליט אותו. כל אימת שהאדם משתמש ביזמה שניתנה לטבעו, בכח להתחיל לטפל בגורל ההיסטוריה, ההתחלה חיובית אבל סופה כישלון.

בעצם, יש שני נסיונות לבנות את האוניברסליות: זו שמתחילה עם נמרוד, וזו שתתחיל עם אברהם. שניהם מתקוממים, אך שניהם יריבים. אברהם, כמו נמרוד, מזמין למרד נגד סדר היום הנוכחי כדי להתקין סולם ערכים, אך כוונת המרד שונה לחלוטין.

ברמת הפרט, אנשים רבים אשר מקיימים אורח חיים של ישראל הוטעו על ידי אנלוגיות מדויקות בדמיון. הייעוד של ישראל הוא להיות במצב של התקוממות תמידית עד אשר יבוא ימות המשיח; ובה בעת, תופעת המהפכה מתגלה מחוץ לישראל, באנושות הכללית. על אף שתיתכן נקודת מפגש באמצעים ובשיטות הפעולה, שתי הצורות של הקיום המרדני האלה מתחרות בסופו של דבר. במילים אחרות, ישנה משיחיות כללית הפועלת באנושות מהשורש, וישנה משיחיות ייחודית לישראל. ושתיהן מתחרות. אמנם, תיתכנה בריתות בין שתי היריבות; לא ניתן להכחיש שהיהודים-אך האם עשו זאת בתור יהודים? - סייעו למהפכות רבות בחיתוליהן, אך כולן ללא יוצאת מן הכלל ועד האחרונה שבהן, בעצם כשלונן נהפכות לבסוף נגד הזהות הישראלית. כי אם ישנה זהות אנושית אוניברסלית, הרי שזה בצורת הקיום האנושי שהתורה קוראת "ישראל" שהיא מתגלמת ומתגשמת. קשיים רבים מתעוררים מיד עם קביעת הנחה זו. הכנסת היהודים בכלל האנושות ואף בפוליטיקה, והאפשרויות השונות שנגקטו בהתאם למהפכות הגדולות השונות אליהן חברה הזהות היהודית, המהפכה הצרפתית לדוגמא, שהיא הניסיון המודרני הראשון לשחרר את הזהות האנושית, צריכות להיבחן ביחד. המהפכה הצרפתית היתה תופעה מצומצמת מבחינה סוציולוגית, ואין זה מקרה היסטורי אם בעיית הכנסת הזהות היהודית באנושות הכללית המחפשת את עצמה במהפכות נשאלה לראשונה במסגרתה. כל התנועות הפוליטיות מתחילות כפועל יוצא או בתור המשך היסטורי למהפכה הצרפתית ולעקרונותיה.

עידן החיבור בין הזהות היהודית לזהות הנכרית כפי שהתחיל עם הסנהדרין של נפוליאון³⁹ עומד להסתיים. למצב החדש הזה צריך להתייחס בצורה ישירה ועם אומץ לב. זה בדיוק בצרפת, ארץ המהפכה, שההבחנות האלה צריכות להיעשות. נראה לי שתמה תקופת החיבור של תכונות הזהות היהודית עם ההיסטוריה האנושית האוניברסלית במתכונת בה התרחשה מאז המהפכה הצרפתית. החיבור הזה צריך להיעשות מעתה בהיבטים אחרים לחלוטין. באשר אלי, בחרתי בהיבט שמשמעותו להיות ישראל ולהיות מחובר לבעיות כלל האנושות בתור ישראלי.

הטענה היא הבאה: באמצעות צורת הקיום האנושי המכונה "ישראל", אנו שואפים להרכיב מחדש את כלל האנושות ולהחזיר את סולם הערכים לשליט על ההיסטוריה. זה מה שיש להבין בביטוי "ימות המשיח".

בקיצור, מצד אחד עומד נמרוד שפעל להתקוממות נגד שליטת ההיסטוריה הקודמת ובלבול סדר הערכים, ושלקח לעצמו את עקרונותיה- זהו ההומניזם; ומהעבר השני נמצא אברהם, ששאף להתקוממות זו תוך כדי לחימה בניסיון הזה של האנושות שהוביל עד עתה רק לרצף של כישלונות-נסיונות שאליהם היהודים, המונעים מאותה התנועה בדיוק אך לתכלית הקודמת לה בצורה רדיקלית, חברו באקטיביות.

אני סבור שחשוב להתייחס עם תוכן של האנרגיות המכונות "מהפכניות" של כל צורות ההומניזם, כי זה מה שיש לעשות: להחזיר את סדר הערכים כדי שההיסטוריה האנושית תצליח- אבל זווית

³⁹ הערת המתרגם: הסנהדרין של נפוליאון היתה בית משפט של שבעים ואחד רבנים, שהוקמה על ידי נפוליאון בשנת 1806, בין היתר ענתה היא על שתיים עשרה שאלות מהותיות של נפוליאון כלפי היהודים בנוגע ליחס בין העם היהודי ותורתו לבין העם הצרפתי.

הראייה בה תנועת המהפכה פועלת בישראל הפוכה לגמרי. לא מדובר במימוש ההומניזם, אלא בלא ליפול בכשלונו. התכנית של הבורא במהלך ההיסטוריה האנושית- זהו מה שיש לפעול למימוש, ובזמנים התרבותיים בהם אנו חיים הדברים קשים: אופן ההתמודדות עם הבעיה הפכה סובייקטיבית, כי היא מיוחסת לחוויה דתית, ושהחוויה הדתית עצמה הפכה גם היא סובייקטיבית וברמה בה אני נמצא, אף בלתי ניתנת לגישור.

לדוגמא, הבה ניקח את תחילת פרק כ"א מספר שמות:

חברה מסוימת, ישראל, החליטה "להתנתק" מהאנושות הכללית כפי שהתגלמה בתרבות המצרית, נגדה ישראל התחיל למרוד. מאז יוסף, מאז ירידת בית יעקב, ננקטה אסטרטגיה ראשונה: לעזור למצרים לממש את מלכות ה' בעולם, כלומר להקים סדר אנושי שניתן לחיות בו, וזאת במסגרת מאפייני התרבות המצרית. צאצאי יוסף בוחרים בהומניזם מסוים- באותם ימים היה זה המצרי, כי מצרים היתה התרבות בבנייה. היה מדובר אם כן בהפרייתה באמצעות המורשת העברית כפי שהיה קיים מאז נסיון החיים של אברהם, יצחק ויעקב. נראה שהסיכום שעורך משה ושעורך העם לגוף המגן שלו מוכיח שהחברה המצרית נכשלה בניסיון לייסד "הומניזם" מיוחד. זהו כישלון מכיוון שכאן שוב כמו אצל נמרוד, הכוונה היתה לעשות מהפך נגד אי-האפשרות לחיות בעולם הנוכחי, אך לעשותו נגד הבורא. הסיכום שבני ישראל ומשה עורכים מראה שהדבר בלתי אפשרי- יש אם כן "להתנתק".

יוסף כבר הרגיש בכך עוד בטרם עת: במותו, הוא משביע את אחיו לקחת איתם את עצמותיו, לא להשאיר עקבות. בתרבות דאז, הרשמים של ישראל שהפרו את האנושות יהיו נעבדים כאלילים- אין להסתכן בסיכון הנוסף הזה. נראה לי שזה גם מה שקרה עם הנצרות שהאלילה את זהות ישראל הפועלת באנושות בתקופה מסוימת, ועבדה בן של יוסף- כמו מצרים שבזמנו כמעט עבדה את עצמות יוסף.

באופן סמלי, הכתוב מזמין אותנו אם כן להבין שכדי להקים את סדר הערכים, היה ניסיון לשתף פעולה עם ה"הומניסטים" ועם המהפכה שלהם- ניסיון תמידי בתולדות ישראל: קוראים לו "משיחיות יוסף", משיחיותו של מי שירוד למצרים והופך בעצמו לאדוני הארץ, כדי לנסות להטות את ההומניזם המצרי באמצעות הזהות הישראלית- וזה נחל כישלון.

יש אי-התאמה בזהות. האנטישמיות של המהפכות המוצלחות יכולה להיות מוסברת רק כך: מדוע כל האנשים האלה, אשר קידמו מהפכות למען אותן התכליות של ישראל ולפעמים אף בעזרת ישראל, תמיד ובאופן סיסטמתי נהפכו נגד הזהות הישראלית, בין אם זו של יהודי התפוצות או זו של ישראל על אדמתו? יש כאן תעלומה, אין לי הסבר אחר להציע מלבד אי-התאמה בזהות, תחרות, יריבות בין שני אופנים להבין את ההומניזם.

הנה אם כן אותו עם שהצליח להשתחרר מכישלון ההומניזם המצרי, ושעתיד לחוות התגלות של תורה שמוצגת לפי הגיון הסיפור המקראי- ואולי כאן ה"סוד" של ההומניזם הישראלי- כתורת אחדות הערכים.

בסוף, כישלון של צורות ההומניזם, ואם כן של המהפכות, נעוץ בכך שהן ניסו לגרום למימוש ערך אחד בלבד בכל פעם. כל הומניזם הנקרא אוניברסלי מנסה לממש עיקרון כזה או אחר, שמתוקף היותו ערך אמיתי, נשמע מאוד מוכר ליהודים שאטים בכל נפשם להשתתף בניסיון הזה. פעם עיקרון הצדק נגע על ידי האימפריה, זו המהפכה בשם הצדק. במקום אחר ובזמן אחר, עיקרון הנדיבות או האהבה נפגעים, זאת המהפכה בשם האהבה. והיהודים משתפים פעולה, ישראל משתתף, אך מזדהה רק באופן חלקי.

סוד ההתגלות שמשה רבנו משתדל כל כך לבשר לחברה הישראלית בניסיון "לנתקה" מצורות ההומניזם האוניברסליות, זהו אותו ניסיון לבנות מחדש את הזהות האנושית- אך בצורת הזהות הכללית של ישראל.

לא מדובר כאן בלאומנות קיצונית, אלא בצורה של קיום אנושי. "ישראל קרויים אדם ואין אומות העולות קרויים אדם" (יבמות סא.). האם המשמעות היא שהנכרים אינם אנושיים? כמה חצוף הדבר אם לא מבינים את הטקסטים כפשוטם⁴⁰! ברור שאין זו כוונת התורה. האנושות מחפשת את עצמה בהיסטוריה האוניברסלית. תבנית הייצור שלה הוא החברה הישראלית שבמהלך ההיסטוריה עורכת סיכום של כשלוני הנסיונות החוזרים והנשנים להפרות הומניזם חיצוני. סיפורו של יוסף מוכיח זאת. הסחרחורת הזאת קיימת בישראל. נסיונות ההפריה האלו על ידי הגרעין הישראלי היו יכולות להיות מכובדות אם הן היו נעות מתוך אנרגיה המקובלת עליו- זו של מוות כזרע המיועד להפרות את החיטה הצומחת. אך בכל פעם שיש סיכום, האזהרה של יוסף נשמעת שוב: "פקד יפקד אהים אתכם והעליתם את עצמותי מזה אתכם" (בראשית נ' כ"ה)- היזהרו, בזמן מן הזמנים תצטרכו להתנתק, העלו אז את עצמותי אתכם.

והנה, תורת סיני ניתנת. התכנית של הבורא, אין אנו יודעים מה היא. הזוהר מלמד: נביאי האמת של ישראל היו אלה שניבאו על העבר, הסבירו אותו, ובאמצעות הידע שהיה להם ממנו תיארו את קווי המתאר של העתיד. לעולם לא דובר במגידי עתידות. דומה שבכל פעם היינו בשיאו של שלב מתולדות האדם, מההתפתחות האנושית. והשלב הבא? אין אנו רואים כלום, אין אנו יודעים. מה שאנו יודעים הוא שיש תכנית של הבורא, ושכל עוד לא תבוצע, לא נהיה מאושרים. בהיסטוריה, ימות המשיח יהיו תקופות של אושר קיומי, אך אין אנו יודעים מה הוא "בנו של האדם"⁴¹- והאלילות הבאה מתוך הנבואה העברית תתאר את "בנו של האדם" כאילו כבר היה כאן⁴².

היהדות היא באמת מסורת האחדות האמתית, במובנה המדויק. לא המצאנו את הערכים, הם קיימים. לא הפסקנו להיות הוגנים, תיאורטית, להיות טובים, תיאורטית. אבל תורת "בן האדם" הוא להיות גם טוב וגם הוגן, ואת זה אין אנו יודעים איך להיות. המקובלים אומרים שנראה שזהו תחום הידע של הזהות הישראלית. אם זה מה שצריך להביא לידי הצלחה, תחושת נסיון החיים של ההיסטוריה המקראית עד אברהם ומאז אברהם, הרי שיש אופן מסוים להיות אדם בעל אותה התכונה, ברמת הכלל כמובן, כאשר כל אחד משתתף בזה במידת מה, או בהצלחתו או בכשלונו. ברמת המצפון הפרטי, יש לנו בכל פעם נטייה לכפור בכל הנורמות.

אם יהודי משתתף במהפכה המרקסיסטית, הוא כנראה מרקסיסט אדוק, אך אינו יכול להיות כזה באופן המתאים לנורמות. צריך שתהיה סטייה של כפירה, ובוהו הוא יהודי אותנטי. היהודי תמיד מוטרד מהתביעה להשלים את הערכים. כאשר הוא מתמסר לתהליך של צמיחת ערך א', הוא נשאר תמיד נוסטלגי לערך ב' שהוא הפכו הגמור. יש בו מין וודאות שהזהות האנושית לא יכולה להצליח אלא אם כל הערכים ביחד מתגשמים. אחרי שהם סיעו למהפכה כזו או אחרת, באופן שכערך עליון עומד עדיין רק ערך אחד ולא עיקרון אחדות הערכים, היהודים רק מרגישים מרומים בתקוותם היא.

בקיזור, הנה תורת סיני ניתנת. יש להשלים את הניסיון לשחרר את הזהות האנושית מהערכים הקטועים- זה מה שנקרא יציאת מצרים. בכל פעם שאנו משועבדים לאימפריה כזו או אחרת ולמה שהיא מסמלת, אנו משועבדים לערך אמתי (זה של בבל, זה של מצרים, של התרבות הנוצרית, של התרבות המרקסיסטית, של הומניזם כזה או אחר). אך בכל פעם זהו אל שקר, כי הוא אקסקלוסיבי, ובהיותו כזה, הוא מפוצץ את שאר הערכים.

להקים את החברה הישראלית ביציאת מצרים, להזמין להשלמת השחרור משיעבוד לאלים השקריים שהם כולם ערכים אמתיים, ועד למצוא את עיקרון אחדות הערכים- זהו מעשה אמוני: לא ניתן להוכיח זאת לא בטקסטים ולא בחוויה. זה ההריון הכבד, המלאכה הארוכה של ישראל,

⁴⁰ הערת המתרגם: בהקשר זה, הרב אשכנזי נוהג היה לצטט את דעת ר"ת בתוספות (סנהדרין נט. ד"ה אלא האדם) המבחין בין "האדם" לבין "אדם", למשל בדרשותיו "Ki mitsion: notes sur la paracha", הוצאת Fondation Manitou 1997 עמוד 236.

⁴¹ הערת המתרגם: הכוונה למשיח, אשר יביא את תכנית הבורא לכדי הצלחה, והנקרא תמיד "בן-י"ב" "בן דוד", "בן יוסף", "בן יהודה".

⁴² הערת המתרגם: הכוונה לנצרות הסוברת שהמשיח- יש"ו- כבר הגיע.

תחושת החיבור לזהות הזאת הנתפסת במובן הכללי של צורת חיים אנושית המכונה "ישראל" הפועלת מבעד למסכות שונות בכל התפוצות או שהפועלת בישראל, לאחר הורדת המסכה.

והנה, בתחילת פרק כ"א בספר שמות, הפרשייה המפתיעה על אודות המצווה הראשונה ששם ה' כחוקת החברה העברית בתקופת יציאת מצרים: "ואלה המשפטים אשר תשים לפניך כי תקנה עבד עברי... (שמות כ"א ב'). עצם הרעיון של עבד עברי בעת יציאת מצרים מתנגש עם ההגיון: איך יכולה התורה להעלות על הדעת, כאשר השחרור מהעבדות הרגע הושג, שיהיו עבדים בחברה העברית? איך יכולה היא להניח כך את עצם עיקרון הכישלון? בדיוק שמענו את עשרת הדברות: "אנכי... אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" (שמות כ' ב'), והנה החוקים שיש לקיים כדי לקבע את השחרור, כדי להפוך לעבדו של א אחד, כלומר של אוה אחדות הערכים- והעיסוק הראשון הוא "כי תקנה עבד עברי"!

מפרשי התלמוד⁴³ מיד מעירים: מדובר באדם שנמכר על ידי בית הדין כעבד. מדובר באדם שלא יוכל להיות אזרח חופשי בחברה העברית, בקהילת אברהם, יצחק ויעקב, ולכן מוכרח הוא- בגלל סיבה כזו או אחרת ובכל מקרה מתוך חוסר ברירה- להפקיע את חירותו לעבד אצל מישהו אחר.

לדוגמה: אם אדם מואשם בגניבה, צריך הוא להשיבה, אם אין לו במה להשיבה, הוא יעבוד כדי להחזיר את הגניבה. הבעלות על עצם אישיותו כאישיות חופשית נלקחת ממנו באופן זמני כדי שיוכל להחזיר את חובו. הפירוש מלמד אותנו שמדובר כאן במי שהולך למכור את עצמו, להשכיר עצמו אצל מישהו. הסטטוס שלו יהיה נכבד יותר- אין הוא פורע חוק אלא לוקח הוא את היזמה ולפני שהוא מסתכן בביצוע פשע (במקרה שלנו: גניבה), הוא מסכים לקחת אחריות על כך שאינו מסוגל עדיין לחיות בחברה חופשית. זוהי כבר התחלת העבודה הזרה: הקיום תחת מרותו של אדון הופך אותו לאינו-יכול, שולל ממנו את היכולת לקרוא את משפט המפתח של האמונה היהודית: "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד" (דברים ו' ד'). אינו יכול לומר שיש לו רק אדון אחד, אינו יכול להצהיר את אחדות הערכים.

מבחינה הגיונית, המצווה בנוגע לעבד היתה צריכה להיות המצווה האחרונה בתורה. היה צריך קודם ללמד שישראל צריך היררכיה חברתית, חוקה, ושם חוקה זו תופר, בתי הדין ינסו "להציל" את האדם שלא היה מסוגל לחיות כאזרח חופשי בחברה חופשית באמצעות הצבתו כעבד אצל מישהו אחר, ושאתרי שבע שנים, יוחזר לו הכבוד הראוי לאדם חופשי. הזוהר מסביר: ישראל יצאו ממצרים, אך אינו מסוגל עדיין להיות עם המנחה את החברות האחרות כדי להביאן לשחרור משיעבודן- לא בצורת ההומניסטים שאב הטיפוס שלהם הוא נמרוד, אלא בצורת עבד הבורא, שאב טיפוסו הוא אברהם. הנה עם שחוה את צורת המימוש של אותו שחרור: הוא מיועד להשקיע את עצמו בצורות ההומניזם של העמים האחרים עד להצלחתן האולטימטיבית. אך יודעים אנו שנסיונו של יוסף תמיד ועוד היום יגיע לכישלון.

אז? נפתח עידן זמני בו ישראל מחויב לייסד חוקה, היררכיות. התקופה האמתית של ישראל טרם הגיעה: יש אם כן בתי דין, חוקה, מערכת משפט חברתית. יש אם כן עבדים. זאת הסיבה בשלה המצווה הזו היא הראשונה אחרי נושא יציאת מצרים. בדרך אגב, הנה פירושו של רש"י על אתר המצטט את המדרש: "ואלה המשפטים. כל מקום שנאמר "אלה" פסל את הראשונים, "ואלה" מוסיף על הראשונים". ורש"י ממשיך לפרש בתמימות (בתמימות?): "מוסיף על הראשונים, מה הראשונים מסיני, אף אלו מסיני". מה פשר הדבר? מי יעז להטיל ספק שכל המצוות מסיני אכן ניתנו בסיני? כוונתו ללמדנו שכמו שתכלית המצוות שנאמרו בסיני- עשרת הדברות- היא להשלים את השחרור ממצרים, כך גם המצוות הללו באו מסיני, היינו שמטרתן לשחרר את האסירים ממצרים. אלה הם נסיונות נוספים להחזיר את אלה שכשלו בנסיונם להשתחרר.

נכון שמנקודת מבט של הרכב החברה, יהיו חזקים יותר ופחות, כלומר משעבדים ומשועבדים, אך התורה מתנגדת לסדר החברתי הזה, בשם צדק מסוג שונה, שאין לזהותו עם צדק חברתי. היא מבקשת מאתנו לעשות את כל שביכולתנו כדי להוביל לדרגת בני חורין את אלה שאינם מסוגלים

⁴³ הערת המרגם: ראה למשל רש"י על אתר, ד"ה כי תקנה.

לכך. בינתיים, התורה מבקשת כאן משהו אחר: להיות בלתי צודק כלפי האדון, ולהכריחו לשחרר בשנה השביעית אותו האדם שהיה בתקופת למידה אצלו. יש הבדל בדרגה בין אנשים שיכולים מלכתחילה לחיות תחת עול אחדות הערכים בלבד לבין אלה שמוכרחים להיכנס למבנה חברתי. אבל אפילו את אלה התורה מצילה. פירוש קבלי מלמד: בפסוק "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם", הביטוי "ואלה" אינו עוסק במצוות אלא באנשים - "גם אלה". כפי שהאנשים המסוגלים לחיות לפי תורת סיני משוחררים ממצרים, כך גם אלה שלא היו מסוגלים לחיות לפי תורת סיני יינצלו על ידי מצוותיה וגם יוגדרו כבאים מסיני. זוהי הצלה של כל מי ששואף לחירות, אף של אלה שנכשלים באמצע הדרך.

הדמות העברית מוגדרת, גם בהיבטים הכלליים שלה וגם במציאות, במכניזם של הפרט, בצורה לפיה היא תחיה בחברה שלה, בדיוק הפוך מנמרוד.

מלמדים⁴⁴ שנמרוד יכל לפתות את הבריות ולצוד אותן כטרף מכיוון שהוא החזיק בבגדי האדם הראשון. לבוש בבגדים אלה, היה בכוחו למרוד נגד הבורא ולסחוף את כל הבריות אתו במרדו. בסוף אותו הלימוד, ישנו ביטוי יחסית עמום: בזכות הלבוש של אדם הראשון, ה"חברים" - ב"חברים" הכוונה בזהר לתלמידים, כלומר למקובלים - מכירים את הסודות העליונים.

זהו קטע יחסית סתום: נראה שרוצים שנבין שנמרוד מתלבש בטענת ההומניזם (לבושו של אדם הראשון) כדי להקים אימפריה - וזה, זה המרד האנושי, המהפך האנושי, אך עם זרע של כישלון. נמרוד חוזר בצורת מה על תנועתו של האדם הראשון, שלבוש בערכים המוכרים רק לאדם, חמס את ריבונו של הבורא ומרד נגדו.

הזוהר ממשיך: "אבל אנחנו, חברי לימוד התורה, אנו מכירים אותו הלבוש, ועם לבוש זה אנו מבינים את הסודות הגדולים ביותר". כאן העמימות היסודית של הבעיה: בסוף, אנחנו מסכימים עם הניסיון של צורות ההומניזם ועם ניסיון המהפכות. מה שמבדיל אותנו - על אף שאנו שותפים לאותה התביעה להיות אדם, להביא להצלחת הזהות האנושית - הוא שאנו יודעים, על פי חווית ההיסטוריה או על פי חווית ההתגלות, שהתביעות האלו הובילו את כל החברות האנושיות, המהוללות בתחילת ניסיונותיהן ואלהן ישראל גם השתתף, לייסד צורות אימפריאליזם. זאת, כאשר שאיפתן היתה לעשות מהפך, להתפתח בהומניזם. ההוכחה, האות שמעידה על כך שתכנית היסוד של הזהות האנושית כריבונית על עצמה מסתירה בחובה בכל פעם אימפריאליזם וחיפוש התענוגות אף מהמשעממים ביותר - היא הופעת אי-התאמה בין האופן בו האדם מחוץ לישראל תופס את תכניתה של ההיסטוריה האנושית לבין האופן בו האדם מתוך ישראל תופס אותה.

אין זה מקרה אם התביעה הזו, המרידה נגד המצב האנושי - וזאת גם ראייה לכך שהיא היתה תמיד ובכל מקום הילך רוח של הנוער ומיועדת לכישלון - תמיד מקבילה בזמן לנסיונות לא רק להציל את זהות ישראל ממוות אלא גם להחיותה בתחום הערכים בלי המסכה ששם יוסף כשירד למצרים.

ישנו דבר שאיננו מצליחים להבין, והוא היריבות ויש לומר אף השנאה שהניעה את המורדים המקבילים שהיו מוטרדים, בסוף, מאידיאלים עמם אנחנו מסכימים בגדול. זוהי תמיד היריבות בין נמרוד ואברהם. הם רצו אותו הדבר, אך נמרוד רצה אותו תוך לקיחת לבושי האדם הראשון, לעומת אברהם, שלדברי המקובלים, רצה לממש את תכניות הבורא בעזרת אותם הבגדים.

ההבדל הוא, בפשטות, שאנו אנשי אחדות הערכים, ושהמהפכות היו אלה של ערך כזה או אחר, אמנם ערך אמתי, אך שהופך לאליל כשמרימים אותו לערך עליון.

⁴⁴ ראו למשל בפרקי דרבי אליעזר פרק כ"ד: "רבי יהודה אומר הכתנת שעשה הקדוש ברוך הוא לאדם ולאשתו היתה עמם בתבה, וכשצאיו מן התבה לקחה חס בן נח והוציאה עמו והחילה לנמרוד. ובשעה שהיה לובש אותה, היו כל בהמה חיה ועוף באין ונופלין לפניו. כשבירין שהוא מלך גבורתו, לפיכך המליכוהו עליהם מלך, שנקמר [שם ט] על כן יאמר כנמרד גבור ציד לפני ה'".

הנה סיפור האחוה הבלתי אפשרית בין ישראל לכל שאר המהפכנים, בין ישראל ומהפכות ההיסטוריה.

לקטים⁴⁵

(...) בכל התרבויות עשינו את מלאכתנו כצאצאי אברהם, יצחק ויעקב: לאחד מחדש את הערכים מעל לתפוצת העמים. כי העמים הם אלה שנמצאים בתפוצות מאז הפיצוץ התרבותי של נמרוד: תחילת הריבונות של ההומניזם של נמרוד היתה בבל, ופיזור האומות היה פיצוץ של האוניברסליזם של בבל... העמים בסופו של דבר תמיד הצמיחו את ערכי האדם, וישראל- תפקידו לאחדם.

הגולה היתה פיצוץ. ישראל הלך לכל מקום וכשהוא חוזר למקומו, הוא מביא אתו את ערכי כל אחת מהאומות אצלן הוא התגורר. בגורלו של ישראל, ייתכן כי תפקידנו להחזיר איתנו את ערך הזהות הצרפתית, ובכל מקרה בנימה אישית, אני מרגיש באופן טבעי יותר את היותי צרפתי, מאז שאני ישראלי.

(...) כל האומות אצלן הלכנו, אהבנו אותן באמת. ההדדיות לא היתה כנה. במושג זה של "אחוה בלתי אפשרית", האחוה באה מאתנו; הבלתי אפשרי בא מהם. היו יוצאים מן הכלל וכל היוצאים מן הכלל נכבדים, אבל בכל פעם שמסכמים את היחסים בין הזהות של אומה כל שהיא עם הזהות הישראלית בגדול, האחוה הבלתי אפשרית היא היוצאת.

(...) הנצחת אירוע היא האות הליטורגית שהוא טרם הסתיים. אנו מנציחים את יציאת מצרים, מהסיבה שהיא עדיין לא הושלמה לחלוטין. כשהיא תושלם, נזכור אותה. כשהחירות שאנו מייחלים לה בזמננו אנו תצליח, אז נזכור שקרתה יציאת מצרים- וננציח את החירות שאנו מנסים להשיג כעת. דוגמא נוספת: אירוע חשוב, לידת אברהם. אין אנו מנציחים את לידתו של אברהם, למה? כי היא הושלמה, כי האירוע הופנם.

(...) בסופו של דבר, כל תנועה אוניברסלית שואפת להגיע להשלמת הערך שחסר לה. התברור הרומאיות ניסו להגיע להשלמתו של עיקרון אהבת האחר, כי היא חסרה להם. אם היה עלי לעשות טיפולוגיה של התביעה המשיחית הנוצרית, הייתי אומר שהיא משיחיות המותאמת לאנשים שערך האהבה היה חסר להם, הם ניסו אם כן לעשות גאולתם באמצעות העדפת הערך שהיה חסר להם, ערך האהבה- אני מדבר על רומא שהפכה נוצרית, עם המשכיה התרבותיים בכל ארצות המערב. האדם האסלאמי לעומתו הוא באופן טבעי איש החסד, מה שחסר לו הוא מידת הנוקשות. אז הוא בונה את דתו באמצעות מידת הנוקשות. ואני חושב שכך הדבר גם ביחס לכל הנסיונות האנושיים: האנשים מעמידים כערך עליון את הערך שחסר להם, מנסים להפנים אותו. וכאשר הפנמה זו מצליחה, יש השלמה של ערך.

ישראל, לעומתו, מנסה להשלים את כל הערכים בבת אחת. כל עוד לא הצלחנו להפנים את אחדות הערכים, הכישלון שורה, ועד ההצלחה האולטימטיבית, אנו הולכים מדחי אל דחי. אכן, מה שחסר לנו הוא עיקרון האחדות. לא לחינם האחדות היא ה-עיקרון של דתנו. כאשר ישראל יביא להתגשמות אחדות הערכים, אז הוא ישלים אותה עבור כלל האנושות.

(...) יוסף הוכרח להידמות למצרי כדי לעשות מלאכתו, ומה קרה לו? הוא הכיר את אחיו אך אחיו לא הכירוהו. צריך היה שנוכל להגיע למצב של הכרה הדדית וביחס גומלין. אני שואל את עצמי אם אפשר למצוא צורת זהות יהודית בצרפת, או בכל מקום אחר, בה העובדה של להיות יהודי לא תהיה נתונה לשאלה ובה לא נצטרך לשחק עם אסטרטגיות פוליטיות או סוציולוגיות כדי להעמיד פנים של יהודיים נגד הכול. אני חושב שאיננו יכולים באמת להיות יהודיים בתפוצות אלא בארץ שתסכים לקבל את העובדה שאנחנו קודם כל יהודים ורק באופן משני בני תרבות צרפתית. האם דבר זה כבר אפשרי? אין לי שמץ של מושג. האם זה אפשרי במחוזיות תיאורטית של צרפת? אינני יודע. כאן

⁴⁵ חידודים שהביא הרב יהודא אשכנזי במהלך הדיון שהתנהל לאחר השיעור.

נמצא הקושי, אך אני סבור שזה האופן היחיד שבו ניתן לעשות את מלאכתנו כאדם, לעשותה בתור יהודים. היום, מאוחר מדי: קיימת זהות ישראלית שמושכת את מבטי האומות אלינו.

(...) אני סבור שאין פיתרון ישראלי אלא לאלה שיחליטו להיות ישראלים, ושבכל מקרה זהו פיתרון הגיוני למי שבחרו בו. איננו הפיתרון היחיד, איננו יכול להיות היחיד, מכיוון שיש המון יהודים שלא יהיו ישראלים, שנמצאים בחוץ, שיש להם בעיות אחרות להביא לידי הצלחה.

(...) אינני מסוגל לראות, ואין זה רק מאז היום, דרך מילוט כל שהיא עבור הקהילה היהודית במערכות המשפט והפוליטיקה של הקהילה היהודית בצרפת, כי אם על ידי הגדרת המושג "צרפתי בן דת יהודית". אך איני מסוגל לראות עתיד בפיתרון מהסוג הזה, וגם לא הגיון, מהסיבה הפשוטה שהאסטרטגיה של לקיחת הלאומיות של קבוצה אנושית אחרת, ושהיתה האסטרטגיה שלנו מאז הסנהדרין של נפוליאון, לפיה הסתרנו את זהותנו ואמצנו בכנות את לאומיות הארצות בהן חיינו, תרבויותיהן ורעיונותיהן, אנו שמים לב עתה שעידן האסטרטגיה הזו תם...

(...) לדעתי, זהו כבוד גדול לתרבות הצרפתית שהשאלות האלה תוכלנה להישאל בצרפת ובצרפתית. זה כבוד גדול מאד לתרבות הצרפתית, את זה לחלוטין לא ניתן להכחיש... אך אותו הכבוד עצמו מבליט אופי שלילי: האם ילדינו יוכלו לסבול את האסטרטגיה שנקטנו בה, להיות מוטמעים לגמרי בתוך הזהות הצרפתית, וכפועל יוצא מכך לשאת את כל הבעיות המטרידות אותנו היום, ובד בבד לשמור נאמנות בלתי מתפשרת לזהותם היהודית? עד עתה, אותה נאמנות היתה נאמנות לזהות מן העבר, נאמנות לתקווה. עכשיו, הדברים השתנו: הזהות היהודית-אולי טועה היא בכך- האופן המסוים להיות אדם שהוא ישראלי, היא היא מדינת ישראל, שדרך אגב יש לה בעיות משלה עם העולם כולו.

(...) אם הזהות האנושית הפכה לערך, זה בזכות האומץ של האדם הראשון שידע תוך תנועה אחת להשתחרר מהווית הטבע ולייסד את הזהות האנושית, להתעלם מן הבורא כדי לבסס אוטונומיה אנושית. ביסוס האוטונומיה האנושית היה דבר טוב, אך לא צריך היה להתעלם מן הבורא, מכאן באו כל הכשלונות. מה שישאל רוצה, זה לממש את תכנית הבורא, לממש את כל הערכים ביחד. זהו עיקרון האחדות. ולזה, אף הומניזם לא מסוגל. כל הומניזם מימש ערך מסוים, וכאן נעוצה מהות כשלוננו.

יש לנו תפקוד זהותי לבצע בהיבט הזה של השלמה. יש לנו תמיד דרך ארוכה לעשות עם כל המהפכות, עד הזמן המדויק בו אנו מבחינים בכך שהגיע הזמן "להתנתק" כדי שנוכל לחזור למהפכה העצמית שלנו, זו שמובילה לאחדות הערכים.

(...) הרשו לי לפרש מדרש בדרך שלי: ביום הדין, כשיהיה צורך לערוך דין על האנושות בשלמותה, נבחין בכך שאפשר לשפוט רק עם אחד: עם ישראל, העם היחיד שקיבל על עצמו את התורה. אי אפשר לשפוט את שאר האומות כיוון שהן לא קבלוה. המולה אצל המלאכים. הם הולכים לשאול את הקב"ה: "מה צריך לעשות? אי אפשר לשפוט כי אם את ישראל?" ה' עונה: "שפוט מאוד: נשפוט את ישראל על פי התורה, ואת האומות נשפוט על פי היהודים".

מכתב למספר חברים נוצרים⁴⁶

תרגום: אביאל צרפתי

תגובת הנוצרים למה שההיסטוריונים קוראים כבר "מלחמת ששת הימים" בישראל, תהיה ללא ספק נושאו של פרק מיוחד בדברי הימים של המלחמה הזאת. תצוין שם, בתחילת הפרק, הכמות

⁴⁶ מאמר שפורסם ב-127\126 L'Arche, אוגוסט-ספטמבר 1967, עמודים 12-13.

הרבה של ביטויי גְּעוּת, סולידריות אפקטיבית והתחברות כנה שישראל והיהודים קבלו מפרוטסטנטים או מקתולים, בין אם אותם הביטויים מוכרים או לא.

הנוצרים לא הגיבו רק, על פי הנורמות ההומניסטיות הבסיסיות, לשערוריית ההשמדה הגדולה שאיימה על ישראל ועמו בפעם השנייה בתוך חיים של אדם אחד. הם השתתפו, בצורה האופיינית להם, בכינוס הנשמה הישראלית. הם ידעו שמתוך כל הנכרים שהיה להם את "האומץ החצוף" להצהיר שהם חברי היהודים, למרות בדידותם הפוליטית הכללית כמעט, עליהם היה לקחת חלק מיוחד, ובמקרים רבים, אף יחס מועדף.

בצורות שונות, אכן, הם העדיפו ללכת מעבר לשלב שלילי מובהק של חברות זהירה, שנולדה לרוב מהזעזוע שנגרם על ידי הטבח הנאצי ושהופיעה אצל הקתולים בצורה של הצהרת וותיקן II על היהודים⁴⁷. מבלי לבקש "סיבות" תאולוגיות, אך עם אומץ רוחני שלא ניתן להתעלם ממנו, בתוך עצמם, הם התחייבו להחדיר את תפיסת הישועה שלהם בתוך העיקרון עצמו של קיום קהילת היהודים, כלומר ישראל, בעיקר בצורה של המדינה. הם עשו זאת בתרומה של דם וכסף- הם עשו זאת בתפילה ובהכנעה-, הם עשו זאת גם בהשתתפות בלחץ, בכך שהתפללו וצמו עם היהודים באותו הזמן. אמנם הם ידעו עד כמה מעטים הם המשקל ואף החשיבות המורלית שהשתתפות כזאת יכולה להשפיע על השתלשלות האירועים המציאותיים ועל תוצאותיהם. העיקר היה כבר חתום, לטוב ולמוטב. לזמן האירוע אין בהכרח אותו הקצב של החזרה בתשובה או של האהבה. דברים כאלה אכן לא יוכלו להישכח.

ואז, תצוין מצד שני המבוכה שחוותה הנצרות בכללה- המוגדרת כישות דתית המחכה לישועת המשיח- לפני השתיקה האשמה של ההיררכיות, והאופי המחושב של הצהרותיהן שבאו באיחור או אף לאחר הזמן. אמנם יש לציין את הצהרותיהם של הכומר ווסטפל והאב ריקה כיוצאות מן הכלל מבורכות ביחס לשתיקות ולחישובים האלה. גם את זה לא נוכל לשכוח. אך דבריי מופנים לעניין אחר.

במצב הנוכחי, העולם הרוחני של הנוצרי, לא משנה לאיזה זרם הוא משתייך, יוצר הרכב ייחודי, מוצדק מעצם הקוהרנטיות שלו, שאליו היהודי שאנכי מוצא את עצמו זר, כמובן. אך מכיוון שבהודאת עצמה, בין אם בליטורגיה שלה או בתיאולוגיה שלה הנצרות טוענת זכות להשתתף בקדושת ישראל, יש צורך לקבוע מספר גבולות, כתוצאה ממה שקרה. זאת הסיבה לכך שאני רואה כתפקידי להעיר כמה הערות אישיות לחלוטין לחבריי הנוצרים, במיוחד למי מהם שקורא את העיתון "Le Monde".

העיתון "Le Monde" פרסם בשבועות האחרונים הצהרות רבות של דמויות דתיות נוצריות, שהמוטיבציה הנלהבת שלהן היתה מעורבת בטענות שנראות כתיאולוגיות. מה שאני רוצה לסמן קודם כול הוא הטענה לפיה רק היסודות הנוצריים משמשים כאמות מידה באופן מובן מאילו, בעסק בו גורל היהדות וההיסטוריה שלה הוא המוטל על הכף. היהודים אינם יכולים להרשות שיקרינו על מציאותם ההיסטורית קטגוריות תיאולוגיות הזרות לו וחמור מכך, שיוסדו בעוינות מוצהרת לנקודת מבטם ביחס להתגלות המקראית. לעסוק במציאות היהודית הנוכחית מבלי לקבל את נקודת המבט היהודית על היהדות בכבוד, זה היום- מצד הנוצרים- לא רק טעם רע, אלא חטא ממש. וזה סוג ההתנהגות ששמנו לב אליו בטקסטים החתומים על ידי האב קונגר, האב דניאלו והאב האייק. לאחרונה, זהו גם המקרה של "הדעה החופשית" על ירושלים, שפורסמה בעיתון "Le Monde" בתאריך הארבעה באוגוסט, והחתומה על ידי האב גוטייה.

הטקסט הזה, אשר נכתב על ידי כומר שחי בישראל בגלל סיבות אישיות משלו ושפונה ישירות מנוצרי לנוצרי- כאילו שהמושאים העיקריים שאליהם נוגע הדבר אינם חלק מן הדיון- מציג לכאורה מקרה טיפוסי של מבוכה מצד המאמין הנוצרי החושש מלגלות את ההתפרצות הפתאומית של חזון

⁴⁷ הערת מתרגם: הכוונה לנוסטרה אטאטה "Nostra Aetate", ה"הצהרה בדבר יחס הכנסייה לדתות הלא-נוצריות", שנקראה על ידי האפיפיור פאולוס השישי ב-28 באוקטובר 1965, ואשר בסעיף הרביעי שלה מופיעה פסקה על כך שהכנסייה מתנגדת לשנאות ולרדיפות האנטישמיות.

אחרית הימים של נביאי ישראל בתוך ההיסטוריה הארצית של החברה הישראלית. והרי, במצב הנוכחי, אף אחד לא מבקש זאת! דינו אם היו שמים לב למשמעות הייחודית של האירוע שבעקבותיו ירושלים חוזרת להיות יהודיה אלף ותשע מאות שנה אחרי הכיבוש הרומי, ואם היו מכבדים אותה בכבוד הבסיסי שראוי לכומר המאמין בהתגלות התורה שיתן לה. להפך, מנסים בכל דרך להוכיח בזה, פעם נוספת, שמוכרחים לשלול מהיהודים את הזכות להיות עצמאיים.

תשאול חוזר יסודי

בעצם, יהודים מאמינים רבים המעודכנים פחות או יותר בבעיות התקופה של התיאולוגיה הנוצרית כמשמעה לא מצליחים להימנע מלהרגיש כמין רחמים מול המבוכה הזאת. היום אכן, מצב הדוקטרינה הנוצרית כלפי העובדה "ישראל" אינה רק לא נעימה כפי שתמיד היתה. האירועים המתרחשים בהיסטוריה היהודים מאז סוף המאה הקודמת⁴⁸ מוצקים מדי כדי שיהיה ניתן להסתיר עוד את מהות הבעיה. באמת, לא מדובר בפחות מחשש מפני תשאול חוזר של יסודות האמונה הנוצרית ביחס למקרה היהודי, וזאת בתנאים הגרועים ביותר שההיסטוריה יכלה להציב. אף אחד לא מעלה על דעתו להסתיר את העובדה שמתרחשת כאן עבור הנצרות דרמה עמוקה. הנוצרים כבר חשו בו בטרם עת. וחיוני שהם יידעו שהיהודים מודעים לכך לחלוטין.

בעצם, בשתי הזדמנויות במהלך אותו הדור, הנצרות נדרשת לגלות את "קיומו" של העם היהודי בצורה אחרת מבתור עד-נגד למה שהיא מאמינה כאמת. בשתי הזדמנויות, בטבחים של התקופה הנאצית ובתחיית מדינה יהודית שמתרחשת מול עיניה, היא חוששת מלגלות את ההתלכדות המובנת מאליה בין הזהות של עם היהודים לבין זו של ישראל של התנ"ך. והנה זה קורה לה בדיוק בזמן בו היא נאלצת להצהיר על סיום העידן הקונסטנטיני ועל הדחיפות להתחדש על ידי הסכמות של התנ"ך העברי. זה בזמן הזה שהיא שמה לב למידת אחריותה בנוגע למה שהיה האנטי-יהדות שלה. ובאותו הרגע מופיעה לה חברה של ישראל, בה לראשונה מאז לידת הנצרות, נרקמת מציאות של חיים חברתיים הנשענים על התבנית התורנית, בעברית, ובצורה של יהדות! מובן אז למה מספר כמרים כמעט מאבדים את עשתונותיהם.

להודות שזה אכן ישראל... שהוא מדינת ישראל

בעיות רבות שמהותן "מוניציפאליות" לחלוטין, מוגדלות באופן מוגזם ובכוונת זדון, וזאת למרות הכוונה הטובה ותום הלב המסנוור של הרשות הישראלית. כאילו די היה להסתיר את הדחיפות של השאלה היסודית הזאת שעניינה להודות סוף-סוף שישראל הוא ישראל.

האמת היא שהקטגוריות התיאולוגיות של הנצרות מתגלות כלא-מסוגלות לזהות, בלי מבוכה גדולה, את המציאות המהותית של העובדה היהודית ואת הקוהרנטיות שלה עצמה. לא משנה מה מחיר ההודאה, היא מהווה צעד מקדים חיוני להכרה הדדית בכבוד של כל אחת מהן. הגיע הזמן בו כנסיית רומא במיוחד, תואיל להבין שהיא לא יכולה עוד להתייחס לעצמה בד בבד כגלות של עם ישראל העתיק וכיריבה של ישראל הנוכחי.

באשר אלינו, אין אנו סבורים שההיסטוריה של אלפיים שנות נצרות צריכה להיות נטולת משמעות רק משום שתקוות היהודים התממשה.

⁴⁸ הערת מתרגם: הכוונה לסוף המאה ה-19 כמובן.

קדושת אבל מול קדושה טבעית – ירושלים במשנתו של הרב קוק

גרסה 1

תרגום: אריק חלמיש

במאמר שהתפרסם ב-1913, דן הרב קוק בירושלים כסמל עכשווי לאחדות העם. בזמנו של הרב, לא ניתן היה להבחין בבעיות המעשיות הנובעות, במישור הסוציולוגי, מקיבוץ "שבטי ישראל" בהשאלה מהמונח המקראי. בעצם, לא קיימת יותר, לכאורה, זיקה שבטית. זיקה זו פסקה, בגלות השנייה (גלות מצרים הייתה הראשונה וגלות בבל השנייה) בעקבות חורבן בית ראשון. ובכל זאת קיימת בזמננו תופעה מקבילה: הקהילות, העדות, אשר מתקבצות אחרי אלפיים שנות גלות, ממאות רבות של נופים אנושיים ותרבותיים שונים תכלית השינוי ומנסות, בתוך כור החיתוך, שמהווה את מהות החברה הישראלית, לבנות מחדש את אחדות האומה העברית. אתגר זה התכוון הרב קוק לתאר, במשנתו בכלל ובקשר לירושלים בפרט.

כלל גדול במסורת היהודית: האדם מסמן תמיד כאידאל, את הערך שיותר חסר לו, את הערך שחיוני ביותר לפי הכרתו, אך עדין אינו מופנם באישיותו. מסיבה זו הוא מסמן אותו כאידאל. אם מומש, אם מרמת האמת הערך עובר למציאות, הוא חדל להיות אידאל ונהיה ממשי, מופנם במכלול האישיות. באשר לישראל, ברור שהאידאל הינו האחדות.⁴⁹ זו אחדות שצריכה להתממש. האל הפקיד בידי כל אופן של 'היות אדם',⁵⁰ כל אומה, ערך מיוחד, שהוא הינו תחום התמחותה הייחודי. באשר לערך האחדות, הוא בחר בעם היחיד שיכול לממשו. אמירה זו נראית פרדוקסלית משום שבמבט ראשון, נראה שישראל היא החברה המפולגת ביותר ויהיה עלינו לזהות את קווי השבר

⁴⁹ קטע המסביר את הקשר בין ערכים לזהות (la prole et lecrit ח"ב ב' 297 לפי תורת התלמוד והמקובלים, אנו יודעים שהאדם בוחר בדרך כלל, כאידאל את התכונה, המידה, שחסרות לו. האינטואיציה הזו, שונה מאד מהגישה של המחשבה המערבית. מבחינתה אנו נוטים לומר: 'אמור לי במה הנך מאמין ואומר לך מי אתה', אבל בעברית, חושבים זאת באופן אחר: 'אמור לי במה אתה מאמין ואומר לך את שעדין אינך, אבל מה שללא ספק, תהיה, כיון שאתה רגיש לכך'. עיקרון זה, עוזר לנו להבין את כל המסורות. הנצרות לדוגמה, שדוגלת באידאל החסד, או האסלאם הדוגל במוסר הקפדני, מידת הדין. בעיקר זה עוזר לנו להבין את המסורת של ישראל שבשבילה האידאל הוא האחדות. אין להכחיש, שלמעשה, החברה היהודית – וזה נכון גם לחברה הישראלית חוץ ממצב של סכנה - , יותר מכל האחרות, נושאת בקרבה, כאילו בתור ייעוד, את מירב הסיכונים לפילוג. אנחנו מאד מפולגים" על הבסיס הקבלי של רעיון זה שהאדם מסמן את הערך החסר לו כאידאל דן מניטו בשיעור על שערי אורה: "כי הכלי הוא נברא יש מאין. כי לא היה כלי במשפיע, כי הכלי זה רצון לקבל. אבל באור אין כלי. לכן תוצאה של הצמצום זה גלוי של חידוש גמור - זה נקרא חידוש העולם - , חידוש גמור של דבר שלא היה: הכלי. לכן יש משמעות, יש מובן יש צד של מובן לביטוי 'יש מאין', בכלי. אבל המשמעות הקבלית זה יש באין!! זה לא כל כך פשוט: כשהאור הסתלק מן החלל הסתלק לגמרי, אבל לא לגמרי. בכל מדרגה של החלל מהמרכז לצדדים השאיר החלל - בכל מדרגה - מה שנקרא 'רשימו', רושם. רושם זה לא יש ולא אין. כשהקו חוזר ופוגש את הרשימו הוא בונה מהרשימו את הכלי. לכן צריך להבין כי שורש הכלי הוא יותר גבוה משורש האור. כי האור שחוזר הוא אור בצמצום. אבל הרושם הוא רושם של האור המוחלט. זה סוד מסתרי תורה."

[שאלה: מזה הגדרה של כלי ואור ביחס לכל מידה?] "זה ההיפך. זה נלמד כשנגיע לאותו נושא, האור מתלבש בכלי שבעצמו הוא בא מאיזה רושם של אור הפוך, אבל זה נושא אחר, פה הוא מדבר על המידות וכשישמעאל מתחיל את התיקון של הכלי שלו הוא בוחר דווקא באור ההפוך – האור של מידת הדין, ואותו דבר אצל עשו כשמתחיל לתקן את הכלי שהוא כולו דין אז הוא שואף לאור החסד."

⁵⁰ הזהות העברית היא זהות אוניברסלית במונח הבא: היא שמרה על כל הפוטנציאל שבזהות האנושית. היא עדיין בגדר של "אדם", כלשון רבי שמעון בר יוחאי בגמרא: "אתם קרויין אדם ואין אומות העולם קרויין אדם". מדוע אומות העולם אינן עוד בגדר של "אדם"? כי הן איבדו תכונה זו של האוניברסליות בעקבות הפיצול שחל בזהות האדמית בדור הפלגה. זהותן אינה אוניברסלית עוד. היא הפכה להיות פרטיקולרית - כל גוי לקח אחד חלקי שבעים מהזהות האנושית הקמאית, אחד חלקי שבעים ותו לא. אין כאן שום אמירה גזענית מצד רבי שמעון בר יוחאי, ח"ו. יש כאן תיאור של המצב של כל גוי אחרי האסון של הפלגה. מאז, הגויים בגדר של "האדם", כלומר כל גוי שייך למין הנקרא "אדם", אבל זהותו חסרה - חסרה את אותם ששים ותשעה חלקים הנמצאים אצל שאר הגויים. אין זה מוריד מאומה מכבודם, מחשיבותם. יש לכל גוי גניוס משלו, ייחודיות משלו שרק לו יש. יש לכל גוי חלק בכלכלה האלוקית. יש לכל גוי תרומה ייחודית בכלכלה האלוקית. התרומה הייחודית שלנו, "הפרטיקולריות" של עם ישראל היא האוניברסליות האמתית, המבוססת על ההבנה המדויקת של מושג האחדות.

הגדולים שהרב קוק סימן, כאשר הגדיר את ירושלים כעיר המסמלת את האחדות שיש להגשימה. אכן, כאשר תודעה רגישה לערך מסוים, גם אם היא חווה אותו כחסר לה, בטוח שתשיג ותממש אותו, בסופו של דבר. זה אינו מקרי, שמישהו מסוים, חש בחסר מסוים. אין זה מקרה אם כן, אם העם, אשר שם לעצמו כאידאל את ערך האחדות, מציג, עד הרגע האחרון לפני מימושו, חזות של החברה המפולגת ביותר (עלי אדמות). ניצבים כאן, זה בצד זה, שני קבועים של פיקחון ותקווה.

במאמרו "ירושלים", הרב קוק מציב במרכז, את אחד מהעקרונות הגדולים בתלמוד, המגדיר את שלושת הממדים של זהות ישראל: עם ישראל, ארץ ישראל, תורת ישראל. רק האחדות המוחלטת של שלשת אלו בכוחה להוות את הזהות האותנטית של ישראל. אך, לפי הרב קוק, זו סגולתה של ירושלים, שבכוחה לאפשר את האיחוד של שלושת הממדים הללו. כל עוד אינם מאוחדים הם יכולים, וודאי, לייצג שלשה אופנים שונים להיות יהודי. אולם, הדגשה מוקצנת של ההבדל ביניהם, תוך ניתוק אחד מהאחרים – וזו אכן סכנה מוחשית – עלולה להביא לעימות ביניהם. כל ממד מנותק נהיה קריקטורה של עצמו וגם אם בשורש, הם דבר אחד בלבד, במציאות ההיסטורית, ניתוק זה גורם להופעה של דרכי חיים יהודיים שונים, אותנטיים במצב של אחדות, אך במצב של העדר אחדות ואף עוינות, הפירוד עצמו מגלה, שאבדו את האותנטיות.

ירושלים היא אכן זו שאפשרה את מימוש האחדות של שלושת הממדים הללו. המקור הראשון נמצא במזמור מספר תהילים הנקרא בשלשת הרגלים: "ירושלים הבנויה כעיר שחבורה לה יחדיו". אכן, ברגלים, אחדות השבטים הוגשמה, "ששם עלו שבטי יה", דרך מצוות הראיה - לראות ולהראות, החובה של כל אחד ואחד, לראות את האחר ולהיראות על ידו.

ניתוח סוציולוגי, ולו שטחי, של בעיית האחדות, בחברה בת זמננו, מראה שלאחדות יש ערך, כאשר מתבוננים בחברה באופן גלובלי, כלומר ברמה הלאומית. גורמי הפילוג, הפיצולים, לעומת זאת, פועלים יותר ברמת הקהילה, באספקט הרוחני.

בני האדם מאוחדים כחברה, סביב אינטרסים משותפים וקהילות, סביב אידאלים.

בחברה הצרפתית לדוגמה קיימת אחדות לאומית, עם מטרות נאצלות. לעומת זאת, הקהילות הצרפתיות, המשפחות הרוחניות של צרפת, לא רק שמפולגות ומפוצלות, אלא שרויות במתח וקונפליקט.

החברה הישראלית, לעומת זאת, שונה בתכלית. היא שמרה על המתאר המסורתי של כל החברות בעת העתיקה: אם האחדות ברמה הרוחנית, מתממשת סביב אידאות, בקהילות, הפילוג מופיע דווקא ברמה הלאומית, בין שבטים שונים. כל שבט משבטי ישראל, יכול למעשה ליצור, באופן נפרד, עם ישראל בפני עצמו⁵¹.

התפוצה הכלל אנושית, האנושות המפוזרת, היא הגורם להבדלים בין שבטים בישראל. כבר בתקופת התנ"ך, הגיוון בזהות השבטים, מקורו בתפוצה שמשם יצא ישראל, כדי לבנות את האומה. קריאה קשובה של סיפור גלות יעקב אצל לבן - המודל הראשון של סיפור הגלויות – מראה בעליל שבני יעקב, מייסדי השבטים, נולדו בגלות, חוץ מבנימין שהורתו בגלות ולידתו בדרך חזרה לארץ ישראל.

בימינו, מה שמבדיל בין העדות, הקהילות, בדומה למה שהבדיל בין השבטים, בתקופת המקרא, וגורם לפילוג בקרב החברה הישראלית, נובע מהמאפיינים השונים של האומות שביניהן נפוץ ישראל בגלות. באופן מדויק יותר ועל פי הלך חשיבה מקראי מובהק: הפילוג בישראל, נובע מתפוצת

⁵¹ פירוש רש"י דברים לג ג: ד"ה אף חובב עמים: גם חיבה יתירה חיבב את השבטים. כל אחד ואחד (מן השבטים) קרוי "עם" שהרי בנימין לבדו היה עתיד להיולד, כשאמר הקדוש-ברוך-הוא ליעקב (בראשית ל"ה, י"א) "גוי וקהל גויים יהיה ממך"

האומות. אין זה נכון להניח שהמצב הטבעי של ישראל הוא בתפוצה, והקיבוץ לארצו, באחדות, הוא היוצא מהכלל. על פי הסיפור המקראי, האמת בדיוק הפוכה: אחר המבול, כשהיסטורית האומות החלה, התורה מתארת קודם כל את הפיזור של האומות, עוד כשהאומה הישראלית טרם הייתה. האומות הן תוצאת התנפצותה לרסיסים של האחדות האנושית כפי שמתוארת בתום סיפור מגדל בבל. רעיון הפזורה, מוגדר על פי הסיפור המקראי, כמצב טבעי של הקיום כאומות, גויים ולא כמצבו הטבעי של ישראל. הפזורה של ישראל, שנהיו העם היהודי, מאז חורבן ירושלים בידי רומי, הינה פזורה משנית, כמין שתל, על גבי פזורת האומות. רק לאחר שבעים האומות המקוריות התהוו מניפוץ האחדות האנושית, הופיעה האומה הישראלית דרך האבות, אברהם יצחק ויעקב. זוהי אומה המושתלת על תפוצת האומות תוך כדי שהיא נושאת בחובה את התקווה המשיחית של נביאי התנ"ך, לאחד את האופן הזה של 'היות אדם', שנפוץ בין אופנים אחרים של 'היות אדם', הנקראים גויים, אומות. לכן, כאשר השבטים מתאחדים, הם מביאים אתם בחזרה, את יסוד הפילוג שסגלו מפזורת האנושות האוניברסלית.

הרעיון הרוחני של טקס הראיה, בשלושת הרגלים, לראות ולהיראות, הוא זה של התאחדות מתמדת. ללא המאמץ הבלתי פוסק לאחדות, מהותו של טקס הראיה, הפילוג הבין שבטי היה מעמיק, תוך סיכון ליצור, לא רק שניים עשר שבטים המרכיבים אומה אחת, אלא שנים עשר עמי ישראל שונים. לכן, מדגיש הרב קוק, שכאשר מדברים על ירושלים אנו מדברים בזהות של ישראל. יש קונצנזוס ביחס לירושלים, להביט מעבר למה שמפלט, בחתירה לממש את האחדות המאפיינת את ישראל. הפילוג שמחלק את שבטי ישראל, בין אם אידאולוגי, רוחני, אינטלקטואלי, פוליטי ופולקלוריסטי, יכול כשלעצמו להיות מקור להעשרה הדדית, כשמתייחסים אליו מתוך עקרון של אחדות. זהו פילוג שאינו נובע מהזהות הישראלית, אלא משקף את זהות האומות, כאשר המפעל המשיחי, הריונה של אחדות האומות, הוטל על ישראל. רק דרך ירושלים ניתן להתייחס לקדושה המיוחדת לזהות ישראל. מכאן ההסכמה בין כל היהודים ובאמצעותם, של כל האנושות, על קדושתה המיוחדת של ירושלים, כיון שהיא מעבר להבדלים בין השבטים, שמשקפים בתוכם ההבדלים בין האומות, שהותירו את חותמן על זהות ישראל באלפים שנות מסעו בגלות. לביטוי של תפוצת האומות, בעם ישראל, יש צד חיובי. התקווה לאיחוד משיחי. אבל, כל עוד אינה ממומשת, הפילוגים מציגים צד שלילי מובהק, שממחיש, כתמונת תשליל, את האחדות שאליה קוראת ירושלים.

שלושת הכוחות

הרב קוק מתאר שלשה כוחות שמימשו את אחדותה של ירושלים בתקופת התנ"ך: בראשית, הקדושה והגבורה וכאשר שתייהן פעלו במשותף, התגלה הכוח הנבואי.

הקדושה, לפי התורה, היא האחדות של כל הערכים. לכל עם, תרבות, מסורת, כל שיטה, כל דת, משימה היסטורית, להבליט באופן ייחודי, ערך מסוים, כזה או אחר. המקרה של היהדות שונה. האידיאל כאן הוא אחדות הערכים.⁵² מורי יעקב גורדין, ציטט את הרב בן אמוזג, שכתב בספר ישראל והאנושות: "כל אומה כל מסורת מהווה פנינה אחת. אבל ישראל הם החוט של המחרוזת". למעשה כל תרבות היא פנינה אחת, ייעוד שמאפשר לה להבליט, ערך מסוים ולממש אותו. אידיאל האחדות של ישראל הינו מקרה מיוחד.

הרב קוק כותב, שמאז תחילת הגלות, מזה אלפיים שנה, נפרדו הקדושה והגבורה. הן היו מאוחדות בירושלים. משנפרדו בגלות, נחלשו, כל אחת כשלעצמה: הקדושה נסתרת, והגבורה, בהעלם.

⁵² מהרב חן חלמיש:

הרב קוק ואחריו הרצי"ה הדגישו כי הדימוי של הכוזרי את עם ישראל באומות כלב באברים, שבעוד לכל אבר יש תפקיד יחודי באורגניות הפיזית, תפקידו הייחודי של הלב הוא לדאוג שכל האברים יוכלו לבצע את תפקידם. אם כן תפקידו הפרטי של הלב הוא הכלליות. במילים אחרות אמר הרצי"ה כי הלאומיות הישראלית היא "לאומיות אוניברסלית..."

האות לבניינה המחודש של ירושלים הוא הברית המתחדשת, בין הגבורה לקדושה. הסתכלות רעננה, תאפשר לנו למצוא הסבר, פשוט יותר, לתוהו של האירועים, במציאות הישראלית העכשווית. זו מציאות ששולט בה עדין הניגוד בין הקדושה לגבורה, שמעוגנות, שתיהן בירושלים, וכל עוד אינם מאוחדות – שרויות בעימות.

שתי קדושות

הרב קוק מסביר בספרו אורות,⁵³ שקיימים שני סוגי קדושה:

אחד שקיומו אפשרי רק בניגוד למציאות הטבע, והשני שנובע מאחדות הבריה. המסורת היהודית ייחודית במונותאיזם הקיצוני שלה, כשסביבה תפיסות אחרות, פרי הדואליות, שלא יכלו להודות, לחשוב ולחיות את האחדות המוחלטת בין האמת למציאות. להגיד בעברית שהאל אחד, זה בעיקר לאשר, שהאל שנתן את האמת הוא הינו האל שברא את המציאות. בהתאם לחוויה אנושית רגילה, אמת ומציאות פרודות באופן קיצוני. מהות המסורת היוונית נשענת, על הביטחון שמפגש בן אמת למציאות אינו אפשרי. כאן מצוי דווקא הגרעין הקשה של המסר של התורה. הקדושה האותנטית מתאחדת עם הטבע, ואינה מתנגדת לו. בשלב הראשון, שהוא בערך בפני עצמו, הקדושה אינה משתמרת, אלא כמנותקת מהטבע, ובניגוד לו. אבל, מלמד הרב קוק, בדרגה יותר עמוקה ונעלה, יש קדושה, חפה מעימות בין הנטיות הטבעיות לאמת. אבדנו את הקדושה הטבעית יחד עם הטבע העברי שלנו, משנהיינו ליהודים גלותיים. בלימוד הממושך של אלפים שנות גלות, ידענו קדושה אחרת, תקפה, רק כנגד המציאות של העולם. משך כל הזמן הזה, הזהות היהודית, בניגוד לעברית, התרגלה לחוות את הקדושה רק מתוך התכחשות. לממשותו של העולם שמבחוץ. כל מה שהיה קשור לנוף החיצוני יוחס לגויים. וקדושה זו, אומר הרב קוק, הייתה קדושה מוחלשת, מצומצמת. וזה לא במקרה שביטוייה הם ביטויי אבלות. רק בארץ ישראל ניתן לאחד בן הארציות של העולם, לבין ערכי הקדושה. רק בישראל, זה נהיה אפשרי, לנטוש את מחוזות האבל, שם הטבע והקדושה שרויים באבל, למצוא מחדש את האיחוד בין הקדושה לגבורה.

וזה מה שמוביל לנבואה. למעשה, משך אלפיים שנות גלות, חווית הנבואה המקראית, נבואה שניתנת מהאל לאדם, הסתיימה ואבדה. בחינה של הספרות המגוונת ולעיתים אף מבריקה, של המחשבה היהודית בת זמנינו, מגלה נטייה מסוימת למסמס את האופי המיוחד של הנבואה. במחשבת זמנינו, רק הרב קוק מבטא את צמד המילים: הנבואה האלוהית ובכך נותן תוקף למעמד הייחודי, של הנבואה העברית בתור דבר האל לאדם, ולא דבר האדם לאל. בספרות הזו, של מחשבת היהדות בת זמנינו, קיימת נטייה לספח את תוכן החכמה הרבנית, ובמיוחד את הנבואה העברית לבעייתיות הפילוסופיות. אמנם, הן מובחנות באופן מהותי: כאשר הנביא מדבר, זהו דבר האל לאדם. כאשר הפילוסוף מדבר זה מה שהאדם חושב על האל. ברור שנוצר כאן סיפוח - ואף אולי הונאה - של תוכן ההתגלות האלוהית שנמסרה כהתגלות, והוכרה ואובחנה בתור שכזו על ידי כל האנושות.

⁵³ הרב חן חלמיש:

אורות התחיה / כח

הקדושה שבטבע היא קדושת ארץ-ישראל, והשכינה שנירדה בגלות עם ישראל הוא הכשרון להעמיד קדושה בניגוד לטבע. אבל הקדושה הלוחמת נגד הטבע אינה קדושה שלמה, צריכה היא להיות בלועה בתמציתה-העליונה בקדושה העליונה, שהיא הקדושה שבטבע עצמה, שהוא יסוד תקון עולם פלו ובסומו הגמור, והקדושה שבגולה יחבר אל קדוש הארץ, ו"עתידין בתי-פנסיות ובתי-מדרשות שבבבל שיקבעו בארץ-ישראל". כשבאים להשפלה עליונה זו של הקדושה-השלמה שבטבע, הכוללת בקרבה גם בן את הקדושה שלמעלה מן הטבע והמתנגדת אל הטבע, אז המלחמה חודלת לגמרי, מדת הדין מתבסמת, והכל נוטה כלפי חסד. כל הכחות שבאדם הפרטי נראים בעדינותם המרוקמת, כפי מה שהם בטבע, והרי הם קדושים ומקשרים לעלוי היותר עליון, והאור שלמעלה מן הטבע עומד אצור בהם לעת הצר, והאדם חש בקרבו חפץ של נעם-קדושה, ו"ימד עצמו פאלו קדוש שרוי בתוך מעיו, שפאמר: בקרבך קדושי".

מירושלים ובירושלים מתקדמים יחדיו שלשת הכוחות. לצד הנבואה והגבורה, הקדושה מעידה על אחדות בין הבורא לבין מי שגילה את ערכי המוסר, הרוח והדת. כל עוד שהבחינה של המשמעויות של המונותאיזם העברי לא תמוצה עד תום, לא נבין את מה שנקרא קדושת העברים, הזרה לגמרי לקדושה שאנו מכירים, שזקוקה לאבל כדי להיקרא קדושה. ומהו האבל אם לא הגלות? בגלות הנפש באבל כיון שבאבל הנפש בגלות. מהאבל הזה ירושלים מוציאה אותנו.

קדושת אבל מול קדושה טבעית – ירושלים במשנתו של הרב קוק (גרסת תרגום נוספת)

גרסה 2

תרגום: ברוך ליאור

ירושלים במשנתו של הרב קוק

(הרב יהודא ליאון אשכנזי- מניטו זצ"ל)

במאמר שפורסם ב 1915, כותב הרב קוק על המשמעות הראויה של ירושלים, בהתייחס לעניין אחדות האומה⁵⁴. בזמן כתיבת המאמר, טרם צצו הבעיות הסוציולוגיות הקונקרטיות של קיבוץ הגלויות, או כפי שראוי לכנותן במשמעותן התנ"כית, "קיבוץ שבטי ישראל". למעשה, לא קיים יותר ייחוס על-פי שבטים, ולכאורה זהו המצב מאז ימי גלות בית ראשון שהיא הגלות השנייה (בהיותה של גלות מצרים הגלות הראשונה). ובכל זאת, בעת החדשה, קיים משהו דומה: הקהילות, או ה"עדות" היוצרות אחרי אלפיים שנה פסיפס אנושי ותרבותי, בעל מאות גוונים שונים בתכלית, ומנסות לבנות מחדש את אחדות האומה העברית, בתוך כור ההיתוך של החברה הישראלית. זהו האתגר שהרב קוק הציב לעצמו, במשנתו באופן כללי, ובמיוחד במה שקשור לירושלים.

כלל גדול מסור בדינו, שלעולם אדם מייעד לעצמו כאידיאל ערך שחסר לו, כלומר הערך החשוב לו ביותר מבחינת התודעה ושטרם הפך לחלק ממכלול הווייתו, ועל כן הוא מוגדר בתור אידיאל; כשערך זה הופך להיות מציאות, כשהוא מגיע להגשמה אמיתית, הוא חדל להיות אידיאל, וממשיך להתקיים בתור חלק מן הריאליה. בכל הקשור לעם ישראל, ברור כי האחדות היא האידיאל, ועל כן עדיין היא מצפה להגשמתה. ה' ייעד לכל אומה ואומה – כדרך ביטוי של האנושיות – ערך ספציפי שהוא-הוא תחום התמחותה המדויק; לביטוי ערך האחדות בחר ה' באומה היחידה היכולה להגשימה. יש כאן פרדוקס גדול, שהרי לכאורה, ישראל היא מן החברות המפולגות ביותר; לכן עלינו לזהות מהם קווי השבר, שהרב קוק מתייחס אליהם במאמרו על ירושלים, העיר המסמלת אחדות מתהווה, אחדות שיכולה לבוא לעולם רק במקום מאוד מוגדר ומתוחם. כאשר התודעה מבליטה ערך מסוים, תוך כדי כך שבשלב המוקדם היא מרגישה בחסרונו, ברור שבסוף הדרך היא תשיג אותו ותשלים אותו במלואו. לא כל בעל תודעה חי בתחושה של חסר, ועל כן לא מקרה הוא שהאומה הרואה באחדות את האידיאל שלה, מופיעה לכאורה כחברה מפולגת עד אין קץ. עלינו לבחון זאת בדעה צלולה, מהולה בתקווה לעתיד.

במאמרו "ירושלים", הרב קוק מבליט יסוד מוסד המציין את שלושת המימדים של הזהות הישראלית: תורת ישראל, ארץ ישראל, עם ישראל. רק אחדותן המוחלטת של האומה, הארץ והתורה מאשרת את האותנטיות של אחדות ישראל.

לדעת הרב קוק, דווקא בירושלים מתקיימת הסגולה לאיחודם של שלושת המימדים האלה. כל עוד אינם מאוחדים, הרי שיש כאן שלושה נתיבים נפרדים לקיום היהודי. ואם הם באמת מופרדים ונפרדים זה מזה, רבה הסכנה שהם ילחמו האחד בזולתו, משום שבמאמץ להגדיר לעצמו זהות אוטונומית הנפרדת באופן מלאכותי מן האחרים, כל אחד מהם מצייר ציור קריקטורי של האחר.

⁵⁴ הכוונה למאמר "ירושלים" שפורסם בשנת תרע"ד, בכתב העת "העולם" ומופיע ב"מאמרי ראיי"ה- ח"ב"

למרות שבשורשם, שלושתם מהות אחת, כשהם מתפרדים זה מזה הם אינם רק נלחמים האחד בשני, אלא אף מגלים את חוסר האותנטיות שלהם-עצמם.

הרב מדגיש כי ירושלים היא המאפשרת את התאחדותם של שלושת הגורמים האלה. ראשית, בהסתמך על מזמור קכ"ב בתהילים (שלפי נוסח עדות המזרח הוא המזמור של שלושת הרגלים) : "ירושלים הבנויה כעיר שחברה לה יחדיו – העושה את כל ישראל חברים"; מדובר באחדותם של שבטי ישראל "ששם עלו שבטים, שבטי י-ה". ובאופן מעשי, אחדות השבטים באה לידי ביטוי קונקרטי במצוות הראיה, השייכת לשלושת הרגלים.

ניתוח סוציולוגי, ולו שטחי, של פנומן האחדות בחברות בנות זמננו, מראה בבירור כי האחדות באה לידי ביטוי ברמת החברה, דהיינו במישור הלאומי, בעוד גורמי המחלוקת והשינויים המהותיים המביאים עד לידי פילוג נמצאים ברמת הקהילות, דהיינו במישור הרוחני. בני האדם מתאחדים כחברה למען אינטרסים שונים, בעוד הם יוצרים קהילות לצורך מימוש אידיאלים.⁵⁵ יתכן שבימי קדם התופעות בחברות האנושיות כולן היו בדיוק הפוכות, ולמעשה, הדבר נראה כאילו החברה בישראל שמרה על מודל קדום של קיום חברה: דהיינו אחדות ברמת הקהילות, מסביב לאידיאלים, ברמה הרוחנית, בעוד ברמה הלאומית שורר הפילוג. זוהי בעיית השבטיות: למראית עין, כל שבט בישראל יכול להיות "עם ישראל לעצמו". עם ישראל מקבל תכונה ייחודית זו דווקא מן הפזורה האנושית. כבר בתנ"ך, השוני בהתנהלות השבטים נובע מן המציאות הגלותית שישראל יצא אליה, כדי לייסד אומה. עיון מדוקדק בסיפור גלותו של יעקב אצל לבן, שהיא בעצם אב-הטיפוס הראשון לגלויות כולן, מראה בעליל כי בני יעקב, מייסדי השבטים, נולדו בגלות, פרט לבנימין, שאף כי הורתו בגלות, נולד עם השיבה לארץ.

כך גם בזמננו, השוני בין העדות, המקביל לשוני בין השבטים בימי התנ"ך והמאפשר קיום חברה בעלת גוונים וכיוונים מרובים, נעוץ בשוני בין האומות אליהן גלה והתפזר ישראל; אם לדייק, ובמונחים תנ"כיים, מפיזור האומות. תהיה זו טעות לטעון כי מצב הפזורה של ישראל הוא מצבו הטבעי, בעוד איחודו בארצו הוא היוצא מן הכלל. לפי המסופר בתנ"ך, המציאות בדיוק הפוכה: כאשר התורה מתארת את תחילתה המחודשת של האנושות לאחר המבול, היא מתחילה בסיפור התפלגות האומות, כאשר כמובן טרם נוצרה האומה הישראלית. האחדות האנושית האוניברסאלית מתפוצצת לרסיסים, ונוצרות אומות. כפועל יוצא, מושג הפזורה מציין את קיומן הטבעי של האומות, של ה"גויים", וכמובן לא של ישראל. הפזורה של עם ישראל, שברבות הימים הופך להיות העם היהודי, מאז חורבן ירושלים בידי רומי, היא פזורה משנית, שהושתלה בפזורת האומות. האומה הישראלית מופיעה רק לאחר היווסדן של שבעים האומות, שניתן לקרוא אותן "אומות היסוד", בימי אברהם, יצחק ויעקב; הנסיבות מביאות את השתלת האומה הישראלית בתוך הפיזור הכלל-אנושי ("האומות"), במגמה להגשים את התיקווה המשיחית של הנביאים, בניה מחודשת של הקיום האנושי, שהתרסק לרסיסים בין גילויי האנושות השונים, האומות, ה"גויים". מסיבה זו, כאשר השבטים מתאחדים, הם מביאים אתם שוני וגיוון, שמקורם באנושות האוניברסאלית המרוסקת. ללא קיומה של מצוות הראיה בשלושת הרגלים, כביטוי של עקרון רוחני של אחדות מחודשת לעד, השוני היה מתרחב והיתה קיימת סכנה שבמקום שנים-עשר שבטים המהווים אומה ישראלית אחת, יהיו לנו "שנים-עשר עם ישראל" שונים. ועל כן, מציין הרב קוק במאמרו, שכאשר מדברים על ירושלים, מדברים בזהות עם-ישראל, הנמצאת מעבר לכל השינויים וההבדלים שמקורם בתרבויות זרות. דיבור על ירושלים מציין קונסנזוס על כך שהיסוד המבדיל נעקף בחתירה למהות הייחודית של אחדות האומה הישראלית: מעבר לחילוקי הדעות, בין האידאולוגיים, או לעיתים הרוחניים, או אינטלקטואליים, פוליטיים, תרבותיים ואף פולקלוריסטיים. וזאת משום שכל המרכיבים המבדילים, שאמורים אפילו להיות בעצמם יסודות של הפריה והעשרה אם הם מחוברים ביניהם במרכיב מאחד, אינם במקור הזהות הישראלית; הם בבואה של זהות האומות השונות, כאשר המשימה המשיחית של עיבור היסוד המאחד הופקדה בידי עם ישראל. רק בדיבור על ירושלים נוגעים בקדושה המיוחדת של הזהות הישראלית. זהו מקור

⁵⁵ כאן עובר הרב אשכנזי ומדגים את דבריו מתוך המוכר בחברה הצרפתית.

הקונזנזוס של היהודים כולם, ובאמצעות היהודים של האנושות כולה, כי קדושתה המיוחדת נמצאת מעבר לשבטיות המפלגת. הפילוג בין השבטים הוא למעשה השתקפות של הפילוג בין האומות, בהתאם למה שהזהות היהודית הושפעה מהן במסעותיה בגלות. להשתקפות זו של התפלגות האנושות בתוך הזהות היהודית, יש צד חיובי: בה נעוץ תיקוות האיחוד לימות המשיח. אך, כל עוד זו לא התממשה, יש בה גם צד שלילי בתכלית: זהו הגורם המפלג, אשר כתמונת תשליל מחזק את מציאות האחדות, המסומלת בירושלים.

הרב קוק מציין כי על פי התנ"ך שלושה כוחות עיקריים פועלים בירושלים למימוש אחדותה: הקדושה, הגבורה, וכאשר שתיהן פועלות במשותף, אף הנבואה.

הקדושה, ע"פ התורה, היא איחוד כל הכוחות והערכים. ייעודם של כל אומה, כל מסורת, כל שיטה, ובמידה מסוימת אפילו כל דת, הוא להבליט באופן ספציפי מידה מסוימת, ערך מסוים. תורת ישראל שונה מכך: מגמתה אחדות המידות. יעקב גורדין ז"ל⁵⁶ ביסס מישנה זאת על יסוד דבריו של אליהו בן-אמוזג בספרו "ישראל והאנושות"⁵⁷: "לכל אומה יש פנינה משלה; ישראל היא החוט החורז את המחרוז כולה". אכן, לכל תרבות פנינה משלה, יעוד מיוחד המבליט ערך מסוים ומוגדר ומוביל להגשמתו. ישראל הוא היוצא מן הכלל, הוא מבליט את האחדות.

במאמרו, הרב מזכיר כי הגלות התחילה לפני כאלפיים שנה, ומאז קיים פיצול בין הקדושה לגבורה, שני כוחות שהולדתם המשותפת בירושלים, ולאחר מכן התפצלו ומתוך כך ירדו שניהם מגדולתם: זוהי תקופת הגלות של קדושה בהסתר וגבורה בהעלם. על כן, אומר הרב, ביניינה של ירושלים משמעו כריתה מחודשת של הברית בין הקדושה לגבורה. די לעבור על האירועים העכשוויים בראשי פרקים כדי להביא אותנו לקריאה מחודשת של המאורעות ההיסטוריים הנוכחיים בישראל, אף אם עדיין קיים עימות בין שתי מידות אלו, שמקורם בירושלים: קדושה מחד וגבורה מאידך.

ב"אורות", הרב קוק מסביר כי קיימים שני סוגי קדושה: "קדושה כנגד הטבע", שביטויה מנוגד לתופעות הטבעיות, ו"קדושה טבעית", שמשמעה איחוד כוחות הבריאה. ייחודה של מסורת ישראל-סבא הוא בתביעה רדיקלית למונותיאזם, כשמסביב השקפות עולם שהן פרי הדואליות. הדואליות הינה השקפת עולם שאינה יכולה לקבל, לחשוב ובודאי לא לחיות אחדות מוחלטת בין אמת למציאות. קבלת אחדות ה' בעולם פירושה הכרזה כי מי שהביא אמת לעולם הוא גם מי שברא את המציאות הטבעית. מנקודת מבט אנושית גרידא, אמת ומציאות הינם שני דברים שונים, נפרדים זה מזה, ולפי התפיסה היוונית העתיקה הם גם לא יפגשו לעולם. זהו עיקר העיקרים של תפיסת התורה: הקדושה המקורית מתאחדת עם הטבע, ואינה מתנגדת לו. בשלב ראשון, שאף הוא בעל ערך בפני עצמו, הקדושה באה לעולם בפרישה ממנו, ובהתנגדות לנטיה הטבעית. הרב מורה לנו שקיים מימד נוסף של קדושה, עמוקה יותר ונעלה יותר, קדושה שאינה מכירה במחלוקת שבין הנטייה הטבעית לנטיית האמת. הקדושה הטבעית, אומר הרב, אבדה כאשר איבדנו את המימד של הטבע העברי המקורי שלנו, והפכנו ליהודים בגלות. מאז יצאנו למסע לימודי בן אלפיים שנה של קדושה היכולה לבוא לעולם, רק מנגד למציאות העולם; פירושו של דבר, לעומת הזהות העברית המקורית, הזהות היהודית מכירה בעולם של קדושה רק מתוך סירוב, אי-השלמה עם מציאות העולם הסובב אותה. כל מה ששייך לתבנית הנוף שייך לגויים. ועל כן, אומר הרב, קדושה זו היא "קדושה של אבלות", ולא מקרי הוא שביטויה הם ביטויי אבלות. רק בארץ-ישראל ניתן לאחד מחדש את תבנית נוף העולם עם ערכי הקודש, לנטוש את נופי האבלות, אתרי הפירוד בין הקודש לטבע, ולאחד מחדש קדושה וגבורה.

⁵⁶ מורו של מניטו. פגש אותו בצרפת לאחר השואה. השפיע עליו רבות.

⁵⁷ אליהו בן-אמוזג, (1900 - 1823), יליד מוגדור שבמרוקו. רב, [מקובל](#), [פילוסוף](#) ו**פרשן המקרא**. חלק מחיבוריו תורגמו לעברית, נערכו והוצאו לאור על ידי הרב ד"ר [אליהו רחמים זייני](#).

וזה מוביל אותנו לנבואה, והרב מדגיש "הנבואה הא-לוהית". אכן באלפיים שנות גלות, אבדה לנו תופעת הנבואה כפי שהמקרא מציג לנו אותה, דבר ה' לאדם. סקירת היצירה הספרותית הענפה, ויש לומר המרשימה, של מחשבת ישראל בת-זמננו (וביחוד זו הנכתבת בצרפת) מגלה דילול האופי המיוחד של מה שהרב קורא "הנבואה הא-לוהית", הנבואה העברית הייחודית, שתוכנה הוא דבר ה' אל האדם ולא דבר האדם על ה'; יצירה ספרותית זו נוטה לספח את תכני החכמה הרבנית ובייחוד הנבואה העברית לדילמות הפילוסופיות. יש כאן שוני מהותי: כשהנביא מדבר הוא מביא את דבר ה' לאדם; כשהפילוסוף מדבר, הוא מביע את מחשבות האדם על ה'. ועל כן יש כאן מעין סיפוח רוחני (יתכן שאף צריך להשתמש בביטוי חריף יותר- הונאה), סיפוח אנושי של תכני ההתגלות הא-לוהית, המוכרת ומאובחנת בתור שכזו על-ידי האנושות כולה (ואפילו כאשר יהודים חדלים מלהאמין בה, הגויים מתמידים באמונה זו). הונאה זו לא תוכל להתקיים לעולם, וסופה שתיחשף.

בירושלים, ומירושלים, מתפתחים יחד שלושת המימדים האלה: כוח הקודש, המעיד על אחדות הבורא, המגלה לעולם את ערכי המוסר, הרוח והדת. כל עוד ההשלכות של משמעות המונותיאזם העברי טרם מוצו עד תומן, לא נדע מהי הקדושה העברית, קדושה שאין לה ולא כלום עם מושגי הקודש המדמה לעצמו שעליו ללבוש בגדי אבלות, על מנת שידעו שהוא קודש. ומהי אבלות זו? זאת הגלות! בגלות, הנשמה באבל, משום שבאבל הנשמה גולה. ומאבלות זו תוציאנו ירושלים בלבד.

● מאמר זה הוא תמצית הרצאה שניתנה בפריז ב מאי 1985, לקראת יום ירושלים תשמ"ה.

● המאמר התפרסם בצרפתית באתר "מכון מניטו" <http://www.manitou.org.il>

מושג הקדושה במחשבת הרב קוק⁵⁸

תרגום: ברוך ליאור

כתבי הרב קוק מצביעים על קיומם של חכמים המסוגלים כמוהו, בעת הזאת, לסכם במשנתם את המכלול רב-הערך של חכמת ישראל. סגנון כתיבתו יועד מלכתחילה להיות נגיש לכולם, מעבר לשוני הרב בשיטות, ובמינוחים המפרידים בין האסכולות הפילוסופיות, הרוחניות, הדתיות והפוליטיות; ברם, כתיבתו הירית-שירית יוצאת הדופן מקשה מאוד על מלאכה זו.

המרחק בין דברי הרב, כפי שהוא מסר אותם, לבין הדברים כפי שהם נמסרו על ידי התלמיד הוא גדול ביותר. היתה לי הזכות להיות אם לא תלמיד, לכל הפחות בין השומעים לא של הרב קוק בעצמו אלא של בנו, יורשו-תלמידו הנאמן ביותר, ועל כן אנסה, בכפי כוחי ובמידת יכולתי, לשמש כמעין דובר לדברים.

בראשית דברי, אסקור בקצרה את היקף מחשבתו, יצירתו ואישיותו של הרב קוק, במבט של תולדות מחשבת חכמי ישראל הגדולים, החל מתקופת התלמוד, המדרש, הקבלה וכמובן רבי יהודה הלוי והמהר"ל, אך בעיקר אנסה להגדיר את החידוש שבתורתו, לא בבחינת גילוי משמעות חדשה לדברים, אלא באופן המיוחד שהרב קוק מעניק למונח "קדושה".

במספר מובאות אתאר את התנאים המקדימים החיוניים לקדושה, לדידו של הרב, ועל בסיסן אנסה להתיר את הסבך שבין המקודש לקודש, בין המתקדש לקדושה עצמה.

בתורתו של רבי יהודה הלוי⁵⁹, המושג היסודי לנושא שבו אנו עוסקים הוא "העניין הא-לוקי". המשמעות המילולית בעברית למילה "עניין" היא בדרך כלל "נושא", במשמעות של נושא הלימוד, ומכאן גם נשוא המחשבה. אבל רבי יהודה הלוי מעניק למונח זה משמעות של פרויקט. ה"עניין הא-לוקי" הוא "הפרויקט הא-לוקי"; זו המשמעות שבאמצעותה ריה"ל מתאר את הייחוד ההיסטורי של עם ישראל, במסגרת הפרויקט הרחב של שושלות אנושיות שונות, החותרות לעולם מושלם, אותנטי, בעל פנים מחודשות; במילים אחרות: עולם מתקדש או עולם מקודש. יצירתו של רבי יהודה הלוי היא מאמץ להגדיר את זהותו של עם ישראל, השונה מזהויות של אומות אחרות, ביחסה לקדושה.

מה שרבי יהודה הלוי מכנה "א-לוקי", אנחנו מוצאים אצל המהר"ל⁶⁰, במונח "טבעי", לא במשמעות הפגנית של המושג⁶¹, אלא כתיאור האותנטי באמת של המציאות. שפתו של ריה"ל היא שפה תיאולוגית, משום שהוא מתמודד עם סביבה ותרבות בעלות שפה ואמונה תיאולוגיות. המהר"ל חי כבר את תקופת הרנסנס כשמבצבצת התרבות המודרנית המערבית, עת חילון השפה ומה שהשפה מתארת: האמיתות האלוהיות, כפי שהן נתפסו עד אז ללא בעיות בתרבות הנוצרית, מתחילות להיסדק.

עבור הרב קוק, "העניין הא-לוקי" של רבי יהודה הלוי, הפרויקט הא-לוקי, והחיפוש והחתיירה של המהר"ל לאותנטיות שביקום, חד הם: הקדושה. אין כאן התחכמות לשונית, תכסיס סמנטי, כי אם העמקה של המושג.

⁵⁸ תמליל הרצאה שניתנה ב 31 אוקטובר 1971 במסגרת כנס האינטלקטואלים היהודים דוברי צרפתית בנושא "היהודים בחברה החילונית", וראה אור בקובץ "L'Autre dans la conscience juive, le sacré et le couple" Paris, Presses Universitaires de France 1973 p 80-10. " ("האחר בתודעה היהודית, הקודש והזוגיות" – הוצאת המחקרים האקדמאיים בצרפת 1973).

⁵⁹ חי ופעל בספרד במאה ה 12.

⁶⁰ פראג, מאה 16.

⁶¹ הפאגניות ייחסה לכוחות טבע, למושגים מופשטים ואף לאידאות תכונות [אלוהיות](#) ועבדה אותם באמצעות [תפילה](#), הקרבת קורבנות וטקסים נוספים, במטרה להתחבר אליהם, לרצותם ולחזק את כוחם.

כמובן שלכל ניתוח מעין זה, קיימת הקדמה מתודולוגית: מדובר במהותו של עם ישראל. קיימת בעולם, בין בני-אנוש, זהות אחת, שאמנם יש קושי ולהגדירה במדויק - וזו מטרת כל החקירה של חכמתנו העצמית - זהותו של עם-ישראל; זהות זו אינו מושא של ⁶²credo, של הצהרה אמונית: אינו בני-אדם המאמינים בייחודו של ישראל, אנחנו ישראל, ומדובר כמובן בכל יחיד ויחיד בעם היהודי. זהות ישראל בתחילתה היתה עברית, ובהורשה לדורות הפכה לזהות יהודית; יתכן כי בחלוף העתים שאנו חיים כעת היא תהפוך בעיקרה לזהות ישראלית. הזהות העברית מכירה את עצמה ויודעת לזהות את עצמה משום שבתור תופעה יחידאית בתולדות האנושות היא בעלת "תעודת זהות", זיכרון המסוגל למסור לה את הסוד של "הכר את עצמך": זהו התנ"ך, מסמך המתאר את ראשיתה של זהות זו, ובמקביל מאיר את מאורעות תולדות העתים, תולדותינו, שמהם מתגבשת זהותנו בחתירה לשלמותה ומימושה.

במובן זה, אנחנו כנראה בני האנוש היחידים שהם בעלי נקודת התייחסות פוזיטיבית. באמצעות התורה, אמת הזוהית שלנו, אנו מסוגלים לקרוא את הזיכרון שלנו ולדעת מי אנחנו, בני אברהם, יצחק ויעקב, או כפי שראוי יותר לומר בני יעקב, יצחק ואברהם.

עיקר ההכרה שאנו מגיעים אליה במפגש זה עם עצמנו היא בביטחון שיש בורא לעולם. שוב, אין כאן קרדו, עיקר אמוני לפי הטרמינולוגיה התיאולוגית העכשווית, גם לא שכנוע או הנחה מוקדמת סוביקטיבים; זוהי דרך להכרת עצמנו.

לאברהם לא היה קרדו; הוא לא היה אדם המאמין שיש בורא. הוא היה אדם שמתוך הכרת עצמו הכיר וידע שיש בורא. מתוך כך, ומיניה וביה, ההוגים המשתלשלים מאברהם, יצחק ויעקב, משתמשים בשפה הטרנסנדנטלי ⁶³. מה שמוביל אותנו בהכרה זו אצל רבי יהודה הלוי ואצל המהר"ל - והדבר בולט שבעתיים אצל הרב קוק - היא העובדה שבענוה ובפדגוגיה עמוקה הם מתארים את עסקי העולם הזה, שאינו מכיר אלא את שפת האימננטיות ⁶⁴, תוך כדי שהם משתמשים בשפת הטרנסנדנטליות העברית. במילים אחרות, הם אומרים את אשר הם אומרים כדברם אל בני-אנוש הזוכים לדבר הבורא בהתגלותו הטרנסצנדנטלית, ואינם מתיימרים לתפוס את הטרנסצנדנטיות של הבורא כפי שאברהם תפס אותה. כל חכמתם היא חכמת המסורת, שראשיתה בהתגלות, ועל כן היא אינה יכולה להיות קוהרנטית כי אם בקבלת התנאי המוקדם של ישות טרנסצנדנטלית המתגלה. ולמרות זאת, יש בהם את הענווה ואף את הנועם שלא להטיף לתנאי מוקדם של קרדו, אלא לדבר בשפת האימננטיות. זו הסיבה שבגינה כל האסכולה הזו - ריה"ל, המהר"ל, הרב קוק - היא בעלת חשיבות היסטורית כבירה בהתפתחות החברה-קהילה שלנו.

הלימוד הראשון שרבי יהודה הלוי מלמדנו בנושא זה הוא שאברהם הכיר את הבורא באופן ודאי בתובנה של קדושה, ובכך זרע זרע למציאות שהתנ"ך יתאר במישור הכלל כאומה הנושאת את הקדושה; מסר זה נמסר במישור התודעה, ובעיקר בשפה שבה באה לידי ביטוי זהות העמוקה, זוהי שפת קדושת הארץ, נוף הזהות שלו, אדמות קודש, אדמת הקדושה. באופן יסודי, אין לאדם היוצא לחיפוש אחרי העצמי אלא שתי ברירות בלבד: או שהוא מגלה את עצמו בתור יש, או שהוא מגלה את היש שהוא קיבל, וזהו שורש כל המידות שבהתחברן יחד לאלוהא אחת יוצרות את הקדושה. בשורשו של פרויקט הקדושה, נמצאת קודם כל השאלה המוסרית וראשיתה של מידת המוסר היא בענווה שבהסכמה, בדיעה, ובהודעה שהיש שברשותנו הינו מתת הבורא; מעבר לכך קיימות רק שתי דרכי מוצא: זו של האדם החושב את עצמו ליש ונופל בעולמו של המקודש - במצבי קצה, הוא

⁶² [בתיאולוגיה הנוצרית](#) הקרדו (בלטינית credo = "אני מאמין") היא הצהרת האמונה והיא חלק, מן התפילה הנוצרית. בהשאלה בשפה המודרנית, המונח מציין מערכת של כללים שעליה האדם מבסס את דעותיו ואמונותיו.

⁶³ טרנסצנדנטיות היא מצב או תיאור של משהו שקיים מעבר לגשמיות ובצורה מסוימת אף לא תלוי בה. האמונה הזאת נוגדת את האמונה באלוהים או במוחלט כגשמיים בלבד

⁶⁴ אימננטיות היא מושג המציין חשיבה וקיום לפי המהות הפנימית, הטבועה והכלולה בעולם, ועל פי חוקים ברורים וקבועים, חוקי העולם הפיזי. זאת בניגוד לאופן חשיבה חיצוני לקיום, שהוא גם גמיש ומופשט.

אף חושב עצמו לא-לוהים – או זו השוללת את קיומו של היש המוחלט ונופל לטרגדיה שראשיתה סקפטיציזם⁶⁵ וסופה תודעה טרגית של עולם האבסורד⁶⁶.

זוהי, באופן סכמטי, תבנית הבסיס שממנה תעוצב הזהות העברית, שבהמשך תתגבש בישראל. תכונה זו, השלב המקדים שלה, תפיסה מוסרית זו, יאפשרו לזהות האנושית שתשתלשל מן האבות להכיל את הפרויקט של הבורא, זה שרבי יהודה הלוי קורא לו "העניין הא-לוקי". יש כאן תפיסה של כיוון התפתחות ההיסטוריה, ובעיקר של משמעות המִשְׁפָּךְ.. לומר שקיומנו הוא בעל משמעות, ושכיוונו של תהליך היעוד הוא לבנות, להגיע אל, ו"להוליד את הקדושה", זה קודם כל לומר כי משהו מתרחש במשך של הזמן שעובר. מה שמתרחש זהו המאמץ של ה"תולדות"; העברית משתמשת בביטוי תולדות כדי לומר "היסטוריה", כדי לתאר את המאמץ הנדרש לשרשרת החלפות, מוטציות שיובילו את האדם מנקודת המוצא עד לנקודת סיום, אך אל לנו להתייחס אליה כאל קו סיום, נקודת סוף, שאחרי שהגענו אליה הסתיים תהליך, נגמר משהו, אלא כנקודת מימוש של שלב ראשון בפרויקט שאנחנו מכנים בשם "העולם הזה", אשר בהכרח מוביל אותנו למה שאנו מכנים "העולם הבא". פרויקט זה הוא-הוא "העניין הא-לוקי". מה שמתחולל על-ידי המאמץ של "המשך" – העובדה שעצם קיומנו, שלנו כבני-אדם, הוא קיום מתמשך – זהו הפרויקט של הבורא "מחשבת הבריאה". בראשית, במקורו של התהליך, הבורא לא הכתיב סדר; הטרנסצנדנטיות מניחה יסוד לתוכנית ולא מכתובה להסדר, משמעת כלשהי. בתיאור הראשון של סיפור הבריאה, אנחנו מופתעים איך התורה מדברת בצורה הטבעית ביותר על אוטונומיה של חופש, יכולת הבחירה החופשית של הנברא; יש בידי הבריאה יכולת להיענות בשונה ממה שהבורא מבקש או מציע.

התכנון הא-לוקי, כפי שהגו אותו הוגי ימי-הביניים, הוא שהנברא יוכל להפוך לא-לוקי, ויש להבין דברים כפשוטם. רבי יהודה הלוי מסביר זאת באופן הבא: הוודאות היא שיש בעולם כפי שהוא מוכר לנו מספר רמות של קיום, של חיות, על פי הגדרות הפילוסופים, והוא מגדיר אותן בהתאם לפילוסופיות בנות זמנו. הדומם (ובעברית יש קשר לשוני בין "דומם" לבין "דומיה"); לאחר מכן הצומח (וגם כאן יש קשר הדוק בעברית בין הצומח לבין ראשית הדיבור)⁶⁷ לאחר מכן החי ולאחריו החי המדבר, האדם. ברם, מלמד אותנו רבי יהודה הלוי, בתוך דרגת המדבר מצויה חלופה, מוטציה: האיש הראוי לנבואה, המביא את דרגת הדיבור למיצוי המקסימלי שלה, הנביא, שדברו הוא הדיבור הממשי; העניין הא-לוקי הממתין לגאולת הדיבור באצלו לידי ביטוי. הא-לוקים ברא את העולם במאמר, אך מאמרו גלה בתוך העולם. נדרש מאמץ כביר על מנת להשלים את סיפור התולדות, זהו הסיפור ההיסטורי שהתורה מספרת. דרך סיפור זה, הדיבור-המאמר עובר את כל שלבי הבריאה עד למימוש תפקידו הרם של האדם, עד שהאדם נהיה לנביא. זהו ישראל.

מעבר ל"חי-מדבר", יש דרגה נוספת אליה נתבעת האנושות: דרגת הא-לוקי, דרגתו של מי שאינו רק המעביר את החיים הא-לוקיים דרך העולם הנברא, הוא בעצמו החיים האלוקיים גופא. באווירה התרבותית הסבוכה מאוד בה אנחנו מצויים, ביטוי זה מעורר קושיות לא מעטות. הביטוי א-לוקי

אינו מיוחס כלל לבורא בעצמו, אלא רק במובן של "תוכניתו של הבורא"⁶⁸. על הבורא עצמו, אין אנו אומרים מאומה. ברם "תוכניתו של הבורא", מחשבת הבריאה, זה מה שהבורא מייעד לבריאה; הכישלונות בדרך למימוש יעוד זה, זהו העולם כאשר הוא "נטול קדושה", עולם החולין, בו התוכנית הא-לוקית נכנסת לדרך ללא מוצא, ללא יכולת לקדם את פרויקט התולדות עד למימוש האותנטי, שאנו מכנים בשם "קדושה". בימי קדם, אפשר היה בקלות לדבר על תוכנית א-לוקית

⁶⁵ ספקנות מוסרית או סקפטיציזם מוסרי היא גישה שאיננו יכולים להחזיק באמונות מוסריות מוצדקות, או למצער איננו יכולים להחזיק בידע מוסרי.

⁶⁶ האבסורד הוא מונח פילוסופי מרכזי באקזיסטנציאליזם. אלבר קאמי וז'אן-פול סארטר נחשבים לגדולי ההוגים שלו. האבסורד מתייחס לפער בין החיים שאנו מנהלים לבין חוסר התכלית הברור שלהם. אנו חיים את חיינו בידעיה שהם חסרי משמעות לחלוטין, ובכל זאת אנו ממשיכים בשגרה על אף האבסורד שבכך.

⁶⁷ כל מדרגות המציאות שייכות להתפתחות כוח הדיבור. ראשית הדומם, שאינו מדבר כלל, ממשיך בצומח (קשור לניב, כמו: "בורא ניב שפתיים" ישעיהו נו יט, וניב גם משמעו פרי "וניבו נבזה אכל" מלאכי א יב) ומאותו שורש גם תנובה) וכן צמדי המילים שיח-שיחה; עץ-עצה... - אחריו החי, ואחריו המדבר. (הערת המתרגם: ב.ל.)

לתולדות האנושות; כל האומות היו עסוקות במימוש התוכנית הא-לוקית של עצמם; ברם, כבר אז, היתה קיימת התפלגות בין אלה שנפלו לעולמו של "המקודש", קיבוע התוכנית האלוקית בפסליהם, לבין אלה שהמשיכו בתנועה אל עבר הקדושה עצמה.

המהר"ל ממשיך את הכיוון בו הלך רבי יהודה הלוי. הוא בוחן בקפידה את היחס בין מה שמסופר בתנ"ך לבין העולם כמות שהוא, וכפי שמביעים אותו הפילוסופים בני זמנו. המונח "טבעי" הוא לדידו מכריע. מושא חקר האותנטי צריך להיות ממוקד, לפי המהר"ל, על מה שהוא טבעי, מה שקיים באופן ממש-חיובי⁶⁹. הטבעי הוא כל מה שנטול אשליות ותופעות שהן מלכודת של המקודש. כאשר המקודש הופך למלכודת, משום שהתקבע, זהו כשלון, דרך ללא מוצא. אנו זקוקים אז להיגיון הבריא – לא ל"תבונה הטהורה"⁷⁰ במשמעותה השכלית, אלא ההיגיון הבריא של האדם – על מנת לפענח את קידוד המציאות.

דבריו של הרב קוק, בנושא זה, מכוונים לגאול את הקדושה, המוסתרת במקודש, ומצויה בגלות העולם הטבעי.

נסכם את שלושת המימדים שדנו בהם עד עכשיו: רבי יהודה הלוי מדבר על קדושה במובן של "פרויקט א-לוקי" המתפרש בהיסטוריה ומציב את ישראל בין תולדות העמים; המהר"ל מבאר תפיסה של גלות, הקדושה עצמה בגלות; לדידו של הרב קוק, הרעיון המרכזי הוא של בורא המחפש לצאת "מהגלות של עצמו", הוא מדבר על "גאולת הקדושה". בשלושת המימדים האלה, באופן ישיר ובמבחן ההיסטורי, ישראל מגשים את תולדות היקום כולו, האנושות כולה, הבריאה כולה, משום שלישראל יש סגולה, מאז אברהם אבינו, לגלות ולהכיר את תוכניתו של הבורא, הוא הנושא את התודעה של קדושה בגלות – וישראל הוא זה שנושא את התקווה ואת הכורח של גאולת הקדושה מגלותה.

בחיינו היום-יומיים האישיים, לאורך מאות ואלפי שנים, היינו שותפים להיסטוריה של הקודש, של התוכנית הא-לוקית הנתונה לכל סכנות הסילוף של המקודש, סכנות הגלות והשקיעה בעולם הטבעי האטום – אך במקביל חיה ותובעת גאולה. דרך ההיסטוריה, נוכחנו בדרמה של הפרויקט הא-לוקי.

ישראל הוא דפוס מיוחד של "להיות אדם" מאז המהפכה האנושית שחולל אברהם אבינו-מהפכה שכעין מוטציה בלתי הפיכה – ישראל הוא הזירה בה מתחוללים הזמן, הקיום, דרמת הקדושה, זירה שאינה, נדגיש זאת שוב, לא זו של הא-ל המעורב בהיסטוריה, אלא של בן-האדם הנברא על מנת להגיע לשלמות, בן-אדם כבן לעולם-הבא, כנשמת היקום, ולא של הא-ל עצמו.

הרב קוק, בהתייחסו לסוגיה זו, מלמד אותנו כי שמו של ה' בתור בורא הוא הקדוש ברוך הוא. ניתן להבין זאת כך: "מי שהוא הקדוש, הוא בעצמו הברוך". הפועל "ק-ד-ש" מופיע בתורה בפעם הראשונה בנוגע לשבת "ויברך א-לוקים את יום השביעי ויקדש אותו". צריך להבין נכון את המתואר בפרק א' של ספר בראשית: העולם נברא, כלומר הוא אמור לבטא את הודאות קיומו של בורא – זה איננו העולם כפי שאנו חשים אותו – הוא סודר בששת ימי בראשית, במטרה שיחיה בו האדם, אשר יופיע רק בשלב הסופי. ראשית הבריאה היה כאוס של קיום מעורבב, הכל במערבולת אחת; היה צורך ליצור סדר על מנת שהאדם יוכל להתקיים בו. התורה מתארת לנו את הבריאה על כל שלביה, יום אחרי יום; לאחר סיומו של כל שלב, הבורא מעניק "ציון": האם מה שנברא טוב מספיק על מנת לעבור לשלב הבא. ברגע שהעולם ערוך לכך שהאדם יוכל לחיות בו, כל מלאכת שינוי הצורות מסתיימת וזה מה שהתורה קוראת "שבת ה'" שבת הבורא, שאודותיה מצויינים שני

⁶⁹לפי הפוזיטיביסטים, חקירה פוזיטיביסטית מתבססת על מה שנראה בעין, על מה שניתן להוכיחו באופן ברור וודאי.
⁷⁰ ביקורת התבונה הטהורה הוא ספר שנכתב על ידי [עמנואל קאנט](#) בשנת 1781. הספר נחשב לאחת העבודות הפילוסופיות החשובות ביותר בהיסטוריה של הפילוסופיה. קאנט מציב במרכז העיון הפילוסופי את היש האנושי, הפועל כסובייקט של שכל, רצון וכוח-מדמה יוצר.

דברים: ה' בירך אותה, ה' קידש אותה. ה' בירך וקידש את עולם הבריאה ביום השביעי; בעולם כולו, בכל היקום, קיימות ברכה וקדושה.⁷¹

הרב קוק קורא לנו להבין את מטרת סיפור הבריאה בתורה, משום שאין לנו הבנה במטרותיו של הבורא. התורה מלמדת אותנו להבין מהו העולם שבו אנו חיים. העולם, כפי שאנו תופסים אותו, איננו עולמו של אברהם אבינו; אברהם הכיר בוודאות בלתי-אמצעית את עולמו של אדם הראשון, עולם בו מציאות הבורא היא וודאית, כשהעולם עצמו הוא הפרויקט של הבורא שעלינו להביא להשלמה. אנחנו חיים בעולם הטבע, עולם שלכאורה קפא במסגרות מוגדרות. מראשית הסיפור המקראי, אנו חיים בין שני קטבים, המשסעים אותנו: מוקד ה"אמונה" שלנו – העולם הוא נברא – ומוקד התודעה, הדימוי שלנו – העולם הוא טבע. התורה מדגישה כי הדברים אינם חתוכים כך: עולם הבריאה ועולם הטבע הם אותו העולם, האחד הפך למשנהו; מהרגע שהעולם קיבל את צורתו, כראוי לחיי אדם, עולם הבריאה התקבע כטבע, ותולדות האדם החלו.

מהבנה זו משתמע שמן ההתחלה א-לוקי התני"ך הוא הא-ל הנסתר, וזאת על מנת שחירותו של האדם תוכל להתפתח; נוכח א-ל גלוי, החופש נעלם. בכדי שתולדות "הפרויקט הא-לוקי", שעל האדם להמשיך אותו כמו במרוץ שליחים, יוכל להתפתח באופן עקבי, היה על היקום להפוך לטבע, ורק מתוך כך חופש האדם אפשרי. היעדרותו "המדומה" של הבורא עלולה להוביל את העולם למעין תודעה של קללה; הבורא, אם כן, לפני ש"משך את עצמו" ממנו דאג להעניק לו ברכה, כלומר לצייד את העולם בתוספת "יש" שבאמצעותו יוכל האדם לזהות באופן בלתי אמצעי את עקבותיו של הא-ל, מה שמכונה בתני"ך ובלשון חז"ל "ברכה". הברכה היא עקבות מציאותו של הבורא; בהמשך, הבורא מקדש את העולם, זאת אומרת מוסר אותו לאדם, ואוסר על עצמו כבורא להתערב בו. שוב, אנו מוצאים כאן את שורשה של מידת המוסר, שהיא המחוללת את הקדושה, דהיינו מכבדת את מי שמקבל את ה"יש" כאשר ה' מקדש את הבריאה ביום השביעי, פירוש הדבר שהוא אוסר על עצמו להתערב בו, מלבד – כמו בהלכות שבת – במצבים של פיקוח נפש: אם קיימת סכנה, ה' יתערב. בשפת התיאולוגים קוראים לזה "ניסים", זאת אומרת שה' שובר את ההרגל, שאנו רגילים לכנות בשם טבע. רגילים לומר שההרגל הוא כטבע שני, אבל אולי ראוי לומר שהטבע הוא התוצאה של ההרגל הקדמון.

תולדות האדם מתחילות. מופיע נתון מרכזי: ה' הוא קדוש, כלומר הוא פרוש ממה שמתחיל לנבט בעולם; העולם הזה מלא במימד של טומאה, בדומה לעובר ברחם אמו – ואין זה סתם משל בתלמוד ובמדרש. כל עוד העובר עדיין בשלב של עובר, הוא מוקף טומאה, אבל מרגע הלידה, הקדושה מתגלה. ה' הוא הקדוש, משום שהוא מקיף את המתהווה, מבחוץ, כרחם המתאמץ, הוא המוליד, הנותן חיים. ועל כן הוא ברוך, במשמעות של "מקור הברכות".

תוכן האמונה איננו עצם רעיון הבריאה – זו שאלה המעסיקה תיאורטיקנים של התיאולוגיה, העוסקים בכל הסוגיות האינטלקטואליות הכרוכות בה. האמונה מתרכזת ביכולת הזיהוי של הברכה בעולם. מספיק לזהות את עקבות "העל-יש" , וזו ההוכחה לאחר מעשה שיש בורא – לזהות שהעולם אינו רק הטבע – ואז אנו מצויים בתוך תודעת האמונה, לפי מסורת ישראל. ברור כי גם לנו יש תיאולוגיים המנסחים סוגיה זו בהתאם למושג של בריאה; אך מושג זה נגיש לנו משום שאנחנו נמצאים ביום השביעי, זאת אומרת שהאדם עצמו הוא מבורך המסוגל לשפע ולפוריות, ויכול להעניק "תוספת" ל"חסר", ייעודו הוא להפוך בתורו ל"קדוש", כלומר לממש את פסגת הברכה, את איחוד המידות שניתנות לזיהוי על-ידו בכל ברכה וברכה, איחוד שרק הוא השלמת מעשה הבריאה.

הרב קוק מלמד אותנו שכך יש לראות את עצם זהות ישראל, את האופן המיוחד הזה להיות אדם, את הציבוריות הייחודית אשר הצליחה במישור הכלל, דרך תולדות העולם כולו וההיסטוריה האוניברסאלית של האנושות כולה, לגלות את תוכן התוכנית של הבורא – ואין זה עניין של אמונה אלא זו עובדה קיומית. בלשונו של רבי יהודה הלוי, ובזו של המהר"ל, ישנה אבחנה, שמקורה

⁷¹ עיין הראי"ה קוק "אורות הקודש" כרך ב' - עמ' רפ"ג-שכ"ג מאמר "הקודש הכללי" – וכן, עולת ראי"ה א', קס"ג להרחבה ראה "סוד לשון הקודש" (הרב י.ל. אשכנזי) כרך ב' עמ' 267-274

בסידור התפילה, בשפת התנ"ך, התלמוד, המדרש, ובשפתו של הזוהר, שהיא אבחנה בין הא-ל כבורא לבין שמו. על הא-ל עצמו, איננו אומרים כלום; אך על שמו, כלומר האופן דרכו הוא מאפשר את גילוי התוכנית שלו, אפשר להגיד הכל, ובתנאי שאנו שותפים לדרך האדם היודע ששמו הוא המתגלה.

זהו בעצם תוכנה של הברכה השביעית בתפילת "שמונה עשרה". אתה קדוש, "אתה הוא זה שהוא קדוש", כלומר שאין אנו יכולים לומר עליך מאומה, ושמך קדוש, שמך הוא הניתן להשגה. הקבלה זו בין שם ה' ורצונות תוכניתו, מה שהוא חפץ עבורנו ומאתנו, מוסבר ע"י המקובלים באמצעות גמטריה: "רצו" ו"שמ" הם בעלי אותו ערך מספרי. "אתה קדוש ושמך קדוש", ובהמשך הברכה "וקדושים בכל יום יהללוך". מה פירוש "יהללוך"? אנחנו מכירים את השורש "הלל" במובנו הקלאסי כפועל, אך משמעו גם שם עצם, זהו הדבר בפני עצמו. "המסוגלים לקדושה יהללו אותך", כלומר "המסוגלים לומר מהי התוכנית שלך", להגדירך בהתאם לתוכנית שלך, לומר את שמך.

לפי קריאתו זו של הרב קוק, זוהי הנקודה העדינה ביותר: המקום המיוחד, המועדף, שיש לישראל, לזהות של ישראל, בתולדות הקדושה. ה' אומר לאברהם "לך לך... אל הארץ אשר אראך..". אשר אראך בלשון עתיד: לך לאן-שהוא, ושם, אם תגיע, אתגלה אליך על מנת לאשר לך שאכן זהו המקום שאליה היית צריך להגיע. אברהם, כשורש לזהות העברית, יכול לשרטט כנבוא את תוכניתו של הבורא כבורא, לגלות מחדש את מה שהבורא תובע מאתנו. תביעה זו מאתנו אין אנו יכולים לשמוע, אלא שישראל נגלה בעולם- ובתור שכזה הוא ללא ספק נושא את הפרויקט הגאולה - וזוהי הנקודה שבה הנבוא מסוגל כנבוא לנחש ולגלות מחדש מה התוכנית צריכה להיות. אנחנו מרגישים היום בנוח לעשות סיכום בדיעבד, אנחנו יודעים שההיסטוריה סימנה יתדות באופן ריאלי, קונקרטי, את כל ההזדמנויות האלו על שלביהן - וזה מה שאנו קוראים "זכות אבות". הם החלו במשימה הזורשת חירוף נפש בדרגה הגבוהה ביותר: צריך היה להמציא את הדרך. או שהדרך שלהם היא באמת זו שה' רוצה בה, או שזה כשלון. הם סללו דרך המובילה למקום אשר ה' אשרר להם, בהגלותו אליהם - באמצעות הנבואה, הדיבור, אבל גם באמצעות ההתרחשות. הזהות העברית, בדרכה האינטואיטיבית, סימנה את צעידתה של האנושות, בחיפוש אחרי השתלמות היש האותנטי. ברם, הדרך עדיין ארוכה.

סיפור המאמצים של ישראל, המקבל על עצמו להיות עובר, העתיד להיוולד והעלול בכל רגע לסכנה של הפלה, הוא סיפור חיוני של יצחק. בהתאם לדפוס התנ"כי, אברהם הוא הראשית, ועל כן "גאולתו" מובטחת; אם בהמשך הדרך נגיע לאן שהוא, זה אודות לראשית. יעקב לעומת זאת הוא נקודת הסיום; אף הוא "גאולתו" מובטחת: אם הגענו לאן שהוא, מי שמגיע בפועל הוא תוצר הצלחתם של האחרים. סיפורו של יצחק הוא מחזה דרמטי, בין הראשית לבין הקץ. תולדות ישראל הן ביצחק, במובן של תולדות הקורבן, של מי שלא אמור לבוא לעולם: שרה היתה עקרה. אי-אפשר להיוולד מן האין; מהין, לא נולד מאומה. סיפור יצחק הוא חוסר האפשרות להיוולד, ובכל זאת להיוולד; להגיע לתודעה עצמית, לבגרות, ולהיתבע להחזיר את ה"יש", כתשלום על ה"יש" עצמו. זהו סיפור המאמצים המשמשים אבני דרך לקדושה.

אנו לומדים את "תיאולוגיה" היהודית מתוך סידור התפילה. בתפילת שחרית של שבת מוגדרים ארבעה שלבים מקדימים לקדושה:

" בפי ישרים תתרום "

ובשפתי צדיקים תתברך⁷²

ובלשון חסידים תתקדש

tu "

⁷² במקור המאמר בצרפתית, הרב אשכנזי מתרגם בצרפתית " תוכר כמקור הברכות " : "seras reconnu comme source de bénédiction".

כל תולדותינו מחייבים מאמץ של קדושה, אם אנחנו לא רוצים לחמוק מעצם קיומנו. היא זה גידוף לייחס קדושה לבן-אנוש כלשהוא. אין מי שיכול לנכס לעצמו את זהות ישראל, קדושת ישראל, כפרט, כאינדיבידואל; כל ניסיון כזה הוא אלילות וכישוף. הקדושים נאמרים בלשון רבים; מדובר בקולקטיב, בכלל ישראל. כך מתפתח השינוי בשלבי השונים: הישרים, ואז הצדיקים, והחסידים ולבסוף הקדושים. ונוסח התפילה ממשיך "ובמקהלות רבבות עמך בית ישראל", כלומר, מיד, אנחנו פונים לאידיאה הקולקטיבית של כלל שהוא מעבר לפרטים⁷⁴. תפיסה זו מסכמת את כל המורשת האנושית של הפרטים שהשאירו עקבות בהשתלשלות הופעת המידות. בסיכומו של עניין, אנחנו חוזרים לישראל כקולקטיב, ככלל – בשפה פוליטית, היינו אומרים "כאומה" – כבני-אנוש בעלי דרך ייחודית שרק בהיותם "כלל" קונים את זכותם לשאת בשם ישראל, כאשר הזכות של כל פרט להיות ישראל היא אך ורק בהשתייכות לזהות הקולקטיבית.

הרב קוק מפתח את רעיון של התנאים המקדימים לקדושה באופן נוסף, המאפשר הבנה בדרך של תמונת ראי איך ייראה עולם ללא ערכים מקודשים, אם ייטלו ממנו גם את הקדושה עצמה⁷⁵.

ראשית, "ישראל רחמנים"⁷⁶. את הביטוי "רחמנים" כמעט שאי אפשר לתרגם בשום שפה. זו אולי המילה היפה ביותר בשפה העברית, ואולי מתקרבת לכך גם השפה הערבית, אם היא נשאת במשמעותה המוסלמית האותנטית. רחמנות משמעה נדיבות, כלומר גלישה ממש לטובת הזולת להרעיף עליו טוב. יש כאן מימד מסכם של המידה המרכזית, של החובות המינימליים לראשית המידה המוסרית, בהכרה שהזולת הוא עבורי מה שאני בעצמי עבור ה', כלומר מי שתמיד נמצא בצפייה לקבל, ומתוך כך גם לתת. זהו הבסיס ליחס האדם לזולתו, עד כדי כך שמובא בהקשר זה שהרואה אדם, שברמתו הפרטית, אינו מסוגל לרחמנות, יש לבדוק האם אבותיו הם מזהותו-זרעו של אברהם⁷⁷. זהו ההבדל העיקרי בין האדם כפרט לבין האדם כביטוי של כלל ישראל.

נעבור לקומה שנייה של הבנה: "כל ישראל ענווים" – זוהי מדרגה פנימית יותר, הקשורה ליחס האדם עם הבורא הרחמן. ענוותנותו המופלגת של הבורא המכבד את הבריאה – וזו משמעות שבת הבורא – ונמנע מהתערבות אפילו תהא זו בעלת סיכון, דוגמת האב הנותן לילדו ללכת ולמעוד, עד אשר יצליח ללכת בכוחות עצמו, עד שהאדם ישיג בעצמו את דרגתו בקדושה.

עולם נטול מימד של המקודש ואף של הקדושה עצמה יהיה עולם ללא נדיבות, ללא ענווה. יהיה זה נורא. באם יסתחרר האדם בגאוותו – לא הגאוה הקטנונית שהיא רק הבל, אלא גאוותו העוצמתית של תודעת היותו יש עוד לפני שהוא זכה בו, עוד לפני שהתקדש – זהו שגעונו של האדם. נטול ענווה המאפשרת לו אושר בהיותו נבא, עולמו של האדם יהיה אבסורדי, טראגי; זהו הגהינום.

קומה שלישית של התפתחות הרעיון: "כל ישראל מאמינים הם"⁷⁸, אנשי אמונה, אנשי אימון: קיימת הבטחה, ותודעת ה"יש" שלנו היא תודה של ההבטחה הזו, אנו בני האבות אשר זכו לגילוי של הבטחה לעתידם. אנו בני אמונה ואימון כי ההבטחה תקום. דווקא בגלות הוכחנו כי אנחנו מאמינים, נאמנים; דווקא בחיי הגלות שמרנו על אמונתנו כי יש לה מוצא; היה בזה אפילו מעין אמונה קולקטיבית, לעיתים בלתי מודעת, שאפשרה לנו להחזיק מעמד. רק אמונה בטוחה זו אפשרה את הגאולה, גאולת הפרויקט הא-לוקי. חיינו את חיי יצחק בענווה גדולה, בנדיבות עצומה – תמיד בשם הקיום הקולקטיבי שלנו, בשם ישראל, ואף פעם לא במישור האישי-הפרטי. אמרנו זאת,

⁷³ במאמר בצרפתית, הרב אשכנזי מוסיף "תוכר, תוגדר"

⁷⁴ עיין "עולת ראייה" כרך ב' עמ' תכ"ח, הערה קכ"ט

⁷⁵ עולת ראייה, ח"ב, עמ' רס"ט ואילך

⁷⁶ עיין בבלי, יבמות ע"ט. "שלושה סימנים יש באומה זו: הרחמנים, והביישנין וגומלי חסדים.... כל שיש בו שלושה סימנים הללו ראוי להדבק באומה זו."

⁷⁷ עיין הלכות איסורי ביאה, משנה תורה לרמב"ם, פר' י"ב, ה' כ"ד: "מי שיש בו עזות פנים או אכזריות ושונא את הבריות ואינו גומל להם חסד, חוששים לו ביותר שמא גבעוני הוא, שסימני ישראל האומה הקדושה, ביישנין רחמנים וגומלי חסדים."

⁷⁸ עיין שמות רבא, ג'. ועי' הראי"ה קוק, עין אי"ה, שבת ב', י"א-י"ב

האמנו בזאת, וזה היה אמת, זה היה יסוד הווייתנו. בעצם, איזו מידה מיוחדת היא זו להאמין בה', אם ה' הוא זה שמבטיח? העניין נעוץ ברעיון התולדות, ולא בהחלטה, בצו ובכניעה: ה' הציע לאדם כנבואה להביא את עצמו ללידה של עצמו, ולהיות בטוח כי המשימה תצלח, שה' חפץ עבורנו שיהיה לנו העוז והזכות לממש אותה. זוהי האמונה, הביטחון: הצלחת ההימור הבלתי נתפס של בורא, שתיוולד תולדה המסוגלת להיות היש בעצמו. זהו בן העולם הבא. לא ללכת לאיבוד בכל מיני תעתועי סטייה, שאנו מכנים "עבירות", לא למצוא עצמנו תועים בכל מיני שבילי נדודים ובכל מיני אומדנים, ובעיקר לא להסכים למודלים של תקוות עצמנו, שכל התרבויות שבתוכן היינו ועדיין אנו חיים בהן, מציעות לנו כיעד המסע כולו. תמיד הגבנו בסירוב לכל הדגמים האלה.

ובמישור רביעי של הבנה נוספת: "נביאים". "כל ישראל" אומר התלמוד⁷⁹, אך מיד מתקן את עצמו: אינם נביאים, כי פסקה הנבואה, אלא בני-נביאים "פרחי נבואה"; מדובר בזהות הרבה יותר מאשר בדעת.

כאשר משה רבנו מבין שהגיעה השעה ליציאת מצרים, כאשר מתגלה לו כי שעת ראשית קיום ההבטחות באה – בעוד האבות קבלו זאת אך ורק בתור הבטחה – מתחיל תהליך של לידה. לפי המתואר במדרש⁸⁰ זוהי "לידה במלקחיים", משה שואל את ה': "הרי הם כיוולדת בצריה, אבוא עכשיו ואומר להם: הגיע זמן גאולתכם, הכינו עריסה לעובר? הם לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי". והתורה ממשיכה "ויאמר ה' לו עוד הבא נא ידך בחיקך וישב ידו אל חיקו ויוציאה והנה מצורעת כשלג – ויאמר השב ידך אל חיקך וישב ידו אל חיקו ויוציאה מחיקו והנה שבה כבשרו"⁸¹. על דרך המדרש הצרעת היא עונש על הוצאת שם רע; ה' אינו מקבל א, דברי משה שהם לא יאמינו לו ורואה בכך מעשה הראוי לעונש. ישראל הם "מאמינים בני מאמינים", מאמינים בזהות שלהם עצמם. משה צדק באומרו "הגיע זמן גאולתכם", והם ביקשו ממנו הוכחה לדבר כי סבלותיהם היו קשים כל-כך שהם לא העזו להיוולד, הם לא רצו להיוולד, הם פחדו מכך. אז ה' מבאר למשה מהי ההתרחשות האמיתית, ובשלב ראשון הוא נותן לו אות שבאמצעותו הם יזהו אותו: אין זה סימן אינטלקטואלי, חיצוני, אלא עונש פיזי על הוצאת שם רע; ולאחר מכן, בהפיכת הטהור לטמא והטמא לטהור, ה' מוכיח בעיניו כי העוצמה, האנרגיה, התנועה המובילה לקדושה הן בגדר האפשר. זהו תהליך ההתקדשות.

לימוד זה של הרב קוק מדגים לנו עד כמה התקופה שאנו חיים כעת דומה לזו של משה, של יציאת מצרים של הלידה. בעיני משה, בתחילה, סירובם הצפוי של העברים מונע מחוסר אמונה; באמת, הסירוב שלהם הוא סירוב אמוני, כי הם מאמינים בני מאמינים, ואמונתם היא של בני מאמינים כמו אמונת אבותיהם בזמנם. שלב האבות היה בעת הגלות כיעוד, ובזמן ההוא לסרב ליעוד הגלות היה חוסר אמונה. אך כעת כשהגיעה העת לחדול מן האמונה הקדומה יותר, ישראל, כמאמינים בני מאמינים, מסרבים, לא מחוסר אמונה, אלא דווקא מעודף דבקותם באמונה שאינה בזמנה.

בלשונו של רבי יהודה הלוי, שלב הנבואה אינו רק במימד של "חי-מדבר", אלא של "חי – מדבר-האומר משהו מוגדר". ומה יכול הוא לומר אם לא להאיר את דברה של התקדמות לעבר העתיד, וזהו כמובן דבר הנבואה. להיות בעל סגולה לנבואה, זה הכישרון לייצר תגובה "בכיוון ההיסטוריה" שהיא איננה מתן לגיטימציה למצב ההווה העכשווי ואף לא שקיעה בעבר, כי אם תפיסה בעומק של השלבים והיעוד של פרויקט הקדושה, דהיינו תפיסת משמעות העתיד המתהווה, זהו העולם הבא.

בשלב האחרון, אם כן: "קדושים הם."

⁷⁹ עיין בבלי, פסחים ס"ו: "הניחו להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן".

⁸⁰ מדרש תהילים מזמור קיד "מהו גוי מקרב גוי, כאדם ששומט את העובר ממעי בהמה. כך הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים, שנאמר, גוי מקרב גוי" וכן שמות רבא ג', י"ב-י"ג

⁸¹ שמות ד', ו-ז'

בספרו "אורות הקודש"⁸², הרב קוק מתייחס למה שהמקובלים מכנים כשתי דרכים בהם שם ה', כבורא עולם, מתגלה בפרויקט הבריאה: או בקו היושר, כלומר באופן ישיר, או לחילופין באופן מקיף, בלתי פרסונלי, מה שנקרא בלשון הספירות העיגולים. היושר הוא גילוי הקדושה, באמצעות הפרצופים⁸³, בפרספקטיבה של מידות האדם; מטרת גילוי ה"מי" שבבריאה, האדם בתור ישות עצמאית. העיגולים הנם ה"ספירות", המהות המושלמת המקיפה את עולם הטבע מבחוץ, כלומר העולם הבלתי פרסונלי. העניין הא-לוקי, "התוכנית הא-לוקית", הוא אם כן בעל שני מימדים: המימד הישר הלבש פנים אנושיות, והספירה הנעשית לצורתו של העולם הבלתי פרסונלי. ישנם שני אופנים לקדושה: זו הנתפסת במימד של מידות בלתי פרסונאליות, וזו הנתפסת במימד של מידות האדם. באופן מסוים, ניתן אולי לומר כי העיגולים מציינים את המקודש, במנוגד לקודש, בעוד היושר מציינ את הקדושה במנוגד למקודש – כאשר שניהם בעלי מימד א-לוקי. המקובלים מיד מזהירים: יש בעיסוק במימד העיגולים סכנה מובנית, והיא במיקוד מסביב למימד זה, וסכנת "הנפילה" לטרגדיה של האדם כפרט, הנמחץ מתחת ל"סטרוקטורות", לתבניות. ה"סטרוקטורות" הן א-לוקיות, ולגלות את התבניות האמיתיות, זה לגלות את רצון הבורא כבורא; זהו השם המתגלה לנו במישור המידות האנושיות, שאליהן יש לגשת, ומשם להסיק ולסכם את מידות הבלתי פרסונלי.

אורות היושר מקורם ברוח, האיכות הרוחנית המנוגדת למושג הכמותי, בעוד אורות העיגולים, הספירות, הם ממעמד הנפש, דהיינו חיי הצומח, הבלתי פרסונלי; בהשוואה, "שירת" העיגולים במישור גבוה בהרבה, עליון לשירת היושר. יש כאן פרדוקס: אנחנו נהיה תמיד במימד תחתון לעומת התבנית העוטפת אותנו, אך אנחנו עליונים לה באיכות.

כישלוננו של המקודש, האלילות הפאגאנית העתיקה, היה במה שתפסו את האל, המימד האלוהי של המציאות, התוכנית האלוהית, בתבניות בלתי פרסונאליות. כשבתלמוד מוזכרת האלילות, הפאגאניות, היא מכונה "אצטגנינות", אסטרוולוגיה. בעצם הפוזיטיביזם⁸⁴ והסטרוקטורליזם⁸⁵ של היום הם אולי, בתבניות המגדירות אותם, אורזות אותם, מנסות לתת פשר ליש הביולוגי החי, לגולה האחרון של האסטרוולוגיה בלבוש של חילון. הקדושה מגיעה אלינו מבעד ליושר, המקודש מבעד לעיגולים; הטעות היא להכיר כא-ל, כריבון, את העיגולים ולא היושר. כמובן שגם הם א-לוהיים, אף בהם יש קדושה, אך בסופו של עניין מדובר בפסל: המיקוד שלהם הוא הבלתי-פרסונלי, ובהכרח מי שבוחר במיקוד זה זונח את התוכנית ההיסטורית של התולדות, של הפנים האנושיות.

הנצרות, מצדה, הצליחה בתעלול בלתי רגיל לתת מימד מקודש לקדושת ישראל. העולם הנוצרי חש שהקדושה זקוקה למולך. כשהנוצרים אומרים "הישועה באה מהיהודים", הם חוזרים לנקודת המוצא שהקדושה צריכה להיוולד, של עולם בו "הישועה" אפשרית, של יכולת אנושית להוליד: בן-אדם יכול להיוולד. ברם, הם הפכו אותו לפסל המוצע לעבודת אלילים פאגאנית. בסיפור שהם מספרים, האלוהות המוצעת על ידם לפולחן ולעבודת הרוח, זו שלדידם אמורה לתווך בינם לבין א-לוקי היהודים⁸⁶, היא להבנתם שהפכה לדמות מיתית, לפסל, שהם העניקו לו קדושה. מובן מדוע כל שיח עם הנוצרים רווי מתח ודו-משמעות. זו הסיבה לכך שהקדושה תוכל להיגאל מגלותה רק כאשר סכסוך זה יבוא אל קצו, דהיינו רק כשהנוצרים יודו ויכירו את זהות אלוהיהם, "בן-

⁸² "אורות הקודש", ח"ג, עמ' ב' ואילך; וכן ח"ב פר' י"ח, עמ' כ"ד-כ"ה. להרחבה, עיין גם הרב אשכנזי "שימוש במושגים קבליים במשנתו של הרב קוק" בספר "יובל לאורות" (ספרית אלינר, ההסתדרות הציונית העולמית), וב"סוד מדרש התולדות" כרך ד', עמ' 133 ואילך. וכן ב"סוד מדרש התולדות" כרך ד' (הרב אשכנזי בעריכת חיים רוטנברג), עמ' 131-83, "רז היושר והעיגולים".

⁸³ בתורת הקבלה, "הפרצוף" הוא בחינה בהתלבשות האור בכלים באופן שיהיה ראוי להשפיע בעולמות התחתונים. להרחבה, ראה "סוד מדרש התולדות", כרך ד', עמ' 92-94.

⁸⁴ עיין לעיל הערה 12.

⁸⁵ על פי הסטרוקטורליזם (תורת המבניות) לא ניתן לתת משמעות לתופעות או אובייקטים ללא התייחסות למבנים (סטרוקטורות) שבתוכם תופעות אלה קורות. מכאן נובע שהמשמעות אינה מהות הטבועה בתוך הדברים, אלא מיוחסת להם על ידי התודעה האנושית.

⁸⁶ הרב רומז לתיאולוגיה החילופין, יסוד אמוני מרכזי ב**נצרות**, לפיו מאז בואו של **ישו**, הכנסייה היא היורשת הבלעדית של **בחירת עם ישראל** ומהווה את עמו היחיד של אלוהים (verus Israel). לפי תפיסה זו, תוקף ה**תורה** כמערכת מחייבת פקע. לרעיון החילופין, יש מספר פרשנויות וביטויים בכתבי הוגי הנצרות, מ**אבות הכנסייה** ועד התקופה המודרנית.

האלוהים". מכאן גם השורש העמוק של העמדה האנטישמית החותרת להחליף את ישראל המציאותי, ההיסטורי בדמות מיתית של פסל, האמורה לייצג את ישראל, לפי תפיסתם כיורשי רומא העתיקה וכבעלי חשיבה יוונית.

בפסקה "יסוד האושר"⁸⁷ מסכם הרב קוק את מה שרבי יהודה הלוי כינה "העניין הא-לוקי" ומה שהמהר"ל התכוון בדברו על הכרח של "טבע" אותנטי.

" יסוד האושר הוא אהבת האמת בשכל, אהבת היושר בחיים, אהבת היופי ברגש, אהבת הטוב במעשה. ובכל הערכים כולם, כל אדם בונה לו אמת, יושר, יופי וטוב, בפני עצמו כפי מידתו. וכולם, כל המידות הללו של כל יחיד ויחיד בבני האדם מתכנסים (זה עם זה) לאוצר מאוחד אחד, שכל האמת, היושר, היושר, היופי והטוב מתארגנים בו.

ובזה באים אל המסילה של דעת ה', הנאורה, המלאה קדושה, ויראת א-לוקים ברורה".

ליקוטים⁸⁸

.... בקריאה ראשונית בתנ"ך קיימת דו-משמעות אפשרית במשמעות המונח קדוש, ויתכן בלבול בין המקודש, הפסל, מושא ההתייחסות הפאגאנית לבין הקדושה האמיתית. המקודש הוא פסל, אינו אלא פן אחד של הבריאה, של הנברא בעצמו; יש בו ניצוץ של התוכנית הא-לוקית, מקובע והוא עולה על שרטון, ושם נתקע; כמובן שבמהותו אף לו יש מקור בא-לוקות אך הוא הופך להרסני, מועד לפורענות, ומשענת לטומאה, מכשול לרעיון הקדושה.

.... הדבר החמור באלילות הוא בפסילת כל הערכים המוסריים, וממנה באים כל גילויי האלימות וכל חילול הזהות האנושית. הסיפור המקראי מגלה לנו שהתקדמות עם ישראל אל עבר הקדושה רצופה כישלונות. המקום אליו מצווה אברהם ללכת הוא מקום בו התקיימו כבר מני אז גם קדושה וגם מקודש; מתוך הכישלון תצמח ההצלחה. הר-המוריה הוא מקום הקודש שלנו, משום שקיים בו מימד מקודש של אירוע מקדים (pré-histoire), עליו לקחנו אחראיות. כשה' אומר לאברהם: "לך-לך אל הארץ אשר אראך" המקום כבר הוכן מראש. כשיעקב יגיע אליו, הוא ימצא שם את אבני המקום; הן היו מקודשות והוא יהפוך אותן לקדושות. זוהי טרנס-פורמציה, המרה, קידוש העולם, שנעשה על יסוד כישלונות המקודש. כמובן שאין כאן תיקון הפאגאניות דרך "גניוס המונותאיזם של ישראל". למשל, שושלת היוחסין, שהסיפור המקראי טורח למצוא בה זיווג שיוליד את המשיח, היא שושלת לוט. שושלת זו מרכזית ביותר בין שושלות הכישלון ודרכי אין-מוצא; היא באופן דרמטי גם קרובה לשושלתו של אברהם, אך מקבילה אליה עד כדי הפיכתה לקריקטורה: כל הקורה לאברהם קורה גם ללוט, אך מצד הטומאה. זוהי השושלת שהפריקט הא-לוקי בוחר כדי שממואב תיוולד רות, וממנה ייוולד דוד המלך, ו"מי שאנו מצפים לו". מתוככי הקלקול המתועב ביותר של המקודש יצמח עידון הקדושה עד למימושה.

.... הברכה השנייה בתפילת "השמונה עשרה" מזכירה את יצחק. הברכה פותחת ב"אתה גיבור" בתוך הזהות האנושית המתפתחת מפרויקט התולדות, יצחק הוא המייצג את "מידת הגבורה" ומעביר אותה לבן אשר ימשיך בדרך ההבטחה. הברכה מלמדת אותנו כי הגבורה היא "תחיית המתים"; לפי המשמעות המדויקת צריך להבין "הנותן חיים לבני תמותה". בעברית המילה "מות" מציינת גם את חוסר החיים, החידלון ומשמעה גם מי נגזר דינו למוות, אפילו עוד בעודו בחיים⁸⁹, כלומר גם פטירה וגם עצם היותנו בני תמותה: עצם הטבע שלנו הוא היותנו בני-תמותה, היותנו "מתים"; "מחיה המתים" במשמעות של "נותן חיים לבני תמותה" זה איננו דימוי, ביטוי בלבד; זוהי הגבורה של תחיית המתים. סיפורו של יצחק בתורה הוא ההדגמה הטובה ביותר לכך, וכל אדם חי בדרכו שלו את סיפור יצחק: כל אדם קשור לאין, כל אדם הוא מישהו שלא היה אמור

⁸⁷ אורות הקודש ח"א, פס' ע"ב, עמ' צ"א.

וכן "שמונה קבצים" קובץ ו' פס' מ', עמ' ר"ג. התוספות מובאות בסוגריים לקוחות מתוך "שמונה קבצים".

⁸⁸ דיוקים והוספות שהרב אשכנזי הוסיף במהלך הדיון שנערך לאחר הרצאת הדברים.

⁸⁹ עיין שמואל ב' י"ט, כ"ט "אנשי מות"

להיוולד , והעובדה שהוא נולד היא הגבורה, גבורתו של הבורא המאפשר חיים לזולתו. מרגע היותו ליש, הנברא נקרא לקדושה בכוחותיו הוא. זוהי דרך זרועת סכנות ומכשלות ; דרך כישלונות הנבראים, זהו הבורא בעצמו שנכשל, במובן של כשלון "מחשבת הבורא" שנמסרה לצורך מימושה בידי הנבראים. הבטחת הגאולה העתידה בעינה עומדת : כשבן-האדם יוכל להיוולד, כל הכישלונות ישנו את קלסתרם.

..... הקדושה שייכת לכלל. במישור הפרט , צריך לרכוש אותה. מדובר בגורלו של הפרט . כשהמשנה אומרת "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא" , מדובר בכלל ; הפרט יכול לזכות לכך או לא...

..... העולם הזה הוא חול , אבל החול , החולין , יתקדש.

90 החסידות במחשבה המיסטית

תרגום: ברוך ליאור

אנו מצויים כעת בנקודה מסוימת בתולדות ישראל שבה ניתן כבר להתייחס לחסידות בפרספקטיבה של תופעה היסטורית.

ראשית כל, עלינו להבין את משמעות המונח חסיד בעברית. מקובל להעמידו במנוגד למונח צדיק. צדיק בא מלשון צדק, הוא האיש הפועל בהתאם לחוק – לצדק, מעשיו מביעים צדק. להיות צדיק זה להיות בהתאם לתיאוריה, כלומר למערכת סדורה של ערכים ונורמות⁹¹. הצדיק הוא איש התורה, לעומת החסיד העושה מעשה חסד. החסיד חי תמיד לפני משורת הדין, וממעל לה. בעוד הצדיק מייצג את המידה הנדרשת לכלים, לאמצעים להשגת מטרה, החסיד מייצג את מידתה של המטרה בפני עצמה. מדובר בשתי תפיסות שונות במהותן. בהתאם למסורת היהודית, יש כאן מדרג של שלבים ומדרגות שונות.

הצדיק קודם לחסיד. באופן סכמטי, ניתן לסרטט עליה במדרגות העולם הרוחני בעלת שלבים שונים:

- איש הישר, הפועל בהתאם לנדרש על-פי דרישות הדין ;
- הצדיק, המביא צדק לעולם ;
- החסיד, איש הדבקות ;
- הקדוש, כשמו כן הוא, איש הקדושה.

ראשי התיבות של ארבעת המונחים האלה הם יצח"ק.⁹² סיפורו של יצחק בן אברהם הוא דגם למושג של הקניית זכות. יצחק מקבל את חייו כחסד מוחלט. לידתו, גזורה מן הבלתי-אפשרי, ומאירה לנו מהו טבעה האמיתי של כל לידה. מתוך כך, אנו מבינים את משמעות "סיפור חייו" החשוב ביותר שהוא הנכונות להקרבת העצמי שלו, הקיום שלו. בנכונות זו הוא רוכש זכות, ומנברא הוא הופך להיות יש קיים. הבנת דברים אלה מאירה את המובא במסורתנו כי יצחק הוא הדגם לשלבים הכרחיים של עלייה בסולם המדרגות הרוחניות, עד לדרגת הקדושה.

⁹⁰ פורסם בירחון L'Arche אוגוסט-ספטמבר 1968, עמ' 37-40
L'Arche הוא ירחון שנוסד ב 1957 ע"י **Fonds Social Juif Unifié (FSJU)**, ארגון הגג חברתי-תרבותי-סוציאלי של יהודי צרפת

⁹¹ במקור "un ordre theorique de valeurs" לענ"ד א"א להישאר צמודים באדיקות לטקסט. שימוש במונח "תיאוריה" המקובל בעברית אינו תואם את המקור. כ"כ התרגום המדויק של valeurs כערכים לדעתי אינו משקף לגמרי את מחשבתו של מניטו.

⁹² שימוש בגרשיים לציון ראשי תיבות. לישקול דעת. שימוש בה"א הידיעה מקשה על זרימת הטקסט לכיוון ראשי התיבות. מצד שני, אי שימוש בו אינו נכון בעברית. השתמשתי בהדגשה, כסימון גרפי לזיהוי ראשי התיבות. לשיקול דעת

יש לשים לב לאופן בו דברים אלה מובאים בזרם המרכזי של החסידות בת זמננו, בית-מדרשו של הרב אשלג. היעוד הוא בראש וראשונה להיות צדיק, ורק לאחר מכן חסיד. מי שאינו צדיק, לא יוכל להיות חסיד.

בבית מדרשו של הרב אשלג, זרם קבלי-חסידי בן-זמננו, הדברים מובאים על פי תבנית רבת חשיבות. ניתן לסרטט את שאלת ייעודו של האדם על פי המשוואה הבאה: הבורא הוא ה"יש", המעניק את היש; הנברא הוא היש המקבל את ה"יש". במישור הרוחני ניתן לומר שיש התאמה בין הטוב והענקת היש, ובין הרע וקבלת היש. עשיית הטוב משמעה הענקת היש; קבלת היש, היא שורש כל רע אפשרי, משום שכל תאוות ההנאה נובעות מנטיה זו ועלולות להוות מקור לכל החטאים. האדם, בתור נברא, מצוי לכן בדרך ללא מוצא. הוא נדון מראש לרע, משום שקיומו משמע קבלת היש, בעוד הקיום האמיתי הוא בנתינתו. כך מבין החסיד באופן אינטואיטיבי את הבעיה הדתית. ניתן לומר, בדרך פרדוקסלית, כי ראשיתה של החסידות בהבנה דרמטית של הקיום. החסיד הוא בראש וראשונה צדיק המוכן לוותר על החיים, תוך כדי מיצוי "העושר/אושר" שבהם. החסיד חי את חיו בשמחת קיום. זהו ניצחונו על דילמה זו.

ארבעת המצבים ביעוד האנושי

נדון כרגע בדרך בה בית מדרשו של הרב אשלג מסביר עובדה זו, ויתכן כי כל לימוד עתידי של קבלה יושפע מהוראה זו. למשוואה זו ישנם ארבעה מצבים אפשריים, שניים מהם במימד של קבלת היש, ושניים במימד נתינת היש:

1. לקבל על מנת לקבל.
2. לתת על מנת לקבל.
3. לתת על מנת לתת.
4. לקבל על מנת לתת.

כל עמדה מן הארבעה היא התקדמות ביחס לקודמת. העמדה הראשונה משמעה "הרע", האגואיזם המוחלט. בעמדה השנייה ישנו מעגל קסמים, כי משום ששוב מטרחה הינה לקבל. העמדה השלישית היא בטהרתן של המידות, המידות לשם עצמן. גם כאן, ישנו כישלון. השלב הראשון הוא הכרחי, משום שהא-לוקים הוא הבורא. השלב השני מאפיין את העמדה הדתית הקלאסית, אך אין בו פתרון למשוואה. מהות הרע שיש בעמדה השלישית היא חטא הגאווה. מכאן, אני מגיעים לעמדה השלישית במעמדו האידיאלי של החסיד. התודעה האידיאלית של החסיד היא לקבל הכל, על מנת לתת את הכל.

המעבר משלב לשלב מציין את העליה במדרגות הרוחניות, כפי שרמזו בשם יצחק. הרב אשלג נהג להדגיש כי שמו של גדול המקובלים בצפת, בעת הפצתה של הקבלה, רבי יצחק לוריא (האר"י), היה יצחק, אי-אפשר לראות בכך מקריות בלבד.

חסידים ומתנגדים

אי-אפשר לדון בחסידות מבלי להתייחס לתנועת התגובה, שליוותה אותה ואף כמעט שניתן לומר כי חוללה אותה: "המתנגדות"⁹³. כל מחשבה תיאולוגית באשר היא עולה על שירטון משני כיוונים: האתיאיזם מחד, ועבודת האלילים מאידך. האמירה התיאולוגית חייבת לשמור על המתח שבין שני קטבים אלה. כשתיאולוג מדבר, מתרחש לרוב דיאלוג בין אתיאסט השואל שאלות לבין עובד אלילים הנותן תשובות מיסתוריות. באופן היסטורי, זוהי ההאשמה ההדדית שמתנגדים וחסידים הטיחו זה בזה. המתנגדים האשימו את החסידים שהם מדברים על ה' בדיוק באופן שבו הפאגאניסטים מדברים על הפסלים שלהם, ובכיוון ההפוך החסידים האשימו את המתנגדים בדיבור על ה' בשפתם של אתיאסטים. יש כאן בעיות אנושיות, שהיא חלק מתולדות הפילוסופיה. בכל התרבויות, ובייחוד בתרבות ישראל, ישנה התנגשות בין שתי "תפיסות-על": או שהאדם רואה את עצמו כ"יש" קיים ועליו לדבוק בדרך מוסרית על מנת לחיות חיים של הצלחה, או שהוא מודע להיותו מי שטרם זכה לקיום ומטרת חייו הרוחניים והמוסריים היא לזכות ב"יש". לכאורה, שפת הדיבור של המתנגדים נוטה לצד הפילוסופי, בעוד זו של החסידים נוטה לצד המיסטי. הפילוסוף הינו אדם המודע לקיומו, וייעודו הוא במילוי עיתותיו. הוא מתחבר לה', מקור כל קיום. המתנגד, כחלק מקהילה יהודית מתפלל אמנם את תפילותיו, אך "מנגנון" התפילה זר לו ולוט בערפל. הוא מבקש את היש שלו מישות אחרת, בעוד למעשה נקודת המוצא שלו, הנחתו הבסיסית, היא שהוא כבר קיים. בניגוד אליו, החסיד חי בתודעה שהוא עדיין אינו קיים, ומטרת חייו היא לקנות את הזכות לקיומו. התפילה היא, אם כן, המצווה העיקרית עבורו. שאר המצוות הן לדידו הכנה לחיים עתידיים, בהם, בימות המשיח, האדם יוכל להתחבר לה'.

ניתן לבחון מחלוקת זו כרגע בהיסטוריית המחשבה. החסיד משוחח על א-לוקיו באופן קונקרטי, כמו על מישהו שהוא נמצא אתו בשיח אמיתי, בעוד המתנגד מדבר עליו כעל נפקד מי שאיננו. באופן היסטורי, מדובר בכתב האשמה חמור מאוד. ברם, תוכן המקורות המסורתיים השותפים לשתי האסכולות גם יחד מאיר את המחלוקת באור אחר. יש כאן דרך שונה לחלוטין לספוג את תכניה של התרבות הלא-יהודית, היינו תרבות יוון-רומי. הרב אשלג מסביר כך את השוני:

המסורת היהודית-הרבנית כאשר היא מדברת על הא-ל, משתמשת בביטוי "הקדוש ברוך הוא". בהבנה ראשונה, משמעו: הקדוש, הוא-הוא הברוך. אם נדייק, יש לומר: "מי שקדוש, שהוא בעצמו מקור כל הברכות". שני המימדים, של קדושה מחד ועיון מאידך, מבארים היטב את הקוטביות והמתח שבין שתי האסכולות. קדוש, משמעו, פרוש, שונה מן השורש; מקור הברכות, משמעו בדיוק הפוכה, וכוננתו למי שחרף היותו שונה ממני בתכלית, קשור אלי באמצעות הברכה שהוא מעניק לי. המתנגדים הדגישו את חווית הפרישות וההבדלה, בעוד החסידים שמו דגש על חווית הברכה. באופן כללי, נראה לכאורה שבמחלוקת זו, החסידים ניצחו. אפילו מבלי משים, המתנגדים בדברם על הא-ל מתנסחים לפי האסכולה החסידית. אין היום ציבור המחזיק בנוסח שהוא תיאולוגי ביסודו. כל הקהילות היום בעלות נוסח שמקורו בקבלה. ניצחון החסידים בא לידי ביטוי גם בעובדה שכל גדולי ההלכה, כל בעלי התלמוד הגדולים, הם חסידים. הם הוכיחו את אותנטיות יהדותם בכך שבכל קורותיהם אין תופעה של כריסטולגיה⁹⁵, אין תופעה ההופכת אדם לאל.

⁹³ מניטו משתמש בצרפתית בביטוי, mitnagdisme ולא ראיתי לנכון "לתרגם" כהתנגדות, שהיא כמובן העברית התקנית, אך אינה מבליטה את ההקשר ההיסטורי/רעיוני שב "מתנגדות".

⁹⁴ לפי המקור de son Dieu יש לתרגם "על א-לוקיו". לפי ההבנה והשפה הרגילות יש לשקול "עם א-לוקיו". לשיקול דעת.

⁹⁵ כריסטולוגיה (Christologie) היא ענף ב**הגות הנוצרית** העוסק ב**ישו כמשיח** וכמושיע ובכל הנאמר עליו בפן זה של הווייתו. בנוסף, עוסקת הכריסטולוגיה בשאלות איך העריכו את ישו תלמידיו וההולכים בעקבותיהם, מה מאפיין בכתובים, בעיקר ב**בשורות** ובמכתבי **הברית החדשה**, את ישו כמושיע. מהו המקום אותו תופס ישו בעולם הזה ובעולם הבא. מחלוקות קשות בנושא זה פילגו את הכנסייה בעיקר במאותיה הראשונות.

חסידות וקבלה:

מקובל באופן כללי לומר כי הניגוד בין חסידים למתנגדים הוא מסביב למקום שניתן לקבלה. חייבים למתן רעיון זה. גדולי הרבנים המתנגדים היו מקובלים. די אם נציין את הגאון מוילנא כדי לומר שראשי המתנגדים היו בעלי תודעה מחודדת מאוד בדבר חשיבות הקבלה בלימוד התורה. השוני בין שני הזרמים נובע מכך שהחסידים בחרו באופן מובהק לפרוס לפני קהליהם את הסוגיות העיקריות שבקבלה, ללא הכנה אינטלקטואלית מקדימה. המתנגדים העדיפו להבחין בין שני מסלולי הוראה: מחד, ההוראה האזוטריה, הוראת הסוד, ומאידך ההוראה האקזוטריה, הוראת הנגלה.

סוגיה זו ניכרת גם ממבט-על על תולדות הקבלה.

התקופה הראשונה של הקבלה, היא תקופת הנבואה. המשמעות המילולית של המילה קבלה, הנתפסת בדרך כלל בהקשר של "מסירה-מסורת", מצביעה על תופעת הנבואה. הנבואה נפסקת כאשר העם העברי הופך לעם יהודי, בעקבות גלות עשרת השבטים והסתלקותם מבמת ההיסטוריה. או-אז מופיעים שני קווים שונים בתכלית השינוי זה מזה: הקו האקזוטרי, המוביל את לימוד התורה כפרשנות לדברי הנביאים, ומולו הקו האזוטרי, המכונה מיד כקו קבלי, המוביל את לימוד התורה על בסיס מה שהיה ברור לנביא והידע הפנימי⁹⁶ של נבואתו.

לאחר הנבואה, מתחיל פרק שני בתולדות הקבלה, זו של כתובים הנכתבים ברוח הקודש, תקופת בית שני. כתובים אלה הם תיאורים של חזון, ברם אם הנבואה עוסקת בכלל ישראל, בקולקטיב, דבר החכם הקבלי מותאם למימדי הזהות הייחודית של סביבתו.

שלב שלישי בא לידי ביטוי בבת-המדרש האופייניים ליהדות ספרד ומגיע לשיאו באסכולת הקבלה הצפתית. כאן, שולטת בכיפה החוויה הפילוסופית. ההוראה הקבלית הופכת להיות מופשטת יותר, אינטלקטואלית יותר. מושגיה הם, בהגדרה, מושגים של תובנה, וכבר לא אינטואיציות של חוויות השלכה⁹⁷. התקופה הגדולה של הקבלה הספרדית מעבירה את השרביט לתקופת החסידות.

החסידים מתרגמים את תכני הגילוי הנבואי למישור הפסיכולוגי. החיפוש בנבכי חיי הנפש הופך לכלי בלימוד התורה.

תקופה זו מביאה אותנו עד לעת החדשה. תרשים הזרימה "חוויה נבואית – חוויה אינטלקטואלית – חוויה נפשית" מקביל להתפתחות התרבות האנושית בכללותה. מתברר כי תולדות ישראל ותולדות התרבות האוניברסאלית הלכו באותה דרך. בתקופת הנבואה, ידיעת החכמה מצויה באופן גורף במישור של מה שמאוחר יותר יהפוך להיות המיתוס. רק כאשר ההפשטה המטפיסית מתחיל לשלוט בכיפה תופיע קבלת צפת; ורק וכאשר תרבות המערב תתרכז בחקירת תופעות הנפש, תופיע החסידות. סיום עידן היצירה החסידית תואם לפריצת חקר מדעי החברה. היום, נראה כי בעת החדשה הקבלה מתנסחת מחדש, כהמשכה של החסידות, כאשר משימתה תהיה בהחדרת לימוד התורה בגילוי התופעה החברתית-סוציאלית.

החסידות באה לעולם ברגע מאוד ייחודי ביחסי מחשבת ישראל והמחשבה האוניברסאלית. עם זאת, אסור לוותר על העושר שהביאה החסידות בעיסוקה בנבכי נפש האדם. כמו שהאסכולה של צפת סללה לכל קהילות ישראל את לימוד הקבלה במישור המטפיזי, כך החסידות פתחה אותו

⁹⁶ ראוי אולי לתרגם "החכמה הפנימית", וגם "זורם יותר טוב בעברית. אך השתדלתי להצמד למקור la : connaissance interieure לשיקול עריכה!

⁹⁷ בפסיכולוגיה, השלכה (projection) היא ייחוס אלמנט של המרחב הנפשי הפנימי לאדם או לעולם שמחוץ לו.

להבנת החיים הפנימיים וחיי הרגש של האדם. תפקידם של בתי המדרש בעת החדשה הוא להכין , על בסיס הנלמד בבתי-המדרש של הדורות הקודמים, ניסוח מחודש של המסורת היהודית.

עלינו לשאול את עצמנו, אם כן, אם החסידות היום היא מוצג מוזיאוני מכובד, או תופעה חיה. על כך ניתן לענות שההוכחה ניתנה שהחוגים הדינמיים ביותר, אלה העומדים בפרץ הרס היהדות באופן הנחרץ ביותר, אלה הם החוגים החסידיים.

החסיד אינו מכיר בפיצול התודעה האנושית המאפיינת את האדם המודרני, וזאת כי הוא יודע להיות "בריא בלתי מושלמת", שמשמעות קיומו היא לזכות ב"יש". באופן המדויק ביותר, אין לו פנאי ליפול לסכנה העיקרית של החיים הרוחניים העכשוויים, למה שכבר הרומאים הקדומים כינו *aves spicere*, "החזיון במעופם של ציפורים"⁹⁸. חיובו של החסיד אינו ביטוי של אירוניה פילוסופית, כנהוג לרוב אצל המתנגדים. זהו חיובו מלא ההומור של "האדם הנברא", היודע שהוא כולו נתון בידי "היש האמיתי".

חסידות וציונות

סוגיית החסידות קשורה מיניה-וביה בסוגיית הציונות המודרנית. רוב ההוגים הציוניים המדיניים הנם בעלי השראה חסידית. כך, ניתן לבחון את היחס האפשרי לכאורה בין משיחיות-השקר לבין הציונות המודרנית. נבדוק איזו תשובה שנתן הרב קוק לשאלה זו: כל תופעות משיחיות השקר התחילו כתופעות דתיות שהובילו בסופו של תהליך לניתוק מן הקיום היהודי כאומה. הם בעצם גילו בכך שאינם שייכים לעם-ישראל. הציונות שונה בתכלית, משום שהופעתה התחילה בשולי הקיום היהודי ובסביבה המתבוללת ביותר שלו. מקורותיה הם במישור הלאומי, גם אם, בסיכומו של עניין, היא מובילה למימוש תקוות משיחיות. ממבט זה, יש חוטים הטווים מארג הדוק ביותר בין החסידות לציונות. החסידות אף היא סברה כי גאולת האנושות כולה עוברת דרך קיום אנושי, ששמו ישראל. בבסיס העושר של התנועה החסידית מחד ושל הצלחת הציונות הפוליטית מאידך, מונחת ההכרה של הקיום היהודי הפשוט והזך. הקהילה החסידית, ורק היא, היא היחידה שעניינה אך ורק הקיום היהודי. תודעת הגלות אצלה חדה ביותר. בעולמו הרוחני של החסיד, רק היהודי קיים. רק יהודי שאינו חסיד מוטרד מבעיית "הנאמנות הכפולה" לציונות. ובסופו של דבר, התנועה הציונית, ככל שתהיינה תהפוכותיה, הובילה בסיומו של תהליך להיותה משיחיות זכה.

⁹⁸ אצל הרומאים הקדומים, כהן הדת היה מפרש את מעופם של הציפורים "Les augures", ומסיק מהם את רצון האלים ואת ההתרחשויות העתידיות לפי רצונות אלה.

הרב יהודה לייב הלוי אשלג (תרמ"ה1884 - תשט"ו1954), (היה מקובל, עסק בפירוש ובהפצה של תורת הקבלה. מכונה "בעל הסולם" על שם פירוש הסולם שחיבר לספר הזוהר. מניטו למד תורה וקבלה עם בנו הרב שלמה בנימין הלוי אשלג (תר"ע - 1909; תשמ"ד1983) שהפיץ את תורת תורת אביו.

התנ"ך, הולדתו של עידן המשיח

תרגום : דניאל פרץ

התנ"ך הינו ספר ההתגלות בו, אלוקים, בורא שמים וארץ, פונה לבני אדם כדי למסור להם סיפור הבריאה וללמד את משמעותה ואת דרכה של ההיסטוריה האנושית ושל תולדות האנושות והחוויה של כל אדם.

סיפורי התנ"ך מחוברים לשורש העולם, למקור של כל אחד ומספרים לנו את ההרפתקה הנפלאה של האנושות. ההיסטוריה תגיעה בסופו של דרך לחורבן אפוקליפטי או להשלמתה המשיחית בה אנחנו מאמינים, (בה אנטנו) מקווים

בין כל הניסיונות האנושיים הרוקמים את ההיסטוריה, בין אם זה הצלחות, כישלונות, הצלחות זמניות, נובע זרם מיוחד, מציאות ייחודית: ישראל

ישראל, כמו כל הרפתקה אנושית, חווה ירידות ועליות, ומולידה את הדמויות המוצלחות ובניה האבודים. בני ישראל. העבריים. עם התנ"ך

ובפתאומיות הסיפור של התנ"ך נעצר.

הסיפור המכוון והמגולה לבני אברהם יצחק ויעקב, לאלה שחיו והבינו את הסיפור באופן שהסיפור והאדם מתערבבים בנאמנות מוחלטת ובוודאות יסודית-שורשית

לפתע הסיפור נעצר עם הסיפור העברי של אלה שחוו את סיפורי התנ"ך, ואזהה היסטוריה היהודית מתחילה, ההיסטוריה של קוראי התנ"ך. קוראי התנ"ך, היהודים?

למרות שבעולמינו היום, הלא מאות מיליוני לא יהודים קוראים את התנ"ך ומכירים את המקרא, לפי הבנתם, אומנם, אבל זו תופעה ממשית. מבעד הטקסטים ביוונית, בלטינית, בצרפתית, באנגלית ועוד כמה שפות, התרבות המערבית שלנו היא על פי דרכה, בת של התנ"ך.

דתות מארצותינו באירופה המצהירות שמקורן מהתנ"ך, ואפילו מהמזרח, כמו האיסלאם וכל הזרמים התנ"כיים של הקוראן, לא זרים לעולם של ספרי בראשית, תהילים, שיר השירים, והנביאים

כל ציביליזציה, כל עם, שמקיפים אותנו קוראים, ישירות או בעקיפין,

על פי משוררם) את התנ"ך לפי ההבנה והשפה המיוחדות לו

אבל זה רק בגלל בלבול מחשבתי לפיו אנחנו טוענים לקרוא את אותו הטקסט בטענה שאנחנו נותנים לו את אותו השם.

פריטי העלילות וכמה לקחים מוסריים וגם סגנון שירי בהחלט משותפים. אבל קיימת דרך יהודית, ייחודית, ומסויימת לקרוא את התנ"ך בטקסט העברי שלו כמובן, דרך יהודית, מסורת קריאה

יהודית, של לימוד, של שיבוץ באמיתות הטקסט שכבר 3000 שנה מדייקת, נלהבת, חיה, הועברה מדור לדור, ממורה לתלמיד, מאב לבן.

מחוזקת על ידי הלימוד והחיים והתפילה והתבוננות של 100, דורות שהקדישו לחוק האלוהי המשובץ במציאותן היומיומית מטוב ימיהן, לילותיהן, חכמתן, ליבן, ומאודן.

קריאה זו, לימוד זה, הינם החוויה החשובה ביותר של החיים הרוחניים היהודים. הכיצד לימוד זה וקריאה זו הינם מחודשים בלי הפסקה?

מצד אחד, אחד הרעיונות המעמיקים של החשיבה האנושית מבוסס על הפגישה של האדם והחוק, וזאת אומרת האמת.

המפגש הזה הינו אחת הדרמות של המודעות האנושית.

אנחנו, אנו בני אדם, אנו האדם, עליוניים אינסופיים לחוק, כי החוק מפעיל עקרונות חסרי אישיות: אכן אבל, מכיוון שהחוק הינו חוק, והאמת היא האמת, החוק הינו עליון אינסופי עליי. הדרמה של המודעות הזו, ניתן לפטור אותם רק על ידי פיטרונות חותכים: או שנעדיף להקריב את החוק לעומת האדם או שנעדיף להקריב את האדם לעומת החוק. אבל עם אברהם הבעיה הזו לגמרי התרסקה: אברהם גילה לאנושות שמפגש עם החוק אינו מפגש עם מפלצת בלי זהות אלא מפגש עם "מישהו" שעל ידי החוק מגלה את רצונו.

ביחס שלנו עם החוק- וזהו אחת מהנקודות של החשיבה המיסטית היהודית המוסכמת בין כל הסקולות, לא ניתן להביע פחד, טרגדיה. אנחנו יודעים שאנחנו לא נפגשים עם עקרונות, - ואז באמת זה יכול להיות טרגי, - וכישלון של האפופיה היוונית נמצא אולי כאן- אלא עם אישיות שכיוון רצונו שהחוק יהיה כמו שהוא.

אבל קיים היבט אחר לקריאה יהודית של התנ"ך, וזה היסטוריה.

אם יש משמעות להיסטוריה של האנושות-ומי לא מאמין בתוכו אפילו בבלבול למשמעות זו-זה בתנ"ך שאנחנו מוציאים אותה: זה הוא התנ"ך שמציעה לנו, אם יודעים לקרוא אותו, תשובה לשאלות הגדולות ששואלים בני אדם. והיום בו היהודים ידעו סוף-סוף לענות את התשובה הזו לאומות, שהיום באופן ישיר כמו אתמול באופן חשוך, הן שואלות אותם לגבי משמעות "ספרם", הן שואלות אותם לגבי מאודו של האדם, יום זה יהיה כאתחלתא דגאולה.

אם כן התנ"ך מהווה עבור היהודים, הספר שהם קוראים בשביל האחרים.

כן, אבל לא רק. כי כדי לקרוא בשלמות צריך קודם כל ולפני הכל להיות בשלימות עצמית. האוניברסליזם האמיתי משתמש רק באוטנטיות של העצמיות. אם לא הייתה קיימת בעולם שום חברה אחרת, שום גיאוגרפיה אחרת, שום קורא תנ"ך אחר, היהודי עוד היה -ממשך- וקורא אותו. כי היהודים מוציאים בו, לא רק משמעות הקשר עם האומות, אלא גם את הידיעה האמיתית היחידה, מעבר לכל סוציולוגיות וכל פסיכואנליזות על מאודם האינטימי, את ההגדרה הסופית של ייחודיותם, התשובה המיידית לשאלתם "מה אני?" "מי אני?" כשיהודי קורא את התנ"ך הוא קורא את התעודת זהות האישית שלו. הוא מגדיר את עצמו לפי ציר הזמן העופקי (של האומות) ומטמיע את עצמו באנכיות של ההיסטוריה הבלתי פוסקת- ביחס לעבריים האלה שלפני 3500 שנה שמעו את התורה למרגלות הר סיני. שום רעיון גזעני בזה. היהודי של היום יכול לבוא מבשרו של אברהם יצחק ויעקב: אבל רוב הזמן הוא ומצאצאיהם של אלה, שלאורך המאות שעברו, באו להתווסף לקוראים העבריים של התנ"ך- שהתעמתו באופן, בוא נגיד, המצרי או הפרסי או היווני להיות בן-אדם, בחרו בדרך העברית לקרוא את התנ"ך, אפילו אם השתייכו לתרבות מסוימת ונשאר יוונים כמו שאנחנו צרפתיים.

והיום, כמו אתמול, להיות יהודי הקורא את התנ"ך זה להתמודד עם מה שאומר התנ"ך בנושא ישראל, להגדיר את עצמנו ביחס לזמן עליו מדבר התנ"ך, זמן בו אלוהים מתגלה לבני אדם. בתנ"ך, מה שמרכזי הינו שאלוהים מתגלה לאדם באופן ישיר בהתחלה, ואחר כך דרך הנביאים. ילדים של עולם בו אלוהים מובן מאליו לכולם, הנביאים אינם פילוסופים, אפילו לא תיאולוגים: אין התעסקות אצלם להוכיח שאלוהים קיים. הנביא רואה, שומע, אומר. הוא נותן הנחיות, הוראות שימוש, כללי המשחק.

על נקודה זו אף אחד אינו מתווכח, כי, בסופו של דבר כל אחד יודע שמה שהוא אומר באופן יסודי הינו אמיתי מהיסוד. מסכימים לדברי קולו או מפנים גב, אבל אף אחד אינו מסרב לוודאות של ההתגלות. כאשר משה, לאחר ארוע הסנה הבוער, בא להגיד לעם העברי, מפי של הקדוש ברוך הוא, שזמנה של גלות מצריים תם, ישנם העונים - שמות יד יב: "חדל ממנו ונעבדה את מצריים" - אבל אף אחד אינו מערער על כך שה התגלה למשה בסנה.

ויותר מאוחר, עגל הזהב נוצר על ידי אלה "שראו את הקולות" על הר סיני. הבוגדים בקולו לא הכחישו אומנם שהיו עדים לכך: פשוטו כמשמעו הם נהפכו נגד כמו שאחרים נשארו בעד.

בשביל העבריים של פעם, כמו בשבילינו היהודים של היום, השאלה אינה לדעת אם יש משמעות לאלוהים או להיסטוריה אלא מיהו האל הזה ומה הכוונה.

והיום לאחר אלפיים וארבע מאות שנה שנפטר מהעולם מלאכי, הנביא האחרון- כאילו הי החליט שכל מה שהוא היה צריך להגיד או להעביר כבר נאמר ונשמע, ושמכאן תורו של האדם לדבר - היום לפיכך, תורו של האדם לדבר, "להיות" על ידי עצמו, זאת אומרת להחליט אם הוא יזדהה עם הדיבור הזה או לא, להעריך אם הדיבור הזה נחשב בשבילו או לא, ולאשר גם כן אם הוא בעד או נגד.

ואיך הוא אמור להשיב תשובה, האיש, שלא קרא באמיתות שלו, את הספר בו השאלה נשאלת אליו?

בספר בראשית עוד לפני שמתחילה ההרפתקה של אברהם, התנ"ך מספר לנו שהיה זמן בו "כל האדמה דיברה שפה אחת ודברים אחדים", מה שלא מנע מכל אומה לדבר שפה הייחודית לה. האנושות הייתה חיה באחדות עמוקה ומובהקת- אבל גם כל משפחה, כל עם היתה להם את הגאונות הבלעדית, את אופן העצמי להיות בן אדם.

אבל כשבני אדם היו משוחחים ביניהם, היו מדברים על אותו הדבר והיו מכוונים לאותם מטרות למרות ריבוי התרבויות הראויות להיות עצמן, כל אחת לפי צורתה, בלי שאף אחת תרצה לכפות רצונה על השניה.

ואז, האדם, בניסיון להיות במקומו של האל, ניפץ את הכל וקם מגדל בבל, בלבול השפות והיחסים האנושיים וסוף אחדות החברות השונות.

לא נשאר ולא נותר אלא אופנים חלקיים בלבד להיות בן אדם, שכל קבוצה אנושית, כל אחת לפי תורה בהיסטוריה (וזהו ההיסטוריה) רצתה לכפות רצונה על "האחרות".

והנה בא אברהם, לבדו, שמסרב להשתתף בניסיון ההרפתקני של בבל ולהיסחף בחורבן שבא בעקבותיו.

הוא ניסה לקחת בידיים (אחריות על) את ההיסטוריה.

מעורב בין כל האומות, הנוטל חלק בגורלם בלי לוותר על גורלו, ישראל מסרב (אפילו עם כל אחד ממנו מרגיש מחויב) להשתתף במריבות האומות אפילו כשהוא סובל יותר מאף אחד אחר מהחברות.

לא משנה מקומם, היהודים נוטלים על עצמם את היותם שמקבלים, ולובשים את הצורות השונות להיות בן אדם בכל הזמנים ובכל המקומות.

הם גם בני אדם לפי אברהם, ובני אדם לפי צרפת, ליטא או מרוקו.

וכשהם שוב נפגשים בפריז, שהם מתכנסים בירושלים, הם מאחדים את כל הצורות האפשריות להיות בן אדם, הם מקבצים את האנושות כולה -אי"ה -ומאחדים אותה במתכוננו של אברהם.

אבל איך להיות בן אדם לפי אברהם, אם לא קראו, למדו התבוננו בטקסט המקורי והשלם של סיפורו של אברהם?

יחסי נפש ובריאה לפי הקבלה

תרגום : דניאל פרץ

הקבלה תמיד הציגה את עצמה כמסורת אוניברסלית שעל פי נסינוה בנבואה העברית, התאפיינה כישות שמוצאת את שטח פעולתה במה שנקרא המסורת התלמודית והקבלית.

למסורת הזאת של הקבלה יש בעיה מיוחדת בגדר מוסרי. הייתי רוצה להדגיש במיוחד שתי נקודות :

ראשית-כל ההגדרה של חוק הטבע בקבלה, ושנית היסוד של ההתחייבות המוסרית .

בעצם נראה לי שברגע שמנסים לגשת לנושא של היחסים בין נפש לבריאה אנחנו מיד מופתעים על ידי הדבר הבא : המסורת שלנו מוגדרת כמוניזם*(אחידות) מוחלט, ואף-על-פי-כן אי אפשר להכחיש מה שקוראים, בצד שני, האנטינומיה (הסתירה) המוחלטת בין נושא לנשוא, בין נפש לטבע.

אם מקור הישות (ההויה) הינו אחידות מוחלטת אז איך קורה שהיא מופיעה בשני עולמות כל כך שונים ?

*מוניזם היא השפה הפילוסופית הטוענת שמאחורי ריבוי הדברים שסביבנו מסתתר עיקרון אחד ומיוחד.

לגבי השאלה העקרונית הזו, הגורם החדש הוא דווקא זה של התכלית המוסרית.

חוק הטבע

עולם הטבע, לפיו לומד המדע, הינו עולם גלוי : לפיכך זה עולם לגמרי מחוץ לרוח, והנפש מגלה יחסי גומלין איתו.

דרך הקשר לטבע, נושא הנפש מהווה פשוטו כמשמעו את ישותו, בתנועה שבלי ספק הייתי מגדיר כתנועה של לעיסה, כמו יחס לאוכל : הנפש יונק מהעולם החיצוני שמסביבו.

השאלה הנשאלת אז היא : אם יש בורא של הטבע, איך יכול להיות שכוונתו מוסתרת? או במונחים אחרים, יותר מתאימים : מה היא כוונתו הסופית של הבורא ?

באופן כללי תשובת המסורת היהודית היא שאלוקים רצה לברוא את האדם ונשמתו כמופרדים ממנו, הוא רצה לברא נושא, וכדי שהאדם יהיה ממוקם איפה שהוא בהויה (בישות הכללית?), היה צריך ליצור עולם.

האנליזה שדקארט נתן לגבי "השגיה", היא תאפשר להבהיר את הנקודה הראשונה. לפי דקארט, "השגיה" אינה זו של האל הבורא, אלא היא נובעת מהעיוות הקיים באדם בין רצון אינסופי והבנה מוגבלת. לכן כשאדם מפעיל רצונו האינסופי מעבר לסייג של הבנתו, הסכנה לטעות מופיעה. נותר בכל זאת תעלומה כפולה בהסבר של דקארט. האחת היא שדקארט לא מסביר לנו למה זה צריך להיות כך.

הצמדת הפירושים של הרבנים ל"הגיונות על הפילוסופיה הראשונית" של דקארט מאפשרת להסביר אותו כך: אם הייתה לנו גם הבנה אינסופית היינו מוטמעים באלוקות.

אולם הקו המתמיד של העמדה התורנית של כל המסורת היהודית תמיד הייתה ההכרה החדה שכוונתו של הבורא יהיה לייסד באופן מוחלט את הקיום שלנו, זאת אומרת, לברא אותנו בנפרד ממנו.

בגלל זה התיאור של העולמות לפי המסורת הקבלית לא מביא אותנו בשום רגע, כמו במסורות האחרות, לבלבול עם השורש של כל ישות, אלא יותר פנים מול פנים.

הכוונה של ההסבר של דקארט היא, בדרך אחרת - וזו התעלומה השנייה - , להזמין אותנו להבנה אינסופית. האודיסאה של ההכרה, היא במידה מסוימת, להזדהות עם האלוקים, למרות שעבור כל המסורת הקבלית, הגורל של הנפש הוא להפוך לנושא אמיתי, ולא להישאר ישות מוגבלת במעברה הארצי, כלאמר בעולם הגלוי שמדעי הטבע דווקא חוקרים.

דוגמה זו מאפשרת לציין יותר טוב את הפרדוקס שיש בלנסות להציג את העדות של מסורתנו על המציאות הממשית של עולמות שונים, אחרים בעולם הפיזי של המדעים, ולדחות בכל זאת את (התמונות הדמויות?).

המסורת הקבלית מלמדת, הכן, שאנחנו נמצאים בעולם חומרי למטרה מוסרית, אבל שההכרה שלנו כרוכה בעולמות אחרים גלויים, שאינם קיימים באופן פיזי, ובמיוחד בעולם החלום שמורכב בעצמו ברמות שונות של ישות, מימדים שונים.

חסיד אחד מספר שפעם רב אחד שואל אחד מתלמידיו: "ממה אתה חי?" השני עונה לו: "אני אופה לחם!" "והרב שוב שואל: "אני שואל אותך ממה אתה חי! לא איך אתה מעביר את זמנך!" "התלמיד עונה לו: "אה! אתה שואל על מה אני חולם?" חלום ולחם הם אותן אותיות וכאן יש מה שאפשר לקרוא, סינכרון מיוחד לעולם הרוח של התלמוד, המדרש והקבלה וזה חשוב ביותר.

מכאן נובע פרדוקס שדרך הניסיון הנבואי העברי, המסורת שלנו חיה את עולם החלום כעולם ממשי באותו זמן שהיא מכריזה בלי ספק על איסור התמונות, לא רק כעיקרון תיאולוגי אלא גם כניסיון רוחני עמוק.

הפסוק בתורה שמספר על החלום הידוע של סולם יעקב מתורגם באופן כללי בצורה כזאת: "ויחלום והנה (בחלום) סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, והנה מלאכי אלוהים עולים ויורדים."

(לא שמים לב מספיק לתופעה שהמלאכים אמורים קודם כל לרדת ואז לעלות, אבל זו בעיה אחרת)

בעברית כתוב בעצם: "הוא חלם, ויהי סולם"

כלומר, בגלל שיעקב היה מסוגל לחלום, אז נוצר תקשורת ממשית בין שמיים וארץ. ובכן בפסוק זה מתקיים קשר ממשי עם העולמות האחרים, ה' מקיים לפני שהוא מציג העולם הממשי של ההיסטוריה. עולמות האלה אינם עולמות של דמיון טהור, של שרירות טהורה, של שרירות דימוי

התמונה: להפך הם יודעים את ההתאמות, את החוקים אבל חוקים שמנהלים באופן ייחודי ההולכים לכיוון של התכליתיות המוסרית, שתשמש אותנו כחוט מוביל כדי לאסוף מקצת דאגותינו.

באספקריה זו, אנסה להבהיר את האשליה שקיימת לגבי הסיפור הראשון של הבריאה שהתורה מספרת לנו, סיפור תמוה מאוד לכאורה.

כשרחוקים מהמסורת העמוקה, קוראים בדרך כלל בטקסט, שהשם ברא את העולם בשישה ימים, ונח ביום השביעי.

תמיד התפלאתי בתור מחנך, מהסבלנות שבה נוהגים המתפללים בבית-הכנסת ששומעים את הנאום הזה ומסכימים עם הרעיון שהשם עלול להתעייף.

בעצם, צריך לדייק יותר במונחים "בעברית", ואז, שמים לב שהסיפור הזה מראה משהו שונה לחלוטין.

קודם כל הבריאה לא מתפתחת בתהליך של שישה ימים אלא זה קורה בין רגע, והתוצאה של אותה בריאה היא תוהו ובוהו.

הקבלה מסבירה שכדי ליצור מקום למה שיהיה, ההכרה האנושית, זאת אומרת מיקום הבן-אדם בעולם, היה צריך שאלוקים שאינו עדיין האל של ההתגלות אלא שורש הישות המוחלט, שיתרוקן בנקודה של ישותו, ויבצע צמצום עצמי.

לכן מושג הבריאה מופיע מלחתחילה כשייך לקטגוריה מוסרית, מכיוון שלברא משמעותו " לתת לאחר". הבריאה מרוקנת בעצם את העולם של הטבע מנוכחותה של התגלות ה', כי, אם היא הייתה מתגלה בכוחה השלם, עולם הטבע היה נעלם בתוכה ולא היה מקום לבני אדם.

אם כן, קיים מסך בין הבורא "למיקומו" של היקום, בכך שהבן אדם יוכל למצוא את עצמו בחירותו.

לפי הקבלה, קיימים חמישה עולמות, חמש מדרגות של הישות שהתגלו על ידי מעברים שונים שלא יוצרים באמת אלא משפיעים: קודם כל, עולם הרצון, ואחר כך עולם הערכים ובמיוחד הערכים המוסריים, ואז עולם המחשבות, קצת במובן של אפלטון, ואז עולם (היצירה- הצורות) שמתחלק לשש מדרגות ומופיע עולם החלום והדמיון, ועולם החומר שהמסורת הקבלית קוראת עולם העשיה.

בקשר לבן אדם, הוא נמצא במדרגה האחרונה הנקראת עולם החיצוניות של המעשים, ועולם זה של מוצרי הטבע בהם המדענים עושים את המדע, מוכר לנפש על ידי שתי קטגוריות, החלל והזמן בהם מופיע שוב התכליתיות המוסרית. קיים מאידך גיסא עולם של מציאות חיצונית ומרחבית כדי שיהיה דווקא חיצוניות בין תודעתו, כדי שהבעיה המוסרית תחול. ומאידך גיסא, הזמניות בכך שכל תודעה תרכוש את הזמן לזכות להיות על ידי מציאת פתרון של הבעיה המוסרית.

לפי אחת מהסקולות בנות זמנה של לימוד הקבלה, הבורא מוגדר כהישות הנותנת ישות. כוונתו של הבורא הינה ליצור ישות שונה ממנו, אבל הישות הזו הנמצאת בנקודה התחלתית שלה הינה ההפך המוחלט, זאת אומרת ישות שמקבלת את הישות, וצריכה להיות בצלם הבוראה, כלומר מהישות הנותן ישות.

דיאלקטיקה של ארבע דרגות מופיעה פה. יש בכך 4 מצבים ריצופים שמקיימים ל 4 עולמות מרכזיים והחמישי הינו האחדות: ארבע עמדות שהן:

- רצון לקבל על מנת לקבל והיא הגישה האטומה ביותר.

- רצון לתת על מנת לקבל, יש התקדמות ברכישת זכאות מוסרית.

- רצון לתת על מנת לתת, זהו סוגריים מסטיים.

- והרמה הרביעית, רצון לקבל על מנת לתת.

התודעה של הנברא תפוס בפער של אי אפשרויות מפני- שכדי שאייה אני, בתור נברא, עליי להיות לגמרי שונה מהבורא כי הוא הישות האלוקית שנותן לישות האנושית, ואני, הישות האנושית מקבל ממנו.

התלמוד מראה שכל תורה מוסרית שתהיה, הרע שורשו רצון לקבל על מנת לקבל מה שאני קורא לו בעצם רצון להנאה בלבד כאשר אין מעבירים ונותנים גם.

לפי הסתכלות הקבלה, הרמה הראשונה הינה שורש יצר הרע, במידה והרע מקבל את הנברא כפי שהוא. חזון הזה נובע מביטוי של ישעיהו לפיו אלוקים בורא את האור ויוצר את הרע (ישעיהו פרק 95:7)

ליברא, משמעותו, קודם כל, ליברוא את הרע, מכיוון שבשביל הבורא שיוצר את הנברא, ליברוא, זה לפני הכל ליצור דווקא רצון לקבל-אך, זהו בדיוק עונה להגדרה של הרע כל עוד, הזכות המוסרית עוד לא הודגש.

בהסתכלות זו, קל להבין שהנפש צריך להימצא בעולם המרחבי והזמן כדי שתינתן הזדמנות לתקן את יושרו העצמי. על נקודה זו הקבלה נבדלת בלי ספק מהמסורות האחרות, כי אין עליה חינמית, אלא צורך לעבור את כל המדרגות של התיקון, על מנת להפוך את קבלת הישות לפעולה חדשה, ולפי תורו לתת.

סיכום ברור מהנאמר למעלה הינו שעולם זה הנובע מאלוהים הינו עולם בתהליך היסטורי, כי משהו קורה, שהייתי מגדיר כהתהוות של הנושא ביחס לעולם הטבע.

לפי המסורת שלנו, האדם הוא נפש העולם, ולא האל. זהו הנפש שבונה את עצמו וחייב לפגוש את הרמות השונות של הישות.

יותר מזה, המפגש הזה אינו קורה בחינם כתרגיל בחיים הרוחניים אלא כדי לרכוש את הזכות להגיע מעל הרמות השונות האלה, רמות שהן מעברים בלבד אבל תמידיים, הכרחיים למרות שהם זמניים וזאת לכל גורל וגורל.

המונח העברי שמשמעותו ישות מרמז גם על הרגל. ??

בצורה אחרת העולם נהייה בסופו של דבר מה שהוא התרגל להיות אבל ברגע שזה קרה אין דרך חזרה.

במצב הזה, קיים התעבות, קיפאון של העולם ברגע שמתגלה התודעה האנושית. החוקים הינם החוקים, המוגדרים מלכתחילה אלא בדיעבד.

זה מה שהסיפור של הבריאה מלמד אותנו על היום השביעי.

המונח בעברית אם כך אינו לנוח, אלא להפסיק להתערב בתור נושא בפעילות של העולמות. ביום השביעי בו חלה ההיסטוריה האנושית, הבורא אוסר על עצמו להתערב במהלך של העולם, העומד כפי שהוא ברגע שהאדם מופיע בהתפתחות תולדות היקום.

אל נאמן, אל אמין, נאמר בעברית אל-ערב לחוקי הטבע.

מופיע באופן ברור התכלית: בעוד שבפילוסופיה הקלאסית המונחים של דטרמיניזם ושל חירות מנוגדים זה לזו דווקא במערכת שלנו הדטרמיניזם מהווה תנאי לחירות. היה צורך בעולם מקובע כדי שהחירות תתאפשר. תולדות האדם מזנקות לפי הסיפור התנכי ברגע שמתחילה שבת של הבורא, זאת אומרת שחלה עצירת ההתערבות- הבאה מהבורא לא כהשגחה של ההיסטוריה

, שהייתה משליכה למגמה אחרת אלא בתור מעצב עולמות.

זה מאוד בולט לראות בסיפור התנכי שמאמרי ימי הראשונים מסודרים לפי אותה תבנית, אותה תוכנית, אותו פרויקט. למשל יום הראשון. פרויקט: "יהי אור". סיפור: "ויהי אור". שיפוט: "את האור כי טוב". תוצאה: "ויהי ערב ויהי בוקר יום ראשון. או יותר נכון יום אחד. ואז עוברים לצד הבא ושישה ימי ראשונים חלים- והיום האחרון לא כתוב: "יום שביעי". מה שאומר שלפי עקבות הסיפור אנחנו נמצאים עדיין ביום השביעי של הבורא, ביום השביעי של בראשית, שעדיין לא הסתיים ושנקוב על ידי פרויקט הלידה של הנפש ושל הנושא האנושי. אם הנושא האנושי היה לגמרי נולד, הטקסט היה אומר: "ויהי ערב ויהי בוקר, יום שביעי...". והיינו עוברים לשמיני.

בקשר לשוני של היום הניקרא "יום לה" המופיע בלוחות השנה של שלושת המסורות הגדולות הנובעות מהנבואה התנכית, זאת אומרת היהדות, הנצרות, והאיסלאם, נכון להזכיר שהיום המוקדש לקשר עם אלוהים הינו היום השביעי במסורת העברית, כלומר שבת. כאשר הנצרות מופיעה, זה מתחלף ליום ראשון, והאיסלאם בתורו מעדיף היום השישי. ההסברים ההיסטוריים, סוציולוגיים של בחירות אלה מדויקות בזוויות הראייה הפרטיות, אבל הקבלה מתייחסת לכך באופן שונה שמזמין אותנו להבין הקשר העיקרי שחל בחפיפה בין לוח השנה לבין סמליותו מצד אחד והאמונה התיאולוגית העמוקה מצד שני.

לפי הנצרות, היום השביעי מסתיים בכניסתו המשיחית של ישו, ובני אדם סיימו חיי הסבל שלהם בהיסטוריה של העולם. הם נכנסו ביום השמיני, זאת אומרת שהם נמצאים למחרת של שבת.

לכן התיאולוגיה הנוצרית, בקוהרנטיות הפנימית שלה, הזיזה "היום לה" ליום השמיני, הופך להיות באופן סותר יום הראשון של השבוע. בתיאולוגיה המוסלמית הכללית להפך, בגדול אנחנו עדיין בזמן של העולם בו הבורא שחקן בודד של ההיסטוריה, מה שיוצר באופן הגיוני לפי ראיית הקבלה, "שיום לה" היינו עדיין יום שישי.

לסיום נקודה הראשונה מובן שהקשר עם האובייקט הטבעי כפי שהמדענים מבינים אותו הינו מה שהתנ"ך קורה ההתייחסות של העולם אל השבת של הבורא והיא מצבה של מיקום האדם. מנקודת מבט זו המדענים צודקים בחיפושם אחר הקבוצות של סיבתיות או קביעות, של יציבות, של קוהרנטיות של אירועים. יש כאן בעיה לגמרי אחידה למנטליות של המסורת הקבלית.

יסוד החובה המוסרית

הנקודה השנייה יכולה להתבטא כך: החיצוניות והעראיות של העולם הינם המקום וההזדמנות של הבעיה המוסרית. באיזה מובן? לפי השפה החסידית, חסד הבורא היינו זה שמפזר את הקושי להיות

בתוך הזמן, בכך שנוכל למצוא פיתרון בנימוקים של המעבר של הישות המקבלת לבין הישות הנותנת.

כאן נמצא היסוד האמיתי של החובה המוסרית. כשהייתי סטודנט בפילוסופיה בפריז, וביודעי את המסורת היהודית, היה נראה לי- וזה היה בשבילי מפתיע מאוד- שכל הפילוסופיות של המוסר בעולם המערבי, בלי יוצא דופן, היו בסופו של דבר הופכות את הטוב לעצם אחר ממה שהוא. כך למשל, המוסריות של התבונה הופכת את הטוב לסביר (ברור שסביר יכול להיות טוב, אבל ההפך הינו ממלא מקום של ערך על ידי אחר): המוסר התיאולוגי לצורותיו, למשל, מגדיר את הטוב כי צייתנות לרצון האלוקי, וזה, רוב הזמן בפרספקטיבה מוסרית שמהללת מידת המשמעת. יחס זה אינו בלי חשיבות, אבל בהגדרה זו, מטרת הבעיה המוסרית של התודעה לא ברורה.

ויתר על כן, זו הערה שניה, המערב התרגל לחשוב על הנושא, ועל המודע כאילו היו כבר קיימים. כאשר דסקרט מצהיר את ה" אני חושב משמע אני קיים" כמובן יקר מה אמרו במקום אחר, אבל הוא מניח את ה-"אני" בתור "אני כבר קיים" אם כך קשה להבין מה יכול להיות תחליט הזמן.

אומנם במקום הזה קיים השאלה העמוקה ביותר: למה משמש הזמן? לאיזה מטרה בדיוק נוצר הזמן? האינטואיציה העברית מאוד שונה בנקודה זו. אפשר לתרגם אותה כך: הזמן, כל עוד העולם בו אנו חיים ממשיך להיות קיים, היינו התהליך שאנחנו עוד לא, שאנחנו בהתהוות.

בשפה האנגלית שאני מוצא צורה שם הפועל שמתקרב למשמעותה עברית ביותר: זהו הצורה הממושכת "להיות בתהליך של להיות". במובן זה הקיום שלנו מבצע בתהליך של הקניית הישות מחשבט היהודית מודעות מאוד חדה שבתור נברא האדם אינו עוד: הוא בתהליך של הקניית ישותו.

מספיק לקשר בין שתי הערות ביניהן כדי להבין איך המסורת הקבלית ענה לה בעית יסוד החובה: אנחנו קיימים במימד הזמן כדי שיהיה לנו זמן לרכוש את הזכות להיות. האתגר המוסרי, אינו סתם לציית לפקודה אלא להיות בעצם. במילים אחרות המוסריות, היא מלכתחילה אתגר אונטולוגי = חקר היש. לכן יש קטגוריה מיוחדת בקשר לחוק המוסרי במסורת הקבלה.

המודע פורץ מהרמות הנמוכות ביותר וביחס זה של טרנספורמציה של מקבל ישות לנותן ישות על ידי הרצון שהיא קונה מקבלת בסופו של דבר זכות להיות. לפי מסורת זו, אלה שנקראים קדושים הינם בני אדם שכבר קנו את הזכות הזאת והם נשיאים משימה בהיסטוריה של אחיהם. יש מקום מיוחד בהחלט לארי שקל המסורות יקראו מטפלים. למה? כי תהליך התהוות העולמות עד הריכוז בחומר נושא היסטוריה, גורם בהכרח לפסולת. נוצר כאוס, ויש כאוס כי יש בריאה. אתם בטח זוכרים את הפסוק הראשון של התורה: "בראשית ברא אלוקים את השמיים ואת הארץ" ומייד אומרים לנו" והארץ הייתה תוהו ובוהו". יש כאן הומור תנכי יוצא מן הכלל, כי אם שמים לב למה שאומרים, זה אומר למשל, שבגלל שאל ברא את הארץ ואת השמיים שהארץ הפכה לכאוס. אבל אם זה לא היה הקדוש ברוך הוא שברא אותה, באיזה כאוס של כאוס היינו?

בעצם, מה שרוצים לגלות לנו כאן, שהנסיגה של נוכחות האל מעולם זה שהולך להיות חלקנו, כבמת ההיסטוריה שלנו, יהיה בסופו של דבר כאוס. ובפיצוץ הגדול של אי סדר בו נמצאת בכל זאת תנועה של ארגון, "מישהו" ברמה כל שהיא תורם לסדר הוא נקרא מטפל, זאת אומרת שמישהו מסוגל לתרום לטיהור של הפסולת של מה שעדיין חי, של מה שניזון בתודעה כי יש מזון של החיים ומזון של המוות.

כאן אמור להיות הניתוח של הטומאה. מה שכבר יתהווה לגמרי ובכך אין לו שום עתיד בתור מזון לתודעה מוכרז כטמא. יש לנכון מנקודת מבט זו, ולכל רמות הישות, צורך להפריד בן טהור לטמא, ומי שמישם את זה במחווה של מטפל ממציא מה שנקרא קשרים, זאת אומרת מגשים אחדות ערכים פרועים ומכין מזונו ל תודעה.

מחווה של ידע כמו זה של התודעה המוסרית, אכן הושווה במסורת הקבלית למעשה עיכול.

המולדת הישראלית והערב רב

תרגום : יואל חדד

בית המקדש נחרב פעמיים בתשעה באב. צירוף צקרים היסטורי טרגי רצה שבית המקדש הראשון נחרב בתשעה באב של שנת 587 לפני הספירה, בזמן ממלכת יהודה הראשונה, ושחורבן בית המקדש השני, בשנת 70 לספירה, יתרחש גם כן בתשעה באב, בזמן השליטה הרומאית.

עד היום, המפרשים מתחבטים במשמעות האמיתית של צירוף המקרים הזה. איך שני אירועים, הכל כך מדויקים, והמחייבים התיישרות של כל כך הרבה גורמים חיצוניים, יכלו להתרחש, בהפרש של מאות שנים, באותו יום ובאותו תאריך של הלוח העברי?

בנוסף לשני החורבנות, המסורת מציינת סדרה של אסונות שהתרחשו גם כן באותו תאריך, לפני או אחרי כל החורבן הראשון או השני. משום כך היו לא מעט אישי רוח שחשדו במסורת שקבעה בדיעבד את שני התאריכים האלה באמצעות חשבון מפוקפק. דורנו יכול להעיד על חוויות הפוכות לגמרי.

אנחנו מציינים בלוח השנה שלנו את יום השואה, את יום הזיכרון לחללי מערכות ישראל, את יום העצמאות ואת יום ירושלים. כל האירועים הללו של ההיסטוריה היהודית והישראלית המודרנית מצוינים בתקופת העומר, תקופה קודרת במסורת, מפסח עד שבועות.

כך גם לגבי תשעה באב, שעוד מימי התנ"ך, תמיד חלו בו אירועים טרגיים.

לפי הסיפור המקראי, דור המדבר חויב לגור בו ולנדוד בו במשך ארבעים השנים המפרידות בין יציאת מצרים, שנוהלה בידי משה, לבין הכניסה לארץ, תחת הנהגתו של יהושע.

במהלך ליל תשעה באב, העם שאיבד תקווה בעקבות העדות של המרגלים, מעדיף לוותר על כניסתו לארץ. לפי המדרש, ה' אמר להם "אתם בכיתם בכיה של חנם ואני קובע לכם בכיה לדורותי", חורבנות בתי המקדש.

שתי המציאויות האלה קשורות באופן אינטימי. ועלינו לחשוב על שתי האפיזודות החד פעמיות של ההיסטוריה של הדור הנקרא דור המדבר. מחד, האירוע הידוע בשמו חטא העגל. ומאידך, הסירוב של הדור ההוא, שיצא ממצרים אחרי קשיים עצומים, לקיים את עצם תכלית יציאת מצרים; הכניסה לארץ ישראל.

האירועים הללו כל כך מוכרים לנו שיש לנו נטייה להתייחס אליהם כאל אירועים טבעיים והגיוניים. אבל אנחנו מעמידים פנים שהחזרה על עצמם של דפוסים מסוימים לאורך כל ההיסטוריה שלנו ועד לימינו אנו נראית לנו טבעית לגמרי.

הבה ננסה למצוא, באופן הכי אובייקטיבי שיש, את ההסבר הניתן לנו על ידי התנ"ך עצמו.

מדובר בנושא לימוד רחב מאוד. נגביל את עצמנו כאן למספר כיוונים מהותיים. סיפור חטא עגל מופיע בפרק לב בספר שמות. בהבחינו שמשה איחר לרדת מן ההר, העם מכריח את אהרן לייצר פסל שאמור להחליף, לא את הקב"ה עצמו, כמו אצל עובדי האלילים, אלא את אישיותו של משה. הנה מה שאומר הכתוב על כך: "וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו קוּם עֲשֵׂה-לָנוּ אֱלֹהִים אֲשֶׁר יִלְכוּ לִפְנֵינוּ--כִּי-זֶה מִנְּשָׁה הָאִישׁ אֲשֶׁר הֶעֱלָנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם, לֹא יָדַעְנוּ מָה-הָיָה לוֹ".

בתיאולוגיה הקלאסית, לחטא האמור יש שם מדויק: האלאה של השליח. בנוסף, המפרשים ניסו לאבחן את השורש של אותה כפירה, והם הסבירו שהיוזמה לפולחן העגל לא באה מהשבטים העבריים, שהטקסט מציין תחת השם "בני ישראל". זו היתה יוזמה של קבוצה זרה לישראל שמשה קלט לתוך העם העברי, בזמן יציאת מצרים (ראה רש"י על שמות לב, ז, ובמיוחד על פסוק ד באותו פרק).

הקבוצה הזרה הזאת משחק תפקיד מאוד חשוב בהיסטוריה של הדור ההוא. התורה מדברת על כך במפורש, בפרט בפסוק לח שבפרק יב בשמות: "וגם ערב רב עלה איתם".

השאלה הראשונה שיש לברר: מאילו סיבות לקח משה יוזמה זו לקבל ולקלוט את הערב רב? על מנת לענות, יש להגדיר באופן מדויק את האמונה והמחויבות של ישראל בזמן יציאת מצרים, אירוע אוניטולוגי, שנחגג בכל שנה בחג הפסח מזה למעלה משני אלפים, ושמהווה את נקודת ההתייחסות העיקרית של כל היהדות.

עד יציאת מצרים, עם ישראל היה נאמן לאמונת האבות, דהיינו לשתי אקסיומות מאוד מדויקות: לעולם יש בורא; הבורא מתגלה לאנשים שזכאים לכך, והוא התגלה לאבות בהבטחה על קץ הגלות. חשוב ליכור שהתורה, שהיא האמנה המוסרית, הדתית והחוקית שמתבקשת ישירות מאותה אמונה, ניתנה מאוחר יותר, בהר סיני, לאחר יציאת מצרים.

מתברר אם כן שאמונת ישראל אינה אמונה מסוג מטאפיזי, אלא היא מתייחסת לייעוד של הבריאה, שהוא הגאולה. כל הטקסיות היהודית מאשררת זאת: האמונה היא הביטחון שקף כל הגלויות הוא אפשרי.

אך ישנם עמים אחרים מהעם העברי, קבוצות אנושיות אחרות שחיו תחת אותה חווייה אמונית כמו זו של ישראל – השעבוד והסבל הפיזי והנפשי של הגלות, לצד אמונת הגאולה – היו משועבדות גם כן במצרים. משה היה יכול לפי זה לסבור שמבחינת האמונה, הקבוצה הלכאורה זרה הזו, היתה חלק מהייעוד ומהמחויבות של ישראל. מה שלא עלה בקנה אחד עם ישראל היה מה שנקרא הדרך ארץ, דהיינו הזהות העברית – מורשת מוסרית, היסטורית ונבואית – שבני ישראל קיבלו מהאבות, ושמשה לא הספיק וגם לא יכול היה להעניק להם.

הרכישה של אותו דרך ארץ באמצעות המסורת שעברה במהלך הדורות מאז אברהם, אפשרה לעברים לקבל את התורה, מתוך פרספקטיבה של מונותאיזם נוקשה. הערב רק קיבל גם הוא את התורה בסיני, והוא הסכים לכך, אך מתוך מנטליות פגאנית. הנטייה לפגאניזם של התורה היתה קיימת לאורך כל ההיסטוריה שלנו, מההתחלה. היא מתבטאת היום בשתי התנהגויות מסורתיות שהן התנהגויות של ערב רב: האלאה של השליח שהתבטאה לראשונה בחטא העגל, ופגאניזם של קיום המצוות.

ההתנהגות השנייה היא על פי חכמים הראויה יותר לגינוי והנוראה יותר. אכן, לפי המסורת, משה הצליח להציל את הערב רב מן העונש לאחר חטא העגל, והעונש נדחה. "וַיַּעַתְהוּ לְךָ נַחַה אֶת-הַעֵם, אֶל אֲשֶׁר-דִּבַּרְתִּי לְךָ--הִנֵּה מִלְאָכִי, יֵלֵךְ לְפָנֶיךָ; וּבָיִים פָּקְדִי, וּפְקֻדֹתַי עֲלֵהֶם חֲטָאתָם".

רק בזמן חטא המרגלים ההחלטה התקבלה סופית: העם שנתן לייאוש ולוויתור להציף אותו, ימות וייקבר במדבר. הדור הזה לא יכיר את ארץ ישראל. אספקט נוסף בחומרת החטא הזה: בפעם הראשונה, שבט לוי התגבר על ההפשעה של המנטליות הפגאנית, בניגוד לשאר השבטים; אך כעת בפעם השנייה, כאשר השאלה שעמדה על הפרק היתה כניסה פיזית וצבאית לארץ ישראל, אפילו שבט לוי השתתף במרידה נגד משה ובוויתור הכללי. דור שלם, על כל שבטיו, נענש.

הרתיעה הבלתי-מובנת מלקיים למעשה את התקווה של ההיסטוריה של העם מלווה גם היא את עם ישראל מאז יציאת מצרים.

בימינו, הנטייה הזו לדאבוננו עדיין קיימת, ותופעה זו דורשת הסבר. באופן פרדוקסלי, העמדה החרדית, העוינת מעיקרא למדינת ישראל, היא זו שנותנת לנו את המפתח להבנה של אותה סטייה. "שומרי העיר" (נטורי קרתא), כפי שהם קוראים לעצמם, השכילו להמציא סתירה בין המושג של ארץ הקודש לבין המושג היותר לאומי של מדינה יהודית. את שורש הסטייה הזו צריך לחפש בהיסטוריה של הערב רב. אותם אנשים שהפכו לחלק מבני ישראל באמצעות האמונה היהודית, ללא קבלה של העבר העברי, לא יכלו לקבל את ארץ ישראל כמולדתם. לכל היותר, הם מתליחים לפעמים להתייחס לארץ ישראל כאל "ארץ מובטחת", מובטחת לעד, או כ"ארץ הקודש", שאינה ניתנת להשגה מפאת קדושתה.

רק עבור העברים, ארץ זו היתה קודם כל מולדת, במשמעות שחזרה להיות רלוונטית אצל הציונים החלוצים שיסדו את מדינת ישראל, כפי שהתנ"ך עצמו קורא לארץ ישראל ארץ העברים. מאותה סיבה, כאשר משה בא להוציא לפועל את יציאת מצרים, הוא עושה זאת במפורש בשם אלוהי העברים.

הציונות הדתית

תרגום : יואל חדד

אני תמיד קורא את הטור של מר קטריבאס עם הרבה אהדה ועניין, ואני חושב שיש לו חוש אבחון די נדיר בכל הקשור לפוליטיקה, למעט יוצא מן הכלל אחד: בכל מקרה שבו הוא כותב על שאלת ההתאמה בין זהות יהודית דתית לבין זהות יהודית לאומית, ובאופן כללי בכל פעם שבה הוא נוגע בבעיות דתיות.

רוב הזמן, דרך אגב, רמיזותיו על ה"דת", מתייחסות לעמדותיהם של רבנים אורתודוקסים המכונים "חרדים", שידועים בהתנגדותם לציונות מלכתחילה.

זוהי הפעם הראשונה שבה, למיטב ידיעתי, דוד קטריבאס עוסק בצורה כל כך עוצמתית בעניין עמדותיהם של רבנים ציונים. אותם רבנים אינם ציונים רק מבחינה תיאורטית, אידיאולוגית, במובן של השקפה פילוסופית על החיים. הם ממש חלוצים ציונים דתיים עוד מימי טרום הקמת המדינה. באופן כללי, הם הזרם הציוני-דתי היחיד שמקבל השראה מתורותיהם של מורינו הרב אברהם יצחק הכהן קוק ושל בנו הרב צבי יהודה קוק.

יש בהנחות של ידידינו דוד קטריבאס עירוב של אוצר מילים שמגלה אי-נוחות אינטלקטואלית בחברה היהודית של היום, ובפרט בחברה הישראלית של אלה שאנו קוראים להם יהודים חילונים. אלה משתמשים במונחים לגמרי חיצוניים למציאות של אוצר המילים היהודי ושל ישראל, מימי קיומה של האומה העברית ועד ימינו אנו.

הציונות הדתית מיסודה של הרב קוק אינה רוחנית, דתית במובן הפולחני. אין מדובר בבעיה של הלכה, כמו למשל בשאלות של כשרות או בהלכות תפילה. מדובר בעצם ההגדרה של הזהות הלאומית של ישראל על פי התורה. יש לדעת שכלל מצוות התורה מכסות שלושה תחומים:

-המצוות המנהלות את היחסים בין אדם לחברו, מה שמכונה בתרבות המודרנית מוסר.

-המצוות המנהלות את היחסים בין אדם לאלהים, מה שמכונה בתרבות המודרנית הדת, הפולחן.

-ושלישיות, המצוות המתייחסות לאדם עצמו ולכבודו העצמי. אלו כל הציוויים המתייחסים לחיי הרוח וענייניו הראשון הוא הקשר ה"משיחי" בין ישראל לארצו.

ובכן, אוצר המילים של התרבות המודרנית לגמרי אינו תואם את המציאות הזאת של התורה. לרבנים יש לא רק זכות אלא חובה לומר את מה שאומרת התורה על הקשר בין עם ישראל לארצו. התורה היא התגלות אלהית לאומה שהיא האומה הישראלית. היא מתחילה בפנייה לאדם שעוד היה רק אברם, ביציאתו מגלות אור-כשדים, על מנת לחדש את כינונה של האומה הישראלית על ארצה. הוא ייקרא אברהם רק כאשר ישוב אל ארץ העברים.

הרבנים הציוניים הם רבנים שלוקחים ברצינות את העובדה שזוהי הציונות החילונית והמדינית של הרצל שהזניקה את התהליך בעל המשמעות המשיחית של שיבת עם ישראל לארץ העברים. יש להדגיש שזהו דווקא בתור תנועה חילונית שהציונות נחשבת לבעלת טבע משיחי ושאינו מדובר כאן על אסטרטגיה של אימוץ. מה שלימד הרב קוק מאוד ברור: המדינה היהודית ה"חילונית" שנוסדה בידי הרצל היא השלב המשיחי הראשון בקיבוץ הגלויות לארץ ישראל. המלומדים שבכם יוכלו לקרוא את ספרו של רבי הלל משקלוב, תלמידו של הגאון מווילנא, "קול התור".

עמדותיהם של הרבנים הציונים בדבר הסכנה שבנטישת חלקים מארץ ישראל וכינון מדינה ערבית בין הים לירדן, אינן עמדות דתיות, הלכתיות, או רוחניות. אלו הן עמדות לאומיות עבריות בשם התורה.

הציונים הדתיים חונכו על ידי אותם רבנים ציונים לממלכתיות, לכבוד כלפי המדינה הציונית, שהופכת אותם לחשופים לבלבולים במונחים. רבנים יוצאי מרכז הרב שאמורים לייצג את בית המדרש נופלים גם כן בטעות הזו. הכבוד למדינה מעצם קיומה שאליו הטיף הרב קוק שונה משפיטה או בחינה כלפי מדיניות של ממשלה כזו או אחרת.

זה הבלבול האוחז בציונים הדתיים שאינם תמיד מסוגלים להבין בצורה ברורה את ההבחנה בין היחס לפסבדו-חוקיות לבין היחס לגיטימיות. את הנקודה הזו יש להאיר. מה עוד שעמדותיהם של אותם רבנים ציונים הן במהותן מה שהתורה מלמדת ולא עמדתה האישית של "סמכות" דתית כזו או אחרת.

יש הבדל טבעי בין עמדותיהם האישיות של רבנים אורתודוקסים שונים, כמו למשל של הרב עובדיה יוסף או של רבני אגודת ישראל, אך יש גם את מה שהתורה אומרת. עמדותיהם של אותם רבנים נובעת מדוקטרינה אנטי-ציונית מלכתחילה, שמסלפת את קריאתם בתורה. דבר זה נכון גם עבור רבנים שבמקור הם ציונים לכאורה, שרצונם הוא לכרות את עם ישראל מארצו מסיבות אידיאולוגיות ולא מידיעה אמיתית של תורתם הם.

לאחר מלחמת יום כיפור

תרגום: יואל חדד

האבל שהורגש במדינת ישראל כבר בימיה הראשונים של המלחמה לא היה רק אבל על האבידות בנפש, שהיו רבות עבור מדינה קטנה כמו שלנו, שבה חייו של כל אדם הם עולם ומלואו, אלא גם אבל על אשליות שנופצו ואבדו לעד.

מאז תקומתה, ישראל הרגישה, אמנם במעורפל, שיהיה קשה לה להיות עם, אומה, ומדינה "ככל העמים", מדינה שבה הבעיות שניצבות לפתחה הן בעיות אנושיות בלבד, ונתונות לפיתרון על ידי בני אדם.

מאז מלחמת יום כיפור, אנחנו יודעים הרבה יותר בבירור שכל זה אינו בגדר האפשר. הן בסוגיות של חוץ וביטחון, והן בסוגיות של ארגון פנימי, מתגלה לעינינו שיישום של קטגוריות תקפות בחוץ לארץ אינו יעיל במציאות הישראלית במקרה הטוב, ובמקרה הרע מביא לאסונות.

יהודים בעלי מסורת יהודית ידעו זאת מכבר, ורואים באירוע של מלחמת יום כיפור אישור מחודש של אמונתם זו. האחרים פחדו מהגילוי הזה. הם פחדו מהכורח לקחת בחשבון את המימד ה"תיאולוגי" של ההווה של ישראל, ורצו להפחית בחשיבותו של מימד זה. מכאן גודל המבוכה.

ה"תבוסתנות" החוגגת למרות הניצחון השנוי במחלוקת אבל שלאמיתו של דבר אינו מוטל בספק, אבל כבד שמתווסף לכל שאר האבלים, מבוכה מול הגילוי שהאמון שניתן ב"אנושיות" היה לא רק לשווא אלא גם מסוכן, ... האם כל זה מסמן שישראל צריכה להטיל ספק באשר לאמונתו בהתממשות ההבטחות התנ"כיות בנוגע לשיבת ציון, שדורנו צופה בהתרחשותה? להיפך. דברים אלה מחייבים אותנו לחשוב בצורה יותר מפוכחת ויותר בוגרת על האופן שבו אנו חושבים על גורלנו. מתגלה לעין כל שגורלה של ישראל כיום, יותר מבכל זמן אחר, חושף את המשמעות האוניברסלית של האירועים הפוקדים אותה.

אכן, מתברר שהעולם כולו עובר תמורות זהותיות – בכל התחומים – בו בזמן שישראל, המוצא מחדש את ייחודיותו ואת האוטנטיות הלאומית שלו, ניצב מול איום קיומי שמתחברים אליו בצורה מפלצתית היריבויות בנות אלפי השנים שהאיסלאם והנצרות הציבו בפניו. מאחורי התדמית המסורבלת, וכנראה גם החשוכה, של העובדות הסוציו-פוליטיות הנוגעות לנו, מסתמן ששוב, ובצורה מרהיבה, קואליציית ישמעאל-עשו מתגלה ומסירה את מסכותיה כנגד יעקב-ישראל. זהו הסיפור שאותו התנ"ך מתאר לנו כאשר הוא מספר מה היתה ההיסטוריה בימי האבות, שאותה אנו חווים כיום כישות קולקטיבית. וצריך כבר להתרגל לביטחון בכך שהקוהרנטיות של המאורעות תוביל אותנו אל סופו של הסיפור, דהיינו לישועת ישראל, על אפה ועל חמתה של התנגדות העולם כולו, לא משנה מה יהיו הניסיונות שיעמדו בפנינו, שיהיו ללא ספק יותר קשים מאלה שעברנו כעת.

לימוד חשוב במסורת מלמד ש"קב"ה, אורייתא וישראל, חד הן". הזמן עשה את שלו, ועמנו התפצל לקבוצות שלרוב אינן רואות אלא צד אחד של האחדות הכוללת הזו. מכאן גם הפגיעות של מי שאינם לוקחים חלק בהיסטוריה של עמנו אלא באמצעות חלק אחד בלבד של זהות זו. העתיד הקרוב יראה בצורה ברורה שללא קשר למראה החיצוני, האוטנטיות היהודית נמדדת ביחס לאחדות העמוקה של המניעים שלנו, שהם בבת אחת לאומיים ודתיים. יתברר שרק יהודים המסוגלים לייחד את השם הם הם הנושאים את מורשת תולדות עמנו. על כך לא ניתן להתפשר.

מדינת ישראל ועתידה

תרגום : יואל חדד

שני מאורעות חשובים השאירו רושם בשנה האחרונה. מצד אחד, פרויקט ההסכם שהוחלט באוסלו בין ממשלת ישראל הנוכחית לבין אש"ף, ומצד שני, ותוך כדי ההתפתחויות בשיחות המורכבות בין הצדדים שנועדו להביא להסכם, ההודעה על כינון יחסים דיפלומטיים בין הוותיקן למדינת ישראל. רק העתיד ילמד אותנו על חשיבותה הממשית ועל השלכותיה האפשריות של התפנית הזאת בתולדות ישראל שבאה לידי ביטוי בשני המאורעות הללו. ברור עם זאת שבשני המקרים הללו התרחש משהו בלתי-הפיך.

ישראל מדברת באופן ישיר ובכוונה לכוון הסכם ריאלי עם שתי ישויות שמסיבות שונות היו אמורות לייצג את ההתנגדות הנחרצת ביותר לעצם קיומה. מצד אחד, הכנסייה הקתולית תמיד הכירה בעצמה כישראל האמיתית, שבירתה הדתית היא ירושלים לכל הפחות כמו רומא; מצד שני, אש"ף, שאמור לייצג, באופן הרדיקלי ביותר, את תביעתה של האיסלאם בכלל, ושל העולם הערבי בפרט, על "ארץ העברים", עם אותה ירושלים כעיר קודש וכבירה פוליטית. כאן נגמרת האנלוגיה בין השניים, כי האתגרים מול כל אחד מהם, קרובים או רחוקים, אינם שייכים לאותה קטגוריה. עם זאת, חדי עין יוכלו להבין שאין כאן סתם צירוף מקרים: כך לדוגמה, האב דקורטרי, הארכיבישוף של ליון, בדברו על ההסכם בין הוותיקן לישראל, אמר את הדברים הבאים: "ניתן להגיע ליחסים טובים בין ישראלים ופולסטינים. תקוותי היא שלום במזרח התיכון". במבט יהודי, ובפרספקטיבה תנ"כית, ראוי לזכור שכמעט באותו זמן, ישראל מנסה לכוון יחסי הכרה הדדית עם שני הענפים האחרים של משפחת אברהם, עם עשו מצד אחד, אחיו של יעקב, שרב איתו על השם ישראל, ועם ישמעאל מצד שני, שרב על ירושת ארצו של אברהם. בכל אופן, ברור שאין צורך להבחין במשמעות היהודית של ההיסטוריה הישראלית – והרבה ישראלים נמצאים במצב הזה – על מנת להבין שהחברה הישראלית מזמן הולכת לכיוון של חשיבה מחדש של המבט שהיה לה עד כה בנוגע לפרויקט הזהותי שלה. תהליך זה מתקיים באופן מהותי בנוגע ליחסה של החברה הישראלית לכלל ישראל. במילים אחרות, האם נכנסנו לעידן הפוסט-ציוני?

זה הנושא העיקרי שללא ספק יעסיק מעתה את האינטלקטואלים היהודים והישראלים בניסיונם הלא-תמיד מספק להאיר את מה שיש במשותף ביניהם. ירושה של זיכרון אבות משותף, של תקוות וערכים משותפים, תחושה ברורה של משפחתיות, במובן של השתתפות בהרפתקה היסטורית של משפחה אחת, כל אלה מעידים על כך שעל אף ההבדלים הסוציולוגיים, מדובר בעם אחד. עם זאת, הסביבה התרבותית משתנה מהר מאוד. עבור הגולה, וזה היה המצב גם עבור האבות המייסדים של החברה הישראלית, הסביבה היא נוצרית. גם אם עבר חילון משמעותי, ההומניזם המערבי נשאר בעל נשמה נוצרית. עבור החברה הישראלית לעומת זאת, הכיוון הפוליטי העכשווי הוא של השתלבות שהולכת ומתבררת עם ה"אישיות" הערבית והמוסלמית.

אף אחד לא יכול לחזות את התפתחותה הקונקרטי של חברה דינמית כמו החברה הישראלית. בנוסף, הדבר תלוי במידה רבה באופציות הפוליטיות. אין איש יודע מה תהיינה תוצאות הבחירות הקרובות, ובהתאם לכך מי יאייש את תפקידי המפתח של שר החינוך ושר הפנים.

מטרתם של הגיגים אלה אינה להסביר את מורכבותו הגמישה של העולם הפוליטי והאידיאולוגי בישראל, אלא להבליט מספר נטיות וקווי שבר שבצבצו עוד מהשורשים, אך שבאים לידי ביטוי בכזו אינטנסיביות רק מאז מאורעות השנה האחרונה. ביוזמה זו, לא ניתן להסתיר את הדעה האישית. ולא אסתיר שמול שתי הבעיות הללו, דהיינו היחסים עם הנצרות והיחסים עם האיסלאם, שכל אחת מהן עדינה מחברתה, תחושת העמוקה שונה באופן רדיקלי מהלך הרוח הכללי. מחד אני צופה, לטווח ארוך, הסדרה חיובית של יחסינו עם העולם הנוצרי, ומאידך אני חווה את התהפוכות של שיטת המשא ומתן שנקטה מול העולם הערבי, בפרט מול סוריה ואש"ף, עם הרבה חרדה

ודאגה. אולי בהזדמנות אחרת אומר מה המחיר שיש לשלם לצורך שלום אמיתי עם העולם הנוצרי ומה תצטרך לשלם הגולה היהודית בארצות הנצרות. היום לעומת זאת, אסתפק במספר הערות על התוצאות של האופציה העכשווית ביחס לשלום עם הערבים, במה שנוגע לעתיד התרבותי של החברה הישראלית.

בעצם, מדובר כאן על טבעה ה"יהודי" של מדינת ישראל. הבה נשאיר בצד את הדיון בשאלה האם מדינת ישראל צריכה להיות מדינה "יהודית" במובן התיאוקרטי של המילה, או שמא במובן של מדינת היהודים, היות ודתם היא היהדות. אני מאלה שחשובים שהפרויקט של הרצל היה במהותו של מדינת יהודים שבה יוכלו לקחת בידיהם את גורלם ההיסטורי והפוליטי. ההיסטוריה האנושית, ובתור אדם מאמין מדובר עבורי גם בהשגחה העליונה, עשתה את מדינת ישראל למדינה העברית, או ליתר דיוק עושה זאת כעת. תמורה זהותית שכזו, שעניינה להפך את הזהות היהודית לזהות עברית מחודשת, לא יכולה להתבצע ברגע קסום אחד. על מנת להבין במה מדובר, ועד כה הבינו זאת יותר הוגים חילונים מאשר דתיים, יש להתאמץ להבחין בין המשמעות הסוציו-פוליטית של המילה יהודי, לבין זהותה התרבותית, הרוחנית והדתית. במובן הסוציו-פוליטי, היהודי תמיד היה עברי גולה, שהסתפח לזהויות של הארצות המארחות אותו, דהיינו "יהודי-משהו-אחר". במובן הזה, כל הישראלים הם, וללא משחק מילים, ממוצא יהודי. אבל עבור רובם הגדול, עניינה של הציונות הוא להוליד את האומה העברית, בארץ העברים, שלא יהיה קשר בין עתידה ההיסטורי לבין המעמד הסוציו-פוליטי של יהודי הגולה.

מכאן נובעת בעיה חמורה, בעיה שאותה הכוונה לכוון הסכם עם אש"ף, בעצם הפילוסופיה שלו, מגלה ומצביע עליה. מתברר שהסולידריות בין חברי קבוצה במצור, השמחה העצומה של ניצולי מאה ועשרים גלויות מלהימצא שוב ביחד, בעברית, הסתירו את העובדה שהמניעים העמוקים של אותה הציונות היו שונים בצורה מסוכנת. הייתי מגדיר ארבעה מניעים שונים, באופן סכמטי ושרירותי, היות וכל התערובות יכולות להתקיים אצל הפרט, שכן האדם הוא כידוע סינתזה פרדוקסלית.

בראש ובראשונה, אלה שהפכו לציונים היו יהודים שרצו לעזוב את היהדות כדת וכרוחניות או כתרבות וכהיסטוריה, בד בבד עם נטישת המעמד של יהודי גלותי. האבחון שלהם היה שהאמנציפציה גם היא לא תוכל להבטיח הישרדות תרבותית, ושעל מנת להבטיח את ההישרדות הזו היה צורך להיפרד מהיהדות, אך בעברית. ישראלים כאלה נמצאים הן בצד הימני והן בצד השמאלי של המפה הפוליטית.

במקום השני, אלה שרצו לשוב להיות עברים על מנת שיוכלו סוף סוף להיות יהודים אותנטיים ושלמים, ולא רק בציפייה לקיומה של הבטחה שנדחתה כל העת.

במקום השלישי, אלה המסרבים לקבל את ציונותה של המדינה היהודית, היות והמדינה לא הוקמה על ידי המשיח. אך אלה עדיין חיים חיים ישראלים, באופן שלהם, על הפריבילגיה שהם מעניקים: לחיות בארץ הקודש.

ואחרונים, מספר יהודים קוסמופוליטים בלתי ניתנים לריפוי, הדוברים עברית אמנם, אך שנמצאים כאן רק משום שהם נמצאים כאן, ללא שום ערך מוסף. כמה מהם מאיישים תפקידים בכירים במוסדות המדינה.

כל אלה מרכיבים יחד את כלל החברה הישראלית הנמצאת במערבולת של תמורות, ושחווה, בצורה מואצת, את ההיסטוריה שאנו מכירים. וחברה זו מגלה באופן פתאומי שהיא נמצאת במצב שבו היא עלולה לחיות את חייה התרבותיים בצורה של מדינה דו-לאומית. עד כה דובר על מדינה יהודית בעלת מיעוט ערבי שאת מעמדו יהיה עליה להגדיר בעתיד הרחוק. הבעיה הפלסטינית מכריחה את ישראל לגלות שמדובר במדינה דו-לאומית שתרותה תצטרך לספוג ערכים יהודים-עברים לצד ערכים ערבים-מוסלמים. קודם כל של ערביי ישראל, אך גם של אלה המכונים פלסטינים, שמבחינה לאומית הם חטיבה אחת, גם אם יש ביניהם הבחנה סוציולוגית. לא יעבור זמן רב עד שתגלית זו תתגלה כעובדה מוגמרת. השאלה האמיתית תהיה מה תהיה תגובתו של כלל העם היהודי בגולה.

ככל הנראה שתבוא בעקבות כך טלטלה של ההשתייכויות הרוחניות והאידיאולוגיות. את הצורה שדברים אלה יגבשו איננו יודעים מראש. אך הדיון שמתבשר עלול לזעזע לא מעט תודעות.

במצב הדברים הנוכחי, קשה לראות מאיזה צד תופיע עמדה קונצנזואלית שתבטיח קוהרנטיות מינימלית עבור חברה שמתמודדת ללא הכנה מספקת עם החלטות בלתי-הפיכות ביחס לעתיד של הפרויקט הזהותי שלה. הרבה חושבים, ואני מאלה, שמדובר בבעייה לגמרי משותפת לישראל ולגולה. אם אכן אנו עם אחד, הרי שעתידה של ישראל תלוי במידה רבה ומבחינות מסוימות בכל קהילה יהודית. האם אנו כבר בעידן הפוסט-ציוני, או שמא, להיפך, בזמן של בצבוץ של ציונות חדשה, ציונות בוגרת. אך באיזה מחיר? תמורת אילו פיצולים ואילו אסונות של היפרדויות? "כל עוד בלבב פנימה נפש יהודי..."

הציור הקלאסי של שלושת מאפייני הזהות שלנו, דהיינו העם הארץ והתורה, יישאר לעד הבסיס לדיון העמוק. עד כה, השאלה בכל המגזרים התנסחה פחות או יותר בצורה הבאה: איזה משלושת המאפיינים האלה צריך לכלול את שני האחרים? איזה מהם אמור להגדיר בצורה מחייבת את הקולקטיב, בעוד שני האחרים יחייבו את הפרט?

כיום, נדמה לי שהמשוואה צריכה להתחדש. איזה מהמאבקים הוא הדחוף מבין השלושה? באיזה מהם תלויה הישרדותם של השניים האחרים? אומר בפירוש את מה שנראה לי בהתאם לנטיית הפוליטית. אך לפני כן, אני רוצה לציין שאני מבין את הקוהרנטיות או לכל הפחות את הלגיטימיות העכשווית של מבטים אחרים. הבעיה האמיתית אינה השאלה מי באמת צודק: אלה המבכרים את העם, אנשי התורה או אנשי הארץ בכל מחיר: הבעיה האמיתית היא בעיניי: כאן ועכשיו, באיזה מאבק יהיה הזוי להסתכן בהפסד?

מזה אלפיים שנה, היינו טרודים בלשרוד כעם ובשימור ידיעת התורה וקיומה. אינני יודע אם סיפרנו מספיק את הגבורה של שני המאבקים האלה. אך ברור ששניהם נוצחו. באיזה סבל, באילו השפלות, לפעמים גם במחיר של פירוק הזהות או של סטייה ממנה – עם הרבה זמנים של התרוממות – כל אחד מאיתנו מספר לעצמו את הסיפור הזה בצורה שלו. אך הגענו לקצה ההליכה הגדולה הזאת, ואנחנו קיימים כעם וכנשאי מורשתנו. שני המאבקים האלה צריכים להימשך. האנטישמיות לא נעלמה והתורה לא נקנית בפעם אחת. שני המאבקים האלה עדיין נצרכים, אך אנחנו יודעים שניצחנו בהם.

במשך התקופה העצומה הזו של אלפיים שנה, התנתקנו מהארץ שלנו. היום, המאבק הזה אקטואלי, ואני מקווה שהבהרתי מספיק שאין כאן, לטעמי, הימור רק על שאלה של רוחב הארץ ושל ריבונות, אלא הימור על עתידה של עצם זהותנו.

מושג התפילה בטקסיות היהודית

תרגום: יואל חדד

עם הזמן תפס המושג "תפילה" בלשון המדוברת, בפרט בקרב היהודים, משמעות הרבה יותר רחבה ממשמעותו המקורית. כיום הוא מתייחס לכל טקס דתי המתבצע באמצעות הפה, באמצעות הדיבור, ובאופן יותר ספציפי, כל טקס של בקשת דבר מאת האלהים.

ישנן כמה צורות לשון המציינות בעברית את הפולחן. בראש ובראשונה, מושג ה"עבודה" הנפוץ כבר בלשון התנ"ך. עבודה היא, קודם כל, עבודה כפשוטה, שהמבצע אותה נקרא בשם "עבד". המשרת נקרא עבד כאשר במשך כל זמן העבודה הוא כל כולו מסור וכבול לעבודה עצמה. בשפה התיאולוגית של הפולחן, המונח "עבודה" מציין את הטקסים הנעשים בבית הכנסת או בכל בית פולחן אחר. העבודות משמעה התמסרות טוטלית. המונח "משרת" מציין משהו אחר, יותר רך, במשמעות של שכיר, מועסק. כבר בתורה עצמה, גם למונח עבודה במשמעותו הרגילה יש קונוטציה דתית. האדם הוא הבריאה היחידה שנוקטת לעבוד על מנת לחיות, שצריכה להשקיע עבודת כפיים כדי להבטיח את מחייתו. בעוד שבעלי החיים יכולים להרשות לעצמם לחיות על מנת לחיות, בני האדם צריכים לעבוד על מנת לחיות. כבר כאן נמצאת כוונה בעלת קונוטציה דתית. החל מסיפור אדם הראשון, כל הנבראים מתוארים כנבראים שמהותם וקיומם הם היינו הך, שקיומם מבטא את ייעודם. לא כן האדם, שכן לאדם יש כיוון, והוא צריך לעבוד כדי להתקיים. מכאן רעיון הייעוד. ומשום כך, בעצם העיקרון ומלכתחילה, למונח עבודה יש באופן פשוט משמעות של ייעוד דתי. היה בו כבר העניין של ייעוד העבודה. אם נתאר את זה בקצרה, מטרת הבריאה הייחודית של האדם היא להפוך את העולם הטבעי כפי שניתן לאדם על ידי הבורא לעולם "מעובד". המונח פולחן בצרפתית, culte, והמילה עיבוד אדמה, culture, הם בעלות אותו השורש, דבר המורה שיש קשר בין הדברים. העבודה הראשונה, בכל המסורות האנושיות, היא עבודת האדמה, החקלאות, ואנו מוצאים את האווירה הזאת גם בסיפור המקראי. להפוך את העולם מעולם טבעי לעולם מעובד, זהו כבר ייעוד של העבודה. רק לאחר מכן התורה מדברת על "עבודת הקודש", שהיא רמה שנייה של העבודה, והיא עבודה שעניינה הקודש. נוכל אף לומר שהפולחן, הפיכת העבודה לטקס דתי, הוא בעצם דחיפה של העבודה הראשונית של האדם אל גבול האותנטיות, דהיינו הקדושה של הייעוד האנושי.

בתחום אחר, תחום המשחק, חוקרים הבחינו בכך שיש לילדים נטייה טבעית, לפחות בחברות מסורתיות, לשחק בעבודה של אביהם. אם כן, גם המשחק, מקורו בענייני עבודה. העבודה המובחרת ביותר, כפי שנראה מדברי התלמוד בנוגע לתורה, היא הפולחן שבפה, המאפיין את ייחודיותו של האדם בכך שהוא קיים בעולם באמצעות יכולת הדיבור שלו. ההגדרה שהתורה נותנת אודות האופי הייחודי של האדם המבדיל אותו משאר בעלי החיים, היא עובדת היותו חי-מדבר, ומשום כך, העבודה המובחרת היא עבודת הפה, עבודת הדיבור.

אבל יש להבחין בין מספר קטגוריות של פולחנים שבעל פה. יש טקסטים שקשורים לקדושה, כמו קידוש, קדושה, קדיש. אלו הן טקסטים שבאמצעותם אני מקדש, מקדיש, לא טקסטים של תפילות במובן של בקשת דבר.

דוגמה נוספת, טקסטים של שבת, כמו תהלים. יש בקטגוריה הזו עשרה סוגים שונים, ואחד מהם הוא שבת.⁹⁹

⁹⁹ כאן הרב הוסיף במקור הערה ארוכה בנושא התרגום מהעברית לשפות שונות:

קשה מאוד לבצע את ההתאמות הסמנטיות בין שני שדות אוצר מילים שונים כל כך כמו העברית והצרפתית, שלכל אחד מהם עושר בפני עצמו. התרגום מהאחד לשני אינו קל בכלל. הגאונות של השפה הצרפתית ספוגה באופן מאוד משמעותי משתי מסורות דיבור: המסורת היוונית והמסורת הלטינית, שמעבירים שניהם מסרים, בתוך אוצר המילים

בין כל שאר העבודות שבפה, רק אחת היא התפילה. לומר על תהלים, על תהילה, על הלל שזו תפילה, זוהי ברבריות סמנטית. מבחינה לשונית זו לא תפילה. דוגמה נוספת לעבודה שבפה: וידוי. הוידוי הוא עבודה יהודית אותנטית במקורו, למרות שיהודים שעברו תהליך של דה-יודאיזציה נרתעים קצת מהוידוי, שנראה להם שמקורו ממהות נוצרית. ההתנהגות הפולחנית הנוצרית של הוידוי הוא במקור סטייה של מצוות הוידוי של התורה, שאחד מעיקריה הוא ההודאה בחטא.

האטימולוגיה הנוקשה של המונח תפילה בצרפתית, prière, הוא תולדה של השורש הלטיני precari או precare, שאחד מענפיו נתן את המילה prière, ואחד הענפים האחרים את המילה imprécation, שמשמעו לחש. המונח prière משמעו התנהגות דתית, כאשר המתפלל ניצב אל מול מי שהוא מכיר כאלוהיו, והוא מבקש את מה שאינו יכול להשיג באמצעות עבודתו. מושא התפילה הוא בראש ובראשונה משהו שנעלה מיכולת ההשגה של האדם באמצעות העבודה. אם שום עבודה אינה יכולה להביא לי את מה שדרוש לי באופן לגיטימי, הרי שכאן נכנסת עבודת הקודש, עבודה שעניינה הפולחן, עבודה שבפה, שהיא סוג של אסטרטגיה שנועדה לאפשר לי להשיג את מה ששום עבודה אינה יכולה לאפשר לי להשיג. על פי ההסבר הזה, מובן מדוע התפילה נקראת בעברית עבודה שבלב, משום שהגוף אינו יכול באמצעות עבודה רגילה להשיג את המבוקש. באמצעות התנהגות דתית זו, המאמין, המתפלל, ניצב לפני בוראו, ומבקש את צרכיו הנצרכים לו על מנת להיות מה שהוא צריך להיות, ששום עבודה אחרת אינה יכולה לתת לו.

במקביל, ישנה ההתנהגות בעלת תודעה מאגית, והיא שונה בתכלית מהתודעה הדתית. עיקרה לצוות ולפקד על הכוחות האלוהיים כביכול, הכוחות המאגיים, המוכרים ככאלה בעולם המנטלי של המאגיה. מכאן המושג imprécation דלעיל. המונח הידוע "אברא כדברא" הוא צורה של לחש שהיה נפוץ בימי הביניים, שמקורו בארמית ומשמעותו "שיהיה כדיבורי". יש כאן לחש שהוא בעצם ציווי שניתן לכח שאליו פונים, שאמור להתפתות על ידי הליך של אשליה מאגית.

המונח précaire בצרפתית גם הוא מאותו שורש, ומשמעותו ארעי. ה- précaire הוא דבר ששום עבודה אינה יכולה להשיג לי, אבל שנצרך לי לעצם קיומי. זוהי ההגדרה של מושא התפילה. אם עבודה מסוימת יכולה להשיג לי את מבוקשי, התפילה אסורה והיא חירוף וגידוף. אבל אם אני מבקש משהו שחסר לי ושלעדי אינני יכול להיות, אזי התפילה מותרת, משום שאותו הדבר הוא הדבר הבסיסי ביותר, ששום עבודה אינה יכולה להשיג לי, ושהוא גם תנאי הכרחי לעצם קיומי. אז מותר לבקש. בצרפתית, המושג prier כולל את כל המשמעויות האלה, דהיינו לבקש מתוך פנייה של

הצרפתי, בעלי קונוטציות בראש ובראשונה נוצריות. מכאן הקושי העצום לעבור ממערכת מושגים עברית לאווירה מילולית כל כך שונה ממנה. קושי זה מחייב זהירות מתמדת.

אנחנו חיים בתקופה שבה, אודות לחברה הישראלית, ישנה בעולם חברה בעלת תרבות עברית. ואנחנו רגילים לזהות את הדו-קוטביות ישראל-גולה לדו-קוטביות ירושלים-בבל, משום שבעברנו, היתה גולה גדולה, בבל, שמהווה מבחינה מסוימת מודל תרבותי גלובלי של הזהות היהודית בגולה.

אבל יש לדעת שהיתה גולה נוספת, בעלת סגנון שונה לחלוטין, שאין לה שום דימיון עם בבל, והיא גולת אלכסנדריה. בבל היתה גולה בעלת זהות והתנהגות עבריות, שבה השפות המדוברות היו העברית והארמית, או הארמית והעברית. אבל אורח החיים היה של זהות עברית הנחוות מחוץ לארץ ישראל. אלכסנדריה היתה זהות יהודית מתורגמת למערכת מושגים של עולם רוחני, אינטלקטואלי, לשוני, תרבותי שונה בתכלית מהעולם העברי, והוא העולם היווני. גולת אלכסנדריה נעלמה, אך לא לגמרי. לאחר עבודה משמעותית של תרגום העברית והארמית ליוונית וללטינית, היא שימשה בסיס להתפשטות הנצרות. כיום, כשמדברים על גולה, יש לשאול האם הגולה היא מסוג בבל או שהיא כבר מסוג אלכסנדריה? אם ניקח כדוגמה את גולת אמריקה, בשיבה יוניברסיטי, רוב ככל השיעורים לתלמידי הכוללים מתקיימים באנגלית, דהיינו שחומר הלימוד מבוסס על עברית או ארמית מתורגמים לאנגלית. מתפקדים באנגלית, גם כשמדברים בעברית. האם זו בבל? או שמא כבר אלכסנדריה? ואם זה המצב, הרי שזה נורא. העברית והארמית שתורגמו ליוונית וללטינית על ידי יהודי אלכסנדריה, היוו את הבסיס הראשוני שממנו ניזונה המחשבה הנוצרית מתחילת הויתתה. איננו יכולים שלא להתרשם, ואולי גם שלא להיות מודאגים, מעבודת התרגום העצומה והמכובדת המתבצעת כעת בגולה.

התחתון לעליון. המילה "נא" בתנ"ך היא תחילת התפילה. אני נמצא מול מי שיש בידו מה שאני צריך וששום עבודה טבעית אינה יכולה להשיג לי, בעוד שמדובר בתנאי הכרחי לקיומי.

ברמת ההתנהגות האנושית הטבעית, שאינה התנהגות פרימטיבית או ברברית, אין מקום לתפילה במשמעות שתוארה כאן. כי בתור ישות טבעית, הכל מזומן לצורך התפקוד של קיומי כאדם. מבחינה אטימולוגית, אדם כזה נקרא פגאני, במובן המקורי של המילה, שהוא אדם כפרי, שמתפקד בנוף הטבעי באותה צורה שבה מתפקדים שאר בעלי החיים באותו הנוף. יש טבע, עם צמחייה, בעלי חיים, ובני אדם. אמנם יש הבדלים רדיקליים בין שלוש הרמות הללו, בעל חיים אינו צמח ואדם אינו בעל חיים, אבל כולם מתפקדים כיצורים טבעיים. בעולם כזה אין מקום לתפילה. בסיפור המקראי, הזכות להתפלל מופיעה אך ורק בשלב מסוים של ההיסטוריה האנושית, כאשר מופיעות דרישות של ערכים שהטבע אינו יכול לספק. לפיכך, אל לנו לבלבל את המונח תפילה עם שאר עבודות של הפה שהננו נוטים לבלבל עם התפילה. בכל ספרי התפילה שלנו, יש אולי שלושה אחוזים בלבד שהם תפילה באמת. השאר הם עבודות שבפה אבל לא תפילה. התפילה במובן הזה היא תפילת שמונה עשרה, תפילת העמידה הנאמרת בעמידה, לא בכריעת ברך, לא בקידה, ולא בהתשחויה כמו אצל המוסלמים, כי אנו עומדים בפני בית דין, בתנוחה של מי שעומד למשפט.

ברגישות המערבית, כריעת ברך או ההשתחויה הן התנוחות הטבעיות של התפילה. על פי המסורת התורנית, רק אדם מספיק גדול כדי לא להיות חשוד בצביעות יכול לכרוע ברך. רק המלך והכהן הגדול יכלו להתפלל בכריעת ברכיים, משום שהם היו מספיק גדולים על מנת שהכריעה שלהם תיראה אותנטית. כאשר מידה מסוימת של האדם נראית טבעית על פי נטייתו, האותנטיות של המידה חשובה. מה יש כאן באמת? התנהגות אינסטינקטיבית? התנהגות טבעית? או שמא מידה אמיתית? יש בעברית שני מונחים דומים מאוד: עניו ועני. לשניהם משמעות כמעט שווה, למשל בספר תהלים. האם זו מידה או מעמד סוציו-אקונומי? אם עני הוא עניו, איננו יודעים באמת אם הוא עניו או שהוא רק עני. רק אם אדם עשיר הוא עניו, אנחנו אולי יודעים שהוא עניו בגלל שהוא עשיר. כמו כן, כאשר המלך כורע ברך, זוהי כריעת ברך. אבל כאשר אדם שהוא "נמוך" כורע ברך, זה משום שהוא נמוך, לא שהוא באמת כרע ברך. רבי יהודה הלוי אומר באחד משיריו: "בְּטָרְם יוֹם אֶהְיֶה עָלַי לְמִשְׁאֵל וְיוֹם יִכְבַּד קִצְתִּי עַל קִצְתִּי וְאֶפְנֶעַ בְּעַל פְּרָחִי". אם כורעים בגלל שאחרים כורעים, איננו כורעים באמת.

שם העצם תפילה נובע משורש שמשמעותה היסודית היא לשפוט. זהו שם העצם של שם הפועל מבניין התפעל להתפלל, מהשורש פ"ל, שמשמעותה לשפוט. לשפוט בהתפעל, זה לשפוט את עצמו, ומשום כך, תפילה היא פעולה של שפיטה עצמית. מה הקשר בין תפילה לבין משפט? הרעיון הוא כזה: אני מבקש, אבל אני יכול לקבל אך ורק אם מגיע לי, אם יש לי זכות. ישנם עוד סוגים של תפילות שאינן נסמכות על זכות. התחינה למשל, אומרת "לא מגיע לי, אין לי זכות, אבל אני מתחנן, תן לי למרות שאיני זכאי". לעומת זאת, התפילה, שנענת על מושג הזכות, ועל מנת להעריך האם ישנה זכות מספקת או לא, יש צורך במשפט. ומי שיוזם את המשפט הזה הוא אני, ומשום כך השימוש בבניין התפעל. לשפוט את עצמו משמעו ליזום את המשפט של עצמו על ידי עצמו. ולזה קוראים בעברית עבודה שבלב. עבודה שנעשית בלב, משום שהעימות ביני לבין עצמי, ביני כפי שאני לביני כפי שאני צריך להיות, ביני כפי שאני עם חסרונותיי לביני איך שהייתי רוצה להיות על ידי קבלת הברכות שאני מבקש, העימות הזה נעשה בתוך החיים הפנימיים, ולכן זה נקרא עבודה שבלב. ותוספת ההויה הזאת שאותה אני מבקש בתפילתי, נקראת בעברית ברכה. משום כך, המבנה של התפילה מורכב מברכות, כי אנו עומדים מול מי שבידו הברכות, ומבקשים ממנו שיתן לנו מברכותיו. משום כך התפילה נעשית באמצעות ניסוח ברכות שאותן אנו מבקשים ממי שהוא מקור הברכות.

אם אשאל את השאלה מה המשמעות של לברך מישהו, לכאורה התשובה תהיה לייחל שאלהים יברך אותו. ברכה במשמעות של הטבה. למען האמת, הברכה היא משהו אחר, משהו שהאדם המודרני איבד את הניסיון החווייתי שלו: תוספת הויה, משהו נוסף על העבודה, נוסף על הטבע.

"ויברך אותם אלהים לאמר: פרו ורבו". האם הביטוי "פרו ורבו" הוא ברכה או ציווי? אם זו מצווה, הפסוק מתפרש כך: אלהים בירך אותם, וברכה זו היתה שהם נעשו מסוגלים לפרייה ורבייה, ומשום כך מצווים לפרות ולרבות. כשאדם הוא יותר ממה שהוא, כשהוא מלא בהבטחה כלשהי שהיא

תוספת על עצמו, אזי אומרים עליו שהוא ברוך. נשים שילדו מבינות זאת מצוין; כאשר הן מסוגלות להעניק חיים, הרי שהן יותר מעצמן, הן מבורכות. היכולת לשאת פרי איננה עומדת בפני עצמה. היא תוצר של עובדת היות האדם יותר מעצמו. מושג הקללה בעברית מגיע מן השורש "קל". יצור דמוי רוח-רפאים, ריקן, קל, הוא יצור מקולל. יצור מבורך הוא יצור מלא, שכולו משדר שלוה. הברך גם הוא קשור לשורש ברכה. כי האישה היולדת יולדת מבין ברכיה, שם היא מקבלת את ברכת הוולד. רחל אומרת ליעקב "הֲנֵה אֶמְתִּי בְלֶהָה בְּאֵי אֵלֶיהָ וְתֵלֵד עַל בְּרָכִי וְאֶפְנֶה גַם אֶנְכִּי מִמֶּנָּה". הברכיים הן המקום שאליו מקבלים את הוולד כשהוא נולד.

הברכה היא הפוריות של האדם עצמו. מושא התפילה הוא לקבל תוספת. היצור הטבעי שאני אינו מספק אותי. לכן, בתנאים מסוימים, אם מדובר בדבר חיוני ואם אני זכאי לכך, מותר לי לבקש, ובכך, אני מכניס את עצמי למצב של משפט, המשפט של עצמי על ידי עצמי מול האל, הברוך. הפירוש המסורתי אומר שברוך פירושו מקור הברכות. רגילים להבין למשל בתרגומים שהפירוש של "ברוך אתה" הוא "תבורך", או אף "תשובח". אבל ברכה אינה שבת. ו"אתה" אינו "תהיה". זה לא ייחול. באופן מילולי זה אומר "אני מכיר בך כמקור הברכות, אתה ש...". יש גם רמיזה להכרה הקיימת באדם עוד לפני גשתו לתפילה, ומקורה בדברי הנביאים, שלא להיחלש הברכות שאני זקוק להן. לפיכך, מעבר להיותו בורא, אני מגדירו כמקור הברכות. בתור בורא, הוא הכניס לעולמו את כל מה שאני, בתור יצור טבעי, עלול להיות נזקק לו. אבל מסתבר שאני צריך יותר מזה. ובלי מה שאני צריך, לא אהיה אותו אדם שאני צריך להיות. ומשום שהברכות שאני צריך בידך, אני מבקש אותן ממך. אבל צריך שהחיסרון וכוונת הבקשה שלי לאותן ברכות תהיינה אותנטיות. היוזמה לבקש באה ממני, אני צריך לבקש, במידה ואני מבחין שחסר לי משהו. אך מדוע אני צריך לבקש על מנת להשיג, אם אני זכאי לכך? אם אני זכאי, לכאורה זה מספיק, אין צורך בבקשה.

אלא שהבקשה והמשפט העצמי מתבצעים בבת אחת. מתוך המשפט, הבקשה בוקעת. אני מבקש להנות מזכויותיי. אבל ביהדות "שכר מצווה בהאי עלמא ליכא", אין שכר בעולם הזה. זהו נושא בפני עצמו. יש שכר, שאם לא כן היינו חיים באבסורד של עולם ללא משמעות. יש תוצאה למאמצים של הערכיים של האדם, שנקראים זכויות. אבל לא בעולם הזה. ולכן, היוזמה לשפוט היא שלי, והיא בעצם החלטה שאני זקוק לשכרי בעולם הזה. מכאן נובעת הזכות להתפלל והחובה להתפלל על מנת להשיג את מבוקשי. זוהי הרפתקה רוחנית מסוכנת. הצדיקים מפחדים מתפילה, משום שיש להם תחושה, אינטואיציה, חשש לא ברור אך עמוק מאוד, שזה מפריע לתוכניות של הקב"ה. באמצעות התפילה אני ניצב מול הבורא ואומר לו, מתוך חוצפה לא קטנה, "איני מסכים עם אופן הנהגתך את העולם, אני מבקש ממך לשנות". זה עצום! צריך לפיכך שחויית החיסרון תגיע לדרגה שנותנת לי את האומץ הנדרש לבקש שייעשה שימוש בזכויותי השמורות לי לעולם הבא. זוהי יוזמה לא פשוטה.

התלמוד אומר שהקב"ה שולל מהצדיקים הכל, כדי להכריח אותם להתפלל, והם מחליטים להתפלל רק כאשר אין להם שום פיתרון אחר. אך התפילה צריכה להיות תפילה על הכלל. התפילה היא תפילה של הציבור. היחיד מנווט את כוונתו בבקשתו מתוך הציבור. היחיד מגן על תפילתו באמצעות תפילת הציבור, ובכך סרה הסכנה. מי שמתפלל זהו כלל ישראל, ואני מתפלל את תפילתו של כלל ישראל.

התלמוד מספר שרבי יוחנן התקין להקדים את תפילת הציבור בפסוק שאמר דוד המלך כאשר היה במצב שלא היה יכול להקריב קרבנות. הוא חטא במזיד, ואין קרבנות באים על מזיד. מצבו היה שהכפרה לא יכלה לבוא באמצעות קרבן. אם כן, דוד מתפלל כדי שתפילתו תתקבל. אבל יש כאן בעיה, שהרי על מנת שהתפילה תהיה אפשרית ושאוכל לבקש יותר ממה שיש לי, עלי לשחזר את מצב התמימות שאיבדתי באמצעות החטא. והרי מה שהיה משחזר את התמימות היה הקרבן. המסורת בחרה בפסוק הזה לפתוח בו את התפילה כי מאז חורבן הבית, איננו יכולים להקריב קרבנות, ומשום כך אנחנו נמצאים בדיוק במצב של דוד באותו מזמור.

הפסוק אומר "אדני שפתי תפתח ופי יגיד תהילתך". רש"י כותב: "מחול לי ויהי לי פתחון פה להגיד תהילתך", דהיינו שתינתן לי הזכות להגיד תהילתך. כל עוד לא מחלת לי, אין לי פתחון פה להגיד תהילתך. והרי דוד הוא נעים זמירות ה', הוא כל כולו אומר תהילות ה'! ובמצב של חטא אין הוא

יכול! כדי שיוכל להגיד תהילת ה', שהיא עצמה תהיה הדרך שלו לבקש את בקשתו, הוא צריך להיות מחול.

מה רש"י בעצם אומר? כאשר אני אומר "אדני", אני מקבל עליי את ריבונותו. החטא הוא דחיית ריבונותו, והקדמת ריבונותי לריבונותו. החטא שולל כביכול את קריאתו של הקב"ה בשם אדון. במקום "אדני" בא "אלהי", במשמעות של אדוני בעל כורחי, וגם במשמעות של שופט. כאשר אני מוציא מפי מחדש את המילה "אדני", אני בעצם אומר "מחול לי", שכן אני מקבל מחדש את ריבונותך עליי. בהכרתי מחדש את ריבונות האל עליי לאחר שהוכחשה באמצעות החטא, יש נוסח כפרה אישי שמאפשר לי להיכנס מחדש אל תוך תפילת הכלל, ומאפשרת לי לבקש את בקשותי.

תפילת שמונה עשרה נחתמת בפסוק אחר מתהלים, "יהיו לרצון אמרי פי והגיון ליבי לפניך ה' צורי וגואלי".

הגמרא (ברכות ט ע"ב) שואלת על זה: "מאי טעמא תקנוהו רבנן לאחר שמונה עשרה ברכות? לימרו מעיקרא!", דהיינו למה חכמים תיקנו לומר את הפסוק הזה בסוף התפילה, היה ראוי יותר לפתוח בו את התפילה! כבר למדנו שעל מנת להיכנס לתפילת הכלל, על האדם לעבור דרך כפרה פרטית באמצעות התשובה.

אומרת הגמרא: "אמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי: הואיל ולא אמרו דוד אלא לאחר שמונה עשרה פרשיות לפיכך תקינו רבנן לאחר שמונה עשרה ברכות". זה בעצם אומר שדוד, ברוח נבואתו, ראה שמונה עשר שלבים של הבאת העולם לשלמות של אחרית הימים, ואז ורק אז, יכול היה לומר "יהיו לרצון אמרי פי". ולכן חתימת הברכות קשורה לחתימת שמונה עשר פרקי התהלים הראשונים. יש שמונה עשר שלבים של השלמות שעלינו לכבוש על מנת שנוכל לומר: עכשיו, קבל את תפילותינו.

למען האמת, הפסוק האמור אינו האחרון שתהלים יח אלא בתהלים יט. יש כאן דיאלקטיקה של שמונה עשרה – תשע עשרה. הגמרא שואלת את זה. ותושבתה: פרקים א וב בתהלים היו פרק אחד שפוצל, ולכן יח הפך ליט. מהיכן לומדים זאת? מלימוד אחר: "דאמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי: ק"ג פרשיות אמר דוד ולא אמר "הללויה" עד שראה במפלתן של רשעים, שנאמר (תהלים קד, לה): "יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה". דוד לא היה יכול לומר הלל עד שראה עולם ללא רשעים. כל עוד יש רע בעולם אי אפשר לומר "הללויה". יש סתירה בין הלל לה' לבין מצב העולם. וגם שם התלמוד שואל והרי אין זה פרק קג אלא פרק קד! התלמוד מעמיד פנים שהוא מתעניין בצד הטכני ולא בתוכן העמוק עצמו. בכל אופן מכאן באמת לומדים שהפרק הראשון והשני היו בעבר פרק אחד. "דאמר ר' שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן: כל פרשה שהיתה חביבה על דוד פתח בה ב'אשרי' וסיים בה ב'אשרי'. פתח ב'אשרי' דכתיב (תהלים א, א) "אשרי האיש" וסיים באשרי דכתיב (תהלים ב, יב) "אשרי כל חוסי בו".

באותה דיאלקטיקה, מהי הברכה התשעה עשר של תפילת שמונה עשרה? משרבו המינים, בסוף ימי בית שני, היה צורך להוסיף ברכה נוספת לתפילת הציבור. המילה "מינים" מתייחסת לכלל הכתות של סוף ימי בית שני. הברכה באה לבקש את היעלמותן של כל אותן כפירות למיניהן, דהיינו של כל אותן נטיות שיצאו מישראל ושמעמידות עצמן כיריבות לישראל.

פרק א בתהלים מדבר על היחסים בין האדם לאלהים, ופרק ב מדבר על המשית. במסורת היהודית המקורית, יש הבחנה ברורה ורדיקלית בין השניים. אלהים הוא הבורא. המשית הוא הנברא בשלמותו. כאשר הופיעו כפירות שבלבלו בין אלהים למשית, שלא הבחינו בין אלוהות לאנושיות, חכמים החליטו להפריד בין שני חלקי המזמור. ובאופן ספציפי, הבלבל בין אלהים למשית היתה הכפירה הכי נוראה ששינתה בתכלית את היהדות עד כדי כך שאין שום משמעות לביטוי "יהדות-נוצרית". מדובר בשתי מסורות מנוגדות בתכלית, שאמנם נסמכות על אותם כתבים, האחת בגרסתם המקורית, והשנייה בתרגומם. דיבור על "יהדות נוצרית" הוא ערבוביא שמכסה על סתירה מניה-וביה. אלו הן שתי רגישויות דתיות שונות בתכלית. הקושי הוא בכך ששהמסורת הנוצרית באה בשם ספרי המסורת היהודית. הרב זיאס, שהיה רב ראשי לפריז במשך המון זמן, היה אומר

על כך: "קוראים תיגר על זהותנו באמצעות תעודת הזהות שלנו! זו מריבה מיוחדת במינה!". הקריאה של הנוצרים כלפי היהודים במשך אלפיים שנה יכלה להתנסח כך: "אלהיך כן אבל אתה לא, ספרך כן אבל אתה לא, ארצך כן אבל אתה לא, עירך כן אבל אתה לא, אתה כן אבל אתה לא. כי אתה זה בעצם אני, ואתה שתוק!"¹⁰⁰. אבל כרגע זה משתנה קצת.

לסיום, ניתוח סמנטי קצר של המילה "הללויה" שדוד יכול היה לומר רק כאשר ראה עולם בלא רשעים. המילה הלל בעברית משמעה להגדיר, ואיננו יכולים להגדיר את אלהים ביחס לעולם במצב הנוכחי של העולם. זהו גידוף. אז אפשר לשאול, איך ניתן לומר בכלל שהקב"ה הוא זה שברא את העולם! כבר בתחילת הסיפור המקראי בוקעת אמירה שיש בה המון הומור יהודי אבל שהפשטות של התרגומים לגמרי העלימה. "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, והארץ היתה תוהו ובוהו". אלהים בורא את העולם והעולם תוהו ובוהו. אם לא אלהים היה הבורא, מה היה מצבנו... התורה יודעת מה היא אומרת, היא יודעת על איזה עולם היא מדברת, והיא יודעת שיש סיבות למצב הזה. מספיק לקרוא עיתונים בשביל לראות את מצב העולם! אם כך, איך ניתן להלל את ה'! בנבואתו, דוד רואה עולם שהרע נעלם ממנו, אז הוא יכול לומר הללויה. להלל היינו להגדיר, משום שהמבנה של ה"א היידוע הוא ה"א שאחריו דגש, והדגש בא להורות שנפלה למ"ד מהמילה הל, שהיא ה"א היידוע המקורית. הצורה הפשוטה של השורש הזה נמצאת בשימוש רק בשורש הל"ל, והיא הצורה המורחבת שלה. הלל אמיתי הוא הגדרה. אם אני אומר יותר מן האמת, זה כבר לא הלל. אם אני אומר פחות, זה עוד לא הלל. על מנת שההלל יהיה מדויק, עלי לומר הגדרה. ולכן הללויה, התהילה, היא המביאה אותנו אל הבקשה, כי לפני שאני מבקש עלי להגדיר מול מי אני עומד. אבל על מנת להגדיר את אלהים, אני צריך להיות נביא. זאת הסיבה שבעטיה המתפללים הראשונים בהיסטוריה התנ"כית היו נביאים. בין האל לאדם, לפי התורה, הקשר היחיד הוא הקול. אנחנו שומעים. לראות זה עבודה זרה. וכשהופכים את שמיעת ה' לראיית ה' נופלים לפגאניות. הקול הבא מן האל אל האדם הוא הנבואה. הקול הבא מן האדם אל האל הוא התפילה. רק אלו שהיו מסוגלים להתנבא היו מסוגלים גם כן להתפלל, והם מסרו לנו את סודות תפילותיהם. הגדרת האל מאפשרת לנו אם כך לבקש, אני יודע מי אתה, מהן יכולותיך, ואני צריך, תן לי, בתנאי שאני זכאי.

ליקוטים

יש רמות שונות של צדקות, ובהחלט צריך לכרוע ברוך בתפילה אבל לא להגיע לקרקע. בימים הנוראים, בנוסח אשכנז, יש כמה פעמים שבהן משתחווים לגמרי, בפשיטת ידיים ורגליים על הרצפה. הספרדים גם היו עושים זאת לולא היו חיים בארצות מוסלמיות; משום שזו היתה צורת התפילה המוסלמית, הספרדים לא נהגו כך. אבל בהחלט זה מהשהיה ראוי לעשות, כמו האשכנזים.

כשהתנ"ך מדבר על התולדות, היא מוסיפה בכל השושלות: "ופלוני ילד את פלוני, ויולד בנים ובנות" שכולם היו העתקים כמעט מדויקים של הדור הקודם. רבייה איננה העתקה. יש מאמץ המביא לידי כך שדור האב מוליד משהו שהוא יותר ממנו. אם זאת רק הכפלה, זה משהו אחר. זה אנשים, אבל לא בני אדם כפי שהתורה מדברת עליהם. אדם הראשון נברא כאביו של בן האדם שאותו יש להוליד. בכל פעם שיש התקדמות בתולדות, התורה מודיעה על כך: ופלוני ילד את פלוני. מנגד, בכל פעם שההולדה היא רק העתקה, מתרחש אסון. הכפלנו טיוטה. בסוציולוגיה העכשווית, קוראים לזה ציביליזציה ההמונים, שבה הערך העצמי שיש ליחיד טובעת, נרצחת. ה"המוניזציה" קוברת את האישיות האנושית. התולדות הן משהו אחר לגמרי. הברכה, זה ה"יותר" שבא לתוך ה"פחות", זה להוסיף משהו לטבע.

בתהלים שאותו קוראים בשבת בבוקר נאמר "טעמו וראו כי טוב ה'". המאכלים אמנם מזינים אבל יש להם גם טעם, והטעם הוא ברכה שבתוך הטבע. מפה גם בא ריח הפרחים. אכן, פרח הוא פרח,

¹⁰⁰ מבוסס על משחק מילים בצרפתית: "moi c'est toi et toi tais toi".

ופרח הוא איבר הרבייה של הצמח, אבל בנוסף לכך יש לו ריח. לא רק שהפרי הוא פרי, דהיינו מאכל, אלא שיש לו טעם. וזהו טעם החיים. הטעם אינו נמצא בטבע, אלא זו דוגמה לברכה, משהו נוסף על היצור הטבעי. ומרוב שהברכה נמצאת בשפע, אנחנו חושבים שזהו מצב הטבע. אבל מספיק שאדם יאבד את חוש הטעם כדי שיבין את מה שחסר לו. בנסיף הקטן של סנט-אכזופרי, הוא מדבר על כוכב שבו היה רק ורד אחד. בכוכב כזה, יודעים להעריך ורד.

בימים שבהם מציינים אירועים ניסיים, אומרים הלל. זאת הסיבה שאומרים הלל גם ביום העצמאות. המשמעות של אמירת או אי-אמירת הלל ביום העצמאות היא שמבחינים שמה שהתרחש כאן הוא אירוע בעל סדר גודל ניסי או לא. המילה הראשונה של התנ"ך היא "בראשית", שמתחילה באות ב"ת. המפרשים פירשו זאת במאה אלף אופנים, שכולם הגיוניים, ביניהם גם באמצעות הדואליות. הדואליות הנוראה מכולן היא הטוב והרע. ברגע שיש עולם הזה, יש שניים, יש אחד ואחר, יש טוב ורע. זאת אומרת שהאות אל"ף הסתתרה, וכאשר האל"ף מופיעה, בצורה נסתרת, זה בצורת פלא, אותיות אל"ף. האל"ף יורדת לעולם הזה, והיא מופיעה כפלא. האחדות העמוקה הנסתרת מופיעה קמעה. כשאין לנו ברירה, אומרים תהילה, דהיינו הלל שהוא גם הצדקה. למרות שהעולם הוא כפי שהוא, איני יכול שלא לומר תהילה מסויגת, אבל תהילה בכל זאת. בכל יום אומרים תהלים, אבל הלל אומרים רק בימי הניסים.

בנוגע למשפט שאומרים בלחש אחרי הפסוק הראשון של קריאת שמע, גמרא מאוד חשובה מציינת את העובדה הבאה: לא לומר שבח, איננו יכולים, אבל לאומרו גם איננו יכולים. אז הוחלט לאומר בלחש. חוץ מיום כיפור שבו אומרים אותו בקול. ביום הזה כולנו כמו מלאכים כי איננו אוכלים, אין חטא. העולם הוא במצב שבו אפשר לומר בקול את הברכה של מי שבראו. המקובלים נותנים הסבר אחר. בכל ימות השנה, יש קושיה נגד מי שיעז לומר את שבחו של ה' במצב העולם כפי שהוא. "אתה כופר? איך אתה יכול לשבח את מי שברא עולם כזה?". הגימטריא של המילה המציינת את בעל הריבונות על העולם במשך 364 ימים בשנה, השטן, היא בדיוק 364. רק יום אחד, יום כיפור, ריבונותו זו חומקת ממנו ואנחנו יכולים לברך, הוא אינו שומע.

אין זה משום שהצדיקים מפחדים מהמשפט שהם אינם מתפללים. זה בגלל שבתפילה הם מבקשים מה' שישנה את רצונו. לבקש, משמעו "יהי רצון מלפניך", דהיינו "שנה את רצונך ביחס לכיוון העולם כי אני צריך משהו אחר". היה צריך ידיעה מוחלטת בסיבות שעשו שהדברים הם כפי שהם על מנת להעז לבקש מהבורא המשגיח לשנות תוכניות. רק הצדיק מסוגל לחשוב על הבעיה הזו בכלל. לנו, יש דרישות מיידיות. מספיק לנו שהן לגיטימיות, אותנטיות. הקריטריון מבחינתנו הוא האותנטיות.

תארו לעצמכם אדם מאוד עשיר שיש לו חשבון בנק ושמתיחיל להתפלל ולבקש: "אלוהי, תן לי לחם כל יום". זה מגוחך, למה לחם כל יום? יש לו פנקס צ'קים עם חתימות! צריך לבקש את מה שבאמת חסר. לכן יש כוונה אחרת בתפילה, גם לעשיר. "שהלחם יבוא מאיתך". זו בקשה מאוד קשה עבור אדם עשיר. תדמינו. לכאורה זו תפילה אסורה. הלחם צריך להיות פרי עבודה, אבל את ברכת הלחם שום עבודה אינה יכולה לתת. שללחם יהיה טעם. למשל, יש ביטוי בתהלים "ממעמקים קראתיך ה'". מתוך המעמקים מותר לבקש. משום כך היו מספר קהילות ותיקות, וגם בימינו, בקהילות הרי האטלאס, במרכז מרוקו, שבהן היהודים נהגו לחפור בבתי הכנסת, והחזן שהתפלל עמד בתוך בור, ומלמטה, הוא התפלל. בימינו, בבתי הכנסת, התיבה נישאת בגובה. יש בזה בחינה מסוימת של תום לב ואותנטיות. אם באמת יש חיסרון, אז אני זכאי. אבל באילו תנאים אמלא אותה? זה תלוי ברמה. הצדיקים, שאין להם כל צורך לעצמם, אינם מעיזים לנסח בקשה כלשהי. משום כך התלמוד אומר ש"הקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים". הקב"ה חפץ להעניק את כל מה שמבקשים ממנו, אבל צריך לזכות לכך. אז כשצדיק מבקש, הקב"ה נותן. אבל הצדיק מפחד לבקש. עולה בראשי דימוי שאותו למדתי עם אחד מרבותיי: צדיק שמתפלל הוא כמו אדם שמתפלל לגשם אבל לפני כן פותח מטריה. שהגשם ירד לאחרים אבל לא לו, כי לו יש מטריה. על מנת להכריח את הצדיקים להתפלל, הקב"ה שולל מהם הכל: כך הברכה חלה עליהם וגם על אחרים.

עצמאות ישראל – מאורע משיחי

תרגום: יואל חדד

בספר משנת 1528, כתב יהודי ספרדי בגלות באיטליה, דון יוסף בן דון דוד אבן יחיא, את הדברים הבאים: "בסוף המאה השביעית לאלף השישי מבריאת העולם [קרי שנת ה'ת"ש], מעט קודם או מעט אחרי, יגיע קץ גלותינו בעזרת ה'".

מדינת ישראל קמה בה' באייר שנת ה'תש"ח. צירוף מקרים? חיזוי עתידות? נבואה?

מקור זה אינו היחיד במסורת היהודית המקנה לתקופה של הקמת המדינה משמעות משיחית, הרבה לפני שהמאורעות המצדיקים זאת התרחשו. הלומדים בצורה מעמיקה את פירושי הזוהר של גדולי המקובלים בדורות האחרונים, בהם הרמ"ק, האר"י, הגר"א, ועוד רבים וטובים כמוהם, יודעים בבירור עד כמה תקופתנו היא התקופה שאובחנה על ידם כתקופת הגאולה "בעיתה", דהיינו גאולה הבאה במצב של חוסר זכויות מצד האדם, במתנה של הקב"ה, על פי חוקי הזמן שקבע.

קיומם של טקסטים כאלה אינו מוכחש, שכן הם קיימים לפנינו ומתוארכים. מנגד, המאורעות שאנו עדים להם גם אינם יכולים להיות מוכחשים, שהרי אנו חווים אותם.

הבעיה העיקרת אצל כמה מגדולי הרוח של דורינו נותרת בעיה של אבחון. יש להם קושיה: איך ניתן לזהות את מה שאמור להיות בעל משמעות משיחית, גאולה, על פי הנבואה, במאורע סוציו-פוליטי גרידא: הקמתה של מדינה יהודית עצמאית בארץ ישראל? מובן ששאלה זו היא בעלת חשיבות עליונה. על מנת לדון באופן יסודי בשאלה זו על כל מימדיה התיאורטיים והמעשיים, היה ראוי לחבר מספר ספרים שעצם העלאת הנושאים שיידונו בהם יאריך יתר על המידה על מאמרינו זה. מספר ספרים כאלה כבר יצאו לאור, חלקם עומדים לצאת לאור, בפרט בחוגים הקבליים בישראל.

אבל במסגרת מאמרינו, נרצה להבליט אספקט אחד בלבד, דחוף מן האחרים, של שאלה זו. לפי ההשערות, חמישית בלבד מעם ישראל מבין את משמעות קיומה של מדינת ישראל, דהיינו את סיום הגלות. זהו בערך אחוז היהודים החיים בישראל כיום, מכלל היהודים החיים בגולה. מבלי להיכנס באופן מפורט לבחינת המניעים של כל אחד ואחד, הן כלפי עצמו והן כלפי אחרים, באשר לעלייתו ארצה או להישארותו בגולה, עובדה זו נשארת מבעיתה. ברמת הכלל, אנו חיים את עידן התשובה. והנה, בזמן הזה, שבו עם ישראל חוזר למולדתו, רק חמישית מהעם משתתף באופן פעיל ומחייב בתמורת הזהות ההופכת אותו מעם מפוזר ומפורד, המסתעף לגורליהם הלאומיים של קבוצות אתניות אחרות, לעם המחובר חיבור פוליטי למולדתו. למניעים האישיים יש בהחלט חשיבות, אך חשיבות אישית בלבד. הן אינן נוגעות לעניינינו כאן.

עניינינו כאן הוא בעיה דחופה, והיא המבוכה שנדמה לי שוררת על ההנהגה הדתית, הרוחנית, האינטלקטואלית וגם הפוליטית של עמנו באשר לשאלה המרכזית לתודעתנו המסורתית: האם מדינת ישראל כעובדה פוליטית הינה בעלת משמעות משיחית כפשוטה? אמנם אין "פשט" למילים "פוליטי" ו"משיחי" אלא משמעויות רבות ועמוקות, בפרט לאור מציאות כל כך קשה להגדרה כמו זו של ישראל, עם ישראל, תורתו, ההיסטוריה שלו, אמונתו, תקוותו ומהמורות התגשמותה. כל זה בהחלט נכון. אך נשארת עובדה מוצקה והיא: מחוץ לבית המדרש של הרב קוק, שאינו מטיל שום ספק באופי המשיחי של הציונות ושל מדינת ישראל, ומחייב את תלמידיו להפיק מזה הלכה למעשה, הרוב המוחץ של הסמכויות היהודיות, ציוניות ולא-ציוניות, דתיות ולא-דתיות, מגיבים לעניין זה בחוסר בהירות, בדו-משמעות, בזהירות יתר, ולפעמים אף בעוינות.

את אחת מעמדות הסירוב האלה יש לגנות באופן מיוחד. היא מציגה את עצמה כבעלת נטייה "אקדמית", נטייה מאוד אופיינית בזמנינו בישראל ובעוד מקומות יהודיים בחו"ל של

"אינטלקטואלים מגויסים". הזרם הזה מגייס תומכים הן בקרב יהודים דתיים והן בקרב יהודים לא-דתיים. בבסיסה עומדת ההנחה שכל תקווה באשר היא – בפרט תקווה משיחית – אינה בעלת משמעות אלא במתח המלווה את הציפייה להתגשמותה, ושלפיכך, כל טענה להתגשמותה אינה אותנטית. במילים אחרות, היהודים מצפים מזה דורות לגאולה שלעולם לא תבוא. טענה על התגשמות התקווה היא תמיד משיחיות שקר. וטענה זו מוחלת גם על הציונות, אם כדברי הרב קוק נרצה להחיל עליה משמעות משיחית. ואלה מביאים כתנא דמסייע את משיחיות השקר של העבר, ביניהם הנצרות והשבתאות. אבל טחו עיניהם מראות שדווקא חוסר רצונה של זו (הנצרות) וחוסר יכולתה של זו (השבתאות), לקיים ולהגשים בראש ובראשונה את גאולתו הפוליטית של עם ישראל בארצו, הוא הוא אשר הוכיח לעין כל את חוסר האותנטיות שלהם ביחס למסורת הנבואית.

אנחנו לעומתם נעדיף לחזור לאמונה העממית, נאיבית ככל שתהיה, של אלה החושבים שהציונות, גם כתנועה לא-דתית, היא היא המשיחיות האמיתית היחידה של ההיסטוריה המודרנית שלנו, דווקא בגלל שהיא היחידה המגשימה בראש ובראשונה את גאולתו הפוליטית של העם היהודי. אמונה זו אינה רק בגדר התלהבות שאין בה ממש. היא מבוססת, גם אצל הרב קוק וגם אצל מקובלי זמנינו, על הכרת המקורות המסורתיים בנושא. ככזאת, הכרה זו פתוחה לכולם. מניין המחסום להכרה זו? השאלה צריכה להישאל, גם אם התשובה תיראה קשוחה למדי.

ציונות ותורה

תרגום : יואל חדד

פטריק ז'יראר : הסוכנות היהודית תציין את העולה ה-50,000 מצרפת. מזה מספר שנים, העלייה ממדינות המערב היא בעיקרה דתית. האם משמעות הדבר היא שחלה תמורה בתוך הציונות והיהדות של הגולה?

יהודא אשכנזי : מאז מלחמת ששת הימים, לא ניתן להכחיש את העובדה שהמניע המכונה דתי לעלייה הפך דומיננטי. הבעיה מורכבת למדי בכדי שתינתן לה תשובה "גסה". בעיניי, ניתן לקשר תופעה זו עם שיפור עצום בחינוך היהודי בגולה, גם בצרפת, שבה המצב הנוכחי לא ניתן להשוואה עם המצב שלאחר מלחמת העולם.

עם זאת, עלייה זו, בעלת המניעים הדתיים, איננה עלייה ציונית. ישנה תופעה של חזרה לשורשים אצל בעלי תשובה, שנוטים לייחס את עצמם לגולה שעבר זמנה, דהיינו גולת בית שני שנחרב לפני אלפיים שנה על ידי הרומאים, שבעיניהם ממשיכה להתקיים לצד קיומה של מדינת ישראל. אין אצלם הכרה אמיתית של מדינת ישראל כעובדה לגיטימית על פי מבטם על המסורת. מדובר באוכלוסייה יהודית, שאין בה חלוקות פנימיות, שמחשיבה את עצמה כגולה של מדינת ישראל, למרות שלאמיתו של דבר ומבחינה אטימולוגית, גולת מדינת ישראל אלו היורדים מהארץ. יש כאן בעיה של הגדרה שעליה המוסדות הציונים בישראל והקהילתיים בחו"ל לא נתנו את הדעת.

התנועה הציונית נפלה כאן בעצם קרבן ללהיטותה אחר הסולידריות של כלל היהודים. עבור הוגי הציונות, כל היהודים הם יהודים וציונים, כולל הדתיים. יש הרבה נאיביות בהתנהגות הזו שהנחתה את היעדים החינוכיים של הסוכנות היהודית. הסוכנות חשבה שחיזוק החינוך היהודי בחוץ לארץ יביא לעלייה, אך עלייה לצורך קיום מצוות יישוב הארץ אין משמעה הצטרפות לציונות.

פ"ז : מכאן ההסבר להופעת זרמים דתיים חדשים המתנגדים לציונות?

י"א : בגדול בעלי התשובה, שאינם אלא אנשים בחיפוש אחר זהות אותנטית, משוכנעים שהתורה היא אנטי-ציונית. יש כאן טעות יסודית ששורשה בהתנהגותם של רבני אירופה כלפי הציונות. הם התייחסו לציונות כאל כפירה במסורת היהודית, אך הם כבר אינם בין החיים על מנת להיווכח שהתנועה הציונית, שאינה אידיאולוגיה גרידא, הפכה למרכזית בתודעה הלאומית הקולקטיבית שהיא חוצת אידיאולוגיות. עבורנו, ציונים מלידה או מהצטרפות, הציונות היא זו שמייצגת את התודעה הלאומית הקולקטיבית של העם היהודי ולא כת דתית כזאת או אחרת.

פ"ז : המונח "כת" עלול לזעזע חלק מהקוראים?

י"א : אכן, ואני אסביר. אני נולדתי בעולם הספרדי. בעולם הזה, היתה תופעה של קהילה, בעלת הזדהות גיאוגרפית, אך לא ידענו כלום על החלוקה האידיאולוגית לכתות של יהדות מזרח ומרכז אירופה. מאז הקמת המדינה, הדברים מאוד השתנו. קיומן של שבע מפלגות דתיות מגלה בעצם תופעה של שבטים. יכולנו לדמיין מצב של מפלגה דתית אחת גדולה בעלת שתי נטיות, האחת שמכירה בלגיטימיות הדתית של מדינת ישראל והשנייה שיותר נוהרת מכך. קיומן של שבע מפלגות דתיות נראה לי חסר כל הצדקה.

פ"ז : התחזקותה של מפלגת ש"ס אינה מגלה בעצם על אימוץ של המודל השבטי האשכנזי על ידי העולם הספרדי?

י"א : זה יותר דק מזה. המשקל האלקטורלי של ש"ס לבדה קשור לאגודת ישראל. ש"ס היא מפלגת המרד הספרדית באגודת ישראל ולא מפלגת המרד החרדי של הספרדים.

פ"ז : האם יש צורך במפלגות דתיות?

י"א : לגמרי לגיטימי שתהיינה רשימות המגנות על אינטרסים דתיים ברמה המקומית. זה לא רק לגיטימי אלא גם רצוי. ברמה הלאומית הדבר שונה. החברה הישראלית עדיין לא עברה את שלבי משבר ההתבגרות. אנחנו קיבוץ שמקורו בנופים תרבותיים ושל תקופות כל כך מגוונים, שיהיה צורך בהרבה זמן על מנת שהאליטה הקטנה של הישראלים בעלי התודעה שהם נושאים צורה חדשה של זהות תהפוך לרוב. זה ההסבר לכך שישנן עדיין מפלגות דתיות ברמה הלאומית, אם כי זהו פרדוקסלי, לא מוצדק ולא מוסרי, שגורלן של קואליציות יהיה תלוי באנשים שאינם ציונים, גם אם הם דתיים. אני מקווה שהבגרות הפוליטית של קואליציה אפשרית של המערך והליכוד תאפשר לשמר את שדה פעילותם של חברי הכנסת הדתיים לתחומים שבהם הם מוכשרים. בנוגע למפלגות הדתיות, אני משוכנע בלגיטימיות הבלעדית של המפד"ל שהצטרפותו רבת השנים לציונות היא עובדה מוגמרת.

עם זאת, העלייה בכוחם האלקטורלי של הדתיים אינה מפתיעה. היא נובעת מכך שחלק גדול מן המצביעים שעד כה נמנעו מלהצביע קיבלו הוראה להצביע. זה המקרה של חסידי חב"ד וזאת עובדה מעודדת. הזרם החסידי ברובו קרוב הרבה יותר לציונות משאר החוגים המכונים אורתודוקסים.

פ"ז : עלייה בכוחם של הדתיים יכולה להשפיע על העלייה?

י"א : תופעה כזו עלולה בעיקר להביא לתוצאות שליליות של ירידה. הרבה ישראלים לא דתיים עלולים להיחרד ולהסתחרר מול אפשרות של ניהול תיאוקרטי של המדינה ולהיות עשויים לעזוב את ישראל. הבעיה האמיתית היא הירידה של האליטות הלא-דתיות, של ילדיהם ונכדיהם של האבות המייסדים. עמדתי היא שיש לשנות את חוק הבחירות כך שתהיה ממשלת אחדות לאומית ליכוד-מערך על מנת לפתור את הבעיות הגדולות מולן ניצבת ישראל.

הללויה לאלף

תרגום : מיכאל עמרם

ר' אלעזר בר אבונה בשם רבי אחא : לעשרים וששה דורות היה אל"ף קורא תגר לפני הקדוש ברוך הוא, רבש"ע! נתתני בראש האותיות ולא בראת בי העולם, אלא בבי"ת, שנאמר : "בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ". אמר לו הקב"ה : עולמי ומלואו לא נבראו, אלא בזכות התורה, שנאמר (משלי ג) : "ה' בחכמה יסד ארץ", למחר אני נגלה ונותן התורה לישראל, ואני נותן בראשון של דברות ובך אפתח תחלה, שנאמר (שמות כ) : "אנכי ה' אלהיך". (שיר השירים רבה ה, י"א, ד).

א"ר אלעזר בר חנינא בשם ר' אחא : עשרים וששה דורות היתה האל"ף קורא תגר לפני כסאו של הקדוש ברוך הוא. אמרה לפניו : רבש"ע אני ראשון של אותיות ולא בראת עולמך בי. אמר לה הקב"ה : העולם ומלואו לא נברא אלא בזכות התורה שנאמר (משלי ג, י"ט) : "ה' בחכמה יסד ארץ וגו'" למחר אני בא ליתן תורה בסיני ואיני פותח תחלה אלא כך שנאמר (שמות כ, ב) : "אנכי ה' אלהיך". רבי הושעיא אומר : למה נקרא שמו אל"ף שהוא מסכים מאַלְף שנאמר (תהלים ק"ה, ח) : "דבר צוה לאלף דור" : (בראשית רבה א, ז).

הדרישה לאחדות, עבור זהות ישראל, איננה שאיפה בעלמא, אלא המוחש הארוג במבנה שלה. אל"ף האות התחלתית היא אחד, המספר א-ח-ד, אשר שלושת אותיותיו מתווספות בערך מספרי שלוש עשרה, כמו שלוש עשרה «מידות השם», כמו שלושה עשר השבטים המגלמים בעם ישראל, והם - הם צורתו. דרך שלושת האבות מתבררת, מתעדנת ומתעצמת זהותנו. ויעקב היה לישראל, ומארבע נשותיו נולדו לו שלושה עשר ילדים - לפי ערכה של כל אחת מאותיות א-ח-ד : מרחל ולאה, חי בנים ; מזלפה ובלהה, ד' בנים ; ועוד מלאה בת אחת שהיא דינה.

ובקשר השם אלף עצמו, נהפוך הוא, והנה פלא. מיד כשמתפרצת האחדות בעולם, היא נכנסת בתוכו כאילו ברברס, אחורנית, מאחוריהם של הפנים המחשביים, וזה באמת פליאה. התגלות ישראל היא פלא פלאים. דרך התגלות זו, ד' מוציא לפועל את אחדותו, ודאי! - ובבת אחת ובאותה מידה, ישראל מגלה את האופן שבו הוא מקבל את הנוכחות האלוהית, השכינה הפלאית.

האלף, מרומו הכביר - האחד, מעומקו הגנוז הסגולי, מתפשט כלפי מטה בעולם, מפשל את נתיבו, משפיל עצמו עד תחתית מדרגתו הממשית, הגשמית והבשרית, המוגבלת, שלא ניתן לפרוטה במספר. עולמנו הנראה, החושי, אינו כי אם עולמינו אנו, אבל שומר הוא בצורה פלאית בסגולתו את הרשימו האחדותי באופן שבלתי ניתן לפירוד.

אחד, היחידה, הוא בערך מספרי שלושה עשר, כמו היות האהבה עצמה.

מסתור האחד, מסתור הראשית. אבל סתר המסתור הוא ראשית הראשית. אוצר המילים שלנו פותח באב, בשתי אותיות ראשונות המבטאות המילה אב. בין אלוהי עולם בכל נוצר, בין בוראנו כל יש וביני היות האדם, האב מתגלה ואנחנו משתחוים.

אלף מתמוסס ומתנפץ לעין, אחד מתרבה ומתפלג לשבעים.

בהנהגת תהליך המתדרדר של הבריאה, האחד, האל"ף מהמיר את פניו לעי"ן, זאת אומרת לשבעים, במספר פיקודיהן וריבוייהן של אומות העולם המפוזרות עלי אדמות. אדם, האדם הראשון, היה שקוף, ומלבושו אור, אור עם אות אל"ף הקדומה. לא הייתה שום אפילה בין הנפשות ובין הפרטיים; לא הייתה שום העלטה בעיני השם. בעת העבירה, בגלל המרידה, האל"ף מאור מתקשה לעי"ן של עור, מוצר העור כמְטָרִיה מתה, מחסום לעינא עלאה, לעינא דכולא חיורא, חומה המדיחה והמפרידה מהאחר. הנפש האינדיבידואלית, מבוצרת בתחום בדידותה, יש אין לה כי אם הזכירה לבדה של הנפש הפרסונלית הפתוחה לבריאה.

כמו כן, העץ-פרי - העץ שכל כולו פרי - מהסיפור הראשון, עובר להיות בסיפור השני של בראשית, עץ עושה פרי, עץ טעון פרי העושה פרי, עץ עם חומר מציאותו, עם לשדו, עם עלוותו, אשר פריו הוא אך ורק תכלית קצה תקוותו.

ובהנהגת תהליך התיקון, של הבניה המחודשת, אל"ף הוא עדיין האות הראשונה. אם מציאות ההווה עוברת דרך הבי"ת של בראשית, «בתוכיות ההתחלה», וגם דרך ברא, שני מילים הראשונות לחומש בראשית - בי"ת שווה בערך מספרי שתיים: דואליות או שער פתוח לבלתי מוגדר בעליל, צינור לריבוי -, ביחס לשיבה, היא מתחילה מאל"ף, אות ראשית לשמו של אברהם. שלבי הגאולה הם: אברהם, דוד, משיח - אלה ראשי תיבות שאורגים שמו של אדם, שהוא מקיף וכולל כלל מדרגות הירידה והעליה, השבירה והתיקון.

האדם או האנושיות, האמת או האמונה. מילים אלו יוצאים מאל"ף. תורידו מאדם את ראש אחדות קדמוניותו, נשאר רק דם. תורידו מאמת את ראש אחדות קדמוניותה, נשאר רק מת, המוות.

אכן אלףאחד הוא טביעת חותמו של המוחלט, כתרה לזהות היהודית.

לכל עולם יש כתרו, חלק זה מההווה נקרע מהמוחלט כדי שיתאפשר הופעת עולם נתון אחד. לכל עולם יש כתרו המעניק לו את מלכותו, אבל גם מבליט את כליל ההעלם, את כל המרחק בין עולם בדיוק זה ובין ד', בינות הכתר והמוחלט. כתר הוא ממה שנלקח מהעולם ואשר ד' מחזיר מעל העולם ומקיפו.

אולם הכתר שלנו, כתרה של זהותנו העצמית, זאת היא האות הקמאית כאילו, עברייה עוד מתקופת האבות, תודעתנו היהודית - בממדים חבקי עולם - שבה מחדש לרלוונטיות ואקטואליות, גילתה ושיקמה מחדש את הכלל הקמאי לחיפוש המוחלט, לחקירה ולחתירה אחרי מציאותם של טביעות רשמי ד' בעולם זה.

אלף איננו אידיאל זה או אחר - הוא מאחד את כולם בחביון עז, בו «מתאימים ומחוברים ילכו אלה הדודים». ריבוי של אומות, של אידיאלים - בריאה מרובה על כל תפוצותיה ופילוגיה השונים, מתחלפת - והאלףאחד שלנו, תודעת ישראל סבא, טביעת חותם המוחלט, עולה ומזדקק בקרב עם כזה בהיותו יהודי, ודרישתנו, למרות ההכרה שהאחדות נעדרת, עם זה יודע לעשותה כתרו של העולם כולו.

אלף: עילום שם הויה, רושם לאור הנאצל שמעיד בנו את עצמו כל פעם שהאדם מכיר באחדות.

אל"ף: אות, ציון ומספר לקדמות, קדמות מלפני הקדמות, והיא, בעצם עובדה זו, המטרה והסוף.

תרגום מיכאל עמרם. ערב ראש חודש ניסן תשע"ח

בדידות האדם-ישראל עם לבדד ישכון¹⁰¹

תרגום: פול אלבהר

באנתרופולוגיה של חכמי המדרש והתלמוד, הקיום היהודי הוא ביטוי של הקיום האנושי המועלה לשיאו. עבורם, זהו נושא מהותי אשר מבטא במיוחד את עיקרון הקדושה כפי שהוא מצווה על ידי המונותאיזם המוחלט של תורת משה. משמעות העיקרון, כפי שאנו יודעים, הוא ששום ערך שמעסיק את התודעה האנושית אין לו זכות קיום, מחוץ למלכותו של אל אחד פן ניפול בעבודה זרה. בדרך זו, התורה מסדירה באופן חוקי אחד ממגמות העיקריות של התודעה העברית, שבה מתבטא, על פי התנ"ך, החיפוש העיקש של איחוד הערכים והאידיאלים, הנמצאים "בגלות" בין כל החברות, דרך הזמן והמקום.

פיזור המידות, הוא מעבר לסתם פריסה שבכוח של המוחלט. היא גם, כאילו נגזר על ידי הגורל, סיפור יריבותם ומאבקם. וזו ההיסטוריה הזו שהיא נקראת חולין, מכיוון שחוללה. אם כך, ניתן להבין למה האופציה העברית של הרמוניזציה הערכים, שהיא הבסיס האנתרופולוגי של המונותאיזם של האבות ושל נביאי ישראל, מחדירה אל תוך ההיסטוריה את עיקרון הקדושה. פועל יוצא מכך, זהות ישראל מופיעה מהר מאוד, על פי המדרש, כנקודת התכנסות ולכן של חיכוך, של כוחות מנוגדים של האוניברסאלי האנושי. מכאן נובע, כנראה, האופי המיוחד בעוצמתו וביחסו אל המוחלט שלובש כל מעשה אנושי דרך הקיום היהודי. מנקודת מבט זו, ישראל עם "לבדד ישכון", משמע שבו האוניברסאלי האנושי נלקח ברצינות באופן מסוכן. הנושא הזה שמופיע במדרש מסתמך במיוחד על פירוש מפורסם¹⁰² של ר' שמעון בר יוחאי על הפסוק ביחזקאל: "ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם..."¹⁰³ על כך, מודה בלעם נביא האומות ושליח עמדתם: "...הן עם לבדד ישכן ובגוים לא יתחשב"¹⁰⁴.

אכן, נראה שיישום האוניברסאלי האנושי בתוך ייחודיות לאומית היה האתגר שהושק על ידי ישראל לגלות האנושית משחר היותו (עם), כבר מתקופת האבות. תומכים ומתנגדים של אותה משימה, אנשים רבים הבינו זאת, גם אם הם עושים כאילו הם אינם מודעים לכך. אלא שגורל זה מחייב, הוא מחייב בעיקר לסבלנות רבה, האופיינית לנפש היהודי, ואשר כך נדמה גוזר על היהודים שלא להתרגל לכלום, פרט לקיצוניות שבמצבים. במובן זה, נראה שהעדות העיקרית שהביא ישראל להיסטוריה של התרבויות היא עדות ההתלהבות.

סוציולוגיה של השוני

אמנם, מנוסח באופן הזה, כלל יהודי זה אודות הפרוש של תולדות ישראל ביחס לאוניברסאלי האנושי, נשאר תיאורטי. אינטנסיביות ואוטנטיות הם שני מידות שונות וההתלהבות בעצמה, אם היא סוטה מיעדה שהוא הקדושה, יכול להפוך למקור של קללה. ניתן להסתפק בכלל הזה בניתוח סוציולוגי של השונות ולבנות על גביו ספרות הומניסטית שלמה של הקיום היהודי. ספרות שכזו משתדלת בכנות לפענח את היות יהודי במה שאופייני לו. רוב הזמן היא מצליחה רק להפוך לדבר שבשגרה את התופעה שהיא הייתה אמורה להבליט. כך למשל, כאשר "היהדות" מוגדרת כתיאולוגיה בין שאר התיאולוגיות והאנטישמיות מצומצמת לעוד צורה של שנאת הזר. במקביל,

¹⁰¹ מאמר שפורסם ppp '1970 sept' 2, 'jeune Israel' 18-23

¹⁰² הרב אינו מצטט את המדרש: "אמר ר' שמעון בר יוחאי קברי עובדי אלילים אינם מטאמין שנאמר אדם אתם, אתם קרויים אדם ואין עובדי אלילים קרויים אדם". יבמות סא. ילקוט שמעוני על יחזקאל לד. מאמר זה "נלקח ברצינות ובאופן מסוכן" כלשון הרב מכיוון שהוא שימש את האנטישמנים בטענתם שהיהודים אינם מחשיבים את אומות העולם כבני אדם. הסבר לקושיא זו מביא הרב בשם רבנו תם: "אדם" מגדיר את ישראל בעוד ש"האדם" מגדיר את שאר האומות. עיין תוספות באתר.

¹⁰³ יחזקאל, לד, לא

¹⁰⁴ במדבר, כג, ט

הציונות מצומצמת לעוד תנועה לאומית. ללא ספק, צמצום אחרון זה מהווה את הפגיעה החמורה ביותר שהחברה היהודית ידעה מהשיפוט של אחרים עליה. אמנם זוהי רק תולדה הגיונית של אי ידיעה של הנתונים הבסיסיים של הזהות היהודית עצמה.

נטיות אלו לצמצם עקב אנלוגיות מופיעים בעיקר בג'נרים החדשים של רומנים, מחקרים או כתבי עת יהודים אשר נכתבים היום בארה"ב ובצרפת. הסיבה היא, בעיקרה הטעות הבסיסית של המתודה כפי שניתן לראות למשל בהרהורים בשאלה היהודית מאת ז'אן-פול סארטר¹⁰⁵, שהנחת היסוד שלו היתה, כך נראה, בורות מוצהרת של היהדות כהגות וקיום ייחודי¹⁰⁶.

עדין נשאר לכתוב פירוש ביקורתי של הספר הזה אשר-בין שנודה או בין שלא נודה- שיבש באופן משמעותי את השיפוט של דור שלם של הוגים¹⁰⁷. ההפתעה הגדולה ביותר שנגלה בסיום פרשנות זו היא לגלות בטיעון (של סארטר) את הצורה החילונית של התיאולוגיה השלילית של הנצרות כלפי היהודים¹⁰⁸.

מאידך גיסא, נדמה שאם התנועה האישייתית (*personnaliste*)¹⁰⁹ הייתה מטפחת את הרעיונות שעמנואל מוניאר (*Mounier*)¹¹⁰ פיתח בזמנו, היהודים היו יכולים למצוא בהם, פתרון לבעיות שלהם. אלא שהפוליטיזציה המהירה של התנועה ייבשה את ההבטחות הפוריות שהיו טמונים בה. מנקודת מבטו היהודי, לניסיון זה היה יכול להתחבר הזרם שרצה לייסד בצרפת יעקב גורדין, שנפטר טרם זמנו מיד אחרי שיחור צרפת. אלא ששוב, המשיכה שהמושגים הפילוסופיים ודרכה, הפיתוי ההומניסטי, גוברים על דרישת האוטנטיות הממשית, כפי שמעיד הרצון של חלק נכבד של הנוער היהודי בצרפת לשוב אל המקורות המסורתיים, ואשר, לכולי עלמא, חייבים לו. הכול מצביע על כך שהיה חסר לכנות הזו את הקרבה המקסימלית עם התרבות העברית ושרק, אולי, החיים בישראל היום, מסוגלים לשחזר.

מן הפנימיות היהודית אל הקדמות העברית

מה שלא יהיה, עלינו להודות פנומנולוגיה קוהרנטית של העובדה היהודית דורשת, כשיטה בריאה, ראשית כל חקר של תוכן היסטורי ותרבותי, מדויק וייחודי. אלא שייחודיות ישראל היא, אולי יותר מכל היסטוריה אחרת, מתמרדת בטבעה נגד הוכחה שכלתנית או תיאור השוואתי. מכיוון שזהו המקרה הייחודי של קיום שבו כל פנימיות מחזיר אל קדימות בהיסטוריה, חיובית וניתנת לזיהוי ברור. אינך יכול להבין לחלוטין את העובדה היהודי אם הינך מתעלם שמדובר על ההמשך הישיר של תולדות העברים. רק במובן הזה המציאות היהודית יכולה להראות כהיסטוריה שאינה שנייה (*secondarisée*), כלומר, אם להשתמש במונח שפעם היה של סארטר, אותנטי.

האותנטיות של היהודי מתגלה ביחסה להיות עברי, אזי כמקרה ייחודי של אדם מהמודרנה שלא חלה עליו הסעיף המשפיל של גורל האינטליגנציה המערבית אשר מחייבת את האדם המתורבת

¹⁰⁵ 1945 ז'אן פול סארטר חיבר "הרהורים בשאלה היהודית". בין היתר הוא טוען שהאנטישמיות יצרה את היהודי, את תחושת הבדידות של עם ישראל. "היהודי הוא אדם ששאר האנשים רואים בו יהודי". סארטר יוצא באופן נמרץ נגד האנטישמיות. הוא אמנם אינו אומר זאת מפורשות אבל היגיון הפנימי של תורתו היא שאם לא יהיו יותר אנטישמיים אזי גם לא יהיו יותר יהודיים.

¹⁰⁶ מאוחר יותר, בשנות השמונים, סארטר יתנצל על כך שהספר נכתב מהר, ללא ביסוס עובדתי מספק ובהתעלמות מוחלטת של מה שהיהדות מביאה בפני עצמה ושהיא איננה "רק" תגובה או תמונה של מה שאחרים חושבים עליה

¹⁰⁷ היה לספר זה השפעה גדולה על הנוער היהודי של אותם הימים: רובר מזרחי, קלוד לאצמן, ז'אן דניאל, ברנרד הנרי לוי, אלאן פינקלקרוט, בני לוי ועוד רבים..

¹⁰⁸ הכתיבה של סארטר אינה פטורה סטריאוטיפים אנטישמיים. וכאשר בני לוי או ארלט אלקיים, בתו המאומצת, העמידו אותו מול מה שכתב, היה נבוך והאשים את החינוך שבו הוא גדל.

¹⁰⁹ זרם אינטלקטואלי שקם בצרפת בשנות ה-30 מתוך הימין ומתוך הנצרות השמרנית כתגובה לזרמים המרקסיסטיים וקפיטליסטיים.

¹¹⁰ עמנואל מוניאר (1905-1950). הוא סבר שמקור המשבר התרבותי טמון בתפיסה המודרנית כפי שדקארט הגדיר אותה, החשיבה כמקור האדם. נוצר נתק בין האדם לשאר החברה וכן בין האדם לטבע. האדם (*personne*) הוא גוף ונפש, הוא מבדיל בין האדם (*personne*) לבין הפרט (*individu*) שהקריב את הרוחניות שבו על מנת לספק את צרכיו החומרים ביותר.

לחיות את הקיום האנושי דרך מתווכים. להומניזם העכשווי יש בדרך כלל תודעה היסטורית אבל אין לו היסטוריה פרטית-ולא תמיד מתוך הכחשה. הוא יכול להגדיר את עצמו רק ביחס לזהות האקוסטית של חברה זו או אחרת אשר בוקעות כפי שאומרים היום. ואולי ניתן למצוא כאן בסיס להסבר לתהליך המפתיע אשר דוחף חברים רבים כל כך של השמאל הנקראת חדשה להתגייס למען חברות זרות להם ואשר שום גיור לא יאפשר להם להיכנס אליהן. כמובן שלהפוך לקובני למשל, או קושי בארה"ב, או סיני, או פלסטינאי (cisjordanien) - או אפילו "יהודי גרמני"¹¹¹ - איננו רק עניין של אידיאולוגיה בלבד, מה שלא יהיה גודל ביטול העצמיות שנראה לך נכון להקריב בפרקים כנים הרודפים זה את זה¹¹².

אלא שמדינת ישראל של ימנו היא אשר מעידה באופן מעשי שלהיות יהודי, משמע להיות עברי כפי שהדבר מופיע בתנ"ך של העבריים. מכאן נובע כנראה עוצמת התמיה, מלווה לעתים בעוינות ואשר סובב אותנו היום. אמנם, המיידיות בגישה אל הזהות כפי שמעידים זאת, אירועים של ההיסטוריה היהודית העכשווית מסבירה לנו בצורה יוצאת דופן גם באיזו מובן עוצמת החוויה מובילה אל האותנטיות¹¹³.

יעוד הבדידות

מכיוון שהיהודים היו רגישים שלא להפיל על אחרים את אחריות גורלם, הם ללא ספק היו בני האדם היחידים אשר חוו בעוצמה כה רבה את חווית הבדידות. בעלי המדרש הבחינו בזאת. יותר מאשר בכל הזדמנות אחרת, זאת הנקודה שבו הם גילו שיא בקיום היהודי. שהבדידות תדבק לקיום היהודי אינו מהווה בעיה כשלעצמה. אבל יוצא דופן הוא שהחווית הבידוד והבדידות מחוברים באופן כל כך סיסטמטי, ובשאננות אוניברסאלית כל כך, למתרחש בחברה הישראלית. בנאלי לומר שיש לישראל הרבה ידידים אבל אף בעל ברית אחד. מבחינה זו, מספיק לחזור אל התנ"ך על מנת להיווכח כי אנחנו מעבר לעניין מקרי. חובה היא לציין את הפלא האונטולוגי של ההיסטוריה היהודית בצורתה הישראלית מכיוון שדווקא האירועים הם אלו שמצביעים על הקבלה אדוקה בין מה שכתוב בתנ"ך אודות בדידות האדם ומה שהאירועים מראים היום אודות בדידות ישראל.

"לא טוב היות האדם לבדו, אעשה לו עזר כנגדו"¹¹⁴. פסוק זה מפורסם. ולעתים קרובות הוא מצוטט בדרשות חתונה. אבל השיפוט הערכי שהוא מביע אודות הבדידות לא מסתפק רק בקביעת חווית האהבה כמזור נגד הבדידות. יש בו מעבר לזה. כאשר קוראים בקפידה את סיפור מעשה בראשית, רואים שהטקסט מביע שיפוט ערכי, חיובי בעיקרון, על כל מיני דברים. "וירא אלוקים כי טוב". משפט זה חוזר כמו פזמון בפרק הראשון של בראשית. וזה דווקא האופטימיות התיאולוגית הזו שהפסוק שלנו בא לשבור. כל עוד שהאדם בודד, ומכיוון שהוא לבד, אין דבר שעליו נאמר "טוב" וכול להיות טוב באמת. שום דבר, לא בשמים, לא בארץ ולא כל מה שהם מכילים. עכשיו אנחנו מבינים למה הפילוסופיות אקזיסטנציאליות, כאשר הן מתבססות על חווית הבדידות, מגיעות בצורה כה מהירה אל הטרגי ואל האבסורד שמנהל את העולם¹¹⁵. אלא שאם אפשר לומר זאת, התנ"ך כבר גילה זאת.

בדיוק בנקודה הזו מופיע המקרה המיוחד של ישראל כאתגר תמידי להעדר תקווה. כי דווקא ישראל חי באופן מסוכן את הבדידות האקזיסטנציאלית החריפה ביותר, משמע הבידוד הפוליטי. וזה דווקא ישראל אשר במשך ההיסטוריה ועד ימינו אנו, יודע להפיק מעצמו "עזר כנגדו". תרבויות רבות ניזונו מתקוות ישראל העתיקה. עבור מי שיודע להעריך את עוצמת התקווה שהוא פועל יוצא

¹¹¹ "אנחנו כולנו יהודים גרמנים". הייתה אחת הסיסמאות המפורסמות שצעקו המפגינים ברחובות פריז בזמן מהפכת הסטודנטים של מאי 68 בעקבות מעצרו וגירושו לגרמניה של אחד ממנהיגי המרד, דניאל כהן בנדיט.

¹¹² המאבקים היו שונים ורבים. הצעירים התגייסו לאותם מאבקים בהתלהבות רבה ולאחר זמן מה עברו לתמוך במאבק אחר.

¹¹³ מלחמת ששת הימים הותירה רושם עז על זהותם היהודית/עברית של בכירי מנהיגי יהדות צרפת שעלו ארצה בעקבות המלחמה: הרב אשכנזי בעצמו (1968) אבל גם אנדרה נהר (1967), לוסין לזאר (1968), בנו גרוס (1969), תאו דרייפוס (1969) אליאן אמדו-לוי-ולנסי (1969).

¹¹⁴ בראשית ב, יח

¹¹⁵ לב שסטוב ואלבר קמי היו פילוסופים שדגלו בפילוסופיה של האבסורד.

מהבידוד הנוכחי של ישראל, ברור לו שמימד חדש בא לעולם. כי זה מתוך האיומים הגדולים ביותר שישראל מפתחת את האמונה בחיים, ובה האנושות, עייפה ומיואשת מכל האידיאלים שלה תצטרך יום אחד לחפש השראה.

במובן זה, נדגיש זאת שוב, על ישראל נאמר "אתם קרויים אדם" כפי שאמר יחזקאל הנביא לפי פירושו של רבי שמעון בר יוחאי¹¹⁶.

¹¹⁶ עיין הערה 2

האם ישנה פילוסופיה יהודית?

la parole et l'écrit 1, pp 29-40

תירגום והערות מאת פול אלבהר

נבחן שאלה זו לא מנקודת המבט ההיסטורית או האפולוגטית, אלא מנקודת מבטו של החינוך היהודי בכללותו.

מרביתם לדבר על פילוסופים יהודים. מציינים למשל, סמכויות רבניות כמו רס"ג, הרמב"ם, ריה"ל וכו'. לא מביאים אותם כתיאולוגים אלא כפילוסופים. מצד שני מציינים גם שפינוזה, ברגסון, הרמן כהן וכו'. וניתן היה, במסגרת ההגות המודרנית להביא עוד כמה שמות. מתברר לנו שלפנינו כאן שני סוגים שונים בתכלית של פילוסופים יהודים.

הראשונים, למשל הרמב"ם, ניסחו את תפישת עולמם והמטפיזיקה שלהם במושגים ובסגנון דתיים, עם קשר גלוי למסורת המקראית של היהדות, עד שלא תמיד ברור לנו מתי הם מדברים כפילוסופים במשמעות הקלאסית של המונח ומתי הם מפרשי התנ"ך במשמעות המסורתית. נכון, באופן כללי, אנחנו יכולים להבחין בין המגמות, אבל כאשר נכנסים לפרטים, הזיהוי בין העמדה הפילוסופית והמסורתית מורכב יותר. האחרים, והם הרוב, לפעמים עוסקים בשאלות תיאולוגיות גרידא, אבל באופן גלוי עוסקים בסיסטמטיזציה של הפילוסופיה הכללית, כאילו שורשם היהודיים לא קשורים כלל וכלל להגותם. בכל זאת, קורה שהקהילה היהודית נוטה, בגלל כבוד עצמי לעתים מפותח מדי, להתפאר בהם, להגדירם באנציקלופדיה או באנתולוגיה כפילוסופים יהודים.

אין צל של ספק, שבמרבית המקרים ועם קצת רצון טוב, ניתן לגלות השפעה של אופי יהודי כללי, בצורה או בסגנון כמו: הדגשה מופגנת של הפרדוקס, התלהבות מוסרית, סגנון נבואי, וכו'. אבל דברים אלו מעורפלים כל כך! האם יש בידינו קנה מידה ברור על מנת להבחין בין הגישות? גם כאן הדברים לא פשוטים. זהו תחום שבו אפילו למומחה קשה לזהות בין הצורה לבין המהות.

בכל זאת, אין ספק לגבי העובדות ובצדק מדברים על פילוסופים יהודים. האם בגלל זה עלינו להסיק שקיימת פילוסופיה יהודית ספציפית? במיוחד, האם עלינו לחשוב שפילוסופיה מעין זו היא יצירה ייחודית באופן כללי, מנוסחת בדרכים שונות לפי התפתחות עריכתה אבל אחידה במהותה; או שעלינו להניח מלכתחילה גיוון גישות שיכול להגיע עד לסתירה, כמו בפילוסופיות היווניות או המודרניות? אלה הם נקודות חשובות של בעיה רחבה ומורכבת.

מצב זה מציב ללא ספק בעיה מכיוון שלפי הרגישות היהודית המסורתית, הפילוסופיה נחשבת כמסוכנת. או לכל הפחות, היא מציגה את עצמה כשונה ביעדיה ובתכניה מהחשיבה המסורתית שרואה את עצמה דתית מלכתחילה; ולכן ולפי יעודה הראשוני, היא בוחנת את כל ההתמודדויות האידאולוגיות של האדם מנקודת מבט דתית. הפילוסופיה מצידה, יכולה להיות דתית או אתיאטיסטית; הדבר תלוי כמובן בבחירה האישית של הפילוסוף. הווה אומר שדבריו לא קשורים ישירות לדאגות של הגות המסורתית, גם אם, בתחומים מסוימים כמו המטפיזיקה והאתיקה, נושא הדיון נראה דומה.

בנוסף, ההגות המסורתית, ובמיוחד ההגות המסורתית היהודית, נגזרת מן הכתוב או מתורה שבעל פה. הפילוסופיה לעומתה, היא עצמאית. קיים בחירות זו, חשש לקביעה שרירותית שתמיד הרתיעה חסידי המסורות. ואנחנו מוזהרים נגד הפילוסוף מכיוון שבתלמוד, הבר פלוגתא הקבוע של התלמיד חכם נקרא "אפיקורוס", כלומר פילוסוף. אלא שתרגום זה פשטני מדי כדי לשמש הוכחה. המונח "פילוסוף" מופיע כמה פעמים בתלמוד. למשל במסכת שבת (ק"ו). במשמעות של מין ובמסכת עבודה

זרה (נד): שם הוא מגדיר את חכמי אומות העולם. נראה שבמקרה הראשון רצו להגדיר פילוסוף יהודי (או ליתר דיוק יהודי-נוצרי לפי הקשר הדברים), ובמקרה השני התכוונו לפילוסוף שאינו יהודי. מה שלא יהיה, כופר או חכם, הגדרה זו מספיק אמביוולנטית כדי להוות שאלה וזה במונחים אלה שבדרך כלל הבעיה מוצגת.

אמנם, לא מיותר להצביע על טעות רווחת אודות המונח אפיקורוס. בעקבות בורות בכל הקשור להיסטוריה של הפילוסופיה, שאינה נלמדת בחוגים הדתיים, מיחסים לו משמעות של תלמיד של אפיקורוס. כלומר אדם המחפש תענוגות העולם, חומרניים וגסים. אלא ש"פילוסופיה" זו היתה זו של אריסטיפוס¹¹⁷, ידוע גם בשם קירנאיכיים. אלא שהאפיקורסים היו סגפנים, ולמרות היותם "חילונים", הם התנזרו מתענוגות העולם שבדרך כלל נאסרו על ידי הפוריטניות שבדתות. מאוחר יותר קרה שכמה אפיקורסים התדרדרו לקירנאיכיים כפי שלפעמים גם הדת מתדרדרת לקריקטורות של עצמה. אבל האפיקורוס שמולו מתווכח התלמוד הוא מסוג שונה. הוא נחשב ראוי לדיון אינטלקטואלי. זה מה שטוענת האימרה המפורסמת: "דע מה שתשיב לאפיקורוס"¹¹⁸, אימרה שמפרשים בפשטות "דע מה להשיב לאפיקורוס". בעוד שכאשר חז"ל רצו לכנות את האדם הגס והנהנתן, הם השתמשו במונח עכו"ם (עובד כוכבים ומזלות).

אמנם, האפיקורוס מציב סכנה גדולה יותר מהעכו"ם או מהקירנאיכיים, שכפירתו מכיוון שהיא "מרשימה" אינה מזיקה. שוב, יש להדגיש שאנו מדברים על האפיקורוס היווני ולא על האפיקורוס היהודי שכלפיו התייחסותו של התלמוד שונה לגמרי (סנהדרין פרק יא). בעיני האפיקורוס, תכלית ופסגת החיים היא ההנאה האינטלקטואלית. לכן, כאשר מכירים את המקום שהידע תופש ביהדות, מבינים למה האפיקורסים נדחו באופן מיוחד בעוד שהסטואיקנים לא נדחו באותו אופן. להפוך את הידע, כלומר מקור כל הערכים, להנאה כשלעצמה, נתפש בצדק ככפירה הגדולה ביותר¹¹⁹. בעיני התלמיד חכם, האמת היא דרך להצדיק את הקיום האנושי לפני ה', על ידי קיום של כללי התנהגות: התורה. "ידיעת" התורה כאורח חיים דתי ואתי, ובמיוחד השלכותיה האידאולוגיים המכונים "חכמת התורה" דורשים שליטה במדעי החשיבה, ומחייבים שעוצמת והיקף השכל יעמוד בפסגת סולם הערכים. אכן, העוצמה האינטלקטואלית, והיקף הידיעות, הפכו מאז קץ הנבואה, הכלי העיקרי שיכול היה להבטיח מידה של אוטנטיות בלימוד התורה. מבין כל הפילוסופיות, האפיקורוס שהפך את החשיבה להנאה, היה יכול לפגוע מרגישות היהודית. יותר בגלל התודעה ודרכי התייחסותה אל היעוד האנושי מאשר התוכן האידאולוגי שבכל מקרה שונה מזה של "התורה ונביאיו".

וגם העובדה שישנם בצדק, לפי היסטוריוני הפילוסופיה, אנשים המוגדרים כפילוסופים יהודים, כאשר הם מזדהים בעצמם עם הקהילה היהודית המסורתית, ושלא בצדק כאשר הם מתייחסים רק אל שורשיהם, ובעיקר העובדה שהפילוסופיה היא כשלעצמה חשודה בעיני הרבנים, מציגה דילמה חינוכית ברורה. האם עלינו לקבל סתירה זו, להתעלם ממנה, או להסביר אותה ואולי אפילו לפתור אותה?

יש לנסח את הבעיה העיקרית באופן הבא: אם ישנו הבדל מהותי בין ההגות המסורתית המוגדרת על ידי נאמנות או התאמה לחינוך הנביאים, כלומר להתגלות, ומצד שני לפילוסופיה, הגות שמתאפיינת בחיפוש אוטונומי אל האמת, איך ניתן להסביר שכה רבים מבין רבותינו היו פילוסופים? הווה אומר שלא רק שהם לא חששו לדון בסוגיות פילוסופיות אבל גם לא פחדו להתנסח כדרכם של הפילוסופים. ואין להניח שכוונתם היתה אפולוגטית!

התרגלנו לשאול שאלה זו אודות הרמב"ם. לא רק מכיוון שהוא היה קורבן לפולמוס אופייני להגות הסכולסטית. אבל גם מכיוון שהדוגמה של הרמב"ם מציפה את הבעיה בצורתה החרפה- מכיוון שהוגה שהיה רק תיאולוג היה עניין פשוט הרבה יותר. תיאולוג הוא כשלעצמו, פילוסוף, ורק

¹¹⁷ תלמיד של סוקרטס שסרר. מקורו בעיר קירנה הנמצאת בלוב של ימינו.

¹¹⁸ [דע מה שתשיב ולא דע מה להשיב].

¹¹⁹ במסורת היהודית לימוד התורה הוא אמנם עונג גדול, הנאה צרופה אבל בסופו של דבר עליו להוביל למעשה ולא להישאר ברמה השכלתני בלבד.

פילוסוף גם כאשר הסגנון שלו הוא של פרשן. מעבר לכך, הרמב"ם הוא אחד הסמכויות הגדולות של התלמוד, כלומר של הסכולסטיקה עצמה. לכן לא ניתן לחשוך ביושר האינטלקטואלי של הוגה בסדר גדול, ולחשב אותו באופן גורף מחוץ לאמת של המסורת היהודית. לומר על אחד ממורה ההלכה, וההלכה היא המינימום המשותף של כל הגות מסורתית, שמסתרת בה שתי דמויות, היא טענה זולה ושטחית. האם הרמב"ם לא היה ער בעצמו, לסתירות שעליהן "העילויים" שלנו אוהבים להתפלפל?¹²⁰

הבהרות אלו לא מספיקות כדי למחוק את הבעייתיות. פרט לערך הגדול שיש לחקור, לקבוע למשל את הקשרים ואת ההבדלים הקיימים בין הפילוסופים שלנו ואלו מן המערב ומן המזרח, ההיבט הפדגוגי של השאלה, שבדרך כלל נזנח, חשוב מבחינת המעשי והתיאורטי כאחד. כי מדובר כאן על עובדות ועל עיקרון שלכאורה סותרים את עצמן לחלוטין. ואין דבר המפתח את המבוכה האינטלקטואלית כמו סתירות מדומות. איך המחנכים שלנו יכולים, באופן אובייקטיבי ככל שאפשר, ובלי ליפול במה שחשודים האפיקורסים, קרי ביזיון התלמיד החכם¹²¹, לדון בסוגיות אלו עם התלמידים שלהם?

ה"עמדה" הפילוסופית וה"סיסטמות"

ראשית כל, מהי "פילוסופיה"? כמובן אין אפשרות במסגרת זו להגדיר מהי פילוסופיה. הפילוסופים בעצמם אינם מסכימים זה עם זה בנושא. בכל זאת ניתן לקבוע נתון פשוט. המונח הזה מגדיר שתי מציאויות שונות: סוג של חשיבה ומדע: במילים אחרות, "מתודה" ו"ידע".

העמדה המבטאת התחייבות ברורה של האדם כייצור חושב, היא, ניתן לומר, באופן מהותי משותפת לכל הפילוסופים. אבל, לגבי הידע, המדע הפילוסופי, ניתן לומר ההיפך, שהם שונים לפי הסיסטמות.

אכן, היעד הכללי של הפילוסופיה הוא הכרת העולם על מנת להבין את גורל האנושות. צורתה הבסיסית והמעורפלת היא ההתבוננות (meditation). מספיק שאירוע כלשהו מכריח אותנו לסגת אל עולם הנקרא פנימי, כדי ש"נתבונן" וכל חשיבה "עמוקה" היא במובן הזה, קדם-פילוסופית. אבל הפילוסופיה הופכת למדע, לידע, כאשר היא לוקחת ברצינות את שאלת תורת ההכרה, כלומר של ההגות עצמה. תכילתה אז, מספיק כללי כדי שהיא תיצור סיסטמה. הפילוסופיה הופכת לרצינית כאשר היא איננה רק לקט של "מחשבות עמוקות", אלא מדע ההגות בכללותה. ויוצא מכך שמספרן כמספר עמדות אודות הגורל האנושי¹²².

העמדה הפילוסופית היא משותפת לכל הסיסטמות, בין שהוגיהם מאמינים בין שלא, וניתן לסכם תחת אותה כותרת. לא כך הדבר בנוגע לידע שהם חושפים. כל סיסטמה היא מיקרוקוסמוס המסתפק בעצמו, במידה מסוימת, מושלם ("par-fait"). בלתי ניתן לצמצום לחלוטין. בכך, עולמו של דקארט שונה מעולמו של שפינוזה, של קאנט או של הפילוסופים היוונים הקדמונים. בכל מקרה מדובר בעולם שלם, סגור וסיסטמתי. המאפיין העיקרי של עולמות אלו הוא שהם אישיים. כמובן, קורה, והדבר קשור להיגיון הפנימי של תולדות ההגות, שפילוסוף קאנטיני מסוים למשל, מבין את עולמו של קאנט טוב יותר מאשר קאנט עצמו, ושהוא מסוגל לתאר לנו אותו טוב יותר ממה שקאנט הצליח לעשות. רוב הזמן, תכונה זו קשורה לכישרון המפרשים. באופן כללי, אנו יכולים לומר שצריך

¹²⁰ הרב אשכנזי מתכוון כאן ל"סתירות" המתגלות בין המשנה תורה לבין המורה ולא לסתירות שהרמב"ם יוזם במורה על מנת להסתיר את האמת לאדם הפשוט.

¹²¹ סנהדרין, צב:

¹²² הוסרל שולל מהפילוסופיה את המעמד של מדע מכיוון שאין בה קנה מידה אובייקטיביים לאמת אותה. לכן מבחינתו כל פילוסופיה היא "פילוסופית השקפת עולם" הטוענת להחליף את הקודמות ולא לבררם. על ידי הפנומנולוגיה הטרנסנדנטלית הוסרל שאף להגיע למתודה פילוסופית מדעית מבוססת על "מסורת" ולא על אוסף של "השקפות עולם" הסותרות זו את זו. במילים אחרות הוא שאף להפוך את הקנון הפילוסופי למעין "תלמוד" שבו אריסטו, דקארט וניטשה היו מתווכחים ביניהם על סמך יסודות משותפים כפי שעושים זאת תנאים ואמוראים.

להיות דקארט כדי לנוע בעולמו של דקארט, קאנט כדי להיות בעולמו של קאנט וכן הלאה¹²³. מבחינת גילוי הידע, כל עולם מיוחד במינו.

זה גדולתה של הפילוסופיה. הגאונות שבה. כל אחד מהעולמות האלו, וכן האדם המושלם הכרוך בהם נובע מאינטואיציה שונה לחלוטין. הוא מתפתח בתוך הגיון פנימי שבו כללי החשיבה ממציאים את עצמם כל פעם מחדש. אי אפשר- כמובן- לתפוש אף פילוסוף גדול בסתירה פנימית: לכל סיסטמה יש הקוהרנטיות הפנימית שלה. אבל צריך להיות בעל הסיסטמה עצמה כדי להתאים את עצמך אליה, כמובן כאשר עליך להשליך את ההגות על ההתנהגות של האדם הממשי.

לעומת זאת, הגות של מסורת מציגה את עצמה כקשורה למכלול אנושי מוחשי, לעם, אפילו לאנושות כולה. לכן היא מתחשבת בהיסטוריה, בטבע שלה היא כללית. היא נאחזת במשמעות של ההיסטוריה הכללית כדי לסיים עם האדם הפרטי¹²⁴. תמיחה ראשונה של פרשן המקרא: התורה, שהיא ספר חוקים פותחת בסיפורים היסטוריים¹²⁵! הפילוסוף לא מעוניין בסיפורים, הוא חופשי להתעלם מהם. אולי זה מסביר את קסמה, כי הסיפורים שאינם נוחים לו, בקלות נשלחות לשוליים הנרטיבי. הדבר מסביר גם את בדידותו של הפילוסוף. מצידה, ההגות המסורתית היא ציבורית, לכן היא אנונימית. הפרשנות היא זו שנקראת על שם הוגה, רב או תלמיד חכם¹²⁶. האמת שמוסברת לא שייכת לאף סיסטמה, לשום דיאלקטיקה מיוחדת, היא נמצאת ברמה אוניברסלית שהדיון הפילוסופי, באופן מהותי, אינו יכול להשיג. האם בכלל הוא שואף לכך? מאז הגל, מותר לחשוך¹²⁷. אין עם הגליאני, למרות שישנם "מפלגות" מרקסיטיות. מה שלא יהיה, אין "פילוסופיות יהודיות" אלא הגות אנונימית שגם אם היא מניחה פרשנות סיסטמטית, היא נשארת משוחררת דה יורה ודה פקטו מאותה פרשנות. בעוד שאצל הפילוסוף, התוכן של אמת ודרך הצגתו קשורים זה בזה, אצל החכם היהודי שהוא בראש ובראשונה פרשן המקרא כפי שזה נמסר בהתחלה לבני ישראל, הקשר עם הידע שהמקרא מניח הוא הקנה מידה המפקח על ההגות עצמה. ישנה תהום בין שתי עמדות אינטלקטואליות האלו.

אבל הסתירה מתגלה באופן חמור יותר בנקודת מבט אחרת. וכאן, הערעור אינו על הסיסטמה הפילוסופית עצמה אלא על ייעודו, ותכליתו. מאחורי כל הסיסטמות עומדת דרך משותפת שבה האדם מדבר כאשר האלוקים שותק. לא כפי שעושה זאת האדם הדתי, שעבורו, שתיקתו מלאה משמעות, אלא כמי שמנותק מההתגלות, באופן טבעי או בעקבות מרי, הוא מוכן לדבר במקומו של האל שאת דברו כעת אינו שומע. והעובדה שהוא מאמין או לא בקיומו אינו משנה את מהות המהלך.

זה מוביל אותנו לשאול את עצמנו ממה מורכבת העמדה הפילוסופית שמגדירה את הפילוסוף בתוך המסגרת שלו מעבר לגיוון הסיסטמות.

¹²³ באופן מפתיע, הרב אשכנזי אומר אותם הדברים גם לגבי הרמב"ם: כפי שרק דקארט היה יכול להיות קארטזיאני, רק הרמב"ם היה יכול להיות רמב"ם. (La parole et l'écrit II, p. 424)

¹²⁴ המיתוס מעמיס על דמות אחת את התכונות של קולקטיב. המדרש פועל הפוך. הוא מרחיב לכלל את התכונות של דמות מופתית שהופיעה בהיסטוריה. לעתים קשה להבחין בין המהלכים. במקרה כזה, מה שיקבע הוא קידוש הדמות או לא.

¹²⁵ הרב אשכנזי מרמז כאן לרש"י הראשון של בראשית בו הוא שואל: "אמר רבי יצחק: לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ"החדש הזה לך" שמות יב ב, (שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל. ומה טעם פתח בבראשית: משום) תהלים קיא ו ("כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים". שאם יאמרו אומות העולם לישראל: "לסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גוים", הם אומרים להם: "כל הארץ של הקב"ה היא; הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו. ברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו".

¹²⁶ הרב או החכם נותן את שמו לפרשנות מסוימת אבל הוא אינו בונה סיסטמה אלא רק משתלב באיזה אופן בסיסטמה הקיימת והבלתי מעורערת: המסורת היהודית.

¹²⁷ הגל היה אחרון הפילוסופים האידאליסטים. הוא בנה סיסטמה חובקת עולם מושלמת (כמעט) ולכן ראה את עצמו אחרון הפילוסופים. לטענתו הוא הצליח לא רק להסביר את הכל אלא שהמציאות (תקופת הפאר של האימפריה הגרמנית) אמתה את התיאוריה שלו. ניטשה נלחם עם "פטיש" נגד תפיסה זו אבל בעיקר זו מלחמת עולם הראשונה שניפצה את האשליות המשיחיות של הגל וסללה את דרכם של הגויות "שוברות טוטליות" כמו זו של רוזנצוויג, שסטוב ולוינס.

על מנת לענות על שאלה זו, יש לקחת בחשבון, נדמה לי, הבהרה חשובה. הפילוסופיה איננה חשיבה קדמונית (primitive)¹²⁸ או ליתר דיוק ראשונית. היא רשומה בתוך הזמן. יש לה "ראשית" בהיסטוריה של ההגות האנושית. האדם לא חשב מיד כדרכם של הפילוסופים; קרי על ידי קבלת כל קנה המידה של אימות האמת. ללא ספק "הרגע הזה של ההיסטוריה" מהווה התבגרות (puberté), או, כפי שאמר ליאון ברונשוויג, בשלות (maturité)¹²⁹. בפועל, אצל העמים הלא יהודים, מדובר ביציאה מהמיתולוגיה ומהעבודה זרה. (במסכת עבודה זרה, המונח פילוסוף תורגם כ"חכמי האומות". במסכת שבת, בסוגיה העוסקת בברית עם ישראל ובמיוחד בפרק כל כיתבי הקודש הן בספרים המרכיבים את התנ"ך, שהמילה "פילוסוף" התפרש כ"מין". הערה זו על כל השלכותיה כפי שהיו עולות מדיון תלמודי טהור, מתמצתת את כל דיונונו!). מה שעלינו לציין הוא שמדובר כאן על חשיבה שניה או לכל הפחות משנית (secondarisée)¹³⁰. בשלב מסוים של ההיסטוריה שלו, האדם לא מסתפק לחשוב כדי להאמין, להאמין מה שהיה מספיק לו לדעת לחשוב. הוא חושב את מחשבתו שלו, משתפף בה ומבקר אותה¹³¹. מביקורת זו נולדו כל צורותיה של הפילוסופיה, ובעיות אלו גם אם הם תיאורטיים בלבד, הם עדיין אמיתיים מאוד, הקונסנסוס האוניברסלי של התבונה מוכיח זאת.

הרגע שבו מופיעה שניות (secondarisation) החשיבה מהווה אחת הפסגות של התרבות ההלניסטית ורגע זה מעניין מכמה סיבות, ספרי המחקר מדגישים בקפדנות את חשיבות התפתחות זו. אמנם יש לציין את אופייה התיאורטי האוניברסאלי. ביוון, בנסיבות תרבותיות מוגדרות ובהקשר סוציולוגי נתון, התפתחות זו הפכה לפילוסופיה, אבל זה בקנה המידה האוניברסאלי שמוטציה זו נכנסת לתוקפה והופכת לבלתי הפיכה. לכן, כל פעם שבתרבות כלשהי, נסיבות דומות מובילות את האדם אל הניסיון הפילוסופי, הוא מגלה בו מחדש את ההשקפות והאפיסטמולוגיה היווניות. שאלתנו היא, האם בסופו של דבר, התרבות היהודית המסורתית אינה מהווה, כתרבות, מקרה יוצא דופן¹³². האם היא איננה, בהגדרה, מחוץ לטווח המוטציה; כאשר המוטציה יכולה לגעת רק בפרטים שהוציאו את עצמם מתוך הקהילה. זאת טענתי ואותה אשתדל לבסס. מה התרחש באופן מהותי בראשית הפילוסופיה? מהי סיבת "המוטציה" אשר קבע לשעה ולדורות את משניות החשיבה מחוץ לוודאות הדתית שלפיה לא רק שישנו אלוקים אלא שהוא מתגלה לאדם ושהתגלות זו נדרשת לאדם על מנת שחיייו יהיו אנושיים? כדי לגלות זאת, עלינו לחרוג מהדרך הרגילה שבה מביטים על השגת הבגרות האינטלקטואלית של היוונים. עלינו להתייחס אליה כרגע מיוחד של תולדות האנושות, כולל של תולדות ישראל, ועל פי דרכי הפרשנות של מסורת ישראל.

¹²⁸ כמו בצרפתית, המילה קדמון הוא בעל קונוטציה שלילית, משמע "לא מתורבת או לא מפותח", כפי שמתייחסים ל"אדם הקדמון" של הפר-היסטוריה, לכן הרב אשכנזי מקפיד להגדיר את משמעות הדיון כפי שהיא צריכה להיות: קדמון במובן של ראשון. דרך דיוק זה, אנחנו "שומעים" שוב אזכורים של הגותו של לוי שטראוס שטען שהאדם הקדמון לא חשב פחות טוב מהאדם המודרני אלא בדרך אחרת.

¹²⁹ Léon Brunschvicg (1869-1944). פילוסוף יהודי צרפתי. עיין מאמרו של לוינס עליו, חירות קשה, עמ' 107-110.
¹³⁰ ולדימיר ינקלביץ (1903-1985) Jankelévitch בתחילת סיפור "פילוסופיה ראשונית" מגדיר את הפילוסופיה היוונית כחשיבה שניה במובן שהיא איננה דנה, בניגוד לשאיפתה, בעצם ההווה אלא רק בביטויי ההווה במציאות כלומר בהיות בלבד. היא נמצאת אפוא בנסיגה מתמדת ביחס להווה. היא בוחנת מקטלגת ושופטת את המציאות, כלומר את ההיות, באמצעות הלוגוס. איני יודע אם הרב אשכנזי השאיל רעיון של הפילוסופיה כשניות מינקלביץ אבל שני המהלכים מתחילים מאותה נקודת מוצא אבל דרכם נפרדות בהמשך. ינקלביץ שואף לפילוסופיה ראשונית שתשחזר את החיפוש אחרי ההווה אבל תקפיד לשמר את הערפול המתבקש בכל דיון בהווה כדי שלא להפוך בהכרח לדיון מבוסס על הגדרות, כלומר תחזור בהכרח למציאות, בעוד שהרב אשכנזי שולל אפשרות זו. מבחינתו רק החוויה הדתית מסוגלת להיות "חשיבה ראשונית". על הפילוסופיה בהגדרתה, נגזר להיות "חשיבה שניה" שדרכה הפילוסוף מתבונן על המציאות בעוד שהאדם הדתי פשוט חווה אותה. הרב אשכנזי היה תלמידו של ינקלביץ בסורבון, הכיר אותו מקרוב בזמן הכינוסים של האינטלקטואלים היהודים דוברי צרפתית ותמיד הזכיר אותו בערך פילוסופיה: "דוד (אוהב) החכמה" מוסיפים: ואית דגרסי: פילא סבא והוא לשון לצון (ליצן), שחוק" (שבת קטז). זוהי כמובן רמיזה לפילוסופים הציניקים].

ה רבה.

¹³¹ [לפעמים הוא אפילו עושה ממנה צחוק. התוספות אחרי שצינו את האטימולוגיה של המילה

¹³² הרב אשכנזי משתמש כאן בטיעון המרכזי של רוזנצוויג ב"כוכב הגאולה". העם היהודי שונה משאר האומות בכך שהוא פועל מחוץ להיסטוריה. הוא כבר "הגיע" בעוד שעל שאר האומות לצעוד את כל מהלך ההיסטוריה. אצל רוזנצוויג העם היהודי מתאפיין בכך שהוא פועל מחוץ להיסטוריה ואצל הרב אשכנזי בכך שהוא פועל לכללי הפילוסופיה האוניברסליים. הרב אשכנזי היה מוקף אנשים שהכירו את הגותו של רוזנצוויג. יש להניח שיעקב גורדין קרא את הכוכב, כמובן לוינס ונהר הכירו אותו מצוין והעריכו אותו מאוד אבל מי שלימד את אשכנזי את הגותו של רוזנצוויג היה סטפאן מוזס שלמד באורסיי בתחילת שנות החמישים והפך למנהל בית הספר ב1961.

אי אפשר שלא לשים לב שהולדת החשיבה הפילוסופית מתרחשת בו זמנית עם סוף ההתגלות התנ"כית¹³³. סוקרטס מתחיל ללמד, לבנות את החשיבה היוונית מתוך העולם המיתי וזאת, כאשר בישראל, שותק אחרון הנביאים. תקופה זו היא בדיוק התקופה שבה מתגבשת ה"יהדות" בתקופתם של אנשי כנסת הגדולה, ובאופן ספציפי בזמן עזרא ומרדכי, במסגרת "דת"¹³⁴ נאמנה למסורת הקדומה של הנבואה העברית.

כוונתי היא שהגדרה זו של היהדות כפי שאנו מכירים אותה על סמך המקורות ה"יהודיים" התלמודיים והקבליות, מקורה מאותן הנסיבות שממנה נולדה הפילוסופיה. סיבה זו היא סוף ההתגלות, והאופן השונה שבו "אירוע" זה בא לידי ביטוי בעם ישראל ובאומות. בישראל דרך הדת היהודית כפי שעזרא ייסד אותה, ומחוץ לה, דרך הפילוסופיה היוונית כפי שסוקרטס לימד אותה. כל הדתות, משוחררות באופן חלקי מעבודה זרה או דוחים אותה באופן מוחלט, כולן יוצאות מתוך הדת היהודית. כל הפילוסופיות, בין הקלאסיות בין האקסיסטנציאליות, נובעות משאלת סוקרטס. (נציין לשם הדיוק, תופעה שלישית גם היא תולדה של סוף הנבואה שבאה לידי ביטוי בשניות ה"מיסטיות" של ההגות של המזרח הרחוק. הופעתה הברורה נמצאת בהגותו של בודהה, בן זמנם של עזרא וסוקרטס).

סוף הנבואה פגעה לא רק בישראל אלא בכל האנושות כולה. אם אנו מתייחסים ברצינות לדברים שבהם אנו מאמינים, ההתגלות האלוהית לאדם באמצעות הנביא מתחילה עם אדם הראשון ומסתיימת עם קץ גלות בבל, כלומר עם ייסוד מלכות יהודה השנייה. אמנם נכון שקץ ההתגלות איננה אירוע אחד, סילוק חד של ההשראה האלוהית. רוח הקודש המשיך וממשיך לשרות על בני אדם. הוא משתייך לנבואה אם כי ברמות נמוכות או ייחודיות יותר. אבל מה שחדל להיות, היא ההופעה החיצונית של הנבואה, אופייה האובייקטיבי והאוניברסאלי. כך ניתן להבין את משמעות המדרש אשר ממקם את הסתר אסתיר פני (דברים, לא, יח) לתקופת אסתר, כלומר לתקופת מרדכי, הווה אומר לתקופת עזרא. מי שראה במדרש הזה רק משחק מילים בין אסתר ואסתיר לא הבין את גודל המשמעות של הרגעים המכוננים של היסטוריה עם ישראל. יש להצמיד למדרש זה אגדה נוספת (שבת פח.): אמר רבא, קיימו בימי אחשוורוש מה שקיבלו בסיני שנאמר "קיימו וקיבלו היהודים" (אסתר, ט, כז). אכן, כמה שורות לפני, התלמוד לימד אותנו שבסיני, בני ישראל קיבלו את ברית התורה תחת כפיית ההתגלות עצמה. כפייה זו, אם אפשר לומר, חדלה להתקיים בימי אחשוורוש, כלומר בימי מרדכי. זה מה שרבה טוען על מנת לבסס את הזכות הגדולה של הדור שבו נוצרה היהדות, כאשר על פניו, דבריו באו לברר את הסדר הא-לוגי של "נעשה ונשמע" (שמות, כד, ז).

אלא שהמקרא מראה שההתגלות האלוהית מופיעה בשני אופנים: התגליות באמצעות דיבור והתגלות באמצעות אירוע. לכן, על פי אמונתנו, אנו סוברים שההוויה-המתגלה (Etre-qui-se-révèle)¹³⁵ לישראל בדבר הנביאים וב"אותות" שבתולדותיה הוא מלך העולם, נתון שהיהודים קיבלו כנראה בצורה ברורה יותר מאשר בני ישראל (Hebreux), עלינו להבין שיש להתגלות זו ממד אוניברסלי. ובהתאם לזאת שהפסקתה זעזעה את כלל האנושות, ואכן, כך היה. זה מה שעלינו לקבוע ככל שתיזה זו נשמעת מוזרה בעיני אלה הרגילים להגות החילונית או המסורתית. סוג זה של

¹³³ עיין געגועי ה'

¹³⁴ המילה "דת" מופיעה שמונה פעמים במגילת אסתר (מתוך התשע שבהן המילה מופיעה בכל התנ"ך) לעומת אפס לגבי "תורה" שהיא הקונסטרויציה הלאומית של ישראל, וניתן לפרש את כל פורים כחג הגלות, כניסיון נפל להחליף את החג הלאומי: פסח, כאשר אסתר קובעת שלושת ימי הצום על חשבון ליל הסדר. לא רק הקב"ה ו"תורה" נעלמים מהמגילה אלא גם השם "ישראל" לעומתם מוצאים 39 פעמים המילה "יהודים". (ניתן לתרץ את העלמות השם "ישראל" בכך שגלות בבל היא גלות יהודה של לאחר הפילוג אלא שמאז הכנסת המגילה בין ספרי התנ"ך לא ניתן לפרשה יותר על פי כללי ההיסטוריוגרפיה, באופן מצומצם וצר). יעקב גורדין הציג את פורים כ"חג הגלות" במאמר שפורסם 1946 (Ecrits, pp. 193-203).

¹³⁵ הכתיבה הזו, Etre-qui-se-révèle שבה המילים מחוברות כדי ליצור מעין מילה חדשה היא חיקוי לכתיבה אופיינית מאוד של היידגר ב *Sein und Zeit*. סארטר ב *L'Être et le néant* שהושפע מאוד מהיידגר עושה שימוש פחות רחב וסיסטמטי של שיטה כתיבה זו. ב *Sein und Zeit* היידגר מגדיר את Dasein כהוויה-מגלה (Entdeckend-sein) או כהוויה-נגלת (Entdeckt-sein) עיין שם עמ' 218-226. פרק זה (44) של *Sein und Zeit* לא תורגם על ידי קורבין (הוא מתחיל את התרגום שלו בפרק 46) אבל הרב יכול היה לעיין למשל במסה של לוינס על "היידגר והאונטולוגיה" שהיתה כבר על מדפי החנויות מאז 1932. אצל היידגר Dasein הוא בו זמנית ניגלה ומגלה. בתהליך היסטורי, על ציר הזמן, נוצרת האמת.

בעיות דורש, אם לא סינתזה, לפחות הבנה מעבר לניגודים הרגילים. עלינו להבין זאת בהתאם למסורת שלנו.

מה מחייב מושג זה של אוניברסליות ההתגלות? מדרשים רבים מראים לנו שכל העמים, באמצעות "השרים" שלהם היו שותפים במידה זו או אחרת באירועי ההתגלות שבמרכזם עמד ישראל. היה צריך לקרוא מחדש את כל התנ"ך על פי המדרש והאגדה כדי לגלות רובד זה שכל כך הרבה מפרשים לא העלו על דעתם. אביא שניים מן המפורסמים שבהם. הראשון קשור להתגלות באמצעות הדיבור. נאמר שה' גילה את התורה בסיני בשבעים הלשונות¹³⁶, בזמן שעם ישראל קיבלה ושמעה בשפתה, בלשון הקודש¹³⁷. האם ניתן להמחיש בצורה חזקה יותר את אוניברסליות של ההתגלות? מונעים על ידי הפסיכולוגיה העמוקה שלהם, העמים סירבו לקבל את התורה כפי שה' הציגה וקיבלו מההתגלות המתמדת הזו רק מה שהתאים ל"רוח" (génie) שלהם¹³⁸; מכאן "החכמות העתיקות" שטומאתם, כפשוטו, נמדדת לפי אטימות המיתוס אשר מגדירים. אבל אלה אינם מבטלים את אלו. החכמות עתיקות ובכל זאת טמאות, ונגדם מתקומם הפילוסוף ובוחר אותן מבחוץ (secondarisé). הפילוסוף נזכיר, אינו איש ישראלי. הפילוסוף מתרחק מחכמתו הראשונית, מהמיתולוגיה שלו, בדיוק ברגע שבו ההתגלות חדלה להתקיים, כאשר המיתולוגיה נהיתה אטומה לחלוטין גם למאמיניה. החכם היווני, במידה והוא נשאר בעל תבונה, יכול להיות רק פילוסוף, נמשך אל החכמה שנמצאת מחוץ להתגלות. מבחינתו זו היא התקדמות בסדר החשיבה מכיוון שההתגלות שלו הייתה רק מיתולוגיה¹³⁹. אבל מיד מתברר שהרפתקה זו, שהדרמה שלה אינו נוגעת לישראל, במידה שמונצחים התכנים הגלויים והנסתרים של הדיבור המקראי על ידי הדור של עזרא ומרדכי שבו נוסדה היהדות. מבחינה זו, הפילוסוף היהודי הוא שפינוזה וברגסון, סורר או בור למסורת שלו. אבל מנקודת מבט זו, אין פילוסופיה "יהודית" כל עוד שאדם אחד בישראל מבין את המקרא, ומסוגל להעביר את התלמוד ואת הקבלה ממעמד של זיכרון למעמד של ידע.

המדרש השני נוגע להתגלות באמצעות אירוע. הוא מספר שבעת קריעת ים סוף, המים של כל הימים נקרעו גם כן¹⁴⁰. משמע, כמובן, שכאשר ה' מתערב בהיסטוריה העולם, הופך סדר טבע נתון, סדר זה, הופך באופן אוניברסאלי. במקביל, כאשר מסתיימת שרשרת ההתערבויות שאליו הנביא אמור לחדש, אזי, באופן אוניברסאלי העולם החיצוני לובש צורה של "טבע" והפילוסוף יתחשב רק בו בעוד ש"המיסטיקאי" של המזרח הרחוק זוכר עדיין, גם אם אינו מבין תמיד את התכנים של זיכרון, אשר כזיכרון טהור, מדבר אליו בשפת המיתוסים¹⁴¹. לכן החשיבה המדעית נוצרה במקביל לתודעה הפילוסופית¹⁴². מכאן גם הניסיון המיואש של הגנוזה ושל החכמות הנסתרות לשמר דבר מה

¹³⁶ עיין מדרש תנחומא על שמות 22 ו 25, יתרו 11 וכן מדרש איכה פרשה ג; זהר פרשת בלק קצב ע"ב; זהר, בראשית ר"ז; מכילתא, יתרו, ה; ספרי, זאת הברכה שמג; סוטה, לה;

¹³⁷ הרב אשכנזי רגיל לפרש את העברית לא כשפה קדושה אלא כשפה היודעת לבטא את הקודש. עיין La parole et l'écrit, II, p 31.

¹³⁸ הרב אשכנזי מתייחס כאן להגותו של הגל. Genie (רוח) בא לתרגם את Geist הגרמני. על פי תורתו של הגל כל עם נושא "רוח" (Genius des Volks או נפוך יותר Volkgeist) מסוימת שאותה הוא "תורם" לכלל האנושות ובכך היא מתקדמת לקראת מציאות תבונית בתהליך הדרגתי. והם "שרי האומות" המופקדים על כל אומה ואומה. כאשר עם תרם את תרומתו הוא בעצם סיים את תפקידו ההיסטורי ויכול להיעלם מעל במת ההיסטוריה. בעיני הגל יוון ורומא מהווים את העמים בעלי ערך אוניברסאלי בעוד שהיהודים מסמלים את העם המיוחד ואקסקלוסיבי במובן שהוא רואה את עצמו עם נבחר. בספרו "הפילוסופיה של המשפט" (פרקים 352, 354), הגל מתייחס לארבע מלכויות שבנבואת דניאל (ב, לא-מה, ז, א-כז) כאב-טיפוס של ההיסטוריוסופיה העולמית: בבל, יוון, רומי והאימפריה הגרמנית. (הוא נאלץ לאחד את בבל ופרס שבספר דניאל כדי ליצור מקום לאימפריה הגרמנית כאימפריה רביעית). רוח העם אינו תוצר של תרבות אלא הוא המהות האובייקטיבית והמכוננת של העם. בעיני הגל המלכות הרביעית היא האימפריה הגרמנית, מלכות משיחית שבה מתרכזות את כל המידות של העמים האחרים באופן תבוני. לכן הגל ראה את עצמו כאחרון הפילוסופים, אתו התבונה הגיע לשיאה. עוד לפני הגל, המהר"ל הציג פילוסופיה של ההיסטוריה מבוססת על אותו עיקרון של ארבע המלכויות המתוארות מנבואת דניאל (בבל, פרס, יוון ורומי) עיין נצח ישראל, נר מצווה, אור חדש. הרב אשכנזי הכיר והעריך מאד את תורתו של המהר"ל ובסביבתו האינטלקטואלית רבו לכתוב על הגותו, (א. נהר, ת. דרייפוס וב. גרוס).

¹³⁹ [דרכו מתגשמת הנבואה: "גויים יבואו מאפסי ארץ ויאמרו אך שקר נחלו אבותינו הבל ואין בהם מועיל" ירמיה, טז, יט]

¹⁴⁰ שמות רבה, כא, ו; מדרש תהילים, יח. שנאמר "ויבקעו המים" (שמות יד, כא) ולא ויבקעו המים.

¹⁴¹ לוי שטראוס הגדיר את המיתוס כניסיון להסביר את המציאות בכל מורכבותה ובאחדותה הטבעית. (De pres et de loin, p 193)

¹⁴² הפילוסוף מפרק את המציאות לגורמים, הוא מבחין בין קטגוריות, בין מינים, ובכך יוצר את המדע.

מ"משמעות" האירועים. אבל האם באמת יש לתהות שהיהודי, בביקחות של זיכרון שמתחדש תמיד על ידי עיון בדיבור שהוא סתום רק לבור, שמר ראייה אחרת, רחבה יותר, כללית יותר של העולם? כבעל מחשבה, חכמתו "מתאחדת" עם עולמו הרוחני של המקרא; כבעל מדע, תורתו מתפתחת מחוץ לגבולות הצרים של מדע שטחי, שיהיה אפיקורסי או פוזיטיביבי¹⁴³; כבעל רגשי דת, הוא בכל זאת לא מאמין לכל דבר?

לכן, אם מבינים במונח "פילוסופיה", מה שבכנות התכוון הפילוסוף היווני ולא את החשיבה העצמאית שהוא מסוגל להשיג בכוחות עצמו, אזי כמובן שישנה פילוסופיה יהודית. כלומר ישנו חיפוש אחרי חכמה והשקפת העולם המסבירות את ההיסטוריה ומלמדות דרך חיים. זאת כל התורה¹⁴⁴. זה התלמוד במה שקשור לאתיקה וזאת הקבלה בנוגע למטפיזיקה בתנאי שמתקיים שוב "הנס" של ימי אסתר, קרי החיבור לשרשרת המסורת המקשרת בין רב לתלמיד שדרכה מנציחים את רצף הדעת ובעיקר את רצף התגלות בהבנת האירועים. בנקודה מסוימת, קורה שהתלמיד חכם, שהוא קשוב לשאלות של המחשבה האוניברסאלית ולרמת התפתחותה, כפי שכל אדם נפתח אליהם, פונה דרך קהילתו לתודעה האוניברסאלית וקושיותיה. כאן, הפילוסוף היהודי הוא הרמב"ם, ר' יהודה הלוי, המהר"ל. הדו-משמעות נותרת רק כאשר ההוגה "מיוון" בשם התורה, דבר שהוא כפי שראינו, בלתי לגיטימי ושגוי זה יורה וזה פקטו. יתכן שכך פעל פילון האלכסנדרוני¹⁴⁵. הבלבול מופיע גם כאשר ההוגה מציג את דברי חכמי המסורת לא כפי שהתקבלו במקור, הווה אומר כהרמנויטיקה של החכמה היהודית עם הנאמנות והחריפות הפרשנית הכרוכות בכך. טמון כאן חשש תמידי של כפירה, כדי לא לומר בינוניות, וכאשר מדובר בתורה, זהו הגרוע שבסילופים.

¹⁴³ הפוזיטיביזם ידע כמה גוונים. בעיניו של הגל הדת הפוזיטיבית היא דת היסטורית שמצוותיה, בעיקר אלה שמקורן באירוע מכונן, לא נובעים מהתבונה אם כי יש להן סיבה תבונית: הקשר שלהם עם ההיסטוריה. בכך היא שונה מהדת הטבעית של אוגוסט קונט.

¹⁴⁴ זאת כל התורה על רגל אחת והשאר הוא פירוש של אותן עקרונות. עיין האגדה הידועה על הלל והגוי שרצה ללמוד את התורה על רגל אחת (שבת, לא.).

¹⁴⁵ עמדתו של יעקב גורדין (p. 62. *Ecrits*). כלפי פילון היתה שלילית בצורה חד משמעית ולא השאיר ספק שמותר כאן ה"יתכן", אולי מכיוון שר' אליהו בן אמוזג היה סובלני יותר כלפיו.

המשמעות האנושית של משך הזמן לפי המדרש¹⁴⁶

la parole et l'écrit, pp 188-195

תרגום והערות מאת פול אלבהר

א"ר סימון בשעה שבה הקב"ה לבראת את אדם הראשון נעשו מלאכי השרת כיתים כיתים וחבורות חבורות, מהם אומרים אל יברא ומהם אומרים יברא הה"ד (תהלים פה) חסד ואמת נפגשו צדק ושלוש נשקו. חסד אומר יברא שהוא גומל חסדים ואמת אומר אל יברא שכולו שקרים. צדק אומר יברא שהוא עושה צדקות. שלום אומר אל יברא דכוליה קטטה. מה עשה הקדוש ברוך? הוא נטל אמת והשליכו לארץ הה"ד (דניאל ח) ותשלך אמת ארצה. אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבון העולמים מה אתה מבזה תכסיס אלטיכסייה שלך! תעלה אמת מן הארץ הדא הוא דכתיב (תהלים פה) אמת מארץ תצמח. ר' הונא רבה של צפורין אמר עד שמלאכי השרת מדיינין אלו עם אלו ומתעסקין אלו עם אלו בראו הקדוש ברוך הוא אמר להן מה אתם מדיינין כבר נעשה אדם:¹⁴⁷

טיעון

I

יעודה של החשיבה היהודית היא אגוצנטרית. היא המאזניים אשר שוקלים את עצמם, כאשר השאלה היחידה שהם שומרים בסתר היא איפה אבנה, המידה של הזמן האנושי¹⁴⁸. הודאת החדירה לתחום האחר היא עבורה הוכחת הכנות הגדולה ביותר. אבל כנות זו היא גם סיבה האגוצנטריות שלה. בכל המהלכים האלו, היא גם מחבר, שחקן וצופה. בכל שיפוטי היא לסירוגין ובד בבד, שופט, נטבע ועד. היא מסכימה להתקיים רק בתנאי שהיא יכולה להוכיח שהיא עומדת בפני עצמה: או לכל הפחות שהכל קיים באמת בזכותה. היא יכולה לקבל קיום של אמת אך ורק באמיתות קיומה. ומאז דקארט, ברור שהוכחת קיום האל לא היה בעיניה רק התירוץ של הדגמה זו. האל המושלם הזה שבמחשבה, היפך מוחלט של העולם, דרכו הוא היחיד שנשמע לה הגיוני: כי המחשבה מחפשת דרכו את תנאי הבנה. אנחנו מצדנו, מעדיפים להאמין באל חי. המכנה המשותף היחיד בין מחשבה ותפילה שבו ניתן לשמוע כמה הדים אמיתיים היא פסוק מהתפילה החיה שבו נאמר: "וְיִבְרְכוּ שְׁם

¹⁴⁶ פורסם בתרגום 6, מרץ 1955, עמ' 543-535

¹⁴⁷ [בראשית רבה, ח, ה על בראשית א, כו.]

¹⁴⁸ בהקשר של המאבק הנוקב בין תבונה ואמונה, בין אתונה לירושלים, לב שסטוב (שמו האמיתי היה לב יזאקוביץ שורצמן) השתמש בדימוי המאזניים בספרו "על מאזני איוב" (sur la balance de Job) וכן בדימוי -שמופיע בהמשך - של ה"מפתחות" בספרו "כוח המפתחות" (le pouvoir des clefs). ההתקפות נגד התבונה חוזרים ונשנים בלהט וללא הרף לאורך ספריו של שסטוב בטיעונים הדומים מאוד לאלו שמובאים כאן על ידי הרב אשכנזי. עיין גם Athenes et Jerusalem. שסטוב הגר לפריז בעקבות ההמפכה הבולשביקית ורוב ספריו של שסטוב תורגמו לצרפתית בשנות השלושים והגותו ידעה שעות יפות בין שתי המלחמות. שסטוב, אגב, שחיבר את ספריו ברוסית, השפיע רבות על אבות הציונות. דרכו הם נחשפו להגותו של ניטשה (ולפרשנותו המקורית והנועזת שהפכה את ניטשה "למאמין"). וכך יצרו את הדימוי של העברי החדש על פי המודל של "האדם העליון". אם שסטוב העריץ את ניטשה וקירקגורד, לעומת זאת הוא תקף בחריפות את הוסרל ואת שאיפתו לבנות את הפילוסופיה כ"מדע חמור", הוא ראה בו "הגל-על" (super Hegel) מכיוון שאצלו אין גבולות לתבונה במובן שעצם ההתבוננות על המציאות מעצבת את המחשבה. אין יותר מחשבה על משהו מכיוון שהחשיבה על... מוסיפה נדבך נוסף שלא היה קודם על אותה מחשבה והיא מעתה שונה ממה שהיתה לפני שחשבת עליה. בעברית לצערינו ניתן לקרוא על שסטוב מעט בעיקר אצל הלל צייטלין (על גבול שני העולמות) ובספרו של אלבר קמו (המיתוס של סזיפוס, 1942).

כְּבוֹדָךְ וּמְרוֹמָם עַל כָּל בְּרָכָה וּתְהִלָּה¹⁴⁹ והוא אינו נכנס לשום הגדרה. כי המחשבה מודדת את הכל פרט לנקודת הכבוד שעליו תלויים המאזניים שלה.

שום לא, שלטונה מוחלט. שום חוויה אינה יכולה להפוך לידיעה ללא חותמת שמה, מבלי שתבחן את אמיתותה, לפי קנה המידה של האמת שלה. אף וודאות אינה יכולה להיקבע מבלי שתוגדר על ידי נוסחאות שהפתרון (clef) שלהן נמצאות בידיה. השפה בעצמה, כלי נוסף של הרוח אינו נשמע אלא רק דרכה. וכאשר החכמה, רוצה להשתחרר מכבליה, בוחרת בדרכי דומיה, עדיין החשיבה היא זו אשר מתבוננת בהדיה.

היא היחידה שמסוגלת לעשות סדר בקשר שלנו עם הדברים ועם עצמנו, בלתי, אין או יכולים לגלות שום סדר, כי אין הווה אלא בנצחיות שלה. היא מסדרת מחדש את הזמן כפי שמתאים לה, בכך שהיא מדמה את הנצח: כי זיכרון של עצמה, רק היא זוכרת בנו מה הינו, בזיכרונות מידיעות. ולכן, כאן טמון הדרמה של האגוצנטריזם שלה, היא מוכנה להכשיר רק מידה שהיא בעצמה "מדדה" לפי הערכים שקובעים את ערך חיי האדם: נדיבות הלב, המשפט, השלום.

נחמתנו היחידה היא לחשוב שהמדידה שלה היא בעצם שלנו. כבדרך הטבע, היא רוצה אותנו סטואיקניים, בכך שהיא מרשה לנו להיות מוארים בשום וודאות פרט לשלה, זאת ששמה תבונה. אלא, השתעבדות זו לתבונה, כחשיבה אודות החשיבה, לעתים נותנת לנו לחשוד אם או עצמאים. גלות זו שבתוכנו, הפיזור שבתוך האנונימיות, האם הם באמת גורלו של האדם? האם לא ניתן לתקן או אפילו לשקלל זהות זו על ידי הדרך האנושית האחרת לדעת? אינטואיציה, רגש, תחושות, התלהבות: האם הם אינם מאפשרים לנו להחליף את סדרי האיכות והערכים על פני סדר התבונה? לא. אחרי האקסטזה, האדם נשאר אדם. אחרי הגלוי הבוהק של האמונה, הזהות האנושית נותרה במקומה, ורק המחשבה מאפשרת לנו להיזכר, בשגרת היום יום, במשמעות אמונה זו הנתלשת מהנצח. וכך, התת מודע המודע לעצמו, היא עדיין המחשבה. האהבה יכולה להיחשב כידיעה רק על ידי המחשבה. התחושה (presentiment) היא תכנון המעשה. אבל אם המעשה מהווה קץ התכנון, ראשיתו נמצא במחשבה: כלומר המחשה נותרה שלטת.

ההיסטוריה האנושית יכולה להיחשב כהיסטוריה של רצון-לחיות (vouloir-vivre) שבה הערכים לא יהיו תבוניים. אין ספק שנודה בכך על מנת להימלט מגיהנום התבונה, קרי האנונימיות. הרפתקה זו יכולה להיחשב כחוויה מחדשת של אהבה בלתי אפשרית מעבר לתבונה. הינו מצפים לכך על מנת ליהנות וסוף סוף ללא מחשבה נוספת, להיות בעלי תבונה. אבל כדי להחליט להימסר לרצון לחיות, עדיין צריך לחשוב. צריך לחשוב כדי להפוך את הרגש להוכחת אמיתות הערכים, כלומר על מנת לקיימם. כי קיום ממשי של הערך, במיוחד בהתרגשות של הנשגב נתפש רק כסוג של חשיבה.

לכן, לא נוכל להתלות באף התרגשות ובשום חווית ידע, על מנת להתחרות עם התבונה אודות המסתורין שבקיום. האדם קיים רק דרכה. לכן יש משמעות רק במקום שישנה תבונה. דקארט הוכיח לנו זאת היטב. כדי להשיג רצינות גדולה יותר של הזהות האנושית, עלינו לחפשו מחוץ לסיבות של כליות ולב, שהם דרכים אחרות של המחשבה¹⁵⁰.

II

מהו מחיר ההשתעבדות לאנונימיות ?

באופן עקרוני, אנו נידונים לשיפוט בלתי אפשרי בין הערכים השונים אשר מנהלים את ההתנהגות האנושית. האינטואיציה שיש לנו מהם, מכשירה את כולם כבעל ערך עבור האדם. אבל המחשבה שהם תקפים כולם ביחד מעמידה אותנו מול עימות שבין ערכים מוחלטים. לקדש ערך הוא בהכרח להקריב את הערכים האחרים. לא ניתן לכבדם כולם באותה מידה. האי סדר, בין שיהיה פסיכולוגי,

¹⁴⁹ מתוך התפילה ויברך דוד

¹⁵⁰ רמז לאמירה המפורסמת של פאסקל שאמר "ללב יש את הסיבות שלו, שעליהן השכל לא יודע כלום".

חברתי או היסטורי הוא ראשית כל אי סדר הערכים. ה"מקום" שבו הם נמצאים, נוכל להגדירו כשמיים¹⁵¹. הם המקום שבהם המציאות איננה מאירה באותו אור. ובכל זאת הם סובבים את כדור הארץ, מקומו של האדם ושל אמיתותו.

אבל, איך להיות בד בבד, איש אמת ואיש שלום; איש חסד ואיש צדק? אי אפשר שלא לשים לב שההיסטוריה האנושית היא סיפור של האדם המקיים או עובר על ערכים אלו. זה נכון של ההיסטוריה הכללית אבל גם של ההיסטוריה השגרתית, של האירועים שבהם ערכים אלו באים לידי ביטוי.

זאת הסיבה שהאדם שופט את ההיסטוריה שלו בדרך כלל כטרגית וללא תקווה. בסוף כל סינתזה של הזהות האנושית, וזאת מראשית החשיבה האנושית, קיים עימות הערכים המוחלטים. אנחנו נאלצים לשפוט שיפוט בלתי אפשרי זה, בין דרך האירוניה של תולדות האלים כפי שסיפר אותם האדם, בין דרך התמיה של הפילוסופיה הראשונה שדרכה ניסה האדם להעמוד את גורלו. מרגע שנחשף לבהירות של החשיבה התבונית, האדם של העולם העתיק פגש תחושה קוסמית של עולם מנוהל על ידי אלים אנטגוניסטיים, ערכים סותרים. מלחמת האלים, האולימפוס של היוונים, היה הגרסה הקלאסית הראשונה של ראית הערכים על ידי אדם חושב. לאחד אותם, אחדות האדם, היכולת להיות עצמאי הושג רק במקרה. הרבה מאוד זמן, הרגש הדתי הוגדר על ידי הסתמכות על המזל. אבל על דת כזו לעבור דמיסטיפיקציה מהר מאוד. זו היתה משימתה של הפילוסופיה ושוב האדם עמד מול גורלו. יחיד המבוקש והמוגדר על ידי שמיים רבים.

III

בכל זאת, קיים בקיום האנושי שלילה ללא מוצא של גורל האדם המתפלסף, כפוף באופן בלתי נמנע, בתיווכה של התבונה, לקריעת עצם קיומו, לשליטת הריבוי האנונימי: אלוקים, אל הכולל את כל האלים. שלילה זו הגדירה את ההתנהגות האנושית השנייה, המנוגדת באופן מהותי לפילוסופיה, והיא דרכה של המיסטיקה. הפילוסוף השלים עם ריבוי הערכים ומחפש איך, למרות הכל, חיי האדם מתאפשרים. או לחילופין, הוא בוחר ערך אחד כקנה מידה של התנהגות, אחד שהוא מחשיב כבעל ניסוח אוניברסאלי וממליך אותו על פני שאר הערכים. מצידו, המיסטיקאי מניח את בעיה פתורה. מאבק הערכים לא נראה לו אמיתי. הוא קיים אך ורק בעולם האשליות ואם המיסטיקאי בא להתפלסף, זה בדיוק על מנת להוכיח לנו זאת: המציאות שלנו מדומה. הוא מבטל את העימות בכך שהוא מכחיש אותו. אבל האם אין באמונה טהורה הזו, ביקורת סמויה המופנית להקב"ה בכך שברא את עולם האדם כפי שברא אותו? אפשר לומר שאין לבעל האמונה פתרון למאבק בין הערכים אלא שהוא מתעלם ממנו. אמנם האם לוותר על פתרון משמע להתעלם מהבעיה? והאם, פירוש שלילה זו כאן, איננה טרוניה כלפי שמיא?

באופן פרדוקסאלי, הניסיון ללא מוצא של המיסטיקה מוכיחה את שלטונה של התבונה. ונתפעל תמיד מהעובדה שהמיסטיקנים מבקשים שנשכיל את הוואדויות שלהם. מכל המיסטיקות, למדנו לאהוב את זו שבחרה לשתוק: המיסטיקה של תנועות הילד, שבו האדם מדבר מחוץ למסגרת התבונה; של הערכים המתים שבהם נשמע אילמות ה'; שהמוזיקה הנעימה שבה מתאדים תפילות העולמות המאוחדים. אבל אנחנו אוהבים אותו, היחיד האהוב בכל האהבות. זה מה שנקרא להיות קיים, להכיר את עצמו ובכל זאת לרצות להיות קיים בכל זאת. אלא שתמיד היתה לנו התחושה שלשיר את האהבה ואת העונג להיות לפני אלו שהם רווקי ה', היה סימן של רוע גדול או של יהירות ללא גבול; אמנם מעודן אבל שהפיכתו מאסה לעתים את הנשמה היהודית, שהיא עסוקה כל כך לטפל בגוף, להוליד את הדמות (être) שה' מבקש ליצור מתוך היסטורית העולם. ישנם מידות שגדולתם נתפשת כחולשה. בין הוכחת האמתיות של מיסטיקה אנו מעדיפים תמיד את הצניעות של כותלי בית המדרש או בית הכנסת. מספיק לדעת שמתפללים בו, שאוהבים בו ומבלי חשש להזעיק

¹⁵¹ הרב אשכנזי עושה את ההבחנה בין "ciel" ביחיד כפי שרגלים להשתמש בצרפתית לבין המילה בעברית שהיא תמיד רבים.

כמעט, מתנחמים מחיי התסכול שבהעדר ידיעת מה לעשות (savoir-faire). האם באמת ניתן להוכיח את אמונתו בכך שמאחדים ערכים סותרים, מבלי, כבר עכשיו, לגלות דרך חיים עבור אנשים וחברה, בפרטיה ובכללה? להעמיד את אמונתו כנגד המציאות, זה בדרך כלל, להעמיד את הקב"ה מול עצמו: במיוחד, הופכים לטרגית עוד יותר את המציאות האנושית המאוד ממשית על ידי ניגודיות הבלתי ניתנת לתיאור. הישועה המיסטית הזו זקוקה להקריב את העולם כפי שהקב"ה ברא אותו. אבל העולם הזה קיים, בתולדותיו שלעולם לא מסתיימות, שלעולם יש להשלימם, והשם הראשון שהתורה נותנת לנו לקראו את הקב"ה הוא הבורא.

IV

המדרש חושף אותנו להוויה דרך מבט אחר לחלוטין, המנוגד לתבונה אשר שופטת את הערכים כסותרים או כאשר אשר שוללת את הניגודיות שביניהם. דרכו, אנו לומדים מהו גזר דינו המוטל על האדם על ידי הערכים עצמם. זהו משפט של אי יכולת "רציונאלית". מרגע שהקב"ה מנסח את יעוד בריאת האדם, מופיע בית דין אשר אינו יכול לאשר את תוקפו של החיים האנושים. זהו בית דינם של מלאכי השרת, הערכים המוחלטים אשר שופטים את הקיום אנושי. הוויכוח שביניהם לא הוכרע: "מִהֶם אֲמָרִים אֶל יְבָרָא, וּמִהֶם אֲמָרִים יְבָרָא"¹⁵². בנקל להיווכח, לפי המדרש, שאותו נימוק ניתן בעד או נגד קיום האדם. מדובר על ייצור בעל חופש בחירה ואותו יש להעמיד בניסיון. וכך הוא יהיה מסוגל לעבור על אמיתותם של האמת והשלום, על ידי שקרים ומריבות. אבל הוא גם יכול לגבור על מידת הדין על ידי צדקה וחסד. לכן משפט זה לא ניתן להכרעה, כי על פי העקרונות האנושיים עצמם, הקיום האנושי אינו מתאפשר. זה מה שהתבונה נותנת לנו לחשוב. ועדיף היה לומר: זה בגלל זה שאנו חושבים.

אלא שמחאה זו של מלאכי השרת היא נצחית. על מסך התבונה הנצחי, לא ניתן להכריע את משפט האדם בלי שהגזר דין יהיה לחייבו לא להיות. כי, באמת, האדם שקרן, והוא נמצא בשלום רק בין המלחמות. הקיום של ערכים מסוימים אינו מחפה על ביזויים של ערכים אחרים. כדי שהאדם יתקיים, צריך היה לעבור את אמיתות המשפט הזה כתואם את חיי האדם. האמת הושלחה ארצה. חבויה, מושקעת בחיי האדם כפי שהחליט למרות הכל הקב"ה, היא משמיעה את קולה, כקול דמי הבל הצועקים מן האדמה שאין על האדם להתקיים¹⁵³. אבל הקב"ה יסכים לשמוע את הקול רק "ביום הדין", בשעה שהאמת תאשרנה שהאדם קיים ויכול להתקיים.

האדם, בעל חופש בחירה, שדרכו מעשה הבריאה כולה מוכיחה את עצמה, נברא, אומר לנו המדרש, תוך כדי מחאת הערכים המוחלטים אשר סוברים שהוכחה זו בלתי אפשרית. הקב"ה, כביכול, זריז יותר מהערכים המוחלטים ובורא את האדם בתוך ההמשיכויות של הזמן (*dans la dimension de la duree*) שהיא דרכו של האדם להתקיים. מתוך בחירת אהבה המתחדשת בכל לידה ונתונה לכלל האנושות, הקב"ה האמין באדם, ואמיתות נאמנותו יוצרת (מבססת) אמונתנו בו. אנו מודעים לכך שהערכים סותרים אלו את אלו, אבל אנו גם מודעים לתכלית (enjeu) קיומנו: לאחדם למרות הכל. הכלי שניתן לנו לכך הוא אופן קיומנו בעצמו: משיכויות הזמן (la durée). משך הזמן הזה הוא הזמן שניתן לנו לפתור את הניגודיות שבין כל הערכים כאשר כולם תקפים...

זה עניינה של התורה. היא אינה מורה לנו להכיר בערכים אשר נדרשים על ידי הקיום האנושי. התבונה האנושית היא זו שמאפשרת לנו להכיר בהם. הוא מורה לנו דבר אחר לחלוטין, הדרך לאחדם. אכן, היא מראה לנו על ידי היסטוריה שהיא מספרת מה קרה לדורות אשר ברחו באל שאינו ה', כלומר שברחו בערך אחד ונטשו את האחרים, אשר חיללו את "אחדות השם". היא מראה לנו איך, מאז ראשית ההיסטוריה האנושית, נערך המציאות ששמה ישראל ושהיא קיימת במידה וגברה על סחרחורת של המוחלטות, היא שורדת על מנת "לאלום אלומים"¹⁵⁴, הקציר של הזמן האנושי.

¹⁵² בראשית רבה, ח, ה. מדרש זה מובא בשלימותו בראש המאמר.

¹⁵³ על פי בראשית ג, יא

¹⁵⁴ לפי בראשית לו, ז

עלינו ללמוד מחדש את ההיסטוריה הזאת, על מנת להבין את המשמעות ואת הכוונות של המצוות שנתן משה לישראל, חוקה של סדר אנושי אשר מאפשר את יום הדין. בשביל זה יש להתבונן טוב טוב בבעיה המונחת לפני האדם: הוא נברא בצלם הערכים המוחלטים; אבל יש גם לשמוע את הפתרון המוצע: כך רצה הקב"ה בתוכניתו של היחיד (*dessein de l'Unique*).

בזמן הממושך של ההיסטוריה האנושית, ישראל, הוא האדם אשר שמע שה' אחד, יצר תורשה של קיום אנושי שבו העיקרון של אחידות הערכים גבר בהדרגה על רעיון של מלחמות האלים. עיקר טענתו היא להכריז את מאבקו נגד המוחלטות, להוביל את האדם לניצחון מול האשליה כאשר התבונה מחייבת אותנו לראות ביעד זה דבר בלתי אפשרי. ישראל נאבק נגד המוחלט, כי זהו האויב היחיד שהקב"ה הציב מול האדם. מאבק זה הוא בו זמנית אמונתו ודרך חיים. ישראל יודע שבקיום האדם מנוצחת התאוה הבוררת של המוחלט, בכך שהאדם נברא כאשר גבר על הנצח. הוא יודע שעל ידי עבודת ה' האחד ידינו על העליונה מול האמיתות אשר לועגות לאדם. בו אנו בוטחים ואין ספק שמהארץ תצמח האמת היחידה אשר תצדיק אותנו, אמת של אחדות הערכים. אבל על האדם להובילה.

הפילוסוף יכול רק לפקפק ברעיון. תבונתו מחייבת אותו. המיסטיקאי לעתים מאמין שהזמנים כבר הגיעו והוא חי בצפייה מיותרת. ישראל יודע שהקב"ה ממתין לו. המלך היחיד מצפה להופעת האמת האחת והמפויסת עבור האדם על מנת לשלוח את המבשר של השינוי האחרון בתולדות האדם.

התבואות הראשונות של משך הזמן האנושי נקצרות במקום שבו גדל החטה, ואותן, קרא דבר ה' בשם ישראל, כי שרית את האל בשם ה'¹⁵⁵.

¹⁵⁵ הרב אשכנזי מעבד כאן את המאבק של יעקב במעבר יבוק שבו נאבק נגד מלאך ה' שכדי להיחלץ פגע בו בכף הירך ונתן לו את השם ישראל "כי שרית עם אלוהים ועם אנשים ותוכל". (בראשית לב, כט)

התחדשות התודעה היהודית המסורתית¹⁵⁶

תרגום: פול אלבהר

השנים של אחרי המלחמה שינו באופן משמעותי את התודעה של היהודי המסורתי. שני אירועים בעלי משמעות, הנוגעים בהיסטוריה של היהודיות, הניעו את הדרך הרגילה של ההתבוננות הדתית, אשר באופן אנכרוני ראה את עצמה תיאולוגיה. מדובר מצד אחד, לשואת יהודי אירופה ומצד שני, הקמת מדינת ישראל בפלסטינה. מה שלא יהיו הקשרים שניתן לרקום בין שני אירועים אלו, טבעם "ההיסטורי" זעזע וגרר באופן חד את הקהילות המסורתיות לעבר // (confessionnalisme). נכון, הכרה זו היא במיוחד חלקה של הנוער ובמיוחד של תנועות הנוער אמנם כבר עכשיו ניתן לגלות בענין הזה שינוי אמיתי של התודעה כפי שהדבר בא לידי ביטוי על ידי כיווני החשיבה של ההגויות המסורתיות העכשויות ואשר תתגלו בכל היקפם בדור הבא. הדבר שהרשים ביותר הוא הקונטקסט האוניברסאלי שבו שני אירועים אלו התרחשו. היהודים לא היו היחידים שנרצחו, אבל רציחתם היתה מוחלטת, הגיעו לשיאים הזוים של כל הרציחות. המדינה היהודית אינה היחידה שקמה לתחיה אבל הקמתה היתה הפלאית ביותר, המרשימה שבכל התחיות. האינטואיציה העמוקה שלפיה היסטוריה היהודית היא בעיקר "יוצאת דופן" מה שלא יהיה הגורל האינדיווידואלי, אינטואיציה אשר נדחקה מאז נפילת חומות הגטאות והגישה "לנאורות" המערבית, שוב חזרה לתודעה באופן בהיר.

משוחררת מהתסביכים contradictoires שהולידו אלפיים שנות אפלייה תוך כדי דיכוי וביזיון, אצילה ומתונה יותר בניסוחה, היא גם מפוכחת יותר.

אכן, מאז ימי הביניים, היהודי החופשי השלים עם דילול זהותו המסורתית. היציבות התרבותית הנראת לעין של המערב נתנה לדת היהודית, דרך ראשיה התרבותיים, חזות עיקרית של דת של נאמנות. המסורת הוגדרה על ידי נאמנות מחמירה יותר, קפדנית יותר של השולחן ערוך, וגם על ידי משיחיות מודעת יותר. אבל בלי לחוש זאת, לעתים אפילו באופן בלתי מודע המסורת נכנעה לתפיסת נפוליאון את הדת היהודית: דתיות פרטית המצטרפת לתוך מסגרת חוקית של דת מוכרת¹⁵⁷. המשבר העמוק של התרבות ההומניסטית והרציונאלית שהתגלה באופן חריף על ידי האירועים של המלחמה האחרונה, שמו קץ למיתוס הזה. בביטחון הגדול מדי באדם המערבי ועקרוניותו, היהודי המסורתי נטה לחשוב שדתו נגעה רק לרגישות שלו, רק לתודעה הפרטית של אדם בעל רגש דתי. חזרו ואמרו לו רבות כל כך בספרות המודרנית המופשטת והמשכנעת, ולעתים תחת איום מידי, שכמעט השתכנע שכך עליו לחשוב. דרך הטקסטים שנגלו לפניו ושאותם הוא כיבד בעוד יותר התלהבות, אלוהיו דיבר אליו רק על דת. דת אמת, מוכרת על ידי כולם כאמת אבל בתוך שפה פנימית שנעשתה יותר ויותר משנית (secondarise): שפת הנאמנות הפולחנית לדת של אלו שפעם היו יהודים לא רק בדתם אלא, לפי מילות התנ"ך, בחייהם. הם התייחסו לחיים עם בעיותיהם האמיתיים, לפי הגדרות האדם המערבי ואקסיומותיו, כחיים של אדם ללא אל, ושל עולם ללא אדון. בנוסף היה להם אל. אל אמת. אבל אל אמת זה, בא בנוסף. רק התלמידי חכמים (talmudistes), מיעוט בין המסורתיים עצמם הבינו את גודל העיוות. יותר סטואיקנים מאשר הסטואיקנים עצמם שציפו בוודאות משיחיות וודאית רק להם, הם הגיעו למצב שבו טיפחו רק מידה אחת, הסבלנות. והסבלנות ניצחה. בגלל הסיבות שצינו לעיל באופן סכמטי, שוב פונים אליהם על מנת לשאול איך האל שדיבר עם ישראל מבין את ההתנהגות האנושית. מול המבוכה של ההגות בת זמננו, נעזבת לחלוטין לכוחות של עצמה בעקבות גילוייה האחרונים בנוגע לממשות של ההתנהגות האנושית,

¹⁵⁶ נמצא בעיזבון ללא תאריך וללא יעד

¹⁵⁷ בדצמבר 1806, נפוליאון חידש את הסנהדרין בצרפת. כוונותיה היו לארגן את הדתות (הדתות המוכרות) באופן שמצוותיהן לא ינגדו את חוקי המדינה.

נזכרו של אל האמונה הוא גם כן אל החוק. בסוף, החליטו לבקש את החוק ממי שמופקד עליו, תלמידי חכמים, שמאות שנים של לימוד מפורט וסבילני הכין לקראת התחדשות זו.

התחדשות זו היא בעיני האינטלקטואלים היהודים המסורתיים שלב ראשון של הגילוי מחדש. בכל זאת, ניתן לקבוע לפחות שני כיוונים עיקריים להתחדשות. הראשונה נמצאת בהתייחסות חדשה לתכלית של "מדעי היהדות" וניתן לציין בקצרה. לא מדובר יותר "באתנוגרפיה". לא מדובר יותר על "בקיאות" שבה ההגות של יהודי העבר, כלומר הדרך שבה הם הבינו את דבר ה', נלמדת כתרבות של העבר או במקרה הטוב כ"אמונות" מלווה ברוך שאנו רוכשים כלפי אמונת האבות. יש לקבוע ולהבין את הסיבות האינטלקטואליות שהיו לאבות להתבונן על העולם ובעיותיו וכפי שהם עשו זאת, ושסיבות אלו יהיו תקיפות גם עבורנו. לכן, ניתוק הקשר עם הבקיאות האתנוגרפית, שהביאה גאווה כה גדולה, מחייבת לוותר על האפולוגטיקה. היא מיותרת במידה שדיבור sui generis (מאותו זן) העוסק באופן ישיר בדאגות העיקריות של האדם שוב מתאפשר.

הכיוון השני נראה לנו מעניין יותר לניתוח. הכוונה היא למקם את תנאי הדתיות בתוך מסגרתם האמיתית המסורתית. במילים אחרות, היא שואפת לגלות מחדש את הטבע האמיתי של ברית ישראל ותוכנו.

עבור היהודים, האופציה הדתית היא ראשית כל קבוצתית. זו אופציה של עם השותף לברית היסטורית שנכרתה בין בורא העולם לבין קבוצת אנשים המחשיבים את עצמם באופן אקסיסטנציאלי כחברים בכנסת ישראל. יהודי מסורתי הוא כל אדם אשר, בהכרה מלאה, מכיר בנתון זה כשורש מרכזי של האמונה ומקבל על עצמו ברצון את השלכותיו המעשיים בחייו.

הדבר המאפיין את ההתגלות התנכית היר שדבר ה' פונה אלינו דרך האוניברסאליות. הקב"ה הוא האל היחיד. לכן, להניח שהדו שיח שהוא מאפשר יסתכם בנושא של ישוע אישית, מצמצמת אותו להיות שבעולם, או חמור עוד יותר, כרעיון של תודעתנו. התודעה העברית, תודעת האנשים ששמעו את דבר ה', בשידור חי אם אפשר לומר, דחתה את פיתוי עבודה זרה מופנמת זו. יורשה, התודעה היהודית בנתה את "דתה" על נאמנות העולם הרוחני של המקרא, קרי לדיבור שהתגלה באופן אובייקטיבי.

עולם רוחני זה אובייקטיבי במידה והוא נוגע ראשית כל למבנה של העולם הנברא ולכן לחברה ובעיותיה. מבחינה זו הוא לחלוטין לא נוצרי¹⁵⁸.

מי "שאמר והיה העולם" דיבר דרך גרונם של נביאי ישראל. לכן הישועה המובטחת מותנה לחלוטין על ידי ההתנהגות. לעמוד לפני ה' משמע, הודאות שהשופט הוא גם האב ושהישועה אפשרית מה שלא יהיה גזר הדין. אבל "ישועה" איננה רק שיחורר מייסורי מצפון או אפילו שיחורר מכל דאגה מוסרית. הדבר נשאר בתחום המקריות, מתרחש בין גבולות חופש הבחירה. חופש הבחירה מאפשר את החטא באופן מידי ובאותה מידיות הוא פותח את השער לתשובה ולסליחה. הכוונה היא לאחריות אחרת לגמרי. ההתנהגות האנושית עומדת למשפטו של הבורא; לכן, "הישועה" היא הצדקת הקיום וזכות להתקיים. הדת לא באה לסייע למוסר, היא המוסר עצמו ברמה של תודעה המכירה את עצמה כאחראית על העולם הנברא ואינה יכולה לחמוק באף אחת ממהלכיו העיקריים. הדרך היחידה שבה הקב"ה מדבר אודות עולמו, מתחס אליו ומנסח את גזר דינו- נותן לנחש את עדיפותו ומכניס את התודעה האנושית לתוך אינטימיות רצונו- קשור באופן ישיר, במבט מקרוב אם אפשר לומר, את ההיסטוריה ואת הגורל הכללי של כנסת ישראל. בעיני מאמינים רבים, העובדה הזאת היא מיסתורין או מערכת היסטורית ספרותית, אבל בעיני היהודי המסורתי, לא רק שהיא מקור האמונה אלא היא האמונה עצמה. כל ניסיון אחר היא הערכה, מה שלא תהיה מידת ההתקרבותה.

מלך העולם, שהוכר כאל האחד על ידי אבות ישראל, מציג את התורה כמדריך להתנהגות האנושית, מדבר אל צאצאי האבות ודרך האוניברסאליות גם לכל בני האדם. אין דיבור בתנ"ך שאינו מקשר

¹⁵⁸ הנצרות מציגה דת של עולם נגאל. עצם האמונה מצילה את הנוצרי מחבלי העולם הזה.

בין הישועה לבין ההתנהגות. השם של הקב"ה שבא באופן ספונטני לשפתיו של יהודי מסורתי הוא ריבונו של עולם¹⁵⁹. אדון ומלך שכל מה שגורם לעולם להיות כפי שהוא. בעולם הזה, הדיבור המקראי מציג את ישראל כבעלת היסטוריה בתוך ההיסטוריה. רמה שניה של היסטוריה, ניתן לומר. כך קבעה הגזירה האלוהית בזמן האבות. גזירה זו לא ניתנת להפיכה. אף אדם אינו ראוי להיסטוריה הזו אבל הוא שותף מלא בעיצובה. אמנם, דרך ה"עדה" האדם הפרטי מתוודע לחובותיו ולזכויותיו ומבין ברמה האינדיווידואלית מה היא משמעות של כבוד האדם לפני ה'. הפיתוי עבורו, הוא להפוך את דתו, קהילתו ואפילו את עמו כסכום של ההתנסויות הפרטיות. תורת משה כחוקה שניתנה לעמו באופן אובייקטיבי מונעת זאת ממנו¹⁶⁰.

כי, המקרא מוריש את התוכנית של רצונות ה', רצונו לכוון את ההתנהגות האנושית לצאצאי האבות ככלל ובזכות הכלל¹⁶¹. ויעד ההתגלות איננה ייסודה *hic et nunc* (כאן ועכשיו) של היפה שבדורות¹⁶². אלא הוא גילוי המשמעויות של ההיסטוריה האנושית לקראת הצלחתה, ודרכה, הצדקה של בריאת עולם שתצליח.

באופן "אובייקטיבי", דרך התורה ונביאיו, כאשר הוא מספר לישראל אודות היסטוריית העולם והיסטוריית האדם שהקב"ה מדבר לאדם אודות האדם ואודות האלוהים. לכן זאת הסיבה מדוע, כך נראה לי, שבאופן סכמטי אבל מהותי, האמונה היהודית המסורתית בנאמנותה להתגלות המקראית היא ראשית כל כללית¹⁶³.

סידור החיים הפנימיים של האדם הפרטי היא הדאגה הראשית של כל מנהיג דתי, של הכהן אשר מכוון, מעיץ, מנחם, עוזר ומלמד. אבל ה"עניין האלוהי"¹⁶⁴ *le souci de Dieu*, "לפי ניסוח של אחד מהתיאולוגים של ימי הביניים¹⁶⁵, הוא קיום תורתו על ידי בני האדם. האדם, אפילו לא עם ישראל אינו יכול בעצמו לערוך את השינוי. הוא יכול רק להשיגו. לכך, מספיק שהאדם יזכה, יתחייב בכיוון של אותו שינוי כדי שהקב"ה ישלים את מלאכתו. כפי שפיתרון הבעיה נמצא במציאות החיצונית, בנסיבות המחייבות, וכפי שההוכחה שיש להביא קשורה לתופעות, בעיקר לתופעות האנושיות, כך מתברר, המימוש של פתרון הבעיה קשור ראשית כל, למעשים. קיומנו עומד לפני ה' באופן אובייקטיבי, ולכן יש להתייחס לרצונות ה', ראשית כל, באופן מעשי. אם כן, הדאגה העיקרית של היהדות המסורתית, איננה ההתעמקות המיסטית שנשארת שולית וניתן לומר, של רשות. אין להתווכח עם העובדה שהיהודי כמו כל אדם אחר, הוא בעל דתיות פרטית. לעתים קורה שהמיסטיקה של יהודי נמצאת ברמה יוצאת דופן של המפגש הפרטי. עובדה היא שהנבואה היא חלקה הבלעדית של ישראל מאז הר סיני¹⁶⁶. ההיסטוריה שלנו התעשרה לאורך הדורות על ידי חותמים של "אירועים" כאלה. אבל ככל שהדבר יכול לנראות פרדוקסאלי, הדבר נתפס בדרך כלל

¹⁵⁹ פרץ רוזנצוויג מעיד שיהודי פשוט ביקש בסיום אחת מהרצאותיו מהרמן כהן הסבר אודות מושג "האלוהות" וכשזה סיים שאל אותו היהודי "ואיך בורא העולם" וזלגו דמעות מעיניו של כהן.

¹⁶⁰ הרב אשכנזי יסביר בשורות הבאות את עניין האובייקטיביות. והיא שהסובייקטיביות מחזירה את מקור האמונה את התודעה הנפשית הפרטית של האדם. בעיניו של הרב אשכנזי זהו סוג של ע"ז. כלל לא יכול לפעול על סמך סובייקטיביות ולכן קבלת התורה היה מעשה ואירוע אובייקטיבי.

¹⁶¹ עיין הכוזרי א, מז

¹⁶² הרב אשכנזי משתמש במילה *Paroisse* שמגדירה בירכיה הנוצרית, את היחידה הגאוגרפית הדתית הבסיסית, שם נמצאת הכנסייה ובה מכהן הכומר. בצרפתית המילה לבשה משמעות בדרך כלל שלילית של התכנסות בתוך עולם קטן, מוכר ומוגן.

¹⁶³ הרב אשכנזי הולך כאן בעקבות הכוזרי המבסס את קיום האל על שרשרת עדותם של 600000 בני ישראל בהר סיני ולא על הבריאה שאין עליה עדות כלל. הכוזרי, א, כה. ובפז אומר החבר: "שלא תהיה הנבואה, כאשר חשבו הפילוסופים מנפש יזדככו מחשבותיה ותדבק בשכל הפועל, הנקרא רוח הקודש או גבריאל ווישכילהו, ואפשר שיתדמה לו בעת ההיא, בחלום או בין שנה וקיצה שאיש מדבר עמו ושומע דבריו בנפשו לא באזניו, ורואה אותו במחשבתו לא בעיניו ואז יאמר כי הבורא דיבר בו. וסרו אלה הסברות במעמד הגדול ההוא". עמדה מנוגדת לחלוטין מציג ליבוביץ בטענתו שהעדות ההיסטורית אינה רלוונטית כלל ועיקר ויתכן אפילו שלא התרחשה כלל, מבחינה אמונית הדבר הקובע היא נכונות האדם להאמין שאכן התקבלה התורה בהר סיני. זאת עמדה פרטית וסובייקטיבית למהדרין שאליה מתנגד הרב אשכנזי באופן גורף.

¹⁶⁴ עיין הכוזרי, א, עט, צט. ב, ס, כו, מח ומאמר שלישי

¹⁶⁵ //

¹⁶⁶ הכוזרי, א, פז

כתופעה תרבותית, שהשיח הדתי מאפשר אבל שאיננו מוגדר על ידו. חוויות אלו הופכות לעובדות מוגמרות בהיסטוריה של בני האדם רק אם "קדושת" ישראל מסיעת לו לנסח לעצמו ודרכו אל העולם כולו את הכוונות המדויקות של רצונות ה'; רק אם הנביא מציג את התורה כיעד התוכחה שבפיו.

מכאן החשיבות ההולכת ומתרחבת ללמוד את הטקסטים התלמודיים והקבליים ולהעמידם מול הפנומנולוגיות בנות זמנינו¹⁶⁷, ו(קיימת) סטיה ברורה של המסורתיות החדשה (neotraditionnalisme) עם זו של בני האמונה העתיקה אשר יתמידו להאמין כנראה עד קץ הימים, וימשיכו לשים את הדגש על האופי האינדיוודואלי, הפסיכולוגי, ניתן לומר, של אופצית האמונה הטהורה בישראל¹⁶⁸.

¹⁶⁷ לוינס היה הראשון, הגדול והמפורסם מבין הפנומנולוגים היהודים. העניין התפרסם בעיקר מאז 1957 כאשר קרא את "הקריאות התלמודיות" המפורסמות שלו במסגרת הכנסים של האינטלקטואלים היהודים דוברי צרפתית.

¹⁶⁸ כאן, הרב אשכנזי מציג את עצמו בצורה מפורשת בין המסורתים החדשים. הפנומנולוגיה, מעולם לא הוצגה על ידי מייסדה, הוסרל, כ"פילוסופיה" אלא כדרך חשיבה. לוינס, ליוטר ודרידה הלכו בדרכו וראו בפנומנולוגיה את האמצעי לראות את היחס המחבר בין האדם לבין העולם. הדבר מסביר למה הרב אשכנזי יכול להזדהות עם הפנומנולוגיה למרות הסתייגותו מהפילוסופיה כסיסטמה. לעומתם, בני האמונה העתיקה כוללים באופן גורף העולם החרדי שבתפיסת עולמו רואה בקיום המצוות דרך "להציל את נפשו" הפרטית ולא לקיים מלכות ה' עלי אדמות עבור כלל ישראל והאנושות כולה.

טבע, חברה וחירות¹⁶⁹

תרגום: פול אלבהר

רבי נחוניא בן הקנה אומר: כל המקבל עליו על תורה, מעבירין ממנו על מלכות ועל דרך ארץ. וכל הפורק ממנו על תורה, נותנין עליו על מלכות ועל דרך ארץ. (אבות ג, ו)

פירוש

"כל המקבל עליו על תורה וכו'". גם זה המאמר נסמך בכאן, לומר כי על ידי התורה יש לו דבקות עם השם יתברך, ומפני כך אמר המקבל עליו על תורה מעבירין ממנו על מלכות ועל דרך ארץ. יש לך לדעת כי ההנהגות אשר הם בעולם הם שלש, כי ההנהגה שצריך האדם לנהוג לפי מנהגו של עולם לחרוש ולזרוע ושאר צרכיו אשר המה צריכים לפי הנהגת סדר העולם וטבעו והאדם הוא משועבד להנהגת הטבע, ועוד יש הנהגה בלתי טבעית והיא ההנהגה האנושית אשר מתחדשת מן הבחירה ועל ידי זה ההנהגה הנימוסית שהיא על ידי המלכות מה שירצה ומה שלא ירצה וגוזר גזירתו על האדם והוא הנהגת הנימוס, והאדם הוא משועבד גם כן להנהגה הזאת שהוא משועבד אל המלך שעל ידו ההנהגה הזאת, וההנהגה השלישית היא הנהגה אלוהית שסדר השם יתברך בעולם איך יהיה נוהג על ידי התורה שנתן השם יתברך. ובזה הנהגת העולם על שלשה דברים, ההנהגה האחת מה שצריך אל הטבע, והנהגה השנייה בלתי טבעית והוא כפי מה שגוזר המלך והוא הנימוס, הנהגה השלישית היא הנהגת השם יתברך בסדר אלהי למעלה מן הטבע ולמעלה מן הבחירה, עד שהם שלשה הנהגות הנהגה טבעית הנהגה נמוסית הנהגה אלהית בלתי טבעית. ואמר כאשר האדם מקבל עליו על תורה, אז הוא עם השם יתברך ואז מעבירין ממנו על מלכות ועל דרך ארץ, כי הנהגה השלישית הזאת היא הנהגה אלהית עד שהאדם עם השם יתברך ואז הוא יוצא מן עול מלכות ומן עול דרך ארץ, שאלו שניהם הם מצד עולם הזה ואשר הוא משועבד אל הש"י א"א שיהיה משועבד אל המלכות ואל הטבע. וזה אמרם גם כן בפרק קמא דע"ז (ה', א') אמר ר' יוסי לא קבלו ישראל את התורה אלא שלא יהא מלאך המות ואומה ולשון שולטת בהן שנאמר אני אמרתי "אלהים אתם ובני עליון כלכם אכן כאדם תמותון וכאחד השרים תפולו"¹⁷⁰ עד כאן. ומה שאמר שאין מלאך המות שולט בהן, זה הנהגת הטבע שלא יהיו מסורין תחת הטבע שמלאך המות שולט בבני אדם לפי הטבע, ואומה ולשון הוא הנהגה האנושית הבלתי טבעית. כלל הדבר אשר מקבל עליו על תורה שהיא אלהית הוא יוצא מן גזירת הטבע ומן הגזירה הבלתי טבעית והוא אנושית, וכמו שאמרו בפרק שנו והלחות מכתב אלהים הוא חרות אל תקרי חרות אלא חירות שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה הרי הוא מתעלה וכו'¹⁷¹, הרי ביארו כי העוסק בתורה הוא מתעלה, ומפני שהוא מתעלה מדריגתו למעלה ממדריגת הטבע שהוא הנהגת העולם וכן ההנהגה האנושית הבלתי טבעית עד שהוא בן חורין מאלו שתי הממשלות אשר אמרנו:

¹⁶⁹ פורסם בתרגום, 5, נובמבר 1954

¹⁷⁰ תהילים, פב, ז

¹⁷¹ אבות, ו, ב

ויש לך להבין מה שאמר שאין לך בן חורין אלא שעוסק בתורה, כי מפני שעוסק בתורה מתעלה על העולם הגשמי כי השכל מתעלה על העולם הגשמי, ומפני זה הוא בן חורין מן הנהגת העולם הטבעי ומן המלכיות, שכל מדריגתם מצד עולם הזה והעוסק בתורה הוא יוצא ממדריגת עולם הזה, ולפיכך אמר כאן שמעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ, כי אע"ג שאי אפשר לאדם בלא פרנסה וצריך הוא למלאכה כדי שיעסוק בתורה, מ"מ אין עליו עול דרך ארץ כי פרנסתו מגעת לו בקלות אשר מקבל עליו עול תורה, כי אז הוא אל השי"ת לגמרי ומתעלה מן עולם הזה. אבל אם פורק מאתו עול תורה אז הוא נוטה אל העולם הזה הגשמי כאשר מסלק מאתו עול תורה שהיא למעלה מן העולם הזה, ולכך נותנים עליו עול מלכות ועול דרך ארץ אשר הם מושלים מצד העולם הזה. וכל עוד שמשלק עצמו מן המדריגה שהיא למעלה מן הטבע ונוטה אל עולם הגשמי, מושלים עליו אלו שני דברים עול מלכות ועול דרך ארץ שהם מצד עולם הזה ודבר זה מבואר. וכאשר תבין דברי חכמה מאד, תדע איך המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ, כי בבית המקדש שלחן בצפון והשלחן הוא שלחן מלכות הוא כנגד הנהגת המלכות, ומנורה בדרום שיש בה שבע נרות הם כנגד שבעה ימי בראשית שהם שבעה ימי הטבע ודבר זה ידוע לחכמים, ואילו התורה במדריגה יותר עליונה, שאלו שנים הם בהיכל שהוא כנגד עולם הזה ואלו התורה היא בארון שהוא בבית קדש הקדשים שהוא כנגד מדריגת עולם העליון, ואלו דברים ברורים למי שמבין דברי חכמה עמוקה. ותדע כי עול מלכות ועול דרך ארץ הם שני דברים מחולקים זה כנגד זה כמו שבארנו, כי זהו הנהגת עולם הטבעי, אבל עול מלכות הנהגה שאינו לפי הטבע רק הנהגה אנושית בלבד, והתורה מתעלה על שניהם ויוצא האדם לחירות מרשותן וממדריגתן על ידי התורה ודי בזה למבינים" (המהר"ל, דרך חיים, ג, ו)

טענה

בפירושו, המהר"ל מחבר שלוש כללים שהמכנה המשותף שלהם הוא הגדרת החירות האנושית כהתגברות על הקונפליקט שמתנהל בין הטבע לחברה¹⁷².

ייצור ביולוגי, האדם כפוף לעולם הטבע דרך הסדר. הייצור החברתי מצדו, כפוף לנומרות התרבותיות ובחירתו החופשית כפי שהם משתקפים בכפיפה לדיני המלכות. בקיצור נמרץ אנו מגלים כאן את ההגדרה שהמסורת הרבנית נתנה למונח "אדם". היא מגדירה אותו כ"חי מדברי". ואכן, הדיבור הוא הכלי המאפיין את המציאות החברתית. אבל אם הוא מהווה ביטוי של האוטונומיה האנושית, הדיבור הופך לכלי של שיעבוד כאשר החברה פונה אל האדם פרטי.

ראשית, המהר"ל מראה לנו את שני ההכרחיים כבלתי נמנעים. האחת והיא מיידית: הטבע. השנייה, מעורפלת יותר, עם נואנסים אבל לא פחות מחייבת וכפייתית: היא החברה שבה מה שהאדם הציע כהתנהגות כללית נכפה עליו בחזרה. ביחד שתי "הרשויות" האלה מתנות את טבע האדם לקראת שיעבוד.

מעבר לכך, הביטויים שהמהר"ל משתמש בהם על מנת לבסס את ניתוחו אינם השוואתיים אלא תרגום של השעבוד במונחים אשר נוגעים "לאדם כשלעצמו" (personne humaine).

למשל: "מלאך המוות" שולט על החיים. ויתכן שזה שמו המדויק ביותר של הטבע. עבור האדם החי, הטבע הוא המוות. האדם הוא בן מוות ברמת הטבע. לאכול, להתרבות משמע להנות מאשליה של מאבק נגד המוות הביולוגי. לומר שהאדם בן מוות זוהי דרך אחרת לומר שהוא חי אבל במשמעות של מוות "על תנאי". ניתן לא לפחד מהמוות, אבל גבורה זו לבד אינה מבטיחה את השרדות. המילה מת, משמע ש(האדם) מת (mort) ושהוא בן תמותה (mortel). זהו רמז קר לאמת הטבעית. אין צורך לומר שהנפש היא נצחית, היא קרויה נפש חיה, היא נמצאת מחוץ לדו משמעות של החיים הביולוגיים (מת-בן תמותה). באופן עקרוני, היא נגאלת. עליה אין שום שיעבוד. היא מקום חירותנו. ובכל שעבודינו, היא היוצאת לגלות. אנחנו, תמיד ממוקמים אי שם בין טבע לבין חברה.

¹⁷² נזכיר שאצל לוי-שטראוס, החברה האנושית מתאפיינת במעבר/מאבק שבין הטבע לבין התרבות. כל המיתוסים מדברים על היחס המורכב ביניהם. בתיאוריה של לוי שטראוס אין גורם שלישי הנמצא מעליהם. בעיני לוי שטראוס העולם הטבעי מתבטא בקשר ישיר עם האלוהי בעוד שהתרבות מנתקת את אותו הקשר.

כאשר "האדם" (personne) שבנו מרצה את ההכרח הביולוגי, הנשמה שותקת. ההתרגשות שנקראת על הפנים היא חיינית: התרגשות של בן תמותה, הנאה וסבל. ואם כך הדבר, הבעייה שלו אינה הבעיה שלנו.

אומר לנו המהר"ל שכאשר, על ידי הידע, האדם משתחרר מהמציאות הטבעית שבה הוא מתבונן כפיזיקאי, ככימאי או כפילוסוף, אזי השכל הוא השולט. באופן הזה "האדם" יודע רק שגאולה זו "אפשרית". היא אמיתית עבור השכל אבל עוד לא עבור האדם. אילו ה"צרכים" לא היו קיימים אזי הדבר היה נכון גם עבור אדם אבל הם קיימים (לחרוש, לזרוע). מה שאפיין את הפילוסופיה של האפיקורסים הסגפנים היא עדיין אשליה של רבים ממיסטיקאי התבונה. אבל האפיקורוס נשאר בן תמותה: "אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם... אך כאדם תמותון"¹⁷³. כך היה הדבר אילו בעיית הגאולה היתה בעיית הנשמה. היה מספיק לנו "לדעת" כדי לגאול אותה באופן סופי. אבל לא. הגאולה בעזרת הידיעה, הידע או החכמה היא אשליית האדם החושב את עצמו נשמה שלו.

לדידו של המהר"ל השעבוד בא לידי ביטוי גם בסדר החברתי. נכון, והוא מדגיש מספר פעמים, קיימת רלטיביות. ההתנהגות החברתית והנימוסין מתחלפים ומשתנים. הכללים המחייבים ביותר נקבעו על ידי האדם. האדם הכניס לתוך המציאות החברתית את דמוי הלא בלתי נמנע, של הגאונות האישית. אמנם, ההשתתפות בחברה איננה רק לוותר על חלק מהחופש. זה לתת אותה או לכל הפחות להחזירה באופן עקרוני עוד לפני שהשגת אותה. כי, כפי שנוכחות האדם נדרשת על ידי הסדר, היא נדרשת גם על ידי השפה שבה החברה פונה אליו. הוא שומע שפה זו בקול החוק, מה שהוא לא יהיה. לגיטימי או לא, החוקיות נכפת על אנשים אחרים. האדם יודע באופן מעורפל שהוא מסכים להתחייבות זו לציות. "הבן עליון" מקובל יותר מאשר "מלאך המוות". אבל תודעה מפוכחת של טיבו של הקשר החברתי אינו משחרר אותנו ממנו. מול הטבע, מה שמשעבד אותנו הוא הדבר נעדר האישיות והמפגש עם "הדבר" הוא בלתי נמנע בכל אחת מפעולות החיים שלנו. במקרה שלנו, החירות בעצמה היא המחייבת אותנו: והיא חירות הזולת. המפגש עם הזולת בלתי נמנע בכל יחסינו מה שלא יהיו הירכיות שדרכם השעבוד מחולק, בסופו של דבר, החיים החברתיים מפגישים אותנו עם "בן העליון": מי שחירותו האישית נותנת להרגלים את החוקיות אשר נכפת עלי. במידה והוא אנונימי, העול החברתי יורגש ביתר שאת כשעבוד.

האם האדם משתחרר מהחיים החברתיים? האהבה? זוהי אשליה הדומה לאשליית השכל המתמודד עם הטבע. האהבה מבטיחה את עליונות הלב מעל העקרונות המוסריים וחוקיהם כפי שהידע מבטיח את עליונות השכל מעל הטבע וחוקיה. אבל מה בנוגע לאדם? הוא היה נגאל רק מתעוזהו לאהוב עם בעיתו היתה הנשמה. אלא שלא כך הדבר. הנשמה נשארת זרה לכל זר. רק דרך נשמתו מוצא האדם את הכוח לאהוב כי רק היא נמצאת מחוץ לגבולות ההשפעה של היחסים החברתיים. יש לשחרר יחס זה. ידיעת חוקי הטבע לא משחררת אותנו מהעול שלהם: לכל היותר יש לנו את הנחמה לדעת איך פועל ההכרח הטבעי, והשיחרור" על ידי הטכנולוגיה היא בפועל רק הסדרה של השעבוד למלאך המוות. באותה מידה, אהבת "הזולת" אינה אלא הפיכת הטרור לכיבוד. עם בנוסף, העונג הגדול של ההקרבה. אלא שהכל נובע מהתניית השיעבוד לאוטונומיה גדולה יותר. אין בן עליון ללא נתינים, חברה ללא חברים, בעל ללא אהובתו, וניתן להנות בלי הרף מהגאוה שחשים בלהיות חיוני למרות שאתה פועל כאנוס. גאוה זו אינה מבטלת את אמיתות השעבוד.

בגבולות ה"עולם הזה" שבו שולטים טבע וחברה, רק אדם נצחי או בן עליון יכולים לזכות בחירות אמיתית. קל וחומר לבן עליון נצחי, וכנראה שטמון כאן המפתח להרבה מיתוסים עתיקים. אבל החוויה האנושית איננה החוויה של בן עליון נצחי. מאז ומתמיד היא מסתכמת בשני הנתונים האוניברסליים האלה, התקפים עבור כולם, טבע וחברה.

אמנם במשמעות הזו, טבע האדם היה נתפס כשיעבוד מוחלט, אילו גאולה רוחנית לא היתה מתקנת את האספקט המוחלט של הדברים ההכרחיים. מול אלוהים שהיה נתפשת רק כמלך הטבע, גאולה רוחנית זו היתה רק גאולת הנשמה הנזכרת בחכמתה. מול אלוהים הנתפש רק כמלך עליון, המושל על החברה, היא היתה רק גאולת הנשמה המסתגרת בתוך אהבתה. בשני המקרים היה נגאל מה

¹⁷³ כלומר למרות שאתם חושבים את עצמכם כאלוהים, כאדם תמותון.

שלא צריך להיות נגאל: נשמתנו, מקום חירותנו, נוכחות המתחדשת בכל לידה, שאודותיה אנו יודעים, דרך השכל והלב שאנחנו משועבדים. תדיר, אלו היו המוקדים היחידים של התודעה הדתית ותקוותה. דת התבונה, דת של אהבה כל ניסיון להשיג את הגאולה/חירות, גבוה מעל הנחמה שבידיעה או באי-אלימות, הניסיון הזה תמיד התנדנד בין שתי הצורות של התרבות. והמהר"ל מוליך אותנו רחוק עוד יותר.

אכן, ההיגיון של ניתוחו ממקם אותנו מול הניגודיות המהותית של הטבע האנושי. האדם מותנה גם על ידי החירות וגם על ידי ההכרח בו זמנית. ניתן לעשות כאילו לא רואים את מגוון הבחירה החופשית שהחברה מותירה לנו. זו דרכה לאנוס אותנו. מגוון האפשרויות נשאר מוגבל. הבחירה החופשית היא אמיתית אבל אמיתית היא גם כפייתה. ניתן גם לטעון שהזמן שלוקח לתוצאה של מעשה טבעי להשיג אותנו דוחה את (תחושת) הפאטליות. האדם מחפש את עצמו במפלט אחר לחלוטין. המהר"ל טוען שהאדם נדרש על ידי שתי כפייות מנוגדות, ולכן האדם הוא עד לקיום של מלכות אשר נמצא מעבר לזו ולזו. שאם לא, הוא לא היה יכול לרמות אותן ונשמתו היתה יכולה רק לעזור לו במשימה זו אילו, כמו התורה, מקורה ממקום אחר.

מקום אחר זה, המהר"ל קורא לו "עולם עליון". מה שהוא מספר עליו מספיק כדי להבינו, אבל ניתן להצביע על מקום החירות האנושית רק לאחר קבלת שיעור המונותאיזם. הקב"ה הוא בד בבד המלך של האדם החופשי (etre libre) ושל האדם בעל הצרכים (etre de necessite). לומר שה' אחד פרושו לטעון: מלכות אחת מנהלת את הרשות הטבעית והרשות החברתית

יהודה וישראל¹⁷⁴

la parole et l'écrit, pp. 177-182

תרגום והערות מאת פול אלבהר

האם יש בידנו הגדרה מספיק ברורה על מנת להבחין בין היהודים החיים בקהילות הגולה לבין אלו החיים במדינת ישראל? הבחנה זו חשובה עבור כל מי ששאלת אחדות ישראל מטרידה אותו. אבל איפה עלינו למקם שאלה זו? השאלה הגורלית היא לדעת אם, לאחר ניסוח ההגדרה, תישאר אפשרות לטעון את האחדות? בנקודה זו, עלינו לקבוע אקסיומה. אם אנו מאמינים שקיימת באמת אחדות ישראל החוצה את ההבחנה מדינה/גולה, עלינו להימנע מהמלכודת של הגדרת היהודי והישראלי שיחייבו הפרדה סופית ביניהם.

לכן, אם אנו סוברים שיש כאן שני אופנים לגיטימיים באותה מידה של הקיום היהודי, אין אנו יכולים להסתפק ולהגדיר זהות אחת בכך שהיא מופנת אל העבר ולקוות את השנייה בעתיד. יש להכיר ולערוך לגיטימיות זו בתוך מכלול הגיוני, גם אם שתי צורות האוטנטיות האלו נראות לנו מוגדרות באופן שונה - האחת על ידי אזרחות מסוימת והשנייה על ידי דרך חיים דתי מסוים - בעוד שהמכלול עצמו איננו כך. אם קיימות קהילות יהודיות דתיות שחבריהן בעלי אזרחות של המדינות שבהם הם גרים, ומצד שני ישנה מדינת ישראל שאזרחיה יכולים להשתייך לדת היהודית, לא נראה שקיימת מציאות הניתנת לניסוח במונחים היסטוריים ובה ההבחנה בין יהודי וישראלי יכולה להפטר: אלא דרך הדו-שיח אודות העבר והעתיד.

בעוד שבדרך כלל, הדו-שיח מאפשר לאנשים שונים להתגבר מעל השונות שביניהם, כאן הדו-שיח מניח את האנשים כשונים. הפיתוי אפוא הוא לקבוע את הקריטריון העיקרי של הקיום היהודי באחת משתי ההגדרות. הדבר מוליך להכיר בקיום האחר כקיום משני או משלים.

בעיני יהודי הגולה, השלמה זו באה לידי ביטוי רוב הזמן במונחים של יוקרה והשבת כבוד זמני; בעיני הישראלי, לעתים מדובר על השלמה כלכלית הכרחית. בשני המקרים, קל לראות שהשיתוף פעולה מתבסס כמעט אך ורק על העבר או על הזיכרון הרגשי שנקבע על ידו. ברם, שאלתנו היא: האם יש לנו, יהודים וישראלים סיבות זהות להיות שונים?

שום הגיון לא יכול לבטל את המציאות הנוכחית של מדינת ישראל וגם לא את השתייכותה הברורה להיסטוריה של העם היהודי. אף זעם לא יכול גם לבטל את מציאות יהדות (judaicites) הגולה. אבל עוד כמה זמן דו-שיח כזה יוכל להתקיים בתוך עם אחד? יותר מאשר שונות של שפות ואורך חיים, האם שוני מוחלט בגורל אינו עלול להיווצר במקום שהיו אולי רק הבדלים זמניים שנוצרו מתוך נסיבות הקשורות להיסטוריית ישראל כפי שהקבי"ה מנהל אותה, קרי היסטוריה ייחודית. אם האסטרטגיה האלוהית נראתה לנו סותרת (contradictoire) האם לא ניתן לראות בה היסטוריה ייחודית? לכל הפחות ניתן להאמין בכך וכך אנו מאמינים. נהיה בטוחים בכך אילו ניתן היה להתייחס בבטחה היום לאחדות של הקיום היהודי.

כאשר הייחודיות ההיסטורית של הקהילות היהודיות הייתה מבוססת רק על הפולחן הדתי, אחדות זו הייתה ברורה. מיד, ניתן היה להסתמך על החוק הדתי שהפולחן בא לקיים. אבל היום, ההבחנה שונה בתכלית: האם ניתן להתייחס לקיום ישראל על סמך מציאות יהודית שאיננה דתית או לאומית ואשר תבסס את הלגיטימיות של הצורות הלאומיות והדתיות של היהדות כפי שאנו רואים אותם היום מובדלות? לפני הכרזת מדינת ישראל, כלומר בימים שבהם המונחים "גלות" ו"גולה" הגדירו את המציאות היהודית, הדו משמעות הייתה אפשרית. בעיני ישראל, הדת הייתה לאום והלאום חייב דת. היום אין הדבר תקף יותר, לפחות לא ברמה הפרטית. באופן אובייקטיבי, לא ניתן לטעון יותר קשר בלתי מוגדר זה מכיוון שההיסטוריה הוכיחה ששתי הצורות של היהדות

¹⁷⁴ פורסם בתרגום, 4, יולי 1954

(judaicite), לאחר שהופרדו, מסתפקים בעצמם. במונח הזה, קיום של מדינה יהודית הטוענת שהאומה הישראלית יכולה להתקיים מחוץ לדה שלה היא ההכחשה הפרדוקסאלית אבל הסופית שהעם היהודי נתן לנצרות, באיחור של אלפיים שנה, שטענה שדה ישראל יכולה להתקיים מחוץ לאומה שלה. היהודאו-נצרות לא מתאפשר, למרות שהיא עדיין מפתה ברמה הפרטית. באותה מידה הזיהוי לאום-דת נשמע לנו, עבור העם היהודי, מושג אידיאלי בלבד, שהעובדות מכחישות. אם אנו רוצים לבסס הזדהות היהודית באופן ממשי, עלינו למצוא אותה ברמה אחרת לחלוטין.

במשך שנים מספר, אותם השנים שהכרזת מדינת ישראל תתואר כאירוע "בן ימינו", ההבחנה שאנו מתארים כאן תוגדר כזמנית ולכן מושפעת מהנסיבות. היום, בדרך כלל, הישראלים מקווים לגיור הגולה לפתרון שהם מציעים "של הבעיה היהודית". מנגד, היהודים הדתיים מקווים, באופן דומה מאוד, לגיור של המציאות הישראלית לאידיאל התורה וקבלה של מה שיוכל להיחשב כחוקת משה עבור מדינה של המאה העשרים. במקום שבה המציאות מציעה, כך נדמה, שני פתרונות שונים בתכלית של הקיום היהודי, התקווה רוצה לראות בה רק דיון שהנסיבות ההיסטוריות גרמו. אמנם יש להעזי ולהדגיש שתקווה זו היא תקוותם של אנשים שנולדו לפני קום מדינת ישראל. ההבחנה שחדרה לתוך ההיסטוריה היהודית על ידי נרמול האוניברסאלי של האזרחות הישראלית יכולה להיחשב בעיניהם כמשני לעומת אחדות ישראל, שהיא הוודאות של היסטוריה קדומה. היא תתגלה כבעלת משמעות מכרעת בעיני היהודים שנולדו בארץ או בגולה לאחר קום המדינה. הרקע הרגשי שבו ילדנו יתמודדו עם הבעיה הזו יהיה שונה לגמרי משלנו, כי מבחינה זו ההיסטוריה שלנו תהיה עבורם פרה היסטוריה. במילים אחרות, עדיין ניתן להתייחס להבחנה הזו כהבחנה פוליטית גרידא. אבל האם היא איננה עלולה להפוך למהותית?

מה היא המשמעות של הרב גוניות של מוסדות המייצגים את העם היהודי? האם אותו ישראל מוצג באופן דיפלומטי על ידי המוסדות הפוליטיים של המדינה, ובאופן דתי על ידי ירכיה דתית מפוזרת כל כך, ובאופן היסטורי על ידי התנקזות של אירועים סוציולוגיים שכמעט כולם מסתכמים בהתנגדות מיואשת להתבוללות? האם הדור שצפה בעריכת המערך המשותף הנוכחי ידע למסור את וודאות אחדותם בצורה שלא תהיה אגדית?

לשאלה זו, ניסיון העבר יכול להאיר אם לא להביא תשובה נמרצת. אין כוונתנו לדבר על תקופת בית שני או על שנות גלות הארוכות שבאו אחריו, שבה המסגרות הפוליטיות של העולם הים תיכוני אפשרו לקיים "אומה יהודית" מחוץ לגבולה ארץ יהודה. לכן הדואליות מדינה-גלות הייתה רק גיאוגרפית. היהודי הגר בארץ יהודה והיהודי הגר בגולה שאפו לאותו קיום יהודי: קיום נאמן כבני אברהם, יצחק ויעקב ונאמן לתורתו המיושמת באורך חיים הקשה ביותר שאף אומה לא קיבלה על עצמה. אותה תקווה שעליה חלמו למרות שהוטעתה אלף פעמים על ידי חישובי קיצין של משיחי שקר.

הדואליות הנחשפת היום בין הישראלים לבין יהודי הגולה נובעת, כך נדמה לנו, מעיקרון מהותי הקיים בהיסטוריית עם ישראל ויש לחפשו בתקופה קדומה יותר לפני שה"תודעה היהודית" החליפה את "התודעה העברית". כי התודעה היהודית היא זו שמבקשת לזהות בין הקטבים ההיסטוריים והרוחניים של הקיום האנושי. בתקופת התודעה העברית, הם היו נפרדים אם כי בעלי אחריות משותפת.

עם ישראל חולק בין שבטים שונים. האם חלוקה זו באה לענות רק לדרישות הארגוניות של חברה? אין אנו מאמינים בכך. המסורת מדברת יותר על הבחנה אנתרופולוגית. ראובן איננו שמעון, יהודה איננו לוי וגם לא בנימין. בישראל מוצג מפורשות הריבוי הלגיטימי של הדרכים להיות אדם מאז בריאת העולם. אמנם, לא כל דרך להיות אדם הוא לגיטימי: היהדות איננה הומניזם¹⁷⁵. אבל אין זה אומר שהדרכים שייסדו האבות זהות.

¹⁷⁵ על משקל כותרת הרצאתו המפורסמת של סארטר "האקסיסטנציאליזם הוא הומניזם" שהוא נשא בפריז ב-1945. לפי סארטר ההומניזם מאפשר את קיום האדם. בהרחבה לעתים "ההומניזם" הפך שם נרדף למוסר ואתיקה. הרב אשכנזי בטענתו ש"היהדות אינה הומניזם" מסתייג מתפיסתו של סארטר שבה הקיום קודם את המהות. הוא מביא

אמנם, מאז הקמתה של האומה העברית, התורה מצווה להפריד בין המשימה ההיסטורית של ישראל לבין תפקידו הרוחני. לוי מקבל את תפקיד הכהונה בעוד שהאחרים ממונים על השלמת המהלך ההיסטורי שהאבות החלו. שתי הדרכים העבריות לא היו בעלי אותו מעמד. אבל אחריותם המשותפת הייתה הכרחית ועם ישראל היה אחד.

אבל יש להזכיר את סיבת הבחנה זו. היא שונה מהאופי המבני הרגיל של השוני שבין שאר השבטים, היא תולדה של האירוע אשר טבע את חותמו בהיסטוריית זהות ישראל: אי יכולתו להיות, מיד אחרי יציאת מצריים "ממלכת כוהנים של האנושות"¹⁷⁶. בעקבות חטא העגל ישראל העברי חשף את הכרח שעליו להיות מודרך, מעוצב ומחונך לעבודת ה' האחד ושבט לוי הופרד משאר העם האחד (Peuple-Um). על לוי נאסרה הירושה הקשורה לזמניות והפקדה - באופן מיוחד - על שמירה ושימור הערכים הרוחניים של הקיום העברי: דרך מעמד הכהן.

לעתים רחוקות הודגש הסידור הזה של האסטרטגיה הפנימית של הקיום העברי, כפי שעוצב משחר ההיסטוריה שלו. משה טבע מהם למלא תפקיד עבור האנושות כולה אבל העברי דחה את המשימה בשם ההבטחה שניתנה לאבות שבה הוזכרה, כפשוטו, כך נדמה, ירושת ארץ, גאולה המתרחשת במסגרת הזמניות וגורל לאומי מוגדר. הגורל המוגדר שהוא תבע, יוקדש לו. התנאים שהוא דורש הופכים לגיטימיים. אבל ברור שהדור הזה של עם ישראל תבע דרישה מנוסחת באופן שהיא נופלת תחת הזמן במקום משימה שהוצגה לו בצורתה הרוחנית. מבנה האומה העברית שנוצר מהעימות הזה נתן לגיטימציה למתח הזה וזאת משחר ההיסטוריה העברית.

המשיחיות הלאומית כמו המשיחיות האוניברסאלית נראים לנו להיות שני הקטבים הלגיטימיים לחלוטין של הקיום היהודי. אבל עלינו להשלים ולהבין שאותם אנשים אינם יכולים להעיד עליהם. וכך, מהפסיעות הראשונות של הצעדה ההיסטורית של האבות, יהודה המחיש את הרצון האינסופי של הנאמנות העברית בעוד שיוסף הולך למלא את התפקיד שרצון ה' קבע עבורו אצל האומות¹⁷⁷. כפי שלא נוכל לשלול את האוטנטיות המושהית לשבטים שתפקידם היה לפעול בתוך הזמן ולא לשבט שתפקידו היה רוחני, באותה מידה לא נוכל להתווכח אודות האוטנטיות של קיום יהודה או של קיום יוסף.

אמנם, היום, עלינו להפוך לחלוטין את הסכמה של אחדות זו. מכיוון שבמיוחד יהודי הגולה, היהודי שנמצא בין האומות, מי שאמור להבטיח את קיום יוסף, הוא הטוען על הייחודיות הרוחנית. ומנגד, היהודי הישראלי אשר אמור היה לקיים את קיום יהודה טוען את הייחודיות המתנהלת בתוך הזמן. זו היא סיבת המבוכה אשר ממלאה את כל התודעות היהודיות אשר מתמודדות עם הבעיה של אחדות ישראל. אבד הכלח על כל תפיסותינו מאז שהסכמה התהפכה. לכן על המסורת להתנסח מחדש: שהיא תומר עבור יוסף את משימת יהודה, ושהיא תומר עבור יהודה את משימת יוסף. שאם לא, שוב תתרחש הקטסטרופה של הפילוג שבימי ירבעם הפריד בין אפרים, צאצאי יוסף, לבין עשרת השבטים אשר יסדו את המלכות הנקראת ישראל, של יהודה שנשאר לחלוטין נאמן לתורת משה.

את המילה "הומניזם" כפשוטו: שמקורו באדם אבל ניתן לומר (עם סארטר) שיעדו הוא האדם, קרי היהדות מאפשרת את קיום האדם. בכך הוא הולך עם לוינס, נהר, ושמואל טריגנו ונגד ליבוביץ.

¹⁷⁶ שמות יט, ו: "ממלכת כהנים וגוי קדוש"

¹⁷⁷ האב טיפוש של הדמויות של יהודה ויוסף משוחזרות לאורך ההיסטוריה היהודית, כך ששמו של מנהיג מרד המכבים (הלאומנית) הוא יהודה בעוד שאביו של ישו (האוניברסאלי) הוא יוסף בעוד שמי שבוגד בשליחותו הוא יהודה איש קריות.

ככל שנמשך הלילה... 178

la parole et l'écrit, I, pp. 420-425

תרגום וערך: פול אלבהר

יש לחפש את מקור המשיחיות בניסיון המוסרי של העברים יותר מאשר בהפעלת התבונה מכיוון שהיסטוריית האדם היא ההיסטוריה של רגשותיהם יותר מאשר רעיונותיהם.

לכן, בנקל נקבל שהיום תפיסה מסוימת של הצדק עומדת ברקע של המשיחיות היא מהווה דרך אגב את המטרה הגלויה של כל הומניות אמיתית. אבל, תפישה זו יכולה להפוך ברמה כל שהיא של ידע מספיק ברורה ובהירה. היא אפילו יכולה להוליד שיח קוהרנטי אודות האתיקה או הפוליטיקה ולתפוס בנקודת זמן מיוחדת מה שיכול להיחשב כהיסטוריה של החכמה. אבל כאשר מקשיבים לשיח כולל זה, די מהר, מתברר אופיו האקדמי, מכיוון שאז מדובר רק על היסטוריה של דעות, שעליהן חסרה ההתניה לרגשות. ועלינו לחזור שוב על הפסוק המפורסם של קהלת: "סוף דבר הכל נשמע את האלוהים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם"¹⁷⁹ (קהלת יב, יד)

מה שאמרנו כעת אודות הצדק, כמשל, יכול להיאמר לגבי כל המושגים שדרכם רגיל האדם להגדיר את הערכים המובילים אותו לבחור בעד האופטימיות. הצדק (או השמחה ללא ייסורי מצפון, האסתטיקה, הצדקה יעילה, וכו.). אינה יכולה להילקח ברצינות רק בתנאי שהאדם מודה ומכיר בה כיעד בלתי מותנה של קיומו, ויתגבר על הקסם לראות בה נושא מכובד של מחשבתו, כלומר יהפוך אותה לתשוקה. אבל יכולה להיות תפיסה אופטימית של התשוקה רק במידה (בשיא) שהאדם מערבב את כל כולו ביישום הערך שאותו הוא חש או חווה. תשוקה כזו, שהתמורה (enjeu) היא מלכתחילה החיים או המוות, יכולים להיחשב כשיגעון או גבורה של אסתטיקן כאשר היא באה לתרגם את שיכרון הסובייקטיביות הטהורה. אבל כאשר היא מהווה גורל של עם, בעל זהות קולקטיבית, היא הופכת לתודעה משיחית. וכך חוו אותה היהודים במשך כל ההיסטוריה. כאשר היא נתפסת ברצינות, אופציה האופטימיות, מציגה את הגורל הדרמטי ביותר: גורל המשיח, קרי החוויה החיה של צפיית המשיח: "הַעֲדֵתִי בְּכֶם הַיּוֹם, אֶת-הַשְּׁמַיִם וְאֶת-הָאָרֶץ--הַחַיִּים וְהַמְּוֹת וְנִתְּנֵי לְפָנָי, הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה; וּבְחַרְתָּ, בְּחַיִּים- " (דברים, ל, יט).

במובן זה, התורה שניתנה לבני ישראל היא משיחית במהותה. מה שהיא מציגה כטוב ורוע בעיני ה' אינה רק אופציה של פיקחות עבור השכל או של רגישות עבור הלב, שאת העלילה מספרים כהיסטוריה של אמונה. היא מנסחת, ובכך היא "תורה", חוקה עבור חברה המזדהה והמגדירה את עצמה על ידי הכרה בה ובכך מתחייבת למוסריות פן תמותנה. המשיחיות של ישראל היא בלתי מותנית מכיוון שהיא קשורה לזהותה. מדובר כאן על מקרה מיוחד מבין החברות האנושיות מכיוון, ששוב היום, פעם נוספת, בעקבות האופי של האירועים הקיצונים הקשורים בה, האנושות עומדת לפני שאלה מדהימה.

מה שממשיך להטריד אותנו הוא שבחוקת הזהות קיים החשש שהשאלה תהפוך לחקירה. לא נושאים את השם ישראל ללא חשש. לא משתתפים בדרך חיים זו ללא חשש, שבו לבחור באופטימיות המוסרית אינו רק שיוך לצדם של הדעות והאמונות המכובדות של הרגישות אלא מהווה התנאי הבל ייהרג של עצם הקיום.

¹⁷⁸ פורסם ב les nouveaux cahiers, 5, 1966

¹⁷⁹ הרב אשכנזי מתרגם "כי זה הכל של האדם" (car c'est cela le tout de l'homme)

יש להניח שהאופי המוזר של משיחיות נכפה על החיים שאנשי דת כה רבים הגדירו, כאשר דיברו על ישראל כעל "מסתורין"¹⁸⁰. כנראה שרק היהודים לא חשים במסתורין מכיוון שמדובר עליהם. לפחות, הם יוכלו לעשות זאת בדעבד, כתרגיל אינטלקטואלי, כאשר תסתיים הדרמה, כאשר יסתיים הליל. אבל מתי יסתיים הליל, מתי ליעקב "ויזרח לו השמש" ? (בראשית, לב, לא).

ככל שנמשך הליל, על היהודים להכיר ולשפוט את השאלה ואת החקירה. כי השאלה "מי אתה ישראל?" הופכת לעתים "האם ישראל אתה?" עם התמורה העל אנושית של חיים ומוות, הנכפת באופן מסוכן על ידי בני אדם "אחינו" - אותם אנשים קוראי התנ"ך. כדי להבין את גודל הסכנה, אין צורך להכיר את אלוהי העברים, די להכיר את בני האדם ותשוקותיהם. בזמנים הדומים לשלנו היום, המלך דוד, שידע אותם היטב כתב " צר לי מאד נפלה נא ביד ה' כי רבים רחמו וביד אדם אל אפלה" (שמואל ב, כד, יד). היינו רוצים שלא לחזור על השתיקה של האפיפיור פיוס ה'XII¹⁸¹ או על החסרונות של ההחלטות של וותיקן II אודות היהודים¹⁸². אבל האם הדבר אפשרי?

העדות הנוצרית

האמביוולנטית ביותר מכל השאלות מגיעה אלינו, מאז האפיפיור יוחנן ה' 23, מנצרות שממשיכה בעוז ובזמן עבודה של היטהרות. חייבים להודות: בין נוצרים ליהודים אין הכוונה ל"דו-שיח" יסתיים מרוב נימוסין- אפילו אם אלו -נדיבים וידידותיים - ויוביל להכרת יחוס משפחתי. אחרי כל כך הרבה שנים? ואחרי כל כך הרבה תהפוכות? בוודאי שלא! עלינו לדעת שכבר הכוונה היא שאלה מתוך אירוע שהיה, שוב עבור ישראל, רצח ותחייה. רצח של ישראל בארץ נוצרייה ושעליו לא ניתן להסתפק בלהביע רק צער ותחייתה של ישראל על ארץ יהודית, באי ביטחון קרוב לנילוס, שלא ניתן להתעלם ממנו.

יש לחשוש שכדי שיהיה לדו-שיח כזה תוצאה ממשית, להיעזר בתולדות הרעיונות, ההשקפות או האמונות, ככל שהדבר נחוץ להארת תום הלב, הוא נשאר חסר. יהודים ונוצרים נאלצים עכשיו לפענח, כל אחד מצדו, את תשוקותיהם למשיחיות כתשלום לכנות אחוותם האפשרית והרצויה. ואני משוכנע שאין הדבר אפשרי רק על ידי התכתבויות. בירור כזה לא יתאפשר אם מסתפקים רק בהתאמה מלאכותית של הכרזות שהן פשטניות מטבעם ושיכולות להיות רק חד צדדיות. במצב הנתון, הנוצרי נאלץ לעתים להודות ש"רגשות אנושיות" מצערות, שמקורן בעיקר מהיחוס היווני-רומי, מנעו ממנו להעריך את האופי החיובי של המשיחיות היהודית והאוצרות הרוחניות הטמונות בהן. כך, הוא מודה בכנות בבורותו בכל הנוגע ליהדות כי היא היתה קשורה לאופן קריאתו את התנ"ך, והוא מתפלא לגלות בקריאתו את התלמוד שהתנ"ך אמר אמת. אבל בו זמנית, הוא טוען, בכנות רבה אגב, שהוא נשאר משוכנע שציפיתו המשיחית של היהודי לא מאפשר לו להבין את משמעות המיסטורין של האמונה המשיחית הנוצרית. כי, יש להניח, וכמו באופן טבעי, מיסתורין

¹⁸⁰ התיאולוגיה הנוצרית מדברת על "המסתורין של בחירת ישראל" ועל "המסתורין של הישרדות ישראל". וכך כותב הפילוסוף הנוצרי ז'אק מריטאן (Jacques Maritain) בספרו *Mystère d'Israël* ב-1937: " בסדר של ההיסטוריה של הזמן ושל יעודה, יש לעם ישראל יעוד של קטליזטור ארצי של שאר האנושות. הוא נמצא, הוא שאינו שייך לעולם, בעומק גופו של העולם, על מנת לגרות אותו, להניע אותו. כמו גוף זר, כמו מחמץ בקרב האנושות, אין הוא נותן לעולם להירדם, הוא מלמד אותו לחשוש ולחשוש כל עוד שלא השיג את ה', הוא מזרז את תנועת ההיסטוריה.

Israël est assigné, dans l'ordre de l'histoire temporelle et de ses finalités propres, à une œuvre d'activation terrestre de la masse du monde. Il est là, lui qui n'est pas du monde, au plus profond de la membrure du monde, pour l'irriter, l'exaspérer, le mouvoir. Comme un corps étranger, comme un ferment activant introduit dans la masse, il ne laisse pas le monde en repos, il l'empêche de dormir, il lui apprend à être mécontent et inquiet tant qu'il n'a pas Dieu, il stimule le mouvement de l'histoire» (1004)
Israël continue sa mission sacrée: mais dans la nuit du monde, qu'il a préféré à ashkenuzi
celle de Dieu» (1012-1014) ויתכן שהרב אשכנזי הוא זה שמגיב לדבריו של מריטאן שהיה חבר קרוב של אנדרה נהר

¹⁸¹ Pie XII היה אפיפיור בזמן מלחמת עולם השנייה, הוא ניסה במשך המלחמה להיות דיפלומט, לא לעצבן אף אחד, בעיקר לא את מוסוליני ולא את היטלר והראה עמדה נוקשה רק כלפי הקומוניזם. גינויי האלימות שלו היו כלליים ומעורפלים ביותר ולאחר המלחמה הואשם ב"שתיקה" לנוכח המדיניות הגזענית של גרמניה ובעלי בריתה.

¹⁸² החלטה Nostra aetate מבטלת את האשמה הגורפת של היהודים על מותו של ישו ומגנה כל רדיפה אנטישמית. כמו כן היא מכירה בקשריה ההיסטוריים עם היהדות ובכך ממתנת את טענת Verus Israel שהיתה נפוצה עד כה.

אחד מסתיר את השני, מכיוון שהאחד מוצג כתכלית הקיום והאחר מוגדר כיכולת להפוך, כמו בדרך נס, את היהודי המסוגל להבינו... לנוצרי.

זאת הסיבה מדוע, בין היתר בגלל הגינות הדוברים, שאנו סוברים בדרך כלל שדו-שיח כזה, הוא במהותו, בלתי נתפס. לכן, מדברים רק על הצגת כבודו של הזולת, ההכרה של הדימיון למרות השוני, עם כל האתגרים וכל התקוות הכרוכות בה עד סוף הלילה. אבל האם אין אנו מבחינים שתוצאה כזו לגיטימית רק מנקודת ראות של משיחיות הנחוות ביום יום, לא יותר כתשוקה (passion) (אלא כהנאה מזיו השכינה (beatitudo) מכיוון שהושגה מטרתה! ברם, יש לחשוש שעל התודעה הנוצרית להמשיך לסכן את הקיום היהודי, למרות שהיא מכבדת אותו¹⁸³. בתחום הזה, מה כבר יכול לעשות חסד "נוצרי" (evangelique) טהור? עלינו לרשום לפנינו שבדרכים פחות "גסות", אבל באופן מתוחכם יותר מוסיפים לחייב אפילו יותר, השאלה המופנת אלינו מתכוונת להפוך לחקירה חדשה על פי ההיגיון הטהור של העדות הנוצרית.

סוף הלילה¹⁸⁴

אין בכוונתי להתפלמס. בפועל, אנו ממתנינים עדיין לווידוי העיקרי. כמעט אלפיים שנות רדיפות נתנו לחשוב שגורל היהודים נקבע על ידי סירובם לקבל את האמונה המשיחית הנוצרית, סירוב שהתחיל ב"רצח האל". העובדה שעתה, מאשימים את האנושות כולה במותו של ישו, לא משנה דבר באופן מהותי. לדחות את קצוות הבלתי נתפס - רצח האל - עד האין סוף אינו מיישב את לב הנוצרים. וטרם הסבירו לנו איך ולמה הכנסייה ביססה את אמונתה, דוגמתה, פולחנה ומוסדותיה על דחיית המשיחיות היהודית ותולדותיה מכיוון שהיא מכוונת לכלל בני האדם ולא רק ליהודים¹⁸⁵.

כמובן, אין כוונתנו לפתוח כאן ועכשיו את הדיון. אבל יש לומר באיזה גישה ידידותית היהודים מוכנים לגשת אליו, במידה שבשני הצדדים, בכל הכנות, היו מעיזים לעמת את העיקר, אמונות וידיעות.

היהודים יודעים שעליהם לדבר עם מאמינים שנשמתם מוכנה להכיר את הקב"ה כאדון רק בדמות אנושית של מבקר אלוהי של בני האדם בגלותם. הם יודעים שהנוצרים הם כפי שהם רק מכיוון שהם מודים שעדות אלוהית זו יצאה ממקור יהודי. הם יודעים שמדובר ב"דת" של חלק נכבד של האנושות אשר ידע את ישראל ומתחבר לדתיות היהודית רק דרך המיתוס של האדם-אל ואם אני מרשה לעצמי לומר, בתנאי גמור של ייחוס זה.

אבל הנוצרים גם יודעים שעבודה מעין זו משמע עבורנו רק עבודת היהודי על ידי עצמו, דרך המתווה של מה שכבר "עשוי", קרי ראייה למפרע של האדם המושלם. הם יודעים שעליהם לוותר מלדורש מן היהודים נדידה מעין זו. יעקב, שכל היותו, מבוסס על החיפזון להיות, ולמרות שהוא צלע קצת במשך הלילה שלו, בין יבוק לשכם, יעקב, מי ששמו שונה לישראל, מעולם לא סבל- מה שלא יהיה פציעתו- מצליעה כה חמורה. אין צורך להיות באמת פילוסוף כדי להבין שעל אמונת העברים להימנע מכישלון מעין זה. עוד לפני שהתבונה תזדעזע, זו האמונה, אשר מכירה את עצמה, שמעדיפה לחייך. לפחות מצילים בכך את זכויות הסבלנות. דרך אגב, תבונה מזועזעת אינה אף פעם דבר ברור. התודעה של זעזוע יכולה להיות רק תשוקה.

¹⁸³שלעולם ההחלטות של ועדת וותיקן השנייה משפרות אווירה אבל אין נוגעות לתהום הפעורה המפרידה בין יהדות לנצרות לגבי אופי המשיחיות והנושא אינו מסתכם רק בדמותו של המשיח. מאז התקבלו על ידי הוותיקן החלטות נוספות בעלות משמעויות תיאולוגיות מרחיקות לכת כמו הכרה במדינת ישראל (1993) ולאחרונה ב-10/12/2015 ועדה של הוותיקן הממונה על היחסים בין הדתות פירסמה הודעה רשמית אודות סיום המיסיון כלפי היהודים, בכך לא בוטלה הברית האלוהית עם העם היהודי ושלמרות שהיהודים אינם יכולים להאמין בישו כמשיח יש להם חלק בעולם הבא.

¹⁸⁴ לפי חז"ל, מאבקו של יעקב במעבר יבוק היה נגד שרו של עשיו אשר באופן מסורתי מייצג את הנצרות (מדרש רבה, עז, ג). בסיום הקרב קיבל יעקב את השם ישראל.

¹⁸⁵ הנצרות ראה את עצמה כדת אוניברסאלית בניגוד ליהדות שהיא נתפסת בעיניה כדת פרטיקולריסטית. הרב אשכנזי טוען שמכיוון שהיהדות היא אוניברסאלית במהותה, הנצרות לא באה לחדש דבר.

אמנם, יהודים ונוצרים יודעים שלולי הוחל בירור מעין זה, וידויים חשובים יצטרכו להעשות. על הנוצרים יהיה להודות בחיכוך עם עבודה זרה שהרבה מאבותינו, עברים למחצה, חטאו בה. ועלינו יהיה להודות בפניהם בחיכוך עם האתאיזם, עוון שחטאו בו הרבה מאבותיהם, פילוסופים למחצה.

יתכן שלא רחוק הזמן שבו האמונות הנוצריות, מפוייסות בינן לבין עצמן יכירו את עצמן כגלות של ירושלים. יהיה זה הסימן היעיל היחיד של סוף של מה שהיה האנטישמיות שלהן ובו בזמן התנאי של אחדותן הבין דתי.

יתברר מכך הייחודיות של יהודי ארץ ישראל כפי שלומדים זאת מהתורה ומהנביאים. יתברר גם שיהיה על הקהילות היהודיות של הגלות הישנה להשלים בדרכם שלהם עם האיחוד מאמיני התנ"ך, לקראת השלב האחרון של הגלות. יהודים רבים כבר יודעים, ונוצרים רבים גם כן, שמקור עם ישראל נמצא בירושלים הקדושה לנצח נצחים.

ואי שם על הר ציון עוברת תפילתם.

לכבוד האלף¹⁸⁶

תרגום: פול אלבהר

אמר רבי אלעזר בר חנינא בשם רבי אחא: עשרים וששה דורות (עשר מאדם עד נח, עשר מנח עד אברהם, ועוד שש עד משה) הייתה האלף¹⁸⁷ קורא תגד לפני כסאו של הקב"ה. אמר לפניו: רבש"ע, אני ראשון של אותיות ולא בראת עולמך בי. אמר לו הקב"ה: העולם ומלואו לא נברא אלא בזכות התורה, שנאמר ה' בחכמה יסד ארץ (משלי ג יט). למחר אני בא ליתן תורה בסיני. ואני פותח תחילה אלא בך שנאמר אנכי ה' אלהיך.¹⁸⁸

עבור הזהות הישראלית, דרישת האחדות איננה רק שאיפה, אלא עצם ממשות מבניותה. אל"ף, האות הראשונה היא אחד בחשבון, כי [סך] שלושת אותיותיו מצטרפים לשלוש עשרה בדומה לשלוש עשרה מידותיו של הקב"ה¹⁸⁹, בדומה לשלוש עשרה השבטים המרכיבים והמהווים את עם ישראל. דרך שלושת האבות מתבררת, מזדקקת ומתחזקת זהותנו. ויעקב נהיה ישראל, ונולדו לו מארבע נשותיו שלוש עשרה ילדים - לפי ערכם של כל אחת מאותיות ה"אחד": מרחל ולא, שמונה בנים¹⁹⁰; מזלפה ובלהה, ארבעה בנים; ובנוסף מלאה בת והיא דינה¹⁹¹.

בנוגע לשם אל"ף עצמו, תהפכו את סדר אותיותיו, הוא כולו נס: הוא פל"א¹⁹². דבר גדול קורה כאשר כאשר האחדות פורצת לתוך העולם, נכנסת לתוכו כאילו בהליכה אחורנית, מתרחש אכן פלא.

התגלות ישראל היא נס. דרך התגלות זו, ה' אכן מבטא את אחדותו

– אבל באותה מידה ישראל מבטא את הדרך שבו הוא מקבל נוכחות¹⁹³ פלאית זו. האלף הנשגב - האחד, מהפנימי ביותר - , יורד אל העולם, מתגלה בבריאה, לובש צורה, גבולות, ומתרבה באופן אין סופי. עולמנו הגלוי והמוחשי, הוא מעתה רק עולמנו אנו, אבל הוא משמר בתוכו, בצורה שלא ניתנת למחיקה, את הרשימו, העקבה הפלאית של האחדות¹⁹⁴.

¹⁸⁶ [טקסט המלווה עשרים ושתיים ליטוגרפיות של מוריס ארמה, ערוכות על ידי גורג' לויט בפריס, 6 לאוקטובר 1972].

¹⁸⁷ כל המילים הנטויות, נטויות וכתובות עברית באותיות לועזיות (Alef) במקור

¹⁸⁸ שיר השירים רבה ה, 11/4, בראשית רבה, א, יד.

¹⁸⁹ בגמטריה "אחד" שווה 13. מקור שלוש עשרה המידות בספירת כתר שהיא הספירה הראשונה. עיין הרמ"ק בפתיחת לתומר דבורה, שערי אורה, י, זהר, ג, 131b62, a.

¹⁹⁰ 8 כמו משקלה של האות ח"ט של "אחד", ו-4 כמו משקל של הדל"ת והבת דינה כמשקל אל"ף.

¹⁹¹ בדרך כלל מדברים על שתיים עשרה השבטים ודינה אינה נספרת. ולא מצאתי מקור לשלוש עשרה שבטים. [זה נושא רחב אצל מניטו – השבט הי"ג].

¹⁹² פרדס רימונים, שער ב, פרק ג. עבור רמ"ק האלף היא הכתר ושורש האצילות. מקור הדרשה נמצא בזהר.

¹⁹³ Presence כתוב עם P גדולה. וזה דרכו של הרב אשכנזי לדבר על השכינה כנוכחות ה'. השכינה היא מלכות, היא מסמלת את ריבוי הופעותיו (מידותיו) של ה' בתוך העולם.

¹⁹⁴ בקיצור נמרץ הרב אשכנזי מתאר כאן את התהליך הקבלי של השתלשלות הבריאה מעולם האצילות אל עולמות הבריאה היצירה והעשייה. הרשימו היא אותה עקבה הבלתי נראית שנותרה בעולמנו מן השורשים האציליים והרוחניים, הנשגבים והבלתי נתפסים כלל של ההעדר הראשוני. כך למד הרב אשכנזי מתורת זקנו, ר' יוסף אבן טובול

אחד, האחדות היא בגימטרייה שלוש עשרה כמו אהבה¹⁹⁵.

סוד האחד, סוד הראשית¹⁹⁶. אבל סוד הסודות הוא הראשית של הראשית. שתי האותיות הראשונות של שפתנו, אל"ף ובי"ת מרכיבות את המילה "אב". בין אלוקינו הבורא ובין אני האדם, האב מופיע ואנחנו נכנעים¹⁹⁷.

אל"ף מתפשת לעי"ן, האחד הופך לשבעים¹⁹⁸.

לפי סדר ההשתלשלות של הבריאה, האחד, האל"ף הופך לעי"ן¹⁹⁹, כלומר לשבעים, כריבוי האומות שעל "פני כל הארץ"²⁰⁰. אדם הראשון היה שקוף²⁰¹, לבוש כותנות אור²⁰². אור באל"ף כאות ראשונה. דבר לא היה מפריד בין הפרסונות ובין האינדיבידואלים²⁰³; דבר גם לא היה מוסתר מעיני ה'. בזמן החטא, בגלל האי ציות, האל"ף של אור התעבה והפך לעי"ן של עור, חומר מת, אטום למבט²⁰⁴, חומה הדוחה והמפרידה מהזולת. לאיש המסוגר בבדידותו²⁰⁵, נותר רק הזיכרון של האדם הפתוח לבריאה.

בדרוש חפצי בה. יש לזכור שהאות אלף כשלעצמה לא ניתנת להיגוי ללא ניקוד, לבד היא כמו נשיפה, אפילו לא צליל מוגדר. ר' מנחם מנדל מקוצק טוען שבמעמד הר סיני נשמע רק האלף של "אנוכי" ושהוא כולל בתוכו את כל התורה כולה.

¹⁹⁵ דרשה נפוצה מאוד. עיין למשל השל"ה, עשרה מאמרות, ג, ד.

¹⁹⁶ האחד המוחלט אינו נתפש. בראשית אינו נקודת זמן אלא בעצמו מהווה בריאה. זהו סוד עמוק טוען הרמב"ן בפירושו על התורה (בראשית א, א).

¹⁹⁷ הבריאה היא מעשה מוסרי. האין סוף מגביל את עצמו על מנת לאפשר קיום של דבר שהוא מחוץ לו. כפי שהאב נותן חיים לבן.

¹⁹⁸ עיין סוד מדרש התולדות, ב, עמ' 197-198. לפי המסורת היהודית שבעים הוא מספר טיפולוגי של הריבוי ושל אוניברסאליות. על פיה העולם מורכב משבעים אומות המדברות שבעים לשונות. הסנהדרין היה מורכב משבעים חכמים (למרות שבפועל היו בו 71 או 72 חכמים) על סמך מסורת זו תורגם "תרגום השבעים" ליוונית כביטוי של אוניברסאליות. ישנם גם שבעים פנים לתורה, היא לא רק מרובת פנים אלא גם אוניברסאלית. ריבוי הצורות וההפכים כולם נכללים באחדות הפשוטה והמהר"ל מדגיש על סמך הדמיון הציורי שבין האלף לבין העין (בין אחד שהוא ישראל לבין שבעים שהם האומות) והנטייה שיש להתבלבל ביניהם, להקפיד על הפרדה ברורה ביניהם. (דרשות המהר"ל דרוש על המצות). לעומת זאת הרמ"ק מחבר בין ה"אני" ל"אין" (אותם אותיות). בין כתר "למלכות שהיא תכלית האצילות נעוץ סופו בתחילתו ותכליתו בסופו." (פרדס רימונים שער ג, פרק א)

¹⁹⁹ ועיין השל"ה, תולדות אדם, אות רמט, והסוד העברי עמ' 205. האל"ף כסמל האחדות הופך לעי"ן סמל של ריבוי. היה ויכוח נוקב בין הפילוסופים הקדמונים לדעת איך ריבוי יכול להיווצר מאחדות. ועיין סיכום הויכוח על ידי המהר"ל, נצח ישראל, פרק ג.

²⁰⁰ בראשית יא, ד

²⁰¹ מכוסה בציפורן אומר המדרש (ב"ר כ, כט). מנהג יפה הוא שבזמן ההבדלה, בעת שהנשמה היתירה שיש ליהודי בשבת עוזבת אותו הוא מתגעגע ומצפה לאותה שקיפות קדמונית כאשר בוחן את שקיפות ציפורניו לאור הנר. (המאירי)

²⁰² "בתורתו של רבי מאיר מצאו כתוב כותנות אור" (בראשית רבה, כ, כט וגם זהר חלק א, לו, ב) וכן מובא בזהר פרשת פקודי קסח: "ותא חזי, אדם הראשון כשהיה בגן עדן, היה מלובש בלבוש כעין של מעלה, והוא לבוש של אור עליון, כיון שנגרש מגן עדן והיה נצרך לגוונין של עולם הזה, מה כתוב, ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כותנות עור וילבישם, מתחלה היו כותנות אור, אור של אור העליון ששימש בו בגן עדן. משום שבגן עדן היה משמש בו אור עליון המאיר, ועל כן אדם כשנכנס לגן עדן הלבישו הקב"ה בלבוש של אותו האור והכניסו שמה, ואם לא היה מתלבש תחילה באותו האור לא היה נכנס שם, כיון שנגרש משם היה צריך למלבוש אחר, אז ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כותנות עור. והכל כמו שצריך."

²⁰³ Personnes et individus. בדרך כלל מילים אלו נרדפות אבל הרב אשכנזי נותן להם משמעות ספציפית בכל כתביו. Individu בא לבטא את האדם בבדידותו ובאנוכיותו. זהו מושג בלתי מוגדר, ללא יעוד ותכלית. לעומתו personnes שהוא האדם המכיר בבוראו, ובייעודו. החלטנו לתרגם individu ב"אנשים" personnes על ידי "בני אדם" או "אדם".
²⁰⁴ מבט: Regard עם R גדולה.

²⁰⁵ Individu האטימולוגיה של המילה טומנת בחובה את תחושת הבדידות, במהותו החטא הוא העדר קשר עם הזולת, אטימות בפני צרכיו.

בדומה, העץ-פרי, עץ שכל כולו היה פרי שבתאיאור הראשון שבבראשית הופך להיות בתיאור השני לעץ עושה פרי²⁰⁶, עץ עם גזע שלו, השרף שבו, העלים שלו ופריו אינו אלא תקוותו האחרונה.

ולפי סדר התיקון והבניה מחדש, האל"ף היא שוב האות הראשונה. אם מעשה הבריאה עובר דרך הבי"ת של "בראשית", ושל "ברא", שהן שתי המילים הראשונות של חומש בראשית - בי"ת שווה שתיים, דואליות או פתח אל הבלתי מוגדר, אל הריבוי²⁰⁷ - התיקון מתחיל עם האל"ף, אות ראשונה של אברהם. שלבי הגאולה: אברהם, דוד, משיח²⁰⁸ - שראשי התיבות שלהם יוצרים את שמו של אדם²⁰⁹, המכילים בתוכם כל שלבי הירידה והעלייה, השבירה והתיקון²¹⁰.

אדם, אמת. שתי מילים הפותחות באלף. האדם בלי האל"ף, בלי אחדותו המקורית, נשאר רק דם. האמת בלי האל"ף, בלי אחדותה המקורית, אינה רק מת²¹¹. איפה שאל"ף היא רשימו, עקבה²¹² של הא"ס ב"ה²¹³, כתר הזהות היהודית²¹⁴.

לכל עולם הכתר שלו, חלק של ההווה הנקרעת מתוך האין סוף על מנת שתתאפשר הופעת עולם²¹⁵. לכל עולם הכתר שלו המקנה לו את הודו ותפארתו, אבל המצביע באותה מידה גם על החיסרון, המרחק בין אותו עולם לבין ה', בין הכתר לבין הא"ס ב"ה²¹⁶. כתר ממה שנלקח מהעולם ושהי' מחזיר מעבר לעולם ומה שמקיף אותו²¹⁷.

אלא שהכתר שלנו²¹⁸, הכתר של זהותנו אנו, היא האות הראשונה, כאילו, עברית מאז ימי האבות, תודעתנו היהודית הייתה - בקנה מידה של העולם כולו - מוצאת מחדש, מעצבת מחדש, חושפת מחדש את הכלל הקמאי של בקשת המוחלט, של החיפוש ושל אמיתותן של עקבות²¹⁹ ה' בעולם הזה.

²⁰⁶ בראשית א, יא. הציווי לארץ הוא להוציא עץ פרי כלומר שיהיה טעם העץ כטעם הפרי אבל הארץ מוציאה עץ עושה פרי ועל כן נתקלה הארץ. עיין רש"י במקום ובראשית רבה, ה. ועיין פרשנותו של יעקב גורדין: "חטא אדם הראשון הוא מקור הגלות של האדם ושל העם. אבל עוד לפני הופעת האדם, חטאה הארץ. היה עליה להוציא עץ פרי והיא הוציאה עץ שבמקום שיהיה כולו פרי רק נשא פירות. הגזע, הענפים, עץ, קליפה, כולם חומרים אטומים קודמים את הפרי." (168.Ecrits, p)

²⁰⁷ עצם מעשה הבריאה וההגשמה מחייב ריבוי ודואליות ולו בגלל שכל חפץ או יצור נמצא בעל גבול ולכן מחייב בתוך ומחוץ לו. קל וחומר כאשר יש ריבוי נבראים. אריסטוטלית במקורה, הוכחה זו התקבלה על ידי הפילוסופיה היהודית (רס"ג, הרמב"ם) ועל ידי הקבלה.

²⁰⁸ ר' אברהם הלוי הורוויץ (השל"ה) כותב: "וזהו סוד קלסטר פני לוט כפני אברהם (בר"ר מא, י). וכמו שאברהם שהוא אדם גדול בענקים, כן לוט בגימטריא אדם, בסוד 'אדם' 'דוד' 'משיח' " (לך לך, יט). אברהם מזוהה עם ספירת החסד, דוד עם מלכות. משיח בן דוד גם כן עם מלכות. אבל משיח בן יוסף מזוהה עם הספירה של יוסף והיא יסוד. והם מהווים תחילתו של תיקון, אמצעו וסופו. ישנם מקורות שבהן משה (נצח) מחליף את משיח (עין, השל"ה בהעלותך, עקב).

²⁰⁹ אדם הקדמון. המסורת הרבנית עושה שימוש רב בנטריקון של שמות. "משיח" למשל משמש ראשי תיבות של השמות מנחם (נחמה), ינון (צדק), שילה (שלום), וחנניה (רחמנות) ודרכם מייצג את המידות הבאות לידי ביטוי בשמות אלו (עיין סנהדרין צח:).

²¹⁰ שבירת הכלים והתיקון.

²¹¹ השל"ה חיבר ביניהן את שלושת הדרשות על אדם, האמת וכתנות אור. וכך הוא כותב: "הנה 'אדם' מעשר של 'אמת', והעולם נברא באמת, בראשית ברא אלהים את סופי תיבות 'אמת'. ונרגן מפריד 'אלף', הוא הנחש בהוצאת דיבת שקר גרם שנפרד 'אי' מן אמת ונשאר מת, וכן 'אי' מן אדם ונשאר דם, ואז נסתלקה 'אלף' מכתנות אור ונעשית ע". (השל"ה, מסכת פסחים, דרוש ג לשבת הגדול ועיין גם פסחים, מצה עשירה).

²¹² Empreinte באופן מילולי עקבה.

²¹³ Absolu באופן מילולי מוחלט. גם לוינס משתמש במושג "המוחלט" כדי להגדיר את האין סוף.

²¹⁴ כתר היא הספירה הראשונה הקרובה ביותר לאין סוף, ממנה מתחילה השתלשלות הבריאה מהעדר המוחלט עד הספירה העשירית שהיא מלכות שהיא גם מזוהה עם כנסת ישראל.

²¹⁵ זהו תהליך הצמצום. מן הכתר (המזוהה עם הרצון) מתחיל התהליך ההדרגתי של הבריאה על ידי השתלשלות הספירות דרך ארבעת העולמות.

²¹⁶ ספירת הכתר היא הספירה העליונה ביותר אבל היא נבדלת מהאין סוף ברוב השיטות.

²¹⁷ הכוונה לאור המקיף את העולמות.

²¹⁸ הרב אשכנזי מבצע כאן העתקה מהמושגים הספירותיים הקוסמים של כתר למושגים אנושיים אתיים.

²¹⁹ הרשימו.

אל"ף איננה אידיאל זה או אחר - היא כולם בבת אחת. ריבוי האומות, האידיאלים - בריאה מרובה ומגוונת, משתנה – והאל"ף שלנו אחד, תודעת ישראל, עקבה של המוחלט, מגבש את היותנו יהודי, דרישתנו, מתוך הידיעה שהאחדות נעדרת, יודעת להופכה לכתר העולם.

אל"ף: היעדרות ה', עקבה המאפשרת לחוש את ה' כל פעם שהאדם חש לאחדות²²⁰.

אל"ף: אות, סימן ומספר של הראשית²²¹, של הראשית שלפני הראשית ואשר הוא, מעצם עובדה זו, התכלית והקץ²²².

²²⁰ שאלת ההוויה היא השאלה הגורלית בחיים הרוחניים של האדם. מצד אחד הוויה מתגלה לאדם בהתהוותה במציאות (מלכות) אבל גם במקביל האדם נוכח להודות בהעדרה של הוויה כגורם פעיל ויוצר. כאין סוף, לא ניתן לחשוף אותה אבל ניתן לשאוף לחזור למציאות הראשונית שבה ההוויה הייתה אמנם נעדרת אבל לא נשכחת (כתר). האחדות מעירה את זיכרון האדם אל אותה הוויה נעדרת. המודעות לזיכרון של מקור נעדר (הרשימו) מהווה את תהליך התיקון. ²²¹ על פי ספר היצירה, א: "...וברא את עולמו בשלושה ספרים בספר וספר וספור". הכוונה היא לצורה הגרפית של האות, ערכה המספרי ודרך הגייתה.

²²² הראשית שאליו אנו יכולים להתייחס הוא ראשית שאפילו אם הוא רוחני "נתפס" רק על ידי השכל ובכך ישבו מעין ממשות. הראשית של הראשית הוא האין סוף והוא העדר מוחלט שלא ניתן להשגה כלל וכלל אלא כמקור ותכלית כל הבריאה. תהליך ההתבוננות או ההשגה השכלית (ולאו דווקא הבנה) יכול להתרחש רק מספירת הכתר וזאת למרות שהיא נעדרת שהיא מהווה מה שאנו רגילים לקרוא רצון ה' או חכמתו.

מסירה²²³

תרגום : פול אלבהר

מִשָּׁה קִבַּל תּוֹרָה מְסִינִי, וּמְסָרָה לִיהוֹשֻׁעַ,

וְיִהוֹשֻׁעַ לְזִקְנִים,

וְזִקְנִים לְנְבִיאִים,

וְנְבִיאִים מְסָרוּהָ לְאַנְשֵׁי כְּנֶסֶת הַגְּדוּלָּה.

הם אָמְרוּ שְׁלֹשָׁה דְבָרִים,

- הָיוּ מִתּוֹנִים בְּדִין
- וְהֶעֱמִידוּ תַלְמִידִים הַרְבֵּה,
- וַעֲשׂוּ סִיג לַתּוֹרָה

הטרמינולוגיה הדתית היהודית הייתה בראשיתה עברית. אלה היו זמנים שבהם, כל השפות ביטאו ערכים דתיים, גם אם לא כולם היו שפות מקודשות (²²⁴sacrées). הטרמינולוגיה שלנו דורשת היום בירור והתחדשות הכרחיים. בעיה זו ניצבת במיוחד לגבי יהדות צרפת מכיוון שצרפת היא ראש המדינות בעלת תרבות אירופאית, אבל עובדה זו לא צריכה להסתיר מאיתנו את נחיצות ההתחדשות בכל העולם היהודי, כולל השפה העברית. בנוסף, העובדה שבעיה מעין זו הפכה לאוניברסאלית לא צריכה למנוע מאיתנו להציג אותה בצרפתית. אי אפשר לשכוח שבית המדרש הראשון של פרשנות התורה והתלמוד היה בית מדרשו הצרפתי של רש"י. נכון, רבותיו של רש"י לא היו צרפתיים. אבל יש להניח שראשוני רבותיו גרו באוהלים למרגלות הר סיני. ויש להניח שצרפת היא באמת מדינה בעלת תרבות עשירה²²⁵.

בצרפת, נדמה שחל קיבוע בדרך בה נסחו את עקרונות (או עיקרי) החכמה היהודית (או המסר היהודי) בתקופת האנציקלופדיה במאה ה-18.

²²⁶. יש לכך סיבות היסטוריות וסוציולוגיות. אבל יש גם לכך סיבה דתית. זו התקופה שבה נוצר המושג "דת משה"²²⁷. ההוגים היהודים של אותה תקופה, ובמיוחד היהודים הצרפתיים, נמשכו מאד

²²³ פורסם בתרגום 6/2/1954, 2,

²²⁴ בצרפתית קיים הבדל מהותי בין המילים "מקודש" (sacré) לבין "קדוש" (saint)

²²⁵ אין שמץ של ציניות בהערכה זו. הרב אשכנזי חוזר לעתים תכופות על הערכתו לתרבות הצרפתית כתרבות עשירה.

²²⁶ האנציקלופדיה של דידרו (Diderot) ודאלמבר (D'Alembert) (1751) היא סמל של הנאורות של המאה השמונה עשרה.

²²⁷ Confession israelite

לעבר הסינקרטיזם הדתי הרציונאלי, בתקווה שכך יקנו לדת היהודית מקום [בחברה האזרחית] בזכות. בכך נגרמה באופן סופי ההתנוונות של השפה הדתית היהודית.

מושגי היסוד של כל הגות הרואה את עצמה כקשורה להתגלות התנכית, לעיתים קרובות מדי משמיעים, אצל דברי יהודי בני זמננו, הד ספרותי יותר מאשר דתי. תוכן דבריהם דתי רק ברמיזות. עבור מרבית יהודי המערב, והם אגב משוכנעים שהם מאמינים טובים, רמיזות אלו מוליכות לדיאזיס מעורפל, הנובע מהאווירה הפואטית של ילדותם. ממד "הגאולה" הייחודי לתנ"ך נוטרל על ידי "התרגום"²²⁸. הסיבה לכך היא שתרגום זה בוצע, עבור יהדות צרפת, בעת שהפוזיטיביזם²²⁹ שלט. והדורות הבאים הסתפקו מהר מדי במילים פרוויות האלו, נעדרי מכל כוחות החיים מרוב העלמות הפתוס שקיים בוודאות, ושתכליתן, כך נדמה, הוא לעורר אצל הלא יהודי, המודעת לקיום מחשבה יהודית שהיו רוצים שתחשב בעיניהם יחודית.

ובו זמנית רצו שאותה חכמה תהיה אוניברסאלית ככל האפשר. אבל נפלו בפח של הבנאליות האוניברסאלית עם קורטוב של פולקלור יחודי ביותר. בכל זאת ניתן היה לצפות מראש שלדורות שנולדו אחרי ניסיון תרגום זה, לא יהיה שום מקור להכרת היהדות נגיש להם אלא אותם טקסטים. בעיתות "מעבר", מתקופה תרבותית אחד למשנתה, העברת המסורת תלויה אך ורק בעוצמה ובתקיפות הדרך בה היא מנוסחת. רצו להציג כלפי חוץ סוג של תרבות יהודית "נאורה". אבל שכתו להבטיח עבור העתיד את הגישה למקורות הנצח. כך המילה "Dieu" מתפרשת בדרשות ובנאומים, לפי לוטר, ארסמוס, דקארט או קאנט: ואם דבר לא ישתנה, יתפרש בעוד מאתיים שנה לפי היידגר²³⁰ או סארטר. אבל הביטויים המסורתיים כמו "הקדוש ברוך הוא", "הוא האלוקים" או "השם" הפכו לביטויים אקזוטיים, שאותם מזכירים כלאחר יד²³¹.

מה שבולט היום במיוחד, הוא הנוכחות של השלישי הלא נמנע, שריד של האינקוויזיטור, שבפניו היו צריכים להעמיד פנים שאנחנו מתנצלים על המסורות שקיבלנו מאבות אבותינו, למרות ש"חופש המצפון"²³² כבר הושג. לא בזכות מאמיני האוונגליון אלא בזכות כופריה. הצנזור הבלתי נראה אבל המוחשי מאוד כפה על התרגומים של אותה תקופה, הסרת כל חיוניות שתוצאותיה עדיין מורגשות. אלא שאנו חבים לתרבות הצרפתית אמנציפציה מכובדת יותר. אנחנו חבים למשה יחוס מכובד יותר. אנחנו חבים לאבות האומה נוכחות אמיתית יותר. אם יהדות דוברת צרפתית חפצה חיים, אם היא מעוניינת להקנות משמעות להישרדותה למרות שואת יהודי אירופה, עליה לחדול באופן מוחלט מהרציונליזם הרגשני של ראשוני מנסחיה. אף תוספת פולקלורית חדשה לא תוכל להסתיר נתק שכזה בהעברת המסורת. כל עוד ש"התפילות של לב בן דת משה"²³³ אמורות לייצג את התפילה היהודית, שום ניסיון מחקרי מתקדם²³⁴, או התאגדות בארגונים חברתיים (אגודות חסד)²³⁵, לא יקימו לתחייה דור של תלמידי חכמים.

²²⁸ עיין למשל ביקורתו של הרב אשכנזי על התרגום של הרב ווגה (1817-1897) ב-*lecons sur la Thora*, פרשת אמור. התרגומים השונים שנערכו במאה ה-19 ניטרלו או העדינו את המוטיבים אשר יכלו "לסכן" את השיויון החדש אשר נרכש אחרי מאמצים כה רבים או לחילופין הדגישו את המוטיבים אשר יכלו "לסעייה" לשילוב היהודים בלאום החדש. ²²⁹ הפוזיטיביזם היא תנועה פילוסופית רציונאלי קיצונית הרואה דבר אמיתי רק אם הוא עומד בפני הניסיון. הגות זו התחילה את דרכה עם האנציקלופדיסטים והגיעה לשיאה בהגותו של אוגוסט קונט (1798-1857). ²³⁰ זוהי אחת הפעמים הבודדות שבה הרב אשכנזי מזכיר את שמו של היידגר. וכפי שאנו רואים לא בצורה רצינית ומעמיקה.

²³¹ עיין *lecons sur la Thora*, p. 267 ומאמרה של רבקה הורביץ על תרגום שם ה' בתקופת האמנציפציה "פירוש מנדלסון לשם הוייה: הנצח", בעיקר הערה 13, יהדות רבת פנים: ספרות והגות, אוניברסיטת בן גוריון, עמ' 41-74, באר שבע, 2002

²³² *Liberte de conscience*

²³³ *Prières d'un cœur israélite: livre d'offices et recueil de prières et de méditation* שם של סידור שהודפס ב-1848 על ידי הרבנות הראשית של צרפת. בסידור זה התפילות כולן הן בצרפתית.

²³⁴ למשל *La revue des etudes juives* שראה אור ב-1880, הרב הראשי צדוק כאהן שהיה גם מייסדו מצטער שצרפת איחרה לעומת שאר אירופה, להוציא כתב עת למדעי היהדות.

²³⁵ למשל *le Comité de bienfaisance israélite de Paris* מיוסד ב 1809 [נראה לי שהכוונה היא יותר להקמת ה-FSJU].

הלימודים ה"שמיים" מהווים תרומה נהדרת למורשת התרבותית של המערב. קיימים חוגים ללימודים שומרים, חיתים, אקדים, אצטקים. מדוע שלא יהיו גם לימודים יהודיים? קיימות אגודות לעזרה הדדית מכל הסוגים. מדוע שלא יהיו רבבות אגודות סוציאליות בני דת משה או יהודיות? הן פוטרות את אומתנו מכל אותן דאגות. אבל איפה היהדות כאן? מה עם רצון ה' כפי שהוא נחרת בתורת משה? מה עם לימוד הסיבות המדויקות הגורמות לנו להמשיך להיות יהודים, כלומר לא מרקסיסטים ולא נוצרים, וגם לא שייכים לאף אחת מהאידיאולוגיות המתווכות בין שני האופנים האלה לחיות מחוץ לחוק של תורת ה' האם עלינו להמשיך ולבקש סיבות אלה מהמומרים שלנו²³⁶, מכיוון שהם כבר הפכו למכובדים בחברה הלא יהודית?

השגיאה החמורה ביותר תהיה לנסות לנסח תשובה תיאולוגית. התיאולוגיה היא הגות היברידי, התלויה באווירה התרבותית, אשר יעילותה נמדדת יותר במלחמתה נגד הכפירה מאשר כמתן ביטוי לחשיבה עצמותית ויחודית של ההגות הדתית. בתקופה שבה כל אחד מועד לכפירה, בגלל העדר הדרכה, התיאולוגיה יכולה רק להוסיף על הבלבול. המחשבה התיאולוגית אופיינית לימי הביניים ודאגותיו. במאמרים קרובים יזדמן לנו להראות איך הגותו של דקארט, במערב לכל הפחות, סתמה את הגולל על אשליית הזהות בין התיאולוגיה להגות הדתית. אכן, מאז דקארט, התיאולוגיה כהגות רצינית יכולה להיחשב רק כהתבוננות סיסטמטית על אודות האמונות הדתית ולא כביטוי של אותן אמונות עצמן²³⁷.

היום המשימה שונה. להחזיר את משמעות הטקסטים כדי שהכפירה תהיה גלויה לעיני כל. והכפירה המיוחדת הבלעדית ליהדות היא הבורות. יתכן מאוד שכל זה יוביל אותנו להעיז לחסוף דברים אשר מניחים בו זמנית תעוזה וזהירות. אבל עדיין מה שמבטיח את האמת היא האמת עצמה²³⁸. משימתנו השאפתנית אינה לחשוף סודות, אלא להודיע לאלה שזכותם לעשות זאת שזמן ממושך מדי של שתיקה עשויה להשכיח מה שהיה צריך להסתייר²³⁹. האם באמת אין מה לומר? האם באמת אין סיבה רצינית לתופעת הנטישה של ירושת אבותם של רוב רובם של האליטות היהודיות? האם היהודים נהיו באופן פתאומי מוגי לב ביותר או שמא במרוצת הזמן הם התרגלו לדומיה שהם לא תמיד ביקשו?

לעתים, פרשני המקרא המסורתיים מסיימים את פירושם במשפט: "דוק והבן" או "המשכיל יבין" או גם "זהו סוד עמוק ... ויודעו חייבין להסתיר אותו"²⁴⁰. אבל הדרישה להסתרת הסוד אינה פוטרת מאז דהו מלהכיר אותו. בחינה בסיסית של מושג הסוד מראה שמי שיועד אותו לא יכול לרמוז שהוא יודע אותו. סוד הוא סוד רק אם אי אפשר לנחש את עצם קיומו. לכן, כוונת מפרשינו בהתנסחם כך הייתה להוציא אותנו, המאמינים הפשוטים, מהנוחיות והשלווה. נסתרות ה' הן

²³⁶ ישו ומרקס וכל היהודים שהלכו בדרכם על מנת, לטענתם, להגשים את "יהדותם".

²³⁷ האפיסטמולוגיה של דקארט מבוססת על הטלת ספק סיסטמטית כדרך להשגת האמת. במקור דקארט ייחד שיטה זו למדעי הטבע ולא לאמונה (כי ראה מה הכנסייה הוללה לגלילאו ולכן לא פרסם מאמר שבו תמך בעמדתו על מנת שלא לעורר את זעמם של הכמרים (1633)). אבל ממשיכי דרכו, סימון ושפינוזה, באופן הגיוני בחנו את כתבי הקודש על ידי הטלת הספק וההיגיון ובכך נהיו חלוצי ביקורת המקרא. אם עד אז, התנ"ך היה המפתח להבנת המציאות (שאפילו הרפורמה הפרוטסטנטית השאירה על כנה), עכשיו הוא אובייקט שיש להבין באמצעות מפתח חדש: השכל וההיגיון. מעתה, נמצא שכל מחקר הוא "מחקר על אובייקט כלשהו" והשכל קנה המידה של אמת.

²³⁸ באופן עקרוני לא ניתן להגיע לאמת על ידי הסתרתה. האמת כשלעצמה לא יכולה להזיק אבל האמת גם לא יכולה להיחשף לעיני כל. בספרו "שיעורים על התורה", פרשת קדושים, (lecons sur la Thora. 261) הרב אשכנזי מתנסח בצורה קצת שונה באומרו: "אין אמת אחרת מאשר האמת עצמה".

²³⁹ מסורת עתיקה היא שאין לגלות את סודות הקבלה לרבים, שלא ללמוד אותם לפני גיל ארבעים ולא ללמדם לשניים (חגיגה, ב, א). למרות הדפסת הזהר (1553) וחיבור של אין ספור ספרי קבלה שעצם חיבורם נתפש כגילוי ולמרות קביעתם של כמה רבנים שהגיע זמן לגלות את הסודות, איסור הפצתם ברבים נשאר בתוקף. בין מצדדי פרסומם ובניגוד לעמדה הרווחת, נמצא הרב אשלג הכותב בהקדמה לספרו "ספר ההקדמות": "שסודות אלו, לא רק שאין איסור לגלותם, אלא אדרבא, מצווה גדולה לגלותם (בפסחים ק"ט), ומי שיועד לגלות ומגלה אותם, שכרו הרבה מאד, כי בגילוי האורות הללו לרבים, ולרבים דווקא, תלוי דבר ביאת גואל צדק בב"א." החשש לשכחה היא אחת מהסיבות שהוא מביא בפתח אותה הקדמה לתלמוד עשר הספירות (ספר ההקדמות). הרב אשכנזי תמך בהפצת הקבלה העיונית אבל התנגד נמרצות לקבלה מעשית.

²⁴⁰ פירוש הרמב"ן על בראשית א, א וכן פירוש הר"ם בוטריל לספר היצירה, פרק א.

נחלתן של "יראיו"²⁴¹ הרבה יותר מאשר של המשכילים או אלה המתיימרים להיות משכילים. הכתוב לא מלמד, הוא רומז, והנשמה היא זו שמבינה או זוכרת²⁴².

אין אנו סבורים שהאמת עצובה או בלתי נסבלת, גם לא שהיא מוסתרת לעד. אבל באותה מידה אנו גם לא סבורים שאין ספור דורות של רבנים אשר לימדו את עמנו, שיקרו כאשר טענו שהעברת משמעות ההתגלות האלוהית בישראל, מעולם לא פסקה מאז מעמד הר סיני.

אם כן, עלינו לדבוק במסורת קריאת התנ"ך של רבני התלמוד והזהר, על מנת לגלות מחדש את ממד "הגאולה" שבזכותה יהדות אבותינו קנתה את ערכה וחשיבותה. אם נכון ואמת הדבר שאדון העולם דיבר ואמר את הנאמר בתנ"ך - ואם אנחנו לא רוצים לשקר לעצמנו, וודאות זו היא בסיס היהדות - תכלית חקירתנו היא אכן החיפוש אחרי משמעות יעודנו אבל משמעות אשר הופכת אותנו באופן אמתי לבני אברהם, יצחק ויעקב. אם נכון הדבר שההיסטוריה היהודית התחילה כהיסטוריה קדושה (histoire sainte), אזי שומה עלינו המשימה להנציח את מסורת משמעות התנ"ך²⁴³. מסירה כזו ההופכת אותנו לתלמידים נאמנים של משה. התיאולוגיה היא בעניין הזה חסרת כל תועלת, בין שגשתה אורתודוקסית²⁴⁴, אורתופרקסית²⁴⁵, ליברלית או - כפי שהיא רוב הזמן - סתם אינדיווידואלית.

לעתים, בכתבים יהודים מסורתיים, התיאולוגיה והלימוד הרבני מתערבבים. "המסורת" יכול גם להיות תיאולוג. גם ההיפך אפשרי. אבל מטרתם שונות. מצדה, התיאולוגיה מהווה ניסיון עצמאי, אישי, ותוצאותיה, בצורתם ובמהותם, נושאות את שם מחברה. תכליתו היא להתאים את "תשובות" ההתגלות ל"שאלות" הפילוסופיה. לעומת זאת, הפרשנות הרבנית מציעה לחשוף ולכלול את השאלות הבלתי מנוסחות, המשתמעות, שעליהן המקרא²⁴⁶ בא להשיב דרך ההתגלות. אם באופן עקרוני, ייעוד האדם הוא היעד המשותף, "שאלות" אלו אינן בהכרח השאלות של ההגות הפילוסופית. הן אינן תלויות ברציו הטוען לאוניברסליות, גם אם מבהירות ניסוחן הרציונאלי תלויים צחות ואור ההתגלות.

הנחת היסוד של התיאולוגיה בלתי ניתנת להוכחה, אך היא מקובלת ללא עוררין על ידי רוב רובם של חכמי ישראל, כדבר העומד בין הדיבור האוטונומי של האדם לבין הדיבור השלם של הקב"ה. החכמה המסורתית מניחה מראש ההודאה הכנה והבהירה בתכלית של הכנעת החכמה האנושית לנתוני החכמה האלוהית כפי שהם באות לידי ביטוי במבנה הפנימי של לשון הקודש דרך ההתגלות. נמצא שעבודה זו היא באופן מובנה עבודה קבוצתית. חכמה זו היא מטבעה חכמה אנונימית ומקור אנונימיות זו בתפיסת העולם המשרה אותה.. במודע היא בונה את ה"מסורת". רק הדיוק המאוד מסוים או חשיפת ניואנסים מסוימים יזכו ליחוס לשם אומרם. חכמת ישראל כל כולה מבקשת לשקף את מהות ההתגלות הנבואית, המשמשת לה כמקור, והיא, ניתנה כל כולה על ידי נותן התורה, גם אם היא לובשת צורות שונות, בהתאם לתקופת הגילוי על ידי נביא זה או אחר או המקובל.. מול שם ה' הבלתי ניתן להבהרה עומדת האנונימיות של המסורת הפרשנית.

²⁴¹ לפי הפסוק "סוד ה' ליראיו" (תהילים, כה, יד)

²⁴² אפשר למצוא אצל לוינס את אותו רעיון בניסוח קרוב, עיין חירות קשה, עמ' 289: "הם שוכחים שההתגלות מעניקה בהירות אך לא מתכונים". ויתכן מאוד שהרב מרמז כאן לגמרא במסכת נידה ל ע"ב: וכיון שבא לאויר העולם בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו כל התורה כולה ...

²⁴³ Histoire Sainte. ההיסטוריה הקדושה הוא מושג נוצרי שמתאר את האירועים ההיסטוריים המסופרים בתנ"ך. הנצרות מקדשת את האירועים (כפי שהיא מקדשת את המקומות) בעוד שהיהדות מקדשת את משמעותם.

²⁴⁴ כאן יש להבין את המילה "אורתודוקסיה" לפי האטימולוגיה: חושב בהתאם לנורמה.

²⁴⁵ אורתופרקסי: שמתנהג לפי הנורמה.

²⁴⁶ Ecriture. באופן מילולי "כתוב". הגדרת התנ"ך כ"כתוב" ולא כ"מקרא" היא אחת מבעיות ה"תרגום" שעליו מצביע הרב אשכנזי. מטבע הלשון כל כך נפוץ ושיגרתי שכאן הרב נכנע אליו אם כי בדרך כלל הוא מקפיד על השם "מקרא". אבל זהו תרגום נוצרי במהותו. עיין עמ' 248. הגדרת התנ"ך כ"כתוב" משעבד את הקורא לטקסט. לעומת זאת הגדרתו כ"מקרא" משעבד את הטקסט הכתוב לקורא.

האנונימיות של מסורת נבחרת מהאנונימיות של התבונה שעליה מיוסדת התיאולוגיה. כי התיאולוגיה מיוסדת בסופו של דבר על ה"אור הטבעי" והאנונימי של התבונה, והגותו של דקארט הראתה שהיא יותר "מכריחה" את האל להיות, על מנת להשתיק את התבונה הרציונלית של האדם, יותר מאשר היא מוכיחה את קיומו²⁴⁷. התיאולוגיה של האל היחיד, היא מבט רוחני, אגב אסטטי מאוד, על עקרון הזהות אשר אינו מחייב את העדר הסתירה. הידיעה המסורתית על אודות אחדות האל, אין בה אף ורע עם האפיסטמולוגיה האדוקה של הסכולסטיקה. האנונימיות של המסורת שונה תכלית השינוי מהאנונימיות של דקדוק החשיבה ששמה "לוגיקה". כי האוניברסאליות לא מתבטאת על פי אותם מאפיינים. יש להכיר דברים אחרים, מעבר לכללים ואקסיומות הדרושים לכל חשיבה תבונית, כפי שמתחייב ממבנה השכל האנושי, על מנת להבין במה מדובר ולשמוע באופן יעיל את מה שנאמר (בתורה). אמנם מספיק, להזכיר את נושא הדיון [של חכמת ישראל] כדי שהתבונה תאחז שוב, בשלוח, בכל זכויותיה וחובותיה. הווה אומר כדי שמסירת המשמעות תובטח למרות החלפתם של הנתונים התרבותיים. נושא הדיון המסורתי הוא הייעוד האנושי, בחיפוש אחרי התאמתו עם כוונת הבורא עבודה. הווה אומר שהוא מתחיל במקום שבו המחקר הפילוסופי מצפה לראות את קיצו. התיאולוגיה יכולה רק לעמוד מנגד.²⁴⁸

כאשר למשל התלמוד הירושלמי (מסכת שבת, פרק ב, הלכה ו) מלמד ש "אדם הראשון דמו של עולם. דכתיב "ואד יעלה מן הארץ"²⁴⁹ "וגרמה לו חוה מיתה לפיכך מסרו מצות נדה לאשה, החשיבה הרציונלית הטהורה והטהורה בלבד נשארת עם פה פעור וזועקת: "אינני מבינה, זוהי פסבדו-לוגיקה!" אבל היה עליה, ראשית כל, להתעלות עד לנקודה בה ניתן להבין שמקור ישועת כל היש נמצאת באדם.²⁵⁰ באדם [בלבד] היש הוא פרסונה²⁵¹ (Personne). לכן באדם [ובו בלבד] היש הוא יש המתהווה [כי הוא נתון להיסטוריה] אחראי לעצמה²⁵². הכתוב בא ללמד אותנו שהאדם הוא עבור העולם מה שהדם הוא עבור האדם עצמו: מקום הייחודיות האישית. [כדי להבין זאת] היה צריך ללמוד, דרך סיפורי התולדות שבתנ"ך, איך האדם [האנושות] מוליד בהיסטוריה את הבן אדם²⁵³. צריך היה להבין את מהות הקשר בין הבן אדם [המולד על ידי האנושות כולה] ובין פעולת ההולדה

²⁴⁷ מדובר על ההוכחה האונטולוגית כפי שהיא מופיעה במדיטציה השלישית והחמישית של דקארט. היא מבוססת על ההסקה הלוגית של קיום האל בעקבות קיום הרעיון האלוהי בשכל האדם ולא על הוכחה ממשית.

²⁴⁸ הרב אשכנזי מתאר כאן תפיסה הומניסטית של היהדות. היא הומניסטית במובן שהיא "מאפשרת את קיום האדם" (סארטר). הוא לא אומר מפורשות שהאדם נמצא במרכז אבל יוצר שילוב בין הגורל האנושי ורצון ה'. בתיאולוגיה כהגדרתה, האל נמצא במרכז. [אני לא רואה את הקשר. מניטו שולל את ההומניזם כאשר הוא אומר שחטא אדם הראשון הוא ההומניזם! הוא מבטא את עמדת חז"ל. אמנם הרמב"ם נראה כחולק על עמדה זו במורה, אבל זו עדיין עמדת חז"ל בכל מקום]

²⁴⁹ בראשית, ב, ו

²⁵⁰ האדם היא הבריה היחידה המסוגלת לגאול את העולם. בכך הרב אשכנזי הולך בעקבותיו של יעקב גורדין שקורא את הייחודיות של האדם באופן אקסיסטנציאלי (p. 97, Ecrits, 132). אצל היידגר ה-Dasein קרי האדם השלם, הוא היחיד שמסוגל להבין את מושג ההווה (Sein) לפני הופעתו השונות במציאות (das Seiende). אלא שההווה איננה כי לולי הייתה, הייתה הופכת בעצמה להיות, קרי אחת ההופעות. הבנת ההווה איננה רכישת ידע אלא תהליך חווייתי (Existence): להבין את ההווה מתוך ההיות דרך שלמות ה-Dasein ללא שיכחת ההווה אלא דרך הבזק נוסטלגי, שהוא מעבר לכל הקטגוריות של הזיכרון, דרך עדות שאיננה הגשמה כלשהי: מה שבקבלה ידוע כ"רשימו".

²⁵¹ Personne. [גם כאן אינני מבין את המשך דבריך. מניטו משתמש בכל מקום במילה פרסונה כדי לתאר את הנושא של ההיסטוריה. לא הגוף ולא הנשמה אלא הפרסונה. זה תואם את דברי הנביא: תהי נפשו של אדוני צרורה בצרור החיים. היש הוא מושג. הפרסונה היא מציאות, מציאות היסטורית. זה נכון רק לגבי האדם, לא לגבי שאר הנראים]

הגילוי האלוהי מתבצע בתוך האדם כאשר האדם ממלא את יעודו, אז מתגלה השכינה (Presence). יעקב גורדין משתמש גם בביטוי (Personne divine, Ecrits, p. 60). אנדרה נהר, רואה בה' את ה-Personne כאשר הוא מתגלה למשה בסנה ונהר מציין personae בלטינית היא גיבור של דרמה. (l'exil de la parole, p. 53).

²⁵² [גם כאן אני לא מסכים. ראה סוד מדרש התולדות, חלק ג.]. לא מצאתי את המקור המדויק של ביטוי זה. בכל אופן בביטוי זה, הרב אשכנזי חוזר על עמדת הוסטרל שעל פיה הפנומנולוגיה היא הדרך שדרכה האדם מגשים את יעודו, "היא מביאה איתה משמעת שדרכה, הרוח מתמלאת בתודעה עצמית ולוקח אחריות על עצמו ובסופו של דבר זוכה בחירותו." (Levinas, En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p. 13).

²⁵³ הרב אשכנזי מרמז כאן לברית החדשה שפותחת בעץ יחוסיין מפורט על מנת לבסס את משיחיותו של ישו (בשורה לפי מתי), כאילו רק זכות אבות מספיקה להבטיח גאולה. הרב אשכנזי מתייחס אל התולדות כפונות אל העתיד, כביטוי של נכונות לקיים את הברית וזאת בניגוד להיסטוריה שהיא מופנת כולה כלפי העבר, מפואר ככל שיהיה, כמצב נתון, ולכן כשלעצמו העבר נשאר ללא משמעות אם הוא אינו מעצב את העתיד. זכות אבות שנשארת בגדר היסטוריה הינה רק תיעוד היסטורי לא משמעותי ועלינו להפוך אותו לתולדות. לכן אנו מקפידים להבחין בין המונח "תולדות" לבין המונח "היסטוריה" כפי שהיידגר מבחין בין "Geschichte" לבין "Historie".

עצמה [כלומר המאמץ ההיסטורי]. להבין מראש שהיה על התורה להטיל על האישה, אשר שמרה על טוהר זהותה רגעים ספורים יותר מאשר האיש (חוה שחחה, אמנם מעט, עם הנחש, בעוד שאדם לא שחח עם חוה כלל) את האחריות של טוהרת ההולדה.. ומעל הכל היה צריך לדעת שהתרגום הנפוץ של המילה המקראית אד כ-vapeur או nuee אינו מדויק ואינו מבטא את הנאמר בפסוק. רק ברגסון הבין את משמעות המילה המקראית אד, ולא לימדו אותו והוא אף לא למד. הוא הרבה לדבר על הינף חיים חיובי²⁵⁴ (elan vital). טעותו הייתה לראות בו, לא מה שחכמי ישראל ידעו, האדם "דמו של העולם", אלא מה שהוא בעצמו ראה, אל, דם העולם הנשפך באדם²⁵⁵. דבר שהוביל אותו אל הנצרות²⁵⁶.

תחושת הפסבדו-לוגיקה שבטקסט התלמודי דלעיל נובעת בעיקר מהמילה "אד". היא נובעת מטעות בתרגום. אכן, המילה עד מופיעה רק פעם אחת בכל התורה כולה, בדיוק כאן בפסוק שלנו. אם שואלים את המדקדקים את פשר התרגום שלהם כ"הבל", "ענף" או "ריח", הם עונים בתמימות: "אבל זהו המשמע של הפסוק!"²⁵⁷. האם עלינו להאמין שכל המדקדקים ועורכי המילונים שלנו מעולם לא למדו סוגיה זו? אנו סבורים שהם פשוט זלזלו בדברי חז"ל. אבל רק בסוגיה זו הם יכלו למצוא את משמעות המילה אד. כלומר להבין שמילה זו באה לתאר את מה שעלה מן הארץ לפני עשיית האדם, וממשיך לעלות דרכו, כל עוד שעשיית האדם לא הושלמה, עד הקץ המשיחי של תולדות האדם²⁵⁸. להבין שהמציאות הכלולה במילה א"ד שלובה במציאות של האדם ההיסטורי, המכונה אדם²⁵⁹. להבין שהתורה מיקמה את עליית הא"ד בין העדרו של האדם, שנאמר "וְאָדָם אֵין לְעֵבֶד אֶת הָאֱדָמָה", לבין נוכחותו, שנאמר "וַיִּצְרָה אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֶפְרָן מִן הָאֱדָמָה". להבין מדוע המציאות ההיסטורית שבה מתפרץ האירוע, שהא"ד הוא מקורה, נקרא במקרא אודות (היסטוריה של האד), בעוד שההיסטוריה הכרונולוגית של האדם מכונה בשם תולדות. להבין את הקשר המהותי בין המילים הנראים כלא קשורים: אדם, אדון, אדיר, אדן, אדרת, מאוד וכיוצא²⁶⁰, כך שהגמרא המובאת לעיל באמת אמרה: "אדם הראשון דמו של עולם דכתיב ואד יעלה מן הארץ", טרם בנייתו [של האד] לאדם דרך התגשמותו בעפר הארץ. להבין את הקשר הקיים בין ראשית התולדות לעתידם²⁶¹...

אבל כדי להבין זאת, צריך היה לקבל אותן וודאיות אשר אבדו. לקבל שהעברית של המקרא היא באמת שפת התגלות, [היא באמת לשון הקודש], שחז"ל הם באמת חכמים, ושדבריהם יכולים להיות מובנים רק בהקשר להבנתם את העולם. החכמה הצפונה בכתבים היהודיים המסורתיים, יכולה

²⁵⁴ "הדחף החיוני" הוא מושג יסוד בספרו של ברגסון "האבולוציה היוצרת" (1907) שבו הוא מתאר את הדחף היצירתי הבלתי מודע, כמעט לחלוטין, אשר מניע את היצירה התרבותית האנושית. ניתן לראות בו את "נשמת חיים" שנאמר "ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה" (בראשית, ב, ז). ממש לא, לפי ההסבר של מניטו – ראה סוד מדרש התולדות, חלק ד, אבולוציה ...

²⁵⁵ [ברגסון כמובן לא מצא את מושג הדחף החיוני בפסוק של בראשית, ב.ו. אבל חבל מאד שברגסון לא למד גמרא, דבר שהיהודיות (judaicite) היתה צריכה להבטיח לכל היהודים בעלי יכולות כמותו]

²⁵⁶ העובדה שברגסון לא התנצר באופן רשמי בזמן הכיבוש הנאצי, לא משנה את הפילוסופיה שלו שהיא במהותה נוצרית. לטעון שברגסון הוא הוגה "יהודי" רציני באותה מידה שלטעון ששפינוזה היה תלמיד של הרמב"ם או של אבן עזרא]

²⁵⁷ [בתורה כתוב: ... כי לא המטיר ה' אלהים על הארץ ואדם אין לעבד את האדמה. ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה" (בראשית ב, ה-ז) לתרגם אד על ידי **vapeur** בא לומר שאלוקים היה מוריד גשם על הארץ. אד העולה מן הארץ כדי להרוות את האדמה היא בדיוק הגדרת מחזור הגשם! היה מספיק בסתירה מפורשת זו כדי לזהות את הטעות שבתרגום. לא ניתן גם להצדיק אותה על סמך פירושו של רש"י שבו הוא משתמש בביטוי "העלה את התהום והשקה העננים". רש"י, שלא ניתן לומר עליו שאינו מכיר את התלמוד, קרא בירושלמי (תענית, ג) את קושיית חז"ל:

מדוע השם אד ניתן לענף? מכאן לומדים בבירור שהמילה ענף, הנותן את הגשם, נלמד מהמילה אד, ולא ההיפך. אבל רש"י מדבר על ענני התהום כחומר שממנו נברא האדם, והוא מדמה יצירת האדם ללישת העיסה (רש"י במקום). מיותר לציין שיש להבין ראשית כל את משמעות הפסוק לפני שמנסים להבין את מה שיש לרש"י לומר עליו.]

²⁵⁸ לסוד מדרש התולדות, חלק ד, הערה 465: לא כתוב בשום מקום "ויעש האדם". הקב"ה ברא אותו, יצר אותו, אולם הוא לא עשה אותו. כלומר, האדם טרם הגיע לשלמותו, למימוש מחשבת הבריאה במציאות, המכונה בתנ"ך "בן אדם"²⁵⁹ המילה אדם אלי"ף דל"ת מ"ם, מכילה את המילה אד, בתוספת האות מ"ם המציינת במקרא את הפיכת הדבר לדבר מציאותי.]

אפשר להוסיף הפנייה לסוד מדרש התולדות, חלק ג, נאצלים ונבראים – תהום ובהום. ראה גם היגיון הנפש, עמ' 44.

²⁶⁰ כל המילים האלו אשר טומנים בחובם "כוח" בנויים על בסיס השורש א,ד]

²⁶¹ הראשית מביא לשארית והשארית כלולה בראשית

להיחשב כפרדוכסלית, לכל הפחות. היא עדיין נותרה מובנת וניתנת למסירה. אבל בתנאי בל יעבור שלא ניתקו את הקשר בין החכמה לבין המילים המבטאים אותה.²⁶²

התלמיד חכם של מסורת ישראל לא חושב ולא מתנסח כמו פילוסוף או תיאולוג. אפשר היה לחשוב שהוא חושב באופן שונה ולא באופן תבוני. אלא שלא כך הדבר. הוא חושב על פי כללי התבונה, אבל אצלו התבונה כבר מוארת על ידי שפה מיוחדת, עד הפרט האחרון של ההסקות הלוגיות הנובעות ממנה. שפה זו היא השפה של ההיסטוריה האנושית²⁶³, שחכמי ישראל קיבלו, דרך העברת המסורת העברית ולאחר מכן היהודית, את משמעותה ואת דרכי הלימוד שלה. רק הם הבינו את משמעות הממרה התלמודית: "דיברה תורה כלשון בני אדם"²⁶⁴. הם ורק הם, ולא התיאולוגים או המדקדקים שראו בה רק תירוץ לכאורה, להאנשת דבר ה'²⁶⁵.

רק בהירות וודאות זו הופכת הגות של יהודי להגות יהודית. ולא משנה באיזו שפה הדבר מובא, בתנאי שאפשר עדיין לבטא בה את התורה במושגים של גאולה, בשעה שהעולם כולו יזדקק לחכמת ישראל.

²⁶² המשמעות האמיתית של המילים טמון בשפת המקור, באטימולוגיה הקדומה. בעיני הרב אשכנזי, המשמעות המקורית והעמוקה של המילים נמצאת בעברית של המקרא. היידגר מבצע מהלך דומה מאוד ביחס ליוונית. על מנת לקבוע את משמעות המושגים החשובים לו, היידגר דרש לחזור אל המקור של המילים בטענה ששם טמונה משמעותם האמיתית והעמוקה. בעיניו המקור הבלעדי של התרבות המערבית (כולל יסודותיה הנוצריים) הוא יוון (היידגר מתעלם לחלוטין מהיסודות היהודיים של הנצרות ולכן של תרבות המערב בכללותה). חלק נכבד מספריו מוקדשים לפיענוח של טקסטים יווניים עתיקים כדי לגלות בהם משמעותם המקורית.

²⁶³ "שפה זו היא השפה של ההיסטוריה האנושית", היסטוריה במובן המשמעות המשיחית/אתית. משמעות הדברים בפרשנותו של הרב אשכנזי היא שההיסטוריה האנושית היא כנסת ישראל והיא ביטוי של הדחף החיוני אשר מגשים את רוח האלוקים שבאדם. ולכן ה"תולדות" בכללותם היא כנסת ישראל ואינה מצטמצמת לעם היהודי בלבד אלא היא כלל אנושית, חוצה דת וגזע. הרב אשכנזי כמו היידגר יעשה הבחנה ברורה מאוד בין היסטוריה (Historie) לבין תולדות (Geschichte) אבל נראה שבשלב זה עדיין הוא משתמש במונח היסטוריה בשני המובנים כפי שעושה זאת מורו, יעקב גורדין (pp. 134-136. Ecrits). ההיסטוריה מופנת אל העבר כאוסף של נתונים ועובדות בעוד שהתולדות פונות אל העתיד כלומר שהבן אדם (Dasein) אצל היידגר) מוצא בתוכו את האפשרות לחפש אחרי שאלת משמעות הוויתו. (עיינין Sein und Zeit, pp. 19-22).

בנוסף יש לציין שגם לוי שטראוס אמר ש"התולדות (קרי הקשרים המותרים והאסורים בין גבר לאישה - parenté) הם סוג של דיבור" (p. 58. Anthropologie structurale, 69). הדמיון שבין שני המשפטים מחוזק על ידי המקום המרכזי שה"תולדות" תופסות אצל שני ההוגים גם אם ברור שהרב אשכנזי חורג מהמחקר האתנולוגי והסוציולוגי של הקשרים המשפחתיים כדי להתמקד במשמעות הגאולית של מושג זה. הרב גם חולק על מורו לגבי המעמד המכונן שלוי שטראוס נותן למיתוסים. בנוגע להיסטוריה ההתייחסות מורכבת יותר. לוי שטראוס רואה בהיסטוריה רצף אירועים ללא משמעות כשלעצמם. חברות "מתורבתות" מסדרות את האירועים לפי סדר כרונולוגי או על סמך ארכיון בעוד שחברות שאינן קרווא וכתוב (ולכן אין להן ארכיון) בונות היסטוריה מבוססת על מיתוסים. מבחינתו אין להיסטוריה משמעות. כפי שראינו יש לרב אשכנזי שני מונחים להגדיר את ההיסטוריה. הראשון, "היסטוריה", דומה מאוד לתפיסה של לוי שטראוס, לוינס וליבוביץ: ההיסטוריה היא רצף אירועים ללא משמעות. לעומת זאת המונח של "תולדות" הוא מונח שדרוש האדם במעשיו המכוונים נותן משמעות לאירועים ולהיסטוריה. זהו המושג העמוק והאמיתי של המונח "תיאודיציה" ולא מה שאנו רגילים להבין במונח זה, כאשר מדביקים על אירועים משמעות. זוהי הבנה מזוייפת של המונח "תיאודיציה". ההיסטוריה אינה מתנהלת לפי תוכנית בעל כורחו של האדם. מבחינה זו, התפיסה של לוינס קרובה מאוד לזו של הרב אשכנזי.

יש לציין שהספר של לוי-שטראוס אמנם פורסם ב-1958 אבל הוא לקט של מאמרים שכבר ראו אור בכתבי עת שונים לפני 1954, מועד פרסומו של מאמר זה.

²⁶⁴ יבמות עא. ועוד מקומות רבים בתלמוד. צריך להפנות לשערי דמעה, חלק א – החיסרון הקיוי של חנה – דברה תורה כלשון בני אדם. מניטו מסביר שם בהרחבה ממרה זו.

²⁶⁵ עינין מורה נבוכים, פרק כו ולג למשל.

מעשה בראשית²⁶⁶

תרגום : פול אלבהר

מושג הבריאה מהותי לאמונה היהודית. אכן, היא מהווה תשתית ועיקר של ההתגלות המקראית. וחשוב לציין שהפסוק הראשון של התורה מדבר על הבריאה עוד לפני שביסס את קיום האלוקים. מהמילים הראשונות, המקרא מודיע שהוא ידבר על ה' רק במידה והוא מוגדר מראש, או לכל הפחות מאופיין כבורא עולם. היהדות תישאר תמיד נאמנה לעיקרון זה. דרך שמו כבורא עולם ה' הוא ראשית כל מזהה. כל שאר המידות, במיוחד המידות האימננטיות, מיוחסות לבורא בשלב שני. באמת, רק בתנאי זה, אנו יכולים לראות בה' מידות או תכונות בלי לחלל את שמו. לייחס לו גדולה או רחמנות במובן של התכונות האנושיות גובל, על פניו, בהעזה נוראה. עלולים אנו לחשוב שאפשר היה להיות אחרת²⁶⁷ אלא שלמרבית המזל, כך המצב. הדברים מתמלאים משמעות אך ורק כאשר ציינו שמדובר בבורא העולם. הוזה אומר בה' (אף על פי) שהוא בורא. בורא, משמע ערב לנאמנות של החוקים שהוא גזר על העולם בעת הבריאה. הגדולה, הרחמנות וכל שאר המידות, הן בעלי משמעות אלוהיות רק ביחס (*tension*) עם התייצבות חוקי הטבע כפי שנקבעו בסיום מעשה בראשית. לכן, קנה המידה שעליו מבוססת הלוגיקה של ההתגלות המקראית, הוא פחות העיקר של קיום ה' מאשר העיקר של בריאת העולם. יש לכך סיבה מיוחדת וסיבה כללית. הסיבה המיוחדת קשורה לעצם הנושא של ההתגלות. ההתגלות היא אור כדי להאיר את האדם במהלך ייעודו. אלא שקיום ה' תמידית, היא נשחקת אם אינה מוכחת²⁶⁸. אבל הבריאה כמעשה, נעשתה אחת ולתמיד, היא נמצאת בעבר הקדום ביותר, לא ניתנת לא להוכחה ולא לשחיקה. מנגד, ההכרח של התגלות לא נובע מקיום האל, אלא מקיום העולם. ומתוך מעמדו כבורא הוכרח שה' יתגלה. לכן נושא הופעתו או דברו אינו יכול להתבסס על קיומו הנצחי כאל-חי, אלא על העבר הקדום של הבריאה. הסיבה השנייה היא תולדה של הראשונה והיא קשורה לאופי של ההתגלות. מהות ההתגלות היא ההופעה, לאחר הבריאה של מי שברא את העולם. ה"גילוי" אחר לחלוטין מהעולם שבו הוא מתגלה שאם כן הוא היה חלק מהבריאה. אבל הדבר אפשרי רק אם העולם שונה ממה שנגלה, כלומר שההיות של העולם אינו כל ההווה. אם סוברים שכל ההווה נמצאת בעולם, אי אפשר לצפות להתגלות. וגם אם הייתה כזאת, או תהיה, היא לא תזוהה, היא לא תקרא כהתגלות ה' אלא כאירוע של העולם. לכן רעיון הבריאה מקדים באופן לוגי את רעיון האל²⁶⁹. הדבר נכון עבור כל דת המכירה באל בעל שם (personnel) כלומר שזהותו אינה זהות העולם. קל וחומר ביהדות שהיא דת מבוססת על האוטנטיות המוחלטת של מעשה ההתגלות.

מבחינת המחשבה הדתית, היהדות מציגה הבדל מהותי ביחס לשאר הדתות. הוא אמור להכיר את ההוכחות של נושא האמונות האוניברסליות. אכן, בדתות שמקורן בהתגלות, ניתוח מושג ההתגלות מוביל תמיד, מבחינה היסטורית להתגלות ישראל. מבין הדתות שקמו לאחר סוף הנבואה, היהדות היא דת הנאמנות לאמת העברית של המקרא. ואם בני ישראל (Hebreux) יכלו לזהות את ההווה המתגלה (Etre-qui-Se-revele)²⁷⁰, זה מכיוון ששמרו את מסורת מעשה בראשית. הוכחה לכך היא הקלות שבה, יוסף פיענח את חלומות פרעה שהיו אטומים עבור חרטומי מצרים. לא היה למצרים,

²⁶⁶ מאמר פורסם ב- *Targum*, 2, פברואר 1954 ושוב ב- *Daguesh*, 1, מרץ 1979

²⁶⁷ [חלילה]

²⁶⁸ משחק מילים בין נשחקת (eprouve) ומוכרת (prouve)

²⁶⁹ רס"ג הגיע לאותה מסקנה מכיוון אחר. הוא טען שאין אפשרות להוכיח את קיום האל אלא דרך חידוש העולם שאותו ניתן להוכיח. מרגע שהוכח חידוש העולם קל להסיק שישנו גם מחדש. לעומתו הרמב"ם לא היה מוכן לבסס את קיום האל על חידוש העולם בהנחה שטענה זו לא מבוססת **דיו** אלא עומדת על מסורת בלבד. הוא חשש שבמידה ותוכח נצחיות העולם, תיפול ההוכחה ולכן עדיף לשמר את האמונה על מסורת. לסיכום, רס"ג השתמש בבריאה כדי לבסס את קיום האל (וגם את הניסים וההשגחה) בעוד שהרמב"ם היה מוכן באופן תיאורטי לוותר על החידוש כדי לא לסכן את קיום האל. על ידי העמדת השאלה על קדימות לוגית ולא כרונולוגית מסיתים את דיון הבריאה "מאירוע היסטורי" שאליו הרגיל אותנו הפולמוס של ימי הביניים, ל"אירוע מחשבתי" גרידא.

²⁷⁰ עיין הערה 152

ותפילותיהם מוכיחות זאת, מושג של בריאה, הם חישובו את הזמן, בקטגוריות של מחזוריות אוניברסלית; לכן הם לא יכלו לעלות על הדעת זעזוע כלכלת מצרים, בנויה כפי שהיתה על יציבות והיגיון של המחזוריות הקבועה של גאות היאור. התורה מציינת בעניין זה שיוסף היה עברי²⁷¹. לכן, הוא יכול היה להבין את ההבדל בין יציבות חוקי הטבע אחרי מעשה בראשית לבין דטרמיניזם שלא מותיר מקום לאירוע בלתי צפוי, הווה אומר, להתערבות חדשה של ה' כבורא עולם²⁷². הוא יכול היה איפוא, להבין את דאגת הקוסמות של פערה, לחשוף אותה ולהסבירה. היהדות בעניין זה לא יכולה לעשות פחות מהעבריות.

מצד שני, אם מה ש"מתגלה" נמצא מחוץ לעולם, התגלותו מעניינת את העולם רק במידה שהיא נוגעת בו. קשר מהותי זה מתאפשר אך ורק בעקבות אמיתיות מעשה הבריאה. מושג הבריאה מניח בתוכו שה' מתעניין בעולם מכיוון שהוא בוראו אבל הוא גם מניח שהעולם ובוראו שונים, בהבדל הקיצוני שבין נברא ובלתי נברא, כלומר ממה שקיומו תלוי באחר וממי שקיומו תלוי רק בעצמו²⁷³. הווה אומר שהעולם וה' מחוברים על ידי קשר של אחרות (Alterite²⁷⁴ אחרות זו, מלמדת אותנו, יותר ממה שהיא מלמדת את האי אפשרות להשגת ה', את משמעות האיסור לא תעשה לך פסל.

ההתגלות, בין שהיא התגלות ה' (Etre de Dieu) ובין שהיא התגלות דברו (Sa Parole) היא האירוע שבו מתרחש קשר זה, מחוץ לכל זיהוי מהותי בין ה' והעולם. עניין זה מתאפשר אך ורק אם ה' מתואר ראשית כל כבורא העולם שבו הוא מתגלה. מבחינה זו ההתגלות הראשונה היתה מעשה בראשית עצמו. בכך נבין למה המסורת היהודית מעידה באופן עקבי על "מי שאמר והיה העולם"²⁷⁵ ובמיוחד למה המקרא, ככתיבת דבר ה', קונסטיטוציה העולם, מוצאת את יסודה באזכור בריאת העולם שהייתה מעשה ההתגלות הקדמוני.

ביחס האחרות הזה, מעשה הבריאה הוא הרגע שבו שני המושגים, ה' והעולם, נבחנים בשונות שלהם. ההתגלות היא הזמן שבו הם נבחנו בקשר שביניהם. ניתן לעלות על הדעת מושג של בריאה שבו מעשה הבריאה מתרחש ללא התגלות הבא אחריו. אלוקים אכן ברא את העולם, בהתחלה, ומאז נטשו לחלוטין. אולם, עולם כזה אינו עולם אלא גהינום: מקום שבו ההיות לא מחובר יותר לה'. אבל לא ניתן לדמיין מושג של התגלות שאינו מניח בתוכו בריאה מכיוון שהזהות האלוהית של ההווה המתגלה, כלומר המגלה דבר שהיא מחוץ לעולם, לא תוכל להבחין ממעטפת העולם עצמו. גם עולם כזה יחדל להיות עולם, לכל היותר הוא יהיה סוג של חלום או סיוט של הווה המשתעממת. זאת אומרת שוב גיהינום ואתו עינוי האשליה של ההתגלות: התגלות שאינה יכולה להיות אוטנטית, והיא בגדר של הזיה. התגלות אוטנטית היא אך ורק התגלות הבורא.

²⁷¹ בראשית, מ, יב

²⁷² השורש ברא משמע "להמציא יש מאין" בניגוד לפועל "לעשות" או "ליצור" ודומיהם המניחים מראש חומר בלתי נברא. עולם נברא יש מאין מאפשר חדירה של אירוע אחר לחלוטין בתוך עולם סגור וכלוא במערכת סיבתית. זהו אירוע שמקורו אינו נמצא בדטרמיניזם נוקשה אלא הוא מופיע כאירוע בלתי צפוי הנקרא נס. ועיין בר' אליהו בן אמוזג לגבי עמדה פחות חד-משמעית p. 59. Israel et l'humanite

²⁷³ יש לציין שמושג הבורא, אשר מניח שקיומו הוא קיום בלתי תלוי, עולה בכל זאת על הנחה זו מכיוון שהבורא נותן קיום לאחר. האל של הפילוסופים אינו מסוגל להפירות באותו אופן, לכן הוא נתפש לעתים נצחי יחד עם העולם או כמייצג את החלק הטוב של העולם. מושג הבריאה מבחין באופן מהותי בין דת לבין פילוסופיה, הרבה יותר ממה שעושה זאת מושג האלוהות.

²⁷⁴ Alterite. האחרות, מושג יסוד בהגותו של לוינס, בא לסתור את טוטליות ואת האלימות שמסתתר לטענתו בכל אונטולוגיה. לדעת לוינס ולדעת הרב אשכנזי המקבל עיקרי עמדה זו, רק הבריאה מאפשרת את האחרות שהיא אחרת לחלוטין. כותב לוינס ב-1935 את השורות הבאות: "הפגאניות איננה שלילת הרוחניות או חוסר ידיעה על אחדות האל. משימת היהדות היתה קלה לולא היתה מסתפקת בחינוך אומות העולם למונותאיזם. היה מדובר בללמד את אלה שכבר יודעים. הפגאניות היא חוסר אפשרות מוחלטת לצאת מן העולם. היא איננה מסתכמת בדחיית רוחניות ואלים אלא ממקם בתוך העולם... המוסר הפגאני הוא תולדה של חוסר אפשרות זו לחרוג מגבולות העולם. בעולם הזה המסתפק בעצמו, מסוגר על עצמו, העובד ע"ז כלוא. בעיניו העולם חזק, יציב ונצחי. האדם קובע על פיו את מעשיו ואת יעדו. תחושת ישראל ביחס לעולם שונה בתכלית. הוא חשדן כלפי העולם. אין ליהודי בעולם, את האחיזה הבטוחה של העובד אלילים. כאשר מסביבו שולטת האמונה המוחלטת שנותנים במציאות, דאגה עמומה מכרסמת בו. ככל שהעולם נראה יציב בעיני אלו המכונים בריאים בנפשם, היהודי רואה בו עראיות של היצור הנברא. זה הוא שיגעון קרי אמונת ישראל. (Cahier de l'Herne: Levinas, "l'actualite de Maimonide", p. 144)

²⁷⁵ למשל ערובין, יג: ועוד מקומות רבים

חשיבות מושג הבריאה בדת המתגלה, כלומר הדורשת ממאמניה לקיים את מצוות ה' מכיוון שהוא בורא העולם, לא נעלם מההוגים הדתיים. הגדול מכולם, הרמב"ן, לא מהסס להגדירה כשורש האמונה²⁷⁶. בימינו מעשה בראשית מוגדר על ידי ביטוי מוטעה "שישה ימי בראשית". הגדרה זו היא מקור למחלוקות מדומות ולאי הבנות אשר מעוותות לחלוטין את הגישה למושג שהוא בעינינו מהותי לאמונה היהודית.

אכן, ביטוי זה מניחה אורך זמן למעשה הבריאה. אבל, אם הבריאה היא הופעת ההיות מתוך ההעדר, היא מתמוססת ברגע ההופעה עצמה. להניח זמן למעשה בראשית זה לצמצם אותו ל"אירגון" או לסידור של מה שהיה קיים לפני. לקבוע את הופעת ההיות בתוך הזמן מוביל אותנו בהכרח לשלול את מה שרצינו לטעון. המקרא, מעולם לא טען דבר דומה ואיננו מוצאים ביטוי זה באף טקסט של המסורת היהודית. שני הביטויים הנפוצים שאותם אנו מוצאים הם: ששת ימי המעשה ומעשה בראשית. נובע מכך ששאלת החיוניות של שישה ימים כדי לברוא את העולם אינה מתחילה. הפסוק הראשון של בראשית מוכיח זאת. הוא מלמד שבראשית ברא אלוקים²⁷⁷. רק רגע הופעת ההיות ראוי להיקרא בריאה. התלמוד מציין, דבר שמזכירים לעתים נדירות בלבד, שהופעת ההיות התרחשה עשר פעמים (ראש השנה, לב, אבות, ה, א). הטקסט של בראשית מראה לנו שעשר פעמים דבר ה' פורץ בתוך השתיקה הקדמונית. רגע ההופעה הוא בריאה. לפי ההיגיון הפנימי של הביטוי "מי שאמר והיה העולם" שהבאנו לעיל, לברוא משמע לשבור את השתיקה. מה שנאמר, כלומר מה שנהיה, תוכן הדיבור, עשרת המאמרות הם נושא היצירה ולא נושא הבריאה. לכן, עלינו להבחין בין התערבות ה' כ"יוצר" ו"מסדר" של ההיות שהוא ברא (יצירה זו היא הנושא של עשרת המאמרות שעליהן מרמז התלמוד²⁷⁸) לבין מעשה הבריאה אשר שובר את השתיקה ומאפשר הופעת עצם ההווה. פעולה זו אינה מתרחשת בתוך הזמן. הזמן חל על היצירה, משמע, יש לה היסטוריה. להיסטוריה הזאת של הנוכחות הטהורה של ההיות הנברא, אלוקים משתתף כנושא עד הופעת האדם. כי הופעת האדם היא החותמת את שישה ימי היצירה ולא הכרחיות כלשהי של הספרה שש היא אשר גורמת לאדם להופיע. אלוקים משבית השתתפותו המחייבת הזו ביום השביעי, ביום שבתו.

הוה אומר שנושא הבריאה הוא הנוכחות הטהורה של ההווה ולא של ההיות. שלוש פעמים המונח "ברא" מופיע בבראשית. משמע שהעולם המתואר בה מורכב משלוש נוכחות מחוברות זו בזו. מדובר בנוכחות החומר, בעלי החיים והאדם. הפעם הראשונה שהמונח "ברא" מופיע, הנושא שלו היא הנוכחות הטהורה של השמיים והארץ: "בראשית ברא אלוקים את השמיים ואת הארץ". בפעם השנייה בפסוק כא, עם הופעת הבכורה של בעל חי. ובפעם השלישית בפסוק כז, כאשר הנושא הוא האדם. הספר ספרא דצניעותא (זהר פרשת תרומה) מגדיר את הקשר של ההיות בביטוי סיתרא גו סיתרא שפירושו "סוד בתוך סוד". ספר זה הוא פירוש לפרק השני של בראשית (שנושאו הוא התיאור המפורט של יצירת ההיות-אדם) בקשר אדוק עם הפרק הראשון שנושאו הוא הופעת מכלול ההיות. ומדעים להיווכח שהנוכחות השנייה, זו של בעלי החיים, מבססת פרשנות זו²⁷⁹, בקשרים שהוא מניח בין קצב היווצרות של ההיות-אדם והיווצרותה של כלל העולם שבו ההיות-אדם נמצא. תעלומה היא הופעת ההווה. תעלומה שנייה והקשורה לראשונה היא התפרצות נוכחות שנייה בתוך הראשונה. ההתבוננות במהות ההווה הנבראת צריכה איפא, אם היא רוצה להישאר בזיקה עם הטקסט של התורה, לוותר על האשליה המטפיזית של האחידות המוחלטת של העולם²⁸⁰. כל עוד

²⁷⁶ רמב"ן על בראשית, א, א

²⁷⁷ הרב אשכנזי מנסח את הפסוק הזה הפוך "Dieu a cree au commencement". ולא כדרך התרגום הרשמים של רבנות צרפת (שני התרגומים של שמואל כאהן (1831) ושל צדוק קאהן (1902) מתרגמים באופן זהה "Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre"). אולי כפי שאומר המדרש כדי לא לתת פתרון פה למקטרגים שיומרו שני רשויות הן והאחד ברא את השני וכן בתרגום השבעים תרגמו חכמים ליוונית לפי הסדר שמביא כאן הרב אשכנזי (מגילה, ט, ט). ואיני יודע אם לזה כיוון הרב או סתם כתיבה בעלמה.

²⁷⁸ אבות, ה, א

²⁷⁹ [התורה תנסח ביסוס זה דרך הדו שיח בין הנחש לבין חווה].

²⁸⁰ המדע רואה מקור אחיד לכל היצורים המגוונים שבבריאה (דומם, צומח, חי), תוצר של התפתחות של מיליארדי שנים. מצד שני ואסור לערבב את הדברים הרב אשכנזי מדבר על הדואליות של הפילוסופיה אשר מבחינה בין "חומר"

שהטקסט כתוב בעברית, עלינו לקחת בחשבון את ההטרוגניות שהשימוש המשולש של המילה "ברא" מכתוב בין ההיות שבעולם. "אחדות" העולם יכול להיות מובן רק באמצעות מושג "הבריאה" אבל יש לאחדות זו מידות, יש לה תוכנית, סטרוקטורה. זהות שלושת נוכחיות אלו נובעות מכך, ששלושתן הופיעו באמצעות בריאה, אמנם הן נבחנו בתוכן, כלומר נבחנו ביעוד אשר המציאם.

היעוד, עלינו לגלות את כוונתו הראשונה בתוצאה המידית של מעשה הבריאה. תוצאה זו היא האחרות של הנברא ביחס לה'. התיאולוגיה הרגילה אותנו להבין את מעשה הבריאה כהופעת יש מאין. אבל ניסוח זה חסר בשני אופנים. ראשית היא מסתירה את היעוד מעשה הבריאה עצמו. ומצד שני היא מניחה שישנו העדר נצחי כמו ה' אשר קדם את מעשה בראשית²⁸¹. אבל תיאור זה אינו אלא תולדה של יעד הבריאה, והיעד מאשש אותו: מעשה הבריאה הוא מה שנותן קיום למה שאינו ה'. הדבר מובן רק אם משתחררים לצמיתות מהטעות הטמון בביטוי "ששת ימי הבריאה". על מנת להבין את דבר התורה, יש לחשוב בעברית. מעשה הבריאה מתרחש מעבר לזמן. הוא אחרות. ייעודו מניח את הזמן מכיוון שהוא דורש היסטוריה: היסטוריית העולם, קצובה ראשית כל בקצב שישה ימי בראשית עד השגת אוטונומיה האחר מן האל. כלומר עד שנוף העולם יהפוך ל"טבע" בעיני האדם, נברא²⁸² יחיד המודע לאחרות זו. ההיסטוריה של העולם היא היסטורית כיבוש האחר מאל, את ייעודו הסופי שיהיה אמיתי רק כאשר ישיג אותו מעצמו²⁸³. כלומר ההווה שאותה עליו להצדיק כדי לקבלה²⁸⁴.

ומכיוון שלהיות הוא עניין רציני, יש להתחיל כיבוש זה מתוך העדר. רק ה' קיים. כדי שהאחר יהיה קיים, וכל ייעודינו הן הניסיונות השונות של אחר זה, עליו לזכות בקיום. הזמן הוא תווך המציאות של האדם הנברא, כלומר עדיין קרוב מאוד לאין שממנה הוא בא, קיום שדרכו עליו להמשיך לגבש את היותו אשר ישיג²⁸⁵. הזמן הוא זמן הגאולה/ הצדקה²⁸⁶.

מצד שני, אם ההיות מופיע מתוך ההעדר, אין הדבר מחייב קיום של העדר קודם הופעת ההיות²⁸⁷. ההעדר אשר מחזיר אותנו אל מושג הבריאה, הוא תיווך של אחרות בין ההיות שבעולם לבין ה'. כדי שהאחר מה' יהיה קיים, ובאמת יהיה קיים, עליו לצאת מתוך האין (יש לכולנו, בכל מעיינינו

ל"צורה" ובה אין התאמה בין זה לזה (בלשון המדרש טעם העץ אינו כטעם פריו). בלשונו של הרב "אין התאמה בין האמת לבין המציאות". גישה דואליסטית זו באה לידי ביטוי במשל "המערה" המפורסם של אפלטון שבו העולם המציאות הוא שיקוף שקרי של עולם האמת (הרפובליקה, ספר VII). המסורת היהודית, טוען הרב אשכנזי, גורסת לאחידות בין המציאות לבין האמת ושעל החכמה היהודית, קרי הקבלה, להוריד את עולם האמת אל המציאות. (אמנם יש לציין שאצל אפלטון, על הפילוסוף לצאת מתוך המערה בעזרת שכלו, להיווכח לאשליה שבה שרויים אנשי המערה ומוטל עליו לחנך אותם לאמת, משמע להוציאם מתוך המערה).

²⁸¹ בביטוי "יש מאין", ההעדר עולה על הדעת ומתוך כך הופך להיות "קיים". פתאום יש העדר! זהו הכרח לוגי של כל אוטונומיה. אבל ה' כבורא עולם מקדים כל יש. הבחנה עקרונית זו היא יסוד האחרות, יעוד וסוד הבריאה.

²⁸² נברא. Etre-autre-que-Dieu (היות-אחר-מאשר-ה').

²⁸³ יש לנו כאן הגדרה של האוטונומיה באופן אקסיסטנציאלי: מימוש היעוד האנושי בתוך הזמן אבל במנותק מחוקי הטבע. חובה על האדם (היות) לשאול על הווייה שדרך הבריאה יש מאין לימדה את האחרות. זהו ייעודו (Existenz). כאשר האדם שואל אחרי הווייה הוא הופך לבן אדם. ובהופכו לבן אדם הוא זוכה לקבל את סוד ההווייה. השאלה אחרי ההווייה נעשית דרך חיפוש המשמעות והכוונה של ההווייה.

²⁸⁴ C'est à dire de l'etre au'il doit meriter pour obtenir²⁸⁴. משמעות המילה meriter היא "לזכות". אבל הרב אשכנזי מתרגם את הפסוק "והאמין בה' ויחשבה לו צדקה" (בראשית, טו, ו) "et il eut foi en Hachem et Hachem lui en". הזכיה מצביעה על דבר הבא מן החוץ בעוד שההצדקה של הקיום וקבלתו קשורים זה לזה.

²⁸⁵ הזמן כאן מופיע כאשר הוא "מעל הזמן", כאשר החלוקה הרגילה בין עבר, הווה ועתיד מאוחדת בתוך המשך זמן (durée) הומוגני עצמו ובו מתפתח היסטורית ההיות. ההיות אינו יכול לבוא לידי ביטוי מחוץ לזמן.

²⁸⁶ Le temps est le temps du merite. הוסרל, ברגסון והיידרג נתנו פרשנות חדשה למושג הזמן שאינו נתפש יותר "כזמן של השעונים". למרות הקשר בין שלושת ההוגים, פרשנותם לזמן הוביל אותם לפילוסופיות שונות. ברגסון היה ה"פילוסוף הלאומי" בצרפת של המחצית הראשונה של המאה ועשרים. אין ספק שהרב אשכנזי נחשף להגותו בלימודיו בסורבון, אולי דרך השיעורים של ולדימיר יאנקלביץ שהיה תלמידו של ברגסון.

²⁸⁷ Etre du monde. אצל היידגר In-der-Welt-sein. ההיות בעולם אינו סתם קיום באופן כללי אלא אצל היידגר הוא מהווה מעורבות בכל העשייה אפילו השגרתית ביותר. בכך היידגר מתרחק מהפילוסופיה המופשטת והמנותקת מן המציאות כדי לתת מענה פילוסופי רלוונטי לכל שאלה המתעוררת לפני המציאות האנושית.

להיות, את הזיכרון שכך נבראנו). ברם, היעד של קיום העולם הוא אשר מגדיר את התיווך הזה אפילו כהעדר. יעד זה הוא נוכחות האחר מאל. לכן, זה בתוך תוכו שה', ביטל נקודה של הוויתו, הכין מקום לאחר ממנו, ללא זמן פרט לרגע שבו פרץ השתפכות אחרות זו. הנקודה, נקודה של "כבוד ה'" שהמסורת אומרת שממנו ה' ברא את העולם, הוא קורבן ה' שמושג הבריאה מחייב. הבריאה יש מאין מניחה אם כן, קיום של העדר מתוך ההוויה. יש להתייחס לההיות הנברא ולהוויה הבוראת כאחרים באופן מוחלט, כי ההעדר של זה ושל זה מטוּוּך ביניהם. שאם לא, על הזמן להתפרש כאל-על (super divinité), המסוגל לקבוע באיזה רגע בנוכחות שלו עם ההעדר, ה' גרם להופעת ההיות שבעולם. וזאת לטובת יעד שאינו קשור לעולם אלא ליחסים שבין ה' וההעדר לפני הבית משפט של הזמן. לדבר על שישה ימי הבריאה, לחשוב שהיא מתרחשת בתוך הזמן מוביל בהכרח להרפתקה מהסוג הזה. הזמן, ראינו, שונה לגמרי, הוא מידה בלתי נפרדת מיעדו של הקב"ה. יעד של אהבה שדרכו הוא רצה שהאחר יהיה קיים, קיים באמת. נוכל להכיר באל הזה, רק כאשר נשיג את ההיות שהוא רצה עבורנו.²⁸⁸

III

דברים אלו, הם תיאור של מושג הבריאה מנקודת מבטה של חשיבה היונקת מההתגלות. כשלעצמה, רעיון הבריאה לא ניתן להבנה, מכיוון שהחשיבה האנושית מורכבת מ"שיפוט" המחברים בין המונחים על מנת "להבינם". בכל המקרים, הפועל "להיות" מבטא את היחס הלוגי בין המונחים, כלומר בין הרעיונות.²⁸⁹ מושג הבריאה הוא היוצא מן הכלל היחיד, כי הוא "שיפוט" שנושאו הוא האל והמושג ההיות שבעולם. ושיפוט זה מוצא את מקור יחסו מתוך ההעדר ולא מתוך היש. לבקש להשיג את הבריאה דרך התבונה היא, אי לכך, השלייה. וגם לבקש להשיגה בכוחות אנושיים, בעזרת תכונה זו או אחרת של המחשבה או הרוח, בלתי אפשרי. אלא עם קובעים מראש, כאקסיומה, שהמחשבה נמצאת מחוץ לעולם ושהיא מסוגלת לחשוב שיפוט "בריאתי" זה שהאל הוא נושאו והעולם מושאו. הווה אומר שהחשיבה האנושית תהיה מסוגלת לעמוד במרחב שלישי, שיהיה לא עולם ולא אל. ובכך היא יכולה לעלות על הדעת, לשלוט על יחס עקרוני אחיד בהרכבו בין האל לבין העולם: רגע התיווך של הבריאה. אבל קל להיווכח שתעוזה זו מובילה לתוצאות נוראיות מבחינת השקט הנפשי של האדם. לבקש לחשוב את הבריאה בדרך הרגילה שבהם משיגים כל ידע אחר, זה לטעון שניתן לערוך אובייקטיביזציה של אלוקים כסובייקט, כלומר לתאם עם אל-על (super divinité) אשר יתבונן עליו כאשר הוא פועל. בהכרח, יש כאן שלילת השתייכות לעולם שעליו מדברים. במיוחד מטילים כאן ספק מוחלט על מציאות העולם שהופעותיו מזינים את האדם בכללותו, מחשבתו, רוחו וגופו, כפרי "טוב למאכל" לגוף²⁹⁰, "תאוה הוא לעיניים"²⁹¹ לרוח, "ונחמד להשכיל"²⁹² למחשבה. כי אם הבן אנוש נמצא במרחב השלישי הזה, מבינים טוב מאוד שלא ניתן לתאר את יחסו עם האלוקים. אבל איך ניתן, בו זמנית, לתאר את יחסו עם העולם? האם תיאור העולם אינו אלא השלייה טהורה? האם כל קיומנו אינו אלא רוח רפאים? מתברר אפוא שהטענה "לחשוב" את הבריאה היא בפועל להודות שדוחים אותה בתוך תוכנו.

מטרת הלימוד של הפסוק הראשון של התורה אם כך, אינו הוראת מושג הבריאה אלא הוראת אחרותו (alterité) של אלוקים והעולם, אחרות המנוסחת במושגים של כדאיות עבור העולם.

"בראשית ברא אלוקים את השמיים ואת הארץ". רק מי שכבר יודע את משמעות המילה "ברא" יבין למה חותרת התורה כאשר היא משתמשת במילה זו. לא ניתן להבין מהי בריאה רק על ידי קריאה של מונח אשר מתאר מציאות שאמורה להיות ולהישאר בלתי ניתנת להשגה לחלוטין; פרט כפי שאומר לנו הרמב"ן, לאנשים אשר הודרכו על ידי הקב"ה עצמו. לכן פסוק זה מתאר אירוע. התורה "מורה" לנו על עצם הבריאה. האם בגלל שקיימת נוסחה תיאולוגית בין בריאת העולם לבין קיום האל? יותר מכך. כי באומרו "אלוקים ברא", הפסוק שלנו עושה שימוש במילה "אלוקים"

²⁸⁸ קבלת האחר כאחר לחלוטין היא דרישתו של האל וגם תנאי להכרתו.

²⁸⁹ בקבלה יחס זה הוא ה"אור" הקדמון שנאמר: "ויהי אור".

²⁹⁰ בראשית ג, ה

²⁹¹ שם

²⁹² שם

שעליו הנוסחה מניחה מראש דיאלקטיקה אפשרית. אמרנו יותר לכך, מכיוון שמדובר כאן על זהות הבנה בין אחרות האל והעולם מצד אחד והכרח של חידוש עולם מצד שני.

על מנת להשיג את יעד הלימוד של פסוק זה (ונוכיר שוב שאין הוא בא ללמדנו את נושא הבריאה) עלינו לשאול את עצמנו על איזו "שאלה" הנוגעת לאדם הוא בא להשיב. כדי לגלותה, עלינו לשאול את הטקסט עד שנצליח לנסח שאלה הומוגנית לחלוטין לתשובה שנותן פסוק זה. מהר מאוד, התברר לנו שאם השאלה מנוסחת אודות הבריאה, אזי התשובה מיותרת מכיוון שהיא כלולה בתוך השאלה עצמה.

"מי ברא את השמים ואת הארץ?" האם זו תשובתו של הפסוק, ללמדנו שהקב"ה ברא את העולם? לא, כי מן הרגע שהמילה "ברא" מופיע, הוא מניח "אלוקים" כתשובה לשאלה הטמונה בו. ובכל אופן יש לציין שהתורה השתמשה כאן במילה "אלוקים" ולא "השם" כפי שמבטאים אותו בשם "אדנות". כאילו היא הולכת לקראת שאלתנו, היא מדברת על הקב"ה כיחיד היכול לברוא, ולא משנה מי הוא בהוויתו. המילה "לברוא" כאשר הוא מתייחס לכל היות שבעולם מחייב שהנושא הוא המילה "אלוקים". אם כן, כוונת הטקסט עוברת את הנחה זו. אילו היה מלמד רק את זה, כהתגלות, פסוק זה היה מיותר. בניסוח זה, הכתוב מצביע על עובדת הבריאה, הוא מציין כאן את האחרות כלפי העולם, של הקב"ה, ההוויה אשר מתגלה (l'Être-qui-Se-revele). כוונתו היא אם כן, ללמדנו, או ליתר דיוק, לאשרר לנו תוך כדי דיבור, אבל היא חותכת להבנה של דבר אחר. היא מלמדת את המשמעות שיש לעולם ראשית²⁹³. דרך ראשית זה, אלוקים ברא. הוא ברא רק את הראשית. ונציין שבכל עניין, התורה היא ספר הראשית; המשך דיבורו יוצא מן הטקסט ומתגלם לתוך חיינו.

נכון, אפשר לא לשאול את שאלת הראשית, ובדרך כלל אכן, לא מעלים אותה. היינו צריכים לקחת בחשבון את התשובה המתחייבת, ויותר מכך, השלכותיה. כי מהעובדה שהקב"ה ברא את העולם יש מאין, יכול בהחלט להוביל באופן הגיוני אל המצווה הראשונה ואל שאר המצוות. החברה החילונית מתאפיינת בשני פנים: מצד אחד התעלמות מאלוקים באופן רשמי. הדת נחשבת כעניין פרטי. כלומר, לא ניתן יותר לעלות על הדעת קשר בין האנושות לבין הקב"ה אלא בין המאמין לבורא בלבד כאשר הוא נתפס כמגרה את הרגש הדתי. יש להצטער על כך, שהמאמין לעתים קרובות מתייחס אל בורא העולם באותו אופן. האל הנסתר הפך לאל בלתי ידוע ומדברים עליו רק במושגי מסתורין. צריך להיות בעל נפלאות כדי להסתכן ולהתבטא במונחי וודאות בלי לחשוש ולהיחשב יהיר כלפי החברה. מצד שני, מגונה לגמרי להציב בכל עניין את בעיית הראשית. באופן הגיוני מאוד, הכל הולך יחד, והדבר מוכיח לעניות דעתנו, בריאות נפשית וגם אימה לא מודעת. אכן, סביר שהלימוד של התיאולוגיות הוביל לקביעת חיבור חזק בין מושג "הראשית" לבין החטא הקדמון²⁹⁴. יש להניח שמדובר כאן על תגובה הגנתית כמעט ביולוגית נגד תחושת אשמה קשה מנשוא, שאין עבודה כפרה יעילה מפורשת מספיקה. מה שלא יהיה, להתייחס אליה ברצינות גורם תמיד למבוכה המיוחדת לתודעה המודרנית כאשר היא פוגשת עקרונות שעבורן מסוכן לעשות שימוש במינוח מדויק.

עקרון זה מחייב. הוא מחייב להמציא זיכרון אשר מהפעיל כל מה שחושבים שיודעים היום אודות הערכים האנושיים. כי מציאות הראשית מחייב נאמנות למקור האוטנטי: לתורה. אם היה ראשית לכל דבר, אזי יש רק אמת אחת. לכן, השלום שבפשרות מתערער. העיצוב של פרה היסטוריה מעורפלת הומוגנית יותר עבור כבודה של התבונה. הוא מאפשר לערוך רלטיביזציה של האמיתות. כאשר מתאפשר לתארך את משמעות ההיסטוריה האנושית ממתי שרוצים, שכחת הראשית מתיר כל ניסיון ומאפשר לתת לו את הגושפנקה הרשמית של התבונה²⁹⁵.

²⁹³ הרב אשכנזי בכל המהלך שלו עושה הבחנה בין הלימוד "שיש לעולם ראשית" לבין "המשמעות שיש לעולם ראשית"
²⁹⁴ הרב אשכנזי רומז כאן לתפיסה הנוצרית של חטא קדמון, חטא אשר מכתים את האנושות כולה. תיקונו נעשה דרך גואל והאמונה בו (ישו) ובמנותק מן העולם (נזירות) אבל בפועל משחרר את האדם הפשוט מכל מחויבות מתקנת מכיוון שאמונתו בגואל כבר גאלה אותו.

²⁹⁵ עד שהתבונה שמה לב שהיא, בעצמה, שכחה את מקורה, דבר המחייב לחשוך בעצמה. מכאן המשחק המוזר בין פילוסופיה לבין תיאולוגיה. כאשר האחת מתבססת על התבונה, השנייה מדגישה את המסתורין ולהיפך.].

לא במקרה המילה "אלוקים" בא אחרי המילים "בראשית" ו "ברא"²⁹⁶. הוא אינו מקדים אותם כמו למשל בתרגום השבעים הקדום שבו כתוב: "אלוקים ברא בראשית".

המילה אלוקים בלתי מובן מן הרגע שלא מבינים את המילה בריאה, ולא מבינים את המילה בריאה מן הרגע שלא יודעים יותר לחשוב את הראשית. המילה "בראשית" היא מפתח הרירותיות. היא מניחה שיש לעולם לאן לשאוף ויכול להגיע אליו רק דרך היסטוריה. העולם "נברא" כדי שהיסטוריה זו תתאפשר. לכן היסטוריה זו "עומדת למשפט". זאת הסיבה שהמידה הראשונה שניתנת לאלוקים כבורא הוא "שופט". לכן טבעי הדבר שיש להתגלות שתי מטרות: גילוי המטרות שעבורם נברא העולם. גילוי התורה שדרך יישומה ההיסטוריה תאושר, תגיע לישועה, כלומר יצדיק את ההווה²⁹⁷.

IV

רק בדרך זו שאלה המסורת היהודית בפסוק הראשון של התורה, כפסוק ראשון של ההתגלות: "בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ" (בראשית א, א). בפירושו על הפסוק אומר רש"י: "לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ"החודש הזה לכם" (שמות יב, ב) שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, ומה טעם פתח בבראשית? משום "כח מעשיו הגיד לעמו, לתת להם נחלת גוים" (תהילים, קיא, ו), "שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם: כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה, ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו"²⁹⁸.

אנחנו כל כך רגילים, לפי המבט המקראי, בלהתחיל בבראשית שללא הערנות של המסורת, אפילו לא הינו חושבים על התמיה שאליה אנו מתבקשים. תמיהה זו תעשיר אותנו עוד יותר אבל, על מנת לבסס את המהלך שלנו, עלינו להימצא בעמדה שמניחה אשאלה כפי שהיא מוצגת. אכן, היא מבקשת, כדי להיות מובנת, נקודת מבט על ההיסטוריה אשר מחייבת תפיסת הזמן (אחרת). השקפה זו נותנת לכל ראשית סיבה שונה מסתם להיות הרגע הראשון. כי אם כך היה, לא המציאות של הרגע השני ובעיקר לא הסדר הלוגי לא היו מבוססים. כבר, מההתחלה, ישנה קריאה למה שאמור להיות, והופך אותו ל"בראשית של", כלומר יעד.

אלא שהשאלה הספונטנית של פרשן תיאולוג היה, על בסיס הפסוק, לפתוח בדיון אונטולוגי אודות מהות ה"ברא". התמיה של רש"י אחרת לחלוטין. האם ישנו הכרח מיוחד לפתוח את ספר החוקים שניתן לישראל כ ציווי של התנהגות? ועלינו להבין עם רש"י: מכיוון שהלימוד המטאפיזי של הבריאה אינו בר השגה, לאיזו מטרה לימוד זה ניתן? מהו משמעותו עבור היעד (*devoir-etre*) ההיסטורי של אלו שקיבלוהו?

השאלה ששאל רש"י מבוססת מבחינת פרשנית. לכאורה, החומש מחולק לשני חלקים שקל לזהותם באופן כללי: מצד אחד המצוות, ומצד שני, הסיפורים ההיסטוריים, "ההיסטוריה" של העולם, דורות אשר נספרות ומסופרות מאז מעשה בראשית עד דור ההתגלות. אלא, שמנקודת מבטה של המצווה, צריך היה להתחיל את התורה, אומר לנו רש"י, מהמצווה הראשונה שנתנה לישראל ואשר מסמלת את תחילת דרכה האוטונומית. "החדש הזה לכם ראש חדשים"²⁹⁹. אם כן, למה התורה מתחילה בבראשית? תשובתו של רש"י היא תשובה מנקודת מבטה של ההיסטוריה. אבל בתוך שכזה, היא קובעת קשר לוגי בין נקודת המבט של המצווה לבין נקודת המבט של ההיסטוריה בתוך התורה עצמה. אכן, על ישראל להיכנס לארץ כנען אחרי קבלת המצוות. הוא עלול לעמוד מול

²⁹⁶ [בראשית ברא אלוקים...]

²⁹⁷ עיין הערה 181

²⁹⁸ על פי תנחומא ישן, א, יא ומדרש רבא א,א.

²⁹⁹ הרב אשכנזי מתרגם את הפסוק באופן שמבליט את עניין החידוש שבו ושנחנו מרוב הרגל מתעלמים ממנו: ראש חודש הזה לכם תחילת החידושים"

האשמה ההיסטורית של גירוש התושבים ה"קדמונים". לכן הכרחי לקבוע מהי הקדימות המהותית של ראשית ההיסטוריה. לכן התורה פותחת : "בראשית ברא אלוקים..."

במילים אחרות, עוד לפני ניסוח המצווה, התורה אומרת מי הוא המצווה: האל הבורא. ולפני ההבטחה היא אומרת מי הוא המבטיח: האל הבורא. הדבר מחייב את הלימוד של המונותאיזם אודות זהות המשמעות בין הציווי האתי והתרחשות ההיסטוריה, לפי משפט ה' לאשר ישר בעיניו. כי עמדת רש"י היא, שהעובדה של "תורה" (Code) יש הקדמה "היסטורית" אשר מתחילה עם "מעשה בראשית" מלמדת שהבורא הוא המצווה והוא אדון ההיסטוריה.

לכן, לשאול למה דבר ה' אינו מסתפק בניסוח דרכי ההתנהגות, זה יותר מאשר סתם לשאול אודות מטרת לימוד זה או אחר שאיננו מצווה; כלומר שחורג מנושא החוק גרידא. זה כבר לומר השיח המוחלט של ההיסטוריה המוחלטת שבו ודרכו הקב"ה מדבר אודות האדם עבור האדם. במיוחד יוצרים את ההיגיון הבסיסי של העתיד-להיות בעל היסטוריה (Devoir-etre historique) אשר מן הרגע שהמילה "בריא" נאמרה, יהפוך את הציווי לרצון ה' הרבה מעבר לאתיקה: מימוש אשר יימדד לפי היעד ההיסטורי של מעשה בראשית. יעד היסטורי זה של מעשה בראשית כתוב בתורה, עוד לפני שהמצוות ניתנו. לכן הן אינן יכולות להימסר להשראה הרוחנית בלתי יתואר וגם לא לצרכים הביולוגיים הטריטוריאליים.

ועוד, כאשר הוא מבסס את טיעונו על הפסוק של תהילים: "כח מעשיו הגיד לעמו" המדרש שמצטט רש"י, לובש משמעות עמוקה: מרגע שנתגלתה, ההתגלות מציגה את עצמה כדורשת להאיר אך ורק מי שעומד מול הכרח היסטורי להיות מואר. לכן שואל רש"י את התורה: מה המשמעות עבור היסטורית בני ישראל העובדה שהקב"ה ברא את העולם בראשית? ולא: מהי המשמעות של ברא?

משה, עבד ואדון³⁰⁰

תרגום: פול אלבהר

וְזֹאת הַבְּרָכָה, אֲשֶׁר בִּרְךָ מֹשֶׁה אִישׁ הָאֱלֹהִים--אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: לְפָנַי, מוֹתוּ
אמר רבי תנחומא: אם אלהים, למה איש? ואם איש, למה אלהים?
אלא בשעה, שהיה הושלך ליאור³⁰¹ של מצרים, איש.
ובשעה שנהפך לדם, האלהים.
דבר אחר: בשעה שברח מלפני פרעה, איש.
ובשעה ששיקעו, אלהים.

דבר אחר:

מהו איש האלהים?

אמר רבי אבין: מחציו ולמטה, איש.

מחציו ולמעלה, האלהים: (מדרש רבה, וזאת הברכה)

1. התיווך והיהדות

בתודעה היהודית, מושג ה"מתווך" רווי הדים של עבודה זרה³⁰². ולא סתם, והמוקד העיקרי של המחלוקת שלנו עם הנצרות קשור לשאלה הזאת: האם בין האדם לאלוהים, ישנו תיווך המקשר אותנו אליו בוודאות, אבל המחייב אותו, לא להיות רק אלוהים בעינינו ובכך, מונע מאתנו, בעיניו, להיות לגמרי בני אדם? שאלת המתווך איננה רק חשובה מבחינת תיאולוגית. האדם נידון באמונתו רק במידה שבה הן קובעות את התנהגותו ודרך חייו. אלא שביחס אל הזמניות (temporellement)³⁰³, לפעול על מנת לשחזר באופן מכוון את מעשינו לרמה של מציאות רוחנית מתוכת בין אחריותנו

³⁰⁰ מאמר פורסם בתרגום 3,5 מאי ונובמבר 1954

³⁰¹ הרב אשכנזי מתרגם את היאור: "זרם אור של מצרים" (flot de lumiere de l'Egypte) וכן בהמשך כאשר היאור נהפך לדם הוא כותב: "זרם האור נהפך לדם".

³⁰² שני ה"מתווכים" האולטימטיביים הם משה וישו. החשש להפוך לאל עומד במרכז כל סיפורו של משה בעוד שהשליחים ופאולוס הפכו את התיווך של ישו לעבודה זרה.

³⁰³ יעקב גורדין, "מורו האשכנזי" של הרב אשכנזי, הדגיש את ההבדל בין האופי המשיחאי/אתי של ההיסטוריה כמבחר של אירועים אקסיסטנציאליים בעלי משמעות בניגוד לרצף ההיסטורי הטבעי של ההיסטוריה. ניתן לראות הקבלה מסויימת עם הגותו של היידגר שמבחין בין היסטוריה (Historie) לתולדות (Geschichte), היידגר מבחין גם בין (zeitlichkeit) שמתאר את הזמן שחוה ה-Dasein שאינו מבדיל בין עבר הווה ועתיד לבין היסטורי (historisch) שבא לתאר עובדות, בעיקר שקרו בעבר. כאן, הרב אשכנזי מתייחס ל"זמן המאוחד" שבו העבר מקנה משמעות להווה והעתיד מכוון את ההווה באופן שרק ה-אדם יכול לחוות. גורדין הכיר מצויין את ההגות הגרמנית ואין ספק שקרא את כתבי היידגר אבל אין הוא מזכירו בכתביו. גם הרב אשכנזי אינו מזכיר את היידגר (אלא בשתי הערות שוליות) ולא הזכיר את שמו בשיעוריו גם לא באורסיי. ההקבלות הרבות שאנו יכולים לראות לא נובעות בהכרח מהשפעה אלא יותר מאוירה אינטלקטואלית רחבה שבה צמחו ההוגים השונים.

שלנו ומשפטו של הקב"ה מניחה תפיסה מסוימת של האדם אשר דווקא מוציא את העשייה בעולם (action mondaine) "מחוץ לחוק"³⁰⁴.

במובן הזה, לאשר סוג זה של תיווך, עלול לשבש את הגורל האדם. יעד הבריאה, הופך להיות, במקרה הטוב, שיבה אל ה'. מגבלה זו של ההרפתקה הרוחנית המנותקת מן העולם הופכת את סיפור הקשרים בין הנברא לבורא "למעין משחק שבו הקב"ה עובד את עצמו". היהדות ידעה, רוב הזמן, להימנע מכפירה זו. כי להתקיים בתוך ה' או מחוץ לה', אלה הם שני האלטרנטיבות המוצגות לתודעה הדתית היודעת את ההתגלות המקראית. ומבין כל הדתות אשר מקורן התגלות ישראל, היהדות היא היחידה אשר העיזה לבחור באלטרנטיבה השנייה: להתקיים מחוץ לה', לפני ולעתים, כנגדו. בחירה זו היא פסגת ההיסטוריה של הבריאה. זה הרגע המדויק שבו הבריאה מוצאת את הצדקתה, כי היא מוצדקת רק כאשר הנברא מאשר את התרחקות מהקב"ה, שהופך את מעשה הבריאה, באותה מידה שהוא הופך גם לתנאי של קיום האדם, מקור הרע. כל עוד שבחירה זו לא נעשתה, העולם נמצא בפרה היסטוריה שעלול לדרדר אותו בכל רגע בחזרה אל התהו ובהו³⁰⁵. העולם "נגאל" או לכל הפחות מובטח, מהרגע שבריייה נוטלת על עצמה את ייסורי הרחקה זו. כך היה ישראל, ומתוך ישראל נשארו נאמנים לה רק היהודים. לשלול התרחקות זו משמע לוותר על הבריאה ומבחינה רוחנית, לכפור בה.

כל תיאולוגיה של חזרה אל חיקו של הקב"ה מבוססת באופן רציונאלי על הגות של עובדי אלילים, של בלבול בין ההיות הנברא לבין הבורא. כמובן, סלידת הרוע היא זו שמצדיקה את נוסטלגית השיבה. אמנם, יש לחשוש שבפועל, מצפים לשיבה כדי להימנע מהייסורים. נציין כאן, אפוא, שדחיית התיווך קשורה באופן אונטולוגי, עבור היהדות, לגודל הייסורים³⁰⁶. אבל המשמעות איננה רק שעל האדם היהודי מוטלת החובה לשואף אל הפסגה. המשמעות היא בעיקר שהוא האדם היחיד עם "עתיד לבוא" (a-venir). הדבר מחייב בהכרח דחיית התיווך כהאנשה. ובחירה זו מחייבת. כל פעם שהאדם היהודי נכנע לפיתוי המיסטי של הניחומים המוקדמים וממסד את חייו הדתיים באופן שהוא שואף לשיבה אל ה', הוא גוזר על עצמו להעלם מרצף תולדות האנושות, בלי קשר דרך אגב, לכבוד הפנימי המיועד להבעיר, הנשיקה הסוערת של קוצר הרוח האלוקי.

אמנם, כפי שדחיית העבודה זרה לא דחפה את היהדות לדחות את הקב"ה, דחיית האלילות של המתווך, לא מאפשר לנו מלכתחילה לשלול את עצם התיווך, או אפילו לשלול שהיא ממקור אלוהי. שאט נפש זה, ניתן לומר כמעט מובנה של התודעה היהודית למושג זה, מראה שאנו לא רגילים להבחין בין ההווה והעבודה זרה שבה אוטונומיה אלוהית של ממש מיוחסת לדמות, לכוח או למידה. בלבול זה מצביע לכל הפחות לחוסר הבנה של התפילה היהודית המסורתית אשר מחייבת אותנו לפנות אל הקב"ה בתיווך המפורש של ה' (השם) כמלך, הדוחה כל עבודה זרה. לנפץ את התרף אשר מבדיל ביננו וביננו ובמקביל לכבד את המציאות שבה העובד אלילים חושב שהוא רואה אותו, לוותר על האידאל החלקי ששובר באופן אין סופי את שלמות שמו לא מספק כדי שנוכה לעמוד לפניו ושנהפוך לאדם אוטונומי, אמיתי מכיוון שעובד אלוהי האמת.

במובן זה, יש ערך לשלילת התיווך החלקי רק בתנאי שהוא נעשה בשם התיווך האמיתי. זהו נושא של תפילתנו ששיאה היא דווקא בהכרזת אחדות האל. לסרב להיות מחובר להקב"ה דרך תיווך אשר משנה את פניו בכך שהיא מותירה ללא משמעות חלק כלשהו של מעשה בראשית; לסרב לעמוד לפני ה' על ידי תיווך אשר משבש את היותנו, עצם קיומנו כל כולו בתוך הבריאה; זהו כמובן הדרך של מי שמסרב לטעות. על מנת לשרוד את שרשרת הפיתויים, צריך להיות לכל הפחות "עם קשה עורף". אבל האם מספיקה העדר הטעות כדי להשיג את האמת? היהודים לא כך סברו מכיוון שלא טענו שמלאכתם נגמרה ושאתרית הימים הגיעו מבחינתם כאשר גברה התבונה היוונית (מקור תיאולוגי של הנצרות ושל האסלאם) על הפוליתאיזם ועל עבודת האלילים. בכך הם נשארו נאמנים

³⁰⁴ המציאות הרוחנית היא שאיפה למציאות אתית/משיחית שונה לחלוטין מהמציאות הטבעית שבהגדרה, איננה יכולה להיות אתית.

³⁰⁵ [שבת, פח. דאמר ריש לקיש מאי דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום הששי. ה' יתירה למה לי מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין ואם לאו אני מחזיר אתכם לתהו ובהו:]

³⁰⁶ עיין תהילים צא, טו: יְקַרְאֲנִי וְאֶעֱנֶהוּ עִמּוֹ אֲנֹכִי בְּצָרָה וְיִשְׁעִיהוּ סָג, ט: בְּכָל צָרָתָם לֹא (לו) צָר.

לאברהם שאחרי שניפץ את התרפים והתרחק מהתיווכים החלקיים (דבר שכבר עשה מלכיצדק, אביה של הנצרות), הוא מקים זרע המיועד לקראו בשם³⁰⁷ ה' בכל הופעותיו ולא בהופעת של רק אחד ממידותיו או אופניו גם לא של "adorable amour"³⁰⁸. אבל אם היום, אנו יודעים איך להימנע מלעבוד את הכלים של נוכחות מוחלטת זו, כלים אשר נשארים מופרדים כל עוד שהאדם לא מאוחד; אם אנו מסרבים בתוקף לקבל מהם את התיווך, בין שיהיה של "דין" או של "חסד", לעתים קרובות זה מכיוון שאבדנו את המבט אשר היה מאפשר לנו לזהותם, חכמת ה' שהיתה מחזירה, בהכרה מלאה, את הכבוד לאמונתנו. בזמן יציאת מצרים (ארץ של העבר המוגדר), עשרת הדברות אוסרות עלינו להעיד עדות שקר³⁰⁹. בזמן הכניסה לארץ כנען (ארץ של ההבטחה העתיד לבוא), ציווי זה מתחלף והופך לאיסור לשאת את שם ה' לשוא³¹⁰. הסירוב שלנו לכל תיווך חלקי מציל אותנו מן הסכנה הראשונה, אבל האם אי הבנתנו את התיווך לא הפיל אותנו, ובגדול, אל חיק האיסור השני?

תודעה יהודית זו, רשמית או פרטית, ואשר לא תבין את התיווך³¹¹ גם אינה יודעת מי הם התרפים, וגם לא למה התורה מגדירם כה תדיר בשם "אלים"³¹². בעיניה, התיווך הוא קטגוריה של עבודה זרה וזהו. אמנם, תודעה יהודית זו מציגה את עצמה בדרך כלל כ"דאיסטית" הרבה יותר מאשר "ממשה" (mosaïste). הסימן לכן הברור ביותר הוא שלשון המקרא מפריע, לשון חכמי התלמוד והקבלה עוד יותר, והיא נאלצת להנגיד "רעיון האלוהים" כפי שהתיאולוגים למדו אותה מהפילוסופים, לטקסט ההתגלות עצמו, שאותו באופן פרדוקסאלי, היא ממשיכה לכבד. לדברי ר' תנחומא או ר' אלבין, שהובאו בראשית המאמר, ושעבורם משה היה גם אדם וגם אל, לפי דרגה ההתפתחות של העולם (temps du monde) לפי הראשון, לפי רמות אישיותו (niveaux de son etre) לפי השני, יעמדו כמובן התגובה המובהלת של בייל (Bayle)³¹³ או פונטל (Fontenelle)³¹⁴. לכן רצוי שנסביר את הסיבות לרתיעה כה גדולה.

בפועל, מושג התיווך פוגע ברגישותנו הדתית מכיוון שהוא הפך בעינינו לסמל של העבודה זרה המשוכללת. אין צורך, על מנת לגנות את העבודה זרה, להניח שעובדי האלילים עבדו באמת את הפסלים אשר המחישו את אלוהיהם. כפי שאין להאשים היום נוצרים מסוימים³¹⁵ לעבוד את הצלב שלפניו הם משתחוים או יהודים מסוימים³¹⁶ לעבוד את הספר תורה שלפניו הם כדים, אין אנו יכולים להאשים ברצינות את האשורים או את המצריים בכך שהחשיבו באמת את "צלמיהם" כאלוהים³¹⁷. אם מאבקו נגד הפסלים לא היה דמיוני, עליו לראות ב"הרס הפסלים" שדרכו התחיל אברהם את מסעו ההיסטורי כעבד ה', הרבה מעבר לפשט הכתוב. כפי שהפסל הוא רק המחשה של האליל, כך "שברו" הוא המחשה של התפיסה המונותאיסטית. העבודה זרה נמצאת מאחורי ההמחשה, במציאות הרוחנית שהיא מסמלת, שם נמצא עבודת האלילים האמיתית ושם מתקיימת המלחמה האמיתית בשם ה'. אבל יש לשים לב, שהתורה, לעתים קרובות, מראה לנו את הקב"ה בעצמו מנהל את מאבקו. כאשר הוא מתגלה לטובת האדם, הקב"ה מתגלה נגד האלים.

³⁰⁷ [הביטוי שם ה' משמע במסה זו את המשמעות שיש לה בפסוק "אם-לא תִשְׁמַר לְעֲשׂוֹת, אֶת-כָּל-דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת, הַכְּתוּבִים, בְּסֵפֶר הַזֶּה: לְיִצְחָק אֶת-הַשֵּׁם הַנִּכְבָּד [הַנּוֹרָא, הַזֶּה--אֵת, יְהוָה אֱלֹהֶיךָ" (דברים, כח, נח)]

³⁰⁸ [עייני ברכות, לג: וגם הרמב"ן על דברים כב, ו]

³⁰⁹ [שמות, כ, ז]

³¹⁰ [דברים, ה, יא]

³¹¹ [ואם היא איננה מבינה, בשם מה היא יכולה לשלול אותה?]

³¹² למשל "למה גנבת את אלהי" (בראשית, לא, ל); וְיִתְּנוּ אֶל-יַעֲקֹב, אֶת-כָּל-אֱלֹהֵי הַנֶּכֶר אֲשֶׁר בְּיָדָם (בר, לה, ד) "לא תעשו לכם אלילים" (ויקרא, כו, א); "אל תפנו אל האלילים" (ויקרא, יט, ד)

³¹³ Bayle (1647-1706) הוגה צרפתי, פעל בעד הסובלנות בין הדתות וחיבר "מילון" ששימש מודל לאנציקלופדיה

³¹⁴ Fontenelle (1657-1757). הוגה ומדען צרפתי, היה בין מבשרי עידן הנאורות.

³¹⁵ "נוצרים מסוימים". הרב אשכנזי אינו מחשיב באופן גורף כל נוצרי כעובד ע"ז.

³¹⁶ "יהודים מסוימים". להיות יהודי או אפילו לשמור מצוות אינו ערובה לכך שהפולחן שלנו איננו ע"ז.

³¹⁷ עיין בראשית רבה לח, שבו המדרש מתאר דו שיח בין תרח לאברהם. אברהם מסביר את הרס התרפים בכך שהפסל החזק שבר את האלים האחרים. ותרח תוהה כי גם הוא מבין שהדבר לא אפשרי. עבודת האלילים אינה טיפשות אלא השקפת עולם. עיין גם לוינס, חירות קשה, עמ' 76

משהאדם בעולם העתיק כיבד מאחורי הסמליות של הפסל, האדם המודרני מכבד את האידאל והערכים. כך, ביחסו אל הזמן (temporellement)³¹⁸ גילוי האמת חושף את האמיתות החלקיות³¹⁹ ו"מוריד מעל פניהן את המסכה". הטבע של הטעות הוא שהיא מציגה את עצמה כאמתית. לכן מספיק שמתגלה אמת גדולה יותר כדי שהאמת הישן תאבדנה מוודאותה. אמנם הטעות הופיעה כאמת, לכן האמת נאבקה להיחשף בתוך עצמיותה. הקרבת האמיתות החלקיות היא התנאי להופעת האמת. אמנם לולי היתה משחזרת, ומאחדת את האמיתות הישנות, אמת זו היתה ריקה וללא הועיל. טעות עבור האדם, האמת החלקית היא, לחלוטין, עשויה מאותו חומר משל האמת³²⁰. שיקרים עבור האדם שאלוהים רצה לברוא, אלוהי השקר הם יצורים אלוהיים בעיני ה' והתורה קוראת להם "אלוהים". אלוהי שקר אלו לא היו האליל הגשמי שבני האדם יצרו. הם היו ההופעה החלקית של השכינה (Presence) שהאדם הלא מושלם³²¹ - שטרם הגיע לשלמות- היה מסוגל להבחין.

במובן הזה, כאשר האדם, בין בזמנים עברו ובין בזמן הזה, מצייר בחומר את מה שממחיש את ערכיו או אלוהיו, הוא מצייר באופן מהותי את אופן התיווך המקשר בין קיומו הזמני למלך מלכי המלכים. כך, נראה שהעבודה זרה היא ראשית כל מבוססת על התיווך. אבל היא מופיעה כעבודה זרה רק כאשר האדם מיחס לאמצעי התיווך (נוכחות (personnalite) המסוגלת, לא רק לשאת את נוכחות ה' אליו אלא גם, בחזרה, לייצגו, כאדם, לפניו. העבודה זרה מתחילה כאשר האדם קורא בשם ה', את ההיות-הפעיל-של-האלוהות (etre-participant-de-la-divinite) שהוא שלח.³²²

II ברית ותיווך

כאן, היהדות תציג את ביטחונה בברית ה' נגד פיתוי העבודה זרה. המכנה המשותף של העבודה זרה, כפי שראינו הוא צמצום מרחב המפגש בין הקב"ה לאדם. הברית עם הקב"ה מבטלת את הברית עם האלים; אבל בעיקר היא יוצרת את האדם באופן סופי ומעצבת אותו ב"עתידי לבוא", ביעוד שהקב"ה רצה עבורו. לכן נשאר תמיד שאריות של עבודת אלילים בסירוב של אחריות מוחלטת, בניסיון החוזר תדיר, לשחזר באמצעות "פולחן" (geste sacré) הכישלונות של החיים המוסריים. השותפות עם האליל היא אישור לאי סדר של הערכים ומנקה את האדם מדאגתו היחידה, איחודם ושילובם אחד עם השני. האדם שכרת ברית עם הקב"ה, אם הוא שמר את ערנות של זיכרון אבותיו, הוא יזהה תמיד, כאשר ישאף לדבר מוכר, האוטנטיות של החלום של הערכים החלקיים שסביבם

³¹⁸ אצל היידגר Zeitlichkeit

³¹⁹ Verites partielles ביטוי שמשמש בה ר' אליהו בן אמוזג, p. 96. Israel et l'humanite.

³²⁰ עיין ר' אליהו בן אמוזג, p. 96. Israel, שם הוא כותב "שלפי הקבלה, העדר השלמות תמיד מעורבת בקדושה, האמת תמיד מעורבת בטעות. הטעות היא הקליפה החיצונית, האמת היא המציאות הפנימית, הרוח החי... נזכיר עוד שבעיני המקובלים, יש בכל השמות של האלים הפגאניים ניצוץ של קדושה ובכך הם מודים שקיים בפגאנות אמת יחסית". ודברים נכתבו בנימה דומה על ידי הראי"ה קוק בנבוכי הדור פרק יד. (הדברים הנועזים ביותר שהלכו בכיוונו של ר' אליהו בן אמוזג צונזרו בגרסה שיצאה ב"פינקסי הראי"ה חלק ב אבל מופיעים בשלמותם במהדורה שהוציא הרב שחר רחמני, ספרי חמד, ידיעות אחרונות.)

³²¹ האדם הלא אוטנטי לעומת האדם האוטנטי שבא לידי ביטוי כ Dasein.

³²² [ולשם ג-הוא ילד-בן, ויקרא את-שמו אנוש; אז הוחל, לקרא בשם ה'. (בראשית, ד, כו). רש"י מפרש אז הוחל - (לשון חולין. לקרא את שמות האדם ואת שמות העצבים בשמו של הקב"ה לעשותן עבודה זרה ולקרונן אלהות) ועיין ר' אליהו בן אמוזג, p. 85. Israel, שסטוב כותב דברים זהים לחלוטין מאלו של הרב אשכנזי: "החטא הגדול של הפילוסופים אינו רדיפתם אחרי האין סוף: חטאם הוא שכאשר יתברר שהם אינם מצליחים להשיג את האין סוף, הם מוכנים להכיר כאין סוף אחד בדרכי הפעילות האנושית- המדע, המדינה, המוסר, הדת... ויש להבחין בין האוצר הקדוש לבין הכד ההמכיל אותו שאם לא, יש חשש שמתדרדרים אל העבודה זרה. אלא שבני האדם אינם יודעים או ליתר דיוק אינם רוצים לעשות הבחנה זו. בלי שנדע למה, הפסלים קרובים להם יותר, מובנים יותר מאשר הקב"ה. בכתבי הקודש מסופר הרבה על עיניינים אלו. הפסלים פיתו את העם היהודי בעצמו שהיה אמור לגלות את האלוהים למחצית המן האנושי, ורק אודות מאמצייהם הכבירים של הנביאים שהוא הצליח להשיג את הפסגות שמהם מגלים את האמת." (Athenes et Jerusalem, p. 298). אצל הרב אשכנזי כמו אצל כהן, רוזנצוויג, שסטוב ולוינס, העבודה זרה היא קטגוריה פילוסופית, המבטא יחס מסויים אל העולם.

מתרכזות האומות. אבל יש לו נוסטלגיה ייחודית, הנוסטלגיה של הטוטליות³²³ שאותה הוא משליך אל עתיד שהוא מצפה תמיד לטובת האומות.

היהודי אינו שייך לעולם, מכיוון שהוא כבר היה שם³²⁴. הוא מדבר בכנות רבה על הכרח המפגש האחרון בין האנושות ואביה (Pere)³²⁵, מכיוון שאצלו הוא כבר התרחש. הוא יודע לקראו את התורה ביתר רצינות מאשר "לפי רוחה"³²⁶. ביטחונו של אדם של ימות המשיח, של "מעבר" שלא הצליח ברמה האוניברסאלית, היא תורשתית; גם מעמדו, במידה והוא נשאר נאמן לייעודו שהוא להיות "עברי", של מי ש"עובר" מעבר. כי דבר אחד הוא לזכור את מעבר האבות, בין באמונה בין ביהירות כל אחד לפי חינוכו, ודבר אחר הוא להמשיכו ולהביאו להגשמתו³²⁷. אלא שנתונה בידיהם של הנוכחיות החלקיות (presences partielles), אחדותה האנושית שהיא כבר רכשה בהופעתה ההיסטורית הקדמונית, עלולה להתפרק או להיקרע בכל אחד מניסיונות האומות, אם אינו זוכר את הניסיונות החלקיות אשר קדמוה. "מִתְחַלֶּה עוֹבְדֵי עֲבֹדָה זָרָה הָיוּ אֲבוֹתֵינוּ, וְעַכְשֵׁי קָרְבָנוּ הַמְקוֹם לְעֲבֹדָתוֹ"³²⁸. הכרח אזכור זה חשוב: כי אזכור הערכים, הנקראים בשם לאורך ההיסטוריה האנושית, מקסימה את היהודי אשר עובדם בלהט התלהבותו, מכיוון שלא זיהה שאחדותו (Unité) כבר כללם בתוך הברית. בהתמודדותו עם הגויים (autres hommes) אנו שוכחים לעתים שהם צאצאים של אבותינו עובדי עבודה זרה אשר נותרו מחוץ לברית, לפי מסדר המתווכים החלקיים. שפתם החולית לא מעלה ולא מורידה; אגב, גם לא שפתו הקדושה. הפיכת הכלים רק הגבירה את הבלבול ומחייבת אותנו לערנות מוטרדת³²⁹. אכן, האזכור "מִתְחַלֶּה עוֹבְדֵי עֲבֹדָה זָרָה הָיוּ אֲבוֹתֵינוּ" כפי שהיה בתוך השרשרת האנתרופולוגית שלנו מצביע על כך שהמפגש עם הקב"ה בשאיפה של תיווך מוחלט, כפי שהוא התאפשר על ידי נוכחות משה³³⁰, הוא אירוע של ארחת הימים. הוא מצביע על כך שכל ההיסטוריה של הקשרים של נוכחיות בין האנושות לאביו הם שיחזור של ההיסטוריה של הקשרים של "עבודה זרה" של האנושות הקדומה עם אותו אב, כפי שקידמו את הופעת בן הברית וכפי שהתורה ספרם. שאם לא, עלינו לומר את הביטחון של ברית ישראל שעל פיה אותו אל שהתגלה לנו בקץ הימים המוגדרים מצרים, יתגלה לאנושות כולה בקץ הימים של העולם הזה. וכאן, שאלת "בריתנו" יכולה להישאל ברמה של חיינו הממשית: האם מול העבודה זרה או מול התיווך המזויף, אנחנו עדין אברהם, יצחק ויעקב; האם אנחנו כבר משה? האם האומות יכולות כבר לומר לנו: "שמע ישראל, ה' אלוהינו, ה' אחד"³³¹.

ביטחון בריתנו עם הקב"ה מניחה שהאדם (ויש לציין: האדם שכרת ברית) מוצא את עצמו בנוכחות מלך העולם, מה שלא יהיו היררכיה האפשרית של התיווכים שדרך, מצדו, שכניתו (Sa Presence) מתגלה אלינו. לכן, כאן, אי הנחיצות של התיווך בין האדם ואלוהים אשר מוליך אל המסקנה של

³²³ עשו ענה ליעקב שביקש ממנו להקריב תמורת: "וַיֹּאמֶר עֲשׂו, יֵשׁ לִי רֵב; אֲחִי, יְהִי לְךָ אֲשֶׁר לְךָ" (ברכות לג, ט) ויעקב ענה לו "קח נא את בְּרִכְתֵי אֲשֶׁר הִבָּאת לְךָ, כִּי חֲנִי אֶלְהִים וְכִי יֵשׁ לִי כֹל" עיין רוזנצווייג, כוכב הגאולה, עמ', 350-353

³²⁵ יש בכנוי של הקב"ה כאב קונוטציה נוצרית מובהקת. אמנם הרב אשכנזי וגם לוינס (entre nous, p. 120) משתמשים בכינוי זה כנראה ללא שום קשר למוטיב הנוצרי. לוינס מסביר כינוי זה כסוג של התנגדות לפאגניסם של תסביך אודיפוס כפי שהדבר בא לידי ביטוי בפסוק "וַיִּדְעָתָּה, עִם-לִבְבְּךָ: כִּי, פֶּאֶשֶׁר יִיָּסֵר אִישׁ אֶת-בְּנוֹ, ה' אֱלֹהֶיךָ, מִיִּסְרָךָ" (דברים, ח,ה). עיין קריאות תלמודיות חדשות עמ' // 20, p. 2) (2). ר' אליהו בן אמוזג מגדיר את המהות כ"אב" ואת המידות כ"בן". (97. Israel, p)

³²⁶ רמו לקריאה הנוצרית אשר מאשימה את היהודים, "הפרושים" לפי הגדרתה, לדקדק באות הכתוב על חשבון רוח הטקסט. אמנם מרוב דגש על רוח הטקסט, הם התעלמו מהדרך ובטלו את המצוות.

³²⁷ [התודעה היהודית, בין שהיא ממוסדת ובין שהיא של אדם אחד מגוחכת כאשר "נחה" במנוחתה וטוענת שהיא לומדת ומקיימת את ההלכה (Thora de la marche) כאשר היא מתרגמת על ידי התנדדויות במקום את תנועת המעבר: "וַיֵּשֶׁב יַעֲקֹב, בְּאֶרֶץ מְגוּרֵי אֲבִיו (בר, לו, א) (בטעות במקור הצרפתי כתוב "אחיו" במקום "אביו" פ.א.) עם רגישות המדרש מנתח את הניגודיות בין שני המונחים "וישב" אמר רב אחא בשעה שהצדיקים יושבים בשלוחה ומבקשים ליישב בשלוחה בעולם הזה השטן בא ומקטר, אמר, לא דיין שהוא מתקן להם לעולם הבא אלא שהם מבקשים ליישב בשלוחה בעולם הזה. תדע לך שהוא כן, יעקב אבינו על ידי שבקש ליישב בשלוחה בעולם הזה נזדווג לו שטנו של יוסף. לא שלותי ולא שקטתי, לא שלותי מעשו, ולא שקטתי מלבן, ולא נחתי מדינה, ויבא רגז, בא עלי רגזו של יוסף. (בראשית רבה, וישב, פד.) למרות שישב על הארץ שהובטח לו...]

³²⁸ הגדה של פסח

³²⁹ [ברגע שבו יעקב לוקח "ידי עשו", עשו לוקח "קול יעקב", יצחק אינו טועה אבל הוא מוטרד מאוד (בראשית כז, לג)]

³³⁰ מה שקובע אינו האיש משה כשלעצמו אלא העובדה שהיה "נוכח".

³³¹ על פי זכריה יד, ט

העדר תיווך בין אלוהים והאדם. אבל טמון כאן מלכודת, ויש לנתח שאלה באופן יסודי, מכיוון שהיא החשכה את תולדות היהדות, מראשיתה עד ימינו. חוסר ההבנה של התיווך היה רוב הזמן מקור של הפילוגים אשר קרעו את היסטורית ישראל וכן של גלי ההתבוללות אשר הותירוה ללא חיים. רק תולדות משה, עבד ה' בשביל ישראל ורבה של ישראל בשם ה', יאיר לנו קצת את הנושא. משה המקבל את דבר ה' עבור האומות שלא היו מסוגלות לקבלה ולשמועה בעת השיחור האוניברסאלי של העולם העתיק של מצרים.

משה מגדיר את עצמו כאיש (personne) בישראל רק בעת מיתתו, כלומר בסיום תפקידו עבור עם ישראל. מתחילת ספר דברים אשר מסכם לעולם הבא (monde à venir) את הדיבור שנשמע ביציאה מן העולם הישן, משה כולל את עצמו בכלל האוניברסאלי של העם שניגאל ועל ידי כך מוחק, מבחינה אנתרופולוגית, את המרחק האונטולוגי שמעמדה כמתווך הציב לו. דבריו הראשונים בספר דברים מוכיחים זאת באופן ברור: "ה' אֱלֹהֵינוּ דָּבַר אֵלֵינוּ, בְּחֶרֶב לְאָמֵר...³³²". אמנם מרחק זה כאשר הוזכר מעשה ההתגלות: ה' אֱלֹהֵינוּ, כָּרַת עִמָּנוּ בְּרִית--בְּחֶרֶב. לֹא אֶת--אֲבֹתֵינוּ, כָּרַת ה' אֶת--הַבְּרִית הַזֹּאת: כִּי אֲתָנוּ, אֲנַחְנוּ אֵלֶּה פֶּה הַיּוֹם פִּלְנוּ חַיִּים. פָּנִים בְּפָנִים, דָּבַר ה' עִמָּכֶם בְּהָר--מִתּוֹךְ הָאֵשׁ. אֲנֹכִי עִמָּד בֵּין-יְהוָה וּבֵינֵיכֶם, בְּעַת הַהוּא, לְהַגִּיד לְכֶם³³³, אֶת-דְּבַר ה': כִּי יִרְאֶתֶם מִפְּנֵי הָאֵשׁ, וְלֹא-עֲלִיתֶם בְּהָר לְאָמֵר. אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֵיךָ, אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים: לֹא-יְהִיֶּה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים, עַל-פִּי.³³⁴". בעניין זה, המדרש מציין שבאומרו: "אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֵיךָ" למרות שהפניה היא לכלל ישראל, הקב"ה בפועל פונה למשה לבדו. דבר שאפשר מאוחר יותר, בעת מעשה העגל לטעון על אי אחריותם של בני ישראל: "אמר משה: ריבון העולם! כך אמרת בסיני: אנכי ה' אלוהיך, אלוהיכם לא נאמר, לא לי אמרת!?"³³⁵. האם ישראל יודע להתפלל עבור הזולת? הוא מתפלל במידה שבה הוא מקיים את מעמדו של מתווך בין האומות לבין אלוהי האלוהים³³⁶. כאשר אנו טוענים שהתורה ניתנה לנו, אין אנו מסתפקים להכריז על "בחירה" שבכל מקרה יש להצדיקה על ידי ידיעת התורה ולהיות ראויים על ידי קיומה. יש מעבר לכך. על ידי כך, אנו מעידים את האי אחריות בפועל של האומות בפני החוק של האל האחד: התורה. אמנם משה עמד בין הקב"ה לבין ישראל שטרם עלו בהר על מנת "לפרש" את דבר ה'. האם ישראל מפרש את דבר ה' לאומות? או במילים אחרות, באיזה מובן הברית שלנו היא ברית של עדות? יש לציין כאן, שהיהדות תמיד נחלקה אודות שאלה זו. ראשית, נבחין בינה לבין שאלת הגיור הקרובה לה מאוד. הגיור כשלעצמו קשור רק להגדלת הגוף ההיסטורי של ישראל שלא בדרך ההולדה. בעוד שכאן, עוסקים בהגדרת ישראל מבחינת ייעודו. אלא, ואין על כך ספק שהרוב המכריע של היהודים שללו אפשרות זו, ומבניהם היהודים שנשארו משיחים באופן רציני, ייחדו תפקיד "משהי" (mosaïque) של היהודיות (judaïcité)³³⁷ לימות המשיח. דעה זו הייתה מוצדקת לחלוטין (כי מטיבה של תורת העברי להילמד בזמן העברי³³⁸) לולי היהדות הייתה מניחה מעורבות היסטורית. אבל האם התורה מראה לנו במקרה אברהם ויצחק חופרים בורות, יעקב משבח צאו לבן, יוסף שובר חיתת מצרים; וגם במקביל אברהם ויצחק השותים את אותם המים, יעקב רועה צאן, ואחיו של יוסף רוכשים את אותה החיטה? נמצא כאן הסימן שאין להפריכו של התערבות בתוך הזמן שההיגיון הפנימי וההתניה-כדי לא לומר ההכוונה-מתועדים על ידי חוק העתים (loi des temps) אשר קוצבים את אותם הסיפורים ושהתורה ספרה בקפדנות. ולמה עשתה זאת אם לא על מנת "להגיד" לנו, על מנת ששחזור המעשה של הליכת האבות שעלינו לשאת וגם לירוש, "זכות אבות"³³⁹?

³³² דברים, א, ו

³³³ להגיד לה'. משמעות ה"להגיד" מובא בתרגום אונקלוס: לחואה לכוון (להבאה לשון). מכאן אנו לומדים את החשיבות היסודית של ההגדה, תרגום המשמעות בלימוד היהודי (mosaïque) של התורה. [

³³⁴ דברים, ה, ב-ו

³³⁵ עיין מדרש רבה, כי תישא על שמות לב, יא וחוקת. ועוד על אותו נושא עיין תורה תמימה על דברים ה, ה הערה ג)

³³⁶ l'Unique Dieu de toutes les divinités, עיין ר' אליהו בן אמוזג, Israel, pp. 93-95.

³³⁷ הרב אשכנזי מגדיר את המונח "judaïcité" כ"כלל יהודי העולם" (1. La parole et l'écrit II, p. 171 n)

³³⁸ עיין תשובת ההגדה לבן הרביעי. שאינו יודע לשאול. בשבילו, יש הסבר רק כאשר הסימנים כבר קיימים. אבל מי שיודע לשאול, לפחות יודע לומר: מי אתם, מה אתם עושים? האם אין אנו משחקים את תפקידו של נח במקום תפקידו של אברהם? מי אתם? מה העבודה הזאת לכם? [

³³⁹ כאן עלינו לצטט בכל מקרה את הזהר: "אמר ר' שמעון: אוי לאותו אדם שאומר כי התורה באה לספר סיפורים בפשטות ודברי הדיוט כי אם כן אפילו בזמן הזה אנו יכולים לעשות תורה מדברי הדיוט ועוד יותר יפים מהם...אלא

אפליה זו של ישראל, על סמך ייחודיות דתית או לאומית ובשאיפה של נסיגה, של מפלט בתקווה לימים טובים יותר, יכולה להתצדק אילו לא הייתה כוללת בתוכה את ההודאה שתפקיד "משהי" (mosaïque) זה של ישראל הופקר למשומדי ישראל, לכל הפחות עד ימות המשיח; באופן שייחודיות דתית או לאומית זו אינה יכולה בכנות רבה להשתייך למהות (etre) ישראל ויהודיותה (mosaicite). עדיף היה לדבר על היעדרות, פשוטו כמשמעו הדומה, עם השנויים הכרוכים באנלוגיה זו, (mutatis mutandis) לשלושים ושמונה שנות שתיקה של משה מתוך ארבעים שנות הליכה במדבר. נזכור רק שאם דור המדבר, שמרד עשרה פעמים במשה בעקבות מתווכי שקר, לא נכנס לארץ ההבטחה³⁴⁰, גם משה לא נכנס אליה. בהיסטורית ישראל של ימינו, מי הושע בן נון וכלב בן יפונה, שלבדם נכנסו אליה בחיים. מה המשמעות עבור יוסף וכל בני יעקב שרק נקברו שם?...

בכל מקרה, המצב שבו משה דורש לעצמו את ברית סיני ובך כך מציל את ישראל מכיליון בגין עבודה זרה, מקדים לחלוטין את המצב שבו ישראל חזר להיות נאמן לבריתו ומגנה את העבודה זרה של התיווכים החלקים בשם אותו הברית. הוא מגלה ומסביר איך ישראל מבטיח את הגאולה האוניברסאלית על ידי דבקו ללא תנאי לברית הזו. ישראל אינו יכול לוותר עליו לפני אחרית הימים: קרי לפני שמצב האנושות יהיה באופן שנוכחות ה' יוכל להתגלות באופן מוחלט. וכאשר הוא מוותר, הוא אינו רק מסיר את המגן בפני חכמי אומות העולם אשר מנהלים את ניסיונות משפחות האדמה³⁴¹ לפי המצב שבה הן עומדות. היהודי שיצא מהברית הולך לתגבר בכוחות האנושיים שלו את הערכים החלקיים שפיתו אותו. הוא הופכם לאלוהיים³⁴² ומחייב את העמים העובדים אותם לתת דין וחשבון בפני חוקי הבריה על העדר תיאום מובהק של התנהגותם ועל האופן האמיתי להיות מול האל האחד, לעומת שם האליל ששמו במקומו.

ניקח דוגמה, אולי הקרוב לנו ביותר, אנחנו חייבים להודות שהמערב, המחובר להקב"ה בתיווך "האהבה" הוא המקום שבו האלימות מגיעה לשיאה. ההיסטוריה שלו "מתוקנת" על ידי המשפט התמידי שבחירתו הדתית כפה עליו, והתפרצויות הזעם אמיתיים נגזרות על ידי בית הדין של אליל השקר של האהבה. לא לחינם קיללו היהודים שנשאר נאמנים לברית את שמו של אחד מחכמי שהואשם בבגידה כזו כלפי האנושות³⁴³. בדרך כלל, היהודים זהירים מאוד בקבלת גרים לישראל. אבל בכל אופן קורה שמקבלים גרים. אבל היה על האומות לדחות בגועל את היהודים אשר, בתוקף יהדותם, עובדים את המתווכים החלקיים שלהם!... בגידה זו הוסתרה בחכמה, מכיוון שהצליחה, אודות פיקחות שלמרות שבאה מהגליל, הייתה לחלוטין מעין יהדות (para-juive), בכך שחטא אדם הראשון, שבו רואים את האדם, ייצור ה', שם את עצמו במקום חוק ההצדקה (loi du merite) על מנת להיגאל! האם הדבר ימנע מהיהודים לדחות את תיווך האהבה ושבעיני הקב"ה הוא הופך לתיווך אלוהי³⁴⁴? כמובן שלא. לא האהבה וגם לא אף תיווך אחר. כל התיווכים אשר מגמגמים בכל חכמות העולם אבל באים לידי ביטוי באמת רק בידעית התורה אשר כוללת את כל החכמות. ואנו נלמד זאת, בסבלנות, מסיפור משה, כי הוא הסיפור שלנו, במידה שאין אנחנו, כיהודים, תופעת לוואי של ישראל, החולם בחלום הבלהות של העולם שהוא העם של ברית האמת.

שכל דברי התורה הם דברים עליונים וסודות עליונים. בוא וראה עולם העליון ועולם התחתון, במשקל אחד נשקלו...אם לא היתה (התורה) מתלבשת באלו לבושים שבעולם הזה (שהם הסיפורים ודברי הדיוט) לא היה יכול העולם לסבול ועיי"כ ספור הזה שבתורה היא לבושה של התורה, מי שחושב שאותו הלבוש הוא התורה ממש ואין בו דבר אחר, תיפח רוחו, ולא יהי לו חלק לעולם הבא. משום זה אמר דוד "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך דהיינו להביט מה שמתחת לבושה של התורה" (זהר, פרשת בהעלותך על במדבר, ט, א) (מובא כאן לפי תרגום הסולם, עמ' 20-21)

³⁴⁰ ארץ ההבטחה terre de la promesse ולא ארץ מובטחת terre promise. הרב אשכנזי מקפיד על ניסוח זה. הארץ אינה מובטחת לנו אלא היא הארץ שבה יכולה להתממש ההבטחה. היא איננה מובטחת ללא תנאים. ועיין את הקריאה תלמודית של לוינס "ארץ מובטחת, ארץ מותרת", תשע קריאות תלמודיות, עמ' 65

³⁴¹ לפי תפילת "עלינו לשבח"

³⁴² עיין רש"י על ויקרא, יט, ד: " תחילתן אלילים הם ואם אתה פונה אחריהם סופך לעשותן אלהות"]

³⁴³ היהודי המסורתי יודע, כאשר הוא קורא אפלטון שהמערב לא היה זקוק לאפלטון יהודי מזויף, שהועלה לדרגה של אל על מנת להלל את ה"ערך" שההיסטוריה המערבית שלו היה אמור לפרסם ברמה האוניברסאלית. הכוונה היא כמובן לישו.

³⁴⁴ הנצרות קידשה את האהבה כמתווך חלקי. הדבר לא צריך לפסול בעיני היהודים לא את האהבה במכלול כל המידות וגם לא את מקורו האלוהי. רק מכיוון ש"אומץ" על ידי הנצרות.

אכן, סיפור משה, הוא הרבה מעבר לסיפור האבות מייסדי עמנו (משימה שטרם הושלמה אלא באופן סמלי בלבד), זהו סיפור של ישראל אשר כבר השיג את עצמיותו (*possedant son etre*), משחק בפועל מול האומות, את התפקיד שלקראתו הוא נוצר, "ממלכת כוהנים". אין ספק שלהגדירו – כדת- בגלל נאמנותו לתורת משה, מוכיח שעלינו עוד להצדיק את ההבטחה שהובטחה לאבותינו³⁴⁵. והעובדה שצריכים גם להצדיק הבטחת ה' תמיד מפתיע מחדש. משמעות הדבר היא שטרם נהינו מי שעבורו הובטח ההבטחה. עלינו להופכו על מנת שההבטחה תתקיים. ומצד שני מספיק שכך נהיה כדי שתתגשם הנבואה ושי"שערי שמיים יפתחו"³⁴⁶. במובן זה, מכיוון שעצמותינו (*notre etre*) לא הושלם, אין אנו יכולים למצוא הצדקה מחוץ למעורבות ההיסטורית, כפי שסיפורי האבות הדגים זאת. אנחנו תמיד, כל פעם מחדש, בני יעקב, המשתדלים להוליד את הרביעי שבאבות, המשיח. עד כה נכתבו רק ראשי הפרקים של ההיסטוריה הבלתי מושלמת הזאת של בניית עצמיותו (*etre*) של ישראל, שקיומו השלם הכרחי להגשמת ההבטחה, אמנם הם מספיק מפורשים כדי שתמיד נדע, במידה ומשמעותם נמסר עד אלינו, מי אנחנו, כאן ועכשיו.

אבל, בעוד שזרע האבות טרם הוליד את בן האדם (*le fils de l'homme*), דבר ה' כבר ניתן כולו על ידי משה. ליתר דיוק, הצו הכללי אשר מגדיר את יעוד ישראל כזרע שהובטח לאבות: "אתם תהיו לי ממלכת כוהנים וגוי קדוש" (שמות כט, ו) התפרש בתורת משה בהרחבה. משה, אם כן, היחיד בישראל שההיסטוריה שלו כבר הושלמה, יכול ללמדנו את תוכן הברית, את השם של התינוך האמיתי. לכן כאשר נדע מי הוא משה, רבה של ישראל, נדע מי הוא ישראל, עבד ה'. וכך תסתיים³⁴⁷ אחרון נבואת מלאכי: "זכרו תורת משה עבדי... (מלאכי ג, כב).

עיקר משימתו של משה בישראל הייתה להנגיד "ברית ה'" מול העבודה זרה של התיווכים החלקיים. העשייה של משה כרוכה בבניית היחידה האנתרופולוגית של ישראל: ויקהל משה את כל עדת בני ישראל (שמות לה, א). ההבדל האנתרופולוגי של בני ישראל, אשר בגופם מייצגים את השונות שבין המתווכים החלקיים אשר מזוהה עם עצמיותם, הופכים לעדות על ידי נוכחות משה. חשוב מאוד להדגיש שמעשה ההקהל, נקודת מוצא של האחדות המוחלטת, ממוקם בתורה למחרת מחילת חטא העגל, כלומר בנקודת מוצא של היסטורית בני ישראל שחזרו להיות נאמנים לברית. ורשי" כותב: "למחרת יום הכפורים כשירד מן ההר והוא לשון הפעיל שאינו אוסף אנשים בידיים אלא הן נאספים ע"פ דבורו ותרגומו ואכנש (הפכס לעדה)". מצד שני, המצווה הראשונה שנמסרה לעדה הזו היא השבת, אזכור לברית מעשה בראשית, באזהרה לישראל שמעשה הגאולה- בניית משכן הכפרה- לא צריך לבוא על חשבון ברית השבת. ורשי" כותב על הפסוק הבא אחריו: "הקדים להם אזהרת שבת לציווי מלאכת המשכן לומר שאינו דוחה את השבת". הזיהוי בין משמעות העבודה זרה ושלילת מעשה בראשית משפיע בהכרח על ההיסטוריה של בניית עצמיותו (*etre*) של ישראל. מכאן כל המודה בעבודת אלילים ככופר בכל התורה.³⁴⁸

הברית, כפי שהעברי מבין אותה מפרידה בין הצדדים יותר ממה שהיא מחברת ביניהם: היא מבדילה בין האנשים שכרתו ברית. המונח של ברית טומן בחובו את פעולת ההפרדה שמודגש עוד יותר בביטוי לכרות ברית. במובן זה, עבור האדם, לכרות ברית ה', משמע לקבל ברמת עצמיותו את מעשה בראשית³⁴⁹. הזהות שבין שני המונחים, ברית ובריאה, שבעברית המקראית מבטא, מובילה אותנו הרבה מעבר לחזרה על אותם אותיות כדי לייצר את המשותף או לחיבור רעיוני. היא קבעה את כל התנהגות ישראל וההיסטוריה שלה. כי, אם המפגש בין הקב"ה והאדם אפשרי, כלומר אם יש משמעות לאופציה הדתית, משמע שאלוהים והאדם נבדלים זה מזה. לכן, ניתן היה להסיק

³⁴⁵ הגדרת תורת משה כדת בלבד, אינה מבטיחה את קיום עצמיות ישראל וקיום ההבטחה. נהפוך הוא. כל עוד שתורת משה נתפסת רק כדת מוכיחה שטרם השלמנו את משמתינו ובכך מעקבים את קיום ההבטחה.

³⁴⁶ ניתן להבין שהשגת העצמיות ומימוש ההבטחה דבר אחד הם.

³⁴⁷ הנבואה אמנם כבר כתובה אבל היא תסתיים בעתיד.

³⁴⁸ על פי ילקוט שמעוני, דברים, יא, תתעז וכן "כל המודה באלילים כופר בעשרת הדברות" (ילקוט שמעוני, במדבר, טו, תשמח) וגם "מכאן אמרו כל המודה בע"ז ככופר בכל התורה כולה וכל הכופר בע"ז כמודה בכל התורה" (ספרי, ראה, ב)

³⁴⁹ מכיוון שכל מעשה בראשית מבוסס על פעולה של הבדלה בין אור לחושך, בין מים למים, בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל הרקיע, בין היום ובין הלילה.

מקבלת הצורך בתיווך שמפגש כזה בלתי אפשרי, לפחות באופן זמני, ומכתים ומעמיד את כל הגישה הדתית בסתירה גמורה.

אמנם ברור שמפגש שכזה יכול להתרחש אך ורק אצל האדם שכבר מובדל לגמרי מהקב"ה. זאת הסיבה למה, עבור אדם שעצמיותו טרם נבנתה כך, הדו-שיח בלתי אפשרי. משה בא לגלות לנו את האפשרות הזו. הוא המתווך שנשלח על מנת להניא את האדם מהתיווך.

III משימתו של משה.

בשלב זה של עיוננו על זהותו של משה, הנביא מתגלה לנו כמתווך בין הקב"ה והאדם. אמנם, נביא של האל האחד, משה הוא המתווך שנשלח על מנת להסית את האדם ממתווכי הביניים. האם שני האספקטים האלה, הקשורים בהרכב אחד לשני, בעלי זהות דומה, האם הם תואמים זה את זה?

אם בוחנים את היחסים של משה ועם ישראל, מוצאים בעיקר סיפור של מאבקים רבים. מעבר לכך, העם "קשה העורף" חולק על עצם מנהיגותו של משה. האם הדבר לא היה צפוי? מצד אחד, החוסר יכולת מצד העם לקבל תיווך בין האדם לבין הקב"ה: "כל העדה כולם קדושים"³⁵⁰. מצד שני ההכרח מבחינתו של משה לתווך בין הקב"ה לאדם: "דבר אל העדה..."³⁵¹. משה כמי ששמע, צריך להעביר; כמי שמסר, עליו להסביר; כמי שפירש עליו לדאוג שהדברים יתקיימו. אלא שבביטוי המשלוש הזה של נבואתו, העיקר של מה שהוא אומר, מפרש ודורש צריך להוביל את האדם שמקבל את המסר שלו לשמוע רק את קול ה'. אמנם, המסר עבר דרכו, מכיוון שהאדם שאליו המסר מכוון, לא יכול היה לקבלו באופן ישיר. האם ההתגלות אינה אלא התחליף של עצמה?

היא מצטמצמת להבטיח את עצמה דרך גרונו של הנביא, כאשר רק מי שכבר לא זקוק לנביא יכול להיות מוכן אליה, כי הוא כבר מסוגל לפגוש את הקב"ה.

³⁵⁰ במדבר, טז, ג

³⁵¹ במדבר, טז, כג

