

Δ ^ ^ T
פְּעוּת

כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה
Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah



דב שזורץ, אבי אלקיים, חנוך בן-פזי
העורכים

הוצאת אוניברסיטת בר-אילן 

דעת

כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה

כרך 92 (תשפ"ב)

העורכים

דב שזורץ • אבי אלקיים • חנוך בן-פזי



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשפ"ב

דעת
כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה
כרך 92 (תשפ"ב)

יוצא לאור מטעם המחלקה למחשבת ישראל,
אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, 5290002

בתמיכת:

הקתדרה לחקר הקבלה ע"ש הרב ד"ר א' שפרן

ציור העטיפה: אליוט ר' וולפסון, "Resurrection"

עיצוב העטיפה: אבי אלקיים

ISSN: 0334-2336

מזכירת המערכת: עדית שטרית
טל. 972-3-5318368 • פקס 972-3-7384102
כתובת: בניין יעקובוביץ 1002, קומה ד' חדר 403, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן 5290002
דואר אלקטרוני daat.philosophy@biu.ac.il • אתר אינטרנט <http://daatjournal.com>

© כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן
נדפס בישראל תשפ"ב

סידור, עימוד, לוחות והדפסה:
א. אורן הפקות דפוס בע"מ, שד' רוטשילד 109, תל אביב

תוכן העניינים

■ מאמרים

| | |
|--------------------|--|
| נדב ש' ברמן | נְבָחוֹרוֹת, אֲגָאפִּיִּים, ושאלת המיצוע בין עמיות לכלל-אנושיות 7 |
| נועם אורן | שלוש דרכי אמונה: על מופיעיה השונים של האמונה הדתית בהגות היהודית 37 |
| גלעד ששון | "בשעה שהעקיד אבינו אברהם את יצחק בנו על גבי המזבח": המקום הקדוש כמקום סכנה בבראשית רבה 79 |
| דב שוורץ | היחס לאחר בהגות היהודית בימי הביניים: הערות ראשונות 93 |
| אשר אלבו | הבריכה אצל ביאליק וג'יקטילה: מיתופואסיס בקבלה התיאוסופית 115 |
| איילת וולפיש-פרנקל | כפל פניו של המיתוס הזוהרי: קריאה ספרותית של מיתוס לילית בוהר 141 |
| חגי פלאי | מקור חיים לר' חיים הכהן מארם צובא: לתולדות התקבלות השלחן ערוך במזרח 173 |
| אריאל מלאכי | פיוט ופרשנות קבליים בתימן: "בר יוחאי", אלצ'אהרי ומהרי"ץ 227 |
| צבי ה' לובושיץ | "דְּחֹת עֵקֶלְתוֹן": למשמעות שמו ולתכלית כתיבתו של ספר מסילת ישרים 245 |
| קובי אשבל | הֵיָה גִבֹר כְּמוֹ נְעֵרָה: האתיקה החסידית הנקבית בשני הדורות הראשונים של חב"ד 277 |
| ניחם רוס | קפיצת אמונה: ברגמן בעקבות בובר ורוזנצווייג 309 |
| אורי ורדיגר | יעקב גורדין וההגות היהודית בצרפת אחרי מלחמת העולם השנייה 323 |
| גיתית חווה | תודעת הניצול: ניתוח על פי כתביו של יצחק מאיר 343 |

חנה ריקלין נתן

אתחלתא דעולם הבא: מרכזיותה של תפיסת ההתפתחות
בייעדי הגאולה המוקדמים והמאוחרים של הראי"ה 367

אבישי מזרחי ורונית עיר-שי "כבוד הרב, אני נמשך לגברים – מה לעשות?"
אסטרטגיות שמרניות להתמודדות עם הקונפליקט שבין
הומוסקסואליות והלכה בקרב רבני הציונות הדתית 401

■ ביקורת ספרים

דיבור לאינסוף 445 ביטי רואי

455 ■ רשימת המשתתפים

יעקב גורדין וההגות היהודית בצרפת אחרי מלחמת העולם השנייה

הקדמה

מטרת ההקדמה הנוכחית, יחד עם הטקסט המתורגם שמצורף אחריה, להכיר לקהל קוראי העברית דמות מרכזית בהגות היהודית בצרפת שאחרי מלחמת העולם השנייה. דמות זו היא יעקב גורדין (1896-1947): אינטלקטואל יהודי-רוסי, פילוסוף של הדת, מומחה באסכולה הניאו-קאנטיאנית, חוקר הפילוסופיה של הרמן כהן, קבלה, והגות ימי הביניים, ולבסוף, מי שנחשב כאב המייסד של אסכולת פריז למחשבה יהודית (*École de pensée juive de Paris*). מונח זה מתייחס לקבוצה של אינטלקטואלים יהודים שפעלו בצרפת אחרי מלחמת העולם השנייה, שכללה הוגים מרכזיים כעמנואל לוינס, אנדרה נהר, אליאן אמאדו לוי ולנסי, וליאון אשכנזי (מניטו)¹. דמויות אלו, לצד רבים אחרים בצרפת, ראו בגורדין אישיות יוצאת דופן, ששילבה ידע אנציקלופדי בהגות המערבית לצד היכרות עמוקה עם המחשבה היהודית, ופיתחה דרכים חדשות להמשגה של יהדות והצגתה של הגות יהודית מודרנית. תוך אריגה בין מונחים פילוסופיים בני ימיו ותפיסות קבליות וחסידיות, גורדין הציב בפני תלמידיו וחבריו אחרי המלחמה יהדות המחויבת בעת ובעונה אחת הן לקיום המסורת-ירוחני הפרטיקולרי שלה, והן לשיתוף מלא במאבק הכלל-אנושי ברע המטאפיזי והפוליטי, וזאת כקהילת תפוצה דתית (דיאספורית).

בדפים הבאים אציג את הביוגרפיה של גורדין, ואדון בקצרה בהשפעתו על ההגות היהודית בצרפת אחרי המלחמה. לאחר מכן אציג את המאמר האחרון של גורדין שהתפרסם בימי חייו, "המשבר הדתי במחשבה היהודית", שתרגומו מצורף כנספח למאמר זה. מעבר לכל הקדמה, הקריאה במסה של גורדין, כך אני סבור, תפתח חלון לנקודת המבט של גורדין שאחרי המלחמה על יהדות, היסטוריה, והגות יהודית.

1 על אסכולת פריז ראו ז'ואל הנסל, "אסכולת פריז: תחייתה של ההגות היהודית בצרפת לאחר השואה" בתוך נצח בעתות של שנוי: אנדרה נהר וההגות היהודית צרפתית לאחר השואה, עורך: יהודע עמיר (ירושלים: תשס"ה 2005), 37-58. וכן ראו, Shmuel Trigano and Jean-Louis Tiar, eds. *Pardes 23 (23 פרדס)*, Special Issue: *L'école de pensée juive de Paris* (1997); David Banon, *L'École de pensée juive de Paris: le judaïsme revisité sur les bords de seine* (Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2017).

יעקב גורדין: סקירה ביוגרפית

יעקב גורדין נולד ב־22 לאוקטובר, 1986 בעיירה הליטאית דבינסק (כיום, Daugavpils בלטביה) שהיתה אז חלק מתחום המושב באימפריה הרוסית, במשפחה אמידה עם אוריינטציה משכילית.² ב־1899 אביו של גורדין העביר את המשפחה לסט. פטרסבורג, הבירה התרבותית של האימפריה. גורדין, שהיה ילד מחונן, סיים את לימודי התיכון בגיל 15, אך בגלל ההגבלה הממשלתית על מספר סטודנטים יהודים, לא התקבל לאוניברסיטה בניסיון הראשון.³ לפיכך, אביו של גורדין שכר את שירותיהם של מורים פרטיים, חלקם מרצים באוניברסיטה, שלימדו את יעקב מקרא ושפות שמיות. ב־1914 גורדין הצליח להתקבל לאוניברסיטת סט. פטרבורג, למחלקה ללימודי שפות אוריינטליות. באוניברסיטה, גורדין למד פילוסופיה תוך שהוא מתמקד בניאו-קאנטיאניות, שהיה הזרם הדומיננטי בפילוסופיה אירופאית באותן שנים. כמו סטודנטים יהודים אחרים, נראה כי גורדין נמשך במיוחד לניאו-קאנטיאניזם של אסכולת מארבורג, שנקראה על שם העיר והאוניברסיטה שבה לימד מי שזוהה כראשה של האסכולה, הפילוסוף היהודי-גרמני הרמן כהן.⁴

מהפכת אוקטובר, כך נראה, מצאה את גורדין הצעיר מעורב במידה מסוימת בפעילות מהפכנית, כאשר הוא נוטה פוליטית לצד האנרכיסטי של הקומוניזם, בהשראתו של פיוטר קרופוטקין.⁵ בשלהי 1917 גורדין נשלח בידי אביו להצטרף לאימו ואחותו ששהו בבית קיץ של המשפחה בחצי האי קרים. לפי עדויות חברים ומשפחה, באחת העצירות במסע המפרץ והמסוכן לחצי האי, גורדין נפגש עם קבוצת מקובלים בעיירה אוקראינית ושכנע אותם למכור לו כתבים קבליים, כתבים בהם הוא התעמק בזמן הארוך בו הוא ששה בבית הקיץ המשפחתי.⁶ את הזמן בו גורדין לא חקר את הכתבים הקבליים, הוא

2 אלא אם כן מצוין אחרת, המידע לסקיצה הביוגרפית הבאה מבוסס על המקורות הבאים: Nina Dmitrieva, 'Biographical and Philosophical Landscapes of Jacob Gordin,' *RGU Bulletin* 148 No. 5 (2015): 125-140 [Russian]; Judith Friedlander, *Vilna on the Seine: Jewish Intellectuals in France since 1968* (New Haven: Yale University Press, 1990), 104-122; Frédéric Chimon Hammel, *Souviens-toi d'Amalek: témoignage sur la lutte des Juifs en Léon Poliakov and Renée (זכור, המל, להלן המל, 1938-1944)* (Paris: C.L.K.H., 1982) Bernheim, 'Gordin, Jacob,' in *Encyclopaedia Judaica*, Events of 1973-1982 (Jerusalem: Encyclopaedia Judaica, 1982), 268-269; and Céline Trautmann-Waller, 'Jacob Gordin ou le judaïsme d'un philosophe européen. Saint-Pétersbourg-Berlin-Paris,' *Archives Juives* Jacob Gordin and Marcel in *46*, no. 2 (2013): 30-58 Goldman, *Écrits: le renouveau de la pensée juive en France* (Paris: Albin Michel, Emmanuel Levinas, 'Jacob Gordin,' 1995) and *Difficult Freedom: Essays on Judaism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, (להלן לוינס, "יעקב גורדין"), pp. 167-171 (1990).

3 על ה"נומרוס קלאוזוס" ברוסיה והשפעותיו ראו Benjamin Nathans, *Beyond the Pale: The Jewish Encounter with Late Imperial Russia* (Berkeley: University of California Press, 2002), 257-285.

4 על כהן ראו Frederick Beiser, *Hermann Cohen: an Intellectual Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2018).

5 על אנרכיזם וקרופוטקין ראו יסעור, אברהם. **אנרכיזם: אנתולוגיה**, תל אביב 2008.
6 לפי אחת העדויות, גורדין נתן תמורה הכתבים האלו מספר שקים של קמח, מצרך יקר ונדיר במיוחד

בילה יחד עם אחותו ועם נערה יהודיה אחרת מסט. פטרסבורג שמשפחתה היתה מיוודת עם זו של גורדין, בשם רחל זייבר. הקשרים בין הצעירים התהדקו, אך למרות רצונו של גורדין לא הגיעו לידי מחויבות. גורדין חזר לסט. פטרסבורג ב־1919, ושם נהיה אחד הפעילים הבולטים באגודה הציבורית לפילוסופיה (Vol'fila), שהיוותה אחד הפורומים המרכזיים לפעילות תרבותית ואינטלקטואלית בסט. פטרסבורג (שכבר הפכה לפטרוגרד) בשנים הראשונות אחרי המהפכה.⁷ באותו הזמן, רחל יצאה ללימודים בברלין. בעקבות הגלייתה בכוח של האינטליגנציה הליברלית מרוסיה בידי הבולשוויקים בראשית שנות העשרים, גורדין נעזר ברחל על מנת להשיג אשרת יציאה מרוסיה. הוא הגיע לברלין בקיץ 1923, ונשאר שם כעשור, עד 1933. חדשים מספר לאחר הגירתו לברלין, בסתיו 1923, יעקב ורחל התחתנו, וב־1927 נולדה ביתם, נעמי.

שנותיו של גורדין בגרמניה היו השנים הפוריות ביותר שלו מבחינה אקדמאית. הוא הצטרף כחוקר לאקדמיה למדעי היהדות (Akademie für die Wissenschaft des Judentums) מוסד מרכזי בתנועת חכמת ישראל במאה העשרים, שהוקם בהשראתם ועידודם של הרמן כהן ופרנץ רוזנצוויג.⁸ במסגרת מוסד זה, גורדין פרסם ב־1929 את הדוקטורט שלו, שחקר את מושג השיפוט האינסופי, תוך בחינת המשמעויות של השימוש, וכן היחס למושג זה, בלוגיקה ובתורת ההכרה של קאנט, מיימון, הגל, ובמיוחד של הרמן כהן.⁹ גורדין גם כתב ערכים רבים עבור האנציקלופדיה יודאיקה הגרמנית, בעריכתם של יעקב קלצקין ואיתמר אלבוגן, שנגעו בשאלות של פילוסופיה של הדת, פילוסופיה יהודית מודרנית ושל ימי הביניים, וכן בהוגים יהודיים בימי הביניים, ראשית העת החדשה, ועד המאה העשרים.¹⁰ עם עליית הנאצים לשלטון ב־1933, גורדין ומשפחתו נטלו שוב את מקל הנדודים ועברו לפאריס. בפאריס, גורדין הצטרף למעגלים אינטלקטואליים שונים בעיר, תוך שהוא מחפש אחר משרה אקדמאית.¹¹ לאחר שלא

באותם ימים סוערים. מכרטיסיות של נושאים קבליים שגורדין הכין והשתמרו בארכיון נהר עולה כי לפחות אחד הספרים היה מבוא שערים הלוריאני.

7 על האגודה ראו Nicoletta Marciallis, 'Bakhtin and his Circle,' *Russian Literature XLI* (1997), 287-8.

8 על האקדמיה ראו David Myers, 'The fall and rise of Jewish historicism: the evolution of the Akademie für die Wissenschaft des Judentums (1919-1934),' *Hebrew Union College Annual* (1992): 107-144. בין החוקרים המוכרים יותר שהיו משויכים לאקדמיה היו יוליוס גוטמן, שהיה גם נשיא המוסד ברוב שנות העשרים והשלושים, ליאו שטראוס, וגרשום שלום, שהאקדמיה תמכה בעבודתו גם בשנותיו בירושלים.

9 ראו Jacob Gordin, *Untersuchungen zur Theorie des unendlichen Urteils* (Berlin: Akademie-Verlag, 1929).

10 ראו Jakob Klazkin and Ismar Elbogen, *Encyclopaedia Judaica: Das Judentum in Geschichte Und Gegenwart*, vol. 1-10 (Berlin: Eschkol, 1928-1934). הערכים שנכתבו בידי גורדין התפרסמו בכרכים מספר 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10. ערכים אלו כללו סקירה מקיפה על מושג האל בפילוסופיה יהודית, דיון בפילוסופיה הדתית של ריה"ל ורח"ק, וכן ערכים על פילוסופים יהודיים כמו אברהם הכהן הרדה, הרמן כהן, אדמונד הוסרל, ולוסיין לוי-ברוהל.

11 לפי מספר מקורות, במהלך שנות השלושים גורדין הגיש את מועמדותו למשרה של מרצה לפילוסופיה יהודית באוניברסיטה העברית בירושלים. על משרה זו התחרו ככל הנראה גם ליאו שטראוס ושמועון ראבידוביץ, והיא אוישה בסופו של דבר על ידי יוליוס גוטמן. ראו למשל בספח הביוגרפי בגורדין, כתבים.

הצליח למצוא משרת מחקר זמנית או קבועה, גורדין החל לעבוד כספרן בספריית כל ישראל חברים (להלן כ"ח) בפאריס. בשנות בין המלחמה, גורדין העביר סדרת שיעורים בפילוסופיה יהודית בימי הביניים בסמינר לרבנים בעיר, ופרסם מאמרים בכתבי עת יהודיים מדעיים ופופולריים.¹² בשנים אלו גם הכיר את עמנואל לוינס, שכבר עבד בכ"ח, ובין השניים התפתחה ידידות אמיצה.¹³

כפי שציין ההיסטוריון החשוב של האנטישמיות, ליאון פוליאקוב, היו אלה ימי מלחמת העולם השנייה שהפכו את גורדין ממהגר אלמוני למדריך הרוחני של דור שלם של צעירים יהודים-צרפתים.¹⁴ בשנים הראשונות למלחמה, גורדין ואשתו רחל עבדו בבית-מחסה לילדים בדרום צרפת, שהוקם ונוהל בידי תנועת הצופים היהודים של צרפת.¹⁵ ג'ורג' הרץ, ששימש כאחראי מטעם התנועה על בית הילדים בו רחל ויעקב שהו, סיפק תיאור דרמטי אודות האופן בו גורדין "התגלה".¹⁶ במסגרת תפקידו, הרץ מספר, הוא העביר מספר שיעורים ביהדות בבית הילדים. פעם אחת, לאחר שהרץ סיים להעביר שיעור בו נכחה קבוצה של פעילים מבוגרים יותר של התנועה, רואה החשבון של הבית, הלא הוא יעקב גורדין, התחיל לשוחח איתו על נושא השיעור. הרץ מצא את עצמו "פעור פה", מול רואה החשבון הצנוע, ש"לימד אותי ברבע שעה מה שלקח למורים קודמים שלי שבוע ימים."¹⁷ שמעו של גורדין התפשט בין פעילי התנועה, והוא החל להעביר שיעורים לשוהים הקבועים ולאורחים שפקדו את בית הילדים. בשלב

- 12 על מאמרים אלו ראו בהמשך. בין המאזינים לגורדין באותו סמינר היה אלכסנדר קו'ב (Alexandre Kojève), הוגה שהסמינרים שלו על הפנומנולוגיה של הגל בשנות בין המלחמות השאירו חותם על ההגות הצרפתית כולה לאחריה. לפי רשימה של מאזינים בסמינרים של קו'ב נראה כי העניין היה הדדי, וכי גורדין השתתף בחלק מסמינרים אלו. ראו מכתבו של קו'ב לליאו שטראוס ב-Leo Strauss, *On Tyranny: Including the Strauss-Kojève Correspondence*, eds. Victor Gourevitch and Michael S. Roth (Chicago: The University of Chicago Press, 2013), 226 המשתתפים בסמינרים של קו'ב ראו Michael S. Roth, *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-century France* (Ithaca: Cornell University Press, 1988), 225-226
- 13 בזמן כתיבת מאמר זה, כמעט ולא נעשה מחקר בשאלת היחסים האישיים והאינטלקטואליים בין לוינס וגורדין. על הקשר וההערכה ניתן ללמוד מהמעורבות של לוינס בפרסום מאמרים של גורדין לאחר מותו ומהעובדה כי מאמרו על גורדין (לוינס, גורדין) נכלל ב"חירות קשה". בנוסף, לוינס היה מעורב באופן אישי במאמצים לשימור זכרו והגותו של גורדין לאחר מותו של האחרון ב-1947, וכפי שהציעה ג'הנה להר, נראה כי לוינס דאג לכך שאלמנתו של גורדין, רחל, תוכל להתפרנס כנגנת בחסות כ"ח". ראו Johanna Lehr, *La thora dans la cité: l'émergence d'un nouveau judaïsme religieux après la seconde guerre mondiale* (Lormont: Le Bord de l'eau, 2013), 62-64
- 14 ראו הקדמתו של פוליאקוב לטקסט של גורדין על שפינוזה, 'Le cas Spinoza,' Jacob Gordin, *Evidences* 42 (1954): 20-27 בעמוד 20.
- 15 בבתי הילדים שהקימה וניהלה התנועה, היו הן יתומים יהודים והן ילדים שהוריהם הסתרתו במקומות אחרים. על תנועת הצופים היהודים של צרפת ועל פעילותה בימי המלחמה ראו Alain Michel, *Les Eclaireurs israélites de France pendant la seconde guerre mondiale: septembre 1939-septembre 1944: action et évolution* (Paris: Edition des E.I.F., 1984) רחל גורדין, היא היתה המנהלת בפועל של בית הילדים, אך בשלבים מוקדמים של שנות המלחמה הופקד מעליה נציג "מקומי" של התנועה, כלומר יהודי צרפתי. יעקב קיבל על עצמו את האחריות לניהול החשבונות של בית ילדים זה.
- 16 ראו, ג'ורג' הרץ "גילוייו של אדם" בתוך גורדין, כתבים, 311-304 [צרפתית].
- 17 הרץ, שם, 305.

מאוחר יותר של המלחמה, כאשר היטלר הורה על כיבוש צרפת כולה, התנועה סגרה את בתי הילדים שלה וירדה באופן רשמי למחתרת. פעילים מרכזיים בתנועה ארגנו, בעיירה בשם שומרגי (Chaumargeais) דרומית לליון, מסגרת חינוכית שכונתה בהומור מסוים, "בית הספר לנביאים". באותו "בית-ספר", פעילים של התנועה ואחרים שמצאו מקלט מרדיפות הנאצים בדרום צרפת למדו פילוסופיה יהודית וקבלה מגורדין, וכן תנ"ך, שפות, ומחשבת ימי הביניים, מג'ורג' ואידה.¹⁸

שנות המלחמה לא רק שינו את הפרופיל הציבורי של גורדין, הן גם הותירו את חותמן על בריאותו, שהלכה והידרדרה.¹⁹ למרות מצבו הבריאותי, לאחר שחרורה של צרפת גורדין חזר לתפקידו כספרן בכי"ח, השתתף בפורומים של ההנהגה האינטלקטואלית היהודית בפאריז, וכן נטל חלק בהקמת המרכז לתיעוד יהודי עכשווי (Centre de documentation juive contemporaine).²⁰ באותו זמן, גורדין המשיך ואף הידק את הקשר שלו לתנועת הצופים היהודיים: בנוסף להשתתפות הפעילה שלו במחנות הקיץ הראשונים אחרי המלחמה, גורדין גויס על ידי מנהלה של התנועה, רוברט גמזון, לשמש כמורה ליהדות בבית-ספר חדשני למנהיגות, שהקימה התנועה בפרבר הפאריזאי אורסי.²¹ באותו זמן, גורדין המשיך להעביר שיעור שבועי על פרשת השבוע, אליו הגיעה קבוצה של אינטלקטואלים יהודים צעירים ואף מבוגרים יותר.²² לפי תיאורים רבים, בשלב זה של חייו גורדין ראה בעצמו מורה למחשבה היהודית במונח הרחב ביותר של המילה, שבחר, כהחלטה עקרונית, ללמד באופן אותו הוא ראה כמתאים ביותר למסורת היהודית, כלומר, במסגרת יחסים ישירים בין מורה ותלמידים, ובעל פה. אך הזמן שנותר לגורדין ללמד את תורתו בצרפת היה קצר. לאחר חיפושים רבים וגיוס כספים, נמצא עבור

18 על ואידה ראו שמעון שוורצפוקס, 'פרופ' י"א ויאדה: המורה, דעת 10 (תשמ"ג), עמ' 5-8. על בית הספר לנביאים ראו עדותו של אנדרה שורקי, בגורדין, כתבים, 313-314.

19 עוד בשנות המהפכה הרוסית גורדין חלה בטיפוס, ונראה כי המסע מפריז לדרום צרפת בסוף שנת 39 שב ודרדר את בריאותו.

20 ראו למשל דיווח על השתתפותו הפעילה של גורדין בישיבות האגודה הצרפתית למחקר היהדות בחורף 47, ב-140. Revue des études juives, vol. 109 (July 1948-June 1949) at 140. על המרכז לתיעוד ראו Renée Poznanski, 'La création du centre de documentation juive contemporaine,' *Vingtième Siècle* 63 (1999), 51-63. Laura Jockusch, 'Breaking the Silence: The Centre de Documentation Juive Contemporaine in Paris and the Writing of Holocaust History in Liberated France,' in David Cesarani and Eric J. Sundquist, eds., *After the Holocaust: Challenging the Myth of Silence* (London: Routledge, 2012), 67-81.

21 על בית הספר על שם ג'ילברט בלון באורסי ראו Gilles Benguigui, *Un lieu où reconstruire: l'école Gilbert Bloch d'Orsay, 1946-1970* (Jerusalem: Elkana, 2009) הראשון של אורסי, ובין אלו שהושפעו בצורה הגורפת ביותר מהגותו של גורדין, היה גם יהודה ליאון אשכנזי (מניטו) שהפך לעוזר ההוראה של גורדין באותה שנה (1946-1947) וכן למד עם גורדין ביחידות בביתו של האחרון. לנקודת מבטו של אשכנזי על גורדין ואורסי ראו למשל, ליאון אשכנזי "יעקב גורדין, רבי" בתוך גורדין, כתבים, 9-17 [צרפתית].

22 בין המשתתפים בשיעורים אלו היו רינה נהר-ברנהיים, וליאון אשכנזי. לפי עדותה של רג'ין להמן-זעואי, בשיעורים אלו נכח גם חבר סגל באחד ממוסדות ההשכלה האוניברסיטאיים בפריז. ראו Régine Lehmann-Zaoui, 'Le souvenir de Jacob Gordin,' *Information juive*, 15 April 1973, 2.

גורדין מנתח בליסבון, פורטוגל. אך הניתוח, שנערך בקיץ 47, נכשל, וגורדין נפטר בו' אלול תש"ז, ה-23 לאוגוסט, 1947.

גורדין והגות יהודית בצרפת אחרי המלחמה

גורדין, שגם בשנים בהם פנה לכיוונה של קריירה אקדמאית לא פרסם הרבה, לא הותיר אחריו משנה סדורה בכתובים. מסיבה זו, במצב הנוכחי של המחקר אודותיו, לא ניתן להציע תיאור כולל של הגותו או השפעתו.²³ כנקודת פתיחה ראשונית, ניתן לעמוד על מידת ההשפעה וההשראה של גורדין מתיאור הפרויקט של האחרון בידי מאיר ג'ייס (Meyer Jais), שהיה הרב הראשי בצבא צרפת החפשית של דה-גול בתקופת המלחמה.²⁴ בנאום על חינוך יהודי שנישא בפני מנהיגי הקהילה בצרפת בשנת 1948, תיאר הרב ג'ייס את ההשלכות של האמנציפציה במילים הבאות: "כתוצאה מהמחיקה של התרבות היהודית, היהדות חסרה תיאולוגים אמיתיים ופילוסופיים מקוריים, כאלה אשר, בעודם משוקעים בציוויליזציה שלנו... היו יכולים להשוות בין הרעיונות שלה לבין אלו של הציוויליזציה המערבית ולשמר את הנשמה היהודית..."²⁵ מה שהיהדות הייתה זקוקה לו בעבר וחייבת בהווה, טען ג'ייס, הם הוגים בעלי שיעור קומה, אשר "לא רק יתאימו את ההגות היהודית לפילוסופיה מסוימת שהיא כעת באופנה, כמו שהרמן כהן עשה בגרמניה, אלא [שיוכלו] לחשוב מחדש, בהתאם ליהדות, את כל ההגות האתית והמטאפיזית של המערב."²⁶ משימה הגותית זו, כך אמר ג'ייס, "הייתה יוצאת אל הפועל בידי חברנו הפילוסוף יעקב גורדין, שלצערינו הרב נלקח מעימנו, אבל השאיר אחריו תלמידים נלהבים שימשיכו את עבודתו."²⁷

אכן, הניסיון המאורגן הראשון להמשיך את עבודתו של גורדין התבטא בהקמתו של "חוג חברי יעקב גורדין" (*Cercle des Amis de Jacob Gordin*) בשלהי 1947, בראשותו של עמנואל לוינס. כפי שעולה ממכתב שנשלח למכריו של גורדין ברחבי העולם חדשים מספר לאחר מותו, חברי החוג שמו לעצמם למטרה לערוך את כתבי היד של גורדין ולפרסם אותם בספר שיכלול גם זיכרונות אישיים.²⁸ למרות ההתלהבות הראשונית, נראה כי הפרויקט המקורי מעולם לא יצא אל הפועל.²⁹ עם זאת, במהלך

23 לדין ראשוני בנושא זה ראו Cyril Aslanoff, 'Jacob Gordin en France: transfert de savoir ou malentendu culturel?' *Archives Juives* 38, no.1 (2005): 43-55. להלן אסלנוב, "יעקב גורדין בצרפת."

24 Meyer Jais and Madeleine Dobie, 'Report on Jewish Culture (Excerpt),' *Yale French Studies* 85 (1994): 174-180. Originally published in *Pardes* 14 (1991): 94-100.

25 ג'ייס, 175.

26 ג'ייס, שם. מנקודת מבט עכשווית, תיאור זה הולם במיוחד את הפרויקט הפילוסופי של לוינס.

27 ג'ייס, 180.

28 על המכתב היה חתום לוינס כנשיא האגודה. בין האישים אליהם נשלח המכתב היה גם גרשום שלום. ראו תכתובת בין שלום ולוינס ב-4* Archive of Gershom Scholem, Arc. 4* 1599/01/1569. שלום, שהכיר חלק מהעבודה המחקרית של גורדין, ואף פגש בגורדין מספר פעמים, האחרונה שבהן באביב 1946, סירב בנימוס לבקשה.

29 חשוב לציין כי האנתולוגיה של כתבי גורדין שפרסם מרסל גולדמן בשנות התשעים מבוססת גם על חומרים שנאספו בידי אנשיו של חוג חברי גורדין. ראו על האנתולוגיה להלן.

שנות החמישים התפרסמו בבימות שונות בצרפת שלושה טקסטים של גורדין: הראשון על בסיס רישומיו המפורטים של תלמיד מסמינר בקיץ 1946 בנושא הגלות, פורסם באנתולוגיה של הגות יהודית ב־1950; השני על בסיס טיוטה של גורדין להוצאה על הגותו של ריה"ל במסגרת הקורס בסמינר לרבנים בפאריז ב־1934, פורסם בכתב העת המרכזי של האינטליגנציה היהודית בצרפת, *Evidences*, השלישי, מאמר על שפינוזה שיצא לאור כבר בשנות השלושים, פורסם מחדש, גם הוא ב־*Evidences*, ב־1954.³⁰ בסמינר על הגלות, גורדין הציע תיאוריה חיובית של הגלות, שנשענה על אלמנטים מהפילוסופיה של כהן, ספר הכוזרי של ריה"ל, נצח ישראל למהר"ל, קבלת האר"י, וחסידות. משימתה של היהדות כבר מאברהם, לפי גורדין, היא גאולת הניצוצות האלוהיים שנמצאים בקשיי הגלות גם הם. מסיבה זו, בהתבסס על ריה"ל, גורדין הסביר את הסבל ההיסטורי היהודי כקשור באופן בל ינתק בפונקציה האוניברסלית של ישראל, המשמשים כלב האנושות במשימה המטאפיזית של הסרת הרע והקליפות. מסיבה זו, לפי גורדין, על ישראל להמשיך ולהיות מפוזרים ברחבי העולם, עד עת הגאולה. במאמר המוקדם יותר על ריה"ל, גורדין הציע קריאה של ריה"ל והרמב"ם כשני הוגים שקידמו יחד תפיסת היסטוריה יהודית, כזו המתמקדת בחירות אישית של האדם תחת השגחתו של אל בעל רצון וחירות גם הוא. זאת בניגוד למורשת הפילוסופיה הקלאסית, אותה גורדין תיאר כמתעלמת מהפרט ומקדמת תפיסה דטרמיניסטית של האדם וההיסטוריה. לבסוף, במאמר על שפינוזה, גורדין הצטרף לעמדה האנטי־שפינוזיסטית הנחרצת של הרמן כהן בדור שלפניו. בהתבסס על קריאה פילולוגית והיסטורית של המסכת התיאולוגית־פוליטית, גורדין ביקש להוציא (מחדש) את שפינוזה מהקאנון היהודי, על בסיס הטענה כי הגותו של שפינוזה היא אנטי־יטית להגות יהודית באשר היא, ויותר מכך, כי מנקודת מבט של ההיסטוריה של הרעיונות, שפינוזה אף סיפק את ההשראה המרכזית לאנטי־יהודיות בלב ההגות האירופאית בעת החדשה.³¹

אם כן, במידה בה ניתן ללמוד מתוכם של מאמרים אלו על חשיבותם בעיני תלמידיו של גורדין שדאגו לפרסומם, נראה כי גורדין הציע מספר יסודות הגותיים לתפיסת קיום של יהדות מאמינה, הומניסטית, ודיאספורית, במסגרת התרבות הצרפתית בשנות אחרי המלחמה. זאת תוך השענות על שילוב של טיעונים פילוסופיים, תפיסה מסוימת של ההיסטוריה היהודית, ומקורות מן המדרש והקבלה. מבט במאמרים שפרסמו תלמידים של גורדין באותן שנים מצביע גם הוא על הדגשה של אלמנטים אלה בהגותו, ובמיוחד של הכיוון הדיאספורי האנטי־ציוני.³²

- Jacob Gordin, 'La Galouth (D'après Jacob Gordin),' in Elian Judas Finbert, editor, *30 Aspects du génie d'Israël* (Paris: Cahiers Du Sud, 1950), 105-125; Gordin, 'Juda Halévy et l'hellénisme,' *Evidence 21* (1951): 22-26; Gordin, 'Benedictus au maledictus: Le cas Spinoza,' *Cahiers juifs 14* (1935): 104-115. להלן גורדין, "גלות", גורדין "יהודה הלוי", גורדין "תיק שפינוזה" בהתאמה.
- Ori Werdiger, 'Jacob Gordin and the Anti-Spinozist Legacy of Hermann Cohen in France,' *31 Modern Intellectual History 19*, no. 3 (2022): 783-829.
- Emmanuel Rais, 'Le judaïsme devant le monde contemporain,' *32 Esprit 138* (1947): 471-491. no. 10 (1947): 471-491.

גורדין ואסכולת פריז

כפי שצוין בפתיחת המאמר, מעבר להשפעה הישירה והעקיפה של כתביו המועטים, גורדין נחשב למייסד של אסכולת פריז למחשבה יהודית. מנקודת מבט זו, על דיון בתפקידו של גורדין בהגות היהודית בצרפת לכלול התייחסות להשפעתו על מי שנחשבים כיום להוגים הבולטים ביותר באסכולה: לוינס, נהר, ואשכנזי. כמו בכל מקרה של עמידה על ההשפעה או ההפריה ההדדית בין הוגים בעלי שיעור קומה, שאלת היחס בין הגותו של גורדין ובין זו של הוגי האסכולה מעלה קשיים מתודולוגיים רבים. בגלל המקורות המועטים בשלב זה של המחקר, שאלה זו קשה במיוחד בנוגע לגורדין ולוינס. לעת עתה, ניתן להניח כי הידידות בין שני הוגים אלו שהחלה כבר בשנות השלושים, הרקע התרבותי והידע הפילוסופי המשותף, כמו גם השיחות שניהלו ביניהם לפני ואחרי המלחמה, הותירו רושם הן על גורדין והן על לוינס.³³

אחרי לוינס, אין צל של ספק כי הגותו של גורדין השפיעה על אנדרה ורינה נהר-ברנהיים. רינה נהר-ברנהיים היתה תלמידתו של גורדין כבר בשנות המלחמה האחרונות, ודרכה גם אנדרה נחשף להגותו של גורדין לאחר מותו של האחרון. בראיון שנערך עימו בשנות השמונים, נהר הסביר כי הוא רואה בעצמו תלמיד של גורדין, ותלה בגורדין את החשיפה שלו (של נהר) למיסטיקה יהודית ואת העניין המחקרי שגילה במהר"ל (נהר היה חוקר מרכזי של המהר"ל במאה העשרים, ויחד עם תלמידיו הקים בצרפת שדה שלם של חקר המהר"ל).³⁴ יתרה מכך, הפרויקט המרכזי של רינה ואנדרה בשנים שאחר המלחמה, כתיבת היסטוריה מקראית של העם היהודי, הושפע לטענתי מתפיסת ההיסטוריה וההגות היהודית של גורדין.³⁵ על מידת חשיבותו של גורדין בעיניהם של הזוג נהר-ברנהיים ניתן ללמוד גם מהופעה קצרה שלו בספרו של אנדרה על משה, שיצא לאור ב-1956.³⁶ בסופו של הספר, שעוסק במשה ההיסטורי ובמשה כדמות המרכזית של המחשבה והיעוד היהודי, צורפה טבלה היסטורית קצרה בה הוצבו זה לצד זה אירועים "פוליטיים" ו"רוחניים" מרכזיים בהיסטוריה הגלובלית ובהיסטוריה היהודית בהתאמה, יחד עם דמויות מפתח של אותן שנים.³⁷ כך למשל, ב"תקופה התנכית" הארוכה, הוזכרו בין השאר: יציאת מצרים כאירוע רוחני, כיבוש נענן כאירוע פוליטי, כורש כאישיות מרכזית בהיסטוריה הגלובלית, ומשה, יהושע, דוד

33 ראו לוינס, "יעקב גורדין", למחקר התחלתי על השפעתו של גורדין על הגותו של לוינס ראו Tomokazu Baba, 'Emmanuel Lévinas et l'Histoire de la philosophie: genèse d'une éthique (1929-1955)', (PhD diss., Paris 4, 2013), pp. 61-147.

34 ראו André Neher and Victor Malka, *Le dur bonheur d'être juif: Victor Malka interroge* (Paris: Le Centurion, 1978), 97-101. על לימודי המהר"ל בצרפת ראו שמואל ויגודה, "המהר"ל בארץ הגאליים", בתוך אלחנן ריינר, עורך, מהר"ל: אקדמות: פרקי חיים, משנה, השקפה (ירושלים, מרכז זלמן שזר, 2016), 503-544.

35 ראו Neher, André., and Renée Neher-Bernheim. *Histoire biblique du peuple d'Israël*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1974. עצם המחשבה על פרויקט מסוג כזה, כלומר של הצגת ההיסטוריה היהודית מנקודת מבט יהודית, וכן פתיחת ההיסטוריה המקראית של העם היהודי עם אברהם, אני סבור, מושפעים מתפיסותיו של גורדין, כפי שהן באות לידי ביטוי גם ב"משבר הדתי במחשבה היהודית".

36 André Neher, *Moïse et la vocation juive* (Paris: Editions du Seuil, 1956) 36

37 שם, 188-191.

ושלמה, ואף עזרא ונחמיה ברשימת ה"גיבורים" היהודיים של התקופה. והנה, ברשימת ה"גיבורים" היהודיים של "תקופת האמנציפציה", לצידם של דמויות כמו היינריך היינה, הרצל, אחד העם, ביאליק, הרמן כהן, ופרנץ רוזנצוויג, מופיע גם יעקב גורדין.³⁸ לבסוף, נראה כי אף יותר מההשפעה של גורדין על הזוג נהר, הבסיס למורשתו של גורדין לאחר המלחמה היה בית הספר אורסיי, ובמיוחד המנהל הצעיר שלו, ליאון אשכנזי-מניטו, שתפקידו הראשון היה כמחליף של גורדין להוראת היהדות שם. למרות זמן ההיכרות הקצר של גורדין ואשכנזי (פחות משנתיים), אשכנזי ראה את עצמו ואת הוראתו כהמשך העיקרי של הפרויקט ההגותי של גורדין.³⁹ במובן זה, ההמשגה המיסטית-אינטלקטואלית של היהדות שיצאה מאורסיי, בעיקר בתיווכו של אשכנזי, מהווה את גורם ההשפעה הרחב ביותר של הגותו של גורדין על יהדות צרפת. בהגותו של אשכנזי, נראה כי הדגש הכללי על שאלת ההיסטוריה ומשמעותה כשאלה בסיסית להגות היהודית כמו גם הגישה הפרשנית למקרא ומדרש המוכרת כיום כתורת התולדות, חייבות באופן ישיר לגורדין. אכן, את התובנות הבסיסיות של תורת התולדות – אודות היחסים בין ההיסטוריה של ישראל ובין זו של אומות העולם, הייחודיות של הקריאה בתנ"ך בעיניה של המסורת היהודית (במונחייו של אשכנזי – העברית), והרלוונטיות העכשווית של קריאה זו לסיטואציות הגיאופוליטיות של העם היהודי-אשכנזי עצמו שייך לגורדין בהקשרים שונים.⁴⁰

הפרטים הראשוניים אודות השפעתו של גורדין, אם כן, מציעים כי יותר משהוא השפיע ככותב, תרומתו של גורדין למחשבה יהודית בצרפת שאחרי מלחמת העולם השנייה היא בעלת אופי של תורה שבעל פה. ככזו, מעבר לרשמים העזים שהותירו אישיותו והגותו של גורדין על מכריו ותלמידיו, ככל שעברו השנים ממותו, גורדין הפך ממציאות לאגדה.⁴¹ בעוד שמו היה מוכר, מעטים יכלו להצביע על תכנים

38 שם, 190.

39 ראו אשכנזי, 'יעקב גורדין: רבי', וכן אשכנזי, 'פילוסופיה ופרשנות מקראית: דרכו ההגותית של יעקב גורדין', פרסם 23, 71-77 [צרפתית]. במאמר הנוכחי אני דן אך ורק בהשפעתו של גורדין על ההגות בצרפת בשנות אחר המלחמה, שמוגדרות בדרך כלל כשני העשורים שמיד לאחר סיום מלחמת עולם השנייה. בהתאם, גם הדיון שלי באשכנזי ומורשתו של גורדין מתרכז בשנים אלו. עם זאת, חשוב להזכיר את שאלת הפער האידיאולוגי בין גורדין ואשכנזי המאוחר, כלומר, בין הגישה הדיאספורית של גורדין ובין ההתגייסות חסרת הפשרות לציונות של אשכנזי, במיוחד לאחר מלחמת ששת הימים. היות וגורדין נפטר לפני הקמת מדינת ישראל, השאלה האם גורדין הפילוסוף-מיסטיקן היה משנה את גישתו הדיאספורית ליהדות כתגובה לשינוי הגיאופוליטי שייצגה הקמתה של מדינת ישראל נתונה במחלוקת. אשכנזי עצמו הציע מספר פעמים את ההערכה כי גורדין היה משנה את דעתו, ראו אשכנזי, 'יעקב גורדין: רבי', עמ' 16-17, וכן אשכנזי, 'פילוסופיה ופרשנות מקראית', בעמ' 76.

40 לדוגמה אחת מתוך רבות ראו Léon Askenazi, 'La fin du conflit Ishmaël-Isaac,' in Askenazi, *Ki Mitsion, I: Notes sure la paracha* (Jerusalem: Foundation Manitou, 1997), 69-73 להלן אשכנזי, "סוף הסכסוך".

41 ראו מרסל גולדמן, "הקדמה" בתוך גורדין, כתבים, עמ' 24. [צרפתית]. מאמר זה מתמקד בגורדין ודמותו כהוגה יהודי. אשתו של גורדין, רחל, נשארה בפריז עד מותה ב-1999, שם היתה לגנת נערצת שדורות של ילדים יהודים התחנכו בגן מונטסורי שאותו ניהלה. לטרט דוקומנטרי אודות יעקב ורחל, בצרפתית ובאנגלית, ובו בין השאר ראינות עם רחל הקשישה ראו <https://emilweiss.com/gordin-2/>, כניסה אחרונה ב-27 אפריל, 2022.

ספציפיים של הגותו, ומעטים עוד יותר הכירו את פרסומיו משנות השלושים. רק החל משנות התשעים, כיובל שנים לאחר מותו של גורדין, ניתן לזהות התחדשות של עניין בגורדין בקהילה הפרנקופונית, המתבטאת בשיעורים, דיונים, וכן בפרסומם של מאמרים אקדמאיים אודותיו.⁴² נראה כי גורם מרכזי לתופעה זו היא פרסומה בצרפתית של אנתולוגיה של כתבי גורדין ב-1995, בעריכתו של מרסל גולדמן, מלחין ופעיל מרכזי בקהילה בפריז.⁴³ באנתולוגיה, יעקב גורדין, כתבים: חידושה של ההגות היהודית בצרפת,⁴⁴ כלולים מאמרים, ערכים אנציקלופדיים, רשומות משיעורים בעל פה של גורדין, לצד מספר זיכרונות אישיים של תלמידים וחברים. עבודות ההכנה לאנתולוגיה גם סידור ראשוני של ארכיונו של גורדין ומסירתו לספריית כ"ח בפריז, והחומרים עליהם היא התבססה כללו גם אלה שנאספו על ידי חוג חברי יעקב גורדין מיד לאחר המלחמה.⁴⁵ במידה בה העניין הציבורי והמחקרי באסכולת פריז ובהגות יהודית בצרפת של המאה העשרים ימשיך ויגבר בשנים הבאות, גם תפקידו המרכזי של גורדין, כך אני סבור, ימשיך ויתבהר. כפי שצוין בהקדמה למאמר זה, כצעד ראשון להכרה של גורדין במילותיו הוא לקהל דוברי העברית, בחרתי לתרגם מסה של גורדין שהתפרסמה בשנה האחרונה לחייו, בשם "המשבר הדתי במחשבה היהודית" (להלן: "המשבר הדתי").⁴⁶

גורדין: המשבר הדתי במחשבה היהודית

"המשבר הדתי" התפרסם ב-1946 בכתב עת פנימי של תנועת הצופים היהודיים-צרפתיים שהופץ בין החניכים הבוגרים והמדריכים בתנועה.⁴⁷ בהתאם לקהל היעד, "המשבר הדתי", איננו מאמר מדעי הפונה לקהל אקדמאי, אלא מסה בעלת מטרות חינוכיות והגותיות. בנוסף, נראה כי המסה לא עברה עריכה מדוקדקת, ויתכן כי היא אף הוכתבה בעל פה.⁴⁸ מבחינת תוכנו, "המשבר הדתי" מציע מה שמכונה אחרי ליוטארד "נרטיב-על" של ההגות

42 יתכן וניתן לקשור את עליית העניין בגורדין בתופעה הרחבה יותר של התקבלותו הגוברת של לוינס בעולם האקדמי.

43 לפי עדותו של גולדמן, הגורם הראשי לעבודה על האנתולוגיה היה לא אחר מאשכנזי. בשיחה בינינו, גולדמן סיפר כי בראשית שנות התשעים הוא פנה לאשכנזי בבקשה להתחיל ולערוך אנתולוגיה של כתביו ושיעוריו של האחרון. בתגובה, אשכנזי ביקש מגולדמן להתחיל קודם כל באיסוף ופרסום אנתולוגיה של כתבי גורדין. בשיחה עם מרסל גולדמן, ירושלים, ג' אלול תשע"ב, 18 באוגוסט, 2015.

44 ראו גורדין, כתבים.

45 ראו גורדין, כתבים, עמ' 58-69.

46 ראו Jacob Gordin, 'Les crises religieuses dans le pensée juive,' *Lumière: EIF, périodique pour les chefs* 2, no.2-3, (July 1946): 10-18. המסה הודפסה מחדש בצרפתית, עם מספר תיקוני עריכה, בגורדין, כתבים, 58-69. התרגום לעברית המוגש כאן מבוסס על גרסת המקור.

47 על התנועה ראו Alain Michel, *Juifs, français, et scouts: l'histoire des E.I. de 1923 aux années 1990* (Jérusalem: Editions Elkana, 2003).

48 בגרסת המקור היו מספר של הפניות שגויות, כמו גם מספר טעויות לשוניות ודקדוקיות. נראה כי השילוב של מגבלות תקציב, הבימה בה התפרסם "המשבר הדתי", ויתכן שאף בריאותו הלקויה של גורדין הצטרפו יחד לרמת עריכה מינימלית של הטקסט. בתרגום ל"משבר הדתי" בחרתי להשאיר חלק מהטעויות על מנת לשמר את הסגנון הדקדוקי והמילולי היחודי לגורדין. על הסגנון המילולי היחודי של גורדין ראו אשכנזי, "יעקב גורדין: רבי", וכן אסלנוב, "יעקב גורדין בצרפת".

היהודית, כאשר במקרה של גורדין מדובר בהצגה מחודשת של ההיסטוריה של המחשבה היהודית מהתנ"ך ועד המאה העשרים, וזאת מנקודת מבט קיומית (אקזיסטנציאליסטית). עבור גורדין, המחשבה היהודית מאופיינת, הן ברמת הפרט והן ברמת הכלל, במשבר קיומי כפול ומתמשך: החלק הראשון במשבר זה מתחולל לפי גורדין בתפילה היום-יומית. בתפילה זו מתרחש מפגש עם האל המקראי, מפגש אשר בעת בעונה אחת מכונן את האינדיבידואל כבעלת בחירה ודורש ממנה החלטה ברורה האם "להיכנס מחדש אל תוך גן העדן המיסטי של המסורת, או לסרב לו". החלק השני במשבר זה, שבאופן לוגי הוא משני לחלקו הראשון של המשבר, מאופיין בהתמודדות בין המורשת המקראית ובין המורשת של ה"חכמה נטולת ההתגלות של הפילוסופיה היוונית". הראשונה מאופיינת על ידי גורדין כהשקפת עולם המניחה אמונה באל של היחיד, אל שמתגלה ומדבר עם בני אדם. האחרונה, כפילוסופיה המחויבת לתפיסת אל מופשט המזוהה עם הטבע, ולכן גם לדטרמיניזם היסטורי ומוסרי.

אכן, התנגדותו האינטלקטואלית של גורדין לדטרמיניזם היסטורי ואינדיבידואלי מהווה את חוט השני במסה, בה היא מסמנת את ההישגים המרכזיים של שורה ארוכה של הוגים יהודיים קאנוניים במאבק הקיומי-הגותי שלהם מול המורשת ה"פגאנית" של הפילוסופיה הקלאסית.⁴⁹ כבר בראשית המסה, בפרשנותו הייחודית של גורדין למקרא ולמדרש, הישגו המוסרי-אינטלקטואלי של אברהם, ההוגה הקיומי היהודי הראשון, התבטא בעזיבת "התפיסה הפגאנית שטוענת, גם היום, שהיקום נשלט בידי כוחות הטבע", עזיבה שבתורה אפשרה לאברהם לשמוע את הציווי "לך לך".⁵⁰ למעשה, טענה רדיקלית יותר שגורדין מעלה היא כי תפיסת ההיסטוריה האנושית עצמה כהיסטוריה מוכוונת עתיד ונתונה לשינוי החלה גם היא מאברהם: "זה מה שנגלה לאברהם: שהאדם וההיסטוריה האנושית אינם נשלטים על ידי כוחות התנועה הקבועה של הכוכבים, אלא על ידי רצונם של בני אדם הנתמך בידי ההשגחה האלוהית, זו שמדריכה את הגורלות האנושיים". אחרי אברהם, היה זה עם בני ישראל כולו שצלח כחברה שלמה את המשבר הדתי בדור יציאת מצרים. לפי גורדין, שימור השמות העבריים עליו מספר המדרש מסמל את שימורה של האינדיבידואליות, בעוד ההשתחררות ממצרים מבטאת "שבירה מוחלטת" של כוחות הטבע, החוזרת על ה"לך לך" של אברהם בקנה מידה אוניברסלי.⁵¹ עם זאת, עבור גורדין, עיקר הסיפור של המאבק הקיומי של ההגות היהודית מתרחש מאז המפגש הישיר עם ה"חכמה היוונית" בשלהי העת העתיקה. רובו של "המשבר הדתי" דן בהוגים מפילון האלכסנדרוני ועד הרמן כהן, שנמדדים לאור רמת ההצלחה או הכישלון במפגש מול האופציה הפילוסופית היוונית. בהקשר זה, שמואל האמורא מוצג כמי שהוביל את "המאבק נגד היוונים" מול התנא אלישע בן אבויה (אחר) שנכשל.

49 דטרמיניזם היסטורי, בוודאי בגרסה המרקסיסטית שהשפעתה היתה חזקה בשנים אלו, מניח כי ההיסטוריה האנושית נתונה לחוקיות קבועה ובלתי ניתנת לשינוי. דוגמא לדטרמיניזם אינדיבידואלי היא התפיסה הביבליסטית בפסיכולוגיה. בהקשר הספציפי של גורדין, שבנושא זה הושפע מהרמן כהן, דמותו של שפינוזה ניצבת כביטוי הפילוסופי המובהק ביותר של דטרמיניזם בשני האופנים האלו.

50 גורדין קורא את המדרש על "יוצא אותו החוצה" (בבלי, שבת קנו. וכן רש"י בראשית טו: ה) כמתאר הישג קוגניטיבי שארע כבר באור-כשדים.

51 ראו שיר השירים רבה: ד. תפיסת החזרה ברמת הכלל על מעשי האבות ברמת הפרט כפי שגורדין מנסח אותה כאן חוזרת ומופיעה גם אצל אשכנזי, השוו אשכנזי, "סוף הסכסוך".

לאחר מכן, בימי הביניים, השגו של ריה"ל היה בסימון גבול ברור בין אלוהי אברהם יצחק ויעקב ובין אלוהי הפילוסופים, בעוד הרמב"ם, שלדיון בו מוקדש המקום הרב ביותר באופן יחסי ב"משבר הדתי", ניצח בקרב מול אריסטו, אך הפסיד במערכה. אחרי הרמב"ם, גורדין מזהה את חזרתו של המשבר הדתי בדורו של שפינוזה, שלו גורדין מתייחס בשילוב של תיעוב (בגלל מה שגורדין רואה כבגידה של שפינוזה ביהדות) והערכה (של הפילוסופיה של שפינוזה).⁵² לצד שפינוזה, גורדין מעדיף לדון בבן-דורו המבוגר יותר, אוריאל אקוסטה, שסיפור חייו הטראגי, כך גורדין, מבטא את ה"עימות בין התפיסות המקראיות ובין הדרישות האינטלקטואליות של הרנסנס". במקום אחרון בנרטיב שלו גורדין מציב את הרמן כהן, הפילוסוף היהודי גרמני בן המאה התשע-עשרה וראשית המאה העשרים, שהיה דוגמא בולטת וסמל הן לתקוות השילוב היהודי-גרמני וכן להתנפצותן.⁵³ ב"משבר הדתי" כהן משמש כגיבור הטראגי האחרון שניסה לשלב בין הפילוסופיה המודרנית צאצאית של זו היוונית, ובין ההגות היהודית הנטועה במקרא. אך ניסיון השילוב היהודי-אורקאנטיאני נכשל, במפגש מלא דמעות עם ה"דבר כשלעצמו" המקראי, כלומר, במפגש עם האל כבורא העולם. יתכן גם כי במסה שהתפרסמה בסמוך כל כך לשואה, דמעותיו ושתיקתו של כהן מסמנות, מבחינתו של גורדין, את המקום אליו הגיעו נסיונות הסנתזת היהודית-אירופאית בשנות המלחמה. "המשבר הדתי" הופיע מיד אחרי מלחמת העולם השנייה, בשנים בהם האקסיסטנציאליזם האתאיסטי בנוסח ז'אן פול סארטר או אלבר קאמי שלט בשיח האינטלקטואלי בצרפת.⁵⁴ כמו סארטר, גורדין היה שייך לדור שההתעצבות הפילוסופית שלו אירעה בין המלחמות, והיה חשוף לשיח הקיומי עוד לפני ההיקבעות המסוימת שלו בצרפת של אחרי המלחמה.⁵⁵ במובן זה, ניתן לקרוא את "המשבר הדתי" כמציב אלטרנטיבה יהודית תיאטיסטית לשיח הקיומי הסארטריאני, אלטרנטיבה המטיפה גם היא לחירות רדיקלית, אך כזאת המעוגנת במורשת המיסטית והפילוסופית של ההגות היהודית. אכן, "המשבר הדתי" איננו מסתפק בתיאור העבר של ההגות היהודית, אלא מסיים בהמלצה על נקיטת פעולה גם בהווה.⁵⁶ עבור גורדין, גם אם המשבר הקיומי היהודי הוא נתון קבוע ויומיזמי, עדיין ניתן וצריך להיחלץ ממנו בעזרת החלטה הנובעת מחירות אישית, שתוכנה החיובי הוא האישור האינדיבידואלי של היחס לאל המתווך

52 להרחבת הנושא ראו גורדין, "תיק שפינוזה".

53 בנושא זה ראו את המסה הביקורתית של גרשום שלום, "כנגות המיתוס על דר-שיח גרמני-יהודי" בשלום, דברים בגו (תל אביב: עם עובד, 1975), 114-117. ומצד שני את מאמרו של שוורצ'ילד Steven Schwarzschild, 'Germanism and Judaism: Hermann Cohen's normative paradigm of the German-Jewish symbiosis,' In Schwarzschild, *The Tragedy of Optimism: Writings on Hermann Cohen* (Albany, NY: State University of New York Press, 2018), 93-112

54 בנושא זה ראו Edward Baring, *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 21-47

55 נוסף על ההפניה הקודמת, ראו Edward Baring, 'Anxiety in Translation: Naming Existentialism before Sartre,' *History of European Ideas* 41, no. 4 (2015): 470-488

56 למעשה, התפיסה הפילוסופית של גורדין מנוגדת להיסטוריה המרוכזת רק בעבר. כפי שניתן גם לראות בדיון באברהם בתחילת "המשבר הדתי". בעקבותיו של הרמן כהן, גורדין מעוניין בתפיסת היסטוריה המכוונת כלפי העתיד.

בשפת המקרא והתפילה, ותוכנה השלילי הוא ערעור על יומרות המערב "לספק את כל השאיפות של האדם הטוטלי (גוף ונפש גם יחד)."⁵⁷ במובן זה, המרכיב הפולמי, או הבלתי-אפולוגטי, החזק ב"משבר הדתי", הכולל דגש על עצמאות מושגית ותיאולוגית יהודית, ניתן לזיהוי גם בפרויקטים השונים של הוגי אסכולת פריז. יחד עם זאת, הדגש התיאולוגי והעניין הליטורגי של "המשבר הדתי", מזכיר יותר את ההגות היהודית-גרמנית בין המלחמות, במיוחד זו של פרנץ רונצוויג.⁵⁷ שלא כרונצוויג וגורדין, הוגים המזוהים עם אסכולת פריז, כמו אשכנזי, נהר, ובמיוחד לוינס, התמקדו בשאלת האלימות והמוסר במישור האנושי הבין-אישי, אותו העדיפו על פני המישור התיאולוגי. אכן, במונחים של עשרת הדיברות, הפרויקט הפילוסופי של לוינס התמקד בדיבר השישי, "לא תרצח." אך מנקודת מבטו של גורדין ב"משבר הדתי", יתכן והפתרון לבעיה הבין-אישית טמון בשורשים הרעיוניים של האלימות, הטמונים בתפיסה שגויה של מושג האל היהודי, או בלשון חז"ל, במישור שבין אדם למקום.⁵⁸ מסיבה זו, גורדין מסיים את "המשבר הדתי" דווקא בדיבר השני, "לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני".

- 57 גורדין היה בין הראשונים שהתרשמו מהמפעל הפילוסופי-תיאולוגי של רונצוויג, כפי שעולה מהפניות לרונצוויג במאמרים של גורדין בשנות השלושים. ראו למשל את ההתייחסות הנלהבת לרונצוויג ב-"La Pensée Juive de XIX siècle (A propos d'un ouvrage recent)." *Revue des Études Juives* 100, No. 199-200 (1936): 74-86. היחסים בין הגותו של גורדין לבין זו של רונצוויג דורשים מחקר נפרד.
- 58 ראו הערך האנציקלופדי שגורדין חיבר עבור האנציקלופדיה יודאיקה הגרמנית בו הוא דן במושג האל בפילוסופיה יהודית מהעת העתיקה ועד המאה העשרים, Jacob Gordin, 'Gott, in der Religionsphilosophie'; 'in der Philosophie der Neuzeit,' *Encyclopaedia Judaica* vol. 7 (Berlin, Eschkol, 1931), pp. 577-590; 590-596.

נספח

יעקב גורדין

המשבר הדתי במחשבה היהודית⁵⁹

תרגום: אורי ורדיגר

ברגע שיהודי נעשה מודע לעצמו, הן כאינדיבידואל והן כחלק מהעם היהודי, הוא נתקל בשאלת האל. זהו אירוע בלתי נמנע, היות שהמקור לאלמנטים הראשוניים ביותר של התודעה העצמית, כמו גם של המשמעות של קיומו של העם היהודי, הוא התנ"ך, שהוא הדיבור האלוהי עצמו.

ההיסטוריה של העם היהודי התחילה באברהם. באותו הזמן מדובר היה עדיין רק בהיסטוריה של משפחה אחת. אברהם שמע את הדיבור האלוהי, הקריאה האלוהית, לאחר שהוא חווה מה שמכנים היום משבר דתי. המדרש מספר איך התברר לאברהם כי האלים הפגאניים אינם מספקים, וכיצד הוא הגיע לתפיסה של אלוהים כשליט העליון על האלים של העמים השונים ועל כל כוחות הטבע. כתוצאה מכך אברהם הפך להיות מי שיכול לשמוע את הדיבור האלוהי. מששמע את הקריאה, הוטלה עליו משימה שחייבה ניתוק כמעט מוחלט מהעבר: "לך לך מארצך, ממולדתך". המדרש מספר כי באותו זמן נאמר לאברהם גם "צא מהתפיסות האסטרולוגיות שלך", כלומר, מהתפיסה הפגאנית שטוענת, גם היום, שהיקום נשלט בידי כוחות הטבע. גם אם הפגאניים יכלו לקבל את הרעיון של אלוהים עליון, כמו במקרה של מלכיצדק, עדיין היה מדובר באלוהי הטבע. לחתוך את הקשרים עם העבר, להביט לעבר העתיד, זה אומר לעזוב את אלוהי הטבע ולהתחיל את מה שנקרא, מאז תקופתו של אברהם, התפיסה האמיתית של ההיסטוריה ושל התפתחות האדם. כל עוד אנשים מביטים לאחוריים (הייצוג היווני-רומי של עידן הזהב), הם נתונים באחזתו של העבר, של הטבע. כדי להיות בעלי תחושה היסטורית צריך לחיות לכיוון העתיד. זהו הרעיון אותו מבטאות המילים "צא מהתפיסות האסטרולוגיות שלך". זה מה שנגלה לאברהם: שהאדם וההיסטוריה האנושית אינם נשלטים על ידי כוחות התנועה הקבועה של הכוכבים, אלא על ידי רצונם של בני אדם הנתמך בידי ההשגחה האלוהית, זו שמדריכה את הגורלות האנושיים.

מספר מאות לאחר מכן, אותה התנסות נשמרה עבור אלו שיצאו ממצרים. יציאת מצרים לא הייתה רק שחרור פיזי, אלא גם תחילתו של עידן רוחני חדש. הטקסט המקראי אומר "...במצריים, ובאלוהיהם אעשה שפטים." לפי המדרש, הסמל של האל הראשי של מצריים היה מזל איל (אמון, האיל, האל של תבס). היהודים יצאו לחירות בתקופת השלטון של האיל, כלומר קרוב לאקווינוקס האביב [שוויון היום והלילה], בחודש ניסן, והמדרש שואל איך יתכן שהגאולה הזו הייתה אפשרית בדיוק תחת

59 Jacob Gordin, 'Les crises religieuses dans le pensée juive,' *Lumière: EIF, périodique pour les chefs* 2, no. 2-3, (July 1946), pp. 10-18 של שינויים ותיקוני עריכה, ב-Jacob Gordin and Marcel Goldman, *Écrits: le renouveau de la pensée juive en France* (Paris: Albin Michel, 1995), pp. 58-69

מזל איל. תשובה: אלוהים שפט את אלוהי מצריים והשליך אותו. שחיטת קרבן פסח מסמלת את האיל שכוחו האלוהי ניטל ממנו. המכות באלוהי מצרים הן מכות במערכת האסטרונומית, בשלטונם של הכוחות של כוכבי הלכת. כוחות הטבע, שנשברו באופן אינדיבידואלי על ידי אברהם, נשברו באופן מוחלט על ידי העם כולו. זוהי חזרה על, וגם חיזוק נוסף של, הניסיון של אברהם.

הדיבור המקראי אומר לנו כי באותו עידן אלוהים גילה בפעם הראשונה את שמו האמיתי. מדוע הדור של מצריים זכה להתגלות של השם האלוהי, שואל המדרש. אחת התשובות שהוא נותן היא: "היות והם לא לקחו לעצמם שמות בדויים כאשר הם היו במצריים." ישנו ללא ספק קשר בין השם הפרטי ובין השם האלוהי שהתגלה למשה. מאותו זמן עם ישראל מתנהג כאישיות שנכנסת למערכת יחסים עם הדיבור האלוהי. המסורת מתארת את המפגש של העם עם האלוהים בזמן היציאה ממצרים כזמן האירוסין (מסומל באירוסי השולמית עם המלך בשיר השירים). זמן מה אחר כך, בהתגלות בסיני, מגיע זמן הנישואין בו האישיות של העם מכוננת יותר ויותר: "וארשתין לי לעולם" (הושע ב: כב), "כי בוראך [במקור בועליך א.ו.] עושייך ה' צבאות שמו (ישעיה נד: ה) החל מאותו עידן מתקיימת באופן סימולטני הן ההיסטוריה והן האדם האינדיבידואלי שמשוקע בהיסטוריה האישית שלו.

מאוחר יותר, מהזמן בו עם ישראל יוצר קשרים עם הציוליזציות הגדולות של העידן העתיק (יוונית ורומית), מתחילה תקופה של עבודה קשה ולרוב כואבת: מדובר בעימות בין התרבות החדשה הזו לבין המורשת של המסורת, עבודה שכולה מרוכזת סביב השאלה של האינדיבידואל והחירות. בכל דור, המורשת של המסורת נוצרת מחדש דרך הניסיון של המשבר הדתי, שנהיה באופן זה אחד מהיסודות המכוננים של חיים יהודים דתיים אמיתיים.

אין זה צירוף מקרים שהתפלה היום יומית איננה יכולה להיות מוחלפת בתפילה אחת עבור כל השבוע. השאלה של היחס בין היהודי ובין בוראו נשאלת באופן דרמטי, ועליה להיפתר מחדש בכל בוקר ובכל ערב. אמנם ישנן תקופות של שלוה הן עבור האינדיבידואל הן עבור דור שלם. אבל מספיק אירוע אחד בלבד של החיים היומיומיים כדי להציג שאלה זו מחדש.

ברגע בו המשבר שהמתין ברקע נהיה בולט, כשהוא מתגלה תחת אספקט אחר, היחסים בין המסורת, האמונה היהודית, ובין האינדיבידואל, נהיים כואבים, עצובים; המשבר יוצא מהמימד המופשט ונהיה לעימות בין התפיסה של האלוהים של היחיד מצד אחד ובין האלוהים של הטבע מצד שני. הניגודיות הזו קרובה מאוד לניגוד בין הקודש והחול: מה שמתרחש בתוכנו, באישיות שלנו עצמינו, יהיה הקודש, והשאר, כלומר ההתפתחות הטבעית של האנושות, יהיה במישור של החול. מדובר במשבר מתמשך, אבל לפעמים קורה והוא מוחצן בצורה של האנטגוניזם בין התפיסה המקראית של ה"אני" ושל האדם, ובין הרעיונות הפילוסופיים של חכמה נטולת התגלות.

במסגרת מאמר כל כך קצר אין אפשרות לסקור את כל ההבדלים בין החכמה המקראית לבין החכמה נטולת התגלות של הפילוסופיה היוונית. אנחנו נדלג על שאלת המשבר הדתי כפי שהוא מוצג בתנ"ך עצמו (איוב, קהלת, משלי), ורק נזכיר כי בעידן העתיק המסורת הכירה בסכנה אמיתית המאיימת על הרוחניות היהודית: "יותר מכל אל תיכנעו לחכמה יוונית" זוהי אזהרה שנתקלים בה בגמרא, במדרשים, וכו'. במקרים

רבים, ההיגד הזה מופיע עם דגש של עוינות לכל מה שנמצא מחוץ למתחם של התורה, והוא הופך לאיסור על לימוד כל המדעים החילוניים, היוונים-רומיים. אך האיסור הזה, על כל פנים, מעולם לא היה גורף. אלה שבהם היה ניתן לבטוח יכלו ללמוד את החכמה היוונית, וגם לקחת ממנה תועלת חילונית שחיוקה אותם במאבק.

אנחנו מוצאים לדוגמה את רבי שמואל מנהרדעא שהיה ממובילי המאבק כנגד היוונים, ויחד עם זאת היה בקיא מאוד במדעים החילוניים של אסטרונומיה ואסטרוולוגיה בתקופתו. כשלחצו עליו להודות כי המאבק שלו נגד היוונים עמד בניגוד לעיסוקים המדעיים שלו הוא ענה באופן הומוריסטי שמצביע על המאפיין הפרדוקסלי של הסיטואציה הזו: "כן, אני קורא את הכתבים האסטרונומיים שלהם, אבל רק ברגעים בהם לא ניתן ללמוד תורה, כשאני במקומות פרטיים..."

עם זאת, באותה תקופה אנחנו רואים כי הגדולים ביותר נכנעו: רבי אלישע בן אבוייה, שכונה "אחר". הוא העמיד את עצמו כל חייו בניגוד בין התורה והפילוסופיה היוונית. עדיין, צריך לדעת כי גם אדם כמו אחר, למרות חוסר הוודאות האישית שלו, נשאר בתוך הקהילה, ותלמיד חכם בעל סמכות כרבי מאיר תמיד שמר על הערכה כלפיו ועל ידידות אישית. לעומת זאת, פילוסוף כמו פילון מאלכסנדריה, הדמות המייצגת של ההגות ההלניסטית, לא השאיר מאחוריו אף זכר בהגות היהודית. הוא ביקש ליצור סינתזה בין אלוהי התנ"ך ובין אלוהי אפלטון ואריסטו, אבל, עד כמה שידוע לנו (מעבר לתוצאות של המסעות הדיפלומטיים שלו לרומא) לא ניתן לזהות שום השפעה שלו בתוך המסורת היהודית.

אם נשאר בכל זאת איזושהו רמז להגות של פילון, מדובר רק במספר מונחים פילוסופיים. התפיסה שלו כשלעצמה לא הובילה באופן ישיר לפעולה. אמנם, הוא השפיע באופן עקיף על יהודה הלוי, שבספרו הכוזרי השתמש ב"דבר אלוהי" שהיה קרוב במובנים רבים ל"לוגוס" של פילון. למרות זאת, הלוי הוא שהכריז על האנטיטזה בין אלוהי הפילוסופים ואלוהי ישראל "האלוהים שאיתו כל אדם יכול לדבר". הרבה יותר מאוחר, אנחנו מוצאים אצל פסקל את אותו ניגוד בין אלוהי אברהם, יצחק, ויעקב ובין אלוהי הפילוסופים. הסיבה לניגודיות הזו היא אותה סיבה שנשענת על המסורת המקראית: האלוהים היהודי הוא אלוהים של האדם האינדיבידואל, אלוהים פרסונלי, ואילו האלוהים הפגאני הוא אלוהים של מין-האדם, של הישות: אדם. ברגע זה נראה כי הקשר בין התפיסה המקראית והתפיסה נטולת ההתגלות ניתק באופן מוחלט. מאה שלמה עוברת ואנחנו מוצאים את עצמינו חוזרים לאותה בעיה אצל הרמב"ם.

הרמב"ם, יחד עם היותו מוקסם מההדר של המחשבה היוונית, של המחשבה של אריסטו, חש גם את המעמקים של הקול המקראי. הוא לא חטא לו. הוא התנגד לאריסטו ודחה את הרעיונות היוונים אודות ראשיתו של העולם. זאת היות ואריסטו, והמנטליות הלא מקראית באופן כללי, לא הכירו בקיומו של האינדיבידואל, של היחיד. הפילוסוף דן רק ברעיון של האל, ברעיון הכללי של האדם, כמו ברעיון של החיות, הצמחים, וכו'. כל המונחים האלו, עבורו, נמצאים באותו מישור והוא לא רואה את היתרון, לפני אלוהים, של האדם ביחס למינים האחרים. הוא לא מכיר באופי המדעי של הקיום האנושי.

אם נושבת רוח גדולה, ומפילה עלים מן העץ, ומפילה קיר של בית, ועל הים, מטביעה ספינה ואת הנוסעים שעליה, לא קיים, לפי אריסטו, שום הבדל בין נפילתם של העלים, של הקיר, ואבדן הצדיקים שיתכן שימצאו בספינה... עבור

אריסטו, אין הבדל בין המוות של נמלה שנמחצה בידי אבן, וזו של אדם שנקבר, בזמן התפילה, בתוך בית שנפל עליו. (מורה הנבוכים ג: יז)

אריסטו מדבר על האדם באופן כללי. בניגוד לו, הרמב"ם שם במרכז את האדם כאדם, נתון במלוא האינדיבידואליות שלו. אנחנו נמצאים כאן בנוכחותן של שתי תזות: התזוה היוונית אודות הנצחיות של העולם שחונקת את האינדיבידואל, והתזוה המקראית אודות העולם הנברא, האינדיבידואליות, שמעניקה לאינדיבידואל את מלוא הערך שלו. הרמב"ם מתגלה כך כממשיך אותה שושלת של יהודה הלוי: "אלוהים מדבר עם כל אדם בנפרד." ככה הכול נראה מסודר: מחשבת ההתגלות מתווה את הגבולות בפני התבונה שאוהבת להסתמך רק על עצמה. עם זאת, האימפריה של המחשבה היוונית (שנהייתה למחשבה הליברלית) חזקה מאוד, והוגה כמו הרמב"ם, למרות הכל, איננו חש כי הוא עומד על קרקע יציבה.

מאז הופעתו, מורה הנבוכים הותקף כחיבור מסוכן, המבטא רעיונות ש"מתאימים לרוחו של האויב." חלק מבני אותה תקופה עשו משחק מילים: "מורה הנבוכים מביך את הקוראים." המאות שאחר כך יכלו לאשר כי הנשר הגדול נכנע לסכנה היוונית. זוהי עובדה כי הסמכות הדתית הגבוהה ביותר בתקופתו של הרמב"ם, שמואל בן עלי מבגדד, "נשיא הגולה", ראש האקדמיה התלמודית וזה שבו בסופו של דבר הייתה תלויה הסמיכה של רבנים, גינה את המערכת הפילוסופית של הרמב"ם מסיבה אחת בלבד: הרמב"ם, למרות כל הכחשותיו הנמרצות, לא יכול להודות בעיקרון בסיסי של היהדות, תחיית המתים.

אנחנו כאן במחיצתו של דיאלוג דרמטי בהחלט: הרמב"ם מצהיר פעמים רבות שהוא מאמין בתחיית המתים: בפירוש שלו על המשנה, שם הוא הציב שלושה עשר עיקרי אמונה, הוא התעקש על האמונה בתחיית המתים כדוגמה אבסולוטית של האמונה היהודית.

שמואל בן עלי לא האמין לו. ברגע של יאוש הרמב"ם כתב לאחד מחבריו הקרובים, תלמידו יוסף בן עקנין: "אתה יודע היטב כי תמיד לימדתי את האמונה בתחיית המתים, ארוך מי שאומר ההיפך..." אך אף אחד לא האמין לו, לא בני תקופתו ולא אלה שמאות שנים לאחר מכן מתעמקים בכתביו. לפיכך, הוא חש הכרח לבטא את טענתו ביתר תקיפות: הנה, פחות או יותר, מה שהוא אומר קצת לפני סוף היד החזקה: "בימות המשיח, המוות יעלם, כולם יקומו לתחייה, אך לזמן קצר, ואחר כך ימותו." פרדוקס לא-יאומן: זהו, לכל הפחות, הודאה אמיתית על חוסר היכולת להיחלץ מאחיזתה של אותה המאה: קמים לתחייה על מנת למות מחדש.

עבור מי שמחפש את דרכו, כמה טיפות של הרעל היווני מספיקות כדי לערער את אמונתו, ולזרוק אותה, קרוע מבפנים, אל תוך התהום של משבר דתי.

אותה בעיה תחזור ותעלה מספר מאות לאחר מכן, בתקופה בו הופיעה המחשבה הגאוונית של שפינוזה. בנפרד מהערך הפילוסופי העצמי של האתיקה, ללא ספק החיבור שמגלה לנו את המטבח האמיתי בו התבשלו התיאורמות של האתיקה הוא המסכת התיאולוגית-פוליטית שמהווה את אחד מההתקפות האלימות ביותר, לא רק על התפיסות המקראיות, אלא על הפעילות הרוחנית של העם היהודי כולה. זה קשור בין השאר למספר קשיים אישיים של שפינוזה, שנלכד ברשת של שעבוד רוחני ואף

כלכלי לאלו שייצגו את הרוח האנטי־יהודית של אותה תקופה, המיליה החברתי של הקוויקרים והמנוניטים הסוציאליים בהולנד. עם זאת, האספקט העצוב הזה של בגידתו של שפינוזה איננו מה שמעניין אותנו כאן. כדי להבין את הסיטואציה הרוחנית החדשה שביטאה את המשבר הדתי של אותה תקופה, עדיף לבחון את תלאותיה של אחת הדמויות הבאמת ראשיות שלה, אוריאל אקוסטה.

אדם זה, במקור ממוצא אנוסים, הוא דוקטור לתיאולוגיה קתולית באוניברסיטה של סלמנקה, ועד לגיל מבוגר היווה דמות טיפוסית של בן המסדרים הדתיים. ואז הוא הפך מחדש ליהודי: מעבר לדם היהודי שלו, היו אלה העיסוקים הרוחניים והפילוסופיים שלו שהובילו אותו ליהדות. שאלת נצחיות הנשמה הטרידה אותו מסיבות פילוסופיות. הוא, שהיווה את אחד מציוני הדרך לחשיבה הליברלית, לא רצה להודות בנצחיות הנשמה. הידע הקתולי שלו הוביל אותו לרעיון השגוי לפיו חוכמתו של משה הייתה חכמה ארצית בלבד (הברית הישנה מדברת רק על גן העדן הארצי, הנצרות פתחה את שערי השמים). לפיכך, הוא חזר אל תוך הקהילה היהודית, תוך כדי הקרבת העבר שלו. והוא הופתע לחלוטין כשהוא גילה שהיהדות, שאליה הוא פנה, מודה בעיקרון של נצחיות הנשמה, שהוא אבן היסוד של האמונה שלנו ותוצאה של האינדיבידואליזם של הנשמה האנושית; קבלת הדוגמה הזו התנגשה עבורו עם הצורות הבלתי ניתנות לערעור של החשיבה היוונית והחופשית. סופה של הטרגדיה, ההתאבדות של אוריאל אקוסטה, מוכר. המילים האחרונות של הצוואה שלו, שנכתבה קצת לפני ההתאבדות, היו: "בפורטוגל, בין הנוצרים, נקראתי גבריאל דה קוסטה, ובין היהודים (איזה שד דחף אותי אליהם!) אוריאל אקוסטה."

נקודת המוצא למשבר הזה הוא העימות בין התפיסות המקראיות ובין הדרישות האינטלקטואליות של הרנסנס. אותה שאיפה של אוריאל אקוסטה, ושל דמות אחרת בזמנו של שפינוזה, דויד פרדו, ויותר מכולם העצמה הכמעט שטנית של שפינוזה, השפיעו באופן מכריע על התפתחות הקשיים הרוחניים במחשבה היהודית, אלו שאת כובד משקלם אנחנו מרגישים עד היום.

בעקבות היזמה המצערת של מנדלסון, אביה של האמנציפציה הרוחנית, שפינוזה יחד עם מורשת האנוסים שלו הוכנס לתוך העיסוקים הרוחניים של כל יהודי שמתלבט על צומת הדרכים. זהו אכן מאז אותה תקופה שלא רק הגישה המעשית של מרדנות רוחנית אלא כל התודעה המערבית כולה מכרסמת את פנים לבו של היהודי.

מדוע לשפינוזה תפקיד כה שטני? היות והוא היה פילוסוף אמיתי, יתכן שאחד מהגדולים ביותר. היות ובלעדיו לא ניתן לדמיין את הפריחה של הפילוסופיה האירופאית במאה ה-18. וכי יחד עם היותו בן לאותה משפחה רוחנית של אפלטון ואריסטו, הוא החזיק גם בנוסף בשורש היהודי שלו ובלימודים הרבניים שלו, כל אלה יצרו סביבו אווירה שקרית של פסבדו־דתיות יהודית־נוצרית.

אנחנו מגיעים לתקופתנו שלנו, או לפחות לזו של אתמול. לא ניתן למצוא מקרה יחיד ומשמעותי יותר מזה של הרמן כהן: מדובר באדם שיצר ספריה שלמה בתחילת המאה העשרים, פילוסוף מרשים שמשך אליו תלמידים מהמזרח ומהמערב, ממסקווה, מדריד, וניו־יורק, אל האוניברסיטה הקטנה במארבורג בה הוא לימד. הוא יצר סינתזה בין היהדות וההגות הפילוסופית והמדעית של זמנו; הוא רצה להתעלות מעבר לדרמה הדתית בחיבור שפורסם לאחר מותו: דת התבונה, על בסיס המקורות היהודיים. אותו

אדם [הרמן כהן, בסוף ימיו א.ו.] עמל להכיר את היהודי הפולני, הוא גילה עולם חדש, והחוויות האישיות שלו מתבטאות בעבודתו. והנה אנקדוטה שמספרים עליו: יום אחד הוא נשא הרצאה בה הוא דן באלגנטיות ובאופן מרשים בערך המוסרי של היהדות הדתית, באל המקראי כמבטיח היחיד של ההתקדמות המוסרית של האנושות, ובשלום בין בני האדם שיוביל לעידן המשיחי עליו דיברו הנביאים. כל זה היה מסודר למופת ומפוזר בהתאמה, התנ"ך ופילוסופיה יוונית, התלמוד וקאנט או הגל. עם זאת, אחד מהמאזינים, נציג של אותם יהודים פולנים פשוטים, הציב לו אחרי ההרצאה המרשימה שאלה תמימה: "אבל מה המקום של בורא העולם בפילוסופיה שלך? האם הוא זהה לעיקרון שמבטיח את העידן המשיחי עליו דיברת?" והמדורש, המסורת הכתובה ובעל־פה של תלמידיו של כהן, מספר כי המחבר המפורסם של ספרייה שלמה לא מצא אף תשובה מלבד לפרוץ בבכי.

הנה המסקנה שאנחנו מסיקים מכאן: למשבר הדתי יש תמיד שתי פנים. אנחנו חווים משבר מבחינת היותנו דתיים. הדיבור המקראי, שמגלה לנו כי האדם הוא יש אינדיבידואלי וחפשי, באותו מידה דורש מאיתנו לא ציות עיוור אלא החלטה חופשית, בחירה עליונה מתוך חירות מלאה: ליהודי יש תמיד את הבחירה להיכנס מחדש אל תוך גן העדן המיסטורי של המסורת, או לסרב לו. לאותו משבר תמידי, שהעיקרון שלו מתחדש וגם מוצא את פתרונו בתפילה היומיומית, מתווספת עוד צורה של משבר: מדובר בעימות ההכרחי בין המורשת המקראית שלנו, שנקנית באופן תמידי דרך הבחירה הקודמת, ובין מה שנקרא הרוח של המערב, או יותר נכון, התרבות של העולם נטול ההתגלות.

וכאן, שוב, חייבים להגיע להחלטה, עלינו להציב לעצמינו את השאלה הבסיסית ביותר: הציוויליזציה נטולת ההתגלות הזו של המערב, האם היא באמת כוללת בתוכה את כל הערכים שרגילים לשייך לה, האם היא באמת מסוגלת לספק את כל השאיפות של האדם הטוטלי (גוף ונפש גם יחד)?

כלום אין אנחנו מוכרחים לראות את התרבות המערבית הזו כמו עוד ענק עם רגליים מחרס? אנחנו איננו היחידים ששואלים את השאלה הזו. ללא צל של ספק, הדיון הזה נוכח כבר לא מעט זמן, וניתן להבחין במשבר עמוק שמקיף את כל האדם המערבי: מדובר לא רק במשבר חברתי, אלא באותה המידה במשבר בכל התחומים: פילוסופיה, אמנות, מוסר, ערכי המדע, וכו'.

לאמיתו של דבר, בשבילנו כל זה איננו חדש: אנחנו, כבר מההתחלה, הצבנו אתגר כנגד החכמה היוונית, כנגד אלים זרים. ולסיום, נחזור על הדיברה השנייה: "לא יהיה לך אלוהים אחרים, על פני."