

מחשבה וחזון

איש ההלכה⁽¹⁾

מאת יוסף דוב חלוי פולוביצקי

„באותה שעה באתה דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון“
(טוטה לה ב)

I

השקפת עולמו וחיו

א.

שתי דמויות המכחישות זו את זו משתקפות באיש ההלכה, שתי בבואות, שאין ראי זו כראי זו, מתגלמות בנפשו ורוחו. מצד אחד רחוק הוא מאיש הדת הכללי כרחוק מזרח ממערב, ושווה בהרבה דרכים לאיש הדעת הפרוזאי, ומצד אחר הרי הוא איש האלקים, בעל גישה אונטולוגית מקודשת לשמים ותפיסת עולם-נהנה מזיו השכינה. ולפיכך קשה לבדוק את תודעתו הדתית של איש ההלכה בסימנים המובהקים, שהפסיכולוגיה התיאודית והפילוסופיה המודרנית של הדת נתנו באישיות הדתית. איש ההלכה מייצג דמות דיוקן מקורית ואופי עצמאי „מזור“, שאין לב חכמי הדת גם בהם. ואם איש הדת הכללי מופיע עכשיו לאור הפילוסופיה המודרנית בתור טיפוס אנטייתי בעל סתירות ונגודים, הנאבק קשה עם תודעתו ומתלבט ביסודי השניות של קיום ושלילה, אישור והכחשה, איש ההלכה על אחת כמה וכמה. מקצתו הוא איש הדת, ומקצתו — איש הדעת, וכולו מובדל

(1) כמובן, שתיאור איש ההלכה מתיחס לטיפוס אידיאלי טהור, כמו יתר הטיפוסים, שמדעי הרוח עוסקים בהם. אישי ההלכה הריאליים, שאינם טיפוסים פשוטים אלא מורכבים, מתקרבים במדה מעוטה או מרובה אל איש ההלכה האידיאלי; הכל לפי דמות דיוקנם ושיעור קיומם הרוחנית. E. Spranger, Lebensformen.

ומופלה משניהם. הוא מהווה טיפוס אנטינומי משום נימוק כפול: (1) בשל נשמת איש הדת שנתגלגלה לתוך ישותו, והסובלת, כאמור לעיל, מכאובי סתירה והכחשה עצמית; (2) בשל נשמת איש הרעת שירדה לתוכו והמכחישה את כל מגמותיה וכמיהותיה של הנפש הדתית. ברם אין הניגודים המתרוצצים בתודעתו הדתית של איש ההלכה מביאים לידי תערובת של מין בשאינו מינו, שסופה גיוון וכמישה; כלפי לייא, מתוך הסתירות והאנטינומיות בוקעת ועולה אישיות נאדרה בקורש, שנשמתה נזרצת בכור הלבטים והניגודים ונצטרפה באשם של יסודי פילוג רוחני, במדה יותר מדובה מזו של האישיות הדתית הכללית. הקרע הנפשי עובר לאיחוי, מעלה לפעמים את האדם לידי מעלת שלמות כזו, שאין כמות ליפעה ולהדר במדרגת האישיות התמה והמאוחדת, שלא נתיסדה מימיה בחבלי התנגשות רוחנית. לפום צערא־אגרא, ולפי הקרע־האיחוי! המזיגה הרוחנית של איש ההלכה מצטיינת בתפארתה ושיכלולה, כי הלא הקרע נגע בתוך תוכה של הווייתו ובחביון ישותו. יש הרבה מן האמת במשנתם הריאקטית של הידקליט^(*) והגל, בנוגע לתהליך ההוויה בכלל, ובהשקפתם של קירקגור (Kierkegaard), קרל ברט^(*) ורודולף אוטו (Otto) ביחס אל התודעה הדתית והתגלמות חווייתו של איש הדת בפרט, שכח יוצד נטוע באנטייתזה^(*); הסתירה מפרה את הישות, הניגוד מחדש מעשי בדאשית. השלילה בונה עולמות וההכחשה מעמיקה ומרחיבה את התעודה.

-
- (2) עיין בספרו של פרדיננד לסל (Herakleitos der Dunkle, (Lassalle), ובספרו של גיאורג ברנדס על לסל. השקפתו של לסל על ההתאמה השולטת בין שיטת הדקליס לזו של הגל לא נתקבלה בבית מדרש ההיסטוריונים של הפילוסופיה היונית.
- (3) אבי התיאולוגיה הדיאלקטית או תיאולוגית המשבר.
- (4) אף על פי שקירקגור חולק על שיטת הגל מתחילתה ועד סופה ושמה מטרה לחצי זעמו, מ"מ קבל ממנו את היסוד הדיאלקטי (בשינויים רבים ועצומים). ורעיון זה של הדיאלקטיקה, שהוכנס על ידו ועל ידי ברט (Karl Barth) לתוך תפיסת התגלמות התהליך הדתי, וההשקפה על דבר התבנית האנטינומית של התחוויה הדתית, שקבלה את תיקונה על ידי אוטו (Rudolph Otto) בספרו על מושג הקדושה, מטפחים על פני הדעה השולטת עכשיו ברשות הרבים של אישי הדת, בין בחוגים פרוטסטנטיים ובין ביהדות הליברלית והקונסרבטיבית האמריקאית, כי תחית הדת היא פשוטה ביותר, שאין בה לא מן התסבוכות הדתיות המצויה בתודעת התרבות החילונית ולא מן הזעזועים הנפשיים ולא מן התבלים והמכאובים הכרוכים בהתפתחותה ושלכולה של האישיות הרוחנית שבאדם. השקפה פוטולרית זו אומרת, כי התחוויה הדתית נוחה ומתוקנת, רכה וענוגה; הרי היא נחל עדנים למר רוח ומי מנוחות לקשה יום. האדם, "הבא מן השרה עיף" — מן שדה מערכות החיים ומלחמתם, מן הרשות החילונית המלאה וספוגה ספקות וחששות, הכחשות והזמית, התנגשות והתאבקות — מתרפק על הדת כתינוק על אמו ומוצא בחיקה, "מקלט ראשו, קן תפלותיו הנדחות", נוחם על כל אכזבותיו ויסוריו. השקפה זו — מקצתה מעורה בשכבות היותר עתיקות של הנצרות, מקצתה מושרשת בפילוסופיה הפרגמטית המודרנית, ורובה נובעת מטעמים ונימוקים שימושיים מעשיים. באי כח הדת רוצים לנצל את חרג המדידה בדעת הפועם לפעמים בנפשו

תעודתנו במאמר זה היא לחדור לתוך כבשונה של תודעת איש ההלכה ולעמוד על מהותו של טיפוס „מזור ומשונה“, המתגלה לעולם מתוך ד' אמותיו

של האדם התרבותי, העריגה להשתחרר מן חרצובות התרבות, בתה של הדעת, המעיקה על האדם בקושינותיה, ספקותיה ובעיותיה, והכמיהה לברוח מן החיים הסואנים אל אי קסום מנוחה ודממה, ולהתמכר שמה להאידיאל של טבעיות וחיוניות. האידיאולוגיה הרוסאית — (Rousseau) הטביעה את חותמה על כל תנועת הרומנטיקה מראשית צמיחתה עד גילוייה (הטרדיים!) בתודעת האדם העכשווי. ולפיכך נוטים מורשי כנסיות דתיות לצייר את הדת בשלל צבעים, מרהיבי עין, המשתקפים בדמות ארקדיה פיוטית — תחום הפשטות, התמימות והשלווה. רובן של דרשות האבנגליסטים (Revivalists) מוקדשת — חצין לאשה של התופת וחצין לתיאור שלווה אוטופית, שהדת מקנה לאדם. ומה שאצל דרשנים הללו מופיע בצורה פרימיטיבית, מסודרת, שחיה ולפעמים עם תמימות ילדותית ואמונה שטחית, מתעדר ומצטרף בכור ה„פילוסופיה“ וה„תיאולוגיה“ הפופולרית ונהפך להשקפה דתית אוניברסלית. אם רצונך לשבור מנוחה בלי מחיר חבלי הרוח — כלך לך אצל הדת! רצונך בשיחי משקל פסיכי, שאינו תלוי בתהליך השתלשלות הדריגית — כלך לך אצל הדת! אם רצונך בתמות ושלמות רוחנית, בסיפוק נפשי ושיעור רצון, שאין לבטי התודעה ויסוריה יוצרים אותם — כלך לך אצל הדת! „לך לך מארצך“ המלאה רוגז ומכאובים ומתחות „וממולדתך“ הגועשת והוועפת והסוערת „אל הארץ“, שמנוחת שלום ושלווה חופפת עליה, לארקדיה, ששם שולטת הדת. הקפיצה מעולם חילוני לעולם דתי נוחה וקלה ביותר. אין כאן פרשת העיבור על כל חבליה וזעזועיה. אדם קונה שלווה רוחנית בשעה אחת. טיפוסית לעמדה זו היא התנועה של Christian Science.

כמדומני, שאין צורך בביאור הזיוף, שמוכח מתוכה של השקפה זו. ראשית כל החרג הרומנטי כלפי בריחה מרשותה של הדעת והבעטה במרותה של ההכרה המדעית האובייקטיבית שמצאו להם את ביטויים בפילוסופיה הביולוגיסטית של ברגסון, נישטה, קלגס, שפנגלר וסיעתם ובאסכולה הפינומינולוגית האקזיסטנציאלית והבלתי מדעית של היידגר וחבריו, שמתוכן בוקעים ועולים בצורות שונות קידוש החיוניות והאינטואיציה, הערצת האינסטינקט והשאיפה לשלטון, אידור החיים האימוצינליים־אפקטיביים והטובייקטיביות הנוולת והשוטפת, קשירת כתרם להטיפוס הפאוסטיני ולהאישיות הדיוניסית וכו', וכו', הביאו אנדרלמוסיה והשתחת האדם לעולם. ומאורעות התקופה האחרונה יוכיחו. האדם המשתחרר מן העיקרון הרציונלי והפורק עול הדעת האובייקטיבית מעל צוארו סופו לקצץ בנטיעות ולהתחריב סדרי מעשי בראשית. ולפיכך ניח לה להדת להתאחד עם הדעת ההגיונית חבירה והמלוכנת, אף שלפעמים תכופות מתנגשות הנה אהדדי, מלתנות אהבים עם השקפות מעורפלות מסתוריות, המגששות באפלת ההחיה בלי אבוקת המדע האובייקטיבי, וחושבות, כי חדרו לתוך כבשוננו של עולם.

ושנית, כל עצמה של השקפה זו על הדת בשקר יסודה. התודעה הדתית, היותר עמוקה והיותר נשגבה שבחחית האדם, הנוקבת ויורדת עד התהום ובוקעת ועולה עד לרקיע, אינה כל כך פשוטה ונוחה, אלא כלפי לייא, מסובכת וחמורה ומפותלת ביותר. במקום שאתה מוצא תסבכתה, אתה מוצא גדולתה. החחיה הדתית היא מראשה ועד סופה אנטינומית ואנטייתית. מסיחה היא תודעת איש הדת דברים כלפי עצמה ומתחרטת, באה בטריוניא על כמיהותיה ושאירותיה ומשתקעת בהן, מהרהרת אחרי מדותיה ובועטת בהן אבל גם משתעבדת להן. יש בה מן המשבר הרוחני, מן הירידה והעליה הפסיכית, מן הסתירה של אישור ושלילה, של הכחשה עצמית ואישור עצמי. האידיאות של חיי שעה וחיי עולם (זמניות ונצחיות), ידיעה ובחירה (הכרחיות וחופש), אהבה ויראה (העריגה לד' והבריחה מהדר גאון), העפלה נועזת ורגש־שפלות הקיצוני, טרנסצנדנטיות וקרבת אלקים, חילוניות וקדושה וכו', מתרוצצות בתודעה הדתית, נאבקות ומתנגשות אהדדי. זו עולה וזו יורדת, זו נופלת וזו קמה. אין הדת מהדהד לכתחלה מקלט של חסד ורחמים למיאושים ומאכזבים, ונחל עדנים למדוכאי הרוח, אלא מערבולת גועשת וסואנת של תודעת האדם על כל משבריה, מכאוביה וחבליה. אמנם כן, בבין השמשות של מוצאי

„המצומצמות“, כשידיו מלוכלכות בשפיר ושליא. ברם כדי לצאת ידי חובתנו במסה זו עלינו לפתוח בביאור שרטוט אופייני וקו יסודי בהשקפתו האונטולוגית של איש הדת בהשוואה עם איש הדעת, שמתוכם של השינויים וההבדלים שבין שניהם, נכיר את בעל הוויות אביי ורבא.

ב.

כמה שונה היא גישת איש הדת מגישת איש המדע וההכרה — הטיפוס הקוגניטיבי — לעולמו של הקב"ה. איש הדעת, כשהוא מתבונן בתבל ומלואה, ומסתכל בהויה הגדולה והנשגבה, הרי הוא מתאוה להכיר על מנת להבין ולהשכיל. שאיפת איש הדעת היא לגלות את סוד העולם ולפשוט את בעיות היש. איש השכל

יוג מנוחה, כשנפשו של אדם מתגעגעת אל קונו ויראה לצאת מן תחום הקדושה, ששמה שבת, אל החול האפור והנורא, אנו מזמרים „ד' רועי לא אחסר בנאות דשא ירביצני על מי מנוחות ינהלני“ וכו', ואנו מאמינים בכל מיתרי לבבנו בדברי הכתובים. ברם פרק זה מצייר מחזו חפצו של איש הדת אבל לא את דרכו, והדרך המובילה ל„נאות דשא“ ול„מי מנוחות“ אינה דרך המלך, אלא שביל צר ועקום המתפתל בשיפוע ההר, שתהום נורא משתרע לרגליו. רבים רואים את „ד' עובר ורוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים וכו' ואחר הרוח רעש וכו' ואחר הרעש אש“, אבל רק מעטים זוכים, לשמיעת „קול דממה דקה“. „מן המיצר קראתי י"ה ענני במרחב י"ה“; „ממעמקים קראתיך ד'!“ מן המיצר של נגודים והפכים פנימיים, פקפוקי הרוח וספקותיו, ממעמקי הנפש בעלת האנטינומיות והסתירות, ממצולות הנשמה המתלבטת ביסוריה — קראתי י"ה, קראתיך ד'!

וכשהתורה העידה, כי סופם של ישראל לעשות תשובה מתוך צרה ומצוקה „בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה וכו' ושבת עד ד' אלקיך“ לא נתכוונה רק ליסודי הגוף אלא גם למכאובי הנפש. חבלי חיפוש ופשפוש, עינויי משבר רוחני ותגודות נפשיות מסהרים את האדם ומקדשים אותו, מנקים את מחשבתו ומצרפים אותה מכל פסולת השטחיות וסיגי הגסות. מתוך יסורים הללו בוקעת ועולה תפיסת עולם חדשה, תסיסה רוחנית כבירה המזעזעת כל יסודות היותו של האדם. הרי הוא עולה מתוך הצרה מזוקק ומצורף, בעל לב טהור ורוח חדשה. „עת צרה היא ליעקב וממנה יושע“ כלומר, מתוך הצרה עצמה יושע תשועת עולמים, יגאל גאולה שלמה. שיעור קומתו ופרצופו של איש האלקים מתגבשים ומתעלים על ידי חבלי גאולה ומכאובי ישועה.

(5) אחת המדות, שהתורה נדרשת בהן היא הכחשת שני כתובים והכרעת הכתוב השלישי. ולא לחנם אנו קוראים בבראשית רבה, שאחר שאמר המלך לאברהם „אל תשלח ירך אל הנער ואל תעש לו מאומה“, עמד אברהם ושאל: „אתמול אמרת לי כי ביצחק יקרא לך זרע ואתמול אמרת לי קח את בנך את יחידך והעלהו שם לעולה“ וכו'. כלומר, הדומה הנשגבה של העקדה משתקפת לא רק באקס של מסירת נפש של אב ובנו ובהעלאת יצחק לקרבן על גבי המזבח אלא גם בלבטי נפשו של אברהם, שלא תפס את דברי ד' כאילוה ושלום, הכחישו אהדי, ומכל מקום הבלג על יסוריו וחבליו והשכים בבקר וחבש את החמור. כשהמלאך נתגלה אליו וההכרעה בין שני הכתובים המכחישים זה את זה באה, אז עמד ושאל. שמעתי פעם מפי אבא מרי בשם רבינו הגדול ר' חיים איש בריסק, שכל זמן שהכתוב השלישי מכריע לא בא לא היה אברהם רשאי לשאול, ולסייך התאפק עד סוף המחזה. יסורי התודעה של איש האלקים וכה הבלגתו הענקי והנורא בוקעים כאן באור בהיר וזך.

המדע, כשהוא מציץ לתוך בירה זו, הרי הוא מלא חרג כביר אחד והוא: חפוש הברור והליבון, הפירוק והתירוצ' (הרי הוא רוצה לפשוט את בעיות ההכרה ביחס למציאות, ועורר לפור את ענן הסודיות המערפלת על פני סדר התופעות והמקרים. אין איש הדעת סובל אפלוליות, רמזים ורזים בהויה. הוא תאב לקבוע מסמרים להלכה, ליצור חקים ומשפטים, להסיר את עלטת הפלא והפתאומיות, לבטל את האייצפוי ואת האי־מובן, את ההפתעה והגם שבישיות. איש הדעת קובע סדרי עולם, מלא הכרחיות וחוקיות. כל מה שאינו משתעבד לשלטונו של החק והכלל, ואינו מודה במרותם, הרי הוא שייך לסוג של ה־ ον μὴ — האפס והאין — מבית מדרשו של אפלטון, או לכל הפחות לרשותו של החומר ההילי δυνάμεις או ὕλη מיסודו של אריסטו. הצד השוב שבשניהם הוא, שאין הארעי והיחיד ראויים להסמך בסמיכת היש וההווה, והם נשארים בתחום התהו ובהו. רק הקבוע הברור והמסודר, החקוק והמוקצע בחוקיותה של המציאות, זוכה לשם ולתיאורו של ה־ οὐτως ον או של ה־ οὐτως εἶδος שה־ εὐεργετία ον, משתתף בו. הרגש של בוז ובטול כלפי האי־קבוע והאי־חקי והאי־מסודר, שהיה רווח כל כך בתורתם של חכמי יוון, ושמצא את ביטויו היותר חריף במשנתם של אפלטון ואריסטו, ניתן למורשת עולם לכל אנשי הדעת והמדע. ראשית ההויה ואחריתה היא החקיות. כמובן שמושג החקיות לובש צורה ופושט צורה בהתאם עם רוחה של התקופה ובחינת ההסתכלות — חקיות פנימית טיליאולוגית של ה־ εἶδος או של μορφή מבית מדרשו של אריסטו, סיבתיות מכנית של גיליי וניוטון, חקיות מהותית (ניאו־אריסטוטלית) של המיטפיסיקה המודרנית הדנה על המוחלט. ברם כל אלה הגלגולים והמיטמורפוזות בתפיסתה של החקיות מגלים רק מגמה כללית אחת של איש הדעת: בקשת המסודר והקבוע בהויה. הרי הוא מתעמק בחשבונו של עולם ומתווה לו תכנית מסוימת של מציאות מוקפת מחיצות הסדר והחק, שאין אחריהם כלום. כל מהותה של הכרת איש הדעת היא גילוי הסוד ופתרון החידה הצפונים וגנוזים בישות, מתוך הנהגת מנהגו וטבעו של עולם. מעשה איש הדעת הוא גילוי וחשיפה.

לעומתו, איש הדת' (כשהוא נצב על יד עולמו של הקב"ה ומסתכל בו, אינו שואף להפוך את הרז שביצירה לתופעה פשוטה, שבר־בירב דחד יומא יתפסנה;

(6) ואין השאלה הדנה על מהותה של הדחיפה המיטפיסית והנואיטית של איש הדעת שכבר דשו בה — מן אריסטו עד חכמי ימינו — ולא בעית התכליתיות שבהכרה הרוחת מאד בפילוסופיה העכשוית מעלות ומורידות בנוגע לחבניתה ומגמתה של ההכרה.
(7) והפילוסופיה המודרנית של הדת מודה באספקטים קוגניטיביים, שהפעולה הדתית כרוכה בהם. אנליזה דייקנית של החוויה הדתית מספחת על פני כל אלו האסכולות שהכחישו את העמדה הנואיטית של איש הדת.

כלפי לייא, רצונו להדגיש את המסתורין שבהווייה—*mysterium tremendum*— ולהטעים את הסוד שבבריאיה. הוא מסתכל במופלא ממנו, שלא על מנת לפתור אותו, ודורש במכוסה, שלא על מנת לקבל פרס הביאור. היחס הדינאמי השולט בין הסובייקט המכיר לאובייקט העומד להיתפס מתגלה לאיש הדת לא באפשרות ההכרה הגנוזה בזיקה זו, אלא, אדרבה, בקסם נצחיות התעלומה השורה על פני הנשוא. אין זאת אומרת, כי איש הדת מבכר את התהו ובהו על פני היצירה המשוכללת, או שהוא בוחר בבלבול מעשה בראשית ומכניס ערבוביה למציאות. חס ושלום! גם הוא מבקש את החוקיות ואת הסדירות, את הקביעות ואת ההכרחיות, אבל גילוי החק ותפיסת הסדר וההשתלשלות שביש מגבירים ומעמיקים את השאלה ואת הפרובלימה אצל איש הדת. בשעה, שאיש הדעת יוצא ידי חובתו בקביעת שלטון החוקיות הסיבתית שבהויה, איש הדת אינו מסתפק בתיקון העולם במלכות החק, כי עיצומה של החקיות היא תעלומת סתרים ורו שברזים. הכרה, על פי השקפת איש האלקים, היא תפיסת הפלא והנס שבחקי ההויה עצמם. הבנת היחסים הפונקציונאליים השולטים בין תופעות העולם הזה הוא האי־מובן, התמוה והנסתר ביותר. מכל גילוי תופעה, חידות חדשות בוקעות ועולות. כשאתה מגלה טפח, הנך מכסה טפחים. איש הדת רואה את כל העולם המסודר, את כל הבריאיה המסוימת והמוגבלת על ידי החק, כמגלת סתרים, שאי־אפשר לעמוד על תוכה, כקושיה דלית נגר ובר נגר דליפקינה. חידת החידות היא עצמו של החק. המעשה הקוגניטיבי של איש הדת הוא כיסוי והעלם.

ג.

לאמתו של דבר, שתי זיקות אלו מקבילות לדו־פרצופים שבהויה עצמה. השניות האונטית משתקפת בדואליזם אונטולוגי. המציאות היא בעלת שתי פנים. מחד גיסא היא מראה לנו פנים שוחקות, מאירות, שמחות; מקבלת היא אותנו בסבר פנים יפות ומגלה לנו משהו ממהותה. נותנת היא לנו רשות להסתכל בה ולהציץ בדמותה. מראה היא לנו טפח או טפחיים מחוקיותה וסדרי מעשיה. בשעות רצון ורחמים כאלו משתעבד האובייקט לסובייקט, החפץ — לגברא, המציאות — לאדם המהווה חלק בלתי נפרד ממנה, ההויה — לשכל ולדעת. כאן מבצבץ ועולה היחס הנפלא של נושא ונשוא. של מכיר וניכר, של תופס ותפוס. התהליך של ההכרה, בעית הבעיות ורו הדזים של האדם, מתגלה בכל תפארתו והדרו. ומחסד זה, שההויה נושאת לנו, כשהיא חושפת לנו קצת מקלסתר פניה, מתפרנסת כל התרבות האנושית.

ברם מאידך גיסא, צניעות יתרה נורקה בהויה; מתחבאת היא לפדקים בחדרי חדרים ונעלמת מעין חוקר ובודק. מתעטפת היא בשמלתה, מתכסית באדרתה ומתכנסת לתוך תוכה של מהותה המסתורית. כולה אומרת סודות ודוים, כולה — פלא ונס. וקו מוזר מסמן את המציאות. כי בה בשעה, שנוהגת בנו מנהג טוב-עין ומגלה לנו טפת, הרי היא מכסה טפחיים. הפרובלימה גדלה, במדה שההכרה מתקדמת. ויפה ניסחו חכמי האסכולה הניאורקנטיאנית דעיון ישן נושן זה באמדם, כי הפונקציה השולטת בין הפתרון לבציה דומה ליחס השורר בין מחוג המעגל והיקפו לשטחו. כשהמחוג וההיקף גדלים בדימנסיה אחת⁽⁸⁾, השטח גדל ברבוע⁽⁹⁾. נוהגת ההויה בנו מנהג שובבה, כאלו להקניטנו באה ולקנטר אותנו. בתוך הדעת חוזרת וניעודה הסודיות, בתוך ההסתכלות מתגברת החידה, ומתוכה של ההכרה מציצה התעלומה. „מגילוי לבה, פריצותה ואדיבותה“ של המציאות נובעים, כאמור למעלה, כל הישגי המדע, ומצניעותה ופרישותה שוטפים ובאים כל הניגודים והסתירות שבהכרה, כל האנטינומיות שבבבואת ההויה המתגלית לנו. כל הפרובלימות משוללות פתרון, וכל האי-דציונליות והזרות המשתקפות לפעמים באיקונין של היש המרחף לנגד עינינו.

כמו שהדגשנו לעיל, השניות האונטית נהפכת לשניות אונטולוגית. הדור פרצופים בזיקת איש הדעת ואיש הדת מעורים בישות עצמה. איש הדעת מזדקק להויה פשוטה וגלוית לב. אין הוא מתיחד עם הנסתר שבישות, אלא עם הנגלה שבה. מה שאין כן איש הדת! הוא כרוך אחרי ההויה, שכאילו פרשה מן הסוביקט המכיר והדירה את השכל הנאה ממנה. הרי הוא מסור ונתון כולו להויה מלאה סודות ייה ורזי עולם. עיצומו של החק ועצמה של ההכרה מהוים פרשה פתוחה לאיש הדעת — וסתומה לאיש הדת⁽¹⁰⁾.

כשהקב"ה מתגלה לאיוב מתוך הסעדה, הרי הוא שואל אותו „איפה היית ביסדי ארץ? הגד נא אם ידעת בינה! מי שם ממדיה כי תדע? או מי נטה

(8) היקף המעגל $2\pi R$

(9) שטח המעגל πR^2

(10) „מושג“ המוחלט (הדבר כשהוא לעצמו — Das Ding an sich) מקום התורפה בפילוסופיה של קנט אינו באמת מילוי רוחו של איש הדעת (Die reine Vernunft) אלא של הדתיות המעורפלת. אין איש הדעת שח על „קיומו“ של דבר, שאין הוא יכול לעמוד על תוכנו ומהותו. גישה כזו היא ממדותיו של איש הדת. שלמה מימון והרמן כהן, שהושפעו על ידי מדעי הטבע המתימטיים השמיטו את המוחלט מתוך משנתם. אין האובייקט, שלא ניתן להסתכלותו של איש המדע, מעניין את הפילוסופיה. אמנם יש פרדוכסליות עצומה בתורתם של מימון וכהן. מצד אחד בטלו את המוחלט מתוך השקפת איש הדעת, ומצד אחר יצרו ע"י השמטתו שיטה אידיאליסטית מופרזת המשעבדת את הישות להכרה בעלת אופי מוחלט, וגופו של האידיאליזם האפיסטמולוגי נוטה לפנים מן תחום הדתיות כמו שיתבאר לקמן.

עליה קו? על מה אדניה הטבעו? או מי ידה אבן פנתה? הנגלו לך שערי מות וכו'? הבאת אל אוצרות שלג וכו'? הידעת עת לדת יעלי סלע וכו'? המבינתך יאבר נץ? וכו'? תודעתו של איש ההלכה מלאה וגדושה שאלות וחידות, קרשיות ובעיות, שלעולם לא תפתרנה. הוא סוקר את ההויה ומתפלא, נועץ מבטו בעולם ותמה, וההשתוממות והתמהון התוקפים עליו אינם רק כח דוחה להכרה מיטפזית, כמו שתוארו ביחס אל איש הדעת במשנתו של אדיסו וכיוצא בו, אלא מהווים מטרת המטרות וגולת הכותרת של תהליך ההכרה של איש הדעת.

ואיוב שהטיח דברים כלפי מעלה, משום שחשב חשבונו של עולם וטעה, מקבל עליו מדת הדין "מי זה מעלים עצה בלי דעת לכן הגדתי ולא אבין נפלאות ממני ולא ארע". חטא בהעפלתו השחצנית והנועזת לתפוס ולהשיג את סוד היצירה ומתוודה ושב אל ה' בהכרת בלתי יכלתו להבין את המסתורין שבמעשה בראשית "על כן אמאס ונחמתי על עפר ואפר". מחוז חפצו של איש הדת הוא השאלה — הידעת? — הדרך אשר ילך בה למטרתו היא: ההכרה השלמה של התוהיה⁽¹⁾. קטביות משונה של חשיפה וכיסוי, גילוי והעלם, בוקעת ועולה בתודעתו של איש האלקים. הוא חושף על מנת לכסות, מגלה על מנת להעלם.

ולפיכך אין בעמדה זו שום ניצוץ של המחשבה האגנוסטית המכחישה את האובייקטיביות של ההכרה, ומוחה את חותמה של האמת הטבעה על הפעולה הקוגניטיבית. אין השקפה זו, שתוארה למעלה, מביאה את האדם הדתי לירי מדידה במלכות ההכרה והדעת ולא לירי תפיסה מסודרת *credo quia absurdum est*, שנולדה מתוך יאוש מירי ואכזבה נוראה של האדם הדופק בשכלו בשערי ההויה הנעולים והסתומים, כמו שעשה טרטוליאן בשעתו, שהרגיש את הסאה

(11) האסכולה הניאורקנטיאנית הציבה את הפרובלימה ואת התעודה במרכז משנתה התופסת את ההכרה כפרוצס שוטף (מושג הגליאני, אלא שהגל הבין את תנועת הלוגוס באופן דיאלקטי). ה' *Fieri* במקום ה' *Factum*, וה' *Actus* במקום ה' *Actum* גוררים אחריהם כמובן את מושג התעודה והבעיה לתוך סיבורה של ההשקפה. ברם התעודה הניאורקנטיאנית שונה לגמרי מתעודת הכרת השם על פי תורתו של הרמב"ם, וזל. אין הפרובלימה מתבטאת אצל הניאורקנטיאנים בכיסוי והסתור אלא ביצירה וגילוי. אין תהליך ההכרה מעלים אלא יוצר וחושף. גם הפרובלימה עצמה והתעודה האין־סופית (*Die unendliche Aufgabe*) הן מגופו של תהליך התגלמות הלוגוס, ויצירתו כי הלא אין הויה בלי הכרה. אפילו בתקופתו הראשונה של הרמן כהן, כשהמוחלט (*Das Ding an sich*) הופיע עדיין בתור תעודה (*Aufgabe*) ולא מצוי (*Gegebenheit*), לא נכנסה החידה שהיא למעלה מן ההכרה לתוך תפיסת עולמו של רציונליסטר זה. קל וחומר לכתביו האחרונים, שבהם כל האידיאה של המוחלט הלכה (אפילו בתור תעודה) ושקעה, שאין האי מובן נכנס בעוגת השקפתו. איש הדת "מרגיש" בבעיה שלא נוצרה ע"י הלוגוס אלא עומדת וקיימת לעולם ועד, בלי שום השתייכות אל ההכרה. החידה הדתית היא טרנסצנדנטית, סתומה וחתומה.

והפריז על המדה"א). אדרבה איש הדת כמה להכיר ולהבין, אבל גופה של הדעת היא החידה היותר גדולה וחמורה. דעת ופלא, הכרה ומסתוריות, הבנה ודו, חק ואי־ידוע מהווים תופעה אחת המתגלית לנו בדו־פרצופים, הכל לפי הבחינה ונקודת המבט. ברם אין הדעת יורדת ממדרגתה וחשיבותה על ידי ה"מתיקו" המשגיח מן חלונותיה; כלפי ליא, החידה מקשטת ומפארת את ההכרה ומשרה עליה הוד הנצחיות.

טיפוסית בנידון דידן היא משנתו של רבנו הגדול, הרמב"ם ז"ל. מצד אחד קבע הלכה לדורות, כי דעת השם היא מצוה ראשונה במנין תרי"ג, יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון וכו' וידיעת דבר זה מצות עשה שנאמר "וכו' ¹¹", מצד שני החזיק בתורת התארים השליליים המכחישים כל אפשרות דעת השם. מחד גיסא קבע הרמב"ם הכרת הבורא בתור אמת המדה של ישותו, ערכו, תעודתו ומטרתו של האדם, ומאידך גיסא פסק הלכה כמי שאמר, שאין הכרה זו בתחום האפשריות הקוגניטיבית כלל וכלל. הישנם שני הפכים גדולים מאלה? ואף על פי כן! הרמב"ם בעצמו התלבט באנטינומיה זו והקדיש לה שני פרקים בספרו "מורה נבוכים", ותוכן תשובתו הוא, שהכרה שלילית שמה הכרה. ברם אנו יודעים, ¹² כי כל עצמה של ההכרה השלילית אפשרית רק על רקע ההכרה החיובית. הרי אנו שוללים מאת תארי היוצר את זה שחייבנו ליצור. ולפיכך כדי לבוא לידי שלילה, עלינו ליצור את החיוב. פעולת השלילה היא דיקונסטרוקציה מתוכו של החיוב. ומהי ההכרה החיובית אם לא הכרת ההויה — תארי הפעולות, שעליהם התפלל משה רבנו ונענה, וכולנו נצטוינו לעסוק בהם, שמתוכם אנו באים לידי אהבה ויראה, כמבואר בהלכות יסודי התורה? ראשית דבר אנו מכירים את עולמו של הקב"ה, הישות הנשגבת והגדולה, ואחר כך אנו שוללים את תארי הפעול מאת הבורא. פתרון זה עולה כאחד עם הגישה

11 א' מימרא זו, אע"פ שאינה בכתביו המצויים עכשיו בידנו, מסמלת את עמדתו של טרטוליאן באופן מצוין.

12 עיין בסה"מ של הרמב"ם, מ"ו א', הוצאת ידידי הגאון מאור הגולה מהר"ח העליר שליט"א ובהגהתו שמה. כמו כן עיין בספר עבודת המלך לדודי הגר"מ קרקובסקי, ז"ל. 13 אין אני רוצה להכניס ראשי בין שני הרים גדולים בנוגע לאופי ההכרה השוללת של הרמב"ם אם היא *Docta ignorantia* פשוטה או חיובית במהותה. רבים כבר דנו ע"ז (הרמן כהן במאמרו על הרמב"ם, דוד קויפמאן בספרו הגדול *Geschichte der Attributenlehre* דוד גוימרק, יוליוס גוסמן ועוד. עיין בהגהות יהודה קויפמן ל"מורה נבוכים"). שאלה זו לא מעלה ולא מורידה כלל בנידון דידן. על כל פנים ההכרה החיובית של ההויה — תארי הפעולה — קודמת להכרה השלילית. עיין פ"ה מה' יסודי התורה ה"א וב' ופ' ג' במורה נבוכים. הכרת הבורא אפשרית היא על פי דעת הרמב"ם רק ע"י הכרת תארי הפעולה, שהיא היצירה הגדולה. מתוך הכרה זו אנו באים לידי שלילת התארים העצמיים.

האונטולוגית של איש האלקים: הכרה לשם תפיסת החידה הנצחית, גילוי לשם העולם, והבנה לשם עידטול האי-מובן בכל הוד מסתוריותו ומוראו. התיאולוגיה השלילית מהווה את האידאל הגדול של איש הדת, „אחרית“ התהליך הנואיטי שלו (שלעולם לא יתגשם במלואו) ו„סוף“ דעתו — הכרת החידה האין-סופית (הכרה שלילית) על ידי ההכרה החיובית. לשם גשום אין סופי של אידיאה זו נצטווה איש הדת להתעמק בחשבונו של עולם, לעסוק ב„חכמת הטבע“ ו„חכמת האלהית“, והכרה זו כולה חיובית ולא שלילית. אמנם השליליות מציצה מן חרכי הדעת בתור תכלית ומטרה אחרונה, אבל תהליך ההכרה עצמו, מ„ראשו“ ועד „סופו“, מתרקם בשבולת גווניו על מצע חיובי. אין השליליות אלא התגשמות הפרוצס הקוגניטיבי והריאליזציה של מעשה ההכרה החיובית במלואה. הפתגם הישן נושן של התיאולוגיה השלילית „תכלית הידיעה היא שלא נדע“ מתיחס, כפי שמוכח מתוכה של המימדה, רק אל התכלית והמטרה, אבל לא אל תהליך ההכרה. דעת השם המביאה לידי אהבה ויראה, שנצטינו עליה בהלכות יסודי התורה, היא הכרת תארי הפעולה — ההוויה — והכרה זו היא כולה חיובית“.

ד.

מגישה אופיינית זו של איש הדת אל המציאות מבצבצת מסקנה ישרת: איש הדת אינו מודה במוניזם אונטי. אין הישות בערו אחידה וחד גונית, אלא פלוראליסטית, רבת שכבות, דרגות ושלבים. הפלוראליזם האונטי הוא יסוד השקפתו של איש הדת. כשהוא ניגש אל העולם על מנת להכירו ולהעריכו, הרי הוא מחפש במציאות זו, ממשית וגופנית, עקבות עולמות עליונים, שכולם טובים, ארוכים ונצחיים. הוא מבקש את העתרת שבישות, את השפע שבהוויה, ואת הרויה שביקום בתחומים אונטיים עליונים, זכים וטהורים. גישה טרנסצנדנטית זו למציאות מהווה שירטוט עיקרי בדיוקנו של איש האלקים. אין הוא שמח בעולם הזה, אין הוא שבע רצון ממנו. הוא מבקש הוויה למעלה מהממשיות והמוחשיות. העולם הזה הוא בבואתו של עולם אחר.

איש הדעת אינו מעונין כלל בהוויה המשתרעת לחוץ לתחום החוקיות ואין לו שום זיקה ליש מעבר למוחשיות ולתפיסה מדעית, כי הלא החק הוא מטרתו, והחקיות לעולם נתונה בתוך מסכת הממשיות. קנט „בבקרת התבונה הטהורה“

(14) עיין בפ"א מה' יסודי התורה, ה"ט, י' י"א, י"ב, ס"ב, ה"א, ב', י' ס"ה מה' תשובה, ה"ה, ס"ח, ה"ב.

קבע מחיצות החלל והזמן כגבול האובייקט של ההכרה. מסיח הוא, איש הדעת את דעתו מעולם שלמעל לשלטון המוחשיות ואינו מהרהר בו כלל. האובייקט שלו מוכתר ומעוטר כל צורות המציאות הפיסית והפסיכית.

אבל איש הדת יוצא חוץ לתחום הממשיות והמציאות הנתונה במסגרת הנסיון המדעי, ונכנס לדרשות גבוה.

בת קולן של כמיהות איש הדת לישות עילאה מנסרת מפרק לפרק בחללו של עולם המחשבה והדעת. עולם האידאות של אפלטון בתור תבנית ההויה הנאמנה — $\pi\alpha\rho\alpha\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ ותחום התופעות בתור בבואות ההויה $\sigma\omicron\iota\omega\mu\alpha\tau\alpha$, העליה במשנתו האונטולוגית של אריסטו מן החומר ההילי הראשון (שאי אפשר לציירו) אל הצורה הטהורה הראשונה, הקוסמוס הנואיטי בשיטתו של פילון האלכסנדרוני, מושג האמנציה ודיכוי העולמות בהשתלשלותם, על פי האסכולה הניאופלטונית, העצם האינסופי עם הריבוי האין סופי של תאריז מחד גיסא, ושני התארים של התפשטות ותודעה הידועים לנו מאידך גיסא, בפילוסופיה של שפינוזה, התופעה (Phenomena) והמוחלט (Noumena) בבית מדרשו של קנט, תחית השניות של מהות (Essentia) וקיום (Existentia), שהיתה רווחת כל כך בפילוסופיה הערבית והאסכולסטיקה הנוצרית, במחשבה הפיננומנולוגיה של הוסרל ושלד, המי⁶פסיקה המודרנית השואפת לחדוד אל היש המוחלט, כל שיטת האידאליזם האפיסטימולוגי, המשעבדת את ההויה להמחשבה והתודעה, בכל אופני גילוייה מברקליי עד הרמן כהן, מושג הערכים המוחלטים, שכבש לו מקום חשוב בתורת המוסר וההכרה המודרנית, וכיוצא בהם, מהווים ניצוצות מחשבה דתית, העודגת אל קונה, והבועטת במציאות הבלתי־אמצעית המקיפה אותה סחור, סחור. נפש ספוגה געגועים דתיים, תועה לפעמים בשבילי ההכרה החילונית.

בקשה זו אינה מצטמצמת רק בעמדות עיוניות ובהשקפות מופשטות, כי אם מתפרצת מתוך הרשות התיאוריטית לתחום המעשי והשימושי. דרישת הטרנסצנדנטיות נהפכת ליסוד מוסרי, לעמוד־האש המעשי של האדם הדתי. סולם ההשתלמות המוסרית מוצב ארצה, בקרקע המציאות הממשית, וראשו מגיע השמימה, לרקיע עולם האצילות. האידאלי המוסרי והדתי של איש הדת הוא שחרור הווייתו מכבלי עולם הזה, משלשלאות הברזל של המציאות המוחשית, חוקיה ומשפטיה, והעלאתה למדרגת ישות האדם העליון בעולם שכולו טוב ושכולו נצח. המטרה של הדתיות היא ליתן חופשה לאסירי עוני וברזל, יושבי חושך וצלמות, למלך אסור ברהטים, ולהכתיר את כולם בכתר מלכות של הויה עילאה, טרנסצנדנטית, הנאצלת מרשויות קדושות ונצחיות.

קו זה מתפתל כחוט השני בכל מחשבת איש הדת. מובן שנטיה זו יכולה להתגלגל בצורות שונות, ולהתלבש בהשקפות נפרדות, שלפעמים מכחישות הנה זו את זו. השאיפה לטרנסצנדנטיות לובשת לפרקים צורת אסקטית, שלילת החיים ושליטת העולם הזה, ביטול היש והמציאות. עריגת איש הדת לעולם עליון „המשתרע“ חוץ למחיצות היש הממשי, נתגלמה בהרבה השקפות של נזירות ופרישות, קונמות והדרת הנאה, סגפנות וצימנות. לפעמים איש הדת סובר, כי עיניים ויסורים, תעניות והתבודדות המה האמצעים המביאים אושר נצחי לאדם, והמכניסים אותו תחת כנפי האצילות. האדם הפורש מתבל ומלואה, ומוותר על תענוגי העולם הזה וחיי שעה, זוכה לפי השקפה זו לחיי עולם, ולקיום עליון ונשגב.

לפרקים שאיפה זו מופיעה בצורה קיצונית של אישור העולם וקיום המציאות. ברם, גם על פי תורה זו, אין היש הממשי והמוחשי משמש אלא כמין דרגה ושלב להווייה יותר טהורה וזכה, שרק אליה נושא האדם הדתי את עיניו ומכוין את דעתו. כמובן שבין שני הקצוות של האידיאולוגיה של הפרישות ותורת קיום המציאות ישנן השקפות פשרניות, שהרכיבו יסודות מזו ומזו, ויצרו שיטות דתיות-מוסריות מורכבות.

מבחינה פילוסופית אין בין עבדת הסגפנות לזו של אישור המציאות אלא הבדל מוסרי-מעשי בלבד, הנעוץ בפעולת הערכת החיים הארציים בתור אמצעי לריאליזציה של המטרה. מנקודה אונטולוגית, וגם מבחינת האידיאל המוסרי, שתיהן דומות זו לזו; שתיהן מתיחסות מאותה הבחינה העיונית להווייה רבת שלבים; שתיהן מודות בפלוראליזם אונטי ואונטולוגי, ושתיהן רואות בשכבה העליונה של ההווייה סמל ההשתלמות המוסרית. כל הניגוד בין תורת הפרישות לתורת הנאה מן החיים סובב סחור, סחור, לעמדה מעשית-שימושית, להאמצעים המביאים לידי התגשמות האידיאל המוסרי. הראשונה אומרת, כי שלילת החיים מעלה את האדם לדרגה עילאה ולשיא ההווייה האמתית, והשניה חולקת וסוברת, כי רק על ידי קבלת עול מלכות המציאות המוחשית נזכה לישות הנשגבה.

זיקות אלו למציאות רוחות הן בין בשיטות פנתיאיסטיות ובין בהשקפות תיאטיסטיות. כל אחת ואחת טובעת כמובן את חותמה על המסקנות המוסריות הנובעות מן הגישה לטרנסצנדנטיות על ידי איש הדת, ולא ראי זו כראי זו. הצד השווה בהן הוא, שאיש הדת נכסף להווייה מצורפת ומוזקקת. החידה שבמציאות והפרובלימה הנצחית הרוחפת על פני הישות מוליכות אותו מעבר לגבולות הממש.

ה.

משונה איש ההלכה בתפיסת עולמו והשקפתו מאיש הדת הכללי. ניצוץ של טיפוס עיוני נזרק בו, אבל גם מאיש הדעת הוא נבדל בהרבה דרכים. בגישת איש ההלכה למציאות אין לכתחלה שום יחס לטרנסצנדנטיות. גם עצם זיקתו לעולם מצטיינת במקוריותה ויחידותה. אין בכל אלו הסברות שהובעו על ידי הפסיכולוגיה והפילוסופיה של הדת בנוגע לצורת החוויה הדתית, תבניתה ומהותה, כדי הבנת יחס איש ההלכה לעולם. איש ההלכה מזדקק אל העולם לא בשל פחד היש או אימת האין הקופצים עליו; לא בשל רגש-תליות סתום המנקר בתודעתו, לא בשל הגעגועים לגאולת האדם, לא בעטיו של האידיאל המוסרי הגדול המתגלה לנו, לא בשל סקרנות פשוטה של טיפוס עיוני, אלא בעטין של דמיות-עולם אפריריות, שהוא נושא בחביון נפשו ורוחו. הרשות בידנו לקרוא גישה זו בשם יחס קוגניטיבי-נורמטיבי, אבל אין זו הזיקה הקוגניטיבית והמוסרית שהפילוסופים, אישי הדעת, מדברים עליה¹⁴).

הנה יודעים אנו, כי יש לאיש הדעת זיקה דואלית למציאות: (א) גישה אפוסטריוריית, אמפירית; (ב) גישה אפריריית. ואין דבר זה צריך לפני ולפנים, כי כל המחלוקת בין הרציונליסטים והאמפיראים סבבה סחור סחור לבעיה זו. לאמתו של דבר, פלוגתא זו מסמלת שני כיוונים בזיקת האדם להוויה. כשאיש הדעת מסתכל בעולמו של הקב"ה, ותוהה על קנקנו (אין אני דן עכשיו על מקורה של הדחיפה להכרה), הרי הוא בא לידי שתי החלטות שונות: (א) לקפוץ אל תוך תוכה של המציאות, להציץ בה ולהסתכל בדמות דיוקנה, כדי לחזור אל מהותה ותבניתה. איש הדעת ניגש אז לעולם בלי תכניות, שהתווה לו למפרע, בלי שום הכנה רבתי. מגשש הוא באפלה, משתומם ומתפלא על ריבוי התופעות והמתנה ובהו" השוררים בתחום המציאות, עד שהוא נתקל בהישנות תדירות של המקרים באותו הסדר, שהרגיש בו מקודם, ומתוך כך הוא בא לידי יצירת עיקרונים וקביעת חוקים המאירים לו את דרכו בהוויה¹⁵; (ב) כדי לנצח את המסתורין שבהוויה הוא בונה לו עולם אידיאלי, מסודר וקבוע, ברור ומלוכנ כשמלה, צר לו יצירה אידיאלית, אפריריית, שדעתו נוחה הימנה. יצירה זו אינה גורמת לו חלישות הדעת. אין היא מתחמקת ממנו ואין היא מכסה את פניה

14) כעין גישתו של סיכטה, שהיא מנקודת מבט איש הדעת קוגניטיבית נורמטיבית.

15) שיטת הפוזיטיביסטים מדוד יום (David Hume) עד ארנסט מאך (Ernst Mach), ריכרד אבנריוס (Richard Avenarius) ולהקת הפראגמאטיסטים המתרכזות סחור, סחור לחילאם רושיימס (William James) וחבריו ותלמידיו על כל שינויה וחליפותיה טיפוסית היא לגישה כזו.

בהינומה. יודע הוא אותה, ונהנה ממנה הנאה מרובה. וכשהוא רוצה להודק למציאות ולהשתמש בתורתו האפריוריית והאידיאלית בתחום היש הממשי, הרי הוא בא ומשנתו בידו — משנה אפריוריית. אין הוא תאב להכיר את המציאות על פי עצמה במצב רוח רצפטיבי, אלא הוא יוצר את הדיוקן האפריורי ואת התבנית האידיאלית, ומשווה אותם עם העולם הריאלי. אין בגישתו אל המציאות אלא קביעת יחס השולט בין יצירתו האידיאלית והאפריוריית ובין המציאות הבלתי אמצעית. כשבעל־האפריורי נהפך לאיש שימושי הרי הוא רוצה לגלות את ההקבלה השולטת בין עולמו האידיאלי לבין הממש והמוחשי. ובהישג זה הוא ממלא את תעורתו. אין הוא מעונין בעצמן של התופעות המוחשיות ומהותן, אלא ביחס השורר ביניהן ליצירתו הגדולה.

גישה זו היא היא גישת המתמטיקה ומדעי הטבע המתמטיים, גולת הכותרת של התרבות. זיקה זו היא אפריוריית וגם אידיאלית, כלומר: ההכרה היא קונסטרוקציה חוקית, שהכרחיותה נובעת מעצמה ומהותה, ואין היא זקוקה, בנוגע לאמתיותה, להקבלה דיקנית בתחום הקורלטיבים הממשיים. כלפי ליא, אין כאן אלא התאמה בדרך קירוב. אין המשולש המוחשי והממשי שווה בדיוק להמשולש האידיאלי של הגיאומטריה, וכן הדבר נוהג עם שאר היצירות המתמטיות. יש כאן עולם אידיאלי ועולם ממשי, ויש כאן הקבלה בהתקרבות. לאמתו של דבר, לא רק מבחינה עיונית־אידיאלית מסיחה המתמטיקה את דעתה לגמרי מן הקורלטיבים הממשיים ואין היא מעונינת בהם, אלא גם מנקודת מבט שימושית אין היא מתאוה להכיר את העולם הממשי, אלא לקבוע יחס של הקבלה והשוואה¹⁶.

16) התפיסה האידיאליסטית של תהליך ההכרה (המעורה ברציונליזם הקלאסי) העצמאי מקנט ועד הרמן כהן ותלמידיו מסמלת השקפה זו על כל שלל צבעיה וצלליה. משתמש הנני במשל זה כדי לשבר את האוון בנידון איש ההלכה, שאין חכמי הדת דגילים בו, ולפיכך אינני נכנס לעובי הקורה של פרובלימה מרכזית זו. אני מדג עכשיו על דברי האסכולות הפויטיביסטיות והפרגמטיות, שהוכרתי לעיל, על אודות המתמטיקה ומדעי הטבע המתמטיים. רצוני רק לעמוד על אופיו של איש ההלכה מתוכה של התפיסה הפילוסופית ע"ד המתמטיקה בתור מדע אפריורי העוסק בקונסטרוקציות אידיאליות. השקפה זו רוחת לא רק בכל אלו השיטות, שהושפעו ע"י הפילוסופיה הקנטיאנית והניאוקנטיאנית אלא גם בחוגי גדולי המתמטיקה והפיסיקה שבימינו.

אפילו האסכולה הפיזימניולוגית הקוראת תגר על הקנטיאניזם וחדושו מודה באופיו האידיאלי של האובייקט המתמטי. אמנם כופרת היא במושג הקונסטרוקציה של המתמטיקה. כי הלא האידיאליות של המהיות (Essentiae) היא מוחלטת וקבועה ולא נוצרה ע"י המחשבה. נתונה היא לתפיסה מיוחדת במינה שהמה קוראים אותה הסתכלות במהות (Wesensschau).

ו.

איש ההלכה, כשהוא ניגש אל המציאות, הרי הוא בא ותורתו, שניתנה לו מסיני, בידו. מזדקק הוא לעולם בחוקים קבועים וכללים מוצקים. תורה שלמה של הלכות ודינים מורה לו את הדרך המוליכה אל ההווה. איש ההלכה מתקרב אל העולם, כשהוא מזוין במקלו ותדמילו, בחוקותיו, דיניו, עיקריו ומשפטיו ביחס אפדירי. גישתו היא גישה, הפותחת ביצירה איריאלית וחותמת ביצירה ריאלית. משל, למה הדבר דומה? למתימטיקון הצר עולם אידיאלי, ומשתמש בו לשם קביעת יחס בינו לבין העולם הריאלי, כמו שנתבאר למעלה. מהותה של ההלכה שקיבלה מאת הקב"ה, היא יצירת עולם אידיאלי, והכרת היחס, השורר בינו למציאות, על כל תופעותיה, שרשיה ועיקריה. אין לך תופעה, יצור ובריאה, שאין ההלכה האפדיריית ניגשת אליהן באמת מדתה האיריאלית. כשאישה ההלכה נתקל במעין המפכה חרש, הרי יש לו יחס אפדירי קבוע לתופעה ריאלית זו: הלכות מעין בנוגע לטבילת זב, טהרה בזוחלים, מטהר בכל שהוא, כשרותו למי חטאת וכו', וכו'. הוא מסתכל במעין, מתחקה על טיבו, שרשו ומהותו. ישנם בידו כללים וחוקים אפדיריים, אידיאליים, הקובעים את אופי המעין, והוא משתמש בדינים הללו, כדי להסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, אם המעין הריאלי מקביל לדרישות ההלכה האיריאלית או לא. אין איש ההלכה סקן יותר מדי, ואין הוא מעונין להכיר את המעין כשהוא לעצמו, אלא הוא שואף להתאים את המושג האפדירי עם התופעה האפוסטיריית. כשאישה ההלכה נושא את עיניו אל האופק המערבי או המזרחי, ורואה דמדומי חמה בשקיעתה, את השחר בעלותו או זהרורי שמש בזריחתה, הרי הוא יודע, כי זריחה או שקיעה זו מחדשת בעדו דינים, חובות ומצוות. עלות השחר ונץ החמה מחייבים אותו במצוות הנוהגות ביום: קריאת שמע של שחרית, ציצית, תפילין, תפלת השחר, אתרוג, שופר, הלל וכיוצא בהן; מכשירין את העת לכמה דינים: לעבודה, לקבלת עדות, לגירות ולחליצה וכו'. השקיעה מטילה עליו חובות ומצוות הנוהגות בלילה: קריאת שמע של ערבית, מצה, ספירת העומר ("וגו"). שקיעת החמה בערבי שבתות וימים טובים מקדשת את היום; חול וקודש תלויים בתופעה טבעית קוסמית — ביאת השמש. שום טרנסצנדנטיות אינה יוצרת את הקודש, אלא המציאות הגלויה — סדרי מעשי בראשית. איש ההלכה תוהה על זריחה ושקיעה, עלות השחר וצאת

(17) עיין בחי' מנחות ס"ו ע"א, וברמב"ם פ' ו' מה' תמידין ומוספין הכ"ב, כ"ג, ובשו"ע א"ח סימן תס"ט סעיפים ג', ד'.

הכוכבים, מסתכל באופק, אם הכסיף העליון והשווה לתחתון¹⁸). ומביט בצללי חמה אם בין הערבים כבר הגיע¹⁹). כשהוא יוצא בליל ירח בהיר (עד שמתמלאית פגימתה של לבנה), הוא מברך עליו. הוא יודע, כי לבנה זו קובעת חדשים, זמנים ומועדים לישראל, וקביעה זו צריכה להסתמך על חשבונות אסטרונומיים. כשאיש ההלכה פוגע בהררי אל, הוא משתמש בשיעורי רשות היחיד: תל המתלקט עשרה מתוך ארבע. כשהוא רואה אילנות, זרעים וחיות, הרי הוא מסדרם למיניהם וסוגיהם. הרבה הלכות תלויות בסידור המינים. כשפרי צומח, איש ההלכה אומד את הפרי בשיעורי גידול וצמיחה שישנם בידו: סמדר, בוסר, חנטה, הב את שלישי²⁰). הוא מסתכל בצבעים ומבחין בין ירוק לכרתי, בין תכלת ללבן וכו', בין נגע לנגע ובין דם לדם. הוא חוקר על דבר יניקת אילנות וצמחים — בתר עיקרו או בתר נופו אזלינן. ניגש הוא אל החלל האכזיסטנציאלי באמת המדה האפריוריית, בדינים וכללים קבועים, שהם הלכה למשה מסיני: לבד, גוד אסיק וגוד אחית מחיצתא. פי תקרה יורד וסותם, דופן עקומה, שיעורי ד' על ד' וי' טפחים וכו'. הוא מביט בחלל מתוך הלכות אלו, כמו המתימטיקון המסתכל בחלל האכזיסטנציאלי מתוך החלל הגיאומטרי-האידיאלי. איש ההלכה בודק בכל פנת סתרים וקרן זוית בתחום הפיסולוגי-ביולוגי. קובע הוא אופיין של כל הפונקציות האנימליות של האדם — אכילה, בעילה ושאר צרכי הגוף — בעיקרוני ההלכה ושיעוריה: כזית, ככותבת, רביעית, כדי אכילת פרס, כדי שתית רביעית, כדרך ושלא כדרך אכילתו, תחלת ביאה, סוף ביאה, כדרכת ושלא כדרכה וכו'. ההלכה מתעסקת בדיני נדה, זבה וזב, קביעת וסת, דם בתולים, הריון, שיעורי לידה, סימני טרפה, סימני טהרה בבהמות, עופות ודגים וכו', וכו'. אין לך תופעה ריאלית שאין לאיש ההלכה יחס קבוע אליה מראש וזיקה אפריוריית, משוכללת ובהירה. הוא מתעניין ביצירות סוציולוגיות: המדינה, החברה ויחסי היחידים בתוך מסכת הצבור. ההלכה מקיפה דיני משא ומתן, נזיקין, שכנים, טוען ונטען, מלוה ולוה, שותפים, שלוחים, פועלים, אומנים ושומרים וגו'. חיי המשפחה — גיטין, קידושין, חליצה, סוטה, מיאון, זכיות האשה והבעל, חובותיהם ושעבודיהם — מחוורים ומלובנים על ידה. מלחמה, סנהדרין, בתי דינים ועונשים הם מנושאי ההלכה הרבים כחול הים. בעל ההלכה עסוק בפרובלימות פסיכולוגיות, כגון שטות ופקחות, ישיבת אשה עם

18 שבת ל"ד, ע"ב.

19 מסחים ג"ה, ע"א.

20 עיין במלבושי יום טוב, קונטרס קרקע, בנוגע לשיעור חניטה.

בעלת בכפיפה אחת, מיגו ואומדנא, שודא דדיינא²¹), חזקת כפרן וחשוד וכו'. ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים. יש להלכה יחס אפריוורי קבוע לכל המציאות על כל דקדוקיה, פרטיה ותגיה. איש ההלכה מזדקק להיצירה כולה ומתבונן בה מתוך עולם אידיאלי, שהוא נושא בתודעתו ההלכתית. כל מושגי ההלכה מושגים אפריוריים הם, ואיש ההלכה מביט על ידיהם בעולם כולו. השקפתו היא כמו זו של המתמטיקון: אפריורית ואידיאלית. גם המתמטיקון וגם בעל ההלכה מסתכלים בעולם הממשי מתוך בחינה אפריורית ואידיאלית, ומשתמשים בשמות ומושכלות אפריוריים הקובעים מראש את יחסם אל התופעות הללו. הרי הם בוחנים את היש על סמך מבט אידיאלי — האם תופעה ריאליה זו מקבילה ליצירתם האידיאלית²²).

וכשהרבה ממושגי ההלכה אינם מקבילים אל התופעות הריאליה, אין איש ההלכה מיצר ודואג כלל. משאת נפשו היא לא הריאליזציה של ההלכה, אלא הקונסטרוקציה האידיאלית שניתנה לו מסיני, וזו קימת לעולם ועד. „עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות, ולמה נכתבה? דרוש וקבל שכר! בית המנוגע לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב? דרוש וקבל שכר! בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב? דרוש וקבל שכר“²³). אין איש ההלכה מצטער כלל וכלל על העובדה, שהרבה יצירות אידיאליות אינן מתגשמות כלל וכלל, כי מה הוא ההבדל, אם עיר הנדחת, בית המנוגע ובן סורר ומורה היו או לא היו, עתידים או אינם עתידים להיות? יסוד היסודות ועמוד המחשבה ההלכתית המה לא ההוראה למעשה, אלא קביעת הלכה עיונית. לפיכך השתמטו ועדיין משתמטים אישי ההלכה היותר גדולים מלכהן בכהונת דבנות בישראל, ונספחים על הסיעה של ידאי-הוראה. ואם ההכרח, שלא יגונה, מכריחם לעבור על דעתם ולהורות הלכה למעשה, אין זו אלא תעודה זעירה ומצערה, שאין אישי ההלכה מתמכרים אליה. ההלכה — לא המעשה; היצירה האידיאלית — לא הריאליה מייצגות שאיפת בעל ההלכה²⁴). איש ההלכה מפלפל בעניני קדשים וטהרות

(21) על פי פירוש הרשב"ם ולא כפירוש ר"ת.

(22) כשתורת ההכרה מדברת על האופי האפריוורי של המחמטקה אין היא דנה מבחינה סטיכית-גנטית אלא מנקודת השקפה טרנסצנדנטית שיטתית על התגלמות ההכרה במובן בלתי זמני ועל הכרחיותה ואמתותה. השווה המיתודה הטרנסצנדנטלית של קנט במשנת הרמן כהן.

(23) סנהדרין, ע"א ע"א.

(24) קידושין, מ' ע"ב, „וכבר נשאלה שאלה זו בפניהם תלמוד גדול או מעשה גדול וכו' נענה ר' עקיבא ואמר תלמוד גדול נענו כלם ואמרו תלמוד גדול שתלמוד מביא ליד מעשה תניא ר' יוסי אומר גדול תלמוד שקדם לחלל ארבעים שנה לתרומות ולמעשרות

ומתעמק במושגיהם, דיניהם ובחינותיהם באותה הרצינות שהוא חוקר ודורש דיני עגונה, טוען ונטען ומאכלות אסורות. ישיבת וולוז'שין הנהיגה את לימוד התלמוד כסדרו — מברכות עד נדה — ולא לדלג על מסכתות, שאינן עוסקות בדברים הנוהגים בזמן הזה. ר' חיים, איש בריסק, הרצה בוולוז'שין, חוץ משיעורו הקבוע, שיעור מקביל בזבחים ומנחות. כשאמר שיעורו בעירובין, טיפל גם באהלות — דיני טומאת מת. כשלמד ברכות נזדקק להלכות זרעים, אף שאין מצוות התלויות בארץ נוהגות בחוץ לארץ. חלק חשוב מחירושי תורתו מוקדש לענייני קדשים וטהרות. כן נהגו הנצי"ב, ז"ל, והרבה גאונים לפניו ולאחריו. עמדה זו הוותה מדת בעלי הלכה מקדמת דנא²⁵. דש"י, תוספות ושאר חכמי צרפת וספרד הקדישו הרבה מכחתייהם הענקיים גם לעניינים שאינם נוהגים בזמן הזה. הרמב"ם סידר בספרו הגדול "יר החזקה" כל דיני התורה, ממשנה ראשונה בברכות עד האחרונה במסכת עוקצין. ובאותה הדייקנות ובאותה אמת המדה, שבהן השתמש לקבוע הלכה לדורות בדין האומר לחברו אל תפרעני אלא בפני פלוני ופלוני²⁶, או המפקיד אצל חברו פירות שאינם מדודים וערבם עם פירותיו וכו'²⁷, או בדין פשיעה בקדקות²⁸) וכיוצא בהם, דינים הכרוכים בחיים היומיומיים של עמנו, התייחס גם לסדר עבודת כהן גדול ביום הכפורים, הלכות קרבן פסח, פסול לינה, יוצא, נזירות, פרה אדומה, טומאת מת וצדעת וגו', וגו'. כלום ידאג המתמטיקון שאין המספר האי-רציונלי האיריאלי מכוון כלפי מספר ריאלי? בין בעל ההלכה ובין המתמטיקון, חיים בתחום אידיאלי ונהנים מזיו יצירתם. „כשאדם מבין ומשיג איזו הלכה במשנה או בגמרא לאשורה וכו' והנה הלכה זו היא חכמתו ורצונו של הקב"ה שעלה ברצונו שכשיטעון ראובן כך וכך דרך

חמשים וארבע וכו' וכשם שהלימוד קודם למעשה כך דינו קודם למעשה" וכו', ועיין בתוס' שם.

(25) ר' רפאל, איש המבורג, חיבר ספר מיוחד „ושב הכהן", העוסק בהלכות קדשים. ר' אריה ליב, איש מיץ, הקדיש כמעט את כל ספרו „גבורות ארי" על יומא להלכות קדשים וגם ב„טורי אבן" וב„שאגת אריה" מפלפל הוא בקורת רוח והנאה וחבה בהלכות שאינן שייכות לתחום „אורח חיים". ר' יצחק, איש קרלין, התעמק הרבה בענייני קדשים בספריו „קרבן אורה" (כגון על מנחות, נזיר ועוד). הספר „מי נפתח", שמעולם לא זו מעל שולחנו של ר' חיים, איש בריסק, מפרש את הקדמת הרמב"ם לסדר טהרות. הצלחתו של הספר „מנחת חינוך" כרוכה בעובדה, שהמחבר לא צימצם את עצמו בענייני גשמים ונזיקין אלא עסק בכל מצוות התורה. כלפי לייא, המחבר הנ"ל קיצר בדיני ממזנות והאריך במצוות שאינן נוהגות אלא בזמן הבית. הספר „אור שמח" של ר' מאיר שמחה, איש ווילנא, מקיף את כל התורה כולה. חלק הגון מכתבי אבא מרי, ז"ל, מוקדש לענייני קדשים. הנני מסתפק רק בדוגמאות בודדות, כי אטו כדוכלא איזיל ואימי.

(26) פ' ט"ו מה' מלוה ולוה ה' א', ב'.

(27) פ' ה' מה'י שאלה ופקדון ה' י', ב'.

(28) פ' ב', מה' שכירות ה' ג'.

משל ושמעון כך וכך היה הפסק ביניהם כך וכך ואם לא היה ולא יהיה הדבר הזה לעולם לבא למשפט על טענות ותביעות אלו מ"מ מאחר שכך עלה ברצונו וחכמתו של הקב"ה שאם יטעון זה כך וכך וזה כך והיה הפסק כך הרי כשאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה כהלכה הערוכה במשנה או גמרא או פוסקים הרי זה משיג ותופס ומקיף בשכלו רצונו וחכמתו של הקב"ה דלית מחשבה תפיסא ביה" וכו' ²⁹). מושג יום הכפורים או ליל פסח, דרך משל, הוא מושכל אידיאלי, ואיש ההלכה רואה את יום הכפורים בדמות דיוקנו המזהירה בתפארת עבודת היום, או את ליל הפסח — בכל הודו, בזמן שהיה הבית קיים. יום הכפורים, עכשיו, שאין לנו לא כהן ולא אשים ולא מזבח, וחג הפסח בזמן הזה, משוללים כל אותה הקדושה והתפארת שהיו חופפות עליהן מקדם, אינם אלא בבואה דבבואה של היצירה האידיאלית שניתנה מסיני ³⁰). כשהרמב"ם מתאר את סדר המעשים בליל חמשה עשר בניסן, הרי הוא שוכח לרגע, כי הוא חי לערך אלף שנה אחרי חורבן הבית, והוא מצייר את דמותו של ליל התקדש חג בשלל צבעים, מרתיבי עין, המשתקפים במושג של פסח לעתיד לבוא או של ירושלים העתיקה. כך כתב הרמב"ם בפ"ח מה' חמץ ומצה ה"א: "סדר עשיית מצוות אלו בליל חמשה עשר כך, מתחילה מוזגין כוס לכל אחד ואחד ומברך בורא פרי הגפן ואומר עליו קידוש היום ושותה". ונוסחה זו ידועה לנו מ"אורח חיים", "חיי אדם" סידורו של ר' יעקב עמדין, סידור "דרך החיים" של ר' יעקב, איש ליסא, קיצור "שולחן ערוך" וכיוצא בהם, ומצלצלת באזנינו כפומון של "קדש ורחץ" וכו', שתינוקות של בית רבן רגילים בו. נדמה לנו, כאילו אין בין פ"ח מה' חמץ ומצה להגדה מצוירת, שקונים בשתי פרוטות, אלא שינוי לשון וסגנון בלבד. ברם קשאנו ממשיכים לקרוא הרי אנו נתקלים בסדר "משונה": "ואח"כ מברך וכו' ומביאים שולחן ערוך ועליו מרור וירק אחר מצה וחרוסת וגופו של כבש הפסח ובשר חגיגה של יום ארבעה עשר". הרמב"ם לא נתכווין לסדר את עשיית המצוות בליל חמשה עשר בער בני דורו, אלא בעד עולי ירושלים, שצלו את פסחיהם ואכלום בהלל ובהודאה. כמו כן, כשהוא ממשיך את תיאורו, ומוזגין הכוס השני וכאן הבן שואל ואומר הקורא מה נשתנה הלילה הזה וכו' שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל והלילה הזה כולו צלי" וכו', אין הוא מתכווין לילד התמים, שישב בזמנו של הרמב"ם על שולחנו של אביו בקהירא או בקורדובה, שלא היה שם לא פסח ולא חגיגה, אלא לבן שהיסב על שולחנו של

(29) "ליקוטי אמרים" הרב הזקן, ז"ל.

(30) עריגת איש ההלכה לגשם את האידיאה האידאלית משתקפת בתפלות המוספים, ומפני חסאינו וכו' ושם נעשה לך קרבנות חובותינו" וכו'.

אביו בירושלים העתיקה, כליל התקדש חג, כשאיריה היה ספוג צלילי ההלל של אכילת הפסח. וכך היא נוסחתו גם לקמן: „ומחזיר השולחן לפניו ואומר פסח זה שאנו אוכלין על שום מה וכו' ואח"כ מברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו על אכילת הזבח ואוכל מבשר חגיגת ארבעה עשר תחילה ומברך וכו' על אכילת הזבח ואוכל מגופו של פסח וכו' ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם כלום“. ה"סדר" שהרמב"ם מטפל בו הוא המושג האיריאלי של ליל פסח ומצוותיו, ואין רבינו הגדול משיג במציאות המרה והאכזרית. דמות ירושלים בבנינה, בית המקדש בשכלולו, כהנים בעבודתם, וישראל, בני חורין, עוסקים במצוות הלילה, מרחפת לפניו. אמנם לדגעים הוא ניעור מתוך חלומו האיריאלי וחזונו הרומנטי ונתקל בגלות מלאה סיזמים ובלהות, שעבוד הגוף וניוון הרוח, ומתחיל ואומר: „בזמן הזה אינו אומר והלילה הזה כולו צלי שאין לנו קרבן פסח וכו' ובזמן הזה אומר פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שבית המקדש היה קים וכו' ובזמן הזה מוסיף כן ד' אלקינו וכו' בזמן הזה שאין שם קרבן אחר שמברך המוציא וכו' ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום" וכו'. כלומר, אין הזמן הזה אלא אנומליה היסטורית בתהליך התגשמות ההלכה האיריאלית בעולם הריאלי, וכאילו אין צורך להרחיב את הריבוד על שעה של סטיה חולפת, שתקפה על הישות ההיסטורית שלנו. ההלכה נשארת בכל תקפה, ואנו מקווים ומיחלים ליום גאולת ישראל, כשהעולם האיריאלי ינצח את המציאות החילונית. וכשאישי ההלכה עומד ומתפלל: „יהי רצון שתמלא את פגימת הלבנה ולא יהי בה שום מיעוט“, הרי הוא מתכוין למילוי פגימת היצירה הריאלית המשתרעת לפניו, שאינה מקבילה לדמות האיקונין האיריאלית של ההווה. הגעגועים לגאולה, לביאת המשיח ולבנין בית עדי עד יונקים מהכיסופים הטמירים והנעלמים של איש ההלכה לריאליזציה שלמה ומלאה של העולם האיריאלי בתוך טיבורה של המציאות הממשית, כשההלכה תשתקף בכל הורה ויפיה בעולם מוחשי, והחיים יהנו מבכבאות יצירה נהדרה ונשגבה, מעשי אלקים³⁰). האיריאל של איש ההלכה הוא השתעברות המציאות לעולה של ההלכה. ברם כל זמן שאין שאיפה זו נהפכת לעובדה קבועה ומסוימת, אין איש ההלכה מתיאש, ואין הוא מהדהד כלל בהתנגשות הריאליות והאיריאליות, ובניגוד השולט בין ההלכה והמעשה ובין הדין והחיים. הולך הוא בדרכו ואינו בועט בגורלו ומזלו.

30א) לקמן נרחיב את הדבור על משאת איש ההלכה המכוננת כלפי הריאליזציה השלמה של היצירה האיריאלית בתוך העולם הזה ונדגיש כי כמיהה זו היא האידאה המרכזית של היהדות, ע"ש.

כך היא גם דרכו של המתימטיקון! כשדיעמאן (Riemann) ולובטשבסקי גילו את אפשריות החלל הבלתי-אבקליארי הסיחו לכתחילה את דעתם מן החלל האכזיסטנציאלי, שאנו חיים ונתקלים בו בכל חושינו, שהוא אבקליארי מתחילתו ועד סופו. הם עסקו בקונסטרוקציה מתימטית איריאליה, ובעולם זה הרגישו בסימני חלל גיאומטרי, משונה מזה שלנו. אחריהם באו הפיסיקאים, כמו איינשטיין וסיעתו, והשתמשו במושג החלל הבלתי-אבקלידאי לשם ביאור תופעות פיסיקליות. החלל האיריאלי-גיאומטרי מצא אז את התגשמותו בעולם ריאלי (ברם לפי דברי תורת ההכרה המודרנית ולפי הודאת גדולי בעלי מדעי הטבע המתימטיים, כמו הרץ, איינשטיין, פלנק ואדינגטון, גם הפיסיקאי אינו מצלם הריאליות אלא יוצר עולם של קונסטרוקציות, המכוון כלפי קורלטיב ממשי ומוחשי).

ז.

אין לאיש ההלכה אותה הזיקה לטרנסצנדנטיות המצויה בין אישי הדת הכלליים. אין איש ההלכה שואף לעולם טרנסצנדנטי, לשכבות "עליונות" של הוויה זכה וטהורה, כי הלא העולם האיריאלי, משאת נפשו וילד שעשועיו של איש ההלכה, נוצר רק לשם התגשמות בעולם הריאלי הזה. העולם הזה מייצג מצע ההלכה ורקע חיי איש ההלכה, פה יכולה ההלכה להתגשם במרה מדובה או מועטת; פה יכולה להתממש ולצאת מן הכח אל הפועל. פה בעולם הזה קונה איש ההלכה חיי עולם! "יפה שעה אחת בתורה ומצוות בעולם הזה מכל חיי העולם הבא", אומר התנא באבות, וזוהי ססתו של בעל ההלכה. איש הדת הכללי לא יבין מימרא זו ויתחס אליה ברגש בוז ומשטמה, כאילו, חס ושלום, לכפור בחיים הנשגבים והטהורים שלאחרי המות, באה. מספרים על הגאון מווילנה, שלפני מותו אחז בציצית שבבגדו ובכה ואמר: "מה יפה העולם הזה — בפרוטה אחת ארם קונה לו חיי עולם". וכשאשה אחת מבנות האצילים בפולניה התעקשה ודרשה במחיר הדסים לחים, שגדלו בגנה, את השכר המיועד להגד"א בעד מצוה זו, מילא הגאון את בקשתה בחפץ לב ו"הקנה" לה שכר מצות נטילת ד' מינים. באותו חג הסוכות, מספרת אגדת עם, שמח שמחה גדולה ואמר לתלמידיו: "כל ימי הייתי מצטער מתי תבוא לידי מצוה בלי שכר ואקיימנה, לקיים דברי אנטיגנס איש סוכו: "הו משמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס", ועכשיו שבאה לידי לא אקיימנה בגילה ודיצה?"

יש להיהדות יחס שלילי אל המיתה ואל המתים; מת מטמא, קבר מטמא, אדם שנטמא במת טמא טומאת שבעה ואסור לו לאכול בקדשים ולהכנס למקדש,

נזיר שנטמא למת סותר את הימים הראשונים וצריך לגלח תגלחת טומאה ולהביא קרבן, כהני ה' אסורים להטמא למתים. כל שקדושתו למעלה מקדושת חברו, איסור טומאתו חמור; כהן הדיוט מטמא לשבעת הקרובים, כהן גדול (גם הנזיר כמותו) אינו מטמא אפילו להם³¹. ובשעה שהרבה דתות רואות בתופעת המיתה חזיון חיובי, התומך וסועד את ה"תחושה" והתודעה הרתית, ולפיכך הקדישו את המות, את המת, את הקבר, שהרי כאן הוא מפתן הטרנסצנדנטיות, שער העולם הבא, חלון מלא אורה, הפרוץ לתחום עליון ונשגב, הכריזה היהדות טומאה ביחס למת, ומאסה במיתה, כליון וגויעה, ובחרה והקדישה את החיים. היהדות הנאמנה, שהיא בת קולה של ההלכה, רואה במות ניגוד עצום וסתירה מבהילה לכל חיי הדת. המות סותר את כל מהותה של חווית איש הדת המפוארת. "במתים חפשי — כיוון שמת נעשה חפשי מן המצוות". ומנהג ישראל לעשות כאנשי לותיר, שצוו להסיר את הציצית מתכריכי המת או לפוסלו, תורה היא³². אין להלכה שום זיקה חיובית למות ולקבורה; כלפי ליא, היא מסתכלת בתופעות הללו מבחינה שלילית. "מי שמתו מוטל לפניו פטור מן קריאת שמע ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצוות האמורות בתורה". התוספות העתיקו דברי ר' בון בירושלמי: "כתיב למען תזכור וכו' כל ימי חיך ימים שאתה עוסק בחיים ולא ימים שאתה עוסק במתים" (רש"י והרמב"ם מפרשים הלכה זו משום דין עוסק במצוה פטור מן המצוה). מות הוא סמל גישום הטומאה, ומי שהוא קדוש לאלקיו צריך להבדל ולהתרחק מטומאה זו. "לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא להם במותם כי נזר אלהים על ראשו". אין ההלכה מעונינת בעולם טרנסצנדנטי כלל וכלל. העולם הבא הוא עולם שקט ושאנן, שכולו טוב ושכולו ארוך ושכלו נצח, שאדם מקבל בו שכר המצוות, שעשה בעולם הזה. ברם אין קבלת שכר פעולה דתית, ולפיכך מבכר איש ההלכה את העולם הריאלי על פני ההווה הטרנסצנדנטית, כי הרי כאן יכול אדם ליצור ולפעול ולעשות פרי ושם אין בידו לשנות שום דבר. "כל מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת". שנו חכמים הלכה למשה מסיני, כי חטאת שמתו בעליה תמות וכל שבחטאת תמות באשם ירעה עד שיסתאב ויפלו דמיו לנרבה. כל האידאיה של כפרה מוגבלת בתחום החיים הממשיים של בשר ודם, של גוף ונשמה, ואינה חודרת לרשות הטרנסצנדנטיות³³. תעודת האדם הרתי כדוכה בעשיית המצוות, ועשייה זו

31) המת היחידי, שנוזר וכהן גדול מטמאין לו, הוא מת מצוה.

32) עיין תוס' ברכות, י"א ע"א ד"ה למחר, תוס' ב"ב, ע"ד ע"א ד"ה פסקו, תוס' נדה, ס"א ע"ב, ד"ה אבל עושה, סור יו"ד ויו"ד ס' שניא.

33) בנוגע לריצוי שאר קרבנות הבאים לאחר מיתה עיין בסוגיא ובחים דף ה'

אפשרית היא רק בעולם הזה, במציאות הגופנית והממשית. הקדושה צריכה להתרחק מן המות ולהתרכז בטיבורם של החיים הסואנים, הפועמים בחדוה ועוז. הכהן, הנזיר, העזרה, הקדשים מובדלים מתחום המיתה. קיר של ברזל חוצץ ביניהם. קדושה היא קדושת החיים העכשויים, הארציים. „אמר ר' יהושע בן לוי בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבונו של עולם מה לילוד אשה בינינו וכו' אמר לו הקב"ה למשה החזר להם תשובה אמר לפניו רבש"ע תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה אנכי ד' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים אמר להם למצרים ירדתם לפרעה השתעבדתם וכו' מה כתיב בה זכור את יום השבת לקדשו כלום אתם עושים מלאכה שאתם צריכים לשבות שוב מה כתיב בה כבד את אביך ואת אמך אב ואם יש לכם שוב מה כתיב בה לא תרצח לא תנאף לא תגנב קנאה יש ביניכם יצר הרע יש ביניכם מיד הדו לו" וכו'. אין הקב"ה רוצה למסור את תורתו למלאכי השרת, יצורי עולם טרנסצנדנטי. הוא מסר את התורה למשה, שהורידה ארצה, והשכינה בין בני אדם, יושבי חשך וצלמות. הארץ וחיי הגוף הם קרקע המציאות ההלכתית. רק על הקרקע הממשי והמוחשי של חיי העולם הזה יכולה התורה להתגשם; מלאכים, שאינם אוכלים ושותים, אינם מתחרים ומתקנאים, אינם ראויים ומוכשרים לקבלת התורה.

„פיקוח נפש דוחה את כל התורה כולה; וחי בהם ולא שימות בהם; חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה“. הלכה זו היא סיסמת היהדות. „הנשאל הרי זה מגונה והשואל הרי זה שופך דמים“. הרמב"ם, בעל מדת צמצום הלשון, הרבה דברים בענין זה: „ואסור להתמהמה בחלול שבת לחולה שיש בו סכנה וכו' הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלום בעולם ואלו האפיקורסים שאומרים שזה חילול שבת ואסור עליהם הכתוב אומר גם אני נתתי לכם חקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם“¹). אין דברי התורה מתנגדים לחוקי החיים והמציאות. כי לו היו מתנגשים עם העולם הזה והיו שוללים את ערך הקיום הממשי, הפיסילוגי-ביולוגי, כי אז לא הכילו רחמים וחסד ושלום אלא זעם ונקמה. ספק פיקוח נפש להקל, וכל ספקות, שאתה יכול להרבות, אתה מתירם. ר' חיים, איש בריסק, לא פסק מעולם את ההלכה, שמאכילים חולה שיש בו סכנה פחות פחות מכשיעור ביום הכפורים, והיה מצוה את משמשי

ע"ב, ר' ע"א, בענין יורש שמתכפר מקופיא ולא מקיבועא. כמו כן דייק בדברי הרמב"ם בפ"ג מה' תמידין ומוספין, הכ"ב: „מת כהן גדול בשחרית מביאין היורשים עשרון שלם עבור כפרתו“. ועיין בספרי, פרשת שופטים „כפר לעמך ישראל אשר פדית“ — ובאורח חיים, סי' תרכ"א בחגות הרמ"א.

(34) פ' ב' מ"ח שבת ה' ג'.

החולה להאכילו סעודה פשוטה, כמו שנהגו בשאר ימים. כשאבא מרי עמד לנסוע לרסיין, פלך קובנה, לשרת שמה בקדש, נכנס עמרו ר' חיים למקום שנכנס, ואמר לו: „הנני מצוץ היום להורות על פי הכרעתי בנוגע לחולה שיש בו סכנה ביום הכפורים, כי כך הוא עיקר הדין“. מהלכות כאלו נובע ערך החיים הארציים על פי ההשקפה הישראלית, ועל פיהן אנו תופסים את כל ההדרגה וההתאמה של חיי שעה הבוקעות ועולות מתוך תורתה של היהדות. חיי שעה נהפכים לחיי עולם, מתקדשים בקדושת הנצח ומתעלים.

על פי תפיסת עולם זו הננו יכולים להבין את השירטוט המוזר באופי גדולי ישראל וענקי ההלכה: פחד המות. איש ההלכה ירא לפרקים את המות, חרדת הכליון תוקפת עליו מפקידה לפקידה. אדם חייב לקרוע ולהתאבל על מתו. ההלכה קבעה שיעורי אבלות: יום ראשון (שלדעת הרבה ראשונים הוא מן התורה), שבעה, שלשים, י"ב חדש. אונן אסור בקדשים, אבל אינו משלח קרבנות כל שבעה³⁵, כהן גדול נאסר בפריעה וקריעה על מתו³⁶. זכירת המת וההרהור בו פוגמת את קדושת המקדש והכהונה הגדולה. הרבה ראשונים פטרו את הכהן הגדול מניהוג אבלות³⁷. קדושה מושרשת ומעורה בשמחה. „ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים“; „ושמחת בכל הטוב“; „והיית אך שמח“. שמחה היא סמל החיים הריאליים, שההלכה מתגשמת בהם. אבלות ואנינות טוויות וקשורות עם המיתה המתנגדת לקדושה. מיתה וקדושה, הם שני כתובים המכחישים זה את זה, ועדיין לא בא הכתוב השלישי להכריע ביניהם. הגר"א מווילנה, ר' יוסף בר, איש בריסק, ר' חיים בנו, ר' משה בן בנו, ג' אליהו, איש פרוז'ינא, ז"ל, לא בקרו מעולם בתי קברות ולא השתטחו על קברי אבות. זכרון המות היה מטרידם מיגיעתם בתורה. שח לי דודי, הרב מאיר ברלין, כי פעם נזדמן עם ר' חיים לפונדק אחד בליבובי על חוף הים הבלטי. בבקר בהיר אחד, כשהשכים עם שמש ויצא אל המרפסת, מצא את ר' חיים יושב — ראשו נתון בין שתי ידי,

35) עיין מו"ק, ט"ו, תוספתא זכחים פ' י"א, פ"ב מה' ביאת המקדש ה' י"א.

36) עיין בפ' ה' מה' כלי המקדש ה' ו' „ואינו קורע על מתו וכו' ואם קרע לוקה ואינו מרבה פרע לעולם וכו' שנאמר את ראשו לא יפרע ואפילו בעת שלא יכנס למקדש“. ומשמע מדבריו דאיסור פריעה לא נאמר דוקא על המת; ברם איסור קריעה חל רק בקורע על מתו. אמנם בפ' ו' מה' טומאת צרעת ה"ו (עיין במו"ק ט"ו) נימק את ההלכה הקובעת, כי כהן גדול שנצטרע פורע ופורם הוא בשל העיקרון, שעשה דוחה לא תעשה ומשמע, ששני האסורים בין קריעה ובין פרימה אינם מתיחסים רק לקורע ופורם על מתו. עיין סה"מ, מצוות ל"ח, קס"ד, ב"חנינוך" מצוות קמ"ט, ק"ג וב"מנחת חינוך" שהאריך שם.

37) הרמב"ם מחייב את הכהן הגדול בניהוג אבלות (פ' ז' מה' אבל ה' ו'), ועיין מו"ק י"ד ע"ב, ד"ה אמר רבא תא שמע והצדוק וכו' כהן גדול בכל השנה כרגל לכולי עלמא, וכבר דשו בזה הנמשות. עיין ב"קרן אורה" למו"ק ובמנחת חינוך, מ"ע רס"ד.

מבטו נעוץ בדמדומי נץ החמה, כולו שקוע בחוויה האסתיטית של מחזה קוסמי מפואר כזה וכולו דובץ תחת מלנכוליה מפלחת לב ועצבות קורדת. הרב ברלין אחז בזרועו של ר' חיים ונענע בו: "על מה אתה מיצר ורואג, רבי ואלופי? האם דבר־מה גורם לך חלישות הרעת". "כן, ענה ר' חיים, איש ההלכה, הנני מהרהר בסוף כל אדם — מות". איש ההלכה נהנה מהדר הזריחה באופק המזרח ומגאות הים במערב, אבל חוויה זו, שהיה בה משהו מתפארת ההווה וגיל הקיום, הביאתו לידי תוגה ו"מדה שחורה". יופי העולם והדרו, מחד גיסא, גודל האדם, הנהנה מהור מיסתוריי רק עונה קצרה העפה כחלום, מאידך גיסא, נגעו במיתרי לבו העדין, שהרגיש בכל הטרגיקה הצפונה בתופעה זו: עולם גדול ונהדר ואדם קצר ימים ושבע דוגו. אימת המות נהפכה כאן ליגון חרישי, לצער אלם ולעצבות רכה וענוגה, המעוטרים חמדת חוויה אסתיטית, עמוקה ודוממה. בדם האדם המשתעבר לחוויה נשגבה כזו, אינו הטיפוס העורג לטרנסצנדנטיות והחורג להתפרץ מתחומי הממשיות, כי למה זה תענם נפשו ותצטער על שופרא דהאי עלמא, שאינו אלא בבואה רבבואה של הווה עילאה וסתומה. איש ההלכה, שהסתכל בקדני השמש הראשונים והרהר ביופי העולם ואפסותו של האדם מתוך רגש אכסטי של שמחה מהולה בתוגה, הוא איש העולם הזה, איש המציאות הבלתי־אמצעית, המתיחד עם קונו, לא מעבר לאפקים רחוקים, עטופי סוד ורו, קסומי קדושה וטרנסצנדנטיות, אלא בתוך תוכה של תבל ומלוואה.

"אמדתי לא אראה י"ה, י"ה בארץ החיים וכו', כי לא שאול תורך, מות יהללך, לא ישברו יורדי בור אל אמתך. חי חי הוא יורך כמוני היום אב לבנים יודיע על אמתך", שר חזקיהו מלך יהודה כשקם מחליו. "לא אמות כי אחיה ואספד מעשי י"ה", התחנן דוד מלך ישראל לפני קונו. ובת קולן של שירות הללו עדיין בוקעת בחללו של עולם ההלכה³⁸.

האידיאל של איש ההלכה איננו גאולת עולם על ידי עולם למעלה ממנו, אלא על ידי עצמו, על ידי הסתגלות המציאות המוחשית להווה האידיאלית של ההלכה. אם אדם מישראל חי על פי ההלכה (וחיים על פי ההלכה — פירושם: הכרת ההלכה כשהיא לעצמה, והיקישה אל העולם הריאלי — התגשמות ההלכה), אז גאולה תהיה לו. עולם שפל יכול לתתדומם למדרגת עולם האצילות. אם אדם מישראל מכיר, למשל, את דיני השבת והלכות קדושת היום וכל דקדוקיהן, אם הוא מבין מתוך העמקה והבנה חודרת עד התהום את גופי התורה

38 כמה שונה תפיסה זו מההשקפה על חיי הגוף המבצבצת מתוך ספר "פידיון" לאפלטון, ומכל העמדה היונית על אודות חיבור הגוף והנשמה, שהגיעה לידי שלילת הגוף, עיין בספרו של ריגולד ניבור, *Nature and Destiny of Man*, "ח"א, ט"א.

המתרקמים בתוך מסכת שבת המלכה, הרי הוא רואה בשקיעת החמה בערבי שבתות לא רק תופעה טבעית, קוסמית, אלא חזיון נערץ, נקדש ונישא, שאין למעלה ממנו, — קדושת עולם התלויה בביאת השמש. זכורני, כי פעם יצאתי את אבא מרי ביום הכפורים, לפני תפלת נעילה, לחצר בית כנסת. יום בהיר וצה, רך ועדין רשלהי קייטא, מלא נגוהות ואור, נטה לערוב, ושמש סתיו ענוגה טבלה בקצה המערב, מבעד לאילנות בית הקברות, בים של ארגמן ופז. נענה ר' משה, איש ההלכה, ואמר: „לא ראי שקיעה זו כראי שקיעת החמה בכל ימות השנה, כי הלא מכפרת היא על העוון“ (סוף היום מכפר³⁹). יום הכפורים, מחילת החטא וכפרת העוון והעברת הפשע נתלכדו ונתמזגו עם תפארתו והודו של העולם ועם החוקיות הסודית של מעשי בראשית, ונהפכו לתופעה קוסמית חיה וקדושה.

כשצדיקים יושבים בעולם הבא, שאין בו לא אכילה ולא שתיה, ועטרותיהם בראשיהם, ונהנים מזיו השכינה, הרי הם עוסקים בתורה המתיחסת להחיים הגופניים בעולם השפל. „קא מיפלגי במתיבתא דרקינעא אם בהרת קודמת לשער לבן טמא ואם שער לבן קודם לבהרת טהור ספק הקב“ה אומר טהור וכולהו מתיבתא דרקינעא אמרי טמא“⁴⁰). „בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב“ה עוסק בפרשת פרה ואומר אליעזר בני אומר פרה בת שנים עגלה בת שנתה וכו“⁴¹). בורא עלמין, דאיתגליין ודלא איתגליין, פמליא של מעלה, נשמות הצדיקים, כולם מטפלים בבעיות ההלכה הקשורות עם העולם המוחשי — בפרה אדומה, עגלה ערופה, צרעת וכיוצא בהן. אין הם עוסקים בטרנסצנדנטיות, בשאלות שלמעלה מן הזמן והמקום, אלא בפרובלימות תחיים הארציים לכל פרטיהם, זוטותיהם ודקדוקיהם. וכשחז“ל אמרו: „שתים עשרה שעות הוי היום שלש ראשונות הקב“ה יושב ועוסק בתורה וכו“⁴²), נתכוונו לתורה זו שניתנה לנו — תורה המטפלת בדיני ממונות, איסורי ביאה, מאכלות אסורות, גיטין וקדושין, חמץ ומצה, שופר, לולב, סוכה וכן כל כיצא בהן. השקפת איש הדת הכללי אומרת: התחתונים נכספים אל העליונים, ותפיסת איש ההלכה קובעת: העליונים כמהים ומתגעגעים אל התחתונים.

39) עיין שבועות, י”ג ע”ב, „דאכל אומצא וחנקה ומית“ וכו’ ובתוס’ שמה „ביום הכפורים עד שתחשך וכו’ והא דנקיס כגון דחנקתו אומצא לאו דוקא אלא הוא הדין שמת בו ביום“ וסוברים, דסוף היום מכפר, וכו’, וברשיי „וחנקתו שלא עבר עליו דגע מן היום לאחר עברתו“, ושיטתו היא, דכל היום מכפר, ועיין ברשב”א שם.

40) בבא מציעא פ”ו ע”א.

41) מדרש תנחומא חקת

42) עבודה זרה, ג’ ע”ב.

ח.

אולם כאן מבצבץ הניגוד העיקרי המנקד בתודעתו של איש ההלכה. בנקודה זו מתגלית האנטינומיה בתפיסת עולמו והלך דוחו. מחד גיסא, כמו שביארנו לעיל, הרי דמות איקונין שלו וקלסתר פניו דומים לאיש הדעת העוסק בקונסטרוקציות מתוך חידוש ורטט יצירה ומקיש את מושכליו האידיאליים אל העולם הריאלי, כמו שהמתימטיקון עושה. ברם מאידך גיסא אין איש ההלכה טיפוס קוגניטיבי חילוני, שאין דעתו מכוונת כלל כלפי הטרנסצנדנטיות ורק כפופה לחיי שעה. תורת ה' נטעה בתודעת איש ההלכה את האידיאה של חיי עולם ואת השאיפה לנצחיות, שכן היא מטבע של ברכת התורה „וחיי עולם נטע בתוכנו“. הוא איש הדת בכל דוממותו ותפארתו, שנפשו צמאה לאל חי, ונחלי געגועים שלו שוטפים והולכים אל ים הטרנסצנדנטיות, אל אל מסתתר בשפירד חביון. כתוב אחד אומר: איש ההלכה מחזיק בכל מהותו בהוויה הממשית ובעולם הזה המוחשי, וכתוב אחר אמר: איש ההלכה מתדפק על קונו ומתלונן בצל שרי. כיצד יתקומו שני כתובים הללו המכחישים זה את זה?

הכתוב השלישי המכריע ביניהם אומר: אין בין איש הדת לאיש ההלכה אלא שינוי רוחות; מהלכים הם בכיוונים מהופכים. איש הדת פותח בעולם הזה וחותם באצילות, ואיש ההלכה פותח באצילות וחותם בעולם הזה. איש הדת תאב לעלות מן עמק הבכא של הממש אל הר ה', ולהחליץ מן המצר של המוחשיות לתוך מרחביה של הוויה טרנסצנדנטית, מזוקקת ומצורפת; איש ההלכה נכסף להוריד את הטרנסצנדנטיות לגיא צלמות של עולמנו ולהפכה לארץ החיים. בשעה שבאיש הדת פועמת הכמיהה לניסה ובריחה מן הריאליזם — ונובלות של טיפוס דומנטי, הבועט בממשיות בלתי אמצעית ונס לתחומים ומרחבים רחוקים השובים את לבו בזכותם וטהרתם, נשרו לתוך עולמו — איש ההלכה עג לו עוגה בעולם הזה ואיננו זו ממנה. הוא רוצה לטהר את עולמו זה ולא לברות ממנו. „תחילת נפילה — ניסה“. קשיות עורף ועקשנות כבירה נזרקו באיש ההלכה. הוא נלחם ברעה ובקטב מרידי של החיים ונאבק קשה עם ממשלת זדון וצבאות הרשע שבהוויה. תעוררתו מכוונת, לא כלפי בריחה לעולם אחר שכולו טוב, אלא כלפי הורדת העולם הנצחי הזה לתוך עולמנו. איש הדת, שמבטו נעוץ בעליונים, שוכח לפרקים תכופים את התחתונים, ונכשל בשניות מוסרית וגם בצביעות. צא ולמד: מה עשו הרבה דתות לעולם בשל עדיגתן להבקיע את מחיצות המציאות והקיום הממשי ולהמלט אל ספירות הנצח? בעטים

של צלילי הווייה נהדרה, שרחפו בסביבתם, לא קלטה אזנם קול ענות שוכני בתי חומר, אנקת אביונים ושועת רלים. לו לא שאפו להלכד עם האינסופיות ולהתמזג עם הטרנסצנדנטיות כי אז עשו מה שעשו להושיע אלמנה ויתום ולהציל עשוק מיד עושקו. אין לך דבר הרע לנשמה, כחרבות לגוף, כמו היסח הדעת מן העולם הזה, ויפה כחו של איש ההלכה, שאיננו זז מן העולם הזה ואיננו בורח לתחום מופשט וטהור. הוא תאב להוריד את השכינה והקדושה לתוך החלל והזמן, לתוך קיומו הסופי והארצי. לא ראי איש ההלכה כראי איש הדת, המורד בשלטונה של המציאות ומבקש לו מקלט בעולם האצילות, ולא כראי איש הדעת, שאינו נתקל בהווייה טרנסצנדנטית. איש ההלכה מכיר את הטרנסצנדנטיות אבל אינו עולה אליה אלא מודירה אליו. במקום לעלות את התחתונים לעולם העליון, הוא מוריד את העליונים לעולם התחתון.

איש ההלכה יודע, כי אין ררך המלך מוליכה אל תחום הטרנסצנדנטיות. האדם חתום בצמיד פתיל הגשמיות, המוחשיות והממשיות, ואנה מפניהן ילך ואנה יברח מהן? גם כי יסק הווייה שמימית, שמה תהיינה; וגם כי ישא כנפי שחר ההפשטה והאצילות, גם שם ירן תנחוו. אין איש ההלכה מאמין, שהחבוש בבית האסורים של הגופניות יכול להתיר את עצמו מזיקי החיים החמדיים, לשבור חרצובות הגוף והיצר ולרכוב בגאותו שחקים.

ועוד זאת, איש ההלכה הוא בתפיסתו הדתית אכסוטידי ביותר. פניו מוסבות כלפי העם. התורה היא, בין במדרש ובין במעשה, קנינה של כנסת ישראל כולה. הכל, משופטי וראשי העם עד חוטבי עציו ושואבי מימיו, חייבים לחיות על פי התורה. „אתם נצבים היום כלכם לפני ה' אלקיכם ראשיכם, שופטיכם, זקניכם וכו' מחוטב עצץ עד שואב מימך“. אין האידיאל של חיי עולם רשות היחיד של בני עליה, או בעלי האשכולות, אלא רשות הרבים של כל ישראל. „בשלשה כתרים נכתרו ישראל וכו' כתר תורה הרי הוא מונח ועומד ומוכן לכל ישראל שנאמר תורה צוה לנו מורשה קהלת יעקב כל מי שירצה יבא ויטול“). בדם החרג הנפשי כלפי הטרנסצנדנטיות ונעיצת המבט בעולם עליון מביאות את ההשקפה הדתית לירי איסוריזם דתי, המופרך מעיקרו בתפיסת עולמה של ההלכה. עדיין לא הוכשר הדור לעבוד את האלקים מתוך בטול היש הממשי, ופריקת עול המוחשיות והחומדיות. על כן כל השקפה דתית הדאה על כנפי שרפים ומלאכי מעלה, והמואסת בכני תמותה ובשר ודם — סופה: א) לבגוד בעצמה ולהכשל בשקר דתי, כאמור למעלה; ב) להתרכז בדי

אמות של פנה חשכה, לוותר על רשות תרבים וליצור מושג של איסטרדיזם דתי. דתיות הסובבת סחור, סחור, למלכותא דרקינא ולא למלכותא דארעא, שהיא כעין מלכותא דרקינא, יוצרת כתות אקליסיאסטיות, אריסטוקרטיות דתיות, ואישיות חריסמטיות. ואין לך דבר, שההלכה גועלת בו כל כך ובוזה לו, כהאיריאה של מיצוץ פולחני ובחירת אישי בינים בשל גורמים למעלה מן הטבע. המטרה של ההלכה היא דימוקראטית מתחילתה ועד סופה. ההלכה אומרת, כי כל דתיות המצטמצמת בקרן זוית של חבורה, כתה או סיעה, ונעשית חלקם של אנשי סגולה בלבד — שכרה יוצא בהפסדה. האידאולוגיה הרתית הקובעת תחומים והמציבה גבולות בין בני אדם ביחסם אל האלהים, קוצצת בנטיעות. אם הרת אומרת, כי האלהים קרוב לפלוני (בשל יחוסו, אומנתו, כהונתו וכו') ורחוק מאלמוני, הרי היא מתחייבת בנפשה. אין אדם זקוק לעזרת אחרים כדי לגשת אל האלהים ואין הוא צריך למליצי יושר ומבקשי רחמים, לשלוחים ולסניגורים. כל זמן שיירפוק שערי שמים, יזרקו לו. ולא רק שאין בני אדם מתפרנסים זה מזה מבחינת זיקתם לאלהים, אלא שאינם זקוקים אפילו לעזרת מלאכים ושרפים. אחד משלשה עשר עיקרי הדת הוא „ש ל ו ל ב ד ו דאוי להתפלל ואין דאוי להתפלל לזולתו“⁽⁴⁵⁾. וכשהחמה היא בראש האילנות, וכנסת ישראל, שקוית געגועים וחולת אהבה, מתרפקת על דודה ושופכת את נפשה בתהלות ותשבחות „בשלש עשרה מדות כי לא נשלכות“, היו הרבה מגדולי ישראל מדלגים על החרון היפה: „מדת הרחמים עלינו התגלגלי ולפני קונך תחינתך הפילי כי כל ראש לחלי וכל לבב דוי“⁽⁴⁶⁾. ההלכה רואה בתפלה זו, וכיוצא בה, סטיה משביל השקפתה. ולפיכך לא היתה דעת גדולי ההלכה נוחה מפולחן הצדיק בעולם החסידות, שהוא סותר גופי התפיסה ההלכתית.

אם רצונך בדתיות אכסוטירית, דימוקרטית, כלך לך אצל החיים המוחשיים, הארציים, חיי הגוף עם כל רמ"ח איבריו ושס"ה גידיו, ואל תפנה את דעתך לחיים רוחניים נשגבים, מושרשים בעולם מופשט. נושא הפרוצס הדתי, מבחינת איש ההלכה, אינו הרוח, אלא האדם הפיסיולוגי-ביולוגי, האדם המתאוה, ההולך שולל בעצת יצרו והנמשך אחר הנאות הגוף.

על כן שינתה ההלכה את כיוון רוחו של איש הדת. במקום העדיגה מלמטה למעלה, מאדמות לשמי תכלת, מהבבואות והצללים של המציאות לעתרת ההווה הרוממה, לשפע אונטי טהור (כעין החרג של האפלטונים אל האיריאות

(45) עין כפ' ג' מה' תשובה ה' ז', פ"א מה' עכ"רם ה' א' ובפירוש המשניות

לרמב"ם פ' חלק.

(46) כמו כן מדלגים על החרון של „מלאכי רחמים“.

או של הניאור-אפלטונים אל העולמות העליונים השופעים מן האחד הסתום והטרנסצנדנטי המוחלט). ההלכה עוסקת בתחתונים. כשאישה ההלכה מתגעגע אל אלהים הרי הוא מעפיל לא לעלות אליו אלא להוריד את שכינתו אל קרקע המציאות. "ר"ע אומר כתוב א' אומר וירד וכו' מלמד שהרכין הקב"ה את השמים על ראש ההר רבי אומר מלמד שהרכין המקום השמים התחתונים ושמי השמים העליונים על ראש ההר" וכו'. האדם הדתי הצמא לאל חי נותן את מחיצות הממש וכובש את כל המציאות המעטירה אותו תחת רוחו המופשט והטהור המתפרץ אל על. גישה לאלקים לאיש הדת זוהי קפיצת הדרך מהמוחש והממש להטרנסצנדנטי והמסתורי. לא כן אישה ההלכה! כשנפשו עורגת אל האלהים, הרי הוא טובל במציאות, משקיע את כל אנוכיותו בתוך תוכה של הישות הממשית ומבקש את האלקים לרדת על ההר ולשכון בתוך הריאליות על כל עקרוניה וחוקותיה. איש הדת עולה אל האלקים, ברם האלקים יורד אל אישה ההלכה. האחרון שואף לא להפוך את הסופיות לאין-סופיות אלא את האין-סופיות לסופיות. הוא מוריד את השכינה למשכן המוגבל על ידי עשרים קרש, את הקדושה לעולם הנתון בתחומי המציאות, את המחלט למעשים ופעולות הקבועים על ידי חוקיות פסיקלית. האידיאה של קדושה אינה מסמלת, בהשקפת עולמה של כנסת ישראל את הטרנסצנדנטיות הכי מובדלת והכי מופרשת מן המציאות ("). כמו כן אינה מסמנת את ההתגשמות המלאה של האידיאל המוסרי, של הטוב העליון, שאינו מעורה כלל בתחום טרנסצנדנטי אלא ברשות הנורמות והערכים ("). קדושה לפי תפיסת ההלכה מסמנת השתקפות הטרנסצנדנטיות הכי סתומה וחתומה, בעולמנו הממשי, "ירידת" האלקים, דלית מחשבה תפיסא ביה, אל הר סיני, הרכנת העולם הנעלם והנסתר על גבי המציאות. אין הקדושה קודצת לנו עין ככוכב מסתורי המתנוצץ בשפירי תכלת רחוקים ובדילים, אלא משתקפת היא בחיינו הממשיים. "וקרא זה אל זה ואמר: קדוש, קדוש, קדוש, ד' צבאות מלא כל הארץ כבודו! ומקבלין דין מן דין ואמדין: קדיש בשמיה מדומא עילאה, בית שכינתיה, קדיש על ארעא עובד גבורתיה, קדיש לעלם ולעלמי עלמאי". ראשיתה של הקדושה נעוצה בשמי מדומא עילאה, וסופה

(47) עיין ספרו של רודלף אוטו על מושג הקדושה (Das Heilige)

(48) עיין ספרו של הרמן כהן (Die Religion der Vernunft) ובספרו של לצרוס (Die Ethik des Judentums) על היהדות. ההבדל, שזה האחרון הכניס בין קדושה מוסרית לקדושה ריסואלית ושותקבל כדבר פשוט בבית מדרש הפילוסופיה היהודית מיטורם של חכמי גרמניה (לרבות הרמן כהן) הוא פרי דמיונו המתאים להשקפתו של הליבראליזם הדתי ביהדות, שהעמיד את דת ישראל על המוסר.

תחוב בחזון האסכטולוגי של „אחדית הימים“ — קדיש ד' לעלם ולעלמי עלמא. אבל היד המחברת שתי תפיסות אלו הוא מושג הקדושה של ההלכה: קדיש על ארעא עובד גבורתיה — קדושת הממש. אין האדם מתקדש לא על ידי התרבות מיטפסיטית עם הגעלם, לא על ידי התלכדות מסתורית עם האין־סופי, ולא על ידי האכסטיזה החובקת זרועות עולם, אלא על ידי חייו הגופניים, על ידי פעולותיו הבהמיות ועל ידי מעשה גישום ההלכה בעולם המוחשי. „דבר וכו' קדושים תהיו והתקדשתם והייתם קדושים כי אני ד' אלהיכם ושמרתם את חקותי ועשיתם כִּי קדוש אני ד' מקדשכם איש אביו ואמו תיראו ואת שבתותי תשמורו וכו' את אשת איש וכו' והבדלתם בין הבהמה הטמאה לטהורה ובין העוף הטמא לטהור וכו' והייתם לי קדושים כי קדוש אני ד' „וכו'. קדושה מייצגת חיים מסודרים וקבועים על פי ההלכה, ומוצאת את מילואה בקיום איסורי ביאה, מאכלות אסורות וכיוצא בהם. ולא לחנם כלל הרמב"ם איסורים אלה בספר הקדושה. הקדושה נוצרת על ידי האדם, על ידי בשר ודם“). בקדושת פה אנו יוצרים קדושת מזבח וקדושת בדק הבית. ארץ ישראל מתקדשת על ידי כיבוש, ירושלים והעזרות — בשתי תודות (ירושלים) או בשירי מנחות (עזרה) ושיר וכו'. האדם מקדש מקום ועושה משכן ליוצרו. „בשעה שאמר הקב"ה למשה עשה לי משכן התחיל מתמיה ואומר כבודו של הקב"ה מלא עליונים ותחתונים והוא אומר עשה לי משכן ועוד היה מסתכל ורואה ששלמה עומד ובונה בית המקדש שהוא גדול מן המשכן ואומר לפני הקב"ה כי האמנם יושב אלקים על הארץ וכו' לכך אמר משה יושב בסתר עליון וכו' אמר הקב"ה לא כשם שאתה סבור כך אני סבור אלא כ' קרש בצפון וכ' בדרום וכ' במערב ולא עוד אלא שארד ואצמצם את שכינתי אמה על אמה“. משה עמד ותמה: איך אפשר להוריד את האין־סוף לתוך הסופיות, איך אפשר להשכיח את הטרנסצנדנטיות המוחלטת, את סתר עליון, ואת צל שדי בתוך משכן צר וקטן, בתוך עולם ממשי המוגבל על ידי חוקיות המציאות ועיקרוני הריאליות. בעיה זו באה לידי ביטוי בשאלתו של שלמה: „האמנם יושב אלקים על הארץ?“ כלומר, אם האדם מתגעגע אל האלקים, אם נפשו חולת אהבה, הומה אל דודה וקונה, הרי עליו לחרוג מן חרצובות ישותו הגשמית ולעלות בהר ד' המופשט והטרנסצנדנטי, כי איך יקום הארם הפיסולוגי־בילולוגי במקום קדוש? וכאן נהפכת אמת המדה, ואנו מורידים את כבוד אל אל העולם

49) מדרש שמות רבה פרשה בא, פ' כ"ד: „ויש אומרים מקדש ישראל שאם אין ישראל מקדשים אותו אין אותו קדוש כלום וכו' ולפי שהם מקדשים לשמים לכך מה שהם מקדשים הוא מקדוש וכו' אמר הקב"ה אני קדוש ולעצמי אני מקדש אלא הריני מקדש את ישראל והם מקדשים אותי וכו'.

התחתון, אל תוך התחושה עצמה, אל תוך המקום והזמן, לרשות השיעורים, הכמותיות והממשיות. "הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך אף כי הבית הזה אשר בניתי" — איך תכלכל הסופיות את האינ־סופיות? ברם תשובתו של הקב"ה היא: "לא כשם שאתה סבור, אני סבור, אלא עשדים קדש בצפון וכו' בדרום וכו' במערב; ולא עוד אלא שארד ואצמצם את שכינתי אמה על אמה" (פ'). האינ־סופיות מצמצמת את עצמה; הנצח מתרכז בעובר ובחולף, השכינה — במדות. וכבוד אל — בשיעורים. היהדות הביאה לעולם את סוד הצמצום של האינ־סופיות בסופיות, הטנסצננטיות בממשיות, האצילות במוחשיות והאלקות בתוך תחום הריאליות. כשידר הקב"ה על הר סיני, הרי קבע חוק לדורות, שאלקים יורד אל האדם ולא האדם הוא שעולה אל האלקים. כשאמר למשה: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", גילה את הרז הנודא, שאלהים מצמצם את שכינתו בעולם הזה. אין סוד הצמצום בהלכה נוגע בשאלות קוסמוגוניות, ואין ההלכה עוסקת במסתוריות מיטפיסית, ואינה דורשת במופלא ממנה בנוגע ליצירת ההווה, כמו שעשו המקובלים, וכמו שנהגו (להבריל) פילון האלכסנדרוני, פלוטינוס ותלמידיו־חכמי הרינסנס (Renaissance). חוק ההלכה הוא חוק מעשי־שמושי, ולפיכך אין להקיש מושג הצמצום בהלכה לזה של תורת הסוד. שם אידיאה זו מבטאת שיטה מיטפיסית, התודרת לתוך כבשונה של הבריאה ומסתכלת באבני היצירה, ביש ואין, בראשית ואחרית; כאן (בהלכה) אין הצמצום מטפל במעשי בראשית ומעשי מרכבה אלא בדין ומשפט.

ולפיכך כמה שונה היא תפיסתו האונטולוגית של איש ההלכה מזיקת איש לסוד למציאות. מרת הצמצום בשינויי פירושה בהלכה ובסוד, גודמת לחילופי־עמדות כבידים (א').

איש הסוד רואה במציאות העולם כעין "פגיעה", ח"ו, בכבודו של הקב"ה. ההווה דוחקת, כביכול, את רגלי היוצר. הקבלה מרגישה ומשתתפת בצעדה של שכינתא בגלותא — כבוד אל שנחשף מתוך האינ־סופיות, התגלם ביצירת הישות והצמצום בה ועל ידה. יש במעשי בראשית ובבריאת העולם מעין "וויתור" על כבודו של הקב"ה "שהוא קדוש ומוברל מגדר עלמין ולית מחשבה תפיסא ביה" (י'). היצירה היא גילוי חסדו של הקב"ה ש"שכינתיה וכו' מתלבשת

(50) הד קולה של האידיאה של מקרומיקרו־קוסמוס מרחף כאן.
 (א50) אינני דן עכשיו על מושג הצמצום בקפרות הקבלה בכלל; הגי משתמש בפירוש של מושג זה במשנת חב"ד.
 (51) ליקוטי תורה

בבחינת עלמין, להחיותם ולהיות מהווה אותם" (52). כאן מתגלית אנטינומיה מסתורית נראה, כולה אומרת סוד ודו. מצד אחד, כבוד אל, סתימא דכל סתימין ועתיקא דעתיקין, מובדל, דם ומתנשא, שולל כל ישות אחרת הקיימת בפני עצמה (אפילו רק כלפי דידה). סותר והורס כל עולם דאיתגלי ודלא איתגלי התובע זכות אונסית, מכחיש עולמות עוד קודם שעלו במחשבה להבראות; ומצד אחר, הצטמצם הכבוד האין סופי בסוד אחדותו וברא את עולמו, והתלבש בבחינת עלמין, ומבחינה זו הוא מחיה את ההווה ומקיימה, ו"הכל נסמך אליו בהוויתו" (53). יצירת העולם נתקיימה בטובו של הקב"ה, שירד, כביכול, מטרנסצנדנטיות מוחלטת לרשות הווה ממשיית ו"פגם" בכבודו הגדול והנורא השולל את הישות עוד קודם שנוצרה. יצירה זו היא "ירידה" בעד שם כבודו של הקב"ה, ועצם ה"תואר" של אלהי העולם "פוגם", חס ושלום, באידיאה של האין-סוף, כי הלא אין הווה אחרת מבלעדיו (54). צורת הסמיכות הדקדוקית של אלהי העולם סותרת את עצמה; הרי היא מהווה שני הפכים בנושא אחד. אין העולם קיים כשהוא מתחס באופן ישר אל אלהים. כשהדר גאונו של הקב"ה מופיע ומתגלה, הכל חוזר לתהו ובהו. ולפיכך תורת הסוד מסתכלת מבחינה פסימיסטית בכל ההווה, ואין האידאל האונטולוגי מטרת המטרות בעדה. היא מרגישה ומשתתפת בצער השכינה (55) ומתגעגעת לצאת עמדה מן מצר המציאות ולהתדבק באל עליון "שהוא מרום וקדוש ומובדל בבחינת לבדו מכל בחינה וגדר השפעה". זהו על פי משנת הסוד החזון האסכטולוגי הנהדר והנשגב "ביום ההוא יהיה ד' אחד ושמו אחד". ולשם מילוי חרג זה מתפלל איש הסוד בכל יום ויום, קודם שעושה דצונו של הקב"ה "לשם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה על ידי ההוא סמיר ונעלם בשם כל ישראל". הקב"ה רצה להטיב ולפיכך ברא את העולם. ברם אין העולם קים אלא מנקודת מבט אחד — מבחינת ממלא כל עלמין או אפילו מנקודת הראות של סובב כל עלמין אבל לא מבחינת "אל עליון שהוא

(52) שם

(53) רמב"ם פ"ב מה' יסודי התורה.

(54) "והענין כי הנה כבר נתבאר למעלה וכו' המשכה מאור א"ס ברוך הוא וכו' שממשיך האור חדש ממקור בחינת א"ס ב"ה ע"י טובו ובחינת ורב חסד וכו' והענין הנה בעצמותו יתברך נאמר אני ד' לא שנית ולאו ביה מכל אינון מדות כלל ולכן בכדי שתהיה המשכה והתגלות אין סוף מבחינת חכמה וכו' זהו ירידה גדולה והוא על ידי חסד וכמ"ש עולם חסד יבנה שישפיל את עצמו שיהא נקרא בשם חכים", "ליקוטי תורה", שיר השירים, פסוק: שחורה אני וכו'.

(55) "כי הבכיה היא על ריחוק א"ס ב"ה בבחינת גילוי וכו' רק הצימצומים רבים ועצומים ריבוא רבבות מדרגות עד אין חקר וכו' וכאשר יתבונן המשכיל על ריחוק זה וכו' מרבה בבכיה" וכו'. "ליקוטי תורה" נצבים וילך.

רם ונשא וגבוה מאד", שלעומתו כל "עולמות בטלים והם כלא היו וחוזרים לאין ולאפס"⁵⁶). הוויה ואפס, ישות ואין, אינם מהווים שתי אידיאות המכחישות זו את זו, כמו שהאונטולוגיה המיטפיסית תופסת אותן, אלא מטבע אחת. שמצד אחד דמות ההוויה עליה, ומצד שני זו של האפס והכליון. אלקים, מבחינת ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין, מקיים את העולם; מבחינת סתימא דכל סתימין, מבטל את העולם ומחזירו לתהו ובהו. אין הסתירה המוחלטת בין הוויה לאפס אלא דו־פרצופין המתגלים מתוך היחס של האלקים לבדיותו⁵⁷). שאיפת תורת הסוד היא לשחדר את האדם ושכינת אל מתוך העולם ומתוך הגלוי הטבוע בחותמה של האצילות⁵⁸).

איש ההלכה אינו בועט בהוויה ובמציאות, הוא קודא בפשטות ותמימות זכה בספר בראשית "וירא אלקים את אשר עשה והנה טוב מאד". אין הוא רוצה להשתחרר מן העולם ואין הוא יודע כלום על דבר האיריאה של שכינתא בגלותא, במשמעות של שכינה אסורה בדהתי ההוויה וכבלי המציאות. הוא שקוע כולו במ"ט שעדי. האופטימיות האונטולוגית ובהוויה עצמה. אדרבה תפקידו של האדם הוא להודיר את השכינה לעולם התחתון, לעמק הבכא. סוד הצמצום אינו צריך להביא את האדם לידי צעד מיטפיסי אלא לידי שמחה וחדוה. האדם דר עם קונו בעולם הזה ועל ידי זה יזכה לחיי עולם הבא. אין יצירת העולם פוגמת באיריאה של האלקות אלא אדרבה זהו רצונו של הקב"ה, ששכינתו תצמצם את עצמה בתחום המציאות המוחשית. היעוד הגדול של "ביום ההוא יהיה ד' אחד ושמו אחד" מכוון כלפי הדיאליזאציה השלמה של ההלכה בעולם

56) "ליקוטי תורה" דרשות לראש השנה.

57) גם מבחינת ממלא כל עלמין העולם קים רק מקודת מבט אחד. מדת הצמצום מתלבשת בשתי אידיאות: העלם וגילוי. מצד אחד הקב"ה מקיים את היצירה על ידי העלם והסתר כבודו, וכשמתגלה, הרי הכל חוזר לתהו ובהו, כי מי יעמוד מפני הדר גאונו בבואו לערוץ את הארץ. הסתר פניו של הקב"ה יוצר את כל ההתהיה. ומצד אחר הרי הקב"ה מחיה את ההוויה וסובל את העולמות על ידי גילוי כבודו, כי הוא יסוד היסודות ומקור הישות, והסתר פניו של הקב"ה הוא חורבן העולם וביטול ההתהיה. דק הגילוי יוצר. אנטינומיה זו, כבירה ונאדרה בקודש, היא כמעט הציר המרכזי של תורת חב"ד. העלם וגילוי — שניהם כאחד מקיימים את היצור, אבל שניהם כאחד מחזירים אותו לאפס ואין. "ליקוטי תורה" פרשה אמור (בשם המגיד ממזריטש, ז"ל); שם, שיר השירים, סטוק; שחורה אני, קוטביות זו מתבטאת בשני הכתובים: "ישת חשך סתרו" (העלם); "שמש ומגן ד' אלקים" (גילוי).

58) השקפה זו רחוקה מזו של האסכולה הניאוראפלטונית השואפת לשחרר את האדם מתוך המוחשיות והחמירות על ידי האכסטזה המובילה לידי התמזגות עם האחד (αὐτῶς) כרחוק תפיסת העולם ביהדות מזו של הפילוסופיה היוונית. ברם אין כאן המקום להאריך.

הזה, לא כלפי כיבוש וביטול המציאות. בריאת העולם היא בעיקרה גילוי רצונו של הקב"ה הפגנת טובו וחסדו. שח לי ר' שמחה זליג, תלמידו וחברו של ר' חיים, שפעם נכנס עם ר' חיים לבית פלוני אלמוני בעיר ווילנה. כשהמתינו לבעל הבית שיבוא, דפדף ר' חיים בספרי חב"ד, שהיו מונחים על השולחן, ומתוך כווד ראש פנה אל ר' שמחה זליג ואמר: "שניהם שוגים בהשקפותיהם: העולם נברא לא למען טובו ולא למען חסדו אלא למען רצונו (הספר, כנראה, דן על פרובלימה זו והעתיק שתי דעות: א) למען טובו; ב) למען חסדו. השקפה זו "שהרמב"ם קבע ליסוד מוצק בספרו "מורה נבוכים" (ה), והרווחת בהרבה צורות בהשקפה הוואלונטריסטית במיטפיסיקה ובדת, כמו זו של שלמה בן גבירול, ב"מקור חיים", ושיטתו של דונס סקוטוס (שהושפע על ידי הראשון) היא חותמו של איש ההלכה". העולם נברא ברצונו של הקב"ה הרוצה לצמצם את שכינתו בתוכו" (ה), ולפיכך אנחנו חייבים להסתגל לאידיאה זו ולסדר את חיינו על פיה. ובשעה, שאיש המסתורין והסוד מצטער בצער שכינתא בגלותא, שכינת אל מסתתר בשפירר חביון, רם ומתנשא, שוכן שחקים, שירדה לתוך ההווה" (ה), איש ההלכה אומר, כי מקומה של השכינה הוא בעולם הזה. השכינה יוצאת בגולה, על פי דעתו של איש ההלכה, כשהיא מסתלקת מן העולם הזה אל תחום הטרונסצנדנטיות הטמירה והנוראה. "עשר מסעות נסעה שכינה מקראי מכפרת לכרוב וכו' ומדבר עלתה וישבה במקומה שנאמר אלה אשובה אל מקומי הראשון" (ה). כשהשכינה עולה למקומה, למרומי שמים, להסתתר בצל ההתבדלות המוחלטת וההתנכרות לעולם, בית המקדש חרב ופרשת גלות השכינה מתחילה. האידיאל של איש ההלכה הוא, שהשכינה תשרה כאן בעולם הזה, "ונודעתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת". כתוב זה מייצג את גולת הכותרת של ההלכה. "אמר ר' אבא בר כהנא מהלך אין כתיב כאן אלא מתהלך מקפץ ועולה עיקר שכינה בתחתונים היתה כיוון שחטא אדם הראשון

(53) "מורה נבוכים" חלק ג'.

(60) השקפה זו השפיעה על שיטתם של שופנהויר וניטשה. ברם הללו גילו בתפיסה

הוואלונטריסטית פנים שלא כהלכה וגרמו לחורבן העולם.

(61) הדבר מענין, כי גם תורת חב"ד פירשה את יצירת העולם מהשקפה וואלונטריסטית. הכתר, שהוא "ממוצע" בין המאציל והנאצלים הוא רצון העליון. עיין "ליקוטי תורה", שיר השירים וב"לקוטי אמרים". והדברים עמוקים מאד, מאד.

(62) "עוד יש דרך ישר וכו' לעורר במחשבתו תחילה רחמים רבים לפני ד' על ניצוץ אלקות המחיה נפשו אשר ירד ממקור חיי החיים וכו' בה' הממלא כל עלמין וסובב כל עלמין וכולא קמיה כלא חשיב ונתלבש וכו' רחוק מאור פני המלך בתכלית ההרחק כי העולם הזה הוא תכלית הקליפות הגסות וכו' והוא סוד גלות השכינה"; ספר התניא.

(63) ראש השנה, ל"א ע"א.

נסתלקה שכינה לדקיע הראשון חטא קין נסתלקה לדקיע השני דור אנוש לג' דור המבול לד' דור הפלגה לה' סדומים לו' ומצרים בימי אברהם לו' וכו' עמד אברהם והורידה לו' וכו' עמד משה והורידה מלמעלה למטה אר"י כתיב צדיקים ירשו ארץ וגו' ורשעים מה יעשו פורחים באויר אלא הרשעים לא השכינו שכינה בארץ⁶⁴). „ר' עזריה בשם ר' יהודה בר סימון אומר, משל, למלך שכעס על מטרונה וכו' כשיצאו ישראל ממצרים בקש הקב"ה להחזיר ישראל למחיצתו ואמר להם שיעשו לו משכן וישכון בתוכם כמה דתימא ועשו לי מקדש אמרו ישראל יחדש לנו הקב"ה דבר אחד שהוא חפץ להחזירנו אצלו מהו החידוש לשעבר היה הקב"ה מקבל הקרבנות מלמעלה וירח ד' את ריח הניחח ועכשיו יהיה מקבל קרבנות מלמטה הה"ד יבוא דודי לגנו זו השכינה ויאכל פרי מגדיו אלו הקרבנות וכו' אמר ר' ישמעאל ב"ר יוסי באתי לגן אין כתיב כאן אלא באתי לגני לגנוני למקום שהוא עיקרי מתחילה וכי עיקר שכינה לא בתחתונים היתה⁶⁵. מפני החטא נסתלקה השכינה למעלה, ובחיר מין האנושי, משה רבנו, הורידה למטה. גנו של הקב"ה — זהו עולם הזה, לא עולם האצילות.

איש ההלכה רומה במקצת להמתימטקון השולט באין-סופיות רק לשם יצירת סופיות מוגבלת במספרים ושיעורים מתימטיים והכרתה. ההלכה, מבחינת מדת הצמצום, משתמשת גם במיתודה של הקוואנטיפיקציה; מכמתת היא את האיכות ואת הסובייקטיביות הדתית בצורת תופעות אובייקטיביות וממשיות, בעלות שיעורין ומדות. „שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני⁶⁶. ההלכה קובעת דינים, חוקים ומדות מוצקים ומוגבלים לכל מצוה ומצוה — מה היא אכילה ושיעוריה, מה היא שתיה ומדותיה, מה הוא פרי ושיעוריו וסמניו, ל"ט מלאכות שבת ושיעוריהן, שיעורי אוהל הטומאה, מחיצות, שיעורי ממון וכן כל כיוצא בהם.

„והנה לפי שהמצוות ניתנו לנו על ידי התלבשות במדת הגבורה וצמצום האורה וכו' לכן רוב המצוות יש להן שיעור מצומצם כמו אורך הציצית י"ב גודלין והתפילין אצבעיים על אצבעיים ומרובעות דוקא והלולב ד' טפחים והסוכה ז' טפחים והשופר טפח והמקוה מ' סאה וכן בקרבנות יש להן שיעור מצומצם לזמן כמו כבשים בני שנה ואילים בני שנים ופרים וכו' וכן במעשה הצדקה וגמילות חסד בממונו אף שהוא מהעמודים שהעולם עומד עליהם וכדכתיב

(64) ברשית רבה, י"ט.

(65) במדבר רבה, פרשה נשא.

עולם חסד יבנה אפ"ה יש לה שיעור קצוב חומש למצוה מן המובחר ומעשר למדה בינונית וכו' לפי שהעולם הוא בבחינת גבול ומדה וכו' לכן ניתן שיעור ומדה גם כן למצות הצדקה וחסד שבתורה כמו לשאר מצוות וכו'"). מייסד תורת חסידות חב"ד, המאור הגדול בהלכה ובסוד, הרגיש בזה, כי המיתודה היסודית של ההלכה היא פעולת הקוואנטיפיקציה הכלולה בסוד הצמצום. חוק פלאים זה מתבטא בשני כיוונים מקבילים: בעולם הריאלי — במציאות המוחשית, ובעולם האיריאלי — ביצירות ההלכה. הרצון העליון נתלבש בשתי יצירות אלו ונתגלם על ידיהן במדת הגבורה והצמצום, שמתוכה שופעת המיתודה של הקוואנטיפיקציה. וזה לעומת זה עשה אלקים; כשם שהמציאות האיכותית המתגלית לנו בתחושתנו משתעבדת לעיקרון הקוואנטיפיקציה ולאמת מדתו של איש הדעת, כמו כן נתונה וכפויה ההארה העליונה, שנתפסת על ידי צמצומים רבים ועצומים בהשתלשלות המדרגות למעשה צמצום כמותי. ה"תנועה" מן האיכות אל הכמות המתקיימת בעולם הריאלי, באה לידי ביטוי גם בתחום האיריאלי של ההלכה. מאמרו של גליליי, שספר הטבע כתוב באותיות של משולשים, מרובעים, עגולים, כדורים ושאר ציורים מתימטיים, חל גם על ההלכה. ולא לחנם אמר הגר"א להתדרגם את הגיאומטריה האבלקידית לעברית, כי כשתחסד לו לאדם מדה אחת בחכמת המתמטיקה, תחסדנה לו עשר ידות בידיעת התורה. אין זו רק מליצה יפה המעידה על רוחב דעתו של הגאון, אלא אמת קבועה בתורת ההכרה של ההלכה. הנטיה היסודית של ההלכה היא להחזיר את האיכות של הסוביקטיביות הדתית, את תוכן תודעת איש הדת, השוטפת חיש מהר כגלי הים והמתנגשת בחוף הריאליות ונשברת, לכמויות מוצקות וקיימות, להלכות נטועות כמסמדות, אשר כל רוח לא תעקדן ממקומן. הרצון העליון משתקף בין בראי המציאות ובין בראי ההלכה האיריאלית על ידי שיעורים ומדות"). אין דתיות סוביקטיבית קיימת. וכל אלו השאיפות הנוטות אחרי הסוביקטיפיקציה של המעשה הדתי, השוללות מוחשיות וגשמיות של חיי הדת, ומכניסות את האדם לעולם מופשט ורך, שאין בו לא אכילה ולא שתיה, אלא אנשי דת יושבים ועטוריהם בראשיהם ונהנים מחוויתם הפנימית. מסעדת דוחם השואף אל על, מכמיהותיהם הטמירות, מגעגועיהם הנעלמים, ומכיסופיהם המסתוריים, סופן להבטל. כחה הסטיכי של הדת התוקף על האדם, ומשעבדו וכובשו, שולט רק כשהדת היא דת ממשית, דת חיים מוחשיים, שיש בהם מראה,

(66) שם בספר ה"תניא", אגרת הקודש.

(67) כמו שהבאנו לעיל מספר ה"תניא".

ריח ומישוש, דת, שבשר ודם מרגישה בכל חושיו, עורקיו ואבריו, בכל מהותו וישותו, דת סנסואלית, שאיש התאוה בא במגע ומשא עמדה על כל צעד ושעל. דתיות סובייקטיבית של עמדות רוחניות, של אמוציות ואפקטים ושל השקפות ושאיפות אינה רואה סימן ברכה.

איש ההלכה לא קיבל את הוראת „מורה הנבוכים“ בנוגע לפיוטים, שירות ותשבחות. צא ולמד: מה בקש „מורה הנבוכים“ לעשות לפיוטי ישראל! „ולא כמו שיעשו הפתאים באמת אשר המריצו בשבחים והאריכו דברים בתפלות חבורם ומליצות קבצום וכו' וירבה היתר זה אצל המשוררים והמליצים ואצל מי שיחשוב שעושה שיר וכו' וקצתם יש בהן מן השטות והפסד הדמיון“ (1). אף על פי כן מתרפקת כנסת ישראל על דודה בשיר היחוד והכבוד! וכשהשכינה קורצת לנו עין מתוך דמדומי חמה שוקעת בבת שחוק של סליחה ומחילה, אנו קושרים „כתר מלכות“ לראש עתיק יומין, ובשעת רחמים ועת רצון, ברגעי עלית נשמה והתרוממות הנפש, כשהויתנו צמאה לאל חי וכל ישותנו נכספת ועורגת אליו, אנו מרבים בפיוטים ושירות, ואין אנו משגיחים בהרו של המדרש הפילוסופי העוסק בשאלת התארים השליליים. אין ההלכה חוששת למחשבות ספקולטיביות ולהפשטות דקות מן הדקות, מצד אחד, ולרגשות סתומים, לחוויות עמומות, להפעלות כהות ולסובייקטיביות מתחמקת מצד אחד. היא קובעת דין ומשפט בישראל.

ההלכה, שניתנה לנו מסיני היא האובייקטיפיקציה של הדת בצורות קבועות ובהירות, בחוקים מוגדרים ומוצקים ובעיקרונים מסוימים. היא הופכת את הסובייקטיביות לאובייקטיביות ולחוקיות קבועה (2). משל, למה הרבר דומה? לפיסיקאי ההופך את האור ואת הקול, ואת כל תוכני התחושה האיכותית, ליחסים כמותיים, לפונקציות מתימטיות ולזיקות גומלין אובייקטיביות. כשם שהרבה מאסכולות הפילוסופיה קבלו מאפלטון ואריסטו, שהויה — פירושה: קביעות וסדריות, כך אומרת ההלכה, שכל דתיות, שאין סופה מעשים קצובים ומדות חתוכות ומוצקות, חוקים ומשפטים מוגבלים ומוקצעים — אינה עושה פרי. המושג של ה־ *ov* ημν או של ה־ *ηλτ* קים גם בעולם הדת. הנסיון הראה, כי כל השיטה על רבר האופי הסובייקטיבי של הדת, משליארמכר (Schleiermacher) וקורקיגור (Kierkegaard) עד נטורפ (Natorp) — הפסדה מרובה משכרה.

ההלכה רוצה להביא את הדתיות לידי אובייקטיפיקציה, לא רק ע"י הכנסת

(68) „מורה נבוכים“ ח' א' פ' נ"ט.

(69) ע"ין מאמרו של ח. ג. ביאליק „הלכה ואגדה“.

המעשה החיצוני והפעולה הפסיכו־פיסית לעולם הדת. אלא גם על ידי סידורו של הקורלטיב הפנימי בתחום הרוחני של האדם. ההלכה קובעת חוקים ומציבה ציונים המשמשים כעין סכר בפני הזרם הסובייקטיבי של איש הדת הכללי הסוחף לפעמים במערבלתו את כל הוויתו של האדם לרשויות מעורפלות. מ"ד אחד סובר, כי אין מצוות צדיכות כונה כלל וכלל⁷⁰ (רק כונה שלא לצאת שוללת את מעשה המצוה); ואפילו למאן דאמר, שמצוות צדיכות כונה, אין אנו זקוקים לכונות סודיות המכוונות כלפי עולם הנעלם, אלא מחשבה פשוטה וגלויה לקיים במעשה זה מצוה פלונית אלמונית. ובשעה שתלי תלים של כונות ויחודים נערמו על ידי חכמי הסוד, המוליכות את תודעתו של האדם לעלמין דלא איתגלית, איש ההלכה איננו יודע שום דבר על תעלומות כאלו. כונת המצוה מופיעה בהלכה לאור האובייקטיביות והחוקיות; גם הכונה וגם המעשה הן מעצמו של הפרוצס של האובייקטיפיקציה. ובגוף דבריו שצריך להוציא מפיו שעושה הכונה על פי הסוד ומביא ראיה מריש זבחים וכו' קל וחומר בכונת התפלה והמצוות שיש בה כמה עיקולי ופשוטי וכמה חשש קיצוץ בנטיעות כאשר ראינו כל זה במופת פשיטא שיש לבטל שלא יכון כלל ודי שעושה המצוה לשם מצוה וכו' וכל דבר שאין ברכה לפניה אני נוהג לומר בפי הנני עושה דבר זה לקים מצות בוראי ובוה די ואין צריך יותר והכונה הוא רק פירוש המלות "וכו'". על פי הוראה זו נתנו כל גדולי ההלכה. מעשה באבא מארי, שעמד על הבימה בראש השנה, מוכן ומזומן לסדר את התקיעות. התוקע, מחסדי חב"ד, איש ירא אלקים, שידו היתה רחבה במשנתו של הרב הזקן, ז"ל, התחיל לבכות. נענה אבא מרי ואמר: "הבוכה אתה בשעת נטילת לולב? ולמה זה תבכה בתקיעת שופר? האין שתיהן מצוות ד'?" איש הסוד ידע את האופי הסמלי של תקיעת שופר — מושג קול פשוט — שאדם רוצה לחתור בו חתירה בהוויה החוקית ולהגיע לכסא הכבוד של עתיק יומין וסתימא דכל סתימין. תקיעת שופר, על פי השקפתו של בעל התניא, מבטאת את החרג הכביר של איש הדת השואף לצאת מן המצר של מדת הצמצום — מדת הגבורה — למרחביה של התפשטות — מדת החסד — ומשם לעלות מעל לספירות של "אבני הבנין" לתוך עולם הנעלם שהאין־סוף מבהיק בו, כביכול. בכיית האדם ברי"ה — זו היא בכיית הנפש המתנגעת: אל מקור מחצבתה, להתדבק בדודה, לא מתוך הסתר, אלא מתוך גילוי. תקיעת שופר מוחה כנגד המציאות ומכחישה את היקום. כל הפסימיות האונטולוגית של תורת

70) פסק הרמב"ם איננו ברור. עיין פ"ב מה' קריאת שמע ה' א', פ"ו מה' חמץ ומצה ה' ל', פ"ב מה' שופר ה' ד', ה' פ' ב' מה' מגילה ה' ה'.
71) גודץ ביהודה תשובה צ"ג, מהדורא חנינא.

הסוד מיללת וגונחת מתוך השופר. בשעה שאדם לוקח שופר ומריע, הרי הוא מוחה כנגד המציאות המבדילה בינו לבין האין סוף. הוא נאנח קשה ומיבב על אייכלתו לדלג על הרי הישות החוצצים בין נשמתו לקונה. השופר מבשר את יום הדין הגדול והנורא, כשיבא הקב"ה לערוך את עולמו, "ומלאכים יחפזון וחיל ורעדה יאחזון ויאמרו הנה יום הדין לפקוד על צבא מרום בדין כי לא יזכו בעיניך בדין". דין — פירושו: שיקול אונטולוגי והערכת ההווה הסופית מבחינת אין סוף. מדת הדין — דרכה להכריע את הכף האונטולוגית לחובה ולהחזיר את ההווה לתהו ובהו. ולפיכך מעפיל האדם בר"ה לעלות מן ספירת הגבורה, שהיא דין, לספירת החסד, ומשם לאל נעדץ בסוד קדושים חוץ להישות הממשית. לא כן מצות נטילת לולב ואתרוג, המסמלת את כיסופי האדם לאלקים המאיר דרך כל עולמות והשוכן בתוך הישות עצמה ושצמצם, כביכול, את אורו בצורות ההווה הממשית על כל גילוייה ותופעותיה. תקיעת שופר מייצגת את העריגה לסתימא דכל סתימין, דלית מחשבה תפיסא ביה, ושהוא מובדל ומופרש, נורא וקדוש. השופר בוכה, מילל ומיבב על המרחק האין-סופי המבדיל בין ההווה לבין האין-סוף. לפיכך הוא שולל את העולם ומרים את האדם להווית-ההוויות הטרונסצנדנטית והמוחלטת. נטילת לולב, אתרוג — פרי עץ הדר — מקיימת ומאשרת את היצירה הנהדרה והיפה, שהאלקים, בבחינת ממלא וסובב כל עלמין, מציץ מחרכיה⁷²). לפיכך נאמרה מצות שמחה יתרה בחג הסוכות, "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים"⁷³). ברם ראש השנה נקרא בתרגום "יום יבבה"⁷⁴). איש ההלכה אינו מבחין בין זה לזה, הוא שקוע כולו בתוך ההווה, בין בראש השנה בין בחג הסוכות. אנשי הסוד מבקיעים את מחיצת האבייקטיביות והממשיות של המצוה. בסירת פלאים שטים המה על גלי הסובייקטיביות, שכולה סתומה ביותר, שוטפת וחולפת. פושטת צורה ולובשת צורה, כולה מיטמורפוזה וגלגולי דיוקן, שינויי דמויות ותמורות פדצוף, והגל הזה בא ושוטפו, והוא שוחה עמדו עד לשערי גן עדן של הרת. לא כן מדת איש ההלכה! הוא אינו רוצה לנתק את מותרות הצורה האובייקטיבית ולגדע בריחי ברזל של החוקיות המוצקת. אין השכינה מצטערת על סוד הצמצום, ולפיכך אין איש ההלכה רוצה לשחרר אותה ואת עצמו מתחום זה.

ט.

זיקתו של איש ההלכה להווה היא לא רק אונטולוגית, אלא גם נורמאטיבית. לאמתו של דבר הגישה האונטולוגית משמשת כפרוזדור, שממנו הוא נכנס

72) עיין "לקוטי תורה", דרשות לראש השנה.

73) רמב"ם, פ"ח מה' לולב, ה"ב.

74) עיין ר"ה, ל"ג ע"ב.

לטרקלין התפיסה הנורמאטיבית. הוא מכיר את העולם על מנת לשעבדו בתור אובייקט למעשים דתיים ולפעולות של מצוה. הוא מכיר את החלל על ידי חוקיות דתית אפריורית, כדי לגשם בו את הנורמה של שבת, את המצוה של סוכה, את האיריאה של טהרה. הוא מחשב כדרך שהאיצטגנינים מחשבים כדי לקבוע מועדים ושנים. עוסק הוא בעולם הצמחים לשם סידור מיניהם ביחס לכלאים ולשם קביעת שיעורי גידול בנוגע להלכות זרעים וכן הלאה. משנתו הנורמאטיבית קודמת מבחינה טיליאולוגית לתורתו האונטולוגית. ההכרה היא על מנת לעשות „לימוד גדול שמביא לידי מעשה“. אמנם גם הנורמה היא לכתחילה אידיאלית לא דיאלית. אין איש ההלכה משיג באפשרות התגשמות הנורמה בעולם הממשי. הוא רוצה לטבוע מטבע נורמאטיבית, אידיאלית. גם בהלכות, שאינן נוהגות בזמן הזה, הוא עוסק מנקודת מבט נורמטיבי, אף על פי שאין בידו לקיים עכשיו את המצוה. מימרת חז"ל „למוד גדול שמביא לידי מעשה“ מופיעה בצורה דו־צדדית: (א) מעשה בתור קביעת ההלכה או הנורמה האידיאלית; (ב) התגשמותה בעולם הריאלי. איש ההלכה מדגיש את המעשה במשמעותו הראשונה. בדם עצם ההכרה מכון כלפי האיתוס (Ethos) לא כלפי הלוגוס (Logos). מבחינה זו איש ההלכה דומה לאיש הדת ולא לאיש הרעת. הלה אינו מתכווין לשם נורמה ואיננו מחפש ציוויים בהווה⁷³). איש הדת מאמין לבת קול הנורמה היוצאת מן העולם — „השמים מספרים כבוד אל ומעשי ידיו מגיד הרקיע“. ומה היא שיחת שמי תכלת, אם לא הכרזת הנורמה? ומה היא הגדת הרקיע אם לא הצהרת החובה והמצוה? כל ההווה מספרת כבוד אל — חובת הסתגלות חיי האדם לרצונו של הקב"ה. העיקרון של „והלכת בדרכיו“ (imitatio dei) נובע מזיקת איש ההלכה הנורמטיבית לעולם. אין אנו יודעים דרכי ה' אלא על ידי הזדקקותנו להווה, שבה מתגלים בכל יפעם והדרם תארי הפעולות. וכבר הורה רבנו משה בספרו „מורה נבוכים“ כי הכרת תארי הפעולות היא מקור החיים המוסריים. כדי לגשם את האידיאל המוסדי, חייבים אנו להזדקק לישות כולה ולהכירה. הכרה זו היא טיליאולוגית בעיקרה — שואפת היא לגלות את עקבות הנורמה הגנוזה בתוך המציאות. אולם בשעה, שאיש הדת מקבל את הנורמה בעל כרחו, כאלו כפאו שד, איש ההלכה אינו מרגיש כלל בתודעת הכפיה וההכרח המלוים את הנורמה; אלא נדמה לו, כאלו מצא את הנורמה בנשמתו ונפשו, וכאלו היא לא רק מצוה, שהוטלה עליו, אלא חוק אכזיסטנציאלי של הויותו. אין איש ההלכה נלחם ביצרו ואין הוא מתנגש עם השטן הרוצה להעבירו על דעתו. אין איש ההלכה

(73) ואין שאלת הערכים והטיליאולוגיה בתורת ההכרה המודרנית משנה עובדה זו.

כפופים ללחישות היצר והתאוה ואין הם נאבקים עמהם. איש ההלכה מעורה בעולם הזה ואין הוא סובל מיסורי שניות של רוחניות וגשמיות, של הנפש העולה מעלה והגוף היורד מטה. אין כאן אדם הבועט בכבלי מוסריות ושלטון הנורמה ומקבלם בעל כרחו, אבל יש כאן התמזגות החובה עם התודעה העצמית, התלכדות הנורמה עם האדם ואחד הציווי עם מצפוננו ורצוננו. אין גדולי ישראל יודעים כלום על דבר התנגשות האדם ביצר הרע כמו קדושי הכנסייה הנוצרית, שחיהם היו שלשלת ארוכה של מלחמה בברק החיים, בחמדת בשרים, ביצר עריות ובתענוגי העולם הזה. אבות הכנסייה התמכרו לחיים דתיים מתוך כפיה ואונס, חכמי ישראל — מתוך חדוה וחירות. דוד שאמר: „יום ליום יביע אומר ולילה ללילה יחזה דעת“, ממשיך ב„תמניא אפי“, „ואשתעשע במצוותיך אשר אהבתי וכו' זאת נחמתי בעניי כי אמרתך חייתני“. אין כאן פקודה, המטילה על האדם חובות, שהוא בועט בהן, אלא מצוות שעשועים, שנפשו חושקת בהן. כשאיש ההלכה בא אל העולם הריאלי כבר יצר דמות איקונין אידיאלית, אפריוריית, שזיו הנורמה מבהיק בה. אין העולם הריאלי כופה עליו שום דבר חדש ואין הוא מכריחו לקיום שום פעולה חדשה, שלא ידעה בעולמו האידיאלי מקודם. ועולם זה הרי הוא שלו וקנינו; הוא חפשי ליצור בו, לחדש, לשפר ולשכלל. חירות הרוח וחופש המחשבה שולטים בו שלטון בלי מצרים, וממילא נדמה לו כאלו העולם האידיאלי הוא יצירתו. לפיכך הוא חפשי וכן חורין בתפיסתו הנורמטיבית. „אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה“. מי שעוסק בתורה ומחדש בה, הרי הוא בן חורין ואיש החופש“.

י

ניגוד יסודי זה בתפיסתם האונטולוגית של איש הדת ואיש ההלכה משתקף בנפשם של האישים הללו, בכל הפסיכיקה והאופי שלהם. סתירה זו מטביעה את חותמה על פרצופם הרוחני.

הנסיה לסובייקטיביות, לטשטושי צורה וגבולים, לעירובי תחומים — התחתון בעליון, הגשמי ברוחני, הגלוי בסתום — של איש הדת, והמגמה

74) אין לערבב מושג חרות זו עם יסוד האבטונומיה המוסרית של קאנט וכל הגרררים אחריו. התפש של הרצון הטהור במשנתו של קאנט מתיחס בעיקרו ליצירת החוק המוסרי ולהתחלטה המוסרית. חרות איש ההלכה מכוננת לא כלפי חידוש החוק עצמו, כי הרי הוא נתון לו מאת הקב"ה, אלא כלפי הריאליזציה של הנורמה בעולם הממשי. חרות הנעוצה ביצירת החוק ובהתחלטה המוסרית הביאה אנדרלמוסיה לעולם. חפש הריאליזציה מביא קדושה לעולם, ועיין במאמרו של הרמן כהן: „Das Problem der jüdischen Sittenlehre“.

לאובייקטיביות וחוקיות, ליצירה קבועה, בעלת צורה, גבולים, משפטים ודינים, של איש ההלכה, מעצבות את דמות דיוקנם של אישי האלקים הללו.

איש הדת הרי הוא סובייקטיבי ביותר. משונה הוא מאיש המדע המצטיין באובייקטיביות, בשיוון נפש ובאדישות מוזרה. כשאיש הדעת ניגש אל העולם, מדקדק הוא שלא להיפסל בתור בעל דין או בעל דבר. אין הוא מעונין למפרע בתוצאות הכרתו ומדרשו; הרי הוא רק צופה ומביט וכותב וסופר ומונה. משא"כ איש הדת. כשהוא עומד בפני היצירה, הרי כולו בוער באש קודש של תימהון, כולו רועד ומרטט בפני האי־מובן, הבלתי־ידוע והנעלם. נפשו גועשת וסוערת כים נגרש. הרי הוא מפחד מפני הסודיות, ומתירא הימנה. הרי הוא מסתיר פניו, כי ירא מלהביט אליה; בורח הוא ממנה, ובאותה שעה הרי הוא, למרות רצונו מתקרב אליה, נמשך אליה בחבלי קסמים, מתגעגע אליה ונכסף להתמוגג עמה. איש הדת תלוי כולו בין שני מגנטים ענקיים, בין אהבה ליראה, בין תאוה לפחד ובין כיסופים לחרדה. איש הדת נתון כולו בכף הקלע של שני כוחות מתנגדים; ימין ההווה תחבקהו ושמאלה תדחפהו. יש הרבה מן האמת בהשקפת אוטו (Otto), כי *Fascinatio et repulsio* מהווים שתי מגמות יסודיות באיש הדת. הרי הוא סובל מכאובי הנפש ויסורי הרוח; מפרפר בין שני קוטבים כבירים המטלטלים אותו טלטלה עצומה. מרגיש הוא כאב נורא בבקשת הרו, שיאפיל עוד יותר על המציאות, בחיפוש ההכרה, שתגדיל ותעמיק את הפלא, אבל באותה שעה הוא נהנה מיסורים אלה. איש הדת הוא לפעמים טיפוס מסוכוטי, המחטט בפצעיו וחובל בבשרו. יש ביסורים אלה ממתיקות הנצח ומנובלות העולם הבא. תענוג הכאב והנאת היסורים מביאים אותו לידי אכסטזה דתית. "חביבים עלי יסורים!" אומר איש הדת ללבטי נפשו וחבלי רוחו. ובאותם היסורים וההתנגשות הנפשית והחיכוכים הרוחניים באה לידי ביטוי השאיפה לטרנסצנדנטיות.

על ידי זה מתבארת הסתירה הגדולה בנפש איש הדת ביחס להערכת עצמו. מחד גיסא הרי הוא מרגיש בשפלותו ובקטנותו, בחלישותו ובאפיסת כוחו. שאפילו "יתוש קדמו, שלשול קדמו" (75). הוא רואה את עצמו כיצור חלוש ורפה אונים. מבחינת יצורי הטבע הרי הוא היצור הביולוגי, שהקדיח את תבשילו ויצא לתרבות רעה (76). ומצד שני הרי הוא מכיר בגדלותו ורוממותו, כי רוחו

(75) "זכה אומרים לו אתה קדמת למלאכי השרת לא זכה אומרים יתוש קדמך שלשול קדמך". עיין לקמן פ"א, הערה ק"ה.
 (76) עיין, Reinhold Niebuhr, "Destiny and Nature of Man".
 Max Scheler, "Die Stellung des Menschen im Kosmos";

בוקעת ועולה עד לרקיע, נוקבת ויורדת עד התהום. הלא הוא עטרת הבריאה, שהקב"ה השליטתה במעשי ידיו. "ויבדך אותם אלקים וכו' ומלאו את הארץ וכבשוה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרומשת על הארץ" — זוהי ברכתו של הקב"ה לאדם. תודעת היצור שבאדם מכילה את שני הניגודים הללו, ומאנטינומיה זו נובעת כל המחלוקת על דבר עמדתו של האדם בתוך הקוסמוס "א). מימי הסופיסטים ואחריהם סוקרטס, אפלטון ואריסטו ועד ניטשה, קלאגס ושלר. עצם האנטינומיה — שרשו בתודעת הדת, מקור רובם של הסתירות והניגודים בתפיסתו של האדם. מבחינה דתית מתנווד האדם ביחסו לעולם בין שני הקוטבים של ביטול עצמי וגאות מוחלטת, בין תודעת האפס לבין תודעת האין סופיות שבו "ב). איש הדת לעולם לא ינצל מתנודה זו. הוא נאחז תמיד במעמקי תודעתו ונשמתו בסבך שני כתובים המכחישים זה את זה; כתוב אחד אומר, "כי אראה שמין מעשה אצבעותיך ירח וכוכבים אשר כוננת מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו", וכתוב אחד אומר: "ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו תמשילוהו במעשה ידיך כל שתה תחת רגליו". ועדיין לא בא בשביל איש הדת הכתוב השלישי שיכריע ביניהם.

ברם איש ההלכה מציא את הכתוב השלישי — ההלכה. גם הוא סובל משניות זו ומקרע־נפשי זה, אבל הוא מאחד את הקרעים על ידי מושג ההלכה והדין.

גם איש ההלכה עומד ביום הכפורים עם דמדומי חמה, כשיום גדול וקדרש שוקע בים להבות של הוד ונצח, ומתוודה לפני קונו על חטאיו. הוא מתחיל ואומר: "מה אנו? מה חיינו? מה חסדנו? מה צדקותינו? מה ישועתנו? מה כחנו? מה גבורתנו? מה נאמר לך ד' אלקינו ואלקי אבותינו? הלא כל הגבורים כאין לפניך, ואנשי השם כלא היו, וחכמים כבלי מדע, ונבונים כבלי השכל, כי רוב מעשיהם תהו וימי חייהם הבל לפניך, ומותר אדם מן הבהמה אין כי הכל הבל!" ומה הוא האדם, לאמתו של דבר, לגבי ההווה הגדולה ומעשי מרכבה? מה הוא ערכו בהשוואה להפרוצס הקוסמי? מה הוא לגבי תבל ומלואה? מה הוא ביחס לעולמות גלויים וסתומים? והכתוב הראשון בא ומנקד בלבו

(א76) עיין לקמן בנוגע לשניות זו.

(ד7) אין היהדות מסכימה לדעתם של התיאולוגים הנוצרים הרואים בגאות מקור חסא, פשע ועון. אע"פ שהיא גם שונאת את הגאווה מכל מקום לא הפריזה על המדה. עיין ברמב"ם פ"א מה' דעות ה"א, ב', ג', ד', ה', כמו כן דייק בדברי רבנו בחיי בספרו חובת הלבבות, שער הכניעה. מאמרי חז"ל הרבים המספרים בגנותה של הגאווה אינם מחזיקים אותה, מ"מ, לאבי אבות החסאים.

ובמוחו „כי אראה שמיד מעשה אצבעותיך ירח וכוכבים אשר כוננת מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו“? ופחד כמוס תוקף אותו, אימה גדולה קופצת עליו ומבטלת את ישותו ואת אנוכיותו. נחשול של יאוש וביטול עצמי עובר עליו. בדם בה בשעה מנצנצת במוחו מחשבה אחת, אם „מותר אדם מן הבהמה אין כי הכל הבל“, יום הכפורים — מה טיבו? מחילה וסליחה — מה פירושן? עבודת היום, ייחוד הכהן הגדול עם קונו בבית קדשי הקדשים — מה מטרתם? קדושת היום, שהיא מכפרת, מה ענינה ומהותה? מושג חטא ועוון מצד אחד, וחובת התשובה מצד אחר — למה באו? הלא ההלכה הציבה את האדם בטיבורו של עולמה, ויום הכפורים עצמו מעיד על זה. ואם כן איך אפשר לכתוב הראשון להתקיים? ותוך כדי דבור באים הכיסופים והגעגועים לאלקים, ללן בסתר בצל שדי, ומבצרים את עמדת האדם. הרי הווייתו מעידה על ערכי! הריני בן עולם, שדמות דיוקנה של השכינה משתקפת בו; הריני לומד את התורה, כלי שעשועיו של הקב"ה, והעליונים נכספים לקבל תורה מפי; הרי אני מתרפק עכשיו על דודי ואוהבי. איש ההלכה מוצא תיכף את גאולתו ואישור הווייתו בתודעה זו, ומתחיל ואומר: „אתה הבדלת אנוש מראש ותכידהו לעמוד לפניך.“ בין רגע גדלה קומתו עד לשמים! במעוף עין נהפך השפל שביצורים לבחיר הברואים, שהקב"ה הבדילהו מראש והכירו לעמוד לפניו! עמידה לפני ד'! כמה הערכה עצמית יש כאן! כמה גאות ועוז לובש איש ההלכה, בשעה שהוא מבטא את הדברים הללו! כמה עצמה וגבורה ספונים וגנוזים בשלש מלים אלו! האדם עומד לפני ה', ועתיק-יומין מחייב את הווייתו וקיומו של האדם. אנשי הסוד אומרים, כי בשעה שהיחס הוא בבחינת „לפני ה'“, הכל חוזר לתהו ובהו, כל ההוויה שופעת מסוד הצמצום, שהוא העלם והסתור כבודו ואורו של הקב"ה. איש ההלכה אומר: צמצום אינו הסתר פנים, אלא גילוי כבוד הקב"ה וחשיפתו. גם לפני האין-סוף, ברוך הוא, מוצא האדם את הווייתו מלאה, גדושה וקדושה, ואין, חס ושלום, סתימא דכל סתימין שולל אותה. וההלכה עצמה תוכיח! הקב"ה צוה את האדם, ועצם הציווי כולל אישור הווייתו. אם האדם חוזר לאפס ולאין, אין הציווי, שהוא יסוד ההלכה, מובן. הלא האלקים לא יעשה תורתו פלסתר! העובדה, שאלקים נזדקק אל האדם וצוהו דינים והלכות, משפטים וחוקים, מעידה שהוא, יתברך, אינו מבטל ומוחה ישותו של האדם. ואיש ההלכה ממשיך לאור נגהות השקיעה: „ותתן לנו ד' אלקינו באהבה את יום הכפורים הזה קץ ומחילה וסליחה על כל עוונותינו למען נחדל מעושק ידינו ונשוב אליך לעשות חוקי רצונך בלבב שלם.“ יום הכפורים, שניתן לנו באהבה, הבטחת מחילה וסליחה, חובת התשובה, ומציאות חוקי רצונו של הקב"ה, מעידים יותר ממאה עדים

על חשיבותו של האדם ועמדתו המדכזית. הכתוב השני בא ומכחיש את הראשון: "ותחסדהו מעט מאלקים וכבוד והדר תעטדהו" וגו'. ההלכה באה בתור הכתוב השלישי ומכריעה ביניהם. האדם שאינו חי על פי ההלכה, ואינו משתתף בגישומו של העולם האידאלי, איננו כדאי. "עד שלא נוצרתי איני כדאי ועכשיו שנוצרתי כאלו לא נוצרתי עפר אני בחיי קל וחומר במיתתי". בדם האדם היודע את חובתו — תעודת ההשתתפות בבדיאות עולמות על יד יצירת עולם ההלכה וגישומו במציאות — הובדל על ידי הקב"ה מראש, והוכר לעמוד לפניו. "נוח לו לאדם שלא נברא משנברא ועכשיו שנברא יפשפש במעשיו". זהו פסק ההלכה על פי חז"ל, ופירושו: התשובה מכריעה בין שני הכתובים⁷⁸.

תודעה זו אף על פי שהיא נפגמת לפעמים באיש ההלכה, שהרי גם הוא יונק מנשמת איש הדת, מעצבת מכל מקום את דמותו ומטביעה את חותמה על דיוקנו. אין הוא יודע פחד ומורא, במלוא משמעותה של המלה. כשהוא ניגש אל העולם, הוא מזוין בחוקיו וכלליו, ותודעת החוקיות והסדריות הנתועה בו, משמשת כתריס בפני הפחד הקופץ עליו. איש ההלכה אינו נכנס לעולם זר ונכרי, לרשות נעלמה ומסותרת, אלא לעולם ידוע לו מכבר על ידי האפריודי, שהוא נושא בתודעתו. הוא נדחק ונכנס אל העולם הריאלי מתוך יצירה אידיאלית שסופה להתגשם — כולה או מקצתה — במציאות הממשית, ושביניהם חק הקבלה קיים, ולמה יפחד? אין הוא יודע שום דבר על אפס ואין, תהו ובהו, תהום וחושך. כל העולם בנוי לתלפיות, נרבך על גבי נדבך, שכבה על גבי שכבה. והוא, איש ההלכה, דומה לשומד פלטרין של מלך. אין האין אורב לו, ואין האפס מציץ מן חרכי ההווה. הכל משוכלל ומקושט. אין איש ההלכה מהרהר בשטן ואין הוא חושב על דבר סיטרא אחרא, שמקצתה הווה ומקצתה אפס. אין הוא מכיר את הסימטאות האפלות של הטומאה, ואין הוא תועה כלל במבואות סתומים ומשעולים צדים של הריקניות והתהו שבעולם. איש ההלכה הוא איש החוק והעיקרון, איש הדין והמשפט, ולפיכך יש לו תמיד בהוויתו, אפילו כשתהגה נכאים, נקודה ארכימדית, קבועה ומוצקת, הנמצאת מחוץ להמית נפשו, מעבר למערבולת החיים האפקטיביים, שממנה נובעת שלוה ומנוחה. גם את פחד המות, המושרש, כפי שנתבאר לעיל, בהשקפת עולמו של איש ההלכה, מנצח הוא על ידי הדין וההלכה ומהפך את התופעה, שהוא מפחד, לאובייקט של הכרת האדם. וכשצל'מות המטיל אימים עליו לובש צורה אובייקטיבית של נשוא המשועבד לנושא, של חפצא הכפוף לגברא, האימה פורחת לה כחלום

78) עירובין, י"ג ע"ב. עיין לקמן בבירור מושג התשובה,

יעוף. שח לי אבא מדי, כשפחד המות היה תוקף על ר' חיים, היה הלה מתמכר בכל מוחו ורוחו להלכות אהלות וטומאת מת, והלכות אלו הסובבות סחור, סחור לענינים חמורים ושאלות מסובכות של טומאת קבר, טומאת אוהל, טומאה רצוצה, חציצה בפני הטומאה, צמיד פתיל באהל המת וכו', היו משקיטות את המית נפשו ומשרות עליה רוח של שמחה וחרדה. כשאיש ההלכה ירא את המות, הנשק היחירי להלחם בפחד נורא זה הוא החוק הנצחי של ההלכה. פעולת האובייקטיביקציה כובשת את אימת המות הסובייקטיבית⁽⁷⁹⁾. היחס המסתורי השולט בין הסובייקט המכיר לאובייקט הנתפס, אע"פ שהוא הגיוני ולא פסיכי, גורם, מכל מקום, שהאדם יחזיק את עצמו לשליט ומושל בנוגע להרבר העומד להתפס. הסובייקט מושל על האובייקט, הגברא — על החפץ. הכרה פירושה: השתעבדות האובייקט ושלטון הסובייקט⁽⁸⁰⁾. ולפיכך, כשאדם ירא איזה דבר או איזו תופעה, עליו לגשת אליהם באמת המרה של ההכרה, ואז ינצל מן הפחד ומן האימה. ע"י ההכרה הוא קונה את האובייקט המטיל עליו חרדה ומורא; הוא מכניסו לרשותו וזוכה בו. התהום הנורא מסתלק, הזרות נעלמת, והנכריות חולפת. יחס של חברות וידידות מבצבץ ועולה. האויב נהפך לרע השונא — למכר ומודע. וכמדומני, שתפיסת עולם כזו הוותה את הגורם היותר גדול, שסיבב את סירובם ומיאונם של אישי ההלכה, כגון ר' חיים, איש בריסק, ר' נצי"ב, איש וולוז'ין, וכיוצא בהם, להכניס לתוך הישיבה את שיטת המוסר של ר' ישראל, איש סלנט. תנועה זו סימלה בראשית צמיחתה את השקפת עולמו של איש הדת הכללי, המכוונת כלפי הטרנסצנדנטיות וההוויה שמבעד לתחום המציאות הממשית. רגש הפחד, השפלות, המלנכוליה הטיפוסית שבחווית איש הדת⁽⁸¹⁾, שלילה עצמית, חשבון הנפש התמידי, תודעת החטא, חטוט בפצעי דוח וכו', היוו את הקוים האופייניים והסימנים המובהקים של קלסטר פניה של תנועת המוסר בימי ילדותה. נוהגים היו בקובנה ובסלבודקה, מרכזי המוסר, להכנס בבין השמשות של מוצאי שבת, באטמוספירה ספוגה עצב ותוגה, כשישותו של האדם פורקת את נשקה הרוחני, עוזה וגבורתה, ונעשית רגשנית ועדה ביותר, ולפתוח בשיחה על המית, על אפסות העולם הזה, על דיקניותו ועל נוולותו. אישי ההלכה הרגישו במדה זו

(79) עיין במאמרו של סטיפן צוויג על טולסטוי *Drei Dichter ihres Lebens* שכותב כי טולסטוי נצח את אימת המות, שהיתה תוקפת עליו, ע"י פעולת האובייקטיביקציה של המות בתור נשוא יצירתו האמנותית.

(80) יוצאת מן הכלל היא הכרת השם. כלפי ליא: כשאדם מכיר את מי שאמר והיה העולם, הרי הוא משתעבד יותר ויותר לרצונו האינסופי. מכאן בוקעת ועולה המסתוריות בהכרת האלהים, שתורת התארים השליליים עמדה עליה. ברם אין כאן המקום להאריך.

(81) עיין בספרו של ויליאם דזשימס שהזכרתי למעלה.

סתירה החותרת תחת כסא כבודה של ההלכה. איש ההלכה אינו מפחד ואינו ירא שום דבר. הרי הוא שוחה בים התלמוד הנותן חיים לכל חי. אם אחד חטא, הרי ההלכה של תשובה באה לעזרו. אסור לבזבז זמן על חשבון הנפש, על בדיקת התורעה העצמית ועל חיטוט ב"תחושת" העוון. אין אנליזה פסיכית כזו מביאה את האדם לא לידי יראה ולא לידי אהבה, ועיקר העיקרים, לא לידי ידיעת התורה והבנתה. אין התורה נקנית מתוך "מרה שחורה" ויגון. כל הישות הנפשית צריכה להשתעבד לשלטון הכרת ההלכה, ועבודה זו תציל את האדם מרדת לבור שחת. יראה ואימה, בלהות ופלצות, שאין שרשן בהלכה — שכרן יוצא בהפסדן. ידועה היא תשובתו של ר' חיים, איש בריסק, שהשיב לר' יצחק, איש פטרסבורג, כשהלה בא לוולוזשין להשפיע על ראשי הישיבה, שינהיגו את לימוד המוסר בבית מדרשם. ר' יצחק בלאזר השתמש במאמר חז"ל: "אמר ר' לוי בר חמא אמר ר"ש בן לקיש לעולם ירגיז האדם יצר טוב על יצר הרע שנאמר רגזו ואל תחטאו אם נצחו מוטב ואם לאו יעסוק בתורה אם נצחו מוטב וכו' ואם לאו יזכיר לו יום המיתה כו'". כנראה, הדגיש ר' יצחק בלאזר, שחז"ל בכרו את סגולת הזכרת יום המיתה על לימוד התורה, כי הלא לפרקים אין עסק התורה מנצח את יצר הרע, בשעה שזכרון המות כובשו. ענה ר' חיים ואמר: "אדם החש במעיו, נותנים לו שמן קיק. ברם ברי הדבר, שאם יפרנסו את הבריא בשמן קיק, יחלה ויפול למשכב. אם פגע כך מנוול זה, אם נודמלי אתה ברוחך ונפשך, שלם בתודעתך ואופיך, עסוק בתורה, משכהו לבית המדרש. זוהי הסגולה היותר בדוקה במלחמת האדם עם יצרו. אולם אם חולה אתה ברוחך, שטות נזרקה כך, ואיזו אנומליה פסיכית בצבצה בעולמך, אז עליך להשתמש בסמי מרפא חריפים ביותר, שחולים ניזונים בהם — זכירת יום המיתה. אנו בוולוזשין הננו, ברוך ד', בריאים בנפש ובגוף, שלמים בתורתנו, ואין צורך כאן בשמן קיק. אם חכמי קובנה וקלם מוכרחים לשתות סמים מרים — ישתו ככל אוות נפשם, אבל אל יזמינו אחרים לסעוד עמהם".

למען הצדק והאמת יש להדגיש, כי תנועת המוסר, כשהביאה סימני גדלות ובגרות בישיבת "כנסת ישראל", על ידי השפעתו של ר' נטע הירש פינקל, ובישיבת מיד בתקופה האחרונה, בהנהלתו הרוחנית של ר' ירוחם לייבאוויץ, לבשה צורה אחרת לגמרי והתקרבה להשקפת עולמם של אישי ההלכה הגדולים. הפחד, המורא, המלנכוליה התנדפו, ומקומם תפס רגש איתן של קידוש החיים וחדותם. פעולת ההכרה על פי ההלכה, חידושי תורה ויצירה רוחנית ירשו את רשותם של הרגשניות ורכות־הנפש היתירה והמבט העצבני שירדו בראשונה לעולם תנועת המוסר.

מאיך גיסא נכווה איש ההלכה בשמחה יתירה, בחדוה משוללת כל יסוד הגיוני בריא, בשכרות רוחנית ובצהלת החיים הרועשת יותר מדאי. יש באיש ההלכה החגיגיות שבאופי (אם נשתמש במונחו של וויליאם דושיימס — solemnity), ועמדה זו עוצרת בעד האדם להימשך אחרי קיצוניות מופרות בחיים האמוציאנליים ושמה מחסום לרוחו, הנוטה לפעמים להרוס את מחיצת ההתאפקות וההבלגה. כשאיש ההלכה שמח, הוא יודע, שאין החיים עלי אדמות גורמים לשמחה מוגזמת, ואין הוא מגדיש את הסאה בשעת דיצה וגילגל. הוא מקיים את דברי הכתוב „וגילו ברעדה“. אבל גם בשעת אבלות וכדורך הנפש, ברגעי צער ותוגה, אין הוא „רובץ תחת אסונו“ ואינו מתמכר ליאוש ולעצבות קודרת. יש בחייו האפקטיביים משווי המשקל, מן השקט הסטואי, מן האדידיאה של שביל הזהב של אריסטו, מדמות דיוקנו של הרמב"ם ומן ידיעת ההכרחיות ונצחונה על ידי חוק ההלכה. „כל מי שאינו מתאבל (על המת) כמו שציוו חכמים הרי זה אכזרי וכו' והמצער עצמו יותר מדי על מנה:ו של עולם הרי זה טפס"א). זוהי אמת המדה של איש ההלכה בתחום האפקטיבי. לפיכך לא היתה דעת גדולי ההלכה נוחה מרקודים ומחולות, מהוללות ומשכרות (אפילו לשם שמים), מספרים על הגאון מווילנה, כי היה שמח שמחה גדולה כליל שמחת תורה בשעת ההקפות. היה רוקד, מוחא כף, שר ומזמר, צוהל מתוך התפעלות והתלהבות. ברם תוך כדי דיבור לסיום ההקפות היה חוזר למצבו הרגיל והשאנן. כשמת אחיו של הגר"א, והלה קלט שמועת אבל ביום השבת, לא התרגש ולא הפגין שום סימני צער. כשחתם את ברכת ההבדלה במוצאי שבת, פרץ בבכייה. כשבתו האהובה של ר' אליהו, איש פרוז'יגא, חלתה כחודש ימים קודם כניסתה לחופה, ולאחר ימים מועטים נטתה למות, נכנס בנו של ר' אליהו לחדרו, כשהלה היה עומד מעוטר בטלית ובתפלין ומתפלל בציבור, והביא לו בשורת פורעניות, כי יסורי גסיסה תקפו עליה. נכנס ר' אליהו לחדר בתו ושאל את הרופא, כמה זמן ימשכו חבלי הגסיסה. וכשקיבל תשובת הרופא נכנס ר' אליהו לחדרו, חלץ את תפיליו (של רש"י) ולבש תפילין של ר' תם חיש מהר, כי הלא לאחר יציאת נשמה יחול עליו דין אונן, שהוא פטור מכל המצוות. לאחר שחלץ את תפיליו וכרכן ברצועותיהן, והניחן בנרתיקו, נכנס לחדר הגוססת, כדי לעמוד בשעת יציאת נשמת בתו החביבה עליו ביותר. יש כאן תקיפות הדעת, קבלת דינו של הקב"ה באהבה, תודעת החוק והדין¹⁸⁰), עווה של ההלכה וכחה, ואמונה חזקה כחלמיש צור.

¹⁸⁰ רמב"ם, פ"ג מהלכות אבלות ה' י"א.

¹⁸⁰ אין המקום כאן להאריך בהשחאות והיקשים בין עמדת איש ההלכה ביחס לחבלי הקיום ויסוריו לתפיסתם של חכמי האסכולות הסטואית והאפיקוראית בנידון זה.

יא.

כמובן, שמגמות כאלו משתתפות בפיתוח האינדיבידואליות של איש ההלכה. האופי מתגלם בצבינו המיוחד, העצמאיות גדלה ורבה, וכל מהות הנפש נקבעת על ידי סימנים אינדיבידואליים מובהקים של אישיות משוכללת. בשעה, שרצונו של אדם־הדת שוקע קימעא, קימעא, האנוכיות שלו הולכת וכבה, באשר הוא שואף להישקע בכל ההווה ולתאחד עם האין־סופיות, איש ההלכה מגין על האנכי שלו, על הפרטיות שלו, על דשות היחיד של נפשו. גם האנכי הוא חלק המציאות הממשית, שההלכה טיהרה וקידשה. ובכלל, כל מקום שחוק מוסרי שולט, האינדיבידואליות מתגברת ומתפתחת. כבד ביארנו למעלה, כי איש הדת מתגדר בין שני קוטבים מתנגדים — ביטול הוויתו מחד גיסא, והערכת אישיותו עד לכרי מדרגה של טרנסצנדנטיות מאידך גיסא. ברם אפילו בשעה שהוא מעפיל לעלות למדומי הטרנסצנדנטיות אין בהעלאה או בהעפלה זו שום ניצוץ של אינדי־בידואליות אלא, אדרבא, ליכוד ואחוד עם האין־סופיות, מזיגה עם עולם האצילות. איש ההלכה קובע, בניגוד לאיש הדת, אינדיבידואליות ממשית, בת העולם הזה. ידוע פתגמו של קנט, כי החוק המוסרי נותן כח לאדם לעמד לפני המציאות הענקית מבלי להפסיד את אנוכיותו. החוק האפדיריי מעצב את אופיו הקבוע של האדם ומטביע את חותמו על פרצופו. קלסתר פניו של תלמיד חכם מעיד על תקיפות הרעת ועל שיעור קומה המזהירה למדחקים. כולו אומד כבוד של יחידיות ופרטיות. אריסטוקרטיה ואצילות הרוח נזדקו באיש ההלכה. אין הוא טיפוס דצפטיבי ביותר כאיש הדת, שעומד ומצפה לגילוי האמת ולהשראת הרוח. אין הוא מבקש בנפשו התפרצות טרנסצנדנטית, דוח הקדש, חוויות תוססות ולוחשות באזניו דברי עולם אחר. אין הוא זקוק לשום נסים ונפלאות כרי להבין את התורה. הרי הוא ניגש אל עולם ההלכה בשכלו ובמוחו, כמו איש הרעת, וממילא כשהוא סומך ונשען על שכלו, הרי הוא מאמין בו ואיננו כובש את כוחותיו הפסיכיים כרי להתלכד עם הווה עילאה. דעתו מכריעה בפדובלימות היותר גדולות, קשות וחמורות. אין הוא שם לב ללחישות האינטואיציה ולשאר דמזי סתר. איש ההלכה מהווה טיפוס ספונטני, טיפוס של יוצר. אין הוא מן הנכנעים והעלובים ביותר, ואין דעתו שפלה. אין עניוות ושפלות מסמנות את דיוקנו של איש ההלכה; אדרבא, הקו האופייני בו ביותר היא תקיפות הרעת. נלחם הוא על כל קצו של יוד של ההלכה, לא דק משום יראת חטא, אלא גם

(81) שמה.

(82) ב"מ, נ"ט ע"ב.

משום אהבת האמת. אין הוא מכיר שום סמכות אחרת, או עמוד הוראה אחר חוץ לסמכותו של השכל (כמובן על פי יסודות הקבלה). שונא הוא את הפשרנות והביצוע, את הרכות השכלית, את הגמישות הרציונלית ואת הוויתור בענייני דת ודין.

ועצמאיות השכל מגיעה לפעמים לשיא כזה, ששום דת שבעולם אינה יכולה לציירו. הגמרא בבבא מציעא מספרת, כי בספק בהרת קודמת לשער לבן, ספק שער לבן קודם לבהרת, נחלקו הקב"ה ומתיבתא דרקי. הקב"ה אמר: טהור. והמתיבתא דרקי. אמרה: טמא. ומי היה המכריע? רבה בר נחמני. בשר ודם וכן תמותה הכריע בין הקב"ה למתיבתא דרקי. כשר' אליעזר וחכמים נחלקו בדיון תגור של עכנאי, יצאה בת קול ואמרה: "מה לכם אצל ר' אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום?" עמר ר' יהושע על רגליו ואמר: "לא בשמים היא, שכבר ניתנה תורה מהר סיני, ואין אנו משגיחים בבת קול". וקודשא בריך הוא קא חיך בההיא שעתא ואמר: "נצחוני בני, נצחוני בני". נביא שבא ואמר "ברין מדיני התורה שה' ציוה לו שהדין כך הוא והלכה כדברי פלוני הרי זה נביא השקר ויחנק, אף על פי שעשה אות שהרי בא להכחיש התורה שאמרה לא בשמים היא". אין רשות לנביא, איש הטרנסצנדנטיות, להשיג את גבול החכמים המכריעים על פי שכלם ודעתם. איש ההלכה הוא שליט אדיר במלכות הרוח והשכל. אין שום דבר עומד לו לשטן על דרכו; הכל משועבד והכל כפוף ומציית לו. אפילו הקב"ה, כביכול, מסר גושפנקא שלו, את חותם הממשלה בענייני התורה, לאדם, וכאלו בורא העולם בעצמו ממלא את הכרעת האדם והוראתו. "אמר ר' כשמתכנסים מלאכי השרת לפני הקב"ה לומר אימתי ר"ה אימתי יום הכפורים הקב"ה אומר להם לי אתם שואלים אני ואתם נלך אצל בית דין של מטה מגין דכתיב אשר לו אלהים קרובים אליו אשר לו אומה קרובה אין כתיב כאן אשר לו א' הוא וכל פמליא שלו אמר ר' אמר הקב"ה עד שלא נעשית אומה שלי מועדי ה' מכאן ואילך אשר תקראו אותם". "משל למלך שהיו לו אוצרות מלאים זהב וכסף אבנים טובות ומרגליות והיה לו בן א' כ"ז שהיה הבן קטן היה אביו משמר את הכל הגדיל הבן ועמד על פרקו אמר לו אביו כ"ז שהיית קטן אני הייתי משמר את הכל עכשיו שעמדת על פרקך הרי הכל מסור לך כך היה הקב"ה משמר את הכל וכו' כיון שעמדו ישראל מסר להם הכל". הקב"ה.

(83) רמב"ם פ' ט' מה' יסודי התורה ה' ד'. עיין: בבא מציעא ג"ס תוס', ד"ה לא בשמים. היא זבחים ס"ב, פ"ב מה' בית הבחירה הלכה ד', עירובין י"ג ע"ב.

(84) מדרש רבה, פרשה ואתחנן.

(85) שמות רבה, ל'.

כביכול, התנצל את עדין מעליו, את ממשלתו, ומסרם לישראל, לבית דין של מטה. בית דין של מטה גזר, והקב"ה מקיים. אם בית דין של מטה מכריע בעניני דין ומשפט, הלכה כמותו בכל מקום, אף אם מתיבתא דרביה תחלוץ עליו. איש הלכה מושל בכל ונערץ על הכל. אדיר הוא, גבור הוא. שום ענף מענפי ההכרה לא קשר כתרין לגבוריו כמו ההלכה. בשום שדה הדעת לא נתערט האדם בכתר מלכות מוחלטת כמו בתורה. הגלורפיקאציה של האדם הגיעה כאן למרום תפארתה.

איש ההלכה קיבל את התורה מסיני לא בתור מקבל פשוט אלא בתור יוצר עולמות, בתור שותף להקב"ה במעשי בראשית. כח החידוש הוא יסוד המסורה והקבלה. כשעלה משה למרום מצא להקב"ה, כשהוא יושב וקושר כתרים לתורה בשביל תלי ההלכות שיתחדשו על ידי הדורות העתידים. כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, הרי הוא בכלל תורה שבעל פה. "ובפרט בעת שהאדם מחדש חידושים מה שאין זה ביכולת מלאך שהקב"ה בראו בתכלית השלמות ואין צריך להוסיף ולית ליה מדיליה כלום משא"כ האדם הולך ושכלו מתחזק מעלה מעלה וגם הוסיף חז"ל גדרים וסייגים משא"כ אם היתה תורה למלאכים היתה עומדת לעד במצב אחד בלי מגרעת ובלי תוספת" (א). מהותה של התורה הוא החידוש היוצר. ר' חיים, איש וולוז'ין, הקדיש את הפרק הראשון של ספרו "נפש החיים" לביאור הכתוב "ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו". תוכן השקפתו, שביטא בפירושו, הוא, כי האדם מחיה ומהווה את העולמות שלמעלה ממנו. כל ההווה הטרנסצנדנטית משועבדת וכפופה לו. הוא בונה עולמות עליונים, נערצים ונשגבים ומחריבם. "דע מה למעלה ממך" — כל ההווה הקיימת למעלה מעולמנו השפל — היא ממך, קיימת היא בכחו של האדם וזכותו. דע, מה (ש)למעלה — ממך! (א).

(86) פירוש "רוח החיים" לפרקי אבות.

(87) "זהו ויברא אלקים את אדם בצלמו בצלם אלקים וכו' שכמו שהוא יתברך שמו הוא האלקים בעל הכחות הנמצאים בכל העולמות כולם ומסדרם ומנהיגם כל רגע כרצונו כן השליט רצונו יתברך את האדם שיהא הוא הפותח והסוגר של כמה אלפי רבואות בחות ועולמות על פי כל פרטי סדרי הנהגותיו לכל עניניו בכל עת ורגע ממש כפי שרשו העליון של מעשיו ודבוריו ומחשבותיו כאלו הוא גם כן הבעל כח שלהם כביכול וכו' וקדוב לשמוע שגם זה בכלל בונתם ז"ל באבות, דע מה מלמעלה ממך, רצה לומר אם כי אינך רואה בעיניך הענינים הנוראים הנעשים ממעשיך אבל תדע נאמנה כי כל מה שנעשה למעלה בעולמות העליונים גבוהים גבוהים הכל ממך הוא וכו' על פי מעשיך וכו' על פיהם יצאו ויבאו." ר' חיים איש וולוז'ין, מכנים להשקפתו את האידאה הישנה של מקררומיקרוקוסמוס. "אבל עיקרו של דבר כי הוא ית"ש וכו' ברא את האדם אחר למעשי בראשית בריאה נפלאה כזה מאסף לכל המחנות שכלל בו כל צחצחות אורות הנפלאות והעולמות והיכלים העליונים

י"ב.

האם משולל הוא איש ההלכה כל אותה התפארת של החוויה הדתית הגועשת והסוערת והבוערת בלבת אש קדש, שאיש הדת האכסטטי רגיל בה? האם יכול הוא להגיע לידי התלהבות והתפעלות ולידי קדיאה: "מה רבו מעשיך ה' כולה בחכמה עשית"? האם באפשרות איש ההלכה לבוא לידי התרוממות הנפש, שכל עשתונותיו וחושיו יתרגשו ויתגעגעו אל אל חי? הפועם רגש של כמיהה ועדיגה לה' בנשמתו של איש ההלכה?

איש ההלכה מוכשר ודאוי להתמכר לחוויה דתית נאדרה בקדש על כל צביונה ושכלולה. ברם ההתלהבות הרתית הכבירה באה אליו אחרי ההכרה, אחרי שרכש לו כבר ידיעה בעולם האידיאלי של ההלכה ובבבואתו בעולם הריאלי. ומתוך שחוויה זו באה אחרי בקורת חריפה והסתכלות עמוקה וחודרת, הרי היא גדולה ביותר. משל, למה הדבר דומה? לפיסיקאי העוסק בפודמולות מתימטיות, חוקי המכניקה, חוקי התופעות החשמליות-המגנטיות, חוקי האור וכו', הוא מצרף קו לקו, צו לצו, מספר למספר; מחשב חשבונות, סבוכים וחמורים, המתבטאים בכמויות מתימטיות, אידיאליות, שלכאורה אין בהן כלום משירת העולם החי ומהוד הטבע הנהדר. נדמה לנו, כאלו אין זיקה לכמויות הללו למציאות. מספרים אידיאליים, שאי אפשר לתפשם בחוש, מספרים המתבארים רק מתוך השיטה עצמה, מתוך הפונקציה, מסמלים את דמות ההוויה. האם אין הפיסיקאי בא לידי התלהבות על ידי פעולת ההכרה המכוונת כלפי העולם? האם לא נהנה גיטוֹן מתפארת העולם, כשגילה את חוק הגרביטציה או, ביחד עם לייבניץ^(א), את מדת הדיפרנציאל והאינטגרל. קו לקו, צו לצו, זעיר שם וזעיר שם, מספר למספר, כמות לכמות, פונקציה לפונקציה, חוק פיסיקאלי לחוק פיסיקאלי, ומתוך יצירתו של איש המדע בוקע ועולה עולם מסודר, קבוע ומואר, מוטבע בחותמו של השכל היוצר, של הדעת הטהורה ושל ההכרה הזכה. מתוך הסדריות והחוקיות אנו שומעים שירה חדשה, שירת היצור ליוצר, שירת בריאה לבורא. לא רק תחושת האור האיכותית, על שלל צבעיה ושכולת גוניה שדה להקביה, אלא גם גלי האור הכמותיים, פרי הכרתו של איש הדעת. לא רק עולם האיכותי אומר שירה, אלא גם העולם הכמותי. מתוך תוכם של החוקים עולה בריאה יותר נשגבה ומפוארת מיצירות ליאונרדה די ווינצ'י או מיכאל אנג'לו. אולי

שקדמו לו וכו' כלם נתנו רוח וחלק מעצמותם בבנינו ונכללו בו במספר פרטי כוחותיו שבו וכו'. "נפש החיים" שער א'.
(א87) כל אחד מהם גילה מדה זו בפני עצמו.

חסרות בחוויות הללו של איש הדעת הדינמיקה של האמוציה, והרטט הנפשי של האיש האסתטי; אולי נטולות חוויות אלו אכסטזה חיצונית שחצנית, התלהבות סטיכית — ברם יש בהן עמקות יתירה והסתכלות בהירה. אין היא פורחת ונובלת כחוויה המבוססת רק על רגש סתום של התגעשות הנפש. אין היא עראית שוטפת וחולפת, פושטת צורה ולובשת צורה — אלא קבועה ומוצקת, בעלת פרצוף ובעלת דיוקן טבוע. כן הוא גם איש ההלכה; חוויתו הדתית נגמרת ובשלה, כשהוא מכיר את העולם ע"י שפופרת ההלכה. איש ההלכה לא יצא במחולות בליל התקדש חג, ולא יזעק בתפלתו בימים הנוראים, אבל אין עובדה זו אומרת, כי איננו מתלהב על ידי קדושת היום, ואין לו חווית הדת הכבירה. איש ההלכה, המכיר את קדושת היום, שעיצומו של יום מכפר, והיורע דיני הפסח, והלכות קדושת הלילה המחיבתו במצוות יתרות — בשירה, במצה, במדור, בספור יציאת מצרים וכו', אינו משולל חוויה דתית עזה ואיתנה. חוויה זו באה, אמנם, על ידי הסתכלות קונטמפלטיבית, אבל אינה נופלת על ידי זה בערכה מחווית איש הדת הכללי. צנועה היא חוויה זו, בעלת בשת פנים ואצילות יתרה, אבל חזקה כחלמיש צור. ובדרך כלל יש לקבוע מסמדים, כי כל חוויה דתית המבוססת על הכרה מקיפה וידיעה עמוקה היא עקבית ואינטנסיבית ביותר ומתקיימת לאורך ימים. לפרקים אנו מהרהרים אחרי הדתיות הבאה לאחר ההכרה כי הלא היא חיוורת קצת, ענוגה יותר מראי, טמירה ועדינה. ברם אין סימנים אלה אלא סימני ברכה. גם איש ההלכה, אחרי שהוא משכלל את עולמו האידיאלי מדינים, משפטים, חוקים, גזרות, סייגים, חומרות, דקדוקים ופרטים, איננו נשאר תקוע בפרט, אלא מסיע את עצמו גם אל הכלל, אל האידיאה של השלמות. גם איש ההלכה, שידיו מלוכלכות בשפיר ובשליא, בדינים אין קץ ובהלכות אין מספר, בונה השקפת עולם החובקת זרועות ההווה. "המהלך בדרך וכו' ומפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה מה נאה ניר זה הרי זה מתחייב בנפשו". ההכרה באה עובר להתפעלות. מי שמתלהב קודם שהכיר וקודם שסיים משנתו הרי זה מתחייב בנפשו. צילי *amor dei intellectualis* מרחפים כאן, וכמה יפה הוא הדם של צלילים אלה, כשאדם נכסף לאל חי, ולא לעצם אי־סופי שמטבע ההכרחיות טבוע עליו. גם הגישה לאלקים מתקיימת על ידי ההלכה. בראשונה, איש ההלכה מכיר את האלקים על ידי תורתו, על ידי אמתיות הכרת ההלכה. יש אמת בהלכה, יש תורת ההכרה ההלכתית, יש מחשבה הלכתית, הארוכה מארץ מדה. ישנן מדות אפיסטמולוגיות בהלכה. יש חכמת התורה הרחבה מני ים. וכל אלו מושרשות ברצונו של הקב"ה, נותן הדת. אין זו גישה שימושית־מוסרית, כמו זו של קאנט והרמן כהן, אלא עיונית־נורמטיבית. מעולם האידיאלי, שהצידה והנורמה מתמזגות

בו, האדם ניגש אל האלהים. אין אנו צריכים לאותות ומופתים על מציאות השם, כי הלא עצם ההלכה מעידה על יוצרה. אמנם קיימת בהלכה גם הגישה המעשית לאלהים, הבאה על ידי קיום המצוות באופן ממשי, אבל גישה זו נגררת אחרי הגישה הראשונה. הוויכוח העיקרית לאלקים היא היחס העיוני-נורמטיבי-אידיאלי השולט בין אלקים ואיש ההלכה.

אין איש ההלכה בעל דברים. המחשבה והדיבור, הגות-פה והגות-לב, לוגוס בתור מחשבה ולוגוס בתור מאמר, מהווים פרובלימה ישנה בפילוסופיה. ההגיון והרקדוק, משפט הגיוני ומשפט רקדוקי, מייצגים בעיה עתיקה, שהרבה דיו נשפך, והרבה קולמוסים נשתברו עליה. איש הדעת מבכר את המחשבה על הדיבור, את ההגיון על המאמר. אין הוא בעל מליצה ובעל ניבים רבים. השפה אינה משמשת לו בתור מטרה לעצמה, אלא כלי שרת לניסוח המחשבה. כשאישה הדעת משתמש בלשון, הרי הוא מקדרק שלא להעריף מלים ושלא להרבות דברים, כל יתר כנטול דמי. אדרבה, המחשבה מרובה על השפה, הרעיון — על הלשון. כל משפט מבטא רעיון, כל חבור מלים — מחשבה. אם המחשבה יכולה להתבטא בשלש מלים, לא יבטאנה בארבע. אין המלים היתרות גורמות לביאור והסברת הענין, אלא לערפלת התוכן. איש ההכרה מדקדק בכל מלה ומלה שתקביל לגרעין הקוגניטיבי הכמוס בה. אין הוא יוצא בשמות ובמונחים במקום מחשבה והגות-לב. המחשבה בשלה ונגמרת, ואחר כך בא הדיבור. הלוגוס החושב קודם להלוגוס המדבר. איש ההלכה דומה בנידון זה לאיש הדעת. טיפוסיים במדה זו המה: רש"י, הרמב"ם, הגר"א מווילנה, ור' חיים, איש בריסק. צמצמו בדיבורם והרחיבו את מחשבתם. תלי תלים של הלכות תלויים בכל קוצו של יוד בפירוש רש"י ובספר "משנה תורה" להרמב"ם. מלת "ועיין" בביאורי הגר"א מכילה אוצרות מחשבה. כל משפט ומשפט בכתבי ר' חיים מהווה מעין הנובע של חידוש והכרה. איש הרת, כשהאכססזה תוקפת עליו, פותח את פיו בשירה ובזמרה ואין הוא מדקדק בביטויים ובצורות לשוניות. איש ההלכה אינו מדבא בפיוטים, לא, חס ושלום, בשל חששות פילוסופיות⁸⁸, אלא משום שהוא עובד את קונו במחשבת ההלכה הטהורה, בהכרה דיקנית ובהגיון זך. אין הוא מפסיד את עתו באמירת שירות ותשבחות. הכרת התורה — זוהי העבודה היותר קרושה ורוממה. הנהו עובד את הבורא בגילוי האמת בהלכה. בתירוצ קושיות ופישוט איבעיות. מעשה, ונכנס אבא מרי בליל ראש השנה לבית הכנסת ומצאני אומר

(88) עיין בדברי לעיל בדבר עמדת הרמב"ם כלפי הפיוט.

תהלים עם הציבור. לקח את ספר התהלים מידי והושיט לי מסכת ראש השנה. „אם רצונך לעבור את הבורא עכשיו, כלך לך אצל הלכות קדושת היום”. ר' חיים, איש בריסק, היה עוסק בתורה בשעת אמירת פיוט בימי הדין, בראש השנה טפל בהלכות שופר, וביום הכפורים — בהלכות עבודת היום. הקב"ה יושב ועוסק בתורה „ואין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה” (י). אין לימוד התורה אמצעי למטרה אחרת אלא תכלית השאיפות ויסוד היסודות.

„ענין הלשמה עיקרה לשם אהבת התורה ליגע ולעמוד על שרשה אבל אם יחשב אדם כי לשמה הכונה לדבקות ואם כן לדעתו ולדמיונו יחשוב שיעסוק בשירות ובתשבחות ובפרט בספר תהלים מנעים זמירות ישראל המעוררים אהבת ד' וקרבתו וזה די לו ובוזה יחיה חיים ערבים. אבל לא כן הוא כי הלא מצינו במדרש שדוד בקש שהעוסק בשיריו ובזמרו יחשב לו כעוסק בנגעים ואהלות הרי שנגעים ואהלות יקרים יותר ולא מצינו שהסכים הקב"ה לו בזה לפי שעיקור הלימוד לא לעסוק רק בדבקות כי אם להשיג על ידי התורה המצוות והדינים ולידע כל דבר ודבר על בוריו כלליו ופרטיו וכו' אך הדיבור בהם יהיה לשם הדברים עצמם וכו' כדי להבין ולהוסיף לקח ופילפול ולא רק ברבקות כמו שנשתבשו בזה הרבה כגון בדיני נזיקין וכן צריך לפעמים לישא וליתן במיגו של דמאים מה שהרמאי יכול לטעון וכדומה וכו' ואף שלא יכיון בעת הלימוד עניני יראת ד' מכל מקום כל הלימוד הוא לשם יחוד קודשא בריך הוא וכשהוא מיגע את עצמו בדבר הלכה בפשטות בודאי השכינה שורה עליו בשעת לימודו ממש כמאמר חז"ל אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד” (י). אלה הדברים דבר ר' חיים, תלמידו של הגר"א ומיסד ישיבת וולוז'ין, בספרו, וכמדומני, שאינם זקוקים לביאור.

איש ההלכה איננו נופל ברוחו מפני שום איש, אין הוא שואף למחמאות ואין הוא זקוק להסכמת ההמוץ. אם הוא רואה, שבני עליה מתמעטים והולכים, הרי הוא מתעטף בגלימתו, מתקפל בטליתו ופורש לר' אמות של הלכה. הוא יודע, כי האמת-נר לרנלו וההלכה-אור לנתיבתו. נפשו גועלת ביושבי קרנות, הולכי בטל ומבלי עולם. יראת שמים, שאינה מבוססת על ידיעת התורה אינה חשובה בעיניו. אין יראה בלי ידיעה, ואין עבודת אלקים בלי הכרת האמת בהלכה. „לא עם הארץ חסיד ולא בור ירא חטא”. המאמר הישן נושן של סוקרטס, כי המוסריות היא הכויה, מקביל לעמדתו של איש ההלכה. והאמת — הרי היא אמת אחת, גמורה ומוחלטת, שאין הוא נכון להקריבה

(89) עיין בהקדמת הרמב"ם לזרז ורעים בנוגע למאמר זה.
(90) פירוש „רוח החיים” לפויקי אבות וספר „נפש החיים”, שער ו'.

אפילו לשם מטרה נשגבה. אין הוא מבין את שבילי הפוליטיקה ואין הוא פקח (אינני דן על חכמה) בהוויות העולם הזה. אין הוא מוותר על קוצו של יור של ההלכה, כדי לגשם אפילו שאיפה רוממה. וכאן משתקפת לא קנאות רתית של איש הדת הכללי אלא קנאות מסוימת של בעל ההלכה — קנאות לשם האמת שניקנתה לו על ידי הקב"ה. איש ההלכה לא דק שלא יקיל, אלא גם לא יחמיד. האמת תובעת את עלבונה מן המחמיד ומן המקיל. ומעשה בר' חיים, איש בריסק, שנזדמן את גדולי ישראל לפונדק אחד בפטרסבורג הברדה. שאלת התינוקות הבלתי נמולים — אם שמותיהם ראויים להספח על דשימת היהודים בפנקסי הקהלה — עלתה על הפרק. נענו כל הרבנים ואמרו: „בודאי, אסור לרשום אותם בספרי הקהלה, כי הלא לא מולים המה“ (על ידי אמצעי זה קור להכריח את המתבוללים למול את בניהם). „עמד ר' חיים על דגליו ואמר: „רבנותי, הראו לי את ההלכה האומרת, כי עדל איננו בכלל ישראל. אני יודע, שעדל אסור לאכול בקדשים ותדומה, אבל אינני יודע שאין הוא קדוש בקדושת ישראל. אמנם אם תגדיל ולא מל את עצמו, הרי הוא חייב כרת“). ברם גם אוכל חלב ודם ומחלל את השבת חייבים כרת, ומרוע החמדתם בעדל והקלתם במחללי שבתות? אדרבה, התינוק עדין לא חטא כלל וכלל, ודק אביו לא קיים את חובתו. מבחינה פוליטית ומשום הוראת שעה, ומנקודת מבט מעשית, בוראי שצדקו הרבים, אבל על פי ההלכה הטהורה צדק ר' חיים. והוא לא הקריב את האמת בהלכה אפילו לשם התגשמות. אידיאה נעדרה.

איש ההלכה מגשם את התורה במעשה, בלי וויתורים ופשרות, בלי כחל ושרק, כי הלא התגשמות ההלכה היא משאת נפשו וחלומו הנהדר. כשאדם מגשם את ההלכה האידאית בתוך תוכם של חיי הדיאליים, הרי הוא מתקרב למדרגת איש האלהים. נביא ה' — יוצרי עולמות. ולפיכך אידאלי הצדק שירדו לעולם על ידי התורה מתממשים על ידי בעלי ההלכה בכל טהרתם ויפעתם. איש ההלכה איננו חת מפני שום איש, ואיננו ירא בשד ודם, כי הלא הוא יוצר עולמות ושותף להקב"ה במעשי בראשית. וכשאינו מורא בשד ודם עליו הרי איננו מועל בשליחתו ואיננו מחלל את הקדשים. הוא עומד בתוך העולם הממשי, כשדגליו תקועות בקרקע המציאות, והוא מסתכל ורואה, מקשיב ושומע, ומוחה בפומבי נגד עושק רל, גזל עניים ושועת יתום. אין העשירים נחשבים בעיניו מאומה, והוא אבי יתומים ודין אלמנות. סיפר לי דודי הרב מאיר ברלין, כי פעם שאל את ר' חיים, איש בריסק, מה היא

תעודת הרב. ענה ר' חיים ואמר: «לתבוע עלבונם של גלמודים ועוזבים; להגן על כבוד עניים ולהציל עשוק מיד עושקו». לא ההוראה, לא ההנהגה הפוליטית, אלא התגשמות אידיאלי הצדק מהווה עמוד האש של רב ומורה בישראל. התגשמות אידיאלי הצדק היא מילוי תעודת יצירה, שהוטלה על האדם, תיקון העולם במלכות ההלכה וחידוש פני הבריאה. אין פולחן דתי מועיל כלום, אם דיני הצדק ועיקרוניו מתחללים ונדרסים ברגל גאווה. «מצוה הבאה בעבירה» — אינה כלום. «אני ד' שונא גזל בעולה». עושק מעכב תפלתו של אדם מלהתקבל במרומים. צער עניים וחלישות דעתם של אביונים, שפלי רוח, שקולים כנגד כמה מצות. «המלכין פני חברו ברבים אין לו חלק לעולם הבא» אם אדם חטא כנגד חברו — אין תשובה ולא יוה"כ מכפרים עד שירצה את חברו. אין ההלכה יודעת מאומה ע"ד השניות השולטת בשארי דתות המבדילה בין האדם העומד לפני ד' ברשות ספוגה חגיגות שמימית להאדם הנושא ונותן עם הבריות בשוק. כבר הטעמנו לעיל, כי פני היהדות אינן מכוונות למעלה אלא למטה. ההלכה אינה מבקשת טרנס-צנדגנטיות שמימית או התנשאות על כנפי רוח מופשט ומסתורי. היא מסתכלת במציאות הממשית והבלתי-אמצעית ואינה מסיחה דעתה ממנה. אין איש ההלכה קובע תחומים מיוחדים — רשות חיי עולם ורשות חיי שעה — אלא כלפי לייא, מוריד את הנצח לתוך הזמן. אין הוא נכנס לרשות הטרנסצנדנטיות הטמירה והטהורה, גם כשהוא מתיחד עם קונו בתפלה ובתחנונים. גם כשאיש ההלכה נכנס לבית הכנסת או לבית המדרש, אין הוא מסיע את עצמו מחיי העולם הזה. תפלתו מלאה וגדושה בקשות המתיחסות לצרכי הגוף: רפואה, ברכת השנה, חירות פוליטית, חיים טובים ושלוש ו'כן כל כיוצא בהם. השניות המזדהה המצבצבת ועולה בשארי דתות מעורה בעיקרה בפילוג רשויות וחילוק תחומים. איש הדת הכללי מציב לפעמים ציונים ומסמן גבולות עולם — עד כאן רשות שמימית-אלהית-טרנסצנדנטית, מכאן ואילך — רשות החיים הארציים, חיי הגויה. כשהוא עומד בבית תפלה ומתפלל, משתחוה בפישוט ידיים ורגלים על אבני משכית קרות וחוזר על המימרה הישנה *non mea voluntas sed tua fiat* אינו באותה שעה איש העולם הזה, בעל עושר ונכסים, אחוזות ובתי חרושת, הרודה בפרך בפועלים עניים, ושידיו מלוכלכות לפרקים בדם אומללים ושוד אביונים. תפלה לחוד והחיים הממשיים לחוד. לבית הכנסת הוא בא ברוח נמוכה ובלב נשבר, בכניעה ושפלות יתרה. באוירה דתית, ספוגה ענן קטורת סודיות והדי שירת שרפים ומלאכים, הוא פושט את צורתו והגאותנית ואת דמות דיוקנו המוצקת ולובש צורת ענותן, שפל ברך ושפל רוח — שייף עייל, שייף נפיק. בהם כשיוצא החוצה, לרחוב הרועש והסואן, הוא חוזר לאיתנו — לאנכיותו הקודמת, השחצנית והיחירה,

אין מלכותא דשמיא נוגעת במלכותא דארעא אפילו כמלא נימא. אין זו צביעות או חנופה דתית אלא שניות נפשית מוודה וסתומה, שאי אפשר לעמוד על תוכה. אדם הכנסייה ואיש השוק מהוים שתי אישיות נפרדות, שאין ביניהן כלום. הרבה עדיצים התנפלו לפני הצלב בהכנעה מפלחת לב, בטלו את כל ישותם והתודו על חטאותיהם בבכי ובדמעות רותחות, ותוך כדי דיבור ליוידים, כשיצאו מבין כותלי ההיכל האפולולי, צוו לזון חפים מפשע למיתה. הפסק הזהות הפסיכית בוקע ועולה כאן. בדם ההלכה אינה מכירה את פלא הפילוג האישי והקרע הרוחני ואינה מבדילה בין האיש העומד בבית תפלה ופולחן לבשר ודם הלוחם מלחמת החיים הקשה. היא אומרת, כי האדם עומד לפני אלהיו לא רק בבית הכנסת אלא גם ברשות הרבים, בביתו, בלכתו בדרך, בשכבו ובקומו. והיו הרברים האלה וכו' ודברת במ שבכתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך".

ההבדל העיקרי בין איש ההלכה לאיש הדת הוא, כי בשעה שהאחרון נוטה לבכר את הרוח על הגוף, את הנשמה על הגויה, ביחס לתהליך הדתי ולנושאו, הראשון רוצה לקדש, כאמור לעיל, את האדם הפיסיולוגי-ביולוגי בתור גבורה ובא כחה של הדת. לפיכך כל מושג הפולחן לובש צורה אחרת ביהדות. אין היא יודעת את הפולחן הרגיל וחמצוי בין אישי הדת — פולחן המופיע בתור פעולה דתית בלתי-רציונלית. שכל מגמתה מכוונת כלפי העלאת האדם מתוך הישות הממשית ליכול וערכות. עבודת האלהים, על פי תפיסת ההלכה, מתקיימת (מלבד לימוד התורה) בגישום עיקרוניה בעולם הריאלי. אידיאלי הצדק הם עמורי האש להשקפת עולם זו. משאת נפשו של איש ההלכה היא תיקון העולם במלכות החסד והצדק — הריאליזציה של היצירה האפדיריית-האידיאלית, ששמה תורה (או הלכה) בתחום החיים הממשיים. אין ההלכה סגורה ומסוגרת בין חומות בתי פולחן, אלא חודרת לכל פנות החיים. השוק, הרחוב, בתי חרושת, חנויות, ביתו של אדם, בתי ועד, בתי משתה וכו' וכו' מהוים רקע חיי הדת. אין בית הכנסת תופס מקום מרכזי בדת הישראלית. היהדות הליברלית, כשגרשה את השכינה מתוך חיי ישראל, יחדה לה מקום בהיכל (טמפל) והציבו בטיבורה של הדת. ההלכה (היהדות הנאמנה) המכניסה את שכינת אל אל תוך העולם המוחשי אינה סובבת סחור, סחור, לבתי כנסיות ובתי מדרשות. המה בכלל מקדש מעט; המקדש האמתי הוא תחום החיים היום יומיים, שבהם מתקיימת הריאליזציה של ההלכה. גרזלי ישראל, אישי ההלכה, מזהירים בתפארתם המוסרית ומאציילים הוד והדר על חבורתם. קצר הגליון מלהשתרע אם אתחיל לספר, למשל, על דבר הנהגתו של ר' חיים בִּנוֹגֶע למעשיו לשם התגשמות האידיאה של הצדק והיושר. רצוני לציין רק עובדה אחת בחתימת פרק זה. מעשה, ושני יהודים מתו בבריסק ביום אחד. בשחרית מת סנדלר עני,

שישב כל ימיו באחת הסימטאות האפלות, וכחצות היום הלך לעולמו העשיר העירוני. על פי ההלכה חייבים לקבר את מי שמת ראשון. ברם אנשי המכבדא קרישא, שקבלו סכום הגון מיורשי האמיר, החליטו לטפל בראשונה במת השני, כי מי יתבע עלבוננו של המת העני. כשספרו הדבר לר' חיים, התרה בהם על ידי שליח בית דין, שלא יהינו לעשות דבר מחפיר כזה. חברי החברה מיאנו להזקק לפקודת הרב ופתחו בקבורת העשיר. לקח ר' חיים את מקלו, כיתת את רגליו לבית הנפטר וגרש את המתעסקים החוצה. ר' חיים נצח — העני נקבר קודם לעשיר. שונאי הרב רבו וגדלו. כך נהגו אישי ההלכה האמתיים, שמדרשם ומעשיהם התמזגו יפה, יפה.

II

בח היוצר שבו

איש ההלכה הוא איש המתגעגע ליצירה ולחידוש, לימוד התורה — פירושו: חידושי התורה. "קודשא בריך הוא חדי בפלפולא דאורייתא" — אל תקרא פלפולא אלא חידושא. החידוש אינו מצומצם רק בתחום העיון, אלא מתפשט הוא גם לתחום המעשי, העולם הריאלי. משאת נפשו של איש ההלכה היא לחזות במילוי פגימת הבריאה, כשתסתגל להעולם האיריאלי ותגשם בקרבה את היצירה היותר מעולה ונהדרה. חלום היצירה היא האיריאה המרכזית בתודעתה של ההלכה — איריאת חשיבות האדם בתור שותף להקב"ה במעשי בראשית, בתור יוצר עולמות. בכל מגמות היהדות מתגלמת כמיהת זו ליצירה ולחידוש פני העולם. ואם אנו דנים לפעמים על מטרת המטרות של היהדות, על הטילוס (telos) של ההלכה בכל גווניה וגילוייה, אסור לנו אז להסיח דעת מהאמור בזה, כי מחזה פלאים של יצירת עולמות הוא חזון אחרית הימים וגישום כל התקוות בעולמו של ישראל.

ההלכה רואה בכל התורה כולה גופי דינים ועיקרי הלכות. גם ספורי התורה באו לקבוע הלכה לדורות. "יפה שיחתם של עבדי האבות מתורתם של בפנים פרשתו של אליעזר שנים וג' דפים הוא אומר ושונה ושרץ מגופי תורה ואין דמו מטמא כבשרו אלא מדיבוי המקרא" (ב"ר ס). אין בתורתנו אף אות אחת או ניב אחד לבטלה. בכל תג ותג — גופי תורה תלויים, ובכל אות ואות — מסמרות נטועים של הלכה למעשה ולדורות. מבראשית ברא עד החתימה מלאה וגדושה היא חוקים ומשפטים, מצוות ודינים. חכמי הסוד רואים בתורתנו רמזים ורזי עולם, חידות ותעלומות כל חי, נסתרות, מעשי מרכבה ומעשי

בראשית י"א); חכמי ההלכה — גופי הלכות, עיקרים מעשיים, דינים, פקודות וחוקים. "מעשי אבות סימן לבנים". וסימן זה, שהוא חזון העתיד, מהווה הלכה קבועה. איש ההלכה רואה בכל יעוד חובת התגשמותו, בכל הבטחה — נורמה מסוימת, בכל חזון אחרית הימים — מצוה לדורות (מצות ההשתתפות בדיאלויזיה של הנבואה). גם שיחתם של העבדים, גם נסיונות האבות, גם גודלם של השבטים, מלמדים את הבנים תורה ומצוות. אין שיחתם של עבדי האבות אלא תורתם של בנים. אין בין שיחת אליעזר לפרשת השרץ אלא שזו ב' וג' דפים וזו פרשה קצרה.

וכשהתורה האדיכה בבריאת העולם וסיפרה לנו על עשית שמים וארץ וכל צבאם, לא באה לגלות סודות קוסמוגוניים ורזי עולם מיטפיסיים, אלא להודות ה ל כ ה למעשה. פרשת מעשי בראשית היא פרשת הלכה קבועה לדורות, שגופי תורה כלולים בה, כמו פרשת "קדושים" או "משפטים". אם התורה פתחה את מגילת היצירה לפני האדם, אז הלכה אחת מוכחת ממדה זו, כי חייב הוא להתעסק ביצירה וחיידוש הבריאה י"ב).

לא לחנם יודעת היהדות על דבר ספר "יצירה", שהמטפל בו ויודעו יכול לברוא עולמות ולהחריבם. "אמר רבא אי בעי צדיקי ברי עלמין שנאמר כי אם עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלהיכם (וברש"י: הא אם לא היו בהם עוונות אין כאן הבדלה). רבא ברא וכו' רב חנינא ורב אושעיא הווי יתבי כל מעלי שבתא ועסקי בספר יצירה ומיבדי להו" וכו' (סנה' סה, ב). שיא השלמות המוסרית והדתית, שהיהדות שואפת להגיע אליו, הוא האדם בתור יוצר.

הקב"ה, כשברא את עולמו, הניח מקום ליצור ידיו — האדם — להשתתף ביצירתו. כאילו פגם הבורא את ההוויה כדי שבשר ודם ימלא את פגימותיה וישכללה. האלהים מסר את מסתורין של הבריאה — ספר היצירה — לאדם לא רק לשם עיון בלבד, אלא לשם המשכת מעשה היצירה. "וכשהבין אברהם וצר

(168) זה, אחרי ע"ג ע"א, בהעלתך קניד ע"א: כל מלן דאורייתא מלן עילאין אינן ורזין עילאין וכו' אורייתא אית לה גופא ואינן פקודי אורייתא דאקרון גופי תורה, האי גופא מתלבשא בלבושין דאינן ספורין דהאי עלמא טפשינ דעלמא לא מסתכלי אלא כההוא לבושא וכו' אינן ידיעין יתיר לא מסתכלין בלבושא אלא בגופא וכו' חכימין עבדי דמלכא עלאה, אינן דקיימא בטורא דסיני לא מסתכלי אלא בנשמתא דאיהי עיקרא דכלא וכו'. עין בהקדמת הרמב"ן לפירוש התורה "וכל הנמסר למשה רבנו בשערי הכינה הכל נכתב בתורה בפירוש או שרמזה בתיבות" וכו'.
(169) מאמרו של רבי יצחק, לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש וכו' מכון כלפי רעיון זה. תוכן המאמר הוא, כי זקוקים אנו לפרשת היצירה בתור הלכה למעשה, ועין ברמב"ן שם.

וחקק וצרף ויצר וחקר וחשב ועלתה בידו נגלה עליון ארון הכל וקראו אזהבו וכרת לו ברית בין עשר אצבעות" וכו' (י). תעודת האדם היא "לצור ולחקק ולצרף וליצור" ולהפך את הדיקניות שבישות להווייה משוכללת ומקודשת, שצירופי שמות הקב"ה חרותים בה.

והארץ היתה תהו ובהו וחושך על פני תהום - - - ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור - - - ויבדל אלהים בין האור ובין החושך ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה - - - יהי דקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים - - - יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה - - - ויקרא אלהים ליבשה ארץ ולמקוה המים קרא ימים" וכו'.

כשחקק הקב"ה וגלף את העולם לא בטל לגמדי את התהו־ובהו, את התהום, את החושך, מרשות יצירתו, אלא הבדיל בין ההווייה השלמה והמשוכללת לבין כחות השלילה, האנדרלמוסיא והערבוביא, וקבע ביניהם גבולות עולם וחוקות הנצח. הרי היהדות הכריזה על יסוד היצירה של היש מן האין המוחלט, וא"כ גם התהו והבהו, גם התהום, גם החושך, גם האפס היחסי נוצרו ע"י הקב"ה לפני בריאת העולם מסודר, יפה ונהדר, "פילוסופוס אחד שאל את רבן גמליאל אמר ליה צייד גדול הוא אלהיכם אלא שמצא סממנים טובים שסייעו אותו תהו ובהו וחשך ורוח ומים ותהומות אמר לו תפח רוחו דהוא גברא כולהון כתיב בהו בריאה תהו ובהו שנאמר עושה שלום ובורא דע חושך יוצר אור ובורא חשך רוח כי הנה יוצר הרים ובורא רוח תהומות באין תהומות חוללתי" כל אלה הסממנים של ה"מלפנים" נבראו כדי להתקיים ול"המצא" בתוך העולם עצמו. לא לחנם בראם. לשבת בתוך היצור יצרם!

ואיתני "האפס" היחסי חודגים ממסגרותיהם מפרק לפרק. רוצים הם להתפרץ מתוך כבלי המשמעת שהטיל עליהם הקב"ה ולהחזיר את העולם לתהו ובהו, ורק החוק עוצר בעדם וחוסם את הדרך לפניהם. וחוק, ששרשו חקק (חצב נקב רשם) — פירושו: חקיקת גבול, הצבת ציונים וקביעת תחומים מיוחדים המבדילים בין ההווייה ל"אין", בין היצירה להתהו ובין הבריאה ל"אפס". "בהכינו וגו' בחקו חוג על פני תהום" (חוק = חוג = גבול מקיף י), עד חקיקה זו של הקב"ה משתרעת הישות האונטית המשוכללת והשלמה, מכאן ואילך — תהום, תהו ובהו, חושך, ה"אפס" מחוסר צורה ודיוקן.

ברם ה"אין" היחסי זומם דע, התהום חורש עמל ואון, ותהו והבהו

(92) סוף ספר יצירה.

(93) עיין חגיגה י"ב ע"א.

אורבים בסמטאות אפלות של המציאות ומתכוונים לקעקע את הישות המוחלטת ולחלל זיו איקונין של היצור. "תהום כלבוש כסיתו על הרים יעמדו מים מן געדתך ינוסון מן קול דעמך יחפזון וגו' גבול שמת בל יעברון בל ישובון לכסות הארץ". "בשומו לים חקו ומים לא יעברו פיו בחוקו מוסדי ארץ". התהום רוצה לפרק מעליו את עולו של החוק, לעבוד את הגבול ואת החוג, שהציב וחקק בורא עולם, ולהציף תבל ומלאה. בדם מגעדתו של הקב"ה הוא נס אחור, מן קולו ודעמו נהדף הוא ונחפז ל"מאורתו" — "מאורות" האפס. מראה ים נגרש, גלים ונחשולים הומים, סועדים וגועשים, מתנגשים ונשברים בחוף, מסמלים לתודעת היהדות התאבקות התהוֹבוֹהו עם היצירה, ריב התהום עם עיקרון הסדריות ומלחמת העירבוביא בחוק. כחם המסתוריי של החוק והגבול, שנטע הקב"ה בהוויה ובמעשי בראשית, השתקף בכל מודאו והודו ל"נעים זמירות ישראל" בתופעה הטבעית של חליפת הזרמה הסדרית (בשל כח הגרביטציה של השמש והירח ותנועת סבוב כדור הארץ). גאות הים ושפל המים הופיעו בכל שבולת גוניהם כמחזה קסמים של מלחמת איתנים נצחית. כאילו גאות הים (בשוא גליו), הרצה לקראת החוף, שואפת להרוס את הגבול ואת החוק, וכאילו האנדרלמוסיא של הכחות הקדומים, של הכאוס (Chaos) והעירבוביא תאבים לשסע את הבריאה המתוקנת והמוקצעת, ולהחריבה. רק עוזו הענקי של חוק הקב"ה גודר את הדרך בפניהם ומשברם. "אתה משל בגאות הים בשוא גליו אתה תשברם".

"הכי אמר ד"י וכו' בשעה שכרה דוד שיתין קפא תהומא ובעי למישטפא עלמא וכו' כתב שם אחספא ושדי לתהומא ונחית תהומא" וכו' ("). "וכן את מוצא בשעה שבא דוד לחפור תלמיוסים של בית המקדש חפר עשר מאוין דאמין ולא אשכח תהומא ובסופא אשכת חד עציץ ובעי מיקמתיה אמר ליה לית את יכיל א"ל למה א"ל דנא תכא כביש על תהומא א"ל ומן אימת את הכא א"ל מן שעתא דאשמע דחמנא קלה בסיני אנכי ד' אלקיך דעתא ארעא ושקיעת ואנא יהיב הכא כבוש על תהומא אע"ג כן לא שמע ליה כיון דדימיה סליק תהומא ובעי מטפא עלמא" ("). התהום מתאוה לפרוץ את גדר החוק ולבקע את תחומי היצירה המסודרת, את התהליך הקוסמי ואת מנהגו של עולם ולהחזירם ל"אפס" ו"אין", לשממה ודיקניות אונטית. בדם נאחו הוא התהום בצבת החוק הענקית ועיקרונה (").

94 סוכה נ"ג ע"א וע"ב.

95 ירושלמי סנהדרין פרק חלק.

96 השאלה אם השליליות שבהויה נמשכת מימי הבריאה או שבאה ע"י החטא,

כל ספרות הקבלה מוטבעת בחותמה של מחשבה זו. סיטרא אחרא, קליפות, תהומא רבא, נשיה, ציה, ארקא, מלאכי חבלה, תולדין דתהו מסמנים את תחום התהו והריקניות, את רשות ה"אפס" משולל פרצוף ושיעור קומה ("הגלחמים בהוויה המפוארת, שזיו איקונין של השכינה חופף עליה. ברם השקפה זו המקיפה את מחשבת היהדות כחוט הסיקרא אינה רק עמדה עיונית מסתוריית, אלא עיקרון מעשי-שמושי, יסוד מוסרי-הלכתי. כשהאדם, גולת הכותרת של הבריאה, בא לעולם, תעודתו בידו — תעודת היצירה. חייב הוא לעמוד על משמר ההוויה הזכה והטהורה, להשלים את הפגם שבמעשי בראשית, את ה"חסר" שבפעול ואת ה"נערר" שבישות. היצור מצווה להשתתף עם היוצר בחידוש מעשי בראשית. יצירה גמורה ושלמה — זוהי שאיפת השאיפות של כנסת ישראל. פרשת ויכולו השמים והארץ וכל צבאם (בפירושו של התרגום — ואישתכללו) היא מגלת סתרים של נשמת האומה ומשאת נפשו של איש האלקים. אידיאה אונטולוגית נשגבה ורוממה מאירה את דרכו של עם הנצח. וכשאדם מישאל אומר בערבי שבתות קדוש היום על כוס יין מלא הרי הוא מעיד לא רק על מציאות יוצר העולם, אלא גם על חובת האדם להעשות שותף להקב"ה בהמשכת יצירתו ושכלולה. כשם שהקב"ה שכלל את תחום ההוויה בששת ימי בראשית, כך חייב האדם לגמור את היצירה כולה ולהפוך את רשות התהו והבהו לישות שלמה ויפה.

כשאדם מישאל יוצא החוצה ורואה סהר חור מותח חוטי אור ענוגים בחללו של עולם, הרי הוא מברך עליו. תופעה קוסמית טבעית ומסודרת כזו מעוררת בתודעתו הדתית מחשבות נוגות וגם תקוות מזהירות. הוא מסתכל בחזיון מולד הירח ורואה בתנועתו החוקית מעין "פגימה" ו"חידוש" — "פגימת" הלבנה ו"חידושה", "פגימת" היצירה ו"מילואה". "אשר במאמרו ברא שחקים וכו' חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם". אין כאן מיתוס ח"ו, אלא הכרת

אחרת היא לגמרי ואינה נוגעת בנושא דברינו, עיין עירובין י"ח ע"ב. עיין ב"ר ב': והארץ היתה תהו וכו' הוא מה שהנביא עתיד להתנבאות עליה בסוף ראיתי את הארץ והנה תהו ובהו וכו' כך צפתה הארץ שהיא עתידה ליטול את שלה מתחת ידיו של אדם שנאמר אדמה האדמה בעבורך וכו' ר' יהודה בר סימון פתר קרא בזורות וכו' ר"ש בן לקיש בגליות והארץ היתה תהו זה גלות בכל וכו' על פני תהום זה גלות ממלכת הרשעה וכו' והארץ היתה תהו ובהו אלו מעשיהן של רשעים וכו'. מושג תולדין דתהו: עמלקים נפילים, גבורים, רפאים וענקים, תופס מקום חשוב בקבלה. עיין חגיגה י"ג ע"ב (רש"י ותוס' שם י"ד ע"א) ע"ז ע"ט, זהר בראשית כ"ה, ספר "קניני קדם" (להרב ניסנבוים), הדרשה על "תולדין דתהו" ועל "ערב רב".

(97) זהר בראשית (פסוק: והארץ היתה תהו) מדורא קמא לתתא וכו' ותמן לא ידעין ביה ידיעה כלל דלאו ביה צורה גו כלל כורסייא וכו'.

החוק הטבעי במהלך צבאות השמים ויריעה אסטרונומית ברורה. בדם החוק עצמו והתנועה המסודרת עצמה מסמלים מסתוריות מופלאה. אותו ב"ד, שהיה מחשב בחשבונות "כדרך שמחשבין האיציגנינים שיודעים מקומות הכוכבים ומהלכם"⁹⁸). היו יוצאים ומברכים על חידושה של לבנה. רואה כנסת ישראל במהלך הסודי והחוקי של הירח במסלולו פגימה והתחדשות. פגימת הבריאה ומילואה, והיא לוחשת תפלה חרישית מוודה "שתמלא את פגימת הלבנה ואל יהי בה שום מיעוט ויהי אור הלבנה כאור החמה כאור שבעת ימי בראשית כמו שהיתה קודם מיעוטה כמו שנאמר את שני המאורות הגדולים". כנסת ישראל מתכוונת באופן אליגורי בתפלתה זו כלפי שיכלול הבריאה ומילוי פגימות מעשי בראשית. כלפי החזון האסכטולוגי הסמלי הגדול והנודא "והיה אור הלבנה כאור תחמה"⁹⁹).

מנקודת מבט סודית זו תופסת כנסת ישראל את גורלה הכרוך בגורל ההווה כולה, הפגומה והשסועה ע"י כחות שליליים ואיתני ה"אפס". המציאות הפיסית והישות הרוחנית-ההיסטורית — שתיהן נתייסרו במדה ידועה בשלטון התהו-ובוהו והתהום — וגדולות אלה מקבילים זה לזה. כשיתגשם התהליך ההיסטורי של ישראל ויגיע למרום פסגת השתלמותו, תמלאינה (אליגורית) פגימות היצירה כולה. "וללבנה אמר שתתחדש עטרת תפארת לעמוסי בטן שהם עתידים להתחדש כמותה ולפאר ליוצרם על שם כבוד מלכותו".

האדם חייב להשלים מה ש"פגם" יוצרו. "אמר ר"ל מה נשתנה שעיר של ר"ח שנאמר בו לה' אמר הקב"ה שעיר זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח"¹⁰⁰). כנסת ישראל מביאה כפרה על הקב"ה, כביכול, שלא השלים את הבריאה כולה"¹⁰¹). בורא עולם מיעט את דמות היצירה ושיעור קומתה כדי להניח מקום ליציר כפיו ולעטר את האדם בכתר של בורא ויוצר"¹⁰²).

(98) לשון הרמב"ם בפ"א מה' קודש החודש ה"ו.

(99) עיין מורה נבוכים ח"ב פרק כ"ט.

(100) שבועות ט' ע"א.

(101) מענין מאד הוא מאמר דבי ר' ישמעאל "אילמלא לא זכו ישראל אלא להקביל פני אביהן שבשמים כל חדש וחדש דיים אמר אבי הלכך נימרינהו מעומד" וכו', סנהדרין ע"ב ע"א.

(102) ראה י"ל פרץ ריזע בילדער א יונגעל :

דעם גאסט הייזערס שיין חנוחדיק אינגעלע מיט די מאוסע תנועה-לך, מיט די לעקעלאך פול פעדערן קענען מיר אויסן קאפ גיט ארויס. אדער ער שטייט מיר פאר די אויגען מיט א סציפארעק אין האנט און חיינט און חיל דעם צוהיטן, אדער איך הער אים ביי מנחה-מערב, זאגען אזוי קינדיש וויינענדיק ערנסט דעם קדיש, אז עס חאפט מיך אן ביים הארץ . . . אונטערסאנצענדיג אויף איין פיסל רייסט ער ארויף דאס קעפל צו דער לבנה, ער זיפצט, צו האט ער געזען א שטערן טאלן ? ניין, אוי — זאגט ער — חאלט

שכלול היצירה מתבטא על פי השקפתו של איש ההלכה, בהתגשמות ההלכה האידיאלית בעולם הריאלי. ושוב מתגלית השניות של ההלכה ותורת הסוד. בשעה שחכמת הנסתר משלימה את פגימת היצירה ע"י "העלאתה למרום", למקור ההוויה הזכה והטהורה, ההלכה ממלאה את "החסר" בהורדת השכינה למטה, לעולם התחתון בצמצום הטרונסצנדנטיות בתוכו של עולמנו הפגום.

קו חדש בניסוח אידיאת הקדושה בוקע ועולה כאן. לעיל הדגשנו, כי בשעה שאיש הדת הכללי רואה במושג הקדושה סימני מרד בעולם הזה והעפלה נועזה לעלות אל ראש פסגת הטרונסצנדנטיות, היהדות מפרשת את רעיון הקדושה מבחינת סוד הצמצום. קדושה — זוהי ירידת האלהות אל עולמנו הממשי — "כי ר' אליהו מתהלך בקרב מחנך וכו' והיה מחנך קדוש" — הצטמצמות האין סופיות בסופיות המוגבלת ע"י חקים, מדות ושיעורים, השתקפות הסובייקטיביות בתוך המוחשיות ומעשה האובייקטיפיקציה והקואנטיפיקציה של הסובייקטיביות הדתית הנוזלת ממקורות טמירים. עכשיו מופיעה תפיסה זו לאור אידיאת היצירה הפועמת במכמני ההלכה. חלום היצירה נפתר ע"י ריאליזציה של עיקרון הקדושה. יצירה — זוהי גישום האידיאל של קדושה. האפס והאין, ההערך והתהו יונקים מתחום החול, ההוויה השלמה והישות המשוכללת גיוזנות מדרשות הקודש.

איך געוואלט, משיח זאל קומען! וואס איז? איך וויל די לבנה זאל שוין גרעסער ווערן! עס איז אויף איהר אַזאַ רחמנות! זי האָט טאקי געזינדיגט אָבער אזוי צו ליידען. . . עס גייט שוין דער אלף הששי! אין גאַנצען צוויי בקשות: פון סאַטען אויף דער ערד נאָך אַ סציפּיאַרעק און פון פאַטער אין הימעל — די לבנה זאל גרעסער ווערן! עס האָפט מיר אַן אַ ווילדער חשק אים צי זאָגען: לאָז געמאַך. דיין היגער טאטע וועט באַלד חתונה האָבען, דו וועסט באַלד אַ שטיף מאַמע קריגען, אַ שטיף קינד ווערן. און וועסט חיינען אַ שטיקעל ברויט! זיי מוחל דעם סציפּיאַרעק פאַרגעס אויך די לבנה. . ."

קסם נפלא הוצק באותו הרוכל שהחזיר על הכפרים במחסים ומיני סדקית, במוזג הפשוט והגס, באותו הכפרי המגושם, באותו היהודי הבזוי והמגואל, גחלת של קדושה לחשה בנשמותיהם של בני אדם הללו, שהיו שקועים במ"ס שעדי צרות הנפש ודחק רוחני, אש פלאים להטה במעמקי נשמתם ויקדה בחביון ישותם השוממה הסחופה. מחד גיסא התגלמה משאת חייהם בפרוטה ובאסימון, כאותו היתום הגלמוד והנעזב (שמשטמת אם חודגת היתה צפויה לו) שבקש את ה"סציפארעק" השני. ומאידך גיסא שאפו לממשלת הצדק הקוסמי (לא הסתפקו בצדק אנושי לבד), והתגשמותו בכל היצור, כמו יתום זה שהתפלל על מילוי פגימת הלבנה, לביאת הכשח — לא משום ואגותיו הפרטיות, לא משום צורך גאולתי מחייו העומים, מן הלחץ והדחק, אלא בשל געוועזענע גאולות היצירה והעולם, להשתלמות הבריאה והשכלולה. "אני רוצה שהלבנה תתגדל! צר לי עליה! אמנם חסאה, אבל לסבול כל כך. . . אנו חיים כבר באלף הששי". היהום שוכח, כי אביו יקח לו אשה חדשה, אם חודגת, והוא יהפך לילד חורג הבוכה על פת לחם; הוא מתפלל על הלבנה הסובלת והנמקה בעונה, והוא רואה ביסוריה עול קוסמי. האין דמות דיוקנה של כנסת ישראל משתקפת בגעוועזענעם ובכמיהות הללו? גלות מרה וצדק קוסמי, חיי הגיטו המוזהמים והחלום ע"ד מילוי פגימת הלבנה, עדיגה להשתלמות היצירה ועניות מכוערת — הישנם שני הפכים גדולים מאלה?

כשאדם רוצה להגיע למדרגת קדושה, הרי עליו ליהפך ליוצר עולמות. אם אין האדם יוצר ומחדש — אין הוא מתקדש לאלהיו. הטיפוס הפסיבי המתעצל במילוי תעודת היצירה אינו מתקדש. יצירה — זוהי הורדת הטרנסצנדנטיות לתוך עולמנו העכור, החמרי והגס, והורדה זו מתקיימת ע"י התממשות ההלכה האידיאלית בטיבורה של המציאות (ריאליזציה של ההלכה = צמצום = קדושה = יצירה). והאדם מסמל, מצד אחד, את ההווה היותר שלמה ומתוקנת, את צלם האלהים, ומצד אחר, את התהווה והיותר נורא, ששולט ביצור. כל הנגוד שבמקרוסמוס (העולם הגדול), בין התפארת והשלמות האונטית למפלצת ה"אפס", משתקף במיקרוסמוס (העולם הקטן) — באדם — והלה אוגר אל תוכו את היצירה המשוכללת ואת התהו ובהו המפולאים, את האור ואת החושך, את התהום ואת החוק, את החיה ואת צלם האלהים⁽¹⁰³⁾, את הישות הגסה והעכורה ואת התוויה הבהירה. כל המחשבה האנושית טיפלה בשניות מוזרה זו, שירדה לאדם, ורצתה לנצחה ולהתגבר עליה. מאפלטון ואריסטו שהבדילו בין הנפש הצומחת (το θρεπτικόν) להנפש החיונית (το αἰσθητικόν) והמשכלת (το διανητικόν, νοῦς) עד הפסיכואנליזה של פרויד וסיעתו שהכריזו על התהום שמתחת-לידע חוזרת שאלת הדואליזם שבאדם וניעורה ומבקשת לה את פתרונה.

היהדות אומרת, כי האדם עומד על פרשת דרכים ותוהה על כיוון צעדי; לפניו אלטרנטיבה נוראה — צלם אלהים או חית טרף, תפארת האצילות או מפלצת היקום, בחיר היצורים או יצור מושחת, דמותו של איש האלקים או דיוקן ה"אדם העליון" של ניטשה, ועל האדם להכריע ולהחליט⁽¹⁰⁴⁾. "אחור וקדם צרתני — א"ר ישמעאל בר תנחום אחר לכל המעשים וקדם לכל העונשין אם זוכה אמרין ליה אתה קדמת למעשה בראשית שנאמר ורוח אלקים מרחפת ואם לאו יתוש קדמך שלשול קדמך"⁽¹⁰⁵⁾. כאן מתגלמות כל תעודת

(103) בראשית ב' ו' וייצר וכו' לנפש חיה תורגם ע"י אונקלוס: לרוח ממלא (עין רש"י שם). כמו כן מענין מאד מאמר חז"ל, שהועתק ע"י רש"י: וייצר שתי יצירות יצירה לעולם הוה ויצירה לתחתית המחתם, אבל בבהמה שאינה עומדת לדין לא נכתב ביצירתה שני יודין. עין ברכות ס"א ע"א, עירובין י"ח ע"א, כתובות ח' ע"א, תרגום יהונתן. ב"ר י"ד: יצירה מן התחתונים יצירה מן העליונים וכו' ברא בו ד' בריאות מלמעלן וד' מלמטן אוכל ושותה כבהמה, וכו' עומד כמלאכיהשרת ומדבר ומבין וכו' אמר הקב"ה אני בורא אותו בצלם ובדמות מן העליונים פרה ורבה מן התחתונים וכו' אלא הריני בורא מאלו ומאלו אם יחסא ימות ואם לאו יחיה. הדואליזם שבאדם מתבטא במאמרים הללו באופן מחורר וחריף ביותר.

(104) יצירה לעולם הוה ויצירה לעולם הבא, ועולם הבא הלא תלוי במעשיו, ואם יחסא ימות ואם לאו יחיה.

(105) ויק"ר י"ד.

היצירה וחובת ההשתתפות בחידוש מעשי בראשית. עיקר העיקרים הוא, שהאדם חייב ליצור את עצמו. אידיאה זו הורידה היהדות לעולם.

ב.

ההלכה הכניסה את רעיון היצירה בכל תוקפו והודו למצות התשובה וליסוד ההשגחה הנבואה והבחירה.

תשובה על פי השקפת ההלכה היא פעולת יצירה — יצירה עצמית. הפקעת הזהות הפסיכית עם ה"אנכי" שמקודם, ויצירת "אנכי" חדש, בעל תודעה חדשה, רוח ולב חדשים, מגמות ושאיפות אחרות, כמיהות ועריגות שונות — זוהי ת ש ו ב ה המורכבת מחרטה על העבר וקבלה על להבא.

"כל מצות עשה וכו' כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות וכו' וכן בעלי חטאות ואשמות בעת שמביאין קרבנותיהן על שגגתן או על זדונן אין מתכפר להם בקרבנם עד שיעשו תשובה ויתודו וידוי דברים שנאמר והתודה אשר חטאו עליה וכן כל מחויבי מיתות ב"ד ומחויבי מלקות אין מתכפר להן במיתתן או בלקייתן עד שיעשו תשובה ויתודו וכן החובל בחברו והמזיק ממונו אע"פ ששילם לו מה שהוא חייב לו אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם" וכו' (106). מצד אחד סובר הרמב"ם, כי וידוי דברים מעכב "אינו מתכפר עד שיתודה וישוב". ומצד שני אמרה הברייתא: "על מנת שאני צדיק אפילו רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה בדעתו" (107). וכן נפסקה הלכה זו בהלכות אישות, הרי שאין וידוי מעכב ורק הרהור תשובה לבד די. וסתירה זו צ"ע. אמנם שני דינים נפרדים ושני יסודות (108) שונים נאמרו בשם תשובה וחלות: א) בתור הפקעת חלות שם רשע; ב) בתור כפרה כמו שאר מכפרים — קרבן, יוה"כ, יסורים, מיתה וכיוצא בהם. וידוי מעכב בחלות כפרה הכתובה במעשה התשובה, אבל לא בדין הפקעת שם רשע. אם אחד יעבור על לאו שיש בו מלקות, או כרת או מיתת ב"ד, ויפסל לעדות, אין צורך לשם

(106) רמב"ם פ"א מה' תשובה ה"א.

(107) קידושין מ"ט ע"ב, רמב"ם פ"ח מה' אישות, ה"ה (ופסק שהיא רק ספק מקודשת כלשון הסוגיא שמא הרהר תשובה בלבו) וקאי אפילו באופן שחטא באותו מעמד, וידעין בודאי, שלא התודה כפסטות לשון הגמ' "שמא הרהר תשובה בלבו" ומשמע שאין וידוי מעכב. (108) עיין במנחת חינוך שהעיר בכ"ז וגם תירץ באותו אופן. וראיה לדבר שאין הפקעת שם רשע תלויה בחלות כפרה מהא דבכפרה נאמר ד' חילוקים, כמבואר ביומא פ"ו וברמב"ם, פ"א מה' תשובה, ה"ד, ובהכשר הרשע לעדות לא בעינן אלא תשובה לבד ולא שאר מכפרים, ועל כרחינו דתשובה מכשירתו לעדות לא משום שמכפרת דאו היינו צריכים ליוה"כ (כל"ת) וליסורין (בכריתות ומיתות ב"ד) דמאי אולמא האי מהאי, אלא משום שמפקיע שם רשע, ולזה לא בעינן וידוי.

כשרותו והכשרו לעדות בוידוי דברים אלא במעשה תשובה גרידא. התלוי בחרטה וקבלה. כמבואר בברייתא ובהלכות עדות לרבנו „כל מי שנתחייב וכו' והרי הן פסולין עד שיודע שחזרו בהן מדרכן הרע מאימתי חזרת מלים ברבית משיקדעו שטרותיהן מעצמן וכו' מאימתי חזרת המשחקין בקוביא משישברו את פסיפסיהם וכו' מאימתי חזרת סוחרי שביעית משתגיע שביעית ויבדקו“¹⁰⁹). אין הכשר העד כרוך בוידוי דברים, כי הלא הפקעת שם רשע אינה קשורה כלל עם מושג כפרה וחלוצה אלא עם מעשה התשובה עצמו — חרטה וקבלה. ועצם התשובה אינו זקוק לוידוי דברים. רק החלק השני של התשובה, שמכוון כלפי הכפרה, תלוי בוידוי דברים, שכן קראה התורה „כפרת דברים“ לוידוי. כל תעודתו של הוידי מוגבל בתחום התשובה המכפרת ואינו חודר לרשות התשובה המפקיעה את השם רשע¹¹⁰).

הפקעת שם רשע, שהוא העיקר הראשון של תשובה, היא פעולת שינוי העצמיות והאישיות — יצירת עצמות חדשה של האדם. פעולה זו באה ע"י החלטת הרצון הגמורה והכרעת הרעת הכבירה. „ומה היא התשובה הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשה עוד וכו' וכן יתנחם על שעבר ויעיד עליו יודע תעלומת שלא ישוב לזה החטא לעולם וכו' וצריך להתודות בשפתיו ולאמר ענינות אלו שגמר בלבו“¹¹¹). עזיבת החטא (קבלה לעתיד) וחרטה על העבר מפקיעות את השם רשע שחל בגברא ו„מפסיקות“ את המשכיותו הרוחנית ומשנות את זהותו (ויודע תעלומות מעיד על יצירה זו); הוידי בשפתיו בא לשם כפרה גרידא. ברם מושג הכפרה הוא רק טפל לעיקר התשובה, שהוא הפקעת שם רשע וביטולו. „מדרכי התשובה וכו' ומשנה שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותם המעשים“¹¹²). ה„אחרות“ הרוחנית וה„שונות“ האישית, שנוצרות ע"י התשובה, מהוות את מהותה ותוכנה של זו. התשובה כובשת את חוק הזהות וההמשכיות השולט בהוויה הנפשית ע"י פלא היצירה וכחה, שנמסרו

(109) סנהדרין כ"ה רמב"ם פ"ב מה' עדות ה' ו', ו', ח', ט', י'.

(110) בעצם ההלכה, אם תשובה גרידא מפקיעה את שם רשע או (בנתחייב מלקות) בענין שילקה בב"ד, דברי הרמב"ם סותרין אהדי: כאן בהלכות עדות כתב „כל מי שנתחייב מלקות בין שעשה תשובה בין שילקה בב"ד חוזר לכשרותו“, ומשמע דחוזר באחת משתי אלו: תשובה או מלקות, ובפ"ב מה' טוען ונטען ה"י כתב, „לעולם כזה דנין לחשוד עד שילקה בב"ד אם היו עליו עדים שילקה (נא' על ידו) ועשה תשובה יחזור לכשרותו בין לעדות בין לשבועה“. ומוכח מדבריו, דשתיהן בעינן (כשנגמר דינו למלקות). ברם אין הלכה זו נוגעת בפרובלימה שלנו.

(111) פ"ב מה' תשובה ה"ב.

(112) שם ה"ד.

לאדם. כשאדם שב, הרי הוא נעשה לבורא עולמות וליוצר עצמו ואנכיותו¹¹³. וכאן מופיע ההבדל העיקרי בין מושג התשובה בהלכה לזה של איש הדת הכללי. זה האחרון תופס את רעיון התשובה מבחינת כפרה, בתור תריס בפני העונש, בתור חרטת סרק, שאינה יוצרת ומחדשת כלום; נפשו הוגה נכאים ומתאבלת על יום אתמול כי עבר, על הזמן, ששקע כבר בתהום הנשיה, על מעשים, שחלפו כצל, על עובדות, שאי אפשר לשנותן ולהמירן באחרות. ולפיכך זקוק הוא לחסדים מרובים לנסים ונפלאות, לרחמים רבים וכו'. משא"כ איש ההלכה! הוא איננו מתמכר לבכי ולתוגה, אינו נושך את בשרו ואיננו חובל בעצמו. הוא אינו עוסק בתשובת המשקל ואינו מתמכר לסיגופי הגוף ועינויי הנפש. איש ההלכה עסוק ביצירה עצמית ובבריאת "אנכי" חדש. אין הוא מתחדט על העבר, שכבר עף ונעלם, אלא בעבר הקיים עדיין והמשתרע והנכנס לתוך ההווה והעתיד. אין הוא לוחם בצללים המציצים מן העבר המת ואין הוא מתאבק עם מעשים, שכבר כמשו ונבלו. אין קבלתו החלטה ערטילאית ביחס לעתיד רחוק וסתום, שלא בא עדיין לעולם. איש ההלכה מעונין בבבואת העבר המשתקפת במרכזם של חייו בהווה, הסואנים והגועשים כים נרגש, ובעתיד הפועם והתוסס, שכבר "נברא". יש עבר חי, יש עבר מת. יש עתיד, שלא "נוצר" עדיין, ויש עתיד הקיים כבר. יש עבר ועתיד, שאינם קשורים זה בזה ובהווה אלא על ידי חוק הסבתיות — הסבה הנמצאת בנקודה זמנית א' מצטרפת אל המסובב המעודה בנקודה ב' וכן כל כיוצא בהם. ברם הזמן עצמו בתור עבר מופיע בבחינת "היה" — "אין", ובתור עתיד — בבחינת "יהיה" — "עדיין". ומנקודת מבט זו אין התשובה אלא מושג ריק ונבוב; אי אפשר להתחרט על העבר, שכבר מת ושקע בתהום הנשיה, ואין מחליטים ביחס אל עתיד שלא "נולד" עוד. ויפה התקלסו (מבחינה זו) שפינוזה וניטשה באדיאה של תשובה. ברם יש עבר מתמיד ויציב, שאינו חולף ומתחמק אלא בעינו עומד. עבר זה נדחק ונכנס לתוך רשות ההווה ומזדווג עם העתיד. ומאידך גיסא, יש עתיד, שאינו גנוז מבעד לערפל, אלא מתגלה עכשיו בכל יפיו ותפארתו. עתיד מעין זה מערה ממקורותיו הנעלמים כח ועצמה, לשד חיים ורעננות לכלי העבר. שניהם — העבר והעתיד — חיים, פועלים ויוצרים בטיבורו של ההווה וקובעים את דמות דיוקנה של ההווה. מבחינה זו אין אנו תופסים את העבר בתור "היה" — "אין", את העתיד בתור "יהיה" — "עדיין", ואת ההווה בתור "הרף עין". כולם מתלכדים ומתמזגים יחד, ופרשת הזמן המשולשת קובעת ועולה, מעוטרת הוד אחרות. העבר משולב

(113) עיין במאמרו של מקס שלר על התשובה, שיצוין לקמן.

בעתיד, ושניהם משתקפים בהווה. אין העיקרון של „זה אחד זה“ משמש לפדקים בתור סימנו המובהק של הזמן. לפעמים תכופות אדם דר בצל העבר, העתיד וההווה בבת אחת. גם חק הסבתיות לובש, מבחינה זו, צורה חדשה. אין כאן סדריות קבועה של תהליך הסבתיות הכללית, ואין היחס של סבה־פעילה ומסובב סביל, שכבר הוקצה והוקצב על ידה, קיים כאן. גם ה„עילה“ וגם ה„עלול“ מופיעים ב„לבוש“ אקטיבי־פסיבי, בתור פועלים ונפעלים, בתור משפיעים ונשפעים. העתיד מטביע את חותמו על העבר וקובע את דמות דיוקנו. יש כאן השפעת גומלים ויניקה הדדית. הסבה מתפרשת ע״י המסובב, נקודה א' מתבארת ע״י נקודה ב'. העבר כשהוא לעצמו, מהווה פרשה סתומה וחתומה. העתיד וההווה דורשים ומפרשים אותה. הרבה דרכים לסבה, מנקודת מבט זו, להשתלשל. העתיד קובע את הכוון ומציין את הדרך. יש תופעה, שתחילתה חטא ועון וסופה מצוות ומעשים טובים, וכן להיפך. העתיד משנה את מגמות העבר ונטיותיו. בצביון זה מצטיינת הסבתיות השולטת בממלכת הרוח, אם בעל הרוח בוחד בתפיסת הזמן המעודה בתחום הנצח. ברם כשהארם מבכר את חווית הזמן הפשוטה, בן דימנסיה אחת, המופיע, כפי ציורו של קאנט, כקו ישר, הרי הוא משתעבר לאותו חוק הסבתיות השורר במציאות הפיסית. עיקרון זה מטיל את מרותה של הסבה על המסובב, את שלטונה של הנקודה הזמנית הראשונה על זו שבאה אחריה.

ההלכה אומרת, כי האדם השב לבוראו יוצר את עצמו מתוך העבר החי והקיים, כשפניו מכוונות כלפי העתיד המסביב לו פנים שוחקות. תשובה — פירושה: א) התבוננות דיטרסופקטיבית בעבר והבדלה בין החי להמת שבו; ב) חזון העתיד וההבחנה בין זה שבא לעולם לזה שעדיין לא „נברא“; ג) בדיקת הסבה המתרכזת בעבר לאור העתיד, קביעת כיוונה ומגמותיה. עיקר העיקרים של מהות התשובה היא, כי העתיד ירדה בעבר וישלוט בו שלטון בלי מצדים. החטא בתור עילה וראשית שלשלת סבתית ארוכה של מעשים שליליים מתהפך תחת ידו של העתיד למקור זכויות ומצוות, אהבה וידאת שמים. הסבה נמצאת בעבר — כיווני השתלשלותה נקבעים ע״י העתיד. „גרולה תשובה שזריונות נעשות לו כזכיות“. החטא מוליד מצוות, העון — מעשים טובים. בהשקפה זו גנוז וצפון יסוד הבחירה וחופש הרצון. בחירה מהווה בסיס ליצירה. סבתיות ויצירה סותרות זו את זו. אם החקיות הסבתית מעצבת את דמות דיוקנו הרוחנית של האדם ומציינת את הלך נפשו, יצירה עצמית — מה טיבה? במה דברים אמורים, כשחק הסבתיות הכללית, יליד הטבע, שולט בממלכת הרוח — הסבה גוזרת והמסובב מקיים, תופעה א' זודקת מדה בתופעה ב', העבר הוא בעל יכולת כל והעתיד נגרר אחריו. ואין השאלה הדנה על מהות הסבתיות — אם היא

מיכאנית, כמו במדעי הטבע המתמטיים מיסודם של גליליי וניוטון, או טילי-אולוגית, על פי השקפתו של אריסטו — מורידה ולא מעלה. אין בין אריסטו לגליליי וניוטון בנוגע ליסוד הסבתיות אלא שינוי כיוונים. בשעה שההשקפה המיכאניסטית תופסת את הסבה כראשית התהליך ומבקשת אותה חוץ להמסובב — ההשקפה הטיליאולוגיסטית קובעת את העילה בסופה של ההשתלשלות, לפני מן העלול. ברם שתי התפיסות הללו מודות, כי המסובב נקבע למפרע ע"י הסבה ואין אפשרות של שינוי כיוונים קיימת כלל. אין יצירה יכולה להודווג עם הסבתיות הכללית, בין אם היא פרוספקטיבית או ריטרופקטיבית. משא"כ עיקרון הסבתיות היונק מתודעת הזמן, שביארנו לעיל. כשהעתיד משתתף בבירור וליבון העבר — מורה את דרכו, מגדיר את מגמותיו, מפרש את נטיותיו ומציין את כיוון השתלשלותו — אז נעשה האדם ליוצר עולמות. הוא מעצב את פני העבר ע"י עירוי העתיד אל תוכו ע"י השתעבדות ה"היה" אל ה"יהיה". אמנם הסבה מולידה סדרה סבתית חדשה, אבל סדרה זו יכולה לפרקים לפנות לכאן ולכאן; עומדת היא על פרשת דרכים ושואלת: לאן? אם האדם רוצה, הרי היא מהלכת ברוח הנצח; העבר נשמע ומזדקק אליו. העילות נכנעות לפקודתו. יש באידיאה של ממשלת העתיד בעבר משום פרודוכסליות יתרה אבל גם מן האמת הגמורה. חיי היחיד והכלל מאשרים עבודה זו. אדם גדול מנצל את חטאי עברו ופשעיו לשם מטרות גדולות ונשגבות. „במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד". עונות היסטוריים, סטיות של העבר יורדים לפעמים על עצמות יבשים כטל של תחיה. דברי ימי העולם מלאים דוגמאות כאלו.

וחזוית איש ההלכה אינה מוגבלת בתוך מסגרת עברו האינדיבידואלי, אלא יוצאת מתחום מצומצם כזה ושולחת את פארותיה לרשות הנצח. תודעת הזמן הקיבוצית של כנסת ישראל החובקת זרועות עולם; חכמי המסורה, ימי בית שני, תקופת הנביאים, מעמד הר סיני, גאולת מצרים, חיי האבות, בריאת העולם וסתרי מעשה בראשית — היא קנינו של איש ההלכה. זמנו נמרד באמת המדה של תורתנו הפותחת בבריאת שמים וארץ. כן אין איש ההלכה חותם בעתידו הפרטי, שיסתיים בשעת מיתתו, אלא בעתיד האומה כולה המתגעגעת לביאת המשיח ולמלכות שדי. הוד קדומים ויפעת אחרית הימים חופפים על תודעת הזמן של איש ההלכה. יש כאן טשטוש הגבולים המבדילים בין זמניות לנצחיות, בין חיי עולם לחיי שעה. שפינוזה, כדי להכניס את אידיאת הנצח (sub quadam aeternitatis specie) לתפיסת עולמה העליונה של ההכרה סילק את מושג הזמן מתוך הישות והעמידה רק על עיקרון החלל. היהדות אומרת: אין נצח

בלי זמן; כלפי ליאי, בתוך חוויות הזמן מתגלים חיי עולם — השעה נהפכת לאי־סופיות, הרגע — לנצחיות. אין אדם עומד על הנצח אלא מתוך תודעת הזמן. כל מגמת מצוות זכירה, שנאמרו בתורה, כגון זכירת יציאת מצרים, זכירת מעמד הר סיני (לדעת הרמב"ן), זכירת יום השבת לקדשו (קידוש היום), זכירת עמלק, מכוונת כלפי הכנסת העובדות הללו, עתיקות ימים ושנים, לתוכה של תודעתו של אדם. גאולת מצרים, גילוי שכינה, בריאת העולם נהפכים לחלק אינטגרלי של תוכן התודעה העכשווית, לחוויה בלתי אמצעית, כבירת כח ורבת אונים. במצות סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו בניסן באה הלכה מיוחדת: „בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים“. ואיך יכול האדם לראות את עצמו כאחד מיוצאי מצרים, כשותף למשה ואהרן בדמדומי השחר של דברי ימינו, אם לא שיכלל בעצמו בעבר ישן נושן זה ובתהליך הגאולה, שהתרחם אז? וכל אלו הזכירות קשורות לא רק בעבר אלא מורות את הדרך גם אל העתיד האין־סופי. גאולת מצרים מחוברת בגאולה העתידה, שכן היא מטבע של ברכות באמת־ואמונה או באמת־ויציב, וכן אנו חותמים בליל התקדש חג בהלל, הלל הגדול ונשמת, שכל תוכנם משולב עם חזון כתבי הקודש של אחרית הימים. מעמד הר סיני מבשר את תיקון העולם במלכות שדי וגילוי כבודו לעין כל בשר. נוסחת ברכת שופרות בתפלת המוספים בר"ה מעידה על קשר זה. אנו פותחים בפסוקי מתן תורה ומסיימים בכתובים העוסקים בשופרו של משיח ובגאולת ישראל. זכירת עמלק מסמלת את מלחמת ישראל בצבאות הרשעה ובמלכות זדון עד כי יבא שילה. „זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון“ — זוהי תפלת כנסת ישראל בראש השנה. היא חוגגת את יום יצירת העולם. אקט מיטפיסי זה עדיין תחוב בתודעתה של האומה המתפללת בו ביום לחידוש פני העולם. העבר האין־סופי מתגלגל ובא לתוך ההווה. הרגע החולף, השעה השוטפת נהפכים לנצחיות. „מלוך על כל העולם בכבודך והנשא על כל הארץ ביקרך“ — ממשיכה בת ציון את תחנוניה לפני מלך המשפט. העתיד האין־סופי, שבבואת הנצח משתקפת בו, הוד אסכטולוגי, חזון אחרית הימים, בוקעים ועולים מתוך נקודת ההווה העפה כחלום. חיי שעה מתעטרים בכתר חיי עולם.

„משה קבל תורה מסיני ומסרה להושע“ וכו' — זו סימטת ההלכה.

המסורה מסמלת את תפיסת כנסת ישראל ביחס לתופעת הזמן בכל תפארתה והדרה. שלשלת הקבלה קיימת לעד ולנצח נצחים. אין כאן זמן המבלה את הכל, ואין כאן עת חולפת ומתחמקת. שלשלת נפלאה זו, שתחילתה תחובה בזהרי הבקר של יום השלישי, ורובה ככולה — בחזון אחרית הימים, מייצגת את מדת הסתכלותה של כנסת ישראל בהוויתה ההיסטורית השטה על פני זרם הזמן. תודעת איש

ההלכה, בעל הקבלה והמסורה, מקיפה את כל עדת חכמי המסורה. הוא חי, בתוכם, נושא ונותן, דן, מתעמק בגופי תורה ובעיקרי דינים עמהם ובחבורתם. מטיל הוא ארוכות וקצרות עם הרמב"ם; מקשיב לדברי ר"ע; מרגיש את נוכחותם של אביו ורבא שמח אתם ומשתתף בצערם. "דור מלך ישראל חי וקים". "יעקב אבינו לא מת". "משה לא מת". אין מיתה וגויעה בחבורת חכמי הקבלה. נצחיות ואלמות שולטות כאן בלי מצדים. יש פה נוכחותו של העבר ומציאותו של העתיד.

לאמתו של דבר ידועה היא השניות הכרוכה במושג הזמן מימות ברגסון ואילך. ההבדלה בין מושג הזמן המתמטי הנקפא בחלל הגיאומטרי והמתהפך כולו לכמותיות, לתפיסת הזמן בתור המשכיות איכותית טהורה המהווה מהותה ותוכנה של התודעה והזרמת חיש מהר (ורק פעולת הזכרון משמשת בתור תריס בפני זרמה השוטף), השפיעה במידה מדובה על מידת מדעי הרוח במדותה של המיתור דולוגיה של מדעי הטבע המתמטיים. עכשיו משתמשת הפילוסופיה במושג דואלי של הזמן: (א) זמן מתמטי־פיסיקלי; (ב) זמן היסטורי. הראשון מתכמת יותר ויותר (ביחוד הורגש אופיו הכמותי ע"י איחוד החלל והזמן במשתנם של מינקובסקי ואיינשטיין) והשני הולך ושקע באיכותיות יתרה מיום ליום. כל חקירות האסכולה הפיננומינולוגית על אודות מהות הזמן מכוונות כלפי הטעמת צביונה האיכותי. גם דמותה המסוימת של הסבתיות בישות הרוחנית (הסבתיות הפסיכית־ההיסטורית) תופסת מקום חשוב בפילוסופיה החדשה.

אמנם אין ההלכה מעונינת כל כך במיטפיסיקה של הזמן ואין היא נוטה להפוך אותו לאיכות טהורה, נוזלת ומתחמקת. אין רוח היהדות נוחה מסובייקטיביות ואיכותיות יתרה. לפיכך אין היא מסתכלת בזמן מבחינת מדעי הרוח. העובדא, כי מושג הזמן בהלכה כרוך בסדר עתים, ימים, שבועות, חדשים, שנים, שמיטות ויובלות — מוכיחה כי אין היהדות רוצה בזרם שוטף אלא בזמן קבוע ומסוים¹¹³). עיקר העיקרים של תפיסת הזמן בהלכה הוא מוסד־שימושי.

כבר הרגשנו למעלה, כי הרשות נתונה לאדם לבחור באחת משתי תפיסות הזמן: חליפה ונצחיות — ולכלכל את חייו על פיה.

יש אדם החוסה בצל קרעי זמן שסוע ומבוטר. מסתופף הוא בהוה, שפירש מעל אחיו — העבר והעתיד — לתוך ר' אמות של הרגע החולף והשערה הנעלמת מהר. האנטינומיה הצפונה באיריאת הזמן — "העבר אין, העתיד עדיין, וההווה כהרף עין" — מופיעה בכל מוראה. "האתמול" כבר עבר, ה"מחר" עדיין לא בא.

113) גם בשארי דתות ניכרת נטיה זו: ברם לא באותה המדה הרוחה בתורת ישראל.

ו"היום הזה" שוקע בתהום הנשית. משועבר הוא לחק הסבתיות הכללית — הסבה הנטועה בעבר קובעת את קלסתר פני העתיד. אין הוויתו נהנית מזכות החירות וחופש הרצון. ה"אתמול" יוצר את ה"עכשיו" ואת ה"מחר", וכולם מתקלסים בו ובזים לו. מעשים ש"עברו" מולידים פעולות ש"תבאנה". כל החיים אינם ברשותו ואין הוא שולט בהם. אין הוא יוצר את עצמו ואת עתידו. אין כאן המשכיות נפשית אלא קיום שסוף. המשכיות — פירשה: הטבעת חותמו של העתיד על העבר. ברם כש"היום הזה" וה"מחר" כפופים ומצייתים אל ה"אתמול" מתנדפת התמידות הרוחנית, שתוכנה היא יצירה עצמית תדירית. חיים כאלה נקראו ע"י חז"ל: חיי שעה.

ויש אדם המתלונן בצל הזמן השלם והנהדר. נשמתו המעורה בימים הראשונים משתעבדת לאידיאלי אחרית הימים. מסתכל הוא לאחוריו ורואה חומר היולי המצפה לצורתו העומדת להנתן לו ע"י העתיד היוצר. מביט מלפניו ונתקל בכח מעצב ובורא המשרטט את תכנית העבר ומסמן את פרצופו של ה"לפנים". משתתף הוא בהשתלשלות הסבתית ובמעשה בראשית. יש כאן מסקירת הנצח ומהדר היצירה. תודעתו חובקת כל הישות ההיסטורית של האומה. חווית-זמן מעין זו, שתחילתה וסופה חיי עולם, היא מטרת ההלכה והיא הנקראת יצירה — הריאליזציה של ההלכה הנצחית בתוך העולם הזמני והחולף. צמצום כבודו של האין-סוף בטיבורה של המציאות הממשית, ירידת הוויה עולמית אל המציאות המוקפת קיום שעה. ולא לחנם יודעת היהדות על דבר: (א) עולם בתור ישות סופית; (ב) עולם בתור נצחיות ואין סופיות. שני הפכים בנושא אחד. אמנם כן הוא, בתוך הסופיות עצמה מתגלים עקבות האין סופיות, בתוך השעה הנעלמת — הנצח המתמיד. סמל השקפה זו משתקף באידיאת התשובה — שהיא יצירה¹¹³ (א).

ג.

הבעיה הישנה, שנסרה זמן רב בחללו של עולם האסכולסטיקה הערבית והנוצרית, ושנבעה מתוך משנתו של אריסטו, מצאה את ביטוייה וגם את פתרונה המקורי במשנתו של הרמב"ם. כמובן, שסברת איבן רשד (Averroës) כי רק השכל הכללי הפועל (vous poietivus — intellectus activus) הוא בן אלמות ולא השכל הפרטי הנפעל (vous passivus — intellectus passivus) מתנגדת לעיקרי היהדות. הרמב"ם חולק על שיטה זו, כמו שעשו אחריו אלברטוס מגנוס

113 (א) עיין Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen; William Douglas Chamberlain, The Meaning of Repentance.

(Albertus Magnus) ותומס, איש אקווינא¹¹⁴) (Thomas Aquinas). בדם השאלה הכרוכה באמונת השארת הנפש, גם ביחס אל השכל הנפעל הפרטי (ההיולני או הכחני) קשה וחמודה ביחד, והרמב"ם מופיע כאן בכל תפארתו המחשבתית והמוסרית ופותר בעיה זו באופן נפלא.

מצד אחד החזיק הרמב"ם בהשקפתו של אריסטו (ואפלטון), שההוויה האמתית והנאמנה טוויה רק במסכת הצורה — המושגים הכלליים (Universalis) ותחום הפרטיות המשוורש בחומר (principium individuationis) אינו זוכה לשם ישות גמורה, וקיים רק בתור בבואת הכלליות ומצד השני הכריזה ההלכה על השארת הנפש האינדיבידואלית. כיצד יתקיימו שני הפכים הללו?

שאלה זו חוזרת וניעורה גם ביסוד ההשגחה. הלא האמונה בהשגחה פרטית היא אבן פנה של היהדות, בין מנקורת ההלכה ובין ממבט החקירה, והיא היסוד העשירי ב"ג עיקרי הדת¹¹⁵". נושא הפרוצס הדתי על פי השקפת היהדות הוא היחיד, שאחראי הוא בעד מעשיו ופעולותיו, ואין אחריות ועדבות בלי השגחה. לפיכך הוציא הרמב"ם את האדם מיתר הנבראים והכריז על זכות קיומו הפרטי, בתור יחיד, בין ביחס אל עיקר השארת הנפש ובין בנוגע ליסוד ההשגחה הפרטית. "ראשד אאמינהו אני בזאת הפנה ד"ל בהשגחה האלהית הוא מה שאספר לך וכו' אבל אסמוך בה למה שהתבאר אצלי שהוא כוונת תורת השם וספרי הנביאים וכו' והוא שאני אאמין שההשגחה האלהית אמנם היא בזה העולם התחתון, ד"ל מתחת גלגל הירח, באישי מין האדם לבדו וזה המין לבדו הוא אשר כל עניני אישיו ומה ששיגם משוב או רע נמשך אחד הדין כמו שאמר כי כל דרכיו משפט אבל שאר בעלי חיים וכל שכן הצמחים וחולתם דעתי בהן דעת אריסטו וכו'. כי אלו כולם השגחה מינית ולא אישית וכו' ולא יתחייב לי גם לפי זה הדעת השאלה לאמר למה השגיח בבני אדם ולא השגיח בהשגחה ההיא לשאר בעלי חיים כי השואל צריך שישאל עצמו ויאמר למה נתן שכל לאדם ולא נתן לשאר מיני בעלי חיים כי מענה זאת השאלה האחרונה כן דעה ה'¹¹⁷".

114) ברם שיטת הרמב"ם בנוגע להשארת הנפש הצומחת והחייונית שונה מזו של אלברט ותומס ונוטה קצת לאריסטו, אעפ"י שחלק עליו בענין הרצון, ואין כאן המקום להאריך. עיין ברמב"ם פ"ד מה' יסודי התורה ה"ח.

115) אין כאן המקום להאריך על דבר אופיו של הריאליזם של הרמב"ם בנוגע למושגים הכלליים, ברם שיטתו בנוגע למושגים הכלליים ינקה בין ממשנת אפלטון ובין ממשנת אריסטו, והדבה מן חכמי האסכולסטיקה הלכו בדרכו זו.

116) פירוש המשניות להרמב"ם סנהדרין פרק חלק.

117) מורה נבוכים ח"ג פ' י"ז.

תמצית דבריו היא, כי האדם תופס עמדה מיוחדת בממלכת ההוויה ושונה הוא באופיו האונטי מכל הפעול. בשעה שביחס לכל היצור אנו אומרים שרק הכלליות קיימת קיום נאמן ותדיר ולא הפרטיות, בנידון האדם נקבעה הלכה לדורות, כי גם קיומו האינדיבידואלי מגעת למרום פסגת הישות האמתית והנצחית. כלפי ליא, עיקר הווייתו של האדם היא המציאות הפרטית של היחיד, בן עונשים ואחדיות. ולפיכך זוכה היחיד להשגחת ה' ולחיי הנצח. האדם הוא מצד אחד איש המין, בבואת הכלל, צל ההוויה האמתית, ומצד שני הוא איש האלקים, בעל ישות אינדיבידואלית. ההבדל בין איש המין לאיש האלקים הוא, כי הראשון מצטיין בפסיביות והשני באקטיביות ויצירה. איש הכלל הוא פסיבי ביותר, אינו מחדש כלום ואינו עוסק ביצירה. האדם הפרטי אינו רק יצור פסיבי ורצפטיבי, אלא פועל ויוצר. הפעולה והיצירה מהוות סימני ההוויה הנאמנה המובהקים.

ברם זכות אונטית זו, שנפלה בחלקו של האדם הפרטי, ושמבדילה בינו לבין כל גילויי היצור, ושמקנית לו נצחיות ואלמות בתחמו האינדיבידואלי, תלויה באדם עצמו. הדרשות בידו להתקיים כמו שאר הפרטים בתחום הצללים והבבואות, או קיום הפרט שיצא מן הכלל ושזכה בהוויה קבועה ומוצקת בעולם „הצורות“ וה„דעות הפרודות מן הגוף“. איש המין או איש האלקים — זוהי האלטרגטיבה, שמסר הקב"ה לאדם. זכה, הרי הוא איש האלקים בכל תפארת הווייתו האינדיבידואלית המתדבקת באין סופיות מוחלטת וב„שפע האלהי“ הנאדר בקודש; לא זכה — הרי הוא איש המין, דמויה עבודה ומטושטשת של הישות הכללית⁽¹⁾. „ואולם ההשגחה האלהית לפי דעתי ולפי מה שאני רואה היא נמשכת אחר השפע האלהי והמין אשר נדבק בו השפע השכלי וכו', אבל אאמין שההשגחה נמשכת אחר השכל ומדובקת בו מפני שההשגחה אמנם תהי' ממשכיל ואשר הוא שכל שלם וכו' א"כ כל מי שנדבק בו דבר מן השפע ההוא כפי מה ששיגהו מן השכל ישיגהו מן ההשגחה וכו' כי אי זה איש מאישי בני אדם שהשיג מן השפע ההוא חלק יותר גדול כפי הכנת החומר שלו וכפי התלמדו תהי' ההשגחה עליו יותר בהכרח אם ההשגחה היא נמשכת אחר השכל כפי שזכרתי ולא תהי' אם כן ההשגחה האלהית בבני האדם כולם בשוה אבל יהי' יתרון ההשגחה עליהן כיתרון שלמותם — בהכרח שתהיה השגחתו בנביאים עצומה מאד ולפי מדרגתם בנבואה ותהיה השגחתו בחסידים כפי חסידותם וישרונם אחר שהשעור הוא משפע השכל האלהי וכו' ואילו הסכלים והממרים כפי מה שחסרו

מן השפע ההוא היה ענינם נבזה וסודרו בסדר שאר אישי מיני בעלי חיים נמשל כבהמות נדמו"¹¹⁸).

האדם מתקיים לפעמים רק בזכותו של המין, משום שהוא נולד ובא מאותו המין והסוג, וצורת הכלליות חקוקה בו. הרי הוא קיים משום השתתפותו באידיאת הכלליות. הרי הוא בן אדם. בן המין, בבואת הכלל, גילוי הדמות המינית בתהליך המורפולוגי (במשמעותה של משנת אריסטו) של המין. ברם אין בידו שום דבר, שיבסס את קיומו בתור פרט ויחיד, שהוויתו תסתייע בו ותוצרק על ידו. נשמתו, רוחו וכל ישותו יונקות מדרשות הכלל. שרשיו טמונים בקרקע הבינונית, ונפו נוטה לדרשות הרבים. אין לו שיעור קומה משלו, אין לו דמות דיוקן מקורית ופרצוף אישי אינריבידואלי, לא יצר ולא חידש ולא פעל כלום. הוא רצפטיבי ופסיבי ברוח. משועבר הוא לדעת אחרים ולהשקפתם. אינו מתעמק בחשבונו של העולם הגדול והקטן ואינו בודק את עצמו ואת יחסו לאלקים ואדם. אין שמחים בקיומו ואין מתאבלים על מיתתו. חלף עבר כצל וכענן. לא הנחיל כלום לדורות הבאים, ואין רישומו ניכר. אין בידו לא מצוות ולא מעשים טובים ולא זכויות. משולל היה כל תודעת אחריות היסטורית ושאיפה מוסרית. בעל כרחו נולד, ולפיכך חי הוא ("ברצונו") ומת בעל כרחו. זה הוא איש המין. ברם ישנו אדם, שאיננו זקוק לעזרת אחרים לתמיכת המין בנוגע להוויתו. אדם זה יצא מדרשות הזמן ונכנס לדרשות עצמו. אין הוא קיים בזכות המין אלא משום ערכו הפרטי. יש בחייו מפעולת היצירה והחידוש, ההכרה וההבנה. הוא חי לא משום שנולד, אלא בשם החיים עצמם והעולם הבא אחריהם. מכיר הוא את תעודתו ואת חובתו ותפקידו. הוא תופס את כל השניות שבישותו ואת הבחירה המסודה בידו. הוא יודע, כי שתי דרכים לפניו, ובאיזו מהן שיבחר, יוליקוהו. אין הוא פסיבי אלא פעיל; אין הרצפטיביות אלא הספונטניות מסמנת את דמותו. אין הוא מסגיר את עצמו אל המין, אלא כובש לו דרך היחיד והפרט ומשפיע על הכלל. הוויתו שוטפת כנחל עדנים אל מרחקים מלאי פלאים וקסמים. הוא נע ולא נח, הולך ולא עומד, עולה ולא יורד. הרי הוא מתנענע וכמה אל אל חי, זה הוא איש האלקים.

יסוד ההשגחה נהפך למצוה ממשית, לחובת האדם; הרי הוא חייב להרחיב את ההשגחה הפרטית החופפת עליו ולהגבירה. הכל תלוי בו ובידו. כשאדם יוצר את עצמו בתור איש האלקים ומפסיק את קיומו בתור איש המין, הרי הוא מקיים את המצוה הצפונה בעיקר ההשגחה.

(118) שם סוף הפרק ופרק י"ח.

היצירה הכי נשגבה ונערצה היא האישיות של הנביא. כל אדם חייב לחדש את הווייתו על פי דמות דיוקנו של הנביא ולהמשיך ביצירת עצמו עד כדי התגשמות האידאיה של נבואה — מוכן ומזומן לקבל את השפע האלהי. עיקר הנבואה מופיע כמו יסוד ההשגחה, ברו פרצופים: (א) אמונה במציאות הנבואה שהאל מנבא את בני אדם; (ב) שכל אחר חייב לשאף אליה ולעלות בהר ד' עד שיא גילוי שכינה. האמונה בנבואה כוללת גם עיקרון שמושי-מוסדי, דין והלכה למעשה. מטרת המטרות של האדם ואחדית שאיפתו. "מיסודי הרת לידע שהאל מנבא את בני האדם ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה גבור במדותיו ולא יחא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד והוא בעל דעה רחבה נכונה עד מאד אדם שהוא ממולא בכל המדות האלו שלם בגופו כשיכנס לפדרס וימשך באותן הענינים הגדולים הרחוקים ותהיה לו דעה נכונה להבין ולהשיג והוא מתקדש והולך ופורש מדרכי כלל העם ההולכים במחשכי הזמן והולך ומזדז עצמו ומלמד נפשו שלא תהיה לו מחשבה כלל באחר מדברים בטלים ולא מהבלי הזמן ותחבולותיו אלא דעתו פנויה תמיד למעלה קשורה תחת הכסא להבין באותן הצורות הקדושות הטהורות ומסתכל בחכמתו של הקב"ה כולה מצורה ראשונה עד טבור הארץ ויודע מהן גדלו מיד רוח הקודש שורה עליו" (119). הרמב"ם הכניס להלכה הרגה על יסוד הנבואה "שהאל מנבא את בני האדם", גם תיאור אישיותו ושיעור קומתו של הנביא ולא לחנם עשה את זה, כי גם דמותו של הנביא, האיכוניו שלו ותכנית תודעתו שייכים לעיקר הנבואה; משמעות הן בתור ה"טילוס" והאידיאל של ההשג תלמות המוסדית על פי ההלכה. "היסוד הששי הנבואה הוא שידע האדם שזה מין האדם ימצאו בהם בעלי טבעים ממדות מעולות מאד ושלמות גדולה ונפשותיהם נכונות עד שהן מקבלות שכל הנאצל ואח"כ ידבק אותו השכל האנושי בשכל הפועל ונאצל ממנו אצילות וכבוד ואלה הם הנביאים וזו היא הנבואה" (120). הרמב"ם מדבר בפירושו, כי היסוד הששי כולל שני דברים: (א) אישיות הנביא;

(119) כמובן שגם ה"סכל" והרשע התרחקו קצת מאיש המין, כי הלא ישנן בידן זכויות ומעשים טובים. עיין ברמב"ם פ"ח מה' תשובה ה"א, "הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא והיא החיים שאין מות עמהן והטובה שאין עמה דעה וכו' שכל הצדיקים שיוכו לגוים זה ויהיו בטובה זו ופרעון הרשעים הוא שלא יוכו לחיים אלא יכרתו וימותו וכל מי שאינו זוכה לחיים אלו הוא המת שאינו חי לעולם אלא נכרת ברשעו ואבד כבהמה וזהו כרת הכתובה בתורה שנאמר הכרת תכרת הנפש ההיא, מפי השמועה למדו הכרת בעולם הזה תכרת לעולם הבא, כלומר שאותה הנפש שפירשה מן הגוף בעולם הזה אינה זוכה לחיי העולם הבא אלא גם מן מן העולם הבא נכרתת". ועיין ברמב"ם שער הגמול מה שכתב בזה.

(119) רמב"ם ס"י מ"ה יסודי התורה ה"א.

(120) פירוש המשניות למס' סנהדרין פרק חלק.

(ב) הנבואה. אצילות הרוח והשפע האלהי תלויים בחסד שמים, אבל ההכנה לנבואה ותעודת היצירה העצמית מסודות לאדם⁽¹²¹⁾.

כשאדם מגיע לראש הפסגה — נבואה — הרי גישם את תעודתו — תעודת יוצר. "מיד רוח הקודש שורה עליו ובעת שתנוח עליו הרוח תתערב נפשו במעלת המלאכים הנקראים אישים ויהפך לאיש אחר ויבין בדעתו שאינו כמות שהיה אלא שנתעלה על מעלת שאר בני האדם החכמים כמו שנאמר בשאול והתנבית עמהם ונהפכת לאיש אחר"⁽¹²²⁾. הנביא יוצר את אישיותו, מחדש בקרבו תודעה חדשה וישות רוחנית אחרת, מנתק את מותרות הזהות המקשרת אותו עם ה"אנכי" שמלפנים — איש המין "ההולך במחשכי הזמן" — ונהפך לאיש האלקים, שדעתו "קשורה תחת הכסא". תשובה, השגחה ונבואה מבטאים, על פי ההלכה, את יסוד היצירה, שהוא מעיקרי מחשבת היהדות. אדם מתחיל בתשובה, בהרהור קל בחטאיו, ברגש חרטה על העבר והחלטה לעתיד, ממשיך את יצירתו בבקשת השגחה מקיפה סחור, סחור, להוויתו, ומסיים בנבואה — שכלול היצירה. זוהי דרך ההלכה והיהדות.

סוד היצירה כמז, על פי הרמב"ם, בהתדבקות השכל הנפעל, שהוא פסיבי בראשיתו — ומשמש ביחס לשכל הפועל כמו החומר הכחני לצורה המפעילה — בשכל הפועל. האדם הוא בתחלתו רצפטיבי כחני, ויצירה — פרושה: ספונטניות, אקטואליות, מעשה, פעולה, חידוש, חרג והעפלה; ולפיכך חייב האדם ליהפך ליצור פועל ומפעיל; הכחניות צריכה להתגלגל באקטואליות, הרצפטיביות — בספונטניות, ההיולי בתהליך יצירה פועל מתוך עצמו. היצור חייב ליהפך ליצור והפעול — לפועל. מושג המעשה והפעולה האישיים תופס מקום חשוב ביהדות, ואיריאה זו מעצבת את רעיון היצירה במשנתו של הרמב"ם. רבנו הגדול לשיטתו הולך! זהות השכל, המשכיל והמושכל היא מעיקרי שיטתו. הכרה זוהי זהות שכל-משכיל-מושכל. כלל זה אינו מתיחס, על פי השקפת הרמב"ם, רק להכרה האלהית האין סופית אלא גם להכרת האדם הסופית⁽¹²³⁾. בשעה שהשכל ההיולי (החמרי, כמו שהוא נקרא ע"י הפילוסופים הערבים או ה"נוס

121) מורה נבוכים ח"ב פ"ג והדעת השלישית והיא דעת תורתנו וכי, וזה שאנחנו נאמין שהראוי לנבואה.

122) רמב"ם פ' ד' מה' יסודי התורה ה"א.

123) מורה נבוכים, ח"א, פרק ס"ח, הנה כבר התבאר כי היות השכל והמשכיל והמושכל אחד במספר אינו בחק הבורא לבד, אבל בחק כל שכל ובנו גם כן המשכיל והשכל והמושכל דבר אחד, שיהיה לנו שכל בפעל, אבל אנחנו נצא מן הכח אל הפועל עת אחר עת וכי, ע"ן בפירוש גבעת המורה של שלמה מימון לפרק זה, ובתולדות הפילוסופיה בישראל לרוד ניימרק ובהגהות ד"ר יהודה קופמן למורה נבוכים.

פתיטיקוס" מבית מדרשו של אריסטו) יוצא לפועל ולאור — בשעת מחשבה — הוא מתאחד ומתלכד עם השכל הפועל. ברם זהות זו היא תדירית ונצחית רק בהכרה האלהית האין־סופית ולא בברואיו, שהכרתם סופית ואי־תמידית. זהוהי ניתק, כשההכרה נפסקת. אולם כל זמן שההכרה נמשכת, קיימת גם האחרות. ולפיכך האיריאל הגדול הוא להרבות בהשגות שכליות (תכופות זו אחד זו) כדי לבסס (כמובן בצידוף הפסקים רבים, כי הלא ההמשכיות המוחלטת היא רק בחיקו של אלהים) את התדירות של ההכרה הזהותית. הרשות ביד האדם לשעבר את השכל ההיולי, להכרה מוחשית ודמיונית המוגבלת בחומר ע"י חלל וזמן, או להכרה שכלית עליונה של הצורה הנפרדת המהותית. יצירה מתבטאת בגישום כל התעודות של האדם, ביציאה אל הפועל של כל הכחניות וההיוליות הנטועות בו, בנצול כל מקורות האפשרות ובריאליזציה שלמה של אישיותו הגדולה. היכולת הצפונה באדם רחבה וגדולה מאד, אלא שנדרמת היא לפרקים תכופים ואינה נייעודה משנתה. צו היצירה הפועם בתודעת היהדות אומר: הקיצה מתדרמתך, גשם את עצמך וצא לקראת האלקים. גילוי הרוח שבאדם המדקיע שחקים¹²¹) והתפרצותו — זהוהי יצירה.

לאמתו של דבר הפילוסופיה היונית ידעה על דבר תהליך ההתהוות מהאפס היחסי לההוויה המשוכללת. ולא עוד אלא שפרובלימה זו היא כמעט הבעיה המרכזית של המחשבה האונטולוגית של בני יון. בת קולה של מחלוקת הרקליט ופרמנידס ע"ד מהותה של הישות — אם היא התהוות תדירה, או הוויה שלמה ומתוקנת — מפוצצת בבית מדרשם של אפלטון ואריסטו והבאים אחריהם. אריסטו בהכניסו את המושג הארבעה־צדדי של ההוויה ניסה לפתור גם פרובלימה זו. שני פרצופים אונטיים מארבעת פני ההוויה מייצגים: הוויה גמורה ומשוכללת בתכלית השלמות (כפי ציורו של פרמנידס) של האקטואליות הטהורה מצד אחד, ומציאות כחנית — החומר ההיולי הראשון, שאיננו קיים כלל על פי אריסטו (ואינו אלא הפשטה), מצד אחד. בין שני הקוטבים מתנועעים התגשמות ההוויה או תהליך ההתהוות, כפי שדימה הרקליט. הידרכיה של חומר וצורה עולה מעלה

124) שם ח"ב, פל"ב, וכבר ביארנו זה בפ"ה המשנה ובחבור הגדול והגדתי להיות בני הנביאים מתעסקים תמיד בהכנה וכו' והוא שהשם יביא להנבא מי שירצה מתי שירצה, אמנם לשלם המעולה בתכלית, כל הפתיים מעמי הארץ א"א זה אצלנו ר"ל שינבא אחד מהם אלא כאפשרות הנבא חמור או צפודע שא"א מכלתי ההתלמדות והשלמות ואו יהיה האפשרות הנחלת בו גזרת הש"י וכו', והרמב"ם מודה כי ישנם "מונעים מוגיים" המעכבים את הכנת האדם לנבואה.

125) מורה נבוכים ח"ב פל"ב, והשלמות הוא לא יגיע לאיש מבני אדם אלא אחר למוד יוציא מה שבכח המין לפועל" וכו'.

מעלה עד אל ה־ $\nu\eta\tau\iota\varsigma \nu\eta\sigma\epsilon\omicron\varsigma$. הויה (מלבד הצורה הראשונה) — פירושה: התהוות, גלגול הכחניות באקטואליות וכן הלאה. התהליך מ־ $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ל־ $\epsilon\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\chi\epsilon\iota\alpha$ הוא עיקרה של הישות.

ברם תהום גדולה מפרידה בין השקפת אריסטו להתפיסה האונטולוגית של הרמב"ם, בעל ההלכה, למדות העובדא, שהשני משתמש במושג ומונחי הראשון גם בנידון פרובלימה זו. ראשית אין מושג היצירה קנינה של החכמה היוגית, וממילא אין כאן מעשה של יוצר או פעולה בוראת אלא השתלשלות הכרחית¹²⁶, ואין תהליך התהוות כזה נהפך ליסוד מוסרי, לגורמה ולחובת האדם; אין הצורה הטהורה, העליונה, יוצרת, ואין האדם חייב ביצירה.

שנית אין האידאלי האבדימוני (בקשת האושר) המשמש לאריסטו בתור הטוב המוסרי העליון מביא את האדם לידי יצירה; לא המדות הדיאנואטיות של המוסר האריסטוטלי ולא השאיפה ל־ $\beta\iota\omicron\varsigma \theta\epsilon\omicron\sigma\epsilon\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ המהוות את החרג התוקף על התודעה הישראלית כלפי יצירה ובריאת עולמות. העדיגה כלפי החיים העיוניים אינה מתגשמת כ־כ בריאליזציה של הכחניות הגנוזה בחומר, בתוך תחמו האינדיבידואלי, כמו בהפשטת הצורה מן החומר. כמיתתו של הטיפוס העיוני, על פי השקפת אפלטון ואריסטו והסטואיקנים, מכוונת כלפי ההפשטה השלמה וההתלכדות המוחלטת עם הכלליות המשוכללת, שאין אחריה כלום. מחיקת הפרטיות המושרשת בחומר — זוהי שאיפת החכם היוני. אין האינדיבידואליות קיימת ברשותו של הפילוסוף היוני מבית מדרשם של החכמים הנ"ל.

ברם היהדות מעודה בהאדרת הפרט והערצת היחיד "כל המקיים נפש אחת מישראל כאלו קיים עולם מלא" בביסוס קיומו ומציאותו, בהעלאת ישותו למדרגת הוויה נשגבה ובגאות אונטולוגית המקננת בו. היחיד נגאל ע"י ההלכה, היוצאת חוץ לתחום המחשבה הפילוסופית והקובעת את אופיו ואת קלסתר פניו ע"י מושג היצירה, שהביאה לעולם. הכלליות קיימת ועומדת מששת ימי בראשית, הפרטיות נוצרת ע"י האדם בעצמו.

רעיון היצירה — יסודו בהלכה, ומההלכה נעתק ע"י הרמב"ם לרשות הפילוסופיה, לפיכך לא הרבה לדבר בספר "משנה תורה" ע"ד השכל הפועל

126 אפילו האידאָה של $\delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\sigma\gamma\omicron\varsigma$ בטימאוס של אפלטון אינה כוללת יצירה במלא המשמעות, שכנסת ישראל מבינה, עיין Dr. Paul Deussen, Die Philosophie der Griechen (126) ואין הודאתו של אריסטו ביסוד חופש הרצון חשובה בקשר עם זה, החירות מסייעת "בידי ההשתלשלות המורפולוגית, ברם אינה גורמת למעשה יצירה. אפילו האידאלי של "החכם הסטואיקן", שהוגזם כל כך הרבה בפילוסופית אסכולה זו אינה משנה את העובדא, כי דמות היחיד על כל תפארתה לא נתגלתה עדיין לעולם. בכלל מהזה יסוד הבחירה מקום התורפה בין במשנתו של אריסטו ובין זו של הסטואיקנים. ברם אין כאן המקום להאריך.

והנפעל, שנולדו בבית מדרשו של אריסטו, אלא על דבר הנבואה בתור יצירת האדם וחידוש עצמותו.

רעיון היצירה מפיץ אור בהיר על יסוד הבחירה וחופש הרצון. עיקרון חירות הרצון מתבטא בשני כיוונים: (א) האדם חפשי ליצור את עצמו בתור איש האלקים ולגרע בריחי ברזל של איש המין המשועבר להכלל ולחקיותו; (ב) איש האלקים, שנוצר ונתחדש ע"י האדם עצמו, אינו כפוף ואינו מציית לחקיות המין, שהלא קיים הוא ברשות היחיד של הפרט, וכל ישותו היא ישות אינדיבידואלית, עצמאית, בצביונה המיוחד ועם דמות דיוקנה המסוימת, ואין החקיות הטיליאולוגית של המין שולטת בה. והלא יודעים אנו, כי הרמב"ם קבל מאריסטו, שהחקיות בעיקרה היא טיליאולוגית פנימית¹²⁷ של התגשמות צורת המין בתוך היחיד והפרט; לפיכך כל זמן שהאדם לא נתעלה למדרגת הוויה, שיצאה מרשות הכלל ועומדת ברשות עצמה — בלתי תלויה בעיקרונות הכלליות — הרי הוא משועבר לשלטון המין והצורה הכללית. בדם כששחרר את עצמו מתחת סבלות המין הרי הוא בן חורין. החרות הגמורה נקנית להנביא, איש האלהים, איש המין כפוף לגמרי לחקיותה של ההווה, בין איש המין לבין איש האלקים, בין הכרחיות לחירות, מתנועעים בני אדם, זה עולה וזה יורד. בראשונה מגשם האדם ומוציא לפועל את כל הכהניות של המין הנטועה בתוכו ומביא לידי דיאליזיה גמורה את צורת מין האדם¹²⁸. אמנם לאחר שגישם את הצורה הכללית, במקום מחיית פרצופו המסוים הרי הוא קונה צורה פרטית וישות אינדיבידואלית, נפש-יחידה ורוח פועל ויוצר, ויוצא מרשות המין לרשות עצמו. התגשמות הכלליות בישות האדם מפקיעה קנין המין ממנו. תפיסה זו מפתיעה אותנו באופיה הפרדוקסלי. יש בה הרכבת שתי השקפות: הכלליות של אריסטו והאינדיבידואליות של ההלכה. המיתודה היא יוגית; המטדה — הלכתית. אינדיבידואליות, עצמאיות, מקודיות, חידות, זוהי תכלית היצירה. אמנם החידות הגמורה של איש האלקים מתגלמת, כפי שנתבאר לעיל, בתפיסת הנורמה בתור חק אכזיסטנציאלי של הישות האינדיבידואלית והחפשית ברוח, בעיקרון ההלכה המעורה בתוכה של נפשו הטהורה, שאין תודעת ההכרחיות נגדרת אחריו ואין האדם מקבלו בבחינת "כאילו כפאו כח טמיר ונעלם", אלא שמח בקיומו והתגשמותו. על ידי כך מבינים אנו את דברי הרמב"ם, שהרחיב את עיקרון הבחירה והכניס לתוכו את כל הישות הרוחנית של האדם (ולא הגבילו רק סביב לרצון).

(127) עיין בהערה 125.

(128) רמב"ם פ"ה מה' תשובה ה"א ועיין בשמונה פרקים פ"ח.

רוחו של האדם חפשית ובת־חורין. היא אינה משועבדת לחוקיות הכלל והכרחיות המין. ה"כוללות" של הווית איש האלקים משוחררת מכבלי החק, כי הלא כולה נוצרה על פי עיקרון החירות, וכולה מעודה בו.

"רשות לכל אדם נתונה וכו' אל יעבור במחשבתך דבר זה שאומרים טפשי אומות העולם ורוב גולמי בני ישראל שהקב"ה גוזר על האדם מתחלת ברייתו להיות צדיק או רשע אין הדבר כן אלא כל אדם ראוי לו להיות צדיק כמשה רבנו או רשע כדבעם או חכם או סכל או רחמן או אכזרי או כילי או שוע וכן שאר כל הדעות"¹²⁹ וכן כל המציאות הרוחנית של האדם נהנית מזכותו המיוחדת ליצור ולשחרר את עצמו. אמנם כן הוא. מגמה וואלונטריסטית מבצבצת כאן, שהרי סוף דבר, מקור החירות הוא הרצון, וכשהיא מתפשטת על פני כל רחבי הישות של האדם, הרי הרצון מציף את כל העולם הרוחני ושולט בו שלטון בלי מצדים. נצחונה של החירות בתחום הרוח מעיד על ממשלתו והשפעתו של הרצון על שאר גילויי החוויה הפנימית. יתר שאת ויתר עז לרצון! והלא הדגשנו למעלה, כי על פי השקפת הרמב"ם — היצירה היא בטוי רצונו של הקב"ה, וגם כשחלק הקב"ה מכבודו לבשר ודם והקנה לו כח יוצר, נטע את עז היצירה ברצונו; הרצון מתנקש עם החקיות־המינית, יוצר לו ישות אחרת, בת־חורין, שאין היא מסגירה את עצמה להתחקיות הכלליות, מרקיזה שחקים ומתדבכת בשפע האלקים. הרצון הוא מקור התשובה, ההשגחה, הנבואה וחירות הרוח. ברם הכל הולך ברוח מוסרית הלכתית. גם השכל, גם הרצון, גם הרגש¹³⁰, וגם היצירה מתנועעים בכיוון מוסרי.

(129) אי אפשר לעמוד כאן על תורת האפקטים ולא על ערכם על פי הרמב"ם.

(130) כאילו ניצוץ מחשבה זו ירד לתוך הפילוסופיה של פייכטה.

(131) הד חתר ליצירה, שאיפת היהדות, בוקע בתפיסת עולמו של קנט המבוססת על יסוד הספונטניות של הרוח בכלל, ובבית מדרשו של הרמן כהן — במושג המחשבה הטהורה היוצרת — בפרט.

בכל תקפה, בתור גורמה מוסרית וערך נעלה מפוצצת בת קול חובת היצירה, שירדה לעולם ע"י היהדות, בתפיסת עולמם של קירקגור, איבסן, שלר והייגור. ביחוד הציבו השנים האחרונים את איריאת היצירה במרכז משנתם העלאת האדם מאנכי פסיכי Psychisches Ich לאישיות אינדיבידואלית (רוחנית) Persönliche Individualität בהשקפתו של שלר והתהוותו מקיום סתמי שלא כהלכתו uneigentliches Sein להויה עצמית eigentliches Dasein בתפיסתו של היידגער מסמנות את הגורמה השואפת לריאליזציה שלמה של האדם בתהליך גלגוליו האנושית. ברם גורל איריאת היצירה של הרמב"ם, נומה לגורל משנת הרצון של שלמה בן גבירול, שנתגלגלה דרך רונס סקוטוס לשופנהויר וניטשה. שתי האיריאות הללו, שהורתן ולידתן היו בקדושה, הקריחו את תבשילן בתרבות המודרנית. הרצון נהפך ע"י שופנהויר לרצון "עזר" ו"לאדם העליון" ע"י ניטשה, וחרג היצירה נתגלגל באסיפה לשלטון עריץ ורוצה, והשקפות כאלו הביאו אנדרלמוסיה לעולמנו המתבוסס ברמו. עיין בספרו של הוגו ברגמן "הוגי דור" על דבר הדומה "פיר גינס" של איבסן.

ואיש ההלכה, שכבר עמדנו למעלה על טיבו הוואלונטריסטי, הוא בן חורין, יוצר עולם אידיאלי, מחדש את ישותו ומהפכה לזו של איש האלקים, חולם על ריאליזציה שלמה של ההלכה בטיבורה של המציאות הבלתי־אמצעית, ומצפה למלכות שדי, שתצמצם את עצמה בתוך הממש והיש המוחשי.

אלה הם מקצת דרכיו של איש ההלכה. יותר ממה שהעליתי על הגליון כאן כתוב בתודעתו. אין המאמר הזה אלא צידופי אותיות ותגים, חיבור שבדי פסוקים וליקוט קוים אופיניים מפוזרים. נטול הוא הדיקנות המדעית, בהירות הסגנון וההסברה. אין הוא אלא מעשה הדיוט. אולם גלוי וידוע לפני מי שברא את העולם, שלא נתכוונתי אלא לכבוד ההלכה ואישיה, שהותקפו לפעמים תכופים ע"י אלה שלא חדרו לתוך מהותם ולא עמדו על טיבם. ואם שגיתי, ד' הטוב יכפר בעדי.

