

פרקים
במשנתו
של
שד"ר

ד' שמואל דוד לוצאטו

פרקים במשנתו של שד"ל

מבחר איגרות של ר' שמואל דוד לוצאטו

ליקט ותרגם

מ. ע. הרטום

הוצאת "אמנה" ירושלים

תשכ"ח

א מ נ ה

פרסומים במחשבת היהדות

בסיוע משרד החינוך והתרבות

המחלקה לתרבות תורנית

תוכן העניינים

עמוד

5	מבוא
11	איגרת 154 : על אמונות ומצוות
17	איגרת 155 : עוד על אמונות ומצוות
23	איגרות 185—186 : עוד על אמונות ומצוות
34	איגרת 146 : על "איגרות צפון"
39	איגרת 156 : על "הציביליזציה"
42	איגרת 176 : רציונליות ועל-טבעיות
46	איגרת 184 : עוד על רציונליות ועל-טבעיות
51	איגרת 188 : על תורת אברהם ותורת משה
57	איגרת 191 : על המוסר, ועל תורת אברהם ותורת משה
67	איגרת 592 : על אמונה, מצוות וחופש בחירה
69	איגרת 499 : על יישוב ארץ ישראל

במבחר מצומצם זה של איגרות שד"ל (שמואל דוד לוצאטו), המופיע
 עתה, לרגל מלאת מאה שנים לפטירתו (שחלה ביום הכיפורים תרכ"ו),
 השתדלנו להביא לפני הקורא העברי של ימינו דברים, שיש בהם משום
 נסיון לענות על שאלות המטרידות את האדם המודרני והעשויים להבהיר
 את דרך מחשבתו המקורית של שד"ל עצמו.

שד"ל היה בן טיפוסי ונאמן למיטב המסורת היהודית האיטלקית,
 אשר ידעה מאז ימי הרניסאנס, ואף לפני כן, למזג מזיגה הרמונית את
 הדבקות ואת האמונה בתורת ישראל עם נכונות ללמוד, לקלוט ולספוג
 את מיטב התרבות של העם שבמחיצתו חיתה, ובכלל — התרבות הקלאסית
 והאירופית. יהדות זו לא מצאה סתירה בין ציות למצוות התורה לבין
 חופש המחשבה והמחקר. עם זאת, כיון שחי שד"ל במחוזות איטליה
 שבמשך מרבית ימיו היו נתונים לשלטון הקיסרות האוסטרו-הונגרית,
 קל היה לו המגע עם מרכזי הלמדנות היהודית במזרח אירופה, כגון
 גליציה ופולין, ועם מרכזי מדע היהדות המודרני וה"השכלה" שבאוסטריה
 וגם בגרמניה. עובדות אלו, יחד עם רצון כן ועז לחתור לקראת האמת,
 עם אמונה בלתי מעורערת בנצחיות התורה ובאלקותה, עם לב פתוח
 להבנת בעיות הזמנים המתחדשים, יצרו אצל שד"ל את האפשרות להתוות
 דרך אשר תיתן לקיים את התורה אף בעם ישראל החי בתרבות מודרנית,
 מבלי לוותר לא על עקרונות התורה, לא על קיום מצוותיה ולא על חופש
 המדע בכל תחום שהוא.

שד"ל חי ופעל בדור שקם אחרי שבעולם המערבי התערערו היסודות
 הדוגמתיים, אשר שלטו כמעט ללא מצרים במשך מאות שנים בתחום
 הרוח והדת, והבחין שאף אם היתה התערעורת יסודות אלו עשויה למוטט
 דתות אחרות, שהאמונה בעליטבעי ובאבסורד היא בסיסן העיקרי, לא כך
 היה ביהדות; בשובו למקורות התורה והתלמוד הבהיר שד"ל כי אין
 היהדות מחייבת להאמין או לא להאמין בדברים מסוימים, אלא לפעול
 לפי מצוותיה: יסוד המצוות הוא אכן אמונה מסוימת, אך אין אמונה
 זו כפויה; חובת האדם יותר להגשים בחייו את התוצאה ההגיונית של
 יסודות האמונה הַנְדוּנִים. בעצם, לדעת שד"ל, שני הרגשות המנחים את
 התורה כולה הם רגש החמלה כלפי הזולת והרגש שיש בעולם שכר ועונש
 — או, כלשונו, "רחם וגמול שמים". במלים אחרות, בא שד"ל להציג

בצורה מודרנית את מה שכבר אמר התנא: "לא המדרש עיקר אלא המעשה", ובנקודה זו אין דעתו שונה בהרבה מדעתו של מנדלסון; ואכן הסכים שד"ל לכמה נקודות ממשנתו של זה, אך עם זאת מתח ביקורת חריפה עליה בכללותה.

שד"ל היה בכל אופן יהודי מאמין במובן העמוק ביותר של המלה, והדגיש כמה פעמים שלא היתה אמונתו מצות אנשים מלומדה ושלא היתה כפויה עליו, אלא הגיע אליה מתוך שכנוע עצמי, מתוך הסתכלות בעולם ובטבע, מתוך שימוש בשכלו ובהגיונו.

לדעתו של שד"ל, אין ה' חפץ לכפות את האמונה בו ובייחודו, ועל כן בחר באברהם אבינו כי הוא הגיע בעצמו לאמונה כזאת; כל יסודות האמונה של עם ישראל היו כבר אצל אברהם, והוא העביר אותם לזרעו אחריו; כל עוד היו צאצאי אברהם משפחה קטנה ומלוכדת של רועי צאן, לא היה צורך במצוות מעשיות, ואכן לא ניתנה להם שום מצוה, מלבד המילה ומלבד מצוות בני נח שעליהן כבר נצטוו כל בני האדם¹; ואולם משהפכה משפחת אברהם לעם של רועים וחקלאים, ועם זה יצא לכבוש את ארצו, היה צורך במסגרת של מצוות מעשיות אשר תשמרנה על ליכוד העם, תמלאנה אותו גאווה על ייחודו ותעזורנה לו למלא את תפקידו, להיות ממלכת כהנים וגוי קדוש. משה רבנו לא חידש דבר בענייני אמונה, ומפי הגבורה הטיל על עמו מצוות עשה ומצוות לא תעשה, אך לא כפה עליו אמונות ודעות. את תורת משה אפשר להבין על פי ההגיון והשכל, ואין בה דברים מנוגדים להם ועוד פחות יש בה מסתורין או אבסורדים. מכאן נובעת התנגדותו של שד"ל לקבלה (והוא הוכיח כי אין היא קדומה כלל) ולפילוסופיה היהודית בגילוייה השונים, הן הניאואפלטוניים והן הניאואריסטוטליים; הערכה הביע רק ליהודה הלוי, אשר ה"כוזרי" שלו אכן סוטה מן הדבקות של שאר הפילוסופים בתורות היווניות; אדרבא, מצא שד"ל כי תרבות יוון (המכונה בפיו אטיציזם) היא הניגוד הגמור לתורה, היא שורש כל הרע בתרבות המודרנית, ואילו כל הטוב שבתרבות המודרנית מקורו בתורה.

בחיפוש אחרי האמת ובהסברתה, הולך שד"ל בדרך הנראית לו נכונה ללא משוא-פנים ואין הוא נמנע אף מביטויים בוטים כלפי גדולי העם, כגון הרמב"ם ואבן-עזרא, כאשר נראה לו כי טעו או לא אמרו את האמת — אף על פי שהוא מעריץ ומשבח אוהם עד מאוד בשטחים אחרים. מעניין לציין כי שד"ל, האיש שהקפיד בשמירת מצוה קלה

כחמורה ושדרש שמירת מצוות כזאת מתלמידיו ומחבריו, כתב דברי ביקורת חריפים על הרמב"ם אשר ליקט ב"משנה תורה" את ההלכות, ניסה בדרך זו לקבוע להן מסגרת קבועה ונוקשה וציפה שבעקבות עבודתו לא תהיה עוד זיקה לתלמוד; לדעת שד"ל, מציג התלמוד אפשרות של גמישות בהלכה, אפשרות לחכמים שבכל דור ודור לתת את ההוראה המתאימה לו, ואילו עבודתו של הרמב"ם היתה באה לסתום אפשרות כזאת, אילו נתגשמו כל כוונותיו, והיה בה משום הפרת כוונותיהם של התורה ושל חז"ל גם יחד.

ואולם לא ברור לחלוטין מה משמעות גמישות התלמוד ומה גבורותיה, לפי תפיסתו של שד"ל: מצד אחד טען שד"ל שאין גוף ביהדות, ואף לא הסנהדרין שישבה בלשכת הגזית, שיהיה מוסמך לשנות או לחדש כל דין או ההלכה; מצד שני, בכותבו נגד אנשי הריפורמה שרצו לבטל מצוות מן התורה. טען שייתכן כי רב נאמן לתורה יציע שינויים בפולחן, כגון ליווי התפילה בכלי זמר, תפילה בגילוי ראש; דברים אלו, ביחד עם מה שהזכרנו לעיל בדבר הגמישות שיש למצוא בתלמוד, נראים כמעורפלים במקצת; גם את הדברים האלה הבאנו כלשונו של שד"ל, והקורא יתרשם בעצמו.

השקפתו של שד"ל על הגזע האנושי בכללו (שהביע בעיקר באיגרתו שבה שיבח את "אגרות-צפון" של ר' שמשון רפאל הירש, אשר כנראה לא נודע לו מי מחברה) מעניינת אף היא: דעתו היא שאין ייעוד ברור לאדם בתור אדם, ואף לא היתה התגלות אלקית לאנושות כולה. האדם אינו משפר את עצמו: היו אמנם תקופות שבהן ירדה מוסריותו פלאים, וכדוגמה לכך הוא מזכיר את ימי הביניים; אך, גם אם האדם מיטיב במקצת את דרכו, אין הוא חוזר לרמה מוסרית טובה ממה שהיה בימי קדמות האנושות. הציביליזציה אינה תורמת לשיפור רמתו המוסרית של האדם, כי היא בעיקר מסתמכת על חישובים תועלתניים ואינה מכירה את רגשות האהבה והחמלה.

לא כן היהודי: אחרי שהגיעו אברהם וצאצאיו לאמונה ואחרי שזכה עם ישראל להתגלות ה' וקיבל את התורה, מתנהלים חיינו לפי רגשות אהבת הבריות ויראת שמים שהזכרנו לעיל; על כן היו בני ישראל נקיים מכל החסרונות שבהם לקתה האנושות בימי הביניים, ורק בזמן האחרון הורגשו חסרונות אלו אצלם. משהתחילו ללכת בעקבות הציביליזציה והזניחו את נכסיהם הרוחניים, משהעדיפו את האטיציזם על פני היהדות,

משאבדה להם גאוותם הלאומית ושמו לראש מאווייהם את השאיפה להידמות לשאר העמים.

מעניין לציין גם את דעתו של שד"ל בעניין הפולחן: בהתנגדותו הנמרצת לכל השיטות המיסטיות, שלל לחלוטין שיש בכל צורה שהיא של פולחן משום גרימת נחת לקדוש-ברוך-הוא או משום השפעה עליו; הפולחן הוא, לדעתו, מעשה המכוון לטובת האדם. הקרבנות נקבעו בימי קדם כחובה, כי אי אפשר היה אז לחשוב על פולחן שלא יכלול קרבנות, כשם שאיש לא יעלה על דעתו היום כי ייתכן פולחן ללא תפילה. בכל אופן, אין במעשי הפולחן משום השפעה על האלקים ומשום הבאתו לשנות את גזרותיו, אלא הם אמצעי כדי לחנך את בני האדם לירא את הבורא, לכבד אותו, ולעדן את נשמתם הם.

שד"ל טוען כי יהדות ימיו היתה מפולגת לשתי כיתות, הדוגלות האחת במה שכינה על-טבעיות, והאחת במה שכינה רציונאליות, כלומר מצד אחד אמונה עיוורת בדברים המנוגדים לשכל, ומצד שני כפירה בכל דבר שאינו מוחשי. לדעתו, הולכת היהדות בשביל הביניים שבין שתי הגישות, באשר היא מיוסדת על אמונה באלקים ובנסים שעשה, והיא נשענת על רגשות, אך אינה דוגלת בדברים שאין שכל האדם יכול להסכים להם; ליהדות כזאת הוא מטיף, אם כי אינו רואה סיכויים שהשקפתו תתקבל על דעת בני דורו. ניגוד זה הנו אקטואלי מאוד גם היום, והצורך למצוא שביל זהב והבנה בין שני הזרמים חיוני עתה מאשר בימיו של שד"ל.

אהבת עם ישראל, אהבת שפת ישראל, יחד עם האמונה באמור לעיל בנצחיות התורה ובאלקותה, עם האמונה שלפי התורה רשאי ומחויב היהודי לחקור ולהגות בחירות גמורה, הם היסודות שעוברים כחוט השני בכל האגירות של שד"ל שנביא להלן, כשם שעברו כחוט השני בפעולתו הענפה.

במחקריו על התורה, ניגש לבעיות הפרשנות, הלשון, העריכה, גישה מדעית טהורה, כשם שיכול להיווכח כל הקורא במקור את פירושו ואת מבואותיו של שד"ל, כפי שיצאו מתחת ידו או מתחת יד תלמידיו. בחלק גדול מכתביו השתמש בשפה העברית, בצחות לשון ובביטויים בהירים ומתאימים להלך המחשבה המודרני, עד כדי כך שיש לראות בו אחד ממניחי היסוד של העברית המדעית החדשה; במחקריו על הלשון העברית היה בין חלוצי הדקדוק המדעי המודרני; נתן את דעתו על

בעיות ארץ ישראל ויישובה וקבע ללא היסוס כי על בני עם ישראל לחדש כאן חיי מעשה מבוססים על החקלאות ועל עמל הכפיים וחיי רוח מבוססים על לימוד התורה ועל קיומה, והביע התנגדות נמרצת ביותר לחיי פרישות מדרך-ארץ לשם התמסרות למיסטיקה וללימוד בלבד. ביטוי לעמדתו העיונית והמעשית אפשר למצוא בדמות בית המדרש לרבנים האיטלקי, אשר היה שד"ל בין מיסדיו ומוריו הראשונים (מיום היווסד בית המדרש עד יום מותו של שד"ל עצמו): במוסד זה, שהיה הראשון מסוג זה בעולם, ניטשה הדרך של הישיבה מימי הביניים שבה נלמדו רק ש"ס ופוסקים, אך מקצועות אלו המשיכו לתפוס במוסד מקום מרכזי; לימודם התבסס על שיטות מדעיות, אשר אפשרו הבנה, התעמקות וסינתזה, ומה שחשוב יותר — הכשירו את חניכי המוסד לגשת לבעיות הפסיקה מתוך נאמנות מלאה למסורת, יחד עם תפיסה מדעית ומתחשבת במציאות; ניתן מקום רחב ללימוד מדעי של שאר ענפי היהדות, כגון מקרא, פרשנות המקרא, בלשנות עברית וארמית, היסטוריה של עם ישראל, מחשבת ישראל, תולדות ההלכה ועוד; ומה שחשוב מאוד — לא ניתנה סמיכות לרבנות לשום תלמיד, תהיה אשר תהיה רמת ידיעותיו, אם לא היתה הנהלת בית המדרש לרבנים משוכנעת כי האדם ירא שמים ומקפיד בקיום המצוות. על דרך מיוחדת זו שמר בית המדרש לרבנים האיטלקי, בגלגוליו השונים, במשך כל ימי קיומו, המתקרבים עתה לשלושה יובלות, ואין ספק כי לחותם זה, שהטביע עליו שד"ל, יש לזקוף במידה לא קטנה את העובדה, המתמיהה לכאורה, כי ביהדות האיטלקית, שרוב בניה מתבוללים בתור יחידים, נשארו עד היום הזה המוסדות הקהילתיים נאמנים להלכה, ולא צמח בה כלל הנטע הממאיר של הריפורמה.

הבאת דעות אלו ומעשים אלו לידיעת הציבור היהודי בארץ ישראל העצמאית, יש בה משום תרומה למאמצים הנעשים בכיוונים שונים ובחוגים שונים לחידוש עצמאותנו הרוחנית ולהחזרת עטרת התורה ליושנה; דברי חכם גדול מעדה קטנה, אשר שימשה זמן רב מעין גשר בין חלקים שונים של עם ישראל, שבגלל תנאים היסטוריים וסוציולוגיים מיוחדים לא נתפסה לקיצוניויות מסוימות ואולי שמרה על ערכים אחדים טוב יותר מעדות אחרות, עשויים לשמש אתגר ומקור להגות נוספת בכמה מן בעיות היסוד של היהדות, ולכך מתכוונת חוברת זו.

ועתה כמה מלים על החומר הנכלל בחוברת גופה. החלטנו, בגלל קוצר היריעה העומדת לרשותנו, ללקט רק מן האיגרות האיטלקיות ולתרגם

גמן לעברית; הסיבה לכך כפולה: מצד אחד הקורא העברי המתעניין בכתבי שד"ל יוכל לקרוא את מה שהוא כתב בעברית במהדורות המקוריות, ונראה לנו מועיל להרחיב עד כמה שאפשר את ממדי כתביו שיוכל הקורא העברי לגשת אליהם; מצד שני, דוקא בענייני דעות המובעות במונחים המובנים לאדם המודרני, רב וברור יותר החומר שבאיגרות הלועזיות מאשר באיגרות העבריות.²

דבריו של שד"ל מובאים כמובן כאן כפי שכתבם הוא, גם כאשר מביעים הם דעה אישית וגם כאשר כוללים הם ביטויים הנראים חריפים מדי.

בסידור החומר נהגנו כך: הקדמנו שלוש איגרות, שבהן עונה שד"ל על שאלות אשר התחילו להטריד את בני דורו ושהן ברובן אקטואליות גם היום; באה אחר כך שורה של איגרות, שסודרו לפי תאריכיהן: בדרך זו אמנם אין הקורא מוצא קו מחשבה רצוף, ואף יש פה ושם כפילות מה, ואולם אין להימנע מכך אלא אם נפרק את האיגרות ונרכיב מהן יצירה חדשה, דבר שבדואי אינו רצוי. האיגרת האחרונה של האוסף, מהווה סיום נאות לו, כיון שהיא כוללת את דעותיו של שד"ל על יישוב ארץ ישראל, והיה מהווה מעין תחזית למה שהתחולל בימינו ואף אזהרה רבת משמעות בעניין התנהגותנו בארץ הקודש. ירושלים סיון תשכ"ו

מנחם בן הרב אליה שמואל זצ"ל הרטום

1. אין בכך סתירה לאגדת חז"ל שלפיה שמרו האבות את המצוות, שהרי גם אגדה זו אינה אומרת שהם נצטוו לשמור אותן.
2. אמנם חמש מהאיגרות שאנו מביאים בחוברת זו (האיגרות מס' 156, 176, 188, 499, 592) פורסמו כבר בתרגום עברי של אברהם כהנא ב"פרדס", שנה שלישית (תרנ"ז, ע' 103—122), והאיגרת מס' 499 פורסמה גם בתרגום עברי לא חתום (למעשה היה תרגום שלי) ב"עלון חברת יהודי איטליה לפעולה רוחנית" מס' 3 (14) (תש"ח), ע' 2—3; ואולם כיון שכתבי עת אלו יקרי מציאות הם כדאי היה לפרסם מחדש אותן איגרות. תרגומי נעשה ללא כל תלות בתרגומו של אברהם כהנא.

על אמונות ומצוות לדוד מורפורגו, טריאיסטי

פאדובא 8 בנובמבר 1837

[1] אם נכון הדבר כי תורת היהדות היא החוק המעשי היחיד שהוא פרי התגלות אלקית ושהוטלה חובה לקיימו, למה, מאחר שאנו יכולים לדון בשכלנו ואין אצלנו עיקרי אמונה, לא יהיה מותר לנו להתנגד, על סמך השכל הבריא שלנו, לטכסים ולמצוות מעשיות רבים, אשר אינם עולים בקנה אחד עם יראת הכבוד ורגש ההערצה כלפי ה' שבלבנו והדעה שבה אנו מחזיקים על פי הטבע על ה'?

אם נכון כי היהדות היא חוק מעשי שגילהו ה' למשה, ברור כי אין אנו רשאים להתנגד לו. אכן נכון כי היהדות מתירה לנו לדון על-פי שכלנו וכי אין היא כופה עלינו עיקרי אמונה; אך היא מטילה עלינו מעשים, מצוות עשה ומצוות לא תעשה. היהודי ידון בשכלו כמה שיחפץ, אך תמיד יהיה חייב לשמור את המצוות, שהוא מאמין כי ה' הטילן עליו. הוא יוכל להאמין ככל אוות נפשו כי אותן מצוות אינן עולות בקנה אחד עם הדעה שמן הראוי כי יהיה לנו על אודותיו של הקב"ה; אך כל עוד יאמין כי ה' ציווה עליהן, לא יוכל לראות את עצמו מורשה להימנע משמירתן. כך הוא המצב לגבי כל חוק אנושי, אזרחי, צבאי וכו'. כל מקום שיש בו חוק, מותר לחשוב עליו מה שרוצים, אך חובה לצית לו למעשה.

[2] האם צודק מנדלסון כאשר הוא טוען שלא היה צורך לגלות דת, אלא רק מצוות, כיון שהאמונה בקיום האל, האמונה בנצחיות הנשמה והאמונה בשכר ועונש בעולם הבא הן דעות טבעיות לאדם?

אין הוא אומר כי אלה דעות טבעיות לאדם (כי בכך היה מניח שהן דעות המצויות בלבו של האדם מרגע היוולדו) אלא כי אלה הן אמיתות שאפשר לגלותן לאור השכל האנושי. ואולם המציאות מראה כי אנשים רבים, גם פילוסופים, אינם מגיעים לגלות אותן, אלא אדרבא הם כופרים בהן ומתנגדים להן. אני חושב כי לא היה צורך לגלות

אותו, כי בזמן ההתגלות בדרך כלל הסכימו להן בני ישראל והאמינו בהן.

[3] למה אני נהפך לבלתי דתי בעיני הזולת אם אני מתרחק מקיום מצוות אלו, אשר בחלקן הן רק טכסים חמריים, מקצתן הוראות לשמירת הבריאות, ומקצתן נועדו להזכיר מנהגים קדומים או סיפורים עתיקים? למה?

כי, אם מסכימים כי האל ציווה לעשות את המעשים ההם, ולקיימם לעולמים, מי שעובר עליהם מורד בה' וחוטא לדת.

[4] שואלים מה מועיל יותר לאנושות, האם הציות למצוות דתיות מעשיות, כלומר לטכסים, או הכפיפות לדוגמות מסוימות — כמובן אם נקודת המוצא היא תמיד כי מותר לדון על פי שכלנו.

אם יוצאים מן העקרון כי מותר לדון על פי שכלנו, מוצאים כי מועילה יותר לאנושות דת הכופה מצוות מעשיות מאשר דת אחרת, הכופה דוגמות, כלומר נקודות אמונה, והסותרת בדרך זו את העקרון כי מותר לדון לפי שכלנו. הפילוסוף יעדיף לצום שלוש מאות ימים בשנה מאשר לקבל דוגמה שההגיון סולד ממנה. המצוות המעשיות וההגבלות המטרידות אינן מזיקות למוסר, ואדרבא עוזרות לו, כי הוא נשען כולו על העקרון: "סבול והימנע". הדוגמות האבסורדיות שוללות מן האדם את הסגולה האצילה ביותר שלו, חופש המחשבה.

[5] מה ההבדל בין דברים על-טבעיים לבין דברים המנוגדים להגיון, כלומר מנוגדים לטבע?

אני נוטה לומר כי דברים על-טבעיים הם העניינים שעליהם אין שכל האדם מוצא תשובה אם שואלים אותו, כיון שאין בו נתונים מספיקים כדי לאשר אותם או לדחות אותם; וכי דברים מנוגדים לטבע הם העניינים שעליהם יענה שכל האדם, כשישאל, כי הדבר אינו קיים ואינו יכול להיות קיים. אינני מביא דוגמאות, כי חושב אני שהבחנה זו מועטה תועלתה המעשית; שהרי, כשיורדים לפרטים, אפשר להתווכח לנצח כדי להחליט אם דוגמה מסוימת מנוגדת להגיון אם לא.

[6] מה הוא הכתוב המרשה לסנהדרין להנהיג רפורמות?

אין כתוב כזה. הפסוקים שבדברים י"ז, ח"י"ג דנים בספקות במשפטים אזרחיים או פליליים; לא שם ולא במקום אחר רמז לרפורמות. ראה גם להלן, שאלה 17.

[7] האם תהיה סנהדרין, שהורכבה כדון, כשתתאסף, רשאית לשנות

בסמכות בלתי מוגבלת כל מצוה שלנו, לרבות, למשל, כיפור, מילה ושבת? שהרי, אם מצוות אלו הן עיקרים או חובות דתיות, אינן עוד פעולות או טכסים גרידא, ועל כן אינה הולמת אותן דעתו של מנדלסון כי יש לנו רק מצוות מעשיות ולא דת שנתגלתה.

לשום סנהדרין לא תהיה סמכות כזאת.

ואולם כאן מן הראוי להבהיר אי הבנה שחלה אצל מציג השאלות בקשר עם "ירושלים" מאת מנדלסון. חובות דתיות, מצוות מעשיות, טכסים, הם כולם דבר אחד: פעולות מוחשיות שיש לעשותן או שאין לעשותן. דוגמות, עיקרי דת, עיקרי אמונה הם דבר שונה לחלוטין: הם דעות, תורות שאפשר להאמין או לא להאמין בהן. המילה, שמירת השבת, צום עשרה בתשרי, הם מצוות מעשיות כרבות אחרות; אינם דוגמות, אינם עיקרי דת, כלומר עיקרי אמונה, כי בקשר להם אין אנו מצווים להאמין, אלא לעשות. — במובן עממי יותר הם נקראים עיקרים, כלומר חובות יסודיות של היהדות. אך בשפה הפילוסופית של הרמב"ם אין הם עיקרים, כלומר אינם תורות, יסודות שיש להאמין בהם. וכיון שלדעת הנצרות עצם מהותה של הדת היא ההסכמה לדוגמות מסוימות, לעיקרים מסוימים, כלומר לאמונה, יכול מנדלסון לומר כי אין לנו דת שנתגלתה, כלומר אין לנו דת במובן שמיחסת למלה זו הנצרות. ואולם במלה דת ("רליגיו") השתמשו הרומאים במובן מעשי ולא עיוני, ואם מיחסים למלה את משמעותה הראשונית, בודאי יש ליהודים דת ("רליגיו").

[8] ה' אינו נתון להשפעת רגשות; ואם כך, למה מתפללים לו, כשעלינו להאמין שאין פועלים עליו דחפים חיצוניים, ושאין הוא זקוק לתפילות שבה, הודיה ועבודה?

מעשי הפולחן, וביניהם התפילה, נעשים לטובת האדם, אם לעודדו בתלאות החיים, אם לטפח בו את תחושת תלותו בה'. אמת הוא כי אין ה' נתון להשפעת רגשות; ידיעת אמת זו אינה מועילה, אלא היא מזיקה לכלל בני האדם; על כן אין הדת מלמדת על כך, והיא מניחה שיאמינו בני האדם בהיפוכו של דבר.

[9] ברור מאוד כי למקרה חלק רב בהיוולדנו, בחיותנו, באורח חיינו ובמותנו. האם עלינו ליחס למקרה העיוור חלק גדול בגלל זה, בה בשעה שאנו מבחינים בקיום השגחה הפורשת על כל מקום את חוקיה הנבונים? אך אם לא נסכים לכך, נגיע לפטליות, שהיא מלאה דברים בלתי נוחים.

בודאי תוצאת המקרה היא כי אני בן של א ושל ב, אח של ג, ד, ה, בעל ש ו, אב של ז, ח, ט, תושב י ואזרח כ. ומה בכך? האם בגלל זאת אתעלם מכל חובותי בתור בן, אח, בעל, אב וכו'? ואם מיליוני לירות בידי ל ולא ביד, האם אין בכך מקרה? האם איטיב לעשות אם אתעלם מן המקרה ואשתלט על מה שהיה יכול להיות שלי ושבמקרה אינו שלי? בגלל אותה סיבה עצמה עלינו לכבד את המקרה, אשר הוליד אותנו בחיק היהדות.

אחרי שכתבתי, ראיתי כי אין השאלה ברורה כל צורכה, וכי אולי התכוון השואל לדבר השונה לחלוטין מהעניין אשר עליו נתתי את תשובתי. אני מבקש מאת הפונה להוציאני מספק זה.

[10] הפילוסוף מרחם על החוטא כי אומלל הוא; האם יתנקם ה' בו? מי אפוא יענש בעולם הבא?

הפילוסוף מרחם על החוטא, ועם זאת הוא עונש אותו, כיון שהוא מוצא כי העונש נחוץ למניעת הפשעים (ראה את "גינזי" מאת רומניאוס¹). כן נוהג גם ה'. לשון נקמה וכו' ננקטה כדי לעשות רושם חזק יותר ("דיברה תורה כלשון בני אדם").²

העונשים בעולם הבא מועילים גם הם (בגלל האימה שהם מטילים) למניעת פשעים.

[11] ה' צופה את הכל מראש; האם לא צפה את מעשי האדם בטרם יצר אותו? ואם צפה אותם, למה ברא אותו?

בודאי צפה ה' מראש את פעולות האדם, את סטיותיו מדרך היושר, את פשעיו; אך לא היתה זו סיבה שיימנע מלברוא אותו. ולמה לא היה צריך ה' לברוא אותו? בגלל אהבת עצמו? אין החוטא מזיק לה'. בגלל אהבת האדם? ה' יודע כי אף אם יחטא האדם לא ייפגע כמלוא הנימה האיזון שהוא קבע בין הטובות והרעות, לא אצל החוטא עצמו ולא אצל שאר בני אדם³ (גם ידיעת אמת זו אינה מועילה אלא מזיקה לכלל

1. הכוונה לג'אן-דומיניקו רומניוס, פילוסוף ומשפטן איטלקי (נולד ב-1761, נפטר ב-1835). השתייך לאסכולה של ה"סנסיזם". הספר הנרמז כאן הוא "ראשית היווצרות המשפט הפלילי".

2. בעברית במקור.

3. לפי דעתו של שד"ל מתחלקות הטובות והרעות שבחיי כל אדם

בני האדם, ועל כן עוברת עליה הדת בשתיקה, ואדרבא היא מחדירה את הרעיון ההפוך).

[12] אין נראה כי נשמתנו חלק מה' היא. אין הוא משפיל את עצמו לתוך יצורו, אין הוא יכול להיות סובל, אין הוא זקוק להעמדת עצמו במבחן.

בודאי. ומתי לימדה הדת תורה כזאת? אין אלו כי אם חלומות של מקובל תמים או פילוסוף, כסיל כמוהו.

[13] מרד המלאכים, שהוא יסוד הנצרות המבוסס על הספר החיצוני המיוחס לחנוך, האם הוזכר באיזה ספר מקודש ליהודים?

מרד המלאכים לא הוזכר בשום ספר המקודש על כלל היהודים. על חטאם של שני מלאכים בלבד יש זכר במדרש אבכיר (ראה ילקוט בראשית סעיף מ"ד), בתרגום יהונתן של בראשית ו', ד', ובמקומות אחרים של הזוהר: כל הספרים הללו סמכותם מועטה ומפוקפקת.

[14] מאיזה מקום בכתבי הקודש מסיקים מה הן הדוגמות של דתנו, כלומר מה מוגדר אצלנו כדוגמה ומה כמצוה מעשית?

מה הן הדוגמות אפשר להסיק ממקומות שונים פה ושם בכתבי הקודש, ובעיקר בתורה. אשר להבדל בין דוגמה למצוה מעשית כבר דיברנו בתשובה על שאלה 7.

[15] בתורה אין דוגמה, כלומר אמונה, אלא אחת, והיא אחדות הבורא; חכמינו המאוחרים, וביניהם הרמב"ם, טוענים כי עיקרי האמונה האמיתית הם שלושה עשר, וכי מי שאינו מאמין באחד מהם חדל להיות בן לעם ישראל והוא חייב מיתה. אלבו מעמיד על שלושה בלבד את הדוגמות או נקומות האמונה. באיזה משלושת המקורות הללו עלינו לדבוק כדי להיות בני-ישראל אמיתיים?

התורה מלמדת דוגמות אחרות, מלבד אחדות הבורא, ובמיוחד הדוגמה בדבר צדקת ה', הגומל על המעשים הטובים ועל המעשים הרעים, והדוגמה על בחירת עם ישראל; משתי דוגמות ראשיות אלו מסתעפות דוגמות-משנה אחרות.

לפני הרמב"ם לא קבע איש את עיקרי האמונה, והם אינם צמח שגדל אצלנו. התורה הטוענת כי הכופר והאפקורוס חייבים מיתה היא

במידה שווה, ולכן אין בעיית "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו" קיימת כלל. על דעה זו עמד בכמה מכתביו, בפרוזה ובשירה.

מסולפת לחלוטין והרמב"ם בזה אותה מלבו. כדי להיות בן-ישראל אמתי אין לדבוק לא באלבו ולא ברמב"ם, אלא בתורה. אף על פי שאלבו ואחרים חולקים על הרמב"ם במספר הדוגמות, אין דעותיהם שונות בהרבה מדעותיו בדבר מהות האמונה, אלא רק בחלוקה ובסיווג של העיקרים.

[16] האם, לפי תורת משה, אפשר לשנות מצוה מעשית? שהרי פסוקים אחדים של ספר דברים אוסרים להוסיף על המצוות או לגרוע מהן, ואילו פסוקים אחרים שבאותו ספר מסמיכים את השופט אשר יהיה "בימים ההם" לקבוע תקנות חדשות או שינויים, בהזמין את העם שבימיו לשמוע לו.

שום פסוק של ספר דברים אינו מסמיך את השופט שבזמן מזמן לקבוע חוקים חדשים: ראה לעיל תשובה על שאלה 6.

[17] התורה שבעל-פה, כלומר התלמוד, והתקנה המאוחרת של רבנו⁴ גרשום על ריבוי נשים נראית כמוכיחה כי לגוף 70 אנשים הסמכות להנהיג רפורמות; אם כן הופר האיסור להוסיף ולגרוע בעקבות הכנעת רצוננו לתלמוד.

אפשר מטעמים אזרחיים, כלכליים וכו' לאסור את ריבוי הנשים, ואפשר, בתור סייג לתורה, להוסיף מצוה מעשית או להרחיב תחומי מצוה דתית, מבלי שיהיה בכך משום תוספת לצווי האלקים, כאשר החכמים עצמם המחליטים על דברים אלו מציגים אותם כדברים שקבע אותם אדם, וכאשר השומר אותם עושה כך בגלל יראת כבוד לאנשים נערצים ולהסכמת העם, ולא בראותו אותם כמצוות אלקים.

הסמכות העיקרית המוענקת לתלמוד אינה בהוספת יסודות חדשים, אלא בפירוש חוקי משה. כיון ששום חוק לעולם אינו מפורט עד שלא ישאיר מקום לויכוחים משפטיים, נתן ספר דברים לבתי המשפט הקיימים מזמן לזמן את הסמכות להכריע בויכוחים כאלה; והתלמוד הוא אוסף ההכרעות והפירושים הקדומים. ואולם סמכות עליונה זו אינה מוענקת אלא לבית המשפט היושב במקום שבו בחר ה' (דברים י"ג, ח'), כלומר במרכז האומה. במצב הפזורה, אין ליהודים מרכז אחד, אלא כמה מרכזים; על כן אין מקום לסמכות מהסוג האמור, כי אילו היתה קיימת היה

4. במקור: בן. כנראה טעות דפוס במקום "רבנו".

בה משום הרס אחדות הדת והלאום; על כן אין לנו אלא לדבוק בהחלטות הסנהדראות הקדומות.
(השמטתי שתי תשובות—האחת כי היא שווה בתוכנה לחלק מ־ התשובה לשאלה 1 באיגרת 18 והיא מפורטת פחות, והשניה כי היא נוגעת בפירוש פסוק אחד של התורה ואינה נוגעת בעיקרי היהדות).

איגרת 155

עוד על אמונות ומצוות למר דוד קוסטנטיני טריאיסטי

פאדובה 23 בנובמבר 1837

[1] מאחר שאין בתורה פסוקים המרשים לשנות את המצוות המעשיות כאשר אין לאומה מרכז, מאיזה מקור יונקים הרבנים המלומדים ומקיימי המצוות שבגרמניה סמכות על פי תורת משה כדי לדרוש שינויים בפולחן? הפולחן הציבורי הנהוג בימינו לא ייסדו משה רבנו, אלא הרבנים או האומה. הרבנים, או ביתר דיוק האומה היהודית, הנהיגו, בזמן פיזור העם, את התפילות בציבור במקום הקרבנות. כיון שאת התפילות הללו קבעו בני אדם, יכולים הם גם לשנותן לפי הזמנים והמקומות; ורבנים

שומרי מצוות עשויים להציע בתום לב הוספת תפילות בשפת המדינה, שימוש בכלי זמר בשעת עבודת ה', שינוי חלקים מן התפילות, או השמטתם, קיום עבודת ה' בגילוי ראש, ותקנות דומות. ייתכן שטעו ואולם בכך לא התכוונו לבטל מצוות ה'. ברם איש לא הציע את ביטול המילה, צומא רבא, השבת ומצוות אחרות שבדת משה.

כאשר שאלו טובי ערים אחדות בבאבריה, בין שאר הדברים, מפי ועידות הרבנים שהתכנסו שם, האם אפשר להעתיק את המנוחה השבועית מיום שבת ליום ראשון, בכל מקום היתה התשובה פה אחד (לפי מה שקוראים בעיתונו של גיגר) שלילית, אף על פי שלא היה המדובר בביטול השבת אלא בהעברתה מיום ליום, ואף על פי שהרב חורין מאראד (ב"טרויה בוטה" שלו) טען כי בעיה זו אפשר לדון בה בוועידת רבנים.

[2] משה רבנו חזה כי עמו יגלה וכי תחת שלטון זר לא יוכל לקיים את המצוות המעשיות; אך איזו הוראה בדבר ההתנהגות הדתית נתן לעמו לקראת אפשרות זו?

אכן צפה משה רבנו על פי התגלות אלקית כי עתידים בני ישראל להיות נפוצים בארבע קצות הארץ; אך בשעת ייסוד מדינתו לא יוכל לראות את מצב הפזורה, כלומר מצב התפוררות מדינתו, אלא כגדולה שבין הרעות, שלמניעתה היה צריך להיות מכוון כל מאמץ של האומה. הוא לא יכול לקבוע חוקים למצב דברים, שמחובתו היה לעורר כלפיו סלידה גדולה ככל האפשר. ואכן, בתארו לפני עמו את הצרות האימות שמהן יסבול עמו בהיותו נפוץ בין הגויים, הוא מזכיר גם את אבדן דת האבות (דברים ד', כ"ח; כ"ח, ל"ו). "ועבדת שם" — הוא אומר — "אלהים אחרים עץ ואבן"; כלומר לא תוכל לנהוג לפי פולחן אבותיך הקדומים ובהיותך עבד לעובדי עבודה זרה תיאלץ לעבוד את אלהי אדוניך כאילו היו אלקיך. ואולם לא חשב אדון הנביאים כי הפיזור וחמס הזולת יצליחו להשמיד את דת המנוצחים, באופן שבסופו של דבר יזדהו אלו בכובשיהם, כפי שקרה עמים רבים בימי קדם; אכן בישר במקומות רבים כי בסופו של דבר תקום לתחייה מדינת היהודים, דבר אשר לא ייתכן במקרה שיזדהה עם ישראל עם שאר העמים. ואדרבא, במקום המוזכר לעיל שבפרק ד' של ספר דברים, אחרי שאמר לעמו "ועבדתם שם אלהים מעשה ידי אדם עץ ואבן", הוסיף משה רבנו (פסוק כ"ט): "ובקשתם משם (כלומר מארצות תפוצותיכם) את ה' אלקיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך".

אבותינו הקדומים היו בטוחים, על יסוד הפסוקים הנזכרים לעיל ופסוקים רבים אחרים שבספרי הנביאים, כי עם ישראל ודת ישראל יתקיימו לנצח, והשתדלו בכל כוחותיהם כדי לשתף פעולה בהשגת מטרה דתית ולאומית זו. על כן שמרו בקפדנות את כל המצוות, שעשייתן היתה אפשרית במצב פזורה; ובמקום המצוות שאי אפשר היה לקיימן (כגון הקרבנות, הכתוב לא התיר את הקרבנות אלא במקום שבו בחר ה', כלומר במרכז האומה) קבעו מצוות אחרות, כגון התפילה בציבור והקריאה בכתבי הקודש. בעשותם כך, פעלו לפי רוחו של הכתוב — רוח אשר לא יכול משה רבנו בעצמו לפרסמה ולהעלותה על הכתב בשעת ייסוד מדינתו, בגלל הסיבה שאמרנו לעיל.

[3] כפי שאדוני הסביר, לא היהודי היחיד ולא כלל היהודים רשאים על פי דת משה להרשות לעצמם להנהיג רפורמות; ואם כך מצב הדברים, למה תמיד דורשים אנו לקבל את זכויות האזרח, אשר מביאות אותנו לשאוף לקבל תפקידים ציבוריים ומעמידות אותנו בפני ההכרח להפר חובות דתיות בשעת מילוי התחייבויות ציבוריות?

בן-ישראל האמיתי אינו דורש את זכויות האזרח; מטרת שאיפותיו אינה האמנציפציה; שאיפתו אינה להיחשב כאדם השווה לשאר בני האדם, אלא להיות (ולא להיראות בלבד) טוב משאר בני האדם; אדם שמסרו הוא מוסר הלב ולא מוסר החישוב החמרי; אדם יקר למקום ולבני האדם.

הוא מקבל על עצמו בסבלנות, בזמנים ובמקומות שבהם שולטת הפראות, את מעשי החמס של הזולת ואת הרדיפות; הוא "נגש והוא נענה ולא יפתח פיו כשה לטבח יובל וכרחל לפני גוזזיה נאלמה ולא יפתח פיו" (ישעיה נ"ג, ז').

אם הזכויות האזרחיות מוענקות לו באופן ספונטני, אין אמונתו בדת האבות מתמעטת כלל ועיקר, ולא נסיבה זו הוא נאמן פחות לחובות שמטילה עליו החברה.

(כאן הושמט קטע קטן שאינו מוסיף על האמור לעיל).

[4] אם אני מקבל את תורת משה כיצירה של משה, אני יכול להסביר בקלות כל דבר שהוא קבע כפרי גאוניותו, כדבר מתאים לתקופה שבה הוא חי, ועוד יותר אני מעריך אותו בתור גאון עילאי אשר הכתיב רבים מבין החוקים הקיימים עוד היום ואשר יתקיימו לנצח. ואולם אם אני יוצא מן ההנחה כי את התורה כולה גילה ה', איך אוכל להסביר, בין

שאר הבעיות, את מוסד הקרבנות שה' ביקש להקריבם לו כדי להרחיק את בני ישראל מלהקריבם לאילים! האם יכול דם בעלי החיים להיות ראוי לאל שדי, והאם אין טכס מסוג זה עוכר את לב המאמין יותר מאשר הוא מרומם אותו?

מי שמסכים שאת התורה גילה ה' אינו טוען כי אפשר להסביר כל חוק הכלול בה. אם היה צורך בפולחן, לא היה חשוב איזו צורה נבחרה. יהיו אשר יהיו המעשים אשר יונהגו, לא יהיו לעולם ראויים לאל שדי, יהיו תמיד מעשים שהאדם יעשה אותם, והאדם וכל מעשיו לא יוכלו לעולם להיות ראויים לחלוטין לאל עליון, כי רב ביותר המרחק בין היצור לבין יוצרו. הרעיון גופו של הפולחן ושל ההודיה שאול ממעשי החנופה ומפעולות הבעת־הכבוד שבני האדם חולקים זה לזה, ואין לתפוס כלל דברים כאלה בין אדם למקום. אפילו הפנייה לה' בתפילה הוא דבר אבסורדי לפי הפילוסופיה, כי אין האל זקוק לכך שנגלה לפני את רגשותינו ואין הוא משנה את גזרותיו בעקבות תחנונינו.

אך פולחן נחוץ לטובת האדם, לחינוכו, לתיקונו ולנחמתו. כשבאים להעריך פולחן, אין בכוונתנו לבחון אם הוא ראוי לה', אלא אם הוא ראוי לאדם, ואם הוא מתאים לחנכו, לתקונו ולנחמו. דם בעלי חיים עשוי לשמש למטרה זו ככל דבר אחר. אומות העולם חשבו כי האלים נהנים הנאה חמרית מדם הקרבנות, אך מושג האלקות אצל בני ישראל לא היה מעולם כה שפל, והנביאים והתהילים מטיפים בכמה מקומות במפורש נגד התפיסה של אומות העולם.

בן ישראל חשב כי ה' רוצה בקרבנותיו, כלומר כי רצה ה' בחפצו להביע לו את תודתו בצייתנותו ובדייקנותו בהבעת רגשות אלו בצורות שה' עצמו ציווה, אגב שמירה קפדנית של כל החוקים הנוגעים בהן; אך לא חשב כי קרבנותיו יגרמו הרגשה חמרית נעימה לאלקיו. טעות זו סתרו דבריו של משה רבנו בעצמו. הוא קבע (ויקרא ז', ט"ו-ט"ז) את הזמן שבו יאכל בשר הזבחים: בשר זבחים אחדים היה נאכל רק ביום הקרבן, ובשר זבחים אחרים גם למחרתו; לא היה מותר לאכול בשר כל קרבן ביום השלישי, והנותר עד היום השלישי היה נשרף באש (שם, פסוק י"ז). אחר כך מוסיף הכתוב (פסוק י"ח): "ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה המקריב אתו לא יחשב לו פגול יהיה". האם אינו ברור, על פי פסוק זה, כי לא בצד החמרי של הקרבן רצה ה', אלא בנפשו הצייתנית של המקריב?

אם משקיפים על הקרבנות מנקודת מבט זו, אין הם עוברים כלל את לב המאמין, ובכל אופן לא יותר ממה שעוברים אותו התפילות, אשר אינן אבסורדיות פחות מן הקרבנות, אם משקיפים עליהן מנקודת מבט פילוסופית.

אך הקרבנות היו גורמים לעומת זאת טובות ברורות מאוד לחברה המבוססת על תורת משה. אחדות המקדש, שאליו עלה העם כולו לשם הקרבת הקרבנות, הופכת את בירת המדינה לידועה ויקרה לכל אחד מבני העם, את אנשי השלטון היושבים בה למופלים ונערצים, ובשלוש הרגלים היתה מקרבת זו לזו את כל משפחות האומה. כל הדברים הללו היו מגבירים בהרבה את אהבת האומה, את חיבת המולדת, את גמילות החסדים ואת אושר הכלל.

הזמן והמקום שנקבעו לאכילת בשר זבח השלמים היו משפיעים השפעה רבה על טובת החברה. לא היה מותר לאכול את בשר הקרבנות מחוץ לעיר הבירה ולא בזמן מאוחר מהיום השני.

על כן לא היו הבעלים רשאים לשמור את בשר הקרבנות כדי להשתמש בו שימוש חסכוני ופרטי בביתם; אלא היו נאלצים להזמין קרואים רבים כדי לחסל אותו תוך יום או יומיים; ובאופן טבעי היה דבר זה מגביר את יחסי החברות בחיק האומה. והחובה לאכול את כל בשר הזבחים בתוך חומות עיר הבירה היתה מולידה מספר אינסופי של יחסי הכנסת אורחים ושל קשרי ידידות.

[5] אנו מניחים כי תורת משה היא פרי התגלות; ואם כן, אילו היה לבגדנות מותר לשאול את ה' מה תעשה, אפשר היה לומר כי כשם שידע ה' להכריז על אחדותו לעומת האמונה הגסה בריבוי האלילים שהיתה שולטת אז, כך היה יכול לבטל לחלוטין גם את הקרבנות, שהנם צורת פולחן כה קשורה לעבודת האלילים.

אחרי מה שאמרנו לעיל על השאלה הקודמת, אין רואים לא צורך ולא תועלת בביטול הקרבנות. בכל אופן, אף לו היה מותר לבגדנות לדון כבלתי-מעיל ואף כמזיק נוהג שה' סבל אותו ולדון במה שיכול או לא יכול ה', הייתי נוטה לומר כי לא היה ביטול הקרבנות אפשרי. מי שהיה רוצה ללמד את בני קדם (כך טען הרמב"ם, מורה, ג', ל"ב) כי אין ה' חפץ בקרבנות, היה גורם שערוריה דומה לשערוריה שהיה מקים היום מי שילמד כי אין ה' חפץ בתפילות. וכשם שבימינו לא יחשוב איש ליסד פולחן בביטול התפילות, כך אי אפשר היה בימי קדם

ליסד דת בביטול הקרבנות. אכן, היה ה' יכול לשנות פתאום את לבות כל בני האדם ולעשותם כולם לפילוסופים או למלאכים; אך, לו חפץ בכך, איזה צורך היה ליסד אז דת? אך הכריז האלקים על אחדותו, אף על פי שהיתה האמונה בריבוי האלים שלטת בכל.

לא נכון: האלקים לא לימד את האמונה באל אחד לעם עובד אלים רבים: הוראת ה' לא היתה מובנת כראוי לעם כזה, אף אם נלוו לה נסים רבים. אדם, המסכים לדעה כי קיימים אלים רבים, יכול אף לדבר פנים אל פנים עם ה' ולשמוע אותו מכריז על אחדותו; דבר זה לא יסיר מלבו את הספק שמא יתגלה לו ביום מן הימים אל אחר ויכחיש בפניו את האחדות שעליה הכריז האל הראשון.

אבל בני ישראל האמינו באחדות הבורא מימי אברהם: משה רבנו לא לימד אותם את אחדות הבורא, אלא המליץ שידבקו באמונה הקדומה ופעל לחיזוקה. אברהם אבינו מצדו האמין באחדות הבורא, כי בזכות שכלו הבריא דבק באמונה הקדומה של האבות הראשונים, אותה נטשו בני דורו. על כן בחר בו ה', ומזה יש להסיק כי לא מצא ה' בכל גזע אנוש שום אדם אחר שאליו יוכל להתוודע באופן יעיל. כאשר היה זרעו לעם רב, עשה אותו ה' לעם סגולה; כלומר מצא ה' כי האומה הישראלית היתה האומה היחידה שלה יוכל להתוודע לתועלת גזע אנוש והאומה היחידה שתוכל לשמור את הפקדון הקדוש וְל האמונות הטהורות בתוך השחיתות של העולם כולו. וכך מוסבר הסוד הגדול של בחירת עם ישראל — עקרון שגרם עד כה לבטים ומבוכה והביא רבים לידי כפירה.

עוד על אמונות ומצוות

1839.

שאלות שהציג יוסף אלמידא מטריאיסטי לשד"ל, ותשובתו עליהן
(6.3.1839)

נולדתי בחיק היהדות, אך כמעט לא קיבלתי חינוך יהודי. הטכסים והתפילות, שראיתי אחרים עוסקים בהם או שאני עצמי עסקתי בהם, לא השאירו בלבי כל רושם עמוק, לא חדרו אל תוך נשמתי ולא עוררו בלבי כל אמונה רצינית.

הגעתי לגיל הדעת אחרי שלמדתי משהו בתחום החילוני וכשבלבי פועמת תשוקה עזה לתור אחרי האמת; ואז חשתי, כמעט מתוך אינס-טינקט, כי יש להתנגד לפילוסופיה החמרנית או הסקפטית של המאה שעברה; חשקה נפשי בפילוסופיה האלהית של אפלטון; ובעקבות הרהורי הרציניים על דברים של הפילוסופים הגרמנים ושל בני האסכולה האקלק-טית-הצרפתית החדשה, הגעתי לאמונה פנימית בלתי-מעורערת בקיוס האל, וכתוצאה מכך — לאמונה בנצחיות הנשמה, ולבסוף — לאמונה ביסודות האמתיים של המוסר: רגש החובה ודרך היושר.

עתה הגעתי למחצית ימי שנותינו; ואני מהרהר בלבי האם בטחוני זה, האם אמונותי אלו, האם פולחן האלהים שבלבי, האם אהבתי את האמת, מספיקים הם כדי שאצא ידי חובותי בעולם הזה, והאם ההתנהגות לפי המוסר והפולחן שבלב לבדם הם כל מה שהכל-יכול שואל מהדורשים אותו בכנות. — אך מספר גדול של בני אדם, ובמיוחד בעלי התרבות שבהם, מסכימים בכך, כי מלבד הדת הטבעית, שכל אחד מגיע אליה או הוא עשוי להגיע אליה בכוח ההגיון בלבד, יש גם דת אחרת, שהאלהים בכבודו ובעצמו רצה לגלותה בזמן מן הזמנים, וכי אין תשועה אלא בה. עוד עלי לזכור כי אני אב לבנים, וכינוי קדוש ומקודש זה כרוך בחובה לא להסתפק בשביל בנינו במה שמצאנו בתוך תודעתנו. ואולי ביום מן הימים ייסורני כליותי על אשר לא חינכתי אותם במה שהיה עשוי לתת להם נחמה ואומץ לב בתלאות החיים. — ואולי גם לי עצמי (מי יוכל להבטיחני כי לא כן יהיה?) תבוא עת חרטות ומוסר כליות.

ועתה מה עלי לעשות? אפשר לומר שאין אני מכיר אלא את הקליפה החיצונית של דת משה, ומהנצרות אינני יודע דבר, מלבד הדוגמות שלה, אשר ההגיון שבלבי סולד מהן. בתולדות תורת שתי דתות אלו, בקיום מצוותיהן, בהתנהגות כהניהן, בדעות פרשניהן אני מוצא סתירות, פקפוקים, חשכה, בלבול, רמיה. מה אבחר בתוך הערב רב של הספרים? דברי המתקייף הם כמעט תמיד ברורים, מובנים וכמעט תמיד ידו על העליונה. דברי המתגונן מעורפלים בעיני, וכמעט תמיד ידו על התחתונה. אם אין אני מתעמק בדברים, מתוך ייאוש שאוכל לגלות בעצמי את האמת בתוך תהוובוהו זה, אני נסמך על דעת הרוב, ואני אומר לעצמי כמו ג'אן-ג'אק (רוסו): נודף מהאוונגליון ריח שמים כה חזק, שלא ייתכן כי הוא מעשה ידי אדם. הנצרות כה הרבתה להיטיב לאנושות, שהרי טוענים כי רק היא ביטלה את העבדות וקידשה את הנישואין — רגילים למצוא בה את גרעין החרות, התרבות, הקידום — אני רואה כי פילוסופים מפורסמים, הוגי דעות מעמיקים, ואפילו נאפולאון כרעו ברך לפניו ישו ועבדו לו — אני רואה כי הנוצרי יונק את דתו עם חלב אמו, וכי דתו חודרת כה עמוק בלבו, שאף ההגיון מחזק אותו פעמים רבות באמונתו, ולעומת זו אני רואה כי היהודי כופר יותר ויותר באמונתו, ככל שהוא משתדל להתעמק במדע — את כל הדברים הללו אני רואה מבעד למסווה, כדבר מפוקפק; האמת מתחמקת ממני ואני מתחיל להטיל ספקות גם בדבר שהוא האינטימי והיקר ביותר לכל אדם: אמונת לבו והתורה שהוא צריך ללמד את בנו. — מה אעשה? אמיר את דת אבותי? אך אינני משוכנע כי הדת שאני עומד לקבל על עצמי דת אמת היא, ואני יכול רק לראות לחצאין, לחזות מראש תועלת חמרית שאוכל להפיק ממנה. אך מי שמוותר על דתו מצפה להתנגדות כללית, שהיא אולי תולדה של דעה קדומה.

וכיצד אוכל להחליט להצטרף חגיגית לאמונה, המחייבת ביסורי נצח את בני האדם שנתנו לי את החיים?

לא ולא, אלקי! את זאת לא אעשה לעולם; קול תקיף, העולה ממעמקי לבי, מכריז כי זה רצונך. כיון שנולדתי בחיק היהדות, עלי להוסיף להשתייך לה; ולא ייתכן כי תהיה בכך אשמה.

אחרי זאת מה נותר לי? להשתדל למצוא בתוכה, אם הדבר אפשרי, את האמונה השלמה, את האמת.

אך להשגת מטרה זו אין בי החכמה הדרושה, אין מי שיאיר לי את דרכי, אין לי זמן. ואולי הדבר קדוש, חשוב, חיוני. מי שהוא חכם, מי שיודע להאיר את דרך הזולת, מי שיש לו זמן לכך חייב לעזור לי, ועל כן החלטתי להעלות על הכתב שאלות רבות על נושא זה, ולבקש ממני שמשוגל לכך לענות על כל אחת מהן. ולא בלי טעם הקדמתי כמה משפטים, גרועים בניסוחם, על ה"אני מאמין" שלי ועל מצב נפשי – שהרי חשוב מאוד למי שצריך לענות שידע מה דעתו של השואל על נקודות מוקדמות אחדות ; לא מפני שידיעה זו תשפיע על תוכן התשובות, אלא על צורתן.

א. על האמונה שבלב

[ש' 1] האם יש ספר מקודש, שהכל מודים כי דבריו מחייבים, ושבו נוסחו בבהירות העיקרים היסודיים של אמונתנו?

[ת' 1] כל כתבי הקודש נחשבים בדרך כלל כבעלי סמכות שאין מהרהרין אחריה. מחייבים ללא כל מחלוקת רק חמישה חומשי התורה. אך לא ספרים אלו ולא שאר כתבי הקודש מפרטים עיקרי אמונה, ואף אינם רומזים עליהם. הראשון אשר פירט אותם היה הרמב"ם, ובתשובה על השאלה השלישית נראה מה הניעו לכך. משה רבנו לא הכתיב עיקרי אמונה, כי אין האלקים מצווה על האמונה, שהרי אין הוא מצווה על מה שאינו יכול להיות נושא לציווי. הוא קובע עונשים חמורים על עברות רבות על מצוות הדת, אך אינו רומז כלל על החטא של כפירה, ואף אינו מרשיע את המדברים נגד הדת ; יוצאת מן הכלל רק ההסתה לעבודת האלילים (כיון שהיא מביאה לידי מעשים ממשיים שהחוק אסר אותם) וברכת האלקים, כלומר דברי גידוף נגד אלקי האומה, כיון שהיה בכך משום פגיעה בכבוד מלכותו.

הנביאים שקמו אחרי משה רבנו, וכן הרבנים הקדמונים, שבהם פעמה אותה רוח שפעמה בלבו של משה רבנו, לא רמזו מימיהם על עיקרי אמונה. כתבי הקודש שונאים את הכופר באלקים, כלומר את הכופר בעיקר ההולך בדרכי הרשע. "אמר נבל בלבו אין אלקים השחיתו התעיבו עלילה" (תהלים י"ד, י"א).

ואכן משה רבנו לא ייסד דת, אלא הקים את המבנה של מדינה ושל תחיקה על יסודות דת קיימת. כי אם כוונת המלה "דת" היא אמונות אחדות בדבר אל אחד או כמה אלים, ורגשות אחדים של מסירות

ושל כבוד כלפי אותו אל או אותם אלים, הדומים לרגשות בן כלפי אביו, היתה כבר לבני ישראל דת לפני ימיו של משה רבנו. משה רבנו התייצב בפניהם בשם אלקי אבותם, ולא בשם אל בלתי ידוע להם. הוא לא שנה להם ספר יסודות דת שהיו כבר ידועים להם; ורק למען הדורות הבאים אחרים גלס אותם יסודות בתוך הסיפורים שהניח לנו על הזמנים שקדמו לו. באותם סיפורים אנו רואים כי אברהם, יצחק, יעקב וצאצאיו האמינו באל אחד, קונה שמים וארץ, גומל לצדיק כצדקתו ולרשע כרשעתו, השומר בהשגחתו על שלום חסידיו. אנו רואים כי הם האמינו בנסים, במלאכים, בהתגלויות בהקיץ ובשינה, כי נתנו את דעתם על המקום שבו ייקברו גופותיהם (כי כנראה האמינו בתחיית המתים). אנו רואים כי הם התפללו לאלקים בעת צרתם וגם בעד אחרים. אנו רואים כי הם הודו לאלקים על הטובות אשר גמלם וכי הביעו את רגשותיהם אלו בהקרבת קרבנות. הדרך אשר צוה אברהם את בניו ואת אחריו היתה לעשות צדקה ומשפט (בראשית י"ח, י"ט). המצוה המעשית היחידה היתה המילה. מנהג קדום, שנוצר אולם על פי רצונם החפשי, היה כי הם לא יאכלו את גיד הנשה. על יסוד דת זו, הקים משה רבנו את מדינתו, את תחיקתו. כשהגיע הזמן להביא את עם ישראל לנחול את הארץ היעודה, רצה האלקים לארגן אותו על יסוד תחיקה אזרחית ופלילית, ולקבוע כי יסודה תהיה הדת. משה רבנו, שנבחר להיות מבצע את רצון ה', לא לימד דת חדשה, אלא החדיר ללבות בני ישראל את דת אבותיהם. לא הודיע כל דוגמה חדשה, אלא ציווה מצוות חדשות, טכסים חדשים, איסורים חדשים, אשר באמצעותם רצה האלקים להפוך למוגדר וכללי את הפולחן שהיה מקודם שייך לרשות היחיד וספונטאני. לא לימד משה רבנו מוסר חדש, אלא ציוה מכלול חוקים, אשר בא לפתח ולאשר את יסודות אהבת הבריות והצדק, אשר לימד אותם אברהם אבינו.

המשנה, שהיא קובץ בעל סמכות רבה, מונה שלושה סוגים של בני אדם "שאין להם חלק לעולם הבא, ואלו הם: האומר אין תחית המתים מן התורה, ואין תורה מן השמים, ואפיקורוס. ר' עקיבא אומר: אף הקורא בספרים החיצונים והלוחש על המכה ואומר כל המחלה אשר יִמְתִּי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך. אבא שאול אומר: אף ההוגה את השם באותיותיו". עד כאן דברי המשנה; ועליהם אני מעיר כי לו התכוונו חז"ל לומר כי יאבד אדם את חלקו בעולם הבא בגלל אמונותיו, היו אומרים: האומר אין תחית המתים, ולא: האומר אין

תחית המתים מן התורה ; לא היו אומרים : האפיקורוס, אלא : הכופר בעיקר. נוסף על כך אין להבין כיצד העמידו ר' עקיבא ואבא שאול שלוש פעולות חמורות ליד שלוש כפירות אלו בעיקרים. כל זה מביא אותי להסיק : לא עלה מעולם על דעת חז"ל למנות את עיקרי האמונה, ולא להרשיע את מי שאינו מאמין בהם ; אלא כוונתם לומר כי לא יהיה חלק לעולם הבא (ואין הכוונה שיחויבו בייסורים נצחיים, אלא כי לא ייהנו מתחית המתים) לאותם עבריינים אשר בבואם להינקות מאשמתם אינם מצדיקים אותה בחולשתם האישית או בחולשת האנושות בכללה, אלא טוענים כי אין התורה מלמדת על תחית המתים, כי על כן אין מה לחשוש או לקוות לימים שאחרי המיתה, ומותר אפוא לעשות כל הישר בעינינו ; או הטוענים שאין התורה מן השמים כדי להיפטר מחובת שמירתה ; ולבסוף — האפיקורוס, שאינו הכופר להלכה, אלא הכופר למעשה.

[ש' 2] האם יש להאמין כי אמת הם במידה שווה המצוות, הנסים והמאורעות שנכתבו בספרי הקודש ? אסביר את דברי : האם חובה להאמין באותה מידה בעקרון של אחדות הבורא, שעליו הכריז משה רבנו, כמו בנס קריעת ים סוף, וכמו באיסור לאכול מאכלים טמאים ? [ת' 2] אם נדייק בלשונו, דברי האמת הם כולם אמת במידה שווה, ואין האמת ניתנת לשיעורין. מצד שני המצוות טעונות שמירה, ולא אמונה ; ואמונה במצוה אינה ביטוי ברור לחלוטין, ועוד פחות ברורה היא השאלה האם יש להאמין במידה שווה בדוגמות, בנסים ובמצוות. מאמינים או אין מאמינים בדוגמה, מאמינים או אין מאמינים בנס ; אך מצוה שומרים או אין שומרים. ואולם מאמינים או אין מאמינים כי מצוה מסוימת באה או לא באה מפי הגבורה. אם אפוא מובן השאלה היא, האם יש להאמין במידה שווה במקורם האלקי של המצוות, של הנסים ושל העיקרים, — אני עונה : ראשית כל, אין דת משה מצווה על אמונה ; שנית, כל מי שמאמין במעמקי לבו באמיתות דת משה, מאמין באותה מידה גם באמיתות המצוות, הנסים והעיקרים הכלולים בתורה. ואם בביטוי אמונה במצוות הכוונה היא ייחוס חשיבות להן, אענה כי כיון שצוינו על שמירת המצוות, אך לא צוינו על דוגמות ונסים, הדברים האלה הם שונים זה מזה בטיבם, ועל כך אי אפשר להשוותם ולדמותם. ואם אישאל אם העברה על המצוות היא עריקה מדת משה, באותה מידה כמו הכפירה בדוגמות ובנסים, אענה : העברה בגלל חולשה, תאוה וכו' — לא ; העברה בעקבות כפירה באלקות המצוות — כן.

[ש' 3] יהודי, אשר הגיע לאמת של הדת הטבעית, ואשר ינהג לפי הדינים ולפי המצוות בגלל אהבת הסדר, אך לא יאמין בהתגלות ה' למשה, בגלל בורותו או בעקבות טעותו, האם את נפשו יציל לדעת המאמינים האמיתיים?

[ת' 3] אני אומר כי אכן את נפשו יציל. הרמב"ם, אשר היה הראשון שטען לדעה ההפוכה, לא שאב ממקורות היהדות אלא ממקורות אריסטו, אשר הורה כי אין הנשמה דבר מהותי, אלא כשרון, וכי האדם קונה לו את חיי הנצח בעזרת ידיעת האמיתות המטאפיסיות, וכי מי שאינו מכיר אותן אין לו נשמה והוא נמשל כבהמות...

[ש' 4] האם האמונה בנצחיות הנשמה ובשכר ועונש בעולם הבא היא אמונה יסודית כללית, בל תעבור מדת משה? האם יסודה בכתבי הקודש? מניין? ולמה אין טכס חגיגי שיזכיר אמונה זו בשעת פטירת אדם? למה כה מעורפלות התפילות בעד הנפטרים, עד כדי כך שאני שומע כי תפילות אלו אינן עיקריות כלל וכלל? אם יש לתפילה ערך לגבינו, למה לא תועיל למשהו אחר המוסיף להיות קיים?

[ת' 4] על נצחיות הנשמה הוצהר בצורה ברורה בקהלת י"ב, ז'. על שכר ועונש אחרי תחית המתים, מודיע במפורש דניאל י"ב, ב. הרמז הפיוטי לאמונה בתחית המתים שבישעיה כ"ו, י"ט, מוכיח כי החזיקו בה גם בני ישראל הקדומים. כן אפשר להסיק כי בני ישראל שחיו בימי משה רבנו האמינו בנצחיות הנשמה מן החוק האוסר לדרוש אל המתים. תורת משה מלמדת מכלל לא כי קיים אושר מעבר לגבולות העולם הזה, כאשר היא מספרת כי שעה ה' אל הבל ואל מנחתו, וכי מיד אחרי כן נרצח הבל; וכן כאשר היא אומרת כי התהלך חנוך את האלקים וכי לקח אותו האלקים בטרם יגיע למחצית ימי חיי רוב בני זמנו.

ואולם כגמול לשמירת חוקיה, או להפרתם, הודיעה תורת משה על שכר ועונש בעולם הזה, שהם מעל למקובל בטבע, אך הם מתקיימים בחיינו עלי אדמות; ובשורת גמול כזה היתה יעילה הרבה יותר מאשר בשורת שכר ועונש בעולם הבא, על יסוד האמונה בלבד. — הרב אומר דברי נחמה על נצחיות הנשמה ליד מיטתו של כל גוסס וליד ארונו של כל מת. דת בלי מסתורין לא יכלה להנהיג כל טכס אחר, ומקל וחומר לא יכלה להנהיג טכס חגיגי. — אין מתפללים בעד המתים, כי אנו מאמינים כי האלקים גומל לכל אחד לפי מעשיו, ולא לפי מעשי אדם אחר. אני רשאי להתפלל בעד בני החולה, כי מותו או מחלתו פוגעים גם בי;

אך לא בעד אבי הנפטר, כי עליו לקבל גמול למעשיו, וייסוריו שאינם ידועים לי אינם פוגעים בי. בכל זאת הורו אחדים מבין חז"ל כי אדם המשאיר בן שחונך כראוי והמתנהג בחסידות נחשב לו הדבר לצדקה, וכי על כן תפילותיו ומעשיו הטובים של הבן מועילים לנשמת אביו. ודעה זו ראויה היא לכל שבח בגלל תוצאותיה המצוינות.

[ש' 5] ההתחדשות שאנו מצפים לה תהיה מדינית או דתית, או תהיה גם כזו וגם כזו? היהדות הרבנית, שבידיה הופקדה אמונה זו, היא בעלת דעה אחת ואחידה על התחדשות זו:

[ת' 5] ההתחדשות שאנו מצפים לה תהיה מדינית לבני ישראל, ודתית לכלל גזע אנוש; אז יקבלו עליהם כל בני האדם לא את היהדות, אלא את האמונה באל אחד. כך מלמדים פה אחד הנביאים וחז"ל.

[ש' 6] האם אין תחיית המתים סוד שאין לתפוס אותו בשכלנו? ואם היא כזאת, למה נפשנו סולדת מהסודות המנוגדים להגיון שבהם מאמינים הנוצרים? הרי אין הבדל בין האמונה בנפטר אחד ששב לחיות לפני אלף או אלפים שנה, לבין אמונה במיליון מתים, אשר יקומו לתחיה ביום מן הימים.

[ת' 6] אין תחית המתים דבר שאין לתפוס אותו בשכלנו. אין הגוף כלה, אלא הוא מתפורר. האם לא יוכל הבורא לאסוף את חלקיקיו, או לעצב בהם גוף חדש הדומה לגוף הראשון?—תחיית ישו אינה חלק ממסתורי הנצרות, כלומר אינה חלק מהדוגמות שאין השכל יכול לשאת אותן, שאחרים מאשימים את הנצרות עליהן.¹

[ש' 7] האם תוכל דת משה להיהפך לדת העולם כולו? ואם לא תוכל להיהפך לדת העולם כולו, וגם, לפי מיטב ידיעתי, אין היהודים שואפים לכך, כיצד אפשר לומר כי דת משה היא אלקית, כי הבורא בכבודו ובעצמו גילה אותה? כי אין השכל יכול להסכים לדעה שיש אמינות אשר האלקים בעצמו הכריז עליהן, ושעם זאת לא יבוא יום שבו ייהנו כל בני האדם ממן שמים זה.

1. אין כמובן להעלות חס וחלילה על הדעת כי האמין שד"ל בתחיית "אותו האיש"; אלא הוא אומר שהאמונה בתחיית מת אינה מנוגדת להגיון כמסתורין אחרים של הדת הנוצרית, שהרי נביאי האמת שלנו החיו מתים על פי מצות ה' ית'.

[ת' 7] דת משה לא תיהפך לעולם לדת העולם כולו; אך לקניין העולם כולו ייהפך העקרון היסודי שלה, כלומר האמונה באל אחד. דוקא למטרה זו בחר האלקים בעם ישראל, כלומר כדי שיהיה בעל הפקדון של אמת זו וכדי שיפיץ אותה בין כל האומות. ונבחר עם ישראל, כי היה היחיד אשר כבר ידע אמת זו על פי הוראת אבותיו ואשר התנהג לפיה. ההתגלות לכל עם אחר, העובד אלהים רבים, לא היתה מועילה; שהרי, אם אין מקבל ההתגלות משוכנע מראש כי קיים רק אל אחד, אף אם תהיה ההתגלות ברורה עד מאוד, יוסיף להיות קיים אחריה הספק שמא ביום מן הימים יתגלה אל אחר, אשר ילמד דברים שונים ומנוגדים.

[ש' 8] למה על כל השאלות הללו נותנים לי תשובות שונות זו מזו בני אדם דתיים וחכמים?

[ת' 8] דוקא, כיון שאין ביהדות עיקרי אמונה וכיון שהיא נותנת חופש גמור למחשבה והיא מגבילה רק את הפעולות המוחשיות. — הדת האמיתית אינה מדע הדברים האלקיים (מדע שהוא הרבה מעל לתפיסת האדם); היא אמונה פנימית, מסירות כמסירות בן לאביו, המתבטאת במעשי פולחן ספונטאני ובלתי־מוגדר, כפי שקרה ביהדות שקדמה למשה; או במעשים ובמצוות שנקבעו בחוק, כמו בדת משה. מטרת חוק זה אינה כי אנו נכיר את האלקים ונעבוד אותנו, כאילו זקוק הוא לתשבחותינו ולתודותינו; אך מטרתה היא: (1) לשמור בלבנו את דעת האלקים וההשגחה, שהיא הדעה היחידה המסוגלת להחזיק אותנו תמיד דבקים בדרך היושר; (2) להרגיל אותנו לרסן את תשוקותינו ולסבול בארך רוח כל מחסור: זה הרגל שאין לוותר עליו אם רוצים אנו להתעלות על תשוקותינו ועל פיתויי דרך הרשע. אם מישהו, אמר אפיטטוס², ישים אל לבו שני ביטויים אלו, לא ידע חטא: סבול והימנע.

ירמיה קובע כי האדם יכול להתהלל בידעת האלקים, כלומר הוא יכול להתהלל כאשר הוא יודע כי ה' עושה חסד ומשפט וצדקה; "כי באלה חפצתי נאם ה'" מסיק הנביא בזכרו בשם אלקים (ירמיה ט', כ"ג). כתוב זה מוכיח בעליל, ראשית כל, כי מטרת דעת ה', שבה חפץ ה' עצמו,

2. פילוסוף סטואי, נולד במאה הא' לסה"נ בפרוגיה, חי ברומא ובשנת 94 עבר לאפירוס, בעקבות צו גירוש הפילוסופים מרומא של דומי-טיאנוס. טען למשמעת קשה בחיים. נפטר ב-138.

אינה כבודו הוא, אלא הטבת דרכינו אנו ; אין הוא אומר כי ה' גדול, גיבור ונורא, אלא כי הוא עושה חסד ומשפט ; אין הוא מסתפק בכך שהוא מסביר מה אנו צריכים לדעת על ה', אלא הוא מוסיף : "באלה חפצתי", כלומר : אין דעת ה' רצויה לו כשלעצמה ; החסד, אהבת הבריות, המשפט הם הדברים שהוא חפץ בהם ; חשוב לדעת את ה' כדי לעשות את המעשים הטובים שהוא אוהב : באלה חפצתי, נאום ה', ולא בידיעה עקרה עלי. שנית, מוכיח הנביא, כי הטבת דרכינו ושלמותנו, שבהן חפץ ה', הן המידות הטובות בחיי החברה : החסד, אהבת הבריות, המשפט ; שהרי אלו הם הדברים שבהם חפץ ה', ורק בזכותם הוא רוצה שאנו נכיר אותו ונעבוד אותו.

ב. מוסר

[ש' 9] האם היהודים מקבלים חינוך למוסר, אך ורק בתור יהודים, ולא בתור נתיני ממשלה זו או זו, אשר דאגה לכך ? על פי אילו כללים ? על פי איזה ספר ? מה הוא החינוך המוסרי של יהודי במזרח, אשר שומר על כל תורת משה ?

[ת' 9] אותם יהודים, אשר זכו בילדותם שיחנכו אותם הורים ומורים דתיים, תהיה אשר תהיה המדינה שבה הם חיים, מקבלים את החינוך הטוב ביותר למוסר, הוא חינוך המקרא, הספרות התלמודית וההתנהגות למופת. היהודי הדתי באמת, אחד הוא בכל המקומות ובכל הזמנים ; בין אם הוא אירופי ובין אם הוא אסיאתי, בין אם הוא חי בימי הביניים ובין אם הוא חי במאה התשע עשרה, הוא מופת בעשיית הטוב. המוסריות שלו היא פרי שני יסודות השולטים בה : האחד מהם, מחזיקים בו שלא על מנת לקבל טובת הנאה ממנו ; והשני על מנת לקבל טובת הנאה ממנו : רגש החמלה ויראת האלקים.

רגש החמלה והאהדה, שלא על מנת לקבל פרס, הוא חלק מעצם מהותו של האדם מיום היוולדו, אך לעתים קרובות מדי חונקים אותו האנוכיות וההגיון המרבה יתר על המידה לחשב חשבונות ; את הרגש הזה מטפח ומחזק החינוך הדתי היהודי, כלומר ספרי המקרא וספרי חז"ל, והדוגמה שמראים המורים לדת. אהבת הבריות והרחמים היו בכל דור ודור לתפארת לעם ישראל. בני ארם אמרו למלכם, אחרי שהוכו בקרב : "הנה נא שמענו כי מלכי בית ישראל כי מלכי חסד הם" (מלכים-א' כ', ל"א). חכמי התלמוד אמרו : מי שאינו מרחם על הבריות בידוע שאינו

מזרע של אברהם אבינו.³ ואכן חרפת כל תחיקות ימי קדם, העינויים, אינה ידועה כלל לתחיקה של עם ישראל, לא בימי משה רבנו ולא בימי חז"ל; נהג לענות את הנדונים הורדוס בלבד, אשר מוצאו היה זר, אשר זלזל במנהגי היהדות ואשר חיקה בכל דבר את הרומאים. ממרה תלמודית ידועה היא: ואהבת לרעך כמוך, — אף לרשע — ברור לו מיתה יפה.⁴ לדעת חכמי התלמוד אסור לענות אפילו בעלי חיים...

יראת ה', שהיא רגש המביא תועלת, ושהיא היסוד השני של המוסר היהודי, משפיעה את השפעתה הברוכה במקום שאליו לא יגיע רגש החמ"ל — שבו מחזיקים שלא על מנת לקבל טובת הנאה — כאשר חונקים אותו האינטרס והצורך. האמונה בעין רואה, באוזן שומעת, בפנקס שבו נרשם הכל, ביד גומלת, אשר לשוא היא כל התנגדות לה — אמונה זו משתדלים להחזירה ללבנו כל הנביאים, כל החכמים, כל המורים הטובים בענייני היהדות.

אילו עיקרים אחרים עשויים להיות במוסר? וכוונתי למוסר כן, היוצא מלבו של המורה והמסוגל לרדת עד מעמקי לבו של התלמיד, ולא מוסר מעושה ושהוא רק לכאורה. הכבוד, הבסיס הגדול של המוסר בתרבות החדשה, מכווין את האדם על בימת העולם ומרפה ממנו מיד כשהוא חושב שאין רואים אותו, או מיד כאשר בגלל תכונות אישיות מסוימות רכש לעצמו שם טוב במידת מה; שהרי שום הרגל למעשים רעים אינו מספיק כדי שייעלם שמו הטוב של אמן מצוין או של סופר ידוע.

בקלות רבה מדי מתגבר רעיון טובת היחיד על רעיון טובת הכלל. רגש הצדק אינו אלא האצלה של רגש החמלה; וכיון שגם הוא אינו גורם טובת הנאה, נסוג הוא לעתים קרובות בפני טובת היחיד וצרכיו, אם אינו מחזק אותו רעיון השכר והעונש.

כבוד היצור בעל-השכל, הצו הקטגורי של המצפון, רגש החובה — אינם משמיעים את קולם בלבו של כל אדם. היהודים, המקבלים חינוך בענייני המוסר ממדינות מקומות מגוריהם — איזה מוסר הם לומדים מהן, אם לא המוסר היהודי, מוסר כתבי הקודש? האם שונה מוסר האוונגליון ממוסר המקרא? אם יש באוונגליון איזה עיקר חדש, הוא

3. ביצה ל"ב ע"ב.

4. סנהדרין נ"ב ע"א.

העיקר שאין חלק לעולם הבא למי שאינו מאמין, כלומר העיקר שהוא בניין אב לכל חוסר סובלנות; והמפתחות (של העונש ושל הרחמים) שהם יסוד למחילת העוונות תמורת תשלום. בודאי יש לנצרות זכויות רבות בתחום הקידום הרוחני והמוסרי של העולם כולו, אך הגיעה לכך רק תודות למוסר המקרא שהנחה אותה. התורה היא המלמדת כי בני האדם שווים הם זה לזה, כי כולנו בניס לאב אחד. העובדה כי יהודי נולד בקרב אומה מתורבתת או פראית אינה משנה את מוסריותו; אך ההבדלים ברמת המוסר של העמים, הסובבים אותו בארצות פיזיות, גורמים שיהיה קשור בהם פחות או יותר מבחינה רגשית; ואם הוא קשור פחות בעמי אסיה ואפריקה מאשר בעמי אירופה, אין הדבר תלוי בהבדלים בחינוך המוסרי שלו, אלא בחוקי הנצח של לב האדם, שלפיהם לא ייתכן כי תאהב את אשר שנא אותך, ואין אהבה נקנית אלא באהבה.

החינוך המוסרי של התרבות עשוי להפוך את היהודי לדבק יותר בכבוד, כלומר במראה החיצוני של דרך הישר, אך לא דבק יותר בדרך הישר גופה. ואם התרבות חוטפת אותו מחינוך אבותיו, תגרום רק כי ייחלשו או יאבדו לו עיקרי הדת, שאין בידו כל תחליף להם. אם הועילה הדת בעבר כדי לעדן את העמים הפראיים, הכרחית היא בתרבות המתקדמת; שהרי "בעקבות פיתוח הכוחות השכליים, בעקבות ריבויים ושכי לולם של כל הכלים המפתים את נטיות החושים, מתגברות התשוקות הבהמיות, הרגשות החושניים, ההתמסרות למגמות המנוגדות לצדק, האמנות להגיע למטרה נכספת על חשבון זכויות הזולת, והפשעים מתרבים וצועדים בד בבד עם התפתחות הכוחות".

5. (Ancillon, Du Juste millieu, Tome II, page 29)

פאדובה 6 במרס 1839

שד"ל

(הערה: במכתב מר אלמידא עוד כמה שאלות, בעיקר בדבר הרפורמה, שלא ניתנה עליהן תשובה; ואולם דעותיו של שד"ל בתחום זה מוצאות את ביטויין באיגרות אחרות שתרגומן יובא להלן).

5. שארל אנסילון, היסטוריון צרפתי, נולד ב-1659, נפטר ב-1715.

על "איגרות צפון" למר א' ראנדגר, טריאיסטי

פאדובא, 29 בינואר 1837

ידידי היקר ותלמידי לשעבר !

האפשרות שנתת לי לקרוא את "איגרות צפון", הביאה לי רגעים אחדים של הנאה מרובה.

זה זמן רב אני קובל על אשר בני דתנו השפילו את גאוותם: "השפיל גאוותו נבזה בעיני עם סגולה" — אמרתי לפני שנים עשרה שנה בסיום שירי. ואכן, בני ישראל רבים, ובמיוחד בין הגרמנים, החלו בימינו להגן באומץ לב אציל על זכויותיהם, וטענו כי גם היהודי הוא אדם; אך אינני יודע איש אשר הראה כי הוא חש בלבו את הגאווה הלאומית הראויה לאדם גדול-לבב, שבגללה מתפארת כל אומה על מקורה ועל שמה. ונפלא הדבר לראות, כי ככל שזכו היהודים להערצה רבה יותר מצד אחרים, בגלל בוא זמנים טובים יותר והפצת אור ההשכלה, ומאז נחשבו כבני אדם וכיצורים חפשים, תחת היותם גזע שפל ומנודה בעיני הבריות, כן הלכה ואבדה מהם גאוותם והם נעשו למעריצים מופרזים ולמחקים של שאר העמים, אגב רגש נחיתות, ובגלל זה המירו את לימודיהם ואת לשונם ואת שמותיהם ואת אמונתם. על כן, לצערי הרב, עולה על זכרוני קטע מכתבי דאנטי גדול-הלבב, ב"קונוויטו" שלו, אשר בו גידף את האיטלקים בני זמנו, וזה לשונו: "במידה שבה מודד אדם את עצמו, הוא מודד את דבריו, שהם כמעט חלק ממנו עצמו; על כן יארע כי לגדול-הלבב נראים דבריו טובים ממה שהם באמת, ודברי הזולת טובים פחות ממה שהם באמת; רך-הלבב חושב תמיד שערך דבריו קטן, וערך דברי הזולת רב. על כן, בגלל זולות זו, רבים בזים לשפת הדיבור שלהם ומהללים את שפת הזולת; וכאלה הם כל הרשעים המתועבים מאיטליה".

עתה הגאווה האצילה הזאת, שאין כל יהודי מרגיש אותה עוד, או שלפחות המרגיש אותה מסתיר אותה כדי שלא ילעגו לו ולא יכלימו

אותו הכל, מעז להרגיש אותה מחבר "איגרות צפון" והוא מעז להצהיר עליה בפומבי. דבר זה עושה אותו בעיני לראוי מאוד לאהבה ולהערצה; כלומר, אני אוהב ומעריך אותו מאוד מאוד.

הלוואי והייתי יכול להאמין כי רושם כזה או דומה לו תוכלנה לעשות האיגרות ההן לאורך ימים על לב מספר גדול של בני דורנו, ובעיקר של בני הנוער; הלוואי והייתי יכול להאמין כי כתוצאה מכך תוכל אותה חוברת לגרום את הטובה הגדולה, כי יוצרו ויתעוררו מחדש בלב יהודי אירופה, או גרמניה, אותם רגשות נעלים, אשר אני מתאונן על דעיכתם—רגשות אשר בודאי לא יביאו את בני דתנו לשום מעשה חוסר-סובלנות או מהומה, ואדרבא—ישמרו על נאמנותם, הן לה' והן לבני האדם; על כן, בקנאם לקדושת השם יהודי, הם יגרמו בזכות מעשיהם הטובים כי יכובד שם זה בה במידה שהיום הוא בזוי. אילו הייתי יכול להאמין בכל הדברים הללו, הייתי מסתפק בדברי השבח הכלליים שכתבתי על החיבור ולא הייתי מתחיל בניתוח פילוסופי של עקרונותיו; שהרי יודע אני היטב כי ניתוח זה, בדומה לניתוח האנטומי או הכימי, מסיר מן הדברים את החיים ואת כושר הפעולה, והופך אותם לבלתי מסוגלים לגרום את התוצאות, שלהן ייעד אותם הטבע.

אך אני מוצא כי עקרונות המחבר הם מנוגדים מדי לרוח דורנו, כדי שאוכל לקוות כי ישפיעו השפעה כלשהי על מחשבותיהם ועל פער לותיהם של בני זמננו; על כן אינני מוצא כל רתיעה מלומר לך מה דעתי על אותם עקרונות, מאחר ששאלתני על כך.

ובחפץ רב יותר אני מתחיל בבדיקה זו, כיון שהיא תושיט לי את ההזדמנות לשוחח אתך, ידידי היקר ותלמידי לשעבר, על רעיונותי אני על הנושאים החשובים ביותר של הפילוסופיה ושל התאולוגיה—דעות שלא יכולתי להודיעך עד כה בגלל המרחק המפריד בינינו ושרק יכולתי לרמוז שמך דבר על אודותיהן בימים המעטים שבהם ביקרתי מזמן לזמן בעיר מולדתנו המשותפת והיקרה מאוד.

אמנם אינני יודע אם תהיה לי שהות מספקת, בתוך התעסקותי המתמדת עם תלמידי היקרים ועם ידידי הרחוקים, להגיע עד סוף הרצאת דעותי, ואם אוכל לפתח אותן בכתב בכל ההרחבה הנחוצה. בכל זאת רוצה אני להתחיל בכך; ויהיה מה שירצה ה'.

עקרונות היסוד של "איגרות צפון", שניים הם: האחד בדבר ייעוד האדם; והשני בדבר ייעוד בן-ישראל.

ניעצר לרגע קט בטרם נתקדם בדרכנו.

ייעוד האדם וייעוד בן-ישראל, הם נושאים לחקירות, השונות מאוד זו מזו בטבען. ייעוד בן-ישראל הוא נושא לחקירה תאולוגית ואפשר לקבוע אותו מתחילה, כי אפשר להעלות את מהותו של ייעוד זה מן הספר הכולל את חוקיו, ושמייסד הישראליות כתב אותו כדי שישמש לו תעודת חוקה לעולם ועד.

אך ייעוד האדם הוא נושא למחקר פילוסופי, ואפשר לקבוע מה הוא רק לאחר מעשה. האם הכתיב האלקים מעולם משפט או חוקה לאנושות כולה? מאין אפוא יוסק ייעוד האדם מה הוא? רק מן העובדות. כלומר, הפילוסוף יחקור את קורות האדם בעבר ובהווה, יביט מה הם למעשה טבעו ודרך פעולתו של האדם, ועל סמך דברים אלו יוכל להסיק למה ייעד אותו האלקים.

וכיון שיתגלה גיוון אינ-סופי בטבעם ובדרך פעולתם של היחידים השונים שבזרע אנוש, יכריע הפילוסוף הבריא כי ייעוד האדם הוא דווקא גיוון אינ-סופי של אופיים ושל פעולות. כשמתברר, למשל, כי יש בין בני האדם חקלאים, בעלי מלאכה, פילוסופים, משוררים וכו', האם לא יהיה משום שטות לקבוע כי האדם מסוגל לעסוק רק ורק באחד מן המקצועות הללו?

כל עוד נסכים כי אין האלקים יכול להחטיא את מטרתו, נצטרך גם להסכים כי כל מה שקיים הוא מה שרצה האלקים, וכי מה שרצה ה' הוא הקיים. אם מה שקיים שונה הוא ממה שרצה האלקים, לא השיג ה' את מטרתו.

ואם כן, מה שהאלקים ייעד לו את האדם, הוא גיוון אינ-סופי של אופיים ושל פעולות. הוא עשה אותו בדמותו, בדמות "אלקים"¹, כלומר "בעל הכחות כלם"¹, כדי שיבצע מספר אינ-סופי של פעולות שונות זו מזו; ובזה הוא שונה מכל שאר בעלי החיים, כי הם כולם בעלי אינסטינקט מסוים מיוחד להם, והם (בעצמם, מבלי אילוף מצד אחרים) אינם מסוגלים לבצע פעולות מגוונות.

עתה טוען המחבר, שבו אנו דנים, כי ייעוד האדם הוא לעבוד את האלקים בהכרה ובחירות. אך אם זו היתה הכוונה שלה צפה האלקים

1. בעברית במקור.

כלפי האדם, למה אין כל בני האדם (ואפילו לא אחד מאלף בהם) ממלאים את ייעודם?

יטען המחבר: כיון שרצה האלקים כי יוכל האדם לעבוד אותו בחירות, המסקנה ההגיונית מכך היא, כי האדם רשאי לעבוד אותו או לא לעבוד אותו: שאם לא כן לא יעבוד אותו בחירות. על כן, אם צריך האדם ליהנות מחירותו, מן הנמנע היה כי בני אדם אחדים לא ינצלו לרעה חירות זו ולא יעבדו את האלקים.

אם כך יענה המחבר, יחזק אותי בדעתי, שבביטוי "ייעוד האדם" אין הוא מתכוון (במובן מדויק ופילוסופי) לדבר שאליו ייעד האלקים את האדם, באופן שאם לא יעשה האדם את הדבר הזה, יחטיא האלקים את מטרתו; אלא (במובן מתאים לנאומים עממיים, שבכל זאת הוא שכיח בפי רבים המתיימרים להיות פילוסופים) לדבר שהוא אחד מתוך רבים אשר שם האלקים באפשרותו ולבחירתו של האדם, ושם יבצע אותו האדם, יגיע למדרגה העליונה של השלמות ושל הכבוד שיכול להשיג האדם עצמו.

נניח שזו היתה כוונת המחבר, ואל ניכנס לחקירה המעמיקה, שאמנם היא זרה לענייננו, האם פילוסופיה שתהיה כנה יותר מאשר פיוטית מכירה את המלים היומראניות "שלמות" ו"כבוד"; אלא נבדוק אם מצב השלמות והכבוד של האדם יתבטא דוקא בעבודת האלקים.

הביטוי "עבודת האלקים" הוא סתמי ופיוטי, מכדי שנוכל לבדוק את הבעיה בלי להקדים לכך חקירות רבות אחרות.

ראשית כל "לעבוד את האלקים", במשמעות שמיחסים לביטוי לעבוד בן אדם הוא ביטוי ריק מכל תוכן, שהרי אין האלקים צריך כל דבר, לעולם לא יוכל אדם להקל מעליו כל עמל שהוא, ולא לעשות לו כל שירות שהוא, או לגרום לו בידיו איזו הנאה שהיא (ראה "ירושלים" מאת מנדלסון, חלק ראשון).

ואם משמעות הביטוי "לעבוד את האלקים" היא לציית לאלקים, יהיה ציות זה לצווים שנתגלו בדרך הטבע ומעל לדרך הטבע, מכללא או במפורש.

אם ציות לאלקים פירושו לציית לרציות האלקים שנתגלו מכללא ורק באמצעות הטבע, נוכל להסכים לדעת המחבר כי דווקא בהליכה בחירות בדרך זו משיגים את השלמות ואת הכבוד של האדם; בדעה זו כבר תמכו פילוסופים רבים.

אך תאוריה כזאת תהיה תועלתה למעשה אפסית או מועטה מאוד, כי היא נותנת מקום לבעיות רבות עד אין-סוף בשעת החלת העקרון הכללי והמעורפל מדי על המקרים המיוחדים. ואולי לא תבאנה בעיות אלו לשום תוצאה אחרת מלבד זאת: כי כל אדם יפעל לפי הישר בעיניו, וייתמר לפעול על פי טבעו בצירוף טבע החפצים הסובבים אותו; ויטען כי כשם שהאדם חייב לפעול לפי טבע האדם, ולא לפי טבע האריות, או טבע הפרים, כדי ללכת אחרי חוקות הטבע, כך חייב אלמוני ללכת לפי צווי טבע אלמוני ולא לפי צווי טבע פלוני.

ואם כוונת הביטוי "לציית לאלקים" היא לציית לצווי האלקים שנתגלו במפורש ובאמצעות התגלות על-טבעית, אני מסכים ללא היסוס לדעתו של המחבר; שהרי אם מסוגל האדם לשפר את עצמו, אין ספק כי הציות לצווי האלקים שנמסרו אלינו במפורש הוא המדרגה הגבוהה ביותר של שלמות האדם.

ואולם אין ההתגלות המפורשת דבר טבעי, אך על-טבעי לחלוטין; על כן אין לראות את הציות לה כשלמותו הטבעית וכייעודו של האדם; שהרי נראה כדבר שאינו ניתן לסתירה, כי אפשר להגיע לשלמות הטבעית ולייעוד הטבעי מבלי שיתחולל מצב קיצוני ועל-טבעי.

נוסף על כך, אין לחשוב שהציות להתגלות המפורשת היא ייעודם של כלל בני האדם, כל עוד לא תוכר ולא תתקבל על בני האדם כולם התגלות מסוימת (יתהיה התגלות זו אשר תהיה).

זאת היתה הרצאה קצרה וכנה של הערותי בדבר העקרון שהביע המחבר על ייעוד האדם.

נותר לי להרצות דעותי בדבר העקרון שלו על ייעוד בן-ישראל; זאת אני משאיר לאיגרת אחרת.²

הקיצור והפשטות של דברי עשויים לא למצוא חן בעיני האנשים שגישתם היא פיוטית יותר מאשר פילוסופית. ואמנם שתי התכונות הנ"ל הן אפייניות לשפת האמת, והן מהוות לדעתי את כל יסוד אמנות ההגיון של מנדלסון; ואף המתמטיקה, המדע שרגילים לשבחו כמכוון בדרך המחשבה הנכונה, אינה יכולה לתת לחושב סעד אחר, מלבד השראת בירור וקיצור על שפתו.

תתברך בחיים של אושר, ואהב את ידידך,

שד"ל

2. כנראה לא נכתבה איגרת זו מעולם.

על "הציביליזציה" לש"ח זלמן, טריאיסטי

פאדובא, 5 בדצמבר 1837

... באיגרת שכתבת לי אמרת שעלי לצאת לצרפת, ודבר זה הצחיק אותי לא מעט. אני כאן מיטיב לבריות, אני מגביר את הרגשות הלאומיים במדינה, שבה טרם טעכו לחלוטין, למרות האמנציפציה. לאחרונה, בשיר שכתבתי לעת מצוא, אמרתי:

"יאבד בזיקה אתם ולזקנת אב ילעג ויעש גלוליו אמנציפציון
תדבק לשון לחד אף תכה עין ימין יבוש תיבש ידי אם אשכח ציון"¹.
אך בצרפת לא אהיה לתועלת לאיש, ועל כן גם ערכי יהיה אין ואפס.

אך אני מדבר אליך לפ רגשותי, ואינני יודע אם יהיו אמרי רצויים לפניך, כלומר אינני יודע מה הם רגשותיך הנוכחים, ואולי הם מנוגדים לחלוטין או כמעט לחלוטין לרגשותי אני. ואדרבא, בודאי הם מנוגדים לרגשותי, כיון שאתה מראה נטייה לעבור לצרפת — לאותה ארץ יפה, שנעשתה היום לדוגמה של ציביליזציה.

אהה, עתה, משבאה לקולמוסי מלה יפה זו, ציביליזציה, אם אני מתחיל בה — איני מסיים עוד.

מלה מבורכת זו, האלה הכבירה של מאה זו, שאין לה אל אלא תועלתה, מניחה כי האדם עשוי להשתפר, להשתכלל — שכלול, מלה שאף היא יפה וכבירה, ומהדהדת כמו די־ג'ראנדו² מלעיל. והוא היה איש טוב, איש מצוין, אך לא פילוסוף רבי־ערך.

ומה, תקרא אתה: האם אין האדם משתכלל? — לעולם לא! האדם נעשה רע יותר, אך אין האדם משתפר. האדם משכלל את מעשיו, את

1. בעברית במקור.

2. משחק מלים בין "די־ג'ראנדו" לבין התיבה האיטלקית שפירושה "להשתכלל" ושצליה דומה לה. ג'וזיף מארי די־ג'ראנדו היה פילוסוף אקלקטי צרפתי (נולד ב־1772, נפטר ב־1842).

הבגדים, את הדפוסים, את הבנינים, את הגנים; הוא משכלל את הכל, את כלי הרכב, את כלי השיט, את החוקים, את החוקות, את הכל, את הכל, אך לא את עצמו. האדם מוסיף לעולם להיות האדם.

אך האדם נעשה רע יותר, דבר זה נכון. במקום להרגיש, הוא מחשב; במקום להיות, הוא מתראה; במקום לסרב בצורה פסקנית, הוא מבטיח הבטחות יפות; במקום לאנוס, הוא מפתה; במקום דקירות סכין, הוא פוגע בדיבה רעה.

עונים בקלות, בהגיאות אלף דוגמאות מפראות ימי הביניים, וחושבים שבזה הוכח יתרון הציביליזציה. אין אני מכחיש את עליונותנו. אני מודה כי בזמנים עברו נעשה אדם — או נעשו בני אדם אחדים — רעים יותר, וכי שחיתות זו תוקנה בחלקה בזמנים האחרונים, כי חזרנו בחלק מן הדברים לטוב־הלב הטבעי הראשוני של האדם. וזו היא הטובה הגדולה שהביאה התרבות המודרנית, כלומר העובדה שתיקנה פירורים אחדים של ההרעה הקודמת.

אך במה התבטאה הרעה זו? — רשעה, רודנות של שליטים; הסגות גבול, תרמיות, אינקוויזיציה, ישועיות של הכמורה.

מה עשתה הציביליזציה? — החזירה את השליטים לצורות ממשל חוגגות יותר, והחזיקה את הכהונה בתוך גבולותיה הנכונים. דבר טוב, מצוין.

אבל האם אותה הרעה שהתבטאה בפראות זמנים עברו, חלה באיזו מידה שהיא בתוך היהדות? לי נראה שלא.

האם היו הרבנים, שהם כהנינו, מימיהם מסיגי גבול, סוחרים ב־קודשים, נטולי־חמלה — או היו למופת במידות הקדושות ביותר בכל ימי הביניים?

רק במאה זו אתם רואים רבנים סוחרים בקודשים ומתנהגים כ־ישועיים — היום, כאשר הם נתונים להשפעת הציביליזציה, ועל שולחנם — במקום כרכי התלמוד — נראים רומנים וכתבי־עת.

היהודים שבימי קדם היו מלוים ברבית, ויהודי ימינו לא.

כן, מאחר שלא עמדו לרשותם אמצעים אחרים, עשו מה שביכולתם כדי לחיות. ואולם האם היו אותם יהודים זייפנים, נוכלים? לא. אך יש בין יהודי ימינו זייפנים ונוכלים, והם מתנהגים כך לא כדי לחיות אלא כדי להתעשר.

אך היהדות הישנה טיפחה רגשות רכים של ידידות, של אהבה, של רחמים, אם לא כלפי העולם כולו (כי העולם כולו שנא אותה), לפחות כלפי בניה, כלפי המשפחה, כלפי האומה. היום היהדות אוהבת את הכל— ואינה אוהבת איש.

כתוצאה מהרהורים אלה, ומאלף אחרים הדומים להם, אני מאמין: כי אי אפשר לשפר את האדם אלא רק לשחת אותו; כי בימי הביניים נשחתו חלק מבני האדם; כי חלק משחיתות זו באה על תיקונה בזמנים האחרונים; כי הציביליזציה היתה במידה מסוימת מועילה בנצרות, אך כלל וכלל לא ביהדות.

היהדות, הן של תורת משה והן של התלמוד, מסוגלת לעצב חברה שתלך בדרך הישר ושתהיה מאושרת, כיון שהיא מטפחת ומכלכלת את רגשי הרחמים והאהבה הנטועים בלבנו מלידה. אין הציביליזציה מסוגלת לעשות זאת. למה? כי הציביליזציה ממציאה סטטיסטיקות, ואינה עוסקת אלא בחישובים; וכאשר המוח מחשב, חדל הלב מלהתחלחל. והיהדות מדברת אל הלב, ומצוה על מעשים מנוגדים לכל החישובים. "במה ישכב"? היא אומרת.

אחד מחכמי התלמוד ציווה על חכם אחר להחזיר את הגלימה שעבט מסבלים אשר שברו את חבית היין אשר הובילו בשבילו, ולשלם להם את שכרם. למה? "למען תלך בדרך טובים וארחות צדיקים תשמור".³ בציביליזציה הנוער הלומד הוא המושחת והמופקר ביותר, ומי שאינו מאמין בכך, יבוא ויראה בעיניו; ולמה? כי הצעירים יודעים ורואים כי המוסר של הפרופסורים שלהם הוא מן השפה ולחוץ, וכי הם, הפרופסורים, אינם, ברובם, טובים מלתמידיהם.

3. בבא מציעא, פ"ג ע"א. דברי הפסוק (משלי ב', כ') בעברית במקור.

רציונליות ועל-טבעיות ל"ש ריג'ו, גוריציאה

פאדובא 26 בנובמבר 1838

ידידי היקר!

זה שנה אתה גוער בי על עצלותי, שבגללה אני משקיף באפס מעשה על הפילוג אשר לדעתך עומד להתחולל בין יהודי גרמניה; ואתה קובל שבימי משבר כאלה אני מתעסק בשלווה בבעיות ספרות טהורות; והנך טוען שאני יכול ושאני חייב להקדיש את כוחותי לנושאים שחשיבותם רבה יותר ושהם לתועלת האומה.

על גערוטיך החוזרות ונשנות נתתי פעמים רבות תשובות מתחמקות; אבל לבסוף אני רואה כי ידיד כמוך זכאי שאפתח לפניו את לבי ושאסביר לו בכנות מה הם הנימוקים האמיתיים המרחיקים אותי מלהיכנס לזירה זו.

דרשת כי אצא להגנת דת האבות, אשר רבים רוצים היום להפכה לדיאזים גרידא; ואני אמרתי לך כי ההגנה על העל-טבעיות דורשת אדם מפורסם, אדם ששמו הולך לפניו בתחום הספרות, אדם המוכר במיוחד בשל חופש המחשבה הפילוסופית שלו; בקיצור, אדם שיעמוד מעל ללעג ולשנינה של החזקים ברוחם, שעליו לא יוכלו לומר: הנו אדם משוגע לדת. כי לעתים קרובות הזלזול בפרקליט נהפך בדרך הטבע לזלזול בעניין שלטובתו הוא טוען. ועל כן השתדלתי להתחמק מהזמנותיך.

אך, אם עלי לומר את מה שאני חושב בבהירות ובכנות, אין המאבק הגדול צריך להסתיים בנצחון סיעה אחת ובתבוסת הסיעה השנייה, אלא בהחלשת שתיהן: אין הריב הגדול צריך להסתיים בהרשעת אחד ה- מתדיינים, אלא בפשרה ידידותית. שהרי שני הצדדים הרחיקו לכת בתבי- עותיהם עד ששניהם אינם צודקים, שום אחד מהם אינו ראוי להרשעה גמורה, ושום אחד מהם אינו ראוי לזר הנצחון המלא.

ועתה, מי שיחפץ לשמש מתווך בין שני הצדדים ולהביא את שניהם לדרך השכל וההגיון, יסתכן ללא ספק שיהיה לזרא לשניהם; ולא זו

בלבד שלא יעלה בידו להחזיר את השלום על כנו, אלא יביא על ראשו את שנאת שני המתדיינים.

השפעת השיגרה רבה מאוד, לא רק על תנועות הגוף, אלא אף על השכל; ודבר נדיר ביותר הוא כי אנשי הרוח, שהסכינו למה שמתיימר להיות רציונליות, יוכלו לחזור לעל־טבעיות; ואנשים, אשר גדלו בהערצה לדברים רבים מאוד, שהיו במשך זמן רב מאוד נושא נחמתם ותקותם, ואשר חונכו והורגלו לא לחשוב, כלומר לא לחשוב אלא על יסוד העקרוֹנות שקיבלו מאחרים, קשה מאוד שיהיה להם הכוח הדרוש כדי לוותר על אותם דברים; על כן ההתקרבות בין שני הצדדים היא כמעט בלתי אפשרית.

אני אומר כמעט בלתי אפשרית, אך לא בלתי אפשרית לחלוטין, כי חושב אני שהמכשולים שמקורם בהרגלי השכל הטהור, כלומר אך ורק בחילוקי הדעות, אפשר להתגבר עליהם בסופו של דבר.

אך אני רואה גם מכשולים אחרים, שמטבעם אי אפשר כלל להתגבר עליהם, ואלו הם המכשולים שמוצאם לא ברעיונות השכל, אלא ברגשות הלב.

הפלוגתה בין שתי השיטות, הרציונליות והעל־טבעיות, אינה פלוגתה של עיון בלבד; היא דיון באחד הדברים החשובים ביותר לאדם ולחברה; על כן אי אפשר כלל לעסוק בה ללא כל התרגשות, כפי שדנים בבעיית פיסיקה או בלשנות.

וזו עצמה — ייאמר בדרך אגב — היא הסיבה שבגללה מתקדמת ה־פילוסופיה אך באטיות; ואדרבא, אין היא מתקדמת באטיות בדרך ישרה לקראת הוודאות ולקראת מיזוג כל האסכולות לאסכולה אחת; אלא נראה שתלך בדרך מעגלית ותציג תמיד לסרוגין אותן שיטות עצמן. דבר זה קורה, כי אי אפשר לדון בבעיות הפילוסופיות ללא התרגשות; שהרי האדם, הנושא החושב, הוא עם זאת נשוא המחשבה; והאדם, כשהוא חושב על האדם, יכול רק בקושי רב ורק מזמן לזמן, לנער מעל עצמו את רגשותיו, את גאוותו, את תשוקותיו ואת כל אשליות לבו, כפי שנחוץ כדי לעצב דעה נכונה בדבר האדם, תכונותיו וכו'. ואף אם יקום פילוסוף אחד מבין אלפים שיהיה מסוגל להגיע לפילוסופיה חסרת כל רגשות, מן ההכרח יהיה כי קולו ייחנק מכוח קולותיהם של אלפי פילוסופים החיים באשלייה של הרגשות.

אשליות הלב חיוניות לאדם, אך לא לכולן יש מקום בכל רגע של החיים; על האדם שולטת עתה אשליה זו ועתה אשליה זו, בעקבות השינויים בלי סוף החלים בתוכו והנסיבות הפועלות עליו מבחוץ. על כן, למרות העובדה שפילוסופית האשליות שולטת ללא מצרים, מן ההכרח שמזמן לזמן יקומו פילוסופים המשוחררים במידת מה משלטון הרגשות, כלומר החופשים זה מרגש זה וזה מרגש זה — והם יוכלו להשתיק לזמן מה את קול ההמון; אך כעבור זמן קצר שוב תהיה ידו של קול זה על העליונה, ופילוסופים כאלה שוב יוולדו ויופיעו על בימת הפילוסופיה בזמן אחר או במקום אחר: והנה ראשית הזריחה והשקיעה, המחזורית כמעט, של השיטות הפילוסופיות.

סלח נא לי, חברי היקר, על סטייתי זו מהנושא העיקרי; ועתה הנני חש שוב אליו, כלומר למחלוקת בין הרציונליות לבין העל־טבעיות; ואני אומר, כי בחיק היהדות קשורה מחלוקת זו, הרבה יותר מאשר אצל שאר האומות, ברגשות ובעניינים של המתווכחים.

בינינו כרוכה הרציונליות עם בוז עמוק לאומתנו, לכל מה שנושא את חותם היהדות הזכה, ומכעט לכל האישים הנערכים בה, למעט רק אותם אישים שיהדותם נעשתה נייטרלית, בעקבות הנהגת מנה טובה של חיקוי זרים; בוז זה אינו מניח לראות ביהדות שום דבר מקורי, שום דבר אפייני, לא לטובה ולא לרעה; הכל, הדעות, המנהגים, החוקים האזרחיים, הפליליים והדתיים, הכל שאול מעמים אחרים. בינינו הרציונליות צמודה לתשוקה העזה ביותר, לראות כי בני דתנו הולכים ומתקרבים בדמותם לבני האומות בעלות התרבות הסובבות אותנו; לראות את לימודי היהדות הופכים למדע מקביל לתאולוגיה הנוצרית; לראות את בתי הכנסיות כ"טמפלים" דומים לבתי הפולחן של הפרוטסטנטים; לראות את החינוך, את המנהגים, את החיים ואת המוות של היהודים — מחקים את המקובל אצל הנוצרים ומשתווים לו.

האמנציפציה, הנה הטובה העליונה בעיני היהודים הרציונליסטיים. לבם מתפעל מהתקדמותם של כל העמים, והוא רואה בצער, או בחמס, את אטיות התקדמות אחיהם — אטיות שאת מקורה הם מוצאים בדעות הקדומות שבחינוך, שבדבקות בחכמים הקדומים ובכבוד הנחלק להם.

בניגוד גמור לכך, העל־טבעיות כרוכה אצלנו עם גאווה לאומית רבה, עם הכרה כי היהדות מקורית ואלקית היא, כי היא מתעלה על כל תרבות אחרת; כי היא נשחתת רק כשחודר לתוכה משהו זר וכי היא

נתונה לתיקון רק אם תחזור לטהרתה העתיקה. היא כרוכה עם יראת כבוד כלפי הפראות הקדומה, עם ספקנות והתנגדות כלפי כל מה שריח חדיש נודף ממנו, עם חמלה על שפלותם הנוכחית של אחינו, אשר נועדו להיות למחנכים ולמופת למין האנושי, ואינם דואגים עתה אלא לחקות את שכניהם. העל־טבעיות כרוכה עם הצער החריף ביותר, כשרואים כי הנדיבות, שפעלה בעבר לטובת האחים בני עמנו, לכבוד הדת והספרות העברית, מתבזבזת עתה במותרות ובכל מה שעשוי לפתות את האנוכיות. האמנציפציה החיצונית אינה הטובה שאליה נכספו התומכים אצלנו בעל־טבעיות, כי שאיפתם היתה לאמנציפציה הפנימית, כלומר לשחרור מהשפעת הזרות.

האם נראה לך, ידידי החביב, כי אפשר לפשר בין שתי מפלגות, שבהן שולטים רגשות ושאיפות כה מנוגדים אלו לאלו?

במצב דברים זה, מה עושה אני, אני, שאתה מאשימני בעצלות פושעת? אני מתאמץ בכתבי, שהודפסו או שלא הודפסו, להחיות את האהבה לעניינים היהודיים ששמש יאה להם, אהבה שאני רואה כי מתמעטת היא מיום ליום; להאריך ככל האפשר את חיי השפה העברית והספרות העברית, המהוות לדעתי את האמצעי היחיד המסוגל לקיים את האהבה ליהדות; ואני מתאמץ עם זאת לפזר בספרות היהודית את זרעי הביקורת הבריאה, שהיא האמצעי היחיד המסוגל לטהר קמעה קמעה את היהדות מן הסילופים הרבים, המנוונים אותה. כבר באיגרת ששיגרתי לך לפני שמונה־עשר חודש, העליתי הצעות אחדות, אשר עוררו נגדי את שנאתם של רבנים רבים מפולניה ומארצות אחרות, והם איימו עלי; הדברים הגיעו עד כדי כך, כי אחד מידידי, שאותו מעריך אני הרבה על חכמתו ועל דעותיו הפילוסופיות, אשר הכרתיו אישית לפני עשר שנים ומאז לא כתב לי אפילו פעם אחת, ראה את עצמו נאלץ להפסיק את שתיקתו; באיגרת שהגיעה אלי היום, יעץ לי ברוח ידידותיו, לבטל את איגרתי אליו ולהרחיק בדרך זו מעל ראשי סערה כבירה. אליבא דאמת, אין דבר זה מבעית אותי במאומה, ודעתי נוחה עתה יותר מאשר בכל עת אחרת, על אשר כתבתי ופרסמתי אותה איגרת. בכל זאת מודה אני לפניך כי לבי אוהב שלום מדי, כדי שיוכל להחליט לצאת לקרב כדי להגן — נגד שתי המפלגות — על יהדות שאינה קיימת אלא בלבי ובשכלי, או בלבם ובשכלם של מתי מספר אחרים, ולהגן עליה ללא תקוה בהישג כלשהו.

ואמנם לא אימנע, אם יהיה הדבר רצוי לך, מלדון אותך, ידידי,
על מחלוקות אלו; שהרי בטוח אני כי איהנה מהסברריך. ומקווה אני,
כי בהעלותי את דעותי על הכתב, אוכל לפתח אותן על דרך טובה
יותר.

והריני,

שלך בנאמנות

שד"ל

איגרת 184

עוד על רציונליות ועל-טבעיות

21.2.1839

לי"ש ריג'ו, גוריציה

פאדובא, 21 בפברואר 1839

ידידי היקר!

הפתעתי אותך, ידידי החביב, על אשר פתאום הגדרתי כמחלוקת
בין הרציונליות לבין העל-טבעיות את הריב הנטוש עתה בין בני דתנו;
ואתה טוען כי אין לכנות כתומכים בעל-טבעיות את בני ישראל הנאמנים,
כיון שאינם מקבלים כל סמכות מעל לשכל האנוש.

ידידי, אני משתמש בשני שמות אלו, על-טבעיות ורציונליות, כדי לציין את האמונה או את אי-האמונה בדת שנתגלתה. בנצרות, שבה האמונה היא עיקר יסודי, היה מקום לכנות את אי-האמונה בשם רציונליות, כי העקרון גופו, שלא נלך בשפיטתנו אלא אחרי שכל האנוש, טומן בחובו את הוויתור על האמונה, ועל כן כפירה, סירוב להאמין; והאמונה הנאמנה היתה ראויה לכינוי על-טבעיות, כי היא נשענת כולה על גילויים על-טבעיים.

היהדות אינה מצווה על אמונה, אלא על מעשה; על כן בתוכה אין השם רציונליות בא להביע בדיוק את המושג של אי-אמונה, כי אדם עשוי בהחלט לטעון (כפי שטוענים אתה ואני) כי אין הולכים בשפיטתנו אלא אחרי שכל האנוש, ובכל זאת עשוי אדם כזה להיות בן ישראל נאמן. ואולם, במקום להשתמש בביטויים השנואים עלי: אי-אמונה, כפירה, היטירודוכסיה (ביטויים שהכתיב אותם חוסר הסובלנות), אני אוהב להשתמש בשם הנדוש רציונליות; ובמונח זה אני מתכוון לתורה המלמדת כי מעולם לא היה לאדם כל אור, כל הכוונה, כל חוק, אלא הגיונו לבדו. לעומת זאת אני קורא את האמונה ביהדות שנתגלתה בשם על-טבעיות, לא במשמעות תורה המגבילה את חופש המחשבה, אלא במשמעות תורה המניחה כי קיימים דברים על-טבעיים, כלומר דברים החוגרים מ-הסדר הטבעי של עניינים, כגון הנסים וההתגלות.

משהגדרתי מה היא המשמעות שאני מיחס לשני השמות "רציונליות" ו"על-טבעיות", אומר אני כי המחלוקת המפלגת בימינו את חכמי ישראל שבאירופה, ובעיקר שבגרמניה, בדבר מידת החיוב של המצוות המעשיות, היא מחלוקת-משנה, ואינה אלא תולדה של המחלוקת הראשית בין ה-רציונליות לבין העל-טבעיות. אני אומר אפוא, כי כל המניח שהיתה התגלות, וכל המאמין כי היה משה נביא אמת וכי מקור חוקי התורה הוא אלקי ועל-טבעי, אינו יכול להטיל ספק בכך כי חייבים אנו לשמור אותם חוקים בכל עת ובכל מקום; יוצאות מן הכלל רק המצוות התלויות בארץ, וכן כמה חריגים שאין להימנע מהם במצב הנוכחי של דברים, שהוא כה שונה מהמצב שהיה קיים בימיו של משה רבנו, והמקרה הידוע יטב של פיקוח נפש. ואני טוען כי שום יהודי, המשוכנע כי דת אבותיו אלקית היא, אינו יכול לסור מהחלטתו של מנדלסון: "מותר לנו להגות בתורה, לחקור את רוחה; אך אין הגותנו יכולה לפטור אותנו מצייתנות קפדנית, אותה אנו חבים לתורה".

על כן, כל הטוען בימינו כי אין אנו חייבים היום לקיים את המצוות המעשיות, כגון דיני השבת, המצות ועוד, הוא רציונליסט בעיני, ומצומצמת מאוד היא התקוה כי ישוב אל היהדות התומכת בעל־טבעיות. תוכל לטעון ככל אות נפשך, כי אין ביהדות כל דוגמה המנוגדת להגיון: הרציונליסט יענה לך כי ההתגלות והנסים הם דברים מנוגדים להגיונו. נכון אמנם כי לא היו כאלה בעיני בקון וניוטון; אך הרציונליסטים בני דורנו מוצאים כי הם אבסורדיים, ולא תוכל לדרוש כי הם יאמינו בהם על יסוד סמכותו של ניוטון, אם לא ישתכנע הגיונם. מאידך גיסא, במשך מאות שנים רבות דנו וחקרו סופרים רבים וגדולים בבעיה הגדולה של אמיתות ההתגלות ודשו בה מכל צד, ועל כן לא נוכל לא אתה ולא אני להביא ראיות חדשות שלא נודעו עד היום הזה.

כן, ידידי היקר, תשובתו של רציונליסט הוא דבר שיש כמעט להת־יירש ממנו. אולי לא ניסית זאת מימך: אני מצדי עוסק בכך כבר שנים רבות, אך לא עלה בידי להחזיר בתשובה אפילו אדם אחד. אכן, הצלחתי להעביר אדם מן האתאיזם לדיאיזם; אך מימי לא הצלחתי להעביר מן הדיאיזם לאמונה בדת שנתגלתה. אני אומר את הדברים כהווייתם, כי אינני אוהב להשלות את עצמי או להשלות אחרים.

לפני עשרים שנה, כאשר הכרתי את דורי מעט מאוד או לא הכרתי כלל, וגם כאשר לא היו פני הדור כפניו עתה, התחלתי להגן על היהדות בחיבור הנקרא "תורה נדרשת", וכבר אז ערכתי פרקים רבים וחשובים ממנו. אך במרוצת הזמן, משהטבתי להכיר את מי שחיבורי היה מיועד להם, שוכנעתי כי לא ישא כל פרי (לפחות בזמנים הללו), וכי קיימת סכנה חמורה שמא לא זו בלבד שלא ישכנע חיבור כזה את הבלתי־מאמינים, אלא יוכל גם להחליש את האמונה של המאמינים, וזאת בגלל כמה דעות שאינן הכרחיות, אך גם אינן מזיקות, שיש לוותר עליהן בשעת הדיון עם הרציונליסטיים.

אך, תאמר לי, ממה נובע שמה שהיה מתקבל על דעת הכל לפני מאה שנה, נראה היום מן ההכרח כבלתי מתקבל על הדעת ואבסורדי? הנה מה היתה, לדעתי, ראשית תופעה זו.

חוסר האמונה נולד בחיק הנצרות. מיד כשהרגישו העמים את עצמם בגירים ופרקו מעל צווארם את עול אפוסטרופסיהם, פרקו כמובן מעל עצמם גם את עול האמונה; והאמונה בדברים שאין להבינם לא יכלה שלא למעוד ולהיעלם, לפחות אצל המתיימרים להיות משכילים.

ביהדות לא כך פני הדברים. אין בה מסתורין, על כן לא חדר חוסר-האמונה לחיקה כתוצאה הכרחית של טבעה, אלא רק בגלל אהדה וחיקוי. בני-ישראל היו יכולים להתעמק בהשכלה, מבלי לחשוב מימיהם לכפור בעיקר דתם; הם היו יכולים לבצע רק ריפורמה, דומה לריפורמה הפרוטסטנטית, בזקקם את דתם ובשחררם אותה מכמה טכסים ואמרי נות, שחדרו לה במרוצת הדורות. גם בימי קדם היו ביהדות בעלי דעות חפשיות, והם כפרו במסורות, כפי שעשו הקראים; או גם כפרו בקיום הנשמה לנצח, כפי שעשו הצדוקים; או גם כפרו בנביאים שקמו אחרי משה, כפי שעשו השומרונים; ואולם מעולם לא קמה בחיק היהדות כת של דיאיסטים.

כל עוד פעמה בלב היהודי גאווה לאומית, לא יכול רעיון ההתגלות, הדעה שהוא עם סגולה, להיות לאבסורדי בעיניו ובשום אופן לא יכול הגיונו לסלוד ממנו. ואדרבא, כך דיבר אליו ההגיון הבריא: "האמונה בהתגלויות, בנביאים, בנסים היא עולמית, היא קיימת אצל כל העמים. זו היא עובדה קיימת בכל עת ובכל מקום; זו תוצאה, שבודאי לה סיבה משלה. לולא התחולל נס, לולא קרתה התגלות בשום זמן ובשום מקום, לא היתה אמונה כללית זו יכולה להיווצר. אך היא קיימת: על כן איזה נס התרחש, איזו התגלות קרתה באמת. אך מכל ההתגלויות שטוענים כי קרו, איזו היא האמיתית? ההתגלות שבה האמינו הטוענים לריבוי האלים? בודאי שלא, כי האמונה בריבוי האלים היא אבסורדית ודוחה כשלעצמה. על כן ההתגלות האמתית היא הטוענת לאחדות הבורא, היא ההתגלות שבה מאמין ישראל".

כך דיבר בעבר ההגיון הבריא אל בני ישראל. אך כיון שבזמן האחר-רון נתמעטה אצל מספר גדול מהם הגאווה הלאומית (בגלל סיבות שאין כאן המקום להזכיר), ואפילו דעכה כליל הדעה כי עמנו הוא עם סגולה והיחיד שבידיו הופקדה האמת, נראית להם דעה זו מוזרה ואבסורדית; הם לא מצאו כי העל-טבעיות של שכניהם היתה רציונלית, כיון שהיתה מבוססת על מסתורין, ועל כן לא יכלו עוד אף להסכים לעל-טבעיות שבה דגלו אבותיהם, אף על פי שאין בה כל מסתורין וכל דוגמה המנוגדת להגיון אנוש. חוסר האמונה שלהם הוא תוצאה של אהדה וחיקוי, ולא של התקדמות שכלית.

ואם פני הדברים הם כפי שאני חושב, אמור-נא לי, ידידי, האם יש לקוות היום להפיק איזה פרי שהוא מן הויכוחים, שנרצה לעורר עם

הרציונליסטים בני עמנו? האם חושב אתה שאפשר יהיה להצמיח מחדש אצלם את הגאווה הלאומית, אשר דעכה ואינה, ושהיא כה מנוגדת לרוח הדור? ואף אם נרצה לנסות לעשות כדבר הזה, האם יהיה מותר לעסוק בכך בפומבי?

אך בטרם אסיים מכתבי זה, מרגיש אני חובה להצהיר הצהרה: אין אני פתי עד כדי כך, שאחשוב שלא אוכל לטעות. על כן אני מודה שייתכן כי טועה אני בחושבי כי רציונליסטים, כלומר דיאיסטים, הם כל החכמים המפקפקים אם עתה מחייבות אותנו המצוות המעשיות. יכול להיות שבעקבות שיקולים שכליים שאינם ידועים לי, הגיעו למסקנה שונה ממסקנתו של מנדלסון, מבלי לכפור בגלל זאת בהתגלות.

אתה מכיר טוב ממני את דעותיהם ואת כתביהם; ועל כן אני מבקש ממך שתואיל להאיר לפני את הנושא החשוב הזה. תושיט לי הוכחה נוספת לידידות, שבה אתה מכבד אותי זה עשרים שנה, אם תביא לפני תמצית של השיקולים ההגיוניים, שעליהם משעינים החכמים ההם את טענותיהם ושבהם הם מוכיחים כי הן עולות בקנה אחד עם תורת משה; ובודאי אבחן בלי דעות קדומות את השיקולים ההגיוניים ההם.

הנני משתוקק לשמוע את חוות דעתך הנבונה והגלויה על כל חלק של איגרותי זו, והנני בחיבה,

שלך

שד"ל

על תורת אברהם ותורת משה

אל י"ש ריג'יו, גוריציאה

ידידי היקר,

פאדובא, 9 במאי 1839

בתבונה רבה חשבת, ידידי היקר, שאין להיכנס לויכוחים, כל עוד לא הבהרת היטב את הדעה שעיצבת בלבך על היהדות. שהרי בדיונים כאלה אין דבר שכיח יותר מאשר ההתוכחות בלי הבנה הדדית.

איגרתך השופעת חכמה, מושיטה לי את ההזדמנות לספר לך על שינוי שחל לפני חודשים מעטים בדעתי בדבר ראשית היהדות. אין אני חדל בשום רגע מלהרהר, ואני מהרהר על יסוד ההגיון בלבד, ועל כן קורה אותי לעתים קרובות כי עובר אני מדעה לדעה.

דעתי על היהדות היו במשך זמן רב דומות בערך לדעותיך; ואולם הנה לפניך, ידידי, תוצאות הרהורי האחרונים; הרהורים שהם פשוטים למדי וספונטניים מאוד, ועל כן ייתכן שאין הם חדשים כלל וכלל, מבלי שאדע זאת. בדוק נא אותם וחווה נא את דעתך עליהם.

אני מוצא שיש להבחין ביהדות בין שני יסודות: תורת אברהם

ותורת משה.

תורת אברהם קודמת לתורת משה, ואברהם ייסד אותה.

משה רבנו התייצב בפני בני ישראל בשם אלקי אבותיהם, ולא בשם אלקים בלתי ידועים להם. הוא לא לימד אותם כל אמונה, אלא הקים — על יסוד אמונה קיימת — בניין של מדינה, של תחיקה. למען הדורות הבאים הוא הכליל, בסיפורים על הזמנים שקדמו לו, את יסודות האמונה והמוסר של תורת אברהם. מהסיפורים ההם אנו נוכחים כי אברהם, יצחק, יעקב וצאצאיו האמינו באל אחד, קונה שמים וארץ, המיטיב והמעניש לפי הצדק, הדורש שלום חסידיו. אנו רואים כי הם מאמינים בנסים, במלאכים, בהתגלויות בהקיץ ובחלום, וכי הם מיחסים חשיבות למקום שבו ייקברו גופותיהם. אנו רואים כי הם מתפללים לאלקים בעת צרתם וגם בעד אחרים. אנו רואים כי הם מודים לאלקים על הטובות שגמל

להם, באמצעות הקרבנות. דרך האלקים, שאברהם הורה לצאצאיו, היתה צדקה ומשפט. אין דת זו מוצגת לפנינו כפרי הוראה היוצאת מפי האלקים, כתוצאה של התגלות: היא נראית כדבר שאברהם קבעו. ההתגלות, רצון האלקים, הוסיפה לדת זו, שהיא ספונטנית כולה, את מצות המילה; ומנהג זה היה המצווה המעשית היחידה שבתורת אברהם; טכס זה התכוון לשמור את תורת אברהם גופה, כי הוא בא להפוך את התומכים בתורת אברהם לגוש נפרד, הנבדל בזכות אות בל יימחה הטבוע בגוף. מנהג אחר, שאמנם נקבע באופן ספונטני, המקובל אצל בני ישראל שקדמו למשה, היה לא לאכול את גיד השנה.

על יסוד דת זו הקים משה רבנו את מדינתו, את תחיקתו. משה לא לימד כל דת חדשה, אלא פעל כדי להחדיר ללבות בני ישראל את דת אבותם. הוא לא בישר כל דוגמה חדשה, אלא ציווה על מעשים חדשים, על טכסים חדשים, על איסורים חדשים: במצוות אלו רצה האלקים להגדיר ולהפוך לכללי את הפולחן שהיה עד אז פרטי וספונטני. משה רבנו לא לימד מוסר חדש, אלא הכתיב קובץ חוקים, הבא לפתח ולאשר את עקרונות הצדקה והמשפט שלהם הטיף אברהם. המוסדות בתורת משה שואפים לשתי מטרות: לעצב את המוסר ואת האושר של האומה החדשה, ולהנציח בה את הדת הקדומה; במלים אחרות אין תורת משה שואפת אלא לשמור את תורת אברהם, בהוסיפה בה מה שלא היה נחוץ בשבט רועים, ושהיה הכרחי לחלוטין באומת חקלאים גדולה.

אנו עומדים אפוא בפני שתי התגלויות, ההתגלות לאברהם, שאתו כרת האלקים ברית עולם ושציווהו על המילה, וההתגלות למשה: שתיהן שואפות לשמור את תורת אברהם, ולא ליסד אותה. ההתגלויות שחלו אחרי ימי משה שואפות אף הן לאותה מטרה עצמה, לשמור את תורת אברהם.

הנה ראשית היהדות, כפי שאפשר להעלותה מן התורה, בצורה הנראית לי קרובה ביותר לאות שלה ובאופן הספונטני ביותר.

ועתה מרחיב אני את ההורוי על מה שאין כתבי הקודש מצהירים עליו בגלוי, אלא רק רומזים עליו פה ושם, ובחשכת ההשערות אני נעזר גם באבוקת תולדות העמים; נראה לי כי אין להכחיש את דעת חכמים רבים, שגם אתה סיגלת אותה לעצמך מכללא, כי האלקים לא ייסד את

היהדות לטובת העם היהודי בלבד, אלא גם לתועלת האנושות כולה. והנה כיצד דן אני, בהמשך למה שהסברתי לעיל.

כאשר שלטו בעולם כולו דעות מוטעות, עיצב אברהם לעצמו דת המיוסדת על האמת והמביאה לעשות צדקה ומשפט; אז רצה הקדוש ברוך הוא כי גרעין כה בריא לא יאבד לעולם.

הוא הקדיש את כל צאצאי האדם הראשון שהלך בדת זו, להיות שומרי פקדון קודש זה וכהני דת זו, מתוך מגמה שביום מן הימים תיהפך תורת אברהם במצבה הראשוני (כלומר בלי מצות המילה, שהאלקים הוסיף אותה) לדת העולם כולו.

אין האלקים נוהג בכפיה עם שכל האדם; על כן מן הדין היה שלא יתגלה לאדם המאמין בריבוי האלים, כי במקרה כזה היתה ההתגלות ללא תוצאות. אדם, המניח כי קיימים אלים רבים, עשוי לדבר עם האלקים פנים אל פנים ולשמוע אותו מכריז על אחדותו, מבלי להיות משוכנע כלל ועיקר מדבריו; קול האלקים לא יסיר מלבו את הספק שמא ביום מן הימים יתגלה אליו אל אחר ויכחיש את האחדות שעליה הכריז האל שדיבר אליו תחילה.

על כן מצא האלקים כי אברהם, ולאחר מכן העם היהודי, היו היחידים, שאליהם יוכל להתגלות לטובת הגזע האנושי, והיחידים אשר יוכלו לשמור על פקדון הקודש בתוך שחיתות העולם כולו.

ובזה מוסבר הסוד הגדול של בחירת העם היהודי — בחירה אשר גרמה עד היום מבוכה בלב רבים מאוד והיתה אמתלה לחוסר-האמונה. אך העם היהודי לא נבחר להיות בעל פקדון גרידא של תורת אברהם ולהיות רק "הכספריים של האומות" (כדברי אגוסטינוס); אילו היה כך, בשעה שמסר את הפקדון בידי גזע אנוש, היה עם זה יכול לחשוב כי ביצע את משימתו, וכיון שמילא את חובתו, היה יכול להיכנס שוב למשפחה הגדולה של בני אדם ולשמור רק על תורת אברהם הראשונית.

כבר מאות שנים רבות חלפו מאז קיבלה משפחת האומות מידי עם זה את הפקדון של כתבי הקודש; ועם זה חי וקיים, בתוך שנאת האומות ובתוך הרדיפות האכזריות ביותר—דברים שלא נשמע כמותם, וש-אמנם הודעו מראש מימי קדם, והודעו בביטויים ברורים ביותר. קורות אלו, שאין להם דוגמה, מוכיחים כי אמת הן הנבואות הקודמות, ומוכיחים גם כי לא נגמר הכל לגבי עם זה, וכי ה' דיבר בפי מי שאמר: "והיה כי יבאו עליך כל הדברים האלה הברכה והקללה אשר נתתי לפניך

והשבת אל לבבך בכל הגוים אשר הדיחך ה' אלקיך שמה, ושבת עד ה' אלקיך ושמעת בקולו ככל אשר אנכי מצוך היום אתה ובניך בכל לבבך ובכל נפשך; ושב ה' אלקיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך מכל העמים אשר הפיצך ה' אלקיך שמה" וגו' (דברים ל'). ועל כן מתגלה בבירור, כי לא ימלא עם זה בנאמנות את ייעודו ולא יהיה ראוי לעתיד המכובד המצפה לו, אם לא יוסיף לדבוק תמיד עד אחרית הימים כאותן מצוות, אשר הוטלו עליו בזמן הקדום בספר התורה.

נותר לי, ידידי, להצביע על כמה יתרונות של התאוריה, או ההשערה, שלי; ואחר כך לקדם את פני כמה קושיות של הרציונליסטים בדבר התועלת שבתורת אברהם ובדבר הטובה שעתיד להפיק גזע אנוש מהפצתה.

כל עוד תציג לפני הרציונליסטים כמטרת ההתגלות הודעת כמה אמיתות, יהיו הם זכאים לענות לך כי אין כתבי הנביאים כוללים מדע; כי אין הם נותנים ידיעות ברורות ומדויקות על האלקות, על הנשמה, על ייעוד האדם, על המידות הטובות, על המשפט וכו'; אלא הם דנים בכל הנושאים הללו בצורה שהיא עממית יותר מאשר מדעית, צורה שבודאי אינה מתאימה ביותר להוראת האמת. ועל זאת יוסיפו כי ספר תורת משה כולל בדפיו הראשונים כמה סיפורים, אשר אין שכל האדם יכול לכנותם בשם אמת, אם לא יעשה מעשה כפיה נגד עצמו.

אך לפי השערתی אין מטרת ההתגלות הוראת כמה אמיתות, אלא שמירת תורת אברהם; ואין תורת אברהם יקרה לאלקים בגלל האמיתות העיוניות שהיא מלמדת, אלא בגלל המידות החברתיות הטובות, שהיא מחדירה ללבנו. "כי ידעתיו" אמר האלקים על אודות אברהם "למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית יח, יט).

והנה הבעיה הגדולה של התועלת המוסרית שבתורת אברהם, והנה תשובתי עליה.

תורת אברהם, כפי שהיא מוצגת לפנינו בכל כתבי היהדות (הן של המקרא והן של חז"ל), משתדלת להחדיר ללבנו מוסר המבוסס על שני עקרונות, שהאחד מהם אינו מיוסד על הצפיה לטובת הנאה, והשני מיוסד על הצפיה לטובת הנאה, ואלו הם: רגש חמלה ויראת אלקים. רגש החמלה, האהדה — שהוא רגש שאין בו צפית הנאה — הוא חלק בל יינתק מטבע האדם, אך לעתים קרובות מדי חונקים אותו האנו-

כיות והגיון המרבה לחשב חשבונות ; אבל היהדות מטפחת בו ומחזקת אותו, ולשם כך היא פונה אל הרגש, וכדי לחבב ולכבד יותר את הרגשות בעינינו היא מיחסת אותם גם לאלקים בכבודו ובעצמו. היא מצווה על הנושה, אשר עבט את כסות המיטה, להחזיר אותה עד בוא השמש, בהוסיפה את הביטויים העדינים והרכים הבאים : "כי היא כסותה לבדה, היא שמתלו לערו, במה ישכב, והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני" (שמות כ"ב, כ"ד—כ"ה). כשהיא מצווה לא להטריד את הגר, משתדלת להחדיר את ציוויה במלים אלו : "ואתם ידעתם את נפש הגר" (כיצד היא מדוכאה על פי הטבע) "כי גרים הייתם בארץ מצרים" (שם כ"ג, ט). ובמקום אחר, אחרי שנאמר כי ה' הוא "אלקי האלקים ואדני האדנים, האל הגדל הגבור והנורא" וגו', היא מוסיפה כי ה' "עושה משפט יתום ואלמנה ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה", והיא מסיימת : "ואהבתם את הגר, כי גרים הייתם בארץ מצרים" (דברים י', י"ז—י"ט). היא ממליצה לא להטות משפט גר ויתום ולא לחבול בגד אלמנה, והיא מוסיפה : "וזכרת כי עבד היית במצרים" (שם שם, י"ז—י"ח). כל אחד יודע כי זכר הרעוה, שאנו בעצמנו סבלנו מהן בזמן אחר, מגביר את הרגש הטבעי של חמלה כלפי רעות הזולת : "כיון שיודעת אני את הרעות, אני מלמדת לעזור למסכנים". בפנותה אל הרגש, נוטה בדרך זו היהדות להביא אותנו לחבב ולכבד אותו יותר ויותר. וכדי שנלמד לכבד יותר את הרגשות הטובים הטבעיים, היא מצווה כי נתייחס בכבוד גם לבעלי חיים. הלוקח קן ציפור, אסור לו לנצל את אהבת האם, המוכנה לסכן את חייה כדי להציל את הקטנים שלה : הוא יוכל לקחת לעצמו את האפרוחים, אך עליו לשלח את האם (דברים כ"ב, ו').

התוצאה של הרגשות הללו שהוחדרו ללבות בני ישראל, היא החמלה הכללית ואהבת הבריות, שהיו להם לכבוד בכל דור ודור. בני ארם אמרו למלכם, אחרי תבוסתם : "הנה נא שמענו כי מלכי בית ישראל כי מלכי חסד הם" (מל"א כ', ל"א). חכמי התלמוד אמרו : "מי שאינו מרחם בידוע שאינו מזרעו של אברהם אבינו". חרפת כל החוקות הקדור מות, עינויי הנאשמים, אינה ידועה לתחיקה היהודית, לא של התורה ולא של חז"ל : נהג לפיה רק הורדוס, אדם ממוצא זר, הבז לכל דבר יהודי, אשר חיקה בכל את הרומאים. מימרה ידועה של התלמוד היא : "ואהבת לרעך כמוך, [אף לרשע] — ברור לו מיתה יפה". גם עינוי בעלי החיים אסור מן התורה, לפי פירוש חז"ל. היום, כאן באיטליה, לא נדיר

לראות איכרים המאשרים את עצמם כאשר האחוזות שהם מעבדים עוברות לידי יהודי, והמשרתים בבתים (על כך העיד בישוף מאזור זה) משבחים מאוד את אדוניהם היהודיים.

יראת האלקים, רגש הקשור בצפייה להנאה — שהוא היסוד השני של מוסר אברהם, משפיע את השפעתו המיטיבה במקום שבו לא יספיק רגש החמלה, שאינו קשור בצפייה להנאה, אך קיימת בו סכנה שמא יחנקו אותו האנוכיות והצורך. האמונה בעין רואה, באוזן שומעת, בספר שבו נכתב הכל, ביד גומלת, שכל התנגדות לה לשוא היא — אמונה זו משתדלים להחזיר ללבנו כל הספרים, כל החכמים של היהדות.

אילו יסודות אחרים עשויים להיות במוסר? כוונתי למוסר כן, אשר יצא מלבו של המורה ויהיה מסוגל לרדת עד מעמקי לבו של התלמיד, ולא מוסר מעושה הקיים לראווה בלבד. הכבוד, יסוד גדול של מוסר התרבות, מכווון את האדם על בימת העולם, והוא נוטש אותו מיד כשהוא חושב שאחר לא יראה אותו, ומיד אחרי שרכש לעצמו פרסום מה, בגלל תכונות אישיות מסוימות; כי שום הרגל למעשים רעים, שום תועבה, אינם מספיקים — כדי שאמן מצטיין או סופר בעל שם גדול תאבד להם הערצת הזולת.

רעיון תועלת החברה, מוכרע בקלות בפני רעיון התועלת האישית. רגש הצדק אינו אלא תולדה של רגש החמלה; גם הוא זקוק כמוהו לטיפוח ולחיזוק; וכיון שאינה כרוכה בו שום צפייה להנאה, נכנע הוא לעתים קרובות בפני התועלת והצורך של היחיד, כשאינו נתמך ברעיון, הכרוך בצפייה להנאה, של קיום שכר ועונש. כבוד היצור החושב, הצו המוחלט של המצפון, החובה — אינם מורגשים בלב כל אדם ואדם.

בודאי היתה תורת אברהם (כפי שהועברה לנצרות ולאיסלאם) מועילה בעבר, כדי לעדן ולרכך את העמים הפראיים; אך היא נחוצה, ותמיד תהיה נחוצה, בכל מצב של תרבות מתקדמת; שהרי "בעקבות פיתוח הכוחות השכליים, בעקבות ריבויים ושכלולם של כל הכלים המפתים את נטיות החושים, מתגברות התשוקות הבהמיות, הרגשות החושניים, ההתמסרות למגמות המנוגדות לצדק, האמנויות להגיע למטרה נכספת על חשבון זכויות הזולת, והפשעים מתרבים וצועדים בד בבד עם התפתחות הכוחות".

1. (Ancillon, Du juste milieu, Tome II, page 29)

1. ראה לעיל ע' 24.

ידידי ! התרבות בת ימינו מורכבת משני יסודות : אטיציזם ויהדות.
כל דבר רע שבתוכנו מקורו בראשון ; כל דבר טוב (כוונתי לטוב מוסרי)
בשנייה. דבר זה יהיה בודאי בעיני רבים לפאראדוקס מגעיל, אך הוכחת
אמיתותו תכריח אותי להרחיק לכת בדברי, ואיגרתי זו כבר ארוכה מדי.
חיה באושר וחווה נא את דעתך הנבונה על מה שכתבתי.

הנני ידידך המסור

שד"ל

איגרת 191

על המוסר, ועל תורת אברהם ותורת משה ל"ש ריג'יו, גוריציא

פאדובה, 3 ביולי 1839

ידידי היקר !

אין אתה מוצא אלא בלבול בדעותי בדבר המוסר. פירוש הדבר הזה
הוא כי דעותי, שהן אולי מקוריות, אינן עולות בקנה אחד עם הדעות
שזה זמן רב אתה סיגלת לעצמך. הכינויים והחלוקות, שבהם אני משתמש,
אינם מפיצים אור רב על שיטת המוסר האמיתית, אותה נוקט כל הוגה
דעות טוב — כלומר אותה נוקטים אתה והפילוסופים, שאת דעותיהם
ספגת בתוכך זה זמן רב.

דעותי נראות לך, בסופו של דבר, בלתי מדויקות, מבולבלות, בלתי שלמות ומזרות מנקודות מבט רבות; ומן ההכרח שיהיה כך, כיון שדעותי עומדות בניגוד גמור לדעותיהם של הפילוסופים שאתה מכבד מעל כל השאר. ובכל זאת דעות אלו, בלתי מדויקות ומזרות במידה כה רבה, הן פרי הבדיקות השקולות והקפדניות ביותר: בדיקת כושרי האדם ובדיקות השיטות השונות של פילוסופיה מוסרית אשר המציאו הפילוסופים הקדומים והחדשים המפורסמים ביותר; את השיטות הללו בדקתי, כבר לפני שמונה שנים, בכתב שלא פורסם, אשר שמו הוא: "מסה על העקרונות היסודיים של הפילוסופיה המוסרית ושל המשפט הטבעי". והנה מה שנאמר שם בדבר השיטה, שכנראה אתה מאמץ לך, כשאתה אומר כי שכלול עצמו הוא המטרה היחידה שלאחי נוטה האדם בעל המידות הטובות.

וולף, סעיף 27. (*Philosophia practica universalis*, 1738; *Jus Naturae*, 1740)

דן לראשונה במקצועות המוסר בשיטה מדעית, כלומר בצורת הוכחות מתמטיות, והמציא שיטה שלמה של פילוסופיה מעשית ומשפט טבעי, המבוססת כולה על עקרון אחד בלבד, וגם פיתח את השיטה הזאת בצורה נפלהא בכל חלקיה. הוא העמיד את כל שיטת המוסר שלו על טבעו ועל מהותו של האדם. השלמות ההולמת אה האדם, היא ההתאמה בין הפעולות החפשיות עם הפעולות הטבעיות (*Ontologia*) (סעיף 528): על כן, אם הפעולות החפשיות מתהוות בגלל אותן תכליות סופיות שבגללן מתהוות הפעולות הטבעיות, הן נוטות לשלמות האדם: ואם לאו, הן נוטות לשלילת שלמותו (*Praxis pract. univers.*) (סעיף 49). כל התפקודים הטבעיים של האורגניזם שבגוף נוטים לשמירתו ולקיומו; הפעולות הטבעיות מתהוות על פי טבעו ומהותו של הגוף; ובכן, התוצאה מכך היא, כי תפקודי האורגניזם החיוניים מייצגים את השלמות היסודית של הגוף, בכך שהוא חי (שם בהערה). טובות הן הפעולות החפשיות אם מתהוות הן בגלל אותן הסיבות הסופיות, שבגללן מתהוות הפעולות הטבעיות; אם לא כן, רעות הן (סעיף 55). אם המצב החיצון (הנכסים ודומיהם) מטופח מתוך מגמה להשיג את שלמותנו, או לשמור על השלמות שכבר הושגה או להגביר אותה, נוטות הפעולות החפשיות — הנוטות כבר לשלמות מצבנו החיצון — גם לשלמותנו אנו (סעיף 52). הפעולות שהן טובות כשלעצמן מושכות הן. על כן, אם פעולה היא טובה כשלעצמה, אפשר להוכיח כי טובה היא: כאשר אנחנו מכירים אותה בבירור, הרינו

מתארים אותה לפנינו כטובה ; אך מיד כשאנו מכירים בבירור כי איזה דבר שהוא טוב הוא לגבינו, אנו חפצים באותו דבר ; ובכן, הפעולות הטובות כשלעצמן, הן אותן הפעולות, אשר מיד כשאנו מכירים אותן בבירור, אנו חפצים בהן (סעיף 96). זה הוא היסוד של ההתחייבות הטבעית (שם בהערה). האדם חייב, בגלל הווייתו ובגלל טבעו הוא וטבע הדברים, לבצע את הפעולות שהן טובות כשלעצמן, ולחדול מן הפעולות שהן רעות כשלעצמן. כי הפעולות, הטובות או הרעות כשלעצמן, הן כאלה בגלל ההוויה והטבע עצמם של האדם ושל הדברים. ובכן, ההבחנה הברורה של הטוב, היא סיבת הרציה ; וההבחנה הברורה של הרע, היא סיבת אי-הרציה ; במל"ס-אחרות—ההוויה והטבע עצמם, של האדם ושל הדברים, צירפו לפעולות הטובות כשלעצמן והרעות כשלעצמן את הסיבה שבגללה רוצים באלו ואין רוצים באלו (סעיף 127). אין אדם יכול לשכלל בכוחותיו בלבד את עצמו ואת מצבו ; אך כל אחד זקוק לעזרת הזולת, ואין השלמות ניתנת להשגה אלא בכוחות מאוחדים (סעיף 220). בני האדם חייבים, בגלל הווייתם וטבעם עצמם, לקדם בכוחותיהם המאוחדים את שכלולם הם ואת שכלול מצבם (סעיף 221). כל אדם חייב, בגלל הווייתו וטבעו עצמם, לתרום ככל יכולתו לשכלול הזולת ולשכלול מצבם (סעיף 222). שום אדם אינו חייב על פי הטבע לתרום, לשכלול חברו ולשכלול מצבו, אותם דברים שחברו יכול לעשותם בעצמו (סעיף 232).

סעיף 28. שיטה זו אינה שונה במאומה משיטתם של כל הפילוסופים הקובעים כי תכלית המוסר היא השגת האושר האישי של כל אחד ; ואף על פי שוולף ניסה לתת למוסר שלו התפתחות שאין במהותה כל שאיפה לקבל טובת הנאה, בכל זאת למעשה המוסר של מחבר ישר וצדיק זה, הוא במהותו שואף לטובת הנאה ואנוכי. וולף מודה בגלוי כי תכלית המוסר היא ממש האושר (Jus naturae) סעיף 281 הערה), כשהוא אומר : "על כן, בפילוסופיה של המוסר אפשר להסיק, גם מן האושר וגם מן התכלית, מה הן המצוות המוסריות ; אם כך ייראה לנו, אינו מתרחק מן האמת מי שרואה במוסר אותו חלק של הפילוסופיה אשר מלמד מה היא הדרך להשגת האושר. אם כן, ממושג האושר אפשר גם להעלות את כל המשפט הטבעי, ואפשר להסיק מה היא החובה הטבעית על סמך השאיפה הטבעית לאושר... ולא יהיה דבר פתיות אם מיישאהו, המשתדל לנסח — בצורה שתהיה מובנת לעם — תורה בדבר המשפט הטבעי והפילוסופיה המוסרית, ואף בדבר כל הפילוסופיה המע-

שית, ילך בדרך זו, כיון שמושג האושר הוא שכיח וקל יותר להבנה ממושג השלמות". וכן מתבטא מנדלסון, שהיה מעריץ וממשיך של וולף, מבלי להסוות כלל נושא חשוב זה *Dissertazio ne sopra l'evidenza nelle Scienze meta, fisiche, Pizzetti* כרך ב', ע' 172): "מעשינו, נטיותינו ושאפותינו משתדלים כולם להגיע ללא עיכוב אל האושר, או לשלמות הוויתנו. למטרה זו צופים במידה שווה הפשע והמעשים הטובים: הגרוע שברשעים שם לפניו מטרה זו בדיוק כאדם הישר ביותר. החבדל הוא רק בתוצאה, ואף היא תלויה בבחירת האמצעים. אם הראשון טועה ונכשל, הרי זה משום שהוא מחליף את הטוב המדומה בטוב האמיתי, ואת השלמות לכאורה בשלמות למעשה". ברור אפוא כי על המוסר של וולף אפשר להעיר את ההערה שבסעיף 12¹.

סעיף 29. ואולם, נוסף על כך, אם נעמיד בפני ביקורת את המשפטים העיקריים של מוסרו של וולף, נראה כי אפשר יהיה להסיק מהם מסקנות ומצוות המנוגדות לחלוטין למסקנות ולמצוות שהוא מעלה מהם. נניח כי מיד כשדבר נראה טוב בעינינו, נחפץ בו; ונניח גם כי קיימת חובה טבעית, ואף צורך פיזי לחפץ בטובתנו: אך לא תמיד בטובתנו האמיתית, אלא מה שייראה בעינינו כטובתנו. ואדרבא, אם קיימת חובה טבעית, יוכל הטוען לטעון כי היא קיימת אך ורק לגבי מה שנראה כטוב (בין אם יהיה זה למעשה טוב אמיתי ובין אם לא), כי זה הוא הדבר שאליו נוטים למעשה כל בני האדם; אך החובה הטבעית לחפץ אך ורק בטוב האמיתי היא פרי הזייה, שהרי רואים כי בדרך כלל אין שומרים אותה בני האדם, אף על פי שמשתדלים להציגה בפניהם כחוק שהוא חלק בל יינתק מהווייתם ומטבעם. אפשר יהיה לענות: אין כל

1. ואלה דברי סעיף 12: "יש להעיר הערה חשובה על המוסר האנוכי, כלומר על כל שיטות המוסר המציבות לעצמן כמטרה השגת איזו טובה אישית שהיא; ההערה היא, כי בכל שיטה מסוג זה אובדים לחלוטין רעיון החובה וההתחייבות המוסרית והרעיון עצמו של טוב ורע, של מעשים טובים ופשע, ואין עוד מקום לשבח או לגנאי, לשכר או לעונש. נניח כי היושר והמידות הטובות יביאו באמת לטוב העליון: מי שירחק מהם יכונה בלתי-זהיר, פזיז, ואף משוגע אם רוצים בכך; אפשר יהיה ללעוג לו; אך לא יהיה מקום לגנותו, לשנאו, לקראו רשע, ועוד פחות מן הצדק יהיה להענישו. בסופו של דבר, כפי שאמר קיקרו בעניין אחר (*De legibus* ספר א'): "אם העונש, אם פחד הייסורים, (ואני מוסיף: או פחד העדר האושר),

בני האדם שומרים אותה, כי רציית האדם היא חפשית מטבעה. — אם כן אפוא, אין האדם מוכרח, בגלל הווייתה וטבעה של רצייתו, לחפוף בטוב האמיתי יותר מאשר בטוב המדומה, במעשים הטובים יותר מאשר במעשים הרעים; על כן אין אמת בטענה כי המעשים הטובים מושכים כשלעצמם. וולף עונה כי אין הטוב המדומה מושך, כי מיד כשהוא מוכר בבירור, אין רציית האדם יכולה לחפוף עוד בו. אם כך הדבר, הרי הטוב המדומה, כדי שיחדל מלהיות מושך, זקוק לכך שיוכר בבירור; כלומר הוא זקוק לשימוש בשכל, והוא זקוק לכך כי שכל זה לא יטעה לעולם, שאם לא כן יהיו הטוב המדומה, וכתוצאה מכך המעשים הרעים, מושכים, וייתכן כי רציית האדם תחפץ בהם. על כן אין האדם, על פי הווייתו ועל פי טבעו, מוכרח לחפוף תמיד בטובתו האמיתית ובמעשים הטובים, אלא אם נניח כי הוא מצויד בשכל שלא יטעה לעולם. על כן ההווה והטבע של האדם, כפי שהם, אינם מטילים עליו כל חובה ללכת אחרי הטוב האמיתי יותר מאשר אחרי הטוב המדומה, אחרי המעשים הטובים יותר מאשר אחרי המעשים הרעים.

סעיף 30. נניח כי שום אדם לא יוכל להביא את עצמו ואת מצבו לידי שלמות, אלא כל אחד זקוק לעזרת הזולת. האם יוכל עקרון כזה לשמש יסוד למידות החברתיות הטובות? למידות הטובות המצפות לטובת הנאה, למידות הטובות לכאורה — כן; למידות הטובות באמת — לעולם לא. כל עוד יושתת המוסר על יסוד האנוכיות, כיצד נוכל להרשיע את מי שיהיה בטוח — או שיחשוב כי יהיה בטוח — שפשעיו לא ימנעו ממנו ליהנות כמלוא הנימה מיתרונות החברה, ועל כן ישתדל לגרום לכך שהחברה תשמש אותו ככל האפשר להשגת נוחיותו, מבלי שהוא עצמו ירצה לשרת אותה באיזו דרך שהיא?

סעיפים אלו יעזרו, אני מקווה, לשכנע אותך, ידידי היקר, כי אף על פי שדעותי בתחום המוסר חולקות על דעותיך ועל דעת פילוסופים מוסמכים רבים, הגעתי אליהן רק אחרי בדיקות ארוכות, חפשיות מכל הנחה מוקדמת. הן תגרומנה אולי גם לכך כי תכיר שמעורפלות ובלתי

ולא הכיעור עצמו שבהם, מרחיק מחיים של חמס ושל רשעה — איש אינו רשע, אלא יש יותר לראות את הפושעים כבלתי-זהירים. ולעומת זאת, אם אין אנו מונעים מהיושר עצמו כדי שנהיה בני אדם טובים, אלא מאיזו טובת הנאה ופרי — נהיה ערומים, אך לא טובים".

מדויקות הן, לא דעותי, אלא דעותיהם של אחדים מבין אותם פילוסופים, שאתה סיגלת אותן לעצמך באמונה ושקידשת את עיקריהן. עתה אעבור להבהיר בקצרה חלקים מסוימים של איגרותי הקודמת, שהתקפת אותם.

א

אמרתי כי המוסר — מוסר כן, מוסר היוצא מלב המורה והמסוגל לחדור עד מעמקי לב התלמיד — אינו יכול להישען אלא על שני עקרונות, שעליהם נשענת היהדות, הלא הם רגש החמלה ויראת אלקים.

בדוני בענייני מוסר, השתמשתי, לציון שני רגשות של הלב, בשם עקרון, שבמדעים העיוניים הוקדש לציון האמיתות והמשפטים. רגש החמלה ויראת אלקים אינם שתי אמיתות, ולא שני משפטים, אלא הם שני כוחות מניעים, שני דחפים, כלומר סיבות לתנועה, לפעולה ולמחדל. אין הם העקרונות של מדע עיוני, אלא הם היסודות של חיי מעשים טובים, הם אמצעי המרצה המסוגלים להביא את בני האדם לנהוג לפי המידות הטובות; ובמובן זה אני מכנה אותם עקרונות המוסר.

הפילוסופים היווניים וההולכים בעקבותיהם, ביכרו את הבלטת שכלם כי רב הוא על פני טיפוח טובת הכלל; ועל כן, במקום להחדיר את המוסר על פי שני עקרונות מעשיים אלו, היה טוב בעיניהם לעשות אותו לנושא ויכוחים ארוכים, ובנו עליו פילוסופיה, מדע. אחרי שבדקתי את השיטות העיקריות של דבר זה המתיימר להיות מדע, אני טוען כי המוסר, אם דנים בו כבתורה עיונית, כפילוסופיה, כמדע, רחוק מאוד הוא מלהביא את האדם לנהוג לפי המידות הטובות. המדע, הפילוסופיה, השכל, אינם יכולים אלא להציע את האמצעים המתאימים ביותר להשגת מטרה, טובת הנאה, טובת הנאה אישית עליונה, שאפשר להגיע אליהן על פי סדר הדברים הטבעי. אך כדי שהמידות הטובות תהיינה אמיתיות, כנות, מתמידות, דרושים קרבנות; כלומר דרוש כי יעשו מעשים שאינם נוטים להשגת כל טובת הנאה אישית, שאפשר להגיע אליה על פי סדר הדברים הטבעי. על כן אני חושב כי מוסר מדעי גרידא, פילוסופי, הגיוני, מוסר המיוסד על חישובים, אינו יכול לכופ קרבנות כאלה; ואם הוא מצווה להקריבם, הוא חדל להיות מדע, פילוסופיה, הוא חדל להיות רציונלי, הוא חדל לשכנע את ההגיון, הוא חדל להיות פורה.

נעבור לבעיה בדבר הכינויים "מצפה" ו"אינו מצפה לטובת הנאה" — בעיה שהיא בחלקה פורמלית בלבד, ובחלקה ממשית.

בודאי אין באדם כל קפיץ המניע אותו לפעול אלא הפילאוטיה, כלומר אהבת עצמו, אהבת ההנאה והבריחה מהצער. בכל זאת לא כל דבר שבאדם צופה לטובת הנאה. הטבע המשגיח עלינו עיצב את רגשותנו כך, שפעמים רבות אנו מוצאים את הנאתנו בביצוע מעשים, שמהם מפיקים תועלת רק הזולת. כאשר אדם משתדל להקל מאדם כואב את צערו, כדי להפסיק את הרגש הטרדני שמעורר בלבו צער חברו, מניעה אותו אמנם הפילאוטיה, אך בכל זאת אין מעשהו צופה לטובת הנאה, לפחות במשמעות שמיחסים על פי הרוב למלה זו. אולי ירצה מישהו לומר כי כל מעשה טוב צופה לטובת הנאה, משום שגם האדם המבצע אותו אך ורק מכוח המידות הטובות, מניעו היא אהבת הנאתו הוא; אך בכל זאת, דעת הכלל, "אשר בידו סמכות ההכרעה, הזכות והמשפט לדבר" אינה מסכימה לכך, ועמדה כזאת היה בה משום עלבון חמור למידות הטובות ולכל גזע אנוש. אך עד כה אין הבעיה אלא פורמלית. אך היא נהפכת לממשית, כשאתה טוען כי האדם נולד כדי לדרוש את טובתו, לשפר את מצבו, לפתח ולשכלל את תכונות נפשו, לרומם את עצמו. תורה מפוארת היא זו, בת לאסכולה היוונית, אשר לדברי יהודה הלוי (בדיואן שלו, שטרם פורסם וטרם נודע ברבים) אינה מניבה פירות, אלא פרחים בלבד: "ואל תשיאך חכמה יונית, אשר אין לה פרי כי אם פרחים". תורה מפוארת, העשויה להשליך את האדם לאנוכיות הקודרת ביותר ולשאפנות האכזרית ביותר; תולדות תורה זו היו אנשים כמו אוקטבינוס ונאפוליאון. האדם נולד כדי ללכת אחרי דחפי רגשותו ויצריו. הרגשות של האדם היא משני סוגים: פיסית ומוסרית. אני קורא הנאות וצער, או רגשות פסיים, מה שבא כתוצאה מהתפסים, כלומר מפעולה בלתי אמצעית של החפצים החיצוניים על חושינו; ואני קורא הנאות וצער, או רגשות מוסריים, מה שבא כתוצאה מתפיסות, מדעות שעוררה בלבנו איזו סיבה שהיא.

אני אוכל פרי, מגעו בי יוצר מיד בי את תחושת הטעם: אני מתקרב לאש, פעולתי יוצרת תכף בי את תחושת החום: הנה הרגישות הפיסית. אני שומע את צווחותיו של אדם, הסובל מכאבים פסיים

חריפים, ואני מקבל מהן את תחושת השמיעה : זו עדיין רגישות פיסית. אך אותן צווחות מעוררות בי את רעיון הכאב, את הרעיון כי אותו אדם סובל, ורעיון זה פוגע בי בצורה בלתי נעימה : זו רגישות מוסרית. אני שומע אדם מדבר ; זו רגישות פיסית ; אך הוא מדבר בשפה המובנת לי, ודבריו מעידים עליו כי הוא מעריץ אותי ; הרעיון כי אותו אדם (אף על פי שאיני מכיר אותו) מעריץ אותי, משפיע עלי בצורה נעימה : זו רגישות מוסרית.

(אפשר להרגיש בתחושות גם מבלי שתהיה פעולה מיידית של חפצים חיצוניים, ורק בזכות הזיכרון וההיקש. אך ההנאות והצערם הנוצרים בעקבות זכר מן העבר או דמיון העתיד, מצטיירים בדמיונו כפי שהיו במקורם, כלומר מצטיירים בו כהנאות וכצערם פסיים. אני קורא אותם שעתוקים שכליים של התחושות, ואף על פי שהם קיימים רק בלבנו, חושבני שיש להבחין היטב ביניהם לבין הרגשות המוסריים, שלא היו מעולם תחושות פיסיות).

שני רגשות הם : כבוד ואהדה (חמלה, רחמים).

שני יצרים הם : יצר הפעולה ויצר האהבה.

רגש האהדה, ופעמים רבות גם רגש הכבוד, וכן שני היצרים, לפעול ולאהוב, גורמים לכך כי ימצא האדם את הנאתו בהנאת הזולת, ועל כן הם מניעים אותו לעשות פעלים שאין הוא צופה לטובת־הנאה לעצמו מהם. זו תוצאת הרהורי הארוכים על האדם, שפותחו במסה שלי על האנתרופולוגיה, שלא הודפסה עד כה. כאשר אתה טוען כי האדם נולד כדי לדרוש את טובתו, לשפר את מצבו, לפתח ולשכלל את תכונות נפשו, אתה מקדש את האנוכיות. נניח שיהיה אדם עשיר חובב־המדעים. הוא ישקיע את כל עודף הונו, את זמנו ואת עמלו, לפתח ולשכלל את תכונות נפשו ; כל פירור מהונו זה, מזמנו ומעמלו, שישקיע לטובת העניים והסוב־לים, האם לא יהיה כגזול משכלולו ? — אך אתה מוסיף מלה מסנוורת : לרומם את עצמו. ואולם כיצד אדע מה הדבר שירומם אותי ? האם תוכל הסכלות לרוממני ? והאם אינה סכלות (לפי שיטתך) להיטיב ללא גמול, לעסוק בשכלול הזולת לרעת שכלולנו אנו ? ואכן, בלעדי האלקים, ההשגחה וחיי העולם הבא (כלומר בלי נותן גמול ובלי שכר) אין אהבת הבריות אלא חולשה, אומר מנדלסון, בחלק השני של "ירושלים" ; ושפינוזה טוען : "האדם, החי על פי תכתיב ההגיון, משתדל לעשות כל מה שביכולתו, כדי שלא תשפיע עליו החמלה" (אתיקה, חלק ד', עניין ל', מסקנה).

הנה הפרי הנאה של הפילוסופיה היוונית ! ואני אומר יוונית, כי הסטואים הם שלמדו לבזז לרגשות הלב, לרצות כי יהיה החכם בלתי מתרגש, לבכר את השכל על פני הרגש. ועתה תשפוט נא אתה אם צדקתי כשבשרי הקטן "דרך ארץ" נלחמתי באטיציזם (תורות אתונה) ושיבחתני על פניו את היהדות.

ג

אתה טוען כי רגש החמלה אינו יכול לשמש עקרון לחובות מכל הסוגים, אלא רק, לכל היותר, לחובות שבין אדם לחברו. דבר זה נכון מאוד, ומעולם לא עלה על דעתי כי החובות שבין אדם למקום תישענה על רגש החמלה. מקור חובותינו כלפי האלקים ומקור חובותינו כלפי עצמנו הוא רק במצוות מעשיות, והן נשענות על העקרון של יראת אלקים. — אך, אתה מעיר, אין יראת אלקים מקפת את רגשות האהבה, הבטחון וכו' שמחובתנו לחוש כלפי האלקים. גם כאן אתה צודק. ואולם הביטוי יראת אלקים אינו אלא לשון קצרה, שבה אני רומז על האמונה בעין רואה, ביד גומלת, בקיצור בהשגחה, באל (עלפי עקרונות אמונת אברהם, שעליהם רמזתי באיגרותי הקודמת) הנותן בצדק שכר ועונש, המשגיח על שלום חסידיו. מובן מאליו כי האל, לפי תפיסת אברהם אבינו, אינו מעורר רק רגשי יראה, אלא גם רגשי אהבה, בטחון וכו' ; ואין להפריד את יראת האלקים, כלומר האמונה בהשגחה, מן האהבה ומן הבטחון. ואולם אני מעדיף לכנות את יסוד היהדות, ואת יסוד כל מוסר, יראת אלקים ולא אהבת אלקים ; שהרי כוח הדחיפה של הפחד מפני הרעות ואבדן הטובות, גדול בהרבה על רוב בני האדם, מאשר כוח הדחיפה של האהבה הטהורה ושל הכרת התודה.

ד

ההבדלים שאתה מוצא בין תורת אברהם לתורת משה, מצטמצמים למה שאמרתי באיגרותי הקודמת, כלומר, כי משה הטיל מצוות מעשיות חדשות וכו', שבהן רצה האלקים להפוך למוגדר ולפומבי את הפולחן שהיה לפניו אינדיודואלי וספונטאני ; וכי אין תורת משה נוטה אלא לשמור את תורת אברהם, בהוסיפה בה מה שלא היה נחוץ בשבט רועים, אך היה הכרחי בעם חקלאים רב. ההוראות המפורטות ביותר בדבר הקרבנות, מכוונות להגדיר את הפולחן, להסיר ממנו את השרירותיות שהיתה

שוררת בו לפני, ושבמרוצת הזמן היתה עלולה להביא לידי העיוותים המתועבים ביותר (כפי שקרה אצל עובדי האלילים). כל שאר החוקים נוטים לטובתה החברתית, המוסרית, האזרחית והמדינית של האומה, או לטפח בה את הגאווה הלאומית, בהפכם אותה לממלכת כהנים, כלומר לממלכת אנשים הנבדלים מן עמי הארץ באמצעות טכסים רבים, הגבלות רבות וכו'. וגאווה זו היתה נחוצה כדי לשמור על תורת אברהם בתוך עולם עובד אלילים; לשמירת נכס זה אי אפשר היה להגיע אלא דרך ההיבדלות; ואת ההיבדלות אי אפשר היה להשיג בלי הגאווה הלאומית.

אני מכחיש בכל תוקף כי היו המצוות המעשיות מטרה, ולא אמצע-עים, אף על פי שביטויי כתבי הקודש נראים פה ושם כתומכים את דעתך. המחוקק היה מחטיא את מטרתו לו היה מפרסם כי אותן מצוות אינן מטרה, אלא אמצעים. אתה יודע את מימרת חז"ל, על שלוש המצוות שנתגלה טעמן.

ה

הערה זו, שהיא הגיונית מאוד (שבדאי לא היתה נעלמת ממך, לולא הרגלך לראות בהתגלות תורה עיונית, ולא הוראה מעשית, כפי שהיא), מגלה כי לא היה יכול האלקים להודיע את בני ישראל כי גם בחירתם היתה אמצעי יותר מאשר מטרה. האם היתה הגאווה האמורה, שהיא כה הכרחית, עשויה להיווצר ולהתקיים, לו הצהיר האלקים בפני בני ישראל כי בחר בהם לטובת האנושות כולה? תבין אפוא, כי אין כל צורך שאנו נבין כיצד תהיינה ההוראות, שקבע האלקים בדבר העם היהודי, תואמות את השגת המטרה שהוא חפץ בה. המצוות המעשיות היו בעבר, הנן היום ותהיינה בעתיד, תואמות את שמירת תורת אברהם עלי אדמות ואת שמירת ממלכת כהנים לתורת אברהם. כיצד תוכל ביום מן הימים תורת אברהם להיפך לנחלת האנושות כולה, ואיזה חלק תיטול ממלכת הכהנים בהשגת תוצאה זו, יודעת ההשגחה העליונה. לשם מה נצטרך גם אנו לדעת זאת?

ידידך המסור לך

שד"ל

על אמונה, מצוות וחופש בחירה ליוסף ביסו, מילאנו

24.8.1857

... אני מאמין באלקים — כי האורגניזם של בעלי החיים והצמחים וההרמוניה שבכל החלקים של מנגנון העולם, מראים לי בכל מקום כי קיימים חכמה ושכל מכוון, ולא מקרה ולא הכרח; ואני מאמין בתורת משה, כי אין אני יכול לתפוס כי עם בן מיליון ומעלה יוכל להיות משוכנע כי הם אכלו את המן במשך ארבעים שנה, וכי למן היו תכונות מסוימות, לולא היה הדבר אמת. הראשונה היא אמונה פילוסופית, השנייה היא אמונה היסטורית, מעין האמונה ההיסטורית המחייבת אותנו להאמין כי חי יוליוס קיסר. אין אני מודה בכל אמונה אחרת. הדת שלי מצווה עלי לעשות ולא לעשות, ומעולם לא ציוותה להאמין או לא להאמין. בעית חופש הבחירה של האדם אינה בשביל הנוער. זה צריך לחיות בתוך אשליות רבות.

האדם עושה מה שהוא חפץ, על כן הוא חפשי. הוא מרגיש את עצמו חפשי, על כן יש ליחס לו את מעשיו, והוא ראוי לשכר ולעונש. אך מי שמכיר אדם עד מעמקי נפשו, יודע לחזות מראש באיזו דרך ילך בנסיבה זו או זו. על אחת כמה וכמה האלקים, אשר לו ידועות היטב התכונות הנסתרות ביותר של האדם וכל הנסיבות, צופה בודאי את כולן מראש. אך אם הוא צופה אותן מראש היום, צפה אותן גם אתמול, כי אתמול כלל את היום כשם שהיום כולל את המחר; והיה מספיק לראות את כל מה שקיים היום (דבר שאינו ניתן אלא לאלקים) כדי לראות את מה שיקרה עד אחרית הימים, ולאותה תוצאה היו מגיעים אילו היה ניתן לראות את העולם אחרי יצירת אדם וחווה; כי כל תולדות צאצאיהם קשורות זו לזו, וכל חוליה תלויה בקודמתה, וכל בני האדם תלויים בצורה שבה ברא האלקים את האדם הראשון. "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד". באותו מבט ראה את כל תולדות התקדמות האדם, והוא ראה כי היתה כפי שרצה שתהיה. בסופו של דבר, האדם הוא חפשי, כי הוא יודע את מה שהוא עושה,

וכי הוא עושה את מה שהוא רוצה. ואילו לא היו לרצייתו נימוקים, לולא היתה מצייתת לסיבות, המניעות אותה, היה האדם פועל ללא הגיון, היה משוגע. אין אנו יכולים לצפות מראש את החלטות המשוגעים, כי הם פועלים ללא תלות בנימוקים ובהגיון; אך אין הם נקראים בני אדם חפשים. אם כן החירות האמתית אינה שוללת את הציות לנימוקים, להגיון, אלא היא דורשת אותו. אם כן, אם חופש הבחירה הולך אחרי הנימוקים והסיבות הפנימיות והחיצוניות, הפועלים על הרצייה (שבלעדיהם אין אלא שגעון), ידיעה מושלמת של כל אלה (שאינה מצויה אלא אצל האלקים) צופה בהכרח מראש את החלטות בעל חופש הבחירה, מבלי לצמצם במשהו חופש זה. הפתרון של בואטיוס הוא בערך פתרונו של הרמב"ם, והוא מסוגל יותר מפתרוני להשקיט את הנוער, שהרי הוא אומר לו כמעט: עבוד את ה' ושתוק.

אני חוזר ואומר, ובזה אני מסיים, כי בעיות אלו אינן מתאימות לנוער, ואף לא לרוב בני האדם, ובדרך כלל מספיק כי יודו כי לאדם חופש בחירה וכי ה' הוא כליכול ויודע את הכל.

על יישוב ארץ ישראל

לא' כהן, פאריס

אדוני וידידי המכובד !

פאדובא, 10 ביולי 1854

(השורות הראשונות מדברות על אוהב־גרי, בנו המנוח של המחבר, ואינן נוגעות בעניין).

אם כן, אדוני וידידי הנערץ, הנך יוצא אל ירושלים, כדי למלא את התפקיד הקדוש והחשוב ביותר, והנך מכבד אותי בהזמין להשיא לך כמה עצות. אינני יכול לתת להזדמנות זו לחלוף מבלי להציג לפניך אחדות מדעותי.

"העוני", אתה אומר, "גדול מדי בעיר הקודש, ואנו רוצים להקים, בעיר ואם של היהדות, מוסדות, אשר יביאו למקור כל אמונה את פירות התרבות"... אני נוטה לחשוב כי המניע האמיתי של התפקיד הרם שנמסר לך, אינו באמת מה שרגילים לכנות בשם תרבות, אלא קנאת הקודש של אדם הנעלה מאוד מעל כל תרבות אירופה, אדם אשר אינו מתבייש לשאת ללא כל שינוי את שם מחוקקנו.

היהדות, שידעה להתקיים בתוך עולם שהיה אויב לה במשך מאות רבות בשנים, לא תוכל להיות זקוקה לסעד החברה האירופית, שעמדה עד אתמול על פי תהום — חברה מושחתת מפני האנוכיות, חולה אנושה מפני חוסר מידות טובות ואמונה. רק בני אדם קלי דעת ושטחיים יכלו להציע שצעירים אחדים מבני ישראל יוצאו מאסיה ויובאו לערי הבירה השונות שבאירופה, כדי שיתחנכו בהן, ואחרי כן ישתלו בקרב אחיהם את תרבותנו, כלומר את האנוכיות, את הכפירה בעיקר, את הנימוסים החיצוניים ואת שחיתות הלב.

היהדות זקוקה לשחרור מעושק הזולת. יינתנו ליהודי מארץ הקודש קרקע ואמצעים לעיבודו, ויובטח לו שפרי עמלו יהיה שלו, שאת הדגן אשר יזרע ויקצור לא ישדוהו לא הפחה ולא הבדוים ; ואז יעבוד את אדמתו, כשם שעבד אותה בימי המקרא, המשנה והתלמוד.

דבר זה לא יצלח בירושלים העיר, כי הקבר המפורסם שבה הכריע כבר לפני מאות רבות בשנים את הכף לטובת רעיונות קדושה מסולפת, הפך אותה למקום עליית צליינים ומתוך כך הפך אותה למרכז הזנחת דאגות העולם הזה והחובות החברתיות האמיתיות.

מעולם לא היו מנזרים ביהדות, ומעולם לא טיפחה את הבטלה. ואולם, אם בני יתר האומות נוהרים מארצות רחוקות כדי להשתחוות לפני קבר, מה התמיהה אם יהודה הלוי, הרמב"ן וחסידים רבים אחרים עלו לעיר (אחרי שעברו את גיל העבודה) כדי להשתחוות לפני שרידי המקדש עתיק הימים וכדי לסיים שם את חייהם במנוחה, הנראית בעיניהם כקדושה? ירושלים תהיה בהכרח עיר מקובלים, עד אשר ירצה האלקים וישחרר אותה מהקבר ההוא. עד אותו יום אין לראותה כעיר ואם ביהדות, אלא כמושב תורת המסתורין, הזרה לגמרי ליהדות.

אבל צריך שכל יתר ארץ ישראל תיעבד ותנוצל בהדרגה בידי יהודים, ותגיע לשגשוג בזכות מוצרי החקלאות והאמנות, כפי שהיה בימי קדם. העיקר הוא כי הממשלה לא תשים מכושלים לפני התפתחותן החפזית של פעילותם ושל חריצותם של היהודים. היהודים ידועים בעולם כולו כבני אדם פעילים וחרוצים עד מאוד; למה רק בארץ ישראל יהיו בטלנים ועצלנים? לכך גרמו שתי נסיבות מקומיות: עושק בידי העמים השכנים בצירוף חולשת הממשלה; והרעיון ההודי והנוצרי, שמעולם לא היה יהודי, כי חיי הבטלה קודש הם. צריך שייפסקו מעשי העושק המקומיים. אם רק אפשרי הדבר, יש לטפח את הפעילות, לתת לה ערבויות ולסייע לה. את הקדושה מתוך בטלה יש לצמצם בתוך גבולות ירושלים. עיר זו, שכבר חיללה לפני מאות רבות בשנים מקדשים זרים, תיעזב לפולחן קדושה לא־יהודית, לפולחן הבטלה ותורת המסתורין; ונעשה למען יצמח בכל יתר חלקי ארץ הקודש פולחן הקדושה מתוך פעילות, עבודת האלקים, כפי שנאמר בתורת משה: "אם בחקתי תלכו... ונתתי גשמיכם בעתם ונתנה הארץ יבולה... וברכך ה' אלקיך בכל מעשה ידך אשר תעשה".

אבל אם רוצים לצפות לאיזו תוצאה טובה שהיא מן המוסדות החדשים, נחוץ שלא יפעלו בהם אנשים שרוחם כרוח ימינו, אנשים הבוֹט־חים על חילם ועל שכלם יותר מאשר על ההשגחה, המנהגת את העולם כולו והגבוהה מכל כוחות האדם והטבע. אפילו תחולל רק שבת אחת לצורכי החקלאות, התעשייה או המסחר, לא תגרום כניסת בני אירופה אל תוך ענייני ארץ ישראל הצלחה בה, כי אם פילוג, אנדרלמוסיה ועניוה.

תתקיים בכל עיר ישיבה, שבה ילמדו את תורת משה ואת דברי חז"ל, ושבהן יוכלו לעצב את דמותם שופטי צדק, שאליהם יפנו אנשים מבני ישראל ומיתר הגויים כבימי קדם, ויוכלו לשמוע מפיהם פסקי דין שאין בהם משוא פנים, צדיקים, משכנעים ומהירים.

בסיכום, היהדות זקוקה לשחרור מהעושק מבחוץ, ולהתפרק מכל מה שחדר אליה לרגל השפעה מבחוץ, לרגל החיקוי הזול של התרבות הכשדית, של התרבות הפרסית, של התרבות היוונית, האלכסנדרונית, הרומית, הקתולית, הפרוטסטנטית, הגרמנית, הצרפתית, האמריקאית ושל כל מין אחר של תרבות — שהרי כל התרבויות הללו לא יכלו ולא תוכלנה להתקיים, כפי שנתקיימה ותתקיים היהדות, כי אין יסודן (כיסוד היהדות) שני העקרונות: "רחם וגמול שמים"¹.

יבורכו מן השמים מאמציד ומאמצי האנשים שאתה מייצג אותם.

אהב־נא אותי, כתוב לי והנני

שלך במסירות

ש"ד לוצאטו

1. בעברית במקור.