

שויתי ה' לנגדי תמיד

לפני שנתחיל לברר את מהות ברכות השחר הפותחות את תפילת הבוקר, ברצוני להתייחס לשאלה עקרונית והיא שאלת הגישה לחיים המאפיינת את היהודי הנאמן למסורת עמו. מרן הבית יוסף¹²⁹ פותח את "הלכות הנהגת אדם בבוקר" בשלחן ערוך בקביעה שעל האדם להתגבר "כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו, שיהא הוא מעורר השחר"¹³⁰. הרמ"א, רבי משה איסרליש,¹³¹ מסביר את הטעם לקביעה זו על פי הפסוק מספר תהילים: 'שׁוֹיְתִי ה' לְנִגְדִי תְּמִיד'¹³² וכך הוא כותב: "הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר הולכים לפני האלהים וכו'".¹³³ פסוק זה הפך לסיסמת חיים של יהודים רבים

129 הספר "בית יוסף" הוא פירושו של רבי יוסף קארו (1575-1488) לספרו של רבי יעקב בן אשר (1269-1343), "ארבעה טורים" או בקיצור "הטור". רבי יוסף קארו מכונה "הבית יוסף" על שם ספר זה, או "המחבר" או "מרן" על שם ספרו "שלחן ערוך". הוא גם כתב את הכסף משנה על משנה תורה לרמב"ם, מגיד מישרים, וספר שו"ת אבקת רוכל.

130 ראה שלחן ערוך, אורח חיים, סימן א, סעיף א: יתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו, שיהא הוא מעורר השחר. הגה: ועל כל פנים לא יאחר זמן התפילה שהציבור מתפללין (טור). הגה: "שויתי ה' לנגדי תמיד", הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים אשר הולכים לפני האלהים. כי אין ישיבת האדם ותנועותיו ועסקיו והוא לבדו בביתו, כשיבתו ותנועותיו ועסקיו והוא לפני מלך גדול; ולא דיבורו והרחבת פיו כרצונו, והוא עם אנשי ביתו וקרוביו, כדיבורו במושב המלך. כל שכן, כשישים האדם אל ליבו שהמלך הגדול, הקב"ה אשר מלא כל הארץ כבודו, עומד עליו ורואה במעשיו, כמו שנאמר "אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה'", מיד יגיע אליו היראה וההכנעה בפחד השי"ת ובושתו ממנו תמיד (מורה נבוכים ח"ג פ' נ"ב). ולא יתבייש מפני בני אדם המלעיגים עליו בעבודת השי"ת. גם בהצנע לכת ובשכבו על משכבו - ידע לפני מי הוא שוכב. ומיד שיעור משנתו, יקום בזריזות לעבודת בוראו יתברך ויתעלה (טור).

131 רבי משה איסרליש (1530-1572) כתב את "המפה" על השלחן ערוך המוסיפה את ההכרעות ההלכתיות והמנהגים של בני אשכנז על השלחן ערוך. הוא גם כתב פירוש על דברי הטור - דרכי משה, ספר על הלכות איסור והיתר - תורת חטאת, ספר של שו"ת ותורת העולה על טעמי הלכות בית המקדש.

132 תהילים טז ח: שׁוֹיְתִי יְהוָה לְנִגְדִי תְּמִיד כִּי מִיְמִינִי בַל אָמוּט. פירוש המילה שווייתי הוא שמת.

133 ש"ע או"ח, סימן א, סעיף א, הגה.

במהלך כל הדורות ואפשר למצוא אותו כתוב באותיות קידוש לבנה בבתי כנסת רבים מול עיני החזן על העמוד או על פרכות ארון הקודש. פסוק זה מאפיין את תודעתנו כבני העם העברי. הוא מסכם את האופציה הקיומית של היהודי. הוא מבטא את ההתנסות החווייתית שלנו כיהודים מסורתיים ויש בו חכמת חיים שלמה שצריך להבין אותה לעומק כדי לגשת בצורה נכונה אל החיים ואל התפילה, המהווה נדבך מהותי ביותר של חיינו ושל תודעתנו. השאלה המרכזית שברצוני לדון בה בשיעור זה היא מה מיוחד בתודעה היהודית ומדוע היא החליטה לאמץ כסיסמת חיים דווקא פסוק זה 'שְׁוִיָּתִי ה' לְנֶגְדֵי תְּמִיד'.

אברהם ונמרוד

אתחיל את הדיון בהשוואה בין שתי גישות לחיים: גישת חכמת ישראל וגישת הפילוסוף הגרמני פרידריך נִיטְשֶׁה, שחי במאה התשע-עשרה.¹³⁴ ניטשה אינו עוד פילוסוף. הוא מהווה אבן דרך וצומת מרכזי בהגות המערבית משום שהוא הציע למעשה הגדרה חדשה של הפילוסופיה ורבים כיום רואים בו את מורם, לא יהודים ויהודים כאחד.

השאלה הראשונה שנדון בה היא שאלת הדרך שבו אני מכיר את עצמי. לפנינו שתי חלופות: הראשונה גורסת שאנחנו יצורים טבעיים, פרי התפתחות מקרית טבעית והשנייה שאנחנו בריות שנבראו על-ידי הבורא. ניטשה היטיב לתאר אותו יצור טבעי, אותו אדם טבעי הפועל מכוח אינסטינקטים, מכוח צרכים, מתוך רצון לחזק את עוצמתו, את כוחו, את מעמדו. אתו הפילוסופיה אינה עוד מדע רציונלי, כפי שטענו זאת חשובי הפילוסופים שקדמו לו מאפלטון עד קאנט והגל.¹³⁵ להתפלסף פירושו, אליבא

134 פרידריך וילהלם נִיטְשֶׁה (1844-1900) נולד בגרמניה למשפחה נוצרית אדוקה. הוא התחיל ללמוד תאולוגיה, אולם הפסיק אחרי זמן קצר. אחרי שסיים את לימודיו בפילולוגיה באוניברסיטת לייפציג, הוא גילה את הגותו של ארתור שופנהאואר (1788-1860) והושפע ממנו מאוד. הגותו של ניטשה מתנגדת להגותו של הגל (1770-1831) ששלטה אז בגרמניה. הוא התחיל ללמד באוניברסיטת בזל בגיל עשרים וארבע. בשנת 1879 עזב את ההוראה עקב בעיות בריאות חמורות שמהן סבל עוד מילדותו. לאחר פרישתו מההוראה, הקדיש ניטשה את רוב זמנו לכתיבה ופרסם ספרים רבים, כמו "אנושי, אנושי מדי", "המדע העליון", "כה אמר זרתוסטרא", "מעבר לטוב ולרוע", "לגניאולוגיה של המוסר" ועוד. ב-1889 עבר ניטשה התקף פסיכוטי בהיותו באיטליה. הוא נפטר ב-1900.

135 כל הפילוסופים הגדולים שקדמו לניטשה בנו סיסטמות מופשטות, מטפיזיות, האמורות לתת תשובות לשאלות היסוד שהאדם שואל את עצמו: מהות העולם ותפקודו, מהות

דניטשה, לחיות את ההווה, להקנות לו משמעות, ליצור את הרגע, לייצר ולעצב אותו. ניטשה הוא הראשון בין הפילוסופים המודרניים הגדולים ששם את הרגע, ההווה במרכז הגותו בניגוד לקודמיו אשר טוו שיטות השמות את העתיד, במישרין או בעקיפין, במרכז חיי האדם.¹³⁶ בעשותו זאת הגדיר ניטשה מחדש את הנושא של הפילוסופיה כחיים העכשוויים עצמם. הוא הקנה לאדם או ליתר דיוק ל"על-אדם"¹³⁷ חשיבות בלבדית כיחיד המעצב את חייו: לא האל כמקובל בפילוסופיה הדתית של ימי הביניים, ולא צלו של האל כגון "האני הטרנסצנדנטלי" של קאנט.¹³⁸ אחרי ניטשה הפילוסופיה הופכת להיות נושא פרטי, אישי ותחום עיסוקה נהייה החיים האישיים של הפרט, ולא עוד שיטה כוללת המתיימרת להסביר את מהות העולם והאדם ומשמעות חייו כמושגים מופשטים, כשיטה המתיימרת לתפוס את כוליות ההווה.¹³⁹

ניטשה היה בין הפילוסופים המודרניים הראשונים הדוגלים בתפיסה אימננטית מוחלטת אמתית, שבה אין שום מקום לאל כלשהו או לכל השקפה אתאיסטית הרואה תכלית כלשהי בחיים או משמעות כלשהי למציאות.

האדם ותכליתו, מהות החיים. כל אחד בנה סיסטמה משלו, ללא קשר למה שאמרו קודמיו. הנחת היסוד שלהם הייתה שהעולם הוא רציונלי, כלומר ניתן לפיענוח ולהבנה על-ידי השכל האנושי על כל היבטיו ומרכיביו. מתוך סיסטמה זו ניסה כל אחד להתמודד עם המציאות וחוויותיה. לכן רגילים לומר שאצלם המהות קודמת למציאות או לקיום. ניטשה ביקש להפוך את הקערה על פיה ולקבוע שהמציאות קודמת לכול וצריך להרוס כל הסיסטמות הללו כי הן מונעות למעשה מהאדם לחיות את ההווה (מתוך שיעורי הרב - מבוא לפילוסופיה).

136 כל שיטה פילוסופית מורכבת למעשה משלושה מרכיבים עיקריים: הראשון, מרכיב קוסמולוגי - איך העולם בנוי ופועל, השני, מרכיב אתי - מהו אוסף הנימוסים הנדרשים כדי לחיות בחברה, והשלישי, מרכיב גאולי, ישועתי - איך האדם יכול לקנות ממד של נצחיות. ניטשה יוצא במיוחד נגד מרכיב זה בטענה שהחיפוש אחרי הנצחיות, הנתפסת בין היתר כעתידי מבטיח בו כל הבעיות יבואו על פתרונו, מונע למעשה מהאדם לחיות את ההווה וגורם לו לחיות חיים אומללים.

137 המושג על-אדם (Übermensch בגרמנית) - אדם עליון מופיע בספר "כה אמר זרתוסטרא". ניטשה מציג את על-אדם כתכלית האנושות, כי "האדם הוא משהו שיש להתגבר עליו". תכלית זו אינה באה מבחוץ אלא היא תכלית רצונית שהאנושות יכולה להציב לעצמה.

138 קאנט מגדיר את "האני הטרנסצנדנטלי" כאני המתבונן במרכיבים האוניברסליים של תודעתו. לדידו, בעומקים של תודעת הזהות הפרטית של כל אחד מאתנו, טמון יסוד לא אישי המאפשר לנו להכיר את עצמנו כאחד מהישים בעולם האובייקטים שבתוכו אנחנו חיים ופועלים. "האני הטרנסצנדנטלי" הוא אימננטי והוא מהווה עבור קאנט תחליף ל"אל" הטרנסצנדנטי של הפילוסופים.

139 ניטשה השפיע רבות על מנהיגים והוגים יהודים, במיוחד על מנהיגיה הראשונים של הציונות המדינית, כגון הרצל, נורדאו, ברנר, טשרניחובסקי וברדיצ'בסקי. הוא נחשב לפילוסופי ואוהד הרעיון הציוני ודחה את העמדות האנטישמיות של ווגנר מכול וכול.

מבחינתו השקפות אלו היו עדיין שריד של רעיון אמוני כלשהו והוא דחה אותן על הסף.¹⁴⁰ ניטשה טען שעל האדם לתפוס את המציאות כטבע טהור ממש, כלומר כמשוחררת לא רק מכל אל אלא גם "מצלליו" או "צלי צלליו". הוא העמיד שחרור זה כתנאי הכרחי לגילוי טבעו האמתי של האדם ועוצמתו. ניטשה לא היסס לחלוק על מי שנחשב בעיני רבים בפילוסופיה המודרנית לאבי השיטה האימננטית - היהודי מאמשטרדם, שפינוזה.¹⁴¹ הוא לא היה מוכן לקבל שהטבע הוא האל,¹⁴² כי לדידו הטבע הוא תוהו ובוהו

140 ניטשה מבחין בין ארבע תקופות בהיסטוריה האנושית: הראשונה - האדם נטול אל, השנייה - האדם עם אל, השלישית - האדם ללא אל. הוא קובע שגם בתקופה זו, קיימים עדיין צללי האל משום שרעיון האל קיים עדיין בתוך האדם כתשוקה קיומית, ובהעדרו האדם מרגיש שהוא חי בעולם נטוש. הצורך באמונה באל עדיין רודף את האדם בתקופה זו, גם אם הוא מצהיר שהוא אתאיסט. לכן יש צורך במעבר לתקופה הרביעית, תקופת "על-אדם", בה אין זכר לצללי האל המת כלל - אותם צללים הבאים לידי ביטוי בצורה של "איזמים" למיניהם במהלך תקופה זו. אותו "על-אדם" אינו מחפש שום דבר, שום "איזם" אלא מייצר את חייו בעצמו. הצללים הם לדוגמה האמונות בתבונה, בחוקים רציונליים ששולטים בעולם, בקיום עצמים שניתן להכיר אותם ולסמוך על התמדתם, בכוחה של הלוגיקה, בכוחו של המוסר הרציונלי, בסמכויות פוליטיות, בקדמה המדעית והטכנולוגית, בנאורות ועוד. ניטשה מתנגד למשל למושג "האני הטראנסצנדנטלי" של קאנט והוא רואה בו תחליף למושג הנפש הנצחית. העל-אדם נדרש לטהר את התרבות האנושית מכל צללי האל המת.

להרחבת הנושא, ראה המדע העליון, ספר ג, סעיף 108 ואילך.

141 שפינוזה (1677-1632) מזהה את הטבע עם האלוקות. מו"ר רבי יעקב גורדין ז"ל הסביר כי שפינוזה טוען שהכול מתנהג תחת חוקים קבועים, גם הא"ס ב"ה. אצלו הטבע הוא האלוקים. האמירה המהותית שלו בסוגיה זו היא האמירה Deus sive Natura - האל או הטבע (ראה "האתיקה", חלק ד) (מתוך שיעורי הרב - מבוא לפילוסופיה). ראה אתיקה, חלק ד: "אין בטבע שום התרחשות שאיננה מתחייבת מחוקי הטבע", "היש הנצחי והאין סופי שאנו מכנים אלוהים או טבע, פועל מתוך אותה הכרחיות שבה הוא קיים".

ראה Jacob Gordin - Ecries, Benedictus ou maledictus: le cas Spinoza, עמ' 145.

להרחבת הנושא ראה סוד מדרש התולדות, חלק ד, עמ' 124.

142 שפינוזה העז לומר בקול רם וברור את מה שקודמיו הפילוסופים חשבו בסתר לבם: אין שום ממד טראנסצנדנטי. האל הוא העולם והעולם הוא אימננטי. אין דבר חיצוני לו. אין הפרדה בין האל הבורא ובין העולם הנברא, בין נותן היש ובין מקבל היש. בסופו של דבר אותו "אל" בלתי פרסונלי מתגלה כמפלצת נטולת כל מידה מוסרית. הגרסה המודרנית יותר של תפיסה זו היא הגרסה המדעית המרקסיסטית, שלפיה הכול מנוהל ונובע מחוקים מכניים (מתוך שיעורי הרב - מבוא לפילוסופיה).

שפינוזה רואה בטבע דבר מאורגן, מסודר, כפי שחשבו הפילוסופים היוונים. הם השתמשו במילה קוסמוס שמשמעותה סדר. לפי שפינוזה האל מצטייר כאינטליגנציה נעלה שחושפת את עצמה בהרמוניה של הטבע. ניטשה דוחה מכול וכול תפיסה זו (מתוך שיעורי הרב - מבוא לפילוסופיה).

נצחי, חסר משמעות, חסר תכלית, חסר ייעוד, חסד סדר כלשהו, חסר מוסריות כלשהי. הטבע הוא עיוור. אי אפשר לתאר אותו כאוסף של חוקים שכליים, תבוניים, כמונע על-ידי כוח כלשהו המקנה לו משמעות כלשהי, גם אם כוח זה הוא אימננטי. לדידו מי שמחזיק בדעה זו הופך את הטבע לצלו של האל, נגדו הוא יוצא כביכול כאשר הוא מבקש לדחות את התפיסה הטרנסנדנטית. אימננטיות מסוג זה אינה אלא צלה של הטרנסנדנטיות והיא פסולה לחלוטין בעיני ניטשה.

הפילוסופיה של ניטשה מעלה מבחינתי בקיצוניותה שתי שאלות עיקריות: הראשונה היא מהי חוויית הקיום. על פי ניטשה חוויית הקיום היא החיים עצמם. חוויית הקיום היא עצמה התכלית ואל לנו לדבר על משמעות הקיום או על ערכים מוסריים כטוב או רע. השאלה השנייה נגזרת מהראשונה: האם בעולם אימננטי, כפי שהוא מגדיר אותו - עולם החסר כל מושג של טוב ורע, יש עדיין מקום לדרישה מוסרית כלשהי? ומה יכולה להיות אותה מוסריות אם לא החוק הטבעי לפיו החזק צריך תמיד לגבור על החלש?

מדוע עלינו לשים לב לדבריו ולהתעמק בהם קצת?¹⁴³ התשובה היא שניטשה אינו עוד פילוסוף. הוא אבי ההגות המערבית המודרנית במובנים רבים. השפעתו הייתה ועודה אדירה. הוא השפיע רבות על הוגים מרכזיים בתרבות המערבית לפני השואה ולאחריה. לתדהמתי הרבה, איני מזהה אצל ממשיכי דרכו בדורנו, גם לאחר השואה, הרהורים רציניים בשאלת יסוד המוסריות, בשאלת יסוד היחס לאחר באשר הוא וזה אומר דרשני. דרשני בעיקר כלפי החברה המערבית שאינה מסוגלת לערוך חשבון נפש אמתי לגבי ערכיה ויסודותיה ומאפשרת עדיין רצח עם במספר מקומות בתבל. אבל איני פילוסוף ואיני שייך לתרבות זו, גם אם חייתי בתוכה מספר שנים. אני יהודי המקבל עליו את מסורת האומה שלי כמחייבת אותי - המסורת הנבואית, המסורת החז"לית, המסורת של חכמי ישראל לדורותיהם, וכיהודי מסורת השאלה שברצוני לשאול היא איך אני מתמודד עם שיטתו של ניטשה וממשיכי דרכו. אני שואל זאת כי הגותו של ניטשה משפיעה, באופן ישיר או

143 ניטשה עצמו לא היה כנראה אנטישמי. אולם הוא מהווה מקור לתאוריות גזעניות רבות, גם אם אלה מסתמכים על סילופי דבריו על-ידי אחותו שהייתה תומכת נלהבת של המשטר הנאצי. הרב רוצה לדון בהשלכות המוסריות הנובעות מהגותו, גם אם ניטשה עצמו לא הלך בדרך של אחותו וממשיכי דרכו הנאצים. לכן הוא שואל את השאלה העקרונית המתבקשת מהתפיסה השמה במרכז ההווה של החברה האנושית את החוק הטבעי לפיו החזק צריך תמיד לגבור על החלש.

דרך ממשיכי דרכו, לא רק על הוגים גויים רבים אלא גם על הוגים יהודים חשובים וגם היום על צעירים רבים, אידאליסטים לרוב, כאלה המזוהים עם הזרם הקיומי-האקזיסטנציאליסטי על כל זרמיו ותת-זרמיו, או כאלה הרואים בהעמדת הרגע, ההווה במרכז, הציר המרכזי המתחייב של החיים ושל כל הגות בתר-שואה.¹⁴⁴

מו"ר האשכנזי הראשון, ר' יעקב גורדין ז"ל,¹⁴⁵ לימד אותי, מיד אחרי המלחמה, שעלינו, הרוצים להיות נאמנים לחכמת ישראל, לשפוט כל רעיון, כל שיטה הגותית, פילוסופית, אתית, דתית על פי הנאמר עלידי התורה וחז"ל, בעיקר במדרש.¹⁴⁶ וכך צריך לעשות גם לגבי העמדה המיוצגת עלידי ניטשה או ממשיכי דרכו, כגון הסופר אלבר קאמי¹⁴⁷ אשר כתב את הספר

144 דברים אלו נאמרו עלידי הרב בשנת 1957-1958 במהלך שיעוריו על התפילה ב"אורסיי". אולם נראה שגם כיום, בעידן הפוסטמודרני, דברים אלו תקפים ובעלי חשיבות: איך הצעיר הפוסטמודרני תופס את עצמו ואת העולם בו הוא חי? את מי אותו צעיר מוכן לשים במרכז חייו הפרטיים?

ראה גם סוד מדרש התולדות, חלק ג, בעשרה מאמרות נברא העולם, עמ' 221, בו הרב מדגיש את חשיבות העולם הזה, בעקבות דברי המהר"ל.

145 ר' יעקב גורדין (1896-1947) היה רבו האשכנזי הראשון של הרב אשכנזי, אחרי מלחמת העולם השנייה. הוא נולד ברוסיה, נמלט לגרמניה והגיע לצרפת ב-1933. חלק מכתביו כונסו בספר:

Gordin, J., *Ecrits, Le renouveau de la pensée juive en France*, Albin Michel, Paris, 1995.

כך מתאר הרב את חשיבות הפגישה עם ר' יעקב גורדין ז"ל: "מו"ר יעקב גורדין ייצג עבורי אישיות שהצליחה לייצר אחדות עמוקה בין התרבות היהודית המסורתית והתרבות האירופית. מר גורדין, כפי שהוא כונה ע"י כולם, היה גדול בחכמת התלמוד, מקובל ופילוסוף שהצליח להציג בפנינו אפשרות לייחוד בין המחשבה הכללית והמסורת היהודית, תוך שהוא עושה זאת מתוך עולם המושגים של חכמת התורה. הבנה זו גרמה לנו לגלות מחדש את חשיבותה וממדיה של המסורת היהודית כפי שהיא משתלבת בפסיפס של התרבות העולמית". ר' יעקב גורדין השפיע רבות על רוב הוגי הדעות המשויכים ל"אסכולה הפריסאית", ובהם פר' נהר ופרופ' לוינס. הרב אשכנזי נחשב לתלמידו המובהק וממשיך דרכו, למרות שזכה ללמוד אתו רק כשנה, לפני פטירתו. הרב מתאר את השפעתו של ר' יעקב גורדין עליו ושאר תלמידיו בגיליון מס' 23 של כתב העת Pardes משנת 1997, הדין ב-"L'école de pensée juive de Paris".

146 לגבי חשיבות לימוד המדרש כמקצוע בפני עצמו, ראה סוד מדרש התולדות, חלק א, מבוא ללימוד המדרש, עמ' 17.

147 אלבר קאמי (Albert Camus) סופר והוגה צרפתי אקזיסטנציאליסט נולד באלג'ריה ב-1913. ב-1957 הוא זכה בפרס נובל לספרות. ב-1951 הוא פרסם את הספר "האדם המורד", בו עוסק קאמי במרד האנושות כנגד האבסורד הקיומי ובסולידריות ההכרחית למרד זה.

"L'Homme révolté" - האדם המורד.¹⁴⁸ לכן על פי שיטתו של מו"ר עלינו לחפש במקרא עצמו דמות המשמשת לפי חז"ל כאב־טיפוס¹⁴⁹ לדמויות כמו ניטשה, קאמי ושאר רעיו. זהו נמרוד המורד והרוזן הראשון.¹⁵⁰

נמרוד משמש במדרש אב־טיפוס לשיטה האימננטית ועלינו להבין מהו נושא המרד שלו.¹⁵¹ הדעה הרווחת היא שהוא מרד והמרד נגד הבורא אבל צריך לדייק ולומר שנקודת המוצא שלו היא קיומית ולא דתית - כלומר נקודת המוצא שלו היא מצב העולם כפי שהוא תפס אותו. מבחינתו, בעקבות המבול והפלגה שגרמה לפיצול הזהות האנושית לשבעים רסיסים, מצבו של העולם הוא מצב של תוהו ובוהו נצחי, תמידי ומצב זה אינו משביע רצונו. השאלה כפולה: את מי האשים ביצירת מצב זה ומה הציע לעשות כדי לשנותו. נמרוד החליט להאשים את הבורא,¹⁵² ובעמדה זו יש אמירה מהותית ביותר: התוהו ובוהו הזה הוא חסר תקנה משום שהוא פרי רצון הבורא עצמו. הבורא אינו

148 נושא הספר הוא מרד האדם נגד תפלות קיומו - נגד המוות, האלימות, האי־הצדק, העדר התבונה וזעקתו לאושר. קאמי מתאר את ניסיונותיו הבלתי נלאים של האדם למרוד בגורל ובאל במהלך ההיסטוריה, בעיקר מאז המהפכה הצרפתית, במטרה לכונן עולם שכולו טוב. הספר יצא לאור בשנת 1951 והוא סוקר בו את השיטות של גדולי הפילוסופים מול השאלה מיהו האדם המורד.

149 כאשר למדתי אצל מו"ר ר' יעקב גורדין ז"ל, הוא הכניס אותי לחכמה מיוחדת זו המאפשרת לזהות במקרא אותן דמויות שאנחנו פוגשים היום. הייתי כבר רגיל לדברי חז"ל במדרש המזהים תכונות זהותיות מיוחדות אצל אישיות המקרא, המנחילים תכונות אלה לישראל אם מדובר באבותינו ואף לאנושות כולה. אולם הוא חידד לי נקודה מהותית ביותר והיא שאם ברצוננו להבין את הנאמר במקרא או את המתרחש היום, עלינו ללכת למדרשים אלו ולהבין שיש כאן תיאור של אב־טיפוס, למשל: כאשר חז"ל אומרים את מה שאומרים על עשו, למי הם מתכוונים? האם לעשו, הדמות ההיסטורית או לעשו האב־טיפוס, המייסד של השיטה הרומית־נוצרית, כלומר המייסד של החברה המערבית על כל פלגיה וגוניה? חכמה זו - הטיפולוגיה דורשת לימוד מעמיק. אי אפשר להגיד כל דבר שעולה על הדעת על פי ניתוח שטחי. זו חכמה אמיתית. את יסודותיה למדתי מרבי (מתוך שיעור של הרב לזכרו של ר' יעקב גורדין).

150 ראה גם סוד מדרש התולדות, חלק ג, עמ' 223 ואילך.

151 בעלי המדרש אינם עוסקים בתיאור היסטורי. הם אינם היסטוריונים אלא היסטוריוסופים החושפים את התכונות הזהותיות, הקיומיות של דמות זו או אחרת. כאשר בעלי המדרש מדברים על דמות מופתית, הם מרחיבים תכונותיו הזהותיות על כלל מסוים ולעתים גם על הזהות האנושית כולה. לכן אני משתמש לעתים קרובות במילה אב־טיפוס כאשר אני מדבר על דמות מקראית מסוימת. אב־טיפוס המאפשר לנו להבין אותם זרמים הגותיים, זהותיים, פוליטיים שאנחנו פוגשים בימינו (מתוך שיעור הרב על תורת התולדות).

להרחבת הנושא, ראה סוד מדרש התולדות, חלק ה, עמ' 325.

152 זוהר, חלק א, עג ע"ב: ואמאי אקרי שמיא נמרוד, דמרד במלאך עלאה דלעילא. ראה גם ב"ר, מב ה: ויהי בימי אמרפל, ג' שמות נקראו לו, כוש, נמרוד, אמרפל. כוש שהיה כושי

רוצה בהצלחת האדם אלא הוא הגורם לקללתו, לאומללותו, ולכן הצעתו הייתה לנתק כל קשר אתו.¹⁵³ צריך למרוד בו כדי להשיג את האושר האמתי והדרך להשיג אושר זה הוא בהתמקדות, בהתרכזות באני של האדם ובהעצמתו על-ידי בניית מגדל שתפאר את שמו של האדם. אולם חיש מהר התברר שהפרויקט של נמרוד לא היה רק פרויקט של העצמת האני של האדם אלא פרויקט של רודנות אישית משום שהתברר שהוא התכוון למעשה לפאר את שמו עצמו, ולא את שמו של האדם באופן כללי.

כדאי לשים לב לתוארו של נמרוד במקרא: הוא מתואר כ'גִבֹר בְּאֶרֶץ'.¹⁵⁴ לא כל אחד זוכה לתואר גיבור. להיות גיבור אין זה שלילי בהכרח. זה יכול להיות חיובי.¹⁵⁵ 'הוא החל להיות גִבֹר בְּאֶרֶץ' וצריך להבין שבשלב זה של הסיפור איננו יודעים עדיין לאיזה כיוון נמרוד יתעל את גבורתו. כאשר התורה אומרת 'החל', שתי האופציות עדיין פתוחות: האופציה החיובית והאופציה השלילית. לכן לא עצם המרד הייתה הבעיה - הרי מצב העולם היה באמת מקולקל, אלא הכתובת. רק כאשר התורה אומרת בפסוק הבא שהוא כ'גִבֹר צִיד לְפָנָי ה',¹⁵⁶ אנחנו מבינים שהוא החליט לתעל תכונה זו לכיוון השלילי. רק אז מתחילה להתגלות כוונתו האמתית והיא לייסד אימפריה משלו ושהמגדל ישמש להעצמת האני שלו ופארו.

אברהם היה שותף לנמרוד באבחנה הקיומית לגבי מצב העולם אבל

ודאי, נמרוד שהעמיד מרד בעולם, אמרפל שהיתה אמירתו אפילה, דאמרי ואפלי בעלמא, דאמרי ואפלי באברהם, שאמר שירד לכבשן האש.

ראה גם דברי המהר"ל ב"גור אריה" על בראשית י ח.

153 כאשר פגשתי את העולם הנוצרי לראשונה במהלך המלחמה, לא הבנתי מיד מה המקור לתחושת האומללות שלהם. זה היה בולט בעיקר אצל הכומר הצבאי הפרוטסטנטי, אולם בעיקר דיברתי על הנושא עם הכומר הצבאי הקתולי [הרב שימש אז רב צבאי - הערת העורך]. היו לנו שיחות ארוכות בלילות בחזית והבנתי שהוא חושב למעשה שהקב"ה קילל את האדם בעקבות החטא הקדמון, כפי שהוא היה רגיל לומר. שאלתי אותו היכן זה כתוב בחומש - הרי המילה ארור מופיעה רק לגבי הנחש והאדמה באותו סיפור, אבל זה לא עניין אותו. הוא חי בתודעה אומללה כזו שהאדם חסר תקנה, שהוא נפול ורק דרך איזה מעשה מגי הוא יכול להיוושע. אולם זה לא הספיק לי, עד שהבנתי שאצלו האלוקים מת על הצלב. איום ונורא! רק אז תפסתי את ההבדל התהומי בינינו. האל הוא אל חי וקיים והוא מדבר לאדם, הוא רוצה בטובתו, בהצלחתו. הוא מתגלה אליו. אז התחלתי להבין מהו המקור של כל השיטות הפילוסופיות האלה הרואות למעשה באל מישהו אכזר, שאינו מתעניין בגורל האדם וכו'. מתוך האומללות הזו הם מגיעים לתפיסה טמאה של האלקות (מתוך שיעורי הרב על תורת התולדות).

154 בראשית י ח.

155 להרחבת הנושא ראה סוד מדרש התולדות, חלק ו, עמ' 205.

156 בראשית י ט.

במקום להאשים את הבורא במצב, הבין אברהם שהבורא מצפה מהאדם לקחת על עצמו את מלאכת התיקון.¹⁵⁷ לכן בחר אברהם בכיוון ההופכי לנמרוד והפך ל"אברהם אוהבי".¹⁵⁸

יש עוד נקודה מהותית וחשובה ביותר לענייננו כאן, המשותפת לאברהם ולנמרוד והיא הצורך בניפוץ כל הפסלים, כל הצללים בלשון ניטשה. זהו יסוד חלקו הראשון של הדרישיח בין נמרוד לאברהם, המובא במדרש המתאר את אשר קרה לאברהם, אחרי ששבר את פסלי אביו תרח וזה מסר אותו לנמרוד:¹⁵⁹

נסביה ומסריה לנמרוד. א"ל: נסגוד לנורא. א"ל אברהם: ונסגוד למיא דמטפין נורא. א"ל נמרוד: נסגוד למיא. א"ל: אם כן נסגוד לעננא דטעין מיא. א"ל: נסגוד לעננא. א"ל: אם כן נסגוד לרוחא דמבדר עננא. א"ל: נסגוד לרוחא. א"ל: ונסגוד לבר אינשא דסביל רוחא.¹⁶⁰

בראשית רבה, פרשה לח יג

157 אברהם היה מבוני המגדל. ראה את דברי רבי אברהם אבן עזרא לבראשית אי א, ד"ה "שפה אחת": ... גם דברי סדר עולם נכונים ועליו נסמוך וא"כ הוא היה אברהם מבוני המגדל. ואל תתמה, כי נח ושם היו שם, כי לא מת שם עד שהיה יעקב אבינו בן חמישים ויותר.

158 ישעיהו מא ח.

יש מקום לשאול את השאלה הבאה: מדוע אברהם החליט ללכת לכיוון החיובי? מדוע הוא לא נהג כשאר בני האדם, כנמרוד? התשובה שיש לי להציע היא תשובה אנתרופולוגית, זהותית. הוא עברי. הוא צאצא של שם ועבר. לכן השאלה האמתית היא מה שונה בזהות זו לעומת שאר הזהויות האנושיות? מדוע היא החליטה - למעשה זה רק משפחתו של תרח ואברהם, להמציא את עצמה לטובת הבורא? זהו הנושא של תורת התולדות (מתוך שיעורי הרב על תורת התולדות).

159 'וימת הרן על פני תרח אביו' רבי חייא בר בריה דרב אדא דיפּו: תרח עובד צלמים היה, חד זמן נפיק לאתר, הושיב לאברהם מוכר תחתי. הוה אתי בר אינש בעי דיזבן, והוה א"ל: בר כמה שנין את? והוה א"ל: בר חמשין או שיתין. והוה א"ל: ווי ליה להווא גברא דהוה בר שיתין ובעי למסגד לבר יומי! והוה מתבייש והולך לו. חד זמן אתא חדא אתתא טעינה חד פינג דסולת, אמרה ליה: הא לך קרב קודמיהון. קם נסיב בוקלסא בידה ותבריהון לכולהון פסיליא, ויהב בוקלסא בידא דרבה דהוה ביניהון. כיון דאתא אבוה א"ל: מאן עביד להון כדון? א"ל: מה נכפור מינך - אתת חדא איתתא טעינה לה חד פינג דסולת ואמרת לי: הא לך קריב קודמיהון. קרבת לקדמיהון, הוה דין אמר: אנא אכול קדמאי, ודין אמר: אנא איכול קדמאי. קם הדין רבה דהוה ביניהון נסב בוקלסא ותבריהון. א"ל: מה את מפלה בי, וידעין אנון! א"ל: ולא ישמעו אזניך מה שפיך אומר!

160 תרגום: לקחו ומסרו לנמרוד. אמר לו [נמרוד]: נשתחוה לאש. אמר לו אברהם: ונשתחוה למים שמכבים האש! אמר לו נמרוד: נשתחוה למים. אמר לו: נשתחוה לענן

מהי תכלית דרשיח זה? רגילים להסביר שנמרוד רצה לכפות על אברהם לעבוד ע"ז ולא היה אכפת לו מהו אותה ע"ז שיעבוד - העיקר שיהיה עובד ע"ז, אבל הבנה זו קצת בעייתית כאשר קוראים את המשך המדרש, כי אם נמרוד עובד "לאש", מדוע הוא אינו כופה ע"ז זו מיד על אברהם? מדוע הוא אינו משתיק אותו מיד כאשר אברהם מציע לו לעבוד למים במקום לעבוד לאש? מדוע הוא נותן לדרשיח להתפתח? לכן נראה שיש בדרשיח זה משהו עמוק יותר משום שלכאורה אנחנו צריכים לשאול עצמנו מדוע נמרוד צריך בכלל לעבוד לדבר כלשהו אם מבחינתו אין בדבר הזה דבר, אם אין בדבר הזה כל תועלת ותכלית. כאן מתגלה עומק המדרש הזה: גם אם האדם שולל לחלוטין את הקיום של דבר טרנסנדנטי כלשהו - האל של הפילוסופיה למשל, מתברר שהוא בכל זאת זקוק לדבר טרנסנדנטי, כגון "האש" או "המים".¹⁶¹

הדרשיח בין נמרוד לאברהם הוא סביב שאלת האמצעים הללו - "האש" ו"המים" וכו' שהם אמצעים אימננטיים, שהם הצללים נגדם ניטשה יוצא: מדוע יש צורך בהם, האם הם קיימים? האם הם אינם מסתירים את המציאות? האם תפקידם אינו להסתיר את המציאות? שתי תשובות מנוגדות בתכלית אפשריות: הראשונה שלילית כי אפשר לעבוד לבורא ישירות - זו עמדתו של אברהם. נקודת המוצא שלו היא שיש בורא לעולם, שיש בעל לבירה.¹⁶² זו המציאות אינה רק טבע אימננטי אלא היא בריאה של הבורא והבורא מעוניין בקשר עם ברייתו. לכן אין צורך באף מתווך - מה גם ש"מתווכים" אלה הם ברואים של הבורא בעצמם. העמדה השנייה אף היא שלילית אבל מסיבה מנוגדת לחלוטין: אין את מי לעבוד כי אין בורא וממילא אין מתווכים. זו עמדתם של נמרוד ושל ניטשה.¹⁶³

שטוען מים! אמר לו: נשתחוה לענן. אמר לו: אם כן נשתחוה לרוח שמפזר ענן! אמר לו: נשתחוה לרוח. אמר לו: ונשתחוה לבן אדם שסובל רוח!
 161 מקור המושג טרנסנדנטי בפילוסופיה של קאנט בספרו "ביקורת התבונה הטהורה". דבר הוא טרנסנדנטי אם הוא אינו קשור למציאות הנתפסת דרך החושים. טענתו של קאנט היא שאני זקוק להבנה "בראשיתית" מסוימת כדי לתפוס את העולם הניסיוני דרך החושים שלי. ללא מסגרת זו, ללא מקור לידע החושי שלנו, אין לניסיון כל משמעות.
 162 ראה ב"ר, פרשה לט א': 'ויאמר ה' אל אברם לך מארצך וגו' - ר' יצחק פתח: (תהילים מה) 'שמעי בת וראי והטי אזנך ושכחי עמך ובית אביך'. אמר רבי יצחק: משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת. אמר: תאמר שהבירה זו בלא מנהיג? הציץ עליו בעל הבירה, אמר לו: אני הוא בעל הבירה. כך לפי שהיה אבינו אברהם אומר תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג? הציץ עליו הקב"ה ואמר לו: אני הוא בעל העולם.
 163 יש עמדה שלישית והיא העמדה של עובדי עבודת אלילים הרואים במתווכים צורך נפשי של האדם משום שמול הקוסמוס הבלתי נתפס או מול האל הנבדל לגמרי, האדם מרגיש חסר ערך ואבוד. הוא זקוק למשהו "קרוב" אליו (מתוך השיעור).

אולם עדיין נשאלת השאלה מדוע נמרוד בכל זאת עובד ל"אור" ומציע לאברהם לעבוד אף הוא לאור. מה משמעות העבודה הזו?

א"ל: מילין את משתעי, אני איני משתחוה אלא לאור.¹⁶⁴

היינו מצפים שנמרוד יכריז קבל עם ועדה שהוא אינו עובד לשום דבר. למה הוא מתכוון כאשר הוא אומר שהוא בכל זאת עובד אך ורק לאש? ישנו מיתוס מכונן במיתולוגיה היוונית והוא המיתוס של גניבת האש על-ידי פרומתיאוס אשר ביקש להגן על האדם חסר הישע אל מול עוצמת האלים.¹⁶⁵ נמרוד הוא ניטשה עובד לאש הגנוב הזה הבא להעניק לאדם את עוצמת האלים, ההופך אותו לאל בעצמו.¹⁶⁶ זו העמדה האימננטית האמתית הרואה

צריך להבחין בין ע"ז לעבודת אלילים. אלו שני דברים שונים. בעבודת אלילים מייחסים לאליל רצון עצמאי והוא פועל דרך קפריזות. ע"ז היא עבודת אלוקים דרך המזלות (סוד מדרש התולדות, חלק ב, עמ' 66).

ישנו ביטוי מוזר בתורה: 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני' (שמות כ. ב). מאיפה מופיעים אותם 'אלהים אחרים'? לא מדובר בסתם אלילים אלא ב'אלהים אחרים' אשר 'על פני'. עבודת אלילים אסורה לכולם. לא כך לגבי הע"ז: זו עבודה שמותרת לאומות העולם אבל לא לישראל. לגבנו נאמר: 'הנה בָּדָד יִנְחֲנוּ וְאֵין עִמּוֹ אֵל נִכְר' (דברים לב יב). אבל צריך לדעת שיש דבר כזה אל נכר. אבל לא לישראל. לצערי הרב הרבה לא מדייקים בנושא זה (מתוך שיעורי הרב על שערי אורה).

כאמור אדם העובד את אחד מן הגילויים שמלמעלה למטה הוא עובד עבודה זרה. חומרת העבודה הזרה היא בכך שהיא אמתית. בשורשה כוונת הביטוי "עבודה זרה" היא עבודה אך זרה לישראל. זאת עבודה שחלק ה' לגויים שנאמר (דברים ד יט): 'אִפֶּן תִּשָּׂא עֵינֶיךָ הַשָּׁמַיְמָה וְרֵאיתָ אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאֲרֶצֶת וְאֶת הַכּוֹכָבִים כֹּל צָבָא הַשָּׁמַיִם וְנִדְחֶת וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לָהֶם וְעִבַדְתָּם אֲשֶׁר חָלַק יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אִתָּם לְכֹל הָעַמִּים תַּחַת כָּל הַשָּׁמַיִם'. בעניין זה יש להבחין בין עניינים שונים, מדרגות שונות: עבודה זרה, עבודת אלילים ועבודת כוכבים ומזלות (מתוך שיעורי הרב על שערי אורה).

יש סוג נוסף והוא המוגנה ביותר: עבודת גילולים. הכול טומאה כי זה קשור לקליפות (מתוך שיעורי הרב על שערי אורה).

164 אמר לו: דברים בעלמא אתה מספר, אני איני משתחוה אלא לאור.

165 אל מול סיפור מיתולוגי זה עומד המדרש המתאר איך נתן הקב"ה דעת לאדם והראה לו שני אבנים. אז אדם הראשון שפשף אותם זה בזה והוציא מהם ניצוץ וממנו הדליק אש: " ... ר' לוי בשם רבי זעירא אמר: ל"ו שעות שימשה אותה האורה. י"ב של ערב שבת וי"ב של לילי שבת וי"ב של שבת. כיון ששקעה החמה במ"ש, התחיל החושך ממשמש ובא ונתירא אדם הראשון, שנאמר (תהלים קלט) 'ואומר אך חשך ישופני ולילה אור בעדני'. אותו שכתוב בו 'הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב' בא להזדווג לי. מה עשה הקדוש ברוך הוא? זימן לו שני רעפים והקישן זה לזה ויצא מהן אור ובירך עליה, הדא הוא דכתיב (שם) 'זלילה אור בעדני'. מה בירך עליה? בורא מאורי האש (בראשית רבה יא ב). הביקורת של ניטשה מופנית כלפי הציוויליזציה האירופית, כלפי הדת הנוצרית. הוא

166

בטבע, במציאות המידית את מכלול היש. זו ההגדרה של הטבע ואין דבר בלתו. הטבע הוא מקור היש. הוא מקור המוסר - מוסר של החזק. הוא מקור כל דבר. זו הדת שלו והוא בז לעמדה המנוגדת של אברהם, כלשון המשך המדרש:

הרי אני משליכך בתוכו, ויבא אלוה שאתה משתחוה לו ויצילך הימנו:

נמרוד רוצה להשליך את אברהם בתוך האור הזה. הוא רוצה להפוך אותו לעובד הדת האימננטית. הוא רוצה לכפות עליו לכפור באמונתו. אין אצלו שום סובלנות כלפי האחר, אם האחר הזה אינו חושב כפי שהחליט שצריך לחשוב. עמדה זו מאפיינת את כל המשטרים הטוטליטריים שפגשנו במהלך גלותנו, במיוחד במהלך המאה העשרים. אין מקום לאחר. יש רק האני שלי. נסכם את הדברים ונתייחס להשלכות המוסריות של שתי השיטות הללו: יש רק שתי שיטות לתפוס את היש שלנו, את ההווה שלנו. הראשונה היא התפיסה האימננטית הטוענת שאין מקור חיצוני ליש שלי. היא בי, מכיוון שאני חלק מהטבע שהוא מכלול כל היש, שהוא מקור היש שלי. התפיסה השנייה היא התפיסה ההטרונומית, האומרת שמקור היש שלי הוא מחוץ להווה של העולם. הטבע אינו מכלול היש. אני יש שמקבל את היש שלו מהווה חיצונית לעולם, קרי על פי התורה, הבורא שהתגלה לנו בהר סיני. החוויה הקיומית של בעלי השיטה האימננטית היא העצמה והנהנתנות, כי הם שמים את האני במרכז.¹⁶⁷ יש לעמדה זו השלכות מוסריות חמורות

ביקש להרוס את יסודות הדת הנוצרית משום שהיא מביאה להרס כוחות החיים. היא מונעת מהאדם להגשים את הפוטנציאל היצירתי שבו. נדמה לי שאילו היה ניטשה פוגש את אברהם העברי האוטנטי, הם היו יכולים לבנות גשר ביניהם - מה שלא אפשרי בין אברהם לנמרוד, גם אם נקודת המוצא זהה - מצב העולם אינו משביע רצון. התורה אינה באה לדכא את כוחות החיים, את עוצמות החיים, את יצירתיותו של האדם. להפך. אבל ניטשה פגש פרצוף אחר של אברהם, שאינו עברי כלל. הוא פגש את הפרצוף הנוצרי שעסוק כל הזמן, במיוחד בזרם הפרוטסטנטי, לדכא את שמחת החיים (מתוך השיעור). יש מקום לשאול מה תכלית ההרס שניטשה מציע כאשר הוא מדבר על הרס הצללים. האם הוא דוגל בהרס לשם הרס, ללא כל תכלית, או שמא הוא הורס, בעיקר המטפיזיקה היוונית והמוסר הנוצרי, כדי לבנות משהו חדש, מוסר חדש? אבל מה יכול לבסס אותו מוסר, אם החוק הוא תמיד החוק של החזק? (מתוך השיעור).

167 יש כאן מקום גם לעשות השוואה עם הדרך בה קין מכיר את עצמו. הוא היש בדור השני של האנושות. הוא מכיר את עצמו כהווה כולה, ולכן הוא אינו מבין מדוע עליו לעשות מאמץ מוסרי כלשהו (מתוך שיעורי הרב על היסטוריה ומוסר). העמדת האני במרכז מעמידה שאלה והיא שאלת האובייקטיביות. האם היא עדיין

ביותר, כי כדי שהאני שלי יהיה במרכז, אני עלול לרצות למחוק כל הוויה אחרת, כי היא עלולה להפריע לפיתוח עוצמת האני שלי.¹⁶⁸ זה מתחיל כמובן עם שלילת ההוויה של הבורא, אבל הניסיון ההיסטורי שלנו הוא שעמדה מטפיזית זו מתורגמת תמיד לאנטישמיות אקטיבית כלפינו היהודים ולשלילת הלגיטימיות של האחר. חברה חילונית, אתאיסטית, מיליטנטית, כפי שהיכרנו אותה בגלגוליה השונים במהלך המאה העשרים, מתרגמת את מלחמתה בבורא הלכה למעשה במלחמה נגד העם "המייצג" אותו עלי אדמות. כך היה במשטר הנאצי וכך היה במשטר הסובייטי.¹⁶⁹ כך היה גם אצל נמרוד. האויב

קיימת? ניטשה אומר שאין עובדות. יש רק פרשנויות. אין אמת. יש רק אמיתות. אפשר למצוא משהו דומה אצל לאקאן הטוען שאין מטה-שפה (metalinguage). לדידו, כל שפה היא תוצר של תת מודע ולא ביטוי של האמת. לא יכולה להיווצר שפה בלי שאפקט הסובייקט כבר נמצא בה. אם כך מה שנותר הוא עוצמת הפירוש, האינטרפרטציה, לפי קריטריון זה או אחר. זה מאוד קרוב לשיטת הסופיזם, שבה עוצמת הנאום מבוססת על החינניות, לא על האמת.

כאשר ניטשה מדבר על העצמה, הוא לא מתכוון לרצון לתפוס עמדת כוח או להרוויח כסף. בכך הוא שונה כמובן מנמרוד המייסד את האימפריה הראשונה. הוא מדבר על עוצמת החיים. להעצים את חווית החיים. הרצון לרצות עוד, תמיד. זהו לדידו המהות של ההוויה. מי שרגיל לקטגוריות של הרב אשגל מזהה מיד את הבעיה. הרב אשגל מאפיין שלב זה כשלב הראשון בלבד בחיים, עד שהאדם מבין שעליו לעבור לשלב השני - שלב הרצון על מנת לתת. אז ניתן לייסד מוסר אמתי (מתוך שיעורי הרב על תלמוד עשר ספירות).

ראה שערי דמעה, חלק א, עמ' 296-299.

168 אני זוכר במהלך שנות החמישים של המאה העשרים ויכוחים מרים במסגרת ה-UEJF (איחוד הסטודנטים היהודים בצרפת) לגבי עמדת האיחוד כלפי הסטודנטים היהודים שהשתייכו לתנועה המרקסיסטית, ובמיוחד כלפי החברים במפלגה הקומוניסטית, שהייתה אז בשיא כוחה. הצלחנו לשמור על האיחוד הזה כעשר שנים למרות מגוון הדעות הרחב ביותר של החברים השונים. אולם השאלה הייתה חריפה מדי כדי שלא נחליט. התייעצתי אז עם הרב אליהו מונק ז"ל, רבה של הקהילה האורתודוקסית "עדת היראים". הוא היה רב גדול ובכל שאלה קשה הייתי מתייעץ אתו. לא רצינו לשבור את האחדות הזו. זה היה חשוב לנו אחרי המלחמה, אולם הגענו למסקנה שיש גבול למגוון הדעות שאנחנו מוכנים להכיל. קבענו עמדה ברורה והיא שמי שמתכחש לממד הלאומי שלנו שם את עצמו בחוץ. מי שחושב - לא רק חושב אלא בפועל מתכחש להשתייכותו הלאומית, בוגד בעמו. זה מה שקרה עם הנוצרים הראשונים. הם היו יהודים שבגדו ביהודה וראו את עצמם כרומאים. אותו דבר היה כאן: במקום לראות את עצמם כחלק מעם ישראל, הם ראו את עצמם כחלק מעם חדש ופעלו נגד אחיהם. אני זוכר שאחד ממנהיגם אמר לי פעם "אם המחיר של המהפכה העולמית הוא רצח מאה אלף יהודים, אני מוכן לכך!" שנים לאחר מכן פגשתי אותו. הוא שינה את דעתו והתוודה שאכן באותה תקופה כך הוא חשב. הפכנו לידידים גם אם לא הסכמנו עדיין על כלום. הוא אמר לי: "לפני שפגשתי אותך הייתי שונא את הדתיים, עכשיו, בגללך, איני שונא אותם. לא אסלח לך על כך" (מתוך שיעורי הרב על עם ישראל - יוסף ויהודה).

הגדול שלו הופך להיות אברהם, גם אם אברהם היה שותף לו באבחנה הקיומית של מצב החברה האנושית. עמדה זו גם מביאה את האדם, במישור האישי, לגאווה אין־סופית, לשלילה מוחלטת של כל ענווה. "אני" הראשון ו"אני" האחרון ואין בלעדי כלום. לכן מדרש אחר מדגיש שנמרוד היה לובש את בגדי אדם הראשון. ליתר דיוק הוא גנב אותם.¹⁷⁰ הוא האדם ואין בלתו. הוא התגלמות הזהות האנושית ואין בלתה. נמרוד שולל את קיומו של כל דבר העלול להזכיר קיום של כל ממד טרנסצנדנטאלי, של מה שמכונה אצל ניטשה "צללי האל".¹⁷¹ נמרוד הוא פגאני במובן האטימולוגי של המילה. הוא אינו עובד עבודה זרה. הוא גם אינו עובד עבודת אלילים. הוא עובד את עצמו. הוא האדם הטבעי המסתפק בחיים הטבעיים, מעין נטוריסט. אברהם מהווה מבחינתו מכשול משום שהוא מבקש ללמד את כל מי שפוגש בדרכו שהאני של האדם אינו מקור ההוויה שלו. זו משמעות המדרש העמוק של חז"ל:

והיה מאכיל עוברים ושבים שנאמר זיטע אשל בבאר שבע ויקרא שם בשם ה' אל עולם. לאחר שהיה מאכילן ומשקן היו מברכין אותו. ואמר להם: לי אתם מברכין! ברכו לבעל הבית שנותן לכל הבריות אוכל ומשקה ונותן בהם רוח.

מדרש תנחומא, פרשת לך לך, פרק טו, סימן יב

כל אדם יודע שאם הוא מפסיק לאכול ולשתות, הוא מתעלף אחרי מספר ימים. הוא מאבד כל מודעות עצמית וגם כל מודעות לסביבתו. לכן חז"ל רואים במעשה האכילה ההכרה הראשונית העמוקה בכך שאני תלוי בגורם חיצוני כדי להיות מודע לעצמי, כדי להיות "אני" כלשהו.¹⁷² איני אני עצמותי

170 זוהר, חלק א, עג ע"ב: תא חזי הוא הוה גבר תקיף, לבושו דאדם הראשון הוה לביש, והוה ידע למיצד צידה דברייתא בהו. אמר רבי אלעזר: ... והוה אמר דאיהו שליטא בעלמא ופלחין ליה בני נשא.

171 ניטשה אינו ראשון הפילוסופים הדוגלים בשיטה האימננטית. קדם לו בין היתר היהודי מאמשרדס, שפינוזה, אבל קיימים עדיין אצל האחרון צללי האל: הטבע כמערכת מסודרת, רציונלית, חוק הסיבתיות וכו' (מתוך השיעור).

172 האדם זקוק לגורם חיצוני, ל"אוכל" כדי להיות מודע לעצמו, ל"אני" שלו וגם לסביבתו. מודעות זו נפסקת ברגע שהקשר בין האוכל לנפש נפסק מסיבה כלשהי. מצב זה ידוע כמצב של איבוד הכרה, התעלפות, סינקופה. אי אפשר להכחיש עובדה זו. משמעות הכרה זו לפי חז"ל היא שהאני, היש שלי תלוי בגורם חיצוני כדי להיות. כדי "להיות", אני חייב לאכול. הכרה זו צריכה להביא אותי להכרה שחיי תלויים בגורם חיצוני לי. איני יש קיים

העומד בפני עצמו. השאלה היא מיהו או מהו אותו גורם ההופך אותי לאני כלשהו. זאת השאלה שהעוברים ושבים שואלים אחרי שהבינו שגורם זה אינו אברהם בעצמו:

והיו אומרים לו: היכן הוא?

השאלה מדויקת: "היכן הוא?" האם מחוץ לעולם או בתוכו? לפי נמרוד, לפי ניטשה, לפי השיטה האימננטית, אין גורם חיצוני. הגורם החיצוני הוא הטבע כמכלול היש כולו. אולם התשובה של אברהם, התשובה של העברי הפוכה לגמרי. מקור היש הוא הבורא. הבורא אינו האליל של המיתולוגיה, הוא אינו הקונסטרוקציה התבונית של הפילוסוף בגלל עקרון הסיבתיות, הוא אינו "הסיבה הראשונה" או אותו "שכל החושב את עצמו", הוא אינו הדמיורגוס (demiurge) של אפלטון, המתווך בין עולם האידאות לעולם שלנו.¹⁷³ הוא הבורא. הקושי שלנו הוא שאנחנו חושבים שכולם מדברים על הבורא במשמעות העברית של המילה ואין זה כך. המושג בריאה ייחודית לתודעה העברית.¹⁷⁴ הפועל ברא לא קיים בשפה היוונית. זהו חידוש גמור של התורה ושל העברי. הפילוסוף המקבל את עקרון הסיבתיות יכול להגיע למסקנה תבונית שיש "סיבה ראשונה", לא מעבר לכך.¹⁷⁵ אולם אותה "סיבה

בפני עצמו. אני יש שנמצא בזכות גורם חיצוני לי, בחסדו של גורם חיצוני לי. החידוש של העברי, של אברהם העברי, הוא שגורם זה הוא לא אחר מהבורא עצמו. הכרתי בו היא קודם כול הכרה מוסרית: הוא הנותן לי את חיי. אם הוא אינו עושה זאת, איני ממשך להיות מודע לעצמי. אני מאבד את היש שלי.

אפשר כמובן לדבר על גורם אחר - הטבע למשל, "אמא הטבע". לכן הדגשתי שיש כאן חידוש מצד העברי, מצד התורה: העולם נברא ויש לעולם, לכל הנבראים בורא אחד, ולו אנחנו חבים את קיומנו (מתוך שיעורי הרב על אברהם אבינו).

173 בחלק מן השיטות הפילוסופיות הישנות, כגון האסכולה של אפלטון ומאוחר יותר הגנוסיס, מדברים על דמיורגוס (demiurge) ש"בורא" את העולם מן ה"אין". אולם האין הזה קודם למה שבחלק מהתרגומים מכונה בטעות האל. אין לאל הזה שום קשר לבורא של התנ"ך. משמעות המילה דמיורגוס היא המתווך.

אצל אפלטון האל הוא למעשה המתווך בין עולם האידאות לעולם שלנו. הוא לא בורא אלא יוצר. תפיסה זו זרה לחלוטין לתורת ישראל (מתוך שיעורי הרב - מבוא לפילוסופיה).

174 להרחבת הנושא ראה סוד מדרש התולדות, חלק ג.

175 שיטתו המטפיזית של אריסטו היא שלכל דבר ביקום יש סיבה, מניע כלשהו שגורם לו להימצא. בצורה אינדוקטיבית מגיע אריסטו למסקנה כי יש סיבה ראשונה, ולה אין סיבה קודמת. הוא מכנה אותה "המניע הבלתי מונע" ומזהה אותה עם השכל החושב את עצמו, העומד בראש שרשרת המציאות. איך יכלו מפרשי אריסטו הנוצרים או המתורגמנים המוסלמים שלו לכוונת אותה "סיבה ראשונה", אותו "שכל החושב את עצמו" בשם "האל"

ראשונה" אינה מתגלה לבני אדם. היא אינה מדברת אתם. היא אינה מגלה להם את רצונה. היא אינה מישהו אלא משהו ולאמתו של דבר היא משהו רק בשכל האדם. היא אף אימננטית, כי היא קונסטרוקציה לוגית שלו.

היסטוריית עם ישראל כגילוי האלקות

המסר שאברהם רוצה להעביר לכל אדם באשר הוא אדם הוא שמקור היש שלנו הוא הבורא, לא הטבע - בורא שמתגלה לאדם, שמוסר לו את רצונו, בורא שמדבר. זו החוויה הקיומית שלנו כבני העם העברי. איננו עוסקים בספקולציה פילוסופית אלא בחוויה ההיסטורית שלנו כעם ויש לעמדה זו השלכות מוסריות: אנחנו ישים שמקבלים את היש שלהם מהבורא ברוב חסדיו כדי למלא משימה ייחודית, יחידאית לכל אחד מאתנו. אנחנו מכירים את עצמנו כנבראים. אבל צריך להודות על האמת ולומר בכנות שמסר זה קשה להעבירו בעידן של העדר גילוי נבואי, כאשר הבורא אינו מתגלה ישירות בגלוי.¹⁷⁶ הוא אמנם מתגלה דרך חוקות הטבע אולם גילוי זה נסתר, עד כדי כך שבמבט ראשון נראה שאין כאן שום גילוי אלא טבע אימננטי בלבד ואם כן חזרה הקושיא לדוכתא. לקושי זה מתייחס החלק הבא של המדרש המתאר את המשך דברי אברהם אבינו לאורחים שלו:

אמר להם: שליט בשמים ובארץ וממית ומחיה מוחץ ורופא, צר את העובר במעי אמו ומוציאו לאוויר עולם, מגדל צמחים ואילנות מוריד שאול ויעל.

לשון המדרש מדויקת: הקב"ה הוא השליט. הוא לא מוצג על-ידי אברהם כבורא אלא כשליט וכדי להיות שליט בשמים ובארץ, כלומר בטבע, בקוסמוס כולו, במציאות, אתה צריך להיות חיצוני לו. השליט צריך להיות טרנסנדנטי. העברי אינו שפינוזיסט. הוא אינו אומר שהטבע הוא האלוקים. הוא אומר

ולנסות לזהותו עם בורא העולם של התנ"ך? האם אריסטו או אפלטון רבו טענו כי אותו "אל" ברא יש מאין את העולם? (סוד מדרש התולדות, חלק ג, מי ברא אלה, עמ' 32). הפילוסוף השולל את עקרון הסיבתיות אינו יכול לדבר אפילו על "סיבה ראשונה" כלשהי. השאלה "היכן הוא" חסרת כל משמעות עבורו (מתוך השיעור).

176 להרחבת הנושא ראה סוד מדרש התולדות, חלק א, עמ' 17. ראה גם סוד מדרש התולדות, חלק ד, עמ' 127.

את ההפך: ה' הוא האלוקים. 'אַתָּה הַרְאָתָּ לְדַעַת כִּי יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד מִלְבָּדוֹ'.¹⁷⁷ זהו החידוש של העברי ובמיוחד בעידן של העדר גילוי נבואי. ברצוני לחדד נקודה מהותית ביותר בהקשר זה. ישנה טעות נפוצה אצל מחנכים רבים המסבירים שהאמונה בה' היא טבעית לאדם ובמיוחד ליהודי.¹⁷⁸ אין זה כך. להפך. עצם העובדה שאנחנו, כולנו, שרויים בעולם של העדר גילוי, של העדר נבואה, מקנה לכאורה יתרון לכל שיטה אימננטית כשיטת שפינוזה או ניטשה. אין זה "טבעי" לאדם לחשוב שהבורא מתגלה אליו (דרך ישראל), שהוא מדבר אתו ומגלה לו את רצונו, את תכניתו. הנקודה שברצוני לחדד היא שאנחנו היהודים היחידים בעולם במהלך ההיסטוריה כולה הטוענים זאת. חושבים בטעות שיש טענה דומה בנצרות או באסלאם.¹⁷⁹ זה לא נכון ומי שעומד על נקודה זו הוא רבי יהודה הלוי בספרו הכוזרי.¹⁸⁰ יש גם מי שחושב שהמיתולוגיות השונות מתייחסות לאל בורא. גם זו טעות.

אנחנו היהודים התרגלנו כל כך לאמירה זו - העולם נברא, שאנחנו שוכחים שהיא הפכה אצלנו לטבע שני. מכאן החשיבות של המדרש הזה. השאלה העומדת מאחוריו היא השאלה הבאה: האם קיימת חוויה קיומית כלשהי בחיי כל האדם היכולה להביא אותו לחשוב ולכל הפחות להרהר בשאלה האם הוא יש קיים בזכות עצמו או האם הוא יש התלוי בחסדי יש אחר כדי להיות. כבני ישראל יש לנו פריווילגיה שאין לאחרים והיא ההתגלות שחווינו ככלל במהלך היציאה ממצרים, ובמיוחד בזמן קריעת ים סוף. התגלות זו הייתה התגלות של ריבוננו של עולם כ"שליט".¹⁸¹ לא כבורא אלא

177 דברים ד לה.

178 האמונה הטבעית לאדם, במיוחד לילד, היא אלילית במהותה (מתוך שיעורי הרב על אברהם אבינו).

179 אין שום סיפור של התגלות באוונגליון. בקוראן מי שמתגלה הוא המלאך גבריאל. אף חכם מוסלמי אמתי אינו מעז לטעון אחרת. כאשר שואלים אותו ישירות מיהו האל של איברהים הוא עונה שרק היהודים יודעים. השתתפתי במפגשים רבים עם חכמים מוסלמים לא ערבים במסגרת הארגון "ברית אברהם" וכך הם תמיד ענו. עם החכמים הערבים אי אפשר להיפגש מסיבות פוליטיות. הם אינם מוכנים לדבר עם יהודי ציוני ישראלי (מתוך שיעורי הרב על הנצרות).

180 ראה מאמר א, פסקאות ז-כה.

181 ראה שמות טו ג: ה' אֵישׁ מִלְחָמָה ה' שְׁמוֹ. אונקלוס מתרגם: ה' מרי נצחון קרביא ה' שמיה [תרגום: ה' אדון/בעל (ה)נצחון במלחמה, ה' שמו].

ה' אֵישׁ מִלְחָמָה ה' שְׁמוֹ למה נאמר? לפי שנגלה על הים כגיבור עושה מלחמה, שנאמר ה' אֵישׁ מִלְחָמָה. נגלה בסיני כאיש זקן מלא רחמים, שנאמר ויראו את אלוהי ישראל' (שמות כד י) ... [וכל זה כדי] שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם לומר: מהי רשויות הן. אלא ה' אֵישׁ מִלְחָמָה ה' שְׁמוֹ. הוא במצרים, הוא על הים, הוא לשעבר והוא לעתיד

כמשגית, כאדון התולדות. מנקודה זו הכול מתחיל מבחינתנו, בני ישראל. אנחנו מכירים את הבורא כמי שגאל אותנו ממצרים. זו גם המשמעות של אמירתו של נמרוד בחלק האחרון של המדרש הראשון שציטטתי בשיעור זה:

א"ל: מילין את משתעי, אני איני משתחזה אלא לאור, הרי אני משליך בתוכו, ויבא אלוה שאתה משתחזה לו ויצילך הימנו.

"ויבא אלוה שאתה משתחזה לו ויצילך הימנו", כלומר אם מה שאתה אברהם אומר נכון, שהבורא הוא משגית, הוא שליט, אזי הוא צריך להתגלות, להתערב במציאות כדי להציל אותך.¹⁸² בורא שאינו משגית הוא לא הבורא של התורה. הוא "הסיבה הראשונה" של הפילוסופיה.¹⁸³ חז"ל רוצים שכך נסביר את הדברים למי שמאמין שהעולם הוא אימננטי. רק דרך ההיסטוריה אפשר לגרום למישהו להרהר בעמדתו. מדוע? כי ההיסטוריה של ישראל מתחילתה היא נסית.¹⁸⁴ היא אינה טבעית.¹⁸⁵ אתן דוגמה: קריעת ים סוף.

-
- לבוא. הוא בעולם הזה והוא בעולם הבא (מכילתא, שמות, פרק כ).
- 182 טענה זו נשמעת לא מעט פעמים כדי להקשות לגבי מה שקרה בשואה. אם המעלה אותה עבר על בשרו את השואה, אין לי זכות לענות לו. הניסיון שלי הוא שמה שמסתתר מאחורי טענה זו היא טענה אחרת לגמרי, כפי שהסביר לי זאת מו"ר ר' יעקב גורדין ז"ל, שלילת הימצאות הרע בעולם או אי הבנה של המושגים "שבת הבורא", "הסתר" ו"הסתר בתוך הסתר". בכל מקרה צריך לימוד מעמיק ביותר כדי להתחיל להבין איך ההשגחה האלוקית פועלת (מתוך שיעורי הרב על השואה).
- להרחבת הנושא ראה את מאמרו של הרב "ויהי באחרית הימים" שפורסם ב"שורש", גיליון מספר 2 - ניסן תשמ"ג. המאמר הודפס מחדש בספרו של הרב "מספד למשיח?".
- 183 צריך להבין את הביטוי "סיבה ראשונית" בצורה לוגית, לא מבחינה כרונולוגית משום שלפי אריסטו וממשיכי דרכו העולם קדמון, כלומר קיים מאז ומתמיד.
- 184 אנחנו זכינו בדורות שלנו למה שאף דור לא זכה לו קודם לכן: המדינה, שחרור ירושלים והר הבית. פעם שאלתי את הרב צבי יהודה ז"ל למה אנחנו דווקא. הוא ענה לי בחיך רחב: "אנחנו לא יודעים מי אנחנו. אנחנו ננסים על כתפי ענקים". אני מזכיר זאת כי יותר מדי פעמים אני פוגש אנשים, אפילו רבנים שאינם מודים שאנחנו חיים היום היסטוריה נסית. נסית ממש. לכן הם אינם אומרים הלל ביום העצמאות. אנחנו זוכים לראות בקיום נבואת ישעיהו: 'הַתְּנַעֲרִי מֵעַפְרֵי קִימֵי שְׁבִי יְרוּשָׁלַם' (נב ב). צריך לרחם על מי שלא רואה זאת (מתוך שיעורי הרב על מסכת סנהדרין).
- 185 ההיסטוריון הבריטי ארנולד טוינבי בספרו "A Study of History" סוקר את עלייתן ושקיעתן של עשרים ואחד ציוויליזציות, החל ממצרים וכלה במקסיקנית על-פי התפישה המחלקת את ההיסטוריה של עם, של ציוויליזציה או של תרבות למספר שלבים: התחלה, התפתחות, הגעה להשפעת שיא ואחר כך שקיעה עד שציוויליזציה אחרת תופסת את מקומה. כך קורה בהיסטוריה כל פעם (ראה עמ' 184-191 בהוצאת Oxford

כאשר בני ישראל מגיעים לים, הם נמצאים מול מצב של חוסר אפשרות טבעית. לפי חוקות הטבע, אם נכנסים לים, טובעים. מאחוריהם צבא מצרים הרודף עם שלא נלחם אף פעם. האירוע המתרחש הוא לא אירוע מגי. הוא לא נס מגי. הוא גם לא מעשה כשפים או פרי החכמה המיוחדת של משה אשר ידע שיש מקום שבו אפשר לעבור ברגל. הוא נס כי הבורא החליט להתערב: "ויבא אלוה שאתה משתחוה לו ויצילך הימנו". הוא ית' החליט, על אף שהוא שובת ממלאכת עולמו, להתערב, לשדד את הבריאה שלו וחוקיה, להתגלות כדי להציל אותנו, כדי לגלות שהוא לא רק הבורא אלא ה' אלוקי ישראל.¹⁸⁶ לימוד ההיסטוריה של עמנו מגלה אותו.¹⁸⁷

הקב"ה אינו רק הבורא. הוא המחיה אותנו בכל רגע ורגע. הוא השליט. הכרה זו מביאה את אברהם לייסד את ציוויליזציה הנברא המכירה את עצמה כבריאה של אותו בורא והמחליטה באופן אקטיבי להציע עצמה לרשות הא"ס ב"ה כדי לממש את רצונו, את תכלית הבריאה, את מחשבת הבריאה, המוכנה לקחת על עצמה את מלאכת התיקון של שבירת הכלים שגרמה לעולם להיראות כעולם של תוהו ובוהו. אברהם אינו פועל כפילוסוף. הוא פועל כירא שמים, כאדם המכיר את עצמו, כיש המקבל את היש שלו מיש אחר. "אברהם הכיר את בוראו"¹⁸⁸ - לא במובן הפילוסופי, הספקולטיבי, ספק

היסטוריון פעור פה". הוא מציין שעם ישראל הוא תופעה לא רציונלית ו"מולה ניצב כל

ראה גם דברי יעקב הרצוג בספריו "עם לבדד ישכון" ו"על ישראל וארצו: ויכוח עם פרופ' ארנולד טוינבי".

186 ראה ב"ר יא י: רבי פנחס בשם רבי הושעיא אמר: אע"ג דאת אמר 'כי בו שבת מכל מלאכתו' ממלאכת עולמו שבת, ולא שבת לא ממלאכת הרשעים ולא ממלאכת הצדיקים, אלא פועל עם אלו ועם אלו ...

בתום ששת ימי המעשה, מיד עם הופעת האדם בעולם, הופך הבורא את העולם הנברא, הנמצא בשלב זה במצב שבו מתערב הבורא ישירות בתפקודו, לעולם הטבע, כלומר לעולם בעל מערכת חוקים דטרמיניסטית, הניתנת לחיזוי. שינוי זה - קיבוע העולם הנברא במצב שבו הוא נמצא בתום ששת ימי המעשה, נחוץ כדי שהיסטוריית האדם, כנברא בעל חופש בחירה, תוכל להתחיל ולהיות אמיתית. חוקי הטבע הם תנאי לאותו חופש משום שאין אפשרות לאדם להגשים את חירותו בעולם שאינו מתנהג לפי חוקים יציבים (מתוך סוד מדרש התולדות, חלק ג, עמ' 71).

187 אני תמיד נפעם כאשר בא אליי גוי ואומר שהוא רוצה להתגיר. פעמים רבות הסיבה היא ההיסטוריה של עמנו. אם הוא נותן לי סיבה אחרת, דתית, מטפיזית, אני מפקפק בכנות רצונו כי הוא מדבר על נושאים שאין לו בהם כל הבנה. אולם כאשר הוא אומר בפשטות שהוא רוצה להיות חלק מההיסטוריה שלנו, שיש בה מבחינתו משהו נסי, אני מוכן להקשיב לו (מתוך שיעורי הרב על ישראל והאנושות).

188 ראה ב"ר ס ד: 'עקב אשר שמע אברהם בקולי' רבי יוחנן ורבי חנינא תרויהון אמרי: בן

נכון, ספק לא נכון. לא זה תוכן ההכרה, האמונה העברית. אברהם אינו וולטר. הבורא אינו השען הגדול של וולטר.¹⁸⁹ השען של וולטר אינו מדבר. הבורא כן מדבר והוא מגלה לאברהם אוהבו את רצונו. מדוע? כי אברהם החליט להפוך את האמירה 'שְׁוִיִּי הִנֵּה לְנֶגְדִי תְּמִיד כִּי מִיָּמֵי בַל אָמוּט'¹⁹⁰ לעיקר, לקו המנחה של חייו.¹⁹¹

הדת של אברהם היא הדת של האדם המכיר עצמו כבריה של הבורא

ארבעים ושמונה שנה הכיר אברהם את בוראו. ריש לקיש אמר: בן שלש שנים הכיר אברהם את בוראו. מניין? עק"ב שמע אברהם בקול בוראו וישמור משמרת מצותי חקותי ותורתי.

המדרש אינו בא לומר שאברהם הכיר שיש בורא לעולם. זו פילוסופיה ספקולטיבית. המדרש בא לחדש שאברהם הכיר שיש מִיִּשְׁהוּ מאחורי חוקות הטבע הבלתי פרסונליות. הגילוי האלוקי הגיע מחוץ לנפשו של אברהם אבינו אל תוכו, מלמעלה למטה, מתוך עמדה של ספקנות היוצרת מעין חלל ריק בתודעתו. אברהם מניח שהתשובה אינה יכולה להימצא אצלו. לכן הציץ עליו בעל הבירה, הקב"ה, ואמר לו: אני בעל הבירה: "ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וגו'" - ר' יצחק פתח: (תהילים מה) 'שמעי בת וראי והטי אזנך ושכחי עמך ובית אביך'. אמר רבי יצחק: משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת. אמר: תאמר שהבירה זו בלא מנהיג? הציץ עליו בעל הבירה אמר לו: אני הוא בעל הבירה. כך לפי שהיה אבינו אברהם אומר: תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג? הציץ עליו הקב"ה ואמר לו: אני הוא בעל העולם. (שם) 'ויתאו המלך יפוך כי הוא אדוניך' ויתאו המלך יפוך ליפותיך בעולם והשתחוי לו הוי ויאמר ה' אל אברם" (ב"ר לט א) (מתוך סוד מדרש התולדות, חלק א, עמ' 142).

189 הפילוסוף וולטר (1778-1694) משתמש למשל בביטוי "השען הגדול" כדי לתאר את האל בספרו "Les Cabales" (פסוקים 111-112):

L'univers m'embarrasse, et je ne puis songer
Que cette horloge existe et n'ait point d'horloger.

190 תהילים טז ח.

191 יסוד הפולחן היהודי הוא שהאדם אינו, אף פעם, לבד. הקב"ה נוכח לפניו בכל רגע ובכל מצב. שום מעשה, שום מחשבה, שום דיבור אינו זר לו, ולכן התנהגותו בכל הפרטים הקטנים ביותר, הן במעשים הן בכוונות, נודעת לו. הפסוק שאומץ על-ידי רבותינו כסיסמה כדי לתאר את ההתנהגות היהודית היא 'שְׁוִיִּי הִנֵּה לְנֶגְדִי תְּמִיד'. ה' נוכח לצדנו תמיד. לא רק ביום אלא גם בלילה בזמן השינה. השינה תמיד היוותה חידה מזוהה עבור האדם. היא עצירה בזרימת התודעה וברציפות האישיות, החוזרת אלינו בכל בוקר, ביקיצה. תופעה זו מוסברת על-ידי המסורת היהודית כך: בכל ערב, כאשר אנחנו נרדמים, אנחנו מפקידים בידי הבורא את נשמתנו אשר מחזיר אותה אלינו ביקיצה. השינה, היקיצה נראות לנו כדבר טבעי ביותר, אולם לאמתו של דבר יש כאן בעיה קרובה מאוד לשאלת המוות. המסורת היהודית מתארת את היקיצה כתחיית מתים יומיומית. העולה מזה הוא שכל יום מהווה יחידה בפני עצמה עם מצוותיו ותפילותיו. כל יום הוא יחידת חיים בפני עצמה - יחידה של חיים עצמותיים בתוך מכלול חייו. המעשים הטובים של האתמול אינם נחשבים היום ואלה של היום נחשבים לכלום למחרת. בלי להיכנס כאן לשאלת הזכות המצטברת, עולה כאן מיד הדרישה למאמץ תמידי. הקב"ה נוכח תמיד בצדנו, בכל רגע של חייו והוא כמשגיח מבטיח ומשמר את חייו. כל יום מהווה בריאה

אשר ברוב חסדיו החליט מסיבותיו הוא לתת לו יש משלו. הדת הזו מתחילה עם מידת החסד, ולפי המדרש שציטטתי, היא מתחילה עם האירוח של הבאים ושבים באשר הם והיא עוברת דרך כל מה שבונה את נפשה של אותה בריה, קרי האוכל.¹⁹² דת זו אוניברסלית ביסודה, כי כל אדם הוא בריה של אותו בורא.¹⁹³ ביסוד דת זו עומדת האהבה כלפי שאר הבריות.¹⁹⁴ דת זו היא הניגוד הגמור לעמדת ניטשה הרואה באהבה, ברחמים, בעזרה לזולת ערכים הנובעים מ"מוסר עבדים",¹⁹⁵ מניסיון של החלשים להתגונן מפני החזקים. מול מוסר האדונים הרוצים לצבור עוצמה עומד אברהם אבינו עם סיסמתו, עם דרך החיים שלו 'שויתי ה' לנגדי תמיד'. אין זה פלא, אם כן, אם הנחיה זו 'שויתי ה' לנגדי תמיד' הפכה להיות לא רק היסוד להלכות "הנהגת אדם בבוקר" בשלחן ערוך אלא גם לסיסמת חיים ממש. סיסמה זו מאפיינת את חיי היהודי, צאצא של אברהם, הגיבור של מידת החסד. היא מאפיינת את תודעתנו כבני העם העברי.

שלמה של הבורא לטובתנו. המסקנה המתבקשת היא שעבודת הבורא צריכה להיות תמידית וקבועה. קביעות זו היא היסוד הראשון של הפולחן היהודי (מתוך גנוז הרב).
192 חז"ל מכנים את האוכל שצורך האדם במהלך חייו "אוכל נפש". ביטוי זה בא לבטא את אשר קורה לאוכל הנצרך, לא רק דרך פיו של האדם אלא גם דרך חושיו. הדבר הנאכל הופך להיות חלק מנפשו של האדם. הוא מרכיב בסופו של דבר את היש של האדם. במהלך תהליך צריכת האוכל הזה, הדבר הנצרך, ה"מה", הופך ל"מי", לאדם. הבלתי פרסונלי הופך לפרסונלי, לדבר ייחודי ומיוחד (מתוך סוד מדרש התולדות, חלק ג, הכרחיות הרע בעולם הזה, הבעיה הכלכלית כמבחן למידת מוסריותו של האדם, עמ' 317).

193 רק אומה ששומרת על חזון האוניברסליות, שזהותה היא להיות אוניברסלית, יכולה לקבל את תורת ה', שהיא היא החוק המוסרי של בורא העולם כולו. טעות היא לראות בתורה רק חוק פרטיקולרי של ישראל. היא קודם כול תורת ה', כלומר גילוי רצון ה' עבור עולמו כולו. התורה אינה פרטיקולרית משום שהיא אוניברסלית. מי שיכול לקבל אותה הוא מי שזהותו היא זהות אוניברסלית. לכן כל אומה, שמאז הפלגה הפכה להיות בעלת זהות פרטיקולרית, אחד חלקי שבעים מהזהות הקמאית של האדם, מסרבת לקבל אותה משום שזהותה הפרטיקולרית אינה מאפשרת לה לקבל אותה. רק ישראל יכול משום שזהותו היא זהות אוניברסלית (מתוך שיעורי הרב על תפארת ישראל למהר"ל).
194 אסור להיות נאיבי ולחשוב שהאחר הוא מלאך. זו נטייה נוצרית. צריך להיות מציאותי, לראות את המציאות כפי שהיא ואם האחר הוא רשע מרושע צריך קודם כול לברוח מפניו. אם אין הדדיות, אין מוסר אמת. אם האחר שלי אינו רואה בי את האחר שלו, אין יסוד למוסר (מתוך שיעורי הרב על תורת התולדות).

195 לטענת ניטשה קיימים שני סוגי מוסר: "מוסר האדונים" שקשור לאדם האציל, ו"מוסר העבדים" השייך לאנשים הנחותים. מוסר האדונים הוא מוסר של עוצמה: טוב פירושו אצילי, חזק ועוצמתי, בעוד רע פירושו חלש, עלוב ופחדן. מוסר העבדים מתחיל מחולשה ומפחד: הפחד מהרע. מוסר העבדים הוא מוסר של תועלתנות: הטוב הוא הדבר השמיש ביותר לקהילה כקהילה. הרע, לעומת זאת, הוא הדבר שגורם לסבל.

הברכה כגילוי האלקות

יש דרך נוספת להכיר שהטבע אינו מכלול כל היש, גם בהעדר גילוי נבואי ישיר. לא דרך הוכחה שכלית - "מופת" כלשון ימי הביניים לקיומו של הבורא אלא דרך חווייתית, דרך החוויה של הברכה בעולם. הברכה אינה דבר טבעי, כפי שהסברתי זאת בשיעורים הקודמים.¹⁹⁶ הברכה היא מציאותית כי אנחנו חווים את השפע שיש בעולם, אם כי היא אינה חלק מהטבע הנתפס על-ידי הפילוסופים האימננטיים כאוסף של חוקים ותהליכים חסרי כל תכלית מוסרית, כדבר בלתי פרסונלי לחלוטין, כדבר בלתי מכוון. דרכה אפשר להתנסות במה שהתורה אומרת על אודות העולם - העולם, הבריאה כמקום הברכה.

שאלה:¹⁹⁷ איזו דרך עדיפה?

תשובה: בדורות שלנו, ההכרה דרך ההיסטוריה של עם ישראל פשוטה יותר, נהירה יותר כי אנחנו חיים את מימוש ההבטחות של הנביאים. קל יותר לתפוס את הממד הנסי של אירועים אלה, גם אם, לצערי הרב, ישנם יהודים שאינם רואים ממד זה ואפילו מכחישים אותו. אין זה משנה את העובדה שהיחס של עם ישראל לריבונו של עולם עובר בעיקר דרך החוויה של היציאה ממצרים, כלומר דרך אירוע היסטורי. אנחנו מכירים קודם כול את ריבונו של עולם כמי שגאל אותנו ממצרים. הוא מי שנתן לנו את התורה בהר סיני והוא הבורא.

החוט המקשר בין שלוש הגדרות אלה - הגואל, נותן התורה והבורא, הוא הדיבור. הקב"ה מדבר אל משה והוא אומר לו להוציא את בני ישראל ממצרים. הוא מדבר על הר סיני ונותן לנו את תורתו. משורר התהילים גם מדגיש שהוא ברא את העולם בדיבורו: 'בְּדָבָר יְהוָה שָׁמַיִם נִעֲשׂוּ וּבְרוּחַ יְהוָה כָּל צֶבְאִים'.¹⁹⁸ מדוע? כי יש הבדל בין הדיבור ובין השכל. מאחורי הדיבור עומד מישהו, בעל רצון, המציג עצמו לכלל ישראל כ'אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּיַת עַבְדִּים',¹⁹⁹ ולא כבורא שמים וארץ, כפי שמדגיש

196 ראה שערי דמעה, חלק א, מהות הברכה, עמ' 281.

197 במהלך השיעורים שאלו משתתפי השיעור שאלות והן מוזכרות במהלך הספר על-ידי המילה "שאלה".

198 תהילים לג ו.

199 שמות כ ב.

זאת רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי.²⁰⁰ הדרך שבה הקב"ה מציג עצמו אינה דרך הגדרה תאולוגית כבורא.²⁰¹ החוויה ההיסטורית הקולקטיבית - גלות גאולה, עומדת במרכז ההכרה העברית. היא האירוע המכונן של התודעה העברית. התודעה העברית שונה מכל תודעה דתית. בכל דת יש אירוע מכונן והכול מתחיל ממנו. הוא הקובע את שנת האפס של אותה דת. לא כך בתורה. שנת האפס אינה שנת היציאה ממצרים. שנת האפס אינה גם שנת לידתו של משה, "מייסד הדת העברית". שנת האפס אינה שנת האמירה לאברהם "לך לך". היא שנת בריאת האדם.

הקב"ה מדבר לאדם, לא לדוקטור בתאולוגיה. הקב"ה אינו מייסד דת או דתות. הוא הבורא המחפש שותף שייקח על עצמו להשלים את המלאכה שבה הוא התחיל כאשר ברא את העולם ואת האדם במרכזו. הוא מצפה מהאדם לבנות חברה מוסרית. הוא מצפה לפגוש אדם אשר חורט על דגלו האמירה 'שויתי ה' לנגדי תמיד'. מדוע? כי זו הערובה למוסריות. אני בריה ואתה בריה של אותו בורא. זה הבסיס לכל מוסר אמת.²⁰²

יתגבר כארי

הזכרתי בתחילת השיעור את דברי מרן הבית יוסף בסעיף הראשון של "הלכות הנהגת אדם בבוקר" בשלחן ערוך "יתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו". השאלה היסודית היא מדוע עלי לנהוג כך? התשובה היא שזו האופציה הקיומית, הבחירה הקיומית של היהודי משום שבדומה לאברהם זקנו הוא רוצה להיות השותף של הבורא בתיקון העולם. זאת משום שהחליט שברצונו להפוך את העולם שהבורא ברא למה שהוא אמור להיות באמת, למה שהוא כבר במחשבת הבריאה. אני קם בבוקר משום שאני מכונה ביולוגית שהייתה זקוקה למספר שעות מנוחה כדי למלא את מצבריה מחדש. אני קם בבוקר משום שהחלטתי שברצוני להיות יש קיים יותר. אני מקנה לקימה שלי כיוון חיובי. אני קם כי החלטתי להמציא עצמי לרשות הבורא ולאמץ כסיסמתי בחיים את האמירה 'שויתי ה' לנגדי תמיד'.

החלטתי זו אינה החלטה שכלית, תבונית. היא החלטה נשמית. החלטתי להקשיב לנשמה שלי ולא לצד הטבעי שבי משום שצד זה הוא כל כולו

200 ראה מאמר א, פסקאות יא-יח.

201 להרחבת הנושא ראה סוד מדרש התולדות, חלק ג, מיהו הקב"ה, עמ' 101.

202 להרחבת הנושא ראה סוד העברי, חלק א, משוואת האחוה, עמ' 118.

התנאות ושיעבוד. החלטתי להיות בן חורין אמתי, כלומר לא להיות משועבד לאף ע"ז או צלליו, ובמיוחד לגדול שבהם - הוא הצל של הטבע הדטרמיניסטי. רש"י מסביר את הנאמר בפסוק הפותח את עשרת הדברות 'אֲנִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּיַת עַבְדִּים' כן: "כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי".²⁰³ האם איננו משועבדים לו ית' בכל מקרה, דרך חוקות הטבע שהוא בראם? אם כן, מה פשר דבריו של רש"י "כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי"? צריך להבין את דברי רש"י כן: איני רוצה שתהיו משועבדים לי כי אני בורא הטבע. איני רוצה שתהיו משועבדים לי כי אני האלוקים. אני רוצה שתהיו משועבדים לי כה' וזה דורש מכם להחליט להשתחרר מהשעבוד הטבעי הדטרמיניסטי. להיות משועבד לה' זה להיות בן חורין. מדוע? כי שעבוד זה תלוי בי, ברצוני. אני המחליט. להיות משועבד לה' זה להחליט להיות השותף שלו בתיקון העולם. כך אני מאפשר לו להתגלות לא רק כבורא אלא גם כאל שדי, כמי ששודד את המערכות שברא בעצמו.²⁰⁴ זו משמעות המשך דברי רש"י: "דבר אחר, לפי שנגלה בים כגבור מלחמה". גילוי זה מאפשר לאדם להשתחרר מכבלי מצבו הקיומי כבריה הנתונה לחוקות הטבע. אז אני יכול להיות מי שאני אמור להיות באמת וככזה להחליט לשעבד עצמי לטובת תיקון העולם.²⁰⁵ האמירה 'שְׂוִיתִי ה' לְנִגְדֵי תַמִּיד' מלווה את ישראל מאז וכל יהודי מחדש מחויבות זו בכל בוקר מחדש.

שאגת הכפירים

המקור לדברי המחבר "יתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו, שיהא הוא מעורר השחר" במשנה בפרקי אבות: "יהודה בן תימא אומר: הוי עז כנמר, וקל כנשר, ורץ כצבי, וגיבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים".²⁰⁶ חסיד אחד

203 שמות כ ב.

204 ראה פירושו של רבי אברהם אבן עזרא לבראשית יז א, ד"ה "שדי": על משקל לבי דוי. ורבים פירושוו מגזרת שודד, שהוא מנצח והתגבר. וטעם: להזכיר השם הזה בפרשה הזאת לירא אברהם וימול. והנכון, כי השם הנכבד והנורא נקרא כנגדו. וזה שם התואר כנגד המעשה, כי העולם עומד על אלה שני השמות. והמבין סוד השם יאמין.

205 "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה" (פרקי אבות ו ב). מדוע? כי מי שעוסק בלימוד התורה מגלה את רצון הבורא עבור הבריאה. ללמוד תורה זה ללמוד את רצונו ומהו רצונו? שהאדם ישלים את תיקון העולם. על האדם להחליט לעשות זאת. זה לא נכפה עליו (מתוך שיעורי הרב על דרך חיים למהר"ל).

206 פרקי אבות ה כ.

שאל מה הופך את הארי לגיבור. תשובתו הייתה ההתלהבות. שאלתי היא לאן מתעלים התלהבות זו. האם לספק את תאוותיו הטבעיות או לעשות רצון אבינו שבשמים?

יש בתהילים פסוק היכול להאיר את עינינו: 'הַכְּפִירִים שְׁאֵגִים לְטָרֶף וּלְבִקֵּשׁ מֵאֵל אֶכְלֵם'.²⁰⁷ הכפירים שואגים כי הם מוכרחים לטרוף כדי לאכול. זה חוק הטבע. זה החוק של נמרוד - ניטשה. החזק גובר על החלש ואם לא, הוא לא שורד. אבל מתברר שאין זו הדרך המועדפת על הכפירים. לא כך הם היו רוצים באמת להשיג את אוכלם. הם היו מעדיפים לקבל את אוכלם מהבורא ישירות, כמקור הברכה. בלית ברירה הם אוכלים כפי שהם אוכלים. הגבורה האמתית אינה לטרוף את החלש. איזו גבורה יש בניצחון החזק על החלש? כלום, כי מושג הגבורה, כפי שהעברי תופס אותו, הוא מושג מוסרי ואין מקום למוסר בטבע. הגבורה האמתית היא לא לטרוף אם אני ממילא החזק. הגבורה האמתית היא ההתגברות על היצר הטבעי כלשון המשנה "איזה הוא גיבור? הכובש את יצרו".²⁰⁸ הגיבור האמתי הוא לא הגיבור הניטשיאני הגובר על החלש ממנו בכל מקרה. הגיבור האמתי הוא מי שמטעמים מוסריים גובר על יצרו, מצמצם אותו כדי לתת מקום לאחר.²⁰⁹ הבחירה נתונה בידי האדם ובחירה זו צריכה להתחדש בכל בוקר: אתה יכול להחליט להיות ארי טבעי ולשאוג ולטרוף או להחליט להיות כפיר המבקש את אוכלו מה'. אתה יכול לקום בבוקר כדי לחיות חיים טבעיים או לקום בבוקר כדי להיות גיבור אמתי הכובש את יצרו, בדומה לבורא שגבר על יצר ההתפשטות שלו כדי לתת מקום לאחר שלו, לבריאה. גיבור כזה רוצה לעשות את רצון אביו שבשמים, כלומר להשפיע, לפי המושגים של תורתו של הרב אשלג.

"שיהא הוא מעורר השחר" - השחר יכול לעורר אותך כיצור טבעי או אתה יכול לעורר אותו כי אתה בריה היכולה לשלוט על מגבלות הטבע, היכולה להתגבר. אם אתה נותן לשחר לעורר אותך, אתה שם את עצמך בעמדה פסיבית, בעמדה של מקבל בלבד. אתה מקבל את המתרחש כעובדה מוכרחת. אתה נכנע מול אתני הטבע. לעורר את השחר זו עמדה הפוכה

207 תהילים קד כא.

208 פרקי אבות ד א.

209 מעניין לראות שהמילה "מידה" בלטינית *vertus* נגזרת מהמילה *vir* "הגבר" במובן של מי שהוא בעל הכוח הצבאי (מתוך השיעור).

לגמרי משום שאתה מחליט להיות אקטיבי, לשלוט במה שמתרחש, להקנות לאירועים משמעות, כיוון. זו עמדה מוסרית.

הוכחות לקיום הבורא

שאלה: הרב הזכיר שתי דרכים כדי להכיר שיש בורא, דרך ההיסטוריה של עם ישראל ודרך החוויה של האכילה. האם אין דרך שלישית, דרך שכלית, רציונלית להגיע להכרה זו?

תשובה: השאלה של הוכחת מציאות הבורא אינה חדשה. היא נידונה בהרחבה בעיקר בימי הביניים ובעיקר בעולם הנוצרי-קתולי שהיה נתון לוויכוחים תאולוגיים רבים באותה תקופה.²¹⁰ הטיעון המפורסם הוא הטיעון האונטולוגי במאה האחת-עשרה אבל היו רבים במהלך הדורות,²¹¹ כגון הטיעון הקוסמולוגי²¹² או הטיעון הטלאולוגי.²¹³ חכמי ישראל רבים התערבו

210 רמב"ם, מורה נבוכים, חלק ב, פרק כה: דע כי אין בריחתנו מן המאמר בקדמות העולם מפני הכתובים אשר באו בתורה בהיות העולם מחודש, כי אין הכתובים המורים על חדוש העולם יותר מן הכתובים המורים על היות השם גשם, ולא שערי הפירוש סתומים בפנינו ולא נמנעים לנו בענין חדוש העולם, אבל היה אפשר לנו לפרשם כמו שעשינו בהרחקת הגשמות, ואולי זה היה יותר קל הרבה, והיינו יכולים יותר לפרש הפסוקים ההם ולהעמיד קדמות העולם, כמו שפירשנו הכתובים והרחקנו היותו ית' גשם.

211 אנסלם מקנטרברי הוא הראשון שהעלה טיעון זה בספרו "הפרוסלוגיום". הפילוסוף רנה דקארט הציע גרסה משלו לטיעון זה ואחריו עשו זאת שפינוזה ולייבניץ. קיימות גרסאות מודרניות של טיעון זה, כגון זו של מלקום וזו של גודל. רבים דחו טיעון זה, כגון תומאס אקווינס, עמנואל קאנט, דוד יום וברטראנד ראסל.

להלן טיעונו המקורי של אנסלם:

א. אם זה שאין אנו יכולים להעלות על דעתנו גדול ממנו קיים בתפישתנו בלבד, הרי שאותו זה שאין גדול ממנו הוא כזה שניתן להעלות על הדעת גדול ממנו. אך ברור כי דבר זה בלתי אפשרי. על כן אין ספק כי יש דבר שלא ניתן להעלות על הדעת גדול ממנו, והוא קיים גם בתפישתנו וגם במציאות.

ב. ודבר זה קיים לבטח, שאין להעלות על הדעת שלא יתקיים. משום שאפשר להעלות על הדעת דבר שאין להעלות על הדעת שלא יתקיים; וזהו גדול מאותו אחד שניתן להעלות על הדעת שלא יתקיים. על כן, אם זה אשר לא ניתן להעלות על הדעת גדול ממנו יכול להתפשט כבלתי קיים, הוא אינו זה אשר אין להעלות על הדעת גדול ממנו. אך כאן יש סתירה שאין ליישבה.

ג. יש, על כן, בוודאות גמורה דבר שאין להעלות על הדעת שגדול ממנו יתקיים, שאי אפשר אפילו להעלות על הדעת שהוא לא יתקיים; וזהו אתה, אלי, אלוהינו.

212 תומאס אקווינס (1225-1274) מחשובי התאולוגים הנוצריים הסתמך על דברי אריסטו בדבר "הסיבה שאין לה סיבה" וטען כי היקום חייב להיגרם על-ידי משהו שהוא עצמו לא נגרם ולו קוראים "האל". הפילוסוף הערבי אבן סינא (980-1037) מעלה אף הוא טיעון

בוויכוחים האלה אבל בדרך כלל הם לא השתייכו לעדת המקובלים משום שמאחורי הוויכוחים האלה עומדת ההכרה של האל של הפילוסופים ולא הבורא של התנ"ך. האל של הפילוסופים אינו מדבר, אינו מתגלה, אינו מישהו אלא מין קונסטרוקציה תבונית-שכלית הבאה למלא חוסר מהותי בקוהרנטיות של שיטה הגותית מסוימת, גם אם היא "דתית". לדבר על קיימות או על אי-קיימות של "האל" בלי לדעת מיהו דרך ההתגלות הנבואית, זה להכניס אותו למסגרת של הקטגוריות התבוניות האנושיות ולהקטין אותו לממדים של פירות השכל האנושי. לא בחינם מדגישים המקובלים כ"לית מחשבה תפיסה ביה כלל".²¹⁴ הוא הא"ס ב"ה, בין אם אני מכיר בו, בין אם לאו. הוא ית' למעלה מכל תפיסה אנושית. הוא אינו איזה אובייקט כלשהו, תמונה בשכל שלי, גם אם אותו אובייקט הוא המופשט ביותר שאני יכול לעלות על דעתי. מי שחושב כך מדבר על "האל" של הפילוסופיה. לא על הקב"ה. צריך להבין לעומק את ההבדל הזה כי אחרת חושבים שכולם מדברים על אותו דבר, רק ממבטים שונים. אין זה כך. הפילוסופיה, ולא משנה מי המציא אותה, אינה התורה. יש בתורה מספר מושגים שאינם קיימים באף שיטה פילוסופית: בריאה, התגלות, גאולה ותשובה, גם אם במהלך הדורות המציאו מילים כדי "לתרגם" מושגים עבריים אלו לשפות זרות.

השאלה שהעסיקה את חכמי ישראל אינה האם יש הוכחה לקיימות הא"ס ב"ה אלא מהי תכלית הבריאה, מדוע הוא ברא אותנו, מה הוא רוצה, מה הוא מצפה מאתנו כברואיו. השאלה שצריכה להעסיק אותנו היא מה משמעות נתינת התורה. השאלה היא לשם מה כל זה, מהי התכלית. אני רגיל להזכיר שהשאלה האמתית היא לא השאלה התאולוגית אלא השאלה הקיומית-מוסרית: איך עליי לחיות את חיי כך שאוכל להיות את מי שאני באמת אמור להיות.

ברצוני להוסיף עוד נקודה הנראית לי חשובה בימינו. עמנו עבר תהליך חילון משמעותי ומהותי ביותר, בעיקר החל מהמאה התשע-עשרה. יש לכך

קוסמולוגי כאשר הוא חוקר את מושג הקיום ומבחין בין מה ש"אפשרי המציאות" ובין מה ש"הכרחי המציאות". לדעתו חייב להיות דבר אחד שהוא הכרחי המציאות משום שאחרת תתקבל שרשרת אינסופית של סיבות, בלי שתהיה סיבה ראשונה שתוציא את האפשרי המציאות מן הכוח אל הפועל מלכתחילה. אותו הכרחי המציאות הוא האל לפי אבן סינא.

213 מקור הטיעון הטאולוגי בספר "טימאיוס" של אפלטון. לפיו, מורכבותה של המציאות ושלמותה מעידות אפוסטריורי על קיומו של מתכנן תבוני.

214 תיקוני זוהר קכא ע"ב. ראה גם תניא, חלק א, פרק ד.

סיבות רבות וצריך להבין אותן לעומק בעזרת תורת הרב קוק זצ"ל. עובדה היא שהיום יהודים לא מעטים מגדירים עצמם כאתאיסטים, ככופרים באמירה שהעולם נברא, כשוללים האמירה שבני האדם הם בריות של הבורא. רוב רובם טוענים שהם עושים זאת כי "הרבנים" לא מסוגלים לספק להם הוכחה שכלית רציונלית חד-משמעית למציאות הבורא או שאין הוכחות לאמיתות הנאמר בתורה לגבי האירועים של יציאת מצרים, של מעמד הר סיני, של הנסים וכו', אבל הניסיון הפדגוגי שלי הוא שברוב המקרים, מאחורי טענות אלו, מסתתרת שאלה אחרת והיא שאלת מציאות הרע בעולם. מו"ר ר' יעקב גורדין ז"ל חידד לי נקודה זו במהלך המפגשים הראשוניים בינינו אחרי השואה, כאשר אמר ש"מקור הכפירה היום הוא שלילת אמיתות הרע. הכופר אינו מי שאינו מאמין באלוקים, כי צריך להיות תלמיד חכם כדי לדעת במה מדובר.²¹⁵ הכופר מכחיש למעשה את הימצאות הרע בעולם. הדתיות האמתית דורשת הכרה שיש רע בעולם". השאלה האמתית של הכופר היא היום "איפה הוא היה בשואה" ואל לנו לברוח מהדיון הזה, גם אם כעת אין זה מקומו כאן.²¹⁶ זהו אחד החידושים העיקריים של תקופתנו בנושא הכפירה.

215 מספרים שפעם סטודנט חיפש מורה לכפירה ולחילונית. הוא שמע שבכפר קטן מתגורר פילוסוף חילוני גדול. אחרי נסיעה ארוכה הוא הגיע למקום ודפק בדלת ביתו. אישה לבושה כמו שאישה יהודייה מתלבשת פתחה את הדלת ושאלה מה רצונו. הוא הסביר לה והיא ענתה לו שבעלה נמצא בבית הכנסת. הוא לא הבין בדיק מה כופר גדול עושה בבית הכנסת, אבל הוא הלך לשם. שם הוא זיהה יהודי זקן, עטור זקן גדול וכיפה גדולה על ראשו, מחזיק בגמרא ולומד בעיון רב. הוא ניגש ליהודי ושאל אותו האם הוא מכיר את מי שהוא מחפש. היהודי ענה לו: זה אני. הסטודנט אמר לו שהוא שמע עליו ושהוא רוצה ללמוד ממנו תורת הכפירה. היהודי שאל אותו מה למד עד כה. האם למד תנ"ך, האם למד גמרא? הסטודנט ענה לו שהוא כופר, ולכן הוא לא למד גמרא ולא תנ"ך. אז היהודי אמר לו: בני, אינך כופר. אתה סתם בור ועם הארץ. כדי להיות כופר, צריך קודם כול לדעת משהו.

יש היום יהודים רבים כופרים כאלה. הם עסוקים כל היום באל. מדברים עליו כל היום רק כדי להגיד שהם אינם מאמינים בו. יש כאן תופעה פסיכולוגית הקשורה ללא ספק לשואה. זה אומר דרשני וזה תפקיד הרבנים לטפל בהם גם כן (מתוך שיעורי הרב על עבודה זרה ופוליתאיזם).

216 להרחבת הנושא ראה את מאמרו של הרב אשכנזי "ויהי באחרית הימים" שפורסם ב"שורשי", גיליון מספר 2 - ניסן תשמ"ג. המאמר הודפס מחדש בספרו של הרב "מספד למשיח?"

ראה גם סוד מדרש התולדות, חלק ד, ייסורי הצדיק, עמ' 213.

חכמה תבונית וחכמה נבואית

שאלתך מעלה נקודה חשובה ביותר והיא שבצד החכמה התבונית ישנה בישראל חכמה נוספת והיא חכמת הנבואה. חכמה זו ייחודית לעמנו ותחילתה בהתגלות האלוקית בהר סיני והיא מוגדרת על-ידי רש"י במסכת ברכות כ"מצווה לקרות בתורה"²¹⁷. לימוד התורה כתורה הוא לימוד חכמת הנבואה. אתן דוגמה כדי להבהיר את הנושא. השכל האנושי הוא פגאני מטבעו, ולכן בעל אותו שכל ישאל כמה אלקויות יש, כמה מידות יש. מדוע? כי הוא תופס, ובצדק, את הריבוי. הריבוי הוא המאפיין של העולם הטבעי, של העולם הזה. לכן הדת הטבעית היא הדת של עבודת אלילים. החידוש של ישראל, המתגלה דרך התורה, הוא האמירה שה' הוא אחד. לא שהוא יחיד, כי בכוח השכל האנושי, אחרי בירור שכלי מעמיק, להגיע לתובנה שיש סיבה אחת לכול. אבל הוא אינו יכול לאחד את ההפכים. הוא אינו מסוגל לצאת מעולם הריבוי ולהגיע בכוחות עצמו לעולם האחדות הגמורה משום שנתון זה סותר את המציאות בו הוא נמצא. החידוש של חכמת הנבואה הוא האמירה שה' הוא אחד, שיש שורש אחדותי לכול. זה מתברר רק דרך לימוד ההתגלות, בין היתר דרך לימוד שפת הקודש, שפת ההתגלות. לכן לימוד חכמת הנבואה מתחילה עם לימוד לשון הקודש, קרי עם לימוד חכמת הקבלה.

אותה חכמה היא מעל השכל, מעל הבירור השכלי שהאדם הנתון לכוחותיו הוא בלבד יכול לעשות. זה לא אומר שאין בחכמה זו היגיון. יש אבל לא היגיון רציונלי. אפשר לקרוא לו היגיון אמוני או היגיון שמעי, כפי שעושה זאת הרב דוד הכהן, הנזיר ז"ל.²¹⁸ חכמת האמונה היא למעלה מחוקות השכל. האמונה באיחוד ה' אינה טבעית. היא למעלה מהטבע. היא למעלה מהשכל. היא לא עוברת דרך השכל אלא דרך חוש הנפש, הרוח, הנשמה. הנשמה של ישראל תופסת זאת.

שאלה: האם אין כאן גזענות?

תשובה: להפך. מי שאומר שחכמה זו טבעית לאדם הוא הגזען, כי הגוי

217 ברכות ה' ע"א, ד"ה "תורה זה מקרא".

218 הרב דוד הכהן (1887-1972) היה תלמידו המובהק של הרב אברהם יצחק הכהן קוק. הוא נהג מנהגי נזירות ובשל כך זכה לכינוי "הרב הנזיר". בספרו "קול הנבואה" הוא מסביר שאנחנו מגלים את המציאות בשני אופנים: באמצעות ראיית העין ובאמצעות שמיעת האוזן. ההיגיון השמעי העברי תופס את המציאות כדבר משתנה, דינאמי ורב שכבתי. כל דבר הוא סמל לדבר אחר.

לא תופס את החכמה הזו בכלל. האם הוא אינו תופס אותה בגלל חוסר חריפות שכלו? הרי הוא יכול לזכות בפרס נובל! אם כן, הוא בעל שכל חריף ופתאום נבוא ונאמר שבתחום אחד שכלו הטבעי אינו מספיק חריף ורק אצל היהודים הוא כן? לכן זה לא קשור לשכלו ולמידת חריפותו אלא לשורש נשמתו. התורה היא לא חכמה. היא גילוי רצון ה'. זה לא אותו דבר בכלל.²¹⁹ דרך החכמה הטבעית גוי יכול להפוך לרופא, למתמטיקאי, לפיזיקאי גדול ולקבל פרס נובל. הוא עוסק בענייני העולם הזה והוא בריא בשכלו ובנפשו. הוא עוסק במה ששייך לו וכאשר הוא אומר שהוא אינו מבין שה' אחד, הוא צודק כי זה לא שייך לנשמתו. הטעות היא לטעון שהאמירה שה' אחד שייכת היום לכולם, שאמונה זו טבעית לאדם. מי שאומר זאת הוא הגזען. צריך לעשות הבחנה ברורה בין מה שקיבלנו דרך הנבואה ובין מה שהתבונה האנושית, השכל האנושי מסוגלים בכוחותיהם גלות ולהבין. אחרת, מה החידוש של התורה כאשר היא אומרת 'שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד'²²⁰ לכן אני מדגיש שוב שהאדם הטבעי, הלא מודע לחכמת הנבואה, הוא פגאני מטבעו ודתו היא דת האלילים.

שאלה: האם האמונה באל אחד אינה חלק משבע מצוות בני נח?²²¹
תשובה: לא. הם צריכים לכפור בעבודת אלילים. אין להם מצווה חיובית

219 ההלכה אוסרת ללמד גוי תורה. פעם שאלנו את הרב צבי יהודה ז"ל מדוע זה אסור והוא השיב בפשטות: זה אסור משום שזה בלתי אפשרי. לא מחמת ששכלם חלש, שכלם בריא הוא. ההבדל הוא בנשמה. חשוב להדגיש שוב שאם גוי מקבל את התורה אזי הוא גר, יהודי. יתרה מזו, הוא מוסיף תורה לישראל. יתרו נקרא "יתרו" משום שהוא מוסיף יתרון לתורה. הוא נקרא יתרו (ראה ילקוט שמעוני - שמות, פרק יח, רמז רע: למה נקרא שמו יתרו על שם שיתרו פרשה אחת בתורה שנאמר ואתה תחזה מכל העם) (סוד מדרש התולדות, חלק א, עמ' 223).

ראה חגיגה יג ע"א: ואמר ר' אמי: אין מוסרין דברי תורה לעכו"ם שנאמר 'לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום'.

ראה גם זוהר חלק ג, עב ע"ב: את משפטי תעשו ואת חקתי תשמרו ללכת בהם וגו'... ואסיר לאודעא להו מלי דאורייתא בגין דאורייתא כלא שמה דקב"ה וכל את דאורייתא מתקשרא בשמא קדישא וכל מאן דלא אתרשים ברשימא קדישא בבישריה אסיר לאודעא ליה מלה דאורייתא... ר"א שאיל לר"ש אבוהי א"ל הא תנינן אסור ללמד תורה לעכו"ם ושפיר אתעררו חברייא דבבל דכתיב לא עשה כן לכל גוי...

ראה גם שו"ת ספר הפסקים, סימן מא מאת רבי עקיבא איגר.

ראה גם דברי השל"ה, מסכת שבועות, פרק נר מצוה, פסקה נב.

דברים ו ד. 220

221 סנהדרין נו ע"א: תנו רבנן שבע מצות נצטוו בני נח: דינין, וברכת השם, ע"ז, גילוי עריות, ושפיכות דמים, וגזל, ואבר מן החי.

ראה גם משנה תורה לרמב"ם, הלכות מלכים, פרק ט.

של אמונה באל אחד. יש להם מצווה להיות אתאיסטים, אם אפשר לומר זאת. אי אפשר לדרוש מגוי שיבין מהי אחדות הבורא, כל עוד לא קיבל את החינוך שעם ישראל קיבל, החל מהר סיני. חשוב להבין זאת כי זה גם משפיע על מה שמתרחש במהלך תהליך הגיור. אי אפשר לבקש מגוי, מועמד לגיור, להסביר האמירה שה' הוא אחד. רק אחרי הגיור, רק אחרי הטבילה, רק אחרי שבמהלכה נזרקה בו נשמה חדשה, הוא יכול לתפוס זאת.²²² לפני הגיור צריך לשאול אותו מה עמדתו לגבי עבודת האלילים, האם הוא כופר בה? עושים זאת על-ידי בירור התייחסותו להיסטוריה של עם ישראל, בבחינת 'עֲמַךְ עָמִי וְאֱלֹהֶיךָ אֱלֹהֵי'.²²³ גוי צריך לגלות קודם כול ש'עֲמַךְ עָמִי'. אז מקבלים אותו מיד. ההבנה ש'וְאֱלֹהֶיךָ אֱלֹהֵי' שייכת לשלב השני,²²⁴ וכך עולה מדברי השלחן ערוך, ביוורה דעה, סימן רסח, סעיף ב: "כשבא להתגייר אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דחופים סחופים ומטורפים ויסורים באים עליהם אם אמר יודע אני ואיני כדאי להתחבר עמהם מקבלין אותו מיד". עד כאן השלב הראשון. ואז: "ומודיעים אותו עיקרי הדת שהוא יחוד ה' ואיסור עבודת כוכבים ומאריכין עמו בדבר זה וכו'". מדוע צריך להאריך בדבר? כי רק עכשיו, אחרי שהתגייר, הוא יכול לתפוס במה מדובר.

שאלה: מה השתנה אצלו?

תשובה: הנשמה.²²⁵ השכל שלו הוא אותו שכל. הגוף שלו אותו גוף אבל

222 יש קשר עמוק, גם אם הוא מסתורי עבור רבים, בין ברית המילה לברית הלשון. התורה כולה היא שמו של הקב"ה ומי שיכול להבין אותה צריך להיות בן ברית, כלומר מהול. לכן אסור ללמד גוי תורה. אז מה עושים אם בא גוי ורוצה ללמוד בכל זאת? יש האומרים שצריך ללמד אותו מצוות בני נח, אבל לא כולם מסכימים. אני אומר שצריך ללמוד אותו קודם כול מיהו, כלומר צריך ללמד אותו משמעות התולדות בתורה (מתוך שיעורי הרב על פרשת נח).

223 רות א טז.

224 ראה משנה תורה לרמב"ם, הלכות איסורי ביאה, פרק יד.

225 יבמות כב ע"א, מח ע"ב, סב ע"א: גר שנתגייר כקטן שנולד דמי. ראה גם יבמות כג ע"א: לכי מגיירה גופא אחרינא היא.

ראה פירוש האלשיך הקדוש לפרשת קדושים (ויקרא יט לג): גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, שהוא כי בהתגירו מקנים בו מן השמים נפש חדשה מתחת כנפי השכינה, נמצא שהוא כנולד ממש, כי הנפש אשר לא טהורה היתה העבירה ממנו.

ראה דברי הלבוש, הלכות גרים סימן רסט, אות א: אמרו חז"ל הדעת נותן שגר המתגייר ומקבל עליו עול התורה והמצוה ועול מלכות שמים, ודאי נתערה עליו רוח ממרום רוח חדש רוח קדישא נשמתא חדתא ונעשה איש אחר וכאלו נוצר ונולד בו ביום דמי וכל ימיו הראשונים הם כלא היו דאיש אחר הוא, וכל קרוביו שהיו לו בגירותו אינם עוד קרוביו וכנכרים יחשבו לו, לפיכך כל העריות שאסרה לנו התורה משום שאר בשר אינם

לא הנשמה. היא חדשה אצלו וצריך שבע שנים לגוף ככלי לנשמה להתרגל לה. עכשיו שהוא כישראל לכל דבר,²²⁶ הוא יכול להבין דרך הלימוד של חכמת הנבואה את הנושא. מעשה הגיור אינו מעשה דתי. הוא מעשה זהותי. המתגייר מחליף זהות. הוא בא להידבק בזהות הישראלית ואז כשייך לזהות זו, הוא מקבל את תורת ישראל. השלב הראשון של החלפת הזהות הוא לאומי, אנתרופולוגי, לא דתי. אבל היום הכול השתבש ומבקשים מהמתגייר להיות תלמיד חכם, להיות דיין. איפה זה כתוב? זה הפך דברי הגמרא. שורש השיבוש הנוראי הזה הוא השינוי שחל בהגדרת הזהות שלנו, בתקופת האמנציפציה. אז אימצו הגדרה דתית ושכחו שאנחנו קודם כול עם, שאנחנו זהות מיוחדת.

הגענו למצב אבסורדי שבו יש כיום יהודים האומרים שהם אינם דתיים ויש כאלה שאומרים שכן. עבור רבים הציר המרכזי כיום להגדרתנו הוא הציר הדתי. זו טעות חמורה. לפי המקרא הציר הוא הציר הלאומי - מי יצא ממצרים ומי לא. הציר המרכזי הוא הציר גלות-גאולה. זה מה שהביא אותם עבדים, צאצאי אברהם, יצחק ויעקב לצאת פיזית ממצרים וגם ממעמדם כעבדים.²²⁷ תכלית יציאה זו הייתה ההגעה, החזרה לארץ ישראל, כפי שביטאו זאת בני ישראל אחרי קריעת ים סוף בשירת הים: 'תְּבַאֲמוּ וְתִטְעְמוּ בְּהַר נַחֲלֶתְךָ מִכּוֹן לְשִׁבְתְּךָ פְּעֻלַּת יְהוָה מִקֹּדֶשׁ אֲדֹנָי כּוֹנְנוּ יְדִיד. יְהוָה יִמְלֶךְ לְעַלְמֵי וָעַד'.²²⁸ יש בפסוקים האלה חמישה שלבים: 'תְּבַאֲמוּ', דהיינו הכניסה לארץ ישראל; 'וְתִטְעְמוּ בְּהַר נַחֲלֶתְךָ', דהיינו ההתיישבות בארץ;²²⁹ 'מִכּוֹן לְשִׁבְתְּךָ פְּעֻלַּת יְהוָה', דהיינו איתור מקום בית המקדש; 'מִקֹּדֶשׁ אֲדֹנָי כּוֹנְנוּ יְדִיד', דהיינו

אסורים עליו שאין לו שום קרובים ושאר בשר בעולם שהוא נוצר לבדו כאדם הראשון וכו'.

יבמות מז ע"ב. 226

227 הערב רב שהצטרף למהלך שמע קודם כול את הבשורה שהגאולה אפשרית ואז יצא בפועל אתנו ממצרים. אולם לאחר מכן התגלה שבגלל העדר הדרך ארץ העברי, אותו ערב רב הבין שעליו להידבק במשה רבנו כנותן התורה ולא כמי שאמור להביא אותנו לארץ ישראל. הוא לא הבין את חשיבותה של ארץ ישראל, את מרכזיותה. התגלה אז שהמוטיבציה של הערב רב הייתה "דתית" ביסודה - הרצון להשתייך ל"כנסיית מאמיני משה רבנו" - כנסייה היכולה להתקיים בכל מקום, ולכן ברגע של משבר, הם עשו את מה שעשו (מתוך שיעורי הרב על פרשת כי תשא).

שמות טו, יז-יח. 228

229 ראה מכילתא דר"י בשלח, מסכתא דשירה פרשה י: ארבעה נקראו נחלה: בית המקדש נקרא נחלה שנאמר 'בהר נחלתך'; ארץ ישראל נקראת נחלה שנאמר 'בארץ אשר ה' אלהיך נתן לך נחלה' (דברים כה יט); וכן התורה נקראת נחלה שנאמר 'וממתנה נחליאל' (במדבר כא יט); וכן ישראל קרויין נחלה שנאמר 'עמי ונחלתי ישראל' (יואל ד ב). אמר

הקמת בית המקדש והשלב החמישי 'הִנֵּה יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד' כינון מלכות ה' עלי אדמות.²³⁰ זהו הציר המרכזי של אמונת בני ישראל היוצאים ממצרים. השאלה שצריכה להישאל היא מדוע ציר זה הוחלף בציר הדתי ומה צריך לעשות כדי לחזור לציר המקורי כדי לחזור לנורמליות שלנו, כדי לחזור להיות עברי, כדי לחזור לשורשי הזהות העברית.

אני רגיל לומר שחזרנו מצוננים מהגלות וצריך לטפל בצינון שלנו. עבור רבים זהו אתגר לא פשוט, אבל צריך לחזור לשורש הדברים וקודם כול לברר את הדברים בעזרת המושגים המקוריים שלנו, כלומר דרך דברי חז"ל. צריך להתרגל לבחון את הדברים דרך הפריזמה של חז"ל, של חכמי ישראל, ולא דרך העיניים של הפילוסופיה היוונית המערבית. זהו אחד הדברים הראשוניים שלימד אותי מו"ר ר' יעקב גורדין ז"ל. התרגלו במאה התשע-עשרה, בעיקר בגרמניה עם הופעת "מדעי היהדות" (Wissenschaft des Judentums) לשפוט ולהעריך את הנאמר בתורה או על-ידי חז"ל וחכמי ישראל בעזרת הקטגוריות של הפילוסופיה היוונית.²³¹ ר' יעקב גורדין לימד אותי להפוך את הקערה על פיה ולשפוט כל רעיון, כל שיטה פילוסופית או דתית וכל נתון היסטורי על פי כללי ההגות היהודית האותנטית, על פי אותה הגות שלא הושפעה מקטגוריות הפילוסופיה בימי הביניים. הגות זו היא חכמת הקבלה והיא ייחודית לנו, עם ישראל, כי היא קשורה קשר בל יינתק לחכמת הנבואה.

הקב"ה: 'בא ישראל שנקראו נחלה לארץ ישראל שנקראת נחלה ויבנו בית המקדש שנקרא נחלה בזכות התורה שנקראת נחלה. לכך נאמר 'בהר נחלתך'.
ראה גם כתובות סה ע"א.

230 ראה מדרש הגדול על שמות טו יז: דבר אחר: מקדש ה' כונו ידך - אימתי מתקדש שמו בעולמו, כשהוא מכונן מקדשו ומקבץ גליות עמו, שנאמר 'בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס' (תהילים קמז ב).

231 ראה המבוא של הרב אשכנזי בצרפתית לספר המוקדש לכתביו של ר' יעקב גורדין "Gordin, J., Ecrits, Le renouveau de la pensée juive en France", בו הוא כותב בין השאר (עמ' 15):

"L'attitude des universitaires traitant des contenus traditionnels juifs était, en général, de prendre comme critère d'évidence les postulats de la pensée philosophique. Penser, même et surtout le judaïsme, c'était d'abord le penser en grec... C'est un renversement radical de cette attitude que nous avons connu... C'était la pensée dite universelle qui, à son tour, devait être évaluée aux critères de la conscience juive. La connotation hébraïque de tout concept était requise en premier lieu, comme vérification obligée de toute vraisemblance intellectuelle."

שאלה: האם זה אומר שהגויים אינם יכולים להבין אותה?
תשובה: לא. שמעתי פעם את הרב יצחק שניאורסון ז"ל, בן דודו של האדמו"ר האחרון מליובאוויטש, עמו למדתי את כתבי האדמו"ר הזקן, אומר שכדי להיות יהודי צריך ללמוד גמרא, אבל כדי להיות בן אדם צריך ללמוד קבלה. אז הוא שאל מה קודם: להיות בן אדם, להיות "אמענטש" או להיות יהודי? כלומר, דרך לימוד חכמת הקבלה אתה לא רק לומד להיות אדם, אתה גם יכול לפנות לאחרים, לאוניברסל האנושי ולהציג את התרומה הייחודית של עם ישראל לעולם כולו. אבל זה צריך לבוא במקביל ללימוד הגמרא, ללימוד התורה שבעל פה, כי בלימוד הזה אתה לומד מי אתה כיהודי, לא רק כאדם. ישראל הוא אוניברסלי. ישראל פונה לשאר התרבויות, לכל התרבויות ובו בזמן הוא פונה לעצמו. שני הממדים חייבים להיות קיימים ברזמנית כדי שישראל יהיה באמת ישראל. לכן צריך שילוב: מי אני כיהודי ומי אני כאדם. לא כאדם סתם אלא כאדם שפונה לאוניברסל האנושי ורוצה ללמד את שאר בני האדם מי הם כאדם, מה הייחודיות של כל אחד, מה המשימה של כל אחד.

מהות הרגע

ברצוני להתייחס כעת להיבט מרכזי נוסף בהגותו של ניטשה שהזכרתי בתחילת השיעור והוא חשיבות ההווה, חשיבות הרגע. ניטשה מחדד חשיבות זו כהנגדה לשיטות דתיות ופילוסופיות, בעיקר הנצרות, הרואים בעתיד העיקר ובהווה הכרח המביא לאומללות. טענתו העיקרית היא שהן דורשות למעשה מהאדם להקריב את ההווה שלו, את החיים הארציים שלו בתמורה לעתיד מבטיח - עתיד שכמובן, לפי שיטתו, אינו קיים כלל וכלל. ניטשה מאמץ כאן גישה קרובה לגישתם של הבודהיזם ושל גדולי הפילוסופיה הסטואית, שהייתה השיטה הפילוסופית הדומיננטית בתקופת חז"ל. ההווה, הרגע חשובים ביותר משום שהם מאפשרים לאני שלי להתעצם וכל מה שיש הוא אני שלי. לאני הזה אין עתיד מבטיח. אין עתיד כלל. כל מה שיש לו הוא ההווה.

מהי תשובת התורה? האם יש חשיבות להווה, לרגע? לפני שאענה לשאלה זו, ברצוני לחדד נקודה מהותית ביותר בנוגע להבדלי גישה בתפיסת הזמן בין חכמת ישראל ובין החכמה הפילוסופית. אפשר לסכם הבדל זה בעזרת שני מושגים: מושג הראשית ומושג הקדמות (l'antériorité). למדתי

שויתי ה' לנגדי תמיד

נושא זה לעומק עם מו"ר ר' יעקב גורדין ז"ל כאשר למדנו את טענת הנחש שניסה לפתות את אדם הראשון ואשתו לאכול מעץ החיים.²³² כך נאמר בתורה:

כִּי יִדַע אֱלֹהִים כִּי בַיּוֹם אָכַלְתֶּם מִמֶּנּוּ וְנִפְקַחוּ עֵינֵיכֶם וְהֵייתֶם כְּאֱלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע.

בראשית ג ג

רש"י מסביר בד"ה "כי יודע": "כל אומן שונא את בני אומנתו, מן העץ אכל וברא את העולם".²³³ מחלקו הראשון של דברי רש"י עולה שלפי הנחש הסיבה לאיסור אכילת העץ היא עניין של קנאה מצד הבורא, כי הוא חושש שאחרי האכילה האדם יהיה כמותו, "יוצרי עולמות" מדגיש רש"י.²³⁴ הקושי בפירוש זה הוא שלא ברור לאיזה אל מתכוון רש"י. האם לריבונו של עולם שברא הכול יש מאין? ואם כן, איך יכול לעלות על הדעת שיהיה לו מתחרה כלשהו? אולם דברי רש"י תמיד מדויקים: הוא כתב "יוצרי עולמות" - לא בורא עולמות. לכן עלינו להבין שתפיסת האלקות של הנחש אינה תואמת את התפיסה העברית. היא שונה. אולם מהי? כדי לענות לשאלה זו עלינו לעיין במדרש המשמש מקור לדברי רש"י:

ר' יהושע דסיכנין בשם ר' לוי אמר: התחיל אומר דלטוריא²³⁵ על בוראו. אמר: מאילן הזה אכל וברא העולם, והוא אומר לכם לא תאכלו ממנו, שלא תבראו עולמות אחרים, דכל אינש ואינש סני בר אומנתיה.

בראשית רבה, פרשה יט ד

עמדת הנחש היא ש"הבורא" אינו בורא הבורא יש מאין משום שהעץ קדם לו ובעזרתו הוא יצר את העולם. הוא אינו יכול לברוא יש מאין משום

232 יש להדגיש את מרכזיותה של דמות הנחש בהגותו של ניטשה, למשל בספרו "כה אמר זרתוסטרא" וחשיבות המושג "אדם טבעי", האדם שטרם הגיע לשלב של "על-אדם". לכן לא בחינם הרב חוזר לפסוקים אלה כדי להסביר את הנושא.

233 וכחאי גוונא אנו מוציאים בתורה: 'ויאמר אלקים תוצא הארץ נפש חיה' וחוזר ואומר 'וייעש אלקים את חית הארץ'. ר"ל אע"פ שהנחש הוא החיות הפנימית שבאדם, הקב"ה הוא העושה את ה"ויפח" ולא האדם מעצמו, כי לא היה בו יכולת להוציא בכח מה שבטבעו, והיה נשאר כבהמה (מתוך גנוז הרב).

234 ראה פרש"י לבראשית ג ה, ד"ה "והייתם כאלוהים": יוצרי עולמות.

235 רכילות ולשון הרע.

שהוא זקוק לעץ זה כדי ליצור.²³⁶ עמדת הנחש במדרש היא עמדת הפילוסופים היוונים שהכירו חז"ל. האל אינו בורא. הוא יוצר. הוא יוצר בעזרת חומר קדמון - העץ. טענה מעין זו קיימת כבר בהגותו של אפלטון בדמות הדמיורגוס (demiurge - אומן) הממלא תפקיד מרכזי בתהליך היווצרות הקוסמוס.²³⁷ הדמיורגוס מתווך בין הכרה קמאית כלשהי, ידיעה כלשהי - הלקוחה מעולם האידאות אצל אפלטון ובין העולם הנוצר. הדמיורגוס זקוק לידיעה זו כדי ליצור דבר כלשהו. הוא מוכרח על-ידי ידיעה זו. ידיעה זו היא העץ - עצה של המדרש.²³⁸ אם כן, רבי יהושע מחדד במדרש זה את ההבדל התהומי בין חכמת ישראל ובין חכמת יוון ודרכה החכמה הפילוסופית לאורך כל הדורות: תורת ישראל מדברת על הראשית כאשר חכמת יוון מדברת על הקדמות.

מושג הראשית ייחודי לחכמת ישראל. האל של התנ"ך בורא, בורא את הראשית. הוא אינו מוכרח על-ידי דבר. הוא חופשי לחלוטין. רצונו חופשי לחלוטין. אני מספר לכם את כל זה כי מורי ר' יעקב גורדין ז"ל הוסיף במהלך הסברו משפט סתום במבט ראשון: "יש הרבה חמץ בבריאה". למה התכוון? יש גישה והיא הגישה הקיומית-אקזיסטנציאליסטית הטוענת 'אין כל חדש תחת השמש'.²³⁹ גישה זו מובילה רבים למסקנה פסימיסטית לחלוטין של 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמל תחת השמש',²⁴⁰ ו'ראיתי את כל המעשים שנעשו תחת השמש והנה הכל הבל ורעות רוח'.²⁴¹ ייאוש טוטלי. מה מביא

236 ראה סוד מדרש התולדות, חלק ג, עמ' 27.

237 הדמיורגוס מופיע בדיאלוג טימיטאוס כבעל מלאכה - אומן שיצר את העולם המוחשי על-פי עולם האידאות ששימשו לו כדגמים.

238 בעולם העשייה, העולם החומרי, עץ הוא עץ. יש עצים שעושים פירות ועצים שאינם עושים פירות וכמו שנאמר (בראשית א ב) 'עץ עֹשֶׂה פֵרִי'. אבל במדרגה עליונה יותר, בעולם רוחני יותר, עץ הוא לשון עצה: יש עצות שעושות פירות, ויש עצות שאינן עושות פירות. לדוגמה, בספר איוב נאמר (א א) 'אִישׁ הָיָה בְּאֶרֶץ עֹזַי'. ארץ עוז היא מעין ארץ שיש בה עצים. וברמיזה, ארץ ובה כל מיני עצים, ובהם עץ החיים ועץ הדעת טוב ורע (מתוך שיעורי הרב על שערי אורה).

ראה משלי יא לא: 'וַיֵּאָכְלוּ מִפְּרֵי דָרְכָם וּמִמַּעֲצֵיתֵיהֶם יִשְׁבְּעוּ.

ראה למשל ב"ב טו ע"א: רבא אמר: איוב בימי המרגלים היה, כתיב הכא: איש היה בארץ עוז וכתוב התם: היש בה עץ אם אין, מי דמי? הכא עוז התם עץ! הכי אמר להו משה לישראל: ישנו לאותו אדם ששנותיו ארוכות כעץ ומגן על דורו כעץ.

ראה כלי יקר לבמדבר יא כ, על פי הגמרא במסכת בבא בתרא.

239 קהלת א ט.

240 קהלת א ג.

241 קהלת א יד.

אותם אנשים למסקנה זו? התשובה היא שהם מכירים אך ורק את התפיסה היוונית, ולפי תפיסה זו יש רק קדמות. אין חידוש. הבעיה עם תפיסה זו היא שאי אפשר, אף פעם, להתחיל שוב מהתחלה. היום דומה לאתמול שדומה למחר. בעולם כזה הנחש צודק, כי העבר תמיד יהיה בעורכיך. ההיסטוריה קיימת והיא לא רק מחייבת, היא הופכת את העתיד להכרחי במובן הפילוסופי של המילה. הכול נגזר מהעבר. אין מקום לתשובה, להתחלה חדשה, לחידוש.²⁴² איני בעל בחירה. אני מוכרח. איך כל זה קשור לחמץ? התשובה פשוטה: לפני שהמציאו את השמרים הכימיים, היו זקוקים לחתיכה קטנה של לחם חמץ כדי להכין לחם חדש.²⁴³ החמץ הוא הסמל של הקדמות. הוא מזכיר לנו את העבר המכריח אותנו, הגוזר את העתיד שלנו. המצה הפוכה כי אין בה שמרים. יש בה רק מים וקמח. היא חופשיה לגמרי מעבר כלשהו. היא כל כולה ראשית. מה שקובע את העתיד הוא כבר לא העבר. הוא ההווה ואני כבן חורין אמתי קובע אותו. אני מחדש אותו, בדיוק כפי שהבורא מחדש, בכל רגע נתון, את הכול, כלשון התפילה "מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית".²⁴⁴

מעשה בראשית הוא כל כולו חידוש, חידוש מתמשך, מתמיד - בכל יום, בכל רגע. זהו החידוש של התורה. לא שיש בורא, אלא שיש בורא "המחדש

242 יש הבדל עצום בין שני מושגים: חידוש ושינוי. אפשר להבין את ההבדל דרך שני מושגים הקשורים ללוח השנה שלנו. מה מאפיין את השנה השמשית? הקפה שלמה של כדור הארץ סביב השמש וחזרה לאותו מקום. אז השנה הנוכחית מתחלפת בשנה חדשה וכדור הארץ יוצא שוב להקפה חדשה סביב השמש. מי שרואה את עצמו כאדם הקשור לטבע בלבד מאמץ תפיסה מעגלית של הזמן והוא רואה בשנה החדשה שנה שהיא שנייה לעומת הקודמת, אולם רק בזה היא שונה מקודמתה. היא אינה שונה מבחינת מהותה. יש התחלה, יש סוף וחוזר חלילה. אולם אין מושג של סוף שנה בלוח השנה העברי. יש מושג של התחלה, של ראש השנה. המשנה בתחילת מסכת ראש השנה מונה אפילו ארבעה ראשי שנים במהלך הקפה אחת סביב השמש. זה מגלה תפיסה מסוימת של הזמן. עוברים מראש השנה אחד לראש השנה שני בלי סוף. אין די בכך. אנחנו מונים את החודשים, לא לפי השמש, אלא לפי מחזור הירח. מחזור הירח הוא כולו התחדשות. בתחילת החודש האור קטן. באמצע החודש הוא גדול ואז הוא קטן. יום אחד של החודש אינו דומה ליום אחר מבחינה זו. כאן מתגלה כוח החידוש, כוח ההתחדשות. השינוי הוא חיצוני בלבד. הוא קשור "לצורה", לא למהות. החידוש הוא מהותי. אפשר לראות זאת כאשר בודקים את היסטוריית הציוויליזציות הגדולות: התפתחות - שיא - שקיעה ואז ציוויליזציה אחרת מחליפה את קודמתה, אולם מה שמשנתנה הוא רק הצורה, לא המהות. לא כך ישראל. יש בו כוח ההתחדשות, גם כאשר הכול נראה אבוד, פתאום משום מקום, 'עוד אֶבְנֶה וְנִבְנֶה בְּתוֹלַת יִשְׂרָאֵל' (ירמיהו לא ג) (מתוך שיעורי הרב על לוח השנה).

243 ראה דברי השל"ה, מסכת פסחים, מצה עשירה, דף קמא: מצה מורה על חידוש העולם.
244 מתוך ברכת היוצר לפני קריאת שמע בתפילת שחרית.

בכל יום תמיד מעשה בראשית". זה לא אותו דבר. אפשר לדבר על בורא שברא ומאז לא מתעניין בבריאה. יש שיטות כאלה.²⁴⁵ זה לא תורה. הבורא של התורה הוא מי שברא את התשובה, כלומר האפשרות התמידית של הראשית.

ועם כל זה אין הווה בשפה העברית. יש הווה מתמשך, אולם אין הווה. כאשר אני אומר "אני עושה" אין כאן הווה. יש כאן פעולה מתמשכת, היוצרת את העתיד שלי. ההווה הלא מתמשך הוא הווה סטטי. הוא לא בתנועה ואני כעברי בתנועה מתמדת, מחודשת. אני נוטה לעתיד שלי.

יש דבר מעניין בפסוקים של מעשי בראשית. ביום הרביעי מופיעים המאורות הגדולים. המילה "מאור" כתובה בכתב חסר ו'יעש אלהים את שני המארות הגדלים'.²⁴⁶ כל עוד המצב הוא מצב של שוויון, כלומר מצב סטטי, העיקר חסר. ברגע ששוויון זה מופר, הכתב מלא: 'את המאור הגדל לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה ואת הפוכבים'. הבריאה הופכת להיות דינמית. החיים האמתיים יכולים להופיע: 'שרצו הפנים שרץ נפש חיה',²⁴⁷ ו'תוצא הארץ נפש חיה למינה'.²⁴⁸ אז גם הברכה יכולה להופיע בעולם: 'ויברך אתם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה'.²⁴⁹ כל זה קשור. הזמן הדינמי המופיע החל מהיום רביעי נושא אתו משמעות מוסרית והוא מביא אותי, אם אני עושה, אם אני עמל, לקראת העתיד שלי. בעמל שלי אני מגלה שרצוני בכך.

יש בעברית שתי מילים כדי לדבר על הזמן. יש הזמן של השעון, רצף של עבר, הווה ועתיד, זמן עיוור הזורם, בין אם אני רוצה בכך, בין אם לאו. זמן טבעי, חסר משמעות. כל רגע דומה לקודמתו. ויש עתים. אני קובע את

245 יחזקאל ח יב: ויאמר אלי הראית בן אדם אשר זקני בית ישראל עשים בחשך איש בחדרי משפיתו כי אמרים אין יהוה ראה אתנו עזב יהוה את הארץ.

ראה סידור עבודת ישראל, עמ' 79: תקנו לומר קדושה ביוצר אור כדי להוציא מלבם של המכחישים האומרים עזב ה' את הארץ ונתן הממשלה לשמש ושאר המאורות וצבא השמים. ואינו כן, שהרי כל צבא מעלה מקדימים ומייחדים אלהותו שהוא בורא הכל והוא מושל בכל.

ראה כוזרי, מאמר א, פסקה א ואילך ופירוש המשניות לרמב"ם, מבוא לפרק חלק: "והיסוד העשירי - שהוא יתעלה יודע מעשי בני האדם, ואינו מזניחם. ולא כדעת מי שאמר 'עזב ה' את הארץ'. אלא כמו שאמר 'גדול העצה ורב העלילה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני האדם'".

246 בראשית א טז.

247 בראשית א כ.

248 בראשית א כד.

249 בראשית א כח.

משמעות העת. אני יוצק בתוך הזמן תוכן - תוכן שיכול להיות חיובי או שלילי. אני עושה את הזמן מה שהוא באמת. אני עושה אותו "עת". לכן שלמה המלך אומר 'לכל זמן וְעַת לְכָל חֶפֶץ תַּחַת הַשָּׁמַיִם'.²⁵⁰ 'לכל זמן' - זה לא תלוי בי - זה טבעי, אבל אני יכול להקנות לאותה יחידת זמן משמעות, להפוך את הזמן לעת לכל חפץ גם 'תַּחַת הַשָּׁמַיִם', גם בעולם שנראה כולו טבעי, ללא משמעות. אז יש 'עַת לְלֶדֶת וְעַת לְמוֹת עַת לְטַעַת וְעַת לְעִקּוֹר נְטוּעַ'.²⁵¹ אני מחדש את העת. אני הופך את הזמן לעת. אני קובע את מהותו. כאשר האדם מגיע בגיל מאה ועשרים לבית עולמו, שואלים אותו "נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה, עסקת בפר"ר, צפית לישועה, פלפלת בחכמה, הבנת דבר מתוך דבר".²⁵² הביטוי "קבעת עתים לתורה" מדויק. לא אמרו קבעת זמן לתורה אלא עתים משום שקביעת העת תלויה באדם המחליט להעניק משמעות מיוחדת לזמן הזה, להפוך אותו לעת, למועד עם בוראו. זו פעולה דינמית, חיובית.

אני מחליט אם ההווה שלי יהיה בעל משמעות. החילול הגדול ביותר אצל חז"ל הוא ביטול הזמן. זהו גידוף של ממש משום שאני מפספס הזדמנות חד-פעמית להפוך את הרגע לעת בעלת משמעות. הרגע שחלף לא יחזור והוא היה יכול להיות עת. בכוחי לקבוע שהרגע יהיה עת. העת היא צומת היסטורי ובו אני נדרש להחליט לאן אני ממשיך מכאן. אם לא אעשה זאת, ייקח אותי הזמן הזורם ממילא לכיוון כלשהו, הנגזר מעצם זרימתו.²⁵³ השאלה המופנית לאדם היא אפוא איך אני רוצה לתפוס את הזמן - כדבר שזורם ממילא או כדבר שאני יכול להקנות לו כיוון, משמעות - משמעות מוסרית, כי בכל רגע אני יכול לקנות עוד נקודה ביש שקיבלתי מאת הבורא ברוב חסדיו. זאת הנקודה הראשונה.

הנקודה השנייה היא שאלת המשמעות שאני מחליט להקנות לעת. דרישת התורה היא פשוטה: המשמעות צריכה להיות משמעות מוסרית.

250 קהלת ג א.

251 קהלת ג ב.

252 שבת לא ע"א.

253 נראה שהרב אשכנזי מתכוון כאן לשיטתו של הפילוסוף אנרי ברגסון (1859-1941) המדבר, בעקבות התפתחות תורת האבולוציה, על עולם דינמי מתפתח, על הינף חיים חיובי - élan vital בצרפתית, אולם לא במובן של התפתחות הקשורה למימושה של תכלית קבועה מראש. התפתחות נטולת תכלית היא במהותה אקראית. תפיסה זו מנוגדת לחלוטין לתפיסת חז"ל הקובעים שאורו של משיח מושך את היסטוריית העולם הזה לתכליתה.

תכלית חיי אינה להעצים את האני שלי כמה שאני רק יכול כי זה כל מה שיש. תכלית חיי היא לקנות את היש שלי שנתן לי הבורא ברוב חסדיו וכדי לעשות זאת עליו "לקבל על מנת לתת". לקבל - זה אכן לחיות את ההווה, את הרגע, אבל לא לצורך אגואיסטי. אני מקבל כדי שאוכל לתת ולתת זה קודם כול לתת את החיים. האני הוא דבר חשוב. התורה אינה מבקשת לדכא אותו. היא מבקשת לתעל אותו לכיוון מוסרי. סיסמת החיים של ניטשה היא "לקבל על מנת לקבל". סיסמת התורה היא "לקבל על מנת לתת".²⁵⁴ סיסמת ניטשה היא שויתי את האני שלי לנגדי תמיד. סיסמת התורה היא 'שויתי ה' לנגדי תמיד'. הסברתי בתחילת השיעור שאברהם ונמרוד יוצאים מאותה אבחנה קיומית אולם כל אחד הולך לכיוון אחר. זה נכון גם כאן. איש אינו אומר שהאני אינו דבר חשוב, שהוא אינו במרכז החיים האישיים שלי, שאסור להעצים אותו. השאלה היא, כמו תמיד, לשם מה? מה התכלית?

שאלה: האם הנחש דובר שקר?

תשובה: הנחש לא שיקר. הוא דיבר לשון הרע - דלטוריא על בוראו. יש הבדל מבחינה הלכתית בין לספר לשון הרע ובין לשקר.²⁵⁵ למשל, המוציא שם רע משקר. המספר לשון הרע אומר דבר אמת אולם באופן כזה שהשומע עלול לטעות בהבנת הדברים. זה מה שהנחש עושה כאשר הוא אומר: 'והייתם כאלהים ידעי טוב ורע'.

הנחש גרם לפירוד, להקטנת הזהות של אדם הראשון. הוא הביא את האדם לחשוב שהוא יצור טבעי. האם זה שקר? לא, כי מצד גופו זה נכון. אבל מצד נשמתו, לא. הוא בריה אלוקית בעלת תפקיד ייחודי בכל הבריאה. האדם אינו רק יצור טבעי. זה השקר. הנחש רוצה להוביל את האדם לכיוון זה אבל הוא לא אומר זאת בפירוש. הוא חכם. הוא בעל ערמה - חכים בארמית.²⁵⁶ הוא גילה לאדם את צדו הטבעי, לפני שהאדם גילה את צדו האלוקי, הנשמת. זו הבעיה. הוא הכניס את "החמץ" בבריאה כלשון מורי. האם החמץ הוא שקר? בוודאי שלא. זו מציאות. אבל לא כל המציאות. יש גם מציאות של "מצה". יש מציאות של חירות, של ראשית, של תשובה, של

254 להרחבת הנושא ראה סוד מדרש התולדות, חלק ג, עמ' 267-269.

255 לגבי איסור אמירת לשון הרע, ראה משנה תורה לרמב"ם, הלכות דעות, פרק ז וקיצור שלחן ערוך, סימן ל. לגבי הוצאת שם רע ראה שלחן ערוך, חושן משפט, סימן תכ, סעיף מא. ראה גם סימן יז, סעיף ח.

256 בראשית ג א: וְהַנָּחַשׁ הָיָה עָרוֹם מִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה. אונקלוס מתרגם: חויא הוה חכים מכל חית ברא.

הכרה שהקב"ה מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית. מי שמכיר במציאות זו, מי שרוצה להכיר במציאות זו, והייתי אפילו מוסיף מי שרוצה לתת קדימות למציאות זו, מבין שיש באמירה זו "מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית" קריאה מצד הבורא לאדם כבעל ברית. זו הקריאה של ריבוננו של עולם לאדם אחרי שאכל את מה שאכל: 'וַיִּקְרָא יְהוָה אֱלֹהִים אֶל הָאָדָם וַיֹּאמֶר לוֹ אֵיכָה'.²⁵⁷ תשובתו של האדם המבין זאת היא 'שויתי ה' לנגדי תמיד'. מול התמיד של הבורא, צריך לעמוד התמיד של האדם היודע את ערך הרגע, את ערך ההווה המאפשר לו לבנות את עתידו, להפוך אותו לעת משמעותית.