



אוניברסיטה משודרת



טוב ורע בהגות היהודית

שלום רוזנברג

פרופ' שלום רוזנברג
החוגים לפילוסופיה ולמחשבת ישראל
האוניברסיטה העברית ירושלים

טוב ורע בהגות היהודית

מטכ"ל / קצין חיטך ראשי / גלי-צה"ל
משרד הבטחון - ההוצאה לאור

ספריית "אוניברסיטה משודרת"

קצין חינוך ראשי / גלי צה"ל
בחסות אוניברסיטת תל-אביב

עורך הספרייה: יהודה עופר

עורכת הסדרה בגלי צה"ל: תרצה יובל
יועץ אקדמי: פרופ' חיים שקד

התוכן

7	פתח דבר	פרק א'
9	טוב ורע ואמונת הייחוד	פרק ב'
16	שתי רשויות	פרק ג'
24	השטן ופירוש הרמב"ם לאיוב	פרק ד'
32	אל מול הפסימיזם	פרק ה'
39	הטוב שבעולמות האפשריים	פרק ו'
46	עץ הדעת טוב ורע	פרק ז'
53	הטוב, הרע והקבלה	פרק ח'
60	תורת הקליפות והפציפיזם	

השער: תרדמת התבונה יוצרת מפלצות (תחריט של פרנסיסקו גויה)

עריכה: רחל שיחור

©

מסת"ב 965-05-0228-9
כל הזכויות שמורות למשרד הביטחון – ההוצאה לאור
הודפס בישראל, תשמ"ה-1985
סדר והודפס בדפוס: "ניידט", תל-אביב
All rights reserved to the Ministry of Defence, Israel
(www.modpublishing.co.il)
(www.mod.gov.il)

4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14

פרק ט'

67 בין דמיון לשמחה

פרק י'

74 הגישה ההלכתית

פרק י"א

82 בעקבות השואה

פרק י"ב

88 הסבל הבונה

פרק י"ג

95 בעל היסורים

פתח דבר

כאשר אנו עוסקים בסוגיה זו, של הטוב והרע בהגות היהודית, אנו מבינים או מרגישים, יותר מאשר בכל מקרה אחר, את מגבלותיה של המסגרת הפילוסופית, את העובדה שלעתים "המשכיל בעת ההיא ידום". דומה שישנן בעיות שלגביהן העיסוק הפילוסופי השיטתי על מושגיו הברורים הבנויים בצורה הקלאסית, הסכולסטית, אינו מספיק, ובני-האדם בוחרים אז להביע את רגשותיהם ואת עמדותיהם בדרכים אחרות.

הרב סולובייצ'יק, ביטא את תגובתו לבעיית הרע בדרך של עשייה, ותשובתו לשאלת הרע הייתה תשובה הלכתית. אחרים מביעים את רעיונותיהם ואת תגובותיהם על בעיית הרע, באמצעות סמלים. וזאת, לא רק במסגרת דל"ת אמותיה המצומצמות של הפילוסופיה אלא גם בתחום יצירות האמנות, הספרות, וכמובן האגדה.

רעיון זה הביא הוגים רבים בדורות האחרונים לדבר על הצורך בהרמנויטיקה ולא רק בפילוסופיה. ההרמנויטיקה, משמע: ניסיון לעצב דיסציפלינה של פתרון סמלים תוך התייחסות למיתוסים, לאגדות או לסיפורי עם בכובד ראש וברצינות. שכן, באלו ניתן לגלות גישות ועמדות שאינן חשובות פחות או משמעותיות פחות מהמצויות בשיטות הפילוסופיות הגדולות.

ואכן, ביחסנו לסוגיה זו של הטוב והרע, עסקנו לא רק בתחום הפילוסופיה האקדמית, כזו המודגמת בימי-הביניים בעיקר בכתביו של הרמב"ם, כשהדברים כתובים וערוכים בצורה שיטתית, אלא פנינו גם אל אגדות חז"ל, אל הקבלה והחסידות, אל תחומים שלידם המתודה

הפילוסופית הסכולסטית אינה מספיקה, ועלינו לבקש לפיכך, אמצעי שונה. שיחות אלו הן אכן ניסיון בהרמנויטיקה של עמדות וגישות, תוך חתירה לגלות בהן את תגובותיהם, מחשבותיהם והרהוריהם של בני-אדם אל מול הטוב והרע.

שלום רוזנברג

פרק א'

טוב ורע ואמונת הייחוד

בסדרת שיחות אלו נעסוק בבעיית הטוב והרע בהגות היהודית הקלא-סית, במחשבת ישראל. ודומה שעלי להקדים מלים מספר על משמ-עותם של המונחים 'מחשבת ישראל' ו'התקופה הקלאסית'; סבור אני שהמחשבה היהודית מהווה מעין דיאלוג. דיאלוג עם החוץ ודיאלוג של האדם היהודי עם עצמו. והרי זה אדם שמצד אחד מקבל את סמכותם של כתבי הקודש, של מקורות היהדות, אך מצד שני הוא מקבל גם את סמכותו של השכל האנושי, של כשריו הרציונליים, ונראה לו שיוכל למצוא את הסינתזה בין המקורות האלה. הדיון במחשבת ישראל הוא בעצם פרק בתולדות המחשבה האנו-שית בכללה. אנו נעסוק כאן בבעיה אחת, בעיית הטוב והרע. וזאת, תוך הצטמצמות בתחום המחשבה היהודית הקלאסית. איני יודע אם ניתן לתאר תחום עיסוק זה או להגדיר אותו במדויק, אבל כדי לנסות לעשות זאת בחרתי לי קטע מתוך ספר שילווה אותנו בכמה מן ההרצאות, וכוונתי ל"נסיך הקטן". באותו ספר מסופר על הכוכבית שממנה הגיע הנסיך הקטן, והמחבר מספר לנו שיש לו יסוד לשער שהכוכב שממנו בא הנסיך הקטן הוא הכוכבית הידועה בשמה ב־612. תוכן תורקי גילה אותה בשנת 1909. התוכן הופיע בוועידה בינלאומית לאסטרונומיה, והוכיח את דבר תגליתו באותות ובמופתים. אך איש מן הנוכחים לא האמין לו בגלל לבושו המוזר. "כך דרכם של המבוגרים. למזלה של הכוכבית ב־612 קם בתורקיה מושל תקיף שפקד על בני עמו להמיר את לבושם האקזוטי בלבוש אירופי. הוא אף הכריז כי כל העובר על חוק זה אחת דתו למות. בשנת 1920 חזר התוכן והוכיח את

דבר תגליתו. הפעם הופיע בחליפה אירופית הדורה מאוד והכל קיבלו את דעתו.

אנחנו נעסוק כאן במחשבה היהודית הקלאסית. כלומר, באותה מחשבה כשהיא לבושה עדיין בבגדים האקזוטיים, הלא אירופיים, ולאחר מכן ניווכח שבעצם ניתן להחליף את בגדיה. אז נגלה שאנו עוסקים למעשה בפרק מתוך התרבות האנושית ובפרק מתוך מאבקו של האדם להבין את משמעותם של הטוב והרע.

לא אקדים ביוגרפיות של ההוגים שבהם נדון, אף לא הערות ביבליוגרפיות. מטרתי היא להציג את תולדות האידאות כמאבק. ובעצם, שיחות אלו לא יהיו כשיחות אחרות, בעיקר בתחום המדע, שיחות שקשה מאוד להתווכח עליהן, שיחות שהן מעבר לקונטרברסיה. כאן, הדברים עצמם תלויים בשאלה, בוויכוח. אפילו מחקר הדעות השונות תלוי בוויכוח.

כאשר התחלתי ללמוד פילוסופיה, הייתה לי הבנה מסוימת של המקצוע, מאוחר יותר השתנתה הבנה זו. אותו שינוי שאני רוצה לשתף אתכם בו, מובהר לי על ידי מיתוס שיצרתי לעצמי: לפני כך וכך אלפי שנים, חי אדם אחד ששמו היה פיתגורס, כאשר כינו אותו חכם – אמר: אני לא סופוס (חכם), אני פילוסוף. אני רק אוהב חכמה (חכמה – סופיה). כך נולדה בעצם, מעבר למדע, הפילוסופיה שהיא אהבת החכמה.

עד כאן הפרק "ההיסטורי" ועתה לפרקים המיתיים: כאשר משהו מתקבל לאוניברסיטה, לאחת מן האוניברסיטות, הוא נוכח עד מהרה בכך שבעצם לא לומדים שם פילוסופיה, אלא פילוסופוגרפיה, דהיינו, תיאור השיטות הפילוסופיות השונות. אבל כאשר התלמיד מתקדם, חודר לתחום המחקר ומתערה בו, הוא רואה שבעצם אין רק פילוסופוגרפיה, אלא יש גם פילוסופוגרפוסופיה, כלומר: שכתובת תולדות הפילוסופיה או תיאור התנועות הפילוסופיות או הדיעות הפילוסופיות, תלויים בעמדה פילוסופית מסוימת, ואפילו המחקר האובייקטיבי על הסובייקטיביות של אחרים, אף הוא בעצם סובייקטיבי.

אנו נשתדל לנסות ולהציג עד כמה שניתן הדבר, תולדותיו של רעיון הטוב והרע. וזאת, תוך התעלמות מכוונת מהצדדים הביוגרפיים וההיסטוריים של רעיון זה. הרמב"ם עוסק ברעיון הזה ב"מורה הנבוכים", כאשר הוא דן בדוגמה הקלאסית של הבעיה שבה הוא מגלה את ביטוייה הבולט ביותר, וכוונתי לבעייה כפי שהיא מוצגת בספר איוב. בחלק ג' בפרק כ"ב של "מורה הנבוכים" אומר לנו הרמב"ם שנתחלקו

דיעותיהם של החכמים בכל מה שנוגע לספר איוב. יש אומרים שאיוב הוא דמות היסטורית, ויש אומרים: איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה. הרמב"ם מסיים את הדיון ההיסטורי הקצר הזה ואומר: "סוף דבר, בין היה, בין לא היה, בכמו עניינו הנמצא תמיד נבוכו כל המעיינים מבני-אדם." בעצם לא חשובה פה איפוא דמותו ההיסטורית של איוב. מה שחשוב יותר הוא הבעיה שאיוב מציג בפנינו. מסקנה זו נכונה לגבי הצגת הבעיה אך גם לגבי הפילוסופיה. הפילוסופים השונים ביטאו עמדות יסוד. אותן עמדות אנסה להציג בפניכם בסקירה הזאת, תוך כדי התעלמות, עד כמה שהדבר אפשרי, מהצדדים הביו-ביבליוגרפיים של הסוגיה.

באותו הקשר מביא הרמב"ם אמרה בשם ריש לקיש, בה הוא אומר: "הוא שטן, הוא יצר הרע, הוא מלאך המוות. אמרו: יורד ומתעה, עולה ומשטין, נוטל רשות ונוטל נשמה." מתואר כאן מעין שילוש טמא, שילוש של הרע, ומזוהות שלוש הדמויות שבהן מופיע הרע בפנינו: השטן, יצר הרע ומלאך המוות. באחת מן השיחות הבאות נעמוד על האינטרפרטציה שנתן הרמב"ם לאגדה הזאת, על הסמליות שבה. אך עתה נבהיר אולי לקח אחר שניתן ללמוד מתוך האגדה היפהפיה הזאת. מה שאנו לומדים הוא שיש משמעויות שונות לצמד המושגים טוב ורע. יש טוב ורע פיזי, זה הרע של מלאך המוות, הרע של הסבל, של המחלה, של המוות. הטוב והרע פירושם בהקשר הזה סבל והנאה, מוות וחיים. אך מצד שני, נרמזת כאן השקפה אחרת ושימוש סמנטי שונה לחלוטין למלים 'טוב' ו'רע', וזה הטוב והרע של היצר הרע. אין זה עוד הטוב והרע של סבל והנאה, אלא של חטא ומצווה, מעשה רע ומעשה טוב. ולבסוף, נרמזת האפשרות השלישית: הרע המתואר בדמותו של השטן. זו המתגבשת בעיקר בכתביהם של הפילוסופים, וכוונתי למשמעותם המטפיזית של הטוב והרע. בפשרה של משמעות זו נדון יותר מאוחר.

לפנינו, אם כן, שלוש משמעויות מובחנות. עליהן נוכל כמובן להוסיף עוד אחת, המשמעות האיסטורומנטלית. כאשר רוצח מסוים ישאל למשל, רוצח ותיק ממנו, אם אמצעי זה שברשותו הנו טוב כדי להיפטר בעזרתו מאדם פלוני, תהיה זו המשמעות האיסטורומנטלית של הטוב אשר תשכיח את המובנים האחרים של המושג.

אך נניח עתה ל'טוב' הזה, ונתרכז בשתי המשמעויות הראשונות: הטוב והרע כהנאה וסבל, שהם הטוב והרע הפיזי, לעומת הטוב והרע המוסרי במשמעות המצווה והעבירה, המעשה הטוב והמעשה הרע.

בתקופה מאוחרת יותר מתגבשת מערכה שניה; עתה הבעיה העקרונית איננה הבעיה הפיזיקלית אלא זו האתית, המוסרית. והנה כאשר מתרחש מפגש בין המונותיאיזם והאמונה הפרסית, נשמעים דברי הנביא ישעיהו, האומר לקב"ה שהוא "יוצר אור ובורא חושך, עושה שלום ובורא רע". אנו מכירים פסוק זה מתוך תפילת השחרית, בה אנו מברכים יום-יום את הקב"ה כ"עושה שלום ובורא את הכל". והרי זה שינוי שהחדירו החכמים, מחברי התפילות, כדי שלא נברך בנוסח המקורי, ולא נאמר "בורא רע". אך אין ספק ששעה שאנו אומרים "בורא את הכל", רומזים אנו ש"הכל" כולל כמובן גם את הרע, ואל רעיון זה של הרע והכל, עוד נשוב בהמשך.

עלינו להבין עם זאת, שאותו משפט, אותה נוסחה, מציינת עימות גדול וקשה בין ההשקפה המקראית המונותיאיסטית, לבין ההשקפה הפרסית הדואליסטית, שהאמינה בקיומם של כוחות בעימות: כוח הטוב וכוח הרע, כוח האור וכוח החושך. ומול ההשקפה הזאת, צריכה הייתה לקום המחאה הנבואית, האומרת שהכל נובע ממקור אחד. כפי שנינוכח, מחאה זו גרמה לקושי פילוסופי חדש. שהרי כיצד ניתן להבין שהרע נובע מהקב"ה? אך ברגע זה, נתעלם מאותו קושי ונעמוד רק על משמעותה האתית של המערכה השניה.

בכך אנו מגיעים למערכה השלישית. כאן מתרחש מפגש בין המונותיאיזם והפילוסופיה היוונית. פילוסופיה זו הייתה מוכנה לקלוט, ואף פיתחה מתוך עצמה בכוחותיה היא, רעיונות מונותיאיסטים, אך לא יכלה לקבל את העובדה שחומר וצורה — באים שניהם ממקור אחד. וכך נוצר דואליזם מסוג חדש, דואליזם מטפיסי. בתחומי, החומר והצורה תופסים מקום של שני אלים חדשים, שני מקורות שונים. שכן, לא יתכן שזה אשר ברא את הצורה, או מקור הצורה, הנו גם בורא או מקור החומר.

ובכך אנו ניצבים לפני ויכוח חדש, טוטאלי, אשר אותו לא שיערו אבותינו הקדמונים, והרי זה ויכוח עם הדואליזם המטפיזי, השונה מהדואליזם האתי המאפיין את המערכה הקודמת.

את הדואליזם המטפיזי נגלה במלוא עוצמתו ובמלוא סכנותיו בימי הביניים, בהתלבטות בבעיה המוכרת של בריאת יש מיש או יש מאין. ההוגים היהודים שאלו: האם נכון התיאור המקראי של בריאת יש מאין כפי פשוטו, או שמא אנו צריכים להבין תיאור זה כמתן צורה לחומר שכבר היה קיים, בתהליך המכונה על ידי הוגי ימי הביניים בשם יצירה או בריאה של יש מיש. אין ספק שאנו נמצאים כאן נוכח

הבחנה זו הנה ברורה ומוגדרת בעינינו, אף כי פילוסופים רבים, כפי שנינוכח, למרות שהיו מודעים לה, עברו ממשמעות אחת למשמעות שניה, ועירבבו בין השתיים.

בעיקרו של דבר, נשתדל לעסוק בשיחותינו אלו במשמעותו של הרע במובנו הראשון, המובן של הכאב ושל ההנאה, של הצורה שבה האדם מקבל את מאורעות חייו והדרך שבה הוא תופס את ההיסטוריה האנושית ואת הביוגרפיה של פרט זה או אחר. עם זאת, לא נוכל להתעלם, אפילו אם נרצה, מן המשמעות השניה, המוסרית, של הסבל.

ולבסוף, הערה אחרונה: את דיעותיה של המחשבה היהודית בנושא זה, בעיקר את דיעותיו של הרמב"ם, שיהיה דמות מרכזית בדיון שלנו, נציג תוך הנגדה לדיעות אחרות. ניווכח שההיסטוריה של הדיעות לא התנהלה על מי מנוחות, אלא הייתה מלווה תמיד בקונפליקטים וניגודים, כשהקונפליקטים הללו עשויים ללמד אותנו הרבה על מהותה של האידיאה שאנחנו רוצים לעסוק בה.

הפרק הראשון בתולדות הקונפליקטים האלה יובהר תוך תשומת לב למה שמהווה ללא ספק, את גרעינה העיקרי של האמונה היהודית המקראית כפי שנתפסה בכל הדורות וגם בימי הביניים, וכוונתי למונותיאיזם.

כל אחד מעמנו יודע שאחד מן הרעיונות המרכזיים של המקרא הוא המונותיאיזם: "שמע ישראל, ה' אלוהינו, ה' אחד." אבל בתחומי המונותיאיזם הזה ובתולדות המונותיאיזם בכללו רוצה אני להפנות את תשומת לב השומע למה שהייתי מתאר כשלושה פרקים במחזה, או שלוש מערכות בדומה מתמשכת.

במערכה הראשונה, שאותה נכנה בשם המערכה הפיזיקלית, חייב המונותיאיזם להילחם בהשקפות שבאות וטוענות שכל אחד מהצדדים השונים של הטבע מגלם בעצם אלוהות אחרת. הקב"ה, האל המקראי, מופיע בתחומי המונותיאיזם הזה כקונה שמיים וארץ, ובכך ניכרת מעין מחאה, יציאה כנגד ההשקפה המבחינה בין אלוהי השמייים ואלוהי הארץ.

נראה הדבר שבמישור הפיזיקלי הפשוט ביותר מסרב האדם להאמין שהגשם והבצורת באים מאותו מקור. הגשם מחייב עיקרון כשלעצמו שהינו אל הגשם או אל הסערה, והבצורת מקורה ודאי בעיקרון שונה. מערכה ראשונה זו נראית לנו כיום רחוקה. אך אין ספק שהיה על המונותיאיזם להילחם בה. עם זאת, הייתה זו רק המערכה הראשונה.

התמודדות הגותית עם הדואליזם הזה של החומר והצורה, וכפי שהוגה דיעות בשלהי ימי הביניים ניסח זאת באמרו, שלטעון שקיים יסוד עצמאי נוסף – החומר – על ידו של הקב"ה, פירוש הדבר לטעון שיש שתי רשויות. והרי זו אותה טענה שבה נאבקנו במסגרת הדואליזם האתי, כשהיא שבה וחוזרת אלינו באמצעות הדואליזם המטפיזי.

על המונותיאיזם היה איפוא לקיים מאבקים רבים, כאשר בכל פעם משתנית מהותו של המאבק. קשה להניח שבתחומי המערכה הראשונה של המחשבה האלילית היינו יכולים לשאול אותו סוג של שאלות שאנו שואלים היום במחשבה המונותיאיסטית. המחשבה האלילית ציירה עולם שיש בו הרבה מאוד דמויות, עולם שיש בו שדים ויש בו גם שטנים, עולם שיש בו כוחות רע ויש בו גם כוחות טוב, הנגדה שהתקיימה כמובן עוד לפני הדואליזם הפרסי. ובאותו עולם קיים מצב עובדתי מסוים. אנחנו חיים בעולם וקשה לנו לשאול שאלות, קשה לנו לבוא אל מישהו בטענות, משום שמצבו של העולם הוא בגדר נתון. רק בתחומי המחשבה המקראית, כאשר אנו עומדים לראשונה נוכח האמירה המוחלטת שאלוהים הוא מחוץ לטבע, שהוא בורא הטבע, שהוא בעצם אחראי על כל מה שמתרחש, רק שם אנו יכולים לשאול את השאלה של איוב, להבין את טיבה של ההעזה לבוא אל אלוהים ולשאול אותו מהי סיבת הרע ומהי סיבת הסבל. וכאשר אנו קוראים (איוב כ"ג, ג' – ה') את דבריו של איוב: "מי יתן וידעתי ואמצאהו אבוא עד תכונתו, אערכה לפניו משפט, ופי אמלא תוכחות, אדעה מלים יענני, ואבינה מה יאמר לי", אנו מוצאים קריאתו של אדם השרוי בתחומי המחשבה המונותיאיסטית, והוא בא בטענות אל הקב"ה, בשם אותם רעיונות שהנבואה והחכמה לימדו אותו, ושלפיהם הכל הוא בריאתו של הקב"ה. השאלה בדבר מהותו של הטוב והרע נדרשת לפיכך, להיות מובנת במסגרת המחשבה היהודית לאור אותו רעיון מונותיאיסטי.

והנה, המאבק הגדול שהמחשבה המונותיאיסטית חייבת הייתה לנהל אותו במשך דורות רבים, כמעט הייתי אומר עד עצם היום הזה, הוא המאבק כנגד עמדה שהיה בה משום סינתזה של תכני מה שכינינו קודם לכן בשם המערכה השנייה והמערכה השלישית, וכוונתי לסינתזה של הדואליזם האתי ושל הדואליזם המטפיזי. הייתה זו הגישה המוכרת לנו בשם גנוסטיציזם. המונח גנוסטיציזם נגזר מן המלה גנוזיס שמשמעה ידיעה, וציין שיטה שהייתה נפוצה מאוד בתקופה העתיקה. הייתה זו שיטה או השקפת-עולם שנאבקה למעשה במונותיאיזם

והתחרתה בו על כיבוש הלבבות, ושבעצם עד היום אין אנו יודעים די על תולדותיה. בגנוסטיציזם ניתן לגלות סינתזה מסוימת של דיעות פרסיות, הפילוסופיה של אפלטון, ואפילו השקפות מקראיות. סינתזה שבמרכזה שתי רשויות. אין כמעט ספק שאנו נפגשים כאן עם דמותו של אלישע בן אבויה, שהאמין בשתי רשויות. אנו חוזרים בכך אל אותו דו-שיח שוודאי התקיים בין רבי עקיבא או תלמידיו ובין אלישע בן-אבויה, דו-שיח עם יריב, שהתחיל אז, והמשיך להתקיים בימי הביניים, ואף בתקופתנו, ושאלו ספק בעיני שהשפיע אפילו על המחשבה הנאצית, ומחשבות דומות. המחשבה הגנוסטית חילקה את העולם לשתי ממלכות, לממלכת הטוב ולממלכת הרע. אבל המיוחד שבה ניכר בכך שאמרה שלא רק העולם הגשמי מחולק לשתי ממלכות, אלא גם למעלה, בשמיים, יש שתי רשויות. יש מלכות האלוהים, ויש גם מלכות אל אחר. אנו רגילים לדבר על אחר – השטן, אבל כאן בתחומי המחשבה הגנוסטית, הוא יותר מזה, כאן הוא אלוהים, אל שיצר את העולם ומנהל מאבק מתמיד עם האל השני, האל הטוב. הגנוסטיציזם מאופיין בהכרה שחז"ל יצאו נגדה כאשר אמרו: "אין

דבר רע יורד מלמעלה". האמרה הזאת מציינת ללא ספק, את העמדה האנטי-גנוסטית בה"א הידיעה, והיא מופנית כנגד אלה שטענו שאכן יש למעלה שתי רשויות. למרותו של הגנוסטיציזם ולכל המשתמע ממנו נקדיש את השיחה הבאה.

מנסים לשכנע אותנו שנניח להסתכלות בטלוויזיה ונפנה אל העולם הריאלי, כך גם אפלטון ניסה לשכנע אותנו שנניח לאותה הסתכלות בעולם התופעות, בעולם הזה המדומה, ונעלה למעלה, אל עולם האידיאות, שהוא עצם העולם הריאלי, והוא גם העולם הטוב, היפה והאמיתי.

במונחיו של אפלטון, בעולם הזה יש ריבוי ושינוי ובעולם ההוא – ולא אשתמש כאן במונח "העולם הבא" שהוא בעל משמעות אחרת – באותו עולם של אידיאות, יש אחדות. שם מצויות האידיאות בטהרתן. בעולם הזה מצויים בני-אדם רבים, אלא שבני-האדם קרועים מחומר, ולפיכך הם בני-אדם חולים, סובלים ומתים, והנה שם באותו עולם-אידיאות, מצויה האידיאה של האדם, האדם האידיאלי, וזה האדם שאינו משתנה והוא שווה וזהה לעצמו תמיד, ושוכן עולם הנצח.

אלו הם שני עולמות. אך תיאורם אינו מתמצה בכך. אנו צריכים עוד משהו. והמשהו הזה, הנו החיפוש אחר אלוהים, היכן נמצא אלוהים בשיטה הזאת? מעניין הדבר שבעקבות הנחת שני העולמות יכולים היינו להגיע להנחת שתי זהויות של האל. ובעצם יכולים היינו להניח קיומם של שני אלים, או כדרך שהזכרנו קודם, והמלה מופיעה הרבה בתלמוד, וכנראה נרמזת בה אף גישתו של אלישע בן-אבויה, היינו יכולים להניח קיומן של שתי רשויות. שכן, אותו עולם-אידיאות הנו למעשה פירמידה של אידיאות, המסתיימת בקודקוד שבו תימצא האידיאה של האידיאות. וזאת האידיאה של הטוב, האמת והיפה. האידיאות הרבות בנויות איפוא בצורה הירארכית. יש אידיאות של מספרים, ויש אידיאות של פונקציות, או של תכנים אחרים, וכל אחת מהן בנויה על בסיס השניה. ומכאן נקל להגיע לאל, שהוא האידיאה של האידיאות. אבל למרות הנחת האל בדרך זו, עדיין יכולים אנו לשאול את עצמנו מניין בא העולם הזה, העולם שלנו? וכאן מופיעה דמות אחרת שאשתמש לגביה במונח היווני שכבר הפך לנחלת התרבות המערבית, וכוונתי למונח 'דמיוורגוס'. הדמיוורגוס הנו בעצם היוצר, המסתכל בעולם האידיאות, וצר בחומר צורות לפיהן, וגורם לכך שהעולם שלנו יהיה דומה ככל האפשר לעולם האידיאות. קיימת לפיכך דמות, שכולה רוח וכולה שכל והיא האידיאה של האידיאות, ולעומתה קיימת דמות אחרת, הדמיוורגוס, והיא דומה מאוד לנפש שלנו המסתכלת בעולם האידיאות, וצרה על פיהן צורות בעולם שלנו, כאילו נטלת היא את האידיאות, כחותמות, ומחתימה אותן בחומר.

פרק ב'

שתי רשויות

את שיחתנו הראשונה סיימנו תוך התייחסות לשיטה ששימשה אתגר רציני למחשבה היהודית, השיטה או התורה הגנוסטית. תורה זו נתגבשה, כפי שנזכרנו בשיחה הקודמת, כדואליזם אתי ומטפיזי גם יחד. כדי לספק לה הסבר מפורט יותר, נפתח באפלטון ובמחשבה היוונית בכללה.

כיצד מתארת הפילוסופיה היוונית את העולם? העולם נראה לפיה, כמורכב משני רבדים. ישנו העולם המשתנה והפועם, אותו עולם שאנו חיים בו, וזה עולם התופעות. ולעומתו, ממעל לו – כך הניחו הפילוסופים – קיים עולם אחר. עולם שהינו סטאטי, עולם שכולו יופי, כולו אמת וכולו טוב, וזה עולם האידיאות.

והנה, אם כאן יש בפנינו דברים רבים, הרי שם מתקיימת אחדות. ואם כאן יש שינוי, הרי שם יש מנוחה. זה עולם שאין אנו תופסים אותו באמצעות החושים, אלא על ידי השכל. חלוקה זו, יסודית מאוד וידועה מאוד, הייתה נחלת רבים, ואף אפלטון האמין בה. משל למה הדבר דומה? הרי זה כאילו אתה מתבונן במרקע הטלוויזיה, ובעצם אתה רואה לפניך עולם מסוים. ואתה יודע שהרבה מאוד אנשים חיים בעצם באותו עולם, וזה כל עולמם, והם אינם יודעים שלמעשה אותו עולם משקף עולם אחר, חיצוני, אשר הוא הנו אותו עולם ריאלי, אמיתי, שלעיתים, באופן פרדוקסלי, ההסתכלות במרקע אינה מאפשרת לנו להגיע אליו. באותה דרך האמין גם אפלטון שהעולם שלנו, עולם התופעות, אינו אלא עולם שבמובן כלשהו הנו מרקע והוא מהווה פרויקציה בלבד של העולם האמיתי. וכשם שהרבה מאוד אנשים

האפשרות לתפיסת-עולם דואליסטית מתגלה כאן באורח בולט. שהרי לפנינו בראש ובראשונה, האידיאה של האידיאות, אך מצד שני, לידה גם הדמיורגוס, אותו יוצר בראשית. ליהדות נשקפה מרעיונות אלו סכנה חמורה, סכנה דואליסטית, אנטי-מונותיאיסטית, וכפי שציינתי בשיחה הקודמת, נראה שזו הייתה טעותו של אלישע בן-אבויה, שחשב כנראה שקיימים שני אלים מעין אלה. אל אחד שהוא כולו טוב, וכולו יופי, אבל הוא מנוכר ומרוחק מעמנו, ואל שני, שהוא קרוב לנו מאוד, אך כלל אינו דומה לראשון.

קשה להסביר זאת בצורה פילוסופית. את ההבחנה הזאת צריך לחיות, צריך בעצם להמחיש; הייתי רוצה אולי להזכיר אסוציאציה מיידית שעולה בפני, וכוונתי לדמויות המופיעות בסדרה הטלוויזיונית "כן, אדוני השר". מופיעים שם שני כוחות כביכול. מצד אחד – השר, ומצד שני המנכ"ל. השר דובר בשמם של חלומות או אידיאות, והמנכ"ל, פחות מנוכר ממנו מן המציאות, ולמעשה, שולט במציאות הקיימת כשהוא מודרך על ידי אינטרסים ותאוות. ואכן, האל, האידיאה של האידיאות, והדמיורגוס, מתפקדים בשיטה הפילוסופית בדומה לשתי הדמויות הללו, כאילו מצד אחד קיים שר המנוכר מן המציאות, ומצד שני – מנכ"ל אשר מוציא לפועל את כל הרעיונות, בצורה הנראית לו. שכן, ההוצאה הזאת של האידיאות לפועל, כלל אינה מושלמת. ואולי נסביר זאת בצורה פשוטה מאוד; אילו צייר היה רוצה לחקות היום את רמברנדט, והיה מעמיד בפניו תמונה של רמברנדט, ומנסה לצייר אותה מחדש – כי אז כמובן לא יכול היה לצייר רמברנדט מושלם. אבל האמת היא שאפילו רמברנדט עצמו לא יכול היה לצייר רמברנדט מושלם. מפני שאותה אידיאה שהייתה לרמברנדט מן הציור, כאשר ניסה להוציאה לפועל, כבר איננה אידיאה מושלמת. וכאן פוגשים אנו רעיון יסוד של הפילוסופיה היוונית הקלאסית בכלל, ושל הכיוון הגנוסטי בפרט. אותו רעיון האומר שבעצם, אותן אידיאות מושלמות, שעה שהן מתגשמות, ואנו באים להשליט אותן בחומר – כבר אינן אידיאות מושלמות. כאילו החזון הולך ומתגשם, והמציאות אינה יכולה להשתוות לו.

איך נעריך עתה את פעולתו של אותו דמיורגוס? אין ספק שמצד אחד נוכל לראות את הבריאה כטוב. אך מצד שני ניתן לפקפק בכך. ניתן לשאול אם אין לפנינו שני אלים, כשזה הקרוב לנו, הדמיורגוס, הוא במפורש אל רע. המחשבה האפלטונית נפגשה עם המונותיאיזם בהגותו של פילון, פילוסוף יהודי אלכסנדרוני שהיה הראשון שמיזג את

המחשבה האפלטונית עם המונותיאיזם ועשה את הסינתזה הרא-שונה בין תורת משה לבין תורה פילוסופית. פילון שיצר בעצם על ידי אותה סינתזה את הפילוסופיה הדתית בכלל, ניסה לפתור את הבעיה הזאת, והוא עשה זאת בשיטה מסוימת, שלפרטיה לא אכנס עתה, המכונה תורת הלוגוס, תורת הדבר. באמצעותה הפך את הדמיורגוס לכפוף טוטאלית לאלוהים. הוא סבר שזו השקפה יהודית לפי רוחה; יש אולי מלאכים, אך הם בהכרח כפופים לאלוהים. אך הגנוסטיציסט פנה לכיוון שונה לגמרי: הגנוסטיציזם לא העמיד את דמות הדמיורגוס היוצר ככפוף לאל, אלא ראה בשתי הדמויות שתי רשויות במאבק. הגנוסטיציזם היה פסימי לפי טבעו, וכאן אולי מתחייבת השאלה המעניינת ביותר: אנו ציירנו שני עולמות. אבל לא סיפקנו אפילו רמז קל למקומו של האדם. מה קורה לאדם? אחד הדברים הבסיסיים ביותר בכל ההגות הקלאסית, בהגות היהודית, וגם בפרק זה מתוך ההגות שבה אנו עוסקים, הוא ההבנה, ההרגשה, שהאדם מהווה מעין עולם קטן, שהאדם יש בו בעצם כל מה שיש בעולם החיצוני. האדם מהווה מעין מיקרו-קוסמוס, עולם קטן, שפירושו דגם מוקטן של המציאות הגדולה, של הקוסמוס כולו. הכרה זו נוצרה ללא ספק כתוצאה של ההרגשה הבסיסית על דבר המורכבות האנושית. האדם הוא מורכב, אבל במורכבות הזאת הוא מחקה את העולם בכללו, הוא מהווה מעין חיקוי של העולם.

והנה עולה המסקנה שאם יש שני חלקים בעולם, יש גם שני חלקים באדם. ושני החלקים באדם הם הגוף והנפש; הגוף הריהו תואם אותו עולם של תופעות, אותו עולם גשמי המשתנה, מתרבה, עולם שיש בו כל החסרונות, והשכל האנושי (לפי אחדים, הנפש), הריהו נציגו של אותו עולם עליון.

והנה כאן ניכרת אולי ההפתעה הגדולה של השיטה הגנוסטית. שכן, מה עשה אותו יוצר? הריהו בסך הכל ברא עולם, והוא ברא אותו כשהוא מחקה את העולם העליון, אבל כאשר הגיע לבריאת האדם – לקח אותו יוצר מעין ניצוץ מאותו עולם עליון, והחדיר אותו אל תוך האדם, ובכך יש יותר מאשר חיקוי. כאן יש למעשה מעין גניבה של ניצוץ מהעולם העליון, ופירוש הדבר הוא, שנפש האדם שייכת לעולם אחר והיא נמצאת כאן בבית-כלא. על כן, פעולתו של האדם תחתור להשתחרר מאותו בית כלא. זו השקפה פסימית, הרואה בעולם בית-סוהר, ומניחה שמחובתו של האדם לנסות ולהשתחרר מבית הסוהר. השקפה זו מזהה בסופו של דבר, את העולם הזה כעולם רע.

הפסימיות מתבססת ומקבלת כאן שורשים אלוהיים מטפזיים: העולם הוא עולם רע, ויש להימלט ממנו.

הזכרתי בשיחה הקודמת שלנו את "הנסיך הקטן". מעניין שבסיומו של הספר עדים אנו לשיחה המתקיימת בין הנסיך לבין הטייס, לאחר שעלה בידו לתקן את מטוסו כדי לחזור למקומו. והנסיך הקטן אומר לו: אף אני עומד לשוב היום למקומי. ואחר הוא מוסיף ואומר בעצב: זה רחוק יותר וקשה שבעתיים. הטייס עומד לחזור למקומו, אבל הנסיך הקטן גם הוא עומד לחזור למקומו, לאיזה שהוא מקום מוזר, מופלא, נסתר מאתנו, מקום רחוק שאליו קשה שבעתיים לחזור.

אם תורשה לי פרשנות אלגורית, הייתי אומר שניתן לקרוא את "הנסיך הקטן" כדוגמה נוספת, אחת מתוך ספרות שלמה, המתארת את גורלה של הנפש האנושית. בוא ונראה למה באמת מתכוון הנסיך הקטן. אנו שומעים שיחה בין הנסיך ובין הנחש. אחד מאותם נחשים צהובים, העלולים להמית אדם תוך 30 שניות. "היש לך ארס טוב", שואל הנסיך הקטן, "האם אתה בטוח שלא תגרום לי סבל ממושך?" וכאשר הנסיך עומד לעזוב, הוא אומר: "הלא תבין, המקום מרוחק מדי, לא אוכל לשאת גופי זה עמדי, כבד הוא מדי".

אכן, הנסיך הקטן עוזב אותנו כאן, הוא הולך למות. אך הוא רואה במוות מעין שיבה, הוא הולך לשוב למקומו. מצטיירת כאן גישה של פרה-אכזיסטנציה של הנפש. הנפש מקורה באיזה שהוא עולם אחר, וצריכה היא לחזור אל אותו עולם. אך כאן המפתיע ביותר הוא שהנפש חוזרת תוך התאבדות.

כמו הורים רבים אחרים בוודאי, הצעתי את "הנסיך הקטן" לקריאה לילדי. אבל אני יודע אם לא היה עלי להיות מודע קצת יותר לסיום הזה. אני מרגיש כאן מעין ריח גנוסטי. הרי זו מעין הרגשה שמעורר אדם שבא ואומר לנו: תדעו לכם, אני עוזב את העולם הזה, אני חוזר ועוזב אותו תוך התאבדות. זו תמונת עולם של אנשים, של הוגים, של פילוסופים שחשבו שהם בעצם לא שייכים כלל לעולם הזה, ונזרקו לתוכו כנגד רצונם, כמו לכלא שממנו הם רוצים להשתחרר.

כאשר לימדתי את הפרק ברמב"ם העוסק בבעיה הזאת, שאל אותי אחד מתלמידי: אז למה הפילוסוף הזה אינו מתאבד? האמת היא שמצויה בשאלה זו אחת הנקודות המעניינות ביותר, המאפשרת לנו לעמוד על ההבדל שבין גישות שונות לגבי מהותו של העולם בשאלת הטוב והרע.

כדי להבין את מלוא משמעותו של הרעיון הזה, בואו ונשווה אותו

לרעיון המופיע אצל חז"ל במדרש על פסוק בקהלת (ד', י"ד), (מדרש המובא באבות דרבי נתן ובמדרש תהילים) בקהלת אנו קוראים: "טוב ילד מסכן וחכם, ממלך זקן וכסיל אשר לא ידע להזהר עוד כי מבית הסורים יצא למלך, כי גם במלכותו נולד רש". הפסוק כאן אומר "כי מבית הסורים" לא "מבית האסורים", והדבר מאפשר שני פירושים שונים: סורים מלשון סירים, קוצים, או — סורים במובן של בית-אסורים. הפירוש האחרון עומד בבסיס פירושם של חז"ל שנזכר לעיל: "מפני שיצר הרע שבמיעוי מלך הוא על רמ"ח האיברים שבאדם, ויצר טוב אינו דומה אלא למי שהוא חבוש בבית האסורים, שנאמר: מבית הסורים יצא למלך, זה יצר טוב."

במקום על הנסיך הקטן, שומעים אנחנו כאן על ילד קטן, מסכן וחכם שעדיין אינו מלך, ועדיין אינו נסיך, כשמולו עומד מלך שהוא מלך זקן וכסיל. והנה הילד שעוד אינו נסיך נמצא עדיין בבית האסורים. לכאורה, זו שוב אותה השוואה גנוסטית לנפש האדם הנמצאת בגוף כבבית סוהר.

אבל יש כאן הבדל עקרוני. אותו מדרש האומר "כי מבית האסורים יצא למלך, זה יצר הטוב". אומר למעשה שאותו ילד עתיד להיות נסיך ולהיות מלך. וכפי שאמרו חז"ל במקומות אחרים, החסידים הם אלו שממליכים את היצר הטוב על היצר הרע. וההבדל הוא הבדל מעניין. לאור ההשקפה הגנוסטית, הנשמה נגנבת מעולם הרוח. היא נלקחת משם שלא בטובתה, בעל-כורחה, ומושמת כאן, בבית האסורים. בעוד שלאור השקפת חז"ל, שאף היא מדברת על הנשמה שבאה ממרומים, נשלחת הנשמה לעולם משום שיש לה תפקיד ומטרה. בנקודה זו מצוי המפתח לשאלה שנזכרה לעיל, מדוע אין הפילוסוף מתאבד; קיימות גישות מסוימות שרואות את העולם כרע, ואת ההתאבדות תופסות הן כשחרור. אין אלו הגישות הפסימיסטיות ביותר. בגישה הפסימיסטית הקלאסית של הבודהיזם, אין אנו מבחינים בהשקפה זו. ההוגים הבודהיסטים כאילו באים ואומרים לנו: אתה האסיר, אמנם יש לך אפשרות לברוח, אבל תדע לך שאם תברח — ימצאו אותך, יחזירו אותך, ואז במקום להיות בכלא שבו אתה נמצא עכשיו — תהיה בצינוק. הווה אומר: אפילו אם תצליח לברוח, תחזור למקום שממנו ברחת, ומצבך יהיה אז יותר גרוע. לא כדאי לך פשוט לברוח, לא כדאי לך להתאבד. גם השאול אינה מנוס לך.

אבל ההשקפה של אותו מדרש, ההשקפה של חז"ל, שנלחמה כנגד ראיית העולם הגנוסטית, ראתה בעצם ההתאבדות עריקה, בגידה,

שימוש לא נכון בחיים שאינם שלך, כיוון שאתה שליח. אפשר שאותו חייל שנמצא בעמדתו ולוחם, מצבו אינו טוב, אבל הוא מרגיש שהוא לא נזרק לכאן על ידי עריץ, אלא שהוא מבצע שליחות מסוימת, חותר לממש מטרה, וההתאבדות תהיה אם כן, בגידה ועריקה, הפניית עורף למטרה הנמצאת בפנינו.

על כל פנים, העימות בין ההשקפות השונות קיים; ההשקפה הגנוסטית המופיעה במלוא עוצמתה, טוענת שבעצם יש שתי רשויות בשמיים, יש כוח אחד טוב וכוח אחד רע. בתחומי ההשקפה הפרסית, שתי הרשויות הללו היו שוות משקל, נמצאו באותו מישור, ובאותו גובה. אך ההשקפה הגנוסטית שונה. לגביה, אין אלו עוד כוחות שווים. מצד אחד נמצא השר הטוב, אך הוא נעדר כוח ואף נעדר עניין בכל מה שמתרחש למטה, ומתחת לו נמצא הדמיורגוס. כנגד ההשקפה הזאת צריכה הייתה היהדות להילחם. לאורך כל הדורות נלחמה המחשבה היהודית בהשקפה הגנוסטית, לפיה השטן או הרע הוא כוח עצמאי. אמנם ישנם מקומות שבהם נראה כאילו כך הם פני הדברים, ובעיקר בספרות הקבלה, אבל נדמה לי שניתן לומר במלוא ההכרה שאפילו באותם מקומות אנחנו מבחינים בבסיס הרעיונות והדימויים בהשקפה על דבר המקור האחד של המציאות כולה, של כל העולמות.

נראה הדבר שגם בתחומי הפולקלור היהודי, אנו מגלים לעתים התייחסות לרעיון הגנוסטי. מסופר על אחד מילדי הפלא שלימים נעשה רב ידוע, שבוקר אחד ניסה אביו להעירו כדי שילך לבית הכנסת, ואמר לו: בוא תלמד מן היצר הרע שלך, שהרי היצר הרע שלך כבר קם, ואתה עוד רוצה להמשיך לישון. והבן ענה, בחכמת הילדים העמוקה שלו: כן, אבל היצר הרע שלי אין לו יצר הרע שיפריע לו לקום. בכך ביטא למעשה שלא במתכוון את הרעיון, שהרע, השטן, אינו כוח עצמאי ולא רשות עצמאית. אין הוא מלאך, ואפילו לא מלאך מורד — אף כי הרעיון של מלאך מורד נמצא לא מעט בהגות היהודית — אלא בעצם, שליח. וכפי שרבי שלמה זלמן מלאדי, כתב בספר התניא: "הסטרא אחרא בעצמה אין לה ספקות כלל באמונה. רק שניתן לה רשות לבלבל לאדם בדברי שקר ומרמה להרבות שכרו, כפיתויי הזונה לבן המלך בשקר ובמרמה ברשות המלך, כמו שכתוב בזוהר הקדוש". הסטרא אחרא שהוא הרע, אינו איפוא אלא שליח.

לפנינו אם כן, שתי אפשרויות שונות לתפוס את היסוד הרע, את השטן. הגנוסטיקה ראתה בו דמיורגוס, האל הרע, המורד, נפש קוסמית שפעולתה מנוגדת לאל שהוא כולו טוב. אך אפשר לראות בו, כמו

שעשה רוב מניינה ובניינה של ההגות היהודית, בעל תפקיד, בדומה מאוד למודיע המשטרתי, לשתול, הנמצא אולי בתוך תא מחתרתי או בתוך איזושהי כנופיית פשע, שבה הוא לכאורה משתתף בפעילות הרעה, אבל לפי האמת, אין הוא אלא השליח של הכוח הטוב. גם כשהוא ממלא פקודה לא נעימה, אין הוא אלא שליחו של הטוב, שהרי למעלה אין כלל כוח אחר.

אל"ף. וזה פירושו של הרע, זה ההעדר. אך פה מזהיר הרמב"ם: אל לנו להבין את ההעדר כהעדר מוחלט, לא כאפס, לא כמשוואה של אל"ף מול אפס, אלא כמשוואה של אל"ף מול אפס אל"ף. כאילו היינו אומרים שכאשר לפנינו משהו, והנה אותו משהו חסר, אז אנחנו מבינים אותו כהעדר, ואז ההעדר נמצא בפנינו.

הרמב"ם מקשר ניתוח זה עם ויכוח פילוסופי, אותו ניהל עם המדברים, הכלאם, שהיו תיאולוגים מוסלמיים, ואנו נזכיר אותם כאן רק בשמם. הוויכוח ביניהם נסב בעצם על השאלה איך להבין את הצמד הזה של טוב ורע, האם הוא כמו משהו וכלום, או כמו אלף ומינוס אלף, וכדומה.

נניח שמישהו נכנס לחדר מואר והוא מכבה את האור. ומישהו אחר נכנס לאותו חדר ושואל בדרך של סלנג: 'מי עשה חושך?' נתעכב על הביטוי הזה. האם באמת עשינו חושך? אין ספק שלפנינו שגיאה שניתן לכנותה קטיגוריאלית, והיא נובעת מן העובדה שאנו משתמשים בשפה בצורה לא תקנית, לא נכונה. שהרי השפה היא כלי העזר הגדול שלנו, אבל היא גם הכלי שמסייע לנו לרמות אחרים וגם לרמות את עצמנו. וכן קורה שגם ביחס לרע אנו בעצם מרמים את עצמנו, מפני שהרע, לפי תפיסת הרמב"ם, אינו אלא אפס, איננו מציאות אלא העדר. באותו הדבר שאיננו — עלינו לחפש את הרע. וכאן אנו חוזרים שוב לאותו פסוק מתוך ספר ישעיהו, שהוזכר לעיל: "יוצר אור ובורא חושך, עושה שלום ובורא רע", אותו פסוק שלפי הסברנו הראשון כוון כנגד הדואליזם, מקבל אצל הרמב"ם משמעות שונה. הרמב"ם מגלה בו מעין מניפסט על מהותו של הרע. הרע נגד הטוב הרי הוא החושך נגד האור. אין זו מהות כנגד מהות, אלא חיסרון נגד מהות. משהו שחסר, משהו שלמרות שלכאורה אתה יכול לבוא ולומר: — עשה חושך, זו רק השפה שמרמה אותך, או שבאמצעותה אתה מרמה את עצמך. עלינו להבין לפיכך, שאנחנו לא 'עושים' את החושך, מפני שהחושך אינו אלא העדר. באותה דרך, הקב"ה הוא המקור של הכל, של המציאות, והוא גם המקור של הרע. והנביא האומר שהקב"ה יוצר אור ובורא חושך, עושה שלום ובורא רע, אומר למעשה שהקב"ה יצר את האור, וזו היצירה החיובית. אבל מטבע הדברים, יחד עם בריאת האור מופיעה גם האפשרות של החושך. עם בריאת הטוב, מופיעה גם האפשרות של החיסרון, של הרע.

משל למה הדבר דומה? הרי זה כאילו אתה ניצב מול השמש, ומינייה וביה אתה מטיל צל. עובדה זאת, שאתה נמצא מול השמש, היא

פרק ג'

השטן ופירוש הרמב"ם לאיוב

עד כה עסקנו בכמה פרקים מתוך תולדות האידיאות בתקופה הקדומה. עתה ננסה לדון בדיעותיו של הרמב"ם עצמו. הדבר יצריך להבהיר משהו מן המינוח והמתודה הפילוסופית של הרמב"ם. האמת היא שעד עכשיו תפסנו את הוויכוח במשמעותו, כמעט הייתי אומר, הקוסמית. אך מאחורי הבעיה הקוסמית קיימת בוודאי בעיה פסיכולוגית עמוקה מאוד, בעיה אנושית-אכזיסטנציאלית, על דבר הטוב, הרע והסבל. והרמב"ם אשר עוסק באותה בעיה — עושה זאת תוך ניתוח אונטולוגי-פילוסופי, כפי שנראה בהמשך.

כדי להתקרב לנושא אציג קטע מתוך "עליסה בארץ הפלאות". עליסה משוחחת עם המלך והמלך שואל אותה: מה את רואה? עליסה עונה: כלום. והמלך תמה: כלום, ממרחק כזה ובעין בלתי מזוינת? ההערה הזאת באה לומר לנו שאת אותה מלה 'כלום', אנו יכולים לכאורה להבין כמשהו חיובי, כמשהו שבעצם קיים. אך אסור לנו לעשות את הדבר הזה. יש פה מעין פרדוקס הנקלט על ידי הקורא ובכך מאפשר לו להתקרב לראשיתה של הבעיה האונטולוגית שבה נדון מייד.

הרמב"ם אומר לנו למעשה, שבעיית הרע בכללה קשורה באותה בעיה של 'כלום', או כפי שהוא מכנה אותה, בעיית ההעדר. כאשר בחנו את השיטה הגנוסטית, נוכחנו בקיומם של שני כוחות, אותם אני נוטה לתאר בצורה מתימטית-אלגבראית, כמאבק בין A ואנטי A, ומינוס A (-A). אך הרמב"ם רוצה ללמד אותנו שבעצם הטוב והרע אינם מופיעים כמו אל"ף ואנטי אל"ף. אלא הם כמו אל"ף ואפס אל"ף, וחוסר

עצמה מחייבת שיהיה גם צל. וכל כך למה? מפני שאינך שקוף. וכך גם הנמשל. עובדה זו, שיש בריאה בחומר, מחייבת את הופעת הרע. למרות שהבריאה עצמה היא טובה. הקב"ה עשה את הטוב, וממילא הופיע גם הרע.

אשתמש עתה במשל טריוויאלי, או אפילו בנאלי, אבל משל שיסייע לנו להמחיש ולהבין את האבסורדיות של האונטולוגיה הדואליסטית. בעיני הרמב"ם לדבר על טוב ורע כשתי מהויות עצמאיות, זה כמו להציע לילד שותפות "הוגנת": בוא נאפה בייגלה. אתה תספק את הקמח והמים, ואני אספק את החור. הדוגמה, בנאלית ככל שתהיה, מעמידה בפנינו את האבסורד של השוואת חור ומציאות, רע וטוב. החור איננו משהו שקיים בפני עצמו. אין הוא אלא תוצאה, תופעת לוואי של מבנה מסוים של העולם, והמבנה הזה הוא מבנה טוב.

הניתוח האונטולוגי של הרמב"ם יש בו, אם כן, כוונה דתית, כוונה תיאולוגית. וזו כוונה שמצד אחד שוללת את שתי הרשויות, ומצד שני מבהירה כיצד העולם כולו נובע מהקב"ה שהוא כולו טוב. הרע אף הוא נובע מן השמיים, אך זאת, לא באופן עצמתי אלא באופן מקרי. הרע הוא תוצאה הכרחית החייבת להופיע, אבל הוא דומה במעמדו למעמד הצל המופיע יחד עם קיומו של הגוף. כשם שהמחסור מופיע עם קיומם של הדברים, כך מופיע גם הרע.

הרמב"ם מנסה למעשה חוק כללי, עיקרון האומר שכל רע אינו אלא העדר. והסיבה של כל הרעות, כל הצרות, אינה אלא העדר וחסרון. עיקרון זה מיוחס על ידי הרמב"ם לשלושה מישרים של רעות.

הצרות אינן פריוילגיה של אף אחד. אבל איך נדון בהן? כיצד נערוך את קטלוג הצרות? כל אחד יכול לבוא ולהציע קטלוג משל עצמו. נראה לי שיש אצל הרמב"ם קריטריון מעניין, המפרה אף לגבי תחומים אחרים, והוא הרעיון על דבר שלושת התחומים: התחום הקוסמי, התחום החברתי והתחום האישי. ישנן רעות שמקורן בתחום הקוסמי. למשל, המוות, שאינו פריוילגיה אנושית. גם החיות מתות. המחלות פוגעות בכל, ואף הסבל הנו תופעה קוסמית.

וישנו התחום השני והוא החברתי. הדוגמה הקלאסית של הרע בתחום זה הנה המלחמה. המלחמה שבין החברות והמלחמה שבתוך החברה עצמה. אף כי במובנים מסוימים קיימת המלחמה גם בקרב החיות ואף בתחומים אחרים של המציאות, אך אין ספק שיש בה רבדים וממדים מיוחדים האופייניים רק לאדם.

וקיים גם תחום שלישי, וזה התחום האישי; הרע שהאדם גורם

לעצמו. האדם כאויב עצמו.

והנה, וכאן באה התיזה הגדולה של הרמב"ם האומרת שבכל שלושת התחומים האלה, הרע אינו אלא העדר. הרע הוא תוצאה של העובדה הבסיסית שהעולם הוא מעין פשרה. וזו פשרה בין בריאה, בין יצירה, בין קיום שהוא טוב, לבין העובדה שהקיום הזה נעשה בחומר, ובחומר יש בהכרח חוסר שלמות.

אם נזכר בעמדה הגנוסטית האומרת שבשביל הגנוסטיקון, בבריאה עצמה היה משהו רע, כשהאל הדמיורגוס, הבורא, עשה מעשה של חטא וברא את העולם החומרי, נוכל להבין את מלוא משמעות התיזה של הרמב"ם הטוענת שהבריאה היא טובה, והיצירה עצמה — מעשה טוב. אלא שהבריאה היא בעולם, בחומר, והחומר אינו כליל השלמות. בעצם, מעמידה אותנו תורת הרמב"ם בפני אלטרנטיבה: במה אתה בוחר? עולם רוחני מושלם, אבל בלעדיך, או עולם בלתי מושלם — אתך. אתך — עם כל הסבל שיש בך, אבל גם עם כל האושר שיכול להיות מנת גורלך. אתך — עם ההרגשה שכל אדם ימות אחרי 120 שנה, אבל גם עם התחושה שכל יום ויום וכל רגע ורגע, הנם נכס בל יסוער. אם כן, במה אתה בוחר? הרמב"ם חושב שהקב"ה בחר מתוך עיקרון אחד, עיקרון הטוב, מפני שהקב"ה הוא טוב במהותו, ואת העולם ברא מתוך מהותו. ולך, השומע, נתן ההזדמנות לחיות את חיך, עם כל מגבלותיך, ועם כל החיסרון הזה שהוא תוצאה של חומר. ומשום כך יש בוודאי בשמיים מיליארדים של מלאכים, המנגנים בנבלים ובכינורות ושרים תהילות ותשבחות לקב"ה, אבל עם זאת ישנם גם בני-אדם פחות מושלמים מן המלאכים האלה, ואלו הם בני-אדם חיים, וצריכים הם לחיות באופן הטוב ביותר האפשרי להם, מפני שהעולם הזה, וזו אולי נוסחה שבה אפשר לסכם את מחשבת הרמב"ם, הוא בסופו של דבר הטוב שבעולמות האפשריים.

אנו מכירים את הנוסחה הזאת מכתבי לייבניץ, וגם מ"קנדיד", הסטירה הידועה של וולטר. אבל הרעיון עצמו נובע אולי, מספר שלייבניץ הכיר אותו יפה מאוד, וכוונתי ל"מורה הנבוכים". תמונת העולם של הרמב"ם מגלה עולם שאינו מושלם כלל, אבל הוא המושלם שבין העולמות האפשריים.

בכך אנו מגיעים למובן השלישי של הטוב והרע. דיברנו לעיל על הטוב הפיזי ועל הטוב המוסרי. עתה אנו עוסקים בטוב המטפיזי. עצם המציאות היא טובה, עצם הקיום הוא טוב. יכולים אנו לתאר לעצמנו עולם ללא בני-אדם, או עולם שעדיין בני-אדם לא נבראו בו, ובכל זאת

על ה'". נראה כאילו יש לפנינו מעין שתי מערכות של אותו מחזה שבו מופיע השטן וחוזר ומופיע שנית. אך הרמב"ם חשב אחרת. בפירושו טוען הוא שאלו הן שתי דמויות שונות של השטן. אם תרצו, יש כאן שתי פרסוניפיקציות שונות של השטן.

הרמב"ם, היה לא רק פילוסוף, אלא גם אמן בדיוקו בפסוק המקראי: כבר בתחילה, כשנאמר, "איש היה בארץ עוץ" — מגלה הרמב"ם סמליות בכתוב. סמליות המשתקפת במלאכותיות של השמות. שם הארץ 'עוץ' רומז לחכמה. הרי אנו כבר נמצאים בפני החכמה שבאה ושואלת את השאלה על דבר הטוב והרע. הרמב"ם מורה לנו אכן על ההכרח לדייק ברמזים שנמצאים לפנינו.

והנה על השטן שמופיע בפרק הראשון נאמר: "ויבוא גם השטן בתוכם." דהיינו, בין בני האלוהים. ובני האלוהים, אלו הם המלאכים. אבל מלאכים אלו אינם אלא כוחות הטבע, המלאכים אינם אלא מכלול הכוחות שפועלים בעולם ומכלול היצירות בעולם. אלו הם "בני האלוהים", אלו הם דברים שיונקים מקורם באופן חיובי מן הבריאה. ונאמר שם: ויבוא גם השטן בתוכם. השטן כאילו מתגנב בתוכם. הוא לא מופיע באותה התייבות, הוא לא נקרא. הוא לא נמצא באותה רשימה של כוחות שהקב"ה קורא לה ובורא באמצעותה. אבל אין הקב"ה יכול לברוא עולם מבלי שיופיע גם השטן בתוכו. וזה אותו שטן שבא משוט בארץ ומהתהלך בה. זה השטן שאין לו כוח למעלה, בשמיים. כוחו וכל פעולתו נובעים רק משוט בארץ ומהתהלך בה. הוא פועל כאן, למטה. השטן עומד בפני הקב"ה ומשוחח עמו, אבל פעולתו היא רק כאן, על האדמה. השטן הוא ההעדר הקשור בעולם החומרי.

והנה, בעקבות ההתערבות המטפיסטית שבין הקב"ה לבין השטן — מתעלל השטן באיוב. ומה הוא עושה? הוא שולח אש וסערה, שודדים ואויבים. ואנו מייד נזכרים במה שלימד אותנו זה עתה הרמב"ם על דבר שני המישורים הראשונים של הרע: על המישור הקוסמי, שבא לכלל ביטוי ברעש אדמה או בשטפונות, באש ובסערה. ועל המישור החברתי שבו האדם פוגע באדם: השודדים והאויבים באים ומתנפלים על איוב. אבל יש גם שטן שני. על השטן השני הזה לא נאמרו אותם דברים שנאמרו על השטן בפרק הראשון, אלא דברים שונים: "ויהי היום ויבוא בני האלוהים להתייצב על ה', ויבוא גם השטן בתוכם, להתייצב על ה'." השטן מופיע הפעם ככוח שבא להתייצב על ה'. גם הוא יונק באופן חיובי ממקור הבריאה, גם הוא כוח נברא. ומדוע? מפני שיש

לומר עליו שהוא טוב, שהוא טוב כשלעצמו. בעיקרו של דבר ניתן היה לומר שהאמרה הראשונה שהקב"ה ברא בה את העולם, אינה "יהי אור" אלא "יהי טוב", שאינה אלא "יהי הכל" האפשרי. בעקבות הציווי האונטולוגי נוצרת שרשרת הוויה שיש בה הרבה מאוד שלבים. אפשר שהשלבים הגבוהים הנם מושלמים, אבל גם לנו, בני-האדם, בני אנוש, יצורים סופיים פגומים, גם לנו יש מקום באותה שרשרת, ואנו מבטאים בכך את הטוב, עד כמה שהטוב הוא אפשרי. אך בעצם העובדה שאנחנו קיימים נעוץ הטוב.

מול העמדה הגנוסטית הפסימית אנחנו מגלים כאן עמדה פילוסופית אופטימית שרואה את העולם והנה הוא טוב. הרמב"ם מסכם רעיון זה בדברי אגדה שהוא מביא בשמו של רבי מאיר. פרשת הבריאה מסתיימת במלים: "וירא אלוהים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד." בתורתו של רבי מאיר, היה כתוב: "והנה טוב מות". לפי הרמב"ם, במעין הערת שוליים, רצה ללמד אותנו על ידי החלפת אותיות מועטות, שאפילו המוות הוא תוצאה של אותו הטוב הכולל שיש בבריאה. שהרי, עובדה היא שאנחנו נמצאים כאן בעולם של חומר, ועולם של חומר הוא בטבעו דינמי, ופירוש הדבר שהוא 'בני על ריבוי ועל שינוי, ועל העובדה שגם עלינו להחליף אחד את השני, ובבוא יומנו, יבואו אחרים ויחליפו אותנו.

רבי מאיר מפרש פסוק מפרשת הבריאה. המוות אכן קשור בבריאה, וקודם לפרשת גן-העדן, מכאן שהמוות אינו תוצאה של חטא, אלא הוא תוצאה של עצם הטבע החומרי, הטבע הנו טוב מאוד, וב"מאוד" הזה נרמז כבר, מצוי כבר המוות. וזהו התנאי הבל יעבור של החיים. עד כאן חלקו האחד של התיאור. החלק שהייתי מאפיין אותו במונח 'קוסמי'. אבל חשוב ביותר לציין שהרמב"ם מביא רעיון נוסף, ובכך הוא מאיר את צדה השני של המציאות. וכדי להבין אותו, ברצוני ליטול את הקורא וללוות עמו את הרמב"ם בפירושו לספר איוב. יותר מאשר היה פילוסוף, היה אולי הרמב"ם פרשן פילוסופי של המקרא. ואחת מן הדוגמאות היפהפיות של פרשנות זו נמצאת בספר איוב. כולנו זוכרים את ראשיתו של ספר איוב, הנפתח במחזה המתרחש בשמיים, במחזה זה יש שתי מערכות, שני פרקים. השטן מופיע פעמיים בפני הקב"ה. וקודם כל בפרק א' (פסוק ו') מסופר, "ויהי היום ויבוא בני האלוהים להתייצב על ה' ויבוא גם השטן בתוכם". והשטן בא, כך נאמר, "משוט בארץ ומהתהלך בה." והנה בפרק ב', שוב מופיע השטן: "ויהי היום ויבוא בני האלוהים להתייצב על ה', ויבוא גם השטן בתוכם, להתייצב

כנראה שטן נוסף. השונה מהראשון. עד כה נוכחנו בקיומו של מקור אחד, ההעדר, הצל, האפס. זה משהו שאיננו, ורק אנו נתנו לו מציאות של היות, וכינינו אותו בשם. אבל יש כנראה גם כוח נוסף. ומדוע אותו כוח נוסף? יש כוח באדם, שהוא כנראה כוח טוב, אבל לעתים הוא יכול ליהפך לרע כאשר איננו מוצא את מקומו בהירארכיה. כוח זה, שטן זה, מה טיבו?

אכן, כאן מתואר לפנינו מאבק הקיים בתוך האדם. וזה המאבק שבין השכל והדמיון. אם תרצו, בין הכוחות הרציונליים לבין הכוחות הלא רציונליים שיש באדם. וכאשר הכוח הלא רציונלי שבאדם משתלט, כי אז יכול הוא ליהפך למסוכן. ואכן, מה מתרחש בסיטואציה זו? השכל חדל לשלוט באדם. הדמיון נהפך לעצמאי מדי, והכוחות האי-רציונליים משתלטים. השטן השני אכן קשור בשטן הראשון. גם כאן הוא העדר, העדר ההירארכיה והשליטה. העדר המתבטא בסכלות, הסכלות באה לידי ביטוי בשתי צורות שונות. וכך כותב לנו הרמב"ם, וזה אחד הדברים המעניינים ביותר, בפרק י"א של החלק השלישי: "אלו הרעות הנפלות בין בני-האדם (כלומר הרעות שאדם אחד עושה לשני) מקצתן לפי הכוונות והתאוות." זהו צד אחד של הרעות: והן באות לידי ביטוי בתאוות. מצד שני, מקורן בדיעות ובאמונות מוטעות ובלתי נכונות. אך כולן, אומר הרמב"ם, הן תוצאה של ההעדר. והרמב"ם מביא פרדיגמה מופלאה אשר מתארת את הרעות האלה: "כמו שהסומא, מפני שהוא חסר הראות, נכשל תמיד, מחבל בעצמו ועושה חבורות לזולתו, גם כן מפני שאין אצלו מי שיוודוהו הדרך, כן כתות בני-אדם, כל איש כפי סכלותו, יעשה בעצמו ובזולתו רעות גדולות." לפנינו הפרדיגמה הטראגית של העיוור: החברה האנושית דומה לעיוור אשר נתקל ועושה לעצמו רעות, אבל לדאבונו עושה בכך רעות גם לאחרים. הרע האנושי הזה, כך אומר לנו הרמב"ם, הוא תוצאה של סכלות, של אי הידיעה, של השתלטות אי-הרציונליות שיש באדם. ומוסיף הרמב"ם: "ואילו היה שם חכמה, אשר יחסה לצורה האנושית כיחס הכוח הראה אל העין, היו נפסקין נזקיו כולם לעצמו ולזולתו." הרמב"ם מצפה לכך, שבסופו של דבר, נקבל את כוח הראייה — הראות של שכלנו. ואפשרות זו היא בעצם הגאולה, כי בידיעת האמת, ממשיך הרמב"ם, "תסור השנאה והקטטה ויבוטל היזק בני-האדם קצתם לקצתם. כבר יעד אותו ואמר: וגר זאב עם כבש." הגאולה אם כן, אינה אלא ההשתלטות הסופית של הרציונלי על האי-רציונלי. וכאשר הגאולה הזאת תגיע, אז "מלאה הארץ דיעה." וזה אותו אור

שחסר לנו, ואותו מקור שהודות לו נתגבר על הרעות ועל הצרות הנובעות מתוכנו.

הרמב"ם מפתח פה אכן, אותו רעיון שמאות שנים מאוחר יותר מצאנוהו באחת מיצירותיו של האמן הספרדי גויה — המשמשת שער לחוברת הזאת: "תרדמת התבונה יוצרת מפלצות."

מקובלות היו בעולם העתיק. לפני הרמב"ם עמדה הגרסה השלישית המונותיאיסטית, של הפטליזם האיסלמי, בייחוד באותה וריאציה הידועה לנו כ'אשערייה', שהיא אחת האסכולות של הכלאם המוסלמי או כפי שהוא מכונה בעברית, המדברים, התיאולוגים האיסלמיים. אם כן, הרמב"ם מוצא עצמו כאן בין שתי גישות: בין גישה האומרת שהכל מקרה, לבין גישה אחרת האומרת שהכל קבוע מראש. ונוכח שתי הגישות האלה אומר הרמב"ם שהאדם הנו חופשי, והוא במידה רבה האדריכל של גורלו. הוא האחראי על הטוב והרע שביניהם הוא בוחר. ונציג דוגמה לעמדתו של הרמב"ם אל מול העולם הפטליסטי המוסלמי. את הביטוי החריף ביותר לעמדתו זו סיפק הרמב"ם בספרו "משנה תורה", ב"הלכות תשובה" בפרק החמישי, שם הוא קובע: "רשות לכל אדם נתונה. אם רצה להטות עצמו לדרך טובה, ולהיות צדיק — הרשות בידו. ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע — הרשות בידו. הוא שכתוב בתורה: 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע'."

ניסוח זה של הרמב"ם היה לניסוח הקלאסי, הקובע שיש 'רשות', שיש חופש בחירה לאדם ללכת בדרך שבה יבחר, ולהכריע נוכח האלטרנטיבה העומדת בפניו, בין טוב ורע. ובהלכה ב', באותו פרק חמישי, מוסיף הרמב"ם: "אל יעבור במחשבתך דבר זה שאומרים טפשי אומות העולם, ורוב גולמי בני ישראל שהקב"ה גוזר על האדם מתחילת בריאתו להיות צדיק או רשע". אכן, האדם הוא אדריכל של גורלו, אך יש כאלו המתנגדים להשקפה זו, והרמב"ם בחריפות לשונו, מכנה אותם בשם טפשים וגלמים. אך הרמב"ם עושה עם זאת, אבחנה מעניינת מאוד, ומן הראוי להתבונן בה.

הרמב"ם מדבר על 'טפשי אומות העולם', ועל 'גולמי בני-ישראל'. אין זו אבחנה מקרית, והרמב"ם רצה לבטא בה משהו. הרמב"ם עמד על כך שקיימות דתות, בעיקר אותן וריאציות איסלמיות שעליהן דיברתי קודם, המניחות שהאדם אינו חופשי אלא רצון אלוהים קבע הכל מראש. דתות אלו עמדו בפני דילמה מעניינת של המחשבה המונותיאיסטית; חופש הפעולה של האדם מוצג בהן לעומת השגב האלוהי וכל-יכולתו של אלוהים, ובמאבק האידיאלי הזה מנצחת באותו גוון של המחשבה הדתית, כל-יכולתו של האלוהים, על חשבון החופש האנושי.

את העמדה הזאת מכנה הרמב"ם באורח ברוטלי: 'טפשות'. הוא אומר: "אלה הם טפשי אומות העולם." אבל הרמב"ם מודע אף לכך

פרק ד'

אל מול הפסימיזם

בשיחה זו נמשיך לפתח את גישתו של הרמב"ם, והפעם נציג את שיטתו אל מול השיטות האחרות, שעמן הוא מתפלמס או נאבק. הזכרנו כבר את השיטה הדואליסטית. אלא שהיו שיטות נוספות. ואל שלוש מהן אני רוצה להתייחס היום, כדי שנוכל להבין אל נכון את עמדתו של הרמב"ם. שלוש השיטות הללו הן השיטה האפיקוראית, זו שיצאה מבית-מדרשו של אפיקורוס, השיטה הפטליסטית, והשיטה השלישית הקשה מכולן — הפסימיסטית.

השיטה האפיקוראית טוענת שהכל מקרה: המאורעות שעוברים על האדם הנם בעצם, בגדר הצטברות של מקרים בלבד, ואל לנו לבקש אחר משמעותם. אסור לנו להסביר אותם.

מול שיטה זו ניצבת השיטה הפטליסטית האומרת שהכל קבוע, הכל נקבע מראש, וההיסטוריה, כמו הביוגרפיה האישית, אינה אלא פיתוח של דברים שנקבעו מאז ימי בראשית או מלפני הלידה.

יש גישות שונות או גרסאות שונות לגישה הפטליסטית. יכולים אנו למשל לגלותה בגרסה האלילית הקשה ביותר, האומרת שהעולם כולו קשור בצו או בפסק-דין עיוור של הגורל, ואפילו האלים אינם יכולים להימלט מגורל זה. גרסה אחרת, המצויה בפילוסופיה הסטואית, אומרת שהעולם נשלט על ידי דטרמיניזם נוקשה, דטרמיניזם לוגי, פיסוי, שגם בתחומי אין האדם יכול לעשות דבר כדי לשנות את גורלו, אלא שהאדם חייב להשלים עם כך שהוא נמצא בתוך אותו עולם שבו הדברים נקבעו, והדבר היחיד שבאפשרותו לעשות הוא ללמוד לחיות עם הכרה זו, וזו הגישה הסטואית. שתי גישות פטליסטיות אלו

שיש גם בני-ישראל שלהם גישה דומה. ואותם הוא מכנה: 'רוב גולמי בני-ישראל', יש כאן ניסוח דק מאוד; את המלה גולם נטל הרמב"ם מתוך "הלכות טומאת כלים", העוסקות בין היתר בכלים שעדיין לא נגמרה מלאכתם. בעיני הרמב"ם, אותם יהודים המאמינים בדטרמיניזם ובפטליזם, אף הם יהודים שלא הושלמו, שלא הגיעו עדיין למלוא הבנתם את היהדות, מפני שזו איננה הגישה היהודית. ואם אמנם ישנם יהודים הסבורים שהגורל קבוע ואין ביכולתם לשנותו — הרי הם גלמים. כמו בחיי הפרפר, שראשיתם בזחל ההופך לגולם, גם הם לא הגיעו עדיין לסוף התפתחותם. עדיין אינם חופשיים כפרפר, עדיין הם גולם. ואותו מצב של להיות גולם, הנו מצב שאנו חייבים להתגבר עליו. וכאן מוכרעת כף-המאזניים באורח חד-משמעי לטובת חופש הבחירה, לטובת ההדגשה האומרת שהאדם אחראי על מעשיו ומביא על עצמו את הרעה והטובה.

בהלכה ג' מוכיח זאת הרמב"ם בצורה מופתית; לאחר מתן-תורה נאמר, והרמב"ם מביא את הפסוק בהמשך, "מי יתן והיה לבבם זה להם." (דברים ה', כ"ו). המעניין הוא שאת הפסוק הזה אומר הקב"ה בכבודו ובעצמו. הרי זה כאילו כביכול הקב"ה בעצמו מתפלל: מי יתן והיה לבבם של עם ישראל כמו שהנו עתה. והרמב"ם לומד עובדה זו, שאפילו בעיני הקב"ה — העתיד הוא פתוח. ובאותה תפילה הוא מצטייר כמי שיושב ומחכה להחלטתו של האדם כיצד יבחר ויכריע בין טוב ורע.

עד כאן ראינו כיצד הרמב"ם מתדיין עם אופציית הפטליזם העומדת בפניו. אך מצד שני הרמב"ם נלחם גם בעמדה האפיקוראית הרואה בהיסטוריה, בטבע, ובביוגרפיה האישית משהו מקרי לחלוטין. את דבריו נגד העמדה האפיקוראית אנו קוראים ב"משנה תורה", "בהלכות תעניות", בפרק הראשון, הלכה ג'. כאשר הרמב"ם מעמיד אותנו בפני הצורך להתפלל, לזעוק, להתענות בעתות צרה, הוא כותב שאם "לא יזעקו ולא יריעו, אלא יאמרו, דבר זה ממנהג העולם אירע לנו וצרה זו נקריה, הרי זאת דרך אכזרית וגורמת להם להידבק במעשיהם הרעים, ותוסף הצרה צרות אחרות. הוא שכתוב בתורה: 'והלכתם עמי בקרי, והלכתם גם אני עמכם בחמת קרי'."

דברים אלו נאמרים בתוכחה, בפרשת 'בחוקותי' (ויקרא), והם מתייחסים לפי הרמב"ם, לדיעה המניחה שההיסטוריה נוהגת באופן מקרי. הרמב"ם מפרש את הפסוק המצוטט כך: אם אתם תתנהגו בקרי, כאילו מה שמתרחש הוא מקרה שאינו תלוי בכם, גם אני אנהג אתכם

באותה צורה. והשליטה בגורלכם תישמט מידכם. הרמב"ם מסיק איפוא שאסור לאדם לחשוב שהכל הוא בעצם מקרה, ואין ביכולתו לשנות או לפעול. אל מול הפטליזם ואל מול הטענה האומרת הכל מקרה ואין אתה יכול לשנות שום דבר, מציע הרמב"ם אקטיביזם. אלא שהאקטיביזם הזה, הפעילות הזאת, מוגבלת כמובן לאפשרויות-תיו של האדם. ובכך אנו מגיעים לתיאוריה השלישית, שהרמב"ם מתפלמס עמה, וזו התיאוריה הפסימיסטית. לא קשה למצוא דוגמאות של הוגים פסימיסטים. כפי שניווכח בהמשך, הדוגמה הקלאסית היא הפילוסופיה הבודהיסטית. הדוגמה המודרנית הבולטת ביותר, היא הפילוסופיה של ארתור שופנהאואר. בפני הרמב"ם עמדה דוגמה בולטת בדמותו של הוגה מוסלמי, בעצם כופר, רופא ופילוסוף מן המאה העשירית, אבו בכר אל-ראזי, שחשב שהעולם הוא תוצאה של תאונה, או של חטאיה של איזושהי נפש קוסמית שהתאוותה לחיבור עם החומר. בתהליך דומה הבחנו כבר אצל הדואליסטים והגנוסטיק-נים, אך אבו בכר הניח ביתר שאת שהמציאות עצמה — רעה.

מעניין הדבר, שאם נדלג על פני כמה מאות שנים ונעיין במשנתו של אחד מהוגי דורנו, וכוונתי לרב אברהם יצחק הכהן קוק, ניווכח שהוא ממשיך את חוט המחשבה של הרמב"ם. כאשר הוא מציג לפנינו את האופציה הפסימיסטית, הוא מדבר על ארבע שאיפות הקיימות ברוח האדם; אלו הן ארבע עמדות שונות המתייחסות לרע. השאיפה הראשונה היא שאיפת הרע הגמורה. זו הגישה האלילית. אני מניח שבשביל הקורא בן-זמננו, הדוגמה הקלאסית לגישה זו מצויה לא בימי קדם אלא באידיאולוגיה הנאצית הניאו-פגנית. הרי זו אותה עמדה הגורסת שינוי ערכים טוטאלי וסבורה שיש להשתמש ברע, ושיש אף להזדהות אתו.

מול השאיפה הראשונה הכורתת ברית עם הרע והמשנה ערכים, הרי השאיפה השנייה מכירה ברע ברשעתו. הרי זו אותה הכרה המקבלת את העובדה שהרע הוא רע, ולא ניתן לחיות אתו. אך האכזבה מן העולם יוצרת בה יאוש מוחלט, והשאיפה לישועה מתמקדת בשאיפה לכיליון. זוהי, לפי הבנתו של הרב קוק, עמדת הבודהיזם.

אך קיימת גם שאיפה שלישית, והרב קוק מכנה אותה בשם יאוש למחצה, והיא אומרת שיש למסור, מתוך יאוש, בידי הרע את החומר ואת העולם החברתי, אך יש להציל את הפנימיות של החיים, שהיא הצד הטוב והנעלה של החיים. להשקפת הרב קוק, זו הייתה העמדה

הנוצרית שהסכימה מתוך יאוש למחצה, לקבל את הרעיון שהעולם הזה הוא עולם רע, ושהדבר היחידי שניתן להציל הוא הרוח, הנשמה. אנו נוכחים כאן בעמדות שונות, של יאוש מוחלט או של יאוש למחצה, שהצר השווה שבהן הוא הטענה שהעולם הזה הוא רע, שהוא מגלם את השלטון הרע, ושהוא מקום שאי אפשר להתגבר בו על הרע. אנו נזכרים כאן מייד בגרסה של אל-ראזי, שהרמב"ם מציג אותה, שאמרה בפשטות: מבחינה אמפירית אתה יכול להיווכח שהרע רב מן הטוב, ומכאן שהעולם עצמו הוא רע.

הרמב"ם טען שהגישה הפסימיסטית שוגה בשלוש טעויות: הטעות הראשונה, בלשונו של הרמב"ם, היא טעות האדם בעצמו, בדמותו שהקוסמוס כולו קיים בגללו בלבד. הגישה הפסימיסטית טועה איפוא, מפני שהיא אנטרופוצנטרית, היא מניחה שהאדם הוא מרכז המציאות, ושכל המציאות לא נבראה אלא לשמשו, והנה אם יש באדם רעות, הרי שהמציאות כולה — רעה בעיניו.

הטעות השנייה היא הסכלות ב"טבע זה החומר". טעות זו כרוכה בהכרה האומרת שישנן אפשרויות קיום שונות ויתכנו עולמות טובים יותר מהעולם הנמצא שלנו, אבל זו, לדעת הרמב"ם, הסתכלות בלתי ריאליסטית, דמיונית לחלוטין.

הטעות השלישית היא סכלות "המכוון הראשון, והוא ממציא כל מה שאפשר מציאותו, כי המציאות טוב בלא ספק". בתחומי הטעות השלישית — אין אנו מבינים שהמציאות עצמה היא טובה, ושיש לשפוט אותה גם מעבר לקיומו של האדם. הרמב"ם אומר לנו שכאשר אנו שופטים את המציאות מנקודת מבטנו שלנו כבני-אדם בלבד, אפשר לנו להגיע לידי מסקנה פסימיסטית. אבל זו טעות, שכן, עלינו לחרוג מדל'ת האמות של חיינו, ועלינו לשפוט את העולם כולו ואת המציאות כולה, מנקודת ראות קוסמית.

הרמב"ם מפנה את תשומת לבנו לכך שבפרק הראשון של התורה, בבראשית א', מסופר על יצירתם של כל מיני דברים. יום-יום, כך מסופר לנו, נוצר דבר שונה. ועל כל אחת מן הבריאות ההן, עוד לפני שנוצר האדם, נאמר: "וירא אלוהים כי טוב." ופירוש הדבר, שישנו טוב בעצם קיומו של האור למשל, עוד לפני שנברא האדם. יש טוב בקיומם של הפרחים, של העצים, של העשבים, של התנינים ושל הבהמות עוד לפני שנוצר האדם. אין ספק שכאשר נוצר האדם, גם עליו נאמר 'כי טוב'. ואמנם כאשר נוצר האדם, ונתפסה הבריאה בכליותה, אמר הקב"ה: טוב מאד. והייתה זו כמעין הערכה שנתנה לעולם בכללו. אלא

שאל לנו לשכוח שיש טוב גם בדברים שמחוץ לאדם. וחטאו הקדמון של הפסימיסט נעוץ, לפי הרמב"ם, בכך שהוא שופט את הכל אך ורק מנקודת מבטו האגואיסטית של האדם. אכן, אם סבור האדם, שהוא בעצם המזומן העיקרי לסעודה והכל לא נברא אלא למענו, אפשר לו לבוא בטענות על טיב הסעודה, אבל אם נניח שקיימים גם כל מיני יצורים אחרים, חיים, צמחים או כוכבים, או אם תרצו, אבנים או מלאכים, המצויים למטה ולמעלה מן האדם, ולכל אחד ואחד יש מקום מסוים באותו סולם גדול של הבריאה, כי אז יהיה עלינו לומר, כפי שהתורה אומרת: "וירא אלוהים כי טוב." יהיה עלינו לומר שהמציאות עצמה היא טובה. וזהו אף ההסבר האמיתי לפסוק "כל פועל ה' למענהו": הקב"ה פעל "למענהו". אם תרצו, למען עצמו, אבל אם תרצו — "למענהו", למען כל דבר ודבר, כאילו כל דבר הוא מטרה בפני עצמה ולא בא לשרת את האדם. מכאן עלינו להבין שהרע הוא תוצאה של אופטיקה בלתי נכונה, של פרספקטיבה אגוצנטרית. לכאורה, נהוג לומר שעמדתה של הדת היא אנטרופוצנטרית, שהיא טוענת שהאדם הוא נזר הבריאה ויציר הבריאה, והדבר נכון לגבי שיטות מסוימות, כמו אולי, שיטת רבנו סעדיה גאון, או שיטות מסוימות של המקובלים, אך אין זה כך לגבי שיטתו של הרמב"ם. הרמב"ם חוזר ומדגיש, לעתים בצורה מפורשת ביותר, שתפישה מעין זו היא משגה שעלינו להתגבר עליו, ולהיפטר ממנו.

הרמב"ם עצמו בונה בהקשר זה משל שנהפך לקלאסי, והוא שב ומופיע בספרו של ידעיה הפניני "בחינת עולם". "ואין המשל בזה", כך אומר הרמב"ם, "אלא משל אומן, שעשה כלים שמשקלם כיכר ברזל, לעשות מחט קטן שמשקלו גרגר." אנו, כמובן, איננו יכולים להעלות בדעתנו, שאומן, פסל, יקח טונה של ברזל כדי לעשות ממנה מחט קטנה — הרי זו התנהגות בזבזנית ביותר, אבל תכלית הברזל איננה אותה מחט בלבד. והוא הדין לגבי הקוסמוס. האדם אינו אלא מחט. אינו אלא גרגיר מסוים בעולם שלם, וסביבו קוסמוס גדול, והשיפוט על אותו קוסמוס שהוא רע, כאשר הוא נעשה מנקודת ראותו של האדם, הריהו עיוות שעלינו להתגבר עליו.

זו הייתה עמדתו הרציונליסטית של הרמב"ם. אין ספק, כפי שנראה גם בעתיד, שלא היה בה כדי לספק את כל ההוגים משום שיש בה מעין חצי נחמה. היא אכן פותרת את בעיית הרע אך לא את בעייתו האכזיסטנטציאלית של האדם. היא פותרת את בעיית הרע, אך זאת, במחיר שינוי מעמדו של האדם בעולם. אין ספק שעמדה זו של

הרמב"ם, התואמת את גישתו הפילוסופית הכוללת, יש בה משום קרבה לתפישות של המדע המודרני, על הפתיחות של הקוסמוס והכרת המרחקים האין-סופיים הנכללות בהן, ועל תחושת האדם שאין הוא אלא קנה-סוף ליד אוקיאנוס ענקי.

לו נותר הרמב"ם בנקודה זו, היינו מעריכים אותו כאריסטוטלי אורתודוקסי, כמי שהולך בפשטות בעקבות מורו היווני. אך כאשר פירש הרמב"ם את ספר איוב, הוסיף פרט מעניין: הוא אמר שאיוב הוא אריסטו. אבל התשובה האמיתית תינתן לא על ידי איוב, אלא על ידי אליהו. עמדתו של איוב-אריסטו לא סיפקה אותו, וכדי להבין עמדה זו של הרמב"ם ניזכר שוב באחד הפרקים מתוך "הנסיך הקטן". הנסיך פוגש במלך הטוען שהוא כל-יכול, ויש ביכולתו אף ליצור עובדות שאפשר להן לשנות את המציאות. מול הצגה עצמית כזאת, שואל הנסיך הקטן את המלך: "והכוכבים סרים למשמעתך? – בוודאי, אמר המלך. הם מצייתים לי וממלאים מייד אחר פקודותי. איני סובל חוסר משמעת." ואז מבקש הנסיך הקטן מהמלך: "אם על המלך טוב, יצווה על השמש כי תשקע." שהרי שקיעת השמש הייתה מאוד אהובה עליו. והמלך עונה לו: "לו ציוויתי על אחד מאלופי לדאות כפרפר מפרח לפרח, לחבר מחזה תוגה או ליהפך לעוף הים, ואילו נמנע אותו אלוף מלמלא אחר פקודותי, במי משנינו יהיה האשם, באלוף או בי?"

— כך, השיב הנסיך הקטן.

נכון, יש לדרוש מכל אדם רק מה שבידו לעשות. רק על יסודות התבונה יכון השלטון. המלך קיבל זאת בקשתו של הנסיך הקטן, וציווה על השמש לשקוע. אבל זאת עשה רק לאחר שהציץ בכרך עבה של לוח העתים ואמר: "הדבר יהיה בקרוב, עוד הערב, סמוך לשעה שבע וארבעים. ואז תראה במו עיניך איך מצייתים לי וממלאים אחר פקודותי." וכך מסתבר לבסוף, שהמציאות היא בעצם קבועה, והמלך — הקב"ה, אינו יכול לשנות אותה.

זו הייתה אף עמדתה של האריסטוטליות הקיצונית. אלא שהרמב"ם בניגוד לאריסטו, ובניגוד לאיוב, חשב שלמרות הכל יש פתח מסוים לשינוי. והשינוי נעוץ בהשגחה האלוהית, שבאה לידי ביטוי בשכל האנושי. זו הייתה אף עמדתו של אליהו, רע איוב. רעיונות ההשגחה והגאולה הפרידו בין הרמב"ם לאריסטו, ועל כך בהמשך הדברים.

פרק ה'

הטוב שבעולמות האפשריים

שיחתנו הקודמת הייתה מוקדשת לאתגר שהפסימיזם הציב בפנינו. הפסימיזם טען שהקיום הוא רע, ומה שחמור יותר, שהרצון לקיום, אותו רצון אישי שהוא כל-כך ידוע לנו ומוכר לנו, הוא המקור לרע. עמדנו על גרסאות שונות של הפסימיזם. הזכרנו את הגרסה בת אלפי השנים של הבודהיזם, זו שראתה בגלגל הקיום רע, ובמנוס מהחיים — מטרה, והטיפה לשחרור מאותה חוקיות השלטת בעולם. הייתה זו גרסה שחלמה על קץ הרצון, על מותו או על היעלמותו באין, בנירוונה. לעומתה, נתגבשו גישות מודרניות, שהושפעו והוקסמו מהבודהיזם לא מעט, כמו למשל גישתו של שופנהאואר, וכן של תלמידו וממשיכו פון הארטמן. אלה הן גישות שראו ברצון את הדבר כשלעצמו, ואני משתמש פה בניסוח קנטיאני, וסברו שאת הדבר כשלעצמו, שהוא המציאות האמיתית, שהוא הרצון — אנו צריכים להביא לידי היעלמות.

פון הארטמן רואה לפניו איזושהי תמונה של מלחמה דואליסטית, שבאורח מעניין דומה במקצת גם לרעיון המופיע בכתבי נתן העזתי, נביאו של משיח השקר שבתי צבי. לפי גרסה זו של פון הארטמן, אנו מגלים בעולם מאבק בין הרצון שהוא הרע, לבין החכמה שהיא הטוב. והרצון, הוא אשר רוצה את הקיום, בעוד החכמה שהיא הטוב, רוצה להביא אותנו חזרה אל ההיעלמות, אל אי-הקיום, אל מה שניתן לתארו כ'איון' האיום של הפיכתנו שוב לאין. החכמה רוצה למעשה לתקן את הרע תוך כך שתחזיר את העולם מיש לאין, ויהיה זה הקץ של כולנו, וממילא הניצחון האחרון של הטוב.

אל מול העמדות האלה מציבים אנו את עמדתו הפילוסופית של הרמב"ם, עמדה שניתן לתארה כאופטימיסטית בעיקרה. הייתה זו עמדה שראתה בעצם ההווה והקיום טוב, שראתה את שרשרת ההווה הגדולה, ואמרה שהעולם נברא על ידי מאמר אחד של הקב"ה, וזה המאמר הקובע "יהי טוב" או "יהי הכל", מפני ששני הדברים הללו הם בעצם זהים. הייתה זו אותה עמדה שראתה שהאדם איננו תכלית ואינו נזר הבריאה, אלא מטרת הבריאה נמצאת בכל, ובעצם כל דבר ודבר הוא תכלית כשלעצמו, או שהמציאות כולה היא התכלית של עצמה, והאדם הוא רק שלב בתוך שרשרת ההווה הגדולה.

עם זאת, היה זה אופטימיזם מפוכח. ניתן לומר, בעירבון מוגבל שכן, הוא הוסיף והעלה גם טענה שלישית, שהיא הטענה על דבר הטוב שבעולמות האפשריים: חלקה הראשון הוא זה הקובע שהישות והקיום הנם בגדר טוב, למרות שלעתים בני-האדם אינם מבינים זאת. נתגבשה בכך אותה טענה שאמרה, שבעצם קיומו של העולם ניכר חסד כלפינו. טענה זו בוטאה מאוחר יותר על ידי פילוסופים בני המאה ה-14 וה-15, והייתה ליסודית מאוד בשיטתם. כך, למשל, אמר אחד מאחרוני חשובי הפילוסופים של ספרד, רבי חסדאי קרשקש, שהעולם נברא כאקט של חסד, כאקט של אהבה. הפסוק "והנה טוב מאוד", מבטא לפיכך, שיפוט על העולם. לא על יצירות הבורא, אלא על אותו אקט של חסד ואהבה אשר מבטא את העולם.

הוגה אחר, רבי יצחק עראמה, מחבר הפירוש הפילוסופי הנודע למקרא, "עקדת יצחק", מצייר לפנינו עולם שהוא לא רק טוב אלא גם יפה. עולם שנברא כדי שיווצרו בנו לא רק הרגשות אתיות אלא אף הנאות אסתטיות. "כי האל יתברך", כך כותב רבי יצחק עראמה, "יכול לברוא האדם בלי שמיים וכוכבים, ובלי אלו הצמחים ובעלי-חיים. אבל לא תהיה מציאות כל כך נאה ומשובח, כמו שהוא על האופן שנברא, והוא יתברך ראה להמציאו במציאות היותר שלם ומשובח." לפי רבי יצחק עראמה העולם הוא איפוא, לא רק טוב, אלא גם יפה, והוא נוצר ככולל לכאורה דברים מיותרים: צבעים וגוונים אין להם אולי תפקיד פרודוקטיבי, אבל יש בהם תכלית אסתטית בפני עצמה. לאור הבנת רבי יצחק עראמה העולם הוא תזמורת, "לפי הדמיון" — כך הוא כותב — "והמשל שהנחנו שרצה להשלים מלחמת ניגון העולם ומעשהו." הרי זה כאילו העולם כולו מנגן ניגון, וכל חלק מחלקי העולם הוא בעצם כלי בתזמורת הזאת, ואם כלי אחד יחסר, הרי העולם, התזמורת הזאת, תהיה חסרה.

בכל אלו ניתן ביטוי להרגשה האופטימית על הטוב והיופי שיש בעולם. אלא שיש לשוב ולהדגיש את העובדה שלפנינו אופטימיזם מוגבל, ואותה מוגבלות תלויה בעובדה שהעולם נברא בחומר. ופירוש הדבר, שעולם זה שלנו, הוא הטוב שבעולמות האפשריים. אפשר אמנם שיתקיימו עולמות טובים יותר, אבל יהיו אלו עולמות דמיוניים, שאינם באים לכלל ביטוי בחומר.

הפילוסופים של ימי-הביניים מן הרמב"ם ואילך, פירשו תוך הסתמכות על רעיון זה, את האגדה הידועה ביותר, המופיעה בבראשית רבה: "ויהי ערב ויהי בוקר" אמר רבי אבהו: מכאן שהיה הקב"ה בונה עולמות ומחריבם. עד שברא את אלו, הפסוק "ויהי ערב ויהי בוקר", מרמז לנו שבאמת היו כבר לכאורה עולמות לפני העולם הזה, אלא שהעולמות הללו — הקב"ה החריב אותם מפני שלא מצאו חן בעיניו. "ואמר: אלו נראים לי, אלו לא נראים לי."

ניתן להבין אגדה זו כפשוטה, ובאמת, כמה הוגים מודרניים גילו בה רמזים לגישות מודרניות על דבר תהליכים גיאולוגיים התואמים את עדויות המחקר. אלא שפרשנות זו רחוקה מגישת חכמי ימי-הביניים, וביחוד מגישת הרמב"ם. הרמב"ם ותלמידיו ראו באגדה הזאת דיווח לא על משהו המתרחש בחוץ, בעולם שלפנינו, אלא על משהו המתרחש כביכול במחשבתו של הקב"ה. קיימים כאילו פרוייקטים שונים. ב"בונה עולמות ומחריבם" הכוונה לאפשרויות השונות העומות בפני האדריכל הקוסמי, בפני הקב"ה. יש הרבה מאוד עולמות אפשריים, אבל הקב"ה החריב את כולם פרט לאחד, ונותר עם העולם הזה. כל העולמות שנחרבו, כל אותן תכניות שנפסלו, כפי שהיינו אומרים בשפתנו, הם עולמות אלטרנטיביים, אבל הם יוצרים אלטרנטיבות גרועות מזו הקיימת. לפנינו אם כן, אלטרנטיבה אחת. ואותו רבי יצחק עראמה, בעל "עקדת יצחק", כותב זאת במפורש: "כי ידיעתו בכל הצדדים היא... בנייה, והכרעתו על הצד שעלה במציאות המשובח, היא הריסת שאר הצדדים." בלשונו הימי-ביניימית אומר לנו רבי יצחק עראמה באורח מפורש ביותר, שלפנינו הרבה מאוד אפשרויות, הרבה מאוד עולמות שנחרבים, כלומר: שנפסלים, ונותר לנו עולמנו שלנו, עולם שהאופטימיסט רואה בו לא עולם שכולו טוב, אלא עולם שהוא הטוב ביותר בין העולמות האפשריים.

אילו היינו נשארים בנקודה זו, היינו בעצם מזדהים עם עמדתו של אותו מלך העונה לבקשתו של הנסיך הקטן: אני לא יכול להביא לפניך עכשיו שקיעה חדשה, אני צריך קודם כל להסתכל בלוח האסטרונומי

ובהתאם לו אצווה על הכוכב, על השמש לשקוע. וכך באמת הוא עושה.

נראה הדבר שלפנינו ההשקפה האריסטוטלית על האלוהות המוגבלת. עם זאת, אין לייחס לרמב"ם השקפה זו. שכן, לתיאור גישת הרמב"ם שהעלינו עד כה, עלינו להוסיף עוד דבר-מה. ודבר זה מביא אותנו אל תחום אחר, שבו לא עסקנו עד עתה.

נוכחנו, שלמעשה מביא אותנו הדיון בטוב וברע אל תחומים שונים; אל הדיון בתכלית, שהיא תכלית העולם. אל הדיון בשאלות מוסר ובבעיות השגחה, שבו פתחנו בלבד, אל הדיון בשאלות שניתן לכנותן בטרמינולוגיה היהודית הקלאסית בשם שאלות ביטחון: איך אני צריך לחיות, מה אני יכול לצפות מן החיים. הדיון שאנחנו עוסקים בו עתה נקרא בשפה הפילוסופית תיאודיציאה. מושג זה הוא קרוב מאוד למושג היהודי ההלכתי הקלאסי של 'צידוק הדין', אבל כאן אין לנו עוסקים בצידוק הדין, אלא ב'צידוק האל'. ובכך ניכר הבדל דק בין המינוח הפילוסופי וההלכתי.

בעיקרו של דבר, מנסים אנחנו לבחון את מקומם של הרע והטוב מבחינה קוסמית או תיאולוגית, ולשאול כיצד הם נובעים מהקב"ה. ובכך אנחנו מתקרבים לסוגייה הכרוכה למעשה בשאלת הטוב והרע, וכוונתי לסוגיית הגאולה. במובן מסוים היינו יכולים להעמיד זה מול זה שני קטבים; מצד אחד קוטב אחד: הטוב והרע, ומצד שני קוטב הגאולה. שכן, מה פירושו של אותו טוב ורע? אנחנו נמצאים אולי במצב שבו עמדו אדם וחווה, ואנו עוד נדון בהמשך בבעיית גן-העדן, אנו אוכלים מעץ שפירותיו הם טוב ורע. לא ניכנס עתה לסבך של פרשנות, אלא נתפוס את הסיפור באחת מן הצורות האפשריות: אנו אוכלים פרי שמעורבים בו הטוב והרע. אנו נהנים ואנו גם סובלים. הקורא הממוצע ודאי לא יהיה הפסימיסט הקיצוני נוסח שופנהאואר, אבל הוא אינו גם האופטימיסט שעליו לגלג וולטר ב"קנרד". הוא יודע שלכל אחד יש חבילה שהוא סוחב עמו, והוא יודע גם שלא תמיד הוא צריך, או רוצה להחליף את החבילה הזאת עם מישהו אחר. קיים עירוב של טוב ורע. אבל לעומת אותו עירוב של טוב ורע, יש לנו מושג אחר, המוכר לנו ממקורות שונים וביחוד מברכת המזון: "... יום שכולו טוב." אנו מדברים על עולם שכולו טוב, על חזון שהוא בעצם הניצחון על הרע, ועל היעלמותו של הרע. זהו בעצם מושג הגאולה.

יכולים אנו, אם כן, לקבוע שהבנת הטוב והרע שבעולם כרוכה בשני דברים: בהשגחה, שמשמעה העמוק הוא שלטון על הרע בחיים

היומיומיים, אבל יותר מכך, ברעיון של הגאולה: שלטון על הרע באחרית-הימים. וכאשר אנו מדברים על הטוב שבעולמות האפשריים, חייבים אנו תמיד לזכור שאפילו אותו הטוב שבעולמות האפשריים, איננו עולם מתוקן, ויכולים אנו להמשיך לחלום על תיקון העולם, על איזושהי מציאות, שאם נעשה פרפרזה מדברי הנביא, תהיה זו המציאות של "ובלע הרע לנצח", מציאות שבה הרע לא יהיה קיים יותר. מבלי להיכנס עתה לדיון מפורט בסוגייה זו, נאמר עם זאת, שאם היינו רוצים לעשות מעין קטלוג של רעיון הגאולה, הרי, כפי שהצעתי פעם באחד ממאמרי, היה עלינו לפתוח בקטלוג של צרות. אין ספק שהרוצה לדון ברעיון הגאולה, יחוש עד מהרה שבפניו לא סוגיה, לא ספר, לא סמינר, אלא ספרייה שלמה, ובעצם מפעל חיים. רעיון הגאולה הוא כל כך מסובך וכל כך מסונף, עד כי יש לדון בו מנקודת ראות מוגדרת. באחת משיחותי הקודמות הזכרתי את העובדה שאנו יכולים לדבר על שלושה תחומים שבהם הרע שולט: התחום הקוסמי, התחום ההיסטורי והתחום האינדיוידואלי. מתוך תחומים אלו אנסה לדון עתה ברעיון הגאולה.

בתחום ההיסטורי מצוי גם הרע הלאומי וגם הרע הבינלאומי, הסבל של עם ישראל אך גם הסבל של האנושות כולה, סבל המתבטא בעיקר במלחמות. בצדו – התחום הקוסמי – שבו שולט הרע באמצעות המחלה והמוות בקוסמוס כולו. והתחום של האינדיוידואל, של הסבל האנושי האינדיוידואלי. מעניין הדבר שהרמב"ם אינו מקבל את אפשרות הגאולה הקוסמית, אין הוא מניח או מצפה שיחול שינוי בסדרי בראשית. אין הוא חושב על מצב שבו האדם לא ימות. אבל הוא חולם בטוח ומאמין שיבוא יום והאדם יגיע בו למלוא התפתחותו ההיסטורית. וזה מרכז רעיון אחרית-הימים בשביל הרמב"ם.

קיים כמובן הרעיון האינדיוידואלי-האסכטולוגי של הישארות הנפש והעולם הבא, אלא שבצד הרעיון האינדיוידואלי, קיים אצל הרמב"ם חזון היסטורי: ההיסטוריה כולה צריכה להגיע לסיומה. במידה מסוימת ניתן לומר שהרמב"ם ראה בגאולה את סוף תהליך הבריאה. בעצם באותו רגע שבו נוצרת החברה האידיאלית, מסתיים תהליך הבריאה. אנו רק פרוייקט בתהליך ייצור. בחברה האנושית שורר עדיין, כפי שנוכחנו באחת השיחות הקודמות, שלטון של האי-רציונליות, ולפיכך של הפשע, של השחיתות, של הסכלות, של הטפשות האנושית. יבוא יום, שבו נגיע לסוף התפתחותנו וניצור חברה שתהיה מתוקנת וצודקת, שלא יהיה בה מחסור, לא במובן הפשוט של

המלה, אבל גם לא במובן הנעלה שלה, לא יהיה בה מחסור של לחם, אבל גם לא של חכמה, ואז יגיע האדם למלוא מיצוי אפשרויותיו, הוא יוכל לממש את עצמו ולהשיג את האידאל האנושי, וזה המושג של הגאולה ההיסטורית שהרמב"ם מדבר עליה.

זאת הייתה אם כן, הגישה של הפילוסופיה היהודית הקלאסית. וכאן אני רוצה שוב לנסות ולהוביל את הקורא בקפיצה של כמה מאות שנים, אל הרב אברהם יצחק הכהן קוק (הראי"ה). בוא ונראה מה תגובתו של הרב קוק, שנקודת המוצא שלו היא קבלית-חסידית, אף כי היה פתוח לכל ההגות המודרנית. נראה איך הרב קוק מתייחס לאותה עמדה פילוסופית קלאסית.

ראינו כיצד הרמב"ם העמיד בפנינו את הרע, את השטן, כהעדר, כאותו אפס, כבעיה שהמציאות החומרית מציגה בפנינו. וזו לכאורה הייתה העמדה האופטימיסטית שאותה הנגדנו לעמדה הפסימיסטית. והנה, הרב קוק מתייחס לאותה עמדה עצמה, ואומר לנו דברים הנראים כמוזרים, אך יש בהם אמת עמוקה מאוד. אומר הרב קוק ב"אורות הקודש" חלק שני: "מציאות הרע העולמי, בין הכללי ובין הפרטי, בין המוסרי ובין המעשי, בכל תיאור שהוא נמצא, כשאנו סוקרים אותו בהכללתו ובפרטיו, אנו מוצאים בו סידור, אורגניות ובניין. ואי אפשר ליחסו אל המקרי."

באורח פרדוקסלי, אומר הרב קוק — ונבקש מן הקורא שינסה להבין את דברי הרב קוק ולחדור אל מעבר לעברית של תחילת המאה שבה כתב ושהשתנתה כה הרבה מאז — באורח פרדוקסלי, כאשר אנחנו מתבוננים ברע, בין ברע הכללי ובין ברע הפרטי, בין ברע המוסרי, שזה הרע שאדם עושה אותו ובין ברע המעשי, שזה הרע שאדם סובל ממנו, אנחנו מבחינים בסידור, אורגניות ובניין. הרב קוק רוצה להדגיש בכך, שהסטרא אחרא, או הרע, איננו סתם מקרה. אלא הוא מופיע כמשהו ממשי, מסודר, כמעט הייתי אומר, מסודר להפליא, משהו שיש לו ממש אותה סטרקטורה שיש לטוב. ראינו כיצד ההשקפה הפילוסופית האופטימיסטית גילתה בעולם איזושהי סטרקטורה טובה, אך בצדה יש מקרה, ובצורה מקרית כלשהי מופיע הרע. אך אין זו התמונה כאן. כאן, אומר הרב קוק, עלינו להבין שניצב בפנינו הרע במלוא הסטרקטורה, במלוא הכוח.

הרי זה לכאורה מצב גרוע. אך כאן אנחנו לומדים על דבר הצד הפרדוקסלי של דברי הרב קוק. האמת היא, כפי שהרב קוק מסביר לנו, שמהרע נוסח הרמב"ם, לא נוכל להיפטר אף פעם. זה העדר שאפילו

בחזון של אחרית-הימים, אינו מתבטל. והרב קוק, בדומה להוגים פילוסופיים וקבליים רבים שלא היו מרוצים מעמדתו האופטימית-בעירבון-מוגבל של הרמב"ם, חלם על עולם שבאמת יהיה כולו טוב, עולם שבו נתגבר אפילו על הרע הקוסמי הנטוע בו כביכול, עולם שבו "וגר זאב עם כבש", לא יהיה רק אלגוריה על היחסים הפוליטיים בין ברית-המועצות ופולין או הונגריה, אלא יהיה זה עולם שבו באמת, הטבע ישתנה.

ואומר לנו הרב קוק, שאם אנו תופסים את הרע רק כהעדר, כדבר מקרי, אנו עושים אותו בכך למשהו שעלינו לחיות אתו תמיד. בעיני הרב קוק, לעומת זאת, הרע הוא מציאות. אבל הוא מציאות שיכולה להיעלם ושתיקון העולם יבטל אותה. התיזה העקרונית של הרב קוק שבה הוא מסכם הגות המצוייה גם בקבלה וגם בחסידות, ואנו עוד נקדיש לה זמן בשיחה אחרת, אומרת שבעצם יש בעולם שני דברים: יש בעולם שלמות, וזה הקב"ה. אבל יש גם השתלמות, משהו ששואף וחותר להיות מושלם. באורח פרדוקסלי, אם נחזור אל אותה אגדה שהבאנו קודם מפי רבי אבהו, הרי בשביל הרמב"ם ברור הדבר שהקב"ה בחר טוב שבעולמות האפשריים. אך בשביל ההגות שאותה אנו מנסים לבחון עתה — הוא לא בחר בטוב שבעולמות האפשריים, אלא בחר דווקא בעולם שאינו לגמרי טוב, שאינו עדיין בגדר שלמות, כדי שבני-האדם יהפכו אותו לעולם מושלם יותר. וכך, בקוסמוס יש תו מסוים של שלמות שבלעדיו המציאות אינה שלמה, שכן זהו עולם שיש בו השתלמות. יש בו, כך ניתן לומר, אפשרות להשתלם, ומוטל עלינו להשלים אותו, כי יכולים אנו לתקן אותו.

תיקון העולם נעשה בכך למשימה המוטלת על האדם, משימה שעדיין מוטלת עלינו. העולם אמנם איננו הטוב שבעולמות האפשריים, אבל הוא עולם טוב, משום שקיים איזושהו שלב, קיימת איזושהי נקודה אחרונה, שאנו יכולים להתקרב אליה יותר ויותר, ובה יבלע המוות לנצח.

נות שנרמזו לעברן בהמשך הדברים. הרמב"ם התלבט תמיד בין אלטרנטיבות. מצד אחד, לא רצה להביא את עיקרי תורתו בפני ההמון. הוא ידע שתורתו לא תובן אל-נכון, או שהרבה מאוד אנשים יטעו בגללה. הפילוסופיה, שהיא לכאורה נזר היצירה האנושית, היא גם מדע מסוכן עד למאוד. אין היא רק מספקת משמעות, אלא גם מטעה את בני-האדם ועשויה להסיטם מדרך הישר.

והנה, כשעמד הרמב"ם בפני תגליותיו הגדולות בפרשנות המקרא, ובפני הבנת סודות המקרא וסודות חז"ל, לא רצה מצד אחד, לגזול מן הקורא את האפשרות להבין סודות אלו, אך מצד שני, לא רצה לפרוש אותם סודות בפני כל אדם. ולפיכך, בחר בדרך מיוחדת ומעניינת עד למאוד. בדרך שיש בה כיסוי וגילוי גם יחד.

וכך מביא הרמב"ם בפנינו מספר אגדות ורומז על פתרון מסוים, אך הפתרון לפי המתודה שלו, נמצא במקום לגמרי אחר, ואותו פתרון עלינו לחפש.

והנה בפרק כ"ב, בחלק השלישי, כותב הרמב"ם על כך שיש באדם יצר רע, שהוא השטן, ומביא אגדה מעניינת, האומרת שלכל אדם נלווים שני מלאכים, אחד מימינו ואחד משמאלו, והם היצר הטוב והיצר הרע. גרסה זו או אחרת של אותה אגדה ידועה כמעט לכל אחד מן הקוראים, ביחוד ידוע אותו נוסח של ערב שבת, המספר על מלאך טוב ומלאך רע המלווים את האדם החוזר לביתו לאחר תפילה — וכאשר נראית המפה הפרושה על השולחן והכל מוכן לשבת, מברך המלאך הטוב, והמלאך הרע מוכרח בעל כורחו לענות אמן, וכן חס וחלילה — להיפך.

אותה אגדה מופיעה בכמה וכמה גרסאות שונות, והדבר המעניין ביותר שגרסת הרמב"ם אינה קיימת בשום מקום. באחד ממחקרי, כאשר חיפשתי אחר המקור התלמודי של אותה אגדה, הצבעתי על עובדה מעניינת שלא הובחנה עד כה, משום שאנו רגילים לקרוא את הטקסט של הרמב"ם בתרגומו העברי. אבל הרמב"ם כתב בעצם ערבית, וכשהוא כתב ערבית, ציין שיש שני מלאכים אחד מימינו ואחד משמאלו, אך לאחר מכן הוסיף בעברית: הם יצר הטוב ויצר הרע. פירוש הדבר שהרמב"ם לא יצר פה אגדה סינתטית, שאינה קיימת, אלא שהוא עשה אינטרפולציה של פירוש. ולמה עשה זאת? נראה לי, וזו הייתה התיזה שפיתחתי באותו מחקר, שהרמב"ם השתמש במלה שמאל כדי לפרש לנו בעצם את האתימולוגיה של המלה סמאל. מיהו סמאל? מהו השטן? לכאורה, כולנו יודעים את התשובות על

פרק ו'

עץ הדעת טוב ורע

כאשר שוחחנו על פירוש הרמב"ם לספר איוב, ראינו שלפי הרמב"ם קיימות שתי דמויות של שטן. השטן הראשון, עליו אמרנו שהוא הבלתי מוזמן, הוא השטן המתאר את הבעיות הכרוכות בעצם קיומו של החומר, את הרע שנולד מההוויה המטריאלית שלנו. השטן הראשון הוא ההערר.

אבל מופיע שם באיוב פרק ב' גם שטן שני. וזה כבר שטן אחר, והוא מקרב אותנו לדמות אחרת שהרמב"ם מתייחס אליה, ושהיא אף ידועה לנו מהספרות התלמודית והמדרשית, וכוונתי לדמותו של סמאל. תוך עיון בדמות זו אנו נוגעים באחת התיאוריות, אולי היפות והמעניינות ביותר, של הרמב"ם, תיאוריה שהיתה לה מאוחר יותר, השפעה מכרעת על ההתפתחותה של המחשבה היהודית. זו תיאוריה המאירה את הצד השני של הרע. אנחנו דיברנו על הרע הקוסמי, על הרע כפי שהוא מצוי בטבע, על הסבל, על המוות, על המחלה. ואפילו על זקנה והתפוצצויות של כוכבים, דבר שהיה בלתי ידוע ובלתי נתפס אפילו על ידי הרמב"ם. כאילו הכילין מצפה לכל דבר בקוסמוס.

אלא שקיים גם רע שני. וזה הרע שנמצא בתוך האדם עצמו. אם נתאר את הראשון כרע קוסמי, נדבר על השני כרע אנתרופולוגי. אנו חודרים בכך למעשה, אל נבכי הנפש האנושית, כדי לחפש את הרע הזה, את הרע האנתרופולוגי, שעל דבר קיומו רק רמזנו קודם לכן. הרמב"ם מדבר על סמאל. ובפרק כ"ב, בחלק השלישי של "מורה הנבוכים", מצביע הרמב"ם על כמה מדרשים הקשורים אלו באלו. האמת היא, שהבנת דברי הרמב"ם כאן קשורה בכמה חידות מחקריות מעניי-

שאלות אלו. השטן הוא כוח שנמצא בחוץ, והוא מפתה, נהנה מעשיית הרע, מְטָעָה. כוח המוריד מדרך הישר. האמת היא אולם, שסמאל אינו נמצא בחוץ, אלא, וכך מבהיר הרמב"ם למעשה, סמאל הוא הצד השמאלי שלך, כאשר אנו משתמשים כאן במונח שמאל בהקשר הסימבולי הידוע, כשימין ושמאל מציינים את הטוב ואת הרע.

אם כן, סמאל אינו ישות קוסמית, אינו ישות שבאה מבחוץ. אלא הוא ישות המצויה בפנים, בתוך האדם עצמו. כלומר, יש באדם כוח שהוא טוב וכוח שהוא רע. הרמב"ם, כנראה מתוך עיון במקומות אחרים, זיהה את סמאל עם הדמיון. וכך הוא כותב בחלק ב' (פרק ו'): "כל זה ימשך אחר הדמיון, אשר הוא גם כן יצר הרע באמת. כי כל חיסרון בדבר הוא במידות ופועל הדמיון עוד נמשך אחר פעלו."

וכפי שראינו גם באחת השיחות הקודמות, הרמב"ם מבחין במלחמה פנימית המתקיימת באדם, בין דמיון ובין שכל. בין טוב ובין רע. והדמיון הוא אותו גורם אשר מקרב את האדם כלפי הרע, הוא-הוא אותו סמאל שחכמי התלמוד דיברו עליו.

הדבר הזה מקרב אותנו לאחת הסוגיות המעניינות והמקסימות ביותר בתחום הזה, והיא פרשת גן-העדן. סיפור גן-העדן היה מאז ומתמיד סיפור שכל ההוגים יכלו להתגדר בו. האמת היא שלפנינו חידה גדולה הכרוכה בעצם הניסיון להבין את הסיפור הזה, ולהבין אותו אפילו כפשוטו. נשאל רק שאלה מרכזית אחת: מה טעם האיסור המוטל על אדם וחוה? האמת היא שאם אנחנו מתבוננים בדרך ההבנה של הוגים שונים, אזי סקירה חלקית, ואני מדגיש את המלה חלקית, תעלה שקיימות למעשה שתי גישות, לכאורה מנוגדות זו לזו. מצד אחד, ניתן להבין את הסיפור כאילו הוא סיפור אלילי, וכמה חוקרים מודרניים אף ניסו לקרוא אותו כך; הנה, לפנינו הקב"ה, שיש לו עץ בעל תכונות מופלאות, תכונות מאגיות, והוא, מתוך קנאתו, אינו נותן אותו לאדם. הרי זה מוטיב המופיע הרבה מאוד במיתולוגיה היוונית, ואולי הדוגמה הקלאסית שלו היא המיתוס על פרומיתאיאוס. פרומיתאיאוס גונב את האש מן האלים, שלא רצו לתת אותה לאדם, ובכך הוא מעניק לאדם כוח ואפשרות לפיתוח טכנולוגיה ויצירה, ובכך הוא מטיב לאדם. פרומיתאיאוס מסמל את מאבק הטיטן כנגד האלים, כדי לשפר את מעמדו של האדם. ובכך הוא מגלם בעיני רבים דמות של מורד המבטא תכנים שונים. הגישה המרכסיסטית למשל, ראתה בו גיבור המסמל בעצם מרידתו באלים, את תכניה ואמונותיה שלה. באורח דומה ניתן לגשת לסיפור גן-העדן ולתפוס את עץ-הדעת, את החכמה,

כאותו דבר שהאלים לא רצו לתת לאדם, ואת מעשה האדם הלוקח מן הפרי האסור, כמעשה הטיטן והגיבור. זו גישה אחת.

מצד שני, יש הוגים המסכימים באורח עקרוני לאינטרפרטציה הזאת, אך מגלים בסיפור דווקא את רחמי האל ולא את קנאתו. שכן, מזה מקור הצרות שלנו, מהו מקור הרע? מקור הרע אינו אלא הידיעה, שהרי מרבה דעת מרבה מכאוב. הנה האדם נמצא בגן-עדן, וכמעט אפשר להוסיף גן-עדן של טפשים. והחכמה, הידיעה, היא אשר תוציא אותו מגן-עדן, ביחוד הידיעה הטריטוריאליה ביותר, הלא היא ידיעת האדם שהוא עומד למות.

מסתבר איפוא שהידיעה אינה כל-כך טובה כפי שפרומיתאיאוס הניח. היפוכו של דבר. אנו יודעים, ומשום כך אנו סובלים. ויש כאן איזה רעיון המופיע גם ב"אבות דרבי נתן" והוא קרוב למושג של תיבת פנדורה, כאילו הקב"ה רצה למנוע אותנו מן הידיעה, מאותו שימוש בשכל, ואנו שחטאנו, אנו נידונים לסבל. זו, אם כן, פרשנות הניצבת בניגוד לקודמתה, אבל יש לה עם זאת בסיס משותף עמה, מפני שהיא רואה בעץ הדעת טוב ורע, עץ שהעניק לנו חכמה.

אך קיימות אינטרפרטציות נוספות. אין ספק שהאינטרפרטציה המינית, מתבקשת מאליה, והיא קשורה בעץ-הדעת, באדם שידע את חוה אשתו. אלא שהרמב"ם, ובעקבותיו רוב הפרשנים הפילוסופים היהודיים, לא הלכו בכיוונים אלו. הרמב"ם לא יכול היה לקבל את האינטרפרטציה נוסח פרומיתאיאוס משום שהיא גילמה בעיניו אבסורד. מצד שני, הרמב"ם ופילוסופים יהודים אחרים היו מודעים לכך שצלם אלוהים הטבוע באדם הריהו השכל. האדם הוא אנושי אך ורק בגלל שיש לו ידיעה וחכמה, בגלל שכלו. וזה צלם האלוהים באדם. לא ניתן לפיכך, לתפוס את האדם כיצור שהאל מגונן עליו מפני החכמה. האדם אינו יכול אפילו לקבל צו ולהבין מה פירוש "לא תאכל" אם אין בו שכל.

וזה הנקודה האנושית. אין אנו יכולים להסכים עם התיזה שהידיעה היא תוצאה של עבירה או חטא. זה אבסורד. הדבר נראה לרמב"ם לא יהודי, לא נכון, ולא מתאים לאינטרפרטציה מדויקת של המקרא. וכאן מפנה הרמב"ם את תשומת לבנו לעובדה המעניינת שבשום מקום לא כתוב "עץ הדעת אמת ושקר". אלא כתוב "עץ הדעת טוב ורע". ואנחנו, שלומדים או מנסים להתעמק בסוגיה זאת של טוב ורע, מבינים מייד שיש כאן הבדל עצום. שכן, לא מדובר כאן בשכל האנושי החותר בכל מחיר להגיע לאמת, אלא מדובר כאן בתחום שונה, תחום שהיה סגור

בפני האדם לפני החטא, ועתה נפתח בפניו. וההוכחה הבסיסית לכך נעוצה בעובדה שהדבר הראשון שאדם וחיה עושים אחרי החטא קשור בהבעת תחושת הבושה. הם לומדים מה זו בושה. הם מרגישים, יודעים, פוקחים עיניהם ורואים שהם עירומים, והם מתקינים לעצמם לבוש מעלי תאנה. פירוש הדבר שהאדם מקבל עכשיו תחום אחר של ידיעות. הוא חודר לאותו תחום בעייתי של טוב ורע.

האינטואיציה הבסיסית של הרמב"ם היא פורה מאוד. אין ספק שיש בה הרבה מן האמת, אפילו במה שנוגע לפשט המקרא. אלא שהיא פותחת אפשרויות שונות של פרשנות לגבי משמעותה שלה, ואפשר-ויות רבות של הבנה. שכן, הרמב"ם קורא את הסיפור המקראי קריאה אלגורית. אזכיר אולי שתי אפשרויות להבין את דברי הרמב"ם. האחת — מעניינת בגלל פשטותה ויופיה, והשניה — נראית לי חשובה בהיותה קרובה אל עצם דברי הרמב"ם ואל מה שהתפתח בהשפעתם. את האפשרות הראשונה אדגים מתוך ספר פופולרי ודרשני ביסודו, וכוונתי לספר 'ניבי זהב' של הרב זאב גולד. הרב גולד אומר שהאדם שלפני החטא הוא אדם בעל ידיעות אובייקטיביות. ואילו אחרי החטא, הוא נופל לעולם הסובייקטיבי. האמת היא שאנחנו לא יכולים לתפוס את המציאות כפי שהיא. אנחנו לא יכולים להגיע לאמת בתחומים שונים וההבדל בין סדרת הרצאות במתימטיקה למשל, לבין סדרת הרצאות בפילוסופיה או בפוליטיקה ידגים זאת היטב.

שאלת הטוב והרע אינה נמצאת איפוא בחוץ, באותו מובן שבה אני דן בה עכשיו. היא נמצאת בתוכי, אני מעורב בה. אני אכלתי מאותו עץ-הדעת טוב ורע, ועכשיו אני מעוות את המציאות. המציאות כבר אינה נכונה. אני נזכר כיצד רב בשיבת מוסר מסוימת לימד זאת את תלמידו; הרב לקח מטבע ושם אותו בפני עינו של התלמיד כשהוא מסתיר את עינו השנייה, ואמר לו: תלמד עכשיו שמטבע קטנה הקרובה לעיניך, מסתירה לך אדם גדול הרחוק ממך. מטבע הקרובה לנו, אינה מאפשרת לנו לעתים לראות את הזולת. זו הבעיה של הנגיעה, כפי שנתכנתה בפיהם. אך זו הבעיה של הסובייקטיביות, של ריבוי האינטרסים. לחלקם אנו מודעים, אבל לרובם אין אנו מודעים, אין אנו יודעים איך ולמה אנחנו מעוותים את המציאות. וזו, לפי פירוש מסוים, משמעותו של עץ-הדעת — טוב ורע. זו משמעותה של אותה אכילה. אבל לרמב"ם יש כנראה גישה הרבה יותר מסובכת הכרוכה בסימבוליקה מעניינת; הרמב"ם מביא אגדה שמקורה בפרקי דרבי אליעזר, ספר אגדות מעניין ומוזר כאחד. הרי זה אותו ספר שבו מסופר שהנחש

היה כמין גמל שעליו רכב לא אחר אלא סמאל. כלומר, יש גיבור אחד של הסיפור שאיננו מוזכר במקרא וזה סמאל. ומי זה סמאל? ראינו כבר קודם שכנראה סמאל זה הדמיון. יש באדם אם כן, מלחמה. מלחמה בין הטוב והרע. בין הדמיון שהוא אשר מאפשר לו לאכול מאותו עץ הדעת, ומבטיח לו שיעשהו כאלוהים יודע טוב ורע, ובין הצו.

האמת היא שבתגובתו לחטא האדם אומר הקב"ה: "הן האדם היה כאחד ממנו, לדעת טוב ורע." כאילו הקב"ה מסכים לדברי הנחש. אבל כפי שאני חושב שיש לקרוא את הרמב"ם, יש פה אירוניה מצדו של הקב"ה. הקב"ה משמיע משפט זה בצורה היתולית על דרך הצחק. רעיון זה היה מוכר כבר למפרשי ימי-הביניים, וכתבו עליו שני חכמים, ר' הלל מוירונה ודון יצחק אברבנאל. ורעיון זה אומר שהדמיון הולך ומרמה את האדם. הוא מבטיח לו משהו, נאם המשהו הזה אין הוא רוצה ויכול לקיים.

והנה, סמאל והנחש, ממלאים תפקיד אחד בדו-שיח שבפנינו. לפי פירוש של אברבנאל, הנחש מסמל את הרצון. וכך, מצד אחד ניצבים הדמיון והרצון, הדמיון המשפיע על הרצון, ומצד שני — הכרובים השומרים על עץ-החיים. הסיפור אם כן, לא יהיה שלם, אם לא נבין שיש כאן מאבק בין שני מיני מלאכים. בין סמאל, שהוא עצמו מלאך, לבין הכרובים. ובידי הכרובים החרב השומרת על דרך עץ-החיים. הפרשנות הפילוסופית של ימי-הביניים מפתיעה בנקודה זו. אנחנו חושבים שהכרובים שומרים על עץ-החיים כדי שאנחנו לא נגיע אליו, אך הם פירשו שהכרובים שומרים את דרך עץ-החיים כדי שאנחנו אכן נגיע אליהם. הפירוש הזה הוא לכאורה משונה מאוד. אבל אני מבקש מהקורא שיזכור שבתוך בית-המקדש היה ארון, ועל הארון היו שני כרובים. ובתוך הארון — ספר התורה. אותה תורה שעליה נאמר: "עץ-החיים היא למחזיקים בה." הרמב"ם אם כן, ראה בתיאור של אותו סיפור על עץ-החיים, את סוד התכלית האנושית. סיפורו של אדם אינו סיפור שקרה פעם, בעבר, זה סיפור שמתאר את מה שקורה בכל אחד ואחד מאתנו, בכל רגע ורגע או בכל חיים וחיים. יש בקרבנו מלחמה, מצד אחד בין הדמיון, מצד שני בין כוחות שכליים, בין כוחות רציונליים שרוצים שהאדם יאכל מאותו עץ-החיים. מהו עץ-החיים? עץ-החיים מובן בהקשר זה כמצב הנעלה ביותר שאדם יכול להגיע אליו, זה אשר הרמב"ם והוגים יודעים אחריו השתמשו לגביו במלה דבקות. אם תרצו — נרמזת בכך אפשרותו של האדם להגיע אל מעבר לו, אל העולם הרוחני, אל העולם הטראנסצנדנטי. ודבקות זו היא

האפשרות של האדם לחרוג אל מעבר לו. רוצה אני לסיים סוגייה קשה ומסובכת זו בהערה שהגעתי אליה דווקא בעקבות תגובה של אחד מתלמידי: הכרובים שומרים על הדרך לגן-עדן, אבל יש בידיהם להט החרב המתהפכת, שאינה אלא הסמים שבני-אדם משתמשים בהם, לפעמים תוך חתירה להגיע אל מעבר לעצמם, ובקשה להגיע אל הטרגסצנדנטי. והנה, לפני האדם ברק שמקסים אותו וזוהר שמוליך אותו שולל. שכן, זה רק ברקה של להט החרב המתהפכת, חרב אשר ממיתה ולא נותנת חיים.

הרמב"ם קרא באופן אלגורי, לא רק את סיפור עץ-הדעת, לא רק את המאבק בין השטן, הוא סמאל, לבין הכרובים. הוא קרא באופן אלגורי גם את המשך סיפור גן-העדן, את סיפור קין והבל.

קין והבל אלו מגלמים שני סוגי חיים שבהם לא התממשה האנושות במלוא עוצמתה ובמלוא אפשרותה. הם מגלמים את האדם שלא הגיע למדרגתו הרציונלית. הרמב"ם מתייחס בהקשר זה לאגדה המספרת שלפני שאדם הוליד את בנו השלישי, שת, הוליד הוא במשך 130 שנה שדים. בשביל הרמב"ם אין ספק בפירוש. השדים הם קין והבל. גם קין וגם הבל — מסמלים בעיני הרמב"ם סוגי חיים שלא הגיעו למלוא מימושם. ואילו הם שדים. שכן, מהו שד? השד נוצר כאשר השכל והמחשבה המוכנים להגנת השלמות של האדם, מנוצלים במיני תחבולות המביאות לרע, ומולידות נזקים. הרמב"ם רואה אם כן, את הקיום השדי, שהוא הקיום הנפוץ, כקיומו של אדם שיש לו שכל, אך הוא משתמש בשכל למטרות הרע. קיום שדי הוא קיומו של הבל, אשר, כפי שאחד מפרשני הרמב"ם אומר, מסמל את הפתי, או את הסכלות. ומצד שני — קין, המסמל את האדם שמגיע להישגים טכנולוגיים רבים, אבל אותם הישגים — מטרתם היא הרע, ואותו רע, כשהוא משתלט, הופך להיות למקור של רצח ושל מלחמות. אלו הן תחבולותיו של השכל האנושי כשעושים בו שימוש לרעה.

אותו סמאל, אותו דמיון שראינו אותו בראשיתו, מוליד עכשיו שדים. עכשיו הוא מוליד את האדם שבקרבו כוח שאין הוא משתמש בו נכונה, וזה הכוח הרע הבלתי מרוסן ההופך למקור הרע ולפשע. זה השד הבלתי מרוסן שהולך ומשחית את כל מה שהוא מוצא בדרכו. זה אותו שד, שאיננו יודע יותר לשמור על אחיו.

פרק ז'

הטוב, הרע והקבלה

עקבנו עד כה אחר דרך התייחסותה של הפילוסופיה, בעיקר של הפילוסופיה של הרמב"ם, לבעיית הרע. ראינו גם את השלכותיה ואת השפעתה של פילוסופיה זו בתקופה מאוחרת יותר. הזכרנו את לייבניץ ואת הביקורת של וולטר כאשר לגלג על דמותו של קנדיד, האופטימיסט המושבע, שחשב שעולמו הוא הטוב שבעולמות האפשריים. הבהרנו גם כיצד תפס הרב אברהם יצחק הכהן קוק את העמדה הפילוסופית, לא כעמדה אופטימיסטית, אלא כעמדה פסימיסטית. ב"אורות הקודש" חלק ב', כותב הרב קוק על עומק טוב ועומק רע, צמד ביטויים השאול מ"ספר היצירה", אותו ספר קדמון ונעלם, שהמקובלים ראו בו את ספר היסוד שלהם.

הרב קוק כותב: "חכמת הרזים", כלומר הקבלה, "מבארת את הממשיות של הרוחניות לכל ערכיה. מתארת את היש בכל אופיו. את הטוב ואת הרע — בכל מילואיהם." הרב קוק, הרואה את עצמו כממשיך חכמת הקבלה, וכמי שבא להסביר אותה במאה ה-20, מוסיף ואומר לנו שעומק הטוב הוא המסבב את עומק הרע. שקיים עומק רע, אך שורשו הוא בטוב, והוא מוסיף: "ובשביל כך יש מציאות של שאיפת הרע בכל היקום, הרע המוסרי והרע המעשי." הרב קוק טוען בכך שהרע אינו אשליה, שהרע הוא מציאות קיימת. קיימת אכן שאיפה לרע: "שאיפת חורבן העולם ישנה במציאות לכל ערכיו. כמו שישנה שאיפת בנינו, התעלותו ושכלולו."

באורח מפתיע, ניתן למצוא כאן הקבלה לפרקים מסוימים במשנתו של זיגמונד פרויד. ברבדים הראשונים במשנתו של פרויד נוכחים אנו

כיצד מנסה הוא לבנות את הכל על בסיס עיקרון העונג והטרנספורמציות שלו. והנה, מלחמת העולם הראשונה מגלה לו, שלא די להסביר את מה שקיים בעולם על ידי אותו עיקרון של העונג, ופרויד מגלה את הטנטוס, את הרע, את המוות. ואותו דבר נאמר גם כאן במפורש על ידי הרב קוק.

בצד השאיפה החיובית לשכלול העולם, להתעלות, קיימת גם שאיפה לחורבן העולם, והיא קיימת במציאות, בכל התחומים ובכל השטחים. כוח הרע איננו לפיכך רק 'העדר' כמו שאמר הרמב"ם, אינו רק אפס, שלילה, אלא הוא קיים בצד מה שהיינו מתארים אותו בצורה אלגבראית כ-A. בצידו קיים גם ה-A-. קיים גם כוח מגביל, מנוגד, והכוח הזה בא לכלל ביטוי בעולם, הוא בא לכלל ביטוי בתוך האדם, בשאיפת החורבן שלו. בשאיפה שלו להגיע לאין.

בהמשך נוסף ונתעכב על הגותו של הרב קוק ונעמוד על ההשלכות או ההסבר שהוא רוצה לספק לעובדה הזאת. אבל האמת היא שכאן, במשפטים אלה, ניתן, כך סבור אני, למצוא או לסכם את המסר הגדול של תורת הרע בקבלה לאור הבנתו של הרב קוק. את העובדה שטוב ורע נמצאים בפנינו כשני עקרונות מקבילים, בצורה אלגבראית, כ-A ו-A-.

מבלי להיכנס עתה לתיאור ההגות הקבלית, אני רוצה להעיר שלמעשה לפנינו שני מיני קבלות או שני מיני ספרויות קבליות הנוגעות לנושא שלנו. יש טקסטים המדברים בשפה פילוסופית, מופשטת, עיונית. ויש טקסטים אחרים, המדברים בשפה אגדית, ציורית, כמעט מיתית, מה שעושה את ספרות האגדה למעניינת ומקסימה כל-כך. שכן, אם עד כה הדגשנו את העיבוד הקונצפטואלי של הבעיה, נדגיש עתה התייחסות שונה לחלוטין. התייחסות שבה שזורים גוונים אמנורתיים וספרותיים רבים.

סקירתנו תהיה בהכרח קצרה וסכימטית. בכך אסתמך ואפנה את הקורא לסיכומיו של פרופ' ישעיהו תשבי בספרו הידוע "משנת הזוהר", הכרך הראשון. מחובתנו להעיר במעין מבוא, שאליבא דאמת אין אנו יכולים לדבר על השקפה אחת בקבלה, מפני שיש בה זרמים שונים ותקופות רבות. אף לא אכנס בהקשר זה לבעיות ההתפתחות ההיסטורית של הקבלה. תחת זאת, אציג בפני הקורא מספר דגמים או מודלים שבהם השתמשה הקבלה כדי לתאר את הטוב והרע ואת היחסים שביניהם. נפנה איפוא לדגם הראשון. אותו אכנה בשם הדגם של ימין ושמאל: יש למעלה, בעולם הקדושה, בעולם הספירות, חסד וגבורה,

מידת הרחמים ומידת הדין. מיון זה ממשיך בצורה מסוימת רעיון הנמצא אצל חז"ל והאומר שיש שתי מידות בעולם. מידת הדין ומידת הרחמים נתפסות איפוא כאילו הן נאבקות זו בזו או מתווכחות ביניהן והן מופיעות כפרסוניפיקציה לקטיגור וסניגור קוסמיים. מצד אחד חסד ונתינה, מצד שני גבורה: הכרה שיש צורך להגביל את הנתינה הזאת, גם לטובתו של המקבל. אם כן, אלו הם החסד והגבורה, שיש להביאם לידי סינתיזה הנקראת בקבלה תפארת. שניות זו שבין חסד והגבלתו היא המתוארת בסימבוליקה הקבלית באמצעות הימין והשמאל. כשם שיש לנו שתי ידיים, יד אחת מקרבת ויד שניה דוחה, הימין והשמאל, כך יש במישור המטפיסי שני כוחות: החסד והגבורה.

היכן נולד הרע? הרע נולד בעצם בגבורה, במידת הדין. הרע הוא תוצאה של ההיזקקות למידת הדין, ואנו מרגישים אותו כבן המרגיש את הרע באותו רגע שאביו מעניש אותו. והרי זה המושך לתורה הקלאסית הרואה ברע עונש, אלא שיש כאן אלמנט מעניין נוסף. הקבלה מאמינה שהאדם הוא בעצם עולם קטן, רפרודוקציה קטנה של המציאות הקוסמית. וכשם שיש למעלה ימין ושמאל, כשם שיש למעלה חסד וגבורה, כך יש בתוך האדם ימין ושמאל, ומתוך כך, שני יצרים, יצר טוב ויצר רע. הטוב והרע הקוסמי מקבילים איפוא לטוב ולרע המוסרי שיש באדם. וכיוון שיש כאן הקבלה, הרי כאשר האדם מפעיל את הרע שבתוכו, הוא גם מפעיל את הרע הקוסמי שנמצא בחוץ.

הייתי רוצה להסביר באמצעות שלוש תמונות מתיאטרון הבובות, ולתאר בעזרתן בצורה גרפית, את הדגם הראשון שנמצא בפנינו בקבלה. דיברנו באחת השיחות הקודמות על ההשקפה האלילית, לפיה נתון האדם בכבלי הפטליזם, תחת שליטת כוחות גדולים ממנו שאין הוא יכול לשנות מהלכם. בתמונה הראשונה אנחנו רואים את הבובות כשהן קשורות בחוטים מלמעלה, והן מזיזות את ידיהן ואת רגליהן רק מפני שמשהו למעלה מזיז אותן. זו בדיוק התמונה המתאימה לגישה האלילית-הפטליסטית, לגישה הקובעת שבאמת אין אפשרות בידי האדם לשנות משהו. האדם נמצא בתוך תיאטרון קוסמי, אבל בסופו של דבר אין הוא אלא שחקן, אין הוא אלא בובה שמשחקים אתה, שמניעים אותה.

על רקע זה הבה נתבונן במהפכה המקראית, וננסה לתאר אותה בתמונה שניה: אנו נמצאים עדיין באותו תיאטרון בובות. אך עתה אנו חותכים את החוטים, משחררים את האדם. הבובות חופשיות. ולכן

גם בקדושה כמו בטומאה, יש ימין ושמאל, גם בקדושה יש יסוד זכרי ונקבי, וכך גם בטומאה. ישנן סטרוקטורות מקבילות. אני מדגיש נקודה זו של זכר ונקבה, מפני שלמרות דמיונה לכאורה, היא שונה באורח מכריע מעמדה דואליסטית מודרנית, שהקורא הישראלי ראה שמץ ממנה באולמי התיאטרון. וכוונתי ליצירתו של אותו הוגה יהודי, מיוחד במינו, אוטו וייניגר, שזכתה לתחייה בזמן האחרון. אוטו וייניגר מנסה לתאר את העולם כמאבק בין שני כוחות, בין הטוב והרע, כאשר הטוב הוא היסוד הגברי והרע — היסוד הנשי, הנקבי. היהודים שייכים כמובן, לתחום של הרע, מפני שהם נשיים, נקביים, והמסקנה העולה מעובדה זאת אמרה שהיהודי לא נותר לו אלא להתאבד. לא לשווא הייתה זו אולי היצירה היהודית היחידה שהיטלר היה נכון להתיר קיומה בספר-ריות המכובדות של הרייך השלישי.

להבדיל, אין אלו פני הדברים בקבלה. שם אנו נוכחים שקיימת סטרוקטורה בטוב וברע. בשניהם יש גם צד זכרי וצד נקבי. שהם יסוד ומלכות. הצד הנקבי כרוך למשל בעובדה שקיימת שכינה. וכשם שאנו מדברים על הקב"ה בגוף זכר ואומרים לו אתה, כך אנו צריכים לדבר עליו גם בגוף נקבה, ומשום כך מתוארת השכינה בדמות אישה. אבל גם בסטרא אחרא יש טוב ורע, והטוב והרע של הסטרא אחרא, מצוירים ומתוארים בדמויות של אשמדאי ולילית. אשמדאי ולילית מתארים את הצד הזכרי ואת הצד הנקבי של הסטרא אחרא. ומעניין שהזוהר מנסה להסביר מיני תופעות המתרחשות בעולם, כהשפעה של הצד הזכרי או הצד הנקבי של הסטרא אחרא.

לפנינו אם כן, שני כוחות הניצבים זה לעומת זה; כאשר יש בקדושה כתרי אמונה, בטומאה יש כתרי כשפים. בקדושה יש שבע ספירות הבניין, ובטומאה — שבעה הבלים, ואלה אותם הבלים שקוהלת אמר עליהם "הבל הבלים הכל הבל". בקדושה יש עשר ספירות, ובתחום הסטרא אחרא — עשרה תנינים הרובצים בעשרה יאורות, שהם כנגד עשרה מאמרות שבהן נברא העולם. למודל הזה של הסטרא אחרא הייתה השפעה ניכרת. המונח "סטרא אחרא" חדר לשפת ימינו, ועל שימושיו עוד נעמוד בהמשך.

המודל השלישי שאותו אני רוצה להביא בפניכם, הנו המודל של הפסולת. ולפנינו נקודה מעניינת; נוכחנו כיצד התייחסו הפילוסופים למאמר של רבי אבהו שהקב"ה היה בונה עולמות ומחריבם. העולמות, כך נראה, הם אותן אפשרויות שנפסלו, אותם עולמות שהיו יכולים להתקיים אבל בהיותם פחות מושלמים מן העולם שלנו, נחרבו. אבל

אנו נמצאים בסוג תיאטרון אחר. זה התיאטרון שהרמב"ם ניסה לתאר בפנינו, כאמרו שאמנם יש כוחות, אבל אדם יכול להיות אדריכל של גורלו, האדם יכול לשחק בתיאטרון, ליטול חלק במחזה, בהצגה אשר התמליל שלה אינו נתון לפניו במלואו. עדיין לא נאמרה המלה האחרונה. יש איזושהי תכנית כללית, אנו יודעים שצריך להיות סוף מוצלח, סיום שיהיה בגדר גאולה, אבל אתה חופשי, אתה צריך להביא הצגה זו לכלל גמר.

בקבלה מוצאים אנו תמונה שלישית. לכאורה, חוזרים אנו אל תיאטרון הבובות. שוב קשורות הבובות בחוטים. אבל עכשיו המצב הפוך: הבובות הן המושכות בחוטים, ואנו נמצאים כאן כמו בפני מרד גדול. הבובה רוכשת כביכול אישיות, והיא משתלטת על מי שמפעיל אותה. זה רעיונה של הקבלה, שבניגוד לתפיסת הרמב"ם, בא להעניק כוח עצום לאדם. האדם הופך לבעל ממדים קוסמיים, שכן, בהתנהגותו האישית הוא משנה את העולם. עתה הוא מרכז העולם בצורתו החדשה, הוא אשר קשור במיני חוטים המזיזים עכשיו את הכוחות שלמעלה, אותם כוחות אשר בעבר הזיזו אותו. זה הדגם הראשון של הקבלה, ולפיו, בפעילותו, במעשיו, בבחירתו בין חסד וגבורה, משנה האדם את המציאות הקוסמית.

בסיטואציה זו, אני יכול להשפיע מן הטוב שיש בי על העולם, ונוצרת הקבלה בין העולם הקיים והעולם הגדול, כשהקשר ביניהם הוא קשר של שפע או השפעה. עד כאן הדגם הראשון שבפנינו נתכנה הדגם של הימין והשמאל.

אך כשאנו פונים לעבר ספר הזוהר, מוצאים אנו בצד דגם זה גם דגם אחר המתאר את הרע כסטרא אחרא. בכך לפנינו לא עוד ימין ושמאל, כשני צדדים אינטגרליים של דבר אחד, אלא בפנינו שני צדדים השונים זה מזה באורח טוטאלי והיוצרים סימטריה בין הטוב והרע.

מה דגם זה רוצה ללמד אותנו? אנו נזכרים כאן בדברי הרב קוק שאמר שיש לרע סטרוקטורה, שאין הוא סתם מקרה, אין הוא כולל תופעות בודדות שעליהן אתה יכול לומר: אלו הם מקרים שאין להם משמעות. לא. לרע יש סטרוקטורה. הרע מופיע כסטרא אחרא, כבעל סטרוקטורה מקבילה לזו של הטוב, כבעל ספירות, כשם שהקדושה היא בעלת ספירות. אין כאן דגם של ימין ושמאל, כפי שראינו קודם, שבו ניכרה הגומה של השמאל שציין את הרע, כדרך אב המעניש או שמא מתעלל, בילדים שלו והופך בכך את מידת הדין שלו, לרע. לא. כאן יש בפנינו תופעה אחרת.

בקבלה קיימים עולמות אלו בפועל, בינינו. אין הם בגדר אפשרויות שלא נתממשו, אלא גם להם, לאפשרויות הפסולות, יש איזושהי מציאות. העולמות שנחרבו, קיימים כאן, והזוהר מתארם בכל מיני צורות. הזוהר מדבר על כך שבעולם שלנו יש זוהמת הדין, יש שמרי היין. עולמנו הוא עולם שיש בו יין, אבל יש בו גם שמרים. זה עולם שיש בו היתוך הזהב, זוהמת הזהב, סיגי הזהב ופסולת הזהב. ואם יש דין – יש פסולת. אכן, יש עולם שלכאורה הוא טוב, והוא הטוב שבעולמות האפשריים, כל זה נכון. אבל באותו עולם יש גם דברים אחרים. התיאור הזה של העולם הזה כטוב אינו יכול לפיכך, להיות מדויק מפני שעלינו להבין את התממשותו של הסטרא אחרא, של הרע שאנו חייבים להילחם נגדו.

נעמוד עתה על כמה אפיונים של היחסים שבין הטוב והרע. אפיונים אלו מתאימים בעיקר לדגם היסוד השני. הדגם של הסטרא אחרא. הזוהר מתאר לנו את המציאות כמלחמה. וזו מלחמה בין הטוב והרע. לא עוד אנו יכולים לתאר אותה בדימוי הפילוסופי של עץ המטיל צל. אלא מתקיימת כאן מלחמה בין שני כוחות: בין הקדושה לבין הטומאה. בין הצד הטוב לבין הסטרא אחרא – הצד האחר.

הסטרא אחרא מתואר כאן בדומה לאלוהים אחרים. וכאשר נאמר: "לא יהיה לך אלוהים אחרים", אין פירושו רק: "אל תאמין באלילים", אלא במשמעות עמוקה יותר, פירושו: אל תכרות ברית עם השטן. אל תיכנע לרע. והיצר הרע איננו רק שמאל שיש באדם, אלא הוא נציגו של הסטרא אחרא המקנן באדם. זה המקור של השאיפה לחורבן העולם ולחורבן עצמנו שפרויד העמיד אותנו על טיבה. יש ביכולתנו עכשיו להתבונן באורח שונה באותה אינטואיציה שאנחנו עדים לה כאן. זה יצר של חורבן המופנה כלפי אחרים, אך גם כלפי האדם עצמו.

והנה הרע הוא הנחש. אצל הרמב"ם הרע היה סמאל ורכב על הנחש. כאן, הרע הוא הנחש עצמו. אחת הדוגמאות שתוכל להבהיר את טיבן של האפשרויות השונות הנפתחות בפנינו שעה שאנו עוברים מעולם הפילוסופיה לעולם הקבלה – מצויה בפסוק של ספר תהלים, שאנו אומרים אותו ב"שיר של יום", ביום החמישי. הפסוק אומר: "לא יהיה בך אל זר." כפשוטו הוא ברור לנו: לא יהיה בך, בכנסת ישראל, לא יהיה בך אל זר.

אך כיצד פירשו פסוק זה חז"ל? הם פירשוהו באורח שונה לחלוטין. "לא יהיה בך" – לא מתייחס לחברה, אלא לתוכך, ומי הוא האל הזר שיכול להיות בתוכך? זה היצר הרע. זה הפירוש המדרשי המדבר

אותך לנצח את היצר הרע. וכיצד פירשו הפילוסופים? נביא דוגמה יפה משמו של שמשון רפאל הירש בן המאה ה-19. לשמשון רפאל הירש, אותו חכם יהודי מפרנקפורט, היה "חסיד" שלימים נתפרסם. היה זה צבי גרץ ההיסטוריון שכתב את הספר המונומנטלי של היסטוריה היהודית. צבי גרץ כתב, כאשר היה עוד צעיר, מחקר על הגנוסטיקה היהודית. גם רבי שמשון רפאל הירש הכיר את הגנוסטיקה. וכך הוא מפרש אותו פסוק של ספר תהילים: מה פירוש "לא יהיה בך אל זר"? – "אל תחשוב" – כך מפרש שמשון רפאל הירש – "אל תחשוב שהיצר הרע שבו, הוא אל." שמשון רפאל הירש מתייחס בכך למדרש על הפסוק ומבין אותו כמבטא מאבק בגנוזיס. אך הקבלה גרסה אחרת. היא אמרה בפשטות, "לא יהיה בך אל זר", כיוון שיש בתוכך אל זר. אף כי לא 'אל' במשמעות הגדולה של האין-סוף, אך יש בתוכך כוח זר, ונגד הכוח הזה הזה אתה צריך להילחם. יש בקרבנו מאבק בין שני כיוונים כביכול.

אצל הרמב"ם נוכחנו בניסיון להסביר את האימנציה של הטוב והרע. סמאל הפך לשמאל. הווה אומר: אין הוא עוד ישות שנמצאת בחוץ, אלא הוא נמצא בתוכך. אך כאן אנו רואים כיצד הפנים הפך לחוץ. כיצד היצר הרע שיש בתוכך, נעשה שליח של כוח הרבה יותר גדול, של כוח רע שנמצא בעצם בקוסמוס כולו ושהוא נלחם בשמו. הריהו כביכול כוח של כאוס, של תוהו ובוהו, של תנינים שנלחמים כנגד עצם הבריאה.

בפנינו איפוא דואליזם. אך אין זה במדויק דואליזם גנוסטי, שכן, מצויה כאן תופעה מעניינת שהחוקרים עמדו עליה, ופרופ' תשבי עמד עליה בצורה מפורטת במבואו: היו אמנם מקובלים שנכנעו לגנוסטיקה, הייתה אסכולה מעין זו בבורגוס בקסטיליה, אבל כאן מצוי דבר אחר. קיימת הכרה בדבר המלחמה הקשה בין הטוב והרע. אבל זו עדיין איננה גנוסטיקה, מפני שגם הטוב וגם הרע הנם שליחים שונים של האלוהים האחד, והם מציינים בפנינו מלחמה שעל תוצאתה אנו אחראים. שכן, רק אנו יכולים לנצח.

אלה, היינו באים לכלל מסקנה האומרת שלפנינו רעיון האומר שהטוב והרע מעורבים ביניהם, שאין אתה יכול למצוא באורח פשוט, טוב, כשם שאין אתה יכול למצוא רע בטהרתו, רע שאת כולו אתה רוצה לפסול.

לעתים הרע מעורב בטוב כקליפה, ולעתים להיפך, מצוי טוב בתוך הרע. באורח מפתיע נגלים לנו בכך בתחומי המיסטיקה היהודית, רעיונות שפותחו מאוחר יותר בהגות האקזיסטנציאליסטית המודרנית. הגות שדיברה על כך שקיים עירוב של טוב ורע, ולאורה מתפרשת אכילת פרי "עץ־הדעת טוב ורע", כאכילה המאפינת את המציאות שלנו, שבה בכל דבר מעורבים טוב ורע. על רקע מציאות זו תהיה הגאולה אותו מצב שבו נוכל להפריד בין טוב ורע. רעיון זה נשמע מופשט וסמלי, אך עד מהרה ניווכח, תוך עיון בכמה דוגמאות קונקרטיות מתוך כתבי הוגים חדשים ומודרניים, כיצד הבעיה של הפירוד ושל ההפרדה, היא בעיה אקטואלית, חריפה וקשה.

ואפתח בבחינת עמדתם של הוגים מודרניים לגבי בעיה זו, הוגים שהיו מודעים עד מאוד לאותה סימבוליקה קבלית. וכוונתי בראש ובראשונה, לעמדתו של ההוגה היהודי־אמריקאי, אברהם יהושע השל, שהיה אחד מן הלוחמים הגדולים לזכויות האדם, יהודים ושחורים גם יחד, בארה"ב. השל ניהל דיאלוג מתמיד עם התיאולוגיה האמריקאית, ובאחד ממאמריו בספרו "על אי הבטחון שבחופש", כתב על הבעיה של העירוב שבין הטוב והרע. יש ממדים שונים לעירוב הזה. ואביא רק שתי דוגמאות פשוטות. הראשונה שבהן מוצגת על ידי השל עצמו, וזאת, בשמו של תלמידו של הבעש"ט יוצר החסידות, רבי יעקב יוסף מפולנאד.

על הפסוק "אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא", אומר הבעש"ט שלכאורה מוצג לפנינו מצב מוכר האומר שאף אחד מאתנו אינו נקי, ואף אחד מאתנו אינו צדיק, אינו טלית שכולה תכלת. כל אחד מאתנו נכשל או חוטא, אבל הפסוק טוען זאת כנגד הצדיקים, "אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא". הבעש"ט עצמו פירש פסוק זה אחרת: "אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב", וכאן אומר הבעש"ט שאפילו בתוך הטוב של הצדיק מעורב משהו מן הרע והוא שואל: האם הטוב נעשה לשמו? האין הוא נעשה מתוך פנייה זו או אחרת? האין הוא נעשה מטעם זה או אחר?

כך או כך, הטענה המיוחסת לאותו פסוק אומרת שאפילו בתוך עשיית הטוב מצוי רע. ושלמעשה, אפשר אין אנו יכולים לעשות את

פרק ח'

תורת הקליפות והפציפיות

בשיחתנו הקודמת עמדנו על שלושה מודלים שונים של הטוב והרע בקבלה. העיקרי שבהם היה הדגם של הסטרא אחרא. היום רוצה אני להציג דגם נוסף המצוי בקבלה, אשר לו חשיבות עקרונית גם לגבי ההתפתחות המאוחרת של המחשבה היהודית, ומושג המרכזי אף זו לשפת הדיבור היומיומית.

כוונתי לדגם של הקליפות, אשר דגם הניצוצות מקביל לו במידה זו או אחרת. הבה נתבונן בדגם זה אשר לפי מיוננו יהיה הרביעי במספר. דגם הקליפות מתבסס על פסוק בספר יחזקאל; כאשר יחזקאל רואה אותו חזון הידוע לנו בשם מעשה מרכבה, הריהו מבחין ב"רוח סערה באה מן הצפון, ענן גדול ואש מתלקחת, ונוגה לו סביב, ומתוכה כעין החשמל מתוך האש".

והנה החזון הזה, חזון הקדושה העליונה, שיש בו חשמל ואש, נתפס בקבלה כמוקף במעין ארבע קליפות: קליפה ראשונה היא רוח הסערה, השנייה – ענן גדול, השלישית – אש מתלקחת, והרביעית – נוגה לו סביב. הווה אומר: הקדושה באה כשהיא מוקפת קליפות. ברעיון הזה השתמשה הקבלה ואמרה לנו שהקדושה באה תמיד באותה צורה, כמו מוח של אגוז, כהווייה המוקפת קליפות. והקליפות הללו הן הרע. לעומת תפיסה זו אנחנו מוצאים תורה אחרת, תורה שהתפתחה מאוד בקבלה המאוחרת הידועה כקבלת האר"י, שפריחתה בצפת במאה ה־16. זו קבלה המדברת על תורת הניצוצות. אלו ניצוצות הקדושה המפורים בעולם, ועיקרן, בהבנה האומרת לנו שבתוך הרע אפשר שיהיה ניצוץ של קדושה. ונראה הדבר שלו צירפנו שתי גישות

הטוב. כפי שאמר רבי יעקב יוסף מפולנאה בשמו של הבעש"ט. אותה אמרה מתארת בצורה פסימית ביותר את העובדה שתמיד גם במעשים האלטרואיסטים ביותר, מעורב בנו משהו אגואיסטי. וזו אולי משמעותם של דברי חז"ל בסוכה נ"ב ע"א, ש"כל הגדול מחברו, יצרו גדול ממנו." הווה אומר: שהטוב והרע מלווים אותנו בכל דרגות ההתפתחות.

כדי להדגים את הבעייתיות הכרוכה בהנחת קיום הקליפות והניצור צות, ברצוני להציג דיון בן זמננו כמעט, שנתקיים בראשית המאה, אך שחלק מן הבעיות שהוא דן בהן חיות אתנו, לדאבונו, עד היום הזה. אפתח בהזכרת דמות שהיא כמעט לא ידועה בארץ, ואני מציין זאת בצער. כוונתי לדמותו של אהרון שמואל תמרת. תמרת היה רב ממזרח-אירופה שתחילה נטה אחר הציונות המדינית ואף השתתף בקונגרס הרביעי, ולאחר מכן זנח אותה. הוא כתב שורת ספרים, עליהם חתם: "אחד הרבנים המרגישים." ביניהם: "היהדות והחרות" ב-1905, "מוסר התורה והיהדות" ב-1912, ולאחר מכן — "כנסת ישראל ומלחמות הגויים."

הרב תמרת, וניתן לומר זאת בפשטות, היה פציפיסט. הוא היה הפציפיסט של ההגות היהודית החדשה וניהל מלחמה גדולה נגד האידיאולוגיה המצדיקה מלחמות. בעיקרו של דבר, טען שיש שני מיני השחתות. ההשחתה שמצד הגוף, וההשחתה שמצד השכל. השחתה שמצד הגוף מתרחשת כאשר ללא אמתלאות ותואנות עוסקים בני-אדם ברציחה פשוטה, מבלי שיוזקקו לתירוץ על מה ולמה מתחוללת אותה רציחה. זו ההשחתה הפשוטה.

לעומתה יש השחתה אחרת. אלו הרשעויות שמוצאן מן "השכל השובב." שובב, לא במשמעות המקובלת עלינו, אלא במשמעות של שכל שתעה — תעה ומנסה להתעות.

מתרחשות לעתים רציחות ורדיפות המתלבשות באצטלה תיאולוגית ואידיאולוגית. הרב תמרת מזכיר בהקשר זה את הרציחות והרדיפות שאומות העולם מרדיפין את ישראל זה אלפי שנים בעבור שלא השתחוו לצלמיהם, או אף, להבדיל, וזו נקודה מעניינת, את רדיפות הצדיקים המזויפים שבקרב ישראל גופא, המרדפים את אחיהם בתואנות של יראת-שמים.

אלו הן רדיפות של רשעה שבצידן תרוץ ערמומי. הרב תמרת מדגים אותן במצב העבדות והמלחמה: בעיני המתבונן מן הצד ברור שהעבדות היא אבסורד, שאין היא יכולה להתקיים. והנה, כדי שהעבדות

תתקיים, יצרו בני האדם אידיאולוגיה. וזו אידיאולוגיה שבאה לאפשר לאדם להיות אדון לחברו. ודבר זה בא לכלל ביטוי בעובדה, כפי שמציין הרב תמרת, "שהשתדלו תחילה להחזיק את עבדיהם בחושך ובבערות, למען תהיה להם אחר-כך תואנה למשול בם, בהראותם באצבע על מדרגתם השפלה בדעת שצריך לפי זה למושכם ברסן כבהמה." הרב תמרת שנפטר ב-1931 חזה במלחמת העולם הראשונה, אך לא בשניה. ומעניין הדבר שהוא מציין: "באיזה כוח הוציאה אשכנז — גרמניה לפנינו, את רבבות בניה לשחיטה? בכוח הגולמיות של יתר העם מנגד בקור רוח. ועוד זימרו והעריצו שם מגיפת המלחמה בתהילות ובשירים פטריוטים. ובכוח שאפילו הקרבנות בעצמם הרגישו רק את הכאב ולא את העוול והשקר הנעשה להם."

הרב תמרת אומר איפוא שהאידיאולוגיה נוטלת מן האדם את תחושת העוול, ומותירה בו רק את הכאב. היא שוללת מן האדם את הכרתו שחייב הוא לראות עוול כאשר העוול נמצא.

את השקפתו על האידיאולוגיה סיכם הרב תמרת תוך התייחסות לסיפור יציאת מצרים. כאן נתפסה על ידו הבעיה בהתגלמותה הקונקרטית. הייתי כמעט אומר, הפוליטית.

כשהוא מפרש את דברי האגדה הזכורים לכולנו, "ועברתי בלילה הזה, אני ולא שליח", כותב הרב תמרת שיציאת מצרים נעשתה על ידי הקב"ה, שהוא אשר נגף את מצרים, והוציא את בני-ישראל. ואף הנקמה נעשתה על ידי הקב"ה ולא על ידי אדם, "כדי שהנרדפים לא יהפכו ברגע השחרור לרודפים."

עתה נבחן את אגדת חז"ל בנושא זה לאור הבנתו של תמרת. בבבא קמא דף ס' עמוד א', אומרת הגמרא: "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר." למה אסור היה לצאת כאשר הייתה מגיפה? מפני ש"כיוון שניתן רשות למשחית, אינו מבחין בין צדיקים לרשעים."

לכאורה, יש כאן תיאור מיתי שאנו מורגלים בו בתפישות הקבלה השונות. לכאורה, מופיע כאן השטן, הסטרא אחרא, שכבר אינו יודע להבחין בין טוב ובין רע, ולו בני ישראל היו מחוץ לתחום מזוהותיהם באותו יום, היה הנגף מכלה את כולם. אך הרב תמרת מפרש רעיון זה בצורה מפתיעה. המשחית אינו מלאך המוות, אלא הוא המשחית שבכל אדם: אם אתה משתמש בחרב, כך לומד הרב תמרת מן הסיפור המקראי, אין אתה מבחין עוד בין צדיק ורשע. בסופו של דבר, כיוון שניתנת רשות לרע לצאת, כיוון שניתנת רשות למשחית, ניתנת רשות להשתמש בחרב, שוב אין אבחנה בין צדיק ורשע, המגן ייהפך אוטומ-

טית לרודף. אין כל אפשרות אחרת.

המצווה לא לשוב מצרימה אומרת לנו לפיכך, שלא לקחת עמנו, שעה שאנו חוזרים אל החיים העצמאיים, את הבטחון בכוח האגרוף המאפיין את מצרים. ולפיכך, "לא ירבה לו סוסים פן ישיב את העם מצרימה."

הייתה זו אם כן, השקפתו של אדם שלמד מתוך התבוננות שלא ניתן להפריד באורח ברור בין הקליפות ובין הניצוצות, בין הרע ובין הטוב. הוא הבין שבחיים, בפועל, קשה מאוד לעשות את הדבר הזה, ומסקנתו אמרה: פציפזם טוטאלי.

מול מסקנה זו אני רוצה להביא תגובתו של בן-דורו של תמרת, הרב אברהם יצחק הכהן קוק.

והנה, כשכותב הרב קוק על המלחמה, אותה מלחמה שתמרת פסלה לחלוטין, הוא אומר: "וענייני המלחמות, אי אפשר היה כלל, בשעה שהשכנים כולם היו זאבים ממש, שרק ישראל לא ילחם." יש כאן ציפייה לקראת "האנושות למה שהיא צריכה להיות, אבל לא לדחוק את השעה."

דבריו של הרב קוק מעוררים תחושה שהחיים הריאליים, המציאותיים, הנם כאלה שבתחומם אין אתה יכול להבחין בין טוב ורע, אלא שלפעמים בגלל רצון לממש את תכליות הטוב, אתה חייב להיזקק לאמצעים רעים. והדבר מכניס אותנו לסוגייה מעניינת וחשובה, שהייתי מכנה אותה בשם הבעיה של הסתירות. אם מתבוננים אנו בהגותו של הרב קוק, שהיה אדם ששאף תמיד להתגבר על הסתירות, אך גם אם נבחן כתבי הוגים אחרים, נגלה ארבע סתירות שבהן מתלבטת המחשבה המוסרית. כדי להמחיש את הדברים אכנה סתירות אלו בשמות שיהיו כמעט אלגוריים. הסתירה הראשונה היא סתירת הנחש. קיימת עובדה אחת שהיא ברורה בשבילנו: העולם הזה שוב אינו גן-עדן של הרמוניה, והסמל היסודי המתאר עובדה זו הוא הנחש שעליו נאמר: "ואיבה אשית בינך ובין האישה, ובין זרעך ובין זרעה." יש לנו מלחמה בנחש. וקיים פה מאבק שלא תמיד אנו יכולים להיפטר ממנו. אבל קיים גם מאבק שני, שנתקלנו בו בעבר שוב ושוב, וזה המאבק של "לפתח חטאת רובץ", שהרע אינו נמצא רק בצורה של נחש, בחוץ, אלא הוא מצוי בפנים. ואם אנו מתבוננים למשל בדברי רש"י על אותו פסוק שבו הקב"ה אומר לקין: "לפתח חטאת רובץ", אנו קוראים פירושו: "ואליך תשוקתו של חטאת הוא יצר הרע. תמיד שוקק ומתאוה להכשילך." כצמחוני הייתי אומר בהקשר זה: "הנה, למרות

כל רצוננו, יש לנו שיניים, ניבים, המשותפים לנו ולחיות הטרף. יש משהו בתוכנו המנוגד לאותו רעיון מוסרי.

אך קיימת סתירה נוספת, והרב קוק מתייחס אליה בפירושו לאגדה מוזרה במקצת. זו אגדה שחז"ל פירשו בה עובדה מסיפור הבריאה: הקב"ה ציווה שהארץ תוציא עץ פרי עושה פרי. אך הארץ לא עשתה זאת, והוציאה, עץ עושה פרי. האגדה מדגישה את המרחק שבין המצווה המקורית של "עץ פרי עושה פרי", ובין המצב האקטואלי של עץ עושה פרי. זו אגדה מוזרה, כאילו הארץ לא שמעה בקולו של ה'. הרב קוק נשאל על כך באחת מאגרותיו, ובדברי תשובתו הוא אומר שההבדל בין העץ ובין הפרי, הוא סמל לטרגדיה של היחס שבין האמצעים לבין המטרה. לפעמים אתה צריך להגיע למטרה קדושה וטובה, ואין בפניך שום אמצעי, פרט לאמצעי שבקרב נמצא הרע. וכאן לפנינו הטרגדיה הגדולה של האדם שאינו יכול או אינו מוכן לקבל את עצת הפציפזם של הרב תמרת, אלא הוא רוצה לשנות את המציאות, והוא נעשה מודע לעובדה שיש עץ עושה פרי שהוא עצמו אינו פרי. ויש מטרות שלא תמיד הן קדושות ונכונות. קיימים כללי משחק שאני חייב לשמור עליהם תמיד. אבל אם רוצה אני לשמור על עצמאותי באמצעות מלחמה, אני חייב לפעמים להיכנס לזה, חייב לעשות זאת ולהיזקק למה שאני מתמרד כנגדו, לרע עצמו.

אך קיימת טרגדיה נוספת בתחום זה של בעייתיות מוסרית. הייתי מכנה אותה בשם טרגדיה של זיווג הפרצופים. היא ניכרת כאשר האידיאלים המוסריים אינם מתיישבים, ולא ניתן לי לממש אותם זה עם זה. קיימת טרגדיה של דיאלקטיקה שהרב קוק תיאר אותה בצורה מרשימה, כשנקט בסימבוליקה של הקבלה הלוריאנית של האר"י, ואמר שהספירות, יש ביניהן ניגוד. יש ניגוד בין אידיאלים שונים ועלי למצוא דרך שלעתים היא דרך יסורים, דרך קשה מאוד, כדי להגיע לסינתזה בין האידיאלים האלה. הסינתזה היא זיווג הפרצופים השונים.

אכן, ברגיל אנו מלמדים את ילדינו שעליהם להיות טובים, כאילו ברור לנו מהו טוב. אך למעשה, אנו מתלבטים קשות בין מטרות ובין אמצעים, בין אידיאלים ובין מעשים, וכן, מתלבטים אנו בין הדגלים השונים שאנו צריכים להניף, והדגלים השונים אינם רק בעיות בביטחון ובכלכלה או כיוצא באלו, אלא הם מציינים גם אידיאלים מוסריים. אין לנו אידיאל מוסרי אחד. ולעתים, האידיאלים המוסריים השונים יוצרים התנגשות, וכאשר אין אני נשמע לאידיאל כלשהו אני ממילא

עושה את הרע, וכל הסוד מצוי, אם כן, באותו זיווג בין הצדדים השונים. זה סודה של הסימבוליקה הסקסואלית של הקבלה המוגשמת בתחום המוסר, כפי שהרב קוק תופס אותה. עלינו לגרום לזיווג וייחוד, להביא לכלל סינתיזה את האידיאלים שלפעמים הם מופיעים בפנינו כתיזה ואנטי-תיזה.

המציאות שבה מתקיים האדם המתלבט בין טוב ורע, היא אם כן, מציאות דרמטית. מציאות של מלחמה, של מאבק. לא רק של עשיית הטוב, אלא של חיפוש הטוב ושל גילוי הטוב הקונקרטי בסיטואציה ההיסטורית. טוב שיש בו קליפות, ורע שיש בו ניצוצות.

הנה למשל, שמענו כיצד דיבר הרב תמרת על העבדות ועל האידי-אולוגיה שיוצרת את העבדות. לעומתו הציג הרב קוק עמדה מפוכחת; הוא אמר שאת העבדות אי אפשר לבטל אם אין תנאים מספיקים שיבטלו אותה. יש הכרח טבעי במצב האנושי שיהיו מקצתם עבדים, ואם לא יהיו עבדים על ידי החוק, יהיו עבדים על ידי מכירת עצמם מדאגת קיומם. כלומר: המציאות מורה ששחרור העבדים באמצעות החוק, לא ביטל את מצב העבדות, מפני שמצב הפרולטריון הוא בעצם מצב של עבדות. "ולא הרוויח השחרור מאומה בכלל המין האנושי, זולת לפי אותו הערך של התמעטות הצורך במלאכת עבדים בכלל." כמובן, אנו יכולים להזדקק לאידיאלים נחמדים מאוד, של פציפיזם או של אוטופיזם, לפי דרכו של הרב תמרת. אך הרב קוק כותב: לא, עכשיו אנו צריכים להארות מוסריות, עלינו לדאוג לחיי העובדים מבחינה חומרית ומוסרית. לפנינו, איפוא, מצב מסוים, נכנה אותו בשם חברה קפיטליסטית. אין אני מרוצה ממצב זה, אך אין אני יכול לשנותו. העשיר שלבו אטום, לועג לכל צדק ומוסר, כפי שכותב הרב קוק, "ינוח לו שבמנהרת המכרה יחסרו אור ואוויר, ובכך יתקצרו חייהם של עשרות אלפי אנשים, ובלבד שלא יוציא מכיסו עשרות אלפי שקלים" כדי לשפר את תנאי המנהרה. ואם לפעמים יתמוטט המכרה ויקברו עובדיו חיים, לא ישים אל לבו, כי ימצא עבדים נשכרים אחרים. זאת המציאות.

אנחנו חייבים להילחם כנגד אותה מציאות. זאת מציאות שאנו יכולים לתקן אותה. יכול להיות, ואין לי ספק בדבר, שבקצה המנהרה ישנה הגאולה. אבל המאבק צריך להיות מאבק היסטורי, מאבק המתחשב במציאות, מאבק שלדאבוננו מעורבים בו רע וטוב. וכאן נעוצה האינטואיציה הבסיסית על הקליפות והניצוצות.

פרק ט'

בין דמיון לשמחה

בשיחות הקודמות עסקנו בגישתה של הקבלה והזכרנו כמה ממאפיי-ניה. בעיקרו של דבר, ראינו כיצד מדגישה הקבלה את הריאליות של הרע ואת המאבק בין שני הכוחות, וכיצד היא מניחה קיומה של מעין מלחמה, לא רק בתוך האדם עצמו, מעין מלחמה אנתרופולוגית, אלא גם מחוצה לו, מלחמה קוסמית בין שני כוחות, בין הטוב ובין הרע. בין הקדושה לבין הצד האחר, הסטרא אחרא.

אבל ישנם בקבלה כיוונים נוספים. שהרי הקבלה כוללת, בצד תיאורים אגדתיים, ציוריים וכמעט מיתיים, גם תיאורים פילוסופיים מופשטים.

על כיוון פילוסופי כזה רציתי לשוחח היום. כיוון פילוסופי זה, כמעט הייתי אומר, כיוון אידיאליסטי, ניכר בתקופות שונות אצל הוגים שונים. אך כדי להמחישו, אשתמש שוב ביצירתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שלה נזקקנו בעבר לא פעם. יצירה היונקת הרבה מן הקבלה ומן החסידות, אף כי ניתן לה לא אחת לבוש מודרני. שיחה זו תקרב אותנו לפיכך, במידה רבה, אל הדרך שבה פירשה החסידות את הקבלה, וגם אל השלכותיה של פרשנות זאת לגבי הבעייתיות של הטוב והרע.

כפי שכבר הזכרנו באחת השיחות הקודמות, מתאר הרב קוק במקום מסוים בכתביו את הרע כדבר-מה ריאלי, כמשהו שמתקיים, ושאינו אנו יכולים לשלול אותו או לכפור בקיומו. שכן, בעיקרו הוא שאיפה לרע, מעין כוח טנטוס, כפי שפרויד כינה אותו, שאיפה לרע הקיימת בכל העולם שהיא שאיפה לחורבן.

ממאסר, "ממסגר מציאותי." כשם שאתה נמצא בתוך בית-סוהר ואין חבוש מוציא את עצמו מבית-האסורים, כך אין אנו יכולים לחרוג מאותה מציאות, ועלינו לדעת שאין זה העולם הריאלי, ושקיימת אפשרות שנצא מאותו מאסר, מאותו מסגר דמיוני.

לגישה זאת יש שורשים בעמדה החסידית בהקשרים של בעיית הטוב והרע. אנו מוצאים את עקבותיה בכתביו של אחד ההוגים המעמיקים ביותר בתקופה החדשה, וכוונתי לרבי משה חיים לוצאטו. ב"דעת תבונות" מתאר לוצאטו את הבעיה האנושית בדרך שניתן להבהירה באמצעות דגם התיאטרון שהוזכר לא אחת בשיחות הקודמות.

בעצם, אנו נוכחים בדרמה המתרחשת נוכח עינינו; לפנינו מעין מחזה, אך זהו מחזה שבסופו של דבר נוצר כאילו כדי לרמות אותנו. אנו המרומים במחזה הזה, בעוד המחזה עצמו אינו הדבר האמיתי שמתרחש. עובדה זו באה לכלל ביטוי בכך שכאשר אנו מתייחסים למציאות, אנו יכולים לבוא לידי טעויות. יכולים אנו להניח למשל, שבמציאות אין בורא, שלית דין ולית דיין. רמח"ל עצמו מדגיש שתי טעויות בולטות במיוחד וחשובות לגבי ענייננו: אחת מהן היא הדוא-ליזם, שלאורה מתפרשת המציאות בעינינו כמאבק בין שני כוחות, בין כוח הטוב ובין כוח הרע. והשניה, זו אשר תקבל חשיבות יתרה ככל שנתקדם בהרצאותינו, היא גורלו של העם היהודי. ההיסטוריה של העם היהודי וגורלו, כאילו מוכיחים את היפך ממה שהם רוצים לטעון. ההיסטוריה הטראגית של העם היהודי מופיעה כהוכחה לכך ישאין התורה צודקת, וזו בדיוק הייתה טענתה של הנצרות שהשתמשה בעם היהודי כהוכחה לטובת עמדתה, ובגורלו של העם היהודי שהוא הגלות — כראיה לעובדה שישו הוא המשיח, והיהודים, משום שלא רצו לקבל אותו נעשו גולים, מפוזרים ומושפלים בארבע כנפות הארץ. עובדה היא שההיסטוריה ואף המציאות כולה, מורים לכאורה על קיומם של שני כוחות. אלא שזוהי דרמה, והיא מבטאה מצב שנוצר באופן דרמטי, הייתי אומר, כדי ליצור אפקט נגדי. הווה אומר: כדי להעמיד אותנו בפני הניסיון הגדול של האמונה. וניסיון זה אמור לבחון אם אוכל להחזיק מעמד, אם אוכל להאמין ולהבין את העיקרון הגדול של היהדות, שהוא עיקרון הייחוד, אחדותו של האלוהים. וזאת, למרות שבעולם נגלים שני צדדים, והטוב קיים בצד הרע. השאלה היא אם נצליח לדבוק באמונה זו.

גם אצל הרמח"ל וגם אצל הוגים אחרים שבאו אחריו, מודגש אותו

והנה, מתאר הרב קוק את הרע כעץ. אך כמו כל העצים בקבלה, זה עץ הפוך ששורשיו למעלה וגזעו למטה. שכן, אנו חייבים להתבונן במציאות במהופך. לפנינו איפוא עץ ששורשיו בשמיים, וגזעו וענפיו למטה.

והנה, הרע הוא עץ. וכמו לכל עץ, יש לרע שורש וגזע. אותה אבחנה בין שורשים ובין גזע וענפים, אף היא נכונה לדידו. אך מה שאנו תופסים בו הוא הגזע. שכן, השורש עצמו מכוסה מאתנו. וכאן מתגלה הפרדוקס, זה האומר שאומנם הרע הוא רע, אבל בשורשו הינו טוב, שורשיו הם בטוב. לפנינו לפיכך, מציאות הנראית בעינינו רעה, והיא באמת כזאת, אבל היא כזאת בשל אופן תפיסתנו אותה. אנו תופסים את הרע. מפני שאנחנו תופסים רק את הגזע ואת הענפים של האילן. אבל בשורשו, האילן הזה הוא טוב, הוא יונק מן הטוב, ורק אנו — אין ביכולתנו לתפוס את הדבר משום שהוא מכוסה, משום שהוא נמצא לכאורה מתחת לאדמה. אלא שעל השומע לזכור שמתחת לאדמה, בלשון הסמלים של הקבלה, הנו בעצם השמיים, או ממעל לשמיים, התחום שאותו אין אנו יכולים לראות.

בסופו של דבר, בפנינו גישה אידיאליסטית המתארת מציאות שהנה בעצם אשליה. אך זו, יש לזכור, אשליה חלקית. היא אשליה בגזע, אך לא בשורשים. שכן, מציאות מסוימת נותרת חבויה, הדברים שאנו תופסים אינם הדברים הנכונים, או ליתר דיוק, אם נשתמש במונח פילוסופי, אינם הדבר כשלעצמו. הדבר כשלעצמו אינו נתפס.

אנו, אומנם תופסים את הרע, ובכך ניכר אופן מסוים שבו אנו תופסים את המציאות, אלא שבאמת, היינו יכולים לומר שהמציאות התחפשה. שלפנינו מעין מסך או רעלה, והמציאות כפי שהיא נגלית לעינינו, איננה כמובן המציאות האמיתית.

יכולים היינו לעשות שימוש בקטיגוריות פילוסופיות, קנטיאניות או אחרות, כדי לתאר את שני הרבדים הללו של המציאות. הרב קוק משתמש במלה שהיא מקובלת מאוד במחשבה החסידית, ואף בעלת שורשים במחשבה היהודית של ימי-הביניים, וכוונתי למלה 'דמיון'. אנו תופסים איפוא את המציאות באמצעות הדמיון, אלא שהדמיון מופיע כאן במשמעות שונה מזו המורגלת. אין זה כך כאילו הרע הוא מדומה, אלא באמצעות כלי התפיסה שלנו, המנגנון האפיסטמולוגי שלנו, אנחנו תופסים את המציאות, והמנגנון הזה שלנו, אינו אלא דמיון. מובן שקשה עד מאוד לחרוג מן הדמיון הזה, והרב קוק אומר במפורש שלצאת מן הדמיון הוא בעצם אותו תהליך כמו לצאת

רעיון, שלדעתי הגיע לשיאו בהגותו של הרב קוק. רעיון האומר שבעצם, המציאות הנעוצה ברע איננה המציאות שאותה אנו תופסים. וכך, יכולים אנו להגיע לאותו ניסוח הנשמע מוזר באוזני מי ששומע אותו לראשונה, וְשִׁשְׁמוֹאֵל הוּגוּ בְּרִגְמָן, המורה הדגול של האוניברסיטה העברית בירושלים, השתמש בו במאמר מקסים: המוות אינו אלא טעות. הרי זה משפט פרדוקסלי האומר למעשה שאנו שופטים באמצעות הדברים שאותם אנו תופסים, הווה אומר: אנו שופטים לפי התודעה האנושית, ולפי כלי התפישה האנושיים. אולם כיוון שכלי תפישה אלו אינם מתארים את המציאות, בהיותם כלי תפישה אנושיים — הרי שבאמת המוות אינו קיים. ואם בשלב מסוים, נגיע לכלל ההבנה האמיתית של המציאות, או אז נבין שהמוות איננו, ונבין גם שהרע איננו.

אילו היינו נותרים בשלב זה, היינו נותרים בתחומי זרמים מסוימים במחשבה החסידית או הקבלית. אלא שיש אצל הרב קוק עיקרון נוסף שהוא מעניין, חשוב ובעל השלכות לדורנו. וכוונתי לטענה האומרת שהתהליך שבו אנו נעורים כביכול מן הטעות הנו תהליך בעל השלכות היסטוריות.

הבה נדגים זאת בצורה פשוטה מאוד; קיים מוטיב המופיע הרבה בחסידות, והוא מעין פירוש לשיר המעלות שאנו שרים בשבתות, לפני ברכת המזון. בו נאמר שכאשר הקב"ה ישוב את שיבת ציון "היינו כחולמים".

התחושה השלטת כאן היא התחושה שבעצם אנו נמצאים בתוך חלום שהנו שונה מן החלומות שאנו חולמים בלילות. שכן, מדובר כאן בחלום בהמשכים. חלום שאנו יודעים שנמשך ונחלום אותו פעם נוספת מחר, כאשר נתעורר מן ההפסקה של החלום, שהיא השינה וחלומותיה. לאור תפישה זו, אנו נמצאים למעשה בחלום, חלום שיש לו אמנם חוקים משלו, אבל אין הוא חדל להיות חלום. במחשבה החסידית בולט הרעיון האומר שבעצם, הגלות אינה אלא חלום שממנו אנחנו מתעוררים. ורעיון זה אגב, מופיע בצורה אלגורית, בכתבי אבות הציונות, שדיברו על מצב העם כשרוי בחלום אשר יש להתנער ממנו. אבל כאן המצב מורכב יותר. אין זו רק אלגוריה. זו טענה האומרת שהמציאות אינה כפי שהיא נתפסת, ולמרות שהיא מופיעה לפנינו בצורה מאוד ריאלית, אין היא כזאת בדיוק. כמו שהחלום שאותו אני חולם אינו ריאלי, וזאת, למרות שהוא יכול להביא אותי לכלל מועקה, לכלל סבל עצום שאיני יכול לשאתו, גם אז יהיה הוא חלום. והנה

הגאולה היא ההתעוררות מאותו חלום, היא היקיצה. אנחנו יכולים להתעורר וכאשר נתבונן אחורה, ניווכח שכל מה שהתרחש לא היה אלא חלום, והמציאות היא שונה. גישה זו שאני מביא אותה כאן לכלל קיצוניות, יש בה כדי להדגים את סוגי המחשבה שאנו עוסקים בה. אלא שזו לא הייתה בדיוק הגותו של הרב קוק. הרב קוק ינק מן הגישה הזאת, אך פיתח עמדה שהייתה שונה ממנה במידת-מה. וזאת, משום שהאמין באבולוציה המתרחשת בתהליכים היסטוריים. להשקפתו, היקיצה או ההתעוררות מן החלום מתארעת בהיסטוריה, וניכרת בעובדה שהרע הולך ונעלם, הולך ונכבש. בעוד הטוב מרחיב את תחום שליטתו. ההתעוררות תבוא איפוא לכלל ביטוי בתיקון העולם, בעובדה שהחברה והעולם יהיו טובים יותר יום-יום, והעולם הטוב ינצח.

במלים פשוטות: הרב קוק האמין בקדמה ובהתפתחות. בקדמה האומרת שהזמן יעשה את שלו, או כפי שאותו פתגם עממי שיש בו הרבה מן החכמה, אומר: מה שלא יעשה השכל יעשה הזמן. אם כן, הזמן, בעצם העובדה שהוא רץ, מהווה גורם חיובי, שיביא את העולם לקדמה ולהתפתחות.

הסתכלות מעין זו בעולם היא בוודאי אופטימית והיא נשענת לא רק על ניתוח ההיסטוריה עצמה, אלא על ההנחה שתהליכי ההיסטוריה תואמים תהליכים המתרחשים בקוסמוס. הרב קוק הכיר את תורת ההתפתחות וקיבל אותה עקרונית, אף כי לא מתוך אותם טעמים ששיכנעו את דרוין לקבלה. קרבה מסוימת לברגסון ניכרת בדרך תפיסתו את המציאות כהתפתחות הצועדת כלפי הטוב, כלפי השלמות. העולם שלנו, לאור תפיסת הרב קוק, הוא עולם שאיננו שלם, אבל מצוי בו עיקרון ההשתלמות. והשתלמות זאת מביאה את הקוסמוס לידי התפתחות, מביאה את החיים לכלל מימוש, ואת החברה — לכלל התפתחות טובה, שהיא היא ההתפתחות בהיסטוריה.

הגאולה פירושה, אם כן, התקדמות וניצחון הטוב, ואנו יכולים לתארה במעין קו עולה. אמנם, חזו נקודה חשובה, יש בקו לולאות. לפעמים אנחנו נוכחים לדעת שבמקום הגרף של הקו העולה, לפנינו — ירידות ואף נפילות. אבל אלו יהיו לולאות בלבד, שעה שההתקדמות החיובית כלפי הטוב נמשכת. נניח שאנחנו מצויים בשלב שלטון הטרור בצרפת שלאחר המהפכה. מה היינו רואים בפנינו? היינו רואים הרס, היינו נוכחים בהיפוכם, אם לא בהיפוכם המוחלט, של כל האידיאלים שהמהפכה הצרפתית קמה למענם. אך כל זה היה רק חלק

של הלולאה, זו הייתה נפילה, כשם שהיה העגל מתן-תורה, נפילה שלעתים היא מחויבת המציאות.

אך אם נתבונן היום אחורנית, ניווכח שלמרות כל הטרור והסבל, ההתקדמות הייתה ממשית, והמהפכה הצרפתית הייתה חלק של התקדמות זו. ובאותה מידה אפשר וגם דברים אחרים שאנחנו נוכחים בהם היום, והם מתייחסים למהפכות אחרות, חדורות וזועות, גולאגים ומחנות ריכוז, אפשר וגם הם מממשים חלק של תהליך שבטוח ארוך יתגלה כטוב. שכן, נפילות מתקיימות, ומכשולים אורבים בכל תהליך של גאולה, אבל עלינו להאמין באמונה שלמה בניצחון של הטוב או בכיוון החיובי של ההתפתחות. יש בכך משום הכרח.

ר' דוד הכהן הנזיר, תלמידו של הרב קוק, הבהיר נקודה זו באמצעות דגם של כלים שלובים. נדמיין בפנינו כלים שלובים, כלומר, כלי בצורת "U" אשר בקצה זרוע אחת הוא יונק מתוך מאגר גבוה של מים, ובזרוע השניה עולים המים במקביל. העלייה הזאת עשויה להיות קשה, אבל היא כורח המציאות. המאגר הזה, אותו מאגר של אור שאנו קשורים אליו, הוא השלמות, הוא הקב"ה. העולם יונק במקורו מן הקב"ה, והתפתחותו לפיכך לטובה. הניצחון חייב להיות בגדר עובדה, למרות כל הנסיגות, ולמרות כל הנפילות. תהליך דומה מתרחש בהיסטוריה האנושית; הטוב חייב לנצח והוא אף ינצח, למרות הנפילות, ולמרות שאנו תמיד חיים בהרגשה שאנו נמצאים באחת מן הנפילות והמשבר רים הללו, ואין אנו רואים מוצא בפנינו.

ניכרת בדברים אלו אמונה בקדמה, בפרוגרס. ניכר ביטוי לרעיונות של הקבלה כשהם מוצגים ומיושמים בהיסטוריה. ואכן, עובדה היא שהסימבוליקה הקבלית על דבר המלחמה בין הטוב ובין הרע, ינקה מצד אחד מן ההיסטוריה, אבל מצד שני, גם פירשה את ההיסטוריה ואיפשרה להווגים ולמקובלים להסביר את ההיסטוריה. זה היה ביחוד נכון לגבי קבלת האר"י שאמרה שאנו יכולים להבין את התרחשויות ההיסטוריה שלנו, באמצעות אותה סימבוליקה של מלחמה נגד הרע, ואותה סימבוליקה של תיקון. אנו שותפים לתהליך של תיקון העולם. המחשבה החסידית הייתה אופטימיסטית באופיה. והדבר אופייני בעיקר לגישה החסידית-העממית. בהקשר לכך אולי מן הראוי להביא סיפור מעשה שמספרים על אדם ששאל את המגיד ממזריץ': למה צדיק ורע לו, רשע וטוב לו? והוא, המגיד ממזריץ', שלח את האדם ואמר: לך תשאל את השאלה הזאת לרבי זושא מאניפולי, שהיה אחת הדמויות המרכזיות והידועות ביותר בבני דורם של תלמידי המגיד.

אותו אדם, בהיותו סמוך ובטוח שרבי זושא יספק לו תשובה, הלך ופנה אליו, ורבי זושא ענה לו: "תימה גדולה בעיני שציווה המגיד ממזריץ' לשאול אותי דבר זה. הרי שאלה זאת צריכים הייתם לשאול לאיש אשר כבר עבר עליו איזה דבר רע, חס ושלום. אבל לדידי אין זה שייך כלל, כיוון שמעולם לא היה לי עדיין שום דבר רע."

סיפורו של רבי זושא מציב בפנינו את המחשבה החסידית בצורתה הפופולרית, כדרך שהיא נתפסת על ידי העם. אבל אין זו החסידות בעומקה. כפי שנוכחנו לדעת בשיחות קודמות, אין אנו יכולים להתעלם מן העובדה שגם לחסידות היה איוב משלה, וכוונתי לרבי נחמן מברצלב. הוגה שהביא את ההגות החסידית על טוב ורע לשיאים חדשים, והצביע לעבר הצורך להתייחס למימד אחר של בעיית הטוב והרע, למימד האקזיסטנציאליסטי, שאודותיו נדבר באחת משיחותינו הבאות.

פרק י'

הגישה ההלכתית

התייחסותנו לעמדה המקראית הייתה והנה התייחסות עקיפה; אנו בוחנים עמדה זו באמצעות דרכי התייחסות מיוחדות שפיתחו כלפיה הוגי דעות יהודיים שונים. אבל אין ספק שקיימים במקרא שני מוטיבים בולטים הכרוכים בבעיית הטוב והרע. שני מוטיבים שהרמב"ן, רבי משה בן נחמן, התבסס עליהם ופיתח אותם. מוטיב אחד הוא כמוכּן המוטיב של השכר והעונש, אותו תופס רבי משה בן נחמן מתוך השקפת עולם קבלית מיסטית. לטענת הרמב"ן, הטעם לדרך תפיסתנו הנוכחית את העולם, על הטוב והרע הכלולים בו, נעוץ בכך שאין אנו לוקחים בחשבון, אין אנחנו תופסים, שקיימים עוד שני ממדים שונים של העולם. וכוונתו של הרמב"ן לרעיון הישאריות הנפש האומר שהחיים אינם מסתיימים עם המוות, ולרעיון הגלגול. להבנת הרמב"ן, זה היה אף המסר של אליהו בתשובתו לסבלו של איוב, תשובה שאמרה שכדי להבין את הביוגרפיה האנושית, עלינו לקחת בחשבון גם ביוגרפיות קודמות של האדם, ורק סוד הגלגול, סוד המופיע גם בזוהר ומפותח בפרשת משפטים, עשוי להסביר לנו אל נכון, את המתרחש בעולם.

אלא שזו רק מחצית האמת, צד אחד של המטבע. קיים מוטיב נוסף. והוא קשור בתורת הניסיון; הרע מהווה בעצם מעין ניסיון. והרמב"ן מתאר ניסיון זה בפירושו לספר שמות (כ, י"ז), במשפט שצוטט מאז והשפיע בידעין ובלא יודעין, על הוגים שונים, שאין ברייה שאין הקב"ה מנסה אותה. את העשיר הוא מנסה אם תהיה ידו פתוחה לעניים. ואת העני הוא מנסה אם יוכל לקבל יסורים מבלי לכעוס. כל העולם

הנו בסופו של דבר, איזשהו ניסיון.

במידה מסוימת בוטא רעיון זה בימי-הביניים בעזרת הדגם של התיאטרון; בסופו של דבר, העולם הנו תיאטרון וכל אחד מעמנו — שחקן, והמשחק הטוב ביותר איננו תלוי בתמליל המחזה, אלא בדרך שבה אנו משחקים, ממלאים את תפקידנו. נקח לדוגמה שני שחקנים, אחד משחק את העבד והשני — את המלך, האם יש חשיבות בדבר איזה תפקיד ממלא כל אחד משני השחקנים, כאשר מדובר ברמת משחקם? הגיבור האמיתי איננו התפקיד אלא השחקן הטוב.

וכך קורה שבעצם כולנו שחקנים באותו מחזה, והשחקן העיקרי עשוי להיות דווקא אותו עני, אותו אדם סובל, שהוא-הוא אשר מהווה בעצם קיומו, את האתגר הגדול בעולם, הוא זה אשר הקב"ה מצפה לתגובותיו. בגישתו של הרמב"ן, יש גוון דמוקרטי, היא באה לומר לנו שכל אחד מאתנו הוא שחקן ראשי. כל אחד ואחד, כל אדם ואדם יש לו תפקיד, והוא צריך לדעת איך לבצע את התפקיד הזה, מה לעשות בתפקיד שלו. ולפיכך, אין אנו יכולים לשפוט את המתרחש עמנו בקטגוריות של שכר ועונש, אלא בקטגוריות אחרות, בקטגוריות של ניסיון. ניתן לנו כתב-יד של מחזה, אנו נזרקנו לתוכו, ונתנה לנו הזדמנות מסוימת והיא אולי שונה מההזדמנות שנתנה למלך. אלא שעלינו לדעת מה לעשות בתמליל הזה.

דרך ראייתו של הרמב"ן עשויה לשמש מבוא לעולם חשיבה של הוגה נוסף, מודרני דווקא, החי עימנו כיום בבוסטון ארה"ב. כוונתי לרב יוסף בר סולובייצ'יק שליט"א, אולי ההוגה הדתי האקזיסטנציאליסטי החשוב ביותר בדורנו.

הרב סולובייצ'יק עוסק בבעיות הטוב והרע בחלק הראשון של מסתו הידועה, "קול דודי דופק". מסה שבה הוא דן, בין היתר, בבעיות הציוניות והקיום היהודי בזמננו.

נקודת המוצא שלו נעוצה בדברי הגמרא, מסכת ברכות, (ז' ע"א). הגמרא מתארת או מפרשת שם את המחזה הגדול בפרשת "כי תשא", כאשר משה רבנו מבקש לראות את כבודו של האלוהים, ולדעת את דרכיו, ואומר: "הודיעני נא את דרכיך".

אך מה למעשה ביקש כאן משה רבנו? פילוסופים היו אומרים ודאי: משה רבנו ביקש לדעת את סודות הבריאה, משה רבנו רצה לדעת את תארי האלוהים. הרמב"ם אולם אמר יותר מזה: משה רצה לדעת את הנהגת העולם. וכאן בעצם הוא משמיע עמדה זוהי לפירוש הגמרא. הגמרא מפרשת את הפסוק הזה בצורה מאוד פשוטה: "אמר לפניו:

הוא בעל סקרנות אינטלקטואלית החותרת להבין את העולם, את מה שמתרחש. ואז הוא יוצר בעצם פילוסופיה. וביצירה זו יש כמה וכמה שלבים. קיים השלב הראשון, ואנחנו חשים כאן כיצד הרב סולובייצ'יק בונה מעין פירוש פילוסופי על ספר איוב. השלב הראשון שאנו נוכחים בו בפרקים הראשונים של ספר איוב הוא שלב השתיקה, וזה שלב המשותף לאיוב, ולכל אדם היודע מהו סבל. זה ההלם. אנחנו המומים. השלב השני הוא השלב של הסקרנות האינטלקטואלית. עכשיו אנו רוצים להבין, לעכל את המצב, אנחנו שואלים למה. זה השלב שבו באה הפילוסופיה. אבל מה היא עושה בשלב זה? וכאן אנו בעצם משמיעים ביקורת על מה ששמענו בהרצאות הראשונות שלנו: מה עשתה הפילוסופיה עם תורת ההעדר? הפילוסופיה לא עשתה דבר פרט לטשטוש הרע. היא מחקה את הרע, טאטאה אותו, לא רצתה לשמוע עליו.

בשלב השלישי מפתחת הפילוסופיה גישה ריאליסטית לגבי הבנת האדם ומעמדו במציאות, ואני מצטט עכשיו את הרב סולובייצ'יק הכותב שהיהדות "הבינה כי הרע לא ניתן לטשטוש ולחיפוי". היא הבינה שכאשר אנו מדברים על הטוב שבעולמות האפשריים אנו יוצרים שיתוף-פעולה עם הרע. ומוסיף הרב סולובייצ'יק: "כי כל ניסיון להפחית ערכם של הניגוד והפילוג שבקיום לא יביא את האדם לא לידי מנוחת הנפש ולא לידי תפיסת הסוד האקזיסטנציאלי."

במלים אחרות: הפילוסופיה העמידה בפנינו ספקולציה יפה, תורת רע מעניינת מאוד, אבל היא לא השתיקה את הצימאון האקזיסטנציאלי. היא אולי סיפקה, ואנחנו מדגישים פה את האולי, פיתרון אינטלקטואלי בכך, כפי שניכר הדבר עוד בתרבות יוון, שדיברה על העדר, ובנתה מבנים ובניינים יפים, אבל היא לא תפשה את הסוד האקזיסטנציאלי של הרע. הוא נשאר נעלם. הרע, ממשיך ומציין הרב סולובייצ'יק, הוא עובדה שאין להכחיש. ישנו רע, ישנו סבל וישנם יסורי שאול ותופת בעולם. זו עובדה שאי אפשר למחוק אותה. ומי שרוצה להטעות את עצמו תוך היסח הדעת מן הקרע שבהוויה ובאמצעות רומנטיזציה של חיי האדם — אינו אלא שוטה והוזה הזיות. הפילוסופיה נסתה להתגבר על מפלצת הרע, באמצעות כלי הניתוח הספקולטיביים שלה, באמצעות האנליזה או באמצעות השפה והסמנטיקה הפילוסופית.

אבל היא לא הצליחה. אין היא יכולה להצליח, אין היא יכולה לספק תשובה ספקולטיבית שתיתן מנוחת דעת לאדם. לכן, וכך קובעת

ריבוננו של עולם, מפני מה יש צדיק וטוב לו, ויש צדיק ורע לו, יש רשע וטוב לו, ויש רשע ורע לו." זו שאלת משה. כלומר, לדעת הגמרא, שיא ההתגלות הוא בעצם חיפוש התשובה לשאלה המרכזית שלנו, שהיא שאלת הטוב והרע. "ורבי מאיר אומר: לא נתנו לו", הקב"ה לא נתן לו תשובה. מפני שהתשובה היא בסופו של דבר, "וחנותי את אשר אחון, וריחמתי את אשר ארחם", במלים אחרות: אתה לא יכול לדעת את התשובה. זו נקודת המוצא. וגמרא זו היא אף נקודת המוצא לדיונו של הרב סולובייצ'יק.

אלא שהרב סולובייצ'יק לוקח אותנו ומראה לנו ששאלת משה היא גם השאלה של חבקוק שתבע את עלבון הצדק, כשראה רשע בולע צדיק ממנו, והיא גם שאלת ירמיהו, ושאלת דוד בספר תהילים, ושאלת קודלות, וכמובן, השאלה של איוב, ואיוב הוא הדמות המרכזית במסתו של הרב סולובייצ'יק.

אולי הנקודה הברורה והמשותפת בכל הדברים שהעלינו עד כה, כרוכה בעובדה שהיהדות מתלבטת ונאבקת ברע, אך איננה מוכנה לשלול אותו. אינה מוכנה לחיות באשליה שהרע אינו קיים. הרע הוא נתון, והכרת מצב זה מביאה אותנו להתבוננות בשתי עמדות אפשריות, שתי מתודולוגיות אפשריות.

האחת היא העמדה של הגורל. השניה — של היעדר. ברורה לנו האסוציאציה המיידית של הדברים. מצד אחד, דבר שאתה נתון בו, ודהסבר ניתן תוך התייחסות לסיבה קודמת, ומצד שני — יעוד הדורש הסבר בהתאם למטרה. האמת היא שבמסה שלפנינו יש הרבה יותר מכך, אך תחילה עלינו להבין מה טיבן של שתי האופציות העומדות בפנינו.

אם כן, אני מזמין עכשיו את השומע שיבוא וילווה אותי במסע של התבוננות בטקסט של הרב סולובייצ'יק. השאלה העולה מתוכו היא: מהו אותו קיום גורלי? קיימת עובדה. על כורחך אתה חי. והנה האני הגורלי מקבל זאת כנתון עיקרי, אלא שהאני הגורלי הוא אובייקט. והדבר מזכיר לנו אותו דימוי שהעלינו לפני שיחות מספר, של בובה בתיאטרון בובות, הנתונה למשחק של כוחות שהם ממעל לה. האני הגורלי נקלע, בלשון התרגום העברי של כתבי הרב סולובייצ'יק, בקו דינמיקה אטומה, כשכולה מופנית כלפי חוץ, לבר — לחוץ.

אם כן, האדם הוא אובייקט, הוא אובייקט כבול בשרשראות, וזה צד אחד. אבל אותו אני גורלי, הנתון בעולם כזה, הוא למרות הכל פילוסוף. וזו הנקודה המעניינת: הוא שואל שאלות על הטוב ועל הרע.

היהדות, לשווא נבקש פיתרון בתוך מסגרת המחשבה הספקולטיבית, עלינו לחפש אותו במקום אחר.

זו תגובה לגבי הניסיון לטאטא את הרע מתחת לשטיח, ובהקשר לה יש לרוב הערה נוספת: בעבר בחנו את טיבה של הגישה שטענה שהרע אינו אלא תוצאה של ההסתכלות המוגבלת שלנו. שכן, לי יכולים היינו לראות את הכל, היינו רואים בעצם את הטוב. ובכך מתפרש לכאורה הפסוק "וירא אלוקים את כל אשר עשה, והנה טוב מאוד." כלומר, בכל ישנו הטוב בעיני מי שיכול לראות. הרב סולובייצ'יק אינו מכחיש טענה זו אלא שהוא מוסיף עליה פרט אותו הוא מבחיר על דרך הדימוי. הבה נתבונן, אומר הרב סולובייצ'יק, באותו גובלן הכולל ציור יפה בהדרגה, אבל לצערנו, ביכולתנו לראות את השטיח רק מצדו השני, לא מן הצד של התיאור המרהיב, אלא מהצד שבו כרוכים כל קצות החושים. כך שלמעשה אין אנו יכולים לראות את יופיו של השטיח.

אכן, טוען הרב סולובייצ'יק, לדאבונו הרב אנו רואים את העולם מצידו השמאלי. יש כאן מעין פרשנות אקזיסטנציאלית למושג של הסטרא האחרא, מהו הסטרא אחרא? אנו רואים את הרקמה הנהדרת, אבל אנו רואים אותה מהסטרא אחרא, מהצד השני. ואם כך, לשווא נבקש אחר משמעות. המשמעות הזאת לא קיימת. היא קיימת בשביל הקב"ה, אבל אנו, כך ממשיך הרב סולובייצ'יק, אין בידינו לתפוס את מסגרת ההוויה הכל-כוללת שרק בתוכה אפשר לגלות את תוכניתה ומהותה של פעולת הקב"ה. התשובה היא נכונה, היא יפה, אבל בשבילנו היא אינה בעלת משמעות. אנחנו רואים רק את הקרע, את החלקיות, אנחנו רואים סטרא אחרא, את הצד השני של השטיח הנהדר הזה ואנחנו לא יכולים בשום אופן ופנים להבין אותו.

מכאן עולה שההשקפה הדנה ברע מנקודת מבטו של האדם הגורלי, חייבת להישאר סגורה בפנינו. כל מה שדנו בו עד עכשיו מנקודת ראותה של הפילוסופיה הספקולטיבית הביא אותנו למבוי סתום. וזאת, משום שהתעלמנו מקיומו של מימד אחר, לא זה של האני הגורלי. חייב להימצא מימד של האני היעודי שמתוכו ניתן יהיה לתפוס את המציאות באורח שונה.

מיהו אותו אני? האני הראשון היה אותו אני של "על כרחך אתה חי." אך לאני היעודי יש סיסמה אחרת. לפי הרב סולובייצ'יק סיסמתו היא: על כרחך אתה נולד, על כרחך אתה מת, אבל ברצונך החופשי אתה חי. האדם, ממשיך הרב, נולד כאובייקט, מת כאובייקט, אבל ביכולתו לחיות כסובייקט, כיוצר ומחדש.

הרב סולובייצ'יק משתמש כאן בצמד המונחים, אובייקט וסובייקט, שבהתאם לגישתו הוא מוצא את תרגומם התלמודי-הלכתי. מן הדיו-נים ההלכתיים-התלמודיים, ידוע שהתלמוד מדבר על חפצא וגברא. חפצא, משמע: חפץ, וגברא — האדם. חפצא וגברא אינם אלא השמות הארמיים, התלמודיים, לסובייקט ואובייקט. והנה, יש אדם שהוא חי כחפצא, כאובייקט. וזה האדם הגורלי, המסתמך על הגורל. אך האדם יכול לחיות כגברא, כסובייקט. כמי שמטביע על חייו את חותמו האינדיווידואלי, וכמי שחורג מן האוטומטיות, אל הפעילות היצרנית.

יש כאן איפוא, שני דברים. יש פעילות יצרנית, אבל יש גם חותם אינדיווידואלי. אנחנו לא מדברים כאן על פעילות קולקטיבית בלבד, אלא כל אדם ואדם מוערך בפני עצמו, והוא בעל משמעות בפני עצמו. מהי אם כן, תעודתו של האדם? תעודתו היא להפוך גורל ליעוד. ליהפך ממושפע למשפיע. מנתון בקיום מתוך אונס, קיום מתוך מבוכה ואלמות, וזו אותה אלמות ושתיקה שהאדם לא יכול היה לצאת ממנה, למי שמממש קיום מלא רצון, מעוף ויוזמה.

מה תהיה איפוא גישתו של האדם שחי מתוך יעוד, אל בעיית הרע? הרע בשבילו לא יהיה בגדר שאלה ספקולטיבית עיונית. נקודת המוצא שלו הנה הלכתית-מוסרית, נטולת כל נימה מטפיזית ספקולטיבית. אם מבין אני נכונה את דברי הרב, הרי שאין אנו יכולים לדעת ולהבין את סודות הרע. גם משה רבנו לא יכול היה לדעתם. אנו נמצאים בעולם שיש בו רע. השאלה היא, מה עלי, במצב נתון זה, לעשות? וזאת שאלה הלכתית, מוסרית, לא תיאולוגית.

בן היעוד הסובל אומר: "ישנו רע ואני איני מכחיש בו, ואיני מחפה עליו בפלפולי סרק." והחיפוי, בלשונו של הרב סולובייצ'יק, הנו אולי התרגום המדויק של המלה תיאודיציאה: "אני מעוניין בו מבחינה הלכתית, כאדם הרוצה לדעת את המעשה אשר יעשה. אני שואל שאלה פשוטה, מה יעשה הסובל וחי בסבלו. המסקנה היא איך אני צריך לחיות את הרע. אני מחפש את התשובה איך אני צריך לחיות בעולם של סבל, איך אני צריך לחיות כאשר אני סובל."

והתשובה היא, אם-כן, תשובה הלכתית. ואומר הרב סולובייצ'יק: היסורים באים כדי לרומם את האדם. לטהר את רוחו ולקדשו. במלים אחרות: היסורים באים במסגרת חשבון של שכר ועונש. אני — איני מכיר את החשבון הזה, איני יכול להבין אותו. אבל לגבי היסורים הם מעין הזדמנות, והכרה זו מקרבת אותנו לטענה הפרדוקסלית שהיא

אולי המשפט החזק ביותר שבמסה הזאת: ההלכה מלמדת אותנו כי עוון פלילי הוא בידי בעל-היסורים, להניח למכאוביו ללכת לאיבוד, ולהישאר ללא משמעות ומטרה.

באורח פרדוקסלי, אנו מגיעים כאן לפירוש אקזיסטנציאלי של בעיית הניסיון, שכמותו שמענו גם מפי רבי משה בן נחמן. שהרי, כפי שראינו, אומר הרמב"ן שכל אדם ואדם עומד בפני ניסיון; העי"יר והעני. האדון והעבד. עתה מצוי בפנינו האדם הסובל. והשאלה הנשאלת היא: מהו הניסיון? מה אני עושה באותו סבל שנפל בגורלי? והנה, אומר הרב בפירושו: "עת צרה היא ליעקב וממנה יוושע. מתוך הצרה עצמה יוושע תשועת עולמים. יזכה להתגבשות והתעלות שאין דוגמתם בעולם נטול סבל". אין בדברים אלו הסבר ואף לא חיפוי על הסבל, אך יש בהם עמדה חד-משמעית האומרת: הסבל קיים, ועלי ללמוד ממנו דבר-מה. באורח פרדוקסלי, הוא חייב לעזור לי ולבנות את עולמי. זו עובדה שניתן לתאר אותה במשפט האומר שמתוך האנטי-תיזה מבצבצת תיזה.

הרב סולובייצ'יק מספק לעמדה זו, כהרגלו, ביטוי הלכתי: יש שני מיני מצוות תשובה, הוא כותב. יש מצווה אחת של תשובה האומרת שאדם שחטא חייב "לעשות" תשובה, והיא קשורה בהלכות תשובה אצל הרמב"ם. אבל יש חובה של תשובה מסוג שונה. זו חובה של תשובה בשעת צרה. התורה עצמה אומרת: "כי תבוא מלחמה בארצכם, ונזכרתם לפני ה' אלוהיכם". כלומר: המלחמה, הסבל, צריכים להביא אותנו לכלל חשבון הנפש, לא מפני שאנחנו טוענים שהסבל בא בגלל מעשה מסוים שעשינו, אלא בגלל טעם אחר, האומר לנו שאנו צריכים להתבונן בחיים מנקודת ראות אחרת. ודבר זה אינו שייך להלכות תשובה, אלא להלכות תענית. להלכות צרה של הציבור ושל היחיד, להסתכלות שונה לחלוטין בטוב.

ואם דבר זה נכון, אומר לנו הרב, "אוי לסובל, אם אין נפשו מתחממת בלהט היסורים". בסופו של דבר, לפנינו טרגדיה שבה מצד אחד, אש לוחטת שורפת את האדם. ומצד שני, זו אש מחממת. אוי לאדם, שהוא מפסיד את סבלו. אויב עמד, בסופו של דבר, בפני שני ניסיונות. אויב עמד בפני הניסיון של העושר, ועתה צריך הוא לעמוד בפני הניסיון של העוני. ומעניין הדבר לעקוב אחר הסיום, ולשאל: מתי נגאל אויב? אויב נגאל כשהחל להתפלל בעד רעיו. ובאותו רגע שב ה' את שבות אויב, בהתפללו בעד רעהו. וזו התשובה האמיתית של סבל אויב. כאן ניכר שאיוב למד מן הסבל, למד להבין גם את הסובל,

ולראות עצמו כחלק מן הקהילה האנושית. הוא למד לראות, לשמוע גם את כאבו של השני. הוא התפלל בעד רעהו, ואז השם שב את שבות אויב.

הבה נתבונן בדמות השניה, של הסדיסט, אותו אדם שנהנה לגרום סבל. אלה הן דמויות המופיעות פה ושם גם בעולם הנורמלי שלנו. אך לעומתן צמחה בשואה דמות שלישית שהייתי מכנה אותה, במרכאות כפולות ומכופלות כמובן, בשם "אידיאליסט". כוונתי לאדם שעשה את הרע לשמו, ובמידה מסוימת אפילו לא הרגיש ברע. שאלות ותגובות לגבי קיומה של דמות זו צפו ועלו בעת משפט אייכמן שנערך בירוש-לים. דומה שדמות זו מגלמת את הרע הרדיקלי.

תוך שנזכור הבחנות אלו נפנה עתה להתבונן בתגובתם של הוגים יהודיים על השואה. עד מהרה ניווכח שההגות נחלקת באורח בולט לשני מחנות, ובעיני ניכרת בכך המחלוקת היסודית ביותר שנתחוללה בעקבות השואה; מצד אחד, לפנינו אנשים שחשבו שיש להם הסבר לתופעות. ואזכיר כאן שתי דוגמאות בולטות: ברונו בטלהיים וחנה ארנדט. אנשים שחשבו שניתן לספק הסבר למה שהתרחש. הסבר התואם קטגוריות שהביאו עמם מתחום אחר, של הפסיכולוגיה או של הסוציולוגיה.

לעומתם, יש הוגים אחרים, ואני חושב עכשיו על אלי ויזל, אמיל פקנהיים ואחרים, שסברו שלפנינו רע אשר באורח עקרוני הנו שונה ואינו ניתן להסבר רציונלי כלשהו. השואה הייתה לדידם גילוי של רע, כמעט גילוי מיסטי, גילוי בעל ממדים קוסמיים שאין דוגמתם, שבו בא לידי ביטוי רשע שאין לו הסבר, לא פסיכולוגי ולא סוציולוגי. כאן, סבור אני, נעוצה המחלוקת העיקרית.

הוגים אלו מתייחסים למעשה לשואה כאל שאלה שאין עליה תשובה. יש ביניהם הרואים בשואה התרחשות בעלת ממדים קוסמיים, מעין אנטי מתן-תורה, תופעה שממנה אנו חייבים ללמוד, ולאורה — כל חיינו משתנים. שכן, בתופעה זו נוכחנו ברע השונה מכל רע אחר, לא באינטנסיביות שלו, אלא במהותו.

לאור ההגות הזאת, ההבדל בין השואה לבין הירושימה, אינו הבדל כמותי. שהרי לו הושלכו חלילה עוד 20 פצצות אטום נוסח הירושימה לא היה נוצר בפנינו דבר הדומה במהותו לשואה. גם במלחמות אחרות נספו אנשים. בקמבודיה ובאינדונזיה נטבחו מיליונים בגלל עמדותיהם הפוליטיות. וכבר נתקיימו תופעות בהיסטוריה של המין האנושי שניתן להגדירן כג'נוסייד. אך בכל אלו אין זהות לשואה.

התיזה העקרונית של אותה הגות, ובכך ניכרת לדעתי ההתפתחות או התרומה החשובה ביותר לתורת הרע בדורנו, היא התיזה האומרת שלפנינו רע שונה במהותו. רדיפת אנשים בגלל בעיות פוליטיות היא

פרק י"א

בעקבות השואה

שיחותינו הקודמות עסקו בטקסטים פילוסופיים מצד אחד, ובביטויים ציוריים שבהם הביעה הקבלה את גישה לבעיית הטוב והרע, מצד שני. אך דומה שעתה הגענו לנקודה שבה עלינו לעבור לעיסוק בבעיות אקזיסטנציאליות והיסטוריות קשות, בפצעים טריים ופתוחים הקיימים בכל אחד ואחד מאתנו והמורים עד כמה בעיית הטוב והרע אינה בעיה אקדמית, ואפילו לא אינדיווידואלית, אלא בעיה הנוגעת בעומק ההווה שלנו.

כוונתי בכך להשפעת השואה כפי שהיא ניכרת בהגות היהודית, בהשלכותיה, ובתגובות השונות של ההוגים היהודים עליה, בכל הנוגע לבעיית הטוב והרע. פתחנו בתמונות מתוך העולם העתיק, עברנו לפילוסופיה של ימי הביניים, ולאחר מכן עמדנו על גישתם של הוגים מודרניים יותר, מתוך עולם החסידות. והנה, עתה מגיעים אנו למה שניתן לכנותו רגע של אמת לגבי הפילוסופיה. עתה עלינו לבחון כיצד היא מתייחסת, מתארת, ומגיבה על הבעיה הזאת.

קיימות התגובות הקלאסיות הידועות. חלקן תועדו כבר בעצם ימי השואה. אבל כצעד ראשון הייתי רוצה להדגיש את העובדה שאנו דנים כאן במה שהוגים מסוימים כינו רע רדיקלי. איני יודע איך לתרגם ואיך להסביר מושג זה, אנסה לפיכך להעביר את החוויה שמתוכה, כפי שאני מבין, צומח אותו מושג.

הבה נדמה שלושה רוצחים אפשריים. נראה את האופורטוניסט. איני יודע למצוא מלה גסה או מתאימה יותר לאפיונו של אותו איכר פולני, שמסר יהודי לידי הגרמנים משום שחמד את זוג המגפיים שלו.

דבר רע, וכמובן, דבר שעלינו להילחם בו. רצח המוני הוא פשע מאין כמוהו, פשע נגד האנושות, אבל השואה הייתה משהו שונה. ההתכוונויות והמעשה הכרוכים ברציחתו של ילד יהודי, בצורה שבה נתבצע, במטרה שלשמה נעשה וברקע שבו נעשה, הינם שונים לחלוטין בכל המובנים, מכל מעשי רצח והתכוונויות למעשי רצח שנעשו בהיסטוריה.

הבה נעצור בנקודה זו, נפנה אחורה ונתבונן בתגובות המיידיות שנתגבשו עם השואה. אין ספק שאצל רבים מן ההוגים הדתיים ניתן למצוא תגובות היונקות מן העמדה הפופולרית הקלאסית, המנסה לתפוס את הרע כעונש. אולי המסמך המזעזע ביותר בהקשר זה הוא ספר שנדפס בהונגריה, בבודפשט, בחנוכה תש"ד – 1943! הספר נקרא "אם הבנים שמחה", והגיע ארצה בדרך לא דרך, סמוך למלחמת ששת הימים. היה זה ספר נדיר אז, והוא הודפס מחדש על ידי אנשים הקרובים לגישה זו והמגלים אף בספר זה עמדה שניתן להזדהות עמה. הספר נכתב על ידי הרב יששכר שלמה טייכטל, שהיה עד פרוץ המלחמה קרוב לעמדותיהם של נטורי-קרתא. את ספרו כתב בימי מלחמת העולם השנייה, תחת שלטון המשטר ההונגרי הפאשיסטי. הרב טייכטל ראה את אשר ראה, והכה על חטא. והספר נכתב כווידי והכאה על חטא אי-קבלת הציונות. שכן, אי קבלת הציונות או אי הבנתה הביאו אותו, כך סבר, את הקהילה, ואת העם היהודי באירופה לטרגדיה הגדולה שבה הוא נתון.

אין ספק שבאותם ימים נאמרו גם דברים אחרים: חלק מיהודי הונגריה שהמשיכו בדרכם של הרבי מסטמאר ואחרים, זעקו שיש לתלות אשמה מסוימת גם בהתבוללות וגם בציונות. אבל ספרו של הרב טייכטל הוא בלי ספק, מה שאפשר לכנות מסמך של מחשבה אוטנטית של אדם השופט ודן את המציאות, ומשנה את דעתו בעקבות הלקח שהוא מפיך מן המתרחש בימיו.

תגובה אחרת, המשמשת כדוגמה קיצונית הפוכה, היא זו של הוגה דיעות רפורמי, שעורר הד רב בארה"ב, וכוונתי לריצ'רד רובינשטיין. רובינשטיין העלה בספרו "אחרי אושוויץ", את התיזה האומרת שהשואה ניתקה את הקשר עם המסגרות הסימבוליות של היהדות ולפיכך, בסופו של דבר, אין עוד מקום לאמונה באל גואל.

אלו הן שתי עמדות. האחת מבטאת את המשך הדבקות בקטגוריות היהודיות הקלאסיות, והשנייה – את המרד, את היציאה כנגד הקטגוריות הקלאסיות, ואת החיפוש אחר מה שרובינשטיין עצמו תיאר

בצורה בוטה, כניאור-פגניזם יהודי, שמשמעו חזרה אל פגניות יהודית או אל עמדה אחרת, ולא אל העמדה שבאה לידי ביטוי ביהדות הקלאסית, או במה שנתכנה בפיו, המסגרות של האגדה.

בין שתי העמדות האלו ניתן להצביע לעבר הוגים אחרים שניסו לבטא את תגובותיהם, והניחו שהלקח הנלמד מתוך המאורעות הנו בעצם שונה לחלוטין. אך בשלב זה של השיחה, ברצוני להניח לאותה בחינת עמדות ולפנות למקום אחר, ולנסות ולהתבונן יחד אתכם מחדש בספר שליווה אותנו במשך כל השיחות שלנו, וכוונתי לספר איוב. ספר איוב כפי שראינו, מתאר את סבלו של היחיד. אבל מעניין הדבר שמפעם לפעם נתפס הוא על ידי המפרשים כספר המתאר לא את היחיד, אלא את הגורל של העם היהודי כולו. כלומר: אין הוא כלל אלגוריה לסבלו ומאבקו של היחיד, אלא הנו סמל לעם ישראל כולו. רעיון זה נמצא בפסיקתא, והוא שב ועולה מחדש מפעם לפעם, כמו אחרי תרדמה ממושכת. אנו מוצאים אותו אצל שלמה מולכו, ושוב, אצל מרטין בובר, וכך הוא עולה שוב ושוב כאילו איוב עצמו מרמז אליו.

אבל מה הלקח הגדול של ספר איוב? אחד הלקחים הוא איוב הסובל. והנה באים הרעים אל איוב ומנסים ללמד אותו דבר-מה. הם אומרים לו שהוא סובל מפני שהוא חוטא. ויש כאן מעין היפוך של העמדה הקלאסית. שהרי, כפי שאמר אליפז, על איוב ללמוד ולהבין כי העובדה שהוא סובל, היא אף ההוכחה לכך שחטא; והלקח הגדול של הספר הוא הלקח האומר שזו גישה מוטעית. הקב"ה אומר אחר-כך לרעי איוב: חטאתם, בגלל שטענתם שהיסורים של איוב הם יסורים שבאים על חטא. ומה עשוי לתאום יותר מכך, כדי לתאר את הסיטואציה ההיסטורית של העם היהודי? העם היהודי נמצא במצוקה ויש לו רעים: הנצרות, האיסלם, וכן, עמדות ניאור-פגניות או עמדות אחרות, שבאות וטוענות: אתה סובל בגלל שחטאת. וההוכחה לכך שאינך צודק, היא עצם הסבל שלך. ההוכחה שאינך צודק היא העובדה שאתה מפורז בארבע כנפות תבל, מפני שלא קיבלת אמת זו או אחרת, או לא האמנת בגואל או בנביא, ולפיכך חייב אתה להיות מושפל, וסבלך ישמש לאות. ביטול המשוואה העקרונית הזאת נעשה לעיקרו של ספר איוב מפני שהוא בא ללמד אותנו שהעמדה היהודית הקלאסית לא הייתה כל-כך פשטנית כפי שאנשים נוטים להניח; היא לא אמרה שהעונש הוא תוצאה של חטא, והדוגמה הבהירה ביותר לכך היא איוב, ומשום כך נכלל הוא בין ספרי התנ"ך. לבוא ולהתייחס לשואה

בקטגוריות הללו, הרי זה בסופו של דבר ובמידה מסוימת, חזרה על שגיאתם של רעי איוב.

אך אם תרצו, מתקרים אנו בכך לשאלה מעניינת ואף מזעזעת. שהרי אולי ניתן להבין את התשובה של ספר איוב בצורות שונות; אולי יוכל מישהו לגלותה בשיר החכמה (איוב כ"ח), בחיפוש של חכמה שאולי כלל אינה פתוחה ואינה ניתנת לאדם, ואפשר, אחר יוכל לראותה בדברי אליהו, המביא עמו תשובה שהמפרשים מתווכחים על מהותה. אך אין ספק עם זאת, ששיאה של התשובה נמצא בסיום, ומתרכז בשתי נקודות. ראשית, בעובדה שהקב"ה מתגלה לאיוב. הוא מתגלה ואומר לו דברים מוזרים מאוד. הוא שואל אותך שאלות רטוריות: האם אתה יודע את זה, האם אתה יודע את זה, האם אתה מכיר את סודות הטבע, שאינם גלויים לאדם? אתה אינך יודע את סודו של הלויתן. אתה אינך יודע את סודו של הקוסמוס. אבל מה פירושו של כל זה? אפשר לומר שהתשובה היא אגנוסטית, כלומר: דע שאתה עומד בפני מסתורין שאין אתה יכול להבינו. אך נראה לי עם זאת, שיש פה יותר מכך, תשובתו של הקב"ה לאיוב, היא בעצם תמיהה: אני היודע להבחין בין החלקיקים האלמנטריים של הקוסמוס, האם אין אני יודע להבחין בין איוב לאיוב? זו כל התשובה. פירוש הדבר הוא זה: דע לך, שיש משמעות נסתרת בדברים, ואני לא האויב שלך. ותשובה זו מתבטאת גם בצעקה של האמונה שלאחר יאוש, של האפשרות להמשיך להאמין אפילו לאחר אושוויץ, של האפשרות להמשיך ולהאמין אפילו אחרי סבל. המפגש עם אלוהים, הוא בעיקרו של דבר, מפגש, לא עם האבסורד אלא עם המסתורין. ההוגים, המסיקים מסקנה זו מבטאים באמצעותה את מאבקם להציל את השואה מן הדעה מיתית פיקציה. כלומר, קיימת נטייה מסוימת להעלות לאור היום, לדבר על, ולהוציא את הדברים מכלל אותו ערפול מיתולוגי שהם שריים בו. אבל אותה מחשבה רוצה דווקא להשאירם בערפל, לא להתייחס אל השואה באותן קטגוריות רציונליות המקובלות עלינו בכל שאר התייחסויותנו, אלא לתפוס ולהבין אותה בצורה אחרת.

אין זה, כמו שאמרה חנה ארנדט על משפט אייכמן, כאילו אנו נמצאים פה בפני ביורוקרט של הרע, ובכך התכוונה לדמותו של אייכמן, אלא אנו נמצאים פה בפני משהו דמיוני ושטני. מה שהתגלה בפנינו היה שטני.

אך קיימת נקודה נוספת המסיימת את ספר איוב, ויש לשים לב אליה; ספר איוב מסתיים לא רק עם התגלותו של אלוהים, אלא גם עם

ה' ה"ש את שבות איוב." לאיוב נולדו בנים ובנות חדשים. וכאשר הקוראים עומדים בפני הסיפור הזה, אין הם יכולים שלא להעיר את ההערה הצינית: אבל, בסופו של דבר, הבנים הקודמים לא חזרו. אין ספק שאין כאן פיתרון באותו מובן שהיינו אולי מצפים לו, וכפי שאף בעלי האמונה בגלגול נפשות היו מצפים לו, שיוולדו לאיוב אותם בנים שנולדו לו בעבר.

אבל אני חושב שלמרות הכל, קיים איזשהו עיקרון שעלינו ללמוד מהציור הזה של הבנים שנולדו, עיקרון הקשור בתגובה אפשרית לבעיית הטוב והרע. משמעות הדברים מעלה בפנינו שאלה קשה: האם השואה פירושה שההיסטוריה אבודה, או שפירושה שיש לי, למרות הכל, אמונה באפשרותו של ניצחון הטוב בהיסטוריה או של גאולה היסטורית: האם אני עדיין מאמין שההיסטוריה היא בת תיקון, שאפשר להציל אותה?

נראה לי שבנקודה זו אנו חוזרים אל רעיון ששמענו קודם מפי הראי"ה קוק; בפנינו שתי עמדות בסיסיות. עמדה שניתן לתארה כעמדת ניכור; אנחנו נוכרים, זרים בעולם, והעולם הוא הרע. ועמדה הטוענת שלמרות הכל, ההיסטוריה תיגאל, והגאולה אפשרית אפילו אחרי השואה. מבחינתו של היחיד, שיבתם של ילדי איוב, היא אבסורד. אבל מבחינתו של העם, תחייה של עם אמנם תיתכן! נכון הדבר שספר איוב מגלם עמדה אקזיסטנציאלית של אדם העומד בפני המסתורין ואינו יודע כיצד להגיב, והוא צריך להמשיך ולהאמין גם אחר המסתורין. אלא שהספר מכיל יותר מזה; מצויה בו טענה האומרת שאין אנו יכולים להפקיר את ההיסטוריה, אין אנו יכולים להפקיר את העולם. אנו מאמינים לפיכך, שה' ישיב את שבות איוב, ואנו מגלים בשבות איוב אותו סמל שנגלה לנו בשוב ה' את שיבת ציון, היינו כחולמים.

בחנו בשיחה זו מספר עמדות. מתוכן עולה, וזו תהיה אולי המסקנה, שההוגה היהודי התלבט בין האבסורד ובין הטראומה של השואה. אך באותה מידה רצה אף לחשוב על ראשית חדשה של ההיסטוריה ועל אפשרות הגאולה הבאה לידי ביטוי לא רק בתוך האדם עצמו, אלא גם בהיסטוריה האנושית.

שבעצם נמצא בפנים כאילו הוא חלק מהחוץ. אנסה להסביר זאת אולי באמצעות דבריו של בובר עצמו המצויים בספר אחר שאף הוא נכתב בעקבות השואה, ולמעשה, ממש בזמן השואה ב־1941, ונתפרסם לראשונה ב"דבר". והכוונה ל"גוג ומגוג". ספר, שבובר מכנה אותו אף בשם "מגילת ימים", והוא עוסק בדמותו של המלך האגדי גוג מארץ המגוג שלאחר מלחמותיו עתיד לבוא המשיח, על פי תיאורי הקץ של ספר יחזקאל, המסורת התלמודית ותורת הסוד.

בובר עצמו כותב שעיקר עניינו של הסיפור בדברים שאומר התלמיד לרבו, ואני מצטט: "רבי, אמר בקול לא קול — ומה עניינו של גוג זה? הרי כל עצם מציאותו בחוץ אינו אלא משום שהוא נמצא כאן בפנים, הוא הקיש באצבעו על לבו, החושך שממנו חוצב. יש להוציאו מתוך לבותינו המרושלים ומלאי התככים. בגידתנו באלוהים היא שפיטמה את גוג עד שגדל כל כך."

ה"מסר" של בובר הוא שמקורו של גוג אינו נמצא בחוץ, אלא בתוך הלב האנושי. כאן, בתוך הלב האנושי מתרחשת הדרמה, ואנחנו הולכים ומפטמים, הולכים ומטפחים ויוצרים אותה מפלצת שנמצאת בחוץ. הספר בא אם כן, להציג בפנינו את הגישה היהודית מול הגישה הפרסית, וכך הוא בנוי.

הזכרנו את בובר, אך את עיקר שיחתנו היום רוצה אני להקדיש להוגה השני, להלל צייטלין. כשם שבובר מעמיד את גישתו מול פרס, מציג הלל צייטלין את עמדתו אל מול הודו ויוון. אך טרם נבחן טיבה של הנגדה זו נקדיש מלים מספר לאיש ולספרו:

הלל צייטלין אינו מוכר כמעט לקורא הישראלי, עם זאת היה הוא אדם מופלא ומן הראוי שנקדיש כמה מלים לתיאור דמותו. בנו המשורר אהרון צייטלין כותב כך במונוגרפיה שהקדיש לחיי אביו: "הוא חי בעולמנו מ־1871 עד 1942, לבוש טלית ותפילין וספר הזוהר בידו, קידש שם שמים אחרי שבירך את ברכת קידוש השם."

הלל צייטלין כתב את ספרו כשורה של מאמרים, שפירסם ב"השי"ל לוח" עוד בשנת 1899, בשם "הטוב והרע". עורך "השילוח" היה אז אחד-העם. צייטלין הקדיש את מאמריו לידידו יוסף חיים ברנר. סביב "השילוח" התלכדה אז חבורה של אנשים, מחפשי-דרך, אשר פרט לציטלין עצמו שבא ממשפחה חב"דית, אך התרחק במידה מסוימת מעברו, כללה את א.ג. גנסין, ח.י. אנכי או זלמן יצחק אהרונסון.

על חבורה זו נמנה גם צעיר נוסף, שלום סנדרבאום. אהרון צייטלין מתארו כאישיות מיוחדת במינה, סטואיקני ופילוסוף. צעיר זה התעמק

פרק י"ב

הסבל הבונה

בעיית הטוב והרע היא אחד הנושאים שאינם מנחלתה הבלעדית של הפילוסופיה האקדמית, הסכולסטית. ניתן לתארה ולאפינה ביתר דיוק, כנושא אקזיסטנציאלי. שכן, כרוכה היא בחיי כל אדם, ולמעשה, יוצרת תחום גבולי המגלם קשר הדוק בין החיים ובין ההגות. אכן, כל פילוסופיה קשורה לחיים, והשאלה היא רק מה מידת המרחק שלה מן החיים. לעומת סוגיות בתחום תורת היש, או תורת ההכרה, הנתפסות כמרוחקות מן החיים — מגלמת בעיית הטוב והרע קרבה לחיים האנושיים, ואפילו לביוגרפיה האישית של האדם. אכן, בהקשר לה כמעט יכולים אנו לדבר על פילוסופיה מגויסת או פילוסופיה המגיבה על בעיות השעה.

בדורות האחרונים בולטת פעילותם של שני הוגים שעסקו במפורש בסוגיות הטוב והרע. שני הוגים אלה הם מרטין בובר והלל צייטלין. את שמו של מרטין בובר הזכרנו כבר לא אחת. עבודותיו מצויות בעברית בשם "תמונות טוב ורע — הקובץ על בני אדם". אלו הן הרצאות שבובר החל לעסוק בהן לפני שנים רבות והביאן לגיבוש סופי בשנות ה־50.

עיקר עניינו של בובר בהרצאות אלו הוא להעמיד זה מול זה את שיטתה של ישראל מול שיטתה של איראן, את המונותאיזם היהודי מול הדואליזם הפרסי, או הגנוסטיקה — כשתי תמונות עולם שונות. והפילוסופיה כאן מגויסת, בשל העובדה שבובר ראה בעצם קיומה של הגנוסטיקה סכנה גדולה. למעשה, אחת הסכנות הגדולות ביותר של העולם המודרני. וסכנה זו נעוצה בכך שהגנוסטיקה תופסת את מה

של שופנהאואר נגד היהדות. ניתן לומר ששופנהאואר, בחל ביהדות והתנגד לה משום שגילה בה רצון לחיות, רצון להתקיים, ונגד הרצון הזה הוא יצא.

והנה, אומר לנו צייטלין שעלינו להבין את עמדת היהדות באורח שונה, שעלינו להיות מודעים לעובדה שביהדות יש קווים פסימיים, ושהיא חשה בבעיה של הרע הקיים בעולם. צייטלין הצביע בהקשר זה, לעבר המסורת הקבלית המיסטית וגם לעבר המסורת המקראית המכילה לא רק את תחושת הטוב אלא גם את ספר קהלת. אך יתר-על-כן, היהדות מעלה בעיה נוספת. שכן, להבנתה, האדם סובל פעמיים; הוא סובל בגלל הסבל, אך יותר מכך, הוא סובל בגלל שאין משמעות לסבלו, ואילו יכול היה האדם למצוא משמעות לסבל, הייתה תחושתו משתנה. וכאן מתגבשות מספר אלטרנטיבות של מציאת משמעות לסבל, ונפתחת התלבטות האדם. בנקודה זו פותח צייטלין בדיאלוג שהוא מנהל עם ניטשה אך גם עם שופנהאואר, כדרך שעשה הרב קוק ביומניו הפילוסופיים, "אורות הקודש".

באותו הקשר מעלה הלל צייטלין שתי תגובות על מציאות אחת. הוא מציג בפנינו את עמדת בודהה ואת עמדת הבעש"ט. צייטלין אומר שהיהודי ראה במציאות אין והגיב על האין הזה, בעוד היהודי, הבעש"ט, ראה במציאות אין, אבל באין הזה מסתתרת להבנתו, ישות אלוהית. ומכאן ניכר ההבדל האומר שלמרות הכל, למרות תחושת הסבל, הושגה משמעות וניתן לבנות משהו על בסיסה של משמעות זו. הסבל נהפך בכך לדבר שבונה את האדם. את המקבילה היהודית לשופנהאואר מוצא הלל צייטלין, בדרך תמוהה במבט ראשון, ברבי נחמן מברסלב:

רבי נחמן מתאר בפנינו את היצר הרע בדמותו של אדם שבא אל אנשים, או ילדים, כשאגרופו קמוץ, והוא מציע להם מה שיש בתוכו. האנשים מתלהבים מאותו דבר שיש בתוך האגרופ והם מוכנים לעשות הכל כדי לזכות בו, ואין הם יודעים שאותו אדם משטה בהם, ובעצם מה שנמצא בתוך האגרופ הקמוץ זה אין, כלום.

הסיפור הזה בא לומר לנו, מדגיש הלל צייטלין, ומעלה בכך קווי דמיון לעמדה הפסימית של שופנהאואר, שבעצם התענוג אינו קיים, ההנאה אינה קיימת. הדבר היחיד שקיים הוא הכאב. בעוד השמחה קיימת רק באשר היא מהווה מעין הפסקה, מעין ביטול של אותו סבל, או של אותו חיסרון. כשאנו נזכרים עתה במה ששמענו מבית מדרשו של הרמב"ם, מבית המדרש הפילוסופי של ימי-הביניים, שהרע אינו

בביקורת האדם, ובסופו של דבר התאבד. ההתאבדות הזאת הותירה רושם עז על שני הידידים, הלל צייטלין ויוסף חיים ברנר, והביאה אותם לחיפוש דרך. כל אחד מהם פנה לכיוון שונה; ברנר הפך את סנדרבאום לאחד מגיבורי "מסביב לנקודה", שם הוא מכונה בשם אוריאל דוידר-בסקי, וצייטלין גילה מחדש את דרכו לאותו ניגון חב"די, ונותר בקרב עמו, או כלשונו: בקרב אוכלוסי ישראל, עד 1942, כאשר קידש שם שמיים, במותו.

הספר שבו נדון שייך אם כן, לתקופה קדומה יותר, אבל גם בו אנו מגלים את הדרך שבה מבקש הלל צייטלין למצוא את פתרון בעיית הטוב והרע. צייטלין מציג בספר זה, בצורה מרתקת, את תולדותיה של סוגיה. תוך כך הוא מעמיד לפנינו שלוש גישות השונות זו מזו, לא כל כך בתשובות שהן מספקות, כפי שהן שונות בשאלות שהן מעלות. ואלו הן גישתם של ישראל, של יוון ושל הודו.

יוון שואלת על סבל האדם; היא מעוניינת בגורלו של הגיבור. ניתן לומר שהיא מעלה את שאלתו של האדם העומד מול איתני הטבע, נאבק עמם ונכשל, והוא סובל בגלל המלחמה הזאת. סבל האדם או סבל הגיבור הוא השאלה של יוון. הודו מעלה שאלה אחרת; גם היא מציבה עצמה מול איתני הטבע, ושואלת את שאלת הרע כשלעצמו. ואילו ישראל, לפי הבנת צייטלין, שואל על בעיית הצדק, ובעיית צער הצדיק. ואין זו בעיית הרע כשם שזו בעיית הצדק. כך או כך, ניתוחו של צייטלין מדגיש שלמרות ששאלת הטוב והרע נשאלה בכל התרבויות הרי עמים שונים הציגו אותה באופן שונה, ואף השיבו עליה תשובות שונות.

לפנינו אם כן, שלוש עמדות. למעשה, מוצגת עמדתה של היהדות, כאשר מולה מוצבות שתי עמדות אחרות: עמדתו של שופנהאואר, שהוא ההוגה המתרגם את העמדה היהודית למושגים של העולם המערבי המודרני, ועמדתו של ניטשה הנתפס על ידי צייטלין כמי שמתרגם את עמדתה של יוון, עמדת הגיבור הנאבק, למושגים של העולם המודרני. בצד עמדות אלו מזכיר צייטלין אף עמדה נוספת הכוללת וריאציות מסוימות, והיא העמדה המדעית הפוזיטיביסטית המודרנית על גרסותיה השונות. על רקע זה מתבונן צייטלין בעמדת היהדות, כשנקודת מוצאו שואלת, שמא הגיע הזמן להעריך מחדש את תפיסתנו את היהדות כתרבות בעלת קווי אפיון אופטימיים. שמא טעינו, ועלינו לארגן מחדש את הידוע לנו.

אני רוצה להזכיר פה לקורא, שהייתה זו בעצם האשמתו הגדולה

שבמרכז חיי מצויה ההנאה. ובצדו – דמותו של האדם האתי, זה אשר כדוגמת איוב, מתוך ראיית הרע או הכרת הרע הוא עובר מהפכה בחייו וחודר אל המישור האתי, וכגיבוריו של טולסטוי הוא הופך את הסבל שבחייו לסבל בונה.

אלא שאצל קירקגור יש מהפכה נוספת. והיא מסומלת במעשה העקדה, בצו שהקב"ה מפנה לאברהם, צו ההופך אותו מאדם אתי לאיש האמונה, וכך מתרחשת באופן נמרץ ואכזרי, מעין מהפכה שניה. הרעיון המרכזי בניתוח זה אומר שקיימות רעות הגורמות למהפכה בחיי אדם והמשנות אותו. ועמדה זאת באה לכלל ביטוי אצל הוגים שונים. הלל צייטלין מזכיר בהקשר זה את דוסטויבסקי. את האדם המגלה את הרע, המגלה את האיסורים ושואל עליהם, בעיקר ב"אחים קרמזוב", ולאחר מכן, מסתבר שהמפגש עם הרע, אותו מפגש עם שאלות שאין עליהן תשובות, הוא אשר מביא אותו חזרה לאמונה הפשוטה והתמימה.

יכולים אנו למצוא רעיון זה גם אצל הוגים יהודים, והדוגמאות הן של שני אישים מעניינים שבספריהם מוטיבים הקשורים במידה זו או אחרת, לביוגרפיה האישית שלהם: אחד מהם הוא רבי משה חפץ, בעל "מלאכת מחשבת", שבפירושו לתורה הושפע רבות משיטתו של לייבניץ. הספר עצמו הוא מעין תגובה על מות בנו, ונכתב אחרי שעבר את היסורים הנוראים הקשורים בזה. השני הוא שמואל דוד לוצטו, שד"ל, שגם הוא שיכל את בנו יחידו, אוהב־גר, אך באורח מפתיע בנה לאחר מכן השקפת עולם אופטימיסטית מהולה בצער. בשני המקרים מודגשת עמדתם של אנשים אשר חשו את הרע בחייהם באורח העמוק ביותר, אך תחושה זו לא הרסה אותם. ובמקום הרס וחורבן גילו בקרבם אפשרות, ולפעמים גם הכרח, להמשיך ולבנות.

הלל צייטלין מדגיש בכך את האלטרנטיבות הכפולות שהתורה מעמידה בפנינו, את החיים ואת הטוב, את המוות ואת הרע. והתורה אומרת: "מוצאי מצא חיים", ובכך היא רואה את החיוב שבחיים. אבל מצד שני קיימת התחושה, מהנביאים ועד קהלת, ועד הקבלה, שהיה־דות הייתה מודעת למה שהלל צייטלין מתאר במלה "וולטשמרץ" סבל העולם, לבעיית הרע ולעובדה שהרע נמצא עמנו.

מעניין הדבר שאת הגישה האומרת שמן ההכרח להמשיך ולתת תשובה מעשית ולא פילוסופית, לרע, מגלה הלל צייטלין דווקא בקהלת. בפניו עמדו כמובן, כל אותן שיטות מחקריות שניסו להסביר

אלא העדר, או שהקיום האמיתי הוא הטוב וממילא ההנאה, אנחנו נוכחים לדעת מה רב המרחק בין שתי תפישות אלו. ואכן, גם בעולם החסידות, ואפילו בתחום ספרות המוסר, אנו שומעים הרבה על הערך החיובי של התענוג, שאמנם מוצג בפנינו כגורם שעשוי להיות קשור בדברים שונים, לעתים בדברים של חטא, ולעתים בדברים נמוכים או מוגשמים מאוד, אבל התענוג כשלעצמו שייך לעולם עליון והוא טוב, ואף על פי שהוא מתגשם, הוא עליון ורוחני והוא טוב כשלעצמו. כאן הופך התענוג, הטוב, להעדר של המציאות האמיתית – לרע.

עם זאת, יש באותה הקבלה בין עמדת שופנהאואר לעמדת רבי נחמן, כדי להפתיע. שופנהאואר רואה את המציאות האמיתית כמציאות קרה, כסבל. וככזאת, היא הדבר היחיד הקיים בעולם. ורבי נחמן אומר שכל הקולות נובעים מחסרונות. והשמחות בעצם אינן אלא מילוי חסרונות. הבעיה נעוצה לפיכך בעובדת הקיום הדומיננטי של הרע, ונוכח עובדה זו מעלה הלל צייטלין את מה שנראה לו כתשובה הבונה והנכונה, התשובה שתקבע מה עלינו לעשות עם הרע ועד כמה הסבל עשוי לסייע לנו בפעילות של בנייה ויצירה.

הלל צייטלין מביע התנגדות מוחלטת לעמדה הפוזיטיביסטית, שאותה הוא מגלה בגישתו של מקס נורדאו, בעיקר כפי שהיא באה לידי ביטוי בספרו "פרדוקסים". מקס נורדאו הידוע בפעילותו הציונית, בהגותו ובקרבנותו לעולם הפסיכיאטריה, משמש להלל צייטלין כמייצג התיזה הפוזיטיביסטית, לפיה הפסימיזם אינו אלא מחלה, תוצאה של נברווזה, המבשרת שיגעון. בהקשר זה מוסיף ומציין נורדאו שליאופרדי מת ממחלת מין, היינה – הגיע לפסימיזם לאחר שמחלתו פגעה במוח העצמות, וביירון הראה סימנים ברורים מאוד של פסיכופתולוגיה. לפסימיזם אין איפוא נימוקים רציונליים. לעומת פסימיסטים מובהקים אלו ניחן המון העם באינסטינקט בריא ובעזרתו הוא תופס את החיים ואת הברכה שיש בחיים. הלל צייטלין חש עצמו קרוב יותר לטולסטוי, שאת דיעותיו הוא מתאר בסימפטיה מרובה. הוא מקבל את דעתו של טולסטוי שהמהפכה באדם צריכה להתפתח דווקא בעקבות הסבל ועם ההכרה של הסבל, ולא עם ההתעלמות מן הסבל או עם האופטימיזם השטחי. עלינו להכיר בכך שהסבל קיים ואנו צריכים להתגבר עליו, להמשיך ולבנות מתוכו את המציאות, את המציאות החדשה.

ניתוח זה מזכיר במידת־מה רעיון שאנו מוצאים במשנתו של סרן קירקגור; אצל קירקגור אנחנו פוגשים שלוש דמויות: הדמות של האדם האסתטי, מי שכיום היה מכונה בפניו האדם החושני. אותו אדם

את סתירות הספר, תוך שחילקו אותו בהתאם למקורותיו, וראו בו אותו שדה שבו נפגשים הוגים שונים ומעירים את הערותיהם. תחילה הפסימיסט, ולאחר מכן מי שבא לתקן מעט את הרושם המדכא. אך הלל צייטלין סבור שאת קוהלת צריך להבין בכללותו, כפי שהוא מצוי בפנינו. יש להבין את הפסימיזם שלו, אבל לקבלו כפסימיזם המוליך לשלב של אמונה. כאותו פסימיזם שהיה מנחלתו של איוב הרואה את הרע, מאמין באלוהים, אך מטיח בו טענות. מתמודד עם אלוהים, נאבק עמו, ואינו מקבל את הניחומים הקלים של רעיו ולא את עמדות התיאודיצה שלהם. ובכל זאת הוא ממשיך להאמין ולהיאבק עם אלוהים ולשוחח אתו בעצם עד סוף ימיו. ובכך ניכרת סינתזה של כל השאלות שהאדם שואל. השאלות שכונו בפי הלל צייטלין בשם השאלה היהודית, השאלה היוונית והשאלה ההודית. אלו שאלותיו של אדם המתבונן בעיניים פקוחות במציאות, ומנסה, למרות הכל, להפוך את הסבל עצמו לאחד מן המרכיבים הבונים של אישיותו ושל חייו.

פרק י"ג בעל היסורים

בשיחה זאת, הי"ג במספר, אנו מגיעים לסוף הדרך בסקירתנו את תולדותיה של סוגייה בהגות היהודית.

בחנו עמדות שונות במשך ההרצאות שלנו; התבוננו בעמדות המציגות לבעיית הרע פיתרון פילוסופי. הכרנו את עמדותיהם של פילוסופים בימי הביניים, ונוכחנו כיצד ניסו הוגים מסוימים להפוך את הרע למקור של יצירתיות ובניין לאחר שהגיעו למסקנה שעמדתם של הפילוסופים היא עמדה אופטימיסטית, אשלייתית, שאינה מותרת לאדם שום אפשרות של תגובה.

התייחסנו במידת-מה לעמדותיהם של גדולי החסידות, והצגנו את גישתם המיסטית. מן הראוי שנדגיש עתה קווי-אפיון נוספים שיבהירו גישה זו. שכן, בעמדה המיסטית ניתן להתבונן מנקודות ראות שונות. אנו הצגנו את המיסטיקון המסתכל במציאות ובתגובתו על המציאות הוא טוען שבעצם אין רע בעולם. לא מפני שאין רע בממש, אלא מפני שהרע הנו כל כך קטן, עד כי אינו מעניין אותנו.

משל למה הדבר דומה? לאדם המסתכל בילד המשחק בגולות, ומרגיש שגולה אחת הולכת לאיבוד. בשביל הילד זו אבידה גדולה. ואמנם אחד הדברים המעניינים שאנו מוצאים אצל גדולי המוסר בישיבות הליטאיות, הוא תגובתם האומרת שאדם הגונב גולה מילד, הנו שווה משקל למי שהורס בית של אדם מבוגר, מפני שלגבי הילד אבדן הגולה היא טרגדיה שאי אפשר להעריך אותה לפי משמעותה האובייקטיבית. שונה היא תגובתו של המיסטיקון, האומר שבעצם זו לא טרגדיה. מפני שעל טרגדיה זאת אתה יכול וצריך להתגבר. ואתה

צריך להבין את האפסות שבאובדן ובצער על מה שאבד, וכאשר תבין את הדבר הזה, תתגבר ותבין בעצם את המציאות השונה. המיסטיקון מתבונן לפיכך, בכל אותם אנשים שהזכרנו עד כה ושעסקו בבעיית הטוב והרע כאילו הם מודאגים מאוד ובוכים על אובדן בובות וגולות, והמיסטיקון מתייחס אליהם כאל בני-אדם שלא חרגו מקטנות העולם, שלא פיתחו מחשבה בהירה. המיסטיקון אומר, לעומת זאת, שקיימת אפשרות להתגבר, להתעלות על העולם, לחדור וכאילו להיכנס לתחומי מציאות אחרת, ובאותו רגע להימצא מעל שליטת הדברים של העולם הזה, וממילא מעל לסבל עצמו. מצב זה בא לידי ביטוי מירבי באהבה לקב"ה, בעובדה שאם הקב"ה הוא אתך בשמיים, מה לך בארץ. בעובדה שמעבר למציאות הנראית ריאלית, ישנה מציאות אחרת, גדולה יותר, יפה יותר, ואתה יכול ללכת ולהגיע אליה עד כי תגיע לידי ביטול עצמך, ביטול היש. ואז, כאשר תהיה חלק מן המציאות השונה, תראה את הדברים אחרת.

אין זו בדיוק תחושה של אשליה, אין זו הטענה של האשליה האומרת שבעצם המציאות איננה כפי שהיא נגלית לעינינו, אלא זו טענה האומרת לאדם: אתה יכול ללכת הלאה, אתה יכול להתעלות, ואז אתה רואה את האפסות של הבעיות שעסקת בהן עד אתמול. בשביל אקזיסטנציאליסט דוגמת הרב סולובייצ'יק, העמדה הזאת תיתפס כעמדה של בריחה, כמעין, אם אפשר לומר כך, אופיום או סמים פילוסופיים שאדם לוקח כדי לשכוח את המציאות. עמדה מעין זו אינה מנחלת המיסטיקונים לבדם; אנו מוצאים אותה למשל, אצל בעל ה"כלי יקר", ר' אפרים מלונשיץ, בספרו "עוללות אפרים", וכן, אצל לא מעט מגדולי החסידות והוגים אחרים, הקוראים לאדם לקום וללכת אל המציאות האמיתית.

על רקע זה נקיים עתה מפגש עם אחד מגדולי החסידות שתפיסתו את המציאות ותגובתו על בעיית הרע היו שונות לחלוטין, וכוונתי לרבי נחמן מברסלב. תפיסת החסידות המקובלת או הפופולרית מגלה בה עמדה חיובית כלפי המציאות, ומציירת את דמותו של החסיד כאדם האוהב לשנות י"ש, לרקוד ולשיר שירים. הדבר נכון, אך אין בכך כדי להאיר את התמונה כולה. כבר הלל צייטלין הדגיש ששמחת החסידות נתקיימה לא מתוך אי-הכרה של המציאות, אלא לעתים דווקא כתגובה ומשקל-נגד לפסימיזם הנובע מהכרת המציאות. הכרה זו מאפיינת את משנתו של רבי נחמן. לא היה אולי אדם שהרגיש או

שהיה מודע כל-כך לסבל שבועולם, כמו רבי נחמן. רבי נחמן כותב במקום אחד (ליתר דיוק: תלמידו, רבי נתן, מוסר זאת בשמו): "הנה הכל אומרים שיש עולם הזה ועולם הבא. והנה אנו מאמינים שיש עולם הבא. אפשר, יש גם עולם הזה באיזה עולם, כי באמת נראה שהוא הגיהנום, כולם מלאים יסורים גדולים תמיד, ואמר שאין בנמצא שום עולם הזה כלל."

אנו נזכרים כאן בתורת העולמות האפשריים של הרמב"ם ושל לייבניץ. יתכן ויש איזשהו עולם שבו מתקיים העולם הזה. הריהו עולם אפשרי, אבל אין זה העולם שאנחנו נמצאים בו, זה לא העולם שהתממש. שכן, העולם שלנו הוא גיהנום, הוא עולם שיש בו סבל, סבל פיזי, וכפי שרבי נחמן מדגיש, אולי יותר מאשר כל הוגה אחר, סבל נפשי הכרוך בסבל הפיזי, ומעל לכל, סבל רוחני ושיגעון.

וכתגובה על אותו סבל אומר רבי נחמן: "והכלל, שצריך להתגבר מאוד בכל הכוחות, להיות אך שמח תמיד, כי טבע האדם למשוך עצמו למרה שחורה ועצבות מחמת פגעי ומקרי הזמן. וכל אדם מלא יסורים." וכותב רבי נתן: "דיבר עמנו כמה פעמים בעניין יסורי העולם הזה, שכל בני העולם כולם, מלאים יסורים." אין זו אותה אופטימיות שאותה אנו רגילים לייחס לחסידות כשאנו מתבוננים בה מבחוץ, אלא זו תחושה של אדם יודע סבל ויסורים, אך יודע גם שיש להילחם בסבל וביסורים, ועל זאת באה קריאתו, צעקתו, של רבי נחמן, צעקה הידועה ביידיש: "גוואלד, אידן, זייט זיך נישט מייאש!" (יהודים, גוואלד, אל תתיאשו!), ובאחד ממשליו שמוסר רבי נחמן אנו שומעים: "בעניין השמחה על פי משל. שלפעמים, כשבני-אדם שמחים ומרקדים, אזי חוטפים איש אחד מבחוץ שהוא בעצבות ובמרה שחורה, ומכניסים אותו בעל כורחו לתוך מחול המרקדים. ומכריחים אותו בעל כורחו שיהיה שמח עמהם גם כן." ומוסיף על זאת רבי נחמן: "כן יש בעניין השמחה, כי כאשר אדם שמח, אזי המרה השחורה והיסורים מסתלקים מן הצד." ורבי נחמן מייחס לאותו אדם שמח ומשאיר את המרה שחורה בצד — מדרגה נמוכה מאוד. זו מדרגתם של אנשים הרוקדים בשמחה ומשאירים את העצובים בחוץ. אבל מעלה יתרה יש לאדם המתאמץ לרדוף אחרי המרה השחורה דווקא, להכניס אותה גם כן אל תוך הריקוד, באופן שהיא עצמה תיהפך לשמחה.

תגובתו של האדם חייבת איפוא להיות פרדוקסלית. והפרדוקס נעוץ בכך שעל האדם לא רק לשמוח, אלא אף להכריח את המרה השחורה עצמה לשמוח. ודבר זה מביא אותנו להתבוננות מחודשת בבעייתיות

של הרע; בקבלה יש משל, המספר על נחש הכרוך סביב אוצר. יש אוצר אבל לפניו נמצא נחש, ואתה לא יכול להגיע אל האוצר. ונראה הדבר שבעיית הטוב והרע, שאיננה רק בעיית הרע עצמו, אלא גם בעיית הסבל, כפי שרבי נחמן הציג אותה, היא באמת בעיה שמפריעה לאדם להגיע לאוצר. התיאולוגיה הקלאסית, ניסתה לחפש את הדרך להגיע לאוצר, לאמונה בקב"ה, תוך התבוננות בסדר שקיים בעולם. החיפוש הזה ידוע בשם ההוכחה הטליאולוגית: אתה מתבונן בסדר, אתה מתבונן בשמיים ובכוכבים ואתה אומר: מי ברא את אלה? וליתר דיוק: מי ארגן וסידר כל זאת? כל הדברים הללו אינם נראים כתוצאה סתמית של משהו אקראי, אלא כתוצאות סדר, כתוצאה של כוונה ותכנית מופלאה.

אך ההתעמקות בבעיית הרע מגלה שהסדר איננו מושלם. שבצד הסדר קיים גם תהוה, קיימות בעיות, וכאן ניצב האדם בפני שאלה קשה. וכך יש להבין את רבי נחמן האומר להכניס את המרה השחורה לתוך הסבל, רעיון המופיע גם בספרות. ועמו רציתי לסיים את ההליכה שלנו, את החיפוש הזה אחר תמונות בתערוכה. תערוכת ההגות על הטוב והרע.

והנה בספרות, הרחוקה לכאורה מן הפילוסופיה, אנו מוצאים התייחסות מעניינת לרע.

ברצוני להזכיר בהקשר זה שני סופרים, העוסקים בדמות של הרע ומשתמשים לא מעט בהאנשתו. כלומר: בדמותו של השטן. וכוונתי לעגנון ולבשביס-זינגר.

אצל עגנון מופיעות הרבה פעמים פרסוניפיקציות של השטן. אני רוצה להזכיר רק אחת. וזאת, בסיפורו המקסים "פת שלמה", שם מופיעה דמותו של גרסלר, אדם שהגיבור אומר שהכיר אותו, ואביא רק שורות מספר. אומר עגנון: "מר גרסלר זה מכירי הוא, מן המיוחדים שבמכירי, מאימתי אני מכיר אותו? אפשר מיום שעמדתי על דעתי אני מכיר אותו. ולא אפריז אם אומר שמיום שאני מכיר אותו לא פסקה אהבתנו. ואף על פי שכל העולם כולו אוהביו, יכול אני לומר שאני חביב עליו יותר מכולם. שטרח עמי והיה מראה לי כל מיני תענוגים, וכאשר הייתי עייף מהם, היה משעשעני בדברי חכמה."

בסיפור אחר של עגנון, מופיעה דמות של אנדרמן, ששמו הינו תרגום קרוב של הסטרא אחרא, של הצד השני. מולו מופיעה דמותו של רופא, שהיא דמותו של משה רבנו. אבל כאן מופיע גרסלר כשהוא ממלא תפקידן של אותן שתי דמויות, והוא מתייחד בשני מיני פיתויים;

מצד אחד, בפיתוי של התענוגות. אותו פיתוי שרבי נחמן הזכיר אותו, כפי שראינו באחת השיחות הקודמות, כשסיפר על אדם בעל יד קמוצה הבא ומבטיח לך דברים, ואתה מתחייב לעשות משהו כדי לקבל את הדברים שבתוך ידו, אשר בסופו של דבר הם מתגלים כאין. אבל גרסלר זה גם משעשעני בדברי חכמה. ובהקשר זה שוב נזכור שרבי נחמן מברסלב היה מודע לעובדה שהרע אינו בא לידי ביטוי אך ורק בהנאה, אלא בדבר נוסף, בספק. רבי נחמן מברסלב היה מודע לצדו השני של גרסלר. כלומר, לעובדה שהרע איננו רק הסבל הפיזי אלא שקיים רע עוד יותר גדול, והוא מאפיין את חייו של האדם המודרני. וזה הספק. הספק שאוכל את האדם, הספק בכל הנוגע למשמעות, הספק ביחס למטרות האחרונות של האדם, הספק באמונה. והנה, במקום מסוים מתאר לנו רבי נחמן את הסטרא אחרא, את השטן היוצא בלילה כשעמו יוצאים כל מיני דמונים ושדים. אלו הם הדמויות המוכרות לנו מן הזוהר שעה שהוא מתאר את הרע, אך מהותם השתנתה. אותם דמונים, שדים ומזיקים, הם הקושיות, הספקות, הדברים הבאים ומוסיפים סבל על סבלו של האדם. ובכך מתגלם פן אחר של הסבל או של הרע שרבי נחמן מציג בפנינו.

פן זה בא לידי ביטוי מקסים, לעניות דעתי, ביצירתו של שבביס-זינגר. וברצוני להזכירה כדוגמה אחרונה, מפני שנדמה לי שבה נגלה אותה מהפכה, אותה הכנסה של המרה השחורה או של הרע לתוך מעגל הרוקדים.

יש סיפור מעניין של שבביס-זינגר, שנקרא "זיידלוס הראשון". סיפור זה כתוב בעצם בגוף ראשון, על ידי היצר הרע. מסופר בו על אדם זיידל כהן, שאין לו יצר הרע. היצר הרע המספר לנו את הסיפור, פשוט, אינו מצליח להיצמד אליו. אין הוא יכול להביא אותו, לא לידי רצח, לא לידי גניבה, ולא לידי ביטול תורה. הרי זה אדם שאין לו שערות ואין לו זקן. ולפיכך אין לסטרא אחרא, בלשון הרמז, אפשרות להיאחז בגופו. מסתבר איפוא, שאותו זיידל, לא ניתן לפתותו אף לא לניאוף או לכל עבירה אחרת, ויתרה מזו, הוא אף עשיר ומתמיד, לומד ואוהב ללמוד. השטן אם כן, אינו יכול לתפוס אותו. ודבר לא עוזר. השטן מופיע בקולה הפנימי של הכפירה. השטן מופיע בתוך האדם. שכן, השטן יודע את מה שלמדנו כבר אצל הרמב"ם, ש"הוא השטן, הוא היצר הרע", והוא מעדיף להעלות ספקות: נניח שאין חלילה אלוהים! — אז מה, עונה לו זיידל, גם אי מציאותו היא אלוהית, רק לאלוהים, מסבב כל הסיבות, היכולת גם לא להיות. זו הערה מעניינת שאנחנו מוצאים

דוגמתה גם בספרי תיאולוגיה רדיקלית מודרנית: לזיידל, כך הוא מספר לנו, נשארה, עם זאת, מידה פגומה אחת: גאווה. והשטן מנצל זאת, ומבטיח לו: תמיר את דתך, לא תהיה יותר זיידל, תגיע לגדולות, תהיה בוודאי אפיפיור. אתה תהיה זיידלס הראשון.

והנה זיידל נהפך לניהיליסט שהכל שווה בפניו, לית דין ולית דיין, ואין לו אלא ללכת אחר רצונו. הוא ממיר את דתו, והולך ומבקש, כמומרים רבים אחרים, עלילות הנמצאות כביכול בתלמוד, כדי לעשות לעצמו שם ולעלות תוך כך בהירארכיה הנוצרית.

כל אותה עת הוא כמובן ממשיך ללמוד תלמוד, לא רק כדי לקדם את מטרותיו, אלא גם לשם לימוד. לגדולות אין הוא מגיע. בסופו של דבר הוא מתעוור, וזיידל בן סנדר או בנדיקטוס ינובסקי, כפי שהוא מתכנה עתה, נהפך לעני היושב ליד הכנסיות ופושט יד לקבל פרוטות. הוא עיוור ועני, וזוכר רק את הגירסא דינקותא, את התורה שלמד בילדותו. מה שלמד יותר מאוחר שכח זה מכבר, והשאלות ממשיכות להטריד אותו. אפילו את תאוותו האחרונה איבד, והוא שואל את עצמו: יש מנהיג או הכל חומר והפקר, יש נשמה או הכל רק הפרשה של המוח?

ולבסוף, מופיע בפניו השטן. עתה הוא מופיע בלבושו האחר כדי להביא עליו את מותו. וכאן אנו עדים לשיחה מעניינת. שואל זיידל: מי אתה? האם אתה מלאך המוות, השטן? ואומר לו השטן: כן, אני מלאך המוות. אני בא לקחת אותך לגיהנום. ואז אומר לו זיידל: אם כך, אם יש גיהנום, סימן שיש גם אלוהים. אומר לו השטן: לא, לא. זאת לא הוכחה. יכול להיות גיהנום ולא חייב להיות אלוהים. אומר לו זיידל: לא נכון, אם יש גיהנום, אז יש אלוהים, יש הכל. אם אתה נמצא, גם הוא נמצא! עכשיו אני מוכן ללכת אתך לגיהנום.

בכך מסתיים הסיפור.

סיום הסיפור בא בעצם להראות לנו שקיימת משמעות בתוך הרע, באותם תהומות של הרע, ובשביס־זינגר בעצם עסק בכל התהומות הללו מכל הזוויות האפשריות. מהזווית הדמונולוגית, כמו מהזווית של החטא. ואחת ההארות שהוא מעלה כרוכה באותה קפיצה פרדוקסלית ומחזרה מאור, האומרת שהרע קיים, ואפילו הרע הרדיקלי קיים, ואין אלו רק יצרים רעים, אלו או אחרים, אלא זה השטן עצמו, והשטן הוא הרע שקיים בחוץ, אותו רע שבובר זעק נגדו, הרע האובייקטיבי. וכאן מתרחשת הקפיצה הפרדוקסלית, כשאמורים אנו לעשות את הקל וחומר, או את הגזירה שווה הגדולה: אם אתה קיים, סימן שגם הוא

קיים. וזה אף הרעיון של רבי נחמן בנוסח אחר, כשאנו מצליחים ומכניסים את האיש שהוא בעצבות ובמרה שחורה, גם כן לאותו ריקוד שאנו מנסים באופן עצוב כל־כך לרקוד אפילו אחרי הסבל. ריקוד של שמחה.

- | | |
|--|---|
| המשפט הציבורי — היסודות בישראל
עמוס שפירא וברוך ברכה | אידיאולוגיות במאה ה-20
צבי בכרך |
| הסוציולוגיה של הבערות
עמוס פונקשטיין
ועדן שטיינולץ | איטליה מליברליזם לפשיזם
שלמה בן-עמי |
| העברית שלנו והעברית הקדומה
אליעזר רובינשטיין | אימונולוגיה — פרקים בתורת החיסון
אשר פרנסדורף |
| הפיסיקה של המאה העשרים
יובל נאמן | אישים בתלמוד
ערן שטיינולץ |
| התא החי — מבנה ופעילות
יהודה בן-שאל | אמונתו של הרמב"ם
ישעיהו לייבוויץ |
| התפתחות ותורשה — פרקי יסוד
ישעיהו לייבוויץ | אנטישמיות מודרנית
צבי בכרך |
| התפתחות כוח המגן העברי —
1907 — 1948
מאיר פעיל | אסטרופיסיקה והחיים מחוץ לכדור-הארץ
ג'ורא שבי |
| ויסות האנרגיה בגוף
פרי קרייצר | אסתטיקה כתורת הביקורת
מנחם ברינקר |
| ז'אן פיאז'ה — פסיכולוגיה ומתודה
יהודה פריד | ארכיאולוגיה ימית — פרקי מבוא
אבנר רבן |
| חורים שחורים וננסים לבנים — פרקים
באסטרונומיה מודרנית
דרור שדה | ארכיטקטורה כאמנות וכמדע
אבא אלחנני |
| חקר קרקעית הים
צבי בן-אברהם | ביולוגיה מולקולרית — מבוא לתרגום הצופן
הגנטי |
| טבע, היסטוריה ומשיחיות אצל הרמב"ם
עמוס פונקשטיין | מקט הרצברג
ביולוגיה של זכרונות
ידן דודאי |
| טוב ורע בהגות היהודית
שלום רחנברג | גוף ונפש — הבעיה הפסיכופיזית
ישעיהו לייבוויץ |
| יוספוס פלביוס
דוד פלוטר | גיאולוגיה — עולם של תצפיות ומסקנות
עמנואל מזור |
| יסודות המשפט
יורם דינשטיין | דמויות מן המקרא
ערן שטיינולץ |
| ירושלים במאה ה-19
יהושע בן-אריה | האימפריה העות'מאנית
אהוד טולידאנו |
| כיצד צמחה תרבות המערב
שלמה נאמן | האסלאם
חזה לצרס-יפה |
| מבוא לאקולוגיה — חיים בסביבתם
דן כהן | הביולוגיה של ההזדקנות
דוד גרשון |
| מבוא לחלקיקים אלמנטריים
אורי מאור | הזיקנה כתופעה חברתית
חיים חזן |
| מבוא לתקופת הרנסאנס
מיכאל הרסגור | הים שסביבנו — ביולוגיה ואקולוגיה של הים
לב פישלזון |
| מגילות מדבר יהודה והאיסיים
דוד פלוטר | המהפכה הצרפתית
ולטר גראב |
| | המקורות היהודיים של הנצרות
דוד פלוטר |

1. מקורות הרמב"ם, מורה-הנבוכים, חלק שלישי, פרקים ח' — כד'.
2. מחקרים ומסות אורבך, א"א, חז"ל — פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו. עמ' 138 — 144, 170 — 183, 242 — 246, 415 — 427.
בובר, מרטין, "תמונות של טוב ורע", בספר: פני אדם, מוסד ביאליק ירושלים תשכ"ו עמ' 325 — 376.
גרין אברהם יצחק, בעל היסורים, עם עובד, 1979.
וולפסון, צבי א', פילון, יסודות הפילוסופיה הדתית היהודית, הרב קוק, ירושלים תשל"ל כרך ב' 172 — 186.
שלום, גרשום, "סטרא אחרא: הטוב והרע בקבלה". בקובץ: פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ו, עמ' 187 — 212.
שליזינגר, נתן ג'ורג', "סבל וחסד אלוהי". בקובץ: זרמים חדשים בפילוסופיה, בעריכת אסא כשר ושלום לפין. הוצאת יחדיו, תל-אביב 1985, עמ' 49 — 69.
תשבי, ישעיה, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י. ספרית שוקן, ירושלים תש"ב; משנת הזוהר, מהדורה שלישית, ירושלים תשל"א, עמ' רפה — שעז.
3. בשפות אחרות צייטלין, הלל, דאס פראבלעם פון גוטס און שלעכטס, ווארשא, תרע"א.

Goitein, H., Der Optimismus und Pessimismus in der Jüdischen Religionsphilosophie, Berlin 1890.

Scholem, G., The Problem of Evil in Kabbalah, Keter Publishing House, 1974, pp. 122—128.

מדינות ערב — תהליכים ובעיות יסוד
חיים שקד — עורך

מדע וערכים
ישעיהו לייבוביץ

מורשת ימי הביניים
שולמית שחר

מחוז למדינה — בעיות מרכזיות בתולדות
הציונות
יגאל עילם

מיעוטים במזרח-התיכון
יוסף ארלמרט

ממושבות למלחמת אזרחים — היסטוריה
אמריקנית עד 1861
ארנן גוטפלד

מסעות באורחות ההורשה של האדם
ישראל אשכנזי

מקבלת הארץ עד לחסידות
יורם יעקבסון

מראש-פינה ודגניה ועד דימונה —
שיחות על מפעל הבנייה הציוני
יוסף גורני

משמעות הצורה בצמחים
צבי זקס

נשים במקרא
עדין שטיינולץ

סוגים וסוגיות בשירת ילדים
מירי ברוך

סין העממית — מסורת מול שינוי
יצחק שיחור

עוד שיחות על דת האיסלאם
חוה לצרוסי-יפה

עולמה של ספרות האגדה
אביגדור שנאן

עולמו של המושחק — פרקים במדעי
ההתנהגות
אורי רפ

על תופעת הכאב
רפאל קרטו

עלייתה של הפילוסופיה היוונית
יוחנן גליקר

עקרונות הלמידה — פרק בפסיכולוגיה
שלמה ברוניץ

פילוסופיה הורית — קווי יסוד
שלמה בירדמן

פילוסופיה של החינוך — פרקי דיון
יוסף אגסי ודב רפל

פילוסופיה של המדע
זאב בכלר

פיסיקה גרעינית
דניאל אשרי

פסיכופרמקולוגיה — תרופות והתנהגות
שלמה יהודה

פסיכופתולוגיה — פגישה ראשונה
יהודה פריד

פרקי יסוד במדעי המחשב
דוד הראל

פרקי מבוא לאפלטון
יוחנן גליקר

פרקים בפילוסופיה של הדת
רחל שיחור

פרקים בשירה ההודית
דוד שולמן

פרקים בתורת הנגיפים
יחיאל בקר

פרקים בתורתו של ברוך שמינוזה
יוסף בן-שלמה

קוסמולוגיה — פרקים נבחרים במבנה היקום
גירא שביב

שחור-לבן, לבן-שחור —
ראשי פרקים באפריקה של ימינו
תמר גולן

שיחות על שינה וחלימה
פרץ לביא

שלוש-עשרה שיחות על אמנות המאה ה-20
יגאל תומרקין

תגובות בעת השואה
יהודה באואר

תולדות המחשבה המדעית
זאב בכלר

תולדות הפילוסופיה מהרנסאנס ועד קאנט
בן-עמי שרפשטיין

תורת הרבייה א'
פרי קרייצר

תורת הרבייה ב'
פרי קרייצר

תורתה של החסידות
יורם יעקבסון

תלישות והתחדשות
נורית גוברין

תפיסה ופסיכופיסיקה
דניאל אלגום



מטכ"ל / קצין חינוך ראשי / גלי צה"ל

משרד הבטחון - ההוצאה לאור

הדיון במחשבת ישראל הוא בעצם פרק בתולדות המחשבה האנושית בכללה. אנו נעסוק בו בבעיה אחת, בעיית הטוב והרע, וזאת, תוך הצטמצמות בתחום המחשבה היהודית הקלאסית. איני יודע אם ניתן לתאר תחום עיסוק זה או להגדיר אותו במדויק, אבל כדי לנסות לעשות זאת בחרתי לי קטע מתוך ספר שילווה אותנו בכמה מן השיחות, וכוונתי ל"נסיון הקטן". באותו ספר מסופר על כוכבית שממנה הגיע הנסיון הקטן, והמחבר מספר לנו שיש לו יסוד לשער שהכוכב שממנו בא הנסיון הקטן הוא הכוכבית הידועה בשמה: בי-612. תוכן תורקי גילה אותה בשנת 1909. התוכן הופיע בוועידה בינלאומית לאסטרונומיה, והוכיח את דבר תגליתו באותות ובמופתים. אך איש מן הנוכחים לא האמין לו בגלל לבושו המוזר. כך דרכם של המבוגרים. למזלה של הכוכבית בי-612 קם בתורקיה מושל תקיף שפקד על בני עמו להמיר את לבושם האקזוטי בלבוש אירופי. הוא אף הכריז כי כל העובר על חוק זה אחת דתו למות. בשנת 1920 חזר התוכן והוכיח את דבר תגליתו. הפעם הופיע בחליפה אירופית הדורה מאוד והכל קיבלו את דעתו.

אנחנו עוסקים כאן במחשבה היהודית הקלאסית, כלומר, באותה מחשבה כשהיא לבושה עדיין בבגדים האקזוטיים, הלא אירופיים, ולאחר מכן ניווכח שבעצם ניתן להחליף את בגדיה. אז נגלה שאנו עוסקים למעשה בפרק מתוך התרבות האנושית ובפרק מתוך מאבקו של האדם להבין את משמעותם של הטוב והרע.