

אביאל שלום הצרפתי

איש ההלכה ואיש הקבלה

פתיחה

בשורות הבאות נבקש לסקור בנקודות כלליות מעט מזעיר בדומה ובשונה בין שני מאורות גדולים שעמדו להם לישראל במאה הקודמת: הרב יהודא ליאון אשכנזי (המכונה 'מניטו') והגאון רבי יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק (הגר"ד). לצורך זה, נתמקד בדברים העולים מתוך מאמר של מניטו בשם המצוות כהאנשת הדברים¹, ונקבלים עם הגישה שמציג הגר"ד בספרו איש ההלכה. אחד הקשיים המשמעותיים ביותר בלימוד משנת מניטו נעוץ בכך שהוא לא כתב דבר: כל תורתו היתה בגדר 'תורה שבעל פה'². באותה ההזדמנות, ננסה אפוא לפתוח צוהר למשנתו על פי הנשמע לנו ממנו. ויהי רצון שלא יארע דבר תקלה על ידי ושללא אכשל בדבר 'הלכה'.

¹ 'Les Mitsvot, humanisation des choses'. המאמר תורגם מצרפתית לראשונה בקובץ זה, בתרגום חופשי. כל ההפניות ל'המצוות' אשר תבאנה במאמר זה מכוונות למאמר ה"ל".

² העברת התורה בעל פה היא עיקרון יסודי בשיטת מניטו. אם הרב סולוביצ'יק פרסם מספר מאמרים חשובים, מניטו לא כתב ולו ספר אחד; ואם הגר"ד נקט בפתגם "הדיבור עף והכתב נשאר" וקבע ש"עת לעשות לה' הפרו תורתך (תהלים קי"ט ככו), הרב אשכנזי חשש מן הכתב 'שאינו לו אדונים' וחרד לאזהרת שלמה מ'עשות ספרים הַבָּה אֵין קֶץ" (קהלת י"ב יב). נראה שנושא זה קשור בצמיד פתיל גם ליחסם של הרב סולוביצ'יק ושל הרב אשכנזי לזרם האקזיסטנציאליזם (שבו ניגע להלן, ונקו שלא לריק). חסרונות שיטה זו בולטים מאוד בדורו של "איש ההדר" המבקש ספר; ואת המחיר משלמים אנו, הדור האחרון, בני תלמידיהם אשר יקומו מאחריהם, שלא דאו את כבודו ואת גדלו, ישוטטו לבקש את דבר ה' מפיו ולא ימצאו. כאן המקום לחזק את כל מי שעמל להוציא את דברו מתוך החושך הענון והערפל, ואשר היתה ידם לכל המלאכה לעשות אותה. תלמידיו מצאו פשרות שונות: יש לשים לב למשל שהרב שרקי גם הוא לא כתב בעצמו אף ספר, אך מאפשר לתלמידיו לתעד את שיעוריו ולערכם לספרים, ואף חותם בהם את שמו.

ממזרח שמש עד מבואו - מהולל שם ה'

מניטו והגרי"ד פעלו שניהם במסגרת תרבות הלוקה בחרדה פוסט־טראומתית שאפיינה את התקופה שאחר השואה. הזהות היהודית וחשיבות השמירה עליה, בעולם היהודי שבצרפת ובאמריקה, התנפצו לרסיסים. אם קודם המלחמה הגדולה, עם ישראל מצא את עצמו בשפל המדרגה מבחינה דתית בעקבות ההשכלה והניסיון להיטמע בין העמים, השואה זעזעה את אדניהם היקרים מזהב: בנוגע ליחס בין ישראל לאומות, מחד גיסא, השואה הוכיחה שלעולם לא יוכלו היהודים למצוא את מקומם בתרבות הכללית, ושחוקי נירנברג יהיו תקפים אפילו לאחר התבוללות של כמה דורות. מאידך גיסא, השאלה 'איפה היה א-להים בשואה?' גם אם לא נשאלה תמיד בפועל, הדהדה בראשי כל אותו הדור: ה"עזב א-להים את הארץ"? האם יש משמעות לקיום היהודי? אך לא רק את העולם היהודי טלטלה המלחמה הגדולה, כי אם גם את התרבות הכללית. בשואה, האדם התוודע לעומק הרוע שהוא מסוגל להגיע אליו, והשאלה 'איפה היה א-להים בשואה?' מצאה לה מקבילה: "איפה היה האדם בשואה?". בצרפת, האידיאליים האנושיים בכללם נחשדו, ובעולם נטול ערכים מוחלטים, שאין בו רעיון להתמסר אליו, שאין אין אליל אידיאולוגי לעבוד – ממילא אין משמעות לשום דבר בעולם. כך פירק הרלטיביזם כל זהות, ונרתע מכל רעיון שנתחזק. זוהי אכן אחת התגובות הטבעיות ביותר בהקשר של אבלות, קל וחומר כשמדובר באבל כלל־עולמי. מצד שני, תנועה אחרת נצפתה ביבשת המערבית: אם אין א-להים בעולם, אם אין אדם בעולם, הרי שהכל עניין של עסקים. הגישה הפרגמטית, שהייתה נפוצה באמריקה עוד קודם המלחמה, התחזקה עוד יותר: פילוסופיה של חברת שפע בה הכל נמדד באינטרסים וביכולות שיווק. שני כיוונים אלו השפיעו כמובן על העולם היהודי השוכן אתם בתוך טומאותם. ועוד זאת היתה להם לישראל, אשר התלבטו גם הם בשאלה אם העניין הא-להי עודנו בהם אם לאו: מצד אחד, השואה הראתה שהתגובה האלרגית של העמים אל העניין הא-להי לא תירפא, ומצד שני הוכח שגם הוא לא יצילם מיד עושקיהם.

הן בחברה הצרפתית הן בחברה האמריקאית, האישי הישראלי הממוצע הרגיש מנותק מן המצוות המעשיות. אך מניטו והגרי"ד לא היו מסוגלים לדמייין את התגלות ה' ואת התורה בלי חוקה היורדת לפרטי פעולות

החיים. בדרכים הפוכות, על מנת לחבר מחדש את יהודי דורם אל זהותם הקדושה, התמודדו שני גדולי תורה אלו עם הזרמים הפילוסופיים שהתפתחו בארצותיהם. בצרפת, שבה הופיעו זרמי פילוסופיה המערערים על משמעות האדם, העולם, הקיום, ובעצם כל דבר, הציב מניטו אלטרנטיבה יהודית: אם צחוקם של הפילוסופים הצרפתיים לאחר השואה הוא צחוק מר ועצוב של ליצנות ושל הגחכת המשמעות, הרי שמניטו הכשיר את הצחוק הבא בתור ניצוץ נבואי של תקווה וערגה אל העולם הבא המושלם.³ מניטו לימד שהצחוק שייך אל העתיד המתוקן ולא אל ההווה העגום. לעומת זאת, מול הפרגמטיזם האמריקני הביא עמו הגר"ד את הגישה האקזיסטנציאלית שצמחה אף היא בתקופה זו. החוויה האישית שעמדה במרכזה ניטלה אל מחוזות הקשר עם הקב"ה, ואם קירקגור תרגם את האקזיסטנציאליזם למונחים נוצריים, להבדיל בין הטמא לטהור, הרי שהגר"ד גילה את הפן הקיומי שביהדות.⁴

³ השמחה והצחוק תופסים מקום נרחב במשנתו של מניטו, ואין כאן מקום להאריך. לענייננו, נציין שהחומרה והרצינות היו במידה רבה נחלת האקזיסטנציאליסטים ואנשי התרבות הנוצרית השלטת בכיפה ובעיקר מתחת לכיפה של החילונות-הנוצרית הצרפתית, שמולם נאבק מניטו בנחרצות. מניטו השתמש בהומור היהודי גם כדי לענות על משבר השואה, ואיון באמצעותו את הרצינות העצמית המביאה לדיכאון, למשברים קיומיים ולנטילת המשמעות מן העולם. וכפי שמניטו כתב במאמר הנ"ל, "מדובר בשאלה שנוגעת לעומק הדברים, ומשום שהיא חמורה מאוד, יש לעסוק בה בהרבה הומור".

⁴ הגר"ד מתאר תדיר חוויות אישיות ופנימיות – מאפיין מהותי של האקזיסטנציאליזם. אם כשהוא עוסק בדמות 'וסף' כאיש ראש החודש, כשהוא משתף בחשותיו מן המוות וממות קרוביו **במן הסערה**, כשהוא מתאר את הלכי הנפש של **איש האמונה הבווד** בספר הנושא שם זה, ובספרים נוספים – החוויה האקזיסטנציאלית במרכז. גם באופן הצגתו את דברי תורתו, משתמש הוא לרוב בתורה כגושפנקא' או תרגום לחוויות בעל הוזהות היהודית, יותר מאשר בתור מקור לחוויות הללו. פרופ' אבי שגיא הקדיש לנושא מאמר מקיף ומעמיק בשם **חידושה של הדתיות: האמונה כחוויה** (פורסם באסופת מאמרים **מנהיגות רוחנית בדור תהפוכות – דמותו וכתביו של הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק**, הוצאת אורים 2018, עמ' 115-216). נראה שאת ההסתייגות מן הדרך הזו (למשל באיש ההלכה עמ' 69-70, 74), שמר ביחס לבני משפחתו, עמם היה יותר מכוונס, וכמוכן גם בנוגע לרבדים יותר עמוקים ואינטימיים של חוויותיו, שאותם לא שיתף. מניטו לעומתו, סלד משיתוף תחושות בנוגע לקב"ה ולתורה, ואף קרא לזה 'פורנוגרפיה דתית' – ביטוי חריף ביותר אך מובן, עבור מקובל הרואה את היחס בין א-להים לאדם (גם!) בדומה ליחס השורר בין איש לאישה. כמו כן, דרכו להיצמד לטקסט כמקור וממנו להתפתח להגדרת הזהות העברית – היפך מה שנהג הרב סולובייצ'יק. אין ספק שאין

היחס למצוות

בין לוינס לגר"ד

במסגרת הניסיון לשקם את רוח היהדות, פעלו הגר"ד ומניטו גם בבעיית חוסר המחויבות להלכה (שהחלה כבר מאז האמנציפציה), כל אחד בדרכו שלו. הגר"ד, נצר לבית בריסק, מנסה דרך דמות אביו וסבו לתאר את "איש ההלכה" במושגים של "איש הדעת" הפרגמטי בן זמננו. לעומת זאת, מניטו שגדל על ברכי הקבלה הספרדית, מנסה לתרגם במושגים מודרניים את הזהות המוגדרת על פיה. כדי להשוות ביניהם נזדקק כאן לדמות שלישית: לוינס. פרופסור עמנואל לוינס, חברו ומקבילו של מניטו, מציג גישה מעניינת בנוגע לקיום המצוות. לוינס עצמו לא העיד על עצמו כמקפיד על קלה כבחמורה, אך יקרים היו לליבו מסורת ישראל, מנהגיה והליכותיה. כליטאי מלידה, מדבר הוא במושגים של הגר"ד:

בכל מקום, הפלחן חוצץ בינינו לבין המציאות. הוא משהה את הפעולה שאנו מתווים מן הרגע שבו אנו מביטים בדברים. המזון איננו רק דבר שיש לצרוך, הוא **כשר** או **טרף**. בטרם יתרגם בדיבור את התרגשותו הדתית, היהודי מחפש מילים בסידור שלו; גם אם הן באות באופן טבעי, נדמה שלא כולן בעלות מידה שווה של יעילות. השחר של היום השביעי אינו עולה כשחר של שאר הימים; הוא נותר בלתי חדיד לדאגות של ימי החול. בטרם יבצע את התנועה הבסיסית כל כך של האכילה, היהודי משהה את מעשיו כדי לומר ברכה. בטרם ייכנס לביתו, הוא עוצר כדי לנשק את המזוזה.⁵

אדם דורש אלא מהרהורי לבו ואפשר להבחין בנושאים שהטרידו את זהותו, אך לעולם לא דיבר בהם בגלוי. מניטו מנסה לתאר את הזהות היהודית מתוך עצמה, ואילו הגר"ד משתדל לתרגם אותה במונחים פילוסופיים של 'איש ההדר' (ראו בהקדמתו **לאיש האמונה בהוד**). כדאי להשוות זאת עם יחס הרב אליעזר ברקוביץ' לנושא, ואין ירי משגת לכך, ועוד חזון למועד.

⁵ מתוך **משמעות העשייה הדתית** ('la signification de la pratique religieuse') – מאמר שפורסם בכתב העת **היקום היהודי** ('L'Univers israélite') בעשרים ואחד במאי 1937 (גיליון מס' 37). השתמשנו כאן ובהמשך בתרגומה של ד"ר זואל הנסל, שפורסם בעמנואל לוינס **בירושלים: פרשנויות פילוסופיות ופרספקטיבות דתיות** (מאגנס, 2007, עמ' 4-7). כל הציטוטים בשם לוינס במאמר זה לקוחים מן המאמר הנ"ל.

תיאורים אלו מזכירים את דברי הגר"ד סולוביצ'יק, המדבר על איש ההלכה' שמהה במציאות את הפנים ההלכתיים שלה. ההלכה מחילה הגדרות על המציאות, ואיש ההלכה מסתכל על המציאות אך ורק במשקפיים הלכתיים. במושגים אפלטוניים, עבור איש ההלכה, העולם הזה הוא בבואה של עולם ההלכה. המציאות הנראית לעין היא רק השתקפות חיוורת של מושגים הלכתיים, שעל איש ההלכה לגלותם כדי להקביל בין העולם הזה לבין עולם האידיאות ההלכתי, ולהסיק מתוך כך מסקנות תורניות מעשיות:

מהותה של ההלכה שקיבלה מאת הקב"ה, היא יצירת עולם אידיאלי, והכרת היחס, השורר בינו למציאות, על כל תופעותיה, שרשיה ועיקריה... כשאיש ההלכה נתקל במעיין המפכה חרש, הרי יש לו יחס אפרירי קבוע לתופעה ריאלית זו: הלכות מעיין בנוגע לטבילת זב, טהרה בזוחלים, מטהר בכל שהוא, כשרותו למי־חטאת וכו', וכו'... ישנם בידו כללים וחוקים אפריריים, אידיאליים, הקובעים את אופי המעיין, והוא משתמש בדינים הללו, כדי להסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, אם המעיין הריאלי מקביל לדרישות ההלכה האידיאלית או לא. אין איש ההלכה סקרן יותר מדי, ואין הוא מעוניין להכיר את המעיין כשהוא לעצמו, אלא הוא שואף להתאים את המושג האפרירי עם התופעה האפוסטריורית. (איש ההלכה, עמ' 28)

אך כאן נפרדות דרכיהם שלו ושל לוינס. אם עבור הגר"ד המציאות היא כלי שבו מתממשת ההלכה, הרי שלפי לוינס, ההיפך הוא הנכון: ההלכה מזמינה את האדם לעצור את שטף המציאות ולהתבונן בה. לעומת איש ההלכה, לוינס רואה במציאות עצמה פליאה:⁶

⁶ מעניין להשוות את שיטת לוינס כאן עם הדברים ששם ר' יהודה הלוי בפי החבר בספר הכוזרי (ג, יז): "לעומת זה, ההכנה להנאה וההבחנה בה והמחשבה על העדרה לפני בואה – כל אלה כופלות את ההנאה. וזוהי אחת מתועליות ה'ברכות' לכל מי שקבל עליו לקיימן בכונה ובשלמות, כי הן מביאות לנפש האדם את ההבחנה במין ההנאה ומולידות את ההרגשה בצורך להודות עליה למי שנתנה, לאחר שהיה האדם חושש להעדרה – ואז תגדל השמחה על הנאה זו..." (תרגום שורץ): כמו אצל לוינס, הברכות (ושמא גם כלל המצוות?) מאפשרות לאדם 'לתפוס מרחק' ביחס למציאות. אלא שאם לוינס סובר שעל הזרות הנוצרת אצל האדם מקיים המצוות מזמינה את האדם ליכנס אל המיסתורין הא-להי – הגדלת ההנאה היא היעד שמציב לה ריה"ל, וגודל ההנאה משפיע ביחס ישר על גודל ההודאה של האדם לבורא.

הכל מתרחש כאילו⁷ היהודי אינו נכנס באורח חלק אל תוך העולם המתגלה לפניו; כאילו בעולם שבו הטכנולוגיה פילסה לנו דרך בלא כל התנגדות, ציין הפולחן בקביעות פסק זמן כלשהו; כאילו הפסיק הפולחן לרגע את הזרם המחבר אותנו בהתמדה לדברים... לעומת זאת, עבור היהודי שום דבר אינו מוכר עד תום, שום דבר אינו חולין עד תום. קיומם של הדברים מהווה בעיניו משהו מפתיע שאין לו שיעור. הקיום מכה בו כנס. בכל רגע ורגע הוא חש היקסמות לנוכח העובדה הפשוטה כל כך, ויחד עם זאת המופלאה כל כך, שהעולם הנו כאן.

עבור לוינס, המצוות נועדו "להכניס אותנו לעולמו של המיסטורין", לעולם פליאות החכמה. אין הוא רואה בהלכה עניין של הכנה או הענקת פשר סובייקטיבי, אלא הזמנה לפליאה. אם הגר"ד סובר שההלכה מעניקה את המשמעות לעולם, הרי שלוינס רואה בה הזמנה להסתכל על המשמעות האינהרנטית של הבריאה, על הפליאה הנובעת ממנה. במושגים פרי בית בריסק, ההלכה אינה עבורו 'סיבה' למציאות: היא בעצמה מגלה את הפליאה שבהויה, על ידי העצירה שהיא יוצרת. הגר"ד מגיע אל ההלכה מתוך פלא היצירה, ואילו לוינס הולך מההלכה אל פלא הבריאה. בלשונו של הגר"ד, "וכשהתורה האריכה בבריאת העולם וסיפרה לנו על עשיית שמים וארץ וכל צבאם, לא באה לגלות סודות קוסמוגוניים ורזי עולם מיטפיסיים, אלא להורות הלכה למעשה" (איש ההלכה, עמ' 84; ההדגשה במקור). נראה שאת היחס הזה למציאות לקח לוינס מפילוסוף אחר שהעריך והושפע ממנו באופן ניכר, הלוא הוא פרנץ רוזנצוייג. לאורך כל כתביו ובעיקר בספרו כוכב הגאולה נראה שלפי רוזנצוייג, א-להים לא ברא את הדת אלא את העולם. העולם הוא המטרה וההלכה רק נמצאת בתוך התחום הזה. עם זאת, עוד אפשר לדון בשאלת מהות אותו עולם, ובאם הוא חותמת האישיות

⁷ 'הכל עובר כאילו...' (או 'הכל מתרחש כאילו...') הוא תרגום מילולי של הביטוי בצרפתית 'tout se passe comme si...'. משמעו בפשטות הוא 'נראה כאילו...'; אך מילולית הוא מתפרש כקביעה על כללות המאורעות: 'כל ההווה, כל האירועים, כל מה שעובר ומתרחש - כל אלה מנתהגים כאילו...'. בתרגומים לעברית של כתבי גדולי יהודי צרפת (למשל בתרגומים של חיבורי לוינס ומניטו), נהוג לשמור על הביטוי בצורתו המילולית, כדי לשמור על דו-משמעות.

הטרנסצנדנטית, ניצוצות קדושה חבויים, פליאה לנוכח חכמת הבורא או מקום 'פרוה' וניטראלי בו האדם נתון.

בין לוינס למניטו

אך מניטו הציג במאמר זה גישה שונה לחלוטין. לדבריו, "לא ניתן להכחיש את העובדה שיצירת הקשר בין האדם וה'דבר' היא טראומטית, אף עבור המאמין".⁸ מניטו אינו תופש את המציאות כפליאה, אלא בעיקר כדיבור אילם. העולם מאיים בשתיקותו, והאדם מחפש דיבור, מפגש, עם הבורא שיצר אותו. הוא רווי שאלות: מה אני, למה אני כאן, מה עלי לעשות ולמה? היחיד שיכול לענות על התהיות הללו הוא הקב"ה. אך היכן הוא? בעידן פוסט־נבואי (אך גם קדם־נבואי), הקב"ה מסתיר את פניו. המציאות האימפרסונאלית (כלומר 'חסרת האישיות' כלפי החיים בה) נראית לו כמנוכרת, כפי שאמר גם לוינס:

בעיני היהודי שומר המצוות העולם אינו נראה אף פעם כדבר טבעי. האחרים מרגישים בו באופן מידי, הם מרגישים בו בנוח. האווירה שבה הם חיים כל כך טבעית להם עד שאינם מבחינים בה עוד. תגובותיהם אינסטינקטיביות. הדברים עבורם הם תמיד בבחינת מכרים ותיקים, הם מוכרים לבם, הם שייכים לחיי היומיום, הם דברי חולין.

היהודי מרגיש זר בעולם. התחושה הזאת נובעת מהנוכחות הא-להית שמתגלה בו. אך זרות זו גוררת תוצאה שונה אצל לוינס ואצל מניטו: לפי לוינס, הזרות דווקא מעוררת פליאה מחודשת בכל רגע ורגע, פליאה שאליה המצוות מדריכות את האדם. לעומת זאת, לפי מניטו, יש כמין איום בהתנכרות העולם אל האדם. האדם הוא 'איש אמונה בודד', מצוי הוא לבדו בעולם אילם ואימפרסונאלי. קרירות חוקות הטבע היא המכה בו, ולא 'חידה בלתי פתורה' או 'תעלומה'⁹ שלוינס מנחש במציאות. נדמה שתחושה זאת היא אותה התחושה המצויה בכל אדם השואל 'איפה היה א-להים בשואה?'; השאלה שערערה את התודעה האנושית לכל רוחבה. לנוכח האימפרסונאליות האכזרית שאפיינה את תקופת

⁸ מתוך המצוות, בפרק חווית אישיות האדם מול מציאות הדברים.

⁹ המושגים לקוחים היישר מן המאמר משמעות העשייה הדתית שצינתי לעיל.

המלחמה, האדם מרגיש שאפילו היצור היחיד בעולם בעל האישיות – הלוא הוא האדם – איבד את אנושיותו. הן הקרבנות, הן המוציאים להורג, איבדו כל יחס לאחר. והצופה מן הצד המזועזע, המשווע למבט פרסונאלי כלשהו, נושא מרום עיניו ושואל "האמנם 'מי' ברא אלה!?" האמנם אישיות היא שכוננה את האדם, את העולם?", והוא רואה שאפילו האישיות האולטימטיבית, זו שנתנה את צלמה לאדם – שותקת. לא פלא הוא שהאדם מרגיש אז בודד, בעולם זר ומנוכר שרק מחשב להפילו. מתוך טלטלה נפשית זו אפשר לסטות לאחת משתי דרכים: לחיות במשבר אקזיסטנציאלי תמידי וקודע, או לזרוק את הכול, לשבר את הכלים ולפרק כל דבר באקססיביות פתולוגית. אכן, כך מתאר הגר"ד את חוויית 'איש הסוד':

איש הסוד רואה במציאות העולם כעין "פגיעה" ח"ו, בכבודו של הקב"ה. ההוויה דוחקת, כביכול, את רגלי היוצר. הקבלה מרגישה ומשתתפת בצערה של שכינתא בגלותא - כבודא-ל שנחשף מתוך האין-סופיות, התגלם ביצירת הישות והצטמצם בה ועל ידה. יש במעשי בראשית ובבריאת העולם מעין "ויתור" על כבודו של הקב"ה "שהוא קדוש ומובדל מגדר עלמין ולית מחשבה תפיסא ביה..." כבודא-ל, סתימא דכל סתימין ועתיקא דעתיקין, מובדל, רם ומתנשא, שולל כל ישות אחרת הקיימת בפני עצמה... יצירת העולם נתקימה בטובו של הקב"ה, שירד, כביכול, מטרנסצנדנטיות מוחלטת לרשות הוויה ממשית ו"פגם" בכבודו הגדול והנורא השולל את הישות עוד קודם שנוצרה...

(איש ההלכה, עמ' 49)

אך כאן החוקה נכנסת לתמונה. ההלכה איננה מגדילה את תחושת הזרות אצל מניטו, אלא דווקא מרגיעה את האדם ומוחקת את האיום שהוא רואה בטבע. מזורו של איש הקבלה מול הכמיהה לטרנסצנדנטיות הוא ההלכה. הרושם היחיד שהקב"ה השאיר מאישיותו בעולם הקר הזה, הוא התורה. התורה מדריכה את האדם לראות גם במציאות הזרה פרי מעשי ידיו של הקב"ה, יצירת אומנות שבה השקיע כביכול את אישיותו הטרנסצנדנטית:

ה'דברים' הם סוף סוף הבריאה במצב מסוים: בהיבט הזה, צורה מסוימת של החרדה ושל הטראגי נעלם. כאשר התורה, ואם כן התודעה היהודית, מדברת על 'דברים', איננה מדברת על מעשי שדים, על כוחות שהם זרים לחלוטין לדרישות העמוקות של תודעתו וכבודו של האדם, זרים לכבוד המוכר כבוד העולם. (המצוות, בפרק חוויית אישיות האדם מול מציאות ה'דברים')

על ידי ההלכה, האדם מגלה את הקב"ה בטבע, ומרגיש פחות בודד: הקב"ה טובב אותו וחופף עליו כל היום, אפילו אם לא באופן גלוי. על ידי קיום ההלכה, האדם הופך את ה'דברים' לאישיות, את ה'מה' ל'מי'. הוא מגלה בדברים את האישיות הא-להית המושקעת והחבויה בהם, ובמושגים מבית בריסק, הוא הופך באמצעות זה את ה'חפצא' ל'גברא'.¹¹ אך איש הקבלה הזה של מניטו, לא מתאים לאיש הקבלה שהגרי"ד מדבר עליו:

אנשי הסוד אומרים, כי בשעה שהיחס הוא בבחינת "לפני ה'", הכל חוזר לתוהו ובוהו, כל ההווה שופעת מסוד הצימצום, שהוא העלם והסתר כבודו ואורו של הקב"ה. איש ההלכה אומר: צימצום אינו הסתר פנים, אלא גילוי כבוד הקב"ה וחשיפתו. גם לפני האיך-סוף, ברוך הוא, מוצא האדם את הווייתו מלאה, גדושה וקדושה, ואין, חס ושלום, סתימא דכל סתימין שולל אותה. (איש ההלכה, עמ' 65)

לפי מניטו, נהפוך הוא! איש הקבלה מחפש את היחס של 'לפני ה'" בתוך הטבע, ומאז, אין הטבע שולל את נוכחות הקב"ה. אמנם, צודק איש הסוד של הגרי"ד באמרו ש'צימצום הוא הסתר פנים', אך כאשר 'בן האדם' בוחן את פרי הצימצום בתודעה קבלית-הלכתית, אדרבה, מוצא הוא בה את 'גילוי כבוד הקב"ה וחשיפתו', ובלשונו של מניטו:

¹¹ לפי מניטו, האדם 'בולע' את ה'דבר' ומספח אותו לזהותו. אך יש להבהיר: לדעתי, הוא אינו חולק בכך על לוינס אשר הצביע על הבעייתיות שבהפיכת ה'אחר' ל'אני' ושבמחיקת זהות ה'אחר' ואת 'אחרותו' על ידי כך. לוינס מדבר על 'אחר' כאישיות אחרת שמפגשה עם ה'אני' יוצר עימות, ואילו מניטו עוסק ביחס ל'דבר' כאובייקט זר נטול אישיות. להיפך, על האדם לגלות את נקודת האישיות שב'דבר', ואת זאת הוא עושה על ידי צירופה לאישיותו שלו.

באינטואיציה המונותיאיסטית יכולות להיות דרמות, בעיות, אך הן מלכתחילה מוכרות ונחונות בפרספקטיבה של ביטחון שהוא בדיוק זה שמוצאים בביטחון של החוקה.

כמו לוינס, מניטו סובר שעיקר העולם אינו ההלכה אלא הקיום עצמו. אך כאשר לוינס רואה בקיום מסתורין ופליאה, מניטו רואה בו עניין שצריך להצדיק על ידי שינוי תודעת האדם ביחס למציאות שבה א-ל מסתתר בשפריר חביון. זאת הוא עושה באמצעות קיום ההלכה. לא כן דרכו של הגר"ד, הרואה בהלכה עיקר ולא טפל, והסובר שהעולם הוא עיקר הקיום דווקא משום שהוא המרחב שבו ההלכה מתקיימת. אם הגר"ד רואה בהוויה צללים של ההלכה שמתבטאת בה, מניטו רואה בה כעין 'קריצות עין' של ה' שצריך לגלות באמצעות ההלכה. מול הגר"ד התופש את ההלכה כהצדקה לעולם, מניטו סובר שהיא רק הכלי שבו 'קונים את העולם', מצדיקים את המציאות.

הצד השווה שבין הגר"ד לבין מניטו הוא כמובן קיום ההלכה הבלתי מתפשר. על אף שכל אחד תופש את תפקידה בצורה שונה, ודאי שהעברי אצל מניטו או איש ההלכה אצל הגר"ד אינם יכולים לדמיין מפגש בלתי אמצעי עם הטרונסצנדנטי יתברך בלי שנושא הפגישה יהיה נתינת חוקה. בין אם החוקה מאפשרת לשנות את תודעת האדם מול הטבע ולחוש את נוכחות ה' בכל אתר, ובין אם היא ה'נשמה', 'עולם האידיאות' המהווה את הצד השני שיש לקשר לתופעות הטבע – ההלכה היא העומדת במרכז – "כה אָמַר ה' אִם לֹא בְרִיתִי יוֹמָם וְלַיְלָה חֻקֹּת שְׁמַיִם וְאֶרֶץ לֹא שָׁמַתִּי" (ירמיהו ל"ג, כה):

דיבור על ה'הדות' ועל הענין היהודי, גורר בהכרח עיסוק במצוות. התורה, שמוצגת בעיקר בתור החוקה המסדירה את ההתנהגות של הישות העברית, של הישות היהודית, צריכה היתה להתחיל במצווה הראשונה, בציווי הראשון שניתן לישראל ושהוסכם על ידו. (המצוות, בפרק תורה - הוראה מעשית)

אחדות ה'

כל זה מתנקז כמובן למושג האחדות. האחדות היא ציר מרכזי במשנת מניטו. הוא תפס את היהדות לא כמונותיאיסטית, אלא כמוניסטית,

בעיקר אחר מפגשו עם הרצ"ה. מול הפחד מן ה'דבר' ומן האימפרסונאלי, ניצבת התודעה המרגיעה והשלמה לפיה בורא האימפרסונאלי הוא בורא הפרסונאלי, האישיותי, ה'אני'. הכל בא משורש אחד ויחיד: האישיות והדומם נבראו על ידי אותו הבורא ושניהם פרי מעשיו:

הקב"ה הוא א-ל שברא גם את האימפרסונאלי, את ה'דבר'; וגם את הפרסונאלי, את האישיות המוראלית, כלומר האדם. ההצהרה על אחדות הא-ל היא בעצם הצהרה על כך שבצורה לא מאוחרת ביותר אלא אולטימטיבית בעיקרה, ישנה אפשרות של פיוס ושל פיתרון בנוגע ליחס הקשה כל כך והטראומטי כל כך בין האימפרסונאלי לבין הפרסונאלי, האישיות.

(המצוות, בפרק חוויית אישיות האדם מול מציאות ה'דברים')

מאז שהתודעה הופנמה באמצעות ההלכה, איום הטבע מוסר, והאדם מתייחס אליו לא כאל מתחרה מסוכן אלא כשותף בתוכניתו הכוללת של הבורא המשותף שלהם. על האדם לתקן את הטבע ולמצוא את הפן האישיותי שהשאיר בו בוראו. זהו בעצם רעיון 'העלאת ניצוצות הקדושה', אלא שכדרכו, אין מניטו מדבר על קבלה בצורה גלויה אלא בתרגום למושגים מודרניים שמתקבלים בנקל על דעתם של בני אדם בני זמנינו. הפנמת התודעה לפיה בורא האימפרסונאלי ובורא הפרסונאלי, בורא הטבע ובורא האדם הוא אחד, הוא בדיוק עיקרון אחדות ה' או אם נרצה – המוניזם שמניטו עוסק בו רבות. על ידי מציאת האישיות הא-להית בתוך האימפרסונאלי, אנו מקשרים את ברואי ה' לה, מייחסים את ה'דברים' לבוראם ומייחדים קודשא בריך הוא ושכינתיה! קודשא בריך הוא מבטא את תפישתנו את הקב"ה כאישיות נשגבת וטרנסצנדנטית, ושכינתו הלוא היא התייחסותנו להשגחת ה' האימננטית העולה מתוך הטבע. על האדם לאחד בתפישתו את שתי ההתייחסויות האנושיות האלה לא-ל האחד, ולהבין שמדובר בשתי זוויות ראייה שונות לישות אחת. גם הגר"ד מתייחס לעניין זה, בשפה שלו:

עובדה היא כי במישור העימות הקוסמי של האדם עם הא-להים, נתקל האדם בפאראדוקס מייאש. מצד אחד, הוא רואה את הא-להים בכל פינה של הבריאה, בפריחת הצמח, בעליית הגאות, בתנועת

השריר שלו, כאילו הא-להים נמצא קרוב לו ולצידו, ביחס של דר שיח ידידותי. אולם באותה שעה ממש שהאדם פונה אל הא-להים, הוא נוכח שהא-להים רחוק ומרוחק. אפוף מיסתורין, שלא מעלמא הדין... כללו של דבר, החווייה הקוסמית היא אנטייטיטית ומגרה. היא מתמצה בדיכוטומיה הנוראה שהא-להים מעורב בדרמה של הבריאה וכי הוא נשגב ומרוחק מן הדרמה הזאת.

(איש האמונה הבודד, החווייה הקוסמית עמ' 30-31)

[מהדורת מוסד הרב קוק]

אך במקום שהגר"ד רואה פרדוקס מייאש, הרי שמניטו רואה מרגוע. הטבע המאיים הופך להיות מרחב שבו האדם המקיים את ההלכה נפגש עם הטרנסצנדנטי. אם הגר"ד אוחז בשיטת הדיאלקטיקה הקירקגורדית, הנעה לעד – רצוא ושוב – בין שני קטבים מגנטיים, מניטו, כרב רבו הרא"ה קוק, נוקט בדיאלקטיקה הגליאנית השואפת לסינתזה מאחדת, סינתזה של "והיה ה' אחד ושמו אחד", שאם נתרגם את התחביר המקראי לשפה עברית בת ימינו תתקבל הנוסחה "והיו ה' ושמו – אחד". במושגים שהזכרנו לעיל, ה', שם הו"ה, מקביל לביטוי 'קודשא בריך הוא', 'לקדוש' ולנשגב,¹² ואילו 'שם ה'" מורה על ה'שכינה', נוכחותו האימננטית המתגלה מבעד למסכי המציאות. אם נרצה, השכינה היא ה'נשמה של העולם', ואולי אף הנואומנה של הפנומנה¹³ (הכוונה לטבע), שכן לאחר שהופנמה תודעת המונוזום, מתגלה שהטבע הוא א-להים (לא במובן השפינוזי של הביטוי!), כלומר רק ביטוי של הניצוצות שגלומים בו ומחיים אותו. בנוגע ליחס בין השכינה לקודשא בריך הוא, אנחנו מדברים על היחס השורר בין המסומן למסמן, בין שתי

¹² רש"י (ויקרא י"ט, ב) מפרש את המילים "קִדְשִׁים תִּהְיֶה" כ"פרושים תהי". קדושה משמעה ריחוק ופרישות, ובלשונו של הרב סלוביצ'יק שם, 'טרנסצנדנטיות'. יש חולקים על הגדרה זו, כמו הרב ברקוביץ' או רודולף אוטו. על השוואת מושג הקדושה אצל שלושת ההוגים הללו עמד בטוב טעם ודעת חברי היקר גלעד כהן יצ"ו במאמר בשם **על הקדושה** שמתפרסם בחוברת זו.

¹³ מושגים של קאנט, כאשר (בקצרה) 'נואומנה' הוא כינוי לדבר כשלעצמו, ואילו 'פנומנה' הכוונה לתופעות של הדבר, שבאמצעות מגען עם חושינו, אנו יכולים להתייחס לדבר. למשל, אם חוברת מאמרים **הרהורים מותרים** היא 'נואומן', הרי שריח הדיו היבש, לובן הדפים, חספוס הנייר ורעש הדפדוף הן 'פנומנות' שבאמצעותן אנו מתוודעים לחוברת המאמרים ומודים לקב"ה על הזכות לקרוא תוכן איכותי פרי עבודתם של תלמידי חכמים רבים ובור אחד.

עמדות נפשיות שבהן אנחנו מתייחסים לקדוש ברוך הוא, לקדוש שהוא ברוך: האופן שבו אנו תופשים אותו במציאות הסובבת אותנו, הקרובה לנו והנתפשת, והאופן האובייקטיבי והרחוק מן המחשבה האנושית שאנו שואפים להכיר.

מניטו מדבר במכוון במושגים של 'מה' ושל 'מי'. כהרגלו, אין הוא מציין את מקורותיו, אך מושגים אלו לקוחים מהקדמת הזוהר. הזוהר שם קורא את הפסוק בישעיהו (מ', כו) כך: "שָׂאוּ מְרוֹם עֵינֵיכֶם וְרְאוּ: מִי בָרָא אֱלֹהִים!", כלומר הוא מפרש את הפסוק לא כשאלה רטורית אלא כמשפט דקלריטיבי:

... ואקרי מ"י שירותא (נ"א ראשיתא) לבנינא, קיימא ולא קיימא,
עמיק וסתים בשמא, לא אקרי אלא מ"י בעא לאתגלייא ולאקתרי
בשמא (דא) ואתלבש בלבוש יקר דנהיר וברא אלה וסליק אל"ה
בשמא, אתחברון אתוון אלין באלין ואשתלים בשמא א-להים ועד
לא ברא אלה לא סליק בשמא א-להים... (הקדמת הזוהר, ב.)

הזוהר מדבר על שני אופנים שבהם אפשר להסתכל על הקב"ה: ה'מי' וה'אלה'. הקב"ה בתור אישיות ('מי') ברא את העולם האימפרסונאלי, את ה'מה', ה'דבר' בלשונו של מניטו. ב'מה', ה'מי' שיקע את אישיותו הנתפסת כ'אלה'. 'אלה' מצביע על האישיות הא-להית החבויה בטבע, ניצוצות הקדושה המשוקעים בעולם. על ידי שינוי תודעת האדם כלפי ה'מה' וראייתו כ'אלה', על ידי הפיכת ה'מה' ל'אלה', הוא מחבר את ה'אלה' ל'מי', את האישיות המסותרת אל שורשה הטרנסצנדנטי, ונעשה ה' אחד ושמו אחד: אל"ה-מ"י, כלומר 'א-להים'. והנה דוגמא לתרגום של מושגים קבלים מורכבים ועמוקים בשפה פשוטה, נוגעת ואף קיומית.

לא לחינם נמצא רעיון זה בהקדמה לזוהר: מדובר בגרסא ראשונית ביותר למה שנקרא 'העלאת הניצוצות', עניין שהרחיבו המקובלים רבות לאורך הדורות, ובייחוד האר"י ז"ל. מניטו מדבר על הפיכת ה'מה' ל'מי' על ידי תודעת האדם. אחד המישורים העיקריים שבהם מתבטא

העימות בין האדם לעולם הוא כאשר האדם אוכל.¹⁴ האכילה יכולה להיות נטילת פירות העולם בזרוע, רמיסת עצמיות הטבע ואיזונה על ידי אחד מאבות הנוזיקין, הלוא הוא השן. במעשה אלים וכוחני, האדם מכניס את העולם לפיו ובולע עד אינסוף: מעבר למעט פסולת, לא נשאר דבר ממה שיד האדם נגעה בו. למעשה זה של ביטול יכולה לינתן הצדקה מוסרית: לצורך המשכיות קיומנו, התיר הקב"ה לאדם להנות מן ה'דברים', מפרות העולם. מדובר במעין 'פיקוח נפש' שעבורו 'דחה' הבורא את התביעות המוסריות בנוגע לכיבוד קיום הנבראים.

אך עולם הקבלה הופך את הקערה על פיה: האכילה לא רק 'דחוויה' או 'הותרה', אלא היא אפילו המצווה הראשונה שנצטווה בה האדם הראשון: "וַיֵּצֵא ה' אֶת-הָאָדָם מִן-הַגֶּן אֶדְנִי אֶל-אֶרֶץ חַוְּוָה" (בראשית ב', טז). על פי דברי מניטו במאמר זה, העניין מובן: על ידי האכילה, האדם הופך את ה'מה' ל'מי', הוא הופך את המאכל לאישיות האוכל. המאכל נבלע באיבריו, נהפך לאנרגיה שאותה מחזיר האדם הצדיק לקב"ה על ידי מעשים ראויים. מנקודת מבט זאת, לא זו בלבד שאין האכילה עוול כלפי הטבע, אלא שהיא אף מטרתו. על ידי האכילה, האדם משתף את הטבע אתו בעבודת ה', והופך את ה'מה' ל'אלה': מאחד בין הניצוצות הגלומים בתוך המציאות עם הבחינה הטרוסצנדנטית של קודשא בריך הוא.¹⁵

¹⁴ דברים אלו מוסבים על עולם הדומם והצומח, וקל וחומר לעולם החי, שבו לנברא יש גם מעין אישיות, וקל וחומר בן בנו של קל וחומר לקניבליות – שיא השפל המוסרי בנוגע לכך. וראו למשל את מאמר **חזון הצמחונות והשלום** של הראי"ה קוק, וכן את מאמר הרצ"ה **אחדות המציאות השלמה** שנתפרסם בספר **אור לנתיבותי**, עמ' רמ"ג-רמ"ח.

¹⁵ על פי עיקרון זה מוסברת גם ההלכה לפיה עם הארץ אסור לאכול בשר בהמה ועוף (פסחים מט:): "והצדיק האוכל לשובע נפשו, הוא ממשיך תחלה חיות הדבר המאכל ההוא לתוכו מעילא לתתא, ואחר כך מקשרו ומעלהו על ידי אכילתו, או על ידי ראיית הדבר ההוא; כי זה תכלית בריאת העולם, להעלות כל הברואים ולקשרם באין סוף ב"ה; לכן אמרו חז"ל עם הארץ אסור לאכול בשר, מפני שאינו יודע להמשיך החיות אל המאכל ולקשרו באין סוף" (**מאור ושמש**, פרשת בראשית). וראו עוד **בשלה**, שעד האותיות, אות ד/ דרך ארץ, ה'; וכן **במאור עינים**, אגדות הש"ס על שבת, ד"ה אמר רב חסדאי; וכן **פרי צדיק**, לך לך, אות ה', ד"ה "אך מכל". הבני **יששכר** (מאמרי השבתות, מאמר י', כבוד ועונג שבת) אף הסביר על פי זה את המשך מהלך הגמרא, המתיר אכילת בשר בשבתות ובחגים אף לעם הארץ: "ולפי זה יונח דברי המקשה הנ"ל בגמרא, והאיכא שבתות וימים טובים שהוא מצוה מן התורה לענג את השבת אפילו אם אינו אוכל

כך הוא מסביר גם במקום אחר:¹⁶

באמצעות המזון אני יודע שיש לי בורא: באמצעות המזון אני חווה באופן תמידי את יחסי לבורא. אם מפסיק אני לזון את עצמי, אני חדל מלהתקיים. המזון הוא המשכה של תנועת הבריאה, הוא זה שמחזיק אותי בחיים. לעובדה זו נוספת משמעות רוחנית חשובה מאד: מתוך שאני ניזון, הופך אני את החומר לרוח. בתפיסת המקובלים, המאכל מתעכל ונעשה חלק מגופו של היהודי, והוא המאפשר לו לקיים מצוות. כלומר: על ידי האכילה, עולם הצומח והחי נהפך למעשי מצוות. האכילה היא אם כן המעשה הדתי המובהק ומבינים אנו את הסיבה לכך שבכל הדתות (להבדיל) הטקסים החשובים תמיד קשורים להנהגה של אוכל.

עוד מוסיף כאן מניטו עיקרון נוסף: האדם תלוי בטבע, וכאשר הוא מפנים את התודעה שבורא הטבע הוא בורא האישיות, מרגיש הוא את ה' בכל עת. העימות עם הטבע לא זו בלבד שמפסיק הוא להיות איום, אלא שהוא אף מפגש. מעניין להשוות את הדברים עם מה שכתב אברהם יהושע השל, שפעל באותם הזמנים במסגרת אחרת בהתבססו על אותה המדרש בזוהר. במושגים שלו, גם הוא מדבר על שינוי התודעה מזו של 'האדם המערבי' לזו של 'האדם המקראי':

האדם המקראי אינו תופס את הטבע במנותק מא-להים, אלא ביחס אליו. 'בראשית ברא א-להים את השמים ואת הארץ' (בראשית א', א) - מילים ספורות אלה פורסות בפנינו את הקוטינגנטיות ואת

בשכליית רבים רק מקיים כפשוטו מצות ענג למצוה יחשב, וכיון שהוא מצוה יפעול פעולה בנסתרות כמו בכל המצות".

¹⁶ הדברים לוקטו על ידי האחות תרז-אימלדה קרייר והופצו בשנת 1990 בחיבור 'De Jérusalem' עמ' 4-9, וכן בספר הדיבור הכתוב ('la parole et l'écrit') שנדפס בשנת 1999 בהוצאת אלבין-מישל (Albin Michel), כרך א', עמודים 367-373. בעברית, נתפרסמו הדברים בתרגום חופשי שהופיע בדף-קשר של ישיבת הר עציון, פרשת מקץ ה'תשפ"א, גיליון מספר 1664 (זמין בכתובת הבאה: <http://gush.net/dk/5781/1664.pdf>), תחת הכותרת גישה על התפילה. תרגום חופשי נוסף, יותר מילולי אך מעט פחות טוב, הועלה לאתר מכון מניטו תחת הכותרת גישה על התפילה היהודית בכתובת הבאה:

התלות המוחלטת של המציאות כולה. אם כן, מהי המציאות? לאדם המערבי היא דבר בפני עצמו. לאדם המקראי היא דבר א-להים. בשעה שהוא מתבונן בדבר, יותר משהוא רואה צורה וצבע, עצמה ותנועה, רואה האדם המקראי את מעשה ידי א-להים. העולם הוא שער, לא חומה. (א-להים מבקש את האדם, עמ' 77-78)

היחס לקבלה

כמובן, בבואנו להקביל בין הרב אשכנזי לבין הרב סולוביצ'יק, אין מנוס מלהתייחס לתורת הקבלה. הרב אשכנזי הוא לאחר הכל גם מקובל, נצר לשושלת מקובלים המגיעה עד לר' יוסף ׳ טבול, מגורי האר"י. הרב סולוביצ'יק לעומתו נחל את מורשת ה'מתנגדים' שהקבלה אצלם היתה נוכחת רק בחוגים מצומצמים מאוד. דומה שהגר"ד¹⁷ לא קבל אותה במסורת, ורוב ידיעותיו בנושא באות לו מחשיפתו המוקדמת לחסידות חב"ד, שממנה הושפע רבות.¹⁸ הגר"ד יוצא נחרצות נגד 'איש הסוד' שאת דמותו מתווה בספרו **איש ההלכה**, ורואה בו פנומן קיצוני של 'איש הדת' – כאשר ברור ש'איש ההלכה', הטוען למעין סינתזה בין 'איש הדעת' ל'איש הדת', בפועל הרבה יותר קרוב ל'איש הדעת'.¹⁹ בעוניי דומני שהתיאור שהוא מציג אינו תואם במדויק את דמות איש הסוד בחוגים קבליים רבים, ובעיקר בקבלה הספרדית, מסורת מניטו. ייתכן מאוד שמחלוקתם בנוגע ליחס לקבלה נובעת מכך: כל אחד מהם דיבר על קבלה מסוג שונה, מחוג אחר.²⁰

¹⁷ על יחסו של הרב סולוביצ'יק לעולם הקבלה ותפישתו בנוגע למושגים ולנושאים קבליים שונים, ראו מאמרו של הרב שלמה זאב פיק הגר"ד **סולובייצ'יק והקבלה** (פורסם באסופת מאמרים מנהיגות רוחנית בדור תהפוכות – דמותו וכתביו של הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, הוצאת אורים 2018, עמ' 73-96).

¹⁸ נשים לב שכל ההפניות (ללא יוצאי דופן!) של הרב סולובייצ'יק בתארו את 'איש הסוד' בספר **איש ההלכה** מגיעות מחסידות חב"ד: 'ליקוטי תורה' ו'תניא'. נוסף גם שהגר"ד התחנך בילדותו בעיירה, שבה גרו חסידי חב"ד רבים.

¹⁹ נגע בכך – על פי דרכו – גם חברי היקר ספי אליאש במאמרו **איש ההלכה: למדנות או קיום מצוות** שנדפס בקובץ זה.

²⁰ יש שטענו שבוזה צועד הרב ברקוביץ' יד ביד עם הרב סולובייצ'יק, והם מתבססים למשל על המסה **המפגש עם א-להים** שנדפסה במאמרים ביסודות היהדות, עמ' 8-9. לעניות

להבנתנו, לפי מניטו יש להבחין בין המיסטיקן הטוען כי ביכולתו וברצונו להתנתק מן המציאות האילמת ולגעת באינסוף (כפי שמתאר הגר"ד), לבין איש הקבלה היהודי.²¹ עוד יש להבדיל ביניהם בכך שבשונה מהמיסטיקנים, המקובלים אינם מנסים להסתיר סודות בתוך מעגל אנשים מצומצם, אלא סוברים שלכל אדם יש יכולת פוטנציאלית להשיג את הדברים, אלא שלכך דרושה זהירות והכנה.²² סודות הקבלה אינם 'שייכים' למקובלים אלא שאם לא מבינים אותם בצורתן הנכונה תקלה יכולה לבוא על ידיהם.²³

הכיצד? לעניות דעתנו, מניטו גרס שהקבלה אינה תוכן מדעי, תיאוריה בת כימות ומדידה כלשהיא. הוא תופש את הקבלה כתודעה או כציור מחשבתי ולא כחכמה. הצורך בלימוד מפי רב אינו אפוא רק עניין של התאמת תוכן ל'כלי', לתלמיד, לפי בגרותו האינטלקטואלית: מדובר בעמדה נפשית כלפי המציאות שאינה נמסרת אלא על ידי 'שימוש' תלמידי חכמים, על ידי הטבעת אורח חייו של הרב על התלמיד. אם כן, התוכן הקבלי המופיע בספרים אינו אלא המשגה של עניינים תודעתיים, שמי שאין אלו טבועים בזהותו אינו יכול לתופשם. הם ייראו

דעתי, אין כך פני הדברים: הרב ברקוביץ' לא מקשר שם ולו פעם אחת בין המיסטיקן שהוא מתאר לבין המקובל, ולא זיהה את הקבלה עם המיסטיקה כפי שמקובל לעשות (בטעות!). המיסטיקן שהוא מתווה את דמותו שם איננו תואם את המקובל, לפחות לא המקובל הספרדי שמייצג הרב אשכנזי, ומניטו והרב אלכסנדר שפרן היו חותמים על דבריו כאן. ייתכן שמפרשי תורת הרב ברקוביץ' מצאו סמוכות אחרות לכיוון זה, אך על כל פנים אין ממקום זה אין להביא ראיה. להיפך, מהערתו החשובה (מס' 18) נראה בבירור שנוקט כדברינו, על פי גרשום שלום.

²¹ עוד יש לשים לב שאף הרב סולוביצ'ק מבחין אולי בין 'איש הסוד הכללי לבין איש הסוד' או בגרסתו המעודנת 'איש הדת', וברי לי שב'איש הסוד הכללי' כוונתו למיסטיקנים שמחוץ ליהדות. עם זאת, הוא איננו עומד על ההבדלים ביניהם, ולדעתו תנועת הנפש שווה אצל הטיפוס הכללי והיהודי. עצם ההשוואה ביניהם לא תעלה על דעת מניטו, 'איש הקבלה'.

²² להרחבה על אודות ההבדלים בין המיסטיקן למקובל, עיינו בהקדמת הרב אלכסנדר שפרן לספרו **הקבלה** ('La Cabale') שנדפס בהוצאת פאיו (Payot) בשנת 1979 בפרזי – שבו הוא כותב דברים העולים בקנה אחד עם מה שכתבנו. יש כמובן יוצאים מן הכלל גם בספרות הקבלה, דוגמת ספרות ההיכלות העוסקת ביחס חד-צדדי של עלייה לטרנסצנדנטי, אך כפי שהרב שפרן כותב, כיוונים אלו סוטים מן התפישה המקובלת אצל המקובלים, והווזו הצידה בפועל במרוצת הזמן.

²³ ראו למשל את איגרת ר' יצחק סגי נהור דרמב"ן ולרבנו יונה והקדמת הרמב"ן לתורה.

לו כסיסמאות חיוורות של רעיונות תיאורטיים אולי מעניינים, ולא יוודע להלכי הנפש המושפעים על ידיהם. הקורא בספרי הקבלה מבלי להיות מקובל מפי רב, לא זו בלבד שיטעה בהבנה באופן כמעט ודאי כפי שכותב הרמב"ן, אלא שאף את מה שיבין לא יוכל באמת לתפוש. הריהו דומה לאדם שלא ראה אופניים מימיו, וקורא עליהם ערך באנציקלופדיה. האופניים אינם חלק מעולמו: אף אם יצליח לתאר בדמיונו את צורתם, את מטרתם ואת רכיביהם, לעולם לא יוכל לרכוב עליהם, לשלוט על ההגה ועל הבלמים כראוי, להרגיש את אוושת הרוח על אפיו, להרכיב מחדש את שרשרת הגלגלים, לחוות את הקושי שבעלייה ואת התנופה שבירידה – אם לא יראה אותם בפועל ויתנסה ברכיבה. הקבלה אינה שם נרדף לתיאולוגיה, הבוחנת את א-להים כאובייקט, כ'מה'. הקבלה, הרואה את עצמה כממשיכה את הנבואה בזעיר אנפין, היא תורת טעמי המצוות, המנסה לראות במציאות את 'אישיות' הבורא, את ה'מי'.

בנוגע למאמר של מניטו הנידון כאן, נציין בקצרה שגם הרב סולוביצ'יק מסכים עם גישת הסוד של מניטו השואפת לראות בתוך העולם את נוכחות ה', מבלי לשאוף להתנתק ממנו כדי לדבוק באינסוף כמאיין את הכול,²⁴ וסלידתו מאיש הסוד מגיעה לעניות הבנתנו מהתייחסות לחוג שונה של מקובלים. עם כל זאת, נסתפק בכך במסגרת זו, ולא נצלול לעומק הדברים; ראשית מכיוון שאין לי יד ורגל בחכמת הנסתר כדי

²⁴ נראה שיחס זה לטבע ולקב"ה מאפיין את הקבלה הספרדית, וראו למשל בכתבי הרמב"ן, גדול מקובלי ספרד (הוצאת מוסד הרב קוק, כרך ב', עמוד י"ד):

"... כי מעבודת הא-להים הוא לעסוק בענייני העולם, בקיום המינים, למען היות חפץ הא-להים ביצירתו אותנו עומדת לעד..." – הרמב"ן מבקש לחבר את הקב"ה לעולם, וכך הוא מפרש את עניין הדבקות. זאת, תוך שהוא שואף לכך "שתהיה זוכר השם ואהבתו תמיד לא תפרד מחשבתך ממנו בלכתך בדרך ובשכבך ובקומך עד שיהיו דבריו עם בני אדם בפיו ובלשונו ולבו איננו עמהם אבל הוא לפני ה'" (פירושו לדברים י"א, כב)

הוא איננו מטיף להתנזרות, אלא לעשיית מעשים ארציים בתודעה של 'לפני ה'". בדרך זו צעד גם הרב קוק, למשל בשמונה קבצים, פסקה קפד. מניטו ראה עצמו תלמיד חבר של הרצ"ה קוק, אך נראה שגישה זאת קדמה אצלו לפגישתו את הרצ"ה, ולא ממנו בלבד באה לו. כאמור, בחסידות חב"ד וברסלב (בין היתר), היחס לטבע שונה במקצת: אמנם "התאוה הקב"ה לעשות לו דירה בתחתונים", אך הוא יתברך 'זר' בדירה זו, ועל האדם לסטות מן החומריות כדי לדבוק בקב"ה. הדברים ארוכים ואין סיפק ביד שכלנו ומקלדתנו להאריך בנושא רחבי-ידיים זה.

לטעון דבר וחצי דבר בנושא, ושנית מכיוון שהיריעה קצרה והתוכן מרובה.

התודעה ההלכתית

תרגילנו במצוותיך

אנרי ברגסון²⁵ אמר שהתודעה שובתת כאשר מתרגל האדם לפעולות מסוימות ועושה אותן בצורה 'אוטומטית'. אם לוינס, כפי שראינו, מנסה להילחם במגמה זו על ידי ההלכה שמפליאה את האדם לנוכח המציאות בכל מעשה מחדש, הרי שמניטו והגר"ד רואים בה דווקא ברכה: ההלכה מגשרת על הפער שבין האידיאות למציאות. פער כה גדול, עד שמחמתו ויתר פאולוס על הגוף, ועסקה הנצרות רק באולת הנפשות:²⁶

בעצם, אנו מבקשים שהתהליך של ההרגל יפנים בסוף בעצמותנו את מה שהוא רצון הבורא. אנו מבקשים שבסופו של דבר, באמצעות המצווה, ייעלם אותו הפן הכואב הזה של התגובה לציווי, אותו הפן

²⁵ הוא שם דברים אלו בפי פליקס רבסון במסה 'זיינו ומפעליו של רבסון' ("La vie et l'œuvre de Ravaisson") שפורסמה ב-'ערבוב' ('Mélanges'), פריז 1972, עמ' 1461-1462. בתרגום חופשי: "ההרגל המניע, מאז שאומץ, הוא מכאניזם, סדרה של תנועות המובדלות אחת מן השנייה: היא אותו החלק מאתנו שהוכנס בתוך הטבע; היא הטבע עצמו. והרי נסיונו בעבר מראה לנו בהרגל פעולה שעברה, במעלות שלא ניתן לחוש, מהתודעה לאי-התודעה ומהרצון לאוטומטיזם". אך נראה שאין זאת אלא תפישתו האישית של ההרגל שכן רבסון דוחה במפורש הבנה של מושג ההרגל כ'תופעה מכאנית' ('על ההרגל', 'De l'habitude', פריז 1984, בהוצאת 'Corpus', Fayard, collection 'עמ' 32). ואכן דברים אלו תואמים לשיטתו העולה ממסתו **חומר וזיכרון** ('Matière et Mémoire'), שפורסמה ב-'חיבורים' ('Œuvres'), בהוצאה centenaire 1959, בעמ' 231. על כך עמד הפילוסוף קלוד רומנו במאמר 'חוסר הבהירות של ההרגל' ('L'équivoque de l'habitude') הזמין בכתובת הבאה: <https://doi.org/10.4000/rgi.1138>.

²⁶ נזכיר את דברי מניטו בעניין: "אמנם מנקודת המבט של ניסוח החיים הקיומי יש לתודעה כישלונות, ואם כן יש גם כישלונות לביטחון הזה: העבירה מולידה את כל הדרמה של התודעה המסכנה שהולכת עד לאשמה, האשמה הכבדה מנשוא, שעליה דיבר פאולוס 'הקדוש', ואף עד לאותו עיוות תודעתי שעניינו לדחות את החוקה בשם החוקה, ושמבדיל את עיקר החיים הרוחניים של הנצרות לזה של היהדות" (המצוות, בפרק **חויית אישיות האדם מול מציאות הדברים**).

של ההתחייבות, הגורר את כל בעיות האשמה וייסורי המצפון.
**(המצוות, בפרק הרגל מצוה והפיכה ל'בן אדם' העושה את ה'מה'
 ל'מי')**

כמובן, אל לנו לקיים את המצוות 'כמצוות אנשים מלומדה'. אך מאידך, אנו מבקשים ש'ירגילנו' ה' בתורתו ובמצוותיו – שהדבר יהפוך לחלק אינהרנטי מחיינו, לטבע שני שלנו. מחד גיסא, אנו שואפים לידבק בה, והדרך היחידה לכך היא באמצעות דבקות בדרכיו ובתורתו; ומאידך גיסא אנו רוצים לדעת אותו, ולהיות מודעים להליכה בדרכיו כדי שנושפע מהם בתודעתנו. בפשטות, נראה שהיעד שאליו מכוונים מניטו והגר"ד הוא להגיע לרמה שמעבר למודעות גרידא, כלומר לאוטומטיזם מסוים שייוצר בעקבות ההרגל, אך לא אוטומטיזם 'קר' ומנוכר, אלא אוטומטיזם כ'זיכרון שבידיים' המזכיר לאדם את תודעה מסוימת.

בלשון מניטו, אנו מדברים על "להצליח להפוך ל'מי שהוא' כדי לבצע את תוכנית הבורא באמת, להצליח להפוך ל'בן האדם'" (שם). על האדם 'להשלים' את זהותו על ידי ההרגל במצוות, כדי שהפיכת ה'מה' ל'מי' כראוי תהיה חלק מזהותו. זהות תכליתית זו נקראת 'בן האדם'. 'בן האדם' (או 'בר נש' בזהרה), הכינוי שבו נקרא יחזקאל הנביא, מציין אצל מניטו את הזהות הבשלה והאולטימטיבית של האדם השלם. הוא ה'בן' של האדם, כלומר הזהות הנולדת מתוך האדם. ייתכן שכינוי זה התפרש אצל מניטו בלשון 'בינה'. אם האדם משיג את ה'חכמה', את הנקודה הבסיסית והתיאורטית ביותר של התודעה, הרי ש'בן' האדם הופך את ה'חכמה' ל'בינה', ומפנים את התודעה שהושגה אצל האדם עד שהיא הופכת לחלק ממנו. אם נמשיך במושגים שהתייחסנו אליהם במאמר, כאשר 'בן האדם' מפנים את תודעת 'האדם', הרי שהוא הופך את התודעה מחפץ מנוכר – מ'מה'; לחלק מאישיותו ומזהותו – ל'מי'. 'פי אם פְּתוּרַת ה' חִפְצוֹ וּפְתוּרַתוֹ יִהְיֶה יוֹמָם וְלַיְלָה" (תהלים א', ב): התורה נהיית 'תורה דיליה', בתחילה הרי היא 'תורת ה', ולאחר מכן נעשית 'תורתו'. לא רק ה'דבר' אלא אפילו התורה עצמה נעשית 'מי', בזהות 'בן האדם'.

השאיפה של הגר"ד ושל מניטו עתיקת יומין היא, וכבר קדמו להם מחכמי ישראל בדורות עברו כמו רס"ג, רבנו בחיי, והרמב"ם שכתב זאת בפירושו למסכת אבות (ג', יח): "שאין המדות הטובות נקנין על פי גודל

המעשה אלא בריבוי מספר המעשים, והוא שאין המדות הטובות נקנות אלא כשהאדם חוזר על המעשים הטובים פעמים רבות ובכך נקנית לאדם תכונה לכך.²⁷

בעקבות הגותו של הפילוסוף הַגְּל, נוכל להבחין בין שלושה שלבים בתהליך ההתרגלות,²⁸ כאשר אנו שואפים לשלב האחרון והסינתטי: ההתקשות לעשות דבר, ההתנכרות לפעולה על ידי עשייה ללא שימת לב, וההתרגלות כזו של אומן העושה את מלאכתו.

ההבדל בין השלב השני לשלב השלישי הוא העומד בבסיס הפער שהצגנו. אומן העושה את מלאכתו כבר נמצא מעבר לעשייה הבלתי מודעת: לא זו בלבד שתודעתו אינה מושבתת, אלא שהיא אף מצליחה להשתמש בגופו ככלי המסוגל להתמיד בעשיית פעולה. וככל שיחזור על מעשיו, כך תצליח תודעתו לעצב יותר את הגוף, והמעשה ייעשה ביתר מקצועיות. דקארט²⁹ הגדיר זאת כ"זיכרון שבידיים", כמו זה של המנגן המסוגל להציב את אצבעות ידיו על הכלי מבלי לחשוב ולהסס. אין אנו מדברים על השקטת הנשמה, אלא אדרבה על שליטתה המוחלטת על הגוף. על ידי ההרגל ההלכתי, התודעה כלפי ה'דבר' בעצמה נעשית מ'דבר' ל'אני'. במושגי המודל הסטרוקטוראלי של פרויד, ה'סופר-אגו', התודעה שההלכה מתווה, משליט את עצמו על ה'אגו', התודעה הקיימת ביחס למציאות, שעד התרגלותו להלכה נטה באופן טבעי לקיים את מאווייו של ה'איד'. 'איד' שיחסו למציאות הוא יחס של החפצה, של 'דְּבִרְיוּת', של 'מה'. זהות 'בן האדם' היא הזהות שבה

²⁷ בתרגום הרב קאפח, מכון משנת הרמב"ם, התשנ"ג. ניסוח מוכר יותר לעיקרון זה הלוא הוא אשר הטמיע ר' יוסף באב"ד בספרו 'מנחת חינוך' (מצווה ט"ו, ד"ה ואל תחשוב): "דע כי האדם נפעל כפי פעולותיו. ולבו וכל מחשבותיו תמיד אחר מעשיו שהוא עושה בהם, אם טוב ואם רע, ואפילו רשע גמור בלבבו וכל יצר מחשבות לבו דק רע כל היום, אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצוות, ואפילו שלא לשם שמים, מיד ינטה אל הטוב, ובכח מעשיו ימית היצר הרע, כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות".

²⁸ על הדגם המשולש בהגותו של הגל ראו בספרו **האנציקלופדיה של המדעים הפילוסופיים** (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse).

²⁹ באיגרת לַמְּרָקָן מהאחד באפריל 1640, הוא כותב (בתרגום חופשי שלי): "חלק מהזיכרון של מנגן בלאוטה מצוי לו בידי, כי מיומנות קיפול האצבעות והצבתן בצורות שונות, שהקנתה לו באמצעות ההרגל, עוזרת לו להיזכר בקטעים שלצורך ביצוען הוא מציב את אצבעותיו בצורות אל".

ה'סופר-אגו' מתפשט על כל האגו ו'מחליף' אותו. אם בשביל יום ההרגל הוא הכרח הטבע אך כליאת חירותו של האדם שמתחילה היה מסוגל לכל אפשרויות המעשים ושלאחר ההרגל הוגבל לכדי מעשה אחד שהפך להיות טבעו היחיד, הרי שבהרגל רואה הגל את החירות האמיתית של האדם, שמצליח לכפות על גופו ועל טבעו טבע אחר באמצעות ההרגל, ובלשון המשנה באבות (ו', ב): "והמכתב מכתב א- להים הוא חרות על הלוחות אל תקרא חרות אלא חירות שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה" - הרגל מצווה הוא החירות האמיתית.

קונה עולמו

ראינו שאצל מניטו, ההלכה מקנה את העולם לאדם, האדם הופך את ה'דבר' העוין לחיוך מוגנב של הטורנסצנדנטי, ובכך הוא קונה את זכות הקיום שלו. מניטו קרא לזה 'לקנות את העולם', ופירש כי ב'עולם' הכוונה לעצם הקיום של האדם. 'זה כל האדם':

הנוסח החוזר וננקט בנוגע למקיים את התורה, כלומר ביחס לאדם המביא את המצווה לידי הצלחה ומימוש, הוא - 'קונה עולמו'. אך עולמו, מה הוא? עולמו הוא קיומו. הכול עובר כאילו שבנקודת ההתחלה של הווייתנו, קיבלנו את הקיום ככישרון פוטנציאלי ולא בטוח, ושישנה דרך התנהגות מסוימת שביכולתה להקנותו לנו באופן מעשי. (המצוות, בפרק קניין עברי: הפיכת ה'דבר' לעצמי)

גם הגר"ד סבר ש'קניין העולם' משמעו קניין הקיום, ושזה נעשה על ידי קיום ההלכה. הגר"ד מדגיש בעיקר את עליונות העולם הזה על פני עולם נשגב וטרנסצנדנטי, אך אגב אורחיה משמיע לנו שאיש ההלכה קונה את חיי עולם דווקא בעולם הזה ודווקא באמצעות ההלכה. כך הוא מציג את הדברים באיש ההלכה:

אין איש ההלכה שואף לעולם טרנסצנדנטי, לשכבות "עליונות" של הוויה זכה וטהורה, כי הלא העולם האידיאלי, משאת נפשו וילד שעשועיו של איש ההלכה, נוצר רק לשם התגשמות בעולם הריאלי הזה. העולם הזה מייצג מצע ההלכה ורקע חיי איש ההלכה. פה יכולה להתגשם במידה מרובה או מועטת; פה יכולה להתממש

ולצאת מן הכח אל הפועל. פה, בעולם הזה, **קונה איש ההלכה חיי עולם!** (איש ההלכה, עמ' 35-36 [ההדגשה אינה במקור])

בתורתו של הגר"ד פחות מודגשת השאלה של הצדקת הקיום, בעיה שהטרידה את מניטו ביותר. גם בנצרות הקתולית נקודה זו נוכחת ביותר, ושמא מתוך התחככות יתירה עם העולם הנוצרי הקתולי שבתקופתם נכח הרבה יותר בצרפת מאשר באמריקה, נזקק לשאלה זו ביתר שאת וביתר עז. ולא עוד, אלא ששאלה זו היא השאלה ששואל כל מי ששורד לקטסטרופה, קל וחומר לקטסטרופה ברמה אנושית בינלאומית: 'למה אני חי והוא מת? באיזו זכות אני חי והוא לא?' – ייתכן מאוד שמניטו, שהיה מצוי בסביבה שעיקרה ניצולי שואה, ושבעצמו נלחם בשורות תנועת הרזיסטאנס הצרפתית, הביאה אותו להתייחס לשאלה זו ביתר שאת.

שותפות האדם עם הבורא בקיום המצוות

השותפות שיש לאדם במעשה הבריאה היא עיקרון נפוץ ומוסכם במסורת ישראל.³⁰ אבוהון דכולהו הוא כנראה ר' עקיבא (מדרש תנחומא, תזריע ה'), אשר בעימות עם נציב רומא קווינטוס טיניאוס רופוס (הלוא הוא טורנוס־רופוס הרשע) התייחס לשאלה ישנה־חדשה – מדוע לא ברא הקב"ה עולם מושלם. ר' עקיבא מדבר על שותפות של מעשי האדם הנאים עם מעשי הבורא הגולמיים, ונועצה בעיקר בתחום המצוות, ובעצם בברית בין הבורא לנברא: המילה. "שלא נתן הקדוש ברוך הוא את המצות לישראל אלא לצרף אותם בהם" (מדרש תנחומא פרשת תזריע ה'). אך מה תוכן ברית זאת? במה שותף האדם בהשלמתו את הבריאה? לאיזו מטרה פונים שני השותפים? מעניין שמניטו והגר"ד לקחו עיקרון זה לכיוונים שונים במקצת. הגר"ד מדבר על 'איש ההדר', שבתור נברא בצלם א-להים, מתדבק בדרכיו על ידי פיתוח העולם, יצירה מדעית, טכנולוגית ואסתטית:

מה מגמתו של האדם הראשון? מה התכלית אשר לקראתה הוא מאמץ עצמו ללא הרף ובמרץ עצום? ברור כי התכלית אינה אלא

³⁰ אולי חוץ מחוגים מסוימים לאחרונה, בחינת קנקן ישן מלא חדש, שנראה שסוברים אחרת עקב השפעה נוצרית בתת־המודע הקולקטיבי.

אחת, אותה תכלית אשר ה' הציב בפניו: להיות "אדם", להיות הוא עצמו... לפיכך, האדם הראשון הוא תוקפני, נועז, ושואף לנצחון. סיסמתו היא הצלחה, נצחון על כוחות הטבע. הוא עוסק במלאכה יוצרת, מתוך שאיפה להידמות לבוראו (imitatio Dei). הנציג האופייני ביותר של האדם הראשון הוא המדען המתמטי המנתק אותנו ממיקלול הדברים המוחשים, מצבע וקול, מחום, חוש וריח, שהן התופעות היחידות הניתנות לנו לקליטה מוחשית, והוא מעתיק אותנו אל עולם פורמאלי ויחסי של דפוסי מחשבה.

(איש האמונה הבודד [עמ' 15 ו-17 במהדורת מו"ק],

בפרק כבוד, אחריות והדר)

לעומתו,³¹ מניטו כאמור מדבר על אדם כאישיות,³² המגלה את אישיות הבורא בטבע. ההלכה, הכלי שבו האדם עושה את תפקידו, היא עצמה פרי מעשיו: גם את התורה שבכתב על האדם לקנות, להפוך לחלק מזהותו, למצוא את יחסו האישי אליה. עיקרון זה מתבטא ביצירת התורה שבעל פה: האדם אז שותף לבורא בכך שגם הוא מעניק מאישיותו לתורה, בכך שהוא מפרש את שבעים הפנים הסובייקטיביים והאישיים הסתומים בכתב:

האדם הוא שותף עם זה שמתגלה ושמגלה את התורה, כלומר הא-להים בתור בורא שמתגלה באמצעות רצונו, באמצעות תכנית הבריאה שלו... כותרת התכנית של תורת סיני היא המצוות כפי שהן נתונות בחוק הקדמון, בתורה שבכתב, ושאין בני מימוש בצורה הגולמית הזאת: הן מופיעות יותר כניסוח של תכניות ופרויקטים, מאשר בתור ציוויים מפורטים. הן יעדי הבורא, "פוטנציאלים" שיש להוציא לפועל כדי שתכנית הבורא תתגשם... אכן, כאן מתבטא

³¹ [הערת העורך: בנקודה זו, ובכלל, השוו למאמריהם של איתי וייס (הדיאלקטיקה במשנת הגר"ד – שורשיה, תכניה ויתרונותיה) וספי אליאש (איש ההלכה: למדנות או קיום מצוות?) המתפרסמים בקובץ זה; א.ב.].

³² מעניין להשוות בין משנתם של הרב אשכנזי ושל הרב אליעזר ברקוביץ, באופן כללי ובייחוד בנקודה זו (למשל במסה 'המפגש עם א-להים', שפורסמה בספר מאמרים על יסודות היהדות). אך אם מן אני בהבנת דברי מניטו, קל וחומר שאין ידי משגת את אמרתו הצרופה של הרב ברקוביץ. ועניין זה נתון הוא בקרן זוית, כל הראוי למלאכה יבוא ויעשנה.

העיקרון לפיו הזהות האנושית כפי שהיא קיימת בישראל באה ומגדירה כיצד יש להוציא את תכנית התורה לפועל.

(המצוות, בפרק תפקיד הזהות העברית במימוש המצוות)

אם תפקיד האדם אצל הגר"ד הוא פיתוח העולם כ'מהדָּעָן, יצירה, המשגת האובייקטים המצויים בסביבתו של האדם והשימוש הרודני בהם, מניטו מגדיר את האדם כיצור בעל אישיות שקונה את סביבתו, מזדהה איתה, מחיל עליה את אישיותו שלו ובכך מגלה בה את אישיות הבורא. הם חולקים בהבנת מושג 'צלם א-להים', הקובע כי האדם נברא כדמות הבורא: לפי הגר"ד, הבורא יוצר עולם מאין כדי לשלוט בו ולהשתמש בו כביכול, ואילו לפי מניטו הבורא עושה את העולם כדי לפנות לאחר ולדבר עמו. אם נסכם בצורה מאוד כללית וגסה, אנו מדברים על שני יחסים בין א-להים לעולם, שמהם נגזרים היחסים בין האדם, בעל 'צלם הא-להים', לבין העולם: יחס של מלך ועבד או יחס של אב ובן (ייתכן שגם יחס אנושי אחר יוכל להתאים). דברי מניטו מתקשרים כמובן לתורת לוינס שלוו הגותו נעוץ ביחס "למקום האחר, לאופן האחר ולאחר"³³. השל גם הוא היה מן ההוגים הבולטים שצעדו בדרך זו.

סיכום

בשורות אלו ניסינו לסקור את הדומה ואת השונה בין מניטו לבין הגר"ד, שפעלו בקרב תרבויות שונות כדי ליתן מענה ליהודים המתרחקים מן התורה והמצוות ולחזק את שלומי אמוני ישראל, בעיקר לנוכח המשבר הפילוסופי והחברתי שהתעורר לאחר השואה ובהופעת הפילוסופיות האקזיסטנציאליות והפוסטמודרניות: הזכרנו את נושא הזהות היהודית, ששניהם הדגישו כל אחד בדרכו. מתוך כך, עסקנו ביחסם להלכה ולתפקידה, על ידי השוואת שניהם לדמות ממצעת: לוינס. אז עברנו לדבר על מושג האחדות, מושג יסודי בהגות מניטו. לאחר מכן נגענו בקצרה לנושא רחב ביותר – יחסם לתורת הקבלה. לבסוף, הצבענו על עוד הבדלים ומכנים משותפים ביניהם בשלושה

³³ עיינו בספרו המונומנטאלי כוליות ואינסוף ('Totalité et Infini'), ביטוי זה מופיע בפרק הראשון של הספר.

נושאים העומדים ביסוד תפישתם בנוגע למצוות: הרגל מצווה, קניין זכות הקיום של האדם ושותפות האדם בבריאה.