

מחבר: הרב יהודא ליאון אשכנזי, מניטו

מתרגם: אביאל שלום הצרפתי

המצוות כהאנשת ה'דברים'

דבר המתרגם

להלן ננסה לערוך מאמר¹ של הרב אשכנזי בשם המצוות כהאנשת ה'דברים'² (במקור בצרפתית: 'Les Mitsvot, humanisation des choses'), המציג את תפישת עולמו בנוגע למצוות ולמציאות (בלשון נופל על לשון האופייני לו כל כך) בשפה ברורה, לחלק ולהכתיר, להדר בהערות, לענף בעצה ולעבות במקורות, למען לא יהיו הדברים שפלים ויבשים כערבי נחל בעיני קוראם. ואני תפילה לבורא עולם, שיצלח תרגומי. לא עברו דברינו אף ביקורת, ואין זה כי אם תרגום חופשי. אקו שלא תבוא תקלה בדברי, ולא הצגה זו מועלת כי אם תועלת, שתגיש את דברי הרב אשכנזי בחותמו של הקב"ה. ואף אם נמתי במשמרי ושגיתי, איתי תלין משוגגתי. וזה היה שכרי אם על כל פנים יגדיל מאמר

¹ הרצאה שהועברה בעשרה באוקטובר 1996 במסגרת הכנס השמיני של המשכילים היהודיים דוברי הצרפתית שהוקדש לשאלה "האם העולם צריך את היהודי", ושפורסמה בספר **פיתויים ומעשים של התודעה היהודית** (Tentations et actions de la conscience juive), פריז, הוצאת דפוסים אוניברסיטאיים של צרפת (Presses universitaires de France), בעמודים 331-361. המאמר הערוך כאן לקוח מן הגרסא המופיעה בספר **הדיבור והכתוב** ('la parole et l'écrit'), הוצאת אלבין מישל (Albin Michel), 1999, כרך א' עמודים 396-408. החפץ בדברו המקורי המתורגם ללשון הקודש באופן מילולי יותר ומדויק פחות, יפנה לכתובת הבאה:

<https://manitou.org.il/arcive/mamarim/mamarimhitzoni/mamarim-manitou-2/2901-diburktavatzmai>

ויהי רצון שלא עיוותי את דבריו ושלא תבוא תקלה בהצעת מאמרו.

² תרגמנו את המילה 'chose' כ'דבר' על פי תרגומו המקורי של הרב אשכנזי עצמו בהמשך מאמר זה. המילה 'דבר' מצביעה כאן על האובייקט, הצד האימפרסונאלי שבמציאות, בין אם הוא חפץ דומם, מושג, אירוע או מעשה. כללו של 'דבר' – כל מה שאינו ניחן באישיות ובתודעה. ואין זה חרוק בעיני שרמזו למושג 'בעל דבר', המצביע על היצר הרע בעולם החסידות.

זה פתח להגות במושכלותיו. שמע ה' קול ר' יהודא ואל עמו תביאנו, יען ידיו רב לו. ועזר מצריו תהיה. אביאל שלום הצרפתי ס"ט.

הקדמה

אי אפשר לעסוק בשאלות של התנהגות, קל וחומר כאשר יש להן תהודות היסטוריות ורוחניות המורגשות באופן נרחב כל כך, מבלי להסתכן בנפילה אל החומרה חסרת ההומור או לעבר קלות ראש הגובלת בפריצות.

מאז ההוצאות הראשונות של השולחן הערוך, היינו הספר שבו מוגדרת ההתנהגות היהודית המסורתית בכל אופניה, הובן שהעלאת פרטיה של חוקה המיועדת להסדיר את ההתנהגויות על הכתב היא עסק מסוכן. קיבוע מנהגים בכתב אכן דורש צלילה עמוקה בנבכי הזהות האישית של כל אדם, ואיננו נוגע רק באנשים כיחידים אלא גם בכלל כולו – כלל שלא יצטרך מעולם, שכן הקהילות היהודיות היו תמיד פתוחות בכל צומת ולכל הזרמים.³ יש מדרגות ודרגות רבות, ברמה וביכולת: גם בידע, במיומנות וביכולת לעשות, אך גם ברצון ובנכונות של כל אחד לעשות. קשה מאוד לדבר על כללי התנהגות שנוגעים לאמונות האינטימיות ביותר של האדם ולכבודו, בפרט כאשר יש לדבר בשם קהילה החשופה כל כך להלכי הרוח המשתנים של כל תקופה ומקום גולה.

תורה - הוראה מעשית ופרקטית

דיבור על 'יהדות' ועל העניין היהודי, גורר בהכרח עיסוק במצוות. התורה, שמוצגת בעיקר בתור החוקה המסדירה את ההתנהגות של הישות העברית, היהודית, צריכה הייתה להתחיל במצווה הראשונה, בציווי הראשון שניתן לישראל ושהוסכם על ידו:

אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ'החודש הזה לכם', שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל...

(רש"י בראשית א', א)

³ המילה 'courant' הכתובה במקור יכולה להתפרש הן כזרמים הן כרוחות.

שאלה זאת יכולה להתבטא ולהיות מוסברת בממדים שונים וברמות שונות של שאלות ושל תמיהות. בשפה המסורתית, אם העברי מצפה להתגלות, זאת תהיה בעיקרה התגלות של חוק. אם הבורא שהעברי מכיר כא-להים מתגלה, הרי שהתגלות רצינית, דחופה ובסיסית איננה יכולה להתבטא כי אם באמצעות כללי התנהגות, שכן צורת החיים של האדם בתור אדם היא התנהגות כישות אחראית שחיה על פי כללים.

אך להתגלות הזאת של החוקה שנצפתה מקדמת דנא ולבסוף ניתנה, הוקדם לימוד ארוך, כנראה היסטורי: החל בבריאת העולם, שעבור האדם המודרני נראית כמנוסחת בשפה מיתית, אחריה תיאור הדברים שאירעו (ושנאמר שאירעו)⁵ בהיסטוריה האנושית, ובהמשך, סיפור והפעם במבט כללי (כי עד עתה דובר ביחידים, ומעכשיו התורה עוברת לספר על העם שנולד מהם) על הקהילה העברית הקטנה שבסופו של דבר מגדירה את עצמה בעיקר על פי התורה. על כן מטרידה את המדרש השאלה מדוע נדרשת הקדמה לחוקה, שמחוברת אל החוקה עצמה בגוף אחד עד שה'תורה' מוגדרת הן על ידי עיקרי החוקה, הן על ידי סיפורי האדם שלו היא ניתנה, עד שהכבוד השמור למונח 'מקרא' (כלומר דבר שנקרא), שניתן כדי שנקרא אותו - בפועל מתייחס יותר לסיפורים מאשר לחוקה עצמה. אם יש ציפייה למתן תורה בסיני, מסתבר שהציפייה הזאת ושההקדמה הזאת נדרשות. מדוע?

יש הסברים שונים המבארים את הציפייה של האנשים וגם של א-להים עד שהוא התגלה, מאז בריאת העולם ועד מעמד סיני.⁶ אך בין כך ובין כך ברור שנדרשה הכנה קיומית והיסטורית.⁷

⁴ המילה 'לימוד' כאן יכולה להתפרש הן כ'דברי תורה' כלומר כתוכן תורני, הן כ'הליך למידה' שעובר הקורא עד שמגיע לחוקה עצמה.

⁵ בהסגר זה יש אולי שמץ של אפיקורסות בריאה, הנאמרת בחצי חיוך, או אמירה לפיה בתורה כתובים גם אירועים שהיו ראויים שיקרו ולא אירעו בפועל.

⁶ ראו למשל בגמרא במסכת שבת (פח:): "שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם: אם ישראל מקבלים התורה, אתם מתקיימים. ואם לאו, אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו".

⁷ אגב, יש להבחין בין מה שפילוסופי המחשבה קוראים 'נומון האמונה' לבין המבט על המציאות. אנחנו מסתכנים בכל משפט ובכל רעיון, בבלבל בין ספר המצוות כאמונה ברמת התודעה היהודית לבין ספרן של אותן המצוות כהתנהגות במציאות הריאליסטית. קשר עם ה'דבר', אך גם קשר בין אדם לעצמו, בין אדם לחברו ובין אדם למקום.

הפער האנושי בהגשמת אידיאות

בזמן התלוי והעומד הזה שבין בריאת העולם לנתינת התורה, תופענה בהכרח שאלות ודאגות רבות הנוגעות במהותן לתודעת העברי המצפה לחוקה ולהוראות שימוש ההתנהגותיות שזו תקבע לו: דאגות ספציפיות אלו אינן בהכרח מטפיזיות או קיומיות, אלא שייכות לתכונת הדקדקנות המאפיינת כל כך את התודעה היהודית המסורתית: השאיפה ליישם את האידיאות הגדולות לפרטי פרטים. על תכונת אופי זו עמד למשל הוגה דעות נוצרי, פול ריקר,⁸ כשהנגיד את התודעה הדקדקנית של הפרושי, עם התודעה הפאולנינית הפסימית בנוגע לאפשרות קיום מצוות מעשיות בשלמותן, ובשל כך מוותרת עליהן.

⁸ ראו למשל את מה שכתב דניאל פריי במאמר דת וחידוש של מושג החופש במפעל של פול ריקר ('Religion et régénération de la liberté dans l'oeuvre de Paul Ricoeur', בפרק ההרשעה הדתית של התביעה המוסרית ('La condamnation religieuse de l'exigence éthique'), עמודים 605-606, בעיתון של היסטוריה ופילוסופיה דתית ('Revue d'histoire et de philosophie religieuses'), שנה תשעים ושתיים מס' ארבע, אוקטובר – דצמבר 2012, עמודים 595-617 (המקור נגיש בכתובת הבאה: http://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_2012_num_92_4_1721). הבאתי את הדברים כאן בתרגום חפשי לנוחות הקורא: "דמותו של הפרושי, כפי שהציג אותה ריקר, היא זו של מוראליסט שמשוכנע בטעות שיוכל ליישם את החוקה, המובנת כסך התביעות האתיות שהכתיב הא-ל. גדלות דמות זו נעוצה באיתנות אמונתו שאין דבר שהאדם אינו מסוגל לעשות עבור הא-ל. שום מצווה לא קשה מדי, שכן היא ניתנה על ידי הא-ל. כפי שמעיר ריקר: 'היקום האתי של הפרוש הוא כבר זה של פלגיוס: אין ניגודים גדולים בין הרוע הרדיקאלי לבין הגאולה המוראלית, כפי שיש אצל אוגוסטינוס או לותר, אלא תהליך ארוך ומתפתח של ישועה, בו 'הסליחה' אינה סותרת את 'התשובה', והחן אינו בא על חשבון הכוונה הטובה. זאת היא גדולתה של הדקדקנות, של תחושות האשמה והאחריות שלה! הוולונטרזים האופטימי הזה מתעלם לחלוטין מאי-יכולתו הרדיקאלית של האדם לעשות את הטוב, או במונחים דתיים, לקיים את רצון הא-ל. להתאמץ להיות צדיק זה להסתנוור, כי הצדק כבר נעשה: להיות צדיק זה להיות מוצדק, ומוצדק על ידי האחד האולטימטיבי – הא-ל. אם כן, עצם השאיפה לשלמות אתית אינסופית היא זו שמתגלה באופן ליטרלי על ידי המשא והמתן הדתיים, כעצם הרוע. אם כל חן, נסיון להיות צדיק, הוא להתיימר מול הא-ל לשליטה עצמית שהיא בדיוק היפך ההתבטלות לא-ל – הרי שהחטא אינו איה-האמונה בא-ל. החטא הוא לעשות עצמו א-ל...".

התפישה הפאולינית מחלחלת במשך מאות השנים, ולבסוף גם משפיעה על התודעה היהודית הפרושית, עלינו, יהודי תרבות המערב.⁹ לאמיתו של דבר, ללא שום יוצא מן הכלל, הקהילה היהודית בכללה תפשה את החוקה הזאת, הכוללת את כללי ההתנהגות של עם ישראל, כחוקה שנתגלתה. מסיבה זו, הזיקה – האינטלקטואלית והאישית – של היהודים כפי שהם בפועל לעיקר ההגדרה שהמסורת היהודית נותנת לעצמה, עמוסה בדאגה מסוימת: דאגה זו מרוכזת כולה במימושה ובהתגשמותה של חוקה, שהמסורת היהודית מתייחסת אליה בשורשה כחוקה שירדה מן השמים. מקור הדאגה בקרע מהיר מדי ובלתי ניתן לאיחוי, שלא אפשר לתודעות לאמת את עצמן: קרע המציב מצד אחד את אלה שמודים (ולא משנה באיזו צורה הם מודים) שהתורה נתגלתה, ומן הצד השני של המתרס את אלה שאינם מודים בה. זו הנקודה הדרמטית ביותר של הבעיה: מחד גיסא, ניסיון לפתור את הסוגיא הזו באופן שכל צד תופש אותה בדרכו על פי המסורת – אינו אלא עיסוק ביסודות רק בדרך רמז. מאידך גיסא, ניסיון לגעת בבעיה באופן ישיר משמעו להסתכן בפילוג בין אלה לאלה: הסוגיא יותר עמוקה מהשאלה האם לקיים מצוות או לא, והיא נמצאת מעבר להערכות הכמותיות של רמת שמירת המצוות. מדובר בשאלה שנוגעת לעומק הדברים, ומשום שהיא חמורה מאוד, יש לעסוק בה בהרבה הומור.

כל עיסוק בנושא זה נדרש להניח את דעתו של כל אחד: לפני שרבנים מתחילים שיעור דוגמת זה (שנושאו הוא טעמי המצוות), הם נוהגים להתריע על כך שמאוד מסוכן – עבור כולם – להזדהות בצורה אישית עם הדברים שייאמרו. על אף שהנושא נוגע למרחב הפנימי ביותר של האישיות, מעבר לפדגוגיה, מתוך נטייה לחיפוש אחר האמת, יש לעסוק בזה כאילו היה הדבר נוגע לאנשים אחרים. בקיצור, הסובייקטיביות עלול לכפות על המצווה משמעות חלקית בלבד, ומתוך כך תבוא חוסר מחויבות של אחרים כלפי אותה המצווה.

לא משנה איך נגדיר את תכלית ההתנהגות הכללית שהקב"ה מבקש להטמיע בנו באמצעות מצוותיו – אולי נוכל להגדיר את תפקידי

⁹ בהתמודדות עם הדאגות הללו, אין מנוס מלהזכיר את הפסוק: "וְשָׁמַרְתֶּם וְעָשִׂיתֶם כִּי הוּא תְּקַמְתְּכֶם וּבִינְתְּכֶם לְעֵינֵי הָעַמִּים" (דברים ד', ו).

המצוות, להפוך אותן ל'עדכניות' יותר ביחס לצרכי התודעה הנוכחית, למשל, בכיוון של גירוש השדים של האובייקט שמדאיג את התודעה המודרנית. בנוגע לתוכן, הוא מוגדר בדקדוק רב ודורש מיומנות שלמה, ואי אפשר לקרוא לכל דבר 'מצווה', לא לכללות העקרונות וגם לא לגבי פרט מסוים. מדובר בסוג מאוד מסוים של חוק שמתבטא ומתממש בצורה מעשית מאוד מוגדרת ומסוימת. אפשר להתרחק מהיישומים הללו ואפשר לרצות לשנותם, אך בסופו של דבר, יש מערכת מסוימת שמוסכמת על כל דורות מעבירי המסורת היהודית, עד לימינו אנו.

ההתנהגות שהוגדרה ביחס לתוכן הזה של המצוות הובילה להתפתחות גישה מסוימת, במסגרתה יש לחלק בין שאלת התוכן, ה'חזרת' ל'מדע המצוות' (כלומר לכללי הפסיקה ההלכתית), ובין הצורה שלגביה יש מחשבה על הגישה, יש הגות על 'הוראות השימוש', שתוכלנה להיות משותפות הן לאלה ששומרים אותה הן לאלה שלא, הן לאלה שמקבלים את התורה כפי שהיא מציגה את עצמה – כלומר בתור תורה מן השמים – הן לאלה שאינם מסתכלים עליה בצורה הזאת ושסוברים שאפשר להתייחס אליה אחרת.

חויית אישיות האדם מול מציאות ה'דברים'

בשונה מהתודעה המאגית או מהתודעה הפוזיטיביסטית, עבור התודעה העברית, ה'דברים' הם מה שהבורא ברא. לא ניתן להכחיש את העובדה שיצירת הקשר בין האדם וה'דבר' היא טראומטית, אף עבור המאמין. יש שני אופנים בהם אפשר להתנהג עם ה'דברים': אחת שלפי התורה מגלמת את האוטנטיות, ואחת שאינה מגלמת אותה. הראשונה מתאימה לאורח חייו של הצדיק, של זה שמצליח בשימוש בעולם, של זה שמשתמש בעולם לפי תוכנית הבורא. השנייה לעומתה מאפיינת את אורח חייו של הרשע, של החירש שאינו מבצע את תפקידו כאדם ושנמצא אם כן 'נגד הזרם' ביחס לתוכנית הבורא בנוגע לשימוש ב'דברים'.

לעומת התודעה המיסטית-מאגית, עבור התודעה היהודית, הנמצאת במסגרת של מונותאיזם שלם, ה'דברים' אינם נתון מפחיד שבא ממקום שהוא מחוץ לנו באופן מוחלט, משום שסוף סוף ה'דברים' הם מצב מסוים של הבריאה: בהיבט הזה, חלק מן המחריד והטראגי פשוט נעלם.

כאשר התורה, ואם כן התודעה היהודית, מדברת על 'דברים', היא איננה מדברת על מעשי שדים ולא על כוחות שהם זרים לחלוטין לדרישות העמוקות של תודעתו של האדם וכבודו, אלא על 'דברים' שזרים לכבוד המוכר כבוד העולם. עבור המונותיאיסט השלם, אם הטראגי והחרדה ביחס ל'דבר' קיימים, הרי שה'דבר' נובע ממקום אחר: הוא פריה של התרבות ולא מציאות מקורית, אונטולוגית. מנקודת המבט של הבריאה, אי אפשר שהדבר כפי שא-להים בראו יהיה כה מפחיד כפי שהוא בהחלט יכול להיות עבור המחשבה המאגית, ושיתחיל שוב להיות כזה או שיהיה אולי כזה עבור התודעה הפוזיטיביסטית המודרנית.

חלק מהטקסטים הקבליים,¹⁰ כאשר הם עוסקים בבטיחה הזאת, אף מגדילים לעשות ואומרים שה'דבר' ביסודו אינו אלא הדיבור שהפנה הקב"ה לבריאה, דיבור שעודנו כאן, חבוי ב'דברים', ושמעניק לכל 'דבר' את היכולת להתקיים. באינטואיציה המונותיאיסטית יכולות להיות דרמות, בעיות, אך הן מלכתחילה מוכרות ונחונות בפרספקטיבה של ביטחון שהוא בדיוק זה שמוצאים בביטחון של החוקה.

אמנם מנקודת המבט של ניסיון 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,

¹⁰ ראו למשל בתיאור, שער הייחוד והאמונה, פרק א': "הנה כתיב "לעולם ה' דברך נצב בשמים" ופירש הבעש"ט ד"ל כי דברך שאמרת "יהי רקיע בתוך המים וגו'" תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלובשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם, כדכתיב "ודבר א-להינו יקום לעולם" "ודבריו חיים וקיימים לעד וגו'... וכן בכל הברואים שבכל העולמות עליונים ותחתונים ואפילו ארץ הלזו הגשמית ובחינת דומם ממש". בחסידות הבחינו בזה בין השורש יצ"ד (יצירה יש מיש') לבין השורש ברא (יצירה יש מאין) - מלשון 'בר', 'חוק' בארמית): ראו למשל בתיאור, שער הייחוד והאמונה, פרק ב': "והנה מכאן תשובת המינים וגילוי שורש טעותם הכופרים בהשגחה פרטית ובאותו ומופתי התורה שטועי בדמיונם הכוב שמדמין מעשה ה' עושה שמי' וארץ למעשה אנוש ותחבולותיו כי כאשר יצא לצורך כלי שוב אין הכלי צריך לידי הצורך כי אף שידי מסולקות הימנו והולך לו בשוק הכלי קיים בתבניתו וצלמו ממש כאשר יצא מידי הצורך כך מדמין הסכלים האלו מעשה שמים וארץ אך טח מראות עיניהם ההבדל הגדול שבין מעשה אנוש ותחבולותיו שהוא יש מיש רק שמשנה הצורה והתמונה מתמונת חתיכת כסף לתמונת כלי למעשה שמים וארץ שהוא יש מאין... עאכ"ו שבהסתלקות כח הבורא מן הנברא ח"ו ישוב הנברא לאין ואפס ממש אלא צריך להיות כח הפועל בנפעל תמיד להחיותו ולקיימו והן הן בחי' אותיות הדבור מעשרה מאמרות שבהם נבראו וע"ז נאמר ואתה מחיה את כולם אל תקרי מחיה אלא מהוה דהיינו יש מאין".

שעליה דיבר פאולוס 'הקדוש',¹¹ ואף עד לאותו עיוות תודעתי שעניינו לדחות את החוקה בשם החוקה, ושמבדיל את עיקר החיים הרוחניים של הנצרות לזה של היהדות. אך כל זה הוא משני.

ה'צדיק', זה שבחר בדרך המובילה לחירות ולביטחון הנולדים מהחוקה, יכול לעבור עבירות, אך הבהלה, הטרגיות של התודעה נמצאים עדיין במסגרת של בטחון האמונה: לא משנה התדמית, אין צורך לפחד, משום שיש רק בורא אחד ועל כן ה'דבר' הוא יציר 'כפיו' באותה המידה כמו הנושא שנתפש אצלנו כתודעה. תודעה שעלולה לעבור טראומה בעקבות עימותה עם ה'דבר', ועוד יותר כאשר ה'דבר' נהיה מה שהוא נהיה – כלומר ה'גולם', ה'דבר' כשהוא 'מתורבת'.

הקב"ה הוא א-ל שברא גם את האימפרסונאלי, את ה'דבר', וגם את הפרסונאלי, את האישיות המוראלית,¹² כלומר האדם. ההצהרה על אחדות הא-ל היא בעצם הצהרה על כך שבצורה לא מאוחרת ביותר

¹¹ הרב אשכנזי הרבה להשוות בין התורה לפי מסורת ישראל האמיתית לבין הנצרות להבדיל, לצורך הבנה טובה יותר של תורתנו, והדגשת הקונטרסט שבין תורתנו הקדושה לבין התרבות הנוצרית. התודעה הצרפתית ה'חילונית' שבאזור השפעתה פעל רוב חייו, רווייה במוסר נוצרי. אף אם אין תרבות זו בהכרח מודעת לכך, הנצרות השפיעה עמוקות על גיבוש הזהות הצרפתית, על שפתה, על תודעתה ועל תרבותה, עד שקשה מאוד לנתק ביניהן. ההבחנה בין התרבות הצרפתית הנוצרית לבין זהות עם ישראל עמדה במרכז תורת הרב, אך לא זכור לי שהרב ציטט מקורות נוצריים או צרפתיים בתלמודו. מנגד, לא הרבה הרב לצטט כלל, אף בנוגע למקורות תורניים. סגנונו היה העברת התורה דרך הדיבור ולא דרך הכתב (גם עניין זה היתה לאבן פינה בהגותו) ושיחתו הקולחת לרוב רק הפנתה ורמזה למקורות מבלי להציגם בפועל. ממעט היכרותי הדלה את תורת הרב ורוב בניו בחכמה, לא ראיתי מעולם שירא מפני דבר, ולא אצל מעיני איש מקור שבעולם, ובלבד שיגיע אליו מתוך זהות יהודית איתנה. מכל מקום, במאמר זה ניסיון להפנות את הקורא למקצת מן הדברים שהפנה אליהם, ממה שהורתה לנו יד ה' לגלותם, וכוונתנו בזה אינה אלא הרחבת הצר והרמזו למען יבין הקורא את הדברים ויעמידם על בוריים. ולבל יתעה הקורא ברצותו לידע את תפישת פאולוס ימ"ש בנוגע למצוות, שעמה מעמת הרב אשכנזי את דברי תורתנו הקדושה תורת אמת, ויבא לידי קריאת דברי יראתם וילך אחרי ההבל והיבל – הנה הבאתי בתכלית הקיצור את דברי האוון הנצרכים לעניין: כי כני מעשי התורה עליהם תקלה כי כתוב ארור אשר לא יקים את כל הדברים הפתויים כספר התורה לעשות אותם... המשיח פדנו מקללת התורה בהיותו לקלה בעדנו (אגירת לגלאטים III, 10 ו-13).

¹² המילה 'morale' שבמקור יכולה להתפרש הן במובן של 'מוסרי' (כפי שמקובל להשתמש בה בעברית, בימינו), הן במובן של 'נפשי', 'שאי אפשר לתפוש בחושים'. דרשה משמעות הושארה.

אלא אולטימטיבית בעיקרה, יש אפשרות לפיוס ולפיתרון בנוגע ליחס הקשה כל כך והטראומטי כל כך בין האימפרסונאלי לבין הפרסונאלי, האישיות.¹³

כך היא אמונת היהודים לאורך הזמן: ומכאן התקשרותם הבלתי תלויה לסוג החיים הזה, למערכת החוקים שנוצרה מלכתחילה בתור זו היחידה שיכולה לפתור את בעיית האדם, כלומר את בעיית האישיות בעולם הדברים האימפרסונאליים. המצוות מקשרות את העולם האילם אל הקב"ה.

כי זה כל האדם

בסופה של מגילת קהלת נמצאת האמביוולנטיות של אוצר המילים: "סוף דְּבָר" (קהלת י"ב, יג) – סוף ה'דיבור', כלומר סוף כל 'לוגוס'¹⁴ על העולם וגורל האדם בעולם. הדיבור הזה פונה לאדם שמאמין שהכול הבל, מכיוון שהתודעה אינה מסוגלת לעמוד מול הפטאליות של ה'דבר' ומכיוון שגורל האדם הוא להידרס תחת הגורל והאימפרסונאלי. אך "סוף דְּבָר" משמעו סוף ה'דבר' כ'דבר'. "הַכֹּל נִשְׁמָע" (קהלת שם) – הכול מובן.¹⁵ "אֵת הָאֱ-לֹהִים יִרְא וְאֵת מִצְוֹתָיו שְׁמוֹר" (שם) – ירא את הקב"ה ושמור את חוקותיו. אנחנו באמצע הנושא... "כִּי זֶה כָּל הָאָדָם (שם) – כי האדם המוגדר כך, הוא 'כל האדם':

מאי כי זה כל האדם? אמר רבי אלעזר: אמר הקדוש ברוך הוא: כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל זה. רבי אבא בר כהנא אמר: שקול זה כנגד כל העולם כולו. רבי שמעון בן עזאי אומר, ואמרי לה רבי

¹³ מעין דברים אלו כתב גם פרופ' אברהם יהושע השל בסגנונו הוא, למשל: "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה. קיימת צורה נעלה יותר של ראייה. עלינו ללמוד כיצד לשאת עינינו למרום ולראות שהעולם הוא שאלה יותר מאשר תשובה. יופיו ועצמתו של העולם הם כאין וכאפס בהשוואה לאדון העולם. הודו של הטבע אינו אלא הראשית. מעבר להוד שוכן א-להים" (א-להים מבקש את האדם, עמ' 77).

¹⁴ מושג פילוסופי הבא מן היוונית ואשר משמעותו בהקשר זה היא נאום כתוב.

¹⁵ אפשר שמניטו מתייחס לפועל שמ"ע כמו הרב הנזיר בספר 'קול הנבואה! הרב הנזיר מבחין שם בין שמייעה פנימית ואמיתית לבין ראייה חיצונית ואשלייתית. הוא עצמו כנראה התבסס גם על דקארט ב'מאמר על המתודה' בו הוא טוען כי מכל החושים, חוש הראייה הוא המטעה את האדם ביותר.

שמעון בן זומא אומר: כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה.

(ברכות ו:)

נזכור נא את ההקשר של מגילת קהלת – חז"ל כמעט הוציאו אותה מהתנ"ך כי היא נראתה כסותרת את עצמה: מצד אחד שלמה מוכיח שכל העולם הוא הבל, ומצד שני הוא מלא בעניינים תורניים, ובעיקר בגלל אותו הפסוק – "כִּי זֶה כָּל הָאָדָם", כלומר 'כי זהו כל כולו של האדם' – מכיוון ש'זה' הוא כינוי חוזר בדיוק כמו במאמר¹⁶ "מאי כי זה כל האדם? אמר רבי אלעזר: אמר הקדוש ברוך הוא: כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל זה" (ברכות ו:). כלומר, כל העולם לא נברא אל בשביל האדם המסוגל למצוות, האדם המסוגל לקיימן בחייו, להנכיח אותן בעולם תוך שמירה על התאמתן למציאות, לקיים את המונותיאיזם ביחסו ל'דברים', דהיינו ביחסו ל'דברים' בתור מוכרים ונתפסים כברואים על ידי הא-ל האחד. כל העולם לא נברא אלא בשביל האדם המצהיר כי 'הא-להים שברא את האימפרסונאלי, את עולם ה'דברים', והא-להים שברא אותי, את התודעה – הוא אותו הא-להים'.

הצורה המונותיאיסטית המוגדרת כך היא מעבר לתפישות של החכמה. לא יהיה זה רציני לומר שהמונותיאיזם הוא אמונה רציונאלית, אמונה של ההיגיון, של החכמה האנושית כפי שמכירים אותה הלוגיקנים: המונותיאיזם תופש את הניגודים המנוגדים ביותר עבור האינטואיציה העמוקה של המחשבה – כזהים. לומר שמלך האימפרסונאליות, הלוגוס של האימפרסונאלי, אדון ה'דברים', ומלך הפרסונאליות, האישית, תודעת הערכים, הוא אותו האחד – את זה אין ההיגיון יכול לסבול. יש צורך בהוכחות ממין אחר מאשר הניתוח הרציונאלי כדי להבין את מהות הסבירות, הקוהרנטיות, ההיגיון של הצהרה כזאת.

הרציונאליות לבדה, המתמודדת עם כוחותיה היא, ואף המעומתת עם ניסיון החיים, מחזירה לדואליות, לשני עולמות שמפנים את גבם אחד

¹⁶ ראו בגמרא במסכת ברכות (ו: ושבת ל:), וכן בילקוט שמעוני קהלת תתקפ"ט. ראו גם בגמרא במסכת סנהדרין, ושם (לז:): "לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם".

לשני בצורה שלא ניתנת לפיתרון: עולם ה'דבר' ועולם האישי, עולם האימפרסונאלי ועולם הפרסונאלי.¹⁷

היה צורך בהקדמה ארוכה מאוד על ההיסטוריה של האנושות ושל החברות האנושיות, מאז האדם¹⁸ הראשון ועד אברהם, כדי שהרעיון של א-ל אחד יהיה סביר: רק אז, יכול האדם לצאת סוף סוף מהתקופה המאגית ויכולה ההתנהגות האנושית להשיג כבוד מחדש.

שלושה יחסים בין האדם ל'דבר'

רבי אלעזר¹⁹ מקשר את בריאת ה'דברים' לקיום האדם שיתנהג ביחסו ל'דברים' דרך המצוות: "כל העולם כולו [כלומר ה'דברים'; מניטון] לא נברא אלא בשביל זה" (ברכות ו:). לעולם אם כן אין משמעות, אין פשר ברמת האדם, בגבולות הכבוד האנושי, כי אם בתוך הקטגוריות של המצווה. לקיים את המצווה, משמעותו לפעול כלפי ה'דברים' בידיעה שקיומם בא כתוצאה של רצון אותו הבורא שברא אותי. יש אם כן דרך פעולה הפותרת את הניגודיות הזאת: הניגודיות כשלעצמה נשאת אמנם עבור ההיגיון, והמצוות תמיד תמשכנה להיראות לאדם כמוזרות

¹⁷ נראה שיש לקשר את הדברים להבחנה של המקובלים והחסידים בין 'מאמר' ל'דבר'. 'עשרת המאמרות' (שאותם פילון האלכסנדרוני קורא 'לוגוס', וראו להלן) שבהם נברא העולם הם עשרה צמצומים של הנוכחות הא-להית בעולם, עשרה מסכים של חוקי טבע אימפרסונאליים שמבעדם ההשגחה הא-להית איננה נראית בעיני הבריות – מה שמאפשר להם לחיות. 'עשר המכות' הן עשרה פגיונות שנועץ הקב"ה בעשרת מסכים אלו, וכאילו אומר הקב"ה לברואיו: 'שם שאני יכול להשחית את העולם בעשר, כך אני הוא שבראתי את העולם בעשר – הכל נובע מבחירה, מתכנון מוקדם של פרסונה! רק תודעה זו (וזו בדיקת התודעה שבה עוסק מניטו כאן) מאפשרת ל'עשרת הדיברות' לעבור דרכם – גילויים בלתי אמצעיים של הו"ה, א-להים המבקש את האדם, כפי שהאדם מבקש אותו. 'עשרת הדיברות' שייכים אם כן לעולם מתוקן, משיחי שבו האדם והא-להים נפגשים באופן בלתי אמצעי 'ביום השמיני' לבדיאה (מושג שהרחיב עליו רבות הרב אשכנזי), שמעמד סיני הוא הטרמה אליו.

¹⁸ בכל פעם שהצביע מניטו על אדם הראשון, הוסיף יידוע לשני השמות: 'האדם הראשון'. נראה שבכך הוא ניסה להדגיש שהוא מתייחס לאדם הראשון לא כדמות (ששמה הפרטי 'אדם') אלא כאדם 'סתם', כיצור האנושי הראשון, כמשמעות הכתוב "לְמַן הַיּוֹם אֲשֶׁר בָּרָא אֶת-הָאָדָם אֶת-עַל הָאָרֶץ" (דברים ד', לב). ראו עוד בהערה 24.

¹⁹ במקור בצרפתית כתוב 'ד' שמעון בן עזריה' אך לא מצאתי גרסא כזאת, ושמה אגב חורפיה ומתוך שאמר את הדברים בעל פה בא לידי חילוף הנוסחה. על כן בכל מקום שאמר 'דבי שמעון בן עזריה' שיניתי לפי הגרסא שלפנינו: 'ד' אלעזר'.

(אף המוגדרות כמצוות 'רציונאליות'), אך הן מאוד מובנות לצורת התודעה שהיא התודעה העברית. אל התודעה הזאת רומז רבי אלעזר כשהוא אומר 'זה': הוא מצביע על האופן המיוחד הזה להיות אדם, שכתוצאה מהיסטוריה ארוכה מאוד של 'הכנה', בסופו של דבר עזר לאדם להיות מודע לעצמו, וכך להיות מוכן להשיג ולקבל את התגלות ה'חוקה', כלומר התורה,²⁰ או את החוקה בתור דבר שנתגלה: המצוות וההלכות.

חכם אחר אומר:²¹ האדם, "זה", שקול לאותה הכמות של ערכים, מילולית "לעולם כולו". אולי יש לדייק במובנו של "העולם כולו": אין זה רק עולם ה'דברים', אלא גם עולמו של אדם שבנקודה כל שהיא בחברה האנושית, מתנהג בדרך המצוות ו'משמש מחדש' את העולם שנברא כדי שהאנושות כולה תמצא בו מחסה, בביטחון בסבירות משמעות הגורל האנושי.

הסבר זה מלא בסכנות, והנוצרים לקחו אותו עד לקצה: מספיק, לדעתם, שאדם אחד בלבד יקיים את כלל החוקה, כדי שהעולם יינצל.²² ר' אבא בר כהנא לעומתו הבין אותו במובן של 'השמשה מחדש', בעקבות המדרשים האומרים²³ שעד אברהם, עד מעמד הר סיני, העולם היה תלוי במקום תוהו ובוהו. העולם נברא בתוהו ובוהו ואם יש אדם

²⁰ תורה מלשון הוראה, הוראת ההתנהגות הראויה כלפי ה'דברים'.

²¹ ר' אבא בר כהנא.

²² המשפט מדברי יראתם בעניין כבר הובא בהערה 9.

²³ ראו הערה 4 וכן במדרש בראשית רבה (י"ב ט): "אמר ר' יהושע בן קרחה: בהבראם, באברהם, בזכותו של אברהם. ר' עזריה אמר על הדא שר' יהושע בן קרחה: 'אתה הוא ה' לבדך אתה עשית... וכל אשר בהם' כל האונקים הזה בשביל מה? בשביל 'אתה הוא ה' הא-להים אשר בחרת באברהם והוצאתו מאור כשדים ושמת שמו אברהם', וכן במדרש תנחומא (לך לך י"ט): "אמר לו הקדוש ברוך הוא לאברהם: כשבראתי עולמי הייתי מגלגל בעשרים דור בשבילך עד שתבוא ותיטול את המילה. עכשיו אם אין אתה נוטל את המילה, אני א-ל ש-די - אני אומר לעולמם די עד כאן ואני מחזירו לתוהו ובוהו". דברי הרב מתכתבים כמובן גם עם המשנה במסכת אבות (ה, ב): "עשרה דורות מאדם עד נח להודיע כמה ארץ אפים לפניו שכל הדורות היו מכעיסין ובאין עד שהביא עליהם את מי המבול עשרה דורות מנח עד אברהם להודיע כמה ארץ אפים לפניו שכל הדורות היו מכעיסין ובאין עד שבא אברהם וקבל עליו שכר כולם". לפי זה, נח קדם למהפכתו של אברהם, אך רק באופן חלקי. והדברים עתיקים.

המסוגל לסדר את התווה, לקחת אחריות על התפקיד של האדם, לבטא את המונותיאזים במסגרת הקיום עלי אדמות, אז בריאת העולם וקיומו יהיו מוצדקים. מאז בריאת העולם, מאז היום השישי שבו נברא האדם, יש תנאי שהותנה לאנושות: או שהאדם יקבל על עצמו מחויבות לתורה – ואז יוצדק קיום העולם, וכך תוצדק גם 'הגדרת' הקב"ה כבורא – או שיהיה צורך להתחיל את הבריאה מחדש עד שיימצא עולם כזה, ובלשון המדרש מדובר ב'החזרת העולם לתווה ובוהו'. אצל אברהם הכל מתחיל: מאז אותו רגע שבו אדם²⁴ אחד קיבל על עצמו את אופן ההסתכלות הזו על משמעות הגורל האנושי ועל המציאות – מתחילה תקופה חדשה.²⁵ משהו הושג עבור כלל האנושות מנקודת התחלה חדשה.

רבי שמעון בן עזאי (ואמרי לה ר' שמעון בן זומא) מלמד גם כן: "כל העולם כולו לא נברא אלא כדי לתת מצוות לזה".²⁶ אמרה זו מבהירה את הרעיון החשוב לפיו יש דבר קדום לזהות העברית, לזהות היהודית. הקשר ל'דבר' אינו מאגי או מטריאליסטי: הוא מקבל משמעות (או על כל פנים יכול לקבל כזאת) באמצעות אופן של הכרת הא-להים בתור בורא משותף הן לזהות הסובייקטיבית שלי, הן ל'דבר' שנוגע אלי בכך שהוא קיים במקביל אלי. תודעה כזאת דורשת מהאדם להכיר את עצמו בתור אדם בצורה מסוימת. בכך טמונה החוויה העברית, חוויית האבות.

²⁴ הרב הבחין (על פי ר"ת המובא בתוספות במסכת יבמות סא.) בין השמות 'אדם' ו'האדם' (ביידיע), כאשר 'האדם' הוא שם כולל ליצור האנושי, ואילו 'אדם' מצביע על זהות המממש את הפוטנציאל האנושי שבה, את צלם א-להים שבה. 'אדם' הוא אם כן כינוי לזהות ישראל, אך מכונים בשם זה גם (וכאן מרחיב הוא את דברי ר"ת) 'אדם' הראשון, נח, אברהם, ובעצם כל מי שמגלם באורח חייו את 'העניין הא-להי', שעליו דיבר ריה"ל בספר הכוזרי. במקור, השתמש הרב כאן במילה 'אדם' בצרפתית (!) וללא ידוע, וראינו לנכון לתרגם כך הן מחשש שמא הקפיד על הבחנה זו גם בצרפתית, הן מההקשר שבו הדברים אמורים.

²⁵ כך גם בנוגע לקבלת התורה בהר סיני: אם אברהם מקבל את המבט הא-להי על המציאות כיחיד, מתן תורה הוא הפעם הראשונה שבה מבט זה מתקבל על ידי עם בתור עם.

²⁶ במקור, בתלמוד כתוב "לצוות לזה", ותרגמו כאן את תרגומו לצרפתית של הרב אשכנזי לצורך הבהרת הבנתו. יש לציין שלא כל הפרשנים פרשו את הביטוי 'לצוות' כפי שהוא הבין אותו. רש"י למשל מפרשו מלשון 'צוות' ו'צוותא', כלומר חברה, ולדבריו רק לאדם כזה ראוי שתהיה חברה הסובבת אותו. בשיטה המקובצת מתבאר הביטוי בכך שרק לאדם כזה ראוי 'לזמן לו כל מאכלו ומשתיו, והוא נברא לעשות רצון בוראו יתברך ויתעלה'.

והחוויה הזאת עוברת באמצעות מסורת המלווה בהכרח במדע שלם, מדע הכולל ענפים מכל הסוגים: מדע הסוציולוגיה, הסיבתיות ומדע נוסף, הראוי להימנות בפני עצמו, הנקרא בלשון המסורתית 'דיעת התורה', כלומר ידיעת רצון הבורא בתור מציאות גלויה.

אך יש דבר הקודם לייסוד של ישראל בתור 'צורה להיות אדם',²⁷ דבר הקודם אפילו לקבלת התורה. כמובן, אין מדובר בתורשה טהורה ופשוטה. כפי שאמר עמנואל לוינס, אילו זה היה עניין של תורשה בלבד, היא היתה אובדת אחרי ארבעה דורות, כפי שאכן מנבאת התורה. כל אדם, מכל חברה, מכל מקום שממנו הוא בא, אם נכנס הוא לחברה העברית (רוצה לומר, היהודית) הזאת, הרי שיהפוך לחלק ממנה בדיוק כמו אברהם אבינו בעצמו. אברהם בעצמו עבר את השינוי הזה בקיומו שלו. מרגלא בפומנא ש'ישראל' נוסד על ידי הטוב שבגוים: אברהם. הקיום העצמי שלו הוא המרחב שבו השתנה והפך את עצמו לאדם שעליו רבני התלמוד אומרים "כל העולם כולו לא נברא אלא כדי לצוות לזה": כלומר, לו חיכו כדי להתחיל לתת את התורה.

²⁷ כאן הרב אשכנזי רומז כנראה לעניין הא-להי שטבע ריה"ל בספר הכוזרי. אם נרצה, לכל עם ולכל תרבות יש צורה ייחודית להיות אדם, מדובר בסוגי הומינים שונים שכל אומה, כל זרם תרבותי או פוליטי מנסה לקדם. אצל ישראל, דבר זה נקרא 'העניין הא-להי'. היעוד שמציבה לעצמה כל 'צורה להיות אדם' היא 'להיות', כלומר להתממש, להפוך בעתיד להוויה הקיימת ונשאת (אנו משתמשים כאן במכוון בפועל ה'יה המצביע, לפי המקובלים, על מציאות איתנה, כמו במאמרות הבריאה המוצאים בלשון 'יהי, זיהי'). וראו בנושא את המאמר **המהפכה**, המסכם הרצאה שהעביר במסגרת הכנס העשירי של המשכילים היהודים דוברי צרפתית שסבב סביב הנושא 'יהדות ומהפכה'. המאמר פורסם בצרפתית בגרסאות שונות, בספר שיצא בעקבות כנס זה, בשם **יהדות ומהפכה בתודעה היהודית** ('Judaisme et révolution dans la conscience juive'), הוצאת הדפוסים האוניברסיטאיים של צרפת ('Presses universitaires de France'), פריז 1972, עמ' 82-104; וכן בספר **הדיבור והכתוב** ('la parole et l'écrit'), הוצאת אלבין מישל ('Albin Michel'), 1999, כרך א' עמודים 137-150. הגרסה המופיעה בספר המסכם את הכנס תורגמה לעברית על ידי ד"ר רוני קליין, ופורסם כנספח בספר **סוד העברי חלק ב'**, עמ' 251-259, ואף אני הקטן התנסיתי בתרגום חופשי את הגרסה המופיעה בספר **הדיבור והכתוב** הזמין בכתיבת הבאה:

תפקיד הזהות העברית במימוש המצוות

כמובן, אין הכול מצטמצם בתחום אותה 'קדימה': האדם שותף לזה שמתגלה ושמגלה את התורה, כלומר לא-להים בתור בורא שמתגלה באמצעות רצונו, באמצעות תוכנית הבריאה שלו.²⁸ באשר לשאלה 'כיצד על האדם להתנהג במקצועו כאדם? מה עליו לעשות כדי שמה שיפעל ייעשה בהצלחה?' – הרי שאי אפשר להבינה מבלי להבחין בין קומת התורה שנגלתה בסיני לבין זו המתבטאת באמצעות המצוות. כותרת התוכנית של תורת סיני היא המצוות כפי שהן נתונות בחוק הקדמון, בתורה שבכתב, ושאינן בנות מימוש בצורה הגולמית הזאת: הן מופיעות יותר כניסוח של תוכניות ופרויקטים, מאשר בתור ציוויים מפורטים. הן יעדים 'פוטנציאליים' של הבורא, שיש להוציא לפועל כדי שתוכנית הבורא תתגשם. עם ישראל מקבל את התוכנית, ואז תפקידם הוא להפוך את המצווה לחוק אפקטיבי ושימושי.²⁹

לסיכום, היקום כולו מצפה לזהות העברית כדי שההתגלות תתרחש – אך מאז שהיא התרחשה, היא יכולה להצליח ולהתממש בשלמותה רק דרך הזהות העברית, וזאת קומת התורה (שבעל פה). בהתחלה, מדובר בהתגלות הא-להית. ולבסוף, מדובר בסירים ובלוח שנה, כלומר בנוהגים יומיומיים במהלך האכילה, השתייה ובאופן הבאת ילדים. אכן, כאן מתבטא העיקרון לפיו הזהות האנושית כפי שהיא קיימת בישראל באה ומגדירה כיצד יש להוציא לפועל את תוכנית התורה.

²⁸ ראו את דברי הזוהר (ח"ב פרשת תרומה דף קסא:): "קודשא בריך הוא אסתכל באורייתא וברא עלמא, בר נש מסתכל בה באורייתא ומקיים עלמא, אשתכח דעובדא וקיומא דכל עלמא אורייתא איהי, בגין כך זכאה איהו בר נש דאשתדל באורייתא דהא איהו מקיים עלמא". בתרגום חפשי: "הקדוש ברוך הוא הסתכל בתורה וברא את העולם, בן האדם מסתכל בתורה ומקיים את העולם. נמצא שמעשה (בריא) וכן קיומו של כל העולם הוא התורה. לכן צדיק הוא בן האדם שמשתדל בתורה, שהרי הוא מקיים את העולם". נראה שלאור דברי הרב אשכנזי, יש לפרש את המילה 'זכאה' ('צדיק, זכאי') כמזכה וכמצדיק את מעשה בריאת העולם וקיומו. הצדקה זאת נעשית על ידי קיום מצוות התורה.

²⁹ השוו לדברי הרב קוק בריש אורות התורה (א' א): "תורה שבכתב אנו מקבלים על ידי הציור היותר עליון ויותר מקיף שבנשמתנו... בתורה שבעל פה אנו יורדים כבר אל החיים. אנו חשים שהננו מקבלים את האורה העליונה בצינור השני שבנשמה, בצינור המתקרב לחיי המעשה...".

בקריאה ראשונית, התורה נראית כחוק נעלה ומפעים שחסרונו היחיד בכך שהוא אינו בר שימוש כפי שהוא. לולא היו מפרשים לנו אותה בשום שכל, לא היינו יכולים לידע כיצד לממש אותה. הבה ניקח לדוגמה את הציווי "וְאֶהְבֶּתְּ לְרַעְךָ כְּמוֹךָ" (ויקרא י"ט, יח): מדובר באחד מיעדי התוכנית של הקב"ה. אך עבור התודעה היהודית, מיד עולה שאלת אופן מימושו למעשה. ואכן ניתנה לנו תשובה על כך. צריכים אנו שיפרשו לנו, זקוקים אנו ל'הוראות שימוש', שבהן יש לעסוק בהרבה הומור, בהרבה כנות ובהרבה רוחב דעת.

נציין בדרך אגב שכל חברה הקוראת את התנ"ך, מאמינה בו, משקיעה את עצמה בו והופכת אותו לספרה – תפיק דבר אחר לחלוטין מתוכנית התורה בשביל ישראל. הבה נדמיין למשל שהיוונים, ברצונם לקבוע את אופן מימוש תורת משה, היו מסתמכים על התנ"ך – מקריאתם היתה נובעת דת הדומה לנצרות. מדובר בדוגמא פיקטיבית, שכן לא זאת בדיוק היתה כוונתם כשפנו אל התנ"ך, אך מכל מקום נראה מכאן שהקביעה בנוגע לשאלה 'כיצד לעשות' איננה יכולה להיות עצמית ומתאימה אלא לצורה מסוימת להיות אדם. ההלכה הנגזרת מן התורה תתפרש אחרת עבור כל אחת מן הצורות להיות אדם, לפי צורתו של קוראה.

אין אדם בפני עצמו אשר יכול לתבוע שלא כדין להזדהות בזהות של ישראל. זהות זו אינה ניתנת לתביעה אלא ברמת הכלל, הקהילה, וגם זאת, במסגרת של היררכיה מדויקת ודקדקנית. זאת מכיוון שיש תמיד עבר שלם שעלינו לשמור עליו, ומכיוון שיש עתיד שלם שעלינו להשתדל ככל האפשר להביא למימושו המוצלח.

במסורת היהודית, תמיד נלקח ברצינות הרעיון לפיו בלימוד התורה שאנו מפנימים כדי לדעת כיצד להתאימה ולפעול לפיה, אכן זהו רצון הבורא שאנחנו מפרשים. הכל עובר כאילו³⁰ בלימוד הזה אנו כולאים

³⁰ '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 מתנהגים 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.

את האינסוף ואת רצון הקב"ה בגבולות יכולות התודעה שלנו. אך כדי להתמצא היטב ביחס ללימוד הזה, יש להבליט את הנחות הבסיס המקדימות. רמת התורה שנגלתה היא דבר אחד, רמת ההשראה של המפרש היא דבר אחר, אך שתיהן עוברות דרך זהות ישראל ודורות שזו תאמת אותם.

מי מצווה ומה הוא מצווה?

שתי מילים מסכמות את שתי התהיות הגדולות של התודעה: 'מה' ו'מי'. התודעה, כשהיא מתוודעת לעצמה, כשהיא מגלה את סוגיית ייעודה, שואלת את עצמה שתי שאלות: 'מה?', כלומר 'מה זאת?', ו'מי?', כלומר 'מי מבקש לעשות זאת?', 'מי רוצה שזה ייעשה?'. בסופו של דבר, זאת השאלה הפשוטה ביותר של התודעה בהתוודעותה, אך בניסוח שבו זרם שלם בהגות המסורת היהודית התייחס אליה במלוא הרצינות.

נציג אחת מהתשובות שעונות עליה ושמבססות על ניתוח של המצוות: במה עוסק רצון הקב"ה כאשר הוא מגלה את התורה? כלומר, המצוות המתאימות לרמת האדם הראשון כוללות בעיקר שתיים: קודם כול 'זה האופן שבו עליך לאכול', ולאחר מכן 'זה האופן שבו עליך להביא ילדים לעולם'.³¹ אלו שתי מצוות יסודיות שהזהות האנושית קיבלה: איך לבנות את קיומו ברמת הפרט, ואז איך לבנות את היסטוריית הקיום, קרי – להבטיח את היסטוריית האנושות בתולדות הרציפות של זהות, עד שתגיע לייעודה.

הבעיה שיש לפתור היא זו של בניית הזהות האנושית. המשימה הנדרשת מן האדם היא להפוך את ה'דבר' מ'משהו' ל'מישהו', מ'מה' ל'מי', בתהליך שלם של התנהגותו. הכול עובר כאילו מכיוון שזהו תמיד אותו המעשה שנעשה, ה'דבר' הגיע בסוף להיות 'מישהו'. העולם ניתן לנו בצורה של 'דברים' אימפרסונאליים, ויחסנו אליו מתבטא בהיותנו ניזונים ממנו, ועל ידי כך, בהפיכתנו את ה'דבר' הזה, הנברא

³¹ "וַיְצַו ה' אֶל-לְהִים עַל הָאָדָם לְאֹמֶר מִכֹּל עֵץ הָגֵן אָכַל תֹּאכְלֶנּוּ; וּמֵעֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע לֹא תֹאכְלֶנּוּ כִּי בַיּוֹם אֲכָלְכֶם מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת" (בראשית ב', טז-יז). "וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱ-לֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱ-לֹהִים פָּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וְכַבְּשׁוּהָ וּרְדוּ בְּדָגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיַּה הָרְמֵשֶׁת עַל הָאָרֶץ" (בראשית א', כח).

והאימפרסונאלי שהוא העולם בלי האדם, אל מה שהוא האדם עצמו, האישיות. זה מה שנקרא 'האנשת הדברים'.

הרגל מצווה והפיכה ל'בן אדם' העושה את ה'מה' ל'מי'

מעשה המצווה הוא הוראות שימוש של הקיום: כיצד להרכיב את ה'מי' שאני, באמצעות הדבר שהוא ה'מה' שלי – או במילים אחרות, כיצד להפוך את ה'מה' ל'מי'. בכך נעוץ גם תהליך ההרגל: הכל עובר כאילו תנועה מסוימת של (האישי) הקיים מצליחה להרכיב את הקיום, אך בתנאי שהוא עושה זאת בצורה מסוימת. יש להצליח להפוך ל'מי שהוא' כדי לממש באמת את תוכנית הבורא, כלומר להצליח להפוך ל'בן האדם', שכן 'האדם' נברא בתור אביו של 'בן האדם'.

מעניין לראות שבתפילות הנוגעות לחסד על המצוות³² – שבהן אנחנו מבקשים חסד מסוים שיהפוך אותנו לפנייים למצווה ושיקל אותה עלינו – יש צורך בכל הקדמות השכנוע: לא רק בכך שלעולם יש משמעות, אלא גם בכך שעניין זה נתגלה, ובאמונה הגדולה בישראל בתור זה שמסוגל להוציא לפועל את המשמעות הזאת. אם כן, יש חסד שקבלתו היא תנאי הכרחי כדי לאפשר לישראל להסכים להתחייבות כזאת.

מעניין לראות שבכל פעם שאנו מבקשים את החסד הזה, אנו אומרים "הרגילנו בתורתך ודבקנו במצוותיך". בעצם, אנו מבקשים שהתהליך של ההרגל יפנים בסוף בעצמותנו את מה שהוא רצון הבורא. אנו מבקשים, שבסופו של דבר, באמצעות המצווה, יעלם הפן הכואב של התגובה לציווי, אותו הפן של ההתחייבות, הגורר את כל בעיות האשמה

³² אנחנו מבקשים חסד על המצוות פעמיים ביום: בברכת 'המעביר חבלי שינה' בקימה ובברכת 'המפיל חבלי שינה' בשכיבה. המצוות מלוות אותנו לילה ויום ותוחמות אותם. אפשר שהרב כולל בקבוצה זו גם את תפילות 'לשם יחוד' שיש (בעדות שהושפעו יותר מתורת הסוד) המקדימים אותן לכל המצוות או לחלק מהן. בתפילות 'לשם יחוד' אמנם לא מצאתי נוסח הכולל את הבקשה להרגל המצווה (כפי שמצוי בשתי הברכות הנ"ל), אך גם שם מצויה ההצהרה על כך שהמצווה מתקנת עניינים נשגבים, ומתייחסת למידותיו של הקדוש ברוך הוא, בורא הקוסמוס. כמו כן, הרי שתפילות אלו מבקשות לקשר בין המעשה הפרטי של המצוות "בשם כל ישראל" ומניחות שישראל הוא המסוגל להוציא לפועל את משמעות המצוות.

והייסורי המצפון.³³ המטרה היא שהמעשה יופנם עד כדי כך שיהפוך להיות חלק ממנו בעצמנו. נושא כללי של המחשבה האנושית³⁴ מוצא כאן, אם כן, את השפעתו על התודעה העברית. זאת, לא רק באמונה שזה ייתכן, אלא גם באמירה שהמדע התיאורטי והפרקטי הזה של הוראות השימוש אכן נחוה בפועל.

קניין עברי: הפיכת ה'דבר' לעצמי

כל הפרשנים ממאנים להסתכל על המצוות, על מעשי היחס עם עולם-החפצים, עם האחר, עם עצמי או עם הבורא³⁵ – בתור קניין, או אפילו בתור קניית זכות. השפה העברית, סך מושגיו של בעל התודעה העברית, איננה מסוגלת לומר: "je possède", "j'ai".³⁶ התודעה העברית איננה מכירה ביחס הזה של בעלות על הדבר. בעברית, כדי לומר "j'ai" צריך לומר 'יש לי' (מילולית – 'הדבר הוא שלי', או 'היש' שלי), וכמובן, יש קרבה גדולה מאוד בין תהליך הקניין המציאותי (לעשות כך שתהיה לי בעלות על משהו באמת, ש'יהיה לי') לבין ההרגל: השגת המעשה, הקניין, הופכת להיות בסוף חלק מההוויה עצמה. ה'דבר' הופך להיות 'אני', ה'מה' נהיה 'מי'. בעצם, אפשר שניתן לסכם את כל תנועות החיים בנוסחה הבאה: הפיכת ה'יש' לי', את ה'דברים' לאני'.

קיום המצוות, השגת הזכויות, לא נספרות כהון, כ'קפיטל',³⁷ כקניין שיהיה בבעלותנו. הרעיון של זכויות כדבר שניתן למנייה נובע מהשפעת

³³ אשר, כאמור לעיל, הוביל את הנוצרים לוותר על המעשיות שבמצוות.

³⁴ שאלת יכולת האדם לעמוד בצו הא-להי, העומד במוקד המחלוקת בין הפרושים לבין הנוצרים. אל נושא זה התייחסו בתחילת המאמר.

³⁵ הרב אשכנזי דבק בחלוקת המצוות לשלושה חלקים: בין אדם למקום, בין אדם לחברו ובין אדם לעצמו.

³⁶ אכן, כפי שמציין כאן הרב אשכנזי, לא ניתן לתרגם את המונחים כהווייתם בצרפתית. משמעות הביטויים האלו היא מעין 'יש לי' ('I have'), ויש לי בעלות על' ('I own') בהתאמה. אך הפעלים האלו אינם קיימים בתור פעלים בעברית, כמו גם בשאר השפות השמיות. כמו כן, בלעז, יש לפועל נושא המייחס את הדבר לבעליו ('אני'): 'I' באנגלית ('I have'), 'Je' בצרפתית ('J'ai').

³⁷ נראה שיש כאן רמיזה מובלעת להגותו של קרל מרקס שיצא נחרצות נגד מושג הקפיטל' הממוני. בחייו, נוכל לומר שהרב מקדם פה מעין 'מרקסיזם דתי', המבקש להפיק את

התודעה הרומאית בעניין, אך רעיון זה רחוק מאוד מן התודעה הפרושית. המצוות אינן עניין מנוכר, נפרד מן האדם, שסדר למרותו. הכתובים מחזירים תמיד להקבלה בין הרכב מצוות התורה לבין הזהות האנושית. כמו כן, יש הקבלה בין סך מצוות 'לא תעשה' שבתורה לבין המציאות הקוסמית:

דרש ר' שמלאי שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה, שלוש מאות וששים וחמש לאוין כמנין ימות החמה, ומאתים וארבעים ושמונה עשה כנגד אבריו של אדם. (מכות כג:)³⁸

לפי גרסא אחרת,³⁹ "כנגד שש"ה גידים". הנוסח החוזר וננקט בנוגע למקיים את התורה, כלומר ביחס לאדם המביא את המצווה לידי הצלחה ומימוש, הוא – 'קונה עולמו'.⁴⁰ 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.

יש שיטות רבות אפשריות כדי להסביר את טעמי המצוות, אך כולן מתחמקות מהעניין העיקרי: הלוא הוא החיוב הדתי של קיום המצוות, שהרי חוקתו של הבורא היא העומדת במרכז הדיון. מטרת החוקה הזאת אינה רק להיות דת נימוסית המבוססת על היגיון, צורה מכובדת להנות מהחיים, סדר חברתי מסוים שיהיה ה'נימוס' במשמעות הנאצלת של

ה'בעלות' שחש האדם כלפי מעשיו, כלפי מצוותיו, כלפי זכויותיו בעולם הבא – כמובן, מבלי לוותר ולו במקצת על אחריותו כלפיהן.

³⁸ וראו גרסאות שונות במדרש תנחומא בפרשת כי תצא (ב'), במדרש משלי (לא, ט), במדרש בראשית רבתי פרשת ויחי (עמ' 242), באוצר המדרשים (מדרש משה בעמ' 378, ומדרש עשרת הדברות בעמ' 453), במדרש ילקוט שמעוני במשלי (תתקל"ז ותתקס"ד) ובזוהר (וישלח קע: רעיא מהימנא וארא כה. צו כז: בהר קי: ונשא קכב:).

³⁹ ראו למשל בזוהר בפרשת וישלח שאליו צוין בהערה הקודמת.

⁴⁰ ראו בגמרא במסכת עבודה זרה (י: יז:), בפסיקתא זוטרתא על קהלת (ט', יח), באוצר המדרשים (מדרש עשרת הרוגי מלכות עמ' 442, 446, ו-447), בילקוט שמעוני בפרשת תצווה (שפ"ד), פרשת אמור (תרנ"ו) וביחזקאל (שע"ג).

ה'נוהגים'⁴¹ – החוקה הזאת כוללת גם את כל אלה, אך הם עניינים נוספים, אם לא מְשַׁנֵּיִם. עיקר קיום המצוות קשור בהשגת הזכות להיות, בהשגת הצלחת הקיום, הצלחת התודעה הניזונה והמורכבת מהיחס עם ה'דבר', ההפיכה ל'מישהו' שמסוגל להתקיים. 'הוא קנה עולמו' – אכן בכך טמונה מטרת קיום המצוות, ונחסיר את עיקר העניין אם נסתפק במניית כל השיטות הרציונאליות או הנראות כך: הסטואה, או שיטות פסיכולוגיות מסוימות, לפעמים סוציולוגיות וכדומה, המייחסות למצווה את מה שאינו מטרתה הישירה. יש אמנם נימוס יהודי, סטואה יהודית, ואפילו אפיקורסות יהודית. אך התורה היא דבר אחר, וכאשר היהודי עוסק בקיום המצוות, מטרתו היא לקנות לעצמו זכות קיום.

רוב המצוות של החוקה ניתנו בזמן עתיד ולא בלשון ציווי.⁴² כמובן, יש גם מצוות שניתנו בלשון ציווי דוגמת "כִּבֵּד אֶת אָבִיךָ וְאֶת אִמְךָ" (שמות כ', יב), אך ציוויים אלו יוצאים מן הכלל. באופן כללי, המצוות נמסרות בזמן עתיד: אין זה ציווי בלבד, כי אם קודם כל הבטחה. זאת אומרת, אם נתנהג באופן מסוים, אזי נהפוך לאנשים שלא יוכלו לעשות דבר אחר שיסיטנו ממהותנו, כלומר נהפוך ל'אנשים שמתנהגים כך'.⁴³

⁴¹ הרב משתמש במקור במילה 'moeurs', המצביעה בדרך כלל על נוהגים השונים בכל אומה ובכל תרבות, הרב אשכנזי רומז כנראה למשמעות (שייתכן שבתחילה היתה עיקר הוראתה) של נוהגים והרגלים טבעיים או נקנים ביחס לביטוי האתי של הטוב והרע.

⁴² הזוהר נזקק גם הוא לשאלה זו ועונה עליה בדרך אגב, ובאופן שונה ממה שמניטו מציג כאן. בזוהר, המצוות נקראו 'עיטא', עצה טובה, וכך מסביר מדוע הן לא ניתנות בלשון ציווי. אך מניטו נדרש כאן לשאלה המשלימה: לא זו בלבד שאינן נופלות בלשון ציווי, אלא שיש להבין מדוע הן נאמרות בזמן עתיד. מניטו אם כן אינו סותר את תפיסת הזוהר בנוגע לזמן שבו הוצאו פעלי המצוות בתורה, אלא משלים אותה.

⁴³ השוו לתחילת הפרק השישי מהקדמת הרמב"ם לפרקי אבות ('שמונה פרקים'), בו הוא מבחין בין מעשים שרעתן מפורסמת אצל בני אדם לבין עניינים שמעיים שהתורה אוסרתם. וכן בתחילת התניא, ליקוטי אמרים (א'): "אבל לעניין אמיתת שם התואר והמעלה של מעלת ומדרגות חלוקת צדיקים ובינונים ארז"ל צדיקים יצ"ט שופטן שנא' ולבי חלל בקרבי שאין לו יצה"ר כי הרגו בתענית אבל כל מי שלא הגיע למדרגה זו אף שזכותיו מרובים על עונותיו אינו במעלת ומדרגת צדיק כלל". וייתכן שאין כאן מחלוקת אלא שמדרגת ה'בינוני' היא זו של החוזר בתשובה, שבכל דגע ורגע נלחם מול יצרו – 'לפום צערא אגרא' (אבות, ה', כג [משנה י"ט במהדורת הרב קאפח]). ששכלות ואוילות תהיינה לו לאדם שיעבור עבירות על מנת לעמוד במקום ש"אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד" (ברכות לד: וכן סנהדרין צט.), ואכמ"ל.

לדוגמא, לא כתוב 'אל תרצח' אלא "לא תִרְצַח" (שמות כ', יג): מדובר בהבטחה, כאילו אומר לנו נותן התורה, 'אם אתה האיש של החוקה הזאת, הרי שלא תרצח – כלומר לא תהיה מסוגל לרצוח, ותתנהג לפי ציווי הבורא ורצונו'.

יש תהליך התנהגותי הנעשה בדרך ההרגל, ושבסוף מטרתו להפוך בפועל לצורה מסוימת להיות אדם, ולא רק במסגרת עם ישראל כי אם ברמה של פרויקט הייעוד האנושי כולו.