

# היסטוריה בפרספקטיבה אסכטולוגית

שלום רוזנברג

ברצוני להעלות במאמרי זה מספר תמונות ממסכת גדולה ומסובכת, מסכת היחסים שבין היסטוריה לאסכטולוגיה כפי שהיא משתקפת ביצירותיהם של הוגים יהודים שונים.<sup>1</sup>

## פילוסופיה והיסטוריה

מרכזיותה של ההיסטוריה במקרא שייכת לתחום המפורסמות שאינן צריכות ראייה. בעקבות המפגש עם הפילוסופיה עדים אנו בהגות היהודית בימי הביניים, ובפרשנות כתבי הקודש שבעקבותיה, למפנה, מפנה מהיסטוריה למטפיסיקה. הדוגמה הקיצונית ביותר של המהפך מצויה בפרשנות האלגוריסטית הקיצונית אשר ביטלה את פשט סיפורי המקרא וקראה בהם דוקטרינות מדעיות ופילוסופיות.<sup>2</sup>

לא היתה זאת פעולתה הבלעדית של המחשבה היהודית, הפילוסופיה בכלל דחתה את ההיסטוריה. הקורפוס המדעי הקלסי של ימי הביניים השתרע ממתמטיקה ומוסיקה ועד מטפיסיקה, אך לא כלל את ההיסטוריה. לדחייה זו של ההיסטוריה יש שורשים אונטולוגיים. הפילוסופיה הקלסית נבנתה על התהום המהותי הפעור בין פרטים לכללים. אלוהי הפילוסופים איננו יודע את הפרטים, וממילא אינו מתעניין בהיסטוריה אלא במדע. בפילוסוף הולך בדרכו. נחיתותה של ההיסטוריה יונקת מהעובדה כי בדומה לביוגרפיה עניינה בידיעת הפרטיקולרי, האישי, בעוד שמדעי הטבע חלים על הכללי, דהיינו הנצחי.

- 1 על היחס להיסטוריה בכלל ראה: י"ח ירושלמי, זכור, תל אביב תשמ"ח; ע' פונקנשטיין, תדמית ותודעה הסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, תל אביב 1991 ובביליוגרפיות שם. על הרקע הפילוסופי להיסטוריוגרפיה ראה: א' אלטמן, 'גישות שונות להיסטוריה הישראלית', בתוך: יד שאול; ספר זכרון לרב ד"ר שאול ווינגורט, תל אביב תשי"ג, עמ' קלג-קמא.
- 2 דוגמה מעין זאת מצויה אף בפרשנותו של ר' יוסף אבן כספי. הוא קורא למשל את רשימת הדורות כמכילה בתוכה את המידע על היחס שבין הסוגים והמינים. ראה על זה במאמרי 'הגיון שפה ופרשנות המקרא בכתביו של ר' יוסף אבן כספי'. בתוך: מ' חלמיש וא' כשר (עורכים), דת ושפה, תל אביב תשמ"ב, עמ' 105-114.

[מרומי לירושלים: ספר זכרון ל"ב סרמוניטה (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יד) תשנ"ח]

לעיקרון אונטולוגי זה יש מקבילה פסיכולוגית. השכל העיוני זוכה לאלמוות כשהוא מתעצם במושכלות, אולם אלה הם מושכלות אוניוורסליים. רק קונספציה אונטולוגית שונה, השמה במרכז גישה את האינדיווידואל, יכולה היתה להחזיר את ההיסטוריה למוקד השיטה והעניין ולקרר את הפילוסופיה לקונספציה מקראית. את הדוגמה הקלסית נמצא כמובן במשנתו של ר' יהודה הלוי, שבה – בניגוד לעמדתם של הפילוסופים – הקב"ה יודע את שמותיהם הפרטיים של בני האדם ופונה אליהם בשמות אלה.

למקומה הנחות של ההיסטוריה בפילוסופיה הביניימית יש לדעתי שורש נוסף, הקשור בתפיסת הזמן. המושכלות שייכים לעולם הנצח, החיים הראליים מתקיימים בזמן. ולמרות זאת, זמן אין פירושו היסטוריה. אין בימי הביניים היסטוריה טבעית. בעולם קדמון אין משמעות להיסטוריה. את הדבר הזה הבין יפה הרלב"ג, אשר הראה שעצם קיומה של ההיסטוריה הוא הוכחה לחידוש העולם. לא תיתכן היסטוריה בקוסמוס קדמון, מפני שאין תהליכים אין-סופיים. אילו היה הזמן קו ישר אין-סופי, חייבים היינו כבר להגיע לשלמות. האלטרנטיבה היחידה מול האין-סוף היא העיגול, המחזוריות החוזרת לנצח על עצמה. זו היתה אחת התפיסות המקובלות. רק תמונת הזמן כקטע, בעקבות עקרון הבריאה, מאפשרת לנו היסטוריה.

מן היחס השלילי להיסטוריה עלתה המסקנה שההיסטוריה היא בבחינת דברים בטלים 'ש'אין חכמה בהם ולא תועלת גשמית אלא אבוד הזמן בלבד'.<sup>3</sup> ולמרות זאת חשיבותה של ההיסטוריה התגלתה מעבר לגבולותיה של הפילוסופיה. הדת הראלית היא בעלת היסטוריה. מכאן הכיוון שהדגיש את חשיבותה בהבנת הכתוב והמצוות, ושהגיע לשיאו במשנתו של הרמב"ם, בייחוד בתורת טעמי המצוות.<sup>4</sup>

הרמב"ם הביא את הדברים לשיאם. אך הדרך נפרצה לפניו, ובין מקורות יניקתו בולט ר' אברהם אבן עזרא. ההיסטוריה היתה חשובה עבורו לעצם הבנת הכתוב, כלי עזר הכרחי לפרשנות המקרא. על משמעותה יכולים אנו ללמוד מדבריו בסוף פירושו לחגי (ב, כב): 'כי מלחמות רבות היו עתידות בימי הנביא בהנבאו להיותה וידענו כי כן היה רק לא מצאנו ספרים הקדמונים לדעת המלחמות'.<sup>5</sup> ובפתיחה לפירוש זכריה הוא כותב: 'וככה מראות זכריה... אשר לא פירש הן סתומות ונעלמות מעיני המשכילים, ואלו היינו מוצאים ספר

3 ראה: פירוש הרמב"ם למשנה סנהדרין, מבוא לפרק חלק (מהדורת י' קאפה, עמ' רי); והשווה מורה נבוכים א, ב (מהדורת י' קאפה, עמ' כו-כו): 'בעברו עליו במקצת העתים הפגונים מן המשתה והתשמש כמו שהוא עובר על אחד מספרי קורות הזמן או על אחד השירים'.

4 על הממד ההיסטורי, בפרשנותו של הרמב"ם עמדתו במאמרי 'על פרשנות המקרא בספר המורה', מוקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (תשמ"א), עמ' 85-157. וראה עוד: I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides*, New Haven 1980, pp. 220-228; A. Funkenstein, 'Gesetz und Geschichte: Zur historisierenden Hermeneutik bei Maimonides und Thomas von Aquin', *Viator*, 1 (1970), pp. 147-178.

5 מקראות גדולות, ווין תרי"ט, דף שלח ע"ב.

קדמון שהיה מספר מה שהתחדש בימים ההם ממלחמות, היינו מחפשים כעורים קיר, לומר אולי בעבור זה היתה הנבואה, ועתה אין לנו על מה נשען.<sup>6</sup>

הראב"ע חיפש בספרי ההיסטוריה את המלחמות, הרמב"ם חיפש בהם את המקורות להבין את הרקע ההיסטורי למצוות. ולמרות חשיבות ההיסטוריה במשנתו, מעמדה נחות. לשם הבהרת הדבר נאמר שבמשנת הרמב"ם – בניגוד לגישות הגותיות מודרניות ובמיוחד שיטתו של הגל – רק לשקר ולטעות יש היסטוריה. הכרת ההיסטוריה הכרחית להבנת תופעת העבודה זרה ורק באופן עקיף גם את המלחמה נגדה. רק מושג אחד מבטא לדעתי 'דרך ארץ' בפני ההיסטוריה, והוא מושג הערמה האלוהית.<sup>7</sup>

למרות העניין העקיף בדברי הימים, האמת היא א־הסטורית, מצויה מעל לזמן, ותולדותיה אינן חשובות כלל, פרט לביטוייה במלחמה עם השקר. את האמת יש לקבל ממי שאמרה, ללא צורך להתייחס לשמו של מי שגילה אותה או למקום ולזמן של גיליה. ההיסטוריה של האמת בהקשר הביניימי פירושה פרובלמטיות. דבר זה נכון גם להשקפתו ההיסטורית של הרמב"ם. המודעות לבעייתיות זאת, שעליה עמדתי במאמרי על פרשנות הרמב"ם, אינה נחלתה הבלעדית של העת החדשה. אנו מוצאים אותה בדיונים על נצחיות התורה. נוכל להדגים את הבעיה בדבריו של ר' חסדאי קרשקש.<sup>8</sup> העיקר של נצחיות התורה מעוגן באמונתנו בשלמותו של נותן התורה. אולם אין זה מספיק, קובע קרשקש, 'שיש לאומר שיאמר שפועל ה' יתברך וישתבח שמו בבחינת זאת התורה, היה בתכלית השלמות מה שאפשר לפי המקבלים, וזה שהחוב שהניחו, לא יתן יותר מזה. ולזה, אם היו המקבלים יותר שלמים או יותר חסרים כבר יהיה אפשר בהם ביטול התורה הזאת, בכל או בחלק, כשתומר באחרת טובה ממנה לפי המקבלים'.<sup>9</sup>

6 שם.

7 כך כותב הרמב"ם: 'כשתבוננו בפעולות האלהיות, ר"ל הפעולות הטבעיות, יתבאר לך מהם ערמת [תלפז] השם' (מורה נבוכים ג, לב). על פי תרגומו של שמואל ן' תיבון, מהדורת ורשה תרל"ב, ג, דף מד ע"ב, וזה מעין 'חסד ערום' המתאר את תחבולות הטבע כדי להביא את הדברים לתכליתם. וראה במבואו של פינס 'למורה נבוכים', בתוך: ש' פינס, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ו, עמ' 117 ואילך ועמ' 163.

8 אור ה', מאמר ג, חלק א, כלל ה, פרק א (מהדורת ש' פישר, ירושלים תש"ב עמ' שנג).

9 הדוגמאות המובאות בהמשך לתהליך מעין זה הן תורת אדם הראשון ובני נח. אולם הדוגמאות אינן מבטאות את השאלה, שהרי כל תורה מאוחרת, בדומה לתורת משה, קלטה את קודמתה, ולא ביטלה אותה. מאחורי השאלה עומדת ללא ספק טענה פולמוסית נוצרית, אך ייתכן שההסברים ההיסטוריוציטיים של הרמב"ם שימשו נשק בוויכוח זה. הפולמוס הדתי הביא את ההוגים הביניימיים להיוקקות להיסטוריה. הביקורת על הדת היריבה השתמשה בהיסטוריה, וזאת בכל הדתות. לעומת זאת ההיסטוריה דממה כאשר נגע הדבר למסורת העצמית. הביקורת על האונגליונים היא דוגמה בולטת לכך. ר' עזריה מן האדומים היה יוצא מן הכלל בולט בנדרון זה, בהפנותו את הביקורת גם כלפי המסורת העצמית.

[315]

## היסטוריה ועתיד

באפיינו את גישתו ההיסטורית של הרמב"ם כותב הראי"ה קוק:

יסוד מחיית עבודה זרה, יש אמנם כח קולטורי יפה של העבר, המפיע גם כן רוח חיים אידיאליים... אבל בטבעו הוא הולך ומתחלש, כי נקודת הזוהר היותר עליונה אצלו הוא העבר, אבל באמת הרי היסוד היותר עקרי הגנוז ומקופל בטעמי המצוות ונמוקיהן הוא העתיד... העבר לבדו, אף על פי שהוא נכבד מאד, מכל מקום יכול הוא לבוא לכדי ערך של ידיעה ארכיאולוגית, שאין בה תוכן לחיים בפועל.<sup>10</sup>

ההיסטוריה שבאה לידי ביטוי במפעלם של הראב"ע והרמב"ם היא אכן בבחינת ארכאולוגיה. אך ליד אינטרס ארכאולוגי זה עמדו אינטרסים נוספים. במאמר שהוקדש לתודעת העבר קבע בנציון דינור ש'ההסטוריוגרפיה עד דורות ההשכלה והאמנציפציה היתה בנוייה על שני יסודות: סדר הקבלה של תורה שבעל פה (בקשר עם הפולמוסים הדתיים, צדוקים, קראים וכיו"ב) וסיפורי הגזירות, שעיקרן היה מעשי קידוש השם, הצלתן של קהילות ופליטתם של שרידים שהיתה בגדר נס ופלא'.<sup>11</sup> לדעתי אינטרסים אלה אינם ממצים את משמעות העניין שגילו הדורות בהיסטוריה.

לצד אינטרסים אלה קיים היה לאורך כל הדורות אינטרס נוסף, שינק לא ממעמקי העבר אלא דווקא ממצולות העתיד. זהו ה'אינטרס' האסכטולוגי. הרעיון המשיחי חייב את ההגות היהודית לגאול את ההיסטוריה משבי השכחה ולהחזיר עטרה ליושנה. האסכטולוגיה הביאה את החכמים לעסוק בהיסטוריה, לא רק כדי להטרים את העתיד ולפרש את האירועים המתרחשים בהווה, אלא גם כדי לקרוא על פיה את העבר.<sup>12</sup> נבחן להלן כיצד נתפסת ההיסטוריה מהפרספקטיבה של האסכטולוגיה כפי שהדבר משתקף למשל ביצירתו של דון יצחק אברבנאל. האסכטולוגיה מצדה מבטאת את העניין האנושי בשאלת השאלות, שאלת הצדק שבגורל האנושי והיהודי. מעבר לאסכטולוגיה מסתרת התאודיציה, שהיא שונה

10 סללי אורות: מאמרי הראי"ה, ירושלים תש"ם, עמ' 18.

11 ב' דינור, 'הכרת העבר בתודעת העם ובעיות החקר בה', בתוך: הכרת העבר בתודעת העמים ובתודעת עם ישראל: קובץ הרצאות שהושמעו בכנס הי"ג לעיון בהסטוריה, בעריכת א' סגל וש' ספראי, ירושלים תשכ"ט, עמ' 23. והשווה את דבריו של ירושלמי, המקבל תזה זאת, והמנסה להבחין מתוך כך בין שני סוגי עבר, העבר הרחוק, עד חורבן הבית השני, והעבר הקרוב יותר – הרדיפות האחרונות או ההצלה שבאה זה עתה. 'יש רק מעט עניין, אם בכלל, במה שקרה במאות השנים הרבות שעברו בינתיים' (ירושלמי [לעיל, הערה 1], עמ' 54).

12 כדברי אברבנאל, הקורא את העבר גם כדי לעמוד על הנבואות שלא נתקיימו עדיין זה לך האות והמופת החזק שהמה עתידות להתקיים כשאר היעודים שהעיד ונתקיימו' (ר' יצחק אברבנאל מעיני הישועה, תל אביב תש"ך, עמ' תכא). על המוטיב האסכטולוגי ראה: L. Kochan, *The Jew and his History*, Plymouth 1977, chaps. 2, 3

מחשבון השכר והעונש המקובל. היא אשר נתנה את המשמעות הסופית להיסטוריה. בתהליכים ההיסטוריים חיפשה ההגות היהודית את התשובה לשאלת הסבל. להלן נתאר ארבעה מודלים בהגות היהודית שבהם ניסו לתפוס את ההיסטוריה. בארבעת מודלים אלה ישנן ארבע תפיסות של ההיסטוריה וארבע גישות שונות לתאודיצייה.

כבר עמדו הוגים וחכמים על העובדה שלמונח היסטוריה יש שני מובנים שונים. היא מציינת את התהליכים המתקיימים במגזר המציאות הנקבע על ידי הקיום האנושי, את דברי ימיה של האנושות כעומדים באופן עצמאי אל מול המציאות הקוסמית הכוללת אותן. אך היסטוריה מציינת גם את כתיבתם של דברי ימים אלה, רישומם וניתוחם. ההבחנה בין שני המובנים השונים של המונח היסטוריה חשובה בסוגיה שלפנינו. אנסה להראות כי לשאלות על התהליכים שהתרחשו במציאות יש גם תשובה בחיבורים שנכתבו על אודותם. הבנת ההיסטוריה השפיעה על התפתחותה של ההיסטוריוגרפיה.

### ההיסטוריה כאפוקליפסה

הפילוסופיה היהודית בימי הביניים המירה את ההיסטוריה במטפיסיקה, ומבחינה מסוימת עשתה זאת אף הקבלה הקלסית. כפי שראינו, בגישתו הרציונליסטית של הרמב"ם מעמדה של ההיסטוריה נחות. אמנם בכוחה לעזור להבין את רקען של המצוות, ובייחוד את המאבק בעבודה זרה, אולם היא איננה יותר מאשר תולדות המשוגה האנושית.

דון יצחק אברבנאל מייצג מפנה, את המהפך מהמטפיסיקה להיסטוריה, בתודעה שבכך חוזר הוא אל הפשט המקראי. מפנה מהפכני זה הוא תוצאת השקפתו האסכטולוגית. באופן חלקי הוא פרי נסיבות היסטוריות משתנות. ההיסטוריה הביאה לידי הערכה מחודשת של ההיסטוריה. בבסיס המהפך עמדו העתים המשתנות. יתרה מזאת, השכלתנות הפילוסופית שוב לא היתה הסכנה העיקרית. הקדמונים התמודדו עם הנצח שבעולם האידאות. בדורותיו של אברבנאל מתמודדים החכמים עם דת היסטורית, הנצרות. זאת ועוד, הרדיפות וצוק הזמנים העמידו את ההגות היהודית בפני אתגר שהתבטא בבלוטות מחודשת של ההיסטוריה. גורלו של עם ישראל הופך למוקד העיון, הוא הצדיק שרע לו.<sup>13</sup>

13 על רקע זה יעידו דבריו של ר' משה חגיו, בהערותיו לדניאל: 'בבנין הבית השלישי יקימנו שהוא אחת מעשרה יעדים שנשארו מהשבעים חזיונות עתידות שהראה ה' לדניאל כמו שכללם ופרטם הרב הגדול השר דון יצחק אברבנאל וצוק"ל עיין עליו בו תמצא וטראה דעשה להם סימניות, וברעת ובמועצות נטע שבעים תמרים בשעה עשרה עינות מים רקים על נפשות עיפות מחזיקות הידים הרפות וברכים כושלות יאמצו' (ר' משה חגיו, 'מפירורי פת הקמ"ח', בתוך: חבצלת השרון: פירושו של ר' משה אלישיך לדניאל, וילנה תרנ"ו, עמ' 130). מעניין להעיר כאן דרך אגב על הרקע לדבריו של ר' משה חגיו, המנוגדים קוטבית לחזיונותיו של אברבנאל. רמ"ח מדגיש שם את ההבדל בין הסובלנות שבה מתקבלים היהודים בארצות הנצרות לבין מצבם הנחות בארצות האסלאם. התקופה המודרנית הביאה לידי שינוי חשוב במצב זה, ואמסטרדם היא דוגמה בולטת לכך. וראה על כך במאמרי 'Emmunat

אברבנאל לא היה ראשון שהלך בכיוון זה. מקור חשוב לגישתו מצוי במשנתו של ר' אברהם בר חייא (ראב"ח). השער הרביעי ב'מגלת המגלה' הוא פירוש היסטורי פרטני לספר דניאל הכולל סקירה היסטורית מתומצתת מימי המקרא ועד לימיו של ראב"ח. בפירושו מוצא ראב"ח בספר דניאל התייחסויות לאירועים במהלך ההיסטוריה. הדוגמה הבולטת ביותר היא פירוש 'חללו המקדש המעו' (דנ' יא, לא) כמתייחס למסעי הצלב. רס"ג לא פירש כך, אולם, כותב ראב"ח [אין] לנו להאשים את רבינו סעדיה ז"ל על שלא פירש הכתוב על הדרך הזה, כי המעשה לא יהיה בימיו ואיך היה יכול להגיד דבר שיהיה עתיד להיות, והוא מוצא דבר דומה לו שהיה לפניו, ומפני זה דרש החלול הזה על חורבן הבית על ידי טיטוס הרשע.<sup>14</sup>

ההיסטוריה מאפשרת לפרש את הפסוקים. דברים מעין אלה מצאנו אצל הראב"ע, אולם משמעותם שונה. העניין בהיסטוריה במשנתו של הראב"ע איננו אפוקליפטי, שהרי כדבריו 'דברי קץ הגאולה סתומים וחתומים גם דניאל לא ידע הקץ, כי כן אמר ואני שמעתי ולא אבין (דניאל יב, ח), וכן אמר באחרונם וחתום הספר עד עת קץ והמשכילים יבינו בהגעת הקץ מדברי המלאך' (פירושו לד ח, כד).<sup>15</sup> קטע זה חשוב מפני שהוא מהווה מקור לדברי הרמב"ם ב'הלכות מלכים' (יב, א) על ההבנה הרטרואקטיבית של הפסוקים: 'יבימות המלך המשיח ידוע לכל לאי זה דבר היה משל ומה ענין רמזו בה'. דברים מעין אלה ממש מצויים גם ב'אור ה' לר' חסדאי קרשקש: 'ואמנם הדבור בהגלת זמן בוא [של המשיח] הוא לאות ויגיעה לריק, אם מצד הכתובים... כאמרו "ואני שמעתי ולא אבין", "כי סתמים וחתמים הדברים עד עת קץ" (דנ' יב, ח), ואם למה שאמרו רז"ל תיפח רוחן של מחשבי קצין'.<sup>16</sup> בדברים אלה יש התנגדות לחישובי הקץ ולעיון בזמן בואו של המשיח. לא כך סבר

Hakhamim' (בתוך: [ed.], *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge, Mass, 1987, עמ' 285 ואילך). וכך כותב ר' משה חגיז: 'לפי ששמעתי בארצות חרוקות שתחת שלטון ישמעאל תשש כחם מצרות מצאתי חובה עלי ועל כל מי שחלק לו ה' בינה להחזיק לב ההמון הישראלי להוכיחם ולנחם אותם וזה גורם לדבר על לבם את דברי הצומות וצעתם, כי כל המאורעות לבני הגלות, התם והכא ובפרשת דרכים, נמצאו בתורה נבואיים ובכתובים ובדברי החכמים דעדיפי מנביאים' (חגיז [שם]).

14 אברהם בר חייא מגלת המגלה, מהדורת ש"א פוזנסקי, ברלין תרפ"ד, עמ' 99. וראה: 'י' יהלום, 'חילופי מלכויות בארץ ישראל על פי תפיסתם של פייטנים ודרשנים', שלם, ו (תשנ"ב), עמ' 1-22.

15 כתב בסוף פירושו לירמיה, בקטע שנספח לפירוש של אביו לדניאל: 'כל העולם יודעים שאבא מרי זלה"ה המחבר השתדל בכל פירושו שעשה, שלא לשום עצמו בדברי קבלה מפורסמת ובפרט בגלוי ביאת משיחנו, כאשר יראה מעב"ת שעשה בסוף חבצלת השרון, הוא פירוש דניאל, שהשמיט עצמו מליגע במראות דניאל והניחם כמו שהם בלי פירוש כלל, באמרו מה לי לפרש דבר שלבא לפומא לא גליא' (חבצלת השרון [לעיל, הערה 13], עמ' 131).

16 אור ה', מאמר ג', חלק א, כלל ח, פרק ב ומהדורת פישר [לעיל, הערה 8], עמ' שסו. מעניין להיווכח בניגוד שבין פירוש רטרואקטיבי זה לבין ההבנה האסכולוגית בדבריו של אברבנאל. אמנם הדברים יובנו בימות המשיח, אולם לפני בואו, 'שאו בבוא עתו ישוטטו רבים ותרבה הדעת לפי שמהדברים

אברבנאל. הוא ניסה לפענח את הפסוקים ואת דברי חז"ל ולקרוא בהם את סודות מועד הקץ. מתוך כך נותנת משנתו של אברבנאל משמעות להיסטוריה ולתופעות שהתרחשו בימיו.<sup>17</sup> כדי להבהיר את הקשר הזה שבין היסטוריה לאפוקליפסה עלינו להדגיש מספר הערות עקרוניות. השתיים הראשונות נוגעות להיסטוריה: (א) ההיסטוריה מופיעה כשונה מהטבע, וזאת אף על פי שבמשנתו של אברבנאל למשל המוטיבים ההיסטוריים והקוסמיים משמשים בערבוביה.<sup>18</sup> (ב) ההיסטוריה היא ההיסטוריה האנושית, הנתפסת על פי רוב כחולין גמור. כאן נבדלת גישתו של אברבנאל ממשנתו של ר' יהודה הלוי, השם את הדגש על פי רוב על ההיסטוריה הקדושה, הנסית, ההשגחית.

אשר יתחדשו באותו זמן הקץ יכירו וידעו בני אדם כונת הנביאים ויעידוהם... בבוא עתו כבר יאות הגלוי והפרסום לפי שלא יהיה בו יראת היאוש מפני ארך הזמן לעתיד לבא' (מעניני הישועה [לעיל, הערה 12], מעין א, תמר ב, עמ' רפג).

17 נזכיר בעניין זה למשל את הערתו המפורסמת של אברבנאל שגלות ספרד מחזירה את הגולים למורת. אל מול הבנה זאת ניתן להזכיר את דברי החכמים על פיזור הגובר של עם ישראל המקיים את דברי דניאל (ז, כז) 'תחת כל שמיא'. דוגמה לגישה זאת מצויה בדבריו של ר' אברהם בן אליעזר הלוי: 'כי סיבה אלקית מה שחוזרים היום אנשים מבני עמנו לארצות אדום אל המלכויות אשר גורשו מהם למען ספר שמי בכל הארץ בנסים ונפלאות שיעשה ה' עמם כשיקבצם מכל הארץ אשר נפוצו שם... לכן לא יקשה בעיניך התפורם עתה מחדש בארצות ונפוצם במלכויות כי מאת ה' היתה זאת וככלות נפץ עם קדש תכלנה כל אלה'. ראה את הטקסט שפורסם על ידי ג' שלום, 'המקובל ר' אברהם בן אליעזר הלוי', קרית ספר, ב (תרפ"ה-תרפ"ו), עמ' 131. מקבילות לקשר ההיסטורי-האפוקליפטי מצויות בטקסטים אחרים של התקופה, ראה: י' תשבי, משיחיות בדור גירושי ספרד ופורטוגל, ירושלים תשמ"ה. הטקסט שתשבי פרסם מהגניזה שונה בכך שאין הוא מסתפק בחזון המקראי, אלא סומך את דבריו על חזונות אחרים של הכותב.

18 בולט ביניהם האינטרס האסטרונומי, שהגיע לשיאו במשנתו של ר' אברהם בר חייא, ובעקבותיו אצל אברבנאל: 'פקוד ה' על צבא המרום וגו'... שרומו בזה למחברת העצומה שיתחברו שבתאי וצדק באסיפה וקבוץ יחד... והשמים החדשים הוא אותו המחברת שיתחדש ולא תזכרנה המחברות הראשונות שהיו מורות רעות וגלות על ישראל' (מעניני הישועה, [לעיל, הערה 12], עמ' תיח). על המוטיבים הקוסמיים בגאולה ראה מאמרי 'השיבה לגן-עדן – הערות לתולדות רעיון הגאולה הרסטורטיבית בפילוסופיה היהודית בימי הביניים', בתוך: הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, ירושלים תשמ"ב, עמ' 37-86; S. Feldmann, 'The End of the Universe: A Medieval Debate', in: D. Novak & N. Samuelson (eds.), *Creation and the End of Days*, 1986 pp. 215-244. בספרו 'מפעלות אלהים' דן אברבנאל בסוגיית כיליון העולם והפסו. מעניינת במיוחד טענתו על תהליכי השקיעה המורגשים בעולם, למשל סמים שפעם עזרו לחולים אינם יעילים יותר (ר' יצחק אברבנאל, מפעלות אלהים, ת, ב, דף נד ע"ד ואילך). אלה הם סימפטומים המוכיחים את הודקנותו של העולם. רעיונות דומים מצאו בהגותו של המהר"ל, כפי שהעירה על כך רבקה ש"ץ במאמרה 'תורת המהר"ל בין אכויסטנציה לאסכולוגיה', בתוך: צ' ברוס (עורך), משיחיות ואסכולוגיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 316. לדעתי ייתכן שדבריו של המהר"ל הושפעו בסוגיה זאת מדבריו של אברבנאל. כפי שפלדמן מעיר, דברים מעין אלה על הודקנות העולם נמצאים כבר אצל לוקרטיוס (De Rerum Natura, II, 1150-1174). הדברים חוזרים אצל אחד מאבות הכנסייה הנוצרית במערב, קיפריאנוס, כשלוש מאות שנה מאוחר יותר (Cyprianus, Ad Demetrianum, 3-4).

אשר לאפוקליפסה, נבהיר את עמדתו של אברבנאל מתוך השוואה לרמב"ם. חשיבותו של הרמב"ם בסוגיית הרעיון המשיחי כפולה. פן אחד ידוע ומפורסם – הרמב"ם מסגר את הרעיון המשיחי בתוך פעולתו הטבעית והנורמלית של הקוסמוס. פן אחר, אשר הודגש על ידי מורי שלמה פינס בהרצאותיו, מתייחס למעבר מהעידן הקדם משיחי לעידן המשיחי. הרמב"ם החיל על המעבר הזה את כללי הרציונליות. גם המעבר יתרחש בדרך הטבע, כפי כוחו של האדם. מבחינה זאת יש לתפוס את עמדתו של הרמב"ם כאוטופית, לעומת עמדתו של אברבנאל, האפוקליפטית. יש למונחים אלה הוראה מקובלת. האפוקליפסה קשורה על פי רוב בתיאור השינויים הקטסטרופליים המקדימים את העולם שכולו טוב. אלא שעלינו להרחיב את משמעותם של מונחים אלה עד לקצה גבולם. בעמדה האוטופית המעבר לעידן הגאולה מתרחש כתוצאה מפעולתם הרצונית של בני האדם. ממילא זו התפתחות אפשרית אך בלתי מחויבת, אם כי חכמי ימי הביניים סברו שאפשרות זאת, ככל אפשרות, עתידה להתממש באיזה שהוא עתיד. בעמדה האפוקליפטית הדברים מתרחשים מתוך דינמיקה העצמית של ההיסטוריה. על פי התפיסה האפוקליפטית ההיסטוריה, אף ההיסטוריה של העידן הקדם משיחי, משקפת תכנית אלוהית מתממשת. בני האדם מונעים על ידי כוחות שמעבר לכוחם. במשנתו של הרמב"ם יש חשיבות מכרעת לדמותו של המשיח ולפעולתו. בהשקפה האפוקליפטית תהליכים שהם מעבר לאדם קובעים את המאורעות, ומתוך כך מקבלת ההיסטוריה משמעות דתית. ביטויים בולטים ומודעים לתהליכים אלה מצויים בפירושו אברבנאל לחזונו הנבואה, ובמרכזם פירוש מעשה מרכבה.<sup>19</sup> כך כותב אברבנאל בפירושו לנבואות זכריה:

ראיתי הלילה והנה איש רוכב על סוס אדום וגו'... הנה רבי חנוך אלקונסטטיני וכן בן כספי וזולתם רצו לפרש נבואות זכריה... נהגו בפירושם דרך הרב המורה בפירוש מרכבת יחזקאל שהיה הכל רמז לשכלים הנבדלים וגלגלים ולאותן הידיעות הנכבדות ומי יתן שאלתים ואם היה הדבר כן למה באו הנבואות ההם מעורבות בין הספורים שזכר הכתוב, אם אין ענין להם עמהם. ואני לפרש הכתובים על פשוטם באתי ולא אחוש לדעותיהם.<sup>20</sup>

19 לא אמנה כרוכל את הספרות הרבה המוקדשת לדון יצחק אברבנאל, ראה למשל: E.I.J. Rosenthal, 'Don Isaac Abrabanel: Financier, Statesman and Scholar', *Bulletin of the John Rylands Library*, Vol. 21, No.2 (October 1937) (=idem, *Studia Semitica*, I, Cambridge 1971, pp 21-24) A.J. Heschel, *Don Yizchak Abrabanel*, Berlin 1937; B. Netanyahu, *Don Isaac Abrabanel*, Philadelphia 1968, ובביבליוגרפיה, שם; 'י בער', דון יצחק אברבנאל ויחסו אל בעיות ההסטוריה והמדינה, תרביץ, ח (1937), עמ' 241-259; מ' סגל, ד' יצחק אברבנאל בתור פרשן המקרא, שם, עמ' 290-299; ש' רגב, אברבנאל משיחיות ואסכולוגיה, אסופות א, ב (תשמ"ז), עמ' קסט-קפו, ובביבליוגרפיות שם.

20 פירוש לזכר' א, ח, בתוך: ר' יצחק אברבנאל, פירוש נביאים אחרונים, תל אביב תש"ך, עמ' קצו.



דברים דומים מצאנו בפירושו למעשה מרכבה, המצורף למהדורת ורשה של 'מורה נבוכים'. מקור הקטע בפירושו ליחזקאל. כפי שמדגיש אברבנאל, הנבואות נתונות במקרא בתוך הקשר סיפורי-היסטורי. הפרשנות הפילוסופית התעלמה לחלוטין מהקשר זה. אברבנאל ראה את עצמו כמי שמחזיר עטרה ליושנה, ומצטרף אל פרשני הפשט כנגד מצדדי הסוד המזויף.<sup>21</sup> ב'מעני הישועה' הוא חוזר על עקרונות מאבקו האנטי פילוסופי:

בביאור המרכבה... והתחכם הרב המורה בתחלת החלק השלישי לומר שהיו החיות רומזות לגרמים השמימיים והאופנים לארבעת היסודות ושהראוה ה' ית' סדר הנמצאות. ואני כבר עשיתי בזה מאמר, והבאתי כמה טענות לקוחות מטבע הכתובים שמה שפירש הרב במרכבה לא כיון אליו הנביא ולא עלה על לבו... לפי שיחזקאל הנביא נבא בזמן הגולה ועיקר דבריו היה על הגלות וחרבן ירושלים וחטאת ישראל המסבבים אותו ומה לו לענין הגלגלים והמניעים והיסודות ואיך יסמך לזה ענין הגלות וחרבן... שהנביאים יראו ה' ית' בצורות המתייחסות לפעולותיו, וכן יחזקעל שראה את ה' ית' בעת הנסיעה והסתלקות השכינה מעמו וחרבן ביתו ראה את המרכבה כאלו ראה את המלך נוסע ממקום אחר... מפני זה בא הנבואה אל יחזקאל... כדי לנחם העם הגולה... כי עוד ידו נטויה ועוד גלות וגליות עתידין לבא אל ירושלים שבמהרה תחרב ותשמם עד כלה, ולכן ראה בתחלת המראה רוח סערה באה מן הצפון... וראה ארבעה חיות לרמוז הארבעה שרים העליונים המושלים ומשפיעים על הארבעה מלכיות שהיו בעולם.<sup>22</sup>

הנבואה קשורה בבשורת הגאולה ולא ב'חכמות טבעיות ואלהיות ועם דעות זרות ומשובשות כמו שחשב עליו הרב המורה ונמשכו אחריו המפרשים.<sup>23</sup> האינטרס האסכטולוגי הביא הוגים ופרשנים שונים להיזקק להיסטוריה.<sup>24</sup> אולם פעמים

21 אברבנאל סבור כי גישתו מאפשרת הערכה שקולה ונכונה יותר של נבואות זכריה. מקובל היה לחשוב שהקושי בהבנת נבואותיו הסתומות של זכריה נעוץ בשקיעתה של הנבואה: 'שבעבור שהנבואה היתה הולכת ומתמעטת בימי זכריה להסתלקות השכינה וארון ברית ה' מירושלים שהוא היה מקור הנבואה והמבוע שמתמנו היה יוצאת ההכנה לנביאים כולם לקבל נבואותיהם, לכן היו דבריו סתומים וחתומים מאד וראה מראותיו מבלי פתרון, מה שלא היה כן בנביאים הראשונים ואינו דעת נכון בעיני' (פירוש אברבנאל לזכריה [לעיל, הערה 20], עמ' קצח). אברבנאל אינו מקבל פירוש זה. הסתום שבמחזה אינו אלא תוצאה של 'עומק הדרוש'. עמדה זו של אברבנאל מהווה שינוי מגישתו הקודמת, שקיבלה את ירידתה של הנבואה בראשית ימי הבית השני כעובדה.

22 מעני הישועה (לעיל, הערה 12), עמ' רפה.

23 שם, עמ' רפח.

24 מן הראוי להזכיר כאן את הרמב"ן בפירושו לנבואות בלעם (במ' כה, כ). במיוחד חשוב הקטע 'צצים מיד כתים' שנשמט בדפוסים חוץ מדפוס ראשון. ראה מהדורת שעוועל, ב, ירושלים תש"ך, עמ' שב-שג. הוא חשוב במסגרת הפולמוס על הגדרת החיות. אברבנאל מתייחס לקטע חשוב זה. ראה: מעני הישועה (לעיל, הערה 12), המעיין השמיני, תמרים ה-ג, עמ' שלד-שמא. השווה: משמיע

רבות היתה וזאת התייחסות סכמטית בלבד. פירושו של אברבנאל מתאפיין בעניין וברצינות של התייחסות זאת. אך הוא גם פורץ את הגבולות הקלסיים של העבר. נביא דוגמה אחת בלבד: בנבואות זכריה האדם הרוכב על סוס אדום אינו אלא אלכסנדר מוקדון, שלפי המסופר על ידי יוסף בן גוריון הוכיח את מנהיגותו בזה שרכב על 'בוספאל'.<sup>25</sup> זאת דוגמה פשוטה, אך כמוה יש רבות, המעידות על המפנה אל ההיסטוריה הראלית, אל תולדות פרס, יוון ורומא אל 'דת ישוע הנוצרי ואמונתה', אל תולדות 'הישמעאלים מארצות המזרח' ועד להתפתחות הממלכות בימי הביניים. בסיום 'מעייני הישועה' כותב אברבנאל: 'ואחרי כלותי מלאכת ה' זאת וכנה אשר נטעה ימיני היתה לי עדנה להביא בחתימה הזאת על דרך כלל העתידות כולם שראה דניאל בנבואותיו... ולכתוב על כל א' בצדה אם נתקיימה כבר כפי עדות חז"ל וגם המספרים אשר לא מבני ישראל המה בספר דברי הימים אשר להם'.<sup>26</sup> לא נתמה אכן אם ניווכח שאברבנאל החל בכתיבת ספר היסטוריה כוללני, שגיע עד ימיו ממש: 'ומי יספר הרעות העצומות והפלגת השמדות אשר עשו בני ערב הישמעאלים באנשי הגולה כמו שאני עתיד לספרו בספר ימות עולם אשר התחלתי לעשות אספר בו בע"ה מיום שנולד אדם הראשון עד היום הזה, את כל התלאה אשר מצאתנו'.<sup>27</sup>

ישועה, המבשר הראשון, תל אביב תש"ך, עמ' תלא-תלב

25 פירוש אברבנאל לזכריה (לעיל, הערה 20), עמ' קצח.

26 מעייני הישועה (לעיל, הערה 12), עמ' תיח.

27 שם, עמ' רפח. ספר זה מוזכר גם במבוא לפירושו למלכים, ראה: 'בספר ימות עולם שיש עם לבני לעשות' (פירוש לנביאים ראשונים, ירושלים תשט"ו, עמ' תכז). מקבילה מעניינת מצויה במפעלו של מנשה בן ישראל, המספר באחת מאיגרותיו כי הוא עומד בשלבי סיום של כתיבת ספר היסטוריה אשר אמור להשלים את ספרי יוספוס פלוויוס עד לימיו: 'Nuestra historia desde el tiempo en q' acabo flavio josepho hasta nuestros tiempos'. ראה: E. N. Adler, 'A Letter of Menasseh', *JQR*, 16 (1904), pp. 569. העניין באסכולוגיה קשור כמובן בפולמוס הדתי. באופן כללי יש לומר שהיכוחים הדתיים הכריחו את ההוגים היהודים להיזקק להיסטוריה כרקע להבנת הנבואות. העניין ההיסטורי בולט כמובן בפתרון חזונותיו של דניאל. אברבנאל, כפרשנים אחרים, התנגש בסוגיה זאת עם הסברים היסטוריים של נוצרים ורציונליסטים גם יחד, אשר פירשו את החזונות כמתאיישים לימי הבית השני. דוגמה נוספת לשימוש באסכולוגיה בהקשר של הפולמוס הדתי יש בדבריו של יצחק בן אברהם טרוקי בספרו 'חיוזוק אמונה'. גם הפרשנות הרציונליסטית פירשה לפעמים את חזונות דניאל כמתאיישים לבית השני. חריפה במיוחד היא התקפתו על ר' חיים גליפפא, שהותקף בדור הקודם על ידי ר' יוסף אלבו (עיקרים ג, מב). ועמד על הדברים האלה ר' עזריה מן האדומים ב'מאור עינים'. עניין מיוחד יש בניסיונות לזהות את השלבים שבחזונות דניאל, לפרש את הסוד שבחזונו של אברהם (בר' טו, ט, יב), פירוש מעין זה המצוי כבר בעזרא ד, ואף לפרש את חזון הסולם של יעקב כמתאר את המלוכות. כדברי ר' מנשה בן ישראל, חזון זה מתאר la universal historia de sus hijos. את ההשראה שקיבלו החכמים מחזונות דניאל וכל להדגים בשימוש במושג 'מלכות קרן ועזרה', ראה: M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur*, Leipzig: 1877, p. 308-309

[322]

## היסטוריה מול אפוקליפסה

בחקר תולדות האידאות אורבת פעמים רבות אירוניה. גם בתחום שאנו מבקשים לתאר היא מסתרת. כפי שניסינו להראות, ההגות האפוקליפטית היתה מעוניינת בהיסטוריה. במידה רבה היא היתה בעלת בריתה. אולם ההיסטוריה גמלה לאפוקליפסה בשמטה מתחת רגליה את הקרקע שעליה היא עמדה. עשה זאת ההיסטוריון המודרני הראשון, ר' עזריה מן האדומים, במלחמתו נגד המצפים לגאולה בשנת של"ה:

אנכי הרואה להקת בני נביאים המחכים בשנת של"ה את יום ה' אשר בו יוציא עמו בששון לתשועת נצח כי יעורו ויקבצו לקראתי בחיצי גבור שנונים וכולם יענו ויאמרו לי: איש יהודי ואך טוב בעינינו למה זה בסעיפים מחזיונותיך אלו תפריע את העם מתנחומותיהם ולמה תניא את לבכם מן הסבר אשר הם סוברים, כי איש חמודות יפח לקץ הזה של שנת של"ה הקרובה אלינו... וכאלה רבות אשר אבותינו נוצרי אמונים הציבו לנו בהם ציון על עתנו עת דודים לחתום חוון ונביא ולהביא משיח צדקינו<sup>28</sup>

החשוב האפוקליפטי הפך להיות 'חתיכא דאיסורא'. ר' עזריה יוצא נגד מחשבי הקצין ונגד מי שהגדיל לעשות אחריהם, 'החכם ומדיני גדול דון יצחק במעיני הישועה', אחד מאלה אשר 'שם קץ לחושך', הוא 'החכם אשר יעד... לחקור על שנות היצירה'.<sup>29</sup> החשובות הללו הם 'מכשול עון וצדיית נפשות'.<sup>30</sup> בביקורתו קובע ר' עזריה שיש ספקות רבים 'במספר השנים ליצירה... יש פתחון פה לומר כי ימי שנותינו לאלף הששי עברו את סך השל"ה'. ר' עזריה מן האדומים חוזר להשקפתו של הרמב"ם ב'הלכות מלכים', דהיינו מתנגד לאפוקליפסה 'כי רבה היא השגיאה של קצת החכמים כר' אברהם בר' חייא בספר מגלת המגלה והשר דון יצחק בשער השמים שלו סוף פרוש דניאל אשר דמו בנפשם להוציא לאור

28 עזריה מן האדומים, מאור עינים, וילנה 1866, בתוך: אמרי בינה מג, עמ' 367.

29 שם, עמ' 367.

30 שם, עמ' 369. הדוגמה הבולטת לחישובי הקץ בזמנו מצויה לפי ר' עזריה ב'מגדל דוד' לר' מרדכי דאטו. גם במשנתו של יהודה מוסקאטו יש מאבק בנגד חישובי הקץ, ראה: נפוצות יהודה, ונציה שמ, עמ' 207, 230. דוגמה נוספת לדיונים על שנת של"ה מצויה בספרו של אברהם ששון, 'קול מבושר', ונציה שפ"ה (ולא מספור עמודים). על פיו החשבון של 'ג' עדנין וחצי המתחילים מדעקר קונסטנטינו השלשה מלכים וסבר להשניא זמנין ורת שאז צמח קרן נצרים. ומחשבי הקץ שקדמוני' רובם מנו העדנין מיום חורבן הבית, ומי מהם מוזמן אחר משונה, וטעו כי השתות שלהם הרוסים ורצוצים ולכן בנינם נפל והוכה רססים... דהא יש לחוש למה שקבלו וקימו על ככה כותבי קדמוניות דפליגי ואיכא בינייהו כמה שנים, ואיה סופר איה שוקל מכריע ביניהם... והלכתא כהי מינייהו ובאולי שכותבי קדמוניות מנו השנים מקושעות שמלכו הקסרים בעד שנים שלימות. וזה נסבה ליותרת הכבר הזה'. טענה זאת חזרת במקומות רבים.

התעלומה הזאת בעזר משפטי הככבים והמחשבות הגדולות לצבאות מעלה.<sup>31</sup> המסקנה של ר' עזריה היא שאף אם נאמר 'כי שנת של"ה' יעודה היתה מחכמים ונביאים, 'אין ספק שכבר חלפה לה זה שנים לא ידענו כמה', וזאת בגין הקלקול במניין שנות הבית השני.

שערי החישובים האפוקליפטיים לא ננעלו. מחשבי החשבונות לא נבהלו מטענותיו של ר' עזריה מן האדומים. דוגמה מעניינת מצויה בשני ניסיונות שחקר לא מכבר אלכסנדר אבן־חן – האחד הוא ניסיונו של רפאל הלוי הנובר, תלמידו ומוכירו של לייבניץ, שכתב בחיבורו 'חשבון הקץ והתחיה' על הקץ בשנת תקמ"ג (1783), והניסיון האחר נעשה על ידי ההוגה הלייבניציאני החשוב נפתלי הירץ אולמן, רעו של מנדלסון, בחיבורו 'סוד המשיח'.<sup>32</sup>

ר' עזריה ציפה שהחכמים ילמדו מטעותו של דון יצחק אברבנאן ויימנעו מלעסוק בחישובי הקץ. אולמן למד מאברבנאל את המסקנה ההפוכה. מעיסוקו של אברבנאל יש ללמוד שמותר לעסוק בחישוב הקץ. אסור לעסוק בזה עיסוק מעין נבואי; מותר לנסות ולפרש את הפסוקים אם נשתמש בתבונתנו ותו לא. החידוש של אולמן הוא בשימוש בהיסטוריונים נכרים. 'ואל יעלה על לב הקורא לומר... כי ערלים הם אשר פיהם שוא ידברו. האלקים! לא כן הדבר... שאם היה שהספורים האלה היו נוגעים באמונתם, הנה היה ספק בהם אולי בדא אותם הסופר מלכו, כדי למצוא חן בעיני בעלי אמונתם, אמנם אחרי שאין להם מבוא באמונה כלל, הנה מה לו לשקר בדבר שאין אליו תועלת!'. למרות זאת הנובר ואולמן משתמשים גם בכרונולוגיה הקלסית של 'סדר עולם'.

### המהר"ל: ההיסטוריה והמטא־היסטוריה

ר' עזריה מן האדומים נלחם בשם ההיסטוריה כנגד האמונה האפוקליפטית. הפרדוקס הוא שיריבו הגדול, המהר"ל, התנגד גם הוא לחישובי הקץ, אך מהפרספקטיבה ההפוכה. המהר"ל התנגד לאפוקליפטיקה כי הוא ויתר על ההיסטוריה. שיטתו מלמדת שההיסטוריה

31 עזריה מן האדומים (לעיל, הערה 27), עמ' 370. מובן שכנגד הטענות האסטרולוגיות לא יכול היה ר' עזריה להפעיל את הביקורת ההיסטוריוציסטית. הוא מסתפק כאן בהתקפה כנגד ההיזקקות לכוכבים 'אשר חלק ה'... לאומות העולם ולא לנו עם סגולתו, יחתו הגוים ולא ישראל מהמה, כי למן היום אשר עם זו יצר לו, כל מקריהם אם טוב אם רע, על פי ה' יחנו ויסעו'. ר' עזריה מן האדומים מראה גם את הסתירה שבין החכמים השונים ואת אי האפשרות לקבוע קביעה החלטית בעניין. וראה שם מד, עמ' 379 ואילך ביקורתו על תורת המחזור הקוסמי של ששת אלפי שנים. ביקורת על ההיסטוריה האסטרולוגית מצויה במשנתו של ר' יצחק עראמה במקומות מספר ראה: פרשת ויחי, פקודי, בפירושו לשיר השירים ובפרק האחרון של חזון קשה.

32 אלכסנדר אבן חן, 'על שני טקסטים משיחיים בראשית עידן ההשכלה', דעת, 35 (תשנ"ה), עמ' 87-97. על אולמן, ראה הנ"ל, 'השכלה, פרגמיזם ואמונה', עבודת דוקטור באוניברסיטה העברית, ירושלים 1992.

מאפיינת את העולם הזה, וממילא את עולם הגויים, בעוד שהיהודים נתונים למערכת שונה, מטא-היסטורית. למרות הבדלים רבים יש לדעתי קרבה רבה בין גישתו של המהר"ל לבין עמדתו של פרנץ רוונצווייג.

דברינו להלן מבוססים על דברי המהר"ל ב'נצח ישראל'. הנחת היסוד של המהר"ל כפולה. מצד אחד הנחה אקזיסטנציאלית – העם היהודי מצוי בעולם הזה במצב של ניכור, הוא אינו שייך אליו. זוהי המשמעות העמוקה של האגדה הטוענת שיעקב ועשון חילקו ביניהם את העולמות. עולמו של עם ישראל הוא עולם אחר. קיומו כאן של עם ישראל מוסבר על ידי הנחת היסוד האחרת, המטפיסית. העולם הזה והעולם האחר שונים הם לחלוטין מבחינה אונטולוגית. הם באים בזה אחר זה. זהו עולמם של עשו ויעקב. אך עיקרון מטפיסי מחייב שישות המייצגת את העולם הבא תהיה קיימת כבר בעולם הזה. מכאן ההכרח בקיומו של ישראל בעולם הזה, עולם בו הוא, מהותית, נוכרי: 'שאינן ראוי עולם עולם הזה אל ישראל עם קדוש'.<sup>33</sup>

נדגים את התזה שאנו מציעים כאן במושגים שהמהר"ל קובע. הגלות נתפסת כ'ציאה מהסדר הטבעי'. בדרך כלל מסיקים מתפיסה זאת כי על פי ההיגיון של התהליכים ההיסטוריים חייב המצב לחזור לשיווי המשקל הטבעי, ומתוך כך הגלות מעידה על הגאולה ההכרחית. אולם המסקנה האמיתית הנובעת מדבריו היא לדעתי הפוכה. הגלות מתקיימת למרות היותה בלתי טבעית. דבר זה מלמד אותנו שקיומו של עם ישראל אינו טבעי, כלומר אינו מתאים לקטגוריות הטבעיות, ובייחוד הוא מנוכר לקטגוריות הקובעות את ההתפתחות ההיסטורית שחלה על העמים כולם. עם ישראל מנוכר מן העולם של ההווה, לא מפני שהוא מאובן מן העבר, אלא דווקא מפני שהוא שייך לעתיד. ישראל מצויים בעולם הזה כמטרימים את העולם הבא, כמייצגים את האלוהי בעולם חומרי. מגישה זאת מתבקשת מסקנה אסכטולוגית. שלא כבשיטתו של הרמב"ם, העולם הבא אינו המשך היסטורי של העולם הזה: 'והגאולה כמו עולם חדש לגמרי'.<sup>34</sup> עולם הגאולה הוא עולם שונה, עולם שמעבר לזמן ההיסטורי.

דברים אלה מלמדים אותנו לדעתי שבעימות שבין המהר"ל לבין עזריה מן האדומים בא לידי ביטוי הבדל עמוק יותר מאשר המחלוקת על היחס שבין ההיסטוריה ה'מדעית' החדשה והמסורת הרבנית. היחס אל האגדות ואל דברי חז"ל בכלל מבטא את המחלוקת בין גישה היסטורית לבין גישה מטא-היסטורית אל היהדות. יש התאמה ברורה בין מצבו הקיומי של עם ישראל לבין תפיסתה של ההיסטוריה.

המהר"ל מתקיף קשות את עזריה מן האדומים ואת הבנתו את אגדות חז"ל: 'זהבן זה היטב ואל תשגיח בדברי המהביל עזרי' מהאדומי' אשר הגדיל לשונו נגד דברי חכמים

33 נצח ישראל, ירושלים תשל"א, טו, עמ' פו.

34 שם, מה, עמ' קפא.

בספרו אשר הוא מלא נאצות כי כבר השכנו על דבריו בחבור באר הגולה,<sup>35</sup> 'והדברים בדרך דברי חכמים שכל דבריהם שכליים מופשטים מן הגשמות'.<sup>36</sup> ועל ההיסטוריה כותב המהר"ל במפורש, כשהוא מתייחס לדברי חז"ל הנראים כמאחדים את חורבן ביתר ואת חורבן ירושלים:

אמנם אף כי נראה ברור שאין קשיא כלל, אני אומר כי אין דברי חכמים ספר דברי הימים שכותבים הסופרים המעשים שהיו, שאילו היו באים לדבר מי הוא שהרג בביתר ומה שאירע לטרינוס היה קשה, אבל לא באו חכמים לספר מזה רק מה שהגיע לישראל ולארץ הקדושה שהחריבו מלכים אותה, ודרשו זה הכתוב על הקול קול יעקב והידים ידי עשו. ואין דעת חכמים נוחה מזה שהיא שתי חורבנות, כי פעם אחד נגזר עליהם החורבן ולא שני פעמים, כי ביתר אף כי נמשך מלכותם איזה שנים אחר החורבן מ"מ חורבן אחד הוא ואינם שני דברים מחולקים. ובדאי אילו לא נחרב ירושלים לא נחרב ביתר, והכל נמשך אחר חורבן ירושלים. ודבר זה מבואר שתמצא בפרק הנוקין מספר חורבן טור מלכא וביתר עם חורבן ירושלים, כאילו היה הכל מעשה אחד ואין ראוי לומר שהיו שנים לכך תולה חורבן ביתר באספסינוס, וזה חכמה גדולה לעשות חורבן הבית וביתר חורבן אחד ממש. כלל הדבר כי זה האיש דמה בדעתו ח"ו להחליף האמת בשקר, וכל אדם בעל דת ומבין ידע כי דברים אלו נאמנים.<sup>37</sup>

#### הרמח"ל: ההיסטוריה כתאטרון

נקודת המוצא לשיטתו של הרמח"ל מצויה ללא ספק בשאלת תכלית הבריאה. נוכל לסכם את גישתו של הרמח"ל בשלוש טענות יסוד: (א) 'מחק הטוב הוא להיטיב, וזה הוא מה שרצה הוא ית"ש'.<sup>38</sup> (ב) 'אמנם כדי שתהיה ההטבה – הטבה שלימה, ידע בחכמתו הנשגבה שראוי שיהיו המקבלים אותה – מקבלים אותה ביגיע כפם'.<sup>39</sup> (ג) 'שרצה הרצון העליון שיהיה האדם משלים את עצמו ואת כל הנברא בשבילו, וזה עצמו יהיה זכותו ושכרו'.<sup>40</sup> מכאן נגזר קיומו של החיסרון והעדר השלמות האבסולוטית והרלטיווית. זוהי משמעותו של מושג הצמצום.<sup>41</sup>

35 חרושי אגדות, גיטין, חלק שני, עמ' קט.

36 נצח ישראל (לעיל, הערה 33), עמ' לה.

37 באר הגולה, הבאר הששי, עמ' קלג.

38 דעת תבונות, בתוך: ספר הכללים, מהדורת ח' פרידלנדר, בני ברק תשמ"ט, יח, עמ' ד.

39 שם, עמ' ה.

40 שם, יב, עמ' ג.

41 כללים ראשונים ב, בתוך: ספר הכללים (לעיל, הערה 38), עמ' רמת.

אילו הסתפקנו בהנחות יסוד אלו, היינו יכולים לסמוך עליהן שיטה שניתן לכנותה קלסית. יש בה אמנם חידוש לגבי התאודיצייה המקובלת, כפי שהיא באה לידי ביטוי למשל במשנותיהם של הרמב"ם ולייבניץ, ולמרות הכול היא קרובה אליהן. אולם אין הדבר כך. שלוש התזות מבטאות רק פן אחד של משנת הרמח"ל ואינן ממצות אותה. יתרה מזאת, אין הן מבטאות את חידושו בפרשנות הקבלית. הפתרון מצוי לא בתורת ההטבה אלא בתורת הייחוד. ניתן לומר שהקב"ה מסתתר בבריאה. ב'קל"ח פתחי חכמה' מציב רמח"ל שתי תשובות שונות לשאלה על סיבת ההסתרה. התשובה הראשונה קשורה ברצון להטיב הטבה גמורה 'שלא יהיה אפילו בושט למקבלים אותו'.<sup>42</sup> כדי שזה יהיה אפשרי צריך להיות 'מציאות החסרונות – אז יועילו המצוות, כי החסר יכול לקבל השלמות'.<sup>43</sup> לפי התשובה השנייה הקב"ה 'שיער לגלות בפועל יחודו השלם שאין שום מניעה נמצאת לפניו ולא שום חסרון, לכן שם ההנהגה הזאת שהוא מנהיג בה שבה יהיה בפועל החזרת הרע לטוב... והרי היחוד מתגלה שהוא עצמו תענוג של נשמות'.<sup>44</sup>

כדי להבין את מלוא משמעותה של תפיסה זו חייבים אנו להתעכב על היבט אחר. בין ההשקפות השונות הבאות להסביר את תכלית בריאת העולם בולטות שתיים: (א) בריאת העולם הוא מעשה חסד שהקב"ה עשה עם הבריאה: 'מחק הטוב הוא להטיב, וזה הוא מה שרצה הוא ית"ש – לברוא נבראים כדי שיוכל להטיב להם, כי אם אין מקבל הטוב אין הטבה'.<sup>45</sup> (ב) בריאת העולם מטרתה לאפשר את גילוי הקב"ה. העולם נברא כדי שמלכותו תתגלה, 'ואין מלך ללא עם'.

בהגותו של הרמח"ל שתי הקונספציות מתמוגגות יחד. הטוב האמיתי איננו אלא התגלות ה': 'האדם לא נברא אלא להתענג על ה'.'<sup>46</sup> אלו הן תשובות המצויות בנוסח זה או אחר בתולדות ההגות היהודית לתקופותיה השונות. אולם במשנתו של הרמח"ל מצוי לדעתי שינוי יסודי בתורת הגילוי. יסוד חדש מתוסף בה, שפירושו ראיית ההיסטוריה העולמית כדרמה בדרך גילוי. הייחוד האלוהי הוא התואר הבא לידי גילוי. הכול מכוסה, 'אבל יחודו אדרבא, זה מתגלה ומתברר לנו בירור גמור'.<sup>47</sup> כדי שהייחוד האלקי יתגלה צריכה להופיע קודם כול אשליית ההפך.

ההתגברות על אשליה זו היא המדרגה הגבוהה ביותר של ייחוד. 'ונמצא, שגילוי יחודו זה הוא מה שרצה בו הרצון העליון, ועל פי כונה זאתחקק חוקות נבראיו; וכל המסיבות אשר גלגל וסבב, הם מה שצריך לבא לתכלית הזו...'.<sup>48</sup>

42 קל"ח פתחי חכמה, ורשה תרמ"ח (מהד' צילום, ירושלים תשכ"א), פתח ד, עמ' 13.

43 שם, פירוש.

44 שם.

45 דעת תבונות (לעיל, הערה 38).

46 מסילת ישראלים, פרק א.

47 דעת תבונות (לעיל, הערה 38), עמ' לד.

48 שם לו, עמ' יח. וראה: י' אביבי, 'כוונת הבריאה בחיבורי רמח"ל', המעין, כה (תשל"ח), עמ' 18-1;

החידוש בתורת הייחוד של רמח"ל מצוי בדרמטיות שבה. הייחוד חייב להופיע על רקע ניגוד. כפי שהרמח"ל מסביר זאת, יש הבדל עקרוני בין תואר הייחוד לבין שאר התארים. ניתן להגדיר את התארים הגדרה חיובית, לא כך הייחוד, שניתן להגדירו רק הגדרה שלילית. התאולוגיה של תורת התארים השליליים שרירה ומתקיימת בו: 'בדרך החכמה אין שייך הסכלות... בדרך החסידות אין שייך הרע... אך בגדר הייחוד שייך ההפך, כי גדרו הוא יחיד שאין אחר עמו. הרי שגדר שאר המעלות הוא קיום הטוב מצד עצמו, וגדר הייחוד הוא שלילת הרע'.<sup>49</sup> המוטיב הקבלי הקלסי של הפיכת הרע לטוב מקבל עתה משמעות חדשה. אין כאן פתרון לבעיה שנוצרו מעצמה באיוו שהיא קסטרופה בלתי צפויה. מתגשמת כאן תכנית היוצרת אשליה של ריבוי, אשליה שתבוא לקצה באולה. השאליה באה לידי ביטוי בטבע, והיא הוליכה שולל את אותם הפילוסופים, קלסיים ובייחוד מודרניים, כמו הדאיסטים למשל, שראו בטבע מהות עצמאית. אולם האשליה באה לידי ביטוי בולט יותר בהיסטוריה, והיא הנותנת מקום לקיומה של מינות ולתהיות בדבר גורלו של ישראל.

כבמשנתו של המהר"ל גם במשנתו של הרמח"ל ההיסטוריה נגזרת מהמטפיסיקה. עבור הרמח"ל ההיסטוריה היא במת תאטרון שבו מבויתת הצגה הבאה ליצור מעין אשליה, אשליה שסיומה של ההצגה אמור לנתצה, וניתוץ זה יעמיד אותנו בפני האמת ההפוכה. אמנם גם בטבע מתקיימת הצגה מעין זאת, אולם האשליה שההיסטוריה יוצרת מסוכנת יותר. ובתוך אשליה זאת לכוד קיומו ההיסטורי של עם ישראל: 'עתה הנך רואה, שאם היה רוצה הקב"ה לגלות כל שאר מעלות שלמותו... אין בגדרם אלא קיום הטוב... אך ברצותו לגלות הייחוד, שבגדרו יש שלילת הרע, הנה שייך לעשות הרע, ולשולל את מן המציאות המוכרח והשליטה'.<sup>50</sup>

אם נחזור לדגם התאטרון, הרי שלפי הרמח"ל במחזה העולה על במת ההיסטוריה מתרחשות כמה עלילות בעת ובעונה אחת. לכאורה מתפתחת במחזה עלילה אחת, אולם זו

הנ"ל 'היסטוריה צורך גבוה', בתוך: ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, ב' ירושלים תשנ"ב, עמ' 709-771. במאמרו על כוונת הבריאה מציע אביבי את התזה הביוגרפית שלפיה תורת הייחוד מאפיינת שלב מאוחר יותר במשנתו של הרמח"ל. השינוי בהגותו של רמח"ל התרחש לדבריו בשנת תצ"א. אנו נעמוד כאן על הגותו המאוחרת והשלמה יותר. הרמח"ל מתייחס לסוגיה זאת כשהוא שם בפיה של הגשמה שאלה מפורשת על ההבדל בין הגישות (דעת תבונות [לעיל, הערה 38], מג, עמ' לא-לב). מהות השינוי בהגותו של רמח"ל צריכה לדעתי עיון נוסף. בדרשה על הפסוק הראשון של פרשת מקץ כותב רמח"ל: 'הא רעוא קדמך לאתערא עליו השתא ברחימו דא בייחודך קדישא... ומגן חסוכא יתנהיר נהירו' מ' בניהו, כתבי הקבלה של רמח"ל, ירושלים תשל"ט, עמ' 263. במקום זה מורגש כבר הקשר בין תורת הייחוד לבין הפיכת הרע לטוב. אך אין כאן עדיין השקפה הרואה את הייחוד כתכליתה של הבריאה.

49 דעת תבונות (לעיל, הערה 28), לח, עמ' כ.  
50 שם.



אינה אלא אשליה, ובעצם, כדברי הרמח"ל, תרמית.<sup>51</sup> מאחוריה מתרחשת עלילה שונה. בסופו של המחזה אנו אמורים להבין את הייחוד המסתתר מאחורי התרמית. כאמור ברקע של הבנת ההיסטוריה מצויה התאודיציה. עיקרה של התאודיציה בניסיון להבין את קיומו של הרע ואת מקורו הפרדוקסלי באלוהים שכולו טוב. עצם קיומה של הנהגה של משפט צריך הסבר. הסבר זה ניתן באופן קלסי בעזרת מה שניתן לכנות עקרון האוטונומיה. גדלותו של האדם נעוצה בכך שהוא יכול להגיע לטוב באופן חפשי ואוטונומי, ולא לאכול לחם חסד, נהמא בכיסופא. תמורת החופש חייבת האנושות להשלים עם הרע. אולם תורת הייחוד הולכת צעד אחד קדימה, ומביאה את הרמח"ל לתפיסה שונה. על פי דגם התאטרון חייבים אנו לתפוס את ההיסטוריה כתרמית. העבודה הדתית מקבלת עכשיו משמעות חדשה – להכיר את הייחוד האלוהי המסתתר מעבר לאשליה: 'כי הן אמת שהיו יכולים בני האדם להיות זוכים במעשיהם, ומכירים את האמת'.<sup>52</sup> דגם התאטרון אינו מדויק מספיק. אנו צופים, אך אנו גם שחקנים בתאטרון הטרגי הזה, שביטוי המר ביותר הוא הגלות. אנו יכולים להפסיק את משחק התאטרון אם נבין באופן עמוק כי תאטרון הוא, 'ועל כן ימאסו בתרמית עיניהם זה, ויבחרו באור הגנוז והצפון – אור פני מלך חיים'.<sup>53</sup> אם נצליח לתפוס את הייחוד המסתתר מאחורי המחזה נגיע לתכלית העולם. 'ואמנם עיקר הידיעה הזאת לאפוקי נמיני סברות רעות הנופלות בלבות בני אדם'.<sup>54</sup> מטרה זאת יכולה להיות מושגת בשתי דרכים שונות.

שני תסריטים שונים אפשריים – סיומו של המחזה או פריצתו על ידי השחקנים, בני האדם. אלה הן דרכים שונות לחלוטין המובילות לגאולה, והמיוצגות במונחים הקלסיים 'בעתה' ו'אחישנה'. ה'אחישנה' תלויה באפשרות הכרת האמת, אולם הברה זאת תלויה במצוות. אדם הראשון נכשל במשימתו מפני שאכל מעץ הדעת. אפשרויות אחרות פתוחות בפני ישראל. מעבר לכך מצוי ה'בעתה' כלומר ההתפתחות המתוכננת של ההיסטוריה כשבמרכזה המסתורין של שאלת 'צדיק ורע לו', שהוא סוד 'רישא דלא אתידע' בקבלה. חידושו של הרמח"ל נעוץ בהכנסת האלמנט הדרמטי להתגלות. ההתגלות נעשית דווקא על רקע של הסתתרות ושל ספק. ההתגברות על הסתתרות זו היא ההתגלות האמיתית. הרמח"ל השתמש ב'מאמר החכמה' במשל ההסתתרות כדי להסביר את עיקרי שיטתו. אך למרות הדמיון בעניין ההסתרות וההעלם בין משל הרמח"ל לבין משלים חסידיים מקבילים, יש ביניהם הבדל יסודי. בנמשל החסידי הקב"ה מסתתר בעולם. בנמשל הרמח"ל הקב"ה מסתתר בספירות. זאת ועוד, ההעלם בספירות אינו מתייחס למציאות אלא לרצון. הקבלה מגלה את סודות המתח הקיים בין הרצון שלכאורה, המתגלה לעינינו לבין הרצון האמיתי,

51 שם, מ, עמ' ל.

52 שם, עמ' כז.

53 שם.

54 שם, לו, עמ' יג.

המסתתר שיבוא לידי גילוי בגאולה: 'שיגלה תחלה החסרונות ואח"כ ישוב יחודו עליהם ויתקן את הכל',<sup>55</sup> 'ומה שנראה עכשיו כאילו הם פעולות נפעלות מזולתו... או ח"ו מרשות אחר אינו כן... ונכיר למפרע שאין רשות אחר'.<sup>56</sup> הפרדוקסליות של הבריאה באה לידי ביטוי בעובדה שדווקא 'אותם הדברים שהיו מתקשות לעינינו והמכשלות את הרשעים להיות פוקרי' הם עצמם יהיו המגלות לנו האמת הזה והמודיעים לנו היחוד האמיתי הזה בכל דרכיו.<sup>57</sup>

תורת הייחוד הופכת את ההיסטוריה לתולדותיה של גאולה: 'כיון שהכוונה התכליתית בהסתר הזה אינה להיות נסתר אלא אדרבא ליגלות אחר כך, ולהעביר כל הרעה שנולדה רק מן ההסתר ההוא'.<sup>58</sup> הגאולה פירושה סופה וסיומה של ההיסטוריה וביטולה של הבחירה החפשית. מעבר לכול, הגאולה פירושה ביטול של מה שרמח"ל כינה 'החסרונות האלה הנמצאים בבריאה'.<sup>59</sup> זאת היא התשובה האחרונה של התאודיציה. ההיסטוריון האמיתי הוא איש התאטרון.

55 קל"ח פתחי חכמה (לעיל, הערה 42), ד, פירוש, עמ' 14.

56 שם, ב, עמ' 12.

57 שם. בספרו 'קול הנבואה', עמד הנזיר, ר' דוד הכהן, על האופנים השונים שבהם נפתס 'מעשה מרכבה' בהגות היהודית (קול הנבואה, ירושלים תש"ל, עמ' קלז-קלח, ובייחוד הערה ח). הנזיר תופס את מעשה מרכבה כ'חכמת התכלית של הכל, וזאת חכמת דברי הימים, הנהגת הדורות'. במילים אחרות, במעשה מרכבה מצוי סוד הבנת ההיסטוריה. הנזיר מייחס פרשנות זו לשני חכמים, לדון יצחק אברבנאל ולרמח"ל. יש חכמה רבה בחיבור זה שעשה הנזיר. במאמרי 'על פרשנות המקרא בספר המורה' (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (תשמ"א), עמ' 85-157) עמדתו על כך שאברבנאל מבקר את הפרשנות הרמב"מית על מעשה מרכבה, שהפכה את חזונו של יחזקאל לסיכום הקוסמולוגיה. כפי שראינו לעיל, כנגד עמדה זו טוען אברבנאל שהמסר המרכזי של החזון אינו אלא ההיסטוריה. 'רוח סערה באה מן הצפון' של יחזקאל קשור עם 'מצפון תפתח הרעה' של ירמיהו, כפי שכבר פירש רש"י. מסעה של המרכבה מתאר את הנהגת ההיסטוריה היהודית. החיות אינן אלא המלכיות, והמרכבה מודרכת על ידי הרצון האלוהי: 'ואל אשר יהיה הרוח, הרצון האלהי ללכת, שם ילכו'. דבר מקביל מתרחש במשנתו של הרמח"ל. לפי גישתו, קבלת האר"י אינה מתארת תאוסופיה, ואף לא קוסמולוגיה, אלא את הנהגת העולם. זאת פרשנות מהפכנית, וראה התנגדותו של בעל ה'לשם שבו ואחלמה, הטוען כי 'תהלוכות הנהגה בעולם הזה, אין זה חכמת הקבלה'. הנזיר הסב את תשומת לבנו לכך שלמרות ההבדלים הגדולים ביניהם, לפנינו שתי מהפכות מקבילות, האחת בתחום הפילוסופיה, מעשה ידיו של אברבנאל, והאחרת בקבלה, מעשה ידיו של רמח"ל.

58 דעת תבונות (לעיל, הערה 38), מ, עמ' כד.

59 שם, לה, עמ' כ.

## החסידות: ההיסטוריה כחלום

הוי כי יבא יומי  
 אזי איקץ מחלומי  
 ואשובה אל מקומי  
 (שלישיה לשלמה, סליחות ליום ד' של עשי"ת)

משנתו של רמח"ל הדגישה את התאטרליות של העולם. כפי שננסה להראות, יש בחסידות הדגשה על אי הראליות של ההיסטוריה. אי ראליות זו באה לידי ביטוי בדגם השינה והחלום. יש שניסו לפרש דגם זה כמתייחס לחיים הגשמיים הנתפסים כחיים המדומים.<sup>60</sup> כדי להבין את הסוגייה, ננסה לתאר את דגם החלום בעזרת דבריו של ר' אפרים מסידילקוב. הגלות מתוארת כאן כשינה:

ויקץ יעקב משנתו ויאמר אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי. י"ל דידוע שהגלות מכונה בשם שינה, והיינו הסתלקות והסתרת פנים של השם ח'... והגאולה הוא כשהשם מגלה עצמו על ידי התורה, ע"ד התעוררי התעוררי כי בא אורך, היינו שיתעורר מן השינה כי בא אור התורה והתגלות הש"י כביכול על ידי אור התורה שמאיר למשתדלים בה...<sup>61</sup>.

עד כאן הדברים הם רב משמעיים ועשויים אולי לקבל פרשנות ספיריטואליסטית. אולם באחד הקטעים שלאחר מכן מוסיף ר' אפרים דברים ברורים יותר:

שהגלות נמשל לחלום, כמ"ש היינו כחולמים, והענין הוא כמו בשעת השינה אדם רואה בחלום דברים המדומים שהם שקר, כי ענין חלום הוא דבר המדומה ואינו אמת, כך הוא ענין הגלות בכלל דומה לשינה וחלום, שבלתי ידוע מה הוא ענין האמת והתכלית האמיתי, והוא רק דברים המדומים שלכל א' דומה לו שהוא אמת... והגאולה היא שה' יאיר עינים שהכל יראו מה הוא האמת הגמור ויצאו מן הגלות

60 ראה למשל: ר' ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 169. לדבריה 'החזון שנגלה לעיני החסידים היה להם בחינת התעוררות והתנערות מן הגלות, שהפכה לסמל של החיים המדומים'. אכן מצאנו בחסידות כיוונים המחייבים במידה זו או אחרת את הגלות, ושוללים את משמעות החיים הפוליטיים והראליים, חיים המפריעים לאדם לפגוש את הקב"ה. אולם ההשקפה שאנו מתארים כאן אינה זחה להשקפות האחרות שחייבו את הגלות, אינה שייכת לכיוונים ההם. דווקא היא מבטאת להערכת את אחת התרומות החשובות של החסידות. אני סבור כי יש להבין את דגם החלום כמתייחס לגולה הראלית, ולא לגולה הסימבולית. אין בדגם זה הפנמה של הרעיון המשיחי, אלא הבנתו לאור תפיסה שיש לכנותה לדעתי הפשר האפיסטמולוגי של הקבלה.

61 דגל מחנה אפרים, ניו יורק התש"ב, פרשת מקץ, דף יד ע"ד. את הפירוש הספיריטואליסטי לקטע זה פיתחה רבקה ש"ץ בספרה (לעיל, הערה 60), עמ' 169 ואילך. ברצוני להציע כאן פירוש שונה.

שהוא השקר. וכן הוא בפרט אצל כל אדם בסוד קרבה אל נפשי גאלה...<sup>62</sup>

מדברים אלה אנו לומדים במפורש שהגאולה הספיריטואלית האישית נעשית על פי המודל של הגאולה הלאומית הקולקטיבית. יש הקבלה בין הגאולות, אך אין כלל רדוקציה של האחת אל האחרת.

ניתן להבין דברים אלה כמשל. הנמשל הוא שההבנה הלא נכונה, תפיסתנו הדמיונית, היא הגלות האמיתית. מפירוש זה נובעת הספיריטואליזציה של גלות וגאולה. אף על פי שתזה זאת מקובלת, אני מבקש להגן על התזה ההפוכה. הדמיון יש בו בחינת גלות, אולם הגלות עצמה היא דמיון. הגלות היא תוצאה של תפיסה דמיונית והכרתית שגויה שתשתנה עם הגאולה. זהו תוכנו האמיתי של דגם החלום, וכדי להוכיח את דברי אנסה עתה לתאר את תולדותיו של דגם זה כפי שהוא בא לידי ביטוי בהיסטוריה ובפרה-היסטוריה של ההגות החסידית.

מקור הדברים מצוי בהגותו של ר' ברוך מקוסוב. ר' ברוך ביטא את תורת הגלות והגאולה באמצעות משל החלום:

ועפ"ז אמרתי פירוש הפסוק בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים, שמצאתי כתוב בספר מבחר מפנינים שפעם אחת היו אנשי מדינה אחת בצרה גדולה והיו סובלים יסורים קשים מהמלך וחכם אחד הי' ביניהם ולא דאג ע"ז כלל ושאלו לחכם הנ"ל למה אינך דואג... והשיב להם אם יחלום לאדם חלום שהכוהו מאוד, למחר כשיעור משנתו לא יכאב לו כלל, ואעפ"י שבעודו חולם יש לו צער שהוא סובר שבאמת כן הוא אלא שהחכם כשיקוץ יודע שחלום היה כמ"ש הכתוב ויקץ פרעה והנה חלום, שבעודו חולם נדמה לו שהוא בהקיץ, אך אח"כ יודע הוא בהקיצו שמה שהי' עד עכשיו חלום הוא באשר שעתה לא כן הוא כמו שחלם לו, והנה ידענו שהעוה"ז דומה לחלום, ועלם הבא להקיץ הוא לעולמי עולמים... וזה פי' הפסוק בשוב ה' את שיבת ציון שישתנה הדבר מכמות שהי' אז היינו כחולמים.<sup>63</sup>

62 שם, דף טו ע"א.

63 ר' ברוך בן אברהם מקוסוב, עמוד העבודה, צ'רנוביץ תרכ"ג, דף רט ע"א. פשט הכתוב נראה כמלמד אותנו שבשוב ה' את שיבת ציון נחשוב את עצמנו כבחלום, ולא נאמין שהישועה מתרחשת בעולם הממשי, כדברי בעל ה'בינה לעתים' (חלק א, דרוש ב לימי החנוכה): 'כחולמים, כמי שחולם חלום אשר ערבותו הוא דמיון ולא ממש'. אולם בסיפורי חוני המעגל בבבלי תענית (כג ע"א), ובמיוחד בירושלמי (טז ע"ב), החלום מתייחס לימי הגלות ולא לימי הגאולה, כדברי רש"י (לתענית כג ע"א): 'כחלום נדמה גלות בכל שהיה שבעים שנה'. וכך אנו קוראים בירושלמי: 'שקיע בשניתיה שובעין שנין עד דחרב בית מקדשא ואיתבני זמן תיגיינות. לסוף שובעין שנין איתער מן שינתיה נפק ליה מן מערתא וחמא עלמא מחלף שווי דהוות כרמי' עבידא זייתין זווי דהוות זייתין עבידא זרעו. שאל ליה למדינתא אמר לון מה קלא בעלמא אמרון ליה ולית את ידע מה קלא בעלמא אמר לון לא. אמרין ליה מאן את אמר לון חוני המעגל. אמרון ליה שמענן דהוה עליל לעורה והיא מנהרא עאל ואנהרת וקרא על גרמיה בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים'. הקשר שבין הגלות לחיים מצוי ברש"י (לתהלים

אם המציאות שלפנינו אכן איננה המציאות האמיתית, הרי ששינוי בתודעת האדם הוא גם שינוי במציאות. הגאולה ההיסטורית אינה נעלמת, היא הופכת לתוצאה של מה שניתן לכנות גאולה אפיסטמולוגית. כדברי ר' ברוך, נובע שגם המצב העליון הוא מצב של השגה, אלא 'שהשגתנו של עתה היא אפס ואין בערך ההשגה של העוה"ב'.<sup>64</sup> והנה 'כל זמן שהנשמה מלובשת במסך מבריל אי אפשר להשיג ההשגות ההם, דאם היינו משיגים עתה עומק ההשגות ההם הרי כבר הי' לנו עוה"ב בעולם הזה'.<sup>65</sup>

מן הראוי לחזור ולהדגיש את תעוזתה של התוה הזאת, המאפשרת להטיל אור אחר על דיוני החוקרים על מקומה של הגאולה בהגות החסידית. מבלי להכליל את טענתי יתר על המידה אומר שאין בכיוון הזה שאנו מנתחים כאן, נאוטרליזציה של הרעיון המשיחי. הוא נשאר במלוא משמעותו ההיסטורית. אלא שבבסיסו מונחת ההשקפה המיסטית שהגאולה

צ, ה): 'זרמתם שנה יהיו – עכשיו חטפתם לאותם השנים והבאתם לימים מועטים שאינם אלא כשנת תנומה ששני הדורות שבעים שנה הם, כמו שמפורש בסוף הענין ימי שנותינו בהם שבעים שנה, והם חשובים שינה אחת כענין (תהלים קכ"ו) בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים ועל שבעים שנה של גלות בכל נאמר שהיה שבעים שנה. זרמתם – לשון שטיפה כמו (חבקוק ג) זרם מים. בבקר כחציר יחלוף – הנולד בלילה מת בבוקר לסוף השינה'. ראיית החיים כחלוף קשורה עם דבריו הקלסיים של הרמב"ם על משמעות השופר המעורר בני אדם מתרדמתם. אולם, הדברים פותחו בכיוון שונה במקצת על ידי ר' יוסף אלבו בספר העקרים (מאמר רביעי, לג), בדברו על העולם הבא, השכר בו, ואי האפשרות ליצור יחס או דמיון בין העולם הזה לעולם הבא. וכך כותב רי"א: 'זוה שדמה שלמה שתי אלו הכוונות האחת אל האחרת ליחס אור כוכב נוגה המאיר קודם עלות השחר אל אור השמש אמר ואורח צדיקים כאור נוגה הולך ואור עד נכון היום (משלי ד') ר"ל כי כמו שכוכב נוגה כשהוא במרחק הרחוק מן הבוקר הוא עולה קודם הבוקר והוא מאיר את הלילה ולא יזוה מלהעיר תמיד כל הבוקר עד שיתחזק אור השמש ויהיה האור על נכונו וזהו הולך ואור עד נכון היום כן דרך הצדיקים וכונתם בעבודת הבורא בחייהם הוא דרך נכון משים לפנייהם משך לאור כאור נוגה המאיר את הלילה ולא יסור מאהיר לפנייהם עד יום המות שתניח אותם באור גדול רוחני דומה אל האור הנקרא נכון היום שהוא בלתי נערך עם האור הראשון כלל אע"פ ששניהם ממין האור ולכן הנפש כשתפרד מן הגוף אם היתה חכמה ומשכלת הדברים הנבדלים מהחומר והענינים האלהיים על אמתתם תתענג ותענוג נפלא כמו שכאשר יחלוף הרעב והנה הוא אוכל או הצמא והנה הוא שותה והקיץ ריקה נפשו יצטער צער גדול וכאשר יקיץ וימצא לפניו מעין גנים וישועה ושלחן עליו וכל מיני מגדים ואכל ושבע ודשן יתענג תענוג נפלא בהיותו אוכל ושותה בפעל עד שאין ערך לתענוג האכילה והשתיה בחלום שהוא בדמיון לבד עם התענוג שהוא בפעל כן תתענג הנפש בהשגה בפעל בעולם הרוחני מה שהשכילה והשיגה אותו בעוה"ז הדומה אל השגת החלום שנאמר על דרך הדמיון וההבנה הצירורית שיחס השגת השכל בעוה"ז אל השגת הנפש בעוה"ב כיחס החלום אל היקיצה ולוה מה שדמה הכתוב השגת שיבת ציון המושגת ע"פ הנביאים כחולמים כי לא היה ערך למה שהשגנו ע"פ הנביאים אל מה שנראה בפעל אלא כיחס החלום אל היקיצה ולוה כשנראה הדבר בפעל כיחס החלום אל היקיצה'. אלבו מפרש את הפסוק באופן שונה במקצת, בצורה בה יפרש אותו מאוחר יותר המלבי"ם. החלום איננו אלא ההטרמה של העתיד, הגאולה היא המציאות הממשית. למרות ההבדלים הדקים, דבריו אלה קרובים לדבריו של ר' ברוך מקוסוב.

64 שם, דף מו ע"א.

65 שם.

ההיסטורית תלויה בגאולה אפיסטמולוגית.<sup>66</sup> התזה הזאת אינה טוענת, לדעתי, שהרע ייעקר. היא טוענת שהרע איננו קיים, והטעות המכירה בו תיעקר ותעבור מן העולם. הטעות בהבנת הגאולה ההיסטורית במשנת החסידות באה בעקבות אי הבנה של מושגי היסוד שבה. אין פירושה של הגאולה – שינוי העולם, אלא שינוי בתפיסתנו, לידתה של תפיסה אחרת של העולם. אם התפיסה האנושית תשתנה, הרי גם העולם ישתנה בהכרח. וכך כותב ר' זאב וולף מו'יטומיר בספרו 'אור המאיר':

ויהי בבוקר והנה היא לאה ותוכן הדברים: עתה בזמן הזה להיות נבערים מדעת קונם להשיג [במושכלות] נראה התחלקות בין עולם הבינה כינוי בשם לאה עלמא דאתכסי', ובין עולם מדות המלכות כינוי בשם רחל כנוצר בספרים וכ"ו למיעוט השגה. לא כן לעת בוקר בזמן הגאולה יבינו וישכילו הכל מה שאנו מכנים עתה בחי' רחל עלמא דאתגליא היא לאה עלמא דאתכסיא ואין ביניהם שום פירוד והתחלקות כלל המה אחדין דלא מתפרשין.<sup>67</sup>

בקטע זה מבוטא הרעיון שהעולם שלאחר הגאולה והעולם שלפני הגאולה אכן זהים לחלוטין. השינוי היחיד מצוי בהשכלתנו – מיעוט ההשכלה יהפוך להשכלה מלאה. מכאן נובעת הסתכלות חדשה לחלוטין על הקביעה ש'שכר מצווה – מצווה ושכר עברה – עברה', וכמובן על ההבחנה המלאכותית בין העולם הזה לעולם הבא.

מהות הגאולה נתפסה כהתגברות על האשליה של הרע גם על ידי ר' אהרון הלוי משטראשילה. עקרונותיו של ר' ברוך בנושא זה מתמזגים עם רעיונותיו של רמח"ל: 'אבל כשיתגלה שלימותו ית' בבחינת רצונו מוכרח להיות הצמצום... כי בזה נגלה עצמותו יותר שאין לבדו... בזה יגלה יותר עצם שלימותו מהסתרתו ית' אשר נגלה ההיפוך וס"א, ואעפ"כ יבטלו לרצונו ית', בזה נגלה יותר אמיתיות המכוון'.<sup>68</sup> הדברים הללו מחזירים אותנו אל בעל 'דגל מחנה אפרים': 'דידוע שהגלות מכונה בשם שינה והיינו הסתלקות והסתרת פנים של השם ח"ו'. הגאולה וזה עם פקחת העיניים: 'הגאולה היא שהוא יאיר עינים שהכל יראו מה הוא האמת הגמור ויצאו מן הגלות שהוא השקר... כדמיון החלום כאשר הוא ח"ו מוטבע בשקר הוא הגלות'. לעומת זה בגאולה 'כל מה שרואה הוא אמת, וכל שהוא אמת – רואה'.<sup>69</sup>

נראה לי שתורתו של בעל 'מי השילוח' על ה'גוון' היא עיבוד מרחיק לכת של דגם

66 על סוגיה זו עמדתי במאמרי ד' ברוך מקוסוב וראשיתה של החסידות, סיני, קטז (סיון-תמוז תשנ"ה), עמ' קמ-קפג.

67 ראה וולף מו'יטומיר, אור המאיר, למברג תרי"א, דף קכד ע"א.

68 שערי היחוד והאמונה, שער האנפין לה, דף מ ע"ב-מא ע"א, הגהה. השווה: ר' אליאור, תורת האלהות ברור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב, עמ' 73 ואילך.

69 דגל מחנה אפרים (לעיל, הערה 61).

החלום. ר' מרדכי יוסף כותב על 'כל עניני העולם הזה... חלום הצריך לפתרון'.<sup>70</sup> לדעתי מדובר כאן על יותר מאשר הבנת סודות הנהגת העולם. תורת החלום מלמדת שהתשובה האמיתית של התאודיצייה אינה יכולה להיות אלא שינוי העבר, העובדה שיום אחד נתעורר ונבין שהכול לא היה אלא חלום בלהות, והדברים לא היו מעולם. אם לאפיין את לימודו זה של ר' מרדכי יוסף הרי שהאמת שהוא מוביל אליה היא הקצה האחרון של המאמינים, היא האמת של אלה שרואים את העולם לא כמות שהוא, לא את ההווה 'שבגוון', ולא כאותם השמחים בעולמם, אלא כאלו המאמינים ללא פקפוק, ללא ספק וללא חשד במציאות שמעבר לאשליה של מה שענינו תופסות. דווקא אלה שאינם רואים את העולם כמות הוא הם אשר אינם מעלימים את עיניהם מן האמת.

זהו השלב האחרון ומרחיק הלכת ביותר של ההשקפה החסידית, האמונה באפשרות השינוי הרטרואקטיבי של ההיסטוריה. רעיון זה מפותח לדעתי גם במשנתו של צדוק הכהן מלובלין.<sup>71</sup> ר' צדוק מדגיש את השקר והדמיון העומדים בבסיס המציאות של העולם הזה. לדבריו 'חלום נקרא עולם הזה כמו שנאמר "בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים" (תהלים קכו, א) והוא עולם המעשה',<sup>72</sup> וכן: 'בשוב ה' שיבת ציון היינו כחולמים שכפי האמת שיתגלה או יהי' גם כל ענינים הנחשבים בעולם הזה לאמת גם כן רק דמיון, כי כלל העולם הזה נקרא עלמא דשקרא שאף האמת שבו אינו לאמיתו'.<sup>73</sup>

יש כאן הרחבה של התורה המיסטית העומדת בבסיס הגישה החסידית הקלסית. גישה זו מבוססת על פי ניסוחו של רבי צדוק בתזה שלפיה 'האמת שאין עוד מלבדו ואתה מחיה את כולם, שאין חיות לשום בריה ודבר שבעולם אלא מחיותו יתברך, אי אפשר להפריד כלל הנבראים מהבורא דאו לא היה להם מציאות כלל'.<sup>74</sup> זהו ניסוח מסורתי הטוען טענה אונטולוגית. החידוש הגדול מתקבל כאשר אל הטענה הזאת מיתוספת טענה היסטורית. גם בהיסטוריה יש הסתר. התוצאה של הסתר זה היא האשליה שנוצר ריחוק בין עם ישראל לקב"ה.

ר' צדוק תופס את הגאולה כהתעוררות שאחרי השינה: 'ענין בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים (תה' קכו, א) שכפי האמת שיתגלה או יהיו כל הענינים הנחשבים בעולם הזה לאמת, ג'כ רק דמיון, כי כלל עולם הזה נקרא עלמא דשקרא. שאף האמת שבו אינה לאמיתה'.<sup>75</sup>

נמתחת כאן הבחנה בין אמת לבין אמת לאמיתה. האמת מציינת את המציאות כפי

70 מי השילוח, א, מקץ, דף טו ע"ב.

71 על הגאולה במשנתו של ר' צדוק הכהן, ראה: ר"ח הירש, חי גואלי: תורת הגאולה של רבי צדוק הכהן מלובלין צדוק"ל, ירושלים תשנ"ד.

72 צדקת הצדיק קלה, והשווה: שם, קמ, קנו, ושם הרחבה של החלום על העברות.

73 מחשבות חרוץ, פיעטרקוב תער"ב, פרק ג ד"ה והמדריגה, עמ' 11.

74 רסיסי לילה, לובלין תרס"ג, נח, ד"ה וביציאת, עמ' 175.

75 מחשבות חרוץ (לעיל, הערה 73), עמ' 11.

שהשכל תופס אותה, אחרי שהתגבר על הבלי הדמיון. אולם זו רק אמת חלקית. קיימת רמה אחרת של מציאות, שבה מאבד השכל את מעמדו האבסולוטי. ביחס לאותה רמת מציאות, השכל עצמו אינו אלא דמיון. זוהי המשמעות העמוקה של ההבחנה בין העולם הזה, עולם השקר, שכלי תפיסתנו יוצרים מהמציאות, לבין עולם האמת, שהוא המציאות האמיתית. אולם יש אפשרות לראות את האמת בעולם הזה: 'ואי אפשר להשיג בו האמת לאמתה אלא מי שישגיע למדריגה שיטעימו מפרי מעשיו שבעולם הבא בעולם הזה. והיינו שיראה עולמו בחייו, ר"ל עולם האמת ישיג בחיי עולם הזה הגופניים'.<sup>76</sup>

ר' צדוק מפתח במקומות שונים את הקשר בין החלום לגלות 'לעולם השקר' בכלל, שהוא עולם ההיסטוריה. יעקב ומידת האמת שבו מסמלים את האפשרות לחרוג מעבר ומחוץ לעולם השקר. את מלוא משמעותו של המושג שקר מפתח ר' צדוק בצורה מבריקה כשהוא מעלה רעיונות המקבילים לגישתו של הרמח"ל:

וזה מצד העולם הזה שהוא עלמא דשיקרא היפך האמת ליעקב שהאמת הוא שאין שם דבר נפרד כלל... ואז"ל (ב"ר פרשת ח) מה עשה השליך אמת ארצה כו' הוא מדת יעקב אע"ה כי אין שייך אמת אלא כשיש שקר כידוע חילוק רז"ל (ירושלמי הובא ברי"ף ורע"ש סופ"ג דשבועות) בין שוא לשקר דגם הנשבע על עץ שהוא עץ אף על פי שאינו שקר נקרא שוא. ולכן רק בעולם הזה שהוא עלמא דשיקרא שיש דמיון היפך האמת שייך הכרת האמת. מה שאין כן במלאכים שאין שם שקר האומר אמת הוא כאומר על עץ שהוא עץ שאין זה קרוי אמת כלל. ונמצא מצד שלימות מדת יעקב אע"ה הוא ניצוח המלאכים.<sup>77</sup>

ממשיכו של רמ"י בעל ה'מי השילוח', ר' יעקב, בעל ה'בית יעקב', מתקדם שלב נוסף בתורת החלום. נראה כי על פי תפיסתו העולם הוא אמנם תדמית אך חלק ממנו אינו תדמית אלא תופעה, וחלק זה הוא המצוות.<sup>78</sup> ר' יעקב מבטא את גישתו באמצעות ההבדל בין סמל לבין מסומל, ובמינוח שלו – בין ציון לבין הקדושה: 'קדושה הוא דבר שיש לו מעצמו כח וחיים, וציון הוא שמעצמו אין לו שום חיים רק שהוא ציון להחיים כמו כלי. וציון הוא רמז לעומק הפנימיות שבו, כמו דמות ותואר... כמו מלבוש'.<sup>79</sup> גם ר' יעקב משתמש במשל החלום, אלא שהוא נותן לו פירוש חדש, המתאים להשקפתו: 'בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים היינו כשיגלה השי"ת הטוב הצפון, אז נראה בחוש שהיינו כחולמים, היינו כמו בחלום שמראים לו מהירהורי דיומא כמו"כ נראה הישועה שבדבר הזה שהיו מיגיעים עצמו

76 שם.

77 רסיסי לילה (לעיל, הערה 74), מב, עמ' 79.

78 בית יעקב, ג, ויקרא, לובלין תרצ"ז, פרשת קדושים, עמ' 193.

79 שם.



בו עצמו הי' חיים'.<sup>80</sup> הציון הנראה כאן חסר חיים, הופך להיות זהה עם הקדושה עצמה – לא כמלבוש שהוא כלי ותו לא. ר' יעקב מדגיש כי לעתיד לבוא אכן יבינו 'שבכל מצוה שעשו קבלו מיד בעשיתו חיים, וזה זכרתי לך חסד נעוריך אהבת כלולתיך'. אנו טועמים טעם בציונים, אולם הם הם – החיים.

בעל 'בית יעקב' הדגיש את נושא התפתחות האדם בעתיד. מפתח לתיאור הדברים מצא בדברי הגמרא: והיה ביום ההוא לא יהיה אור יקרות וקפאון א"ר אלעזר זה אור שיקר בעוה"ז וקפוי לעוה"ב. רבי יוחנן אמר אלו נגעים ואהלות שעקרים הם בעוה"ז וקפוייו הן בעוה"ב.<sup>81</sup> לפי ר' יעקב דברי ר' יוחנן מתייחסים לייסורים (נגעים), שיקבלו את משמעותם האמיתית לעתיד לבוא: 'כפי שמתגדלים הצמצומים ביותר כן יפתח לו השי"ת לעתיד שערי אורה ביותר'.<sup>82</sup> וזהו תיאור התפתחות ההבנה האנושית: 'השכל הוא אור המאיר לאדם, ובעוה"ז הוא השכל דבר יקר ועל ידו מתנהג האדם בכל דברי התורה... ולעתיד יהיה זאת דבר קטן לסמוך על השכל כי כל נפש מישראל יבין וירגיש בבינת הלב אם איש זה חייב או פטור בלתי הכללים וכדכתיב (יש' יא, ג) והריחו ביראת ה' ואמרו ע"ז בגמרא (סנהדרין צג ע"ב) דמורח ודאין...'.<sup>83</sup>

דברים דומים כתב ר' יהודה אריה לייב, בעל 'שפת אמת', בתורה משנת תרנ"ח:

ואיתא כי אות ו' נקרא אות אחת והיא מדת יעקב בריח התיכון... ואות ו' מהפך התיבה מעתיד לעבר ומעבר לעתיד, יהי לשון עתיד ויהי לשון עבר, הי' לשון עבר והי' לשון עתיד... ולכן כשיתקיימו ההבטחות או יתברר למפרע כי הכל הי' לטובה. ולכן נקרא הקב"ה בעל הנחמות, כי הנחמות של בני אדם א"י לתקן כל הצער העבר אבל הנחמה שיהי' מהקב"ה הי' מהפך כל הצער לטובה. והגם כי אין אנו מבינים איך יהי' מתהפך מה שעבר לפי שאנחנו בתוך הטבע והזמן, אבל לעתיד נראה ונבין זה ההיפוך לטובה. ולכן אמר יעקב אבינו ע"ה והי' ה' לי לאלקים (בר' כח, כא), פרש"י שיחול שמו עלי מתחלה ועד סוף. כי זה הי' בחינת יעקב אמת, והאמין כי יחול אלקותו עליו ויה' למפרע הכל מתוקן. וזה מפתח של גאולה מה שזוכין לעורר הארה מעין עוה"ב כי מאחר שכל ההנהגה יתברר אח"כ, ממילא יכולין למצוא בחי' אמת בכל מקום ובכל זמן.<sup>84</sup>

בעל 'שפת אמת' שבו התייחס באותה שנה למשמעות האמת המיוחסת ליעקב: "תתן אמת ליעקב" והוא מתנה מן השמים, כי העולם הזה עלמא דשקרא, ואיתא במדרש חותמו של

80 ש.ש.

81 בבלי, פסחים נ ע"ב.

82 בית יעקב (לעיל, הערה 78), תוריע, עמ' 137.

83 ש.ש.

84 שפת אמת, פיעטרקוב תרס"ה, א, ויצא, עמ' 138.

הקב"ה אמת... שאי אפשר להשיג דבר אמת רק בכח התורה'.<sup>85</sup> האמת היא אפוא האפשרות לראות את העולם האמיתי ולחדור אל מעבר להופעתו, הופעה שלכאורה. באותה תורה נרמזת גם המשמעות של הביטוי 'שפת אמת', משמעות המצויה הרבה בכתביו של ר' צדוק, ואשר תודגם להלן.

ההיסטוריה הסופית של האומה אינה זהה להיסטוריה הנלמדת על ידי ההיסטוריונים. בצורה מופלאה התייחס ר' צדוק להיסטוריונים בקשר לפרשת המרגלים. כדי להבין את המאורעות עלינו להפוך את דבריהם על פיהם. לפי המקובל יום חזרתם של המרגלים, תשעה באב, היה יום בכייה והפך יום בכייה לדורות. אליבא דאמת עלינו להבין את המאורעות אחרת. בחוש נבואי קראו המרגלים את ההיסטוריה היהודית, הרגישו את הסבל שבה ובייחוד את הטרגיות שבקיום היהודי בארץ-ישראל:

ובאמת אמרו במדרש הנעלם [פר' וישלח] ע"פ ע"כ לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה את לאסגה ט' באב (וזהר ח"א, קע ע"ב), הרי היה אותו יום מוכן עוד קודם להם ונמצא הם לא לריק בכו שהרגישו באותו יום שהדר אמת, רק מכ"מ אין זה אמת לאמיתו כי אמת לאמיתו הוא מה שקיים לעד כמו שנאמר שפת וגו', ומה שהוא רק עד ארגיעה ואחר כך משתנה הוא לשון שקר ואינו אמת כלל אף בשעת מעשה, וכמו שנאמר בשוב ד' וגו' היינו כחולמים שנראה שכל מה שעבר עלינו היה חלום ודמיון ולא היה באמת כלל שהרי לא נתקיים לעד רק שמצד הדמיון היה נראה לאמת, אבל מי שדבוק באמת ע"ו נאמר גם כי אלך וגו' לא אירא רע כי אתה עמדי, והיינו שגם שיעבור עליו כל מה שיעבור לא אירא כלל כי אני יודע שהכל אינו באמת מאחר שאתה עמדי בענין מאז"ל ע"פ בכל צרתם וגו' (שמו"ר פ"ב) ואני יודע שאתה הוא המנהיג אותי ומשגיח בכל פרטי פרטים וממך הכל א"כ אי אפשר לירא משום דבר רע, ודבר זה הוא עצם ענין קדושת הארץ לידע כי אתה עמדי וכמ"ש למעלה על מז"ל דומה כמי שיש לו אלוה, ואז יודע שאינה אוכלת יושביה באמת.<sup>86</sup>

המרגלים 'לא לריק בכו', הם היו היסטוריונים של העתיד, 'שהרגישו באותו יום שהדבר אמת'. ההיסטוריה של סבל ודמעות היא אמת. אולם היא איננה אמת לאמיתה, מפני שהיא עתידה להשתנות באופן רטרואקטיווי. מהותה של ההיסטוריה היא כמהותו של החלום, 'וכמו שנאמר בשוב ד' וגו' היינו כחולמים שנראה שכל מה שעבר עלינו היה חלום ודמיון ולא היה באמת ככלל שהרי לא נתקיים דלעד רק שמצד הדמיון היה נראה לאמת'. ולמרות המלחמות בארץ, בשעת הגאולה 'יודע שאינה אוכלת יושביה באמת'. גם אבדן העצמאות – 'הפסק המלכות דבית דוד' – יתגלה כדמיון 'דבשוב ד' שיבת ציון היינו

85 שם, וישלח, עמ' 158.

86 ספר דברי סופרים, ליקוטי מאמרים, ספר יהושע, ד"ה והנה, מהדורת צילום בני ברק תשל"ג (נעפי מהדורת לובלין), עמ' 85-86.

כחולמים ויהיה זה כמו בחלום, דכל ימיו של דוד לא ראה חלום טוב (כמו שכתוב בברכות נ"ה ע"ב) והיה חולם לו שהוא נופל ביד אויביו וניטל מלכותו כמו שכן היה בפועל בעולם הזה, אבל באמת הוא הכל חלום ודמיון בעלמא'.<sup>87</sup> 'שמצד האמת לאמיתו גם זה נחשב דמיון כענין בשוב ה' שיבת ציון היינו כחולמים שכפי האמת שיתגלה או יהיה גם כל ענינים הנחשבים בעולם הזה לאמת גם כן רק דמיון, כי כלל העולם הזה נקרא עלמא דשקרא שאף האמת שבו אינו לאמיתו'.<sup>88</sup> ההיסטוריה היא אמת, אך אינה אמת לאמיתה; בפרספקטיבה של הגאולה היא תתגלה כשקרית.

### הראי"ה

לסיום אעמוד בקצרה על השתקפותן של הגישות הללו בשיטתו של הראי"ה קוק. בשיטתו של הראי"ה מצטרפים כיוונים שונים. אולם מעבר לכך, נדמה לי שלא אטעה אם אעז לומר כי לעתים כיוונים אלה אינם מצטרפים, ומופיעים לפנינו כפירושים חלופיים לקבלה. שני הכיוונים העיקריים הם: א. ראיית הקוסמוס, הטבע וההיסטוריה כזירה שבה מתקיימת ההשתלמות, 'שלוחתה' הדינמית של השלמות; ב. תפיסת הקוסמוס כתוצאה של מגבלות ההכרה האנושית.

האם ניתן לאחד שתי גישות אלו? ייתכן שהדבר אפשרי באופן חלקי. נבין זאת אם נתקן אך במקצת את משל השינה והחלום. אנו מסוגלים להתעורר מהחלום, אך זהו תהליך איטי. ההתעוררות הזאת באה לידי ביטוי בקדמה, ובעצם – בהיסטוריה המודרנית. הגענו מתוך כך לאנטיזה לרציונליזם של ימי הביניים. ההיסטוריה אליבא דרמב"ם היתה ההיסטוריה של תולדותיה של השגאיה. במשנתו של הראי"ה, ההיסטוריה משמעותה תולדותיה והתפתחותה של ההשתלמות, של הגילוי האלוהי, של גילוי האמת.

אם נשווה את גישתו של הראי"ה לגישות שניסו להציע כאן באופן סכמטי, יתבלט המיוחד בה. שיטתו של הראי"ה קשורה בנימים רבים לגישתו של הרמח"ל ולפשר האפסימטמולוגי של החסידות. אולם רעיונות אלו מביאים את גישתו של הראי"ה לעימות עמוק עם משנתו של המהר"ל. על פי תפיסתו של הראי"ה העולם הנגאל הוא עולמנו שלנו. אולם, לא נעשה צדק עם שיטתו עם לא נדגיש את היסודות החסידיים שבמשנתו. אלו באים לידי ביטוי בין השאר ביסוד שהוא זר להשקפה האבולוציונית הכללית שהיתה חביבה

87 מחשבות חרוץ (לעיל, הערה 73), פרק ז, ד"ה ונראה, עמ' 40-41.

88 שם, פרק ג, ד"ה והמדריגה, עמ' 11. אין ספק בעיני שהקיום האנושי, אליבא דר' צדוק, אינו אשליה. בספרי 'רסיסי לילה', 'דלעתיד בשוב ה' וגו' היינו כחולמים יהי' כל עניני עוה"ז כחלום ודמיון בעלמא כך ראו אז שכל הגזירה והפחד שהי' על היהודים מקודם הי' רק חלום ודמיון. אלא שדמיון זה הועיל להשיב לבבות בני" לאביהם שבשמים כמ"ש גדולה הסרת טבעת ממ"ח נביאים' (רסיסי לילה [לעיל, הערה 74], נג, ד"ה ואז"ל, עמ' 136).

על בני דורו. כוונתי ליסוד המניע את ההתפתחות, והוא ייחודי הצדיקים. בעקבות הדגם האפיסטמולוגי שבחסידות, ולדעתי הראי"ה קיבל דגם זה, עלינו להניח שהתפתחותו ההכרתית של האדם תביא את העולם לידי התפתחותו. אך מה פירוש התפתחותו של האדם? אדם המעלה יכול לראות לרגעים מספר את האמת אף בעולם השקר. אולם על הצדיקים מוטל גם התיקון האמיתי. נדמה לי שהראי"ה האמין כי מעבר לתהליכים ההיסטוריים עומדות דמויותיהם של הצדיקים, שהם בייחודיהם המנוע האמיתי הדוחף את קידומה של ההיסטוריה.

המסקנות הנובעות מהתזות של הראי"ה אינן תאורטיות. האמון בהיסטוריה מאפשר את החזרה להיסטוריה. בעולמו של המהר"ל הניכור הוא תופעה אונטולוגית. מעובדה זאת נובע גם ציווי, נורמה פוליטית. עם ישראל צריך לחיות בשולי ההיסטוריה ולא להתערב בתהליכים ההיסטוריים העולמיים. לעומת זאת ההסתכלות ההיסטורית של הראי"ה פירושה גאולת הפוליטיקה, אך גם גאולת ההיסטוריה.