

חופש קיומי, אוטונומיה מוסרית, הלכה מכוננת מציאות

המפגש עם אֱלֹהִים
בהגותו של הרב פרופסור אליעזר ברקוביץ*

דוב ברקוביץ



אליעזר ברקוביץ, אֱלֹהִים אִתּוֹ וּמִשְׁמָרָיו, הוצאת מרכז שלם,
ירושלים 2010

א. הרקע – ההתחדשות הרוחנית בתחייה הלאומית

הרב דוב ברקוביץ
הוא ראש "בית
אב להתחדשות
וליצירה בתורה"
בירושלים וראש
בית המדרש
'הליכות עולם'

היהודי האורתודוקסי המודרני נע בין שלושה קטבים – אוטונומיה קיומית, נאמנות להלכה ובקשת אלוקים. מציאות זו רווית מתחים פנימיים, מתחים חסרי פתרונות הרמוניים. קבלת עול המצוות והמסגרתיות של הקהילה ההלכתית מדחיקות את החופש הקיומי שהוא חש בשורש עצמיותו ואת כוחות היצירה החיוניים הזורמים באישיותו. השאיפה העמוקה לקשר בלתי מתווך ואישי עם הקדוש ברוך הוא מובילה אותו להתבוננות בעולמות עשירים שבנפשו ובסביבתו. אך לעתים קרובות הוא אינו מסוגל ליצור קשר בין העושר הנחשף, הבנתו את מטרות ההלכה ותכניה וחיותו הסגולית שמתוכה הוא יוצר.

הרב פרופסור אליעזר ברקוביץ ז"ל¹ (להלן א"ב), אחד הדוברים המרכזיים של האורתודוקסיה המודרנית בארצות הברית אחרי מלחמת העולם השנייה, עיצב תפיסה

* המאמר מבוסס על הרצאה ביום העיון "מי לה' אלי" שהתקיים בבית מדרשו, חנוכה תש"ע.

1 אליעזר ברקוביץ נולד ברומניה ב-1908 ונפטר בירושלים ב-1992. הוא למד בבית המדרש לרבנים בברלין, כיהן שם כרב והיה אחד התלמידים המובהקים של הרב יחיאל יעקב ווינברג, בעל שו"ת

הגותית שביסודה חיבור בין שלושת המוקדים הללו כתשתית ליצירה רוחנית מתחדשת. א"ב חיבר תשעה-עשר ספרים ומאמרים רבים.² כתביו המוכרים ביותר עוסקים בהתמודדות אמונית עם שואת יהודי אירופה ועם הצורך בפסיקת הלכה המתמודדת עם סוגיות מרכזיות שהתחדשו בתקופה המודרנית. אך בקרב תלמידיו ומוקירי דברו רווחת הדעה שהספר **אלוהים, אדם והיסטוריה** (God, Man and History) הוא ספרו החשוב ביותר, ובו הוא מציג בשיטתיות את תפיסת עולמו על אודות יסודות היהדות.

כעת, במסגרת מפעל של הוצאת כתביו לאור מחדש, פרסם 'מרכז שלם' בירושלים ספר זה בתרגום רהוט מאנגלית של להד לזר ובלוויית הקדמה מאת פרופ' מנחם קלנר. אני מבקש להציג כאן בתמציתיות את שלושת היסודות בהגותו המוגדרים בספר: המפגש עם אלוהים כבסיס של עצמיות האדם; קבלת מצוות כבסיס למוסר אוטונומי; ההיסטוריה כזירת היצירה ההלכתית.

הספר יצא לאור לראשונה בסוף שנות החמישים של המאה העשרים, תקופה קצרה לאחר שואת יהודי אירופה והקמת מדינת ישראל – ועקבותיה של התמודדות אישית עמוקה עם אירועים אלו ניכרים בו היטב. עוצמת התמודדה בקיום היהודי ומאפייניה העסיקו את א"ב לאורך כל שלבי היצירה שלו, מספריו שחוברו בעיצומה של השואה עד הדברים שהגה וכתב בסוף ימיו לאחר שעלה ארצה.

א"ב ראה ככורח המציאות את תחיתו של עם ישראל בארץ ישראל, במיוחד אחרי שואת יהודי אירופה, שהוא כינה "חורבן הגלות". הוא נמנה עם היחידים מהוגי הדעות החשובים בארצות הברית שהעמיקו בכתביו של הראי"ה קוק ולימדו אותם. כמוהו, הוא ראה בתחייה הלאומית גם את ראשית הגאולה של היהדות עצמה מכבלי הגלות. אלא שלא כמו הרב קוק ראה א"ב את יסוד התחייה הרוחנית בישראל בחידוש היצירה המקורית שבתורה שבעל פה. הוא חזר שוב ושוב על הטענה שחידוש החיים הריבוניים במדינת ישראל מחייב כינון הלכה מתמודדת ויוצרת מציאות, באופן דומה לאופן שבו היא פעלה כאמצעי לתיקון המוסרי של הפרט והכלל לאורך הדורות עד התקופה המודרנית. לדעתו, תחיית ההלכה ככלי לעיצוב פני החברה והתרבות בישראל היא הציר המרכזי שעליו סובבת יציאת היהודי והיהדות מהגלות.

הספר שלפנינו משמש מצע לתאולוגיה של הלכה מכוננת מציאות, אתגר רוחני ואינטלקטואלי ראשון במעלה שאת תמציתו תיאר בהקדמתו לספרו **ההלכה: כוחה ותפקידה**:

נדמה שמאז חורבן הבית וגלות ישראל מארצו, לא היה דור שנשתנו בו הזמנים ועמודי המציאות כמו בדורנו. לא רק ששה מיליון מאחינו נהרגו, אלא כל

² שרידי אש, ואף הציל את כתביו של רבו בבורחו מגרמניה סמוך למלחמת העולם השנייה. אחר כך כיהן ברבנות באוסטרליה ובארצות הברית. בשנת 1975 עלה לישראל. לתולדות חייו ולדיון מפורט בכלל הגותו ראו אליעזר ברקוביץ, **מאמרים על יסודות היהדות**, ירושלים תשס"ד, עמ' ט-לב. הכותב הוא בנו של מחבר הספר.

הערה אישית: בשנים שאני עוסק בהוראה ובכתיבה אירע לא פעם שהגיתי רעיון שחוויתי ביני לבין עצמי כחידוש ולהפתעתי מצאתי לאחר מכן שהוא מופיע באחד מספרי א"ב או בין מאמריו. חוויה חזקה זו, המעידה על שורשי הדיבור הפנימי העובר בין אבות לבנים, גרמה לי להבין שאני הספר העשרים של א"ב. עקב כך ייתכן שיהיו קטעים במאמר זה שבהם ההבחנה הברורה בין אב לבן, למרות מאמצי הכנים לשמור על קו ברור המפריד בין ההבעה שלו לשלי, תתעמעם ואפילו תיעלם. אני רואה בכך סימן ברכה.

הקהילות המפוארות עם תורתן, מנהיגיהן ומסורת של דורי דורות – תרבות תורנית מלאה וחיה, נשמדו בחורבן יהדות אירופה... מצד שני, לאחר השואה, זכינו גם לנחמה שלא נפלה בחלקנו במשך שנות הגלות הארוכה והמרה. בעינינו ראינו את הקמת מדינת ישראל ועמה קבלו חיינו צורה חדשה, העומדת בניגוד למציאות היהודית בתפוצות, מציאות של מדינה כוללת את כל ענפי החיים – החומריים, המדיניים והרוחניים של עם ריבון במדינתנו. כאן אנחנו אחראים על החיים בשלמותם.³

ב. העדות הנבואית והמפגש עם אלוקים

מקובל היום אצל רבים שהמצע התאולוגי והקיומי להלכה המתמודדת באופן יצירתי עם מציאות משתנה נמצא במקורות התלמודיים הרחוקים מעולם המקרא והנבואה, בחינת "לא בשמים היא". לעומת זאת א"ב ראה בדמות הנביא פרדיגמה לאוטונומיה קיומית וליצירה רוחנית בהלכה על אף המרחק הרב בין החזון הנבואי להיגיון ההלכתי כשפות דתיות, וזאת משום ששורש החופש הקיומי של האדם מתגלה ומתממש דווקא במפגש עם אלוקים. המעיין בספר אלוהים, אדם והיסטוריה מגלה שאכן השתייה שעליה עומד הפירוש המוצע לחופש הקיומי של היהודי נמצאת בהווי הנבואי:

בתנ"ך, אֱלֹהִים והאדם ניצבים זה מול זה, כביכול. אֱלֹהִים רוצה דבר מה מן האדם, והאדם רשאי להפציר באֱלֹהִים... הדת התנ"כית נשענת, ללא כל ספק, על האפשרות למערכת יחסים בין אֱלֹהִים לאדם.⁴

היו ניסיונות הגותיים מודרניים אחרים שניסו לבסס את עמדתו הקיומית של היהודי המודרני כאדם מאמין על חידוש השפה המקראית והנבואית, למשל ביצירותיהם של מרטין בובר ושל אברהם יהושע השל. ניסיונות אלו היו ביטוי לשאיפה, מודעת ובלתי מודעת, לקיים יהדות בעלת רצף היסטורי ומעוף רוחני, ללא הלכה מחייבת וללא שיח מעמיק עם התורה שבעל פה לדורותיה.⁵

הימצאותה של פרשנות מקראית במרכז היצירה ההגותית אצל בובר והשל שיקפה את האמונה שחיותו של האדם המודרני בעולם של ניכור קיומי חייבת להתבסס מחדש על התשתית של קיום מפגש בין ה"אנכי" האנושי ובין ה"אנכי" של הבריאה כולה. הם טענו שביסודה של השאיפה להתקרבות לאלוהים במקרא עומדת בשורה מוסרית מחייבת. תפיסתו של א"ב קרובה מאוד לדברים אלו. אך א"ב ביקש לראות את המפגש עם אלוהים המתועד בתנ"ך באופן מרחיק לכת הרבה יותר. טענתו היא שעל בסיס העדות הנבואית אפשר לעצב דמות של יהודי המסוגל להתמודד מבחינה ערכית

3 **ההלכה: כוחה ותפקידה**, ירושלים תשס"ח, עמ' יג (הוצאה מקורית – ירושלים תשמ"א).

4 **אלוהים, אדם והיסטוריה**, עמ' 12.

5 המניעים העיקריים של ראשוני ההוגים והמובילים של לימוד התנ"ך בישיבת הר עציון נטועים בהזדהות שהם חשים עם ההווי הלאומי המתחדש, הפוליטי והריבוני. היות שמציאות כזאת התקיימה בהיסטוריה של עם ישראל בעיקר בימי התנ"ך, יש לחדש לדעתם פרשנות מקראית המדגישה ראייה שנובעת מתוך השאיפות הרוחניות של ריבונות ממלכתית תורנית. גם הם אינם רואים בפנייה המחודשת למקרא ולנבואה בסיס לחידוש כוח ההלכה מכוננת חיים.

במציאות שבה "נשתנו הזמנים ועמודי המציאות" וליצור יצירה הלכתית מחודשת לנוכח הסוגיות הסבוכות העולות בחיי הפרט והכלל במדינת ישראל.

נדמה שאת שורש תפיסתו של א"ב יש לזהות בקטע מפתח בספרו שבו הוא מותח ביקורת חריפה על שיטת "התארים השליילים" של הרמב"ם. בפרקים רבים בחלק הראשון של מורה הנבוכים טרח הרמב"ם להוכיח שלאורך המקרא כולו קבעו הנביאים שאם נמתח קו דמיוני בין שמים לארץ יהיה אותו קו בלתי עביר במהותו.⁶ בכך הוא ביקש לשמור על מה שראה כאבן השתייה של האמונה – שמירה על מרחק שאין לו שיעור בין בורא העולם הנצחי, ישות שאין לה ולא כלום עם הגופני, ובין האדם, יצור בן תמותה, והמציאות הנתונה להשגתו. האופי המוחלט של הקו המפריד בין שמים לארץ משמש ערובה, לדעת הרמב"ם, לדחיית כל שמץ של עבודה זרה. עיקר הסכנה בעיניו נבעה מפירוש לא מתוחכם של דימויים הלקוחים מהמציאות של העולם הזה שבהם הנביאים עצמם השתמשו בהתייחסותם אל אלוקים.

א"ב הזהדה עם הביקורת של הרמב"ם על המסורות המפרשות את דימויי הנביאים באופן פשטני. עם זאת, על בסיס העדות הנבואית העקבית בתנ"ך הוא סבר שיש מי שאכן עובר את הקו המפריד בין שמים לארץ – לא האדם כלפי מעלה, אלא אלוקים כלפי העולם, ובמיוחד כלפי האדם.

למשל, נקודה משמעותית המאפיינת את המפגש הנבואי היא העדות העקבית של הנביאים על אודות מה שאפשר לכנות "היפעלות" של הבורא. הנביאים נהגו לתאר את הקדוש ברוך הוא "בלשון בני אדם". אלוקים מדבר עם האדם, ניחם על מעשיו ומתעצב אל לבו, "יורד" לראות את פשעי סדום, משקיף ממעון קודשו, יושב על כיסא רם ונישא ועוד. הרמב"ם טען בחריפות שיש לפרש פירוש סימבולי את שפת הנביאים על אודות הבורא כדי להרחיק את סכנת הכפירה ביסודות האמונה.

התארים החיוניים ביותר המופיעים בלשון הנביאים – ועל כן המסוכנים ביותר לדעתו של הרמב"ם – היו אלו שייחסו לאלוהים תכונות כמו "צדיק", "חכם", "קורא הדורות מראש". כדי ליטול את עוקץ איום ההגשמה מדימויים אלו טען הרמב"ם שיש לפרשם במובן שהם שוללים את היפוכם, כלומר אין לייחס לאֵל המושלם והמוחלט את מידת הרשעות או הטיפשות באופן כלשהו. עם זאת, הציע הרמב"ם, ישנם תארים חיוביים שיש להבינם כמתייחסים רק למעשי האֵל ולא כמתארים את עצמיותו, כפי שנראה בפשט המקרא.

הדוגמה החשובה ביותר לתארים אלו היא "שלוש-עשרה המידות", תארים שהקדוש ברוך הוא משתמש בהם כדי לפרש את "שמו". במפגש מיוחד בין הקדוש ברוך הוא למשה נענה ה' לבקשת הנביא, "הראני נא את כבודך" (שמות לג, יח). מאופן ההיענות של ה' נראה, שאכן מה שמתגלה למשה הוא פן של קיום הבורא עצמו. כך משתמע מהפסוק "והסרתי את כפי וראית את אחרי, ופני לא יראו" (שם, כג). ואולם על פי הרמב"ם, גם במפגש נבואי זה זוכה משה להשיג משהו ממהותם של הפעולות והמעשים של ה', ולא את ישותו.

בהזכירו את דבריו אלה של הרמב"ם א"ב מעמיד תפיסה הקרובה למסורות קבליות שהבחינו בין הופעת הבורא כ"עתיק יומין" ובין הופעותיו כ"אריך אנפין" או "זעיר

6. את דימוי הקו שמעתי לראשונה בהרצאה של פרופ' שלום רוזנברג.

אנפין". הוא אינו מנסח הבחנה זו בקודים קבליים, אלא כהרגלו בשפה רציונלית נגישה. א"ב טוען שיש להבין את הדימויים שבהם הנביאים משתמשים ביחס לבורא כתארים שליליים רק כאשר הם נוגעים בממד המושלם והמוחלט של הבורא - אותו פן של ישותו שאינו פונה אל האדם ואין לאדם כל השגה בו: אחדותו, ידיעתו בכול, כוחו האינסופי וכדומה.

לעומת זאת א"ב מתאר את מה שהוא מכנה בחינת "ההיפעלות" של הבורא במפגש:

הרעיון [של תארים שליליים] בלתי קביל מנקודת מבט דתית כאשר מדובר במידות המוסריות של האֱלֹהִיּוֹת. אליבא דהרמב"ם, אין לקבל כפשוטה את טענת דוד המלך בספר תהלים, שלפיה "כרחם אב על בנים רחם ה' על יראיו" [תהלים קג, יג]. ועל פי אותה אסכולה מחשבתית, אם בספר מלאכי כתוב "וחמלתי עליהם כאשר יחמל איש על בנו" [מלאכי ג, יז], יש למילים רק משמעות סמלית כלשהי. כמובן, אומר הרמב"ם, "לא שהוא יתעלה נפעל ורך אלא כדוגמת המעשה הזה הבא מן האב כלפי הילד כתוצאה מרוך, חמלה והיפעלות גרידא..."⁷. זוהי דעה השוללת את ההיבט היקר והאינטימי ביותר ביחס של אֱלֹהִים לעולם ולאדם. התארים השליליים אינם מספקים כלל. דת אינה יכולה לוותר על חסדו ועל רחמיו של אֱלֹהִים, ואפילו לא על משפטו ועל חרון אפו. מידות אלו חייבות להיות מיוחסות לו במובן חיובי, שאם לא כן אין שום בסיס לאֱלֹהִים חי שיש בו רלוונטיות דתית... ולפיכך אנו טוענים ש"שלוש־עשרה המידות" המובאות בספר שמות אכן מתארות את אֱלֹהִים עצמו ומביעות היבטים חיוביים בישותו. אֱלֹהִים אינו פועל כאילו הוא "רחום וחנן ארך אפיים ורב חסד"; אֱלֹהִים הוא כפי שמוצהר. הוא אֵל מתעניין.⁸

בפניית אלוקים לעבר האדם מתגלית גם חמלתו. למרות הצמצום הגדול בעדויות אישיות על אודות החוויה האישית שעברו הנביאים ברגע המפגש עצמו, עניין אחד חוזר על עצמו מראשית דברי הנביאים עד סופם. המפגש מטלטל את הנביא בעוצמה רבה עד כדי סכנת חיים. על יצור בשר ודם נופלים חיל ורעדה ברגע שהנוכחות האלוהית מתממשת למענו ובתוכו. למשל, אצל שאול נאמר: "וילך שם אל ניות ברמה, ותהי עליו גם הוא רוח אֱלֹהִים, וילך הלך ויתנבא עד באו בניית ברמה. ויפשט גם הוא בגדיו ויתנבא גם הוא לפני שמואל ויפל ערם כל היום ההוא וכל הלילה, על כן יאמרו הגם שאול בנביאם" (שמואל א יט, כג-כד).

הפלא שבעצם המפגש הוא הישרדות הנביא, ויתרה מזו, תחושת העצמת הקיום האישי ממש בשעה שבשינה ובתרדמה "אימה חשכה גדלה נִפְלְתָּ עלי" (בראשית טו, יב). ברגע רווי חיות זה רואה א"ב את הפרדוקס שביסוד הדת הנבואית, פרדוקס שהוא העמיד כבסיס לקיומה של עצמיות האדם. ממש ברגע שהעם מתרחק מהגילוי האלוקי מתוך פחד האש האוכלת שבראש ההר - "פן נמות" - משה "נגש אל הערפל אשר שם האֱלֹהִים" (שמות כ, טו-יח).

7 מורה הנבוכים, א, נד.

8 אלוהים, אדם והיסטוריה, עמ' 45.

הסכנה הנובעת מה"מגע" עם השכינה אינה קשורה כהוא זה למצב החטא שהאדם שרוי בו מטבעו או למשפטו של הקדוש ברוך הוא. זהו דבר טבעי למדי, כמעט "פיזי"... כיצד, אם כן, יוכל האדם לקוות לעמוד בפני מקור כל האנרגיה והעוצמה שביקום? כיצד יהיין להתקרב אליו ולשרוד?... הקדוש ברוך הוא אכן "אש אכלה" לא משום קצפו על חטאי העולם אלא מפני ששום יציר אינו יכול לעמוד בעוצמת הווייתו. השכינה מסכנת חיי אדם לא בגלל רצונו של אֱלֹהִים המופנה נגד האדם אלא מפני שהטבע האֱלֹהִי טעון כל כך בחינות הווייתו עד שמטבע הדברים קרבתו מגמדת כל קיום של הפרט. וכך ניצב לפנינו פרדוקס. אֱלֹהִי הדת חייב להיות אֱלֹהִי; ואֱלֹהִי חי הוא אֱלֹהִי המתייחס לעולם... והנה עתה אנו למדים שהמפגש מאיים על עצם קיומו של האדם. ללא המפגש אין לדת קיום, ואילו המפגש עצמו הוא למעלה מכוחותיו של האדם... אֱלֹהִים פותר את הפרדוקס בשעה שהוא "מראה" את עצמו לאדם. אֱלֹהִים, החושף את נוכחותו ה"בלתי נסבלת" בפני יצור חסר אונים, גם תומך באדם בעת מעשה ההתגלות. הנביא יחזקאל, למשל, אומר על אחד ממפגשיו: "ואפל על פני ותבא בי רוח ותעמדני על רגלי וידבר אתי" ויחזקאל ג, כג-כד. משפט המפתח הוא "ותעמדני על רגלי". הנביא נפל על פניו מפני שהוטח לקרקע מעוצמת המפגש. אולם במצב זה של חולשה ניטלה ממנו יכולתו כשליחו של אֱלֹהִים לעם ישראל. רק לאחר שהרוח העמידה אותו על רגליו יכול היה אֱלֹהִים לפנות אליו בדברים. המפגש מוטט את יחזקאל, אך בתוך המפגש עצמו הוענק לו הכוח לעמוד ולהתייבב לנוכח השכינה למרות האימה. אֱלֹהִים יכול לפגוש את האדם רק כאשר הוא תומך בו לנגד עוצמת הנוכחות של אֱלֹהִים עצמו.⁹

פרדוקס ההתנסות של הנביא הוא שיש בה ביטוי לקטנותו המוחלטת של האדם מול אלוהים וגם למעמדו כמי שבחר בו אלוהים להיות לו לשותף. בנקודה זו א"ב חולק על תפיסת הנבואה בהגותו של הרב י"ד סולובייצ'יק, וביסוד השוני שביניהם נמצא הבדלי תפיסה עקרוניים בכל הקשור לפתרון קיומי עבור היהודי המאמין המודרני המחפש לחבר בין נאמנות להלכה ובין מיצוי האוטונומיה האנושית. על פי הרב סולובייצ'יק, במרכזו של ייעוד הנביא ונבואתו עומדים הבשורה הנורמטיבית, הציווי האלוהי והשליחות בשם העם המקבל את התורה. וכך כתב הרב סולובייצ'יק:

שום אדם, ויהא גדול ומכובד, אינו ראוי לדבר אֱלֹהִים אם הוא מדמה בלבו כי דבר ה' הוא נכסו הפרטי שאינו ניתן לגלות לאחרים... בניגוד לחוויה המיסטית של אינטואיציה, הארה או אחדות המובילה רק במקרים רבים לניסוח של בשורה מעשית, הרי הנבואה... לעולם אינה מובדלת מן התוכן הנורמטיבי שלה. ישעיהו, יחזקאל או נביאים אחרים לא הובלו במעונות השמיים, ליד שרפים ומלאכים אל חגווי הסתרים שם יושב האֱלֹהִים רם ונישא מעל ומעבר לכול, כדי לראות את המוחלט, האמיתי והממשי, וכדי לזכות בהתגשמות מלאה של חייהם האישיים. הליכתם של הנביאים אל ה' מכוונת למטרה מעשית אשר

בהגשמתה משתתפת כל קהילת הברית. כשהוא עומד לפני ה' מקבל הנביא בשורה מוסרית המיועדת לחברי קהילת הברית למען יגשימו אותה, כאשר קהילה זו היא בעיקר קהילה פועלת.¹⁰

הנבואה, שעיקרה שליחות ציבורית מוסרית, איננה יכולה לשמש בסיס למעמד הקיומי האוטונומי של האדם ושל סגולת האינדיבידואליות שלו כבעלת כבוד קיומי. אין בחווייתו האישית והסובייקטיבית יותר מאירוע זמני חולף מול האובייקטיביות והמוחלטות של הציווי האלוקי שבבסיס השליחות שהנביא נשלח אליה. האדם מגלה את קיומו רק מתוך ההזדהות עם הציווי. ביסודה של תפיסת הרב סולובייצ'יק את תפקיד הנביא נמצאת הדילמה של היהודי המאמין והמצווה המודרני – איך לבסס את ישותו האינדיבידואלית לנוכח הציווי האלוקי המכוון לציבור ולנוכח הנורמה ההלכתית המתהווה ממנו?¹¹

בניגוד לדברים של הרב סולובייצ'יק שעיקרה של הנבואה הוא המעמד הציבורי שלה, שליחות הבאה להעביר מסר נורמטיבי, כתב א"ב:

משמעותו המיידית [של המפגש] אינה טמונה במה שעשוי להיקלט בשכל, אלא באירוע עצמו; כלומר, עצם התרחשותו במציאות בין אֱלֹהִים ליצור הזה הקרוי אדם. המרכיב הבלתי צפוי והמהמם באמת בכל התגלות הוא שאֱלֹהִים בכלל פונה אל האדם, שהשניים בכלל יכולים "להיפגש". העובדה שאֱלֹהִים מדבר אל האדם היא התפיסה הדתית הגרעינית, והיא כשלעצמה חשובה בהרבה אפילו מן האמת שבדברי אֱלֹהִים. אם כך, ההיבט הנפלא ביותר של ההתגלות אינו התוכן שלה, אלא האפשרות שתקיים: לא דבר אֱלֹהִים, כי אם המפגש עצמו.¹²

פלא ההתגלות מתבטא בעצם השימוש שעושה הבורא במילה "אנכי". כמילה הפותחת את עשרת הדיברות היא משמשת מעין שער למפגש בין שניים – "אני... מי אתם?" במילה "אנכי..." יש הזמנה לאדם להיכנס למפגש הבלתי מתווך עם הבורא. ועוד, בעצם השימוש שעושה אלוקים בגוף ראשון כלפי עצמו מוקנה גם לסובייקטיביות של האדם ממד של ערך קיומי עצמי, יהא שיעור קומת ה"אנכי" אשר יהא.

במפגש הבלתי אפשרי והבלתי צפוי של רוח ברוח, רוח אלוקים ברוח הנביא, נחשף עקרון הפנייה של הבורא אל האדם. באופן פלאי הקדוש ברוך הוא קבע כחלק מחוקיות היש שמימוש רצונו בעולמו יהיה מותנה באדם, באופן קיומו, במאורי נפשו ובמעשיו. על כן רצון אלוקים באדם, בסובייקטיביות הסגולית כל של אחד, בכוחות היצירה הפועמים בו ובעיקר בחופש הקיומי שביסוד אישיותו – הוא בלתי מותנה, וזה מה שמעמיד את הבסיס הקיומי לעצמיותו.

במפגש של "אנכי" ו"אנכי" נולד האדם.

10 י"ד סולובייצ'יק, איש האמונה הבודד, ירושלים תשל"א, עמ' 36-37.

11 ראו את ניתוחו של הרב שג"ר את תפיסת הרב סולובייצ'יק על אודות היסודות האידאולוגיים של שיטת לימוד הגמרא של בית בריסק בספרו החשוב בתורתו יהגה: לימוד גמרא כבקשת אלוקים, אלון שבות תשס"ט, עמ' 73-95, 105-123. תפיסת הנביא והנבואה של הרב סולובייצ'יק יונקת מאותם השורשים.

12 אלוהים, אדם והיסטוריה, עמ' 14.

ג. חירותו הבחירית של "איש ההלכה"

תפיסה זו של א"ב חותרת תחת אחת מהנחות היסוד של הדת בתקופה המודרנית, ההנחה שהאמונה באלוקים והשאיפה להתקרבות אליו מבטלות את המעמד הקיומי האוטונומי של האדם. מי שנתן לכך ביטוי חשוב ביותר היה גרשם שלום, אשר גרס שדווקא הפרשנות הקבלית לתורה היא בעלת חופש ויכולת יצירה שהם הכרחיים לקיום הדינמיות הדרושה לגילוי המשמעויות הטמונות בתורה. קריאה בהגותו המסועפת מלמדת ששלום הבליט עניין זה מתוך מחויבות אישית עמוקה להטמעת מקורות הדורות בתוך התרבות הציונית המתחדשת בארץ ישראל. הוא טען שאין בכוחה של פרשנות "רבנית-אורתודוקסית" להתמודד עם אתגר היסטורי זה.¹³

גם הניסיונות באורתודוקסיה המודרנית לעצב מצע אידאולוגי להלכה המתמודדת עם שאלות העולות מתוך המציאות הישראלית מניחים כהנחת יסוד את הצורך בהתרחקות מהשאיפה למפגש עם אלוים כבסיס ליצירה שכזו. בהקשר החברתי, בדיוק בנקודה זו מצטיירת התופעה של "חסידות ארץ ישראלית" כתופעה מאיימת בעיני התומכים בשילוב המודרנה עם ההווי התורני האורתודוקסי. לטענתם היא מצמצמת את כוחות הנפש הדרושים כדי לחולל שילוב זה. נדמה להם שהחיפוש אחר מגע ישיר עם שורשי החיות יונק ממקורות נפשיים א־רציונליים המביאים לדעתם לידי ויתור על אוטונומיה אנושית.

כנגד זה כמה תלמידי חכמים חשובים שרטטו בזמן האחרון קווים לעולם רוחני אחר. לדעתם השאיפה למפגש עם אלוים דרך לימוד התורה יכולה לעצב דמות אדם המעורה בחברה מודרנית שיש בה חופש קיומי והעצמת כוחות יצירה רוחניים. בעומק ספרו של הרב שג"ר ז"ל בתורתו יהגה: לימוד גמרא כבקשת אלוים נמצאת הנחת היסוד ש"בתורה מוצא היהודי את עצמיותו היהודית ודרכה את זיקתו לקב"ה".¹⁴

הרב שג"ר הזדהה בכל מאורו עם חיוניותה של העמדה הביקורתית שבלימודי התלמוד האקדמיים, מתוך מודעות ליסודות ההגותיים והאידאולוגיים של המודרנה והפוסט-מודרנה הגלומים בהם. אך הוא ראה בעמדה זו אמצעי ולא מטרת הלימוד. הוא טען שהמעורבות וההזדהות הנוצרות מגילוי פניה של התורה אצל הלומד כשהוא נעשה מודע למציאות המגוונת והמורכבת שבדרך התלמוד על ידי שימוש בשיטות אקדמיות, מכוננות תהליך של גילוי בנפש הלומד: "מטרת הלימוד צריכה להיות שחזור והבנה פנומנולוגית של כל מעגל היסטורי ושל כל רובד בגמרא... הסקירה תציג בפני התלמיד את היהדות כישות חיה ומתפתחת ואף תעמיד בפניו רבגוניות שבתוכה יוכל למצוא את מקומו. כפי שנוכחתי לא פעם אצל תלמידי, היא עשויה ליצור התקשרות נפשית ואולי אפילו מיסטית עם אורה של התקופה..."¹⁵

13 ראו: Gershom Scholem, 'Revelation and Tradition as Religious Categories in Judaism', *The Messianic Idea in Judaism*, Jerusalem 1972, pp. 282-303. ביסודם של לימודי היהדות האקדמיים ובשורשה של האידאולוגיה של התנועה הקונסרבטיבית הייתה מונחת הנחת יסוד זו כתשתית האמונה של היהודי המודרני.

14 הרב שג"ר, בתורתו יהגה (לעיל, הערה 12), עמ' 27.

15 שם, עמ' 233.

המטרה החינוכית שהגדיר הרב שג"ר נובעת מההנחה שמפגש אישי בלתי אמצעי עם רצון ה' הגלום בשורשי התורה שבעל פה הוא המצע האפקטיבי ביותר לעיצוב אוטונומיה קיומית. "צריך לעודד את התלמיד לפרשנות עצמית שתתחבר עם עבודה חינוכית באמצעות 'ועדים' (קרי: התכנסות של חבורה קטנה וקבועה, כפי שהיה נהוג בישיבות המוסר) בנושא המודעות העצמית. הפיתוח הרגשי צריך להוביל לכך שלימוד הגמרא יהיה חוויה עזה. צריך להדגיש את ההכרעה הקיומית ולא את הנורמטיבית".¹⁶ להבדיל בין חיים לחיים, גם הרב רא"ם הכהן מדגיש נקודה דומה במפגש הבלתי מתווך בין הדיבור האלוקי שבתורה ובין נפש האדם. עבור הרב רא"ם, כמו אצל א"ב, הפרדיגמה למפגש אישי זה הוא המפגש הנבואי, במיוחד מתן תורה, מפגש שיש לחזור עליו בזעיר אנפין בלימוד תורה. על בסיס מקורות מהמדרש ועיון בהגותו של הרמח"ל הוא טוען בספרו העולם וגילויי שראשית המחשבה האלוקית במעמד הר סיני הייתה שהקולות האלוקיים יתפרטו לתוך שישים ריבוא נשמות ישראל. מתוך כך הקדוש ברוך הוא התגלה לכל אדם בפנים שלו, פנים בפנים.

רבים מאתנו התוודענו למציאות אנושית זו המתוארת באופנים שונים בדברים של הרב שג"ר ושל הרב רא"ם. אני עצמי זכיתי ללמוד תורה מאבי, הרב אליעזר ברקוביץ זכרו לברכה, מהרב יוסף דוב סולובייצ'יק ומהרב צבי יהודה הכהן קוק, זכרם לברכה. קשה לתאר שלושה אנשים שונים כל כך זה מזה מבחינת "פני נפש" וסיפורם האישי, אישיותם וסגנון רוחם יותר מאשר שלוש הדמויות היקרות הללו. יש להשתאות נוכח הדרכים שבהן הפך כל אחד מהם את הצד המצומצם והמסוים שבאישיותו לביטוי חי של עומק הדיבור האלוקי. כל אחד מהם גילה את דבר ה' מתוך דעתו-הוא, בלשונו ובסגנונו שלו, בחינת "אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד". מתוך המפגש הבלתי אמצעי עם הופעת דבר ה' בתורה כל אחד מהם התהווה כאדם, כגילוי קיומי עצמי וסגולי, כעולם מלא. מתוך מחויבות מוסרית עמוקה כל אחד מהם עיצב וכוון חיים, והשפיע דרך תלמידיו גם על עיצוב הסביבה הרחבה.

בזעיר אנפין מציאות אנושית אמיצה זו משקפת את גילוי דבר ה' בנפש האדם כגילוי במפגש הנבואי. גם המפגש ההוא חייב את הנביא לעמידה קיומית מתוך נקודה עמוקה של גילוי זהותו ומחויבות פנימית. דיבורו של הנביא אוטונומי; במקרים רבים הוא עומד מול חברה עוינת, והוא מדבר תמיד מתוך בירור אחריות אישית ומוסרית. השליחות הנבואית מתאפיינת בפן מובהק של יצירה הנובעת מחופש פנימי ומאחריות אישית, בחינת "אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד", בד בבד עם הכנעה והתבטלות.¹⁷

אחת התופעות המיוחדות בתולדות האנושות היא העמידה של אדם מול הבורא בשיחה על אודות דרכי ההנהגה בעולם. הרחף שבשורש הפנייה של האדם אל הבורא נובע מנקודת חיות שבשורש הנשמה המכוננת דעת, רצון ושאיפה לתיקון מוסרי. הפלא הגדול ביותר הוא בנכונותו של הבורא להיענות, ואף להזמין את האדם לפתוח בשיחה עמו, כפי שנהג עם אברהם קודם שהפך את סדום: "וה' אמר המכסה אני מאברהם אשר אני עשה" (בראשית יח, יז) ועם משה לאחר שעברו בני ישראל להזהב: "ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואֶכְלֶם ואעשה אותך לגוי גדול" (שמות לב, י).

16 שם, עמ' 252-253.

17 להרחבת נקודה זו, ראו: דוב ברקוביץ, 'ההופעה הנבואית כמסד ליצירה', געגועי ארץ: שבילים חדשים בגלות הארץ הישראלית, ירושלים תשס"ט, עמ' 54-71.

זהו ביטוי מובהק למה שא"ב תיאר כפרדוקס המפגש, מפגש המתאפשר רק מתוך הרצון של אלוהים באדם, כמי שיוכל להביא לידי מימוש דברו בתוך העולם רק כיצור בעל חופש קיומי. ההזמנה לאדם במפגש היא התשתית למתן תורה לבני אדם, להתהוות כל נפש סגולית מתוך דבריה, ועוד יותר מכך – להקניית הסמכות לפרש אותה ולעצב מערכות לקיום האנושי מתוכה.

אלא שבפנייה זו של הבורא אל האדם מתוך רצון לקיומו מתוך חופש ואוטונומיה מוסרית, החירות הפנימית של האדם באשר הוא חייבת להתקיים בכל תנאי, גם מבלי להתחשב בתוצאות שהאדם עלול לחולל בבריאה.

הענקת חירות קיומית ליצור מוגבל בגבולות מקום וזמן מהווה תשתית של הרע בעולם. מימוש כוח הבחירה אפשרי רק בעולם של השתנות והתהוות שבו ניתנה לאדם הזכות לקבל אחריות אישית ומוסרית על חייו ועל הבריאה. במצב זה הבורא אינו יכול להגביל את הבחירה. הוא לא יבטל את ההתניה המקיימת את שותפות האדם שנמצאת בבסיס הבריאה גם עבור הרשע העלול להחריב חלקים ממנה. אם יבטל את ההתניה המחייבת את חירות האדם ואת כוח הבחירה שלו, יבטל למעשה את עצם רצונו בעולם ובאדם.

אם האדם לבדו הוא יוצר הערכים, היצור השואף להגשמת הערכים, הרי שהוא חייב להיות בעל חופש בחירה וחופש החלטה. ואת החופש הזה שלו אֱלֹהִים חייב לכבד. זה הכלל: אֱלֹהִים אינו יכול להתערב כל אימת שהשימוש שהאדם עושה בחופש שלו אינו נראה בעיניו... כדי שהאדם יהיה אדם הוא חייב שתהיה לו רשות לבחור את בחירותיו מתוך חירות. אם הוא בעל חירות כזאת, הוא יעשה בה שימוש. אולם השימוש שיעשה בה יהיה פעמים רבות שימוש רע; הוא יבחר באפשרויות הרעה. וכשיעשה זאת ייגרם סבל לחפים מפשע.

השאלה אינה אפוא מדוע קיים סבל בלתי מוצדק, אלא מדוע קיים האדם. מי ששואל את השאלה בדבר האי־צדק שבהיסטוריה שואל באמת שאלה אחרת: העולם – לשם מה? הבריאה – לשם מה? ... אין טעם להתווכח עם אֱלֹהִים על השאלה מדוע ברא את העולם הזה. ברור שהוא החליט ליטול את הסיכון שבבריאת האדם; הוא הכריע בעד קיום העולם. אבל משנברא האדם, יכול אֱלֹהִים לסלק את הרע ואת הסבל שהוא גורם רק על ידי סילוק האדם, על ידי החזרת עולם האדם אל החידלון.¹⁸

מה ייתן לאדם את הכלים הנפשיים לשלוט בבחירה ולהמתיק את האיום שביסוד חירותו? בנקודה מכריעה זו א"ב רואה את תוכנה ומשמעותה של המצווה. הרצון האלוקי להעניק את זכות החירות והבחירה לאדם בעולם משתנה ומתהווה מחייב התמודדות תמידית של האדם עם צורכי קיומו הבסיסיים ועם העוצמות הראשוניות שבשורש אישיותו – התשוקה, הצורך בהכרה ובכבוד, התנועה התמידית בין הרחף להאחזת מחד גיסא ולקיום עצמי מאידך גיסא ועוד. כמו במפגש הנבואי, נתינת התורה ומצוותיה היא ביטוי לחמלה של אלוהים. במקרה זה אלוהים פונה אל האדם כדי להחזיק אותו בקונפליקט תמידי שהבורא הטיל עליו מעצם היותו בעל חופש ואחריות בחירות.

18 אליעזר ברקוביץ, אמונה לאחר השואה, תרגם מאנגלית אביב מלצר, ירושלים תשמ"ז, עמ' 94–95.

המפגש עם אלוקים במעמד הר סיני יצר את התשתית התודעתית בהתמודדות זו. מה שנדרש אז מהאדם היה לצאת לקראת ה"אחר" במפגש בין שניים המשמשים תמצית ה"אחרות" זה כלפי זה. המוכנות לקיים מפגש זה והיכולת לעמוד בו, אפילו לשעה, הטביעו בתודעת האדם שמטרת התורה ומצוותיה היא לצאת מהעצמי אל עבר ה"אחר", בכל מקום שיימצא – איש ואישה, גר ואזרח הארץ, עבר ואדונו.¹⁹

כה יסודי הוא חותמו של המפגש הנבואי עם אֱלֹהִים, עד שלפחות באופן עקרוני הוא קובע לחלוטין את אופן מפגשו של האדם עם ה"אחר", קרי עם הבריאה הא-לוהית... המופת לכל המפגשים הוא מפגש האדם עם אֱלֹהִים. אֱלֹהִים פוגש את האחר מתוך עניין ומעורבות. אופן מעורבותו של אֱלֹהִים בעולם הוא המופת הנצחי לאופן שבו יש לפגוש את האחר. מכל ה"אחרים" שהאדם עשוי לפגוש בעולם הזה, אף אחד לא יהיה זר לו כפי שהוא עצמו זר לאֱלֹהִים. ובכל זאת אֱלֹהִים מרומם את האדם לדרגת "שותפות" עמו עצמו. פגישת האחר לאור דמות המופת של כל המפגשים היא אקט של שותפות יצירתית מתוך מעורבות אכפתית. זוהי מהותו של אורח החיים הדתי. זהו מושג חיקוי האֱל, שאפלטון הכניס לחשיבה המערבית...

[שלוש-עשרה] ה"מידות" הן כמובן תכונות הייחוס של אֱלֹהִים, אותן תכונות שלו הבאות לידי ביטוי ביחסיו עם העולם. משמעותן העליונה היא שהן מתוות את הדפוס המקורי לכל מערכת יחסים עלי אדמות.²⁰

באיזה מובן יש לראות את "המפגש עם האחר" כ"מהותו של אורח חיים דתי"? בנקודה זו יש הרואים את עיקר חידושה של פילוסופיית המוסר של א"ב.²¹ כמעט בכל כתביו הוא חוזר לעומקה של שאלה זו מבחינת ההווי היהודי. למשל, את העימות הנורא שהתחולל בשואת יהודי אירופה בין העושק הגרמני ובין העם היהודי ראה א"ב כהתמודדות בין ה"חייתי" באדם ובין מי שמחויב לקיום החיים כמפגש עם "האחר". העומד האחרון של הספר אמונה לאחר השואה מוקדש לשאלת האמונה בעתידו של האדם לאחר שואת יהודי אירופה. שם מובאים סיפוריהם של יהודים שלפני צאתם לדרכם האחרונה דאגו

19 תפיסת א"ב קרובה לזו של המקובל הרב יהודה לייב אשלג, בעל פירושו 'הסולם' לספר הזוהר. הרב אשלג עמל במשך כמעט חמש-עשרה שנה לחבר את פירושו כדי להאיץ את גאולת ישראל לנוכח זווית החורבן שבשואת יהודי אירופה שהתריע עליה במשך שנים רבות. בל"ג בעומר של שנת תשי"ג (1953), לרגל הוצאת 'הסולם', אסף הרב אשלג את תלמידיו במירון וביקש לחשוף את תמצית מגמתו של לימוד הקבלה. בדבריו, שפורסמו בספרו **מתן תורה** (ירושלים תשנ"ה, עמ' קמה-קנח), הוא טוען שתמצית לימוד הקבלה היא שאיפה להתקרבות לאלוים, וזו יכולה להתרחש רק כאשר האדם מרמה את צורתו הרוחנית למחשבותיו של הקדוש ברוך הוא המתגלות בתורה. הירמות זו פירושה "להפריד את הרצון לקבל המוטבע בטבע בריאתו, ולכוח לרצון להשפיע שהוא היפך טבעו". במאמרו 'מתן תורה' (שם, עמ' יז-כט) הוא מסביר שמעמד הר סיני היה מכון להדריך את האדם בדרך למימוש שאיפה זו. תוכנו של מתן תורה סוכם, לדבריו, בשמועתו של רבי עקיבא "ואהבת לרעך כמוך – זה כלל גדול בתורה". מצוות התורה באות להקנות כלים בנפש האדם כדי שיוכל לכוון את חייו להשפעה ולנתינה ולא רק ללקיחה ולקבלה. ההתוודעות לשרוש ההשפעה והנתינה של הבריאה במעמד הר סיני הבהירה זאת לעם וחשפה בפניהם את חיוניותה של מציאות זו.

20 **אלוהים, אדם והיסטוריה**, עמ' 69-70.

21 בימים אלו נכתבות שתי עבודות לשם קבלת התואר דוקטור על הגותו של א"ב. דוד חזוני כותב על הגותו בתחום הפילוסופיה של המוסר. בשיחה אישית אמר לי שלפי דעתו, בנקודה זו בהגותו של א"ב עיקר חידושו הוא בפילוסופיה של המוסר. נוסף על כך מאיר רוט כותב עבודה על הגותו של א"ב בתחום הפילוסופיה של ההלכה.

לחיות הבית שנשארו ללא טיפול וללא מזון. בקשתם משכניהם שבאו לצפות בגירושם לחמול על החיות מעמידה בחריפות התמודדות רוחנית זו. ההתמודדות בין ה"חיות" ל"חמלתי" יוצרת עימות פנימי בנפש האדם במישורים אחרים לחלוטין, למשל ביסוד ההתקשרות המינית.

דווקא משום שהמיניות היא כוח אוניברסאלי, היא צצה אל האדם במקורה כדחף לא-אישי. היא אינה משהו שהאדם עושה, אלא משהו שקורה לו. אפשר היה בהחלט להסתפק בכך, אם האדם היה כל כולו טבע, כלומר, חיה. יש מקום להניח שבממלכת החי, המין הוא אכן לגמרי לא-אישי. הוא אינו דבר שהחיה עושה, אלא משהו קוסמי הפועל באמצעות החיה למרות שחז"ל הצליחו להבחין במקרים מסוימים בסימנים של מעורבות אישית באקט המיני אפילו בעולם החי. אולם, מאחר שהיצר המיני בא על סיפוקו הרגיל באיחוד עם בן המין השני, דחף זה, הלא-אישי ביסודו, מכווך את עצמו בעוצמה כלפי אדם אחר. בממלכת החיות מדובר בעיקר בהפניה של אבר מין אחד לשני; בהוויה האנושית זוהי פנייה של יצור ביולוגי-נפשי אחד אל רעהו, או במילים אחרות - פנייה מאדם לאדם.²²

העמדת האלוקי שבאדם כנגד החייתי שבו מזכירה תורות חב"דיות. אלא שבניגוד לפתרון החב"די, התובע מהאדם שישליט את הנפש האלוקית על הנפש הבהמית, א"ב מצפה ממנו להביא גם את החייתי למפגש עם אלוקים. זוהי לדעתו מטרת מצוות התורה וכן עצם מימושה של הקדושה.

מצוות התורה חולקו בימי הביניים לשתי יחידות עיקריות: המשפטים, המצוות השכליות שטעמן נגיש לאדם ושמטרתן היא התיקון המוסרי של החברה, והחוקים, המצוות השמעיות שאין טעמן נחשף להשגת האדם. מקובל להעמיד את הצו המוסרי העקרוני של התורה מהאדם על בסיס המצוות השכליות. א"ב הופך את סדר הדברים. היות שההתמודדות השורשית בנפש האדם היא בין החייתי לבין התביעה למפגש עם האחר, נקודת המבחן האמיתית של הצו המוסרי של התורה היא דווקא בחוקים. הם המעצבים בנפש האדם את היכולת ההכרחית של שליטה על דחפי הקיום העוצמתיים שבתשתית קיומו ולאחר מכן גם מביאים להמתקנת של עוצמות אלו. רק לאחר הפנמת משמעת החוקים יהיה האדם מסוגל לקיים את המשפטים לשם תיקון האדם והחברה. אפרט ואבאר נקודה מכריעה זו.

א"ב טען בחריפות שפשיטת הרגל הערכית של תרבות המערב, שנחשפה בשואת יהדות אירופה, הייתה תוצאה של טעות בסיסית בחשיבה המוסרית של תרבות זו שיסודה בפילוסופיה היוונית והמשכה בנצרות. אפשר לתאר טעות פטלית זו כך: בגלל היסוד החומרי-הטבעי שבאדם הוא איננו מסוגל להתנהג למעשה באופן מוסרי רק מתוך ידיעת הצו המוסרי - כמו אמן או ספורטאי אשר אינם מגיעים למימוש כישוריהם רק ברכישת ידע מופשט, חיוני ככל שיהיה, אלא מתוך משמעת אימונים. האדם השואף לקבוע בנפשו מצע קיומי שיהיה בסיס לחיים של מפגש עם ה"אחר", חייב לקיים משמעת שתהפוך ידע מוסרי מופשט לתשתית לרצונו ולמעשיו. יתר על

22 אליעזר ברקוביץ, 'על מיניות ומוסר', מאמרים על יסודות היהדות (לעיל, הערה 2), עמ' 193.

כן, משמעת זו חייבת להיות בת תוקף קיומי דווקא כלפי עוצמות החיות הפיזית שבו. הן אשר עלולות להוביל אותו אף כנגד רצונו לבחירה הנובעת מרחפים אגואיסטיים. **הטרגדיה של התרבות המערבית הייתה האמונה שהאדם המודע לצו מוסרי כבר הפך לאדם מוסרי באופן מעשי.** תרבות זו יצרה בנפש אדם מצב של שגגה בסיסית ותמידית; נוצר מרחק עצום בנפש בין השאיפה לקדושה ולמוסריות ובין היכולת לממש ערכים אלו בחיי המעשה. מלחמות, אלימות וגילויי אכזריות בין אדם לאדם היו הביטויים המובהקים לדחפים היצריים שתרבות זו לא השכילה להתמודד אתם. הישארותם של כוחות יצריים אלו בלתי נשלטים מבחינת שורשי הקיום והתרבות הגיעה לשיאה הנורא במלחמת העולם השנייה. זאת ועוד, מתח התסכול ותחושת האשמה שחשו רבים מהמאמינים בנצרות בכל הקשור ליצר וליצריות, הם ששימשו תשתית לאנטישמיות המורעלת שהופנתה כלפי העם היהודי אשר אותו הם זיהו עם שורש מצבם הפנימי המר והקרוע.

דווקא המצוות שתוכנן הוא קדושת הגוף ולא התעלות הרוח – כשרות באוכל, איסורי עריות, החיבור בין היטהרות לטבעיות ביחסי אישות, איסורי חכמים בהלכות שבת ועוד תחומי הלכה הדומים לאלו – הן שהופכות יצור שביסודו הוא אגוצנטרי למי שמסוגל לשלוט בדחפיו ויצריו ומתוך כך לחקות את הבורא ביציאתו לקראת ה"אחר".

א"ב מרגיש את הפן הלא מובן של החוקים כבסיס לעבודת האדם. החוק מקנה לאדם כוחות נפשיים כדי להתמודד עם עוצמות החיים שבשורש קיומו. הבנה זו של אופי החוקים שבתורה מבוססת על פרשנות הרמב"ם. לעומת זאת בפרשנות הקבלית והחסידית יסוד ה"חוק" בתורה משקף את עצם החוקיות האלוקית החבויה ביסודות החיים. הם אינם א־רציונליים, אלא בעלי רציונליות המיוחדת שבתשתית הבריאה. האדם יכול לחשוף את התכנים של רציונליות זו מתוך עיון ביסודות הקיומיים של החוקים כפי שהם מתפרטים בתורה שבעל פה. לעיון כזה השפעה מרחיקת לכת על המתקת עוצמות האגו הפועמות בשורש נפש הלומד. זאת אחת הדוגמאות המובהקות לכוחו של מפגש אישי עם דבר ה' בעיצוב הקיום של האדם והאוטונומיה המוסרית שבדעתו וברצונו.

ד. סוף דבר – ההיסטוריה וההלכה

שאלת התיקון המוסרי של החברה דומה לבעיית האדם במפגש עם אלוקים כיחיד. גם מימוש "האדם הכללי" מותנה בשימוש הנכון של האדם בחופש שהטמיע בו הבורא. א"ב מעיר בפתיחה לספר שהוא בחר ללכת בדרך של ריה"ל. בכך הוא התכוון לומר שיסוד הדת היהודית הוא בהתגלות, ושעיקרה איננו בתוכנה אלא בעצם הרצון של אלוקים לפנות אל האדם ולהתגלות אליו.

למרות המרכזיות של טענה זו בתפיסת א"ב, בתיאורו את תנאי "המפגש" התרחק א"ב מריה"ל. ההתגלות על פי ריה"ל היא ציבורית ביסודה והיא מתקיימת מעצם קיומו של עם ישראל כעם נבחר המובדל משאר האומות בזכות מעלתו כמי שראוי לנבואה. לעומת זאת, תפיסת א"ב על אודות "המפגש" מתמקדת בהתרחשות בין הבורא

ובין הנביא כיחיד. הבחנה עקרונית זו מלמדת שא"ב פילס את דרכו ההגותית מתוך התמודדות עם המורדנה. הוא ביקש להראות שהמעמד הערכי של האינדיבידואל, על חירותו ועצמיותו ועל האוטונומיה המוסרית שבו, מתקבל דווקא בעמידתו לפני אלוהים מתוך מפגש עם מהותה של המצווה. המפלט מאלוקים, שמחפש האדם המודרני מתוך אמונה שמתוכו ייוולד "עולם אמיץ וחדש", שימש בעבורו מעין הזיה המובילה להתרוננות המעמד הקיומי והמוסרי של האדם.

ואולם כפי שמעידה כותרת הספר, ההיסטוריה – ועם ישראל כקולקטיב סגולי בין האומות – היא אחת משלוש הצלעות של תפיסת עולמו. ויש לסייג זאת מיד. עבור ריה"ל, "העניין האלוהי" הנבואי בעם ישראל הוא המייחד את מעמדו בהיסטוריה; עבור א"ב, דווקא ההלכה היונקת מיסוד אחריות האדם כמעשה מכונן היסטוריה היא המייחדת את מעמדו של ישראל. אפשר לסכם את עמדתו בעניין זה בכמה נקודות:

1. ההיסטוריה של עם ישראל מעידה על המשך פניית הבורא אל העולם מתוך חמלה והיפעלות, שלא כב"מפגש הנבואי", אלא כעת מתוך הסתר פנים. עצם הישרדותו החריגה של עם ישראל בין האומות ללא בסיס פוליטי ריבוני ומתוך גלות קשה ופיזור מעידה על כך. העדות של תולדות העם היא ייחודית גם מנקודת המבט של היצירה האנושית. ההווי האנושי של משפחות וקהילות המתאפיינות במידות של חסד וחמלה הוא ביטוי מובהק ל"היסטוריה של אמונה", שיסודה הוא המפגש עם האחר. הווי אנושי זה עומד בניגוד ל"היסטוריה של הכוח", שהתעמתה בקביעות עם קהילות אלו.

2. מטרת הבחירה של עם ישראל היא אוניברסלית ביסודה – לממש את רצון הבורא בבריאה בתהליך שיביא את האדם להמתקת החייתיות שבו, תנאי הכרחי למימוש קיומו המוסרי כבעל חירות ובחירה. השאיפה האוניברסלית לתיקון האדם ככלל דומה לתיקון האדם כפרט. תיקון האדם הכללי יתממש רק אם האדם יקנה כלים בנפש להפוך אידאה למציאות מעשית. הצורה שבה אידאה הופכת למציאות בעולם של חומר היא רק במאמץ של קולקטיב המחויב לאותה האידאה והמקבל על עצמו ליישם אותה באופן מעשי בחיים. הקדוש ברוך הוא יצר קולקטיב במסגרת של עם משום שרק עם מכונן את קיומו בתוך ההיסטוריה ובהווי הכולל של האדם בשלמותו – לא דת. מכאן נובע שבחירתו של עם ישראל תתממש רק מתוך התחייה הלאומית בריבונות כוללת בארצו.

3. הסתר הפנים של הבורא בהיסטוריה הוא ביטוי לחמלתו ולהיפעלותו בפנייתו אל העולם ואל האדם. מול נוכחות גלויה של הבורא ומעורבות תמידית לא היו יכולים להתקיים חירות האדם וכוח בחירתו במלוא מובן המילה. בה בעת, גם פניו של האדם הם בהסתר. חשיפת פני האדם האמיתיים תתקיים רק אם יקבל על עצמו את האחריות לצו המוסרי שהתגלה במפגש עם אלוהים ועם דברו.

4. והנה העיקר – על רקע הסתרת הפנים הדו-צדדית ניתן לאדם כלי לממש את בחירתו-חירותו, נולדה ההלכה.

כאן אנו עומדים בפני פרובלמטיקה קיומית שורשית בכל הקשור ליכולת של היהודי המחויב להלכה לתת ביטוי מלא לחירותו ולכוחות היצירה שבו. יסוד ההלכה הוא תוקפה וסמכותה, קבלתה כציווי מחייב על ידי אדם המכניע את רצונו לרצון ה' המבוטא בצו ההלכתי. זאת ועוד, המסגרתיות והסמכותיות של הנורמה ההלכתית

מדחיקות וחונקות את סגולות הנפש שבהן התברך האדם על ידי בורא העולם; הן אף מצטיירות כשוללות סגולות אלו מן היסוד.

בנקודה זו, נקודה בסיסית ביותר בכל הקשור להבנת "ההלכה האורתודוקסית", חלק א"ב על תפיסתו של הרב י"ד סולובייצ'יק כמו שחלק עליו בעניין תפקיד הנביא ומהותו של מפגש העם עם הקדוש ברוך הוא במעמד הר סיני. הרב סולובייצ'יק ראה ביסוד ההלכה את מושג ה"קורבן". דבריו בעניין זה מורכבים.

בנקודה מכרעת זו, בה האדם רוצה להגשים את שאיפתו לגאולה בשלמותה, חייב הוא להתחיל בפעולה שתביא לגילוי חבר אשר יהיה אף הוא יחיד ומיוחד כמותו, אבל ישיכל לתת את אמנות ההתקשרות, ויחדיו יקימו קהילה. ברם, הואיל ופעולה זו היא חלק מן המחווה הגואלת, חובה שיהא בה גם קרבן. כי הכישלון הוא הדרך להשגת הגאולה השלימה. הריעות החדשה הזאת אינה באה על ידי כיבוש אלא על ידי כניעה ונסיגה. 'ויפל ה' אֱלֹהִים תרדמה על האדם'. האדם נכבש ונוצח – ובכישלונו מצא את חברו.²³

דברים אלו קרובים מאוד לתפיסת א"ב על אודות תוקפן ותוכנן של המצוות ביצירת חיים של "חיקוי האֵל" ובמרכזיותה של הפנייה ל"אחר" כבסיס לאורח חיים דתי. אלא שבהמשך דבריו קובע הרב סולובייצ'יק שאמנות היות קורבן ל"אחר" המצויה ביסוד ההתקשרות שביצירת הקהילה, מתבטלת לעומת אמנות ההכנעה כלפי החוק שמטרתה שמירת "קהילת הברית" אחרי היוסדה. אז ההקרבה הנדרשת מהאדם היא כלפי הנורמטיביות המחייבת שביסוד קיום הקהילה. קיומה המשותף של נורמטיביות מחייבת בקהילה היא המטרה של ההכנעה. "הלכה" בהקשר האורתודוקסי המקובל היא עצם הנורמטיביות המשותפת המחייבת את כולם.

לעומת זאת, א"ב סבר שעיקר מטרת ההכנעה כלפי הצו שביסוד קיום הקהילה היא עידון האגוצנטריות שבאדם. תנועת הנפש של "קורבן" שביסוד קבלת החוק התורני היא אמצעי שיאפשר את ביטוי החופש והאוטונומיה המוסרית שהתברך בהם האדם. ה"הלכה" איננה הנורמטיביות המשותפת. נורמטיביות משותפת של קהילת ההלכה היא חלק מאותו אמצעי שנועד לכוון בנפש האדם את התנאים למימוש כוחות היצירה הרוחניים שבו. ה"הלכה" היא פרי היצירה של האדם, מצע חיים של פנייה לקראת ה"אחר" – איש ואישה, גר ונוכרי, פועל ובעל מלאכה, אדם והטבע, אדם ואלוקים. במובן זה "אורתודוקסיה" איננה מטרה בפני עצמה אלא כלי נפשי בהתהוות אדם תורני המחולל את המשך המפגש עם אלוים בתוך מציאות משתנה ומתהווה.

במובן זה המטרה של ההלכה היא להיות מעשה האדם המכונן היסטוריה. ההלכה ככלי להתמודדות ערכית עם נסיבות הזמן והמקום נותנת ביטוי ממצה לעצם קיומו של האדם כבעל חירות הנושא באחריות מוסרית שבעומק המפגש עם אלוים. במובן זה ההלכה היא המסגרת למימוש חירותו של האדם, כוח הבחירה והאוטונומיה המוסרית שבו וגם לגילוי תכלית הרצון של הבורא בקיום הבריאה.

שעה שהאדם עוסק בהלכה כהיענות לדינמיות של הבריאה ולתיקונה, הולכים ומתגלים פניו המוסתרים, והולכים ומתממשים חירותו וכובד קיומו האנושי הערכי,

23 הרב סולובייצ'יק, איש האמונה הבודד (לעיל, הערה 11), עמ' 26.

כפרט וכקולקטיב. במובן עמוק "קהילת ההלכה" המכוננת מציאות היא ההמשך האמיתי של מפגש הנבואי בין האדם לבורא לאחר תום תקופת הנבואה.²⁴

אדם אינו יכול להיות יהודי רק "בלבו"; עליו להיות יהודי יחד עם יהודים אחרים בעשייה מחוללת היסטוריה...

זה מחזיר אותנו לנקודת המוצא שלנו: החובה לרחוש דאגה שמצינו בחיקוי דרכי א-לוהים; האפקטיביות של המעשה האכפתי, המובטחת מכוח חוקיו של א-לוהים. ההרמוניה של האנושות היא התוצאה הסופית בהיסטוריה של התפתחות המתחילה במצווה הבודדה...

מעשה הטרנספורמציה המעניק חיוניות לרוחני ותכליתיות רוחנית לחיוני [החומר-גופני] - המצווה - טרם הפך להיות אפקטיבי בהיסטוריה. ואף על פי כן, א-לוהים אינו מתערב באופן גלוי. ההיסטוריה היא בתחום אחריותו של האדם. המשימה היא של האדם, שהרי רק האדם יכול לבנות את האנושות. רק האדם יכול להתגבר על הדואליזם שבתוכו; רק אם יעשה זאת בעצמו, יתגבר עליו... זוהי הסיבה לכך ששאלת השכינה והצדק של א-לוהים חייבת להישאר בלתי פתורה לעד לאורך ההיסטוריה, על מנת לפתוח פתח לאפשרות קיומה של ההיסטוריה עצמה, לאפשרות של ההתכוונות הגדלה והולכת של החיים אל א-לוהים, וכל זאת דרך האחריות האנושית.²⁵

קרי - הלכה מכוננת מציאות.

24 השוו את תפיסת הרב סולובייצ'יק על אודות ההלכה ושיטת לימוד הגמרא המבוססת על תפיסה זו, כפי שזו מתוארת על ידי הרב שג"ר בספרו **בתורתו יהגה**. ההלכה כמבנה אידאלי, אובייקטיבי ומוחלט האטומה לתהליכי היסטוריה משמשת בסיס לתפיסה זו. עולמו הרוחני של א"ב הוא לדעתי בסיס תאולוגי לבקשת האלוקים שהרב שג"ר שואף לה בחיפוש משמעות אישית וקיומית בלימוד גמרא.

25 אלוהים, אדם והיסטוריה, עמ' 111, 113, 119.