

אבהות בצלם אלוהים: משנת המשפחה של מניטו

בצרפת שלאחר מלחמת העולם השנייה, על רקע תפיסת המשפחה כמוסד של דיכוי, פיתח הרב יהודה ליאון אשכנזי (מניטו) הגות "עברית" ייחודית המניחה את המשפחה ליסוד המוסר - היהודי והאוניברסלי

קריסת המשפחה המסורתית בחברה המערבית היא עובדה מוסכמת: אחוזי הגירושין נוסקים באופן תלול; שיעור הילודה פוחת; וילדים רבים נולדים מחוץ למסגרת הנישואין וגדלים בבית חד-הורי.¹ לתופעות אלו ניתנו הסברים שונים, כלכליים וטכנולוגיים, אולם דומה כי אין הם ממצים את השינוי העמוק שחל במעמדו של מוסד המשפחה בדור האחרון, וכי קריסתו של מוסד זה לא הייתה מתאפשרת – ובוודאי לא מוצדקת – אלמלא הייתה פרי תשתית הגותית עמוקה.²

אחד מן המוקדים הבולטים ביותר שיצרו תשתית הגותית כזו נמצא בצרפת לאחר מלחמת העולם השנייה. בשנים אלו פעלו בצרפת הוגים שהיו מן המשפיעים ביותר על התרבות המערבית במאה העשרים: ז'אן פול סארטר, ז'אק דרידה, מישל פוקו, מוריס מרלו-פונטי, ז'אק לאקאן, סימון דה-בובואר, קלוד לוי-שטראוס ורבים אחרים. אף שהוגים אלה נבדלים זה מזה ברעיונותיהם ובגישותיהם, יש לראות בהם את יחידת המעבר ההגותית מן הפילוסופיה האידיאליסטית-מודרנית, דרך האקזיסטנציאליזם והסטרוקטורליזם, אל עולם הפירוק הפוסט-סטרוקטורליסטי והפוסט-מודרני.

ככלל ניתן לומר שהוגים אלה ביקרו בחריפות כל מקור סמכות חיצוני לאדם, והציעו

הרב ישראל רוזנבלט הוא רב בית הכנסת המרכזי רימון שבאפרת ור"מ בישיבת ההסדר אור תורה מחניים. מוסמך אוניברסיטת בן-גוריון במחשבת ישראל. פעיל בתחומי השיח הבין-דתי, בין היתר במסגרת המרכז לדת, תרבות וסכסוך באוניברסיטת דרו שבניו-ג'רזי.

גישות חליפיות שעיקרן האוטונומיה של האדם העומד בלבדיותו ואינו נסמך על מערכת היררכית כלשהי: דרידה עסק במושג הפרשנות ושלל את קיומה של סמכות פרשנית ליצירה האומנותית, ואפילו תהיה זו סמכותו של היוצר בעצמו; דה-בובואר עסקה בהבניות חברתיות שיצרו לטעמה את דיכוי של נשים; ואלו הן רק דוגמאות אחדות.

כמה ממרכיבי היסוד של הגות צרפתית תוססת זו תוארו בספרו מאיר העיניים של רוני קליין 'אות, גוף, קהילה', וכמוהם גם זיקתה למהפכות הפוליטיות שקדמו לה – המהפכה הצרפתית (1789) והמהפכה הרוסית (1917). כך מסכם קליין:

אפשר להבין את הסימביוזה של ההגות הצרפתית במאה העשרים עם אוניברסליות מהפכנית, עם אידיאולוגיה שמאלנית מובהקת אשר מעמידה את רעיון הקדמה מעל לכול. הגות זו היא מעיקרה הגות ביקורתית, אנטי-מסורתית ואנטי-סמכותית בשיטתיות. כמו שהמהפכנים הצרפתים ערפו את ראש המלך, כך ביקשו ההוגים הצרפתים לערוף כל סמכות באשר היא, בין שהיא מטפיזית ובין פוליטית... בתנועה זו, המנטליות הצרפתית התפתחה ממרחב פוליטי רפובליקני אבסטרקטי, אשר רואה בכל השתייכות לקהילה חריגה בוטה מהתפיסה השוויונית הרדיקלית של האומה הצרפתית המהפכנית.³

תסיסה אינטלקטואלית זו מצאה את הקהילה היהודית-צרפתית במצב מורכב, בעודה פצועה וחבולה – הן מן הבחינה הפיזית, הן מן הבחינה הרוחנית – כתוצאה ממלחמת העולם השנייה.

כפי שמתאר הרב יהודה ליאון אשכנזי (1922–1996), מן הבולטים שבמובילי ההתחדשות היהודית שאחרי המלחמה, במלחמת העולם השנייה נהרג רובם הגדול של "מנהיגי הקהילה והמוסדות",⁴ וגם מי שנותרו חיו בצל טראומת שיתוף הפעולה של משטר וישי. הזהות היהודית והצרפתית של יהודי צרפת ובייחוד של יהודי אלג'יר עברה שבר גדול. גם בעיני חברו המפורסם יותר, הפילוסוף עמנואל לוינס (1906–1995), המלחמה ערעה הכול – ולו מן הבחינה התיאולוגית-פילוסופית. הסבל האנושי העצום שנוצר בעקבות שתי מלחמות העולם, לצד חוסר אפשר וחוסר הרלבנטיות של התשובות הדתיות המקובלות, הרחיקו את היהודים מזהותם המסורתית.⁵

המפגש בין קהילה-במשבר לתסיסה האינטלקטואלית הצרפתית שורטט על ידי הוגה יהודי נוסף, אנדרה נֶהֶר (1914–1988) – חברם של אשכנזי ולוינס. נהר מתאר את המפגש כמאורע שהוליד "אטימות", כלשונו של נהר, באשר לאפשרויותה של משמעות קיומית מצד המסורת היהודית, לצד בורות ביחס לערכי הדת ומקורותיה. במסגרת תיאורם של האינטלקטואלים היהודיים בצרפת, מעיר נהר כי הם משקיעים זמן רב ללימוד "כל הפילוסופיות שבעולם", אך לא נותנים מדעתם ומזמנם ללימוד מקורות היהדות.⁶



מצב משברי זה הביא את רובר גמזון (1905–1961) – מייסד תנועת הצופים היהודיים בצרפת, מפקד בפלוגות הפרטיזנים ואחד ממנהיגי הקהילה היהודית בצרפת שעלה לארץ בשנת 1949 – למסקנה שיש לגבש מענה אינטלקטואלי-יהודי בעבור הדור הצעיר הגדל בצרפת. גמזון גייס למשימה זו את יעקב גורדין (1896–1947), פילוסוף יהודי ממוצא ליטאי שפעל לפני מלחמת העולם השנייה ברוסיה ובגרמניה,⁷ וכך נפתח בית הספר היהודי בפרבר הפריזאי אורסיי (Orsay) – שלימים יוכר כבית המדרש שחולל את 'אסכולת פריז למחשבת ישראל' (L'École de Pensée Juive de Paris).

שלושה מן הבולטים בחוג אינטלקטואלים זה כבר הוזכרו לעיל: עמנואל לוינס, אנדרה נהר והרב יהודה ליאון אשכנזי – המוכר בכינויו 'מניטו'.⁸ שלושת ענקי רוח אלה לא הסתפקו במתן מענה בדמות תיווך התרבות היהודית או אפולוגטיקה לסוגיה, אלא ביקשו להציב, איש איש בדרכו, אלטרנטיבת עומק מתוך המסורת היהודית – מתוך התנ"ך והתלמוד, המדרש וספרות הסוד. בין משנותיהם של השלושה יש למצוא קווים מקבילים רבים,⁹ לצד הבדלים הקשורים בביוגרפיה האישית ובתחומי העיסוק של כל אחד מהם.

מניטו, יליד אלג'יר, היה בעל השכלה רבנית וקבלית (כנצר למשפחת מקובלים ורבני קהילה), אך למד גם באוניברסיטאות פריז ואלג'יר ואצל גדולי האינטלקטואלים בזמנו;¹⁰ ולמן שנות החמישים של המאה העשרים הפך לדמות רבנית בולטת וחשובה ביותר בקרב היהדות דוברת הצרפתית. שפתו של מניטו היא שפת המסורת, והמקורות המשמשים בה תדיר הם המקרא וספרות המדרש והקבלה, ולפיכך הקורא את כתביו עשוי לחשוב שהם פונים אך ורק כלפי פנים – לתוך הקהילה היהודית; אולם עיון מעמיק בדבריו מורה כי תכלית הוראתו והמצע האינטלקטואלי של תורתו הם אוניברסליים באופן מובהק.¹¹

במאמר זה אבקש להתמקד בסוגיית התא המשפחתי בהגותו של מניטו. אף שזהו נושא בודד ומקומי-לכאורה, מדובר באחד מן הנושאים החשובים ביותר, הנוכחים ביותר והתשתיתיים ביותר בהגותו של מניטו, ולפיכך יש בו כדי להציג קווי מתאר למשנתו המוסרית הכוללת.

ההתקפה על המשפחה

מוסד המשפחה היה מן המוסדות המדוברים ביותר והמותקפים ביותר בהגות הצרפתית במחציתה השנייה של המאה העשרים: בבית מדרשו של פוקו הפכה המשפחה ל'שדה פוליטי';¹² סימון דה-בבואר ושותפותיה אתגרו את המשפחה מן הזווית הפמיניסטית;¹³ ויחסי הורים וילדים שורטטו על ידי סארטר כיחסי שליטה וכוחניות (כפי שנראה להלן).

להתקפה הצרפתית על מוסד המשפחה ראוי לייחד מאמר רחב יריעה, אולם אין כאן המקום לעניין זה; לענייננו די בסקירה כללית למדי אשר תבהיר אילו אתגרים ניצבו בפני מניטו בבואו לעסוק במוסד המשפחה ותאפשר הבנה שלמה של משנתו בסוגיה זו.

דברים ברורים ונחרצים על אודות התא המשפחתי המסורתי ועל יחסי אבהות כתב בצרפת ז'אן פול סארטר (1905–1980), מן ההוגים המשפיעים ביותר במאה העשרים:

אין אבא טוב, זה הכלל. לא על הגברים יש לבוא על כך בטרוניה, אלא על קשר האבהות הרקוב. להוליד ילדים, אין טוב מזה; להיות להם לאב, איזה עוול!

איני מנהיג ואף איני שואף לכך. לפקד, לציית, הכול היינו הך. האדם השתלטן ביותר פוקד בשמו של אחר, של טפיל מקודש – אביו – ומגלגל הלאה את פגעי האלימות הערטילאיים שהוא קורבן להם. מימי לא נתתי פקודה בלי לצחוק, בלי להצחיק. זאת, משום שאין אני נגוע בנגע השררה. איש לא לימדני צייתנות.¹⁴

את דבריו של סארטר יש להבין על רקע הגותו הכללית. סארטר תר בכל מאודו אחר החופש המוחלט, אחר העמדה האקזיסטנציאלית המשוחררת מכל הכרח וכפייה; ולפיכך הוא מבקש להתעלות מעל כל הקשרים הטבעיים שאדם נולד אליהם. "קשר האהבות הרקוב" שעליו מדבר סארטר איננו עוסק בהורים מכים או כפייתיים אלא בעצם הסמכות ההורית. "על כורחך אתה נולד"¹⁵ מלמדים חכמי ישראל, וסארטר מכיר כמובן בעובדה זו אך רואה בה טרגדיה שיש להשתחרר ממנה. אל מול הניסיון האקזיסטנציאליסטי לצייר את האדם כיצור ה'ממציא' את עצמו מחדש בכל רגע, קיומו של האדם בתוך תא משפחתי – ובמיוחד כפיפותו לסמכות הורית – מתפרשים באופן מיידי כעוול וכאלימות. בתמונת העולם של סארטר אין מקום להבחנה בין למידה וחינוך לבין ציות ושתלטנות: ההורים הם רודנים רודפי כבוד ושררה הכובלים את ילדם בתפיסותיהם.

בהמשך לדברים האמורים, מתאר סארטר את קנאתו בסופר ז'אן ז'נה, שנולד מחוץ לנישואין, נזנח על ידי אמו וגדל בבית יתומים:

אנו בני המין האנושי, ניתן לנו מנדט להמשיך את השושלת האנושית. ז'נה, אשר נולד ללא הורים, מתכונן למות ללא צאצאים. המיניות שלו תהיה עקרות ומתח אבסטרקטי.¹⁶

כפי שמובן מבין שיטי הדברים, ה"עקרות" שמדובר בה כאן היא ברכה ולא קללה. אדם שגדל עם הורים (ובעקבות זאת עשוי להוליד צאצאים בעצמו) מבטא את הכבלים המגבילים את חופש האדם. ז'נה זכה לשבור מעגליות זו ולצאת לחופשי, ולפיכך סבור סארטר כי ראוי לקנא בו.

רעיונות אלה ודומיהם היו בעלי השפעה גדולה על השיח בצרפת; והבאה בתור

לשחרור מכבלי המסורת והדיכוי הייתה המיניויות. בעיני הוגים צרפתיים בני דורו של סארטר, כל מה שמגביל את המיניויות אינו אלא שליטה מדכאת של גורמים הגמוניים בעלי אינטרסים, הגם שהם מתנסחים בטענות מוסריות. דוגמה קיצונית לתפיסה זו היא עצומה משנת 1977 שקראה למתן לגיטימציה לפדופיליה, יחסי מין בין קטינים למבוגרים, בתנאי שאלה נעשים בהסכמה; על עצומה זו חתמו ז'אן פול סארטר, סימון דה-בובואר, מישל פוקו, ז'אק דרידה, רולן בארת והוגים אחרים. מובן כי אם התפיסה המינית הנכונה יותר היא זו המשוחררת מכבלים מסורתיים, הרי גם התא המשפחתי, כמסגרת המגבילה את יחסי המין, הוא מוסד מדכא שיש להילחם בו.¹⁷

דבריו של סארטר על אודות הפגם המובנה הטמון באבהות מתקשרים גם לתסביך האדיפלי של פרויד – שבמסגרתו אמור האדם לעבד את 'רצח האב' הנחשק באמצעות תהליך נפשי והכרתי.¹⁸ בני לוי (1945–2003), תלמידם של סארטר ושל לוינס,¹⁹ קשר אף הוא בין תפיסתו של סארטר לבין רצח אב וחשיבה מהפכנית, וכך סיכם זאת רוני קליין:

על פי סארטר, האב הוא האויב הקשה ביותר, הדמות השלילית בה"א הידיעה. במובן זה, סארטר מייצג נטייה דומיננטית גורפת במערב המהפכני המודרני, שמעמיד במבחן כל סמכות באשר היא, שאב המשפחה הוא מייצגה האולטימטיבי. בכך, סארטר חושף את הפן האנרכיסטי הן של זמנו והן של הגותו שלו, שניתנת להבנה כשיר הלל לחופש האינדיבידואל, חופש הנתפס כשחרור מוחלט וללא גבולות מכל הכבלים שהוא קשור אליהם: העבר המשפחתי, היחסים החברתיים הסובבים אותו... חופש זה מתנגש בהכרח בתופעת ההולדה ובמוסד המקדש אותה, הלא הוא המשפחה, מכיוון שמוסד זה יוצר מסגרת מנוגדת בתכלית לחופש שסארטר מייחל לו.²⁰

בעיני ההגות הצרפתית האקזיסטנציאליסטית, סיפורו של המצב המשפחתי הוא אפוא סיפור על מאבק שיש בו אלימות. לדידה, כאשר אדם מבקש חירות, כדי להגיע לעצמיותו, חובה עליו להשתחרר מההשפעות החיצוניות המפריעות לחירות זו – ובראשן המשפחה, ובעיקר ההורים. לאור כל זאת מובן מדוע אחד הוויכוחים הנוקבים שמניטו מקיים עם סביבתו האינטלקטואלית נסוב על אודות טיב היחס בין הורים לילדיהם.

מעקדה לצמצום

ההתייחסות הראשונה של מניטו שבה נבקש לעסוק היא הקשר בין סיפור העקדה המקראי לבין אופיים (הרצוי או הפגום) של יחסי אב ובן. מניטו קושר אף הוא בין העמדה האנטי-משפחתית לבין התסביך האדיפלי מבית מדרשו של פרויד,²¹ אך הוא צועד צעד נוסף ומבקש לחשוף את שורשיה הנוצריים של עמדה זו תוך התייחסות לרנה ז'ראר.

רנה ז'ראר (1923–2015) היה היסטוריון ופילוסוף חברתי אשר פיתח תיאוריה שלפיה הקורבן, "השעיר לעזאזל", עומד בתשתיתה של כל תרבות. לפי תיאוריה זו, האלימות והרצון להרוג הם עניין מהותי ויסודי בקיום האנושי, בעוד תפקידה של התרבות הוא לבטא אלימות זו בצורה מבוקרת – בדמות קורבן (שיכול להיות גם קורבן אדם); לפי הצעתו, ברוח זו יש לפרש את עקדת יצחק.²²

כנגד הצעה זו כתב מניטו את הדברים הבאים:

מי שיוצא מנקודת הנחה שמה שאברהם הצטווה לעשות הוא לשחוט את בנו, משליך בתוך המקרא מנטליות זרה, מפלצתית, גם אם עוטפים את ההסבר בניתוח פסיכולוגי עמוק כביכול ומדברים על האני העליון, על שלטון האב. כל זה שייך לעולם הנוצרי-יווני של פאולוס, מייסד הנצרות. פעם זה היה המולך והיום בפסיכולוגיה המודרנית זו דמות האב כאני עליון. זה אותו דבר. ונגד תפיסות אלה, התורה נלחמת. ריבוננו של עולם הוא אבינו, הוא האב הרחמן שמרחם על בריותיו...

הקשר היחיד שאני יכול לעשות הוא שבסיפור העקדה, אין שום רצח! התסביך של אדיפוס אינו קיים אצל היהודים המסורתיים. אצל הנוצרים אתה מוצא דווקא במיתוס שלהם מעבר למעשה, לרצח. כל זה זר לנו לגמרי. צריך מאוד להיזהר מכל סוג של עיוות דברי המדרש, של סילוף המקורות התנ"כיים. יש הוגים במערב שעושים זאת ללא הרף. למשל, רנה ז'ראר מנסה להסביר את תסביך הבן בתרבות המערבית, והסמל של הבן אצלו הוא אותו האיש, בעזרת מקורות מן המדרש תוך עיקום מוחלט, על פי התפיסה הנוצרית. מה שמטריד באמת בפרשנויות אלה הוא שמתחת למילים, מסתתרת אנטישמיות מהסוג הגרוע ביותר. תחת האצטלה של ה'יהודי-נוצרי', מכניסים תפיסה פגאנית, יוונית, נוצרית. אסור לנו לשתף פעולה עם ההוגים האלה. חזרנו להיות עברים ואין לנו שום קשר לתרבות הזו, שרובה ככולה עדיין מבוססת על המיתוס של היהודי המוכן להקריב את עצמו כדי לכפר על חטאי העולם. זה נגמר.²³

מניטו מצביע על אופן הקריאה של עקדת יצחק כמפתח לעיסוק ביחסי הורים-ילדים. על פי ז'ראר, סיפור עקדת יצחק מתאר קונפליקט חמור המתקיים בין האב לבין בנו; כה חמור עד שפתרון של רצח הוא עניין מובנה ביחסי אב-בן. פרויד הניח את הרעיון הזה בשדה הפסיכולוגי באמצעות המשל של תסביך אדיפוס, וז'ראר קידם את הרעיון אל התיאוריה האנתרופולוגית. את אותו גרעין רעיוני מיישם סארטר בשדה האקזיסטנציאלי ובתוך המרקם המשפחתי. בעיני מניטו, קריאה כזו של פרשיית העקדה יונקת באופן ישיר מהמסורת הנוצרית, כפי שהיא מעוצבת בתפיסתו של פאולוס – השמה כערך ראשון במעלה את קורבן האדם ורואה את האלוהים-האב כמי שתובע קורבן מהסוג הזה. מסורת זו קיבלה פיתוח נוסף ונודע גם בעידן המודרני, באמצעות תיאור העקדה של הפילוסוף והתיאולוג הדני סרן קירקגור. קירקגור תיאר בספרו 'חיל רעדה' את מעשה העקדה מנקודת המבט של הפנומנולוגיה דתית כאקט של אמונה מוחלטת שמגיעה עד ביטול כל שיקול מוסרי בהיענות לצו האלוהי.

מניטו נלחם בקריאה זו בכל מאודו והקדיש שיעורים רבים כדי להסביר שהציווי האלוהי לשחוט את יצחק לא היה ולא נברא, שכן קורבן אדם הוא כלשון הנביא דבר "אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי וְלֹא דִבַּרְתִּי וְלֹא עָלְתָה עַל לִבִּי" (ירמיהו יט ה); והקב"ה לא ציווה אלא להעלות את יצחק על גבי המזבח ולא לשחוט אותו.²⁴ זאת ועוד: במסורת היהודית מאופיין אברהם כדמות של חסד ורחמים, וברור כי אלמלא ציווי המפתיע של האל, לא היה אברהם מעלה על דעתו להקריב את בנו. יש להבין את העקדה כניסיון שעיקרו השאלה האם יקשיב אברהם לאלוהים אף שהציווי נוגד את טבעו הראשוני – וממילא עולה כי פרשנות הרואה בהקרבת ילדים רצון טבעי של האדם זרה לרוחה של הפרשנות היהודית המסורתית. אלוהים במסורת היהודית, כך טוען מניטו, אינו מקיים קונפליקט בלתי-פתיר עם בני האדם; להפך – אלוהים הוא האב הרחמן, ותפיסתו באופן כזה מעצבת באופן ישיר גם את תפיסת האב האנושי כרחום וחנון.

כפי שראינו לעיל, בעיני הוגים מערביים רבים (במאה העשרים בפרט ובעת המודרנית בכלל) תכליתו של האדם מצויה במישור האישי וממילא מחוץ לתא המשפחתי – שאף עשוי להיות גורם מפריע ומכשיל בדרך להשגתה של אותה תכלית.²⁵ העמדת ההורים כגורם אלים, וראיית המימוש העצמי ככרוכה ברצח אב, הן תולדה כמעט מתבקשת מתפיסה כזו. לעומת זאת, בעיני מניטו דווקא המרחב המשפחתי הוא המקום לממש את תכלית השאיפה האנושית, ותכלית זו מוצא מניטו ב'צמצום' – מושג קבלי שמקורו בכתבי האר"י ומתאר את האופן שבו אלוהים, שהווייתו הראשונית מצויה בכול, מפנה מנוכחותו כדי ליצור את 'החלל הפנוי' שבתוכו נברא העולם.

מושג הצמצום הלוריאני נתון לפרשנויות מגוונות. הוא אבן יסוד הגותית בכל הזרמים שינקו מקבלת האר"י – החסידות, קבלת הגר"א, קבלת הרמח"ל וקבלת הרא"ה קוק. יש שראו בו אמירה תיאולוגית, חלק מהניסיון האנושי להבין את האלוהות; יש שראו בו מענה לבעיה פילוסופית, המציע כי דבר קיומו של האינסוף סותר את אפשרות קיומו של הסוף; ויש שראו בו מענה לשאלות קיומית-דתית, כגון השאלות עד כמה אלוהים קשור לשגרת היום-יום של האדם. אולם בעיני מניטו מדובר במושג שמשמעותו העיקרית היא מוסרית:

נטיית ההוויה המוחלטת היא להיות הכול. לכן אין מקום לעולם. כדי לברוא את העולם, צריך לפנות לו מקום, צריך לכבוש את יצר ההתפשטות הטוטלית, וזה מה שנקרא אצל המקובלים 'סוד הצמצום'. הצמצום הוא האקט שבו מחליטה ההוויה המוחלטת, מרצונה החופשי, ללא שום הכרח, מסיבותיה היא, להצטמצם כדי לפנות מקום למישהו אחר, לנברא. בלשון המקובלים: ההוויה המוחלטת מחליטה להתרוקן ב'נקודה אחת' כדי לפנות 'מקום פנוי' לעולמות.²⁶ תכלית הצמצום היא מוסרית – כדי שאחר יוכל להיות, והאחר הזה הוא אנחנו, כל אחד מאיתנו.²⁷

בעיני מניטו, הצמצום הוא "המעשה המוסרי בתכלית", ודומה כי הוא משתמש בכוונה-תחילה בשדה סמנטי הפוך לתנועה האקזיסטנציאלית של סארטר. בעוד אצל סארטר, האדם נולד ככול ומוגבל והתכלית היא ההשתחררות מכל הכבלים – שמטילה המשפחה, הקהילה והמסורת – הרי שהתנועה האלוהית מתרחשת בכיוון הפוך: ראשיתה בהוויה מוחלטת ותכליתה הגבלה וצמצום.

צמצום זה אינו התרחשות טרגית – מעשה 'קורבני' שנעשה בלית-ברירה, כפי שמתאר ז'יראר – אלא הוא התכלית שאותה מבקש אלוהים. הצמצום אינו פרי הכרח אלא רצונו החופשי של אלוהים, באשר "תכלית הצמצום היא מוסרית – כדי שאחר יוכל להיות".

מניטו מתפלמס בהקשר זה גם עם התפיסה הניטשיאנית:

הצמצום הוא מעשה של גבורה. הגיבור האמיתי אינו מי שנלחם נגד מישהו אחר שיכול להיות חלש או חזק ממנו. אחד מן השניים: אם הוא מנצח את יריבו, סימן שהוא היה חזק ממנו מלכתחילה, ואם הוא מפסיד, סימן שיריבו היה חזק ממנו מלכתחילה. אין כאן גבורה, במובן של המילה בלשון הקודש. משמעות המילה גבורה בלשון הקודש היא התגברות על עצמי. אני צריך להתגבר על עצמי. הבורא צריך לרסן את יצר ההתפשטות שלו, כדי שיימצא העולם.²⁸

ניטשה פיתח את הרצון לעוצמה וראה בו את תכלית שאיפתו של האדם;²⁹ העל-אדם של ניטשה הוא גיבור מלחמה החזק מכולם. לדברי מניטו, גם המסורת היהודית מציבה את הגבורה כמעלה אנושית אלא שמשמעה הפוך לחלוטין מן הגבורה הניטשיאנית. "איזהו גיבור? הכובש את יצרו, שנאמר 'טוב אָרְךָ אַפִּים מַגְבוֹר וּמְשַׁל פְּרוּחוֹ מְלִכָּד עִיר' (משלי ט"ו, לב)", מלמדים חז"ל.³⁰ הגיבור היהודי הוא מי שמצמצם את עצמו – לא רק כתיקון עצמי אלא משום שמגמתו היא אל עבר זולתו – כדי לתת מקום לאחר.

אחד מן ההקשרים המשמעותיים שבו נדרש האדם להפנים את סוד הצמצום וליישם אותו הוא היחס שבינו לבין ילדיו:³¹

"בְּנִים אַתֶּם לֵה' אֱלֹהֵיכֶם" (דברים י"ד, א) ... נמצאים זה מול זה הבורא-האב והנברא-הבן, ואלו שתי הוויות שונות בתכלית השינוי, נבדלות זו מזו לגמרי. נבדלות לגמרי אבל לא מנותקות. יחסו של הקב"ה לעולמו, להיסטוריה של עולמו מכונה בתורה בשם "תולדות". הוא אדון התולדות. הקב"ה כאב דואג, רוצה בהצלחת בנו – הבריא. מיד בבריאתו מצטווה האדם הראשון גם הוא להוליד, ובכך להמשיך את פועלו של הבורא: "וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹקִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹקִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ" וכו' (בראשית א', כח) ... ההתנהגות המוסרית צריכה לחול גם על מערכת היחסים בין האב לבנו.³²

ההיסטוריה האנושית בספר בראשית מתוארת באמצעות רצף גנאלוגי שאותו מכנה התורה בשם "תולדות". מניטו קושר עובדה זו לצו האלוהי הראשון, "פרו ורבו", שהוא

בהבעת ציווי וברכה. בעבור מניטו, "פרו ורבו" אינו נוגע רק לפן הטכני של הילודה אלא גם לצדדיה החינוכיים: כל דור מצווה לחנך את הדור הבא כך שימשיך ויקדם את התרבות האנושית אל עבר התיקון השלם. אלוהים ברא את האדם הראשון, ולכן הוא גם מצווה אותו לפרות ולרבות, לכן הוא מתאר את ההיסטוריה העולמית מתוך הפריזמה של התולדות, וגם משגיח על היסטוריה הזו. לאור כל זאת, מציע מניטו לתאר את אלוהים כ'אדון התולדות'. ואכן, ביטוי זה ורעיון ה'תולדות' הם מהמוטיבים המרכזיים ביותר בכתבי מניטו; ואחת מסדרות ספריו נקראה על ידי תלמידיו בשם 'סוד מדרש התולדות'.³³

המעתק מ'אלוהי ההיסטוריה' השגור ל'אדון התולדות' – הכינוי שמציע מניטו לאלוהים – אינו רק מעבר ממושגים נוכריים למושגים עבריים, אלא גם העתקה מתפיסה שבה הזמן הוא סיפור של אירועים, אל תפיסה הרואה בזמן את סיפורה של הזהות האנושית, של אנשים שאלוהים מפקיד בידיהם את האחריות לתיקון ושיפור מתמיד של העולם והאנושות.

דימויו של האלוהים כאב משמש אפוא בעבור מניטו לשם הדיון ביחסי אלוהים – אדם כיחסים של חניכה ואמפתיה. לאורו מתבאר כי הצלחתם של בני האדם, בניו של אלוהים, היא הצלחתו של אלוהים בעצמו. באותה מידה, גם האדם הנברא בצלם אלוהים צריך לכוון את חייו לבניית משפחה, והצלחתם של חייו טמונה גם בהצלחת ילדיו. הצלחה זו תלויה ביכולתו של האב להצטמצם, לפנות ממקומו בעבור הילדים, ומתוך כך להאמין בהם, לחנכם ולגדלם תוך כדי העברת המסורת לדור הבא. בעיני סארטר האבהות היא עוול מוסרי, ואילו בעיני מניטו האבהות מלאה באהבה והיא תכלית מוסרית ראשונה במעלה.

כפי שראינו בפרק הקודם, מניטו מדלג בטבעיות בין השפה המטפיזית לבין השפה המוסרית ורואה באחרונה פירוש לראשונה. דילוג זה אינו מקרה או אנקדוטה. בניגוד חריף להנגדת התחום דתי והתחום האתי – מבית מדרשו של קירקגור, שהשפיע רבות על ההגות הצרפתית של המאה העשרים – מניטו סבור כי ישנה זהות בין מוסר לבין מטפיזיקה וכי מדובר במאפיין יסודי של היהדות:

תורת הקבלה אינה מבחינה בין המטפיזיקה למוסר. להפך, הקטגוריות המטפיזיות והקטגוריות המוסריות זהות, אחד הן. אי אפשר למצוא פירוש מסורתי של התורה שיהיה כולו מטפיזי או מוסרי. הוא תמיד יהיה גם זה וגם זה משום שכבר מבחינת חז"ל, אין הבדל בין שני התחומים. מעשה בראשית הוא אקט מוסרי, הוא האקט המוסרי בתכלית... פעולה רצונית שייכת לתחום המוסר. בורא עולם רוצה לברוא לא רק מישו – סובייקט אחר, אלא אחר שהוא בעצמו בעל רצון. זהו המעשה המוסרי בתכלית.³⁴

מוסר האחוה

היבט אחר בחיי התא המשפחתי שמניטו שב ומדגיש הוא יחסי האחים. במקומות רבים בכתביו חוזר מניטו לסיפור קין והבל ומציב אותו כיסוד לסיפור האנושי האוניברסלי. האתגר של האנושות, על פי סיפור זה, הוא להגיע ל"משוואת האחוה"³⁵ – הנוסחה שבה שני אחים חיים בשלום והכלה זה לצד זה; אלא שעל פי רוב בפועל "אחד מהם נהיה שליט-רוצח והאחר נשלט קורבן".³⁶ הרעיון של חיים באחוה הוא חידוש גדול, המובן לאור האלטרנטיבות שעלו בדתות ובתרבויות לאורך ההיסטוריה – ובנויות על דפוס של שולט ונשלט.

בהקשר זה מונה מניטו ארבע גישות שונות ליחסי אדם וזולתו:

(א) החברה הטוטליטרית. לפי גישה זו, אם מבנה החברה דורש שולט ונשלט, אני מעדיף להיות השולט. אני האדון והוא העבד.

(ב) החברה המושאית-קורבנית. אם צריך להיות שולט ונשלט, אני מעדיף מבחינה מוסרית להיות הנשלט. זהו הנצרות באידאל שלה – רעיון מתן הלחי השנייה. אני העבד – הוא האדון.³⁷

(ג) החברה המיסטית. שולט ונשלט זה רע. אם ההיסטוריה דורשת זאת, אני מעדיף לעצור את ההיסטוריה וממילא גם הרע ייפסק. כל המיסטיקות של המזרח הרחוק על כל גווניהן מבוססות על תפיסה זו. אני עבד – הוא עבד.

(ד) התורה קובעת: שולט ונשלט זה רע. צריך להגיע למצב שכל אחד יכיר בשני כבריא שנובראה על ידי אותו בורא. כל אחד יכיר בכבוד האנושי של האחר כעליון, ולא יהיו בכלל נשלטים. אני אדון – הוא אדון. ובלשונו של מניטו: "כל אחד רואה באחר אדון. התורה היא למעשה ניסיון למצוא פתרון ממשי לבעיה של שני אחים שמוטל עליהם לחיות יחד".³⁸

בעיני מניטו, היחסים בין האחים הם פרדיגמה לתפיסה חברתית-אוניברסלית של יחסים תקינים בין אנשים. בניגוד לגישות אחרות, הרואות בביטולו של אחד מן הצדדים תנאי להגעה אל התכלית המבוקשת,³⁹ מניטו סבור כי התכלית היא מציאות שבה אדם מסוגל להכיר ב'אחר' שלו – ולא לבטל אותו או להרוג אותו. אומנם קין נכשל במשימה זו, אולם המוטיב של חיפוש אחר משוואת האחוה נותר המוטיב המרכזי של ספר בראשית: הספר פותח באח שרוצח את אחיו, ולכל אורכו מישהו מהילדים נדחה מהמשפחה (לוט, ישמעאל, עשיו); אף במשפחתו של יעקב דפוס זה הוא המשמש בתחילה ויוסף מוצא עצמו נמכר למצרים, אולם בסופו של דבר, בסיומו של ספר בראשית, כל שנים עשר בניו של יעקב ממשיכים את דרכו.

מכאן ממשיך מניטו לדון ביחסי איש ואישה:

תוך התקדמות במתן פתרון למשוואת האחוזה חלה גם התקדמות בבעיה המהווה ממד פנימי לבעיית האחים, והיא בעיית היחסים בין האיש ובין האישה. בעיה זו מתחילה עם אדם וחווה, המתעלים מן המדרגה של זכר-נקבה למדרגה של איש-אישה, אולם עדיין אין ביניהם דיבור. אברהם ושרה מגיעים כבר למדרגה הרבה יותר גבוהה, כאשר אברהם אומר לשרה שהיא אחותו והיא אומרת שהוא אחי. הדיבור הישיר בין בני זוג מופיע אחר כך עם יעקב ורחל. רואים בבירור שהאבות קידמו את שני ממדי בעיית האחוזה במקביל – היחס בין האחים והיחס בין בני הזוג. כאשר מגיעים בשני הממדים למדרגה הרצויה, יכול יעקב לקבל את השם ישראל ואפשר לעבור מתקופת האבות לתקופת הבנים.⁴⁰

דברים אלה מדגימים היבט חשוב באופן שבו מניטו פועל אל מול החברה הכללית וההגות הפילוסופית בת זמנו. מניטו מודה שאכן יש בעיות ביחסי איש-אישה והוא איננו פועל מתוך עמדה אפולוגטית הטוענת שהמצב הנוכחי הוא אידיאלי. מאידך-גיסא, בניגוד לפתרון השבירה של המשפחה – דוגמת זה שהוצע על ידי הפמיניזם הלסבי – מניטו מבקש למצוא את הפתרון ואת האחוזה בתוך היחסים הזוגיים עצמם.

ראינו אם כן שבמשנתו של מניטו, אנלוגיות רבות המשמשות להסברת העניין המוסרי לקוחות מהתא המשפחתי: שם מתחיל המאמץ האנושי, ושם מממש האדם את צלם האלוהים שלו. בעיני מניטו, על רבות מהבעיות הקיימות בחברה האנושית כולה יש לחשוב מתוך התבניות של מבנה המשפחה; בניגוד להוגים צרפתיים בני זמנו, שביקשו למצוא את פתרון של בעיות אלו בהכרח מחוץ למערכת המשפחתית, מניטו מבקש למצוא את הפתרון ואת התכלית האנושית בתוך המערכת המשפחתית.

לסיום פרק זה נביא את דברי מניטו המתארים את האתגרים שבפניהם ניצב האדם – הבעיה הדתית, הבעיה המוסרית והיחס בין השתיים:

האדם צריך להתמודד, הן במהלך חייו הפרטיים והן במהלך ההיסטוריה של החברה הכלל-אנושית, עם האחר' שלו בשני צירים עיקריים: הציר המאוזן – בינו ובין אחיו, בינו ובין רעהו, בינו ובין אומתו, בין אומתו ובין שאר האומות וכו'; והציר האנכי – בינו ובין בוראו. הבעיה שמולה ניצב האדם בציר המאוזן היא הבעיה המוסרית, והבעיה שמולה ניצב האדם בציר האנכי היא הבעיה התיאולוגית-דתית. החל מן הדור השני, הדור של קין והבל, שמה התורה דגש על הבעיה המוסרית, והיא מצפה לראות איך יפתור האדם בעיה זו. דרך יחסו לאחיו, מגלה האדם גם מהו יחסו לאחר המוחלט שלו, בורא עולם.⁴¹

לעיל הזכרנו כי בעוד קירקגור הפריד בין הספירה האתית לבין הספירה דתית, מניטו חיבר בין השתיים; כעת מתברר כי מניטו חולק על קירקגור בעניין נוסף. לדידו, גם אם יש מקום להבחין בין שני התחומים, הרי המאמץ החברתי-מוסרי הוא שאמור להיות תכלית המאמץ האנושי. לדבריו, הסיפור המקראי מבכר את הבעיה המוסרית על פני הבעיה הדתית, שכן בעוד זו האחרונה מצויה בעיקר במישור האישי וקשורה לחיי הפרט,⁴² הבעיה האוניברסלית – והמאמץ האנושי לפותרה כחברה – מצויים במשוואת האחוזה.⁴³

מדוע ישנה עדיפות מוסרית בעיני מניטו לעבודה מתוך התא המשפחתי – מתוך האנלוגיות הלקוחות מהשדה הסמנטי של משפחה – על פני החלופות שאליהן הוא מתנגד? כדי לענות על שאלה זו נידרש לאתר חזית אחרת ומפתיעה שגם בה מנהל מניטו מאבק בעניין המשפחה.

האיום הדתי על המשפחה

לאורך כתביו, מסמן מניטו מוקד נוסף המאיים על המעמד המשפחתי – סכנה שיש בה כדי לרוקן את המשמעות והמלאות של התא-המשפחתי לטובת מוסד אחר. הפעם אין זו ההגות האקזיסטנציאליסטית הצרפתית, בעלת האופי החילוני המובהק, אלא הדת והסמכות הדתית אשר עשויים לפגוע בסמכות ההורית ובתפקידים המכריעים בעולם מסורתי.

עמדה זו מפתיעה למדי, שכן רבים הצביעו על קשר הדוק בין מידת דתיותה של החברה לבין חוסנה של המשפחה במסגרת אותה חברה:⁴⁴ מצד אחד, לחברה דתית ישנה אוריינטציה מסורתית-שמרנית וממילא ערכי המשפחה חזקים בה; והוא הדין בכיוון השני – המשפחה, כמבנה חברתי-מסורתי, משמרת בתוכה זיקה לדתיות או לממסד הדתי.

מניטו אינו מתמסר לזיקה זו, אלא ומעמיק אל מעבר להבחנה בין חברה חילונית-ליברלית לבין חברה דתית-שמרנית; את שורשיה של התפיסה המפרקת את המשפחה (הנושאת אופי חילוני) הוא מאתר דווקא באתוס נוצרי.⁴⁵ לדבריו, אומנם החברה הנוצרית מטיפה לחיזוק המשפחה – והדברים נכונים בפרט לגבי הנצרות הקתולית האוסרת את פירוק הנישואין – אך אותה חברה מציבה בראש המעמד החברתי את הכומר האסור בנישואין.

היבטים נוספים לאנטי-משפחתיות מצויים בברית החדשה:⁴⁶ על פי מתי, ישו ראה אידיאליות בסריסים שסירסו את עצמם למען מלכות השמיים;⁴⁷ על פי מרכוס⁴⁸ ולוקס,⁴⁹ אנשי המעלה אשר זוכים לנחול את העולם הבא אינם נושאים נשים; וכך מלמד גם פאולוס באיגרת הראשונה אל הקורינתים: "ולאנשים אשר נשים אין להם או לאלמנות הנני אומר טוב להם כי ישבו בגפם כמוני".⁵⁰

אולם מניטו אינו מסתפק בהטלת אשמה על ה'אחר' הנוצרי; והוא שב ורומז כי "לצערנו הרב, בלבול כזה נפוץ היום והוא מביא לתוך השיח הפנימי בעם מושגים זרים לחלוטין". מדבריו משתמע כי נטיות ותנועות המאיימות על תפיסת המשפחה של מסורת ישראל – על כל ההשלכות הנובעות מאיום כזה – מצויות גם בתוככי החברה הדתית היהודית.

רמיזותיו של מניטו מופנות אל המתח בין הורים לרבנים – כמקורות סמכות וכמושאי כבוד של האדם. מתח זה אינו מודרני והוא נידון כבר במשנה ובתלמוד,⁵¹ אולם בדברי

מניטו הוא נושא אופי רחב יותר. מניטו מבקש לשוב לשורשי התפיסה של המשפחה ומקומה בתוך המבנה הסוציולוגי והאנתרופולוגי. השאלה שמניטו מציב בחדות היא: מהו הערך היסודי הראשוני של הקיום האנושי והחברתי: הדת או המשפחה? לשון אחרת: מי היא הדמות המרכזית בעיצובו של האדם: האב או הרב?⁵² שאלות אלו מקרינות באופן ישיר הן על חוסנה של המשפחה ועל היחסים בין החברים בה, הן על עניינים אחרים, מרחיקי לכת, כגון תפיסת המבנה הדתי של החברה והמבנה הפוליטי של העם כולו.

נפתח בדבריו של מניטו על מנהיגותו של משה רבנו, המתייחסים למדרש העוסק בדוחה-שיח בין משה לאלוהים במעמד הסנה. לפי המדרש, תשובתו של משה לקריאת האלוהים "הַנְּנִי"⁵³, הביעה נכונות מלאה לשאת בכמה מן התפקידים הנדרשים בהנהגת עם ישראל: "הנני לכהונה הנני למלכות"⁵⁴; אולם כנגד זאת, אלוהים משיב לו "אַל תִּקְרַב הָאֵלִים"⁵⁵ – הכהונה והמלכות אינם שייכים לך.

מניטו מבין שהמדרש מבטא עמדה פוליטית עקרונית:

השאלה המתבקשת היא כמובן מדוע הקב"ה דוחה את בקשתו של משה לזכות אף הוא במלוכה ובכהונה... כדי להבין מהו ייעודו של משה, עלינו לחזור לדברי המדרש על מלכי-צדק. היו לו שלוש סגולות: סגולת הכהונה, סגולת המלוכה וסגולת התורה. שתי הסגולות הראשונות ניתנו לאברהם אבינו. הסגולה השלישית – סגולת התורה ניתנת למשה. לאברהם כמייסד עם, ולמשה כנותן התורה לעם. לכן אברהם הוא אבינו ומשה הוא רבנו. שני התפקידים שונים במהותם ועלינו לעמוד על ההבדל המהותי ביניהם.⁵⁶

על אף מוכנותו וחפצו של משה לקבל על עצמו את כתר המלכות, ואף שהיה אפשר לומר שהוא המועמד הטבעי למשרה זו, אלוהים משאיר בידי רק את ההנהגה הדתית – היינו הוראת התורה והסמכות השיפוטית. ההנהגה הפוליטית נשארת אצל דמות שאיננה עונה להגדרת 'רבנו' אלא 'אבינו':

משה רבנו אינו אב. סגולת המלוכה שייכת לאבות בלבד, משום שתפקיד המלך קשור לעם... משה הוא רבנו. הוא נותן התורה, הוא ראש הישיבה. הוא אינו מייסד עם... אילו העם היה יוצא ממנו, היה מדובר במין 'כנסייה' של מאמינים. אם אתה מאמין, אתה שייך, ואם לא, אינך שייך. כנסייה אמורה להיות קהילה של קדושים המתנהגים כקדושים. או אז כל חטא גורם לאבדון משום שאין זכות קיום לכנסייה של רשעים.

ההגדרה של עם שונה לחלוטין. השתייכותי אינה תלויה במעשיי. היותי יהודי אינה קשורה לאמונתי. אני יהודי משום שאני נולדתי לאם יהודייה. "ישראל, אף על פי שחטא ישראל הוא"⁵⁷. יש כאן שתי קטגוריות שונות: האב והרב. אסור להתבלבל ביניהם משום שמי שמתבלבל חושב שעם ישראל הוא מין 'כנסייה' כזו של מאמינים ב'דת משה', ואז מי שאינו מאמין, אינו שייך עוד לעם כביכול. לצערנו הרב, בלבול כזה נפוץ היום והוא מביא לתוך השיח הפנימי בעם מושגים זרים לחלוטין, כמו 'אנשי שלומנו' וכו'.⁵⁸

זהותו של המנהיג הפוליטי מקרינה באופן ישיר על החברה כולה. כאשר המנהיג הפוליטי הוא איש הדת, הרב, אזי זהו המגדיר הראשוני של כל החברה, ותנאי הכניסה אליה הוא כמו זה של הכנסייה – לא השייכות המשפחתית אלא האמונה או מידת האדיקות ההלכתית. מתוך כך, האמונה – או אידיאולוגיה אחרת – היא שהופכת להיות היסוד המארגן את כל השדה הפוליטי.

ברם, כאשר המנהיג הפוליטי איננו איש הדת ותכונתו היסודית היא עצם היותו אב, ראש משפחה, אזי תנאי הכניסה לחברה הוא עצם לידתו של אדם בתוך הקהילה – כתנאי הכרחי אך לא מספיק. בקהילה כזו, הזהות היא טבעית ומולדת ולא אמונית ונתונה-לבחירה. בעבור מניטו, הגדרת המנהיג הפוליטי כאב ולא כרב מלמדת כי התשתית הקונספטואלית הבסיסית של היהדות היא עם ולא דת.

מניטו ממשיך וקושר בין שני התפקידים האלו לבין שתי תנועות יסודיות בחיים – מלמטה למעלה ומלמעלה למטה:

תפקיד האבות הוא להוליד את העם. הקטגוריות של מלוכה וכהונה שייכות לעם כעם... משה, כרבן של ישראל, גילה לעם את התורה של אלוהי האבות... הוא מוסר את דבר ה' לעם, מלמעלה למטה. הוא אינו יכול להיות בו-זמנית האמצעי גם מלמעלה למטה וגם מלמטה למעלה.⁵⁹

דומה שדברים אלה רומזים למחלוקת בין אריסטו בחיבורו 'פוליטיקה' לאפלטון בחיבורו 'פוליטיקה' על אודות אופן ההתארגנות הפוליטית. אריסטו טען כי הפוליטיקה נבנית מלמטה, מתוך ההקשרים הטבעיים, ולכן היחידה הפוליטית הראשונה היא המשפחה והמנהיג הפוליטי הוא המלך שמותאם לצורכי העם ולא הפילוסוף.⁶⁰ לעומת זאת, בעיני אפלטון, הפוליטיקה מתחילה מלמעלה – מתוך האידיאות השמימיות אל המציאות; ולכן המנהיג הפוליטי הוא הפילוסוף.⁶¹ גם מניטו מבחין בין שתי תנועות-תכונות אלו וטוען כי הן אינן יכולות לדור בכפיפה אחת – כלומר אצל אותו מנהיג. מבין שתיהן, מניטו בוחר באפשרות הכמו-אריסטוטלית לזהותו של המנהיג הפוליטי – האב המוליד תולדות, מי שמגיע מתוך המשפחה, ולא הרב המוריד תורה מן השמיים.⁶²

במאמר שכתב לחג החנוכה הדגיש מניטו יותר עד כמה עניין זה מהותי למסורת היהודית ומייצג סלע מחלוקת בינה לבין יתר הדתות – כבר מקדמא-דנא:

היוונים לא התנגדו שתהיה דת בישראל כשאר הדתות. אבל הקשר של ישראל לתורה הוא לא כשאר הדתות: הוא מן ה'אב' ולא מן ה'רב'. התורה של האב היא התורה הגנוזה בנשמת הבנים מכוח האב. אנו מתפללים ל'אלוהי אבותינו' ולא ל'אלוהי האב', ואף לא ל'אלוהי משה רבנו'. על כן נוקתת הגמרא להסבר מיוחד נוסף על "לא תסור"⁶³ כדי להרגיש את

המיוחד בחנוכה, שהוא הקשר אל 'שאל אביך ויגדך ויקניך ויאמרו לך'.⁶⁴ כלומר אל האבות שהם היסוד והבסיס לעם, ואל התורה שאותה ניסו היוונים לעקור.

תחילת הכפירה היא בהחלפת 'אלוהי האב' ו'אלוהי הרב'. כל הכיתות התחילו כך. כך גם הנצרות, שהחליפה בין 'אלוהי האב' ו'אלוהי הרב'... והדברים אמורים כנגד הכנסייה, שרצתה להחליף את עם ישראל כעם, בכנסת ישראל כדת. זו תחילת הכפירה, כי הצבת הרב בתפקיד האב נקראת מינות. הנצרות לקחה את הרב וקראה לו אבא. הדבר בא לידי ביטוי יותר מובהק אצל הקתולים שאינם מתחננים, ולכן נעצרת שם ההמשכיות מאב לבן... אך יש השמים היום דגש דווקא על הרב, והדבר מתחיל להדיף ריח של כפירה.⁶⁵

את הוויכוח העמוק בין חכמי ישראל לבין תרבות יוון בתקופת החשמונאים ממקד מניטו במשפחה. בניגוד לשיח השגור – הרואה את האיום של התרבות היוונית במאבק על קדושת המשפחה – מניטו סבור שהאיום התייחס גם לשאלת מקומה הנכון של המשפחה בתוך התפיסה הפוליטית. לדידו, הפירוק הראשוני של הזהות היהודית מתחיל בנקודה אחת: החלפת הנקודה הארכימדית של המסורת היהודית ממשפחה לכנסייה; וכך החלו פיצולי הכיתות השונות, ובראשן הנצרות, מתוך היהדות.⁶⁶

דברי מניטו על אלה "השמים היום דגש דווקא על הרב, והדבר מתחיל להדיף ריח של כפירה" מכוונים כאמור כנגד קבוצות בתוככי החברה הדתית היהודית; ואכן במקומות רבים מפתח מניטו מוטיב מדרשי שלם שבאמצעותו הוא מחדד את הרגישות ל'נטיות הדתיות' הללו גם בתוך החברה היהודית. מוטיב זה מגולם אצל מניטו בדמותם של ה'ערב-רב':

יש במקרא דוגמה בולטת של טעות כזו. מתברר שהערב-רב ראה את עצמו כקבוצה של מאמינים במשה רבנו. הם ראו בו דמות מופתית, על-טבעית... החטא של הערב-רב הוא שהם לקחו את הדמות של הרב במקום האב ועשו ממנו אליל. כאשר משה רבנו דוחה את הצעתו של הקב"ה, הוא מגלה את עומק רצונו ית' [ברך] ובכך הציל את העולם כולו. אילו היה מסכים, היה מייסד עבודה זרה מסוג חדש, עבודה זרה של תלמידי משה. לכן הקב"ה אומר לו: "יישר כחך ששיברת".⁶⁷ הקב"ה הסכים עם המעשה של משה... הוא היה יכול לומר: אל תציל את העם כעם, רק תציל את תלמידיי, את אלה שנשארו נאמנים לי. אז משה היה מתברר כמייסד כנסייה או ישיבה, אם תרצו. זה לא מה שהקב"ה רוצה. הרצון העליון שלו הוא להציל את העם.⁶⁸

על פי הסברו של מניטו, בעקבות המדרש,⁶⁹ הערב-רב הם אותם אנשים שביקשו להצטרף לעם ישראל בעקבות אירועי יציאת מצרים. המדרש מתאר ויכוח בין משה לאלוהים סביב אותם אנשים: אלוהים ביקש למנוע את הצטרפותם; ורק התעקשותו של משה היא שהכריעה את הכף. מניטו סבור כי המדרש מאפיין אנשים אלה כטיפוסים שזיקתם לעם ישראל היא באמצעות משה, המנהיג הדתי, ולא באמצעות ההשתייכות המשפחתית-לאומית הטבעית.

המשכו של מוטיב זה מצוי בווהר המסמן את הערב-רב כדמויות שבגינן אירע חטא העגל.⁷⁰ הסיבה למעורבות הערב-רב בחטא העגל, מסביר מניטו, היא התלות המלאה שלהם בדמותו של משה; כאשר הוא נעלם, הם מתפרקים ויוצרים את עגל הזהב. בזעמו, הקב"ה מבקש לכלות את עם ישראל ולהשאיר את משה כממשיך הסיפור הישראלי.

מניטו מתאר רגע זה כשלב מכונן, ומברר שוב את ההגדרה של עם ישראל. לו משה הרב היה הופך למייסדו של עם ישראל, היה עם ישראל מוגדר מיד ככנסייה – כקהילה שתשתיתה היא הדת ולא המשפחה. מניטו אינו מסתפק כאן במילה 'כנסייה' ונוקט גם את המילה 'ישיבה'; ובכך הוא מבקש לטעון שגם בתוך החוגים הדתיים היהודיים אפשר למצוא נטייה כזו וכי הישיבה היא מוסד המקדם אג'נדה המאיימת על התא-המשפחתי.

כאן ראוי להבהיר מדוע, בעיני מניטו, יש יתרון מוסרי לראיית המשפחה – ולא הכנסייה – כגרעין היסודי של החברה.

אחד הביטויים שמניטו התנגד לשימוש בהם הוא 'אנשי שלומנו', כביטוי המסמן קבוצת אנשים שלגביה מתקיים יחס של אחווה – יחס מוסרי, גבוה והדוק יותר – לעומת מי שאיננו שייך לקבוצה זו.⁷¹ לדידו של מניטו, מעצם העובדה שאלוהים ברא בני אדם, הרי שהוא מחויב אליהם מבחינה מוסרית; ובאותה מידה קיימת חובה מוסרית בין הבורא האנושי לנברא האנושי, היינו להורים כלפי ילדיהם. ההורות בעיני מניטו איננה רק עניין טכני של הבאת ילדים לעולם (כפי שסבר סארטר), אלא גם מקור מחייב ליחס מוסרי.

לפי דברים אלה, המוסר מצוי ככול – שהרי היחס המוסרי כלפי האחר איננו אפשרות בחירתית והוא נטוע בתוך היחסים הטבעיים והביולוגיים. במובן זה, התא המשפחתי נבדל באופן מהותי מאפשרויות קומונה אחרות. כל קהילה או קומונה היא כינון תא חברתי-בחירי שיוצר את המרחב המוסרי באופן מלאכותי, וממילא מציב תנאים מוקדמים לזהותם של המצטרפים אל אותו מרחב מוסרי. לעומת זאת, החובה המוסרית שבין חברי המשפחה מונעת את ההפרדה בין מין לבין הורות, ובין ביולוגיה לבין מוסר. ההורות כאחריות מוסרית, הכרוכה בהולדה הביולוגית, היא למעשה הרצון לקשור את המוסר לכל אדם – שהרי אין מבחן כניסה למשפחה אלא עצם היוולדו של מאן-דהו למשפחה קובע יחס מוסרי כלפיו. יתרה מזו, הקשר הביולוגי משנה את אופיו של המאמץ המוסרי, ולדעת מניטו מדובר במאמץ נעלה יותר – שכן האתגר כעת אינו להיות מוסרי כלפי הדומה לך אלא להיות מוסרי גם כלפי השונה.

אם כן, כמענה לפוסט-משפחתיות הניאו-מרקסיסטית, הרואה במשפחה מוסד המחולל דיכוי, מציג מניטו את המשפחה כמבנה חברתי טבעי שלו ערך מוסרי נעלה – המושתת על חובת המוסר כלפי כל אדם באשר הוא; מסיבה זו, קובע מניטו, מטפחת

התורה מבנה חברתי זה. החובה המוסרית היא זו שיוצרת (או מחזקת) את הקשרים בין השותפים הביולוגיים – הורים, ילדים, אחים – וחובה זו יוצרת את התא המשפחתי.

פתיחתה של התורה בספר בראשית, ספר האבות, היא אפוא בעלת יסוד מוסרי אוניברסלי מובהק. הצבת נקודת ההתחלה של הסיפור המקראי באיש אחד, האדם הראשון, מציבה את כל בני האדם בתוך היחס המשפחתי; ומכיוון שהתולדות של האדם הם הבסיס לקיום האנושי, הרי שהצמדת המוסר לילודה היא תפיסה מוסרית כוללת – וממילא נעלה יותר מבחינה אתית. במובן זה, המשפחה יכולה להיות ליסוד המוסר בעולם.⁷²

מאבק בתוך הבית

כלפי מי מכוונת ההאשמות שמטיח מניטו? לאילו חוגים הוא מתכוון בצינו כי ישנם חוגים דתיים המפרקים את החוסן המשפחתי?

חיים סולובייצ'יק הצביע על שינויים משמעותיים במבנה הקהילה היהודית במזרח אירופה במאות התשע-עשרה והעשרים עם ייסודן ועלייתן של הישיבות הליטאיות.⁷³ שינויים אלה השפיעו (בין השאר) על מעמדו של הרב ועל היחס בין תלמיד הישיבה להוריו, ויצרו שינויים הלכתיים – שנגרמו מהמעטק ממסורת משפחתית העוברת בעליפה לכזאת הנלמדת מתוך ספרים ובמרחב סטרילי ולמדני.⁷⁴ חורבן הקהילה המסורתית בשואה היווה כמובן גם הוא גורם מכריע בשינויים אלה.

לא בכדי משתמש מניטו בתואר 'ראש הישיבה' כתיאור גנאי למי שמבקש לראות את עם ישראל כסוג של קהילת מאמינים, כדת, ולא כעם וכמשפחה, כצאצאי אברהם, יצחק ויעקב. כאשר ראש הישיבה חורג מתפקידו ורואה את עצמו כמי שמייסד את הקהילה ואת העם, אזי הוא הופך ל"ראש הכנסייה" – כפי שמניטו מכנה זאת.

במקומות אחרים מניטו מייחס לאותו 'ערב-רב' – הרואה בראש הישיבה דמות עדיפה מבחינת העברת המסורת, ובישיבה כמסגרת עדיפה על פני החוג המשפחתי – קשיים בעזיבת הגלות והתנגדות לשיתוף פעולה עם התנועה הציונית החילונית. כל אלה מסמנים באופן ברור את הנמענים להתקפתו של מניטו – חוגים המושפעים באופן עמוק מצורת החשיבה של החרדיות הליטאית.

מעניין שדברים חדים בעניין המתח שבין הישיבה למשפחה ובין הרב לאב נוכל למצוא דווקא בדברי הרב צבי יהודה קוק, שמניטו ראה בו את מורו ורבו.⁷⁵ הרב צבי יהודה קוק הרבה אף הוא לדבר על היותו של עם ישראל 'עם' ולא 'דת', ציבור מגוון ולא כנסייה של מאמינים – אך כמי שבעצמו חולל מהפכה חינוכית, שבה עודד צעירים לאמץ אורח חיים דתי יותר משל הוריהם, הצטרף לעיתים גם הרב צבי יהודה לאתוס הישיבתי החשדן כלפי המשפחה.

כך אנו מוצאים למשל בדבריו הבאים:

בוודאי שכבוד אב ואם הוא מצוה גדולה וחשובה, אבל אין פירושה שעבוד. אין להורים שום זכות להכריח בניהם ובנותיהם לעבור על דברי תורה או לגרום להם מיעוט תורה וביטול תורה... אין שום טעם ושום הצדקה לחולשה המבטאת בעבודת לאלה המונעים זאת... הדברים עלולים להגיע, במקרים קיצוניים, עד כדי מחלות נפש חמורות, אשר הפסיכואנליטיקה תולה את סיבתן בדברים שאירעו בין הבן בילדותו להוריו. לחשוב שאותו מערך יחסים, ששרר בין הבן להוריו לפני עשר שנים, יכול להימשך גם עכשיו – הוא סקנדל ממש. לכן העניין הראשון לפני "המשפטים אשר תשים לפניהם", לפני כל סידורי החיים שלנו... הוא סילוק המציאות החולנית של העבודת ושל כל סוגי העבודת. כמה סיבוכים נפשיים אנו סובלים בגלל החולשה הזאת של השתעבודת להורים! פעם אחת ולתמיד יש להיגמל מהתסבוכת הזאת. יש לברך ברכת הגומל על עקירת העבודת הפסיכולוגית הזאת. לכן הדבר הראשון שמגיע אלינו מהמקור האלוהי של תורה מן השמים... הוא סילוק חשבונות העבודת... "עבדי הם ולא עבדים לעבדים!" אנחנו כולנו, אתם כולכם, כבר אינכם משועבדים! יצאנו לחירות, פעם אחת ולתמיד... אבל יש שלשלאות שהאדם נכבל בהן על ידי אנשי המשפחה ששולטים עליו מכח הרגל. לכן חייב להיות ברור של 'פריקת עול' מוטות הברזל הבלתי צודקים האלה... לכן צריך להיות ברור שאתם כולכם בני-הכי להיות חופשיים לעצמכם ללכת על פי נטיותיכם האידיאליסטיות ולברר דרך חייכם בלי עצות של דודים ודודות...⁷⁶

אין בדברים אלה כמובן כדי להעיד על מכלול מחשבתו של הרב צבי על אודות מעמדה של המשפחה, ובכל זאת אפשר ללמוד מהם על המתגלה ברגעי הקונפליקט שבין הישיבה למשפחה, בין הרב לאב; בדברים אלה מאמץ הרב צבי יהודה קוק נימה מרקסיסטית הרואה במשפחה מוסד משעבד ומדכא. עוד עולה מבין השיטין תפיסה פסיכואנליטית הרואה בתסביכים שבין הורים לילדיהם עובדה מוגמרת, בעוד ההגעה לישיבה היא יציאה משעבוד לחירות – היציאה אל החופש "פעם אחת ולתמיד".

מובן שיש לסייג ולומר שהדברים נאמרו על מקרה שבו ההורים מבקשים למנוע את בנם מללמוד בישיבה; ועם זאת דומה כי לפנינו בדיוק הסתירה העמוקה שעליה הצביע מניטו כמצויה בתוך זרמים דתיים אדוקים: אהבת המשפחה ומגמת חיזוקה וקידושה מחד-גיסא, אך יצירת שיח ותרבות המרוקנים את המשפחה מהתפקיד המשמעותי שמניטו מייחס לה מאידך-גיסא.

*

באחד משיעוריו נשאל מניטו אם המצב התקין הוא שהאב יהיה גם הרב; על כך ענה מניטו בנחרצות: "כן", והוסיף: "אבל אם האב אינו מסוגל, אז הוא נותן את תפקידו לרב. המצב האידיאלי הוא 'ושננתם לבניך'".⁷⁷ רכיב משמעותי בכבוד שבו יש לנהוג כלפי הרב, לעומת החובה כלפי ההורים, הוא מצב של בדיעבד.⁷⁸ המצב האידיאלי

מתקיים כאשר המסורת התורנית-הלכתית עוברת לילדים לא רק דרך הרבנים אלא גם דרך ההורים.

דברים אלה משמעותיים להשלמת התמונה. כאן מתגלה שההעצמה הגדולה שמעניק מניטו למשפחה ולהורים אינם ממעיטים מערכה של המסורת ההלכתית אלא מבקשים לכוון את העברת האמונה, התורה וההלכה כחלק מהאחריות ההורית. דומה שמניטו – אולי כממשיך היסוד האלג'ירי בזהותו ומכווח היותו נצר למשפחת רבנים ומקובלים – מתעקש להשיב למקומה את המסורת, זו שעוברת מדור לדור, דרך העם עצמו ולא רק דרך מלומדיו.⁷⁹

מנקודת מבטה של המסורת היהודית, לעמדה זו כמה יתרונות. ראשית מבחינת השייכות: כל אדם שייך לסיפור התורני (או כפי שמניטו היה מגדיר זאת: 'הזהות העברית') מעצם היותו חלק מהמשפחה. שנית, לעניין זה יתרון מבחינת הוראת ההלכה: העברת המסורת בהקשר משפחתי עשויה ויכולה להיות קשובה יותר למציאות משתנה ולאדם הפרטי שאליו היא פונה; השפה ההלכתית הנבנית בדרך זו יוצרת דיאלוג עם השפה האינטימית השרויה בחיק המשפחה והיכרות העומק של ההורים עם ילדיהם. ולבסוף, מבחינת הנחלת המסורת: בתפיסה משפחתית-מסורתית יותר אנשים לוקחים אחריות והופכים שותפים פעילים בהוראת התורה ובהעברתה מדור לדור.

דומני כי אנו נמצאים במציאות שבה השפעתה של אותה 'מהפכה צרפתית', על החברה הישראלית, הולכת וגדלה, בעוד בחברה הדתית שולטת בכיפה השפה האשכנזית המזרח-אירופית – המאופיינת בהעדפה ברורה של הרבנים על פני ההורים; אולם שני כוחות אנטי-משפחתיים אלה נסדקים למול עינינו והודם וקרנם כבר אינם כתמול שלשום.

אם כנים הדברים, הרי במקום ובזמן הזה יש בהגותו של מניטו כדי להציע מטרות, שפה וכלים שינווטו את החברה הישראלית בכלל, והחברה הדתית בפרט, למקום נכון יותר – מקום שבו המשפחה היא גם נקודה ארכימדית של הזהות האישית, הקהילתית והלאומית.

-
1. להרחבה ראו חיים נבון, שיעורי בית: הרב סולוביצ'יק על זוגיות, מיניות ומשפחה בימינו, ראשון-לציון: משכל, 2016, עמ' 162–169.
 2. חיים נבון, "נלחמים על הבית: המאבק על המשפחה בישראל", השילוח, 3 (שבט תשע"ז), עמ' 103–120.
 3. רוני קליין, אות, גוף, קהילה: עיונים בהגות יהודית-צרפתית בת זמננו, תל-אביב: רסלינג, 2014, עמ' 13.
 4. הרב יהודא ליאון אשכנזי (מניטו), סוד העברי: יסודות
 5. ראו גבריאלה בן-שמואל, ההגות ההיסטוריוסופית והיסודות הקבליים בפרשנותו התנ"כית של הרב יהודה לאון אשכנזי (מניטו), עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ט, עמ' 21.
 6. שם.

17. מוטייה, מיניות, עמ' 53-76.
18. על הקשר בין התסביך האדיפלי ובין התפיסה הכמור-מרקסיסטית באשר למוסדות מדכאים שיש להילחם בהם, הצביעה מוטייה (מיניות, עמ' 45-48). היא מתבססת בעניין זה על וילהלם רייך (1897-1957, פסיכיאטר ופסיכואנליטיקאי, מתלמידיו של פרויד).
19. בני לוי נולד במצרים והיגר לצרפת. למד אצל כמה מההוגים הבולטים בצרפת. היה פעיל בתנועות שמאל רדיקאלי ואף שימש עוזרו האישי של סארטר בסוף ימיו. לימים התקרב ליהדות ואף עלה לארץ, אימץ זהות חרדית, והקים את המכון ללימודי לוינס.
20. קליין, אות, גוף, קהילה, עמ' 105.
21. להרחבה על השפעתו של פרויד בעניין זה ראו ברוך כהנא, שבירה ותיקון: מודל חסידי לפסיכולוגיה קלינית, ירושלים: ראובן מס, 2010, עמ' 84-136.
22. התייחסות נוספת לקשר בין עקידת יצחק לבין התסביך האדיפלי ראו אצל מרדכי רוטנברג, מבוא לפסיכולוגיה של הצמצום, ירושלים: ראובן מס, 2010, עמ' 32-55.
23. הרב יהודא ליאון אשכנזי (מניטו), סוד מדרש התולדות: שיחות מפי הרב יהודא ליאון אשכנזי (מניטו) על מדרשי חז"ל, בית-אל: ספריית חוה, תשע"ב-תשע"ה, ה, עמ' 115.
24. אשכנזי, סוד מדרש התולדות, ה, עמ' 81. מקור הדברים בבראשית רבה, נ"ו, ה; בבבלי, תענית ד ע"א. ראו גם: מדרש תנחומא (בובר), פרשת וירא, סימן מ; פירוש רש"י לתורה, בראשית כ"ב, ב; הרב יוסף אלבו, ספר העיקרים, מאמר ג, פרק יד. אכן, פרשת העקדה היא פרשה סבוכה, וגם בפרשנות המקרא היהודית רווחת ההבנה כי הציווי המקורי אכן הורה שעל אברהם לשחוט את בנו. לניתוח עכשווי של פרשיית העקדה והבנתה בהקשר נוצרי או יהודי, ראו גם יורם חזוני, "המוסר של רועי הצאן", השילוח, 1 (תשרי תשע"ז), עמ' 126-130.
25. ראו למשל אצל דה-בובואר, המין השני, לעיל הערה 13.
26. להרחבה ראו סוד מדרש התולדות, ג, עמ' 323-395.
27. שם, ו, עמ' 161-162.
28. שם. מניטו כתב מסה שלמה העוסקת במחלוקת שבין מסורת ישראל לפילוסופיה של ניטשה, ראו הרב יהודא ליאון אשכנזי (מניטו), שערי דמעה, בית-אל: ספריית חוה, תשע"ח, ב, עמ' 44-83.
29. פרידריך ניטשה, הרצון לעוצמה, מגרמנית: ישראל אלדד, ירושלים, שוקן, תשל"ט. לדין בהבנת מושג העוצמה אצל ניטשה ראו: יעקב גולומב, בשולי התרגום וצלילי, בתוך: פרידריך ניטשה, אנושי אנושי מדי, מגרמנית: יעקב גוטשלק ואדם טננבאום, מאגנס, ירושלים, תשס"ח, עמ' 12-20.
7. על אישיותו הייחודית של גורדין כתב מניטו את הדברים האלה: "מו"ר יעקב גורדין ייצג עבורי אישיות שהצליחה לייצר אחדות עמוקה בין התרבות היהודית המסורתית והתרבות האירופאית. מר גורדין [...] היה גדול בחכמת התלמוד, מקובל ופילוסוף שהצליח להציג בפנינו אפשרות לייחוד בין המחשבה הכללית והמסורת היהודית, תוך שהוא עושה זאת מתוך עולם המושגים של חכמת התורה. הבנה זו גרמה לנו לגלות מחדש את חשיבותה וממדיה שלה מסורת היהודית כפי שהיא משתלבת בפסיפס של התרבות העולמית". מניטו, סוד מדרש התולדות: אברהם העברי, סוגיות יסוד בבירור הזהות העברית, א, ספריית חוה, ישראל, תשע"ה, עמ' 7.
8. כינוי זה קיבל מניטו בתנועת הצופים היהודים בצרפת, ומשמעותו באחת מלשונות האינדיאנים "הרוח הגדולה".
9. כדוגמה יש לציין את העיסוק המרובה בכתבי המהר"ל מפראג (1520-1609), הן של מניטו, הן של נהר. ראו שמואל ויגודה, "הגולם הארץ הגאליים: על לימודי מהר"ל במחצית השנייה של המאה העשרים בצרפת", בתוך אלחנן ריינר (עורך), מהר"ל: אקדמות - פרקי חיים, משנה השפעה, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2015, עמ' 503-542.
10. עוד על הביוגרפיה האישית והרוחנית של מניטו, ועל הקמת אסכולת פרויד למחשבת ישראל, ראו אצל יוסף שרביט, "זהות ותולדות: מורשתו התרבותית של הרב יהודה לאון אשכנזי (מניטו)", פעמים, 91 (תשס"ב), עמ' 105-110; וכן אצל בן-שמואל, ההגות ההיסטוריוסופית, עמ' 12-32.
11. בן-שמואל, ההגות ההיסטוריוסופית, עמ' 1-3; קליין, אות, גוף, קהילה, עמ' 140.
12. ראו יוסף דוד, המשפחה והפוליטי: על השתייכות ואחריות בחברה ליברלית, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ב, עמ' 46.
13. ראו סימון דה-בובואר, המין השני, מצרפתית: שרון פרמינגר, תל-אביב: בבל, 2001-2007. ההתקפה על המשפחה היא מוטיב חוזר בספרה ויש לו מופעים רבים, אך ראו במיוחד: שם, א, עמ' 93-151; שם, ב, עמ' 223-335, 599-641. להרחבה על אודות השפעתן של המהפכה המינית והתנועות הפמיניסטיות על פירוק המשפחה ראו רוניק מוטייה, מיניות: מבוא קצר מאוד, מאנגלית: אדרה חותמי, ירושלים: מוסד ביאליק, 2008, עמ' 53-76.
14. ז'אן פול סארטר, המילים, מצרפתית: משה מרון, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2004, עמ' 15.
15. משנה, אבות ד, כב.
16. Jean-Paul Sartre, *Saint Genet, Comédien et Martyr*, Paris, Gallimard, 1952, p. 16. ראו קליין, אות, גוף, קהילה, עמ' 105.

30. משנה, אבות ד, א.
31. דברים קרובים בעניין זה כתב מרדכי רוטנברג בספרו **קיום בסוד הצמצום: מודל התנהגותי לפי החסידות הקבלית**, ירושלים: מוסד ביאליק, 1990. רוטנברג התמקד בהגותו של רד"ב ממזריטש ומצא במשלי אב וכן הייחודיים המצויים בספריו דוגמה למודל אבהות קבלי-חסיד, המבוסס על 'צמצום האגו' ומנוגד למודל האבהות הפרוסי. ראו שם, עמ' 121–129.
32. **סוד מדרש התולדות**, ו, עמ' 161–162.
33. לעיל הערה 22.
34. מניטו, **סוד מדרש התולדות**, ו, עמ' 289.
35. מניטו, **סוד העברי**, א, עמ' 123.
36. שם.
37. מניטו מעיר כי על פי רוב לא מומש עיקרון זה במסגרת החברה הנוצרית (ולהפך): "האומות הנוצריות תמיד התנהגו כאימפריות השולטות על עמים, תוך רמיסת כל זכויותיהם, והן אחראיות למלחמות הנוראות ביותר שהיו בהיסטוריה האנושית" (שם).
38. שם. אף שאפשר למצוא את ההכרה באחר ובוולת גם אצל לוינס ובובר, למניטו היה חשוב לעמוד על ההבדל בינו לבנים והוא מדגיש את עקרון ההדדיות של משוואת האחוה. ראו מניטו, **סוד מדרש התולדות**, ה, עמ' 263, הערה 822.
39. על מורכבותה של שאלת יחסי היחיד והמשפחה מנקודת המבט של שאלת החירות בפילוסופיה הליברלית המודרנית ראו אצל דוד, המשפחה והפוליטי, עמ' 38–39.
40. מניטו, **סוד מדרש התולדות**, ג, עמ' 156.
41. מניטו, **סוד מדרש התולדות**, ד, עמ' 142.
42. במשנתו של מניטו חשוב להבחין בין המושג 'דתי' לבין קיום תורה ומצוות. הם אינם זהים. המושג 'דתי', כפי שהוא משמש בשפתה של ההגות האקזיסטנציאלית מתאר את היחס בין אדם לבין אלוהיו במישור הפרטי. המערכת התורנית אומנם כוללת בתוכה גם את המישור הפרטי, אך גם את המישור שבין אדם לחברו ותיקון החברה בכללותה. ראו עוד מניטו, **סוד מדרש התולדות**, ו, הערה 195.
43. על תפקידן של המצוות בתיקון החברה אנושית האוניברסלית ביחס למשוואת האחוה מלמד מניטו את הדברים הבאים: "תכלית המעשה הטוב היא לתקן את החברה האנושית, כך שקודם כול יוכל כל אחד לחיות בה, בלי להרגיש מאוים על ידי השני בכל רגע. זו המטרה הראשונית של המוסר האוניברסלי המכונה על ידי חז"ל 'דרכא דארעא' או 'אורח ארעא'. לשם כך מצווה הקב"ה את נח ובניו על שבע מצוות בסיסיות, המאפשרות לקיים חברה מתוקנת. המדרגה הגבוהה יותר של המוסר היא הדרך ארץ של התורה, השייכת
- לעם ישראל, והיא נקראת 'דרכה של תורה'. היא תנאי לקבלת התורה. התורה אינה באה ללמד אותנו אותם נימוסים הנובעים מאותה 'דרכא דארעא', מאותה דרך ארץ אוניברסלית. מטרת התורה היא ללמד אותנו את הקדושה שיש בערכים" (מניטו, **סוד מדרש התולדות**, ג, עמ' 155).
44. בהקשר זה ראויים לציון תיאוריו של דה-טוקוויל בדבר תרומתה המכרעת של הדת לחוסנה של המשפחה האמריקנית, ביחס לזו הצרפתית, במאה התשע-עשרה. ראו אלכסיס דה-טוקוויל, **הדמוקרטיה באמריקה**, מצרפתית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, 2008, עמ' 306–310. על השפעת הדת על מעמדה המרכזי של המשפחה בישראל ביחס למדינות מערביות ראו: Sylvia Fogiel-Bijaoui and Reina Rutlinger-Reiner, Guest Editors "Introduction: Rethinking the Family in Israel", *Israel Studies Review* 28 (2), 2013, p. viii.
45. מניטו חוזר פעמים רבות בכתביו על הגדרה הדואלית 'נוצרי-יווני' ובכך טוען שהמסורת הנוצרית מבוססת על תפיסות מהתרבות היוונית. בעיני מניטו, שורשים אלו מסבירים רבות מהתופעות המצויות בחברה המערבית לאורך ההיסטוריה, ובכלל זאת התקופה לאחר מלחמת העולם השנייה.
46. ניצנים ראשוניים אלה התפתחו לשנאה של ממש כלפי מיניות ונישואין, ומילא גם ילודה, ומתוך כך שלילתו של עצם התא המשפחתי. ראו עדיאל שרמר, **זכר ונקבה בראש: הנישואים בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד**, ירושלים: מרכז ולמן שור, תשס"ד, עמ' 55–61. בהמשך דבריו, מראה שרמר את תמונת-הנגד המצויה במקורות חז"ל המקדמים את החשיבות של מצוות פרו ורבו (שם, עמ' 62–65).
47. מתי י"ט, ב-יב.
48. מרכוס י"ב, כה.
49. לוקס כ', לד-לה.
50. איגרת ראשונה אל הקורינתים ז', ח.
51. ראו למשל: משנה, בבא מציעא ב', יא; בבלי, בבא מציעא לג ע"א. לדיון בהיבטים מעשיים וחינוכיים של העניין מתוך מבט תורני ראו יהודה ברנדס, **על פי דרכו: אסופת מאמרים על ערכו של היחיד וחינוכו**, אלוף-שבות: תבונות, תשס"ט, עמ' 140–154.
52. לדיון רחב בעניין ההבדלים שבין חיי תורה והלכה העוברים במסורת המשפחתית לבין כאלה העוברים דרך ספרים ורבנים, ראו Haym Soloveitchik, "Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy", *Tradition*, 28, 4 (Summer 1994), pp. 64–130.

53. שמות ג', ד.
54. בראשית רבה, נ"ה ו, מהד' תיאודור-אלבק.
55. שמות ג', ה.
56. מניטו, סוד מדרש התולדות, ה, עמ' 189.
57. בבלי, סנהדרין מד ע"א.
58. מניטו, סוד מדרש התולדות, ה, עמ' 190.
59. שם.
60. אנדרו ברדלי, תפיסת המדינה של אריסטו, בתוך מיכאל קרן [עורך], תולדות המחשבה המדינית, א, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב, תשס"א, עמ' 172-177.
61. ניתוח התוכן הצורה של הפוליטיאה כמכוננות צורת חשיבה שמתחילה בכוונה תחילה בעיון אפריורי ומנותק מעולם מעשי ראו עדי אופיר, "על לידתה של הפילוסופיה כמשחק רציני: עיון ב'מדינה' של אפלטון", עיון: רבעון פילוסופי, טבת תשמ"ו, עמ' 3-29.
62. מעניין להשוות בין תפיסתו של מניטו לבין דבריו של סר רוברט פילמר הטווה קשר הדוק בין התחום המשפחתי לבין התחום הפוליטי וגזור את סמכותו של המנהיג הפוליטי מסמכותו של האב: "כשם שאדם הראשון היה אדון לילדיו, כך היו לילדיו תחתיו מרות ושררה על ילדיהם שלהם, אך עדיין בכפיפות להורה הראשון, שהוא אדון עליו על ילדיו עד דור אחרון, באשר הוא סב לעמו. איני רואה אפוא איך יכולים ילדיו של אדם הראשון, או ילדיו של כל איש אחר, להיות פטורים מהיות נתינים להוריהם ומרות זו על הילדים היא המקור היחיד לכל סמכות מלכותית" (רוברט פילמר, פטריארכה, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, 2009, עמ' 7). מתוך דברים אלה (המיוסדים על קריאה בתנ"ך) מבקש פילמר להעניק לסמכותו של השליט הפוליטי תוקף דתי. אכן, הבדל מהותי ישנו בין פילמר למניטו עד שדומה כי תהום פעורה ביניהם. דיוק בדבריו של פילמר מגלה שבתפיסת ההורות שלו, דמות האב היא של 'אדון' והילדים הם 'נתינים'; וכך ישנו קשר בין הסמכות ההורית לזו הפוליטית. אצל מניטו, לעומת זאת, המניע והתכלית של הקשר בין המרחב ההורי-משפחתי למרחב הפוליטי מחייב את השליט הפוליטי לנהוג בנתיניו ברכות ובאופן אישי בדיוק כפי שהורה נוהג כלפי ילדיו. דיון בדבריו של פילמר ראו אצל דוד, המשפחה והפוליטי, עמ' 30-32.
63. דברים י"ז, יא.
64. שם ל"ב, ז. מניטו רומז לדברי הבבלי, שבת כג ע"א: והיכן צונו [במקרה על הדלקת נרות חנוכה, שתוקנות על ידי חכמים]? רב אויא אמר: מ'לא תסור'. רב נחמיה אמר: 'שאל אביך ויגדך וקניך ויאמרו לך'."
65. מניטו, סוד העברי, א, עמ' 209.
66. כך לדוגמה יש לראות את מעמד הטבילה הנוצרית כטקס של לידה-מחדש, הצטרפות וולונטרית לקהילה הנוצרית והתנתקות מקהילה הטבעית של המשפחה. ראו יוסף דן, על הקדושה, ירושלים: מאגנס, 1997, עמ' 14. במסורת היהודית נמצא דברים דומים רק לגבי גר שהתגייר, שאכן מצטרף באופן וולונטרי לעם היהודי ורק עליו נאמר שהוא "כקטן שנולד" (ראו לדוגמה בבלי, יבמות כב ע"א) – ביטוי המבטא את הניתוק המשפטי (וממילא גם הקיומי) של האדם ממשפחתו הביולוגית. בקהילה הנוצרית, לעומת זאת, מדובר בתהליך שעובר כל אחד מחברי הקהילה, שבעת הטבילה מתנתק ברמה העקרונית ממשפחתו ומקהילתו ומצטרף לקהילה הוולונטרית. יוסף דוד טוען כי לטקס הטבילה – כאירוע המנתק באופן אונטולוגי את היחס ההכרחי והישיר בין הורים לילדיהם – יש השפעה הרסנית על התא המשפחתי וראייתו כמבנה אוטונומי (דוד, המשפחה והפוליטי, עמ' 58-59). על היבטים נוספים של אנטי-משפחתיות במסורת הנוצרית ראו לעיל.
67. בבלי, שבת פז ע"א.
68. מניטו, סוד מדרש התולדות, ה, עמ' 198.
69. שמות רבה, מ"ב ו.
70. ספר הוזהר, חלק ב, עמ' מה ע"ב.
71. שם, עמ' 190.
72. מובן כי במקום שבו הפוטנציאל המוסרי גדול, תיתכן גם עולה מוסרית גדולה, ודווקא בחיק המשפחה הסיכון לפגיעה בזולת גדולה יותר. מניטו, כאמור לעיל, מבקש למצוא את הפתרון בתוך המשפחה ולא בפירוקה. אגב אורחא יש לציין כי בהקשר זה עולה שאלה אתית ראשונה במעלה בכל הנוגע לאפשרות בחירת מין היילוד בדורנו (ובעתיד הקרוב, אולי גם תכונות). ההתקדמות הטכנולוגית עשויה להפוך גם את המשפחה ל'מועדון סגור' המתנהל על פי סלקציה חמורה – הבהרות את מי לאהוב ואת מי לא.
73. ראו Soloveitchik, "Rupture and Reconstruction".
74. להרחבה על אודות עליית המגמה החרדית במאה העשרים – במובן המסוים של עליית דמותו של הרב ובעקבותיה שינוי הגדרתה של הקהילה היהודית – ראו: Soloveitchik, "Rupture and Reconstruction"; יאיר שלג, הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל, ירושלים: כתר, 2000, עמ' 193-194. על גישתו ההלכתית של מניטו ראו הרב יהודה ליאון אשכנזי (מניטו), סוד לשון הקודש: שער לחכמת הקבלה על פי ספר 'שערי אורה', ירושלים ובית-אל: ספריית חוה, תשס"ז-תשע"ז, ב, עמ' 334-338.
75. מעניין לחשוב על הדברים מתוך סיפור שמביא ישראל פיבקו, חתנו של מניטו והעורך של חלק מספריו,

78. יהודה ברנדס (שם) מציע גם כאן אפשרויות שונות שבהם להורים יש סמכות הלכתית כמו לרב ויש לכך השלכה יחסו של הילד כלפי הוריו לעומת רבניו.
79. יאיר שלג מכנה את הדתיות המזרחית "הדת המשפחתית". על מאפיינים נוספים של הדתיות המזרחית, כמו מגמות של מנהגים ופסיקת הלכה, היחס לעולם המודרני, והמקום המרכזי של המשפחה בהוויית הפרט והחברה, ראו שלג, **הדתיים החדשים**, עמ' 192–200.
- ששמע ישירות ממנו: "גם בעולם הישיבות לא קיבלו אותו בתור רב בגלל מוצאו הספרדי. הרב צבי יהודה קוק, ראש ישיבת מרכז הרב, הגדיר את הרב אשכנזי בתור תלמיד חבר וראה בו תלמיד חכם מובהק. כששאל הרב את הרב צבי יהודה למי התכוון הוא חייך במבוכה ושתק" (מניטו, **סוד לשון הקודש**, ב, עמ' 346–347).
76. הרב צבי יהודה הכהן קוק, **שיחות הרב צבי יהודה**, שמוות, ספרית חוה, ירושלים, תשנ"ח, עמ' 249.
77. מניטו, **סוד מדרש התולדות**, ה, עמ' 197.