

אמונה בקומת אדם

המערב ברח מן הדוגמה הדתית אל האמפיריות נטולת היומרה, והישראלים ברחו מן המשיחיות אל פיכחון-האינטרס. בדרך, הוחמצה בשורת האמונה המעניקה משמעות להיסטוריה ובה בשעה לומדת ממנה

“ויש אשר עולה עם כל השירים הללו ביחד
באגודה אחת, וכולם נותנים את קולותיהם ...
שירת הנפש, שירת האומה, שירת האדם, שירת העולם –
כולן יחד מתמזגות בקרבו בכל עת ובכל שעה.
והתמימות הזאת במילואה עולה היא להיות
שירת קודש, שירת אל, שירת ישראל...”¹

מוקדש לזכרו הטהור
של בני דביר יהודה
אשר שירת חייו הגשימה את המילים הללו
כמו מאליה, בפשטות ובטבעיות.

א. הפרדה

הפרדה אנו מבקשים. לא לערבב תחומים. אם אתה מבקש את המיתי, האלוהי, הדתי, זה בסדר גמור; ובלבד שלא תערב אותו בריאלי, באנושי, בארצי. אל תדברו 'משיחית', אנו מתחננים, ואם אינכם מתאפקים ואתם מזכירים את משק כנפי ההיסטוריה, אנא אל תנסו לתת לה משמעות. ובעיקר, אל תערבו את אלוהים.

אנחנו מפחדים, ויש לנו סיבות טובות. מפחדים שהמשיחי יטרוף את הריאלי. שהשפה האמונית תדחק את הפיכחון של התבונה. אנו רואים ברכה בעולם שהתנתק מכל זה, בעולם שאינו מדבר גבוהה ואינו מתיימר, אלא מתנהל בגובה העיניים, מגוּבָּה בעובדות ובממצאים. אנו בני בית מרוצים בעולם שעבר חילון, עולם שבו הקסם נותר בסיפורי האגדות והפליאה פינתה את מקומה למודעות ולשליטה, לניהול יעיל ולריאליזם רזה.

בעולם היעיל והנשלט שלנו התיאור החומרי נתפס כדבר היחיד שאפשר לכנות אמת, אמת עירומה ודוקרת. הרגשות הם תנועה של כימיקלים, האדם הוא בעל חיים שתאיו מתחלפים, הנטיות הן גנטיות. זהו, כמובן, ה'קצה' שאליו נדחקים כאשר הולכים עם העולם ה'ריאלי' עד הסוף. אמנם, רוב הבריות מתקשות לראות את עצמן כאוסף של תאים ואת התודעה כרצף של נוירונים. כולנו, בהתנהלות היומיומית, נמנים עם מה שאכנה בהמשך מאמינים, כלומר כאלה הרואים במציאות ממדים שמעבר למה שניתן למדוד במעבדה, המייחסים ערך לאנושי (שהוא בהכרח רוחני), המבקשים להיטיב ולחיות חיים של משמעות. אבל גם אם כולנו מאמינים, התודעה שאנו מנופפים בה היא תודעה של אובייקטיביות מדעית-חומרית, של ידיעת אי-הידיעה על מה שמעבר, של ענווה גדולה ביחס ליכולת לומר דבר-מה על מהות ועל אמת.

נכון, יש מי שאינם מסתפקים בכל זה – ומפנים בחייהם מקום למה שמעבר, למשמעות ולמהות. במרחב החילוני, אלו הם כל הנוגעים ב"רוחניות", לצורותיה השונות, ורואים בה אלטרנטיבה של ממש לתודעה מטריאליסטית. אבל הקבוצה הגדולה של מי שחורגים מהתודעה האנטי-מיתית הם בעלי הזיקה הדתית לסוגיה, מהמסורתי ועד לחרדי. הללו נושאים בתוכם מסורת עתיקה ומפוארת של יהדות מאמינה, שיש בעולמה הרבה מעבר ל'מציאות' העירומה. אך אפילו הם מקפידים – לא כולם, אבל רבים מהם – להפריד כמידת האפשר בין מרחב החולין למרחב הקודש. במרחב ה'רגיל', היומיומי, הארצי, הם אנשי-חול ריאליים, המתנהלים ככל אדם מודרני ורציונלי. רק במרחב הנוגע למצוות עצמן, כמו גם בריטואל שמתנהל בד' האמות של בית הכנסת ואפילו בשיח של המוסדות הישיבתיים – שם קורם העולם המיתי עור וגידים, שם האוטופיה חיה והתורה והאמונה מעצבים מציאות. לעיתים, גם כאשר מדובר במרחב התופס מקום מרכזי בחיי האדם, באיכות ובכמות, ההפרדה נשמרת, ואף הופכת ל'עיקר אמונה' מודע או מובלע, המבטיח את השפיות, כמו סוללות המגינות על הארץ מפני שיטפון. ויותר מכך הוא מבטיח את היכולת לאחוז גם בזה וגם בזה, בלי שהסתירות בין עולם אחד לשני יערערו הכול.

אנחנו מפחדים, ומשלמים על כך מחיר. ראשית, ובצורה הפשוטה ביותר, ניזוק העולם הריאלי-אנושי. אין מדובר רק בכך שהעולם איבד את הקסם, אותה התפכחות שדיבר עליה ובר (disenchantment); אלא בעניין קיומי הרבה יותר. האובייקטיבי מחק את הסובייקטיבי, הטכני-מקרי את המהותי, החומר ניצח את האתוס. בהעדר זיקה בין המיתי לריאלי – כלומר, בניסוח שעוד נבהיר להלן, בהעדר אמונה – התערער מאוד הביטחון שיש משמעות למעשינו ולקיומנו. יותר משהבעיה היא של האדם, היא "בעיה של העולם", של המציאות הריאלית וההיסטורית עצמה: עולם החומר עצמו נותר אובייקט שאינו נושא שום משמעות מעבר לערכו השימושי, וההתרחשויות ההיסטוריות עצמן שוב אינן מורשות להיכלל במטא-נרטיב כלשהו, לבטא מהויות או לגלם מיתוסים. המציאות, אפשר לומר, הפכה כביכול לחומר מת.

(הערנו לעיל שרוב האנשים מוסיפים לתודעה הריאלית תודעה של אמונה במשמעות; כלומר מתחזקים מישור רוחני לחיים, וגם מאמצים בינם לבין עצמם התבוננות הרואה את ההיסטוריה כמטא-היסטוריה, כלומר כבעלת 'סיפור' ותהליך. אך כל זה נותר מסויג ומבויש בתוך הד' אמות הפרטיות. הנרטיב הכללי, התודעה שניתן לדבר בה באקדמיה וברחוב ושאלנו מצפים שמקבלי ההחלטות ינהגו על פיה, הוא נרטיב ה'איך-נרטיב'. זוהי אותה הפרדה שפתחתי בה).

אפשר שהפופולריות הגוברת של גיבורי-על וסיפורי פנטזיה מלמדת הן על ההשלמה והקיבוע של ההפרדה הזאת, הן על הצורך בפיצוי לה. הדמויות ההיסטוריות הקונקרטיות חדלו מהיות מורמות-מעם, והן מוצגות 'בגובה העיניים' על שלל חולשות האנוש שלהם; תחתיהן באים גיבורים שאינם מתיימרים כלל ועיקר להיות כאן איתנו, גיבורים נטולי זהות לאומית או היסטורית, המתקיימים בפלנטה אחרת (לעיתים, במובן המילולי). שם, מסתבר, המציאות 'חיה'; שם מותר למיתוס להתקיים. אנחנו חיים בעולם הממשי, ומפנטזים בעולם של מציאות מדומה. כמו קלארק קנט, הפקיד האפורי שבעת הצורך יודע ללבוש את גלימת סופרמן ולהיזכר שבעצם הוא איננו מכאן אלא מוכב אחר. כוכב שבו המיתי הוא המציאותי.

המחיר הנוסף שאנו משלמים על ההפרדה נמצא במישור של הרוחניות, הדתיות, עולם המשמעות והאידיאה. לא רק המציאות שהופרדה מן הרוחניות נעשית דלה וכמושה; גם הדתיות או הרוחניות נעשות חסרות חיוניות. הרי לכאורה, בעולם שאינו מתיימר למשמעות, הכול היו צריכים לרדוף אחר מי שמציע מרכולת של רוחניות, אחר דתות ואידיאולוגיות. ולא הכול רודפים; וגם הרודפים, לא פעם, אינם מוצאים בתורות השונות מענה ראוי, העשוי להשביע את ההשתוקקות למשמעות. אני מעז להציע שאחת הסיבות לכישלון הזה הוא ההפרדה הזו בין המיתי לריאלי. כי כאשר אנחנו מונעים מהמיתי להשתלט על הריאלי אנו גם מונעים מהריאלי לשכלל את המיתי, לדייק אותו, להפוך אותו לאמיתי ועמוק. הדתיות שמנותקת מן הארציות הופכת לפלקט, לסיסמה ריקה, שכן אין היא אומרת דבר על העולם הממשי שבסופו של דבר כולנו חיים בו, נרצה או לא.

הזכרנו לעיל את המילה אמונה, ודומני שהיא יכולה לבטא את התפיסה המושתתת על הפך ההפרדה: על זיקה מהותית, הדדית, בין הארצי לרוחני ובין הריאלי למיתי. האמונה היא נתינת אמון בעולם שהוא אמיתי. לא רק אמיתי במובן הפשוט של 'קיים ואינו אשליה', אלא גם אמיתי במובן זה שהוא מבטא דבר הגדול ממה שנראה לעין. 'אמת אונטולוגית', כלשון הפילוסופיה העתיקה. ובמינוח אחר: שמאחורי העולם הסתום, האובייקט השרירותי, ניצבת משמעות.

המשמעות הזו אינה חייבת להתגלם דווקא בשפה הדתית שבה מדברים על 'אלוהים' ו'בורא' – השפה הזו מעוררת אי נוחות אצל רבים, וזה בסדר – אבל נראה שבשפה הזו היא מקבלת את הביטוי הבהיר ביותר והרווח ביותר, ולכן נשתמש בה. כשהודים



עורכים קידוש בלילות שבת, ומעידים בכך על בריאת העולם, הם עושים בכך מעין 'הפגנה' או התרסה כלפי הטבע האטום, נטול הפנים, ומכריזים (ללא כל בסיס בעולם הטבע עצמו, שאין בו מחזור של שבת) שמה שאנו רואים הוא רק חלק מהתמונה; שיש אישיות ורצון וטוב ואמת הקודמים לעולם ומהווים את תשתיתו העמוקה ביותר. מי שמאמין מציע חיבור, מציע פגישה עם עולם שאיננו קליפה ריקה אלא ממשות אונטולוגית, מהות המחוברת למקור החיים. המאמין מתהלך בעולם במעין קשב אחר, 'מיינדפולנס', שכן יש מה לשמוע: מבחינתו העולם אוצר בתוכו אמת, ולא רק מקריות וחומר.

את האמונה הזאת, את עושר החיים הזה, את הרצינות הזאת ביחס לחיים ואת האמון הזה בערכם, אנו מחמיצים כאשר אנו בורחים אל ההפרדה. תחת זאת אנו מקבלים עולם מוגן ויעיל, אך ספקני ודל-כוח; ובמקביל, אנו מקבלים רוחניות דחלילית, מלאת מילים גדולות, המתקיימת לצד העולם החומרי, ומנהלת מלחמת מאספ נואשת נגד הרדוקציה המפוכחת המנצחת על העולם הכלכלי והטכנולוגי.

לא רק שאנו מפסידים עושר ומשמעות – אנו גם מונעים מעצמנו גישה אל היבטים רבים של המציאות, שהתפיסה ה'מדעית' הרזה אינה יודעת להסביר (ולכן מתעלמת מקיומם). אף על פי שהאתוס העומד ביסוד ההתבוננות הלא-מיתית על המציאות הוא אתוס של אמפיריות, כלומר של התבוננות לא-משוחדת על המציאות והקשבה לפלאיה, האמפיריות הזו מוגבלת; כמו כל פרדיגמה, גם פרדיגמת ההפרדה מתעללת את המציאות אל תבניות אפשריות מצומצמות, ואינה מציעה הסבר לחלק מן התופעות, חלקן חשובות מאוד, הן בעולם הטבע הן בעולם התרבות. כפי שנראה בחלקו האחרון של המאמר, גם ביחס לקיום היהודי-ישראלי ולמפעל הציוני התפיסה ה'מדעית' כושלת בהסבר המציאות ומביאה למשגים – ולעיוורון שעליו אנו משלמים מחירים כבדים.

ב. השחרור

אם אנו מפסידים כל כך הרבה, מדוע אנו מתעקשים על ההפרדה?

כי אנו – כל בני הדורות האחרונים – שייכים לעולם שחייב את קיומו לשחרור של הריאלי מן המיתי, שחרור שנוצר בראשית העת החדשה.

הקפיצה הגדולה קדימה, זו שהביאה אלינו את תרבות-השפע המודרנית, את הרפואה ואת הטכנולוגיה, זו ששחררה את האדם מן המאמץ הסיזיפי של הקיום אל האתגר המייגע והמבלבל של בקשת המשמעות והמימוש העצמי, הגיעה אלינו בעקבות השחרור מן הדוגמה והשבת המנדט לחיפוש האנושי והספקני. בדוגמה כוונתי לידע נתון-מראש, פרי התגלות אוטורית, שאין לחלוק עליו; ידע שאינו נבחן על ידי המציאות אלא המציאות נבחנת על ידו. כל עוד האמין האדם לדוגמה, הוא ראה את המציאות רק כתעות, או לכל היותר כצל חיוור (או כמימוש מופלא, אך חסר ערך כשלעצמו) של

מציאות 'אמיתית' יותר; ממילא אבד העניין בעולם, וחדל החיפוש אחר צפונותיו.

והנה, כשכל זה השתחרר, וכששב האדם למסע החיפוש העצמאי שלו, נוצר המדע האמפירי, המסיק מתוך המציאות. ומאז מנהלת האנושות מרוץ מסחרר. יש הטוענים שלמרוץ המסחרר הזה אין משמעות מוסרית, שהימים הראשונים היו טובים מאלה, ושהמחירים כבדים מנשוא; אך יהיה יחסנו לטיעונים אלה אשר יהא, לא ניתן להכחיש את העובדות הפשוטות שלפיהן בכל פרמטר בר-מדידה של טובת האדם לא היו ימים טובים מאלה. בני אדם נהנים כיום מעולם שצומצמו בו מאוד האלימות והשעבוד, העוני והרעב, והתרבו בו אריכות הימים והבריאות, היצירה וההשכלה, האפשרויות והעושר ואפילו השוויון וההזדמנות. ועולם כזה, גם אם נרטון כלפיו, הוא עולם שאיננו מתכוונים לעזוב, עולם שכל מי שנחשף לפיתוייו מצטרף אליו. והעולם הזה נבנה מכוח השחרור מהדוגמה – ולפיכך אליה לא נחזור, גם אם הטפות אנשי הדת ישכנעו אותנו במלואן. העולם החדש והמופלא שאנו חיים בו הוא ניצחונה הגדול של המציאות על המיתוס, כמו גם של הספקנות האנושית על האמת הדתית.

אשר על כן, אנו מגינים על המחקר המדעי מפני יודעי-אמת, ומעדיפים את החיפוש הסיזיפי על פני ההתגלות. האפיסטמולוגיה שלנו היא צנועה עד כדי ריקה, ואנו מעדיפים למדוד במדויק את הצללים שעל גבי הקירות המוגבלים, מאשר להרשות לאידיאות המשוטטות בחוץ להיות מקור הידיעה שלנו על המערה שאנו חיים בה.

*

ובכן, האם יש דרך לשוב אל האמונה, אל חיים ארציים טעונים עוצמה מיתית (הנה אתם כבר נבהלים! מפני העוצמה, הסחף, התעתוע, השיגעון... היאזרו בסבלנות), אל תודעה בעולם אמיתי, רב משמעות, ולא בצירוף-מקרים מטריאליסטי שאינו יכול להציע לנו דבר זולת אבסורד או אשליה? ובעיקר: האם יש אמונה שבה המיתי אינו בולע את הריאלי? שבו מסע החיפוש האנושי, הארצי, הספקני הזה, המניב פירות כה משובחים, לא ייעצר בשמה של אמת ידועה מראש?

הדברים שלהלן מבקשים לטעון שכן. שהאמונה בטרתה מחזקת את החיפוש האנושי ולומדת ממנו. שהאמת שמביאה האמונה לעולם מצויה בהזנה הדדית עם המציאות: היא מעניקה לה משמעות אך בה בשעה לומדת ממנה. יותר מכך: זה אינו מודל של דטרמיניזם היסטורי, שבו החיפוש והשכלול האנושיים הם הבל מיותר, אלא מודל של 'אמת מארץ תצמוח', שבו האמת האלוהית מתגלה דווקא דרך האמת האנושית; 'תיאולוגיה של סוף פתוח', שאין בה ודאות נתונה מראש, המחזקת את היסוד האנושי ולא מחלישה אותו, מלווה את הקדמה ולא בולמת אותה.

למעשה, המודל הזה גנוז בתוך מרכיב יסודי של האפיסטמולוגיה היהודית: התורה שבעל פה. יוצרי המדרש, המשנה והתלמוד, המכונים מאז "חכמינו זיכרונם לברכה", לימדו אותנו שהאמונה באמת אלוהית אינה מחלישה את ההזדקקות לתבונה

האנושית. שאלוהים מדבר אלינו "בלשון בני אדם", ובהגיון בני אדם, ובפרשנות בני אדם. שהשכלול של ההבנה האנושית יכול להניב דברים שייחשבו מעתה ככאלה ש'נתינו למשה בסיני', ושפיתוח כלי הניתוח האנושיים הוא מלאכה קדושה, מלאכה שדווקא נושאי התורה הפכו לדוחפיה הגדולים מזה דורות רבים. התורה שבעל-פה פיתחה מודל של דיאלוג כפול: דיאלוג אינטלקטואלי בין המקור בעל התוקף הנתון-מראש, הלא הוא הפסוק, לבין המסורת הפרשנית או ההיגיון המקובל על חכמים, ודיאלוג היסטורי-חברתי בין ההכרעה ההלכתית של חכמים (בדיאלוג הראשון) לבין הפרקטיקה של 'מנהג ישראל' לדורותיו. בתהליך הדיאלוגי הארוך הזה היסוד ההטרונומי, המוכתב מלמעלה, מותך ומקבל פנים חדשות דרך היסוד הצומח מלמטה, דרך החתירה האנושית לאמת ולתיקון.²

לכל זה קשר הדוק עם שאלת המציאות והמשמעות, המדע החומרי והחזון המשיחי. או במילים אחרות, עם שאלת הבנת האמונה ומקומה בניתוח הריאליה. אך כדי לשרטט את מודל האמונה הזה כראוי, אני מבקש להניח תשתית באמצעות מסע היסטורי קצר, שראשיתו בבריאת העולם.

ג. נתיב החיפוש ודרך ההתגלות

סיפור המסגרת של המקרא, המתחיל בבריאת העולם, משרטט קווי-מתאר גסים למסעה הגדול של האנושות. כמו גיבור של משחק-מחשב, המוטל אל סביבה שנבנתה מראש על ידי המתכנת, בורא אלוהים את האדם אל עולם שכלליו נקבעו מראש, או אל גן שאלוהים כבר נטע; מכאן, אלוהים עובר אל כיסא הבמאי – לעיתים מאחורי הקלעים ולעיתים בגלוי – אך השחקן הוא האדם, והשרביט עובר אליו: עליו לנהל את העולם, לשלוט בעולם החי, לשמור על הבריאה, להתרבות ולהתפתח. כאשר האדם מגורש מגן העדן, נפתח המסע ההיסטורי הגדול יותר: זה שמטרתו לשוב.

בשלב זה, אלוהים נותן רק מראי מקום כלליים; ניכר שעל האנושות מוטלת לא רק המשימה של תיקון העולם, אלא גם המשימה של מציאת הדרך לכך. האדם יוצא למסע, בדרך של ניסוי ותעייה. אכן, בתחילת הדרך הבמאי מתערב, פעמיים, כשהוא מביא מבול ומחלק את האנושות לעמים; אך המסע אינו מפסיק וכללי המשחק הבסיסיים אינם משתנים. ההתערבות, כך נראה, איננה אלא עיצוב מחדש של שדה-המשחק, תיקון כשלים של גרסת הבטא.

האדם, המחפש את דרכו, והבחירה החופשית של האדם, הם הגיבורים של הנרטיב המקראי הגדול. לא אלוהים. גם כאשר אלוהים מתערב בהיסטוריה, הוא איננו לוקח מהאדם את המנדט חזרה, ולא פועל כדי להביא את התיקון במקומו; את הניסים והנבואות עושה אלוהים כדי להשפיע על האדם, לשכנע אותו, ללמדו לקח, להראות לו. כמו יצרן המבקש לשכנע את הלקוח, כך אלוהים של המקרא מנסה לשכנע מלכים

ועריצים, הוגים ונביאים, באמיתות שונות. הגיבור היה ונשאר האדם, ומשימתו הייתה ונשארה החיפוש.

אכן, הנרטיב המקראי מציע מידה של דטרמיניזם: העולם הולך מתווהו לתיקון, ויש בתהליך הזה תחנות מוגדרות מראש ובעלי תפקידים מוגדרים מראש; אך במקביל, הנרטיב מכיל יסוד כאוטי ובלתי צפוי: לא ברור מה יהיה ומתי יהיה, ומה נעבור בדרך, כי הכול תלוי באדם, בטעויותיו ובקשי ערפו, בהבנתו ובתושייתו. אמת מארץ תצמח, אמר המזשורר, וחכמים ראו בביטוי שיקוף נאמן של קו-העלילה הרחב ביותר של ההיסטוריוסופיה המקראית: האמת תשוב ותופיע, אט אט ובקשיים מרובים, דווקא מתוך הפעולה הארצית והאנושית. או אז היא תהיה עמוקה, רבת משמעות ומדויקת, כפי שלא הייתה לפני שירדה מן השמיים אל ההתמודדות המורכבת של העולם האנושי-ארצי.

זהו סיפור-המסגרת. כבר בשלב מוקדם סיפור המסגרת מפנה את מקומו במרכז הבמה המקראית לסיפור אחר, מצומצם יותר ושונה באופיו: סיפור הברית בין אלוהים לישראל, שבמרכזו תורה הניתנת לעם בהתגלות שמימית. יש מי שמבינים את התורה כתחליף לחיפוש האנושי: כביכול, כעת ירדה האמת ארצה, וכל שנותר לאדם הוא למלא אחריה. זוהי הבנה שקשה להלום אותה עם פשטי המקראות, כמו גם עם הבנתם של חכמים. הבנה המתיישבת טוב יותר עם רוחו של המקרא היא זו הרואה את התורה שניתנה לישראל ככלי שנועד לסייע לאנושות במסע הזה, שעודנו רחוק מלהסתיים – ושהמקרא ממשיך לעקוב אחריו באמפתיה. אחרי הכול, התורה ניתנה רק לישראל, ואילו משימת התיקון נועדה לאנושות כולה ולעולם כולו; וגם התורה עצמה אינה מבקשת לערער על האינטואיציה האנושית או על החוש המוסרי האנושי, אלא דווקא נשענת עליהם ורואה בהם מקור סמכות. גם אם מוקד העניין של המקרא עובר אל הברית הישראלית, סיפור המסגרת האוניברסלי לא נמחק ולא נעלם.

יותר מכך: מודל שבו מה שמוטל על האדם הוא ביצוע של הוראות מונחתות-מלמעלה ותו לא, סותר את רעיון היסוד של בריאת אדם 'בצלם אלוהים' כדי שהלה יגיע בעצמו לתיקון השלם. האתוס הבסיסי של פרשת הבריאה הוא העצמת האדם והטלת האחריות עליו, טיפוח האדם ולא השתקתו בפני אמת המוטלת עליו ממעל, בלי קשר לעולמו המוסרי, להבנתו ולחיפושיו. נתיב ההתגלות, אפוא, ניצב בהכרח במקביל לנתיב החיפוש, או כמין סיוע לו; הוא אינו בא להשתקן או להחליפו.

ועוד ואולי עיקר – התורה הניתנת לעם ישראל מתרכזת במלחמה חריפה באלילות. האלילות, בעיני המקרא, היא האויב של המסע האנושי לתיקון. היא מושתתת על השפלת האדם, על נישולו מאחריותו ועל כניעתו לכוחות אחרים, שהוא טועה לראותם כגדולים ממנו. במילים אחרות, כל עוד האלילות מולכת בכיפה, האנושות איננה יכולה להתקדם במסע. מתן תורה נדרש כדי להתחיל ולהגיע את ההיסטוריה

שוב. לפי הגותו של הרב קוק, כפי שהיא מנוסחת היטב בפרקי "אורות ישראל", עם ישראל מהווה מעין תמצית של האנושות האוניברסאלית; ככזה הוא נושא את לפיד האמונה – הוא מבסס באנושות את ההכרה בערך האדם ואת ההבנה שהאחריות מוטלת עליו. לפי הבנה זו, התורה שניתנת לישראל והברית שנכרתת עמו נועדו לתת דחיפה למסע האנושי.

כך או אחרת, ההיסטוריה המקראית לא נעצרה בסיני. היא כן נעצרה, לפחות בשביל חלק גדול מן העולם, מאות שנים מאוחר יותר, עם חורבן בית שני. הנצרות שנולדה מן החורבן גרסה שההיסטוריה 'נגמרה', לפחות במובן זה של המסע האנושי לגאולה והחיפוש אחר האמת. האדם נושע – ולא מכוח בקשת האמת שלו. אין זה מקרה שהרעיון של גאולה שבאה אל האדם מן-המוכן, כביכול לאחר שהאל נואש מהתוכנית המקורית, בא שלוב עם תפיסה שלפיה ההתגלות באה במקום התבונה והאנושי בטל לפני האלוהי. הדוגמה שהזכרנו בפתיחה, זו שבשלה נמנע האדם מלהתחקות אחר סודות המציאות, נולדה מן התרבות הנוצרית שבתשתיתה ההנחה שהישועה כבר באה, האמת כבר התגלתה, ובקשת האמת האנושית היא חסרת תוחלת. במובן מסוים, ההיבט הארצי-אנושי של המציאות התרוקן בעיניים דתיות ממשמעות: אם האדם כבר אינו נתון במסע חיפוש, אם העולם אינו הדרך שדרכה מתגלה האמת, אין הוא אלא מכשול ותעתוע הבא להרחיק את האדם מן האל, שאותו יפגוש כשיסיים את מסעו בעולם החטא והמוות.

אגב, גם בעיני היהודים ההיסטוריה 'נעצרה': הרבה מרעיונות היסוד, בוודאי אלה הנוגעים להיבטים האוניברסליים של תיקון העולם, נדחו 'לעתיד לבוא', והאמפתיה אל מסע-החיפוש האנושי התחלפה בעוינות של גולים ושוורדים. אך בעיני היהודים ההיסטוריה לא הסתיימה אלא נעצרה, ותקווה הגאולה כוונה לרסטורציה, כלומר לשיבה אל ההיסטוריה ואל המסע שהופסק. אם האסכטולוגיה הנוצרית דיברה על קצה של ההיסטוריה, הנה האסכטולוגיה היהודית כיוונה, לפחות בתחילה, להתנעתה מחדש.

ד. עת ההתעוררות

העת החדשה סימנה את התנעתו המחודשת של המסלול האנושי. התפנית הייתה קשורה להשתחררות מן הדוגמה הדתית – ולמעשה, לרפורמציה הנוצרית ולגלי ההדף שבעקבותיה – אבל היא נעשתה, כמעט תמיד, מתוך אמונה. אמונה בנרטיב הכולל של האדם כנזר הבריאה התר אחר האמת המצויה בתוך העולם, וביטחון בכך שהעולם, הארצי והחומרי, מגלם בתוכו משמעות ואמת נצחית. יש שכינו את האמונות שרווחו בקרב חלוצי המחשבה החדשה 'דאיזם', אם כי לא יטעו גם מי שיראו בהן 'הומניזם דתי'.

היה זה השלב המוקדם של הבריחה מן הדוגמה: בשלב הזה, עצם היומרה לייחס

משמעות ו'אמת' למציאות, עצם הפגישה בין המיתי לריאלי, לא נשללה כלל ועיקר. ההתנערות הייתה רק מן היומרה של הדת להציג 'אמת' אפריורית, לזלזל בחיפוש האנושי אחר האמת, ולבטל את חשיבותו של העולם החומרי כמקור לידע 'אמיתי'. תחת היומרה הזו באה תפיסה של ייחוס משמעות רבה ועמוקה לבקשת האמת של האדם, במישור הרוחני, ולמציאות ולמדע החוקר אותה, במישור החומרי. היה זה עידן של גלוריפיקציה של האדם המחפש – בין אם בגרסה ההרפתקנית של מגלה הארצות, בגרסה חמורת הסבר של המדען, בגרסה הרומנטית של המשורר או מבקש-האלוהים או בגרסה הנועזת של המהפכן. אפשר לכנות את העידן הזה עידן של אמונה, תורה רומנטית של חיבור עליונים ותחתונים, שבו ליקטו מדענים מיני צמחים בדקויות דתית והיכלי ההשכלה המדעית החליפו את צריחי הכנסיות.

אכן, הרומנטיקה הזו עוד תתרוסק אל מלחמות העולם; ועם קריסת האידיאולוגיות הגדולות גם תם לפי שעה עידן האמונה. הרדוקציה המטריאליסטית, כלומר הסרת כל יומרה למשמעות, הלמה את האכזבה הגדולה והייאוש מהתרבות האנושית. המשוררים ומבקשי האלוהים נזנחו כנביאי-שקר, מגלי הארצות ומיישביהן תויגו כפסולים מוסרית, והמהפכנים כסכנה לאנושות. תנו לנו עולם בגובה-העיניים, תבע הייאוש, נטול יומרה ונטול הרואיות, וזכרו תמיד שהאדם אינו אלא מצעד של איווולט ורשעות. אך זהו ייאוש זמני בלבד. לצד הקולות הללו, הדומיננטיים בשדות השיח האינטלקטואליים, המשיך האדם לסלול את הדרך לחברה מתוקנת יותר, להישגים מופלאים שזוכים להערכת-חסר. אבל הם עוד יונכחו. פירותיה של המהפכה המדעית, כמו גם פירות השינויים החברתיים הגדולים, ממשיכים לשרת אותנו, וביתר שאת, עד עצם היום הזה.

השיבה של האדם אל מסלול החיפוש האנושי, החופשי, באה שלובה עם אותה הפרדה שפתחנו בה: ה'דת' הוגדרה מעתה כ'קונפסיה', כעניין מופשט שבין אדם לבין קונו, שאין לו זיקה ישירה להתנהלות ההיסטוריה האנושית בהווה. המדינאות והמוסר, הבנת הטבע והבנת ההיסטוריה, נמסרו מעתה אל המרחב החילוני – מרחבו של האדם המחפש. הדחיקה הזו של ה'דת' אל חדרי הלב הפנימיים, הפניית העורף של האדם המערבי לאמת הנתונה-מראש של הכנסייה, גרמה לרבים מנושאי דגלה של הדת להפוך את האדם המחפש לאויב. הם התעקשו, וחלקם עודם מתעקשים, שהנתיב האנושי לחיפוש האמת הוא חסר ערך; או, למצער, חסר ערך מבחינה רוחנית. ואם קשה הדבר להיאמר בעניינים של מדע וטכנולוגיה, שם הסובלנות גדולה, הם ייאמרו ביתר תוקף בכל הנוגע לחיפוש המוסרי, לתיקון החברתי, לתסיסה הפוליטית. כאן, עמדת המוצא הייתה כמעט תמיד שוללת: האמת כבר בידינו, ומי שמחפש אינו אלא מחריב את העולם. עמדה כזו באה כרוכה עם אדישות כלפי המסע ההיסטורי האנושי: הוא חדל להיות 'היסטוריה קדושה', כזו שמבטאת תהליכים בעלי משמעות תיאולוגית, וממילא אינו אלא התרוצצות מיותרת של חוסר מנוחה.

גם בתוך היהודים התרבו קולות כאלה. לאחר שנדחקה גם היהדות לעמדת ה'דת', והיומרה ההיסטורית והאוניברסלית סבלה מאבק-הזנחה של דורות רבים, היו מי שהתרגלו להניח שהאמת של התורה היא הנתון, ושהמסע האנושי אינו אלא הבל ורעות רוח. העולם הוא הבל, מעשה אנוש: תחבולות מזימה, שבתו בתוך מרמה, רפידתו רמה, קבור בסעיף אדמה (כלשון הפייטן בתפילת יום הכיפורים).

עמדה דתית כזו, אף שהיא רחוקה מעמדת המקרא וגם מעמדתם של חכמים המגולמת בתודעת התורה שבעל-פה, נעשתה נפוצה למדי בעת החדשה, והיא עיצבה חלק מהתגובה אל החזון הציוני, שבבסיסו תודעה של עשייה אנושית יוזמת וארצית. בעיני האוחזים בתפיסה דתית שכזו, התחדשות היסטורית של העם היהודי בארץ ישראל אינה יכולה להתפרש כעניין של קודש אם היא נעשית בזירה של ההיסטוריה ה'רגילה' ובכלים אנושיים ופרגמטיים. ארץ-ישראל וגאולה הם הרי המושגים השייכים לזירה הניסית והנבדלת של ההיסטוריה ה'קדושה' (שעוד תבוא!)

זהו טיעון העומק שמאחורי הטענה על כך שהגאולה אינה יכולה לבוא בידי חילוניים. הבעיה אינה רק אורך הציציות של החלוצים, או התנכרותם לתורה; עצם היותם פועלים מתוך מוטיבציות ארציות ובכלים ארציים, בתוך ההיסטוריה הכלל-אנושית וב'משפט העמים', הופכת את מעשיהם למעשי-חולין, מעשים שבתודעה 'דתית' כזו אינם יכולים כלל ועיקר להיות מימוש של האלוהי.

*

אך, כמובן, ישנו גם קול אחר, שבעיניו האמונה ממשיכה להתבטא באמפתיה אל המסע האנושי, בהבנה שההיסטוריה הארצית – אף שאינה דטרמיניסטית וקבועה מראש, ואולי דווקא כיוון שאינה כזו – היא ההיסטוריה הקדושה, ושחתירתם של בני האדם בונה ומעצבת את הסוף הפתוח של הסיפור. כך מובנת האמונה היהודית על ידי רבים מנושאי דגלה, שהבולט שבהם היה הרב אברהם יצחק הכהן קוק. בעיניו, חזרתו של האדם אל מסלול התיקון, השיבה אל היומרה ההומניסטית, היא בשורה גדולה שעוקבים אחריה בהשתאות.

הדבר בא לידי ביטוי בכלל הגותו של הרב קוק, משורשיה הקבליים עד להשלכותיה המעשיות. העניין נוגע ליחס אל המדע ואל השינויים התרבותיים; אל הציונות ואל החילון – וגם לתפיסות יסוד בעניינים 'דתיים' כמו מהי תשובה, מהי תורה ומהו מוסר. ביסוד הכול, מבחינה תיאולוגית, עומדת שאלת מעמדה של המציאות: המציאות המדעית והמציאות ההיסטורית, ושאלת מעמדו של האדם, תבונתו ומצפונו. דומני שכל מי שנפגש עם תורתו של הרב קוק, בייחוד אם עשה זאת באופן בלתי אמצעי, אינו יכול שלא לחוש – עוד לפני כל ניתוח – את האופן שבו מתבוננת ההגות הזו על ההיסטוריה האנושית, באמפתיה ובהזדהות רבה.

הצד השני של אותה אמפתיה הוא ההבנה שלמעשה האנושי יש משמעות תיאולוגית;

שלמתרחש בזירה ההיסטורית המקרית-כביכול יש משמעות נצחית, מהותית, מיתית. כמו תורה שבעל-פה, המקיימת דיאלוג חי ומתמיד בין המוחלט לבין האנושי, בין הידוע מראש לבין המתברר תוך-כדי-תנועה, כך התודעה ההיסטורית של האמונה מקיימת דיאלוג בין התבניות הארכיטיפיות של הנרטיב ההיסטורי ובין האופנים המורכבים, ולעיתים המפתיעים, שבהם צועדת ההיסטוריה הממשית, המתנהלת בגובה-העיניים האנושי.

את האמפתיה כלפי העשייה האנושית-חילונית, בזירה הלאומית ובזירה האוניברסלית, שנושבת מהאמונה נוסח הרב-קוק, רגילים לחבק; ואילו מפני ייחוס המשמעות האמונית למעשה האנושי רגילים להזהיר, ומהמשמעות הזאת נוטים לברוח. אלא שהבריחה הזו היא פחד-שווא, כיוון שגלומה בה ההנחה השגויה שההיבט האמוני 'מוחק' את היסוד האנושי ואינו קשוב לו, בעוד שהאמת היא שאמונה שכזו נוקקת לבירור האנושי ומייחסת לעולה ממנו חשיבות עמוקה ויסודית.

ה. מה לומדים מן האנושי

במשנתו של הרב קוק יש השלמה בין תפיסה של תורת-אמת, נתונה ומתגלה, לבין הקשבה כנה לעולה מתוך חיפוש-האמת האנושי, ומתוך ההיסטוריה.

קבענו לעיל שסיפור-המסגרת המקראי הוא סיפורו של האדם, הנברא בצלם אלוהים ונושא באחריות להוביל את העולם לגאולה. בעיני הראי"ה קוק, המסע הזה, החתירה הזו לשכלול הבריאה, הוא מטרת-העל הגדולה, שקיבלה במחשבת חז"ל את הביטוי "תשובה". בהתאם לתפיסה זו, מושג התשובה איננו שייך למרחב הדתי או ליחסי אדם עם אלוהיו, אלא לכל תהליכי התיקון שהאנושות עסוקה בהם. ביסודה של "תשובה" זו נמצא חיזוק האדם – ולכן, באופן שעשוי להפתיע את מי שנפגשים עם משנתו לראשונה, הממד הראשון המוזכר במשנת התשובה שלו הוא "התשובה הגופנית", כלומר רכישת הרגלי חיים בריאים ושחרור מחולשה ומחלות. אכן, כדי שהסיפור של תיקון העולם יוכל להתממש, יש לטפח את האדם ולהעצימו, ולא לכפוף את קומתו בפני דבר הבא אליו מבחוץ, גם אם הוא מתיימר להיות "אמת מוחלטת".

עמדה זו של אמן בחתירה העצמאית של האדם לטוב ולאמת מתבטאת ביחסו של הרב קוק לשאלת היחס בין האינטואיציה האנושית של האדם ובין מערכת המצוות שהתורה מטילה עליו. בפסקה מפורסמת למדי, הנכללת במאסף 'אורות התורה' (י"א, ב), קובע הרב קוק כי "האדם הישר צריך להאמין בחייו. כלומר שיאמין בחיי עצמו והרגשותיו ההולכות בדרך ישרה מיסוד נפשו, שהם טובים וישרים ושהם מוליכים בדרך ישרה. התורה צריכה שתהיה נר לרגלו, שעל ידה יראה את המקום ששם הטעות עלולה, שלפעמים תתע הנפש בתוהו לא דרך".

ההסבר שמוענק כאן לתפקידה של התורה הוא מרתק: היא לא באה כדי להחליף את

האינטואיציה המוסרית של האדם אלא כדי לסייע לה, להציל את האדם מ'נקודות עיוורות' שהוא עלול ליפול בהן. אפשר לתהות, כמובן, על דרכי היישום של עמדה מקורית זו; אבל מהמסר הטמון בה לא ניתן להתעלם.

בפסקה אחרת ב'אורות התשובה' (י', ה) מזכיר הרב קוק כי הפגישה של האדם עם דבר האלוהים נעשית בכמה מישורים במקביל: הוא מגיע "מן התורה, מן האמונה, ממנהג אבות", וגם "מהסכמת הבריות ומיושרו הפנימי" של האדם. הנורמה החברתית והמצפון האישי מוצגים כאן כמקורות להיפגש עם דבר האל – כמו התורה, האמונה ומנהג האבות. קשה לראות כאן אפשרות לחשיבה דוגמאטית: האמת הבאה מן התורה צריכה להשתכלל עם מקורות אחרים, חלקם אינטואיטיביים וחלקם תרבותיים-הסכמיים.

הרב קוק הוא ככל הנראה הדמות שניסחה בצורה המפורשת ביותר את העיקרון הזה, אך כאמור לעיל יסודו טמון בעצם המודל המקראי של חתירת האדם לאמת, ובמודל התלמודי של תורה שבעל-פה. ואם בעניין ההקשבה לתרבות האנושית דברי הרב קוק נתפסים כחידוש, ביחס להיסטוריה דומה שהם מעוגנים היטב בתודעה המקראית – זו שמתחילה הייתה ככל הנראה הראשונה שביקשה לייחס להיסטוריה משמעות.

בספרו "הפילוסופיה של המקרא", מבאר יורם חזוני שהלמידה מן ההיסטוריה היא היא הלוו של תורת-ההכרה (האפיסטמולוגיה) המקראית. בפרק ארוך ומאלף מראה חזוני כי בעיני ירמיהו, דרישת האמת של כל אדם היא חובה מוסרית בסיסית; על האדם להטיל ספק ולבחון בעצמו את המציאות כדי להבינה אל נכון. אין הוא צריך להזדקק לפילוסופים או לנביאים: עליו להפעיל את תבונתו ואת חוש הביקורת שלו. חזוני מראה עוד כי המבחן האולטימטיבי לאמת – גם זו הנבואית – הוא המבחן האמפירי: נביא האמת הוא זה שנבואתו התגשמה, ולהפך. רק המציאות מכריעה בסופו של דבר בין המסקנות, המתעתעות לעיתים, של השכל.³

ביטוי רב עוצמה לעיקרון זה מציג חזוני בפרק אחר, שבו הוא מנתח את הפרשה המסתורית של התגלות האל למשה בנקרת הצור, המתוארת בפרשת כי תישא שבספר שמות. כאשר משה מבקש לראות את אלוהים, בקשה שהובנה על ידי חכמי ישראל כבקשה להבין את האופן שבו האל מנהיג את העולם, הוא נענה בצורה חלקית. אלוהים מבטיח לו שיראה 'את אחוריו' ולא את פניו. המשמעות של הבחנה זו מובהרת כאשר משה מועמד בנקרת הצור, ואלוהים 'עובר על פניו' כאשר פני משה מכוסות, כיסוי המוסר רק לאחר שהאל כבר חלף.

כך אומרים הפסוקים:

וַיֹּאמֶר [ה'] : "לֹא תוּכַל לִרְאוֹת אֶת פָּנַי, כִּי לֹא יִרְאֵנִי הָאָדָם וְחַי".

וַיֹּאמֶר ה': "הִנֵּה מְקוֹם אֲתִי, וְנִצַּבְתָּ עַל הַצּוּר. וְהָיָה בְעֵבֶר כְּבִדִּי, וְשָׁמַתִּיךָ בְּנִקְרַת הַצּוּר, וְשָׁכַתִּי כְּפִי עֲלֶיךָ עַד עֲבָרִי. וְהִסְרֵתִי אֶת פְּפִי, וְרָאִיתָ אֶת אַחֲרֵי, וּפְנֵי לֹא יִרְאוּ".

בעיני חזוני, מדובר בכמה שלבים: "א) השלב שבו אלוהים מגיע, ובו האדם עשוי, אם יסתכל, 'לראות את פניו'; (ב) השלב שבו אלוהים חולף על פני האדם, אשר במהלכו עדיין עשוי האדם לראות את פני האל מן הצד; ו-ג) השלב שבו אלוהים חלף כבר, שלב שבו יכול האדם רק לראות את 'אחורי' האל, ולא את פניו. משה זוכה לראות בבהירות רק את השלב השלישי, שבו לא נותר לאדם לראות אלא את אחורי האל".

"אם נקרא את המעבר של אלוהים כמטאפורה פשוטה", מבאר חזוני, "נמצא שמה שאנו יכולים לדעת על 'שם האל' בהיר רק במקום שאלוהים כבר חלף עליו – כלומר, רק ביחס לפעולותיו של האל בעבר. בהירות כזו אינה מובטחת כלל ועיקר כאשר מדובר בעתיד, שכן לשם ודאות שכזו לגבי העתיד היה על משה להסתכל על האל בבואו, ולהביט ישירות בפניו. וזו פעולה בלתי אפשרית לבן אנוש".⁴

אמנם, כפי שעשוי השואל לשאול, ההיסטוריה אינה יכולה להיות המורה היחיד; הרי לא כל דבר 'מצליח' הוא גם דבר טוב וראוי. אך חלק מן האמונה הוא הביטחון שהכיוון הכללי הוא חיובי, ושתעיותיו של האדם תבואנה על תיקונן – גם אם רק אחרי שמהלך הניסוי-ותעייה יושלם, כלומר רק בפרספקטיבה היסטורית. אם מה שמתגלה דרך המסע האנושי הוא הרצון של הבורא, אזי לא מדובר בהתגלגלות כאוטית של גחמות אלא בתהליך שניתן לייחס לו אמת, גם אם בזוהרות ותוך איזון עם מקורות ידע אחרים – ובהם ההתגללות, כמובן.

*

חשוב להדגיש שעמדה כזו אין פירושה ויתור על האמת הבאה מן התורה ואימוץ אוטומטי של כל אופנה רעיונית, מוסרית או מדעית הרווחת בחברה האנושית שלא זכתה לאורה של תורה. ראשית, כאמור לעיל, דבר ה' אינו מופיע רק דרך המציאות החברתית והתרבותית, אלא גם – ובמידה רבה בעיקר – דרך התורה והמסורת. שנית, מסלול ההתפתחות האנושי הוא מסלול של ניסוי ותעייה, שכשמו כן הוא: הוא ממריא ומתרסק, מאמץ דרכים חדשות רק כדי לגלות בהמשך שמדובר בדרכי עוועים עקלקלות; האמת שאליה הוא מגיע ניכרת רק באיחור, רק ברטרופקטיבה, רק בקווים כלליים. לעומת זאת, המסלול שמציעה המסורת הוא בעל יתרונות מובהקים: בתשתיתו עומדת התגללות, מעין קיצור דרך לאמת שזכה לה עם ישראל; ועל גבי התשתית הזו עומדת מסורת מפוארת של תורה שבעל פה, כלומר התדיינות ארוכה שליבנה את הדברים בכלים אנושיים ואף הביאה אותם לעימות עם המציאות בתוך עם ישראל. המתח בין ערכים שונים, ומציאת האיזונים בתוכם, הוא לחם חוקה של מסורת ההלכה בישראל – ולכן היא מציעה על פי רוב עמדה מאוזנת ובריאה, הגורמת לתנועות המטוטלת של השיח הערכי של המערב (שמבחינה היסטורית הינו עדיין צעיר ותזזיתי) להיראות כילדותיות.

עם זאת, עמדה כזו גורסת שלא ניתן להתעלם מן האמת העולה ממקורות חיצוניים

לתורה; היא סבורה שעל האדם להיות קשוב לקולות פנימיים ולרוח הזמן; והיא בוודאי מקבלת את הערכים שכבר נתבררו במסלול הניסוי-ותעייה האנושי וטורחת ליישב בינם ובין המסורת והתורה. ועוד ועיקר: היא מתכוננת על החיפוש האנושי באמפתיה ובשותפות, ואינה רואה עצמה כמי שניצב בצד אחד כאשר כל העולם ניצב מן העבר השני.

בכך, אגב, פוגשת העמדה התיאולוגית הזו של הרב קוק את השכל הישר של יהודים שומרי תורה רבים, עמדה שאליה הגיעו בלי לדעת דבר על קבלה ובלי חזון מרחיק לכת על השתכללות העולמות. יהודים אלה הצטרפו אל המודרניות ועקבו בהערכה ובשותפות אחרי הישגיה – מתוך 'מענטשליכקייט' פשוט, היותם בני אדם שוחרי טוב, שמעולם לא חשבו לראות בה אויב.

בעצם, לא מדובר רק בשכל ישר אלא גם בנגזרת טבעית של תפיסת העולם היהודית שינקו מחלב אמם, ושפגשו ברוב המקורות, הרואה את האדם כנזר הבריאה, את האמת השכלית והמצפונית כעיקר, ואת ההיסטוריה כזירה של התפתחות. ניסוח מלומד אחר של השותפות עם האנושות בחתירתה לקדמה ניתן על ידי הרב סולובייצ'יק, כאשר טבע את המונח "איש ההדר" ביחס לתנועה הטבעית של הציוויליזציה הכללית. אכן, כאשר במהלך המאה העשרים התגבשה האורתודוקסיה כתנועת התבדלות מתגוננת, עמדות מוצא פשוטות אלה נתפסו לעיתים כ'פשרניות' או 'חלשות', 'בעלבתיות' או 'מזרחניקיות'. אך ההשמצה הזו אינה יכולה לערער את העובדה שגישה כזו היא דרך המלך היהודית, שלה עוגנים עמוקים במסורת – כמו גם עתיד מזהיר, אחרי שהאפיזודה ההיסטורית של האורתודוקסיה המתגוננת תחלוף.

1. הריאליזם המשיחי

נשוב אל שפתחנו בו: חיבור אנו מבקשים. מציאות היסטורית וריאלית שטעונה את מלוא המיתוס, את עומק המשמעות. חיים של אמונה, שבהם מעשינו אינם עטופים בענן של ספקנות או בציניות של אבסורד, שבהם יש טוב ויש רע, למרות שהעולם אינו פשוט. אבל לא בכל מחיר: לא אמונה שמוחקת את הפיכחון שעמלנו כה הרבה להשיגו, את הפרגמטיזם והריאליזם. לא כזו היודעת מראש מה עומד לקרות, הבטוחה שהפרשנות האלוהית מצויה בכיסיה. לא התגלות שמפנה עורף לחתירה האנושית, המרתקת והמיוסרת, לתיקון, ולמרדף המופלא אחר האמת המדעית. לא מוסר דתי שמתעלם מן המוסר שהתגבש לו בתוכנו.

הידיעה, שהאמת האלוהית משתכללת מתוך המעשה האנושי; שהגאולה המובטחת מכילה יסוד מובנה של אי-ודאות, בהמתנה למה שיתגלה מתוך המציאות; שמה שעולה ממקורות שאינם המסורת הידועה לנו אינו דווקא סתירה אלא השלמה – הידיעות הללו פורשות בפנינו מודל אחר של אמונה ומשיחיות. אמונה עם ענווה,

משיחיות קשובה למציאות. כמובן, בעיניים של מי שאינו מתיימר כלל לדבר על מטא-היסטוריה, שאינו מעז כלל לטעון למשמעות ידועה מראש, קשה לראות בזה 'ענווה'; אך בהיגיון הפנימי של האמונה, ההבנה שיש 'סוף פתוח', שביחס לעתיד המשיחי עצמו "כל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו" (כלשון הרמב"ם במשנה תורה, הלכות מלכים ומלחמותיהם, פרק יב), היא הבנה רבת משמעות, המנטרלת הרבה מהרעות-החולות הנלוות לעמדה יודעת-כול ואטומה.

כן, יש דברים ידועים מראש, יש נרטיב כללי, יש אמת של התורה. אך אלה באים במשא ומתן עם המציאות, עם רוח הזמן, עם הפשטים המתחדשים. לא בהתבצרות ולא בפחד, אלא בדיאלוג החותר לאמת גדלה והולכת.

עמדה כזו, מלאת אהבה לאלוהים, לעולם ולאדם, הייתה מושכל היסוד של תורת הרב קוק – וגם אחת הסיבות שתורתו רכשה לה אוהדים כה רבים בקרב החברה הדתית. בניגוד למה שמקובל לחשוב, היא הייתה גם מושכל יסוד של בנו, הרב צבי יהודה, שהיה לא רק תלמיד חכם גדול אלא גם בן בית מובהק בתרבות ראשית המאה העשרים שאל תוכה גדל. מכוח הרעיונות הללו הניעה משנת הרב קוק את חלוצי הציונות הדתית של הדור הקודם אל 'גוש אמונים' ואל מפעל ההתיישבות. לא רק רומנטיקה ודיבורים גבוהים היו שם, אלא גם אהבת אדם רחבה, עין טובה, ותודעה של שותפות בקדמה האנושית. אכן, כמו כל תנועה בעלת בשורה, ואגב הרצון ל"חידוש ימינו כקדם", הייתה בגוש אמונים נטייה לבחון מחדש את המחויבות האוטומטית לערכי התרבות הכללית שמשלו אז בכיפה. פרחו אז רעיונות על חינוך אלטרנטיבי ("על טהרת הקודש", או כזה המחבר קודש וחול בדרך מקורית), רפואה אלטרנטיבית, ואפילו פוליטיקה אלטרנטיבית, ופה ושם היו גילויים של התרפקות על עבר קדם-מודרני – אך כל זה לא היה שונה מזרמי התחדשות אחרים, ובוודאי שלא ערער את הבסיס, שהיה ונותר שייכות אל העולם המודרני ואל הישגיו, אל ההומניזם ואל הקדמה.

בגוש אמונים לא פחדו לדבר על משיחיות – אפילו כינו אותה 'ריאליזם משיחי' – אך משיחיות זו לא באה כדי לבטל את המציאות ואת הפרגמטיות, אלא כדי לפרש אותה ולהעניק לה תוקף וחוזק. הביטוי החביב על בית המדרש הזה היה שעלינו להתאמן לראות את הגאולה "עין בעין" – עין אנושית המקבילה לעין האלוהית, הנבואית. היה ביטחון שאנו חלק מסיפור גדול, מקראי, מטא-היסטורי – אבל גם הבנה עמוקה שהסיפור הזה מתרחש בדרכים היסטוריות, מורכבות ולא מובנות-מראש, אנושיות וחילוניות באופיין. בספר הקלאסי-דאז, 'איילת השחר', הסביר הרב יעקב פילבר שאינו יכולים להכתוב עבור אלוהים כיצד לנהל את ההיסטוריה. זאת, בניגוד לעמדה החרדית שציפתה לגאולה 'על פי הספר', על פי המושגים שנתקבעו בתודעה, על פי תבניות העבר. כבר בשנות השמונים, הרבה לפני שהסכמי אוסלו ערערו את הנרטיב המתנחלי, אחד המושגים הרווחים בשיח-הגאולה של אנשי הגוש היה ה"סיבוכים"

הדברים אינם מופיעים כפי שציפו, ואין לצפות שיופיעו בדרכים חלקות ואוטופיות. למציאות דרכים משלה.⁵ חנן פורת היה תלמיד ישיבת מרכז הרב בעת שזכה להימנות עם משחררי הר הבית במלחמת ששת הימים. כאשר הגיע לשיבה אחרי שוך הקרבות, היה כמובן שיכור מאושר ומהתרגשות; כמו רוב החברה הישראלית, כמו רוב משחררי הר הבית, בוודאי כמו מי שבאו לשם עם המטען הרוחני של תפיסת הגאולה. הוא נכנס לשיעור שנתן הרב צבי יהודה קוק, והעיר ש"הגיעה השעה ללמוד 'הלכות בית הבחירה'", כלומר את הפרקים בספר 'משנה תורה' לרמב"ם המסכמים את הלכות בית המקדש. הרב צבי יהודה לא התבלבל, והגיב מיד באמירה "יש לנו עוד הרבה שנים ללמוד 'הלכות מלכים ומלחמותיהם'" – פרקי 'משנה תורה' העוסקים בסדרי המדינה. תגובה מצננת וריאליסטית זו הייתה זכורה לחנן כל חייו.⁶

אכן, הריאליזם המשיחי של גוש אמונים לא הובן. הפחד מן המשיחיות היה כה חזק, שהמתבוננים בתופעה מבחוץ מיהרו להכניס אותה לקטגוריה הפונדמנטליסטית, עוינת-הקדמה, ולצבוע אותה בצבעי-אזהרה של משיחיות 'הזויה', מסוכנת, המבקשת למחוק את הניתוח הארצי ולהחליפו במיני הבטחות סרק (אכן, מדרך הטבע, היו גם מבין ההולכים אחרי הרוח הזו כאלה שפירשו אותה באופן כזה – אך לא זו הייתה הדרך ולא זו הייתה הבשורה).

עניין זה אכן דורש מאמר ארוך ועצמאי, שינתח את טענותיהם של חוקרים, סופרים ועיתונאים, וכמובן פוליטיקאים, האחראים לתודעה הרווחת כל כך כאילו ה'משיחיות' שצמחה מחוגי הרב קוק הייתה משיחיות אנטי-ריאלית; דומני שחגי שטמלר, בספרו 'עין בעין', עשה מלאכה נאה בתחום זה.⁷ אסתפק כאן בעצם הנחת הטענה על השולחן: מי שתייג את גוש אמונים ואת חוגי 'מרכז הרב' כמשיחיים פונדמנטליסטים עשה זאת בעיקר מתוך אותה התעקשות לחלק את העולם לשני נתיבים בלבד – נתיב של ריאליזם נטול יומרה, ונתיב של מיתיות המתעלמת מן העובדות. נוקשות המחשבה הזו, הנובעת או מפרדיגמות אקדמיות צרות-אופק או מפחד נפרז, אותו פחד מפני הערבוב שבו פתחנו את המסה, גרמה לעיניהם של המתבוננים להתעלם משלל עובדות, היגדים ופרשנויות המבהירים היטב שהזרם המרכזי של 'גוש אמונים' היה ונותר תמיד רחוק מרעיונות משיחיים במובנם המנותק – ונביאם של רעיונות משיחיים הקשורים בהטענת המציאות במשמעות, ובלימוד ממנה. כמי שנעוררו עברו עליו בשנות השמונים, ימי הפריחה של הגוש, והיה עד לכמה מן האירועים המכוננים של ההתיישבות; כמי שזכה לעבוד עם אורי אליצור, עם הרב חנן פורת ועם מורי ורבי הרב בני אלון; כמי שבלע בנעוריו את כתבי הרב קוק וספוג בהם עד עצם היום הזה, אני מעיד ושב ומעיד שאהבת האדם, השותפות לקדמה, 'הסוף הפתוח' והנכונות ללמוד מן המציאות תמיד היו שם.

*

מאז ימי כתיבת משנתו האופטימית וההומניסטית של הראי"ה קוק חלפו כמאה שנה ששינו בהרבה את נתיבות ההיסטוריה ואת פרשנותה. אפילו מאז ימי הפריחה של גוש אמונים חלפו שנות דור. האופטימיות ההומניסטית נשברה לנוכח זוועות השואה ואימי הסטליניזם, אך במקביל המשיכה ההתפתחות המואצת של הטכנולוגיה והשינויים הכבירים בחברה האנושית. שני אלה יחדיו הובילו לצמיחתם של רעיונות שרגילים לכנות 'פוסט-מודרניים', שהניגוד בינם ובין הרעיונות שהזינו את האנושות בימי הרב קוק הקשו על ממשיכי דרכו להשליך עליהם את גישתו האמפתית. לצד הקושי הזה, נפגעה המשנה הזו גם מתהליכים חברתיים וחינוכיים של העמקת היסוד ה'אורתודוקסי', המתבדל והמגדיר, בתוך החברה שביקשה ללכת בדרכו של הראי"ה. ממילא, מי שמחפש כיום לפגוש חיבור זה שבין האמוני לאנושי ובין הלאומי לאוניברסלי, שמשנת הראי"ה קוק רוויה בו, ימצא אותה פחות בבתי המדרש הנושאים ברמה את שמו, המעלים על נס את "הקודש", ויותר בכאלה המכילים שייכות בלתי-אמצעית אל מה שמחוץ לבית המדרש – שמשנת הרב קוק היא להם תשתית עומק הניצבת ברקע ולא בחזית.⁸

מנגד, בחלקים רבים בחברה הישראלית צמח הרצון בבידול חריף יותר ויותר מרעיונות 'משיחיים', ועקרון ההפרדה בין המיתי לריאלי הפך לנוקשה ומצמית. מהות, זהות, מגמה, אמת, יושר – כל המילים הללו ומה שהן מסמנות הפכו למוקצות-מחמת-חשד.

אלא שבכל הנוגע לציונות ולישראל, הבריחה מן המיתי והמשיחי אינה אפשרית ואינה הולמת. מי שמבין שמדינת ישראל והמפעל הציוני קשורים ואחוזים בנרטיב המקראי ובסיפור ההיסטורי היהודי, ואינו מפחד מהזיקות הללו, מפרש לעיתים קרובות נכון יותר, ריאלי יותר, את האתגרים הגיאואסטרטגיים והבינלאומיים שעומדים בפני המדינה היהודית – מאשר מי שמתעקש להתעלם מסיפור-המסגרת הזה, ולשפוט את המקרה הישראלי כסוגיה רגילה של מדינה לבנטינית בעלת אתגרים ביטחוניים או שלוחה קולוניאלית של אירופה שנקלעה למרחב עוין. הישראליות החילונית, החשה מבוכה או חוסר ביטחון כאשר מדברים 'משיחית', מתפלאה לעיתים לגלות עד כמה העולם מסתכל על ישראל כביטוי בן זמננו של האתוס המקראי, כמדינה הצומחת מן התנ"ך, ושופט אותה בהתאם – והתעלמותה מיסודות אלה גורמת גם לשגיאות בהתנהלות מדינית וגם לנמיכות-קומה של מי שרואים עצמם (שלא בצדק!) כפריפריה. הבהרה קטנה על ראיית ישראל כישות תנ"כית: השיח הבינלאומי ה'רשמי'-המערבי, השקוע גם הוא בחרדת ההפרדה בין המיתי לריאלי, אכן מתעלם מכך, אבל מאות מיליונים ברחבי העולם חווים את ישראל כך, והדבר מקבל ביטוי גם בהיבטים רבים של הדיפלומטיה הבינלאומית. הנושא טעון, כמובן, מאמר נפרד.

בנימין נתניהו רחוק מלהיות יהודי משיחי, אבל הוא מבין היטב את חשיבותו של המיתי וההיסטורי, ויודע שישאל אינה 'עוד מדינה'. התנהלותו במדיניות החוץ,

מנאומיו ועד הבריתות שהוא כורת, משקפים את המודעות הזו – ועומדים במקום אחר לגמרי מהתנהלותם של מי שאינם בני בית בשום דיבור על תנ"ך או על גאולה, ומובכים מכל שיח המתרום מעל הקונקרטי. בעת כהונותיהם של צברים כיצחק רבין ז"ל או אהוד ברק, יבל"א, צרות האופק הזו הורגשה היטב, והתבטאה גם בעמדת מוצא פרובינציאלית מול העולם.

כאשר עבדתי לצד הרב בני אלון, כשכיהן כשר בממשלת שרון, ראיתי היטב את יתרונות המשיחיות המפוכחת: זו היודעת שמדינת ישראל אינה 'ככל העמים', משוכנעת שהיא חזקה, ומבינה את ההשפעה של מיתוסים דתיים על מערך הכוחות הבינלאומי. הוא הבין לפני כולם את החשיבות של חגורת-התנ"ך האמריקנית ושל ידידי ישראל (הדתיים!) באירופה, הן לתיירות (שעליה היה מופקד) והן לאסטרטגיה הכוללת של התמיכה האמריקנית בישראל; הוא עמד על המרכזיות של סמלים ואתוסים פלשתיניים, כמו פליטי 48, שישראל צריכה לפרק כדי לסיים את הסכסוך; הוא ניתח בפיקחון נדיר את מפת המזרח התיכון החדשה, לאור האיום האיראני על מדינות המפרץ (מוזמנים לראות דברים שכתב ב-2005, ב"זומה הישראלית" שלו, שהתרחשו אחד לאחד אחר כך); והוא ידע, בבירור, שבשל התשתית התנ"כית המשותפת לנו עם הנוצרים – בניגוד למוסלמים – עלינו להבין שבתמונה הגדולה של הסכסוך הם בעלי בריתנו (ולהניח בשל כך מאחור חלק מהחשבונות ההיסטוריים).

לעומתו, מי שפיתחו חירשות ועיוורון מכוונים להיבטים המיתיים של קיומנו כאן, לא הבינו אותם – וטעו בהבנת מרכיבי יסוד במפה האסטרטגית. פעמים רבות כל כך, כשאני שומע פרשנויות הבאות מן הממסד הביטחוני הישראלי – זה שאנו חבים לו את שרידותנו על החרב, אבל גם יכולים לזקוף לחובתו איוולת ועיוורון לא מעטים – אני נחרד מן הראייה הצרה, החסרה את ממדי העומק ההיסטוריים ואת ההקשר הייחודי של המפעל הציוני. אינך צריך להאמין ביסוד המשיחי והמיתי כדי להבין שהוא משחק תפקיד בזירה הבינלאומית; ובמילים אחרות: אינך צריך להיות הרב בני אלון, תלמיד נאמן של הרב צבי יהודה קוק, כדי להגיע למסקנותיו; חלקן נובעות מהיותו מתבונן חריף בעל כשרון מיוחד לראיית התמונה הרחבה (ואכן רבים משותפיו לתפיסה המשיחית-ריאלית לא הבינו את הדברים כמותו). אך חשוב להבין שהפחד מפני המיתי, הבריחה מפניו, איננו תמיד דבקות בריאלי ובאובייקטיבי: כמו כל התנהלות המבוססת על פחד ובריחה, כרוכה בה בהכרח התעלמות מעובדות שאינן משתבצות בתבניות החשיבה המוגבלות, שכל חריגה מהן אסורה. ובמקרה הישראלי, הרווי אנומליות, הקיבעון אל תבניות החשיבה המוגבלות יוצר עיוות קשה בתפיסת המציאות; קשה הרבה יותר מהעיוות המשיחי שכה חוששים ממנו.

אכן, כדי לבסס את הריאליזם המשיחי שלו היה הרב בני אלון צריך להיאבק גם בתוך המחנה: רבים שם לא ידעו כיצד לפתח את היסוד הארצי-אנושי, לא הבינו את חשיבותה של תוכנית מדינית והתמודדות עם השאלות הקונקרטיות של הסכסוך.

כאמור לעיל, חלק מממשיכי הדרך נטשו אותה למעשה, כאשר העדיפו את הסתגרנות האורתודוקסית על פני האמפתיה והשותפות שלמדו עליה בבית המדרש של הרב קוק. "החלוצים של פעם היו אידיאליסטים אמיתיים", הם נוטים לומר, "אבל כעת אנו מתמודדים עם מתירנות והפקרות". את הסנגוריה של הרב קוק הם יודעים להפעיל על המודרנה 'הישנה' – ומשוכנעים שלא ניתן, ואסור, להחיל אותה על המודרנה ה'חדשה', או שמא הפוסט-מודרנה. אלא שכאמור לעיל, הרעיון של התעלות העולם על ידי האדם ודרכו, תוך חיפוש דרך וניסוי וטעייה, לא נעלם עם שקיעתה של 'רוח זמן' אחת ועלייתה של רוח אחרת: התנועה ממשיכה, והסוף הפתוח חייב להישאר פתוח – גם כאשר הכיוון נראה לנו במבט ראשון תמוה ובעייתי.

הנה כי כן, מימין ומשמאל קמו מתנגדים לאמונה. האמונה שבה לריאליה יש משמעות ומהות, האמונה שהעולם הולך ומשתכלל, האמונה שהאמת הולכת ומתבררת תוך כדי תנועה ואינה נתונה מראש. האמונה ששיבת ציון היא הגשמת חזון הנביאים, והיא חלק מסיפור גדול ואוניברסלי. אמונה שאנו זקוקים לה, ברמה הלאומית, כדי להבין מה אנו עושים כאן ולפעול בנדיבות ובעוצמה כדי לצעוד הלאה בדרך לביסוסה של חברה ראויה; אמונה שאנו זקוקים לה ברמה האנושית, כי היא המאפשרת לנו לצעוד במסלול המקביל של החיפוש האנושי וההתגלות – ולנהל את הצמיחה הרוחנית והרעיונית של כולנו, על כל המאבקים ההכרחיים בו, מתוך רוח טובה וענווה.

1. הראי"ה קוק, "שיר מרובע", אורות הקודש ב, עמ' תמד. ברצוני להודות לשחר פלד, תלמיד חכם, אינטלקטואל וכותב עצמאי, שדברים שכתב היוו השראה לכמה מרעיונות מסה זו.
2. על עניין זה הרחבתי בפרק בספרי הברית הישראלית, תל-אביב: ידיעות ספרים, 2015, עמ' 213–230.
3. Yoram Hazony, *The Philosophy of Hebrew Scriptures*, Cambridge, 2011, Chapter 6
4. שם, פרק 8. מאנגלית: יואב שורק.
5. ראו למשל טל חרמון, ספרו הפופולרי או של הרב שלמה אבינר, בפתיחה לספר במדבר. הספר ראה אור בשנת 1985.
6. את הסיפור שמעתי מפיו.
7. ראו חגי שטמלר, עין בעין: משנתו של הרב צבי יהודה הכהן קוק, עלי: בניין התורה, 2016.
8. הזכרתי בפתיחה את שירת חייו של בני דביר, הי"ד, שהיתה רוויה אהבת ישראל, אהבת האדם ואהבת כל הברואים. דומני שאין זה מקרה שהוא מצא את מקומו בבית מדרש של מוסדות אור-תורה סטון, שחיבור זה של הלאומי-פריטיקולרי עם האנושי-אוניברסלי, כמו גם של תורה והגות כללית, הוא מיסודות תפיסת עולמם. מייסד הרשת, מורי הרב שלמה ריסקין, הוא יהודי 'משיחי' מובהק: כזה החווה את שיבת ציון כהתגשמות חזון הנביאים ורואה בעם ישראל את מרכז ההיסטוריה האנושית. ואכן, כפי שלמדתי משיחות עמו, הרב קוק הוא בעיניו הרואה הגדול, נביא הדור. עם זאת, אין זה מקרה שהוא לא חניך 'מרכז הרב' ולא מוותיקי' גוש אמונים: קרוב לוודאי שאם היה כזה היה מתקשה לשמר את הרוח הזו הבאה מכתבי הראי"ה.
9. הרוצה לפגוש את השקפתו מוזמן לקרוא את המאמר שפרסמנו כאן אחרי מותו: "השלום שאחרי נתיחה", השילוח 5 (תמוז תשע"ז).