

כשהדת מבשרת את שקיעת האדם

עליונותו של האדם והחופש שלו ליצור ולשגשג עמדו בטבורה של האמונה היהודית, עד שנדחקה אל מחוזות הדת הכנועה בימי הביניים. שקיעת המודרניות והציונות מעוררת את פיתוי הרגרסיה הדתית, בשורה "מתוקה" של דקדנט

שירה הנער, שיר עתידנו:
שיר התחדשות, בגין ועליה.
מן הגולה יגהרו אחינו,
ארץ מולדת קמה לתחיה!
מי זה חולל הפלא, ארץ מולדת?
מי זה הקים כל אלה, ארץ מולדת?
זו ידך, ידך היא הזרעת!
זו ידך, ידך היא הנוטעת!
כל עוד הנער לנו במולדת,
קום קום חזון עם ישראל!
(מילים: שמואל בס)

אם אינכם צעירים מדי, אתם בוודאי מפזמים אגב שורות אלה, במודע או שלא במודע, תרועות חצוצרה מלחנו המוכר של דוד מערבי, לחן של שיר-לכת בהיר, אופטימי ונמרץ. השיר מרוכז במפעל הלאומי ההיסטורי – עלייה, מולדת, נטיעה ובניין – אבל לב המסר שלו הוא היכולת. היכולת של האדם ליצור היסטוריה. היכולת של כוחות הנעורים לחולל את הפלא, להקים את כל אלה. לא רק משימה מקבל האדם בשיר, אלא גם ביטחון עמוק בכך שהוא, היחיד, יוצר את העתיד ומכונן אותו. זו ידך, ידך היא הזרעת!

השיר הזה הוא קלאסיקה ציונית. הוא מזקק את האנרגיה המופלאה שפיעמה במהפכה הציונית, זו שחוננה ארץ שוממה, החייתה עם מפוזר, השיבה שפה לדיבור, הפכה

חלשים ללוחמים, וכוננה ציוויליזציה מתקדמת באזור נחשל. עם עתיק מתחדש באון נעורים, ובחדוות יצירה בונה קומה חדשה של תרבות וטווה לעצמו מולדת בנחלה שהייתה מאות שנים רק ארץ חפץ חלומית.

השיר הזה, המעצים את האדם ואת כוחו היוצר, הוא קלאסיקה ציונית, כי ההעצמה הזאת עומדת בליבה של ההתחדשות הציונית – כפי שהיא עומדת בטבורם של כל רנסנס תרבותי, כל תקופת פריחה, כל פריצת דרך של האנושות. ככה זה: תקופות של יצירה ופריחה הן תקופות שבהן האנושות מאמינה בעצמה. כאשר האדם מאמין ברוחו, רוחו היא רוח עז.

אומנם, אי אפשר לומר בעוצמה על "ידך היא הזרעת" בלי החתימה של "קום יקום חזון עם ישראל!". האמונה של האדם בעצמו היא במיטבה כאשר היא נתונה בתוך הקשר, בתוך סיפור גדול ממנה. אלמלא כן, האמונה הזאת מתנפצת במהרה אל ריקנות ואל ניכור עצמי. אכן, הרנסנס ההומניסטי של המערב, על הישגיו האדירים, החל משחרור האדם מתודעה דתית של כניעה, של קטנות האדם – אבל הוא לא היה יכול להתפתח אלמלא היה נטוע באמונה שהאדם הוא נזר הבריאה; באותה תמונת-עולם מקראית בסיסית שבה לאדם ולתבונה יש תפקיד של פיתוח וקידמה, של תיקון ושכלול. הוויתור על האמונה הזאת, לטובת קיום אנושי המחפש את משמעותו-בתוך-עצמו, לא יכול היה להסתיים אלא באכזבה. בהיעדר "משא האדם הלבן", הקולוניאליזם מתגלה כלא יותר מניצול ציני, ומפנה את מקומו לפוסט-קולוניאליזם רווי אשמה ושנאה עצמית; בהיעדר "חזון עם ישראל", היד הנוטעת מתבררת כהותרת טביעת רגל אקולוגית מזיקה, והאנרגיות של העצמת האנושות מיתרגמות לתנועה פוסט-הומניסטית.

במילים אחרות: לתחושת הערך של האדם – זו המוציאה אותו לחופש, מעוררת בו את היצירתיות ומוליכה אותו לשגשוג – יש שני אויבים. אויב אחד הוא תודעה עצמית הרואה את האדם כחלש ומבקשת ממנו לגלות הכנעה כלפי העולם; אויב אחר הוא ראיית האדם כמטרת-עצמו, כסובייקט יחיד בעולם ריק, כמי שפועל לבדו בתוך מרחב נטול משמעות.

על האויב האחרון מרבים לדבר, בוודאי בחוגים דתיים ושמרניים. זהו האויב המתגלה במצב הפוסט-מודרני. אבל האויב הראשון, מסתבר, אינו מסוכן פחות. במקור האויב הזה התגלה באלילות, בפגאניות שהעמידה את האדם עלוב וחלש נוכח אלים רבי כוח. אבל כפי שנראה להלן, גלגולי ההיסטוריה הביאו את הקטנת האדם גם אל המרחב המונותאיסטי. בנקודת הזמן הנוכחית, יש עדנה דווקא לדתיות כזאת: דתיות מקטינת אדם, שכאשר אנו מאמצים את שפתה ומושגיה אנו דוחפים את התרבות שלנו אל עידן של שקיעה.



א. שחרור האדם במקרא

תורת משה נפתחת בתיאור בריאת העולם; אבל ניתן לקרוא אותו כתיאור של בריאת האדם. השמיים והארץ, השמש והירח, הצומח והחי, כולם מתנקזים אל המעשה החותם את הבריאה ביום השישי: בריאת האדם. האדם מתואר כנברא "בצלם אלוהים", וכמי שמופקד מעתה על גיהול הבריאה כולה. בעוד התפיסה האלילית חוותה את העולם כבמה למאבקים בין כוחות ('אלים'), תפיסת האמונה מציגה את העולם עצמו כנברא, ואת האדם כמנהיגו. אלוהים מצוי מעבר לטבע ומחוצה לו, ובכך למעשה המרחב שבו פועל האדם נותר נקי מכל כוח החזק ממנו.

יש שמציגים את אלוהים כ'גיבור' של הסיפור המקראי. אבל פתיחת ספר בראשית מלמדת אחרת: הסיפור מתחיל עם בריאת האדם, ולא לפני כן. אלוהים אינו מעניין את הסיפור: על אלוהים לא מספרים לנו דבר, זולת היותו הבורא, מקור החיים, ומקור הכוחות של האדם. יש בסיפור הבריאה כוכבים ו"מאורות", אך אין הם קרובים לאלוהים, אינם מבורכים ממנו ואינם מוצגים כבעלי דעת. הם אינם שונים משאר הנבראים. הם מהווים מעין תפאורה לדרמה האנושית, מאירים את העולם ומייצרים את מושג הזמן.

במילים פשוטות, פרשת בראשית היא היצירה ההומניסטית המכוננת – של הציוויליזציה המערבית וכנראה של האנושות בכלל. היא מטילה על האדם אחריות גדולה, מספרת לו שניתנו בידיו כוחות אדירים, ומלמדת אותו שאין לו את מי להאשים.

המסע האנושי שנפתח בבראשית ארוך ומפותל, אבל תורת משה מעמידה במרכזו את המאבק לשחרור האדם. ראשיתו בדמויותיהם של האבות, המתהלכים לפני האלוהים בעמדה שבה לצד ההכנעה (המתבקשת והטבעית, בעמידה נוכח מקור החיים ובעל הכוחות כולם) ישנה גם העזה רבה, שניכר כי אלוהים מעוניין בה. אברהם ויצחק "מתהלכים לפני" האלוהים. אברהם הוא אקטיביסט של אמונה, הקורא בשם האל בכל מקום ונענה לכל ציוויו, גם הקשים ביותר, אך הוא עושה זאת מעמדה הרחוקה מלהיראות כנועה: הוא מנהל דיאלוגים קבועים עם האל, ואף מתווכח עמו באריכות, וגם כלפי הבריות הוא מתנהל כדמות נדיבה, אך חזקה ובטוחה בעצמה, בעלת כוח כלכלי וצבאי. יעקב, המנהל עם אלוהים משא ומתן להבטחת שלומו אחרי ההתגלות, נאבק בדרכו חזרה עם מלאך וזוכה לשם ישראל, "כי שָׁרִיתָ עִם אֱלֹהִים וְעַם אַנְשִׁים וְתוֹקֵל".

בלב הסיפור המקראי ניצבת הסאגה של יציאת מצרים, שחרור העם מעבדות ויציאה מן האימפריה אל המדבר, ומעל ההר העשן מתגלה אלוהים ומתמקד בעשרה דברים המכוננים את החוקה הבסיסית. כמחציתם עניינם מערכת היחסים החברתית, שבתוך העולם האנושי; וגם מחציתם האחרת, העסוקה לכאורה ביחסים עם הבורא, ממוקדת כולה (למעט מצוות השבת) לא בעבודת האל אלא בשלילת הפולחן של "אלוהים

אחרים", כוחות אחרים באשר הם. בכלל עשרת הדברים נמצא דיבור על פולחן – על 'עשיית אלוהים', על השתחוויה להם ועבודה להם – אך רק עם הקידומת "לא". גם ביחס לאלוהים שמחוץ לעולם, לבורא עצמו, נאסרת הגשמה ומוטלת אוזרה חמורה על הדיבור בשמו. עשרת הדברים, הטקסט שלכאורה הוא הכי 'דתי' במסורת היהודית, הוא במהותו טקסט המזהיר את האדם מפני פולחן (בחלקו הראשון) ומתרכז ביחסיו עם הבריות (בחלקו השני).

באופן שאולי אינו מתכתב עם האינטואיציות של בן דורנו, המקרא סבור שהשחרור של האדם מתבטא בהיותו עבד לאל הטרנסצנדנטי, זה שמעבר לעולם. "עֲבָדֵי הַם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם", מסביר הכתוב, ולכן "לֹא יִמְכְּרוּ מִמֶּנֶּה עֶבֶד". על מנת לשחרר אדם ממערכות הכוח שהוא סוגד להן, חיוני לתת לו נקודת משען אלטרנטיבית. המיילדות העבריות מסוגלות להפר את פקודתו של פרעה רב העוצמה, בזכות האמונה שבכך הן מקיימות את רצון הבורא המופשט. "וַתִּירֶאֱן הַמַּיִלְדֹת אֶת הָאֱלֹהִים", מלמד הכתוב, "וְלֹא עָשׂוּ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֱלֹהֵן מִלֶּה מִצְרָיִם". ובשפת דורנו, בשביל להיות סרבן מצפון, צריך להכיר בקיומו של 'מצפון'.

ולא רק בעשרת הדברים. בעיני תורת משה, הפיתוי של הפולחן, של העבודה הזרה, הוא הפיתוי האולטימטיבי – ואילו הבחירה בעבודת האל המופשט היא בחירה קשה, המעמידה את האדם בניסיון פעם אחר פעם. הוא חש חלש ונתון לחסדי כוחות הטבע, ומבקש למצוא לו מחסה אצל הבעל והעשתורת, להתנחם ביכולתו לפייס את האלים, להתמסר אליהם במסירת ילדיו ורכושו – ומשה מרעים עליו בקולו, מאיים עליו בקנאתו של האל, ומצווה עליו לברוח מן הפולחנים הללו, לחדול מן הניחוש לגבי העתיד, להיות "תמים" באשר להתנהלות העולם ולהבין שעליו לעשות את "הַיֵּשֶׁר וְהַטֹּב בְּעֵינֵי ה'" ולדבוק במערכת מצוות חברתית ולאומית, שנועדה לכונן חברה משוחררת ומתוקנת.

כמובן, גם המקרא אינו סובר שהאדם הוא כול-יכול. לצד העמדת האדם במרכז הבריאה, הנביאים והמשוררים של המקרא גם מדברים על אפסות האדם – בוודאי לנוכח הבורא – ומזהירים אותו מפני יוהרה שאין לה כיסוי. אבל חולשתו של האדם הפרטי והדור הקונקרטי אינם מבטלים את האמונה ביכולת ההתפתחות של המין האנושי, בחובתו לכונן עולם טוב יותר, ובכוחה של בחירתו החופשית – הגורם המכריע של תנועת ההיסטוריה. הם גם אינם מתירים לאדם לחשוב שיש בעולם מי שנושא באחריות או ביכולת גדולות משלו.

ב. ברייה שפלה ואפלה: הקריסה

באמצע המאה ה"ב כתב ר' משה בן מימון (הרמב"ם) את ספרו המונומנטלי "משנה תורה". חיבור זה נטל על עצמו יומרה שקשה להפריז בה: לסכם את כלל התורה

שבעל-פה שהתגבשה בידי חז"ל, בספרות התנאים והאמוראים, ולגבש אותה לספר הלכה סדור, ללא מקורות וללא מחלוקות. במלאכת מחשבת ובעבודת אדירים רקם הרמב"ם את חיבורו, שאכן סיכם את כל מרחבי התורה שבעל-פה. אלא שכדרכה של מלאכה מעין זו, הייתה במעשה הסיכום גם התערבות חריפה באופייה של התורה החז"לית – בעצם יציקתה לתבנית של סדר שיטתי ותבוני, שלא תמיד שיקף את תורתם של חכמים, וכמובן בהעלמת שלל היבטים כמו ריבוי הקולות, העושר הלשוני, האירוניה והרמז.

הרמב"ם היה מלומד מזהיר בן דורו – וכדרכם של מאורות גדולים במסורת ישראל, אף הוא האמין שמיטב החוכמה בת זמנו ראוייה להשתלב עם התורה שאליה היה מחויב ושמוכחה הנהיג את הציבור. גם ב"משנה תורה", אף שהוא חיבור שלכאורה נועד רק לסכם את התורה ולא לשלב אותה עם תרבויות אחרות, השילוב הזה ניכר. הוא ניכר, כאמור לעיל, בעצם כפיית התבנית הסדורה על תורת חז"ל, אבל לעיתים – נדירות למדי – הוא ניכר גם בהכנסה ישירה של תכנים שאינם סיכום של המסורת היהודית אל תוך הטקסט (לעיתים תוך תלייתם בפסוקים ובביטויים חז"ליים).

ה'שתילה' המקיפה ביותר של תכנים כאלה במשנה תורה מתקיימת בספר המדע, הספר הראשון של משנה תורה, שבמידה רבה מהווה מעין הקדמה ומסגרת לשאר י"ג ספרי החיבור, המתאפיינים בעיסוק מובהק יותר בפרטי הלכה. ספר המדע פותח ב'הלכות יסודי התורה', ובהן מבאר הרמב"ם את מה שבעיניו הן המצוות החשובות ביותר, ובראשן מצוות האמונה באל, הכפירה באלוהים אחרים, ייחודו (היותו 'אחד'), אהבתו ויראתו. כבר בקביעה כי אלו המצוות החשובות ביותר – ואפילו בעצם ראיית האמונה באלוהים כמצווה – חורג הרמב"ם מתורתם של חז"ל לטובת ההנחה ה'דתית', שאולי באה מאריסטו ומתלמידיו המוסלמים, שלפיה יחסיו של אדם עם אלוהים הם היסוד המכונן והעיקרי של כל תורה, ובוודאי של תורת ישראל.

בארבעת הפרקים הראשונים של 'הלכות יסודי התורה' מבאר הרמב"ם את המצוות הללו בדרך מיוחדת. הפרק הראשון מוקדש להסברה רהוטה של היותו של הבורא אחד, מופשט ובלתי נתפס; ואילו הפרקים הבאים מוקדשים למצוות אהבת הבורא ולמצוות יראתו. כדרכו של חיבור הלכתי, היה על הרמב"ם להסביר מהם הגדרים ההלכתיים של האהבה שעליה מצווה הכתוב, וכך גם של היראה; אולם הרמב"ם, אולי בהיעדר חומר מתאים בספרות התלמודית, בוחר ללכת בדרך אחרת, ולפרוס לאורך שלושה פרקים את תמונת-העולם הנברא, מה שמכונה אצל אריסטו "פיזיקה" ו"מטפיזיקה", ולתת לקורא תמונה כללית של מבנה היקום כפי שהיה מקובל אצל משכילי זמנו, תמונת עולם פטולמאית. הרמב"ם רואה במטפיזיקה את מה שחז"ל כינו "מעשה מרכבה", ובפיזיקה את "מעשה בראשית", ולימוד שניהם נתפס בעיניו כמפתח הן לאהבת ה' והן ליראתו.

הנה כך פותח הרמב"ם את הפרק:

האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו, שנאמר "וְאֶהְבֶּתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ".
ונאמר "אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ תִירָא".

והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו?

בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאנה תאנה גדולה לידע השם הגדול. כמו שאמר דוד "צִמְאָה נַפְשִׁי לְאֱלֹהִים לְאֵל חַי".

וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה, שפלה, אפלה, עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות. כמו שאמר דוד "כִּי אָרָאָה שְׁמִיךָ מַעֲשֵׂי אֲצַבְעֶתֶיךָ", "מָה אֲנוֹשׁ כִּי תִזְכְּרֶנּוּ".

ולפי הדברים האלו אני מבאר כללים גדולים ממעשה רבון העולמים כדי שיהיו פתח למבין לאהוב את השם. כמו שאמרו חכמים בענין אהבה, שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם.

ומכאן ואילך, במהלך הפרק הזה ושני הבאים אחריו פורס הרמב"ם את תקציר תמונת העולם – בלשונו: "כללים גדולים ממעשה ריבון העולמים". אלו עתידיים להביא את האדם להתפעלות המעוררת, מצד אחד, אהבה, כלומר תשוקה להתקרב אל הבורא – אבל גם כזאת המעוררת יראה: הכרה בקטנותו.

מה בתמונת העולם מעורר את תודעת הקטנות של האדם? מה גורם לו לראות בעצמו "ברייה קטנה, שפלה, אפלה, עומדת בדעת קלה מעוטה"? כיצד נעלם האדם הנברא בצלם אלוהים, נזר הבריאה, והפך למי שלא רק מרגיש קטן מול הבורא, אלא גם כמעט בלתי ראוי לעמידה כזו, שכן יש ברואים שיש להם הבנה עמוקה יותר של הבורא והבריאה?

התשובה נתונה בהמשך. על פי הרמב"ם, יש בעולם מלאכים, כוכבים וגלגלים, שלכולם יכולת הפשטה גבוהה משל האדם, חומר מזוכך יותר וזיקה עמוקה יותר לבורא. לא אכנס כאן למודל הפילוסופי של 'חומר' ו'צורה', ששלט בהגות בת הזמן, אבל אציין שהרמב"ם אומר שהמלאכים הם 'צורות בלא גולם', ישויות מופשטות היוצרות היררכיה של דעת הבורא, מן המלאך העליון, הקרוב ביותר לידיעת האל, ועד המלאך העשירי, שידיעתו נמוכה בהרבה ושבהיררכיה מתחתם מצויים הגלגלים והכוכבים, שאינם מופשטים – הם עשויים חומר וצורה – אבל חומרם מופשט יותר ותודעתם גבוהה יותר. וכך כותב הרמב"ם בפרק שלישי:

כל הכוכבים והגלגלים כִּלְנֵי בעלי נפש ודעה והשכל הם. והם חיים ועומדים ומכירין את מי שאמר והיה העולם. כל אחד ואחד לפי גדלו ולפי מעלתו משבחים ומפארים ליוצרם כמו המלאכים. וכשם שמכירין הקדוש ברוך הוא כך מכירין את עצמן ומכירין את המלאכים שלמעלה מהן. ודעת הכוכבים והגלגלים מעוטה מדעת המלאכים וגדולה מדעת בני אדם.

העולם של בראשית, של האדם כפאר היצירה, נעלם בקוסמולוגיה של הרמב"ם לטובת עולם שבו האדם אומנם ניצב בראש הברואים שתחת הרקיע, אבל מעליו מתקיימת היררכיה של 'הגופים הקדושים', המלאכים, הגלגלים והכוכבים.

ואם לא די לו לרמב"ם שהכניס אל תוך "הלכות יסודי התורה" שלו את המטפיזיקה האריסטוטלית שאין לה רמז בתורת חז"ל, הוא אף תולה בה את המצווה החשובה של יראת האל, מצווה הנתפסת כבסיס לכל מעלה רוחנית ולכל מערכת המצוות (וראו דברים י', יב; תהלים קי"א, י). הנה כך הוא מסכם בפרק רביעי (ההדגשה, כמובן, שלי):

בזמן שאדם מתבונן בדברים האלו, ומכיר כל הברואים ממלאך וגלגל ואדם כיוצא בו, ויראה חכמתו של הקדוש ברוך הוא בכל היצורים וכל הברואים – מוסיף אהבה למקום ותצמא נפשו ויכמה בשרו לאהב המקום ברוך הוא. ויירא ויפחד משפלותו ודלותו וקלותו כשיעריך עצמו לאחד מהגופות הקדושים הגדולים. וכל שכן לאחת מהצורות הטהורות הנפרדות מן הגלמים שלא נתחברו בגלם כלל. וימצא עצמו שהוא ככלי מלא בושא וכלמה ריק וחסר.

הנה כי כן, הרמב"ם רואה בהצבת האדם כ"כלי מלא בושא וכלימה" (כלשון תפילתו האישית של האמורא רבא, בברכות יז ע"א) מפתח לטיפוחה של יראת שמיים, ואולי בכלל לתודעה דתית – רעיון שעתידי להכות שורש עמוק בספרות המוסר של היהדות בדורות הבאים.

ראוי לציין כי האתוס שבבסיס דבריו אלה של הרמב"ם עומד בסתירה לאתוס הניצב בבסיס דבריו בהלכות עבודה זרה, שבהם הוא מסביר את מהות הפגאניות, שהיא הניגוד החריף לאמונה. לפי דבריו שם, הניגוד לאמונה הוא הפנייה אל גורמים שמצויים בין האדם ובין האלוהים:

עקר הצווי בעבודת כוכבים שלא לעבד אחד מכל הברואים לא מלאך ולא גלגל ולא כוכב ולא אחד מארבעה היסודות ולא אחד מכל הנבראים מהן. ואף על פי שהעובד יודע שה' הוא האלוהים, והוא עובד הנברא הזה על דרך שעבד אנוש ואנשי דורו תחלה, הרי זה עובד כוכבים. [...] ובענין הזה צוה ואמר "הִשְׁמְרוּ לָכֶם פֶּן יִפְתָּה לְבַבְכֶם". כלומר שלא תטעו בהרהור הלב לעבד אלו להיות סרסור ביניכם ובין הבורא.

כלומר, הרמב"ם עצמו קובע כי יש איסור חמור – למעשה האיסור החמור ביותר בתורה – על נתינת 'סרסור', כלומר מתווך, בין האדם ובין הבורא. על האדם לעמוד ישירות מול האלוהים, ואסור לו להתייחס בכל סוג של פולחן לנבראים שמעליו בהיררכיה. אבל אם אכן יש היררכיה כזו, כיצד השימוש בה הופך לגרוע שבחטאים? אם אכן האדם נמצא בתחתית ההיררכיה, מדוע התורה דורשת ממנו להצדיף פנים ולעמוד ישירות מול האלוהים?

בעיני הרמב"ם, כפי שניכר בסדר שכוונן בספר המצוות ובמשנה תורה, האמונה באל היא המצווה החשובה ביותר ועבודה זרה היא העבירה החמורה ביותר. הניגוד, כמובן, אמור להיות מובהק. ואילו בפועל, לפי דברי הרמב"ם, האמונה (ויראת האל) מעמידה את האדם במקום של כניעות ושפלות, בעוד איסור עבודה זרה רואה את אותה כניעות עצמה כגדולה שבעונות.

את הסתירה הזו אני מסביר בכך שבהלכות עבודה זרה, כמו ברוב משנה תורה, הרמב"ם נאמן לדברי חז"ל הרבים; ואילו בהלכות יסודי התורה הוא מאמץ עמדה זרה, הנטועה בהגות זמנו, אך עומדת בסתירה – שהוא לא הרגיש בה – לאינטואיציה הבסיסית של חז"ל.

היה ניתן לצפות כי המסורת היהודית – כלומר המלומדים בני דורו של הרמב"ם ואחריו – תמחה בהריפות על הכנסת עמדה זרה כל כך אל קודש הקודשים של עיקרי האמונה היהודית. אלא שבפועל נתקבלו הדברים באדישות, גם אם לא תמיד בהסכמה.¹ הסבר אחד לאדישות הזאת טמון בכך שהמסורת הרבתה לעסוק בחלקים ההלכתיים המובהקים של 'משנה תורה', ובניסיון ליישב את פסיקותיו עם סוגיות התלמוד, ופחות בפרקים הפילוסופיים הללו. אך דומני שזהו תירוץ חלקי בלבד; הסיבה לאדישות הזו היא שקיעת רעיון עליונות האדם בקרב היהדות בימי הביניים.

הדבר אופייני לימי הראשונים (המקבילה של ההיסטוריוגרפיה היהודית לחלק מן ההגדרות של ימי הביניים המאוחרים), לעולם שבו שלטו במרחב התרבותי של היהודים הדתות המונותאיסטיות הגדולות – האסלאם והנצרות (הקתולית). שתי אלו אופיינו, לפחות בעת ההיא, בטיפוח של אדיקות כנועה; וזו ששלטה בחוץ קנתה לה אחיזה גם בתוך העולם היהודי, שהיה ספוג באותה עת תודעה של חורבן. מסיבות שאינני מנסה לעמוד עליהן כאן, רוחו של המקרא, הספוגה יסוד עמוק של חירות וספונטניות, ארציות ודמיון, ורוחם של חכמים, עם עולם ההלכה והאגדה העשיר שלהם, שניכרת בו רוח חופשית ויצירתית, פינו את מקומן לדתיות משמרת, שבה יומרתו של האדם צנועה ועיקר מאמציו נתונים להכנעה סבילה בפני הבורא.

הטקסטים של ספרות המוסר, שהתפתחו בעת הזאת, אומנם אינם מעמידים את הכוכבים והגלגלים מעל האדם – אבל הם מדגישים את אפסותו ומרכזים מאמץ בהחדרת יראה לחייו. "בכל בוקר בהקיצו משנתו, יזדעזע ויהיה נרתע ונחפז מאימת הבורא", פתח רבינו יונה מגירונדי, בן המאה הי"ג, את "ספר היראה" שלו, ואת תיאור ההשכמה החרוץ של עובד-האל מסיימות המילים "ויהיה נכנע". מייד אחר כך מתאר המחבר את צורת ההתלבשות הרצויה, המושתתת על הצנעת הגוף בפני האלוהים. אפילו בן דודו, ר' משה בן נחמן (הרמב"ן), שתורתו מכילה יסודות רבים של גדלות האדם, העלה על נס באיגרתו המפורסמת, המהווה הדרכה מוסרית, לא את הלימוד ולא את המעשה – אלא את הענווה והיראה, ואימוץ תודעה שבה האדם נקרא

"להתבושש מכל אדם, ולהתפחד ממנו ומן החטא", בהיותו עומד כל העת בפני האל כך שדבריו הם "באימה ובריאה, כעבד לפני רבו".

אפשר להאריך במובאות אינספור, הפרוסות לאורך כל ימי הראשונים. כמובן, ניתן גם למצוא מובאות אחרות, המזכירות לאדם את מעלתו ותובעות ממנו גדולה; אחרי הכול, היהדות נותרה יהדות, ואי אפשר לעקור לא מן המקרא ולא מתורתם של חז"ל את המרכזיות של התבונה האנושית ואת המוחלטות של האחריות המוסרית האנושית. ולמרות זאת, הדומיננטיות של התודעה המוסרית של הדורות הללו היא תודעת הדת, תודעת חולשת האדם והכפיפות לפני האל. נדמה שהרמב"ם, שהכניס כמעט בלי ששמו לב את אותה קטנות האדם אל תוך עיקרי האמונה שלו, סייע ליהדות 'להחליק' אל תוכה את הרעיון הזר ואפשר לה למתן כך את מהותה התובענית והסוערת ולהשתלב בקלות בתבנית התודעה המתגבשת של האנושות, הלא היא הגרסה הדתית, מקטינת האדם, של המונותאיזם.

במובן ידוע, יש בגרסה הדתית הזו של המונותאיזם ויתור על היומרה העמוקה שלו וכניעה במשתמע למודל הפגאני, במובן זה שהאדם אינו מולך על העולם ואינו נושא באחריות כלפיו אלא מתהלך בתוכו בחשש, בממלכתם של כוחות חזקים ממנו. עם זאת, הוא חורג מהמודל הפגאני ומאמץ את האמונה המקראית, בכך שמה שנדרש מהאדם אינו 'לפייס כוחות' ואלים אלא להתנהג בצורה מוסרית.

ג. רנסנס: שיבת האדם

בעת החדשה שבה תחושת הכוח לאדם. נניח להיסטוריונים להיאבק על השאלה מה חולל את המהפכה השקטה הזו, ונסתפק בעובדה שקשה להכחיש: האדם הכנוע עולה מחדש אל במת ההיסטוריה והספרות כיוצר וככובש, תבונתו ואמנותו מועלות על נס, ואפילו דימוי הגוף שלו שב להיות אסתטי ונערץ. חוקרי התרבות מרבים לדבר על השינויים שעברו על התרבות מבוססת-הנצרות באירופה, אבל גם ליהודים יש הרנסנס שלהם, שהמוקד האפי שלו הוא בצפת של המאה ה"ז. דור אחד אחרי שליאוונרדו דה וינצ'י מצייר את "האדם הוויטרובי", חכמי ומקובלי צפת מעוררים את התודעה של גאולת השכינה בידי אדם, שעתידה להזריק חיוניות עזה בעולם היהודי מאז ועד ימינו אלה. וכאילו כדי להשלים את התמונה, העמדת האדם בתחתית ההיררכיה המטאפיזית, כפי שעשה הרמב"ם, נדחתה על ידיהם בחריפות – באיחור קל של שלוש מאות שנה.

הרנסנס הוליד את הנאורות ואת החילון, ונושאי דגלה של היהדות מצאו עצמם, לצד אנשי הדת הנוצרית, במגננה. העמדה האנטי-הומניסטית שרווחה בהגות היהודית של ימי הביניים לא נעלמה, והמשיכה למצוא לה ביטויים בשיח המוסרי, שהפך גם למאבק כנגד החילון. אלא שלצד העמדה הזאת רחשו גם עמדות אחרות, הן זו

שמקורה בקבלה הלוריאנית שהזכרנו לעיל, הן זו המעוגנת באופייה המתמיד של המסורת היהודית כמסורת המעלה על נס למדנות וביקורת, המתבטאים גם באופן עממי כהומור וכאנטי-לגליזם. ככלל, ניתן לומר שהיהדות קידמה בברכה היבטים רבים של המודרנה, ובייחוד את ההומניזם הטבוע בה, תוך שמירה על מחויבותה למסורת.

ה'שטעטל' היהודי הפך לסמל לעולם הישן ולסדריו החברתיים, אבל טעות לראות בו ייצוג נאמן של היהדות באירופה. בוודאי אין בו כדי לייצג את הכיוון ההיסטורי, שהיה חד משמעי: היהודים הצטרפו בהתלהבות לעולם שהעניק לאדם מקום של כבוד. חלק עשו זאת תוך חילון או התבוללות, וחלק אחר תוך שמירה הדוקה על הנאמנות למסורת. האהדה לקומת האדם שטיפחה המודרנה, ולביטוייה בתרבות המתחדשת, היו מושכל יסוד בשדרות רחבות של החברה היהודית הנאמנה למסורת. ביטוי בולט של מגמה זו מגולם ב'תנועת המוסר' של ישיבות ליטא, שענף מרכזי בתוכה טיפח את המושג של 'גדלות האדם'; בזרמים רבים בחסידות, ובוודאי בתנועת חב"ד; ובמאה העשרים, באורתודוקסיה המודרנית של הרב סלובייצ'יק, וכמובן בציונות של המזרחי ושל הרב קוק, שהייתה שותפה לחזון של גאולה בידי אדם וגם לזה של עיצוב 'יהודי חדש'.² גם בארצות האסלאם היהודים היו 'סוכן מודרנה' מובהק, ובמובן זה גם היסוד ההומניסטי בקרב החברה הסובבת, שהייתה מחויבת לאסלאם שטיפח, אם לדבר בשפה מכלילה וגסה, פטליזם וכניעה.

ועדיין, אחרי כל הסיוגים הללו, היסוד ה'דתי' ביהדות נותר מזוהה עם הארס האנטי-הומניסטי שהוטל בה בעידן הדתות הגדולות. גם כיום, דורות אחרי המהפכה הציונית, ה'דתיות' מזוהה – אצל חילונים ודתיים כאחד – עם הקטנה של האדם, צניעות והכנעה, וגם עם צמצום האחריות המוטלת עליו. הקטנת האדם ה'דתית' מתבטאת גם ביחס אל הגוף: ה'דתיות' מזוהה גם היום עם היהודי שגופו חלש ומוסתר, בעוד ההתחדשות הציונית-חילונית מעלה על נס גופניות בריאה, שזופה וחשופה. גם במובן הפוליטי-היסטורי, המעבר של העם היהודי לעידן של ריבונות התאפיין בדומיננטיות ובהובלה של אלו שמרדו במסורת, וזימרו "כי עוד אאמין גם באדם" ו"נס לא קרה לנו".

ועדיין, במובן מסוים, הציונות היא פרויקט של העצמת האדם מכוח חזון עתיק ודתי – ומהווה סוג של 'פתרון' לסתירה שבין הדתיות היהודית, על היסודות הרגרסיביים שנותרו בה, ובין ההומניזם הגלום בבסיס האמונה היהודית.

ד. טכנת הרגרסיה הדתית

הפרויקט ההומניסטי הניב תוצאות מופלאות. כפי שפתחנו, בעת שהאדם בטוח בעצמו הוא מתגלה כיוצר רב עוצמה, המשנה את העולם בדרכים שאי אפשר להפריז בעוצמתן. התפתחותה של הכלכלה במערב, הפצת החירויות, מיגור הרעב והארכת חיי האדם הם חלק מן ההישגים של העידן ההומניסטי-אופטימי או שנבטו בו.

אלא שהרוח הזאת נבלמה, לפחות בחלק משמעותי של היבטיה. הציפיות מן התבונה כמעט ונגוזו בעשן הארובות של גיא הצלמוות האירופי. אימי מלחמות העולם, מעשי ידי האדם, אווילותו ורהבו, ריסקו את האופטימיות של ההומניזם. אל הריסוק הזה, ואולי מכוחו, הצטרפו ההתפתחויות המאוחרות יותר של המודרניזם, שהתרחקו מן האמונה שהעניקה לעוצמה האנושית את ההקשר. מאדם-בצלם-אלוהים הפך האדם לצלם של עצמו, לאטום התלוי בחלל, למי שקיומו הוא אבסורד או צעקה. במעין היפוך היסטורי אירוני, האדם שאין עוד מלבדו מצא עצמו כ"ברייה קטנה, שפלה, אפלה".

הוויתור על היותו של האדם שליח של תוכנית גדולה יותר, העומד לדין מול מקור חייו ומקור העולם, יצר מטריאליזם ואובדן משמעות המדרדרים את הציוויליזציה המערבית אל מבוי סתום. בעידן של פריחה ושגשוג כלכליים חסרי תקדים, אנו מוצאים גם התפשטות של ייאוש ודיכאון, התפוררות של המשפחה ושל מעגלי הזהות, וחולשה בנכונות להגן על הציוויליזציה המערבית מפני אויביה. כל אלה מצמצמים את כוחן וגודלן של החברות הליברליות ומעניקים כוח לחברות דתיות, כאלה שמכפיפות את האדם לאלוהים ובעצם מאפסות את הכוחות שהניעו את ההישגים הגדולים.

ההתפכחות של האנושות מתחושת יכולת אינסופית – התפכחות מבורכת, שהרי גם למי שנברא בצלם אלוהים אין יכולת כזו – עשויה להביא לתיקון, בדמות אימוצם של ענווה ודיקן. אבל היא יכולה גם להביא לווייתור על היומרה; להתכחש להישגי ההומניזם ולחתור לשוב למצב של כניעה. הפופולריות החוזרת של הדת במערב, בעשורים האחרונים, נובעת בחלקה מאימוץ של ענווה; אבל לעיתים קרובות מדי היא מבטאת סוג של ייאוש מהיומרה האנושית, ושיבה אל התבנית הפגאנית הפטליסטית, של חיים בצל האלים.

אפשר שברמת הנפש של היחיד, השילוב בין הומניזם חילוני לכניעה דתית יוצר סוג של איזון בנפש; אך מבחינת פיתוחה של תרבות, של ציוויליזציה, השילוב הזה הוא הרסני: הוא אינו מטפח רעיונות גדולים, אנשים גדולים ותהליכי תיקון. בוודאי שאין הוא מפתח תודעה עמוקה ומתקנת של אמונה.

מה שמתרחש במערב בכללו מתרחש גם בחברה הדתית היהודית, בה לצד המשך טיפוח האתוס של האדם-בצלם, של הומניזם תיאיסטי, מתגבר כל העת כוחה של דתיות חשוכה, המחקה את מאפייני האלילות: ויתור על האחריות המוסרית האנושית (והחלפתה, למשל, בציפייה לישועות מתוך 'סגולות', ראיית פני מקובלים או עלייה לקברי צדיקים), ראיית האדם כקטן ותלוי בגחמות אלוהיות (מסר החוזר בהרבה שיעורי 'חיזוק' של דרשנים), וראיית המצוות לא ככלי לעולם מתוקן אלא כנוסחה סתומה שמפעילה באופן שרירותי את הכוחות הרוחניים או ככלי לעשיית נחת רוח לבורא. צריך להודות בכנות כי לא מעט דרשנים פופולריים המדברים בשם היהדות

ו"מחזקים" את קהל שומעיהם, משתמשים ברטוריקה ובהיגיון זהים לחלוטין להטפות מוסלמיות או נוצריות המבטיחות לאדם ישועה מן העולם ולא ישועה של העולם.

כמו במערב, בשנים האחרונות אנו רואים בישראל התחזקות של 'מסורתיות', ושל הזיקה בין ישראלים חילונים לתורה ולמצוות. אלא שלעיתים ההתחזקות הזו היא לרועץ: היא אינה מעצימה את האמונה באחריות המוסרית של האדם, אלא מהווה בריחה 'כפולה' ממנה: האדם חדל מלהתיימר, ותחת זאת הוא מנהל חיים אנושיים נטולי הקשר בזירה ה'חילונית', תוך תשלום 'מס' פסאודו-מוסרי על ידי שמירת פרקטיקות דתיות. אכן, 'הבשורה המתוקה' של דתיות מסורתית היא לעתים בשורה מרה של דקדנס.

הנסיגה מן ההומניזם הדתי אינה רק נחלת היהדות המסורתית-מזרחית ואף לא מתגדרת במרחב של החוזרים בתשובה או של חסידי ברסלב; היא מגמה שנוכחת גם בחינוך הדתי המודרני ומתגלה גם בחברה החרדית, שהעצימה את מושגי 'דעת תורה' וצמצמה את הלגיטימיות לחשיבה עצמאית.

מאפייניה של הנסיגה הזו אינם בוטים כל כך, אבל הם עמוקים, עקביים ומזיקים לא פחות. הם ניכרים כמעט בכל עלון שבת ועיתונות דתית, בכל מסר של חינוך דתי, בהרבה מן המוזיקה הדתית ומן המסרים ברשתות. בכל המקומות הללו ניתן לראות את הדתיות כמבטאת קבלת עול והכנעה, כעידוד להליכה בתלם וכאנטיטוזה לקומת אדם עצמאית ובוטחת. בעולם שמתמודד עם חילון, בוחר החינוך הדתי – כאמור, גם הצינוני והמודרני – להדגיש מאוד את יסוד הצייות ולהעדיף אותו על אומץ או כנות. המחנכים מציבים כיעד את שמירת האדם במרחב הדתי, ולא דווקא את פיתוח כל הגוון באישיותו של החניך. ברוח זו, המחויבות הסתומה להלכה היא מושכל ראשון, ועמה גם המחויבות לקבלה פשטנית של האמת שבמקורות חז"ל. תלמידי חכמים, הבאים ממסורת שהעלתה על נס את היושרה האינטלקטואלית ואת החוש הביקורתי, מטפחים כיום דורות של תלמידים המעדיפים לקבל את דברי הגמרא גם כשהם תמוהים, או מלאי סתירות, ולראות בכך ערך של 'אמונת חכמים'. התהליך המופלא שעובר על צעיר דתי הבא לשיבה, תהליך של כניסה לעולמה הרחב של תורה, מלווה לא פעם בציפייה שייכנס אל הקודש כשהוא מותר את עצמו – את אישיותו, את תבונתו, את ביקורתו – בחוץ. אין זה דבר חדש, וניתן לתת לו הסברים מניחים את הדעת; אבל האווירה הכללית בחברה הדתית של ימינו מעצימה אותו ומייצרת רווח גדל והולך בין האדם ובין התורה.

וראוי לדבר גם על הגוף והמיניות. כאמור לעיל, בדורות הרבים שבהם הדתיות נתפסה כמקטינה את האדם, היא באה שלושה עם חשדנות גדולה כלפי היסוד הגופני, היצרי וה'בהמי' שבו, חשדנות שיש לה ביטויים רבים בספרות המוסר. אמנם, כחלק מתפיסת התחייה, רווחת בחוגים מרכזיים בחברה הדתית נטייה חזקה לשיבה אל הארציות

ואל הגופניות וללגיטימציה של מיניות במרחב המותר והמיטיב. אך מגמה זו מצויה במלכוד: גם מכיוון שהמסורת משמרת את הטקסטים ואת האינטואיציות של עידני הפרישות, וגם בגלל ההכרח להעמיד חומה מול המתירנות הגורפת הרווחת בעשורים האחרונים ומערערת על תפיסות היסוד של המסורת היהודית ביחס ליחסי גוף ונפש, מיניות ומשפחה. כאשר ההתנגדות למתירנות נעשית לאתגר עיקרי עבור המאמינים בתורה והמחויבים לה, קשה לטפח תודעה בריאה של חיבור אל הגופני.

ומעבר להיבטים הנקודתיים הללו – יחס לתבונה, יחס לגוף, יחס לציות – נמצאת המגמה הכללית. החברה הדתית המודרנית בישראל, זו שראתה עצמה בשר מבשרה של המהפכה הציונית, ולעיתים אף קטר מוביל, נהנתה במשך שנות דור מרוח של יצירתיות וחדשנות, של סקרנות וחיפוש, הנובעים מתודעה של תחייה רעיונית ולאומית, של גאולה שיעדה נמצא מעבר לאופק. משהו מזה עוד קיים, אבל כרוח כללית האווירה הזו דעכה, ואת מקומה תפסה תודעה מתבצרת, קרתנית, חשדנית כלפי חידושים ומקדשת את הקיים. תסיסה קיומית של נשמות גדולות, הוויה שטופחה בתנועת המוסר, בחסידות, ובחוגים ה'אמוניים' בציונות הדתית, פינתה את הדרך להעדפת יציבות נטולת-יומרה, המקדשת את הבורגנות הקונפורמית כעוגן בעידן של בלבול.

ה. לאן

הרוח הישראלית, שפעמה בציונות בגליה השונים, ועדיין מהווה את סם החיים למה שמתרחש כאן – היא רוח של הומניזם מאמין. אופטימיות, יצירתיות, חירות, אלטרואיזם – כל אלה ביטויים מובהקים של הרוח הזו, המאמינה באדם וברוחו רוח עז (אבל לא במודל הטרגי-הרואי שאולי אליו כיוון טשרניחובסקי).

החיבור בין המסורת היהודית, על אוצרותיה העמוקים, התבוננותה הנוקבת ויסוד הברית והמחויבות הטמונים בה, ובין רוח חופשית ו'חילונית', מלאת אמון באדם, סקרנות ויצירתיות, מחזיק בקרבו פוטנציאל עצום של התחדשות רוחנית, מקור אנרגיה מתחדש שמחכה שיוציאו אותו מן האדמה.

זה לא קורה, לעת עתה, מכיוון שהחברה שלנו קרועה בין אתוס חילוני מנוכר ודל לבין אתוס דתי חשוך ומחליש. אכן, רבים בחברה הישראלית מתעקשים להחזיק גם בהומניזם וגם באמונה; אולם החזקת האתוס של יהדות הומניסטית, יוצרת, אינה עניין פשוט – שכן היא עומדת בניגוד לדתיות הפופולרית והפופוליסטית, הנתפסת כבעלת הברית החיונית במאבק בחברה החילונית-פרוגרסיבית. אבל החזקת האתוס הזה היא המפתח לעתיד.

בתוך השיח הדתי-חילוני של היום, העמדה ההומניסטית נגועה בחולשה, שכן היא נתפסת – הן בעיני נושאייה, הן בעיני אחרים – כמתוסבכת, כלא-אותנטית, וכמבקשת

'לשאת חן' בעיני ההומניזם החילוני. לעיתים הביקורת הזו צודקת: ההחזקה בהומניזם האמוני היא לא פעם ניסיון נואש להיות 'גם וגם', ללכת על המקף המחבר, במקום להיות דילוג נועז אל הוויה אותנטית ויצירתית, שאינה 'מגשרת' אלא מממשת, שאינה 'מתבוננת ב-' ושופטת אלא 'מכוננת את' ויוצרת.

אבל החולשות הללו אסור להן שתפגענה באמת הגדולה הנתונה בהתעקשות לאחוז בהומניזם ובאמונה כאחד. אחרי הכול, אמונה אמיתית ומתוקנת היא רק זו המעצימה את האדם, מטילה עליו אחריות ודוחקת בו ליצור ולהעז, לחיות במלאות ולא בפחד.

אכן, מודל כזה הוא נדיר, ונדמה שמהו בתרבות שלנו לא מצליח לגדל אותו. עדיין. משהו בתרבות שלנו יוצר נתק בין עוצמה של אמונה ובין אמונה באדם ובכוחו. יש כאן, דומני, איזה אסימון שצריך ליפול; איזו תמורה רעיונית שצריכה להבשיל; איזו תודעה פנימית שצריכה לצמוח. זה יקרה, ואפשר שזה מתעבר בתוכנו כעת.

ובין אם הפריצה קרובה או לא, אל להם לנושאי הדגל הכפול להיבהל: ההחזקה הזו, ה'לא אותנטית', ה'חלשה', שלהם, שומרת לנו על ההומניזם התיאסטי. מונעת מאתנו ליפול לאלילות – זו של החלשת האדם, או זו של האלהתו.

והבשורה הרעננה, הבטוחה בעצמה, היוצרת?

היא תבוא, בזמנה.

כהן וישראל הראל [עורכים], **הציונות הדתית עידן התמורות**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ד), בעמ' 25–26, עומד על כך שגם ריינס השמרני חלם על 'יהודי חדש', המבטא ערכים מודרניים. וראו גם אליעזר שביד, "תיאולוגיה לאומית-ציונית בראשיתה: על משנתו של הרב יצחק יעקב ריינס", בתוך יוסף דן ויוסף הקר (עורכים), **מחקרים בקבלה בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות**, ירושלים: מאגנס, תשמ"ו, עמ' 689–720. וראו אלקה הרשטיק, **דמות היהודי החדש של זאב יעבץ לאור גישתו החינוכית והשקפתו ההיסטורית**, עבודת מוסמך, ירושלים: טורו קולג', 1999. היהודי החדש נוכח – גם אם לא בשם זה – בהגותו של הרב קוק, שהעלה על נס את העצמת האדם, הקשב הפנימי שלו ואף הכוחות הגופניים שלו. כפי שהראיתי בספרי על הרב משה שמואל גלאזנר, אף הוא וקודמו הרב משה אריה רוט כללו בציונות הגלהבת שלהם את הציפייה ליהודי חדש, בעל יסוד ארצי יותר מהיהודי בגלות.

1 מעטות מאוד ההתייחסויות של הראשונים לדברי הרמב"ם הללו. ר' יצחק עראמה, בספרו 'עקידת יצחק', האריך להתנגד לעמדה לפיה לכוכבים ולגלגלים יש נפש ודעה. המקובל ר' מאיר אבן גבאי, שחי סביב מפנה המאה הט"ז (1500), האריך להתנגד בחריפות לעמדה שלפיה האדם נחות מהכוכבים, הגלגלים והמלאכים, וטען שהמסורת הנבואית והחזו"לית מצדדת חד משמעית בעמדה הפוכה (בספרו **עבודת הקודש**, חלק ג', פרק כ' והלאה). דבריו, החולקים גם על הרמב"ם וגם על ר' אברהם אבן עזרא, ומייחסים את עמדתם של הראשונים הללו לחכמה יוונית, הובאו שוב בהרחבה בצפת של המאה הט"ז, על ידי ר' ישעיה הלוי הורביץ, בספרו **שני לוחות הברית** (שעל שמו הוא מכונה 'השל"ה הקדוש'), פרק עשרה מאמרות מאמר שני.

2 רב שוורץ, במאמרו "הציונות הדתית בימי הרב ריינס והרא"ה קוק: תולדות ורעיונות" (בתוך אשר