

# הטוב והקודש

## על מרחב המשמעות הכפול של הדתיות

"קדש מלה בגרמיה הוא, ושאר מנייה אתיין"<sup>1</sup>

זוהר חלק ג, ס"א צ"ג

"דעלך סני, לחברך לא תעביד. זו היא כל התורה כולה, ואידך פירושא הוא"<sup>2</sup>

שבת לא, א

## הקדמה

המושגים הדתיים שלנו, כמו המרחב הסמנטי בכללותו, ארוגים זה בזה כרשת סבוכה, כך שמשמעותו של כל מושג ניתנת לביאור רק באמצעות המושגים האחרים הרבים שקשורים בו. בתחילת המאה ה-20 חלמו פילוסופים ולוגיקנים פוזיטיביסטים על ארגון שיטתי של כל הלקסיקון שלנו, בצורה היררכית, כך שנתחיל מרשימה מצומצמת של מושגים "ראשוניים", אקסיומטיים, ובהדרגה נגדיר באמצעותם ובאמצעות הנגזר מהם את כל המילים שבהם נרצה להשתמש, בדומה לאופן בו בנו המתמטיקאים את הגאומטריה. ברם, יומרה זו נכשלה. התברר כי כאשר אנו מנסים להגדיר מונח מסוים, בהכרח שנשתמש במונחים אחרים כלשהם שאנו מניחים כי ידועים ומובנים על מנת לתקשר את המשמעות שלו. כאשר נהיה טהרנים ונבקש, באופן חוזר ונשנה, להגדיר לנו גם את המונחים האחרים הללו באופן ברור וחד משמעי, בשלב כלשהו בתהליך נמצא את עצמנו במעגל; נראה כי אין דרך לתאר את השפה *מגזלת* מתוך סך מצומצם של מילים ראשוניות, אלא כמורכבת באופן כמעט-מוגמר מהתכלול של כל המילים והמושגים זה עם זה, וממערכת ההקשרים והזיקות המתקיימת בין אלו.

אף על פי כן, על מנת לחדד את הרעיון שבבסיס מאמר זה עד קצה החידוד, אשתמש רגע בהנחת היסוד ההיררכית כדי להציב את השאלה – מהו המושג הבסיסי, האקסיומה, אכן הראשה, בתפיסת העולם הדתית-יהודית? אטען כי לשאלה זו שתי תשובות שונות ומתחרות, המרחפות בעולמה של היהדות לכל אורכה ורוחבה ומשרות שני שדות או מרחבים דתיים מובחנים. לפי תשובה אחת, המפורשת בדברי זוהר לעיל, הכל מתחיל ומשתלשל מן **הקודש**; לפי תשובה אחרת, המודגמת בדברי הלל הזקן, הכל צומח מן **הטוב**. אנסה לבאר מהן המשמעויות של כל אחת מעמדות-יסוד אלו, איזה סוג של תפיסה, חוויה והתנהלות דתית כל אחת מהן גוררת, והיכן באות הן לידי התנגשות וניגוד. יתרה מכך, תורף טענתי תהיה כי על אף הסתירה המהותית בין המרחבים הדתיים הללו, חיוני שנשמר את שניהם על מנת להרכיב יחד את עולמנו הדתי.

## א.

בדיאלוג הסוקרטי "אותיפרון"<sup>3</sup> מנוסחת דילמה מעניינת שתלווה את התאולוגיה והפילוסופיה הדתית מאות שנים לאחר מכן. בניסיון להגדיר, לבקשת סוקרטס, "מהי החסידות" – דהיינו, מה הופך מעשה כלשהו להיות

<sup>1</sup> תרגום: קודש מלה בפני עצמה הוא, והשאר – באים ממנו.

<sup>2</sup> תרגום: מה ששנוא עליך, לא תעשה לחברך. זו היא כל התורה כולה, והשאר – פירוש הוא.

<sup>3</sup> כתבי אפלטון, כרך א, עמ' 255-278.

"המעשה הנכון", הטוב, שראוי לעשותו – אותיפרון, בן שיחו של סוקרטס, מבקש להישען על אמות מידה דתיות – "מה שאהוב על האלים – מן החסידות הוא"<sup>4</sup>. על תשובה זו מעלה סוקרטס את השאלה הבאה:

האם [1] אהובה היא החסידות [על האלים] מפני שחסידות היא, או [2] מפני שהיא אהובה, על כן היא חסידות?<sup>5</sup>

אותיפרון בוחר באפשרות [1], לפיה אהבת האלים לחסידות היא תוצאה של טבעה הפנימי, המהותי, של החסידות כחיובית. בשל תשובה זו, סוקרטס מעמת אותו עם הגדרתו הראשונית, של החסידות כזהה ל"מה שאהוב על האלים"; שהרי עתה, אהבת האלים אינה אלא "מקרה" הקורה לאותה חסידות, ולא הגדרתה המכוננת. מכאן שצריך לאפיין את החסידות לפי מה שבטבעה – מה שבשלה אוהבים אותה האלים – ולא לפי היותה מושא לאהבת האלים.

המעטק של סוגיה זו מן העולם ההלניסטי-אלילי של סוקרטס לעולם יהודי-מונותאיסטי אינו טריוויאלי, אבל נדמה שעדיין מהדהדת בנו הדילמה ביחסים הללו בין מושג "החסידות" או "הטוב" לבין מושג "רצון הא-ל", ולשאלת הקדימות הלוגית, או הערכית, של אחד על פני השני. מן העבר האחד [1], ניצבת תפיסה לפיה הטוב הוא הקטגוריה הראשונית ביותר בעולמנו, בעלת מהות וקיום מצד עצמה. אנו מכירים את הטוב באמצעות חוש המוסר שלנו, ומתוכו אנו נרתמים אל עבודת הא-להים, שהוא א-להי הטוב, הצדק והמשפט, ומבקשים לעשות את רצונו, שגם הוא – לפי אמונתנו – זהה לטוב. מן העבר השני [2], מתקיימת לה תפיסה הפוכה, לפיה כל דיבורנו על הטוב הוא ככינוי ושם-נרדף לעשיית רצונו של הא-ל, שהוא היסוד והשורש לכל פנייה שאנו פונים. הא-ל מצווה, ואנו מחויבים לדבריו ורואים בציווי הדרכה והארה אל דרך הישר והטוב. התגלות הא-ל כמצווה אינה חופפת לאף חוש פנימי או תוכן אנושי-טבעי; הוא מופיע כא-ל עליון, קונה שמים וארץ, המגיה משמי ההוד והאצילות וחושף בפנינו את רצונו הטמיר. לפיכך, הקטגוריה היסודית בתמונה זו היא הקודש הטראנסצנדנטי, ומושגי הטוב, היושר וכל הלכסיקון ששייך לתחום הנורמטיבי נתפסים כהיטל או תרגום של הקודש אל עולמנו האנושי.

ניתן לכנות את שתי האפשרויות גם בצמד דימויים כיווני-מרחבי, שעוזר לנו לצייר את הניגודיות ביניהן. האפשרות של קדימות הטוב [1] תיקרא "מלמטה למעלה" – יסוד הכל הוא הטוב, באותה משמעות אנושית בסיסית בה בני אדם תופסים אותו, "מלמטה", גם בעולם אוטונומי הקיים לעצמו; ומתוך אותה מהות טבעית, הא-ל חפץ בו ומזדהה איתו. לעומת זאת, האפשרות של קדימות הקודש [2] תיקרא "מלמעלה למטה" – שכן התוכן המוגדר כדרך הישר והנכון מקורו קודם כל בשמימי, בא-לוהי הבלתי-מושג, אשר מתגלה אלינו ומכוון את מבטנו אל מה שטוב בעיניו שייקרא טוב. כאשר מדברים, לפי תמונה זו, על טוב ועל רע, על ראוי ועל נכון, מדברים על משהו שהוא תמיד בגדר פרשנות וביאור לתוכן ההתגלות והציווי, ולא בהכרח על מה שהאדם האוטונומי יגדיר ויחוש כטוב או מוסרי.

## ב.

דתיות של "מלמטה למעלה" כיצד?

הסיפור היהודי מתחיל מפנייתו של הקב"ה אל אברהם אבינו. הרקע לפנייה זו אינו מפורש בסיפור, אך אם ממתנינים אנו לפרשה הבאה, נמצא כי הקב"ה מצהיר שבחירת אברהם נעשתה בשל בחירתו של אברהם בדרך של "חסידות" ועשיית טוב –

<sup>4</sup> שם, עמ' 262.

<sup>5</sup> שם, עמ' 267.

כִּי יִדְעִיתִי לְמַעַן אֲשֶׁר יֵצֵא אֶת בְּנֵי וְאֶת בָּיתוֹ אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דְרָךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט.<sup>6</sup>

לכל אורך המקרא, הקב"ה מציג עצמו כמתנהל בתוך מסגרת של קטגוריות מוסריות, ומנהל עם האדם דיאלוג על רקע הנחה זו. בשל כך, דמויות המקרא – מגדולי האומה כאברהם אבינו ומשה רבינו, ועד לדמויות כאבימלך מלך גרר, איוב וקין – עמדו לא אחת מול הקב"ה, התווכחו עמו וטענו מולו טיעונים מוסריים.<sup>7</sup> בחלק מהמקרים, הקב"ה נעתר לטיעון ושינה את דרכי הנהגתו; במקרים אחרים, נותר בשיפוטו המקורי וחרץ את הדין כראות עיניו; אך בכל המקרים, ראה בטענות מן השדה האנושי-מוסרי טיעונים רלוונטיים שיש לענות בהם. יתר על כן, המקרא מלווה, לא אחת, את ציווייו של הקב"ה בנימוקים מוסריים ורגשיים,<sup>8</sup> ומצהיר בהזדמנויות שונות כי תכלית החוק הא-להי הוא החסד, הצדק והמשפט.<sup>9</sup>

כמובן, בזיהוי בין רצון הא-להים לבין הטוב המוסרי המוכר לנו משדה ההכרה האנושי-טבעי ישנה בעייתיות תיאולוגית. מבחינה מסוימת, זיהוי שכזה הוא מן הנמנע, שכן הוא מכפיף את הא-להי לסדר של אנושיות סופית, קונטינגנטית, מוגבלת. עוד נרחיב בנקודה זו, אך המענה הראשוני של תפיסת קדימות הטוב יהיה כי אכן, הרצון המוסרי הוא בדיוק המקום בו פורצת ההווה הנבראת את גבולותיה ויונקת ישירות מן השלמות האינסופית הא-להית; זהו "צלם א-להים" שניחן בו האדם, ואכן אין לראות בו צבר שרירותי של רעיונות מוסריים מותני-תרבות ותלויי מקום וזמן, או תוצאה של התניות והבניות פסיכולוגיות אוטוביוגרפיות, אלא ניצוץ של הנשמה הא-להית שבאדם. בכך, מביאה תפיסה זו לידי ביטוי את חלקו השני של הדימוי "מלמטה למעלה" – תמונת העולם הדתית לא רק מוסיפה תוכן של התגלות א-להית למחויבות האנושית הטבעית, אלא מעלה את אותו מעגל מחויבות טבעי לשמי מרומים של נשגבות א-להית.

המוסר הטבעי, אם כן, מקבל מעמד בכורה בלתי ניתן לערעור, שכן הוא מגלם את הצד באישיות האדם שמחובר מעצם טבעו אל הא-להי. הדבר משליך על כל תמונת העולם – הדתית, הרוחנית וההלכתית; על סולמות הערכים לפיהם האדם פועל בעולם, ועל היחס לקונפליקטים של הדת עם המוסר. מבחינה נורמטיבית, שומר ההלכה המסורתי יבכר את ההיענות לצו הדתי, שמקורו בסופו של דבר בהתגלות הא-להית בהר סיני, על פני אינטואיציות מוסריות כאלו ואחרות שבמקרה מסוים אינן עולות בקנה אחד איתו. ברם, תנועה דתית זו של הכנעה בפני הצו הא-להי אינה סוף הפסוק של הקונפליקט, אלא השלב הראשון בתהליך עמוק של תסיסה פנימית וטלטלה נפשית. מנקודת המוצא של הטוב, ושל זהות הרצון הא-להי עם הטוב, מציאות בה יש סתירה בין הגוון האישי הסובייקטיבי של הטוב המוסרי לבין המקורות הדתיים היא מציאות שתובעת עיון וברור נוקב. האדם נקרא לקיים שיג ושיח אל מול סתירה כזו – לברר כיצד היא נוצרה ומהו המוצא הראוי ביותר ממנה. הברור יבחן תמיד שתי אלטרנטיבות זו מול זו. מחד גיסא, ייתכן שהמקורות הדתיים, או ליתר דיוק הפרשנות המקובלת של אלו, אינם משקפים באופן מלא את התוכן האמתי של ההתגלות הא-להית המקורית; שנפלה שגיאה או חלה סטייה מן הדרך בה ראוי לדבר הא-ל להיות מובן במציאות הנוכחית. מאידך גיסא, ייתכן כי האינטואיציות המוסריות הראשוניות אינן משקפות את הטוב בצורה מיטבית, והן מוטות משלל של סיבות

<sup>6</sup> בראשית יח, יט. ישנן, כמובן, דרכים אחרות לפרש פסוק זה.

<sup>7</sup> "וַיִּגַּשׁ אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הֲאֵף תִּסְפָּה צְדִיק עִם רָשָׁע" (בראשית יח, יג); "וְאַבְיִמֶלֶךְ לֹא קָרַב אֵלָיו וַיֹּאמֶר אֶ-דָּנִי הֲגֹי' גַּם צְדִיק תִּהְיֶה" (בראשית כ, ד); "וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם וַיֹּאמְרוּ אֶ-ל אֱ-לֹהֵי הַרוּחַת לְכָל בָּשָׂר הָאִישׁ אֲחָד יִחְטָא וְעַל כָּל הָעֵדָה תִּקְצָף" (במדבר טז, כב); ועיי' גם בראשית ד, יג-יד (קין) ומקומות ודמויות רבות נוספות.

<sup>8</sup> "וַיִּזְכַּרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּפְדֶּךָ ה' אֱ-לֹהֶיךָ עַל כֵּן אֲנִכִּי מֵצֹדֶךָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה הַיּוֹם" (דברים טו, טו, על מצוות הענקה לעבד משתחרר); "כִּי הוּא כְּסוּתוֹ לְבִדְהָ הוּא שְׁמֵלְתוֹ לַעֲרוֹ בְּמָה יִשְׁכַּב" (שמות כב, כו, על איסור לקיחת בגד כמשכון לילה); "לְמַעַן יִנּוּם עַבְדְּךָ וְאִמָּתְךָ קְמוֹךָ" (דברים ה, יג, על איסור מלאכה בשבת); ועוד.

<sup>9</sup> "וַיִּמֵּי גֹי' גָדוֹל אֲשֶׁר לוֹ חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים צְדִיקִים כָּלֵל הַתּוֹרָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לְפָנֵיכֶם הַיּוֹם" (דברים ד, ח); "הַגִּיד לָךְ אֲדָם מִה טוֹב וּמִה ה' דֹּרֵשׁ מִמֶּךָ כִּי אִם עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וְאַהֲבַת חֶסֶד וְהִצָּנֵעַ לִקְדֹשׁ אֱ-לֹהֶיךָ" (מיכה ו, ח); "כִּי אֲנִי ה' עֹשֶׂה חֶסֶד מִשְׁפָּט וְצְדָקָה בְּאֶרֶץ כִּי בְּאֵלֶּה חִפְצֵי נַאֲם ה'" (ירמיהו ט, יג); ועוד.

תרבותיות, חברתיות ופסיכולוגיות. מהותית, שתי האלטרנטיבות אינן מוציאות זו מזו, ועל כן ברוב העימותים בין דת ומוסר ימצא האדם את עצמו צועד בשני המסלולים גם יחד. עימותים אלו מחייבים את האדם ל"ניקוי צינורות" מתמיד – ניקוי הצינור דרכו עוברת ההתגלות הא-להית המקורית עד להכרעה ההלכתית הקונקרטית במקרה הנדון, וניקוי הצינור דרכו שואב האדם את תובנותיו המוסריות מבאר ההקשבה הפנימית לנשמה הטהורה השורה בשפירר חביון.

האמונה בזיהוי רצון ה' עם הטוב מעצבת את חווית מימוש הצו הדתי באופי מסוים. על אף שהצו איננו תמיד קורן באיזשהו טוב בהיר ושקוף, והאדם לרוב אינו חש כלפיו את אותה אינטואיציה מוסרית עמוקה שהוא חש כלפי מעשים כמו חסד, הכרת טובה או הארת פנים, הזיקה הנפשית הבסיסית של האדם כלפי הצו מכוונת לאותו מקום בעצמו המכוון כלפי עשיית הטוב והישר. האדם מבקש לקיים את דבר ה' מתוך רצון חופשי והזדהות מלאה. הוא שומר את המצוות מתוך אמונה חיובית ואף מלהיבה כי בכך הוא עושה משהו טוב, משהו שמקדם, שמתקן, שמרומם – לא רק את נשמתו ואת חייו כי אם גם את זולתו, ואת העולם כולו. הוא מגייס במודע את כל החלקים הגבוהים בנפשו למען עבודת ה', על מנת שלא ליפול אל החטא. המאבק הפנימי אל מול דבר ה' הוא מאבק בין טוב לרע, בין הגבוה לנמוך; חטא דתי הינו עוון מוסרי ועצמי, נפילה של האדם אל התנהגות שהוא חש בה בושה ואשמה גם בינו לבין עצמו, ולא רק אל מול א-להים.

חוויה זו מקרינה גם על האופק הפרשני שאדם מעניק למצוות ולטעמם, ובאופן רחב יותר למסורת ההלכתית מן המסד ועד לטפחות. כל עיסוק בטעמי מצוות מניח – בין אם כנקודת מוצא ובין אם כתכלית רצויה – כי ישנה פרספקטיבה מוסרית-אנושית לפשרם של המצוות הא-להיות. חלק מן הראשונים שעסקו בטעמי המצוות התבטאו כך באופן מוצהר, כמו למשל הרמב"ם –

ויש מי שאומר כי כל ציווי ואזהרה מהם [מהמצוות] תוצאת חכמה, והמטרה בו תכלית מסוימת, ושכל המצוות כולן יש להם טעם, ובגלל תועלת מסוימת ציווה בהן [...] שהם כולן יש להן טעם, ואין אנו יודעים טעמי מקצתן ולא נדע אופן החכמה בהן, זו היא שיטתנו כולנו ההמונים והיחידים, ולשון הכתוב בכך ברור, "חוקים ומשפטים צדיקים", "משפטי ה' אמת צדקו יחדו".<sup>10</sup>

לכל המצוות תכלית מועילה, גם אם בחלקן אין אנו משיגים במבט ראשון מהי. מהבנה זו נגזרת פרוגרמה עיונית לבקשת טעמי המצוות – לא בשביל להתנות בטעם את מימוש הצו, אלא בשביל להבין אל נכון מה היתה החכמה הא-להית במתן הצו הזה, וכדי לבסס בלב את האמונה "כי לא דבר ריק הוא".

אצל חלק אחר מן הראשונים שעסקו בטעמי המצוות, התמונה מורכבת ומטושטשת יותר, והם נמנעים מלהצהיר כי לכל מצווה ישנו טעם תכליתי הניתן לחישוף והבנה בידי אדם. ברם, בפועל, מי שהשתדל לקרב את המצוות אל השכל עשה זאת על מנת לאפשר ולהעצים את ההזדהות הפנימית עם המצוות – הזדהות פנימית שטמון בה הזיהוי בין הטוב לבין רצון ה'.

מעבר לטעמי המצוות, שבמידה מסוימת נותרים מחוץ למעגל השיח ההלכתי, מקרינה כאמור תודעת "קדימות הטוב" על כל האוריינטציה הפרשנית-הלכתית של האדם. השתלשלות ההלכה כמערכת משפטית מסועפת הובילה למצב בו לפרטי הדינים יש אמנם "שביל-גישה" מתוך המצוות ועקרונות היסוד הכלליים, אבל בהרבה מקרים שביל זה הוא מטושטש ומפותל מבחינה אינטואיטיבית. במילים אחרות, השיח ההלכתי והסעיפים ההלכתיים המרובים נראים כעומדים לעצמם, כשפה פנימית, וקשה להבין "לאן ללכת" מתוך קשת האפשרויות והמחלוקות הרחב שנפרש בפני המעיין אם ברצונו להגיע אל "רצון ה'". במצב כזה, פוסק ההלכה, וכל אדם הפוסע בנתיבות הדיון ההלכתי המעשי, חייב לאמץ איזשהי נקודת הסתכלות חיצונית, א-פרוורית, המבהירה ומאירה את שבילי הדיון; הוא מוכרח שיהיה לו עוגן אינטואיטיבי שמנחה אותו לעבר "המסקנה הנכונה", שמונוטת את דרכו בסבך השופע של הטיעונים והמקורות ההלכתיים. תודעת זיהוי הטוב עם רצון ה' משמשת

<sup>10</sup> מורה נבוכים ג, כו.

עוגן אינטואיטיבי מעין זה; האדם רואה בתוכנה ובאינטואיציה המוסריות שלו כלי מרכזי בהבנת משמעות רכיבי המערכת ההלכתית, ויותר מכך, מצפן בסיסי שאמור לכוון את תהליך הפרשנות ההלכתית אל הכיוון הנכון.

תודעה דתית של "מלמטה למעלה" מעמידה את האדם בפני הא-ל כשותף; הא-לוהים קורא לאדם להנהיג את העולם, "מלאו את הארץ וכבשוה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל הרמש הרמש על הארץ", להיות אחראי ליצירתו ולכונן משפט וצדקה בארץ. במערכת היחסים שבין האדם לא-להים, א-להים הוא המחוקק והריבון, אך בו בעת גם מורה ומנחה של האדם שנועד לא רק לשרת את הא-להים אלא לעשות את מה שצריך בשביל שהעולם יתוקן ויתעלה, "לטוב לנו כל הימים". מטרת-על אחת – הטוב המוחלט – מאגדת את האדם עם א-להים ומשרה יחסים של רעות ושותפות.

## ג.

דתיות של "מלמעלה למטה" משרה מרחב דתי ותודעה דתית שונים לחלוטין בכל הממדים הללו.

סיפור הבחירה היהודי ראשיתו, לא לחינם, בקריאה א-להית שלא קודם לה שום הסבר. ה' בוחר באברהם, ובזרעו אחריו, מתוך רצון סתום, "חשק" – "לא מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר אתכם"<sup>11</sup>. את הבחירה הא-להית, כמו גם את הרצון הא-להי באופן כללי, לא ניתן להסביר או להבין בשום כלי שקורן בעולמנו הסופי; הפער בין דרכי ה' לתובנה האנושית אינו ניתן לגישור, "כי גָּבְהוּ שָׁמַיִם מֵאָרֶץ כֵּן גָּבְהוּ דְרָכַי מִדְרָכֵיכֶם וּמַחְשְׁבֹתַי מִמַּחְשְׁבֹתֵיכֶם"<sup>12</sup>.

לכל אורך המקרא, א-להים מציג עצמו כא-ל גדול ונורא, אשר לא כפוף לשום חוקיות מלבד רצונו הוא. כאשר בני אדם שטחו בפניו טענות, לא אחת הוא הזכיר להם את מקומם, ואת חוסר האפשרות שלהם "להיכנס לנעליו" ולהבין את מלוא רוחב התמונה שמתוכה הוא פועל –

וַיֵּעַן ה' אֶת אִיּוֹב מִן הַסְּעָרָה וַיֹּאמֶר. מִי זֶה מַחְשִׁיף עֵצָה בְּמַלְיָן בְּלִי דַעַת. אֲזַר נָא כְּגֹבֶר חֲלָצִיד וְאַשְׁאֲלֶךָ וְהוֹדִיעֲנִי. אֵיפֹה הָיִיתָ בְּיָסְדִי אֶרֶץ הִגֵּד אִם יָדַעַת בִּינָה. מִי שָׁם מְמִדָּה כִּי תִדַּע אוֹ מִי נָטָה עָלֶיךָ קוֹ [...] הִנְגִּלוּ לָךְ שַׁעֲרֵי מוֹת וְשַׁעֲרֵי צִלְמוֹת תִּרְאֶה. הַתְּבַנֵּנָת עַד רַחֲבֵי אֶרֶץ הִגֵּד אִם יָדַעַת כָּלֵה.<sup>13</sup>

לא ניתן לדבר על תכלית תועלתית לציווי הא-להי. התורה לא עסוקה בהצדקה של חוקיה ומשפטיה במונחים אנושיים; ברובה היא מסמך משפטי אשר יוצר חיוב מוחלט מכוח קדושת הכתוב בו, מכוח האמת הנבואית שיצרה אותו. התורה היא אמת שקדמה לעולם; ההתגלות לא באה לחשוף איזה היגיון פנימי שזמין לאדם גם דרך תבונתו הטבעית, אלא לגלות סוד אצילי שמקורו מעל ומעבר לעולם המוגבל שלנו, לרומם את ההווה ע"י קישורה אל האינסוף. כמו בסיפור גן עדן, ההכרעה היסודית שהאדם צריך לבחור בה היא האם לשמוע לקולו של א-להים המצווה אותו או ללכת אחרי עיניו ולבו. תפיסת העולם של "קדימות הקודש" הולכת ומנגידה בין התוכן האנושי הרגיל של החיים לבין הקדושה, ההתגלות והשראת השכינה. החיים כעומדים לעצמם, כמנותקים מההתגלות הא-להית וקיום המצוות, אינם ראויים עוד; האידיאל המוצב בלב החיים קורא להתעלות מעבר למה שטבעי, מעבר למה שהלב אנושי על כל חולשותיו מתאוה וחושק.

<sup>11</sup> דברים ז, ז.

<sup>12</sup> ישעיהו נה, ט.

<sup>13</sup> איוב לח, א-ה; יז-יח.

למוסר הטבעי, לפי תפיסה זו, אין מעמד מיוחד יותר מאשר לכל שאר נטיותיו והשגותיו של האדם. כל המטען האנושי-טבעי עומד לעומת ההתגלות, אשר תכליתה לקדש את האדם ולגאול אותו מהקטנות והמוגבלות של העולם הצר בו הוא חי. כמו שמצוות עריות תובעת מהאדם להתגבר על יצרו, כך יכולות מצוות אחרות – כפי שמלמדת אותנו עקדת יצחק – לתבוע התגברות על רגשות אהבה וחסד ועל אינטואיציות מוסריות כאלו ואחרות. אין ספק שהקונפליקט הפנימי חריף יותר במקרים אלו – ולא לחינם היתה העקדה הניסיון האחרון והסופי בו נתנסה אברהם עד שנתכנה בשם "ירא א-להים"<sup>14</sup> – אך ברור לחלוטין מהו הדבר הטוב, הנכון לעשותו – לשמוע בקול ה' ללא כל סייג ותנאי.

ההמשגה של רצון ה' כהתגלות טרנסצנדנטלית שאין לה דבר עם המגמות, האינטואיציות והתפיסות האנושיות-ארציות מטביעה עמוק את חותמה על חווית מימוש הצו הדתי, ועל הבנתו ופרשנותו. בעוד שהדתי ה"מלמטה למעלה" חותר לחוויה של הזדהות עם המצווה, מתכליתה הכללית ועד לפרטיה, הדתי של "מלמעלה למטה" מבכר את חווית ההיענות המוחלטת, והערך העליון בחייו הוא מסירות הנפש. לעולם אינו מהין לצייר עצמו כשותף לסוד ה'; ההיררכיה בין הארצי לשמימי נשמרת בכל צעד ושעל, "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם"<sup>15</sup>. מתוך תפיסה זו, הזדהות עם מצווה או הבנה כזו או אחרת של טעמה לא מעלה ולא מורידה; אפילו את המצוות שטעמן לכאורה שקוף או טבעי, כמו כיבוד הורים או צדקה לעניים, ראוי יותר לקיים לא מתוך ההזדהות והנטייה הטבעית אלא מתוך בקשת הקדושה וחפץ עשיית רצון ה', הרצון להנכיח את שכינת קודשו בארץ.

כפועל יוצא, יש להימנע כמה שניתן מלערב את התפיסות האנושיות האינטואיטיביות בתהליך של לימוד תורה ופסיקת הלכה. ההלכה נתפסת כגילום של צו ה' הנשגב, כפי שהתגלה ממרומי הר סיני ונמסר למשה על פה, ואשר לשכל האנושי יש מקום מועט ביותר בעיצובו. השקפה זו על תורה שבעל פה יוצרת מתח בין אופיו השכלתני של לימוד התורה לבין התכלית שלו לשקף את דבר ה' בלא נגיעה אנושית. תלמיד החכמים נתבע אפוא לזקק את נפשו ממידות רעות, להיות פרוש וטהור ולכוון את כל לבו לשמים. מעבר לכך, ה"הכשרה התורנית" שלו כוללת לא רק בקיאות וידע רחב בכל רזי התורה, אלא גם שימוש תלמידי חכמים הנועד לרכוש לו "שכל של תורה" – מיומנות תבונית ואינטואיטיבית שאינה אימננטית וטבעית מלידה אלא מעוצבת בידי השיח הלמדני-הלכתי כפי שהוא עובר במסורה מדור לדור.

מעבר לרצון לשמור על "טהרת הקודש" של העשייה הפרשנית-תורנית מפני נגיעות אישיות, תרבותיות והיסטוריות, התפיסה המנגידה בין הקדושה לתוכן אנושי-טבעי גם דוחפת את הפרשנות לאופק התומך בהנגדה זו – אולי באופן מודע-למחצה בלבד. אם חוויה פנימית של יושר וטוב אינה נתפסת כאישור אינטואיטיבי ל"צדקת הדרך", כמצפן שניתן להתייחס אליו ביער האפשרויות הפרשניות של השיח התורני, הרי שיש הכרח לחפש חוויה פנימית אחרת שתמלא תפקיד זה – חוויית הקדושה וההתמסרות לרצון א-ל עליון. אך מהו התוכן הנפשי של מושגים אלו, כאשר בהגדרתם אנו מניחים שהם זרים לאדם ונשגבים מהשגתו? האפשרות הבולטת היא לקחת את עצם הזרות לעולם הפנימי כמדד עבור הקדושה; לראות בניכור אינדיקציה לכך שבוצעה קפיצה אל האינסופי, שההתמסרות הדתית היא שלמה. תפיסת העולם הדתית, והשיח התורני-פרשני הכרוך בה, מכוונים עתה באופן פנימי כלפי תכנים שיגבירו את הניכור, את הפער בין הקדוש לבין האנושי, בין ההתגלות לבין נטיית הלב.

## ד.

<sup>14</sup> "וַיֹּאמֶר אֵל תְּשַׁלַּח יָדְךָ אֶל הַנֶּעַר וְאֶל תַּעֲשֵׂה לוֹ מְאוּמָה כִּי עֵתָה יִדְעֵתִי כִּי יִרְאֶה-אֱלֹהִים אֶתָּה וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת בִּנְךָ אֶת יִחִידְךָ מִמֶּנִּי" (בראשית כב, יב)

<sup>15</sup> ראה בבלי סוכה ה, א: "מעולם לא ירדה שכינה למטה ולא עלו משה ואליהו למעלה".

הפער בין שתי הגישות מזדקק עוד יותר כאשר אנו עוסקים בשאלה הדתית השורשית ביותר, שאלת התארים הא-להיים. איזו תאולוגיה מפתחת כל גישה? איך משפיעה התאולוגיה על שאלת קדימות הטוב לעומת קדימות הקודש, או לחילופין מושפעת על ידה?

כפילות הפנים של הא-ל ביהדות ניכרת במקורות רבים. בתפילת הקדושה אנו מדגישים – "קדוש קדוש קדוש ה' צ-באות", הא-ל הוא נשגב ומתנשא מעל ומעבר לכל מקום והגבלה; ועם זאת – "מלא כל הארץ כבודו". בספרות הסוד, כפילות הפנים מתכנה בשמות כדוגמת "מסבב כל עלמין" ו"ממלא כל עלמין"; ובמחקר המודרני, נהוג לכנות את הבחינות השונות של יחסי א-להים-עולם במושגים "טרנסצנדנטליות" ו"אימננטיות". בקיצור, מוצאים אנו תדיר את המושג הא-להי נמתח ונאבק בין שתי קצוות – האין, הקדוש, הבלתי נגדר והנשגב מחד, ושורש היש, חיי החיים ותשתית ההווה הסופית מאידך. השאלה שנותרת תמיד ללא מענה שלם היא באיזו מידה הקב"ה משתתף במהותם של הדברים אותם ברא, ובאיזו מידה הוא נעלה ומרומם מהם עד כדי חוסר זיקה.

כל שיטה המשתייכת לזרם המרכזי של היהדות מחויבת אפוא להכיל את שני הפנים הללו בצורה את הבורא. יחד עם זאת, כפי שניתן לצפות, שתי הגישות המנוגדות בנוגע ליחס הטוב והקודש נבדלות גם על בסיס בחירת הקוטב המשמעותי יותר בתפיסת יחסי א-להים-עולם, ולמעשה באופן בו יש למסוך תוכן למושג הא-להות. גישת "מלמטה למעלה" תמקד את מבטה הדתי אל ה"תארים הא-להיים", או "האידיאלים הא-להיים" – המידות בהן יש לתאר את דרכי פעולתו של הקב"ה, אשר בהן יש לדבוק כדי לקיים את מצוות ההידמות לה' והדבקות בו. היא תיזהר ותתרחק מתיאור העצמות הא-להית, אולם תשכנע כי העיקר הוא למלא את הלב בציור החיובי של האור-הטוב הקורן ממידותיו, אשר הוא הידית דרכה ניתן "למשוך" את המושג הא-להי אל תוך עולמנו, אל חיינו. התוכן הנפשי של מושג הא-להים, אם כן, אמור להגיע מתוך עולמות הרגש החם, האנושי, החי; הוא, בפועל, השלכה של הטוב ביותר האפשרי הניתן להכרה פנימית אל שם מיוחד שמוגדר בכך, שם ה'. כל מה שמצויר בתודעת האדם כטוב מקבל כתוצאה מכך – מלמטה למעלה, כזכור – גם את תפארת התואר הא-להי.

לעומתה, גישת "מלמעלה למטה" תתעקש על ההבחנה והפער שבין התכנים האנושיים הנקשרים למושג הא-להי לבין ישותו הנעלמת של א-להים. היא לא תסתפק בהסתייגות הצהרתית מייחוס תארים חיוביים כמו-אנושיים לקב"ה, אלא תעמיד את ההסתייגות הזו בלב חווית השגת הא-ל. לדידה, התוכן המרכזי בו הנפש תמלא את מושג הא-להות הינו בשלילה, של כל תוכן פוזיטיבי אודות הא-ל, ובהרחקה המושגית-נפשית בינו לבין כל תואר וכל תוכן שיכולים לנגוע בסופיות ובמגושים האנושיים. ה' הוא מה שהוא, "אהיה אשר אהיה", ומה שאנחנו יודעים עליו זה שאין אנו יודעים עליו דבר, שהוא חבוי בהוד קדושים עילאי ונשגב מכל מה שאי פעם נשיג. מבחינה פילוסופית, גישה כזו מצאה ביטוי שלם במשנת התארים השליליים של הרמב"ם, לפיה מעבר לעובדת מציאותו של הקב"ה, כל התקדמות בהשגתו היא בעצם נסיגה מהשגתו דרך ציורים אנושיים מגבילים:

השואל רשאי לשאול ולומר: אם אין תחבולה להשיג את אמיתת עצמותו, וההוכחה המופתית מלמדת שמה שמשיגים הוא רק שהוא נמצא, ושתארים חיוביים בלתי-אפשריים כפי שהוכח בהוכחה מופתית - אזי באיזה דבר מתבטא ההבדל-במעלה בין המשיגים? [...] דע, אפוא, שהדבר הוא כך, שההבדל במעלה בין המשיגים הוא גדול מאוד, שכן כל כמה שמוסיפים על תוארי המתואר, הוא מתייחד יותר, והמתואר קרוב יותר להשיג את אמיתתו. כן כל כמה שאתה מוסיף לשלול לגביו יתעלה, אתה מתקרב להשגה, ואתה קרוב יותר ממי שלא שלל את אשר התבררה לך שלילתו בהוכחה מופתית.

מורה נבוכים ח"א, נט

המסלול הזה להתקדמות בהשגת ה' דרך שלילת תארייו נשמע כמו מסלול מעגלי או מבוי סתום, אבל באמת, מצד הנפש, השלילה היא לא רק היעדר תוכן, אלא תוכן בפני עצמו; הוא מה שנמצא מעבר למילים או לדמיון, מעבר לקצה גבול התודעה הדיסקורסיבית המודעת לעצמה. לפי הסוד, "אין" הוא כינוי לאופן התגלות שהוא גבוה יותר ממה שנכנס בכלי התודעה שלנו, ואף על פי כן יש לנו זיקה ושייכות אליו מצד רבדי הנפש הכמוסים, הנמצאים אמנם מעבר לאופק ההכרתי אבל נגישים לנו במידת מה במסלולים אחרים. השגת ה' שבשלילה היא

אפוא בעלת אפקט של ממש על התודעה – ה"אין" שולח קרניים רחוקות ועמומות המהבהבות לנו כי יש אופק נוסף מעבר לאופק, יש הוויה יותר הווייתית ויותר קיימת ממה שאנחנו כרגע מסוגלים להכיל. האפקט הוא בעיקר של צניעות, של פלא וזיכוכ, של פתיחות למעבר, ושל אפשרות אינסופית להתקדם, להתעלות.

שני הצדדים הללו של השגת ה' ביהדות – הפן הממלא את המושג הא-להי ב"טוב", והפן המרוקן אותו כ"קדוש" – הינם קריטיים על מנת לשמור על המושג הא-להי כפי שהוא צריך להיות. ללא הטרנסצנדציה של הא-להי, ניוותר עם שם נרדף למוסר האנושי המוחזק בידינו זה מכבר, בלא אופק שמימי ובלא תוקף מוחלט ייחודי; אנו מוותרים בכך על א-להים של התגלות, של פריצה מהסדר האנושי-טבעי הקיים. "אלהים" בלא קודש, שמצויר רק מתוך הצלם האנושי של תמונת הטוב המוסרי, אינו מעורר עוד יראה, רוממות וכבוד, ואין בכוחו להרים אותנו ממישורי הארץ אל גבהי שמים, או לכוון את תודעתנו התרבותית אל אופקים מוסריים חדשים. מנגד, ללא הזרמה קבועה של תוכן חיובי, מוסרי, מתוך מערכת המושגים האנושית שלנו אל שמו של הקב"ה – בלא שנוחה במידת מה את א-להים עם הטוב כפי שזה האחרון מוכר לנו בהכרתנו הפנימית – נוצר "ואקום" חמור בתוכנו של המושג הא-להי. ואקום כזה מחייב זליגה של כחות ותכנים אחרים אל תוך המושג הריק, וכך "אלהים" מתמלא בציורים דמיוניים עבים וחשוכים, כאלה שאינם יונקים מנקודת הטוב.

## ה.

התמונה הדיאלקטית שצוירה למעלה בהקשר התיאולוגי משקפת נכוחה גם את מצב העניינים הכללי במערכת היחסים בין דתיות-של-טוב לדתיות-של-קודש. הדתיות היהודית האידאלית – דרכה של תורה – הינה "אחוז בזה וגם מזה אל תנח ידך". לא נראה שיש שיטה מסורתית-יהודית שהכריעה חד משמעית לבכר ולבחור צד אחד על פני האחר. המרחב הסמנטי הדתי חייב להיות קשור תמיד בשני החבלים הללו, הטוב והקודש, לבלי הפרד.

כשהדתי עוזב את ידו מהטוב, ומהזהוי בין הא-להי לטוב, הדת יכולה להיעשות "סם מוות", מקור לניכור עצמי והסתגפות מיותרת, או אף שמן למדורת האלימות האנושית המתקוטטת לשבטיה. כאשר מותירים חיי מלא בין המוסר הטבעי שלנו "מלמטה" לבין תוכנה של הקדושה השמימית שמלמעלה, הדת אכן נאטמת ומתנכרת לחיים ולמוסר. הפרשנות הדתית למקורות ההתגלות נזקקת, כאמור לעיל, למצפן פנימי כלשהו שינחה אותה; וכשחוסמים את האינטואיציות המוסריות מלהתערב בתהליך הפרשני, התוצר אינו רק עמדה פונדמנטליסטית שנאמנת אך ורק לפשטן של המקראות, אלא הטיה מתמדת לעמדת ה"איפכא מסתברא", לדעות ומעשים המוכיחים את המסירות המוחלטת דווקא למה שמעבר לעולם ולא למה שטוב לעצמי, לזולת ולעולם הממשיים. תהליך כזה – ודאי יחד עם הקשר היסטורי של ריאקציה מרוחות של חילון ומודרנה – מגלגל את התפיסה והחוק הדתיים להיות צוררים לא רק את הנעים והקל אלא אף את קולם של החיים, של המוסר הטבעי ושל היגיון הלב.

יתרה מכך, במצב כזה עלולה הדת – אף זו שתכניה מדגישים את "ואהבת לרעך כמוך" ומצהירה כי "דרכיה דרכי נעם" – להידרדר בקלות לדת קנאית ומגושמת המשליכה שלא מדעת את כל התכנים הנפשיים הגסים שלנו אל מישור הדת; דבר אינו שומר על התורה ועל "רצון ה'" מלהיהפך לחרון אף קנאי, לדוקטרינה סגורה וחוק שרירותי שאינם מבסמים את החיים ואת העולם אלא מתנגדים להם ומחריבים אותם.<sup>16</sup> שהרי אם הדת אינה יושבת על המניע המוסרי, על נקודת הטוב, החסד והטוהר שבלב, בהכרח צריכה היא לגייס לה כוחות מניעים אחרים מתוך הנפש, נמוכים יותר ואף הרסניים. ואכן, נראה שהתריעו על כך נביאים רבים, בעמדם אל מול

<sup>16</sup> נראה לי, ואומר זאת בהסתייגות רבה, שניתן לראות בשתי הדתות האברהמיות שיצאו מתוך היהדות ניסוי מבוקר בתמהול שונה של רכיבי הטוב והקודש. הנצרות זיהתה את עיקר הדתיות בקיום המידות הסגוליות הטובות, נסוגה מן המצוות המעשיות (שמקורן ההתגלות), אבל בכך חסמה במובנים רבים פריצה והתפתחות, תנועה קדימה של ההיסטוריה; האסלאם לעומת זאת נראה שהעתיק את מרכז הכובד באופן בלעדי כמעט אל ממד הקודש וההתגלות, אבל משלם כיום מחיר כבד של פונדמנטליזם, מלחמת דת ורצחנות בשם אותו קודש.



תפיסת עולם דתית המבכרת את הפולחן על פני הצדק והחסד – תפיסה שהתבטאה בשפיכות דמים ובעושק אך במידת מה גם בעבודה זרה.

מאידך גיסא, כשהדתי הקשור בטוב עוזב את ידו מהמקור הטנצנדנטלי של המוסר שבו הוא מבקש להחזיק, משאיפות של קודש ושגב, ומשטח את עולמו הדתי למישור האופקי של אדם---עולם, של מוסריות חברתית ומעגלי צדק, אזי הוא מאבד את הא-להים, ועולמו מתחלף תחת ידיו. כאשר מְדַבֵּר ה' הקורא לו הוא מסוגל לשמוע רק את מה שהוא רואה לנכון, יפה וראוי מבעוד יום, כבר אין לו זיקה ממשית אל הא-ל; אין הוא אווז בשום אופן בנצח, ובהוד ובשגב הא-להיים, אף אם עדיין שם שמים שגור על פיו. קשה לדמיין דתיות מעין זו שומרת על רכיבי ההתגלות והקדושה לאורך זמן; שהרי אלו נתפסים, כמעט בהכרח, רק כ"תכסיסים" ו"עצות" על מנת לכוון את האדם אל הטוב המוסרי שהוא מצוי בו ממילא בתודעת החולין שלו. אמנם, השפה דתית מעניקה מרחב משמעות בו מתאפשר להעמיד את הרצון המוסרי ואת שאיפת עשיית הטוב כמרכז החיים, ובכך נראה שהיא מועילה גם כאשר היא מתרוקנת מממד טנצנדנטלי של ממש. אבל לאמיתו של דבר אין לשפה דתית כזו על מה לעמוד; בסופו של דבר הלהט הדתי ישכך, התוקף השמימי ישכח, והחיים ימשיכו את מהלכם הטבעי בדרך הארץ שקדמה לתורה. אולי לא מדובר בתמונת אימים כמו זו של הדת הקנאית הגסה, אך יש רגליים לטענה כי בלא ממד אנכי ואופק שמימי, גם תרבות או מנטליות שמכוונות לטוב מוסרי תשקענה ביוון של חומריות, אנוכיות וגסות.

חייבת להישמר, אם כן, הדיאלקטיקה. היהדות מכוונת אותנו לריקוד מתמיד בין שני המרחבים, להשקפת עולם שמכילה סתירה לוגית וקיומית בדבר קדימות הקודש לטוב או הטוב לקודש. שתי הגישות הכרחיות, שתיהן נכונות ורצויות, ויחד עם זאת אין בידנו לפשר עד תום ביניהן, אלא רק לנוע ביניהן, הלך ושוב. במוקד התודעה הדתית הבסיסית, היומיומית, אכן נצייר את ה' כטוב במובן הפשוט, המוכר לנו; כך נוכל ללכת בדרכיו, לעשות הישר והטוב בעיני ה' ולדבקה בו ובמידות בהם הוא מודד לנו – חסד, צדק, חמלה, סליחה ואהבה. אלא שתמיד נשמר בקצה המושג הא-להי הדימוי של אש האינוסופיות שעומדת ממעל ומחוץ לכל המוכר לנו – "וְנִשְׁמָרְתָּם מְאֹד לְנַפְשֵׁיכֶם כִּי לֹא רְאִיתֶם כָּל תְּמוּנָה בְּיוֹם דְּבַר ה' אֲלֵיכֶם בְּחָרֵב מְתוֹף הָאֵשׁ"<sup>17</sup>. לעולם נזהר מלהטביע את "רצון ה'" בתוך ההשקפה המוסרית שלנו; ההתגלות מחייבת אותנו באופן ראשוני ומוחלט, וקוראת לנו לשבילים חדשים ומוזרים, שאנו מאמינים שמתגלה בהם טוב שמעבר לטוב המוכר. עם זאת, שני האופקים – ההתגלות והמוסר – אינם נפרדים זה מזה לחלוטין, והסתירה שלנו היא לעולם לקרב ולמזג אותם כמידת האפשר.

## ר.

הצגה של דיכוטומיה כה חמורה בבסיס עולם המושגים הדתי מעלה שאלה אודות האחדות של התודעה הדתית. לאמור – אם האדם הדתי של "מלמטה למעלה" מעמיד במוקד עולמו את האינטואיציה המוסרית ותביעתו הפנימית להטיב לעולם, ולעומתו במרכז העולם של הדתי של "מלמעלה למטה" נמצאים א-להות וציווי הנבדלים מן ומנוכרים לעולם הזה ולטוב המוסרי האנושי – כיצד יכולים זה שניהם לגור בכפיפה אחת? איך תיתכן תודעה קיומית דתית אחידה, בלתי משוסעת, המחזיקה שני ציורים מנוגדים בנקודת הליכה של הכוונה הדתית? איך ומדוע הסתירה המושגית שהדגמנו בדברינו בדבר "מה קודם למה, הטוב או הקודש", לא צפה ועולה לפני השטח המודע באופן תדיר?

מבלי לבטל את כחם של הסברים אפשריים אחרים, אבקש להציע כי במישור הקיומי, הקודש והטוב חולקים ערוץ; ישנה חוויה או אפיק נפשי שמביאים לידי ביטוי גם את שאיפת הקודש וגם את בקשת הטוב המוסרי. המשותף בחווית הקיום הדתית של שני המרחבים הדתיים הוא שגם הטוב וגם הקודש קוראים לאדם לחרוג מעצמו; שניהם תובעים שהאדם יצא מהחוג הצר של עצמו, של נטיות הגוף, הנוחות והאנוכיות, לקראת עשייה

<sup>17</sup> דברים ד, טו.

לכיוון שונה. ליבת השאיפה לעשיית טוב מצויה בכח הרצון הפנימי שמכוון החוצה, לזולת – האמפתיה, הרעות והחסד מכוונות אל זולת אנושי קונקרטי, בעוד ערכים כלליים יותר כמו יושרה, שיוויון וזכויות אדם מכוונות אל החברה או התרבות האנושית כמכלול. שאיפת הקודש – בשלה האדם מבקש לדבוק בא-להים שהוא עילאי ומרומם מכל – יונקת, במובן מסוים, משורש פסיכולוגי דומה – הרצון והצורך לקשור את החיים במשהו שנמצא מעל ומעבר להם, על מנת להעניק להם פשר ותחושת משמעות. א-להים שהוא טרנסצנדנטי ועם זאת פונה ומתגלה אלינו כדי לתת לנו תורה והארה מאפשר לי לכרוך את קיומי הזמני והשברירי בצור נצחי ואמין, ולרומם את חיי לדרגת הווייה עילאית, בעלת תוקף.

שתי הזהויות, אם כן, דוחפות להתמסרות אל **אחרות** שמזוהה כעליונה וראויה יותר מאשר ההתבוססות במעגל המצומצם והמסוגר של האני. הצורך בהתמסרות כזו הינו כח מרכזי בהווייה הנפשית של האדם; היא המכוונת את חיינו כבעלי ערך ומשמעות, ככאלה שראויים לחיותם.<sup>18</sup> לפיכך, בחוויה הדתית היומיומית, ניתן בדרך כלל לשאת את שני ה"תרמילים" הללו יחד בלי לתת לבנו לתחושה של סתירה או מתיחות ביניהם. הדתי פועל באופן הראוי מצד המוסר ומצד ההתגלות גם יחד; הרצון שלו למלא את דבר ה' והרצון שלו לעשות את הדבר הטוב והנכון עולים בקנה אחד בקרבו, שכן הם יונקים משורש אחד בתוכו.

## ז.

לעומת המישור היומיומי, בו הטוב והקודש שורים במרחב אחד לעומת שאר הכחות והרצונות המתרוצצים בנפש, במישור הדתי הכללי יותר – זה של תפיסת העולם ושל החברה והתרבות הדתית – להבחנה בין דתיות שליבתה **טוב** לדתיות שליבתה **קודש** יש משמעויות נרחבות והשלכות ניכרות על האתוס הדתי, הפרשנות וההלכה. אין מדובר רק בתרחישים בהם יש קונפליקט ברור בין המוסר האנושי לבין פשט דברי ההתגלות או ההלכה. כאמור לעיל, דתיות של **טוב** מושכת את הפרשנות הדתית לאפיקים הקרובים אל הלב, אל האינטואיציה המוסרית והערכית של הקהילה, שמטבע הדברים קשורה אל ומושפעת מהתרבות שבסביבתה; לעומת זאת, דתיות של **קודש**, מתוך כוונה לייחד את המרחב הדתי ולהבדיל אותו מן החול, מן הטבעי ומן האנושי – מושכת את הפרשנות לכיוונים המנוגדים לכל אלה.

במקומות ובתקופות שונות נטתה היהדות לצד כזה או לצד אחר, בהתאם לגורמים תרבותיים והיסטוריים. בעת החדשה נראה כי ידה של דתיות-של-קודש גברה; זו דחקה או שכחה מקורות של קדימות-הטוב, ועיצבה יהדות אורתודוקסית המהווה ריאקציה מתנגדת ונלחמת בתרבות האנושית בת התקופה, המאופיינת בהמלכת האוטונומיה אנושית, ובהדגשת הטבעיות, החירות והחילון. בימינו, דומה כי שני מרחבי המשמעות הדתיים חופפים חלוקה סוציולוגית נבקעת והולכת של ציבורים דתיים שונים, ובפרט בתוך האורתודוקסיה המודרנית או הציונות הדתית, הנמצאות בקו השבר. מחד גיסא, גורמים שמרניים ביהדות מחזקים את הדומיננטיות של הקודש, מבינים ומכוננים את היהדות כדת של "מלמעלה למטה", ומגדרים את הפרשנות הדתית מכל נגיעה אנושית-אוטונומית הטבולה במודרניות ובחילון. מאידך גיסא, גורמים ליברליים מעמידים את היהדות על

<sup>18</sup> במשנתו הפסיכולוגית של ויקטור פרנקל, מייסד שיטת הלוגותרפיה לפסיכותרפיה, נקודת המפתח של הבריאות הנפשית היא חיפוש המשמעות ומימושה. לפי פרנקל, ישנם סוגים רבים של משמעויות שאנשים יכולים לתת לחייהם, אך המשותף לכל אלה הוא תכונת "התעלות-מעל-לעצמו", המצויה בכל יעד שמכוון החוצה, מעבר לבקשת העונג ורדיפת האושר. ראה לדוגמה:

"כאשר אדם מגשים משמעות בעולם שמחוצה לו, רק אז הוא גם מגשים את עצמו. אם הוא מתכוון לממש את עצמו ולא דווקא להגשים משמעות, מיד יאבד המימוש העצמי את זכות הקיום שלו. הייתי אומר שמימוש עצמי הוא תולדה לא מכוונת של חיים מתוך התכוונות." (ויקטור פרנקל, **השאיפה למשמעות**, עמ' 48)

תשתית של מוסר ועשיית טוב, מכוננים אותה כדת של "מלמטה למעלה", ותופרים את הפרשנות וההלכה אל עוגן רציונאלי ומוסרי, כאלה ההולמים את הערכים והאמונות של אדם החי בעולמנו.

לשני הצדדים הנצים יש האשמות או טיעונים כבדים כלפי הצד השני. אנשי הקודש טוענים כי הליברליים מחללים את תוכן היהדות, מרוקנים אותה מקדושתה וממקורה הא-להי, ומשטחים אותה לכדי דהוד דל ואפולוגטי של האופנות המוסריות הרווחות בעולם. אנשי הטוב טוענים כי השמרנים מנתקים את התורה והמצוות מתכליתן המקורית להיות לחוקים ומשפטים צדיקים המפארים את האומה בחכמה ובתבונה המאפיינים אותם, ויוצרים יהדות מעוותת שהפסיקה לכוון את דרכיה כלפי מידותיו של הקב"ה שחפץ בחיים ובטוב, בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים.

לטעמי אין אלא להודות כי בשתי הביקורות יש מידה רבה של אמת. יהדות של אמת אינה יכולה להסתפק רק בנקודת מבט אחת מבין השתיים, אין היא "מלמעלה למטה" ולא "מלמטה למעלה" לבד. הבנה נכונה של המושג הא-להי, של ההתגלות, התורה וההלכה, חייבת תמיד להלך בשתי המרחבים יחד, לפעמים מבכרת את הקודש ולעיתים את הטוב, לעיתים מושכת לטרנסצנדנטי ולמנוכר ולעיתים לאינטואיטיבי ולמוסריות הלב.

## ח.

מהו החזון, העתיד המקווה על ידי דתיות של קודש, ומה על ידי דתיות של טוב?

דתיות של טוב שואבת את מקורות ההשראה שלה לתמונת חזון הגאולה מתוך החיים המוכרים לנו. חומרי הגלם לרקיחת תמונת הגאולה הזו הנם הצדדים בחיים שמאירים בנו אור של טוב; אנו חוזים ומדמיינים עולם שבו מתחזקים הארת הפנים, הרעות, האהבה, המנוחה, הדעת וההתענגות. הדימוי הוא של עולם כעולמנו, אך מבוסס, נקי וזך יותר – כמו פתחנו מהזיכרון כמוסת רגע של אושר ופרשנו לרוחב לצבוע את הכל.

הגאולה המצוירת על ידי דתיות של קודש נראית אחרת. קווי המתאר שלה קשורים לגילוי אור שלמעלה מכח השגתנו בעולם הזה – נבקעים השמים המוכרים, הארץ מתחדשת, וזורח בעולם משהו שלא שזפתו עין. הדימויים הם של חזרה של אור בראשית מיום הראשון לימי הבריאה, של שינוי מוחלט וחד של סדרי החיים וחוקי הטבע, של התרוממות נסית של העולם אל עבר אופק שמימי וחדש.

אך האופק המצופה באמת הוא ההתמזגות הפלאית של שתי הפרספקטיבות, "ביום ההוא יִהְיֶה ה' אֶחָד וְשֵׁמוֹ אֶחָד".