

התקדמות ורומנטיקה על-פי תורת-ישראל



ני גורמים המאיסו את מושג "הפרוגרס" במחשבת תחייתנו הלאומית הלוחמת.

האחד הוא חיצוני: מחשבת התחייה בכללה נתונה היתה מלכתחילה במסגרת הדיאלקטיקה⁹ הרעיונית שְׁרָרָה בשעת-מעשה באירופה, וכאן שְׁנוי היה הערך האמור במחלוקת עקרונית. מצד אחד עמדו חסידי השינויים החברתיים, הליברליים והסוציאליסטיים: הם דימו למצוא לשאיפותיהם בסיס בחוקיות מְטפיסית או מעין-מְטפיסית, המעצבת בהכרח את מהלך-העולם מהתפתחויות-העבר אל הדמות הרצויה לידם, וממילא נתגלתה להם בחוקיות זו תכונה מהותית-פנימית של התקדמות תכליתית. לעומתם ניצבו השמרנים, שראו את בקשת השינויים כמוטעית מיסודה ושרירותית, ולתמיכת דעתם הם הדגישו כי המחשבה המדעית-ניסיונית – המקובלת בעצם על "אנשי הקדמה" אף יותר מאשר עליהם עצמם – מונעת כל הנחה של תכלית מטפיסית מודעת מעצם טיבה. ומאחר שהכיוון הלוחם במחשבת התחייה העברית, עם כל אופיו הרומנטי המודגש, נוטה היה דווקא לקר-מחשבה עקבי ומפוכח – ואילו בחזון הליברלי והסוציאליסטי לא נמצא לו שום יתרון מהותי לעניין השאיפות והצרכים העצמיים של עם ישראל, אשר הם לבדם היו לו קנה-מידה למשפט – ממילא טבעי היה שבנושא הנידון תכרענה בלבו הטענות המדעיות המפוכחות של האגף השמרני, ושאת אמונות הקדמה של האגף "השמאלי" ידחה הוא כשכבת-רֶפֶס רעיוני, שאינו יאה לאנשים המבקשים להתמודד עם אמת המציאות כמות שהיא.

ואילו הגורם השני הוא פנימי. כי לתחום הציונות יִפָּא ערך "הפרוגרס" בצמוד לערכי הליברליזם והסוציאליזם שעמהם מעורב היה במקורו, וערכים אלה – בדומה למשמעותם באותו זמן באירופה – נעשו גם בציונות, באופן פרדוקסלי, לניגוד הרעיוני המובהק ביותר ללאומיות עקבית ודינמית. "הפרוגרס" בא אפוא להיות שלוחה חשובה של ערכים אלה גם מן הבחינה הזאת. כל מעשה של

דיברסיה¹ לאומית השתקף בו כאמת עולמית "פרוגרסיבית", בעוד שעקביות הגאולה עצמה הוקעה על-ידיו כדבר המנוגד לקדמה – וממילא יצא כי חרון-האף והבוז של הכיוון הלוחם במחשבת-התחייה הורחב מן התגובה על הליברליזם והסוציאליזם הציוני גם על עניין "הפרוגרס", כמגלם את אחד הצדדים של שטותם.

אולם, גם אם ערך "הפרוגרס" על המשמעות האידאולוגית המיוחדת שדבקה בו, וכפי שעוצב במאבק-הכוחות באירופה, נשאר לנו פסול וחסר-משמעות – אין הדבר פוגם כמובן מבחינה מוסרית בשום אופן את העובדה האובייקטיבית, שמושג ההתקדמות הוא יסוד נורמטיבי מחויב במסגרת של תרבות כלשהי. כל תרבות אינה אלא גשר מן "הרע" התחילי שעורר אותה כנגדו – והמתפתח אחר-כך והולך, באופן דיאלקטי, מתוך עצם המאבק עמָדו – אל "הטוב" שהוא הפך "הרע" הזה [והמהווה את] עצם הצדקת התרבות, על המתח והמפעל וככלי-ההתנהגות הכרוכים בה – וממילא משמע כי מידת ההתקדמות המושגת מן "הרע" אל "הטוב" היא מבחן מהותי לשפיטת שינויי-המציאות, [מבחן] הגלום בעצם מושג התרבות, אף כשהתרבות המסוימת עצמה אולי אינה נותנת עליו כלל את הדעת.

על אחת כמה וכמה אפוא שזהו הדין בתרבות של תורת-ישראל, המוגדרת בתכלית האין-סופית המודעת של נצח ישראל והשלמת מלכות השם בעולם.

כאן ניתן לנו קנה-מידה ממצה להערכת זכותה ההיסטורית של כל תופעה בעולם: על-פי היחס שלה לשילוב-האחדות של התגברות ישראל והשתרשות תורתו – ובקשר לכך אפשר גם להעז ולומר בלי ספק כי התפיסה ההתקדמותית של הרב קוק היא באמת הרבה יותר נאמנה לשלמות השקפת-העולם הישראלית מתפיסת הרמב"ם, המסתפקת בראיית התורה כדרך-חיים המובילה-רק באופן הנכון ביותר לתכלית הרצויה של ההתבוננות האישית, בעולם קבוע ועומד בכללו.¹ אכן, גם אצל הרב קוק יש מקום לעיון ביקורתי, כשאף הוא מעלה את ההתבוננות האישית מדרגת אמצעי-בלבד לדרגת התכלית העליונה של האדם כבר בעולם זה, אף-על-פי שהתכלית המהותית של עולם זה היא בעצם פְּתוּעָה, אשר מצדנו

1 הערה זו, המתייחסת לרב קוק ולרמב"ם, הועברה – מפאת אורכה – אל סופו של החיבור בעמ' 44.

מכוונת היא על-ידי הרצון המעשי;² כמו-כן, יש מקום לטענה כי הקשר האסוציאטיבי – אם גם לא התוכני – בין מושג ההתקדמות של הרב קוק ומושג “הפרוגרס” הליברלי איננו חתוך, ומחייב זהירות.

אולם, מעבר לכך, העובדה נשאת כי בנידון דידן הרב קוק הוא המבהיר לנו את מהותה המקורית והנכונה של תורת-ישראל: שאין היא מכוונת לדורות הולכים ובאים סתם בעולם מוקפא בלי תכלית, אלא אדרבה – על אף “קוהלת”,³ ומעבר לכל מעגלי התרבות, הריהי התורה המגלה-דווקא, אמנם לא בדרך מדעית כי אם נבואית, את התכלית הדינמית הפנימית הטבועה באמת במכלול הוויית-העולם בקדושה – שהיא, כפי שאמרנו, השלמת מלכות ה' בעולם, על-ידי התגברות ישראל והשתרשות תורתו – ואשר את התכלית הזאת אין היא רק מגלה, אלא גם באה היא לשמש לה כתורת-החיים לקידומה-למעשה, ממעלה למעלה, בעולם כפי שהוא משתנה תוך כדי כך והולך.⁴

בהתאם לכך שוב יוצא, [מצד אחד], שאמנם רשאים אנו לנער מעצמנו כל ביקורת על תורת-ישראל, שתבוא לדון עליה לפי התאמתה או אי-התאמתה להשקפות חיצוניות כלשהן על מהותו וטיבו של “פרוגרס” וכיוון-ההתפתחות הרצוי בעולם; שהרי אנו, רק על בסיסה של תורת-ישראל אנו עומדים, ורק חיוביה הם קנה-המידה בידנו להערכת כל תופעה והתפתחות, אם היא “מתקדמת” (או, יותר נכון, מקדמת) ורצויה באמת, ואם לא. אולם, מצד שני, המסקנה הישירה מדברינו היא, שכל חיוב ספציפי במסגרת התורה עשוי על-כל-פנים להיבחן באשר

2 ראה בהרחבה את ביקורתו של שב"ד על שיטת הרב קוק וגישת הקבלה, בפרק ב' של החיבור 'דָּבָר לְגוֹיִים' (כרך ב'), עמ' 603 ואילך, ובייחוד בחמש פסקאות הסיום של הפרק, עמ' 613 ואילך – ושים לב להערות הנלוות להן.

3 במגילת קוהלת שלטת תפיסה סטטית התוהה על העולם, שסובב-והולך הוא במעגלים סגורים ללא תכלית. במילותיו הקודמות רומז שב"ד לפסוק הרביעי במגילה: “דור הלך ודור בא והארץ לעולם עמדת”, פסוק המשמש מעין רקע ועילה לשאלה שבפסוק הקודם-לו: “מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמל תחת השמש?”.

4 כאשר נוקט כאן שב"ד בצירוף “ממעלה למעלה” – הריהו אוהז, אל-נכון, בלשון המהר”ל בספרו ‘נצח ישראל’ (פרק כ”ח), בכותבו: “זוהו עניין המשיח, להעלות המציאות ממדרגה למדרגה וממעלה למעלה”. ראה את ציטוט אמרתו זו של המהר”ל ודיון בדבריו, בחיבור ‘במעלות גאולה’ (כרך ב') בעמ' 589, בפסקה הפותחת “אולם”.

למעמדו בהתפתחות־הדברים, על־פי קנה־המידה הגלום במכלול־החיוב של תורת־ישראל בעצמה.

ולעניין זה יש לדייק היטב ולהבחין: כל חיוב בתורה נתון אמנם להתפתחות הגיונית־פנימית, במקביל להתפתחות המציאות וכתגובה על התפתחות זו עצמה, כדי להקיף את כל צורכי סיגולה לדרישותיו ולכוון את המשך מהלכה בצורה הרצויה מבחינתו; ומנקודת־ראות זו עומדים אנו בפני תורת־ישראל, שהיא עצמה הריהי מכלול חיובי חי, המתפתח והולך בהתמדה ומשנה תוך כדי כך לפחות את היקף דמותו החיצונית, אם גם לא את מהותו ורוחו הכללית ועיקרי מרכיביו הפרטיים. ואף במה שנוגע להתפתחות זו, על כללותה ופרטיה, רשאים אנו לשאול מדי פעם בפעם אם אמנם מתקדמת היא, בשים־לב ליעודה הנכון, והריהי אמת, או שמא מפגרת היא אחר הדרישות העומדות לפניה, ואולי אפילו סוטה היא לדרכים לא־דרכים, באופן שמתערבבת היא עם מה שהוא שקר ואיננו עוד בכלל תורת־ישראל.

אך יש עוד גם צד אחר למבנה התורה, שהוא יהיה כאן עיקר ענייננו. כי גם אם חיובי התורה השונים עומדים להתפתחות מתוכם, מכל־מקום העובדה נשאת כי חיובים אלה הם מוסדות המבוססים על ההנחה, שעקרון כל אחד מהם – על כל פיתוחיו האמתיים שהופקו כבר או הצפויים להתחדש בעתיד – נשאר קבוע ונכון משעת נתינתו מסיני ולעולם; ומבחינה זו, תורת־ישראל היא ישות רוחנית טַרְנ־היסטורית, המוגדרת בתוכנה המיוחד ובעיקרי מוסדותיה כנגד המציאות – המתפתחת, אולי בטובה, אבל על־כל־פנים מעבר לה – ויש מקום לשאול מה דינם של המוסדות הללו, בהגדרתם המהותית־הסטטית, לעומת שינויי־המציאות?

האם מספיק לומר שרק חייבים אנו לכוון את המציאות על־פיהם, ולו באמצעות התפתחותם הפנימית, וכלום לא ייתכן באמת שכל עיקרם יימצא לפעמים חסר משמעות חיובית ובלתי־שימושי עוד, אחר שהמציאות שאליה כווננו בתחילה נשתנתה ואיננה, ואילו המציאות החדשה – שמתבע בריאתם אין להם מוצא חיובי בה – צריכה דווקא להיות מוכרת כהתקדמות רצויה ועדיפה, ואולי אפילו כהתגשמות האידאל, אשר רק בגלל חסרונו הם נקבעו בשעתם כפי שהם, באופן שאין כלל צורך להשתדל לחזור ולהתאימה אליהם, לאור ההנחות הכלליות של תורת־ישראל עצמה, כאמור?

דוגמאות בכיוון זה אפשר למצוא על-נקל ולרוב.⁵ המובהקת ביותר ביניהן היא אולי הדוגמה של מוסד העבדות. ברור לחלוטין כי העמדה העקרונית של התורה היא נגד העבדות. אפילו ביחס לעבד נכרי, יוצא מן ההלכה התלמודית המפורשת כי דין העבדות איננו מן הדינים "הטבעיים", החלים בבני-נח ממילא – גם בלי שום זיקה מצדם לתורת-ישראל או לדינה של מלכות כלשהי, וכפי שחל בהם למשל ממילא העיקרון של דיני ממונות – אלא זקוקה ההשתעבדות לבסיס משפטי המותקן לשם כך במיוחד, ברמה של תרבות מסוימת: דינא דמלכותא של גויים, או כפי שהותקן הדבר בתורת-ישראל, המחייבת מצדה רק מן היהדות ולפניהם.⁶ אשר לעבד עברי, שוב, הרי לא זו בלבד שתקופת שעבודו האפשרית מוגבלת מעיקרא, אלא יש לנו גם הפסילה המוסרית המפורשת של השתעבדותו, המתבטאת בדין הרציעה⁶ – ובסך-הכול אין מקום לפקפק בנכונות הדעה הנפוצה, שהתקנת מוסד העבדות בדיני ישראל איננה באמת פונקציה של הסדר החברתי האידאלי לדידם, אלא היא רק פשרה עם הסדר החברתי הפגום, שנמצא בזמן מתן התורה, ואשר הביטול הגמור של העבדות ודאי היה נחשב בו כגזירה אשר רוב הציבור לא יוכל לעמוד בה.

א 'בימות' דף מ"ו עמוד א'. כוונתנו להלכה, שהשתעבדות הגוי לגוי, על-פי הסכם חופשי ביניהם, איננה מוכרת בדינינו, אלא נחוץ דווקא שעבוד המבוסס בדין המלכות; אבל יכול הגוי להשתעבד לבן-ברית, ואפילו בהסכם, אם מלווה הדבר בטקס המחויב על-פי דין התורה. [ה'טקס' הנדרש הוא טבילה במקווה לשם עבדות – וראה גם: 'שולחן ערוך' יורה דעה, סימן רס"ז סעיפים ט'-י].

5 בעמודים הבאים – עד הרווח המוגדל בעמ' 21 – תיסקרנה ארבע הדוגמאות הבאות: עבדות, גאולת-דם, קרבנות וריבוי-נשים.

6 תקופת שעבודו של העבד העברי מוגבלת לשש שנים, אך ישנה גם אפשרות שהשעבוד יימשך וילך עד שנת היובל – אם יוזם זאת העבד; במקרה כזה נדרש האדון לקבל את אישור בית הדין, ובמעמד הדיינים מגיש הוא את העבד אל הדלת ורוצע את אוזנו במרצע. דין זה אמור בתורה בשמות כ"א ב'-ו', והוא נדרש-ומפורש בידי חז"ל (כפי שמביא שם גם רש"י) במסכת קידושין דף ט"ו עמוד א', וב'ספרי' דברים קכ"ב. במסכת קידושין דף כ"ב עמוד ב' מובאת דרשתו של רבן יוחנן בן זכאי, השואל ומשיב: "מה נשתנה אוזן מכל איברים שבגוף? – אמר הקב"ה: אוזן ששמעה קולי על הר סיני בשעה שאמרתי [בניקרא כ"ה נ"ה]: 'כי לי בני ישראל עבדים', ולא עבדים לעבדים – והלך זה וקנה אדון לעצמו – ירצע".

לפי זה, תקופתנו, שעבודת פורמלית כמעט אינה קיימת בה כלל עוד, ושהגיעה מתוך כך לריחוק כזה מהווי העבודת הפורמלית עד שמוסד זה נשמע בה כבלתי-מתקבל על הדעת עוד, ממש כהיתר של רצח או אכילת בשר אדם – הריהי בנידון זה, בבירור, בבחינת הישג והתקדמות, לא באשר היא "המאה העשרים", ובמקרה אנו חיים בה, והשקפותיה הן ממילא השקפותינו, אלא באשר היא מְחַנְכֵתנו כבר לסלוד מפני מוסד אשר מלכתחילה נאלצה התורה להיכנע לו, ולהשלים עמו בבחינת מובן-מאליו שלא בטובתה – ומשמע לכאורה שעומדים אנו כאן בפני מקרה, אשר בו שוב אין לנו להתמודד עם המציאות באמצעותו של המוסד החיובי הקבוע בתורה, אלא אדרבה: על סמך התורה עצמה אין לנו ברירה אלא לקבל את קנה-המידה המוסרי המוחזר לנו – מתוקן ברוח התורה – על-ידי המציאות החיצונית הסובבת, ולשפוט דווקא על-פיו לגניזה את המוסד הקבוע בתורה.

דוגמה אחרת מסוג זה היא המוסד של גאולת-דם, אשר התורה יצאה בבירור למאבק גם נגדו, באמצעות המוסד של ערי המקלט,⁷ אבל שוב – גם במה שנוגע אליו – הריהי השאיירה על-כל-פנים את פשרותו העקרונית בעינה. לדידנו, לעומת זאת, ערי המקלט הן כבר אמצעי בלתי-מתאים לחלוטין, אחר שגאולת-הדם כמנהג חדלה מקרבנו בכלל, ובמקום שנצטרך לדאוג למקלט לרוצח-בשגגה, הגענו לראות דווקא את גואל-הדם שירדוף אחריו כאדם שאינו מן היישוב, והזקוק לעונש או למקלט בעצמו.

ועוד באותו הכיוון: בעיית הקרבנות. בעניין זה הסביר כבר הרמב"ם, שלא צוותה התורה על הקרבנות באשר זוהי דרך עבודת ה' המהותית לדידה, אלא אדרבה – גם בזה נכנעה היא לבני דור-נתינתה, שלא בטובתה, כי לומר להם שתיתכן דרך לעבוד את ה' גם בלעדי קרבנות היה אז "מה שלא יעלה בלב לקבלו".⁸ אולם, בינתיים התקדמה התודעה הדתית בעולם ברוח המהותית באמת לתורה, שהיא רוח ההתקרבות אל ה' בדרך ההודיה המושגית המופשטת,⁹ כפי שאמנם ניסח גם נביא בפירושו: "ונשלמה פרים שפתינו"⁸ – ואילו דרך הקרבנות

ב 'מורה נבוכים', חלק שלישי, פרק ל"ב.

ג השווה 'מגילה' י"ח א' [ביחס לברכות השבע-עשרה והשמונה-עשרה בתפילת העמידה]: "מסתברא, 'עבודה' ו'הודאה' – חדא מילתא היא."

7 דינו של הרוצח בשגגה – שעליו להימלט מיד גואל הדם אל עיר המקלט (שהיא גם עיר מגורי הלויים), ושעליו לשבת בה עד מות הכהן הגדול – אמור במדבר בפרק ל"ה מפסוק ט' ואילך, ושוב בדברים פרק י"ט עד פסוק י"ג.

8 הושע י"ד ג'.

שוב אינה יכולה כיום לקרבנו להשפעה הא־הית, אלא אדרבה – עשויה היא רק להבריח את האדם מִמְרָאָה.⁹

ולבסוף – כדי לסיים אי־שהוא את מסקר־הדוגמאות, העשוי להתמשך עוד: הבעיה של חברה המושתתת על ריבוי־נשים, וכל הנובע מן העיקרון הלזה, או חברה מונוגמית, וכל הנובע מזה.

נראה לומר שאין זו רק בעיה כלכלית, שכביכול חברה הנתונה בתנאי־יצור מסוימים מחייבת ממילא משטר פוליגמי, בעוד שתנאי־יצור אחרים מעלים כפועל־יוצא מהותי מִצֶדֶם נטייה מונוגמית. הרי זו בוודאי גם־כן שאלה של עידון המידות. בשלבי־התפתחות מוקדמים של התרבות, כשתאוות־האני חופשיות יותר לשלוט בהתנהגות האדם, בהתעלם מאישיות הזולת, ממילא נדכאת האישיה לפי שרירות־לבו של הגבר – ממש כשם שאין "צדק" בין הקוף והקופה שבכלוב, בגן־החיות, כשהקופה סופגת מכות־רצח מבעלה על כל סוכריה שמעוזה היא לתפוס ושאין היא משאירה ביראת־כבוד בשבילו; ובתנאים אלה, ממילא לוקח לו הגבר בשרירות כל כמה נשים שיכול הוא לשאת, כפי שלוקח הוא עבדים או רכוש אחר כלשהו. לעומת זאת, במידה שמצליחה החברה להכניע את נטיות האָנוכיות הקמאית בין פרטיה למוסר של כבוד הדדי בין איש לאחיו או בין איש לרעהו, ממילא נהנית מהתפתחות זו גם אישיות האישיה; מקניין הופכת היא יותר ויותר לרעה – והנטייה המונוגמית עולה, אולי גם בסיוע של התפתחות כלכלית, אבל מכל־מקום כפועל־יוצא ישיר של התפתחות מוסרית.

והנה, תורת־ישראל – על אף שורשיותה במשטר פוליגמי, נושאת בבירור את הנטייה של מוסר מונוגמי. די לעניין זה להצביע על המשמעות החינוכית שבמושג אדם וחיה או בדוגמת האבות, שאם הסתככו בריבוי־נשים, היה זה תמיד שלא בטובתם ועל אף אהבתם האחת – ורק מתוך עִם־הארצות גמורה יכלה בימים אלה עורכת־דין אחת לזהות בספרה את ההלכה הקיימת, ש"האשה נקנית בשלוש דרכים", עם תפיסה קניינית במובן המצומצם של דיני ממונות.¹⁰ אכן, התורה

9 בעניין הקרבנות אין זו מילתו האחרונה של שב"ד, והוא ישוב לכך להלן לקראת סיום המאמר; ראה זאת בעמ' 40 בפסקה הפותחת: "דבר זה".

10 הכוונה היא לעורכת־הדין שולמית אלוני, וראה זאת בספרה: 'זכויות הילד בחוקי מדינת ישראל', הוצאת תרבות וחינוך, תל־אביב תשכ"ד, עמ' 50.

• ההלכה הקובעת את שלוש הדרכים שבהן נקנית האשה לבעלה, שנויה במשנה הראשונה של מסכת קידושין; וזו לשונה: "האשה נקנית בשלוש דרכים, וקונה את עצמה בשתי דרכים. נקנית בכסף בשטר ובביאה... וקונה את עצמה בגט ובמיתת הבעל".

נשאר לעמוד באופן חד-משמעי על מושגי "הקניין" ו"הבעלות" בין איש לאישה – מנקודת-הראות של זיקת-הנישואין ויחסי האישות; ומבחינה זו, באמת אין מקום רב לספק שמא גם האידאולוגיות החדישות בדבר האמנציפציה הפונקציונלית של האישה תוכלנה להיחשב כ"התקדמות" על-פי גישת התורה. אולם, במידה שאמורים הדברים באמנציפציה אנושית-מוסרית של האישה, נראה שגישת התורה היא אף הרבה יותר חד-משמעית וּכְנָה מכל מיני גישות "ג'נטלמניות" יותר – וכבר בתקופת התלמוד היה מי שביקש לתת תוקף לעקביות הגישה הזאת, על-ידי חיזוק משפטי שימנע את כפיית האישה לצרות מכוח הפריבילגיה הקדומה של האישה להרבות לו נשים.⁷ כיום, אחר שלפחות בקרב "האשכנזים" סוף-סוף נקבע החיזוק, ואף בצורה יותר חמורה, מזה כאלף שנים,¹¹ ואחר שבדרך-כלל שוב אין איש יהודי יכול אפילו להעלות את עצמו בדמיון כבעל-הרמון – מסתבר שגם את ההתפתחות הזאת רשאים אנו לראות לאו דווקא כהשפעה מקרית מן החוץ, אלא כהתפתחות אורגנית תקינה של נטייה מחויבת על-פי התורה מלכתחילה; ואילו את דיני התורה, במידה שנשארים הם מושרשים בעקרון-היסוד המקורי של משטר פוליגמי – כמו בייחוד את דיני החליצה-חֲלֵף-יִיבוּם¹² – נמשכים אנו לשפוט, מִרְמָה זו, כדינים שאינם עוד מועילים אלא מפריעים בלי טעם את מהלך-החיים

ד 'יבמות' דף ס"ה עמוד א': "אמר רב אמי... כל הנושא אשה על אשתו – יוציא ויתן כתובה".

11 כוונת שב"ד כאן היא ל'חרם דרבנו גרשום'. רבנו גרשום היה רב פוסק וראש ישיבה במיינץ שבגרמניה, בדור שלפני רש"י, ונפטר בשנת 1028. קהילות אירופה פנו בשאלות אליו, ולא-עוד אל גאוני בבל, והוא כונה: 'מאור הגולה'. בקובץ התקנות שתיקן – ובצדן סנקציה של חרם – נכללו איסורים בדבר ריבוי נשים וגירוש אישה בעל כורחה, כמו גם איסורים על פתיחת מכתבים חתומים המיועדים לזולת, ותלישת דפים מספרים. על אף דברי רבי יוסף קארו ('שולחן ערוך', אבן העזר, א' י'), שמלכתחילה נקבע תוקף החרם רק עד סופו של האלף החמישי, קיבלו עליהם כל ה'אשכנזים' את פסקיהם של הגדולים אשר הורו כי תוקפן של הוראות 'חרם דרבנו גרשום' יימשך ולא יפוג.

12 דיני הייבום והחליצה אמורים בדברים כ"ה ה'-י'. עיקר הדין הוא כי כאשר מת איש נשוי בלא בנים, ישא אחיו את האלמנה – כדי שינחל הבכור שייולד את נחלת דודו שנפטר, וכך לא יימחה שם המת מישראל. אם מסרב האח לשאת את האלמנה, אזי חולצת היא את נעלו בפני הזקנים, יורקת בפניו ומטיחה בו: "ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחר".

על אף שרבי יוסף קארו קובע שחרם דרבנו גרשום האוסר לשאת אשה שנייה אינו חל על המייבם את אלמנת אחריו – ('שולחן ערוך', אבן העזר א' י') – כותב הרמ"א שם שישנם

הרצוי – עד כדי כך שסימן-שאלה מתפשט מצלם על עקרון הנכוונות והאמתות הנצחית של דיני תורת-ישראל בכללם.

שאלה כשרה היא אם-כן, אנה אנחנו באים פה? – וכדי לעמוד על התירוץ הנכון נברר תחילה את ההבדל בין הגישה המקובלת ל"פרוגרס" בקרב אנשי-הקדמה בגויים, וגם בחברה "הישראלית" המתורגמת שלנו, לבין הגישה המתחייבת להתקדמות-העולם על-פי שיטתה של תורת-ישראל.¹³

שתי הגישות גם יחד כרוכות בהתנגשות של רעיונות סותרים זה את זה, אך הגישה "הפרוגרסיבית"-הגויית יוצאת מן ההתנגשות פְּהַכרעה חלקה וחד-משמעית לכאורה. תחילתה, מצד אחד, היא בהתקוממות האדם – על מאווייו הפרטיים ושיקוליו הרציונליים – נגד מוסדות, סדרים והשקפות הכפויים עליו הר כגיגית, מכוח שורשיותם במסורת וקידושם בגושפנקה של אמת אֱלֹהִית-טרנסצנדנטלית°; וכיוונה המקורי היה אפוא לשחרר את רצון האדם ודעתו, ולהעמידם כקנה-מידה לדברים, במקום שהמציאות הנמשכת תקבע את גדרי רצונו ודעתו של האדם מצדה. אולם, מצד שני, מאחר שהרצון והדעת האנושיים נמצאו תוך כדי כך מעורטלים מכל הגדרה תוכנית מסוימת, מלבד ההגדרה שבדיעבד, המתקבלת מתוך מעגל-המפגש בין הפרט האנושי והמציאות הסובבת, כמות שהם בעל-כורחם בשלב-התפתחותם הנתון – הרי שהתוצאה הפשוטה היתה כאן כי הכפייה הטרנסצנדנטלית, אשר הוצאה בעד הפתח, רק חזרה והוכנסה שוב מבעד לחלון.

ראשונים החולקים בדבר וקובעים כי החרם גובר על מצוות הייבוש, ואחיי-המת נדרש אפוא שלא לייבם את האלמנה, אלא לקבל ממנה חליצה. פסיקה זו, היא שפשטה בכל קהילות ישראל.

• הרמ"א הוא רבי משה איסרליש אשר ישב בקראקא (= קרקוב) שבפולין והיה גדול הפוסקים לקהילות אשכנז באירופה. עיקר מפעלו היה בחיבור ההגהות ל"שולחן ערוך" על פי שיטות הפוסקים האשכנזים, וכך התאפשר הדבר שספר הלכה אחד משמש את יהדות ספרד ואת יהדות אשכנז גם יחד. הרמ"א נפטר בשנת 1572, והוא בן ארבעים ושבע בלבד.

13 בירור ההבדל שבין ישראל לעמים בגישה להתקדמות, נמשך והולך מכאן עד הרווח המוגדל שבעמ' 27, כאשר בשתי הפסקאות שלפני הרווח מסתכם ומוגדר ההבדל בין ישראל לעמים ביחסים ההדדיים המתקיימים בין ההתחדשות והמסורת. מן הרווח המוגדל והלאה יעבור שב"ד וינתח את אופן התרחשותו ואת ביטוייו המעשיים של ההבדל הזה.

אכן, המסורת על מוסדותיה הישנים חדלה לחייב עוד מבחינה מוסרית, והדבר שחרר אמנם כוחות מתגברים ועולים, אשר עד כה כבולים היו בניגוד לעצמם על-ידיה – אך השחרור, בבחינת שחרור, באמת נתקיים כאן רק בהסתכלות מן ההווה אל העבר. במה שנוגע להמשך, מן השחרור ולשעתיד, נשאר פה רק זה: מתוך הפלג מושגי הקישו ואמרו, שכשם ששחרור הכוחות החדשניים לפעול במציאות על-פי הגיון נתוניהם שלהם, היה בבחינת "התקדמות" (בעיני הכוחות הללו) לעומת הסדר הישן, המתנוון והמנוצח – שהיה מותאם רק למסיבות כפי שהיו בעבר – כן גם זהו הכלל, שסדר "המותאם למציאות כפי שהיא מתפתחת" הוא סדר מתקדם ורצוי, ואילו סדר המנוגד לכיוון "התפתחות המציאות" הוא סדר מפגר וגרוע; וממילא נעשתה "המציאות המתפתחת" – כלומר ההתפתחות העיוורת של מהלך העולם, המתבצעת בעל-כורחו של האדם, אמנם באמצעותו, אך על גבו ומעבר לו – לא ליל, אשר מבחינת המשמעות העמוקה של הדברים, למעשה רק מתבקש האדם לקבל את עולו בסבילות. שהרי שוב: לתוכן ההתפתחות המיוחדת – מעבר להדברת העבר הידוע וכל התקוממות "ריאקציונית" מצדו – לא ניתן ולא נודע כאן קנה-מידה כלשהו, מלבד קנה-המידה הסתום שבעצם עלייתם וירידתם של כוחות, ומלבד מאוויי האדם כפי שהם מתקבלים מתוך כך.

במילים אחרות ניתן אפוא לומר כי הגישה "הפרוגרסיבית"-הגויית, אמנם יש לה משמעות דינמית על רקע המאבק הזמני עם המסורת שמלפני המהפכה הצרפתית באירופה והתפתחותיה המעוצבות על-ידי מאבק זה עצמו; אך מעבר לכך ובבחינת גישה רעיונית-עקרונית, על-זמנית, הריהי הנפכת לשיטה פטליסטיית, המשאירה את האדם נטול רצון ועניין נוכח "התפתחות המציאות" שבה הוא דוגל – ואמנם מודגם הדבר בעליל בהתפתחות האופיינית של האקזיסטנציאליזם (במובן המוסרי-התוכני של מושג זה, בהבדל מן המובן הפילוסופי-פורמלי), שעלתה דווקא מתוך כיווני-המחשבה "המתקדמים" ו"המהפכניים" ביותר, ואף תוך שמירת האהדה המדינית אליהם בכל הנוגע למאבק עם "הריאקציה" במשמעות ההיסטורית-הזמנית המוגדרת.¹⁴

14 האקזיסטנציאליזם – אשר פרח באירופה לאחר מלחמת העולם השנייה ושקע בשנות השישים – מעמיד במרכז את בעיות קיומו של היחיד בעולם, תוך שלילת המטפיסיקה והרציונליזם. השיטה גורסת כי אין איש היכול להבין את מערך החוקים בעולם (ומערך שכזה כלל לא קיים), ועל-כן התייחסות היחיד אל הכלל היא חווייתית ובלתי רציונלית, תוך שהוא מפלס בעצמו את דרכו בעולם ניהיליסטי^o, ואף בוחר וקובע לו את כללי

לעומת זאת, שאיפת-הקדמה של תורת-ישראל איננה מופשטת ואף איננה צמודה לשום נקודה מסוימת בהתפתחות ההיסטורית, אלא מצד אחד מכוונת היא לייעוד המוגדר בתוכנו עד אין-סוף, ומצד שני – גם הנושא הפעיל של ייעוד זה מוגדר בה לחלוטין, בזהותו המיוחדת של עם ישראל.

והנה, "עם ישראל" בבחינת ישראל – אמנם הוא המשכיות גזעית, אשר מנקודת-הראות העובדתית של רציפות השלשלת גרידא, מצד האבות או האמהות או במעורב, יכול הוא להתקיים בתהפוכות-התפתחות כלשהן, כל זמן שאין הגזע נכחד לחלוטין באופן פסי ממש. אולם, אין צריך לומר שלא לרציפות מסוג זה מתכוונים אנו בִּדְבָרנו על עם ישראל. כאן הכוונה היא לרציפות גזעית המתקיימת בזהותה המושגית ונושאת משמעות רצונית באמצעותו של בניין-על ומלט-פנימי של תרבות, כלומר באמצעותם של ערכים רוחניים מתמידים והמשכיות מהותית מודעת של מוסדות-החיים – ורציפות כזאת כמובן אינה יכולה להתקיים עד אין-סוף, כנדרש, אם ביסודו של דבר היא תימסר באופן סביל לעקרונן ההתפתחות העולמית הספונטנית.

ההתפתחות ההיסטורית הרגילה טוחנת כידוע כל ערך ומוסד תרבותי, ממסיבה למסיבה ומתקופה לתקופה, עד שגם אם יכולים אנו לעקוב בזה אחר השתלשלות הגיונית מקושרת – מכל-מקום ההמשכיות התודעתית והמהותית מתקטעת ומשתנה ומתחלפת בכך, בלי שֶׁלְרִצִיפוֹת ההגיונית שברקע תישאר עוד משמעות מוסרית כלשהי; וממילא משמע, שאם תורת-ישראל מבקשת לקיים את הרציפות המוסרית של האומה הישראלית עד הנצח – הרי עצם הדבר הזה הוא התקוממות נגד ההתפתחות הספונטנית, ומחייב הוא התדבקות בתוכן התרבותי המסוים, שבו מתבטאת הזהות הישראלית מלכתחילה, על אף כל שינוי במסיבות ובערכי-החיים ובטעם-הזמן, העשוי להתחולל במציאות מסביב.

יתר-על-כן, כאמור, לא רק הנושא של הייעוד או חזון-הקדמה הישראלי הריהו מוגדר כך בתוכן תרבותי קבוע ומסוים, אלא גם עצם תוכנו של החזון אינו אלא בהתגברות ישראל על-ידי השתרשות אותה תורת-תרבותו המסוימת, או בהשתרשות אותה תרבות-התורה על-ידי התגברות ישראל; ובסך-

המוסר. על אף שההוגים האקזיסטנציאליסטים הדגישו את חירות האדם, את חובתו לבחור ואת אחריותו, בכל-זאת שליטה המסגרת הכללית הכפויה על האדם הלכוד בה בעל-כורחו, מסגרת שהיא חסרת משמעות כשלעצמה, ועמלו של האדם בתוכה הוא סיופי ונדון לכישלון.

הכול אמנם חוזרים אנו כאן למצב של סתירה פנימית בגישה לקדמה על-פי תורת-ישראל: כי מצד אחד, התנשאות לגבֵּי אין-קץ של התקדמות, כפי שהסכמנו לעיל, אך מצד שני – התדבקות מוחלטת בערכים ובמוסדות שבנקודת-המוצא.

אף-על-פי-כן ניתן לומר כי דווקא ההשלמה עם סתירה זו, בלי ניסיון להכרעה חד-משמעית מתוכה, היא המגלמת את יתרון-האמת שבתורת-ישראל גם בעניין זה – בדומה למצב בנקודות אחרות, שבהן מבטאת תורת-ישראל את אמת-הבריאה על-ידי מתן תוקף מוסרי מאוחד לכל יסודותיה הדיאלקטיים יחד, ושלא כדרך של שיטות אחרות, המתיימרות להכריע לכאן או לכאן, כאילו ניתנו הדברים להֶפְרָד, או המדלגות בכלל על גורם-ההניגוד מעיקרא.

שהרי למעשה, אם נתבונן בדבר, רק מבסיסם ולשמם של ערכים ומוסדות-חיים נתונים יש בכלל משמעות למושג של שכלול המציאות וניסיון לשאת בה "קדמה" – ואילו בתום-תוקפם ובהיפוכם של הערכים והמוסדות אשר לשמם פועל האדם, כמובן יכול הוא רק לראות את הקלקול והנסיגה הגרועים ביותר. יוצא אפוא כי לשאוף לקדמה על סמך ערכים ומוסדות העומדים הס-עצמם במכוון לשינוי, במהלך התפתחותה של הקדמה המיוחלת, יכולה רק תרבות שאינה מתייחסת ברצינות לעצמה והמתכוונת למעשה רק למירב ההישג של הרגע, תוך נכונות חרישית או מודעת להתגלגל מיד אחריו לייסורי שקיעה ואבדן – ותרבות המקבלת עליה בכל הרצינות אי-רצינות ממין זה אין אנו מוצאים אפילו בדמותה של תרבות-ה"פרוגרס" המובהקת השליטה בתקופתנו. אפילו תרבות זו, לפחות מבחינה משפטית, משתדלת כמובן – ולא ייתכן בעולם שלא תשתדל – להבטיח את ערכיה ומוסדותיה הקיימים, כמות שהם, בכל מקום ומקום; וכל "התקדמות" מוסדית מסוימת – במידה שאין זו התקדמות המכוונת בזהותה מלכתחילה ואשר מוסדות-התרבות הטרומיים בעצמם אינם אלא אמצעי מכוון להשגתה – צריכה להיכבש מחיקה של תרבות זו בעל-כורחה, ממש כפי שצריכה כל התקדמות מוסדית להיכבש גם מחיקה של תרבות "שמרנית".

אכן, אפשר לסכם, כי ממש כשם ששאיפת-הקדמה היא יסוד מהותי בתרבות כלשהי, כן גם הנטייה השמרנית מהותית היא – ומחויבת היא כבסיס וכאובייקט לאחותה. ההבדל בין תרבות "פרוגרסיבית" ו"שמרנית" מתבטא רק בכך ש"הפרוגרסיבית" מברכת מראש על כל התקדמות, ואף כל התקדמות מוסדית שתיכבש מתוכה בעתיד, בעוד ש"השמרנית" מתעלמת מלכתחילה מגורם ההתקדמות ומשלימה רק בדיעבד עם ההתקדמויות המוסדיות אשר להן היא הספיקה כבר להיכנע בעבר. והכלל, ביחס לשני מיני התרבויות המיוחדות

האלו יחד, הריהו כפי שאמרנו: שמכיבוש מוסדי מקדם אחד למשנהו הולכות ומאבדות הן את זהותן המקורית לחלוטין, ולפחות מבחינתן הסובייקטיבית-הפנימית נהפכת אפוא כל שרשרת ההתקדמות שנתחוללה בהן, להפך-מזה.

דבר זה מתקבל על-ידי כך, שעם הכיבוש המוסדי "המתקדם" נהפכים כאן המוסדות הנכבשים לזיכרונות בעלמא. זיכרונות אלה מוסיפים אמנם לשאת השפעה גם בבחינת זיכרונות: הם מעוררים געגועי-התרפקות על המוסדות האבודים, מצד היתרונות המסוימים שמכל-מקום היו כרוכים בהם; הם יוצרים הזדהות של גאווה עם מידת הגדולה הנפשית שהיתה אולי גלומה בהם; הם מקיימים בחיות ערטילאית את הערכים שפיעמו בהם – ובסך-הכול, במידה שהדברים נמשכים אמנם ברציפות ברוח זו, עדיין מוסיף העבר להשפיע השפעה מוסרית ספונטנית על עיצוב ההווה והעתיד, על עצם כיוונו ותוכנו של מושג הקדמה בהמשך, והתרבות הנידונה מתמידה בזהותה.

משא ההשפעה הזאת – ובייחוד ההתמסרות המודעת למשא זה – הם הקרויים רומנטיקה; וניתן לומר שאם שאיפת הקדמה מחד והנטייה השמרנית מאידך הן היסודות המשלימים זה את זה, שרק בהצטרפם יחד יש לתרבות טעם, הרי הרומנטיקה היא היסוד המהותי השלישי, המאפשר את עצם הצירוף הזה – את עצם התרקמותה של תרבות, או את ההתמדה של שאיפת קדמה גבי ערכים ומוסדות נתונים, האמורים להשתמר בזהותם – אחר שהנטייה השמרנית ביחס להווה בכל שעה, כמות שהוא, מוכרחה על-כל-פנים להיכשל בכך.

אולם, בכל תרבות גויית שנודעה עד עכשיו, מטבע הדברים הוא שגם הרומנטיקה אינה יכולה למנוע את ההידלדלות הגוברת של השפעת העבר מתקופה לתקופה. השפעה זו – במידה שאין היא מתגלמת במוסדות ישנים שעדיין לא נתיישנו והמוסיפים להתקיים בתוקפם העצמי – הריהי מבוססת כאמור רק על מה שנהפך כבר לזיכרון בעלמא; ואילו ערך או מוסד שנהפך כבר לזיכרון בעלמא במהלך ההתפתחות הפנימית או תוך מה שנחשב כ"קדמה" – ממילא משמע שלפחות בעיקר תוכנו אין מוכרת לו עוד שום משמעות חיובית. גם הזיכרונות והרומנטיקה הקשורים בו, יש להם משמעות רק במידה שהמתח הבא להם ממקורם עשוי עוד למצוא מוצא חיובי כנגד הערכים והמוסדות החדשים (שאו זאת "ריאקציה"), או באמצעות הערכים והמוסדות החדשים בעצמם, שאז כל החידוש שב"קדמה" אינו מהותי, אלא טכני בלבד. אבל כשבאמת יש ב"קדמה" חידוש מהותי (כגון המעבר מאבירות לבורגנות ומבורגנות למשטר טכנוקרטי), וגם "הריאקציה" כנגדו כבר שקעה או לא היתה מעולם, הרי כל הזיכרונות הרומנטיים

שעוד נותרו בצדו – ממילא משמע שאין להם מוצא אלא להיהפך לחלמנות דון-קישוטית, המשתקעת אף היא והולכת,¹⁵ או מה שיותר רגיל ופשוט, להיסטוריה מתה. ככל שהזיכרונות מסוג זה מתרבים במסכת ההיסטורית הכללית של תרבות מסוימת, כן ייתכן שעדיין פורחת היא בפריחת ההישגים שהושגו על גבם, אבל על-כל-פנים – באותה מידה גם מדולדלת היא ממקורות של מתח-אהבה ודבקות בדבר מתקיים כלשהו שאותו היא תבקש לקדם בהמשך – וממילא רק מתגלגלת היא בקדמתה להתפוררות, אשר מן המישור ההיסטורי הרדוד של סבלה אמנם תתחיל אולי, במקרה הטוב, להתקשר שוב תרבות, אך תרבות שעל-כל-פנים תוכל באמת כבר להיות רק תרבות חדשה.

לעומת זאת, במסגרת החיים על-פי תורת-ישראל גם-כן ניתן אמנם מוצא לסתירה שאמרנו בדרך ההתרוצצות הדיאלקטית, בין הלחץ מלמטה לתיקוני הסתגלות להתפתחות המציאות, מתוך צורכיהם היום-יומיים של "עמך ישראל", לבין השגרה השמרנית של דבקות בהלכות ודפוסי-חיים כפי שהם נהוגים ועומדים בשלב התפתחותם הנתון; והמוצא שניתן להתרוצצות זו הוא בסמכות המסורה להנהגת האומה לתקן תקנות, ואף לבטל דבר מן התורה כפי המתחייב על-פי צורכי השעה, בשים-לב לנימוקי המסורת ומהלך-ההתפתחות כאחד – דבר שלכאורה אמנם צריך היה להיראות עוד מכל-מקום מופרך מעיקרו, לאור ההנחה שהתורה מסיני היא שלמה, אמתית ונצחית כמות שהיא. אולם, באמת הדבר איננו מופרך – ובזה מגיעים אנו להבדל בין יחס ההתחדשות והמסורת בתורת-ישראל לבין יחס הגורמים הללו בתרבויות אחרות.

כי בעוד שבתרבויות הגויים כל כניעה של שמרנות-המסורת היא אמנם הסתלקות מחלק מהותי של תוכנה והפלגה מקבילה בעירון-כיוונו של תוכן חדש – ותרבויות הגויים נטרפות בהכרח רק בין שני הקצוות האלה של שמרנות מתיישנת או קדמה מרוקנת – הרי לא כן בתורת-ישראל: כאן, כפי שראינו, מכוונת התרבות מלכתחילה למיזוג הסתירה; כניעות השמרנות אינן כרוכות כאן אף-פעם בהתרוקנות והטיה אמתית וסופית, כי כיבושי הקדמה אינם נמשכים כאן מאוטונומיה עיוורת, אלא גם הם עצמם, מצדם, ערוכים מלכתחילה לקבל את

15 לא במקרה מתייחס שב"ד לחלמנות הדון-קישוטית לאחר שהתייחס לשקיעת האבירות; ביצירתו זו של מיגל דה-סרונטס (1615) מבוטאת 'התרפקות מפוכחת' על אידאל גבורתם של האבירים, לוחמי הצדק, אשר דון קישוט מנסה לחקותם על-פי דרכו.

כיוונם התוכני מן הרומנטיקה של אותה שגרת-המסורת עצמה הנדחית מפניהם – ובהמשך ניתוחנו ננסה להבין כיצד הדבר מתרחש ובמה מתבטא הוא למעשה.¹⁶

היסוד הראשון להבדל זה טמון בהבדל הענייני שבין תורת-ישראל לכל תרבות זולתה.

כל תרבות רגילה הריהי באמת, מטבע ברייתה, רק מכלול ההיענות של חברה לאתגרי המסיבות שחיי החברה הזאת משולבים בתוכן – וממילא באמת אך טבעי הוא שעם השתנות המסיבות תצטרך כאן תמיד להשתנות גם מערכת המוסדות והערכים של התרבות. אם התרבות היא, למשל, אבירית, והאבירות אינה אלא פונקציה של התפוררות האוכלוסיה היצרנית, הרי משמגיעה האוכלוסיה היצרנית לגיבוש מחודש, ממילא מוכרחה האבירות להידחק מתוכה – ואופי התרבות מוכרח להשתנות – גם אם ערכי האבירות ומוסדותיה היו כל המלט הרוחני לגיבוש שנתהווה, וגם אם דחיקת האבירות אין פירושה כאן אלא שהחברה תחזור למעשה ותקיא את נפשה.

לעומת זאת, משטר החיים של תורת-ישראל איננו בכללו פועל-יוצא של רקע-חיים מסוים, המכוון באופן רפלקסיבי¹⁷ רק לרקע זה בעצמו, אלא הוא משטר אידאלי, המכוון לקיים ולקדם את ישראל מעבר לכל שינוי במסיבות – וממילא העיקרון היסודי הוא באמת, כפי שהוקשה לנו [לפני ארבע פסקאות], שגורם ההתיישנות אינו שייך במשטר זה בכלל. ואמנם, בשים-לב לייחוד הענייני הזה של תורת-ישראל, נוֹדה ונדגיש עתה כי עצם העיקרון שאמרנו – למעשה גם איננו מוקשה. כי פירוש הדברים הוא במילים אחרות, שהמוסדות והערכים המהווים את יסוד התוכן הרוחני של הזהות הישראלית אינם פונקציונליים לשום מערכת מסיבות חיצונית, אלא – (אמנם על בסיס העיקרון הגאופוליטי המוגדר של מלכות-ישראל בארץ-ישראל) – קובעים הם את המסגרת לחיי היום-יום העבריים בחיובים המכוונים במישרין לעצם טיפוחה של התמדת ישראל, במישור החומרי והרוחני כאחד, באופן מלאכותי, מבפנים: לא במאבק עם אתגר מסוים, בהתאם לטיבו, כמשימה היסטורית, אלא כביכול כמשימה מופשטת,

16 ניתוחה של סוגיה זו נמשך והולך כמעט עד סוף החיבור, והוא מסתכם בעמ' 42 בפסקה הפותחת: "בסך הכול" (המופרדת בין שני רווחים מוגדלים), כאשר מגדיר שב"ד את תרבותה של תורת ישראל כסוג מיוחד של תרבות, שאינה שמרנית ואינה פרוגרסיבית, אלא רומנטית.

עיונית-סוציולוגית; ומאחר שיעילות התרבות הזאת אינה תלויה אפוא מבחינה מהותית בתיאום עם התפתחות המסיבות, אלא קודם-כול בעצם הדבקות בחיוביה, פתוכן המתמיד של זהות ישראל, ושנית בחכמתה ואמתה הפנימית – או ביכולת להוליד אמנם את הדבקות הדרושה, על-ידי עצם ההשפעה החברתית והנפשית של קיומה – הרי שלפי כל רמת-פעולתה באמת נמצאת היא נצחית בטיבה ומשוחררת מזיקתו של הזמן.

אולם, גם אם תורת-ישראל נעלה היא מכל תלות מהותית בהתפתחות המציאות, אין היא יכולה על-כל-פנים להימנע כמובן מן היחס הדיאלקטי עמה בכל רגע ורגע – ומתוך היחס הדיאלקטי הזה באים אנו לאותה אפשרות של חידושי תקנות וסייגים שהזכרנו.

היחס הדיאלקטי מתחייב מטעמים אחדים:

ראשית, כמובן, מפני שגם הטיפול הפנימי לחלוטין של התמדת ישראל, באופן מלאכותי ועל טהרת האידאה, אינו יכול מכל-מקום להתקיים מחוץ למסיבות החיצוניות, כי אם רק תוך המאבק המתמיד לכבשן, בכיוון האידאה – וממילא מוכרחה התורה תמיד לעצב מתוכה את התגובות המתאימות למסיבות כפי שהן משתנות, כדי להגשים את הכיבוש הלזה, ולא להיכבש חלילה על-ידי המסיבות בעצמן.

אך יש גם טעמים של לוואי. כי מלכתחילה – על אף התוכן התכליתי והעל-זמני של התורה, כאמור – מכל-מקום נוסחו חיוביה בסמיכות מושגית למציאות כפי שזו היתה בזמן שניתנה, ומכאן נועדה התורה להתפרש ולהתפתח, כדי להפיק מן הסמיכות המושגית המיוחדת הזאת את המשמעות העל-זמנית הכלולה בה גם לגבי כל מיני המציאות כפי שילכו וישתנו בעתיד. משמע אפוא כי התורה נאלצת להתפתל עם המסיבות המשתנות לא רק מבחינת התגובה המתחייבת עליהן מתוכה ולחוך, אלא גם מבחינת ההכרח להתאים את עצמה לתגובה הנכונה, מתוך הווייתה הטרומית, המכוונת אמנם – לפחות בעניינים מסוימים ומן הצד הפורמלי – דווקא למסיבות כפי שרק היו בעבר. ועוד: כי במידה שהתורה מתפרשת ומתפתחת באמת בצורה שאמרנו, ובמידה שמתעשרת היא בתגובות שהוצאו מן הכוח לפועל ביחס למיני מציאות מתרבים והולכים, כן גם נהפכות סמיכויות-דברים אלו עצמן לבסיס, אשר משמעותן צריכה שוב להיתרגם בסמיכות למציאויות חדשות – ובסך-הכול, לכאורה, חוזר אפוא הגרעין העל-זמני של התורה ומסתכן הוא מכל-מקום בסכנת הבליעה בים ההיתאמויות הזמניות הפונקציונליות, הנערמות ומתחלפות על גבו.

אך פתרון הדברים הוא כזה: כי בהיות תורת-ישראל בלתי-צמודה בעיקרה לרקע זמני כלשהו, ובהיותה פונה מלכתחילה אל מעבר לזמן, הריהי יכולה מלכתחילה להתייחס לכל מיני החילופים הזמניים שלא מתוך ההערכות הנולדות מתוכם בעצמם, אלא מתוך פרספקטיבה מקפת, המראה לגבי כל אחד מהם את מעמדו היחסי במכלול – ובעקב הסתכלותה מן הפרספקטיבה הזאת יכול המעיין להכיר בכל גישתה ומבנה את תודעת העובדה, שגם אם יש ייעוד במהלך המציאות, וגם אם כל כיבוש זמני הנכבש מחיקו של קודמו הוא בבחינת התקדמות לגביו, באמת אין להבין את הדבר באופן פשטני וחד-כיווני. כי בחשבון השלם, הייעוד אינו כלל ניגוד קוטבי לנקודת-המוצא, ואין לה התקדמות זמנית שאינה גם באותה מידה נסיגה, המחייבת כביכול התקדמות חזרה.

הראיה המובהקת לכך שהתקדמות ונסיגה אינן אלא שתי פנים של מטבע אחת תימצא לנו אם נתבונן בדבר כי מבסיס יסודי של רגיעה ושיווי-משקל רצוני אין מקום לכל בקשת משהו שיהא "טוב יותר" מן הרגיעה והסיפוק שבמצב הטרומי בעצמו. נחוץ שקודם-כול יופר שיווי-המשקל: שהיצור – או, נאמר, דבר-הבריאה – יטולטל קודם-כול למצב המורגש לו כגרוע יותר מן האפס והלא-כלום שבו רגע עד עכשיו; ורק מבסיס זה יכול הוא להתחיל לבקש את השינוי, ההתקדמות והטוב – דבר שמטבע העניין יוכל בעצם להיות מכונן רק להחזרת שיווי-המשקל האבוד לתקנו.

אכן, שליחותנו וענייננו בעולם הזה נשארים דווקא תלויים בכך שנסתבך ונלך, ושהחיפוש אחר שיווי-המשקל האבוד יתמשך עד אין-סוף; ובהתאם לזה, מבחינה מעשית, ההתקדמות והטוב לדידנו אינם במישרין בתכלית המטפיסית של החזרת הרגיעה המקורית לתקנה, כי אם אדרבה: בהתגברות הדינמית, המוסיפה והולכת, כנגד הגורמים המוציאים אותנו מן היכולת לרגוע. אך גם בצורה מהופכת זו נשארת התזה שלנו כאשר הצגנוה. כי כל שלב בהתקדמות הדינמית הזאת מרוקן את המתח שבו התאוו לו תחילה; עם כל השיפור האובייקטיבי המושג במעמדו של הנושא המתקדם, נמצא הוא מבחינה סובייקטיבית מוחלש מכפי שהיה בעבר; תוך כדי כך, גם כל הסיפוק ושיווי-המשקל, אשר עד כה התפתחו בנושא מתוך עצם חתירתו להישג, מורגשים לו עתה כמופרים ואובדים – ובסך-הכול, מצד זה של הדברים, אין ההתקדמות הנוספת של הנושא הנידון יכולה להיתאר אלא בדרך ההתקוממות נגד "חולשת-ההישג" חזרה: בפנייה לארגון מחודש של השאיפות הישנות, על

זכר המרץ והתואם הטוב שהיו גלומים בהן פעם, כדי שתחזורנה לשמש בתנופתן
נגד מערך־המסיבות החדש, כפי ששימשו בִּישָׁן.

למעשה, זהו רק ביטוי שונה להסבר פעולתו וחשיבותו של גורם הרומנטיקה,
שהזכרנו מקודם; כי פירוש העניין במילים אחרות הוא שאין נושא יכול להתקדם
בזהותו בעולם אלא על־ידי ההתחדשות המתמדת של תנופתו המקורית, על תוכנה,
מתוכו – ורק במידה שמסוגל הוא להוציא אל הפועל התחדשות
שכזאת. במידה שנזקק הוא לערוי של תנופה תוכנית מבחוץ – כגון תאי הזכר
והנקבה, הנזקקים זה לזה בין פרטים, (או האינטליגנציה המתמערבת והמוזיקיות,
שנזקקו זו לזו, במהפכה הרוסית)¹⁷ – כן זהותו ההווייתית משתנה; ואילו
במידה שמתקיימת הזהות בלא ערוי ובלא התחדשות־חזרה כאחד, מדברים אנו
על הזדקנות, על התבלות או התרוקנות – וממילא גם התנוונות.

והנה, בהבדל מן התרבויות האחרות, החוזרות אמנם להתרפק תמיד על
הרומנטיקה של און־נעוריהן, אך זאת רק מתוך התרוקנות גוברת והולכת, כדרכם
הידועה של מזדקנים גם בין פרטים – וכך משום שטווח האון של נעוריהן באמת
קצר הוא וחסר־משמעות מעבר לעצמו, ואינו ניתן להתחדש – הרי תורת־ישראל
פורצת את מעגל הביטול ההדדי של קדמה והתבלות על־ידי כך שמתוך אופקה
האין־סופי באה היא להסדיר את התחדשותה החוזרת, באופן חיובי, מראש,
כעיקרון הגלום כבר בעצם תוכן־נעוריה מלכתחילה.

האפשרות של הֶסְדֵר זה, הריהי – כפי שכבר התחלנו להסביר – פועל־יוצא
של אותו העיקרון המותקף והמוזר לכאורה, שתורת־ישראל, כנתינתה המקורית,
נשארת נכונה וטובה לעולם. אפשרות ההתחדשות נתונה כאן, כי אף־על־פי
שעיקרון זה אמור אמנם לדור בכפיפה אחת עם הסמכות של תיקוני תקנות
מזמן לזמן, לפי צורכי השעה, כפי שראינו, הרי בֶּסֶךְ־הכול יוצא מן ההרכב כי
כל הסתגלות זמנית כזאת – עם שמוכרת היא כתיקון לשעתה – ממילא מוכרת
היא גם־כן, באותה שעה עצמה, כפגם בדרך־החיים האידאלית. כנגד
זה אפשר אמנם לשאול: דרך־החיים האידאלית לְמַתִּי, אם בכל שעה מסוימת
עשויה היא לחייב תיקון, לְמַרְבֵּה האידאליות? אך לאור מה שראינו, התשובה
היא כבר פשוטה: הכוונה היא לְאִידָאָלִיּוֹת במצב השלמות המקורית, החייב

17 לעניינה של הדוגמה הזאת שֶׁבְּסוּגְרִיִּים, ראה בְּסֵפֶר 'גאולת ישראל במשבר המדינה'
(כרך ב'), עמ' 61 בהערה 25.

לשמש גם כַּאִדָּאל המדריך לְהתקדמות, שתהא שיבה אליו, ואשר כל הסתגלות ותיקון שבינתיים אף הם אינם משמשים בעצם, ואינם נחשבים כתיקון, אלא לצורכו של אותו אידאל.

נחזור עתה ונבהיר את הדברים באופן יותר מוחשי.

הזהות העניינית של התקדמות ושיבה אל שלמות מקורית מתקשרת פה על-ידי כך שתכלית-החיים על-פי תורת-ישראל מתבטאת, כפי שראינו, בהתגברות ישראל, על תורתו, עד הנצח – והרי מבחינה סובייקטיבית, מטבע הדברים, לא ייתכן שעם ישראל יהא אי-פעם דרוך וטעון קדושת-עוצמה לטווח רחוק יותר, ומתוך גדלות של עוז-גאון מופלא יותר, מכפי שהיה בגילויי ההתעלות המקוריים, חסרי [האפשרות להישען על] המופת והביטחון שבשגרת-מסורת, ושבהם נתקבלו ונחזו התכלית והתורה הישראלית, על כל תוכן וטַחָן מלכתחילה: בהתנערות אברם, בברית בין הבתרים, ביציאת מצרים, במלחמת עמלק, במעמד הר סיני, בכיבוש כנען, במלכות דוד, ובחנוכת המקדש של שלמה. התעלויות אלו עיצבו וחתמו את השתרשות תורת זהותנו, על תוכנה, כיוון-מהלכה ועוצמתה – לא רק לשעתו, כאמור, אלא לכל טווח תכליתן הנצחית – ומעתה אמנם נשאר עוד מקום להתקדם לאותה תכלית עד אין-סוף, מבחינת שיפור המסיבות החיצוניות ואף תיקון הנאמנות הלאומית לדרכי התורה למעשה מבפנים; אך עצם העובדה שהתקדמות זו כבר מוכרחה להיעשות מתוך מסורת, ומתוך היתאמות למסיבות המשתנות, ממילא פירושה הוא שלא רק על-ידי פְּלֵאֵי-הכוחות שבין מטרה והישג, כפי שראינו מקודם, כרוכה כאן ההתקדמות בנסיגה, אלא גם על-ידי טבע העניין של ירידה מעוצמת ההתעלות המקורית אל רְפוּת השגרה, ומְטוּהר התוכן התרבותי המחייב אל פסי ההתרוקנות שבהסתגלות הזמנית.

והנה, עוצמת ההתעלות המקורית, כשלעצמה, אינה יכולה כמובן לשמש נשוא לחזון של שיבה: היא יכולה רק לשמש דוגמה, שכל הממשיך במסורתה ישתדל לעצב את מאמציו על-פיה, כדי למעט לפגור אחריה ולא להתרחק ממנה, עד כמה שאפשר. אך במה שנוגע לטוהר התוכן, הרי אותו אפשר לבקש להשיב – ועל-ידי עצם ההגדרה של תוכן מקורי זה כמחייב לעולם, אמנם נהפכת השאיפה-להשיבו לחלק אינטגרלי מחזון ההתקדמות, ואף לחלק המשתלט על כל החזון הזה, המעבירו מן הערטילאות שבה היה מרפרף בלעדי כן, והקובע את תוכנו הממשי ומשמעותו המעשית.

אלא שבנקודה זו חוזרת השאלה למקומה, כיצד אפשר להלום את השיבה אל טוהר התוכן כפי שהיה במקורו, אם עצם הסטייה ממנו התחייבה על-ידי התקדמות, במהלך הלאה מן המסיבות, שעמהן, איך-שהוא, מכל-מקום [הוא] היה מקושר.¹⁸ התשובה היא שגם השינוי במסיבות החיצוניות, מצדו, ממילא אינו יכול להיתפס אף-פעם כשינוי שהוא אך ורק לטובה, בכל מעגל-ענייניו. לא מיבעיא שינוי רע ובלתי-רצוי מלכתחילה, כמו למשל הגלות, שעל-פי עקרון "הצעידה עם הזמן" לכאורה צריך היה העם להסתגל אף אליו, תוך זניחת תורת חייו הארץ-ישראלית כמיושנת – ואשר עם ישראל באמת הסתגל אליו רק על בסיס ארעי, תוך קביעת השיבה לארץ-ישראליותו המקורית, עם כל הפלג-ריחוקה בזמן ובטיב המסיבות כאחד, פְּחִזוֹן המדריך לא-רק את משאֵת-הנפש במופשט מבפנים, אלא גם את עצם טבעה של ההסתגלות החיצונית בממש, בינתיים. אך אפילו שינוי שהוא באמת טוב בעיקרו, ורצוי מלכתחילה, דינו העקרוני למעשה אינו לגמרי שונה.

כי לעומת השינוי הרע, המחליש אמנם את הנושא מבחינת הנתונים החיצוניים, אך העשוי, דווקא על-ידי כך, להגביר ולדרכן את כוח רצונו מבפנים, הרי השינוי הטוב – בכִּצְרוֹ את הנושא מבחוץ – נוטה לפורר את רצונו וכוח-חיותו מבפנים, כפי שראינו; ולכן, לא רק החלשה זו כשלעצמה, שהתוצאה הרעה של הטוב מובלטת בה, צריכה להילקח בחשבון, אלא גם פְּשִׁינוּי הטוב עצמו, מצדו, צריכה הראייה השלמה להבחין מידת-סכנה, וממילא גם מידה של גריעות. דבר זה, אין פירושו כמובן שיש להתרחק מן השינוי הטוב כפי שמתרחקים מן הרע, ממש כשם שבדרך-כלל לא יעלה על הדעת לרצות את הרע בגלל הסיכוי הטוב הגלום בו; גישה שכזאת אינה נדרשת, ואף אינה אפשרית כלל מבחינת המבנה של נפשנו או תכנית מהלך העולם. אולם, פירושו של דבר הוא שגם לשינוי הטוב, או להישג, אין על-כל-פנים להתמכר בעיוורון: יש לדעת שלא פְּפֹל עולה הוא על המצב הטרומי שממנו הוא נדרש, ולפחות בנקודה אחת דווקא המצב הטרומי עדיף היה בהכרח עליו – והיינו בזה, שהמצב הטרומי הכשיר את רצון ההשגה וכוחה, בעוד שמצב-ההישג עצמו ממיתם.

18 התשובה לשאלת-הביניים הזאת נתונה, בעיקרה, בשלוש הפסקאות הבאות. עם-זאת, ראה עוד בעמ' 35 בחלקה השני של הפסקה הפותחת: "ומתוך הצירוף", פסקה המסכמת את שלוש הפסקאות שלפניה.

מבחינה זו, אפוא, אם נחזור לעצם נושא דיוננו, לא רק טוהר התוכן המקורי של תורת-ישראל צריך להיחשב כהוויה תרבותית בריאה יותר מכל סטייה של הסתגלות זמנית, המטה את עם ישראל מעצמו, אלא גם המצב האובייקטיבי, שהתוכן המקורי ניתן בסמיכות אליו, צריך להיחשב כעדיף מכל מצב אובייקטיבי שונה, ולו גם משופר מבחינות אחרות, אך שהעוצמה המקורית מתמססת בו ושגם התוכן המקורי שוב אינו מתמזג עמו במידת התיאום השלמה. במילים אחרות משמע שנוצר כאן הרקע לשאיפת-חזרה לא רק לתוכן המקורי כשלעצמו, אלא באמת גם למצב המקורי, שאליו אותו תוכן היה מתואם – ואף אם לא ממש אל אותו מצב בכללו, על מרכיביו הספציפיים, שעליהם ביקשו להתגבר ומהם ביקשו להתקדם, הרי על-כל-פנים אל אותו מצב ברוחו, כאילו ניתנה השתקפותו החווייתית לשחזור, כדי לחזור ולעצב תמיד, בכיוון המתאים לה, כל התקדמות שתושג או שתתבקש בהמשך.

תוצאה זו, מצדה, מספיקה לענייננו שוב מתוך כך, שאף אם התוכן המקורי של תורת-החיים הישראלית נקבע אמנם בסמיכות מסוימת לזמן קביעתו, הרי לא היתה זו כאמור סמיכות פונקציונלית לאתגרים ההיסטוריים המיוחדים של אותה התקופה, כי אם רק סמיכות שבמושגים וב"רוח" – וכדי שנוכל לקיים את חיובי התורה, הזאת מתוך הרמוניה שלמה, באמת אין אנו חייבים לחזור לבעיות-חיים מוגדרות, שנפתרו בינתיים כפי שנפתרו ואבד עליהן הכלח, אלא רק צריכים אנו להגיע למסגרת-חיים, שגדרי חזונה נקבעים ברוחה ובמושגיה של תקופת מקורתינו.

והנה, גם כנגד הרוח והמושגים הללו עצמם, אמנם הושגה בינתיים התקדמות – לפי בחינתם שלהם – בכמה וכמה נקודות, כפי שראינו; אך אין הדבר משנה את העובדה כי אף אותן הגישות שנשתקעו בינתיים מפני קדמה זו, מתוך הסתירה שביניהן – מכל-מקום אף בהן, מצדן, עוד היה גם יתרון לעומת הקדמה שהושגה על גבן. כי אמנם, יש בוודאי יתרון לחיזוק החיים הישראליים, מצד הרגעת ניגודים והעמקת האחוה שבהם, אם הנפש התעדנה ברוח התורה עד שבאה כבר לסלוד עד גמירא מן הדיכוי שפֶּעֶבדות או מן ההפקרות שבגאולת-דם, מן האכזריות שבקרבות או מן האנוכיות הגברית שבמנהג ריבוי-הנשים. יתר-על-כן, מסתבר שאם כל אותם מנהגים עתיקים ביטאו איזו עוצמת-יצרים מקורית, שהיה בה ממילא גם יתרון של תנופה ביחס לכל מאבקי-החיים בכללם, הרי יתרון היולי זה מתאזן בוודאי על-ידי יתרון התכליתיות השקולה, שבא במקומו עם עידון התרבות. אולם,

אין לשכוח כי התרבות המעודנת עצמה – אם יש בה עוד תנופה של חיים – הרי זו רק תנופת היצרים ההיוליים המעודנים בתוכה; היצרים הללו הם האמת הפנימית-המהותית של התרבות, אשר העידון רק מכשיר הוא לתקנת סיפוקם שלהם בעצמם; ואם חיינו יותר איתנים ותכליתיים הם במצב המעודן, הרי יותר אמיצים בתנופתם, עתירי-יכולת יותר, והכול משום שקרובים יותר לאמתם, היו הם בעת שרק התחילו לבקש את העידון.

ובאמת, זוהי בוודאי הסיבה לכך, שאם כי במהלך עידוננו כבר הגענו לסלוד מאותם מנהגים עתיקים שהזכרנו, ושכדרך-כלל מעוררים הם את סלידתנו לא רק כשנתקלים אנו בשכמותם בהווה, אלא גם כשמזדמנים אנו עם תיאוריהם לשעבר, הרי אין שום רגש כזה מתעורר בנו – ואדרבה, נושמים אנו את הדברים לרווחה – כשקוראים אנו עליהם בבחינת מוסדות-חיים של פשיטא, במקורות של תורת-ישראל. כי כאן אין הדברים מופיעים פשוט כמצב פרימיטיבי-היסטורי, אשר לדידנו הוא כבר עבר ואיננו, אלא מופיעים הם, במלוא חיות-השחזור, פביטוי המוסדי-האורגני של אותה תנופת-חיים עצמה אשר ממנה עדיין שואבים אנו את כל בקשת הקדמה שעוד יש בנו, ואשר רק ממנה נשאב כל עידון שאליו הספקנו להתקדם בינתיים – וממילא חוזרים ונודעים אנו את אמתם הקיימת, כמוסדות המותאמים במישרין לאמת הפנימית של תנופת-חיינו, כפי שהיא היתה ונשארת לעולם.

ואכן, מסתבר שבנקודה זו שמים אנו את היד על הגורם שבו מתגלם בייחוד כוח המקרא להתקבל באופן מובן מאליו כל-כך על לב כל לומדיו כתורה של אמת. נראה לומר כי הרבה יותר מן ההוראות החיוביות, התכליתיות מדעת, חשובה לעניין זה ההיענות הנפשית המתעוררת בנו על-ידי הרקע ההווייתי שבמקרא; ורקע זה – על ערכיו ומוסדותיו, ודווקא על כל אותם מנהגים מיושנים שאנו דנים בהם כאן – מכל אות אשר בו, בוקעת תנופת-חיים, המגובשת כבר אמנם בתרבות ומוסר-חיים מסוימים לגמרי, ואשר אף-על-פי-כן עדיין נשארת היא ברעננותה ותמימותה המקורית, כשכל ייעודה וכיבושיה נמצאים עוד מותלים לחלוטין לפניה.

במילים אחרות רצוננו לומר בזה, כי עיקר כוח החינוך והשכנוע הגלום במקרא טמון באמת-איזונו התרבותי וההתפתחותי-ההיסטורי: נותן הוא ביטוי ומכוון הוא להוויה, המכירה כבר אמנם הכרה אינטימית מאוד את כל סבכי התרבות, ואשר – בהיותה נודעת את סכנות התעיייה ההיולית – אף ממשמעת היא את התנהגותה

בחומרה, בכיוון התרבות, תוך ציפייה להגיע בדרך העידון התרבותי להרגעת כל פגיעה; אולם, בו בזמן, הווייה זו עצמה, יצריה עדיין שלמים ומקיפים הם ופטורים מכל התעדנות תרבותית מרפסת – ואף התורה שהיא מקבלת עליה, כשם שמכוונת היא נגד התעיייה ההיולית, כן גם מזהרת היא מפני סכנות הריפוס וההסתלפות, הכרוכות בדרכי העידון התרבותי עצמן, מצדן, כדי שהאיזון הטוב שבינתיים ידע לקיים את יתרונו לעולם.

המקרא נותן אפוא ביטוי ומתאים את דבריו להווייה הנמצאת בנקודה המבורכת ביותר שאליה עשוי כוח-החיים האנושי להגיע: זו נקודת הבגירה, שבה כל עוצמת טוהר-הנעורים וטוהר-החיים עוד נתונים בעינם, ושעם זאת כבר מצויה בה הנכונות והיכולת להירתם לעוצמה ולטווח זה מדעת ובחכמה מושלמה. וממילא משמע, שאם יש איזו הוויית-חיים אידאלית, המשקפת את מיטב היענות החיים לבורא שבראם – אולי לאו דווקא מבחינת תכלית השכלול בכל פרט, אבל על-כל-פנים מבחינת תכלית השכלול בהתמזגות הפרטים ביניהם – הרי זו אותה הווייה הבאה על ביטויה באיזון המקראי הנידון; ומעצם טבעה הוא אפוא, כשבהיותה משמשת לו [= לאיזון הזה] כמציאות שפרקע, אף מעידה היא מתוכו על אמת-מוסרו הא-הי.

ומתוך הצירוף משמע – שוב במילים אחרות – כי אותו שיא של התעלות העוצמה הישראלית, שעיצב את השתרשות תורת-זהותנו ושעליו דיברנו מקודם, לא היה כמובן משהו מופרד ממכלול ההווייה שבה הוא אירע, אלא באמת היה הוא פונקציה של מכלול-הווייה; והווייה זו היתה כל כולה אופטימלית – לא רק לאור הערכים המוסיפים להנחות את חיינו בהמשך מאתה, אלא גם על-פי הזדהותנו האינטואיטיבית עם חיוב-החיים במיטב ריכוזו, כפי שבא הוא להתגלם בתוכה. במידה שהתוכן המקורי של תורת-ישראל נקבע, כאמור, בסמיכות רעיונית לזמן קביעתו, לא היתה זו אפוא סמיכות לסתם זמן כלשהו, כי אם סמיכות להווייה האופטימלית הזאת – ולפי זה באמת אין מקום לפליאה עוד, שעם כל האופי ההתקדמותי-התכליתי של יחס התורה לעולם, נקבע לנו התוכן המקורי של התורה, כמות שהוא, כנכון לתמיד וכאידאל של שיבה, בכל מקרה שנפגום בו במהלך הדברים. אכן, לא רק תוכן זה כשלעצמו נקבע לנו כך, אלא גם כל רוחה ואופיה של אותה הווייה טובה, שאליה נסמך הוא, נקבעו כך עמו – ובסך-הכול מתבטא הדבר בריכוז האידאליזציה של הווייה זו בגולת-הכותרת של התגשמותה, בדמות

המלכות של דוד ושלמה – ובקביעתה של מלכות זו, על הווייתו ורוחה, כדוגמה למלכות המשיח כפי שתחזור להיות בעתיד.¹⁹

בדבר זה, הרעיון הוא כפי שכבר רמזנו לעיל, שאמנם תשמש התורה מכשיר של מאבק-התקדמות בעולם – והיינו התקדמות לעומת כל מה שנמצא עוד חסר או בלתי-מפותח למדי אף באותה הוויה אופטימלית, האמורה לשמש כאן כנקודת-המוצא; ואמנם, היו והיו מגרעות וחסרונות עד-אין-סוף אף באותה הוויה אופטימלית עצמה, לפי קני-המידה הגלומים בתוכה – שהרי רק מתוך הרגשת מגרעות וחסרונות עד-אין-סוף יכלה בכלל להימצא בה תנופת-חיים אין-סופית, אופטימלית. אלא שעם זאת מוכר כאן גם-כן, שכל התקדמות שתושג – בעוד שכל המגרעות והחסרונות לא יבואו עדיין כולם על תיקונם המושלם – תוכל ממילא להיות רק התקדמות בפרטים, בעוד שמכלול האיזון האופטימלי של מערך ההתקדמות פהמשך יצא רק מופר בכך. לכן מוספת פה הפרה זו עצמה, מדעת, לרשימת המגרעות הנשארות עוד תמיד לתיקון – תוך הצגת האיזון הטוב שהיה, על תוכנו, כחזון המוגדר של התיקון הדרוש; ובאופן כזה ממילא מתבטלת הפרת-האיזון מאליה, גם אם בינתיים עוד אין היא באה על תיקונה על-ידי החזרת דיוק ההוויה הישנה, למעשה, על כנה: למעשה מספיק שאותה הוויה תיהפך לחזון, אשר המערך החדש מכוון בכל עת להחזרתה לבסוף – כי את הרוח הנכונה, את האיזון הטוב בין עוצמת טוהר-הנעורים וחכמת הבגרות ואת רציפות נושא ההתקדמות בין עבר לעתיד מקיים החזון גם באופן כזה – אם לא ככוח דוחף, הרי ככוח מושך.

19 נביאי ישראל ניבאו על המלך העתיד לעמוד לנו כממשיך מלכותו של דוד, וחז"ל אף יצקו זאת כנוסח תפילה. הנה כמה מובאות:

- ישעיהו אומר: "ויצא חֲטָר מגזע ישי ונָצַר משרשיו יפָּהּ... ושפט בצדק דלים... והיה צדק אזור מתנִי והאמונה אזור חֲלָצִי... והיה ביום ההוא שְׁרֵשׁ ישי אשר עמד לְנֶס עמים, אליו גוֹיִם ידרשו והיתה מְנַחֲתוֹ כבוד" (י"א א'-י'). • ירמיהו מנבא כי "הנה ימים באים נאִם ה' והקמתי לדוד צמח צדיק, ומֶלֶךְ מֶלֶךְ והשכיל ועשה משפט וצדקה בארץ. בימיו תִּנְשַׁע יהודה וישראל ישכן לְבַטח" (כ"ג ה'-ו'). • ויחזקאל חוזה: "ועבדי דוד מֶלֶךְ עליהם, ורועה אחד יהיה לְכֻלָּם ובמשפטי יִלְכוּ וחקתי ישמרו ועשו אותם. ... וישבו על הארץ אשר נתתי לעבדי ליעקב... ודוד עבדי נשיא להם לעולם... ונתתי את מקדשי בתוכם לעולם" (ל"ז כ"ד-כ"ו).
- פתיחת הברכה החמש-עשרה בתפילת העמידה היא: "את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח וקרנו תרום בישועתך". • ובתפילת הימים הנוראים מבקשים אנו: "ובכן, תן כבוד ה' לעמך... שמחה לארצך וששון לעירך וצמיחת קרן לדוד עבדך ועריכת נר לבן ישי משיחך במהרה בימינו".

והנה, תכנית זו, אמנם היא פעלה עד עכשיו בהצלחה עילאית; כי בכל עת שעם ישראל הפליג בהסתגלותו הפונקציונלית למסיבות-ההווה לשמן, או שנתעה הוא באופן אחר להפתחות הסוטה מקו זהותו התכליתית והתוכנית, נמצא לו בחזון השיקום של העבר האידאלי גורם מנחה, מוגדר וחד-משמעי בתוכנו, שהיה בו תמיד כדי להחזיר את העם אל עצמו. בנקודה זו ודאי אף שמים אנו את היד על ההסבר החיצוני-הפורמלי לאותה תופעה מיוחדת במינה, שעמד עליה רנ"ק,²⁰ שאמנם גם בעם ישראל חלים חוקי ההתפתחות הרגילים, הנוטים להוביל כל תרבות משלב הנעורים, דרך הבגרות, אל הדלדול שבזקנה והכיליון הגמור – אלא שעם ישראל, בהגיעו לדלדול, אין הוא פֶּלֶה אלא חוזר הוא אל עצמו בתהליך מחודש. אולם, עם כל זאת, ודאי אין כוונתנו לומר שהסדר באמת פשוט הוא במהותו, כפי שהוא נשמע ברעיון. והקושי הוא לא רק בזה, שחזון אין מספיק להציג, אלא צריך הוא להיות טבוע גם בלב מלכתחילה; הקושי קודם-כול בכך הוא, שהחזון עצמו הוא כאן קשה מבחינה הגיונית, וזאת אף עד כדי כך שלכאורה אין ניתן כלל להלמו.

הדבר מסתמל אולי יותר מכל בדין העבד העברי, אשר ודאי אין אנו רוצים שנחזור להיזקק אליו, ובייחוד לעניין של עבד המוכר את עצמו. כיום פטורים אנו מדין זה, באופן שגם אם תמהוני כלשהו ירצה למכור את עצמו ואף ימצא לו קונה – מכל-מקום לא יוכל העסק לצאת אל הפועל, משום שבהיות העם לא-כולו בארצו אין בידנו לקיים את דיני היובל, ו"אין [אמה העבריה נוהגת ואין] עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג".¹ אולם, משתחזור מלכות דוד ליושנה [על-ידי המלך המשיח], "חוזרין כל המשפטים [בימיו] כשהיו מקודם ... ועושיין שמיטין ויובלות ככל מצנתה האמורה בתורה"¹ – ונמצא אפוא כי לפי החזון שוב נצטרך להכיר באפשרות שעבד עברי ימכור את עצמו. והנה, משהגענו עד כאן, וכשמבקשים אנו לרדת מהצגת החזון במופשט אל השאיפה הממשית אליו, בכנות ובפועל, אי-אפשר לכאורה להעלות על הדעת כי בעת ובעונה אחת נהא שבעי-רצון בהישג שהשגנו על-ידי חיסול העבדות – וכן, למשל, על-ידי משטר

ה פרק ב' מהלכות עבדים ב'משנה תורה' להרמב"ם, הלכה י'.

ו שם, פרק י"א מהלכות מלכים, הלכה א'.

20 הרב נחמן הכהן קרוכמל, יליד גליציה, היה פילוסוף ובנה תבניות פילוסופיות להיסטוריה של עם ישראל ברוח משנתו של הַגָּל. הוא נפטר בשנת 1840, וספרו הגדול – 'מורה נבוכי הזמן' – נדפס בברלין אחת-עשרה שנים לאחר מותו, בידי הרב יוס' טוב ליפמן צונץ.

החרם דְרַבְנֵנוּ גרשום וכיוצא בהישגים מסוג זה – ועם זאת נראה חזון של קדמה לנו במשטר של החזרת העבדות או הפקעת תוקפו של החרם.²¹ אלא שלמעשה, גם בנקודה זו, יש תירוץ לַסְתִּירָה.

ראשית, באמת אין חזון השיבה מוצג לפנינו פשוט, במקביל ובניגוד להנאות ההתקדמות שהושגה על גבי העבר בינתיים. למעשה, אין הוא מוצג כלל כחיוב תורני, המוטל בעל-כורחנו, מלמעלה, אלא התורה עצמה מקבלת אותו בהיענות לרצוננו שלנו, העולה מתוך עצם מהלך התפתחותנו והנשאר מושרש ומעורה לחלוטין בתוכה. כלומר, במילים אחרות, שבאמת טבוע הוא בלבנו מראש, כפי שדרשנו לעיל, וטבוע הוא כך לאו דווקא בנפרד לעצמו, אלא מופעל הוא – על-ידי אותו כוח-ההשפעה של המקורות שהזכרנו, ועל-ידי היתרונות המהותיים של העבר המקורי וגעגועינו אליהם – בד בבד וממקור אחד עם שמחתנו על היתרונות האחרים, החדשים, שהשגנו כנגד אבדן הישנים ובזכותם – ובסך-הכול משמע כי בין חזון השיבה ושמחת הקדמה שבינתיים אין שום ניתוק מוסדי או אידאולוגי; יש ביניהם יחס דיאלקטי רק מן הבחינה הרעיונית-הפורמלית, אך אין שום ניגוד מוסרי, חברתי או פסיכולוגי. אכן, הקדמה שהושגה הריהי כאן פרי השאיפה הגלומה בעֶבֶר זה עצמו שאותו מבקשים להשיב; בחזון השיבה עצמו יש כאן ברכה מפורשת על הקדמה שאותה אמור הוא לדחוק כביכול – והניגוד שלכאורה בא אפוא בֶּסֶךְ-הְכוּל על יישובו, במעגל-השְׁלֵמָה.

ושנית, המשכו של התירוץ הוא, שביחס לכל פרט ופרט שבקדמה המושגת אין כאן אפילו ניגוד רעיוני-פורמלי ישיר. כי חזון השיבה, כאמור, אין בו שום שלילה של כל פרט מן הקדמה המושגת: הוא מתייחס רק להחזרה של מכלול-הווייה, כשלמות – ותוך כדי כך, יתר-על-כן, אף משתלב הוא בהכרח בעיקרון הרחב יותר, שמכלול-הווייה זה צריך לשמש את הייעוד היסודי של קידום ישראל, על תורתו, עד הנצח; וממילא משמע כי בינתיים, כל זמן שהתכלית הנצחית היא עוד מאתנו והלאה, וגם מכלול-ההווייה הרצוי עדיין איננו מוחזר – הרי שעל-כל-פנים עדיין איננו יכולים לארגן את חיינו על דרך הרגיעה שבשלמות המושגת, אלא יש לנו לכוונם בדרך השיפור המתמיד של הפגמים שנותרו. ופירושו של דבר, מן ההלכה למעשה, הוא כי על-פי הגיונו של חזון השיבה בעצמו אין לנו על-כל-פנים לפגוע בינתיים בכל הַסֵּדֶר מחודש הראוי להיחשב כהסדר מקָדֵם, אלא

21 בעניינו של חרם דרבננו גרשום, שוב וראה את הערה 11 לעיל בעמ' 20.

אדרבה: במידת הנחוץ אף רשאים וחייבים אנו להוסיף ולהרבות עוד בינתיים הסדרים מסוג זה.

במילים אחרות אפוא, פירוש-הדברים המעשי הוא כי חזון השיבה למכלול-ההוויה של מלכות דוד ושלמה איננו כלל חזון זמני, המחייב אמצעי-הגשמה ישירים במסגרת הזמן השוטף – באשר מטבע העניין לא ייתכן לו סיפוק בכלל בטרם הרגעתו של הנצח עצמו; ובאמת רק מצטרף הוא לתכלית המופשטת של נצח-ישראל, ואף מתמזג עמה לערך אחד, כדי לעשות אותה למסגרת בעלת אופי תוכני, מוגדר ובלתי-משתנה, לכל המטרות הזמניות, שרק באמצעותן מתקדמים אנו אל המטרה הנצחית, ושהן, מצדן, מוכרחות להיות כרוכות דווקא, מעצם טבען, בשינויי-ההוויה בפרטים, משעה לשעה.

בקשר לכך אמנם יש להדגיש בבירור כי לא חזון השיבה כולו מוצא כך אל מעבר לזמן, אלא רק במידה שיש בו סתירה לפרטי-החיים אשר בשעת-מעשה מוכר בהם יתרון קיים לעומת הפרטים המקבילים שהיו בעבר. במידה שפרטי-החיים ההונים אינם בגדר קדמה, אלא הם פרי נסיגה או מפלה, ומוכרים הם כחיסרון – לא רק לעומת מכלול ההוויה האידאלית, אלא גם לעומת פרטים מסוימים באותו המכלול – ממילא מקבל חזון השיבה משמעות מעשית-טכנית לשינוי המציאות אף בתוך הזמן השוטף; וכאן יש לקבול בייחוד על אותן הגישות שהגיעו לעתים קרובות להשפעה מכרעת במהלך דברי-ימינו, ושנתעלם בהן ההבדל הלזה. בהשפעת הגישות האלו נהפכה גם עצם השאיפה לגאולה המדינית של ישראל ולקיבוץ גלויות לשאיפה שמעבר לזמן – ולתוצאה זו לא יכלה להיות אף פעם אפילו הצדקה זמנית-יחסית, מפני שהגלות לא יכלה להיתפס בשום רגע כקידום אורגני של ערך חיובי כלשהו הגלום בתורת-ישראל, אלא אדרבה: הריהי האנטינום^o המובהק למוסר החיים הממלכתיים, שהוא חוט-השדרה לתורה. באופן אחר אפשר גם לסכם כי גישות אלו פסולות הן, באשר יש בהן השלמה – לפחות השלמה מעשית – עם תוצאות, שמהלך-החיים כפה על התפתחות ישראל מבחוץ, שלא בטובתו, בעוד שהסתירה בין החזון למציאות שמותר לנו להשלים עמה היא רק סתירה הנוצרת במהלך החיובי של הגשמת החזון בעצמו.

אולם, גם לגבי סתירה מסוג זה, שאומרים אנו כי ההשלמה עמה היא מותרת, ואף מחויבת-העניין, אין משמע כי יש בה למעשה איזו מידה של העדפה מוסרית להתפתחות שבמציאות על פני חזון השיבה המועתק אל מעבר לזמן. העדפה כזאת איננה, קודם-כול, מפני שאל ההוויה המקורית מתגעגעים אנו, כאמור, מכוח אותם

המניעים עצמם שעל-פיהם מחייבים אנו את קדמת המציאות המושגת; ואם מכוח חיוב הקדמה דוחים אנו את חזון השיבה אל מעבר לזמן, הרי מכוח געגועי השיבה אף חוזרים ומרגישים אנו בסתירה שבינתיים איזו מידת אי-שלמות, החוזרת ופוסלת דווקא אותה בעצמה. אכן, בחזון ההוויה של מלכות דוד ושלמה מכירים אנו את הוויית-החיים הטובה במוחלט – הנכונה בעבר כשם שהיא רצויה לעתיד – בעוד שביתרון-הקדמה שבינתיים רואים אנו רק פונקציה של מהלך התפתחותנו בזמן. יתרון זה מופיע אפוא כיתרון יחסי בלבד, אשר עם כל היותו טוב בעינינו, עשוי הוא להימצא גרוע או לאבד את ערכו בהמשך – ועובדה זו אף מגבירה ומבססת את הרגשתנו, כי בהשלימנו בינתיים עם יתרון הסותר פרט כלשהו ממכלול ההוויה האידאלית, באמת משלימים אנו עם משהו הצריך תיקון, ושאמנם אף צפוי לבוא על תיקונו, לא רק מעבר לזמן, אלא במוקדם או במאוחר, בתוך הזמן השוטף בעצמו.

באופן כזה, אפוא, רק מכלול חזון השיבה הוא המוצא אל מעבר לזמן, ואילו בכל פרט ופרט נשארים אנו נכונים להורידו מן הגעגועים במופשט להגשמה במציאות, בבוא שעתו.

דבר זה – חשיבותו הגדולה ביותר היא לעניין הקרבנות. כי לכאורה, במצב נפשנו כיום, נוטים אנו לראות בהחזרת הקרבנות עניין של נסיגה, שאין אנו יכולים לאחל אותו לעצמנו לשום זמן בעתיד; אולם, מצד שני, כל הווייתנו הלאומית ספוגה בתפילה להחזרת הקרבנות פסמל המובהק של התגשמות גאולתנו הלאומית השלמה – לא רק הרוחנית, אלא גם הארצית-המדינית – ומתוך לחץ זה של השפעה מוסרית ופסיכולוגית יוצאת לנו החזרת הקרבנות לא עוד כנסיגה, אלא כקדמה מחויבת בלי סייג: אם לא קדמה מבחינת הדרך לעבודת ה', הרצויה כשלעצמה, הרי על-כל-פנים מבחינת הדרך לעבודת ה' שהיא אידאלית על-פי תמימות הרגש ועוצמתו, ברוח הטבעיות הראשונית המבוטאת על-ידיה. מצד זה של הדברים, מופיעה אפוא נטייתנו הנוגדת-קרבנות, לא עוד כפרי הפגם שבקרבנות בעצמם, אלא כפרי הפגם בנו – פגם אבדן התמימות והעוצמה והטבעיות כאחת – ותפילתנו להחזרת הקרבנות הופכת להיות תפילה לא רק להכשרת המסיבות החיצוניות בלבד, אלא גם תפילה לתיקון עצמנו, באופן העשוי בכל עת להכשיר את בוא הנביא שיבשר אמנם את היענות התפילה ואת הימצאות הנכונות להוציא את התיקון אל הפועל.

אפשרות ממין זה נשמעת אולי רחוקה בשעה שהדברים נכתבים, אך הגיונם פועל בנו אף בשעה זו לא רק על הנזיר, אלא גם בכל עוצמת המציאות ההיסטורית

שאנו חיים בתוכה. היגיון זה של חזון-השיבה, שכבר הביאנו למקום שהגענו, מוביל אותנו עכשיו באופן בלתי-נמנע לשחרור ירושלים, על הר הבית שבה²² – מכאן גם לבניין הבית עצמו, אשר לא ייתכן כי מצפוננו ירגיע כל עוד שישאר הוא חרב – ומשייפנה גם הבית, ולו בשלב ראשון רק בשביל לשכת-הגזית, מי יכול לשער למה עוד ניעשה מסוגלים מכוחו?²³

אולם, גם במידה שחזון השיבה אמנם מוצא בינתיים אל מעבר לזמן, בלי אמצעי-הגשמה ישירים, אין משמע כי נשאר הוא לחלוטין חסר-משמעות אקטואלית. חשיבותו האקטואלית היא שמשמש הוא מדריך להכוונת פעילות-הקדמה שבינתיים, שלא תיסחף להתפתחויות שהזמן גרמן בעיוורון, אלא תמיד תיטה כביכול באליפסה – קדימה, עד חזרה לרגיעה בדמות המלכות של דוד ושלמה – ובייחוד חשוב דבר זה בתנאי החידוש של הווייתנו הממלכתית. כאן כבר אין מספיק שחזון השיבה יפעל את פעולתו רק על-ידי כוח-ההשפעה הנמצא לו באופן ספונטני בלבו של כל פרט – כפי שהיה בגולה – אלא צריך הוא להתקבל כקנה-מידה מפורש גם בתכנון המדיני.

לדרישה זו יש מובן כפול: מצד אחד, פירושה הוא כי הממלכתיות העברית חייבת תמיד לשאוף לאופי הרחבות והגדלות המוגשמת של מלכות דוד ושלמה, מבחינה חומרית ורוחנית כאחת – ואף לעבור למעשה על שיא זה – כי במלכות דוד ושלמה עוד נותרה על-כל-פנים השאיפה להתגבר על פגמיה, כפי שאמרנו, ואילו המלכות המחודשת שלנו חייבת על-ידי עצם חזון השיבה למצב זה, לא רק לשאוף להתגבר על הפגמים שנותרו, אלא גם להמשיך בהגשמתה של שאיפה זו

22 חיבור זה נכתב כשלוש שנים קודם שחרור ירושלים. כשש שנים לאחר השחרור – בשנת תשל"ג – כתב שב"ד את חיבורו הגדול 'על תכנון ירושלים' (כרך ג'), ובו הוא נדרש בהרחבה לעניין חידוש העבודה במקדש. בחזון-התכנון מתווה שב"ד מדיניות לאומית – התיישבותית, כלכלית ורוחנית – של חזרה אל ההוויה הכפרית, הוויה אשר תשוב ותאפשר, כקדם, צמיחה טבעית של הקרבת קרבנות – הן בנפש איש-ישראל, הן כחווייה חברתית המרכזת סביבה את כלל האומה. ראה זאת שם בפרק: 'בית הבחירה – גולת הכותרת של התכנון ומרכז ההתפתחות לעתיד', בסעיפים: 'הבעיה ההלכתית' ו'הכרח המגמה של החזרה הכפרית', מעמוד 511 ואילך.

23 במשפט זה מקופלת תחזיתו של שב"ד שראש-לכול – אף לפני שנוכל לגשת לבניין המקדש בפועל – יש להושיב סנהדרין בלשכת הגזית, בצד העזרה, על-מנת שבהנהגתם נתקדם ונלך. גם לתחזית זו שב שב"ד בהרחבה בחיבורו הנ"ל 'על תכנון ירושלים', בפרק: 'שיקום בית הבחירה בפועל', בסעיף: 'לשכת הגזית ומרכז התורה והמשפט', עמ' 531 ואילך.

בממש, עד כמה שאפשר, עד אין-סוף; אך מצד שני פירוש הדרישה הוא כי בהגשמת שאיפה זו גם חייבים אנו לתכנן את הדברים, שלא יימשכו אחר היתרונות הרגועים של התגדלות והתרחבות בלתי-מסויגת, אל מעבר למהלך האליפטי המאוזן שאמרנו – וכך אמנם מאפשר חזון השיבה להגשים גם בחיינו הממלכתיים את הסמל של סנה בוער באש ואיננו אוֹפֵל.²⁴

בסך-הכול מתברר אפוא כי הרומנטיקה הישראלית – בהבדל מן הגויית – אף כשאינן לה מוצא מוסדי קיים בהווה, מכל-מקום אין היא מתנוונת ואינה נהפכת להיסטוריה מתה – אף אין היא משנה מבחינה עקרונית את נושאה מתקופה לתקופה (בהבדל, למשל, מן המעבר מרומנטיקה קלסיציסטית לרומנטיקה של ימי-הביניים בדברי-הימים של אירופה)²⁵ – אלא נשארת היא צמודה בעיקרה לנושא אחד מסוים, ואת הנושא הזה מקיימת היא כמגדלור מאיר ומדריך מן העבר לעתיד. כמו-כן ניתן לומר, כי תורת-ישראל – על-ידי שמאמצת היא לה את הרומנטיקה הזאת של חזון השיבה – הריהי יוצאת מגדר שני מיני התרבות היחידים הידועים בגויים: תרבות שמרנית מזה ותרבות "מתקדמת" מזה, ונהפכת היא לסוג שלישי של תרבות, שבעיקרה ובמסגרתה היא רומנטית.

ולכן – נוסף פה עתה לשם סיכום באגב – מופרך הדבר, כאשר, לעתים קרובות, כשהתורה מוסיפה לחייבנו בלי-סייג בדין כלשהו המבוסס בהווי המקראי השונה

24 את משמעות חזיון הסנה הבורע באש ואיננו אוֹפֵל, תיאר שב"ד כפסגתה של החוויה הדתית הישראלית; ראה זאת בספר 'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך ב'), בעמ' 419, למן הפסקה הפותחת: "והפסגה" ובמהלך עוד ארבע פסקאות.

25 שב"ד נוקט כאן במונח מורחב, בכנותו את הקלסיציזם – שמן הרנסנס ואילך – כ'רומנטיקה קלסיציסטית', היינו כהתרפקות על כללים וצורות של תרבויות יוון ורומא, והצבתן כמופת הראוי לחיקוי וכמקורות-ההשראה ליצירה. "הרומנטיקה של ימי הביניים" כפרה ב'קדושתם' של המקורות הקלסיים, שברה את כלליהם, והתרפקה על תוכני-החיים ועל האידיאלים של ימי הביניים, לפני זעזועי התזזית של המהפכה הצרפתית והמהפכה התעשייתית. הקו המעצב השליט ביצירה הועתק עתה מן הרציונליזם, האצילות והסדר – אל הרגש, המבט לתוך נפש היחיד, והזרימה הספונטנית.

המעבר בין שני הזרמים הללו חל במפנה המאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה, על-אף שאת ראשיתו של ה'מרד' בקלסיציזם (וסלילת דרכה של הרומנטיקה) ניתן לראות בספרות הצרפתית כבר במאה השבע-עשרה.

משלנו, מאשימים אותה ב"איבון שמרני" או ב"שגרה של דבקות בדינים שאבד עליהם הכלח ואין להם עוד משמעות". כמו כן, דלה היא התשובה כשעונים על כך ש"בעצם נכון, אלא מה נעשה וגזירה היא משמים, ואין בידי אדם לשנות". למעשה, המדובר הוא כאן תמיד בדינים שעניינם משפחה, מפני שרק אלה עשויים להכביד במדינת-ישראל בימינו גם על מי שאינו מקבלם מרצון. אולם, באמת, דיני המשפחה הם דיני עצם קיום השרשרת בין עבר לעתיד. שרשרת זו – אם אמורה היא להיות מסוגלת להביאנו לעתיד הנכסף, ולו גם מעבר לזמן – חייבת היא להיות מותאמת וכשרה לאותו העתיד הנכסף; ומאחר שעתידי זה עשוי במתכונת העבר, הרי באמת, לא ההתדבקות השרירותית בעבר היא הקובעת כאן את הַתְּמִיד תוקפם של דיני כשרות המשפחה מן העבר בלי שינוי, אלא חזון העתיד ומשמעות הדינים לגביהם הם הקובעים את הַתְּמִיד התוקף הזה – ואף אלמלא היתה זו גזירה משמים, הרי עומק ההיגיון הרחב של נתוני העבר ויחסם לעתיד מחייב שהיינו צריכים לגזור אותה גזירה על עצמנו.

אכן, בינתיים עשוי עומק זה לגרום טרגדיות לאנשים-יחידים, ותורת ישראל היא על-כל-פנים נגד טרגדיות. לכן גם בוודאי חובה היא על חכמי התורה להיזהר מאוד מלהפריז בתחומו, וכן צריכים הם לשקוד על כל אפשרות של תקנות זמניות כנגדו, כדי למעט את הטרגדיות עד כמה שאפשר. אולם, במידה שנמצא כי חכמי התורה אמנם עשו כמיטב יכולתם, ואף-על-פי-כן עוד נשאר כאן מקום לטרגדיה, הרי באמת, בגדר התורה אף זו לא תהא לגבי הנפגע בה, טרגדיה – יותר, למשל, מן הטרגדיה של חייל שנפל במלחמת חיי האומה. כי הדינים האמורים, למעשה רק מלחמת חיי האומה היא המתנהלת באמצעותם – ואת העורך מהם אין להצדיק יותר מכפי שאפשר להצדיק את העריק מן הקרב. מגילת רות – על הרומנטיקה של משטר הייפום אשר בה – ייתכן שהיא לא נכנסה למקרא אלא כדי להכשיר את לבנו ולעוררנו אל המסקנה הלזאת.²⁶

אלול תשכ"ד

26 במגילת רות נגול הסיפור על רות המואביה – אלמנת מחלון בן אלימלך – אשר דבקה בעם ישראל ובא-להיו, שבה לבית-לחם-יהודה עם נעמי, ואשר בועז ייבם אותה על-מנת "להקים שם המת על נחלתו, ולא יפֶרַת שם המת מעם אֶחָיו ומשער מקומו" (ד' י'). מזיווגם זה של בועז ורות נולד עובד, הוא אבי ישי אבי דָּוִד (ד' י"ז).

הערה 1 השייכת לעמוד 14:

נביא כאן שתי מובאות מדברי הרב קוק, ושתיים מדברי הרמב"ם.

• הציטוט הראשון מדבריו של הרב קוק לקוח מן הפרק: 'יסוד ההשתלמות וההשלמה', מתוך המאמר: 'התעלות העולם' (ב'אורות הקודש' כרך ב' עמוד תקכ"ט). נראה-לומר ששב"ד הלך בחיבורו זה אחר העיקרון שמעמיד כאן הרב קוק – תוך שהוא מפתח אותו לרוחב ולעומק – כשם שדומה כי גם הביקורת האמורה במשפט הבא של שב"ד מתייחסת לסיפא של מובאה זאת, (אשר מעניין להשוותה לציטוט השני מדברי הרמב"ם, אשר יובא להלן). ובכן, אלה הדברים:

"ולעד לא תכלה הופעת ההתעלות, ותוספות האור, העדן והחיים ההולכים ומתבסמים, ומתמלאים תמיד ערך יותר גדול ונשגב – עד שישתוו יחד צורת ההשלמה הגמורה וצורת ההשתלמות הבלתי פוסקת, הבאה מסיבת החיסרון הקדום. ויספיק הזכר של חסרון העבר ליתן דחיפה תמידית להשתלמות הולכת ונוספת, ותהיה הצורה של ההשתלמות הבלתי נפסקת מתעלה על ההשלמה הגמורה, אשת חיל עטרת בעלה, וצדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה, ההולכת ומתגברת תמיד, עלייה אחר עלייה, לאין קץ ותכלית".

והנה גם מובאה הלקוחה מן החיבור 'למהלך האידיאות בישראל', ('אורות', עמוד ק"ב): "בראשית מִטְעו של העם הזה, [הוא אברהם אבינו]... נתגלתה השאיפה להקים ציבור אנושי גדול אשר 'ישמור את דרך ד' לעשות צדקה ומשפט'. זוהי השאיפה שבאה מכוח ההכרה הברורה והעזה, והתביעה המוסרית הכוללת והרמה, להוציא את האנושיות מתחת סבל נורא של צרות רוחניות וחומריות ולהביאנה לחיי חופש מלאי הוד ועדן, באור האידיאה הֶאֱ-להית, ולהצליח בזה את כל האדם כולו. למילואה של שאיפה זו צריך דווקא, שציבור זה יהיה בעל מדינה פוליטית וסוציאלית... והאידיאה הֶאֱ-להית המוחלטת מושלת שמה ומְחִיָה את העם ואת הארץ במאור חייה".

(על הרב קוק – ראה ב'חיבור 'דְּכָר לְגוֹיִים' (כרך ב'), עמ' 604 בהערה 3).

• ואלה דברי הרמב"ם בהלכות מלכים פרק י"ב הלכות ד'-ה': "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו בגויים, ולא כדי שיִנְשְׂאוּ אותם העמים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח, אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה, ולא יהיה להם נוגש ומבטל, כדי שיזכו לחיי העולם הבא... ולא יהיה [אז] עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים, וישיגו דעת בוראם כפי כוח האדם, שנאמר [בישעיהו י"א ט']:' כי מלאה הארץ דעה את ה' פְּמִים לְיָם מְכִסִּים'".

ומהי אפוא מהותו של העולם-הבא? – זאת מסביר הרמב"ם בהלכות תשובה, פרק ח' הלכות א'-ב', לאמור: "הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא, והיא החיים שאין מוות עמהן והטובה שאין עמה רעה... העולם הבא אין בו גוף וגוֹיָה אלא נפשות הצדיקים בלבד בלא גוף כמלאכי השרת... צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהן ונהנין מזיו השכינה. דרך חידה אמרו, כלומר הצדיקים מצויין שם בלא עמל ובלא יגיעה; וכן זה שאמרו עטרותיהן בראשיהן, כלומר: דעת שידעו – שבגללה זכו לחיי העולם הבא – מצויה עמהן, והיא העטרה שלהן".

