

דבר העורכת – טליה אלון

ריאיון נוסף נערך עם שמואל טריגנו, פרופ' אמריטוס מאוניברסיטת פריז. טריגנו, המתמחה בהגות פוליטית, נדרש לזיכרון השואה בתודעה האירופית, השלכותיו על מציאות חיינו – יהודי ישראל ויהודי הגולה – והצורך לנסח הגות המתבססת על מקורות היהדות.

בערב עיון שנערך במחלקה לכבוד תרגום ספרו "גבולות אושוויץ: נוקי חובת הזיכרון", הציג טריגנו בקצרה את המהלך המחשבתי שמוצג בספר, את הרקע לכתיבתו ואת מחשבותיו על העתיד. בהמשך לכותרת ספרו של משה שניל "בראשית היתה השואה", ניכר כי השואה היא אירוע מכונן בעולם המערבי בכלל ובחברה היהודית והישראלית בפרט. ערב העיון התמקד בזיכרון השואה והציג נקודות מבט שונות: פרופ' חנה יבלונקה התייחסה אל הבניית זיכרון השואה בחברה הישראלית, ד"ר ליאת שטייר-לבני תיארה את הדמות של ניצולי השואה בקולנוע הישראלי מראשיתו ועד ימינו. לעומת יבלונקה ושטייר-לבני שעוסקות בחברה הישראלית, קרא פרופ' יאיר אורון להתייחס לשואה כאל ג'נוסייד בעל מאפיינים ייחודיים, על רצף של מעשי רצח-עם לאורך ההיסטוריה האנושית. בערב העיון המצולם תוכלו לצפות בקישור שלפניכם:

[ערב לכבוד ספרו של פרופ' טריגנו – גבולות אושוויץ](#)

נסיים בדברי הסופר ריצ'ארד באך: "השחף המגביה עוף – הוא זה המרחיק ראות". נדמה כי המשותף לכל הכותבים והמראיינים בגיליון זה הוא המעוף, היכולת להתעלות מעל המציאות היומיומית ולהשתחרר מכבלי המחשבה. נאחל לכל קוראני להגביה עוף, להרחיק ראות, להשתחרר תודעתית ולהמשיך בדיאלוג עם האדם והאלוהים. חג חירות שמח וקריאה מהנה.



מסאית נפלאה היא בוחנת את התהוות העולם, האדם, והתגבשות התודעה. יעל מתארת מהלך שבו תודעת האדם מבדילה אותו משאר העצמים והסובייקטים במרחב. ואולם בשלב מתקדם יותר, התודעה, בהסתמך על הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית-דיאלוגית של מרטין בובר, מצליחה להתעלות חזרה אל צורתה החדשה של הזיקה הבראשיתית ולכונן "אני חדש" בספירת היחסים.

חירות המחשבה מקבלת ביטוי נוסף ויוצא דופן בריאיון עם פרופ' אליזט וולפסון, מאוניברסיטת קליפורניה, מבכירי חוקרי הקבלה בימינו. וולפסון – חוקר, צייר ומשורר – מבטא את החוויה הרוחנית במלבושים שונים. בניגוד למקובל, הוא מקבל בברכה את הפרדוקס ואינו נרתע מלפלס דרך אקדמית עצמאית. בהמשך לחוקר הספרות מיכאל בחטין, ניתן לומר כי החירות התודעתית של וולפסון משחררת גם את הטקסט ופותחת את הדלת לשלל המשמעויות הגנוזות בו.

פרט לריאיון שהעניק פרופ' וולפסון לביטאון המחלקה, הוא שוחח עם ד"ר אבי אלקיים על המסתורין של השפה העברית, שיחה שנמצאת בקישור הבא:

[על המסתורין של השפה העברית – אליזט וולפסון ואבי אלקיים](#)

נקודת הראשית בגיליון שלפניכם היא החירות. נקודת פתיחה ההולמת את ערב חג הפסח. ההגדה מצווה על כל יהודי, בכל דור ודור, לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים ולהיות בן-חורין המחויב לחירותו, אך מהי חירות? מה המחיר שהיא דורשת? מה המשמעות שלה ברמה האישית, החברתית והלאומית? מה מקומה בכינון זהותו של היחיד ובניית יחסיו עם האחר?

מרצים ותלמידים במחלקה נדרשו לשאלה זו. איש-איש מתחום הדעת שלו ונקודת מבטו. ראש המחלקה, ד"ר אבי אלקיים, מנסח תהליך פסיכולוגי המכונן תודעת חירות לפי ספר הזוהר, תהליך המתחיל ביציאה מ"הרשות הזרה" של האגוצנטריות הקושרת את האדם עם עולם החומר והרוע, המשכו בביטול הרוע הפנימי של האני ויצירתו כאינדיבידואל וסיומו בזיווג הרמוני עם הקדושה, בהרמוניה בין הגלוי ובין הנסתר והמודחק, בין האדם ובין הצל. זאת באמצעות הכלה גברית של האמינה, הנשיות המודחקת, והכלה נשית של האנימוס, הגבריות המודחקת.

ד"ר חנוך בן פיז, העוסק בפילוסופיה יהודית-מודרנית, מנתח את הפרשנות של הפילוסוף עמנואל לוינס לרעיון "זכר ליציאת מצרים", פרשנות הנסמכת על המשמעות הפילוסופית של הזמן, הזיכרון וטקסי הזיכרון. לוינס, כמו יהודי טוב, בוחר לענות בשאלה ולמקד סוגיה זו בתהייה מהו הזיכרון שראוי לזכור. בעוד ספר הזוהר עוסק בחיבור עם תפארת ומלכות, לוינס מתמקד בחירות במישור האנושי-חברתי. עבורו, תודעת החירות שהתגבשה ביציאת מצרים היא תודעת חמלה ומודעות לאלה שחירותם ניטלה מהם.

יעל צ'רניאק, דוקטורנטית במחלקה, נדרשת לחירות כשהיא מתארת את התגבשות הזהות של היחיד. בכתיבה

הבזקי זהר על מרכיבי התודעה החירותנית לפי מדרש הזהר

ד"ר אבי אלקיים, ראש המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בר-אילן

בין סוד ביטול חמץ ושאור, סוד המילה והפריעה וסוד אכילת מצה. נעמוד בקציר האומר על סודו של הזהר המבקש ליצור באתון רברבן כלי שכולו ברכה, תודעה של חירות בלבבות המאמינים. תודעה זו מיוסדת על שלושה תהליכים בנפש האדם: ביטול סיגי הרוע ב"אני", חיבור אל ה"עצמי" והזיווג הקדוש הגואל עם השכינה בעולם הרוחני.

[א]. סוד ביטול החמץ והשאור – ביטול סיגי הרוע ב"אני" (Ego)

הרמב"ם, בחיבורו **היד החזקה**, הלכות חמץ ומצה, פרק ב, כותב כך:

[א]. מַצוֹת עֲשֵׂה מִן הַתּוֹרָה לְהַשְׁבִּית הַחֶמֶץ קֹדֶם זְמַן אֲסוּר אֲכִילתוֹ שְׁנֵאמַר (שְׁמוֹת יב, טו) **בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן תִּשְׁבִּיתוּ שָׂאֹר מִבֵּיתְכֶם** וּמִפִּי הַשְּׂמוּנָה לְמַדּוֹ שְׂרָאשׁוֹן זֶה הוּא יוֹם אֲרֻבָּעָה עָשָׂר. וְרֹאִיָּה לְדַבֵּר זֶה מֵה שֶׁכָּתוּב בַּתּוֹרָה (שְׁמוֹת לד, כה) **לֹא תִשָּׁחַט עַל חֶמֶץ דָּם זֶבַחִי** כְּלוּמַר לֹא תִשָּׁחַט הַפֶּסַח וְעֵדֵינִי הַחֶמֶץ קִיָּם וְשִׁחִיתָ הַפֶּסַח הוּא יוֹם אֲרֻבָּעָה עָשָׂר אַחֵר חֲצוֹת:

[ב]. ומה היא השְׁבִיטָה זו האֲמוּנָה בַּתּוֹרָה הִיא שֶׁיִּבְטַל הַחֶמֶץ בְּלִבּוֹ וְיִחַשֵּׁב אוֹתוֹ כְּעֶפֶר וְיִשֵּׁים בְּלִבּוֹ שְׂאֵין בְּרִשּׁוֹת



הַשָּׁמַיִם (שְׁמוֹת טז, ד), מִן הַשָּׁמַיִם דִּיקָא, וְהָא אֻקְמוּהָ:

תרגום: **בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר** (ויקרא כג, ה) כִּכָּר נִתְבָּאֵר, שְׁהָרִי אֶז מִבְטָלִים חֶמֶץ וְשָׂאֹר, וְיִשְׂרָאֵל הִסְתַּלְקוּ מִרְשׁוֹת זָרָה, וְנִעְקְרוּ מִנִּיָּה, וְנִאֲחֲזוּ בְּמִצָּה, קֶשֶׁר קָדוֹשׁ. לְאַחַר שְׁנִמּוּלוֹ, נִכְנְסוּ בָּהּ, עַד שֶׁנִּפְרְעוּ, וְנִגְלָה הָרֶשֶׁם שֶׁלָּהֶם, וְאֶז נִתַּן לָהֶם קֶשֶׁר בְּמָקוֹם עֲלִיוֹן, בְּקֶשֶׁר הָאֲמוּנָה, בְּמָקוֹם שֶׁכָּתוּב: **הֲנִי מִמְטִיר לָכֶם לֶחֶם מִן הַשָּׁמַיִם** (שְׁמוֹת טז, ד) דִּיק מִן הַשָּׁמַיִם, וְכִכָּר פִּרְשִׁיהוּ.

ספר הזהר קושר במילין דקדושה

"ההיבטים ההיסטוריים של הדת היהודית", טען גרשם שלום, "נתפסים על-ידי המיסטיקונים כייצוג סימבולי של תהליכים על-זמניים או כאלה שמתחדשים באופן מתמיד בנפשו של כל אדם. ולכן יציאת מצרים האירוע המכונן של ההיסטוריה היהודית, לא יכולה להיות על פי המיסטיקון, אירוע שהתרחש רק פעם אחת ורק במקום אחד; היא חייבת להיות קשורה במהותה לתהליך שקורה בתוך עצמנו, יציאת מצרים פנימית, שבה כולנו עבדים. רק כשתופסים אותך כך מפסיקה יציאת מצרים להיות מושג של למידה והופכת לחוויה דתית בלתי-אמצעית" (גרשם שלום, **זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית**, תל אביב 2016, עמ' 37).

"בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים". לקראת חג הפסח הבא עלינו לטובה הריני מבקש להתבונן בקטע קצר בספר הזהר **פרשת אמור** הדן בסוד חמץ, מצה וברית מילה, בבחינת מועט המחזיק את המרובה. בעיון זה מבקש אני לחלץ מן הדיון של הזהר, הדן כפשוטו בסוד מסעה של האומה הישראלית מגלותה אל גאולתה, את הפן האישי, ואתמקד בהבנת מסעו הפנימי של היחיד מעבדות לחירות. רוצה לומר, בהתפתחות הנפשית של היסוד החירותני בנפש האדם. לשם כך אבקש להעניק פשר פסיכולוגי לסמלי יציאת מצרים בספר הזהר השופכים אור על צלילת האדם אל מעמקי נשמתו במסעו הפנימי אל חירותו.

בספר הזהר **פרשת אמור** (ח"ג, צה ע"א-צו ע"ב) שנינו:

בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר (ויקרא כג, ה), הָא אֲתַמַּר, דְּהָא כְּדִין מִבְטָלִין חֶמֶץ וְשָׂאֹר, וְאִסְתַּלְקוּ יִשְׂרָאֵל מִרְשׁוֹתָא אַחְרָא, וְאִתְעַקְרוּ מִנִּיָּה, וְאִתְאַחְדּוּ בְּמִצָּה, קֶשֶׁרָא קָדִישָׁא. בְּתַר דְּאִתְגַּזְרוּ, עָאִלוּ בָּהּ, עַד דְּאִתְפְּרְעוּ, וְאִתְגַּלְיָא רְשִׁימָא דְלֵהוּ, וְכִדִּין יֵהֵב לֵהוּן קֶשֶׁרָא, בְּאִתַּר עֲלָאָה, בְּקֶשֶׁרָא דְמַהֲיִמְנוּתָא, בְּאִתַּר דְּכִתְיָב, **הֲנִי מִמְטִיר לָכֶם לֶחֶם מִן**



חֲמֵץ כָּלֵל וְשֶׁכֶל חֲמֵץ שֶׁבִּרְשׁוֹתוֹ הָרִי הוּא כְּעֶפֶר וְכִדְבָר שֶׁאֵין בּוֹ צֶרֶךְ כָּלֵל:

החמץ והשאור מסמלים לפי הזהר את "הרשות הזרה", את ה"סטרא אחרא", את "מצרים", כל אלה סמלים הרומזים בזהר לכוונות הטומאה והרוע המתהלכים בעולמות. יסוד ההשבתה האמורה בתורה הוא שיבטל החמץ והשאור בלבו ויחשוב אותו כעפר וכדבר שאין לו בו צורך כלל. החמץ והשאור אינם רומזים רק לרוע שבעולמות החיצוניים אלא הם רומזים בראש ובראשונה ל"רשות הזרה", המהות השלילית הנוכחת בנפש האדם, המכילה את כל הרצונות, הצרכים, המאוויים, היצרים שבנפש האדם.

אם כן, העיקרון הראשון של תודעה חירותנית הוא היציאה מעבדות לחירות על-פי הזהר, היציאה מ"הרשות הזרה", היציאה מבית המאסר האפל של האגוצנטריות הנרקיססטית, מכל הנטיות, התשוקות והמאוויים המחברים את האדם עם עולם החומר ומיניה וביה עם עולם הרוע. המפתח למילוט מעולם החומר, מבית המאסר של האני, הוא ביטולו של הרוע, "החמץ" ב"אני". לשון אחר, המסע אל החירות מתחיל באקט של ביטול הרוע ב"אני" עד שיחשוב אותו האדם כעפר שאין לו בו צורך כלל.

[ב]. סוד ברית מילה – חיבור אל העצמי (Self)

בחיבורו **היד החזקה**, הלכות מילה פרק ב, הלכה ב, כותב הרמב"ם כך:

כִּיצַד מוֹהֲלִין חוֹתְכִין אֶת כָּל הָעוֹר הַמְּחַפֵּה אֶת הָעֶטְרָה עַד שֶׁתִּתְגַּלֶּה כָּל הָעֶטְרָה וְאַחֵר כִּף פּוֹרְעִין אֶת הָקְרוֹם הָרָף שֶׁלִּמְטָה מִן הָעוֹר בְּצִפּוֹן וּמִחֲזִירוֹ לָקָאן וּלְקָאן עַד שֶׁיִּרְאֶה בְּשַׁר הָעֶטְרָה. וְאַחֵר כִּף מוֹצֵץ אֶת הַמִּלָּה עַד שֶׁיֵּצֵא הָדָם מִמְּקוֹמוֹת רְחוּקִים כְּדִי שֶׁלֹּא יָבֹא לִידֵי סִכָּנָה וְכָל מִי שֶׁאֵינוֹ מוֹצֵץ מִעֲבָרִין אוֹתוֹ וְאַחֵר שֶׁמוֹצֵץ נוֹתֵן עָלֶיהָ אֶסְפָּלָנִית אוֹ רֻטִּיָּה וְכִיצַד בִּהְיוֹ:

ובכן, ברית מילה כוללת לפי המסורת היהודית שלושה שלבים: מילה, פריעה ומציצה. ספר הזהר אינו מתייחס למציצה בדיון זה אלא חושף רק את סוד המילה והפריעה. הוא קושר בין חמץ ומצה ובין ברית מילה. עצם השילוש הזה אין בו כדי להפתיע והוא אינו חידושו של מדרש הזהר.

בספר יהושע נקשרו בסמיכות מצוות המילה וקורבן הפסח. וכך נאמר: וְהָיָה כַּאֲשֶׁר תָּמְנוּ כָּל הַגּוֹי לְהַמּוֹל וַיֵּשְׁבוּ תַּחְתָּם בַּמַּחֲנֶה עַד חֵילוֹתָם: וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל יְהוֹשֻׁעַ הַיּוֹם גְּלוֹתִי אֶת חֶרְפַּת מִצְרַיִם מֵעַלְיֵכֶם וַיִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא גִלְגָּל עַד הַיּוֹם הַזֶּה. וַיַּחֲנוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּגִלְגָּל וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַפֶּסַח (יהושע ה, ח-ט).

זו אף זו, **במכילתא דרבי ישמעאל** פרשת בא, פרשה ה, נאמר כך: רַבִּי מֵתִיא בֶן חֲרָשׁ אוֹמֵר: הָרִי הוּא אוֹמֵר: **וְאָעֲבֹר עָלֶיךָ וְאֶרְאֶה וְהִנֵּה עֵת דְּדִים** (יחזקאל טז, ח). הַגִּיעַ שְׁבוּעָתוֹ שֶׁנִּשְׁבַּע הַקֹּבֶ"ה לְאַבְרָהָם שֶׁיִּגָּאֵל אֶת בְּנֵי וְלֹא הָיָה בְּיָדָם מִצְוֹת שֶׁיִּתְעַסְקוּ בָּהֶם כְּדִי שֶׁיִּגָּאֲלוּ שְׁנֵאמַר: **וְאַתָּה עֵרָם וְעֵרִיהָ** וּגו' (יחזקאל טז, ו) עֵרָם מִכָּל מִצְוֹת. נִתֵּן לָהֶם הַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא שְׁתֵּי מִצְוֹת דָּם פֶּסַח וְדָם מִלָּה שֶׁיִּתְעַסְקוּ בָּם כְּדִי שֶׁיִּגָּאֲלוּ שְׁנֵאמַר: **וְאָעֲבֹר עָלֶיךָ וְאֶרְאֶה מִתְּבוֹסֶסֶת בְּדַמֶּיךָ** (יחזקאל טז, ו).

וכן כותב **תרגום ירושלמי** על שמות פרק יב פסוק יג: וְהָיָה דָם נִכְסֵת פֶּסַח וְגִזְרַת מְהוֹלָתָא מְעַרְב לָכוֹן לְמַעַבְד מִנִּיהָ אֶת עַל בִּתְיָא דְאַתָּן שְׂרִין תַּמָּן וְאַחֲמִי יֵת זְכוּת דְּמָא וְאַיְחוּס עָלֶיכוֹן וְלֹא יִשְׁלוֹט בָּכוֹן מִלְּאָךְ מוֹתָא דְאַתְיָהָ לִיהָ רְשׁוּתָא לְמַחְבֵּלָא בְּמִקְטְלִי בְּאַרְעָא דְּמִצְרַיִם. **תרגום:** וְהָיָה דָם זֶבַח הַפֶּסַח וּבְרִית הַמִּלָּה מְעַרְב לָכֵם לַעֲשׂוֹת מִמֶּנּוּ אוֹת עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר אַתֶּם יוֹשְׁבִים שָׁם וְרֵאִיתִי אֶת זְכוּת הָדָם וְחֶסֶתִּי עָלֵיכֶם וְלֹא יִשְׁלֹט בָּכֶם מִלְּאָךְ הַמָּוֶת אֲשֶׁר נִתֵּן לוֹ הָרְשׁוּת לְחַבֵּל בְּהַכּוֹתִי בְּאַרְץ מִצְרַיִם. המדרש קושר את שתי המצוות פסח ודם מילה לגאולה של האומה הישראלית. מדרש הזהר ממשיך קו מדרשי זה אך מעניק לו גם משמעות רוחנית תיאוסופית מיסטית. לפי הזהר, בשעה שהכה הקב"ה בבכורי מצרים קיימו ישראל את ברית המילה – מילה ללא פריעה – וכך השתתפו בכנסת ישראל והתאחדו בה. אם כן, החיבור בין המצה והמילה הוא התהליך הרוחני המביא את היחיד לכדי חיבורו בעולם האלוהי ולכדי גאולתו.

המילה והפריעה חושפות את השם המפורש באיבר הברית. בעוד המילה עצמה מחברת את היחיד לספירת מלכות, הפריעה מחברת את היחיד לספירת יסוד. באמצעות החתך נחרטת האות יו"ד המסמלת את ספירת יסוד

ומיניה וביה את החיבור לספירת תפארת. לשון אחר, המילה והפריעה הן אקט אנדרוגיני המחבר את הגבר לזכר והנקבה האלוהיים, קרי לתפארת ומלכות.

זו אף זו, האות יו"ד כוללת בתוכה את שם הוי"ה במלואו. כלומר המילה והפריעה באיבר הברית חורטות את השם המפורש בגוף האדם. המילה מאפשרת ליחיד להתחבר עם השכינה, היסוד הנשי שבאלוהות. המילה היא הטקס שבו הגבר נכנס לממד הרוחני של האלוהות המצויר בנקבי. ניתן לנסח זאת גם באופן זה, שלפי הזהר ברית המילה היא קורבן שהיחיד מקריב כדי להיכנס לממד של הקדושה. הקורבן משמעו להתחבר אל היסוד הנקבי שבזכר. כך למעשה בטקס הברית מתחבר הזכר אל היסוד הנקבי שבו. כלומר הוא מגיע בתוכו להרמוניה בין היסוד הזכרי שבו ובין היסוד הנקבי שבו המצויר בפעולה של המילה והפריעה. אם ננסח זאת במונחים יונגיאניים, נאמר שהמהלך של הזהר מכוון ליצור סינתזה אנדרוגינית בין הפרסונה ובין הצל. הפרסונה אצל יונג היא החלקים המודעים והדומיננטיים בנפש, המתווכים בין האגו ובין העולם החיצון, המסכה שאנו מציגים לעולם החיצון, ואילו הצל הוא החלקים המודחקים של האישיות, שהאני המודע אינו מזדהה איתם. נפש האדם היא מטבעה אנדרוגינית: היא מכילה גם היבטים נשיים ("האנימה") וגם היבטים גבריים ("האנימוס"). אלה היבטים הנמצאים בפרסונה ואלה בצל, תלוי בזהות המגדרית. כדי לעבור את תהליך האינדיבידואציה, תהליך ההגשמה העצמית, המסע של הפרט הוא להכליל בתוך העצמי לא רק את האגו, החלקים המודעים של הנפש, אלא גם את הצל. נוסף על כך, המשימה של הגבר היא להכליל בתוך העצמי את האנימה, הנשיות המודחקת, ואילו המשימה של האישה היא להכליל בתוך העצמי את האנימוס, הגבריות המודחקת.

המהלך של הזהר בדיון זה מתמקד בגברים בעלי זהות מגדרית זכרית, שאצלם הפרסונה היא זכרית ואילו האנימה היא חלק מהצל, ומודחקת. פירושו של דבר שברית המילה באופן סימבולי היא הנקודה שבה הגבר

עובר טרנספורמציה מ"האני", שאצל הגבר הוא זכרי בלבד, אל ה"עצמי", הכולל בתוכו באופן מאוזן את היסוד הזכרי והנקבי גם יחד. הכניסה לעולם הקדושה מחייבת את הפמיניזציה של הזכר. גברים אינם מסוגלים להיכנס לעולם הקדושה אלא אם כן הם מגבירים בנפש את היסודות הנקביים. אם כן, הגאולה הפנימית אין משמעה אלא תהליך טרנספורמטיבי מ"האני" אל ה"עצמי" המאפשר את החיבור האנדרוגיני לעולם האלוהי.

אם נרחיב את המהלך של הזהר למהלך יוגיאני מלא, נקבל שהגאולה הפנימית של האדם באשר הוא אדם תלויה ביכולתו הטרנספורמטיבית להכיל את הצל, בין שצל זה הוא נשי ובין שהוא גברי. התהליך הטרנספורמטיבי, תהליך האינדיבידואציה, שבו אנו מוצאים את הקדושה, הוא תהליך של הכלה.

[ג]. סוד אכילת מצה – הזיווג הקדוש

בחיבורו **היד החזקה** הלכות חמץ ומצה, פרק ו, הלכה א, כותב הרמב"ם כך:
מִצֹּת עֲשֵׂה מִן הַתּוֹרָה לְאֶכֶל מִצָּה בְּלִיל חֲמִשָּׁה עֶשֶׂר, שְׁנָאֲמָר בְּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מִצָּת (שמות יב, יח) – בְּכֹל מְקוֹם, וּבְכֹל זְמַן. וְלֹא תִלֶּה אֲכִילָה זוּ בְּקֶרֶב הַפֶּסַח, אֲלֵא זוּ מִצָּה בְּפָנֵי עַצְמָהּ; וּמִצּוֹתָהּ כָּל הַלֵּילָה. אֲבָל בְּשָׂאֵר

הָרֶגֶל, אֲכִילַת מִצָּה רְשׁוּת – רָצָה, אוֹכֵל מִצָּה; רָצָה, אוֹכֵל אֲרֹז אוֹ דָּחָן אוֹ קִלְיוֹת אוֹ פְּרוֹת. אֲבָל בְּלִיל חֲמִשָּׁה עֶשֶׂר בְּלֶבֶד, חוֹבָה; וּמִשְׁאָכֵל כְּזֹאת, יָצָא יְדֵי חוֹבָתוֹ. ספר הזהר מעניק פרשנות מיסטית לאכילת מצה ומגדיר את המצה כ"קשר קדוש". לפי הזהר יש מסתורין בפעולת האכילה. המצה היא היסוד הקוטבי לחמץ. אם אכילת החמץ משמעה גילוי והתחברות אל "הרשות האחרת", אל כוחות השעבוד הרוע והטומאה, אין זאת אלא שאכילת המצה היא הגילוי וההתחברות אל הממד של "הקדושה". לשון אחר, סוד האכילה הקדושה, כמוהו כסוד ברית המילה, משמעו כניסה לגוף המיסטי של השכינה. רוצה לומר, אין האכילה של המצה אלא גילוי יחסי הברית והישועה בין היחיד ובין הגוף האלוהי הנקבי.

לפי הזהר, אכילת חמץ מחברת את האנושות ל"רשות האחרת" ואילו אכילת מצה מחברת אותה לתחום של הקדושה. אם כן, עצם פעולת האכילה של המצה היא מגע חי עם הכוחות האלוהיים, פעולה רוחנית של התחברות פנימית לגוף המיסטי של השכינה. בכך ממזג היחיד את ה"עצמי" שלו באופן מחודש ופורה עם כוחה העוצמתי הנשגב של האם הגדולה. ספר הזהר מכנה את המצה בשם: "לחם מן השמים" (שמות טז, ד). לפי הסימבוליקה של הזהר,

ה"לחם" הוא ייצוג של ספירת מלכות, ואילו "השמים" של ספירת תפארת. משמע כי אכילת מצה היא פעולה משיחית של התחברות עם הגוף המיסטי של השכינה (Corpus Mysticum) ובכך היחיד העורג אל חירותו הופך לאיבר מאיבריה של השכינה.

אם כן, פעולת אכילת המצה היא הגילוי החיצוני של החירות הפנימית, מסמלת את הזיווג הפנימי השלם בנפש האדם בין היסוד הזכרי ובין היסוד הנקבי ומשקפת גם את הזיווג שבאלוהות בין הזכר והנקבה ואף מעוררת אותו באמצעות ביצוע אכילת המצה. כלומר הזיווג של היחיד עם השכינה, ההפיכה לאיבר מאיבריו של הגוף המיסטי של השכינה, הוא דרך הפעולה של אכילת מצה.

כללו של דבר, לפי דיון זה של הזהר, שלושה מרכיבים חשובים נוטעים באדם את התודעה החירותנית והופכים אותו מעבד לבן-חורין: ביטול סיגי הרוע שב"אני", המסע הטרנספורמטיבי אל האינדיבידואציה וה"עצמי", והזיווג האנדרוגיני עם הקדושה. החירות בהתגלמותה העילאית לובשת צורה של Corpus Mysticum: היחיד העורג אל חירותו הופך להיות איבר בגופה המיסטי של השכינה. התודעה החירותנית היא תודעה אנדרוגינית בחיבורה הממשי אל הקדושה.

שְׁוִיטִי / חַנְיָה אַגֵּר



השְׁוִיטִי נָעֲלִי. הַמָּסַע הַפִּיְסִי הַסֵּתִיִּם.

הַזְמַן נָעֲלָם וְהַפֶּךְ לְנֶצַח.

מַעֲשֵׂי אָדָם, הֵיִם וְהַמִּדְבָּר הַתְּמָזְגִי וְזָרְמוּ לְמֶרְחָב הַהִיכָל, לְמֶרְחָב הָאֵין גְּבוּל הַמִּכִּיל הַכֹּל.

שָׁמַיִם וַיִּמִּים חַיִּים הִנֵּבִיעוּ זֶה אֶת זֶה. הַתְּפִשָּׁטוּת וְהַתְּרַחֲבוּת אֵין סוֹפִיּוֹת זָרְמוּ וְדָמְמוּ.

דוֹמָיָה וְקוֹל דְּמָמָה דָּקָה הַתְּמָזְגִי בַּהוּוֹה הַתְּמִידִי.

כְּהָרֶף עֵין נִעְתִּי, בְּמַפְתִּיעַ אֶךְ בְּאֶפֶן טְבָעִי וּמוֹכֵן מֵאֲלִיו אֶל הַנִּשְׁמָה וּמִשָּׁם לַחִיָּה וּמִשָּׁם לַיְחִידָה

בְּמַסְלִיל חַף מִהַתְּנַגְדוּת וְחִפּוֹךְ וְזֶה הוֹבִיל לַהוּיָה טְהוֹרָה.

הַכְּאֵלֹו הַיְקוּם' הַמִּשְׁתַּקֵּף הַפֶּךְ לְאֶמֶת הַשְּׁקוּפָה. בְּרִאֲתִי נִרְאָה הַכֹּל צָלוּל וְנָקִי וְלֹא גְבוּלוֹת.

הַרְכוּת הַיְתָה וְהוּוֹה אֵין סוֹפִיּוֹת, הוּיְתִית לְעַצְמָהּ, יְחִידָה וְאַחִידָה.

וְאֲנִי שְׁוִיטִי

הַנִּצָּח חֲזָר לְזִמָּן, הַהִיכָל חֲזָר לְיְקוּם.

זיכרון וחירות

לזכור את יציאת מצרים במוצאי המאה ה־20

חנוך בן־פיזי



מעשה נחש – אף כך ישראל: צרות אחרונות משכחות את הראשונות" (בבלי ברכות י"ג ע"א).

הפרשנות המיידית, אומר לוינס, נפתרה כבר במסורת המדרשית עצמה. משל האימה מפני בעלי החיים מצא את פתרונו בדמות שעבוד ראשון ושני ושלישי – מצרים, בבל ורומי. הפרשנות המדרשית זכתה לעיון נוסף במאה ה־16, עם המהרש"א (ר' שמואל אליעזר הלוי איידלס) וחידושי האגדות של המהר"ל. לא רק המחשבה ההיסטורית הלאומית על אודות יציאת מצרים ושעבוד גלויות עומדת על הפרק, אלא דרכים שונות של התמודדות עם קשיים, וזיכרון. בעלי החיים במשל מאפשרים התבוננות בסיטואציות מגוונות: מצב הגלות ושעבוד ישראל בין האומות, הסיטואציות הכלכליות המשעבדות ופוגעות ביחיד, עמדות פוליטיות ומדיניות שונות. הדוגמה שמביא לוינס היא פרשנות כלכלית קשה, שבה הרשויות אינן מסייעות לפרנסתם של האזרחים, אלא מקשות על חייהם באמצעות הביורוקרטיה, בתוך שחיתות גלויה ונסתרת, ובתחושה עמוקה שמוסדות הצדק אינן מגנות מפני הרשויות.

האם אין הטקסיות הדתית של ליל הסדר מעידה על "מעשה של בורגנות"? מעשה שאין בו קבלה של אחריות מוסרית, ואין לו משמעות ספיריטואלית? תשובתו של לוינס תובעת לנקוט עמדה אתית, שכן השאלה איננה מה אנו זוכרים אלא מה הוא הזיכרון שראוי לזכור אותו. "יציאת מצרים זוכה למשמעות חדשה: ההשראה שמעניקה 'הגאולה' כאשר האומה זוכה לחירותה, מקבלת משמעות עם ההגעה לרגלי הר סיני, מקום שבו רעיון 'החירות' הזה משתכלל לתוך חוק והוראה". זיכרון יציאת מצרים ←

"יציאת מצרים", "שעבוד וגאולה", "עבדות וחירות" – ביטויים שהם חלק משגרת הלשון של חודש ניסן, חג הפסח, וחג המצות. ואולם כיצד יישמעו ביטויים אלה כביטויים בעלי משמעות, ולא רק מן "השפה ולחוץ", לאוזנו של האדם והיהודי במוצאי המאה ה־20? כמה מן ההוגים היהודים הגדולים של העת החדשה ביקשו לחלץ אותנו מן המלכוד הזה ולהעניק משמעויות רלוונטיות ודחופות למחשבה של החירות. כך למשל הם מרטין בובר, אנדרה נהר, אברהם יהושע השל מן הצד האקזיסטנציאלי והדיאלוגי או מייקל וולצר וברנר אנרי לוי מן הצד הפילוסופי הפוליטי.

בדברים הקצרים הבאים, אני מבקש להפנות את תשומת הלב לפרשנותו של עמנואל לוינס לרעיון "זכר ליציאת מצרים", פרשנות הנשענת על שאלת המשמעות הפילוסופית של הזמן ושל הזיכרון. מה משמעותו של זיכרון בכלל, ושל טקסי הזיכרון בפרט? המודעות הפסיכולוגית והפיזיולוגית למורכבותה של פעולות הזיכרון ולאופני הזיכרון של היחיד ושל הקהילות, ערערה למעשה את תפיסות הזמן שלנו. בעקבות הכתיבה הפילוסופית של הנרי ברגסון ומחקר הפנומנולוגיה של הזמן של מרטין היידגר, נדרש לוינס לעיון מחדש במושגים ובמצבים הנוגעים לזמן, דרך האופנים שבהם הם מופיעים לתודעה.

כיצד ניתן להבין את המעשים הריטואליים של זיכרון? כיצד ניתן להבין את המשמעות המוענקת על ידנו לטקסי הזיכרון – בין שאלה זיכרונות מן ההיסטוריה הקרובה ובין שהם מן ההיסטוריה הרחוקה – הכרזת המדינה, המהפכה הצרפתית, הפרהוד בעירק, השואה, גירוש ספרד או חורבן הבית ויציאת מצרים? מהי האינטנסיביות

הפנימית שיכולה להיות לזיכרון יציאת מצרים, במוצאי המאה ה־20? הרי זכר הנרצחים בשואה ובמלחמות העולם כה טורד את המחשבות, וחגיגת ליל הסדר מתדמה למה שמעבר לתודעה ההיסטורית. אם יש משמעות לשעבוד ולגאולה, הרי היא מתגלמת בסיפוריהם של ניצולי השואה וילדיהם החיים בינינו. תשובתו של לוינס מבחינה בין "מה שניתן לזיכרון", ובין "מה שמעבר לזיכרון".

לצורך הדיון שלו במושג הזיכרון ו"מה שמעבר לזיכרון" מסתייע לוינס במשל תלמודי, שאותו הוא קורא בשתי קריאות עוקבות: "אל תזכרו ראשונות וקדמוניות אל תתבוננו, הנני עשה חדשה עתה תצמח" (ישעיהו מ"ג, ג, י"ח). "אל תזכרו ראשונות – זה שעבוד מלכויות; "קדמוניות אל תתבוננו" – זו יציאת מצרים; "הנני עושה חדשה עתה תצמח" – תני רב יוסף זו מלחמת גוג ומגוג. משל למה הדבר דומה? "לאדם שהיה מהלך בדרך, ופגע בו זאב וניצל ממנו, והיה מספר והולך מעשה זאב. פגע בו ארי וניצל ממנו, והיה מספר והולך מעשה ארי. פגע בו נחש וניצל ממנו, שכח מעשה שניהם, והיה מספר והולך

עצמם נוטים לשכוח". (לוינס, בזמן של האומות, עמ' 91). וכך, בקריאה מחודשת בלשונה של המשנה "לא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות" (משנה, ברכות), אומר לוינס כי זיכרון יציאת מצרים – משמעותה של החירות – הוא המודעות האובססיבית לכל מי שניטלה ממנו החירות – זו הפוליטית וזו הכלכלית או החברתית. אכן, "חירות קשה".

"לחיות באופן קונקרטי, בתודעה של אדם חופשי", זו התודעה שמשמעותה של החירות ומשמעותו של זיכרון השחרור תובעות מאיתנו באופן מידי ורדיקלי "חמלה ומחויבות למען כל המשועבדים או האומללים של הארץ". ואם נקצין יותר, אומר לוינס כי תודעת החירות של יציאת מצרים נועדה ליצור "חוש מיוחד לאומללות ולשעבוד, כזה שלעתים אפילו האומללים

מכונן עבר מועדף, שאמנם מבקש לשמר תבנית ממשית של "עבר", אלא שבאמצעות הסימון של העבר הוא יוצר מחשבה חדשה: "זוהי מחשבה שיש לה אובססיה תימטית של שחרור עבדים". משמעותו של העבר בתוך ההווה היא דרך הממד של "מה שראוי להיזכר". התפיסה התודעתית הרוחנית של שחרור מטביעה בהווה החי: "זיכרון של שחרור". משמעות הזיכרון היא

תוכנית אופקים

מיסודה של קרן מ.ג. לוינס

תוכנית אופקים של המחלקה למחשבת ישראל באוניברסיטת בר אילן מיסודה של קרן מ.ג. לוינס, מבקשת לעודד דוקטורנטים להשתתף בכנסים בינלאומיים בחו"ל ולהעמיק את קשריהם האקדמיים עם חוקרים עמיתים שלהם בעולם בתחום המחקר שלהם. התוכנית באה לחזק את מעמדה האקדמי הבינלאומי של המחלקה למחשבת ישראל ולעודד את תלמידי המחקר שלה להשתתף בכנסים בינלאומיים. הדוקטורנטים שיתקבלו לתוכנית יזכו למימון נסיעתם לכנס האקדמי, בסכום שייקבע בהתאם ליעד נסיעתם ולמשך זמן קיומו של הכנס. דוקטורנטים שהצעת המחקר שלהם אושרה והמעוניינים להתקבל לתוכנית יכולים להגיש בקשה מתאימה בכתב ליו"ר המחלקה באמצעות מזכירות המחלקה, אליה יצרפו את המסמכים הבאים:

1. העתק של קול הקורא לכנס הבינלאומי.
2. נוסח תקציר ההרצאה כפי שיוגש לוועדת הכנס.
3. שתי המלצות של מורים במחלקה (אחת מהן של המנחה). ההמלצות חייבות להתייחס לפחות לנקודות הבאות:
 - א. האיות האקדמית של ההרצאה המוצעת, החידוש המחקרי שבה, ואישור כי אילו הוא היה בוועדת הכנס הרלוונטי – היה מקבל את ההצעה במסגרת הכנס.
 - ב. רמתו של הכנס הבינלאומי.
 - ג. הקשר של הכנס לנושא המחקר.
 - ד. התרומה של הכנס להתפתחות האקדמית של תלמיד המחקר.

לאחר קבלת הבקשה ייקבע מועד להרצאה מקדימה במסגרת סמינר של המחלקה, שבה הסטודנט יידרש ליתן את הרצאתו בפני עמיתיו הסטודנטים המחלקה והמרצים, ולקיים דיון לאחר ההרצאה, בשפה שבה אמורה ההרצאה להינתן בחו"ל. לאחר ההרצאה המקדימה, תדון ועדת התוכנית בבקשה.

סטודנט שיעמוד בקריטריונים הנדרשים ויתברר כי הוא יכול ליתן את ההרצאה באופן ראוי, יקבל אישור עקרוני לקבלת השתתפות בהוצאות הנסיעה לכנס, ויוכל לפנות לעורכי הכנס בהצעה להשתתפות בכנס. אם הרצאתו בכנס תתקבל, יקבל הסטודנט את המימון לצורכי נסיעתו.

מהפנימיות היהודית צומחת האוניברסליות

ראיון עם פרופ' שמואל טריגנו, מראיינת טליה אלון

לבקש לא לפרסמן כדי לא להוסיף שמן למדורה. אז לא ידעתי זאת והקמתי מכון, כתב־עת, ערכתי כנסים ועסקתי בפעילות ציבורית ענפה. אנחנו, האנשים שיצאו מצפון אפריקה, הרגשנו שוב שהמדינה עזבה אותנו. הטראומה חזרה בצורה חזקה. כל אחד בנה את חייו והנה הטראומה חוזרת. הרגשה נוראה. יש טראומה מייסדת של התרבות הזאת, התרבות של יהודי־ערב. אנשים בגילי מכירים את התהום. באותה תקופה ישראל הייתה במרכז ההתקפה האנטישמית. ישראל הייתה תמיד חשובה ליהודי צרפת מבחינת הזהותם כקהילה, קולקטיב. לא רק כעניין אידאולוגי, אלא כעניין קיומי.

■ **בספרו "אות, גוף, קהילה" רוני קליין מאפיין אותך כהוגה הפוליטי המובהק ביותר מבין ההוגים היהודים־צרפתיים בני־זמננו. מה הוביל אותך בעצם ליצירת הגות פוליטית?**

הדבר נבע מאכזבה. השאלה מהי מדינה יהודית הייתה שאלה חשובה עבורי. בשנת 1969 עליתי לארץ. היה לי חלום להשתרש שוב, אולי הייתה זו ציפייה אידאליסטית מדי. הניסיון בארץ לא ענה על ציפייה זו. כסטודנט באוניברסיטה העברית בזמנו הרגשתי שאפשר להישאר בגלות גם בשיבת ציון. הופתעתי מאוד לראות שהאוניברסיטה העברית, שאמורה להיות אוניברסיטה של העם היהודי, מעתיקה את דחייתו לשוליים. הזהות היהודית הייתה מגודרת בחוגים ייעודיים: בחוג להיסטוריה ובחוג לתולדות ישראל. מצד אחד הייתה הפילוסופיה ומן הצד האחר – פילוסופיה עברית וקבלה. מצב עניינים שכזה לא היה קיים בצרפת או בכל מדינה אחרת שבה התרבות המקומית היא הגרעין והדבר המרכזי. בצרפת,



כמה ימים לפני העצמאות של אלג'יר נאלצתי לברוח מאלג'יריה עם משפחתי בתוך יומיים. חיכינו בשדה התעופה הצבאי ולא ידענו לאן ללכת. על איזה מטוס לעלות. החוויה הזאת נטמעה בי מאוד חזק. בעקבותיה התחלתי לכתוב.

■ **יש משהו מאוד יהודי בכתיבה. האותיות פורחות באוויר ומלוות את היהודי בנדודיו.**

נכון. הכתיבה אינה סתם פעולה שכלית. עליך לאבד את המולדת שלך כדי ליצור קשר עם המציאות. הכתיבה היא המשך פעילות טבעי של העקירה. הכתיבה נעשית בשקט. מרחוק. אתה בבית ולא בבית. אתה נמצא מחוץ לכל חברה. זה מרחב פנימי וגם מרחב ביקורתי כדי להבין את הדברים. כשאדם נעקד הוא מתעמת עם שאלת משמעות הקיום. זו השאלה הפילוסופית הבסיסית. זו תחילת הדרך של השאלה הפילוסופית. היא מובילה לנפילה לתהום או שהיא יכולה להיות פתח למשמעות.

אני הרגשתי שוב על סף תהום אחרי ההתקפות האנטישמיות בצרפת בשנים 2001-2002, שזכו להתעלמות מוחלטת מצד התקשורת, הרשויות והמוסדות היהודיים. כמה שנים לאחר מכן שמענו שהממשלה החליטה

את פרופ' שמואל טריגנו, פרופ' אמריטוס לסוציולוגיה של הדת באוניברסיטת פריז, פגשתי בבית קפה תל אביבי בשדרות רוטשילד. הכי קרוב לפריז במציאות הישראלית, ובכל זאת, בשיחתנו השתלבו לא פעם צפירות רכבים מבחוץ. השילוב בין בית קפה יפה ונעים המלווה ברעשי רחוב נראה הולם את אישיותו הסוערת של ההוגה החביב ונטול הגינונים, שפורש את משנתו ללא כחל וסרק, ואינו נרתע מלהידרש לנושאים לא נעימים.

נפגשנו לרגל צאת תרגום ספרו **גבולות אושוויץ: נזקי חובת הזיכרון**, העוסק באופן שבו מתמודדת אירופה עם זיכרון השואה ועם קיומה של מדינת ישראל. בחרתי לפתוח את הריאיון בהתייחסות להצהרתו שאת הספר כתב "מתוך תחושה קורעת לב שאני עומד על סף תהום".



■ **מהי התהום עבורך?**

התהום עבורי היא חוויה אישית. נוכחתי שעולם שלם יכול להיעלם בן־רגע. כשהייתי בן 14, בשנת 1962,

החוג להיסטוריה מתייחס להיסטוריה של צרפת לפני הכול. מה גם שבשום מקום באקדמיה לא הייתה התייחסות לשאלה הפוליטית. וכיוון שלא מצאתי את מבוקשי, הגעתי למסקנה שאני חייב לבנות זאת בעצמי. זה מסביר מדוע בכתיבה שלי יש שני פנים – פן שנוטה יותר לפילוסופיה פוליטית והיסטוריה פוליטית וסוציולוגית של דת ומדינה, שעוסק בגורל היהודי המודרני, הקיום הישראלי, השואה, לצד התייחסות לסוף הקהילות בארצות ערב והאסלאם, ופן מטפיזי-פילוסופי שלצערי אינו מוכר בארץ. ספרי **"היהדות ורוח העולם"**, שמהווה תיאוריה שלמה על היהדות, לא תורגם לעברית. גיליתי שיש שאלה יהודית בארץ והיא לא פותחה.

■ מהי השאלה היהודית עבורך?

השאלה היהודית, או שאלת היהודים כפי שאומרים בעברית, פירושה מה המקום ומה ההכרה בבסיס היהודי שהוא לא רק בסיס זהותי אלא גם בסיס הכרתי-פילוסופי. בין העקירה לשיבת ציון. הנסיעה בין העקירה לשיבת ציון היא נסיעה אינטלקטואלית והיא המרחק של מחשבתי וכתיבתי. חזרתי לצרפת כדי לכתוב. השהות בצרפת הייתה התבוננות מרחוק על השאלה היהודית, בהסתמך על הניסיון הישראלי שעבורי הוא מה שפרויד קורא "עיקרון המציאות". לכל נפש יש פנטזיות, דמיון, אבל יש מציאות מבחוץ והיא קובעת. אם את שוללת את המציאות, היא חוזרת אליך והורסת אותך.

המציאות הישראלית היא עקרון המציאות היהודית העולמית. הבעיות מופיעות במערומיהן. אי אפשר להסתיר את המציאות הקיומית של העם היהודי. פנימית וחיצונית. וזה דבר חשוב מאוד במחשבה הביקורתית ובהבנה של המצב.

■ בספרך **"הפילוסופיה של החוק: מקור הפוליטי בתורה"**, אתה מנסח פילוסופיה פוליטית-יהודית.

הספר הזה דרש ממני עבודה רבה. אני מנסה להבין איך התנ"ך בונה את הזהות הקולקטיבית. זו עבודה פילוסופית. אני מנסה לחדש את הפילוסופיה היהודית שיכולה לצמוח מהתורה. אני חושב שם איך לבנות מודל קולקטיבי יהודי שונה מהמודל הקולקטיבי האנושי.

■ בספר הזה אתה מנסה לבנות מודל חדש של דמוקרטיה.

אני התאכזבתי מהדמוקרטיה, והגעתי לכמה מסקנות הנוגעות לדמוקרטיה והקיום היהודי. הטענה שלי היא שבמסגרת הדמוקרטית אין מקום לעם ובמיוחד לתופעה של העם היהודי. ההיסטוריה המודרנית, מהאמנציפציה עד השואה ומדינת ישראל, היא דרמה שמתפתחת באיטיות עד שהיא מגיעה לשיא.

■ אתה רואה את השואה ומדינת ישראל כשני שיאים נפרדים או כשני דברים שמובילים זה לזה?

זה אותו השביל אבל יש הפרדה. עלינו להבין תחילה שהאמנציפציה אפשרה ליהודי להיכנס לחברה האזרחית כאדם ולא כיהודי. כיחיד ולא כקולקטיב. היחידים הצליחו בחיים החברתיים, אך היו מי שהאשימו את היהודים שהם לאום נסתר. זה היה הבסיס לתיאוריות הקשר הקונספירטיביות, שלא היו אלא התייחסות מעוותת לקיום היהודי הקולקטיבי. בשבילי, האמנציפציה פותחת תהום שהתגשמה בשואה, כי הגורל היהודי הקולקטיבי נופל לתהום הזאת, לאי-מקום הזה. שאלת הלגיטימיות כיום של מדינת ישראל היא אותו הדבר. העניין הזה לא נגמר. העם היהודי נפל בתהום הזאת, באי-מקום הזה שאינו מאפשר קיום לקולקטיב.

■ דברך מובילים אותי לסיבה שלשמה התכנסנו: ספרך **"גבולות אושוויץ: נזקי חובת הזיכרון"**. אתה כותב על חובת הזיכרון האירופאית, על הציווי האירופאי לזכור את השואה,

אבל לא כפשע נגד העם היהודי, אלא באופן אוניברסלי שגול מהקורבנות את הזהות שלהם.

נכון. מצד אחד אירופה מצווה לזכור את השואה, ומצד שני היא הופכת אותה לאוניברסלית.

■ ברשותך ארחיק עוד ואומר: אם הנאצים רצו למחוק את העם היהודי כגזע, כעם, מגיעה חובת הזיכרון ואומרת: אני אמחק את העם היהודי כמהות, ואגזול את ההיסטוריה שלו.

נכון. גישה זו מותירה את היהודי בתפקיד של הקורבן המובנה. בגורלו, בטבעו, שצריך להיות קורבן.

■ אבל מה שאתה אומר כאן, אינו שונה בהרבה מהמיתוס של היהודי הנצחי שנגזר עליו להיות מוכה, אומלל ונודד. זה שונה מהאנטישמיות הנאצית, שרצתה להשמיד את כל היהודים, היות שמדובר במיתוס שרוצה לשמר את היהודי חי באומללותו.

כשאני מדבר על "נצח ישראל" אני מדבר על קיום יהודי ריבוני דוידאי. עבורי היהדות היא הכרה בסובייקט היהודי, הריבוני, ואילו אירופה שאחרי השואה מוכנה להכיר בקורבן היהודי ולא בסובייקט החופשי היהודי. המוסר היום מבוסס על קורבנות. היהודי הנצחי אינו מעורר חמלה, ולכן הוא לא קורבן, לעומת קורבן השואה, שמעורר אשמה בזיכרון האירופאי. זה החידוש! ולכן הזיכרון האירופאי מנסה למצוא יציאה מן המבוי הסתום הזה – הסמלי והפסיכולוגי. האתוס הדמוקרטי לאחר השואה הוא אתוס קורבני. הוא מבוסס על הקורבנות שלרוב אינם מערביים – ערבים, שחורים, נשים, כל מה שנעלם מהעין. אתוס זה מצטרף לפוסט-מודרניזם ותואם אותו. במסגרת זו בוכים על הקורבנות היהודים אבל לא מקבלים את צה"ל. חייל צה"ל הוא מפלצת עבורם מפני שהוא חורג מהזהויו של היהודי כקורבן. כשדורשים מישראל מידתיות מול עזה, מדובר באותו הדבר – אל תחשבו שאתם חזקים או ריבוניים.

■ **אם כך, לא די בכך שהיהודי הוא הקורבן אלא הוא נועד להיות קורבן, הוא השה לעולה וזה הייעוד שלו.**

בדיוק. פגיעה ביהודים והתקפות על מדינת ישראל הן עניין מוצדק. הן מאששות את התפיסה שאירופה יכולה לסבול ולהגן עליה.

■ **בספרך אתה כותב שיש התמודדות אירופאית עם אשמת השואה, שמתיקה את החמלה אל הפלסטינים, רואה בהם כקורבנות הקורבנות ומכריזה שהיהודים הם נאצים.**

קורבנות הקורבנות הוא ביטוי של אדוארד סעיד. פירוש הדבר שיש חמלה כלפי הקורבנות הראשונים של השואה, אך הם גרמו לקורבנות נוספים ובאופן סמוי הם הנאצים החדשים. זה מקל מעט על רגש האשמה האירופאי, ומביא למצב אבסורדי שבו בשם השואה וזיכרון השואה אירופה מטיפה מוסר לישראל.

■ **בספרך אתה טוען שאירופה מתבוננת בשואה דרך טרמינולוגיה נוצרית, גם כשמדובר באירופה החילונית.**

כן. לא רק דרך טרמינולוגיה אלא גם באמצעות המיתוס המכונן של הנצרות, מיתוס הצליבה, שמחלק את ישו לגוף הפיזי הנחות שמת עם צליבת ישו ולגוף הרוחני הנעלה, שבו ישו קם לתחייה אחרי צליבתו. ישו מת על הצלב בגופו היהודי. יש כאן פעולה סמלית. הוא מת בגופו היהודי כדי לחזור לחייה נצח. הוא אֵל שהתגשם באדם וכשהוא קם לתחייה בגוף הרוחני הוא חוזר למעשה אל אלוהיותו. הוא קם לתחייה בגוף הנוצרי.

בהמשך לכך, פאולוס מחלק את ישראל לשתיים: יש עם ישראל ברוטלי, אנוכי וירוד, שקשור לגוף הפיזי ולבשר בלבד, ויש עם ישראל הרוחני, שכולל את כל הנוצרים ללא גבול של זהות. הכנסייה מגשימה את האוניברסליות לעומת הפרטיקולריות של היהודים. ישו מת על הצלב בגופו הפיזי היהודי כדי לחזור לחיים בגופו הרוחני, האוניברסלי-נוצרי. האירופאים

אחרי השואה פיצלו את העם היהודי לגוף רוחני וגוף פיזי. קורבנות השואה הם הגוף הרוחני, ואילו מדינת ישראל והעם היהודי הם הגוף הפיזי.

■ **נראה שאתה עושה כאן מהלך הפוך: כשאתה מדבר על ההתייחסות האירופאית כיום, הגוף הרוחני, הוא קורבנות השואה, ששת המיליונים שנשפו וניצולי השואה שנתפסים בעיני האירופאים כמצבה, כעדות לשואה, הם הגוף הרוחני, הנצחי, בעוד הגוף הפיזי המת הוא הקיום היהודי כיום. כך שבעצם הגוף המת הוא הגוף החי ולהיפך.**

הארת לי כאן משהו שלא חשבתי עליו. זה באמת מעניין. יש כאן היפוך. הם מוכנים לבכות על היהודים כקורבנות כמו על ישו, ואינם מקבלים את זה שהקורבן יהפוך פתאום לחייל.

■ **אבל יש כאן עוד דבר: את הגוף הפיזי של ישו היה צריך להשמיד כקורבן על מנת להגיע לגוף הרוחני. והוא מסמל את היהודים, הם חיים ומגנים על עצמם.**

זה לא מתקבל. על הגוף המת של קורבנות היהודים, אירופה בנתה את האיחוד האירופי. הטענה שלי היא שאירופה ניסתה ליצור שלטון חדש, וכדי לבסס את הלגיטימיות שלו היא חזרה למודל הישן, התיאולוגי, בהיפוכו. אירופה קמה כישות רוחנית אוניברסלית, שמצהירה שהיא מגשימה זכויות אדם. זכויות אדם הן העניין המפורש של האיחוד האירופי, ובשמן היא מוקיעה את ישראל. כשמאשימים את ישראל באפרטהייד, זה באותו הצליל.

■ **בשנת 1946 כתב בורחס סיפור יפה שנקרא "רקוויאם גרמני". סיפור שהוא מונולוג של חייל נאצי הטוען שהשמדת היהודים נעשתה על מנת להשמיד את האנושיות והחמלה וליצור את העל־אדם. אתה טוען שהיום היהודים הם שה לעולה בשביל הקוסמופוליטיות והרב־תרבותיות שהם מפריעים לה.**

נכון. מבזים אותם, ומנסים להחזיר אותם למקום הקורבני כדי לחוש חמלה. יש כאן תענוג של מי שהוא עדיין אשם, והקורבן עדיין תלוי בו. הם הופכים לישות מוסרית שמטיפה מוסר, מתנקים מזכר השואה ובר־זמן מכניסים סוס טרויאני לארצם. מרקל קיבלה פליטים רק כדי לתקן את הפשע שביצעה גרמניה ביהודים. אני לא יכול לשכוח איך הפליטים היהודים לא מצאו מקום אחר המלחמה. אבל התיקון הזה הוא נקמה אלוקית. בתיקון שלהם הם הורסים את עצמם.

■ **בשנת 2004 אמרת בכנס בהרצליה שעם ההגירה המוסלמית בעקבות האיחוד האירופי, היהודים נותרו האזרחים הלאומיים האחרונים בארצות אירופה.**

הזהות היהודית לאחר השואה, במיוחד בצרפת, התגבשה כדו־שיח עם הרפובליקה בצרפת. אולי שמת לב לכך שבזמן המודרנה היו היהודים יותר אזרחיים ולאומיים מאחרים משום בעיה אינטלקטואלית וסמלית שהיה עליהם לפתור: לקבוע מה מייחס אותם לישות הזאת שנקראת צרפת. כבר בשנות ה־80 צרפת הכירה את תופעת הרב־תרבותיות, וכבר היו בה תנועות לאומניות. כך שהיהודים הרגישו נבוכים. הזהות היהודית שלהם זקוקה לרפובליקה שמקשרת בינם לבין הכלל. לכן ברור להם מהי הרפובליקה יותר מאשר לאזרחים שאינם שואלים שאלות.

כשהרפובליקה התפרקה עם הרב־תרבותיות, לא הייתה לנו עוד קטגוריה כדי לבסס זהות קולקטיבית בצרפת, והיהודים הואשמו בקהילתנות. יש רב־תרבותיות לצד תנועות לאומניות ואנחנו נמצאים באמצע. עיקר האנטי־ציונות כיום יוצאת מהחוגים הרב־תרבותיים, שלכאורה היו צריכים להכיר בזהות היהודית. יש פה בעיה: זהות קולקטיבית־יהודית אינה אפשרית – לא מצד הימין הקיצוני שהוא אנטישמי באופן מסורתי ולא בחוגי השמאל הרב־תרבותי שמתנגד לציונות.

■ אתה מסכים עם הקריאה בזמנו של אריאל שרון ליהודי צרפת לעלות לארץ?

אני טוען שאין עתיד מכובד ויוצר לזהות היהודית שהתגבשה אחרי מלחמת העולם השנייה. כשחזרו היהודים לצרפת אחרי משטר וישי, הם הקימו אסכולה מחשבתית מאוד חשובה. לקיום היהודי הייתה משמעות. היום אין לו עוד משמעות. אפשר שיהודים יחיו בצרפת כבני־משה.

■ בני־משה זה משהו שאתה בז לו, הלוא כן?

כן. אני טוען שאחרי השואה, אחרי מה שקרה לעם היהודי, אין זה מכובד לא לשאת באחריות לגורל הקולקטיבי היהודי. היום, רק מדינת ישראל יכולה לשאת בעול הזה. ישראל היא המקום היחיד שבו הגורל הקולקטיבי היהודי יכול להתפתח. לא מכובד לחזור למודל הזה, במיוחד עכשיו, כשהמיעוט המוסלמי הופך לדומיננטי.

■ איך אתה מסביר את ההגירה המוסלמית?

לא היה כאן משהו מכוון. ההגירה התחילה בטפטופים קטנים של איחוד משפחות והתגברה עם האיחוד האירופי. זו טעות נוראה, כי אין דמוקרטיה אמיתית מחוץ למדינת הלאום. זו עובדה היסטורית. וזה יוביל להתמוטטות האיחוד האירופי.

■ במה נבדלת לדעתך האנטישמיות המוסלמית מהאירופאית?

הנצרות שמרה על הברית הישנה. האסלאם שלל לגמרי את קיום התנ"ך והחליף אותו בקוראן, אף על פי שהרבה רעיונות שנמצאים בקוראן נמצאים בעם היהודי. הנצרות שומרת את היהודי כקורבן, ולעומתו האסלאם מבקש להעלים אותו.

■ אתה כותב שהמוסלמים מתייחסים לאברהם ומשה כאל מוסלמים.

הם משחקים בדו־משמעות של המילה "אסלאם", שפירושה כניעה לאלוהות.

כל איש מאמין שנכנע לאלוהים הוא מוסלמי. אברהם ודוד, שהאמינו באלוהים, הם מוסלמים לפי המודל הזה. יש כאן שלילה מוחלטת של המסורת היהודית. הם לא יכולים לקבל את האפשרות שיהודי יהיה ריבון, אלא אם יקבל את חוק השריעה. האפשרות הזאת נתפסת כמרד נגד השריעה והקוראן.

■ והם מסוגלים לקבל ריבונות נוצרית?

לא. כאשר מהגרים מוסלמים מגיעים לאירופה התרבות שלהם מבקשת שריעה. זו כל הבעיה. הם לא רוצים לצית לרפובליקה החילונית והבעיה לא נפתרה כי אין איש פוליטי חדש. באירופה יהיו מלחמות־זהות פראיות כי אין יותר מדינה מרכזית.

■ תהיה חזרה ללאומיות?

כן, אבל בתוך מלחמות זהות. אולי הברקזיט הוכיח שאנגליה עדיין אומה ושיש מדינה באנגליה, מדינת לאום, מפני שהפרלמנט הוא ריבוני, בניגוד לבתי הפרלמנט באירופה.

■ בספרך אתה כותב שישראל היא הבעיה והפתרון.

מאז שנת 2000 הרגשנו שזו לא סתם שנאה, אלא שלילת הקיום הקולקטיבי היהודי. במיוחד כשבעולם הגלובלי אנחנו נראים כאומה קשת עורף שאינה מקבלת את הזולת. ומה יהיה הסוף? מה עושים בינתיים? בוכים ופוחדים? או עושים משהו? חזרתי לארץ ונוכחתי לדעת שאין אף אחד שנאבק בחזית הזאת, שהיא חזית חשובה. חזית אידאולוגית, סמלית, שקודמת אפילו לחזית הצבאית. הארגונים שקוראים להחרים את ישראל, ה־BDS למשל, קוראים למעשה להוציא את ישראל מהאנושות.

■ את ספרך אתה מסיים בסימן שאלה כשאתה כותב על דפוס חדש של הגורל היהודי ומהפכה שנמצאת באופק. לא הבנתי כשקראתי את הספר למה אתה מכוון אבל

בשיחה איתך נראה שאתה מציג משהו חדש לגמרי – פילוסופיה חדשה, דמוקרטיה חדשה, שנובעת ממקורות היהדות. זה החזון שלך?

כן. החזון שלי עדיין לא מגובש. יש לי תוכנית עבודה, תוכנית מחקר. אני חושב שבאופן יסודי בתורה הדמוקרטית יש חולשה, הנובעת מאי־התייחסות לקיום הקולקטיבי. הדמוקרטיה חושבת על האזרח כיחיד, כסובייקט משפטי ומופשט, אבל היא לא מעניקה מקום לזהות ולקיבוץ הקולקטיבי. לאחרונה כתבתי ספר שבו אני מנתח את רוסו ב"חוזה החברתי". רוסו ממציא את המושג "דת אזרחית" מפני שהוא מבין שהדמוקרטיה אינה פועלת ללא אמונה קולקטיבית. הוא מנסח את האמונה הזאת במילים מופשטות ובטענות אי־רציונליות, וזה נפגש עם מה שעשיתי בפילוסופיה של החוק. אני הבנתי את המודל התנכי אבל לא מצאתי תרגום למושגים עכשוויים, דמוקרטיים. חזרתי לארץ כי אני רוצה לפתח תחום חדש. היהדות גדולה יותר משלל התגשמויותיה, היא אופק מטפיזי. היא לא היסטוריה של דוקטרינות, אלא של חשיבה.

לאחרונה כתבתי ספר בשם "עברית כפילוסופיה". יש מחשבה יהודית בפוטנציה שלא התגשמה. אני מבחין בין פילוסופיה יהודית שפילון יסד ובין מה שאני מבקש שיתקיים: פילוסופיה עברית. הטענה שלי היא שבשפה העברית יש פילוסופיה לפני שיש דוקטרינה.

■ למה אתה מתכוון כשאתה אומר פילוסופיה לפני דוקטרינה?

הבעיה שהפילוסופיה היהודית עוסקת בה היא איך לחשוב את היהדות במונחים יוניים. אני לא זקוק לזה. אני מתנגד לגמרי לתורת לוינס, למשל. חשוב להבין שכל הפילוסופיה היהודית לא נכתבה בעברית. כאילו אין אפשרות להביע את המושגים היסודיים בשפה שהם נולדו בה. אם כן, לעניות דעתי, נכנסנו לעידן חדש משום שהעברית נהפכה לישראלית. כי

הישראלית היא שפה אירופית שמדברת עברית. התחביר, שהוא ביטוי יסודי של מסגרות מנטאליות, הוא אירופאי ואולי אין מנוס מכך, אבל בישראלית החדשה העברית נעלמה; והמרחק הזה נותן לנו אפשרות לפתח מחשבה חדשה שאני קורא לה "הפילוסופיה העברית" בשפה הישראלית. אני בטוח שבמהלך הזמן תצמח מהעברית מחשבה חדשה לגמרי. אני שואב זאת למשל מפילון, לוינס ואחרים, שתרגמו את המושגים העבריים לשפה זרה ואז תרגמו מחדש לעברית. עם הקיום הישראלי ועם הישראלית יצאנו מהתקופה הזאת. זה סוף הפילוסופיה היהודית ותחילתה של הפילוסופיה העברית.

בספר הזה אני מציג לקסיקון של מילים ומנסה לראות איך במילים האלה יש עולם של מושגים. אני ניגש למילים אלה כאל שפה זרה, כי רק בצומת הזאת אפשר לשחרר את העוצמה הפנימית של העברית.

■ דמוקרטיה יהודית ופילוסופיה עברית.

פיתחתי תחום חדש לגמרי בגישה לתורה, זו אמביציה גדולה. אני מנסח את המדע המדיני שנובע מן התורה.

■ יש בתנ"ך הרבה צורות ממשל: יש נביאים, יש שופטים ויש מלוכה.

אני מאמץ את תיאוריית שלושת הכתרים. אני השתייכתי לצוות של פרופ' דניאל אלעזר ז"ל שניסה לפתח Jewish Political Tradition. היום אין מי שמטפל בעניין הזה והפריקט שלי הוא לפתח שוב את התחום הזה ולפתח פילוסופיה פוליטית חדשה של הקיום היהודי שאינה קיימת בבתי המדרש ובאוניברסיטאות. זו הנקודה העיוורת של מדעי היהדות. וכמובן, תיאוריה שכזו אינה יכולה להתנסח ללא יחס לדמוקרטיה ולמדינת הלאום. הרעיון הוא איך ניתן לחשוב על המפגש הזה. אני טוען שבדמוקרטיה יש ממד שלא פותח על ידי התיאורטיקנים של הדמוקרטיה ובכל זאת הוא קיים. יצאו ממנו מפלצות כמו הטוטליטריות,

הלאומנות והאנטי־שמיות, ובכל זאת חשוב לחשוב עליו בעזרת, אולי, המושגים שנובעים מן התורה הפוליטית של העולם היהודי.

הריבונות הדוידית – היא ריבונות שבמרכזה שוכנת האלוקות. אבל איך היא שוכנת? בצורה מאוד גשמית. במשכן היה חלק ריק שלא היה אפשר להיכנס אליו. יש כאן כלכלה שלמה של הטרנסצנדנטיות. יש טרנסצנדנטיות מלאכותית בדמוקרטיה שנקראת לאומיות, דת אזרחית וכו' אבל זו טרנסצנדנטיות פראית, ואני חושב שליהדות יש תפקיד אפשרי כיום. יכול להיות שהוא לא יתגשם אבל הוא אפשרי בפוטנציה.

■ אתה מתייחס הרבה לדמות הרועה והנביא.

הרועה מנהיג את העם מאחורי הצאן, לא בראש הצאן. אני מבחין בין המודל התנכי לשאלה של היום. אני מנסה להבין איך העולם התנכי פותר את הבעיה. איך לגבש את הלקח של המודל הזה. זה משהו שאני עובד עליו כל הזמן. בספר הבא שלי, שאני מקווה שיצא לאור בחודשים הקרובים, "המדינה היהודית החדשה", אני מציג מצע תיאורטי שיהווה בסיס להגות זו. אנחנו יורשי מסורת מפוארת וגדולה ועלינו לשאול את עצמנו איך להגשים אותה במסגרת המדינה הדמוקרטית. וכל הזמן אני מחפש איך לנסח את התשובה.

■ אתה התייחסת ללוויים כשבט שאין לו נחלה גשמית אלא נחלה רוחנית.

אפשר להגיד את זה. זו נחלה שמפוזרת בכל השבטים ותלויה בהם כדי לשרוד ומיועדת להוראת התורה ולשירות בבית המקדש. המעמד של הלוויים הוא דבר מאוד חשוב במודל התנכי, ואני מחפש איך לתרגם את הפונקציה הזאת של הלוויים. בית המקדש, או אוהל מועד, הוא מרכז פוליטי שמכיל ריקנות, בניגוד לאתונה שבה המרכז הוא מלא. האתר של קריית ירושלים, הפוליטיקה של ירושלים, הוא המשכן,

ולא האגורה כמו באתונה. האתר משנה את הכול ולא מדובר בתיאוקרטיה כמו שחושבים. את המונח "תיאוקרטיה" המציא יוספוס פלביוס כדי להסביר לרומאים על השלטון היהודי, אבל הוא טעה, כי האל אינו מתגשם במקדש.

■ הפתרון שאתה מציע הוא להתנתק מאירופה וליצור משהו חדש. אתה מציע ליצור דמוקרטיה חדשה, ופילוסופיה חדשה, שאלה מושגים שצמחו בתרבות האירופאית, ולכונן כאן, בישראל, סדר חדש.

לסדר החדש תהיה משמעות גם לאירופה ולכל העולם הדמוקרטי. אני חושב שבמצב הזה אנחנו בעמדה, שבה עדיין יש באפשרותנו להביא לעולם תורה חדשה, מחשבה חדשה לעולם הפוליטי. אצלנו המשבר הרבה יותר קשה, הרבה יותר חריף. אנחנו חייבים למצוא לו פתרון ויכול להיות שלפתרון יהיה הד עולמי.

■ אתה בעצם חוזר להוגים שדיברו על השליחות של עם ישראל לאנושות.

כן. אבל בצורה אחרת, המתאימה למצב החדש. זה לא רק עניין דתי, פרטי או זהותי כמו שאנשים לפעמים אומרים בזלזול. העניין היהודי הוא עניין גדול מאוד. זו הברית, זו המחשבה, זה עולם שלם ואנחנו צריכים למצוא מחדש את האוניברסליות המיוחדת הזאת, את האוניברסליות המקורית. היא לא מתנגדת לפרטיות.

■ כששוחחתי עם פרופ' אליעזר שביד הוא דיבר על כך שהיהדות יצרה את מושג האנושות ואת הרעיון שכל בני האדם הם בני אותו אדם, כולם בעלי מוצא משותף. זה עניין מהפכני.

נכון. הריבוי של הייחוד הוא משמעותי. פאולוס הנגיד בין הפרט לאוניברסלי, אבל האוניברסלי שלו היה האימפריה. אוניברסלי זו תמיד מילה פוליטית. מהפנימיות היהודית צומחת האוניברסליות וזו הכלכלה הפנימית שיש לחדש.

A is A
A is not A
A is both A and not A
A is neither A nor not A

ריאיון עם פרופ' אליוט וולפסון

מראינת טליה אלון



לפרק ולהגיע למסקנה חותכת. אני רוצה לדעת איך אתה מתמודד עם סוגיה זו.

זו שאלה טובה... קודם לכול לסטודנטים יש בעיה איתי. הם מצפים שהפרופסור לא ידבר פרדוקסלית, אלא ישתמש בהיגיון שמוכר להם. הם מצפים ממני להבהיר, להבחין בין דבר להיפוכו ולא לטעון שמשוואה היא דבר והיפוכו. זה בעייתי בשבילם. ועוד בעיה, כשאני מלמד קבלה אני חוזר ואומר להם שהם חייבים לבטוח בי, וגם אמירה שכזו מעט מוזרה בעולם המחקר. אבל באשר למסורת הקבלית – יש עניין של ביטחון או אמונה שמוסרים דברים שהם מעבר להוכחה. שהרי המקובלים אומרים שהקבלה היא מִפָּה אֶל פֶּה. זו תורת הסוד. היא תלויה במורה.

■ ואם כבר מדברים על פרדוקס, בספרך *Through a Speculum that Shines* אתה מתייחס למיסטיקון שקרוע בין האמונה שהאל הוא מופשט ולא גשמי ובין זה שהוא רואה אותו.

המקובלים ראו את עצמם כנביאים. גם גרשם שלום הכיר בכך שהמקובלים בעצמם חשבו שהם השיבו את הנבואה,

פרופ' אליוט וולפסון, מבכירי חוקרי הקבלה בימינו, מגדיר את עצמו כ"חוקר קבלה בעל עניין בפילוסופיה – מימי הביניים והתקופה המודרנית – וכן צייר ומשורר". "זו הפנימיות שלי", הוא מעיד על עצמו, "העבודה המחקרית היא לבוש. יש לי חזון – חוויה או ראייה – ואני משתדל לבטא את החוויה בכמה מلبושים. התוך, הפנימי, זה השירה".

בשיחה איתו הרגשתי שלא רק התוך הפנימי של נפשו הוא השירה, אלא גם האופן שבו הוא מתקשר עם העולם בכלל והאופן שבו הוא משוחח. וכפי שאמר ראש המחלקה, ד"ר אבי אלקיים: "אליוט מדבר בשתיקה".

בשיחה עמו ניסיתי להקשיב לדבריו ולשתיקתו, לרוח שבין המילים, ולפרדוקס שאי אפשר בלעדיו.

■ בשיעור שהעברת עם ד"ר אבי אלקיים הסכמת שהשפה היא הקצה, אבל טענת שמהקצה מסתכלים אל האינסוף, דרך הסולם, השם המפורש.

הזכרתי מסורת שמסר המקובל רבי יצחק בן שמואל דמן עכו בשם מקובל אנונימי. המטרה היא להידבק באינסוף, והכלי שמביא אדם למטרה זו הוא השם המפורש, שהוא כמו סולם שמביא את האדם מה' לאינסוף שמעבר לה'. כמו שאמר ליאונרד כהן Between the name and the nameless.

■ זה מביא אותי לאחד החידושים שלך: הדיבור על פרדוקס. יש משהו פרדוקסלי בלדבר על פרדוקס ברמה האקדמית. לפרדוקס יש מקום באמנות, בשירה, אבל כשמגיעים לרמה המחקרית נהיה כאן אתגר, משום שהמחקר מעוניין לחשוף,

אבל כשהוא מדבר על ההיסטוריה של הדת, כדי לבאר את המיסטיקה הוא מדבר על תקופות. תקופה ראשונה היא המיתוס, תקופה שנייה היא הדת ואז מגיעה המיסטיקה, שחוזרת למיתוס, אבל לא בדיוק. שלום טען שיש עקבות של מיתוס במקרא, אבל אני חושב שאפשר להסתכל במקרא באופן אחר. יכול להיות שיש מיסטיקה גם במקרא. תלוי איך מגדירים מיסטיקה – אם מגדירים זאת כהתאחדות בין אדם לאל, אז שלום צודק. זה לא נמצא במקרא. יש אפשרות להגדיר מיסטיקה באופן אחר – כראיית האל, שמיעת האל.

■ וולפסון ממשיך להעמיק בראיית האל הלאגשמי, וטוען שהוא נתפס בדמיון.

כתוב בהושע וְדַבַּרְתִּי עַל הַנְּבִיאִים וְאַנְכִי חֲזוֹן הַרְבֵּיתִי וּבִיד הַנְּבִיאִים אֲדַמָּה (הושע יב, יא), ופסוק זה חשוב עבור המקובלים. משמעו שנטול הצורה מקבל צורה בתוך הדמיון של הנביאים.

■ הדמיון יכול לתעתע. אפשר להתבלבל בין שֵׁשׁ למים.

נכון. יש אפשרות להסתכל במרכבה או בכבוד, אבל גם יש אפשרות לנפול. הדמיון הוא הכלי שבעזרתו רואה הנביא את האל. שבו האל מקבל צורה.

■ כלומר מה שנראה כפתרון של פרדוקס, המיסטיקון הרואה את האל המופשט בדמיונו, הוא בעצם פרדוקס נוסף – שכן הדמיון מקבל תוקף ככלי ראייה אמין ותקין שאינו בהכרח חזיונות שווא.

זה חלק מההסתר. עניין ההסתר קשור לעניין הסוד. אולי הדרך הטובה ביותר

לבאר את העניין היא דרך הספירות שמגלות את אור אינסוף. הספירות מגלות את אור אינסוף אבל אור אינסוף הוא מטבעו דבר שאינו יכול להתגלות. זה ההיעלם. זאת אומרת שהספירות מגלות את האור רק באמצעות הסתרתו. האור שמתגלה בספירות חייב להיות מוסתר על מנת להתגלות.

■ **ההסתר בא לידי ביטוי לא רק באור אינסוף אלא גם, ובעיקר, בשפה. פרופ' וולפסון מתייחס להגותו של היידגר, שראה בשפה כבית לכל הישות.**

כמו שדברים נגלים ונסתרים בתוך הבית כן המציאות נגלית ונסתרת בתוך השפה. ובמיוחד לשון הקודש. יש קשר הדוק בין השפה למציאות. אבל יש גם פער.

■ **אתה לוקח את השפה לקיצוניות. אם מדע הבלשנות רואה קשר שרירותי בין סימן למסומן, ורואה בשפה כלי מתאר, עבורך השפה אינה רק מתארת את העולם ולא רק בוראת אותו, אלא עולה עליו ומכילה אותו.**

מכאן ברצוני להמשיך ולהתייחס לאחד הספרים המרכזיים שלך לביקורת שכתב *Language, Eros, Being* Kalman P. Bland, ובעיקר על הספר, ובה הוא טוען שאתה מגן על גרשם שלום מול המבקרים אותו וכן שאתה מאמץ ומעדן את הסוציולוגיה שלו. מה שמוביל אותי לשאלת השאלות: אתה וגרשם שלום. איפה אתה תלמידו של שלום ואיפה אתה פונה לדרך עצמאית?

באשר אליי, יש לי חוב גדול מאוד לשלום. יש דברים מסוימים שאני ממשיך. למשל, את עניין הפרדוקס. שלום לא הלך עם זה רחוק כמוני, אבל שלום בעצמו התרשם מרעיון האמת כפרדוקס. גם הרעיון של גילוי והסתרה נמצא כבר אצל שלום. אני חושב שהגישה הפילוסופית, ולא משנה איזו גישה פילוסופית אלא הרעיון הכללי שאפשר לדון בקבלה באופן פילוסופי – היא משהו שאני מסכים איתו. משה אידל מבקר את זה. אבל יש גם אופנים

שבהם אני פונה לדרך חדשה ושונה משל שלום. אני, למשל, מדגיש את הטקסט עצמו כחוויה. הפרשנות עצמה היא חוויה של התגלות האל.

■ **איך דרך הפרשנות מגיעים לחוויית התגלות האל?**

בשביל המקובלים התורה היא האל. זה הפרינציפ המיסטי. כך, כאשר מפרשים את הטקסט של המקרא מדובר בהמחשה, בראיית האל. הטקסט של התורה הוא התגשמות של האל.

■ **אז אתה בעצם אומר את הדבר הבא: הם מאמינים שהתורה היא האל, הם מאמינים שהאל נסתר, והם מאמינים שככל שהם מעמיקים הם מגלים אותו. זה המהלך.**

כן. מגלים ומכסים. שניהם ביחד.

■ **התורה היא האל, אבל היא לא גלויה, היא נסתרת, וכשמעמיקים מגלים ומכסים את האל.**

כן. זה כמו שהכינוי מגלה ומכסה בו זמנית את האל.

■ **ביקורת נוספת כלפיך היא שאתה מעצב פואטיקה של קבלה. מהי פואטיקה של הקבלה?**

בשבילי? בשבילי זה מה שדיברנו עליו. הכיסוי והגילוי. השפה הפואטית זו השפה שמגלה ומכסה. במילים אחרות: A mode of saying that is unsaying. זו לא בדיוק שתיקה, אלא דווקא לא שתיקה. מעין דיבור של לא דיבור.

■ **אמרת לי בהתחלה שהנשמה שלך נמצאת בשירה שאתה כותב ובציור שאתה יוצר, כששאלתי אותך מהי פואטיקה עבורך אמרת שהיא כיסוי וגילוי – וזה מה שאתה עושה במחקרים שלך. אם כך, אני יכולה לומר שאתה יוצר מחקר פואטי?**

אני מבטא את המחקר באופן פואטי. הרטוריקה של השפה שלי שדנה ברעיונות האלה היא פואטית כשלעצמה. ומבחינתי כפי שאמרתי – כאן אני מתחבר לפרדוקס. אני לא מנסה לפתור את הפרדוקס אלא לבטא אותו באופן

פרדוקסלי. וזה הרבה עבודה. זה לא כל כך קל, ובכל פעם שאני כותב משהו חדש אני חייב לאתגר את עצמי למצוא דרך חדשה לבטא את הפרדוקס.

■ **לפי דברך, אם כן, הפואטיקה מאפשרת לך להישאר עמום. שהרי שירה אינה חייבת להיות מפורשת.**

כן, הספרות היא עמומה. הפואטיקה אינה חייבת להיות מפורשת. אבל הלשון שלי מדויקת. הלשון שלי מאוד מדויקת. אני לא יכול לכתוב כל דבר. זה מאוד מדויק. לפעמים נדרשים לי הרבה ניסיונות עד שאני מגיע למדויק.

■ **קראתי מסה יפהפייה שכתבת על ליאונרד כהן. גם הוא אהב להישאר קצת עמום.**

כהן מדבר בפשטות, אבל הוא מאוד עמוק. בשיר סוזן, למשל, הוא עובר מהארוס הגשמי לארוס הרוחני.

■ **הארוס הגשמי והרוחני נמצא, לפי המחקר שלך, גם בקבלה. אתה מדבר על ארוטיקה בקבלה. על זיווג בקבלה. על כך שהקבלה מנסה לעשות זיווג רוחני באמצעות מילים. הניסיון לעשות זיווג רוחני ללא ארוטיקה נדון לכישלון?**

כן. זה מה שאני חושב. אין זיווג בלי ארוטיקה. אפילו פרישות היא משהו ארוטי.

■ **יש כאן איזשהו פרדוקס – זיווג השלוב בהתייחסות לשפה. היהדות יצרה דימוי של אלוהות מופשטת שבוראת עולם באמצעות מילים, בשונה מתרבויות שקדמו לה, שלפיהן העולם נברא באמצעות המעשה, באמצעות זיווג. המקרא מקדש את השפה כשפה בוראת; המקובלים מצד אחד לוקחים את עניין השפה לקצה, אבל מצד שני – הם חוזרים למיתוס, הם חוזרים לזיווג.**

כן. בשבילם השפה נובעת מהזיווג שבין זכר לנקבה. האותיות הן הזרע של הזכר. הזרע נכנס בתוך הכלי הנקבי ושם בעצם הדיבור מתחיל.

■ **זאת אומרת שאנחנו חוזרים לגרשם שלום, שדיבר על השלבים של הדת, ועל כך שהמיסטיקה היא באיזשהו מובן חזרה של המיתוס.**

כן. מבחינה זו, שלום תפס משהו... אבל יש גם מיתוס במקרא. מתחת לפני השטח. יש הרבה סתירות במקרא. יש מורכבות.

■ **בלנד (Bland) טוען שאתה ממשיך בדרכו של שלום אבל לוקח אותה לקיצוניות.**

ראשית, ההשפעות שלי שונות משל שלום. הוא נולד וגדל במקום מסוים ובזמן מסוים. ההתעניינות שלי במחקר השוואתי שונה משלו – הוא עדיין היה נשלט באמצעות היסטוריה. הפנומנולוגיה שלו הייתה היסטורית. הוא לא היה יכול לדבר, למשל, על בודהיזם וקבלה, או סופיזם וקבלה, משום שהוא לא מצא קשר היסטורי ביניהם. בשבילי ההיסטוריה חשובה אבל אני מוכן לעסוק בפנומנולוגיה שלא נשלטת דרך פקטורים היסטוריים. זה הבדל משמעותי.

בלנד צודק כשהוא כותב שהתחלתי את ספרי בהיענות לאתגר שהציב שלום, לכתוב פואטיקה של קבלה. אני מחבב את בלנד, ואני יודע שהוא כתב ביקורת חיובית, אבל לדעתי הוא קצת הגזים. בניגוד לאידל, אני לא טוען בתוקף שאני מהפכן. יש לי גישה שונה. אני לא הרגשתי שאני חייב למרוד ולהרוס את שלום, באופן אדיפלי, כדי לצאת לדרך משלי. בניגוד לאידל, אני כתבתי על קבלה בלי למצב את עצמי כמהפכן. אני לא רואה את התפתחות הרעיונות באופן פוליטי. אני חושב שזה מעודן יותר, אנחנו נבנים אחד על גבי השני, וכשאנחנו פונים לכיוונים שונים מדובר יותר בפנייה מהדרך, אבל גם כשאתה פונה מהדרך אתה עדיין מחובר אליה באיזו צורה.

■ **כמו שאמר אייזיק ניוטון: "אם הרחקתי ראות היה זה מפני שעמדתי על כתפי ענקים". אתה לוקח משלום את מחקר הקבלה**

ואת המחקר ההשוואתי, ויוצא לדרך משלך כשאתה משתחרר מהכבלים של ההיסטוריה.

כמו איינשטיין והפיזיקה הקוואנטית. הפיזיקה הניוטונית עדיין פועלת במישורים רבים, אבל יש עוד רמה של אמת שרק פיזיקה קוואנטית יכולה למלא. טלפון סלולרי מתבסס על עקרונות הפיזיקה הקוואנטית, אבל בכל פעם שאת נכנסת למטוס, את משתמשת בפיזיקה ניוטונית. פיזיקה קוואנטית אינה מחקה פיזיקה ניוטונית. היא פשוט הציגה עוד רמה של התייחסות בעלת השלכות מעשיות. בשבילי זה המהלך.

■ **אתה משווה בין קבלה סופיזם ובודהיזם, אתה מתייחס לפילוסופיה אירופאית מודרנית ולפילוסופיה מימי הביניים, למגדר, לפואטיקה, ומציג גיוון נושאי ומתודולוגי.**

כמו שכינה. כולל את הכול.

■ **איך אתה רואה אינטר־דיסציפלינריות?** יש התפתחות שאני ואחרים וגם הסטודנטים שלי תרמנו לה, שיוצרת מין זיווג בין הפילולוגיה מצד אחד והתיאורטיקה מצד שני. אם זה קשור למגדר, או לענייני פילוסופיה...

■ **אז מצד אחד – יש מקום לפרדוקס שהוא קצת זר לאקדמיה באופן מסורתי. ומצד שני – אתה יוצר את הפרדוקס כשאתה משתמש באותם כלים אקדמיים־תיאורטיים. ההבדל הוא, כך נראה, שאתה משתמש בהם ככלים, ולא כמטרה.**

כן. החזון שלי הוא אינטר־דיסציפלינרי. חשוב שיהיה יסוד פילולוגי חזק. אני מקווה שנמשיך להתפתח, ולשים את הקבלה בשיח עם דיסציפלינות אחרות, מסורות דתיות אחרות. בכלל, מחשבת ישראל יכולה להיות רק נשכרת מיותר מחקר השוואתי. יש לי חשש שבישראל המחקר נוטה להיות צר מדי.

■ **זה מחזיר אותי לבחטין, שטען שהטקסט הוא פתוח וברגע שאתה סוגר אותו אתה עושה לו עוול.**

בדיוק. צריך לפתוח את הטקסט, את הדלתות, לכל המשמעויות. ההשוואה צריכה להיות גם היסטורית וגם פנומנולוגית. יש שאני מסביר את הקבלה דרך הבודהיזם, אבל אני לא טוען שיש כאן קשר היסטורי. הדבר החשוב ביותר מבחינתי הוא שבמעין הבודהיזם יש את היגיון הדרך האמצעית. דרך הביניים:

"A is A. A is not A. A is both A and not A. A is neither A nor not A".

בשבילי זו נוסחה שמאוד מתאימה להבנת מה שקורה בקבלה.

■ **בבודהיזם יש את השאיפה לרוקן את הכוס.**

כן. ההתייחסות של הבודהיזם לריקנות מאוד קרובה למושג האינוסוף של המקובלים. שהרי האינוסוף אינו דבר ממשי, הוא מעבר לאונטולוגיה. יש מקובלים מסוף המאה ה־13 שאמרו שאינוסוף זה לא יש ולא אין. ובוזה בדיוק העניין.

■ **ואם נדבר על קבלה ונצרות?**

קבלה ונצרות? זה סיפור ארוך נוסף... שם החיבור הוא יותר היסטורי. ברנסנס יש קבלה נוצרית באיטליה ובגרמניה, אבל כבר בתקופה הקדומה, במאה ה־13 ובמאה ה־14, יש איזו השפעה, יש כמה שהתנצרו וניסו להוכיח את אמת הנצרות לפי הקבלה.

■ **אמרת שהחזון שלך הוא אינטר־דיסציפלינרי. אינטר־דיסציפלינריות, לדעתך, יכולה לחזק את הפרדוקס?**

כן. לדעתי הלוגיקה הבודהיסטית עוזרת. הייתי רוצה שאנשים לא יפחדו מפרדוקס. עניין זה מקביל מעט לפוסט־מודרניזם ולדה־קונסטרוקציה של דרידה. עוד דרך לחשוב על העבודה שלי היא לראותה כפרשנות פוסט־מודרניסטית.

■ **אז יש כאן אינטר־דיסציפלינריות, פוסט־מודרניזם ופרדוקס.**

כן. הכול הולך ביחד. על שלושה דברים העולם עומד.

כפיצת זהות

יעל צ'רניאק

בראשית היא הזיקה

כשקבע מרטין בובר "בראשית היא הזיקה" התייחס הוא לשני אופנים: ראשית לכך שהתרחשו הזיקה בתרבות השבטית-אורגנית הפרימיטיבית קדמה להתפרדות האני מהשבט. עוד לפני שהכיר האדם הפרימיטיבי את עצמו בחינת אני, היו ילידי השבט בזיקה טבעית זה עם זה ובתקשורת ישירה בינם ובין הישיות השונות בעלות התודעה שהיו סביבם, יהיו אלה זאבים, ינשופים, עצים, נחלים, מדבריות ואפילו אלים; שנית התייחס בובר לקדימות הצמידות הטבעית והזרימה ההדדית שבין העובר לאמו, בין היילוד ובין האם הגדולה, טרם שנפרד ממנה. צמידות טבעית אשר עם היוולדו של התינוק מוחלפת בצמידות רוחנית – היא הזיקה. זיקה מיידית וישירה ללא נפרדות בין האם לתינוק בראשית חייו, עד שמתחילה התפתחות נפשו של התינוק והוא מתחיל לבנות ולגבש את תודעת האני שלו בנפרד מן האם.

בתהליך האבולוציוני של התהוות מתמדת, מצביע קארל יאספרס על טרנספורמציה תודעתית שהחלה במאה ה־6 בערך לפני הספירה, אשר סימנה את לידת תחושת הזהות האינדיבידואלית, תודעת־האני המובחן מהשבט ומהטבע. בעת החדשה ביסס דקארט את הזהות האינדיבידואלית הנבדלת עם אישור קיומו של הסובייקט.

התפתחות הזהות האישית מהווה שלב חשוב בהתפתחות האנושות ומתנה גדולה שקיבלנו בתהליך האבולוציוני: פיתוחו של העצמי האינדיבידואלי, של המחשבה העצמאית, האחריות האישית והבחירה החופשית, עידון המודעות והמובחנות העצמית, גילוי הפנימיות של האדם, מימוש רצונות וצרכים אישיים, יצירת זכויות אדם ועוד. במידה לא מבוטלת תחושת הסובייקטיביות האינדיבידואלית שהתפתחה במהלך



הטרום בראשית, האין־סוף, טעמה של הדממה.

בריאה

ומתוך הדממה – בריאה. עם הבריאה, החל תהליך האבולוציה המופלא. תהליך אחד עצום ונשגב (שאינו מתמצא בתיאוריית האבולוציה הדרוויניסטית־ביולוגיסטית), תהליך של 14 מיליארד שנה של התהוות מתמדת, של היווצרות ושל ריבוי, של מורכבות הולכת וגדלה.

מן הדממה פרץ הדומם. ומתוכו באורח פלא נוצרו חיים, שמתוכם נוצר האדם, מדבר. התפתחות האדם אינה רק שלב נוסף בשרשרת ההווה אלא רמה חדשה לגמרי של אבולוציה. אבולוציה של התודעה, אבולוציה של הפנימיות של הקיום. האבולוציה הביולוגית פחתה בהדרגה ופינתה את מקומה לאבולוציה מעודנת יותר ברבדים הפנימיים של הקיום.

עם הולדת הקיום – הדואליות נולדה.

נולדו היחסים. ובמשפחת האדם הפרימיטיבי התפתחה זהות קולקטיבית עם השבט ועם הטבע. חבורות־חבורות של לקטים התאספו לשבטים, ולכל שבט שפה, מיתוס ותודעה משותפים.

במהווה זה של ידיעת עצמו, נודע לעולם שובל. שובל הולך ומתארך ומתפתל ומתפצל ומתעבה בתנועה מתמדת. במבט קרוב יותר נצפים בתוך השובל דברים. דברים דוממים, צומחים, חיים, מדברים, מופשטים ורוחניים. דברים פשוטים, דברים מורכבים. דברים שחלפו מן העולם, דברים השוכנים בו, ודברים העושים ברגע זה את דרכם אליו. במבט חודר ומעודן עוד יותר נודעת לנו רשת מורכבת ומסועפת של יחסים. ישויות המתקשרות זו עם זו בתהליך דינמי. מרחב חי של יחסים הדדיים המתעורר לעצמו.

דממה

זה שניחן בקשב חד, יבחין במרחבי האוקיינוס האינוסופי שבהם אנו שוחים. מרחבי תודעה. אהבה. נוכחות. דממה. מרחבים שאליהם אנו נכנסים, ומהם אנו "יוצאים" וחוזר חלילה. מרחבים שבהם מתקיימים ומוכלים חיינו.

יציאתנו מהם יחסית היא, שכן הווים אנו בהם גם אם אין אנו נוכחים בכך. רז ההווה מאיר לנו עתים כברקים טבע נשגב זה של הווייתנו, של זהותנו, שנשכח ונעלם בתוך מלבושי התוכן, הבינה והחושים, המושכים את תשומת לבנו ופועלנו בקיום, עד אשר הרובד הבסיסי שקודם אף לקיום, שוב שקוף ועלום.

מלאות חיה, דוממת, רוטטת, אשר הוֹנָה בקרקעית ההווה, שורפת בלהבות ומעמיקה מעמקים אין קץ, ללא תחתית וללא גבול, אחדות שווה ללא מובחנות, ללא שניות – היא האחדות השלמה. וכל תיאור שכזה ודאי חוטא למהותה. זיכרון מעמקים זה של אחדות ההווה נשכח מעמנו, בהיותו נשגב מבינתנו.

במאמץ מרוכז או בספונטניות תהומית, שלה זוכים יחידי סגולה, טועמים הזוכים את טעם הנשגב,

אלפי שנים היא תחושת הזהות המוכרת לרובנו גם היום. הזהות האישית שלנו כאינדיבידואלים מובחנים ונפרדים, עם תודעת אני הקיימת בנפרד מן האחר. ואולם בה־בעת עם התפתחות מובחנותו של הסובייקט, התפתחה גם סגירותו וניתוקו מן המגע הישיר והבלתי אמצעי עם האחר ועם העולם – או במילותיו של בובר – ניתוקו מן "הזיקה מבראשית".

בעיית הסולפיסזם, הסובייקטיביות הסגורה בתוך עצמה, היא מקור ישיר או עקיף לבעיות הקיומיות האישיות והגלובליות שאנו פוגשים במציאות וזמננו, הן ברמה האישית והן ברמה הקולקטיבית, כגון ניכור, נפרדות, בדידות, נרקיסזם (אישי וקולקטיבי), חידלון המשמעות, ניהיליזם, החפצה, אינטרסנטיות, שליטה, כוחנות, קיפוח, דיכוי, וגם ניצול, עושק, ועד לרצח והשמדה המונית.

תרומתם החשובה של הפילוסופים האקזיסטנציאליסטים הדיאלוגים היהודיים בובר ורוזנצווייג ושל הפוסט־אקזיסטנציאליסט לוינס הייתה במחשבה שהם פיתחו, מחשבה שביקשה לפרוץ את אותה סגירות של הסובייקט, אותה כוליות של היחיד במגעו עם אדם אחר, ולהצביע על אפשרות של מפגש, של יחס שאינו מנִכָּר ומשעבד, ושאינן פירושו ויתור על האוטונומיה העצמית, אלא היפוכו של דבר, הוא מאפשר את חירותו הנעלה ביותר של האדם ומעשיר את האדם. אצל לוינס אנו פוגשים את הנבחרות של האדם לחיים של פתיחות ואחריות כלפי האחר. ה"פנים" של האחר, שהן מעבר להוויה, פורצות את עולמה המסוגר של ההוויה ואת הבועה הסגורה של האני המרוכז בעצמו, ותובעות מהאני תביעה מוסרית לאחריות. במחשבתו של רוזנצווייג הפתיחה אל מה שמחוצה לי היא דרך הצו האלוהי "ואהבת", שבו האדם מרגיש קרוא להיענות לאהבת האל לאדם במעשה התשובה של אהבת העולם והאחר; בהגותו של בובר, הסובייקט הסגור בתוך עצמו, בזיקת אני־לז, מכריע לעבר זיקת אני־

אתה המתרחשת כשְׂפָלִים ומתערערים כל האמצעים והמחיצות בין האני ובין האתה. דרך זיקת גומלין זו קורן הנוכח האחד, דרכה מציצים אנו בשוליו של "האתה הנצחי".

מה טבעה של אותה הזיקה? אין זו התמזגות של אני ואתה אל תוך אחדות שווה, גם לא היבלעות של האני בתוך האתה, שבה מתאיין האני אל תוך הוויה יחידה נעדרת כל הבחנה, אלא הזיקה הינה אחדות רכה ומעודנת כמו שדה מגנטי רוטט מלא תנועה וחיות אשר בה באורח פלא מתעשרת ומתעצמת עצמיותו הייחודית של כל אני ונשמרת השונות בין האני והאתה. מתחדדים הקשב והרגישות להבדלים בין אדם לאדם, לאופני החשיבה השונים, מועתקת תשומת הלב מן האני אל האחר השלם שמולי, אחר שהוא שונה ממני ואיננו ידוע. בזיקה אין האני מנסה לתפוס את האחר דרך תודעת עצמו, אלא נפגש עמו, בפתחון לב, בהשתהות ובציפייה לכל אשר יהיה.

מכל הזיקה נטען מן המתח הדיאלקטי שבין אקטיביות ומעורבות מצד אחד ופסיביות וסבילות, מן העבר השני. הריכוז המכוון של כל אחד מהפרטים בכל הווייתם אל עבר המרחב שביניהם, אל המרכז החי שביני לביןך, החלל הריק כביכול המתמלא בחיות הדיאלוג הנוגע בנשגב, ריכוז זה טבול באקטיביות ומעורבות אין־קץ של הרצון הפנימי. זוהי ההכרעה הבובריאנית הנעשית מכל ישותך, שבכוחה להעביר את האדם מזיקת אני־לז לזיקת אני־אתה. זהו הדחף היצירתי המנותב בהכרעתו של האדם השלם לעבר הדרך, לעבר הטוב, לעבר מה שיועד עבורו, לעבר אחריות מלאה ואכפתית לאחר ולמרחב שבין האני לאתה. רצון פנימי זה פועל יחד עם הכניעה הטוטלית. כניעה סבילה משוחררת מכל אחיזה ונעדרת השתדלות. משוחררת מכל אחיזה באמונה, בדעה מוצקה, בדפוס חשיבה, המשגה או תכלית. ומשוחררת אף מן האחיזה בזהות העצמית המוכרת לנו. פסיביות ונפעלות טוטלית, המתבטאת בקריאה

"הנני" שבבסיסה שוכנת ההכרה בחסד עליון, מוכנות להיות נפעל על ידו, ונתינת אמון מלא בתהליך.

התגלות

הזיווג האנושי־אלוהי הזה של רצון וחסד מוליד את האיחוד המעודן של הוויה עם הוויה, של קפיצת זהות למצב תודעה חדש ומורחב. תודעה אחת הנפתחת דרכנו ובאמצעותנו. ואל נא נחבר את המונח "תודעה" רק עם ההיבט המצומצם של המחשבה אלא נדמה אותה לישות גדושה המהססת, מתנסה, מחפשת, מרגישה, סקרנית ודרוכה לזה אשר יהיה־אשר־יהיה.

התגלות זו במרחב הביניים הבין־אישי אינה נשפכת אל תוך העולם דרך המקבל אותה, כמו דרך צינור לשפע, אלא היא תופסת את כל כולו של האדם ומתמזגת איתו. אין האדם מתפקד כשפורפרת המעבירה את ההתגלות, דרכה אלא האדם הוא־הוא האובר, ה"פָּה", המשמיע־קול לפי חוקו של עצמו, ועצם השמעת קולו משנה את קולו האישי במשמעות ש"אפילו אני מופתע ממה שאמרתי". אין זה הקול הרגיל שלי, אך עם זאת אין זה קול שהוא לא שלי. האחרות והייחודיות של הפרטים, וכך גם המגוון, המחלוקות, והבעיות המתעוררות, כל אלה הינן חיכוך המצית את בערת היצירה, כשהן מוכלות במרחב הביניים. עושרו של האדם על כל ישותו – ערכיו, השקפותיו, כישורנותיו, רגשותיו וכמיהותיו גם יחד, מובעים בקולו הייחודי, איש־איש לפי נשמתו.

נחזור ונדגיש כי לצד כיבוד האחרות, ברגע ההכרעה לעבר הזיקה נדרשים אנו בויתור. ויתור על הכפייה האימפולסיבית להסתגר בתוך עצמנו, בתוך מחשבותינו ובמונולוג האישי שלנו, ויתור על התגובתיות ועל ההגנתיות המפרידה אותנו מן האחר, ויתור על האינטרס האישי והאדרת האישיות המובחנת, ועל היהירות או הנחיתות המבדילה אותנו. ויתור על כל המחיצות שמבקש הסובייקט הנפרד לשמר, ולאפשר נגיעה אינטימית, חשופה ושקופה. אינטימיות

מעין זו מחייבת אמון בסיסי עמוק כקרקע הפורייה לכל מפגש.

קפיצת זהות

קפיצת הזהות הנדרשת כאן הינה מעבר מהזהות עמוקה עם הסובייקט האינדיבידואל הנפרד, לעבר מרחב חדש, "אני חדש", המכיל ומתעלה מעל לזהות העצמית של האינדיבידואל. "אני חדש" זה הוא מי שאני במהותי. בובר אומר לנו שהזהות הבראשיתית שלנו היא: "אני-בתוך-יחס". אין הכוונה לישות עצמאית ונפרדת היוצרת קשרים ומערכות יחסים עם אחרים, אלא זהות חדשה זו שונה מהאופן שבו אנו מורגלים לחשוב על עצמנו. בזיקה מתמוססים הגבולות המפרידים בין הסובייקטים הנפרדים, משתנה תחושת העצמי, ונשמטת חוויית הזהות הנפרדת של הסובייקטים.

נוכל לדמות זאת להרחבה של מי שאני. הרחבה שאינה ברובד האינטלקטואלי אלא ברובד קיומי ואולי אפילו מיסטי. לצורך כך נעזר את חשיבתנו, נקשיב, נחוש ונטעם את אחדות הקשר בכל חווייתנו. אחדות שנוגעת בנשגבות של החיים. אחדות המגבירה את מנגינתם הייחודית של הפרטים ומעשירה את האדם במשמעות אישית הנוגעת בחייו, משמעות הניתנת לו מתוך המפגש עם האחר, ומתוך היותו בשלמות רחבה יותר. לכל פרט נפתחות אפשרויות לביטוי, לחשיבה ולשפה שלא ידע על קיומן.

בשעה שאנו חווים אני מורחב זה, נדמה לנו באורח מפתיע כי חוויה זו אמיתית וממשית אף יותר מזו של חוויית העצמי הנפרד היומיומית והכל כך מוכרת. ואמנם, אף על פי שחוויית עצמי זו נחוות לנו ממשית מכול, היא חדשה עבורנו כיוון שאינה בהרגל ואינה בהתמדה. רגעים או פרקי זמן אלה אינם יציבים ומתמידים, אלא הם כברקים המבריקים לנו מדי פעם בפעם.

ואולי יום אחד בעתיד יבריק הברק, לא רק אצל בודדים מאיתנו ולא רק לפסקי זמן נדירים בחיינו, אלא בקרב חבורות על חבורות, של שניים ויותר,

שיהיו כביכול בתוך אור שאינו פוסק, בחינת ירח עולה בליל-כוכבים בהיר, הקורן בזהות עצמית מורחבת חדשה מבוססת ואיתנה, המכילה את העצמי האישי, זהות דיאלוגית שתהפוך לטבע ראשון לנו.

ניתן להבין זאת גם כהזדהות עם הקשר בשלמותו, עם המרחב של היחסים, עם מרחב הביניים הבובריאני (Das Zwischen) שהוא ספירה אונטולוגית ממשית הקיימת בין אנשים שבה נוכחת הקדושה. מעבר מן המרחב הסובייקטיבי הפנימי (הפסיכולוגי) של האדם לממד אחר של הוויה, ממד בין אישי, השופע עושר רב המצוי בממש שבין האישים. האני היוצא מסגירותו ופוגש ב"אתה" השונה ממנו, המפתיע, הבלתי ניתן לחיזוי, במאורע החד-פעמי. הפתיחות המאווררת את הדחיסות ומרוקנת את מטעני הסובייקט ואת ידיעותיו החוצצים בינו לבין האתה, מתירה כעת את המגע האינטימי החשוף בין פנימיות לפנימיות, ומכנסת אותנו בהדדיות הזורמת של ה"כול".

אין זה המרחב הפיזי בין אנשים, וגם לא מה שיש בתוכם במובן המופשט, אלא זהו מרחב פנימי חווייתי של ממשות חיה ונוכחת בין האנשים המעורבים בה. זה לא שאני מתעוררת לעולם אחר, אלא אני-אחר מתעורר לעולם חדש, לעיניים חדשות באותה מציאות. העולם של יעל הוא עולם של נפרדות, אך העולם של "האני שלי שאינו מוגבל רק ליעל" מתעורר לעולם שבו הוא חי, וזהו עולם פתוח במגע ישיר ועירום ללא נפרדות. אני מודעת למשהו, אני חושבת על משהו, אני מתייחסת למשהו. הזהות שלי היא כעדשות העיניים שלי, ככפות ידיי הממששות, אשר דרכן אני חווה, מתבוננת ותופסת את המציאות סביבי. קפיצת הזהות שומטת את הזהות המוכרת לי ופתאום אני הווה בממד אחר. כלומר אני עדיין מודעת למשהו, חושבת על משהו ומתייחסת למשהו, אך ה"אני" שעושה את כל אלה הוא "אני" שונה. אם ניקח לדוגמה את המודעות העצמית שלי, כשאני מודעת לעצמי, ומתרחשת קפיצת זהות, האני

שלי משתנה ומתקדם לממד אחר בעוד העצמי שלי נשאר בעינו. אני במודעות לעצמי שלי כיעל, אף על פי שאינני מזדהה איתו בבלעדיות כמי שאני. לפיכך, נקודת המבט שלי משתנה, המודעות שלי משתנה, החישה, החשיבה וההתייחסות שלי משתנות. במילים אחרות, חוויית החיים שלי משתנה עם קפיצת הזהות הזאת, עתה היא נובעת ממעין עמוק ונשגב יותר, ממרחב הביניים, מן הזיווג בין האנושי ובין האלוהי.

ספירת היחסים מתעוררת לעצמה

את קפיצת הזהות הזאת אני כמובן לא יכולה לעשות לבדי. זוהי אינה פעולה לבדית. הזהות החדשה שלי היא זהות עם יחסים, עם עוד סובייקט אחד או יותר. זוהי התעוררות של המרחב החי בינינו, התעוררות של ספירת היחסים עצמה – לעצמה, כמי שאני, כמי שאנחנו. התעוררות לרמת תודעה קולקטיבית חדשה שמכילה את הפרטים ומתעלה מעליהם בתחושת זהות עצמית מלאה ושלמה של "אני" חדש.

ראוי לעמוד על הבחנה חשובה ולהבדיל מרחב זה מקולקטיב או קבוצה או אפילו מחשיבה קבוצתית. בכל אלה עלול היחיד להיבלע בתוך הקבוצה ודעתו עלולה להיות מושתקת או מודחקת. בובר נקרא לסוגיה זו והוא מבחין את החברות האמיתית מהחברתיות. במקום אחר הוא מכנה את הקולקטיב שאינו כולל באמת את הפרטים עצמם בשעה שהם מוכללים בתוך הישות הציבורית, בשם ההמון. האדם הפרטי נבלע בהמון כקיסם הדחוס בצרור קיסמים הנישא ומופקר לגלי הזרם של ההמון. גם אם האדם מרגיש חופשי ועצמאי, הוא עלול להיות מונע בכוח המחשבה והרצון הקבוצתי. לעומת ההמון, מציב בובר את החיבור עם החבורה, אשר שם האדם נוכח במרחב המשותף מתוך אחריות אישית מלאה לחבורה; לשם כך הוא נשאר ער, דרוך, עצמאי בחשיבתו, וחרד לכל תנועה של אותה ישות המכונה חברותא על מנת שלא תסטה ולא תקפח את

האמת. קיימת חשיבות מוסרית לאיזון העדין בין חשיבה עצמאית ואחריות אישית ובין הזדהות עם הישות החברתית, עם האנחנו הקולקטיבי.

כספירת היחסים מתעוררת לעצמה דרך כל הווייתם של השותפים בה, כשחבורה של אנשים עושים ביחד קפיצת זהות שכזו – הם נפתחים לחוויה מטלטלת ומרגשת מלאת ארוס של "אנחנו גבוה", של "אנחנו" ללא "הם". להט של עצמיות חדשה מופיעה ומוחזקת ביניהם ממש ומבקשת להתגלות.

עצמיות זו של היחס היא כישות בפני עצמה החווה, חושבת ומרגישה רבדים מעודנים של המציאות דרך כל אחד מהפרטים השותפים. אותה ישות משותפת של היחסים היא גם האני של כל אחד מהפרטים המרכיבים אותה, והיא גם פועלת דרך מגוון האינטליגנציות, היכולות, החשיבה העצמאית והכישורים של כל חברי החבורה.

כמו ממד נוסף שנכנס לחיינו, שלא הייתה לנו גישה אליו ברמת התודעה האישית הנפרדת שלנו.

כמו התחברות לממד פנימי שמתנהלת בו רשת מסועפת או מערכת עצבים רגישה וחכמה הפועלת כאורגניזם. מערכת דינמית שרגישה עד מאוד לכל תזוזה במרחב המשותף. מערכת המצויה בתנועה והשתנות צורה מתמדת, שבה כל מפגש שכזה הוא ייחודי לפי האנשים השותפים בו, אישיותם הייחודית, מידת מעורבותם ואחריותם, איכות הקשב שלהם ורגישותם למרחב המשותף.

מלאות דינמית של חידוש בלתי צפוי

בכל כינוס שכזה נוסף נופך חדש שלא היה ניתן לצפותו מראש. רעיון רדיקלי זה של חידוש בלתי צפוי לימדנו הנרי ברגסון, מגדולי ההוגים במאה ה-20, חידוש בלתי צפוי טוען למערכת פתוחה, שלא רק שאינה פועלת במרחב של פוטנציאלים אפשריים ומימושם כתנועה לעבר פוטנציאל, כפי שהציע אריסטו, אלא הממשות קודמת לאפשרות.

רעיון רדיקלי זה מציע כי האפשרות ניתנת לנו רק ברטרופקטיבה. רק עם התגלות הממשות עצמה, מתווספת לנו האפשרות שאנו מטילים אותה לעבר כאילו הייתה קיימת מבעוד מועד. כלומר מתקיים עיצוב מחדש של העבר באמצעות העתיד או עיצוב מחדש של הסיבה בעזרת התולדה. ברגסון ראה את המציאות כמשך אחד מתמשך, מלאות שאינה פוסקת, יצירה מתמשכת של חידוש בלתי צפוי, שטף ממשי עם פתיחות גמורה ללא ידוע.

ספירת הביניים היא רוחו של אלוהים כנוכחות הקדושה המאפשרת קיום ליחס הדיאלוגי הייחודי והחד פעמי. כל מפגש במרחב הביניים הוא מלאות בלתי צפויה ובלתי ניתנת לחיזוי, תנועה בלתי פוסקת של מימוש בלתי צפוי. כמו עמידה על הסף והישענות קדימה מבלי לדעת לאן פנינו. כמו הטלת עצמנו לעתיד שטרם נוצר ומשיכתו אל ההווה, כמו דחף יוצר הפועל במרחב השפה, מגשש ומחפש את נתיבו להגשמה. השפה בדיאלוג המקודש היא כוח יוצר ודינמי, שוב אינה חוצצת בין הדברים והאישים ואינה תוחמת תיחומים אלא מהווה היא ביטוי חד פעמי, ייחודי ורענן לרצון האלוהי הרוצה להתממש. כפי שלימדנו רונצווייג שמעצם כך שאלוהים פנה אל האדם, הוא העמיד אותו בתוך הלשון, כך מתוך הנוכחות החיה עולה פנייה של האלוהי המבקש לבוא לידי מלאות גם בלשון. למילים אין קיום מראש, אין הן עוברות דרכנו או מתרחשות בתוכנו, אלא נרקמות הן בפועל-ממש בינינו, ברשות הביניים, בתוך הספירה המטלטלת שבין האישים. המסתורין של הנוכחות האלוהית פוגש במסתורין של השותפות. גבריאל מרסל מתאר זאת כהתהוות של סביבה יצירתית אשר בה כל אחד מוצא אפשרויות לחידוש, ושבה נוכחות היא אינטר-סובייקטיביות המתפרשת כביטוי של רצון המחפש לגלות עצמו בפניי. בובר אומר לנו "האלוהי משיג את מלאותו הארצית רק במקום שבו בני אדם יחידים פותחים את עצמם זה לזה... מקום שבו מבצרו

הנשגב של היחיד נפרץ, והאדם יוצא לחופשי לפגוש אדם אחר". במרחב זה נוצרת אחדות החובקת את הדממה ואת הדיאלוג ברוזמנית, את האחד ואת הריבוי, את הגילוי ואת הכיסוי, את ההזדהות עם האני האחד המורחב ואת עצמיותם השונה והייחודית של הפרטים, את דחף הרצון לגילוי עצמו ואת קרקע ההווה הנוכחת, נעדרת התשוקה. בלב הפרדוקס נשמטת קרקע הזהות האישית, ואנו מתמקמים במרחב חדש לנו, התרחשה קפיצת הזהות.

האנחנו החדש

נסה לצייר בנפשנו את האורגניזם החדש הזה בהשאלת המונח "הולונים" אותו טבע ארתור קסטלר. הולונים הם ברוזמנית גם שלמים בעלי עצמאיות יחסית הנהנים ממידה רבה של אוטונומיה או פיקוח עצמי, וברוזמנית הם חלקים ממרכזים גבוהים יותר במדרג. כלומר שלמים שהם גם חלקים משלם אחר. לדוגמה אטומים שלמים הם חלק ממולקולה. מולקולות שלמות הן חלק מתא. תאים שלמים הם חלק באורגניזם שלם. כך גם ניתן לראות את בני האדם השלמים, אנחנו, שמהווים חלק משלם גדול יותר, ישות הביניים, כשאנחנו חוברים יחד בתנאים מסוימים ובאנרגיה מסוימת. טייהאר דה שארדן מכנה את התהליך הזה העומד בלב האבולוציה "איחוד יצירתי" (Creative Union). האבולוציה מתקדמת דרך הופעות עוקבות של ישויות חדשות בעלות תודעה, אניים חדשים. עם התעוררות האני החדש מופיעה אנרגיה מסוימת המהדהדת באופן כזה שהיא מושכת חלק מהאלמנטים הנפרדים ברמה אחת של מציאות לעבר אני שלם חדש ברמה הבאה. כך, אטומים נמשכים יחדיו ליצירת מולקולה, מולקולות נמשכות יחדיו והופכות לתא, ותאים הופכים לאורגניזמים. כך גם סובייקטים נפרדים חוברים יחדיו להופעת ישות הביניים. להופעתה הנשגבת של הנוכחות והרצון האלוהי במפגש בין אנשים, במרחב הביניים, כאנחנו נשגב.