

ההדמות לאל ורעיון הקדושה

מ א ת

ח. י. רות

הוצאה לזכרו של אחד-העם, תרצ"א

ירושלים

חברה להוצאת ספרים על-יד האוניברסיטה העברית

תרצ"א

I

השאלה המרכזית שבפילוסופיה הדת היא שאלת היחס שבין האלהים והאדם, ועל שאלה זו אפשר להביט משני צדדים. אפשר לשאול: איך ולמה ברא אלהים את האדם; אפשר לשאול: מה יצא לו לאדם מזה שנברא ע"י האלהים. אם נקח את הצד השני של השאלה ונבקש פתרון לו, נמצא את התשובה שמאלהים נובעים לו לאדם הערכים המוסריים כולם – ידיעת המעשים שראוי לו לעשותם והדרך ילך בה. אם צועדים אנו הלאה ושואלים על טיבה של ידיעה זו, מוצאים אנו לעתים קרובות את הרעיון שהאלהים הוא הסמל של המוסריות שעלינו ללכת אחריו ולהדבק בו. חובה מוסרית פירושה הוא "להדמות לאל כל כמה שנוכל"¹). את הרעיון הזה, הרעיון של ההדמות להאלהים כבסיס לתורת המוסר, בקשו להכניס גם לתחום היהדות, או, למצוא גם בתוך תחום היהדות, ובתוך התחום הזה בעיקר (אולם בלא להעלים עין מהתחום הרחב) באתי היום לחקור עליו.

II

לכאורה אין כאן שאלה כלל. ידוע למדי שהתבטא רעיון ההדמות להאלהים בתנ"ך עצמו – "קדושים תהיו כי קדוש אני"; ומענין הוא לציין שבקשר עם פסוק זה נמצאת עוד בספרות התנאים אפילו עצם המלה "חקוי" – Imitatio – שבה מביעים רעיון

(1) הבטוי הוא עפ"י אפלטון (176, Theaitetos) וארסטו (1177b, Eth. Nic.)

זה ברגילות. אמת שזהו, כנראה, המקום היחידי בספרות ההיא שנמצא בו בטוי מדויק זה, ואפילו פה יש ספק של גירסא, ואף אם נתקיימה הגירסא, אזי בכל אופן נמצאת המלה בתוך משל: "אבא שאול אומר, פמליא למלך: ומה עליה להיות? מחקה למלך" (1) [בק' גירסת הראב"ד מ. ח. כ. ה, בכ']. בכל זאת די לנו שבעל המאמר הזה ידע היטב למה התכוון, כי הוא הוא ולא אחר שמביאים בשמו את המאמר המפורסם על הפסוק, "זה אלי ואנוהו": "נדמה [או, הוי דומה] לו: מהו רחום וחנון, אף אתה רחום וחנון" (2). ובכל זאת שאלתנו במקומה עומדת. הקושי הוא ברור מאד. למדנו בכמה מקומות אחרים שאי-אפשר לתת לבורא איזו צורה שהיא, ואין ספק שדעה זו היא מעצמה ומבשרה של היהדות. ואם כך הוא הדבר, איך אפשר לומר: "קדושים תהיו כי קדוש אני"? איך אפשר לדמות צורה ליוצרה, או לקרוא לצורה להדמות ליוצרה? אני קדוש, וא"כ עליכם להיות קדושים כמוני? הלא: "אל מי תדמיוני ואשוה, יאמר קדוש". ברור הוא שמרכז השאלה הוא במלה קדוש, ועלינו לחקור את מובנה. אפשר לגשת לחקירה זו בשתי דרכים. אפשר ללכת בעקבותיו של אפלטון בשיחה ידועה ולבדוק את המושג של הקדושה באופן מפשט; או אפשר לבדוק אותו באופן נסיוני — באשר הוא מקושר עם עובדות ידועות. עפ"י השיטה הראשונה מראים על המסקנות ההגיוניות הנובעות מהמושג בתור מושג; עפ"י השיטה השנייה לומדים מה שאפשר מהחומר הניתן לנו, אם באופן ישר (ע"י הנסיון הפרטי), אם באשר הוא מתבטא בספרות. אני מתחיל את החקירה עפ"י השיטה השנייה, ופונה אל הספרות העתיקה שלנו, אולי היא תבוא לעזרתנו. הנני מחלק את החומר לשנים. החלק הראשון הוא מה שמטפל בקדושה ביחס אל האלהים והאדם ביחד; השני, מה שמטפל באלהים בלבד. החלק הראשון נוגע ישר ברעיון ההדמות; השני, בעצם טיב האלהות.

(1) ספרא, קדושים, א' 2) מכילתא, בשלה, ג'; שבת, קל"ג:

III

במה שנוגע לחלק הראשון של החומר, החלק המטפל בקדושה ביחס אל האלהים והאדם יחד, אני מעז לקבוע את הכלל הזה, שבכל מקום שנמצאת קריאה לאדם להיות קדוש כאלהים, שם נמצא לא ענין חיובי אלא ענין שלילי.

נקח את הספר, וראשית כל את הפרק העיקרי שלנו בפרשת קדושים. הפרק הזה הוא שורה ארוכה של אזהרות שלא לעשות. אל תפנו, לא תעשו, לא תכלה, לא תלקט, לא תעולל, לא תגנובו, לא תשבעו בשמי לשקר, לא תעשק, לא תקלל חרש, לא תשא פני דל, לא תלך רכיל, לא תשנא, לא תקום, לא תרביע, לא תזרע, לא יאכל, לא תאכלו, לא תקיפו, אל תחלל, אל תפנו, לא תונו. אפילו המצוות המועטות הנמצאות בו שנראות שהן מצוות עשה מעידות על כך. "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו... את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו". "תיראו" — הרי שלילה כבר נאמרת; ומצות השבת היא מצות שביתה: לא תעשה כל מלאכה. זכן ברור הוא במקום אחר: "אם תקרא לשבת עונג, לקדוש ה' מכובד, וכבודו מעשות דרכיך" — השבת היא ענין שבקדושה ועל כן מצותה היא מצות הבדלות, התרחקות, שלילות, לא תעשה.

ברור א"כ, עפ"י הכתובים עצמם, שאין הקריאה להדמות לקדוש הניתנת כאן מביאה לידי מעשים חיוביים. להיפך, היא אזהרה, אזהרה לבל לעשות, אזהרה להתרחק ממעשים ידועים.

רעיון זה! השתמר אצלנו. אם נקח את הספרות המוסרית המאוחרת שלנו, ותהא מאיזה זרם שתהא, — נזכיר, למשל, את ספר מסלת ישרים של הרמח"ל, או עבודת הקודש של ר' מאירן' גבאי — נמצא שהקדוש הוא תמיד אצלם, כמו שאצל הראשונים, הנבדל, הפרוש. אולם, אצלם הצטמצמה פרישות זו לעניני המין. יש סמוכין כמובן להשקפה זו בספרות הישנה. כל אחד יזכר למשל את השם "רבינו הקדוש" והטעם שניתן עליו בגמרא, (1) והכלל שכל מקום שאתה

(1) שבת ק"ח:

מוצא בו גדר ערוה אתה מוצא קדושה" (1). אבל אפילו אצל חכמי התלמוד לא היה תמיד כך. "ר' אלעזר הקפר ברבי אומר: מה תלמוד לומר, וכפר עליו מאשר חטא על הנפש. וכי באיזה נפש חטא זה? אלא שציער עצמו מן היין. והלא דברים קל וחומר. ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה. ר' אלעזר אומר: נקרא קדוש, שנאמר, קדוש יהיה. גדל פרע שער ראשו. ומה זה שלא ציער עצמו אלא מדבר אחד [במקרה זה, היין] נקרא קדוש, המצער עצמו מכל דבר, עאכו"כ" (2). ברור שאין הקדושה מצטמצמת פה אך ורק לעניני המין. או משל אחר: "ואנשי קדש תהיון לי. ר' ישמעאל אומר: כשאתם קדושים, הרי אתם שלי. איסי בן יהודה אומר: כשהמקום מחדש מצוה על ישראל הוא מוסיף להם קדושה. איסי בן גוריה אומר, נאמר כאן קדושה ונאמר להלן קדושה; מה להלן אסורין באכילה אף כאן תהא אסורה באכילה" (3). עוד הפעם, ברור שהקדושה היא התרחקות מכל דבר שהוא, ולא רק, או באופן מיוחד, מעניני המין. ואם אצל חכמי התלמוד כך, אצל ראשוני הראשונים לא כש"כ. "לא תלבש שעטנז" — זהו ג"כ מעניני הקדושה, עניני הפרישות מדרכי העולם הזה שהולך ומונה הפרק שלנו; ומאותו הסוג היא ג"כ המצוה הגדולה "ואהבת לרעך כמוך". מצוה שדרך אגב כבר העיר עליה אחד העם ז"ל, שהלך בזה כנראה בעקבות המהרש"א, שבאשר לתכנה היא שייכת למצוות ל"ת (4).

מצאנו א"כ שענין הקדושה, בפרק שלפי עדות הספרא "רוב גופי תורה תלויים בו", הוא ענין שלילי. אותו הדבר נמצא בכל מקום שנתפרשה מצוה בקשר עם טעם התלוי במלה זו. די להזכיר מקומות

(1) מדרש רבא, קדושים, כ"ד ו' [ידידי הרב אסף העירני על כמה מקומות אחרים, כגון "איסור מצוה ואיסור קדושה" (יבמות כ'), ששם ענין הקדושה הוא אחר עם ענין המין, ואין כדאי להאריך] (2) תענית, י"א. (3) מכילתא, משפטים כ' (4) עפ"ה, IV, מ"ח, עם ההערה החשובה בעמ' מ"ט

אלו: "כל שרץ השורץ על הארץ שקץ הוא, לא יאכל וכו'... אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ... כי אני ה' אלהיכם והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני" (ויקרא י"א, מ"א וגו'). "זה בדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה... והייתם לי קדושים כי קדוש אני ה'" (שם, כ', כ"ה וגו'). "אשה זונה וחללה לא יקחו ואשה גרושה מאישה לא יקחו כי קדוש הוא לאלהיו... קדוש יהיה כי קדוש אני" (שם, כ"א, ז' וגו'). וכן גם כשאין זכר מפורש לקדושת ה'. "לא תחתן במ, בתך לא תתן לבנו וגו' כי עם קדוש אתה" (דברים, ז', ג' וגו'). "לא תגודדו... כי עם קדוש אתה" (שם, י"ד, א'). "לא תאכלו כל נבלה... כי עם קדוש אתה" (שם, י"ד, כ"א). וכן, "והיה מחניך קדוש, ולא יראה בך ערות דבר" (שם, כ"ג, ט"ו). אין כדאי להרבות משלים. בכל מקום שנזכר ענין של קדושה שם אתה מוצא אזהרה, בין לאחרי: "ואנשי קדש תהיו לי — ובשר בשדה טרפה לא תאכלו" (שם, כ"ב, ל'). בין מלפניו — "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם... והייתם קדושים" (במ' ט"ו, ט').

IV

אפשר תאמרו, זהו Taboo גרידא. הקדוש הוא דבר מסוכן! החוקר פֶּרְזֵר עומד כמה פעמים על זה שאצל העמים הפראים הקדושה היא כעין כח חשמלי שצריכים להזהר ממנו. היא מחלה מדבקת שאין לנגוע בה, פגע רע שבורחים מפניו. כל הנוגע בדבר הקדוש יקדש גם הוא, ועליו להתרחק מהמחנה.

לענין זה אין אני נכנס כעת, אעפ"י שאקוה להראות שבמה שנוגע לנו בכל אופן, השקפה זו היא מוטעית. גניח לרגע שבאמת הקדושה איננה אלא טבו, בין אם היא הקדושה של האלהים, בין אם היא הקדושה של בן האדם. גניח שיש לנו פה ענין של Isolation, מלה שמשמש בה כמה פעמים החוקר הנזכר, — בדוד¹). שמירה מפני הסכנה; ובכל זאת העובדות

(1) עפ"י הצעת יעד הלשון, רשימות סוגחים לחשמל, תל-אביב, תר"ץ, עמ' ו'

שהראנו עליהן עד כה הן ברורות. שואלים אנו אם רעיון ההדמות משמש בסיס לתורת מוסר, והננו עונים, עפ"י החומר התנכ"י, שהדבר איננו כך. אין אני שואל כאן את השאלה הכללית: האם אפשר, או האם אי-אפשר, ליסד שיטה מוסרית על יסודות שליליים. ואין אני שואל את השאלה המיוחדת ליהדות: האם אפשר, או האם אי-אפשר, למצוא בתנ"ך יסודות אחרים לשיטת המוסר. אני מעיר רק על זה שאי אפשר להוציא (ואם נוכל לדון ממשמעות הכתובים כמו שהם, מעולם לא בקשו להוציא), שיטת מוסר חיובית מרעיון ה *Imitatio* — החקוי — ההדמות לאל. והטעם הוא פשוט. אלהי ישראל הוא "אל מסתתר", ששמו, לפי הדרשה היפה¹, הוא "לעלם"; ומה שהוא נעלם ממנו, אי אפשר לנו לחקות אותו או להדמות לו. ואת זה אפשר לראות באופן בולט אם נעיין לרגע בשיטה מוסרית אשר באמת התבססה על רעיון החקוי, *Imitatio* ממש, ושבאמת אומרת לבני-האדם, ובאופן ברור ומפורש, עשו אתם מה שעשה האל — אני מכוון לתורת הנצרות עפ"י הספר שזכה לאלף הוצאות, *De Imitatione Christi* של *A Kempis*. כשרוצה א-קמפס לזרוז את הקוראים לשמחה של מצוה, הוא אומר: זכרו את שמחתו הוא. כשהוא רוצה לזרוז אותם לקבל יסורין, הוא אומר: זכרו איך קבל יסורין הוא. ברור הוא שיש הבדל בין מימרות כאלו ובין הפרק שלנו בפרשת קדושים, אע"פ שמיוסדים שניהם, כנראה, על אותו רעיון החקוי. ההבדל הוא כמובן בטיבו של נשוא החקוי. א-קמפס יכול להראות על איש מסוים שקורות ימי חייו היו ידועות לו ולקוראיו עפ"י ספרים שהאמינו בהם, איש שעפ"י הספרים ההם פעל ועשה כך וכך, והרגיש כך וכך, והחנהג כך וכך. פה יש לנו החקוי היווני, חקוי ממש; אך במקום האלים של הומירוס או היסיאדוס מצד זה, אלים שהשחיתו את דרכיהם ושלפי עדותם של טובי היוונים עצמם שמשו סמל לדרכים מקולקלות, או האל של אריסטו מצד זה, שכל עצמותו היא במחשבה גרידא

(1) פסחים, נ'.

ושגנאי הוא לו שנחשב עליו שיהא עושה איזה מעשה שהוא¹⁾, — במקום אלים כאלו, עומד לפני עינינו אדם שמעשיו ידועים לנו, ושאפשר א"כ לחקות את מעשיו בדיוק: מה הוא... כך אתם... במלים אחדות, אפשר להוציא מוסר חיובי על יסוד תורת החקוי רק בתנאי זה, שיהא נצב לפנינו, במקום אלהים, בן-אדם כמונו שמחשבותיו מחשבותינו ודרכינו דרכיו.

V

וברור הוא שהכירו בזאת ועמדו על זאת הקדמונים. כמה וכמה מלומדים טרחו ועמלו למצוא את עקבותיה של דעה זו בדבר ההדמות להאלהים, או חקוי האלהים. מהספרות התלמודית [ד"מ, המנוח ישראל אברהם²⁾, ויבדל לחיים הרב אברהם מרמרשטיין³⁾], אבל כמו שהעיר בצדק אחד מהם, אין חכמינו קוראים לבני האדם לחקות את כל התכונות של הקב"ה כמו שהן מתוארות בתנ"ך. ודבר זה הוא, מן הצד הפילוסופי, עיקר הענין. אין אנו מוצאים: מה הוא "קנוא ונוקם"⁴⁾ אף אתם תהיו קנאים ונוקמים. וזה מוכיח שעקר הרעיון, אפילו בצורה זו, איננו החקוי גרידא. בוחרים בתכונות הנאותות, וא"כ אבן הבוחן איננה החקוי כשהוא לעצמו. אפשר ללמוד על כל הענין מהמשל היפה של "מלך בשר ודם שהיה עובר על בית המכס. אמר לעבדיו תנו מכס למוכסים. אמרו לו, והלא המכס כלו שלך הוא? אמר להם: ממני ילמדו כל עוברי דרכים ולא יבריחו עצמן מן המכס"⁵⁾. המלך איננו חייב לתת מסים. להיפך, הוא הוא המקבל אותם. אבל מכניס הוא את עצמו לתוך הכלל הזה של נתינת המכס, כדי שילמדו אחרים ממנו. וכך גם כן אצל נימוסי בני האדם והאלהים. הם המחויבים לחיות על פי הכללים האלה, לא האל יתברך; אבל כדי

1) Eth. Nic. 1178b.

2) Studies in Pharisaism and the Gospels, II, (Cambridge, 1924) 138—182. (3) Die Nachahmung Gottes (Imitatio Dei) in der Agada, Jüdische Studien Dr Josef Wohlgemuth gewidmet (Berlin, 1928) 141—159

4) נחום, א', ב' 5) סוכה, ו'

שמשל זה יאיים עליהם ויזרו אותם, מחייבים בהם — כביכול — גם אותו. אולם חיוב זה איננו עקר המוסר ויסוד המוסר, אלא רק, אם אפשר לומר כך, לתפארת המוסר.

וזהו מה שהרגישו בו החכמים הראשונים ואף דייקו בו. שמא נחשב, חו"ש, שרעיון החקוי הוא באמת יסוד המוסר שלנו (דבר שיוליכנו, כמו שהשתדלתי להראות, רחוק רחוק מעולם היהדות). ושמא נתלה בפסוק גדול זה, "קדושים תהיו כי קדוש אני", אמרו הם (והמלים מפליאות בזהירותן ובהרגשתן הדקה): "לומר, אם מקדשים אתם עצמכם, מעלה אני עליכם כאילו קדשתם אותי; ואם אין אתם מקדשים עצמכם, מעלה אני עליכם כאילו לא קדשתם אותי. או אינו אומר אלא אם מקדישים אתם אותי, הריני מקודש. ואם לאו, איני מקודש, תלמוד לומר: כי קדוש אני, בקדושתי אני, בין מקדשים אותי ובין אין מקדשים אותי"¹). זוהי התורה הברורה של הפרדה (Transcendence), הפירוד הגמור בין טבע האלהים ובין בני האדם.

VI

ראינו שישנם חכמים שמוזהים את הקדושה עם טבו. האם נוכל אנחנו לקבל דעה זו? אני חושב שלא, ומטעם זה, שבתנ"ך מלווה מושג זה של הקדושה, שאפשר שכשהיא לעצמה יש בה משום טבו גרידא², ע"י מושג אחר שאין בו מהטעם ההוא ולא כלום. ובזה הנני עובר לחלק השני של החומר שלנו, החלק המטפל במהות הקדושה כשהיא מתיחסת לאלהים בלבד. גם פה, נראה לי, אפשר לקבוע כלל, והוא שבמקום שמוצאים אנו את קדושתו של האלהים כשהוא לעצמו (ז"א בלי רעיון החקוי), שם מוצאים אנו גם המושג של הצדק, או הצדק הכללי — דרישת עלבונם של האביונים בדרך כלל, או הצדק המצומצם — תשועת ישראל בפרט. עוד הפעם, אין אני מדבר כעת על מה שצריך להיות אלא על מה שיש. כך מוצאים כעובדא בתוך המקורות.

(1) ספרא, קדושים, א' 2) עיין למשל שמואל א', ו', כ' (כפי אנשי בית שמש)

הנני מציין מקומות טפוסיים. "וידעו כי אני ה' בעשותי בה שפטים ונקדשתי בה" (יחזקאל כ"ח, כ"ב) — הוא נקדש ע"י עשית שפטים, ועי"ז נודע שהוא האלהים. "ונשפטתי אתו... והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גוים רבים" (שם, ל"ח, כ"ב) — שוב אותו הדבר: שפטים, קדושה, אלהות; וכן, "ואביוני אדם בקדוש ישראל יגילו כי אפס עריץ וגו' (ישעי', כ"ט, כ'). "כה אמר קדוש ישראל: יען מאסכם בדבר הזה... לכן יהיה לכם העון הזה כפרץ נופל... כי כה אמר ה' אלהים, קדוש ישראל, בשובה ונחת תושעון... ולכן יחכה ה' לחננכם ולכן ירום לרחמכם כי אלהי משפט ה'" (ישעי', ל', י"ב וגו') — עוד הפעם, קדושה, חטא ועון, משפט. וכן בכל מקום: "שמעו הדבר הזה פרות הבשן... נשבע ה' אלהים בקדשו כי הנה ימים באים עליכם וגו'" (עמוס, ד', א').

כמו שאמרתי, ענין זה של המשפט והקדושה הוא או כללי או פרטי. כמה פעמים נשנה קדוש ישראל בקשר עם הגאולה — עת אשר האלהים "חושף את זרוע קדשו" או "נושע" ע"י "זרוע קדשו", ו"יושב על כסא קדשו", ו"נעור ממקום קדשו" או "מהיכל קדשו", ו"מודיע לעמים את שם קדשו". "גואלנו" הוא, בפי הנביאים כלם, "קדוש" ישראל, "קדוש ישראל מושיעך". "אין מקום כאן לשאלה: האם מושיע הוא מפני שהוא צדיק, או האם צדיק הוא מפני שהוא מושיע, שאלה שבתשובתה תלוי ערכה של דת ישראל. הוא מושיע מפני שהוא צדיק, ותשועת ישראל היא רק פרט אחד מתוך הכלל הגדול של תשועתם של כל האביונים. ואצל תשועה כללית זו של כל האביונים כלם מוצאים אנו אותו הקשר עצמו. "כי השקיף מרום קדשו... לשמוע אנקת אסיר" (תל', ק"ג, כ'). אמת שפה "האסיר" הוא כנראה האסיר היהודי, בכל אופן מי שיבא אחר כך "לספר בציון שם ה' ותהלתו בירושלם"; מה שאיננו כן במקומות אחרים. האל הקדוש הוא השומע לכל בלי שום יוצא מן הכלל. "כי כה אמר רם ונשא שוכן עד וקדוש שמו, מרום וקדוש אשכן — ואת דכא ושפל רוח להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים; כי לא לעולם

אריב" (ישע', נ"ז, ט"ו). מי הוא "אבי היתומים" ו"דיין האלמנות" אם לא "אלהים במעון קדשו" (תל', ס"ח, ו')? כהנים, לויים, וישראלים לא כתוב כאן כי אם "אלמנות ויתומים". כללו של דבר: לפי עדות הכתובים, אין קדושה אצל השם בלא צדק. וכן אמר הנביא (ישע', ה', ט"ז), כמעט בצורה של הגדרה: ויגבה ה' צבאות במשפט, והאל הקדוש נקדש בצדקה.

קשה להסתייע במלים גרידא, אבל נראה שהנקודה הזאת, יחס הקדושה למשפט, לא נשתכחה מישראל. אם פותחים את המדרש רבה על הפרשה שלנו בויקרא, קוראים: "קדושים תהיו כי קדוש אני — ה' דיגבה ה' צבאות במשפט". הדא הוא דכתיב! באמת אתמהה! נפלא הוא ג"כ שעצם הקשר הזה מוצאים גם באפלטון. במקום הקלאסי בתאטיטוס (176) ששם ידובר על ההדמות לאלהים הוא אומר כדברים אלה: "עלינו להתאמץ לברוח מפה לשם במהירות האפשרית. והבריחה היא ההדמות לאל ככל האפשר. וההדמות היא להיות לצדיק ולקדוש".

VII

עד כאן מצאנו שני דברים, ועל פי העדות הברורה של המקורות, א) שמושג הקדושה גורר אחריו תוצאות שליליות; ב) שמושג הקדושה מלווה ע"י מושג הצדק. הדבר הראשון תלוי, כמו שראינו, ברעיון ההפרדה הגמורה שבין האלהים והעולם. לפי דעתי תלוי ברעיון זה גם הדבר השני.

חושבים ברגילות שתורת אחדות האל היא תוצאה פשוטה מתורת רבוי האלים: האל היחיד הוא המנצח על האלים הרבים. לפי דעה זו ההבדל בין שיטת האחדות ושיטת הרבוי הוא ענין של ארתמטיקה פשוטה: פה יש מלך אחד, ופה מלכים רבים. לי נדמה שהאמת איננה כן. בשיטת אחדות האל (בנגוד לשיטת רבוי האלים) מה שיש להטעים הוא לא האל אלא האחדות: האחדות היא הדבר החשוב. הכח הבורא את העולם הוא מרוכז בנושא אחד; ואם כך, ומפני כך, מפני שהוא שופט כל הארץ ביחד, עליו לעשות

משפט. למי שעומד למעלה באופן שוה כלפי הכל, אין מקום למשא פנים. אין לשחד אותו, כי לו תבל ומלואה, ואין להפחיד אותו, כי הוא ואין זולתו. הצדיק השלם הוא הבורא ולא אחר; והוא צדיק שלם מפני שהוא הבורא, מפני שהוא מי שאמר והיה העולם.

את הקשר ההגיוני הזה הסברתי במקום אחר¹⁾ ואין כאן המקום להאריך. אך כדאי להתעכב לרגע על החשיבות הכללית של הענין. הרעיון של הקדושה תפש מקום חשוב בחקירות האחרונות על מהות הדת. לפי דעותיהם של חוקרים מפורסמים [הראשון היה כנראה מֵרֵט²⁾, וכמה שנים אחריו פרסם את ספרו הידוע "על הקדוש" רודולף אוטו]³⁾ הרגש של הקדושה מקורו בהרגשת האיום והנורא שבעולם, ובהרגשה זו יש למצוא את מקור הדת ורעיון האלהים. לפי דעה זו, ישנו ענין מיוחד בעולם המעורר בלבנו יראה ופחד והמכריח אותנו להשתחוות אפים ארצה לפני עז וכח שאין אנו מבינים אותו אלא רק מרגישים בו. יסוד הדת הוא א"כ הרגש שבנו, ומתעורר רגש זה בנו ע"י תכונה בלתי מובנת של העולם העומד מחוצה לנו. הבטוי הטפוסי של רגש זה הוא קריאתו של יעקב אבינו: "מה נורא המקום הזה". היה איזה דבר במקום, ובדבר הזה הרגיש, ונבהל.

כשאני לעצמי אין אני מקבל דעה זו. לי נראה שמן הצד ההגיוני אין בידי הרגשת האיום לבסס את הדת. חסר דבר אחד — הרעיון של האלהים עצמו. אפילו אם נקבל את הדעה שאין בין האלהות והאיום ולא כלום, דעה שעפ"י החומר שהצענו אי אפשר לקבלה, יצא בכל אופן שלפיה האלהים הוא טפל לאלהות. אלהות, כביכול, מצאנו: מה נורא המקום הזה; ומהאלהות אל האלהים, כנראה, יש רק צעד קטן. ולי נדמה להיפך. לי נדמה שהדת תלויה לא

1) Journal of Philosophical Studies, II, 8 2) R. R. Marett, Threshold of Religion, London, 1909 3) Rudolf Otto, Das Heilige, 1917.

באלהות אלא באלהים, ואין למצוא את סוד הדת במלים הראשונות של יעקב—“מה נורא המקום הזה”, כי אם במה שבא אחריהן—“אין זה כי אם בית אלהים”. אם כן, לא המקום, כי אם בעל המקום, הוא העיקר, ואין האלהים טפל לאלהות, כי אם, להיפך, תלויה האלהות באלהים. וההבדל נכר. אם האלהות קודמת, הרי תוכל היא, האלהות, להתיחס לכל מיני דברים או אנשים; היא תכונה בעלמא, תכונה המצטרפת לכל והמתפשטת על פני כל. אם האלהים הוא הקודם, אזי הוא הוא ההתחלה; ואין אלהות, כמו שאין שום דבר אחר, אלא מה שנאצל ממנו.

נניח, א”כ, שיחוד האל, ולא נוראות העולם, הוא הרעיון המרכזי של הדת. אלהים זה הוא הקדוש. כעת מובן תואר זה מהו. הקדוש הוא, כמו שראינו, הפרוש, מפני שסמל הקדושה, הקב”ה, הוא במלוא מובן המלה פרוש, כלומר, נבדל מהעולם, — עצם נפרד, א”כ, ולא עצם נכלל, לא תכונה בעלמא כי אם עצמות מיוחדת, נפרד מהעולם ולא נכלל בתוך העולם.

ועפ”י רעיון זה אפשר להבין את שני הכללים היוצאים מהחומר שאספנו, הכלל הראשון שאצלנו אין רעיון ההדמות לאלהים מביא לדבר של חיוב, והכלל השני שהתואר היחידי המיוחס לעצם נעלם זה של האלהים הוא הצדק. העצם הנפרד מהעולם הוא עצם מיוחד הבלתי דומה לשום דבר שהוא מבין הנבראים, ותהום איכותי, ולא רק כמותי, מבדיל בין הצורה ויוצרה. לעומת זאת, העצם הזה עומד באותו היחס השווה לכל אחד ואחד מהברואים — “קטן וגדול שם הוא ועבד חפשי מאדוניו”. מפני שהוא רחוק מהכל כאחד הוא שווה לכל כאחד. מדת הצדק שלו נובעת ישר מקדושתו.

הדת איננה הפרי של הרעיון המטפסי כי אם של הרגשות ההמון. התיאולוגיא, דעת האלהים, הפשוטה קובעת יחס פשוט בין האלהים והאדם. יחס זה הוא היחס של בריאה. האלהים הוא הבורא לעומת בני האדם שהם הנבראים על ידו. בעצם לב הרעיון של האלהים טמון הרעיון של הבריאה,

ויפה הרגיש הרמב"ם כשלא ויתר על יסוד זה. הבריא, בהיותה סוד ההפרדה הגמורה של האל מהעולם, היא גם סוד הקדושה, ואין לתמוה שבכמה וכמה מהכתובים נזכרים גם הקדושה גם הצדק ביחד עם הבריא. מצד זה, "קדוש" ישראל הוא "עושהו" ו"יוצרו" ו"בראותו מעשי ידי בקרבו יקדישו שמי"; מצד זה, מהו עצמותו וטעמו של הצדק, אם לא "עשיר ורש נפגשו, עושה כלם ה'". יחידותו, קדושתו וצדקו של הבורא, כלם נקשרים ברעיון הבריא. שאלנו כבר עם הנביא "ואל מי תדמיוני ואשוח, יאמר קדוש" (הקדוש שואל: ואל מי תדמיוני?). כעת רואים אנו שתשובתה בצדה: "שאו מרום עיניכם וראו, מי ברא אלה!"

VIII

ומה לנו ולצרה הזאת? מה איכפת לנו אם הצדיק והקדוש והבורא הם אחד, או אם ביחס אלינו הקדושה היא גורם שלילי? הנני משיב שתים. מן הצד העיוני, הלא דבר הוא שהערכים המוסריים, כפי שהם מתוארים לנו בספרותנו העתיקה, תלויים הם בהפרדה המוחלטת של האלהים. אבל לנו פה בארץ יש גם צד אחר לענין. הלא יושבים אנו בתוך עמנו, עם הקודש, ועל אדמתנו, אדמת הקדש, ואף בירושלם, עיר הקדש, ומתאמצים אנו לדבר, לאו דוקא מה שנקרא "תל-אביבית", אלא מה שהוא, אחרי כל החילופים, לשון הקודש. הלא טוב הוא שפעם נעמד לשעה קלה על מלה זו, שמרבים אנו כ"כ להשתמש בה, אולם בלא להבינה.