

ה א ל י ל ו ת

הרצאה לזכרו של אחד-העם, תרצ"ד

מ א ת

ח. י. רות

י ר ו ש ל י ם

חברה להוצאת ספרים על-יד האוניברסיטה העברית

ת ר צ " ד

ה א ל י ל ו ת

מרבנים לדבר בימינו על-דבר ה"אלילות", שם שבו תכונה, אם לשבת, אם לגנאי, התנועה נגד ה"יהדות" וה"רוח היהודי". ואולם הדברים עתיקים; לא מחדש באו; חלק עיקרי הם מדברי ימי הדתות. כדאי, אפוא, לשאול פעם על מהותה של "אלילות" זו. אם נדרוש לראשיתה, ניטיב אולי לרדת לאחרייתה.

18

נצמוד קודם כל על התיאור הברור והמקיף שנותן מהאלילות בן התקופה שבה פרצה ההתנגשות הקשה ביותר שבינה ובין היהדות.

את שמו של יוסף בן מתתיהו—יוסף פלאוויוס— נחפש לשוא, הן בספרי תולדות הפילוסופיה העברית, הן בספרי העיון בפילוסופיית היהדות; נראה שאלמלא רעיונו הידוע והבלתי-מוצלח לדמות את הכתות הדתיות בישראל לכתות הפילוסופיות ביוון, לא היו מזכירים אותו בקשר עם היהדות כלל. אולם בספריו נגד אפיון, וביחוד בחלק השני שבו (החלק הראשון הוא כידוע אוצר של תעודות קדומות), מקדיש הוא את כחותיו לשאלות דתיות דוקה ואומר דברים הראויים להשמע. לא חשוב אם הדעות שהוא מביא, משלו הן. להיפך, אולי חשוב יותר שלא יהיו משלו; כי אם כך הוא, נמצאת בפיו

— ובידינו — לא דעתו של יהיד כי אם של הדור כולו שבו הוא חי. אך בין כך ובין כך אם בחלק הראשון של חבורו מתעמק יוסף במקורות ומחטט בגנוזי קדם, בחלק השני כאילו מסיר הוא מעל פניו את מסוה הלמדנות ומדבר פנים אל פנים עם משטינו. הוא מתנצל, אבל בדרך של מלחמה, והמלחמה היא ישרה. "אתם המתכתרים בכתר הַיִּוֹנוֹת" — כאילו הוא אומר — "מה היא יונות זו ולאן היא מביאה? והיהדות שלנו — מה טיבה שלה בניגוד ליונות, ולאן מביאה היא?"

התהום המבדילה בין היהדות ובין היונות — אני נותן את דעתו של יוסף — היא התהום שבין החוק ובין אי-החוק. היהדות היא סמל החוקיות, והמחוקק היהודי הוא ראש המחוקקים. והוא ראש המחוקקים לא רק בזמן. הוא לבדו, בין האנשים שהחזיקו בשלטון עליון מוחלט, הבין שעליו להשרות על נתיניו לא את כחו הפרטי כי אם את יראת הכבוד מפני החוק באשר הוא חוק.

אפיה זה של היהדות נובע באופן ישר מהשקפותיה על האלהים. גם האלהים הוא מחוקק, המסדר את כל מעשיו ומחשבותיו על-פי רצון קבוע, והוא גם משקיף על מעשיהם של בני-האדם כשהוא יחיד ועליון על הכל. מכאן ה"תיאוקרטיה" (xvi, 165; הבטוי כנראה מחודש על-ידי יוסף עצמו) של עם ישראל. אין מלך אלא הוא:

למודי היהדות בדבר האלהים (שהוא קדמון, בלתי-משתנה, עולה בהודו על כל מושגיהם של בני האדם, ושהוא נודע לנו רק על-ידי מעשיו כי נעלמת ממנו מהותו) — למודים אלה (xvi, 167) אפשר למצוא אותם גם בכתבי הפילוסופים היונים. ההבדל הוא בזה, שאצל הפילוסופים הם בחינת סוד שמגלים רק ליחידי סגולה, ואצל היהדות הם קנין ההמון, מורשה לקהלה כולה. ולא זו בלבד: אצל הפילוסופים הם דעות מופשטות, דברים שבעיון גרידא. אצל היהודים

(1) מפרק xv (סעיף 151) ואילך. השתמשתי בהוצאת Thackeray בספרית

Loeb, ובתרגום העברי של המנוח שמחוני (שטיבל, תרפ"ח)

הם עיקרים מעשיים, כי השכיל המחוקק, שהבין היטב בדרכי החינוך, להשרישם בהיי יום-יום של עמו.

נעמוד על אופן החינוך הזה (xvi, 171). יש שמלמדים על-פי נוסחות מופשטות, ויש שמלמדים על-פי הרגל האופי בלבד. לתלמידם של אלה חסר המעשה: הוא מבין ואינו עושה. לתלמידם של אלה חסרה ההלכה: הוא עושה ואינו מבין. גדולתו של משה (xvii) היא בזה שהרכיב את שתי הדרכים זו על זו. תורת-היהודים, הדורשת מעשים, נקראת בפומבי ונלמדת ברבים. הכל יודעים אותה, ומשום כך אינה סוד הגלוי רק לעורכי הדין והמשמש מסוה לקנוניות של הרמאים. ומכאן המדות הטובות של עם ישראל (xviii). הוא יודע את הרע ומתרחק ממנו.

אפיה זה של התורה יוצר אחדות בכל המובנים (xix): אחדות פנימית – אין נפשו של אדם מישראל קרועה בקרבו לקרעים, ואחדות חיצונית – בני העם כולו חיים באחדות ורעות זה עם זה, כי שומרים כולם על המנהגים הקבועים שהחזיקו בהם אבותיהם.

יוסף הולך ומזכיר (xxii) כמה וכמה מפרטי התורה. אולם הוא חוזר קודם-לכן (190), כנותן הקדמה, למושג האלהים של היהדות שהוא הוא, לפי דעתו, ראש וראשון לכל המצוות. ואז (xxxi, 220) פונה הוא לניגוד הגמור של היהדות, והוא היונות. וראשית מצד המעשה. אין היונים יכולים להבין את המשמעת לחוק, וכל נסיונותיהם ליסד מדינה קבועה עלו ראשיתם ואחריתם בתוהו. אפילו בין תושבי אספרטה אין למצוא משמעת קבועה ומתמידה, אף-על-פי (229) שמלאכתם נעשית על-ידי אחרים והם התמסרו כליל לענייני מלחמה. חיילים מזוינים אלה, כשם שלא קבלו על עצמם שום עול מוסרי בחייהם הפרטיים, כך, בשדה המלחמה, השליכו את חניותיהם וברחו להם (xxxi, 231; xxxii, 235). ואולם היהודים, שלמדו מה זו משמעת בחיים הפרטיים, שמרו אמונה על שדה-המלחמה עד המות (xxxii, xxxvii; 272).

מהו היסוד של נאמנות זו של היהודים? האמונה באל אחד. מהו היסוד של הפקרות זו של היונים? האמונה ברבוי האלים.

אליהם, כמו שכבר הכירו חכמיהם (xxxiii ואילך), כולם בושה וכלימה, אבל הספורים על מעשיהם הודרים אף על-פי-כן לתוך חיי העובדים אותם. האלילות היא, אפוא, מקור האנרכיה והיא כך מפני שמקורה באנרכיה. "הן לרוב הגויים נעשה חילול החוקים לתורה שלמה" אומר יוסף (xxxviii, 276). והוא מוסיף מיד: "מה שאין כן אצלנו. כי גם בהלקח ממנו עשרנו וערינו וכל יתר מחמדינו, הרי נשארת לנו לנצח תורתנו, ואין לך יהודי, גם הנדח ממולדתו אל ארצות מרחקים, שיירא מהמת אדונים קשים כמו שהוא ירא מפני התורה".

שלשלת הרעיונות של יוסף במסכת זו היא, אם כן, ברורה ופשוטה. האחדות יוצרת אחדות: חוק, הרמוניה, שלום. סמל האחדות הוא האל האחד והמיוחד, וכשם שהאל הוא אחד כך תורתו היא אחת ועמו הוא אחד. לאחדות זו אין גבול אלא שואפת היא להקיף את הכל: "כשם שהאלהים ממלא את כל העולם, כך פשטה התורה בכל זרע האדם" (xxxix, 284).

הניגוד של האחדות הוא הרבוי. כשם שהאחדות יוצרת אחדות, כך הרבוי יוצר רבוי, רבוי פנימי וחיצוני: ההפקרות המוסרית והערבוביה המדינית. סמל הרבוי הוא קבוצת האלים היוניים, ומה מושחת-מדות אלה מתקוטטים זה בזה, אף עובדיהם כך.

2 §

הרבו לדבר בדורות החדשים על היחס שבין היהדות והיונות, אך קשה יהיה למצוא דברים יותר הולמים משמוצאים אנו במסכת זו של יוסף. אולם כעת חשובה לנו הנקודה המרכזית בלבד. מהו סוף-סוף, לפי דעתו של יוסף, יסוד החיים המוסריים שלנו? נניח שצדק בהשקפותיו בדבר מהותן של היהדות והיונות. נקבל את דעותיו בדבר חוקי התורה. נסכים אפילו שצדק בהערכה שבה העריך את בני עמו, ושכולנו (מי כמחבר ספר מלחמות היהודים מכיר את היהודים?) רודפי שלום ומחבבים את הבריות. נקבל את כל זה

כעובדה, עובדה נסיונית, ונשאל: איך אפשר להבין עובדה זו? מהו הקשר בין חיי המוסר שעל-פי עדותו של יוסף אנו חיים אותם, ובין העיקרים הדתיים שמהם הם נובעים?

כדאי לציין ראשית כל דבר שלילי. אין יוסף נותן את התשובה הרגילה כל כך אצלנו, תשובת ה"הדמות לאל": מה הוא רחום, אף אתה היה רחום; מה הוא מלביש ערומים, אף אתה תלביש ערומים. ואין לחשוש שלא הכיר הלך-מחשבה זה, כי הוא משתמש במחשבה זו דוקה (שבלאו הכי מקורה הוא יוני כשם שאחריתה היא נוצרית) כשהוא בא לבקר את היונות: "ספרו שהאלים עשו" כך וכך... ולמדו מזה זכות (apologia) על מעשי עצמם" (275, xxxvii). אולם נראה שלא חשב יוסף על רעיון כזה בקשר עם הידות. טעמו הוא אחר.

אני מביא משפטים אחדים מהפרק המרכזי, פרק ט"ו:
"לראשונה האמין משה בנפשו כי רצון אלהים קובע את כל מעשיו ומחשבותיו, ואחר זאת חשב כי חובתו העיקרית היא לנטוע את האמונה הזאת בקרב העם; כי כל המאמינים שאלהים צופה את כל הליכות חייהם לא יוכלו לנטות מן הדרך הישרה" (160)... ואחר-כך: "חכמי היונים גילו את חכמתם רק למתי-מספר, ולא ערבו את לבם לבשר את דברי האמת להמון, השוגה בדעותיו הישנות. אולם מחוקקנו התאים את המעשה למדרש, ולא רק הטה לקבל את דבריו את בני-דורו בלבד, אלא אף בלב הבנים אשר יקומו אחריהם בכל דור ודור נטע אמונה באלהים שלא תמוט. וסבת הדבר היא שגם בדרך תורתו להועיל לכל בני-האדם בכל הדורות, נבדל הרבה [מיתר המחוקקים], כי לא חשב את יראת האלהים (eusebeia) לחלק המעלות הטובות (arete), אלא את המעלות הטובות לחלק יראת האלהים" (170)...
לפנינו שני דברים חשובים.

הראשון הוא שלפי דעתו של המחבר המניע למעשים טובים הוא עצם מציאותו של אל עליון הרואה את כל הנעשה: "המאמינים שאלהים צופה... לא יוכלו" לחטוא (outhen anechontai) פירוש המלה anechesthai הוא לסבול, להעזי.

מדוע לא "יסבלו" את החטא? מדוע "לא יוכלו" לחטוא? אין כאן זכר לעונשין. סתם "לא יוכלו". יתביישו, כנראה! "וכי יש צדקה גדולה", הוא שואל אחר-כך (xvi, 294), מלשמוע אל החוקים? ומה מחזיק ברכה יותר מהשלום בין אדם לחברו—שלא תהא מחלוקת ביניהם בעת צרתם ולא מריבת-מפלגה בעת אשרם; שבִּעַת מלחמה יבוזו למות, ובעת שלום יהא כל ישעם לעשות את מלאכתם ולעבוד את אדמתם, ושיאמינו כי האלהים צופה ומנהיג את הכל בכל מקום". כשמכירים שיש צופה, אין חוטאים, וחיים בשלום זה עם זה. העיקר, אפוא, אינו הדמיון בין האדם והבורא כי אם ההבדל ביניהם, ההבדל שבין הבורא והנבראים, ובכך – הרעיון של ההפרדה (transcendence) הגמורה¹.

ה"עין הצופה" ממלאה את כל חלל העולם; היא ממלאה גם את כל חלל החיים. כשם שהאלהים ממלא את כל העולם, וכשם שהתורה – לפי דבריו – חדרה לתוך כל קצוי תבל, כך אין לך דבר שאינו ענין לדת. "אין פעולה. אין אף מחשבה, הנסתרת ממנו" (166). "כל מעשינו ועסקינו ודבורינו מכוונים ליראת האלהים" (171). "אין יראת האלהים חלק מבין המדות הטובות. המדות הטובות הן. להיפך, חלק מיראת האלהים". המלה *eusebeia* שתרגמתי יראת האלהים פירושה מה שאנו קוראים "דת". כאן הדבר החשוב השני, והוא עיקר משנתו של יוסף ביהדות. יסוד ההבדל שבין היונות והיהדות הוא ביחס השונה שקובעת כל אחת מהן בין הדת והמוסר. לפי היונות הדת היא חלק המוסר; לפי היהדות המוסר הוא חלק הדת. זו מחזיקה ברעיון האלהים, ומרעיון זה נובע המוסר. זו מתחילה ברעיון המוסר, ויוצא ממנו בסוף לא רק לא אלהים אלא אף לא המוסר עצמו.

מחשבה זו של יוסף מעוררת בנו, בני הדורות שבאו אחרי קנט, כמעט בהלה. הלא כל בר-בירב שבתוכנו יודע שיסוד היסודות

1) ראה ההדמות לאל ורעיון הקדושה (הרצאה) לזכרו של אחד-העם,

ועמוד הדת הוא המוסר דוקה, ושאיך המוסר מבוסס על הדת (מה שמייחס יוסף ליהדות) אלא להיפך הדת מבוססת על המוסר (מה שמייחס יוסף ליונות). יותר לי, אפוא, לפני שנשוב לעמדתו של יוסף, לבאר עמדה נגודית זו.

3 §

תגליות חדשות בתוך תחום המחשבה האנושית מועטות הן ובלתי שכיחות. מועטים הם אפילו הזוכים להוסיף לדעות המקובלות נופך משלהם. אולם קרו מקרים של תגליות חדשות בתחום המחשבה האנושית, ואף של מהפכות, ובין המהפכות האלו נודעת ביחוד המהפכה הקשורה בשמו של קנט.

קנט שנה את המרכז.

עד ימיו השבו על העולם שהוא נשוא הידיעה שלנו כעל דבר קבוע ועומד, וחשבו על השכל היודע את העולם ההוא כעל ראי המחזיר את הניתן לפניו. העולם נראה היה כ"טבע" בעל תכונות מסוימות, המתנהג על פי מנהגים מסוימים, ומנהגים אלה, שהם "חוקי" הטבע, צפונים הם בתוכו מכבר ומחכים לנו שנגלה אותם. ה"מציאות" (כמו שאנו קוראים לה) נמצאת, ואנחנו המוצאים אותה. המוצאים תלויים בנמצא.

וקנט העביר את מרכז ההשקפה מהנשוא לנושא, מהנראה לרואה. אין אנו לדעתו מוצאים כי אם מציאים; מה שנמצא תלוי בנו. מה שאנו רואים נובע רובו ממנו הרואים אותו; מה שאנו תופסים, לא היה ניתן לתפיסה לולא תפסנוהו; מה שאנו מבינים, מבינים אנו מכח ההבנה שבנו. חוקי הטבע אינם מהלך קבוע של עולם מסוים, המטבע שטבע האלהים במציאות. הם הדרכים שעל פיהן מסדרים אנו את הערבוביה המופיעה בתחושתנו. הם פרי רוחנו ואנחנו הקובעים אותם ובלעדנו לא היו.

"מהפכה" זו של קנט ידועה ביחוד בקשר עם שאלות ההכרה. אולם קשורה בח מהפכה אחרת, לא פחות חשובה, בתחום המדות והדת.

עד ימיו של קנט השבו על האל או כעל מציאה או תכליתה של המציאות או כעל מחויב המציאות: כלומר, על יסוד הרעיון של עולם מסודר או שבאו לרעיון על דבר כח עליון המסדר אותו, או שהסתכלו במדרגות המציאות השונות ובאו לרעיון המציאות-התלויה-בעצמה. אלהים זה יחסו לו תכונות מוסריות. מציאת המציאות נעשה למשיג על המציאות — בעל מדת-הדין; סמל המציאות נעשה לסמל הטוב — בעל מדת-הרחמים. סדר הגישה הוא, אפוא, פיסיקה, מטפיסיקה, אתיקה: העולם, האלהים, הטוב. וגם פה שנה קנט את המרכז. היסוד אינו הפיסיקה אלא האתיקה, לא ההסתכלות בעולם כי אם ההסתכלות בלב. התבונה ה"טהורה" נדחית מפני התבונה ה"מעשית". *Periit mundus; fit* justitia העולם הפיסי נחרב, ונכנס הצדק כיסוד לעולם חדש.

מתוך השקפה זו מתפרש גם מקומה של הדת בחיים, הרוחניים ויחסה למוסר. אין הדת — והנשוא העליון שלה, האלהים — יוצרת את המוסר; להיפך, המוסר יוצר את הדת. הלא התבונה המעשית שהיא מושבו של המוסר היא היא שקובעת את רעיון האלהים, ונראה שלולא התבונה המעשית לא היינו מכירים באלהים. וכאן מתעורר הקשי שהשפיע כל-כך על כל תולדות התרבות האירופית של המאה שעברה.

עד ימיו של קנט ראו את הדת כהשקפת עולם שלמה שהקיפה את כל המציאות, כשיטה פילוסופית המותאמת לצרכיו ולכח הבנתו של ההמון. הדת הכילה כמובן בפרטיה, ככל שיטה אחרת, קשיים מטפיסיים הנותנים ענין לבעלי-המקצוע, אך נתנה בכל זאת, בדרך קלה להבנה, את המסקנות הכלליות המקובלות. בתוך הדת כך השבו, תפס רעיון האלהים את המקום של מרכז ההסברה: הוא ערב למציאותו של הטבע וגם לחוקי המוסר.

ואולם למדתנו ההשקפה החדשה שרעיון האלהים אינו יסוד למוסר (ומה גם למדעי הטבע); להיפך, הוא עצמו מיוסד בדרישות המוסר. אבל אם כך הוא הדבר, התחילו לשאול, רעיון האלהים למה

לנו? הלא המוסר ערב לו, ואין הוא ערב למוסרו; הוא פרי המוסר ולא שרשו. אם המוסר הוא, על-פי הדרישה הקנטית, "אוטונומי", רשות לעצמו היונק מכחותיו הוא, יוצא שרעיון חאלהים הוא מיותר, איזה בטוי עתיק לתפארת המליצה. ומכאן "כנסיות המוסר" ויתר מיני הדתות בלי דת; ומכאן גם תופעה חדשה בתולדות ימי היהדות.

אם קשה היה לדתות האחרות לעכל את תוצאות המהפכה שתארנו, ל"אם הדתות", היהדות, לא כל שכן. אולם, על-פי הכלל הישן, אם גזרה היא, נקבלנה. טרחו ועמלו חוקרים רבים עד שהכניסו את הנטייה הדתית החדשה לתוך היהדות, והשיטה שיצרו מלאה סוף-סוף את כל חלל עולמנו ונתקבלה כהלכה פסוקה.

§ 4

הנני שב אפוא ליוסף בן מחתיהו, ולמלהמתו בעד היהדות ביונות.

אדם זה, שחי בתוך היהדות והיונות גם יחד, ושחזה את שתיהן מבשרו, ראה את ההבדל ביניהן בזה שהיהדות קבעה למוסר מקום בתוך הדת והיונות מקום לדת בתוך המוסר. ראינו בשיטות הנובעות מקנט דוגמה מבוגרת של הדעות שמיחס יוסף ליונות עלינו לשאול כעת אם נוכל לקבוע מה חשב על דעות אלו לא רק יוסף אלא היהדות.

היונות היא צורה אחת (צורה מקסימה אמנם) של מה שקוראים אנו בשם אלילות ומה שקראו אבותינו בשם עכו"ם, עבודת כוכבים ומזלות, ואם נוכל למצוא מה שחשבו על העכו"ם בדרך כלל נוכל לדון על השאלה שלפנינו.

מהו, אפוא, לעבוד אלילים, "כוכבים ומזלות", ומהו העוון בו? התשובה הקדומה לשאלה זו היא התשובה הידועה: "עינים

להם ולא יראו, אזנים להם ולא ישמעו". טענה זו שגורה לא רק בפי מחברי כתבי-הקדש אלא גם בפיהם של הדורות הבאים. בעל ספר חכמת שלמה, למשל (XIII, 10 ואילך), מעתיק כמעט מלה במלה את דברי ההתול של ישעיהו: "חציו שרף במו אש . . . וחציו לאל עשה". אלהים כאלה אין ביכלתם להושיע. הם מעשי בני אדם ופחותים מעושיהם. "שמיא וארקא לא עבדו"; לפיכך "יאבדו מארעא ומן תחות שמיא".

קול זה נשמע בשנויים שונים במשך כמה וכמה דורות. אולם לאט לאט חוא הולך ומשתנה. נוכחים לדעת שאין כאן ענין של "תשועה" בלבד, של איזה "נדיב" השולח "קרנות עזרה" מן השמים. להיפך, העיקר הוא שאלהי ישראל אינו מושיע. המנצחים הם דוקה האויבים והאלהים שלהם הם כנראה המושיעים. ידועה התשובה שנתנו: הבלטת רעיון העולם הבא. אולם מה שהוברר הוא שעבר הזמן ל"הוכחות" כעין אלו של אברהם אבינו על-פי האגדה שנתן את אלילי האבן במקל. כאן התנגשות של השקפת-עולם, התנגשות עמוקה הדורשת מלחמה בעזרת כלים חדשים, והכלים החדשים האלה הם ההבנה וההעמקה ביהדות עצמה, וההבחנה הברורה בינה ובין האלילות.

חומר הספרותי שממנו יש לעמוד על דברים אלה הם מצד אחד כתבי מחברים ל-א-יהודים המעידים על הרושם שעשו עליהם היהודים, ומצד שני כתבי המחברים היהודים שנתנו ליהדות בטוי מסוים בהתנגשותם בעו-בדי-האלילים. אי אפשר לקרוא מצד זה את Tacitus ו-Juvenal ומצד זה את הספילות, מכתב אריסטיאס, ספר חכמת שלמה וכתבי פילון, מבלי להרגיש, שכאן לפנינו מלחמת איתנים. ידוע למדי תמהונו של טאקיטוס¹ "אלהיהם הוא אחד ונתפס בשכל לבד": ואם יש להאמין באמתות המכתבים שמיחסים כל כותבי תולדות העמים העתיקים לגבוריהם, הרי זהו דוקה מה שהזכיר אגריפס במכתבו לקליגולה: "הלא אביו

(1) היסטוריא, V, 5 sola mente unumque numen

של אבי אביך, המלך המצוין בין כל מלכי האדמה, מי שכינו אותו ראשון לכל בני האדם בשם Augustus, כשאך שמע על האופי המיוחד של המקדש, ושאין בו תבנית או מעשי ידים או דמות נראית של מי שאינו נראה... הלא השתומם...¹. מובן שהשתומם ושהשתוממו כל חבריו; אבל תפסו את העיקר. סוד היהדות הוא סוף-סוף האמונה בבורא בלתי-נראה של העולם הנברא הנראה.

והאלילות? תאור אחד לה בין בכתבי-הקודש, בין בחכמה האלכסנדרונית, בין בדברי רבותינו, בין בפילוסופיה של ימי הבינים. האלילות-ה"עכו"ם, ה"עבודה זרה"-היא צמצום כח הבורא באחד הנבראים, או על-פי הבטוי התנכ"י החריף, "הבאת אלוה ביד". אין הבדל מהו הנברא שלו מיחסים את הכח האלהי; אין הבדל מאיזה טעם עושים את הפולחן הזה: אם מתוך אמונה שהנברא ההוא הוא עצם הבורא, אם מתוך אמונה שהנברא ההוא המתווך בין הבורא והנבראים. כל מקום שיש בו עבודת הנברא ולא עבודת הבורא, הרי זוהי עבודה זרה והעובד אותה כופר באלהי ישראל. צמצום זה הוא הוא עיקר העבודה הזרה ברור מכל הלך המקראות. מה אומר העכו"ם? "אלהי הרים אלהיהם... נלחם אתם במישור".... מה משיב היהודי: "את אלהי השמים אני ירא אשר עשה את הים ואת היבשה". צמצום האלהות קודם אפוא לאמונת הרבוי, כמו שהשראתו של האל על הכל היא היא אחדותו. האלים הם רבים מפני שהם מקומיים. ואולם אלהי כל הארץ, בהיותו אלהי כל הארץ, הוא אחד.

כמה מאמרים ואגדות מעידים אף הם על רעיון יסודי זה. ידוע, למשל, הספור על טיטוס שאמר שאלהי היהודים "אין גבורתו אלא במים-בא פרעה, טבעו במים; בא סיסרא, טבעו במים; אף הוא

(1) פילון: שליחים ל"ט

(2) על-פי הרמב"ם, הלכות עכו"ם, פרק ב'

עומד עלי לטבעני במים." טיטוס, העכו"ם הטפוס, מאמין שהכח האלהי מצטמצם בים או ביבשה או באיזה חלק אחר של המציאות או שיכול האל להשתמש בכלי אחד שבמציאות בלבד. אולם "בריה קטנה" - איזו בריה שהיא - "יש לי" - אדון כל העולם - "בעולמי". כל העולם הוא משרתו, עושה-דברו. כלפי הבורא עומדים רק הנבראים. קטון וגדול שם הוא.

העליון שבנבראים הוא, לפי עדות עצמו, האדם, והשלב העליון בפולחן הנבראים שהוא האלילות, הוא פולחן האדם. פולחן זה בכל צורותיו ודקדוקיו, העברת המרכז מהאלהים לאדם, "דרך הכסל" של ה"בוטח באדם" וה"שם בשר זרועו", הוא הוא נשוא התלונות והתוכחות הקבועות גם של כתיב-הקודש גם של קורות עם ישראל. תיאורה המופתי הוא של הנביא שחי בין הגויים ממש ושהכיר את האלילות מקרוב: "בן-אדם, אמר לנגיד צר כה אמר יי אלהים: יען גבה לבך ותאמר אל אני, מושב אלהים ישבתי בלב ימים; ואתה אדם ולא אל, ותתן לבך כלב אלהים; הנה חכם אתה מדניאל, כל סתום לא עמוך. לכן... וגו'... האמר תאמר אלהים אני לפני הרגך? ואתה אדם ולא אל לפני מחללך..." וכך גם למלך מצרים, "אשר אמר: לי יארי ואני עשיתני". כמה יפה תיאור הנביא של ה"אדם העליון" הלזה: "אתה חותם תכנית, מלא חכמה וכליל יפי, בעדן גן אלהים היית; כל אבן יקרה מסכתך: אדם, פטדה ויהלם תרשיש שהם וישפה, ספיר, נפק, וברקת וזהב; מלאכת תפיך ונקביך בך... את כרוב ממשח הסוכך... וגו'".

"בראשית ברא אלהים" ... "לי יארי ואני עשיתני" ... הרי לנו שני הנגודים הסופיים: שתי השקפות העולם, שני מרכזי המחשבה.

5 §

ידוע שקרא קנט את המהפכה שחולל בשם "קופרניקאית". אולם מן המוסכמות הוא ש"קופרניקאיות" אין כאן. להיפך. קופרניקוס העביר את המרכז מהאדם אל העולם; קנט העביר את המרכז מהעולם אל.

האדם. ואף אם בקש קנט, ומצא, חוקים כלליים של התבונה שלפי דעתו הם למעלה מהאדם, יש לחשוש שמא חוקים כלליים אלה (ככל שאר הענינים הכלליים) אין בהם אלא מה שיש בפרטים המהווים אותם. אולם אין זו הצרה. נניח שהתבונה שלנו מכירה בחוקי תבונה כלליים. נניח אפילו שנמצאת תבונה אחת כללית המתבטאת בתבונות הפרטיות שלנו, כמו שחשב רבו של קנט, רוסו, שנמצא רצון כללי שמתבטא ברצונותינו הפרטיים. אולם נראה שהכרתנו שלנו היא כלי-קבול בלבד. הערכים המוסריים, כמו שקוראים להם כיום, ניתנים לנו ואין להרהר אחריהם; יכולים אנו רק לציין את מציאותם. אולי יעלה בידינו (ויש נסיונות מענינים לכך) לסדר אותם על-פי מדרגות חשיבותם, אך מסדרים אנו את הנמצא, ונמצא הבלתי ניתן לשנוי. כאן נכנסת בתחום תורת-המדות אותה ה"דוגמטיות" שהשתער נגדה קנט בתחום תורת-ההכרה, ודוגמטיות שהיא מסוכנת יותר, כפי שהראו מאורעות ימינו, מהדוגמטיות שחשב קנט שהרס. הלא גם הערכים המדיניים ניתנים הם ואין להרהר אחריהם, ואוי לאותו יחיד שתבונתו שלו אינה מכירה באותם חוקי התבונה הכלליים שמכירה בהם תבונתם של אחרים. המלה האיזומה שהפליט מיסד הדימוקראטיה החדשה: "כל מי שימאן להשמע לרצון הכללי, יכריחו לו לכך הגוף כולו—דבר שאין פירושו אלא זה שיכריחו לו להיות חפשי" — מלה זו נתקיימה בתלמידיו ובתלמידי תלמידיו, גם להלכה, גם למעשה. אנו שומעים את הד הבטוי האלילי הישן: *cuus regio eius religio*.

ובאשר לנו, כשמסתכלים אנו במהותה של היהדות כפי שמתאר אותה יוסף, נראה שלא נעלמה ממנו אפילו נקודה זו. עצם הרעיון של אחדות האל דורש את ההיפך: "בית שהוא משותף לכל כמו שהאל הוא משותף לכל"². "ראוי גם להתבונן למחשבת מחוקקנו על דרכי היושר עם הנכרים, ובזה יתברר לנו כי תכן את הכל בחכמה

(1) על האמנה החברתית, I, ז' (ספרי מופת פילוסופיים, עמ' 37-38)

(2) *193, XXIV, koinos hapanton koinou theou hapanton*

כדי שלא נקלקל את מנהגינו שלנו וכדי שלא תרע עינינו בכל המבקשים לקחת חלק בהם אתנו. על-כן צוה עלינו לקבל בסבר פנים יפות את כל אלה הבאים אלינו הרוצים לתקן את הייהם על-פי חוקינו, כי חשב שלא הגזע (genos) בלבד אלא גם דרך החיים מקרבת את האנשים" (xxviii, 209-210).

6 §

דברתי על האסכולה הקנטית בפילוסופית היהדות. לא באתי לחקור ולדרוש אחרי שיטותיהם המפוארות של חכמים גדולים בישראל כמו לאצארוס והרמן כהן והנוהים אחריהם. כבודם במקומם. אין ספק שהעשירו את תהום מחשבת היהדות בשעה שנראה היה שאפס כחה, ושזכו להחיות כמה רעיונות חשובים שהזנחו ואבד זכרם. אין גם ספק שעשו דבר גדול כשהדגישו שוב את חשיבותן של חובות הלבבות ביהדות, וכשהראו שגם לדת ישראל יש זיקה למוסר. אולם אם לא הצליחו להחיות ביהדות לא את הדת ולא את המוסר (ונדמה שלא הצליחו), יש לחשוש שמא דעתם המרכזית על הדת והמוסר אינה מתאימה ליהדות. ואת הטעם ראינו. השיטה הקנטית יסודה באלילות, ובאלילות ממין זה שהיתה אתה כל מלחמתה של היהדות מהימים הראשונים. כל שיטה שיוצאת מה"אני" — יהא אני "נסיוני", יהא אני "שמעבר לנסיון" — מושרשת בתוך האלילות, וסופה, אף אם תכיר בבורא, למרוד בו ולשבת על כסאו. ואולם היהדות מוצאה מהאלהים שברא את הכל מבראשית. בדבר זה לכל הפחות התקרב יריבו הנצחי של הרמן כהן לצור שממנו הוצב: "יש שמתחילים מהנבראים, ודיקרט מרוח האדם; אולם אני מתחיל מהאלהים"².

(1) מובא בספרו של Leibniz und Spinoza, Stein (Berlin, 1890), עמ' 283