

קדש וחול*

קדש וחול מרכיבים את מסגרת ההלכה היהודית, ובדומה לכך הם קובעים את ההבדלה בין קדש לחול בתחום הניסיון הקויומי שלנו. סיוג כפול זה של ערכיים וניסיונות אינו עניין יהודי דווקא. עלמות הקדש והחול - ذات וחלוגיות - הם בבחינת הבדלים תרבותיים בקרוב כל העמים ובכל הזמנים.

אמנם הסיוג הזה אוניברסלי הוא, אולם לא פעם חלו אי-הבנות בקשר לדזו-אנפויות זו. ההשקפה ההלכתית על מהות הקדש והחול נוגדת בתכלית את המקובל בדרך כלל בחוגי הליברליזם הדתי היהודי והלא-יהודי.

אצל כמה וכמה מבעלי הפרשנויות הדתיות בעולם נתפסת החילוניות-התיאולוגית וגם הניסיונית - כמשמעותו של חוסר ביטחון, פחד, אי-שקט והסתיגות; היא נראה כמשמעותו של נידך ברוח, משנה מקום ונישא בעף מתרך חלל רחוב ומקיף. אין חילוניות - לפי פרשנים אלה - מוצאת עצמה מנוחה נכונה ומרגוע, או עוגן וחוף מיבטחים; היא בבחינת ידו של גורל בלתי מוגדר.

לעומת זה, הדת היא, בהיפוכו של מצב הפקרות צו, עניין של ביטחון ושרון. היא בבחינת מצודה של שלום ותקווה המוגנת היבט מפני תעינוי הטבע ותנוזות החיים. במצב הזה יכול האדם למצוא לעצמו תכלית וכיון, עוגן וחוף מיבטחים. האדם נעשה כעין לידה של ההשגחה מלאת הרחמים.

השקפה זו עיצבה את היבטים הכלליים של כמה וכמה יצירות פרגמטיות בנושא עיקרו של המעשה הדתי. כל אלה רואים בדת מעין מקלט בטוח לאדם המזועז מעוצמת הלחץ של כוחות הלחצים מצד

* דברים שנאמרו בשנת תש"ה, ביום האזכרה לאביו, הרב משה סולובייצ'יק זצ"ל. המסנה הופיעה לראשונה בעיתון "הצדקה", ניו-יורק תש"ה.

הבעיות ואינה מתכוונת כלל לפטור אותן. תפארתה של הדת היא בזה שהיא בבחינת מסורתן מופלא, גודלות שאין למצותה ולהשיגה עד תום. למשל: שאלת הצדקהה של מציאות הרע בעולם - שלאלה שכח הטרידה את מבקשי הדעת מימי קדם קדמתה עד עצם הזמן הזה. חריפותו של בעיה זו אצל האיש הדתי גדלה ועצמה במהותה ובהיקפה. כאשר מנסה הרבה דתי לפטור את בעית סבלתו של איוב באמצעות דרישה או שיעור - אין הוא מקדם בזה תכלית. נחנך הוא: הוא פוגם במטרתו. כל יופיה ותפארתה של הדת מתגלים לו לאדם לא על ידי פתרונות, כי אם על ידי בעיות, לא על ידי הרמונייה, כי אם על ידי הסתירה המתמדת בין כוונות וזרמים שונים.

האידיאל של המוסר היווני היה האישיות הרמונייה; האדם המאוון והאופי השלם והיחס. הפסיכולוגיה והמוסר של אריסטו נובעים מאידיאל זה. אף בתור רופא היה אריסטו רואה את הופעתה של מחלת כמין הפרעה בהרמונייה ובפרופורציות. אולם תלדות התרבות ייעדו, במרקורים רבים, שהגאנונים היצירתיים של האנושות לא תמיד היו אישיים שהרמונייה הייתה מנת חלקם. יצירה באה מתוך מצב של תוהו ובוהו; גודלות דתית באה מקור הניגודים הרוחניים. האידיאל היהודי בדבר האישיות הדתית אינו דוקוא החיד הרמוני המועצב על ידי עקרון האיזון, כי אם הנפש המותייסרת והרוח השוערת המרחקפת בין שמיים וארץ. בתחוםים אלה של החווית הרוחנית עוברות תמיד על איש הדת כל הטלטлот וההתנקשות שבין כוחות הדעת והפסיקה.

משה רבנו רואה את הסנה הבוער. מחדGISא הוא מכסה את פניו מותוך פרח; הוא מעידיף שלא לחזות במראה האious. אולם מאידךGISא הוא נמשך על ידי כוח מיסתורי ובלתי נראה ומתקרב לאט לאט אל מוקד האירוע עד שהוא אומר לעצמו "אשרה נא ואראה את המראה הגדל הזה" (שמות ג, ג).

זו אינה הרמונייה ואין זו התייחסות מואזנת של הפילוסוף הسطואי. כאן לפניו אישיות אידיאלית הנמשכת על ידי שתי קצוות רבות ורוצמה של פחד ותקווה, אימה ואהבה. האם אין ההיסטוריה הישראלית מעין בימה גדולה ורחבה של נטיות וסטיות, ברicha מפני ה' ותשובה אליו? האם אין לראות בשרשראת האירועים המתרחשים

העולם החילוני. הדת היא המעניינה אושר ונוחות. במובן זה מדובר וליאם גיימס על "דתם של בעלי האופי השמח". טיפוס זה משמש לו דגם של התייחסות דתית. אכן ככל פלא בדבר שאחד פרקי התהילים הפופולריים ביותר הוא "ה' רועי לא אחסר". התמונה האידיאלית של נאות-דשא ירוקים, נחלים שקטים זורמים, שעל רקעם מציר בעל התהילים את דמותו של עובד ה', עולה בהרמונייה עם הניתוח הפרגמטי של המשחה הדתית המביא לאדם נוחם ותקווה.

בhinנס האדם לטפירת הדת, הרינו משחרר עצמו מהאחריות ומתקדים שלוחצים על מצפונו, והוא פרק מעלה שכמו את העול של עירנות נצחית והtabonot פנימית. יתכן כי פילוסופיה כזו היא נוחה וטובה בשליל הפופולריוציה של רגשות דתים בקרוב ההמוניים. קל יותר "למכור" את הדת לאדם הבלתי מאמין אם משבח אתה את מרכולתק כמעין "תרופה" או "סם" המועל לשכך כאבים ואומללות. אלא שבו בזמן גורמות ה"תרופות" הללו לכך שהמעשה הדתי מאבד את יופיו ואת טעמו, את תכנו היפהפה ורב-המדים. ה"תרופות" הללו יכולים לוכדות את המעשה הדתי במלitudes התענוגים, بما שקירקנאר מכנה "שכל טכני".

החויה הדתית היא עם זאת מעבר להענקת מעונג או עצלות רוחנית לאדם. נחנך הוא: החוויה הדתית عمוצה באטגרים מתמידים ובסכנות. כאשר מוצא האדם את האלוקים אין הוא מקבל מאת הבודה שיחרור מחוותיו לכפיו, כי אם, אדרבא, חובות נספות. הדת מענירה את החיים וمعنىיה להם עומק וחזינות מרובי ממדים. לא תמיד היא מעניקה לאדם נוחות והרגשת נעום, המצביעים בדרך כלל על שטחים ודעתי נמוכה. המשווהה של חיים מאושרים ועשיריה חשיבה כאחת - אינה נכונה. ספירת הקדושים היא הרבה יותר מיחסור באיזון דעתו ובהרמונייה. הוא מוטרד תמיד על ידי בעיות של ניגודים וסתירות בחשיבה שלעולם לא יימצא להם פתרונות.

טעותם של נציגיה המודרניים של הדת היא בזה שהם מבטיחים להקל-עצמתם לתת פתרון לכל בעיות החיים - ציפיה שהדת אינה מסוגלת להגישים. בהיפך מזה הדת היא אשר מעמיקה יותר ויוטר את

שתהיינה הורטה ולידתה בקדושה. היא צריכה להיות כל כולה מופקת ועתופה בתודעת הקדושה. ההלכה מודעת היטב לעובדה שיש מכשולים וכישלונות בערכיים הדתיים. רואה היא מראש, כי אכן קיימים בקדושה גם אתגרים חיוביים וגם כוחות שליליים. ההלכה יודעתיפה, כי האתגר והמאבק נובעים לאו דווקא מחיפוש אחר ערכיים דתיים, כי אם בשמריה עליהם ובקיומם בפועל.

תודעת המקום

שני הממדים העיקריים של הקדושה הם - מקום וזמן. עבירות מהסוג של חוץ בזמןו ומקוםו, נותר, יוצאת, הם פגמים בתחוםי המקום או הזמן שעל ידם נפגמת הקדושה.

מהו עניינו של המימד הראשון - תודעת הזמן?

בידוע הוא, כי האדם עבר ממעמד של נזודות למעמד של קללות-התישבות ואחריו כן בא תורו האורבנייזציה. על ידי התפתחות הסוציאלוגית הזו הגיע האדם להישגים מסוימים מבחינה פונקציונלית. התושב או המתישב הפיק תרבות מתקדמת יותר מאשר האדם הנוד. הציבריאציה היא בעיקר תוצר של אנשים הצמודים דרך קבוע, וכן אפשר לשאול: ומה היא עדיפותו של המתישב שיש לו מקום, על הנוד שאין לו מקום כזה ממשלו? ראשית כל, הנוד הוא מנצל, טפיל, והוא מזג האוויר או תנאים אחרים אינם נוחים לו, מיד הוא נוטה את האלו במקומות אחרים. אין לו שום שאייפה או כוונה לעבוד את האדמה, מפני שאין לו אדמה ממשלו; ביכולתו תמיד למצוא מקום מרעה חדש. ושנית, אין לנוד שום קשר נפשי עם האדמה; הוא לא נתן לאדמה מאומה ואין האדמה מעניקה לו מאומה. אין לו לנוד תודעת מקום כלשהו.

החקלאי המתישב הוא, לעומת זאת, יוצר ומפיק. זהו אדמותו והוא עמל וטורח בה. מתפלל הוא לגשם שייריד, ומוכן הוא להיאבק עם כל מי שיתכוון לנשל אותו מאדמותו. אין החקלאי מבקש מקומות מרעה חדשים, מפני שכבר נקבעו מקום מסוים. לחקלאי-המתישב יש קשר לאדמה, כי נחלתו היא חלק מאישיותו. כבר עמל וייגע וכבר

לאחר מכן: יציאת מצרים, ההתגלות על הר סיני, עגל הזהב, הקמת המשכן, חטא המרגלים, ואחריו כן אירועים בתקופת הנביאים - האם אין לראות בכל אלה שרשת של גישות משתנות ומתחלפות - עבדת הי זונחתה - חריגות וסתיות ולאו דווקא סדר ואחדות? נראה הדברים כאילו ההתגלות במעמד הר סיני - אירוע נורא הווד - לא היה בה די להעניק לישראל ביטחון ושלות נשא; ישראל חטא עוד בהיותם בדברים סיניים ואפילו בצלו של הר חורב.

אכן, זאת ידעו מותך הניסיון: הקדשה מרוממת את האדם לא על ידי שהיא מעניקה לו הרמונייה וסינטזה, איזון וחשיבה מאוזנת, כי אם על ידי שהיא מגלה לו את אי-ההגון והעדר הפיתרון לחידת הקיום. הקדשה אינה בבחינת גן עדן, כי אם - פרודוקס. היסכונים המערביים בספרת הקדשה הם הרבה יותר חדים וחריפים מאשר המצוים בספרת החלוגיות.

הקדשה משתקפת ומוסברת בהלכה שלנו. ההלכה דורשת מן האדם שהוא זהיר יותר ביחסו אל הקדשה מאשר ביחסו אל החול. הדינים בנוגע לטומאה, היסח הדעת, פיגול, נותר, יוצאת - ועוד עניינים רבים, יש להם שיקות לדברים שבקדשה בלבד ואין להם שיקות לדברי חול מזה ניתן להבין, כי לפי ההשקפה הילכנית יתכן לפחות במקרה בקדשה. הקדשה מצריכה שמירה מעולה ותודעה מתמדת. היסח הדעת עוליל להביא לנפילה מהמעמד המרומים.

יתירה מזו: הדת, אם חיללה פוגמים בה באמצעים בלתי מוסריים, הופכת לגורם שלילי וחרסני. עגל הזהב, מהרגע שנקרא עליו שם אלוקים, הפך להיות כוח שלילי - לא כוח ניטרלי - שהביא עמו אנדרלמוסיה במחנה ישראל.

אכן, הינו עדים לכך שחייבים של אידיאלים גדולים הביא בעקבותיו להופעתם של כוחות הרע, אשר פעילותם כנגד החיסון הדתי והמוסרי הרבה יותר הרסנית מאשר זו של הרע שהוא תולדה של רע. למשל: האהבה - מושג דתי נعلاה ומרומם, נפלת קרבן להשחתה ב擢רה של רדייפת כופרים. כבוד האדם - מושג נعلاה אצל כל ההומניסטים, נחפץ לגורם של האלהת האדם והערכת הדיקטטור. ההערכה הרוחנית המופלגת של המדינה גרמה לירידת ערכו של היחיד. הקדשה, צריך

השקבת עולם אינה עניין של גישה הכרתית כלפי העולם; אין כאן עניין של ידיעה בלבד. אפשרי הדבר שהיאה אדם בן-בית בתוך תרבות מסוימת, אף-על-פי שאינה זהה כל וכל עם השקפתו האישית. דעת והבנה אינם מגבשים השקפת עולם. השקפה מקיפה כזו אינה נשענת על עמודי הדעת, כי אם על מעשה ממשי של השתלבות עם העצמיות. דעת ביחסם עצם הוקחה והערוכה - הן החוברות לשקבת עולם. צריך האדם להיות מחובר להכרתו ודעותיו, כדי שיכל למשוך את תרבותו וחייו, הוא צריך למקם עצמו בעובי הדעת ולהיות אותה.

השקבת עולם היא עניין מקיף ומכלול, מעשה דינמי של הערכה. הדוברים המודרניים של תורת השקפות העולם רואים בפילוסופיה לא רק שיטה תיאורטיבית, כי אם חוויה אינטימית-אישית והשקבת עולם. הם מדגישים את יחסו האישי של הפילוסוף כלפי הפילוסופיה שלו. (והרי זהה בעצם משמעותה של הפילוסופיה - ביוונית פירושה של המלה הוא - אהבת הדעת). בנקודת זה הם מבדילים בין המדע והפילוסוף. המדע הוא איש יכול שי"אינו נוגע בדבר" - הפילוסוף הוא אוהב נלהב של דעתינו. מילא "הנוזד הרוחני" איינו מעורב; יש לו דעת, אלום אין לו מהבת ההשתלבות עם תרבויות מסוימות. אין הוא בעל תודעת מקומם במובן של שייכות לתרבות מסוימת או לשקבת עולם מיוחדת. ואולם ב"מתיישב" אנו מוצאים את התחרבות של עובד ה' עם אלוקיו, של הפילוסוף - עם דעתינו. מי שאין לו התחרבות אישית עם השקפת עולם - הריחו בבחינת "נוןוזד". אין לאיש כזה הכרת מקום ולא הרגשת שייכות. איש כזה אינו יכול להיות בעליים על קדשו.

יכול אדם לדעת ולהבין תרבויות הרבה. ואולם לעולם תעמוד לגביו השאלה: "מהו מוקומי, מהי השקפת עולמי?", מפני שהדעת לבדה אין לה משמעות. הנוזד הרוחני יכול שתהא לו דעת כוללת ומקיפה, ובכל זאת להישאר חסר-תרבות, מכיוון שאין אדם כזה חווה את דעתו. רק כאשר הדעת הופכת לחלק בלתי נפרד של כל קיומו ומצפונו, באמצעות של חישוקים שכליים, או אז יתכן לומר כי מצא הנוזד הרוחני את מקומו.

נתנה אדמתו את פריה. יש לו תודעת מקום. בסיסו שבין קין והבל אנו מוצאים מעין דוגמה לניגודים שדיברנו עליהם ולתוצאותיהם. קין היה חזק מהבל אחיו, מפני שהיה חקלאי, בעוד שהבל היה רועה צואן, נזוד. קין הרג את אחיו מפני שהיה חזק ממנו ומפני שהוא עז עם אדמתו והוא מוכן להיאבק עליו. הבל הנזוד היה חלש ולא ידע כיצד להתגונן. לא היו להבל קשרים נפשיים שיכלו לחזקו ולגרום לו לצאת למאבק עם אחיו. ואכן, העונש המתאים ביותר שאפשר היה להעניש בו את קין היה לגזר עליו להיות נזד בארץ, חסר מרגוע ושלוחה.

אפשר להבין את הנזודים ואת המתיישבים כעין סמלים, ובמושגים של ערכים רוחניים. את יחסם והערכתם של כמה וכמה אנשים לערכים רוחניים אפשר להכיר על ידי השוואתם אל יחס הנזוד למרחב המרעה שלו. הנזוד נראה בטיפיל רוחני; כל עוד אין ומאכיל הטבע את צאו, קשור הנזוד אל מקומו ולכמלה ערכים השיעיכים לכך. אלום מהרגע שבו אוזלים המקורות ומתיישבים מעיניות המים לשתייה - מיד מפרק הנזוד את אהלו וממשיך בנזודיו. בדומה לכך יש אנשים רבים היודעים להזכיר ערכים כל עוד הם נהנים מהם וכך עוד ערכים אלה מעוניינים להם סיפוק נפשי. זהה גישה של נזודות. מהרגע שבו חוויה כלשהי מאבדת מאיכותה המהנה, זונח אותה האדם מהסוג הזה. אנשים כאלה אינם מראים שום סימן של תודעת מקומם בקשר לנורמות ועריכים רוחניים. אין הם מוחברים לאידיאלים שלהם; אין הם נטועים ב עמוקי החיים הרוחניים, אפילו בעת שהם מקבלים עריכים רוחניים וננים מהם. אין להם השקפת עולם ממשלה.

דברי ימי ישראלי מהזמנים הקדומים מספרים על המעבר משלבי הנזודות לשלב ההתיישבות. חז"ל הדגישו דבר זה בבראשית לסכם את מהלכיה של השכינה מצרים לארץ ישראל, משילה, שקראו לה אוהל - סמלו של הנזוד, עד בית-המקדש, שקראוו בית - סמלו של המתיישב. היהודי לא השיג את קדשות המקום, תודעת מקומם מקודשת, עד אשר התישב בארץ, בתוך תוכה של השקפת עולם יהודית אמיתית.

מטפיסיים. היהודי פוגש את בוראו על ידי חוויה ואינטואיציה: "הקדוש-ברוך-הוא... שהוא מקומו של עולם ואין עולמו מוקומו" (ב'יר סח, י). בורא העולם שוכן ביקום. הכל כולל בו. אין הבורא אך שלב אחד בהשכפתו עולמנו. הוא מקיים וכלל הכל. אם לא יתacen לחשוב על היקום בלבד המשגרת של חלל (ויהי זה עיקרה של תפיסת האפרורי של קאנט), הרי על אחת כמה וכמה לא יתacen להעלות על הדעת עולם היהודי בלבד האלוקים شامل הכל.

שני היסודות האלה, הכרה ושילוב, הם המרכיבים השקפת עולם, ולגביה היהודי הם מגבשים את קדושת המקום. בלבד הרעיון של הכרת-מקום לא יתacen להגיע למשמעותו ולהחזיק במעמד זה. כאשר הגיע אל הבורא תיתכן רק על ידי השימוש בתודעת המקום. כאשר היהודי נוטע עצמו בעולמה של תורה ומתאחד עם כיווניה, או אז יכול הוא לטעון כי אכן הוא מצא את האלוקים. הרי אפילו האפיקורוס הקופר, או סתם החילוני, יש שהם חווים מפעם לפעם הרגשה מיסטורית שמרגש הפנטיאיסט - להיות עטוף באלוות.

תודעת הזמן

המייד או העירקון השני הוא תודעת הזמן. השפעתו הגדולה של בריגסון על הפילוסופיה המודרנית נובעת מן העובדה שהוא ניסח הגדרה חדשה למושג הזמן, היינו זמן בתור משך. בריגסון הדגיש, כי תפיסתו את הזמן נוגדת את תפיסת הזמן אצל הפיזיקאי. במדע הפיסיקה זהו עניין של כרונומטריה פשוטה, מדידה כמותית וקופה בחיל גיאומטרי; זהו זמן הקשור עם החלל בתנועה.

בריגסון מדבר על הזמן החולף, הזרום והבלתי נמדד, מעבר לרטשו של המדען. אין שום שעון בעולם שיוכל למדוד את סוג הזמן הזה שהוא איקוטי, בלתי נתפס במשה ומטעלם מן העין, ומצד שני יצירתי ודינامي. בתוך ה"זמן" הזה אין אנו מוצאים אבני פינה המאפשרות להפריד בין עבר, הווה ועתיד. אין הוא חד-מימדי בדומה לזמן הפיסי, כי אם רב-מימי שעבר, הווה ועתיד משתמשים בו בערובה.

הטרגדיה של הרבה יהודים מודרניים היא שם זונחים את ירושתם עתיקת הימים ומנתקים את החישוקים הרוחניים שלהם בעלי הערכיהם שהאדם מערכיהם ועובד להם. יהודים נוטשים את ספיירות הערכיהם היהודים בעבר שלא הצליחו לעצם ערכיהם חדשים. הטרגדיה של היהודים המודרניים אינה בהעדר הדעת, מפני שדווקא יש לו היהודי המודרני הרבה דעת תיאורטיבית ומעשית, כי אם בזה שהם מפגרים בעניין החוויות החיוניות של ערכיהם; חסרים הם את החיבור הנלהב והסוער שבין המאמין לבין משה אמרנותו. דעת שיש בה אידישות ונישה יהודית ספקנית כלפי חובות ואידיאלים, לעולם לא תעצב אישיות רבת ממדים. היהודי המודרני הוא נוד רוחני; ודבר זה מופיע לא רק את היהודי הבלתי דתי, כי אם גם הרבה יהודים דתיים. ذاتות שאינה מבוססת על תורה ודעת אינה האידיאל של ذاتות יהודית.

לחטלות ذاتית אפשר להגיע על ידי הגשתם של חיים ذاتים שיש בהם התלהבות והתעוררויות גזולה. בכך נפתחים בפני האדים מראות ואופקים נפלאים. התערורות ذاتית מביאה לראיות האלוקים, כמסגרתו ומקומו של העולם, האדם הנלהב כי בכיוול בתוכו האלוקים, הוא חושב, מרגיש וקיים על ידו, אלוקות מלאה את חייו של האדם הזה ומעניקה להם משמעות ותוכן. השניות המצויה בשפע בדתוות אחרות, היינו הפרדה בין ספיריות הקודש, הולכת ופוחתת במקלה. היקום כולו נחפץ לספירה אחדותית - מלכוותו של אלוקים. הרחוב והבית, בית הכנסת ובית המשחר - מתחדים אחד. הכל בחיי של האדם מוקדש לאלוות בלבד.

באופן כזה העניקו היהודים לאלוות את התואר "מקום". אלו רואים את בורא העולם כ"מקום של עולם", השוכן ביקום כולו.

מהו עניינו של התואר "מקום" בקשר לאלוות, שהוא אין סוף וכל יכול? על ידי השימוש בתואר הזה גילתה ההלכה לעולם כלו השקפה מהפכנית על האלוות. אין הוא נעלם מעתנו, מסטורוי ובלתי ניתן להתקשר עמו. הבורא הוא, בכיוול, חברותא שלנו. אנו חיים בתוכו, וחשים בו ובנכחותו המתמדת. בדומה לאדם המתישב החוווה את ביתו, ובדומה לאדם החש עצמו תמיד בחיל, חוות היהודי את אלוקיו. אין הקב"ה מגיע אל האדם על ידי חשיבה פילוסופית והיסקים

שנים. ההיסטוריה אינה מעונינת בזמנים כי אם בהישגים. אין ההיסטוריה בבחינת סיכום של זמן הנסמך על לוח השנה, כי אם סיכומן של ייחוזות חיים איקוטיות. במה מתבטאת פיגרוו זה של המזורה סיכומו של הערכות השונות למורי של שתי התרבותות את עניין אחר המערב? בהערכתות השונות למורי של שתי התרבותות את עניין הזמן. סין ראתה את הזמן כעובדה, ואילו אמריקה ראתה אותו כערץ. אולם ההיסטוריונים שכח האבו את המזורה על שום היוטו סטואי, רגוע ואדיש כלפי זרם הזמן, ושמצאו בו תחושה של נצח - לא הערכו אל נכוון את מושג הזמן והנצח. אין להתייחס לנצח לפיה אמת מידה של איחוזות כמותית, כי אם של יצירתיות איקוטית.

והנה, מה שהוא נכוון לגבי תרבותות של לימודים, נכוון גם במידה שווה לגבי אישים-ఇיחידים. יש אנשים שלעולם הם "צמאי זמן", ואנשים אחרים שתמיד יש אצלם "רוויה של זמן". האיש היודע לפחות ולהעריך קרואו את רוח הזמן נעשה "יוצר עולמות" - אישיות בונה ויוצרת. בעיתת האישיות היצירתיות בימינו היא בעיתת הזמן. קצר הוא הזמן. האופי הסופני של הזמן הוא אחד הדברים העיקריים ביותר על האדם המודרני. כל זה - אם אנו יוצאים מזווית ראייה איקוטית.

האיש המודד את הזמן לפי אמות מידת כמותיות בלבד הוא, בסיסו של דבר, אישיות פסיבית; הוא בבחינת מקבל ולא נותן, יצור ולא יוצר. האב-טיפוס של איש זה הוא העבד. אין העבד בעליים על עצמו - הוא משועבד לאדוןיו. עצם התודעה של הזמן גרם, היינו ידיעת איךתו של הרגע, זרה היא לו. איש זה חסר את ידיעת המושג שביצועה של משימה כלשהי תלוי בזמן וקשרו בהבנת ה"עכשו", לא לאחר זמן; קשרו עם "היום" ולא לאחר. אין איש זה מבין עד הסוף את משמעותו של הכתוב "אם לא עכשו - אימתטי?", או של "אם שיחקה לך השעה אל תחמיינה".

הקריטריון העיקרי להבדלה בין האדם בן החורין לבין העבד הוא בתחום היחס שיש לכל אחד מהם כלפי הזמן והnisיון. הירות זהה עם תודעה של זמן יצירתי, רבגוני ועשיר. עבדות זהה עם תכונת הפסיביות וכפיפות לזרם זמן פורמלי וריק מתוכן.

בשעה שיצאו ישראל משיעבוד מצרים, ומה שבני קיבלו על עצמו את התפקיד - הנראה כבלתי אפשרי - של הפיכת שבט של עבדים

כנגד הזמן האיקוטי הזה מעמיד ברגסן את הזמן המכוטוי. זה הזמן שמודדים אותו באמצעות השעון, המבוסס על סיבובה של הארץ סביב צירה ועל ההסתכלות בזווית הנטייה של הארץ כלפי המשך. זמן זה הוא אחד, ריק ובבלתי יצירתי.

בעוד שברנסון הגביל עצמו לניתוח פילוסופי ומטפיזי של הזמן, נוכל אנו להתקדם קמעא ולהניח שתפיסה דו-אנפנית זו של הזמן היא בעלת עדיפות מכרעת בחיוו של האדם בהיותה גורמת גם למעורבות שימושית ובבהיותה גם בעלת היבטים מוסריים. האדם נתקל באלטרנטיבה של גיבוש הזמן בדגמים כמותי וaicוטי.

ישנם אנשים החיים בתוך זמן כמותי ומת. הם מודדים אותו על ידי השעון ועל ידי הלוח. אין אצל אנשים אלה חיבור בין העבר והעתיד. ההווה כשלעצמם הוא אצלם בבחינת רגע אבוד. השנה היא להם אין-סוףית, וכל שכן שכן הוא הדבר לגבי שערות או מאות של שנים! אנשים אלה חסרים תודעת ההיסטוריה, מפני שההיסטוריה היא חוויה חייה של הזמן.

אולם האיש החי בתוך הזמן האיקוטי יש לו קרייטריוונים אחרים לגבי חווית הזמן - לא על ידי משך הארץ, כי אם על ידי הבנת האיקוט הזרפה, היצירתיות וההישגים. האיש ההולך אחר המדיידה המכוטית לוקח תמיד בחשבון קטעי זמן שווים, ואילו עברו האיש המעדיף למדוד את הזמן לפי אמות מידת של אישיות, אין השווון בין קטעי זמן קיימים מעיקרו - הזמןנים הם שונים. יכול אדם לחיות כל ימי חייו במסגרת של כמהות, בלי שאפשר יהיה לומר שהוא חי אפילו רגע אחד בזרחה איקוטית. וכך הדבר גם בהיפוכו: אפשר שייהי האדם חי רגע כמוותי אחד בלבד, ובכל זאת יוכל לומר שעברו עליו חי נצח. הדבר תלי באדם עצמו. הנורמה של הזמן היא הקרייטריון העיקרי של פיו אפשר לשפוט את חייו האדם ואת פעילותו.

בתולדות המזורה גלומה דוגמה נאותה לאלטרנטיבה שעלייה דיברנו. התרבות והטכנולוגיה של המזורה עתיקות מалаה של העולם המערבי. עם זאת, מבחינה איקוטית - בעיקר בכל הנוגע לטכנולוגיה - ותיקה היא ארצות הברית של אמריקה יותר מאשר סין. אמריקה יקרה בתחום זה במשך מאות וחמשים שנה יותר מאשר סין במשך אלף

מרד כזה; על כך שעדין לא הגיע הזמן לאחיזה בנשך נגד המעצמה הרוומית. למעשה היו אז ניגודים חריפים בין חסידי המרד ובין האנשים שהמתינו ל"התפתחויות". הבעה הישנה נשנה אם צrisk האדם להתערב בזרם המהלך ההיסטורי ואם לאו - דרשה הכרעה. הגיע הזמן לאשר או לדחות את השיטה של עזיבת ההיסטוריה לגרוללה. הייתה זו תקופה שבה היה הכרח לקבוע עדות או נגד בר-כוכבא. רביעי עקיבא נאלץ היה להביע דעתו והש��תו בדבר הגישה הדוויאנפית לעניין הזמן: מניין השנים ומספר הדורות.

אכן, ברור הדבר שאם הזמן נמדד כמותית, באמצעות מניין השנים, היינו שرك שבעים שנה מריד בר-כוכבא ובין חורבן הבית - הרי תקופה קצרה היא שלא תספק להcin את העס לתヒיה מחדש ולביסוס עצמאות מדינית. אולם אם הזמן נמדד איקוטית, באמצעות מספר הדורות, היינו לפי מה שיכלו "הדורות" להשיג וליצור; אם אין מן הזמן. צrisk לנצל כל רגע ממש, שהרי ייתכן שעניני נצח יהיו קשורים ותלויים ברגע קט. ושנית, הרי ייתכן שהזמן הרגעי, החולף ברגע זה ממש, הוא בבחינת הגשר שבין העבר והעתיד. אסור שمرחיק כלשהו, כגדול קטן, יפריד בתודעת הזמן של אדם מראשית היותו לאחד מן החברה ועד התגשות האידיאלים הרוחניים שאوتם הוא מוקיר.

"אם זוכה לך" - העתיד עומד על הספר. כהוכחה אלוקית ברורה לרעון זה משמשות שתי האמירות המנוגדות בקשר לשיעבוד מצרים, אשר אחת מהן קובעת ארבע מאות שנה, והשנייה פחות בהרבה - ארבעה דורות. בפרקן דרי' אליעזר מוסברת הסתירה הזאת בדרך של לימוד זכות: כאן שזו וכאן שלא זכו. האלטרנטיבות של האמירות מוכרעות במושגים של תודעת זמן. אם היהודי זכאי ורואי ונכון לתודעת האיקות היצירתית של הזמן - אז משך השיעבוד נמשך עד "דור רביעי". אולם אם לא השיג היהודי את סוג המדייה האיקוטית, וחריו מודד את הזמן בדרך כתותית - ימשך ממש מאהות שנה, ונאמר שם, שם טז: ודור רביעי ישובו הנה". (עדות ב, ט).

אליה הם דבריו של רבי עקיבא, והשלה היא: כיצד עלינו לבאר את דברי המשנה זו. (חייב אני הכרת טוביה לרבי יצחק יעקב ריינס ז"ל על כמה היבטים של הביאור הזה בספרו "אורה ושםחה").

nocel לשער שרבי עקיבא אמר את דבריו ביום הקשים והנוראים שלחם היה עד. מריד בר-כוכבא עמד לפניו ורב עקיבא קבוע ברוב אמוןתו כי "דרך כוכב מעקב", כשהוא מתכוון לבר-כוכבא שבו תלה תקוות גדולות. בתקופה קשה זו בודאי נמצאו רבים שהשיינו עצות בדבר מתינות וביקורת עצמית. הם בודאי הציבו על אי-בשלותו של

מלךכת כהנים וגוי קדוש - נאמר לו למשה, כי הדריך המוביילה מהחירות לחג השבעות עוברת דרך האמצעי של הזמן. היהודים נצטו לספור ארבעים ותשעה ימים תמיימים. אם ייחסר לספירה יום אחד יש בכך משום ביטול המצווה.

אדם המסוג להעריך דבר יום ביוםיו, להבין יפה את משמעותו וערךו של כל יום, לאegan את כל קטיעי הזמן של שבעה שבועות ליחידה נטמכת אחת, הנמשכת אמן שבעה שבועות בזמנים, אולם מקפלת בתוכה תוכן ושינויים של מאות שנים - הוא האיש הרואין קיבל את התורה. הוא בן חורין אמיתי.

nocel אפוא לומר, כי תודעה איקוטית של הזמן מרכיבת משני יסודות. ראשית, הערכה של המשמעות החשובות החשובות בתוך הרגע החולף עתה זה, בהווה. דבר אסור לחלוטין הוא לאבד אפילו בשמו שבסמו מן הזמן. צrisk לנצל כל רגע ממש, שהרי ייתכן שעניני נצח יהיו קשורים ותלויים ברגע קט. ושנית, הרי ייתכן שהזמן הרגעי, החולף ברגע קת זה ממש, הוא בבחינת הגשר שבין העבר והעתיד. אסור שמרחיק כלשהו, כגדול קטן, יפריד בתודעת הזמן של אדם מראשית היותו לאחד מן החברה ועד התגשות האידיאלים הרוחניים שאותם הוא מוקיר.

"הוא זוכה לבן, בניו ובכוח ובעושר ובחכמה ובশנים ובמספר הדורות לפניו - והוא הקץ, שנאמר (ישעיה מא, ד): קורא הדורות מראש.Auf"י שנאמר (בראשית טו, יג): ועבדום וענו אותן ארבע מאות שנה, ונאמר שם, שם טז: ודור רביעי ישובו הנה". (עדות ב, ט).

אליה הם דבריו של רבי עקיבא, והשלה היא: כיצד עלינו לבאר את דברי המשנה זו. (חייב אני הכרת טוביה לרבי יצחק יעקב ריינס ז"ל על כמה היבטים של הביאור הזה בספרו "אורה ושםחה").

nocel לשער שרבי עקיבא אמר את דבריו ביום הקשים והנוראים שלחם היה עד. מריד בר-כוכבא עמד לפניו ורב עקיבא קבוע ברוב אמוןתו כי "דרך כוכב מעקב", כשהוא מתכוון לבר-כוכבא שבו תלה תקוות גדולות. בתקופה קשה זו בודאי נמצאו רבים שהשיינו עצות בדבר מתינות וביקורת עצמית. הם בודאי הציבו על אי-בשלותו של

והנה, היהודים ירשו מabraם אבינו את האלטרנטיבת של מנין השנים. ניסיונו מעמיד לאדם אתגר שלא לחיות סתם בתחום הזמן, כי אם לעצב את הזמן, למת לנצח הימים פירוש חדש ואופקים חדשים. אם המטרה של מרד נסח בר-כוכבא אינה בשלה, הרי לפי סברת רבינו עקיבא לא יוכל לעולם להשיג את הגשטו של הקץ. אם הקץ בא בחשבו, הרי אין ממשות למדידה כמותית של הזמן. בשבעים השנים מחורבן הבית עד פרוץ המרד של בר-כוכבא, העם היהודי כאילו חי וחווה משך זמן בלתי מוגבל "ויהוא הקץ" המبشر את הגולה.

לאדם הפשטונת נראהית ההיסטוריה במשהו מעורפל ורחוק מאוד. המראות של העבר מתקשרים למאבקים שבין הנפחים ההיסטוריים הקדמוניים.

האיש מן הרחוב אין לו יחס אישי ואין לו תודעה של המשכיות וזיקה בין תקופות הזוהר של ימי קדם וימי ההוו הנוכחים. אפילו היסטורייה של ימי הביניים, או של הדורות האחרונים מהם אין לנו רוחקים כל כך, אפילו אלה נראים לנו בדברים מסתוריים, רומנטיים ובלתי ברורים.

אולם היהודי המסורה השקפה אחרת לגמרי בנושא הזמן. ההתגלות והמסורת כאילו מוחקות לגמרי את גבולות הזמן. מרחקים בזמן אינטקיימים עוד. כבר עברו אלף שנים, אולם היהודי צועד לו לבטה במרחב שבין הזמינים הקדומים לבין המודרני. עיקר הצלחתו של ה"חדר" היישן - עם שהוא מפגר בכמה וכמה תחומיים - הייתה ביכולתו לחבר עם ההוו עבר ורחוב ועתיד בלתי ברור.

עבור הצער היהודי איןabraם אבינו אישיות מסתורית, כי אם דמות מロוממת, נוכחת תמיד. הוא כאילו חווה יחד עםabraם אבינו את נסיוונתיו ונדוויו. הוא נודד יחד עמו מאור שדים הארץ נגנון, יחד עמו הוא מרגיש את הפחד והחרדה מול יצחק המוטל על גבי המזבח. יחד עם יעקב אבינו הוא בורח לחן. עם יוסף הוא אסור בבית הסוהר ושם ייחד עמו בעלותו למשרה הרמה ולפירוסים גדולים. הוא מהיגר יחד עם משה רבו את עם ישראל במדבר סיני, שר יחד עם נעים זמירות ישראל ומתעלה יחד עם הנביאים. הוא מצחק ומנחים יחד עם רבינו עקיבא ומעמיק בחשיבה בחברת הרמב"ם. כל הדמויות האלה אין

וממניטיות של עבדים למעמד של עם חופשי - מלכת כהנים וגוי קדוש, מוכנים ומזומנים למעמד נורא הווד של התגלות ה' - היה תהליך של התפתחות. והכל תלוי בזה. אם יצליה היהודי לפתח בקרבו את התודעה האיכותית של הזמן, יכולה תקופת המעבר להימשך ארבעה דורות בלבד. בזמן זה יכול העם להוציאו מקרבו את משה רבנו גואל של ישראל. אולם אם תהא תודעתה המדידה כמותית, הרי אף ארבע מאות שנה נראהות כבלתי מספיקות. במקרה כזה גורלו של העם יהיה דומהamus אינסופי במידבר ויכול הקב"ה להשתמש בקריטריון שלו, כמובן, עצמו: "כי אף שניים בעיניך כיים אתמול". האידיאל של הקץ ו"סוף הדרך" אינו ניתן להשגה אם יהא נדרש במושגים כמותיים, זה היא תהליכי חד-ממדי ארוך וממושך עד אין תכללה.

הकץ, הגולה אינם דבר סטטי ורחוק, שעוברו נמשך האדם ממילא. זהה מטרה, אידיאל או נורמה, שהאדם בעצמו מכניס בהם רוח חיים. אך ורק על ידי קритריונים איכותיים של יצירתיות יכול האדם לזכור את המהלך ולהגיע לקפיצות דרך מסווגה המודרנית כבשה את החלל. האידיאל הקשור בקץ הוא - כיבוש הזמן. ואננס, זו הייתה דעתו הנחושה של רבינו עקיבא בבואו אל עמו בדרישה למزاد ברומיאים. ההשכמה בדבר תהליכי היסטורי איטי, שהיתה כה פופולרית אצל האומות שחיו בספירת ההשפה היוונית, וכן ההתפתחות הממושכת מן החומר לצורה, מדרגה נמוכה לדרגה גבוהה ממנה - כל אלה יש להם משקל וערך כל זמן שהחכים מתקיימים לפני אמות מידת כמותיות. בתקופות אלה נעים כוחות ההיסטוריה בקצב איטי ביותר; שנים, עשרים השנים והאות שנים הן בטיפותבים הגודל של הנצח. מהו ערכחה של מאה בהתקפות גיאולוגיות? אומה שאינה מבינהיפה את הדו-אנפויות שהזמן יכול להעניק לה, את האלטרנטיבות המוצעות לה, אומה זו יכול שתהאה כפופה לאוتنן מערכחות-חווקים השולטות בתהליכי הkowski של הטבע. על פי השיטה של "מנין השנים" כל ניסיון של מרים נידון מרأس לכישלון. אם יעצוב האדם את גורלו למקירות העיורת והמיינית של הכרעות נסיבותיות - לא יוכל לעולם להשיג פדות וגולה. הקץ כאילו אינו קיים בשביילן. בדומה לטבע עצמו שאינו סובל מבוכה ובילבול.

ומה עשה האיש העטוי כדי להחיות עצמו שעה שבהיה מוביל את השער לעזוזל בתעניתו במדבר? הוא היה מטעכב בעשר סוכות שהותקנו בדרך מירושלים אל הツוק. כך מספרים חז"ל (יומא סו-ס). בכל סוכה-תחנה הוכנו מראש מזון ומים. האיש העטוי נודד מתחנה לתחנה כדי למצוא מזון למחיתו הרגעית. אין לו לא תודעת מקום ולא תודעת זמן. הוא "נודד רוחני". אין לו תרבות, דת או השקפת עולם פילוסופית ממשו.

באופן כזה קבע היהודי את השקפת העולם הילכתי של תודעת מקום וזמן. רק השער לה, שהוא לו שני הייעודים גם יחד, ראוי היה להיות קרבן לה. השער השני נעשה נודד ללא עבר, ההווה ועתיד. גורלו היה אחד: להיות במקום מדבב.

הנודד הנצחי אין לו שדה אחווה או קברות אבותיו. אין הוא יכול לומר "קדישה לשעה וקדישה לעתיד לבוא". אין לומר בקשר אליו כי יש לו בית הבחירה, מפני שבית זה הוא בעצם בית עולמים נצחי.

הערב, ביום הזיכרון של אבי מורי, הרב משה סולובייצ'יק, נראה לי כאילו הוא עוד בחים-חיותו, עם שכבר עברו ארבע שנים מיום פטירתו. אני יכול להגיד את קירבת רוחו בעבר זה במובן איקוטי בלבד. אי אפשר להסביר את דמותו דיזוקנו שלABA שמרחפת מעלי כאילו היה בחים-חיותו ממש. חז"ל אמרו "גדולים צדיקים במיתתן יותר מבcheinיהם" (חולין ז ע"ב) - אם מודדים את הזמן איקוטית נוכל להבין כיצד זה הולכת ונמשכת השפעתם של צדיקים גם לאחר מיתתם וכיידם זה העבר תמיד קשור עם ההווה. היאך זה מקבלים חייהם של הצדיקים עלי אדמות חסיבות חדשה לאחר מותם? תודעת-זמן איקוטית מצטמצמת לתעורובת של הנוסח הכרונולוגי עם הערכים היצירתיים. ערכים אלה מופיעים במדידות האמיתיות כאשר זרם הזמן מרחיק אותם לעבר חיפוי האטמול. אנו מעריכים בתחילתה את ערכו של העבר מזוויות ראייה של ההווה. רק כאשר אין לנו עוד מזדהים לגמרי עם עריכינו, אנו מתחילה להוקיר ולהעריך, ואפילו להעריך אותם. רק באמצעות הנהנга הרוחנית אנו מגיעים לתודעת-זמן איקוטית, להMSCיות רבת ממדים של העבר, ההווה והעתיד. על ידי הנהנגה מגיע הזמן המכוטתי לבירה ועצירה, וזה הזמן האיקוטי מקבל

בביקורת "מי שהיה" או "דמויות מותות" לילדיו ישראל שלמדו ב"חדר" או לבחורי ישראל הלנים בעומקה של הלכה. אלה הם גיבורים דינאמיים שהם אורחים קבועים בתבי ישראל ומביאים להם נוחם, רוממות נפש ותקווה.

"כל כישמי (ערב שבת עם חשכה) הוּא אֶתְּנִי (רבי לאחר פטירתו) לבייתה" (כתובות קג ע"א) - בזמןים של התעלות רוחנית, רוממות הנפש, בזמן של קדשה, היה דמותו של רבי מופיעה.

על התופעה זו של המשכיות ההיסטוריות התבאס כוחה של המסורה. זו נטפסה כمعنى זרם ההיסטורי של רוח יהודית שבשימוש באחדות כל הסגולות של העבר, ההווה והעתיד. זהה תודעה ההיסטורית אמיתי. זהה תודעה איקוטית. הזמן המכוטטי אינו אלא יוצר תודעה ארכיאולוגית של תקופות העבר הרחוק, שאין להן מעורבות בפועל בקיומו של האדם.

כאשר בิกש היהודי ביום הכיפורים לחת ביטוי סמלי לניגוד שבין האופי החולף של הרגע ובין הזמן זרם אחד חי ויוצר, ואת תוכאותיהם של כל אחד משני היבטים, הכך שני קרבנות - את השער לה ו את השער לעזוזל. השער לה היה מיועד להישחת בעזרה של בית המקדש. אילו היו מקריבים קרבן זה שלא במקומות שנודע לו, הרי היה שייך לסוג של שחוותי חוץ, קרבן שחולל. השער לעזוזל שהיה צרייך להישלח אל ארץ גזירה, נועד להיות נע וננד במרחבי המדבר לא מקום יעד מיוחד. המשימה של הקרבנות השער לה בבית המקדש הוטלה על הכהן הגדול - נציג המסורת והירושה הרוחנית, ואילו מי שהוטל עליו להוביל את השער לעזוזל מדבר היה איש עתוי, הינו "האיש של הרגע".

היו אפוא שני הבדלים בין השערים. השער לה היה בפיקוחו של הכהן הגדול - סמל הנצח ותודעת-זמן האיקוטית, וכן היה כאן קשר עם העזרה שהיא הסמל של קדשות מקום, תודעת המקום. השער לעזוזל היה בפיקוחו של "איש עתוי" - סמל הרגניות החולפת והתונדעה המכוטטי, ולא היה כאן שום קשר למקום יעד מיוחד. שני השערים סימלו ניגודים גם במושג של תודעת זמן וגם במושג של תודעת מקום.

זהו אוטה תפיסה של הנגודה - היותנו מודעים לראית הבורא "מרחוק" - הקשורה במעשה התשובה. ההשכמה המסורתית היא שראיון התשובה קשור עם התווות. אצל תיאולוג נוצרי התשובה היא מעשה התלוי מטובו של הקב"ה ומرحمיו שמיים. מחייב עוננותיו של אדם - מבחינתה של עדמת היגיון - אינה מובנת כלל. אך ורק התרבותו העל-טבעית והפלאיית של הבורא יכולה לעזור לחוטא הבא ליתר מעוננותיו. מה שנדרש מהחוטא הוא להתחרט על מעשיו, להתחנן או להסתగ, ולזעוק לשמיים ולבקש רחמים וסליחה. לפי התפיסה זו הרי השב בתשובה הוא יוצר פאיסיבי הזוקק לרחמים וمبקש ומתחנן לסליחה.

התיאור הילכתי של התשובה מבידיל בין כפלה ובין טהרה. כפלה, חרטה ומחילה דומות למעשה להשכמה האוניברסלית בדבר תמורה שלימה. אין כאן תופעה פסיכולוגית כי אם עניין תיאולוגי נעלם שאינו מbasוס על היגיון. שינוי העבר הוא מעשה הסותר את חוקי הסיבותיות והסדר בחיה האדם.

אולם ההשכמה הילכתית על התשובה מכילה עוד יסוד אחד: טהרה. השכמה זו אין עניינה סילוקו של העוון, כי אם ניצולו. רעיון הטהרה הוא לשנות את כוחו המכוון של החטא, את יעדו. בעוד שהחוטא מהסוג הראשון מתאם לשוכחו את עוננו וմבקש מהקב"ה למחוק את החטא, הרי בעל התשובה היהודי רוצה "לזכור" את חטאו - "ויחטאתי נגדי תמיד" (תהלים נא, ה). עמל הוא כדי להפוך את הרוחנית: עם שיש כאן סיבה, אין הכרח שהחוטאה תהא שווה בדיקת לסייע. אין הכרח וצורך שהחוטאה תהא נקבעת מראש. האדם עצמו יכול לקבוע את אופייתה של התוצאה ולתת לה כיוון ויעד.

בביגורפיות של אישים גדולים אנו מוצאים פעמים רבות את העובדה שהם התעלו לגבהים נשגבים לאחר ירידת מהירה שקדמה לכך. הם הפכו את מעשייהם הרעים לקרש-קפיצה לחיות הירואים ונשגבות. לאומות גדולות ישן תכונות דומות. בדיון של ירידת תרבותית והידרדרות רוחנית אפשר שגיאות היסטוריות - אם רק

תאווצה מחודשת. וכן הוא הדבר בקשר لأنשים וערבים. כאשר הם יורדים מברמת ההוויה, מסווגים הם לסלג לעצם חשיבות חדשה, בגיןוד לתמונה הרווחה המשותנית.

ישנה סברה שהורתה בתקופת אפלטון, כי הערכים הבסיסיים של אישיות האדם (כשהם נתפסים במובן רחב) אינם נשלקים בימי חייו או בזמן שערכיהם אלה הם קניינו של האדם. ראייה לדבר הוא עניין הבריאות. כאשר אדם מתמלא באיפוריה של בריאות טובה, אין הוא מודע ברצינות למצבו הפיסי. אין הוא מסוגל אז להעריך אל נכון את אוצרו הבריאותי. רק כאשר האדם נהה חולה, הריוו מושג בדיקת ממשמעותה של הבריאות.

במצב רוחו הפיסי טען سوفנהואר, כי אנו מבינים את הבריאות באמצעות הגוף, את הנהנה באמצעות היסורים ואת הטוב באמצעות הרע. תודעה זו באמצעות הנגודה מופיעה גם בהשכמה על מולדת ובית. אהבת המולדת והבית הולכת ומעמיקה בהתרחק מהם האדם. אנשים עורגים ונכספים לשולם בעותות מלחה.

מהו הדבר המפתח אדישות אצל האדם בכל הנוגע לערכים המצוים באישיותו? העובדה שערכיהם אלה הם חלק בלתי נפרד ממנו, מהמבנה הפיסי שלו וمتוכנותיו, והם נעשים זחים עם מהותו עד שהוא מאבד את כושר האבחנה, שرك המנוח של מרחק וניגוד יכול לתת לו. האדם הוא קצר-ראייה מאוד כאשר הוא בא לבחון את תוכנותיו שלו. הוא צודע על כדור הארץ ורואה לפניו מישור בלבד.

באור הזה רואו חז"ל את תפkidיו הגודלים של האדם. השראתם והשפעתם של אישים שהיתה להם הערך איקונית של זמן והיסטוריה יכולות להניב פרי משובך של זמן והיסטוריה.

השכמה זו בדבר הנגודה היא בעלת משקל לא רק בענייני העולם הזה: בריאות, בית וא-אללה ערכים דתיים, כי אם גם ובעיקר בנוגע לערך העליון ביותר בחיה האדם - דעת אלוקים. מרוחק מתורש האדם מלאוקים יותר מאשר בהיותו קרוב אליו - "מרחוק ה' נראה לי" (ירמיהו לא, ב). פעמים רבות בתולדותינו לא ידענו להעריך אל נכון את קרבתו של האלוקים וחשיבותה כפי שאנו מעריכים כהיום הזה, כאשר, במובנים מסוימים, אנו כל כך רחוקים ממנו.

לחותר על כל מעשי ההוד וההדר שהיו חלק בלתי נפרד מעבודת יום הכהנים. התשובה והכפירה היו משלבות בתודעתם עם הפעולות החיצונית הטקסיות. היכן יכול היהodi להשיג מאת הקב"ה סליחה ומיליה בלבד עבודתו של הכהן הגדול? נראה היה כאילו העשן שהייתם משריפת בית המקדש בישר אף את קץ החזון של התשובה ויום הכהנים.

ואז קם רבי עקיבא - "המצחיק" הנדר, האופטימייסט המושבע - ואמר: אין כל צורך באבלות ובאין-אוןות. אמנס כן, אנו חסרים את בית המקדש וכל השيق לו בנידון מחייבת עוננות וסליחת החטאיהם. אבל גוזלו מأتנו אך ורק הכפירה, החרטה והתשובה, אולם הטהרה בידינו היא. עוד יש לנו אמצעי מרוםם העולה על הכפירה. אכן, נשללו הteksumים והקרבנות שהיו כה שייכים לאירוע הפלאי של עקרת העוננות והחטאיהם על ידי רחמי שמיים וטובו הגדול של הבורא, שرك הם יכולים לשנות את העבר ולפרק את הרשות הסיבתית. לא נוכל - כך אתם חושבים - להשיג כפירה שלימה ומושלמת כפי שהיו הדברים בהיות הכהן הגדול עומד על מכונו ועובדות יום הכהנים היתה מביאה את כולנו ב מגע עם ההשראה האלוקית הנשגב ונעה מבינינו. אולם, אנו היהודים הרי הבנו לadam מושג נוסף: התשובה. אין מעשה דבר פלאי, נעלם ובלתי הגינוי. התשובה מצויה בתוך תוכה התשובה דבר פלאי, נעלם ובלתי הגינוי. התשובה מצויה בתוך תוכה של הסיבותיות ולא מחוץ לה. יש כאן חידוש של עיקרון סיבתי בחיה הרוח והנפש: הסתירה הנוצרת בדבר שלילי מסוגלת להוליד דבר חיובי - על פי עיקרון ההנגדה.

מעשה הטהרה, שבו אין החטא נערך אלא נעשה חלק בלתי נפרד של ה"אני" כשהוא נבלם ונשאר באנו ובכוחו השלילי - הוא המעורר כוח יצירתי המעצב אישיות חדשה ונעלם יותר. אין כאן מקום לעובודה ולקרבנות. הגשמת הטהרה מכוונת אלוקים חיים, אבינו, רענו, ידינו ויעצנו הקרוב ביותר. הוא אינו דורש מأتנו טקסיים וקרבנות. תשובה זו מtabbat על יחס הximity שבין האדם לבוראו, בין יצוריו. יחס זה אלוקים-אדם לא נפגע כלל וכלל על ידי אבדן הteksumים החיצוניים. "לפני מי אתם מיטהרין? לפני אבינו شبשים".

روح של התעוורנות והתחדשות מלאהיטה את המצחון הלאומי - תיהפכנה לכוח דוחף לעבר הטוב והיפה ביותר בחים האנושיים. תחיה לאומית מתרוממת אל על מASFOT ההתפוררות התרבותית. זו הייתה רידה צורך עלייה.

כל זה יכול להיות מובן ביותר באורה של ההגדה. החטא חושף לעיניו של האדם את יופיו של הטוב. פלילים מגלים את הודה של מוסריות. רידה רוחנית מבלייטה את העינוגים של השלומות הרוחניות. ערכים שאבדו מסקרים יותר מאשר שאייפות מוגשות במילואן. ההשכמה ההלכתית על התשובה מבטיחה לנו את התגלית שהנה-קיימות שאיפות ומטרות חדשות שהאדם יכול להגיע אליהן מקרש-הקפיצה של החטא, וכי בשלב השגתן של אלו תוכל רוח האדם לכבוש את החטא וגם לנצל אותו כגורם קונסטרוקטיבי ויצירתי.

טהרה אינה כרוכה במעשה של חזרת האדם למעמדו הקודם, שיבתו אל חייו בעבר, העתקת המעשים הטובים שאوتם עשה בעבר. היא צריכה לגורום לו לאדם לא רק שיחזור אל מעמדו הקודם של חפות מעון ודרך התנהגות צודקת, כי אם ישינה את דרכו ויתעללה לדרגה גבוהה יותר. הטהרה צריכה להמריך את העפלתו המתמדת של האדם לדרגות רומיות יותר. "ה' ה' - אני ה' קודם שיחטא האדם ואני ה' לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה" (ראש השנה ז' ע"ב). בתודעתו ובהבנתו של האדם את עניין האלוקות (לאחר שחטא האדם) צריכה בקשת האלוקים להיות מטופחת אצלו בטהרתה הנعلاה. "אמר רבי עקיבא: אשריכם ישראל, לפני מי אתם מיטהרין, מי מטהר אתכם? אביכם شبשים. שנאמר: וזרקתי עליכם מים טהורין וטהרתם, ואומר מקוה ישראל ה' - מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל" (יומא פה ע"ב).

בבינה, ביום הכהנים הראשונים שלאחר החורבן, היו ישראל חסרים את בית המקדש ואת כל הteksumים הנחוצים למעשה התשובה, הכפירה. הם היו נבוכים ומריריים, לא יכולים לתאר לעצם כי ניתן לבצע את כל הפרטים השוררים בתוך עבودת יום הכהנים - בלי פעילותם של הכהן הגדול, בלבד שני השעריים, בעלי הטקס שנערך בבית קודש הקדשים ובלעדיו הוודאים והקרבנות של הציבור. הם לא יכולים לשער כיצד ייתכן

השקפה זו על התמורה שבאדם לא נעלמה בשעה שנעלם מחי האומה בית המקדש. אדרבא, השקפה זו קיבלה מעתה יותר משמעות ותוקן. "שנאמר מקוה ישראל ה'" - המלה "מקוה" פירושה הפשט הווא - תקוה. ה' הוא תקוותם של ישראל. אולם רבי עקיבא חיבר לה משמעות נוספת: טהרה שסמלת מעין מים. כאשר האדם כושל בדרכו ונופל, מיטמא בחטאו - אסור לו להתנייאש; עליו לטפח בקרבו תקוה, לא רק כדי לרכוש מחדש חזונות חדשים ואופקים חדשים, כי אם כדי לרכוש אותם הודות לכשלונו. מקוה הוא גם תקוה וגם טהרה, והוא קשורות אהדי. הטהרה אינה אלא ציפייה לעתיד טוב יותר. האידיאל שלנו אינו חוזה, כי אם יצירה חדשנית ברמה גבוהה יותר. תשובה כוללת גם תקוה וגם טהרה. תשובה זו אינה מוגבלת לתחום של בית המקדש או למעשה של עובdot ה'. מה שנדרש מן האדם הוא: "לפניהם תטהרו" - הליכה לעבר הקב"ה.

השקבה זו של הנגודה וגידול צריכה לשמש הוראה מעשית לרבענים של ימינו. הרבה רבנים סייפו לי, כי העולם החילוני שאליו הם נכנסים לאחר שהם מסיימים את לימודיהם בישיבה, מזעزع לא פעם את ערכיהם ומאיים על השקפותם. ההסתגלות לסייע החדשה נעשית קשה ביותר לרב הצדיק. אולם זהה הנגודה שיכולה לשמש השתקפות נאמנה של ערכי המסורתיים של האיש. אפשר בדרך זו לא רק לרכוש ולהחזק מחדש השקפות וערכים קודמים, כי אם גם להגיע לראייה חדשה ולהיזוק בהערכתם. רק על ידי הנגודה זו של ערכים מול ערכים, של קודש מול חול, יכול האדם להיות הולך וגדל בתוקף ובנחיות דרכו. העולם החילוני יכול לשרת, אפילו יותר מאשר העולם הדתי, כמפעיל כוחות דתיים חדשים. צריך להבין, כי תודעה אמיתית של קדושה באה, באמצעות העיקרון של הנגודה, ממקור של חוסר הסיפוק בעולם החילוני. שוב ושוב מתאימים דברי הנביא: "מרחוק ה' נראה לי".