

# אמונה רציונלית? דניאל זוננפלד

אציל רוסי ויהודי מודרני  
מדברים דת ושגשוג



"הבנה היא תגמול האמונה.  
לכן, אל תשאף להבין כדי להאמין,  
אלא האמן כדי שתזכה בהבנה".<sup>1</sup>

אוגוסטינוס

ספרו הידוע של טולסטוי, **אנה קרנינה**, שמכבב תכופות בראש רשימות "הספרים הטובים ביותר שנכתבו אי פעם", מפורסם בסיפור אהבתם הטרגי של **אנה קרנינה** והקצין המבטיח ורוניסקי. ואולם, במקביל לדרמה החברתית-רומנטית, ספרו של טולסטוי עוסק גם בדרמה רוחנית, מסע התפתחותו והתבגרותו של האציל קונסטנטיין לויין.

---

1. תרגום שלי מאנגלית מתוך St. Augustine, Tractates on the Gospel of John, 28-54, trans. John W. Retting, *The Fathers of the Church: A New Translation*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1993, p. 18.

המוביל אותו אל האמונה באל, שבה הוא מוצא מזור מתחושה של חידלון מייסר. בקריאתי, העלילה הסובבת את לוי, יחד עם התובנות שאליהן הוא מגיע בסופה, מגלמות חשיפה של התופעה הדתית במהותה הפנימית.

כידוע, מאז ראשית המודרנה התופעה הדתית מותקפת כפסגת האי-רציונליות האנושית. באמצעות ניתוח סיפורו של לוי ותובנותיו אנסה לערער על הנחה זו, לפתח את הרעיונות המובלעים ברומן ולהציע מודל חלופי לדפוסי החשיבה ההגיונית אצל האדם – שבה לדתות ומטענן תפקיד מרכזי.

לוי, מן הדמויות הראשיות בספר, הוא בן אצולה רוסי ובעל אחווה חקלאית פריפריאלית ברוסיה הצארית של המאה ה-19. ממרחק גאוגרפי וכרונולוגי שכזה קשה, אמנם, להשליך מושגים מאפיינים משפתנו השגורה, אך למרות זאת נראה שההגדרה הקולעת ביותר למהותו הפנימית של לוי היא הביטוי "מלח הארץ". בעידן של אצילים נהנתנים המכלים את זמנם וכספם במסבאות ובמועדוני הימורים, שבו רבים מבעלי הדרגות המתיימרים להיות משרתי ציבור היו, לאמיתו של דבר, רודפי כבוד ושררה, לוי – או קוסטיה, בכינוי החיבה שלו – בולט בשונותו. במקום לבלות את זמנו בערים הגדולות, כשהוא מכתת את רגליו בין סלוניהן של נסיכות מעודנות, הרוקמות רשתות עכביש של תככים חברתיים, לבין מסלולי המרוצים ומופעי התיאטראות, לוי משקיע את מרב זמנו ומרצו באחוזתו המרוחקת.

הסצנה שבה אנו עורכים היכרות עם דמותו של לוי מלמדת אותן רבות על אופיו ועל סולם ערכיו. אנו מתוודעים אליו במשרדים הממשלתיים שעליהם מנצח סטפן ארקדיץ' אובלונסקי, חבר ילדותו של לוי ופקיד הולל בשירות הציבורי, שאורח חייו מכרסם באושרה של משפחתו. לוי "בו לאורח החיים העירוני של ידידו וגם למישרתו, שהייתה בעיניו הבל

גמור", כחלק ממערכת שלטון מסואבת ולא מוצלחת שאינה תורמת לאיש מלבד לבעלי התפקידים שבה. לוינן עצמו, מנגד, פועל לפי צו מצפונו ועוסק באחוזהו "בגידול פרות, בציד עופות ובבניית אסמים". בעשייתו זו הוא דבק מתוך אמונה בערכה היחסי, למרות שהיא הופכת אותו לנלעג במידת מה בעיני בני מעמדו העירוניים, ואף מחבלת, לדעתו, בסיכוייו לזכות בידיה של הנסיכה קיטי לבית שצ'רבצקי, שבה הוא מאוהב.<sup>2</sup> את לוינן מדריך מצפן הדורש ממנו לחתור אל הצדק ואל המעשה הנכון. לכן, לדוגמה, אל מול פערי המעמדות האדירים, הוא מחליט בראשית הספר "שבשביל לחיות חיים של צדק ירבה בעבודה עוד יותר, ויתרחק עוד יותר מן המותרות."<sup>3</sup>

הימים הם ימי חשבון נפש ורפורמה ברוסיה, ואת לוינן - במקום שעשועים וביגוד מהודר - מעסיקים החידושים הפילוסופיים והמדעיים של תקופתו, האיכר הרוסי ומצבו, תנובתה החקלאית של רוסיה וצעידתה קדימה במסלול ההתפתחות הנכון לה. בשטחיו בכפר הוא משקיע את מרצו, בין השאר, בחיבור על חשיבות אופיו של האיכר המקומי לתוצרת החקלאית.<sup>4</sup> מחשבותיו מלאות בעם הרוסי ואופיו, מתוך הממשק בין השכלתו, נטייתו להרהורים פילוסופיים וקשריו היומיומיים עם האיכרים באחוזהו. מעייניו נתונים לסוגיות אלה משיקולים פרגמטיים, בתור בעל-אחוזה הרוצה בהצלחתה, אך את המסקנות שלו הוא אינו מצמצם לדל"ת אמותיו, והן נושאות גם משקל מוסרי: מחשבותיו מופנות למערכת היחסים הראויה בין

2. ל"נ טולסטוי, **אנה קרנינה**, מרוסית: נילי מירסקי, תל אביב: עם עובד, 1999, עמ' 36-28.

3. שם, עמ' 123.

4. שם, עמ' 199.

אצילי רוסיה לאיכריה, כזו שתביא לטובת הכלל.<sup>5</sup> לאחר שנה קשה של חיכוכים וחוסר הצלחות עם איכריו, מביע לוין את החשיבות שהוא מייחס לסוגיות רוחביות אלה של התנהלות מול האיכרים, שזה מכבר שוחררו מצמימות, במחשבותיו: "ברוסיה היום, כיוון שהכל התהפך ועוד לא מצא את תיקונו, הרי שאלת טיבם של הסדרים החדשים [עם האיכרים] היא השאלה היחידה החשובה".<sup>6</sup>

במקביל לעיסוקיו בשאלות חברתיות כבדות משקל ולעבודתו כבעל-אחוזה, מטרידות את לוין שאלות על משמעות החיים והמוות. הן מלוות את לוין מראשיתה של העלילה,<sup>7</sup> אך מקבלות משנה תוקף ומעמד מרכזי לאחר פגישתו עם אחיו, הגוסס משחפת. למשמע שיעוליו וחרחוריו של אחיו, "המוות, הקץ שאין ממנו מיפלט, ניצב לפניו לראשונה במלוא עוצמתו המבעיתה", ולכך מתלווה ההבנה שאם כך, "אין טעם אפילו להתחיל במשהו". המוות בוא יבוא, "ועמו הקץ לכל".<sup>8</sup> מנקודה זו, עם חלוף הזמן, הולכת ומתפתחת בקרבו תחושה של חוסר משמעות, שרודפת אותו בעקשנות. ללוין לא ברור מדוע לקום בבוקר ולטרוח, או במילותיו היפות של טולסטוי:

האורגניזם, התעוררותו, חוקי שימור החומר ושימור האנרגיה, האבולוציה – אלה היו המלים שתפסו בו את מקום האמונה הישנה. המלים הללו והמושגים הכרוכים בהן היו יפים מאוד למטרות שכליות; אבל לצורכי החיים לא נתנו ולא כלום, ולוין הרגיש פתאום כמי שהחליף

5. שם, עמ' 309-321, 412-418, 423-435, 440-441.

6. שם, עמ' 421.

7. שם, עמ' 37.

8. שם, עמ' 446-447.

אדרת פרווה בלבוש מלמלה, ובצאתו לראשונה אל הכפור הוא נוכח לדעת - לא מכוח ההגיון אלא בכל הווייתו כולה - שבעצם הופשט עירום וערייה, ואין לו מיפלט מפני מיתה בייסורים קשים. ולמן אותו הרגע, אף-על-פי שלא התעמק בדבר והמשיך לחיות בקודם, לא הרפתה עוד מלווין תחושת החרדה לנוכח החיים שאין עמם ידיעה.<sup>9</sup>

במילים אחרות, קונסטנטין לוין הוא "דתי לשעבר" הסובל מחרדה קיומית, לאחר שתפיסות מודרניסטיות שמטו את הקרקע מתחת לאמונותיו. מהפכת המודרניות וגישות מטריאליסטיות, תועלתניות או ניהיליסטיות, בולטות ברבות מן היצירות הרוסיות הגדולות של המאה ה-19, אך למעשה, מצוקתו הרוחנית של האציל הרוסי היא מצוקתם של רבים בעולם המודרני. כמו אזרחים רבים בישראל, באירופה ובארצות-הברית, לוין הוא אדם טוב מבלי לדעת למה. אבותיו, ניתן לשער, היו נוצרים פרבוסלביים, שהאלוהים היה עמוד התווך של תפיסת עולמם המוסרית. לא כן לוין, שאצלו דחקו עמדות מודרניות ומטריאליסטיות את האלוהים אל מחוץ למשוואה.

ניתן לומר שמבחינות מסוימות, דווקא מעמדו של לוין בתור אציל בעל נכסים מקרב את מצב הצבירה הקיומי שלו לזה של בן העולם המערבי של ימינו, וזאת למרות היעלמות האריסטוקרטיה מעולמנו. בתור אדם אמיד ובן למעמד העליון, לוין נהנה מביטחון תזונתי, ביטחון אישי והגנה מסוימת מפני גחמותיהן של רשויות המדינה. ברוסיה של המאה ה-19 היה עליך להיות בעל אדמות ותואר אצולה כדי לזכות ביתרונות הללו, אך כיום, מרבית אזרחי ישראל נהנים מהם. חייו של לוין,

אם כן, הם חיים טובים. לא רק שהוא נהנה מהיתרונות שמנינו עד כה, אלא שעליהם אפשר להוסיף את עצמאותו הכלכלית, הנובעת מרכושו המשמעותי. יתר על כן, במהלך הספר זוכה לזין להינשא לקיטי, בחירת ליבו, ולהקים איתה את ביתם ומשפחתם באחוזתו שבכפר. לזמן מה, נישואיו והאושר שהם מסבים לו דוחקים את "המחשבות האלה כליל"; אך על אף כל יתרונותיו, ואולי דווקא בשל מצבו העדיף, הן שבות להטרידו "בתובענות שהלכה וגברה"<sup>10</sup>, והופכות אותו לאדם אומלל.

משבר המודרניות, שנבע מהתנגשות בין אמונה דתית לבין תגליות מדעיות ועמדות פילוסופיות חדשות של המודרנה, הוא עובדה מקובלת וידועה, ועם זאת, נרחיב עליה מעט. עם עליית הגישה המדעית-המודרניסטית והחיבה למתודה האמפירית, הלכה הדת ונדחקה משדות הידע באופן שיטתי. מטבע הדברים, הקוסמוגוניה והקוסמולוגיה הדתית היו הראשונות ליפול, אך התרחבות הגישה המודרניסטית לתחומי האתיקה והאסתטיקה חתרה באופן יסודי תחת עצם הרלוונטיות של הדת כמקור לתשובות בעבור האדם. התאווה המודרניסטית לכונן עולם על יסודות שנכבשו בשיטתיות מדעית על ידי השכל האנושי, הפכה את הדת לא רק למסגרת ידע שאבד הכלח על תוכנה אלא גם ליריבה מגוחכת-משהו לעשייה המדעית המפוכחת. בתהליך הדרגתי נתפסה העשייה המודרניסטית כמסמלת בגרות, פיכחון והתקדמות אנושית, בעוד שהדת, הדתיות והאדם הדתי נתפסו כתמונת המראה שלה. עמדות דתיות מורכבות ומסורות עשירות, שרק מאה או מאתיים שנה לפני כן היו צידתן האינטלקטואלית של האליטות, הפכו לסימנים לנבערות ופרימיטיביות. הדת לא נמחקה מהמרחב,



אפילו לא מסביבות רוויות השכלה מודרניסטית, אך בדיונים "רציניים" הפכו טיעונים מן המורשת הדתית לבלתי רלוונטיים ולא לגיטימיים. במקרים שבהם אחד הצדדים בכל זאת התעקש להעלות טיעון דתי, התלווה אליו בהכרח חיוך מבויש ומתנצל.

נדמה שהתפתחות המגמה הפוסט-מודרנית בעולם המערבי גם היא לא תרמה למעמדה של הדת. להבנתי, התפיסה המודרניסטית הותירה מקום לידיעת המוחלט באמצעות המחקר האקדמי, יהיה אשר יהיה. במובן מסוים, המודרנה המירה את החתירה אל המוחלט האלוהי במסגרת הדתית בחתירה אל המוחלט האובייקטיבי שבמציאות במסגרת המדעית. במציאות כזו, לעמדות מוחלטות מבחינה אפיסטמית יש זכות קיום, והמאבק בין המודרנה לדתיות היה מאבק שכזה. הפוסט-מודרנה, שקעקעה את עצם הרעיון של המוחלט, שמטה את הקרקע מתחת לימרה - דתית או מדעית - להציע היכרות עם אמת מוחלטת ויציבה. עצם הערעור הזה היה יכול לשקם את מעמדה של הדתיות - ואכן, נעשים ניסיונות לעשות בדיוק זאת תוך שימור התוקף המדעי המודרני, בין השאר במסגרות שמרניות - אך שני גורמים, לעניות דעתי, מנעו זאת עד כה.

ראשית, הישגי המחקר המדעי, ובראשן התפתחויות טכנולוגיות ורפואיות, הנחילו לעמדה הפוסט-מודרניסטית מפלה חלקית. הנה כי כן, לאמירה בעלת "בסיס מדעי" עדיין יש תוקף אפיסטמי בתרבות הכללית. שנית, התרגום הפוליטי של העמדות הפוסט-מודרניות לא הצליח - בשל עצם טבעו של המישור הפוליטי - לשמר את האמירה הכוללת של הפוסט-מודרנה, שהשליכה על כל שדות הידע. במקום זאת, ערעור היסודות הושלך באופן מיוחד על מסגרות מסורתיות, שזוהו, בהשפעה מרכזית של רעיונות נאו-מרקסיסטיים, כמנגנונים

מדכאים של אליטות שונות. המורשת הדתית, על שלל תכניה, סומנה כדוגמה בולטת לכך. לאחר התפתחות זו, לא זו בלבד שהדת הייתה חסרת תוקף, היא אף סומנה כמדכאת חסרת תוקף. מצוקתו המודרניסטית של לויץ - מעבר לתחושת החידלון שרודפת אותו - מתגלה לאורך הספר במופעים שונים; מהם מעשיים וברורים, ומהם ערטילאיים. לפני חתונתו שואל אותו כומר כיצד הוא עתיד לחנך את בנו, ככופר באל. "ואם ישאל אותך הילד: 'מה צפוי לי אחרי מותי?' - מה תאמר לו, אם אינך יודע כלום? ... כלום תפקיר אותו לפיתויי העולם הזה, לפיתויי השטן?" מחדד הכומר, תוך שהוא מצביע הן על מטענה המוסרי של הדת, הן על המענה שהיא מספקת לשאלות מטפיזיות. לויץ מחריש, ומבין שמולו נושא כבד שאין ביכולתו לספק לו מענה.<sup>11</sup> כעבור מספר חודשים, כשאשתו צפויה ללדת את בנם הראשון, אנו לומדים שנושא זה ממשיך להעסיק אותו. תשובות אין לו, אך מקרוב משפחתו - אדם שהדרך שבה הוא מחנך את ילדיו נתפסת בעיניו כדוגמה מופתית - הוא מקבל תשובה חד-משמעית, שמדגישה את אוזלת ידו: "החינוך המוסרי ... בלי התמיכה שברדת - כבר דיברנו על זה, אתה זוכר - בלי התמיכה הזאת לא היה שום אב מסוגל לחנך את ילדיו."<sup>12</sup>

בעיה עמוקה יותר אנו מוצאים בפרקים מכווצי-הלב העוסקים בגסיסתו של אחיו, ניקולאי. לויץ ממחר לנסוע למלון שבו שוכב אחיו על ערש-דווי, אך עם הגיעו הוא אינו מוצא את מקומו. הוא מרגיש שהוא אינו יודע כיצד להתנהל, כיצד לנהוג בחולה, מה לומר ומה לעשות בחברת החולי והמוות; "לויץ לא יכול להביט על אחיו במנוחת-נפש, לא יכול לנהוג טבעיות ושלווה במחיצתו". קיטי, שלה נישא רק זמן קצר קודם לכן, היא

11. שם, עמ' 564-565.

12. שם, עמ' 868-871.

מאמינה אדוקה. היא, לעומתו, יודעת גם יודעת; מול האדם הגוסס, היא "חשבה, הרגישה ופעלה אחרת לגמרי".<sup>13</sup> היא מודרכת כיצד להתנהל בנוכחות המוות. בעוד לוינ נרתע מגופו של אחיו, המסמל את המוות, קיטי לא זו בלבד שאיננה נרתעת אלא שהיא אף מתגייסת בחפץ לב לטפל בו. היא נעזרת בכסות המטפזיית שמעניקה הדת לאדם, שמתפקדת כחיץ מפשר בינו לבין המציאות. לוינ מהרהר בפער בינו לבין אשתו, וקובע "שרבים וטובים מגדולי החכמים, שאת הגיגיהם בעניין זה קרא, הירבו להרהר במוות ולא ידעו עליו אפילו אלפית ממה שידעו אשתו ואגאפיה מיכאילובנה [=אומנתו לשעבר וסוכנת ביתו]". היכרותן העמוקה עם המוות היא שגרמה לכך שהן "ידעו תמיד מה לעשות ואיך לנהוג בנוטים למות, ולא התייראו מפניהם". לוינ ושכמותו, לעומת זאת, "אף שיכלו להכביר מלים על המוות, ניכר בהם שלא ידעו מהו, מאחר שפחדו מפניו ולא ידעו מה לעשות בזמן שבני אדם נוטים למות".<sup>14</sup> הממד המטפיזי, הרובד מעניק-המשמעות שבו מכסה הדת את המציאות, עוזר לאדם לנווט ברגעים האלה, שבהם האבסורד הקיומי שבמצבו ניצב מולו במלוא עוצמתו. המטפיזי מגן על האדם מפני המגע הבלתי אמצעי של העצמי עם המציאות, ובכך מקל עליו.

בעייתו של לוינ, שנובעת מהיעדרה של הדת בחייו, היא למעשה בעיה משולשת. ראשית, הוא סובל מתחושה כוללת של חוסר משמעות וחוסר יכולת להצדיק את מאמציו היומיומיים ולמצוא בהם תוחלת. שנית, חסרים לו הכלים להתמודד עם מקרי קיצון, שבהם הוא נאלץ להישיר מבט אל המציאות הקיומית האנושית. לבסוף, כאשר הוא צריך לגשת לבניית עולמו הערכי של בנו – כלומר: לכונן מהיסוד את תפיסת המציאות של הילד

13. שם, עמ' 629.

14. שם, עמ' 633.

- הוא מוצא את עצמו פעם נוספת במלכוד, חסר-אוניס. באותו הזמן, לוינ נהנה מיתרון שאסור להתייחס אליו כמובן מאליו. גם מבלי להחזיק בתפיסת עולם דתית, הוא מרגיש שברשותו שופט פנימי שמכוון את מעשיו אל הנכון והראוי. מבחינה זו, אם ננסה למקם אותו בחברה הישראלית של המאה ה-21, לוינ משמש דוגמה לדמות ה"דתי לשעבר". בילדותו הוא נטען במצפן דתי שמכוון את מעשיו, ולכן הוא יודע כיצד לנווט את דרכו בעולם באופן יחסי, אך בה בעת מקנן בו חוסר אמונה באותו מצפן פנימי וביסודותיו העובדתיים, ועל כן הוא מתקשה להצדיק את מעשיו וסובל ממשבר נפשי פנימי.

### פתרוננו של לוינ

מצוקתו של לוינ הולכת ומחריפה, ובסוף הספר אנו לומדים ש"לווינ, איש משפחה מאושה, בריא בגופו", שנמצא באחוזתו הכפרית עם אשתו, בנו התינוק וקרובים נוספים, "היה כמה פעמים קרוב כל כך להתאבדות, עד שהחביא את החבל כדי שלא יתלה עצמו עליו, ונמנע מלהתהלך ורובה בידו, מפחד שמא יירה בעצמו"<sup>15</sup>.

ישועתו אינה מגיעה על ידי תהליך חשיבה ארוך וממושך או קריאה בספר כזה או אחר. היא מפציעה עליו כמעט כהתגלות אלוהית. שיחה אקראית ביום קיץ חם ומאובק, בהפסקת צהריים מעבודת הדיש, והערה אגבית של אחד מאיכריו, המווי'ק פיודור, מהווה טריגר להארה שמביאה לו מזור. פיודור מציין שיש שני סוגים של אנשים, אחד "חי רק בשביל הצרכים שלו", ואילו הסוג השני "חי בשביל הנשמה. זוכר את אלוהים". לוינ, שמצוקתו לא

<sup>15</sup> ל"ג טולסטוי, **אנה קרנינה**, מרוסית: נילי מירסקי, תל אביב: עם עובד, 1999, עמ' 1006.

נותנת לו מנוח, זועק כנגדו ושואל כיצד זוכרים הצדיקים את אלוהים, או במילים אחרות: מהי ההצדקה הפנימית שמניעה אותם לפעול כפי שהם פועלים. פיודור, כמשתומם, עונה לו תשובה שמעוררת מידה לא פחותה של השתוממות ותמיהה: "ברור איך: בדרך האמת, בדרכו של אלוהים". חילופי הדברים הללו, שאולי נראים לנו סתומים לחלוטין, מאירים בפני גיבורנו את דרכו מן המצר הרוחני ומשליכים אותו לתוך מערבולת של מחשבות שמתוכן הוא זוכה להארה. תשובתו גלומה בהן ומסוכמת במשפט המפתח, שלפיו יש "לחיות לא בשביל הצרכים שלך, אלא בשביל אלוהים"<sup>16</sup>. נסביר ונפרט.

ליון מגיע למסקנה שבפני האדם ניצבות שתי דרכי פעולה מנוגדות. דרך אחת היא לפעול כדי לספק את צרכיו המיידיים, שנהנים מעליונות ערכית. לפי דרך זו, אם אדם רעב, עליו לתת קדימות לסיפוק הרעב מעל לכל דבר אחר. אם אין ברשותו אוכל, הרי שהוא יכול וצריך לקחת בכוח את שנחוץ לו מהסביבה. גנבה, רצח ואונס הם דפוסי הפעולה מוצדקים ככל שהם מאפשרים סיפוק מיידי של הצורך. תפיסה מוכרת זו נובעת ומקושרת לראייה מטריאליסטית של האדם, המצמצמת את מהותו לזו של בעל-חיים. בעיני ליון, השכל ובתו הפועלת מכוחו, התבונה, הם המנחים את האדם לפעול בדרך זו. הרי הראייה המטריאליסטית היא הסתכלות שכלתנית ומפוכחת-לכאורה על המציאות, והיא מבטלת את היומרה של תורות אתיות מוחלטות.<sup>17</sup>

הדרך השנייה היא דרכו של אלוהים, ודרך זו מתגלה לנו באמצעות הנחיית המצפון הפנימי. ליון מגיע למסקנה שבכולנו קיימת גישה מולדת להכוונה מוסרית באשר לטוב ולרע. עוד לפני הארתו, הוא נעשה מודע לכך שקול פנימי מכוון את צעדיו אל

16. שם, עמ' 1012-1014.

17. שם, עמ' 1013-1020.

המעשה הנכון. דווקא בזמן שלא שיקע את עצמו בשאלות של משמעות או מוסר, "אלא פשוט חי את חייו, היה מרגיש תמיד שופט-צדק שוכן לו בלבו, והוא פוסק איזה משני מעשים העומדים לפניו טוב יותר מחברו; ובכל פעם שנהג שלא כראוי, היה מרגיש בכך מיד".<sup>18</sup> בכל בני האדם, הוא אומר, יש הבנה מולדת של הגישה הזו, שעיקרה דווקא דחיית צורכי הגוף למען עשיית הטוב, שאין בצדו גמול כלשהו. אחדות הדעים הזו היא היא הערות לנכונותה; האם ניתן להעלות על הדעת נס גדול מאידאה המשותפת לכל אדם באשר הוא אדם?

מילת המפתח בעמדתו של לויין היא "אינטואיציה". לטענתו, אנו מצייתים באופן אינטואיטיבי לעקרון-על מוסרי, המחייב אותנו לדחות את צרכינו הגופניים למען עשיית הטוב. את המעשה הטוב עצמו אנו מזהים אינטואיטיבית, בעזרת חוש פנימי שמצביע על הדבר הנכון לעשותו בכל צומת דרכים שבה אנו עשויים לעמוד. קיומה היציב של הידיעה האינטואיטיבית הזו – הן באדם פנימה והן בחברה האנושית בכללותה – הוא ההוכחה לאמיתותה המוחלטת. מנגד, לויין דוחה את הנבירה השכלתנית בשאלות של מוסר ומשמעות, שעליהן השכל אינו מסוגל לענות. גישה זו מזכירה אמירה מפורסמת ממקורותינו, שנכתבה גם היא במרחב הסלבי סביב ראשית המודרנה:

בְּשֵׂאדָם הוֹלֵךְ אַחַר שְׂכָלוֹ וְחֻמָּתוֹ יוּכַל לִפְלֵ בְּטַעוֹתָיִם  
וּמִכְשׁוֹלוֹת רַבִּים וְלָבוֹא לְיַדֵי רַעוֹת גְּדוֹלוֹת, חֵס וְשְׁלוֹם, וַיֵּשׁ  
שְׂקָלְקָלוֹ הַרְבֵּה בְּגוֹן הַרְשָׁעִים הַגְּדוֹלִים מְאֹד הַמְּפָרְסָמִים,  
שֶׁהִטְעוּ אֶת הָעוֹלָם וְהִכְלִיחַ הָיָה עַל יְדֵי חֻמָּתָם וְשְׂכָלָם וְעַקְרָ

הַיְהִדוּת הוּא רַק לִילֵךְ בְּתַמִּימוֹת וּבַפְּשִׁיטוֹת, בְּלִי שׁוֹם  
חֻכְמוֹת וְלֹהֶסְתֵּפֶל בְּכֹל דְּבַר שְׁעוֹשָׂה, שְׂיִהֶיָה שֵׁם הַשֵּׁם  
יִתְבָּרַךְ...<sup>19</sup>

ואכן, בעמדתו של לוי, על פניה, יש הרבה מן המוכר. ההנחיה והדרישה ל"פשטות ותמימות" עם האל ועם המציאות האנושית אינה ייחודית לו. הקביעה שהעיקרון המוסרי העליון הוא ביטול צורכי הגוף למען טוב אלוהי אף היא בעלת היסטוריה ארוכה מאוד, בוודאי ובוודאי בעולם הנוצרי, בעל מסורת הסגפנות עתיקת-היומין. רעיון המוסר האינטואיטיבי מוכר אף הוא, בהסתייגות הידועה – המציינת שאין הסכמה גלובלית על הטוב והרע. ואולם, בכל זאת כדאי להתעכב על היבט זה בתפיסתו זו של לוי, יחד עם שני היבטים נוספים, שכן מתוכם – כפי שאבקש להראות – ניתן לזנק לתפיסה עמוקה יותר של תפקידה ומהותה של המורשת הדתית, ולגאול אותה מהמתח המודרני עם החשיבה ההגיונית, שעליו הצבענו בראשית מאמרנו.

אמרנו, אם כן, שלוי מצביע על יכולתנו המולדת לגשת אל ידיעת המעשה הנכון. גישה זו, חשוב לציין, שונה מתפיסות של "חוק טבעי", המחייבות בכל זאת תהליך של פיתוח רציונלי הנובע מן ההסתכלות במציאות. כאן, האל מתקין בנו מצפן בלידתנו. הנטייה המולדת הזו מגיבה בחיוב ומקבלת ברצון את החינוך הדתי-מוסרי, שכן היא מזהה בדת שותפה רעיונית להדרכה אל המסלול הנכון.<sup>20</sup> המורשת הדתית, כך נדמה, מתבססת על ההבנה המוסרית המולדת ומרחיבה אותה, תוך

19. ליקוטי מוהר"ן, תניינא, י"ב.

20. טולסטוי, **אנה קרנינה**, עמ' 1017-1020.

שהיא מלבישה אותה במילים ובמושגים גדורים. יש להדגיש שתפיסה זו אינה גורסת שהאדם הוא טוב מיסודו, אלא שקיימת בו היכולת המולדת לדעת מהו הטוב.<sup>21</sup>

בנוסף לעניינים אלו, שאותם פורט לוין במחשבתו, ישנו ענין נוסף התופס מקום צדדי ברעיונותיו, ועם זאת הוא מרכזי בסיפורו ובעל משמעות עיקרית בדיונו. לוין מציין כבדרך אגב שעשייתו, הנובעת מן האינטואיציה, "נחוצה לו כאוויר לנשימה" ו"צולחת בידיו יותר יפה יותר מבעבר" כאשר הוא מתרחק מהנבירה השכלית בסוגיות של משמעויות, נצמד לעשיית הטוב בסביבתו ולמען הסובבים אותו, ואינו מניח לעצמו להיסחף אחר ניסיונות לאתר את המסלול אל הטוב רחב-ההיקף – הלאומי, הכלל אנושי, וכן הלאה – באמצעות השכל.<sup>22</sup> לא זו בלבד, לכל אורך הספר בולט שפעולתו של לוין, המונחית, כאמור, על ידי רגישותו הפנימית לאינטואיציה המוסרית שלו, עולה יפה. בשונה מדמויות מרכזיות אחרות – ובראשן הנאהבים הטרגיים, אנה

21. טענותיי כאן אינן עוסקות בתפיסתו הכוללת של טולסטוי אלא במסרים שגלומים בקו העלילה הסובב את לוין ובתובנותיו. יחד עם זאת, אעיר שרבה הכתיבה המחקרית הרואה ברומן בכללותו יצירה שנכתבה בהשפעתו של שופנהאואר וכהתמודדות מסוימת עם תפיסתו. לדוגמה, ראו ספרה של אורווין (ובמיוחד עמ' 143-170). Donna Tussing Orwin, *Tolstoy's Art and Thought, 1847-1880*, Princeton University Press, 2013. לפי אורווין, בעקבות חשיפתו לשופנהאואר אימץ טולסטוי תפיסה של מתח בין הטבע, ובכללו הטבע (הביולוגי) האנושי, לבין המסודר באופן מיטבי והמוסרי. בהמשך לכך, בחינת הספר דרך פריזמת השפעתו של שופנהאואר מביאה את אורווין לאבחנה החשובה שלפיה הידיעה האנושית של הטוב לא מגיעה מן הטבע; גם אם היא מולדת – יסודה בעל-טבעי, בנשמה או במתת האל. הטבע מסייע בכך שהוא מעורר את האדם לארעיותו. נקודה חשובה נוספת שהיא מעלה בספרה היא שטולסטוי מתעמת ברומן עם ההנגדה של שופנהאואר בין חיים מוסריים לאושר אנושי, כפי שאני מראה כאן. אורווין ממסגרת את "אנה קרנינה" כחלק ממהפך, מעבר מן הטבע אל התרבות כמקור לטוב ולסדר. לעניות דעתי, הדגש שלה על ידיעה נרכשת כמסלול אל ידיעת הטוב בספר הינו מופרז, והדגש על כך שהידיעה המוסרית נתונה ללוין מקשה עליו לקבל את עמדתה.

22. טולסטוי, **אנה קרנינה**, עמ' 1007.



קרנינה וורוניסקי - הוא זוכה לרווחה כלכלית, לאהבתה של בחירת ליבו, ולבסוף גם למימוש רצונו להקים משפחה באחות אבותיו.

ברוח זו, לאחר הארתו מתחוויר ללויין שהוא "חי את חייו (בלי שנתן דעתו על כך) על-פי אותן אמיתות רוחניות שינק עם חלב אמו".<sup>23</sup> דוגמה לכך היא עיקרון חיי הנישואין, שהנחה אותו. בהשראת חייהם של הוריו, ש"היו לו בגדר אידאל של שלמות", לויין רואה בנישואים ובניית משפחה את היסוד המרכזי לחיים מאושרים.<sup>24</sup> לאחר כישלונו הראשוני בבקשת ידה של קיטי הוא זונח, אמנם, את תקוותיו לבנות משפחה לרגעים קצרים, אך גם אז הוא אינו זונח את אמונתו בעיקרון הזה, שפותחת עבורו את הפתח לבניית ביתו עם קיטי. בהישען על העיקרון הדתי-מוסרי הזה, שהוטמע בו מילדות, הוא מכונן את חיי הנישואים המוצלחים והאוהבים שלו עם אשתו, אשר בשונה מרבים סביבו מעניקים לו אושר רב. בזכות הליכתו בעקבות המצפון, שהוטמע בו כמטען דתי, הוא "נשא אשה וידע הרבה שמחות והיה מאושר", אך כל זאת "בשעה שלא היררה במשמעות חייו".<sup>25</sup>

באופן כללי, מגיע לויין למסקנה שהוא "חי כראוי וחשב שלא כראוי", ועניין זה בא לידי ביטוי בצורה בולטת כאשר משווים אותו לסביבתו. הזכרנו כבר את ורונסקי ואנה קרנינה, אך גם גורלן של דמויות אחרות ברומן, שמתנהלות שלא כראוי, מדגיש את הצלחתו. הנסיבות בסופו של הרומן מדגימות זאת היטב. העלילה נסגרת באירוח קרובים וחברים במשקם המשגשג של לויין וקיטי, שלעומתו מתבלט חוסר הצלחתם של אלו "שלא חיו כראוי".

23. שם, עמ' 1017.

24. שם, עמ' 126.

25. שם, עמ' 1017.

הזוג אובלונסקי הם דוגמה ראשונה לכך. דולי, אחותה של קיטי ואשתו של אובלונסקי, חברו ההולל של לויז, מתארכת באחוזה עם ילדיה, אך ללא בעלה. הלה מתרוצץ בחופשיות וממשיך לשקע את משפחתו בחובות. בגידותיו, שאין להן סוף, הן מקור אומללות לאשתו, שלא עשתה כל רע, אך כוננה יחד עם בעלה מסגרת משפחתית לא מתפקדת. לויז וקיטי מסייעים להם כלכלית, צעד שיש בו כדי להבליט את הפער הגדל והולך בין הזוגות.<sup>26</sup>

דוגמה נוספת הוא קוזנישב, אחיו-למחצה של לויז ואיש רוח מכובד ומפורסם. קוזנישב שקוע בענייני הגות וטובת הכלל, אך אינו מעניק חשיבות מספקת לעקרונות המסורתיים-דתיים לכינון חיים מלאים ומאושרים. פיתולי העלילה מעניקים לו בכל זאת הזדמנות להינשא לאישה שבה הוא מעוניין, אבל הוא מחמיץ את ההזדמנות מתוך חוסר החלטיות ודן את עצמו לקיום חלקי.<sup>27</sup> אל ההתאספות באחותו של לויז מגיע קוזנישב בגפו. כישלון ספרו, שנכתב בעמל רב, מדגיש את הפער בין לויז המשגשג לבינו.<sup>28</sup> כדי להקל על מצוקתו הוא נאחו במטרה ציבורית חדשה, הלאומיות הפן-סלֶבית.

ניתן, אפוא, לסכם את תובנותיו של לויז לאורך עלילת הספר באופן הבא: ברשותנו ידיעה אינטואיטיבית לגבי טוב ורע, המסייעת לנו לא רק בשאלות מוסריות כי אם גם בזיהוי רוחבי של הפעולה הנכונה והלא-נכונה בכל צומת דרכים. ידיעה זו, המשפיעה עלינו באמצעות אינדיקטורים לא-מודעים, הינה

26. שם, עמ' 1001.

27. שם, עמ' 719-722.

28. שם, עמ' 981-982.

מולדת, אך מקבלת חיזוק כתוצאה מחינוך דתי, המעניק שפה מודעת לרעיונותיה. לבסוף, צעידה במסלול הנכון מובילה לשגשוג ולהצלחה לאורך זמן.

## צעד נוסף קדימה

למרות הקשר בין התנהלות הנכונה לבין הצלחה אישית, הבולט בעלילה, מעניין לציין שלוין, כפי שכבר נאמר, מנגיד את הבחירה בדרך האלוהים להכוונתו של השכל. בכך הוא משמה למעשה, את ההנגדה שבין רציונליות לדת.<sup>29</sup> מאפיון זה של לוין עולה שהתנהגות תבונית חותרת לסיפוק הצורך המיידי, בעוד שהתנהגות שמתרגמת לרווחה ואושר באופן רוחבי יותר – דפוס שהוא עצמו מזהה – אינה תבונית. ברור שמסקנה זו עצמה אינה עומדת במבחן הרציונלי. אם נבקש מאדם לבחור בין אפשרות אחת, שבה יזכה לארוחה דשנה באופן מיידי אך ייאלץ להסתפק בה למשך החודשים הקרובים, לבין אפשרות שנייה, שבה יזכה לאספקה מובטחת של ארוחות מצומצמות אך מספקות לאורך זמן, ברי כי הבחירה התבונית היא האפשרות השנייה. לוין טוען שהמחשבה האנושית המוגבלת אינה רלוונטית במגע עם האמיתות שהנחו אותנו, וודאי שאינה הכלי המתאים להשגתן. כמאמרו: את "הידיעה הזאת לא קניתי לי, אלא היא נתונה לי ולכל בני האדם באשר הם – נתונה [ההדגשה במקור]"<sup>30</sup>. הפרשנות שאני מעוניין להציע להיבט זה של העלילה – קרי: להצלחתו של לוין, ובאופן רוחבי יותר: ליחסי דת ורציונליות

29. הרעיונות בפרק זה הם ניסיונותיי לפתח את רעיונותיהם של ק"ג יונג, אמיל דורקהיים וג'ורדן פיטרסון וליישמם בהקשר נקודתי. במקומות שבהם הדבר התאפשר, סיפקתי הפניה. במקומות אחרים, שבהם התקשיתי להפריד בין מחשבותיהם למחשבותיי, אציין כאן את חובי ותודתי.

30. ל"נ טולסטוי, **אנה קרנינה**, מרוסית: נילי מירסקי, חל אביב: עם עובד, 1999, עמ' 1017.

- מתנתקת בצורה חדה מתפיסות אלו, ובאופן יסודי יותר מן הסתירה הקיימת, כביכול, בין החשיבה ההגיונית לדת ובין ההתגלות לתבונה.

במקום חלוקות דיכוטומיות אלה, שעליהן אפשר להוסיף את הדפוס המחשבתי של התנגשות בין סיפוק צרכיו של האדם לבין קורבנות כאלה ואחרים למען המעשה המוסרי, לעניות דעתי יהיה נכון יותר לתפוס את היחס בין התבוני ודרך האלוהים במחשבתו של לוינן כשני רבדים של רציונליות: קצרת-טווח וארוכת-טווח. שני הרבדים תורמים להצלחתו של אדם, וסיפורו של לוינן, שאותו סקרנו לעיל, הוא דוגמה מובהקת לערכה של המורשת הדתית גם מנקודת מבט רציונלית.

מה כוונתי בסוגים אלה של רציונליות?

במקרה פשוט, התגלגל לידיכם דבר-מה שלא שייך לכם, ועליכם להחליט אם להחזירו לבעליו החוקיים או להשאירו אצלכם. זוהי התלבטות שכולנו נתקלנו בה בצורה זו או אחרת: לקוח ששילם יותר מדי, עודף מופרז בסופר, חבילה שהגיעה אלינו בטעות, וכן הלאה. נניח שמובטחת לכם חסינות מסנקציות אפשריות, תהא החלטתכם כאשר תהא. התבונה ה"לוינאית", הרציונליות קצרת-הטווח, תצווה במקרה כזה להשאיר ברשותכם את הרווח שהגיע אליכם שלא כדין, שכן כך תבטיחו את סיפוק צורכיכם המיידיים ותהנו, בטווח הקצר, מרווחה וביטחון גדולים יותר. הציווי הדתי והמוסרי, לעומת זאת, ינחה אתכם להחזיר את הרווח הבלתי-צפוי לבעליו.

על פניו, עומדת לפניכם התנגשות בין טובתכם האישית לבין טובתו של אחר; התנגשות בין התנהגות רציונלית לבין השתעבדות חסרת טעם לתפיסות מוסריות מיושנות ששואבות את תוקפן באופן בלעדי מישות מטפיזית. אולם התפיסה השנייה

לא מבטאת חוסר רציונליות, אלא להפך, היא ביטוי של חשיבה רציונלית מורכבת יותר, המביאה בחשבון מספר רב יותר של משתנים.

במונחי תורת המשחקים, חיינו בנויים על פי רוב מ"משחקים חוזרים". משמעות הדבר היא שברוב המקרים, האינטרקציה שלנו עם הסביבה אינה אירוע בדיד שכל משתתפיו מתפזרים לקצוות הגלובוס עם סיומו, ואשר ההתנהלות שלנו במהלכו אינה נושאת השלכות על עתידנו. אנו יודעים שגם אם התנהלות בלתי ישרה יכולה להניב לנו רווח גדול יותר באינטרקציה המוגבלת הזו, אנחנו עתידים להפסיד ממנה לאורך זמן. הפסד עתידי זה יכול להתבטא בכך שיתר המשתתפים באינטרקציה, ואולי אף מעגלים רחוקים יותר ששמעו על התנהלותנו, לא ירצו "לשחק" איתנו בעתיד. ביטוי אחר להפסד יכול להיות שאחד המעורבים המרומים יפגע בנו במפגש עתידי. הפסד שלישי, אולי החמור ביותר, הוא שכללי המשחק עשויים להשתנות. אם עד כה התנהלנו במסגרת שבה זכות הקניין מכובדת כמובן מאליו, הרי שהתנהלותנו השרלטנית עלולה לערער את מסד החוקים שעל גביו אנחנו פועלים. במפגשים עתידיים נהיה חשופים ללא הרף להפסדים אפשריים כתוצאה מהתנהגותם של אחרים, ואין ספק שניאלץ להשקיע אנרגיה (וסביר שגם משאבים אחרים) באבטחת רכושנו. ברור, אם כן, שהבחירה המוסרית היא לא רק "נכונה" אלא גם רציונלית, אך רק אם מסתכלים על תוצאות מעשינו לאורך זמן.<sup>31</sup>

31. הדיון בהצדקות שונות להתנהגות המוסרית, ובכללן הצדקה רציונלית, הוא רחב מאוד, ולא כאן המקום להאריך בו. בשורות אלה התכוונתי רק לספק דוגמה פשוטה לרציונליות לטווח ארוך. להצגת מקור דומה לצדק האנושי, ראו לדוגמה את כתיבתו של יום, שאף הוא משתית את הצדק על הרתעה הדדית, David Hume, A Treatise on Human Nature, London: Longmans, Green and Co., 1882, Vol. II, pp. 252-273. הצדקה דומה אנו יכולים למצוא בפייהם של ברי הפלונתא של סוקרטס,

דוגמה זו היא פשוטה מאוד, ולמרות זאת אנחנו עדים לדוגמאות רבות של התנהלות הפוכה בעולם הציבורי והעסקי. סביר להניח שגם אנו עצמנו כושלים לעתים, ואיננו נשמעים לעיקרון זה. בה בעת, נראה שאין צורך במסורת מורכבת ועשירה כדי לסייע לאדם לקבל את ההחלטה הרציונלית יותר במקרה הזה. לעומת זאת, החיים מזמנים לפתחנו מקרים מורכבים הרבה יותר, הכוללים משתנים רבים, שחלקם נעלמים מאתנו, ואשר מסגרת הזמן של השלכות ההחלטה שנקבל בהם אינה ברורה לנו. כיצד נוכל לקבל החלטה נכונה בתוך מערכת כאוטית שכזו? כאן באה לידי ביטוי עוצמתה של המורשת הדתית.

כיצד עליך לנהל את הזמן שלך? כיצד עליך לבנות את חייהך? כיצד נכון להתנהל מול בני המשפחה שלך? לאן עליך לשאוף בחיים? שאלות אלה, שהינן עצומות בהיקפן ובה בעת נוכחות בהחלטות רבות במהלך היום (לדוגמה: האם להקדיש את הערב לקריאה או צפייה בסרט?), הן גם שאלות שמתקיימות במסגרת של משחקים חוזרים מורכבים, שניסיון לנתחן לגורמים מוביל בהכרח להיפרטות אינסופית לגורמים משפיעים ומושפעים. את הקושי במתן מענה עליהן ניתן לאפיין כנובע ממגבלה בכוחנו החישובי: המוח שלנו לא מסוגל להתמודד עם שאלות מורכבות שכאלה בצורה רציונלית. את המגבלה הזו ניתן לעקוף על ידי חלוקת משימות.

קחו, לדוגמה, את שאלת ניהול הזמן. מה צריך להיות היחס בין הזמן שמוקדש לעבודה, למשפחה ולמנוחה? אם איננו יכולים לספק מענה הגיוני לתשובה באופן מידי, כל שנתר לנו

גלאוקון ותראסימכוס, המצביעים על כך שהיא\*\*\*מי?\*\*\* מצדיקה שימור של תדמית צודקת, אך לא התנהגות צודקת. הצעתי היא שבמצב של ריבוי גדול של משחקים, לא ניתן יהיה לשמור על תדמית שקרית של אדם צודק. ראו אפלטון, **פוליטיאה**, 367-355, מיוונית: יוסף ג. ליבס, בתוך: **כתבי אפלטון**, תל אביב: שוקן, 1968, כרך ב', עמ' 201-214.

לעשות הוא להריץ מודלים שונים כניסויים, לבדוק את התוצאות שלהם ולהסיק מכך מסקנות. כך, במסגרת חברתית – כמובן, לא באופן מודע – הפרטים השונים פועלים לפי גישות שונות (שנובעות מתנאי חייהם, מנטיותיהם המולדות, וכן הלאה), כאשר הסביבה ההיקפית זוכה לראות לאיזה תוצאות מובילה כל החלטה, וכך יש באפשרותה להסיק אילו מודלים מוצלחים יותר ואילו פחות. דרך העבודה הזו מעצימה את היכולת הניתוחית לאין שיעור, כאשר היתרון המרכזי הוא במספר המוחות הבוחנים. כל הסובבים תורמים את מחשבותיהם, והרחבת הפרטים המחשבים מתבצעת לא רק על הציר המרחבי אלא גם על ציר הזמן.

התובנות מהבחינה הזו, לעניות דעתי, מאופיינות בצורה הטובה ביותר באמצעות רעיון הייצוגים הקולקטיביים של דורקהיים. בספרו הקלאסי על הדת, מגדיר דורקהיים את ייחודם של הייצוגים הקולקטיביים (בשונה מדימויים מופשטים אינדיבידואליים) בכך שהם תוצר של שיתוף פעולה לא-מודע של מוחות רבים, שתרמו את הבנתם ואת רגשותיהם לעיצוב הייצוג. באמצעות שיתוף הפעולה הזה, מסביר דורקהיים, נוצר רעיון עליון לתפיסת המציאות של כל פרט לחוד, כלומר: כזה שכולל מידע ייחודי ובעל ערך על המציאות, שלא נכלל בתודעה האינדיבידואלית.<sup>32</sup> בהקשר זה, מסייעת אף יותר תת-הקבוצה של הייצוגים הקולקטיביים, המושגים (concepts).<sup>33</sup> אלה הם המשגות של תופעות במציאות, שמהן מוסרים האלמנטים הפרטיקולריים כדי לייצר מושג שמאפיין את המהות של התופעה המדוברת. דורקהיים מתנגד לטענה שלפיה מושג הוא בעצם הפשטה באמצעות מיצוע של התפיסה של פרטים רבים מופעים

Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. Karen E. Fields, New York: The Free Press, 1995, p. 15.

33. שם, עמ' 435-440.

של תופעות דומות, אך אני נוטה בכל זאת לראות בכך זיהוי של המהותי בעזרת מיצוע של השפעות של אנומליות בחזרה המונית על תופעות בעלות קשר.

בשאלת ניהול הזמן, שבה אנו עוסקים, נוצר ייצוג מופשט של המודלים השונים של השימוש בזמן: מיצוע של חלוקת הזמן שנבחרה, התנאים שבהם יושמה הגישה, והשלכותיה. במסגרת הייצוג הזה, צץ ועולה אופן השימוש הנכון ביותר בזמן: מושג חלוקת הזמן הנכונה. עניין מרכזי, הן אצל דורקהיים והן בתהליך שאני מתאר כאן, הוא התקשורת הרב-דורית ששותפה לבניית המושגים, שמאפשרת את תרומתם של דורות רבים מספור לבניית המושג, לשיפורו ולדיוקו. על מנת לקיים תקשורת זו ולאפשר את צמיחת המושגים המדויקים ביותר, יש צורך לשמר את הייצוגים בכלי קיבול כלשהו, שעובר מדור לדור. אפשרות אחת לשימור והעברה, לפחות בחברות כותבות, הוא באמצעות ניסוח התובנות ככללים מנחים. ניסוח שכזה יהיה לרוב כללי מדי, וישאיר מרחב לפרשנות. אפשרות אחרת היא התמונות הארכיטיפיות של ק"ג יונג.

לפי הפסיכיאטר השוויצרי, בתת-מודע של כל אדם יש רובד יסודי שנקרא התת-מודע הקולקטיבי, שמאוכלס על ידי ארכיטיפים. אלה, בבסיסם, הם דפוסי פעילות פסיכולוגית – חשיבה, תגובה וכו' – שמקודדים פיזיולוגית במוחנו. במילים אחרות, ארכיטיפים הם תגובות אינסטינקטיביות ברמות מורכבות שונות למציאות הסובבת אותנו, שהאפשרות למימושן קיימת ביולוגית בכל אדם ואדם. ארכיטיפים הם תוצר של חשיפות חוזרות ונשנות לתופעות בעולם, הנענות בתורן בתגובות חוזרות ונשנות. הם מיוצגים בתרבויות האנושיות בדמות תמונות ארכיטיפיות המצויות ביצירות שונות. התמונות האלה הן מופע



של מימוש דפוס החשיבה הארכיטיפי בתרבות פרטיקולרית. כשם שתרבות יכולה ליצור מופע ייחודי לה של הארכיטיפ, כך כל אינדיבידואל מממש את הארכיטיפ בצורה מיוחדת לו.<sup>34</sup> כאן, איני מדבר על הרובד הביולוגי של הארכיטיפים, כלומר: דפוסי הפעילות הפסיכולוגית המקודדים, לטענתו של יונג, בפזיולוגיה של המוחות שלנו. ייתכן מאוד שגם אלה רלוונטיים – ולטענה זו נבנים עמודי תמך אמפיריים בעשורים האחרונים – אך אנו עוסקים ברובד המודע והמובחן יותר, שעליו אנחנו מסוגלים להצביע. המדובר הוא בתמונות ארכיטיפיות שאינן אוניברסליות אלא פרטיקולריות; הגשמתם של דפוסי חשיבה ארכיטיפיים של תרבויות שונות – בהתאמה לתנאי המחיה הייחודיים לאותן התרבויות. אלה הם ייצוגים קולקטיביים מולבשים במעטה נרטיבי, ויזואלי, שירי, המגלמים את התובנות הקולקטיביות ביחס למציאות ולאתגריה.

מושג נוסף שיכול לסייע לנו להבין מהם כלי הקיבול של הייצוגים, אולי כגורם מגשר בין הארכיטיפים במובנם העמוק ביותר אצל יונג לבין תמונותיהם התרבותיות, הוא מושג הארכיטיפ בכתיבתו של מירצ'ה אליאדה, הנושא משמעויות אחרות מאלו המצויות בכתיבתו של יונג. משמעות אחת שכזו היא הארכיטיפ כמודל (התנהגותי, מוסדי, וכן הלאה) שנלכד ביצירות על-אודות האלים ומרחב הקיום העל-טבעי, ומהווה מושא לחיקוי בעבור בני אדם (אצלו: האדם הארכאי). דוגמה לכך תהיה סיפור בריאה המתאר את מעשי האל הבורא. התנהגותו של האל תהווה

---

34. להצהה מבואית טובה של רעיון הארכיטיפים יחד עם סקירה של התימוכין המדעיים לרעיון, ראו: Anthony Stevens, "The Archetypes", *The Handbook of Jungian Psychology: Theory, Practice and Applications*, ed. Renos K. Papadopoulos, New York: Routledge, 2006, pp. 74-93.

מודל ארכיטיפי למעשה שעל המאמין לעשות כאשר הוא בורא מציאות חדשה, מייצר סדר במקום שבו שרר תוהו ובוהו. דוגמה אחת לכך היא בניית בית.<sup>35</sup>

לבסוף, אציע הגדרה שלישית לרעיון הארכיטיפ, מעין סינתזה של רעיונות קודמים שמטרתה להציע כלי לזיהוי ייצוגים ארכיטיפיים. לפי הגדרה זו, תמונה ארכיטיפית תהיה יצירה שכוללת דמויות שכולנו מכירים או יכולים להזדהות איתן. תכונותיהן ונסיבות חייהן של דמויות אלה יתאפיינו בקיצוניות רבה יותר ובדרמטיות מודגשת יותר מאלה של הפרט האנושי. במסגרת זו, הן יכללו ביטוי מובהק – באמצעות הקצנה, למשל – של מאפיינים חוזרים או בעיות חוזרות, הקשורות לאותן דמויות מפתח. כך, לדוגמה, משמשים חיי המשפחה של יצחק ורבקה תמונה ארכיטיפית של יחסי משפחה, על הקשיים הטמונים במערכת היחסים שבין הורים לילדיהם ובין הילדים לבין עצמם. כפי שניתן לראות בעבודותיהם של יונג ואליאדה, שהתרכזו רבות בטקסטים וביצירות מהספירה הדתית והמיתולוגית, המורשת הדתית היא מסגרת מרכזית (אם כי לא יחידה) להעברת הייצוגים. כך, אם לחזור לשיח הפנימי של לוינ, ניתן לומר שהדרך שאותה הוא מזהה כדרך האלוהים היא למעשה מצבור התובנות של הקולקטיב ביחס לשאלות של מוסר והתנהלות נכונה.

במאמר מוסגר אציין שני מאפיינים של התרבות הדתית ברחבי העולם, שהופכים אותה למועילה במיוחד בתור משמרת ייצוגים: ראשית, המסגרת הדתית כוללת בתוכה, או בצמידות אליה, מנגנון קנוניזציה, המאפשר לסמן עקרונות יסוד שעלו במאמץ רב מתוך חשיבה לאורך דורות כבעלי משקל סגולי. לא

Natale Spineto, "The Notion of Archetype in Eliade's Writings", *Religion* 38/4 (2008), pp. 369-370

לחינם סימנו דתות ההתגלות את מורשתן המרכזית – התנ"ך, הקוראן, וכדומה – כביטוי של רצון האל. קנוניזציה, בדומה לחקיקה חוקתית, מונעת שינוי תכוף ומסמנת רעיונות כתשתיתיים לחברה. אם הייצוגים הקולקטיביים המדוברים הם פרי חשיבתם של דורות, מנגנון משמר שימנע את שינוים בקלות הוא הכרחי. בה בעת, המסגרת הדתית כוללת בתוכה מנגנון פרשני, המאפשר את הגמישות הנחוצה לשינוי ולעדכון הייצוגים. כך, אם דורות מאוחרים זיהו כשל בהנחיה הדתית, יהיה ביכולתם לתקנו. יתרה מזו, המנגנון הפרשני מאפשר את התאמת המושג למציאות הסובבת, שמשתנה תדירות.

דוגמה לפעילות של המכניזמים האלה בהקשרנו, היא מצוות כיבוד הורים. בני ישראל מצווים: "כִּבֹּד אֶת אָבִיךָ וְאֶת אִמְךָ לְמַעַן יֵאָרְכּוֹן יְמֶיךָ עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ".<sup>36</sup> פרטי הציווי עמומים במידה מסוימת. ייתכן שבתקופת כתיבתו הוא כלל פרשנות שנמסרה בעל-פה, או שההנחיה הדתית לדינמיקה הנכונה בין אדם להוריו לא התפתחה מעבר לכך. בכל מקרה, מדובר בעיקרון שהפך לקנוני ועיצב את תפיסת היחסים במשפחה – ואת היחס למבוגרים בכלל – לאורך אלפי שנים. העיקרון היסודי, כאמור, הוא קנוני; הוא נתפס כתשתית בסיסית שאסור לשנותה בשל האמת הגלומה בה. מעניין לציין שהמשך הפסוק קושר בין הישרדות חומרית לציות לעיקרון באופן הדוק: אם תכבד כראוי את הורייך, תזכה למסגרת משפחתית שתבטיח לך אורך ימים.

על גבי הרעיון היסודי בפסוק ניתן וכדאי להרחיב, ובעזרת פעילותם של פרשנים אנו זוכים להסברים רבים, שהם למעשה קריאות שונות של הדינמיקה המשפחתית והנחיות מפורטות

יותר לגבי המעשה הנכון. כך, למשל, בדבריו המפורסמים של רש"י על ניסוח אחר של אותו ציווי, "אִישׁ אָמַז וְאָבִיו תִּיָּרְאוּ"<sup>37</sup> "כאן [=במורא] הקדים אם לאב, לפי שגלוי לפניו שהבן ירא את אביו יותר מאמו, ובכבוד הקדים אב לאם, לפי שגלוי לפניו שהבן מכבד את אמו יותר מאביו, מפני שמשדלתו בדברים". כלומר, ניתן לראות דפוס שלפיו אדם נוטה לכבד יותר את אימו – או בהרחבה: את ההורה שאליו הוא קרוב יותר – ולכן הפרשן מרחיב את התובנה המגולמת בפסוק, גם אם זו לא הייתה כוונת המחבר, ומוסיף תובנה שמטרתה להנחות את האדם בצורה מדויקת יותר אל עבר חיים טובים יותר.

לסיכום: הצעתי, בהתבסס על דורקהיים ויונג, היא לראות את המורשת הדתית, על סיפוריה וציווייה, לא כמאגר של מסורות לא רלוונטיות ולא רציונליות, אלא להפך. מסגרת התוכן הדתית היא מאגר לא יסולא בפז של תובנות הנוגעות לדילמות העמוקות ביותר של חיינו, פרי מחשבתם וניסיונם של דורות, שאפשר שיש להם שורשים פרה-היסטוריים. תכניה הם ביטוי של חשיבה רציונלית לאורך זמן ופעולה ברוחם היא, אפוא, פעולה רציונלית, המביאה בחשבון את ההשלכות ארוכות-הטווח של מעשינו כמו גם את חוסר יכולתנו – ברמת הפרט – לעמוד עליהן באופן עצמאי. בפרק הבא אציג שני מקרי בוחן מתוך המורשת היהודית על מנת לנסות ולהדגים את הפן המדובר, שחבוי – יותר או פחות – בתכנים מרכזיים.

בטרם נפנה לדוגמאות, יש לחדד ולומר שרציונליות לטווח קצר ורציונליות לטווח ארוך אינן מערכות חשיבה מקבילות או מנוגדות. מדובר בכלים שונים שלהם ערך בסיטואציות שונות. במסכת אבות מופיע משפטו המפורסם של רבי אלעזר בן עזריה:

"אם אין קמח, אין תורה".<sup>38</sup> כלומר: אין קיום לחשיבה רציונלית ארוכת-טווח שאינה נותנת את הדעת על הצרכים המיידיים. הקרבה מופרזת למען הטווח הארוך תוביל בהכרח להתפוררות פיזית ונפשית, ותפגע בעצם היכולת ליישם את עקרונות הרציונליות ארוכת-הטווח, ואף ביכולת להגות במסגרותיה התוכניות ולשמר אותן. בה בעת, רבי אלעזר מוסיף ואומר ש"אם אין תורה, אין קמח".<sup>39</sup> כלומר: אם ישתעבד אדם לכרסו, כפי שאומר המוזיקאי פידודור ללויך, הוא עתיד לשלם על כך בטווח הארוך, וזאת גם ברובד החומרי. רבי אלעזר קושר באופן הדוק בין לימוד תורה לבין פרנסה, כדי להצביע על הערך ההנחייתי הגלום במורשת הדתית גם עבור המיידי והחומרי.

### כמה מקרי בוחן

אקדים ואומר: כוחה של מהות המורשת הדתית, שבה אנו עוסקים, הוא בריבוי המשמעויות שלה. כפי שארכיטיפי יונגיאני עובר תהליך של אינדיבידואציה לכדי מימוש פרטיקולרי, כך יחידות משמעות – ייצוגים קולקטיביים שונים – יכולות לממש את המטען שלהן בצורה פרטיקולרית. בכך כוונתי לומר שהפרשנות המוצעת כאן אינה מתיימרת לחשוף את כל תוכנן של הדוגמאות. הטענה כי זוהתה התובנה הקולקטיבית במלואה גורמת בהכרח לקריסת מהותה הייחודית – המבנה רב-הפנים של החשיבה הקולקטיבית, ריבוי המימושים האפשריים – ולאובדן של העמקות הלא-מודעת לטובת הכרעה צרה ומצרה. הניסיון לתאר את תוכנו של הייצוג מקביל לשאיפה לתאר פרפר במעופו תוך אחיזתו ביד; בהכרח, יהיה זה תיאור חלקי בלבד שנעדר

38. אבות נ', יז.

39. שם.

ממנו הקסם של התופעה האותנטית. לאחר הסתייגות זו, אנסה להצביע על אספקט מסוים של כמה תובנות, שיהיו נקודת מוצא לדמיון הפרפר במעופו.

## השבת

זְכוּר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלֹאכֶתֶךָ: וַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלֹאכָה אֲתָה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עֲבָדְךָ וְאִמְתֶּךָ וּבְהֵמַתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ: כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיִּנַּח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל כֵּן בֵּרַךְ ה' אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ:<sup>40</sup>

שָׁמֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ כַּאֲשֶׁר צִוָּךְ ה' אֱלֹהֶיךָ: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלֹאכֶתֶךָ: וַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלֹאכָה אֲתָה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעֲבָדְךָ וְאִמְתֶּךָ וְשׂוֹרְךָ וְחֹמְרֶךָ וְכָל בְּהֵמַתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ לְמַעַן יָנוּחַ עֲבָדְךָ וְאִמְתֶּךָ כְּמוֹךָ: וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאָרֶץ מִצְרַיִם וַיִּצְאָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֵרַע נְטוּיָה עַל כֵּן צִוָּךְ ה' אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת:<sup>41</sup>

בפרק הקודם העליתי את שאלת ניהול הזמן, כלומר: כיצד ראוי לאדם לחלק את זמנו. ציווי השבת, לטענתי, הוא ביטוי ברור לחשיבה קולקטיבית על אספקט אחד של הנושא – מבנה השבוע. על משמעותה וערכה של השבת נאמר ונכתב רבות. בעבודה זו איני רוצה לערער על אפשרויות קודמות שעשויות להיות גלומות במושג המורכב והנהדר של יום המנוחה האלוהי, אלא להציע ערך עליון שקשור בהבטחת התועלת של האדם

40. שמות כ', ח-יא.

41. דברים ה', יב-טו.

לטווח ארוך בהקשר של הישרדותו החומרית. הציווי של השבת, לעניות דעתי, מבטא תפיסה של המועיל והנכון מבחינה רציונלית מתוך הסתכלות הצופה פני עתיד. יתרה מזו, נראה שהוא כולל את טובתו ארוכת-הטווח של הקולקטיב, ולא רק את זו של הפרט. אבקש להראות כיצד השבת עשויה לשמש כדוגמה לניתוח של ציוויים אחרים, ולהצביע לא רק על התועלת המרכזית שאני מזהה בה אלא גם על האופן שבו הציווי השתמר.

ראשית, יש לשים לב לתוכן הציווי. מסגרת הזמן המדוברת אינה תחומה ליום השבת בלבד אלא מקיפה את השבוע כולו. במהלך השבוע, נאמר לבני ישראל, ישנה ציפייה כי האדם יעבוד ו"ישלים את כל מלאכתו", כשם שהאל עצמו עבד במשך ששת ימי הבריאה. רק לאחר שישה ימי עבודה מגיע יום המנוחה המצֻוה, השייך לא לראשי המשפחה בלבד אלא לכל הכפופים להם: ילדיהם, עבדיהם ובהמותיהם. אפילו הזר, שבחר לגור בעיר ישראלית, מחויב לכבד את יום השבת.

ההבחנות הללו הן חשובות. מסגרת הזמן שהתורה מעניקה היא כוללנית, היא מכילה את כל ימות השנה, והיא תקפה לכל השותפים במרחב הציבורי והחברתי. בכך היא מעצבת לא רק את הזמן אלא גם את המרחב, שמקבל גוון אחר ביום שבת. ההנגדה בין הציפייה לעשיית מלאכה ביום חול ובין הציפייה לשבתה ממלאכה ביום השבת מבהירה שיש להתנתק לחלוטין מעיסוקי השגרה. על ידי קידוש השבת האדם יוצר חיץ בין זמן החול לזמן המוקדש, וחיץ זה מיתרגם לנתק תודעתי: תכני התודעה וסדרי פעולתה צריכים להיות שונים ביום השבת, וזהו חלק ממימוש הציווי.

בהמשך לכך, מטרת השבת, לעניות דעתי, היא לייצר ריחוק בין בין האדם לבין עיסוקיו היומיומיים, כאשר מגמתו של ריחוק זה היא לאפשר לו חשיבה חופשית ויצירתית, וכתוצאה -

פתרון בעיות. ככל שחלוקת הימים למסגרת שבועית הנחתמת ביום מנוחה טבעית לנו, מדובר, כמובן, ברעיון שאיננו חלק מהעולם הטבעי, והוא מבטא תפיסה של "טוב" ביחס לחלוקת הזמן. תפיסה זו, המגלמת בתוכה את המושג הקולקטיבי של השימוש הנכון בזמן, היא חידוש לזמנה.<sup>42</sup> ההבנה הגלומה ברעיון השבת היא שריחוק תודעתי מעיסוקי היום-יום עשוי לאפשר לאדם להרים את ראשו מהשגרה השוחקת – שמקשה להבחין בשינויים, בחידושים ובתיקונים שעריכתם תקדם אותו – וכי בדרך זו יוכל להיות יעיל יותר. כל זאת, כמובן, מבלי להידרש לצורך נפשי במנוחה, שנראה חשוב, אך עמידה על ערכו קשה יותר מחוץ למסגרת סובייקטיבית.

אם נשליך את אבחון התועלת אל ההנגדה המסורתית בין שני מצבי הקיום של עם ישראל – עם עבדים המשועבד במצרים, ובהמשך עם עצמאי הצפוי לכונן את ריבונותו בארץ ישראל – ניתן לומר שעם של עבדים לא זקוק ליום מנוחה. הוא יכול לעבוד כמכונה, מבלי לחשוב או לשאת עיניים אל אופק העתיד. לעומת זאת, אומה שנדרשת לכונן ריבונות עצמאית, לייסד ממלכה ולהפוך מפדרציית שבטים נודדת לחברה יושבנית מאוגדת, לא תוכל להשיג את מטרתיה ביעילות בשגרה מתמדת של שבעה

42. Eviatar Zerubavel, *The Seven Day Circle: The History and Meaning of the Week*, New York: The Free Press, 1985, pp. 6-9. זרובבל מציין מסורות מסופוטמיות שניתן, לדעתו, לשער שהטרימו את רעיון השבת. יש לציין כי אף אחת מן המסורות אינה כוללת את ציווי המנוחה. יחד עם זאת, יש לומר שדיאלוג בין-תרבותי גם הוא מועיל ליצירה ושיפור של ייצוגים קולקטיביים של הרציונלי לטווח ארוך. כמו כן, לטענתו אין עדויות לקיום השבת כריטואל שבועי לפני גלות בבל. על כך אבקש לומר שני דברים: ראשית, מסגור השבת כתופעה לא-שבועית אינו מסתבר מתוכו הפסוקים. ושנית, הפער בין הרצוי למצוי הוא פער תמידי, שלא משליך על תוכן התובנה.



ימי עבודה בשבוע. היא זקוקה ליום מנוחה, שיאפשר לה חשיבה יצירתית ובהירה, משאב הכרחי למדינאי, למחוקק, ליום ואף לחקלאי העצמאי.

אדם שהנו אדון לעצמו זקוק לשבת כדי לייצר שגשוג – בראש ובראשונה: שגשוג חומרי – לאורך זמן. בהקשר זה מעניין לציין את העובדה שגם עבדים כלולים בציווי על יום השבת. כאמור, ניתן לפרש זאת כחלק מהמאמץ לייצר הבחנה חדה במישור הזמן בין היום המקודש לשאר ימות השבוע. ואולם, מנקודת מבט אחרת, הציווי אינו מבטא רק את הטוב האינדיבידואלי לאורך זמן, אלא את הטוב הקולקטיבי (שטובו של הפרט שלוב בו). החברה בכללותה מרוויחה מריבוי של פרטים חושבים, שיכולים לתרום להגברת התועלת הכללית, וגם העבד נמנה על הפרטים הללו. ניתן לטעון גם כי במציאות שבה שעבוד הוא מציאות מקובלת אך לא רצויה, יום המנוחה מאפשר גם לעבד לבנות עתיד שונה בתודעתו. ולבסוף, הדגש, שמופיע בפרט בספר דברים, הוא ביטוי לנורמה מוסרית על מעמדו של העבד, אך נושא זה אינו מענייננו.

במאמר הזה אינני מתכוון לייצר אפולוגטיקה שמראה כיצד דתות העולם העתיקות מגלמות בתוכן אמיתות מדעיות, המתגלות לנו רק עכשיו. תוכנו, ברובו, עמוק יותר ושייך לרובד אחר של השיח. יחד עם זאת, לאור קיומם של מחקרים המצביעים על הקשר בין מנוחה לבין יצירתיות ויצרניות, ניתן לומר שכיום קישור זה הוא לא רק אינטואיציה נפוצה (כמה פעמים נאמר לכם, "הניחו לבעיה הסבוכה הזו, והפתרון יבוא מאליו"? כלומר: התת-מודע יעלה פתרון) אלא גם תופעה מתועדת. מחקרים מן העשורים האחרונים הצביעו על קורלציה בין חשיבה יצירתית לבין חלימה בהקיץ, כלומר: שוטטות חופשית של המוח, כאשר

הוא לא נצרך להתרכז בחשיבה ממוקדת.<sup>43</sup> בהמשך לכך, ספר שפורסם בשנים האחרונות, המבוסס על מחקר מקיף, הראה את הקשר בין מנוחה וצמצום שעות העבודה לבין יצירתיות ויצרנות מוגברת.<sup>44</sup> מחבר הספר, אלכס סוג'ונג-קים פאנג, מייעץ לחברות אמריקאיות כיצד להגביר את תפוקת עובדיהם באמצעות מנוחה וצמצום זמן העבודה.

צד עדכני נוסף של הציווי נובע מן המציאות האנושית המשתנה. בשנים האחרונות הולכת וגוברת המודעות למחיר הכבד של חיבור בלתי פוסק למסכים, ובמיוחד לרשתות חברתיות.<sup>45</sup> אשוב ואדגיש: אינני מתכוון לטעון שהציווי המקראי צפה את הצורך בהתנתקות מפייסבוק לפני אלפי שנים. הכוונה היא שלפני אלפי שנים, לאחר שדורות רבים השקיעו בחשיבה על הנושא, גיבשה החברה שהולידה את המקרא עקרון-על, ולפיו פרק זמן מקודש, המנתק את האדם משגרת חייו, הינו הכרח קיומי. לא כל הסיבות לרלוונטיות של הציווי נשארו תקפות, אך עקרון-העל הוא ביטוי לקרבה מקסימלית לאמת מוחלטת. זו הסיבה לכך שהוא קנוני, מצד אחד, ונטען ברלוונטיות חדשה עם השתנות הנסיבות, מצד שני. הרובד הפרשני, כאמור, מאפשר בכל זאת מידה של גמישות, תוך שימור מוקפד של עקרון-העל.

---

43. Nancy C. Andreasen, "A journey into chaos: creativity and the unconscious", *Mens sana monographs* 9/1 (2011), pp. 42-53; Jonathan Smallwood and Jonathan W. Schooler, "The Science of Mind Wandering: Empirically Navigating the Stream of Consciousness", *Annual Review of Psychology* 66 (2015), pp. 487-518

44. Alex Soojung-Kim Pang, *Rest: Why You Get More Done When You Work Less*, New York: Basic Books, 2016

45. למעשה, הצורך הזה נקשר באופן ישיר אל השבת בספר פופולרי שהוציאה סופרת אמריקאית-יהודייה בשם טיפאני שליין. Tiffany Shlain, 24/6: *Giving Up Screens*. *One Day a Week to Get More Time, Creativity and Connection*, New York: Gallery Book, 2019

באשר לאופן העברת הציווי, השבת היא דוגמה מעניינת, מכיוון שהיא כוללת בתוכה את שני המודלים שהזכרתי: ניסוח מודע ושימור תמונתי, שהדים לו השתמרו בציווי המקראי. בשונה מהעמימות ביחס לכיבוד הורים, הביטוי המודע של מושג הזמן הנכון כאן הוא ברור. נכון, אמנם, שתילי-תילים של הלכות ודקדוקים נכתבו על הציווי במהלך הדורות, אולם העיקרון מנוסח ביחס למצוות השבת בצורה בהירה. בהמשך לתיאור היונגיאני של המעבר מן הלא-מודע הקולקטיבי, עבור בלא-מודע האינדיבידואלי אל המודע, לדעתי נכון לראות בניסוח הבהיר והמודע ביטוי לשלב מתקדם בגיבוש העיקרון. ככל שהתובנה הקולקטיבית מתבהרת, כך הכלל מסוגל לבטא את הייצוג שלו בצורה מודעת יותר כעיקרון מגובש.

מצוות השבת במקרא, אם כך, היא ביטוי לשלב מאוחר בפיתוח הרעיון והעברתו, אך הציווי, יחד עם הטקסט בבראשית ב' המתאר את מנוחת האל לאחר הבריאה, משמר אזכור גם לרובד הקדום יותר של הייצוג.

שני פרקיו הראשונים של ספר בראשית מספרים את סיפור הבריאה המקראי, והם הרקע המיתי ההכרחי להבנת תמונת השבת, כפי שאנו לומדים מהציווי בספר שמות.<sup>46</sup> אליאדה, בספרו המפורסם "מיתוס השיבה הנצחית", מסביר את הריטואלים של האדם הארכאי כשחזור של הסיפור המיתי. כך, כאמור, כאשר אדם מתחיל לבנות בית, הוא מבצע ריטואל תיאטרלי שבו הוא ממלא את תפקיד האל הבורא, המסדיה, המבדל בין כאוס לסדר, בהמחזה של מעשה הבריאה. על ידי ביצוע הריטואל, האדם מעלה את הזמן והמרחב שבו הוא פועל אל המישור המיתי. מישור זה, טוען אליאדה באופן משכנע,

---

46. הציווי בספר דברים מדיגש את יציאת מצרים כמסגרת נרטיבית, אך בבירור עושה זאת בהמשך לדגש ששמים הפסוקים על מנוחת העבד והאמה.

נתפס כמרחב שבו מתרחשים אירועים של קבע, של נצח, ולכן זהו המישור היחיד שנהנה מקיום אמיתי. על ידי ביצוע הריטואל, שיש בו משום חיקוי פעולת האל, האדם מעניק קונקרטיזציה למעשיו.<sup>47</sup> השבת המקראית נראית שארית אחרונה, לפחות באופן בר-שחזור, של ריטואל כזה במסגרת היהודית.

סיפור הבריאה היהודי כולל בתוכו לא רק את בריאת העולם, אלא גם את כינון הזמן. המעבר מתווה ובוהו לסדר הוא גם מעבר מהלא-זמן אל הקיום על ציר הזמן, וכבר בשלב זה מוגדרת חלוקת הזמן ליחידות של שבעה ימים. את התמונה הזו משלימה דמות השבוע האלוהי: שישה ימי עבודה, שבהם האל פועל להשלמת בריאת העולם, ובסופם יום מנוחה. לפי המודל של אליאדה, לפני הבשלת ציווי השבת לנוסחו הנוכחי, העברי הארכאי שיחזר במעשיו במהלך השבוע את השבוע האלוהי. בכך, העניק נופך בריאתי מקודש ותוקף על-זמני לא רק למנוחתו בסוף השבוע אלא גם למעשיו במהלך השבוע כולו.

אם מאמצים פרשנות זו, מעניין לציין את הרחבת התחום הקדוש בממד הזמן בתמונה הקדומה הזו. אליאדה מתאר את הבריאה בחשיבה הארכאית כמעשה האלוהי ביותר, במסגרת המעשים האלוהיים המיתולוגיים.<sup>48</sup> בן התרבות המקראית בשלב המיתי, שבו תמונה זו נותרה עוד בצורתה הארכיטיפית-תמונתית, לא קידש רק את יום המנוחה האלוהי אלא גם את "מלאכתו". כל שבוע עבודה בתמונה זו הוא למעשה שבוע של בריאת עולם. השבוע מקבל דרגה יחסית ומצומצמת של קודש לא רק בשל קידוש השבת, אלא מכיוון שמידת ההתאמה בין מעשה הבריאה

Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History*, 47 trans. Willard R. Trask, New Jersey: Princeton University Press, 2005,

pp. 3-20

שם, עמ' 11.

של האל לבין ההמחזה שלו במלאכתו של אדם היא מוגבלת. הרחבת הקודש במרחב הטמפורלי המקראי משתלבת היטב עם קידוש מקומו של אדם בבריאה, ויתרה מזו, עם אופיו הקדוש של העם הישראלי בכללותו. כשם שלא מעמד הכהנים או המלך בלבד מקודש לאל, אלא העם כולו, כך לא יום המנוחה בלבד מקודש לאל, אלא מרחב הזמן כולו.

### **תורת הקורבנות, מוסר והכרת הטוב**

אולי המצווה הדתית התמוהה ביותר בעיני האדם המודרני היא מצוות הקורבן לסוגיה השונים. הגשמיות של המצווה, האנתרופומורפיות האלוהית והרג החיות חסר הפשר הברור הם רק חלק מן הסיבות לקושי שיש לאדם בימינו – דתי או חילוני – "לעכל" בקלות את פולחן הקורבנות. יתרה מזו, בהקשר של דיונונו, המקריב פוגע באופן ברור ברווחתו הכלכלית. כיצד יכול מעשה שבוה להועיל? יעקב מילגרום, חוקר המקרא המפורסם, מספק הסבר מקיף ומשכנע למסרים רבי התועלת המובלעים בעקרונות הריטואליים הכהניים – לא רק אלו הקשורים לקורבנות, אלא גם עקרונות הנוגעים לטומאה וטהרה ולדיני כשרות – ובהתבסס על מחקרו, אנסה להציע כאן את הערך האישי והחברתי הגלום במספר מצוות מתוך המערך הזה.<sup>49</sup>

בשונה ממצוות השבת, שם הפרקטיקה עצמה נושאת עמה תועלת, כאן הערך גלום במטען הסימבולי והדידקטי של המצוות; פולחן הקורבנות, כללי הטומאה והטהרה ומצוות הכשרות מטרתם להטמיע במאמין רעיונות שבהם ישנה תועלת בעבורו ובעבור חיינו. בנוסף על כך, מילגרום מסביר שמטרתם

---

49. תרגום פרשנותו של מילגרום על ספר ויקרא ראו: יעקב מילגרום, **ויקרא: ספר הפולחן והמוסר**, תרגמה: אניטה תמרי, ירושלים: מוסד ביאליק, 2014. ההפניות להלן הן למקור האנגלי: Jacob Milgrom, *Leviticus: A Book of Ritual and Ethics*, Minneapolis: Fortress Press, 2004.

של הקורבנות באופן ספציפי היא לספק את צרכיו הפסיכולוגיים של האדם.<sup>50</sup> צדו השני של המטבע הזה, כמובן, הוא שמגולמות במצוות הקורבן תובנות לגבי המבנה הנפשי האנושי.

נפתח את הדיון שלנו בקורבן השלמים, שמופיע בויקרא ג', ובשני מאפיינים של המצווה, שמזהה מילגרום. ראשית, מטרת הקורבן היא לבטא את הכרת תודתו של המאמין כלפי אלוהיו. הכרת התודה יכולה להיות על כך שהצליח למלא את נדריו, להשלים את מסעו, או כל הצלחה אחרת שמביאה לו שמחה. הקורבן יוצר קשר בין הצלחה, שמחה והכרת הטוב. שנית, קורבן השלמים היה המסגרת העיקרית שבה שחטו לשם אכילה; בתקופה מוקדמת של ישראל המקראית, צריכת הבשר של האוכלוסייה הכללית הייתה כרוכה באופן הדוק בפולחן הקורבנות, ותחומה בהתאם לכך.<sup>51</sup>

המאפיין הראשון של קורבן השלמים והרעיון הגלום בו, קרי: יצירת הקשר בין הצלחה להכרת הטוב, נראה כבנלי ומובן מאליו. אולם, יש לשאול: האם הקשר בין הצלחה ושמחה לרגשות של הכרת הטוב הוא מובן מאליו? בעולם המחולן שלנו, התשובה היא לאו רבתי. אם חזרנו מנסיעה בשלום, סיימנו תקופה של מילואים בריאים ושלמים או זכינו להצלחה מקצועית, למי עלינו להכיר תודה? בעיניים מחולנות, יש לשאלה זו שתי תשובות אפשריות: לעצמנו, על עבודתנו הקשה, תשומת ליבנו לעיקר, וכן הלאה; או, לחילופין, למזל העיוור. להצלחה וכישלון, ביטחון וסכנה, יש ממד נשלט, שאת השפעתו אנחנו יכולים לזקוף לזכותנו; ובה בעת, יש להם גם ממד בלתי-נשלט בבירור, שמעניק להם גוון שרירותי.

50. שם, עמ' 20.

51. שם, עמ' 28-29.

אבקש לטעון שהדואליות הזו הייתה קיימת גם בתודעתו של עם ישראל המקראי, וכי הצייווי על קורבן השלמים נועד להרגיל את העם את להגיב על הצלחה, בריאות וביטחון בהכרת הטוב, המייחסת אותם לאל, במקום באדישות, הנובעת משרירותיות.

יחזקאל קויפמן, ביצירתו המונומנטלית "תולדות האמונה הישראלית", מצביע על הבדל עקרוני בין תפיסת העולם הפגנית לזו המונותאיסטית: בתפיסה הפגנית קיימת "הוויה על-אלוהית" – כוח עליון, כדוגמת הגורל או המזל – שאליו כפופים כל היצורים, אלים ובני אדם כאחת.<sup>52</sup> טקסים מגיים אפשרו לבני אדם בעולם הפגני לפנות לאותו כוח ולהשתמש בו כדי לכפות את רצונם על האלים, וכך להבטיח את הצלחתם. בעולם מונותאיסטי כוח שכזה, כמובן, לא יכול להתקיים. לא יעלה על דעתו של מאמין באל יחיד וכל-יכול שיש כוח שיכול לכפות את רצונו על האלוהים.

יש לשים לב לכך שאת קורבן השלמים מביאים לאחר מעשה. המאמין אינו יכול להביא קורבן מקדים, שיכפה על האל להבטיח את הצלחתו. במובן עמוק, המציאות המונותאיסטית המקראית מנתצת, יחד עם פסלי האלילות, את אשליית השליטה של האדם על חיו. המאמין המקראי חי ללא עוגנים, לפחות לא ברמת הפרט. מעטות המצוות שמתלווה אליהן הבטחת שבה וכאמור, גם כאשר הבטחה כזו אכן נוכחת – מדובר בהבטחה נקודתית וברורה. ודאי וודאי שאין דפוסי פעילות שמבטיחים סיוע אלוהי.

אם כן, האדם המקראי והאדם המודרני עומדים שניהם מול מציאות שבה הצלחותיהם עשויות להיראות שרירותיות.

52. יחזקאל קויפמן, **תולדות האמונה הישראלית**, כרך ראשון, ספר ראשון, ישראל: מוסד ביאליק ודביר, 1955, עמ' מא.

מחברי ספר ויקרא, אומר לנו מילגרומ, רוצים להחליף תפיסה זו בתפיסה של הכרת תודה. נראה סביר לייחס למניע זה ממד תאולוגי של קשירת קשר בין האל לאירועי חייו של אדם, אך האם – נוסף על ממד זה – ניתן להצביע גם על תועלת שאותה מפיק האדם מתפיסה של הכרת תודה? כאשר החלופה להכרת התורה היא שרירותיות, הרי שהתשובה, לעניות דעתי, היא ברורה. ייחוס אלמנט שרירותי להצלחה וכישלון פוגע בתחושת המשמעות שעשויה להיות גלומה בהם, ועלול לרוקן את תחושת התוחלת מחייו ומעשיו של אדם. הבחירה להגיב בהכרת תודה כאשר הממד הבלתי-נשלט תורם להצלחתנו היא בחירה בסדר על פני כאוס, במשמעות – גם אם זו אינה מובנת לנו – על פני היעדרה. הכרת תודה היא עמדה תודעתית שמעניקה ערך לכך שהמערכת הכאוטית, שבמסגרתה אנחנו מתקיימים, הולידה בעבורנו רגע של הצלחה, שמחה ושביעות רצון; וזאת תוך הכרה מלאה בכך שהיה יכול להיות אחרת.

לא בכדי, אני חושב, אין בספר ויקרא קורבן להמתקת הגורל במקרה של כישלון. היעדרו של קורבן מסוג זה הוא פרי התובנה שלרגעים שכאלה מוטב דווקא לייחס שרירותיות, וכך לצמצם את משקלם וערכם. בה בעת, המורשת היהודית כוללת גם תגובה אחרת לאירועים שליליים, שמגולמת בצורה מיטבית במשפט המְשֻׁנָּאִי "חייב אדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה".<sup>53</sup> בברכו את האל על הרע שנפל בחלקו האדם מצביע על גורם למאורע, שסיבותיו עימו. זהו צעד רדיקלי יותר מבחינה מחשבתית, ששואף להקהות את העוקץ של כישלונות ומכאובים על ידי ניקויים משרירותיות וייחוסם לגורם מסדר.



התפיסה של הכרת הטובה כפרדיגמה תודעתית לא מחייבת אמונה באל. בהיעדרה של היומרה לטעון לקיומו של כוח עליון שעליו ניתן להשפיע, אנו נותרים עם הקריאה לבחור במסגור תודעתי מסוים של אירועי חיינו. להכיר תודה בדיעבד מול האקראיות המסתמנת של המציאות. גם אגנוסטים ואתאיסטים מוזמנים להתבונן במציאות שנפלה בחלקם דרך הפריזמה של הכרת הטוב. בתפיסה לא-מאמינה של המציאות, נדמה שהיכולת האנושית ליצור סדר ולבנות קשרים סיבתיים תסייע רבות ליישום הגישה. כשם שאנו מסוגלים, לרוב באופן לא מודע, ליצור סדר בהתרחשות שלילית ולמצוא את האשמים בה, כך, לעניות דעתי, אנו מסוגלים לעשות את המעשה המקביל ולמצוא את האחראים למקרה החיובי. במילים אחרות: אם נבחר להכיר תודה, רגש זה ימצא את דרכו אל מושא ראוי, גם אם לא בהכרח מדובר בגורם האחראי באופן מלא.

לדברי מילגרום, גם האלמנט השני של קורבן השלמים, יצירת המסגרת לצריכת בשר בחברה המקראית, כולל בתוכו תועלת אישית וחברתית: צמצום הממד האלים שבאדם. התועלת בכך היא ברורה, ואין צורך להרחיב בנושא. בבסיס טענתו של מילגרום עומדת האבחנה שלפי אלימות כלפי חי גורמת לאלחוש הרגישות של האדם לאלימות גם כלפי חבריו, ועל כן חברה שאינה שמה כל רסן על שחיטת בעלי חיים תהיה חברה אלימה יותר באופן כללי. כדי להתמודד עם סכנה זו, יש לצמצם את המקום של שחיטת בעלי חיים בחברה מחד גיסא, תוך מתן מקום לצורך של האדם בבשר מאידך גיסא. המקרא משיג זאת בשלושה אופנים: הגבלת סוגי החיות המותרים לאכילה, הגדרת אופן השחיטה המותר, הגדרת ההקשר שבו השחיטה מותרת. את המקום המרכזי בהקשר זה תופסים, כמובן, דיני הכשרות, המגבילים בצורה דרסטית את החיות המועמדות לאכילה.

הלכות שחיטה, שמטרתן, בין השאר, לצמצם את סבלה של החיה, משרתות אף הן את המטרה העליונה של עיצוב החברה והאדם.<sup>54</sup> התפתחותן של הלכות השחיטה, שאינן מופיעות במפורט במסגרת המקראית, היא עדות נוספת למתח הדינמי בין ערך מקודש, קנוני ובלתי משתנה, לפרקטיקה הפרשנית המפתחת את גרעינו ומדייקת אותו.

בהקשר זה, מסביר מילגרום, קורבן השלמים הוא שארית מן התקופה שקדמה לריכוז הפולחן בירושלים. בשלב זה, מזבחות להקרבה היו פזורים ברחבי ארץ ישראל, וכחלק מצמצום הרג החיות, שחיטה כשרה יכלה להתבצע אך ורק במסגרת של הקרבת קורבן.<sup>55</sup>

הקורבנות הבאים שבהם נעסוק הם קורבנות הכפרה, חטאת ואשם, שאדם מחויב להביא למקדש כדי לכפר על מעשיו הנוגדים את מצוות האל. מילגרום מצביע על שורת מאפיינים של קורבנות אלה, המעבירים מסרים אתיים הכרחיים לקיומה המשגשג של חברה.

ראשון המסרים הללו, הטמון בקורבן החטאת, גלום בתובנה שעוול מוסרי – גם אם בטווח הקצר פגיעתו בחוטא אינה ברורה – משחית את פני החברה בטווח הארוך, וגורם להידרדרות הפוגעת בשגשוגה. מסר חשוב זה מוטמע בפרקטיקה הפולחנית של הקורבן.<sup>56</sup>

54. Milgrom, *Leviticus*, pp. 102-106. מילגרום מפנה לפרשנות שמעניקה משקל אתי להלכות כשרות במדרש תנחומא, פרשת שמיני, סימן ח': "וכי מה איכפת לו להקדוש ברוך הוא בין ששוחט את הבהמה ואוכל או אם נזר ואוכל? כלום אתה מועילו או כלום אתה מזיקו? או מה איכפת לו בין אוכל טהורות לאוכל נבלות? אמר שלמה: 'אם חכמת חכמת לך וגו'" (משלי ט', יב). הא לא נקטנו המצות אלא לצרף בהן את הבריות וישראל".

55. ראו ויקרא י"ז, ואצל מילגרום, עמ' 184-192.

56. Milgrom, *Leviticus*, pp. 30-45. קורבן החטאת מכפר גם על טומאה גופנית, שאינה קשור לעוולות מוסריות. מילגרום בספרו מסביר את החשיבות של כפרה זו

באופן רוחבי, כללי הטומאה והטהרה היהודיים קובעים שמעשה ההיטהרות סובב את הטמא, שעשוי להיות אדם או חפץ. כך, הטמא או הטמאה הם אלה שטובלים במקווה, על טמאי המת מזים את מי החטאת. לאור זאת, מפתיע לקרוא בויקרא ד' שדם הקורבן אינו מוזה על החוטא אלא על חלקים מן המקדש (בהתאם לממדי החטא הפרטי או הקולקטיבי). היינו מצפים שמעשה העוול שאדם ביצע יטמא אותו, אך תורת הקורבנות מלמדת אותנו כי שכינת האל בקרב עמו היא שנפגעת וביתו, המשמש לתכלית זו, הוא שנטמא. מילגרום ממשיל את העיקרון שעומד מאחורי תפיסה זו ל"תמונתו של דוריאן גריי". כפי שבספרו של ויילד, גריי משמר חזות של יופי למרות שחיתותו המוסרית הגדלה, כך החוטאים והחברה המקיפה אותם עשויים לשגות ולחשוב שלמעשה אין השלכות. קורבן החטאת מגיע כדי להזכיר לפרט ולכלל את ההשלכות ההרסניות של מעשי עוולה, את ההשחתה ההדרגתית של פני החברה. התוצאות הסופיות של תהליך זה הן קטסטרופליות: זניחת השכינה את העם, חורבן הארץ וגלות העם מארצו.

כך, המקרא בכללותו מייצר תמונה כפולה של השלכות חטאיהם של ישראל: ברובד המטפיזי – פגיעה בקשר בין האל לעמו ודחיקת השכינה מקרבו, תהליך שבסופו זנח האל את עמו. ברובד הפיזי – ההתדרדרות המוסרית ודחיקת השכינה מקרב העם מיתרגמת לפגיעה בנורמות המוסריות שמאפשרות קיום חברתי תקין, ובעקבותיו שגשוג כלכלי ורווחה. אין לתמוה שחברה שפניה המוסריים הושחתו לבלי הכר, סופה חורבן וגלות.

---

במסגרת התפיסה הרחבה יותר של ספר ויקרא, שמנגידה חיים-טהרה למוות-טומאה. גם נושא זה קשור בעניינינו אך הוא רחב מגבולות המאמר הזה.

המסר השני שעליו נתעכב הוא זה הגלום בקורבן האשם. ככלל, קורבנות כפרה מובאים על ידי חוטאים בשגגה, כאשר חוטא במזיד אינו נהנה מן האפשרות לכפר על מעשיו באמצעות קורבן אישי. עיקרון זה מופר בויקרא ה', וכדלהלן:

וּפֶשַׁע כִּי תַחֲטֶא וּמַעֲלָה מֵעַל בְּה' וְכַחַשׁ בְּעֲמִיתוֹ בַּפְּקֻדוֹן אוּ  
בַתְּשׁוּמַת יָד אוּ בַגְּזֹל אוּ עֲשָׂק אֶת עֲמִיתוֹ: אוּ מִצָּא אֲבָדָה  
וְכַחַשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל שֶׁקֶר עַל אַחַת מִכָּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאָדָם  
לְחַטָּא בְּהֵנָה: וְהָיָה כִּי יַחֲטֵא וְאָשָׁם וְהָשִׁיב אֶת הַגְּזֹלָה אֲשֶׁר  
גָּזַל אוּ אֶת הָעֵשֶׂק אֲשֶׁר עֲשָׂק אוּ אֶת הַפְּקֻדוֹן אֲשֶׁר הִפְקֵד  
אֹתוֹ אוּ אֶת הָאֲבָדָה אֲשֶׁר מִצָּא: אוּ מִכָּל אֲשֶׁר יִשְׁבַּע עָלָיו  
לְשֶׁקֶר וְשָׁלַם אֹתוֹ בְּרֵאשׁוֹ וְחִמְשָׁתָיו יִסֹּף עָלָיו לְאֲשֶׁר הוּא  
לוֹ יִתְּנֶנּוּ בְיוֹם אֲשַׁמְתּוֹ: וְאֶת אֲשָׁמוֹ יָבִיא לְה' אֵיל תְּמִים מִן  
הַצֹּאן בְּעֶרְכָּךְ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן: וְכִפֵּר עָלָיו הַכֹּהֵן לַפְּנֵי ה'  
וְנִסְלַח לוֹ עַל אַחַת מִכָּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה לְאֲשָׁמָה בָּהּ:<sup>57</sup>

כפי שניתן לראות בפסוקים, במקרה המדובר החוטא שיקר לחברו או גנב ממנו במצח נחושה. למרות זאת, אם פיצה את הנגזל, ובכך כיפר על החטא שחטא לחברו – פתוחה בפניו הדרך לכפרה על החטא שעשה במזיד כנגד האל, שזהו כאמור היסוד בחטא שנתפס כאחראי להשחתת פני החברה. מילגרום מצביע על כך שבמקרה זה החטא כנגד האל הוא חילול שמו, ועובדה זו רק מחריף את הקושי, שהרי "לא יִנְקָה ה' אֶת אֲשֶׁר יִשָּׂא אֶת שְׁמוֹ לְשׂוֹא".<sup>58</sup> הסברו של מילגרום הוא שהמקרא חורג מתפיסה עקרונית זו כדי לפתח בקרב עם ישראל תפיסה מוסרית. המסר לפושע הוא שאם יתוודה על חטאו ויפצה את חברו, הדרך פתוחה בפניו לכפרה על החטא החמור כנגד האל, וכהמשך לכך,

<sup>57</sup> ויקרא ה', כא-כו.

<sup>58</sup> שמות כ', ו; Milgrom, *Leviticus*, pp. 57-60.

לשחזור מעמדו כפרט נורמטיבי בחברה. יש לשים לב גם לסדר הפעולות הנדרשות: ראשית כול, על הגולן להחזיר את אשר גזל. מתן הקדימות לכפרה בפני הנגזל מצביע על כך שהמקרא רואה אותה כתשתית ליכולת לכפר על החטא כלפי האל.<sup>59</sup>

מדוע דווקא במקרים אלה רואה המקרא חשיבות מיוחדת להטמעת הנורמה המוסרית, ועל כן פותח בהם פתח לחרטה ולתיקון? תשובה לשאלה זו עשויה להימצא בהגותו של אדם סמית, המניח כתשתית הכרחית לשגשוג, בין השאר, "אכיפה סבירה של חוקי הצדק". במרכזה של אכיפה זו עומדת אכיפת חושים וקיום הסכמי הלוואה. עניין זה, לדיו של סמית, הכרחי לא רק לשגשוג כלכלי אלא גם לקיום חברתי כללי.<sup>60</sup> גם דיוויד יום איבחן את יציבות זכות הקניין כיסוד לקיום החברתי. תנאי יסודי אחר הוא מיילוי הבטחות, שמשמעותו גם עמידה בהסכמים חוזיים.<sup>61</sup>

עקרונות אלה הם בדיוק אלו שעומדים מאחורי החטאים שבפסוקים המצוטטים מעלה, והחשיבות שלהם, אני מציע, היא סיבה אפשרית לחריגה הכוהנית. כל החטאים המוזכרים עוסקים בפגיעה בזכותו של אדם אחר על רכושו, ואחדים מהם עוסקים בהפרת הבטחה הנוגעת לרכוש. הנכונות לחריגה מכללי החטא והכפרה נובעת מתוך ההבנה שהטמעת זכות הקניין וחשיבות העמידה בחוזים הינה הכרחית לשם קיום החברה האנושית. בנוסף, הפתח לכפרה שמופיע בפסוקים הוא לא רק בעל ערך דידקטי. מתן אפשרות לאדם שגזל או שיקר לחזור בתשובה

59. שם, עמ' 50-51, 57-60.

60. Douglas A. Irwin, "Adam Smith's 'Tolerable Administration of Justice' and the Wealth of Nations," Working Paper, Working Paper Series (National Bureau of Economic Research, October 2014), pp. 2-35.

61. David Hume, *A Treatise on Human Nature*, London: Longmans, Green and Co., 1882, Vol. II, pp. 264, 306.

מצמצם את מספר המקרים שבהם אירועים כאלה נגמרים בלא פתרון והסדרה, כאשר כל שנתר הוא להשאיר את הענישה בידי האל.

עם חורבן הבית פסק פולחן הקורבנות, והסגידה המוסדרת לאל הוסבה לתפילה. כיום, לעניות דעתי, הערך המודרני של הפסוקים המצווים על קורבנות הכפרה אינו בפרקטיקות עצמן אלא ביכולתן להעביר את המסרים החשובים שהצגנו, דרך לימוד המצוות ומשמעויותיהן העמוקות. בחברה המקדשת את הפרט ועולמו, חשובה מאין כמותה התובנה שעוולותיו של היחיד מצלקות ומשחיתות את פניה של החברה, וסופן שהן מביאות לחורבן גשמי – ולא רק רוחני.

באשר לקורבן השלמים והכרת התודה, ייתכן שהקורא יחשוב שזה מעט מוזר להציע תפילה דתית לאנשים לא-מאמינים, או מאמינים-למחצה. אך בעידן של מנטרות, מדיטציה וסיסמאות העצמה, האם הטענה שמילים משנות תודעה היא באמת כל כך חריגה? ביסודו של פולחן הקורבנות, שהתפתח לפולחן התפילה, גלומה ההבנה שתודעת הכרת הטוב עדיפה על זו של אקראיות המציאות, והמסורת הדתית מציעה פרקטיקה ליצירתה של תודעה שכזו, שמשקפת אלפי שנות ניסיון ומיליוני נסיינים.

### סייגים וסיכום

ברגע של הארה, קונסטנטין לויך מוצא את הקשר בין הנורמות המוסריות שמנחות אותו, והנחו אותו לאורך כל חייו, לבין הטוב והאמונה באלוהים. עוד לפני כן, בזכות צעידתו בדרך הישר הוא זוכה להצלחה: הוא מתחתן עם אהובת ליבו ומתבסס באחוזת אבותיו, שבה יקים את משפחתו. הקורלציה בין אופן פעולתו של לויך להצלחתו נראית ברורה: לויך הוא הדמות הראשית האחת

ברומן שמאופיינת ביושרתה ובפעולתה בדרך המסורת הדתית המוסרית-חברתית, והוא היחיד שזוכה להצלחה. ואולם, כדי לקשר בין הטוב לבין ההתוויה הדתית הוא היה זקוק לרגע של התגלות. יתרה מזו, אף שהוא מקשר בין הטוב לבין דרך האל, לזין משמר את הניגודיות בין תבניות לבין היצמדות להנחיות הדתיות שירש. בשורות דלעיל ביקשתי לצעוד את הצעד הנוסף הזה ובכך להציע חלופה, גם אם היא אינה בגדר תחליף, להתגלות.

ההתנגשות בין רציונליות לדת הפכה מזמן להנחה מקובלת. המצווה הדתית שאבה ושואבת את סמכותה מההתגלות האלוהית או מתוקף מחויבות למסורת. נאמנות לדרך הדתית מוסגרה, בהתאם לכך, כנובעת מאמונה באל ובציוויו, או לחילופין, כנאמנות למסורת - למסגרת הדתית, הלאומית, וכן הלאה. ניסיתי לפתח נקודת מבט אחרת על המסורת הדתית, כזו שמעניקה לה תוקף בתוך ומתוך תפיסת העולם המודרנית-רציונלית.

ההצעה שפרשתי במאמר היא שהמורשת הדתית היא מאגר של אמיתות רציונליות לגבי המציאות האנושית. יש לנו גישה אינטואיטיבית להחלטה שתספק את צורכנו בטווח הקצר, באמצעות חשיבה רציונלית פשוטה: "אם אעשה כך, יקרה כך ואזכה בתועלת כזו וכזו". עם זאת, לרוב אין לנו גישה להחלטה הנכונה בראי הטווח הארוך; קשה לנו מאוד לדעת מהו המעשה הנכון בצמתיים משמעותיים בדרכנו, שבהם אנו עומדים בפני שאלות רחבות היקף ביחס לניהול הנכון של חיינו. קשה לנו אף יותר להעריך את משקלן המצטבר של אינספור החלטותינו הקטנות על חיינו לאורך זמן. המסורת הדתית מסייעת לנו בדיוק בנקודות קושי כאלה. היא משקפת את חשיבתם המרובדת של אנשים רבים מספור לאורך דורות הנמתחים, אולי, אל הפרה-היסטוריה. מן הבחינה הזו, לא זו בלבד שהדת אינה סותרת את

הרציונליות אלא שהיא אף ביטוי מובהק של חשיבה רציונלית לטווח ארוך. היא מבטאת את התובנות שנצברו מניסיונותיהם הרציונליים של אנשים רבים לחתור אל הטוב האישי והחברתי המקסימלי. כך, השבת ומבנה השבוע המקראי הם תוצר של חשיבה ארוכת-טווח על הניהול הנכון של הזמן. תורת הקורבנות, מצדה, מגלמת בתוכה תובנות מוסריות וחברתיות ביחס לצורה הנכונה לניהול החברה. תובנות אלה קשורות באופן הדוק לא רק לקיום מוסרי ששואב את ערכו מממד מטפיזי, אלא גם לשגשוג החומרי והיום-יומי של חברות ופרטים.

באלמנט אחד של רבים מן הטקסטים הדתיים הקנוניים לא נגעת, והוא הטקסט הנרטיבי. חלקו הגדול של הטקסט המקראי, כידוע, מורכב מסיפורים. הברית החדשה גם היא עוסקת ברובה בסיפורם של ישו ושליחיו, ורבים מן הטקסטים הקנוניים בדתות נוספות אינם חורגים מן הדפוס הזה. בחירת נבעה משתי סיבות: ראשית, ענייני במאמר היה לספק תרגום מושגי ורעיוני לרעיונות שהוצעו בעבר על ידי הוגים שונים בעולם היהודי. מסיבה זו, בחרתי דווקא במצוות המעשיות של היהדות, שאפיון השוואתי מקובל רואה אותה כדת של חוק לעומת דתות של אמונה. הרצון להתעכב על המצוות המעשיות דווקא נבע גם מתוך השאיפה להראות שהרלוונטיות של המורשת הדתית אינה מסתכמת ברעיונות העולים מניתוח ספרותי וסימבולי של סיפורי המקרא. הסיבה השנייה להחלטה זו היא שניתוח המצביע על הרלוונטיות של החלקים הסיפוריים נעשה בעבר, ודוגמה בולטת לכך בשנים האחרונות היא ניתוחו הפסיכולוגיים של ג'ורדן פיטרסון לסיפורי בראשית, שזכו להצלחה רבה.<sup>62</sup>

62. את רעיונותיו של פיטרסון ניתן למצוא בהרצאות שבערוץ היוטיוב שלו.



לדוגמה, פיטרסון מנתח את סיפור קין והבל ומזהה בו שורה של אבחנות פסיכולוגיות ומסרים תואמים. לטענתו, הקורבן – הן בסיפור זה והן כרעיון רחב יותר – מסמל את התובנה האנושית כי לעיתים קרובות אדם חייב להקריב את החשוב לו בהווה כדי לזכות בהצלחה בעתיד. בהמשך לכך, סיפורם של קין והבל מתאר את הדינמיקה הנפשית של נפשות שונות הנדרשות להעלות קורבן על מזבח המציאות האנושית התובענית. הבל מקריב מן המובחר, קורבנו מתקבל והוא זוכה לברכה משמים. קורבנו של קין, כידוע, לא מתקבל, והסיבה לכך אינה מבוארת בטקסט. עובדה זו, אליבא דפיטרסון, מדגישה את אותו אלמנט אקראי-שרירותי בחיי האדם, שאותו הזכרתי לעיל: אדם עשוי להקריב את היקר לו ולמרות זאת להיכשל. קין שוקע בצער וקנאה, הורג את אחיו ונידון לנדודים. במעשיו ובגורלו טמון המסר העיקרי של הסיפור, המציב בפני הקורא אזהרה חמורה מפני הבחירה – אל מול כישלונות גדולים וקטנים – בעמדתו של קין, עמדה של כעס ותסכול. כחלופה, מציע האל לקין לבחור בדרך של שיפור עצמי כדי לזכות בחסדו ולהתקרב לאידאל ההצלחה שמסמל הבל – "הָלוֹא אִם-תִּיטֵּיב שְׂאֵת".<sup>63</sup> אלא שקין, במקום זאת, בוחר ללבות את הכעס שהוא חש לנוכח כישלונו ואת השנאה שהוא רוחש להבל לנוכח הצלחתו. סופו של המסלול הזה ידוע, ופיטרסון מחדד: קין רוצח לא רק את אחיו, אלא גם את האידאל שאליו שאף.<sup>64</sup> לא פלא שדינו להיות "נע ונד", חסר שורשים וחסר עוגנים בעולם.

63. בראשית ד', ז.

64. Jordan B. Peterson, "Biblical Series V: Cain and Abel: The Hostile Brothers", YouTube, 2:31:27, June 27, 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=44f3mxcsl50>

את הטענה שהעליתי ניתן, אם כן, ליישם לא רק ביחס לציוויים המפורשים אלא גם ביחס לחלקים הסיפוריים של המורשת הדתית. ואולם, עם הרחבת הטענה אל הנרטיבי, אבקש לצמצם את יומרתי ולהבהיר את גבולותיה.

ראשית, אין בכוונתי לטעון שבכל חלקי המורשת הדתית חבויות תובנות רציונליות שמחכות להיחשף. מעבר לכך, מטבעם של דברים, ישנן תובנות שאיבדו את הרלוונטיות שלהן למציאות שבה אנו חיים. לבסוף, הכרחי לזכור את קיומם וחשיבותם של הרובד הקנוני והרובד הפרשני כשניגשים לשאלות כאלה. הבנייה ההדרגתית שמאפיינת את הייצוגים הקולקטיביים ואת התובנות המדוברות מחייבת לתת את הדעת על כל רבדי ההתפתחות שלהם, ולכן גישה פונדמנטליסטית למסורת דתית בהכרח חוטאת לאופייה הבסיסי ולאמת הגלומה בה. משמעות נוספת של חשיבות הממד הפרשני היא שמורשת דתית, מטבעה וכדי לשרת את התועלת שניסיתי להציג כאן, חייבת להישאר מסורת חיה ומתחדשת – בתוך המסגרת הקונונית שלה, ובעזרת הכלים הפרשניים שפיתחה. בסופו של דבר, עוצמתן של מסורות כאלה נובעת מתזרים המידע הקבוע שמגיע מן הפרטים המתנסים בכל דור ודור.

סייג חשוב שני הוא שהדת אינה המסגרת היחידה שבה מגולמות תובנות כאלה. לא בכדי, אומנות וסיפורת תופסות מקום מרכזי בכתיבתו של יונג על הארכיטיפים. ניתן להסביר זאת חלקית בכך שמדובר בתחומים המקיימים קשרי גומלין תמידיים וארוכי-שנים עם המורשת הדתית הסובבת אותם. באותו הזמן, במסגרות הללו מבוטאים ייצוגים קולקטיביים חוץ-דתיים. סיפורי עם ומיתוסים חסרי משמעות דתית, ומופעיהם של הללו באומנות חזותית, הם דוגמה מובהקת ליצירות קולקטיביות שניזונות מתהליך יצירה מבוזר ואשר מתקיימות מחוץ למסגרת הדתית.

ההסתייגויות שציינתי מעלות שתי שאלות מרכזיות ביחס להצעתני במאמר זה. ראשית, אם חלק מן המורשת הדתית רלוונטית וחלק לא, כיצד ניתן להבחין בין התקף למה שאינו? שנית, אם פנים אחרות של התרבות, כדוגמת האומנות, כוללות גם הן תובנות רציונליות ורלוונטיות, מה יתרונה של הדת? אתייחס לשאלות אלה מן הסוף להתחלה, מן הפשוט אל המורכב. שני ניסיונות המענה דלהלן קשורים באופן הדוק זה לזה ויש לקוראם כמקשה אחת, השואפת להציע תשובה לשאלה שלישית, גדולה יותר, והיא: איזה מקום צריכה לתפוס המורשת הדתית בחייו של אדם שאינו מאמין, או אינו מחויב באופן מוחלט לתוקפה הכולל, לאור טענתי במאמר זה והסייגים שהצבתי לה?

יתרונה של הדת, לדעתי, הוא ברור. אם התועלת בתובנות הללו הוא בכך שהן נבנו לאורך זמן, כי אז ככל שהייצוגים ותיקים יותר, והם כוללים רבדים רבים יותר של פרשנות, כך הם מכילים תבונה רבה יותר. הדת היא אחת ממערכות התרבות הוותיקות העומדת לרשות האדם, והיא טובה במיוחד בשימור של יצירות תרבותיות שנהנות מנוכחות חברתית רציפה, כפי שניתן ללמוד מן הדומיננטיות של יצירות דתיות בנוף היצירות הקדמוניות שלפנינו.<sup>65</sup> יש לזכור גם שבשלבם מוקדמים של התרבויות האנושיות המגוונות, הקשר בין דת לאומנויות השונות אף מקשה מאוד להפריד ביניהן ולדבר על אומנות "חילונית". יתרה מזו, ממד הפרקטיקה הפרשנית של דתות כדוגמת האסלאם והיהדות גם הוא ותיק מאוד ומשקף חוכמה נצברת רבה. לתכונות אלו אין הקבלה בעולם האומנות, ויש לכך ערך ברור.

65. הצעה משכנעת אחת מאתרת עדות ראשונה לפעילות דתית לפני 30-35 אלפי שנה: Elizabeth Culotta, "On the Origin of Religion," *Science* 326, no. 5954 (2009): pp. 784-787.

היתרון הגדול שמעניקה עתיקותן של דתות הופך, בעיניי, ליתרון מכריע כאר ניגשים לשאלה השנייה. איני יכול לספק כלי אפקטיבי להבחנת הרלוונטי והבלתי-רלוונטי מבין הטקסטים, הציוויים והריטואלים הדתיים. ואולם, יתרונה של מורשת דתית כמסגרת של חשיבה רציונלית ארוכת-טווח מחייב להעניק לה משקל רב – גם אם לא נאמנות עיוורת. כפי שטענתי, מורכבות השאלות שעליהן מנסות דתות שונות לספק מענה היא סיבה מרכזית לפנות אליהן. למרות יומרותינו המודרניות, אין ברשותנו מסגרות מתחרות רבות, ולעיתים קרובות אנו חסרים את היכולת לספק תשובה חלופית טובה הלוקחת בחשבון את כל המשתנים. יתרון נוסף ורב משמעות של המורשת הדתית בהקשר הזה נעוץ בממד הפרשני. יתרון זה, שחובה לנצלו, מקנה למורשת הדתית – לצד אופייה השמרני – יכולת התחדשות מתמדת. משמעות הדבר היא שהמורשת הדתית כוללת בתוכה מנגנון מבוקר ומושכל הפועל לצמצום הבלתי-רלוונטי. לכן, בפרפראזה על דבריו המפורסמים של החת"ם-סופר, "חדש מחויב מן התורה", אך יש להקפיד להעביר לחדשו מתוך המסורת ובאמצעותה.

מתוך כך, הצעתי לספקנים היא לנקוט חרדיות בלימוד ומסורתיות במעשה. מתוך הבנת ערכה הרב של מכלול היצירה הדתית, אדם צריך להיות שרוי ומצוי בתכני העומק של תרבותו, ובמיוחד באלו של מורשתו הדתית.<sup>66</sup> עוד לפני שיאמץ את ציווייה של הדת לחייו, עליו להיות בן בית בתרבותה: להכיר את סיפוריה, ללמוד את כתביה ולחוש את פולחניה. ספיגתם של תכנים אלו, העשירים בתובנות לא-מודעות שבלתי אפשרי – לפחות, נכון

66. גם במורשתם של עמים אחרים ושל תרבויות אחרות יש ערך רב. ואולם משיקולים רבים שלא אמנה (אך בראשם שיקולים של קשר בלתי-אמצעי, נגישות שפתית והתאמה חברתית) מוטב לאדם להתחיל ממורשתו הוא. אמונה וקשר רגשי עם מסורות של בית אבא וקולקטיב לאומי גם הם, כמובן, בעלי משקל רב בהקשר זה, אך אינם מענייננו במאמר זה.

לעכשיו – לתרגמן לניסוח מודע, תתעשר נקודת מבטו על העולם. גם אם בסופו של דבר לא יאמץ אף אחד מציווייה של המורשת הדתית שבתוכה גדל, ההעמקה בתוכנם תספק לו פריזמה של ידע, שדרכה יבחן את העולם.

בפרשנותו על "הבשורה על פי יוחנן" פונה אוגוסטינוס, הבישוף המפורסם בן המאות הרביעית והחמישית, אל המאמין המתקשה לקבל את עקרון השילוש הקדוש. ראשית כול האמן, אומר לו אוגוסטינוס, ואז תבוא אליך ההבנה. "הבנה היא תגמול האמונה. לכן, אל תשאף להבין כדי להאמין, אלא, האמן כדי שתזכה בהבנה."<sup>67</sup> הקריאה הסתומה של הבישוף מנחה את הקורא, בשלב הראשון, להשרות את עצמו בתוכן התאולוגי ולהפנימו, על מסריו הלא-מודעים. מתוך ההיטמעות וההטמעה, הוא גורס, תצמח הידיעה.

הערך הגלום בסיפורי בראשית, בציווי על השבת ובאיסורי המאכל אינו ברור במבט ראשון, אולם במקום לראות בהם סיפורי מעשיות ואמונות טפלות, יש לראות בהם מאגר של ידע וכוח, מקור של הדרכה במציאות תמידית של חוסר ידיעה. כך, בפרפראזה על דבריו של הבישוף מהיפו אציע כי "הבנה היא תגמול הלמידה והעשייה". היו מצויים במורשת ומנוסים בציווייה, ומתוך כך תצמח ההכרה בערכם. רק על ידי הכרה והיטמעות בעולמה של המורשת הדתית יוכל אדם להלביש את המציאות ברובד של משמעות מטפיזית, מה שודאי יסייע לו לנווט את חייו בצורה טובה יותר, ואולי אף ישיב אליהם מעט מזהרורי הקסם שאבדו.

