

תומר פרסיקו

אדם בצלם אלוהים
הרעיון ששינה את העולם ואת היהדות

תומר פרסיקו

אדם בצלם אלוהים

הרעיון ששינה את העולם ואת היהדות

ידיעות אחרונות • ספרי חמד

Tomer Persico
In God's Image
The Making of the Modern World

תומר פרסיקו
אדם בצלם אלוהים
הרעיון ששינה את העולם ואת היהדות

עורך אחראי: דב איכנולד

עורך תחום יהדות: עמיחי ברהולץ
עורך הספר: אריאל הורוביץ
עיצוב הכריכה: סטודיו פיני חמו
התמונות שעל הכריכה: "האדם הוויטרובי" מאת לאונרדו דה וינצ'י; מתעמל מהמכבייה הראשונה, צלם לא ידוע, באדיבות מכבי תנועה עולמית.
הפקה וסדר: טפר בע"מ

המערכת עשתה ככל יכולתה על מנת לאתר את בעלי הזכויות של כל החומר שנלקח ממקורות חיצוניים (לרבות צילומים). אנו מתנצלים על כל השמטה או טעות, ואם יובאו לידיעתנו, נפעל לתקנן במהירות הבהירה.

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר המידע, לשרד או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני, או אחר - כל חלק שהוא מן החומר שבספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

All Rights Reserved © 2021
Miskal – Yedioth Ahronoth Books and Chemed Books | P.O.B. 445, Rishon LeZion 7510302, Israel
כל הזכויות בעברית שמורות © 2021 למשכל – הרצאה לאור מייסודן של ידיעות אחרונות וספרי חמד | ת"ד 445,
ראשון לציון 7510302 | E-mail: info@ybook.co.il

ראשון לציון 7510302 | מסת"ב 978-965-201-023-0 | נרפס בישראל 2021 | Printed in Israel

לאבי, מיכאל פרסיקו, שהרבה ממנו קיים בי

תוכן

9	הקדמה: השאלה הגדולה
17	חלק 1: עצמיות
70	חלק 2: חירות
122	חלק 3: מצפון
152	חלק 4: שוויון
209	חלק 5: משמעות
267	אחרית דבר
285	תורות
287	הערות
335	מפתח

הקדמה

השאלה הגדולה

השאלה

השאלה החשובה ביותר שיכול יהודי לשאול את עצמו בזמן הזה איננה האם יש אלוהים או האם מעמד הר סיני התרחש. השאלה החשובה ביותר שיכול יהודי לשאול את עצמו בזמן הזה היא האם קרה משהו בעל משמעות במאות השנים האחרונות. כוונתי היא לניסיון שלנו לברר האם הנאורות, המתודה המדעית, התודעה ההיסטורית, תהליך החילון, ההומניזם, הפמיניזם והדמוקרטיה הם התפתחויות מהותיות וחסרות תקדים בהיסטוריה האנושית, או שמא מדובר באירועים נוספים על רצף התלאות שעובר עם ישראל במסעו מגלות לגאולה, עיקולים אקראיים, חסרי ייחוד כשלעצמם, בדרך החתחתים היהודית. זו שאלה יסודית ומהותית יותר מן השאלות על קיומו של האל או על אמיתותו ההיסטורית של מעמד הר סיני, כיוון שהיא זו שתקבע את דרך ההתייחסות שלנו לתשובות שנעלה לשתי השאלות הללו.

העמדה שלפיה לא קרה דבר בעל משמעות במאות השנים האחרונות מולידה גישה שמרנית, שמתייחסת אל המציאות המודרנית כאל מכשול נוסף וזמני בדרכה של המסורת. זו עמדתה של היהדות החרדית. עבורה, ההיסטוריה אינה אלא מסלול של תלאות ומהמורות מן הגלות ועד לגאולה. בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו, ובכל דור ודור הקב"ה מצילנו מידם (אם כי, יש להודות, בדרך כלל במחיר לא קטן). על פי השקפה זו, התמורות האדירות שעברה האנושות עם הכניסה אל העידן המודרני אינן אלא משוכות נוספות שהטיל שר ההיסטוריה בדרכו של העם היהודי, ומולן עלינו לנשוך שפתיים ולהמשיך עד כמה שאפשר ללא שינוי. הרי "חדש אסור מן התורה".

ההכרעה ההפוכה – שאכן נפל דבר בעידן המודרני – מולידה מסקנות מרחיקות לכת: המציאות המודרנית מהווה עולם חדש ושונה, מבחינה מהותית ועקרונית, ממה שהיה, ובהתאם לכך, המסורת שהתעצבה בגלות באלפיים השנים

האחרונות חייבת גם היא להשתנות. אין מדובר בציווי הנמהר להשליך את המסורת כולה ככלי ריק, אולם ההכרה הברורה היא שלא ניתן להמשיך כאילו לא קרה דבר. ויש לומר: לא ניתן להמשיך כאילו לא קרה דבר לא רק מבחינה פרגמטית (נניח, מפני שהחברה המודרנית בנויה כך שנשים משולבות בה בכל המישורים); לא ניתן להמשיך כאילו לא קרה דבר גם מבחינה ערכית, גם מפני שלא ראוי להמשיך כאילו לא קרה דבר, וזאת מכיוון שהשינויים שהתרחשו הם בעלי משמעות מוסרית ודתית עצומה. התשובה על השאלה הזו, החשובה ביותר שיכול יהודי לשאול את עצמו כיום, מהוה אפוא הכרעה פרדיגמטית. היא כוללת שיפוט ערכי של המצב הנוכחי, כלומר הכרעה בקשר לטיבו של המצב, הבאה לפני העובדות ומשמשת להן מסגרת.

נחדר את השאלה. איש אינו יכול להתעלם מן התמורות האדירות שהתחוללו בעולם במאות השנים האחרונות. ברור לכולם שתהליכים מאוד דרמטיים עברו על האנושות, ולו רק מבחינה רפואית וטכנולוגית. כשאנחנו מדברים על שינויים "בעלי משמעות", הכוונה היא אפוא לשינויים שמשמעותם חורגת מזו שמביאה איתה זרימת הזמן הרגילה, דהיינו התפתחויות שונות במישור המטריאלי של החיים. גם הפונדמנטליסט הדתי יאשר (בדרך כלל) שהרפואה המודרנית, בשונה מזו הקדומה, מסוגלת לחסן את ילדינו משיתוק ילדים (פוליו) או לטפל בדלקת ריאות בעזרת אנטיביוטיקה. כולנו גם שמים לב ששימוש בחשמל, שלא היה אפשרי לפני מאה שנה, מקל מאוד על חיינו.

כל אלה הן עובדות שאינן – למעט מקרים מצערים של אטימות מרצון – נתונות לוויכוח. אולם שינויים בעלי משמעות אינם שינויים שעברו על העולם, אלא שינויים שמאתגרים את עצם התפיסה שלנו את העולם. כך למשל, המהפכה המדעית איננה רק עצם פיתוחן של טכנולוגיות חדשות, אלא תפיסה חדשה של הדרך לגלות ולצבור ידע על המציאות. תהליך החילון כרוך לא רק בצמצום כוחה של הדת הממוסדת, אלא בעלייתן של תפיסות חדשות של חירות ומוסר. הדמוקרטיה אינה רק שיטת ממשל יעילה יותר או פחות, אלא ביטוי של הבנה חדשה של ערך חיי האדם ומשמעותם, ושל מקור הלגיטימציה להיררכיה.

השאלה שאנחנו שואלים, אם כן, היא לא האם מציאות חיינו שונה באופן ממשי מזו שהיתה לפני כמה מאות שנים, אלא האם תפיסת המציאות שלנו, ובכלל זה תפיסת האדם שלנו, שונה. תשובה חיובית על השאלה הזאת תחייב אותנו, באופן בלתי נמנע, להתעמת עם תפיסת האדם הקדומה יותר, זו שממנה התפתחו מסגרות שונות של מסורת ושל דת. אם אנחנו מבינים שאיננו תופסים

את עצמנו ואת זולתנו כפי שאבותינו תפסו את עצמם ואת זולתם, יש לנו לא רק לגיטימציה אלא גם חובה מוסרית לבדוק כיצד על המסורת להגיב לשינויים הללו.

לעצמי המודרני יש היסטוריה

אני מחזיק שאכן קרה משהו, שאכן יש לו משמעות, ושלא כן יש לא רק צורך, אלא גם לגיטימציה ואף חובה מוסרית ודתית לכייל מחדש את המסורת אל מול ההווה. בחיבור הזה אנסה להסביר את השינוי הדרמטי שמחייב את התהליך הזה. אעשה זאת על ידי בחינה של ההיסטוריה הרעיונית של העידן המודרני. אראה כי תפיסות יסוד של האדם המערבי, ביחס לעצמו, ביחס למקורות הסמכות שלו, ביחס לעקרונות המוסר שלו וביחס למרכיבי הזהות שלו השתנו באופן מהותי במאות השנים האחרונות.

אנחנו, כולנו, מחזיקים כיום בהבנה שונה לחלוטין של המציאות מאשר אבות אבותינו לפני אלף שנה, ואף אלו שחיו רק לפני שלוש מאות שנה. אנחנו לא רק יודעים יותר על העולם – אנחנו מעניקים תוקף למקורות שונים לחלוטין של ידע. לא זו בלבד שיש לנו גישה ליותר מידע: המידע שנגיש לנו מבוסס על הנחות מוצא שונות. במילים פשוטות, אנחנו סבורים שאת מה שנכון לגבי חיינו, לגבי המציאות ולגבי מה שטוב ומה שרע ניתן להבין לא מתוך המסורת, אלא מתוך התבונה והמצפון.

אנחנו גם תופסים את עצמנו באופן שונה. ההבנה המקובלת כיום היא שכל אחד מאיתנו הוא סובייקט אוטונומי; שהקשרים שלנו עם סביבתנו, עם משפחתנו, עם קהילתנו, עם התרבות שאליה נולדנו – הם מקריים; שאין שום הכרח לדבוק בהם, ושניתן להתנתק מהם בהתאם לרצוננו. אם בעבר ראה האדם את עצמו כחלק אורגני ואינטגרלי ממרקם חברתי ותרבותי נתון, כאיבר מאיברייהם של משפחה, חמולה, שבט, מסורת פולחנית וכיוצא באלה, כיום האדם (המערבי) רואה עצמו כאינדיבידואל, דהיינו כבלתי קשור באופן מהותי לסביבתו, כמי שיכול לקום ולעזוב, לשנות את אורח חייו, את משפחתו, את מקום מגוריו, את תחום עיסוקו ואף את מינו ומגדרו – וכל זאת על פי בחירתו החופשית. תפיסה כזאת היתה בלתי מתקבלת על הדעת לפני כמה מאות שנים בלבד.

אחת האשליות הרווחות ביותר היא זו המאפשרת לנו להניח שבניגוד לעמים, לארצות ולדתות – לרעיונות אין היסטוריה. בעוד שנדחה בחיך את התפיסה

הנאיבית שהעם השוודי, לשם הרוגמה, היה קיים תמיד כפי שהוא כיום, לא נהסס לרוב לקבל את התפיסה, הנאיבית לא פחות, שרעיונות כמו חירות, אמונה, או אהבה נותרו יציבים במהלך מאות או אלפי השנים האחרונות. רובנו נניח, למשל, שמה שאבותינו התכוונו אליו כשסיפרו בפסח על היציאה "מעבדות לחירות", ומה שאנחנו היום מבינים כ"עבדות" וכ"חירות", הינו אותן עניין. אך זו אשליה מסוכנת, והיא מעוותת אותנו בכמה מישורים.

ראשית, היא לא מאפשרת לנו להבין את מצבנו הנוכחי. אנחנו שוגים לחשוב שתפיסת העולם שלנו, ראייתנו את עצמנו ואת זולתנו, היא עניין נתון, חסר ייחוד, שאינו דורש רפלקסיה. אנחנו כמובן מסוגלים להבדיל בין גוונים שונים בתוך הבנתנו את המציאות (ימין פוליטי מול שמאל, אמונה מול אתאיזם, תרבות גבוהה מול נמוכה), אולם אנחנו לא מבחינים שכל ההבנה הזו, כל אופן התפיסה שלנו את עצמנו ואת החברה שבה אנו חיים, ראויים לחקירה ולניתוח.

שנית, האשליה שלפיה האופן שבו אנו רואים את העולם הוא נטול היסטוריה והתפתחות חוסמת עבורנו את התובנה שהצורה שבה אנו חיים איננה צורת החיים האפשרית היחידה, שיש אלטרנטיבה, שהיו אנשים שחשבו אחרת. ושוב יש לומר: הם חשבו אחרת לא משום שהם האמינו ואנחנו לא, או כי הם היו אתנוצנטריים ואנחנו לא – אלא משום שכל האופן שבו הם תפסו את העולם היה שונה. הם כלל לא חשבו, למשל, שיש אפשרות רציונלית לא להאמין באלוהים. הם לא ביקשו, למשל, להיכלל במסגרת לאומית, מכיוון שהיקף הנאמנות המקסימלי שהם היו יכולים להעלות בדעתם היה החמולה או השבט שאליהם הם השתייכו.

את האשליה המסוכנת הזו עלינו ללמוד לזנוח. מכיוון שהיא מערערת על המובן מאליו עבורנו, מערבלת את המים המנטליים שבתוכם אנחנו שוחים, זניחתה אינה פשוטה, ודורשת מאמץ ובעיקר לימוד. אין הכוונה ללמוד רק שאכן, לרעיונות יש היסטוריה. הכוונה היא ללמוד באופן מפורש וספציפי על רעיונות מסוימים, להתחקות אחר ההיסטוריה שלהם ולחקור כיצד בני אדם הבינו אותם אחרת בעבר. רק לימוד כזה יאפשר לנו הן להבין את העולם בו אנו חיים ואת עצמנו, והן לרמיין את העולם שבו אנו חיים ואת עצמנו באופן שונה. האפשרות הזו היא הפתח ליצירתיות אישית וחברתית ולשינוי אמיתי. החיבור שלפניכם מבקש ליצור לימוד שכזה.

צלם אלוהים כמוליך למודרנה

בחנינת התפתחותו של העידן המודרני היא כמובן משימה רחבת היקף, מורכבת ביותר וחורגת מעבר ליכולותי. לא אתיימר לעשות זאת, אלא רק להציע כמה ערוצים שבהם נעמוד על ההתפתחות הרעיונית של כמה עקרונות יסוד שהובילו אל העולם המודרני. נעשה זאת מן הזווית הספציפית של עקרון **צלם אלוהים**. אנסה להראות כי הרעיון שכל אדם נושא את צלמו של האל – רעיון עתיק שהיה מוכר בגרסאות שונות בין עמי המזרח הקדום, ואשר קיבל את ניסוחו הבולט והמרשים ביותר בספר בראשית – השפיע באופן משמעותי ביותר, מכריע, על ההיסטוריה המערבית.¹

בפרק הראשון אבחן כיצד נולד הרעיון, כיצד עיצב, כבר בימי קדם, את המסורת העברית העתיקה, וכיצד הוא השתלב בתפיסה הקדמונית של העצמייות האנושית. בפרק השני אבחן את עלייתה של הנצרות, ואת האופן שבו היא פירשה מחדש את הכתוב בתורה. אתמקד ברעיון החירות, ואבחן כיצד הנצרות הפריטה את הגאולה, הפכה אותה לעניין אינדיבידואלי, ונטעה את שורשי הפרדת הדת מהמדינה. הפרק השלישי יוקדש למצפון, כלומר לרעיון שיש לנו קול פנימי המבדיל בין טוב לרע, ושעלינו לשמוע לו או אף אם קולות חיצוניים – של הממונים עלינו, של ההמונים סביבנו, של המסורת שלנו – דורשים אחרת. רעיון זה הפך למשמעותי במהפכה הפרוטסטנטית, ועומד בלב המאבק לחופש דת ומצפון במאות השש־עשרה והשבע־עשרה. בפרק הרביעי נבחן כיצד רעיון השוויון בין כל בני האדם, שנולד מתוך עקרון **צלם אלוהים**, הפך את סוף המאה השמונה־עשרה לזמן שבו מוכר מעמדם השווה של היהודים, והמסורת היהודית משתנה באופן מהותי והופכת ל"דת". הפרק החמישי ייקח אותנו עד לזמננו, ובכך עד לתפיסה המודרנית, החילונית, של **משמעות החיים והמקורות** לה. נבחן את גלגוליו של האתאיזם, ונראה כיצד ביטול קיומו של אלוהים לא הגיע באמצעות צבירה של ידע נוסף, אלא מתוך קריאה מוסרית חדשה. נבין את מהותו של תהליך החילון, שאינו סיפור על פיחות במספר המאמינים, אלא על תמורה עמוקה בהבנת האדם.

בסוף הדיון אשלים את המסע היהודי אל המודרנה, ואגע בקצרה בהקמת מדינת ישראל כביטוי הנוכחי למימוש **צלם אלוהים** של היהודים. אשאל גם מה יכולה ומה ראויה להיות משמעותו של עקרון **צלם אלוהים** בזמן הזה.

מסורת וקדמה

אני מקווה שהקריאה בספר הזה תבהיר שהתשובה על השאלה שבה פתחתי היא חיובית: אכן קרה משהו בעל משמעות מהותית במאות השנים האחרונות. יחד עם זאת, חשוב לציין שהתשובה החיובית הזו אין פירושה שעלינו להשליך את המסורת מאחורי גבנו ולהתקדם באופן עצמאי (לכאורה) הלאה. אחת הטעויות הגדולות של הנאורות הרדיקלית היתה התפיסה שחובה לעשות כן; שראוי שכולנו, כבני אדם מודרניים, "עולם ישן עדי יסוד נחרימה", ונבנה תחתיו עולם חדש ואמיץ שמבוסס אך ורק על תפיסותינו המודרניות. מרדכי אהרנפרייז (1869–1951), סופר, פובליציסט ופעיל ציוני, היה יכול לתאר ב-1903 את עמדת "הדור הצעיר בתנועת התחיה שלנו", כלומר בהשכלה היהודית ובציונות, כקוראת תיגר על כל מה שהיה, כבוראת עולמות חדשים:

שחררנו את עצמנו מתרבות גוססת כדי להתחיל תרבות חדשה, חיה, פורייה. שחררנו את עצמנו מחיים מדומים כדי להתחיל חיים חדשים, חיים מלאים ואמתיים [...] הננו בני חורין כדי ליצור חיים חדשים, תרבות חדשה, ערכים חדשים. הננו בני חורין כדי לשנות את מה שצריך שינוי, למלאות מה שחסר לנו, לבטל מה שעבר זמנו. הננו בני חורין כדי לבנות ולהרוס, לברוא ערכים ולהחריב ערכים. הנה באנו דור של יהודים־צעירים, בני חורין ומלאי אמונה.²

האופטימיות המאירה מתוך המילים הללו שובת לב, והאתוס הקיומי־ניטישיאני, על האדם הבורא את עצמו מתוך עצמו, מרשים, אולם היומרה כאן ריקה, ילדותית, שכן אי־אפשר באמת למחוק את העבר, או להתחיל מאפס ולבנות על לוח חלק. למעשה, תוכניות כאלה הן מתכון לאסון. אנחנו מחוברים בעבותות לעבר, ואיננו מסוגלים לגדוע את עצמנו ממה שהיה ולקפוץ קדימה, נטולי היסטוריה. העבר הוא חלק משמעותי מחומר הבניין של חיינו. כפי שנראה בהמשך, הרעיון של סובייקט שבורא את עצמו, או של חשיבה רציונלית שאינה מבוססת על ניסיון נצבר, הוא רעיון מודרני וחסר תקדים בתולדות האנושות. אהרנפרייז עצמו, לאחר פעילותו בתנועה הציונית, הפנה את מרצו להחייאת יהדות התפוצות, ובמשך תקופה כיהן כרב הראשי של בולגריה, ולאחר מכן, עד מותו, כרב הראשי של סטוקהולם.

אי־אפשר להחריב את העבר, וגם לא כדאי לעשות זאת. גם אם תפיסותינו

ביחס לעולם ולאדם השתנו, יש למסורת אוצרות רבים להעניק לנו – ואולי דווקא משום שתפיסותינו השתנו. אם אכן תפיסותינו ביחס לעולם ולאדם עברו תמורות עמוקות, צריך להיות ברור שכפי שהרווחנו הרבה, כך גם הפסדנו. האדם הקדם-מודרני תפס אחרת את המציאות, אבל במובנים שונים ייתכן שהתפיסות שלו היו חיוביות יותר, ואולי אף נאמנות יותר למציאות. המסורת יכולה לתת לנו קצה חוט לחיבור מחודש, רופף ובלתי-שלם ככל שיהיה, עם תפיסות מן העבר. כפי שנראה, הרעיון שהאדם נברא בצלם אלוהים הצליח לעצב באופן משמעותי את העולם שבו אנו חיים. אם האחיזה בו היתה משמעותית כפי שארצה להראות, הניתוק ממנו חייב גם הוא להיות משמעותי, והוא מעצב באופן שונה את עולמנו, ודאי לא רק לטובה.

הדיון בעמודים הבאים ייקח אותנו מהמזרח הקדום, דרך אירופה הנוצרית בימי הביניים, ועד לגלגולים שעברה היהדות – ועברו היהודים – בעת החדשה. אנחנו חיים כיום בתקופה בה תמורות חברתיות הפכו לשגורות ומאבקים כלכליים ופוליטיים נתפסים כהתנגשויות בין תפיסות עולם הפוכות ומנוגדות. המתואר בספר הזה מערער על מידת הקוטביות שמציגים המאבקים בזמננו. הצדדים השונים חולקים את אותה מסגרת חשיבה כללית, מסגרת חשיבה שנטועה בתפיסת האדם כאינדיבידואל אוטונומי. למעשה, חילוקי הדעות נוגעים בדרך כלל רק למידת האוטונומיה – אם גדולה או מוחלטת – שראוי שהאינדיבידואל יפעיל במישורים שונים של חייו (דת, כלכלה, פוליטיקה, מין, מגדר וכו').

ספר זה מזהה את צלם אלוהים כעיקרון ששזור לכדי מחרוזת את ההיסטוריה של המערב. חקירתו וחקירת התפתחויותיו תספק לקורא את הבסיס והרקע של תפיסת העולם הנוכחית, וידיעתם תאפשר הבנה עמוקה ונכונה יותר של מצבה של החברה המודרנית, ומצבו של האדם כיום. מתוך כך מאפשר הספר להבין את מצבה של היהדות ומצבם של היהודים כיום. כפי שנראה, רעיון שנפוץ לעולם בזכות המסורת העברית הקדומה חזר אל היהדות המודרנית כשהוא שונה – ושינה גם אותה.

חלק 1

עצמיות

האדם והחוק

היסטוריונים של העת החדשה אוהבים מאוד לדבר על "עלייתו של הסובייקט המודרני": הסובייקט עולה, והעולם משתנה. אולם לרוב, לא מוסבר מיהו בדיוק הסובייקט המודרני, ובמה הוא שונה מן הסובייקט הקדם-מודרני. במה, לבד מאשר במכלול אמונותיו על היקום ובכך שהוא יודע לנהוג ברכב, נבדל האדם המודרני מאבותיו הקדומים? אפשר כמובן לומר שבני אדם כיום תופסים את העולם אחרת, אולם נשאלת השאלה: כיצד "אחרת"? מה בתפיסה שלנו שונה מזו של אבותינו? נכון: אנחנו מתייחסים אחרת לידע, לסמכות או לאהבה, ועל כל אחד מאלה ניתן לכתוב – וכתבו – ספרים רבים. אולם מה מחבר, מה משותף, בין התמורות שביחסינו לרעיונות וליסודות חיים שונים?

התפתחותו של הסובייקט המודרני כרוכה באופן בסיסי בעלייתו של האינדיבידואל. כפי שמרבים לומר לנו, "כולנו אינדיבידואלים", ואולי לכן קשה לנו היום להבין מה פירוש הדבר להיות לא-אינדיבידואל. כשאנו מתבוננים בחברות מסורתיות, אפשר במבט ראשוני להבין שחבריהן אינם מסתכלים על עצמם כעל אינדיבידואלים בודדים, אלא כחלק משלשלת דורות וכנטועים בתוך רשת של מחויבויות משפחתיות וקהילתיות. גם בזמננו, בני אדם מחברות מסורתיות גרים בדרך כלל קרוב להוריהם (אם לא תחת אותה קורת גג ממש), עוסקים במקצועות שקשורים בדרך כלל לעיסוק המשפחתי או לכל הפחות משרתים את התועלת הכללית של המשפחה, ומתחתנים עם בני זוג שמידת האוטונומיה שלהם בבחירתם מוגבלת, ומותנית בהחלטות של המשפחה, בנורמות מסורתיות ובשיקולים שחורגים מרצונם. זהו קיום פחות אינדיבידואלי, קיום שמציע חיים שנחיים פחות כפרט ויותר כחלק מסדרה.

כאשר אנו בוחנים את צמיחתו של הסובייקט המודרני, של האינדיבידואל, אנחנו נכנסים לשדה רב-ממדים של תפיסה עצמית ושל התפיסה של האדם

את החברה שסביבו ואת העולם. באופן מובן, כל אחד מאלה מכונן את האדם, ובתורו משפיע על החברה כולה. הייתי רוצה לעמוד על שני ממדים מהותיים של טרנספורמציה מהעולם העתיק אל ימינו. הראשון קשור ליחס החוק לאדם. השני קשור לתפיסתו העצמית של האדם, ולגבול שהוא שם – או נמנע מלשים – בין חייו הסובייקטיביים לבין העולם. הנושא הראשון, העוסק בהתייחסותו של החוק אל האדם, יעלה בפנינו את ההבדל בין החוק העברי לגופי החוקים של המזרח הקדום, הבדל הנעוץ בכך שהחוק העברי מתבסס גם על ההנחה המוקדמת שהאדם הוא "צלם אלוהים".

בחנינת היחס בין האדם לבין החוק היא ממילא גם בחינת היחס בינו ובין הסובבים אותו. החוק הוא מוסד חברתי, והוא שמסדיר את מערכות היחסים בין הפרט לבין החברה. הוא ביטוי בסיסי של כל צורה של חיים חברתיים אנושיים, וכמו השפה או הטקס, החוק הוא יסוד היולי שבלעדיו לא ניתן לכוון קהילה. החוק מנוסח אפוא על ידי הקהילה ובתורו גם מנסח אותה, מכונן על ידי האדם ומכונן אותו. בעוד שבעבר נתפס החוק כנובע מסמכות אלוהית, בזמננו איבד החוק את העוגן המטאפיזי שלו, ואנו תופסים אותו כנבנה על רצון אנושי קולקטיבי, על אמנה חברתית.³ כך או כך, החוק מעצב אותנו לא פחות משאנחנו מעצבים אותו.

יהיה זה מובן מאליו לומר כי החוק מכונן קהילה, משום שהוא משרטט את גבולות האסור והמותר, ובכך מכפיף את כל הפרטים לסדר נורמטיבי אחיד. זה כמובן נכון. מי שכופר בתוקפם של החוקים מוציא את עצמו מן הכלל, תרתי משמע. אולם מעבר לכך, עלינו להבין שהחוק הוא חלק אינטגרלי ממיתוס מכונן, ממטא־נרטיב שמספר את תולדות החברה לבניה. החוק הוא חלק מסיפור. בעבר, כאמור, החוק נתפס כניתן על ידי ישות אלוהית, ואילו כיום הוא נתפס כמבטא את רצון האומה או את העקרונות הקבועים של זכויות הפרט. כך או כך, החוק הוא איבר בגוף נרטיבי, מעטפת סביב החברה שמסבירה לכפופים לה מי הם ולמה עליהם לציית.

למשל, עבור חברה שמקיימת מערכת יחסים עם אלוהות מסוימת, הישות האלוהית קשורה לקהילה על ידי סיפּר־על, מטא־נרטיב, הממקם את בני הקהילה לא רק מבחינה נורמטיבית אלא גם מבחינה מטאפיזית בתוך יקום של משמעות. הם יודעים מי הם על פי הקשר שלהם עם האל. באופן דומה, האמנה החברתית ושיח הזכויות מבנים קהילה מתוך נרטיב הממסגר הנחות מוצא מסוימות בתוך סיפור על לידתה של החברה האנושית או הקהילה הספציפית. אזרחים במדינה

מורדנית מבססים את זהותם על חברותם בקהילה לאומית. בקיצור, החוק נגזר מן הסיפור והסיפור מתקף את החוק; החוק בתורו גם מתחזק את הסיפור כנרטיב בעל משמעות, כלומר כהווייה חיה.

בחיבורו נומוס ונראטיב מסביר רוברט קאבר את הדבר כך:

החוקים והעקרונות של הצדק, המוסדות הרשמיים של החוק ומוסכמות הסדר החברתי [...] אינם] אלא חלק קטן מן היקום הנורמטיבי שראוי לנו להקדיש לו את תשומת לבנו. שום קבוצה של מוסדות משפטיים או פרסקריפציות אינה יכולה להתקיים בנפרד מן הנראטיבים המקצים לה מקום ונותנים לה משמעות. לצד כל חוקה קיים אפוס, לצד כל עשרת דברות קיימים כתבי קודש. החוק, מרגע שמבינים אותו בהקשרם של הנראטיבים המקנים לו משמעות, אינו נעשה סתם מערכת של כללים שיש לקיים, אלא עולם שבתוכו אנו חיים.⁴

במילים אחרות, החוק הוא ביטוי פרגמטי של נרטיב שמחזיקה חברה מסוימת. הוא נגזר מן הנרטיב, וקיומו מתחזק את הנרטיב. שמירת החוק מאשררת את הנרטיב ומכירה בו כנושא משמעות בעלת תוקף עבור אותה קהילה (למשל, כאשר אני מקיים מצוות, אני מאשרר את מיתוס מעמד הר סיני). במובן הזה החוק מספר סיפור, ונושא משמעות נרטיבית. כמוכּוּן, החוק גם מייצג ערכים ונושא משמעות נורמטיבית. כפי שמלמד קאבר, היחס בין החוק לבין המשמעות שהוא נגזר ממנה ושנגזרת ממנו אינו חד-ערכי. משמעות היא עניין נזיל הרבה יותר מאשר חוק, ונתונה באופן קבוע לשינויים ולפרשנויות. המסורת היהודית הרי נבנית לא רק מפרשנות מחודשת של חוקים, אלא גם מפרשנות מחודשת של הנרטיב המסביר אותם (ראו, למשל, כיצד הופכת השבת למעשה סוציאלי, השמיטה לעניין אקולוגי, והר הבית לסמל לאומי).

החוק, כאמור, לא רק נולד במקביל ומתוך נרטיב, אלא בתורו מכונן ומתחזק אותו. ישנם יחסים של הדהוד והעצמה מתמידים בין נומוס ונרטיב, בין החוק לבין הסיפור. משום כך ניתן לא רק ללמוד על החוק מתוך הנרטיב, אלא ללמוד גם על הנרטיב מתוך החוק. מתוך התבוננות בחוק ניתן לשער מהי התפיסה שהולידה אותו. ננסה לעשות זאת בנוגע לחוקים מן העת העתיקה, כדי להבין מתוכם את אופן תפיסתם העצמית של מנסחיהם. במילים אחרות,

נבקש להבין את תפיסת האדם העולה מתוך החוק, וזאת על ידי בחינת מעמדו המשפטי של הפרט, שישמש אותנו כמסגרת שדרכה משתקף הנרטיב של תפיסת האדם.

מה מספרים חוקי העבר על האדם

החזיקו חזק: זה לא יהיה נעים. החוקים הקדמוניים שיובאו להלן מבוססים, כאמור, על תפיסה שונה לחלוטין של האדם, וזו לא תפיסה שעושה לנו טוב. ניקח לדוגמה סדרה קצרה של חוקים מתוך קודקס החוקים של חמורבי, מלך בבל במאה השמונה-עשרה לפני הספירה.

וכי יכה איש בת־איש, ויצאו ילדיה, עשרה שקלים כסף תחת ילדיה ישלם ואם מתה האישה ההיא, מות תומת בת המכה.
 וכי יכה איש בת אחד־העם, ויצאו ילדיה, חמישה שקלים כסף ישלם ואם מתה האישה ההיא, מחצית המנה כסף ישלם.
 וכי יכה איש שפחת־איש, והפיל ילדיה, שני שקלים כסף ישלם ואם מתה השפחה ההיא, שלישית המנה כסף ישלם.⁵

לפנינו סעיפי החוק הנוגעים להכאת אישה הרה בידי גבר. כפי שניתן לראות ממבט ראשון, הנשים המוכות מחולקות לשלושה מעמדות: בת איש, בת אחד־העם, ושפחת־איש. ואכן, ידוע לנו שבכל באותה תקופה התחלקה החברה לשלושה מעמדות עקרוניים, בסדר היררכי: בעלי רכוש חופשיים, עניים חופשיים ועבדים. עם זאת, חשוב להבהיר, וניתן להבין זאת גם מתוך הסעיפים הללו, שהנשים המדוברות לא שייכות באופן פשוט למעמדות האלה, אלא שייכות לגברים הנמנים עם המעמדות הללו. בת־איש היא בת אדם חופשי בעל רכוש, בת אחד־העם היא בת אדם חופשי עני, ושפחת־איש היא כמובן שפחה של אדם חופשי (בעל רכוש הוא אדם חופשי שיש לו לכל הפחות שפחה). ראוי לשים לב שאין כלל חוק הנוגע לאישה שאינה שייכת לגבר כלשהו. אישה כזאת באותה תקופה, אינה קיימת. עד העת החדשה, אישה לעולם אינה עומדת בפני עצמה. היא אינה אינדיבידואל, אלא תמיד קשורה לגבר כלשהו, חלק בלתי נפרד ממערכת יחסים כלשהי.

העונש נגזר בהתאם למעמדות: על פי החוק, העונש הכבד ביותר מושת על

הריגת בת איש חופשי בעל רכוש, והעונש הקל ביותר – על הריגת שפחה. אולם טיב העונש מעניין בפני עצמו: ההורג בת איש נענש בכך שכתו מוצאת להורג. מדוע העונש על הריגת בת איש חופשי בעל רכוש הוא המתת בתו של ההורג? למה לא ייהרג ההורג בעצמו, שהרי הוא זה שביצע את הפשע? נשיב על כך מיד, אולם עוד קודם לכן נבחן דין נוסף, הפעם מתוך קובץ חוקי אשור התיכונה (ככל הנראה מהמאה החמש-עשרה לפני הספירה):

כאשר בת איש, בתולה אשר ישבה בבית אביה, ואת אביה לא ביקשו להשיאה, ואשר איש לא ידעה, הואיל ולא נישאה ואף אחד לא טען נגד בית אביה, אם איש לקח את הבתולה בכוח ובעלה, בין אם בתוך העיר ובין אם בשדה, בלילה ברחוב, באסם או בחגיגות העיר, אבי הבתולה, את אשתו של בועל הבתולה יקח, ויתן אותה כדי שיבעלו אותה, הוא אותה לבעלה לא ישיבנה, ברשותו תישאר. אבי הבתולה יכול לתת את בתו לאיש שבעלה [=שאנס אותה] בנישואין. אם אין לו [=לאנס] אישה, האיש לאבי הבתולה פי שלושה מערכה של בתולה בכסף יתן, ובוועלה ישאנה ולא יתעמר בה. ואם לא יחפוץ האב לתיתה לו, הוא את ערכה של הבתולה בכסף – פי שלושה יקח, ולאשר טוב בעיניו לאשה יתננה.⁶

הנרון כאן הוא מקרה אונס. במרכזו עומדת נערה או אישה בתולה שחיה בבית אביה. על פי הכתוב, אנו יודעים שהיא בתולה מפני שאיש לא ביקש מאביה את ידה ואיש לא טען ששכב עמה; "הואיל ולא נישאה ואף אחד לא טען נגד בית אביה". אם אותה נערה נאנסת על ידי גבר, אשתו של אותו גבר נלקחת ממנו, נאנסת, ונשארת כשפחה ברשות אבי הנערה הנאנסת. הנערה הנאנסת יכולה להינתן על ידי אביה לאנס, שיתחתן איתה, דבר הנובע מן הבעייתיות שבחיתון אישה שאינה בתולה, ומהצורך של הנאנסת להתחתן כדי שיהיה גבר שיפרנס אותה (כאמור, אישה לא יכולה להישאר בגפה). אם לאנס אין אישה משלו, הוא משלם לאבי הבתולה הנאנסת פי שלושה מערכה, והכוונה כאן היא לערכה כולה, כלומר לערכה כפי שהיה משלם לאביה גבר שהיה רוצה לשאתה לאישה. כפי שראינו בסעיפים מחוקי חמורבי לעיל, גם כאן ניתן לראות באופן פשוט שהאישה נמצאת לחלוטין ברשות אדם אחר – אביה כאשר היא עדיין לא נשואה, ובעלה כאשר היא נשואה. גם כאשר דנים בגורלה של הנאנסת – האם תתחתן עם האיש שאנס אותה או לא – בכל מקרה אין שואלים לדעתה. מי שקובע אם

היא תתחתן עם האדם שאנס אותה הוא אביה: "ואם לא יחפוץ האב לתיתה לו, הוא את ערכה של הבתולה בכסף – פי שלושה ייקח, ולאשר טוב בעיניו לאשה יתננה". נוסף לכך, כמו בחוקי חמורבי הנוגעים להריגת אישה, נראה שהפושע עצמו לא נענש. ההורג או הרוצח אישה הרה, בתו שלו מוצאת להורג, ואילו כאן אשתו של האנס ניתנת לאב הנאנסת, על מנת שתיאנס.

החוקים האלה מזעזעים אותנו, וחשוב לשים לב לכך. משהו בנו מתקומם למקרא הסעיפים האלה, ומתמלא בזעם, ואולי גם בעצב, מהמחשבה שהיו חברות אנושיות שנהגו כך. אין כל פלא בתגובה המזועזעת שלנו. אנחנו מגיבים כך מפני שתפיסת הצדק שלנו שונה לחלוטין מזו שעולה מן החוקים הקדומים. החוקים שהיינו מחוקקים – החוקים שאנחנו בפועל מחוקקים – שונים לחלוטין. זה לא במקרה, אלא מכיוון שהנרטיב שמכיל את החוקים שלנו שונה. אנחנו חושבים לגמרי אחרת על האדם, על אחריות פלילית, על נשים.

במסגרת החוק

בדיוק משום כך חשוב לנסות להבין את סיפור המסגרת שמאפשר את חקיקתם של חוקים כאלה. הנה הצעה: הבה נסכים שאנשי בבל או אשור שחיו לפני 3,500 שנה לא היו טיפשים או רשעים מאיתנו. גם הם שאפו לצדק ולטוב, אלא שהם הגדירו את הצדק ואת הטוב בצורה שונה. במקום לפטור אותם כ"פרימיטיביים" ולא ראויים לדיון, עלינו לנסות להבין את ההיגיון הפנימי שמבנה את החוקים האלה. כיצד, עבור אותם בכלים ואשורים קדמונים, היו החוקים הללו ביטוי של צדק? מתוך איזו תפיסה, מתוך איזה סיפור מסגרת, הם הגיעו לעמדה שחברה הפועלת באופן כזה היא חברה טובה, חברה מוסרית? מה ההיגיון הנורמטיבי שהנחה אותם? ההיגיון, נדמה לי, הוא זה: נשים אינן סובייקט משפטי בפני עצמן. הן שייכות לגבר מסוים, שאם הוא אדם חופשי הוא מהווה בעצמו סובייקט משפטי. הן חלק ממנו, איבר מאיבריו. לכן מעשים שנעשים כלפי אישה מסוימת אינם נעשים באופן עקרוני כלפיה, מולה או כנגדה, אלא נעשים לגבר שהיא שלו, לגבר שהיא בבעלותו. אונס של בתולה הוא פגיעה באביה. הריגת בת אדם חופשי פוגעת בגבר שאחראי לה, ממש כאילו היו שוברים את ידו או מוציאים את עינו. בהמשך לאותה תפיסה, גם הפוגעים אינם יחידות מבודדות, אלא סובייקטים משפטיים המורכבים מגופם ומכל מה שבבעלותם. הם גברים שבשליטתם, ולכן באחריותם, משפחתם ורכושה. משום כך, בשני המקרים נעשים הפושעים לא על ידי פגיעה

בגופם הפיזי, אלא על ידי פגיעה בגופם הקנייני, כלומר על ידי פגיעה ברכושם, או בנשותיהם (ובאותה תקופה אין מרחק רב בין שני אלה). עיז תחת עיז. הגברים הפוגעים נענשים אפוא, למרות שלנו נראה שלא הם הנענשים. על פי ההיגיון המוסרי והמשפטי שלנו, בנותיהם או נשותיהם הן שנענשו. זאת משום שכבני אדם מודרנים, אנחנו מקבלים כמובנת מאליה הנחת יסוד בסיסית: כל אדם, גם אם הוא אישה, הוא סובייקט משפטי אוטונומי. לכן, ראשית, אישה לא נמצאת בבעלותו של אף אחד, ופשע כלפיה הוא פשע כנגדה, וכנגדה בלבד; שנית, רוצח או אנס לא יכול שלא להיענש באופן אישי, דהיינו בגופו; שלישית, אין להעניש אדם שלא קשור לפשע שעשה אדם אחר, גם אם הוא קרוב משפחה. כל אלה הנחות שנראות לנו פשוטות ומחויבות המציאות. אך בני אדם במזרח הקדום לא חשבו כך. הם לא חשבו שכל אדם הוא סובייקט משפטי אוטונומי, או סובייקט אוטונומי בכלל – עבדים, נשים וילדים אינם כאלה. הם נתונים תחת האפטרופסות של הגברים המחזיקים בהם, ועל כן לא רק תחת תחום השיפוט של הגברים, אלא גם תחת האחריות המשפטית (accountability) שלהם. יש לשים לב שלא מדובר בשוביניזם גברי גרידא, אלא במבנה חברתי פטריארכלי במלוא מובן המילה, דהיינו בתפיסה שבה אב המשפחה הוא שליטה המוחלט ובעליה. אפשר להבין זאת מחוקים קדומים אחרים, כמו החוק הנוגע לרשלנות מקצועית של בנאי:

כי יבנה בנאי בית לאיש, אך לא עשה בנייתו איתנה, וכתוצאה התמוטט הבית אשר בנה, וגרם למות בעל הבית, הבנאי הוא מות יומת. ואם גרם למות בן בעל הבית, הם את בן הבנאי ימיתו. ואם גרם למות עבד של בעל הבית, עבד תחת עבד לבעל הבית ייתן. ואם טובים השחית, כל אשר השחית ייטיב.⁷

אם בנאי מביא ברשלנותו למותו של בעל הבית שהוא בונה, הוא מוצא להורג. אך אם הוא מביא למותו של בנו של בעל הבית – בנו מוצא להורג. אם העבד נהרג – ייהרג עבדו שלו. אם גרם נזק, יפצה כראוי. לסיכום, נראה שההיגיון המניע את החוקים הללו מורכב משני עקרונות בסיסיים. ראשית, מידה כנגד מידה. כל עוול שנעשה לסובייקט משפטי מסוים צריך להיעשות במדויק לסובייקט המשפטי האחראי לו. שנית, ראש בית האב, הפטריארך, הוא הסובייקט המשפטי היחיד ובעליו של כל משפחתו ורכושה,

ולכן גם אחראי לכל מה שמתרחש בכיתו ולפעולותיהם של בני ביתו. צירופם של שני עקרונות אלה מבהיר את החוק בפשטות: אם ראש בית אב גרם למותו של ראש בית אב – פטריארך – אחר, על פי עקרון מידה כנגד מידה הוא מוצא להורג. אם הוא גרם למות בנו של פטריארך, על פי עקרון מידה כנגד מידה מוצא בנו שלו להורג. כך גם בנוגע לעבד ולטובין: עין תחת עין, שן תחת שן, עבד תחת עבד, בן תחת בן. כל אלה נמצאים תחת חסותו ואחריותו של הפטריארך, בדיוק כמו בנותיו בחוקים לעיל. במסגרת חברתית בה הפטריארך הוא הסובייקט המשפטי היחיד, עקרון מידה כנגד מידה פירושו הענשתו של הפרט שנמצא, יחסית לפטריארך שהוא כפוף לו, ביחס מקביל לפטריארך שפשוט (פטריארך תמורת פטריארך, בנו תמורת בן זולתו, בתו תמורת בת זולתו).

אין כאן, אפוא, דיכוי מכוון כנגד נשים (למרות שהן כמוכן מופלות לרעה ומעמדן נחות ממעמדן של גברים, והן לעולם לא יהיו סובייקט משפטי, דבר האפשרי לזכרים צעירים ההופכים לגברים), אלא תפיסה אחרת של מעמדו המשפטי של האדם. רק הגבר העומד בראש משפחה הוא סובייקט משפטי שלם. כל אדם אחר הוא חלק מתחום שליטתו ואחריותו, נתון תחת שיפוטו ואחריותו המשפטית.⁸ בתרבויות שונות, כולל ברומא, לאב היה מותר להרוג את ילדיו, או פשוט לנטוש אותם. לא היה להם קיום עצמאי שחרג מעבר לסמכותו. "החוק הקדמון", כותב הנרי מיין במחקרו הקלאסי על הנושא, "אינו מכיר כמעט כלל באינדיבידואלים. הוא כלל אינו עוסק בפרטים, אלא במשפחות, לא בבני אדם יחידים, אלא בקבוצות".⁹ קהילות העברים הקדומים לא היו שונות, מבחינות רבות, בתפיסת האדם שלהן מן הקהילות והאומות שחיו סביבן במזרח הקדום. הן ודאי חלקו איתן את המבנה הפטריארכלי של המשפחה והחברה. אולם בכמה נקודות תיאולוגיות חרגה התפיסה העברית הקדומה מכל מה שהיה סביבה. באופן מובן, אותם עקרונות תיאולוגיים נבדלים היו חלק מנרטיב כולל שבתורו עיצב את חוקי העברים. הנרטיב הזה, וההבדלים המשפטיים הללו, עתידים להשפיע באופן מכריע על התפתחות התרבות המערבית.

עקרון צלם אלוהים

במהלך המלחמה המיתולוגית של ערי יוון כנגד טרויה מתעמתים האלים ביניהם. לאלים השונים, כמו גם לאלות כמוכן, נאמנויות שונות בין צבאות האדמה, ואולי מדויק יותר לומר: העדפות לגבי מי מהצדדים הנצים יכה היטב באחיו, כך,

למשל, כפי שפוסידון, הרה ואתנה עוזרים להלנים המתקפים, מסייעים אפולו, אפרודיטה וארטמיס לטרויאנים. והנה, בספר ה-21 של האיליאדה, הסכסוך הארצי עובר לשמים ופורצת מריבה רבת־משתתפים בתוך הפנתיאון. האשמות וקללות מוטחות מאל זה כלפי האלה ההיא ולהפך, ובין הצעקות פונה אפולו לפוסידון ומעלה תהייה באשר לתבונה שבמלחמה:

לא אֶחָשֵׁב בְּעֵינַי שְׁפוּי דַעַת אִם אֶלְחֵם נִגְדָה בְּעַד בְּנֵי אָדָם חֶסְרֵי עֲרָה,
שְׁבֻדוֹמָה לְעֵלִים, לְרַגַע חַיִּים, נִמְלֵאִים חֵם, אוֹכְלִים מִפְרִיָה שֶׁל הָאָרֶץ,
וְכַעֲבֹר רָגַע נִעְלָמִים וּמֵתִים.¹⁰

מה הטעם במאבק בין אלים, שואל אפולו, המתחולל רק למען גורלות בני אדם? והרי אלה הם כעלים, ביום זה פורחים, ולמחרת נובלים. האם אל שפוי בדעתו יריב את ריבם? הסנטימנט המובע כאן מובן, והיה ברור לחלוטין לכל יווני בעת העתיקה. האלים דואגים רק לעצמם. מנגד, הקורא המכיר את התנ"ך אולי נזכר בדיאלוג אחר, בין אל לאדם, שבו ההשוואה לחייו של צמח דווקא מכוונת להוכיח את ערך האדם:

וַיֹּאמֶר ה' אֵתָה חֶסֶתְ עַל הַקִּיקִיּוֹן אֲשֶׁר לֹא עֲמֻלָתָּ בּוֹ וְלֹא גִדְלָתוֹ שָׁבַן
לִילָה הִיָּה וּבֹן לִילָה אָבָד. וַאֲנִי לֹא אֶחֱוֹס עַל נִינּוּה הָעִיר הַגְּדוֹלָה אֲשֶׁר
יֵשׁ בָּהּ הַרְבֵּה מִשְׁתִּים עֲשֶׂרָה רְבוּ אָדָם אֲשֶׁר לֹא יָדַע בֵּין יְמִינוֹ לְשִׁמְאֵלוֹ
וּבְהִמָּה רַבָּה? (יונה ד, י-יא)

אלוהים פונה אל יונה הנביא ומוכיח אותו על שהוא לא הוקיר מספיק את חייהם של אנשי העיר הגדולה נינוה. יונה מיאן למלא את שליחותו הנבואית, להתריע בפניהם על זעם האל ולגרום להם לחזור למוטב, דבר שלבסוף עשה ובכך הציל את חייהם. אלוהים מנגיד בין חייהם של אנשי נינוה (שאינן ביניהם לבין העם היהודי שום קשר ממשי) לבין עץ הקיקיון שגדל בן־לילה וקמל בן־לילה. ערכם של חיי אדם רב הרבה יותר, והמאמץ להצילם כדאי. האל דורש מהנביא לדאוג לבני האדם לא פחות ממנו, כלומר לדאוג מאוד.

האל המקראי בורא את האדם כנזר הבריאה. הוא לעולם לא היה אומר, כמו זאוס, ש"אין עוד דבר כמו האדם שגורלו מר בין כל היצורים הנושמים והולכים על הארץ",¹¹ אלא ההפך הגמור: בכיר האדם בין כל הברואים, עליון עליהם

וראוי מהם. בניגוד לאלי יוון, האל המקראי רואה ערך באדם ובחיי אדם. האדם לא רק נברא אחרון חביב, אלא נברא בצלמו ובדמותו של האל. חביב אדם שנברא בצלם.

תהיה זו קלישאה לציין שאחד החידושים המשמעותיים והמזוהרים שנתנה המסורת היהודית לעולם הוא תפיסת האדם כצלם אלוהים, אולם זו קלישאה שנושאת בקרבה אמת. אי-אפשר להפריז בחשיבות המהפכנית של העיקרון שלפיו האדם הוא בן דמותו של האל. כפי שנראה לאורך הספר כולו, עיקרון זה, והשלכותיו בשדה הדתי והחברתי, השפיעו השפעה מכרעת על התפתחותו של העולם המערבי. לפני שנעבור לדיון בהתפתחות הסובייקט על פי ביטוייו של עקרון צלם אלוהים בחוק העברי הקדום, נבאר בדיוק למה הכוונה במונח זה. במסורת היהודית, למילה "צלם" יש קונוטציה שלילית. זאת מכיוון שבמקרא חל איסור חמור על עבודת צלמים. צלם הוא כידוע מעין פסלון-אליל המשמש לפולחן. במדרש על מלחמתו של אברהם הצעיר באלילות באור כשדים מסופר לנו שאבי של אברהם, תרח, "עובר צלמים היה"¹², ומוכרים לנו הגינויים המקראיים לצלמים¹³ והציווי הפוקד על בני ישראל להרוס את צלמי העמים היושבים בארץ:

אֲבַד תֵּאבְדוּן אֶת כָּל הַמְקוֹמוֹת אֲשֶׁר עֲבַדוּ שֵׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים
אֶתֶם אֶת אֱלֹהֵיהֶם עַל הַהָרִים הָרְמִים וְעַל הַגְּבְעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רֵעָן.
וְנִתְצַתֶּם אֶת מִזְבְּחֹתָם וְשִׁבְרֹתָם אֶת מִצְבְּתָם וְאֲשֵׁרֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בְּאֵשׁ
וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּגְדְּעוּן וְאֲבַדְתֶּם אֶת שְׁמֵם מִן הַמְקוֹם הַהוּא. (דברים
יב, ב-ג)

הצלמים הם פסלי האלים האחרים שעל בני ישראל להחרים, תוך גילוי נאמנות לאלוהיהם בלבד. עבודת צלמים היא עבודת אלילים ועבודה זרה. "צלם בהיכל" פירושו הכנסת פסלו של אל זר אל תוך קודש הקודשים העברי. מדוע אפוא נקרא האדם "צלם אלוהים"?

המופע העיקרי של עקרון צלם האלוהים נמצא כמובן בפרק הראשון בבראשית, עת בורא האל את האדם:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ וַיְרִדוּ בְדִגַּת הַיָּם וּבְעוֹף
הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ. וַיִּבְרָא

אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצַלְמֵ אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם.
(בראשית א, כו-כז)

בתנ"ך כולו מוזכר עקרון צלם אלוהים רק בשני מקומות נוספים. בפרק ה פסוק א בבראשית נקבע כי

זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם בְּיוֹם בָּרָא אֱלֹהִים אָדָם בְּדַמּוֹת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ.

המילה צלם אינה מוזכרת, אולם משמעות הדברים זהה.¹⁴ ובפרק ט פסוק ו נקבע חוק הנגזר מהיותו של האדם צלם אלוהים:

שִׁפְךָ דַם הָאָדָם בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפָּךְ כִּי בְצַלְמֵ אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם.

חיבור עקרון צלם אלוהים לחוק הוא משמעותי כמובן. תפיסת האדם כצלם האל היא עמוד תווך בנרטיב העוטף את החוק ומוליד אותו. יש לשים לב לדגש שמקבל האדם מתוך עקרון צלם האלוהים: האדם הוא הנברא היחיד בכל הבריאה שדומה לאל. הוא נברא בצלמו של האל, כפסגת היצירה של האל הבורא. משום כך הוא גם מקבל תפקיד מיוחד בבריאה. הפסוק הבא בפרק א של בראשית מבהיר זאת: "וַיִּבְרָךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלְאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבִשְׁתֶּהּ וּרְדוּ בְּדֶגְתַּי הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיַּיָּה הַרְמִשָּׁתַּי עַל הָאָרֶץ" – האדם מוצב כעליון על הארץ ועל שאר בעלי החיים. הוא, ניתן לומר, שגירו של האל על פני האדמה. צלם אלוהים, יש לשים לב, קשור כאן גם לבעלות ולשלטון, ואנחנו נראה שעקרונות אלו יתגלו כמהותיים בהתפתחותו של שיח זכויות האדם.

שוויון מהותי

פסוק א בפרק ה של ספר בראשית מדגיש את האוניברסליות של עקרון צלם אלוהים: התורה היא "ספר תולדות אדם" (ולא "ספר תולדות ישראל", למשל), שכן כל בני האדם נבראו בצלם. דמות האל הטבועה באדם מייחדת ומעצימה אותו, אולם היא מייחדת מעצימה את כל בני מינו באותה מידה בדיוק. ישנו

שוויון בסיסי, מהותי, בין כל בני האדם. ר' אהרון אבן חיים, מגדולי חכמי יהדות מרוקו (1555~–1632), מבטא את ההבנה המקובלת של הפסוק:

זה ספר תולדות אדם [...] שכולם תולדות אב אחד הם וכולם אחים, ולזה אין להתגדל זה על זה, ולא לשנוא זה את זה, וכוונת הכתוב לומר זה ספר התורה הוא מתולדות אדם הראשון, שכולם בני אב אחד הם.¹⁵

הרעיון שיש שוויון יסודי, אינהרנטי, בין כל בני האדם לא היה נפוץ בעת העתיקה. מיתוסים גניאולוגיים המתארים את ראשית המין האנושי סימנו עבור תרבויות שונות קבוצות בני אדם שנוצרו באופן נבדל ושונה מהותית. בחיבורו "המדינה" מזכיר אפלטון מיתוס שמספר כי

לְשִׁיצֵר אֶתְכֶם הַאֱלֹהָ, הוֹסִיף תַּעֲרֹבֵת זֶהָב בְּכָל אֱלֹהִים מִכֶּם הַרְאוּיִים לְהִיּוֹת מוֹשְׁלִים, וְעַל כֵּן יִקְרִי-עֲרֶךְ הֵם בְּיִתְרוֹ; וְכָל שְׁהֵם "אֲנָשֵׁי מְגוֹ", בְּהֵם עֲרֹבָב כֶּסֶף; וּבִרְזֶל וּנְחָשֵׁת – בְּאֶפְרַיִם וּשְׂאֵר הָאֲמֹנִים.¹⁶

בני האדם נוצרים על ידי האל, על פי המיתוס הזה, כשונים באופן מהותי זה מזה – מחומרים שונים, בעלי ערך שונה. חלקם – המכילים זהב – נועדו מלידה למשול; חלקם, הכסופים, יהיו פקידים, ואילו אלו שעשירים כברזל ובברונזה נועדו מלידה לעבוד עבודת כפיים. גם בְּרִיג וְדָה, הטקסט הקדוש העתיק ביותר של המסורת ההינדואיסטית, מובא מיתוס המתאר את יצירת בני האדם לא כשווים, אלא כשונים מהותית האחד מן השני:

לְפֻרוֹשָׁה אֶלֶף רְאשִׁים, אֶלֶף עֵינַיִם וְאֶלֶף רַגְלִים: הוּא כֶּסֶף אֶת הָאָרֶץ מִכָּל עֵבְרִיָה, כְּדִי עֲשֶׂר אַמּוֹת נִשְׂאָה קוֹמָתוֹ מֵעֲלֵיָהּ. פּוּרוֹשָׁה הוּא הַכֹּל, כָּל אֲשֶׁר הִיָּה וְהִיָּה. שְׁלִיט בְּנֵי הָאֱלֹמּוֹת, אֲשֶׁר שָׁגָה וְגָאָה בְּמַזְזוֹן [...] בְּעֶרְךָ הָאֱלֹהִים אֶת טָקֶס הַקְּרֹבָן, עִם פּוּרוֹשָׁה לְמִנְחָה, הִיָּה הָאָבִיב חֲמַאת הַנְּסָה, הַקִּיץ – שְׁמֹן, וְהַסֵּתוֹ – מִנְחָה. [...] מִקְרֹבָן כְּלִיל זֶה קִבְצָה הַחֲמָאָה הַקְּרוֹשָׁה; מִמֶּנּוּ נוֹצֵר הַחֵי בְּאוֹר, בִּיעֵר וּבְכֶפֶר. מִקְרֹבָן כְּלִיל זֶה נוֹלְדוּ הַמְּזֻמְרִים וְהַנְּגוּנִים. מִמֶּנּוּ נוֹלְדוּ הַמְּשַׁקְלִים וְנִסְחֵי טָקֶס הַקְּרֹבָן. מִמֶּנּוּ נוֹלְדוּ הַסּוֹסִים וְהַחֵיּוֹת כְּפּוֹלוֹת הַלְּסֵת. מִמֶּנּוּ נוֹלְדוּ הַפְּרוֹת, הַעֲזִים וְהַכְּבָשִׁים. בְּבִתְרָם אֶת פּוּרוֹשָׁה – לְכֶמָה נְתַחִים צְרוּהוּ? אִיךָ נִקְרָאוּ פִּי, שְׁתֵּי זְרוּעוֹתַי,

יִרְכְּוּ וְרַגְלָיו? פִּיּו הִיָּה לְבְּרָאֵהֶמְנָה, זְרוּעוֹתָיו לְרַאגְנִיָּה, יִרְכְּוּ לְוַאֲשִׁיָּה,
מִרְגְּלוֹ נוֹלַד הַשְּׁוֹדְרָה.¹⁷

המיתוס הזה מתאר את המציאות ההיולית, שקדמה לבריאה. אז היה קיים רק הפורוש, שהכיל בתוכו את ההוויה כולה. האלים (שאיכשהו הצליחו להתקיים גם כחלק ממנו וגם מחוצה לו) העלו אותו כקורבן. עונות השנה שימשו כחומרי יסוד בטקס עצמו, ואילו כאשר ביתרו את גופו העצום נוצרו ריבוא הדברים. גם בני האדם נוצרו אז, אולם לא כולם באותה צורה. "פִּיּו הִיָּה לְבְּרָאֵהֶמְנָה, זְרוּעוֹתָיו לְרַאגְנִיָּה, יִרְכְּוּ לְוַאֲשִׁיָּה, מִרְגְּלוֹ נוֹלַד הַשְּׁוֹדְרָה" – הכהנים נוצרו מפיו של פורוש, הלוחמים והמנהיגים מידיו, הסוחרים מירכיו והעובדים בעבודות הנחותות יותר – מרגליו.

זו כמובן החלוקה הבסיסית של מערכת הקאסטות היהודית (למעשה המונח היהודי המדויק הוא *Varna*, שמשמעותו מעמד, טיפוס או צבע), המחולקת לארבעה מעמדות נבדלים בערכם ובתפקידם. על פי הנרטיב כאן, בני האדם נוצרו באופן ראשוני לא כשוים, אלא כשונים מהותית זה מזה. ההבדלים המהותיים הללו מכוונים את חייהם, מכריעים את ייעודם וגוזרים את גורלם. בהתאם לנרטיב הזה ייקבעו חוקים: שיטת הקאסטות תיווצר מאלפי סעיפים של חוק מפלה ומדיר.

בריאתו של האדם כצלם אלוהים מבססת סדר אנושי שונה. כל בני האדם נוצרו שווים, וכביטוי לצלם האל. כולם גם נולדו מאותו זוג הורים, ולכן "כולם אחים, ולזה אין להתגדל זה על זה". לעיקרון בסיסי זה יהיו השלכות מרחיקות לכת על התפתחותה של החברה המערבית, ודי אם נזכיר את מילותיה של הכרזת העצמאות האמריקנית: "אנו מחזיקים שהאמיתות האלה מובנות מאליהן: שכל בני האדם נבראו שווים".¹⁸

כשלא כל בני האדם נבראו בצלם

אולם זה לא ההבדל היחיד בין מיתוס הבריאה העברי העתיק לבין מיתוסים אחרים. גם היחס לצלם אלוהים עצמו, כמושג וכתפיסה, התפתח באופן שונה בתרבות העברית העתיקה לעומת רעיונות דומים שהיו מקובלים במזרח הקדום. עמדנו על כך שבאופן בסיסי, הצלם הוא הפסל של האל. רעיון הצלם, בדומה לעבודת האלילים בכלל, היה נפוץ בימי קדם, ושני אלו הלוא קשורים:

הצלם במקדש הוא האליל, ויצירת חפץ בצלם דמות תבניתו של האל היתה הדרך המקובלת לקשור קשר עם האל, לבנות לו נוכחות על פני האדמה. הצלם הוא הדרך שלנו ליצור חפץ שמועצם בנושא נוכחות האל.¹⁹ באופן דומה, יצירת יצור חי בצלם האל היתה דרך לקשר ביניהם ולהעצים את הישות הנוצרת.

ועוד: לא רק במסורת העברית נחשבו בני אדם לצלם האל(ים), אלא גם במסורות אחרות. אולם בשונה מהמסופר במקרא, בקבצים מיתולוגיים אחרים לא כל בני האדם נוצרו בצלם, אלא רק מתי מעט. כך, למשל, במיתוס המסופוטמי הקדום עלילות גלגמש (סוף האלף השלישי לפני הספירה) מתחננים נכבדי העיר אַרְךְ (אורוכ) אל אל השמים אָנוּ שיברא לגלגמש עזר כנגדו, משום שהלה רודה בהם. אנו נענה להם ופונה אל האלה אַרְרוּ, שעל פי המיתולוגיה המסופוטמית, בראה קודם את גלגמש (ועל פי מיתוס מסוים, גם את האדם):

[האל אנו] שָׁמַע שְׁמוֹעַ תְּלוֹנָתָם,
 קָרָאוּ אֶל אַרְרוֹ הַגְּדוֹלָה:
 "אֵת אַרְרוֹ בְּרָאת [את גלגמש],
 עָתָה בְּרָאִי שְׁנֵית בְּצַלְמוֹ,
 לוֹ יִשְׁוֶה לוֹ בְּסַעֲרַת לְבוֹ,
 יִתְחַרְרוּ הַשְּׁנַיִם, וְתִשְׁקַט אַרְךָ!"
 כְּשָׁמַע אַרְרוֹ אֵת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה,
 הִגְתָּה בְּלִבָּהּ יְצוֹר בְּצַלְמֵם אָנוּ.
 אַרְרוֹ רָחַצָה יָדֶיהָ,
 קָרָצָה טִיט בְּכַפָּהּ, הִשְׁלִיכָה בְּשֹׁדָה,
 בְּרָאָה אֵת אֲנָכְדוּ, אֵת הַגִּיבּוֹר.²⁰

אנו מבקש מאררו לברוא יצור בצלמו של גלגמש, כדי ש"ישווה לו בסערת לבו". אררו בוראת יצור, את אנכידו, דווקא בצלם האל אנו. בכל מקרה, היצירה בצלם מעניקה ייחוד ועוצמה ליצור הנוצר: אנכידו חזק יותר מבני אדם רגילים, משמעותי יותר, מפני שהוא נוצר בצלמו של אנו. אנכידו אינו סתם יצור נברא, אלא יצור נברא הנושא את צלמה של ישות גדולה ממנו.

גם במיתוס הבבלי אֲנוּמָה אֱלִישׁ (כנראה מסוף האלף השני לפני הספירה) אנו נתקלים בבריאה בצלם האל. בתחילת המיתוס מתוארים האלים הראשונים,

שנוצרים בתוך קרביהם של אֶפְסוֹ, אל מי התהום, ותֶאֱמַת, אלת הים. בין אלה נוצר אַנְשֵׁר, האופק, שבנו הוא אֶנּוּ, אל השמים. כעת מסופר לנו כי

אֶנּוּ, בְּצִלְמוֹ, הוֹלִיד אֶת נְדַמְד.²¹

נדמד הוא אחד מכינוייו של אֶאָה, אל החוכמה והמאגיה, שגם החליף את אפסו כאל מי התהום.²² הבריאה (או ההולדה) בצלם מאפשרת לא רק המשכיות, אלא גם העצמה של הדור הבא.

ההבדל בין המסופר במיתוסים המסופוטמיים הללו לבין המסופר בספר בראשית ברור: בראשונים נבראים או נולדים בצלם האל יצורים ספציפיים – גיבורים או אלים. לעומת זאת, התורה מספרת לנו כי כל האנושות כולה נבראה בצלם אלוהים. זהו הבדל מכריע. אם אדם אחד מיוחד בכך שהוא צלמו של האל, הרי לנו סיפור מיתולוגי יפה. לחייו של אותו אדם יש משמעות מיוחדת, וסיפורו זוכה למעמד איקוני. אולם אם כל האנושות מיוחדת בכך, הרי שההיסטוריה כולה היא מיתוס שאותו כולנו כותבים יחד. לחיים של כולנו יש משמעות מיוחדת. האנושות כולה – חייה, מאבקה, אתגריה והישיגיה – הופכת למשמעותית, וכן חייו של כל אחד ואחד. כל אדם הוא משמעותי. אם צלם האל מייחד ומעצים את הזוכה לו, הרי שלעומת המיתוסים הבבליים שמעצימים אלים וגיבורים, התורה מעצימה כל אדם ואדם.²³

הנה דוגמה נוספת: מקובל היה במזרח הקדום שהמלך יתואר כצלם האל. במכתב מן המאה השמינית לפני הספירה שמופנה אל מלך אשור מקלס ומשבח הכותב את המלך וקובע: "אביו של אדוני המלך צלם בל הוא ואדוני המלך צלם בל הוא"²⁴ – דהיינו, הגברים בני משפחת המלוכה הם בצלמו של האל בל. בתקופה קדומה עוד יותר, במאה השש־עשרה לפני הספירה, במצרים, תואר הפרעה כ"צלם [האל] רע", ו"צלם [האל] אתום". במקום אחר אומר האל אמוֹן־רע לפרעה אמנחותפ השלישי (המאה החמש־עשרה עד המאה הארבע־עשרה לפני הספירה): "אתה בני אהובי, יוצא חלצי, הצלם שלי, אשר אותו שמת על פני האדמה. לך נתתי את השלטון בעולם בשלום."²⁵

דוגמאות אלו נושאות את כל המשמעויות של היות יצור מסוים צלם האל: הוא מיוחד, הוא בעל עוצמה, והוא בעל שלטון. ושוב, בניגוד גמור לפרק א בספר בראשית, צלם אלוהים בדוגמאות לעיל מוגבל למלך בלבד. רק המלך נוצר בצלם האל, ואילו כל נתיניו לא נוצרו בצלם האל. משום כך הם נחותים,

וחייהם נחשבים פחות מחיי המלך. משום כך הוא שולט בהם, והם כפופים לו. התפיסה הנגדית, שלפיה כל אדם נוצר בצלם האל, נושאת גם היא משמעות פוליטית, וקשורה ישירות לעליית הדמוקרטיה במערב: אם כל אדם נברא בצלם אלוהים, כל אדם זכאי לחלק בשלטון.

מהו צלם אלוהים?

צלם אלוהים הוא דמותו של האל. אבל למה בדיוק הכוונה? אנחנו רגילים להבין את הביטוי "צלם אלוהים" כמתייחס לתבונתו של האדם, לרצונו החופשי, לנשמתו האלוהית או לתודעתו. הפרשנויות הללו של הביטוי נולדו במאה הראשונה לספירה בעולם ההלניסטי (ומופיעות, למשל, אצל פילון האלכסנדרוני), עברו לתיאולוגיה הנוצרית וחלחלו ליהדות החל מהמאה העשירית, עד שאומצו באופן מודגש על ידי הרמב"ם במאה השנים־עשרה. בעקבות הרמב"ם, מוצא הרעיון הזה אחיזה הולכת וגוברת ברחבי העולם היהודי. אולם לא כך תפסו את העניין מחברי המקרא או חז"ל. עבורם, צלם אלוהים פירושו דמותו הגופנית של האל.

כיצד זה ייתכן? האם לאלוהים יש גוף? האם יש לו דמות גוף? למן המאה העשירית לספירה חדרה הפילוסופיה היוונית אל תוך ההגות היהודית, ואיתה תפיסה דואליסטית של האדם כמורכב משניים: גוף ונשמה. על פי תפיסה זו, הנשמה מהווה את עיקרו ואף את עצם הווייתו של האדם. הגוף הפך משני, אם לא ממש שלילי, ואילו הנשמה, ובעיקר האינטלקט, הפכו לממדים העיקריים והחיוביים של האדם. ואם האדם הפך לרוחני, על אחת כמה וכמה שאלוהים הוא רוחני: בעוד לאדם יש גוף שמושך אותו "מטה", אל החומר, אלוהים הוא כל כולו רוחני ועליון. מתוך תפיסה כזאת, הרואה בנשמה את היסוד הרוחני ובגוף את היסוד הארצי, ודאי שלא הגיוני לייחס לאל גוף. בעקבות זאת, עלה הצורך לשלול את תיאורי האנשת האל והגשמתו שממלאים את התנ"ך, והוגים ורבנים הקדישו לכך מאמצים רבים. הידוע ביותר ביניהם, ומי שהשפיע השפעה מכרעת בנושא, הוא כאמור הרמב"ם, שמשקיע מאמץ רב בספרו מורה נבוכים למציאת פירושים אלגוריים לתיאורי האל במקרא.

אולם למחברי המקרא, כמו גם לעם ישראל הקדום, היה ברור שלא־אלוהים יש גוף. הראיות לכך מרובות וחד־משמעיות, ולא נפרטן כאן.²⁶ כבניה המאוחרים של המסורת – וכתוצרים של מערכת החינוך הישראלית – למדנו

לפרש כל דיבור על גופו של האל כמטאפורה, אולם ללא הנחות מוקדמות המבטלות את פשוטו של המקרא לא היתה לנו כל סיבה שלא להבין שלא המקראי יש גוף. אין בכל התנ"ך כולו פסוק אחד שמכחיש את העובדה שלא יש גוף, ויש פסוקים לא מעטים שבהם מוזכרים איברי גופו של האל, או אירועים שבהם בני אדם ראו אותו. כבר בציון בריאת האדם בצלם אלוהים נכתב שמדובר בכריאה "בְּצֶלְמֵנוּ כְּדִמוֹתֵנוּ" – הכפילות היא לשם הבהרה והדגשה: למי שלא הבין מהו בדיוק צלם, חוזר המקרא ומבהיר: מדובר בדמות, דמות האל. המונחים עצמם, "צלם" ו"דמות", משמשים במקרא שוב ושוב כמצביעים על תבנית קונקרטי, פיזית,²⁷ ומדוע לייחס אותם לאל אם אין הכוונה לאותו מובן? "נַעֲשֶׂה אָדָם כְּצֶלְמֵנוּ כְּדִמוֹתֵנוּ" אינו אפוא מטאפורה, אלא יצירתו של האדם בדמות האל.

כאמור, רק במאה העשירית חלחלו אל המסורת היהודית תפיסות דואליסטיות שמקמות את מהותו של האדם בנשמה הנפרדת מהגוף, ועל כן גם מחייבות ספיריטואליזציה של האל. משום כך מובן שגם אצל חז"ל, בימי בית שני ובמאות הראשונות לספירה, פירושו של "צלם אלוהים" היה דמות תבניתו של האל. להבנת תפיסת צלם האל אצל חז"ל הקדיש יאיר לורברבוים מחקר מאלף, ובו הוא מראה בבהירות שעבור חז"ל האדם נברא בדמות האל, במובן הפשוט ביותר.²⁸ לורברבוים מביא לכך ראיות רבות. הוא מונה מדרשים שונים המתייחסים לגוף האל, מנתח את הלכות ארבע מיתות בית דין (הנזהרות לא לפגוע במתאר גופו של האדם) ומגיע גם להלכות פרייה ורבייה.

הנה דוגמה אחת: מדרש בראשית רבה מספר כי "בשעה שכרא הקב"ה את האדם הראשון טעו בו מלאכי השרת ובקשו לומר לפניו קדוש".²⁹ מלאכי השרת, שרואים את פאר יצירתו של הקב"ה, את האדם שזה עתה נברא, טועים לחשוב שהוא האל, ומבקשים להללו בקריאות "קדוש קדוש קדוש". הם טועים, כמובן, בשל הדמיון המובהק בין האדם לבין יוצרו.

דוגמה נוספת: התלמוד מבאר מדוע על פי ההלכה אסור להשאיר גופת אדם תלויה, ויש להביאה לקבורה:

ר' מאיר משלו משל למה הדבר דומה לשני אחים תאומים בעיר אחת אחד מינוהו מלך ואחד יצא לליסטיות צוה המלך ותלאוהו כל הרואה אותו ואמר המלך תלוי צוה המלך והורידוהו.³⁰

על פי דברים אלו, תליית אדם כמוה כתליית פושע (ליסטים) שהוא אחיו של המלך. מכיוון שהם דומים כל כך, כל הרואה את הפושע תלוי חושב שמדובר במלך, ולכן יש להורידו במהירות. באותו אופן אסור להשאיר גופת אדם תלויה, שכן אין זה לכבודו של מלך מלכי המלכים – הרי הגופה דומה לו. משתי דוגמאות אלו ברור שמבחינתם של חז"ל, דמיונו של האדם לאל לא היה עניין רוחני, שכלי או מצפוני, אלא פיזי. "צלם אלוהים" אינו אלא דמיון גופני. האל העניק לאדם את דמותו כאשר הוא ברא אותו בצלמו.

גם בשבע הברכות הנאמרות בחופה היהודית מוזכר צלם האל. בברכה הרביעית נאמר שהאל "יצר את האדם בצלמו, בצלם דמות תבניתו, והתקין לו ממנו בנין עדי עד" – האדם נברא בצלמו של האל, והקב"ה התקין לו (לעצמו, לאל) ממנו (מהאדם) בניין נצחי. מובן שהקב"ה התקין לאדם את האישה, כלומר את חוה. אולם ה"בניין" ששניהם יחד מקימים נועד לכבודו של הקב"ה, שכן הוא המאפשר את ריבוי צלם אלוהים בעולם. כיצד? על ידי פרייה ורבייה. בפשטות, יצירת בני אדם מרבה את צלמי האל בעולם. לורכרבים מביא בהקשר זה את המדרש מדברים רבה: "אמר הקב"ה: כל עיקר לא בראתי עולמי אלא לפריה ורביה [...] למה? שכן הוא כבודו של הקב"ה".³¹ כבודו של הקב"ה (בעיקר במקרא) הוא נוכחותו, ונוכחותו באה לידי ביטוי בצלמו שקיים בכל אדם ואדם. על כן "כל שאינו עוסק בפריה ורביה [...] מבטל את הדמות" (תוספתא, יבמות, ח, ז): מי שלא מוליד ילדים מבטל את האפשרות להביא לעולם בני אדם נוספים, וכך מבטל את דמותו של האל.

הצלם כנוכחות האל

הצלם המקראי היה אפוא דמות האל, וצלם אלוהים הוא דמותו של אלוהים. אולם אין להבין את הדמויות הללו כייצוגים של האל, כלומר כדמויות המסמלות אותו – לא כאשר מדובר באלילים, ולא כאשר מדובר, על פי המסורת העברית העתיקה, באדם. הצלם לא מסמל את האל, אלא מבטא את נוכחותו. שלא כפי שנהוג לחשוב בימינו, בדתות פוליתאיסטיות הצלם אינו ייצוג סמלי של האל, אלא ביטוי או התגלמות שלו. צלם של אל מסוים אינו תמרור המצביע מעלה אל עבר האל, אלא אמצעי להנכיח אותו בעולם. הצלם מכונן מרכז של נוכחות אלוהית. אפשר אף לומר שהצלם, באופן מעורר ומוחלש, הוא האל.³² אדרבה, התפיסה הסמיוטית, כאילו הצלם והאל

שהוא בדמותו הם שני דברים שונים, נמשכת מתוך הפוליתאיזם היווני, אומצה על ידי הנצרות ומשם מוכרת לכולנו כיום.³³ ביוון העתיקה פסלי אלים היו יכולים להיות דמויות שהתקדשו על ידי האל או האלה, והדמיון הפיזי בין הפסל לבין האל או האלה היה חשוב ביותר, אולם הפסל לא היווה נוכחות שלו או שלה. במזרח הקדום (כמו גם בהודו ובתרבויות מרובות אלים אחרות), צלמים היו משיכה של הוויה אלוהית, העצמתה של הנוכחות האלוהית במקומם.

מכאן גם ניתן להבין מחדש את האיסור המקראי על פסל ומסכה. אם התפיסה התיאולוגית הרווחת בתקופת המקרא היתה שלאֱלוהים יש צורה, מובן שהאיסור "לֹא תַעֲשֶׂה לָךְ פֶּסֶל וְכָל תְּמוּנָה" (שמות כ, ג) אינו מורה על כך שלאֱלוהים אין דמות שאפשר לפסל, אלא שאסור לפסל את הדמות שיש לו. הסיבה שאסור לפסל את הדמות קשורה בעצמה לרעיון צלם אֱלוהים שבאדם: דמיונו של האדם לאֱלוהים אינו עניין מקרי, ואינו מסתכם בסגולה אסתטית כלשהי. קיומו של האדם כצלם אֱלוהים נושא משמעות עצומה: האדם נברא בצלמו של האל, דהיינו הוא עצמו צלם המבטא את נוכחותו של האל. במדרש דברים רבה מובא מפי ר' יהושע בן לוי (חי במאה השלישית לספירה) כי לכל מקום שאדם הולך מהלכים לפניו מלאכים ו"כֹּרְזִין לְפָנָיו", כלומר מכריזים כי הוא מגיע. "וְיָמָה הֵן אוֹמְרִים: תָּנוּ מְקוֹם לְאִיקוֹנֵיךְ שֶׁל הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא!" (שם, ד, ד). איקונין (*eikon* ביוונית) הוא כמובן ה"אליל", הצלם.³⁴

כעת ניתן להבין את העומק הרדיקלי של המהלך המונותאיסטי היהודי: בדיוק כפי שצלם שעומד בהיכלו של מקדש מנכיח בו את האלוהות המסוימת שהוא מגלם, כך האדם, על פי התפיסה העברית הקדומה, מנכיח את האל האחד, בורא העולם. פסל ומסכה אסורים על בני ישראל מפני שההנחה הבסיסית של המסורת היא שהאדם הוא צלמו של האל. האדם מביא לידי ביטוי את נוכחותו של אֱלוהים בעולם. לפיכך אין צורך ליצור צלמים של האל, והדבר אף אסור, שכן הוא מהווה תחליף גרוע לצלם האמיתי של האל – האדם. כיבוד צלמים ופולחנם מחליף אצל עובדי האלילים את כיבוד האדם, ודרכו את כיבוד האל. על היהודי לדחות את העבודה הזרה, ולאמץ את עבודת האדם כדרך לעבודת האל. על רקע זה יש להבין גם את מוסר הנביאים, העומד על החובה המוסרית כקודמת לחובה הפולחנית: כיבוד האדם חשוב לא פחות מכיבוד הריטואל הדתי. למעשה, מי שלא מכבד את האדם ממילא מפנה עורף לאל, ולא יישכר מעבודת הקורבנות או מציות למצוות.

– ההקבלה של דת ישראל העתיקה בין צלם האליל – העשוי מאבן או עץ – לבין צלם אלוהים שהוא האדם מודגשת במדרש שמובא על הלל הזקן:

וכל מעשיך יהיו לשם שמים (אבות, ב, יב) כהלל. כשהיה הלל יוצא למקום היו אומרים לו, להיכן אתה הולך? לעשות מצוה אני הולך. מה מצוה הלל? לבית הכסא אני הולך. וכי מצוה היא זו? אמר להן, הן. בשביל שלא יתקלקל הגוף. איכן אתה הולך הלל? לעשות מצוה אני הולך. מה מצוה הלל? לבית המרחץ אני הולך. וכי מצוה היא זו? אמר להן הן. בשביל לנקות את הגוף. תדע לך שהוא כן: מה אם אוקיינות העומדות בפלטיות של מלכים הממונה עליהם להיות שפן וממרקן, המלכות מעלה לו סלירא בכל שנה ושנה, ולא עוד אלא שהוא מתגדל עם גדולי המלכות. אנו שנבראנו בצלם ודמות שנאמר "כי בצלם אלהים עשה את האדם" – על אחת כמה וכמה. שמאי לא היה אומר כך אלא יעשה חובותינו מן הגוף הזה.³⁵

הלל הזקן מקביל בין ניקוי "אוקיינות", כלומר אותו "איקונין" – והכוונה באופן מדויק לצלמים של מלכים, שהוצבו הן במקדשים והן במקומות ציבוריים – לבין גוף האדם. כפי שמבהיר לורברבוים, במאה הראשונה לספירה, תקופת חייו של הלל, היה מקובל להציב את פסליו של קיסר רומא בפרהסיה, כולל במרכזי אוכלוסייה ברחבי ארץ ישראל.³⁶ על פי המדרש, כפי שהמשרת האחראי על שירות צלמי המלכים, זה שמשייפם וממרקם, מגדיל את שכרו בכל שנה ומתגדל במעמדו (שכן עצם היותו משרתו של הפסל, של נוכחות הקיסר, הופכת אותו ליותר ויותר חשוב), כך, ועל אחת כמה וכמה, כל אדם מקבל שכר ומתגדל כאשר הוא משרת את גופו, שהרי גופו הוא צלם אלוהים, כלומר נוכחותו של האל האחד האמיתי. לכן, טוען הלל, עשיית צרכים ורחיצת הגוף הן מצוות (והנה עוד ראייה לכך שדמות האדם נחשבה לצלם, ולא יסוד רוחני כלשהו בתוכו). גוף האדם הוא לאלוהים מה שפסל הקיסר הוא לקיסר: התגלמות של המלך, ביטוי לנוכחותו. על כן מצווה על כל הרואים אותו לחלוק לו כבוד. האדם, כל אדם, הוא בן דמותו של המלך ונושא את כתרו.³⁷

האדם כצלם ייחודי

אולם תפיסת צלם אלוהים באדם מתוחכמת אף יותר מכך. האדם אינו צלם פשוט של האל. כל פסלי הקיסר דומים, אולם בני האדם שונים זה מזה. ובשונה מצלמי אלים שמפוסלים על פי תבנית קבועה (ואף חייבים למלא בדקדקנות רשימת מאפיינים קבועה – פסל שחסר בו פרט, פסול), אין אדם הזהה לחברו. אדרבה, אף שכל בני האדם מחזיקים מכנים משותפים חשובים, הם שונים בדמותם זה מזה. במסכת סנהדרין (ד, ה) במשנה מובהר:

לפיכך נברא אדם יחיד, ללמד שכל המאבד נפש אחת, מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא; וכל המקיים נפש אחת, מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא. ומפני שלום הבריות, שלא יאמר אדם לחברו, אבא גדול מאביך. ושלא יהיו מינין אומרים, הרבה רשויות בשמים. ולהגיד גדולתו של הקדוש ברוך הוא, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, וכולן דומין זה לזה, ומלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא טבע כל האדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד מהם דומה לחברו. לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר, בשבילי נברא העולם.

המשנה מבארת שני דברים. ראשית, שהאדם – אדם הראשון – נברא יחיד כדי ללמדנו שהאדם, כל אדם, הוא עולם ומלואו. כפי שאדם הראשון היה נזר הבריאה ויחיד בעולם, כך כל אדם נחשב לשיא חד-פעמי של הוויה וליחיד בעולמו. שנית, מובהר גם שכל אדם הוא ייחודי: כל אדם לא רק נוצר בצלם האל, אלא שכמו האל גם הוא יחיד ומיוחד. כאשר אדם (מלך) טובע מטבעות ועליהם דמותו, כל המטבעות דומים זה וזה וכל הדמויות דומות לו. אולם כאשר מלך מלכי המלכים טבע את האדם, אין אחד דומה לחברו. על כן כל אחד מהם עומד בפני עצמו, עולם ומלואו. מכאן שכל המאבד נפש אחת כאילו איבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת כאילו קיים עולם מלא.³⁸ לפנינו אפוא הרעיון שבאופן מהותי לא רק שכל בני האדם שווים, אלא שלכל אחד ואחד מהם ערך סגולי ייחודי. כל אדם הוא צלם אלוהים, והוא מגלם ומנכיח את דמותו של האל באופן מיוחד וחד-פעמי.

”יש משום חידוש גמור ואופיני ביותר למחשבת חז”ל בהדגשת השוני בין בני אדם ובהעלאת ערכו של כל יחיד כדגם יחיד במינו של האנושות”, כותב חוקר מחשבת ישראל אלכסנדר אלטמן.³⁹ תפיסת ייחודו של הפרט אכן היתה

חדשנית ונועזת ביותר, ודאי על רקע התפיסה הקולקטיביסטית של המשפחה והקהילה בתרבות הקדומה. ובעוד מקביליהם באותה תקופה – זרמי הגנוזיס, מחברי הקורפוס ההרמטי ואסכולות הפילוסופיה ההלניסטיות – ראו בגוף כלא לנשמה ובאדם הארצי תוצר פגום ונפול שרחוק משלמות עולם האידאות או עולם הנשמות, חז"ל ראו באדם נוכחות אלוהית, ובכל פרט ופרט מקרה יחיד ומיוחד של זו. מדובר במהפכה.

תפיסת האדם כצלם אלוהים משמשת כעיקרון מאזן לראייתו כעברו של האל. העצמתו של האדם, הפיכתו לנושא של הנוכחות האלוהית, מאפשרת לו, למשל, לעמוד אל מול האל ולהתווכח איתו על עקרונות של צדק ומוסר, כפי שעושה אברהם בסיפור סדום ("הֲשֹׁפֵט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט?!") – בראשית יח, כה) וכפי שעושה משה כמה פעמים ("הֲאִישׁ אֶחָד יַחַטָּא וְעַל כָּל הָעֵדָה תִּקְצַף?!") – במדבר טז, כב; וראו שמות לב, יא-יג; שמות לב, לב; במדבר יד, יג-יט). האדם אינו רק יציר כפיו הצייתן של האל, אלא ישות חושבת, יוזמת ויוצרת. כנושא נוכחות האל, האדם הוא יצור שהוא גם יוצר, ברוא שגם בורא.

לעיקרון זה תהיה חשיבות רבה בתרבות המערבית כולה. הוא מהווה את ערש האינדיבידואליזם וערש שיח זכויות האדם, וישפיע על התפתחות הסובייקט האנושי מימי קדם ועד לזמננו. כפי שנראה, עקרון צלם אלוהים יחדור למסורת הנוצרית וייטע בה זרע שיצמח במשך מאות שנים, עד שיהפוך לעץ מרשים. אולם לפני שנגיע לכך, נחזור לחוק העברי הקדום ולביטוי של עקרון צלם אלוהים בו, וזאת במסגרת העיון בחוקי המזרח הקדום ובנרטיבים שמזינים אותם ומוזנים מהם.

ייחודו של החוק העברי

הדומה בין קהילות העבריים הקדומות לבין התרבויות שסביבן היה רב על השונה. ועם זאת, באותן נקודות שהן חרגו מן התבנית המקובלת, חריגותיהן היו משמעותיות. כמה עקרונות תיאולוגיים היו ייחודיים להן, והנרטיב שמתוכו נולד החוק, שאותו היה אמור לחוק לבטא ושאותו אמור היה החוק לתחזק ולבצר, עיצב את חוקי העברים באופן שונה ומכריע.

ההבדל המשמעותי הראשון נוגע למקורו של החוק. בעוד שבמסופוטמיה ובמזרח הקדום החוק נחשב לנצחי, והאלים, ובני אדם שהאלים מסמיכים תחתיהם (המלכים), נחשבו מגני החוק ואוכפיו (כלומר האלים לא חוקקו

את החוק, הם רק אוכפים אותו), מקורו של החוק העברי נחשב אלוהי באופן ישיר.⁴⁰ כתוצאה מכך, עבירה על החוק נחשבת לא רק לחריגה מן הנורמות הרצויות, ואף לא רק שבירה של הסדר הקוסמי, אלא מרד ברצונו המפורש של האל. במילים אחרות, העבירה על החוק אינה רק טעות, עיוות, עיוורון או פשע – היא חטא. ההבדל הוא משמעותי ביותר. על טעויות אנחנו אולי אחראים, אבל יש גבול לאשמה שניתן לייחס לנו בנוגע להן. לגבי פשעים, ודאי שהאשמה מוטלת על מבצעהם, אולם אשמה זו היא כלפי בני אדם, לא כלפי האל. חטא הוא פשע כנגד האל, ולכן האשמה שנובעת ממנו חמורה הרבה יותר.

ניתן להבין זאת מתוך הפסוקים המתארים את העונשים על החטא ואת הדרכים לכפרתו בספר במדבר:

וְאִם נִפְשׁ אַחַת תִּחַטָּא בְשִׁגְגָה, וְהִקְרִיבָה עִז בַּת שְׁנָתָה לְחִטָּאת. וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל הַנֶּפֶשׁ הַשֹּׁגְגָת בַּחֲטָאָה בְשִׁגְגָה לִפְנֵי ה' לְכַפֵּר עָלָיו, וְנִסְלַח לוֹ. הָאֲזָרַח בְּבִנֵי יִשְׂרָאֵל וְלִגְר הַגֵּר בְּתוֹכְכֶם תֹּרְהָ אַחַת יִהְיֶה לָכֶם לַעֲשׂוֹה בְשִׁגְגָה. וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְיַד רְמָה, מִן הָאֲזָרַח וּמִן הַגֵּר אֵת ה' הוּא מְגַדֵּף; וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִקֶּרֶב עַמָּה. כִּי דָבַר ה' בְּזֶה, וְאֵת מִצְוֹתוֹ הִפֵּר. (במדבר טו, כז–לא)

החוטא בשגגה יכול לכפר על חטאיו בעזרת הכוהנים. הטעות שהוא עשה לא יכולה פשוט להישכח, משום שהיא מהווה פגיעה באל. משום כך אין לו ברירה אלא לכפר עליה בעזרת הממונים מטעם האל – הכוהנים. גורל קשה הרבה יותר מצפה לעובר על החוק בכוונה ("ביד רמה"). אדם זה קורא תיגר על האל עצמו ("את ה' הוא מגדף"), ועל כן הוא נענש ב"כרת", שלפי חז"ל פירושו מוות בידי האל. אין מחילה למורד באלוהים. כפי שמסביר משה גרינברג במאמרו "הנחות יסוד של החוק הפלילי במקרא", בשל ההיגיון השונה שעליו מבוססים החוקים העבריים, העונשים במקרא הם פעמים רבות חמורים הרבה יותר מאלה שבקובצי החוקים המקבילים בעמי האזור. כך, למשל,

אצל הבלים, האשורים והחיתים [...] במקרה של ניאוף הברירה בידי הבעל להעניש את אשתו או לסלוח לה. אם הוא מחליט להעניש את אשתו, גם מאהבה נענש; אם יסלח לה, גם המאהב פטור מעונש. מטרת

החוק היא להגן על זכותו של הבעל ולפצותו על העוול שנגרם לו. [...] לא כן במשפט המקראי: "ואיש, אשר ינאף את אשת איש... מות יומת, הנאף והנאפת" (ויק' כ, י. השווה דב' כב, כב-כג) – על כל פנים מות יומתו. לא מדובר על מתן היתר לבעל להמתיק את העונש או לבטלו, כי ניאוף אינו עוול שנעשה לבעל בלבד; חטא הוא לאלוהים, רע מוחלט.⁴¹

עבור הכבלים, ניאוף הוא חטא שאפשר לסלוח עליו. הנה לשון החוק מתוך חוקי חמורבי:

כי תשכב אשה נשואה לאיש עם איש אחר, ונתפשה, יאסרום, ואל המים ישליכום. אם ירצה בעל האשה והחיה את אשתו, אז יכול גם המלך, ברצותו לחוס על עבדו, לחוס.⁴²

העונש על ניאוף הוא מוות, אולם אם יחפוץ בכך, יכול הגבר לסלוח לאשתו ולהחיות אותה. חייה בידיו. אם בעלה של האישה חנן אותה, יכול גם המלך לחון את חייו של הנואף – חייו בידי המלך. בעלה העברי של הנואפת, לעומת זה הכבלי או החיתי, אינו יכול פשוט לוותר על העונש המגיע לה, משום שניאוף בחברה העברית הקדומה אינו חטא רק כלפי הבעל, ואף לא רק כלפי המלך, אלא גם כלפי מלך מלכי המלכים, כלפי הקב"ה.

במונחי הדיון לעיל, אצל העברים הקדמונים הסובייקט המשפטי הנפגע אינו רק בעלה של האישה הנואפת, אלא גם אלוהים. כפי שאב הבית, הפטריארך, הוא השליט והאחראי על משפחתו, אבינו שבשמים, האל המונותאיסטי, הוא השליט והאחראי – מבחינה חוקית ומשפטית – על העולם כולו. מכיוון שאת החוק קבע האל, ומכיוון שבני האדם הם עבדיו (או אף "בניו"), עבירה על החוק משמעותה עבירה על רצון המחוקק והאדון. מכיוון שכך, דינה אינו תלוי ברצונם של הנפגעים האנושיים בלבד. בעל הבית הארצי עונה גם הוא בפני בעל הבית השמימי. כך אפילו לגבי המלך בישראל: "הזכות להעניק חנינה בדיני נפשות, הניתנת למלך בחוקי המזרח הקרוב, אינה ידועה בחוק המקראי", מבהיר גרינברג. גם המלך העברי, כמו כל בני האדם, כפוף לאלוהים.

איש בחטאו יומת

לכד מתפיסת החוק כרצונו הישיר של האל ותפיסת האל כסובייקט המשפטי העליון, ישנו כמובן עקרון צלם אלוהים שמייחד את המסורת העברית הקדומה. תפיסת האדם כצלם אלוהים הפכה אותו, כפי שראינו, לבן דמותו ולנושא נוכחותו של האל. האדם הוא נציגו של אלוהים על פני האדמה, וכל פרט ופרט מיוחד באיכות הנוכחות האלוהית שהוא מביא. כל אדם הוא עולם ומלואו.

מכיוון שהחוק הוא ביטוי מעשי של נרטיב שמחזיקה חברה מסוימת, מובן שהחוק המקראי יבטא את עקרון צלם אלוהים. כך, למשל, נקבע כי ההורג אדם – ייהרג בעצמו ("מִפֶּה אִישׁ וְיָמָת, מוֹת יוֹמָת" – שמות כא, יב). על פי המשפט המקראי, אדם שהרג במזיד, כפי שעולה מעדותם של שני עדים, דינו מוות. ייתכן שאין כאן הפתעה גדולה, אולם יש לדעת שבחלק ממערכות החוק במזרח הקדום היה מקובל לתת ממון תחת חיי הנרצח. בחוקי אשור נמצא, למשל, חוק המתיר לאחיו של אדם שנרצח להרוג את הרוצח, או לחלופין להמיר את חייו בחלקו בירושת אביו (של הרוצח).⁴³ לעתים היה יכול הרוצח לתת במקומו אדם אחר (בדרך כלל קרוב משפחתו או עבדו), דבר שהיה הגיוני מבחינה פרגמטית, משום שבקהילות קדומות היו תמיד זקוקים לידיים עובדות, והריגת אדם בוגר היתה פוגעת במצבת כוח האדם. אלא שעל פי החוק המקראי אין אפשרות כזאת, מפני שאין תחליף לחיי אדם. המקרא לא מאפשר להמית אדם אחר תחת הרוצח ולא להמיר את גור הדין בכסף: "וְלֹא תִקְחוּ כֶּפֶר לְנַפְשׁ רֹצֵחַ אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לְמוֹת, כִּי מוֹת יוֹמָת" (במדבר לה, לא).⁴⁴

יחד עם קדושת חיי האדם, קיימת גם קדושה של חיי כל פרט ופרט, שהרי כל אדם הוא צלם ייחודי, עולם ומלואו. על כן "לא יוֹמְתוּ אָבוֹת עַל בְּנֵיהֶם, וּבְנֵיהֶם לֹא יוֹמְתוּ עַל-אָבוֹת, אִישׁ בְּחַטָּאוֹ יוֹמְתוֹ" (דברים כד, טו).⁴⁵ חוקר המקרא משה גרינברג מדגיש שהקביעה "איש בחטאו יומתו" גם היא עומדת בניגוד מוחלט לכל קובצי החוקים האחרים במזרח הקדום.⁴⁶ כפי שראינו, בבבל ובאשור היה מובן מאליו שהענשה על פי עקרון מידה כנגד מידה פירושה הריגתו (או אניסתו) של הפרט שנמצא באופן יחסי לפטריארך שהוא או היא כפופים לו, ביחס מקביל למי שהפטריארך הפושע הרג (או אנס). כאן המצב שונה, והוא שונה מפני שהנחות המוצא שנמצאות בבסיס החוק שונות. הסיפור שסיפרו העברים הקדמונים על האדם, על מעמדו ועל ערכו, שונה.

כך בא לידי ביטוי עקרון צלם אלוהים. מכיוון שעבור המקרא היותו של האדם צלם אלוהים מקנה לו – דהיינו לכל פרט ופרט – חשיבות עליונה ובלתי ניתנת

להמרה, אי־אפשר להמיר אדם באדם ולהרוג אחר במקום זה שהרג. צלם אלוהים פירושו לא רק דמיון מהותי בין האדם לאל, אלא ייחודיות חד־פעמית של כל אדם. מצד אחד, כל בני האדם שווים בהיותם דומים לאל, ומצד שני, כל יחיד הוא מיוחד בכך שהדמיון שלו או שלה לאל הוא ייחודי. על כן נקבע: "שִׁפְךָ דַם הָאָדָם, בְּאָדָם דָּמוֹ יִשָּׁפַךְ, כִּי בְצַלְמֵ אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם" (בראשית ט, ו). הרוצח יומת – הוא ולא אחר, יומת ולא יוחלף, לא באדם ולא בכסף. ומדוע? כי בצלם אלוהים עשה את האדם. צלם אלוהים הוא שהופך כל אדם לפרט חד־פעמי ובעל חשיבות עליונה. לכן, מאידך גיסא, עבירות של גניבה, שבחוקי בבל ואשור דינן מוות, במקרא דינן פיצויים בלבד. חיי אדם חשובים ויקרים מכדי להיאבד בגין עבירות רכוש.

העיקרון הזה לא התקבל באופן פשוט או מייד. התפיסה הרווחת בעת ההיא היתה זו של עמי המזרח הקדום האחרים, ולקח זמן עד שפסוקים אלו הפכו לאמת המידה הבסיסית. הנה דוגמה לכך: בספר יהושע מסופר סיפורו של עכן, אשר חטא כשלקח לעצמו מן השלל בקרב על העיר יריחו (יהושע ז). האל מבהיר ליהושע שתבוסת ישראל בקרב מול העי נגרמה בשל חטאו של עכן, ויהושע פוסק שיהרג. אלא שלא רק הוא מוצא להורג, אלא גם בניו ובנותיו ושורו וחמורו וצאנו ואוהלו ו"כל אשר לו". עכן הוא הפטריארך, אבי המשפחה, ועל כן כל מי ומה שתחתיו הם שלו, בדיוק כפי שידיו ורגליו הם שלו. הוא הסובייקט המשפטי היחיד, ועצמיותו כוללת את כל רכושו. בני המשפחה גם הם מקנייניו של עכן, ולכן עליהם להיענש:

וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ מָה עֲכָרְתָּנוּ יַעֲכָרְךָ ה' בַּיּוֹם הַזֶּה וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ כָּל יִשְׂרָאֵל
אֲבָן וַיִּשְׂרְפוּ אֹתָם בָּאֵשׁ וַיִּסְקְלוּ אֹתָם בְּאֲבָנִים. (יהושע ז, כה)

חוקר המקרא ג'יימס קוגל עומד על החלופין המוזרים בפסוק זה בין המילים המתארות את הנסקלים: וירגמו אותם, וישרפו אותם, ויסקלו אותם. "לכאורה המספר מניח שצאצאי עכן ורכושו הם הארכה של ישותו", כותב קוגל, "כאילו הם אינם אינדיבידואלים כפי שאנחנו היינו מבינים זאת, אלא ביטויים של קיום אחיד, קולקטיבי".⁴⁷ מן הסתם בתקופה זו עדיין לא הופנם, ואולי אף עדיין לא פותח, עקרון צלם אלוהים והמשמעויות הנגזרות ממנו.
מאותה סיבה גם הנביא זועק:

מִה לָכֶם אַתֶּם מְשָׁלִים אֶת הַמֶּשֶׁל הַזֶּה עַל אֲדַמַּת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אֲבוֹת
יֹאכְלוּ בֶסֶר וְשֵׁנֵי הַבְּנָיִם תִּקְהִינָה? חֵי אֲנִי נְאֻם יְהוָה אֱדַנִּי ה' אִם יִהְיֶה לָכֶם עוֹד

מִשָּׁל הַמֶּשֶׁל הַזֶּה בְּיִשְׂרָאֵל. הֵן כָּל הַנְּפֹשׁוֹת לִי הֵנָּה כְּנֶפֶשׁ הָאֵב וְכֶנֶפֶשׁ הַבֵּן
לִי הֵנָּה הַנְּפֹשׁ הַחֲטָאִת הַיָּא תְּמוֹת. (יחזקאל יח, ב-ד)

אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהינה?! יחזקאל, שהתנבא במאה השישית לפני הספירה, דואג להדגיש שלא כך אמור להיות: "כל הנפשות לי הנה" – כל בני האדם שייכים לאל, וכולם שווים לפניו. אין אדם ששייך לאדם אחר, גם לא בן לאביו, ועל כן אין אדם שיכול להחליף אדם אחר בעונש שמגיע לו. "הנפש החוטאת היא תמות", הוא קובע, ובהמשך הפרק שוב חוזר על הדברים:

הַנְּפֹשׁ הַחֲטָאִת הַיָּא תְּמוֹת בֵּן לֹא יִשָּׂא בְּעוֹן הָאֵב וְאֵב לֹא יִשָּׂא בְּעוֹן
הַבֵּן צְדָקַת הַצְּדִיק עָלָיו תִּהְיֶה וְרִשְׁעַת רִשַׁע [הַרְשָׁע] עָלָיו תִּהְיֶה.
(שם, כ)

האופן שבו יחזקאל שב ומדגיש את העיקרון הזה מלמד שיש מי שלא מבין את העניין, שחושב שאכן, אבות אכלו בוסר ושיני בנים תקהינה.⁴⁸ ייקח עוד זמן עד שאדם בישראל לא ייענש על חטאו של אחר, אולם הזמן הזה יגיע. העיקרון, בכל מקרה, ברור: האדם הוא פרט ייחודי שאינו ניתן להחלפה. כל אדם הוא סובייקט משפטי שלם, ועל כן הוא נענש באופן אישי על חטאיו. מכאן תפתח ברבות הזמן התפיסה שהפרט אחראי בלעדית למעשיו, ומכאן – התפיסה שהאוטונומיה היא תנאי הכרחי לכבוד עצמי ולהגשמה עצמית. כך יחולן רעיון צלם אלוהים ויהפוך לכבוד סגולי (dignity) – וכך יחולן העולם המערבי.

תפיסת האדם את עצמו – הגבול בין הפנים לחוץ

בחלק הקודם בחנו את חשיבותו של החוק כביטוי של נרטיב חברתי שלם. ראינו כי חוקי המזרח הקדום אינם מתייחסים לאדם כפרט, אלא כחלק ממבנה חברתי שבראשו עומד פטריארך. ראינו גם שהחוק העברי מגלה סימנים ראשוניים של התייחסות, ואף כבוד, לחיי האדם הפרטי. עמדנו אפוא על הממד החברתי בחיי האדם בעת העתיקה, שבא לידי ביטוי בחוקים ובעקרונות התיאולוגיים שבבסיסם. כעת נעבור לבחינת ממד נוסף בחייו, ממד שמאפיין את חייו הפסיכולוגיים. הבנתו תאפשר לנו לעמוד על עוד הבדל חשוב בין בני אדם

בעבר לבין האדם המודרני. כך נבין טוב יותר את תהליך עלייתו של הסובייקט המודרני, הקשור לעקרון צלם אלוהים. המדובר בעניין שנראה פשוט: תפיסת האדם את עצמו, ואת הגבול בינו ובין העולם.

כדאי להקדים ולומר כמה מילים בקשר לעצמיות שלנו. בקצרה: היא אינה קבועה. אין תפיסה פשוטה של עצמיות שמשותפת לכל בני האדם בכל מקום וזמן. אנשים תופסים את עצמם, כלומר חיים כישות בעלת תודעה עצמית, בצורות רבות ושונות. באופן הפשוט ביותר אנחנו עדים להבדלים בתפיסת העצמיות של בני אדם שונים, או של אותו אדם בזמנים שונים, כאשר אנחנו בוחנים את התודעה תחת השפעת חומרים משכרים והלוצינגנים או תוך כדי חוויות רוחניות ומיסטיות. אם לקחת דוגמאות קיצוניות, אדם שמרגיש שהוא "אחד עם העולם", ואדם אחר שמדווח בכנות כי "איבד את עצמיותו", חווים את עצמם בצורה שונה לגמרי מאשר כל אחד מאיתנו. הראשון, ניתן לומר, חווה עצמו ככוליות, ככלל הקיום; השני חווה את עצמו כאינות, כריקות. בלי להיכנס לאופי החוויות הללו כעת (ואין זה משנה גם אם הן תקפות מבחינה אונטולוגית – אותם אנשים חווים כך את עצמם, וזה מה שחשוב לנו), נדמה לי שהן מעידות על הגמישות האפשרית של התפיסה העצמית שלנו.⁴⁹

למחקר המדעי ברור כיום שאין כל "מרכז" או "גרעין" במוח שכולל בתוכו את עצמיותנו. אין "מרכז פיקוד ובקרה" שנתוני החושים מוזרמים אליו ואשר מחזיר פקודות לאיברי הגוף. המוח, זאת אנחנו יודעים כיום, אינו מערכת ליניארית הפועלת מתוך נקודה אחת, אלא מכלול מבוזר שפועל באופן מקביל ומשלים. מתוך פעולות אלו יוצר המוח מודל מסוים של עצמיות, דהיינו תפיסה עצמית המבדילה בין מה שהוא "אני" למה שהוא "לא אני".⁵⁰ הגבול הזה, בין העצמי למה שאינו, והגדרתם של יסודות שונים (מחשבות, זיכרונות, רגשות) כשייכים ל"אני" שלנו או כלא־שייכים אליו, הם הצירים שסביבם משתנה תפיסת העצמי של בני אדם שונים, כמו גם של בני אדם בחברות ובתקופות שונות. אפשר להבין זאת מדיווחים על חוויות מיסטיות ומסעות פסיכודליים, כמו גם, להבדיל, מסוגים שונים של בעיות נפשיות.

נבין זאת גם מן העדויות שהבאתי ושאיבא להלן. טַעַנְתִּי כאן, בעקבות הוגים כצ'רלס טיילור וחוקרים כג'יימס קוגל,⁵¹ היא שגבולות העצמיות השתנו במהלך אלפי השנים האחרונות. באופן מעניין, העצמי האנושי, שבעבר היה מגובש הרבה פחות, חווה אז רצונות, רגשות ותשוקות כבאות לא ממנו, אלא ממקור חיצוני לו. עם חלוף הדורות, בהדרגה, הפך העצמי שלנו לסגור; לממוקם, לכאורה, במרחב

"פנימי", סובייקטיבי ופרטי. או אז הוא ניכס לעצמו, כחלק מ"עצמו", את אותם יסודות שהיו לפנים יכולים להיחשב זרים או חיצוניים.

במערב הגיע התהליך הזה לשיאים ייחודיים. תפיסת העצמי של אנשים מערביים מודרניים שונה מתפיסת העצמי של בני אדם בחלקים אחרים של העולם היום, כמו גם מתפיסת העצמי של בני אדם בעבר. באופן ספציפי, רובנו מרגישים את עצמנו כיחידים אוטונומים שאינם תלויים או אף קשורים בהכרח לחברה שסביבנו, וזאת באופן מוקצן בצורה חסרת תקדים. כפי שכותב הפסיכולוג החברתי האמריקני וולטר אנדרסון:

לרוב האנשים בעבר לא היה כפי הנראה עצמי אינדיבידואלי במובן המערבי המודרני, וזה נכון גם לרבים שאינם חיים במערב כיום. רוצה לומר, הם אינם חווים את עצמם כבעלי גבול ברור, אלא כמוטמעים באופן חסר־חציצה בשבטיהם או במערכת האקולוגית שסביבם; הם לא חושבים על עצמם כמיוחדים [באופן אישי], אלא כפחות או יותר זהים לשכניהם; והם אינם תופסים את עצמם כמגובשים באופן מובהק אלא כנחדים על ידי רוחות וכוחות שיכולים למשוך אותם לכיוונים שונים ורבים.⁵²

אנדרסון מציג חלוקה דיכוטומית ברורה. בפועל, כפי הנראה, ישנו רצף שבו הגבול בין העצמי לבין מה שאינו עצמי, ומידת אפשרותם של יסודות נפשיים שונים להיות חלק מהעצמי או גורם זר, משתנים בתדירותם ובחריפותם. החלוקה החדה בין המערב לבין כל מה שאינו המערב גם היא זקוקה לריכוך. אולם הנקודה העקרונית היא שתפיסת העצמי שלנו, כמערביים מודרניים (תפיסה קיצונית בסגירות שלה מן הסביבה ובתוקף שהיא מעניקה לאוטונומיה של הפרט), היא רק אפשרות אחת מני רבות.⁵³ כפי שכותב קליפורד גירץ במאמר מפורסם,

התפיסה המערבית של האישיות (person) כיקום תודעתי ורצוני בעל גבולות ברורים, ייחודי, פחות או יותר מגובש, כמרכז דינמי של מודעות, רגש, שיפוט ופעולה המאורגן כשלמות מובחנת [...] הינו רעיון מוזר למדי בשדה תרבויות העולם.⁵⁴

אנו נראה שתפיסה זו עולה מתוך התרבות הנוצרית, בעיקר זו האנגלו-סקסית, ונשענת באופן יסודי על עקרון צלם אלוהים. במזרח הקדום, ובכלל זה בממלכות העברים, העצמיות נקשרה לגוף, והגוף, כפי שכבר ראינו, נקשר למשפחה, לאבי המשפחה, ומעבר לכך: לאבות השושלת ולשבט כולו. למעשה, על פי איילת הופמן ליבסון, שחקרה את התפתחות העצמיות הסובייקטיבית אצל חז"ל, רק בין המאה השנייה למאה הרביעית לספירה נוצרה רגישות חדשה לעצמיות פנימית, שהעמידה את עולמו הרגשי והתודעתי של האדם כנושא חשיבות חסרת תקדים (כפי שניתן להבחין למשל מהתבטאויות כמו "הרהורי עבירה קשים מעבירה", יומא כט ע"א)⁵⁵. במקרא ובמדרשים התנאים המוקדמים יותר לא נמצא דגש כזה על העולם הפנימי. לעליית הנצרות היה תפקיד מרכזי בכך, אך היא נשענה לצורך המהפך הזה על רעיונות יהודיים.

פחד אלוהים ואומץ מן האלים

אם תפיסה של העצמי כ"יקום תודעתי ורצוני בעל גבולות ברורים, ייחודי, פחות או יותר מגובש, כמרכז דינמי של מודעות, רגש, שיפוט ופעולה", כדברי גירץ, היא בעיקרה סיפור מערבי מודרני, עלינו להבין כיצד נראית עצמיות שונה, אחרת. לצורך כך נבחן עדויות קדומות לעצמיות שבה אין גבול ברור בין מה שעצמי לבין מה שאינו עצמי, ונעקוב אחרי תהליך התבהרותו של גבול זה. במילים אחרות, נרצה לראות את תהליך הפיכתנו מבעלי עצמיות פתוחה ונזילה לגיבוש תפיסה עצמית של אישיות סגורה. כדי לעשות זאת, כדי לברוק כיצד באה לידי ביטוי עצמיות שונה בימי קדם, נבחן אידיאל, או ערך, שתפס מקום מרכזי בתרבויות העתיקות: הגבורה.

הגבורה היתה מן הערכים החשובים ביותר בימי קדם. הלחימה בקרב, תוך סיכון עצמי ואומץ לב, הניצחון על האויבים תוך קניית תהילה ועשיית "שם" – אלו עומדים בלבם של חלק גדול מהסיפורים המיתולוגיים ששרדו והגיעו לידנינו. מגיבורי בבל ועד גיבורי יוון, כולם מפגינים את עוז רוחם ומהוללים כמעט רק בשל כך. בניגוד לאידיאל שהציגו חז"ל ושאימץ העולם הנוצרי בראשיתו, גבורתם של לוחמים עזי נפש אלו הופגנה לא באיפוק שהם אוזרים או בכיבוש יצרם, אלא בסיכון חייהם ובריסוק איבריהם של אויביהם, ואלמלא הפגינתו אומץ בקרב והביאו חזרה את קרקפותיהם (או גרוע מזה) של יריביהם, כנראה לא היו נחשבים כלל לגיבורים.

ואולם כאשר אנחנו מתבוננים מקרוב בדרך שבה מתוארים באותם סיפורים מעשי הגבורה, או יותר נכון: בדרך שבה מתוארת הגבורה עצמה, אנחנו שמים לב שהקדמונים לא תפסו את אומץ הלב כפי שאנחנו תופסים אותו. למעשה, בעוד אנחנו מסוגלים להזדהות כיום בקלות עם אידיאל כאומץ לב בעת קרב, לא נצליח להזדהות עם האופן שבו בני אדם תפסו אותו בעבר הרחוק. כך למשל, באחת היצירות ששימשו חלק מהאפוס המסופוטמי עלילות גלגמש (עסקנו בו לעיל כשדיברנו על תפיסת צלם אלוהים במזרח הקדום), מתכוון גלגמש יחד עם חברו הטוב אַנְפִּידו להרוג את ה'מַבְּפָה, מפלץ היער. אולם שוד ושבר: כאשר, אחרי תלאות רבות, הוא מגיע אל חומבבה ועומד מולו, הוא נמלא בפחד. המיתוס מספר לנו כיצד הדבר מתרחש:

גִלְגַּמֶּשׁ, בְּקוֹל רַעֲשָׁם, הִחְרִיד אֶת ה'מַבְּפָה מִמִּשְׁכָּבוֹ,
וְהוּא – אֶת קַרְנֵי־אֵימָתוֹ שִׁלַּח בּוֹ.
גִלְגַּמֶּשׁ – כְּמוֹ תַרְדֵּמָה נִפְלָה עָלָיו,
וְאִנְכְדוּ – כְּמוֹ סַחְרְחֹרֶת אֶחְזָה בּוֹ.⁵⁶

גלגמש מעיר את חומבבה מרבצו וזה מיד שולח בו את "קרני אימתו", ומכניס בו מורד לב. "כמו תרדמה נפלה עליו", מספר לנו המיתוס העתיק, וגלגמש גיבורנו נזקק לדברי עידוד מאנכידו, אשר מעוררים אותו ועוטפים אותו (כך מסופר לנו בשורות הבאות) "כמו שריון". שימו לב: האימה נכנסת אל גלגמש מבחוץ – וכך גם אומץ הלב. הפחד הוא כקרניים הנשלחות מן המפלצת שמולו,⁵⁷ והגבורה היא שריון שעוטף אותו כנגד אותן קרניים, שריון הבנוי ממילותיו המעוררות של אנכידו (שכזכור, אינו אדם רגיל אלא יציר כפיה של אלת הבריאה אַרְרֹג, שנברא בצלם האל אנו). חשוב לשים לב: אין כאן גיוס של אומץ ממשאבים נפשיים פנימיים, אלא יבוא חיצוני של גבורה.

גם באיליאדה, האפוס היווני המיוחס להומרוס, אנחנו עדים לדפוס דומה. האיליאדה כנראה נחתמה סביב 750 לפני הספירה, אולם מבוססת על חומרים קדומים הרבה יותר. היא מביאה חלק מסיפור הקרב המיתולוגי על טרויה, שנערך בין צבאות המלך אגממנון לבין פאריס נסיך טרויה, אחרי שהאחרון חטף את הלנה, אשתו היפהפייה של מנלאוס, מלך ספרטה. סיפורי הגבורה בקרב הם רבים, ומהווים באופן מובן תמה מרכזית במיתוס, אלא שגם כאן הגבורה מגיעה פעמים רבות מחוץ לגיבור אל תוכו.

כך למשל, לַמְנַלְאוֹס, בעלה של הלנה החטופה, מוקדש ביצירה שיר שלם שמפאר את גבורתו. הוא מתקרב אל חומת העיר כדי לחלץ משם את גופתו של פֶּטְרוֹקְלוֹס, מגיבורי הכוחות הצרים על טרויה. לפני מעשה גבורתו האלה אתנה מחדירה בו כוח ואומץ:

אַז לְכַתְּפִיו וּלְבִרְכָיו חֶלְקָה הָאֱלֹהִים יְתֵר פֹּחַ,
וּלְחַזְהוֹ הַשְּׁלִיכָה עַל עֵקֶשְׁנֵי שֶׁל אוֹתוֹ זָבוּב
שָׁאֵם כִּי תְּכּוּפוֹת מִבְּשָׂרוֹ שֶׁל אָדָם יִרְחִיקוּהוּ,
שׁוּב יִשְׁתַּדֵּל לְעֵקֶץ, כִּי דָם אֲנָשִׁים כֹּה טָעִים לוֹ.
בְּעַל פֶּזָה אֶת לְבוֹ הָאֶפֶל בְּקִרְבוֹ הִיא הַצִּיפָה.⁵⁸

אומץ הלב שמחדירה בו אתנה, יחד עם הכוח הניתן לכתפיו ולברכיו, מאפשר למנלאוס לרוץ תחת חומות טרויה ולהגן על כבודו של פטרוקלוס. כך הוא הופך לגיבור. באיליאדה אנחנו נתקלים במקרים רבים נוספים שבהם אומץ הלב הדרוש לגיבור על מנת לבצע את מעשה הגבורה ניתן לו, למעשה מוחדר אל תוכו, על ידי אלים שונים.⁵⁹ העניין, לפחות עבור אלה הראויים לכך, שגרתי ונפוץ.

ראוי לא לפטור סיפורים אלה כדברי מליצה או כמטאפורה. התרבויות המסופוטמיות הקדומות, כמו גם היוונים הקדמונים, חיו בעולם שבו האלים היו נוכחים כמציאות פשוטה ומובנת מאליה. למרות שדורות יוונים מאוחרים יותר היו יכולים להתייחס לאלים כמטאפורות או ככוחות מואנשים, בזמנו של הומרוס ולפניו הפנתיאון שעל האולימפוס נתפס כמציאות פשוטה. יתרה מכך, עבור אותם קדמונים האלים לא רק היו קיימים, ולא רק השפיעו על אירועי העולם, אלא גם השפיעו על רגשותיהם והכרעותיהם של בני האדם. הם אלה שמעצימים את אומץ לבם של הלוחמים, ומלכים את ביטחונם לרוץ אל הקרב. ודוק: האומץ כאן אינו משהו שמנלאוס מפתח בעקבות השפעתה הטובה של האלה. אתנה אינה מעודדת את רוחו ובכך מעוררת בו אומץ. היא לא מופיעה לידו, שמה את ידה על כתפו, לוחשת באוזנו: "אתה הגדול מכולם!" ובכך מטפחת את ביטחונו העצמי. תפיסה כזאת תהיה השלכה מודרנית של העצמי השלם, האוטונומי, אל העבר שבו תמונת אדם שכזאת לא היתה מקובלת. כפי שמיד נבאר, עבור אבותינו העצמי לא היה ישות הוליסטית שכוחות חיצוניים משפיעים עליה. העצמי היה שדה מערכה, אתר פתוח לרווחה, מרחב שבתוכו פועלים כוחות שונים – ביניהם אלים. אתנה לא צריכה אפוא להתעסק עם נפשו

של מנלאוס ולהפעיל עליה מניפולציות שונות בעזרת מחמאות או דברי עידוד. היא פשוט מחדירה לחזהו של מנלאוס אומץ, ואז הוא אמיץ. באותה מידה, גם התפילה אל האלים אינה רק על מנת שיעזרו במהלך הקרב או יסובבו את מהלך האירועים כך שיימצא יתרון למתפלל. התפילה מבקשת שהאל ייתן לאדם אומץ. "אמץ את לבו בחזה", מתפלל אכילס אל זאוס לפני שחברו פטרוקלוס יוצא אל הקרב, הקרב שבו נהרג. האלים אינם רק אחראים על מהלך הלחימה, אלא אף על רגשות הלוחמים. כך לא רק במסופוטמיה וביוון הקדומות, אלא גם בישראל. כאשר שאול יוצא אלי קרב כנגד נחש העמוני, האל הוא שמחדיר בו עוזו (שמואל א יא, א-ז, ההדגשה שלי):

ויעל נחש העמוני ויחן על יביש גלעד ויאמרו כל אנשי יביש אל נחש כרת לנו ברית ונעבדך. ויאמר אליהם נחש העמוני בזאת אכרת לכם בנקור לכם כל עין ימיו ושמתיך חרפה על כל ישראל. ויאמרו אליו זקני יביש הרף לנו שבעת ימים ונשלחה מלאכים בכל גבול ישראל ואם אין מושיע אתנו ויצאנו אליך. ויבאו המלאכים גבעת שאול וידברו הדברים באזני העם וישאו כל העם את קולם ויבכו. והנה שאול בא אחרי הבקר מן השדה ויאמר שאול מה לעם כי יבכו ויספרו לו את דברי אנשי יביש. ותצלח רוח אלהים על שאול בשמעו (כשמעו) את הדברים האלה ויחר אפו מאד. ויחן צמד בקר וינתחהו וישלח בכל גבול ישראל ביד המלאכים לאמר אשר איננו יצא אחרי שאול ואחר שמואל כה יעשה לבקרו ויפל פחד ה' על העם ויצאו כאיש אחד.

נחש העמוני צר על היישוב יביש גלעד, בעבר הירדן המזרחי. אנשי יביש מבקשים מנחש שיחוס על חייהם, ובתמורה הם יהיו לעבדיו. נחש מסכים, אולם התנאי שלו לברית העבדות הוא שהוא ינקר את עין ימינם.⁶⁰ הם פונים אל לבו הרחום ומבקשים שייתן להם שבוע לחשוב על זה, והוא, בג'נטלמניות מרשימה, נעתר. ההכרעה נדחית בשבוע, שבו מנסים אנשי היישוב לקרוא לעזרה. הם שולחים שליחים ("מלאכים") אל העם היושב בעבר הירדן המערבי, אולם כל מי ששומע את הסיפור פורץ בבכי. מי יכול מול נחש העמוני? שאול, שבאותו זמן כבר נמשח בסתר על ידי שמואל למלך, הוא היחיד שנמלא זעם ורצון להתעמת עם העמונים. זה לא במקרה, ולא משום שהוא היה מלכתחילה אדם אמיץ במיוחד. המקרא מספר

לנו ש"רוח אלוהים" צלחה על שאול בשומעו על העניין. האל הוא שמחדיר בו רוח קרב, ומעשיו של שאול הפועל בהשראה אלוהית מחדירים את פחד האל לשאר העם. רק אחרי כן הם יוצאים כאיש אחד להילחם – "ויפל פחד ה' על העם ויצאו כאיש אחד" – ומעניקים לשאול את ניצחונו הצבאי הראשון כמלך.

נראה אפוא שהגבורה, מן האידיאלים המרכזיים של העולם העתיק, הובנה אז באופן שונה לחלוטין מכפי שהיא מובנת כיום. עבורנו, גבורה אינה יסוד במציאות שיכול להיות מוחדר לתוכנו על ידי גורם זר, בין אם תהיה זו אלה יוונית ובין אם יהיה זה אל עברי. אומץ עבורנו איננו מהות או עצם, אלא אופן פעולה. כדי להיות אמיצים, אין זה מספיק שנפנה אל כוח עליון ונבקש שיהפוך אותנו לאמיצים. אומץ כרוך בעינינו בהתמודדות פנימית עם סכנה שאנחנו מודעים לה, במאבק עם יצרים בסיסיים כרצון להישרדות ופחד מהמוות, והצבתם אל מול ערכים או טובין אחרים (תהילה, כבוד, מולדת, אזרחי ארצנו, אהובינו), ועשיית מעשה הגבורה מתוך התגברות נפשית, קשה ומרה, על הפחד. ודאי שאפשר, תוך כדי כך, גם להתפלל לכוח עליון, אבל האומץ אינו מתת אלוה, ובוודאי אינו גורם זר הננעץ אל תוך החזה שלנו. אדרבה, אם חייל החוזר משדה הקרב יתאר את מעשה הגבורה שעשה כנגזרת של פעולה אלוהית בתוכו ולא של הכרעה פנימית אוטונומית, לא נתפוס את מעשהו כאמץ. ייתכן שנראה במעשה אירוע נשגב מבחינה דתית וייתכן שנסבור שמדובר באשליה וברמייה עצמית, אולם בכל מקרה, בעינינו לא יהיה זה מקרה של גבורה.

כאשר אומץ לבי אינו יכול להגיע אלי מבחוץ, הוא באחריותי. הוא אינו עוד מתת אלים, אלא פועל יוצא של מאמץ או תכונה תרומית אצלי. כאשר הדובר בשיר "גבעת התחמושת" אומר "אני לא יודע למה קיבלתי צל"ש, בסך הכול רציתי להגיע הביתה בשלום", אנו יודעים היטב למה הוא קיבל צל"ש. זה היה בגלל שעשה מעשה שסיכן אותו אישית וסייע בהצלת אחרים. הוא גילה גבורה בשדה הקרב. לו היה מספר שרוח ה' נחה עליו וגרמה לו להניח חומר נפץ ליד הבונקר הירדני (ולא נחה על האחרים, שמשום כך לא זזו) ייתכן שהיינו מעניקים לו צל"ש, אבל נראה שלא היינו חושבים שהוא גילה גבורה יוצאת דופן.

הדיכאון הוא רוח אלוהים רעה

נמשיך עם שאול המלך. לשאול מערכת יחסים ארוכה ומורכבת עם מופעים שונים של "רוח אלוהים". הם מתחילים בפרק י של שמואל א, שבו הוא נשלח

על ידי שמואל "להתנבא", דהיינו להתמלא ברוח אלוהים על ידי חבירה לנביאים שמשתמשים בכלי נגינה על מנת לזמן על עצמם את רוח אלוהים. כאשר צולחת עליו רוח אלוהים הוא נהיה "איש אחר", כלומר עובר טרנספורמציה פנימית.⁶¹ זו אפוא רוח אלוהים טובה שמעצימה אותו, ומיד בפרק יא אנו מבינים שהיא הכרחית כדי שלא ימרר בבכי כמו שאר בני העם, אלא יהיה אמיץ מספיק כדי לקרוא לאחרים למלחמה.

אולם רוח אלוהים אינה תמיד טובה לשאול. אחרי כמה מקרים שבהם הוא מפר את מצוות האל, רוח אלוהים שנחה עליו משתנה. דבר זה קורה מיד אחרי ששמואל מושח את דוד למלך תחת שאול (שמואל א טז, יג-יד):

וַיִּקַּח שְׁמוּאֵל אֶת קַרְן הַשֶּׁמֶן וַיִּמָּשַׁח אֹתוֹ [=את דוד] בְּקֶרֶב אָחָיו וַתִּצְלַח רוּחַ ה' אֶל דָּוִד מֵהַיּוֹם הַהוּא וּמִעַלָּה וַיָּקָם שְׁמוּאֵל וַיֵּלֶךְ הָרְמָתָה. וְרוּחַ ה' סָרָה מֵעַם שְׂאוּל וּבִעַתְתוּ רוּחַ רָעָה מֵאֵת ה'.

רוח אלוהים (טובה) צולחת על דוד וסרה מעם שאול, ואילו את שאול מבעתת מאותו יום ואילך רוח אלוהים רעה.⁶² זוהי כמובן אותה מרה שחורה, אותו דיכאון שתוקף את שאול והופך למאפיין המרכזי של חייו. שאול הופך לאדם עצבני, קנאי וצר עין, המתפרץ בהתקפי זעם. משרתיו מבחינים מיד בשינוי שחל בו, ומציעים לו מזור מסוים (שם, טו-טז):

וַיֹּאמְרוּ עֲבָדֵי־שְׂאוּל אֵלָיו הֲנֵה־נָא רוּח־אֱלֹהִים רָעָה מִבְּעַתָּה. יֹאמְרוּ־נָא אֲדַנְנוּ עֲבָדֶיךָ לְפָנֶיךָ יִבְקָשׁוּ אִישׁ יָדַע מִנֶּגַן בַּפָּנּוֹר וְהָיָה בְּהֵיּוֹת עֲלֶיךָ רוּח־אֱלֹהִים רָעָה וְנִגַּן בְּיָדוֹ וְטוֹב לָךְ.

למשרתי שאול ברור שמצב רוחו האפל נובע מרוח אלוהים רעה שמבעתת אותו – ממה, לבד מזה, יכול להיגרם דיכאון? – והם מציעים שיחפשו לו נגן כינור (המילה כאן פירושה סוג של נבל) שבנגינתו ישפר את מצבו הנפשי של שאול (כאן, כמו בפרק י המוזכר לעיל, ניתן להשפיע על רוח אלוהים על ידי מוזיקה). אותו נגן יהיה כמובן דוד. ואכן, העצה של משרתי שאול מתבררת כמוצלחת (שם, כג):

וְהָיָה בְּהֵיּוֹת רוּחַ אֱלֹהִים אֶל שְׂאוּל וַיִּלְקַח דָּוִד אֶת הַפָּנּוֹר וְנִגַּן בְּיָדוֹ וְרוּחַ לְשְׂאוּל וְטוֹב לוֹ וְסָרָה מֵעַלְיוֹ רוּחַ הָרָעָה.

הנגינה מביאה באופן ברור ליציאתה של רוח אלוהים הרעה מתוך נפשו של שאול, ולשיפור במצב רוחו.

כמו האיליאדה, גם הפרקים שלפנינו מספר שמואל נכתבו כנראה במאה השמינית לפני הספירה, וכמו האיליאדה, גם כאן מבוסס החומר על סיפורים שהתרחשו זמן רב לפני כן (שמואל ושאול, אם היו דמויות היסטוריות, חיו במאה האחת-עשרה לפני הספירה).⁶³ המשותף לכל הנרטיבים האלה, כמו גם לעלילות גלגמש העתיק יותר, הוא התפיסה שהאדם נתון בכל זמן להשפעתם של כוחות חיצוניים. זאת לא רק במובן הפשוט של פגעי מזג האוויר ואף לא מבחינת היותו של האדם טרף לגחמותיהם של האלים. לא רק גופו של האדם נתון לחסדי העולם, אלא גם העצמיות שלו. עבור בני האדם שכתבו את הסיפורים הללו, נפשו של האדם היתה מצע שעליו פעלו כוחות החיצוניים לו. האדם כאן נתפס כפתוח מנטלית לכניסתם וליציאתם של כוחות שונים. אלים ומפלצות יכולים להחדיר בו פחד, אומץ, שמחה או עצב. למשמע מוזיקה יכולה היתה רוח אלוהים טובה לצלוח עליו ורוח אלוהים רעה לצאת ממנו.

השראה אלוהית

ניתן לומר שבעבר הרחוק, חייו הנפשיים-פסיכולוגיים של הפרט לא היו למעשה "שלו", ודאי לא במובן שבו אנחנו תופסים זאת היום. כיום אנחנו מדמיינים את עצמנו כישויות אוטונומיות ושלמות שיש להן חיי נפש פרטיים, המתרחשים בתודעתן ושייכים רק להן. ההבחנה בין הממד "האובייקטיבי" לזה "הסובייקטיבי" היא מן החלוקות הבינאריות המובנות מאליהן והמהותיות של חיינו, והיא מצביעה על האופי הפרטי והסגור שבו אנחנו תופסים את תודעתנו. התודעה היא דבר שונה לגמרי מן העולם, היא נבדלת ממנו, מסוגלת אף להתנתק ממנו. היא פרטית ונתונה רק לנו.

בעבר הרחוק, ולמעשה במידה מסוימת עד ראשית העת החדשה,⁶⁴ הגבולות בין פנים לחוץ היו ארעיים ביותר. בני אדם הבדילו כמובן בין "הלב" או "הנפש" לבין עולם העצמים שמנגד לעיניהם, אולם אלה לא נחשבו כשתי מהויות מנוגדות שביניהן פער בלתי ניתן לגישור, אלא כשני קטבים של הוויה אחת. התפיסה המובנת מאליה היתה שישנו רצף אחיד ומדרוג מהלב ועד לעולמות העליונים, מהשדה המנטלי האישי ועד לאופק. ועוד: הנפש לא נתפסה כשלם אחיד אלא כריבוי. כוחות שונים התרוצצו בה, ואלו לא היו שייכים כולם לאותה

ישות מרכזית. זיכרונות, רגשות ותשוקות עלו, ירדו והתערבבו. במסגרת תפיסה כזו של תודעה פתוחה לחלוטין ומבוזרת, האלים יכולים להכניס אומץ, פחד או דיכאון אל תוך נפשנו.

למעשה, לעתים אין ברירה אלא שיכניסו, כי ההבנה הפשוטה היתה שדברים נשגבים שכאלה אינם יכולים לנבוע מתוכנו באופן עצמאי. הרי מי אנחנו בכלל? על כן, הן האודיסאה והן האיליאדה נפתחות, כמקובל בימי קדם, בפנייה אל המוזה, האלה, שתיתן למשורר את היכולת לשורר – "כִּנֵּי לִי, מוֹזָה", מתרגם טשרניחובסקי. ללא השראה אלוהית אי־אפשר לכתוב. גם משורר פרק נא בתהלים מבקש: "אֲדַנִּי שִׁפְתֵי תִפְתָּח וּפִי יִגִּיד תְּהִלָּתְךָ", שכן כיצד אפשר להלל באופן ראוי את האל אם האל לא מסייע לנו ושם דברים בפנינו? יש להבין את הקריאות הללו לא כמליצות ריקות, אלא כבקשות אותנטיות לדיכוב על ידי העליונים. כפי שכותב הקלסיציסט ברוננו סנל בהתייחסו לאודיסאה ולאיליאדה,

עבור הומרוס אין ברירה אלא לפנות לאלים. [...] גיבורו של הומרוס עדיין לא היה יכול לראות עצמו כמקור הכרעותיו. [...] הומרוס לא מכיר את הספונטניות של הנפש האנושית, הוא לא מבין כי הכרעות הרצון, כמו כל דחף או רגש, מקורן באדם עצמו.⁶⁵

סנל אולי מפריז מעט, שכן הדיכוטומיה בין האפשרויות אינה כה חד־משמעית. נראה גם שעדיף לא לומר שהומרוס (וכמוהו משורר תהלים) "לא מבין" דבר מה, אלא שתפיסת העצמי שלו שונה. גם אנחנו לא בדיוק "לא מבינים" את דרכו של הומרוס לחוות את העולם, אלא פשוט חווים את אותו עולם בצורה אחרת. אולם דבר אחד ברור: עבור קדמונינו, התערבות חיצונית נדרשת לפעמים על מנת לתת לעצמי יכולת לפעול – או, יותר נכון, להפעיל אותו כבובנאי מומחה המפעיל מריונטה.

עצמיות נקבובית

עדות נוספת לדבר ניתן למצוא בספר **צוואות השבטים**.⁶⁶ חיבור אפוקריפי, חיצוני לקאנון, זה, מראשית המאה הראשונה ואולי מעט לפני כן, מביא את צוואותיהם לכאורה של בני ישראל, כלומר בניו של יעקב אבינו, שתי נשותיו ושתי שפחותיו. אחד אחד מוסרים לנו האחים לבית יעקב את חוכמתם ועצותיהם

האחרונות. הספר נכתב כמוכּן לא על ידי ראובן, גד, לוי ואחיהם, אלא על ידי מחבר שחי מאוּחר הרבה יותר, וביקש לשים בפי בני יעקב תפיסות שבהן החזיק, תוך שימוש בשמם ובסמכותם כדי להעניק לדבריו משנה תוקף. הטקסט לא זכה למעמד מקודש, אך ניתן ללמוד ממנו על תפיסותיהם של בני זמנו. צוואות השבטים מכיל דברים רבים בעלי עניין, אולם אנו נתרכז בהסבר שמציע מחברו לחטא. מיד בתחילת הספר, בצוואתו של ראובן, מסביר המחבר כי בני האדם מועדים לחטא משום שבתוכם מתרוצצות רוחות רעות. בתוך גוף האדם

מתערבים רוחות תעתועים. לראש יכון רוח הזנות בטבעו ובחושיו, הרוח השני הוא רוח הבטן אשר לא תשבע, השלישי הוא רוח הריב בכבד ובמרה. הרביעי הוא רוח החנופה ואחיות העיניים למען ישא חן בהיכנעו לפני איש. החמישי הוא רוח גבוהה למען יתפאר ויתגאה, השישי הוא רוח השקר בשואה וקנאה לבדות אמרים ולהסתיר אמרים ממשפחה ומרעים. השביעי הוא רוח הרשע, ואתו גבות וגזלות, למען ימלא תאוות נפשו, כי הרשע יתחבר בערמה עם כל הרוחות האלה. ועם כל אלה יתחבר רוח השינה והוא רוח עוועים והזיה. וככה יאסוף כל נער כי יחשיך דעתו מאמת, ולא יבין בחוקת ה', ולא ישמע למוסר אבותיו כאשר סבלתי גם אני בנעורי.⁶⁷

כפי ניתן להבין מהכתוב, יצר המיזן, הרעב, הריב, החנופה, הגאווה, השקר, הרשע והשינה אינם אלא רוחות שונות ש"מתערבכות" בתוך האדם, והן שגורמות לו לחטא. האדם עצמו אינו רעב או גאה, אלא יש בו רוח שגורמת לו להרגיש רעב או גאווה. גם הערוב כאן בין מה שאנחנו תופסים כתכונת אופי לבין מה שהוא עוברנו עניין גופני גרידא אינו מקרי, ומאותת על תפיסת האדם של המחבר: כאנשים מודרנים אנחנו מבחינים בין הגאווה, למשל, שהיא תכונת אופי של אנשים מסוימים ומהותית לעצמיותם (אם כי על פי רוב נחשוב שניתן להיפטר ממנה באמצעות שינוי פנימי, פסיכולוגי או רוחני), לבין רעב או שינה, שהם עניינים פיזיים, שאינם קשורים לעצמי, אלא תוקפים אותו "מבחוץ". אולם עבור מחבר צוואות השבטים הגאווה היא חיצונית לעצמיות, בדיוק כמו הרעב. העצמי המודרני שלנו הוא פנימי, רוחני ומלוכד. העצמי שמתואר בצוואות השבטים פרוס על פני כל הגוף, פיזי כשם שהוא רוחני, ופתוח לכל רוח. העצמיות של מחבר הספר כוללת את כל הגוף, ואינה נקודה פנימית ואוטונומית

של רצון או חירות. העצמיות האנושית בתפיסה זו מבוזרת, בלתי מלוכדת, וממילא פתוחה להדירתם של כוחות זרים. כוחות אלה משנים אותה "מבפנים", וכופים עליה להיות מרושעת או חנפה בדיוק כפי שהם כופים עליה להיות רעבה או עייפה.

ההוגה הקנדי צ'רלס טיילור מכנה תפיסה שכזו "עצמיות נקבובית" (Porous Self), כלומר, תפיסה עצמית שבה גבולות האני מנוקבים, פתוחים.⁶⁸ העצמי הנקבובי אפיין את העולם הקדם-מודרני, ומיקם את האדם בחוויה קיומית שונה לחלוטין ממה שאנחנו, כבני אדם מודרניים, מכירים. כבעל עצמי נקבובי היה אותו אדם חשוף בכל עת לכוחות שונים שהיו יכולים לא רק להשפיע עליו מבחוץ, אלא לחדור אל תוכו ולהפעיל אותו. אלים, שדים, מלאכים ונשמות מתים – היקום היה מלא באינספור ישויות, חלקן טובות וחלקן רעות, שהיו יכולות להיכנס אלינו ולשנות אותנו מבפנים. כאשר בצוואות השבטים מתאר שמעון מדוע הוא ביקש להרוג את אחיו יוסף (באותו נרטיב שכולנו מכירים כסיפור יוסף ואחיו) הוא מסביר ש"אקשה את לבי להרגו, כי שר החטא ורוח הקנאה עיוורו את תבונתי לבלתי התהלך אתו כאח".⁶⁹ הלב מתקשה משום שחדרה אליו, אל שמעון, רוח קנאה, שנשלחה על ידי "שר החטא". במצב כזה נתון האדם לחסדי הכוחות הזרים, שכופים עליו רשע, ופעולותיו בהתאם. אמנם, זה לא מנקה אותם בעיני בני התקופה מאשמה, בדיוק כמו שרוח טובה המביאה למעשה גבורה לא שוללת בעיני בני התקופה את תקפות המעשה של הגיבור ואת התהילה המגיעה לו.

מכיוון שלא היה לאדם עולם פנימי אוטונומי, מגובש, נפרד מהעולם ה"אובייקטיבי", ממילא לא היה יכול האדם לתפוס את הממד ה"סובייקטיבי" כשייך לו באופן מובהק, כפרטי ואינטימי, כ"שלו". עצמיותו של האדם, אישיותו הכוללת, הפרסונה שלו, היתה קשורה על כן באופן מובהק הרבה יותר לגופו. האדם היה הגוף (וכל מה שהגוף מכיל ועושה) – ולא, כפי שאנחנו תופסים אותו כיום, אישיות אמורפית שנמצאת במקום מסוים בתוך הגוף, בלב או במוח. מכיוון שהאדם היה הגוף, קשרי משפחה היו חשובים הרבה יותר, ולמעשה נחשבו לחלק מהותי מכל אדם. גם הפעולות שהאדם עשה היו משמעותיות יותר. בני אדם נמדדו על פי התנהגותם הרבה יותר מאשר על פי מחשבותיהם (שימו לב לחשיבות שמוענקת בדתות קדומות, כמו היהדות ודת רומא העתיקה, לטקסים ולמצוות גופניות). מכיוון שכך, גם מובן מדוע "צלם אלוהים" נתפס כמשהו גופני יותר מאשר רוחני.

יש לשים לב שלא מדובר באמונה או בתיאוריה על העולם, אלא בתפיסה הבסיסית של החיים, בחוויה קיומית. כך אנשים חיו. זוהי חוויה קיומית מפחידה למדי. במצב כזה, נתון האדם באופן קבוע לחסדי כוחות גדולים וחזקים ממנו. לא רק גופו, אלא גם נפשו, רגשותיו, אפילו תכונותיו התרומיות (אומץ, יצירתיות) מהווים מגרש משחקים עבור ישויות זרות. האדם אינו עצמאי לא רק משום שהוא תלוי באחרים, אלא ברמה עמוקה הרבה יותר, משום שאחרים בוחשים בתוכו. במצב כזה אין לפרט ברירה אלא לבקש באופן תמידי הגנה ועזרה מאותם כוחות שהוא מחשיב טובים: אנשים קדושים, מלאכים, וכמובן – אלוהים. מתוך העצמי הנקבובי כמעט אי־אפשר להעלות על הדעת כפירה באל, לא משום שלאדם חסר ידע על העולם, ולא משום שקיומם של אלים ושדים הוא קונצנזואלי ומובן מאליו. כפירה איננה אפשרות מפני שהאדם חווה את העולם – וחשוב אף יותר: את עצמו – כשדה מערכה שעליו אין לו כמעט שליטה. הוא תלוי לחלוטין באל הטוב כדי שיעניק לו כוח, בריאות וחיים, ויגן עליו מפני הכוחות הרעים שמנסים באופן תמידי לגזול ממנו את כל אלו. הוא אינו יכול לעשות זאת לבדו, ואינו מעלה על דעתו שאי־פעם יוכל. המוצא היחיד שעומד בפניו הוא כניעה בפני כוח עליון שיגן עליו.⁷⁰

מהי מרה שחורה?

אם לפני כמה אלפי שנים חוו בני אדם את עצמיותם כשדה מערכה פתוח לכוחות חיצוניים, אפשר להניח שכל מחלה נחשבה לתוצאה של התערבות מבחוץ. ואכן, ידוע למשל שהמילה "שפעת" באה מהמילה הלטינית *influentia*, שמשמעותה "השפעה". זוהי כמובן השפעת הכוכבים שמעוררת בנו חולי. איך אפשר להסביר מקרי הצטננות אם לא על ידי השפעתם של הכוכבים?

ומה בנוגע למחלות ולפגיעות בנפש? עמדנו על כך שהמקורות שמציגים התערבות ישירה של אלים בתודעתו של האדם, שבהם מסופר על כך שישויות אלוהיות ממלאות את החזה באומץ, הם מקורות עתיקים במיוחד, קודמים לשנת אלף לפני הספירה לכל הפחות. ככל שמתקרבים להווה, התפיסות עוברות התפתחות שבמסגרתה הכוחות המעצבים את מצב רוחו של האדם הופכים פחות ופחות חיצוניים לגוף, ועוברים להיות פנימיים לו.⁷¹ עבור יהדות חז"ל, כוחות דמוניים חיצוניים הופכים ל"יצר רע" פנימי, שכבר אינו שוכן בחוץ, אלא הופך לחלק מן המערך הפנימי של כל אדם.⁷² אותו יצר רע נאבק על הכרעותיו של

האדם (או של תבונתו) מתוך פנימיותו. גם סוקרטס, המופיע בכתבי אפלטון כארבע מאות שנים אחרי הומרוס, נוהג להיוועץ ב"דימון" שדיבר אליו בתוכו. לא מדובר באל חיצוני אלא בקול פנימי, גם אם שונה מהחלק התבוני של העצמי.⁷³ אותו קול, שכיום היינו מכנים "מצפון" (נתייחס לעלייתו של המצפון כמקור סמכות בהמשך), הוא עבור סוקרטס ישות זרה, לא אנושית. מנגד, אותה ישות היא פנימית, וסוקרטס יכול שלא לשמוע לה. בכך הוא מייצג מצב שונה מזה של גיבוריו של הומרוס.

במקרים אלו האדם מחזיק עדיין עצמיות נקבובית, ומצב רוחו עדיין נתון למניפולציה ישירה, אולם ישויות כאלים או שדים כבר לא מתערבות באופן שגרתי בתוככי האדם, ואילו כאשר הן עושים כן, הדבר נחשב נדיר, וזוכה לשבח מיוחד (כדוגמת המלאך המגיד של ר' יוסף קארו, אשר מדבר מפיו ונחשב מתת אלוה)⁷⁴ או לגנאי (כדוגמת "דיבוקים" וכיוצא באלה תופעות). עם הזמן, חיי הנפש שלנו הופכים להיות פנימיים לחלוטין. הקלסיקן אריק רוברטסון דודס קבע כי במאות הראשונות לספירה הלכה והתהוותה החציצה בין הגוף לנפש,⁷⁵ שקשורה כמובן לחציצה בין העצמי לעולם. בעולם המודרני, חציצה זו כבר מובנת מאליה.

כדי להדגים בקצרה את תהליך ההתפתחות הזה, ניקח את אותה מרה שחורה שפקדה את המלך שאול. ראינו שהיא מגיעה כתוצאה מכך ש"רוח רעה מאת ה'" מבעתת אותו. הדיכאון הוא כאן אותה רוח רעה. נשים לב: הרוח הרעה לא גורמת לדיכאון, דהיינו היא אינה, לכאורה, יושבת על נפשו של שאול ומעוררת בה עצב. תפיסה אנכרוניסטית כזו תערבב את העצמיות המודרנית השלמה ("נפשו של שאול" כישות מלוכדת ובעלת גבולות ברורים) עם תפיסת האדם הקדם-מודרנית (בעל עצמיות מבוזרת ונקבובית). עבור אנשי המקרא, הרוח הרעה היא הדיכאון. אל תוך שאול נכנסה עצבות מבחוץ, והיא מבעתת אותו. כך גם הנגינה בנבל אינה מעורדת את נפש שאול, אלא גורמת לכך שהרוח הרעה תסור מעליו (ראו פסוק כג שם), כלומר, בפשטות, ולא באופן מטאפורי, תוציא ממנו את העצבות.

הדברים משתנים בהדרגה עם התפתחותה של רפואת הליחות, התורה הרפואית העתיקה של העולם המערבי, שעוצבה ביוון במאה החמישית לפני הספירה על ידי היפוקרטס, "אבי הרפואה" המערבית. תפיסה רפואית זו עוסקת בארבע "ליחות" (חומרים בעלי צבעים ומאפיינים שונים), שנמצאות לכאורה בגוף האדם, אשר האיזון ביניהן חשוב כדי לשמור על בריאות טובה ומצב רוח

טוב (ובתפיסה זו, שני אלו מקבילים). עם עלייתה של רפואת הליחות מתבצעת הפנמה: הדיכאון עובר בהדרגה מלהיות נוכחותה של רוח רעה שחדרה אל הגוף, לנוכחותו של עודף מרה שחורה – כלומר, של חומר שכבר נמצא בגוף. "מרה שחורה" כאן היא, במובן המילולי ביותר, אותו נוזל שחור שמהווה חלק מה"ליחות" שבגוף (יחד עם המרה האדומה, הלבנה והצהובה).⁷⁶ עודף מרה שחורה הוא דיכאון. כפי שכותב היפוקרטס, סביב תחילת המאה הרביעית לפני הספירה:

פחד או דכדוך הנמשכים זמן רב מקורם במרה שחורה.⁷⁷

הדכדוך, שהוא העצב עצמו, מצב הרוח הרע – מגיע מהמרה השחורה, שהיא נוזל שחור שנמצא בתוך הגוף. היפוקרטס משתמש במילים היווניות "מלס כולה" (melas kholé), שידועות לנו כמלנכוליה. מלנכוליה, בתרגום פשוט, היא מרה שחורה, ומרה שחורה היא מקור הפחד או הדכדוך. מה שבאלף השני לפני הספירה נגרם על ידי קרני אימה הנשלחות ממפלצת או מרוח אלוהים רעה הנחה עלינו, הפך במחצית האלף הראשון לפני הספירה לחומר שחור שבגופנו. ושוב נדגיש: מרה שחורה אינה גורמת לדיכאון אצל האדם, אלא היא חומר שתכונתו דיכאון. כשיש עודף ממנו, יש דיכאון. "חיי הרגש הם נקבוביים; אין הם פשוט נמצאים בתוך חלל מנטלי פנימי",⁷⁸ חלל שאפשר לכאורה להשפיע או לא להשפיע עליו. חיי הנפש שלנו נמצאים בגוף, בכל הגוף, והגוף מורכב מליחות. התוצאה של עודף מרה שחורה היא דיכאון, בדיוק כפי שהתוצאה של עודף מרה צהובה היא עצבנות ושל עודף ליחה לבנה (phlegm), שהוא כיח או ריר) היא אדישות (אז האדם "פלגמטי").

השינוי בהשוואה לזמנים קדומים יותר הוא שמרה שחורה אינה אלוהות זרה שמפעילה את האדם על ידי חדירה מבחוץ, אלא חומר שנמצא בגוף. הגבול סביב הגוף כבר קשיח יותר, וכוחות לא נכנסים באותה קלות מבחוץ פנימה. מצד שני, האדם עדיין אינו תופס את עצמו כישות אוטונומית, חתומה, שנמצאת לכאורה בתוך הגוף ושעליה משפיעים חומרים שונים, אלא כמערכת מבוזרת של חומרים ופעולות. עצמיותו של האדם היא אותה מערכת. העצמי עדיין אינו מעין מרכז פיקוד פנימי ומרכזי, אלא אוסף של כוחות (יצר טוב, יצר רע, חוכמה, תאוה) וחומרים. בגאות המרה השחורה שבגופו הוא בדיכאון, ואם תגיע המרה השחורה לכמותה הרצויה ולאזונו עם המרות האחרות, האדם יהיה בריא, שמח וטוב לב.

תפיסה זו שונה לחלוטין מהאופן שבו אנחנו, כבני אדם מודרניים, חווים את חיינו. אנחנו מרגישים שה"אני" שלנו קיים כנקודה של מהות, כמרכז של תודעה וסוכנות ששוכן "בפנים", בתוך גופנו. אותה נקודה של עצמיות מפקחת ומפקדת על הגוף, ובאה במשא ומתן של יחסי גומלין עם העולם החיצוני. העולם החיצוני, בתורו, מרוחק ואחר מאיתנו. טיילור מכנה זאת "העצמי הנחצץ" (Buffered self). יש חציצה ברורה בין פנים לחוץ. החלוקה בין העולם ה"סובייקטיבי" הפנימי לעולם ה"אובייקטיבי" החיצוני היא מן התפיסות הטבעיות והמובנות מאליהן ביותר עבורנו. מנגד, בתקופה שבה מרה שחורה היא גם חומר וגם רגש, ברור שהחלוקה החדה בין אובייקטיבי לסובייקטיבי לא קיימת.

בתקופתנו, אם אנחנו מדוכרכים, הרי שיש לדבר סיבה גופנית (למשל, הורמונלית) או פסיכולוגית (למשל, פוסט-טראומטית). העצמי שלנו, מלוכד ופנימי כפי שהוא, מושפע מתופעות שונות, אבל גם יכול להתחסן מפניהן. אין רצונות זרים שיכולים להתערב במהותו. סובייקטיבי ואובייקטיבי מובדלים היטב. מצב זה מעמיד אותנו במקום אחר לחלוטין. אנחנו יכולים כעת לטפל בדיכאון שלנו מתוך ריחוק שמאפשר קור רוח. יש לנו שליטה על המצב, מפני שהמצב אינו אנחנו. אין לנו נזל של דיכאון שהוא חלק ממי שאנחנו, וודאי שלא נכנס בנו כוח זר, שד או רוח אל, ושינה אותנו מבפנים. אנחנו אוטונומים ונקיים מהשפעה חיצונית לעצמיות שלנו. מתוך תפיסה כזאת, קל הרבה יותר להתמודד עם הבעיה שלנו, הן פסיכולוגית והן מעשית. ולא פחות חשוב: מתוך תפיסה כזאת של עצמאות וביטחון קל הרבה יותר לוותר על אלוהים. אנחנו אוטונומים לחלוטין ואדונים לעצמנו ולחיי הנפש שלנו. אין לנו צורך יותר באותו "מלאך הגואל אותי מכל רע" (בראשית מח, טז).

מרה שחורה במפנה המודרנה

המעבר אל תפיסת העצמיות המודרנית היה כמובן הדרגתי ונמשך זמן רב, אולם במאה השמונה-עשרה אפשר כבר להבחין באופן ברור באינדיבידואל המודרני. נתבונן בצמיחתו על ידי בחינת האופן שבו הבינו את הדיכאון באותה תקופה. כדוגמה נתבונן באחד מן החיבורים המגלמים מבחינה חברתית והיסטורית באופן מובהק את העידן המודרני: האנציקלופדיה של דני דידרו (1713-1784). האנציקלופדיה, שהכרך הראשון שלה ראה אור בצרפת ב-1751, היתה אחד

הניסיונות המפורסמים ביותר לארגן את הידע האנושי. היא ייצגה באופן מובהק את רוח הנאורות, ונמכרה בהצלחה מסחררת בתקופתה. היא בישרה עבור קוראיה עידן חדש של הומניזם, של איסוף ולימוד של ידע שלראשונה נחשב לאנושי, כלומר כזה שהתגלה ואושר על ידי האדם, ולא התקבל כתוצאה מהתגלות אלוהית. הנה בא האדם וכינס את כלל הידע הדרוש לאנושות, ידע שהוא גילה והוא נתן לו תוקף. עבור האירופים במאה השמונה-עשרה, מדובר היה בהכרות עצמאות.

בכרך העשירי של האנציקלופדיה, שפורסם ב-1765, מגדיר דידרו מהי "מלנכוליה". עבור דידרו, מדובר בבעיה נפשית ופיזית הנגרמת מ"אבל, כאבי נפש, תשוקות, וכמו כן כל אהבה או תאבון מיני שלא באים על סיפוקם".⁷⁹ דיכאון נגרם אפוא על ידי סיבוכים פסיכולוגיים שונים. דידרו לועג למי שסבור שהמצב נגרם מאיחוז (possession) על ידי שדים – רופאים אלו, הוא טוען, דומים לסופרים או למחזאים אשר מתוך חוסר אונים לגבי סיום העלילה פותרים את הבעיה על ידי הכנסת האל לתמונה, דאוס אקס מכינה. הוא גם מכיר בכך שעבור "רוב בני האדם המודרניים" קיומה של "מרה שחורה" הוא עניין "מגוחך ורמיוני" (למרות שהוא עצמו אינו פוסל את הימצאותה על הסף). בכל מקרה, לפי דידרו, הדרך לרפא את המצב אינה על ידי איזון הליחות, אלא כרוכה, לבד מהימנעות מבשרים מעושנים ומומלחים ומליקרים שונים, בטיפול נפשי: על המטפל לרכוש את אמונו של הסובל ממלנכוליה ולהביא אותו, לא בדרך של התנגדות אלא באמצעות שיתוף פעולה עם הפנטזיות שלו, להבנה שאמונותיו המלנכוליות אינן אלא אשליות.

מלנכוליה הופכת אפוא בעת המודרנית לבעיה נפשית של הפרט. היא נגרמת ממגוון סיבות, אולם הדרך לרפא אותה היא על ידי דיאלוג טיפולי עם אותו אדם, והבאתו להבין ולהכיר בכך שמה שהוא מאמין בו איננו נכון. דידרו חושב שמוזיקה עשויה להועיל, אולם לא מפני שהיא מעבירה מן האדם רוח רעה שנכנסה בו, אלא מפני שהיא מסיחה את דעתו. אין כמוהו גם מניפולציה בצורות שונות על מערך הנוזלים בתוכו. הפנייה אפוא אליו, אל הפרט, אל הסובייקט – לא אל הכוחות הנמצאים בתוכו ומכוננים אותו. הסובייקט – האחראי לעצמו, האוטונומי – הוא שאמור לעבור תהליך נפשי שיוציא אותו מן המרה השחורה, שאינה נוזל אלא מצב רוח. האינדיבידואל המודרני כבר קיים.

העצמי הנחצץ ותהליך החילון

אנחנו אינדיבידואלים מודרניים, אולם חשוב לומר שהתפיסה הנקבובית, הגם שהיא זרה לנו, עדיין נמצאת בהישג ידינו. בני אדם יכולים להאמין שחדרה לתוכם רוח שמדברת מגרונם, או שהכוכבים משפיעים על מצב רוחם. בזמננו, העמדה הזו נדירה הרבה יותר, ונדרש מאמץ מסוים כדי להחזיק בה. היא לעולם לא תהיה ברורה וטבעית לנו כפי שהיתה לאבותינו, אך היא אפשרית. מה שמשמעותי הוא שאנחנו לא חיים באופן כפוי ותמידי מתוך תפיסה כזאת. ברצוננו נוכל תמיד לסגת אל תוך העצמי המבודד שלנו, הסובייקטיבי והאוטונומי, שבינו ובין העולם קיימת חציצה ברורה.

העמדת חציצה בין פנים נפשנו לבין העולם החיצוני, יצירת העולם הסובייקטיבי והעמדתו כנגד העולם האובייקטיבי, היא צעד ראשון והכרחי לא רק בדרך אל העולם המודרני, אלא גם בדרך אל החברה החילונית. עמדנו על כך שמתוך עצמיות נקבובית כמעט אי־אפשר שלא להאמין ולתת אמון בישות אלוהית (או ישויות אלוהיות רבות). האל בימי קדם היה אבי כל הרוחות ומלך כל הכוחות. הוא היה היחיד שהבטיח – והיה יכול תיאורטית לקיים – להגן על האדם. שדה הכוחות שהאדם בעת העתיקה היה נתון בתוכו לא היה רק חיצוני לו, אלא בתוכו. העצמיות הפתוחה נתונה בכל רגע לחסדי הכוחות השונים של העולם. הטבע, הכוכבים, השדים, האלים הרעים – כל אלה לא רק קיימים באופן מובן מאליהם ו"טבעי", אלא מאיימים על נפשנו במובן העמוק ביותר. כל רוחות השמים מאיימות לא רק להתנכל לנו, אלא לחדור לתוכנו ולהשתלט עלינו. רוחות רפאים, הירח, השד שבתוך העץ הגדול על הגבעה – עצמיותנו פתוחה ונגישה עבור כל אלה. מתוך תפיסה כזו, אין ברירה אלא לסמוך על כוחות טובים – או כוח אחד, גדול וטוב – שיגנו עלינו. אין שום דבר בתוכנו שיכול לעמוד מול הכוחות החיצוניים המאיימים עלינו, ואין לנו גם אפשרות להיסגר ולאטום את עצמנו מהשפעתם. בלית ברירה אין לנו אלא לסמוך על אבינו שבשמים.

הסובייקט המודרני מתאפיין בעצמיות "נחצצת". ועם עלייתו של העצמי הנחצץ, מגיע גם החילון. רק אחרי הקמתה של חציצה בין פנים לחוץ, רק אחרי ההגנה מפני הכוחות החיצוניים לו, יכול האדם להרפות מההגנה האלוהית. חשוב אף יותר: רק אחרי בנייתו של עולם פנימי עצמאי יכול האדם לחפש מקורות פנימיים של סמכות ומשמעות. רק אז יכולה יוזמה אנושית להיתפס כערך חיובי, וההומניזם יכול להתגבש כאידיאולוגיה. רק אז יכולה אוטונומיה

לא רק להיתפס כאפשרית, אלא להיחשב לאידיאל, למציאות שאם לא מגשימים אותה, משהו פגום באופן חיינו. על כל אלה נעמוד להלן, אולם לפני כן ברצוני לחזור לתחילת הדיון שלנו ולחבר בין הממד הפסיכולוגי, הנקבובי, של האדם הקדם-מודרני, לבין החוק במזרח הקדום. לצורך כך נחזור לחוק המקראי ונבקש לראות כיצד חסרונו של מרחב פנימי אוטונומי משפיע על הבנתו של פשע, פשע שנוגע בממד רצוני-נפשי כשם שהוא נוגע בממד חברתי-קהילתי. כוונתי לאונס.

אונס במקרא

הזמן בו אנו חיים מתאפיין ברגישות גבוהה ביותר לפגיעות מיניות. תנועת #metoo הביאה להכרה רחבה את הפגיעות הללו, קטנות כגדולות, שנשים חוות כדבר שבשגרה. באופן טבעי, התנועה הזו עולה כאשר הקרקע התודעתית מוכנה לקלוט אותה: היא מבוססת על עקרונות מוסריים שאנחנו מבינים ואף נזעקים להגן עליהם. עקרונות אלה – אוטונומיה של הגוף, חשיבות הבחירה וההסכמה, קיומם של רבדים רגשיים שונים ומשמעותיים – התהוו כתוצאה מהתפתחות שנמשכה דורות ארוכים.

בתחילת הפרק הזה נפגשנו עם חוק מתוך קובץ חוקי אשור התיכונה המתייחס למקרה של אונס. נעייז כעת בחוקים המתייחסים לאונס במקרא, ונשווה בינם לבין החוקים המקבילים במדינת ישראל. השוואה כזו תלמד אותנו עוד על התמורות שעברה החברה שלנו מימי קדם. מדובר בהתפתחות מהיות האישה חלק מהגבר שאליו היא שייכת (במובן מילולי יותר או פחות), להיותה סובייקט עצמאי, ותוך כדי כך גם להיותה בעלת מרחב פנימי אישי, סובייקטיבי ואוטונומי, מרחב שגם קיבל הכרה חברתית בחוק. מתוך החוק, כאמור, נבין את הנרטיבים השונים שאנחנו מספרים לעצמנו על עצמנו, נרטיבים שמהם נובע החוק, ואשר החוק בתורו מתחזק. במקרא, חוקים הנוגעים לאונס נמצאים רק בספר דברים, הספר המאוחר ביותר מבין ספרי החומש, שהתחבר ככל הנראה במאה השביעית לפני הספירה. הנה הפסוקים:

כִּי יִמְצָא אִישׁ שֹׁכֵב עִם אִשָּׁה בְּעֵלְתָּ בַעַל, וּמְתוּ גַם שְׁנֵיהֶם, הָאִישׁ הַשֹּׁכֵב
עִם הָאִשָּׁה וְהָאִשָּׁה; וּבְעֵרְתָּ הָרָע מִיִּשְׂרָאֵל.
כִּי יִהְיֶה נֶעֱרַר בְּתוֹלָה, מֵאֲרֻשָׁה לְאִישׁ, וּמִצָּאָה אִישׁ בָּעִיר וְשֹׁכֵב עִמָּה.

והוצאתם את שניהם אל שער העיר ההוא, וסקלתם אתם באבנים ומתו;
את הנער על דבר אשר לא צעקה בעיר, ואת האיש על דבר אשר ענה
את אשת רעהו; ובערת הרע מקרבך.
ואם בשדה ימצא האיש את הנער המארשה, והחזיק בה האיש ושכב
עמה, ומת האיש אשר שכב עמה לבדו; ולנער לא תעשה דבר, אין לנער
חטא מות, כי פֶּאֶשֶׁר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה, כי
בשדה מצאה, צעקה הנער המארשה, ואין מושיע לה.
כי ימצא איש נער בתולה אשר לא ארשה, ותפשה ושכב עמה,
ונמצאו. ונתן האיש השכב עמה לאבי הנער חמשים כסף, ולו תהיה
לאשה תחת אשר ענה. לא יוכל שלחה כל-ימיו. (דברים כב, כב-כט)

במבט ראשון, קל לראות שהמקרא כלל לא משתמש במילה "אונס". רצף החוקים המופיעים לעיל עוסק בדיני עריות, ובאופן ממוקד יותר – במעשים מיניים פסולים בין גבר לאישה. ההבחנה המרכזית, המבדילה בין ארבעת החוקים המופיעים כאן, נוגעת למעמדה של האישה ביחס לגבר אחר: האם היא נשואה, מאורסת, או רווקה (בתולה) החיה בבית אביה. בתוך החלוקה הפנימית הזו, יש הבדל בין יחסי מיין עם נערה מאורסת שמתרחשים בתוך העיר, לבין מקרה דומה שמתרחש בשדה. נבחן את המקרים השונים.

הפסוק הראשון מתייחס לכאורה לניאוף. אם אדם שוכב עם אישה נשואה, דין שניהם מוות. המקרא לא מספר לנו האם מדובר במקרה של הסכמה הדדית או של אונס. כאמור לעיל, בשונה מחוקי כבל, אשור והחיתים, על פי הדין המקראי אין מחילה על ניאוף, שכן החטא הוא לא רק כלפי בעלה של האישה הנואפת, אלא גם כלפי האל. רצונה של האישה אינו שיקול במסגרת סעיף הניאוף (אולי היא רוצה להתגרש מבעלה ולהתחתן עם אהובה החדש?), וניסוחו של סעיף זה רומז לנו על הבאות.

הדינים הבאים נוגעים לנערה בתולה המאורסת לגבר כלשהו, ונאנסת על ידי גבר אחר. אם יחסי המין התקיימו בעיר, יש להוציא את הנערה ואת הגבר להורג. מדוע? הנערה היתה אמורה לצעוק ולהזעיק עזרה. לא ייתכן שלא היו שומעים אותה בעיר, וכך מונעים את כפיית יחסי המין. העובדה שלא צעקה הביאה לביזיון כלפי ארוסה. שני הצדדים נענשים אפוא, בדומה לעונש על ניאוף. כאשר מדובר במקרה שהתרחש בשדה, אי-אפשר להאשים את הנערה שלא צעקה, מפני שבכל מקרה "אין מושיע לה". המקרא מקביל בין מעשה

כזה לבין רצח ("כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה") כדי להסביר שלנערה לא היתה ברירה אמיתית. כפי שרוצחים אנשים בניגוד לרצונם, כך גם קיימו איתה יחסי מין בניגוד לרצונה (צריך, כפי הנראה, להסביר לחברת הנמענים של החוק את מושג האונס בצורה הבסיסית ביותר, מפני שהוא לא ברור מאליו). ואכן, במקרה של יחסי מין בשדה הנערה לא נענשת, ועונש המוות מוטל רק על האנס.

למרות שבשני המקרים הנוגעים לנערה מאורסת ברור שמדובר בכפייה של יחסי מין ("עינה את אשת רעהו", "והחזיק בה האיש ושכב עמה"), יש לשים לב שכל עונש שמוטל על מי מהשניים אינו מוטל בגין מעשה האונס עצמו, אלא בגין העוול שנעשה לארוסה של הנערה. אם הנערה לא צועקת בעיר היא חוטאת כלפי ארוסה, ואם הגבר מקיים איתה יחסים, הוא נענש מפני ש"עינה את אשת רעהו", כלומר, מפני שגם הוא פשע כלפי ארוסה של הנערה. אפשר להבין זאת באופן ודאי מהדין הבא, הנוגע לכתולה שאינה מאורסת.

כאשר אנחנו מגיעים לדון באונס רווקה החיה בבית אביה, הסיפור שונה. כאן העונש אינו מוות, והאנס אף נושא את הנאנסת לאישה. מדוע מוותים על עונש מוות? מפני שאין כאן ניאוף, דהיינו, אין עבירה חמורה כנגד גבר אחר או כלפי האל. במילים אחרות, אין כאן פשע או חטא כלפי סובייקט משפטי. אמנם, יש כאן פגיעה באביה של הנערה: היא איבדה את בתוליה, ויהיה קשה להשיאה. אולי גם כבודו של האב נפגע. חמישים הכסף שנותן האנס לאביה של הנערה הם כפי הנראה מוהר הבתולים, כלומר סכום שניתן מצד החתן כתשלום על הבתולים שהוא מקבל (או קונה),⁸⁰ וייתכן שגם פיצוי על הנזק שנגרם לאב.⁸¹ בנוסף, האנס מחויב להתחתן עם הנאנסת ואינו רשאי להתגרש ממנה. כך נפתרת בעיית שידוכי הנערה (וייתכן שסכום הכסף שמחויב האנס לשלם משמש גם כהרתעה כנגד גברים שיבקשו לכפות נישואים עם נערות על ידי אונס שלהן). יש לשים לב שעל פי לשון החוק, אין צורך לשאול את הנאנסת אם היא מסכימה להתחתן עם הגבר שאנס אותה. כשם שאין חשיבות לרצונה במהלך האונס עצמו, כך אין חשיבות לרצונה גם אחרי האונס. אין גם כל התייחסות לנזק, לכאב או לצער שנגרם לה. היא אינה אינדיבידואל; היא אינה סובייקט.

אונס בעת המודרנית

המצב בעת המודרנית שונה לחלוטין. בחוקים הנוגעים לאונס בדין הישראלי (חוק העונשין, סעיף 345) כבר יש חשיבות רבה לרצון האישה. למעשה, סביב רצונה של האישה בנויה הגדרת האונס כולה.

הבועל אשה –

- (1) שלא בהסכמתה החופשית;
- (2) בהסכמת האשה, שהושגה במרמה לגבי מהות העושה או מהות המעשה;
- (3) כשהאשה היא קטינה שטרם מלאו לה ארבע עשרה שנים, אף בהסכמתה; או
- (4) תוך ניצול מצב של חוסר הכרה בו שרויה האשה, או מצב אחר המונע ממנה לתת הסכמה חופשית;
- (5) תוך ניצול היותה חולת נפש או לקויה בשכלה, אם בשל מחלתה או בשל הליקוי בשכלה לא הייתה הסכמתה לבעילה הסכמה חופשית;

הרי הוא אונס ודינו – מאסר שש עשרה שנים.

הסעיף הראשון בחוק מתייחס להסכמתה של האישה. היעדר הסכמתה החופשית של האישה הוא ההופך יחסי מין לגיטימיים לאונס. הסעיפים הבאים מביאים מקרים שבהם הסכמתה החופשית של האישה מוגבלת מסיבות שונות: מרמה מצד הגבר, גילה הצעיר של האישה, חוסר הכרה, לקות כלשהי בתפיסתה. יש לשים לב שהאישה היא האדם שכלפיו מבצע האונס את פשעו. רק היא נידונה כאן, ומצבה המשפחתי, היותה רווקה או נשואה, אינו קריטריון רלוונטי כלל. במילים פשוטות, האישה הפכה לסובייקט משפטי.

השוואה פשוטה בין החוקים תגלה שככל המדובר באונס, אף שבשני המקרים העבירה בוצעה בפועל על גופה של האישה, על פי החוק המקראי הפשע נעשה כלפי הגבר שהאישה היתה תחת חסותו, ואילו על פי החוק במדינת ישראל הפשע הוא כלפי רצונה של האישה, כלומר כלפי חופש הבחירה שלה, כלפי זכותה לאוטונומיה על גופה – כלפי היותה פרסונה אוטונומית. גוף האישה עובר מהיותו נתון לשליטתו של גבר, להיותו נתון לשליטתו של רצונה, והעבירה נמדדת על פי היחס לגורם המכריע. הבדל

נוסף הוא שבעוד שבמקרא היה לפשע ממד אובייקטיבי ומוחלט, שהתקבל מהיות החוק גזירה אלוהית, במדינת ישראל נמדד הפשע בכלים סובייקטיביים. רצונה של האישה בלבד הוא שמכריע אם בוצע פשע. ניאוף אינו פשע על פי החוק במדינות דמוקרטיות מודרניות, מכיוון ששני הצדדים שמקיימים יחסי מין מעוניינים בכך.⁸²

קל לראות שהתרחשה מהפכה אמיתית באופן שבו אנחנו תופסים יחסי מין אסורים. למעשה, התרחשו שתי מהפכות: ראשית, נשים הפכו לסובייקטים משפטיים בפני עצמן; פשעים המבוצעים על גופן הם פשעים כנגדן, מפני שגופן הוא ברשותן. שנית, רצונו של אדם, כלומר מצבו האינטנציונלי הפנימי (ולא מצבו המעמדי, החברתי או המשפחתי, היותו נשוי או רווק וכדומה), הפך לקריטריון המכריע בכל הנוגע לפשע מיני שנעשה לו. גם כאשר קובע החוק שיחסי מין עם אדם מרומה, קטין, לקוי שכלית או מסומם נחשבים לאונס, החוק קובע זאת לא מפני שהאל או החברה אינם סובלים יחסי מין שכאלה ("תועבה"), אלא מפני שבני אדם כאלה לא נתפסים כמסוגלים להגיע להכרעה רצונית תקפה. כמובן, ייתכן מאוד שהחברה (או אלוהות מסוימת) מגנה יחסי מין עם אנשים מרומים או מסוממים, אולם החוק לא שולל את הדבר מפני שמדובר בנורמה חברתית מסוימת (אם כי לעתים נדירות גם זה קורה, למשל במצב של גילוי עריות), אלא מפני שאנשים מרומים או מסוממים לא יכולים לתפיסתנו לבחור באופן חופשי ומושכל להיענות ליחסי מין.

למעשה, בכל הנוגע למין נותרו מעט מאוד מקרים שבהם לא רצונם של הסובייקטים הוא המכריע, אלא הנורמה החברתית השלטת. גילוי עריות הוא כמובן אחד מהם, ומקרים של פוליגמיה גם כן, אם כי באופן חלש בהרבה (מותר למעשה לקיים מערכת יחסים פוליגמית, אלא שאי־אפשר למסדה רשמית). יחסי מין הומוסקסואליים, שהיו אסורים משום שנורמה חברתית שללה אותם עד לפני כמה עשורים, נחשבים היום לגיטימיים לחלוטין – כל עוד שני הצדדים מעוניינים בהם, כמובן. מקור הסמכות שמכריע עבור מרבית החברה המערבית המודרנית בכל הנוגע לנורמטיביות מינית עבר הפרטה והפנמה, וזאת בשני שלבים: ראשית, האלוהות בוטלה כמקור סמכות, ולתפקיד המחוקק העליון מונתה החברה (בתוקף "רצון העם" או "האמנה החברתית"); שנית, גם הנורמות החברתיות הפכו לבלתי רלוונטיות, כאשר תוקף החוק הפך לעניין פרטי וסובייקטיבי לחלוטין, כלומר לעניינו הפנימי של הפרט. המהפכה שהתרחשה

היא אפוא רבת שלבים, וכוללת בתוכה הומניזם, חילון, פמיניזם והפנמה. כל אלה הם עמודי התווך של הנרטיב הקובע את החוק בעידן המודרני, הנרטיב שאותו החוק מתחזק.

החיים כחרוז בשרשרת

נשלב בין התובנות שעלו כאן. האדם הקדם־מודרני התאפיין, כפי שראינו, בעצמיות נקבובית. עצמיותו היתה מבוזרת, מצבור של תכונות וכוחות, ופתוחה לרוח, נתונה לחסדיהם של כוחות חיצוניים שונים. במקביל, עצמיותו נתפסה כחוליה אחת ברשת רחבה, וכמחוברת הן אחורה בזמן והן לכל כיוון במרחב לחוליות אחרות באותה רשת. אבות כונו על שם בניהם (כמו בחברות מסורתיות כיום), בנים על שם אבותיהם (למשל, משה בן מימון), ונשים נחשבו לחלק מהקניין הכללי של הגבר. פרטים נתפסו כאיבר מתוך משפחתם, איבר הנמדד בחשיבותו על פי מקומו ביחס לראש, שהוא הפטריארך.⁸³

צורת חיים זו היתה ברורה ומוכנת מאליה לכול. שני אנשים הנפגשים ברחוב לא ראו אחד את השני כפרטים, אלא כחלקים ספציפיים ממכלול מסוּעף. האדם שמולנו הוא חרוז בשרשרת, איבר של אורגניזם שגדול בהרבה ממנו. מריבות היו מתנהלות בין משפחות (או חמולות), וכך גם קשרי נישואים. חוקים ומנהגים חלו על משפחות (או על קהילות אתניות), לא על פרטים. החלוקה החברתית המרכזית בימי קדם לא היתה בין התחום הציבורי לתחום הפרטי, אלא בין התחום הציבורי לתחום המשפחתי.⁸⁴ הדת גם היא היתה עניין משפחתי, חמולתי, שבטי ואתני.

חסרונה של תפיסה בדבר חציצה ברורה סביב עצמיותו של הפרט מביאה לידי ביטוי חיים שממוזגים ומשולבים עם סביבתם, הן הטבעית והן החברתית. האדם בעל העצמי הנקבובי נטוע בסביבתו ובתוך קהילתו, ומהווה איבר אורגני בתוכה. הוא חלק אינטגרלי מהעולם, מִפְרָק במחרוזת, שזור באופן עמוק בכלל ונובע מתוכו. כינוי פרטים בשמות הבכירים מהם (אבותיהם) או הממשיכים אותם (בנים) מרמז לנו על זהות שאינה אישית לחלוטין, זהות אשר ממזגת פרטים שונים לכדי אחדות קולקטיבית. זהות זו היתה מוכנת מאליה בעת העתיקה, והתמידה, על אף התפתחויות שונות, עד לימי הביניים.

בספרו תמונת העולם של אנשי ימי הביניים מסביר אהרן גורביץ' כי קולקטיבים כאלה

לא היו קיבוצי יחידים ארעיים, אלא קבוצות קונקרטיות ויציבות. כך סומנה קבוצה שהצטיירה בתודעתם של בני אותה תקופה כבלתי ניתנת להפרדה: זוג נשוי, הורים עם ילדיהם, קרובים, משפחה עם משרתיה, ידידים, מנהיג עם לוחמיו, חברים למסע או להפלגה, או בקיצור – קולקטיב חברתי. אותו קולקטיב היה מאוחד באופן קבוע מסביב לבכיר שבחבריו – מלך, אב, נווט הספינה וכדומה [...] המחשבה על השלם דומיננטית כאן יחסית למחשבה על מרכיביו הבודדים.⁸⁵

זוגות, משפחות, ואף קהילות נחשבו כגוף אחד. כאשר יונה הנביא הולך ומנבא לתושבי העיר הגדולה נינוה כי "עוד אֶרְבְּעִים יוֹם וְנִינְוָה נִהְפָּקֶת" (יונה ג, ד), והתושבים מחליטים לעשות תשובה, כולם צמים ולובשים שק – אפילו בעלי החיים: "וַיִּתְפָּסוּ שָׂקִים הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה, וַיִּקְרְאוּ אֶל אֱלֹהִים בְּחִזְקָה" (שם, ח). הקולקטיב כולו אשם, והקולקטיב כולו עושה תשובה. כל פרט ופרט בו, כל יצור חי בו.

כפי שמסביר גורביץ', בתפיסת האדם הקדם-מודרני, השלם דומיננטי יחסית למרכיביו. פירושו של דבר שהשלם נחשב קודם לפרט, הן כרונולוגית והן אונטולוגית. הוא היה לפניו, והוא אמיתי יותר. הרבה לפני שאנחנו פרטים, אנחנו איברים מאורגנום שלם. בהתאם לכך גם נגזרים האידיאלים שמוצבים בפני היחיד להגשימם: "לא המקוריות, לא שוני לעומת בני האדם האחרים, אלא להיפך, השתלכות פעילה מירבית בקבוצה החברתית, בקורפורציה, בסדר שנקבע בידי האל, ה-*ordo* – כזאת היא המידה הטובה שנדרשת מן היחיד".⁸⁶ לבר מפרטים מיוחדים במינם (בדרך כלל בני אלים או יחידים הנבחרים על ידי האל), האדם נדרש להשתלכות, לא להתבלטות; לקונפורמיזם, לא למקוריות. חיים ראויים נחשבו חיים של שיתוף פעולה וציות, חיים של הליכה בתלם וסיוע לקולקטיב. סמכות העבר, המסורת וכתבי הקודש, נחשבה בלתי ניתנת לערעור, ודעה עצמאית החולקת עליה נחשבה לשערורייה.

כיצד התרחש המעבר לעולם שבו אנחנו חיים כיום? כיצד הגיע האדם המערבי מתפיסה קולקטיביסטית באופן עמוק, לקצה השני, לתפיסת עצמו כאינדיבידואל, כפרט יחיד במינו הקודם לקהילה שביבו ואשר ביכולתו להתנתק

ממנה ברצוננו? כיצד הגענו לפיתוח של אידיאלים כמקוריות ויציירתיות, ולהחשבת החדש כעליון על הישן? כיצד התפתחו סגולות כאוטונומיה וחירות שלילית (החירות לעשות כרצוננו ללא הפרעה)? והיכן תפקידו המרכזי של עקרון צלם אלוהים? ננסה להבין את התהליכים המורכבים האלו בפרקים הבאים. נתחיל בעמידה על השינויים שחלו בתפיסת החירות עם עליית הנצרות והמהפכה התיאולוגית שהנהיג פאולוס. נמשיך בשינוי שעבר על עקרון צלם אלוהים, ונבחן כיצד זה השפיע על מעמדו החוקי של הפרט באירופה ועל השינויים שעברו על אחד המוסדות החברתיים שאתגרו בצורה העמוקה ביותר את מעמדו של הפרט וערך חייו – מוסד העבדות. לבסוף, נעמוד על התפקיד המכריע שהיה לעקרון צלם אלוהים בהתפתחות שיח זכויות האדם החל מן המאה השתים-עשרה.

חלק 2

חירות

תפיסת החירות הקדומה

אנשים כיום רוצים להיות מקוריים, ואילו בעבר, למעשה עד לפני כמאתיים שנה, הם לא רצו. כיום רבים שואפים להגשמה עצמית, דבר שגם לא היה עולה על דעתם של אבותינו. בני אדם בימינו רוצים לחיות חיים אותנטיים או להיות יצירתיים, אבל אברהם אבינו, משה רבנו, דוד המלך, ישעיהו הנביא או הרמב"ם לא חיפשו אותנטיות, יצירתיות, מקוריות או הגשמה עצמית. כל אלה לא עניינו אותם. זאת מפני שכל אלה אידיאלים מודרניים לחלוטין, שהיו זרים ומזוהים עד לפני כמה מאות שנים. מנגד, יש אידיאל אחד שנישא אל על כבר לפני אלפי שנים: החירות. הן היוונים הקדמונים והן העברים הלילו את החירות. אולם מה שהם התכוונו אליו באותם הלולים היה שונה ממה שאנחנו כיום מבקשים.

פשוט: בעידן הקדום, משמעותה של חירות היתה חירות פוליטית. הפרט היה חופשי כאשר הוא היה חלק מקהילה שקבעה עבור עצמה את דרכה, קהילה שהיתה אוטונומית לקבוע את חוקיה. חירותו האישית של האזרח ביוון העתיקה היתה השתתפותו במועצה הציבורית של הפוליס, וגם ברומא⁸⁷ נחשבה ההשתתפות בשלטון כתנאי לחופש: "תחת שלטון אריסטוקרטי ההמונים לא נוטלים חלק בחירות, שכן אין להם כל גישה לכוח", כתב קיקרו.⁸⁸ מי שאין לו גישה לכוח פוליטי אינו אדם חופשי. "החירות שוכנת רק במדינה בה הכוח העליון נמצא בידי העם", המשיך וכתב,⁸⁹ וביטא בכך את התפיסה הקלאסית, שלפיה לא תיתכן חירות כאשר החוקים הנכפים על בני האדם אינם פרי הכרעותיהם המשותפות.

עבור הפרט במסורת היהודית הרבנית, חירות היתה היכולת להשתתף בדיוני בית המדרש, בפרשנות התורה ובפסיקת ההלכה: "וְהִלַּחַת מֵעֵשָׂה אֱלֹהִים הַמָּה וְהַמְכַתֵּב מִכְתָּב אֱלֹהִים הוּא חֻרָת עַל הַלָּחַת, אֵל תִּקְרָא חֻרָת אֵלָּא חֻרָת, שְׂאִין לָךְ בְּ-חֻרִין אֵלָּא מִי שְׁעוֹסֵק בְּתַלְמוּד תוֹרָה" (משנה אבות, ו, ב) – האדם החופשי הוא

האדם הנקשר לתורה. גם חג החירות היהודי מציין חירות קולקטיבית ופוליטית. כשבני ישראל "יוצאים מעבדות לחירות", הם יוצאים ממצב של כפיפות לשליט זר למצב של אוטונומיה פוליטית, שבמסגרתו הם כורתים ברית עם אלוהים ומקבלים על עצמם את חוקיו. החוקים הם אמנם חוקי האל, אולם הברית נכרתת מרצונו של העם המקבל את התורה, ובהמשך בני האדם הם שיפרשו את החוקים על פי הכרעותיהם – "לא בשמים היא". כך או כך, חירותו של עם ישראל היא חירותו כקולקטיב. לפרטים מתוך העם היהודי לא היתה אפשרות לנהוג שלא כפי שמקובל על הכלל (נניח, לא לשמור שבת).

החוק היה אפוא המסגרת הבסיסית שבתוכה יכולות להתממש חירות או עבדות. חוק הנכפה על הקהילה היה סכנה לחירות, והיה הופך את בני הקהילה לעבדים. גם מצב נטול חוק, שבו מתממשת אוטונומיה מוחלטת ו"איש הישר בעיניו יעשה", נחשב לשלילי, וגם הוא אינו מבטא חירות אלא אנרכיה. חוק המקובל על הקהילה היה התנאי הבסיסי לחירות, וכאשר נטל הפרט חלק בקביעת החוק היה מעמדו כאדם חופשי מתממש בצורה המלאה ביותר. כאשר היה נואם או מתפלמס, מצביע או פוסק, הוא היה מביא לידי ביטוי את חירותו. לא היתה חירות מחוץ לגוף הפוליטי, ועל כן רעיון בדבר חירות אינדיבידואלית ואוניברסלית היה חסר משמעות.⁹⁰ אדרבה, חירותו של הפרט, ככל שניתן היה להתייחס אליה, היתה תמיד נגזרת של מעמד חברתי מסוים, של סטטוס ושל פריבילגיה.

בנז'מין קונסטן (1767–1830), ההוגה הליברלי החשוב ומן הראשונים שהתהדרו בתואר "ליברל", ניסה להסביר את ההבדל בין תפיסת החירות העתיקה לזו החדשה על מנת לעמוד על החשיבות של חירויות הפרט. על פי קונסטן,

מטרתם של בני העת העתיקה היתה חלוקת השלטון החברתי בין אזרחי המולדת כולם, זה היה הדבר אותו הם כינו בשם חירות. מטרתם של בני העת המודרנית היא הנאה בטוחה מתענוגותיהם הפרטיים; והדבר אותו הם מכנים בשם חירות הוא יכולתם של מוסדות להבטיח את ההנאה הזו.⁹¹

הבדלים אלו בתפיסות החירות לא צריכים להפתיע אותנו. כפי שראינו, עד העידן המודרני הפרט היה נטוע בהקשרו החברתי, ומוגדר, באופן משמעותי גם אם לא מוחלט, על ידי קשריו המשפחתיים והקהילתיים. ממילא, הדרך שבה הובנה חירותו

של הפרט נגזרה מתפיסתו כחלק ממכלול. חירותו היא חירות קהילתו, וכפי שלא ייתכנו חיים פרטיים, לא תיתכן חירות פרטית. מנגד, חירות כללית היא חירותו של הפרט, עד כדי כך שגם גאולת הכלל היא גאולתו.

מגאולה קולקטיבית לגאולה פרטית

לאחר חורבן ממלכות ישראל ויהודה התעצבה משמעותה של הגאולה במסורת היהודית הקדומה כשלטון עצמאי בארץ ישראל. משום כך, כאשר הנביאים מבקשים להתנבא על הישועה באחרית הימים הם מדברים על חזרתה של ממלכה מאוחדת של ישראל ויהודה, שתכונן תחת שלטונו של מלך מבית דוד (ראו ישעיהו יא, הושע ב, עמוס ט). משום כך, בתלמוד ובמדרש מוצבת העמדה ש"אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד" (ברכות לד ע"ב, סנהדרין צב ע"א, ילקוט שמעוני פ' ראה); כלומר, ימות המשיח הם ימי השחרור מעול שלטון זר.

גם בזמן המרד הגדול, מעט לפני חורבן ירושלים ובית המקדש השני בשנת 70 לספירה, הטביעו בעיר מטבעות ועליהם התאריך "שנת שתיים חרות ציון", ועל אחרים במקום המילה "חרות" מופיעה המילה "גאלת". חירות פוליטית היא גאולה. הרמב"ם מתחיל את דבריו על הגאולה באחרית הימים בקביעה כי "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה" (משנה תורה, הלכות מלכים, יא, א), ומביא אחרי כן גם את דברי התלמוד המצוטטים לעיל. הגאולה האחרונה, שכמו הגאולה הראשונה, ממצרים, היא היציאה לחירות, פירושה הסרתו של עול השלטון הזר והחזרה אל עצמאות פוליטית. זהו חופש אמיתי בעיני קדמונינו.

עליית הנצרות בישרה את הפרטתה של הגאולה, ואת האוניברסליזציה שלה. על פי התפיסה שהתגבשה, חייו, מותו ותחייתו של ישו מעניקים לכל אדם את האפשרות להיגאל באופן אישי מן החטא הקדמון. לא שלטון זר הכופה עלינו את חוקיו הוא המונע מאיתנו גאולה, אלא מהות פנימית לנו, שכופה עלינו מבחינה אישית את חוקיותה האפלה. הרעיון שעלינו להשתחרר באופן אינדיבידואלי משעבוד פנימי היה נפוץ באגן הים התיכון בימי בית שני בקרב זרמים פילוסופיים וקבוצות דתיות קטנות. האפיקוראים, הציניקנים, הספקנים והסטואיקנים, כמו גם קבוצות גנוסטיות שונות, סברו שעל הפרט להשתחרר מסוגים שונים של שעבוד. הנצרות הצעירה קלטה לתוכה חלקים שונים מתפיסות אלו. הגאולה והחירות הפכו לפרטיות. זהו שינוי רדיקלי.

בברית החדשה, בספר הבשורה על פי יוחנן (8, 31-36), ניתן לראות עדות ברורה לשינוי הזה, למעבר מחירות קולקטיבית, פוליטית, לחירות אישית – ולהתנגדות לו:

וַיֹּאמֶר יֵשׁוּעַ אֶל־הַיְהוּדִים הַמֵּאֲמִינִים בּוֹ: אִם־תִּעְמְדוּ בְּדַבְרֵי בְּרִית הַבְּרִית תִּלְמִידִים אַתֶּם לִי. וַיִּדְעֶתֶם אֶת הָאֱמֶת וְהָאֱמֶת תּוֹצִיאֲכֶם לְחֵרוֹת. וַיַּעֲנוּ אֹתוֹ זֶרַע אַבְרָהָם אֲנַחְנוּ וּמִיָּמִינוּ לֹא הָיִינוּ לְאִישׁ לְעַבְדִּים, וְאִיכָּה תֹאמַר בְּנֵי חוֹרִין תִּהְיוּ? וַיַּעַן אֹתָם יֵשׁוּעַ: אֲמֵן אֲמֵן אֲנִי אֹמֵר לָכֶם, כֹּל עֹשֶׂה חֲטָא עֶבֶד הוּא לְחֲטָא, וְהָעֶבֶד לֹא־יִשְׁכֹּן בְּבַיִת לְעוֹלָם, הֲבֵן יִשְׁכֹּן לְעוֹלָם. לָכֵן אִם־הֲבֵן יַעֲשֶׂה אֶתְכֶם בְּנֵי חוֹרִין חֲפְשִׁים בְּרִית הַבְּרִית תִּהְיוּ.

ישו מסביר להסידיו היהודים כי אם ידבקו בתורתו הרי שיהיו תלמידיו, ידעו את האמת והאמת תוציאם לחירות. היהודים מתפלאים על דבריו, שהרי הם מעולם לא היו עבדים – כיצד אם כן יצאו לחירות? מרבית הפרשנים הנוצרים המסורתיים מצביעים על העיוורון שבתשובתם של היהודים, שהרי הם עצמם מציינים מדי פסח את היותם עבדים במצרים, ומייחסים את התשובה ליהירותם של המשיבים. ייתכן, מנגד, שהמשיבים מתכוונים פשוט לכך שהאל הוציא אותם מעבדות לחירות, וממילא הם כבר בני חורין. הם עצמם מעולם לא שועברו. לאיזו חירות אפוא עליהם לצאת?

יש לשים לב שחירות עבורם היא עניין פוליטי: הם מזרע אברהם, שכבר יצא מעבדות לחירות, ולכן אין כל משמעות להבטחות של ישו להופכם לבני חורין. הם כולם כבר חופשיים. ישו אינו מסכים. הוא מסביר שהם עבדים לחטא, כלומר כל אחד מהם משועבד באופן אישי לחטאים שהוא עושה, ושמה אף לרצון לחטוא באופן כללי. השעבוד הוא פנימי; אישי ולא פוליטי. העבד, מוסיף ישו, שלא כבן המשפחה, אינו בן בית אצל האדון. הוא אמנם נמצא בבית, אבל אינו נהנה ממנו, גם לא מהאינטימיות של בני המשפחה. רק הבן הוא חלק אינטגרלי מהבית, ורק הוא – הבן, ישו – יכול להפוך אותם ל"חופשיים באמת", לבני בית אצל האדון, שהוא כמובן האלוהים. חירות הופכת כאן לעניין פרטי, לעמידה אישית על מול האל, לשחרור מחטא.

יהודי רדיקלי

מי שניסח את התיאולוגיה הזו באופן מפורש היה שאול התרסי, הוא פאולוס "השליח אל הגויים". פאולוס נשא תרומה עצומה ומכרעת לעיצוב הבסיס הרעיוני והערכי של המסורת הנוצרית, ולמעשה לעיצוב העולם המערבי כולו. על ידי כך שהמיר את מוקד חיי הדת מהקהילה אל נפשו או אל נשמתו של הפרט, הציע פאולוס הבנה מחודשת ושונה של יסודות תיאולוגיים כגאולה וכחירות. ההפנמה הזו של חיי הדת, הפיכתו של הפרט ושל חייו הפנימיים למוקד הדרמה הדתית, היתה אחת המהפכות האדירות בתולדות המונותאיזם, וממילא בתולדות המערב.

פאולוס נולד יהודי וחי כיהודי, וגם אחרי שהפך לשליחו של ישו "אל הגויים" ופיתח לצורך משימתו מבנה תיאולוגי מורכב ומבריק, סבר שהוא מקדם את היהדות למקומה הראוי. למעשה, פאולוס הוא "יהודי רדיקלי", כפי שמכנה אותו דניאל בויראין,⁹² דהיינו הוגה יהודי שיורד לשורשי תרבותו ואמונתו, ומתוכם מעלה ביקורת רעיונית וחברתית על מצבו ועל מצבם. פאולוס הגיע לירושלים ולמד בה תורה. הוא מזדהה כמה פעמים כיהודי פרושי ששמר באדיקות על החוק.⁹³ עם זאת, כיליד תרסוס (צפון קו החוף של הים התיכון, טורקיה של היום) וכאזרח האימפריה הרומית, הוא נמצא בדיוק על הגבול בין האתנוס התרבותי-דתית היהודי לבין העולם ההלניסטי. מתוך המקום ההיברידי הזה הוא יוצא לתקן את מה שהוא תפס כבעיות קשות בברית בין האל לבין בני ישראל. הוא מתפלמס עם המסורת שלו כיהודי מלומד, שומר מצוות, שגילה משהו חדש. הוא מפרש אותה מחדש כשהוא מזווג בין תפיסת העולם היהודית ובין תפיסת האדם ההלניסטי, ומתעקש שהתגלית שלו היא המפתח לקשירת קשר אמיתי וטוב יותר עם האל – ויציאה לחירות.

פאולוס יורד לשורשי יהדותו, אולם כשהוא עולה בחזרה, הוא מבצע תמורה חריפה בתפיסה היהודית של הקשר עם האל. את רעיון ה"ברית" היהודי, שבמסגרתו מתחייב קולקטיב אנושי למסגרת הטרנומית של חוקים ומצוות (פוליטיים, מוסריים, חברתיים ופולחניים), ממיר פאולוס בברית חדשה, אישית ולא קולקטיבית. במסגרת הברית הפאולינית האדם עובר טרנספורמציה, או מטמורפוזה (μεταμόρφωσις, *metamorphosis*) פנימית, סובייקטיבית, שהיא זו שתכונן את מערכת היחסים שלו עם האל. המטמורפוזה הפנימית היא שמקשרת את הנוצרי עם המשיח, ועל כן גואלת אותו. יש להתעכב על תפיסתו של פאולוס, משום שהבנת התמורה האדירה שהוא ביצע בהבנת הגאולה חשובה

לצורך הבנת צמיחתו של האינדיבידואל. הגאולה הפרטית הופכת להיות עבור האדם מקור המשמעות הדתית, ובמידה מסוימת, שתתעצם בהמשך, גם מקור הסמכות הדתית. מוקד הדרמה הדתית עובר אל תוך הנפש פנימה. מהלך זה ישנה את פני העולם המערבי.

הלומד את כתביו של פאולוס מוצא שהם נוגעים בנושאים שונים, חברתיים ואתיים, אולם נקודת המוצא שלהם היא חוויה ותמורה רוחנית פנימית. חוויית הקונברסיה, הפיכת הלב – אותה התגלות שזכה בה הוא עצמו בדרכו לדרוף יהודים מתנצרים בדמשק⁹⁴ – התחילה את מסעו הנוצרי של פאולוס, והיא המשיכה להיות עיקר מרכזי בתפיסתו הדתית. הלשון *metamorphosis* מופיעה באיגרותיו של פאולוס פעמיים: באיגרת אל הרומים (2, 12) ובאיגרת השנייה אל הקורינתים (3, 18). מילה זו מסמנת את השינוי התודעתי ("התחדשות הדעת", ככתוב באיגרת אל הרומים) שעובר הנוצרי עם כניסתו למערכת היחסים המחודשת והמשופרת עם האל. גם את הבסיס לאמונה הגואלת, אותה אמונה בצליבתו ובתחייתו של ישו שאמורה להיות המפתח לישועה מהחטא הקדמון, מניח פאולוס בטרנספורמציה הפנימית.⁹⁵ כפי שהוא כותב באיגרת אל הגלטים, מטרתו היא ללמד את הבשורה הטובה "עַד כִּי יוֹצֵר בְּכֶם הַמְּשִׁיחַ" (אל הגלטים, 4, 19).⁹⁶ מילים מתמיהות אלו מבהירות באופן כמעט פלסטי שהגאולה נתפסת כתמורה פנימית.

התמורה הפנימית הזו היא טרנספורמציה כוללת. על פי פאולוס, מי שבתוכו נוצר המשיח, חי בעצמו בתוך המשיח. הביטוי "בתוך המשיח" (*en Christo*) מופיע עשרות פעמים באיגרותיו של פאולוס. הוא משמש לסימון חוויה של חיים במציאות מרוממת, כזו המובנת כחיים שאחרי המוות, דהיינו במציאות נגאלת.⁹⁷ ההוויה "במשיח" משמשת עבור פאולוס כהקשר כולל לחייו מאז שעבר את הקונברסיה בדרכו לדמשק. כך הוא חי, וכך, הוא מבטיח, יחיה כל מי שיקשור את חייו למשיח. "במשיח" מזוכה האדם מאשמתו; הוא אינו מגונה, הוא יוצא לחירות.⁹⁸ למעשה, זו הדרך האמיתית היחידה לצאת לחירות.

פאולוס הסיק שהטרנספורמציה הפנימית שהוא עצמו עבר, אותה *metamorphosis* עמוקה ואישית, זמינה ותקפה גם עבור כל אדם אחר, יהודי ושאינו יהודי. הוא הזמין את חסידיו הראשונים של ישו לחלוק בחיים "במשיח" ולהשתחרר, להיגאל יחד איתו מן החטא. החוויה הרוחנית האישית שעבר הפכה למודל לאנושות כולה, לכל פרט ופרט בתוכה. כפי שהוא יצא מעבודות אישית לחירות אישית, כך יכול כל אחד ויכולה כל אחת. במסעותיו באגן הים התיכון

הפיץ פאולוס את הבשורה הטובה הזו, עשה לה נפשות רבות – ושינה באופן דרמטי את תפיסת החירות והגאולה של רבים.

תפיסת היחס בין גוף ונפש, היהדות מול ההלניזם

החיים "במשיח" היו, עבור פאולוס, גאולה. משמעות המטמורפוזה הפנימית שהוא מכוון אליה, על כן, היא מטמורפוזת כללית בתפיסת הגאולה: פאולוס מפריט את הגאולה ומפנים אותה. זו הופכת מיעד קהילתי או לאומי – להישג אישי.

כיצד עלה בדעתו או בלבו של פאולוס לעשות זאת? יש לשים לב כי חוויה דתית כלשהי, מלהיבה ומעוררת ככל שתהיה, עדיין אינה מספיקה כדי לשכנע אדם, למשל, שהנפש היא מוקד החיים הדתיים. יש להניח שחכמים יהודים שונים בימי בית שני חוו חוויות רוחניות, אולם איש מהם (אולי מלבד אלישע בן אבויה) לא חשב שחוויה כלשהי היא תנאי מספיק כדי לשנות את השקפתם הדתית ולהעמיד את הקשר עם האל על הממד הפנימי, תוך צמצום הממד החיצוני. אין דבר שמונע אדם החווה חוויה דתית מלדחות את החוויה הזו כחסרת משמעות, כתקלה או כאשליה, או אף לראות בה פיתוי מסוכן של היצר הרע או השטן. כדי להעניק לחוויה פנימית משמעות חיובית נדרש רקע פרשני הניזון מתפיסת עולם מסוימת.

הנה אנקדוטה שתבהיר את העניין. את הסיפור הקטן הזה מביא המחזאי הבריטי תום סטופרד (Stoppard) במחזה *Jumpers*. סטופרד מספר על הפילוסוף המבריק לודוויג ויטגנשטיין, ששאל פעם חבר: "מדוע אנשים אומרים תמיד שזה טבעי לבני אדם לחשוב שהשמש סובבת סביב כדור הארץ ולא שכדור הארץ הוא הסובב [סביב השמש]?" תשובתו של חברו היתה שזה די מובן מאליו: "ברור שזה כך מכיוון שנראה שהשמש סובבת סביב כדור הארץ". בתגובה לכך שאל אותו ויטגנשטיין, "ואיך זה היה נראה אם כדור הארץ היה זה שסובב סביב השמש?". חילופי הדברים הקצרים הללו מבהירים עניין בסיסי: מראה עיניים, ולו הפשוט ביותר כתנועת השמש בשמים, הוא חשוב, אולם גם הוא נתון לפרשנות, וזו נקבעת על פי תפיסת העולם שלנו. תפיסת עולם ששמה את האדם במרכז תעודד אותנו לפרש את מראה מיקום השמש המשתנה בשמים כאילו השמש נעה סביבנו. אגוצנטריות מובילה לגיאוצנטריות. לו סבר האדם מראש שהוא יצור שולי, או לו היה נוטה לפרש את המציאות באופן לא אנוכי, הוא היה מביט בשינויים שבמיקום השמש ולומד שכדור הארץ הוא שנע ביחס אליה. תפיסת העולם משפיעה על

הפרשנות שאנו מעניקים לנתונים, ותפיסת עולם מסוימת היא שאפשרה לפאולוס לפרש את החוויה שחווה בצורה מקורית, ולצאת לדרך דתית חדשה.

כדי להבין את המהפך הדתי שחולל פאולוס עלינו להבין אפוא את הנחות המוצא שאפשרו אותו. המפתח נמצא בהשפעתה של התרבות ההלניסטית. כיהודי דובר יוונית היה פאולוס חשוף להשפעות הלניסטיות, והעדפת הממד הנפשי על זה הגופני היתה עבורו עניין מובן מאליו. מדובר באחד מן ההבדלים המשמעותיים בין התרבות העברית לתרבות ההלניסטית באותו זמן. בניגוד לחז"ל, שראו בגוף את עיקר הווייתו של האדם (הוא הרי נחשב מבחינתם לצלם אלוהים עצמו), עבור ההוגים היוונים הנפש, שלא לומר הנשמה, היו עיקר החיים האנושיים.

בהתאם לכך, התלמוד הירושלמי מתאר את האדם כמורכב מגוף שמניעה אותו הרוח האלוהית: "הלובן מן האיש שממנו מוח ועצמות והגידים. והאודם מן האשה שממנו העור והבשר והדם. והרוח והנפש והנשמה משל הקב"ה. ושלשתן שותפין בו";⁹⁹ אפלטון, בניגוד לכך, עומד על כך ש"הנשמה בלבד [עושה] כל איש ואיש למה שהנו, וגופנו אינו אלא דמות של תעותעים הנלווית אלינו [...] האני האמיתי של כל איש מבינינו, הוא שאנו קוראים לו 'נשמתו בת האלמוות'".¹⁰⁰

המתח בין העמדות ברור: התלמוד מתייחס לאדם כמעשה מרכבה של שלושה: האם, האב והאל. האל הוא שנופח בגוף רוח חיים, אבל אותה נשמה אינה האדם עצמו. אילו היתה, חז"ל לא היו משתמשים בביטויים כמו "נפח את נשמתו" או "החזיר נשמתו לבורא" (מי נפח או החזיר? הגוף, שהוא האדם), לא היו מתקינים את ברכת השחר ובה תודה לאלוהים על שכרא את הנשמה, ו"משמרה בקרבי ואתה נוטלה ממני ואתה מחזירה לי" (בבלי ברכות, ס ע"ב – מיהו "לי"? הגוף כמובן), ולא היו מאמינים בתחיית המתים (מה הטעם בתחיית הגוף המת אם הנשמה היא האדם, והיא כבר מתבסמת בזיו השכינה בגן עדן?). עבור חז"ל, האדם היה גוף, והנשמה נתנה לו חיים. אפלטון מציג תפיסה הפוכה: הנשמה היתה האדם, והגוף נתן לה מוות, כלומר, היווה תבנית ארצית ונחותה שמושכת אותה מטה, ולבסוף – איזו הקלה! – מתה. במוות משחרר הגוף הארעי את הנשמה הנצחית לחיות חיי עולמים.

דניאל בויארין מנסח הבדלים אלה בתמציתיות:

יהדות חז"ל ייחסה לגוף משמעות, שבתרבויות אחרות ייחסו אותה לנפש. כלומר, אצל חז"ל הוגדר היצור האנושי כגוף שמחייה אותו, כמובן,

נשמה – ואילו אצל היהודים ההלניסטים (כמו פילון) והנוצרים (לפחות אצל דוברי יוונית רבים ביניהם, כמו פאולוס), מהותו של היצור האנושי היא נשמה השוכנת בגוף. ברוב רחבי העולם היווני-רומי הפכה שניות אונטולוגית זו לדרך מחשבה טבעית, כמו השניות של המודע והתת-מודע אצלנו, אבל דומה שתלמידי החכמים הראשונים של ארץ-ישראל דחו אותה בתוקף.¹⁰¹

תפיסת האדם ותפיסת החוק

חכמי המשנה והתלמוד ניסחו את ההלכה מתוך תפיסת האדם שבה החזיקו. עבורם, האדם לא היה ישות רוחנית שמתקיימת בתוך הגוף, שולטת עליו ומכפיפה אותו לרצונה. האדם החז"לי הוא יחידת גוף-נפש אחת שפועלת באופן אחדותי כלפי העולם. ודאי שחז"ל ידעו שיש לנו עולם "פנימי", של מחשבות וכוונות. אולם עולם זה לא נחצץ באופן חד מזה החיצוני. אין הכוונה רק שעבור חז"ל העצמי היה "נקבובי", כפי שכינינו אותו לעיל. מובן שמבחינתם היה רצף אחיד, פחות או יותר, בין פנים לחוץ, תוך השפעה הרדית מתמשכת. אולם כך היה גם עבור ההלניסטים והנוצרים. מה שמאפיין את חז"ל אף יותר מכך הוא שבקצה ה"פנימי" של הרצף אין ישות שונה באופן עקרוני מההוויה ה"חיצונית", ישות "רוחנית" שנחשבת לעצמיות אמיתית יותר מהגוף.

עבור חכמי התלמוד לא היתה ישות "רוחנית" שנבדלת מהותית מהגוף, ושנושאת, לכאורה, את עצמיותו של האדם. מכיוון שהחשיבו את הגוף לצלם אלוהים, לא יכלו חז"ל לראותו כמשני לעולם הנפש. מנגד, עבור יהודים הלניסטים האדם הוא ישות רוחנית, ואילו הגוף זניח. פילון, הפילוסוף היהודי שחי באלכסנדריה במאה הראשונה לספירה, הוא הדוגמה המובהקת ליהודי הלניסטי. פילון מפרש את המסורת היהודית בהתאם לתפיסות הלניסטיות, וממילא מבין כך גם את עקרון צלם אלוהים. עבורו, צלם אלוהים לא יכול להיות הגוף:

אל נא יניח איש שאותו דמיון [בין האל לאדם] מתייחס לקווי הגוף, שהרי אין לאלוהים צורת אדם ואין לגוף צורת אלוה. ה"צלם" מתייחס לשכל, מנהיגה של הנפש.¹⁰²

בפרשנותו לפסוקים בפרק א בכראשית מבהיר פילון שצלם אלוהים אינו צורת האדם אלא שכלו. כיהודי הלניסטי, הוא לא היה יכול לקבל את ההנחה שלאל יש צורה פיזית, ושהאדם נברא בדמותה. עבור חז"ל, העניין הוא פשוט ומובן. עבורם, האדם נברא על פי תבנית גופו של האל.

משום שעבור חז"ל הגוף הוא האתר המשמעותי מבחינה דתית, על פי רוב כוונתו של האדם אינה משמעותית מבחינה הלכתית. יהודי לא מחויב להתכונן על מנת לצאת ידי חובת מצווה.¹⁰³ מה שחשוב הוא המעשה, שממילא נעשה על פי רצונו המשווער של היהודי. כפי שהראה ישי רוזן-צבי, גם כאשר מתייחסים חכמי המשנה לכוונה כקריטריון הלכתי, למשל בהלכות פיגול, הכוונה אינה אלא המשך "פנימי" של המעשה ה"חיצוני". במשנה, טוען רוזן-צבי, "מחשבה", 'כוונה' ו'רצון' אינם תופעות נפשיות עצמאיות, אלא מחוות מנטליות שקודמות או מתלוות למעשים החיצוניים"¹⁰⁴:

בעוד שעולם מנטלי קיים במשנה, הוא שונה באופן מובחן מזה ההלניסטי. אין בו "אדם פנימי", נשמה או לוגוס, שעומדים כנגד החלקים ה"חיצוניים" "שלי" כגון הגוף שלי או סוגי התיאבון שלי, כמו אצל אפלטון או פאולוס. [...] האמת המשנאית לא יכולה להתגלות על ידי התבוננות פנימה – כמו אצל אוגוסטינוס – ואין "אמת פנימית" חבויה אשר ידועה רק "ל", כמו זו שיצרה את האבחנה החדה, המודרנית, בין פנים לחוץ.¹⁰⁵

עולמו הפנימי של האדם עבור חז"ל הוא המשך לעולמו החיצוני, דהיינו המשך לגופו ולפעולותיו, שמהווים ביטוי לצלם אלוהים. זאת לעומת החשיבות העליונה שנתנה התרבות ההלניסטית לפנימיות: הנפש, או הנשמה בתפיסות מאוחרות יותר (אפלטוניות, סטואיות, גנוסטיות, נוצריות, ניאור-פלטוניות ועוד) היא עיקר האדם, וממילא מה שקורה לה או בה נתפס כמשמעותי ביותר.

פאולוס שר מהלב

נחזור לפאולוס. על פי תפיסת האדם של חז"ל, היתה חוויה פנימית מפעימה, "חוויה רוחנית", מבוטלת בקלות כחסרת חשיבות, שכן חוויות באופן כללי לא נחשבו למשמעותיות. ממילא, חוויה כזו אינה יכולה לעורר "הפיכת לב", שבמסגרתה נחשף הפרט לאמת שהוא לא הכיר. התורה היא המקור היחיד לאמת,

ואילו החלק ה"פנימי" של האדם אינו יותר מאשר המשך של צלם אלוהים החיצוני, שנמצא כברית עם האל. הברית עם האל מתקיימת באמצעות תורתו. פעולותיו של האדם בעולם, או ההימנעות מהן, על פי נאמנותו לברית שהיא התורה, הן היחידות הנושאות משמעות דתית. הגוף הוא מרכז העולם, ואילו הנפש סובבת סביבו.

לעומת זאת, התפיסה ההלניסטית, המחלקת בין חומר לרוח ומבכרת את הרוח, אפשרה לפאולוס לפרש את החוויה הדתית שעבר, שמתרחשת בשדה הרוח, כטעונה תוקף של אמת, וכנושאת משמעות מרחיקת לכת. פאולוס לא היה "הלני" מובהק כפילון, והגוף היה חשוב לו, אולם הוא החשיב מספיק את הטרנספורמציה התודעתית שעבר כדי לא לבטל אותה כטעות, כבעיה, או כפיתוי מסוכן של כוחות מרושעים. אדרבה: פאולוס העדיף להעניק לה סמכות עליונה, ולגזור ממנה תפיסה דתית חדשה.

עבור פאולוס, הנפש היא מרכז העולם והגוף סובב סביבה. בהתאם להביטוס התרבותי ההלניסטי שהחזיק בו, השתכנע פאולוס, מתוך החוויה שעבר, כי פנימיותו של אדם מגדירה אותו יותר מאשר הקבוצה האתנית שלתוכה נולד, נאמנותו למערך חיצוני של חוקים, או שייכותו לברית קולקטיבית. לא רשת המשמעות החברתית, החיצונית לנו, היא הקובעת, אלא מה שמתחולל בנפשנו. לתפיסה זו משמעויות כבדות משקל, והיא תהדהד הלאה בדברי ימי המערב, כפי שנראה בהמשך. כבר כעת ניתן לקבוע כי הפתיחות של פאולוס לתפיסה הזו היא שהפכה חוויה מערערת להפיכת לב. היא שהפכה את חוויית ההתגלות והכניסה לחיים "במשיח" ליותר מאשר אשליה או בלבול: לבסיס חדש של הבנה תיאולוגית ואמונה. היא שהפכה את שאול התרסי לפאולוס.¹⁰⁶

מתוך תפיסה זו ייחס פאולוס לחייו הפנימיים משמעות דתית ואף סמכות דתית, וביסס על חוויותיו ועל התמורות התודעתיות שעבר את מסקנותיו התיאולוגיות. בין אלה היתה הביקורת שמתח על אופי הקשר היהודי-רבני עם האלוהות. מכיוון שגרס כעת שהאתר החשוב ביותר עבור חיי הדת הוא פנימי, מובן שכל עשייה חיצונית היא משנית. מתוך עמדה כזאת יכול היה פאולוס לטעון שהמצוות בטלות:

אֲבָל עֵתָה פְּטוּרִים אֲנִינֵנוּ מִן הַתּוֹרָה כִּי מִתְּנֵנוּ לְאִשֶּׁר הֵינּוּ זְקוּקִים לוֹ
לְמַעַן נַעֲבֹד מֵעַתָּה לְפִי חֲדוּשׁ הָרוּחַ וְלֹא לְפִי יֶשֶׁן הַכֶּתֶב. (האיגרת אל
הרומאים, 6, 6)

כְּדֵי שְׂתַקְיִם צְדָקַת הַתּוֹרָה בְּנֵי הַהֲלָכִים לֹא כְדֶרֶךְ הַבֶּשֶׂר כִּי אִם לְפִי הָרוּחַ: כִּי בְנֵי הַבֶּשֶׂר יִהְיוּ בְּדַבְרֵי הַבֶּשֶׂר וּבְנֵי הָרוּחַ בְּדַבְרֵי הָרוּחַ: כִּי מִחֲשֻׁבַּת הַבֶּשֶׂר הִיא הַמְּוֹת וּמִחֲשֻׁבַּת הָרוּחַ הִיא הַחַיִּים וְהַשְּׁלוֹם. (שם, 8, 4-6)
 וְעַתָּה הֵנְאָמַר שֶׁהַגּוֹיִם אֲשֶׁר לֹא רָדְפוּ אַחֲרֵי הַצְּדָקָה הִשִּׁיגוּ אֶת הַצְּדָקָה הִיא הַצְּדָקָה אֲשֶׁר מִתּוֹךְ הָאֱמוּנָה: וְיִשְׂרָאֵל בְּרָדְפוּ תּוֹרַת צְדָקָה לְתוֹרַת הַצְּדָקָה לֹא הִגִּיעַ: וְעַל-מָה עַל אֲשֶׁר לֹא מֵאֱמוּנָה דְרָשׁוּהָ כִּי אִם מִמַּעֲשִׂים כִּי הִתְנַגְּפוּ בְּאֶבֶן נֶגֶף. (שם, 9, 30-32)

על פי פאולוס, האדם הנוצרי עובד על פי חידוש הרוח. חידוש הרוח הוא החוויה הטרנספורמטיבית שעבר, דהיינו אותה לידה מחדש שמכניסה אותו "לתוך המשיח" ולאמונה. הנוצרי מפנה אפוא עורף ליושן הכתב, למחשבת הבשר או ל"מעשים", שמייצגים כאן את המסורת ואת החוק, וכמובן את עול המצוות. מתרחש כאן מעתק של מוקד הפולחן מן החוץ פנימה, מהפיזיולוגי אל הפסיכולוגי, או, כפי שפאולוס היה מכנה זאת, מן הבשר אל הרוח.

חשוב להדגיש: המעתק הזה מפחית בכת אחת את חשיבותה של הקהילה האתנית היהודית. זו תפסה את עצמה כמיוחדת הן על פי נאמנותה לברית, שבמסגרתה מתקיים ציות קולקטיבי לחוק האלוהי, והן על פי ייחוסה המשפחתי לאבות – אברהם, יצחק ויעקב – שהיו הראשונים לכונן ברית ייחודית עם האל. פאולוס מחזיק שהחוק אינו חשוב, ואף יכול להזיק. בניגוד לאמונה, "מעשים" הם "אבן נגף", ורדיפת הצדקה על ידי ציות לחוק אינה מעלה דבר.¹⁰⁷ יש לזנוח את החוק, ואילו את הבשר, הקטגוריה שעבור פאולוס ניצבת אל מול הרוח בדיוק כפי שהחוק נמצא אל מול האמונה והחוויה הפנימית, יש להפוך לרוחני על ידי הטבילה ברוח.¹⁰⁸ הנה מתגמדת חשיבותה של השושלת (בבשר) שמתחילה באברהם, עוברת דרך תריסר השבטים, בניו של יעקב, ועד ליהודים בתקופתו.¹⁰⁹

הפרט כיחידה הדתית הבסיסית והתפתחות תפיסת הניאוף

הדגש על פנימיות הפרט, ובתוך כך על הרגש, החוויה והאמונה, מניח את הבסיס לראייתם של חיי הנפש שלנו כמקורות של משמעות וסמכות כלליים, לא רק דתיים. אולם זה יקרה רק יותר מאלף וחמש מאות שנה אחרי חייו של פאולוס. בנקודה זו חשוב עצם המעתק התיאולוגי מן הכלל אל הפרט. בעידן שבו תקפותה של כל פעולה אנושית נקבעה על פי שייכותו החברתית של הפועל, על פי מוסדות

חברתיים כקבוצה אתנית ודתית, מעמדית ומגדרית, פאולוס הופך את שאלת עמידתו של האדם לפני החוק, לפני האל, לעניין אישי ופנימי. בכך שהוא מפקיע את הקשר עם האל מן ההקשר המשפחתי והחברתי שניתן לו ביהדות ומעגן אותו בפנימיות הפרט, פאולוס לא רק מיתר את המשפחה והחברה כאבני בניין הכרחיות בקשר עם האלוהות, אלא הופך את הפרט ליסוד החיוני היחיד בו (אמנם, כשהוא חלק מקהילת המאמינים). דבר זה מאפשר הן את ההפרטה והן את האוניברסליזציה של הדת.¹¹⁰

אם לפני כן היתה המשפחה המורחבת, אחריה השבט, ואחריו האזור הגיאוגרפי המוגבל, היחידות הבסיסיות של המסורת הדתית,¹¹¹ כעת תפקיד זה ניתן לאדם הפרטי. אם לפני גאולה וחירות היו מתממשות בגוף הפוליטי, הקולקטיבי, כעת גאולה וחירות מתממשות באינדיבידואל. הפרט, על חייו הפנימיים, מקבל לראשונה חשיבות עצומה. משה רבנו ביקש מאלוהים "הֲרָאֵנִי נָא אֶת פְּבֹדְךָ" (שמות לג, יח), כלומר: הראה לי אותך, אולם אוגוסטינוס כבר מבקש דבר אחר: "אני מתחנן בפניך, אלי, הראני גם לעצמי"¹¹² כלומר הראה אותי לעצמי, עשה אותי לגלוי לפני, ולא רק לגלוי לפניך. אב הכנסייה מבקש מאלוהים שיראה לו לא אותו, את אלוהים, אלא את עצמו, את אוגוסטינוס, שיאפשר לו להכיר את עצמו. אוגוסטינוס לא החזיק שהאל אינו חשוב. אדרבה, כל מי שיקרא את ספרו וידויים, מן החיבורים הדתיים המרגשים והיפים שנכתבו, ידע שהקרבה אל האל היתה בעלת חשיבות עליונה עבורו. אלא שאוגוסטינוס סבר שהדרך אל האל עוברת דרך התבוננות פנימה, דרך חקירה פנימית. אל השמים מגיעים רק דרך הלב, ומי שלא מכיר את עצמו לא יכול לקשור קשר אמיתי עם אלוהים. תפיסה זו נובעת באופן ישיר מתוך המהפך התיאולוגי שהנהיג פאולוס, ונבנית על בסיס התרבות ההלניסטית.

ותפיסה זו מביאה איתה השלכות לגבי כלל ממדי החברה. אם בעולם הקדום המשפחה היתה אבן הבניין הבסיסית הן מבחינה דתית והן מבחינה חברתית, הרי שכאשר הפרט הופך לנמען האישי של האל, גם המשפחה מתחילה לאבד מתוקפה כיחידה אחת הנשלטת על ידי הפטריארך. כל יחיד הופך לסובייקט הנתון לבחינתו של השיפוט האלוהי, שיש לו חובות אישיות ומחויבויות כלפי האל וכלפי הזולת. "ההישג הגדול של דתות אתיות", כתב מקס ובר,

היה לרסק את קשרי הקרבה המשפחית. דתות אלה ייסדו את קהילת המאמינים העליונה ואת דרך החיים האתית המשותפת כנגד קהילת קשרי הדם, ובמידה רבה אף כנגד המשפחה.¹¹³

הנצרות חתרה תחת הקשרים השבטיים של היהודים, ובאותה מידה גם תחת קשרי המשפחה של מאמיניה. לראשונה נוצר פער בין המעמד והמיקום המשפחתי-חברתי של האדם לבין מעמדו אל מול האל. חיי הדת, במילים אחרות, הפכו עצמאיים מחיי המשפחה והחברה – וגם מחיי הממלכה, כלומר מהתחום הפוליטי.¹¹⁴

ניקח דוגמה המתכתבת עם דיוננו המוקדם על דיני מיניות ואונס. עם עליית הנצרות משתנים עבור היהודים המתנצרים החוקים הנוגעים לניאוף. ראינו שבתורה העונש על ניאוף הוא מוות. לעומת החומרה שבה ראתה התורה את הניאוף – "לא תנאף" הוא אחד מעשרת הדיברות, המופיע בין "לא תרצח" ו"לא תגנוב" – ביקשו חז"ל למתן את העונש על ניאוף, וקבעו את הכלל שלפיו האישה הנואפת "אסורה לבעלה ולבועלה", כלומר, עליה להתגרש מבעלה ואסור לה להתחתן עם הגבר שאיתו נאפה. אבל יש לשים לב: ניאוף הוא מצב שבו גבר שוכב עם אשת איש, כלומר עם אישה הנשואה לגבר אחר, מעשה שבכל מקרה נחשב כחטא כלפי הגבר הנשוי. אשתו והגבר שמקיים איתה יחסי מין חוטאים כלפיו. מנגד, גבר נשוי ששוכב עם אישה לא נשואה לא נאף, על פי התפיסה ההלכתית. לגבר ממילא מותר עקרונית להתחתן עם כמה נשים, וביאה היא דרך אחת של קידושין.

לעומת זאת, במסגרת התיאולוגית שיצר הבהיר פאולוס שגם גברים נדרשים להיות נאמנים לנשותיהם. מדובר בחידוש. על פי פאולוס, "הָאִישׁ יְהִי יוֹצֵא יְדֵי חֻבָּתוֹ עִם אִשְׁתּוֹ וְכִמוֹ כֵּן הָאִשָּׁה עִם בְּעֻלָּהּ, הָאִשָּׁה אֵין גּוֹפָה בְּרִשְׁוֹתָהּ אֶלָּא בְּרִשְׁוֹת בְּעֻלָּהּ וְכִמוֹ כֵּן הָאִישׁ אֵין גּוֹפּוֹ בְּרִשְׁוֹתוֹ אֶלָּא בְּרִשְׁוֹת אִשְׁתּוֹ"¹¹⁵ – יש כאן הקבלה מלאה בין שני צדדי הברית. אבות הכנסייה המסתמכים על דבריו של פאולוס מבהירים נקודה זו: "שכירת האמון [בין בני הזוג] נקראת ניאוף [...] אשר בו מתקיימים יחסי מין של צד כלשהו עם אחר, בניגוד לברית הנישואים"¹¹⁶. כך, בעוד על פי ההלכה גבר אינו מחויב בברית לאישה אחת, ולפני חרם דרבנו גרשם, סביב שנת 1000 לספירה, פוליגמיה היתה מותרת, הכנסייה היא שהמירה את המשפחה כיחידה אחת הכפופה לאב הבית ליחידות משנה, שכל אחת מהן כפופה לאל, ועל כן לכל אחת מהן תחילתו של מעמד משפטי עצמאי. גם בעולם הרומי הניאוף נחשב לחטא של נשים בלבד, והרעיון שגם הגבר מחויב בנאמנות התחיל להתפתח רק במאות הראשונות לספירה. יש לראות את ההקבלה בין בני הזוג אצל פאולוס כתולדה של ההבנה המחודשת של האדם שהוא פיתח. האישה והגבר נחשבים לסובייקטים משפטיים פרטיים – מול האל, אך בהמשך לכך

גם מול האדם. בכל הנוגע למחויבות לאקסקלוסיביות מינית הצדדים שווים, ותפיסת הניאוף משתנה בהתאם.¹¹⁷

אלן באדיו על התמורה הפאולינית במעמד האדם

התמורה במעמד האישה קשורה בתמורה במעמד האדם. ליתר דיוק, היא קשורה לכך שעבור פאולוס, והכנסייה בעקבותיו, הפרט הופך בראש ובראשונה לאדם, ולא לאיבר מתוך מכלול. בספרו על פאולוס מפתח ההוגה הצרפתי בן-זמננו אלן באדיו את הרעיון הגדול העומד בלב התיאולוגיה הפאולינית.¹¹⁸ באדיו אינו חוקר מומחה של הברית החדשה או של פאולוס; אני פונה אליו דווקא משום שהוא מצליח לנסח את המהפך הפאוליני בצורה חדה ודרמטית, שעומדת על עיקרו. על פי באדיו, פאולוס הוא מקורו של הסובייקט האינדיבידואלי האוניברסלי, אותו אדם שהוא קודם כול אדם, אותה ישות נטולת קשרים והקשרים, נטולת עדה ומגדר. האדם הזה – שמתקיים כתודעה חופשייה מגוף, מחוק ומהיסטוריה – ממוקם כסובייקט נצחי המעיד, כפי שראינו, על האמת (האלוהית) שהתגלתה לו בתוככי עצמו. באדיו מפתח מהלך הכולל את הצבת האמת כעיקרון אישי וסובייקטיבי, המתנה ומכונן על ידי הצהרה של הפרט אודותיה. פאולוס היה זה שהעיד שישו התגלה אליו, ועל סמך התגלות זו שינה את חייו. האמת על פי פאולוס אינה תלויה בחוק (היהודי), ומנגד אינה תלויה בתבונה (היוונית). הוא אינו זקוק לסמכות הפרשנות הרבנית-פרושית ולא לסמכות התבונה והלוגיקה של הפילוסופים. האמת שלו זוהרת מתוכו. היא מכוננת על ידי האירוע, ההתגלות, ובכך היא א-קוסמית וא-חוקית. היא מחוץ להיררכיה חברתית, ועל כן היא א-סוציאלית. למעשה, כדי להיות נאמנים לאותה אמת עלינו להפנות עורף לחברה ולחוק.

ואותה נאמנות לאמת היא המכוננת את הפרט. עבור באדיו, הפרט קם לתחייה מתוך החטא הקדמון בדיוק כפי שישו קם לתחייה אחרי צליבתו. קימה זו לתחייה שונה מתחיית המתים היהודית, שכן לא רק שהיא אינה מתרחשת באחרית הימים אלא ברגע זה, היא גם נולדת מתוך הפרט עצמו, ולא ממקור חיצוני לו. לא מדובר במעשה אלוהי שמגיע בעתיד, אלא באירוע אישי המתפרץ מתוך ההווה. אל מול ההקשר היהודי, האתני והקהילתי, באדיו מצביע על ההפנמה של האלוהות על ידי פאולוס. החוויה הטרנספורמטיבית של הלידה אל תוך המשיח מנכיחה את האל באדם הפרטי. זאת, ניתן להוסיף, בניגוד להלכה,

שמרחיקה אותו ושומרת על האל כטרנסצנדנטי. העצמת האדם כפרט והפרט כאדם מעצימה אפוא את הפרט גם כאלוהים, או לפחות כנושא בקרבו את האלוהים. מדובר במודיפיקציה של הנוכחות האלוהית שהיתה באדם בתור צלם אלוהים. כעת מתבטאת הנוכחות הזו בפרט כשלעצמו, ולא בפרט כחלק מקהילת ברית. זו הברית החדשה.¹¹⁹

באדיו מצביע על נקודה חשובה. פאולוס חולל מהפך כללי בתפיסת האדם. הוא מציב את האינדיבידואל האוניברסלי במרכז הבשורה שהוא מקדם, כלומר, את הפרט שמסוגל להתעלות מעבר לקשריו המקומיים, מעבר למעמדו, מעבר לקבוצה האתנית שאליה הוא שייך ואף מעבר למינו ולמגדרו, ולהפוך ל"אדם" אוניברסלי – הקשור לאל אוניברסלי. במאמר מכונן מתאר זאת מרסל מוס כמעבר בין התפיסה של הישות האנושית, הפרסונה, כאדם־הנתון־בהקשר, לפרסונה כאישיות, כלומר כאדם בפני עצמו, כאדם שהוא כשלעצמו ועבור עצמו.¹²⁰ פאולוס עורך את המעבר הזה כיציאה מן התפיסה הרווחת בתרבות שממנה הוא מגיע, היהדות של ימי בית שני, שסברה, באופנים שונים, שיש הבדל משמעותי בין יהודים לבין אומות העולם ובין גבר לאישה בכל הקשור ליחסים עם האל.

אין עוד יהודי ולא יווני

יש לשים לב: ההבחנה של בני ישראל הקדומים בינם ובין אומות העולם לא היתה מהותנית. הם לא סברו שלהם יש נשמה עליונה יותר, שרק הם מסוגלים לנבואה או ששוללתם, הנמשכת מאברהם, זכתה לסגולות ייחודיות שעוברות בתורשה. רעיונות כאלה יגיעו רק במאה העשירית ואילך, עם ר' יהודה הלוי וספרו הכוזרי, וכמובן בספרות הקבלית (תוך אימוץ התפיסה ההלניסטית שהנשמה היא עיקרו של האדם). עבור היהודים במאות הראשונות לספירה, ההבדל בינם ובין לא־יהודים מתמצה בקשר המיוחד שיש להם עם האל האחד, בורא העולם, קשר שלאחרים אין. האל בחר בהם, אוהב אותם, ולהם יש ברית ייחודית איתו. הם עבדו הנבחרים והם מחויבים בחוקים מיוחדים, דבר שמציב אותם כבעלי תפקיד ומעמד אקסקלוסיביים בבריאה כולה. גם כאשר ר' שמעון בר יוחאי קובע כי "אתם קרויין אדם ואין אומות העולם קרויין אדם" (בבלי בכמות, סא ע"א), הוא עושה זאת ביחס להלכה מסוימת (טומאת מת באוהל), אשר תקפה עבור בני ישראל ואינה תקפה עבור אחרים.

בנוסף, בשאיפתו האוניברסלית נשען פאולוס לא רק על האוניברסליזם ההלניסטי, אלא גם על מגמות אוניברסליות שהיו נוכחות ביהדות, החל מהמקרא.¹²¹ ראינו שהאחוזה האנושית הכללית מושרשת כבר במיתוס בראשית על הולדת כל האנושות מזוג הורים אחד.¹²² השאיפה שכל הגויים יקשרו קשר משופר עם האל האחד גם היא לא היתה זרה למסורת העברית העתיקה, החל מהבטחות האל לאברהם בספר בראשית ועד לחזונות הנביאים. אולם פאולוס השיג את האוניברסליזם לא על ידי העמדת כל העמים לצדו של עם ישראל, אלא על ידי פירוק כל העמים, על ידי הפיכתן של הקהילות ליחידים, על ידי הפיכת הברית עם האל לעניין אישי, לא קולקטיבי.

התמורה שמחולל פאולוס במושג הגאולה והחירות מחזיקה אפוא שינוי עקרוני בציר המרכזי של היהדות. לא מדובר עוד בעם שיש לו קשר ייחודי וקולקטיבי עם האל האחד, אלא בכל פרט ופרט. לא עוד גאולה שכוללת שחרור ושגשוג לאומי, אלא גאולה שהיא שחרור אישי, פרטי. פאולוס מציע ברית חדשה, ברית אשר נערכת בין כל פרט ובין האל. הוא מקווה שכל יחיד יעבור את המטמורפוזה התודעתית שהוא עבר, ובכך יכונן יחסים אישיים וגאוליים עם אלוהיו. אותה מטמורפוזה, כאמור, היא פנימית, ועל כן ממילא מפחיתה מאוד מחשיבותו של הגוף. לא זו בלבד אלא שגם מעמדו של האדם ומינו חשובים הרבה פחות.

מכיוון שעבור פאולוס צריך הפרט להיגאל על ידי תמורה נפשית, ומכיוון שהוא לא רואה הבדל מהותי בין נפשותיהם של בני אנוש (כאמור, כיהודי במאה הראשונה לספירה, אין עבורו הבדל מהותי בין בני האדם), משמעות חלוקת האנושות לעמים, למעמדות ולמגדרים הופכת זניחה. לכן יכול פאולוס, באחת הקביעות הדרמטיות והמפורסמות ביותר של איגרותיו, לצאת ולהכריז:

כִּי־אַתֶּם כָּלְכֶם בְּנֵי אֱלֹהִים עַל־יְדֵי הָאֱמוּנָה בְּמִשִּׁיחַ יֵשׁוּעַ: כִּי כָלְכֶם אֲשֶׁר לְמִשִּׁיחַ נִטְבַּלְתֶּם לְבִשְׁתֶּם אֶת־הַמִּשִּׁיחַ: וְאֵין עוֹד יְהוּדִי וְלֹא יוֹנִי אֵין עֶבֶד וְלֹא בֶן־חֹרִין אֵין זָכָר וְלֹא נְקֵבָה כִּי כָלְכֶם אֶחָד אַתֶּם בְּמִשִּׁיחַ יֵשׁוּעַ: וְאִם־לְמִשִּׁיחַ אַתֶּם הַנֶּכֶם זָרַע אַבְרָהָם וְיִוְרָשִׁים כְּפִי הַהֶבְטָחָה. (האיגרת אל הגלטים, 3, 19-26)

אין הבדל בין יהודי ויווני, בין עבד ובן־חורין, בין זכר ונקבה. הקטגוריות הללו זניחות ואף מתבטלות מרגע שהופיע ישו ואיתו הבשורה הטובה, הבשורה

שמשמעותה גאולה אישית, נפשית. אותה גאולה היא הטבילה במשיח, או לבישת המשיח, שפאולוס כותב עליה ושעמדנו עליה לעיל. אותה גאולה הופכת את כל השותפים בה ל"זרע אברהם ויורשים כפי ההבטחה", כלומר לישראל האמיתית, *Verus Israel*, זו שברוח, לא זו שבבשר. גבולות האתנוס היהודי הופכים בלתי רלוונטיים. הברית היא אוניברסלית, לכל אדם באשר הוא אדם.

אם הגיור החזו"ל¹²³ כלל לימוד, ברית מילה וטבילה – "טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבריו" (בבלי יבמות, מז ע"ב) – ה"גיור" הפאוליני, כלומר הכניסה לקהילת הברית, כולל אמונה, מילת הלב,¹²⁴ וטבילת הרוח:

פִּי בְרוּחַ אֶחָד נְטַבְּלָנוּ כְּלָנוּ לְגוֹף אֶחָד אִם־יְהוּדִים וְאִם־יּוֹנִים אִם־עֲבָדִים
וְאִם־בְּנֵי חוֹרֵין וְכָלָנוּ לְרוּחַ אֶחָד הַשְּׁקִינּוּ. (אל הקורинתים, 1, 12, 13)

הטבילה ברוח חונכת את האדם, ללא הבדל עם, מעמד או מין, לחיים החדשים בגאולת המשיח. אז הריהו כישראל לכל דבר, אלא ש"ישראל" זו היא האנושות כולה, שכן המעגל האתני של בני ישראל המחויבים לברית נפתח וכולל כעת את כל בני האדם. הברית אינה עוד בין האל לבין עם מסוים, מיוחד. כל יחיד הופך לסובייקט הכורת באופן פרטי ברית עם האל. כל בני האדם הופכים שווים על ידי האמונה במשיח והמטמורפוזה הפנימית, וכל בני האדם יכולים להיטבל לגוף אחד, הוא הגוף הרוחני הכללי.

לימים תהיה למילותיו אלו של פאולוס משמעות עצומה. התפיסה הליברלית תבסס את עצמה בדיוק על ההנחה שכולנו במהותנו זהים ושווים, שהבדלים "חיצוניים", כגון קבוצה אתנית, מגדר או מעמד אינם משמעותיים. כשנוסחה ההכרזה בדבר זכויות האדם והאזרח בזמן המהפכה הצרפתית (וליתר דיוק, ב-26 באוגוסט 1789) נכתב בסעיפה הראשון כי "כל בני האדם נולדו והינם חופשיים ושווים זכויותיהם. הבחנות חברתיות יכולות להתקיים רק על פי תועלת הכלל" – דהיינו, לא על פי דתו או מינו או עמו של האדם. הבחנות חברתיות הן ארעיות, לא מהותיות, וממילא נערכות רק בהתאם לצורך. היסוד האמיתי היחיד הוא האינדיבידואל.

צלם אלוהים מתפרש מחדש

כפתח אוניברסיטת קליפורניה, ברקלי, על גבול הקמפוס והרחוב, עומד כמעט כל יום מטיף יחיד, מסורק ולבוש בפשטות. מטיף בשער, אחוז מגפון וקורא לתשובה. מכיוון שיודע הוא מה מעסיק את הסטודנטים שעוברים לפניו, הוא דואג לציין שהגאולה לא תבוא מהשלמת התואר, לא בחסות המדינה, לא מרפורמה סוציאליסטית או מרקסיסטית ולא מצבירת עושר. ימים ספורים לפני סגירת הקמפוס בשל מגפת הקורונה אף שמעתי אותו יוצא גם נגד פוליטיקת הזהויות: "אנשים מדברים על פוליטיקת זהויות, אבל כשישו מת על הצלב הוא לא מת עבור צבע עור. הוא מת עבור נשמתך, שאין לה צבע אך היא נפולה". פאולוס מאשר את המסר הזה. הוא מבכר את הרוח על פני הבשר, את הפנימי על פני החיצוני. לכן הוא מסוגל להפחית בחשיבות המוצא האתני, המעמד והמגדר. עבורו, שינויי התודעה חשובים מהבדלי הגוף, ובאלה כולנו שווים. לנשמה אין צבע. באופן מתבקש, פאולוס יציע גם פרשנות מחודשת לעקרונות צלם אלוהים. עבורו הצלם אינו הגוף הבשרי, אלא הרוח. באיגרת אל הקולסים¹²⁵ אנחנו מוצאים למהלך הזה ניסוח ברור:

וּלְבִשְׁתֶּם אֶת הָאֵדָם הַחֲדָשׁ הַמִּתְחַדֵּשׁ בְּדַעַת כְּצֶלֶם בְּרָאוּ: אֲשֶׁר אֵין־בוּ
יְוֹנֵי וְיִהוּדִי וְלֹא מִיִּלָּה וְעַרְלָה וְלֹא לְעִז וְיִסְקוּתֵי וְלֹא עֶבֶד וּבְנֵי־חֹרִין כִּי
הַמְּשִׁיחַ הוּא הַכֹּל וְכֹל. (האיגרת אל הקולסים, 3, 10-11)

היחיד לובש את המשיח, את "האדם החדש", ומתחדש בעצמו תודעתית ("בדעת"). אז הוא הופך לצלם אלוהים. אמנם כולנו נבראנו בצלמו של האל, אולם זה היה הצלם הארצי, הגופני. האדם נברא בצלמו הגופני של אלוהים, הנחות, לדידו של פאולוס. עתה, עם הכניסה לכרית החדשה, ייחנך האדם לצלמו הרוחני, העליון. חניכה שכזו תשנה גם את גופו לרוחני:

הָאֵדָם הָרֵאשׁוֹן מִן־הָאֵדָמָה הוּא שֶׁל־עֵפֶר וְהָאֵדָם הַשֵּׁנִי הוּא הָאֵדָן
מִן־הַשָּׁמַיִם: [...] וְכַאֲשֶׁר לְבִשְׁנוּ צֶלֶם הָאֵדָם שֶׁהוּא שֶׁל־עֵפֶר כֵּן נִלְבֵּשׁ
גַּם־צֶלֶם הָאֵדָם שֶׁהוּא שֶׁל־הַשָּׁמַיִם. (אל הקורינתים, 1, 15, 44-49)

פאולוס מפקיד בידי ישו את הצלתו של צלם האלוהים, כלומר, את הוצאתו של האדם מגלות לגאולה, מעבדות לחירות. מהי הגאולה אם לא השלמתה

של מטרת הבריאה? הגאולה אפוא הנה יצירת אדם בצלם אלוהים, מטרה שהוחמזה עד כה בשל חטאי האדם וההתמקדות במעשי הגוף, ולא בשינוי פנימי.¹²⁶ על פי פאולוס, האדם זוכה מחדש בצלם האלוהים בזכות המשיח שמת וקם לתחייה. מבחינתו, רק כעת ניתן סוף-סוף לממש זאת ולהגיע אל שיאם של חיי האדם:

הָאָדוֹן הוּא הָרוּחַ וּבְאִשְׁרֵי רוּחַ הָאָדוֹן שָׁם חֲרוּת: וְאֲנַחְנוּ כְּלָנוּ רְאִים
בְּמַרְאֵה אֶת כְּבוֹד הָאָדוֹן וּפְנִינוּ מְגִלִים וְנִתְהַפֵּךְ לְעֵצָם דְּמוֹת הֵיא מְכָבוֹד
לְכְבוֹד כְּמִי שֶׁמִּתְחַלֵּף מֵאֵת אָדוֹן הָרוּחַ. (אל הקורинתיים, 2, 3, 17-18)

המשיח הוא "אדון הרוח", וכאשר אנחנו רואים אותו במראה, דהיינו מתוך המטמורפוזה של התודעה, אנחנו הופכים ל"עצם דמות ההיא", כלומר לדמותו של המשיח, שהיא צלמו השלם של האל. או אז נזכה להתעלות מכבוד (במובן הדר) אל כבוד, ולהפוך לצלם אלוהים מושלם, פנימי, ברוחו של המשיח: "ובאשר רוח האדון, שם חירות". המהלך הושלם: החירות הפכה מהשתתפות במסגרת פוליטית עצמאית לעריכת תמורה פנימית, נפשית. "אחי לחרות נקראתם" (אל הגלטים, 5, 13), זועק פאולוס.

עדויות כתובות בנוגע לטקסי הטבילה של הקהילות הנוצריות הראשונות מציינות את הזכייה מחדש בצלם אלוהים. התפיסה המתפתחת אז היא שצלמו הראשון של האדם הושחת כשאכל מפרי עץ הדעת, וצלמו האחרון יוענק לו על ידי לידה מחדש במשיח, כלומר על ידי המטמורפוזה הפנימית וההתכללות בקהילת המאמינים. כדברי פאולוס, זהו הצלם שהופך כל אדם – גבר ואישה, בן-חורין ועבד, יהודי ויווני – לאחד בגופו הרוחני של המשיח. הצלם החדש, הפנימי, אף מחדש את האחדות האנושית: אם הצלם של האדם הראשון עוות וגרם לבני האדם להתפצל ולהתבולל, הצלם החדש ישחזר את האחדות ההיולית של האנושות.¹²⁷

מהמאה הראשונה לספירה מתגלגלת ומאמצת תפיסה חדשה של צלם אלוהים. תוך הזרקה התיאולוגיה הפאולינית לתפיסת העולם ההלניסטית (כמוה כבר מצאנו אצל הוגים כפילון), צלם אלוהים מופנם ומתנצר.¹²⁸ אבות הכנסייה, בראשם אוגוסטינוס, שעבורם הפנמת הצלם שמציע פאולוס היא מובנת מאליה, מוסיפים לה את הפירוש החדש למיתוס המקראי ומסבירים שצלם אלוהים, שאיתו נברא האדם, הוכתם על ידי החטא הקדמון. בואו של

ישו, שהוא "צֶלֶם הָאֱלֹהִים הַנֶּעֱלָם וּבְכוֹר כָּל-נִבְרָא" (אל הקולסים, 1, 15), מסמן את אפשרות התיקון לצלמו הנפול של האדם. ועם התיקון מגיעה חירות. חירות אינדיבידואלית.

דת בחירות ופרטית

עם חירות באה גם אחריות. הפרט הוא זה שיוצא לחירות, אולם הוא גם זה שנשפט, אישית, על חטאיו. הנצרות, כאמור, מעצימה את מעמדו של הפרט כסובייקט משפטי. כפי שראינו, במזרח הקדום המשפחה כולה היתה יחידה משפטית אחת, והסובייקט המשפטי – האקטיבי והאחראי, האשם והזכאי, הנהנה והנענש – היה הפטריארך בלבד. המסורת היהודית הקדומה העניקה לפרט, בתוקף עקרון צלם אלוהים, מעמד ייחודי. זו עדיין היתה, כמובן, חברה פטריארכלית באופן חריף, אולם הפרט כפרט קיבל חשיבות חסרת תקדים. לא ניתן היה להמיתו בעוון חטאי אחרים, וחיי לא היו יכולים להיות מוחלפים בממון.

אצל פאולוס מעמד הפרט מתעצם, שכן הוא זוכה באחריות ובסוכנות שבאות עם הפוטנציאל לטרנספורמציה אישית ולגאולה אישית. היחיד אחראי לגורלו, כלומר לגאולתו, והוא יזכה בה לא כחלק מעם ולא בתוקף זכות אבות, אלא בעצמו. הקשר עם האל אינו מתבצע עוד באופן עקיף או באמצעות העלאת זיכרון בני המשפחה הקדומים (מעין פרוטקציה שהאל מסכים לה ברצון). כעת על האדם לעבור מטמורפוזה, שינוי פנימי, ועליו להאמין. עליו לעשות זאת בעצמו, כיחיד. איש לא יעשה זאת במקומו או בשבילו.

חשיבות רבה יש לעובדה שהנצרות היתה דת חדשה. מצב זה הפך את הקשר שהיא הציעה עם האל לא רק לאישי, אלא למנותק מן המבנים החברתיים המסורתיים. זו סיבה נוספת להפיכתו של הפרט, במנותק ממשפחתו, לסובייקט הדתי. במאה הראשונה לספירה אנשים לא נולדו נוצרים. הנוצרי לא נולד אל תוך המסורת, אלא בחר בה. הוא לא קיבל אותה מאביו ומאמו, אלא מצא אותה בעצמו. הדת היתה עניין פרטי. ועוד: עבור הפרט, נוצר לראשונה מרווח בין זהותו האישית כנמען של המשפט האלוהי לבין התפקיד החברתי שלו. לא משנה אם הוא מגיע משושלת כוהנים, משבט יהודה או ממשפחה שומרנית, אדומית או רומאית: הדרך אל האל פתוחה בפניו בדיוק באותו אופן. לא משנה אם מדובר באב, בכך, ברעיה או בבת – האל נגיש באותה מידה ובאותה דרך.¹²⁹

ויש להדגיש: בעולם הקדם־מודרני עמידתו של הפרט מול האל, חיי הדת שלו, אינם עוד תחביב, תחום עיסוק או שדה חברתי. מדובר במהות החיים, במשמעות הבסיסית ביותר. האדם הגדיר את עצמו על פי הקשר שלו עם האל, ומערכת היחסים הזו היתה היסודית והמשמעותית ביותר עבורו. והנה בדיוק במקום זה הוא הופך לפרט, לסובייקט דתי המתבקש לכונן זאת באופן אישי. הוא מתנתק מקשריו המשפחתיים, הקהילתיים והאתניים. החירות שפאולוס מבטיח היא אפוא גם החירות היחסית, הקטנה עדיין (אבל העתידה לגדול), של הפרט מן הרשת החברתית שסביבו.

שורשי הפרדת הדת מהמדינה וחופש המצפון

הפיכת הפרט לסובייקט הדתי הופכת את קהילה הדתית להתאגדות וולונטרית. כאמור, הנוצרים הראשונים אימצו את דתם בבגרותם, לא נולדו אליה. הם לא המשיכו מסורת אלא חנכו אותה. הכנסייה הופכת להיות אוסף של פרטים, והחברות בה מותנית ברצונו של היחיד.¹³⁰ עבור הנוצרים הראשונים, ההכרעה הפרטית היא המשמעותית – לא המשך המסורת והכניסה לברית הקולקטיבית. מובן שאנחנו רחוקים יותר מאלף וחמש מאות שנה לפני שההכרעה הפרטית באשר לאמונה תהפוך, אחרי הרפורמציה, לעיקרון בסיסי וחד־משמעי. אולם כאן כבר מונח הבסיס העתידי שלה. ומכיוון שהפרטים המכריעים וולונטרית יוצרים קהילה סולידרית אחת, גם שורשי התפיסה שהחברה כולה היא "אמנה חברתית" בין אינדיבידואלים נמצאת כאן. הרי כל מאמין נוצרי הגיע אל קהילת המאמינים ללא אמונה ובחר באופן עצמאי אם להצטרף אליה, כלומר להיכנס ביוזמתו תחת תנאי הברית החדשה. הברית היא האמנה עם האל, אולם הדגם של אמנה וולונטרית יכול, כשיתגבשו התנאים לכך, להפוך לחלוני, לחברתי ולמדיני.

כאן גם ראשית ההפרדה בין הדתי לפוליטי, שתתורגם יותר מאלף וחמש מאות שנה אחרי כן להפרדת דת ממדינה. ישו הרי אמר "תנו לְקִיסָר אֵת אֲשֶׁר לְקִיסָר וְלֵאלֹהִים אֵת אֲשֶׁר לֵאלֹהִים" (מתי, 22, 21)¹³¹ ובכך הבחין בדיוק בין הסמכות הפוליטית לזו הדתית. שלא כמו בממלכת ישראל, בה המלך נוהג על פי דין תורה ומכפיף את מלכותו לדין תורה, הנצרות מראשיתה הדגישה (לרוב בכוח יותר מאשר בפועל) את החציצה בין שתי המלכויות. בעל הסמכות הפוליטית ובעל הסמכות הדתית, הקיסר והאפיפיור, הם שתי דמויות שונות. בחיי כל

נוצרי נוצרות שתי מערכות של מחויבות: האחת לחוק המדיני והשנייה לחוק הדתי. המתח בין אלה יזין מאבקים ומלחמות, כמו גם התפתחויות תרבותיות ורגישויות חדשות. ההפרדה כתפיסה תיאולוגית וכהסדר חברתי חיובי תנוסח במאה השבע-עשרה כמודל המודרני של הפרדת דת ממדינה. אולם גם לפני כן נפרדותה של הכנסייה מהמשטר של האימפריה הרומית, טוען ההיסטוריון הדגול יעקב בורקהרט, תקדם את התפתחות האינדיבידואל.¹³²

ועוד: הפרדת התחום הדתי מהפוליטי אפשרה לראשונה את העמידה על חירות המצפון הדתי. גם לפני כן היו יחידים יכולים לסרב להמיר את דתם או לנהוג באופן שמנוגד לאמונתם, ואפשר להביא עדות לכך מסיפורי החשמונאים, שהתרחשו רק כמאתיים שנה לפני כתיבת איגרות פאולוס. אלה מרדו כידוע בגירות הפולחניות של השליטים ההלניסטים. אולם למרות שסירבו להמיר דת מתוך כורח, החשמונאים לא ערערו על עצם ההיגיון שבכפייה הדתית – ויעידו האדומים, שאותם הם עצמם גיירו בכוח. כפייה דתית היתה פרוצדורה מקובלת ומובנת. בקשת נאמנות דתית מצד השלטון – בין אם של יוון או של בית חשמונאי – היוותה למעשה הכפפתם של הנתינים לריבונות הפוליטית. הדת היא דת מדינה, וציות לדת הוא ציות לקיסר או לחוקי הממלכה.

הנצרות משנה זאת. היא מפרידה את השדה הדתי מהשדה הפוליטי. היא מציעה מסגרת דתית חדשה, שאינה קשורה או תלויה בתחום האזרחי-משפטי-פוליטי. משום שהנצרות היא בחירתית ופנימית, כפייה דתית הפכה, עבור הנוצרים, ממהלך מובן – לאבסורד. כך יכול טרטוליאנוס, מחשובי התיאולוגים של הנצרות הקדומה, לכתוב בתחילת המאה השלישית כי

על כל אחד להיות חופשי לעבוד את האל על פי תפיסותיו שלו – זו זכות אדם (*humani iuris*) בסיסית ויכולת טבעית (*naturalis potestatis*). אף אחד לא נפגע או מרוויח מדת (*religio*) של אדם אחר. להכריח אחרים לעסוק בדת אינו חלק מהפולחן של דת כלשהי. על העיסוק בדת להיות חופשי, לא בכפייה; אפילו בעלי חיים יש להקריב מרצון. לכן גם אם אתם מחייבים אותנו להקריב קורבנות, לא תספקו לאלים שלכם כל שירות כדאי. אין הם מעוניינים בקורבנות של מי שאינו רוצה להקריבם, אלא אם כן הם מעוותים, ואין האלים מעוותים.¹³³

דבריו של טרטוליאנוס נשמעים לנו הגיוניים, אף אינטואיטיביים, אבל בתקופתו היה מדובר בחידוש מרעיש. טרטוליאנוס היה הראשון שעמד על כך שכל אדם אמור ליהנות מחופש דת. כפי שקובע ההיסטוריון פיטר גרנסי, "זו פריצת דרך שרק נוצרי היה יכול לערוך, מפני שהנוצרים נפרדו, באופן ידוע לשמצה, ממסורות אבותיהם ואימצו דת אוניברסלית".¹³⁴ נוצרים היו בעמדה חברתית ופסיכולוגית שממנה היו יכולים לבקר את הכפייה הדתית הרווחת, והיה להם אינטרס ברור להתעקש על חירות פולחן.

אולם לא רק אלה הביאו את טרטוליאנוס להתעקש על כך. השימוש שהוא עושה במונח "זכות אדם", והקישור של מונח ל"יכולת טבעית", רומזים על תפיסת האדם כמי שניחן מלידה, באופן אינהרנטי, ביכולת בחירה תבונית. כמה פעמים בכתביו מצטט טרטוליאנוס את הפסוקים מהפרק הראשון של ספר בראשית על בריאת האדם בצלם אלוהים, והוא מקשר אותם לתבונה ולרצון החופשי.¹³⁵ הבריאה בצלם היא שמכוננת את הזכות לחופש דת.

התעקשותו של טרטוליאנוס שהאלים אינם מעוניינים בקורבנות שניתנו מתוך כפייה מערערת על הסדר הדתי-פוליטי הקדום, שבו כפיית הזולת להקריב לאל מסוים היתה הדרך להכפיפו לסדר דתי-פוליטי מסוים, ולא נתפסה כבעייתית מבחינה דתית. מחוות חיצוניות היו חשובות יותר מכוונה פנימית, וקורבן המוקרב על ידי אדם הנכפה לכך נחשב בהחלט תקף מכל בחינה.

ניתן להבין זאת מתוך סיפור מוכר. מדובר בסיפור הידוע על אותה אישה יהודייה ("חנה") ששבעת בניה נטבחים האחד אחרי השני משום שהם מסרבים להשתחוות לפסל.¹³⁶ עבור השליטים ההלניסטים לא היתה כל בעיה בכפיית פעולת ההשתחוות לפסל, וניכר שגם עבור היהודים נשאה הפעולה תוקף דתי, ובדיוק משום כך הם מסרבים לקיימה. על פי הסיפור, על הילד השביעי, הקטן ביותר, הקלגסים מנסים לחוס ולאפשר לו להינצל. הם זורקים לפניו טבעת-חותם כדי שירימה; אגב כך ישתחוה לפסל ויזכה בחייו. הילד מסרב ומוצא להורג, אולם עצם הנכונות לקבל פתרון כזה למצב מראה שעבור אותם אנשים אין בכוונה הפנימית כל חשיבות: גם אם הילד יתכופף רק כדי להרים טבעת, וזאת אף בידעיה מלאה של כל הנוכחים שרק זה העניין, המחווה הטקסית תתקיים; העיקר הוא הציות לחוק הדתי-פוליטי והביצוע הגופני של הפולחן. הילד כמובן מסרב – הרי גם מבחינתו אין חשיבות לכוונתו, אלא רק למעשיו.

עבור טרטוליאנוס, בעקבות פאולוס, ההיגיון הדתי משתנה, ותוקף המעשה הדתי הופך להיות תלוי בכוונה, לא במעשה. פולחן שאינו וולונטרי אינו תקף,

וממילא כפייה דתית היא אוקסימורון. דת חייבת להיות עניין וולונטרי. כאשר הקיסר קונסטנטינוס מפרסם ב-313 את "צו הסובלנות" (Edict of Milan) שנותן לראשונה לגיטימציה לפולחן נוצרי ברחבי האימפריה הרומית, הוא מנסח אותו בשפה שמהדהדת את דבריו של טרטוליאנוס: "סברנו [...] שיש לאפשר לנוצרים ולאחרים סמכות מלאה לדבוק בדת אשר כל אחד מעדיף [...] כך שהאל העליון, אשר לו נערוך פולחן באופן חופשי, יעתיר עלינו בכל דבר את ברכתו וטובו".¹³⁷ כמו בנוגע לעקרונות אחרים, תפיסה כזאת תהפוך למובנת מאליה רק כאלף וחמש מאות שנה מאוחר יותר. הנצרות בוודאי לא היססה לכפות את עצמה על ארצות רבות ועמים רבים. אולם כאשר תומס ג'פרסון, מנסח הכרזת העצמאות של ארצות הברית, כתב בספרו *Notes on the State of Virginia* סביב שנת 1782 ש"זכויות המצפון" אינן נתונות לשליטת הממשלה, וש"אין זה מזיק לשכני אם אני אומר שיש עשרים אלים, או אף לא אל אחד", הוא הוסיף, בכתב ידו על העותק הפרטי שלו של הספר, את הציטוט לעיל של טרטוליאנוס, במקורו הלטיני. ובין הספרים שהשאיר ג'פרסון אחריו נמצא גם עותק של כתבי טרטוליאנוס, אשר הסימונים היחידים שמצויים בו הם ההדגשות של ג'פרסון על הפסקה המסוימת הזאת.¹³⁸

תחילתו של חופש הדת והמצפון נמצאת כאן, בייחוס לאדם תבונה ויכולת בחירה מתוקף בריאתו בצלם אלוהים, ובמעבר מדת קולקטיבית לדת פרטית.¹³⁹

הפיכת האישה לסובייקט משפטי

עם ערעור מעמד המשפחה ותחילת ההפרדה בין הדתי לפוליטי, הגיע גם הערעור על ההיררכיות החברתיות המסורתיות. פאולוס ערך הפנמה לעקרון צלם אלוהים, והפך את כל האנושות לבני אדם. הרעיון שכל אדם נברא בצלם, דהיינו שלכולם – כולל נשים, בני עמים אחרים ועבדים – יש נשמה נצחית ושווה, שהיא העומדת לפני משפט האל ושהיא יכולה לצאת לחופשי ולהיגאל באופן אישי, הפך לנפוץ עם התפשטות הנצרות. כפי שציינו, כאשר בני אדם כוננו באופן פרטי את מערכת היחסים שלהם עם האל, הם עשו זאת על חשבון ובמקום הקשרים הדתיים הקודמים. המשפחה כבר אינה הסובייקט הדתי, גם לא הקבוצה האתנית. אולם גם חלוקות חברתיות אחרות – פוליטיות, מעמדיות ומגדריות – סופגות פחות בערכן.

כך, למשל, נשים היו יכולות להכריז על עצמאות, וזאת על ידי הקדשת חייהן

לאל. הנזיר היה זה שקרא תיגר על המסגרת החברתית, וחי, לכאורה, מחוץ לה. נזירות נשית, דהיינו העמדה שלפיה הימנעות ממין וחיים המובדלים ומיוחדים רק לקשר עם האלוהים (זהו, כמובן, "הקדש" דתי) הקנתה לאישה אפשרות לעצמאות יחסית, לניתוק מהמשפחה הפטריארכלית ולכינון חיים אינדיבידואליים. כל זה לא היה אפשרי אם חייה האישיים והפנימיים של האישה – והכרעותיה האישיות, הדתיות, לגבי עצמה – לא היו תופסים חשיבות שלפני כן לא היתה להם.¹⁴⁰

האישה, שגם לה צלם אלוהים פנימי כנשמה בת אלמוות העומדת למשפט האל, לא הוגדרה עוד על פי יחסיה עם גבר (אביה או בעלה), אלא כפרט שמתאפיין באוטונומיה יחסית. ראינו לעיל שפאולוס הופך את הניאוף לחטא של הגבר כלפי אשתו, ולא רק להפך. האישה הופכת לסובייקט משפטי דרך הפיכתה לסובייקט דתי. היא מכוננת מערכת יחסים אישית מול האל, ומשום כך גם מול החברה. היא אחראית לעצמה, ואחרים אחראים כלפיה. הנרטיב המתאר את האדם משתנה, ועל כן החוק משתנה – או לפחות מתחיל להשתנות.

"הנצרות לא העניקה אמנסיפציה פוליטית לנשים או לעבדים", כותב ההיסטוריון של הכנסייה הקדומה הנרי צ'דוויק, "אולם היא עשתה רבות להעלאת מעמדם מתוקף הדוקטרינה שכולם נבראו בצלם האל וכולם נושעים באופן זהה במשיח" – הבריאה בצלם האל, יחד עם רעיון הגאולה הפרטית, הופכים כל אדם ליחיד וכל יחיד לאדם. "על כן", מוסיף צ'דוויק, "יש להתייחס אליהם בכבוד".¹⁴¹

שלילת החירות: העבדות

לעתים ההתייחסות כללה יותר מכבוד. בחלק זה של דיוננו על החירות נברוק כיצד תפיסת החירות מתפתחת אחרי עליית הנצרות באמצעות הדוגמה הקיצונית ביותר לשלילת חירותו של האדם: העבדות. נברוק כיצד הוצדקה העבדות, וכיצד מעמדה התערער.

בעת העתיקה העבדות היתה מקובלת, כמובן, ובמזרח הקדום, כמו גם ביוון וברומא, הוחזקו עבדים שנחשבו לרכוש של בעליהם. מוסד העבדות היה מבוסס כאחד ממאפייני החברה המובנים מאליהם, וענה על צרכים כלכליים וחברתיים. אפשר להניח שלרוב בני האדם בעת העתיקה היה קשה לדמיין חברה אנושית ללא עבדים, מעבר לכך שהם לא ראו את העבדות כמוסד נבדל, שניתן להפרידו משאר החברה האנושית, ולבטלו.¹⁴²

גם העברים הקדומים החזיקו עבדים, הן מבני עמם והן מקרב העמים סביב. יוצאים מהכלל היו האיסיים, אשר שללו את העבדות ולא שעבדו איש. על פי עדויותיהם של פילון ויוספוס, הם עשו זאת מתוך תפיסת שוויון עקרונית בין כל בני האדם, סולידריות, וההכרה שבחוסר הצדק שבשעבוד הזולת.¹⁴³ עם זאת, יש לזכור שהאיסיים חיו בקהילות קטנות וחלקו בכול – כפי הנראה לא היה ביניהם רכוש פרטי כלל. ערעור עקרון הרכוש מוביל גם לערעור מוסד העבדות. הדגש החריף שלהם על טהרה והחשש המתמיד מטומאה גם לא מעודד שילוב בני אדם שאינם מזדהים באופן מוחלט עם תפיסת העולם של הקהילה. נראה אפוא שסיבות אלה, יותר מהיחס התיאורטי לעבדות, היו בבסיס הימנעותם של האיסיים מלהחזיק בעבדים.

כל זה לא קיים בחברה הכללית, שבה העבדות, כאמור, היתה מוסד חברתי מובן מאליה, משולב בהיגיון החברתי וחיוני מבחינה כלכלית. אולם אם למוסד עצמו היה היגיון חברתי וכלכלי, הצדקת העבדות באה מתוך מניעים שונים: בני אדם מעוניינים להצדיק את העוול שהם עושים לאחרים, או לכל הפחות להסביר לעצמם מדוע העולם שבו הם חיים, עולם שבו חלק מבני האדם מאושרים וחלק אחר אומללים, שבו חלק מבני אדם חיים ברווחה וחלק אחר – חייבים אינם חיים, הוא עולם צודק. צורך אנושי בסיסי. ומאותו צורך גם העבדות נדרשה לגיטימציה ולהצדקה.

עבור בני ישראל, הצדקת העבדות היתה קלה למדי: חוקי העבדות הגיעו ממקור אלוהי. חברות אחרות נדרשו לנימוקים אלטרנטיביים. כמו בתקופות מאוחרות יותר, העבדות נקשרה בעת העתיקה עם מוצא אתני. לספרטנים היה עם של עבדים, הֶלוֹטִים, קבוצה אתנית שונה מהם, שכניה שימשו אותם לחקלאות ולעבודות שנחשבו בזויות. בני ישראל היו (על פי הנרטיב המקראי) עבדים, כעם, במצרים, וגם בהלכה ניתן מעמד שונה לעבד עברי ולעבד "כנעני", כלומר לא־יהודי. עבור חברה שלא מתבססת על חוק ממקור אלוהי, הייחוס האתני של העבד אפשר הצדקה לעבדות על בסיס גזעני. ההנחה היתה שהקבוצה האתנית המסוימת המשוועדת מיועדת באופן מהותי לעבדות – בני אותה קבוצה אינם חופשיים, משום שהם שונים באופן עקרוני ונחותים מאדונייהם. הסבר זה גם תאם את תפיסת העולם הטלאולוגית של העת העתיקה: לכל דבר ייעוד ומטרה, ועליו להגשימו. יש אנשים שנועדו להיות עבדים.

מי שניסח את תפיסת העולם הטלאולוגית בצורה המלאה ביותר היה כמובן אריסטו, שמתייחס גם לעבדות. עבור אריסטו, העבד הוא "כלי חי" בידי אדונו,¹⁴⁴

ואילו העבדות בכלל היא מהות טבעית שנולדים איתה: "יש שהובחנו משעת הוולדם, אלה להיות נשלטים, אלה להיות שליטים".¹⁴⁵ לעבדים גוף שונה: "הטבע" הבריל "בין בני-החורין והעבדים גם בגופם, על ידי מה שיעשה את אלה חזקים לשם התועלת ההכרחית, [ואילו] את אלה ישרי-קומה ומחוסרי-תועלת לעסקים ממין זה אבל מועילים לחיים המדיניים".¹⁴⁶

החלוקה האתנית לעבדים ולאדונים מזוקקת לכדי שוני פיזי, ובכך מסופק הסבר אוניברסלי לעבדות. אנו מבינים מדוע כל עבד הוא עבד, ללא תלות בארעיות של קבוצות אתניות, מקום או זמן. אלא שאריסטו ידע, כמו כל קוראיו בזמנו, שיש עבדים זקופים וחלשים ובני חורין חזקים ועקומים. היה ידוע גם שעבדים רבים נידונו לעבדות במקרה שלא נולדו לתוכה, שכן לעבדות אפשר להגיע דרך שבי במלחמה, או פשוט משום שלאדם אין כסף לשלם את חובותיו. על כן היה אריסטו חייב להוסיף כי "קורה לעיתים קרובות גם ההפך, שהעבדים יש להם הגופים של בני-החורין, בעוד שלבני-החורין הנשמות".¹⁴⁷ יש אפוא עבדים עם גוף של חופשיים, כפי שיש בני חורין עם נשמות של עבדים – ובכל מקרה, מי שיגיע אי-פעם לעבדות מגשים בצורה כלשהי את ייעודו. הנה ההצדקה להפיכתם של בני אדם חופשיים לעבדים.

חלוקת האדם לגוף ולנשמה והצדקת העבדות

מבלי להרחיב בביקורת על מלאכת התרצנות הלא-מוצלחת של אריסטו,¹⁴⁸ ברור כי עצם החלוקה ההלניסטית לגוף ולנשמה לא סייעה לו – או ליוונים באופן כללי – לאמץ את העמדה הפאולינית שלפיה כל בני האדם שווים (לכל הפחות אל מול האל). אמנם החלוקה של אריסטו לגוף ולנשמה לא היתה דואליסטית במובן הנוצרי – אריסטו לא ראה בנשמה ישות ולא חשב שיש לה קיום בנפרד מהגוף – אולם גם ההוגים ההלניסטים שבאו אחריו, בעת העתיקה המאוחרת, שלהם היתה תפיסה דואליסטית הדומה לזו הנוצרית, לא השתמשו בחלוקה בין נשמה לגוף על מנת לעקר את ההיגיון העומד בבסיס העבדות, ואיש מהם לא מחה על עצם קיומה.¹⁴⁹

גם בעולם הרומי, כמו ביוון, העבדות היתה מובנת מאליה. גאיוס (Gaius), המשפטן הרומי הנודע, בן המאה השנייה לספירה, מחלק את הדברים שעליהם חלים חוקים לשלושה: אנשים (*personae*), חפצים (*res*) ופעולות (*actiones*).¹⁵⁰ עבדים, לפחות כל עוד לא שוחררו, נחשבים לחפצים.¹⁵¹ הפילוסופים הסטואים

קיבלו את ההנחה הזו, אולם שכללו אותה בעזרת החלוקה לגוף ולנשמה. עבורם נחשבה הנשמה לעצמיותו האמיתית של האדם, ומשום שהיא יכולה, לתפיסתם, להיות חופשייה תמיד, הרי שאי־אפשר באמת לשעבד אדם. לכן לא נורא אם משעבדים, לכאורה, רק את גופו.

כך אפיקטטוס (~55-135), שהיה בעצמו עבד במשך תקופה מסוימת, פותח את ספרו המדריך בחלוקת העולם לדברים שנמצאים בשליטתנו – "כל מה שהוא פרי עשייתנו" – ולא־ה שאינם, ביניהם הגוף וגורלו.¹⁵² לנו אמור להיות אכפת רק ממה שבשליטתנו, ואילו את השאר עלינו לקבל בשלווה סטואית. סנקה (~4-65), הוגה ומדינאי סטואי ידוע, קבע כי:

אין זה נכון שהעבדות יורדת לכל עומקו של האדם. החלק הטוב יותר שלו נשאר מחוצה לה. הגוף שייך לאדון ונתון לסמכותו, אולם הנשמה היא אוטונומית, ולכן חופשיה ולא ניתנת לכליאה בכל כלא. [...] המזל נתן את הגוף לאדון, אותו הוא קונה ומוכר, אולם את החלק הפנימי אי אפשר להעביר כרכוש.¹⁵³

כפי שמבאר ברנרד ויליאמס,¹⁵⁴ גם לסטואים, כמו לאריסטו, היה חשוב להצדיק את מוסד העבדות באופן שיסביר כיצד, עם קיומו של מוסד זה, החיים אינם באופן מובנה בלתי צודקים. אולם עינינו הרואות: ההגות הסטואית משתמשת בחלוקה בין הנשמה החופשית־תמיד לגוף שניתן לכליאה כאמצעי להתאמת מוסד העבדות לתמונת עולם צודקת, ולא כאמצעי לערעורה.¹⁵⁵ סנקה עצמו היה בעל עבדים.

כך, בעוד עבור העברים הקדומים (לבד מהאיסיים) העבדות היא חלק מן החוק האלוהי, ובעוד אריסטו יסביר שבני אדם נחלקים על פי טבעם ושכל עבד נועד להיות עבד, הסטואים יודו שאמנם אין אנשים שנועדו מלכתחילה להיות עבדים, ואמנם נכון שכל אחד יכול, אם המזל או הגורל יפעלו לרעתו, למצוא את עצמו כעבד, ומשום כך בדרגת חפץ, אולם אין זה אומר שהעולם בכלל ומצב החברה הנוכחי בפרט אינם טובים או מוצדקים, משום שבכל מקרה אדם יכול להיות חופשי בנשמתו, וזהו הדבר החשוב ביותר.

ערעור העבדות

השינוי העקרוני ביחס למוסד העבדות מתחיל בנצרות, ונשען על שורשים יהודיים. אלקסיס דה טוקוויל סוקר בקצרה את תחילת התמורה במאה התשע-עשרה, כשהוא דן בעבדות בארצות הברית. "המוחות המעמיקים והמופלגים ביותר של רומא ויוון", קובע טוקוויל,

לא יכלו להגיע אל הרעיון, שהוא כה כללי וכה פשוט בעת ומעונה אחת, בדבר דמיונם של הבריות זה לזה ובדבר הזכות הכללית לחירות שהיא נחלת כל אדם מרגע היוולדו. הם ניסו להוכיח שהעבדות היא חלק מטבע הדברים וכי תמיד תתקיים. [...] כל הסופרים של ימי קדם השתייכו לאצולת האדונים, או שלפחות ראו אצולה זו מיוסדת ובלתי מעורערת לנגד עיניהם. לאחר שהתרחב שכלם בכמה וכמה כיוונים, נחסמה דרכו בכיוון אחד הזה; וצריך היה ישו הנוצרי להופיע עלי אדמות כדי ללמד שכל הברואים בצלם שווים ודומים הם מטבע בריאתם.¹⁵⁶

הופעתו של ישו הנוצרי, או ליתר דיוק: התרחבותה והשתרשותה של הנצרות ברחבי האימפריה הרומית, היא שהנחילה את הרעיון שכל בני האדם נולדו שווים, רעיון שמאומץ מהמקרא ומהמסורת היהודית וינק מעקרון צלם אלוהים. כמוכן, כמו האמריקאים במדינות הדרום של האיחוד בתקופתו של טוקוויל, כך היהדות הרבנית, שאמנם הרבתה לספר על יציאת מצרים שבה שוחררו הם מעבדות לחירות, לא בחלה בהחזקת עבדים. ניתן כידוע למצוא חוקים מקראיים והלכות תלמודיות הקשורות בעבדות ומכשירות אותה. מהאבות ועד דמויות רבניות כרבן גמליאל, יהודים החזיקו עבדים ולא נראה שהדבר הטריד את מנוחתם. עם זאת, בזכות עקרון צלם אלוהים, היחס לעבדים במסורת העברית העתיקה ועל פי התלמוד היה חיובי יחסית. עבדים זכו ליום מנוחה שבועי שבו אדוניהם לא היו יכולים להעבידם, פגיעה פיזית בהם היתה אסורה, והיה ציווי להגן על עבד שנמלט מאדונו, לעומת הסגרתו בחזרה לבעליו, כפי שקובעים כל קובצי החוקים האחרים של המזרח הקדום.¹⁵⁷ יותר מכך: ההורג את עבדו מומת (שמות כא, כ), כפי שקובע הדין לגבי ההורג כל אדם (שם, יב). אין זאת אלא שהעבד נחשב לאדם, ולא לרכוש גרידא. עם הפיכתה של הנצרות לדת גדולה ונפוצה הפך עקרון צלם אלוהים לרעיון

מקובל בכל אגן הים התיכון. כאשר קונסטנטינוס מתחיל לנצר את האימפריה הרומית, בראשית המאה הרביעית לספירה, גם החוק האימפריאלי מושפע ממנו. בבקשו לבטא אידיאלים נוצריים בכמה מחוקיו מספק הקיסר הגנות ראשוניות לקבוצות חלשות כילדים, עבדים, איכרים ואסירים. כך למשל, צו משנת 316 לספירה אוסר על סימון פושעים על ידי צריבת פניהם "משום שהאדם נוצר בצלם אלוהים"¹⁵⁸, לא פחות. החוק משתנה כשהסיפור שאנחנו מספרים על האדם משתנה.

הכנסייה הפיזה את עיקרי אמונותיה, ואלה כמובן נגעו גם למעמד העבדים. יש לומר בכירור: הכנסייה לא ביטלה את העבדות, ולמעשה היו אנשי דת נוצריים רבים, אף עד המאה התשע-עשרה, שתמכו בהחזקת עבדים והשתמשו בטיעונים תיאולוגיים כדי להצדיק את עמדתם. אולם כבר בין אבות הכנסייה, במאות השלישית והרביעית לספירה, נשמעו קולות שהתנגדו לעבדות. קולות אלו התבססו על עקרון צלם האלוהים. כך כותב גרגוריוס מניסה:

אלוהים אמר, נעשה אדם בצלמנו כדמותנו. אם הוא בצלם אלוהים, ורודה בעולם כולו, וניתנה לו סמכות על כל הארץ מאת האל, הוא הקונה שלו, אמרו לי? מי המוכר? לאל בלבד נתון הכוח הזה; או שמא אפילו לא לאלוהים, שכן, ככתוב [אל הרומים, 11, 29], מתנותיו הנדיבות אינן ניתנות לביטול. [...] האם חתיכת הנייר, והחזזה הכתוב, וספירת המטבעות השלו אותך לחשוב שאתה אדונו של צלם אלוהים? כסילות כזו! [...] מקורך מאותם הורים קדמוניים, חייך מאותו הסוג. [...] האין שניהם [העבד והאדון] עפר אחרי המוות? האם אין משפט אחד לשניהם? מלכות שמיים אחת וגיהנום אחד?¹⁵⁹

היותו של האדם צלם אלוהים מקנה לו, על פי גרגוריוס, לא רק ערך עליון, אלא הופכת אותו, במלוא מובן המילה, לסובייקט. באופן כזה האדם אינו יכול להיות מרוקן מעצמיותו ולהיחשב לאובייקט, להיתפס כחפץ שניתן לקנות ולמכור. אי-אפשר להיות "אדונו של צלם אלוהים". האדם, כצלם אלוהים, הוא אדון עצמו.

גרגוריוס מוסיף עוד שתי טענות במתקפה שלו כנגד העבדות: כל בני האדם נולדו מאותם הורים קדמונים – ולכן כולם שווים; וכל בני האדם נשפטים על פי אותו דין. שתי הטענות הללו חשובות. הראשונה מתייחסת למיתוס אדם וחוה,

שכפי שראינו, בשונה ממיתוסים אחרים על מקורו של האדם, מבשר על מקור אחיד לכל משפחת האדם.¹⁶⁰ הטענה השנייה מורכבת יותר, ומתייחסת למשפטו של האל את האדם. כל בני האדם נשפטים באופן שווה על ידי האל, ואי־אפשר להתנשא מעל מי שעומד איתך למשפט אחד, בפני השופט העליון.

הטענה הזו נסמכת על החלוקה הדואליסטית בין הגוף לבין הנשמה, אולם שלא כמו עבור הסטואיקנים, כאן הנשמה היא גם מוקד של קשר אינטר־סובייקטיבי, שכן כל נשמה נמצאת במערכת יחסים אישית עם האל. גרגוריוס קובע שגם אם גופי בני האדם שונים – אולי הם מקבוצות אתניות שונות, או אולי אלה חזקים ומתאימים לעבודת כפיים, ואילו האחרים ישרי־קומה ואינם מתאימים לעבודת בזויות – הרי שנשמותיהם זהות. בנוסף, לכל נשמה ערך בפני עצמה, וכל נשמה עומדת בעצמה למשפט בפני האל.

זאת ועוד: ערכה של הנשמה האנושית בא לידי ביטוי בדיוק בכך שהיא נתונה למשפט האל, שכן הדבר מעיד על חשיבותה, על יכולתה לבחור בין טוב לרע, ועל הציווי שמושת עליה לסור מרע ולעשות טוב. מערכת היחסים האישית עם האל מכפיפה את היחיד תחת האל – ומשום כך משחררת אותו מכפיפות לכל אחד אחר. כל נשמה היא סובייקט משפטי, ישות אוטונומית, ומתוקף כך מוענק לה ערך מוסף, ומעמדה גם מחייב את הזולת ביחס ראוי כלפיה.

אוגוסטינוס, מאבות הכנסייה ומגדולי מנסחי התיאולוגיה הנוצרית, מתייחס גם הוא לעבודת (בספרו עיר האלוהים) וקובע כי מלכתחילה ביקש אלוהים שלא ישועבד אדם בידי אדם:

כשעשה אלוהים אדם כצלמו וכדמותו, ברייה בעלת תבונה, התכוון שזה יהיה אדון ליצורים חסרי הבינה בלבד. לא ירדה אדם באדם אלא אדם ירדה בבהמה. [...] החטא הוא הסיבה הראשונית לעבודות, ובה האדם כפוף לאדם אחר בכבלי מצבו [...] אבל לפי הטבע שבו ברא אלוהים את האדם בראשונה האדם איננו עבד, לא לאדם ולא לחטא.¹⁶¹

על פי אוגוסטינוס, אלמלא החטא הקדמון לא היתה עבודת. אלא שהאדם שנפל לחטא השתעבד אליו, ומתוך כך, באופן אנלוגי וכעונש, גם השתעבד לאָחיו בני האדם. אולם צלם אלוהים שבאדם – עבור אוגוסטינוס מדובר בתבונתו של האדם – המבדיל אותו מבעלי חיים, מזכיר לנו שכך לא אמור להיות. עבור אוגוסטינוס, הנפילה לחטא הכתימה את צלם האלוהים באופן שמאפשר עבודת,

ואילו עם הגאולה העתידית יתבטלו הן החטא והן העבדות. אוגוסטינוס אמנם לא קרא לביטול העבדות – העונש מוצדק לדידו – אולם עמדתו לגביה היתה בפירוש שלילית. למרות שהיו בכנסייה, כאמור, גם תומכים בעבדות, עמדתו של אוגוסטינוס היתה הדעה המקובלת לאורך ימי הביניים, ועברה מן הכנסייה גם אל המשפטנים הפאודלים.¹⁶²

סובייקט, לא כלי עבודה חי

דבריהם של גרגוריוס ואוגוסטינוס מדגישים את השינוי העמוק שחל בתפיסת האינדיבידואל עם עליית הנצרות. הפיכתה של הנשמה הפרטית לאתר שבו מתרחשת הגאולה, שאליו מביט האל ושעל פיו נגזר גורלו של האדם, הפיכת הנשמה, במילים פשוטות, למוקד חיי הדת, מיקדה את הדרמה הדתית באינדיבידואל. אולם עצם ההתמקדות בנשמה, או בחיים הפנימיים בכלל, לא היתה מחוללת את המהפך הזה בשלמותו. כפי שראינו, הסטואיקנים פותרים את בעיית העבדות בכך שהם מתמקדים בנשמה, שתמיד חופשייה. עבורם, קיומה של הנשמה מכשיר את המצב הנוכחי, לא מאתגר אותו. לעומתם, ההוגים הנוצרים מתעקשים שהאדם כולו, כמכלול, חייב להיות חופשי. האדם כולו, גוף ונשמה, זכאי לחירות. לא משום שרק אם גופו חופשי הוא יכול להיגאל – לכאורה גם עבדים יכולים לקבל את הבשורה הטובה, להתנקות מהחטא הקדמון ולזכות לגן עדן אחרי מותם. האדם זכאי לחירות בגופו מפני שכסובייקט שעליו חל החוק האלוהי, לא ראוי לו להיות כפוף באופן בלעדי ומוחלט לחוק אנושי, כלומר לאדם אחר. הפרט זכה בקורטוב של אוטונומיה, ואי־אפשר למחוק אותה. הפרט הוא סובייקט, ואי־אפשר להפוך אותו לאובייקט. מתנותיו הנדיבות של האל אינן ניתנות לביטול.

על פי אריסטו, "העבד הוא כלי עבודה חי, וכלי העבודה – עבד נטול חיים"¹⁶³; ועל פי וארו, מלומד רומי בן המאה הראשונה לפני הספירה, העבד הוא "מכשיר מדבר".¹⁶⁴ יהודים ונוצרים לא היו יכולים לקבל הגדרות שכאלה, מפני שהן גוזלות מן העבד את אנושיותו. היה להם נרטיב שונה, שהוביל לנומוס שונה. ההקבלה המלאה בין עבד לכלי מבטלת את היותו של העבד אדם שנברא בצלם, וזה לא מתקבל על הדעת. כנברא בצלמו של האל, יש לאדם מערכת יחסים מיוחדת עם בוראו. כנברא בצלמו של האל, יש לאדם החובה לעבוד את האל, והאפשרות להפנות לו עורף, כלומר לחטוא. להבדיל מן הפשע, החטא קיים רק מפני שהאדם

נמצא במערכת יחסים עם האל, וככול אליו בברית. הברית קיימת ואפשרית משום שהאדם קשור אל האל באופן אינטימי ומשום שניתנת לו האפשרות לכחור בה. וזהו ייחודו של האדם: הוא נברא בצלם אלוהים, וצלם אלוהים הוא שמאפשר לו, ורק לו מכל הברואים, "לחלוק, בידיעה ואהבה, בחיי האל עצמו".¹⁶⁵ במילים אחרות, האדם הוא סובייקט – לא אובייקט.

לאינדיבידואל האנושי מוקנית אפוא חשיבות עליונה. כאדם הניחן בצלם אלוהים, הוא העומד בפני האלוהות, ונתון למשפט האל כמו גם לאהבתו. משום כך, יהיה זה אבסורד לשעבד אותו ולמכור אותו כאילו היה סחורה. לאדם ערך סגולי שאינו ניתן לכיטול, וגם אם הוא יכול לגאול את נשמתו בהיותו עבד, אין לאפשר עבדות, שכן העבדות עומדת בסתירה לצלם האלוהים שבאדם.

ההיגיון המנחה את המלומדים הנוצרים הללו ילווה את התרבות המערבית עד ביטולה המוחלט של העבדות. בסוף המאה השמונה-עשרה עדיין יזעק הלוחם הידוע נגד העבדות, ויליאם וילברפורס (Wilberforce), שכל בני האדם נבראו בצלם האל, ועל כן לא יכולה להיות לגיטימציה לעבדות. במזמור חג המולד הפופולרי *O Holy Night*, שנכתב במקור בצרפתית ב-1847 (על ידי פלסיד קאפו, תחת הכותרת *Minuit, chrétiens*), נמסר לנו שישו "שחרר את הכבלים / הארץ חופשייה, השמים פתוחים / הוא רואה אח, היכן שהיה רק עבד".

אולם ההשלכות יגיעו אף מעבר לעבדות. במאבק כנגד העבדות, המבסס את עצמו על עקרון צלם אלוהים, אנו עדים לתפיסה קדמונית שממנה יתפתח בהמשך שיח המגן על האדם משום כבוד האדם ומשום הזכויות המולדות שלו.

האדם היחיד כסובייקט משפטי

בין המאה החמישית למאה התשיעית דועכת העבדות במרכז אירופה. במקום העבדות העתיקה מתגבש מוסד הצמיתות. הצמיתים לא היו רכושו של האדון, אולם הם היו כבולים לאדמתו ועיבדו אותה עבורו. לתהליך הזה סיבות שונות, הנוגעות בין השאר להסדרים חקלאיים שונים, אולם אין להתעלם מן הגורם הרעיוני-ערכי שמילא תפקיד חשוב. מוסד בן אלפי שנים כעבדות אינו דבר שניתן להסביר את דעיכתו ללא עלייתה של תפיסה חברתית חדשה. הנצרות הלכה וכבשה את אירופה. היא אומצה תחילה בערים הגדולות ולאחר מכן גם בכפרים ובקרב מעמד האיכרים. יחד איתה השתרשה התפיסה הרואה בכל בני האדם קהילה דתית אחת. קהילה זו, שחצתה גבולות מעמדיים, אתניים

ומשפטיים, הפכה את העבדים לנוצרים, כלומר, העמידה את זהותם כנוצרים מעל לזהותם כעבדים. התהליך הזה הביא לעליית קרנם, ונתן תוקף לדרישה לכבד אותם. מעמדם השתנה.¹⁶⁶

דין העבדים אינו אלא דוגמה לתמורות מקיפות בתפיסת האדם באירופה. נקודת המבט הנוצרית, שלפיה כל בני האדם עומדים למשפט פרטי מול האל, השפיעה גם על החוק הלא-דתי. הנצרות הפכה את האדם לסובייקט משפטי פרטי – גם אם בשלב ראשון רק בפני האל. האדם, כל אדם, ויהיה זה עבד או אדון, גבר או אישה, עומד בפני בית דין של מעלה בכוח נשמתו הנצחית והאינדיבידואלית. מאליה מתבקשת ועולה השאלה: אם הפרט עומד למשפט מול האל, האם לא יעמוד למשפט באופן אישי גם מול המלך? אם כל בן אנוש נחשב לסובייקט משפטי שווה בשמים, האם לא ראוי שכך ייחשב גם על פני האדמה? כך, כאשר בשנת 792 מבקש קרל הגדול את נאמנותם של נתיניו, הוא כופה על כל הגברים להישבע לו אמונים. אלא שלא רק מן החופשיים הוא דורש זאת, אלא גם מן העבדים, דבר שלא היה עולה על הדעת בעולם ההלניסטי – מכילי עבודה הרי לא דורשים שבועות. תפיסה זו ממשיכה את המסורת המקראית שבה העבדים חייבים גם הם במצוות, כלומר בציות לחוק האלוהי, ומעבירה אותה דרך הפריזמה האוניברסליסטית של פאולוס. כעת, מכיוון שגם העבדים, כמו כל בני האדם, כפופים לחוק האלוהי, יש מובן גם לשבועתם בפני הסמכות העליונה של החוק הארצי.

בשנת 800 מוכתר קרל הגדול לקיסר על ידי האפיפיור לאו השלישי, והופך ממלך הפרנקים לקיסר הראשון של "האימפריה הרומית הקדושה", אותו גוף פוליטי-דתי רעוע שהתיימר לרשת את האימפריה הרומית בימי הביניים. שנתיים אחר כך הוא דורש עוד שבועת נאמנות, הפעם "מכל אדם נוצרי", דהיינו גם מנשים. כולם היו אמורים להישבע לציית לשליט "בכל רצוני והתבונה שהאל העניק לי".¹⁶⁷ היצורים המוגדרים בני אדם מלאים הולכים ומתרבים. כעת גם נשים הן סובייקטים משפטיים. עבור קרל הגדול, כולם כפופים לחוק כיצורים בעלי רצון חופשי, גם אם הם לא גברים חופשיים. שהרי לכולם נשמה זהה, ועל כן כולם, לפחות במובן הזה, שווים לפני החוק.

ודוק: הנאמנות לחוק שהיתה נהוגה במסורת היהודית העתיקה מקבלת כאן את הדגש הנוצרי על פנימיות: על הכפופים לחוק לקיימו "ברצונם ובתבונתם". במילים פשוטות, הם צריכים להתכוון לזה. מתוך כך ובהמשך לכך הולכים ומתרבים הקולות המתנגדים לכפייה דתית. אלקואין, תיאולוג אנגלי ואחד

מאנשי החצר של קרל הגדול, התנגד בשם הרצון החופשי להמרות הדת הכפויות שהנהיג הקיסר. הוא התעקש שרק אמונה חופשית היא אמונת אמת.¹⁶⁸ כפי שנראה בהמשך, התפיסה הזו, שבמאה התשיעית היא נחלתם של בודדים, תהפוך לעיקרון מובן ונפוץ במאה השבע־עשרה, כאשר אירופה תחדל ממלחמות בין נוצרים לבין עצמם לא רק מתוך תשיות, אלא גם מתוך כבוד חדש לחייו הפנימיים של הפרט.

בינתיים, מה שמתרחש כאן הוא משמעותי ביותר: הולך ומתהווה תחום פרטי, פנימי, שבו לפרט שמורה אוטונומיה, ואשר אותה אוטונומיה חייבת להיות שמורה לו. האינדיבידואל הופך לשליט בלעדי על רצונו. זאת לא מפני שהכוחות החזקים ממנו – השלטון הפוליטי, הכנסייה – מניחים לו, אלא מפני שגוברת ההבנה שעשייה מתוך כפייה אינה "אמיתית", ולכן אינה מספקת. במקביל ובאופן משלים הולכת ומשתרשת התפיסה שיש להנהיג חוק אחיד לכל נתיני הקיסרות. הלוא אותו תחום פרטי ואוטונומי אינו אלא נשמתו הנצחית של האדם – כלומר מהותו המשמעותית ביותר. כפי שאותה נשמה שווה בין כל בני האדם (והלוא היא צלם אלוהים, שכל אדם ניחן בו), וכפי שהיא נשפטת באופן שווה על פי אותו חוק שמימי על ידי האל, מתבקש גם שהיא תישפט באופן שוויוני על ידי בני האדם והחוק הארצי.

כך מבין זאת אגוברד (779-840), בישוף ליאון, אשר בתקופת שלטונו של בנו של קרל, הקיסר לואי החסיד, קורא לקיים את המתבקש מתוך האוניברסליזם הפאוליני:

ואין עוד גוי או יהודי, סקיתי או אקוויטני, ולא לומברדי, בורגונדי, גרמני, לא עבד ולא חופשי. כי כולכם אחד במשיח ישוע. [...] האם נוכל לקבל כי בניגוד לאחדות הזאת, שהיא מעשה האל, יוכל להיות מכשול בהבדלים של החוקים באותה הארץ עצמה, באותה העיר עצמה, באותו הבית עצמו? הרי קורה תדיר שיהלכו חמישה אנשים או ישוב זה לצד זה, ואין שניים שלהם אותו חוק ארצי, למרות שבשורש הדברים, במימד השמימי, הם שייכים כולם למשיח.¹⁶⁹

אגוברד סבור שכל בני האדם מאוחדים, דהיינו שווים, תחת האל האחד ובנו האחד. מכאן הוא מקיש באופן ישיר שגם על הארץ הם אמורים להיות כפופים לאותם חוקים, דהיינו שווים.¹⁷⁰ אגוברד יונק את תובנותיו מתוך תפיסת צלם

אלוהים בתרגומה הנוצרי. עבורו, רק בנו של האל נושא את צלם אלוהים המושלם, ובשותפות במשיח גם בני האדם יכולים לחזור ולזכות בו, רעיון ששורשיו, כפי שראינו, כבר אצל פאולוס.¹⁷¹

בספרו על הרנסאנס באיטליה קובע יעקב בורקהרט כי "בימי הביניים [...] האדם היה מודע לעצמו רק כחלק מגזע, עם, קבוצה, משפחה או גוף מאוגד – רק דרך קטגוריה כללית כלשהי".¹⁷² אמירתו של בורקהרט הפכה למפורסמת, וקבעה את הרנסאנס (כך החזיק בורקהרט) כלירתו של האינדיבידואל. ראינו שאמנם בעת העתיקה בני אדם לא היו אינדיבידואלים כפי שאנחנו מבינים את עצמנו היום, ואמנם הגדירו את עצמם כחלק, ואף כאיבר, מקבוצה. אולם קשה לומר שבימי הביניים המצב היה עדיין כך. לפנינו עדויות לתמונה מעט יותר מורכבת. האינדיבידואל לא פרץ בשלמותו ברנסאנס, והוא לא היה בלתי קיים גם לפניו. בני אדם אמנם ראו עצמם בראש ובראשונה דרך קטגוריות כלליות שונות לפני העידן המודרני, אולם גם לפני הרנסאנס היה מי שעמד על היותו של כל אדם יצור אינדיבידואלי ואוטונומי, בעל רצון ותבונה, בעל סוכנות אישית (ובעל צלם אלוהים המעניק לו את אלה).

כפי שנראה בהמשך, אינדיבידואליזם מלא, "אדנותי", נוכל למצוא רק החל מהמאה השבע-עשרה באנגליה, והוא יהפוך לתופעה המונית רק בארצות הברית של המאה התשע-עשרה. אולם ודאי שאין להכחיש את שורשיו עוד הרבה לפני כן, עוד בימי הביניים (למשל אצל אגוברד), ואף בעת העתיקה אצל פאולוס, ועוד לפניו עם גיבוש עקרון צלם אלוהים במסורת העברית הקדומה.

מיהו מלך?

האפיפיור גרגוריוס השביעי (1015–1075) יזם ועבר במהלך כהונתו תהפוכות פוליטיות ודתיות לא מעטות. הוא נחשב לרפורמטור של הכנסייה, וביקש מחד גיסא ליישר את אנשי הדת תחת מרותו, ומאידך גיסא התעקש על עצמאותה וחירותה של הכנסייה – דבר שיציב אותו בעימות עם הממסד הפוליטי באירופה.¹⁷³ היה לו מה לומר גם על המלכים באופן ספציפי. גרגוריוס החזיק בעמדות שהדגישו את היותו של כל פרט שליט על עצמו, ואת השוויון בין כל בני האדם:

כל הנוצרים הטובים באשר הם ראויים לתואר מלכים יותר מאשר נסיכים מרושעים, שכן בבקשם את תהילת האל הם שולטים על עצמם

באופן קפדני, ואילו האחרונים, בבקשם עבור עצמם ולא עבור האל, בהיותם אויבי עצמם, מדכאים אחרים באופן רודני. [...] מי שמנסה לשלוט בני אדם אחרים, שבאופן טבעי שווים לו, נוהג בגאווותנות בלתי נסבלת.¹⁷⁴

לנסיכים שאינם שולטים על עצמם לא מגיע התואר "מלך" יותר מאשר לנוצרים טובים. זאת מכיוון שהאחרונים מסוגלים לשלוט על עצמם. מה שלנו נראה כמו חידוד חביב, היה עבור בני ימי הביניים שינוי עמוק בתפיסת המלוכה. בחברה שבה המלוכה עוברת בירושה ונחשבת לתכונה מהותית ("דם כחול"), מצבו הנפשי של הנסיך אינו חשוב לצורך בחינת מועמדותו למלוכה. קליגולה ונרון היו קיסרים אף שלא היו כשירים לכך מנטלית, וכמוהם שליטים שונים בימי הביניים (לשמחתנו, כיום דברים כאלה לא ייתכנו).

כפי שראינו, בעקבות פאולוס תוקפם של מוסדות חברתיים כמשפחה וכמעמד נחלש אל מול חייו הפנימיים של הפרט. באופן דומה, מתחיל להתערער גם מעמד המלוכה. נוצרי הגון, המכלכל את צעדיו אל מול האל וכפוף למשפטו, הרי הוא כמלך פרטי, זאת מכוח רצונו והכרעותיו הדתיות והמוסריות. הוא מושל על ממלכתו, וראוי לתואר "מלך" יותר ממלך על פי לידתו. בן מלוכה, מנגד, אשר אינו מולך על עצמו, אינו ראוי לתואר. שליט המתנהג כילד קטן אינו שליט. הממד הנפשי, הפנימי, הרצוני, הופך חשוב יותר מזה החיצוני, המסורתי-חברתי.

מכאן מגיע גרגוריוס למסקנה נוספת, משמעותית: מכיוון שהממד הפנימי חשוב יותר מהחיצוני, ומכיוון שלכולם נשמה נצחית העומדת לאותו משפט אלוהי – כל בני האדם שווים. העובדה שאדם מסוים הוא נצר למשפחת מלוכה חשובה פחות מן העובדה שלו ולשכנו האיכר יש נשמה נצחית ושווה. אבל אם כך, הרי שהשליטה על אחרים הופכת לבעייתית. בימי הביניים היה נהוג לחשוב שהאדם הראשון הוריש את תקפות השליטה בעולם לא לכל בני האדם, אלא רק לשושלת מסוימת, שעמה נמנים המלכים.¹⁷⁵ גרגוריוס חושב אחרת. מאות שנים יעברו עד שמוסד המלוכה יאבד מכוחו, אולם גרגוריוס השביעי כבר מאות שנים שכך ראוי.

כאמור, היו סיבות פוליטיות לעמדתו של האפיפיור. גרגוריוס השביעי התעמת עם השליטים הפוליטיים של אירופה במערכה קשה על כוח והשפעה. הוא האפיפיור שאילץ ב־1077 את מי שהיה אז קיסר האימפריה הרומית

הקדושה, הנרי השביעי, ללכת לקנוסה ולהתחנן למחילתו. הדגשת עמידת הפרט אל מול החוק האלוהי מחלישה את סמכות המלך אבל מעצימה את סמכותו של האפיפיור, והמהלך הרעיוני הזה משרת אותו היטב. אולם הוא משרת גם את התפתחותו של האינדיבידואל, שכן הוא מעצים גם את סמכות הפרט. קיומן של שתי מערכות חוק – האחת פוליטית-חברתית, והשנייה דתית-מצפונית – הופך לעובדה שמודגשת יותר ויותר. החוק הדתי אמנם נקבע על ידי האפיפיור, ולכאורה משום כך כל הנוצרים באירופה כפופים לו, אולם חמש מאות שנה לאחר מכן יזעקו מנהיגי הרפורמציה שעל כל נוצרי להיות נאמן למצפוננו לפני שהוא נאמן לכנסייה. או אז יהפוך המצפון לסמכות וכל פרט – למלך. כפי שכותב לארי סידנטופ:

הימרה האפיפיורית לריבונות התחילה תרגום של המעמד המוסרי לכדי תפקיד חברתי מארגן. [...] דבר זה הצריך הגדרה של תפקיד יסודי [אישי], שנמצא מעבר לאחרים ("הפרט") ושמותף באופן שווה לכל בני האדם. תפקידים חברתיים אחרים הפכו למשניים ביחס לתפקיד הראשוני הזה, ואילו לאותו תפקיד ראשוני ניתן היה להוסיף אינספור תפקידים אחרים, כתכונות של הסובייקט. אלא שהם כבר לא מיצו את זהותו של הסובייקט. היותו של אדם "אדון", "צמית" או "בן עיר" יכול להתווסף או להיות מופחת מזהותו של הפרט, אולם הפרט או "הנשמה" נשארו. דבר זה לא היה קיים בחברות קדומות.¹⁷⁶

הכנסייה ביקשה שליטה, ואת השליטה שלה היא היתה יכולה להחיל רק על נשמותיהם של הנוצרים. למזלה, לכל נוצרי היתה נשמה. אולם הגדרת הנוצרי דרך נשמתו הפכה אותו לפרט, לאדם פרטי, לסובייקט הנענה למשפט האלוהי. זהותו של הפרט, ואפשר אפילו לומר פרטיותו של הפרט, הלכה והשתקעה אפוא בנפשו או בנשמתו. הנשמה בת האלמוות, צלם אלוהים של האדם, היא שהגדרה עבור האירופים הנוצרים כל אדם כעומד בפני האל ביחידותו וכשווה לכל אדם אחר, שגם הוא או היא קיימים כנשמה נצחית ועומדים מול האל ביחידותם. כל זהות אחרת, משמעותית וקבועה ככל שהיתה (ובימי הביניים זהויות חברתיות היו משמעותיות מאוד וקבועות בהחלט), רק נוספת אל נשמתו מבחוץ, ולעולם לא מחליפה אותה כזוהת העמוקה ביותר, הראשונית והמרכזית. התוצאה היא לא פחות מאשר הבניה מחודשת של העצמי. החברה באירופה

הפכה לקהילה של פרטים, כלומר להתאגדות רצונית של אינדיבידואלים, ולא לאיחוד מסורתי ומוכן מאליו של שבטים או אחוזות פאודליות. בני האדם באירופה הפכו לסובייקטים. הדרך אל רעיונות כגון "האמנה החברתית" ואל הדרישה לדמוקרטיה הולכת ונסללת. כך גם הדרך לניסוח זכויות האדם והדרישה להגן עליהן.

הולדת זכויות האדם

הצהרות בנוגע לזכויות אדם, מהכרזת העצמאות האמריקאית (1776) ועד להכרזה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם (1948), נתפסות כיום כנקודות של בריאה, מִפְצֵים קטנים של ניצחון אנושי שמתוכם פרצו זכויות האדם היקרות לנו כל כך – חיים, חירות, ביטוי, דת, "החתירה לאושר" וכיוצא באלה. אך כמו בסיפורי התגלות דתיים, המציאות מעט יותר מורכבת. שיח זכויות האדם לא ירד בשלמותו מן השמים, אלא התפתח בהדרגה. גם אחרי שהתהווה וזכה להצלחות, היו תקופות שבהן השיח הזה היה מקובל יותר, לצד תקופות שבהן הוא נדחה לטובת תפיסות אחרות של הטוב הכללי. מעטים זוכרים שבסוף המאה התשע-עשרה ובתחילת המאה העשרים זכויות האדם נדחקו אחורה מפני המרקסיזם (מרקס ראה בהן המצאות בורגניות שמעודדות אינדיבידואליזם מנוכר). הפאשיזם (שכמובן לא תמך ברעיון), ההיסטוריציזם (שדחה תפיסות אוניברסליות בשם ההקשר ההיסטורי) והתועלתנות (מפורסמת אמירתו של ג'רמי בנת'ם כי זכויות אדם הן "קשקשת על קביים"). תפיסות עולם אלו היו פופולריות ביותר, והמחזיקים בהן בהחלט לא סברו שיש לכל אדם בעולם זכויות "מובנות מאליהן" ובלתי ניתנות לביטול. כפי שכותב סמואל מוין, זכויות אדם כמערכת ערכית הפכו לאידיאל פופולרי מרכזי בעל יומרות אוניברסליות רק בשנות השישים של המאה העשרים, ומתוך שיברונן של האידיאלוגיות הגדולות שהציעו תמונה אחרת של אוטופיה כלל-אנושית.¹⁷⁷

רעיון זכויות האדם עומד ביסודו על קיומם של ממדים כלל-אנושיים הנתועים בחייו של כל אדם, ועליהם יש להגן באופן בסיסי ותמידי. ממדים אלו יכולים לבוא לידי ביטוי ככוחות או ככישורים (ביטוי, תנועה), או כרבדים נפשיים שבהם חירותו של הפרט חייבת להישמר לו (בחירה, אמונה). זכויות אדם מגיעות מתוך האדם ומחייבות את סביבתו לכל הפחות לא להפריע לו לממש אותן. לעתים ריבור גם על סיוע אקטיבי מצד האחרים לפרט המבקש לבטא את זכותו.

איך נולד הרעיון? כיצד קיבלו בני אדם "זכויות"? מי נתן להם אותן, או הכיר בקיומן, ומדוע? מתי החלה החברה האנושית לכבד את מה שהפך להיות שיש מסועף שדן ב"זכויות אדם"? הדיון בשאלה זו פורה ועשיר, וניתן לומר ללא הגזמה שמאות ספרים נכתבו בנושא. יש הסבורים שהרעיון חב את לידתו לתומס הובס, אחרים תולים את מקור הרעיון בהוגו גרוטיוס, ואחרים מייחסים אותו לפילוסופיה הנומינליסטית¹⁷⁸ של ויליאם מאוקהם. לפעמים, כמו אצל הוגים שמרנים כליאו שטראוס שמוצאים בכך חיסרון, נמצא התעקשות על כך שתפיסות מודרניות של זכויות אדם נולדו מתוך פילוסופיה אתאיסטית (הובס) ועל כן מהוות שבירה של המסורת הדתית שבאה לפנייהן. פעמים אחרות נמצא ראייה של המשכיות ולא שבירה בין המסורת הדתית לבין רעיון זכויות האדם.¹⁷⁹

כאן תודגש העמדה האחרונה. ננסה להראות, בעקבות מחקרו פוריץ הדרך של ההיסטוריון של ימי הביניים בריאן טירני, שהנקודה המכרעת להתפתחותו של הרעיון הגיעה במאה השתים-עשרה, וזאת מתוך דיונים של מלומדים קתולים, מומחים לחוק כנסייתי, שנגעו למונח *ius naturale*, כלומר "חוק טבעי", ובמקביל מתוך הרחבתו ועיכויו של "צלם אלוהים" שבאדם.

המאה השתים-עשרה חוותה מעין רנסאנס שלפני הרנסאנס. תהליכים של עיור, סחר גדל ושפע יחסי של תנובה אפשרו אוריינות מוגברת והתפתחות תרבותית שנעה בכמה אפיקים. זו התקופה בה נבנות האוניברסיטאות הראשונות באירופה, כמו גם הקתדרלות הגותיות הגדולות. זו התקופה בה האינדיבידואל מרחיב את נוכחותו. המגמות שהחלו כבר לפני כן, שבמסגרתן חייו הפנימיים של הפרט הופכים למרכז הכובד של זהותו, מקבלות בתקופה זו משנה תוקף. בתחילת המאה הבאה, ב-1215, תיחתם המגנה כרטה אשר תבטיח זכויות שונות – של האצולה, של הכנסייה, של הסוחרים, של כל האנגלים החופשיים ואף של הצמיתים – יזכו להגנה. עדיין לא יהיה מדובר ברעיון המוכר של "זכויות אדם", אלא בזכויות חוקיות שמוקנות למעמדות ולתפקידים שונים, כל מעמד ותפקיד – וזכויותיו. המגנה כרטה על כן תהווה את שיאו של שיש זכויות ער שהיה קיים כל ימי הביניים, שיש שבו זכויות הוגדרו כנגזרות מתוך סטטוס מסוים – כל מעמד והפריבילגיות שלו.

זו היתה תפיסת הזכויות הרווחת בימי הביניים. גם הרמב"ם, ביושבו באותם ימים במצרים, קבע ש"צדק הוא לספק לכל מי שיש לו זכות את מה שמגיע לו".¹⁸⁰ כפי שניתן להבין ממילותיו, הרמב"ם אינו מדבר על זכויות שוות לכל בני האדם, אלא על זכויות המוענקות על פי מעמדו של הפרט המסוים. אולם

כשהוא כותב זאת, וכאשר המגנה כרטה נחתמת, כבר קיים הבסיס לרעיון של זכויות קבועות ששמורות לכל אדם באשר הוא אדם, כלומר הרעיון של זכויות קבועות לאדם, ולא לתפקיד או למעמד. הרעיון הזה עתיד, מאות שנים לאחר מכן, לשנות את תפיסת האדם את עצמו ואת החברה שבה הוא חי.

מאיפה הגיע הרעיון הזה? כפי שמתאר טירני, תחילתו בקודקס חשוב של חוקי כנסייה, ה-*Decretum Gratiani*.¹⁸¹ "דקרטום" הוא אוסף הלכות או ציוויים, והדקרטום המסוים הזה היה הניסיון הראשון להציג מערכת משולבת ומתואמת של כל חוקי הכנסייה. הוא חובר על ידי גרטיאנוס (Gratian), מומחה לחוק קאנוני מבולוניה, ויצא לאור סביב 1140. החיבור כלל אסופה נרחבת של חוקים ונהלים של הכנסייה (פחות או יותר כל חוק כנסייתי משמעותי שפורסם באלף השנה שלפניו) וזכה להשפעה נרחבת. מלומדים מכל רחבי העולם הנוצרי למדו אותו ומאות פרשנויות נכתבו עליו.¹⁸² הדקרטום שימש אפוא ככר פורה לרעיונות שעלו ממנו ונפוצו הלאה באירופה כולה.

בפרקיו הראשונים של החיבור מסביר גרטיאנוס את משמעותו של מונח מרכזי: *ius naturale*, כלומר "החוק הטבעי". במונח החוק הטבעי השתמשו המחוקקים החל מתקופת האימפריה הרומית כדי לציין את החוק האובייקטיבי, הבסיסי, שאליו כפופים באופן טבעי כל בני האדם. זה החוק הראשוני, שבא לפני שקבוצות שונות או שליטים חוקקו חוקים משלהם, מפני שזה החוק המובן מאליו. זה החוק שכל אדם יגיע אליו אם רק יחשוב מעט. המקבילה העברית יכולה להיות "דרך ארץ", אולם במשמעות מהותנית יותר, שמציינת לא רק את מה שנהוג על ידי כולם, אלא את מה שטבעי. את ה-*ius naturale* אין צורך לקרוא בספר או לרכוש על ידי לימוד מיוחד, שכן ניתן להבינו באמצעות התבונה בלבד. אין גם צורך בהתגלות אלוהית כדי שהוא יחייב אותנו. פשוט לכולם להבין, למשל, שלא טוב לעשות לחברי את מה ששנאו עלי.¹⁸³

גרטיאנוס מביא פרשנויות כאלה, אולם ממשיכו צועדים צעד נוסף, ומבינים את המושג בדרך שלא היתה קיימת לפניהם. הקריאה שלהם את הטקסטים הקדומים מושפעת כבר מהיותם נתונים בתרבות שבה מקומו של הפרט גדול יותר. כאמור, המאה השתים-עשרה מביאה תרבות (יחסית) יותר אינדיבידואליסטית, המעניקה חשיבות גדולה הרבה יותר לעולמו הפנימי של הפרט. רצונו של הפרט הופך למשמעותי יותר. כך למשל, במאה השתים-עשרה נישואים בכנסייה הופכים להיות אפשריים רק מתוקף

הסכמת שני הצדדים, ללא טקס; כלומר הרצון הסובייקטיבי – לא הריטואל הכנסייתי, לא המסורת – הוא שמבסס ברית. עוד באותה תקופה, במסגרת דינים פליליים ניתנה חשיבות יתרה לכוונת הנאשם. פטר אבלר (Abelard), מגדולי התיאולוגים של הזמן (ומי שנודע גם בזכות מכתבי האהבה המפעימים לאהובתו האסורה עליו, אלואיז), קבע שתוקפה של פעולה מוסרית נקבע אך ורק על ידי הכוונה שמאחוריה. זו תפיסה חדשה. אז גם החלה הכנסייה לאפשר, ואחרי כן לדרוש, את סקרמנט הוידוי האישי מול הכומר, שבאופן מובן שם משקל משמעותי על הסובייקטיביות של הפרט.¹⁸⁴ התפתחויות אלו מדגישות באופן ברור את פנימיות האדם. תפיסת האדם, הסובייקט, משתנה, ואיתה משתנה החוק.

שינויים תרבותיים אלו עודדו את פרשנות ה-*ius naturale* כאילו הוא מכוון לתכונה סובייקטיבית – כוח, כישרון או יכולת – שקיימת באופן טבעי, ופנימי, בבני אדם. בעיקר הם התכוונו ליכולתו של האדם להשתמש בתבונה ולהכריע באופן חופשי ועצמאי בין טוב ורע.¹⁸⁵ ואולם, ברגע שהמונח הופנם והפך מתיאור אובייקטיבי של חוק חברתי לציון סובייקטיבי של יכולת אנושית, קרה דבר דרמטי: נפתח הפתח להבנת "החוק הטבעי" כמהות אנושית, טבעית ואוניברסלית שיש לאפשר לה לפעול באופן טבעי ואוניברסלי, כלומר מהות אנושית פנימית שיש להגן עליה.

בתהליך התפתחותו של רעיון זכויות האדם אנו עדים אפוא לדפוס דומה לזה שהתרחש כאשר הנצרות אימצה את עקרון צלם אלוהים. גם כאן אנו חווים בהפנמה של מונח קיים, כלומר בתרגום של עיקרון שנחשב אובייקטיבי לכדי מציאות סובייקטיבית. עם זאת, יש לציין כי מלומדי הכנסייה לא זנחו את המשמעות העתיקה של *ius naturale* כחוק אובייקטיבי אוניברסלי, והמיזוג בין "החוק הטבעי" כמציאות חברתית מובנת מאליה ובין "החוק הטבעי" כיכולת אנושית פנימית סייע למהויות האנושיות הפנימיות לקבל בעיניהם מעמד חברתי מוכר ואוניברסלי.

החוק הטבעי כתבונה וכבחירה החופשית

תהליך הפיכת החוק הכללי לזכות אישית חב יותר מכול למי שנחשב הפרשן הבכיר ביותר של גרטיאנוס, הוגוצ'יו (Huguccio, מת ב-1210). הוגוצ'יו עמל על לימודיו בבולוניה, מושבו של גרטיאנוס, ומשם מסלול חייו לקח אותו עד

לכס הבישוף של פרארה (Ferrara) שבצפון איטליה. בכתביו מקדיש הוגוצ'יו תשומת לב משמעותית ל-*ius naturale* ומבקש להבהיר מה פירושו:

החוק הטבעי נחשב לתבונה [*ratio*, באנגלית *reason*], בה במידה שמדובר ביכולת הטבעית של הנשמה שבאמצעותה האדם מבדיל בין טוב ורע, בוחר את הטוב ודוחה את הרע. [...] במקום השני החוק הטבעי נחשב לשיפוט התבונה, דהיינו תנועה היוצאת מתוך התבונה, באופן ישיר או עקיף, כלומר כל פעולה או מהלך שהאדם מחויב אליו על פי התבונה, שמורה לו להבחין, לבחור, לעשות טוב, לתת צדקה, לאהוב את האל, וכיוצא באלה.¹⁸⁶

האפשרות השנייה המצוינת כאן היא אותו "חוק טבעי" חברתי, שהובן כבסיסי עוד באימפריה הרומית כאמור, ואשר גם גרטיאנוס מחזיק בה. זהו החוק שהתבונה מורה לנו לבחור. בהמשך למשפטים המצוטטים ממשיך הוגוצ'יו ומונה עוד שתי משמעויות אפשריות למושג – אינסטינקט חייתי וחוק אלוהי, אך מובן שעבורו המשמעות העיקרית היא הראשונה שמנה, דהיינו, החוק הטבעי כתבונה האנושית עצמה וכיכולת האנושית לבחור בין טוב ורע.¹⁸⁷ עבור הבישוף של פרארה, החוק הטבעי הוא בעיקרו תכונה של הפרט, "כוח של הנשמה" שכרוך בתבונה, ובבחירה.¹⁸⁸

דרכו של הוגוצ'יו בפרשנות "החוק הטבעי" הפכה למקובלת במאות השנים עשרה והשלוש-עשרה.¹⁸⁹ על פי טירני, התפתחות זו היתה משמעותית ביותר, שכן היא דחקה את המובן העיקרי הקודם של "החוק הטבעי" כדרך הארץ התבונית של בני האדם (האופן בו אנשים באופן טבעי נוהגים) לטובת המובן האישי והפנימי של המונח כתבונה וכרצון חופשי (האופן בו אנשים באופן טבעי שוקלים כיצד לנהוג). נשים לב: תבונה ורצון חופשי הם בדיוק מה שמקיים עבורנו הגדרה של סוכנות (agency), שהיא עצמה עומדת בלב היות יצור מסוים סובייקט, או פרסונה (person). סובייקטים, ישויות אנושיות, הם יצורים שבוחרים את דרכם בעצמם, באופן אוטונומי, ושעושים זאת מתוך שיקול דעת והבנה של התנאים שלפניהם.¹⁹⁰ החוק הטבעי, שעבר הפנמה, הופך אפוא עבור פרשני הדקרטום באותה תקופה לביטוי מהותי של אנושיות, של סובייקטיביות שמחזיקה מרחב פנימי חופשי ואוטונומי.¹⁹¹ מכאן, כותב טירני, המרחק אינו גדול עד שאותו כושר אנושי אוניברסלי ייחשב כראוי לביטוי חופשי וכזכאי להגנה תמידית.

אלא שאת המרחק הזה אי-אפשר לעבור בקפיצה. גם אם התבונה וחופש הבחירה שלנו הם יכולות אנושיות טבעיות ואוניברסליות, צריך סיבה נוספת, נורמטיבית, כדי לדרוש את ביטויים החופשי ואת ההגנה החברתית עליהם. העובדה ש"החוק הטבעי" הוא כושר הבחירה התבונית שלי אינה מחייבת אחרים לכבד את הכושר הזה, ואינה מחייבת את המדינה להגן עליו. המצוי אינו הופך כך סתם לראוי. מה שטירני לא עומד עליו במחקרו הוא בדיוק הצעד הנוסף הזה, שהגיע לא מתוך פרשנות מחודשת למונח קדום, אלא מתוך תפיסה תיאולוגית שהשלימה אותה ומילאה אותה בתוקף נורמטיבי. התפיסה התיאולוגית הזו היתה העמידה על כך שהתבונה האנושית וכושר הבחירה החופשית הם צלם אלוהים של האדם.

התבונה והבחירה החופשית כצלם אלוהים

במחקרה על הסכולסטיקה התומיסטית של החוק הטבעי מצביעה חוקרת הנצרות ג'ין פורטר על כך שהוגוצ'יו מבין את החוק הטבעי כהכרעה מוסרית תבונית מתוך תפיסתו את התבונה והבחירה החופשית של האדם כצלם אלוהים שבו.¹⁹² הבחירה החופשית היא בסיס האנושיות, והיא משותפת הן לצדיקים והן לרשעים (היא חייבת להיות כך, שהרי אחרת הצדיקים לא היו צדיקים והרשעים לא היו רשעים – אם אין לנו בחירה חופשית טבעית, אי-אפשר להאשים אותנו בחטא או להחמיא לנו על שנמנענו ממנו). מעבר לכך, צלם אלוהים עבור הוגוצ'יו אינו רק התבונה וחופש הבחירה, אלא מערך כולל של "היכולת האנושית לכוונה אוטונומית, לשליטה על הבחירות והמעשים של הפרט, [שהם] יסודות מרכזיים בתפיסת הזכויות הטבעיות".¹⁹³ צלם אלוהים הוא שליטה עצמית, אוטונומיה, סובייקטיביות.

התפיסה שהתבונה היא צלם אלוהים שבאדם לא היתה חידוש של הוגוצ'יו. ראינו שכבר פרשנותו של פילון האלכסנדרוני לצלם אלוהים היא שמדובר ב"שכל, מנהיגה של הנפש". היא חודרת אל הנצרות באופן טבעי (למשל אצל אוגוסטינוס) בגלל הדגש של המסורת הזאת, מתחילתה, על הפרט ועל חייו הפנימיים, וצלם אלוהים מתפרש כתבונה, כאינטלקט, כלוגוס.¹⁹⁴ גם ראיית צלם אלוהים כמורה של שליטה אינה חדשה.¹⁹⁵ שליטה (עצמית ועל אחרים) קשורה עוד מדאורייתא לעקרון צלם אלוהים, שהרי מיד אחרי שהאל בורא את האדם בצלמו הוא מורה לו "פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבֹּשׁוּהָ וּרְדוּ בְּדָגַת הַיָּם וּבְעוֹף

הַשְּׁמַיִם וּבְכָל חַיָּה הָרִמְשֵׁת עַל הָאָרֶץ" (בראשית א, כח). כפי שהאל הטוב מושל בעולמו, כך האדם, צלם אלוהים, מושל בעצמו, בבעלי החיים, ובתנאים מסוימים גם בזולתו. פרשנותו של האפיפיור גרגוריוס השביעי למושג "מלך" כמאה שנה לפני כן מקבלת כאן את ההקשר הראוי לה. האדם – כל אדם – הוא שליט.¹⁹⁶ במאה השתים-עשרה נשזרים יסודות אלו יחד ומקבלים משמעות עבה של סובייקטיביות אנושית. צלם אלוהים מקבל דגש מוגבר על בחירה, כלומר על הכרעה מוסרית, על רצון חופשי. התקופה כאמור מתאפיינת בהדגשה גוברת של החיים הפנימיים ושל חשיבות הרצון באופן ספציפי. צלם אלוהים מתעבה ומבליט ממדים של סוכנות ושל אוטונומיה.¹⁹⁷

תומס אקווינס (1225–1274), התיאולוג הדגול, מקבע פרשנות כזאת לצלם אלוהים.¹⁹⁸ אקווינס הוא מן התיאולוגים הבולטים שניסחו תפיסה של "חוק טבעי" במובן של מהויות שונות שהעניק האל לכל דבר בעולם, על פי תפקידו. מהות האדם היא החלק התבוני שבו, והיא כוללת "הבנה ורצון", דהיינו תבונה – ובחירה.¹⁹⁹ אקווינס רואה בשליטה התבונית של האדם על עצמו סגולה חשובה מאין כמוה. עבורו, "התבונה" היא האתר שבו "נמצא צלם אלוהים".²⁰⁰ שליטתו של האדם על עצמו היא אנלוגית לשליטתו של האל על העולם כולו, ומתוקף אותה הקבלה היא ממד של צלם אלוהים שבו. רק האדם, בעל צלם אלוהים, ניחן בשליטה עצמית, ואילו בעלי החיים חסרים אותה. משום כך רק האדם מסוגל לפעול באופן חופשי, ואילו בעלי החיים נדחפים לפעולה מתוך כורח.²⁰¹

ההבחנה בין האדם לבעלי החיים על בסיס צלם אלוהים שבו מאשררת את מעמדן של התבונה, הבחירה החופשית והאוטונומיה האישית כעצם המהות האנושית. לא רק שהאידיאל האנושי, חיי האדם הראויים, קשורים באופן יסודי בתבונתו של האדם ובבחירתו החופשית (כפי שאכן היו עבור אקווינס והסכולסטיקנים האחרים בתקופתו),²⁰² אלא שזו האנושיות המזוקקת עצמה, זה כל האדם, זה מותר האדם וזה מה שהופך יצור כלשהו לאדם. האוטונומיה שלנו, יכולתנו לפעול באופן חופשי על פי בחירתנו, היא המאפיין העיקרי של האנושיות שלנו.²⁰³ מנגד, דיכוי התבונה והרצון החופשי של הפרט, רמיסת האוטונומיה שלו, פירושם רמיסת החוק הטבעי ושליטת אנושיותו של הפרט.

החיבור לחוק הטבעי מאפשר להבין את צלם אלוהים (בגרסתו המורחבת כגרעין הסובייקטיביות) במונחים משפטיים, ולגזור ממנו את המסקנות המתבקשות: כפי שעל זכויותיהם של מעמדות שונים היה צריך להגן (למשל על פי המגנה כרטה), כך יש להגן עתה על הסגולות הפנימיות של כל אדם

ואדם. החוק הטבעי עובר הפנמה ואיתו תפיסת הזכויות. כעת נגזרות זכויות לא מתפקידו או ממעמדו של האדם, אלא ממהותו הפנימית, האוניברסלית והשווה בין כלל בני האדם.

מן הכיוון השני, מובהר שחסימת יכולתו של אדם לחשוב, לבחור ולשלוט בעצמו פירושה חניקת צלם אלוהים שבו, שלילת אנושיותו שהוענקה לו על ידי בוראו. החוק הטבעי – הפנימי – הוא לא אחר מאשר צלם אלוהים. מכיוון שקשה להעלות על הדעת מערכת דתית המכשירה את דיכוי החלק האלוהי שבאדם, הנצרות באירופה מכוונת את עצמה לכיבוד תבונתו, בחירתו החופשית והאוטונומיה של הפרט, לכיבוד הסובייקטיביות שלו.

מכאן צומח שיח שמגיע מחוק טבעי ל"זכויות טבעיות".

הסיבה הנורמטיבית שמאלצת את הנצרות האירופית להפוך את התבונה והבחירה החופשית לסגולות אנושיות הזכאיות להגנה נצחית היא אפוא ראייתן לא רק ככושר אנושי אוניברסלי, אלא כצלם אלוהים. החוק הטבעי המופנם הופך לעצם אנושיותו של האדם, שהיא גם החלק האלוהי שבו. תבונתו, בחירתו החופשית, האוטונומיה שלו – כל אלה מתקדשות. הסובייקטיביות האנושית מקבלת הן מעמד קדוש והן מעמד משפטי.

נחזור על התהליך: מחד גיסא, מונח "החוק הטבעי" עובר הפנמה והופך לעצם התבונה האנושית ויכולת הבחירה. מאידך גיסא, עקרון צלם אלוהים, שכבר הופנם על ידי פאולוס, מתעבה בתקופה זו וסופח לתוכו יסודות של אוטונומיה וסובייקטיביות. שני אלה נפגשים ומתמזגים בפרשנותו של הוגוצ'יו, והופכים למהות האנושיות. מכאן מקבל החוק הטבעי, שהוא צלם אלוהים, שהוא תבונתו ובחירתו החופשית של האדם, מעמד עליון בחשיבותו, ויחד עם זאת מתורגם לשפה משפטית של זכויות. מתוך כך נגזרת גם המסקנה: כביטויים של צלם אלוהים יש להגן על התבונה, הבחירה החופשית והאוטונומיה (כלומר, על נגזרותיהן) כזכויותו הטבעיות של האדם.

דברים אלו לא נועדו רק למאמינים אלא לכל יצור תבוני

על בסיס הרעיונות הללו יצרו פרשני הקאנון הכנסייתי עד שנת 1200 שפה שבה ניתן לנסח תפיסות של זכויות טבעיות. עד 1300 כבר נוסחו זכויות שכאלה, בהן זכות הקניין, הזכות לצרכים החומריים הבסיסיים לקיום, זכות ההגנה העצמית וזכויות משפטיות שונות לנאשמים.²⁰⁴ לאדם, לכל אדם, לכל אדם באשר הוא

אדם, היו כעת זכויות מולדות הזכאיות למימוש ולהגנה. במרחבים אלו של ביטוי אוטונומי, של נוכחות אלוהית, אין לנו רשות לגעת ללא הצדקה.

מדובר בהתפתחות דרמטית. זכויות אינן תלויות מעמד או תפקיד, אלא משותפות לכולם, אוניברסליות. הן אינן מגנות על רשימה של פריבילגיות שניתנות לקבוצה ספציפית, אלא מוקדשות לשמירה על יסודות הסובייקטיביות האנושית. הן לא הטבה שהמדינה מעניקה בהתאם לחוק שהיא קובעת, אלא הרשאה הנגזרת מתוך החוק הטבעי, הנתון מראש והמובן מאליו. הן לא מולבשות על האדם מבחוץ, אלא נובעות מתוך מעמקיו. הזכויות הטבעיות מבוססות על תבונתו, בחירתו החופשית וסגולת האדם לשליטה (עצמית, ועל קניין). הן מבוססות על צלם אלוהים שבו, שמוכן כחוק הטבעי האוניברסלי.

אבל מה באשר לרשעים ולכופרים? אם קבענו שהתבונה ויכולת הבחירה של האדם הן צלם אלוהים שבו, מה קורה כאשר התבונה טועה, והרצון החופשי בוחר בחטא? האם אפילו אז אין לנו רשות לכפות על אותם אנשים את רצוננו, ואף אם נהיה בטוחים שרצוננו מבטא את רצון האל, אותו האל שברא מלכתחילה את בני האדם בצלמו? בסוגיה זו נעץ את שינוי האפיפיור אינוקנטיוס הרביעי (Innocent IV, כיהן מ-1243 עד מותו ב-1254). עד זמנו גרסו מלומדים כנסייתיים שמכיוון שהאל מינה את האפיפיור להיות נציגו עלי אדמות, רק בני אדם המכירים בסמכות האפיפיור רשאים ליהנות מהזכות לקניין ולחירות. לעמדה זו היו השלכות מובנות לגבי מעמדם של יהודים ומוסלמים. אינוקנטיוס, שלא חשש להגן על סמכות האפיפיור, גם לא חשב שיש להעצים אותה ללא גבול.²⁰⁵ בחיבור, שנכתב כפי הנראה סביב 1250, הוא הקדיש מילים ברורות לנידון:

אני מחזיק שממשל, קניין ושיפוט יכולים להתקיים אצל כופרים, באופן תקף וללא חטא, שכן דברים אלה לא נועדו רק למאמינים אלא לכל יצור תבוני, כפי שנאמר, הוא מזריח שמשו לרעים ולטובים ומכלכל את ציפורי השמיים, מתי, פרקים 5 ו-6. באופן דומה אנחנו טוענים שאין זה אפשרי לאפיפיור או לנוצרים לבטל מכופרים את רכושם או את ממשלם או את שיפוטם, שכן הם מחזיקים בהם ללא חטא.²⁰⁶

כופרים, דהיינו בני אדם שאינם שייכים לכנסייה הקתולית, מחזיקים בזכות להקמת ממשלות משלהם, לקניין ולשיפוט עצמם, ואין לגזול זאת מהם. הזכויות הללו מוקנות להם למרות שהם כופרים, בתוקף היותם יצורים תבוניים, כלומר

בני אדם המבטאים את צלם אלוהים. התפיסה הזו קיבלה עכשיו את חותמת האפיפור. החוק משתנה בהתאם לנרטיב החדש על האדם. ודוק: כל הזכויות כאן קשורות לבעלות, כלומר לשליטה של האדם על משאבים או בני אדם אחרים. אין זה מקרה. השליטה, כזכור, היא מיסודותיו של צלם אלוהים על פי חכמי הכנסייה בימי הביניים.

כל עמי העולם הם בני אדם

פסקה זו של אינוקנטיוס היתה משמעותית ביותר. הוכרו בה זכויותיהם הבסיסיות של כל בני האדם, אפילו הם כופרים. גם לאלה נשמרות הזכויות לקניין ולממשל עצמי. היא זכתה לעניין מוגבר כשלוש מאות שנה אחרי כן, במאה השש-עשרה, כאשר תיאולוגים ומצביאים ספרדים היו צריכים לקבוע האם הילידים שפגשו ב"עולם החדש", ביבשת אמריקה, זכאים גם הם להגנה על זכויותיהם. האם הם בכלל בני אדם? ואם כן, האין הם פרימיטיביים באופן שהופך אותם, כפי שלימד אותנו אריסטו, לעבדים מלידה? הכופרים שהיו מול עיניהם של המלומדים הכנסייתיים במאה השלוש-עשרה היו בעיקר נוצרים הטרודוקסים, או יהודים ומוסלמים. במאה השש-עשרה, לעומת זאת, פגשו אנשי אירופה שהגיעו לחופי אמריקה ברברים עירומים שנוהגים להקריב קורבנות אדם. האם גם להם יש זכויות? ג'ון מאיר (Mair, או Major, 1467-1550), הוגה סקוטי בעל השפעה ניכרת בתקופתו, גרס שעבדות היא מגונה מפני שחרפה היא לקנות ולמכור בני אדם, יצורים תבוניים שנועדו לשאת עיניהם לכוכבים, כבקר. אולם בעניינם של הילידים באמריקה הוא פסק ללא היסוס כי מדובר ב"עבדים טבעיים", וש"הראשון שכובש אותם שולט עליהם בדין"²⁰⁷. אחרים חלקו עליו. במחצית הראשונה של המאה השש-עשרה התנהל פולמוס ער בעניין בספרד, ומי שהתבלט בהתנגדות לפיתו של מאיר היה פרנסיסקו דה ויטוריה (Vitoria, 1483-1546), משפטן והוגה מבורגוס שלמד בפריז (והשפיע בכתבתו לא מעט גם על ניסוח החוק הבינלאומי בקשר לש"ט ומסחר).

ויטוריה התייחס למעמדם של הילידים באמריקה על פי הקטגוריות שניסח אינוקנטיוס. הוא ניסה להבין האם היתה להם בעלות אמיתית על דבר-מה לפני שהגיעו הספרדים. על פי ויטוריה, רק ארבע סיבות יכולות לכאורה להפקיע מהילידים האמריקנים את הבעלות שלהם: היותם חוטאים, כופרים, אירציונלים או משוגעים. לגבי שתי הקטגוריות הראשונות משתמש ויטוריה בנימוק שהביא

כבר אינוקנטיוס: האל הטוב ממטיר גשם על הצדיקים כשם שהוא ממטיר על הרשעים. מעבר לכך, בעלות היא תולדה של היות האדם צלם אלוהים, וכל בני האדם, בהיותם תבונים, מבטאים את צלם אלוהים, ועל כן זכאים לבעלות.²⁰⁸ ומה אם הילידים באמריקה אינם רציונלים, או משוגעים? ויטוריה יוצא נגד עמדות שונות שקובעות שגם יצורים לא־תבוניים, דהיינו בעלי חיים, ואפילו עצמים כגון כוכבים וגופים שמימיים, מחזיקים בזכויות. לתפיסתו, רק התבוננות מזכה את בעליה בזכויות.²⁰⁹ עבור ויטוריה כמו עבור אחרים, בדיוק משום שצלם אלוהים היה היסוד שעליו בנו את תפיסת הזכויות שלהם, בני האדם היו ייחודיים בהיותם בעלי זכויות. ממילא, כשם שבעלי חיים ועצמים אינם שולטים בעצמם, כך לא יכולה להיות להם שליטה על דברים חיצוניים להם. חוסר שליטה עצמית פירושו חוסר בעלות כללית, וחוסר שליטה ובעלות פירושו היעדר זכויות.²¹⁰ אלא שוויטוריה עומד על כך שההתייחסות אל הילידים באמריקה כיצורים לא־תבוניים אינה תקפה. ה"אינדיאנים", כפי שכינה אותם, הם בהחלט תבוניים, ובוודאי לא משוגעים. "אפילו אם נודה שהילידים דגן הם חסרי כישורים וטיפשים כפי שמתארים אותם, אי־אפשר לשלול מהם בעלות".²¹¹ זכות הבעלות שמורה להם, כותב ויטוריה, ואין להתייחס אליהם כאל "עבדים טבעיים" משוללי זכויות.²¹² אדרבה, הם בני אדם חופשיים. כפי שכתב מלומד קתולי בן זמנו של ויטוריה, ברטולומה דה לאס קסאס (1484–1566),

כל עמי העולם הם בני אדם, וישנה רק הגדרה אחת לכל האנושות ולכל אדם בנפרד, והיא שהם תבוניים.²¹³

לאס קסאס, בניגוד לוויטוריה, חי ביבשת החדשה וראה במו עיניו את יחסם של הספרדים לילידים. ברבות הזמן הפך לבישוף הראשון של העיר צ'יאפס שבמקסיקו, ולא פחות משמעותי מכך, לרפורמטור חברתי חשוב. בציטוט לעיל הוא עומד על העיקר: התבונה היא מהותו של האדם, מה שהופך יצור חי לאדם. כפי שראינו, התבונה נחשבת מתת האל וצלם אלוהים שבאדם. לכן לא ניתן לשלול אותה. לאס קסאס מביא בטיעונו להגנת זכויות הילידים באמריקה גם את דבריו של האפיפיור אינוקנטיוס הרביעי על זכותם של הכופרים והחוטאים לממשל, לקניין ולשיפוט. מסקנתו על כן בלתי נמנעת: "יש לזמן את כולם, גדולים וקטנים, העם כולו והיחידים, ולבקש ולקבל את רשותם".²¹⁴ על יצורים תבוניים לא ראוי, ואולי גם אי־אפשר, לכפות שליטה.

מעט אחריו יקבע כך גם רוברטו בלרמינו (1542-1621), קרדינל איטלקי שהפך לקדוש קתולי ונחשב לאחד מה"דוקטורים" (התיאולוגים הרשמיים) של הכנסייה. בלרמינו מדגיש בפירושו כי

כל בני האדם נוצרו שווים בצלם אלוהים, בעלי תודעה ותבונה. [...] על כן לכופרים, ששותפים למהות הזאת, חייבת ללא ספק להיות אפשרות לבעלות ושליטה. [...] החוק הטבעי כתוב באופן מסוים אף במוחם ולבם של כופרים.²¹⁵

החוק הטבעי, צלם אלוהים, כל בני האדם נוצרו שווים: תפיסות אלו השפיעו בזמנים מאוחרים יותר על התפתחות שיח זכויות האדם. הסעיף הראשון בהכרזה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם של האו"ם (1948) קובע כי

כל בני האדם נולדו חופשיים ושווים בכבוד סגולי ובזכויות. לכולם ניתנו תבונה ומצפון ועליהם להתייחס אחד אל השני ברוח של אחווה.

הדמיון ברור. מנסח הטיוטה הראשונה של ההכרזה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם, המשפטן הקנדי ג'ון המפרי, כתב ביומנו כי "אנחנו זקוקים למשהו כמו המוסר הנוצרי, רק בלי הקשקושים", כלומר בלי התיאולוגיה כמובן.²¹⁶ על כן הכבוד הסגולי (dignity) מחליף בהצהרת האו"ם את צלם אלוהים, אולם התבונה האוניברסלית, המהותית והקיימת מלידה, משותפת, ויחד עם הבחירה החופשית והמצפון (שאליו נגיע בהמשך), היא מובילה לשוויון זכויות בסיסי. שוויון הזכויות בתורו מוביל, אצל ויטוריה ולאס קסאס, ועוד יותר במאות הבאות באירופה, לדרישה לטובלנות, ובהמשך, במדינות לאום דמוקרטיות, לדרישה לאחווה.

ויטוריה ולאס קסאס התייחסו לנושא שבער בתקופתם, נושא שהיה חשוב להם ושלא יכלו שלא להביע את דעתם עליו, אולם בניסיונם להציל את הילידים האמריקנים מן האלימות הספרדית, הם המשיכו לפתח את התפיסות שנולדו כשלוש מאות שנה קודם לכן בפרשנותם של מלומדי הכנסייה, ובראשם הוגוצ'יו, לחוקים הכנסייתיים. דבריהם יעמדו מול עיני הדורות הבאים כאשר ינסו להתמודד עם בעיות דומות, ויהפכו לשיח זכויות האדם המודרני כשלוש מאות שנה אחריהם.

האירופים שגילו את אמריקה מצאו לא רק יבשת חדשה אלא גם בני אדם חדשים, והיחס אליהם דרש חשיבה מחודשת על היחס לבני אדם בכלל. אנשי הדת הנוצרים, ובכללם לאס קסאס, חשבו כמובן שיש לנסות לנצר את הילידים – אולם בדיוק משום כך הם היו חייבים להניח שיש להם נשמה אנושית. ואם כך, הרי שגם צלם אלוהים טבוע בהם. ואם כך, הרי שיש להם זכויות. ידוע לנו כיום שכריסטופר קולומבוס אסר להטביל את הילידים באזור שבו שלט (הרפובליקה הדומיניקנית ופורטוריקו של ימינו), כדי שיוכל למכור אותם כעבדים.²¹⁷ התפיסה העומדת בבסיס מעשיו הזוועתיים ברורה: אם יטבילו אותם יודו בכך שיש להם נשמה, ואם יש להם נשמה – יש להם זכויות. לעומתו,

הדומיניקנים הספרדים [ויטוריה, לאס קסאס ואחרים – ת.פ.].
הושפעו באופן בלתי נמנע על ידי הגישה הנוצרית הבסיסית שהניעה את כל מקצועות הלימוד הסכולסטיים, גישה שהעניקה ערך ייחודי לאינדיבידואלים האנושיים כבניו של האל, שנבראו "בצלמו". בהקשר זה הם ציטטו באופן שגרתי את כתבי הקודש, בעיקר את הפרק הראשון מ'בראשית'.²¹⁸

במאה השש־עשרה תפיסה כזו לא אפשרה את גזילת רכושם של בני אדם, בוודאי לא את השמדתם השיטתית. בתור בני אדם הנושאים את צלם אלוהים היו להם זכויות טבעיות, זכויות אדם. התפיסה המודרנית של הדמוקרטיה החוקתית התפתחה בחלקה גם משום שאבסולוטיזם מלוכני אינו מסוגל להכיל תפיסות כאלה של זכויות אדם.²¹⁹ ועוד לפני שקמו דמוקרטיות, היו תפיסות כאלה בלבם של פולמוסים סביב טענות לחופש דת. ויטוריה ולאס קסאס היו קתולים אשר חיו וכתבו מעט אחרי שבגרמניה ובסביבותיה פרצה הרפורמציה, המהפכה הפרוטסטנטית, שהעמידה במרכז את חירות הפרשנות של כתבי הקודש ואת חופש האמונה. מאוחר יותר, לאחר שאירופה התרסקה מבחינה דתית ונולדו כנסיות נוצריות לרוב, התבסס הרעיון שלא רק נוצרים זכאים לחופש אמונה, אלא כל בני האדם. אולם לשם נגיע רק לאחר שנעמוד על לידתו של המצפון כמקור של סמכות עליונה.

חלק 3

מצפון

ירושלים חדשה, נקייה מכל טומאה

בראשית שנות השלושים של המאה השש-עשרה התחילו להתאסף נוצרים אֲנִבְפְּטִיסְטִים בעיירה מינסטר (Münster) שבאזור וסטפליה (צפון-מערב גרמניה של היום). מינסטר, כרך בגודל בינוני ששימש כליבת הסחר של הסביבה, אפשרה מקלט בטוח לחברי הזרם הנוצרי הצעיר ומעורר המחלוקת, ואלה נקבצו ובאו אליה מקרוב ומרחוק, כלומר מכל מקום שממנו גורשו. בתוך שנים מעטות הם היו לכוח משמעותי והשתלטו על העיירה. האנבפטיסטים היו מן הבכירים שבכנים החורגים של הרפורמציה, ומן הדוגמאות המובהקות למה שמכונה "הרפורמציה הרדיקלית": קבוצות קטנות שהפכו את ההקפדה על טוהר האמונה לעיקר אמונה בפני עצמו, וראו את קהילתם הזעירה כיחידה שנבחרה לישועה.

האנבפטיסטים הפגינו באופן נחוש את הנטייה המובנית של נוצרים שונים לקחת את רוח המרד של לותר עד לקצה ההיגיון הפנימי שלה, כלומר, לדרוש נצרות טהורה לחלוטין, מהפכנית, נקייה מכל חטא ומוכנה לביאתו השנייה של המושיע. בהתאם לכך, הם עסקו בחישובי קצין ובהתכנסויות של התעוררות דתית משולהבת. בין הכרזות על קץ העולם לחזיונות אקסטימיים שפקדו את הראויות מבין נשותיהם התלהטו הרוחות, ומספר גדול מתושבי מינסטר המירו את דתם בטבילות חגיגיות. בהרגישם את המתרגש עליהם עזבו נוצרים קתולים ולותרנים את העיר.

תחת יאן מאתיס, טבח שהפך נביא ומהפכן דתי, אימצה מינסטר משטר תיאוקרטי. חזונו של מאתיס, לכונן "ירושלים חדשה, נקייה מכל טומאה", כלל את החרמתו של הרכוש וחלוקתו מחדש, גירוש כל הקתולים והלותרנים שנשארו, והנהגת טרור אלים כלפי כל מי שלא נשבע לשמו.²²⁰ מכיוון שהעיר הפכה כעת לקהילת אוהבים המונהגת ישירות על ידי האל, לא היה צורך בספרים

מלבד התנ"ך והברית החדשה, ואלה נאספו בתשומת לב ונשרפו. בינתיים, הנסיכויות ליד העיר הציבו סביבה מצור. לא ניתן היה להרשות לכופרים האנבפטיסטים להכריז מלחמה על כל מה שקדוש. מאתיס, שקיבל מסר אלוהי שעליו לצאת בליווי קומץ לוחמים אל מול הצבאות השונים הצרים על העיר, ציית ויצא, רק כדי להיקרע לגזרים על ידי האויב.

מנהיגה החדש של העיר, חייט ושחקן חובב בשם יאן בוקלסון, הידק את "המשטר האלוהי" בעיר. העונש על כל חטא – לא רק רצח או גניבה, אלא גם ניאוף, דיבה, איבה, חמדנות או חוצפה – היה מוות. בחברה מושלמת, המונהגת על ידי נביא, אין כל סיבה – או תירוץ – שמישהו יחטא. מעט לאחר מכן החליט בוקלסון שהציווי "פרו ורבו" מחייב כל גבר לשאת יותר מאישה אחת. נאמנותם הנלהבת למקרא לא אפשרה לאנבפטיסטים להכחיש שפוליגמיה אכן היתה נהוגה על ידי האבות והמלכים הקדמונים. המנהג הפך אפוא למצווה, ומי שבכל זאת מצא סיבות להתנגד לכך נטבח. רווקות, והנשואות לאנשים שנותרו מחוץ לעיירה הנצורה, נכפו להינשא לבני העיר. במהרה התפתחו מריבות בתוך הבית בין נשים ותיקות לבין בחירות לבם החדשות של הגברים, אולם מכיוון שלריב היה חטא, התוצאה היתה צמיחה חדה בשיעור ההוצאות להורג. כאשר הותרו הגירושים כדי למנוע את המריבות ואת ההרג הבא בעקבותיהן, הפכו הנישואים בעיר לעניין קצר ותועלתני: נשים נישאו, גורשו, וחוזר חלילה. כפי שכותב נורמן כהן בספרו בעקבות המילניום, אלפי התושבים בעיירה חוו בזמן קצר את מלוא המנעד הסקסואלי, מפוריטניות מחמירה ועד פריצות מינית כמעט גמורה.²²¹

המצור על מינסטר הוכרע כמובן. העיירה הפכה למשיסה ותושביה נטבחו. אולם סיפורה מגלם לא רק את רוח המהפכנות הטוטאלית שהביאה הרפורמציה לאירופה, אלא גם את הדילמות התיאולוגיות שאיתן היתה צריכה להתמודד מראשיתה. באותן שנים פורמטיביות ניהל מרטין לותר, מי שהרים את נס המרד הפרוטסטנטי בכנסייה הקתולית, משא ומתן בין העיקרון שבשמו יצא לדרך נוצרית חדשה, דהיינו ההכרעה המצפונית והפרטית על משמעות כתבי הקודש, לבין הצורך הבסיסי, החברתי, במסדר דתי, כלומר בחוק קולקטיבי מחייב. המתח בין שני אלו – רוח ומסדר, סובייקטיבי ואובייקטיבי, פרטי וכללי, אותנטיות וסדר – מזין ומניע את הנצרות הפרוטסטנטית עד היום.

בלב המתח הזה נמצא, כאמור, המצפון. כפי שנראה בהמשך, לותר התבסס עליו כשכפר בסמכות הכנסייה לפרש את כתבי הקודש, והעמיד עליו – על

ההכרעה החופשית והפרטית כנאמנות לצייווי האלוהי – את נס המרד שביקש להניף. "אנחנו מעוניינים במסלול הטהור והאמיתי", הכריז לותר,

הקבוע בכתבי הקודש, ומעניין אותנו מעט מאוד כיצד הוא שימש ומה אמרו ועשו אבות [הכנסייה] בעניין. [...] להלן לא ראוי שנהיה, ואכן לא נהיה, כבולים על ידי מסורות אנושיות, קדושות ומכובדות ככל שתהיינה.²²²

לותר מקדם את מה שהוא מכנה "חירות נוצרית", חירותו של הפרט הנובעת מתוך אמונתו. האמונה, על פי לותר, היא התנאי ההכרחי והיחיד לישועה, היא ולא מעשים טובים, היא ולא ציות לחוק. היא המעגנת אותנו בדבר האלוהים, ולכן אנחנו חופשיים מציות ל"אבות [כנסייה] לאין-מספר, מועצות [כנסייתיות] ללא-סוף, מנהג הדורות או רוב האנשים בעולם", כדבריו החדים.²²³ ההכרעה הפנימית שלנו, בתנאי שהיא נטועה באמונה ובכתבי הקודש, משחררת אותנו מכל מסורת. הנאמנות לשכנוע הפנימי שלנו בדבר רצונו של האל כופה עלינו, אם יש צורך בכך, למרוד אף בסמכות הכנסייה. "המסלול הטהור והאמיתי" הופך אותנו לפרטים שעונים אך ורק לצו מצפונם. קל להבין עד כמה מפתים דבריו של לותר; קל גם להבין עד כמה הם מסוכנים. הרי באותם אמת וטוהר נופפו גם האנכפטיסטים. דווקא על רקע ההשלכות העצומות שלה, ראוי לציין שהרפורמציה, בין אם מרכזית (לותרנית וקלוויניסטית), ובין אם רדיקלית, לא היתה, מבחינת ההיגיון שהוביל אותה והתבנית הרעיונית שהיא יצרה, אירוע חריג במסורת הנוצרית. אדרבה, היא המשך מתבקש וצפוי למסורת הנוצרית. מסורת זו, ששורשיה, כזכור, במרד בחוק היהודי, הצמיחה אתוס שחייב מרידות חוזרות ונשנות במסד כרעיון וכמציאות. השימוש במצפון לשם כך לא היה אלא תרגומו של האתוס הזה להוויה פרוטו־מורדנית.

מצפון יהודי

המצפון הוא איבר אנושי מרתק. כממד קיומי ואתי של הפרט, המצפון משלב תפיסות מוסריות עם קריאה ליושרה פנימית, או אותנטיות. אנחנו מבקשים לנהוג בהתאם למצפוננו כדי לא לכגוד במה שאנחנו תופסים כראוי, אך גם באופן שבו אנחנו מבינים את עצמנו. אם לא נשמע לקול מצפוננו נזנח לכאורה

את הטוב וניקלע לסתירה פנימית ולמצוקה נפשית. ממילא מובן שהקריאה להיות נאמנים למצפוננו תבוא דווקא ובמיוחד כאשר צו המצפון מורה לנו על דבר-מה שעומד בניגוד למקובל, לנהוג או לחוקי. דווקא אז יהיה צורך לאזור עוז ולדבוק במצפון ולא בקול ההמון, במצפון ולא במסורת, במצפון ולא בחוק שמצווים עלינו אחרת. שמיעה בקול המצפון פירושה אפוא העדפה של מקור סמכות פנימי, סובייקטיבי ואוטונומי, על פני מקור סמכות חיצוני, אובייקטיבי והטרנומי. כשפציפיסט מבקש להשתחרר משירות צבאי שבו הוא מחויב על פי חוק מתוך כבוד לצו המצפון שלו, הוא מבקש לכבד את האישי על הכללי, את צרכיו על צורכי הזולת, ואת המצפון על החוק. חופש הדת והמצפון, שמוכר כיום כזכות בסיסית, מבוסס על ההנחה שעלינו לכבד בקשות כאלה, כלומר לתת מקום מיוחד ומועדף למצפון של הפרט, גם אם לעתים דבר זה יקנה לו פריבילגיות על פני אזרחים אחרים.

המצפון אינו יסוד אנושי שמודגש במקורות המסורת היהודית. אדרבה, נדמה שסיפור העקדה (בראשית כב) מעלה על נס את ההתעלמות מן המצפון, ואת הציות לקול החיצוני גם אם הוא מצווה על דבר-מה שמנוגד באופן מוחלט לצו המצפון. אפשר, כרגיל, לסמוך על ישעיהו ליבוביץ שינסח את העניין בהריפות:

התורה והנביאים אינם פונים מעולם למצפון האנושי, שהוא חשוד מאד כביטוי לעבודה-זרה [...] כל זמן שדתיותו של אדם אינה מבטאה אלא את הכרתו האישית, את מצפוננו, את מוסרו, את ערכיו – אין מעשהו הדתי אלא עבודה שהוא עובד את עצמו וממילא היא מרד במלכות-שמים.²²⁴

ליבוביץ גוזר מסקנות קיצוניות על בסיס תפיסה לגליסטית ומצומצמת מאוד של המסורת היהודית. לצד סיפור העקדה, כידוע, נמצא סיפור הוויכוח של אברהם עם האל על גורלה של סדום, שמוביל, כפי שהדגיש דוד הרטמן, להלכה דיאלוגית, לברית שבה שני הצדדים זוכים לקול.²²⁵ בעידן המודרני יאמצו הוגים יהודים שונים את המצפון כמקור סמכות – גם אם לא בלעדי כמובן. כך, גם הרב קוק יכתוב כי

כל דבר של תורה, צריך דרך ארץ שיוקדם לו. אם הוא עניין שהשכל והיושר הטבעי מסכים לו, צריך לעבור בדרך הישר, בנטיית הלב,

בהסכמת הרצון הטהור המוטבע באדם [...] וקל וחומר מההכרה הפנימית של האדם עצמו וחושו הרוחני.²²⁶

הרב קוק מתנה את הצייות לדבר תורה כלשהו בפנייה לדרך ארץ ובהיוועצות בנטיית הלב וב"רצון הטהור המוטבע באדם". ההלכה איננה ציות עיוור. ועם זאת, אין ספק שמקומו של המצפון אינו מרכזי בתולדות היהדות. כמסורת המדגישה את הקולקטיב ואת ההתגלות החד-פעמית הקולקטיבית, קולו הפנימי של היחיד לא יכול היה לקבל מקום מרכזי. המילה העברית "מצפון" נוצרה רק במאה השתים-עשרה על ידי יהודה אבן תיבון (שנזקק לה בתרגומו) כדי לציין רגשות מוסריים צפונים, כלומר חבויים. היא לא היתה בשימוש עד למאה העשרים, עם חידושה על ידי אליעזר בן יהודה.²²⁷

המהלך הפאוליני והדפוס הנוצרי

מנגד, אם ניזכר בהיסטוריה של התפתחות הנצרות, נגלה שהפנייה של הפרט אל עצמו, מציאת מקורות הסמכות והמשמעות הדתית בתוך עצמו, הן מהלך מתבקש עבורה. כפי שראינו, כבר אצל פאולוס הקשר עם האל הופך להיות פרטי ופנימי, ובחייו הוא מציב את הציר הזה כניגוד למסורת היהודית. פאולוס הדגיש את המצפון (*syneidesis*) ביוונית בה הוא כתב – הרעיון עצמו גם הוא מגיע אליו מהתרבות ההלניסטית), והפך אותו למרכזי בהגותו. הוא הפריט את הזיקה בין האדם לבין האל, והפך אותה ממערכת יחסים קהילתית או לאומית להתרחשות אישית ונפשית. כאמור לעיל, הפרט נצרך לעבור טרנספורמציה פנימית שהיתה גואלת אותו באופן פרטי ומכוננת זיקה אישית בינו ובין האל והאמת. כדי לבצע מהפך תיאולוגי כזה דוחה פאולוס את "הבשר" ומבכר את "הרוח", או במילים אחרות, מוותר על החוק הדתי כפולחן שנושא משמעות, ומבהיר שהאתר העיקרי, אם לא היחיד, שבו מתרחשת הדרמה הדתית הוא הנשמה – פנימיות הפרט.

על ידי הפנייה פנימה שולל פאולוס את השייכות לקבוצה אתנית מסוימת כתנאי לעבודת אלוהים אותנטית. על כן אין עוד חשיבות לקטגוריות כיהודי ויווני, עבר ובן-חורין, זכר ונקבה, לפחות בכל הנוגע לעבודת האל, שכן זו מתקיימת בנפשותיהם של הפרטים השונים ("רוח"), ואינה תלויה בגופם ("בשרי") ולא בשייכותם לקבוצה או למעמד מסוימים. עוד פוחתת החשיבות

של החוק הדתי והטקס, שכן אלו עוסקים במותר ובאסור, בתנועות הגוף ובמילות הפה ("בשר"), ואילו זיקה אמיתית לאל מתקיימת, כאמור, בנפש פנימה ("רוח"). הפנייה של פאולוס כנגד הממסד הדתי בזמנו היתה מהפכנית. הוא פירק את המושכלות הראשונים של היהדות, ובנה מחדש מערכת דתית מינימליסטית, וולונטרית ואינדיבידואליסטית. לכאורה, על פי תפיסה שכזו, אין בכלל צורך בממסד דתי, שהרי כל אדם יכול לכוון את הקשר עם האל באופן אישי (בעיה שתחזור לרדוף את לותר). אמנם נראה שבתחילת דרכו סבר השליח אל הגויים שקץ הימים קרוב, ושזמן מועט יעבור לפני שישו יחזור אל הארץ ויגאל את העולם, ולכן ממילא צריך רק להפיץ את הבשורה ולא לבנות לה כלי קיבול. כאשר התברר שביאתו השנייה של ישו מתעכבת לפחות בכמה שנים, נאלצו קהילות הנוצרים הראשונות להתארגן בהתאם, כלומר להתמסד. ממילא, חוק ומעשה, מנהג וטקס, הפכו להיות חלק מהדת הנוצרית. בלית ברירה הפכה התנועה המרדנית והנועזת לכנסייה מאורגנת וממודרת, זרמים פרוטו-נוצריים שונים, אנרכיסטיים ופרועים יותר או פחות, נשללו, ונקבעה אורתודוקסיה. הכנסייה הקתולית קמה.

עם זאת, המהלך הפאוליני נותר נטוע בקוד הגנטי של הנצרות, ויצר דפוס חוזר של קריאת תיגר על הממסד ה"בשרי" לכאורה, וזאת בשם הרוח. הממסד הכנסייתי העמיד אירוניה תיאולוגית בלב הנצרות: החשדנות כלפי החוק אפשרה למגמות ולזרמים שונים במסורת הנוצרית להגדיר את עצמם ואת יחסם עם האל על פי יחסם עם הממסד: דחיית האחרון התפרשה כקרבה לראשון. לתיאולוגיה הזאת השפעה חד-משמעית: על פי מחקר של ג'וזף הנריק ואחרים, השוואה של עשרות ארצות ועמים מעלה בבירור שככל שארץ מסוימת היתה תחת הכנסייה הקתולית זמן רב יותר, כך המסורת פחות חשובה לבניה.²²⁸ במילים אחרות, הנצרות הקתולית היא מסורת אנטי-מסורתית.

במידה רבה, אפשר לראות את ההיסטוריה של הנצרות כסיפור תולדותיהם של ניסיונות חוזרים ונשנים, שנבנים על פי המודל של פאולוס, לקידום נצרות אותנטית יותר, על ידי הפיכתה לפנימית ולפרטית יותר. על פי ההיגיון הפנימי של המהלך הפאוליני, כל ניסיון להיות "נוצרי יותר" מושך ממילא לכיוון "רוחני יותר", וזאת מתוך דחיית כל מה שנחשב "בשרי". כך, לאורך אלפיים השנים האחרונות אפשר היה לחזות שוב ושוב בנוצרים שיוצאים כנגד הממסד הכנסייתי, כנגד חוקי הדת הפורמליים, ומנסים לקדם דתיות פנימית, סובייקטיבית, שוללת-גוף ושוללת-ממסד, ועל כן "טהורה", "גבוהה", וכמובן "רוחנית" יותר.

כמה דוגמאות יספיקו כדי להבין את העיקרון. כבר במאה השנייה לספירה נאלצה הכנסייה הקדומה להתמודד עם התנועה המונטניסטית (Montanism), שאנשיה התמחו בהתפרצויות אקסטטיות אשר על פי עדותם זכו להן מרוח הקודש, ואשר היו לידם הביטוי האמיתי היחיד של הנצרות. המונטניסטים, שקראו לקבוצתם "הנבואה החדשה", הדגישו סגפנות מחד גיסא וחוויה ישירה של רוח הקודש מאידך גיסא, וטענו שהכנסייה הסתאבה ושקעה בחיי העולם הזה. טרטוליאנוס, אותו הוגה חשוב שלא במקרה היה הראשון שעמד על הזכות לחופש דת, אימץ בגיל מתקדם את "הנבואה המונטניסטית" ומצא לנכון לציין כי "הכנסייה תתן מחילה לחטאים, אבל זו תהיה הכנסייה של רוח הקודש, על ידי האדם הרוחני, ולא הכנסייה שמורכבת ממספר בישופים".²²⁹ בפשטות: רוח אמיתית מנוגדת לממסד.

המונטניסטים דעכו לבסוף, אך תנועות דומות צצו מדי פעם, והתרכו מאוד כאשר התנאים המטריאליים והחברתיים עודדו זאת, באופן מודגש החל מן המאה השתים-עשרה. בספרו הקלאסי **בעקבות המילניום** מביא נורמן כהן שלל דוגמאות להלך הרוח הרוחני-כפרני שאפיין את היזמים הדתיים הנוצרים באותה תקופה. המשותף לטנְכְלֶם מאנטוורפן (מת 1115), אנרי מלוואן (פעיל ב-1116), ז'קוב "אדון הונגריה" ("מסע הצלב של הרועים", 1251), מרגריט פּוֹרְט (הועלתה על המוקד ב-1310) – חלקם נביאים או משיחים בעיני עצמם – תנועת "הרוח החופשית" (המאות השלוש-עשרה והארבע-עשרה), תנועת הבְּגֶרְדִים (Beghards), משלהי המאה השלוש-עשרה), האדמיטים הבהמים (המאה החמש-עשרה), הקנטניסטים (המאה השש-עשרה) וכמוהם עוד אישים ותנועות הדומים להם היה הדחייה המוחלטת של סמכות הכנסייה ושלילת יעילות הסקרמנטים. לרוב, אישים ותנועות אלו כפרו בכל סמכות ובתקפותו של כל יסוד דתי מלבד נביאים הפרטי או חוויותיהם הפנימיות. כהן מצטט את תחילתה של תפילה שהיתה שגורה על פיהם של האדמיטים הבהמים, ושממתצתת את העניין בצורה חדה: "אבינו שבתוכנו, האר לנו, רצונך ייעשה".²³⁰

העניין מובן. הדגש על דתיות פנימית, רגשית וחוויתית, בא כאן כנגד סמכות המסורת ועל חשבונה, כמו גם על חשבון הממסד הכנסייתי והדוגמה הדתית. מוקד הדת ממוקם בתוככי הפרט, ואילו כל מה שחיצוני לו (לכד מכתבי הקודש והאל עצמו, לפחות בשלב זה) נדחה כבלתי רלוונטי במקרה הטוב, וכמכשול לקשר אישי עם האל במקרה הרע. המסורת הנוצרית מציגה אפוא דינמיקה פנימית שבמסגרתה השאיפה להיות נוצרי טוב יותר באה לידי ביטוי בהשללה של חוק וטקס לטובת סמכות פנימית, חוויה ומערכת יחסים אישית עם האל.

מקומו של המצפון במסורת הנוצרית

סמכות פנימית אינה מופיעה רק בצורה של חוויה או טרנספורמציה רוחנית כמובן. כבר בתרבות ההלניסטית נתפס המצפון כקול פנימי המורה לאדם מה ראוי לעשות, והמייסד אותו אם פעל באופן שלילי. אל סוקרטס, כאמור לעיל, דיבר קול אלוהי (דימון) מתוכו שהדריך אותו בהתנהגותו, והוגים יוונים ורומים כתבו רבות על המצפון (קיקרו אף קבע שהמצפון הוא מתת האלים).²³¹ מהתרבות ההלניסטית עבר המצפון אל הנצרות, שכנתה את עצמה מתוכה. פאולוס משתמש במילה היוונית למצפון (*syneidēsis*) לא פחות מארבע-עשרה פעמים בברית החדשה, וזאת רק באיגרות הנחשבות אותנטיות (עוד שמונה פעמים באיגרות אחרות שמיחוסות לו), והוא מציב אותו באופן מפורש כאלטרנטיבה לחוק.²³² אחריו אימצו אבות הכנסייה את המצפון. כך, עבור אוריגנס היה המצפון "המחנך של הנשמה", ועבור אוגוסטינוס אמצעי להתקרב לנוכחות האל; עבור תומס אקווינס הוא היה החלק ה"מלאכי" של הנשמה, ועבור בונבנטורה – שיאו של השכל.²³³ אין כמעט הוגה נוצרי שלא התייחס למצפון.

כמו ביוון וברומא, גם עבור ההוגים הנוצרים נחשב המצפון לקול אלוהי, אם כי, כמובן, זהו קולו של האל המונותאיסטי. המצפון אמנם נפגע בחטא הקדמון, אבל הוא יכול להיתקן באמצעות רוח הקודש וחסד האל. מכיוון שהמצפון זוהה לרוב עם התבונה, הוא נחשב על ידי הוגים שונים, כבר מימי אוגוסטינוס, לצלם אלוהים שבאדם.²³⁴ עם זאת, הקונצנזוס בקרב התיאולוגים היה שאין להעדיף את סמכות המצפון על סמכות גבוהה יותר, דהיינו סמכות הכנסייה או המסורת. המצפון יכול גם לטעות. "על כל אחד לציית לבכיר ממנו ולא למצפון, בעיקר אם הבכיר מצווה על מה שתפקידו לצוות", קבע בונבנטורה.²³⁵ יוצא דופן חשוב לתפיסה זו היה תומס אקווינס, שגרס שיש לעשות כמצוות המצפון בכל מקרה. עבור אקווינס, המצפון מגלה לנו ציווי אלוהי מפורש.²³⁶

גם שיח הזכויות המתפתח התייחס למצפון. ויליאם מאוקהם, נזיר פרנציסקני שחי במחצית הראשונה של המאה הארבע-עשרה, מחלוצי הנומינליזם ובעל ה"תער" הפילוסופי שנועד לחתוך ישויות מטאפיזיות מיותרות, קבע באופן משמעותי שיש הבדל בין חירות המצפון לבין התנהגות מוסרית. אוקהם טען כי בחירותינו החופשיות ראויות להגנה גם אם הן שגויות. המצפון הוא תחום אוטונומי שבו הבחירה החופשית שלנו באה לידי ביטוי. מכיוון שאין ערך לבחירה שאינה נערכת מתוך חירות, האוטונומיה של אותה חירות חייבת להישמר גם במקרה שהבחירה לדעת אחרים היא רעה.²³⁷

תהליכים של אינדיבידואליזציה והרחבת חשיבותו של העולם הפנימי מביאים לכך שבסופו של דבר, עם היציאה מימי הביניים, הופך המצפון לסמכות העליונה. בשלב זה, הוא עדיין קשור לאל: נאמנות למצפון, כאשר הוא מדרוך אותנו בענייני דת, היא נאמנות לדבר האל. אלא שהרגשת המצפון, המגיעה בהתאם לדינמיקה הנוצרית היסודית שעמדנו עליה לעיל, הופכת את הציות למצפון לאידיאל דתי אבסולוטי. הנאמנות לקולו של האל הבא מבפנים הופכת למבחן העליון של האדם הדתי – בדיוק להפך, נשים לב, ממבחנו של אברהם בסיפור העקרה. עבור נוצרים בתחילת העת החדשה, על המאמין לציית למצפונו, ואף במחיר חייו. הדוגמה המפורסמת ביותר למחיר ששילמו נוצרים שהחזיקו באידיאל חדש היא זו של יאן הוס, הרפורמטור מבוהמיה, שנשפט בעוון כפירה ב-1415. במכתביו מבית הכלא עומד הוס על חשיבות הנאמנות למצפון, וביום עלייתו על המוקד, כשהתבקש לחזור בו מכפירותיו, אמר, על פי המסורת, כי

הבישופים הללו מבקשים ממני לחזור בי. אני חושש לעשות כן פן אהיה שרן בעיני האל ואפגע במצפוני ובאמת האלהית.²³⁸

המצפון והאמת האלוהית קשורים, ופנייה נגד המצפון – למרות הוראת המסד הדתי – היא פנייה כנגד האל. הוס ידוע בזכות האנקדוטה על פיה כשהיה על המוקד התקרבה אל המדורה אישה זקנה והוסיפה מעט קש לאש, ובתגובה לכך הפטיר הוס: "Sancta Simplicitas", כלומר, "תמימות קדושה". יחסו למצפון כמקור סמכות עליון היה חריף לא פחות, ומשמעותי הרבה יותר. הוא סימן בו אתוס חדש, שלפיו אמונה דתית נמדדת בנאמנות למצפון, ואף עד כדי מוות, כלומר מות קדושים. מאה שנים אחרי מותו, עם התגבשותה של הרפורמציה, הפך הוס למרטיר הנבחר שלה, וב-1537 כתב מרטין לותר עצמו הקדמה לכרך המכנס את כתביו של הוס.

מרטין לותר ונקודת העיבור של המודרנה

סיפור הבראשית הפרוטסטנטי ממקם את לותר, נזיר אוגוסטיני ודוקטור לתיאולוגיה באוניברסיטה של ויטנברג (מזרח גרמניה של היום), מול דלתות הכנסייה האדירות של העיר. לותר ממסר על דלתות הכנסייה את 95 התזות המפורסמות שלו ב-31 לאוקטובר 1517, שבהן ערער על ההיגיון הדתי שבשטרי המחילה, אותן תעודות אשר הכנסייה היתה מנפיקה עבור המאמינים המשלמים, וכך מזכה אותם

מחטאיהם. לותר יצא מתוך משבר אמוני עמוק כשהוא משוכנע שהאל הטוב לא דורש מאיתנו דבר מלבד האמונה, ואדרבה, אין כל דבר שנוכל לעשות חוץ מלהאמין שהאל יכול לזכות אותנו בישועתו. ממילא מתברר שאותן אינדולגנציות, שטרי מחילה, הן חילול הקודש: הן גם גוזלות את כספי הציבור, וגם מנביטות תקוות חסרות כיסוי למחילה.

המשבר האמוני של לותר נבע מחרדה ממשפט האל. שנתיים לפני שדיבר סרה באינדולגנציות, חיפש לותר מזור לנפשו השסועה. השנה היתה (כנראה) 1515,²³⁹ ולותר, אז בן 32, כבר היה נזיר קתולי (אוגוסטיני) ומרצה לתנ"ך באוניברסיטה של ויטנברג. כתלמידו של גבריאל בייל (Biel), שהיה בעצמו חסיד מובהק של ויליאם מאוקהם, נמנה לותר על התפיסה הנומינליסטית, שלפיה האל מרוחק עד אין-סוף, ולאדם אין למעשה כל דרך לדעת כיצד לרצות אותו. מנגד, כנזיר אוגוסטיני אמור היה לותר לשאוף לשלמות בשירות האל. הסתירה ברורה. לותר חש ניכור מהאל וניכור מעצמו, ופחד גדול שדינו גיהנום. הוא חיפש סעד בכתבי הקודש. שוב ושוב קרא את הבשורה הטובה, שוב ושוב ביקש רפואה, ובאיגרת אל הרומאים נתקל בפסוקים הבאים:

מְחִיב אֲנִי לַיּוֹנִים וְלַעֲזִים גַּם לַחֲכָמִים וְלַפְתָּאִים: לְכֹן נִדְבַנִּי לְבִי
לְהַשְׁמִיעַ אֶת־הַבְּשׂוּרָה גַּם־אֶתְכֶם בְּנֵי רוֹמִי: כִּי אֵינְנִי בּוֹשׁ מִבְּשׂוּרַת
הַמְּשִׁיחַ אֲשֶׁר גְּבוֹרַת אֱלֹהִים הִיא לְתִשׁוּעָה לְכָל־הַמְּאֵמֵן לַיהוָהי רְאִשׁוֹנָה
וְגַם־לַיּוֹנִי: כִּי־בָה נִגְלְתָה צְדָקַת אֱלֹהִים מֵאֲמוֹנָה אֶל־אֲמוֹנָה כְּפָתוּב וְצָדִיק
בְּאֲמוֹנָתוֹ יִחְיֶה. (1, 14-17)

לותר לא מצליח להבין מה, לכל הרוחות, אלוהים רוצה ממנו. למה מתכוון פאולוס כשהוא מורה על "צדקת האלוהים"? כיצד יכול חוטא שפל כמוהו לפעול אי-פעם על פי צדקת האלוהים? הלוא דרישותיו של האל הן מקסימליות, ואילו הוא, לותר, נתון בהוויה מינימלית. האל בשמים והוא על פני האדמה, האל נשגב ואילו הוא נסרח. ופתאום – זה קרה כשהוא פרש לרגע לשירותים – נגה סביבו אור מן השמים. הנה התיאור שלו-עצמו לנס שפקד אותו:

התבוננתי לילה ויום על המילים הללו עד שלבסוף, ברחמיו של האל, שמת לי לב אל ההקשר שלהן: "כִּי־בָה נִגְלְתָה צְדָקַת אֱלֹהִים מֵאֲמוֹנָה אֶל־אֲמוֹנָה כְּפָתוּב וְצָדִיק בְּאֲמוֹנָתוֹ יִחְיֶה". התחלתי להבין כי בפסוק זה

צדקת האל היא מה שעל פיו חי הצדיק על ידי מתת האל, כלומר על ידי האמונה. התחלתי להבין שהפסוק הזה אומר שצדקת האל מתגלה דרך הבשורה הטובה, אבל שזהו צדק פאסיבי, כלומר הוא אשר על ידו האל הרחום מצדיק אותנו על ידי האמונה, ככתוב: "צִדִּיק בְּאֵמוּנָתוֹ יִחְיֶה". לפתע פתאום הרגשתי כאילו נולדתי מחדש ונכנסתי אל תוך גן־העדן עצמו מבעד לשערים פתוחים. מיד ראיתי את כל כתבי הקודש באור אחר. עברתי על כתבי הקודש בזכרוני ומצאתי שעבור מונחים אחרים קיימות משמעויות אנלוגיות, לדוגמה עבודת האל, שהיא העבודה שהאל פועל בנו; חזוקת האל, שעל ידה הוא הופך אותנו לחזקים; חוכמת האל, שעל ידה הוא הופך אותנו לחכמים; כוח האל, ישועת האל, תהילת האל.²⁴⁰

צדקת האל, מבין לותר, היא "צדק פאסיבי", כלומר, צדק שאינו תוצאה של פעולה שלנו. אדרבה: איננו עושים דבר פרט לאמונה, ואילו האל "מצדיק אותנו". במילים אחרות, פירושה של צדקת האל הוא הצדקתנו על ידי האל. לא מדובר באידיאל שמימי שעלינו לשאוף אליו, אלא בהתרחשות פנימית שעלינו לחכות לה. האל מצדיק אותנו בדיוק כפי שהוא ממריץ או מבריא אותנו. לא מדובר במשהו שאנחנו עושים עבורו, אלא במשהו שהוא עושה בנו; לא דבר שאנו מבצעים, אלא דבר שקורה לנו.

החירות הנוצרית מסמכות

הצדקתנו על ידי האל מתחוללת על ידי אמונתנו השלמה, ורק על ידה. הפסוק מספר חבקוק (ב, ד), "צִדִּיק בְּאֵמוּנָתוֹ יִחְיֶה", משמש כבר את פאולוס על מנת לבכר את האמונה, שיכולה להיות אוניברסלית, על פני הברית הפרטיקולרית עם העם היהודי. לותר מעניק לאמונה עליונות מוחלטת, מפני שעבורו היא ורק היא המאפשרת את הצדקתנו בעיני האל. בני אדם לא צריכים עוד לחשוש שמא מעשיהם אינם מספקים את רצון האל (וממילא לותר סבור שאי־אפשר לדעת כיצד לספק את רצונו) – כל שעליהם לעשות הוא להאמין. מאותו רגע מתרחשת צדקת האל עבורם, בתוכם. היא הופכת מצדק מטאפיזי, אובייקטיבי, מופשט, אוניברסלי, להצדקה שהאל הגדול, הגיבור והנורא מבצע עבורנו, בתוכנו, כאשר הוא מצדיק אותנו, בצורה פרטית, פנימית, סובייקטיבית.

"מיד", כותב לותר, "ראיתי את כל כתבי הקודש באור אחר". ואין בכך פלא,

שהרי לותר מחזיק מולם מראה שמחליפה בין ימין ושמאל. עבודת האל היא כעת "העבודה שהאל פועל בנו", חוזקת האל – "שעל ידה הוא הופך אותנו לחזקים", חוכמת האל – "שעל ידה הוא הופך אותנו לחכמים", וכן הלאה. לותר מחולל כאן מהפכה עצומה, קופרניקאית: הוא מעביר את מרכז הכובד של יחסי הגומלין בין האדם לאל מן החוץ פנימה, מהאובייקטיבי לסובייקטיבי, מהאקטיבי לפאסיבי, מהקולקטיבי לפרטי, מיחסים תיאוצנטריים ליחסים אנתרופוצנטריים. בצורה זו, כותב מייקל אלן גילספי,

לותר היה יכול להפוך את האל המופשט והמרוחק של הנומינליזם לכדי כוח פנימי שמילא בני אדם פרטיים. האמונה שצומחת בנו מתוך המפגש עם דבר האל בכתבי הקודש פועלת כך בתוכנו ומשנה אותנו. דרכה אנחנו נולדים מחדש באלוהים, מפני שאלוהים בא ושוכן בתוכנו.²⁴¹

לא ניתן להפריז בגודל המהפך: מאותו רגע לא בשמים היא, אלא בפך ובלבכך. ושוב מדובר כמובן באותה תנועה של הפנמה ואינדיבידואציה. מכאן גם צומחת התיאולוגיה הלותרנית, מכאן מובן מדוע הישועה באה רק דרך האמונה (*Sola Fide*), שמגיעה רק דרך חסדו של האל (*Sola Gratia*) ולא על ידי כל מעשה ראוי שלנו. כל זאת על ידי עיגון תוך קריאה ופרשנות אישית בכתבי הקודש (*Sola Scriptura*), שבהם, ולא בשום מקום אחר, נגלית האמת לאמיתה והאמת במלואה. לא מיותר לציין כי אצל לותר עצמו מורגשת התגלית הגואלת הזו כ"לידה מחדש", כלומר, כטרנספורמציה פנימית, כחוויה רוחנית שמשנה את הבנתו, את מצבו הקיומי, את חייו. גם זאת, כמובן, בהתאם וכשלב נוסף של הדינמיקה הבסיסית של המסורת הנוצרית.

הדגש על אמונה בלבד הופך את המסע הנוצרי לעניין פרטי ופנימי, בין אדם לנפשו. אין יותר צורך בכנסייה, ואם אין בה צורך – אין לה סמכות. ביטולם של המעשים הטובים כמדד או כמפתח לקבלת ישועת האל מבשר חירות מוחלטת לפרט, שהרי איש אינו יכול לדרוש מן הפרט להתאים את עצמו לסטנדרט מסוים. לותר עצמו יכתוב כך חמש שנים מאוחר יותר, כשכבר יהיה בעיצומו של המאבק מול הדרגים הגבוהים בכנסייה הקתולית:

הנה אנו רואים שדי לו לאדם הנוצרי באמונה, ואין הוא זקוק לשום מעשה על-מנת שיהיה חסיד; ואם אין הוא זקוק עוד לשום מעשה,

ודאי משוחרר הוא מהמצוות והחוקים; ואם הוא משוחרר מהם, בוודאי שהוא בן חורין. זוהי החירות הנוצרית, האמונה הצרופה, שאינה גורמת לכך שנוכל ללכת בטל או לעשות רע, אלא לכך שלא נזדקק לשום מעשה כדי להגיע אל החסידות והישועה.²⁴²

החירות הנוצרית משחררת את הפרט מכל מחויבות חיזונית. כל שעליו לעשות הוא להאמין, ואת האמונה הוא יכול לקבל, על ידי חסד אלוהי, מתוך קריאה בכתבי הקודש. הרעיון של לותר היה פשוט: כל נוצרי הגון יכול לקרוא ולהבין את כתבי הקודש בעצמו. אולם גם כאן, כפשטותו של הרעיון, כך מהפכניותו, שכן בכך הועברה הסמכות על פרשנות כתבי הקודש מן המסורת אל הפרט. בהעמדתו את הישועה על אמונתו של הפרט, בהפיכת חיי הנפש של היחיד לתנאי ההכרחי והמספיק לישועת עולם, ובהענקת סמכות הפרשנות של כתבי הקודש לכל הדיוט, הניח לותר את הבסיס לאינדיבידואליזם המודרני, למרד בסמכות הממסד והמסורת, להאדרת החיים הפנימיים שלנו – או בקיצור, לעולם כפי שאנחנו מכירים אותו כיום. עמוד תווך במפעל הזה היה השימוש של לותר במצפון כמקור סמכות עליון.

אחרת אינני יכול

לותר ביקש לא לקבור את הכנסייה, אלא לתקן אותה. הצגת 95 התזות (חזרונו אל 1517) היתה דרך מקובלת לעורר דיון תיאולוגי. אולם מהר מאוד התברר שהנזיר הצעיר אינו מוכן לקבל מרות. סדרה של פולמוסים מול תיאולוגים שנשלחו אליו לא הזיזו אותו מעמדתו, ובעוד אחרים היו קורסים תחת משקל הממסד הכנסייתי, הלחץ העצום הוליד בלותר פרץ של יצירתיות. לותר כתב וכתב, ומכוננת הרפוס, שאותן המציא גוטנברג רק כיוכל שנים קודם לכן, הפכו את ספריו לנחלת הכלל. למעשה, הם היו רבי-מכר אדירים: לותר לברו היה אחראי לחמישית מסך הטקסטים שהודפסו בגרמנית באותו עשור. הציבור גמע את הבשורה החדשה ולא יכול היה לשבוע. מאוחר מדי הבינה הכנסייה שהיא מתמודדת עם תופעה שטרם ראתה.

לותר מצדו הלך והבין שאת הכנסייה הקתולית אי-אפשר לתקן. ב-1520 הוא מכריז סופית כי "שטרי המחילה" אין הם אלא מעשי הונאה טהורים של החנפנים הרומיים.²⁴³ באותה שנה, כאמור, הוא גם מנסח לדורות את תפיסת "החירות

הנוצרית "הלותרנית": "די לו לאדם הנוצרי באמונה, ואין הוא זקוק לשום מעשה על-מנת שיהיה חסיד". לותר משחרר את הדת ממנהגים, מטקסים, ממסורות – ואף ממוסר. אין מעשה טוב שיזכה אותך בגן עדן; למעשה, ניתן להיות רשעים מרושעים ואם רק ירצה השם – שערי שמים ייפתחו עבורנו. רק האמונה הזכה (והפנימית, והפרטית) נדרשת, כל השאר מיותר. אולם באותה מידה הוא גם משחרר את המוסר מהדת – עלינו לעשות טוב לא לשם ישועתנו, אלא פשוט מפני שהוא טוב. חשבו על קאנט. חשבו על הומניזם חילוני.

לבד מהשגחת האל, רק מזל ואינטרסים של פוליטיקה ימי-ביניימית הציילו את לותר משריפה. הנסיך השולט בוויטנברג, פרידריך השלישי, רצה לשמור על הדוקטור תיאולוגיה המפורסם שלו, ולכן הגן עליו. ב-1521 נקרא לותר לוועידה תיאולוגית בוורמס, בנוכחות נציגי הכנסייה וקיסר האימפריה הרומית הקדושה קרל החמישי. שמו כבר הולך לפניו, והעיר קיבלה אותו בתשואות. מול הנכבדים והקיסר מתבקש לותר רשמית ובאופן סופי לחזור בו מכל מה שכתב. גם אם הוא אישית סבור ששטרי המחילה חסרי תוקף, נאמר לו, הרי עליו לדעת שהם אושרו על ידי האפיפיור וועידות תיאולוגיות רשמיות של הכנסייה. אם לא מכל סיבה אחרת, ודאי מקורות הסמכות האדירים הללו אמורים למחות כל ספק מלבנו. מהי פרשנותו של אדם יחיד אל מול מסורת הדורות וסמכות הכנסייה? מי יעז להרים את ידו על המורשת שישו עצמו כונן, שהשליחים הפיצו, שהקדושים שפכו עליה את דמם, שאבות הכנסייה העמיקו, שקיסרי רומא אימצו, שההמונים הנבערים קיבלו, שהוועידות אישרו, שהאפיפיור מחזיק? לותר הרגיש את כובד המשקל שעל כתפיו, וביקש יום שלם כדי לשקול את העניין.

למחרת מגיע לותר שוב לאולם שבו עומדים כולם והקיסר לבדו יושב. מול הקהל הקדוש הוא פותח בנאום מנומק, שבסופו הוא אומר מילים שייחרטו לדורות:

אלא אם יצליחו להוכיח את טעותי, בין אם על ידי עדות כתבי הקודש או על ידי השכל הישר – שכן איני נותן אמון לא באפיפיור ולא במועצת הכנסייה לבדם, אשר ברור שטעו רבות בעבר וכן סתרו את עצמם – אני מחויב על ידי כתבי הקודש שציטטתי ומצפוני אסור על ידי דבר האלוהים. לכן לא אוכל, ואסרב, לחזור בי מדבר, שכן אין זה בטוח ולא ראוי לנהוג בניגוד למה שמורה המצפון. ישמרני האל, אמן.²⁴⁴

אי־אפשר להפריז במשמעות המשפטים הללו. לותר פונה אל מצפוננו, וממקם אותו כמקור סמכות גבוה יותר מדבר האפיפיור, מהוועידות הכנסייתיות, מהמסורת כולה. לא הם יחליטו, אלא הוא.

הרצון כביטוי לצלם אלוהים

לותר חלק על תיאולוגים אחרים שהחזיקו שצלם אלוהים באדם נותר בשלמותו גם לאחר החטא הקדמון, וחלק גם על מי שתפס את צלם האל כתבונה. אלו גם אלו טועים לחלוטין. צלם אלוהים, סבר לותר, הוא יכולתו של האדם לחיות חיים שתואמים באופן מושלם את הרצון האלוהי. בגן עדן היה רצון האדם מקביל לחלוטין לרצון האל, משום שהוא היה צלמו. לכן האדם חי חיים מושלמים. אחרי הנפילה אבד לו צלם אלוהים, ועל כן הוא חי בניגוד לרצון האלוהים, דהיינו חי בחטא.²⁴⁵

לותר היה אדם של תנופה ושל תשוקה, ולמרות שהיה לכל הדעות מבריק, הוא לא חשב שיש לחבב את התבונה, ואף פחות לסמוך עליה. הרצון הוא לבו של צלם אלוהים עבור לותר,²⁴⁶ בוודאי לפני החטא הקדמון, אולם גם אחריו, שכן הרצון האנושי יכול להיות מתואם עם רצון האל, או לפחות מכוון כלפיו. "עלינו לבחון את לבנו ואת מצפוננו ולנהוג כמי שבאמת רוצה להיות נאמן לאל", כתב לותר.²⁴⁷ ניתן להבין אפוא עד כמה היה משמעותי ללותר לא להרפות מהוראות המצפון שלו, המבקש את האל, מהמצפון הדבק בדבר האל בוורמס.

ודוק: המצפון אינו מורה ללותר טוב ורע מהם, אלא רק מנחה אותו לדבוק במילת האלוהים, כפי שהוא מבין אותה מתוך כתבי הקודש. טוב ורע, טהור וטמא, כשרות וכפירה, אינם נתונים להכרעתו של לותר – הוא אינו אדם מודרני – אלא נובעים מהאל, על פי ההתגלות.²⁴⁸ לותר ראה סכנה בשחרור המצפון מדבר האל, מצב בו הוא "יתגלגל ככדור שבוועטים בו על פני האדמה", ללא יציבות הנובעת מן הנצח וללא שרשרת ביטחון הקושרת אותו לשמים. המצפון, כתב לותר, הוא כרחם אישה, ושני כרכי כתבי הקודש, התנ"ך והברית החדשה, הם כאשכים המפרים אותו בזרע בר־קיימא.²⁴⁹ כן, כתיבתו של לותר התאפיינה בדימויים מלאי חיים.

המצפון אפוא אינו חופשי להחליט לבדו מהי הדרך הראויה, אולם הוא הסמכות העליונה בבואנו לפרש את הכתוב על הדרך הראויה בספרי הקודש. האדם אינו

חופשי לפעול בניגוד לדבר האל, אולם רק האדם יכול לפרש נכונה את דבר האל. ופרשנותו, הנטועה במצפונו, נושאת סמכות, לפחות עבורו, שהיא מעל ומעבר לפרשנות הכנסייה, אפיפורה, חכמיה ומלומדיה, וגם מעל מסורת הדורות. זהו צעד דרמטי. בעוד אוגוסטינוס, במאה הרביעית, מצא לנכון להצהיר כי "אלמלא סמכותה של הכנסייה הקתולית, לא הייתי מאמין בבשורה הטובה",²⁵⁰ לותר קבע שלא רק שאינו זקוק לסמכותה של הכנסייה, אלא שזו לעתים עומדת בדרכו לאמונה אמיתית ונכונה. "חוקי האפיפיור כופים את המצפון תחת ציוויים, חוקים, פקודות",²⁵¹ אולם על המצפון להישאר חופשי. עבור לותר, המצפון האחוז בדבר האלוהים שבבשורה הטובה הוא (בתוספת חסרו של האל הטוב) התנאי לאמונה,²⁵² לא הכנסייה.

יוהנס אק, התיאולוג שנשלח לאלף את לותר בינה, הבין מיד את הבעיה:

לו ניתן הדבר שכדי להתגבר על כל מי שסותר את המועצות [הכנסייתיות] ואת ההבנה השגורה של הכנסייה יש צורך בהצגתן של פסקאות מכתבי הקודש [כדי לשכנע את מצפונו של הסוטה מציווי המועצות הכנסייתיות] לא יהיה דבר בנצרות שבטוח או מוסכם.²⁵³

ואכן, דבר בטוח או מוסכם לא נשאר. אם מצפונו של הפרט הוא הסמכות האחרונה לפרשנות כתבי הקודש, השער לריבוי דעות וגיוון תפיסות נבעט פתוח. אם צריך להתווכח אף על מה שכבר מוסכם על פי המסורת, ולנסות להוכיח את צדקת המועצות הכנסייתיות בעזרת פסוקים במקום פשוט להוריד פקודה של ציות – הכנסייה תתפרק. והיא אכן התפרקה.

יש להדגיש: לותר לא חשש שאנשים שונים יבינו את כתבי הקודש באופן שונה. האמונה זמינה לכול (בחסד האל), וכתבי הקודש פשוטים, יכתוב לותר, "קלים ופתוחים" ומטעים רק את המתחכמים.²⁵⁴ "הספר מונח בחיקך, ברור כל כך עד שאינך זקוק למשקפיים [...] אתה כתב־הקודש של עצמך, המורה של עצמך, התיאולוג של עצמך, הדרשן של עצמך".²⁵⁵

מבחינת לותר, כל נוצרי הגון, מאמין ובעל אינטליגנציה מינימלית, בקוראו את כתבי הקודש, יפרשם באופן הנכון היחיד (כלומר, באופן הלותרני). אולם מהר מאוד התברר שהמציאות שונה. רפורמטורים אחרים כאולריך צווינגלי (Zwingli), תומס מונצר (Müntzer) או ז'אן קלווין (Calvin), הגונים ואינטליגנטים ככל שהיו, הבינו את הברית החדשה אחרת. הכנסיות הפרוטסטנטיות, למרות ניסיונות חוזרים

ונשנים לאיחוד, נשארו חלוקות ביניהן. ובאמת, איך אפשר להתפשר על ציווי המצפון?

מנגד, הכנסייה הקתולית ניסתה לשמר את סמכותה. בוועידת טרנט (Trent), שהתכנסה ב-1545 כנגד הרפורמציה המתפשטת וניסתה להציע מענה, החליטה הכנסייה באופן מפורש כי

על מנת להרגיע נשמות נרגזות, הוחלט כי איש לא יוכל, בהתבסס על כשרונו האישי, ותוך אחיזה בכתבי הקודש על ידי חושיו הוא, להתיימר לפרש את כתבי הקודש בענייני אמונה ומוסר הנוגעים לדוקטרינה הנוצרית, וזאת בניגוד לאופן ולפרשנות האמיתיים של הכנסייה האם הקדושה, שתפקידה לשפוט מהי המשמעות והפרשנות האמיתיות של כתבי הקודש.²⁵⁶

היו, מסתבר, יותר ויותר נשמות נרגזות שביקשו לפרש את כתבי הקודש בעזרת כישורונם הם ומתוך נאמנות למצפונם. מגמה כזו, היתה בטוחה הכנסייה הקתולית, חייבים לגדוע בעודה באבה. אולם הכנסייה לא הצליחה לגדוע אותה, ופרשנויות שונות לכתבי הקודש, כאמור, נפוצו. למעשה, התקדים שהציב לותר הפך בעצמו, באופן אירוני, למקור מסורתי להריגה מן המסורת.

על פי מיקה אוג'קנגס, שחקר את התפתחות תפיסת המצפון במערב, "לדוקטרינה הזאת [בדבר קדימות סמכות המצפון – ת.פ.] היתה כנראה חשיבות גדולה יותר מאשר כל דוקטרינה אחרת שהציע לותר עבור המהפכות הדתיות במאות השש־עשרה והשבע־עשרה באירופה".²⁵⁷ כל מהפכן שביקש לתת לגיטימציה למהפכותו לא היה זקוק ליותר מאשר קול מצפוני. אולם שאלת ההבדל בין חירות לאנרכיה היא בעצמה עניין מצפוני. ואם לכל אחד קול פנימי משלו שאין להשתיק, מי יהיה ערב למסגרת המשותפת?

"היהדות והקתוליות", כותב הסוציולוג של הדת דיוויד מרטין,

שלטו שתיהן על עקרון הבחירה מתוך קשר קולקטיבי חזק. הן הסיטו את המיקוד אל בחינות התנהגותיות המותנות על ידי נגזרות חיצוניות והגדירו שייכות באופן עיקרי לא על פי בחירה אלא על פי ירושה גנטית או כמעט־גנטית. אולם ברגע שהחברות או השייכות ממוקדות בבחירה ובמצבים של פנימיות, דפוס חתרני, שמתפשט לכל גזרה, נכנס

לפעולה. כל המסגרות הנהוגות וכל ההיררכיות ההשגיות מתערערות מתוך הפנייה לפנימיות ולבחירה.²⁵⁸

על רקע היהדות הקדם-מודרנית והנצרות הקתולית, הנצרות הפרוטסטנטית מגלמת מעבר לשלב חריף יותר של הפנמה ושל אינדיבידואליזציה. כפי שכותב חוקר התרבות והספרות האנגלית ג'יימס סימפסון, "הפרוטסטנטיות מוגדרת באופן הטוב ביותר כמסורת אנטי-מסורתית של מהפכה תמידית".²⁵⁹ לותר מציג את המצפון כמקור סמכות ובכך מחזק את ההיגיון הנוצרי הבסיסי שרואה בפנימיות מקור של אמת קיומית ודתית, וחושד בממסד הדתי כמכשול לאלה. אולם כיצד ניתן להקים ממסד דתי במסורת החושדת בכל ממסד דתי? "ההיגיון הפנימי של הפרוטסטנטיות מבכר באופן ברור את העיקרון הוולונטרי, עד דרגה בה הוא הופך את הפרוטסטנטיות לבלתי-כשירה מבחינה חברתית", כותב מרטין.²⁶⁰ במילים אחרות, הפרוטסטנטיות מובילה לחילון. נעמוד על כך בהמשך.

חופש המצפון, חירות הכפירה

הצעד המכריע של לותר בא בסופה של שרשרת צעדים דומים, שרשרת שבעצמה אינה, כאמור, אלא ביטוי לדפוס פנימי יסודי במסורת הנוצרית. ההתעקשות על נאמנות למצפון היא מקרה פרטי של הפנמת מקורות הסמכות והעצמת האוטונומיה האינדיבידואלית. האנבפטיסטים שללו את הטבלת התינוקות מפני שסברו שאין שום היגיון בהטבלת אדם שאינו רוצה בכך. כיצד אפשר להשוות הפיכת לב טרנספורמטיבית, לידה מחדש, של מבוגר הבוחר להיטבל, להרטבתו של תינוק שכלל אינו מודע למה שקורה סביבו?

תפיסה רליגיוזית זו נשענת בבירור על הפנמת הפולחן: אם מוקד הדרמה הדתית עובר פנימה, ממילא רצונו, רגשותיו ומודעותו של האדם הופכים למשמעותיים מבחינה דתית. כאשר רצונו הוא מדד לתוקף הקשר שלנו עם האל, עלינו לרצות באמת להיות לותרנים (או קתולים, וכו') כדי שיהיה תוקף להמרת הדת. כאשר התרגשות מפורשת כחיובית מבחינה דתית, יש בעיה תיאולוגית בכך שדת הכפוויה עלינו אינה מרגשת אותנו. שורשיה של תפיסה זו, כפי שראינו, נעוצים בהפרטת ובהפנמת הדת שהנחיל פאולוס לנצרות הצעירה. הפנמת צלם אלוהים והפיכתו לממד נפשי, והפיכת הקשר עם האל מקולקטיבי לפרטי, הפכו את הדת לעניין וולונטרי ואת הכפייה הדתית לעניין אבסורדי.

רצונו של הפרט תפס משקל שמעולם לא היה לו. יחד עם הדגש הפאוליני על האמונה והטרנספורמציה הפנימית הניחה הנצרות את הזרעים הרעיוניים שינבטו אלף וחמש מאות שנה מאוחר יותר ברפורמציה, ויהפכו תוך כמה מאות שנים למובנים מאליהם בעולם המודרני. "זוהי מהותה של הרפורמציה", כותב הגל ב"הרצאות על הפילוסופיה של ההיסטוריה" שלו, "שהאדם בטבעו ממש נידון להיות חופשי".²⁶¹

הבעיה היא שחופשי זה לגמרי לכד. כאמור לעיל, הרפורמציה עודדה פוזיציה אנטי-סוציאלית מובהקת. אם מותר לכל אחד לא להישמע לכל חוק, הרי שהפרט הופך לרדיקל חופשי המסוכן לבריאותה של החברה. "במאה ה-16", כותב ההיסטוריון האנגלי כריסטופר היל,

מפרי החוק המתמידים ונחושים ביותר היו המאמינים, אשר – כמו סרבני מצפון בזמן מלחמה במאה העשרים – טענו שהם מצייתים לסמכות גבוהה יותר מזו של המדינה.²⁶²

במילים אחרות, לותר פתח תיבת פנדורה של עבריינות ואנרכיזם בשם המצפון. גם ללא עבריינות פלילית, היצירתיות התיאולוגית ערערה את אמות הספים. האנכפטיסטים, אם לשוב ולהשתמש בהם כדוגמה זמינה, בסך הכול הסיקו את המסקנות המתבקשות מהעצמת סמכות הפרט שהנהיג לותר: נוצרי אמיתי הוא רק אדם שהחליט בעצמו להיטבל. איזו משמעות דתית יכולה להיות לטקס שנכפה עלינו? דווקא מי שלוקח ברצינות את האמונה והפולחן חייב להתעקש שאלו יהיו וולונטריים. עמדה תיאולוגית זו עולה בקנה אחד עם היגיון המהלך שהנהיג לותר, אולם במקרה האנכפטיסטי היא גם הופכת את כל העולם הנוצרי מחוץ לקהילתם לשרויים בחטא ונידונים לגיהנום; השאר הרי לא נוצרים אמיתיים, משום שהוטבלו בטקס חסר משמעות. נטייתם של האנכפטיסטים לדחות את סמכות השליטים הארציים ולהתהדר בחזיונות אפוקליפטיים לא הוסיפה להם אהרה.

אולם מה לעשות אתם? אם הפרוטסטנטים המתונים יותר יתעמרו בהם ככופרים, הם יהפכו לגרסה נוספת של הכנסייה הקתולית. האם לותר, שמעמיד את חירותו של הנוצרי כאידיאל עליון, יכול להיאבק בפרשנותם העצמאית של נוצרים לאמונה?²⁶³ מצד שני, הרי הם בלתי נסבלים. "יש לתת לכולם להאמין כרצונם", קבע לותר, אולם זה לא הפריע לו לרדוף את האנכפטיסטים על סעיף

גיאויץ (blasphemy).²⁶⁴ מותר להאמין בכל שטות – אסור לחלל שם שמים. לותר, יש להדגיש, גם היה אנטישמי מובהק ורחש איבה נוראית, אלימה, כלפי יהודים. הסתירות הפנימיות הללו בהיגיון הפרוטסטנטי היו חלק מחבלי הלידה, הדואבים ורוויי הסבל, של הסובלנות הדתית. לא בבת אחת יכול לעבור העולם משלטון הכנסייה הקתולית לפלורליזם דתי בלתי מוגבל. לותר להטט בכדורי האמונה והמסורת, האמת והכפירה, החירות והמסגרת, כפי שראה לנכון.

למעשה, עצם הנכונות לאפשר לאדם להאמין בכל מה שירצה, כלומר לטעות בענייני אמונה, היתה צעד גדול קדימה. עקרון חופש המצפון הפך לאידיאל בעולם הפרוטסטנטי, תחילה בלתי מושג, בהדרגה מקובל ומוגן. בעולם נוצרי שהפך תוך שנים בודדות למפוצל בין כמה כנסיות, כפיית אמונה על הזולת הפכה ליקרה מדי מבחינה חברתית, וגזלה יותר מדי חיי אדם. אולם השינוי המהותי הגיע עם התפיסה שלפיה כפייה דתית היא גם חסרת היגיון מבחינה תיאולוגית. התפיסה שאמונה שנכפית עלינו אינה אמונת אמת הפכה לנפוצה, וחופש המצפון הפך לאידיאל עליון. גם היהודים יזכו ליהנות ממנו בסופו של דבר; כפי שנראה מיד, פחות ממאה שנה לאחר מותו של לותר כבר יבקש הפורטיטן הפרוטסטנטי רוג'ר ויליאמס להעניק חופש דת ליהודים, ולהרפות מן התקוות להתנצרותם.

המפתח היה השינוי במעמדו של המצפון והעמידה על ההכרח בחירותו המוחלטת. "ברפורמציה", כותבת הכלכלנית וההיסטוריונית דירדרי מקלוסקי, "תיאוריות פוליטיות נעו הרחק מסכסוכים בין אפיפיורים לקיסרים, ואל עבר סכסוכים בין ממשלות ומצפונים".²⁶⁵ את הדרך לשם סללו הפורטיטנים האנגלים.

הפורטיטנים דורשים חופש דת ומצפון

כמו היום, גם לפני חמש מאות שנה "טהרן" נחשב לכינוי גנאי. הפורטיטנים באנגליה נקראו כך החל משנות השישים של המאה השש־עשרה, מפני שהקפידו באופן מוגזם, לדעת יריביהם האנגליקנים, על טוהר הפולחן הפרוטסטנטי. הפורטיטנים לא היו מוכנים לסבול את מה שהם ראו כעודף טקסיות, היררכיה כנסייתית ודוגמטיות בכנסייה האנגליקנית. במילים אחרות, הם האשימו את האנגליקנים בכך שהם עדיין קצת קתולים.

והם אכן היו. הקריעה שקרע הנרי השמיני את הממלכה הבריטית מן הכס הקדוש ברומא היתה רעועה מתחילתה. המלך עוד הספיק לקבל ב־1521 את

התואר "מגן האמונה" מהאפיפיור על חיבור תיאולוגי שכתב כנגד תפיסותיו של לותר, אך נפרד מן הכנסייה ב-1534 לאחר שביקש לבטל את נישואיו (גירושין אסורים על פי הדוגמה הקתולית), והאפיפיור מיאן לתת לו את אישורו הרשמי. על רקע התקדים הפרוטסטנטי, מאבק סמכויות שהיה נפתר בתקופה קודמת על ידי פלפול תיאולוגי הפך את בריטניה לקהילה דתית נפרדת. אם הם שם בקונטיננט יכולים לפרוש מהכנסייה, סבר המלך, הוא בטח יכול. את אלו שקבלו עליו הפנה הנרי השמיני אל מצפונו. "אף שחוק מצפונו של כל אדם אינו אלא בית דין פרטי, בכל זאת זהו בית הדין העליון והגבוה ביותר", קבע. מצפונו, לכאורה, הורה לו להתגרש, ואין זה בטוח ולא ראוי לנהוג בניגוד למה שמורה המצפון.²⁶⁶

שתי הממלכות של האי, אנגליה וסקוטלנד, הפנו אפוא גב לנצרות הקתולית לאחר שאימצו את הרפורמציה. אולם הכנסייה האנגליקנית תחת ראשה החדש, המלך, נשארה קתולית באופייה. הקריעה הרי לא הונעה על ידי משבר תיאולוגי. מנגד, הפכה אנגליה לחממה עבור זרמים וקבוצות פרוטסטנטיות שונות שגיבשו בהדרגה את תפיסותיהן; אם סמכותו הדתית של האפיפיור רוסקה, מדוע תהנה סמכותו הדתית של המלך מחסינות? בין קבוצות אלו בלטו הפוריטנים, שהצטיינו באנטי-מסדיות ועל כן, בין השאר, בדיסידנטיות פוליטית.²⁶⁷ הפוריטנים נהו אחרי תורתו של ז'אן קלווין, משום שמצאו בליטורגיה, בהיררכיה הכנסייתית ובתיאולוגיה הלותרנית יסודות שהיו קרובים מדי לכנסייה הקתולית: כאמור, טהרנים. על אחת כמה וכמה שמצאו יסודות קתוליים בכנסייה האנגליקנית. כשהפכו הפוריטנים לנוכחות משמעותית בממלכה גם קיבלו את כינויים, ופתחו במאבק על האפשרות להנהיג ולהביע את אמונתם בחופשיות. עבור הפוריטנים, המצפון היה למקור סמכות מרכזי. המצפון נחשב לקולו של האל ולניצוץ הנשמה המאפשר קשר עם האל. והמצפון חייב להישאר חופשי. תיאולוגים מרכזיים כוויליאם פרקינס (Perkins, 1558-1602) או ויליאם אמס (Ames, 1576-1633) העמידו חיבורים שלמים המוקדשים לתפקידו של המצפון, וצעדו הלאה בדרך שפרץ לותר. בדומה ללותר, עבור שניהם צלם אלוהים הוא הרצון החיובי, הרצון לעבוד את האל, ועבור שניהם המצפון הוא האיבר האנושי שמקשר אותנו לרצון האל ואוסר אותנו אליו.²⁶⁸ פרקינס, מן המשפיעים ביותר בתקופתו, קבע שצלם אלוהים אינו אלא "קדושת הרצון", דהיינו הרצון האנושי כאשר הוא תואם לזה האלוהי,²⁶⁹ ושהמצפון הוא שמנחה אותנו להתאים את רצוננו לרצון האל. המצפון אפוא מאפשר לצלם אלוהים להתממש. הוא הפך

את עמדתו של לותר בוורמס לכלל אוניברסלי וקבע – שימו לב להיקף ההפנמה כאן – כי כל מעשה שנעשה ללא שכנוע מוחלט של המצפון מתוך פרשנות כתבי הקודש, הוא חטא.²⁷⁰ המצפון הפך למוסד דתי מרכזי. בהתאם לכך, הפוריטנים ביקשו חופש דת ומצפון.

"בהיסטוריה של מערב אירופה", כותב מייקל וולצר, "ובעיקר של אנגליה, המאות ה-16 וה-17 מסמנות שלב מכריע בתהליך המודרניזציה [...] שבו הפורטין הוא הגיבור המרכזי".²⁷¹ הפוריטנים, כותב וולצר, הציגו סוג חדש של סוכן חברתי: האידיאלוג הקנאי שמוכן להחריב עולם ישן כדי לבנות חדש, שמתיימר להביא אוטופיה כמו ידיו. כשהנצרות נכנסה באופן מפורש לפוליטיקה היא הביאה איתה אליה את הדפוס המהפכני שלה. בהתמקדותם בדרישה לחופש המצפון תרמו הפוריטנים לתהליך האינדיבידואליזציה. הצלחותיהם בעיצוב החברה, בכריטינה ועל חופי העולם החדש, מהדהדות עד היום.

יש לומר: אף אדם יחיד או קבוצה מסוימת אינם "ממציאים" או "מגלים" עיקרון כחופש המצפון, ודאי לא הופכים אותו למקובל או לגיטימי מבחינה חברתית. הפוריטנים, מתוך שילוב של תיאולוגיה ותנאים חברתיים-פוליטיים מסוימים, הובילו את המאבק לחופש המצפון והעניקו לו את הניסוח הברור והשיטתי ביותר, אולם ללא האווירה שפָּשלה ואפשרה את קבלת הרעיונות הללו, הם לא היו זוכים להצלחה.

והאווירה אכן בשלה: בשליש הראשון של המאה השש-עשרה נולדת המילה האנגלית Sincere, עדות למתח המתעצם בין אמת פנימית לבין שקר, בין יושרה לבין צביעות.²⁷² הנכונות והצורך בחקירה הפנימית מתעצמים, והמצפון הופך למשמעותי יותר מאי-פעם. באותן שנים מתפרסמים עשרות מנשרי "וידויים" (Confessions) של קבוצות פוריטניות, מעין כתבי חוקה המחזיקים את עיקרי האמונה של זרם כזה או אחר בנקודת זמן מסוימת. הבוחן אותם יכול להבחין שלבד מסעיפי דוגמה מטאפיזית שונים, חוזר שוב ושוב הדגש על חופש המצפון וההפרדה הרצויה בין הפולחן לאל לבין הכוח של השליט.

כך, למשל, בווידי שכתבה קבוצה חשובה בראשות הדרשן ג'ון סמית (Smyth) ב-1610, מצוין באחד מ-38 הסעיפים כי בעוד השלטון על העולם הזה הוא מוסד שנובע מרצון האל (כלומר, למלוכה יש גושפנקה אלוהית), הוא "לא נחנך במלכות הרוחנית שלו [= של ישו], שהיא כנסיית הברית החדשה, ולא קשור לסמכויות הכנסייה".²⁷³ כלומר, סמכותו של השליט, למרות מקורה האלוהי, לא כוללת ענייני רוח – מלכות במלכות לא נוגעת. בווידי נוסף שכתבה הקבוצה

ב-1612 כבר נכתב במפורש כי "לשליט (magistrate) אין רשות מתוקף סמכותו לעסוק בדת, או בענייני מצפון, או לכפות או לדחוף אנשים לצורה כזו או אחרת של דת או דוקטרינה; אלא להשאיר את הדת הנוצרית חופשית, למצפוננו של כל אדם, ולעסוק רק בעבירות אזרחיות ובפגיעות של אדם לאדם".²⁷⁴

עקרון הפרדת הדת מן המדינה מנוסח כאן באופן ברור. כאשר ג'ון לוק יציע אותה בחיבוריו, שבעה עשורים מאוחר יותר, הוא ישאב ממסורות אלו, כמו גם תומס הובס, שישלב אותן בכתביו על המדינה. קשה להפריז בהשפעתן: לפנינו אבני היסוד של תפיסות פוליטיות מודרניות כהפרדת הדת מן המדינה וחופש הדת והמצפון. החוק משתנה בעקבות השינוי בתפיסת האדם.

ב-1616 קבע סמואל וורד (Ward), פוריטן שהחזיק בתפקיד הדרשן הממונה של העיר איפסוויץ' (Ipswich), כי מצפוננו של האדם הוא "החלק העקרי של צלם האלוהים, וזה אשר מקנה לאדם את הדמיון הרב ביותר לאוטרכיה ולעצמאות של האל". וורד הושפע מפרקינס, והשפיע הלאה בתורו. הוא מצייר את המצפון כ"אל קטן בפנים", שכפוף רק לאל הגדול בחוץ, ולא לשום סמכות אחרת.²⁷⁵ אלוהים – צלם אלוהים – המצפון. זהו השילוש הקרוש שמתגבש בתחילת המאה השבע-עשרה. כדי לשמור על חירותן המוחלטת של שתיים מתוך שלוש צלעות השילוש, מבקשים הפוריטנים להפריד את הדת מן המדינה.²⁷⁶

הפוריטנים באיי בריטניה מילאו תפקידי מפתח במאבקי הדת ובמלחמות האזרחים בממלכה במאה השבע-עשרה. הם הביאו לידי מיצוי מגמות של אינדיבידואליזם שהתפתחו בתרבות האנגלית במשך מאות שנים לפנייהם, בעיקר בדמות דאגה מודגשת לזכויותיו של היחיד וההגנה עליו מכוחם של המעגלים החברתיים שסביבו.²⁷⁷ על פי ההיסטוריונית של המדע והעת החדשה מרגרט ג'ייקוב, באנגליה של סוף המאה השבע-עשרה כבר נפוץ "אינדיבידואליזם אדנותי" (Possessive Individualism), שהוא (על פי הגדרתו הקלאסית של ק"ב מקפרסון – Macpherson) התפיסה של הפרט את עצמו כאדון בלעדית של כישוריו, כבלתי תלוי וכמי שלא חייב דבר לחברה.²⁷⁸

אינדיבידואליזם אדנותי, שמבין חירות כחופש ממגבלות שמטילים אחרים, שמוצא בחוסר תלות באחרים מעלה ומחשיב את כישורי האדם לשלו בלבד, ללא חוב כלשהו לסביבתו, התפתח במאה השבע-עשרה במיוחד באנגליה.²⁷⁹ אחרי ביקורו באנגליה ב-1729 כתב מונטסקייה כי "האנגלים מצטיינים מכל עמי העולם בשלושה עניינים חשובים: באדיקות דתית, במסחר ובחירות".²⁸⁰ שלושת אלו קשורים, שכן האדיקות הפוריטנית מעצימה את הפרט ומגנה על

זכויותיו – לקניין כמו גם לחירות המצפון. ליברליזם כלכלי וערכי קשורים בנקודת עיבורם. תפיסת העולם הפוריטנית, כפי שכותב מקס ובר במחקרו הידוע על האתוס הפרוטסטנטי ורוח הקפיטליזם, "עמדה בערש האדם הכלכלי המודרני",²⁸¹ דהיינו בנקודת הלידה של האינדיבידואל היוזם, השיטתי, התבוני והאוטונומי.

הפוריטנים ייאבקו לממש את תפיסתם באנגליה, ויביאו אותה גם אל העולם החדש. קבוצת הפוריטנים של סמית תצא ב־1620 על גבי הספינה מייפלואור (Mayflower) אל חופי אמריקה. במושבות ניו-אינגלנד הם יבקשו למצוא – ולכונן – קרקע פורייה וסובלנית לרעיונותיהם הדתיים, וסביבם יקומו מושבות חלוציות נוספות שיאכלסו את הפוריטנים הבורחים מאנגליה והמבקשים חירות לאמונותיהם ואפשרות לחיות את חייהם כרצונם, כאינדיבידואלים אוטונומים. אמרתו המפורסמת של טוקוויל, על כך שהוא "מדמה לראות את כל גורלה של אמריקה מגולם בפוריטני הראשון שהגיע" לחופיה,²⁸² משקפת את מידת עיגונם של המשטר והאופי האמריקנים במנטליות וברעיונות שהביאו איתם הפוריטנים. מהבולטים שבין אלה היה רוג'ר ויליאמס, שייסד את המושבה הראשונה אי-פעם שהנהיגה הפרדה מלאה בין דת לשלטון.

רוג'ר ויליאמס מקדם עולם דתי חדש

רוג'ר ויליאמס נולד בלונדון בשנים הראשונות של המאה השבע-עשרה. כשלמד בקיימברידג' אימץ את העמדה הפוריטנית וסבר שהכנסייה באנגליה צריכה לנקות את עצמה משרידים קתוליים. לדאבון לבו, מלך אנגליה דאז, ג'יימס הראשון, סבר אחרת, ועוד סבר המלך שאין להרשות לנתיניו לנהוג כרצונם: הוא קבע כי יש להתפלל רק מסידור התפילות הרשמי של הכנסייה (*The Book of Common Prayer*). תפילה ספונטנית נאסרה על פי חוק. מובן שעבור הפוריטנים, הדבר לא התקבל על הדעת או על המצפון. הישארות באנגליה אפוא היתה כרוכה במאבק מתמיד, תוך סיכון עצום, ברשויות. ויליאמס בחר אחרת. ב־1630 הוא עלה על ספינה יחד עם אשתו הטרייה מארי ברנרד והפליג אל בוסטון, שם הוקמה מושבה פוריטנית.

ויליאמס, שלמד תיאולוגיה, התקבל בבוסטון בשמחה והוזמן להיות דרשן קבוע בכנסייה. למרות התפקיד המכובד והיותו כמעט חסר כול, הוא דחה את ההצעה, משום שהכנסייה בבוסטון לא נפרדה רשמית מן הכנסייה האנגליקנית.

טְהַרְן. הוא שם פעמיו אל סיילם (Salem), מושבה קטנה מצפון לבוסטון, אולם גם שם לא מצא מנוח. משם נדר אל פלימות' (Plymouth), המושבה שהקימו חלוצי המייפלואור, שאפשר היה לצפות שתענה על צרכיו הפורייטניים, אלא שגם זה לא קרה. אחרי שנתיים הוא עזב אותה.

ויליאמס היה נודניק תיאולוגי, גם אם במובן הכי טוב של המילה. הוא השתתף בפולמוסים אמוניים והגן על זכויותיהם של הילידים האמריקנים – הוא התנגד לגזילת אדמותיהם, שהיו, לדעתו, שלהם בדין. הוא ערער על עצם הקשר של המושבות לממלכה האנגלית, קבע שהמלך צ'רלס הראשון הוא "חבר של החיה (the Beast)" ו"נאף עם הזונה", ודרש שלא ישביעו אנשים בשם האל ("so help me God"), מפני שייתכן שיש מי שלא מאמין באל, ואז תהיה זו שבועת שווא. באופן לא מפתיע, דעותיו של ויליאמס נחשבו תחילה מוזרות, וכעבור זמן-מה – מסוכנות. הוא הוזהר שחופש מצפון מוחלט והפרדה מלאה של השלטון מן הסמכות הדתית יובילו לאנרכיה. הוא כונה "אנבפטיסט" לא רק משום שגרס שאין טעם בטבילת תינוקות, אלא על מנת לסמנו כקיצוני. ביולי 1635 הוזמן לפני שופט והובהר לו שדעותיו אינן מקובלות. מאוחר יותר התבקש לחזור בו מכל מה שכתב ודרש ברבים. הוא לא נסוג (הוא היה, כמובן, אסור על ידי מצפוננו בדבר האלוהים), ונידון לגירוש מתחומי מסצ'וסטס.

ויליאמס נדר מערבה. הוא ייסד את היישוב פרווידנס (Providence), אשר עד 1640 כבר מנה ארבעים משפחות, כולן אדוקות בדתן ובחיפושן אחרי חירות מצפונית. הממשל במושבה הקטנה היה נפרד לחלוטין מן הממסד הדתי, ולתושבים הובטח חופש מצפון מלא. זו היתה ההתארגנות האנושית הראשונה בהיסטוריה שהנהיגה הפרדה מלאה בין דת לשלטון.

אין לנו ולו דרשה אחת של ויליאמס ששרדה כדי לתת עדות על מה שאמר לחבריו המאמינים. על דעותיו אנחנו יודעים מספרים שכתב, בעיקרם כתבים פולמוסיים שכיוון כנגד ג'ון קוטון (Cotton), מנהיג פוריטני מרכזי מבוסטון. העיקרי שבהם הוא "העיקרון המנוול של רדיפת המצפון" (*The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience*),²⁸³ בו מקדם ויליאמס את תפיסתו בדבר הפרדת השלטון מהדת. הספר פורסם באנגליה ביולי 1644. באוגוסט, ציווה הפרלמנט לשרוף אותו.

ויליאמס מבקש להפריך את שארית הטענות התיאולוגיות בזכות הכפייה הדתית. ממלכת ישראל הקדומה, הוא מודה, אכן היתה תיאוקרטיה, ולמי שרוצה לכפות את הדת יש על מה לסמוך. אולם טעותם של הכופים היא שהם אינם

מבנים שאין לגיטימציה לשלטון כזה אחרי בואו של ישו. כעת, כתב ויליאמס, האנושות נמצאת בתקופה חדשה. אי-אפשר להשתמש עוד בכלי נשק על מנת לאכוף דת.

רצונו וציוויו של האל הוא, שמאז בואו של בנו האדון ישו, הרשות ניתנה למצפון ולפולחן של כל בני האדם בכל העמים ובכל המדינות, של הפגאנים ביותר, של היהודים, של הטורקים [=מוסלמים], או של האנטי-נוצרים. [...] האל אינו דורש אכיפה וכפייה של אחדות דתית בשום מדינה תרבותית; שכן אכיפה וכפייה, במוקדם או במאוחר, הן הסיבות העיקריות למלחמת אזרחים, לדריסת המצפון, לרדיפת המשיח ישו בעבדיו, ולצביעות והריסת מיליוני נשמות.²⁸⁴

ויליאמס סבור שאין לשלול את חופש הדת לא רק מנוצרים, ואף לא רק ממאמינים מונותאיסטים אחרים, אלא אפילו מ"הפגאנים ביותר", וזאת הן בשל התוצאות המדיניות האומללות של כפייה דתית, והן משום שכפייה תביא לדריסת המצפון ולצביעות, וממילא לא תוכל לעורר דתיות תקפה. כפייה דתית על פיו היא "אונס הנשמה", והוא זה שטבע לראשונה את המונח הידוע בדבר "הקיר החוצץ" (Wall of Separation) שאמור לעבור בין דת למדינה.

ויליאמס, כמו תומס ג'פרסון אחריו, הושפע ישירות מדבריו של טרטוליאנוס, התיאולוג הנוצרי שכבר בתחילת המאה השלישית דרש לכבד את חופש הדת, וקבע שללא רצון כן של האדם לפולחן, אין בפולחן טעם.²⁸⁵ ויליאמס גוזר מתפיסה זו את מלוא המסקנות המתבקשות ואף קובע כי

משום שלא נקדם במדינתנו האזרחית אחדות דתית בכפייה, עלינו בהכרח להרפות מרצונותינו ומתקוותינו להתנצרותם של היהודים.²⁸⁶

בעת פרסום שורות אלו יהודים הופלו לרעה, נרדפו, עונו ונרצחו ברוב שטחי אירופה, וגם בצפון אמריקה היחס אליהם היה מפוקפק במקרה הטוב: הם לא הורשו כלל להיכנס לאזורים בשליטת ממלכת צרפת והוטרדו, תוך איום לגרשם, בניו-אמסטרדם שתחת שלטון ההולנדים (שהפכה ב-1664 לניו-יורק). על רקע זה, תפיסתו של ויליאמס היתה מהפכנית. הוא לא רק חריג בזמנו, אלא מבטל בדבריו מסורת תיאולוגית ותיקה כימי הנצרות עצמה: את התקווה, ואת

המאמצים שנלוו אליה, להתנצרותם של היהודים.²⁸⁷ עד כדי כך היה חופש המצפון משמעותי בתפיסתו התיאולוגית.

הפרדת דת ממדינה וייסוד שוויון זכויות

פרובידנס היתה עבור ויליאמס ביטוי ארצי לאידיאלים הנשגבים שעל פיהם חי. הקמתה של מושבה עצמאית, שהיתה גם מנותקת מכל מנדט או אישור מלכותי אנגלי, אפשרה לווייליאמס להחזיק, לא רק באופן תיאורטי אלא באופן מעשי מאוד, בעמדות מתקדמות ביותר. בניגוד למוכר מאליו בזמנו (ואף לעמדתם של הפוריטנים שייסדו את פלימות'), ויליאמס גרס שהשלטון אינו מתת האל, אלא הוא מבוסס על "הסכם רצוני" שנכרת בין כל התושבים.²⁸⁸ כך הלוא נעשה בפרובידנס – רק הרוצים לחיות בה הגיעו אליה, והם שהחליטו על סדרי השלטון שתקיים. השלטון הוא על כן אנושי, ואילו הדת היא אלוהית – ועל כן היא כמובן נפרדת ממנו. אם לשליט אין זכות אלוהית לשלוט, ודאי שאין לו סמכות דתית להכתיב את אמונם של נתיניו. מצפוננו של כל אדם הוא עניינו הרוחני, ורק הוא או היא אחראים לו. מצד שני, בעניינים ארציים ודאי שהשלטון הוא הסמכות העליונה. זה הלוא פירושה של אמנה חברתית: כל חברי הקהילה הפוליטית נתנו את הסכמתם החופשית והסמיכו את השליט לקבוע חוקים.

ויליאמס מנסח באופן המובהק ביותר את עקרון הפרדת הדת מן המדינה והשוויון לפני החוק ללא תלות בדת. בחיבור השני שכתב מתוך פולמוס עם ג'ון קוטון, "העיקרון המנוול, מנוול אף יותר" (*The Bloody Tenent Yet More*, 1652), בונה ויליאמס על ההבחנה בין סמכות אזרחית לסמכות דתית, וקורא לא רק להימנעות מהתערבותו של השלטון האזרחי בתחום הדתי, אלא לניטרליות של השלטון האזרחי כלפי נתיניו ללא קשר לדתם. במילים אחרות, ויליאמס קורא לשוויון זכויות לבני כל הדתות.

ישנה סגולה מוסרית, נאמנות מוסרית, יכולת מוסרית ואצילות מוסרית שלאנשים אחרים (מלבד חברי כנסייה) יש, על ידי טבעם הטוב וחינוכם, על ידי חוקים טובים ודוגמאות טובות שהוזנו בהן וגדלו בתוכן, עד כי תפקידים אזרחיים של אמת ואמון לא צריכים להינתן במונופול לידיהם של חברי הכנסייה (שלעיתים לא מתאימים להם) ואילו כל האחרים מנושלים ונגזלים מן החירויות והזכויות הטבעיות והאזרחיות שלהם.²⁸⁹

אפשר לתת משרות ציבוריות גם למי שאינו חבר בכנסייה המסוימת שלנו, טוען ויליאמס. זאת משום שלכל אדם יש יכולת מוסרית טבעית. ויליאמס מדבר כמובן על המצפון. במקום אחר בספר הוא קובע כי המצפון "קיים בכל בני האדם, פחות או יותר, אצל יהודים, טורקים [=מוסלמים], פפיסטים [=קתולים], פרוטסטנטים, פגאנים וכו'".²⁹⁰ המצפון קיים בכל, ועל כן הכול כשרים לכל תפקיד. בהתאם לכך, קובע ויליאמס גם כי הממשל האזרחי חייב להגן על בני כל הדתות: "השליט חייב להגן על נתיניו [...] ועל כן להגן על יהודים, פפיסטים, וכל הזנים השונים של הפרוטסטנטים בקביעות המצפון השונות והיחסיות שלהם".²⁹¹ המצפון הוא כבודו של האדם ונקודת המפגש שלו עם האלוהי. על כן הוא זכאי להגנה, וכוחו מאפשר סמכות אזרחית.

אך לא רק משום שלכל בני האדם יש מצפון גורס ויליאמס שיש לאפשר להם לחלוק בשלטון. עבור ויליאמס, מדובר בעניין עקרוני, שהרי הוא מבקש להפריד דת ממדינה. הוא קובע כי

למשיח ישו דעה שונה [מזו של ג'ון קוטון – ת.פ.], שמבדילה בין הניתן לאל לבין הניתן לקיסר, ועל כן, ביחס לאל, מטרתו ודתו, אין זה חוקי לגזול מהקיסר את שלטונו האזרחי, ולא לכל מי ששייך לקיסר את זכויותיו האזרחיות והארציות. בנוגע לכך אני אומר כי גם אם אדם אינו דתי (Godly), נוצרי, ישר, חבר בכנסייה, לגזול ממנו כל זכות או פריבילגיה אזרחית פירושו לגזול מהקיסר את מה שלקיסר, את אשר האל מאפשר משום שאינו ניתן לו עצמו.²⁹²

ויליאמס מבסס את עקרון הפרדת הדת מהמדינה על הפסוק המפורסם בו ישו מבקש "תנו לקיסר את אשר לקיסר ולאלהים את אשר לאלהים" (מתי, 22, 21). התפיסה הנוצרית הקדומה מבשילה לאחר אלף וחמש מאות שנים ומולידה את הרצון להפריד בין דת למדינה. שני התחומים חייבים להיות נפרדים, קובע ויליאמס, והכפפת התחום אזרחי (השייך ל"קיסר") לתחום הדתי (השייך לאלוהים), פירושה חריגה מן הגבולות הראויים. על כן גם מי שאינו מאמין באלוהי הנוצרים (או שאינו מאמין באלוהים כלל) זכאי לכל זכות ופריבילגיה אזרחית. דומני שכאן מנוסחת הקריאה המפורשת הראשונה לשוויון זכויות מלא לכל אדם ללא הברל דת.

היהודים בעולם החדש

סביב פרובינדנס ייסד רוג'ר ויליאמס את מדינת רוד איילנד, ששימשה מקלט לבני כל הדתות והזרמים שביקשו חירות למצפונם. ב-1652 קבעה מועצת המושבה כי "כל בני האדם, בני כל העמים, אשר יתקבלו כתושבים בעיירות, יזכו לפריבילגיות שוות לאנגלים",²⁹³ ובאותה שנה גם חוקקה את החוק הראשון בצפון אמריקה אשר אסר על עבדות. ב-1664 קבעה המועצה את עקרון חופש הדת במגילת הזכויות של המושבה, לפיה "איש לא יוטרד מהיום והלאה בשל עמדותיו בענייני דת".²⁹⁴ ב-1684, שנה אחרי מותו של ויליאמס, ביקשו יהודים לדעת אם יאפשרו להם להתיישב בשלווה במושבה. "אנו מצהירים כי הם יכולים לצפות להגנה ראויה כפי שניתנת לכל זר, שאינו בן עמנו, אשר יושב בינינו", קבעה המועצה, וב-1694 התיישבה במושבה, בעיירה ניופורט, קהילה של יהודים. רוד איילנד לא תמיד מימשה את האידיאלים של מייסדיה. יהודים לא זכו בה לשוויון מלא, אולם נהנו מסובלנות. במחצית המאה השמונה-עשרה, כשמנתה כמאה נפשות, היתה קהילת היהודים בניופורט לשנייה בגודלה אחרי זו שבניו-יורק²⁹⁵ (שם זכו היהודים לשוויון זכויות ב-1718),²⁹⁶ ולאחר מלחמת העצמאות של שלוש-עשרה המושבות, ב-1790, היתה זו קהילת היהודים בניופורט שזכתה למכתב (המפורסם כיום) של הנשיא הראשון, ג'ורג' וושינגטון, ובו הבטיח כי כל האזרחים בארצות הברית

מחזיקים בחירות המצפון והגנות האזרחות. כעת לא נדבר יותר על סובלנות, כאילו בחסדו של מעמד אחד מעמד שני נהנה מביטוי של זכויותיו המהותיות והטבעיות. שכן באופן משמח ממשלת ארצות הברית, שאינה נותנת מקום לדעה הקדומה, שאינה מעניקה סיוע לרדיפה, דורשת רק שאלו החיים תחת הגנתה ינהגו כאזרחים טובים, בהעניקם לה בכל הזדמנות את תמיכתם המוצלחת.²⁹⁷

וושינגטון מהדהד בדבריו את ויליאמס, וכמובן את ג'ון לוק (אליו נגיע מיד): ממשלת ארצות הברית דורשת מאזרחיה שיהיו אזרחים טובים, לא נוצרים טובים. סמכותה של הממשלה היא אזרחית בלבד. לכן גם לא מדובר רק על סובלנות, אלא על שוויון מלא במימוש זכויותיו הטבעיות והמהותיות של כל אדם. חזונו של ויליאמס התגשם. זו תפיסת העולם שהופיעה גם בהכרזת העצמאות של ארצות הברית (1776), ובחוקה, שנכנסה לתוקף שנה אחת לפני שוושינגטון

כתב את מכתבו, נכתב כי "לעולם לא יקבע כל מבחן דתי כתנאי לכל משרה ציבורית". ב-1791 נקבע התיקון הראשון לחוקה שהבטיח את הפרדת הדת מן המדינה.

במאה השבע-עשרה אוכלוסיית מערב אירופה, ועוד יותר מכך אוכלוסיית צפון אמריקה, הלכה והשתכנעה שאם הלב לא באמת מאמין, אין ערך להצהרת האמונה. כמו עבור לותר בוורמס, תיקוף האמונה עבר מתלות במחוות חיצוניות להתבססות על עמדה נפשית. בעקבות תפיסת צלם אלוהים כיסוד הפנימי של הרצון וחופש הבחירה, המצפון הפך למוסד דתי עליון בחשיבותו, והדרישה לחופש המצפון הפכה נפוצה.

שנים בודדות אחרי שרוג'ר ויליאמס נפטר פרסם ג'ון לוק את ה"איגרת על הסובלנות" (1689), מן המסמכים המשמעותיים ביותר של הפוליטיקה המודרנית. עוד לפני כן, ב-1648, נחתם במינצ'ר (כן, אותה מינצ'ר) הסכם "השלוש של וסטפליה", ששם סוף למלחמת שלושים השנה, קידם סובלנות דתית בין מלכויות והניח את התשתית לתפיסה המודרנית של מדינת הלאום. עידן חדש נולד, גם אם חבלי הלידה שלו היו ארוכים. הוא הציע ליהודים מציאות חדשה, חסרת תקדים: קבלה, ולפעמים אף שוויון זכויות. עם זאת, התנאי לכך היה, כפי שכתב וושינגטון, היותם אזרחים טובים. ויסודות האזרחות הטובה, כפי שעתיד להתברר, כללו ניסוח מחדש ומעודכן של יהדותם.

חלק 4

שוויון

נתנאל פוזנר, יהודי מודרני

סוכן הבורסה נתנאל פוזנר היה יהודי אמיד, מגולח זקן וחבוש פאה נוכרית כמנהג הבריות. פוזנר, חובב תיאטרון מושבע וצרכן נלהב של התרבות הכללית, לקח ברצינות מילולית את הציווי הידוע ממסכת אבות ושנא בכל לבו את הרבנות. ב־1781 הוא הביע את דעתו הנחרצת בבית הכנסת: הוא פתח חומש, ודיבר אליו בפני הקהל הקדוש. "תורה", הוא אמר, "את טובה, אך את נפלת לידי גנבים ורמאים ונבלות ונמצאת בידי מפרשים שקריים שעיוותו אותך".²⁹⁸ פרצה שעוררייה.

פוזנר (מהעיר אלטונה, ליד המבורג, אז בשליטת ממלכת דנמרק) הדהד בדבריו את התפיסה הדאיסטית שעשתה לה נפשות בקרב משכילי אירופה באותה תקופה. על פי הדאיסטים, האל הוא טוב, והוא ברא את העולם על מנת להיטיב עם בני האדם. וכך, בניגוד לדעה הרווחת בימי הביניים, הגאה היא דבר חיובי, וסיגוף – שלילי. עוד טענו הדאיסטים שהדת היחידה הנכונה היא הדת הטבעית, שאינה אלא דת התבונה המוכנת לכל אדם באופן רציונלי. אין נסים, אין קדושים ואין אירועי התגלות שבהם חודר האל אל ההיסטוריה ומחולל בו תמורה דרמטית (דוגמת מעמד הר סיני, חייו של ישו או דברי המלאך גבריאל למוחמד). אין למעשה כל התערבות אלוהית בחיים האנושיים, ודאי לא כזו המנחיתה מלמעלה למטה, אחת ולתמיד, תורה אלוהית על־טבעית. אדרבה, הניסיון לטעון שהתורה תלויה בנס, והניסיון לבנות על בסיס טיעון זה היררכיה ממוסדת, אקסקלוסיבית ופרטיקולריסטית, של אנשי דת המחזיקים בסמכות עליונה, הם עיוות הדת הטבעית, התבונית והאוניברסלית, וחתירה זדונית תחת זכותו המולדת של כל אדם לחירות דתית, לחשיבה עצמאית ולחופש מצפון. בדבריו כיוון אפוא נתנאל פוזנר לכך שלולא כוהני הדת למיניהם, היו היהודים עובדים את בוראם באותה צורה טבעית, תבונית ובריאה שאליה כיוון הבורא מלכתחילה. אלא שהנוכחים בבית הכנסת היו בדעה אחרת, והם מיהרו אל בית הדין מזועזעים. הדיינים תפסו עמדות קרב.

את פוזנר, שבעסקיו עם לא־יהודים כינה את עצמו סמואל מרכוס, עדיין אי־אפשר להוציא מהגטו – היהודים נאלצו להתגורר בקהילות סגורות – אבל הגטו כבר יצא ממנו. הוא נע בחופשיות בתרבות האירופית של התקופה, והיתה לו היסטוריה עכורה עם הממסד הרבני שבעירו. כאשר נקלע לסכסוך עם גיסו בנוגע לירושת אביו, פנה פוזנר אל בית המשפט בהמבורג – “ערכאות גויים” – במקום אל בית הדין הרבני, והדבר עורר את זעמו של רב הקהילה ואב בית הדין, הרב רפאל כהן. כאשר זומן אל בית הדין בעניין כספי כלשהו קרע פוזנר את כתב הזימון וכפר בסמכותם של הרבנים לשפוט אותו. אלא שהדבר בהחלט היה בסמכותם. על פי הדין באלטונה אז, “מצווים כל היהודים האשכנזיים [=כלומר, הגרמנים] היושבים בנסיכויותינו וארצנו [...] לציית לרב ולפרנסים של אלטונא”.²⁹⁹ הרב רפאל כהן אכן שפט אותו על אותו עניין וגזר את דינו. הוטל על פוזנר חרם מצומצם: הוא חויב לא להסתפר או להתגלח, ואילו הציבור נקרא לא לצרפו לתפילות. דא עקא, פוזנר לא העלה על דעתו לא להתגלח. בכל זאת, הוא כבר היה בן תרבות. ולא מעט מבני הקהילה לא העלו על דעתם להחרים אותו והמשיכו לצרפו לתפילות. מכך שדאג להתפלל ניתן ללמוד שלמרות שלא היה מוכן לקבל עוד את מרות הרבנים, פוזנר עדיין תפס את עצמו כיהודי. מכך שהתפלל עם קהילתו ניתן ללמוד שמרות הרבנים התערערה גם עבור אחרים, גם אם מיעוט מבין בני הקהילה. כוחו של הרב לא היה כתמול שלשום, ודאי לא כפי שהיה רק כמאה שנה לפני כן, כשהוחרם ברוך שפינוזה על ידי קהילתו באמסטרדם ונידון לנידוי עד מותו.

השערוייה החדשה חייבה את הרב כהן לצאת נגד פוזנר פעם נוספת, והפעם לנסות להחרימו חרם מוחלט. שלושה עדים העידו ששמעו אותו אומר את הדברים מחללי הקודש שמצוטטים לעיל, ומישהו גם נזכר שכאשר ביקשו בשנה קודמת להעיר את פוזנר לסליחות בבית הכנסת לקראת הימים הנוראים, הוא רחה את הבאים בכוז וסינן: “אתמול הייתי בקומדיה ובנשף ריקודים והיום מעירים אותי משנתי לשטויות כאלה”. יחד עם עוד שמונה רבנים – חרם הוא עניין רציני – הוציא הרב כהן פסק ובו נדרשו כל היהודים לא לבוא עם פוזנר בכל משא ומתן ולא לשבת איתו בד’ אמות. חרם כזה כבר היה חמור באמת, ופוזנר נקלע לבעיה. הוא בהחלט לא היה מעוניין לנסות להתמודד עם חרם מוחלט מצד רוב היהודים בסביבתו. מצד שני, התנאים שהוצבו כדי שיוסר החרם – הבעת חרטה פומבית, תענית כל שני וחמישי במשך שנה, לימוד בכל יום מספר המוסר מנורת המאור, הימנעות מנשפי ריקודים למשך כל חייו, הסרת הפאה וגידול זקן – היו מבחינתו בלתי אפשריים.

למזלו של פוזנר, הוא נקלע לעימות עם כהן בדיוק כאשר התעורר פולמוס עז בסביבתו בשאלת הסובלנות הדתית. ממש באותה שנה פרסם כריסטיאן וילהלם פון דוהם (Dohm), בעל תפקיד בכיר בממשל הפרוסי, את חיבורו *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden* ("על התיקון האזרחי של היהודים"), שעורר עניין רב. בחיבור ביקש להחיל את עקרונות הנאורות על היהודים, ולאפשר להם להתאזרח במדינותיהם השונות. הפולמוס סביב "שאלת היהודים", כלומר שאלת מעמדם במדינותיהם השונות באירופה ויחסם אל הסמכויות הפוליטיות מחד גיסא והדתיות מאידך גיסא, היה בעיצומו. המריבה בין פוזנר וכהן באלטונה היתה כל מה שהיו צריכים ראשוני החילונים – יהודים בני תנועת ההשכלה, נוצרים דאיסטים ושאר השותפים לתנועת הנאורות – שביקשו לשבור את סמכות הממסד הדתי כדי להציג את הרב כהן כאינקוויזיטור חסר רחמים, ואת פוזנר כקורבן לשרירות השררה של הממסד הדתי.

פוזנר פנה בקובלנה רשמית לשלטונות דנמרק בדרישה להסיר מעליו את סמכותו של הרב. בה בעת הוא מסר את כתב הקובלנה לפרסום בברלין, וזאת על מנת לעורר את דעת הקהל הנאור בעניינו. נציגי השלטון אכן התרשמו שיש בידי הרב כוח גדול מדי, אולם מצד שני לא היו יכולים פשוט לבטל את סמכותו, מפני שבשיטת הממשל בזמן ההוא היו כל היהודים כפופים לדיני קהילותיהם. האמנציפציה, שפירושה התרת קשרי הקהילה והפיכתם של היהודים לאזרחים אינדיבידואלים שווים הכפופים לחוק הממלכה ככל אזרח אחר, עוד לא הגיעה. בסופו של דבר, סמכותו של הרב נותרה על כנה, אולם השימוש בחרם הותנה באישור מהשלטון המרכזי. החרם על פוזנר עצמו בוטל, והרב כהן מצא את עצמו עם סמכות פורמלית, אבל ללא אפשרות מעשית להשתמש בכלי הנשק הכבד ביותר שלו. יהודי שהיה "חושב חופשי" (Freidenker, freethinker) יכול היה להרגיש עצמו חופשי יותר להביע את דעותיו, ולחיות את חייו על פי הכרעותיו שלו. נעשה עוד צעד לכיוון הפרדת הדת מן המדינה באירופה.

יותר מששמרה השבת על היהודים, שמרה על היהודים חוסר האפשרות להיות אינדיבידואלים

סיפורו של נתנאל פוזנר הוא סימפטומטי לתקופתו. "חושבים חופשיים" כמוהו הפכו במאה השמונה-עשרה מרובים יותר ויותר. אם בימיו של פוזנר היה עדיין החרם, גם אם כבר שנוי במחלוקת, אמצעי אפקטיבי של הרתעה וענישה, הרי

שבמהרה גם יעילותו תתפוגג. כאשר שיעור ניכר מהאוכלוסייה היהודית פורק עול מצוות, הופך החרם לחסר תועלת; גם אם רוצים, אי-אפשר להחרים חצי מהקהילה. הסכר נפרץ עם האמנציפציה, כלומר, עם פירוק הקהילות היהודיות כמסגרות משפטיות ופוליטיות בעלות אוטונומיה יחסית, והפיכתם של היהודים לאזרחים. במקרה של נתנאל פוזנר, לרשויות הדניות לא היתה יכולת של ממש לעזור לו. הן לא יכלו להסיר את סמכותו של רב הקהילה ממנו, מפני שלא היתה כל סמכות אחרת שתמלא את מקומו. לא היתה אלטרנטיבה חוקית לשליטת הרבנים ביהודים. מצב זה השתנה עם האמנציפציה או ה"נטורליזציה" של היהודים, כלומר, הפיכתם לאזרחים, תחילה בצרפת ובהולנד, בסוף המאה השמונה-עשרה, ולאחר מכן, במהלך המאה התשע-עשרה, בכלגיה, בחלקים מגרמניה, באנגליה, בנורבגיה, בשוודיה ובאוסטרו-הונגריה.

את האפשרות הריאלית לפרוש מן הקהילה באופן אינדיבידואלי ולהתחיל חיים חדשים ניצלו יהודים רבים שכנראה חשקו בכך לפני, אך היו מוגבלים על ידי חוקי המדינות שבהן חיו ועל ידי מוראה של הרבנות. ברגע שהיו יכולים לצאת לדרך עצמאית, עשו זאת. זו התקופה שבה מתרבים משכילים, חילונים לתיאבון ו"מתבוללים". בניגוד לאמירתו הידועה של אחד העם, לא השבת שמרה על היהודים, אלא היעדר האפשרות – החוקית והמעשית – לצאת מגבולות הקהילה.³⁰⁰ ברגע שאפשרות כזו נוצרה, יהודים רבים ניצלו אותה.

אבל יש לסייג דברים אלה. כדי לצאת מן הקהילה צריך לא רק אפשרות, אלא גם רצון: רצונם של יהודים להשיל מעליהם, לחלוטין או חלקית, את מנהגי אבותיהם; הרצון לאמץ דרכים אחרות, שנחשבות בעיניהם עדיפות; ובעיקר, הרצון להיות עצמאיים – רצונות ממין אלה אינם עולים בלבבות בני אדם באופן פשוט, וראי שלא באופן "טבעי". הם כמעט שלא היו קיימים בימי הביניים, ואילו בעת המודרנית הם רווחים ומוכנים מאליהם. כדי שהם יעלו, היה צורך בטרנספורמציה חריפה של תפיסת העצמי ושל החברה, של ההיסטוריה ושל העתיד. לשון אחר: חוטאים תמיד היו, אבל כדי להשליך מאחורי הגב אפילו תפיסה של חטא, כלומר כדי להיות יהודי עצמאי, "משכיל", אולי אף חילוני – יש צורך לעבור תהליך תודעתי עמוק ומשמעותי.

עד העת החדשה נבדלו יהודים בצורה בולטת מהנוצרים שסביבם, לא רק בזכויות, אלא גם במראה, בלשון, וכמובן באמונות. היהודים התלבשו אחרת: הם גידלו זקן, בשונה מהנוצרים (לא בכדי התעקש הרב רפאל כהן על עניין זה מול נתנאל פוזנר). בארצות שבהן אנו עוסקים, ארצות אירופה, היהודים אף דיברו

יידיש, אם כשפה עיקרית ואם כשפה יחידה (הרב רפאל כהן, שהגיע לאלטונה מליטא, דרך פולין, כלל לא טרח ללמוד את הגרמנית המקומית). מעבר לכך, היהדות והנצרות חיו זו לצד זו מתוך עינות הדדית, מובלעת לרוב, ובזמנים קשים אף מוחצנת. מתוך התפיסה הנוצרית, בשיתוף עם התפתחויות היסטוריות ופוליטיות שונות, היהודי לא נחשב כמי שרשאי באופן פשוט לגור על אדמת אירופה. אפשרות זו ניתנה לו בחסדו של המלך המקומי, ולא היתה קבועה או מובטחת.³⁰¹ היהודים אפוא היו מוגבלים ומגודרים בקהילותיהם.

מעבר לכך, חייו של היהודי התקיימו כחלק מזהות דתית ואתנית שונה לחלוטין. הוא היה קשור בכל לבו לקהילתו, לא רק משפחתית, אלא גם בעבודות של אמונה ומנהג. אלו היו אבני הבניין הבסיסיות של זהותו האישית, ושל זהות הקהילה שלו. אמונתו היתה עבורו האמת לאמיתה, ודאות בלתי מעורערת ומובנת מאליה. היציאה ממנה והצטרפות אל העולם הנוצרי היו עבורו לא פחות מאשר עריקה מן האמת אל השקר, ויותר מכך: ביטול זהותו האישית במובן העמוק ביותר. נבין עד כמה זהות זו היתה חשובה לבעליה אם נזכור שיהודים רבים לאורך ההיסטוריה העדיפו למות מאשר להמיר את דתם. לא רק נאמנות לצו האלוהי והקרבה עצמית אפיינו מקרים אלו, אלא גם הקושי העצום במחיקת זהותו של אדם, שהיא עבורו כל קיומו והווייתו.

את המערך הפסיכולוגי והסוציולוגי הזה פירק תהליך חברתי הדרגתי, שבו לאמנציפציה היה תפקיד מרכזי. האמנציפציה לא רק סיפקה באופן פשוט הזדמנות עבור יהודים יחידים לצאת מגבולות הגטו ולהתערות בחברה הכללית. היא עשתה הרבה מעבר לכך: היא הפכה יהודים ליחידים. האמנציפציה, תוך שהיא נשענת על הבסיס התיאורטי שיצרה הנאורות, הגדירה מחדש את יחסי היהודי עם קהילתו כך שאפשרה לו לנתק את קשריו איתה לא רק במובן הפרגמטי, אלא גם באופן תודעתי. היהודי היה יכול, לראשונה, להגדיר עצמו גם כאינדיבידואל, כלומר לא רק כחלק מעם, מקבוצה אתנית, משלשלת דורות שמחזיקה מסורת מסוימת. לשם כך צריך היה לשנות לא רק את יחס היהודי אל עצמו, אלא את יחסו אל היהדות. למעשה, היה צריך לשנות את היהדות עצמה, כלומר את התפיסה בדבר מהותה של אותה ישות המכונה "יהדות". נבדוק כיצד התרחשה תמורה זו על ידי בחינת תהליך האמנציפציה עצמו, וטקסטים מרכזיים שהניעו אותו.

יצירת הדת

עבור הוגי הנאורות באירופה, היהודים היו הדוגמה הזמינה והקרובה ביותר ל"אחרים". את היחס אליהם היה עליהם לערוך עם התגבשות תפיסת העולם החדשה שאימצו. באופן מתבקש, ההומניזם החדש, החתירה לדמוקרטיה, הקריאה לסובלנות והמתקפה על הממסד הדתי נמדדו גם מול שכניהם השונים מהם. "השאלה היהודית", כלומר שאלת גורלם של יהודי אירופה, היתה על כן מרכזית עבורם. אם אכן, כפי שקבע קאנט, היתה הנאורות יציאתו של האדם מן הילדותיות הקוגניטיבית ששקע בתוכה ועמידתו באומץ על שימוש בתבונתו, ואם אכן שימוש זה בתבונה האוניברסלית מאפשר לאדם להגשים את עצמו בכל מקום ובכל זמן ללא תלות במעמדו או במסורת הדתית שאליה הוא משתייך, משתמע מכך שגם אנשים שאינם נוצרים הם שותפים פוטנציאליים לנאורות. מצד שני, היהדות היתה גם מספיק שונה מהנצרות כדי לעורר ספק שמא מה שטוב עבור הנוצרים לאו דווקא רלוונטי עבור היהודים. קאנט היה יכול לדבר במונחים משיחיים על המעבר מן הכנסייה הנוצרית המסורתית אל "כנסיית התבונה", אולם האם גם היהודים יוכלו להשלים מעבר שכזה? והרי בית הכנסת שונה כל כך מן הכנסייה, ובונה סביב היהודי קשרים קהילתיים ואתניים, טקסיים ולגליסטיים שאינם קיימים עבור הנוצרי.

בתרגום לשפה מעשית, השאלה היתה האם יש להעניק ליהודים זכויות שוות. אין הכוונה רק לזכות לקניין ולשלטון משל עצמם, זכויות שנשמרו, כפי שראינו, גם עבור ילידים אמריקנים פגאנים, לפחות על פי חלק מההוגים בעולם הנוצרי. את אלו היהודים קיבלו, פחות או יותר. היתה להם אפשרות לצבור רכוש וממון, והם חיו בקהילות סמי-אוטונומיות שבהן נהנו משלטון עצמי רחב למדי. נתנאל פוזנר הרי סבל מאותו שלטון אוטונומי בדיוק. אמנם, יש לציין שלא כל המקצועות היו פתוחים בפניהם, ובארצות מסוימות היו הגבלות על התחום שבו הותר להם להתיישב ואף לנוע.

השינוי הגיע עם השתרשותו של ההיגיון, שלפיו על המדינה לאפשר לצלם אלוהים שבאדם, דהיינו לתבונתו וליכולת הבחירה שלו, לפעול באופן חופשי. עם התפשטות התפיסה, שלפיה מדובר בחלק מ"הזכויות הטבעיות" של האדם, הדרישה לכבד את חופש המצפון, הוא חופש הדת, של כל האזרחים הפכה נפוצה. אם אכן עלינו לכבד את חירות המצפון, ואם הדת היא אכן עניינו הפרטי של האדם, האם יש הצדקה להפלות בין נוצרים ליהודים? במילים אחרות, אם הסכמנו שאין להפלות בין קתולים לפרוטסטנטים, אם האמונה אינה עוד

קריטריון מכריע בשאלת מעמדו האזרחי של אדם, האם נעצור שם ונקבע שחופש הדת מותנה בהיותה של האמונה, בכל זאת, נוצרית (כלשהי),³⁰² או שנרחיב את המעגל לכל אדם שתבונתו או מצפוננו מכוונים אותו לעבודת האל, יהיה אותו האל אשר יהיה? האחר היהודי יצר עבור האירופים צורך בלתי נמנע להגדיר את יחסם העקרוני, העמוק ביותר, לשאלת הדת והמדינה. קביעתו של ליאו שטראוס, על היותה של השאלה היהודית ביטוי מובהק לשאלה האנושית, מקבלת כאן משנה תוקף.

גם עבור מי שרצה לענות על השאלה הזו באופן חיובי, ולהעניק ליהודים, בתור בני אדם, זכויות שוות, הסתבר שהעניין אינו כל כך פשוט. כדי להסכים שכל אדם מאמין, גם אם אינו נוצרי, זכאי להאמין באופן חופשי, עלינו להסכים שכל אמונה באשר היא הנה בראש ובראשונה אמונה. כלומר שהיא אינה במהותה מבע אנושי אחר (כגון כפירה, חטא, רוע, פיתוי שטני וכו'). יש לזכור שבשונה מדתות פוליתאיסטיות, הדתות המונותאיסטיות לא רק שאינן מכירות בלגיטימיות של אמונות אחרות, הן גם לא רואות בהן דרכים אחרות, אפילו בלתי לגיטימיות, לעבודת האל. אלו אינן כוונות אותנטיות של לב האדם, אלא פיתוי של השטן, או מרידה מכוונת ומרושעת באל ובאמת.³⁰³ פולחן שאינו על פי דרכן אינו פולחן, אלא כפירה. לכן בתפילת "עלינו לשבח" נקבע כי

עֲלֵינוּ לְשַׁבַּח לְאֲדֹן הַכֹּל, לְתֵת גְּדֻלָּה לְיוֹצֵר בְּרֵאשִׁית, שֶׁלֹּא עֲשָׂנוּ כְּגוֹיֵי
הָאֲרָצוֹת, וְלֹא שָׁמְנוּ כְּמִשְׁפְּחוֹת הָאֲדָמָה. [...] שֶׁהֵם מִשְׁתַּחֲוִים לְהִבֵּל וְרִיק,
וּמִתְפַּלְלִים אֶל אֵל לֹא יוֹשִׁיעַ, וְאֲנַחְנוּ כּוֹרְעִים וּמִשְׁתַּחֲוִים וּמוֹדִים לְפָנָי
מֶלֶךְ מַלְכֵי הַמַּלְכִּים הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא.

פולחן כל האחרים אינו פולחן, אלא אשליה. ודאי שגם אחרים מתפללים ומשתחווים, אולם יש רק תפילות והשתחויות מסוימות שהן דתיות, שמכוונות כלפי האל, ואלו התפילות וההשתחויות היהודיות. דת משה וישראל, שהתקבלה בהתגלות חדר־פעמית בהר סיני, היא פולחן האל היחיד הקיים. כל אופן אחר נכלל בקטגוריה הרחבה של האלילות. רק במאות השנים־עשרה והשלוש־עשרה קמו חכמים כרמב"ם ור' מנחם המאירי וקבעו שגם מוסלמים (הרמב"ם) או נוצרים (המאירי) אינם עובדי עבודה זרה; הם מתפללים, גם אם בצורה שגויה, לאל האמת.³⁰⁴ הרחבה זו של קהל עובדי האל האחד אינה, כמובן, אוניברסלית, ורבים נותרים מחוץ לה. היהדות והאסלאם (ואצל המאירי, כאמור, גם הנצרות)

הן מערכות אמוניות אותנטיות (גם אם שונות בדרגת תקפותן), ואילו כל השאר אינן כאלה.

גישה דומה ניתן למצוא גם בשיח הנוצרי. אוגוסטינוס, ההוגה הנוצרי היחיד שהקדיש תשומת לב אמיתית למילה הלטינית *religio* לפני הרנסאנס,³⁰⁵ כותב חיבור שלם על "דת האמת" (*De Vera Religione*). הבנה מודרנית של כותרת ספרו בוודאי תנחש שכוונתו של אוגוסטינוס להלל את הנצרות ולהשמין את כל שאר ה"דתות", שאינן אלא "דתות שקר". אולם אוגוסטינוס כלל לא חשב באופן כזה. עבורו, דת האמת היא הקשר האישי של האדם עם האל. מבחינתו, הכנסייה קיימת רק על מנת לאפשר את הקשר הזה.³⁰⁶ אוגוסטינוס כמעט שלא מציין את "הנצרות" כמערכת אמונית-פולחנית – למעשה, המונח נמצא רק פעם אחת בספר, ומכוון לתיאור הכנסייה. "דת" עבורו אינה מערכת של אמונות, טקסים ומוסדות, אלא מה שהיינו היום מכנים "רוחניות" או "דתיות". בקיצור, הקשר הרוחני האמיתי עם האל הוא "דת האמת", ואילו כל מה שאינו קשר עם האל הוא, באופן מובן, אלילות.

כפי שכותב טלאל אסד, עבור נוצרים בעבר "הדת לא היתה תופעה אוניברסלית; הדת היתה האתר בו נוצרת אמת אוניברסלית, והיה ברור להם שאמת זו לא נוצרת באופן אוניברסלי".³⁰⁷ "דת" היתה הנצרות, והנצרות בלבד. רק היא נולדה מתוך ההתגלות המלאה ביותר של האל, בכנוי יחידו שנצלב וקם לתחייה, ועל כן רק בה מתקיימת ובאה לידי ביטוי אמת אוניברסלית. כל דרכי הפולחן האחרות מבטאות שקר פרטיקולרי. מתוך תפיסה כזו בלתי אפשרי לראות את העוסקים בפולחן זר כאנשים "דתיים", שהרי אין להם דת, אלא כפירה המתחזה לדת. הם לא מאמינים, אלא כופרים; אלה קטגוריות שונות בתכלית.

כדי ליצור קטגוריה משותפת של "דת", יש צורך למצוא מכנה משותף בין התופעות הנדרונות. הפתרון של הרמב"ם היה להעצים באופן חסר תקדים את עקרון ה"ייחוד" וההפשטה של האל, כלומר, התפיסה שיש רק אל אחד ויחיד שלא ניתן לומר עליו דבר. משום כך, לדידו, לא רק היהדות אלא גם האסלאם, המחזיקה בתפיסה של אל אחד, היא מערכת פולחנית תקפה. אולם גם עבור הרמב"ם כל צורות הפולחן האחרות אינן דתות, אלא כפירות (את העוסקים בהן, כפי שהוא כותב בסוף מורה נבוכים [ג, נא], לעתים אין ברירה אלא לחסל). מכנה משותף אחר נוצר מדיבור על "דתות הספר", כלומר הדתות שמחזיקות בהתגלות אלוהית המוצפנת בספר קדוש. הנביא מוחמד כינה כך כידוע את היהודים, את הנוצרים ואת הצאבאים,³⁰⁸ ומוסלמים אחרים הוסיפו לרשימה גם

את הדת הזורואסטריית.³⁰⁹ אלא שגם זו כמובן עדיין לא הגדרה אוניברסלית לתופעה הדתית, אלא רק הרחבת דרכי הפולחן הלגיטימיות מעבר למסורת אחת אל כמה מסורות נוספות (שחלקן עדיין נחשבות מוטעות). כמובן זה, עבור מוחמד וראשוני המוסלמים היו היהדות והנצרות "דתות", אולם ההינדואיזם והבודהיזם – לא.

"דת" כרגש אוניברסלי

מה שאפשר את יצירתה של קטגוריה אוניברסלית של דת באירופה הוא מהלך הפנמתה של המשמעות הדתית במסורת הנוצרית.³¹⁰ כבר עמדנו על כך לעיל: על העתקת צלם אלוהים, ואיתו מוקד הדת, פנימה, כלומר העצמת האמונה, הפרשנות המצפונית, הרגש והחוויה על חשבון הטקס, המסורת, המסד הכנסייתי והדוגמה הדתית. הדת עוברת הפנמה. ניתן לומר שבאלפיים השנה האחרונות הפכה דתיות אישית ופנימית לאידיאל שהתחזק בהדרגה, ובמאות השנים האחרונות אינדיבידואלים שתופסים כך את הקשר עם האלוהות הפכו נפוצים יותר ויותר. תפיסה כזאת, שמבטאת כאמור פרדיגמה נוצרית ארכיטיפית, משמעותה, כפי שנראה להלן, חילון, ועוד לפני כן, היא מביאה לערעור התיאולוגיה הנוצרית עצמה. אם העיקר הוא החוויה הפנימית, אולי כלל אין צורך בישועתו של המשיח מנצרת? למסקנה זו אכן יגיעו נוצרים שונים במאה התשע-עשרה, כגון ראלף וולדו אמרסון. אולם עוד לפני כן, תפיסה זו תהווה בסיס לראיית כל מסורות הפולחן בעולם כשייכות לאותה משפחה, כלומר כ"דתות". תפיסה כזו תאפשר לאירופים לראות את היהדות כ"דת", ועל כן את היהודים כזכאים, בתנאים של חופש דת, לשוויון זכויות.

על פי ויליאם קבנאו, שסוקר בצורה מפורטת ביותר את התפתחות מושג ה"דת", הראשונים שדיברו על "דת" כקטגוריה אוניברסלית היו שני הוגים מסוף ימי הביניים, ניקולס מקוזה (או קוזנוס, 1401–1464) ומרסליו פיצינו (1433–1499). עבור קוזנוס, כל ה"דתות" (*religio*) מבוססות על "דחף פנימי". ההוגה והתיאולוג, שגם היה כומר קתולי, ביקש להשכיח שלום בין המסורות השונות, וזאת באמצעות הטענה שמתחת לטקסים ולאמונות השונות "יש רק דת אחת", אשר כל המסורות השונות אינן אלא לבושים שלה. המטרה העליונה היא זהה: שכלו של אדם, צלם אלוהים שלו, שואף, על פי קוזנוס, לדבוק בשכל העליון.³¹¹ המסורות הן המסגרות החיצוניות שמכסות את אותו דחף פנימי,

ועל כן מה שנצרך הוא שהאדם "ינהג בהתאם לטבעו הפנימי ולא החיצוני".³¹² יש כאן הד ברור של פאולוס, אולם קוזנוס הולך צעד אחד קדימה. הוא מוותר על הטרנספורמציה הפנימית, כלומר על הקבלה שלנו את בנו של האלוהים והזמנתו לפעול בתוכנו, כנקודת התחלה לחיים דתיים באמת. אדרבה, עבורו אותו "דחף פנימי" הוא ראשוני, ואינו תלוי בזיקה לנצרות, כפי שהשכל האנושי, צלם אלוהים, הוא אוניברסלי, ולא תלוי באמונה בישו. משום כך, ההתמקדות בפנימיות מביאה אותו לגישה פרניאליסטית, המעניקה לכל המסורות תוקף מסוים. מסורות שאינן הנצרות מקבלות חשיבות פחותה, אולם מקבילה; הנצרות מצדה הופכת לעוד מסורת בסדרה ארוכה של מסורות.

מרסליו פיצי'נו היה איש מפתח ברנסאנס ובהתפתחות הפילוסופיה המודרנית בכלל. הוא תרגם את כתבי אפלטון מיוונית ללטינית, והשיא גם תרומה מכרעת להתפתחות המסורות האזוטטריות המערביות, כאשר תרגם את הכתבים ההרמטיים.³¹³ עבור פיצי'נו, מציין קבנאו, המילה *Religio* פירושה חסידות, או אדיקות, דהיינו מידה טובה של כוונה פנימית. אלא שבשונה מאוגוסטינוס, פיצי'נו חשב שכוונה פנימית זו היא תופעה אוניברסלית, המבעבעת בחיי הנפש של כל אדם.³¹⁴ מסורות הפולחן השונות אינן אלא ביטויים שונים לאותו יצר חסידות. "כל דעות האדם, כל תגובותיהם, כל מנהגיהם – משתנים, לבר מה-*religio*".³¹⁵ מכיוון שהנשמה התבונית, על פי פיצי'נו, נוצרה בצלם האלוהות, היא נמשכת אל האלוהות באופן טבעי. "פולחן האלוהות הוא טבעי עבור האדם כמו שהנעירה טבעית עבור הסוס והנביחה טבעית עבור הכלב", הוא קובע.³¹⁶ מסורות פילוסופיות שונות כינו את צלם אלוהים (שהתגלם פיזית כישו) בשמות שונים, אבל כוונתם זהה. האמת האוניברסלית היא אחת, היא מתגלמת בצלם אלוהים שבנשמה וכצלם אלוהים שבהתגלות. כל בני האדם שותפים למשיכה כלפי אלה, לרצון לאחדם. המסורות השונות הופכות כאן, כמו אצל קוזנוס, לביטויים משניים ומקבילים אוניברסלית של אותה תנועה נפשית ראשונית וכלל-אנושית. הנצרות על כן היא אחת ממסורות רבות, ומסורות שאינן הנצרות אינן כפירה אלא דרכים אחרות (גם אם לעתים פחות טובות) להגיע אל אותה אמת.

השפעתם של קוזנוס ופיצי'נו על החשיבה באירופה היתה רבה, אולם לא צריך לייחס להם בלבד את גיבוש התפיסה, שלפיה הדת היא מבע פנימי אוניברסלי. אדרבה, טענתי היא שמדובר בתולדה טבעית ומתבקשת של ההיגיון הפנימי של המסורת הנוצרית, בשילוב עם עקרון צלם אלוהים. קוזנוס ופיצי'נו הם בסך

הכול מבטאיו המובהקים הראשונים. התמקדות בפנימיות האדם והעדפתה על פני הממד החיצוני – הגוף, החברה, ההקשר התרבותי – בכל הנוגע לתוקף חיי הדת שלנו, מובילה, בחברה מגוונת מספיק ובהינתן מספיק זמן, לדחייה של הממד החיצוני כרלוונטי לחיי הדת שלנו (ובסופו של דבר אף לתפיסה שהממד החיצוני מפריע לחיי הדת שלנו). בנוסף, מכיוון שטקסים, דוגמה ומסד דתי נחשבים כפחותי ערך, ומכיוון שכל בני האדם נחשבים שווים, תפיסה זו מובילה למסקנה שכל בני האדם יכולים לקשור זיקה אל הדת "האמיתית" בפנימיותם. לבסוף, ההתמקדות בדתיות פנימית מערערת גם את רעיון ההתגלות ההיסטורית החד־פעמית. כמו הקבוצה האתנית, החוק והטקס, גם ההיסטוריה נשחקת לעומת החוויה האינדיבידואלית המיידית. אם מה שחשוב הוא המתחולל בפנים, מדוע צריך את בנו של האל? ומדוע להגביל את אותו רגש פנימי, או את אותה טרנספורמציה פנימית, רק לנוצרים, או רק לבני אדם שחיים אחרי נקודה היסטורית מסוימת, דהיינו התגלותו של ישו? שוב: מצד אחד, מעמדה של המסגרת (יהיו אלה הכנסייה הקתולית, טקס המיסה, האמונה בדבר לידת הבתולין או מעמד ההתגלות האלוהית החד־פעמית) מתערער. מצד שני, צלם אלוהים ניתן לכל אדם, ועל כן מעניק לכולנו מרחב פנימי משותף של תבונה ורצון, וגם של רגש. מעצם היותנו בני אדם מתעורר בתוכנו "דחף פנימי" אל האל, ואילו הדתות השונות, מספרים קוזנוס ופיצי'נו, הן רק צורות שונות שדרכן הדחף הזה מקבל ביטוי.

התפתחות חופש הדת עם עליית המדינה המודרנית

אם כל בני האדם מבטאים צורות שונות של אותו דחף רליגינזי פנימי, ומקורו של אותו דחף בחותם שנטע בנו האל עצמו, האם לא ראוי לאפשר לכול לבטא את הדחף הזה בחופשיות? הרעיון הזה הופך לחשוב ביותר עם תחילת הדין בזכות לחופש דת, ובעקרון הפרדת הדת מהמדינה. המהפכה הפרוטסטנטית, שפורצת בתחילת המאה השש־עשרה, מכניסה את אירופה לעידן עקוב מדם של מלחמות דת.³¹⁷ לראשונה באירופה נאבקות ביניהן כנסיות שונות, אשר כל אחת טוענת לכתר הנצרות האמיתית והיחידה. אלא שלכנסיות עצמן אין דיביזיות. את המאבקים הבין־דתיים מנהלות ממלכות, שכל אחת מהן נושאת את דגלה של כנסייה נוצרית מסוימת. דווקא מתוך המלחמות הללו עולות ומתגבשות מדינות. כפי שבמאה החמש־עשרה סייעה הדת הקתולית לאחד את הנסיכויות השונות

בחצי האי האיברי לכדי ממלכה ספרדית אחת תחת פרדיננד ואיזבלה (ועל חשבון המוסלמים והיהודים), כך במאה השש־עשרה הופכות כנסיות שונות לדבק שמחבר בין נתינים שסביבם גבולות. באופן מקביל עולה המדינה המודרנית, אשר כהגדרתו המפורסמת של מקס ובר (אשר שולחת את שורשיה עד הובס), מחזיקה במונופול על השימוש הלגיטימי בכוח. המדינה, במילים אחרות, היא מנגנון המכפיף כוחות שונים בתוך גבולות מסוימים למרותו של שליט אחד. דבר זה נעשה, בין היתר, על ידי שלילת כוחן של כנסיות שונות לנהל מאבקים אלימים פנים־ממלכתיים ביניהן, ולא פחות מכך, גם על ידי הפקעת היכולת של הכנסייה להחליט מהי אלימות לגיטימית ומה אינה. המונרך היה כעת הסמכות היחידה לכוח וללגיטימציה לשימוש בו.

הניסיונות להפסיק את מלחמות הדת שגבו מחיר דמים בלתי נסבל, בעיקר "שלום אוגסבורג" (1555) ו"שלום וסטפליה" (1648), הכפיפו את אירופה לעיקרון *cuius regio eius religio*, "הוא אשר השלטון שלו, הדת היא שלו" – כלומר, השליט הוא הקובע מהי דתם של נתיניו. תפיסה זו אינה מתיישבת כמובן עם עקרון חופש הדת, אבל היא סייעה בתהליך יצירת המדינה המודרנית. אירופה הסכימה על הומוגניות דתית פנימית, ועל אי־התערבות דתית מבחוץ. אין מלחמות דת בתוך מדינות, ואין להתערב במה שנעשה מעבר לגבול. כנסיות בממלכה אחת לא יכולות עוד לסייע לקתולים או לפרוטסטנטים שנמצאים בממלכה אחרת. לכל ממלכה שטח ריבוני משלה, ובה השליט הוא הסמכות העליונה והאחרונה.

אולם בד בבד עם ביסוס עקרונות אלו מתגלה גם רגישות לכפייה דתית. כפי שראינו, הפולמוס סביב רעיון הסובלנות הדתית עמד בלבה של המאה השבע־עשרה. עבור רבים, יש להודות, היה מדובר בהזיה: כיצד אפשר להאמין באופן מוחלט בדוגמה דתית מסוימת, ועם זאת לסבול דעות אחרות, דהיינו, לסבול כפירה? בעוד פרוטסטנטים רדיקלים (בראשם הפוריטנים) ואחריהם הוגים שונים (ברוך שפינוזה, פייר בייל וג'ון לוק הם הבולטים שבהם) שוטחים טיעונים למען הסובלנות, אחרים, בין השאר אנשי דת כמובן, דחו אותם והסבירו מדוע הדבר אינו אפשרי מבחינה עקרונית ומעשית.

ראינו כבר כיצד המצפון הופך למקור סמכות וחופש המצפון לאידיאל. תפיסה זו נשענת כאמור על הפנמת הפולחן: אם מוקד הדרמה הדתית עובר פנימה, ממילא רצונו, רגשותיו ומודעותו של האדם הופכים למשמעותיים מבחינה דתית. כאשר הרצון שלנו הוא מדד לתוקף הקשר שלנו עם האל, עלינו

באמת לרצות להיות לותרנים (או קתולים, וכן הלאה). ראינו גם כיצד מתגבש הרעיון שכל בני האדם עובדים את אותו אל, גם אם בדרכים שונות, חלקן טובות יותר וחלקן פחות. כמו במושבות הבריטיות בצפון אמריקה, גם באירופה רעיונות אלו, המתבססים והולכים, משולבים בתפיסות המדיניות החדשות המעצבות את המדינה המודרנית.

עדות לכך ניתן למצוא כבר במאה השש-עשרה, אצל ז'אן בודן (1530-1596). בודן, הוגה ומדינאי צרפתי, שהשפיע רבות על כינון תפיסת הריבונות המודרנית, סבר ששליט המדינה אינו כפוף לאיש, ובסמכותו הבלעדית להחליט על חוקי ממלכתו. כאמור לעיל, מדובר בצעד חשוב בדרך לתפיסת המדינה המודרנית. מנגד, בודן גם סבר שלמרות שרצוי שתהיה דת אחידה בכל ממלכה, אין לכפות המרת דת בכוח.

אם אמנם על הנסיך, הבטוח באמיתות דתו, למשוך את נתיניו אליה, אל לו להשתמש בכוח. שכן נפשותיהם של אנשים נעשות עקשניות ונחושות יותר, וככל שהעונש עליהם יגדל כך תקטן התועלת שהוא יביא, שכן טבעם של בני אדם בדרך כלל כזה שמתוך עצמו הוא יוכל להתקדם ולחבב משהו, אולם לעולם לא להיות כפוי לעשות כן.³¹⁸

בודן מציע סיבה פרגמטית להמלצתו שלא לכפות המרת דת: זה פשוט לא יעיל, הוא טוען. עבור בודן, החי באירופה שאחרי הרפורמציה, "דת" נתפסת כבר כקטגוריה כללית, והוא יכול להשוות בין דתות שונות ולתפוס אותן כמערכות אמוניות מקבילות. דת היא גם עניין פנימי, ומתוך ההסבר שלו ניתן להבין שדת שנכפית עלינו, כלומר שאנחנו כפויים לקיים את טקסיה, למלמל את תפילותיה ולהישבע למעריך אמונותיה, היא דת חסרת תוקף. פשוט: לעולם לא נחבב דת כפויה, ואם לא נחבבה, היא לא תביא תועלת. היא לא תשפיע על האמונה הכנה שלנו. עבור בודן, קיום טקסים מכאני אינו פולחן "אמיתי", והדת תלויה במבצע פנימי, ברצונו של הפרט ובאמונתו. כעת הוא משלב את התפיסה הזו בעיצוב המדינה המודרנית.

הוגים נוספים מציינים טיעונים דומים. אדוארד הרברט, ברון צ'רבורי (1583-1648), מן ההוגים החשובים הראשונים של התפיסה הדאיסטית, מיקם גם הוא את הדת ב"אינסטינקט טבעי" שמצוי בנפשותיהם של כל בני האדם, אם כי נטה להגדיר את הדת לא כרגש אלא כתפיסה שכלית. עבור הרברט מצ'רבורי

התבונה היא צלם אלוהים שבאדם, ועל כן "הכנסייה האוניברסלית והאחידה היחידה היא הדוקטרינה של העקרונות המשותפים שנתפסים בכל המקומות על ידי כל האנשים".³¹⁹ הרברט ניסה גם לנסח עקרונות אלו, ובכל מקרה גרס שעל הפרט להתבונן לתוכו על מנת לגלות את דת האמת.

אצל תומס הובס (1588–1679) הדברים דומים, אם כי ברורים פחות. עד היום ניטש פולמוס באשר לתפיסתו הדתית, הן הפרטית (האם האמין, או שמא היה אתאיסט מוחלט) והן הציבורית (תפקידה של הדת במדינה). עם זאת, בחיבורו המרכזי, לויטן מסביר הובס (פרקים 41–42) כי הנצרות דגלה מלכתחילה בהפרדת התחום הדתי מן התחום הפוליטי, כי למלך האפשרות לכפות את חוקיו, ואילו לכנסייה רק אפשרות לשכנע בצדקתה בדרכים לא אלימות, זאת מכיוון ש"אמונה אין לה כל קשר לאילוץ או ציווי". הובס בהחלט חשב מכוחו האנרכיסטי של המצפון וביקש להכניסו תחת סמכות הריבון, אולם בפרק ה-47 והאחרון של החיבור הוא שב ומכריז כי "אסור שיהיה כוח כלשהו על מצפוניהם של בני האדם מלבד הדבר [כלומר, דבר-האל] עצמו".³²⁰

תהליך יצירת ה"דת" תוך הפנמת הפולחן וגזירת עקרונות הסובלנות הדתית מתוך כך מגיע למיצויו אצל ג'ון לוק (1632–1704). לוק, מאבות הליברליזם, העניק לסובלנות הדתית את הביסוס היסודי שלה, תוך שהוא מנסח את עקרון הפרדת הדת מן המדינה. לא בכדי היה לוק הראשון מבין סדרה של הוגים שיטתיים שתמכו במתן זכויות שוות ליהודים. כפי שראינו אצל רוג'ר ויליאמס, הסובלנות הדתית, הפרדת הדת מן המדינה והענקת זכויות אזרח ליהודים נובעות מאותן הנחות יסוד, וקשורות זו בזו: הגדרתה של כל מערכת פולחנית כ"דת" קשורה להפנמת המשמעות הדתית; זו קשורה לראיית כל אדם כשווה לאחיו, ולהנחה שבמהותם הם נושאים את אותו צלם אלוהים (יהיו אלו התבונה, המצפון, הרצון או המשיכה לאל); מכאן גם ההקבלה בין כל ה"דתות"; מכאן גם הדרישה לסובלנות ביניהן, שכן מלבד המחיר המעשי הגדול של חוסר הסובלנות, אין משמעות לדת כפויה. ואם הגדרנו כל מערכת פולחנית כדת ודרשנו סובלנות ביניהן, נגזר מכך בהכרח שגם לפולחן יהודי ראוי להתייחס בסובלנות. אולם חשוב מכך: אם היהדות אינה אלא עוד סוג של פולחן דתי (ולא קבוצה אתנית, לאום או גזע), מגיע ליהודים, כאנשים, את אותן זכויות שמקבלים הנוצרים. הרי גם הם חלק מן הקבוצה האוניברסלית של בני האדם; הם עוד קבוצה מבין הקבוצות האנושיות הרבות – אך השוות – המהוות יחד את האנושות. יש לעמוד על המהלך הרעיוני כאן, משום שהוא מילא תפקיד דרמטי בעיצוב

העולם המודרני. בדיוק כפי שתפיסת הקשר עם האל כפרטי עולה יחד עם תפיסת הפרט המחזיק בקשר הזה כ"אדם" בראש ובראשונה, כלומר כישות אנושית אוניברסלית (פאולוס) המחזיקה ב"אמונה" (לותר), כך תפיסת שיטות הפולחן השונות כ"דתות" הופכת את הקהילות המחזיקות בתפיסות אלו ל"חברות אנושיות", כלומר לישויות גנריות של "חברה" שמגבשות עולם אמוני כזה או אחר. בעוד שבשאר העולם לא התפתחה תפיסה של חברה אנושית שקיימת באופן מופשט, ראשוני ועצמאי, במנותק לכאורה מה"דת" שלה, ההפרדה התיאורטית של האמונה מהחברה במערב אירופה מאפשרת את התפתחות התפיסה של חברה אנושית אוניברסלית.³²¹ כפי שכל אדם הוא סובייקט משפטי אף לפני שאימץ מסורת דתית מסוימת, כך כל קבוצת אנשים היא קהילה אחת מבין כלל בני האדם על מסורותיהם השונות. כעת לכל חברה, שבבסיסה אינה אלא מקבץ אנושי הסכמי, יש אמונה משלה, אולם כולן כאחת שייכות ל"אנושות", כלומר, כולן בראש ובראשונה שוות בערכן.

מכיוון שכך, במקביל לתפיסותיה האמוניות, כל חברה גם יכולה לכונן שלטון עצמאי, ויש לה אף "זכות" להגדרה עצמית. הדרך לכינון מדינת הלאום נסללת. להתפתחות זו השלכות ישירות על היהודים: מחד גיסא, אם היהודים הם לאום, יש להם זכות להגדרה עצמית פוליטית. מאידך גיסא, ניתן לחשוב על היהודים גם פשוט כ"כנסייה" נוספת, כלומר זרם דתי נוסף (ולא קבוצה אתנית נפרדת ונבדלת, ודאי לא גזע זר ושונה). בכך, היהודים עצמם הופכים לקבוצה של אזרחים, הנבדלים מן האחרים רק באופן פולחני. מדובר בתהליך שאי-אפשר להפריז בחשיבותו. היהדות, כפי שכותבת ליאורה בטניצקי בספרה המבריק, הופכת ל"דת".³²² נעקוב אחרי חשיבתו של לוק כדי להבין כיצד מתרחש תהליך זה, אולם עוד קודם לכן נתאר את הרקע שבתוכו ומתוכו חשב. בית גידולו של לוק היה הרה גורל עבור החשיבה המודרנית בכל הנוגע לתפיסת האינדיבידואל ולמעמדו של האדם.

מלחמות האזרחים והדת באנגליה: התגבשות השיח על חופש דת והפרדת דת ממדינה

בין 1637 ל-1642 מרדו אנגליה וסקוטלנד במלכן, צ'רלס הראשון. המלוכה באותה תקופה נתפסה כשמרנית מבחינה דתית, ככופה על הציבור נצרות בלתי-אותנטית, וכוחות רדיקליים ביקשו נצרות טהורה יותר. כזכור, המלך

הנרי השמיני נפרד מן הכנסייה הקתולית עוד ב-1534, לאחר שביקש להתגרש. מאה שנה אחרי כן, הממלכה המאוחדת עדיין לא היתה יציבה מבחינה דתית. הפוריטנים (אלו שנשארו באנגליה בעוד אחיהם הפליגו לצפון אמריקה) יצאו כנגד המלך צ'רלס הראשון שהעצים את מעמדם של אנשי הדת הממסדית, דהיינו, כמרים ובישופים ששמו דגש על טקסים ומסורות קתוליות. ויליאם לאוד (Laud), בישוף לונדון (שהפך מאוחר יותר לארכבישוף של קנטרברי), הנהיג מעין רה־קתוליזציה של הכנסייה באנגליה, בין השאר על ידי דחיקת דרשות לטובת ליטורגיה וקביעת נוסחים אחידים לתפילה במקום התגעשות ספונטנית של רגשות המאמינים. היתה זו חזרה לטקס על חשבון הדתיות האישית והפנימית. בהתאם להיגיון הנוצרי הבסיסי שנוסח לעיל, מי שביקש נצרות טהורה יותר, כמו הפוריטנים, לא יכול היה להשלים עם מגמה שכזאת. כשניסו הכוחות הנוצריים העצמאיים לקבול על כך בפרלמנט, פיזר המלך את הפרלמנט, ומ־1629 משל לברו ביד רמה.

הניסיון לכפות סידור תפילה אחיד – אותו מהלך שגרם לרוג'ר ויליאמס לעזוב לאמריקה – הוביל למרד בסקוטלנד. המורדים הצהירו לכאורה נאמנות למלך, אבל קראו "להגן על דת האמת", כלומר על הפרוטסטנטיות, מפני הקתוליות.³²³ המלך לא הצליח לדכא את המרד וניסיונותיו לעשות זאת הותירו אותו חלש צבאית ומרושש כספית. הוא כינס שוב את הפרלמנט כדי לקבל גיבוי מהסוחרים ומהאצולה, אולם הפרלמנט ניצל את חולשת המלך כדי לבטל את השינויים הליטורגיים שהונהגו. הארכבישוף לאוד נכלא. עבור הפוריטנים הרדיקלים זה לא הספיק. עלתה קריאה, בין השאר מפני פוריטן צעיר בשם ג'ון מילטון, לגרש את כל הבישופים. מי צריך היררכיה דתית כאשר כל אחד קושר קשר אישי ופנימי עם האל ועם בנו? בד בבד, חולשת המלך אפשרה לאירים קתולים, שגם הם היו תחת שליטתו, למרוד, וב־1641 הם ניצלו את ההזדמנות והסירו את עולו של מלך אנגליה מעל צווארם. המרד הקתולי באירלנד רק הגביר את המתח הדתי ואת הלהט הפרוטסטנטי באנגליה, ומכיוון שמבחינת הפרוטסטנטים אי־אפשר היה לסמוך על המלך שידכא אותו (וכי קריפטו־קתולי דכא קתולים?), התעורר מרד פנים־אנגלי. צ'רלס ברח מלונדון. פרצה מלחמת אזרחים.

(כדאי לעצור לרגע ולתהות עד כמה תיאורים היסטוריים רדוקציוניסטיים, כאלה שמעמידים כל תהליך אנושי או חברתי על רדיפת כוח ושליטה, או תופסים כל התפתחות פוליטית כמונעת על ידי התשוקה ל"רווח" או צבירת

הון, ניצבים כמעט חסרי כל ערך אל מול ההתפתחויות באנגליה של המאה השש-עשרה. ודאי נמצא עוד כאלה שיתעקשו ויתאמצו לטעון שדווקא כן, "בעצם" או "מתחת לפני השטח" ביקשו כל השחקנים המוזכרים לעיל ולהלן רק שליטה או זהב, שהם הסתכנו במוות בעיניוים או בשריפה כשפרסמו את רעיונותיהם התיאולוגיים או כשהתכחשו לסמכות המלך רק משום שרצו עוד כוח או כסף לעצמם, והם גם לעולם לא יבינו עד כמה מגוחכים הם נשמעים. לטוב או לרע, אנשים מונעים על ידי רעיונות, על ידי ערכים, על ידי קריאות מוסריות, אתיות, אידיאולוגיות ותיאולוגיות. הניסיון לרדד כל פעולה אנושית לאינסטינקט האגואיסטי, ניסיון שמונע פעמים רבות על ידי רצון מודע או בלתי מודע להפוך את הקדוש לחולין ואת המוסרי ליעיל, אינו עומד בפני עיון היסטורי מינימלי, ודאי בתולדות הדת.

עוד במהלך מלחמת האזרחים הזדרזו הפוריטנים "לטהר" את הכנסייה. טקסים מלאי הדר קתולי נגזזו והפכו לרזים ולחמורי סבר, כמיטב המסורת הקלוויניסטית. הבישופים פוטרו כולם, וארכיבישוף לאוד הוצא להורג. ב-1646, כאשר המלך סוף-סוף נכנע, עלה החשש שמא שלטון הפרלמנט הפרוטסטנטי אמנם יחליף את הכנסייה הסמי-קתולית בכנסייה פרוטסטנטית (פרסבטיריאנית), אבל כזו שתכונן דת מדינה אחת מחייבת ואשר לא תאפשר לכל נוצרי להאמין כרצונו, ואם כך, מה הועילו פוריטנים במהפכתם?

אותו ג'ון מילטון, לימים מגדולי משוררי אנגליה (ובינתיים גם ידיד אישי של רוג'ר ויליאמס), חיבר באותה שנה סונטה מיוחדת כנגד הפרסבטיריאנים, הפרוטסטנטים המנצחים, שאיימו לדעתו "לאנוס את מצפוננו, אשר המשיח שיחרר"³²⁴ שנים מאוחר יותר, בחיבורו המפורסם ביותר, גן העדן האבוד (1667), הוא יתאר כיצד המצפון הוצב בלבו של האדם על ידי האל.³²⁵ חופש הדת, כלומר האמונה הפנימית, חייב אפוא להישמר. "הסמכות העליונה והגבוהה ביותר" בענייני אמונה, קבע מילטון, "היא סמכות הרוח, שהיא פנימית, ובבעלות פרטית של כל אדם"³²⁶. מאליו מובן שאין לכפות על האדם סמכות דתית חיצונית, בין אם קתולית ובין אם פרוטסטנטית.

עם הניצחון על המלך פשטה מבוכה במחנה הפרלמנטרים. מבחינה פוליטית ודתית, הדעות היו חלוקות באשר לצעד הבא. תנועת הֶלְבְּרִים (Levelers), למשל, מן הראשונות שקידמו דמוקרטיה ייצוגית, דרשה בחירות של הפרלמנט כל שנתיים, שוויון בפני החוק וחופש דת. גם מבחינתם לא היו לאיש הכוח או הסמכות לכפות או לאסור את מצפוננו של האדם. על פי תפיסתם, שנשענת על

תפיסת "האמנה החברתית" שהתחילה להתגבש באותו זמן, הלגיטימציה של השלטון נובעת מכך שבבחירות חופשיות מעבירים האזרחים לשלטון סמכויות שונות שהיו ברשותם. אולם, טוענים הלבלרים, אפילו לאדם עצמו אין כוח להכריח את מצפונו לחשוב כך או אחרת – הרי המצפון מורה לנו מה נכון בין אם נרצה ובין אם לא – וממילא, הוא לא יכול להעביר כוח שכזה לממשל. בבחירות יכול הפרט להכריע מי ישלוט במדינה בענייני מסים וביטחון, בדיוק כפי שהוא שולט בעצמו בעניינים אלו. אבל לאיש אין שליטה על המצפון, גם לא על מצפונו שלו. קל וחומר שלמדינה שליטה כזו לא תיתכן.³²⁷

אחד מן המנהיגים וההוגים המרכזיים של הלבלרים היה ריצ'רד אוברטון, שעוד ב-1615 חיבר הצהרת אמונה שהדגישה את חופש המצפון ואת השוויון בין בני האדם, שכן כולם נבראו בצלם אלוהים.³²⁸ ב-1645 הוא כותב על "הזכויות הכלליות והשוות של ההמונים" שנבראו בצלם אלוהים, וב-1646, בחיבורו המפורסם ביותר, *An Arrow against All Tyrants*, מדגיש אוברטון כבר בפתחה כי

לכל אינדיבידואל בטבע ניתן קניין עצמי על ידי הטבע, שלא יסבול פלישה או חמיסה על ידי איש; שכן כל אחד כפי שהוא בעצמו, יש לו קניין עצמי, אחרת הוא לא יוכל להיות עצמו [...] שכן מלידה טבעית כל בני האדם נולדו באופן שווה וזהה לקניין, חירות וחופש, כל בני האדם נולדו באופן שווה וזהה לאהוב קניין, חירות וחופש, וכפי שאנחנו נשלחים מאת האל ועל ידי הטבע לתוך העולם הזה, כל אחד עם חופש וקניין טבעיים ומהותיים (כפי שזה חרות על לוח לבו של כל אדם, בלתי ניתן למחיקה), כך גם עלינו לחיות, כל אחד באופן שווה וזהה ליהנות מהזכות המולדת ומהפריבילגיה הזו.³²⁹

אוברטון עומד על כך שהאל חרת על לוח לבו של האדם את זכויותיו הבסיסיות, שהן לא פחות מאשר עצמיותו, דהיינו האפשרות שלו להיות סובייקט שלם, ואף הסובייקט הספציפי שהוא עצמו. ההשקה כאן בין צלם אלוהים לבין האינדיבידואליות המודרנית, המחשיבה עצמה אוטונומית וייחודית, היא מובהקת: החירות שלנו היא היכולת שלנו לשלוט על עצמנו ועל כל מה ששלנו, ואלה מהווים את עצמאותנו ואת עצמיותנו. בלעדיהן איננו יכולים להיות מי שאנחנו. הפנימיות שלנו הופכת לאישיות שלנו, לפרסונה שהיא כל אחד מאיתנו.

ואכן, התפיסה הליברלית המודרנית, ואיתה, כפי שראינו, מסגרת זכויות האדם, עומדות על ההקבלה בין פנימיותנו – תבונתנו, מצפוננו, רצוננו, בחירותנו – לבין עצמיותנו. אנחנו לא נהיה אנחנו אם ידכאו את אלה. גם אם לא נאמין עוד שמדובר בצלם אלוהים שבנו, הרי שכדי לאפשר לנו קיום שלם ואמיתי, על הזולת לכבד מרחבים אלו ("זכויות") של אישיותנו. בהמשך נראה כיצד העמידה על חירותם של מרחבים אלו תביא גם לדחיית האמונה באלוהים. בחזרה לאנגליה של המאה השבע־עשרה. מנהיג לברלי נוסף, ג'ון לילבורן (Lilburne), קבע ב־1647 כי

אלוהים, השליט האבסולוטי ומלך כל הדברים בשמיים ובארץ [...] העניק מרצונו ליציר כפו את הריבונות (תחתיו עצמו) על כל היצורים האחרים, ונתן לו נשמה תבונית, או הבנה, ועל כן ברא אותו בצלמו. [...] אדם וחיה הם] מקור הנביעה הארצי, המקורי, כמולידיהם ומביאיהם [לחיים] של כל גבר ואישה יחידים שחיו מאז, אשר הינם והיו שווים ודומים בעוצמה, כבוד (dignity), סמכות ומלוכה – איש מהם לא קיבל באופן טבעי כל סמכות, שליטה או כוח מלכותי, האחד מעל השני. ואין להם אפשרות להפעיל את אלה אלא על ידי [...] הסכמה הדדית.³³⁰

שוב אותם העקרונות: הסמכות האנושית, איש איש על עצמו, נובעת מתוך צלם אלוהים המפורש כתבונה ומתוך הציווי האלוהי לאדם, המצוי בפרק הראשון של ספר בראשית, למשול על פני האדמה. השוויון האנושי בתורו נובע מכך שלכולנו אותו אב ואם קדמונים, מתוך אותה מהות פנימית זהה של חירות ושליטה, ומתוך הזהות האנושית בעוצמה ובכבוד. כל אלה יחד שוללים כל זכות טבעית או אלוהית של מלוכה, ומנגד מאפשרים שלטון של אדם על רעהו מתוך הסכמה. עקרונות דמוקרטיים מנוסחים בתקופה זו לראשונה באופן מפורש.

גם ג'ון מילטון לקח חלק בניסוחם. ב־1649 הוא קבע כי "אין בר־דעת המסוגל להיות טיפש עד כדי כך שיכחיש שכל בני האדם נולדו באופן טבעי חופשיים, בהיותם צלם ודמות האלוהים".³³¹ מובן שנמצאו אז בני־דעת שהיו טיפשים עד כדי כך. הרעיונות הללו היו רדיקליים ביותר באותה תקופה. צ'רלס הראשון יתעקש עד יומו האחרון כי "נתין וריבון הינם דברים שונים לחלוטין" – כלומר, בהחלט לא שווים. גם תיאולוגים מלוכנים נאלצו להתמודד עם הטיעונים האגליטריים של המורדים במלוכה ולספק פלפול תיאולוגי שיפריך את השוויון

המתבקש בין מלך לנתין. הם הסבירו כי "למלך יש את אותה כמות צלם אלוהים שלכל אדם פרטי, ועוד קצת, שכן יש לו דמיון פוליטי למלך מלכי המלכים".³³² כולם שווים, אבל יש כאלה ששווים יותר.

עבור מילטון, תפיסה זו מהווה, כפי שכתב, "בגידה בכבוד (dignity) של האנושות".³³³ הכבוד הסגולי של האדם, של כל אדם, נובע מצלם האלוהים שבו, ולכל אחד (ואחת, כמובן) אותו צלם אלוהים. אין עוד יהודי ולא יווני, אין עבד ולא בן-חורין, אין זכר ולא נקבה. כולנו שווים.

ב-1649 אף מתפרסם קונטרס לבלרי שטען כי לנשים מגיעות זכויות שוות, מפני שגם הן "נבראו בצלם אלוהים ובעלות עניין בישו הזהה לזה של הגברים".³³⁴ ודוק: העמידה מול האל, כצאצאים שווים לאדם הראשון ועל פי ההכרעה הפנימית והרצונית, הופכת לבסיס שעליו נבנות זכויות האדם. צלם אלוהים, הקיים בכל אדם ובכל מקום שבו מתגלה תבונה, כופה עלינו לאפשר חופש מצפון וחופש ביטוי, ובר כבד מאלף אותנו להכיר בשוויון בין כל בני האדם, ובזכותו של כל אדם בקניין וחירות. הליברליזם המודרני הולך ונבנה מתוך הקלחת הפוליטית באנגליה והמאבקים בין סוגים שונים של פרוטסטנטים, תוך שימוש ברעיונות המופיעים בתורה ובמשנה.

בינתיים התעצמו חילוקי הדעות בתוך מחנה המורדים במלך, וצ'רלס הראשון ניצל את המצב והצליח לברוח משביו. הוא אסף תומכים, הפעם גם מקרב פרסבטיריאנים שסברו שהפוריטנים הגזימו בדרישותיהם לפירוק הכנסייה. שוב פרצה מלחמת אזרחים, ואחרי שכוחות המלך דוכאו סופית ב-1648 דוכא גם הוא סופית, וראשו הוסר בינואר 1649. אחרי כמה שנים של חוסר יציבות ומלחמה נוספת עם סקוטלנד הוכרז אוליבר קרומוול כ-Lord Protector של הרפובליקה ועמד בראשה. קרומוול, פוריטן בעצמו, לא הנהיג כנסייה ממלכתית ואפשר חופש פולחן (נוצרי בעיקרו) תחת שלטונו.³³⁵ הוא תמך בסובלנות דתית ואפשר גם ליהודים, שגורשו מאנגליה עוד בסוף המאה השלוש-עשרה, לחזור. קרומוול מת בשלווה ב-1658, ואחרי עוד תקופה של חוסר יציבות חזרה המלוכה, עם המלכתו של בנו של צ'רלס הראשון, צ'רלס השני, ב-1660. אבל שום דבר כבר לא היה יכול למחוק את כל מה שקרה. אנגליה טעמה חירות פוליטית ודתית.

כי כל אדם בפני עצמו

תקופה זו היתה משמעותית בתהליך עיצוב התפיסה המודרנית של האדם כאינדיבידואל, וגיבוש הרעיון שלפיו נשמרות לו זכויות בסיסיות. על פי מרסל מוס, הרעיונות של "הפוריטנים, הווסקלים,³³⁶ והפייטיסטים³³⁷ הם אלו שעל בסיסם כונן הרעיון על פיו האדם (person) מקביל לעצמי והעצמי מקביל לתודעה, אשר העצמי הוא לה הקטגוריה הבסיסית".³³⁸ האדם ממשיך את מסעו במעלה האינדיבידואליות. אחרי שהופנם צלם האלוהים והפך לכחירה החופשית ולתבונה, לרצון ולמצפון, אלה כעת מאוחדים ומתורגמים לפרסונה מלוכדת, שלמה. דבריו של ריצ'רד אוברטון על העצמיות שחייבת להיות חופשית כדי להיות היא עצמה מתחילים להדהד ברחבי אירופה. הרעיון שכל בני האדם "שווים ודומים בעוצמה, כבוד, סמכות ומלוכה", כפי שקובע ג'ון לילבורן, מקבלים ניסוח מלא והכרה ראשונית. באליטה האינטלקטואלית כבר נשמעות עמדות המתבססות על ההנחה שכל בני האדם הם בראש ובראשונה פרטים אוטונומים.

גלי ההדף מההתפתחויות הדרמטיות הללו מורגשים היטב. בשיר "Anatomy of the World" מבכה ג'ון דאן (Donne), המשורר האנגלי הדגול, את אובדנו של העולם הימי-ביניימי:

והפילוסופיה החדשה מעמידה הכל בספק

[...]

הכל שבור, ואין המשכיות

כל חיבור ראוי, כל סוג של שייכות

נסיך, נתין, אב, בן – הם נשכחו מלב

כי כל אדם בפני עצמו חושב שהוא כפוי

להיות כעוף החול, ושלא מצוי

עוד כפי הסוג שהוא, לבד ממנו בעצמו³³⁹

דאן כותב את השיר ב־1611. כבר אז רוחות חדשות נושבות ומפזרות את הסדר הישן: שרשרת המעמדות מאתגרת, וההיררכיה הפטריארכלית הוותיקה מתחילה להתערער. הרעיון שמכיוון שכל בני האדם שווים אל מול האל הם אמורים להיות שווים אל מול השלטון, הולך ומשתרש. הרעיון שלנתיני המלך יש זכויות שחובה להגן עליהן, ושהשלטון מחויב לדאוג להגנתן, מתבסס. הרעיון

שחופש המצפון והדת חייב להיות מכובד ומוגן כבר נאמר בריש גלי. כל אלה נעוצים בעקרון צלם אלוהים, וכל אלה קשורים לפרט ולמעמדו, לאינדיבידואל, שהופך להיות אבן הבניין הבסיסית ביותר של החברה (במקום השבט, המשפחה, הקהילה, קהל המתפללים). "כל אדם בפני עצמו חושב שהוא חייב להיות כעוף החול", קוראת הפילוסופיה החדשה לבני אירופה, אולם ג'ון דאן נחרד: עבורו, אין אדם שהוא אי.

מתוך האש והדם של המאבקים הדתיים של המאה השבע-עשרה מולידה התרבות האנגלו-סקסית את התפיסה שכל פרט עומד בפני עצמו, שהוא חופשי מהקשר, שהוא אוטונומי לקבוע את מהלך חייו – בעצמו, לעצמו, מתוך עצמו. התפיסה הזו נמצאת עדיין בשלב העוברי שלה, אבל היא עתידה לכבוש את העולם המערבי. בתוך פחות מארבע מאות שנים, ההנחות הללו יהיו מובנות מאליהן לכל אדם באירופה ובארצות הברית. אינדיבידואלים אלו יראו בעצמם פרסונה שלמה ואדנותית, יהפכו את החירות הפרטית לאידיאל, יפרשו אוטונומיה כחופש, ויחפצו בכל מאורם להיות מיוחדים ויחידים במינם, שהרי "לא מצוי עוד כפי הסוג שהוא, לבד ממנו בעצמו".

בחיבורו הגדול **הדמוקרטיה באמריקה** מדווח אלקסיס דה טוקוויל לקוראיו הצרפתים על הפיתוח החדש של האמריקנים: אינדיבידואליזם. טוקוויל סייר בארצות הברית בראשית שנות השלושים של המאה התשע-עשרה, ואבחנותיו המבריקות משרטטות את בנייתו של העולם המערבי המודרני. הנה דבריו על הפיתוח האחרון של האמריקנים:

האינדיבידואליזם הוא ביטוי חדש, יליד רעיון חדש. אבותינו הכירו רק את האנוכיות. האנוכיות היא אהבה עצמית לווהטת ומופרזת, הגורמת לו לאדם שיקשר הכל לעצמו ויעדיף את עצמו על כל דבר שבעולם. האינדיבידואליזם הוא רגש בוגר ושלו, המכוון כל אזרח להינתק מכלל חבריו ולפרוש הצדה עם משפחתו וידידיו, כדי שלאחר שייצור לו כר חוג קטן משלו יעזוב בחפץ לב את החברה לנפשה. האנוכיות מקורה באינסטינקט עיוור; האינדיבידואליזם נובע משיקול דעת מוטעה יותר מאשר מרגשות נקלים; מקורו בליקוי הרוח לא פחות מאשר במגרעות הלב. האנוכיות מכלה את זרעה של כל מידה טובה; האינדיבידואליזם מדלדל תחילה רק את המידות הטובות שבחיי הציבור; אבל בחשבון ארוך, הוא תוקף ומהרס את כל היתר ובסופו של דבר הוא שוקע

באנוכיות מפורשת. האנוכיות היא קלקלה שימיה כימות עולם, ואין היא נחלתו של מבנה חברתי אחד דווקא. האינדיבידואליזם הוא דמוקרטי במוצאו, והוא עלול להתפשט ככל שמשותפים התנאים.³⁴⁰

והוא אכן התפשט. העולם שאנו חיים בו כיום נמשך הישר מן המקורות האלה. מה שג'ון דאן הרגיש בחושי החדים ונחרד ממנו, מה שטוקוויל חזה בעיניו ועיקם מולו את אפו, הוא כיום המובן מאליו היום-יומי, עד כדי כך שמציאות אחרת, אינדיבידואלית ואוטונומית פחות, היא עבורנו החומר שממנו עשויות דיסטופיות או מופקים סרטי אימה. כשאנו רוצים לקבל צמרמורת מהיעדר אינדיבידואליות ומחוסר באוטונומיה, אנחנו ממלאים את המסך בבני אדם שכלואים במטריקס, בחיזורים המבקשים להפוך אותנו למכונות (מ"פלישת חוטפי הגופות" ועד ה-Borg), בסיבורגים ובזומבים.

"אי-אפשר להפריז בחשיבותן של תנועות דתיות קנאיות לאורך המאות ה-17 וה-18 לעיצוב החשיבה הפוליטית והפילוסופית [המודרנית]", קובע מוס.³⁴¹ דוגמה ראשונה ומובהקת לכך נמצאת בחשיבתו של ג'ון לוק.

לוק וראשית הליברליזם

ג'ון לוק נולד וגדל בדרום-מערב אנגליה להורים פוריטנים. בצעירותו עבד כמרצה ליוונית ולרטוריקה, ומאוחר יותר למד רפואה. ב-1683 ברח להולנד, שהצטיינה בסובלנות דתית, משום שנחשד בטעות בשותפות במזימה לרצוח את המלך. הוא חזר לאנגליה רק אחרי "המהפכה המהוללת" ב-1688.³⁴² חיבוריו המרכזיים, **מסה על שכל האדם**, **שתי מסכתות על הממשל המדיני** ו**איגרת אודות הסובלנות**, פורסמו כולם בשנה שלאחר מכן.

עולמו ההגותי של לוק עוצב מתוך המסורת הנוצרית והמאורעות שאפפו את חייו. הוא יורש לא רק את הדיבור על זכויות טבעיות, אלא גם את התפיסה, שלפיה יש בעולם "דתות" שניתן להשוות ביניהן, את ההנחה הבסיסית שהדת מוצאת את ביטויה העיקרי בתנועות הנפש של הפרט, ואת החשיבות הנובעת מכך של חופש המצפון. ככל הנראה, הכיר לוק את חיבוריו של רוג'ר ויליאמס. מנגד, חוסר היציבות הפוליטי המתמשך מעלה אצלו, כמו אצל אחרים באותה תקופה, שאלות על סמכות הממשל (המלוכה) ויחסי דת ומדינה. שילובן של מגמות אלה מביא לכך שלוק יבקש חירות דתית לכל אדם וסובלנות דתית בין קבוצות

חברתיות. אולם לוק מוסיף יסוד משלים: עבורו, התבונה האנושית, הנטועה באדם כחלק מצלם האלוהים שבו, משמשת כמקור סמכות גם בענייני דת. כפי שראינו, תפיסת הדת כמבע פנימי המשותף לכל בני האדם חייבת לבוא על חשבון סמכות ההתגלות האלוהית, וכך גם עבור לוק. בספר הרביעי של חיבורו, **מסה על שכל האדם**, מטפל לוק בהבדל שבין התבונה להתגלות, וביחסים בין השתיים. הוא קובע שהתגלות שעברה במסורת (דהיינו, שלא זכינו לה באופן אישי), אינה יכולה לשאת כוח שכנוע העולה על הסקת מסקנות עצמאית על פי התבונה. התגלויות של אחרים לא יכולות אפוא לבטל את המסקנות התבוניות שהגענו אליהן בעצמנו. אילו התגלות היתה יכולה להכפיף תחתיה את התבונה, מקשה לוק, לא היה לדבר סוף, וכל תפיסה, רעיון או טיעון היו יכולים להיות מבוטלים על ידי מסורת מסוימת – פשוט הכרוז שהיתה לך התגלות, וצפה לאמונתו של הזולת. לוק מגביל את ההתגלות לתחומים שנמצאים מחוץ לגבולות התבונה, כמו המתרחש בעולמות העליונים או נבואות הגאולה לעתיד לבוא. אולם גם כאן יש לתבונה תפקיד, והוא לנתח ולשפוט האם התגלות מסוימת היא אמיתית. לוק מדגיש כי

אם לא נקפיד להבחין בין מחוזות האמונה והתבונה לא יותר כלל מקום לתבונה בענייני הדת, ואי אפשר יהיה לגנות את הדעות והטקסים הפרועים שאפשר למצוא בדתות העולם השונות. [...] וכך הדת, אשר יותר מכל דבר אחר אמורה להבדיל אותנו מן הבהמות, וצריכה לרומם אותנו במיוחד כברואים רציונליים מעל לבעלי החיים, דווקא בה יותר מכל נראים אנשים בלתי רציונליים ופחות הגיוניים מן הבהמות עצמן.³⁴³

לוק פורש לפניו את "דתות העולם" – ביטוי מודרני במובהק, שכמובן כולל לא רק זרמים נוצריים – ומבחין שכמעט כולן מציגות טקסים "פרועים" או "דברי אבסורד". הוא מדגיש את חשיבות ביקורת התבונה על הדת, ואת הסכנות לדעתו בהעדפת ההתגלות המסורתית על פני שיפוט התבונה. הקניית סמכות עליונה לתבונה – סמכות שנגזרת מהיות התבונה צלם אלוהים, ועל כן שורש מותר האדם על הבהמה – מאפשרת לו לא רק לנתח את הדת כתופעה אנושית, אלא במקביל, ובאופן שנסמך על כך, להשוות בין דתות שונות. את התפיסה שכל המערכות הפולחניות בעולם הן "דתות", כלומר ביטויים אנושיים לאותה תכונה נפשית או לאותו מבע פנימי, ירש לוק מההוגים שקדמו

לו. משום כך הוא יכול גם לכתוב על אותם קלקולים בדתות השונות ולתת להם סיבה משותפת, שהיא חסרון ביקורת התבונה.³⁴⁴ אנחנו חוזים כאן, בין השאר, בתחילתו של מחקר הדתות ההשוואתי.³⁴⁵

תפיסתו של לוק בדבר "דתות העולם", כלומר התפיסה שיש הרבה דתות והן כולן עומדות לבחינת התבונה, קשורה בטבורה לתפיסתו בדבר היות האדם *tabula rasa* כאשר הוא נולד, כלומר "לוח חלק". אם האדם הוא לוח חלק, הרי ברור שהדת שלו היא משהו חיצוני, שנוסף אליו, משהו שאינו הוא. הדת היא דבר בעולם, היא לא חלק טבעי, מהותי, מאיתנו. התבונה – היא מהותית לנו. האפשרות להפריד בין האדם לבין דתו קשורה לתפיסה הנוצרית של הדת, להתפתחות ההבנה המודרנית של "דת", וגם לקריאה לחופש דת ולשוויון זכויות ל"בעלי" דתות שונות. כפי שנראה, מאה שנים אחרי לוק אנשים כרוזן מקלרמון-טונר בצרפת, או כריסטיאן וילהלם פון דוהם בפרוסיה, יתעקשו שהיהודים אינם מטבעם שליליים (כפי שרבים חשבו אז), אלא שתנאי החיים דרדרו אותם לאן שדרדרו, ושאים המדינה, כפי שהמליצו, תעניק להם זכויות שוות, הרי הם יהיו אזרחים למופת.

היהודים אינם מטבעם שליליים, כמובן, מפני שהם מטבעם *tabula rasa*, כמו כולם. הם בני אדם, ורק אחרי זה יהודים. היהדות אינה משהו מהותי להם. התבונה – היא מהותית להם. כי הם בני אדם, בדיוק כמו הנוצרים. תפיסה חדשה, מהפכנית, מודרנית.

חיים, בריאות, חירות, קניין – רשימת זכויות חלוצית

לוק יורש, כאמור לעיל, גם את שיח הזכויות הטבעיות ממסורת ההגות שלפניו. בחיבורו שתי מסכתות על הממשל המדיני מעניק לוק מקום מרכזי לתפיסות של חוק טבעי וזכויות טבעיות, כמו גם לרעיון האמנה החברתית. כמו העוסקים בזכויות טבעיות לפניו, לוק מדגיש שהאל הוא שנתן לאדם את זכות השלטון, מכיוון שטבע בו את צלם האלוהים:

אלוהים בורא אותנו בצלמו, בדמות תבניתו, ועושה ממנו יצור תבוני, ולכן בעל שליטה. שכן יחד עם כל דבר אחר שצלם אלוהים נשא, הטבע התבוני ודאי היה חלק ממנו, והוא היה משותף למין [האנושי] כולו, ואיפשר להם לשלוט ביצורים הנחותים מהם.³⁴⁶

בהתאם לכך, גם החוק הטבעי נגזר, לדעת לוק, מהיותו של האדם יציר האל:

המצב הטבעי ניחן בחוק המושל בו, שמחייב את כולם. והתבונה, שהיא החוק ההוא, מלמדת את כל האנושות, שיכולים להיוועץ בה, שמכיוון שכולם שווים ועצמאיים, אל לאיש לפגוע באחר בחייו, בריאותו, חירותו, או קניינו. שכן כל בני האדם הם יצירותיו של יוצר אחד, כל יכול ובעל חכמה אינסופית. [...] ובהיותם ניחנים ביכולות דומות, שותפים כולם בקהילה אחת טבעית, לא יכולה להיות כל כפיפות בינינו.³⁴⁷

לפנינו אחת מן הרשימות הראשונות של זכויות אדם אוניברסליות. על פי לוק, זכויות טבעיות כחיים, שלמות הגוף, חירות וקניין נגזרות מהיות כל בני האדם שווים ותבוניים. ובני אדם הם שווים ותבוניים מכיוון שכולם נוצרו על ידי יוצר אחד (שווים), שהעניק להם את צלמו (התבונה). מילותיהם של ריצ'רד אוברטון, ברטולומה דה לאס קסאס, פרנסיסקו דה ויטוריה, רוברטו בלרמינו, אינוקנטיוס הרביעי, הוגוצ'יו ורבים אחרים שפעלו במקביל לכל אלה מהמאה השתים-עשרה והלאה, וכן קולות הנאבקים כנגד העבדות כגרגוריוס מניסה ואוגוסטינוס במאות הרביעית והחמישית, מקבלים אצל לוק ביטוי דפניטיבי.

מתוך המבנים הרעיוניים שקדמו לו מגבש לוק תפיסה שתמשיך ותעצב את המסורת הפוליטית של החברה המערבית כולה. הליברליזם שאנחנו מכירים מקבל את חייו מתוך הרעיון שכל בני האדם נולדו בצלם אלוהים, ועל כן כולם שווים וכולם זכאים לחירות. אותה חירות נטועה בהיות האדם "לוח חלק" כשהוא נולד, ונמדדת באוטונומיה של הפרט להכריע כרצונו ומתוך עצמו, על פי מצפונו, בראש ובראשונה בנוגע לאמונה ופולחן. על כן חופש הדת והמצפון – כאשר "דת" נמדדת בעיקר ובאופן מובהק בתנועותיו של המצפון – הוא חלק מזכויותו הטבעיות של כל אדם. כפי שנראה מיד, לוק מבין שמתוך כך נגזר גם עקרון הפרדת הדת מהמדינה.

איש אינו נולד כחבר בכנסייה כלשהי

בהציעו "מצב טבעי" שבו בני אדם משוחררים לרצונם ופועלים על פי התבונה, תורם לוק את חלקו לעיצוב רעיון האמנה החברתית. רעיון זה, שכמותו ניתן למצוא כבר בעולם היווני והרומי, מתגבש במאה השבע-עשרה כצורה של

ביקורת פוליטית, ומתקבל על רקע השקפת העולם הפוריטנית, שרואה את ההסכם הוולונטרי כקשר האנושי הגבוה ביותר.³⁴⁸ מתוך מאמץ לשים סוף למלחמות הדת האיומות שקרעו את אירופה ביקשו הוגים שונים לבקר את מצב החברה בזמנם, ובדרך כלל גם לנסות לארגנה מחדש, ולשם כך היו זקוקים לדרך חדשה להבין את יסודה של החברה. מתוך נקודת מבט אחרת קל לנתח את הקלוקלים של המצב הנוכחי. מפני שרצו להימנע מלחזור על ההסברים הדתיים להיווצרות החברה האנושית, פיתחו הוגים שונים מיתוס גנאולוגי אלטרנטיבי, שלפיו קהילות נוצרו מתוקף הסכמה וולונטרית של פרטים, שביקשו להגן על עצמם מהמצב הטבעי האכזרי שבו כל דאלים גבר (תומס הובס), לכונן שלטון מרכזי שימשול בצורה שלא תפגע בזכויותיהם ואף יגן על זכויותיהם (ג'ון לוק), או לקדם את חירותם האמיתית על ידי גיבוש שלטון מרכזי שיבטא את רצונם הכללי (ז'אן ז'אק רוסו).

נשים לב שכל אחד מן ההוגים הללו מציג סיפור בראשית של חברה התואם את התפיסה המודרנית של האדם כאינדיבידואל שניחן בתבונה ובבחירה חופשית. אין כאן הסבר שלפיו הגבר החזק ביותר פשוט כופה על השאר את שלטונו, אלא נרטיב על איגוד רצוני, בחירי, של פרטים, המסכימים ביניהם על הסדר תבוני. החברה, על פי תפיסה זו, אינה אלא אוסף של פרטים, אינדיבידואלים נטולי הקשר, המסכימים ביניהם להתכנס יחד. כל פרט מבטא את תבונתו ובחירתו, כלומר את צלם אלוהים שבו, והחברה נבנית בצלמם ובדמותם של האינדיבידואלים שמכוננים אותה, כחברה שיש בה את האיזון הנכון בין תבונה, בחירה חופשית, חוק וסדר.³⁴⁹

כפי שקובע לוק בחיבורו **שתי מסכתות על הממשל המדיני**, בהסכימים על "אמנה חברתית" וביצירת קהילה מצפים בני האדם מן הממשל שהעמידו שידאג לזכויותיהם וישמור עליהן. ממשל בלתי-לגיטימי יהיה ממשל שלא מגן על הזכויות הללו, שפוגע בהן ללא סיבה מוצדקת שמעוגנת בטובת הכלל, או שסבור שמותר לו לשלול את הזכויות הללו מנתיניו. בממשל כזה לגיטימי לגמרי, לדעת לוק, למרוד.

לתחום הדת והאמונה מקדיש לוק חיבור נפרד, הוא **האיגרת אודות הסובלנות**. באיגרת מבהיר לוק באופן חד-משמעי שיש להפריד את התחום הדתי מהתחום הפוליטי: "אני גורס שנחוץ מעל לכל להבדיל היטב בין ענייני הממשלה האזרחית לענייני הדת ולסמן את הגבולות המוצדקים שיש בין אלו לאלו".³⁵⁰ לוק ממרה להזכיר לנו מהם ענייני הממשל: "ענייני הממשל הם החיים, החירות, הבריאות,

הימנעות מפגיעה גופנית, והחזקת דברים חיצוניים, כגון כסף, אדמות, בתים, רהיטים, וכיוצא באלה".³⁵¹ על תחומים אלו בחיי הנתינים נדרש הממשל להגן. הוא לא נדרש לדאוג שנתין כלשהו יגיע לשערי גן עדן; דבר זה אינו באחריותו. ענייני "ישועת נשמות", כותב לוק, לא יכולים ואסור להם להיכלל בתפקידי הממשל. הם לא יכולים, כותב לוק, שכן

כל החיים והכוח של הדת האמיתית טמונים בשכנוע הפנימי והמלא של הנפש (mind) [...] מה שלא יהיה הפולחן החיצוני אליו נכפיף את עצמנו, אם לא נהיה משוכנעים לחלוטין בנפש (mind) שלנו שאלו אמיתיים ורצויים בעיני האל, מנהגים ומעשים שכאלה יהיו רחוקים מלקרב אותנו לישועה, ולמעשה יהיו מכשולים בדרכנו אליה. שכן באופן כזה במקום לכפר על חטאים על ידי הדת, הרי שעל ידי הענקת לאל פולחן שאנחנו סבורים שאינו רצוי בעינינו אנחנו מוסיפים לסך חטאינו האחרים גם את הצביעות והזלזול במלכותו האלוהית.³⁵²

נשים לב לרעיון החוזר ונשנה: דת אמיתית היא דת וולונטרית, והיא עניין פנימי לחלוטין. כל כוחה בכך שנפשנו בטוחה שהיא אמת. טקסים ומנהגים שאנו מקיימים, גם אם ייעשו בדיוק טכני ובאופן מרהיב, אם לא ינבעו מאמונתנו בכך שהם חלק מדת האמת, לא רק שלא יקרבו אותנו לישועת נפשנו, אלא ירחיקו אותנו ממנה. לוק בטוח בכך (והוא חוזר על כך כמה פעמים בחיבור הנידון) שללא שכנוע פנימי עמוק שלנו בטקסים, הם לא יהיו רצויים בעיני האל, שכן האל אינו מעוניין בצביעות, ולא בביצוע טכני של טקסים שאין בהם לדעת המבצע אמת. ומכיוון שאי־אפשר לכפות על אדם להשתכנע באמיתותה של אמונה מסוימת או בתקפותם של טקסים מסוימים, אין לממשל האזרחי כל כוח, ואף לא כל סמכות, ביחס לאמונתו של הפרט.

"איש אינו נולד כחבר בכנסייה כלשהי", כותב לוק,³⁵³ ומדגיש את האופי הוולונטרי של הדת, כפי שעוצב במסורת הנוצרית. ממילא על פי לוק כולנו, הרי, נולדים *tabula rasa*. מנגד, כולנו יודעים שיהודים, כמו גם בני מסורות דתיות רבות אחרות, נולדים אל תוך המסורת הדתית שלהם, ולא זקוקים לשום טקס כדי להפוך למה שהם ממילא. עבור לוק, הבחירה באמונה חשובה, שהרי היא העומדת בבסיס תפיסתו את הדת כאירוע פנימי, תבוני ורצוני. משום כך, מדגיש לוק, אין להפלות כל אזרח רק מפני שהוא בן דת אחרת, או כזו שלא

מוצאת חן בעינינו. אין לאפשר מצב שבו חרם, או אקסקומוניקציה מתוך מסורת דתית מסוימת, יהווה עילה לפגיעה בזכויות האזרחיות של הפרט. לוק אף מציין במפורש שאין סמכות להעניש את הילידים האמריקאים אם לא יאמצו דת נוצרית כלשהי.³⁵⁴ הסובלנות הדתית הזו באה מתוך התפיסה שהדת תלויה בבחירה, ושהבחירה היא זכותו המולדת של הפרט.

לוק מבהיר שאין לממשל רשות למנוע מנתינים דתיים כל דבר שהמסורת שלהם מבקשת מהם, כל עוד הוא במסגרת החוק. אל לה למדינה להתערב בפולחן הדתי. עם זאת, לוק דואג להדגיש שלא הכול מותר. הקרבת תינוקות, למשל, תיאסר, משום שהיא מנוגדת לחוק המדינה.³⁵⁵ אולם ככל שמה שמבקשים אנשים ממסורת מסוימת לעשות אינו בלתי חוקי, אל לו לממשל למנוע זאת בעדם.³⁵⁶ לממשל גם אין סמכות להעניש מעשים או מנהגים שנחשבים כחטאים בעיני רבים, כגון חמדנות או עצלנות, שכן אלו אינם פוגעים בזכויותיהם של אחרים³⁵⁷ – והרי תפקידו של הממשל הוא רק להגן על זכויות נתיניו, ולא לחנך אותם.

תפיסת הדת של לוק, אם כן, היא תולדה מובהקת של המסורת הנוצרית. עבור לוק ברור שיש הפרדה בין התחום הפוליטי לתחום הדתי, ושזה האחרון מתקיים בפנימיותו של הפרט. אין כאן אלא ביטוי מודגש יותר של כיוון שהניע כבר פאולוס במאה הראשונה לספירה. לוק מביא את המהפכה הפאולינית אל קצה הגיונה הפנימי, לפחות בכל הקשור ליחסי דת ומדינה, ועל כן גם מסוגל לדרוש שחופש הדת של הפרט לא ייפגע. חופש הדת הופך אצלו למעשה לזכות טבעית נוספת, יחד עם הזכויות לחיים, שלמות הגוף, חירות וקניין.

היהדות, שאינה הנצרות

אולם אם מדובר בתפיסה נוצרית, מה על היהדות? לוק מודע לחלוטין לכך שהיהדות שונה.

מדינת (commonwealth) היהודים, ששונה מכל האחרות, היתה תיאוקרטיה מוחלטת, ולא היתה בה, ולא יכולה היתה להיות בה, הפרדה בין המדינה לדת. החוקים שנחקקו בה, שכללו את פולחן האלוהות האחת הבלתי-נראית, היו החוקים האזרחיים של אותו העם, וחלק מממשלתו, בה האל עצמו היה מחוקק.³⁵⁸

היהודים הנהיגו תיאוקרטיה, שכן כל ענייני מדינתם התנהלו על פי החוק האלוהי. התורה, כזכור, קובעת דינים גם לענייני חקלאות, מסים ומלחמה. תחומים אלו ואחרים, אשר במדינה הנוצרית נחשבים מופרדים מהדת, היו בה תחת שליטתה. ליתר דיוק, היהדות כלל לא הכירה בהבדלה בין תחום "דתי" ותחום "חילוני" או "פוליטי", אלא כללה את החיים בכללם תחת הנהגת החוק האלוהי, והאל היה, כותב לוק, "באופן מיוחד, מלך היהודים". היהדות, בקצרה, לא היתה "דת", אלא תרבות כוללת-כול, שמכילה חוקים באשר לפולחן האל ולצדם חוקים באשר להענשת גנבים, גביית מסים, עזרה לנזקקים, כמו גם חוקים המורים כיצד לבדוק אם אשתך נואפת או כיצד, על מה ולמה יוצא העם למלחמה.

מדינת היהודים היתה "שונה מכל האחרות", טוען לוק, ובכך בעצם מודה שהיהדות הציגה מודל שונה של יחסי דת ומדינה. שלא כמו הנצרות, חוקי הדת של היהדות היו גם "החוקים האזרחיים של אותו עם". זאת מכיוון שהיהדות היתה "אותו עם", כלומר, המסגרת הדתית היתה המסגרת המדינית – שתי אלו היו מציאות אחת ויחידה. היהדות היתה, בפשטות, אומה. הלוא אפילו בטקס הגיור נראה שהמתגייר מצטרף לעם, לא פשוט מקבל על עצמו אמונה. השאלה הראשונה שנשאל מועמד לגיור על פי חז"ל היא "מה לך להתגייר והרי אתה רואה את האומה הזאת נמוכה וסגופה מכל האומות" (מסכת גרים, א, א) –

ההצטרפות היא לאומה.³⁵⁹

ההבדל הברור בין היהדות לבין הנצרות העסיק את ההוגים הראשונים שניסחו את עקרון הפרדת הדת מהמדינה. הם היו צריכים להתמודד עם מקורותיה של הנצרות ביהדות ולהסביר מדוע המודל שהציגה היהדות היה שונה ובעייתית. עוד לפני לוק עמד שפינוזה על ההבדל בין מבנה המסורת היהודית לזה של הנוצרית. הוא כתב כי בעוד אצל הנוצרים קיימת הפרדה בין סמכות הכנסייה לסמכות המלך, היהודים שונים:

הכנסייה שלהם קמה לראשונה בזמן אחד עם השלטון, ומשה, שהחזיק בו במוחלט, לימד את העם דת, הסדיר את עבודת-הקודש ובחר את משרתיה. לפיכך היתה כאן תוצאה הפוכה: סמכות המלכות היתה בעלת השפעה גדולה ביותר בעם, ואת הזכות המתיחסת לענייני-הקודש החזיקו בעיקר המלכים.³⁶⁰

לוק מדייק יותר בתיאורו ההיסטורי, אבל המסר זהה. ואכן, היהדות שונה. היהודים, או העברים הקדמונים, היו קבוצה אתנית שהתאפיינה במנהגים ובדינים מסוימים. לא היתה עבורם הפרדה בין ענייני הפולחן לבין העניינים הפוליטיים, ולא היתה יכולה להיות הפרדה. המלך נבחר על ידי הנביא והיה מצווה לכתוב ספר תורה. אם היה מלך "צדיק", היה גם רודף אחרי עבודת האלילים בממלכה. דת ומדינה – חד הם. ממלכת היהודים הקדומה היתה שונה מן האימפריה הרומית הנוצרית, אולם דומה מאוד דווקא לישויות פוליטיות אחרות בזמנה. לוק אינו צודק כשהוא קובע כי ממלכת היהודים היתה "שונה מכל האחרות". דת ומדינה לא היו נפרדות בממלכות כבל או אשור, וגם לא ביוון או ברומא העתיקה. בעולם הקדום היה לשליט מעמד דתי עליון, אם לא נחשב בפשטות לאל. בנוסף, לא מעט קבוצות אנושיות מציגות את אותה אחדות אתנית-דתית, החל מהדרוזים, דרך הצוענים, עבור במגוון השבטים הילידיים-אמריקאיים וכלה בהינדואים. כל אלו אינן קבוצות פוליטיות שמחזיקות בדת מסוימת, אלא יחידות אתניות שבהן פולחן, תרבות, מנהג וחוק אזרחי שלובים זה בזה באופן אורגני וקדמון. הנצרות היא היוצאת מן הכלל, בכך שמתחילתה נבדלה בה הסמכות הדתית (האפיפיור) מהסמכות הפוליטית (הקיסר). לוק מתחיל כאן מסורת ארוכה, שקנתה לה אחיזה איתנה בימינו, של ראיית הנצרות כדגם הנפוץ, המקובל וה"נורמלי" של הדת, אולם הנצרות היא דווקא היוצאת מן הכלל.

ואכן, הנצרות שינתה את תפיסת יחסי הדת והמדינה. לוק מכיר בכך: לטענתו, ישו "העניק לחסידיו צורה חדשה ומיוחדת של ממשל"³⁶¹ ממשל שבו מתקיימת חלוקה ברורה בין שני התחומים, שבו נותנים לקיסר את אשר לקיסר ולא להוהים את אשר לא להוהים; ממשל שבו הפוליטי אינו מסיג את גבול הדתי. ייתכן שזו התפתחות חיובית וייתכן שלא, אולם בכל מקרה לא מדובר בדגם אוניברסלי ומוכן מאליה. הנצרות מכוננת מסגרת דתית-פוליטית ש"שונה מכל האחרות". ליהודים יש מה להרוויח מן הסידור הנוצרי החדש. לוק קובע כי בממשל תקין על פי הדגם הנוצרי אל לנו להפלות איש מלקבל את הזכויות האזרחיות השמורות לו על פי החוק הטבעי. בהתאם לכך, גם ליהודים מגיעות זכויות שוות. "אם עלינו לומר את האמת, כפי שמצופה מאדם לאדם, אין להוציא מכלל הזכויות האזרחיות (civil rights) של המדינה את הפגאני או המוסלמי, ולא את היהודי, רק משום דתם"³⁶². לוק מגיע כאן למסקנה המתבקשת מתפיסת הדת שלו. דתו של אדם היא עניינו הפרטי. מדוע אפוא שיופלה בגללה? גם היהודים, כמו המוסלמים והפגאנים, זכאים לזכויות שוות.

אלא שלוק לא קושר בין דבריו אלו לבין דבריו הקודמים בדבר אופייה השונה של היהדות. הוא לא שם לב שמכיוון שהיהדות שונה מהותית מבחינת ההיגיון הפנימי שלה ותפיסת מקום ותפקיד האלוהות, היא לא הופכת בקלות ל"דת" על פי הדגם הנוצרי. כאשר הוא מבקש לא להפלות את היהודים "רק משום דתם", הוא הופך את היהדות לתחום האמוני-פולחני של החיים, לממד הקונפסיונלי של האישיות, לעניין הנתון להכרעה מצפונית וולונטרית. אולם עבור היהודים, ודאי אלו שחיו בתקופתו של לוק, אין הפרדה ממשית בין התחום הפולחני של היהדות לבין כל תחום אחר, לרבות התחום הפוליטי. הענקת זכויות ליהודים על פי הדגם הנוצרי תעשה אם כן אחת משתיים: היא תשנה את הדגם הנוצרי, או תשנה את היהדות. בהמשך נתאר כיצד הענקת זכויות שוות ליהודים שינתה את פני היהדות.

שוויון ליהודים, פירוק היהדות

המאבק בין נתנאל פוזנר לרב רפאל כהן העלה על פני השטח את מצוקתם של יהודים שקצו בסמכות הממסד הדתי. רבים מהם לא ראו כל בעיה בזוהת היהודית ולא היתה להם כל כוונה להתכחש לה או לנסות להשילה, אולם הם לא היו מוכנים לספוג עונשים כבדים, ממלקות ועד חרמות, רק מפני שלא רצו לקום לאמירת סליחות או רק משום שהשתמשו במערכת המשפט האזרחית. מספרם הלך וגדל. בשליש האחרון של המאה השמונה-עשרה הפכה פריקת העול לנחלתם של רבים מקרב היהודים במערב אירופה ובמרכזה. לא עוד בודדים אמיצים, אלא ציבור רחב שהתאפיין לאו דווקא באידיאולוגיה סדורה של מרד בממסד הדתי, אלא ברצון ליהנות ממנעמי החיים ולהתבשם מהתרבות הגבוהה, מהעידון ומהתחכום של הבורגנות האירופית המתפתחת.³⁶³

בנקודה זו הם נתקלו בהתנגדות מצד הממסד השמרני, וזאת דווקא מפני שרצונם זה היה חלק מתנועה חברתית ותרבותית כוללת. תהליך מתגבר של חילון (נבחן מונח זה בהמשך) שטף את אירופה, וממילא גם את יהודיה. בניגוד ליהדות שניתן לכנות "מסורתית", זו שהתקיימה גם באירופה לפני השפעות תהליך החילון, ובה רפיון בשמירת המצוות לא רק התקבל בסובלנות אלא היה חלק מהמובן מאליו היהודי, כעת, עם עלייתן של תפיסות דתיות ופילוסופיות שעודדו כפירה מפורשת בסמכות הממסד הדתי, עם מסמוס הגבולות בין הקהילה היהודית ללא-יהודית ועם ריבוי פורקי העול לתיאבון, לא היו הרבנים יכולים למחול אף על סטיות קטנות

מההלכה. שני הצדדים נדחקו בהדרגה לעמדות מנוגדות, קיצוניות, ובסופו של דבר לקהילות נבדלות. כך, במקביל לחילון וכתגובה אליו, מתפתחת ומתעצבת היהדות החרדית.

הוגים שונים שבמבט לאחור נשייכם לתנועת הנאורות ביקשו להעניק שוויון זכויות ליהודים, אך גם סברו שהיהדות ככלל צריכה לעבור רפורמה ולהפוך ל"תרבותית", כלומר למודרנית. היהודים ה"משכילים", אלו שהזדהו עם תנועת הנאורות, הסכימו איתם ועשו מאמצים מצדם להתאים את היהדות לעידן החדש המתאפיין בחופש מחשבה, בפטריוטיזם לאומי ובאינדיבידואליזם גובר. היו כמובן קולות שהתנגדו להענקת זכויות ליהודים. עבור רבים, היהודים לא יוכלו לעולם להיות בני תרבות, שכן מה שמעכב את התפתחותם אינו המסורת הנוקשה שלהם, אלא עצם טבעם. עמדות כאלה, חלקן לא רק אנטישמיות אלא גם גזעניות כמובן הביולוגי, שללו את התפיסה המתעצמת של הנאורות, שלפיה כל אדם הוא בראש ובראשונה אדם. היהודים לא היו ראשית כול בני אדם, אלא יהודים. הם היו שונים מהותית, ולכן חסרי תקנה. המאבק הרעיוני התחולל בין מי שסבר שהיהודים הם בני אדם שלהם "דת" יהודית (טעונת שיפור ככל שתהיה), לבין מי שסבר שהיהודים הם קבוצה אתנית מוזרה ונחותה, או גזע נבדל בעל תכונות שליליות אינהרנטיות.

אחד מאלו שסברו שהיהודים הם בראש ובראשונה בני אדם היה אותו כריסטיאן וילהלם פון דוהם, שפרסם ב־1781, במקביל לתחילת פרשת פונר, את חיבורו על התיקון האזרחי של היהודים.³⁶⁴ בחיבור זה טען דוהם כי אין דבר בחוקיהם המסורתיים של היהודים שימנע מהם לקיים את חובותיהם האזרחיות אילו הושווה מעמדם לזה של שאר נתיני פרוסיה. אדרבה, לדידו של דוהם, לו היו מוענקות להם זכויות שוות היו היהודים הופכים לפטריוטים מהמעלה הראשונה, ואף "מסלקים את הדעות הדתיות הכיתתיות שלהם". זאת משום ש"היהודי הוא יותר אדם מאשר יהודי".³⁶⁵

דוהם ראה את היהודים כבני אדם בני דת משה. לכן ברור לו שכל תכונה שלילית שמאפיינת אותם אינה קשורה לטבעם, אלא למצבם הקשה: "השחיתות המוסרית הגדולה יותר לכאורה אצל יהודים היא תולדה טבעית והכרחית של המצב המדוכא בו הם חיו משך מאות שנים".³⁶⁶ כל אדם שידוכא ייפול לשחיתות מוסרית, סבור דוהם, ועל כן מובן לו שעם העלמת הדיכוי של היהודים ייעלמו גם כל תכונותיהם השליליות. לפיכך יש לאזרח אותם ולהשוות את זכויותיהם לאלו של הלא־יהודים, וכמו כן לשפר את בתי הלימוד שלהם, כלומר, ללמד גם

לימודים כלליים. אז גם ייעלמו "הדעות הדתיות הכיתתיות שלהם", כלומר, תיערך רפורמה רצונית של היהודים בדתם. הנה כי כן, תפיסה חדשה של האדם, ותפיסה חדשה של היהודים כאדם, מובילה לדרישה לשנות את החוק. יחד עם זאת, באופן יוצא דופן סבר דוהם שכל עוד חוקיהם אינם מנוגדים לחוקי המדינה, יש לאפשר ליהודים לשמור על מערכת בתי הדין שלהם וסמכויותיה, כולל הסמכות להטיל חרם. דבר זה היה חריג. לרוב ביקשו התומכים באמנציפציה ליהודים לבטל את סמכות השיפוט וההענשה של הרבנים, שהרי אם לא כן נותרו היהודים בעלי חוקים משלהם, ותיווצר מעין מדינה בתוך מדינה. על סוגיה זו ניטש פולמוס, והקול שהתנגד לדוהם הגיע דווקא מתוך הקהילה היהודית. משה מנדלסון, הפילוסוף היהודי המפורסם ביותר אז, שהיה גם ידיד אישי של דוהם, חלק עליו ודאג גם לפרסם את עמדתו.³⁶⁷

משה מנדלסון – הארכיטיפוס ליהודי המודרני

מנדלסון (1729-1786) היה דוגמה ומופת ליהודי החדש, היהודי המשכיל אשר מצליח להשתלב באופן מלא בתרבות הגבוהה של מדינתו, ועם זאת לשמור על אורחות החיים היהודיים. הפילוסוף היהודי הציג שליטה הן בידע תורני והן בהגות הכללית, והפך לקול משמעותי בתוך הקהילה היהודית כמו גם ב"רפובליקת המשכילים" של תנועת הנאורות.³⁶⁸

מנדלסון אחז בזה וגם מזה לא הניח ידו. הוא כתב פירוש לתורה, שליווה תרגום מלא שלה לגרמנית שנעשה גם הוא על ידו, וכמו עמיתו, ומי שעתיד להיות מגדולי ההוגים בכל הזמנים, עמנואל קאנט, כתב חיבור קצר שנועד להציע תשובה לשאלה "הנאורות מהי?". דמותו של מנדלסון הפכה לארכיטיפ של היהודי המשכיל, אם כי היו לו הבדלי דעות וגישה עם המשכילים שצמחו סביבו ואחריו, שהיו (כמו נפתלי הרץ וייזל שנפגוש מיד) פעילים יותר חברתית ופעמים רבות גם רדיקלים יותר בעמדותיהם.³⁶⁹ כציר שמשני צדדיו נסובה ההיסטוריה היהודית באירופה, דמותו של מנדלסון ביטאה בחייה את המעבר מעידן אחד לשני, ושלא היתה שייכת לחלוטין לאף אחד משני העידנים. אך למרות האמביוולנטיות שביטא בחייו, לא ניתן להתכחש להישגיו של מנדלסון. כפי שנראה, הוא היה אבי התפיסה שהיהדות היא דת.

מתגובתו של מנדלסון לדוהם אפשר ללמוד על כיווני החשיבה שלו, שיבואו לידי מיצוי בחיבורו המאוחר יותר, ירושלים. הוא פותח ב"שבח והודיה להשגחה

העליונה" על שהחלה להעלות את קרנן של "זכויות האנושות"³⁷⁰. מנדלסון פחות הוטרד מקיומה של אוטונומיה יהודית נבדלת מהכלל, וחשש יותר מכוחם של הרבנים, שממנו כבר סבל כשהללו ניסו להחרים את פרשנותו למקרא. בשם חופש המחשבה והביטוי סבר מנדלסון שאין לתת לרבנים כוח לכפות את עמדותיהם. מנדלסון היה יהודי שומר מצוות וטען שעל היהודים לקיים את מנהגי אבותיהם, אולם באותה מידה גרס שיש לאפשר להם לעשות זאת מרצונם החופשי. לדידו, אין לאפשר למדינה לכפות דבר בענייני דת, ובהמשך לכך גם אין לאפשר לקהילה היהודית לכפות את דתה על חבריה:

זכויות כנסיות, שלטון וכוח כנסיתיים – עלי להודות שאיני יכול לקנות לי מושג ברור על הביטויים האלה. [...] הדת האמיתית, האלוהית, אינה נוטלת לעצמה שליטה על דעות והשקפות [...] אינה יודעת שום תוקף לעצמה, חוץ מן התוקף לרכוש נפשות בטעמים ונימוקים. [...] הדת האמיתית, האלוהית, אינה צריכה לא לזרועות ולא לאצבעות, היא כולה רוח ולב.³⁷¹

דת אמיתית היא נחלת הרוח והלב, ואין לה צורך (או זכות) להשתמש בכוח. משום כך גורס מנדלסון שאין להפקיד בידי הרבנים את הכוח להטיל חרם על בני קהילותיהם. דוהם טעה כשהותיר בידיהם את הזכות הזו, קובע מנדלסון:

עדין אין כוהני־דת נאורים עד כדי כך, שאפשר להפקיד בידם, בלא סכנה, זכות כזאת, אם ישנה בכלל. ולא עוד אלא ככל שהם נאורים יותר, כן ימעט בדבר הזה בטחונם בעצמם, לקחת בידיהם חרב־נקמה, שרק השיגעון סבור כי יוכל להשתמש בה לבטח. מאמין אני בלב בטוח ברבנים ובקני־העדה של עמי, בנאורים ובחסידים שבהם, כי בחפץ־לב יסתלקו מזכות יתרה כזאת, בחפץ לב יוותרו על כל משמעת של דת ובית־כנסת, ויתחסו אל אחיהם באותה האהבה והסובלנות, שהם עצמם השתוקקו לה עד עכשיו באנחת־לב ובכליון־נפש.³⁷²

הממסד הרבני בזמנו של מנדלסון עדיין לא היה נאור דיו כדי להפקיד בידיו את מה שאכן היה בידיו, דהיינו, היכולת להטיל חרם על יחידים מביין הקהילה. ואם יהיה אי־פעם נאור מספיק, הרי שיביין לבד שאין להחזיק מעין "חרב נקמה" שכזו,

אשר "רק השיגעון" יכול להעלות על דעתו שניתן להשתמש בה בביטחון. מבט במסד הרבני של זמננו מוביל למסקנה העגומה שרובו עדיין לא הגיע למדרגה שמנדלסון קיווה לה, ובוודאי אין בכוונתו לוותר בחפץ לב ולו על אפשרות אחת ויחידה שניתנה לו לכפייה דתית – אבל זה עניין לחיבור אחר. מנדלסון עשה את שלו בתשובתו זו לדוהם, אולם כתוצאה מכך הוא העביר את הפולמוס לעיסוק בנושא אחר – במנדלסון עצמו. שכן בעקבות תגובתו של מנדלסון לחיבור של דוהם פורסם כברלין ב־1782 קונטרס אנונימי הקורא למנדלסון להתנצר. אם אכן הדת שחיפש היתה דת האהבה והסובלנות, האין זו, כך נכתב בקונטרס, הנצרות, ולא היהדות? בתזמון אומלל בדיוק אז הגיע לתודעה הציבורית סיפור המאבק בין נתנאל פוזנר לרב רפאל כהן, שכאילו הוכיח את אופייה הכופה של היהדות. הפרשה העמידה את מנדלסון במבוכה.³⁷³

האם גם היהדות מסוגלת לסובלנות?

באותה שנה סערו הרוחות בקהילה היהודית גם בעקבות פרסום חיבורו של נפתלי הרץ וייזל, **דברי שלום ואמת**, שבו הוא קורא לראשי הקהילות היהודיות להקים מערכת חינוך מודרנית שבה ילמדו, לצד מקצועות הקודש, גם מקצועות חולין, "תורת ה'" לצד "תורת האדם", כלשונו של וייזל. כפי שכותב חוקר היהדות המודרנית שמואל פיינר, וייזל הכריז למעשה על עידן חדש בתולדות היהדות, עידן שבו היהודים מאמצים לכתחילה את העולם התרבותי הלא־יהודי.³⁷⁴ רבנים בעלי מעמד, בהם הרב יחזקאל לנדאו מפראג והרב דוד טבלי מליסא, הגיבו בחומרה להצעתו של וייזל. הופעל לחץ על הרב צבי הירש לוינ מברלין, אשר וייזל היה תחת תחום שיפוטו, להעניש את המחבר הסורר. גם פרשה זו העיבה על קריאתו של מנדלסון לסובלנות, ובוודאי על האופטימיות שביטא בתגובתו לדוהם. הרבנים האוחזים בכוח ידעו להשתמש בו כדי לרכב עמדות שלא מצאו חן בעיניהם.

ואז, ביוני 1782, פורסם אותו קונטרס אנונימי.³⁷⁵ תחת הכותרת **החיפוש אחר האור והצדק** התבקש מנדלסון לנמק מדוע, אם אכן סבר שדת האמת היא דת אהבה וסובלנות, לא יתנער מדת אבותיו. "החיבור ראוי בצדק שתיתן לו נימוק לפער הגדול שבינך לבין דת אבותיך", נכתב שם, "או שתצהיר על הגורם המונע אותך מלקבל באופן פומבי את הנצרות".³⁷⁶

מנדלסון נאלץ להיאבק בשתי חזיתות: מחד גיסא מול הרבנים, כדי לשכנע אותם שלא להטיל חרמות או עונשים אחרים על יהודים שנוהגים או מתבטאים

בניגוד למסורת, ומאידך גיסא מול נציגי הנאורות הגרמנית, שלהם היה צריך להסביר כעת מדוע, בניגוד למראה עיניים ואף לכישלונות שתדלנותו מול הרבנים, היהדות היא דווקא דת המתאימה לערכי הנאורות ולמודל של דת תבונית. העומדים מאחורי הביקורת שספג ידעו כמובן שגם הממסד הנוצרי משתמש באלימות, ואף נוראית ביותר, כדי לכפות את עמדותיו. אולם עבור המשכילים בגרמניה, הנצרות "האמיתית" לא היתה כזו. הנצרות האמיתית, כך קבעו, היא דת המתאימה לתבונה והנהגת בסובלנות.

על פי תפיסה זו, הנצרות המקורית, הטובה, הושחתה על ידי הכנסייה, שהפכה אותה לקרדום לחפור בה, ואילו כעת יש לחזור אליה. זו היתה כאמור העמדה הדאיסטית, שרבים, ובכללם קאנט, גיבשו ואימצו. היה קל יחסית להאמין בה בכל מה שקשור לנצרות, בשל הדגש המסורתי של הנצרות על גאולה פרטית ופנימית, ההפרדה הבסיסית שלה בין דת למדינה וההסתייגות החוזרת ונשנית שלה מחוק וממסד. הזיהוי של "דת האמת" הנוצרית כעניין וולונטרי ופרטי מתבקש על כן, מה שאין כן עבור היהדות, שמתחילתה כאמור היתה ברית קולקטיבית של אתנוס, אשר חייבה את כל בניו, וקידשה מערכת של ציוויים, בהם גם חוקים פוליטיים.

ולמרות זאת, כפי שנראה, אימץ מנדלסון את העמדה הדאיסטית באשר ליהדות. בירושלים הוא מציג תמונה של היהדות המקורית לכאורה, שהוא מאמין שהתקיימה בעבר הרחוק. יהדות זו, הוא קובע, דווקא היא, ולא הנצרות, מתאימה ביותר למודל של "דת התבונה".

ירושלים: על שלטון דתי ועל יהדות

ירושלים: על שלטון דתי ועל יהדות, שיצא ב־1783, הוא חיבורו הגדול והחשוב ביותר של מנדלסון. הוא נכתב מתוך כורח נסיבות שמנדלסון היה נמנע מהן, אולם מרגע שגמל בדעתו לכתוב אותו, הקדיש לו מנדלסון את מיטבו, והוציא תחת ידו יצירה שהפכה מיד לאבן דרך בתולדות הנאורות היהודית. כל משכיל יהודי שביקש לתהות על אפשרות ואופן כניסתה של היהדות אל המודרנה, כל רפורמטור יהודי שביקש לתקן או להתאים את היהדות לזמנו, לא היה יכול שלא לשאול שלום ירושלים ולהיות מושפע מהספר. בחיבור פורץ דרך ומתווה דרך זה נמצא גם את הניסוח השיטתי הראשון למעמדה החדש של היהדות בעולם המודרני – היהדות כדת.

המהלך של מנדלסון הוא דר-שלבי. בחלקו הראשון של הספר מבחין מנדלסון בין דת ומדינה, וטוען שכפי שהמדינה אינה מורשית לגעת בדת, כך הדת, כל דת, אינה נוגעת בפוליטיקה. לשתייהן, קובע מנדלסון, אין כל זכות לכפות חוקי דת על הפרט. בחלקו השני של הספר מנסה מנדלסון להראות שהיהדות, כלומר ה"דת" היהודית, מתאימה בצורה מושלמת לאותו הדגם. כדי לעשות זאת הוא נצרך לא רק לענות לאתגר שהציב בפניו אותו קונטרס, שהצביע על כך שקהילות יהודיות לא רואות כל בעיה לכפות על חבריהן חוקי דת, אלא להתמודד עם העובדה (עליה עמדו הוגים קודמים, מרוג'ר ויליאמס דרך שפינוזה ועד לוק) שממלכת היהודים הקדומה בהחלט התנהלה על פי החוק הדתי. האתגר לא היה פשוט.

כבר במשפט הראשון של חיבורו שואל מנדלסון כיצד שני התחומים, "מדינה ודת – חוקה אזרחית וחוקה כוהנית – מרות חילונית ומרות כנסייתית", יוכלו לפעול במקביל מבלי ש"יעשו מעמסות על החיים החברתיים". החלוקה בין השניים אפוא מובנת מאליה עבור מנדלסון. המדינה, הוא קובע, מסדירה את יחסי האדם עם זולתו; הדת – את יחסיו עם האל. הבעיה, טוען מנדלסון, אינה רק כאשר אלו נאבקות ביניהן, אלא גם כשיש ביניהן הסכמה, שכן הסכמה זו באה לרוב רק כדי לדכא ישות שלישית, שהיא "הקנין היקר ביותר של האושר האנושי [...] חירות הדעות".³⁷⁷ כשהממסד הדתי מאחד כוחות עם הממסד הפוליטי, חופש המחשבה סובל.³⁷⁸

מנדלסון חי כמובן בתקופה שבה לא היתה הפרדה בין דת למדינה. הוא חש לא ממדינה חילונית שחותרת תחת המסורות הדתיות, אלא מממסד מלוכני המשתף פעולה עם הכנסייה ומגביל את חופש הדת. הוא סבור שעל חירות הדעות, או חופש המצפון, יש להגן. בעוד המדינה יכולה לכפות על אזרחיה לציית לחוקיה גם בניגוד לרצונם, אין לה זכות לכפות דת על אדם, שכן הדת "אינה יודעת מעשה שאין עמו כונה, פעולה שאין הרוח מחיה אותה [...] מעשים דתיים שאין עמם מחשבות דתיות אך משחק-בובות הם, ולא עבודת אלוהים".³⁷⁹ מנדלסון ממקם את עיקר הדת בלבו של אדם. ללא נכונות נפשית, אין תוקף למעשה דתי. הוא חוזר בכך על העמדה שראינו כמותה כבר אצל טרטוליאנוס בתחילת המאה השלישית, ואשר הלכה וקנתה לה אחיזה במסורת הנוצרית בימי הביניים ואחריהם, ולבסוף בדברי ימי המערב כולו. כעת מנסח אותה מנדלסון בבירור גם עבור היהדות.

לא רק למדינה, אלא גם לממסד הדתי אין זכות לכפות את עמדותיו על הפרט. מעשים דתיים שאינם נובעים מרצונו החופשי של הפרט "אינם אלא משחק-שוא ומנוגדים לרוחה האמיתית של הדת".³⁸⁰ אם זה נכון עבור מוסדות

המדינה, זה נכון גם עבור מוסדות הדת. דת כופה חותרת תחת עצמה, תחת "רוחה האמיתית". כפייה דתית היא עיוות של הדת.

תקוה ופחד פועלים על יצר האדם; נמוקי התבונה – על כוח הכרתו. אתם אווזים באמצעים לא־נכונים, אם אומרים אתם לכפות על האדם עיקרים או להוציא מלבו עיקרים על־ידי תקוה ופחד. [...] איזוהי צורת־שלטון שתוצע לכנסיה [=לדת הממוסדת]? אף לא כלשהי! [...] לא המדינה ולא הכנסיה אין כוחן יפה לשפוט בעניני אמונה ודת.³⁸¹

פחד מעונש או תקווה לגמול אינם הדרך לשכנע אדם להאמין במה שנכון. רק נימוקי התבונה, יסביר מנדלסון, אשר ניתנים בפי מי שיידע לשכנע, רק הם יכולים לשנות באופן אמיתי תפיסות אמוניות, ורק הם תקפים כאמצעי לתיקון דתי. לא המדינה ולא הדת הממוסדת (מנדלסון משתמש לסירוגין במילים "דת" ו"כנסייה" לאורך הספר) רשאיות לכפות את עמדותיהן, אף לא באיומי שכר ועונש. ומנדלסון מסכם:

המדינה רואה את האדם כבן־אלמות של האדמה, והכנסיה רואה אותו כנברא בצלם יוצרו.³⁸²

המדינה מתייחסת אל הפרט כאילו הוא בנה של האדמה. על כן היא מסדירה את יחסיו עם בני אדם אחרים ועם הטבע. אולם היא מכבדת מספיק את האדם עד שאינה כופה עליו לחשוב כך או אחרת. הדת הממוסדת, מצדה, מסדירה את יחסיו של האדם עם האלוהים, אולם משום שהוא נברא בצלמו, היא יודעת שלו התבונה והבחירה החופשית. כדי לכטא לאשורו את צלם אלוהים חייב האדם לזכות בחופש דת ומצפון. כדי לאפשר לו להחזיק בדת אמיתית, דת תקפה, אסור שהמדינה תכפה עליו דעות או דתות.

אורתופרקסיה עליונה על אורתודוקסיה

בחלק השני של הספר עובר מנדלסון משאלות עקרוניות על יחסי דת ומדינה לאנליזה של המסורת היהודית. הוא פותח בשאלת החרם. דוהם, כזכור, השאיר את הכוח להחרים בני קהילה בידי היהודים, גם אחרי שיאוזרחו. מנדלסון חולק

עליו. כפי שאין לדת רשות לכפות עמדות, ואף לא לאיים בעונשים, ודאי שגם אין לה אפשרות להחרים. אבל האם אין החרם חלק אינטגרלי מחוקי המסורת היהודית? האם אין המסורת היהודית, שם מנדלסון שאלה בפי בר הפלוגתא שלו, "שיטה של ממשלה דתית, של שלטון הדת ומשפט הדת?". הרי בחוקי משה עצמם קיים עונש מוות למחללי שבת, הלא כן?

מנדלסון מודה שהתבסס רושם כזה, ואף בקרב היהודים עצמם, אולם הוא מתעקש שהוא מוטעה. לא זו היהדות האמיתית. היהדות, הוא קובע, אמנם מחזיקה ב"חוקים, מצוות, פקודים, משפטי חיים, הוראות של רצון אלוהים, כיצד ינהגו כדי להגיע לאושר הזמני ולאושר הנצחי [...] אבל לא דעות למודיות, לא אמיתות ישועה, לא משפטי תבונה כוללים".³⁸³ היהדות, קובע מנדלסון, אינה מכירה בהתגלות אלוהית המורידה מטה מן השמים אמיתות דתיות, כלומר אורתודוקסיה אמונית כלשהי. האל העניק ליהודים תורת חיים המורכבת מחוקים מעשיים, אורתופרקסיה, אבל הוא לא הגביל אותם מבחינת אמונותיהם, ולא נתן רשות לכפות עליהם כל דוקטרינה. את אמונותיהם ישאבו היהודים, כמו כל אדם שנוצר בצלם, מתבונתם.

"אין אני מכיר בלתי אם באמיתות נצחיות הנתונות להשגתו של האדם ואף עשויות להיות מוכחות ומאומתות בכוחות אנושיים", קובע מנדלסון באותו מקום. ההתגלות למשה בסיני לא הציגה כל עיקר אמוני שסותר את התבונה, וגם לא היתה דרושה מבחינת אמונתם של היהודים, מפני שזו מבוססת על התבונה. רק חוקים ומצוות הביא משה, ואלו לא נועדו כדי לכפות אמונה מסוימת על איש, אלא רק לארגן את החברה באופן שיתרום לאושרם של בניה ובנותיה. בניגוד לנצרות, שהתגלות האל בה – חיו, צליבתו ותחייתו של ישו – מחייבת כל נוצרי באמונות שונות, היהדות, קובע מנדלסון, משאירה חופש מצפון מוחלט.

ראוי לשים לב לתרגיל המבריק שעושה כאן מנדלסון: הוא משתמש בדגש הנוצרי על דתיות פנימית כנגד העולם הנוצרי עצמו. הכנסייה, שגרסה שהאמונה היא החשובה ולא המעשים, ביקשה להשליט דוגמה אמונית מסוימת שאותה יקבלו כולם, ברצון או בכפייה. אולם מנדלסון חי בעידן שבו כפייה מצפונית כבר נחשבת (לפחות על ידי המעמד המשכיל) לזוועה ולטיפשות. בנקודה זו הוא יכול לטעון אפוא כנגד המסורת הנוצרית ולהציג אותה כסוג של רודנות. דווקא הדגש היהודי על מצוות מעשיות, שבעבר הפך אותה בעיני נוצרים לדת "טכנית", "יבשה", "מכאנית" או "בשרית", משחק כעת לידיו: המצוות הן חובה,

כחלק מן הברית עם האל, אולם אותה ברית מאפשרת לכל פרט להכריע על תפיסותיו ואמונותיו בעצמו, כלומר באמצעות תבונתו.

מבחינת יחסו אל התבונה, הרי שמנדלסון אימץ את העמדה הדאיסטית, הקובעת שהעיקרים האמוניים של הדתות כולן משותפים, ושניתן להגיע אליהם באמצעות התבונה בלבד. אין צורך בהתגלות.³⁸⁴ עמדתו של מנדלסון מקבילה לעמדתם של הוגים כמתיו טינדל, ג'ון טולנד (Tindal, Toland), שניים מההוגים החשובים של הדאיזם) וג'ון לוק, שקבעו שלא ייתכן שהאל הטוב יגלה את אמיתותיו הנצחיות במקום ובזמן ספציפיים, כלומר בהתגלות חד-פעמית, בין אם בקולות וברקים בהר סיני, בצליבתו של בנו יחידו בירושלים או בלחישות המלאך גבריאל בערב הסעודית. הרי אין כל היגיון בכך, יטענו הדאיסטים, שהדרך לישועה או לפולחן שלם של האל תתגלה רק לקהילה מסוימת, ואילו שאר האנושות, רק מפני שנולדה וחיה במקום אחר על פי הארץ, תישאר כסומא באפלה. אמיתות הדת הנצחיות – שעל פי רוב כללו את האמונה באל אחד, את היותו טוב ומיטיב, ואת חובתנו לעבוד אותו ולהיטיב עם זולתנו – חייבות להיות זמינות לכל אדם בכל זמן, ועל כן אין אפשרות שהן לא יתגלו על ידי חקירה תבונית. מכיוון שכך, מובן גם שאמיתות אלו חייבות להיות משותפות לכל הדתות, כפי שמנדלסון אכן טוען.

מנדלסון מקבל הנחת יסוד נוספת מהדאיזם. הוא מניח שפולחן האל הירדרר לאורך דברי ימי האנושות. על פי תפיסה זו, מתחילה אבותינו לא היו עובדי אלילים, אלא דווקא מונותאיסטים על פי התבונה. אולם בהמשך עלתה האלילות, והדת הושחתה. דווקא כאן, על פי מנדלסון, מתממשת סגוליותו של עם ישראל: עם ישראל נבחר כ"ממלכת כוהנים וגוי קדוש" כדי לשמר את הרעיון המונותאיסטי הקדמוני בטהרתו, ואיתו את שאר עיקרי הדת התבונית. זה ייעודו וזה תפקידו בדברי ימי האנושות. דא עקא, עם חלוף הזמן גם המסורת היהודית הירדררה (כפי שקורה, על פי תפיסת הדאיסטים, לכל מסורת), ובזמננו, כפי שכתב עוד ב־1772, התרבו אצלה "הוספות וסלופים בידי אדם, המכהים לצערי את זהרה".³⁸⁵ היהדות בזמנו של מנדלסון היתה אפוא יהדות שהתרחקה מאותה "יהדות אמיתית" מקורית, וממילא גם מתפקידה הסגולי.

ובכל זאת, מה עם אותם חוקים הכופים מצוות? ובכן, על פי מנדלסון, החוקים הללו היו חלק מן המערך הפוליטי של ממלכת היהודים הקדומה, וכחלק מחוקי המדינה הם היו הכרחיים. אולם משעה שאין ממלכה עצמאית ליהודים, כל כפייה בטלה ומבוטלת. בהגדרו את החוקים שהתגלו בסיני כפוליטיים בעיקרם,

ממשיך מנדלסון את הקו שהתווה שפינוזה, שראה בחוקי הדת העברית העתיקה את חוקי המדינה שהקימו בני ישראל. אולם בניגוד לשפינוזה, שגרס שהחוקים אינם תקפים מרגע שהמדינה נחרבה, טען מנדלסון שרק החוקים שמתייחסים לרובד הלאומי של היהודים אינם תקפים (ובכללם גם היכולת להעניש פרטים), ואילו ההלכה בכללה לא זו בלבד שהיא תקפה, אלא היא בעלת חשיבות עליונה. היהדות, כאמור, נועדה להרים את נס המונותאיזם בעולם, והמצוות הן שנועדו לאפשר ליהודים לעשות כן, שכן המצוות מגבשות ומאשררות את המונותאיזם ומכוננות חברה מוסרית.

על פי מנדלסון, היתה אמנם כפייה דתית בממלכת היהודים הקדמונית, אולם תוקפם של החוקים שהסדירו והכשירו אותה פג עם חורבנה של אותה ממלכה. הרי היהודים כיום אינם מסודרים עוד בגוף פוליטי עצמאי. כל מה שנותר להם הוא אפוא ההלכה הא-פוליטית, כלומר סדרי הליטורגיה, הטקס והפולחן, שמירת הכשרות ומועדי לוח השנה. אלו המנהגים העתיקים שהשתמרו ללא המסגרת הפוליטית, שהתפוררותה סימנה גם את קצה של היהדות כמסגרת שלטונית בעלת כוח כפייה. כעת נותר רק הלוח המהותי והמשמעותי ביותר של היהדות: המצוות, ואמיתות האמונה התבוניות. על פי מנדלסון, הם קשורים אלו באלו.

"כל החוקים ענינם אמיתות-תבונה נצחיות, או מיסודים עליהן, או מזכירים ומעוררים את האדם להרהר בהן", כותב מנדלסון.³⁸⁶ המצוות מכוונות אותנו אל אמיתות התבונה והמוסר. זו למעשה הסיבה שבגללה הן ניתנו. כאן נכנס מנדלסון להסבר מפורט על פעולת הזיכרון האנושי ומעמדם של סמלים. בסופו הוא מבהיר שכדי לעורר בנו את אמיתות התבונה, על הסמלים המובילים אליהן להציג את עצמם בפנינו בכל זמן, ולא רק כאשר נרצה לראותם (כלומר, כאשר פשוט נרצה לחשוב על אותן אמיתות). יש אפוא ליצור מצב שבו אותם סמלים יקיפו את האדם בכל עת. מנגד, מסביר מנדלסון, לא כל סמל יועיל. תמונות ופסלים הם אמצעים בוטים מדי ומביאים לידי אלילות, ואילו אם נסתפק רק בתיאור כתוב של הסמלים, נהפוך את התפיסה למופשטת יתר על המידה.

על כן ניתנו לאומה הישראלית, שנבחרה "להיות לאומה אשר בהנהגתה ובמשטרה, בחוקיה, במעשיה, בגורל-חייה ובכל התמורות והחליפות תורה תמיד על מושגים בריאים ובלתי-מסולפים של אלוהים ומידותיו",³⁸⁷ מצוות טקסיות, דהיינו חוקי התנהגות וטקסים שיהיו קשורים במעשים היומ-יומיים של כל אדם. אותם מצוות וטקסים טובים יותר מסמלים שבכתב לא רק מכיוון שהם אינם מובילים לערטילאיות, אלא כי הם "אינם סוגרים על האדם, אינם עושים אותו

ליצור בורד, דוגר על כתבים ועל ספרים, אלא להפך, ממריצים אותו למגע־ומשא, לחקוי וללקח חי שבעל־פה³⁸⁸ – כלומר, אותם מצוות וטקסים מעודדים את האדם לאינטראקציה חברתית וללימוד חי, לימוד על ידי חיקוי ועל ידי הסבר אוראלי ממורים ומעמיתים. כך תעורר מערכת המצוות, כלומר ההלכה, את הדבקים בה אל עבר האמיתות התבוניות.

אחרי הפעולות נמשכים הלבבות

הרעיון שמציג כאן מגדלסון עמוק מכפי שניתן להניח במבט ראשון. המעשים שלנו אכן מכוננים אותנו, בוודאי ככל שהם כוללים מגבלות על התנהגותנו, כמו גם פעולות סדרתיות שאנחנו מחויבים אליהן ושחורצות, כאשר הן מבוצעות בהתמדה, ערוצים בנפשנו. מובן שאין צורך להניח שדווקא המעשים המסוימים שנאספו תוך התפתחות מסורת ההלכה הם הטובים ביותר, או אפילו שדווקא הם מצביעים על אותן אמיתות תבוניות נצחיות. אולם אותם מעשים ומחויבויות בהחלט מעצבים אותנו. הם כקול חי שנשמע שוב ושוב באוזנינו, עד שהוא בוקע באופן טבעי מפינו.³⁸⁹ כפי שלמדנו מרוברט קאבר (נומוס ונראטיב), חוקים הם ביטויים מעשיים של נרטיב שמחזיקה חברה מסוימת, של תפיסותיה ביחס אל האדם, אל האלוהות, אל הטבע, ואל מערכות היחסים בין כל אלה. החוק נגזר מתוך הנרטיב, אולם קיומו מתחזק אותו. שמירת החוק מאשררת את עולם המשמעות שבו אני מתקיים. נומוס ונרטיב מקיימים יחסי גומלין הדדיים של הווייה והתהוות.

כי האדם נפעל כפי פעולותיו, ולבו וכל מחשבתיו תמיד אחר מעשיו שהוא עוסק בהם אם טוב ואם רע, ואפילו רשע גמור בלבבו וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצות, ואפילו שלא לשם שמים, מיד ינטה אל הטוב, ומתוך שלא לשמה בא לשמה, ובכח מעשיו ימית היצר הרע, כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות.³⁹⁰

כך כתב מחברו האנונימי של ספר החינוך, חיבור שמונה את כל תרי"ג המצוות ונכתב כנראה בסוף המאה השלוש־עשרה. "האדם נפעל כפי פעולותיו" – אנחנו נבנים מתוך מעשינו, והדבקות במעריך מסוים של מעשים בונה אותנו באופן מסוים, זאת משום ש"אחרי הפעולות נמשכים הלבבות". יש לשים לב עד כמה

שונה התפיסה כאן מן התפיסה הנוצרית שעמדנו עליה קודם לכן: לא הפנים קודם לחוץ, לא הלב הוא המכריע לגבי המעשה, אלא להפך, הפעולה היא המכתיבה ללב את אופיו והווייתו.

כאשר הפעולות שאנחנו מבצעים אינן אקראיות, אלא מגולמות כחלק ממסורת, הן מכוננות אותנו בהתאם לנרטיב שהמסורת מספרת ומתארת את עצמה באמצעותו. במקרה כזה, הלב שלנו מכונן בהתאם לאותה מסורת. מנדלסון סבור שהמסורת היהודית מכוננת את לבנו, באמצעות קיום המצוות, להבנת האמיתות האוניברסליות על האל ועל העולם. אולם הרעיון הבסיסי שהוא מציע תקף גם אם לא כן. אלסדייר מקינטאייר, הפילוסוף הסקוטי המבריק, מבהיר בספרו החשוב, מעבר למידה הטובה, את אותה נקודה מזווית אחרת:

ההיסטוריה של הפרקטיקה בימינו משובצת בדרך כלל בהיסטוריה הגדולה והארוכה יותר של המסורת. שדרכה הועברה לנו הפרקטיקה בצורתה הנוכחית, ושבאמצעותה היא מקבלת את מובנה; ההיסטוריה של חייו של כל אחד מאתנו משובצת בדרך כלל בהיסטוריות הגדולות והארוכות יותר של כמה מסורות, ובאמצעותן היא מקבלת את מובנה.³⁹¹

סיפור חייו הפרטי של כל אחד מאיתנו קשור בסיפורן של כמה מסורות שמקיפות אותנו. כך אנחנו מבינים את עצמנו, והבנה זו קשורה לפרקטיקה שהמסורת הורשה לנו: "כלי המשחק הוא סך החוקים המכוונים את תנועותיו", קבע לודוויג ויטגנשטיין בתחילת המאה העשרים.³⁹²

מנדלסון מציג את היהדות כדת הנבחרת לשאת כבמרוץ לפידים את אמיתות התבונה לאורך מסלול האנושות, וכמסורת המעצבת את בניה, בעזרת מצוותיה, להפנות את פניהם אל האמת ולהפנים את עקרונותיה. בהתגלות בסיני ציווה האל על היהודים מצוות וחוקים, אולם לא עיקרי אמונה. את אלו יכול כל אדם להסיק בכוחות עצמו, מתוך בחירה חופשית ותוך שימוש בתבונתו, צלם אלוהים שבו. המצוות בתורן מצביעות לעבר אותן אמיתות, וכן משמרות את זכרן. היהודים, שומרי המצוות, מוקפים כל יום וכל היום באיתותים המכוונים אותם אל האמת, והיא שיש אל אחד, שהוא טוב ומיטיב, ושעלינו לעבדו ולהיטיב עם זולתנו. זהו המונותאיזם הטהור, התבוני, אשר היהודים מפיצים בעולם. אין ליהודים גם אפשרות לסגת מן המחויבות שלהם. זו משמעותה של הברית, קובע מנדלסון, ועל כן היהודים הם שגריריה הנאמנים ביותר של הדת התבונית.

הפרדת הפוליטיקה מההלכה והפיכת היהדות לדת

אולם מה מתוך ההלכה עדיין תקף? כאמור, על פי מנדלסון, ההלכה שנותרת אחרי היציאה לגלות משוחררת מן הרובד הלאומי שלה. הוא מפנה את הקוראים לדברי חז"ל שקבעו שמיום שחרב בית המקדש בטלו העונשים על דיני נפשות "ואף קנסות, עד כמה שהם לאומיים בלבד".³⁹³ על פי מנדלסון, נותרו רק "מצוות פרטיות, חובות המוטלות על אדם מישראל ללא כל תלות בעבודת בית-המקדש ובנחלה בארץ-ישראל".³⁹⁴ כך מפריד מנדלסון, מתוקף נסיבות היסטוריות לכאורה, בין הלכות פוליטיות שבטלות, לבין הלכות טקסיות ומוסריות, שתקפות. הכוח להחרים, שכזכור מעורר אצל מנדלסון התנגדות מיוחדת, הוא עניין פוליטי, ועל כן בטל.

מנדלסון, כמו רוג'ר ויליאמס, מזכיר את עצתו של ישו לבני ישראל של המאה הראשונה לספירה: "תִּנְנוּ לְקִיסָר אֶת אֲשֶׁר לְקִיסָר וְלֵאלֹהִים אֶת אֲשֶׁר לֵאלֹהִים" (מתי, 22, 21). הוא חושב שזו היתה עצה טובה. "גם עתה אין לבית יעקוב עצה נבונה מזו", כותב הפילוסוף, "קבלו את הנמוסים ואת החוקה של הארץ שאתם גרים בה, אבל החזיקו בכל עוז בדת אבותיכם".³⁹⁵ בהלכה יש להחזיק, כי היא מבטאת את אמיתות התבונה ומכוונת את היהודים אליהן. היא הברית של היהודים עם אלוהיהם, ומנדלסון מפציר ביהודים לא להרפות ממנה. מנגד, יש לציית לחוק האזרחי בכל מקום ומקום. מהנוצרים מבקש מנדלסון לקבל את היהודים כפי שהם, משום שכך הם נאמנים למצפונם – הרי אין תועלת באזרחים שעושים שקר בנפשם. הניחו לכל אדם, כותב מנדלסון בסוף ספרו, לקרוא אל האל על פי דרכו. "אם נותנים אנו לקיסר את אשר לקיסר, תנו אתם לאלוהים את אשר לאלוהים!" – כל עוד היהודים הם נתינים נאמנים למלך, היו אתם, הנוצרים, נתינים נאמנים לאלוהים, וכבדו את חופש המצפון של ברואיו, שהרי זה, כפי שכתב בתחילת הספר, "הקניין היקר ביותר של האושר האנושי". זה צלם אלוהים שטבע האל הטוב בכל בני האדם. אותו יש לכבד, וליהודים יש להעניק שוויון זכויות.

היהדות, על פי מנדלסון, היא ברית של חוק עם האל. ההלכה אינה אלא תרגומה של הברית לכדי פעולות וטקסים האמורים לסייע לאדם היהודי לזכור את האמיתות האלוהיות האוניברסליות ולהתנהג באופן ראוי. לעצם מושאי הזיכרון, כלומר לאמיתות האמוניות, חייב האדם להגיע באופן חופשי, ללא כפייה. אותן אמיתות גם משותפות לו ולכל אדם תבוני אחר. ההבדל אפוא בין יהודי "אמיתי" לנוצרי הגון אינו באמונותיהם, אלא רק באורח חייהם. הנה אם כן החזון של מנדלסון: להשתלב בחברה המערבית המודרנית תוך הסכמה על

עיקרי האמונה התבונניים ותוך דרישת סובלנות הדדית לסמלים אחרים שנלווים אליהם, השונים בכל מסורת דתית.

יש לעמוד על המשמעויות המובלעות בחזון המנדלסוני עבור המסורת היהודית. זו הופכת על פי תפיסה זו למסורת דתית, כלומר למערך טקסי ופולחני שמלווה את האדם באותו ממד של חייו העוסק בקשר שלו עם האל. היהדות הופכת ל"דת" במובן המודרני של המילה. לגבי תחומים אחרים בחייו של הפרט, הרי היהדות לא נוגעת בהם, שהרי מצוות פוליטיות בטלו עם הגלות. כך יכול היהודי להיות אזרח גרמני (או צרפתי, וכן הלאה) גאה, ולהשתלב באופן מלא בחיי החברה של מדינתו. בעוד הקשר שלו עם האל נקבע על פי המסורת שלו, הקשר שלו עם החברה שסביבו נקבע על ידי חוקי המדינה שבה הוא חי. הוא שייך ל"כנסייה" היהודית, אך לא לאומה היהודית. הקולקטיב הלאומי שלו הוא נאמן אינו אלא הלאום שבו הוא חי. מנדלסון מבקש אפוא זכויות שוות ליהודים כיחידים, אך לא כאומה. אין זה מקרה שכאשר הובאה בפניו, עוד בינואר 1770, הצעה להקים ליהודים מדינה בארץ ישראל, דחה אותה מנדלסון על הסף.³⁹⁶ בקביעתו שליהודי יש זכויות פוליטיות כיחיד לא כקהילה, מכניס מנדלסון את היהדות לעולם המודרני.³⁹⁷ אולם כרטיס הכניסה עולה לא מעט.

כפי שקבע יוליוס גוטמן, ירושלים היה "הניסיון הראשון להצדיק את היהדות אל מול התודעה התרבותית המודרנית".³⁹⁸ היהודים הופכים אצל מנדלסון לאינדיבידואלים נאורים, ששומרים על מנהגי אבותיהם, אולם רק באופן שלא סותר את חוקי המדינה. גם הם מאמינים באותה דת תבונית אוניברסלית שבה מאמינים כל האינדיבידואלים הנאורים. היהודים, אם כן, הופכים לאזרחים, ואילו היהדות הופכת לדת; הממד הלאומי בה מוצנע, אם לא ממש נמחק. כך היא יכולה להשתלב במדינת הלאום המודרנית המתפתחת. לא בכדי כינה היינריך היינה את מנדלסון "לותר היהודי".³⁹⁹

תנאי השוויון ליהודים

השאלות שבהן עסק מנדלסון, כמו גם הפתרונות שהציע, ימשיכו להעסיק את החברה והתרבות במערב אירופה בעשורים שאחרי כתיבת ירושלים. תהליכי הדמוקרטיזציה באירופה יתרחבו, והשאלה היהודית תוצב בלב השאלה האנושית. האם היהדות היא אכן דת, ישאלו רבים, ואף כזו שאינה מגבילה את המצפון ומסוגלת להשתלב במרחב האזרחי של מדינות הלאום המתגבשות? האם היהודים

יכולים אמנם להיות אזרחים שווים, פטריוטים אמיתיים שנאמנים ללאומים האירופיים השונים, ולא לאומה היהודית?

שש שנים בלבד לאחר שירושלים ראה אור בגרמניה, נכנסה צרפת לעידן חדש עם פרוץ המהפכה הצרפתית. ההמונים שזעקו "חופש, שוויון ואחוה" היו צריכים להתמודד מוקדם מאוד עם האפשרות להעניק חופש, שוויון ואחוה גם לשכניהם היהודים בצרפת. האם תהיה המהפכה נאמנה לאידיאלים שהציבה לעצמה? האם הנכונות לראות כל אדם (או, ליתר דיוק, גבר) כאזרח שווה זכויות תורחב גם ליהודים?

נראה היה שכן – בתנאים מסוימים. בסעיף הראשון של ההצהרה על זכויות האדם והאזרח (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*), אשר התקבלה באספה המכוננת הלאומית בצרפת (הגוף שמשל בפועל בצרפת המהפכנית) באוגוסט 1789, נקבע כי "כל בני האדם נולדו והינם חופשיים ושווים זכויותיהם. הבחנות חברתיות יכולות להתקיים רק על פי תועלת הכלל". הדי קביעתו של פאולוס על כך ש"אין עוד יהודי ולא יווני, אין עבד ולא בן-חורין, אין זכר ולא נקבה" נשמעים כאן היטב. האדם הוא יצור אוניברסלי, חופשי ומופשט. הוא חופשי במהותו ומופשט מכל מה שמסביבו, דהיינו מכל סממן אתני, מעמדי או מגדרי. מכך מובן גם כי מאפיינים דתיים אינם מבדילים בין מעמדם החוקי של בני האדם. בסעיף 10 של אותה הצהרה אכן נקבע: "לא יורע לאדם משום דעותיו, אף אלו הדתיות, בתנאי שהביטוי בפועל של דעות אלה לא מפריע לסדר הציבורי הנקבע על פי החוק". ניסוח זה הוא המשכו ההגיוני של סעיף 1, ומהדהד את מחשבותיהם של הוגים כלוק, דוהם ומנדלסון. דעות דתיות, אמונות, הן עניין להכרתו החופשית של האדם ולהכרעת מצפוננו. למדינה אין כל יד בהן. מנגד, אין להרשות שמצוות דתיות יסתרו את חוק המדינה. היהדות של מנדלסון משתלבת היטב במודל הזה. אולם היהודים לא קיבלו זכויות שוות מיד. הצעות להעניק להם את המגיע להם על פי ההיגיון הליברלי הועלו, ובתגובה לאחת מהן נשא דברים, בדצמבר של אותה שנה, הרוזן מקלרמון-טונר (Clermont-Tonnerre). אמירותיו מבהירות באופן מזוקק את מעמדם הבעייתי של היהודים, כלומר את חוסר ההתאמה הפשוט של היהדות למודל שדרשה הנאורות. קלרמון-טונר פותח באמירות כלליות על יחסי דת ומדינה, שמהדהדות את ההוגים הליברלים של זמנו:

חוק המדינה אינו רשאי לפגוע בדתו של הפרט. ומנגד, אין הדת יכולה להשפיע על החוק שהוא חברתי גרידא. [...] המצפון הוא הדבר היחיד

שאי אפשר להפוך לנחלת החברה. [...] רק הוכחה אחת בלבד חייבת כל דת להביא לפני החברה המאורגנת כגוף, רק במבחן אחד בלבד היא חייבת לעמוד – הרי הוא מבחן המוסר.

אחרי הבהרות אלו, מגיע קלרמון-טונר לשאלת היהודים:

מן היהודים בתור אומה, יש לשלול הכול, אולם ליהודים כפרטים, יש לתת הכול. אין להעניק הכרה לשופטים שלהם, רק אלה שלנו חייבים להיות שופטיהם. יש לסרב להעניק תמיכה לקיום המתמשך של חוקי ההתאגדות היהודית. אל להם להיות במדינה גוף פוליטי ואף לא מעמד. עליהם להיות אזרחים כפרטים. יאמרו לי, הרי הם אינם רוצים להיות אזרחים. ובכן, אם הם אינם רוצים בכך, שיאמרו זאת, ואז הבה נחרים אותם. הימצאות של חברה של לא-אזרחים במדינה היא פסולה, ולא כל שכן של אומה בתוך אומה. אלא שאין הם טוענים כך. [...] ודאי שאי-אפשר לקבל את האומה היהודית כאומה בעלת זכויות אזרחיות, השומרת על חוקיה, מנהגיה ועקרונותיה הפוליטיים. מבחינה זאת, אפשר לדחות את השאלה. אולם כל אדם, יהודי או לא, שימלא באופן אישי אחר התנאים שקבעו החוקים שלנו, וישבע שבועת אזרחות, למשל, אין להרחיקו עוד מן המשרות או מן הבחירות בגין דעותיו בענייני דת.⁴⁰⁰

קלרמון-טונר מביע בצורה ברורה ביותר את הבעיה שלו עם היהדות. היהודים זכאים לאזרחות על כל הזכויות הנלוות לכך – הם בני אדם כמו כל אחד ואחד – אולם הם זכאים לזכויות רק בתור אינדיבידואלים. אין ליהודים כל זכות או אפשרות להישאר כקהילה נפרדת בתוך האומה הצרפתית. יהודי, כמו כל תושב צרפת אחר, צריך להיות צרפתי, כלומר בן האומה הצרפתית, ולא חלק מבני ישראל. הפיכתם של היהודים לאזרחים צריכה אפוא להגיע בד בבד עם פירוק היהדות כקולקטיב אתני או לאומי, והפיכתה לענייני של הפרט. היהדות, במילים אחרות, צריכה להפוך לדת.

על פי קלרמון-טונר, רק באופן כזה יכולה היהדות להישאר חלק מחייו של אדם. היהדות צריכה להימנות במניין "דעותיו בענייני דת", כלומר, עליה להתקיים כעניין שכלי או אמוני, פנימי ופרטי, של האזרח. אין להרשות ליהודים להמשיך

להחשיב את עצמם כעם נבדל, שמצפה באופן מתמיד לנטוש את צרפת ולהגיע על כנפי נשרים לארץ שהובטחה לו על ידי האל. "לא תיתכן אומה בתוך אומה", קובע קלרמון-טונר.

מוטיב ה"אומה בתוך אומה" לא הרפה מהיהודים, ושב ועלה בכל דיון בעניינם. כזכור, באופן יוצא דופן לא חשש דוהם מאופייה הקולקטיבי של היהדות, ודווקא מנדלסון היה זה שנדרש להבהיר שהיהודים יתאזרחו כיחידים, לא כאומה. נראה שהוא היטיב להבין מדוהם מה משמעותה של אזרחות מודרנית. מנדלסון הבין שכדי להתאים את היהדות למודל המודרני, היא חייבת להפוך לדת ולהיפרד מאופייה הלאומי. דוהם, כמו גם הוגים אחרים שעשו למען זכויות היהודים, כגון ג'ון טולנד (Toland), דאיסט אירי שפרסם עוד ב-1714 חיבור הקורא לאזרוח היהודים, עדיין לא עמדו על משמעותה של תפיסת האזרחות המודרנית, שרק החלה להתגבש.

המתת החסד של היהדות וימות המשיח של קאנט

הבנת מהות האזרחות המודרנית יכולה לפעול לא רק בעד שילובם של היהודים כאזרחים, אלא גם נגדו, וזאת על ידי הצבעה על אופייה המיוחד – קרי, הלא-נוצרי – של היהדות. כמעט כל המתנגדים לאזרוח היהודים טענו, למעשה, שהיא אינה (רק) דת אלא (גם) לאום. מכאן מגיעה ההאשמה בהיות היהודים "אומה בתוך אומה", או בגרסה אחרת, "מדינה בתוך מדינה". זו היתה נפוצה במעמד המשכיל בגרמניה. הן כהבחנה עובדתית והן כסיסמה אנטישמית, הקביעה הזו שימשה כטיעון נגד הענקת זכויות שוות ליהודים או כהקדמה לדרישה שהציבה את פירוק הזהות היהודית הנבדלת כתנאי מקדים לקבלת זכויות. הוגים כפרידריך רוס (Rühs), יעקב פריס (Fries), היינריך פאולוס (H.E.G Paulus) וברונו באואר (Bauer), שכתבו במחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה, העלו כולם טענות מעין אלה.

עוד לפני כל אלה התייחס יוהאן גוטליב פייכטה (Fichte), הפילוסוף האיריאליסט הידוע ומאבות הלאומיות הגרמנית, לאותו עניין. בחיבורו, תרומה לתיקון עמדת הציבור באשר למהפכה הצרפתית (1793), כתב כי

היהודים בלבד הם מדינה בתוך מדינה, בעלת ביטחון ועוצמה גדולה יותר מזו שלכם. [...] אין כל דרך להעניק להם זכויות אזרחיות, לבד, אולי אם

לילה אחד נכרות את כל ראשיהם ונחליף אותם בחדשים, בהם אין אף רעיון יהודי. מכאן שאני לא רואה שום דרך להגן על עצמנו מפני היהודים אלא אם נכבוש עבורם את הארץ המובטחת שלהם ונשלח את כולם לשם.⁴⁰¹

הבנת היהדות כאן היא כאומה זרה, למעשה יריבה, שחיה בתוך האומות השונות באירופה. האפשרויות היחידות להתמודדות עם היהדות היא מחיקתה מבחינה רעיונית, או העברת בניה לחיות בארצם שלהם – המצב הטבעי, לדעת פייכטה, של כל לאום.

מחיקה רעיונית היתה גם הפתרון שהציע עמנואל קאנט לשאלה היהודית. באותה שנה שבה מפרסם פייכטה את הגנתו על המהפכה הצרפתית, מפרסם הפילוסוף הגדול את ספרו **הדת בגבולות התבונה בלבד**. קאנט הכיר את מנדלסון, העריך את הגותו והושפע מחשיבתו על היהדות, אך שלל מכול וכול את עמדתו הרואה ביהדות דת. "האמונה היהודית היא על פי היערכותה הראשיתית מכלול של חוקים תקנוניים בלבד שעליו נתייסד משטר מדינה. [...] זו אינה בעצם דת כלל",⁴⁰² קבע ההוגה הדגול. קאנט חוזר על הקביעה של שפינוזה ומנדלסון, שלפיה היהדות היתה בראשיתה חוקת מדינה, אך שולל את הניסיון של מנדלסון לקבוע שימים אלו חלפו. מבחינתו של קאנט, די באופייה החוקי-טקסי של היהדות לשלול ממנה כל תואר של דת. האל היה לכאורה המלך של אותה ממלכה יהודית עתיקה, אולם מכיוון שהאל "הוא כאן רק מושל ארצי, שאין לו תביעה כלשהי על המצפון או אליו" – וזה הרי בדיוק מה שטען מנדלסון – לא מדובר בדת ולא במשטר דתי.

כפי שמנדלסון ניצל את אופייה של הנצרות נגדה, מחזיר לו קאנט ומנצל את אופייה של היהדות נגדה. קאנט מצמצם מאוד את התשובה לשאלה "מהי דת", ומעמיד אותה על תנועות המצפון בלבד. אין דת שאינה נוגעת למצפון, ומה שאינו נוגע למצפון איננו דת. מכיוון שדת קשורה בעבודות למצפון, לדעת קאנט אין דת שלא כוללת אמיתות נצחיות של תבונה ומוסר. לכן, מה שמנדלסון מתאר בירושלים אינו כיצד היהדות היא דת, אלא כיצד היהדות כלל אינה דת. על פי קאנט, על הדתות כולן להשיל מעליהן כל מה שמפריע או מיותר להכרעות המצפונית-מוסריות הראויות, שהן, לדידו, לזו הדת. אותן הכרעות מצפוניות יהיו גם הנקודה הדתית האחרונה שתישאר בעולם כאשר הדתות כולן יתאחדו.

עבור קאנט מדובר בתהליך משיחי, לא פחות:

יש טעם לומר: 'הגיעה אליכם מלכות אלוהים', אך אם רק נתפש העיקר של המעבר אט אט של אמונת-כנסייה לדת-תבונה כללית, ובכך למדינה מוסרית (אלוהית) עלי-אדמות.⁴⁰³

מלכות האלוהים היא המציאות בעולם שבו "אמונת-כנסייה", כלומר דת ממוסדת, תתפורר ותהפוך לדת התבונה האוניברסלית. כנסיית השכל. במציאות כזו תתקיים סוף-סוף המדינה המוסרית המושלמת – גן עדן עלי אדמות, לתפיסתו של קאנט. אם סופם של הזרמים הנוצריים להתכנס לכדי "דת התבונה", קל וחומר שאין שום טעם לשמר את היהדות, מסגרת פוליטית ומעשית עוד הרבה יותר מהכנסיות. כפי שכותב קאנט בספר האחרון שכתב ופורסם בחייו, *מאבק המוסדות (Der Streit der Fakultäten, 1798)*: "המתת החסד של היהדות היא דת המוסר הטהורה, החופשיה מכל המסורות המשפטיות הקדומות". הפיכתה של היהדות לדת מוסר טהורה, מטמורפוזה שתתרחש סוף-סוף בעידן המודרני, היא המתת החסד שלה. המטמורפוזה הפאולינית מגיעה אצל קאנט למיצויה עם ניצור-חילון היהדות. אולם גם את הנצרות מרוקן קאנט ממאפייניה הדוגמטיים והפולחניים. עם היעלמותן, לאורך הזמן, גם של הכנסיות השונות, תיווצר "ההשלמה של הדרמה האדירה של התמורה הדתית על פני האדמה (תיקון הדברים כולם), כאשר יהיה רועה אחד בלבד ועדר אחד בלבד".⁴⁰⁴ הרועה האחד הוא המצפון, שעבור קאנט אינו אלא התבונה. חילונם של צלם אלוהים והרעיון המשיחי מעולם לא נוסחו באופן בוטה יותר.

פרידריך שליירמאכר מציע זרם יהודי חדש

קאנט לקח את ההיגיון הפנימי של תנועת הנאורות עד לקצהו, אולם הרעיון שהיהדות צריכה להשתנות כדי להיכנס לעידן המודרני היה, כאמור, נפוץ מאוד. כדי לעמוד על משמעותו אביא להלן את מילותיו של פרידריך שליירמאכר, תיאולוג גרמני בעל השפעה עצומה, שמציג במכתב פומבי שפרסם ב-1799 תוכנית סדורה, בת שני שלבים, לאזרוח היהודים הגרמנים.⁴⁰⁵ שליירמאכר לא אהד את היהדות. בניגוד לקאנט, שאיחל ליהדות המתת חסד, שליירמאכר מכריז בחיבורו הנודע ביותר, על הדת: נאומים למתעביה המתורבתים, כי היהדות כבר מתה. היהודים מחזיקים ב"דת מתה", הוא קובע,

ומנגד מבטל את "הדעה הקדומה" כאילו היהודים לוקים ב"ריקבון פנימי" ולכן אין לאזרח אותם. דת מתה לחוד והאנשים המחזיקים בה לחוד. היהודים, מתעקש שליירמאכר, הם בני אדם, ומשום כך יכולים להיות אזרחים. שליירמאכר החזיק בעמדה הפופולרית בקרב האינטליגנציה בזמנו, שדרשה את הפרדת הדת מהמדינה. "התבונה", פוסק שליירמאכר, "מחייבת שכולם יהיו אזרחים, אבל אין היא דורשת שכולם יהיו נוצרים".⁴⁰⁶ ברם, הדרך להפוך את היהודים לאזרחים כוללת את עיצובה מחדש של היהדות. דבריו של שליירמאכר מסכמים היטב את המסגרת הרעיונית שהתפתחה במאות השנים שלפניו, ומתבקש להביא אותם בהרחבה:

בקצרה, איני דורש שהיהודים שרציניים בכוונתם להפוך לאזרחים יזנחו את החוק הטקסי [=ההלכה] לחלוטין, אלא רק יכפיפו אותו לחוקי המדינה כך שיוכלו להצהיר שאין להם שום כוונה להתחמק מכל חובה אזרחית בטענה שהיא סותרת את החוק הטקסי. אין לאסור בשם הדת על איש לעשות דבר כלשהו שמאושר על ידי המדינה. בהמשך לכך, אני דורש שהם ידחו באופן רשמי ופומבי את התקווה לביאת המשיח. אני סבור כי זוהי נקודה חשובה שהמדינה אינה יכולה לוותר עליה.

מזה זמן רב היהודים מתלוננים שלמרות שהם נולדו וגדלו בחלק שלנו של העולם במשך מאות רבות, הרשויות הגבוהות ביותר ממשיכות להתייחס אליהם כאל זרים, כאילו שהם רק קעת היגרו מפלסטינה. מר פרידלנדר⁴⁰⁷ עושה זאת בחיבורו *Akten-Stücke*, אולם באותו ספר הוא מתייחס אל היהודים כעם, ונראה שלא שם לב שהביטוי הזה עצמו מהווה הצדקה מוחלטת לאותו היחס מהמדינה. [...] אם פליטים צרפתים היו מצהירים בפומבי ובאופן גלוי לחלוטין כי הם לבטח – במוקדם או במאוחר – יחזרו לארצם, האם לא תהיה הצדקה מוחלטת למדינה לראות בהם זרים, להדיר אותם מבעלות על רכוש וממשרות ממשלתיות, או להגביל את מעשיהם בדרך אחרת כלשהי בזמן שהייתם הזמנית? ואם הם יולידו ילדים ויחנכו אותם על פי אותה אמונה, וזאת במשך דורות רבים, האם עצם חלוף זמן רב סיבה מספקת עבור המדינה לשנות את מדיניותה, כל עוד התנאים והתפיסות של אותם אזרחים יישארו אותו דבר? והרי ככל שמדובר בתפיסות, המדינה יכולה לשפוט אותן, אחרי הכל, רק מתוך ההתבטאויות הרשמיות שלהם.

ללא ספק, היהודים מוצאים את עצמם במצב זהה, כל עוד האמונה שבזמן מן הזמנים הם יהיו שוב אומה תקינה מגדירה עדיין את יחסייהם אחד אל השני ואל האזרחים ואל המדינה באופן מובהק. ייתכן שלאמונה הזאת יש חסידים אמיתיים מעטים כיום, אולם כל עוד היא נשארת הצהרה פומבית, המדינה אינה יכולה אלא להתייחס אליהם מתוך השערה שהם מאמינים בה, ועל כן אין להאשים אותה אם אין היא מעניקה להם זכויות אזרח מלאות. בדיוק כפי שאדם יניח שמישהו שחוכר חלקת אדמה לשנים בודדות ואז מתכוון לזנוח אותה לא ישקיע בה וכפי הנראה יכלה את משאביה, כך גם מניחים שמי שאינו רואה במדינה את ארצו ואת מקום מושבו הקבוע לא יטרח להתאמץ ככל שיוכל אלא ירצה רק להשיג את הרווח הגדול ביותר האפשרי, ואף אם זה יהרוס אותה. אם יש איזו אמת בכל מה שנאמר על הפשעים הפוליטיים של היהודים, הוא מגיע מהמקור הזה. רק לצורך כך, לרעת המדינה, הם מחזיקים בחוקים הטקסיים שלהם, שכן אלו החוקים של מדינתם האמיתית; רק מסיבה זו יכול אדם באופן סביר להאשים את המעמדות הנמוכים בתוכם בנטייה גדולה יותר לרמייה, שכן חוש הצדק של ההמונים הוא גליסטי בלבד ולא מוסרי, ולכן לא יכול להיות טהור ביחס לאנשים שאיתם הם מאמינים שיהיו בקשר רק לתקופה קצרה, ושנמצאים בו באופן שמצער אותם.

[...] לבסוף, אני דורש שאלו שיקבלו את שתי הנקודות [הכפפת ההלכה לחוק המדינה וויתור על התקווה לביאת המשיח – ת.פ.] יתארגנו במסגרת דתית מיוחדת. על המדינה להבטיח שהשינוי בדת שהיא מכריזה שנדרש יקושר תמיד עם היתרונות שהוא מביא. אם אלו שאימצו את אותה יהדות שונה יישארו מעורבים עם השאר ויבדילו עצמם רק על ידי הצהרת אמונה, המדינה מאבדת יכולת לראותם ואינה יכולה לדעת איזה שינוי התחולל בתפיסותיהם, או לכל הפחות תפיסותיהם של צאצאיהם, בגלל נסיבות משפחתיות או חינוך זר. [...] כך שהיתרונות יאושרו עם הכניסה [אל אותה מסגרת דתית] וישללו עם הניתוק הרצוני ממנה – שכן אתם יכולים לבטוח בי שלא אמסד את היכולת להטיל חרם. אולי תהיו משועשעים, אולם אני רציני לחלוטין בקשר לזרם [היהודי] החדש הזה.⁴⁰⁸

שליירמאכר מבטא באופן ברור את העקרונות שהתגבשו לפניו. הוא תומך בהענקת זכויות אזרח שוות לכל אדם, ולא משנה מהי דתו. התנאי הראשון, והוא חל על כל דת, הוא שחוקיה לא יסתרו את חוקי המדינה. אין להתיר דבר שהמדינה אוסרת, ואין לאסור בכפייה דבר שהמדינה מתירה. ראינו שתנאי דומה הציב כבר לוק באיגרת על הסובלנות, וגם מנדלסון מקבל אותו בירושלים. העיקרון הזה, שנראה בסך הכול מובן מאליו, מבטא במהותו את הפרדת הדת מהמדינה, וגם מבהיר שהפרדת הדת מהמדינה לא רק הפכה אותן לשתי ישויות נפרדות, אלא גם הכפיפה את הדת לסמכות המדינה.

הולדת ה"דת" כקטגוריה רעיונית, כאותו חלק בחיי האדם שבו הוא מכוון את לבו, את מצפונו או את תבונתו, אל אמונה מסוימת מתוך בחירה חופשית, מגיעה בד בבד עם הולדת מדינת הלאום.⁴⁰⁹ במילים אחרות, תפיסתה של הדת כעניינו האישי של הפרט מתפתחת במקביל לתפיסתה של הפרהסיה כעניינו הפומבי של הציבור. כפי שהדת היא העניין הפרטי, המדינה היא ה-*res publica*, "הדבר הציבורי". זאת ועוד: ככל שהדת ממודרת לפנימיות נפשו של האינדיבידואל, כך הופך האינדיבידואל לחלק מקולקטיב שאינו דתי, אלא לאומי. כך נולד האזרח: הפרט האוטונומי שהוא קודם כול אדם, שמכריע את אמונותיו הדתיות לעצמו ואת צורת השלטון יחד עם האזרחים האחרים. המרחב הציבורי הופך לנטול דת ולנתון להכרעתם של האזרחים, וזאת על בסיס שיקולים אידיאולוגיים ופרגמטיים ובהתאם להכרעת הרוב. מוקד חיי הדת הוא המרחב האישי, והדת נתונה בלעדית להכרעת הפרט, על פי שיקוליו האישיים. אל למדינה להתערב באמונתו של האינדיבידואל, ואל לאינדיבידואל לנסות לכפות את המסורת הדתית שלו על אחרים. המדינה (הדמוקרטית-ליברלית) המודרנית, על כן, המוגדרת מתוך הקבלה והשלמה להגדרה המודרנית של הדת, צומחת כחלק מתהליך החילון. נעסוק בכך בהמשך.

אם העיקרון הראשון שמציג שליירמאכר הוא בסיסי, בהמשך דבריו מתגלה שבכל הקשור ליהדות, המצב אינו פשוט כל כך. היהדות היא מקרה בעייתי במיוחד, וזאת משום שהיהודים תופסים את עצמם כעם. על פי שליירמאכר, דוד פרידלנדר לא מבין שהוא אינו יכול לדרוש זכויות שוות ליהודים ובה בעת להורות שמדובר בעם נפרד. מדינה אינה יכול להעניק זכויות שוות לבני עם אחר שמצהירים במפורש שלא ירחק היום שבו הם יעזבו אותה ויעברו לארצם האמיתית. ברור, טוען שליירמאכר, שאנשים שאינם מתכוונים להישאר במקום מגוריהם באופן תמידי לא ישקיעו את הונם ואת מרצם כדי לשמור עליו ולהיטיב

אתו. מסיבה זו דורש שליירמאכר שהיהודים "ידחו באופן רשמי ופומבי את התקווה לביאת המשיח", ובכך יאשרו לשכניהם ולממשל במדינתם שהם אינם מתכננים לעזוב, ורואים במולדתם האירופית את הארץ שבה יבנו את חייהם, את חיי ילדיהם, ולא פחות חשוב, יתרמו לה כמצופה מכל אזרח.

ועוד דבר קטן: שליירמאכר דורש מן היהודים לכונן מסגרת דתית חדשה, מעין יהדות משודרגת, התואמת את העקרונות שהתווה. זו תהיה יהדות שבה אין מצוות המנוגדות לחוקי המדינה, ואין בה ציפייה למשיח. זו תהיה יהדות שעברה רפורמה והתאימה את עצמה לעידן המודרני, יהדות שהשילה מעצמה את הממד הלאומי שלה, שלא מחשיבה את עצמה כאומה, אלא כדת, ועל כן כעניינו הפרטי של האזרח היהודי, בדומה לנצרותו של האזרח הנוצרי. תהיה זו יהדות מתוקנת, מודרנית. יהדות כזו בדיוק ינסה לעצב, פחות מחמישים שנה לאחר מכן, הרב ד"ר אברהם גייגר, מייסד היהדות הרפורמית.⁴¹⁰

בהצהרת העקרונות של היהדות הרפורמית האמריקאית, ה-Pittsburg Platform מ-1885, הדברים יקבלו ניסוח מפורש:

איננו רואים עצמנו עוד כעם (nation), אלא כקהילה דתית, ועל כן לא מצפים לחזרה לפלסטינה, לא לפולחן קורבנות תחת בניו של אהרן [הכהן], ולא את העמדתם מחדש של החוקים הנוגעים למדינה יהודית.⁴¹¹

המטמורפוזה הושלמה.

שליירמאכר למעשה דורש ליצור יהדות משופרת כזו, יהדות שעברה רפורמה, כלומר יהדות שהפכה לדת מודרנית. יהדות כזו תאפשר ליהודים להיות "גרמנים בני דת משה", צרפתים בני דת משה, בריטים בני דת משה, או כל מסגרת לאומית אחרת, שהרי הם עצמם אינם יהודים בלאומיותם, אלא אך ורק בדתם. ב-1866, בשירו "הקיצה עמי", יהדהד י"ל גורדון את התפיסה הזו ממשי תחת הסיסמה "היה אדם בצאתך ויהודי באהלך". השיר, שמשבח את ערכי הנאורות ומהלל את אירופה החדשה, הנאורה, הפך למרכזי בתודעתם של המשכילים היהודים, והתאים לחזון שהם שאפו אליו. אולם כותרת השיר נושאת את הפרדוקס היהודי במלוא כאבו: יל"ג קורא ליהודים להשאיר את יהדותם כעניין אישי, בפרטיות ביתם, אולם מתייחס אל היהודים כולם כ"עמי", דהיינו כנושאים מעמד ציבורי קולקטיבי, כציבור אחד, כאומה.

היהודים של נפוליאון

בספטמבר 1791 היתה צרפת למדינה הראשונה שהעניקה שוויון זכויות מלא ליהודים. המהפכה הצרפתית נותרה נאמנה לערכיה. אולם רעיון ה"אומה בתוך אומה" המשיך לרדוף את היהודים. כיצד לא ירדוף? והרי המודל הנוצרי אכן זר למסורת היהודית. נפוליאון, שהשתלט על צרפת ב־1804, הבין זאת, וחשש מאופייה הלאומי של היהדות. הוא צמצם את זכויות היהודים, וב־1806 כינס את "הסנהדרין של פריז" (אוסף של 71 רבנים ונכבדים יהודים) כדי שנציגו יכריזו בפירוש שחוקי היהדות אינם סותרים את החוק הצרפתי (למשל, בענייני נישואים או הלוואות בריבית), והיהדות עצמה לא סותרת את הלאומיות הצרפתית. אחת השאלות שהוצבו בפני הרבנים שישבו באותו סנהדרין היתה: "האם היהודים שנולדו בצרפת, ואשר יחס החוק אליהם הוא כאזרחים צרפתים, רואים בצרפת את ארצם?".⁴¹² נפוליאון ביקש לחייב את היהודים לוותר על השאיפה לחזור לארץ ישראל בימות המשיח, ותחת זאת להישבע אמונים לצרפת כמולדתם היחידה. בתשובתם נציגי היהודים אכן נשבעו אמונים לצרפת, והביאו את מספרם הקטן של העולים לארץ ישראל אחרי הצהרת כורש כראיה לכך שאהבתם של היהודים היתה נתונה מאז ומתמיד לארץ שבה הם יושבים, תהא אשר תהא. סירובם של יהודי בבל לעלות לארץ ישראל, שהכאיב כל כך לעזרא ולנחמיה, הופך עבור הרבנים הצרפתים למעלה ולמופת שאותו הם מציגים לנפוליאון. בהמשך לכך רמזו הרבנים כי ההכרזות על שיבת הגלויות הן טקסיות בלבד. עוד החליט הסנהדרין כי בעוד "החוק האלוהי, המורשת היקרה של אבותינו, כולל בתוכו ציוויים דתיים וציוויים פוליטיים [...] הציוויים הפוליטיים נותרו ללא תוקף, שכן ישראל [מאז שגלו מארצם] אינה עוד אומה".⁴¹³ כאן שוב, כמו אצל מנדלסון, נפסלים החוקים הפוליטיים כשייכים לעבר, ונשארים רק החוקים הדתיים. נשלל ההיבט הלאומי־אתני של בני ישראל, והיהדות הופכת לדת.

נפוליאון היה יכול להיות מרוצה. ב־1812 הוענקו גם בפרוסיה, מדינתם של קאנט ושל שליירמאכר, זכויות שוות ליהודים, רק כיחידים כמובן. נתנאל פוזנר לא זכה להפוך לאזרח שווה במדינתו דנמרק, שכן היא העניקה ליהודים זכויות שוות רק ב־1849. הוא ויהודים כמוהו, שחיו בלימבו שבין עלייתה של התודעה המודרנית שרואה באדם, גם ביהודי, אינדיבידואל שמצפונו חופשי, לבין הפיכתה של התפיסה החדשה הזו לחוק ולמציאות פוליטית, המשיכו להיטלטל בין סמכות הרבנים לבין פיתויי החברה הנאורה.

בתקופה זו כבש נפוליאון שטחים ניכרים מאירופה. בשונה מכובשים שונים לפניו, נפוליאון צעד תחת דגל המהפכה הצרפתית, והתיימר להביא "חופש, שוויון ואחוה" לארצות – ולאנשים – שאותם כבש. רבי שניאור זלמן, בן העיירה לאדי שעל גבול בלארוס ורוסיה של היום, מייסד חסידות חב"ד ומגדולי המנהיגים הרוחניים היהודים, חשש מן האפשרות שנפוליאון, שפלש לרוסיה ב-1812, יכבוש את המדינה ובתוכה את יהודיה. החשש לא היה לשלומם הפיזי של היהודים (גם כך הם סבלו מאוד תחת הצאר), אלא לגורלם הדתי. האדמו"ר הזקן סבר שאם יכבוש נפוליאון את רוסיה, חייהם של היהודים ישתפרו מבחינה חומרית אך יידרדרו מבחינה רוחנית:

אם ינצח באנאפארטא יורבה העושר בישראל ויורם קרן ישראל. אבל יתפרדו לבן של ישראל מאביהן שבשמיים. ואם ינצח אדונינו [הצאר] אלכסנדר אם כי יורבה העוני בישראל ויושפל קרן ישראל אבל יתקשרו ותחברו ויתעקדו לבן של ישראל לאביהן שבשמיים.⁴¹⁴

דאגתו של האדמו"ר הזקן היתה מעליית קרנם של בני ישראל. הוא ירא את תהליך קבלתם לחברת הלא-יהודים שסביבם ואזרוחם כשוויים – זה היה הלוא החזון שנשא נפוליאון עמו. אם יהפכו היהודים לאזרחים שווים, סבר רבי שניאור זלמן, הם יתרחקו מאביהם שבשמיים, ואילו כל עוד הם עניים ודחויים, הם קרובים יותר לאלוהיהם.

כפי שראינו, תהליך הפיכת היהודים לאזרחים כלל את הפיכת היהדות לדת. הוא אפשר ליהודים להיות מודעים ליהדות כעניין אמוני-פולחני, להגדיר את יהדותם כדתם, ומכיוון שנהנו מחירות דתית, להתאים את אותה הדת להעדפותיהם האישיות. עבור חלקם, היהדות כדת כלל לא היתה רצויה, והם הסתפקו בזהותם החדשה כאזרחי לאום מסוים. כל אלה היו סממנים של חילון, ולמרות שלא כל היהודים, לפחות מנקודת מבטם, התרחקו מאביהם שבשמיים, אין ספק שמדובר היה בפירוק היהדות כפי שרבי שניאור זלמן הכיר אותה. מבחינתו, החשש בהחלט היה מוצדק.

חלק 5

משמעות

אתאיזם כאתוס

בנקודה מסויימת בדרכו עומד האדם האבסורדי לפני פיתוי. ההיסטוריה אינה חסרה דתות ונביאים, אפילו ללא אליים. דורשים ממנו לקפוץ. [...] מה שהוא תובע מעצמו, הרי זה לחיות רק עם הידוע לו, להסתדר עם המצוי, ולא לפנות מקום לשום דבר שאינו בטוח. מרד זה מקנה לחיים את ערכם. כשהוא נפרש לכל אורכם של החיים, הוא מחזיר להם את גדולתם. [...] האדם האבסורדי רואה מכך עולם בווער וקפוא, שקוף ומוגבל, שבו דבר אינו אפשרי, אך הכול נתון, ומעבר מזה רק מפולת ואין. הוא יכול אז להחליט לקבל על עצמו לחיות בעולם שכזה ולמשוך ממנו את כוחו, את סירובו לקוות ואת ההוכחה העקשנית של חיים ללא נחמה.⁴¹⁵

במילים הללו מתאר אלבר קאמי (1913-1960) את האבסורד שבחיי האדם. האבסורד נוצר במפגש הטראגי בין הצורך האנושי במשמעות, לבין העולם הריק ממנה. אין משמעות לחיים. מצבו הבסיסי של האדם הוא שהוא מכיר בכך. בנקודה מסוימת, מספר לנו קאמי, ניצב בדרכו של האדם פיתוי. הפיתוי, המגיע בחסותן של מערכות דתיות ואידיאולוגיות, הוא לבצע קפיצה מנטלית ולנחות בשדה האמונה. האמונה מעניקה משמעות לחיים; זו נחמתה הראשונה. האמונה נותנת גם סדר וצדק, זו נחמתה השנייה. היא מבטיחה שהרעים, גם אם נראה שהם עולזים ומשגשגים, ייענשו; הטובים, גם אם הם סובלים כעת, יישכרו. והאמונה גם משכחת את פחד המוות. היא מבטיחה שכפי שהחיים הם בעלי משמעות, כך המוות אינו חידלון. בגן העדן או בהיכלות התהילה של הלאום, החיים ממשיכים אחרי סופם. זו נחמתה השלישית.

האדם האבסורדי, קובע קאמי, מסרב לפיתוי ולנחמה. הוא תובע מעצמו לחיות

רק עם הידוע לו. זהו המרד שלו. והמרד הזה, מסביר קאמי, מקנה לחיים את ערכם. כלומר, יש לחיים ערך, אולם ערך זה נובע לא מן המשמעות שמוציאים בעולם או במערכת אמונית כלשהי הממסגרת את העולם, אלא דווקא בדחייתן של מערכות שכאלה, בסירוב להיכנע לפיתוי שהן מציעות, בשלילת הנחמה המזויפת שהן מעניקות, בהתעקשות לחיות רק עם הידוע, רק עם מה שיש. עם מה שאין. חיים בעלי ערך נחצבים מתוך הסירוב הקר למלא את האין במלל ריק. דחיית משמעות בדויה היא עצמה משמעותית. ההכרעה לחיות בעולם של "מפולת ואין" היא שמעניקה לאדם האבסורדי את כוחו.

קאמי מסכם מעגל התפתחותי אקזיסטנציאלי אנושי: תחילה, בפגישה עם האבסורד, הגלוי לעין כול; בהמשך, בכריחה לנחמה מזויפת; ולבסוף, בדחיית הנחמה ובחזרה לאבסורד, הפעם מתוך בחירה. והבחירה הזו, האמיצה, היא שנותנת לחיים משמעות. המודל ההתפתחותי המוצע כאן – אמת טבעית, זיוף מתוך חולשת אנוש, הגעה אל האמת מתוך התפכחות – מזכיר את זה של הדאיסטים. עבורם, המצב הטבעי הוא של מונותאיזם תבוני, ואילו אצל קאמי הוא של חוסר משמעות; אצלם הקלקול הוא באלילות ובאמונה הממוסדת, ואצל קאמי הקלקול הוא באלילות ובאמונה הממוסדת; אצלם התיקון מגיע על ידי שימוש בתבונה ובאומץ, וגם אצל קאמי התיקון תלוי בשימוש בתבונה ובאומץ. בשני המקרים מתקיימת חזרה אל המקור, ובשני המקרים היא מתבצעת על ידי שימוש במהות האנושית שלנו: בתבונה ובבחירה החופשית.

ההבדל בין קאמי לבין הדאיסטים הוא שעבור האחרונים, קיומו של אלוהים נובע מתוך שימוש מושכל בתבונה, ואילו עבור קאמי התבונה מורה לנו שאין סיבה לחשוב שיש אלוהים. קאמי דוחה את האמונה באלוהים. הוא לא מכחיש שייתכן שיש אלוהים, אולם הוא אינו מוכן לבצע קפיצת אמונה שתאשר עבורו את קיומו. קפיצה כזו היא לדירו אימוצה של אשליה לצורכי נחמה. דחיית האמונה היא מעשה של דבקות באמת, של אומץ. האדם המורד, כותב קאמי בספר בשם זה, "מתקומם כנגד האל יותר מאשר מכחיש את קיומו".

עמדתו של קאמי, נשים לב, לא רק שאינה מוזרה, אלא בהחלט מוכרת לנו. גם אם לא במילותיו הדרמטיות של קאמי, אנחנו מזהים את המהלך שהוא מציג. המילה "אומץ" מתקשרת אצלנו בקלות עם אתאיזם. דחיית נחמות בדויות נתפסת אצלנו כמידה טובה. יש כאן, בסופו של דבר, אתוס מסוים שאינו זר לכל מי שחי כיום במערב. קאמי לא המציא אותו, גם אם הוא נתן לו את אחד הניסוחים הפופולריים ביותר במאה העשרים.

הראשונים שנשאו את האתאיזם שלהם כנס שתחתיו דהרו אל הקרבות האינטלקטואלים של עידן הנאורות, אנשים כמו הברון ד'הולבך (d'Holbach, 1723-1789. הגייה: דולֶבֶק), שנפגוש בהמשך, עמדו על האומץ וההקרבה שנדרשים לדידם כדי לכפור בקיום האל. כבר במאה השמונה-עשרה הודגש הצורך בבחינה ביקורתית של המציאות, ובנאמנות לעובדות שיחשפו על ידה. גם מבין האתאיסטים המיליטנטים במאה העשרים ואחת ניתן למצוא את אותו אתוס. ריצ'רד דוקינס, למשל, כותב כי

התפיסה האתאיסטית חיובית כלפי החיים ומעצימה אותם, ובו זמנית לעולם אינה מוכתמת על ידי אשלייה עצמית, תקוות שווא או רחמים עצמיים בכיניים של אלה שמרגישים שהחיים חייבים להם משהו.⁴¹⁶

מדובר באותו רעיון, גם אם מנוסח באופן רדוד יותר. בעוד שבוודאי אין לומר שהאתאיזם כבש את החברה המערבית – רוב האנשים, גם במערב, אינם אתאיסטים – ניתן לקבוע שהאתאיזם נתפס על ידי חלקים ניכרים של החברה המערבית כעמדה קיומית בעלת תוקף, משקל ואף ארשת כבוד. איננו מחשיכים אתאיסטים כמשוגעים או כנהנתנים ריקניים. בוודאי מדובר בעמדה הנחשבת לגיטימית, ודבר זה עצמו שונה באופן משמעותי מן העבר.

חרדת אתאיזם בעבר

קשה לנו להבין היום עד כמה הכחשת קיומו של האל היתה לא רק דבר נדיר, אלא דבר מפחיד עבור אבותינו לפני כמה מאות שנים. מבחינתם, אתאיסטים היו מה שפדופילים הם עבורנו: לא רק אנשים דוחים, אלא באופן עמוק בלתי מובנים. איך אפשר בכלל להכחיש את קיום האל? איך ניתן לשלול את מה שמובן מאליו, את מה שהכרחי על מנת שהחיים כפי שאנחנו מכירים אותם יתאפשרו? ואיך אפשר לחיות חיים תקינים, שלא לומר ראויים, ללא אלוהים? האתאיסט איים לא רק על האמונה באלוהים, אלא על כל המסגרת החברתית-תרבותית. האימה שהוא עורר לא נבעה מחשש לעתיד הדת, אלא מחרדה לאמות המידה המוסריות והתרבותיות, לסדר החברתי עצמו.

באחד מפרקי ספרו **טבח החתולים הגדול** סוקר ההיסטוריון האמריקני רוברט דרנטון את יומנו של השוטר-חוקר ז'וזף ד'אמרי (d'Hémery), המדווח על מעקב

אחרי האינטלקטואלים בפריז של אמצע המאה השמונה עשרה. דרנטון מגלה שד'אמרי "נחרד" ממה שחשד בו כאתאיזם, ודאג לעקוב אחרי אתאיסטים (או מי שדמה לכך) ולהביאם למאסר. "ד'אמרי לא הפריד בין אפיקורסות לבין פוליטיקה. אף על פי שלא היה לו עניין בוויכוחים תיאולוגיים, הוא היה משוכנע שאתאיזם מערער את סמכותו של המלך".⁴¹⁷ ד'אמרי לא היה תיאולוג, והבעיה שלו עם אתאיזם לא היתה שהעמדה הזו מנוגדת לעיקרי האמונה שלו. לדידו, האתאיזם היה מסוכן מפני שהוא מערער את יסודות החברה. הוא מכחיש את קיומו של מלך מלכי המלכים, וממילא פוגם בסמכותו של המלך הארצי. הוא מחבל בתמונת העולם המבוססת על קיומה של שלשלת ברורה של סמכות. שוטרים, האמונים על שמירת הסדר הציבורי, ראו חובה לאסור אתאיסטים. ואכן אתאיסטים, לפחות אלו שהיו אמיצים או טיפשים מספיק כדי להצהיר על כך, נכלאו, עונו והוצאו להורג. ואין מדובר רק בחוליי המשטר הישן. גם תוך כדי המהפכה הצרפתית, כשדרי עולם רוסקו וחברה חדשה עוצבה, סבר רובספייר שהאתאיזם הוא מסוכן ו"אריסטוקרטי" (הקללה האולטימטיבית מבחינתו).⁴¹⁸ אפילו בדמוקרטיה המודרנית הראשונה והוותיקה ביותר, ארצות הברית של אמריקה, אתאיסטים נחשבו לסכנה. חוקת מדינת טנסי בארצות הברית שנחתמה ב-1796 מכירה בחופש המצפון, ובכל זאת אוסרת על מינוי למשרה ציבורית "אדם שמכחיש את קיומו של האל או מצב עתידי של שכר ועונש".⁴¹⁹ גם אברהם לינקולן היה יכול להצהיר במאה התשע-עשרה כי אלמלא התנ"ך והברית החדשה, "לא היינו יודעים להבחין בין ראוי למגונה".⁴²⁰ אם אין אמונה, יש כאוס. גם כיום אתאיסט מוצהר יחשב על ידי אמריקנים רבים למסוכן לציבור.

אולם לא די בזאת. לא זו בלבד שכפירה בקיומו של האל ערערה את היסודות שעליהם היתה מבוססת התרבות האירופית, אלא שכפירה כזו נחשבה להריסת עצם המסגרת התבונית שמתוכה חי האדם. קיומו של אלוהים היה התנאי ההכרחי לא רק למוסר, אלא גם לתבונה. לא זו בלבד שללא אלוהים אין דרך להבדיל בין טוב לרע, אלא שללא אלוהים אין כלל דרך לפעול באופן תבוני. כיצד ניתן לחשוב ללא מקור המחשבה? כיצד ניתן לנסח טיעון ללא המכונן והמשמר של הסדר הלוגי? כזכור, צלם אלוהים נחשב על ידי רבים במערב הנוצרי לתבונתנו ולרצון החופשי שלנו – כלומר, שקיבלנו את אלה מאת האל. ללא אל, האם תיתכן חשיבה?

עבור אוגוסטינוס, העובדה שכולנו מסכימים על חוקי המתמטיקה והלוגיקה

מראה שלא המצאנו אותם, אלא שמוצאם מחוץ לתודעותינו, ואם כך, מקורם גבוה יותר מאיתנו. זו אחת ההוכחות שלו לקיומו של אלוהים. גלגולים שונים למהלך הזה נמצא אצל התיאולוג החשוב אנסלם מקנטנברי (1033–1109), שקובע כי "אם לא הייתי מאמין, לא הייתי מבין"⁴²¹ (שכן קיום האל הוא תנאי להבנה), אצל תומס אקווינס ואף אצל דקארט, עבורו רק קיומו של האל מחליץ אותנו מחוסר ודאות תמידי באשר לידיעותינו, אפילו לגבי אותן ידיעות לוגיות ומתמטיות, שלכאורה הכרחיות ומוכנות מאליהן. תפיסת האל כעומד בבסיס התבונה שזורה בדברי ימי המערב. עבור כמעט כל האנשים המשכילים במערב עד המאה השמונה-עשרה, מדובר היה באמת מובנת מאליה.

אתאיזם עורר אפוא חרדה מפני שעד לפני כשלוש מאות שנה היה ברור לרוב אנשי אירופה ואמריקה שהעובדה שהם יכולים לחשוב בצורה תבונית, והעובדה שהם מונָעים לפעולה לא רק על ידי תשוקותיהם אלא על ידי שאיפות "גבוהות" יותר, מוסריות ורוחניות, מצביעות על קיומה של ישות אלוהית. אלוהות זו היא שמהווה הן את המקור לתבונה והן את המקור למוסר, את האופק האי-סופי שמושך אותם הלאה, את הנשגב שאליו הם שואפים ושבלעדיו לא היה לאן לשאוף.⁴²² עולם ללא אלוהים נדמה להם כשרה בור כאוטי, שבו חשיבה מסודרת אינה אפשרית ובני אדם, כבהמות, נכפים לרדוף אחרי יצריהם ונוהגים באלימות איש עם רעהו. אין זה מקרה שהפילוסופים המודרניים הראשונים הקדישו כל כך הרבה מכתביהם לאלוהים. מגוון ההוכחות לקיומו של האל של דקארט, הקבלת העולם הגשמי לאלוהים אצל שפינוזה, הסדר האלוהי המושלם של לייבניץ – כל אלה לא היו בחזקת קלישאות הנאמרות רק לתפארת המליצה. לא מדובר גם במס שפתיים שנועד להרגיע את רשויות הכנסייה (כפי שלפעמים מלמדים, מתוך ראייה אנכרוניסטית שגויה, במחלקות לפילוסופיה באוניברסיטאות). עבור הוגים אלו, קיומו של אלוהים היה לא רק מובן מאליו, אלא גם תנאי הכרחי לכל הבנה. אלוהים היה הבסיס לסדר של העולם (שפינוזה, לייבניץ), לאפשרות של מחשבה מסודרת (דקארט), או לאפשרות של עולם, עולם-שהוא-כולר-מחשבה, בכלל (ברקלי).

סובלנות לכול – לבד מאתאיסטים

די לבחון את יחסם של הוגים אלו עצמם לאתאיזם כדי להבין עד כמה הם הסתייגו מן הרעיון. ברוך שפינוזה הוא דוגמה טובה, שכן לו לא היתה כל בעיה לצאת נגד עיקרי אמונה יסודיים של היהדות והנצרות, אולם הוא הקדיש לא

מעט מאמץ כדי להזים את החשד שהוא אתאיסט. ב־1665, כששפינוזה מניח לזמן-מה את כתיבת האתיקה ומתחיל לעבוד על מאמר תיאולוגי-מדיני, הוא כותב להנרי אולדנבורג, חבר בחברה המלכותית בלונדון, כי הוא עושה זאת משלושה מניעים:

א. המשפטים הקדומים [=דעות קדומות] של התיאולוגים. יודע אני, כי משפטים קדומים אלה מעכבים את בני האדם ביותר מלכוון את דעתם לפילוסופיה. על כן אני עמל על גילויים ועל סילוקם מלבם של החכמים יותר; ב. דעתו של המון העם עלי, שאינו פוסק מלהאשימני באתאיזם. רואה אני עצמי אנוס לעקור דעה זו, עד כמה שידי מגעת; ג. חירות המחשבה הפילוסופית והרשות להשמיע מה שאנו חושבים; רצוני לחזק חירות זו בכל הדרכים, מכיוון שהמרות היתירה של הדרשנים ויהירותם מדכאות אותה בכל האופנים.⁴²³

שפינוזה יוצא לכתוב את מאמר תיאולוגי-מדיני (שבו ייסד, למעשה, את חקר המקרא, ויקבע כי על פי "האור הטבעי", כלומר התבונה, משה לא כתב את התורה אלא אדם אחר שחי שנים רבות אחריו) בין השאר משום שהוא מבקש להפריך את ההאשמה שהוא אתאיסט. שפינוזה כלל לא חושש להיקרא "כופר". הוא כבר הוחרם על ידי בני קהילתו היהודים וגורש מעל פניהם. הוא בווד עני, ללא מקום מגורים קבוע. ברור לו ולכל מי שסביבו שרעיונותיו על האל שונים מאוד מאלו של המסורות הדתיות המונותאיסטיות, והוא מוקע בשל כך מהחברה הכללית. השאלה אפוא אינה האם הוא כופר בתורת משה או בעיקרי האמונה הנוצריים: ברור שכן. השאלה היא האם שפינוזה כופר בקיומו של אלוהים. ואת הקביעה הזו, גם אחרי כל מה שעבר, הוא מבקש לשרש. חשוב לשפינוזה שלא יחשבו שהוא אתאיסט.

באופן דומה הוא כתב אל יעקב אוסטנס (רופא, מטיף פרוטסטנטי ומעריך של שפינוזה) כי האשמתו באתאיזם היא "שיבוש [...] אם מחמת זדון-לב או מחמת חסרון דעת". והוא ממשיך:

הלא האתיאיסטים משתוקקים בדרך כלל למעלות כבוד ולאוצרות עושר יתר על המידה, ואילו אני בזתי תמיד לכל אלה, כמו שיודעים כל המכירים אותי. [...] האם דוחה כל דת, שואל אני, מי שמכריז ומודיע, כי

יש להכיר באלוהים את הטוב העליון, ומצווה לאהבו מבחינה זו בדעת ובבחירה, ובכך בלבד אושרנו העליון והחירות, שאין למעלה הימנה?⁴²⁴

שפינוזה מצביע בפני אוסטנס על כך שאתאיסטים הם אנשים בעלי מוסר מקולקל, רודפי כבוד ועושר. הוא מכחיש מכול וכול שהוא כזה, ומביא כראיה הן את אורח חייו והן את דבריו בזכות החיוב שבאהבת האל. האתאיזם, ניכר מכאן, אינו רק עמדה תיאולוגית (בעייתית או שגויה), אלא חיסרון מוסרי. הבעיה בהכחשת קיומו של האל עבור אנשי אותה תקופה היתה לא רק הכפירה בעיקרי האמונה, אלא הניוול המוסרי המלווה אותה.

תפיסה דומה אנו מוצאים אצל ג'ון לוק. כזכור, ב-1689 פרסם לוק את האיגרת על הסובלנות, בה קרא לסובלנות כלפי בני דתות אחרות. עיקרי האמונה השונים והדרכים השונות לעבוד את האל אינם אמורים לפגוע בזכויותיו הבסיסיות של כל אדם, כל עוד אלה לא חורגים מחוקי המדינה. אלא שלוק אינו מוכן לגלות סובלנות לכל מסורת שהיא. גבולות הסובלנות של לוק נמתחים לפני הכפירה המוחלטת בקיומו של האל. לדבריו,

אין לגלות כל סובלנות לאלו המכחישים את קיומו של אלוהים. הבטחות, בריתות ושבועות, שהן הקשרים הבסיסיים של החברה האנושית, לא תקפים לגבי האתאיסט. הרחקתו של אלוהים, אפילו במחשבה בלבד, ממיסה הכל.⁴²⁵

עבור לוק, כמו עבור בני תקופתו, אם אין אלוהים – הכול מותר. אי-אפשר לבטוח באתאיסט, משום שאין לו כל מקור של מוסר. האתאיסט לא יקיים את הבטחותיו, כי בלית אלוהים, שום דבר לא יחייב אותו לעשות כן. הרחקתו של אלוהים, קובע לוק, "ממיסה הכל". האתאיסט מסוכן לחברה. על כן, בעוד יש לגלות סובלנות לבני דתות אחרות,⁴²⁶ אין לגלות סובלנות לאתאיסטים.⁴²⁷

שפינוזה ולוק אינם אנשי כנסייה, גם לא תיאולוגים שמרנים. אדרבה, מדובר בשניים מן המוחות הליברליים ביותר באירופה של המאה השבע-עשרה. והנה, אפילו עבורם אתאיזם הוא מחוץ לתחום. במשך דורות על גבי דורות, אתאיזם עורר באנשי אירופה פלצות. כיצד אפוא הגענו, פחות מארבע מאות שנים לאחר מכן, למציאות שבה האתאיזם נתפס כעמדה לגיטימית, ולדעתם של לא מעט אנשים במערב, גם כעמדה המציאותית, התבונית והמכובדת היחידה?

המיתוס של הנאורות

מול התקבלותו של האתאיזם בזרועות פתוחות, קל יהיה לשלוף את הטיעון המוכר בדבר המהפכה המדעית וגילוייה. קל יהיה להסביר שאחרי שהסתבר שכדור הארץ סובב סביב השמש ולא נמצא במרכז היקום, אחרי שמצאנו ראיות לכך שהיקום הוא בן מיליארדי שנה ולא חמשת אלפים, אחרי שגילינו שהתורה מורכבת מתעודות שונות ולא נכתבה על ידי משה, אחרי שהבנו שהאדם נוצר על ידי תהליך אבולוציוני ולא נברא על ידי האל, חל תהליך כלל-אירופי של "התפכחות", אשר בסופו נזנחה הדת ואומץ חוסר האמונה. אלא שזו תהיה התחמקות. הסיפור הזה, שאינו יותר מאשר "מיתוס ההתגלות" של הנאורות ("היינו משועבדים עד שהמדע הוציא אותנו לחירות ברציונליות חזקה ובאמפיריות נטויה"), מכיל אמת, אולם לא את כל האמת, ואינו יכול להסביר עד הסוף מדוע התפיסה בדבר הכרחיות האל לצורך חיים תבוניים ומוסריים מתפוגגת.

בחינה של הנרטיב שאימצו ממשיכי הנאורות תגלה שהוא מציג תהליך של התפתחות תבונית על פני זמן, כלומר, תפיסה היסטורית שלפיה החילון הוא בעיקרו תנועה ארוכה של התפתחות, מעין רציונליזציה מתמשכת של האנושות, כאשר האמונה באל וההכרה באי-קיומו מגיעות בהדרגה ככל שהתרבות המערבית הפכה יותר ויותר "רציונלית". על פי הסיפור הזה, עידן הנאורות למעשה מסמן את תהליך התבגרותה של האנושות, יציאתה מכבלי המיתולוגיה ואגדות הילדים, והפיכתה לתבונית. לכאורה, אחרי שבמאמרו הידוע "מהי נאורות?" קרא קאנט לבני האדם: "העזו לדעת!", נענו אלו לאתגר ובאמת העזו לדעת. הם צברו ידע, וידע זה בתורו הוציא אותם "ממצב חוסר הבגרות" (בלשונו של קאנט) שהביאו על עצמם,⁴²⁸ והפך אותם לחילונים. הידענים ביותר שבהם הפכו כמובן לאתאיסטים.

על פי הנרטיב המיתולוגי הזה, התהליך המדובר הוא ליניארי ודטרמיניסטי. חשיפה לאמת מוציאה אותנו לחירות, וככל שאוכלוסיית העולם תבוא במגע עם עקרונות המודרנה, כך היא תלך ותתחלץ. קהילות או פרטים שאינם עושים זאת עוצמים עיניים מבחירה אל מול האור. הם עושים זאת, באופן מובן, מתוך פחד להרפות מן המוכר ולהתמודד עם המציאות האכזרית. יחידים שעשו זאת וכעת חוזרים לרת הם כמובן מקרם מעוררי רחמים של חילונים שלא היה להם מספיק אומץ לעמוד על שלהם ולסרב לפיתוייה של המסגרת המחבקת והמחמיאה של האמונה, שנשברו ומצאו נחמה בכריות הנעימות של המסורת. אנשים מאמינים, בקיצור, הם אנשים שנפלו לפיתוי שעליו כתב אלבר קאמי.

ואולם דרושה מידה לא מעטה של תמימות כדי להאמין לנרטיב הזה. העמדה שלפיה ידע הוא שמבטל אמונה היא שטחית אפילו על פי הנחות המוצא של מקדמיה, שהרי המציגים אותה יהיו הראשונים להודות שבני אדם מסוגלים להאמין בכל שטות שהיא, ולא משנה מה הם יודעים או לא יודעים. אם פרטי מידע חדשים היו משבשים את אמונותינו הוותיקות, היינו מחליפים תפיסות עולם באופן תדיר. לא יעזור גם אם נניח שרק ידע מאושר ומוסמך ישנה את עמדותינו ביחס לעולם, שהרי ידע כזה כבר הוצע לאנושות פעמים רבות. תמונות העולם האריסטוטלית, הקבלית או הבודהיסטית הציגו ידע "רשמי" על כל העולם כולו, אולם מיותר לציין שלא כל אדם שנתקל באלה השתכנע ואימץ אותן. דרוש דבר-מה נוסף כדי לשנות את ההנחות הקבועות שלנו ביחס למציאות, דרושה סיבה טובה להיפרד מהנחות ישנות ולאמץ הנחות חדשות, וסיבה זו לא יכולה להגיע מטעם ההנחות החדשות עצמן.

איני מדבר על המישור הפרגמטי, בו ניכר שהמתודה המדעית, שהתגבשה במאות השנים האחרונות באירופה, מצליחה לא רק להסביר תופעות שונות, אלא גם לשמש בסיס לטכנולוגיה ששינתה את חיינו באופן מהפכני. זה ודאי נכון. אולם זה לא נוגע לרמה העקרונית. גם אם היינו מצליחים לשכנע אזרח אתונה בן המאה השנייה לפני הספירה כי ברקים נוצרים מחשמל סטטי ולא מוטחים לאדמה על ידי האל זאוס, אותו אתונאי לא היה מפסיק להאמין שהאל זאוס קיים (ולפעמים – כועס). נכון, ממצאים מחקרניים שונים אכן מערערים אמונות דתיות שונות, אך אין זה נדיר להיתקל גם כיום במאמינים – יהודים, נוצרים, הינדואיסטים וכו' – שלא יכחישו שום ממצא מדעי, אולם יציגו אמונה שלמה ולוהטת. אפשר תמיד גם להפוך לדאיסטים, ששוללים את קיומם של נסים ונפלאות אולם סבורים כי האמונה בקיום האל הגיונית לחלוטין.

המהפכה המדעית אכן תרמה לתהליך החילון, אולם הפרכתן של אמונות שונות על ידי גילויים מדעיים היתה חלק קטן מתרומתה. הרבה יותר משמעותית היתה שבירת המונופול של הדת על הידע, ולאחר מכן יצירתו של שדה ידע שאינו דתי, כלומר תחום שלדת אין בו מה לומר. ראשוני המדענים היו כולם מאמינים בני מאמינים, אולם המתודה המדעית – התצפית, הניסוי, תפיסת החוקיות הסיבתית – אפשרה להם לכונן עולם שפועל באופן עצמאי מהמסגרת המסורתית. סיסמה מוכרת החל מהמאה השבע-עשרה התייחסה לקריאה ב"ספר הטבע". הכוונה היתה שכפי שהאל נתן לנו את כתבי הקודש, הוא נתן לנו גם את "ספר הטבע", שגם בו ניתן לקרוא. בתפיסה זו הטבע הוא יציר האל, ללא

ספק, אולם הקריאה בו היא בשפת המתורה המדעית, שפה שזרה לפרשני כתבי הקודש. נוצר אפוא תחום מחשבה עצמאי, שמייתר את הממסד הדתי. הפרדת הידע מן המסורת הדתית היא ההישג הגדול של המהפכה המדעית, והישג זה אכן תרם לחילון. אולם גם הוא לברו לא הספיק. נדרשה גם עצמאותו של תחום נוסף. יחד עם הידע, היה צריך לחלץ גם את המוסר מידי הדת. התפתחותו של מוסר שאינו תלוי במסורת דתית כלשהי היא שעומדת בבסיס המעבר מהמצב שבו במאה השבע-עשרה התעוררה חרדה עצומה לשמע העמדה שאין אלוהים, אל מצב שבו במאות העשרים והעשרים ואחת מובע באופן שגרתי זלזול ולגלוג באמונה שיש אלוהים. נעמוד על תהליך זה להלן.

עבור חילון נדרש יותר מידע

יסודותיה של הנאורות נעוצים בהתכחשות לסמכות המסורת ובהעצמת האדם עד כדי הפיכתו לסמכות העליונה בכל עניין. עוד לפני שפנו למסגרות משמעות אחרות, עורערה היראה המובנת מאליה, הכפיות המובנית של בני המערב אל מול המסורת. כפי שציינו בדיוננו על הרפורמציה, בסוף המאה הרביעית קבע אוגוסטינוס כי "אלמלא סמכותה של הכנסייה הקתולית, לא הייתי מאמין בבשורה הטובה",⁴²⁹ ואילו בתחילת המאה השש-עשרה כבר יכול היה מרטין לותר להתעקש שהאמונה בבשורה הטובה, כלומר בברית החדשה, תקפה לא על בסיס סמכותה של הכנסייה, אלא רק מתוך נאמנות לפרשנות האישית של האדם את כתבי הקודש. הדגשת חובתו של הפרט לקרוא ולהבין לכד את בשורת האל היתה מהפכנית, שכן היא הפנתה עורף לדורות ארוכים של קבלה מובנת מאליה של סמכות הכנסייה. הפרט הועצם וניתן בידו קשר ישיר, בלתי אמצעי, לדבר האל, כלומר לאמת ולטוב. לותר מתחיל את המסע שבמסגרתו האינדיבידואליות המודרנית, האוטונומית והעצמאית, מקבלת את קווי המתאר שלה ומתמלאת בתוקף.⁴³⁰

בסוף המאה השבע-עשרה כבר קובע הדאיסט ג'ון טולנד (Toland) כי "אין דבר בבשורה הטובה שסותר את התבונה (reason) או שנמצא מעליה".⁴³¹ טולנד, שחלק תפיסות ורעיונות עם לוק (שני ההוגים קראו זה את זה), מקביל לגמרי בין ההתגלות האלוהית לבין התבונה. אלוהים מגלה לנו את מה שתבוני, ומה שאינו תבוני ממילא אינו התגלות אלוהית (גם אם הוא במקרה מופיע בתנ"ך). עמדתו של טולנד למעשה מעניקה לתבונה את הסמכות העליונה בענייני דת, ומבטלת את

מציאותם של סיפורי נסים או יסודות דוגמטיים כמו קיומו של השילוש הקדוש או לידת הבתולין. יתרה מכך, היא מייתרת את ההתגלות האלוהית, שכן כל אדם יכול להשתמש בשכלו כדי לגלות את אמיתות היסוד של כל הדתות כולן. לכנסייה, או לדת המאורגנת בכלל, לא נותר כל תפקיד.⁴³²

שלושת ההוגים הנוצרים החשובים הללו – אוגוסטינוס, לותר וטולנד – סברו שקיומו של האל הוא ברור ומובן מאליו, ואיש מהם לא חלם להיות אתאיסט. אלא שכל אחד מהם עיצב את עולמו הדתי מתוך נאמנות למקור סמכות שונה. עבור אוגוסטינוס, המסורת אינה נותנת רק צורה ותוכן לאמונה, אלא מעניקה לה תוקף. אנו מוצאים בתוכנו את האמיתות הבסיסיות של הבשורה הטובה, אולם שושלת המסירה של הכנסייה, והתעקשותה שהיא ההמשך הלגיטימי היחיד לעדות ראשוני תלמידיו של ישו, מבטיחה שפרשנותה לבשורה הטובה היא אמת. מרטין לותר, שטען שהאמונה לבדה היא המפתח לישועה (*sola fide*), גרס שיש להיות נאמנים לפרשנות המצפון לכתוב בכתבי הקודש. המצפון הופך עבורו לסמכות גבוהה יותר מפרשניה המוסמכים של המסורת. לכן עבור לותר, המצפון, בפירושו את כתבי הקודש, יכול לבטל את פרשנות הכנסייה לאותם כתבי קודש. עם זאת, לותר לא מערער על קדושת כתבי הקודש וסמכותם. האינדיבידואל מפרש אותם לברו, אבל הוא מפרש אותם, ולא שום טקסט או ישות אחרת. עבור טולנד, לא רק פרשני המסורת אינם רלוונטים, אלא המסורת עצמה אינה רלוונטית. הדת נקבעת רק על פי התבונה, הנחשבת מילדת ואוניברסלית. לא צריך להאמין, גם לא צריך לקרוא בכתבי הקודש, צריך רק לחשוב בצורה מסודרת. ממילא אין תוקף לקביעות הכנסייה באשר לאמונות שונות. הכנסייה עצמה מיותרת.

העדפת התבונה מגיעה לפני אובדן האמונה. הדאיזם, שסחף את האליטה המשכילה באירופה ובצפון אמריקה במאה השמונה-עשרה, התנתק מן המסורת ומסמכות הכנסייה, אך לא מהאמונה באלוהים. "אני מאמין! אני מאמין בך, אל רב עוצמה!" – זעק וולטר, אלוף הנאורות הצרפתית, אבל דאג להוסיף: "באשר לאדון הבן ולגברת אמו, זה כבר סיפור אחר".⁴³³ כשהתבונה היא מקור סמכות ניתן לערער על המסורת, ורק לאחר שהתבונה נקבעה כמקור סמכות ניתן גם לערער על קיומו של האל. אולם גם זה, חשוב להבין, אינו מהלך "טבעי", מעין צעד נוסף בשביל שעליו צועדים כל הנאמנים לתבונה. כאמור לעיל, התבונה, עבור הדאיסטים, דווקא הצביעה על קיומו של האל. "ברור לחלוטין לשכלי שקיימת ישות אינטליגנטית, עליונה, נצחית ומחוייבת המציאות", פסק אותו

ווילטר. "אין זה עניין של אמונה, אלא של תבונה".⁴³⁴ פשוט, לא? כדי לעבור מוודאות בקיומו של האל לכפירה בקיומו אנחנו זקוקים למהלך נוסף, שבו התבונה מופנית כנגד האל, כלומר כנגד מה שנחשב, רק מעט לפני כן, כמקורה וכתנאי לקיומה.

המהלך הזה נרמז מתוך השפה שבה משתמש קאמי (או ריצ'רד דוקינס). ההאדרה שלו את העמדה האתאיסטית אינה מתארת תהליך פשוט של למידה, כאילו המאמינים באל פגשו עובדות חדשות ששפכו אור על המציאות, ועל כן זנחו את האמונה. כפי שראינו, העמדה האתאיסטית זוכה אצלו להאדרה ערכית. האתאיסט הוא אמיץ, ואף מוכן לשלם מחיר על אומץ לבו. האתאיסט הוא איש האמת, והוא דבק באמת למרות שהיא פחות נעימה ופחות פופולרית. התפיסה הזאת, שרואה באתאיזם אתוס, קריאה מוסרית, היא שעומדת בבסיס החילון שחל בתרבות המערבית במאות השנים האחרונות. נתאר את המהלך שמוביל לאתאיזם, ובעזרתו נבין טוב יותר את תהליך החילון (שאינו מוגבל לחוסר אמונה באל, אלא כולל את החלשת כוחה וסמכותה של הדת המוסדת).

דקארט והאידיאה של היש המושלם

נבחן את המעבר מאמונה באל כתנאי לתבונה (Reason) אל התפיסה שהתבונה שוללת את האמונה באל, וזאת על פי כתביהם של שלושה הוגים: רנה דקארט, מתיו טינדל והברון פול-אנרי תירי ד'הולבך. אין מעמד מיוחד להוגים אלו, מלבד העובדה שהם מייצגים באופן ברור את הלכי הרוח של האליטה האינטלקטואלית בתקופות שבהן כתבו. יש להדגיש שוב: הרעיונות שהם מביעים לא עיצבו את השיח האירופי ולכן השפיעו על התרבות המודרנית – אף אדם לא מעצב לבדו תרבות שלמה. הרעיונות הללו נולדו מתוך השיח האירופי, והעובדה שהשפיעו על התרבות המודרנית אינה אלא ראייה לכך שהחברה סביבם היתה מוכנה לאמץ את התפיסות והכיוונים האתיים שהוצעו בהם, ואולי אף נזקקה לאמץ אותם. במילים אחרות, כאשר דברים אלו נכתבו ופורסמו היתה הקרקע הרעיונית באירופה מוכנה ונכונה, ואולי אף זקוקה, לרעיונות כאלה. דקארט, טינדל וד'הולבך הפכו לידועים כל כך לא רק משום שהיו מוכשרים מאוד, אלא משום שביטאו בכתיבתם מערך רעיוני וערכי שהגיע בזמן – כל אחד וזמנו – שחברה האירופית היתה מוכנה לקלוט אותו.

רנה דקארט (1596–1650), שנחשב לפילוסוף הראשון של העת החדשה,

פיתח שיטה כוללת להסבר פעולת היקום, לכד מכך שהיה מתמטיקאי מבריק וחוקר חשוב של האופטיקה. כיום הוא ידוע בעיקר בזכות המתודה הספקנית שלו, שבאמצעותה הטיל ספק בכל ידע, עד שבנה את עולם הידע מחדש תוך הישענות על קיום האל וטובו. ואכן, קיומו של אלוהים, והשתקפותו בהכרה האנושית, הוא הצייר שסביבו בונה דקארט את עולמו המחשבתית. עבור דקארט, התבונה היא צלם אלוהים, מתת אלוה, והאל, על כן, הוא תנאי מקדים לכל מחשבה תבונית. אחת ההוכחות של דקארט לקיומו של האל (מתוך ספרו הגיונות על הפילוסופיה הראשונית, שפורסם במהדורה מלאה באמסטרדם, 1641) היא עצם קיומה של אידאה של "יש מושלם בתכלית", כלומר של אלוהות, בנפש האנושית.⁴³⁵ מקורה של אותה אידאה הוא כמובן האל עצמו:

ודאי שאין תמה בכך שהאל טבע בי את האידאה הזו בעת שברא אותי, כעין סימן-היכר של אומן החקוק ביצירתו; ואף אין כל הכרח כי סימן-הכר זה יהא נבדל במשהו מן היצירה עצמה. והרי מתוך עצם העובדה שהאל ברא אותי, יש יסוד מוצק להאמין כי הוא עשה אותי במידת-מה בצלמו ובדמותו, וכי אני תופס את הדמיון הזה (שאידאת האל כלולה בו) באמצעות אותו הכושר אשר באמצעותו אני תופס את עצמי [...] מן הנמנע היה שטבעי יהיה כפי שהינו – כלומר שתהיה בי אידאה של אל – אלמלא התקיים האל באמת; אותו אל עצמו, אני טוען, שהאידאה שלו מצויה בי.⁴³⁶

האל ברא את האדם בצלמו ובדמותו ("במידת-מה", שכן הדמיון כמובן אינו שלם), והאדם עבור דקארט הנו בראשו ובראשונה יש חושב. צלם אלוהים עבור דקארט בא לידי ביטוי בתבונה. גם הדמיון אל האל עצמו, כלומר צלם אלוהים, מתגלה על ידי התבונה, הבוחנת את עצמה, בדיוק כפי שהיא מגלה בעצמה את האידאה המנטלית של היש המושלם, שהוא האל.⁴³⁷ האידאה הזו, מעין חותמת של האמן על יצירתו, מורה באופן ודאי על קיומו של האל. אלמלא האל היה קיים, לא היתה יכולה להתקיים אותה אידאה בנפש האדם. מעבר לכך, אלמלא התקיים האל, האדם לא היה יכול להיות יש חושב. נוצר מעגל סגור של היוזן חוזר: האל ברא את האדם בצלמו, צלם זה הוא התבונה, התבונה מגלה בתוך עצמה אידאה אין-סופית, אידאה זו היא חתימת האל, האידאה מורה על קיומו של האל, קיומו של האל הוא שמאפשר בחינה תבונית פנימית.

בחינה תבונית זו היא המאפשרת לנו שליטה על הטבע,⁴³⁸ וחשוב מזה, על עצמנו: "השימוש האמיתי של התבונה במהלך החיים הנו אפוא לבחון ולשקול ללא רגשות את ערכן של כל שלמויות הנפש והגוף שניתן לרכוש בפעולותנו".⁴³⁹ התבונה היא הכלי שבעזרתו אנו, בני האדם, שוקלים את התנהלותנו באופן מנותק מרגש ומתשוקה, ועל כן היא כלי מיטבי. אנו מתבוננים על עצמנו בקור רוח ובשום שכל, ומכריעים באופן תבוני כיצד ראוי לפעול. מתוך תפיסה כזו מתפתח במאה התשע-עשרה האתוס, שלפיו הבחינה השקולה של התנהלות האדם היא תנאי לשמירה על כבודו העצמי.⁴⁴⁰ במאה העשרים תתרום תפיסה זו להתפתחות הערצת ה-cool, אותו מצב פסיכולוגי וקיומי נערץ של שוויון נפש ושביעות רצון רגועה.

טינדל וכבודו של צלם אלוהים

אצל מתיו טינדל (Tindal, 1733-1657), שכותב כמעט מאה שנה לאחר דקארט, התבונה וכבודו העצמי של האדם מקבלים זווית אחרת. טינדל, דאיסט אנגלי, היה מן ההוגים המשפיעים ביותר במאה השמונה-עשרה. ספרו החשוב ביותר, *Christianity as Old as the Creation* (לונדון, 1730), שבו הוא עומד על עקרונות "הדת הטבעית" ומסביר כיצד הנצרות "האמיתית" היא תבונית לחלוטין, קיבל מעמד של כתב קודש דאיסטי. הספר מציג את עקרונות היסוד של האמונה הדאיסטית: הדת הטבעית היא אוניברסלית ותבונית, ולכן גילה כגיל האנושות – הרי כל אדם באשר הוא אדם היה יכול להפעיל את שכלו ולהגיע אליה.

מכאן נובע שהדת הטבעית אינה תלויה בהתגלות דתית כלשהי, בסיני או בירושלים. יסודותיה הגיוניים וכוללים את האל הבורא הטוב, המעוניין בטובתנו ובאושרנו, ושאינו מצווה על דבר מלבד כללי המוסר התבוניים, שעיקרם קידום האושר של עצמנו ושל הזולת. נסים, חזיונות, התגלויות אלוהיות, גופי מים שנחצים לשניים ובתולדות בהיריון – כל דבר, בקיצור, שמחוץ לסדר הטבעי הוא בדיה או זיוף שמנוגדים לדת האמיתית. התבונה היא אמת המידה לכול. או כפי שהתלונן איש הדת האנגלית ג'ון סטנדיש בדרשה שנשא בפני מלך אנגליה ב-1675: ישנם כאלה "המחליפים את הנצרות בדת הטבעית, והופכים את חסד האל לעיקרון מוסרי שרירותי". הם מתכחשים לאל ו"לרוח הקודש [...] והופכים את התבונה, התבונה התבונית לשילוש הקדוש שלהם".⁴⁴¹

כמו דאיסטים אחרים, על פי טינדל תפקידה של הנצרות (הדאיסטית), כדת התבונית המושלמת, היה לחלץ את האנושות מן האמונות הטפלות, כלומר

כל אמונות הדתות האחרות וכן האמונות הנוצריות המסורתיות בדבר נסים ושאר עניינים שחורגים מן התבונה. לשם כך כתבו הוא ואחרים את חיבוריהם, שהסבירו בבהירות כיצד התבונה מגלה לאדם את כל מה שיש לדעת על האל, על האדם ועל העולם.

הספר עורר פולמוס רחב היקף באירופה, ויותר ממאה חיבורים נכתבו בניסיון להפריך את קביעותיו. מיותר לציין שהכנסייה, שבעצמה כמוכן נחשבה על ידי טינדל כהשחתה של "הדת הטבעית", יצאה נגדו. אולם עם כל מאבקו במסורת המונותאיסטית, לא נפרד טינדל מכמה אמונות יסוד שהיא הנחילה, ובראשן עקרון צלם אלוהים. על פי טינדל,

יש להגות בכבוד האדיר של טבענו התבוני, שכן תבונתו היא במהותה, גם אם לא במידתה, תבונתו של האל. אכן, תבונתנו היא שהופכת אותנו לצלם אלוהים, והיא הקשר המאחד בין שמיים וארץ, הברואים והבורא.⁴⁴²

צלם אלוהים הוא היכולת התבונית של האדם. התבונה גם מקשרת בינינו ובין האל, שכן היא (ולא כתבי הקודש, ולא הנביאים, ולא הפרשנים המוסמכים של המסורת) מבארת עבורנו מה רצונו. גם הבורים והאנאלפביתים, "לו היה להם רק אומץ ויושר להשתמש בתבונתם",⁴⁴³ היו מגלים בעצמם את הבשורה של האל הטוב, ולא היה להם שום צורך במסורת או בכנסייה, שהרי גם בהם קיים אותו צלם אלוהים אוניברסלי ותבוני. ראוי לשים לב למה שעושה כאן טינדל: במהלך דרמטי הוא הופך את צלם אלוהים מיסוד חשוב במסורת הדתית, לכלי שעוקף את המסורת הדתית. על פי טינדל, דווקא מפני שהאל הטוב ברא אותנו בצלמו, אנחנו יכולים להבין אותו בעצמנו, ועל כן איננו זקוקים למסורות שמדברות בשמו. והנה התפתחות חשובה: טינדל כותב ש"טבענו התבוני" – מפני שמקורו אלוהי – אף משרה עלינו כבוד מיוחד. הכבוד, כערך, ממלא תפקיד חשוב עבור טינדל, וראוי לשים לב להופעתו כאידיאל במסגרת מאבקי הנאורות והחילון, שכן עוד נכוננו לו עלילות. על פי טינדל, התבונה שלנו היא כבודנו, גם משום שהיא הדמיון בינינו לבין האל, וגם משום שבאמצעותה אנחנו מסוגלים לבסס את הקשר שלנו עם האל באופן עצמאי.

אם נסכים שעל ידי כישורי התבונה בני האדם נדמים לאלוהים ומעוצבים על פי צלמו, ושהתבונה היא המתת המושלמת ביותר שיכול היה האל

לתת, האם לא ייפגם דמיון זה, יעוות הצלם, ויוכנע הכבוד של הטבע האנושי, אם הם יוותרו על התבונה שלהם לטובת כל אדם אחר? [...] הכניעה העיוורת לא מחמיאה לדת האמיתית.⁴⁴⁴

כניעה לסמכות חיצונית, לאדם או למסורת, פירושה פגיעה בכבודנו וחילול הדת האמיתית. צלם אלוהים שלנו מצווה עלינו להשתמש בתבונתנו כסמכות האחרונה לכל דבר ועניין. כל נתיב אחר הוא חילול הקודש. שוב אותו מהפך דרמטי: מסתבר שנאמנות לדת הטבעית-האמיתית מחייבת אותנו לדחות את הסמכות של הדת המסורתית. צלם אלוהים לא רק מאפשר לנו זאת, אלא דורש זאת מאיתנו, אם לא למען האמת, לפחות למען כבודו של צלמנו, כבודו של הטבע האנושי וכבודו של האל הטוב.

טינדל מפתח את התפיסה של דקארט ולוקה אותה לכיוון שונה. עבור דקארט התבונה, צלם אלוהים, מורה לנו על קיומו של האל מחד גיסא, ומאידך גיסא מאפשרת לנו לבחון את עצמנו ולבחור בטוב ולא ברע. כבוד האדם נשמר כשהאדם נוהג כראוי, כבן תרבות תבוני. גם אצל טינדל התבונה היא צלם אלוהים, אולם כדי לשמור על כבודנו אין זה מספיק לנהוג כראוי, אלא יש גם להגן על התבונה עצמה, כלומר לדחות את כל מה שמנוגד לה. טינדל מציע אתוס שבו כבוד האדם נשמר כאשר הוא חושב ופועל אך ורק על פי התבונה. התבונה הופכת אצלו לא רק לסמכות עליונה, אלא לסמכות בלעדית, והשמירה על האוטונומיה של התבונה, על הכרעותיה העצמאיות, הופכת לאידיאל. בכתיבתו מדגיש טינדל שוב ושוב שאין צורך בכל "התגלות חיצונית" כדי לדעת מהי הדת האמיתית. עלינו רק לחקור את העניין בעזרת התבונה. ולהפך: ללא חקירה תבונית, ההסתמכות על התגלות אלוהית תוביל לאמונה בכל שטות שבעולם, ולביזוי צלם אלוהים שבנו:

ללא חקירה מוקדמת, האמונה שלהם [=בני האדם] תהיה אי-רציונלית ולא-הגיונית, ובכך תבזה את כבוד האדם ותשחית את צלם אלוהים הטבוע בהם.⁴⁴⁵

עבור טינדל, "הדת האמיתית" היא היחס התבוני אל העולם, אל עצמנו ואל זולתנו. כל דבר מעבר לזה, כל אמונה בלתי הגיונית (בנסים, בהתגלות) או מקרית (בהיסטוריה או במסורת דתית מסוימת), אינה קשורה לעבודת אלוהים אותנטית,

ועוד יותר מכך, מבזה אותנו. טינדל קובע שהאל לא רוצה דבר מאיתנו אלא את אושרנו, והוא העניק לנו את מלוא האמצעים להיות מאושרים, שהם השימוש בתבונתנו.⁴⁴⁶ על פי התבונה אנחנו מסיקים את כל החובות שיש לנו כלפי האל, כלפי עצמנו וכלפי האנושות. ואין מעבר לכך כל דבר ששייך ל"דת אמיתית". טינדל מצמצם את הדת לתבונה בלבד, והאל, שהאמונה בקיומו היא מבחינתו הגיונית לחלוטין, נשאר עבורו מקור אור וחוק, כוכב זוהר באופק, שאמנם האיר את נפשנו ונתן לנו תבונה, אולם מאז נסוג לפאסיביות מוחלטת והשאיר אותנו – ואת תבונתנו – לדאוג לעצמם.

ד'הולבך ומכונת האדם

טינדל, שנאסף אל אבותיו ב-1733, סבר כאמור שהתבונה מבהירה לנו באופן חד-משמעי שיש אלוהים, וגם שומרת על כבודנו כשאנחנו מאפשרים לה לרדות אמונות שווא. הצעד הבא במסע שלנו מגיע כאשר האמונה בקיום האל נדחית. והיא נדחית משום שהיא נתפסת כפגיעה בתבונה, ועל כן בכבוד האנושי. ניסוח בהיר של העמדה הזו נמצא אצל הברון פול-אנרי תירי ד'הולבך (1723–1789). ד'הולבך, מן הדמויות הבולטות של הנאורות הצרפתית, הקדיש את חייו למאבק באמונה ולהפצת הגות אתאיסטית. הוא מימן תרגומם של חיבורים, כתב יותר מחמישים כרכים (רובם יצאו לאור באופן אנונימי), תמך באמנים ובהוגים צעירים (בהם רוסו), והנהיג בביתו מועדון דיונים לאליטה האינטלקטואלית של פריז, שהתקיים משנת 1750 ועד מותו, ואשר הפך לאחד מן המוסדות החברתיים החשובים בנאורות הצרפתית.

ד'הולבך היה ידוע בין הוגי הנאורות בזמנו כאתאיסט. יש לציין שבמחצית השנייה של המאה השמונה-עשרה, התואר "אתאיסט" כבר היה ידוע במעגלי הנאורות הצרפתית לאו דווקא לשמצה, אולם עדיין אי-אפשר היה להביע עמדות אתאיסטיות באופן פומבי, ואף בסלונים האינטלקטואליים של פריז היתה נהוגה צנזורה עצמית, הן מטעמי זהירות והן מטעמי נימוס (המנהג להתחשב ברגשות הדתיים אינו חדש).⁴⁴⁷ הסלון האינטלקטואלי של ד'הולבך היה יוצא דופן במידת תעוזתו והתרסתו כנגד המוסכמות החברתיות של זמנו.

חיבורו המרכזי של ד'הולבך, **מערכת הטבע** (*Système de la Nature*), יצא לאור ב-1770 כאמסטרדם תחת שמו של ז'אן-בפטיסט מיראבו, מזכיר האקדמיה הצרפתית (מוסד המקביל לאקדמיה ללשון העברית בישראל), וכלל,

לבד ממתקפה נרחבת על הדת, גם כתב הגנה מקיף על האתאיזם. השימוש של ד'הולבך בשמו של מיראבו היה הדרך הבטוחה לוודא שאיש לא ייפגע בעקבות הפרסום, שכן ד'הולבך לכאורה לא מקדם אתאיזם ומיראבו מת עשר שנים לפני כן. הספר, שעורר כצפוי את זעם רשויות הדת, הפך לאחד החיבורים הפופולריים ביותר של הנאורות, וחדר באופן חסר תקדים לשכבות חברתיות מגוונות במערב אירופה, שכללו, אם נאמין לדיווחו של וולטר, לא רק מלומדים אלא גם נשים ובעלי מלאכה.⁴⁴⁸ וולטר הדאיסט תיעב את הספר, וסבר שהאתאיזם שהוא מקדם מסוכן. לתפיסתו, הספר דחף את המחשבה האירופית מעבר לסף אל התהום, והפך את הוגי הנאורות למושמצים. במכתב מ-1770 למרקיז דה קונדורסה (1743-1794), גם הוא הוגה בולט של הנאורות הצרפתית, מזהיר וולטר שתפיסות המוצגות בספר יביאו ל"מהפכה גדולה".⁴⁴⁹

ודאי שאין לתלות את המהפכה הצרפתית שפרצה תשע-עשרה שנים אחרי כן בצאת הספר, אולם חיבורו של ד'הולבך תרם באופן משמעותי למהפכה אחרת, מהפכה הגותית ואתית. ד'הולבך קידם בו עמדות מטריאליסטיות באופן מובהק: הספר קבע כי האדם אינו אלא מכונה טבעית הפועלת באופן דטרמיניסטי, שאין אלוהים, שרצון חופשי הוא אשליה, ושכמובן אין לדבר על נשמה נצחית. גתה הצעיר קרא את הספר מעט אחרי שיצא וסבר ש"בדמדומי האתאיסטיים" הוא מכסה באפולולית "את הארץ על כל צורותיה ואת השמיים על כל כוכביהם".⁴⁵⁰ אולם על פי תפיסתו האפיקוראית של ד'הולבך,⁴⁵¹ אין בתפיסות המובעות בספר כדי לדכדך את האדם, שכן דווקא ידיעת האמת תאפשר לו להשלים עם מצבו, להפסיק לפחד מהמוות, ולהיות מאושר. האתאיזם המטריאליסטי מוצג על ידי ד'הולבך כנתיב לידיעת האמת.

אלא שכדי לדעת את האמת, האדם צריך ראשית כול להתכחש לאשליה. וזה דורש אומץ.

אם היה לאדם את האומץ, אם הייתה לו עוצמה מספקת כדי להתחקות אחר מקור הדעות אשר חרוצות באופן העמוק ביותר במוחו; אם היה מספק לעצמו הסבר נאמן באשר לסיבות שבגינן הוא מחזיק בדעות אלה כקדושות; אם היה בוחן בקור רוח את בסיס תקוותיו, את יסודות פחדיו, הוא היה מוצא כי פעמים תכופות מאוד אותם עצמים או אותן דעות שמניעות אותו באופן החזק ביותר, חסרות קיום ממשי או חסרות משמעות, שבהלה כלשהי חיברה אותן יחד כדי להסביר איזה אסון; שהן

פעמים רבות אשליות שיוצרו על ידי דמיון חסר-סדר, שוכללו על ידי בורות; תוצאות נפש נחושה שתשומת לבה הוסטה על ידי תשוקות מתחרות, אשר מונעות ממנו שיקול דעת נכון או היוועצות בניסיונו; שאותה נפש עמלה תכופות בצורה נמהרת שמבלבלת את כישוריו האינטלקטואליים; שמערערת את רעיונותיו; שהוא נותן באופן מתמיד ממשות וצורה למפלצות, לפיסות כלום של הרוח, אשר מאוחר יותר הוא הופך, מתוך עצלות, לאלילים, ועובד אותם מתוך דעה קדומה.⁴⁵²

תמונת האדם שמצייר הברון מדכדכת למדי: הלב נמשך אחרי בדיות, מחזיק בכל כוחו באשליות, מונע מפחד ומשועבד לבורות. הדת על פי ד'הולבך היא השטן. היא שדים חסרי ממשות, אגדות מרחפות ברוח, שהופכים מתוך עצלות, חרדה ופיזור דעת לעבודת אלילים. זו בתורה משתקעת כחלק מחיינו, שכן היתה כבר חלק מחיי אבותינו ותמשיך להיות חלק מחיי ילדינו. והיא משתקת אותנו, אלא אם נקטע את השלשלת המקוללת הזו ונדע לשים לדבר סוף. זאת נעשה, כמובן, בעזרת אומץ, עוצמה פנימית ובחינה קרת רוח.

ודוק: ד'הולבך מציג לפנינו לא רק ניתוח היסטורי, אלא קריאה מוסרית. המצב אמנם עגום, מבהיר ד'הולבך, אבל אם רק נאזור אומץ, אם רק נגייס עוצמה מספקת, אם רק נבחן את המציאות באופן שקול – נוכל להיחלץ ממנו. האתוס הנבנה בדבריו של ד'הולבך עשיר ומפתה: אומץ, עוצמה פנימית, בחינה קרת רוח – אלו המידות הטובות שנחוצות כדי להשתחרר מאשליות הדת. ומדוע אנו אוחזים באשליות הללו? זה הרי ברור: פחד, בלבול, בורות.

"מטריאליזם כפי שהוא מופיע במאה ה-18 אינו דוגמה מדעית או מטאפיזית, אלא ציווי מוסרי", כותב ארנסט קסירר, ומדייק מאור.⁴⁵³ אצל ד'הולבך הדבר ניכר היטב. אנו מוצאים אצלו את הקריאה הקרטזיאנית לבחינה קרת רוח ותבנית של המציאות, כמו גם את הציווי שראינו אצל טינרל, לשמור על כבודו של האדם. את אלה הוא מעצים ומחבר לדרישה לאומץ ולעוצמה. במהלך כתיבתו חוזר ד'הולבך כמה פעמים על הצורך באומץ על מנת לנער מעלינו את עולה של הדת. האתאיזם, הוא קובע, מבוסס על הטבע והתבונה, לא פחות ולא יותר.⁴⁵⁴ הוא הגיוני. צריך רק להישיר מבט לעובדות. אולם די בתנאי מצומצם זה כדי למנוע מרוב בני האדם להיות אתאיסטים, שהרי אין להם האומץ להביט בעובדות. אף בקרב המשכילים ביותר, כותב ד'הולבך, מתגלים הסנסנות וחוסר רצון להפנים את האמת. ואכן, ד'הולבך עושה מאמץ מיוחד ללעוג

לדאיסטים. מבחינתו, הללו הלכו רק מחצית הדרך, ולא הביאו את השימוש בתבונה כקריטריון לבחינת הדת עד לסוף מסקנותיו המתבקשות:

עקרונות האתאיזם לא נוצרו עבור ההמונים, אשר מתקיימים באופן שגור תחת השגחת אנשי הדת; אין הם מעוצבים עבור אלה שכישוריהם שטחיים, ולא מתאימים לנפשות הנהנתנים, הממלאים את החברה בעוונותיהם [...] כמו כן הם לא נועדו למספר גדול של אנשים, הנאורים במובנים אחרים, אולם החסרים את האומץ המספיק לנתק עצמם מדעות קדומות. כה רבות הסיבות שמתאחדות כדי לבצר את האדם בטעויות שהוא ינק עם חלב אמו, עד שכל צעד שמרחיק אותו משגיאות אהובות אלה גורם לו כאב נדיר. האנשים הללו שהינם הנאורים ביותר על פי רוב נאחזים בדעות הקדומות הנפוצות מצד כלשהו. בזניחת הרעיונות המכובדים האלה אנחנו מרגישים מבודדים חברתית. [...] אנחנו מדמים עצמנו באי מדברי, עקר, כאשר באופק ארץ פוריה ומאוכלסת, אשר אליה לא נוכל להגיע. לכן נדרש אומץ רב כדי לאמץ דרך חשיבה שכה מעטים מאשרים. באותן ארצות בהן הידע האנושי התקדם מעט, ואשר בהן, לבד מכך, נהנים מחירות מחשבה מסוימת, ניתן למצוא בקלות מספר גדול של דאיסטים, תאיסטים וקטני־אמונה אשר בסיפוקם כי רמסו תחת רגליהם את הדעות הקדומות הגסות יותר של הבורים, לא העזו להגיע עד למקורן, ולהביא את השיטות המעודנות יותר לפני בית הדין של התבונה.⁴⁵⁵

לד'הולבך אין ספק שההמונים לא מסוגלים להפוך לאתאיסטים. מדובר בעדר שנמצא מרצונו תחת השגחת רועיו. אתאיזם גם לא נועד עבור המוגבלים שכלית, ולא עבור נהנתנים, היודעים רק להשתובב באופן מופקר. זאת משום שאימוץ האתאיזם דורש לא רק חוכמה, אלא גם אומץ. אין הוא מתאים לרפי־השכל, גם לא לרכי־הלבב. אבל אבוי, גם בעלי החוכמה והמשכילים ביותר, מגלה ד'הולבך, אינם מסוגלים על פי רוב להודות באמיתות האתאיזם. אף "הנאורים ביותר" עדיין נאחזים בדעות קדומות, שהפְּיִידה מהן תגרום להם "כאב נדיר". על כן נפגוש דאיסטים ותאיסטים אשר מתגאים כי הם זנחו מאחור אמונות טפלות רבות ומביעים סיפוק על הישגיהם, אולם, טוען ד'הולבך, הם לא זנחו את האמונה הטפלה האחרונה, את מקור כל האמונות הטפלות – את האמונה בקיומו של אלוהים.

ד'הולבך מכוון כאן את דבריו אל טינדל ועמיתיו. למעשה, הוא משתמש באתוס שהציע טינדל – כנגדו. גם ד'הולבך מבקש להאדיר את התבונה ולשמור על כבודה (ובכך לשמור על כבודנו כבני אדם) על ידי דחיית כל המנוגד לה, אולם לדירו לא רק האמונה בנסים או בשילוש הקדוש מנוגדת לתבונה, אלא גם האמונה באלוהים. ד'הולבך קורא אפוא לדחיית האמונה בקיומו של האל. עבורו, מדובר בצעד המתבקש הבא, ומי שלא מבצע אותו חסר את אותם "אומץ ויושר" שדיבר עליהם טינדל עצמו ביחס לבורים הנאחזים באמונה בנסים.

הנה אפוא המהלך התלת-שלבי שלפנינו: התבונה, שהיתה עבור דקארט הכלי לגילוי האמת, להוכחת קיומו של האל ומתוך כך להוכחת קיומו של העולם, התבונה שהיתה עבור טינדל האמצעי להבנת האמת האמונית מחוץ למסורת, וללא העודפים חסרי ההיגיון של המסורת, הופכת אצל ד'הולבך למכשיר שבעזרתו יפטר האדם לא רק מן המסורת, אלא גם מן האמונה. מכל אמונה. זאת, כמובן, בתנאי שיהיה אמיץ מספיק.

ועוד: עבור דקארט, התבונה מורה לנו כיצד להגיע לשליטה מיטבית בעולם ובעצמנו. עבור טינדל, התבונה מוליכה אותנו להבנת האמת ולשמירה על כבודנו – שהרי אין כבוד ללא שימוש נכון בתבונה, שהיא צלם אלוהים. עבור ד'הולבך, התבונה אמנם נחוצה כדי לשמור על כבודנו, אולם כבודנו דורש שנדחה את האמונה באל, ובכלל זה את האמונה שמקור התבונה הוא האל. הלא האדם אינו אלא מכונה. אין אלוהים, וממילא אין צלם אלוהים. אלכסיס דה טוקוויל, שכותב כחצי מאה לאחר ד'הולבך, כבר יכול היה להתרשם מהמהלך שהחשיבה האנושית עברה במאות שלפניו:

במאה הט"ז העמידו הרפורמטורים כמה מעיקרי האמונה העתיקה למבחן שיפוטו של הפרט; אך עם זאת הוסיפו לגונן עליה מפני הדיון בכל שאר העיקרים. במאה הי"ז ביטלו בייקון ודקרט את הנוסחאות המוסכמות – האחד במדעי הטבע וחברו בפילוסופיה לדיוקה – ואף מיגרו את שלטון המסורת וקעקעו את מרותן של האסכולות. הפילוסופים של המאה הי"ח, שסוף-סוף גזרו הכללות מאותו עיקרון, ניגשו להכפיף לשיפוטו הפרטי של כל אדם את מושאי כל אמונותיו.⁴⁵⁶

אם במאה השש-עשרה העמידו הפרוטסטנטים הראשונים את עיקרי הדוגמה הנוצרית לשיקולו של הפרט, הרי שבתחילת המאה השבע-עשרה כבר עמלו

פרנסיס בייקון ורנה דקארט על יצירת המתודה המדעית והפילוסופיה המודרנית, הנשענות על התבונה. הפילוסופים של המאה השמונה-עשרה, וד'הולבך ביניהם, כבר היו יכולים לגזור על כל האמונות כולן את אותם עקרונות, ולהעמיד אף את האמונה בקיומו של האל בסימן שאלה. "מי לא יראה", שואל שם טוקוויל, "שלותר ודקרט, כמו גם וולטר, נקטו אותה מתודה ולא נחלקו ביניהם אלא בשיעור השימוש שתבעו לעשות בה?".

מעבר לחירות ולכבוד

בסוף המאה השמונה-עשרה האל כבר אינו מקור לחוק הפוליטי, ואף לא לחוק המוסרי. כפי שהמדינה נתפסת כעת, כמנגנון הפועל בהתאם לחוקיות תבונית ולא כאוסף אקראי של שבטים, כמכוננת מתוך אמנה חברתית בחירתית ולא תחת מלך הנגזר על ידי בחירה אלוהית – כך, עבור ד'הולבך, האדם אינו יציר האל ונושא את צלמו, אינו נשמה נשגבת הפונה מעלה אל מקורה, אלא מכונה מתוחכמת, ארצית וחומרית. ד'הולבך ואחרים⁴⁵⁷ נטלו את תפיסתו המערכתית של ניוטון לגבי הטבע והפכו אותה על ראשה. עבור ניוטון (כמו עבור חלוצי האסטרונומיה כקפלר וגלילאו) העולם פועל על פי חוקים קבועים, אולם אלה נקבעו על ידי תבונתו האינסופית של האל, ולתפארתה.⁴⁵⁸ למעשה, שלמותו התכנונית של העולם היא ראיה מובהקת לקיומו של האל, והאל עצמו, כפי שהתנסח ניוטון בצירוריות, חייב להיות "דבר המוכשר מאוד במכניקה וגיאומטריה".⁴⁵⁹ ד'הולבך מאמץ את התפיסה המכאנית של העולם והאדם, אולם מוחק את הנוכחות האלוהית שמרחפת מעליה. נותרת רק מכונה, חומרית ובודדה.

אבל תבונה יש למכונת האדם, וגם כבוד עצמי הנגזר ממנה. בשורות האחרונות בספרו קורא ד'הולבך "להשרות אומץ על היצור התבוני, להזרים אנרגיה למערכתיו, על מנת שיוכל, בסופו של דבר, להרגיש את כבודו שלו".⁴⁶⁰ גם אצל ד'הולבך, כמו אצל הדאיסטים, רק שימוש בתבונה יביא לחיים מאושרים, אולם בעוד אצל האחרונים התבונה היא מתת האל האוהב ודואג לברואיו, עבור ד'הולבך התבונה היא התפתחות טבעית, אורגנית.

לכאורה, בהגותו של ד'הולבך אנחנו עדים לשאריות של תיאולוגיה שעברה חילון, שרידים שאין ביניהם חיבור, כמו כלונסאות שנשארו עומדים אחרי שהמבנה עצמו כבר התמוטט. האדם הוא מכונה ותו לא, אבל עליו לשמור על

כבודו ולא להאמין בכדיות. ולמה שדבר כזה יעתיר כבוד על מכונה? משום שדבר כזה דורש מן המכונה להתעלות מעל עצמה – להיות אמיצה, ומשום שדבר כזה מביא לשלמות פנימית של המכונה, לנאמנותה לעצמה. אבל איך יכולה בכלל מכונה להתעלות על עצמה? ולמה ששלמות פנימית של מכונה תעתיר עליה כבוד?

כותרת ספרו של הפסיכולוג בורהוס פרדריק סקינר, מאבות האסכולה הביהביוריסטית, שבו הוא מנסה לבסס את העמדה שלאדם אין רצון חופשי או אוטונומיה מוסרית, ושפעולותיו נקבעות תמיד על ידי התנאים שקדמו להן, היא **מעבר לחירות ולכבוד** (*Beyond Freedom and Dignity* – 1971). מבחינת סקינר, הפיכת האדם למכונה מעבירה את השיח על מצבו מעבר למונחים כמו חירות או כבוד סגולי. שהרי למכונה אין חירות, ובלי חירות ממילא גם לא ייתכן כבוד. אחרי הפרידה מצלם האלוהים, הבחירה (המוסרית), הקשה, הכוללת התעלות עצמית – נזכור את קאמי) היא שנתנה את הכבוד הסגולי לאדם. אולם ללא בחירה לא נותר דבר שיעניק לאדם את כבודו. ד'הולבך הוא דטרמיניסט מוחלט, ואינו מאמין שיש לאדם רצון חופשי. מנגד, הוא נוקט בדרך אחרת ולא גוזר את המסקנות המתבקשות מכך, כפי שגזר סקינר. כפי שראינו, עבור ד'הולבך ייתכנו כבוד ואף חירות – לכל הפחות חירות מאשליה.

עבור ד'הולבך, כבודו של האדם מגיע לא מהגנה על צלם אלוהים שבו, אלא מדחיית קיומו של צלם אלוהים. כבודו של האדם מגיע מעצם הדבקות בתבונתו, מההכרעה לא להיכנע לאשליות מנחמות, ומגיוס האומץ הנדרש לשם כך. כבודו של האדם מגיע מתוך הנאמנות לאמת, מתוך השלמות הפנימית שנובעת ממנה: תבונתו של האדם מראה לו את האמת, והוא נאמן לה ולא מתפתה לאמונות ניחומים. עצם העמידה על האמת מעניקה לאדם כבוד. אין בין זה לבין רעיון "האדם האבסורדי" של קאמי, המושך את כוחו מהמבט הישר, הבלתי-אשלייתי, אל המפולת והאין של העולם, אלא אובדן האופטימיות המאושרת שד'הולבך עדיין מפרנס.

אלוהים הופך מתנאי למוסר, לאיום עליו

מה מביא לצעד הנוסף של ד'הולבך, מעבר לעמדה הדאיסטית? קל מאוד יהיה לקבל את גרסתו שלו: הדאיסטים, על כל השכלתם, הם חסרי אומץ מספק, ואילו הוא ואתאיסטים כמוהו לא חוששים להתמודד עם השמצות החברה – ואף,

בתקופתם, עם הסכנה הממשית לשלומם – ומן הפרידה קורעת הלב מבריות שאליהן הם התרגלו. אך התשובה הזו, שפופולרית מאוד עד היום, תפספס יסוד חשוב בַתנועה מאמונה לחוסר אמונה, יסוד חשוב שמהווה גם ממד עומק בהתפתחותו של תהליך החילון. מדובר ביסוד האתי.

צ'רלס טיילור תיאר בצורה מבריקה את המהלך שמאפשר לתבונה לפנות כנגד האלוהים, והדברים הבאים יתבססו על הגותו.⁴⁶¹ בספרו *Sources of the Self* מתאר טיילור איך היווצרותם של מקורות מוסריים אלטרנטיביים לאל היא שעומדת בבסיס דחיית קיומו. היווצרותם של אותם מקורות מוסריים, בראש ובראשונה, הכרחית על מנת לוותר על האל, שהרי האל נחשב מקור המוסר. אנשים שאין להם אלוהים נחשבו אנשים נלוזים (היזכרו בדברי שפינוזה) או פשוט כאלה שאי-אפשר לסמוך עליהם (היזכרו בחוסר הסובלנות של לוק). ובאמת, איך הם יכולים להיות אחרת? הרי אין להם כל מניע לעשות את הטוב, ומעבר לזה, אין להם אפשרות אף לדעת מהו הטוב.

כדי להסתדר בלי אלוהים צריך קודם כול ליצור את התנאים שיאפשרו חיים ראויים ללא אלוהים. רוב בני האדם, אולי לא מיותר לציין, אינם מסוגלים לחיות ללא מצפן מוסרי. חיי אדם מוגדרים, בין השאר, על ידי מיקומנו בתוך קואורדינטות נורמטיביות. אם אלו לא מגיעות מלמעלה, עלינו ליצור אותן בעצמנו. ורק אחרי שאנחנו יוצרים אותן בעצמנו נוכל לוותר על אלו שמגיעות מלמעלה. קיום האל על כן קשור למוסר לא רק רעיונית, אלא גם כרונולוגית: כפי שלדעת המאמינים רק אחרי שהאל קיים ייתכן מוסר, כך רק כאשר אפשר להיות טובים ללא אלוהים ניתן לשלול את קיומו.

טיילור עומד על שני מקורות מוסריים אלטרנטיביים לאלוהים, אשר "התחילו לעלות במאה השמונה-עשרה ואשר מגדירים את מצבנו הנוכחי".⁴⁶² מקורות אלו הם יכולתו התבונית של האדם, והסדר הטבעי המושלם (שאליו ניתן לקבל גישה גם מתוך המערך הרגשי שלנו). המקור הראשון, שרק בו נעסוק כאן,⁴⁶³ נמצא בתבונה. יכולת זו, שנחשבה לצלם אלוהים שבו, הופכת כבר אצל דקארט לכושר פנימי, המנותק מהעולם ה"חיצוני".

רעיון התבונה לפני דקארט – מאפלטון, דרך הסטואיקנים, אוגוסטינוס ועד תומס אקווינס והרמב"ם – עמד על פרדיגמה קוסמולוגית, שלפיה התבונה היא שיקוף של הסדר העולמי/אלוהי הקיים (הלוגוס, חוקי האל, חוכמת האל). על פי תפיסה זו, כדי לחיות חיים ראויים על הפרט להתאים ולחבר את עצמו לסדר הזה באמצעות תבונתו. אצל דקארט השקפה כללית זו משתנה, והתבונה

הופכת לעניין פרטי, פרוצדורלי, לאופן של חשיבה. כפי שראינו, עבור דקארט להיות תבוני פירושו לחשוב בהתאם לסטנדרטים מסוימים, ולא להתנהל בהתאם לרציונליות המוטבעת, לכאורה, ביקום. במילים פשוטות, התבונה עוברת באופן בלעדי להיות ממוקמת בפנימיות הפרט.

תפיסה זו מתעצמת אחרי דקארט, ומגיעה למיצויה אצל קאנט.⁴⁶⁴ התבונה אמנם אוניברסלית, אולם היא לא יותר מאופן של חשיבה, ראייה מדויקת של אותם רעיונות "ברורים ומובדלים" בנפשנו, ובחיבורם הראוי לכדי מסקנות נכונות. האדם המודרני לומד לראות את עצמו כסובייקט מובדל, "רציונלי", כ"תודעה" או "מחשבה טהורה", שניצבת אל מול ובמנותק מעולם התופעות, ובכללל הגוף. מדובר בשכלולה של תפיסתנו כ"אני נחצץ", הקיים בנפרד מהעולם. התבונה עוברת הפנמה, והאדם רואה את עצמו כמחזיק בתוכו, בחציצה מן העולם, חיים סובייקטיביים אוטונומיים.

אצל דקארט הכושר התבוני שלנו הוא צלם אלוהים ומתת האל לאדם, ולכן ממילא קשור באופן מהותי לקיומו של האל. אולם כמעט מיד, וראינו זאת כבר אצל דקארט עצמו, האוטונומיה התבונית נטענת בערך מוסרי, ועלינו לשמור עליה כדי לשמור על כבודנו כבני אדם "בוגרים", דהיינו שקולים וקרי רוח. לא רק שאנחנו ניצבים כתודעה רציונלית המשקיפה אל עולם התופעות, אלא שעמדה זו נושאת כשלעצמה מטען ערכי חיובי. ראוי לשמר את העצמאות החשיבתית שלנו, ולא לאפשר לה להתעוות על ידי עירובם של רגשות, או מתוך כפייה חיצונית כלשהי.

כולנו מכירים את האתוס המורה לנו לחשוב "מהראש" ולא "מהבטן", להיות "בשליטה" ולהפגין קור רוח, לנתח את המצב באופן "רציונלי" ולא לערבב שיקולים שאינם מן העניין. דקארט מדבר על השליטה בטבע ועל השליטה בעצמנו. בהמשך לכך התפתח במסורת הנאורות האירופית כיוון תרבותי מרכזי העומד על התבוננות מרוחקת ובחינה דקדקנית של תוככי העצמי. מתוך עמדה זו עולה שניתוח לוגי של ההיגדים והטענות שבתודעתנו, וכפיית הפעולות הנגזרות מתוך השיקולים הרציונליים של הנפש על הגוף, נחשבים עבורנו מעשה מוסרי, ואף כמעשה המוסרי ביותר, כמעשה של גבורה, של אוטונומיה, של כבוד סגולי.

אולם זה לא סוף הסיפור. תחילה נחשב הכושר התבוני למתת האל ולצלם אלוהים שבנו. כך, כאמור, עבור דקארט. כפיית הכרעת התבונה על עצמנו היא מעשה מוסרי. אולם בשלב הבא, החשיבה האוטונומית עצמה נטענת בתוקף

מוסרי והופכת להיות המעשה הטוב עצמו. אוטונומיה מחשבתית אינה מורה לנו את הטוב – היא הטוב.

במהלך המאה השמונה עשרה נפרדת התבונה בהדרגה מהאלוהות, והופכת לכושר אנושי בלבד. תפיסתו של האדם את עצמו כמנותק מסביבתו וכאוטונומי מביאה להטענת האוטונומיה בממד מוסרי. האוטונומיה התבונית שלנו הופכת לאידיאל, לערך, ומתלווה אליה ה"כבוד" שנרכש מהגשמת הערך הזה. היכולת לחשוב לבד, באופן מדויק, ברור וחסר פניות היא כעת מידה טובה, סגולה שיש לשמור עליה ולטפח אותה. החשיבה האוטונומית היא פעולה מוסרית. קאנט הוא ההוגה המובהק שמקדם עמדה מוסרית כזאת. "לא נראה פעולות כמחייבות אותנו [מבחינה מוסרית] מפני שהן ציווי של אלוהים", מסביר קאנט, "אלא נראה אותן כציוויים אלוהיים מפני שאנו מחויבים להם באופן פנימי".⁴⁶⁵ החיוב הפנימי, התבוני, קודם לחיוב האלוהי, והוא זה שמצווה עלינו. והוא חייב להיות קודם לציווי האלוהי, מפני שעשיית מעשה רק מתוך ציווי חיצוני, אפילו של האל, אינה עולה לכדי מעשה מוסרי. מוסריות תלויה באוטונומיה, והאוטונומיה עצמה הופכת לאידיאל מוסרי.⁴⁶⁶

השלב הבא, הקריטי, מגיע כאשר הקשר עם האלוהות הפך מתנאי הכרחי למוסר – למכשול לו. זה קורה כשהתלות באלוהות, או אפילו עצם קיומה כסמכות גבוהה יותר, מאיימת על האוטונומיה של האדם ועל יכולתו להגיע להכרעה מוסרית. לא רק שהציווי הפנימי הוא שחשוב, אלא שאסור לקבל מציאות שבה הציווי הפנימי יכול להישלל על ידי סמכות חיצונית. חשבו על כך: אם האוטונומיה היא תנאי למוסר, והיא ערך בפני עצמה, כל דבר ששולל אותה הוא עוול מוסרי ואף חתירה תחת בסיס המוסריות. זו הנקודה המדויקת שבה הופך אלוהים מהתנאי ההכרחי לכל שיטה מוסרית לסכנה הגדולה ביותר למוסר. האינדיבידואל שיצרה הנאורות רואה את עצמו כסובייקט מוסרי רק בתנאי שהכרעותיו הן אוטונומיות וחופשיות, הן מהרצון לטובות הנאה והן מהתלות המוסרית באלוהות. הוא גם לא מוכן לקבל סמכות מוסרית המאיימת על האוטונומיה שלו, או הגבוהה ממנה. הבעיה עם מצב כזה אינה רק שהוא יפגע בגאותו, אף לא רק בכבודו הסגולי – כעת הבעיה היא שמצב כזה יפגע במוסריותו, באפשרות שלו להיות מוסרי. אותו סובייקט הגיע אפוא מהמניעים הנעלים ביותר, למצב שבו עברו לא רק אפשרי, אלא הכרחי מוסרית לוותר על אלוהים, והכרחי לראות בכושר הרציונלי מנגנון אנושי-פנימי בלבד.

המאבק האנושי לכבוד עצמי

הבה נתבונן כיצד מתרחש התהליך הזה. ניתן לעקוב אחרי המעבר בין השלבים על ידי בחינת התפיסות השונות שנוצרו ביחס לכבוד עצמי וכבוד סגולי (dignity) במערב. כבר ראינו לעיל כיצד הכבוד, כאידיאל, מהווה דוגמה מאירת עיניים למעבר מהתלות באל, להתנתקות ממנו, ואז לשלילתו. כבוד האדם עבור הוגי הנאורות קשור באופן מהותי לשימוש הראוי בתבונה ולנאמנותו של האדם להכרעות התבונה ולמצפוננו. וולטר, שאין כמוהו לזקק את רוח הנאורות, מפציר באדם להיות נאמן לטוב האינהרנטי שקיים בו בעזרת הציווי: "זכור את כבודך כאדם!"⁴⁶⁷ כפי שנראה, מקורותיו של כבודו של האדם והדרך שבה ממומש הכבוד הזה משתנים במהלך מאות השנים האחרונות, והשינויים הם הרי גורל. השרשרת הרעיונית ששמה את כבוד האדם כאידיאל מתחילה אצל ג'ובאני פיקו דלה מירנדולה (1443–1494), מהחשובים שבהוגי הרנסאנס. פיקו, אציל איטלקי שחיבוריו ביססו את ההומניזם בתקופתו (ואשר לבד מכך ייסד את העניין הנוצרי בחוכמת הקבלה) הוא בעל החיבור שאולי אין חשוב ממנו ברנסאנס האיטלקי, נאום על כבוד האדם. חיבור זה, מ-1486, הוכן כנאום אותו פיקו התכוון לשאת כחלק מפולמוס בנוגע לעבודותיו האחרות, אולם הוא הפך לטקסט המפורסם ביותר שלו. פיקו מהלל בו את האדם, נזר הבריאה, וקובע שמעמדו של האדם רם מכל שאר הברואים מפני שהוא מסוגל להפוך לכל מה שירצה. זהותו וחיייו של האדם תלויים לחלוטין ברצונו, ורצונו של אדם הוא הרי כבודו. על פי פיקו, מכיוון שהאל כבר נתן סגולות ייחודיות לכל הברואים האחרים – לצמחים, לבעלי החיים, למלאכים על סוגיהם השונים – לא נותר לו דבר-מה ספציפי להעניק לאדם. לכן הוא הפך אותו לכולל-כול:

אי-לכך קבע יוצר-הכל, הטוב-והמיטיב, שאותו יצור שלא היה אפשר להעניק לו דבר שיהיה ייחודי רק לו ואך ורק לו, יהיה שותף לכל מה שניתן לכל יצור ויצור כמענק מיוחד לו. לכן נטל את האדם, אותה מלאכה לא-מוגדרת, והציבו במרכז התבל, וכך דיבר אליו: [...] "טבעם המוגדר מראש, של היצורים האחרים, תחום בתוך גבולותיהם של חוקים שאנו קבענו. ואילו אתה, שלא תיאלץ להיות נתון בתוך שום סיג, לפי בחירתך – והלא לשלטון בחירה זו נתתיך – תקבע אתה את מהות טבעך!"⁴⁶⁸

האדם נמצא במרכז הבריאה, לא רק פיזית אלא מהותית. הוא "מלאכה לא-מוגדרת", ובכך חופשייה להיות מה שהיא מכוונת אליו. המילה "מלאכה" בתרגום הזה היא במקור הלטיני *imaginis*, כלומר "דמות" או "צלם". ואכן, על פי פיקו, צלמו של האל באדם הוא שמאפשר לו להיות כל מה שירצה. בחיבור מאוחר יותר, ה-*Heptaplus* (1489), בו הוא סוקר את ששת ימי הבריאה, כותב פיקו כי

אנו מחפשים משהו שייחודי לאדם, על פיו נבחין הן בכבוד הראוי לו והן בצלם של המהות האלוהית אותו הוא אינו חולק עם אף יצור נברא אחר. מה יכול להיות דבר זה אם לא המהות האנושית אשר (כפי שכמה פרשנים יוונים רומזים) מכילה בעצם מהותה את יסודות כל מידות הטבע ואת המלאות של כל היקום כולו? אני קובע שזה מהותו, שכן לא המלאכים ולא כל יצור תבוני אחר כוללים בתוכם את כל הדברים במידה מסוימת כאשר, בהיותם מלאים בצורותיהם וסיבותיהם, הם יודעים אותם.⁴⁶⁹

צלמו של האדם הוא מהותו הייחודית, שמאפשרת לו לכלול בתוכו את כל הדברים כולם. לטענת פיקו, כשהאדם יודע דבר-מה הוא מחזיק אותו, באופן מסוים, בתוכו. הוא שותף בו. זאת בשונה מן המלאכים, שגם להם יש תבונה, אולם כשהם יודעים דבר-מה הם אינם כוללים אותו בתוכם. אנחנו רואים כאן לא רק את הדגש על ייחודיותו של האדם, אלא גם את האדרת האדם כיצור שמסוגל למידה של איך-סופיות, כיצור שכולל הכול ושמשום כך יכול, לכאורה, לעשות הכול.⁴⁷⁰

פיקו מבהיר שהיות האדם שותף במהותו עם כל הבריאה, יחד עם הבחירה החופשית של האדם, הן שמגדירות את צלם אלוהים שבו.⁴⁷¹ מובן שעבור פיקו מגיעות הסגולות הללו הישר מן האל, ואף תלויות בו. האדם איננו דבר ללא האל, לא כל שכן הכול. הוא תלוי באל הן משום שנברא על ידו, הן משום שהאל נתן לו את צלמו, והן משום שגם בחייו הוא זקוק לחסד האלוהי כדי לפעול כראוי. אולם יש לשים לב: שורשי הדגש על האוטונומיה האנושית, ועל הבנת הכבוד האנושי כיכולת, כסוכנות (agency), נמצאים כבר כאן. נעבור למאה השבע-עשרה. ראינו שעבור דקארט האדם נדרש לבחינה פנימית שקולה כדי לדעת טוב ורע. בעזרת התבונה אנו בוחנים את עצמנו ומכריעים

כיצד ראוי לנהוג. דקארט מתאר את האדם כתבונה מנותקת, המשקיפה מעבר לחומר ועל כן יכולה לשלוט בו. העצמי האנושי התבוני מגבש אוטונומיה אל מול גופו ואל מול המציאות. דקארט אינו משתמש בשפה של כבוד לצורך תיאורו את האדם, אולם טיילור מציב אותו כתחילתה של אותה מסורת שדובר בה לעיל, בה כבודנו העצמי נמדד על פי היכולת שלנו לנתח בצורה שקולה ותבונית את העולם ולגזור בהתאם לניתוח הזה פעולות.

תמורה גדולה התחוללה. אם שליטה תבונית מתבצעת על ידי ריבונות השכל על עולם חומרי נטול־קסם, כי אז עליונות החיים הראויים, וההשראה להגשים אותם, חייבים לבוא מתוך תחושת הכבוד העצמי של הסוכן הפועל כישות תבונית. [...] האתוס של השליטה התבונית, המוצא את מקורותיו בתחושת הכבוד הסגולי (dignity) וההערכה העצמית, עורך הפנמה של משהו מרוח אתוס הדרת הכבוד (honor).⁴⁷²

עבור דקארט, בני האדם נבדלים מן החומר בתוקף תודעתם ומבדילים את עצמם מהחומר על ידי בחינתו השקולה וחקירתו האחראית – והרי לשם כך הם זכו לתודעה. החיים הראויים הם חיי הבחינה התבונית של עצמנו ושל העולם, ועל כן שמירה על ריבונות תבונית היא שמירה על כבודנו העצמי. השמירה על כבודנו היא לא רק התוצאה, אלא גם המניע שלנו להגן על האוטונומיה והצלילות של תבוניתנו. עלינו להישאר כל הזמן צלולים, שקולים, שלווים ואחראים. סחים, בקיצור. והרי מתוך האתוס הזה נבנה בתרבות שלנו, למשל, הזלזול במי שמתמשש בחומרים משני תודעה, ולו המתונים ביותר. אנשים כאלה, לכאורה, לא שומרים על כבודם העצמי. כפי שצינו קודם, מתוך האתוס הזה גם מגיע אידיאל ה-cool, האדם קר הרוח: לא דווקא אינטלקטואל גדול, אבל כזה שלא נותן לרגשות לסחוף אותו, שנמצא "בשליטה". אמנם, עבור דקארט כל זה נכון רק בתנאי שיש אלוהים שמעניק לנו תבונה ומעניק לעולם קיום קוהרנטי. בהמשך יהפוך קיומו של האל למיותר, ואז לבלתי נסבל.

אצל טינדל, בסוף המאה השבע־עשרה ובתחילת המאה השמונה־עשרה, הכבוד העצמי שלנו כבר תלוי בכך שנדחה אמונות טפלות, המבזות את התבונה שלנו, הלוא היא צלם אלוהים. אנחנו מקבלים את כבודנו, כמו את תבוניתנו, מאת האל, אבל עלינו לשמור עליהם. אצל דקארט שמרנו עליהם על ידי כך שבחנו את העולם באופן תבוני ולא נתנו לרגשות להניע אותנו. טינדל מתעקש שיש

גם לדחות אמונות לא־תבוניות, ובניגוד לדקארט, הוא מעז לתקוף את המסורת הדתית באופן ישיר.

נשים לב למהפך שמתחולל כאן: אם בעבר היה האדם שומר על צלם אלוהים שבו על ידי כך שלא היה חוטא, או על ידי כך שהיה מציית לאל, או אף מציל את צלם אלוהים שבו על ידי האמונה בישו, עבור טינדל השמירה על צלם אלוהים נעשית באמצעות דחייתן של אמונות טפלות, שמבחינתו כוללות את מה שבעבר נחשב לעיקרי אמונה מקודשים. על פי טינדל, דחיית הבלים, אף אם הם עוגנו בסמכות המסורת (למעשה, בעיקר אם הם עוגנו בסמכות המסורת), היא המבטאת את האוטונומיה התבונית שלנו, והיא המעניקה לנו את כבודנו העצמי.

"הגישה של הדאיזם", כתב ארנסט קסירר, "התשוקה הכנה לאמת והרצינות המוסרית שאיתה ערכו את ביקורת הדוגמטיות, השפיעו יותר מאשר כל אותן מסקנות [תיאולוגיות]"⁴⁷³. במילים אחרות, האתוס של החתירה לאמת ודחיית השקר תרם לפרויקט הנאורות הרבה יותר מן התיאולוגיה הדאיסטית עצמה, שאכן כבר נשכחה לחלוטין. טינדל כבר לא זקוק לאלוהים שילכד את העולם ויבטיח קיום מובן. אלוהים אמנם ברא את העולם ונתן לנו את תבונתנו, אך מאז הוא עזב אותנו לנפשנו. כעת עלינו לפעול באופן עצמאי, גם אם זכינו להיות מצוידים בכישורים שהעניק לנו האל הטוב. פעולתנו, כלומר הדרך שבה נחיה חיים ראויים, היא שימוש נחוש בתבונה והרחקת כל מה שאינו תבוני. סור מבדיה ועשה טוב. ורוב המסורת הדתית נחשבת כעת לכדיה.

ואז מגיע ד'הולבך. אצל ד'הולבך, במחצית השנייה של המאה השמונה-עשרה, התמונה משתנה שוב. הכבוד העצמי כבר איננו נגזרת של מתת אלוהית. האדם הרי אינו אלא מכונה אורגנית. אולם ד'הולבך מדגיש שהעובדה שהאדם הוא מכונה אין פירושה שאין לו כבוד.

אל לנו לומר שהאדם מבזה בכך שצמצמו את כישוריו למכניזם בלבד. [...] הכבוד האמיתי של האדם [...] נמצא אצל] האדם הישר, אשר בהיותו כשרוני, כאשר הוא מוסרי, הינו עבור בני מינו כעץ המעניק להם פירות טעמים.⁴⁷⁴

כבודו של האדם הוא בסגולותיו הטובות. ד'הולבך מתעלם מכך שלתפיסתו אין לאדם בחירה חופשית, ומתעקש שהאדם יכול להיות מוסרי. אדם כישורוני ומוסרי הוא אדם שתורם לעולם. אולם כבוד האדם נשמר לא רק מתוך מוסריותו

ומתוך הרווחה התועלתנית שהוא מעניק לזולתו. האדם שאינו מתכופף בפני פיתויי האמונות האשלייתיות תמיד ישמור על כבודו העצמי. אף אם לא שפר גורלו של האדם הישר והטוב, כותב ד'הולבך, אף אם הוא שרוי בכאב, בעוני, בבדידות, בחולי, בחוסר צדק,

בתוככי גורלותיו האכזריים, בלב לבו של צערו, בשיאה של מצוקתו, הוא מוצא תמיכה בעצמו. הוא שלם עם פועלו, הוא מכבד את עצמו, הוא מרגיש את כבודו הסגולי.⁴⁷⁵

האדם מוצא את כבודו בתוך עצמו. כבודו של האדם נובע מתוך איכות חייו, מתוך היושר שלו, מתוך היושרה (integrity) שלו. הוא יודע שהוא לא הונה, לא שיקר – לא לאחרים ולא לעצמו. הוא לא התפתה להאמין בבדידות, והוא אף דחה באומץ את האמונה הבסיסית ביותר באלוהים (אפילו באל הדאיסטי, המרוחק והפאסיבי). אותו אדם היה הגון כלפי הזולת מבחינה מוסרית, והגון כלפי עצמו מבחינה תבונית, ועל בסיס התנהלותו זו, מתוך הידיעה שאכן כך, הוא שואב את כבודו העצמי. הוא שלם עם עצמו מפני שהוא מחזיק בשלמות כללית (integrity – לא במקרה באנגלית זו אותה מילה), הוא לא חצוי, הוא תבוני ונאמן לתבונתו, הוא אוטונומי והאוטונומיה שלו שלמה ונאמנה לעקרונות שהיא העלתה מתוך עצמה.

האתוס של האתאיזם

ד'הולבך מציג כאן תפיסה מודרנית של כבוד עצמי, כבוד עצמי הנובע מהאדם עצמו ונמדד על פי קריטריונים אנושיים. כבודו של האדם לא ניתן לו בידי האל ולא תלוי בהיענות לציוויי האל. אדרבה, כבודו של האדם תלוי דווקא בכך שישמור על עצמאותו (המחשבתית, המעשית), ושיהיה נאמן לעקרונותיה. כבודו של האדם תלוי באוטונומיה שלו ובשלמותו הפנימית. האדם אינו צלם אלוהים, ואינו אלוהי או רוחני כלל. הוא מכונה. אולם גם כמכונה הוא יכול לשמור על כבודו העצמי, וזאת על ידי פעולה בהתאם לציוויי המוסר והתבונה – שנובעים מתוכו.

מוצגת לפנינו אפוא מערכת אתית שלמה: מקור המוסר הופנם, והוא נמצא בתבונתו של הפרט. תבונה זו מאפשרת לאדם לתפקד כראוי, הן כלפי החברה

והן כלפי עצמו. כלפי החברה התבונה מורה לו לנהוג על פי דרך הארץ ולהיות אדם הגון (קאנט ינסח עקרונות מוסריים תבוניים באופן אחד, בנת'ם ומיל באופן אחר). כלפי עצמו, התבונה מורה לו לא לקבל את האמונות השונות של המסורות הדתיות, ובכלל זה את האמונה באלוהים.⁴⁷⁶ מהלך זה, טוען ד'הולבך, הוא קשה מבחינה חברתית ופסיכולוגית. הוא גוזר על האדם בדידות, ומחייב אומץ רב. לכן הוא אינו מתאים להמונים, ואף המשכילים ביותר חוששים מלהביאו לידי מיצוי. אולם דווקא משום שהוא קשה, ערכו המוסרי ברור. על פי ד'הולבך, רק חיים כאלה הם חיים הראויים לבן אדם.

טינדל ועמיתיו סברו שהתבונה חייבה את קיומו של אלוהים – למעשה, שקיומו של אלוהים היה התנאי לתבונה. התבונה, הם סברו, היא צלם אלוהים. האדם שנברא על ידי האל מחונן בתבונה מפני שהאל טבע בו את צלמו – לדידם, אין הסבר אחר להיותנו יצורים חושבים. ד'הולבך מציע הסבר אחר: התבונה התפתחה באופן אורגני. מובן שד'הולבך לא באמת מסביר כיצד זה מתרחש – אם כי יש לומר שגם טינדל אינו מסביר מה המנגנון שבאמצעותו הנחיל לנו האל הטוב את צלמו. יותר מאשר תיאורים היסטוריים או גנאולוגיים, עמדות אלו הן מסגרות נורמטיביות שונות.

ללא ספק, האהדה הגוברת והולכת לפרשנותו של ד'הולבך החל מן המאה השמונה-עשרה חבה לא מעט למהפכה המדעית, ליכולת המוכחת של המתודה המדעית להסביר את הטבע ולבסס על ההסברים האלה פיתוחים טכנולוגיים, וליצירתו של תחום ידע שאינו תלוי בדת. אולם התפתחויות אלו עצמן, הגם שאפשרו זאת, לא חייבו את ד'הולבך (או כל אחד אחר) לשלול את קיומו של האל, ולא להניח שמקור התבונה שלנו הוא טבעי ולא אלוהי. מה שחייב את ד'הולבך לעשות כן היה הצו המוסרי שהוא גיבש, שבבסיסו העתקת מקור המוסר והכבוד של האדם אליו עצמו.

ד'הולבך דוחה את קיומו של האל לא מפני שיש לו הוכחות לכך שאינו קיים, וגם לא מפני שאין לו הוכחות שהוא כן קיים; גם לטינדל לא היו הוכחות שהאל קיים, אבל הוא הניח זאת כמובן מאליו מפני שלא היה מסוגל לתאר לעצמו חיים תבוניים ללא אלוהים. ד'הולבך דוחה את קיומו של האל מפני שעבורו האמונה בקיום האל היא פגיעה בכבודו של האדם. האמונה באל, או בכל דוגמה דתית, פירושה ויתור על ממד מהותי במה שהופך אותנו לאנושיים, ובמה שמעניק לנו כבוד עצמי. על פי ד'הולבך, ועל פי יותר ויותר מאנשי האליטה האינטלקטואלית של המאה השמונה-עשרה, אנשים מאמינים מוותרים על תבונתם ועל בחירתם

החופשית. יותר מכל גילוי מדעי ספציפי, עמדה זו היא שערערה בצורה היסודית ביותר את האמונה הדתית.

יותר מכך: ברצוני לטעון שלא רק האמונה בקיום האל מאיימת עבור ד'הולבך על כבודו של האדם, אלא שעצם קיום האל מאיים עליו. כמוכן, באופן פשוט כל הפרויקט של ד'הולבך, שבמסגרתו הוא מתאר את האדם כמכונה שהתפתחה באופן מטריאליסטי לחלוטין, מאוים על ידי קיום האל, שקיומו הופך את האדם לנברא ובעל נשמה. זה מובן, אולם קיום האל מאיים על ד'הולבך לא רק טכנית, אלא נורמטיבית – וזה מה שחשוב יותר. קיומו של האל היה מוריד, מבחינתו של ד'הולבך, מכבודו של האדם, שכן כבוד זה תלוי בהיותו אוטונומי, בהיותו אמיץ, ושני אלו תלויים בהיותו לבד. אלוהים, עבור ד'הולבך, מאיים על האוטונומיה שלנו מחד גיסא, ומאידך גיסא הופך את העולם הזה לנסבל יותר, לקל יותר. בשני מובנים אלו הוא גוזל את כבודנו העצמי. סוף דרכו של האדם המכאני של ד'הולבך הוא באדם האבסורדי של קאמי, אותו אדם ששואב את כוחו מההכרה חסרת הרחמים ונטולת הרמייה העצמית במצבו האבסורדי. הכנס את אלוהים ליקום של סייזפוס, והוא כבר לא אבסורדי.

הדיבור החוזר ונשנה על האומץ כתנאי לאתאיזם ועל החיים האתאיסטיים כחיים של גבורה עשוי להזכיר לנו את הדיון שבו נפתח הספר, על הגבורה כאידיאל קדמון. כזכור, כדי להיות אמיץ בימי קדם היו זקוקים בני אדם לאל או לאלה שיחדירו אומץ לחזיהם. כדי להיות אמיץ בעת המודרנית, בני אדם זקוקים לדחות את קיומם של אלים. לא רק שהאומץ נובע מתוכנו, אלא שהוא נובע מתוכנו על ידי כך שאנחנו דוחים מפורשות את האפשרות שהאומץ יוגבל או יושפע ממה שמעלינו. בעת הקדומה, העצמי הנקבובי חייב סיוע חיצוני, הטרונומי, כדי לעמוד על שלו. בעת המודרנית העצמי הנחצץ, האוטונומי, מתגאה בדחייתו כל סמכות חיצונית, מתוך תפיסה שרק כך הוא באמת עומד על שלו.

בהתאם לכך מבקש ד'הולבך לבסס את חיי האדם על עצמם, ולא על כל דבר חיצוני להם. מקורות כבודו של האדם הם חייו שלו, מוסריותו ויושרו, שלמותו הפנימית. כל אלה נובעים מתוך עצמו, ולא ניתנו על ידי ישות אלוהית או נכתבו בכתבי קודש. זהו, בסופו של דבר, הפרויקט הרדיקלי של הנאורות: ביסוס חיי האדם על עצמם.

הנאורות ביקשה לאפשר ולקדם את השליטה העצמית של האדם על עצמו ועל עולמו. מתוך השליטה העצמית מגיעה גם השליטה על הידע והשליטה על

התודעה. אולם השלב הבא חייב להיות גם השליטה על השליטה. האדם הנאור מבקש לבצר את שליטתו, לבטח אותה, ולכן הוא נכפה בסופו של דבר לשלול את קיום האלוהים, שהרי אין מה שמאיים על שליטתו יותר מדמות אב נצחית עם כוחות אין-סופיים. "המרד הראשון", קובע ההוגה האנרכיסט מיכאיל באקונין ב-1871, "הוא מרד נגד הרודנות העליונה של התיאולוגיה, שהיא אשליית האלוהות. כל עוד יש לנו אדון בשמיים, נהיה עבדים על פני האדמה".⁴⁷⁷ כדי לצאת מעבדות לחירות, יש לדחות את קיומו של האל. זוהי קריעת ים סוף של האדם המודרני.

ההוגים שנמנו לעיל מציגים אילוסטרציה של מהלך תרבותי כולל, שבמסגרתו פנה האדם המערבי כנגד קיום האל, וזאת ממניעים אתיים. צלם אלוהים, שהופנם והפך לתבונה ולרצון החופשי, התגבש כמקור מוסרי אלטרנטיבי לאלוהים. התבונה הפכה למסגרת אתית אוטונומית, שאינה תלויה בקיומו של האל. בהמשך, התבונה, שכבר מאפשרת מערך נורמטיבי עשיר (אוטונומיה, כבוד עצמי) חייבת לדחות את קיום האל, וזאת מתוך עמדה אתית, נורמטיבית: קיום האל אינו מוסרי משום שהוא פוגם במוסר; הוא מחבל באפשרות להיות אוטונומי ובעל כבוד עצמי.

בהכרזת העצמאות של ארצות הברית (1776) עדיין מסופר לנו שבני האדם "קיבלו, מאת בוראם, זכויות מסוימות, בלתי ניתנות לשלילה". בהצהרת זכויות האדם והאזרח של צרפת המהפכנית (1789) אלוהים כבר אינו מוזכר, אם כי הזכויות הן "קדושות". בהכרזה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם של האו"ם (1948), גם זה לא מופיע. על פי הפרוטוקול של דיוני הוועדות שניסחו את ההכרזה האחרונה, הנציגים נמנעו מציון בריאת האדם בצלם אלוהים מפני שביקשו קונצנזוס בין המדינות באו"ם.⁴⁷⁸ האם בין מדינות הגוש הקומוניסטי היו שהתנגדו לכך משום שסברו שהדת היא "אופיום להמונים" ושקיום אנושי ראוי, חופשי ובלתי-מנוכר ייתכן רק כאשר דוחים את האמונה באל?

תהליך החילון קשור אפוא באופן עמוק לתהליך האינדיבידואליזציה והאוטונומיזציה של האדם המערבי. לא פחות מכך, הוא קשור למציאתם או יצירתם של מקורות מוסריים אלטרנטיביים לאלוהים, מקורות שהופכים בהדרגה לכאלה שמחייבים – מוסרית! – את אי-קיומו של אלוהים. יותר מאשר ממצאי המהפכה המדעית או השחיתות והדיכוי שהפגין הממסד הדתי, היו אלה אידיאלים כאוטונומיה, מוסריות וכבוד עצמי שהביאו את האדם המערבי לדחות לא רק את האמונה באל כבדיה מזיקה, אלא לדחות בתוקף את קיומו של

האל עצמו. האל הופך ממקור התבונה, הכבוד והטוב, לסמכות חיצונית שלא מאפשרת חיים אוטונומיים, מוסריים ומכובדים. אחרי שצלם אלוהים, כרעיון, הופנם, גם האל עצמו, הפעם כמקור מוסרי, מופנם. ואם האל מופנם, כבר אין לו מקום בחוץ, כלומר בשדה האובייקטיבי. לא תיתכן חלוקת המלכות בין שני אלוהים: כך פועל מונותאיזם. נאמנות לצו המוסרי הפנימי דורשת את דחייתו של צו מוסרי חיצוני: כך פועל חילון.

תהליך החילון

כאשר מדברים על "תהליך החילון" מתכוונים בדרך כלל לכך שכיום אנשים פחות דתיים מאשר בעבר, ומצביעים על הנתון הסטטיסטי, שלפיו בני אדם פחות מאמינים באלוהים. הגדרה כזו של תהליך החילון שגויה, משתי בחינות. ראשית, אובדן האמונה מהווה ממד משני ביותר של תהליך החילון. לא העובדה שכיום אנחנו מאמינים פחות היא שהופכת את העולם שלנו למחולן. שנית, ישנן מדינות מחולנות שבהן האמונה באל גבוהה למדי. על פי נתוני ה-Pew Research Center, מסקר שנערך בדצמבר 2017, 90% מהאמריקנים מאמינים בכוח עליון כלשהו, 80% מאמינים באלוהים, ו-56% מאמינים באל על פי דמותו המקראית. על פי אותו סקר, 75% מהאמריקנים מדברים עם אלוהים, ו-28% מדרווחים שאלוהים גם עונה להם.⁴⁷⁹ בישראל, על פי סקר גוטמן-אבי חי מ-2009, 80% דיווחו שהם מאמינים בקיומו של אלוהים.

האם לא מדובר במדינות חילוניות? האם במדינות הללו לא התרחש תהליך חילון? או שמא סך כוחו של החילון הוא בגריעת 10% עד 20% מסך המאמינים? את האפשרויות הללו יש לפסול, משום שברור לנו שיחסי הגומלין בין האדם לבין הדת ובין הקהילה לבין הדת השתנו מאוד במאות השנים האחרונות, ולדת כיום יש הרבה פחות כוח. היה חילון, והוא היה משמעותי. רוב האוכלוסייה בארצות הברית ובישראל אינה "דתית", ודאי לא במובן שהיא היתה עד לפני כמה מאות שנים. המסורות הדתיות ממלאות אצלן תפקיד מינורי הרבה יותר, ולמסד הדתי כוח קטן הרבה יותר. משהו דרמטי קרה.

אז מה בעצם קרה? חוקרים של תהליך החילון מתייחסים בדרך כלל לרמות המשתנות של השתייכות לזרם דתי מסוים ושל השתתפות בפולחן בכנסיות (ובבתי כנסת, ובמסגדים, ובמקדשים). נתונים בנושא קיימים בחלק ממדינות אירופה החל מן המאה השמונה-עשרה, והם מצביעים על פחות הדרגתי

בפעילות הדתית ברוב המדינות (יוצאות מהכלל, אם כי לא על פי כל המדדים או בכל הזמנים, הן ארצות הברית, פולין ואירלנד).⁴⁸⁰ כך, למשל, ממצאים מראים צמצום של שיעור המגיעים לכנסייה מכל הזרמים הנוצריים בכריטיניה החל משנות השמונים של המאה התשע-עשרה. בגרמניה מגלים מגמות כאלה החל מאמצע המאה השמונה-עשרה, וכך גם בצרפת.⁴⁸¹ נתונים אחרונים אלו מעניינים, ומתאימים לכאורה, פחות או יותר, לעליית תנועת הנאורות. אולם יש להיזהר מלהסיק מהם מסקנות מרחיקות לכת. יש תמיד סיבות סוציולוגיות שונות שמשפיעות על השתייכות לזרמים דתיים והשתתפות בפולחן, כפי שאכן ניתן להבין מהיוצאים מהכלל בעולם המערבי (שלא לדבר על כל העולם הלא-מערבי).⁴⁸² בסופו של דבר, המגמות הללו אינן יותר מאשר הסימפטומים של תהליך החילון, ולא מהותו. מהותו של התהליך היא השינוי ביחס שלנו אל המסורת, בעיקר השינוי שחל בתפיסתה כמקור של סמכות.

מחקר תהליך החילון נמצא בפולמוס מאז שנות השבעים של המאה העשרים. אם לפני כן, ומאז המאה התשע-עשרה, היה קונצנזוס בין הוגים וחוקרים לגבי עתידה של הדת – דהיינו, שהיא עתידה להיעלם (לכל הפחות כמוסד חברתי בעל משמעות ציבורית כלשהי) – הרי שבעשורים האחרונים נשמעים קולות המערערים במידות שונות של תקיפות על ההנחה הזאת. אם בעבר ניטשה הכריז על מות האלוהים, מרקס קבע שהדת היא ה"אופיום להמונים" שממנו המהפכה תגמול אותנו, פרויד ראה בדת "אשליה" שתפוגג ומקס ובר חזה עולם ללא קסם שאינו אלא "כלוב ברזל" של "התאבנות מכאנית", כיום קשה למצוא בקרב מלומדים או הוגים אתאיסטים ביטחון גאה שכזה. מאורעות שונים שהתרחשו בסוף שנות השבעים – בעיקר המהפכה הפונדמנטליסטית באיראן ועלייתה של תנועת ה-Moral Majority בארצות הברית⁴⁸³ – הביאו להכרה כי הדת, ואף זו הממוסדת והשמרנית, לא גוססת, אלא מלאה חדות חיים.

אחת הבעיות הגדולות עם תחזיות על היעלמות הדת מאז ימי הנאורות היא שמדובר פחות בתיאוריה ויותר באידיאולוגיה. ההוגים שהפיצו אותן קידמו למעשה את תפיסתה העצמית של הנאורות, דהיינו את ההנחה שיותר תבונה, השכלה, דמוקרטיה ושגשוג פירושו פחות אמונה ודת, ושככל שאלה יקודמו ויתקדמו הדת תיסוג, עד שתיעלם. פילוסופים כאוגוסט קונט, הרברט ספנסר וקארל מרקס הציגו תרשימי זרימה היסטוריים, שלפיהם הדת עתידה לנבול באופן טבעי עם התפתחותה של האנושות בכיוון הנכון, שהוא גם היחיד האפשרי. השנים שעברו הראו עובדתית שזה לא קורה. דוגמה פשוטה היא

המתרחש ברוסיה, שבה שיעורי החברות בכנסייה הרוסית עלו מאז נפילת הקומוניזם. אם ב-1991, 31% מהרוסים הגדירו עצמם כנוצרים אורתודוקסים, הרי שב-1998 שיעורם עלה לכ-54%, וב-2008 הם כבר היו 72% מהאוכלוסייה. ואם ב-1991 האמינו רק 38% מהרוסים באלוהים, ב-2008 האמינו 56%.⁴⁸ יש לתופעה הזו סיבות שונות, אולי העיקרית שבהן היא עליית הלאומנות הרוסית והקשר בין הכנסייה ללאומיות שם. אולם כאשר מדובר באנשים שחונכו באווירה אתאיסטית אדוקה ושהשגשוג הכלכלי והדמוקרטיה סביבם צמחו (בין 1991-2008), אי-אפשר להמשיך להחזיק בנרטיב הפשוט של הנאורות.

מרבית הדייונים הפופולריים על תהליך החילון מייחסים חשיבות רבה למהפכה המדעית ולמושג "רציונליות". ביארנו לעיל מדוע גילויים מדעיים היו פחות משמעותיים כזרזים לחילון מאשר עצם מציאתו של מקור מידע שאינו המסורת, ומעבר לכך עלייתו של אתוס הרואה בדבקות בידע שנבדק אמפירית אידיאל הקשור לכבודו של האדם. המונח "רציונליות", שאינו אומר הרבה יותר מאשר התנהגות מחושבת ושקולה, בא במקרה זה כתחליף פופולרי יותר למונח "נטורליזם". מונח זה בתורו מסמן תפיסה "טבעית" של העולם, כלומר, הניסיון להבין את העולם כפועל על פי חוקים קבועים, העונים להיגיון סיבתי, אשר בדרך כלל (לא תמיד) שולט במערכת מטריאליסטית – זאת בניגוד לתפיסות פרה-מודרניות הרואות את העולם כשדה מערכה של רצונות על-טבעיים של אלים ושדים המסוגלים להתערב במהלכם ה"טבעי" והקבוע של הדברים, או כפועל על פי הקבלות מאגיות (correspondences), שעל פיהן דמיון פיזי או מהותי בין שני דברים מלמד על קשר ביניהם. נטורליזם אכן קשור לחילון, בעיקר בגזילתו מן המוסדות הדתיים את סמכות הפענוח של הרצון האלוהי – הרצון הזה כבר אינו רלוונטי עבור רוב מעגלי החיים. אנקדוטה ידועה מספרת על האסטרונום והמתמטיקאי פייר סימון לפלס, אשר הציג ב-1802 בפני קיסר צרפת, נפוליאון בונפרטה, את מבנה ואופן פעולת מערכת השמש. כששאל אותו נפוליאון היכן נכנס אלוהים בתיאוריה שלו ענה לפלס, "אין לי צורך בהיפותזה הזאת". הצבת הנטורליזם כהנחת מוצא מוציאה את אפשרות התערבותם של רצונות במציאות, בכללם הרצון האלוהי. יותר משהיא חשפה ידע שלא היה גלוי, המהפכה המדעית אפשרה חשיבה שונה על העולם ונטרלה את המסורת כסמכות לידע שלנו.

והסמכות היא הסיפור. אחת ההבחנות הבסיסיות בכל הנוגע לתופעה הדתית היא בין הדת כמוסד חברתי לבין דתיות פרטית, אישית. שתי התופעות היו קיימות

תמיד, אם כי במינונים שונים. מחד גיסא, הדת כמערכת של מנהגים וציוויים, של אתרים קדושים וטקסים, של היררכיה בין מעמדות ושל חגים; מאידך גיסא, הדת כרגש, כחוויה, כמסע רוחני, כהשתלמות אישית, שקשורים אבל לאו דווקא תלויים בכל הרשימה המנויה לעיל. המסורת העברית, כפי שראינו, הדגישה תמיד את הכלל על חשבון הפרט, וביקשה לכונן חברה, אומה, "ממלכת כוהנים וגוי קדוש". ממילא המקום שניתן בה לרוחניות אישית היה מצומצם. מנגד, המסורות ההינדואיסטיות, עוד מימי האופנישדות (סביב מחצית האלף הראשון לפני הספירה), הדגישו, לצד המעגל החברתי, את מסעו של הפרט לשחרורו הרוחני האישי.⁴⁸⁵ ההבחנה הזאת היא חשובה, שכן היא נותנת לנו מפתח להבנת יחסי הגומלין בין חילון המרחב הציבורי ובין אמונתו הפרטית של האזרח. יכול אדם לחיות בחברה חילונית ולהיות מאמין. יכול אדם להיות אתאיסט בחברה דתית. אמונתו של הראשון – הפרטית והפנימית – מהווה טיפוס שונה של דתיות מן הדתיות של החברה שבה חי השני, שהיא קולקטיבית וציבורית. ובכן, הטענה שלי להלן היא שהחברה שבה בני המערב חיים כיום היא חברה חילונית, וזאת למרות שחיים בה מאמינים רבים.

מהו חילון? הדת כתחום

ההוגים ההיסטוריוסופים הגדולים שצוינו קודם לכן – קונט, ספנסר, מרקס – דיברו על חילוננו של העולם וחזו את חילוננו של העולם, אולם הם לא השתמשו במונח חילון ולא ניסו להגדירו. גם אבות הסוציולוגיה מתחילת המאה העשרים, מקס ובר ואמיל דורקהיים, דיברו רבות על הדת ועל היעלמותה,⁴⁸⁶ אבל לא הגדירו מהו לדעתם חילון. רק החל משנות השישים, זמן קצר לפני שעצם התחזיות על חילוננו של העולם הועמדו בספק, נוסחו הגדרות שונות לתופעה, והחלה עבודה מחקרית פורמלית על תהליך החילון.

הסוציולוג (והתיאולוג) האמריקני פיטר ברגר היה אחד החלוצים בתחום. הוא תמצת את העניין בספרו הקלאסי מ-1967, *The Sacred Canopy*, וקבע שחילון הוא "תהליך על פיו ממדים בחברה ובתרבות מוצאים מהשליטה של הממסדים והסמלים הדתיים".⁴⁸⁷ ברגר מתייחס לצמצום השטח שעליו חולשת הכנסייה (או כל ממסד דתי אחר). אם בעבר המערכות הדתיות השונות היו אחראיות על החינוך (אידיאולוגית ופרגמטית), על הרפואה, על גביית המסים ועל היציאה למלחמה, אם בעבר הדת סיפרה את ההיסטוריה, ענתה על השאלה

באשר לראשיתו של העולם והתפתחותו, העניקה לחיים את משמעותם, וכמובן קבעה מה טוב ומה רע – הרי שכיום ממסדים וישויות אחרות אחראים על אלה. המדינה המודרנית ניכסה את רוב התחומים המעשיים בחייו של האזרח, המדע אחראי לידע, ואילו על המשמעות והמוסר אחראים התבונה והמצפון של כל אחד מאיתנו. "בפשטות", קובע ברגר, "משמעות הדבר היא שהמערב המודרני ייצר מספר גדל והולך של אינדיבידואלים שמתבוננים בעולם ובחיהם ללא צורך בפרשנות דתית".⁴⁸⁸ זהו חילון.

חוזה קזנובה, סוציולוג של הדת, מציע בספרו החשוב מ-1994 *Public Religions in the Modern World* הגדרה משלימה, שעומדת על השינויים החברתיים שמבטאים חילון מזווית שונה. על פי קזנובה,

חילון כמושג מתייחס לתהליך ההיסטורי הממשי שבו המערכת הדואליסטית הזו בתוך "העולם הזה", והמבנים המקודשים של תיווך בין העולם הזה לעולם הבא, נשברים בהדרגה עד שכל מערכת הקלסיפיקציה הימי-ביניימית נעלמת, ובמקומה עולה מערכת חדשה של מבנים מרחביים של השדות [הללו].⁴⁸⁹

המערכת הדואליסטית שקזנובה מדבר עליה היא החלוקה של תחום "דתי" ותחום "חילוני", הן בזמן והן במרחב. יש אפוא תחום דתי (כנסיות וכל מה שחתיהן, כגון ידע ומוסר), ויש תחום חילוני. יש זמן חילוני (כיום) ויש זמן דתי (שהיה פעם, ושיהיה לעתיד לבוא). חלוקה זו, כפי שראינו, מובנית במסורת הנוצרית, אולם בעידן המודרני היא מורחבת, מפורקת ונבנית מחדש – הפוך. הגבולות בין קודש לחול מאתגרים, ואז נמחקים, והעולם כולו הופך לחילוני.⁴⁹⁰ הדת עדיין קיימת, אולם עתה עליה למצוא את מקומה לא ככיפה המקיפה את העולם כולו, נוגעת בכל חלקיו ומשפיעה על כל ממדיו, מכפיפה את המציאות לענייניה וגוזרת חלקים ממנה כ"חילונים" ואחרים כ"דתיים". כעת הדת אינה אלא תחום נוסף, אחד מני רבים, תחת כיפת החול, כלומר בתוך המציאות החילונית מרובת הפנים. "אם לפני כן נתפס המישור הדתי כמציאות כוללת-כול אשר בתוכה המישור החילוני מוצא את מקומו, כעת המישור החילוני יהיה אותה מציאות כוללת-כול, אשר אליה המישור הדתי ייאלץ להתאים את עצמו".⁴⁹¹

כדי להמחיש את התהליך הזה נביא עדות של אברהם ברור (1884-1975),

היסטוריון ישראלי, שביקר בכגדד במחצית הראשונה של המאה העשרים ופגש ביהודים שאחזו בתפיסה לא-מחולנת:

אחד השומעים הצמאים לדברי חוכמה מפי "חכם" ירושלמי, שאלני: "מי גדול – הרב קוק או ביאליק?" לא יכולתי להסביר לו שגדולתו של כל אחד בשטח אחר הוא ועינתי: "הרב קוק גדול בקדושה וביאליק בחילוניות". נדעזעו השומעים לדברי אלה, כאילו כפרתי חס ושלום באחד מ"ג עיקרים. "מה אדוני אומר" – גער בי השוחט – "ביאליק נעים זמירות ישראל!"⁴⁹²

עבור אותם יהודים בגרדים העולם עדיין לא חולן, ולכן לא חולק. קיומם של היהודים חילונים או תחומים חילוניים לא עלה על הדעת. כל יצירה יהודית גדולה היתה חלק מעולם הקודש, בין אם מדובר בכתבים של הרב קוק או בשירים של ביאליק. הכיפה הדתית כיסתה את כלל המציאות. קארל דובולרה (Karel Dobbelaere), סוציולוג בלגי בעל שם, מתאר את אותו תהליך במילים אחרות. על פיו, חילון הוא

תהליך אשר במסגרתו המסגרות הדתיות המקיפות והטרנסצנדנטיות מצומצמות בחברות מודרניות ומבוזרות באופן פונקציונלי, והופכות לתת-מערכת המקבילה לתת-מערכות נוספות, ומאבדות בתהליך זה את תביעותיהן לסמכות על המערכות האחרות.⁴⁹³

הדת, בפשטות, הופכת מהאופק המובן מאליו של כל מעשינו בעולם, לתחום נוסף של החיים, המגיע לצד תחומים אחרים כמו חינוך, תרבות ותחביבים. אדם יכול להיות עורך דין, איש משפחה, בעל תפיסה ימנית מבחינה פוליטית ואספן שעונים עתיקים – וגם דתי. או לא דתי. החברה המודרנית, שמחלקת את המציאות על פי היגיון פונקציונלי, מעניקה לדת את מקומה לצד מערכות חברתיות אחרות (פוליטיקה, חינוך, כלכלה) – ולא מעליהן. מהלך זה משמעותי ביותר, שכן הוא הופך את הדת מהמובן מאליו שבו מתקיימים החיים לעוד "עניין" שניתן לצרף לחיים – וניתן גם לוותר עליו.

מצב זה מוביל לטרנספורמציה רדיקלית: בעוד שבעבר שני צדי המציאות, הדתי והחילוני, הקדוש והחולי, היוו ממדים הכרחיים בתפיסתם של בני האדם (כמו למעלה ולמטה, צפון ודרום, טוב ורע), ממדים המקיימים יחסי גומלין אדוקים

ופוריים, הכרחיים כזוג, ומבנים ביחסיהם את המציאות – הפיזית והחברתית – שסביבם, כעת ניתן להעלות על הדעת עולם חילוני בלבד, שבו אין כל מתח עם התחום הדתי מפני שאין לכאורה תחום דתי כלל. החלוקה לדתי ולחילוני הופכת לעניין תרבותי ובחירי, עניין שהוא באופן מודע חברתי. בדמוקרטיה המודרנית ה"דתי" מצומצם לתחום הפרט (כלומר, מדובר בעניין וולונטרי), והחילוני הופך למוכן מאליו במרחב הציבורי.⁴⁹⁴ כפי שניסח זאת קרל מרקס: "אם בעבר היו האלים מרחפים מעל העולם, כעת הם שרויים במרכזו".

תהליך החילון הופך את העולם לניטרלי מבחינה דתית. להיסטוריה אין עוד משמעות טרנסצנדנטית, גם לא למקצוע שבו בחרנו. אולי נתפלל לאלוהים שהקבוצה האהובה שלנו תנצח במשחק הכדורגל, אבל לעצם הניצחון או ההפסד לא יהיו משמעויות דתיות עבורנו. עולם כמנהגו נוהג, ומנהגו הוא כדרך הטבע. אולם מעבר לכך: גם אנחנו עצמנו נוהגים כדרך הטבע. לא רק שרבים אינם סבורים שאלוהות מסוימת מתעניינת בחייהם, אלא שהם גם לא יבקשו מאלוהות כלשהי אישור למעשיהם, ולא ישפטו את מעשיהם על פי ציווייה של סמכות טרנסצנדנטית כלשהי. גם אלו שחיים באופן "דתי" מתנהלים בעולם חילוני שבו המובן מאליו שלפיו פועלות כל מערכות החיים – כלכלה, פוליטיקה, מחקר, אפילו רומנטיקה – אינו כולל שיקולים חוץ-ארציים. התפיסה הנטורליסטית מנחה אותנו בכל אלה. לא רק שאנחנו סבורים שיקרה בדיוק מה שצפוי באופן טבעי שיקרה, אלא נשפוט את הדברים שיקרו על פי מדדים "טבעיים", נטורליסטיים. צ'רלס טיילור מכנה את תפיסת העולם הזו *the immanent frame* ("המסגרת האימננטית"), כלומר, הבנת העולם מתוך עצמו, ללא צורך בפנייה לסמכויות או משמעויות שמעבר לו.

בנקודה זו כדאי גם לשים לב עד כמה אנלוגיות של מוסדות מודרניים שונים לדת – מדינת הלאום, פסיכואנליזה, פאשיזם, כדורגל – הן חלשות. התרגיל הרטורי, האהוב על חוקרים ועיתונאים, שבו משווים כדורגל, למשל, לדת, מוגבל מאוד בתקפותו. נכון, יש לעתים דמיון לדת בצורת הדבקות של הפרט במוסדות אלה, ואפשר בהחלט לטעון שהם ממלאים תפקידים חברתיים שהדת מילאה בעבר. אולם כמוסדות שממוקמים בתוך העולם החילוני, הם דומים לדת כפי שאנחנו מכירים אותה לאחר תהליך החילון, כלומר לדת המצומצמת, נטולת הסמכות הכוללת. במקרה של תחומי עיסוק שונים (פסיכואנליזה וכדורגל, למשל) מדובר במוסדות אנושיים שהם חלק מהמגוון הכולל, ולא מסגרת מקיפה שמכילה את כלל המוסדות.

הדמיון בין מדינת הלאום לבין הדת גדול יותר, שכן שתיהן מסגרות המתיימרות להיות כוללת-כול, אולם כאן עדיין יש לבדוק האם זו מסגרת השואבת את סמכותה מהאדם, או ממשהו שמעבר לו. מדינת הלאום הדמוקרטית שונה מהדת הפרה-מודרנית בכך שסמכותה נובעת מאזרחיה, ולא מישות מטאפיזית שמעבר להם. הדת, במילותיו של הדיפלומט והסופר הספרדי סלברור דה מדריאגה, היא "הדוגמה הצנועה יחסית שאלוהים אינו מטורף"⁴⁹⁵, דהיינו האמונה שיש סדר מטאפיזי – סדר שמקורו מעבר לעולם הזה; שיש מקור מטאפיזי שפועל על פי חוקיות מסוימת, שאותו מקור מטאפיזי הוא אחראי ועקבי. במילים אחרות, זו האמונה במשמעות, בסדר קוסמי, בכך שהמציאות "עובדת", שאנחנו לא נתונים בכאוס חסר משמעות או בזרועותיו של דמון קפריזי.

נדמה שרק אידיאלוגיות טוטליטריות – בולשביזם, נאציזם – משיקות לתפיסת הדת המוצגת כאן, משום שהן מציגות מסגרת המקבילה לסדר טרנסצנדנטי, בין אם מדובר בעקרון המטריאליזם הדיאלקטי ובין אם מדובר בגזע העליון וייעודו-גורלו. אלה יכולים להיחשב כישויות מטאפיזיות המהוות מקורות סמכות עליונים ובלתי-ניתנים לשלילה עבור האדם, ולקרב מאוד את אותן אידיאלוגיות להגדרת הדת.

למרות שכיום חוקרים נוהגים לפעמים לוותר על אלים ואלילים לצורך הגדרת ה"דת", הרי שאמונה או פולחן הקשורים לישויות מטאפיזיות חשובים להגדרתה. לא מפני שאלה "לא רציונליים" ולכן מתאימים ל"דת" כישות "פרימיטיבית", אלא בגלל שהם מעניקים למערכת החברתית המסוימת ממד טרנסצנדנטי. האמונה בישויות מטאפיזיות מוציאה את מקור הסמכות מהעולם, מכוננת מציאות גבוהה יותר, מציאות עליונה, תרתי משמע, שכוללת ומכפיפה את המציאות הפיזית. במערכת כזו החיים הראויים – והחיים בכלל, על כלל מישוריהם – תלויים במשהו שאיננו כאן. לא כך בכדורגל.⁴⁹⁶

הפרידה מהדוגמה הדתית והמבנה המעמדי החברתי

כיצד כל זה קרה? כיצד התרחשו התמורות הללו? תשובה אחת קשורה למילה "מודרני", שהשתמשנו בה לא מעט בספר הזה. המונח הזה הוא כותרת כללית לתהליכים שעד כה נגענו רק בצדדים אחדים שלהם, הרעיוניים והאישיים. בפועל מדובר בשינויים חברתיים עצומים, הכוללים עיור, תיעוש, יצירת מעמד ביניים כלכלי, עלייה ברמת החיים, עלייה בתוחלת החיים וגיבוש מדינת

הלאום כהווייה חברתית וכמציאות פוליטית. שינויים אלו הופכים את היחידות החברתיות לגדולות יותר ומגוונות יותר. האחוזה הפאודלית הופכת לעיירה, ואז לעיר. השכנים אינם עוד כמונו, אלא בעלי אמונות שונות, ואנו מצווים, הן על ידי אתוס חופש המצפון והן על ידי הצרכים הפוליטיים והכלכליים של הממלכה, לגלות סובלנות לאמונותיהם.

כפי שהראה ארנסט גלנר בכתיבתו על התפתחות הלאומיות,⁴⁹⁷ מודרניזציה מביאה איתה גם אתוס של שוויון. אם כולנו אזרחים באותה רפובליקה, לכולנו אותם אינטרסים ואותן זכויות. הניידות בשוק העבודה משבשת חלוקות מעמדיות קודמות. בשוק מופרט ותועלתני, שבו אנשים נמדדים על פי כישוריהם, האפליה על פי דת הופכת לחסרת היגיון כלכלי עוד לפני שהיא נאסרת מטעמים מוסריים. אנחנו לומדים להכיר, ואז לחבב, אנשים מדתות אחרות. הדת עצמה הופכת להיות עוד נדבך, לצד אחרים בחייו של האדם. אמונותיו של אדם הופכות להיות עניינו הפרטי, כלומר, הוא הופך בעינינו קודם כול לאדם, אדם שיש לו אמונות מסוימות, כאלה או אחרות. אילו אמונות? זה כבר פחות משנה.

ציטטנו לעיל את טוקוויל, המשרטט את התפתחות הספקנות במאה השש־עשרה ("מי לא יראה, שלותר ודקרט, כמו גם וולטר, נקטו אותה מתודה ולא נחלקו ביניהם אלא בשיעור השימוש שתבעו לעשות בה?"). בהמשך אותם דברים מבקש טוקוויל להבין מדוע אותו פקפוק בדוגמטיקה המסורתית לא היה נחלת הכלל כבר עם לידתה:

המתודה הפילוסופית שאנו מדברים בה כאן אפשר שבאה לעולם במאה הט"ז, אפשר שהתגבשה ונעשתה נחלת הרבים במאה הי"ז, אבל אף באחת משתי המאות הללו לא היה אפשר לה להתקבל על הכל. החוקים הפוליטיים, מצבה של החברה והרגלי המחשבה הנגזרים מן הסיבות האלה עדיין היו מנוגדים לכך. גילו אותה בזמן שהתחילו הבריות להשתוות ולהידמות זה לזה. יכולה הייתה להתקבל באורח כללי רק בתקופות שבהן סוף־סוף היו התנאים החברתיים קרובים לשוויון והבריות נעשו דומים כמעט זה לזה.⁴⁹⁸

טוקוויל מבין שרק כאשר נשברה ההיררכיה החברתית המובנת מאליה, היתה יכולה להישבר גם האמונה המובנת מאליה במסגרת המסורתית. שתי התמורות

האלו קשורות זו לזו: שתיהן נשענות על המעבר לתפיסה שבה האדם הוא ישות מופשטת ואוניברסלית המחזיקה בפנימיותה את מקורות הידע והמוסר שלה – בניגוד לתפיסת האדם כישות ממוקמת מראש, צומחת ממקומה הפרטיקולרי ונטועה בו, כעצמי השייך וחי כחלק ממטריקס חברתי, וכפרט הכפוף למקורות ידע ומוסר חיצוניים, מסורתיים.

במילים אחרות, רק כאשר צלם אלוהים, בעקבות הפנמתו המתמשכת, בעקבות הפיכתו לסגולה פנימית, בעקבות תפיסתו כיכולת אנושית כללית, מתנתק ממקורו האלוהי, רק כאשר התבונה והבחירה החופשית שלנו הופכות ל"טבע" אנושי אוניברסלי, יכולה להתפתח ולהשתרש ברבים ספקנות פשוטה באשר לאמיתות המסורת ולמבנים המסורתיים של החברה. "האצילים במאה ה-17", כותב ההיסטוריון ג'ונתן דוולד,

התעניינו באופן ממוקד בטבע העצמיות [...] והתחילו בו זמנית לפקפק ביסודות אתיים שונים של החברה בה חיו. הם התחילו, במילים אחרות, לראות את העצמי המבודד כאמיתי, כמשמעותי וכמורכב, ובמקביל להטיל ספק בערכם, ואף באמיתותם, של הקונבנציות החברתיות שהקיפו אותן. שילוב התפיסות הללו נראה לי באופן מובהק מודרני.⁴⁹⁹

ראיית העצמי המבודד והאבסטרקטי, המקיים ומגדיר את עצמו באופן אוטונומי, כאמיתי, באה בד בבד עם הטלת הספק בתקפותם של ההסדרים החברתיים שמקיפים אותו, ושעד אז הגדירו אותו. המהלך הזה, שהתחיל את דרכו אצל פאולוס, מבשיל בעת המודרנית עם הניתוק ההולך ומתהדק של העצמי לא רק מהחברה שסביבו אלא גם מהאל שמעליו. כפי שראינו לעיל, צלם אלוהים מופנם, אחר כך מתנתק ממקורו האלוהי, ולבסוף פונה נגד האל ושולל אותו. התפתחויות אלו הופכות את צורת הדת הימני-בינימית, הכוללת-כול, הנכפית על כלל האוכלוסייה על ידי הכנסייה והמלך, לבלתי אפשרית.⁵⁰⁰ הדת מתפרטת והופכת ל"זרמים" שונים, החיים זה לצד זה. מתפתחים מודלים שונים של יחסי דת ומדינה, שהמשותף להם הוא שהדת והמדינה נתפסות כישויות נפרדות, ובמסגרת יחסי הגומלין ביניהן, המדינה היא בעלת הכוח הציבורי והדת נדחקת לתחום הפרטי. הדת, כאמור לעיל, מוצאת את מקומה כ"תחום" מסוים בין שאר תחומי החיים. הפנמת מקורות הסמכות והמשמעות, תפיסת העצמי כאוטונומי והפיכת האוטונומיה שלו לאידיאל דתי ומוסרי, יחד עם ההטרונגניות של

האוכלוסייה, מביאה להטרוגניות של הדת, כלומר, התופעה הדתית מתגוונת, ובסופו של התהליך גם מופרטת.

התהליך הזה הולך ומתעצם. אם במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה הפרט כבר לא נאלץ לזהות את עצמו עם אמונתו של השליט, אלא יכול היה לשייך את עצמו לזרם מסוים, בהמשך, במחצית השנייה של המאה העשרים, הוא יכול לפרוש מכל הזרמים כולם, או לפתוח במסע רוחני אישי, שבו הוא מגבש לעצמו אמונה אידיאליסטית לחלוטין. למעשה, הוא נדרש לעשות זאת על ידי אתוס שהולך ועולה, שכן להיות חבר פסיבי בזרם מבוסס נראה לרבים כזיוף, כוויתור על עמדה אותנטית, כרפיון שאינו מתמודד "באמת" עם שאלת הדת ומוותר על משמעות דתית "אמיתית", שיכולה, על פי תפיסה זו, להתקיים רק מתוך בחירה מודעת של הפרט.⁵⁰¹

זוהי משמעותה של חברה חילונית. חברה שבה הדת היא פונקציה נוספת, "עניין" שהאינדיבידואל נדרש לבחור בו, ואז לבחור מתוך היצע מגוון שבו. המעבר לחילונית, כותב צ'רלס טיילור, הוא מעבר

מחברה שבה האמונה באלוהים אינה מאותגרת ואינה מציבה כל בעיה, לחברה בה היא אופציה אחת מני כמה, ובאופן תדיר לא הקלה ביותר לאימוץ. במובן הזה, בניגוד למובן השני [של החילון, על פי פחות אנשים מאמינים ומשתתפים בפעילות דתית – ת.פ.], מעגלים חברתיים רבים בארצות הברית הם מחולנים, והייתי טוען שגם ארצות הברית ככלל מחולנת. ניגוד ברור לכך תהווה החברות המוסלמיות, או המעגלים החברתיים בהם חיים רוב ההודים.⁵⁰²

המשפט האחרון של טיילור כאן הוא משמעותי. הוא מסמן לנו שהתהליכים הרחבים שתיארנו קודם – העיור, התיעוש, עליית מעמד הביניים ויצירת מדינת הלאום – אינם נותנים את התשובה המלאה לשאלת החילון. הם משמעותיים, כמובן: בהודו, מדינה מתקדמת יותר מרוב המדינות בעולם המוסלמי, שכבות מסוימות בחברה, המבוססות והמשכילות יותר, אכן חילוניות יותר, ופחות נוטות לראות במסורת מקור סמכות. אולם גם הן לא חילוניות באופן שמתקרב לחילוניות של אותן שכבות באירופה או בארצות הברית. תהיה זו טעות גם לחשוב שהעושר המופלג של המוסלמים בערב הסעודית ובנסיכויות המפרץ (או השימוש שלהם בטכנולוגיה מתקדמת) מסמן לנו כי מדובר בחילונים. תנאים

אלו, כאמור, לא נותנים את התשובה המלאה לשאלת החילון. תשובה כזו נזקקת לבחינה של תפיסת העצמיות של האדם ולבחינה של האתוס המניע אותו.

החילון כאינדיבידואליזם אוטונומי

הבה ננסה להבין את החילון מזווית נוספת, משלימה, שתאפשר לנו לעמוד על ההבדלים בתפיסת הדת והחילוניות בחברות שונות, כדוגמת הודו וארצות הברית. זווית זו, בהמשך למהלך שחיבור זה הציג עד כה, תראה את תהליך החילון כהעצמה של האינדיבידואליזם, או במילים אחרות, כתולדה של התהליך הארוך שבמסגרתו האדם למד לראות את עצמו כיחיד אוטונומי, למד לפרש אוטונומיה כחירות, ולמד לתפוס את חיי הנפש שלו כמקורות של סמכות, משמעות וזהות.

חילון במובן הזה כולל את הנקודות הבאות:

- עלייתה של תפיסה עצמית אינדיבידואלית
- התגבשותה של האוטונומיה האישית לא רק כאפשרות פרגמטית אלא גם כאידיאל
- העדפת הממד התודעתי והרגשי כאתרים שבהם מתרחשת הדרמה הדתית, מהלך שמלווה בפיהות בערכם של טקסים וחוקים דתיים, ולעתים בדחייתם
- מציאת/יצירת מקורות אישיים, פנימיים, לידע, למשמעות, למוסר ולזהות. מקורות אלו מחליפים את המסורת כמקור לידע, למשמעות, למוסר ולזהות
- תפיסת האוטונומיה כחירות, וראייתה כמנוגדת לחוק ולמסורת, כלומר התפיסה שאלה מכשולים בפני החופש

אם נתקדם תוך הישענות על נקודות אלו, נלמד שתהליך החילון הוא בראש ובראשונה תהליך שבמסגרתו תפיסת האדם את עצמו משתנה. עקבנו אחר שינוי זה במהלך הספר. התחלנו עם האדם שהתנהל כ"עצמי נקבובי", שהיה כרוי וזמין להשפעות חיצוניות, שהיה פתוח לחדירתם של אלים ושדים שהניעו אותו. היה זה אדם שעצמיותו לא נתפסה כשוכנת בפנימיותו בלבד, אלא כמבוזרת, כמכלול מסועף. היא כללה את גופו, אולם גם את המציאות מחוץ לגופו. האדם היה חלק מחמולה, מקושר לפטריארך, איבר מאורגניזם קיבוצי, אולם גם מחשבותיו,

רצונותיו ואופיו היו נתונים בכל רגע לשינויים על ידי חדירה של כוחות זרים. אומץ, יצירתיות, פחד, התשוקה לחטא – כל אלה היו יכולים למצוא את מקורם מחוץ לגוף, לחדור לתוכו ולהפוך לחלק ממנו. מדובר לא בתיאוריה אלא בחוויית חיים, וכזו ששונה מאוד מכפי שאנחנו תופסים את עצמנו כיום.

עקרון צלם אלוהים מתחיל לשנות זאת. הוא הופך את האדם לאינדיבידואל ייחודי. לא בבת אחת, כמובן: מדובר בתהליך מתגלגל, שצובר תוקף עם הזמן. במסורת העברית העתיקה הופכים חיי האדם כפרט למשמעותיים. עם עליית הנצרות, חיי הפרט הופכים להיות גם המוקד לגאולה. הפרט הוא שזוכה לחירות, לא הקולקטיב. צלם אלוהים מופנם והופך לתבונה ולבחירה החופשית (תחילה בנצרות, בהמשך גם עבור היהדות). אלו עדיין קשורות לאלוהים, אבל הן מתחילות את המסע מהיותן תופעות אובייקטיביות, הקשורות לקוסמוס, להפיכתן לממדים סובייקטיביים של העצמי האינדיבידואלי. ברבות הזמן, התבונה והבחירה כמהויות אוניברסליות יהפכו לתבונה ולבחירה שלי.

עם הזמן הופך העצמי להיות "נחצץ". מתהווה חציצה בין העולם הסובייקטיבי ש"בפנים" לבין העולם האובייקטיבי ש"בחוץ". בהמשך לכך, העצמי הופך לממוקד, וממוקם בפנימיותנו. משום כך העולם הפנימי הופך חשוב יותר ויותר. צלם אלוהים, הפעם כמוקד פנימי של אישיות (תבונה, שליטה, בעלות, מצפון), מקנה לעבדים את הזכות לחירות, ולפראים או לפגאנים את הזכות לחיות את חייהם ללא הפרעה. הם אינם עוד, קודם כול ובאופן מהותי, איברים מקהילותיהם, אלא בני אדם יחידים ומיוחדים. מתפתח שיח שלם שרואה בהגנה על הממדים הנפשיים של האדם, ממדים הנובעים מתוך שלמותה וחירותה של הנפש ("זכויות"), את חובתה של הקהילה והמדינה. מה שהופך אותנו לסובייקטים, לפרסונות, הופך להיות היסוד העיקרי בנו (בניגוד לקשר עם הפטריארך למשל, או לקשר עם האל). הסובייקטיביות שלנו נטענת במשמעות אתית ודתית. העולמות הנפשיים שלנו הופכים להיות מכריעים בחיפושנו אחר זהות. אנחנו מגדירים את עצמנו על פי בחירותינו, רצונותינו, חלומותינו, היצירתיות שלנו, האותנטיות שלנו – ולא על פי מיקומו במטריקס החברתי, היותנו אמהות של מישו או בנים של מישו, בני שבט מסוים או מעמד מסוים. בהמשך, המשמעות הדתית ששאבנו מתוכנו, מערכת היחסים הפנימית עם האלוהות, נשכחת, כמו גם עקרון צלם אלוהים עצמו. מרגע שהפכנו את התבונה והחירות הפנימיות שלנו לעיקר, קטן הצורך למצוא להן מקורות חיצוניים או אף מטרות חיצוניות. קטן הצורך בדיאלוג, או באופק. אדרבה, עולה צורך

אחר, והוא ההגנה על התבונה והחירות מאיומים חיצוניים, איומים מצד אנשים רעים, מצד סמכות פוליטית עליונה – בהמשך גם מצד סמכות אלוהית עליונה. התבונה והחירות שלנו, על פי הפרשנות העולה במערב במאה השמונה-עשרה, מחייבות אותנו לדחות את קיומו של אלוהים. האוטונומיה שלנו מתקדשת, מוגדרת כחירות מכפייה חיצונית, וכך מדרבנת אותנו להתנער ממה שבעבר הוגדר כתנאי הכרחי לעצם קיומה.

בקצרה, האדם הופך לאינדיבידואל, תופס את עצמו כפרט עצמאי ואוטונומי, ובהמשך תופס את האוטונומיה שלו כבעלת משמעות עצומה, כאידיאל שהוויתור עליו פירושו פגיעה בכבודו, במהותו האנושית. מכיוון שמדובר באדם המערבי, העולה מתוך המסורת הנוצרית והמנוי על הדינמיקה הפנימית הנוצרית, על הדפוס הנוצרי התופס קרבה לאמת כריחוק מסמכות פורמלית, הוא מפרש את האוטונומיה שלו כמנגדת לחוק ולממסד, למבנים חברתיים ולמסורת, ולכן מנסה בדרכים שונות לדחות את אלה או לחתור תחתיהם. מאותה סיבה הוא גם מתנגד לאל בצירומו המונותאיסטי המסורתי, האל כמלך או כשופט עליון, ומחייב את עצמו להתנגד לו, לדחות אותו ולשלול את קיומו.

חילון אפוא הוא מצב שבו אוטונומיה, כאידיאל אישי, מונגדת לחוק (או למסורת, לטקסיות). זו התפיסה שחוק הוא מכשול לחופש, משום שחופש הוא חוסר הגבלה. תפיסה זו מתחילה דינמיקה שבסופה בני אדם דוחים סמכות חיצונית כאל עליון או כחוק אלוהי, ושגם אם הם מאמינים באל, הם יעשו זאת באופן פרטי, וישמרו את הסמכות על חיי הדת שלהם לעצמם. התפיסה שחוק נמצא ביחס הופכי לחופש אינה הכרחית,⁵⁰³ אולם זו התפיסה שהתפתחה בתרבות הנוצרית. יחד עם העצמת ערך האינדיבידואל וקידוש חייו הפנימיים (תבונה, חופש בחירה, מצפון – צלם אלוהים), תפיסה זו הובילה לחילון העולם המערבי.

דת פרטית היא דת מודרנית

על פי פרשנות זו, תהליך החילון קשור באופן עמוק: 1. לתהליך האינדיבידואליזציה; 2. לעלייתו של אתוס ייחודי של אוטונומיה וחירות. ננסה לבאר את שני ההיבטים הללו.

הצבענו לעיל על ההבחנה הבסיסית בין הדת כמוסד חברתי לבין דתיות פרטית. חלוקה זו היא יסודית ביותר, עד כדי כך שחוקרים שונים של התופעה הדתית הגדירו "דת" אך ורק על פי אחת מהצורות הללו, כלומר, הציעו למעשה

הגדרות הפוכות לחלוטין. כך, למשל, אמיל דורקהיים, מאבות הסוציולוגיה, קובע (ב-1915) כי

דת היא מערכת מאוחדת של אמונות ופעולות שמתייחסות לדברים קדושים, דהיינו לדברים שמוגדרים כנבדלים ואסורים, אמונות ופעולות שמאחדים את כל הנאמנים להם לכדי קהילה מוסרית אחת, שנקראת 'כנסייה'.⁵⁰⁴

הדת, על פי דורקהיים, היא מערכת חברתית, קהילתית, שנוגעת לחלוקה פומבית ומשותפת של המציאות לקדוש ולחולין.⁵⁰⁵ מערכת זו מספקת מסגרת מוסרית לאותה קהילה – אחד מתפקידיה העיקריים של הדת, על פי דורקהיים. מדובר בתפיסה "שאלוהים אינו מטורף", שיש סדר למציאות ושמקור הסדר הוא מטאפיזי, ומדובר בפעולות (טקסים, התנהלות על פי חוקים) שנגזרות מתוך תפיסת הסדר הזו. סדר קוסמי שכזה הוא תמיד, בראש ובראשונה, חברתי; ללא קהילה שנאמנה לו, אין לסדר שכזה כל משמעות. בניגוד לעמדתו של דורקהיים, ויליאם ג'יימס, מחלוצי הפסיכולוגיה וחקר הדתות בארצות הברית, קובע בספרו הקלאסי החוויה הדתית לסוגיה (1902) כי

הדת פירושה רגשותיו, פעולותיו וחוויותיו של היחיד בבידודו, במידה שהוא רואה את עצמו כנמצא ביחס אל האלוהי, יהי אשר יהיה הדבר שהוא חושבו לאלוהי.⁵⁰⁶

ג'יימס, שמתעניין, כפי שניכר מכותרת ספרו, בחוויה הדתית, סבור שהחוויה היא גם לזו ומהות הדת. החוויה הסובייקטיבית של הפרט היא עיקרה של הדת, וכל השאר – המסורת, המוסדות, החגים, הטקסים, צורת הפולחן, הדוגמה והאמונות – כל אלה הם פיתוחים מאוחרים יותר, שבאים לשמר, להעצים או להסביר את החוויה, ולפעמים, אבוי, גם הופכים עבור המאמין לעיקר ומפריעים לחוויה. בהגדרתו של ג'יימס אין זכר לסדר מטאפיזי ולא לחוקים ולמנהגים שעל הקהילה לאמץ. הדת, על פי ג'יימס, היא עניין פרטי. למרות שרבים מאיתנו מזדהים עם הגדרתו של ג'יימס, צריך לשים לב שהיא מודרנית מאוד. למעשה, הסיבה שאנחנו מזדהים איתה היא שאנחנו עצמנו מודרנים, כלומר, שהתפיסות שלנו, כמו אלו של ג'יימס, בנוגע לתופעה הדתית

מעוצבות על ידי העולם המערבי המודרני. אלא שתפיסת הדת כעניין פרטי ופנימי היא עניין חדש למדי. עמדנו לעיל על הפיכתה של הדת לעניינו הפרטי של היחיד במקביל להתגבשות מדינת הלאום כעניינם הפומבי של האזרחים. לאורך רוב ההיסטוריה האנושית המסגרת הדתית, שחלשה, כאמור לעיל, על כלל החיים, הוחזקה ותוחזקה על ידי הקהילה כולה.

הפולחן בעת העתיקה היה תמיד פרויקט קולקטיבי. הקרבה לאלים או לאלוהות, הפולחן שלהם, הרגעת הזעם שלהם ובקשת הטובות מהם, ההגנה מהם וההגנה שלהם מפני כוחות הטבע – כל אלה תמיד היו פעולות משותפות, קהילתיות. גם המערכת הדתית עצמה, שחלשה על החברה כולה, שימשה לתחזוק הקשרים החברתיים וביצור המוסדות החברתיים, וכמו שכותב דורקהיים, להנחלת מוסר ולא יחוד נאמניה לכדי קהילה מוסרית אחת.

הברית בין עם ישראל לאלוהיו, לשם דוגמה, היתה כמובן קולקטיבית; החוקים חלו על כלל העם, והמטרה היא כינונה של ממלכת כוהנים וגוי קדוש – כלומר, אומה המתנהלת כטוב בעיני האל וכמופת לעיני האנושות. גם מופעים של דתיות אישית שמוצאים במקרא, בראש ובראשונה הנבואה, גויסו לטובת הכלל: הנביא אינו פורש מהחברה בחיפוש אחר עונג מיסטי או שחרור רוחני, אלא הופך למטיף בשער אשר מבקר את המלוכה ומשמש כשתדלן אל מול האל. חז"ל הדגישו את הכניסה בברית המשותפת, והגבילו מאוד לימוד של מיסטיקה (חגיגה, פרק ג משנה א). ה"ציבור" היה מרכזי עבור חז"ל (דרכי ציבור, צורכי ציבור, קורבנות ציבור, תענית ציבור), והיווה את יחידת הבניין המרכזית לפולחן ולעבודת האל. "הפורש מן הציבור" היה בעמדת נחיתות ברורה, אם לא נחשב לאבוד ממש. גם נוכחות האל היתה עניין קולקטיבי: "עשרה שיושבין ועוסקין בתורה – שכינה שורה ביניהם" (אבות, פרק ג משנה ו). לימוד תורה ופרשנותה, פיתוח ההלכה ושכלולה – שנעשים תמיד ביחד, בחברותא – הפכו לעיקר. גם מצוות התפילה במניין מלמדת על חשיבות הקהילה אפילו בתפילה, לכאורה פעולה אינטימית וסובייקטיבית. לעיל ראינו גם את ההבדל בין תפיסת הגאולה הקולקטיבית של המסורת היהודית לבין התפיסה האינדיבידואלית שהתפתחה בנצרות.

גם בעולם ההלניסטי הודגש הפולחן הכללי, ששימש כמסגרת חברתית. אזרח בערי יוון וברומא היה מחויב, בין היתר, לקחת חלק בדת של הפוליס, או בדתו של הקיסר, כלומר להשתתף בסדרה של טקסים וחגים. "לא יהיו לאדם אלים לעצמו, בין אם חדשים או זרים, אלא אם הוכרו אלה על ידי המדינה", כתב המדינאי וההוגה הרומי קיקרו, ואילו המשפטן הרומי מרקיון קבע ש"דברים

קדושים הם אלה שהתקדשו בפומבי, לא ברשות הפרט".⁵⁰⁷ הדת היא קולקטיבית, ציבורית. זוהי "דת אזרחית" במשמעות הבסיסית והבלתי-מטאפורית ביותר: דת שמשמעותה נובעת מפומביותה, ועיקרה לא קשר עם האל, אלא בין חברי הקהילה. ההשתתפות בטקסים, בדיוק כמו בפולחן ה' בישראל, פחות מאשר היתה ביטוי לאמונה כלשהי, היתה שבועת אמונים למיתוס המכונן, ובכך לציבור המכונן באמצעותו.⁵⁰⁸ החוק נובע מתוך הנרטיב, קיום החוק מאשרר אותו.⁵⁰⁹ הנצרות, כפי שראינו, פרצה דרך ארוכה שכבר בתחילתה הודגשה האמונה והטרנספורמציה הפנימית – כלומר, דתיות פרטית. הכנסייה הבהירה תמיד את סמכותה ואת היותה השער היחיד לברית החדשה, ועמדה על כך שללא שושלת המסירה שהיא מחזיקה, אין ישועה. סמכות הכנסייה היתה גם המקור לתוקף של ההתגלות – "אלמלא סמכותה של הכנסייה הקתולית, לא הייתי מאמין בבשורה הטובה", קבע כזכור אוגוסטינוס – אולם זרעי האינדיבידואליזם והפנייה פנימה כבר נזרעו. הם נבטו באופן הדרגתי, בעיקר אצל מיסטיקנים שונים (שפעמים רבות נשרפו ככופרים) ותנועות "רוחניות" שפרשו מן הממסד הקתולי. עמידתו של מרתין לותר על חשיבותו של המצפון לפירוש דבר האל ביטאה התפתחות משמעותית של דת פנימית, והשער שפתח לותר נפרץ לרווחה עם שלל הזרמים הפרוטסטנטיים ששטפו את אירופה והציעו מגוון עצום של דגשים על דתיות פרטית ופנימית. אז גם עלה עקרון חופש המצפון והודגשה זכותו של הפרט להאמין כרצונו. בהמשך תהפוך זכות זו לצייווי, לקריאה מוסרית: עלינו להכריע בעצמנו על אמונתנו, שכן אמונה שלא בחרנו בעצמנו מבזה את כבודנו. אתוס שכזה מפרק דת ממוסדת.

"האירוניה", כותב חוקר תהליך החילון סטיב ברוס, "היא שהכנסייה כרתה את קברה בעצמה":

החידושים שנועדו להחיות את הכנסייה חתרו תחתיה. הדת שיצרה הרפורמציה היתה מועדת לפרגמנטציה מפני שהיא הסירה את הממסד הכנסייתי כמקור לסמכות שבין האל לאדם. [...] היא ריסקה בצורה לא מודעת את התרבות הדתית ההגמונית ויצרה את התחרות, אשר בחברות סובלניות ושוויוניות, תוביל בהכרח לרלטיביזם ולפרינציפליזם. על ידי ההתעקשות של כל אדם האחריות למצבו הרוחני הרפורמציה גם תרמה באופן ישיר לצמיחת האינדיבידואליזם.⁵¹⁰

ברגע שמפריטים את מקור הסמכות לפרשנות רצון האל, מפריטים את הדת. הנאמנות למצפון, כאידיאל דתי, מוליכה לדת אינדיבידואלית. המאמינים נאמנים מאוד לעצמם (ומבחינתם, גם לאלוהים), אולם זאת על חשבון אחידות דוגמטית ושמירת המסגרות הקולקטיביות. בהמשך הדרך מגיעה גם הרפיה של הלכידות החברתית. ברפורמציה נעשה "המעבר המכריע אל הפרדיגמה הפנימית", כותב הסוציולוג של הדת דיוויד מרטין, "והוא היה כה רדיקלי עד שלא היה בר קיימא מבחינה סוציולוגית".⁵¹¹ המאמינים מתפזרים, הדת הופכת פרטית. כשעולה אידיאל אחר – למשל, של תבונה אנושית עצמאית, או של שלמות פנימית נאמנה לעצמה – אפשר גם לוותר על האל.

הרוחניות העכשווית כמופע של חילון

אם המסורות הדתיות בעבר תפקדו על פי המודל הדורקהיימי – מארגנות את המציאות בהתאם לסדר קוסמי ומאחדות פרטים לקהילה דתית-מוסרית אחת – הרי שכיום אנחנו חיים במציאות שונה לחלוטין. את תפקיד מסגור המציאות נטלו מהדת מדינת הלאום, המחקר המדעי ותנודות חיי הנפש שלנו. הפולחן הקהילתי נתפס כארכאי, כיבש, כטכני, כמזויף. הממסד הדתי נתפס כמושחת וכרכאני. המותג הצעיר והמגניב "רוחניות" מחליף עבור רבים את הפירמה העבשה "דת", ושיעור המחפשים הרוחניים, או ה"רוחניים אבל לא דתיים", גדול מאי-פעם.

עם הפנמת מקורות המשמעות והסמכות שלנו אנחנו מחפשים את אלוהים בפנימיותנו, ואף רואים את היומרה של מסגרות דתיות מסורתיות להחזיק באופן בלעדי באמת הרוחנית כחוצפה. האוטונומיה שלנו היא אידיאל עבורנו. אנחנו רואים בשמירתה ערובה לחיים של חירות, וסבורים שקשר אותנטי עם האל יכול לנבוע רק מתוך חירות שכזו. חופש המצפון התרחב, וכעת לא רק מאפשר קשר עם האל, אלא מהווה בעצמו עיקר דתי או רוחני. היכולת לבחור, וזאת על סמך לא יותר מאשר אינטרוספקציה, היא חלק מן הפולחן שלנו. לתפיסתנו, הממדים התודעתיים והרגשיים שלנו הם האתרים שבהם מתרחשת "הדת", שבהם נקשר הקשר עם האלוהות. האל עצמו עובר לעתים הפנמה ונמצא כולו בתוכנו. צלם אלוהים, אם הוא בכלל קיים עבורנו, מונפק בתוצרת עצמית. הוא לא מצביע עבורנו על מציאות עליונה, שמחוץ לנו, אלא על טבענו העצמי, הנובע ספונטנית מתוך מהותנו העמוקה ביותר.

החיפוש הרוחני מחליף את ההשתייכות למסגרת דתית קולקטיבית, וזו אף נחשבת כמכשול לקשר אמיתי, אינטימי, עם האלוהות. גרייס דיווי, סוציולוגית של הדת מאוניברסיטת אקסטר שבאנגליה, מכנה תופעה זו Believing without Belonging (אמונה ללא השתייכות),⁵¹² דהיינו המשך האמונה באופן פרטי, במנותק מכל זרם דתי ממסדי. כל אלה מובילים לכך שבזמן הזה שיעור הבלתי-משויכים לכל זרם דתי פורמלי, הסבורים שיש להם לגיטימציה מלאה (ואף חובה!) לתפור לעצמם חליפה דתית-רוחנית על פי מידה אישית ותוך זניחת הדת הממוסדת, הוא חסר תקדים ומהווה צורה חדשה ומהפכנית של דתיות. "ההמשך המודרני של הרפורמציה הוא חגיגת האמונה ללא מושא", כותב דיוויד מרטין.⁵¹³ כוונתו היא שבמעגלי הרוחניות העכשוויות כיום נחגגת האמונה לשם האמונה, האמונה כתנועה נפשית בעלת חשיבות, אף אם היא לא קשורה לכל אלוהות חיצונית. אנחנו מאמינים בעיקר בעצמנו. אנחנו יצירתיים, או אותנטיים, או מממשים את הפוטנציאל שלנו, ואלה עבורנו מטרות רוחניות ודתיות שאין גבוהות מהן. מדובר בשינוי היסטורי, חסר תקדים. הדת בעת הזאת משנה את פניה.

תנאי מקדים להפיכתה של הדת מקולקטיבית לפרטית הוא, באופן מובן, התעצמות החשיבות של הפרט, או במונחים היסטוריים, עלייתו של האינדיבידואל המודרני. אפשר לומר שתהליך האינדיבידואליזציה המודרני בא לידי ביטוי בשדה הדתי כחילון, בדיוק כפי שהוא בא לידי ביטוי בשדה הכלכלי כקפיטליזם, ובשדה החברתי כליברליזם. מעצם ההגדרה שלנו עולה אפוא שיש קורלציה בין מידת הקהילתיות של חברה מסוימת לבין מידת דתיותה (במובן של דת ממוסדת, קולקטיבית). במילים אחרות, חברות קהילתיות יותר יהיו פחות חילוניות. חברות שבהן הפרט נחשב חלק ממכלול (משפחתי, שבטי, קהילתי) יציגו דבקות-יתר במסורת ויעניקו יותר סמכות למסורת. ולהפך: חברה חילונית יותר היא חברה שבה בני האדם תופסים את עצמם כחסרי קשרים המחייבים אותם, כיחידים בלתי-תלויים בסביבתם. אין זה מקרה, במילים אחרות, שיהודים מסורתיים קשורים למשפחותיהם ומזדהים עם הקבוצה האתנית שאליה הם שייכים יותר מאשר יהודים חילונים. מסורתיות דתית ומשפחתיות חברתית קשורות זו לזו. אין לפרש את הדברים הללו כתלונה נרגנת של שמרן זקן. יש בתהליך הזה טוב ויש בו רע, אולם ראשית כול, עלינו להבין שזה המצב. אי-אפשר לחמוק ממנו – ואי-אפשר לחזור אחורה. לא תהיה בקרב היהודים חזרה כללית בתשובה, כפי שלא תיעלם פתאום הנצרות הפרוטסטנטית וכל הנוצרים יאמצו שוב את

הקתוליות. אי־אפשר לחזור אחורה. ניסיונות לעשות זאת, כלומר לכסות את כולנו שוב בדת דורקהיימית, כוללת כול, מסתיימים במסגרות הנראות כמו איראן או דאעש. הדרך היחידה להכפיף את המצפון המודרני להומוגניות דתית ולסמכות הטרונומית טוטאלית היא באמצעות אלימות.

נחזור להגדרות של דורקהיים ושל ג'יימס. מהדברים שלעיל עולה שאם נגדיר דת לפי ג'יימס, נגלה שמעט מאוד אנשים היו דתיים לפני אלפיים שנה. לשיטתו של ג'יימס, רוב האנשים אז השקיעו זמן ומאמץ בביצוע טקסים שונים שכלל לא עסקו ב"דת", וזאת משום שלא עוררו, לפחות עבור רבים מהם ולפחות רוב הזמן, כל רגש או חוויה מיוחדים. מכיוון שזה אבסורד, ניכר שהגדרתו של ג'יימס, כהגדרה כוללת לדת, יכולה לחול רק על התופעה הדתית בזמננו, רק על הדת המודרנית, וממילא אינה הגדרה מועילה לתופעה הדתית. הגדרתו של דורקהיים, לעומת זאת, מתאימה למסגרות דתיות לאורך ההיסטוריה, אולם כיום נראה שמקומן של המסגרות שתואמות להגדרה הדורקהיימית מצומצם. טענתי היא שזהו בדיוק מופע מרכזי של תהליך החילון, דהיינו, התמורה בתופעה הדתית מקולקטיבית לפרטית. עיקר החילון בא לידי ביטוי אפוא לא במיעוט מאמינים, אלא בהפיכת חברים בדתות ממוסדות לפרילנסרים דתיים.

אתוס הוא עניין תלוי תרבות

באותה צורה בה המודרניות החילונית המערבית היא באופן בלתי נמנע פוסט־נוצרית, אופני המודרניות המגוונים באזורים ציביליזציוניים פוסט־ציריים שונים יהיו כנראה פוסט־הינדואיסטים, פוסט־קונפוציוניסטים או פוסט־מוסלמים, דהיינו הם גם כן יהיו עיצובים חדשים וטרנספורמציות מסוימות ותלויות־נסיבות של דפוסים ציביליזטוריים קיימים ותפיסות חברתיות המעורבבים עם דפוסים ותפיסות מודרניים וחילוניים.⁵¹⁴

חווה קזנובה עומד בציטוט לעיל על עיקרון שיש לשים אליו לב: תהליך החילון יביא לידי ביטוי הבדלים תרבותיים בהתאם לחברה שבה הוא מתקיים, ויתפתח בצורות שונות. אין לצפות שחילון בפיליפינים יראה כמו חילון בגרמניה. הסיבה לכך נעוצה בדפוסים התרבותיים שהחילון מתפתח מתוכם ומשלב בהתפתחותו. חילון בתרבות פוסט־נוצרית שונה אפוא מחילון בתרבות פוסט־קונפוציאנית.

עד כאן מדובר בהבחנה חשובה, אך פשוטה. הנקודה שאחדד כעת נוגעת למנגנון היסודי שמבדיל בין תרבות פוסט-נוצרית לתרבויות אחרות באשר לחילון.

כפי שראינו לעיל, הפניית עורף למסורת ולאמונה בקיומו של אל קשורה לאתוס שהתפתח במסורת הנוצרית המערבית – אתוס של אוטונומיה, של תבונה, של בחירה חופשית מתוך סירוב לקבל סמכות חיצונית. האתוס הזה מצווה עלינו לבטל את קיום האל, שכן קיומו הוא מכשול בפני פעולה עצמאית, תבונית, חופשית או מוסרית. אנחנו נקראים להיות חופשיים ומודרנים, כאשר אלה מוצבים בתפיסתנו הערכית כמנוגדים להיותנו מסורתיים ומאמינים. אנחנו מצווים – על ידי עצמנו – להיות אוטונומיים, לשלוט בעצמנו ואף לשלוט על השליטה בעצמנו, וזאת כנגד הכפפתנו לסמכות חיצונית. אנחנו חוששים לאבד את החירות שלנו, את חופש הבחירה, ולכן חוששים ממסגרות ממוסדות המציגות תבניות מוכנות של חיים וזהות. אנחנו דוחים טקסים ופולחן ממוסד כבלתי-אותנטיים, כ"יבשים", כ"מתים" או פשוט כ"משעממים", ומבקשים קשר אישי, רגשי וחוויתי עם המתרחש סביבנו – וגם עם אלוהים, אם במקרה אנחנו לא אתאיסטים. ומעבר לכול, אנחנו מקדשים את המקוריות, את החד-פעמיות, את האותנטיות שבאה מתוך מרד במוסד ובממוסד ונאמנות לייחודיות פנימית ואינדיבידואלית.

כל אלה הם דפוסיים של אותו אתוס אינדיבידואליסטי שהתפתח, כפי שראינו, מתוך תנועת הנאורות האירופית (ונוסיף: מתוך הביטויים הרומנטיים שקמו כנגד הנאורות), ועל בסיס הדינמיקה הנוצרית הפנימית. את אותו אתוס לא נמצא בתרבויות שלא הוציאו מתוכן את תנועת הנאורות ואת הרומנטיקה, שלא התפתחו לכדי אינדיבידואליזם הרואה באוטונומיה ובייחודיות אידיאלים. מפני שהחילון נובע לא רק מהתפתחויות מחקריות או טכנולוגיות, לא רק מהעלייה ברמת החיים או מעיור, לא רק מהתרחבות האוריינות ומצמצום פערי ההשכלה, לא רק מדמוקרטיה וקפיטליזם (או מרקסизם), אלא מאתוס מסוים, מקריאה מוסרית ספציפית שעולה מתוך תרבות מסוימת, דהיינו מתוך ההומניזם של התרבות האירופית, שנשען על הרעיון היהודי והפרשנות הנוצרית לעקרון צלם אלוהים, צריך להיות ברור שבתרבויות אחרות תהליך החילון ייראה אחרת, אם ייראה בכלל.

תרבויות לא-מערביות – מזרח-אסיאתיות, הודיות, מוסלמיות, יהודיות – שנכנסות (או נגררות) אל העולם המודרני, אל העולם המתועש והמעויר, לא ילוו

את הכניסה הזו בפיתוח אתוס של אינדיבידואליזם אוטונומי, ולכן לא יפנו עורף למסורת, או לכל הפחות לא יעשו זאת באותה צורה. להינדואים לא יהיה כל קושי להמשיך להדליק קטורת מדי בוקר מול צלמי אליליהם האהובים לפני שהם יוצאים לסחור במניות, ויפנים לא ירגישו שאחיזה במסורת השינטו מערערת בצורה כלשהי את היותם בני אדם מודרניים ומשכילים. עבורם, הקריאה לדחות סמכות חיצונית והקישור בין חירות לשלילת המסורת אינם מובנים מאליהם, אם הם בכלל מוכרים. עבור מוסלמים, הדרישה לוותר על המסורת, ואף על ביטויים ציבוריים של המסורת, נתפסת כעלבון, שכן הדבקות במסורת, ולא דחייתה, היא יסוד מהותי בזהותם האישית והקולקטיבית.

צלם אלוהים, שהיה עקרון יסוד שעיצב את המסורת המערבית ושתרם באופן מכריע לעליית האינדיבידואליזם האוטונומי בעולם המודרני, לא קיים במסורות דתיות מזרחיות, וגם אינו מודגש במסורת המוסלמית. גם אם תרבויות אלו יאמצו את הפירות הפוליטיים, התרבותיים והטכנולוגיים של המערב, אין כל סיבה להניח שהן יאמצו גם את אותו האתוס המצווה לשלול את הסמכות האלוהית. מאותה סיבה גם האינדיבידואליזם, שבמערב המודרני מודגש באופן מוקצן, לאו דווקא יתפתח בתרבויות לא-מערביות. צורות שונות של קהילתיות יישמרו, ולעתים אף יישמרו באדיקות, כתגובה של התרסה מכוונת כנגד התרבות המערבית האינדיבידואליסטית. למעשה, מכיוון שאירופה וארצות הברית מהוות, אחרי הכול, מיעוט מאוכלוסיית העולם, יש להניח שמרבית האנושות תדגים תהליך חילון שלא יהיה דומה לשלהן, ואשר לא יוביל לאופי ולצורת החברה שאנחנו עדים להם באירופה.

כפי שניתן לראות, התפתחויות אלו שונות גם בין תרבות לא-מערבית אחת לשנייה. בעוד תרבויות כמו זו היפנית אימצו את האינדיבידואליזם, תרבויות אחרות, כמו התרבויות הערביות השונות, דחו אותו. בעוד בסין ובארצות אסיאתיות נוספות כווייטנאם וקוריאה ייבאו את המרקסיזם למיניו ודגלו בחילון כפוי של האוכלוסייה, בהודו דגלו בסוציאליזם דמוקרטי, שהוסב בהדרגה לקפיטליזם, והמסורות ההינדואיסטיות שומרות על מקומן המרכזי. נראה שלתרבויות אסיאתיות, מסיבות שמעבר לטווח המחקר הנוכחי, קל יותר מתרבויות מוסלמיות לאמץ תפיסה אינדיבידואליסטית, ואינדיבידואליזם אכן מתפשט בדרום אסיה.⁵¹⁵ עם זאת, תהיה זו טעות לחשוב שהאינדיבידואליזם הזה כולל ציווי פנימי להפניית עורף לאמונה או למסורת. יש כאן חילון, אולם הוא שונה מהחילון המערבי.

חילון יהודי

ומה בנוגע לחילון יהודי? גם הוא כמובן שונה מהחילון המערבי הנוצרי, בדיוק כפי שהיהדות שונה מהנצרות. היא שונה ממנה, כפי שראינו לעיל, בראש ובראשונה בכך שהיא אינה מקבלת באופן טבעי את החלוקה בין התחום הפוליטי לתחום הפולחני. היהדות, כאמור, הפכה רק בעידן המודרני ללאומיות מחד גיסא ולדת מאידך גיסא. באופן מובן, ההתאמה הכפויה של היהדות אל תוך המודל הפרוטסטנטי יצרה זהויות יהודיות שנושאות "שאריות" שונות המזמנות את העבר היהודי-מסורתי אל תוך ההווה המודרני.

חילון יהודי שונה גם משום שהמסורת היהודית שמה דגש מרכזי על החוק ועל חשיבותו בקשר עם האלוהות. פאולוס, כזכור, הגדיר את היוזמה המשיחית שהוא הפיץ כעניין פנימי, העומד על האמונה ועל הטרנספורמציה הנפשית (המטמורפוזה, הפיכת הלב). השליח אל הגויים גרס שהלא-יהודים אינם צריכים לקבל על עצמם את החוקים והמצוות של עם ישראל, שכן מותו ותחייתו של ישו כוננו "ברית חדשה", שמחליפה ומשלימה את "הברית הישנה" שהתבססה על קבלת התורה.

כפי שראינו, המסורת הנוצרית התפתחה מתוך היגיון פנימי, שבו תנועה לעבר האל והאמת פירושה תנועה הרחק מחוק וממסד. המסורת היהודית החזיקה בהיגיון פנימי הפוך בתכלית: תנועה לעבר האל והאמת פירושה תנועה לעבר יותר חוק ומסד. מי שחוזר בתשובה לא משיל מעליו מצוות, אלא מקבל עליו מצוות. "מידת חסידות" היה בימי קדם הכינוי למי שלקח על עצמו, למען חיים של קדושה וטהרה, הגבלות נוספות, לא להפך.

האתוס של ההומניזם החילוני ושל האתאיזם – הקריאה המוסרית, היוצאת מתוך ההנגדה של חירות וחוק, המצווה עלינו לצאת לחירות על ידי דחיית המסורת והאל – נמצא אפוא במתח עקרוני עם היהדות. גם דתיות פרטית, מיני סוגים של רוחניות עכשווית וניו-אייג', שמהווים המשך טבעי למסורת הנוצרית, מהווים ניגוד מהותי למסורת היהודית. היהדות היא מסורת חברתית וקולקטיבית. היא מסורת של עם. הנצרות הדגישה מתחילת דרכה את הפרט; היהדות מאז ומעולם הדגישה את העם. ועם זאת, יש כידוע יהודים חילונים. למעשה, רוב רובם של היהודים בעולם כיום לא שומרים על תרי"ג מצוות, ואף לא קרוב לכך. העם היהודי חולן. אם להמשיך את דברינו לעיל, פירושו של דבר שרוב בנות ובני העם היהודי אימצו את תפיסת האינדיבידואליזם המערבי ואיתה את הדגש על אוטונומיה ואת השאיפה לחירות מהגבלות הטרנומיות. רוב העם היהודי מפרש חירות כאוטונומיה ודורש חירות פרטית.

ללא ספק, הדבר התרחש מפני שרוב העם היהודי (כ-93%) חי לפני מלחמת העולם השנייה באירופה ובארצות הברית, ועבר יחד עם שכניו – אם מתוך בחירה ואם באופן לא מודע – את תהליכי המודרניזציה. היהודים אימצו את המסגרת המודרנית, ויחד איתם היהדות עברה מודרניזציה. היהדות הפכה, כפי שראינו לעיל, לדת במובנה המודרני, כלומר לשדה האמוני-פולחני הבחירי של הפרט. היהדות גם הפכה ללאום, כלומר למסגרת קולקטיבית, מדינית-פוליטית, שאינה קשורה לכל עניין פולחני-אמוני. והיהדות הפכה לעוד כמה דברים, אבל לא זה העיקר. העיקר הוא שהיהודים הפכו לאינדיבידואלים מערביים מודרניים. וכפי שמוכן מתוך ההגדרות שלנו לעיל, בתור שכאלה הם הפכו לחילונים.

כמובן, ישנם יהודים שומרי מצוות, וישנם יהודים שנמצאים במסע רוחני (לעתים נדירות מדובר אפילו באותם היהודים). ישנם, במילים אחרות, יהודים דתיים. אבל למעט בקרב מעגלים חרדיים פנימיים ובכמה קהילות יהודיות מסורתיות (כגון היהודים שעלו מאתיופיה, ומקצת היהודים שעלו מארצות האסלאם), היהודים תופסים את עצמם כסובייקטים מודרניים, ותופסים את העולם שסביבם כעולם חילוני. ואולם, אין הדבר חד וחלק. בתור יהודים, אותם סובייקטים מודרניים נושאים בתוכם – כזיכרון תרבותי, כמערך ערכי, כערוצים עמוקים של משמעות וזהות – גם מנגנון מהותי של התנגדות לסדר הנוכחי. הם באו ממקום אחר, שהציע אתוס שונה והדגיש כיוונים ערכיים שונים. החילון היהודי יחזיק תמיד שארית, עודף אידיאלי, רשימו של תפיסה אחרת, אף מנוגדת. החילון היהודי, על כן, לעולם לא יהיה קל וחף מבעיות כמו החילון הנוצרי.

זה לא חיסרון, כי אם יתרון. כמי שמגיעים מחוץ למערכת, אולם כמי שמחזיקים בשורשיה – מונותאיזם, צלם אלוהים – וכמי שמגלים יכולות פנומנוליות להשתלב בה, היהודים יכולים בעת ובעונה אחת להיות בני בית ואורחים, חברי קהילה ומבקרים חיצוניים. הם יכולים לחגוג את האינדיבידואליזם המודרני ועם זאת לגלות ביקורתיות בריאה באשר ליומרותיו בדבר חירות ואונטיות. הם יכולים לקדם את המסגרת הליברלית ועם זאת להיות ערים היטב למגבלותיה ולחולשותיה. הם יכולים לעמוד על חשיבותו הסגולית של כל אדם, על השוויון המהותי בין בני אדם ועל זכויותיהם הבלתי-ניתנות-להכחשה לחיים ולחירות, ולדעת בתוך כך שרעיונות אלו לא פרצו אל העולם עם תנועת הנאורות, אלא שמקורם בעקרון צלם אלוהים, שהודגש לראשונה במסורת המקראית, שהפך למרכזי בהתפתחות המסורת הנוצרית, ושגלגוליו בהיסטוריה המערבית הביאו אותנו עד הלום.

אחרית דבר

האם קרה משהו בעל משמעות במאות השנים האחרונות? אני מקווה שהצלחנו לענות על השאלה הזאת. הנאורות, המתודה המדעית, התודעה ההיסטורית, תהליך החילון, ההומניזם, הפמיניזם, הדמוקרטיה ועוד התפתחויות הקשורות באלה מהווים שינוי משמעותי, חסר תקדים ומהותי, באופן שבו בני האדם – ובכללם כמובן יהודים – תופסים את עצמם ואת עולמם. לא מדובר בתופעות אקראיות שבמקרה צצו על דרכנו ושניתן להתעלם מהן. מדובר בתולדותיה של מסגרת חדשה וחסרת תקדים שדרכה תופס האדם את עצמו – בתמצית: כאינדיבידואל, כבעל חיי נפש עשירים שמהווים מקורות של משמעות, סמכות וזהות.

על כן, גם אין מדובר באירועים שאינם אלא אתגרים נוספים, חסרי ייחוד עקרוני, שניצבים בפני המסורת היהודית, שכן אירועים אלו עיצבו מחדש לא רק את המסורת היהודית, אלא את האופן שבו אנחנו מתייחסים למסורת הזו ולמסורת בכלל. היהדות כבר ידעה משברים ואף שינויים מרחיקי לכת. עם חורבן בית המקדש השני הפכה היהדות ממסורת פולחנית שמבוססת על הקרבת בעלי חיים במקדש מרכזי למסורת של לימוד תורה ותפילה בבתי מדרש ובבתי כנסת קטנים ומפוזרים. בגלות בבל נאלצו היהודים להסתגל לחיים על אדמת נכר, ללא הקשר הפיזי הבסיסי לארץ ישראל, הארץ המובטחת. עם עלייתן של הנצרות או האסלאם עמדו היהודים מול מסורות צעירות יותר המנכסות לעצמן את התנ"ך ומציגות כוח והשפעה גדולים הרבה יותר. עם אימוץ הפילוסופיה היוונית באירופה במאה השתיים-עשרה התמודדה היהדות עם תפיסת עולם שמערערת על אמיתות בסיסיות כבריאת העולם או כהתגלות האלוהית. כל אלה היו אתגרים גדולים, וכל אחד מהם גרר שינוי, לעתים מקיף, במסורת היהודית. אולם אף אחד מהם לא הציג שינוי יסודי באופן שבו היהודים מבינים את עצמם ואת המסורת שלהם כמסורת. אף אחד מהם לא ערער על עצם סמכותם

של מקורות עבר, לא חתר תחת סמכות מוסדות הדת, ולא הציג בפני היהודים מקורות סמכות אחרים, פנימיים ואישיים. אף אחד מהם לא הפך את היהודים לאינדיבידואלים ואף אחד מהם לא פירק את הקהילות המסורתיות שלהם. אף אחד מהם לא הפך יהודים לחילונים. העידן המודרני עשה את כל אלה.

הכניסה של היהדות לעידן המודרני גררה את קריעתה לגזרים. מקבוצה אתנית שהורכבה מקהילות מסורתיות הפכה היהדות לדת מצד אחד, ללאום מצד שני, לתרבות מצד שלישי, ובמהלך תקופה טראגית במיוחד, גם לגזע. המודרנה – בראש ובראשונה תנועת הנאורות והאמנציפציה שבאה בעקבותיה – חיבה את היהודים להגדיר את יהדותם מחדש. כמו אחרי חורבן בית המקדש, נכפה על היהדות להשתנות. אולם שלא כמו במאה הראשונה לספירה, במאה התשע-עשרה גם היהודים עצמם השתנו. היהודים, כמו שכניהם באירופה, הפכו לסובייקטים מודרניים, וככאלה הבינו את מורשתם באופן חדש ושונה.

השינוי הזה גרר, מחד גיסא, אינטגרציה בתפוצות ואת הגדרתה של היהדות כדת (היהדות הרפורמית, הקונסרבטיבית והאורתודוקסית-מודרנית); מאידך גיסא חילון ולאומיות, כלומר ציונות; השינוי הזה הביא גם לשילוב בין אורתודוקסיה לציונות, בין אם פרגמטי (המזרחי) או משיחי (תורת הרבנים קוק); השינוי הזה הביא לעלייתן של תנועות יהודיות סוציאליסטיות שביקשו אוטונומיה תרבותית בתפוצות, כמו הבונד; ולבסוף, השינוי הזה הוליד גם הסתגרות וניסיון לדחות את המודרנה, כלומר נסיגה לפונדמנטליזם חרדי. השינוי הזה גם הביא להתפתחות פוליטית וחברתית בעלת משמעות עצומה: הקמת מדינת ישראל.

התנועה הציונית: היהדות כלאום

בחלק הרביעי של הספר ראינו כיצד הפכה היהדות לדת. כדי להשלים את התמונה, אעסוק כעת בהפיכתה של היהדות ללאום: גיבוש התנועה הציונית והקמת מדינת ישראל. בהתאם לדרכנו עד כה, נעשה זאת תוך עמידה על מקומו של עקרון צלם אלוהים בתהליך.

הרקע ההיסטורי ידוע: במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה עולה במערב אירופה גל של אנטישמיות. לא למרות האמנציפציה, אלא בגללה: היהודים שיצאו מהגטו החלו להשתלב בחברה האירופית, ונוכחותם נתפסה כאיום על ידי שכבות אוכלוסייה שונות. החשש מהשתלטות יהודים על מקומות עבודה ועושר (שהביא מרקסיסטים וסוציאליסטים בגרמניה להגדיר עוד לפני 1890 את

האנטישמיות כ"סוציאליזם של הכסילים"⁵¹⁶, ופרשת דרייפוס בצרפת (1894/5) שהעלתה על פני השטח את החשד התמידי בחוסר נאמנותם של היהודים, היוו שיא של גילויים אנטי-יהודיים וגרמו אצל חלק מהיהודים באירופה לייאוש מהניסיון לאינטגרציה מלאה בחברה.

הציונות, כשאיפה להתנתק מהחברה האירופית ההפכפכה ולייסד מדינת לאום עצמאית, היתה הפתרון החדש למצוקות הנושנות הללו. על כן התעקש הרצל בהקדמתו לחיבורו **מדינת היהודים** (1896) כי

שאלת היהודים איננה, לפי דעתי, לא שאלה חברתית ולא שאלה דתית, אף כי הסכינה להתלבש באחת מהצורות האלה. שאלה לאומית היא, אשר תיפטר רק אם נעשה אותה לאחת מן השאלות המדיניות שבעולם, אשר ימתיקו עליה סוד במושב הלאומים והעמים המנומסים יחד. עם הננו, עם אחד!⁵¹⁷

הרצל מדגיש את הנקודה החשובה מבחינתו: היהדות איננה דת, ופתרון לשאלת היהודים לא יבוא באופן חברתי (סוציאליסטי). היהדות היא עם, ופתרון שאלת היהודים ייעשה באופן לאומי. רק כעם חופשי בארצו יתגשם קיום יהודי בר-קיימא, קיום שמאפשר לא רק הישרדות אלא גם התפתחות ואף הקמתה של חברת מופת. זהו החזון הציוני.

הציונות, יש להדגיש, לא באה רק כתגובה לאנטישמיות. לאומיות יהודית היתה גם אופן חדש של הגדרה עצמית. בציונות מצאו יהודים דרך חדשה להשיל מעליהם את הזהות היהודית המסורתית, ועם זאת לא להיפרד מיהדותם. במילים אחרות, הציונות הציעה דרך פשוטה ליהודים להפוך למודרניים.⁵¹⁸ לאומיות יהודית היתה צדו השני של המטבע המודרני, כשעל צדו הראשון צוירו הצורות האורתודוקסיות והרפורמיות שהפכו את היהדות לדת.⁵¹⁹ ודוק: אלו ואלו הציעו פרשנות ערכנית לזהות שאולצה לצאת מהתבניות המסורתיות. שתי האופציות פשוט חילקו ביניהן את ניכוסם של שני מוסדות שהתפתחו זה מכבר: הדת (בצורתה המודרנית) ומדינת הלאום. בעוד היהודים ה"דתיים" (אורתודוקסים או רפורמים) ביקשו להשתלב במולדותיהם על ידי הזדהות עם הלאומיות המקומית והפיכת יהדותם לזהות דתית, הציונות ביקשה מדינת לאום משל עצמה. היא עשתה זאת על ידי דחיית הפן הדתי של היהדות ויצירת לאומיות מודרנית מהיסודות האתניים של העם היהודי.

יהדות לאומית-חילונית – "רוח הלאום" של אחד העם

הרצל ביקש לייסד מדינה ליהודים, לאו דווקא מדינה יהודית. קריאה בחיבורו מדינת היהודים, כמו גם ברומן אלטנוילנד, תגלה שחזונו של הרצל מעמיד מדינה מתוקנת "גנרית": זו מדינת לאום מערבית-ליברלית, לפחות על פי תפיסתו של הרצל ובהתאם לתקופה שבה כתב. מדינה כזו, בשינויים קלים, יכולה להתקיים בכל מקום בעולם, גם בארגנטינה או באוגנדה.⁵²⁰ דבר זה היה לצנינים בעיני דמויות אחרות בתנועה הציונית, שהתנגדו לכיוון זה. מבקריו של הרצל התעקשו להקים מדינה יהודית, ולא רק מדינה ליהודים.

אולם מה פירושה של מדינה יהודית? אם היהדות היא לאום, מהו אופייה הלאומי? אם היא אינה דת, האין הלאומיות היהודית מחויבת לדחות את החלקים ה"דתיים" של המסורת? ואם דוחים את אלה, מה נשאר? ואיך בכלל מבדילים בין הדתי ללאומי – האם פסח הוא חג דתי או חג לאומי? האם ממלכת דוד היא זיכרון ומודל מתבקש ללאומיות המודרנית או תיאוקרטיה חשוכה שיש לדחות? יש להבין את הדילמה שניצבה בפני הוגי התנועה הציונית כנובעת מתוך הנחות המוצא שלהם. המאה התשע-עשרה, כאמור, העניקה להם ראייה מפוצלת של דת ולאום, ראייה שהתבססה על המודל האירופי ושתפסה את אלה כשתי ישויות שונות ומנוגדות. יישום החלוקה הזו על הקולקטיב היהודי, שנכפה להתאים עצמו למסגרות שהיסטורית הוא לא הכיר, יצר באופן מובן בעיות חדשות. לבעיות הללו הציעו הוגים ציונים פתרונות שונים.

הידוע ביותר מבין מבקריו הציונים של הרצל הוא אחד העם (אשר גינצברג, 1856–1927). אחד העם מחה על הניתוק מהמסורת היהודית שמצא אצל הרצל. לתיאור שמצא באלטנוילנד הוא קרא "חיקוי של קופים, בלי שום תכונה לאומית עצמית".⁵²¹ לדידו, גם אם יש לייסד בית לאומי ליהודים (והוא לא היה שותף לדחיפות שהרצל ראה בדבר) עלינו לדאוג שזו תהיה לא רק מדינה עבור היהודים, אלא מדינה יהודית. מבחינת אחד העם, יש להציל קודם כול את היהדות – עוד לפני שעוסקים בהצלת היהודים. הרצל, שהקדיש את זמנו ליצירת מסגרת פוליטית עבור היהודים, הזניח את העיסוק באופייה, והרי רק שיכרון לב יצא מהקמת מדינה ליהודים שמתכחשת ליהדות.

המסורת היתה חשובה מאוד לאחד העם (הוא הרי היה זה שקבע כי "יותר משישראל שמרו את השבת שמרה השבת אותם"), אולם לא מפני שהיה אדם מאמין. אדרבה, הוא סבר שאין מקום לאמונה באלוהים בעידן המודרני. אך אחד העם, שהחזיק בהשקפת עולם שהזונה מהאידיאולוגיות האבולוציוניות של

התקופה (הרברט ספנסר) ומהרומנטיקה, קבע שליהדות יש לב, שיש לה מהות נסתרת אבל פעילה. הוא כינה אותה במקומות שונים "רוח הלאום", "הרגש היהודי", "חפץ החיים הלאומי" ואף "רגש הגזע",⁵²² וסבר שמהות זו מפעילה באופן פנימי את היהדות לאורך ההיסטוריה. בזמנים עברו, אותה מהות ביטאה עצמה בפועל באמונה באל וכמסגרת דתית. בעידן הנוכחי, סבר אחד העם, היא תוכל לבוא לידי ביטוי כתרבות יהודית מודרנית, אולם לשם כך על היהודים להתכנס שוב בארץ ישראל. על פי אחד העם, בזמנו

מתחילים היהודים החדשים לגלות את "הרגש היהודי" שבלבם! ומן היום ההוא, ההולך וקר, אשר כל הטובים שבהם יפקחו עיניהם ויכירו את עצמם – תחל תקופה חדשה בתולדות ישראל.⁵²³

העידן המודרני משרה על אחד העם אופטימיות. אולם כדי שתקופה חדשה באמת תתחיל, אין היהודים יכולים להתכחש למסורתם, כפי שאחד העם סבר שעושים הציונים תחת הנהגת הרצל. את האמונה באל אין ברירה אלא לזנוח, אולם אל ההכרה הציונית הראויה יש להגיע "בדרך הפנימית, ולא בקפיצה אחת פתאומית מן החוץ". יש להתקדם אל מטרת הציונות "בהכרה לאומית ברורה וברגש יהודי אמיתי".⁵²⁴ אותו רגש יהודי אמיתי יוכל ליצור תרבות יהודית שתיבא בצלמו. אחד העם, ניתן לומר, מלאים את צלם האלוהים והופך אותו לעיקרון שעל פיו עמים יוצרים את תרבותם. כל אידיאל יהודי

נוצר ברוח עמנו, והיוצר – בצלמו יוצר. צורות כאלה, שבהן מגשם רוח העם את שאיפותיו הפנימיות, הולכות ומתקמות בו כמו מאליהן, שלא מדעת וכונה ברורה [...] כשאנו מסתכלים בכללותו של הציור, מוצאים אנו בו תמיד אותו הרעיון העיקרי, שבשבילו נוצר, אותו הגרעין, שמתוכו צמח כל האילן.⁵²⁵

העם יוצר את תרבותו בצלמו, וצלמו נגזר מאותו "רגש יהודי" המפעם בו בכל עת, מקדמת דנא ועד ליום אחרון. אותה תרבות נוצרת אפילו ללא כוונה, ולו רק יהיה העם נאמן למהותו הפנימית. במקום אחר כותב אחד העם כי "הרוח הלאומי הוא הבורא לו בעצמו את 'קניניו' בצלמו".⁵²⁶ הרוח הלאומי מחליף עבור אחד

העם – הרומנטיקן המאמין באבולוציה חברתית – את אלוהים. הרוח הלאומי הוא הבורא את הביטויים ההיסטוריים שלו בחיי העם. והוא בורא אותם, כמובן, בצלמו. "הוא והם אינם בעיקרם אלא אחד: הוא – כחם הפנימי, שעל ידו הם מתהווים, חיים ומתפתחים, והם – עולמו החיצוני, שבו הוא מתגשם ומתגלה לעין".⁵²⁷ הרוח הלאומי – האל מתוך המכונה המודרנית – הוא הלב הפועם המפעיל את זרם הדם הלאומי, היוצר את האורגניזם הלאומי. כך עד שעומד לפנינו עם שלם המהלך על פני הארץ. זהו "הצלם הלאומי", כפי שיכנה זאת במקום אחר:⁵²⁸ עם בריא הנאמן לעצמו והבורא את עצמו ברוח מהותו הפנימית. הבנת חזונו של אחד העם תבהיר לנו מדוע התייצב בחריפות כנגד הניסיונות היהודיים לאסימילציה באירופה. עברו, השתלכות בלאומיות אירופית חוטאת פעמיים: ראשית בהזנחת הלאומיות היהודית ואיתה "הרגש היהודי" או "הצלם הלאומי", ושנית בהפיכת היהדות לדת, וזאת בדיוק בעידן שבו היא אמורה להשתחרר מאמונותיה הקדמוניות ולבנות את עצמה מחדש. מנגד, הציונות ההרצליאנית השתחררה באופן חריף מדי, וזנחה את המסורת הנחוצה אם נרצה לבטא באופן אותנטי את אותה רוח יהודית פנימית.

תפיסתו של אחד העם עיצבה לימים את אופייה של היהדות החילונית בישראל. כפי שכותב יעקב ידגר, אחד העם

מתאר מה את מה שיהפוך מאוחר יותר למנהג ציוני (חילוני) נפוץ: [...]
מצד אחד, שלילתה של היהדות הליברלית או הרפורמית (שכן בהינתן הגדרתה של היהדות כדת, שגם מתעלמת מן ההלכה, היא נתפסת כנוטשת את ה"מהות" היהודית, במיוחד בביטויי הלאומיים); ומצד שני, ביקורת על האורתודוקסיה היהודית על שמבוששת להתפתח. באמצע שתי השלילות האלה טמונה הנכונות למה שנתפס כ"פשרה" עם אלה המזוהים כדתיים, בשם האחדות הלאומית.⁵²⁹

הציונות החילונית במדינת ישראל מדגימה אחד העמיות: היא דוחה את האורתודוקסיה כשריד מאובן, לא מעודכן, של היהדות, אך מקנה לה תוקף של אותנטיות, כשומרת האמונים האמיתית של המסורת. היא מסתייגת (אמנם הרבה פחות מאשר לפני כעשור או שניים) מהזרמים היהודיים הלא־אורתודוקסיים, ומוכנה לפשרות שונות עם האורתודוקסיה ("הסטטוס־קוו") שעוזרות לה להגדיר לא רק את המרחב הציבורי (שבת) אלא גם את היהדות עצמה (גיור).

יהדות לאומית-חילונית – המרד במסורת של ברדיצ'בסקי

אולם היהדות הלאומית-חילונית בישראל ינקה מעוד זרם ציוני משמעותי, גדול הרבה יותר מזה של אחד העם ותלמידיו. זה היה הזרם שעבורו ההלכה ומנהגי המסורת היו מאובנים השייכים לעבר, ושראה הכרח דווקא להתנתק מן המסורת כדי ליצור בארץ ישראל חברה יהודית מודרנית ואותנטית. כאן באה הלאומיות היהודית כתחליף מלא למסורת, ואילו זו נדחתה כחלק ה"דתי" של היהדות, שאינו אלא פיתוח גלותי, נכה מראש וזמני בהחלט, של העם היהודי.

אפשר לקחת את מיכה יוסף ברדיצ'בסקי כמייצג מובהק של הזרם הזה. ברדיצ'בסקי (1865–1921) נודע בפולמוסיו עם אחד העם. עבורו, לא רק שהמסורת לא היתה הכרחית כדי לחיות חיים יהודיים מלאים בישראל, היא אף היתה מכשול לכך. אדרבה, רק על ידי מרד במסורת, על ידי דחייתה והתנתקות ממנה, יתאפשרו חיים יהודיים אותנטיים בעידן המודרני.

ברדיצ'בסקי ינק מהגותו של ניטשה, ופיתח תפיסה, שלפיה חיים אותנטיים מתהווים תוך בריאה עצמית מתוך חורבות העבר. ציטוט של ניטשה, "כדי לבנות מקדש, צריך להרוס מקדש", מעטר את פתיחת מאמרו "זקנה ובחרות" (1899). המרד הוא תנאי בסיסי לחיים, תנאי בסיסי לחיות, שכן הריסת העבר מגדירה מחדש את הפועלים בהווה. המרד לא רק משחרר מן העבר, אלא מעצב את המורדים. "העבר עלינו כאבן מעמסה ואנו מתנגדים לו בעֶבְרָה וזעם", יכתוב.

עולם חדש ערוך בידנו – באותה שעה מתעורר בלבנו החפץ להחרیب עולמות שקדמו לנו ולהסיר את הדברים המעיקים עלינו בהיותם; באשר תובעים הם מאתנו הקדשת כוחנו לשמור אותם ולעבדם, בכל עבודת הגוף והנפש, בעת שאנחנו צריכים לרוח חדש, צריכים לרוח אלהים, שנדבר עמו גם אנחנו מפה אל פה, אלהים יושב במשכיות רוחנו ובסמל עולמנו. – חייב אדם באשר הוא אדם נברא בצלם, לראות את עצמו בכל שעה ושעה כאילו הוא מכריע עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות, כאילו הוא בורא במעשיו דבר שלא היה עוד באותה צורה ובאותה מטבע.⁵³⁰

העבר מכביד עלינו. הוא דורש מאיתנו כוח שאנחנו זקוקים לו כדי לברוא את ההווה ואת העתיד. אנחנו משועבדים לו ועל כן לא חיים באמת. אלוהים – ככוח בורא ומחיה – נמצא ברוח החופשית שלנו. האדם הנברא בצלם בורא את עולמו,

מתוך רוחו החופשית הוא יוצר מציאות חדשה. כמו אצל פיקו דלה מירנדרולה, גם אצל ברדיצ'בסקי צלם האל באדם הוא שנותן לאדם יכולת להיות כל דבר שירצה. אולם לברדיצ'בסקי אין אלוהים, ובמקומו הוא מציב את האומה. "נעשה עם בצלמנו!" הוא כותב במאמר "דפים ישנים", "והצלם הזה כצל יתהלך על פני אדמות".

הלאומיות היא שנותנת חיים חדשים לאדם, במקרה זה ליהודי. וכדי להחזיק בה יש לדחות את המסורת. האדם מחריב עולמות (ישנים, דתיים) ובורא עולמות (חדשים, לאומיים). ניתן לשמוע כאן את אותו מרד באל שמבוסס על חרדה לאוטונומיה של האדם, כמוהו ראינו אצל ד'הולבך. ברדיצ'בסקי מוסיף על רעיון זה את תפיסת הבריאה העצמית של ניטשה ומחבר את מה שהתקבל ללאומיות המודרנית. היהודי מורד במסורת אבל מחזיק בלאום, מתנתק מן העבר המסורתי ובורא את עצמו כמודרני.

עתה מרגישים אנו את הצורך ל'שינוי המרכז' בשורש נשמתנו מיהדות ליהודים, מיהודים מופשטים ליהודים עברים. וגם זאת אנו יודעים, שעל ידי השינוי העיקרי והתכני הזה, נצא מעולמנו הצר לחירות אנושית ולאוּמית גם יחד.⁵³¹

הבריאה החדשה של היהודי משנה אותו. הוא הופך לישות חופשית, לאדם חדש, שאינו מוגבל על ידי עברו ושמעצב את עתידו בידיו. הוא הופך מיהודי לעברי. עבור ברדיצ'בסקי, הניתוק מן המסורת וההתחלה מחדש היו הכרחיים. כמו אחרים בתנועה הציונית הוא ביקש ליצור יהדות לאומית ומודרנית, יהדות שהיא בריאה חדשה. יחד עם אחד העם, ברדיצ'בסקי ניסח את אחד משני הנתבים העיקריים שעל פיהם הבינו יהודים לאומיים וחילונים את עצמם ואת יהדותם ביישוב היהודי בארץ ישראל לפני הקמת המדינה, ובמדינת ישראל מאז הקמתה.

מדינה יהודית ודמוקרטיה – בן-גוריון וז'בוטינסקי

התנועה הציונית החזיקה מראשיתה בשני עיקרים: מחד גיסא, הקמת מדינת לאום עבור העם היהודי; מאידך גיסא, הקמת חברת מופת המבטיחה, בין היתר, זכויות שוות לכל אזרחי המדינה. עקרון צלם אלוהים שימש עבור ההוגים הציונים לא רק, כמו אצל אחד העם וברדיצ'בסקי, מפתח להבנת התרבות הישראלית

שעתידה להתפתח, אלא קריאת כיוון מוסרית המחייבת יחס ראוי לכל אדם. הן ז'בוטינסקי והן בן-גוריון ראו בעקרון צלם אלוהים יסוד מרכזי במסורת היהודית, יסוד שאותו ביקשו לממש עם הקמת מדינת ישראל.
על הדמוקרטיה כותב ז'בוטינסקי כי

זוהי דעה מוטעית, האומרת שממשלה הנשענת על רוב פירושה ממשלה דימוקראטית. [...] דימוקראטיה – פירושה חופש. גם שלטון הנתמך על ידי הרוב יכול לשלול את החופש. ובמקום שאין ערובות לחופש הפרט – שם אין דימוקראטיה. את הניגודים הללו יש צורך למנוע. במדינה היהודית יהיה צורך להגיע לצורה כזאת של משטר, היכן שהמיעוט לא יהיה מחוסר ערך. מטרתה של הדימוקראטיה היא להבטיח למיעוט השפעה במהלך העניינים של המדינה. משום שהמיעוט הזה מורכב מיחידים שנבראו "בצלם וכדמות אלוהים".⁵³²

ז'בוטינסקי מתעקש שדמוקרטיה אינה מסתכמת בשלטון הרוב. אם אין הגנה על זכויות המיעוט, הרי אין מדובר בדמוקרטיה. המיעוט זכאי לזכויותיו משום שהוא מורכב מיחידים, ויחידים אלו נבראו בצלם אלוהים. למרות שז'בוטינסקי עצמו לא היה אדם מאמין, הוא תפס את עקרון צלם אלוהים כאחד מ"הערכים הגדולים ביותר של רוחנו הלאומי", ולמעשה כערך הגדול ביותר: "יחיד – זהו המושג העליון ביותר, הערך הגדול ביותר [...] היחיד הרי נוצר 'בצלם וכדמות אלוהים'".⁵³³

היחיד אולי נוצר על ידי הטבע, אולם על פי המסורת היהודית, ערכו הסגולי נשגב. גם לגבי השורות המפורסמות ב"שיר בית"ר", "אם עֵבֶד, אִם הֶלֶךְ – נוֹצְרֵת, בְּן־מֶלֶךְ", הסביר ז'בוטינסקי מעט לפני מותו כי כוונתו היא שכל יחיד הוא מלך, מפני שכל יחיד נברא בצלם אלוהים.⁵³⁴ ז'בוטינסקי קולע כאן במדויק לדגש על האינדיבידואל, שכפי שראינו ניתן כבר בעת קדם על ידי עקרון צלם אלוהים, והמשיך והתפתח מתוך אותו עיקרון לאורך ההיסטוריה של המערב.

עבור בן-גוריון, כמו עבור אחד העם וברדיצ'בסקי, הלאומיות הכרחית על מנת ליצור קיום ממשי לעם. בן-גוריון מזהה היטב כי האמנציפציה "תבעה מהיהודים את מחיקת צלמם הלאומי",⁵³⁵ ואילו רק הציונות החזירה אותם. בציונות, קובע בן-גוריון, "היהדות פשטה ברובה צורתה התיאוקרטית ולבשה צורה חילונית, אולם זיקתה למקורות ההיסטוריים ולמולדת הקדומים שלה

נתגברה – הציונות פירושה זהות יהודית חילונית. חילונית, אולם יהודית, שכן היא מקיימת זיקה למקורות ההיסטוריים ולמולדת הקדומה. כמו אצל ז'בוטינסקי, גם לדידו של בן-גוריון מדגיש עקרון צלם אלוהים את ייחודיותו של הפרט וערכו הסגולי, ומשום כך מצווה על שוויון זכויות:

אדיקות העם היהודי בעליונות הרוח היתה קשורה באמונתו ביקר-האדם. האדם, לפי אמונתו של העם היהודים, נברא בצלם אלוהים. לא יתכן ביטוי יותר עמוק, נעלה ונוקב לגדולתו, לערכו וליקרו של האדם מביטוי זה; מושג אלוהים ביהדות מסמל תכלית הטוב, היופי, הצדק והאמת. וחיי אדם בעיני העם היהודי היו יקרים וקדושים. בני אדם שנבראו בצלם אלוהים הם שווי-זכויות ומהווים מטרה לעצמם ולא אמצעי. הצלם מחייב. ואין פלא שחכמי עם זה העמידו התורה על כלל אחד גדול: "וְאֶהְבֶּתָּ לְרַעְךָ כְּמוֹךָ". ואהבה לרע אינה חלה רק על האזרח היהודי: "כְּאֶזְרַח מִכֶּם יִהְיֶה לְכֶם הַגֵּר הַגֵּר אִתְּכֶם וְאֶהְבֶּתָּ לוֹ כְּמוֹךָ, כִּי-גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם" (ויקרא יט, לד).⁵³⁶

"אלוהים" עבור בן-גוריון אינו אלא דרך מקוצרת לכיטוי האידיאלים הגבוהים ביותר: הטוב, היפה, הצדק והאמת. צלם אלוהים פירושו הסובייקטיביות הבלתי ניתנת לרדוקציה של כל אדם, ומשום כך האדם הוא יקר ערך, חד-פעמי, לעולם תכליתי ולא אמצעי. עקרונות אלו מחייבים במדינת היהודים את שוויון הזכויות בין כל בני האדם. בן-גוריון לומד זאת מהמקרא ומבקש להגשים זאת במדינת ישראל.

מדינת הלאום כצלם האדם

כמו עבור התנועה הציונית, הלאומיות המודרנית קשורה בעבותות לתהליך החילון. מדינת הלאום מאפשרת לפרטים מסגרת קולקטיבית יציבה, דורקהיימית, ללא מטאפיזיקה וללא טרנסצנדנציה. היחיד מקבל את מקומו בסדר הכללי, וזהו סדר שנבנה מתוך העולם, לא ממקור חיצוני לו. הדמוקרטיה, יותר מכול, מדגישה את הכוח והסוכנות של הפרט בקביעת המכלול שיעצב את עולמו. האדם במרכז, האל מנודה אל השוליים, אם בכלל קיים. הציונות קשרה בין צלם אלוהים לרעיון הלאומי, ואצל ברדיצ'בסקי באופן

הבוטה ביותר צלם אלוהים הופך לצלם האדם, ואילו הקולקטיב הוא זה שבכורא "עם בצלמנו": העם היהודי בורא את עצמו מתוך עצמו, ויוצק את בריאתו בתבנית הלאומית. לרעיון הזה שורשים כבר בלידתו של הרעיון הלאומי. בפסקה הראשונה של חיבורו הגדול לוויתן כותב תומס הובס כי הלווייתן, שהוא המדינה,

אינו אלא אדם מלאכותי, שאמנם גדול הוא בקומתו ובעוצמתו מן האדם הטבעי אשר להגנתו ולהצלתו נועד, ואשר בו הריבונות היא נשמה מלאכותית, באשר היא מעניקה חיים ותנועה לגוף כולו [...] ההסכמים והבריתות שעל ידיהם נעשו בתחילה חלקי הגוף הפוליטי הזה, ועל ידיהם צורפו ונתחברו, דומים הם לאותו צו 'יהי' או לאותו 'נעשה אדם' כדבר אלוהים בבריאה.⁵³⁷

הובס משרטט עבורנו תמונה מודולרית: האדם הוא יצור מלאכותי שיצר האל, המדינה היא יצור מלאכותי שיצר האדם. האדם נברא בצלם אלוהים, המדינה נבראה בצלם האדם. הובס מנתק אמנם את המדינה מהציווי האלוהי ("ה'יהי" כאן הוא אנושי לחלוטין), אולם מכונן אותה באופן אנלוגי לו, ועל בסיס הסגולה האנושית הייחודית לתבונה ולבחירה חופשית, שהיא כמובן צלם אלוהים. ה"לווייתן" של הובס הוא אל חומרי, וכמו הברית עם אלוהי אברהם יצחק ויעקב, גם איתו מתקיימת ברית. ברית זו היא "האמנה החברתית" שהתגבשה באירופה במאה השבע-עשרה. כפי שראינו, רעיון האמנה החברתית עלה מתוך התפיסה המודרנית של הסובייקט. האינדיבידואל, שזכה לגישה לתבונה האוניברסלית וחונן בחופש בחירה, בוחר להיכנס להסדר פוליטי עם בני אדם אחרים. על פי הובס, הוא עושה זאת למען ביטחונו, שהרי ב"מצב הטבעי", טרום האמנה, כל דאלים גבר. ג'ון לוק מוסיף על הובס וקובע שלא רק למען ביטחון אישי מסדירים בני אדם את השלטון ביניהם וקובעים ממשלה, אלא למען הגנה על זכויותיהם הטבעיות, כגון שלמות הגוף, חירות וקניין.

רעיון זה הוא שהפך למרכזי בתרבות המערבית, והוא מנוסח באופן פשוט בהכרזת העצמאות האמריקנית. שימו לב למשפט שמגיע מיד אחרי המשפט הראשון המפורסם:

אנו מחזיקים שהאמיתות הללו מובנות מאליהן: שכל בני האדם נבראו שווים, שבוראם העניק להם זכויות מסוימות בלתי ניתנות לשלילה,

אשר ביניהן חיים, חירות, והחתיירה לאושר. שעל מנת להבטיח זכויות אלה ממשלות קמות בקרב בני אדם, אשר יונקות את סמכויותיהן המוצדקות מהסכמת הנמשלים.

בני אדם מקימים ממשלות כדי להבטיח את זכויותיהם. אותן ממשלות הן לגיטימיות רק כל עוד הנמשלים מסמיכים אותן להבטיח את זכויותיהם, והן בוודאי מאבדות את הלגיטימציה שלהן אם הן פוגעות באותן זכויות. זהו הבסיס לתפיסה הליברלית של השלטון.

עמדנו לעיל על כך שמעולם לא התקיימו אותם בני אדם אבסטרקטים, חסרי הקשר, שכשנמאס להם לחיות בפחד הם בחרו והסכימו לכאורה, באופן תבוני, להקים קהילה. כפי שראינו, אותו דגש על תבונה ובחירה אינו אלא התרגום לשפת ההגות המדינית של עקרון צלם אלוהים. ולא רק תרגום, אלא גם חילון. כפי שכתבה חנה ארנדט, "מכיוון שהאנושות, מאז המהפכה הצרפתית, נתפסה בדמות משפחת האומות, התברר בהדרגה כמובן מאליה שהעם, ולא האדם היחיד, הנו דמות האדם"⁵³⁸. צלם אלוהים נשכח. נותרנו עם צלם האדם, והאדם הוא שיוצר את הלאום בדמותו. העם הופך לדמות, לצלם האדם. והרי מהעם, כלומר ממדינת הלאום, האדם גם מקבל את זכויותיו בפועל, כלומר את ההגנה עליהן, את ההגנה על צלמו. מדינת הלאום הופכת לאלוהות החילונית. המעגל הושלם.

כשנפגש נפוליאון עם גתה בארפורט (מזרח גרמניה של היום, אז, ב־1808, בשליטת האימפריה הצרפתית), הוא התלונן בפניו על התיאטרון הצרפתי: "למה הם עוסקים בגורל? הגורל של ימינו הוא פוליטיקה!". אין טעם לכתוב על הגורל, קובע נפוליאון. יש לכתוב על פוליטיקה. בנוז'מין קונסטן, ההוגה הליברלי שפגשנו כשביררנו את ההבדל בתפיסות החירות בין תקופות קדומות לימינו, עמד על אותה נקודה. במאמרו "מחשבות על הטרגדיה" (1829) קבע קונסטן שאין לחבר עוד טרגדיות על היטלטלותו של גיבור בין גזרות הגורל הבלתי נמנעות, שמילאו כידוע תפקיד מרכזי בטרגדיות היווניות.

הסדר החברתי, פעולת החברה על האינדיבידואל [...] אלה המניעים הטרגיים שיש לדעת כיצד להפעיל. הם זהים לחלוטין לגורלות של הקדמונים; משקלם מממש את כל מה שהיה בלתי־מנוצח ומוחץ בגורל. [...] הציבור שלנו יתרגש יותר ממאבקו של הפרט בסדר החברתי שגזל

ממנו או אוסר אותו מאשר מזה של אדיפוס הנדחף על ידי הגורל או של אורסטס הנרדף על ידי אלות הנקמה.⁵³⁹

קונסטן הבין שעם הכניסה אל המודרנה, הפכו בני אדם לפרטים. הם לא ראו עצמם עוד כחלק מסדר הוליסטי, משלשלת בריאה הנמתחת מהשמים ועד הגיהנום, קובעת עבורם מטרה וייעוד שלא רק מתאימים להם אלא גם מחייבים אותם. מרכז חיינו הוא האוטונומיה שלנו, והאיום על האוטונומיה מגיע לא מהאלים, אלא מהשלטון. המדינה אוחזת בכוח שבעבר היה בידי האל.⁵⁴⁰

אנחנו חוששים כיום מהכוח העיוור של המדינה כפי שהרומאים חששו מפורטונה (*Fortūna*), אלת הגורל, או היוונים מהמוריות (*Moirai*), אותן אלות שחלקו לכל אחד את גורלו, כולל רגע מותו. ואכן, יוצרים מודרניים, במכוון או לא, הלכו על פי עצתו של קונסטן, כפי שניתן לראות, למשל, במיכאל קולהאס של קלייסט, מעגל הגיר הקווקזי של ברכט או במיתוסים המודרניים שפורצים מתוך כתיבתו של פרנץ קפקא. כל אלה ורבים אחרים מתארים במדויק את החרדה מהכוח העיוור של המדינה, אותו לווייתן עצום שמסוגל לשפוט אותנו, לכלוא אותנו ולהרוג אותנו כרצונו.

מדינת ישראל כהבטחת צלם אלוהים

ועם זאת, מדויק יותר יהיה לתאר את המדינה לא כגורל ההלניסטי אלא כאל המקראי – ולא רק משום שהיא צמחה מתוך המסורת המונותאיסטית. המדינה היא אותו אל שכתנו איתו, כאמור, ברית. הגוף הפוליטי אמנם שופט כל הארץ, קנא ונוקם, אולם ניתן גם לפנות אליו בדברים, אף בקובלנות. במדינה מתקנת יש לאזרח קול, או לכל הפחות שוויון לפני החוק. האל החילוני שומע את מאמיניו, כלומר את אזרחיו. הוא לא מעניש אותם באופן אקראי. בזמנים טובים הוא אפילו מספק להם בתי ספר וקופות חולים. רחום וחנן הוא, רב־חסד.

האנלוגיה לאל המקראי יכולה ללמד אותנו דבר נוסף. שלא כמו האל הנוצרי, הכורת "ברית חדשה" עם כל אדם ואדם ברחבי העולם, אלוהי אברהם כורת ברית עם עם מסוים. הברית שלו מכוננת אומה, והחוקים שהוא מצווה עליה הם חוקי ממלכתה. זכויות אדם, הגם שנולדו מתוך הפרשנות הנוצרית לעקרון צלם

אלוהים, מתוך תפיסת האדם כיצור מופשט, אינדיבידואלי ואוניברסלי, נשמרות רק בתוך מערכת פריטיקולרית, כלומר בתוך מדינת לאום מסוימת. כחיבורה הידוע יסודות הטוטליטריות כותבת חנה ארנדט כי

זכויות האדם, שהוגדרו כזכויות שאינן פקיעות, כאלה שאין להפקיען, הוכיחו את עצמן דווקא כזכויות שאינן ניתנות לאכיפה – גם בארצות שחוקותיהן היו מבוססות עליהן – למן הרגע שבו הופיעו בני אדם ששוב לא היו אזרחים של מדינה ריבונית כלשהי.⁵⁴¹

ארנדט מבכה את העובדה הפשוטה שכאשר הגיעו לגבולותיה של מדינה בני אדם שאינם אזרחים, לא היתה כל דרך לאכוף על המדינה לקלוט אותם ולשמור על זכויות האדם שלהם. הדבר היה נתון לבחירתה של אותה מדינה. אותם בני אדם הם כמובן פליטים.

ארנדט, שכותבת שנים מעטות לאחר מלחמת העולם השנייה, שנמלטה בעצמה מאימת הנאצים, ערה באופן זוועתי לאמת הפשוטה הבאה: אדם שברח או גורש ממדינתו הוא אדם שאיבד את זכויות האדם שלו. לא מטאפיזית, אבל בכל מובן מעשי. רק המסגרת הלאומית מסוגלת לשמור על זכויות אדם. להפוך את הרעיון למציאות, את ההלכה למעשה. דווקא כשהאדם הופך לאותו יצור אבסטרקטי, חסר הקשר, פרטי, יחידי ועצמאי – "אזרח העולם" – צלם אלוהים שבו באופן מפתיע לא מתבלט עוד יותר, אלא דווקא דוהה. הוא הופך לחרק, מיטלטל בין כוחות גדולים ממנו בהרבה, והפעם כאלה שאין לו איתם ברית כלשהי.

"חסרי הזכויות סבלו", כותבת ארנדט,

[מ]אובדן ההגנה הממשלתית, ופירוש הדבר היה לא רק אובדן של מעמד משפטי בארצם שלהם, אלא בכל הארצות. [...] העולם לא מצא ולו שמוץ קדושה בעירום האבסטרקטי של היות אדם גרידא.⁵⁴²

האדם המאבד את הגנת ממשלתו מאבד את מקומו בעולם. הוא כניצול על קרש צף בים הסוער: הגורל העיוור יכתוב את עתידו. אדם ללא הקשר הוא בקושי אדם. צלם אלוהים מאיים לסור ממנו. בה במידה, הבניין הלאומי הרי הוא גם הצלתו של האדם והצלתן של זכויות האדם – והרי זה היה, כאמור לעיל, ביסודו

של רעיון "האמנה החברתית". על מנת להבטיח זכויות אלו ממשלות קמות בקרב בני אדם.

זה היה גם הרעיון שבבסיס הציונות. הקמת מדינת לאום לעם היהודי היתה אמורה להחזיר ליהודים את צלם האדם שלהם, ובדרך זו גם את צלם אלוהים. היא היתה אמורה להגן על זכויות האדם והאזרח שנשללו מהם במדינות אחרות, או שמעולם לא זכו להגנה בהיותם מיטלטלים כפליטים ברחבי העולם. ארנדט לא שוכחת זאת:

לא זו בלבד שאובדן זכויות לאומיות בכל צורותיו כרוך באובדן של זכויות האדם; שיקומן של זכויות האדם, כפי שמוכיחה הדוגמה בת הזמן הזה של מדינת ישראל, הושג עד כה רק באמצעות תיקון של זכויות הלאום, או כינון מיסודן.⁵⁴³

מדינת ישראל הצליחה לשקם את זכויות האדם של היהודים, שנרמסו בשנים שלפני שהוקמה עד אבק. רק כאזרחים חזרו היהודים להיות בני אדם. הנה הנס: מדינת ישראל העניקה את צלם אלוהים במלוא משמעותו לבני העם שהוריש אותו לעולם. מדינת היהודים השיבה לבניה את מה שנתנו לאנושות אלפי שנים לפני כן. זו משמעותה העמוקה של הציונות. זו, מפתח לומר, המשמעות הנסתר של אמירתו של הרצל כי "הציונות היא שיבה אל היהדות עוד לפני שהיא שיבה לארץ-ישראל". מדינת ישראל משקמת ומאפשרת ביטוי מלא לצלם אלוהים של היהודים. יותר מאשר החזרה לנחלת אבות או לאתרים מקודשים, השלמת המעגל הזה היא הבשורה הגדולה של מדינת היהודים.

השיבה אל צלם אלוהים

האם נסתפק בסגירת מעגל סמלית ובשמחה פשוטה על כינונו מחדש של צלם האלוהים של העם היהודי? נדמה לי שאם צלם אלוהים משמעותי עבורנו, עלינו גם לגזור את המסקנות המתחייבות מכך.

וצלם אלוהים לא יכול שלא להיות משמעותי עבורנו. הוא חלק מאיתנו, לפחות ככל שאנחנו חלק מן השרשרת ההיסטורית הארוכה שתחילתה בספר בראשית ובקהילות העבריות הקדומות וסופה בעולם הליברלי המודרני. הרעיונות הקשורים להיות האדם נברא בצלם אלוהים והאידיאלים שהם יוצרים נטועים בנו ומניעים

אותנו לא פחות משהם הניעו את גיבורי הספר הזה. לעתים הם יגרמו לנו לאמץ את האמונה באל ולעתים לרחות אותה ואותו, לעתים הם יקרבו אותנו לדת הממוסדת ולעתים ידרבנו אותנו לצאת למסע רוחני אישי, אולם אלו ואלו מונעים על ידי אותו רעיון בסיסי, אותו עיקרון שמכונן את האדם כיחיד וכיחודי, כבעל ערך סגולי וכבעל יכולות נדירות של תבונה, בחירה חופשית, שליטה ומצפון. הסיפור הזה הוא חלק מאיתנו לא פחות משאנחנו חלק ממנו.

ואם כך, הסיפור הזה גם מניע אותנו. צלם אלוהים הופך אותנו לבני דמותו של האל. בין אם נפרש זאת כמיתוס מעניין או כאמת עובדתית, בין אם נפרש זאת כדמיון פיזי או כדמיון הבא לידי הביטוי בתבונה ובבחירה החופשית, היותנו צלם אלוהים מעמיד אותנו כאינדיבידואלים ייחודיים. ואם כך, הדבר כופה עלינו אחריות בו בזמן שהוא מעניק לחיינו משמעות.

בספרו מסיני לציון: חידושה של ברית (1985) עומד דוד הרטמן, מגדולי ההוגים היהודים של המאה העשרים, על אופי הברית בין האדם לאל. על פי הרטמן, היותו של האדם נברא בצלם אלוהים משמעותה כי מערכת היחסים של האדם עם אלוהיו לא באה לידי ביטוי כציות מושלם לסט של ציוויים שמימיים, אלא כמסגרת של דיאלוג מתמיד, עמוק ואינטימי. האדם הוא בן ברית, במלוא מובן המילה. הוא אישיות שלמה – סובייקט – שעומד מול האל, האדם הוא "זולת" לאל שבו יש להתחשב ושאת דעתו יש לקחת בחשבון. הוא אינו שקול לאל, אבל גם לא מתבטל לפניו.

הברית בין האל לאדם, קובע הרטמן, חייבת להיות דיאלוגית. אולם אם אכן כך, סיפור עקדת יצחק, והאידיאל שהוא מגלם, מגלמים תפיסה שונה לחלוטין. "אם מתייחסים בכובד ראש להדדיות של הברית, לא ייתכן כלל שסגולותיו המוסריות והתבונניות של האדם יוחנקו", כותב הרטמן. הרטמן מציב מול מודל העקדה את התייצבותו של אברהם כנגד האל המבקש להחריב את סדום ואת התרסתו כלפי האלוהים בשם המוסר האנושי: "הַשֵּׁפֵט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט!". בסיפור זה אברהם נחוש לקיים דיאלוג עם האל ולתבוע צדק על פי תפיסתו המוסריות שלו, כלומר של אברהם, ולא של האל. האידיאל שבא לידי ביטוי כאן אינו כניעה שקטה תחת הסמכות האלוהית, אלא דווקא עמידה באומץ על עקרונות מוסריים תבוניים.

במידה שאנו יכולים לעמוד על כבודנו העצמי, על היצירתיות ועל הספונטניות שלנו – אין האל בגדר כוח ועוצמה שמחוצה לנו, הפועל

ללא תלות בטבענו העליון. בשעה שניתן לנו עידוד למצות את סגולות האהבה שבנו, בשעה שיצירתיות אנושית נחשבת למידה טובה, ובשעה שאין האל מתירא מעמידתם של בני אדם על שלהם – מתמצה אמיתותו של הדחף הדתי, המכיר בבני אדם כברואים בצלם אלוהים.⁵⁴⁴

על פי הרטמן, דווקא ברגעים שאנו עומדים על כבודנו העצמי, על היצירתיות שלנו, על האהבה שבנו, על המצפון שלנו – דווקא ברגעים אלו אנו מביאים לידי ביטוי את האלוהי שבנו. זהו צלם אלוהים שבאדם, והוא אינו מנוגד לרצון האל אלא ביטוי לאלוהות שבנו. הברית בינינו לבין האל חייבת לכלול כבוד הדדי ואף השפעה הדדית.

הצד השני של הברית, של צלם אלוהים, הוא כמובן מחויביות. "היותנו ברואים בצלם אלוהים אינו רק כבוד או מתנה, אלא תביעת אחריות לעשות טוב ולדרוף צדק", כותב בנו של דוד הרטמן, דניאל הרטמן.⁵⁴⁵ הרטמן הבין ממשיך ומדגיש את קביעתו של אביו: הבריאה בצלם משמעותה עמידה על הממד האתי בחיינו. "זהו יעוד: ציווי מיוחד לאנושות לשאת בעול תיקון עולם, המעוגן באחריות המשותפת עם האל על הבריאה".⁵⁴⁶

התפיסה המוסרית-דתית הזו נטועה בעקרון צלם אלוהים. צלם אלוהים איננו רק מתת, אלא מחויבות. גם אם נפרש אותו באופן חילוני, היותנו סובייקטים מודעים ותבוניים פירושה היותנו ישויות בעלות אחריות. וכפי שאנחנו כך, כך גם כל האחרים. שהרי לא רק אני צלם אלוהים, אלא כל אדם. המחויבות שלי לאל ולעצמי לא יכולה שלא להתקיים במקביל למחויבות שלי לזולת.

תפיסה זו של צלם אלוהים משתלבת היטב במסגרת הדמוקרטית. לא רק של בן-גוריון וז'בוטינסקי, שעמדו על ערכו הסגולי של כל פרט ועל המחויבות להגנה על זכויות האדם והאזרח שלו או שלה. היא תואמת את תפיסותיה של היהדות הדתית, כמו למשל זו של הרב אהרן ליכטנשטיין, שקבע כי

גם עולם התורה שואף להיכלל במעגל הדמוקרטיה. [...] דווקא בחברה הדמוקרטית, המאפשרת לאדם יכולת בחירה בתחומים משמעותיים ביותר של חייו, הנוגעים לאורחות חייו ולמבנה החברה שבתוכה הוא חי, יכול האדם לממש בצורה מרבית את צלם האלוהים.⁵⁴⁷

הרב ליכטנשטיין מבין שמשוהו קרה במאות השנים האחרונות. חיי בני האדם השתנו באופן מהותי ועקרוני. צלם אלוהים שלנו בא לידי ביטוי בבחירות שאנחנו עורכים, ובבחירות לקיים אותן. על כן חופש המצפון הוא עקרון יסודי עבור כל אדם – חילוני כמובן, אבל גם, ואף יותר מכך, דתי. ללא חופש דת ומצפון, כפי שלימדו אותנו האנשים האמיצים שנאבקו למענו באנגליה של המאה השבע-עשרה, פולחן האל עצמו בטל. ודווקא בדמוקרטיה ליברלית, שבה המדינה מגנה על זכויותיהם של אזרחיה, צלם אלוהים, כפי שקובע הרב ליכטנשטיין, יכול להתממש בצורה המרבית. מדינת ישראל קמה בין השאר כביטוי לפרשנויות שונות לצלם אלוהים. בעיני חוזה ובוניה היא לא רק החזירה ליהודים את המתנה שנתנו לעולם אלא חייבה אותם באתוס מסוים. עבור אחד העם, היא ביטוי ל"רוח הלאום", ול"רגש היהודי", המחוברים למסורת, מפנימים ומעכלים את המודרנה, ובוראים חברה בדמותם ובצלמם. עבור ברדיצ'בסקי, היא מאפשרת לכל יחיד לדחות מעליו את המסורת ולהנהיג את חייו בחירות מלאה, ליצירה חדשה. עבור בן-גוריון וז'בוטינסקי, היא קוראת לנו להתעלות ולכונן חברת מופת, שבה "כל יחיד הוא מלך" מפני שכל יחיד נברא בצלם אלוהים, ובה "בני אדם שנבראו בצלם אלוהים הם שווים-זכויות ומהווים מטרה לעצמם ולא אמצעי". שכן, כפי שכותב בן-גוריון, "הצלם מחייב". עקרון צלם אלוהים מחייב אותנו לכונן יחסים דיאלוגיים עם האל ולתמוך בחירות ובדמוקרטיה. קיומו דורש מאיתנו להגן על האוטונומיה שלנו ועל זו של שכנינו. להיאבק למען זכויות אדם ואזרח, ולמען כינונה של חברה מתוקנת, חברת מופת. צלם אלוהים דורש מאיתנו גם היום לראות את האלוהי בזולת, את ערכו הסגולי, החד-פעמי, הנובע מייחודו הסובייקטיבי.

צלם אלוהים עבורי הוא הבסיס להומניזם הרליגיוזי שבו אני מחזיק. הוא מהות הפלא שבחשיבה אנושית, בכישרון האנושי ליצור ספרות, מוזיקה, מתמטיקה או פילוסופיה, שאין בהן כל צורך אבולוציוני. צלם אלוהים הוא הגרעין הייחודי של הפרט, החותם הסגולי שלה או שלו שמקנה ערך בלתי ניתן למדידה לחייה או לחייו, והוא עקרון הבחירה החופשית שמאפשר לה ולו – ולי – להכריע שוב ושוב לסור מרע ולעשות טוב. וצלם אלוהים הוא גם האצבע המורה אל הטוב, הוא יצר הטוב, הקול הקטן והעקשן שמבהיר שיש טוב, ושיש לדרוף אחר הטוב. צלם אלוהים הוא אותו הקול שבזכותו רוב רובם של האנשים, גם אם יגדירו זאת בצורות שונות, רוצים להיות טובים. הוא הפלא של הרצון הזה, והאפשרות להגשמתו.

תודות

כמו הרעיון שדפים אלה מביאים עמם לקורא, גם הם עצמם עומדים בסופה של שרשרת מסירה ארוכה. לא הייתי יכול לכתוב את הספר הזה בלא עבודתם של חוקרים רבים מספור, אנשים שהקדישו שנים רבות לאיסוף ולניתוח החומרים שבהם השתמשתי, ואשר ציינתי בהערות לאורך הספר. תודתי נתונה להם. על הכתיבה עצמה עמלתי בעודי עמית מחקר במכון שלום הרטמן, ואני מודה למכון ולעומד בראשו, הרב ד"ר דניאל הרטמן, על האכסניה הנעימה והמעשירה ועל האמון. סיימתי את כתיבת הספר בעודי עמית מחקר של המכון שבברקלי, קליפורניה, ואני שמח להודות גם לראש המכון בארצות הברית, ד"ר יהודה קרצר.

תודה רבה גם ליואב אשכנזי, ליקי מנשנפרוינר, לאביעד מרקוביץ ולישי רוזן צבי, שקראו חלקים מכתב היד או את כולו, והעירו הערות שסייעו לי לגבשו כראוי. מובן כי כל הכתוב בספר כפי שהוא כעת הוא על אחריותי בלבד. לעמיחי ברהולץ, שפנה אלי כבר לפני שנים רבות והציע שאכתוב ספר עבור הוצאת ידיעות ספרים, אני מודה על העידוד ועל קבלת הפנים החמה. ולא היה שמח ממני כשהתבררתי כי העורך של הספר יהיה אריאל הורוביץ – הרגשתי בטוח לגמרי בידיו המוכשרות והמקצועיות.

תודה אחרונה וגדולה לאשתי־מורתי, יעל יחיאלי, שאיתה אני לומד יומיום כיצד לקיים את הכתוב – "בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֶת־ךָ, זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם".

הערות

1. רעיונות משפיעים עלינו, ואמונות מעצבות את דרכנו. עקרונות שאנחנו הולכים על פיהם בסופו של דבר משנים את החברה שלנו ומכוונים אותה לעבר כיוון מסוים, ולא אחר. רעיונות, בפשטות, משנים את העולם. כפי שקובע ג'וזף הנריק, "תפיסות דתיות יכולות לעצב באופן רב עוצמה את קבלת ההחלטות שלנו, את הפסיכולוגיה שלנו ואת החברה שלנו. Joseph Henrich, *The WEIRD People in the World: How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2020, p 16.
2. מרדכי אהרנפרייז, "השקפה ספרותית", **השלח**, פברואר 1903. מובא בתוך מרדכי אהרנפרייז, **לאן? מסות ספרותיות**, עורך: אבנר הולצמן, מוסד ביאליק, ירושלים 1998, עמ' 141-153, הציטוט מעמ' 145-146. מ"י ברדיצ'בסקי מצטט את הדברים מתוך הזדהות בטור שכתב **בהצפירה**, 17.4.1903.
3. לבני אדם יש יחס המשלב חשדנות והיקסמות מלולאות של היוזן חוזר. נחשים התופסים את זנבם ומראות המכוונות זו אל זו מרתקים אותנו. ניתן להניח שגם (אבל לא רק) בשל הממד הדיאלקטי האינטימי של החוק כנובע מהאדם וכמכונן אותו היה צורך בעבר להרחיק את מקור החוק ולתלות אותו בישויות אלוהיות. בזמננו, כאמור, החוק נחשב כיציר אנוש, או לכל הפחות כיצירה של קהילת בני האנוש. באופן טבעי, מעמדו התערער. אולם זאת לא רק מפני שמקורו כבר אינו מובן מאליו כעליון ומוחלט, אלא גם מפני שהעובדה שהחוק הוא יציר אנוש מכניסה אותנו לבלבול באשר לתפקידו ולתפקודו כלפינו. מתוך הבלבול הזה אימצנו את העמדה המוטעית שהחוק, כמו טקס, עומד בסתירה לחירות האנושית. ניגע בתפיסה זו ובהשפעתה על אופי החילון של המערב בהמשך הספר.
4. רוברט קאבר, **נומוס ונראטיב**, תרגום: אביעד שטיר, הוצאת שלם, ירושלים תשע"ב, עמ' 1.
5. חוקי חמורבי, 209-214, בתוך: אברהם לבנון, **קבצי חוקים של העמים במזרח הקדמון**, א.ו.ר. חיפה תשכ"ז, עמ' 98.
6. חוקי אשור התיכונה, 55, בתוך אברהם לבנון, **תשכ"ז**, עמ' 130.
7. חוקי חמורבי, 229-232, בתוך אברהם לבנון, **תשכ"ז**, עמ' 99-100.
8. הפטריארך, אב הבית, עומד כמובן בראש משפחה. המשפחה המורחבת היתה בעת הקדומה היחידה החברתית הבסיסית, וחברי המשפחה נחשבו לאיבריו השונים של אותו הגוף. עד היום נפוצים בתרבות שונות, כולל זו שלנו כמובן, שמות משפחה המכילים

- את המילה "בן", כך שאדם מזוהה על פי הקשר שלו עם אביו. בכתבי אוגרית (המאה השלוש-עשרה עד המאה החמש-עשרה לפני הספירה) ניתן למצוא שמות פרטיים המשלבים בתוכם את המילה "בן" או "בת", ואחריהם שם האב. באותה עת זיהויו היחיד של אדם היה ביחס לאביו. ראו יהושע ברמן, נבראו שווים: כיצד פרץ המקרא את המחשבה המדינית הקדומה, תרגום: צור ארליך, ידיעות ספרים, תל אביב 2013.
- על פי רוב, היתה המשפחה גם היחידה הרתית הקטנה ביותר, כאשר בכל בית ממוקם מקדש קטן, אשר אב הבית – והכוונה היא לסב המנהיג חמולה מסועפת – תפקד בו ככוהן גדול. כך היתה הקבלה מלאה בין אבני הבניין החברתיות לבין אבני הבניין הדתיות. למעשה, הפרדה ביניהן היתה בלתי מובנת לקדמונים, שכן חיי הפולחן כוננו את המסגרת החברתית וחלשו על כל ממד בה. נוסף לכך, המעגל החברתי שאליו השתייך הפרט היה מורכב לא רק מבני משפחתו ומהשבט שלו, אלא גם מאתרים שונים ומואנשים של הטבע סביבו (עץ מיוחד, הר קדוש וכו'), וכן מאבות קדומים מתים וישויות שמימיות שונות. פולחן האבות הוא מן הצורות הקדומות והנפוצות ביותר של הפולחן, "זכות אבות" היא מן הצורות המקובלות ביותר של צבירת הון רתי והון חברתי, וגם היחסים עם ישויות אלוהיות שונות נתפסו במונחים משפחתיים (זוגיות, אבהות – "אני לדודי", "אבינו שבשמיים" וכו'). ראו, Oswyn Murray and Simon Price (eds.), *The Greek City: From Homer to Alexander*, Clarendon Press, Oxford, 2000; W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, Meridian, New York, 1956; Henry Simmer Maine, *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*, John Murrey, London, 1908, p. 229.
9. הומרוס, *איליאדה*, תרגום: אהרן שבתאי, הוצאת שוקן, תל אביב תשע"ו, עמ' 507, שורות 466-462.
10. הומרוס, *איליאדה*, 17, 446-447. תרגום שבתאי, תשע"ו, עמ' 426. הציטוטים מהאיליאדה מובאים, יחד עם דיון על ההבדל בין יחסי האלים היוונים לבני האדם ויחסי האל היהודי הנוצרי מולם, אצל Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, University of California Press, Berkeley, 1971.
11. *בראשית רבה*, לח, יג.
12. ראו מלכים ב יא, יח: "וַיָּבֹאוּ כָּל עַם הָאָרֶץ בֵּית הַבַּעַל וַיִּתְּצוּהוּ אֶת מִזְבְּחֹתָו וְאֶת צִלְמֵי שִׁבְרוּ הַיֵּטֵב וְאֶת מִתְּן כֹּהֵן הַבַּעַל הָרְגוּ לִפְנֵי הַמִּזְבְּחוֹת וַיִּשֶׂם הַכֹּהֵן פְּקֻדָּת עַל בֵּית ה'"; יחזקאל ז, כ: "וַצַּבִּי עֲדָיו לְגֹאֹן שְׁמֵהוּ וְצִלְמֵי תוֹעֲבֹתָם שְׁקוּצֵיהֶם עָשׂוּ בוֹ עַל כֵּן נִתְּתִיו לָהֶם לְנִדְהָ"; יחזקאל טז, יז: "וַתִּקְחִי כָּלִי תַפְאָרְתְּךָ מִזֶּהֱבִי וּמִכֶּסֶפִּי אֲשֶׁר נִתְּתִי לָךְ וַתַּעֲשֵׂי לָךְ צִלְמֵי זָכָר וַתִּזְנִי כִּם"; עמוס ה, כו: "וּנְשֹׂאֲתֶם אֶת סִפּוֹת מַלְכְּכֶם וְאֶת כִּיּוֹן צִלְמֵיכֶם כּוֹכָב אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם לָכֶם"; דניאל ג, א: "נְבוּכַדְנֶצַּר מֶלֶכָּא עֲבַד צִלְמֵי דִי דְהַב רוּמָה אַמִּין שְׁתִּין פְּתִיָּה אַמִּין שֵׁת אַקִּימָה בְּבִקְעַת דִּירָא בְּמִדְיַנִּת בְּכַל"; דברי הימים ב כג, יז: "וַיָּבֹאוּ כָּל הָעָם בֵּית הַבַּעַל וַיִּתְּצוּהוּ וְאֶת מִזְבְּחֹתָיו וְאֶת צִלְמֵי שִׁבְרוּ וְאֶת מִתְּן כֹּהֵן הַבַּעַל הָרְגוּ לִפְנֵי הַמִּזְבְּחוֹת".
13. בבראשית ה, ג, מסופר לנו: "וַיְחִי אָדָם שְׁלֹשִׁים וּמֵאָת שָׁנָה וַיִּוָּלַד בְּדַמּוֹתוֹ כְּצִלְמוֹ וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שֵׁת" – כאן צלם הבן הוא כמובן גם כן דמותו של האב, הנושאת את מהותו. שֵׁת הוא ממשֵׁכוֹ האמיתי של אדם, לאחר שהבל נרצח וקין הפך לרוצח. משֵׁת תמשיך האנושות.

15. ר' אהרון אבן חיים כותב זאת בהקשר למדרש הפסוק שמופיע במדרש ספרא (קדושים, ד, יב). במדרש מתנהג ויכוח בין שני חכמים, ר' עקיבא ובן עזאי: "ואהבת לרעך כמוך" – רבי עקיבא אומר: זה כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר: "זה ספר תולדות אדם" – זה כלל גדול מזה". אבן חיים מפרש את הפולמוס כך: "זה ספר תולדות אדם: גדול מזה, דאמר שכולם תולדות אב אחד הם וכולם אחים, ולזה אין להתגדל זה על זה, ולא לשנוא זה את זה, וכונת הכתוב לומר זה ספר התורה הוא מתולדות אדם הראשון, שכולם בני אב אחד הם, והוא כלל גדול, משום דקרא דואהבת לרעך, הוא מחייב האהבה מצד הריעות לבד, אבל זה ספר מחייב אותה מצד האחוה, שהוא חיוב יותר גדול, ועוד כי בזה הראה לנו שכולנו בצלם אחד ובחונם אחד, והיא הצורה האלהית שהיא תחייב אותנו להתאחד בכל דברינו, כשם שאנו אחדים בצורה האלהית" (קורבן אהרון על הספרא, קדושים, ד, יב). הציווי של ר' עקיבא, לאהוב את רענו כמונו, הוא חשוב, אולם הוא מגביל את האהבה רק לרעים שלנו, לחברינו. בן עזאי מבהיר שהאחוה האנושית רחבה מכך, וכוללת את כל בני האדם, שכן כולנו נבראנו בצלם, ו"הצורה האלהית", כדברי ר' אהרון אבן חיים, "תחייב אותנו להתאחד בכל דברינו, כשם שאנו אחדים בצורה האלהית".
16. אפלטון, "פוליטיאה", בתוך: כתבי אפלטון, ב, תרגום: יוסף ליבס, הוצאת שוקן, תל אביב תשנ"ט, עמ' 283–284.
17. מזמורים מן הריג ודה, תרגום: עמרם פטר, הוצאת כרמל, ירושלים 2006, עמ' 55–57.
18. למעשה, בטייטה הראשונה שהכין תומס ג'פרסון להכרזת העצמאות הוא מייחס גם את הזכויות "הבלתי ניתנות להפקעה" לבריאה בשוויון: "We hold these truths to be sacred & undeniable; that all men are created equal & independant, that from that equal creation they derive rights inherent & inalienable, among which are the preservation of life, & liberty, & the pursuit of happiness" (הדגשה שלי). עוד על רעיון השוויון המהותי בין בני האדם כפי שהתפתח במסורת העברית העתיקה ראו יהושע ברמן, 2013. ברמן מתמקד לא בעקרון צלם אלוהים, אלא ברעיון הברית, ופורש את השפעותיו על התפתחות השאיפה הפוליטית לשוויון בהיסטוריה המערבית.
19. ראו Moshe Barasch, *Icon: Studies in the History of an Idea*, New York, University Press, New York, 1995.
20. ש. שפרה ויעקב קליין, בימים הרחוקים ההם: אנתולוגיה משירת המזרח הקדום, עם עובד, תל אביב תשנ"ז, עמ' 189, לוח 1, שורות 95–102, ההדגשות שלי. מצוטט אצל D. J. A. Clines, "The Image of God in Man", *Tyndale Bulletin* 19, 1968, pp. 53–103.
21. ש. שפרה ויעקב קליין, תשנ"ז, עמ' 10 (אנומה אליש, שורה 16). מצוטט אצל Clines, "The Image of God in Man", p. 79.
22. שם.
23. חשוב לציין שישנו מיתוס מצרי קדום ביותר שמדבר גם הוא על כל האנושות כצלם האל. בטקסט 'חכמת מרי-כרע' שמתוארך למאה העשרים ושתיים או העשרים ואחת לפני הספירה נכתב כי האל "הוא ברא שמים וארץ [...] וגרש את הכאוס [או התנין] [...] הוא נפח בהם [=באנשים] רוח חיים והם שיצאו מגופו הם כדמותו [...] הוא ברא בשבילם צמחים, חיות, עופות ודגים. הוא עשה את אור היום" (מצוטט אצל משה

- ויינפלד, "האל הבורא בבראשית א ובנבואת ישעיהו השני", תרביץ לו, ב, לו, תשכ"ח, עמ' 105-132. הציטוט מעמוד 113). כאן בני האדם נולדים ולא נבראים, אולם הם נולדים בדמות האל. ויינפלד רואה בכך ראיה להשפעה מצרית על ספר בראשית, וסביר שאכן כך. יש לציין עם זאת שהדת המצרית הקדמונית לא פיתחה תפיסה זו, ובמאות שלאחר מכן ייחסה את צלם האל למלכים בלבד. לעומתה, המסורת היהודית הפכה תפיסה זו לאחד מעקרונותיה הבסיסיים והמהותיים, ומתוכה נפוצה זו לעולם המערבי כולו.
24. מצוטט אצל שמואל א. ליונשטם, "חביב אדם שנברא בצלם", תרביץ כז, א, תשי"ח, עמ' 1-2.
25. מצוטט אצל Clines, "The Image of God in Man", p. 84-85. משה ויינפלד מסכם זאת כך: "גם במצרים וגם במסופוטמיה תארו את המלך כעשוי בדמות האל ובצלמו. המלך הבבלי והאשורי הוא ה-šalmu וה-muššulu (= דמות) של האל, ואילו המלך המצרי הוא hntj או twt של האל"; ויינפלד, "האל הבורא בבראשית א ובנבואת ישעיהו השני", עמ' 114.
26. ראו למשל תיאורי ראיית האל היושב על כס בספרי הנביאים ישעיהו ויחזקאל ובשמות כד, או סיפור ביקור שלושת האנשים אצל אברהם בבראשית יח. פרק יח נפתח בקביעה כי האל נגלה לאברהם ("וַיֵּרָא אֵלָיו ה' בְּאֵלֵי מֶמְרָא"), ומיד אחר כך מופיעים שלושת האנשים. הפרק מתאר את אברהם מדבר עם האל ("וַיֹּאמֶר ה' אֶל-אַבְרָהָם לְמָה זֶה צַחֲקָה שְׂרָה"), ואת האל מבשר לאברהם מה שהוא הולך לעולל לסדום ("וְהָאָמֶר הַמְכַסֶּה אֲנִי מֵאַבְרָהָם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה [...] וַיֹּאמֶר ה' יַעֲקֹב סֹדִם וְעַמְרָה כִּי רָבָה וְחִטָּאתָם כִּי כִבְדָה מְאֹד"). מיד לאחר מכן מסופר שהמלאכים הלכו לסדום, ואילו "וַאֲבְרָהָם עֹדְנֹו עִמָּד לְפָנָי ה'". אחרי הפולמוס בין אברהם לאל על חוסר הצדק שבהשמדת "צְדִיק עִם-רִשָׁע", בסוף פרק יח, מצויז: "וַיִּלֶּךְ ה' כְּאֲשֶׁר כִּלָּה לְדַבֵּר אֶל-אַבְרָהָם", ואילו בתחילת פרק יט מסופר "וַיִּבְאוּ שְׁנֵי הַמְּלָאכִים סְדֹמָה" – כלומר, שני המלאכים הנותרים, ללא האל שעזב, הם אלו שיוורדים לסדום. האל הוא ה"איש" השלישי. עוד על גופו של האל ראו Benjamin D. Sommer, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
27. ראו הציטוטים בהערה 13, וכמו כן בראשית ה, ג; שמואל א ו, ד-ה; מלכים ב טז, י; יחזקאל כג, יד-טו; דברי הימים ב ד, ג. הפניות לפסוקים אלו ודיון הנוגע להם אצל Sommer, 2009, p. 69.
28. יאיר לורברבוים, **צלם אלהים: הלכה ואגדה, הוצאת שוקן, ירושלים 2004.**
29. **בראשית רבה, ח, י.** מצוטט אצל לורברבוים, 2004, עמ' 38.
30. בבלי סנהדרין, מו ע"ב, גרסה אחרת מצוטטת אצל לורברבוים, 2004, עמ' 286.
31. **דברים רבה, דברים יב,** מצוטט אצל לורברבוים, 2004, עמ' 412.
32. ראו Sommer, pp. 21-22.
33. ראו Sommer, pp. 33-36. כך ביוון הארכאית והקלאסית, החל מהמאה השמינית לפני הספירה ועד המאה השלישית לפני הספירה. תפיסה של נוכחות האל בפסליו התפתחה כנראה בעולם ההלניסטי מאוחר יותר, אולם היא מעולם לא זכתה להגמוניה. האליטות המשכילות ביוון לעגו לעמי הארץ הסבורים שהאל נמצא בפסל (Moshe Barasch, *Icon: Studies in the History of an Idea*, New York University Press, New York,

- גם פילון, למשל, מתייחס לאלילות כמשקפת את האל ולא מבטאת אותו, וכך גם פורפיריוס, שבניסיונו דווקא להגן על האלילות אל מול הנצרות המתחזקת הוא מסביר שהאליל אינו אלא "ייצוג" של האל המכוון לעורר בבאים לפולחן מחשבות עליו (שם, עמ' 66-67, 80).
34. שמות רבה, מב, ג: "מִשְׁלַל לְמַדְיָנָה שְׁשֻׁלְחָה פְּרֻבּוּטִים [=שליח] לְעֵטֶר לְמֶלֶךְ עַד שֶׁהוּא הוֹלֵךְ עִמָּדוֹ בְּנֵי הַמְדִינָה וְכִפּוֹ אֶת הַצְּלָמִים וְרָגְמוּ אֶת הָאֵיקוֹנִין".
35. אבות דרבי נתן, נוסח ב, פרק ל. מצוטט אצל לורברבוים, 2004, עמ' 307.
36. לורברבוים, 2004, עמ' 307.
37. שמאי, בר הפלוגתא המפורסם של הלל, מציג גישה שונה: הגוף עצמו אינו החשוב, אלא המעשים שעושים איתו. הלל הזקן חרת על דגלו את תפישת האדם כצלם אלוהים, וניתן לזהות נטייה זו, כפי שטוען לורברבוים (בעקבות דוד פלוסר), גם בשלל אמרותיו על חשיבות העצמי: "אם אני כאן הכל כאן, ואם אין אני כאן מי כאן" (בבלי סוכה, נה ע"א), "אם אין אני לי מי לי" (אבות, א, יד) וכן הלאה.
38. הנוסח המציע ש"כל המקיים נפש אחת מישראל מעלים עליו כאילו קיים עולם מלא" אינו הנוסח המקורי. הוא מאוחר יותר, וכפי הנראה הפך לשגור מתוך שכך נהגו לומר בעל-פה כאשר הנחו עדים לפני עדותם. ראו א"א אורבך, "כל המקיים נפש אחת... גלגוליו של נוסח, תהפוכות, צנזורה ועסקי מדפיסים", תרביץ, מ, תשל"א, עמ' 268-274.
39. אלכסנדר אלטמן, פנים של יהדות, עם עובד, תל אביב 1983, עמ' 17.
40. ראו דיון על כך אצל משה גרינברג, "הנחות יסוד של החוק הפלילי במקרא", בתוך: תורה נדרשת – חיבורים בשאלות יסוד בעולמו של המקרא, ערכו: משה גרינברג, יוחנן מופס וגרשון דוד כהן, עם עובד, תל אביב תשמ"ד, עמ' 13-73.
41. שם.
42. חוקי חמורבי, סעיף 129. אצל לבנון, תשכ"ז, עמ' 89.
43. לוח ב, 2. אצל לבנון, תשכ"ז, עמ' 131.
44. קשה לקבוע במדויק מתי נוסחו חוקים אלו לראשונה. התורה אינה מסמך אחיד, אלא מורכבת מטקסטים שונים שחוברו בזמנים שונים ושאוחדו מאוחר יותר. בעוד שאפשר לתארך חלקים גדולים מהתורה, בעיקר הטקסטים הסיפוריים, באופן מדויק, את קובצי החוקים קשה לתארך במדויק, שכן גם אם הם גובשו סופית בזמן מסוים ונכנסו לקאנון, הם היו יכולים להתנסח זמן רב לפני כן. ראו אלכסנדר רופא, מבוא לספרות המקרא, כרמל, ירושלים 2006, עמ' 73-77.
45. על פי גרינברג, קביעה זו אינה סותרת את האמירה שהאל "פָקַד עֵוֹן אָבוֹת עַל בְּנֵים וְעַל שְׁלֹשִׁים וְעַל רַבְעִים" (דברים ה, ח; שמות כ, ד) שכן כאן מדובר בעונש מידי שמים, ולא עונש מידי אדם, שמוגבל לאדם החוטא בלבד.
46. ראו גרינברג, תשמ"ד.
47. James L. Kugel, *The Great Shift: Encountering God in Biblical Times*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston, 2017, p. 260.
48. שם, עמ' 264.
49. עוד על התמורות בתפיסת העצמי בעקבות חוויות מיסטיות ראו אצל תומר פרסיקו, מדיטציה יהודית: התפתחותן של תרגולות רוחניות ביהדות זמננו, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2016, עמ' 30-46.

50. על יצירת מודל העצמיות ראו מחקרו המונומנטלי של תומס מטצינגר: Metzinger, Thomas, *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*, MIT press, Cambridge, 2004.
51. על טיילור ראו להלן. קוגל כותב על התזה הזו בספרו Kugel, 2017. שניהם נסמכים על מחקרים שונים, כמו גם על ספריהם של ברונו סנל וג'וליאן ג'יינס, שכיום נחשבים פגומים במישורים שונים, אולם הם שהציעו לראשונה את הכיוון התיאורטי הזה. ראו Bruno Snell, *The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature*, Dover, New York, 1982 (1953); Julian Jaynes, *The Origins of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1976.
52. Anderson, Walter T. 1997. *The Future of the Self: Inventing the Postmodern*. Person. New York, p. 3. מצוטט אצל Kugel, 2017, p. 45.
53. קוגל מצטט את גודפרי לינהרדט (Lienhardt), *אנתרופולוג מאמצע המאה העשרים*, שכותב על תפיסת העצמי של אנשי הדינקה (Dinka) מדרום סודן, אשר "חסרים כל תפיסה של מה שמקביל לתפיסה הפופולרית והמודרנית שלנו של נפש (mind) כמתוכנת ולכאורה אוגרת חוויות של העצמי. עבורם אין כלל כוונות פנימיות [...] אשר עומדת בין העצמי החווה בכל רגע נתון ומה שהינו או היה השפעה חיצונית על העצמי". מצוטט שם, עמ' 49.
54. Clifford Geertz, "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding", *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 28, No. 1, 1974, pp. 26-45, quote from p. 31. את ספרו *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, עליו אני מסתמך לא מעט בחיבור זה, מקדיש צ'רלס טיילור להתחקות אחר יצירתו של אותו עצמי מודרני ייחודי.
55. Ayelet Hoffmann Libson, *Law and Self-Knowledge in the Talmud*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.
56. ש. שפרה ויעקב קליין, 1996, "גלגמש וח'ומבבה", שורות 66-69, עמ' 299-300.
57. למעשה התרגום המילולי למה ששלח ח'ומבבה אל גלגמש, לפחות בנוסח האכדי של המיתוס, הוא פשוט "אימה". המפלץ פשוט זרק עליו פחד, שחדר לתוכו. ראו שם, עמ' 207 הע' 32, הע' 684 לשורה 337.
58. הומרוס, *איליאדה*, עמ' 430, ספר 17, שורות 567-574.
59. לא רק בנוגע לאומץ פתוחה נפשם של היוונים הקדמונים להשפעות חיצוניות. גם השינה נגרמת בהשפעת האלים (מורפיוס, או אף אתנה, למשל באודיסאה, ספר חמישי, 93-464), או היצירתיות (יש לזכור שהאיליאדה נפתחה, כמו האודיסאה אחריה, בפנייה אל האלה, המוזה, שתאפשר למשורר לשיר. בלא השראת המוזה לא יכול היוצר ליצור).
60. מעניינת ההקבלה כאן לברית אחרת, הפעם עם האל, שבמסגרתה פוצע עם ישראל את איברי המין של כל זכריו. שתי הבריתות הן של ציבור מול מלך, שתיהן בריתות של עבדות, ובשתיהן העבדות מסומנת על הגוף.
61. "אחר כן תבוא גִּבְעַת הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר שָׁם נִצְבִּי פְּלִשְׁתִּים וְיִהִי כְּבֹאֵךְ שָׁם הָעִיר וּפְגַעְתָּ חֶבֶל נְבִאִים יִרְדִּים מִהַבְּמָה וְלִפְנֵיהֶם נָבֵל וְתַף וְחִלְלִל וְכַנּוּר וְהִמָּה מִתְנַבְּאִים. וְצִלְחָה עֲלֶיךָ רִיחַ יְהוָה וְהִתְנַבְּיָת עִמָּם וְנִהְפְּכָתָ לְאִישׁ אַחַר [...] וַיָּבֵאוּ שָׁם הַגְּבַעְתָּה וְהִגְהָה חֶבֶל

נְבִיאִים לְקִרְאתוֹ וְתִצְלַח עָלָיו רוּחַ אֱלֹהִים וְיִתְנַבֵּא בְּתוֹכְכֶם. וַיְהִי כָּל יוֹדְעוֹ מֵאֵתְמוֹל שְׁלֹשׁ וַיִּרְאוּ וַהֲנֵה עִם נְבִיאִים נְבִיא וַיֹּאמֶר הָעָם אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ מַה זֶה הָיָה לָכֵן קִישׁ הַגִּם שְׂאוֹל בְּנְבִיאִים? – שמואל א' י, ה-יא.

62. גם באיליאדה האלים יכולים להחדיר באדם רוח רעה. אגממנון מתרץ את התנהגותו השלילית כלפי אכילס בכך ש"זאוס, גורת הגורל, האיריניה הנעה בחושך, הם באותה אסיפה זרקו לנפשי רוח הרס" (עמ' 462, ספר 19, שורות 87-88). אהרן שבתאי מסביר בהערה כי אותה רוח הרס נקראה ביוונית *atē*, והיתה "השלב הקיצוני של היבריס (שחצנות אלימה). זו אלוהות דמונית שמגלמת אשלייה הרסנית, שיבוש דעת, טירוף מעוור, שכרוך באסון" (שם). היבריס היא אפוא אלוהות שנכנסת באדם ומשנה את אופיו.

63. אלכסנדר רופא, 2006, עמ' 154-161. לנקודות משותפות לתפיסת העצמי של היוונים הקדומים והעברים הקדומים ראו Kugel, 2017.

64. על הגבול הנזיל בין פנים לחוץ אצל האדם הימי-ביניימי ראו אהרן גורביץ', *תמונת העולם של אנשי ימי הביניים*, תרגום: פטר קריקסונוב, אקדמון, ירושלים 1993; ובהקשר של תפיסת הגרוטסקי ראו ספרו של מיכאיל בכטין על רבלה, Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*, tr. Helene Iswolsky, Indiana University Press, Bloomington, 1984.

65. Snell, 1982, p. 31.

66. ג'יימס קוגל מתייחס לתפיסת העצמי בצוואות השבטים, ואני מתבסס על דיונו בספרו Kugel, 2017, pp. 37-56.

67. *צוואות השבטים*, תרגום: ישראל אוסטירויצר, בתוך: *הספרים החיצוניים*, הוצאת מסדה, תל אביב 1956, כרך א, עמ' קנב (צוואת ראובן, פרק ג, פס' ב-ז). ראו גם פרק י מספר יובלים, בו מסופר על "המלאכים הטמאים" שהביאו לחטא את בני נח. כלומר, לא הם חטאו, אלא מלאכים החטיאו אותם. וראו קוגל על כך, שם, עמ' 39.

68. Charles Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, 2007, pp. 37-41.

69. *צוואות השבטים*, עמ' קנז (צוואת שמעון, פרק ב, פס' ז). מצוטט אצל קוגל, Kugel, 2017, p. 38.

70. Taylor, 2007, p. 41.

71. בספר *צוואות השבטים*, המאוחר יחסית כאמור, מובא גם הסבר אחר לרוע, המתאר יצר רוע פנימי, הוא יצר הרע הידוע לנו גם מחז"ל: "כי שתי דרכים הן, הטוב והרע, ובלבנו שני היצרים המבדילים בינתם. וכי תרצה הנפש בטוב, כל מעשיה בצדק תעשה, ואם תחטא – מיד תשוב. כי אם תחשוב על דבר הצדק, ותזרה הלאה את הרע, תרמוס מהר את הרשע ותשרש את החטא. וכי תיכנע הנפש לפני היצר הרע, את כל מעשיה ברשע תעשה, ותגרש את הטוב ותדבר ברע, ובליעיל ישלט בה. ואם גם תעשה את הטוב, לרע יהפוך" – *צוואות השבטים*, עמ' קצט (צוואת אשר, פרק א, פס' ה-ח). מצוטט אצל קוגל, Kugel, 2017, p. 40-41. על פי קוגל, מחבר הספר התלבט בין שתי גישות שונות לבעיית הרוע האנושי, ולא הכריע ביניהן. יש להניח שהגישה שלפיה הרוע מגיע מבחוץ היא הקדמונית יותר, אשר מחבר הספר ירש מאבותיו, ואילו תפיסת הרוע כיסוד פנימי (אם כי גם זה, לא כחלק מובן מאליו של העצמי ההוליסטי, אלא כיצר שמהווה

- את אחד מחלקיו המפוזרים) היא זו שהתגבשה סביב המאה הראשונה לספירה. עם הזמן, הגישה שלפיה יש לנו עצמיות מגובשת בעלת עולם פנימי שלם הלכה ותפסה את הבכורה. ראו שם, עמ' 201. ראוי עם זאת לשים לב היטב לכך שהיותו של "יצר הרע" יסוד פנימי ולא חיצוני עדיין אינה הופכת אותו לחלק מהעצמי. בני אדם מערביים מודרנים חווים את תשוקותיהם לחטא או לרוע כחלק מעצמם (ולפעמים, אף כחלק שיש להכיר בו, לתת לו מקום, לא לדכא אותו וכן הלאה), אולם כפי שמדגיש ישי רוזן-צבי במחקרו על היצר הרע החז"לי, עבור חכמינו בימי בית שני ואחריו יצר הרע לא היה חלק מהעצמי, אלא יסוד פנימי, חלק מריבוי יסודות שהיווה מכלול כוחות שפועלים בתוככי של האדם. ראו Ishay Rosen-Zvi, *Demonic Desires: Yetzer Hara and the Problem of Evil in Late Antiquity*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 2011, p. 129.
72. רוזן-צבי משרטט בספרו לעיל מהלך שבו יצר הרע מופנם. הוא הופך מכוח דמוני חיצוני לכוח פנימי. ראו שם.
73. כאשר הוא עומד בפני החלטה, "דבר אלוהי ואל-אנושי קורה לי [...] זה התחיל אצלי מן הילדות: קול מסוים מופיע ומטה אותי מן הדבר שאני עומד לעשות" – אפלטון, "נאום ההגנה של סוקרטס", בתוך: חייו ומותו של סוקרטס, תרגום: שמעון בוזגלו, ספרי עליית הגג וידיעות אחרונות, תל אביב 2004, עמ' 87. אוגוסטינוס, הכותב בראשית המאה החמישית, כלומר כשמונה מאות שנה אחרי סוקרטס, עדיין מחשיב את הדימון של סוקרטס כישות זרה שמלווה אותו ומדברת אליו, ומקדיש פרק בחיבורו הידוע *The City of God* כדי להפריך את העמדה שמדובר באל, ולקבוע שמדובר בשד. ראו שם, 8.14.
74. מור אלטשולר, חיי מרן יוסף קארו, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2016.
75. E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001 (1965).
76. ראו דיון אצל Taylor, 2007, p. 37.
77. היפוקרטס, אפוריזמים, חלק 6, מאמר 23.
78. Taylor, 2007, p. 37.
79. Diderot, Denis, "Melancholia", *The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert Collaborative Translation Project*, tr. Matthew Chozick, University of Michigan Library, Ann Arbor. 2007, <http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0000.808> (accessed 6/11/16). Originally published as "Melancholie," *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 10:308–311. (Paris, 1765).
80. בספר שמות (כב, טו-טז) מופיע חוק הנוגע למקרה של אדם השוכב עם בתולה מרצונה: "וְכִי יִפְתָּה אִשׁ בְּתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אָרְשָׁה וְשָׁכַב עִמָּה, מִהֵרָא יִמְהַרְנָהּ לוֹ לְאִשָּׁה. אִם מֵאָז יִמְאָן אָבִיהָ לְתִתָּהּ לוֹ, כִּסְּף יִשְׁקַל כְּמֹהַר הַבְּתוּלָה". אדם המפתה בתולה לא מאורסת לשכב עמו צריך לשאתה לאישה. אם ממאן אביה לתתה לו (ודוק: היא אינה נשאלת לרצונה), הוא בכל זאת משלם לאביה מוהר עבור בתוליה. באופן דומה, במקרה שלפנינו הסכום המשולם הוא, ככל הנראה, המוהר (ראו מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים, נזיקין, יז).

81. הרמב"ם (משנה תורה, נשים, הלכות נערה בתולה) גורס שהתשלום הוא קנס, ומוסיף גם קנסות בגין הקטגוריות ההלכתיות של בושת ופגם, ואם מדובר באונס – גם עבור צער (על פי המשנה: "המפתה נתון שלושה דברים והאונס ארבעה: המפתה נתון בושת ופגם וקנס, מוסיף עליו אונס שנותן הצער" – כתובות, ג, ד). עם זאת, האונס אישה שאינה בתולה (על פי הרמב"ם תחת מונח זה נכללות בוגרת, גרושה, שוטה, חירשת, גורת ועוד) אינו משלם קנס, מה ששוב מדגיש שהקנס נובע מאובדן הבתולים, ולא משום מעשה האונס עצמו. למעשה, על פי תפיסת הרמב"ם, המקבילה לתפיסת המקרא, אונס כשלעצמו אינו פשע הראוי לעונש. רק גרימת אובדן בתולים היא פשע, וכן חבלות שונות המתרחשות בזמן האונס.
82. הפגיעה ברצונו של הבעל הנבגד אינה נחשבת משמעותית מספיק כדי להגדיר את המעשה כפשע, והאישה לא נחשבת "שלו" במובן חמור מספיק על מנת להפוך אותו, את בן זוגה, לצד בעניין.
83. כאשר בסיפור העקדה מצווה האל על אברהם להעלות את בנו לעולה, עובדת היות יצחק בנו של אברהם מוזכרת כמעט בכל פעם שהתורה מתייחסת אליו בפרק: "קח את בנך", "וישם (את עצי העולה) על יצחק בנו", "ויעקר את יצחק בנו", "ויקח את המאכלת לשחוט את בנו" ועוד ועוד. אולם כאשר מלאך ה' מתערב ומונע מאברהם להעלות את יצחק בנו לעולה הוא קורא "אַל תִּשְׁלַח יָדְךָ אֶל הַנֶּעֱר" – ברגע זה יצחק מקבל קיום עצמאי, שאינו נובע רק מהיותו קשור בקשרי משפחה לאב־בית מסוים. ממילא לא ניתן להורגו על מנת למלא את ציוויו של אלוהים אל אביו.
84. Larry Siedentop, *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*, Penguin, UK, 2015, p. 18.
85. גורביץ', 1993, עמ' 70.
86. שם, עמ' 234.
87. מבלי לכלול בכך את הסטואיקנים, שחשבו על חירות באופן שונה, ואינדיבידואלי הרבה יותר.
88. Cicero, *De Re Publica*, 1, 43.
89. שם, 1, 47. קיקרו מציג כאן את עמדת תנועת ה-*Populares*, הפופוליסטים של זמנו. הוא לא מסכים איתם בפרטים שונים (הוא היה שמרן יותר, וביקש לשמר יותר כוח בקרב האליטה, מחשש שההמונים יבחרו בסופו של דבר בדמגוג, שיהפוך לרודן), אולם מסכים בהחלט שחירות אמיתית היא שותפות בקבלת ההחלטות הפוליטיות. ראו דיון (מעט ארכאי אבל מעניין) על ציטוט זה אצל Hans Kelsen, *The Essence and Value of Democracy*, tr. Brian Graf, Rowman & Littlefield, Lanham, 2013 עמ' 27 והלאה, ועוד על כך גם אצל Annelien De Dijn, *Freedom: An Unruly History*, Harvard University Press, Cambridge, 2020, pp. 82–88.
90. Larry Siedentop, *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*, Penguin, UK, 2015, p. 28.
91. בנומין קונסטן, "אודות חירות בני העת העתיקה בהשוואה לזו של בני העת המודרנית" (1819), תרגום: הניאל רוזנברג, אתר פוסט פוסט, <https://tinyurl.com/yy5ynjk3>. תפיסת החירות הפרה-מודרנית המשיכה להדהר גם במאה ה-17, כחלק מהמאבק למען דמוקרטיה. ראו De Dijn, 2020, ch. 3.

92. Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, University of California Press, Berkeley, 1997.
93. "נמלתי בהיותי בן שמונת ימים; ממוצא ישראל אֲנִי, מְשֻׁבֵּט בְּנִימִין, עֲבָרִי מִן הָעִבְרִיִּים; אֲשֶׁר לְתוֹרָה, מִכַּת הַפְּרוּשִׁים אֲנִי; אֲשֶׁר לְקִנְיָנוֹת, רוֹדֵף הַקְּהָלָה אֲנִי; מִבְּחִינַת הַצְּדָקָה הַמְשֻׁתָּתָת עַל הַתּוֹרָה, אֵין בִּי דְפִי" – אגרת אל הפיליפינים, 3, 5, התרגום החדש של החברה לכתבי הקודש בישראל.
94. הקונברסיה של פאולוס מתוארת בספר מעשי השליחים פעמיים, בפרק 9 ובפרק 22. בשתי הפעמים מתוארת התגלותו של ישו לפאולוס כאור גדול ופתאומי ("לִפְתָּע פְּתָאוּם נִגַּה סְבִיבִי אֹדֵר גְּדוֹל מִן הַשָּׁמַיִם" – 22, 6), והזמנתו של ישו כקול שיוצא מהשמים ומצווה להטיף את בשורתו, ולהפסיק לרדוף את מאמיניו.
95. Alan F. Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, Yale University Press, New Haven, 1990, pp. 22, 59–63.
96. הציטוטים מהברית החדשה הם מתרגומו של פראנץ דליטש.
97. ראו James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1998, pp. 390–412. מחקר החוויה המיסטית הייחודית של פאולוס זכה לכמה קולות חשובים בתחילת המאה העשרים, אשר המפורסם שבהם היה אלברט שווייצר ("מוות וקימה לתחיה עם המשיח היה עבור [פאולוס] לא עניין מטאפורי [...] אלא מציאות פשוטה [...] עבורו המאמין חווה את המוות והתחיה של המשיח כעובדה, לא כיצוג של חיקוי" – Albert Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*, tr. William Montgomery, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998, pp. 15–16), מצוטט אצל (Dunn, 1998, p. 392), אולם אחרי מלחמת העולם השנייה, וביתר שאת עם מה שמכונה "המפנה הלשוני", הפוסטמודרניסטי, באקדמיה, שווייצר נדחק הצדה, ושב לרלוונטיות רק בעשרים השנים האחרונות. לדעתי, אין חשוב ממנו להבנת המהפכה הדתית שחולל פאולוס, שכן לא רק שהוא עומד במרכז תפיסתו הדתית, אלא שהדגש על הממד החווייתי, הפנימי והטרנספורמטיבי ממשיך ללוות את הנצרות, ועל כן את התרבות המערבית כולה, עד ימינו. ראו גם Segal, 1990; Colleen Shanz, *Paul in Ecstasy: The Neurobiology of the Apostle's Life and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
98. הראשונה אל הקורинתיים, 1, 8–30; אל הרומים, 8, 1–2. הזיכוי מהחטא הקדמון הוא כמובן יסוד מרכזי ביותר בתיאולוגיה הנוצרית, ואצל פאולוס הוא נמצא בזיקה ישירה לחיים "במשיח" (השנייה אל הקורинתיים, 5, 21; אל הרומים, 3, 24). למעשה, כפי שכתב אלברט שווייצר, "הדוקטרינה של ההצדקה [מהחטא] על ידי אמונה הינה מכתש משני, שנוצר בתוככי היקפו של המכתש הראשוני – האופי המיסטי של הדוקטרינה של גאולה דרך היות-בתוך-המשיח" – Schweitzer, 1998, p. 225, מצוטט אצל Dunn, 1998, p. 392. למרות שהנושא שנוי במחלוקת וחוקרים רבים מפרשים את הביטוי "במשיח" בצורה לא-מיסטית ומטאפורית, לדירי אין ספק שעבור פאולוס מדובר היה במצב תודעתי מסוים ומיוחד אשר בו העולם כולו, ובכלל זה חייו עצמו, הוארו עבורו לחיוב. כפי שציינו לעיל, החיים "במשיח" קשורים גם בטרנספורמציה היוצרת את המשיח החי בתוך האדם, רמז נוסף לכך שמדובר בחוויה או במצב תודעתי פנימיים.

- ראו התבטאויותיו של פאולוס כאן: אל הרומים, 8, 10; השנייה אל הקורינתים, 13, 5; אל הקולסים, 1, 27; אל הגלטים, 4, 19; וכמובן הפסוק המפורסם מכול, מהאגרת אל הגלטים, 2, 20: "עַם־הַמְּשִׁיחַ נִצְלַבְתִּי וְאֲנֹכִי לֹא אָחִיָּה עוֹד כִּי אִם־הַמְּשִׁיחַ הוּא חַי בְּקָרְבִי". ראו עוד 401-400, p. 1998, Dunn.
99. ירושלמי, כלאיים ח, ג. גרסה מורחבת מעט ניתן למצוא בתלמוד הבבלי: "תנו רבנן: שלשה שותפין יש באדם: הקב"ה ואביו ואמו. אביו מזריע הלובן, שממנו עצמות וגידים וצפרנים ומוח שבראשו ולובן שבעיין; אמו מזרעת אודם, שממנו עור ובשר ושערות ושחור שבעיין; והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים וראיית העין ושמיעת האוזן ורבור פה והלוך רגלים ובינה והשכל. וכיון שהגיע זמנו להפטר מן העולם הקב"ה נוטל חלקו וחלק אביו ואמו מניח לפנייהם"; בבלי נידה, לא ע"א.
100. אפלטון, "החוקים", כתבי אפלטון, ד, תרגום: יוסף ליבס, הוצאת שוקן, תל אביב 1974, עמ' 410.
101. דניאל בויארין, **הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד**, תרגום: עדי אופיר, עם עובד, תל אביב 1999, עמ' 14-15.
102. פילון, האלכסנדרוני, **על בריאת העולם**, סעיף 69, בתוך **כתבים**, תרגום: סוזן דניאל-נטף, מוסד ביאליק, ירושלים 1991, כרך ב, עמ' 31-32.
103. רק במשנה אנו מוצאים לראשונה דיון בכוונה תוך כדי מצווה. המקרא לא מציין זאת, וחוקרים שונים אכן הראו את החידוש המשנאי בעניין. אולם גם במשנה, המקום שניתן לכוונה הוא קטן. כידוע, את רוב המצוות ניתן לבצע ללא כוונה, כלומר פשוט על ידי מעשה לא מודע. גם בתפילה – עיקר העמידה אל מול האל שמחליפה את הקרבת הקורבנות – יהודים נדרשים להיות מודעים ליוצא מפייהם רק באמירת שמע ובברכת האבות. את השאר ממלמלים ויוצאים ידי חובה. מבחינת ההלכה הפורמלית אפוא, כוונה אינה משמעותית דיה כדי להפוך לתנאי הכרחי. במחקר שהתפרסם לאחרונה מנסה איילת הופמן ליבסון להראות שהצורך במודעות עצמית עלה עם הזמן, כלומר התגבר בקרב חכמינו לאורך הדורות. לטענתה, החל מתקופת האמוראים ניתן לראות פרשנות לחוק שמדגישה את הכוונה והחוויה האישית של מי שמקיים אותו. עבור האמוראים, לאדם עולם פנימי עשיר יותר ומשמעותי יותר. ניתן דגש על מקומו ומצבו האידיויסינקרטי. במילים אחרות, הוא הופך קצת יותר לאינדיבידואל. הופמן ליבסון מזכירה את ההנחה, שלפיה סביב המאה השנייה לספירה חל שינוי (או התפתחות) בתודעה של פרטים בעולם הנוצרי, ונוצרה תפיסה חדשה של סובייקט רפלקסיבי. אוגוסטינוס (354-430) הוא דוגמה מובהקת ליכולת החדשה להתבונן פנימה ולהעניק ערך מוסף לחיינו הפנימיים. על פי הופמן ליבסון, רגישות חדשה זו נוצרה גם למעגלי החכמים באותו זמן, והשפיעה על דרכם לפירוש ההלכה. המחקר מנסה להראות שבעוד אצל התנאים (המאה הראשונה והמאה השנייה) הפנייה לממד הפנימי, לחיי הנפש, באה רק בצמוד לחוק ורק לשימוש החוק, אצל האמוראים (המאה השלישית עד המאה החמישית) אפשר למצוא כבר חשיבות נפרדת לנפש, כלומר לא רק בהקשר לחוק. היא מזכירה חוקרים (יהושע לוינסון ומירה בלברג) שטענו שתפיסת הסובייקט העולה מהמשנה כבר מקבילה לסובייקט שניתן למצוא בפילוסופיה ההלניסטית, למשל בסטואה. כנגד זאת היא מפנה למחקרו של ישי רוזן-צבי ששולל זאת, ועומד על כך שהסובייקט המשנאי שונה מזה ההלניסטי באותה תקופה, ועני הרבה יותר

בחיי נפש. אין בו "אדם פנימי" שעומד כנגד (ובוודאי לא כחשוב יותר) מהאדם החיצוני. העצמי אינו נמצא לכאורה בפנים, בנפש, אלא הגוף כולו הוא העצמי. אין במשנה ניגוד בין פנימי לחיצוני כפי שאנחנו מוצאים אצל ההלניסטים (ובנצרות). העולם הפנימי המשנאי אפוא מוגבל ביותר, ומשועבר כולו לפרויקט הרבני של פיתוח ההלכה. האמוראים, טוענת הופמן ליבסון, כבר הולכים מעבר לכך. דוגמה מובהקת לכך ניתן למצוא באמירה של רב נחמן בר יעקב (סוף המאה השלישית) כי "הרהורי עבירה קשים מעבירה" (בבלי יומא, כט ע"א). כאן העולם הפנימי זוכה לבכורה על פני העולם החיצוני. הופמן ליבסון מביאה דוגמה נוספת, מדברי רב נחמן בר יצחק (אמצע המאה הרביעית) שאמר: "גדולה עבירה לשמה ממצווה שלא לשמה" (בבלי הוריות, י ע"ב), כלומר, לכאורה עדיף לבצע חטא מתוך כוונה ראויה מאשר מצווה ללא כוונה ראויה! אלו דוגמאות משכנעות לפנייה פנימה, אולם יש לזכור שהקביעות הללו לא נפסקו להלכה. חכמינו לא רצו לסמוך על מצבו הפנימי של האדם כבואם לכוון את הקשר שלו אל מול האל, בשונה, למשל, מהנוצרים שפעלו במקביל אליהם. ראו Ayelet Hoffmann Libson, *Law and Self-Knowledge in the Talmud*, Cambridge University Press, Cambridge, 2019.

104. Ishai Rosen-Zvi, "The Mishnaic Mental Revolution: A Reassessment", *Journal of Jewish Studies* 56:1, 2015, pp. 36-58, p. 51.

105. שם, עמ' 54.

106. יש להוסיף עוד בסיס לתפיסת העולם של פאולוס. כאמור לעיל, מאז ימי אתונה הדמוקרטית פרחו בתרבות ההלניסטית אסכולות פילוסופיות רוחניות שהציעו "דרך חיים" שכללה אתיקה שיטתית והבטחה גאולית המתממשת כחוויה טרנספורמטיבית בעולמו הפנימי של הפרט (וכאן יש שוב להיזכר ב-*metamorphōsis* שפאולוס מכוון אליו). כפי שהראה פייר אדו במחקריו פורצי הדרך, הפילוסופיה ביוון לא עסקה רק בתיאוריה במובנה העכשווי, דהיינו בטענות על אופייה של המציאות, אלא בתיאוריה במובנה המקורי, דהיינו התבוננות קונטמפלטיבית, אף מדיטיטיבית, שהיא עצמה חלק מדרך חיים ומאתיקה (ראו פייר אדו, *מהי הפילוסופיה העתיקה?*, תרגום: רון גילד, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2011). האסכולות הפילוסופיות היווניות הידועות – האפיקוראים, הציניקים, הספקנים והסטואיקנים – הנהיגו אורח חיים שהוכתב על ידי אתיקה מגובשת, וזאת מתוך תקווה לשינוי תודעתי קיומי שגייע בעקבות זאת. הדרך להשגה רוחנית היתה שונה בכל אחת מן האסכולות הפילוסופיות הללו, אולם התחנה הסופית נסבה על מטרה עיקרית אחת: שוויון נפש ושקט רגשי ותודעתי שהוגדרו על פי רוב במונח "אטרקסיה" (*ἀταραξία, ataraxia*) – שם, עמ' 102-108). סביר שפאולוס הכיר דרכים פילוסופיות רוחניות אלו, או לכל הפחות הבין את המערך הרעיוני שבבסיסן. פאולוס דחה אותן. המסגרת הנוצרית שהוא פיתח וקידם אינה מדברת על השתלמות רוחנית בכוחותיו של הפרט, אלא על תלות גמורה בישועה הטרנסצנדנטית. עקרונית לא פחות היא העובדה שהיא אינה מדברת על שחרור מטעות, אלא על גאולה מחטא. הנצרות לא היתה עבורו עוד אסכולה, אלא אמונת האמת, והטרנספורמציה הפנימית שהיא מאפשרת היתה יותר מהשגת הומאוסטסיס או אטרקסיה. היא היתה זיכוי מחטא (יש לזכור שעבור פאולוס היהודי, שלא כמו עבור הפילוסופים ההלניסטים, "חטא" היתה קטגוריה תיאולוגית חיה וקשה) וחירות

- אמיתית. ראו למשל דבריו המרומזים באגרת הראשונה אל הקורינתים, 2, 4: "וְדָבָרִי וְקִרְיָאֵתִי לֹא לְפִתּוֹת קְאָמְרִי חֻקְמַת בְּגֵי אֲדָם כִּי אִם-בְּתוֹכַחַת הַרוּחַ וְהַבְּבוּרָה". וראו גם דיונו של אלן בארדו בדחייתו של פאולוס את הפילוסופיה: Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. tr. Ray Brassier, Stanford University Press, Stanford, 2003. אולם בכל הנוגע להתמקדות היחיד בחיי הנפש שלו או שלה ובהשגת גאולה על ידי טרנספורמציה פנימית, עוקב פאולוס אחרי האסכולות ההלניסטיות.
107. ההלכה, התורה שבעל-פה, עדיין לא היתה מפותחת אז. המשנה נחתמת על ידי רבי יהודה הנשיא רק כמאה וחמישים שנה אחרי שפאולוס כותב את איגרותיו, סביב שנת 200 לספירה. ללא ספק היו מסורות שונות שמתוכן נוצרה היהדות הרבנית – כלומר, היהדות שמחליפה את היהדות הכוהנית של בית המקדש, יהדות שבמרכזה אליטה של מלומדים הלכתיים, ולא קאסטה משפחתית של כוהנים – אולם זו עדיין לא היתה מגובשת. למעשה, התגבשותה היתה אל מול וכנגד התגבשות הנצרות, שגדלה באותה סביבה, באותם ימים. ההלכה התעצבה אפוא במקביל להתעצבות הנצרות. ועם זאת, היהודים נודעו כעם שמחזיק בגוף של חוק שקיבל מאת האל כחלק מברית איתו. ברית מילה, שמירת שבת, שמירת כשרות ומגוון חוקים אחרים אפיינו את היהודים והוציאו אותם מהכלל. פאולוס ביקש לכונן כלל חדש, אשר היהודים והלא-יהודים יהיו שותפים בו. על התפתחות ההלכה ראו משה הלברטל, "תולדות ההלכה והופעת ההלכה", דיני ישראל, כט, תשע"ג, עמ' 23-1. הלברטל מגדיר את ההלכה כשדה נורמטיבי מעובה, ברמות רזולוציה גבוהות. החוק המקראי עדיין אינו שדה כזה (מלבד, אולי, דיני המקדש). כמוהו אינו גם בקובצי החוקים מאשור ומבבל. רק כאשר קבוצה של חכמים מחליטה לפרוט את החוקים לפרטים, לשאול שאלות על מקרי ביניים, על תנאים לחוק, על יוצאים מהכלל – יש הלכה. ההלכה מעצימה את העיסוק בעולם והופכת את כולו לקרוש. כל דבר הוא בעל חשיבות. היא מכוננת עולם מקביל, בדיוק כאשר עבור החכמים העולם הנוכחי היה עגום ואפל.
108. כפרושי האמין פאולוס בתחיית המתים בגופם, ועל כן מובן שלא היה יכול לשלול באופן מוחלט את חשיבות הגוף. הפניית העורף ל"בשר", הפנמת רעיון צלם האלוהים והפיכת הגוף לרוחני, היתה מבחינתו הדרך לתיקון צלם אלוהים. על ההבדל בין "גוף" ל"בשר" אצל פאולוס והשלכותיו ראו ישי רוזן-צבי, *גוף ונפש בהגות היהודית העתיקה*, מודן ומשרד הביטחון, בן שמן 2012, עמ' 54-58.
109. הפנייה של פאולוס כנגד הממסד הדתי בזמנו היתה מהפכנית, וסביר שבתחילת דרכו סבר "השליח אל הגויים" שקץ הימים קרוב, ושמעט זמן יעבור לפני שישו יחזור אל הארץ ויגאל את העולם (בהמשך לכך היו גם שפירשו את התנגדותו של פאולוס לחוק היהודי כרשייון להתעלם מכל חוק שהוא, והכנסייה היתה צריכה להדגיש את הצורך בהתנהגות מוסרית, כלומר את הצורך להגביל את התנהגות האדם על ידי נורמות ברורות, לכל אורך המאה השנייה לספירה. ראו על כך Chadwick, 1990, pp. 67-68). כאשר התברר שביאתו השנייה של ישו מתעכבת, נאלצו קהילות הנוצרים הראשונות להתארגן בהתאם, כלומר להתמסד (ראו דיונה של מרגרט מיטשל בהוראות השונות שנתן מחבר האיגרת השנייה אל התסלוניקים, לאחר שבאיגרת הראשונה נתן להם פאולוס להבין שהגאולה השלמה קרובה: Margaret M. Mitchell, "1 and 2 Thessalonians", in *The Cambridge Companion to St. Paul*, ed. James D. G. Dunn, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 51-63 ממילא, חוק

ומעשה הפכו להיות חלק מהדת הנוצרית. יותר מכך, עצם העובדה שהכנסייה התמסדה ולא נותרה ככת נוספת בין כתות הגנוזיס (שחלק גדול מהן קידש את דמותו של ישו) מראה לנו כי לבר מהאתוס האנטי־ממסדי והאנטי־נומיסטי של פאולוס, היו בכנסייה כוחות ממסדיים ונומיסטיים מובהקים. אלמלא הכנסייה הקתולית, עם כל הסתייגויותיה מהחומר (מהעולם ומהגוף), היתה שומרת על איזון מינימלי הכרחי בין קריאה ליציאה מהמסורת לבין כניסה למסורת חדשה, היא לא היתה מסוגלת להמשיך כמסגרת דתית חיה, לא כל שכן דת עולמית. שלא כמו כתות הגנוזיס, הנצרות לא דחתה את התנ"ך אלא קידשה אותו ("הברית הישנה"), ובכך קיבלה את קיום העולם כבריאה חיובית של האל. שלא כמו כתות הגנוזיס השונות, הנצרות לא היתה אליטיסטית, לא יצרה לעצמה מעגל סגור של "בני אור", לא שמרה על ידע אוטורי שאינו נגיש לרבים, אלא פנתה אל האנושות כולה. ממילא היא קיבלה כך גם לגיטימציה, שלא לומר מחויבות, לבניית הכנסייה וביצורה, בצורה ממוסדת ואף היררכית.

110. Siedentop, p. 61–62.
111. לחשיבותה של המשפחה כיחידה דתית ראו הערה 8 לעיל.
112. אוגוסטינוס, וידיים, תרגום: אביעד קליינברג, ספרי עליית הגג וידיעות אחרונות, 2001, עמ' 281, 10, 62.
113. Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, tr. Hans H. Gerth, The Macmillan Company, New York, 1964, p. 237.
114. בספר מרתק וחשוב מעמיד חוקר הביולוגיה האבולוציונית, הפסיכולוגיה והכלכלה מהארורד, ג'וזף הנריק, את ייחודו של המערב כולו על פירוק קשרי המשפחה המורחבת על ידי הכנסייה הקתולית. בקצרה, הנריק טוען שבניגוד לציביליזציות אחרות, הכנסייה הקתולית אסרה באוכלוסיות שחיו תחת שליטתה על נישואי קרובי משפחה מכל דרגה שהיא. בעוד שבכל מקום נאסר להתחתן בתוך המשפחה הגרעינית, במערב הקתולי (ואחריו, הפרוטסטנטי) אסורים גם נישואי בני דודים ואף דודנים עד דרגה שישית! התוצאה לאורך זמן היתה פירוק של הקשרים החמולתיים־שבטיים, שגרר שינוי רדיקלי בתפיסת העולם של בני המערב. אלה אימצו צורת חשיבה יותר אינדיבידואליסטית, אוניברסלית, אנליטית, שוויונית, ופחות קונפורמית, קהילתית, דוגמטית והוליסטית. הראיות שמביא הנריק מעוגנות בניסויים פסיכולוגיים שונים והוא מציג טיעונים טובים. מה שחסר לי בספרו הן הסיבות התיאולוגיות שהביאו מלכתחילה להתמקדות הנוצרית באינדיבידואל ובדחייה של הקשרים החמולתיים. ספר זה מתמקד באלה, ובהשפעתם שלהם על המנטליות המערבית. ראו Joseph Henrich, *The WEIRDest People in the World: How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2020.
115. האגרת הראשונה אל הקורינתים, 7, 3–4.
116. *De Bono Conjugati*, 4.
117. פאולוס והכנסייה בנו את תפיסת המונוגמיה שלהם לא רק מתוך תפיסת האדם שלהם, אלא באופן מובהק גם על בסיס המונוגמיה כפי שהתפתחה ברומא; ממנה, דרך הנצרות, ירש העולם המערבי את המונוגמיה. על התפתחות המונוגמיה ראו Walter Scheidel, "A peculiar institution? Greco-Roman monogamy in global context", *History of the Family* 14, 2009, pp. 280–291.

Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundations of Universalism*, tr. Ray Brassier, .118
Stanford University Press, Stanford, 2003

119. בעקבות פאולוס, אולם תוך חילון האמת הפנימית, מדמיין באדיו עולם אוניברסלי של אינדיבידואלים, אמיתיים לעצמם ומשחררים מחוק ומהיררכיה. אם לחרוג לרגע מדיוננו ולבקר את תפיסתו של באדיו, הרי שספק גדול אם האוניברסליזם שלו, הומוגני ופרגמטרי כפי שהוא מציג אותו, אפשרי בכלל, ואם החתירה אליו רצויה. למרות הכחשותיו של באדיו, קשה להאמין שניתן להתקרב לאידיאל שכזה ללא השתלטות עוינת בידי כוחות השוק והפיכת האדם לצרכן עוד לפני שהוא אינדיבידואל. באדיו מבקש לפרק כל פרטיקולריזם, דהיינו כל קהילה ומסורת, כל זהות שאינה אישית לחלוטין. אלו, כאשר הן משולבות בתהליך הפוליטי, מובילות, לשיטתו, לאלימות. באדיו מבקש להשליט את האוניברסליזם המבוסס על הפרטיקולריזם הבסיסי ביותר, דהיינו על האיש. מדובר באשליה מסוכנת. אשליה, משום שהיא עצמה מוטציה מוקצנת של המסורת המערבית-נוצרית האפלטונית, המדמינת נשמה נטולת גוף ועל כן פרטית לחלוטין. אלא שככל שהפרט מצמצם לכדי נקודה רוחנית נצחית, הוא מצמצם את זהות הפרטית. ניצוץ אלוהי נקי מהקשר הוא בדיוק כל מה שאנחנו – כבני אדם מסוימים – איננו. מעצם טבעו הוא לא מסוים אלא כללי, אוניברסלי. גורלו התמזגות באלוהות האחת וביטול כל זכר לאינדיבידואליות. זו אולי שאיפה נאצלת עבור רבים, אבל זה לא אינדיבידואליזם. במילים אחרות, אין זהות שהיא אישית לחלוטין. לכל זהות מאפיינים מסוימים, ולכן היא תלויה בהקשר מסוים. ממילא מובן שכל זהות נמדדת על רקע חברה מסוימת. כל זהות זקוקה למסגרת של משמעות כדי לכוון את עצמה ולתת לעצמה פשר, דין וחשבון ואופק של התפתחות. כפי שמילה בודדת לא תיתכן, אלא רק מילה כחלק משפה, כך גם אדם בודד לא ייתכן, אלא רק אדם כחלק מקהילה. עקרון צלם אלוהים נושא בתוכו את הקביעה שהאדם נולד ביחס אל משהו – אל האלוהות – ואינו יכול להתקיים אחרת. באותה מידה אין גם אמת שנולדת בתוככי הפרט והיא משוחררת מהקשר. כל אמת בעלת משמעות, במובן המילולי והפשוט, תלויה בהקשר, שכן משמעות – כמו מילה במשפט ומשפט בשפה, כמו אות שחורה על רקע דף לבן – תלויה ברקע שעומד מצדדיה ומאחוריה. אמת שכל מה שניתן לומר עליה הוא שהפרט מעיד עליה מתוך עצמו שקולה לסולפיסיזם מגוחך, דהיינו תצוגה עצמית אל תוך העצמי, ללא יכולת לתקשר דבר מעבר לגבול התודעה הפרטית או לנהל דיאלוג עם איש. האשליה של באדיו גם מסוכנת מפני שהיא חותרת תחת מוסדות חברתיים ותיקים ונחוצים כקהילה, משפחה ועם. היא מפתה אותנו להאמין שניתן ורצוי לזנוח ולפרק את אלה. היא מטעה אותנו לחשוב שהפרט קודם לקהילה, בעוד שאין זה כך. כרונולוגית, אנחנו נולדים אל תוך חברה מסוימת ורוכשים מתוכה חלקים גדולים ממה שהופך אותנו לעצמנו: שפה, תרבות, נורמות של התנהגות, אידיאלים וחזונו. אולם גם אונטולוגית, העמדה שאנחנו קודם כול פרטים היא לכל הפחות לא מדויקת – שהרי אין פרט ללא חברה, בדיוק כפי שאין חברה ללא פרטים. אלו באים יחד. מה שהשתנה מימי קדם ועד ימינו, כפי שנראה, הוא הדגש השונה שמקבל הפרט בנוגע לאוטונומיה שלו ולייחודו. אלא שגם אחרי ההדגשה המורדרנית על האינדיבידואל לא ניתן למחוק את קיום הקהילה. מחשבתו של באדיו, כאילו למען האינדיבידואליזם האוניברסלי יש – או אף ניתן – לפרק עקרונות (אם לא מעשית)

- את הקהילות הפרטיקולריות, היא טעות הנובעת מהקצנת המהלך הפאוליני והפיכתו, לאחר חילונו, לאידיאל פוסטמודרני, ערטילאי ופרדוקסלי כשם שהוא דמוני.
120. Marcel Mauss, "A Category of the Human Mind: The Notion of the Person, the Notion of Self", In Michael Carrithers, Steven Collins, Steven Lukes (eds.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 1-25, p. 19.
121. ראו ישי רוזן-צבי, "הופעת הגוי בספרות חז"ל", **מיתוס ריטואל ומיסטיקה**, עורכים: גדעון בוהק, רון מרגולין, ישי רוזן-צבי, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב תשע"ד. רוזן-צבי מראה כיצד הקטגוריה של "הגוי", כלומר הלא-יהודי הגנרי, שכולל את כל אומות העולם ונבדל בעצם היותו לא-יהודי מהיהודים, התפתחה בספרות חז"ל. מהלך זה מתחיל היברלות חריפה יותר בין יהודים ללא-יהודים מזו שהתקיימה בעולם היהודי הטרומ-חז"לי, ויש להניח שהוא מתקיים כנגד התפתחותה של הנצרות, וימרתה הפאולינית להפוך את "ישראל" לקטגוריה אוניברסלית. עוד על שורשי האוניברסליזם של פאולוס במסורת היהודית ראו Terence L. Donaldson, *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostol's Convictional World*, Fortress Press, Minneapolis, 2006. דונלדסון מסביר את הפיכת הלב והטרנספורמציה הרעיונית של פאולוס באופן שונה לחלוטין מכפי שאני מסביר אותן: לא כתמורה תודעתית המובילה, מתוך תפיסה הלניסטית של היחס בין גוף לנפש, להפרטה של הקשר בין האדם לאל, אלא כהכרה, מתוך התגלות, באמיתות תקומתו לתחייה של ישו, המובילה לרחיית החוק כתנאי לכריתת ברית חדשה עם המשיח (שכן היה בטוח שאלה מוציאים זה את זה), ברית שהיא אישית אבל מבוססת על חזון האוניברסליזם האינקלוסיבי של המסורת היהודית עצמה.
122. במסכת ראש השנה מסופר על הפגנה לילית שארגן יהודה בן שמוע מול בכירי השלטון הרומי בארץ, במחאה על גזרות שאסרו לימוד תורה, מילה ושמירת שבת. המפגינים זועקים: "אי שמים, לא אחיכם אנחנו? ולא בני אב אחד אנחנו ולא בני אם אחת אנחנו? מה נשתנינו מכל אומה ולשון שאתם גוזרין עלינו גזירות קשות?" (בבלי ראש השנה, יט ע"א, מצוטט אצל ישי רוזן-צבי, "הופעת הגוי בספרות חז"ל", עמ' 413) – הפנייה אל הרומאים היא מתוקף האחוה האנושית הבסיסית, שנובעת מהמיתוס המקראי של הלידה מזוג הורים אחד.
123. חז"ל היו אלה שפיתחו את תהליך הגיור הטקסי, דהיינו את המעבר מהיות אדם לא-יהודי להיותו יהודי לא על ידי הצטרפות והיטמעות פשוטה בעם ("עֲמַך עָמִי וְאַלְהֵיךָ אֱלֹהֵי" – רות א, טז), אלא על ידי לימוד התורה שבעל-פה ועל ידי חניכה ריטואלית. ראו Shaye J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness*, University of California Press, Berkeley, 1999.
124. אל הרומים, 2, 29; אל הגלטים, 5, 6; שם, 6, 12-15, ועוד.
125. יש להדגיש שחוקרים רבים סבורים שלא פאולוס חיבר את האיגרת אל הקולסים, והפולמוס בדבר האוטנטיות שלה עדיין לא הוכרע. שאלת זהות המחבר חשובה פחות לענייננו, שכן גם אם לא פאולוס חיבר אותה, הרי שהיא חוברת בתקופתו ומתוך תפיסה דומה לשלו.
126. Dunn, 2003, 53, 468.

- Margaret M. Mitchell, Frances M. Young, eds., *The Cambridge History of Christianity*, Vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 152 .127
- 128 בכל הנוגע למטאפיזיקה של הנשמה החזיק פאולוס, כפי הנראה, בתפיסה סטואית, שבה ההפנמה של מהות האדם אינה מובהקת. אבות הכנסייה שיבאו אחרי יוחנן בתפיסה אפלטונית המזהה את מהות האדם עם הנשמה, הנמצאת בפנים הגוף. ראו Troels Engberg-Pedersen, *Cosmology and Self in the Apostle Paul: The Material Spirit*, Oxford University Press, Oxford, 2010, pp. 8-38 .129
- Sidentop, 2014, p. 62 .129
- Sidentop, 2014, p. 61 .130
- 131 כששואלים אותו האם לשלם מסים, שואל ישו של מי הדיוקן שעל המטבעות. מכיוון שזהו דיוקנו של הקיסר, אומר ישו: "תנו לקיסר את אשר לקיסר ולא לאלוהים את אשר לאלוהים". לא מן הנמנע שישו הכיר את המשל שנכתב מעט אחרי זמנו במשנה, שעל פיו צלם אלוהים הוטבע באדם כפי שצלמו של הקיסר הוטבע במטבעות (סנהדרין, ד, ה). עבור ישו, כפי שאנחנו מבינים מקיומו של צלם אלוהים באדם שהוא שייך לאל, אנחנו מבינים מדיוקנו של הקיסר של המטבעות שפוליטיקה וכסף שייכים לכוחות הארציים. הסיפור והמשפט מופיעים גם במרקוס, 12, 17; לוקס, 20, 25 .132
- יעקב בורקהרט, *תרבות הרנסאנס באיטליה*, תרגום: יעקב שטיינברג, מוסד ביאליק, ירושלים 1953 .133
- Maurice Wiles, Mark Santer, *Documents in ad Scapulam, 1-2*, *Early Christian Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 227 .133
- הביטוי naturalis potestatis לא מתורגם במקור הזה, אולם הוא קיים בכתבי יד. Peter Garnsey, "Religious Toleration in Classical Antiquity," in *Persecution and Toleration*, ed. W. J. Sheils, *Studies in Church History* 21, 1984, pp. 1-27 .134
- Robert Louis Wilken, "The Christian Roots of Religious Freedom", in *Christianity and Freedom: Volume 1, Historical Perspectives*, eds. Timothy Samuel Shah, Allen D. Hertzke, Cambridge University Press, New York, 2016 p. 65 .135
- 136 הסיפור מופיע בגרסאות שונות בתלמוד הבבלי (גיטין נז ע"ב), במדרש איכה רבה (א, נ), בספר מקבים ב (ז, א-ו), ובספר מקבים ד (ח-יח). Timothy Samuel Shah, "The Roots of Religious Freedom in Early Christian Thought", in *Christianity and Freedom: Volume 1, Historical Perspectives*, eds. Timothy Samuel Shah, Allen D. Hertzke, Cambridge University Press, New York, p.56 .137
- שם .138
- 139 יש לשים לב שגם היהדות הרבנית, שקרמה עור וגידים במאות הראשונות לספירה במקביל לנצרות, פיתחה מערך דתי שהיה מנותק מזה הפוליטי. היהודים אמנם דיברו, למדו והתפללו על ממלכה עצמאית, אולם בפועל יצרו דת שפועלת במקביל לכוח הפוליטי הזר, שמייצרת גוף של חוק דתי שאינו חלק מהממסד הפוליטי. למעשה, זה היה פחות או יותר המצב מאז נפילת ירושלים בידי הבבלים, בשנת 586 לפני הספירה. את הבבלים החליפו הפרסים, אותם החליפו היוונים, ואת אלה הרומאים (אחרי הפסקה קצרה

- של עצמאות עם החשמונאים). בכל מקרה התנהלו היהודים על פי חוקיהם במקביל לחוק האימפריאלי. עם זאת, היהדות היתה כאמור הרבה פחות אינדיבידואליסטית בתפיסתה הפולחנית והגאולית, והמצפון הרתי תמיד קיבל הרבה פחות מקום.
140. Siedentop, 2014, p. 116.
141. Henry Chadwick, *The Early Church*, Penguin, London, 1993, p. 59.
142. Ilaria Ramelli, *Social Justice and the Legitimacy of Slavery: The Role of Philosophical Asceticism from Ancient Judaism to Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 2016.
143. Ramelli, 2016, pp. 76-87.
144. אריסטו, **אתיקה**, מהדורת ניקומאכוס, תרגום: יוסף ליבס, הוצאת שוקן, תל אביב תשמ"ה, עמ' 205.
145. אריסטו, **הפוליטיקה**, תרגום: ח"י רות, מאגנס, ירושלים תשכ"ד, a1254.
146. שם, b1254.
147. שם.
148. להרחבה ראו Bernard Williams, *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley, 2008, pp. 110-115.
149. היו, כפי הנראה, פילוסופים הלניסטים לפני תקופתו של אריסטו שהגיעו למסקנה שבני האדם שווים באופן מהותי, ושהעבדות, על כן, היא שרירותית, ביניהם חלק מהסופיסטים, ואולי אף סוקרטס ואפלטון. עם זאת, האחרונים לא מחו נגד מוסד העבדות עצמו או ביקשו לבטלו. לאפלטון עצמו, על פי עדות דיוגנס לארטיוס, היו עבדים. ראו Ramelli, 2016, Chp. 1.
150. Gaius, *Institutes*, 1.8.
151. Gaius, *Institutes*, 2.13.
152. ראו אפיקטטוס, **המדריך**, תרגום: אברהם ארואטי, נהר ספרים, בנימינה 2010, עמ' 11.
153. מתורגם מהתרגום לאנגלית של ברנרד ויליאמס ל-3.20 *De Beneficiis*, שם, עמ' 116.
154. Williams, 2008, p. 116.
155. לא ידוע על הוגה או איש ציבור סטואי ששחרר את עבדיו או שלא היו לו עבדים כלל. הביקורת על מוסד העבדות מעולם לא הפכה להתנגדות בפועל. ראו Ramelli, 2016, p. 76. על פי מחברת המחקר המוזכר, היה הוגה סטואי אחד שגם אם לא ידוע אם היו לו עבדים או לא, שלל את העבדות מבחינה עקרונית: Dio Chrysostom, 'יווני בן המאה הראשונה. אולם קריאה בכתביו על העבדות לא מובילה למסקנה שהוא שלל את מוסד העבדות עצמו, אלא רק מערער על הדרך שבה בני אדם הופכים לעבדים, ומנסה להראות כי אין כל דרך תקפה לכך.
156. טוקוויל, **הדמוקרטיה באמריקה**, תרגום: אהרן אמיר, שלם, ירושלים תשס"ח, עמ' 452.
157. ראו אמנון שפירא, **דמוקרטיה ראשונית במקרא: יסודות קדומים של ערכים דמוקרטיים**, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2009, עמ' 77.
158. Henry Chadwick, *The Early Church*, Penguin, London, 1993, p. 128.
159. Peter Garnsey, *Homilies IV, on Eccl. 2, 7, 336-337*, מתורגם מהתרגום לאנגלית של Peter Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, University of Cambridge, Cambridge, 1999, pp. 82-83.

160. אלף שנים מאוחר יותר יהדהד את דבריו של גרגוריוס המשפטן הצרפתי בומנאר: "אף על פי שעכשיו קיימים כמה מעמדות של בני אדם, נכון הדבר שבראשית הדברים הכל היו בני חורין ונהנו מאותה חירות; שהרי ידוע לכל שכולנו צאצאים של אב אחד ואם אחת". הציטוט מהתרגום של יוסי מילוא לספרו של נורמן כהן, בעקבות המילניום: מילנריאנים מהפכנים ואנרכיסטים מיסטיקנים בימי הביניים, מוסד ביאליק, ירושלים 2003, עמ' 198.
161. *De civitate Dei* 19.15. הציטוט מתוך כהן, 2003, שם.
162. שם. לצדם של גרגוריוס ואוגוסטינוס יש למנות גם את יוחנן כריסוסטומוס, הוגה נוצרי חשוב שכיהן גם כארכיבישוף קונסטנטינופול, שראה את העבדות באופן שלילי והמליץ לקנות עבדים, ללמד אותם מקצוע ולשחרר אותם, וכן את גרגוריוס מנזיאנוזוס, שגם הוא כיהן כארכיבישוף קונסטנטינופול, שכמו גרגוריוס מניסה גורס שצ'לם אלוהים מחזיק את חירותו העקרונית של האדם, ושעל כן העבדות היא מגונה. ראו – Ramelli, 2016, pp. 166, 214–216.
163. אריסטו, אתיקה, מהדורת ניקומאכוס, תרגום: יוסף ליבס, הוצאת שוקן, תל אביב תשמ"ה, עמ' 205.
164. Marcus Terentius Varro, *De Re Rustica*, 1, 17.
165. כך בקטכזום של הכנסייה הקתולית שיצא ב-1992, חטיבה ראשונה, חלק שני, פרק ראשון, סעיף ראשון, פסקה 6, שורה 356. הקטכזום מצטט בהקשר זה את דבריה של הקדושה בת המאה השתים-עשרה, קתרינה מסיינה. http://www.vatican.va/archive/ccc_css/archive/catechism/p1s2c1p6.htm
166. Guy Bois, *The Transformation of the Year One Thousand: The Village of Lournand from Antiquity to Feudalism*, tr. Georges Duby, Manchester University Press, Manchester, 1992, pp. 27–29.
167. Siedentop, 2015, p. 153.
168. שם, עמ' 155.
169. אגוברד, אגרת 3, מצוטט אצל R.H.C. Davis, *Robert Ian Moore, A History of Medieval Europe: From Constantine to Saint Louis*, Routledge, 2006, p. 165.
170. למרבה הצער, ובאופן שמסגיר את אופיין המוגבל של תובנותיו (לפחות עבור המאה התשיעית), אגוברד היה אנטישמי נוראי, וכתב כמה וכמה חיבורים רוויי שנאה נגד היהודים.
171. התפיסה הנפוצה באותה תקופה היתה שהנשמה היא צ'לם אלוהים של האדם, תפיסה שאותה קידמו, בין השאר, האפיפיור פסכל הראשון (Paschal, כיהן 817–824), כמו גם החיבור *Libellus Sinodalis*, שיצא תחת ידה של מועצת בישופים רשמית בפריז ב-825. ראו על כך בהקשר לפולמוס על פולחן איקונות, דהיינו צלמים מעשי אדם, אצל Thomas F. X. Noble, *Images, Iconoclasm, and the Carolingians*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2009. תפיסה זו גם הניעה את אגוברד לשלול את ה-*ordeal*, הכינוי למשפט על ידי מבחן קיצוני של סבל. הנאשם בעבירה באותה תקופה באירופה היה נאלץ לתפוס בידיו ברזל מלובן, או לחילופין להיטבל, קשור, במכל מים. הרעיון היה העברת סמכות השיפוט לאל: אם יתערב האל הטוב במעשה ויציל את חייו (או שפיותו) של הנאשם, הרי שהוא זכאי. אם לא, ודאי שהוא אשם.

- במהלך המאות האחת-עשרה עד השלוש-עשרה נולד למעשה המשפט המסתמך על עדים ושיפוט, אשר יתפתח למשפט המערבי המודרני, ואשר מעביר את האחריות לקביעת האשם מהאל אל האדם. אגוברד היה מחלוצי המתנגדים למבחן הסבל וקבע כי מי ששופך את דם האדם שופך למעשה את דם האל, שכן, על פי בראשית ט, ו, "בצלם אלוהים עשה את האדם". לחיי האדם חשיבות ייחודית. ראו James Q. Whitman, *The Origins of Reasonable Doubt: Theological Roots of the Criminal Trial*, Yale University Press, New Haven, 2008, p. 87.
172. Burckhardt, 1995 (1860), p. 60.
173. Julia Barrow, "Ideas and Applications of Reform", in *The Cambridge History of Christianity*, Vol. 3, eds. Thomas F. X. Noble & Julia M. H. Smith, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 345-362.
174. מצוטט אצל Siedentop, 2015, pp. 205-206.
175. ג'ון לוק נדרש להפריך עמדה זו כאשר הוא כותב, בסוף המאה השבע-עשרה, את שתי המסכתות שלו על הממשל. ראו פניה עוז-זלצברגר, "שורשים יהודיים של הרפובליקה המודרנית", *תכלת* 13, 2002, עמ' 89-130. עוז-זלצברגר מדגישה את השימוש של לוק בתנ"ך על מנת להפריך עמדה זו. ההבראיוס של ראשית העת החדשה ללא ספק מילא תפקיד מפתח בחשיבה על המדינה המודרנית, אולם לא רק הוא היה זה שעמד בבסיס שלילת השליטה "הטבעית" או האלוהית של המלכים על נתיניהם.
176. Siedentop, 2015, pp. 219-220.
177. Samuel Moyn, *The Last Utopia: Human Rights in History*, Belknap, Cambridge, 2012.
178. הנומינליזם, שהתפתח במאה השנים-עשרה, הדגיש את חשיבותם של הפרטים ושלל את קיומם האובייקטיבי של מושגים מכלילים, כלומר את קיומם בפועל של שמות עצם כלליים, אלא אך ורק כפעולה מנטלית של הסובייקט התופס ומפשיט אותם (הכלב רקסי קיים באמת, "כלבים" אינם קיימים באמת).
179. למשל אצל ז'אק מאריטן, שגם לקח חלק בניסוח ההכרזה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם של האו"ם בשנת 1948. מאריטן ציטט בהקשר לדיון הבינלאומי על ניסוח ההצהרה עמית שאמר ש"אנחנו מסכימים על הזכויות בתנאי שאף אחד לא שואל אותנו למה", כלומר איש לא שואל על מקורן. זאת משום שכדי לבסס קונצנזוס רחב בהצהרה של האו"ם אי-אפשר היה לציין את האל או את בריאת האדם כמקור הזכויות.
180. מורה נבוכים, ג, נג (תרגום מיכאל שורץ, הוצאת אוניברסיטת תל אביב, כרך ב, עמ' 669).
181. הכותרת המלאה של החיבור היא *Concordantia Discordantium Canonum*.
182. Brian Tierney, "The Idea of Natural Rights: Origins and Persistence", *Northwestern Journal of International Human Rights*, Vol. 2, Is. 1, 2004, p. 5.
183. מעניין לציין שעבור הרומאים עבדות אינה חלק מה-*ius naturale* אלא מהחוק החברתי, ה-*Ius Gentium*. כלומר במצב הטבעי לא היו עבדים. העבדות, על פי הרומאים, היא מוסד חברתי, שראשיתו בשבויי מלחמה ששועבדו.
184. Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights*, Natural Law, and Church Law 1150-1625, Erdmans, Grand Rapids, 1997, p. 55-56. מגמה זו נמשכת במאה השלוש-עשרה. כפי שכותב אהרן גורביץ' (שימו לב עד כמה הדברים

קשורים גם להתפתחות התבונה והבחירה החופשית כחוק הטבעי וכצלם אלוהים הזכאי להגנה, כפי שנפגוש בהמשך): "בכל תחומי החיים מתגלים סימנים, המעידים על שאיפתה ההולכת וגדלה של אישיות האדם לזכות בהכרה. באמנות חלה אינדיבידואליזציה של הצגת האדם, מופיעים ניצניו הראשונים של הדיוקן; בספרות נפוצה יותר ויותר הכתיבה בשפות-האם, הפותחות אפשרויות לכיטוי גווי-גוונים של רגשות האדם, הרחבות הרבה יותר מאשר בשפה הלטינית; מתחילה האינדיבידואליזציה של כתיבי היד. במאה השלוש-עשרה עולים מדעי הטבע, המציבים את הניסוי במקומה של הסמכות. [...] אם התיאולוגים של התקופה הקודמת הדגישו אך ורק את חשיבותה של נשמת האדם, הרי שהפילוסופים של המאה השלוש-עשרה מגלים תשומת לב מיוחדת כלפי אחרותם הבלתי ניתנת להפרדה של הנשמה והגוף; ודווקא אותה האחרות היא זו אשר יוצרת את האישיות. תומס אקווינס מפתח את הגדרת האישיות שמקורה בבוואניוס, ומעמידה על דיוקה. לצד תבונות התנהגותה של האישיות, ולצד תודעתה העצמית, הוא מדגיש, בין יתר סימני ההיכר של הפרסונה, את אחריותה להתנהגותה שלה: האישיות מונחת על ידי ההשגחה האלוהית באופן כזה, שהיא עצמה מקבלת החלטות; נובע מזה שפעולותיה מהווים פעולות פרסונליות. תומס אקווינס גורס כי הפרסונה מתאפיינת לא רק בכך שאינה ניתנת להפרדה לישויות אחרות, אלא גם בכך שנועד לה ערך עצמי מוגדר. ערך זה גלום בראש ובראשונה בתבונותו של האדם, שעליה מושתתת חירותו". אהרן גורביץ', תמונת העולם של אנשי ימי הביניים, תרגום: פטר קריקסונוב, אקדמון, ירושלים, 1993, עמ' 240.

.Tierney, 2004, p. 6. 185

186. מתורגם מהתרגום של Jean Porter, *Nature as Reason: A Thomistic Theory of the Natural Law*, Eerdmans, Grand Rapids, 2005, p. 14. פורטר מצייין שהטקסט נכתב כפי הנראה ב-1188.

187. למעשה, הוא מכריז בפירוש שהמשמעות השנייה, שאותה קיבל גרוטיוס כתקפה, איננה נכונה. ראו 65, Tierney, 1997.

188. שם. טירני משווה את פרשנותו של הוגוצ'יו לתפיסת החוק הטבעי אצל ההוגים הסטואים באימפריה הרומית, כגון קיקרו. גם עבורם, מצייין טירני, החוק הטבעי הוא כוח פנימי, אולם הוא מוביל את האדם להתאמה עם החוק הטבעי החיצוני, הקוסמי. על כן "מחברים סטואים שכתבו על החוק הטבעי חשבו בעיקר במונחים של דטרמיניזם קוסמי; מחברים קאנוניסטים [דהיינו, שמנתחים את הקאנון הכנסייתי, ת.פ.] חשבו במונחים של בחירה חופשית אנושית".

.Porter, 2005, p. 15. 189

190. ראו דיון על כך אצל James Griffin, *On Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 33.

.Tierney, 1997, p. 65-67. 191

192. אצל הוגוצ'יו התבונה והבחירה החופשית עדיין לא מובחנות היטב האחת מהשנייה, אולם בהמשך אלה יובדלו, וכפי שנראה בהמשך, המצפון יעלה כמנגנון פנימי של הכוונה ובחירה. לעתים המצפון יזוהה עם התבונה (כמו אצל קאנט), ולעתים יובדל ואף יונגד לה (כמו אצל לוק או רוסו). על כך ראו Edward G. Andrew, *Conscience and Its Critics: Protestant Conscience, Enlightenment Reason, and Modern Subjectivity*, University of Toronto Press, Toronto, 2001.

193. שם, עמ' 351.
194. כך עבור הוגים מרכזיים של הכנסייה במאות הראשונות לספירה כגון אוריגנס (185/6-253/5), אתנסיוס (296/8-373), אמברוסיוס (337/340-397), גרגוריוס מניסה (335-395) ואוגוסטינוס (354-430). עבור אלה ואחרים, צלם אלוהים הוא האינטלקט (voûc), הלוגוס או הנשמה (המוכנת ככושר התבוני).
195. תפיסה זו מופיעה בכתביהם של קיריליוס האלכסנדרוני (376-444), בזיליוס הגדול מקיסריה (330-379) ויוחנן כריסטומוס (347-407).
196. למעשה, מתגלה כאן עוד דרך, ישירה ופשוטה למדי, שבה תרם עקרון צלם אלוהים ללידת רעיון זכויות האדם: משום שצלם אלוהים מקנה בעלות (כך למדנו הישר מבראשית א, כח), ומשום שבעלות היא זכות (בעלות על קניין, כמו גם בעלות על עצמנו, כלומר אוטונומיה – כך לפי רבים מפרשני החוק הטבעי בתקופה זו ואחריה), מובן לנו שצלם אלוהים קשור באופן מהותי לזכויות שלנו. מכאן קל להגיע למסקנה שזכויות מוקנות ושמורות לכל יצור שמבטא את צלם אלוהים.
197. Porter, 2005, pp. 351.
198. הרמב"ם, שחי באותה תקופה אולם באזור אחר לחלוטין (מצרים), כותב במורה נבוכים כי צלם אלוהים הוא ההשגה השכלית של האדם, אולם לא קושר אותו לרצון: "אמנם 'צלם' הוא נופל על הצורה הטבעית – רצוני לומר על הענין אשר בו נתעצם הדבר והיה מה שהוא והוא אמיתתו מאשר הוא הנמצא ההוא – אשר הענין ההוא באדם הוא – אשר בעבורו תהיה ההשגה האנושית. ומפני ההשגה הזאת השכלית נאמר בו 'צלם אלוהים' ברא אותו".
199. *Summa Theologiae*, 1.93.2.
200. *Summa Theologiae*, 2.2.66.1, מצוטט אצל Tierney, 2004, p.146.
201. Porter, 2005, p. 351.
202. שם, עמ' 230.
203. שם, עמ' 359.
204. Tierney, 1997, p. 69. ג'וזף הנריק קושר את יצירתן של זכויות האדם פחות לעקרונות תיאולוגיים ויותר לשגשוג כלכלי (שבא אמנם בעקבות רעיונות תיאולוגיים). נרמה לי שהוא מפספס את חשיבתו הדרמטית של עקרון צלם אלוהים. ראו Henrich, 2020, pp. 397-398.
205. Tierney, 2004, p. 7.
206. Brian Tierney, *The Crisis of Church and State, 1050-1300*, מצוטט אצל University of Toronto Press, Toronto, 2004, p. 155.
207. Tierney, 1997, p. 254.
208. *De Indis*, 1.1.21.
209. Tierney, 1997, p. 267-268.
210. שם.
211. *De Indis*, 1.1.24.
212. Tierney, 1997, p. 269.
213. מצוטט אצל Tierney, 1997, p. 273.
214. מצוטט שם, עמ' 285.

215. Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, מצוטט אצל, Vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 168-169.
216. Susan R. Holman, *Behoden: Religion, Global Health, and Human Rights*, ראו, Oxford University Press, Oxford, 2015, p. 93-94.
217. Consuelo Varela, *La caída de Cristóbal Colón: El juicio de Bobadilla*, Marcial Pons Ediciones de Historia, Madrid 2006.
218. Tierney, 1997, p. 287. טירני ממשיך שם וטוען שמכיוון שנסמכו על תפיסת "החוק הטבעי", הם הראו שלא צריך כלל את ההתגלות הנוצרית (או היהודית) על מנת לפתח שיח של זכויות טבעיות. כפי שניסיתי להראות בפרקים אלו, אני סבור שהוא טועה.
219. שם, עמ' 290.
220. נורמן כהן, בעקבות המילניום, תרגום: יוסי מילוא, מוסד ביאליק, ירושלים 2003, עמ' 276-270.
221. שם, עמ' 279.
222. Jaroslav Pelikan, *Spirit Concerning the Ministry*. מצוטט אצל *Versus Structure: Luther and the Institutions of the Church*, Harper & Row, New York, 1968, p. 39.
223. שם.
224. ישעיהו ליבוביץ, "מצוות מעשיות (משמעותה של ההלכה)", בתוך: יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, הוצאת שוקן, ירושלים תשל"ו, עמ' 13-36.
225. ראו דוד הרטמן, מסיני לציון: התחדשותה של ברית, תרגום: נעם זהר, עם עובד, תל אביב 1992.
226. הראי"ה קוק, אורות התורה, עמ' ע. מצוטט אצל אבי שגיא, יהדות: בין דת למוסר, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 1998, עמ' 24. ספרו של שגיא, בהשתתפות דני סטטמן, מוקדש כולו לשאלת מקורו של המוסר במסורת היהודית.
227. אילון גלעד, "מִצְפּוֹן וּמִצְפָּן – דווקא לא קשורות זו לזו", מוסף הארץ, 14.12.31. מונחים שהשתמשו בהם במסורת היהודית אינם נושאים את אותה משמעות. יצר הרע אינו מצפון אלא נטייה פנימית שלילית, ואילו מוסר כליות הוא חרטה וייסורי מצפון על דבר רע שנעשה. בכל מקרה, אין מדובר במקור סמכות מוסרי פנימי שנועצים בו.
228. הנריק ושותפיו בדקו את תקופת השליטה של הכנסייה הקתולית בארצות מסוימות בין 500 ל-1500 לספירה. הכנסייה הפרוטסטנטית, שעולה במאה ה-16, רק מקצינה את היחס החדשני כלפי המסורת כמובן. ראו Henrich, 2020, pp. 226-229.
229. *De pudicitia*, XXI.
230. כהן, 2003, עמ' 227.
231. Mika Ojakangas, *The Voice of Conscience: A Political Genealogy of Western Ethical Experience*, Bloomsbury, New York, 2013, p. 35.
232. "כִּי הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אֵין־לָהֶם תּוֹרָה בַּעֲשׂוֹתָם כְּדַבְּרֵי הַתּוֹרָה מְאֲלִיָּהֶם גַּם־בְּאֵין תּוֹרָה הֵם תּוֹרָה לְנַפְשָׁם. בְּהִרְאוֹתָם מַעֲשֵׂה הַתּוֹרָה כְּתוּב עַל לִבָּם וְרַעְתָּם מְעִידָה בָּהֶם וּמַחֲשִׁבוֹתָם בְּקִרְבָּם מְחִיבוֹת זֹאת אֶת זֹאת אוֹ מְזַכּוֹת"; אל הרומים, 2, 14-15. המילה "רעתם" מתרגמת כאן על ידי פראנץ דליטש לעברית את המונח היווני למצפון. בתרגום החדש של החברה לכתבי הקודש בישראל, המונח 'מצפון' מחליף אותה.

- .233 .Ojakangas, 2013, p. 29.
- .234 .שם, עמ' 42.
- .235 .שם, עמ' 49.
- .236 .שם, עמ' 50.
- .237 .Siedentop, 2014, pp. 314-315.
- .238 Herbert B. Workman, *The Letters of John Hus*, Hodder and Stoughton, London, 1904, p. 278.
- .239 יש כמה גרסאות לסיפור, כולל כאלו שלותר עצמו מסר. ראו Patrick Collinson, *The Reformation: A History*, The Modern Library, New York, pp. 7-8.
- .240 Martin Luther, "Preface to the Complete Edition of Luther's Latin Works" (1545). מתורגם מהתרגום של Andrew Thornton.
- .241 Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, Chicago University Press, Chicago, 2008, p. 107.
- .242 מרטין לותר, "על חירות האדם הנוצרי" (1520), בתוך: מרטין לותר, *ארבעה חיבורים תיאולוגיים*, תרגום: רן הכהן ותמר צ'ולקמן, הוצאת מאגנס, ירושלים, 2018, עמ' 184-185.
- .243 מרטין לותר, "על השביה הבבליה של הכנסייה" (1520), בתוך: לותר, 2018, עמ' 102.
- .244 Martin Brecht, *Martin Luther: His Road to Reformation*, Fortress Press, Minneapolis, 1993, p. 460.
- .245 Jeroslav Pelikan, *Luther's Works, Vol. 1, Lectures on Genesis*, Concordia Publishing House, Saint Louis, 1968, pp. 61-63.
- .246 "השטן תוקף את עיקר עוצמתו של האדם ונאבק כנגד דמות האלוהים עצמה, דהיינו הרצון שהיה מכוון כלפי האל"; שם, עמ' 150.
- .247 Jane E. Strohl, "Luther's spiritual journey", in *The Cambridge Companion to Martin Luther*, ed. Donald K. McKim, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 149-164, quote from p. 163.
- .248 "עד אמצע המאה ה-17 המצפון היה בעיקרו רטרופקטיבי: משמעותו היתה מודעות עצמית פרטית השלובה או בחוק האלוהי (כמו אצל לותר) או במנהג (כמו אצל מונטין); שיפוט עצמי ביחס לנורמות קיימות על מנת לבחון אשמה או חפות; ולא שיקולים לגבי העתיד ובהמשך גיבוש חוקים חדשים המתאימים לאותם שיקולים"; Andrew, 2001, p. 4.
- .249 .שם, עמ' 16.
- .250 .אוגוסטינוס, *Contra epistulam Manichaei*, 5, 197.22.
- .251 מצוטט אצל Andrew, 2001, p. 20.
- .252 ודוק: לותר תופס את הטקסט הקדוש כבעל משמעות אחידה וברורה, שניתן להגיע אליה ישירות על ידי קריאתו. מול הגישה הליטרליסטית של לותר יעמדו קתולים, למשל תומס מור (More), ההוגה, המשפטן והמדינאי (שנודע כמחבר הספר *אוטופיה*) שיטענו, בנימוקים שמזכירים הגות פוסט־מודרניסטית, שהטקסט לעולם לא עומד לבדו, שפרשנותו תמיד תלויה בנסיבות ובהסכמות שקודמות לקריאתו, ושמיילא מדובר בשאלה של סמכות הפרשנים שלו (על תפיסתו של מור ראו James Simpson,

- Burning to Read: English Fundamentalism and Its Reformation Opponents*, מור צודק: מדובר בסופו של דבר בשאלה של סמכות – מצפוננו של לותר, או האפיפיור, המועצות הכנסייתיות והמסורת הקתולית כולה. (Belknap Press, Cambridge, 2010, ch. 7).
253. Alec Ryrie, *Protestants: The Faith that Made the Modern World*, Viking, New York, 2017, p. 28.
254. James Simpson, *Permanent Revolution: The Reformation and the Illiberal Roots of Liberalism*, Belknap Press, Cambridge, 2019, p. 275.
255. Andrew, 2001, p. 17.
256. Menachem Fisch, "Judaism and the Religious Crisis of Modern Science", in J.M. van der Meer and S. Mandelbrote (eds.), *Nature & Scripture in the Abrahamic Religions: 1700-Present*, Brill, Leiden, Vol II, 2008, p. 532. איגנציוס ליולה, מייסד מסדר הישועים, כתב בספרו *תרגילים רוחניים* (1548) כי "אאמין שחפץ לבן שאני רואה הוא שחור אם כך תחליט ההיררכיה הכנסייתית". Andrew, 2001, p. 64.
257. Ojakangas, 2013, p. 29.
258. David Martin, *The Dilemmas of Contemporary Religion*, Basil Slackwell, Oxford, 1978, p. 35.
259. James Simpson, *Permanent Revolution: The Reformation and the Illiberal Roots of Liberalism*, Harvard University Press, Cambridge, 2019, p. xi.
260. שם, עמ' 9.
261. McCloskey, 2106, location 7476. יש לשאול כמובן איך מובן כאן המונח "חופש". נגענו בכך לעיל: חופש כאן הוא אוטונומיה, שחרור מכבלים שמוטלים עלינו על ידי אחרים. זו כמובן תפיסה מאוד מסוימת של חופש: מערבית, נוצרית ומודרנית.
262. Christopher Hill, *Liberty Against the Law: Some Seventeenth Century Controversies*, Allen Lane, London, 1996, p. 181.
263. בתחילת דרכו סבר לותר שכל נוצרי יכול לפרש את המקרא בכוחות עצמו. אחרי "מרד האיכרים", התקוממות עממית על רקע כלכלי ודתי שדוכאה באכזריות והביאה למותם של למעלה ממאה אלף איש, הוא החל להסתייג מכך בפועל, גם אם לא בכוח. המרד נתמך על ידי הרפורמטור תומס מונצר, שתלה את תפיסותיו האמוניות כמעט לחלוטין על התגלות פנימית. ראו Richard Gawthrop and Gerald Strauss, "Protestantism and Literacy in Early Modern Germany," in *Past & Present*, 104, 1984, pp. 31-55.
264. Ryrie, 2017, p. 96-98.
265. McCloskey, 2106, location 7519.
266. Abigail Firey, *A New History of Penance*, Brill, London, 2008, p. 181.
267. המלך ג'יימס הראשון התלונן ב-1604 שהם "תמיד אינם שבעי רצון עם הממשל הנוכחי [...] ועל כן אין מדינה (commonwealth) מתוקנת שמסוגלת לסבול אותם". מצוטט בתוך Ralph Barton Perry, *Puritanism and Democracy*, The Vanguard Press, New York, 1944, p. 69.

268. לגבי אמס ראו, William Ames, *Conscience with the Power and Cases Thereof*, London, 1639.
269. William Perkins, *A Treatise of God's Free Grace and Man's Free Will*, in *The Workes of That Famous and Worthy Minister of Christ in the University of Cambridge, Mr. William Perkins*, Vol. 1, John Legat, London, 1626, p. 727
גם *An Exposition Upon the Epistle of Jude*, Ibid, Vol. 3, p. 481, 495
270. William Perkins, *The Whole Treatise of the Cases of Conscience*, John Legat – printer to the University of Cambridge, Cambridge, 1606, p. 46
271. Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A study in the Origins of Radical Politics*, Atheneum, New York, 1973, p. 19
272. Simpson, 2019, p. 112. אולם יש לציין שהפנמת מקור הסמכות הדתית לא היתה מוגבלת לאנגליה, ואף לא לפרוטסטנטים. המלך הקתולי זיגמונט השני אוגוסטוס, שמלך בפולין בין 1548-1572 כחלק מתקופה קצרה שהתאפיינה בפלורליזם יחסי, היה ידוע בקביעתו כי הוא רוצה להיות "מלך של האנשים, לא של מצפונם". ראו Deirdre N. McCloskey, *Bourgeois Equality: How Ideas, Not Capital or Institutions Enriched the World*, University of Chicago Press, 2016, Kindle Edition, location 7100.
273. "A Short Confession of Faith", in William L. Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, Judson Press, Valley Forge, 1980, p. 111
274. "Propositions and Conclusions Concerning True Christian Religion, Containing a Confession of Faith of Certain English People, Living in Amsterdam", in William L. Lumpkin, *Baptist Confessions of Faith*, Judson Press, Valley Forge, 1980, p. 140
275. Ojakangas, 2013, p. 87.
276. יש לציין שבניגוד להומניסטים (כארסמוס או מונטיין), הפוריטנים ביקשו לחקור את עצמם לא כדי לזכות בשחרור כלשהו, אלא כדי לבקר ולהגביל את עצמם עוד יותר. תפיסתם את האדם היתה פסימית, ומבחינתם המשפט האלוהי שתחתיו הוא עומד בכל עת מחייב אותם להחמיר עם עצמם ולהיזהר תמיד מפיתויי הבשר והרוח. אלא שהם סברו שאיש בעולם אינו יכול לעשות את העבודה הזו במקומם – כלומר, במקום כל פרט ופרט – ושבוודאי אין רשות לאיש למנוע מזולתו לבחון את מצפונו ולנהוג בהתאם להנחיותיו. ראו Sacvan Bercovitch, *The Puritan Origins if the American Self*, Yale University Press, New Haven, 1975.
277. Alan Macfarlane, *The Origins if English Individualism*, Cambridge University Press, New York, 1978
278. Margaret C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720*, Cornell University Press, Ithaca, 1976, p. 193-194
279. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Lock*, Oxford University Press, Oxford, 1972
גם על ההתפתחויות החלוציות בתפיסת העצמי באנגליה של סוף המאה השמונה-עשרה במחקרו המרשים של דרור ורמן. על פי ורמן, אז הזהות מוצמדת לעצמיות ושתיהן

- מנותקות מהקשר החברתי: "יחד עם השינויים הללו של הפנמה ומהותנות, הזהות בסוף המאה השמונה-עשרה [באנגליה] הפכה לסינונימית עם העצמי. [...] כאן נמצא המעבר המשמעותי מזהות [...] כקיבוץ קולקטיבי המדגיש את מה שמשותף לאדם עם האחרים – לזהות כייחודיות מהותית שמבדילה בין האדם מכל השאר" – מתוך Dror Wahrman, *The Making of the Modern Self: Identity and Culture in Eighteenth-Century England*, Yale University Press, New Heaven, 2006, p. 272 ג'וזף הנריק מביא נתונים, שעל פיהם האקלים הייחודי של אנגליה (וצפון אירופה) מסביר חלק מהנטייה החריפה לאינדיבידואליזם שם. ראו Henrich, 2020, p. 250.
280. מצוטט אצל Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, tr. Talcott Parsons, Charles Scribner's Sons, New York, 1958, p. 45.
281. שם, עמ' 174.
282. טוקוויל, תשס"ח, עמ' 294.
283. Roger Williams, *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience Discussed as a Conference between Truth and Peace*, Danserd Knolls Society, London, 1848 (1644).
284. שם, עמ' 2.
285. Robert Louis Wilken, 2016 p. 77. על הטקסט של טרטוליאנוס עצמו נחלקו ויליאמס וקוטון, כאשר השני מחזיק שהתיאולוג הנוצרי הקדום התכוון לחופש דת רק במרחב הפרטי של האדם, ולא במרחב הציבורי. ראו שם.
286. Roger Williams, 1848.
287. אמנם, כבר ב־1120 פרסם האפיפיור קליקסטוס השני בולה רשמית תחת הכותרת *Sicut Iudaei* ("באשר יהודים") ובה אסר על ניצור בכוח של יהודים, שכן אמונה בישו אינה תקפה אלא אם היא מתוך רצון עצמי (*spontaneus*) – עמדה נוצרית-טרטוליאנית מובהקת. עם זאת, האגרת הרשמית דאגה להבדיל בין "כפייה פשוטה ומוחלטת", כלומר כפייה אלימה, לבין "כפייה מותנית", שמבוססת על דרכי שכנוע אחרות (שלאו דווקא הרבה פחות מאיימות).
288. Roger Williams, *The Bloody Tenent Yet More Bloody*, Giles Calvert, London, 1652, p. 17. בין הוצאת הספר הראשון לשני הגיע המו"ל למסקנה שיש לשנות את האיות של המילה Bloody ולהפכו לזה שאנחנו מכירים, עם שני o וללא u.
289. שם, עמ' 216.
290. שם, עמ' 307.
291. שם, עמ' 156.
292. שם, עמ' 246.
293. Oscar Reiss, *The Jews in Colonial America*, McFarland & Company, Jefferson, 2004, p. 46.
294. מצוטט אצל George Bancroft, *History of the United States*, Vol. 1, D. Appleton and Company, New York, 1888, p. 364.
295. Sheldon J. Godfrey & Judith C. Godfrey, *Search Out the Land: The Jews and the Growth of Equality in British Colonial America, 1740-1867*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 1995, p. 64.

- David Sorkin, *Jewish Emancipation: A History Across Five Centuries*, Princeton University Press, Princeton, 2019, p. 33.
- Paul R. Mendes-Flohr & Jehuda Reinharz, *The Jew in the Modern World: A Documented History*, Oxford University Press, New York, 1980, p. 363.
298. הפרטים על נתנאל פוזנר מובאים מתוך שמואל פיינר, **שורשי החילון: מתירנות וספקנות ביהדות המאה ה-18**, מרכז זלמן שזר, ירושלים תש"ע, עמ' 267-272, וכן מתוך מאמרו של יעקב כ"ץ, "ר' רפאל כהן, יריבו של משה מנדלסון", **תרביץ**, נו, ב (טבת-אדר תשמ"ז), עמ' 243-264.
299. כ"ץ, תשמ"ז, עמ' 247.
300. יש לציין שגם האנטישמיות באוכלוסייה הכללית הקשתה באופן מובן על השתלבות של יהודים בה. גלים של אנטישמיות עלו וירדו באירופה באופן תקופתי, ולא נעסוק בזה כאן.
301. על החברה היהודית באירופה הקדם-מודרנית ראו יעקב כ"ץ, **מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי הביניים**, מוסד ביאליק, ירושלים 2000.
302. הפרלמנט הבריטי העביר רק ב-1858 החלטה שאפשרה לכל אדם להישבע, בטקס שבו הוא נכנס למשרה ציבורית או פוליטית, על פי דרכו ועל פי דתו. עד אז הנוסח האחיד קבע שיש להישבע "לאמונה האמיתית כנוצרי" (*The true faith of a Christian*), מה שלא אפשר ליהודים להחזיק במשרות כאלה.
303. זאת משום שעבור דתות מונותאיסטיות דת האמת, והאמת בכלל, נקבעת בהתגלות אלוהית חד-פעמית. בהר סיני, או בגוף בנו של האל בגליל, או בלחישת המלאך גבריאל במערה במדבר ערב – האל היחיד התגלה ומסר באחת מאלה, רק באחת מהן באופן ייחודי, את דברו האחרון והמוחלט. האפשרות להתייחס לפולחן שונה כמבע אותנטי של לבו של אדם, על אחת כמה וכמה אם אותו אדם שמע על ההתגלות האותנטית, אינה קיימת. מכאן גם נבין שכאשר אפשרות כזו עולה, כלומר כאשר ניתן לתפוס פולחן לאל שונה כפולחן, כפעולה מקבילה, גם אם מוטעית, לפולחן הנכון, המשמעות היא שמעמדה של ההתגלות כמקור אקסקלוסיבי לאמת נחלש.
304. ובהמשך לדברינו בהערה הקודמת, לפחות אצל הרמב"ם, מעמדה של ההתגלות, של קבלת התורה בהר סיני, כמקור לאמת, אכן נחלש.
305. Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Mentor, New York, 1964, p. 30.
306. שם, עמ' 31.
307. Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993, p. 45 n. 29.
308. המחקר חלוק בעניין זהותם של הצאבאים. ייתכן שהכוונה למנדעים, או למניכאים, שתי מסורות (הראשונה היא גם קבוצה אתנית) שנוצרו מתוך התפתחות של זרמי הגנוזים במאות הראשונות לספירה.
309. ר' יהודה הלוי התייחס כך לנצרות ולאסלאם כבר במאה השתים-עשרה, כפי שניתן להבין מהשורה הראשונה בספרו הכוזרי: "שאלו שאלו אותי על מה שיש אתי מן הטענות והתשובות על החולקים עלינו מן הפילוסופים ואנשי התורות, ועל המינים החולקים על המון ישאל" (תרגום יהודה אבן תיבון). הפילוסופים הם האוחזים בתפיסה הלניסטית.

- אנשי התורות הם הנוצרים והמוסלמים. המינים הם הקראים. כל השאר לא ראויים להתייחסות. כפי שמראה הניאל בויארין, המילה "דת", בתרגומו של אבן תיבון, המקבילה למילה "דין" הערבית במקור, מציינת דרך חיים כללית של אומה, כלומר לא "דת" שהיא religion על פי התפיסה המודרנית. ראו Daniel Boyarin, *Judaism: The Genealogy of a Modern Notion*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2019, pp. 60–79.
310. נוסף לכך, המפגש הראשוני עם תרבויות חדשות ביבשות שמעבר לאוקיינוס, במאות השש־עשרה והשבע־עשרה, סייע לפיתוח הרעיון של "דת" כמערכת שמשנתה מתרבות לתרבות. האירופים שהגיעו לעולם החדש, בעיקר הספרדים, היו צריכים להבין את מה שראו אצל הילידים, וחלקם לא ביטלו את כל המנהגים שנחשפו אליהם כ"אלילות", אלא השאירו מקום גם להערכה חיובית שלהם כיסודות "דתיים" שיש לשמר. בין הראשונים שדיברו על "דתות" בעולם היו דווקא קתולים בתחילת המאה השש־עשרה, שלמדו להבין מחדש את המציאות כחלק ממסעותיהם המיסיונריים. ראו על כך Guy G. Stroumsa, *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Harvard University Press, Cambridge, 2010, pp. 14–38.
311. *Idiota de mente*, 1450.
312. דברי קונוס מתוך חיבורו *De Pace Fidei*, מצוטטים בתוך William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford University Press, Oxford, 2009, p. 70.
313. ההרמטיציזם היא תורה אזוטריית המתבססת על כתבים עתיקים, שנכתבו לכאורה על ידי האל/הנביא, הרמס טריסמגיסטוס. הרמס, בן זמנו של משה רבנו לכאורה, גילה לבני האדם את סודות היקום. למעשה, מקורם ההיסטורי של החלקים העתיקים יותר בקורפוס ההרמטי נמצא במאות הראשונות לספירה, באלכסנדריה היוונית־מצרית.
314. יש להניח שההשפעה ההלניסטית והאקלים של הרנסנס אפשרו לפיצונו להבין את חיי הנפש של האדם באופן שמשוחרר מצלו של החטא הקדמון, שעבור אוגוסטינוס היה יסוד מרכזי בהבנתו את היצור האנושי.
315. מצוטט שם, עמ' 71.
316. מצוטט בתוך James Hankins, "Marsilio Ficino and the Religion of the Philosophers", *Rinascimento* 48, 2008, pp. 101–121, quote p. 109.
317. באירופה מתחוללות מלחמות דת כמאה וחמישים שנה אחרי הרפורמציה: מלחמת האיכרים בגרמניה (1524–1525); העימותים בין קנטונים פרוטסטנטים לקתולים בקונפדרציה השווייצרית (1529–1531); המלחמה השמלקלדית בין קיסר האימפריה הרומית הקדושה קרל החמישי לבין נסיכים פרוטסטנטים שכוננו את "ברית שמלקלדן" (1546–1547); מלחמת שמונים השנה שבמרכזה מרד שבע־עשרה פרובינציות של מה שהיום הן הולנד, בלגיה ולוקסמבורג בספרד הקתולית (1568–1648); מלחמות הדת בצרפת בין הממלכה הקתולית להוגנוטים הקלוויניסטים (1562–1598); מלחמת שלושים השנה בין ממלכות פרוטסטנטיות וקתוליות באזור גרמניה של היום, שגבתה כשמונה מיליון הרוגים (1618–1648); ומלחמת האזרחים באנגליה (1642–1651). יש לציין שלמלחמות אלו היו כמובן גם מניעים פוליטיים פשוטים. אין הכרח בדת כדי להרוג האחד את השני. אין ספק, עם זאת, שהתפרקותה של אירופה לכנסיות שונות עודדה איבה והרבתה אלימות.

318. Jean Bodin, *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*, מצוטט אצל
tr. Marion Leathers, Kuntz, Pennsylvania State University Press, University
.Park, 2008, pp. xxiii-xxiv.
319. Cavanaugh, 2009, pp. 75. מצוטט אצל *De Veritate*, p. 303.
320. תומס הובס, לויטן, תרגום: אהרן אמיר, הוצאת שלם, ירושלים תש"ע, עמ' 349, 502.
סמוך להרברט ולהובס פיתח גם ברוך שפינוזה (1632-1677) את עמדתו בעניין,
ובאופן מעניין היא שונה. שפינוזה, שמציג את עיקרי חשיבתו הפוליטית במאמר
תיאולוגי-מדיני, מדגיש יותר את חופש המחשבה והביטוי. אף על פי שהוא לא חושב
(בדומה להובס) שניתן להחליף את השיטה המלוכנית באחרת, הוא דורש שהממלכה
תאפשר חירות מחשבתית מוחלטת: "אין בידי שום אדם לוותר על חירותו לשפוט
ולחשוב כרצונו, אלא כל אחד ואחד הוא ארון למחשבותיו לפי הזכות (jure) הגדולה
ביותר של הטבע, יוצא שבמדינה לעולם אי-אפשר לנסות לכפות על הבריות שלא יגידו
שום דבר שאינו כמצוות הרשויות העליונות" – ברוך שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני,
תרגום: חיים וירשובסקי, מאגנס, ירושלים תשמ"ג, עמ' 210 (עמ' 240 במהדורת
גבאהרדט). ועוד: "בטחון המדינה אין טוב לו מלהעמיד את יראת-השמים והדת על
מעשי חסד ויושר בלבד, ומלייחס את זכות הרשויות העליונות, גם בענייני-קודש וגם
בענייני-חול, למעשים בלבד, וזולת זאת להניח לכל אדם גם לחשוב מה שהוא רוצה,
גם לומר מה שהוא חושב" (שם, 216 [247]). על פי שפינוזה, על המדינה לאפשר לכל
אדם חירות מוחלטת בענייני מצפון וביטוי. את הדת הוא תופס דווקא כמסגרת ציבורית
והברתית, ועל כן, באופן מובן, הוא גורס שיש לשליט את הזכות לכפות דת על נתניו.
מכיוון שהדת אינה עניין פנימי ופרטי, ממילא היא נכנסת תחת סמכותו של השליט.
יש לתהות האם שורשי היהודיים הביאו אותו לתפיסה הזו של התופעה הדתית.
321. C. A. Bayly, *The Birth of the Modern World 1780-1914*, Blackwell, Maldan,
.2004, p. 292.
322. Leora Batnitzky, *How Judaism Became a Religion: An Introduction to Modern
Jewish Thought*, Princeton University Press, Princeton, 2011.
323. Alec Ryrie, *Protestants: The Faith that Made the Modern World*, Viking, New
.York, 2017, p. 110.
324. בסונטה "On the New Forcers of Conscience under the Long Parliament".
325. *Paradise Lost*, III, 194-5.
326. בתוך *De Doctrina Christiana*, מצוטט אצל Ojakangas, 2013, p. 88. בחיבור אחר
יכתוב מילטון כי "אם מימי [האמת] לא נובעים בזרם תמידי, הם מצטפדים לשולית
בוצית של קונפורמיות ומסורת. אדם יכול להיות כופר בתוך האמת; ואם הוא מאמין
לדברים רק מפני שאיש הדת שלו אמר לו, או שהקהילה כך קובעת, מבלי לדעת את
הסיבה, אף שהאמונה שלו היא אמת, האמת ההיא שהוא מחזיק הופכת לכפירה שלו"
(מתוך חיבורו *Areopagitica* [1644], מצוטט אצל Simpson, 2019, p. 357). ניכר
כאן הדגש על השכנוע הפנימי, האישי, ודחייתה של כל מסורת באשר היא מסורת,
אף אם היא תואמת לאמת.
327. Rachel Foxley, "Freedom of Conscience and the Agreements of the People", in
The Agreements of the People, the Levellers, and the Constitutional Crisis of

- the English Revolution*, Philip Baker, Elliot Vernon (eds.), Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2012, pp. 122–123.
328. על אוברטון ראו Glen H. Stassen, *Just Peacemaking: Transforming Initiatives for Justice and Peace*, Westminster/John Knox Press, Louisville, 1992, pp. 141–155.
329. מצוטט אצל Macpherson, 1972, p. 140, ההדגשה שלי. באותו טקסט הוא גם יעלה כנימוק לשוויון הזכויות את דבר היות בני האדם "באופן טבעי צאצאים לאדם [הראשון], וממנו שואבים באופן לגיטימי קניין טבעי, זכות וחירות". ראו Stassen, 1992, p. 152.
330. בתוך חיבורו *The Freeman's Freedom Vindicated*. ראו Andrew Sharp (ed.), *English Levellers*, Cambridge University Press, New York, 2004, p. 30.
331. בתוך *The Tenure of Kings and Magistrates*, מצוטט אצל Andrew, 2001, p. 61.
332. Samuel Rutherford, *Lex, Rex*, Portage Publications, Colorado Springs, 2009, p. 143. סמואל רתפורד היה תיאולוג ומנהיג דתי סקוטי. הוא תמך ברפובליקה מלוכנית, ובצמצום כוחו של המלך. בציטוט הוא מציג הנחות מוצא מקובלות שהוא מבקש להתמודד איתן ולהפריך אותן.
333. מצוטט אצל McCloskey, 2016, location 7388. מילטון כתב את הדברים בחיבורו *The Tenure of Kings and Magistrates*, שפורסם כאמור ב-1649.
334. *The Humble Petition of Divers Well-Affected Women*. ראו Ryrie, 2017, p. 123. במחזה *אותלו*, שנכתב באנגליה עשורים בודדים לפני כן, מכריזה אמיליה, אשתו של יאגו, "שהם ידעו, הבעלים, שלנשים יש חוש (sense) כמותם" (מערכה 4, תמונה 3, תרגום דורי פרנס).
335. בחוקה שהתגבשה תחת שלטונו (1653) נקבע כי "אין למנוע, ויש להגן, על ביטויי האמונה והפולחן של כל המאמינים באלוהים על פי ישו (אף שיברלו בשיפוטם מהמסורת, הפולחן או החוק הקבועים ציבורית) [...] ובלבד שחירות זו לא תאפשר פאפיזם [=נצרות קתולית], ממשלת אנשי דת, או תינתן לאלה שבשם אמונה בישו מאמינים ונוהגים בהפקרות" – *The Instrument of Government*, XXXVII, in *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution 1625–1660*, ed. Samuel Rawson Gardiner, Oxford University Press, Oxford, 1906, p. 416.
336. Wesleyans, הכנסייה המתודיסטית שנוסדה על ידי ג'ון וסלי במאה השמונה-עשרה באנגליה.
337. זרמים נוצריים שמקורם בגרמניה של המאה השבע-עשרה שביקשו רפורמציה רדיקלית יותר והדגישו את הכוונה הפנימית על חשבון האורתודוקסיה של הדוגמה הלותרנית. לפייטסטים היו מקבילות רעיוניות ברחבי אירופה: חברת הקוויקרים באנגליה וה-*Quietism* בצרפת, בספרד ובאיטליה (האחרונים, שפעלו בארצות קתוליות, הוחרמו על ידי הכנסייה ונחשבו כופרים).
338. Marcel Mauss, "A Category of the Human Mind: The Notion of the Person, the Notion of Self", In Michael Carrithers, Steven Collins, Steven Lukes (eds.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 1–25, p. 21.

339. הנה השורות (רק חלק קטן מהשיר כולו) במקור (בכתיב אנגלי מהתקופה):

And new philosophy calls all in doubt

[...]

'Tis all in pieces, all coherence gone'

:All iust supply; and all relation

,Prince, Subject, Father, Sonne, are things forgot

For every man alone thinkes he hath got

To be a Phcenix, and that then can bee

.None of that kinde, of which he is, but hee

340. טוקוויל, תשס"ח, עמ' 437-438. מעט אחרי זה הוא חוזר על האבחנות החשובות של ג'ון

דאן: "בעמים דמוקרטים משפחות חדשות צצות תמיד מן האיץ, אחרות חוזרות תדיר אל האיץ, וכל הנותרות משנות את מצבן; בכל רגע ורגע מסכת הזמן נפרמת, ונתיב הדרות נמחה. אנשים ממהרים לשכוח את אלה שהיו לפנייהם, ואיץ לאיש מושג באשר לעתידים לבוא אחריו. איץ לאדם עניין אלא בקרובים אליו ביותר. כל מעמד מתקרב בהדרגה לאחרים ומתמוזג עמם; הנמנים עמו נעשים אדישים ונרמים כזרים זה בעיני זה. שלטון האריסטוקרטיה הפך את כל הנמנים עם החברה לשרשרת ארוכה שנמשכה מן האיכר ועד למלך; הדמוקרטיה מנפצת את אותה שרשרת ומנתקת כל חוליה מיתר החוליות".

341. שם.

342. ב"מהפכה המהוללת" הורח המלך האנגלי ג'יימס השני, שלמרות שתמך בסובלנות

דתית היה קתולי, ונתיניו חששו שיכפה עליהם את דתו. תחת ג'יימס הומלכו בתו מרי השנייה ובעלה ויליאם השלישי (לביית אורנד) הפרוטסטנטים.

343. ג'ון לוק, **מסה על שכל האדם**, תרגום: עפר קובר, הוצאת המרכז האקדמי שלם,

ירושלים תש"ף, פרק 18, פסקה 11, עמ' 636.

344. עבור לוק, התבונה מוכיחה ומחייבת את קיומו של האל ואת אמיתות הדוגמה הנוצרית

הבסיסית. אולם עבור ממשיכיו, בדרך הביקורתית הזו התבונה תערער את האמונה יותר ויותר. בסוף המאה השבע-עשרה ובמאה השמונה-עשרה יקדמו דאיסטים כג'ון טולנד ומתיו טינדר גרסה רציונלית (לתפיסתם) של נצרות, הנסמכת כולה על התבונה. התבונה הפוכת לסמכות יחידה ואחרונה. הם יפסלו את לידת הבתולין ואת אלוהותו של ישו כאמונות טפלות שאינן מתיישבות עם בחינה ביקורתית של המציאות. קיומו של האל יהיה עבורם תואם לתבונה, אבל הנצרות שיציגו תהיה ענייה מאוד בדוגמה ובמיתוס. השלב הבא יהיה כמובן ערעור על עצם קיומו של האל כעוד אמונה טפלה שעל כל "אדם מיושב", כפי שכותב לוק, להתנער ממנה.

345. גי סטרומוזה הקדיש ספר מאלף לנושא. ראו Stroumsa, 2010.

346. John Locke, *Two Treatises of Government*, 1.4.30. המובאה כאן היא מתוך המסכת

הראשונה על הממשל המדיני, שמכינה את הקרקע, כפי שכותב ג'ימי וולדרון, למסכת השנייה. במסכת הראשונה מבסס לוק את הטענה שכל בני האדם שווים, והוא עושה זאת על ידי פנייה לצלם אלוהים. כפי שאנחנו רואים מהציטוט לעיל, מהותו של צלם אלוהים עבור לוק היא התבונה. ראו: Jeremy Waldron, *God, Locke, and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

347. שם, 2.2.6.
348. Walzer, 1973, p. 301.
349. ורוק: החוק והסדר נתפסים, לפחות אצל לוק והובס, כמנוגדים לחירות, כמצמצמים את החירות האינדיבידואלית. אנחנו רואים כאן שוב את הדפוס הנוצרי הקבוע המציב רוחניות מול ממסד, חירות מול חוק. ההבדל הוא שהפעם דפוס זה מתורגם לשפה חילונית.
350. John Locke, *Two Treatises of Civil Government and A Letter Concerning Toleration*, Digireads, 2015, p. 206. יש לציין שבחיבור מוקדם יותר שלו, *First Tract on Government* (1660), לוק לא חשב שיש להפריד דת ממדינה, אלא שעל השליט לקבוע עבור כל האוכלוסייה את דתה. בחיבורים נוספים הוא מגלה חוסר טובלנות כלפי קתולים, שאת תפיסתם הדתית הוא אינו מחשיב כחופשייה מלכתחילה, וממילא כלא־ראויה לחירות. בחיבורים מאוחרים יותר חשיבותו של חופש המצפון מועצמת, ולוק מבכר אותה על פני החשיבות (ההוֹבְסִיאִית) שראה לפני כן בשמירה על הסדר הציבורי ודיכוי פלגים מסוכנים כקתולים ופרוטסטנטים רדיקלים.
351. שם.
352. שם, עמ' 206–207.
353. שם, עמ' 208.
354. שם, עמ' 224.
355. שם, עמ' 223.
356. יש להבין את הגבלת חופש הדת על ידי החוק מבחינת לוק כאמצעי פרגמטי להפרדה בין דת למדינה, ולא כביקורת נורמטיבית של המדינה על הדת. מובן שהחוק נתון לדין ואין לתפוס את ספר החוקים של מדינה מסוימת בזמן מסוים כמילה האחרונה באשר למסוריותה של מסורת מסוימת. כפי שנוכל לדמיין מדינה האוסרת, בצדק מבחינתנו, על "מילת נשים", נוכל גם לדמיין מדינה האוסרת בחוק, באופן בלתי צודק לדעת רבים, מילת גברים. דוגמה פשוטה נוספת היא החוק האוסר או המאשר יחסי מין בין גברים ונישואים בין גברים. החוק משתנה ככל שתפיסותינו לגבי המוסר משתנות, והגבלת הדת על ידו מבחינת לוק נועדה לא להנך את שומרי המסורת, אלא לקבוע גבולות כלליים להתנהלות באותה מדינה.
357. שם, עמ' 224.
358. שם, עמ' 225.
359. יאיר פורסטנברג עומד על ההבחנות אלו ומרחיב אותן בהקשר להתפתחות הגיור במאמרו "מיהו יהודי בעת העתיקה" (סגולה, 96, יוני 2018, עמ' 42–55). כך למשל, פורסטנברג מצביע על כך שעבור החשמונאים כיבוש שטחים חייב בהכרח את הכפפת הנתינים החדשים לחוקי הממלכה, בהם ברית מילה. כלומר, הגיור לא היה אלא צירוף כפוי של הנתינים הכבושים אל האומה הכובשת, וציות לחוקי הממלכה. שם, עמ' 50.
360. ברוך שפינוזה, מאמר תיאולוגי־מדיני, עמ' 207 (עמ' 237 במהדורת גבהארדט).
361. Locke, 2015, p. 225.
362. שם, עמ' 235.
363. שמואל פיינר, תש"ע, עמ' 232–234.

364. על דוהם וחיבורו ראו Ritchie Robertson, *The 'Jewish Question' in German Literature, 1749-1939: Emancipation and its Discontents*, Oxford University Press, Oxford, 1999. בין חיבוריו של לוק לזה של דוהם נכתב חיבור מפורסם נוסף שקרא להענקת זכויות שוות ליהודים. הראיסט האירי המפורסם ג'ון טולנד (Toland) פרסם ב-1714 קונטרס קצר תחת הכותרת *Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland, On the Same Foot with All Other Nations* בו הוא מנסה לשכנע את קוראיו בממלכה המאוחדת כי היהודים רק יועילו למדינה מבחינה כלכלית, כי הם סבלו רבות ללא הצדקה (טולנד מקדיש לא פחות משליש מהחיבור למניית הזוועות שעברו היהודים באנגליה מן המאה האחת-עשרה ועד למאה השלוש-עשרה, עת גורשו ממנה), וכי בסופו של דבר "אין להתייחס אליהם אחרת מאשר כשותפים בטבע האנושי" – כלומר, הם בראש ובראשונה בני אדם. טולנד מתייחס לאופי השונה של המסורת היהודית, ומודה שהיהודים כוננו בישראל "תיאוקרטיה", אולם הוא מסביר שהיהודים אינם רוצים לגייר איש, מסתפקים בכך שהלא-יהודים יקיימו את "חוק הטבע" (כלומר, את הדת הטבעית, שבאה לידי ביטוי בשבע מצוות בני נח), ולא מחויבים לאף ארץ אחרת מלבד הארץ שבה הם יושבים. בכך הוא מתעלם מהקשר היהודי לארץ ישראל, ואינו מתמודד עם אפשרות חזרתם של היהודים אליה, או אף עם המאפיינים ה"תיאוקרטיים" של המסורת היהודית בזמנו. מסמך חשוב נוסף בהקשר זה הוא ההרשאה של הפרלמנט הבריטי ב-1740 ליהודים להפוך לנתינים שווי זכויות בקולוניות של בריטניה באמריקה, דהיינו בג'מייקה, בניו-יורק, בפנסילבניה, במרילנד ובדרום קרוליינה ("The Plantation Act").
365. Christian Wilhelm von Dohm, *Concerning the Amelioration of the Civil Status of the Jews (Über die bürgerliche Verbesserung der Juden)*, tr. Helen Lederer, in *The Jew in the Modern World: A Documented History*, Paul R. Mendes-Flohr & Jehuda Reinharz eds., Oxford University Press, New York, 1980, p. 28.
366. שם, עמ' 29.
367. מנדלסון ענה לדוהם בהקדמה שכתב לספרו של מנשה בן ישראל, *תשועת ישראל*. הספר עצמו נכתב יותר ממאה שנה לפני כן בניסיון לשכנע את הפרלמנט הבריטי לאפשר ליהודים להתגורר שוב בבריטניה, ותורגם מאנגלית לגרמנית ב-1782. מנדלסון ניצל את ההקדמה שכתב לתרגום כדי לתקוף את עמדתו של דוהם.
368. מנדלסון היה גם ידיד אישי של גוטהולד אפרים לסינג. לסינג, מן הדמויות המובהקות של הנאורות הגרמנית, מת בתחילת 1781, כחצי שנה לפני שפוזר וכהן החליפו מהלומות תיאולוגיות. שנתיים קודם לכן פרסם את יצירתו המוכרת ביותר כיום, המחזה *נתן החכם*, שבו הוא מציג מפגש בין נציגים של שלוש הדתות המונותאיסטיות המוכרות. במרכז המחזה מוצג "משל הטבעות". לסינג מספר על אב המחזיק בטבעת קסומה, שכוחה גורם לעונד אותה למצוא חן ושכל טוב בעיני אלוהים ואדם. ברצונו לא להפלות אף אחד משלושת בניו, הוא יוצר שני העתקים מדויקים שלה. על ערש דווי הוא מעניק טבעת לכל בן בתורו, וכל אחד סבור שהוא היחיד שזכה בירושה, אולם אחרי מות האב הם מבחינים שכל אחד קיבל טבעת. בזעמם הם פונים לשופט כדי שיכריע למי הטבעת האמיתית, אולם זו בלתי ניתנת להבחנה. השופט מציע לקבוע

אצל מי טבעת האמת על פי זה שאהוב על שני האחרים, שהרי הטבעת אמורה להאהיב את בעליה על כולם, אולם כשמתברר שכל השלושה שונאים זה את זה קובע השופט שהם שלושתם "רמאים שרומו", וכנראה הטבעת האמיתית אבדה מזמן. במקום לריב ביניהם, מציע השופט, יאמין כל אחד שאצלו טבעת האמת ויתנהג בהתאם. מי שיהיה אדיב, עדין, מיטיב וסובלני כלפי אחיו, ומי שצאצאיו בסוף דורות רבים עדיין יפגינו מעלות כאלה – הוא ממילא בעל האמת. הנמשל ברור: שלוש הדתות מאמינות אולי שהאמת אצלן, אולם התנהגותן מעלה חשד שבין זיוף. הן לא אוהבות ולא אהובות. לסינג מציג כאן תפיסה דאיסטית, שלפיה מקור כל הדתות משותף, ואילו ברבות הדורות המסורות הושחתו והפכו למעשי רמאות. הדת, כמו טבעת שניתן לענוד ולהוריד, אינה העיקר, אלא האדם שמאמין בה, ובכוחו להפיח בה ברכה – או קללה. ממילא, אין לדעת איזו דת היא נכונה וזה גם לא משנה. המסר הוא אחד: ראוי להיות סובלני ולכבד כל אדם.

369. שמואל פיינר, משה מנדלסון, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2006, עמ' 142-145.
370. הקדמה ל"תשועת ישראל", בתוך משה מנדלסון, ירושלים, כתבים קטנים בענייני יהודים ויהדות, תרגום: ש. הרברג, הוצאת לגבולם, מסדה ומוסד ביאליק, תל אביב תש"ז, עמ' 147.
371. שם, עמ' 164.
372. שם, עמ' 171.
373. פיינר, 2006, עמ' 119.
374. שם, עמ' 123.
375. למעשה, הוא נכתב על ידי הסופר אוגוסט קראנץ, שגם כתב בגרמנית עוד לפני כן על פרשת פוזנר.
376. מצוטט שם, עמ' 128.
377. מנדלסון, תש"ז, עמ' 35-36.
378. עמדות זהות מביע בדיוק באותן שנים תומס ג'פרסון בארצות הברית, עם פרסום חיבורו *Notes on the State of Virginia*. החיבור, שחלקים ממנו הושפעו, כאמור לעיל, ישירות מטרטוליאנוס, פורסם ב־1781, והורחב ב־1782 וב־1783, וג'פרסון קורא בו לחירות חקירה ודעה מוחלטת בענייני דת, ולהפרדת הדת מהמדינה.
379. מנדלסון, תש"ז, עמ' 47.
380. שם, עמ' 62.
381. שם, עמ' 64-65. מנדלסון חוזר על מסקנתו במשפט האחרון גם בעמוד 73.
382. שם, עמ' 73.
383. שם, עמ' 91.
384. ראו דבריו שם, עמ' 96-97.
385. "לא אכחד כי הבחנתי בדתי הוספות וסלופים בידי אדם, המכהים לצערי את זהרה"; במכתב לתיאלוג השווייצרי יוהן קספר לפאטר (Lavater), מצוטט אצל פיינר, 2006, עמ' 92.
386. מנדלסון, תש"ז, עמ' 102.
387. שם, עמ' 121-122.
388. שם, עמ' 123.

389. ראו ניתוחו המבריק של אלי שיינפלד את תפיסת החוק האלוהי של מנדלסון: אלי שיינפלד, "שכחת הקול: עיון בתיאולוגיה הפוליטית של ברוך שפינוזה ושל משה מנדלסון", בתוך האלוהים לא ייאלם דום: המורנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית, עורך: כריסטוף שמידט, מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, ירושלים 2009, עמ' 69-38.
390. ספר החינוך, טז, ב.
391. אלסדייר מקינטאיר, מעבר למידה הטובה, תרגום: יונתן לוי, שלם, ירושלים 2006, עמ' 245.
392. Emmanuel Bermon & Jean-Philippe Narboux (eds.), *Finding One's Way Through Wittgenstein's Philosophical Investigations*, Springer, Cham, 2017, p. 80.
393. מנדלסון, תש"ז, עמ' 134.
394. שם, עמ' 138.
395. שם, עמ' 137.
396. שנים לפני החיבורים שבהם דנו כאן פנה אל מנדלסון פרידריך פון לינאר, מדינאי גרמני, וביקש את חוות דעתו של ההוגה היהודי הידוע על הצעה פרוטו-ציונית שכזאת. מנדלסון השיב לו כי "המעצור הגדול ביותר העומד לפי דעתי על דרכה של הצעה-תוכנית זו, הוא אפיה של אומתי" (שם, עמ' 224). מנדלסון התכוון כי היהודים לא חזקים ואמיצים דיים לקחת על עצמם יוזמה שכזאת, אולם לא מן הנמנע שברקע התנגדותו עמדה גם עמדתו שתפותח לאחר מכן, והיא שהיהודים אינם, במהותם, אומה כלל, אלא חברים משותפים במסגרת דתית. על מקרה פון לינאר ראו פינר, 2006, עמ' 80.
397. Batnitzky, 2011, p. 18.
398. Julius Guttmann, "Mendelssohn's Jerusalem and Spinoza's Theologico-Political Treatise", in *Studies in Jewish Thought*, Alfred Jospe ed., Wayne State University Press, Detroit, 1981, p. 383.
399. Miriam Leonard, *Socrates and the Jews: Hellenism and Hebraism from Moses Mendelssohn to Sigmund Freud*, University of Chicago Press, Chicago, 2012, p. 20.
400. קלרמון טונר, "מן היהודים בתור אומה, יש לשלול הכול, אולם ליהודים כפרטים, יש לתת הכול", בתוך: דניס שרביט, האדם המשתחרר: הנאורות והמהפכה הצרפתית, עמ' 140-146, ציטוטים מעמ' 142-146. קלרמון טונר סבר שיש לדחות את מתן הזכויות השוות ליהודים מפני הסכנות בהתקוממות ציבורית אם החלטה שכזאת תתקבל. הוא הציע לכונן ועדה שתדרש לעניין ותפעל לכיוון שבסופו של דבר יאזרח את היהודים.
401. Mendes-Flohr, 1980, p. 257.
402. עמנואל קאנט, הדת בגבולות התבונה בלבד, תרגום: נתן רוטנשטרייך, מוסד ביאליק, ירושלים 1985, עמ' 114 (פרשה שלישית, חלק שני).
403. שם, עמ' 110 (פרשה שלישית, חלק ראשון, פרק 7).
404. Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties*, tr. Mary J. Gregor, Abaris Books, New York, 1979, p. 95.

405. המכתב מוזכר בספרה של בטניצקי, ואני בונה את דברי על הפרשנות שלה שם. ראו Batnitzky, 2011, p. 25-28.
406. Friedrich Schleiermacher, *Letters on the Occasion of the Political-Theological Task and the Open Letter of Jewish Housholders*, in *A Debate on Jewish Emancipation and Christian Theology in Old Berlin*, Richard Crouter & Julie Klassen, eds., Hackett, Indianapolis, 2004, p. 85.
407. דוד פרידלנדר, ממנהיגי הקהילה היהודית בברלין ומהנועזים שבמשכילים היהודים.
408. שם, עמ' 103-105, הדגש במקור.
409. Batnitzky, 2011, p. 26.
410. גייגר (1810-1874), מייסד היהדות הרפורמית, נולד בפרנקפורט דמיין עשירם וארבע שנים אחרי שמנדלסון מת בברלין. גם הוא המשיך בדרכו. כמו מנדלסון, גם גייגר היה בטוח שהיהדות היא דת; כמו מנדלסון, גם גייגר מחק ממנה את הממד הפוליטי, וכמו מנדלסון גם גייגר סבר שהיהדות מבוססת על התבונה. ההבדל ביניהם היה אך ורק באופן שבו פירשו את ציווי התבונה ואת היחס ביניהם ובין מסורת ההלכה. בעוד מנדלסון ראה במצוות מעטפת חיונית, הן לשמירה על הברית עם האל והן לעיצוב האדם, גייגר ראה בהן מסורות מיותרות, ופעמים רבות אף מטופשות. עבור מנדלסון, ההלכה היא מציאות יהודית על-היסטורית, גם אם חלים בה שינויים היסטוריים. עבור גייגר, השינויים ההיסטוריים חלים ביהדות עצמה, עם או בלי הלכה, ובעוד היהדות שומרת תמיד על מהותה – שהיא אמונה מונותאיסטית ומוסריות תבונית – מוסדותיה משתנים.
411. Mendes-Flohr, 1980, p. 372. נוסחה זו נשארה העמדה הרשמית של התנועה הרפורמית עד לוועידת קולומבוס, ב-1937, שבה הוצגה עמדה שמקבלת במובלע את היות היהודים קהילה אתנית ולא רק דתית, והיישוב היהודי בארץ ישראל צוין לחיוב. בהמשך הפכה בהדרגה היהדות הרפורמית מאנטי-ציונית, לציונית.
412. מצוטט אצל Mendes-Flohr, 1980, p. 114.
413. שם, עמ' 119, 123-124.
414. חיים מאיר, בית רבי, ברדיטשוב תרס"ב, עמ' מז.
415. אלבר קאמי, המיתוס של סזיפוס, תרגום: צבי ארד, עם עובד, תל אביב 1979, עמ' 57-65, הדגשה במקור.
416. Richard Dawkins, *The God Delusion*, Mariner Books, Boston, 2006, p. 405.
417. רוברט דרנטון, טבח החתולים הגדול: ואפיוורות אחרות בתולדות התרבות הצרפתית, תרגום: עודד פלד, כרמל, ירושלים 2016, עמ' 178.
418. Walzer, 1973, p. 314.
419. סעיף 8.2 http://www.dircost.unito.it/cs/pdf/17960206_UsaTennessee_eng.pdf.
420. Roy P. Basler, ed., *Collected Works of Abraham Lincoln*, Volume VII, Rutgers University Press, New Brunswick, 1953, p. 542. יש אמנם להעלות ספק שמא לינקולן אמר את הדברים מתוך כבוד לקהל שומעיו – אמריקאים שחורים שהגישו לו, בטקס רשמי, כך של כתבי הקודש כאות הוקרה. לינקולן עצמו לא היה מאמין נוצרי מן המניין, ולמרות שרכש בקיאות מפורסמת במקרא, בצעירותו הביע ספקות לגבי עיקרי האמונה, ומעולם לא היה חבר באופן רשמי בזרם נוצרי כלשהו.

421. Anselm, *Proslogium*, end of chap. 1.
422. ראו דיונו של צ'רלס טיילור בנושא, Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989, pp. 309–314.
423. ברוך שפינוזה, *איגרות*, תרגום: אפרים שמואלי, מוסד ביאליק, ירושלים 1963, איגרת 30 (משנת 1665), עמ' 158. שמואלי מתרגם את המקור הלטיני atheismus כ"כפירה". כאן תרגמתי את המילה כ"אתאיזם", תרגום מדויק יותר לדעתי.
424. שם, עמ' 196 (איגרת 43).
425. Locke, 2015, p. 232.
426. לוק קבע שאין לגלות סובלנות גם לקתולים. הסיבות דומות: לאתאיסטים אין מקור סמכות ועל כן אי-אפשר לבטוח בהם ולסמוך על כך שישמרו על החוק; לקתולים יש מקור סמכות, אולם זהו מקור סמכות אלטרנטיבי לחוקי המדינה – האפיפיור – ולכן גם עליהם אי-אפשר לסמוך. הכפיפות לאפיפיור קשורה גם לשלילת החירות מהקתולים באופן עקרוני: לוק האמין שהקתולים ממילא מכפיפים את מצפונם בפני האפיפיור, ולכן אינם יכולים עקרונית לזכות בחופש מצפון.
427. כמו לוק, גם מנדלסון מחריג את האתאיזם ממעגל סובלנותו. "אתאיזם ואפיקוריאניזם" הן עמדות אשר "חותרות [תחת] היסוד שאושר החיים הציבוריים עומד עליו", ולכן למדינה יש רשות "להשגיח מרחוק כי לא תתפשטה"; מנדלסון, תש"ז, עמ' 65.
428. על פי תרגום יפתח ה'רמון-כרמל, בתוך עמנואל קאנט, מהי נאורות: כתבים פוליטיים, תרגום: יפתח ה'רמון-כרמל, רסלינג, תל אביב 2009.
429. Augustine, *Contra epistolam Manichaei*, 5, 197.22.
430. על פי מנחם פיש, לא רק שורשי האינדיבידואליות המודרנית נמצאים בקריאתו של לותר לפרשנות אישית של המקורות, אלא גם אבני הבניין של המהפכה המדעית. כפי שקראו את כתבי הקודש, כך ניגשו לקרוא גם את הטבע: ללא הנחות מוקדמות ומתוך פקפקו בתיאוריות מטאפיזיות קדומות. השיטה האינדוקטיבית, ולא הדדוקטיבית, מקבלת מתוך גישה כזו לגיטימציה. ראו Fisch, 2008, pp. 525–567.
431. John Toland, *Christianity Not Mysteriorous*, London, 1702 (1696), p. 6.
432. אני חב רבות לניתוחו של צ'רלס טיילור את הנושא. ראו Taylor, 1989.
433. Peter Gay, *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*, W. W. Norton & Co., New York, 1977, p. 122.
434. Voltaire, *A Philosophical Dictionary*, John and Henry L. Hunt, London, 1824 (1764), Vol. 3, p. 155–156.
435. דקארט, *הגיגות על הפילוסופיה הראשונה*, תרגום: דורי מנור, ספרי עליית הגג וידיעות אחרונות, תל אביב 2007, עמ' 89 (היגיון שלישי, עמ' 41 במהדורה הצרפתית של Adam & Tannery).
436. שם, עמ' 90–91.
437. היא גם מגלה את הרצון. הרצון, כפי שהוא מסביר מאוחר יותר בספר, הוא אין-סופי, ועל כן רומז בעצמו שיש משהו אין-סופי בעולם, שהוא האל. שם, עמ' 97.
438. מתורה של חקירה תבונית "תאפשר לנו להכיר את הכוח ואת הפעולות של האש, המים, האוויר, הכוכבים, השמים וכל שאר הגופים הסובבים אותנו, באותו אופן המובחן שבו

- מכירים אנו את אומנויות בעלי המלאכה שלנו; וכך גם נוכל להכפיפם לכל השימושים שאליהם יתאימו, ולהפוך את עצמנו לאדוני הטבע ושליטיו". רנה דקארט, מאמר על המתודה, תרגום: עירן דורפמן, כרמל, ירושלים 2008, עמ' 83 (חלק שיש, עמ' 62 במהדורה הצרפתית של Adam & Tannery).
439. מתוך מכתב ששלח דקארט לאליזבת, נסיכת בוהמיה. מצוטט מתוך, Taylor, 1989, p. 151, וראו דיונו שם על כך.
440. שם.
441. מצוטט אצל Jacob, 1976, p. 47.
442. Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation: or, The Gospel, a Republication of the Religion of Nature*, no publisher mentioned, London, 1732 (1730), p. 20.
443. שם, עמ' 206.
444. שם, עמ' 169.
445. "ללא חקירה מוקדמת, האמונה שלהם [= בני האדם] תהיה אירציונלית ולא-היגיונית, ובכך תבזה את כבוד האדם ותשחית את צלם אלוהים הטבוע בהם". שם, עמ' 196.
446. שם, עמ' 11.
447. על הסלון האינטלקטואלי של ד'הולבך ועל החבורה שהקיפה אותו ראו Alan Charles Kors, *D'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris*, Princeton University Press, Princeton, 1976.
448. ראו Jonathan Israel, *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton University Press, Princeton, 2010, p. 56.
449. שם, עמ' 215.
450. Carl Hammer, "Holbach According to Goethe", *Romance Notes* 1:1, 1959, pp. 18-21, quote from p. 19.
451. אפיקורוס (341-270 לפני הספירה) היה ידוע בתפיסתו הנטורליסטית והמטריאליסטית של המציאות. כמו פילוסופים יוונים אחרים עסק גם אפיקורוס רבות במשמעות האושר האנושי, או הבשלתו המלאה של האדם (eudaimonia), וסבר שניתן להגיע אל אלה בעזרת שימוש בתבונה. התבונה מאפשרת לנו ללמוד את עצמנו ואת העולם, ומתוך כך לערוך לנו כלכלת הנאות מדוקדקת שבמסגרתה ננווט נכונה את ההשקעות שלנו בסוגים שונים של עונג, כך שבסופו של דבר נגיע להרמוניה שהיא חוף המבטחים של ההנאה הגדולה מכול, שהיא, לדידו של אפיקורוס, האטרקסיה (ataraxia – "חוסר-עזועים-נפשיים" או "חוסר-טרדות"); אפיקורוס גרס שבאטרקסיה האדם מוזה עצמו, ומאושר, כ"קיום טהור". באופן דומה מכוון ד'הולבך את האדם להשתמש בתבונה ולכלכל את מעשיו בהתאם להיגיון על מנת להגיע אל האושר: "אושרו של האדם לעולם לא יהיה יותר מאשר תוצאת ההרמוניה שמתקיימת בין תשוקותיו לתנאים בהם הוא נמצא", בספרו של ד'הולבך, חלק א, פרק 16 (כרך ב, עמ' 33 במהדורת Thomas Davidson, London, 1820).
452. חלק ב, פרק 1 (כרך ב, עמ' 81 שם).
453. Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton, 1979, p. 69.

454. בספרו של ד'הולבך, חלק ב, פרק 12 (כרך ב, עמ' 179 שם).
455. שם (כרך ב, עמ' 185 שם).
456. טוקוויל, תשס"ח, עמ' 443.
457. כבר ב-1747 פרסם ההוגה הצרפתי המטריאליסט ז'וליאן אופריי דה לה מטרי את ספרו *L'homme machine*, "האדם מכונה", שבו טען, ובכך, שהאדם הוא מכונה. שלא כמו ד'הולבך, לה מטרי הניח שהאדם-מכונה רע מנעוריו ולא מסוגל להתפתח ולהשתפר בכוחות עצמו. לה מטרי סבר שהמידה הטובה היא תולדה של כפייה, לא חקירת התבונה והמצפון, שאין כל ביטחון שהחתיירה אחרי אושר אישי תקדם אושר כללי, ועל כן שאין ברירה אלא במערכת חוקים דרקונית. לעומת האופטימיזם ההומניסטי של ד'הולבך, לה מטרי הציג פסימיזם שייתכן שנובע באופן טבעי הרבה יותר מהמטריאליזם הדטרמיניסטי של שניהם. ד'הולבך, אגב, ביקר אותו קשות בספרו לעיל. לה מטרי, אגב, לא המציא דבר. הקו המחשבתי הזה מוצא את ראשיתו אצל הובס, ששרטט תמונה מטריאליסטית לחלוטין (ופסימיסטית למדי) של היצור האנושי וניתח את האדם כאילו היה מערכת מכאנית בתנועה. גם שפינוזה מכריז בספרו אתיקה (חלק ג, הקדמה): "אעייין אפוא במעשי האדם וביצוריו כאילו היתה זו שאלה של קווים, משטחים וגופים" – כלומר, לחפצים הנעים בהתאם לחוקיות קבועה (ברוך שפינוזה, אתיקה, תרגום: ירמיהו יובל, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2003, עמ' 194). עוד לפני כן נשבע המלט של שייקספיר לאופליה כי אהבתו מובטחת לה "while this machine is to him", דהיינו, כל עוד המכונה עומדת לשימוש, כל עוד הגוף משמש לו ככלי, כל עוד הוא חי. המלט לא חושב שהאדם הוא מכונה. הוא דווקא מבדיל את עצמו מהגוף, ובכך מחזק את הניגוד הבינארי בין גוף לנשמה שהיה מובן מאליו בעולם הנוצרי עד העת המודרנית. הניגוד בין גוף (חומרי, מכאני) לנשמה (לא חומרית, אלוהית) מאפשר למקם את האנושי באלוהי, למקם את העצמיות בנשמה. לה מטרי וד'הולבך מבקשים להפוך את האדם כולו, חסר הנשמה, למכונה, על מנת לדחות את האלוהי כבטל ולמקם את העצמיות בגוף.
458. בהקדמה לספרו *Harmonices Mundi* (1619) כותב קפלר כי האל חיכה ששת אלפים שנה לאדם שיראה נכוחה (כמוהו) את העולם שברא.
459. ניוטון כתב זאת במכתב לתיאולוג ונשיא טריניטי קולג' בקיימברידג', ריצ'רד בנטלי (Bentley). מצוטט אצל אביהו זכאי, הסרת הקסם מהעולם: דת ומדע בראשית העת החדשה, רסלינג, תל אביב 2018, עמ' 222.
460. ד'הולבך, חלק ב, פרק 14 (כרך ב, שם, עמ' 262).
461. טיילור מקדיש חלק נכבד מספרו *Sources of the Self* לתיאור מפורט של המהלך הזה במאה השמונה-עשרה. ברברים הבאים אפתח זוויית אחת של העניין, הקשורה לרעיון צלם אלוהים.
462. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989, p. 314. אני חוזר כאן גם על דברים שכתבתי בספרי, פרסיקו, 2016.
463. המקור השני, כאמור, יונק מראיית היקום כמסודר באופן מושלם על פי תכנון אלוהי. לכל דבר המקום שנתן לו האל. הטבע הוא מערכת מתוחכמת והרמונית של ישויות שנמצאות ביחסי גומלין, וזאת לטובת כל אחד מהזנים והמינים השונים. כך ראו זאת

הוגים דאיסטים שונים במאה השמונה-עשרה, אלא שבשונה מתפיסה דומה לפניהם, עבורם העולם והחיים לא התקיימו למען תפארתו של האל או מתוך משיכה לקראתו, אלא הם קיימים עבור עצמם. עבור הדאיסטים, האל ברא את העולם לא למענו, אלא למענו, כדי שנהיה מאושרים, כאן ועכשיו. זו תפיסה שונה מאוד מהמבט הנוצרי הקלאסי, שלפיו העולם הזה הוא פרוזודור צר, מלא כאב, בדרך לעולם הבא. למעשה, העולם הזה מקבל את החשיבות שיוחסה בעבר לעולם הבא: ההיררכיה העולה לקראת האלוהות נשברת, והטוב הארצי הופך להיות מטרה ולא אמצעי. הטבע נחשב כעת לנושא את חותמו של האל, את תבונתו האינסופית. ואם הטבע מבטא את רצון האל, חקירת טבענו אנו גם היא הדרך להבין את רצונו. ואם רצון האל הוא שיהיה לנו טוב, רגשותינו ותשוקותינו גם הם טובים בבסיסם. כאן לא מהלך החשיבה הרציונלי אלא הרגשות הם מוקד החקירה הפנימית, והם מקור המוסר. אנחנו מודעים לסדר הקוסמי על ידי טבענו הפנימי, שמורה לנו אותו לא רק דרך חשיבתנו אלא דרך תחושותינו. כמו התבונה, גם המערכת הזו, שנחשבת תחילה כמתת האל, מתנתקת מהאל ועוברת הפנמה. הטבע הופך להיות מושלם מעצם טבעו, ללא תכנון חיצוני או הנחיה מגבוה. הקטגוריה "טבע" מתרחבת כדי לכלול גם את הטבע הפנימי שלנו, שהוא התשוקות, הרגשות והרמיון. מתוך כך הופכת ההרמוניה הטבעית למטרה בפני עצמה, ולא לאמצעי לעבודת האל, להגעתנו אליו, לידיעתו על ידיו או לסיפוקו שלו. למעשה, עבודת האל יכולה כעת להתפס כהסתת דעת, ואף כמכשול לחיבור הפנימי שלנו לעצמנו. אין תכלית גבוהה יותר ליקום מאשר היקום עצמו. מכאן מגיעה האפשרות למקור מוסרי שני שאיננו אלוהי. דברים אלו לקוחים בשינויים קלים מתוך פרסיקו, 2016, עמ' 135-136.

464. מדויק יותר לומר: עבור תלמידיו של קאנט. עבור קאנט, התבונה חורגת מהאדם אך מתבטאת בו דרך ההבנה והציווי הקטגורי. אני מודה ליואב אשכנזי על שהבהיר לי זאת.

465. עמנואל קאנט, ביקורת התבונה הטהורה, תרגום: ירמיהו יובל, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2013, עמ' 605-606 (חלק ב, פרק ב, תת-פרק 2, A819).

466. קאנט, שממשיך בכל הקשור לתפיסת הציוויים האלוהיים את הגותו של טינדל, בעצם נמצא על הגבול בין שלב זה לשלב הבא. האוטונומיה היא תנאי בל יעבור מבחינתו למוסר, ומנגד עבורו גם האל הוא תנאי הכרחי למוסר. קאנט רואה בקיום האל (והנשמה הנצחית) כהכרח מוסרי, שכן האל קושר את העולם כאחדות מוסרית הגיונית אחת: "רק באידיאל של הטוב העליון המקורי יכולה התבונה למצוא את היסוד לקישור, ההכרחי מבחינה מעשית, בין שני הרכיבים של הטוב העליון הנגזר, הווה אומר, של עולם אינטליגיבילי, לאמור מוסרי [...] יוצא שאלוהים והחיים לעתיד-לבוא הם שתי הנחות-יסוד, שאין להפרידן מן המחוייבות שמטילה עלינו התבונה הטהורה, וזאת בהתאם לעקרונותיה שלה עצמה"; שם, עמ' 601 (חלק ב, פרק ב, תת-פרק 2, A811). ללא האמונה בקיומו של אלוהים סבור קאנט שעקרונותיו המוסריים יתערערו באופן שיהפוך אותו ל"ראוי לבוז" בעיני עצמו; שם, עמ' 610 (חלק ב, פרק ב, תת-פרק 3, A828). מנגד, קאנט מתעקש שאין לגזור ציוויים מוסריים מרצון האל: "תיאולוגיית מוסר היא אפוא בעלת שימוש אימננטי בלבד, כלומר, כדי שנמלא את ייעודנו כאן בעולם, מתוך שאנו מתאימים את עצמנו למערכת כל התכלית; אבל לא כדי שזננח,

- מתוך הזיה נלהבת, ואפילו תוך חילול-שמים, את הקו המנחה של תבונה מוסרית המחוקקת חוקים לאורח חיים טוב, כדי לקשור אותה במישרין באידאה של יש עליון. דבר זה [הערה של יובל: = גזירת המוסר מרצון האל] יהווה שימוש טרנסצנדנטי [בתבונה]; וכמו ששימוש טרנסצנדנטי מעוות ומסכל את עיונה הספקולטיבי של התבונה, כך הוא מוכרח לעוות ולסל גם את תכליתיה האחרונות" (שם, עמ' 606). כלומר, קאנט מתעקש שאסור לחבר את המוסר לרצון האל וצריך אך ורק לחשוב בעצמנו. למעשה, ניסיון לגזור מוסר מרצון האל הוא לא רק "הזיה נלהבת" (באנגלית התרגום הוא "פנאטיות") אלא גם חילול הקודש, כי האל רוצה שנחשוב בעצמנו. צלם אלוהים הופך כאן שוב מהחיבור בינינו לבין האל, לכלי שמאפשר את הניתוק, שהרי כושר התבונה והבחירה החופשית הגיעו מאת האל, אבל עבור קאנט נחשבים כמובילים לפעולה מוסרית רק אם הם אוטונומיים לחלוטין, דהיינו מנותקים מהאל.
467. Voltaire, *A Philosophical Dictionary*, John and Henry L. Hunt, London, 1824, (1764), Vol. 6, p. 358.
468. ג'ובני פיקו דלה מירנדולה, **נאום על כבוד האדם**, תרגום: גאיו שילוני, כרמל, ירושלים 1990, עמ' 24.
469. Pico della Mirandola, "Heptaplus", tr. Douglas Carmichael, in *On the Dignity of Man*, tr. Paul J. W. Miller, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1965, p. 135.
470. רבי חיים מוולוז'ין (1749-1821) חשב באופן דומה. בחיבורו **נפש החיים**, שראה אור ב'1824, הוא כותב כי בריאתו של האדם בצלם אלהים פירושה "שכמו שהוא ית' שמו הוא האלקים בעל הכחות הנמצאים בכל העולמות כולם, ומסדרם ומנהיגם כל רגע כרצונו, כן השליט רצונו יתברך את האדם שיהא הוא הפותח והסוגר של כמה אלפי רבואות כחות ועולמות על פי כל פרטי סדרי הנהגותיו בכל עניניו בכל עת ורגע ממש"; שער א, פרק ג.
471. פיקו, 1990, עמ' 27. גם Crofton Black, *Pico's Heptaplus and Biblical Hermeneutics*, Brill, Leiden, 2006, p. 44.
472. Taylor, 1989, p. 152. **ההרגשה במקור**.
473. Cassirer, 1979, p. 174.
474. The System of Nature, חלק א, פרק 12 (עמ' 276 במהדורת Thomas Davidson, London, 1820).
475. שם, חלק א, פרק 15 (כרך ב, עמ' 19-20 שם).
476. יש כאמור בעיה עם דיבור על מוסר כאשר אין בחירה. לדעת ד'הולבך (ורבים כיום), האדם הוא מכונה, והוא פועל על פי חוקים דטרמיניסטיים לחלוטין, שלא מאפשרים בחירה חופשית. במצב כזה קורס המישור הנורמטיבי אל תוך הדסקריפטיבי: אי-אפשר להיות צדיק כאשר לא היה מראש כל סיכוי שתנהג אחרת מכפי שנהגת. עם זאת, אם נחשיב שלמות פנימית כערך, נוכל לומר, יחד עם ד'הולבך, שהאדם הישר – עם עצמו ועם זולתו – הוא שלם, ולכן חי חיים ראויים.
477. Mikhail Bakunin, "Man, Society, and Freedom", in *Bakunin on Anarchy: Selected Works by the Activist-Founder of World Anarchism*, tr. Sam Dolgoff, Vintage Books, New York, 1972, pp. 234-242, quote form p. 238.

478. John P. Humphrey, "The Memoirs of John P. Humphrey, the First Director of the United Nations Division of Human Rights". in *Human Rights Quarterly*, Courtney W. Howland, "The Challenge of ראו כן ראו 5:4, 1983, pp. 387-439 Religious Fundamentalism to the Liberty and Equality Rights of Women: An Analysis under the United Nations Charter", in *Does Human Rights Need God?*, ed. Elizabeth M. Bucar & Barbara Barnett, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2005, pp. 156-201
479. Pew Research Center, "When Americans Say They Believe in God, What Do They Mean?", 25/4/18, <http://www.pewforum.org/2018/04/25/when-americans-say-they-believe-in-god-what-do-they-mean/>. בסקר רומה שנערך באירופה המערבית התוצאות נמוכות יותר, כמצופה: 65% מאמינים בכוח עליון, 27% באל המקראי – <http://www.pewforum.org/2018/05/29/being-christian-in-western-europe/>
480. Philip S. Gorski & Ateş Altinordu, "After Secularization?" in *Annual Review of Sociology*, 34, 2008, pp. 55-85
481. שם, עמ' 62-64.
482. בארצות הברית, דוגמה מובהקת למדינה מערבית בעלת מגמות שונות, יש עלייה בשיעור החברות בכנסיות (לא ההגעה עצמה, שעליה אין לנו מידע) החל משנות העשרים של המאה השמונה-עשרה.
483. שתי תופעות שהיו סימן לבאות בדמות האסלאם הפונדמנטליסטי בכלל, סוני כשיעי, והתפשטות הנצרות האוונגליסטית בארצות הברית, באפריקה ובאסיה.
484. Pew Research Center, "Russians Return to Religion, But Not to Church", 10.2.14, <http://www.pewforum.org/2014/02/10/russians-return-to-religion-but-not-to-church>
485. ראו דיון על התגברותה של דתיות אישית אצל תומר פרסיקו, "רוח קדם: על תהליך הפיכתה של הדת בזמננו לאתיקה", *תיאוריה וביקורת* 43, 2014, עמ' 255-266.
486. עבור ובר, מדובר בתוצאת תהליך הרציונליזציה והביורוקרטיזציה של החברה שישאיר אותה, כאמור לעיל, ב"התאבנות מכאנית"; דורקהיים היה אופטימי יותר, כנראה משום שעבורו המערכות האזרחיות שהחליפו את הדת ממילא פועלות באופן רומה וממלאות את אותו תפקיד.
487. Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor, New York, 1990, p. 107
488. שם, עמ' 108.
489. José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago, 1994, p. 15
490. אם כי, כפי שמבאר היטב דוד טורוצקין, העולם כולו יכול גם להפוך למקודש. כך עבור פונדמנטליסטים למיניהם, מהיהדות החרדית ועד לקבוצות אפוקליפטיות. הקדושה יוצאת מתוך מוגבלות בתי הכנסת או המנזרים ומשתלטת על כל העולם. כל פרט בחיי היום-יום – או בהיסטוריה הנוכחית – מוטען במשמעות דתית. ראו דוד טורוצקין, *אורתודוקסיה ומשטר המודרניות: הפקתה של המסורת היהודית באירופה בעת החדשה*, הוצאת הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2011, עמ' 117-118.

491. Casanova, 1994, p. 15.
492. אברהם יעקב ברוור, **אבק דרכים**, עם עובד, תל אביב תש"ד, עמ' 167. מצוטט אצל אבריאל בר לבב, "החילון בקרב יהודי ארצות האסלאם", בתוך **חילון וחילוניות: עיונים בין-תחומיים**, עורכת: יוכי פישר, מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, עמ' 170-189, הציטוט מעמ' 189-188.
493. Karel Dobbelaere, "The Meaning and Scope of Secularization", in *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, ed. Peter B. Clarke, Oxford University Press, Oxford, 2009, p. 600.
494. Charles Taylor, "Western Secularity", in *Rethinking Secularism*, eds. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan Van Antwerpen, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 31-53, citation from p. 34. תופעה מודרנית) ה"דתי" אמור לרהוק את החילוני ולהכחידו, והכול נתפס כ"דתי".
495. מצוטט על ידי Geertz, 1993, p. 99.
496. קליפורד ג'רדן מסכם את העניין בשורה מתוך מאמרו הקלאסי על הרת: "ניתן אמנם לומר שאדם משחק גולף באופן 'דתי', אולם לא אם הוא בסך הכול נלהב מאוד לשחק ועושה זאת בימי א'; עליו גם לראות את המשחק כביטוי לאמיתות טרנסצנדנטיות"; Clifford Geertz, "Religion as a cultural system", in Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Fontana Press, 1993, pp. 87-125, quote from p. 98.
497. Ernest, Gellner, *Nations and Nationalism*, Blackwell, Oxford, 1983.
498. טוקוויל, **תשס"ח**, עמ' 443.
499. Jonathan Dewald, *Aristocratic Experience and the Origins of Modern Culture: France, 1570-1715*, University of California Press, Berkeley, 1993, p. xii. מצוטט אצל מקלוסקי, 2016, סימן 7412.
500. Steve Bruce, "Cathedrals to Cults: The Evolving Forms of Religious Life", in *Religion, Modernity and Postmodernity*, ed. Paul Heelas, Blackwell, Oxford, 1999, pp. 19-35. ראו שם לתיאור התהליך כולו.
501. Charles Taylor, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, ראו Harvard University Press, Cambridge, 2002.
502. Charles Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, 2007, pp. 3.
503. **בספרם המבריק**, *Ritual and its Consequences: An Essay on the Limits of Sincerity*, Oxford University Press, 2008. מנסים אדם זליגמן, רוברט וולר, מיכאל פואט ובנט סימון להראות שאוטונומיה אינה מנגדת להטרונמיה (כלומר, לחוק חיצוני), אלא לכאוס. החוק, כמו הטקס, הוא זה שמאפשר פעולה בעלת משמעות בעולם, כלומר הוא דווקא מאפשר בחירה, ולכן חירות. דווקא היעדר חוק פירושו חוסר משמעות, ועל כן חוסר יכולת לבחור. כשאינן משמעות לא יכולה להיות אוטונומיה מפני שאינן כיוון לפעולותינו. אם כל פעולה שקולה לכל פעולה אחרת אין אוטונומיה מפני שאינן מטרה, סיבה, מהות, תכלית, ערך, תוקף. אולי לא בכדי יש שורש משותף למילים "משמעות" ו"משמעת". אוסיף עוד נקודה בעניין זה, הפעם על חירות. ניתן לתפוס את מהותה של החירות לא כאוטונומיה ולא כבחירה חופשית, אלא כאינטימיות, כלומר ביתיות, או התאמה

נפשית בינינו לבין העולם ובינינו לבין המצב הנוכחי. כדי להגיע לאינטימיות שכזו, כלומר לחירות, עלינו לדעת, במובן העמוק של המילה (וידע במובן המקראי אינו אלא להיות באינטימיות-עם), את העולם ואת עצמנו. לצורך כך עלינו למקם את עצמנו בתוך קואורדינטות של משמעות, עלינו להבין מי אנחנו ומהו מקומו. החוק, המנהג, הטקס – כל אלה הכרחיים לצורך יצירת אותן קואורדינטות של משמעות. החוק, כבר אמרנו, הוא נגזרת של נרטיב ובתורו מחזק אותו. אנחנו יצורים שמספרים את עצמם לעצמם, וללא נרטיב קוהרנטי לא נוכל לטעום חירות.

Emile Durkhiem, *The Elementary Forms of Religious Life*, tr. Karen E. Fields, 504

.The Free Press, New York, 1995 (1915), p. 47

505. דורקהיים מגדיר את הקדוש כמה שנבדל ואסור, הגדרה שתואמת את התפיסה המסורתית היהודית.

506. ויליאם ג'יימס, החוויה הדתית לסוגיה, תרגום: יעקב קופילביץ, מוסד ביאליק, ירושלים 1994, עמ' 24.

507. קיקרו (De Legibus 2.8.19) ומרקיון (Institutiones 3) מצוטטים אצל גדליה סטרומזה, קץ עידן הקורבנות: תמורות דתיות בשלהי העת העתיקה, מאגנס, ירושלים 2013.

508. ראו שם, עמ' 90-96, וראו גם Jan Bremmer. *The Greek Religion*, Cambridge

University Press, Cambridge, 1999. נכון שהחל מימי אתונה הדמוקרטית היו

אזרחי הפוליס יכולים להצטרף לאחת מן האסכולות הפילוסופיות, ולקחת על עצמם

"דרך חיים" הכוללת אתיקה שיטתית והבטחה סטרטגית. הזכרנו קודם לכן את

מחקריו פורצי הדרך של פייר אדו, שהראו שהפילוסופיה ביוון לא עסקה בתיאוריה

במובנה העכשווי, דהיינו בטענות על אופייה של המציאות, אלא בתיאוריה במובנה

המקורי (θεωρία, theoria), דהיינו התבוננות קונטמפלטיבית, שהיא עצמה חלק מדרך

חיים ומאתיקה, מ"חיפוש רוחני". עושר האסכולות וכתות המיסתורין גדל באימפריה

הרומית, ולמרות שלא כולן הציעו דרך רוחנית טרנספורמטיבית, הן היו ממוקדות

באינדיבידואל, ונצרו הבטחה לגאולה פרטית, בין אם בחיים האלה ובין אם אחריהם.

במקביל, דרכים אתיות שכאלה התפתחו גם בהודו – הבודהיזם, הג'ייניזם וזרמים

שונים של הינדואיזם הציעו למחפש הרוחני פרקטיקות מדיטיטיביות והוראות לניהול

חיים הפרטיים, במנותק, או כמעט במנותק, מהחברה. אלא שתופעות אלו מעולם

לא היו נחלת רוב האוכלוסייה, וגם כאשר היו נפוצות יחסית, הן היו מוגבלות רעיונית

למסגרת של תנועה רוחנית ספציפית. "בתרבות הקדומה הראגה לעצמי היתה נפוצה

כעיקרון", כך מישל פוקו, "אבל תמיד על ידי קישורה עם תופעת הקבוצות והתרגולות

הסקטריאניות" Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at*

the Collège De France 1981-1982, Picador, New York, 2005, p. 113. זאת ועוד:

למעט מקרים אחדים, כגון חסידים אפיקורוס והבודהיזם המוקדם, תפיסות ותרגולות

אלו לא באו במקום הדת הציבורית-קולקטיבית, אלא בתוספת לה. בכך מתגלה הבדל

מהותי בין מעמדה של הדת הפרטית בעבר למעמדה בזמננו, שבה "רוחניות" מחליפה

דת ואף נתפסת כמנוגדת לה.

509. עוד על הפרטתה של הדת בזמן הזה בהשוואה אל העבר ראו במאמרי "רוח קדם: על

תהליך הפיכתה של הדת בזמננו לאתיקה", תיאוריה וביקורת 43, סתיו 2014, עמ'

255-266, שממנו לקוחות, עם שינויים, כמה מהפסקאות האחרונות.

- 510 Steve Bruce, "Cathedrals to Cults: the evolving forms of religious life", in Heelas, Paul, ed., *Religion, Modernity and Postmodernity*, 1998, pp. 19, 35.
- 511 .Martin, 1978, p. 30.
- 512 Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford, 1994.
- 513 .Martin, 1978, p. 65.
- 514 Jose Casanova, "The Secular, Secularisation, Secularisms", in *Rethinking Secularism*, eds. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan Van Antwerpen, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 54-91. ראו גם ג'וזף הנריק על האופי המאוד מערבי של תנועת הנאורות ורעיונותיה: Henrich, 2020, p. 484.
- 515 Ashis Nandy, "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance", in *Secularism and its Critics*, ed. Rajeev Bhargava, Oxford University Press, New Delhi, 2014, pp. 321-344, citation from p. 325.
- 516 .Richard J. Evans, *The Coming of the Third Reich*, Penguin, New York, 2005, p. 496.
- 517 תיאודור הרצל, *מדינת היהודים*, תרגום: מיכל ברקוביץ', פרויקט בן יהודה, https://benyehuda.org/herzl/herzl_003.html.
- 518 את חידוד הנקודה הזו עבורי אני חב לאריאל פיקאר.
- 519 תחת הכותרת הכללית "יהדות רפורמית" אני כולל כאן לא רק את התנועה הרפורמית, אלא גם את היהדות הקונסרבטיבית, את הניאולוגים שהתפתחו בהונגריה, פעולותיהם של "משכילים" יהודים שונים, וכן מגוון יוזמות ברוח זו באימפריה הרוסית ובאימפריה האוסטרית-הונגרית. אני מודה לשלום בוגוסלבסקי על שהסב את תשומת לבי אל האחרונות.
- 520 השוו אסף מלאך, "התיאולוגיה של הרצל – קריאה חדשה ב'אלטנבילנד'", *קתדרה* 171, עמ' 49-74, שסבור אחרת.
- 521 אחד העם, "אלטנבילנד", בתוך *על פרשת דרכים*, הוצאת יודישער פערלאג, ברלין תרפ"א, חלק שלישי, עמ' סא.
- 522 ראו דיונו של יעקב ידגר בנושא, שסייע לי רבות בהבנת הגותו של אחד העם: Yaacov Yadgar, *Sovereign Jews: Israel, Zionism and Judaism*, State University of New York Press, Albany, 2017, pp. 89-105.
- 523 אחד העם, "דרך הרוח", בתוך *על פרשת דרכים*, חלק שני, עמ' קנט.
- 524 שם, עמ' סה.
- 525 אחד העם, "משה", שם, חלק שלישי, עמ' ריב.
- 526 אחד העם, "תחיה ובריאה", שם, חלק שלישי, עמ' צג.
- 527 שם.
- 528 אחד העם, "ריב הלשונות", שם, חלק רביעי, עמ' קיז.
- 529 .Yadgar, 2017, p. 104.
- 530 מ"י ברדיצ'בסקי, "לשאלת העבר", הציטוט מתוך אתר פרויקט בן יהודה: <https://benyehuda.org/berdi/draxim.html>. זהו נוסח שברדיצ'בסקי ערך, והוא שונה מעט מהחיבור המקורי, שפורסם בשנת תרס"ב. ראו אהוד לוז, "על שתי תפיסות של קדושה במאמריו המוקדמים של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי", בתוך *מסביב לנקודה*, עורכים: אבנר הולצמן, גדעון כ"ץ, שלום רצבי, מכון בן-גוריון, ירושלים, 2008, עמ' 7-29.

531. מ"י ברדיצ'בסקי, "זקנה ובחרות" (1899), מצוטט בתוך אבנר הולצמן, **מיכה יוסף ברדיצ'בסקי**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2011, עמ' 118.
532. זאב ז'בוטינסקי, "השאלה החברתית", הירדן, 21.10.1938.
533. שם.
534. אריה נאור, "המתווה החוקתי של זאב ז'בוטינסקי למדינה היהודית בארץ ישראל", **איש בסער; מסות ומחקרים על זאב ז'בוטינסקי**, עורכים: אבי בראלי, פנחס גינזור, מכון בן-גוריון לחקר ישראל, שדה בוקר תשס"ד, עמ' 51-92, ראו עמ' 56.
535. דוד בן-גוריון, **יחוד ויעוד**, נכתב בתשי"א, כאן בפרויקט בן יהודה: <https://bybe.benyehuda.org/read/10917>.
536. שם.
537. הובס, תש"ע, עמ' 5-6.
538. חנה ארנדט, **יסודות הטוטליטריות**, תרגום: עדית זרטל, הוצאת הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2010, עמ' 435.
539. Benjamin Constant, "Reflections on Tragedy". tr. Barry Daniels, *Educational Theatre Journal*, 23:3, 1971, pp. 317-334, quote from page 329.
540. את האנקדוטה על נפוליאון ואת ההפניה למאמרו של קונסטן למדתי מברנרד ויליאמס, Bernard Williams, *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley, 2008, p. 164.
541. ארנדט, 2010, עמ' 437.
542. שם, עמ' 437, 446.
543. שם, עמ' 445.
544. דוד הרטמן, **מסיני לציזן: התחדשותה של ברית**, תרגום: נעם זהר, עם עובד, תל אביב 2002, עמ' 76.
545. Donniel Hartman, *Putting God Second*, Beacon Press, Boston, 2016. P. 134.
546. שם, עמ' 165.
547. אהרן ליכטנשטיין, "יהודית ודמוקרטית", בתוך **יום העצמאות ויום שחרור ירושלים**, עורך: יעקב מדין, ידיעות ספרים, תל אביב 2017, עמ' 146, 151.

מפתח

	א
,112-108 ,106-102 ,92-91	אבלר, פטר, 112
,156-154 ,145-143 ,139 ,134	אבן חיים, אהרון, 28 ,289 הע'
,205 ,199 ,178 ,174-172 ,169	אגוברד, 106-105 ,306-305 הע'
,268-267 ,264-259 ,256-254	אהרנפרייז, מרדכי, 14 ,287 הע'
,297 הע', 300 הע', 301 הע',	אוברטון, ריצ'רד, 169 ,172 ,177,
,307 הע', 324 הע', 331 הע'	317 הע'
,אינוקנטיוס הרביעי, 119-117,	אוגוסטינוס, 79 ,82 ,89 ,102-101,
177	,161 ,159 ,137 ,129 ,114
אמס, ויליאם, 142	,259 ,232 ,219-218 ,212 ,177
אנכפטיזם, 124-122 ,140-139	,294 הע', 297 הע', 300 הע',
אנדרסון, וולטר, 45	,305 הע', 308 הע', 310 הע',
אסד, טלאל, 159	315 הע'
אפיקטטוס, 98	אוג'קנגס, מיקה, 138
,אפלטון, 28 ,57 ,77 ,79 ,161 ,232,	אודיסאה, 53 ,292 הע'
304 הע'	אוטונומיה, ראו חירות
אק, יוהנס, 137	אומץ, ראו גבורה
אקווינס, תומס, 115 ,129 ,213,	אונס, 21-22 ,62-67 ,83 ,295 הע'
,232 ,307 הע'	אותנטיות, 70 ,123 ,124,
אקזיסטנציאליזם, 210-209	158-159 ,255 ,263 ,266 ,272
אריסטו, 96-98	אחד העם (אשר גינצבורג),
ארנדט, חנה, 278 ,280-281	,270-275 ,284 ,332 הע'
אתאיזם, 215-209 ,220 ,228-226,	אינדיבידואליזם, 11 ,17 ,24 ,38,
,243-239 ,265 ,324 הע'	,46-45 ,59-60 ,72 ,82-85,

גרגוריוס מניסה, 100-102, 177,	ב
305 הע', 308 הע'	באדיו, אלן, 84, 299 הע', 301 הע'
גרטיאנוס, 111-113	באקונין, מיכאיל, 242
	בודן, ז'אן, 164
ד	בויריין, דניאל, 74, 77-78,
ד'הולבך, פול-אנרי תירי, 211,	315 הע'
274, 241-238, 231-225, 220	בורקהרט, יעקב, 92, 106
325 הע', 326 הע', 328 הע'	בלרמינו, רוברטו, 120, 177
דאיזם, 192, 219, 238	בן גוריון, דוד, 274-276, 283-284
דאן, ג'ון, 172-174, 318 הע'	בן מימון, משה (הרמב"ם), 32,
דה ויטוריה, פרנסיסקו, 118-121	70, 72, 110, 158-159, 232,
דה טוקוויל, אלקסיס, 99, 145,	295 הע', 308 הע', 314 הע'
173-174, 229, 230, 251, 318 הע'	בנת'ם, ג'רמי, 109, 240
דובולרה, קארל, 248	ברגר, פיטר, 246-247
דוהם, כריסטיאן וילהלם פון, 154,	ברדיצ'בסקי, מיכה יוסף, 273-276,
176, 184-187, 190, 198, 200,	284, 287 הע', 332 הע'
320 הע'	ברוור, אבהרם, 247
דוולד, ג'ונתן, 252	ברוס, סטיב, 259
דוקינס, ריצ'רד, 211, 220	ג
דורקהיים, אמיל, 246, 257-258,	גאיוס, 97
262, 329 הע', 331 הע'	גבורה, 46-56, 157, 210-211,
דידרו, דני, 59-60	216, 220-233, 240-241, 255,
דיווי, גרייס, 261	282
דקארט, רנה, 213, 220-222, 224,	גוטמן, יוליוס, 197
229-230, 232-233, 236-238,	גורביץ', אהרן, 68, 306 הע'
324-325 הע'	גורדון, יהודה לייב, 206
דרנטון, רוברט, 211-212	ג'יימס, וויליאם, 257, 262
דת	גירץ, קליפורד, 45-46, 330 הע'
דת ומדינה, 91-92, 148-149,	גלגמש (עלילות), 30-31, 47, 52,
166-171, 174, 180-183,	292 הע'
189-190, 198-199,	גרגוריוס השביעי, 106-107, 115
252-253, 350 הע'	

הרברט, אדוארד (ברון צ'רבורי), 165-164	המצאת הדת, 157-160 הפנמת הדת, דת פרטית, 81-82, 90-94, 246-247,
הרטמן, דוד, 125, 282-283	260-256
הרטמן, דניאל, 283, 285	
הרצל, בנימין זאב, 269-272, 281	
	ה
ו	הגל, גיאורג וילהלם פרידריך, 140
וארו, 102	הובס, תומס, 110, 144, 163, 165,
ובר, מקס, 82, 145, 163, 244,	178, 277, 316 הע', 319 הע', 326 הע'
246	הוגוצ'יו, 112-114, 116, 120, 177,
וילברפורס, וויליאם, 130	307 הע'
ויליאם מאוקהם, 110, 129, 131	הומרוס, 47-48, 53, 57
ויליאמס, ברנרד, 98, 333 הע'	הוס, יאן, 130
ויליאמס, רוג'ר, 141, 145-151,	היל, כריסטופר, 140
165, 167, 168, 174, 189, 196,	הלברטל, משה, 299 הע'
313 הע'	הלוי, יהודה, 85, 314 הע'
וורד, סמואל, 144	הלל הזקן, 36, 291 הע'
וייזל, נפתלי הרץ, 185, 187	המאירי, מנחם, 158
	המהפכה המדעית, 10, 216-218,
ז	242, 245, 324 הע'
ז'בוטינסקי, זאב, 274-276, 283,	הנאורות, 218, 225-226,
284	233-235, 241-242, 244-245,
זכויות	263, 266, 320 הע'
אדם, 18, 27, 38, 69, 87, 94,	הנרי השביעי, 108
103, 109-116, 117-121,	הנרי השמיני, 141-142, 167,
129, 144-146, 169-172,	58, 66-67, 74-75,
174, 176-177, 242, 255,	79-81, 84-85, 94, 112-116,
266, 279-281, 284,	133, 139, 143, 160, 231-234,
289 הע', 306 הע', 308 הע',	237, 260, 303 הע', 313 הע',
309 הע', 317 הע'	327 הע'
אזרח, 148-149, 178, 180, 251,	
274-278, 284	

חופש דת/מצפון, 92-94, 121,	ליהודים, 151-150, 158-157,
125, 128-129, 137-146,	160, 165, 176, 182-185,
150-152, 157-158,	196-208 , 320 הע', 322 הע'
162-163, 168-174,	זליגמן, אדם, 330 הע'
176-177, 180, 189-191,	
196, 198, 205, 208,	ה
212, 214-215, 216, 228,	חוק, 17-20, 29-38, 43-
231, 231, 251, 259-260, 284,	62-67, 70-72, 78-84, 92-93,
313 הע', 319 הע', 324 הע',	96-102, 103-105, 108,
317 הע', 319 הע', 324 הע'	110-118, 120, 124-128, 137,
חופש רצון/בחירה חופשית,	140, 145-155, 150, 180-181,
13, 32, 65-66, 104-105,	185, 189-199, 203-207, 230,
112-117, 124, 151,	256
178, 184, 186, 189-190,	החוק העברי הקדום, 26-27,
195-196, 205, 210, 226,	38-43 , 62-64, 78-79, 96,
231, 234, 236, 238,	189-195, 201, 265
240-242, 251, 255, 256,	חוק טבעי, 110-118, 120,
263, 273-274, 277, 282,	177-176
284, 307 הע', 320 הע',	חילון, 10, 13, 61-62, 67,
328 הע', 330 הע'	139, 160, 183-184, 205,
חירות ויהדות, 70-72, 154-155,	208, 216-220, 223, 230,
265-266	231-234 , 239-243 ,
חירות נוצרית, 73, 124,	243-256, 249-253, 243-
132-135	260-268, 276-278
כאוטונומיה, 243-239, 254-256,	חירות/חופש, 10-11, 12, 13, 55,
263-264, 256, 311 הע',	69, 70-121, 124, 129, 138,
330 הע'	169-171, 173, 176-178, 180,
חמורבי, 20-22, 40	189, 255-256, 274-275,
חרדים/חרדייות, 9, 184, 266, 268,	277-278, 284, 287 הע',
329 הע'	295 הע', 305 הע', 307 הע',
	316 הע', 317 הע', 319 הע',
	321 הע'

296 הע', 299 הע', 302 הע',	ט
303 הע', 313 הע', 317 הע',	טולנד, ג'ון, 192, 200, 218-219,
318 הע'	318 הע', 320 הע'
	טיילור, צ'רלס, 44, 55, 59, 232,
כ	237, 249, 253, 292 הע',
כבוד	326 הע'
סגולי, 43, 120, 171, 213,	טינדל, מתיו, 192, 220, 237-238,
239-233	240 הע', 318 הע', 327 הע'
עצמי, 43, 230, 243-235,	טירני, בריאן, 110-111, 113-114,
282-283	307 הע', 309 הע'
כהן, רפאל, 153-156, 183, 187	טרטוליאנוס, 92-94, 128, 147,
	189, 313 הע', 321 הע'
ל	
לבלרים, 168-171	י
לה מטרי, ז'וליאן אופריי, 326 הע'	ידגר, יעקב, 272, 332 הע'
לוק, ג'ון, 144, 150-151, 163,	יהדות, 9, 15, 32, 55, 70, 76-78,
165-166, 174-183, 189,	85-86, 99, 124-126, 138-139,
192, 205, 215, 218, 232,	152-156, 176, 265-268,
277, 306 הע', 307 הע',	275-276, 281, 283, 299 הע',
318 הע', 319 הע', 320 הע',	303 הע'
324 הע'	כדת, 157-160, 165-166,
לותר, מרטין, 122-124, 127,	183-200, 202-208,
130-143, 151, 166, 218-219,	323 הע', 332 הע'
259, 310 הע', 311 הע',	כלאום, 268-274,
324 הע'	כקבוצה אתנית, 180-182,
ליבוביץ, ישעיהו, 125	200-202
לילבורן, ג'ון, 170, 172	ילידים אמריקאים, 118-121, 146,
לסינג, גוטהולד אפרים, 320 הע'	157, 180, 182, 315 הע'
	ישו, 72-75, 84, 86, 88-91, 99,
מ	103, 105, 127, 135, 143,
מאיר, ג'ון, 118	147, 149, 152, 161-162, 171,
מונטסקייה, 144	182, 191, 196, 219, 238, 265,

<p>ס</p> <p>סובייקט</p> <p> סובייקט המודרני, ראו</p> <p> אינדיבידואליזם</p> <p> סובייקט משפטי, 22-24, 43,</p> <p> 64-65, 90, 94-95, 101,</p> <p> 106-103, 166</p> <p> סוקרטס, 57, 127, 294 הע', 304</p> <p> סטואיציזם, 72, 79, 97-98,</p> <p> 101-102, 232, 295 הע',</p> <p> 297 הע', 298 הע', 303 הע',</p> <p> 304 הע', 307 הע'</p> <p> סידנטופ, לארי, 108</p> <p> סנל, ברוננו, 53, 292 הע'</p> <p> סנקה, 98</p> <p> ספנסר, הרברט, 244, 246, 271</p> <p> סקינר, בורהוס פרדריק, 231</p> <p>ע</p> <p>עבדות, 12, 69, 71, 73, 75,</p> <p>103-95, 118, 150, 177, 242,</p> <p>292 הע', 304 הע', 305 הע',</p> <p>306 הע'</p> <p>עצמיות, 11, 13, 17-69, 78-79,</p> <p>98-100, 108-109, 169-170,</p> <p>172-174, 252-255, 291 הע',</p> <p>292 הע', 293 הע', 298 הע',</p> <p>301 הע', 312 הע', 326 הע',</p> <p>עצמי נקבובי ועצמי נחצץ,</p> <p>53-62, 67, 78, 233, 241,</p> <p>254-255</p>	<p>מונצר, תומאס, 137, 311 הע'</p> <p>מטריאליזם, 226-227, 241, 245,</p> <p>250, 325 הע', 326 הע'</p> <p>מילטון, ג'ון, 167-168, 171,</p> <p>316 הע', 317 הע'</p> <p>מנדלסון, משה, 185-201, 205,</p> <p>207, 320 הע', 322 הע',</p> <p>223 הע', 324 הע'</p> <p>מצפון, 11, 57, 91-94, 108,</p> <p>122-151</p> <p>והיהדות, 124-126, 150-151</p> <p>מקלוסקי, דירדרי, 141</p> <p>מקינטאיר, אלסדייר, 195</p> <p>מקפרסון, ק.ב., 144</p> <p>מרה שחורה, 51, 56-60</p> <p>מרטין, דייוויד, 138-139, 260-261</p> <p>מרקס, קרל, 109, 244, 246, 249,</p> <p>88, 109, 263, 264,</p> <p>268</p> <p>משנה, 37, 70, 79, 171, 295 הע',</p> <p>297 הע', 298 הע', 299 הע',</p> <p>303 הע'</p> <p>נ</p> <p>נאורות, 9, 14, 60, 154, 156-157,</p> <p>184-185, 188, 198, 202,</p> <p>206, 211, 216-220, 225-226,</p> <p>233-235, 238, 241, 244-245,</p> <p>263, 266, 267-268, 320 הע'</p> <p>נומינליזם, 129, 133, 306 הע'</p> <p>ניטשה, פרידריך, 244, 273-274,</p> <p>278, 207-208, 245, 278</p>
---	--

- פ**
 פאולוס, 69, 74-91, 93, 94-95, 104, 106-107, 116, 126-128, 129, 131-132, 139, 161, 166, 180, 188, 198, 252, 265, 296 הע',
 297 הע', 298 הע', 299 הע',
 300 הע', 301 הע', 302 הע',
 303 הע'
 פונזר, נתנאל (סמואל מרקוס),
 152-155, 157, 183, 184, 187, 207, 320 הע', 321 הע'
 פורטר, ג'ין, 114
 פוריטינים, 141-145, 148, 163, 167-168, 171, 172, 174, 312 הע'
 פיכטה, יוהאן גוטליב, 200-201
 פילון, 32, 78-80, 89, 96, 114, 291 הע'
 פיצי'נו, מרסליו, 160-162, 315 הע'
 פיקו דלה מירנדולה, ג'ובאני,
 235-236, 274
 פנימיות, ראו הפנמה
 פרידלנדר, דוד, 203, 205, 323 הע'
 פרידריך השלישי, 135
 פרקינס, וויליאם, 142, 144
- צ**
 צ'רוויק, הנרי, 95
 צוואות השבטים, 53-55, 293 הע'
 צווינגלי, אולריך, 137
- ציונות**, 14, 268-281
 צ'רלס הראשון, 146, 166-167, 170-171
- ק**
 קאבר, רוברט, 19, 194
 קאמי, אלבר, 209-210, 216, 220, 231, 241
 קאנט, עמונאל, 135, 157, 185, 188, 201-202, 207, 216, 233-234, 240, 307, 327 הע',
 328 הע'
 קבנאו, ויליאם, 160-161
 קוגל, ג'יימס, 42, 44, 292 הע',
 293 הע'
 קוזנוס, ניקולס, 160-162
 קוטון, ג'ון, 146, 148-149
 קונט, אוגוסט, 244, 246
 קונסטן, בנוז'מין, 71, 278-279
 קונסטנטינוס, 94, 100
 קוק, אברהם יצחק הכהן, 125-126, 248, 262, 247
 קזנובה, חוזה, 262
 קלווין, ז'אן, 137, 142
 קסירר, ארנסט, 227, 238
 קרומוול, אוליבר, 171
 קרל הגדול, 104-105
 קרל החמישי, 135, 315 הע'
- ר**
 רוזן צבי, ישי, 79, 294 הע',
 297 הע', 299 הע', 302 הע'

רוסו, ז'אן ז'ק, 178, 225, 307 הע'
 ריג ודה, 28
 רנסאנס, 106, 110, 159, 161, 235
 רפורמציה, 91, 108, 121-124,
 130-141, 142, 164, 259-261,
 315 הע', 317 הע'
 שווייץ זכויות, 120, 148-149,
 160, 176, 317 הע'
 שווייץ זכויות ליהודים,
 149-151, 183-183,
 196-200, 207-208
 שיינפלד, אלי, 322 הע'
 שליירמאכר, פרידריך, 202-207

ש

שווייץ, 152-208

בין בני אדם, 13, 27-29, 96,
 106, 169-171, 251, 266,
 276, 289 הע'

ת

תלמוד, 33, 72, 77-78, 99,
 297 הע'

