

מחד גיסא, והתעלותו מאידך גיסא – משקפות, מגלמות ומשלימות בספרות חז"ל את השקפת העולם של המקרא. "מרום וקדוש אשכנז ואת דבא ושמליונה להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדבאים" (ישעיה נז, טו).

עיון בדברי חכמים מגלה עוד היבט בגישתם למושג רוח הקודש והוא התפישה ההוליסטית. ניתן להדגים זאת בוויכוח בין החכמים המודים בהמשכיות פעולתה של רוח הקודש ומשלבים הנחה זו בתלמודם, לבין המכחישים את מציאות התופעה ודורשים את הכללתו של מושג זה בתוך גוף ההלכה. במקרים רבים מיוצגות שתי ההשקפות הללו במקורות חז"ל זו בצד זו, ללא נסיון הכרעה ביניהן. יתרה מזו, במקרים מסוימים ניתן להבחין בבירור במאמציהם של חז"ל למוזג אותן לחטיבה מקיפה אחת.

על אף שלא ניתן להצביע בבירור על חכם מסוים כבעל גישה הוליסטית – לפי ניסוחה המודרני של התיאולוגיה ההוליסטית – התבוננות במכלול חשיבתם של החכמים אכן מצביעה על תפישה כזאת. עיון בטקסט מגלה את המתח הטבעי וההכרחי בין הלכה ורוח הנבואה – בין התביעה לראות את האל כרחוק ונשגב לבין זו הגורסת נוכחות האל וקרבתו; בין הקונצנזוס וההמשכיות של המסורת לבין הספוגטניות והיחודיות של האינטואיציה וההשראה.

תיאולוגיה הוליסטית אינטואיטיבית במחשבת חז"ל הקדומה, מופיעה בדיונים כגון על תלמוד תורה ומעשה, עולם הזה ועולם הבא, הכל צמוי והרשות נתונה, עם ישראל ואומות העולם, מידת הדין ומידת הרחמים. דיאלקטיקה זו מצביעה על סינתזה תיאולוגית עמוקה שהחכמים לא היו מודעים לה. כדבריו של גרשם שלום: "היהדות הקלאסית הביעה את עצמה ולא התבוננה על עצמה." לא ניתן להזניח צד אחד של הדיאלקטיקה על חשבון הצד השני, כי בכך יש משום שיבוש של מציאות גדולה יותר – הכוללת שתי השקפות בלי לפשר ביניהן. כל השקפה חיונית כדי למנוע חוסן איוון או טשטוש הנובע מדגש יתור. על אחת מהן. כל אחת דרושה כדי לשמור על המתח העדין ולמנוע יצירת דוגמה חד-ממדית.

הלכה ללא רוח נבואה היא מצוות אנשים מלומדה – אמצעי שהפך למטרה. לעומת זה רוח הנבואה, שאיננה מתייחסת למבנה ההלכה, מהווה הפשטה ללא מימוש, המובילה לסובייקטיביות חסרת אחריות. דברי הפילוסוף מוריס כהן על סוגיית אחריות היחיד והכלל מתאימים גם לענייננו: "במצב של קונפליקט בולט בין העקרונות של אחריות היחיד לבין העקרונות של אחריות הכלל הפילוסוף נוטה להכריע לצד אחד. משניהם, ואילו האנושות ממשיכה לקבל או לזנוח את שניהם בשעת הצורך. במצב המסובך העומד לפנינו לא נוכל לקבל עקרונות אחד בלי הסתייגות, או לדחות את משנהו באופן מוחלט."²

הערות

1. Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (1945), p. 23.

2. Morris R. Cohen, *Reason and Nature* (1931) pp. 393-94.

ביבליוגרפיה

א"א אורבך, "הלכה ונבואה", תרביץ, יז (1943).

הנ"ל, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט.

Joshua Abelson, *The Immanence of God in Rabbinic Literature* (1969), ch. 14-21.

Nachum N. Glatzer, "The Talmudic Interpretation of Prophecy" in *Review of Religion*, 10 (1946).

רוחניות

אברהם יצחק גרין

רוחניות, כערך מהותי במסורת היהודית, היא שאיפה לנוכחותו של אלהים ולעיצובם של חיי קדושה, ההולמים שאיפה כזאת. בתורת כאלה, חיי הרוח העומדים במרכזה של היהדות הם המטרה אשר לה שותפים הכוהן והנביא המקראיים, הכיתות של הפרושים והאיסיים, ההוגה ההלניסטי והרבי המרופד-בהלכה, הפילוסוף, המקובל והחסיד. בין אלה קיימים חילוקי דעות עצומים בשאלה מהם בדיוק החיים נוכח האל, כיצד להגדירם וכיצד להגיע אליהם. אך, כולם יסכימו, בעניין חשיבותו של הערך הזה. היהדות הבתרא-מקראית שאפה לטפח בעניינים הקשורים לאדם הפשוט, את סגולת הקדושה אשר מלכתחילה היתה קשורה במקומות ובזמן מקודשים – במשכן ובסביבתו, ובמועדים הקדושים. הרעיון של עם ישראל כ"ממלכת כהנים" (שמות יט, ו) הוא מהותי למפך הפרושי של הדת המקראית והוא ניצב במרכז כל הגדרה-עצמית דתית יהודית.

ההגדרה שאנו מציעים דורשת הבהרה, בגלל מיקומה המיוחד של המלה "רוחניות" בהתפתחות הרעיון הנדון כאן. המונח "רוחניות", שאינו מופיע בתנ"ך או בספרות החכמה הקדומה, הוא פרי רוחם של מתרגמי ימי הביניים. אצלם, הוא גועד לבטא מושגים פילוסופיים ומדעיים שהיו הלניים במקורם. רק אחר-כך הוא מופיע בכתבי מקובלים ומאמינים אחרים, כדי לתאר אידיאל דתי, שכבר אז היה עירוב של מורשות רוחניות של ישראל ויוון. "רוחניות" במשמעות המערבית, אשר בהכרח עמדה במידה זו או אחרת בניגוד ל"גשמינות" או ל"ארציות" (ונתעלם כאן מן האפולוגטים, שטענו את ההיפך), זרה לחלוטין להשקפת העולם של בני ישראל הקדמונים, והופיעה רק מאוחר יותר, אם כי אז היא תופשת מקום חשוב בין היסודות המרכיבים את המורשת הדתית של יהדות ימי הביניים ושל זו שלאחריה.

ההערכה והטיפול של אותם דרכי חיים, לרבות מצבים בחיים האישיים, שבהם הנוכחות האלהית מורגשת ביותר, לבשו כל מיני צורות בהיסטוריה של היהדות. קביעת גדולי התורה שזכיית אדם ש"רוח הקודש" שורה עליו, היא שיאה של עובדת היותו שלם במעלות מוסריות ודתיות רבות, היתה עניין קבוע בתפישת העולם המוסרית היהודית. ספרים מאוחרים של אנשי מוסר רבי-השפעה כמו שערי קדושה של ר' חיים ויטל או מסילת ישרים של ר' משה חיים לוצאטור, פותחים בהסברת המעלות ה"חיצוניות" כמו סבלנות, ענווה, משמעת, וכיבוש הכעס. רק אחר-כך, הם עוברים להיבטים האיזוטריים יותר של החינוך, המובילים לידי קירוב נוכחותו של האל. רבים מאנשי-המוסר היהודים, גינו את החיפוש אחרי "החוויה הדתית", וטענו כי חיפוש כזה, כשלעצמו,

שבמילוי רצונו. הרגשה של געגועים עמוקים, להטמע באופן מושלם בתוך האלהות, כולל איונה של העצמיות האישית הנפרדת, גם היא הרגשה, שלעתים תכופות אפשר למצוא אותה בדברי המיסטיקנים היהודים. יראת אלהים כוללת הן את הִיָּרָא מפני זעמו ועושו, בשלבו התחתון ביותר של הסולם (מה שלדברי כמה הוגים יש בו מניע לחלוטין בלתי-הולם להתנהגות דתית), והן את התחושה של לחלה ואימה נוכח גדולת האל – רגש שיותר מכול נקשר בתודעה עם נוכחותו הרועמת של אלהים בסיני – בלי ספק הדגם המובהק החשוב ביותר במסורת לכל התנסות דתית שבה אחריו. על דברי בעל ספר תהלים "וַיִּגְלוּ בְּרַעְדָּה" (תהלים ב, יא), אפשר לומר כי הם מאפיינים במיוחד את הדביקות היהודית; הנוכחות העצומה והחובקת כל של אלהים היא סיבה להתרגשות ולא לאימה. הערצה ואינטימיות, נוהגים לבוא שלובים זה בזה בחיי הדביקות היהודיים: מושא עבודת אלהים, עשוי, אכן, להיות מלך המלכים, גושלו המלכותי של היקום. עובד־האלהים, הוא בְּנוֹ האהוב או משרתו הנאמן של המלך הזה, מי שהמלך לא ידחה לעולם את תפילתו. תחושה של "בְּיָתִי" בארמון המלך, כולל האפשרות להתדיין עמו לפעמים או לטעון נגד מה שנראה אי־צדק אלהי, היא חלק של המורשת הרוחנית של ישראל מאז ומקדם.

קבלת אהבת האל, נושאת עמה את הנכונות לסבול למען האהבה הזאת. קבלת יסורים באהבה, היתה מאז ומעולם מעלה בעולם הרוחניות היהודי. הצבת אתגר לצדק האלהי היא צעד שנוקטים בו בדרך־כלל למען אחרים; במה שנוגע לחיי האדם עצמו, הכנעה בפני רצונו של האל, נחשבת לגישה ההולמת. בעיקר, היה הדבר נכון, בדורות שבהם היו הסבל וקידוש־השם התנסות מקובלת בקרב היהודים; אך, הרעיון בא לידי ביטוי בכל הדורות, כשמדובר ביסורים הכלליים הקשורים במחלה, במוות ובאבדן. ישראל, משמש בתפקיד עֶדוֹ של אלהים בעולם; עֶדוּתוֹ היא בעלת משמעות, רק משום שהוא ידע לקבל יסורים כפי שידע לקבל את הטוב מידי האל. אך ההכרזה העולה ממנה היא עמוקה ולא בקלות ניתנת לסתירה.

אהבת האל כרוכה באהבת בְּרוּאיו, ובעיקר באהבת כל בני־אנוש, אשר נבראו בצלמו. ישנה גם תחושה מיוחדת של אהבה ואחריות הדדית בקרב היהודים – אהבת ישראל. במיטבה – האהבה המיוחדת הזאת יש בה נטייה מתפשטת, ולא־דווקא מגבילה. אהבת יִצְיָי כפיו של האל, מביאה בעקבותיה תחושה של אחריות במישור של עניינים אנושיים, יחס של אהדה למדוכאים ולעניים, ונכונות לשרת כמשפּיִי־שלום בתוך הקהילה האנושית. מחויבות היהדות למציאותו של העולם הזה, המעוגנת בתביעותיהם של נביאי ישראל בימי קדם, אינה מאפשרת רוחניות, שתהיה בעלת אופי שונה לחלוטין מזו המושרשת בעולמנו אנו. המבטן האמיתי היחיד של אהבת האדם את אלהיו, הוא יכולתו של האדם לקחת חלק באהבת בְּרוּאיו של האל. רק בקהילה האנושית, נעשות המעלות הנרפשות באימון הרוחני, למעלות של ממש. האיזון הַזְהִיר בין הקיום בעולמנו זה – לרבות המחויבות לאחריות ההלכית – לבין ההתפונות הפנימית, הוא אולי סימן ההיכר המובהק ביותר של רוחניות יהודית. העובדה, שאין ביהדות "מעמד" מיוחד של מאמינים "דתיים", האמורים להקדיש את עצמם בשלמות למשלות רוחניות, אלא היא דורשת מבניה חיי קדושה ואחריות למשפחה ולעסקי העולם הזה גם יחד, יש בה כדי לתת תחושה של ממשות לאיזון הזה. הַדְּגִימִים הַבְּרוּרִים ביותר של רוחניות, דגם האב והאם, כאן הם אברהם ושרה, המצביעים לאחריהם על אהבת אלהים ומובילים אותם אל "תחת פנפי השכינה", תוך כדי כך שהם מעשירים, בדרך זאת, אף את חייהם שלהם בקירבת אלהים.

תירגם: יהודה מלצר.

הוא צורה מעודנת של גאווה, ואינו תואם את היעוד האמיתי של חיי קדושה. אמנם, גם ברכות בתחום הרוח וגם ברכות בתחום החומר, מובטחות, לעתים קרובות, כגמול לנאמנות. אולם, הדרך הנעלה יותר נחשבת תמיד כזו שעליה נאמר "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס; אלא היו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס. ויהי מורא שמים עליכם" (אבות פרק א, משנה ג). לגבי כמה מחברים, אפילו הגמול שבפסוק "לַחֲזוֹת בְּנֶעֱם ה'" (תהלים כז, ד) נחשב כתכלית שיש לגנותה.

הסגנון של החיים הרוחניים ביהדות, מצא תמיד את ביטויו במעשה, ובעיקר במצוות התורה כפי שהתפרשו בהלכה של חז"ל. הניסוחים של הרוחניות המיסטית או החסידית צומחים, לעתים תכופות, דווקא מתוך מוסדות התורה עצמם, כמו, למשל, היחס שבין קידוש פעולת האכילה לחוקי הכשרות, או בין "בניית ארמון בזמן" (ראה, אברהם יהושע השל, השפעת) למוסד השבת. במקרים אלה, ההלכה היא הקרקע שבתוכה מכים שורש הביטויים הרוחניים. כל הניסיונות לבנות חיים רוחניים בזמנים המודרניים על יסודות היהדות, היו חייבים להתמודד עם שאלות ההלכה. ניסיונות אלה, הובילו לקיטוב הבא לידי ביטוי בכך, שבעלי המחויבות להלכה, מאבדים את ההתמקדות הרוחנית שלהם במאבק הגדול לשמור את הדרכים השונות של אמונה יהודית מסורתית, ואילו היהודים, שאינם מחויבים להלכה (הדוגמה העיקרית, לעניין זה, היא חברי התנועה הקיבוצית), נסחפים לחילוניות. האפשרות של רוחניות יהודית התרודוכסית, שאינה הלכית, כגון זו שמועלית בצורה עזה בכתביו של מרטין בובר, היא הידוש שרק דורנו מתחיל לראות את ניצני המימוש שלו.

אמנם, כל המצוות ניתנות לפרשנות רוחנית. אולם, פעולת התפילה, היא זו שסיבה, בעיקר, נטו הקביעות היהודיות בתחום הרוח להתרכז. קביעות מסוימות, מציעות פרשנויות לתפילות החובה או הנחיות לתפילה כ"התבוננות", ובכך הופכות את הפעולה שבמהותה היא עבודת־אלהים בציבור לתרגיל של חשיבה עצמית שבו היחיד, אפילו בתוך הקהל, מתייחד עם אלהים. פרשנויות אחרות הוסיפו את הנוהג של ה"התבודדות", התרפוזותו של היחיד נוכח האל, כמטרה בפני עצמה. מנהיגים רוחניים מכל מיני דורות, ובהם מקובלים כמו אברהם אבולעפיה וחיים ויטל, ואבות החסידות כמו ר' נחמן מברסלב ומנהיגי תנועת חב"ד, הציעו, כל אחד על־פי דרכו, הנחיות לאמנות ההתבוננות. יש לציין, כי גם בזרמים רציונליסטיים וגם בזרמים קבליים של היהדות, יש מחויבות לחיים הרוחניים. כזהו תיאורו של הרמב"ם את אהבת אלהים "הראויה":

שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאוד עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד כאילו חולה חולי האהבה שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה (משנה תורה, הלכות תשובה, פרק י, הלכה ג).

הוא הדין בחזונו האופטימי של הרמב"ם, שבו הוא מסיים את מודה נבוכים. בשני הספרים יש עדות נאמנה לעובדה שהפילוסופיה היהודית נושאת עמה אידיאל של התבוננות שעוצמתו אינה פחותה מעוצמתו בקרב המקובלים.

אהבת האל ויראתו, וכן האיזון ההולם בין שתיהן, הם המסד הרגשי לשאיפות הרוחניות היהודיות. כל אחת משתי אלה יש לה כמה וכמה היבטים, כפי שבאו לידי פירוט בדברי בעלי־המוסר. הדרגות המדויקות, ובתוכם, ממלאות מסכתות רבות, הדנות בחיים הרוחניים. אהבת האל עשויה להתקיים במרווח שבין דרגת האהבה הנמוכה של הציפייה לגמול האלהי על המעשה הטוב, לבין ההנאה הטהורה והרוחנית מנוכחות האל או אף בתחושת המיצוי, הבלתי־אנוכית לחלוטין,

ביבליוגרפיה

- אברהם יהושע השל, תודה מן השמים באספקלריה של הדורות, א-ב, לונדון וניריווק תשכ"ב.
 אברהם יהושע השל, שמים על הארץ, תרגם פי פלאי, ירושלים תשל"ו.
 אברהם יהושע השל, השבת - משמעותה לאדם בימינו, תרגם י יערי, ירושלים [בלי ציון שנת הוצאה].
 Arthur Green, ed., *Jewish Spirituality*, 3 Vols. (1985).
 Abraham Joshua Heschel, *God in Search of Man* (1956).
 Lawrence Kushner, *The River of Light* (1981).

רוע

ריצ'ארד רובינשטיין

8

המושג "רוע", מוגדר במילון אוקספורד לשפה האנגלית: "שם תואר המשמש לביטוי כוללני ביותר של גינוי, סלידה או זלזול". בתור שכזה, הוא הניגוד של ה"טוב". אין הבדל משמעותי, בין השימוש העברי במושג רע, לבין השימוש האנגלי המקביל לו, לציין תופעה, מצב והקשר שליליים. עם זאת, קיימים הבדלים בשימוש הדתי באותו מושג.

המלה "רע" שכיחה אמנם במקרא ובספרות חז"ל. אבל, אין למצוא בהן, כמעט, דיון שיטתי בשאלות הנוגעות בטבעו ובמקורו של הרע, או בבעיית אלהים והרע, אם כי נושאים אלה זכו בתשומת לב רבה ביותר, כפי שמעיד, למשל, ספר איוב.

הגות שיטתית בבעיית הרע, התפתחה בימי הביניים. השיבות מיוחדת יש לדעותיו של הרמב"ם, מתוקף סמכותו הבולטת כמורה־הוראה - בתחום הפילוסופי כמו בתחום התורני. לפי הרמב"ם, קיימים שלושה סוגי רע, העלולים לפגוע באדם: א. רעות, שהן תוצאה של "הווייה" ו"הפסד" של כל מה שיש בו מן החמורות. רעות אלה כוללות גם תופעות טבע, הפוגעות בבני־אדם, כגון רעידות־אדמה, שטפונות ומומים מלידה. הואיל וכל הגופים החמורים כפופים להתהוות ולהשחתה, הרי שאותן רעות הכרחיות להמשך קיום המינים. ב. רעות, במסגרת החברתית, שבגין אדם גורמים זה לזה, כגון מלחמות ופשעים אלימים. ג. רעות, שהאדם ממיט עליו בגלל מידותיו המגוננות או התמכרות־יתר לתאוות גופניות (מורה נבוכים, חלק ג, פרק יב).

באמונה היהודית הנורמטיבית, העולם נתפש כיצירתו של אלהים כלייכול, כליודע ושוחר־טוב. מכאן, שהשאלה בדבר מעורבותו של אלהים בשלושת סוגי הרע, בלתי־נמנעת. הרמב"ם מדגיש, שהאסונות הפוקדים בני־אדם הם, בלי יוצא מן הכלל, עונשים מוצדקים, שאלהים מטיל עליהם (מורה נבוכים, חלק ג, פרק יז). גישתה של היהדות הנורמטיבית לבעיית מעורבותו של אלהים בקיומו של הרע, נקבעה, מבחינה מסוימת, בידי ישעיהו השני (מחברם של הפרקים מ-סו בספר ישעיהו), שחי בזמנו של כורש מלך פרס. ישעיהו השני, דחה את ההתפשרות הדואליסטית עם בעיית הרע בהצהירו:

אני ד' ואין עוד זולתי... יוצר אור ובורא השך עשה שלום ובורא רע אני ד' עשה כל אלה (ישעיה מה, ה-ז).

אף־על־פי שהדואליזם (האמונה שהיקום נשלט בידי שני כוחות יריבים) לא נעלם כליל

לקסיקון התרבות היהודית בזמנו

מושגים, תנועות, אמונות

עורכים:

ארתור א' כהן ופול מנדס־פלור

עורך המהדורה העברית:

אברהם שפירא



הוצאת עם עובד