

התפתחות ההלכה

הרהורים על התזה של יואב שורק (אקדמות כז)

דניאל רייזר

המשנה שיואב שורק מציג מאופיינת במוטיב מרכזי ברור: ארץ ישראל לעומת הגלות או חוץ לארץ. "תורת ארץ ישראל" ו"תורת חוץ לארץ" אינן אצלו סמאות בעלמא, אלא הבחנה שמהווה בעיניו בסיס למבנה מחשבתי שלם ולהשלכות המעשיות של מבנה זה. אם נרצה לסכם את תורתו של שורק על רגל אחת נוכל לומר כי לדעתו, מרגע שעם ישראל גלה מארצו והתנתק מיסודותיו הטריטוריאליים וממוסדותיו השלטוניים-לאומיים - הוא פיתח הלכה המתמקדת ביחיד ולא בלאום, בפרטים ולא בכללים, ברוחני ולא בארצי, הלכה המתנכרת לעולם הזה והמעצימה את החיים הרוחניים הפנימיים על חשבון חיי החול הנורמליים. יסודות אלו הביאו לפיתוחה של מערכת הלכתית המנותקת מ"ערכי העולם הזה" ומן היכולת לקבל אחריות למציאות המדינית. החזרה לארצנו מזמינה את היהדות, לדעת שורק, להתמודדויות חדשות ולחזרת ההלכה לחיי ה"חולין" (במובן החיובי, על פי הגדרותיו של שורק), לחיים הארציים והמדיניים, לחיים טבעיים ובריאים. מובן שהבחנה זו, המלווה את שורק בכל תורתו, מושתתת על תורותיו של הרב קוק ויונקת מהן, ולכן אין הוא רואה את חיי החולין, כפי שהבינו מבקריו, כרפיון דתי, אלא להפך - כהחזרת עטרה ליושנה וכשאיפה לאידאל הגדול של יצירת חיים דתיים מלאים ושלמים שאינם מתנכרים לעולם הזה, שאינם מובדלים מן החולין, מן הארציות ומן החיים המדיניים המתחדשים. אכן, יש בדבריו של שורק צד של חיים דתיים שהרב קוק שאף אליהם, אם כי אינני בטוח כלל שהיה מסכים לפיתוח מושגים אלו כפי שנוקט שורק.

ד"ר דניאל רייזר
מלמד בחוג
למחשבת ישראל
באוניברסיטה
העברית בירושלים
וחבר המכון
הבינלאומי לחקר
השואה ביד ושם

אין אני רוצה להתווכח עם שורק באופן ישיר, אלא להציג מודל אחר, אלטרנטיבי: אנליזה היסטורית שונה, המנתחת את ההיסטוריה באופן אחר וממילא מעלה ספקות על קריאתו הגדולה של שורק ועל נגזרותיה המעשיות.

כבר בן-גוריון, באופן שונה לחלוטין משורק (ואינני משווה ביניהם), התייחס להלכה המכונה "תורה שבעל פה" בזלזול וראה אותה כמרכיב לא רלוונטי ליהדות המתחדשת, מפאת היותה "תורה גלותית": יצירה שתחילתה בכבל (התלמוד הבבלי) והמשכה בספרד, במדינות צפון אפריקה ובאירופה במשך 1800 שנה של ניתוק מחיים ארציים ומשלטון מדיני בארץ ישראל. לדידו, התנ"ך הוא יצירה ארץ ישראלית מקורית, ולכן העריץ אותו על חשבון היצירה ה"גלותית" ההלכתית, שהפכה למיותרת בעיניו עם חזרת עם ישראל לארצו.

אולם אל לנו לשכוח כי הן בן-גוריון והן שורק מתעלמים מן העובדה כי התורה שבעל פה התפתחה בארץ ישראל מאות בשנים לפני הגלות, מתחילת שנות בית המקדש השני, דרך תקופת המדינה החשמונאית העצמאית ועד מרד בר כוכבא והלאה. הפיתוח הבבלי הוא פועל יוצא של הפיתוח הארץ ישראלי. אין זה סוד כי ר' יהודה הנשיא לא המציא את המשנה יש מאין, אלא ערך קטעים של מדרשי הלכה רבים, שחלקם היו בני מאות שנים. לא רק מחלוקות בין תנאים מתקופת חורבן בית שני, שחיו כמאה ושלושים שנה לפני ר' יהודה הנשיא עצמו, אלא גם ובעיקר אוסף הלכות רבות, עתיקות יותר. נוסף על כך, ואולי במקביל, נערכו אוספים של מדרשי הלכה שגם הם בני מאות שנים, וכך נוצרו מפעלים שונים ממפעלו של ר' יהודה הנשיא: "מסכתות קטנות" או חיצוניות, תוספתא, ועוד אוספים מוכרים פחות. אף שמפעלי עריכה אלו אפופים מסתוריות וחוסר ידע היסטורי, הם יצירות ארץ ישראליות מובהקות, ללא ספק (ולא הזכרתי כלל את התלמוד הירושלמי - יצירת מופת ארץ ישראלית למהדרין). המעטה בערכה של התפתחות התורה שבעל פה, קרי ההלכה, בשם טענת "הגלותיות", היא מעשה לא נכון, המושתת על טעות היסטורית, והיא גם מעשה לא אחראי.

אכן יש הבחנה ברורה, ללא פקפוק, שעליה זועק בצדק שורק, בין חיי התנ"ך לבין החיים שמציגה התורה שבעל פה, קרי ההלכה. בתנ"ך אין מודל של "תלמיד חכם" או "בית מדרש". האופן המוצע לעבודת ה' במקרא אינו דרך פלפול ועיון בטקסטים. הפיכת לימוד הטקסט והעיון בו ליסוד המרכזי, המכונן את עבודת האל - אין זה כי אם מודל חז"לי, שנוצר כתחליף למודל המקראי של "נביא" או "כוהן". עם זאת, תחליף זה אינו עומד כלל בזיקה לחיץ שיוצר שורק בין ארץ ישראל לגלות ואינו מבוסס על הבחנה זו: תחליף זה הוצע בארץ ישראל כבר בימי תפארתו של הבית השני, שש מאות שנה לפני חורבנו של הבית ושמונה מאות שנה לפני ההגירה הגדולה ל"גלות", בימים שעם ישראל ישב בארץ, עבד את אדמתה והתפרנס ממנה. החיץ הברור בין התנ"ך לחז"ל אינו סוגיית ארץ ישראל או הגלות, אלא סוגיה אחרת לגמרי: הנבואה, או ליתר דיוק היפסקות הנבואה והיעדרותה.

חז"ל מתארים את חגי, זכריה ומלאכי כנביאים האחרונים. איננו יודעים מדוע זהו סוף עידן הנבואה, אולם נראה שזו דעה מוסכמת, ללא עוררין.¹ היעדר הנבואה הביא לשינוי דרמטי בדרכי עבודת ה'. יש לחזור ולהגיש כי כל זה התרחש עדיין בארץ ישראל, ללא קשר לחז"ל ואף ללא קשר לחורבן בית המקדש.

דבר הא"ל התגלה בתקופה המקראית-נבואית ב"זמן" או ב"מקום": אצל הנביא ההתגלות היא בזמן, במאורע ההיסטורי, כשאלוהים מופיע בהיסטוריה; אצל הכוהן ההתגלות היא במקום - בבית המקדש. היפסקות הנבואה הביאה לשינוי מנטלי טוטלי, שינוי שחייב פיתוח דרך חלופית להתגלות דבר ה' (ארחיב על כך לקראת סוף המאמר). בנקודה זו עולה מודל חדש של עובד ה', לא עוד נביא ולא עוד כוהן - אלא תלמיד-חכם. דבר ה' מתגלה לא בזמן ולא במקום אלא בטקסט, קרי בתורה. התלמיד החכם מעיין בטקסט מתוך שכלתנות ולמדנות ומוצא בו את דבר ה'. העיון בטקסט מוליד קריאה מדויקת ומידות שהתורה נדרשת בהן, התורה שבעל פה הולכת ומתפתחת, וחז"ל קובעים: "חכם עדיף מנביא". יש לציין כי מפתחי התורה שבעל פה לא ראו עצמם כמייסדי מסגרת אלטרנטיבית ושונה מן הנבואה אלא כמיישמי רעיונות הנבואה והלך הרוח שלה על ידי חקיקה. הנביאים דיברו גדולות על צדק, משפט ויושר, נאמו נאומים מפליאים מלאי פתוס עוצמתי - ונכשלו בבניית חברה צודקת, המשחררת את העבדים, שומרת הלכות שמיטה ושחרת צדק ויושר. לעומתם, החכמים הצליחו ליישם את מוסר הנביאים, פחות או יותר, באמצעים אחרים - על ידי חקיקה פרטנית, "מעיקה" ויסודית, ללא נשיאת נאומים חוצבי להבות. עלה בידי החכמים ליצור עם הקורא בשם ה' ומחפש צדק ויושר בעולם הזה, בחיי החולין. כל זה בארץ ישראל, הרבה לפני היציאה לגלות.

שורק חוזר שוב ושוב על שני המושגים "תורת ארץ ישראל" ו"תורת הגלות", במעין מנטרה המשכיחה את האמת ההיסטורית. לא בגלות נוצרה התורה שבעל פה ולא הגלות הייתה סיבת התפתחותה, וממילא לא הגלות היא שקבעה את אופייה, כפי שסובר שורק, ולפיכך גם אין החזרה לארץ ישראל מהווה קריאה לביטולה. היעדר הנבואה הוא המאפיין המהותי של ההלכה ה"מעיקה", ששורק כה סולד ממנה. היעדר זה הצריך ויצר דרך חדשה של "עבודה" השונה באופייה מעבודת הא"ל המקראית, ואופי זה אינו "גלותי" אלא יסוד נצרך בחיים דתיים ללא נבואה, גם בארץ ישראל וגם בחיים הארציים, הנורמליים. במאמר מוסגר אפשר לטעון כי תנועת החסידות - שרעיון חידוש הנבואה חוזר בה רבות, אם כי הוא הושתק בתקופות מסוימות - מנסה לשחזר הווי חיים תנ"כי. טכניקות חוץ-הלכתיות נוצרו בחסידות, ולא בכדי: הריקוד, הניגון, השימוש בדמיון מודרך, ההתבודדות וההתבוננות הם אמצעים אֶ-נומיים להנכחת האל ואף להשראה נבואית, כפי שהיה בזמן המקרא. רבי יששכר דוב בעריש טורהיים מוולכוב (וואלכארד), בספרו **עבודת יששכר**, כתב מפורשות כי מפעלו של הבעש"ט הוא ניסיון לשחזר הווי החיים התנ"כי.² תנועת החסידות, שהתחוללה בגלות, הבינה

1 כבלי, סנהדרין יא ע"א: "משמתו נביאים האחרונים, חגי זכריה ומלאכי - נסתלקה רוח הקודש מישראל".

2 ראו: מנדל פייקאו', ההנהגה החסידית: סמכות ואמונת צדיקים באספקלריית ספרותה של החסידות, ירושלים תשנ"ט, עמ' 301. אני מודה לד"ר אלעד ליסון על תובנה זו.

כי החיץ בין ספרות המקרא לספרות חז"ל אינו החורבן והיציאה לגלות אלא קיומה של הנבואה או היעדרותה. הניסיון החסידי לחולל תרבות תנ"כית בגלות, והניסיונות לחידוש הנבואה, נבעו מכוח תפיסה זו.

אבחנה חשובה זו, הרואה את היעדר הנבואה כמבחיין בין תקופת המקרא לתקופת חז"ל, אבחנה שנכתב עליה רבות ונחקרה באופן מקיף³ אך שורק מתעלם ממנה – מציבה מודל חלופי לזה של שורק ונגזרות ממנה מספר השלכות חשובות, אשר המרכזית שבהן היא: לא כל כך מהר אפשר לשנות את אופייה של ההלכה. ההלכה כפי שהיא היום אינה עומדת בזיקה לתורת חוץ לארץ או לתורת ארץ ישראל, אלא להימצאותה של נבואה או היעדרותה. כל עוד לא התחדשה הנבואה, ואינני יודע אם תתחדש בקרוב, אין זה נכון ורצוי לשנות באופן משמעותי את מהלך התפתחות ההלכה, גם אם פעמים הוא נראה מוזר ומשונה וגורם לתופעות "לא נורמליות". אין מערכת מושלמת וגם המערכת ההלכתית אינה מושלמת, ועל אף זאת אנו בוחרים בה. כבר אמרו חכמי הקבלה כי אין שכינה ללא סטרא אחרא, ודי לחכימא ברמיזא.

הרצון הכן של שורק לראות את ההלכה משפיעה ומעורבת יותר בממדים הארציים והמדוניים כבר מתגשם באופן טבעי, אולי אטי מדי בעיני מספר אנשים – אבל ללא ספק, הולך ומתפתח. ההצגה הקיצונית (גם אם היא נאמרת במתינות) של ההלכה ה"גלותית" כנמנעת מזירת ההתמודדות של העולם הזה וחוטאת בחוסר מודעות למישור של ה"חולין" היא קיצונית, משום שהיא מציגה את הדברים באופן אידאלי; ואסביר בקצרה. אני מודע לתהליכים הלכתיים של ניכור מן העולם הזה, כפי שמראה שורק, אולם בד בבד יש תהליכים הלכתיים מקבילים, שיש בהם הזדהות מלאה עם העולם הזה, עם כוחותיו של האדם ואף עם תאוותיו. כל מי שמציג צד אחד בלבד חוטא באידאליזם – הוא מציג מערכת שיש בה דיאלקטיקה ותהליכים הופכיים וסותרים באופן שלם והרמוני. הצגה שכזו היא פשטנית וחוטאת לאמת המורכבת. ברומה לכך, גרשם שלום הציג את המיסטיקה היהודית ככזו שמתנכרת לעולם. תלמידי תלמידיו טענו כנגדו, ובצדק, כי לצד מיסטיקה המתנכרת לעולם קיימת מיסטיקה המחייבת את העולם,⁴ הן בקבלה והן בחסידות, ופעמים ששתי תפיסות סותרות אלו קיימות זו לצד זו בהגות של מקובל או אדמו"ר אחד.

העולם מורכב, וגם המערכת ההלכתית מורכבת. הצגתה של ההלכה כמפרידה בין האדם לבין חיי החולין, כאילו אינה מכירה בלגיטימציה של החולין, כמחליפה את החיים במקום לקדש אותם, כסדרת מעשים ריטואליים המפריעים לשטף החיים הנורמליים ומנוגדים לאינסטינקט הבריא – זוהי הצגה חד-צדדית, שבסופו של דבר משטיחה את הדיון.

אין לי ספק כי מטרתו של שורק הן טובות ויקרות וכי הוא כותב את דבריו מתוך לב נשבר במטרה להיטיב, אולם אין ספק גם כי חוויותיו האישיות משפיעות על דעותיו, דבר שהוא לגיטימי כשלעצמו, ועם זאת יש להיזהר מן הכשל של השלכת החוויה האישית על הכלל. אני נכחתי בהרצאתו וקראתי בשנים האחרונות מדבריו במוסף שבת ומאמריו בכתב העת אקדמות, ורבים מחבריי (ואנוכי בתוכם) אינם מבינים בדיוק על מה הוא מדבר ומה הוא רוצה. מדוע אמירת ברכה על מאכל היא פעולה המתנכרת

3 ראו למשל אפרים אלימלך אורבך, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 9-95.

4 ראו למשל את מחקריו של רון מרגולין.

לעולם הזה ומעתיקה את זירת ההתמודדות מן העולם הזה לעולם רוחני, בעוד שהפרדה בין בשר לחלב, לדעת שורק, היא קידוש החול, היא "אכילה המבטאת קדושה ומחויבות לברית"⁵. שורק, בקריאתו לקדש את עולם החולין, יוצר הבחנות עמומות ומזורות: הברכות שתיקנו חז"ל באות, לפי דעתו, להחליף את החיים - ואילו הפרדה בין בשר לחלב, שגם היא תקנת חז"ל, באה לקדש אותם. אין לך הבחנה עמומה יותר מזו. שני מקרי מבחן אלו הם קביעות הלכתיות של חז"ל. מן התורה רק בשר וחלב שהתבשלו יחד אסורים באכילה (וגם בהנאה), אולם בשר וחלב שעורבבו יחד ללא בישול מותרים. לפיכך, אכילת סלט שיש בו גבינה ונקניק או אפילו אכילת "צ'יז-בורגר" שיש בו גבינה צהובה על גב בשר חם מותרת מהתורה לפי רוב הדעות (כיוון שאין זה כלי ראשון וחומרת "דבר גוש" אינה דאורייתא, ואף הרבה אחרונים אינם נוקטים אותה כלל); אולם חכמים קבעו שלא לעשות כן. אמנם, המעתק של ברכות הנהנין ממרחב החול אל מרחב הקודש הוא אינטנסיבי יותר מבחינה כמותית, אך עם זאת שתי פעולות אלו - שמירת כשרות שרובה גזרות דרבנן ואמירת ברכות הנהנין - דומות באפקט שהן יוצרות, קרי "אינטנסיביות חריפה של מודעות דתית, שכמעט ואינה מאפשרת לאדם לחוות את העולם באופן ישיר", כדבריו של שורק.⁶ אדם נורמטיבי אינו יכול, לפי חז"ל, להכניס לפיו כל מה שהתורה מתירה לו, ואינו יכול לאכול את המותר ללא ברכה. זה וזה מגבילים את מידת החופש שלו ואת החיים במרחב הארצי הנורמלי, אולם לפי שורק פעולה אחת מקדשת את החולין ואילו חברתה מתנכרת להם ועוקרת אותם. נוסף על כך נוכל לשאול מה הם הפרמטרים של שורק, המגדירים מצוות דרבנן מסוימות כחלק ממנטליות בריאה ונורמלית ואילו אחרות כלא-נורמליות.

המעשים הריטואליים, הפרטים הקטנים, נתפסים בעיני שורק כמלאכותיים וממילא כמעיקים וכמפריעים להיות האדם "בן אדם נורמלי"; אולם יש לציין כי אחרים רואים באותם פרטים וריטואלים דווקא קידוש חיי ה"חולין", שאותו מציב שורק כיעד. אברהם יהושע השל, למשל, תופס את הברכות שתיקנו חז"ל כמאפשרות חיבור לעולם הזה. לפי השל, דווקא באכילה היוזימית ללא ברכה טמונה סכנת הנפילה לשגרה, נפילה למקום שבו האדם אינו חווה את האהבה והחוכמה שבמעשי היום יום הארציים, מקום המנוכר מן ההערכה לחיי החולין. הברכה, לפי השל, משמרת את ההערכה לחיי החולין ואת התובנה כי יש ערך לחולין.⁷ זאת ועוד, שורק קובל על בעיות פסיכולוגיות-דתיות שהריטואלים הדתיים גורמים ל"אנשי החולין" (שבניגוד ל"אנשי הקדושה" - הם הם רובו של הציבור היהודי): "כל עוד התורה אינה מציעה חיי חולין שלכתחילה, יישאר איש החולין הדתי בכף הקלע: הוא יחווה תמיד את קיום המצוות שלו כנחות, כדבר ה'לא-אמיתי' [...] קשה להפריז בנזק העמוק הנגרם מהפיכתם של טובי אנשינו [...] לאנשים שחוויות הדתיות שלהם היא חוויה של אשמה והחמצה".⁸ דברים אלו הם עדות מוחצת להחלת חוויה אישית על הכלל. אין אני מכחיש שיש מי שחווים חוויות שכאלה וכדוגמתן, אולם לעומתם רבים (ורבים יותר) אינם חווים רגשות אשמה והחמצה

5 יואב שורק, 'האתגר: הלכה של חול', אקדמות כז (תשע"ב), עמ' 9.

6 יואב שורק, 'הלכה לאנשי חולין', <http://musaf-shabbat.com/2011/04/22/2584>.

7 אברהם יהושע השל, אלוהים מבקש את האדם: פילוסופיה של היהדות, תרגום: עזר מאיר לוי, ירושלים תשס"ג, עמ' 40.

8 לעיל, הערה 6.

בעקבות הריטואלים השגרתיים המתקיימים על ידם יום יום, גם כאשר הם מאולצים ומחוסרי כוונה. אין אני בא לבטל את הצורך הקיומי באותנטיות ובכוונה, אולם אי אפשר לכפור בכך שחז"ל הנחילו מערכת הלכות המייצרות שגרה - באופן מודע. כבר בתלמוד הירושלמי מסופר כיצד תנאים מעידים על עצמם כי הם מתפללים ללא כוונה, מתוך הרגל. הצגה זו נותנת לגיטימציה מסוימת ואף ערך גם למעשה השגרתי, הנעשה באופן מאולץ וללא כוונה.⁹ אמנם קבעת פגישה עם אלוהים, עמדת לפניו ובאותו המעמד חלמת על דברים אחרים - ועם זאת הגעת לפגישה, ויש ערך בסיסי בהגעה לפגישה (ומוטב בזמן), ללא קשר לתוכנה. ספר הזוהר, השואף להנחיל את הכוונה לתחומי התפילה, קיום המצוות ולימוד התורה, אינו שולל את הרמה הבסיסית השגרתית, נטולת הכוונה, של העשייה הדתית. המעשה הבסיסי ונטול הכוונה משול לעוף ללא כנפיים, והמעשה שיש בו כוונה, המשלב אהבה ויראה, משול לעוף הממריא באמצעות שתי כנפיו, הימנית והשמאלית. מובן שיש עדיפות להמראה, אבל יש לשים לב כי גם עוף ללא כנפיים, אף שהוא כפות לארץ במעשיו השגרתיים, הוא חי וקיים.¹⁰ ללא תפילה שגרתית ומעשים ריטואליים אין לו חיים - וזה הבסיס לדתיות. שורק מציג דוקטרינה שרירותית המבוססת על חוויותיו האישיות (הנובעות משאיפות דתיות נעלות, ללא ספק), ואולם הזו תורה לציבור?

ההלכה כהנחלת תודעה דתית

לאחר שהראיתי כי התפתחותה של התורה שבעל פה וההלכה הנגזרת ממנה אינה עומדת בזיקה ישירה למושגים של "ארץ ישראל" ו"חוץ לארץ" כפי שמשתמש בהם שורק, אלא בזיקה לנבואה והיעדרותה - ניגש לדון לעומק בגופו של עניין: הבנת תפקיד ההלכה. היעדרות הנבואה לא התרחשה לפתע פתאום, אלא הייתה תוצר של שינוי מנטלי שחייב את היעלמותה. שינוי מנטלי זה התרחש לא במרחב הישראלי בלבד, אלא היה שינוי מקיף, שהתרחש בכל העולם המערבי.

בתחילת תקופת בית המקדש השני הסתלקה ההשראה הנבואית.¹¹ באותה העת ביטלו אנשי הכנסת הגדולה את היצר לעבודה זרה.¹² בעל ספר חסידים מקשר בין עובדות אלו, ולדבריו, סמיכות הזמנים שביניהן אינה שרירותית: "ואין רוח הקודש בעולם להיות נביאים בעולם בבית שני, מפני שבבית שני נשחט יצר עבודה זרה".¹³ אף הגאון מווילנה, רבי אליהו (הגר"א, 1720-1797), ראה קשר מובהק בין ביטול הנבואה

9 ירושלמי, ברכות פ"ב סוף ה"ד. גם בעלי התוספות, במאה ה-13, מעידים על עצמם "שבשום פעם אין אנו מכוונים היטב" (תוספות לברכות יז ע"ב, ד"ה רב). מתוך תפיסה זו הוכרע בהלכה כי קיום המצווה ללא כוונה אינו מעכב את המצווה: ראו דוגמה אחת מני רבות בשולחן ערוך, או"ח, ע, ג.

10 תיקוני זוהר, תיקון מה; ר' חיים ויטל, *שער הייחודים*, פרק יא; רש"ז מלאדי, *ספר התנאי*, פרק מ: "כי כמו שכנפי העוף אינם עיקר העוף ואין חיותו תלוי בהם כלל כדתנן ניטלו אנפיה כשרה, והעיקר הוא ראשו וכל גופו והכנפיים אינם רק משמשים לראשו וגופו לפרחא בהון".

11 בבלי, סנהדרין יא ע"א.

12 בבלי, סנהדרין סד ע"א; יומא סט ע"א.

13 *ספר חסידים*, מהדורת ויסטינסקי, ס' תקמד, מובא אצל: Bezalel Naor, *Lights of Prophecy*, the National Conference of Synagogue Youth, New York 1990, Hebrew Section, p. 2 נאור אסף מקורות רבים העוסקים בדיאלקטיקה זו (להלן: נאור, אורות הנבואה).

לביטול יצר הרע: "משהרגו את היצר הרע, בטלה הנבואה"¹⁴. טעמים מספר ניתנו לירידת קרנה של הנבואה במקביל להכחדת העבודה הזרה מישראל,¹⁵ אולם נראה כי הטעם העמוק ביותר מצוי במשנתו החסידית של רבי צדוק הכהן רבינוביץ מלובלין (1823-1900):¹⁶

לדעת רבי צדוק הכהן מלובלין, עליית קרנו של השכל, הבלטת הפן האינטלקטואלי והפיכת תלמוד תורה לגורם מרכזי ביהדות, במקומה של הנבואה - הם תוצאה של משבר וירידה. עליית השכל כרוכה בהיעלמותה של עבודה זרה שעיימה באה גם הפסקת הנבואה. לפי דברי חז"ל המפורסמים ביטלו אנשי הכנסת הגדולה את יצר עבודה זרה. [...] אך היעלמותו של יצר זה, אומר ר' צדוק, מתרחשת באותו זמן עצמו שבו פוסקת הנבואה ועולה קרנה של תורה בעל פה. זאת ועוד, עליית קרנה של התורה שבעל פה מתרחשת בד בבד עם עליית הפילוסופיה היוונית והשכלתנות בעולם בכלל.¹⁷

ר' צדוק טווה את הדיאלקטיקה "זה לעומת זה" בהתייחסו להשראה הנבואית לעומת החשיבה הרציונלית. עליית המחשבה הרציונלית (העולמית) העלימה מצד אחד את בעלי הדמיון, המגיה והאקסטזה, אולם יחד עם זאת העלימה גם את הנבואה, המושתתת אף היא, לדעתו, על אותם יסודות:

בתקופת יוון התחיל עיקר התפשטות פלפול תורה שבעל פה על ידי שמעון הצדיק שהיה משיירי כנסת הגדולה ואז בזמנו היה אלכסנדרוס מוקדון והתחיל אז חכמת יונית, [כש]בבבל היה עדיין נביאים. וכמו במצרים שהיה אז הזמן להתגלות תורה שבכתב היה לעומת זה בקליפה חכמת מצרים שהיה עיקרם כישוף וכדומה שאינו על פי שכל רק מכוחות הטומאה. וכן בבבל שהיה באנשי כנסת הגדולה עוד נביאים אחרונים היה לעומת זה עוד חרטומים ואשפים ופותרי חלומות שלא על פי שכל רק בכוחות הטומאה. ואחר כך כשהתחיל עיקר התפשטות תורה שבעל פה משכל החכמים שהופיע עליהם אז התחיל לעומת זה חכמת יונית שהיה גם כן על פי שכל שלהם.¹⁸

ולעולם כפי הנהגת התורה בישראל כן הוא הנהגתו יתברך כל העולמות ואף האומות מתנהגים כן בזה לעומת זה. וכל ריבוי עבודה זרה אצלם וחרטומים ומכשפים היה כל זמן שהיה גילוי שכינה ונבואה בישראל ומשנסתלקה והתחיל תורה שבעל פה התחיל גם כן אצלם חכמת יונית שהיא חכמה אנושית. כי

14 פירוש הגר"א לסדר עולם, פרק ל. מובא אצל נאור, אורות הנבואה, עמ' 2.

15 ראו נאור, אורות הנבואה, החלק האנגלי, עמ' 1-3.

16 על השפעתו של ר' צדוק על תנועת המוסר בכלל ובנושא זה בפרט, ראו בספרו של אחד מגדולי שיטת המוסר, הרב אליהו דסלר, **מכתב מאליהו**, ג, בני ברק תשכ"ד, עמ' 277-278. וראו: נאור, **אורות הנבואה**, עמ' 6.

17 הרב ש"ג רוזנברג, **נהלך ברג"ש**, אלון שבות תש"ע, עמ' 252-253.

18 ר' צדוק הכהן מלובלין, **פרי צדיק**, פרשת דברים, אות יד (מתוך תוכנת "התקליטור התורני"). וראו עוד שם, **פרי צדיק** לחנוכה, אות א. שימו לב כי ר' צדוק רואה את התפתחות ההלכה החל בתקופת כיבוש ארץ ישראל על ידי אלכסנדר מוקדון, שהיה בשנת 332 לפנה"ס - כ-400 שנה לפני חורבן הבית השני. עובדה זו מאששת את התזה שלי, שלפיה אין קשר בין התפתחות ההלכה לבין היציאה לגלות ו"תורת חוץ לארץ".

התחלת אנשי כנסת הגדולה היה בתחילת מלכות יון שאז היתה חתימת הנבואה.¹⁹

עליית החוכמה היוונית יחד עם עליית קרנה של תורה שבעל פה לעומת ירידת הנבואה אינה תהליך סתמי. היסודות של החוכמה הרציונלית, בין אם זו חוכמה יוונית ובין אם חוכמת התורה שבעל פה, מנוגדים באופן קוטבי ליסודות הנבואה, והיחס ביניהם הוא "זה לעומת זה": עליית האחד מחייבת ירידת האחר ולהפך. אחד מיסודות הנבואה הוא ה"ראייה": "להיות רואה בעין מראות אלוהים". עליית הרציונליזם מחייבת העלם של ראייה זו:

כפי המעלה והשלימות שיש לאדם כך יש לעומתו חסרון כנגדו ממש כפי ערכו. כי מימות חטא אדם הראשון הכל מעורב טוב ורע וזה לעומת זה שעשה אלוהים הם בערכוביא. [...] ובהיות יצרא דעבודה זרה שליט היינו להיות אור הנבואה נגלה אז להיות רואה בעין מראות אלוהים, מזה נמשך יצר הרע לעשות אלוהים אחרים הנגלים לעין: ולכן אמרו ביומא (סט ע"ב) דכשביטלוהו אנשי כנסת הגדולה, אמרו: "לא איהו בעינן ולא אגריה" פירוש אגריה השלימות הנמשך ממנו כי מעת שנעקר יצרא דעבודה זרה נסתלקה נבואה מישראל. כי כאשר אין חסרון בזה אין שלימות להיות הכרת הנוכח דאלוהי אמת לעין - רק בהעלם.²⁰

יסוד העבודה הזרה הוא יסוד הנבואה - והוא הראייה. ה"יצר" לנבואה, שהוא ההשתוקקות לראיית האל, נובע מאותו היצר ואותה ההשתוקקות "לעשות אלוהים אחרים הנגלים לעין". כאשר התבטל יצר עבודה זרה נעלם אתו יסוד הראייה, ואז אף הנבואה לא יכלה להתקיים.

עתה נעבור לשלב הבא. הלך הרוח הרציונלי היווני הביא אתו מספר סממני שינוי: לא רק מעבר ממנטליות של ראייה אל מנטליות של ראייה (סיבתיות), אלא מעבר מתודעה דתית לתודעה רציונלית-סיבתית. תרבות העבודה הזרה הייתה תרבות של תודעה דתית מובהקת, ועלייתה של תרבות יוונית-מערבית כאלטרנטיבה (תרבות שהופצה במזרח התיכון לאחר כיבושו על ידי אלכסנדר מוקדון) בישרה פגיעה קשה בתודעה הדתית.

האדם המקראי חי במרחב של תודעה דתית מובהקת, שאת אותותיה אפשר לפגוש על כל צעד ושעל. אדם היה פוגש את חברו בשוק ומברכו בשם האל: "וְהָיָה בְעוֹז בְּאֵי מִבֵּית לַחֵם וַיֹּאמְרוּ לְקוֹצְרֵים ה' עִמָּכֶם וַיֹּאמְרוּ לוֹ יְבָרְכֶךָ ה'" (רות ב, ד). לאחר עליית הרציונליזם והתפתחותה המקבילה של תורה שבעל פה התקינו חז"ל "שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם".²¹ מהיכן למדו חכמים שאדם רשאי לברך את חברו בשם ואיננו עובר בזה על הדיבר השלישי: "לֹא תִשָּׂא אֶת שֵׁם ה' אֱלֹהֶיךָ לְשׁוֹא כִּי לֹא יִנְקָה ה' אֶת אִשְׁרֵי יִשְׂרָאֵל אֶת שְׁמוֹ לְשׁוֹא" (שמות כ, ו; דברים ה, י) - מבוועז וברכתו לקוצרים!

19 הנ"ל, רסיסי לילה, אות נו.

20 שם, אות יג. וראו עוד הנ"ל, דברי סופרים, אות לח.

21 משנה, ברכות ט, ה. הלכה זו מופיעה גם בבבלי, ברכות נד ע"א; מכות כג ע"ב, וראו רש"י על אתר.

ואולם מהיכן ידע זאת בוועד? שורק הלוא יטען כי דבר זה מאשש את התזה שלו: בזמן המקרא פעלו אנשים באופן טבעי, על פי תחושה חולית בריאה, ואילו חכמים, שחיו לאחר החורבן, חיו חיים בלתי נורמליים, בעלי מנטליות גלותית, והיה עליהם "להתקין" באופן טכני ומלאכותי את מה שהיה בעבר טבעי. אלא שמוטל עלינו, לאור שינוי המנטליות, להבין שחז"ל חיו בזמן שהתודעה הדתית נחלשה ונפגעה קשות על ידי עליית הרציונליזם. הם הבינו היטב כי אדם הנטול תודעה דתית, או בעל תודעה דתית פגועה וחלושה, הפוגש את חברו בשוק - אכן לא יעלה בדעתו להעלות את שם האל על דל שפתותיו. על ידי התקנה ה"מלאכותית" שלהם הם ניסו, ברוב חוכמתם, לשמר את התודעה הדתית ולפתח אותה אל מול ההתמודדות עם תרבות חיצונית ההולכת ומתחזקת. קביעת הברכות בידי חז"ל אינה נובעת, כפי שמציג אותה שורק, מתוך תפיסה גלותית המעוניינת לנתק את האדם מן החולין, אלא דווקא מתוך רצון להנחיל לאדם תודעה דתית בתוך העולם הזה, עולם החולין. אין כאן ניכור לעולם, כפי שטוען שורק; להפך - יש כאן ניסיון הִכוּונה של קודש בעולם החולין. כפי שהבאתי לעיל בשם א"י השל, דווקא באכילה היומיומית ללא ברכה טמונה סכנת הנפילה לשגרה, שגרה המבשרת דלות תודעתית הנובעת ממנטליות חסרת להט דתי. חז"ל "התקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם" כדי לשמר את הרוח המקראית, שרוח ההיסטוריה השכיחה.

אסכם ואומר כי שורק צודק בטענתו שבתקופה המקראית המרחב היומי של האדם היה מרחב חולי וממנו היה האדם מגיח אל הקודש, ואילו חז"ל עשו טרנספורמציה של החול אל הקודש. אולם טרנספורמציה זו החלה בראשית ימי הבית השני, ללא קשר ליציאה לגלות אלא כניסיון ליצירת מרחב חיים דתי בעולם נטול נבואה. טרנספורמציה זו נובעת מהבנה עמוקה של ההתמודדות עם תרבות כובשת חדשה, נטולת תודעה דתית, המצליחה להוות תחליף לתודעה הדתית הקדומה, הן זו של העבודה הזרה והן זו של הישראלי המקראי. לנגד עיניהם של חז"ל התרחשה הקטסטרופה הדתית, והם נחצו חושים להציל את התודעה הדתית היהודית.

השאלה שנתרה היא: האם עלינו כיום לחזור למציאות המקראית? שורק עונה עליה בחיוב; הוא מעוניין לחזור לתודעת החולין של ימי המקרא. אולם חזרה כזו תהיה כישלון מוחלט, משום שהתודעה השתנתה. שורק רוצה, על ידי ביטול ההלכה, לחזור לדתיות מקראית - ללא תודעה מקראית. האדם המודרני (גם הדתי) רחוק מאוד מן התרבות הנבואית-ספונטנית-השראתית של ימי קדם, הן זו של עבודה זרה והן זו של התרבות הדתית המקראית. א"י השל היטיב לבטא את הפער בין תודעת האדם המקראי לזו של האדם המודרני:

קיימים שלשה אופנים של התייחסות לעולם: אפשר לנצל אותו, להנות ממנו או לקבלו ביראת כבוד. [...] דורנו רואה את סגולתו של הטבע בראש ובראשונה בכך שהוא מועיל, ואת סגולתו המובהקת של האדם בתוך הבריאה האלוהית בכך שהוא צובר עצמה ומנצל משאבים [...] היוונים למדו כדי להבין. העברים

למדו כדי לחוש יראת קודש. האדם המודרני לומד כדי להשתמש. ביקון הנחיל לנו את המימרה 'ידע הוא כוח' [...] אין בידנו דרך אחרת להצדקת ערכים אלא במונחים של כדאיות. [...] האדם המודרני מאמין באמונה שלמה בסטטיסטיקה וסולד מרעיון המסתורין והסוד. הוא מתעלם בעקשנות רבה מן העובדה שאנו מוקפים בדברים שאנו מסוגלים לתפוס אך לא להבין, ומכך שהתבונה היא תעלומה לעצמה. [...] עד כדי כך הוכינו בסנוורי המדע והטכנולוגיה, שאנו מאמינים בכל לב שאנו אדוני הארץ.²²

הכרת ההוד והנשגב נעלמה כמעט כליל מעולמו של האדם המודרני. [...] תחושת הנשגב הניתנת לכל אדם, היא היום נחלתם של בודדים. בהיעדר תחושה זו נעשה העולם שטוח, והנשמה חלל ריק.²³ האדם המודרני מהרהר בסדרו של הטבע ובעצמתו, ואילו הנביאים הרהרו בהודו של הטבע ובבריאתו. האדם המודרני מתרכז באותו היבט של היקום הניתן לניהול ולתפיסה חושית ואילו הנביאים התרכזו בהיבטי המסתורין והפלא שלו.²⁴

האקלים של חיינו כיום אינו מעודד את המשך צמיחתן של שאלות שכובדו וטופחו במשך דורות רבים. המקרא הוא תשובה לשאלה העליונה: מה ה' דורש מאתנו? אולם שאלה זו כבר חלפה מן העולם. [...] למדנו להטות אוזן קשובה לכל 'אני' למעט ה'אני' של אֵלֹהִים.²⁵

הרצון של שורק לפתח "תרבות חולית-דתית-מקראית" בשם החזרה לארץ ישראל נובע מניתוח היסטורי שגוי, המחמיץ את מקום הנבואה ומשמעות היעדרותה. תוכניתו של שורק נידונה לכישלון מוחץ, כיוון שהתרבות המודרנית רחוקה מכל תודעה דתית, וביטול משמרי-תודעה זו - קרי, ציווי ההלכה - מוביל לחולין במובן של ההפך מן הקודש, של עולם נטול אלוהות כליל, של יוניות ולא ישראליות. התפתחותה של תורה שבעל פה על ידי חז"ל הציילה את העולם היהודי בכל המובנים, הצלה שאף אנו, הנטולים תודעה דתית שורשית, זקוקים לה ולא נוכל לוותר עליה בקלות.

22 השל (לעיל, הערה 7), עמ' 27-28.

23 שם, עמ' 29.

24 שם, עמ' 77.

25 שם, עמ' 136.