

תקופת בית שני וימי הביניים באספקלרית אחד-העם

מאת נח ח. רוזנבלום

א.

היהדות בתקופת הבית השני

ה היסטוריונים הנוצריים כגון מומסן, רינג, ולהאוזן שירר ואדוארד מאיר, וההיסטוריונים היהודיים ההולכים בעקבותיהם, הטעימו את הפער המשתרע בין תקופת בית ראשון לתקופת בית שני. בתקופה הראשונה התפתחה התורה הנבואית ששללה את הצד הפולחני והריטואלי והדגישה את האידיאלים המוסריים והאוניברסליים. בתקופה השנייה נהפכה המדינה היהודית לתיאוקרטיה ותורתם של הנביאים נעשתה פלסטר. הפולחן והקפדנות הליגאליסטית תפסו את מקומו של המוסר והלאומנות הגועית הצרה ירשה את מקומם של הרעיונות האוניברסליים והקוסמופוליטיים.¹ לדעתם, ההבדלים בין שתי התקופות היו יסודיים ועמוקים. „הראשונה היא כולה מוסרית ושואפת לאידיאל רוחני רב ונישא בעוד שהאחרונה נשתקעה בחוקים חיצוניים ובזוזה כל כוחה ביצירת המון דקדוקים של מה בכך שאין להם ערך מוסרי.“² אהה"ע לא חלק על עצם ההנחה הזאת כשם שלא חלק על ההנחות העיקריות של האסכולה הביקורתית של חוקרי התנ"ך. אולם למרות ש„ההבדל הזה גלוי הוא ונראה כל כך עד שאין שום אפשרות להכחיש מציאותו“³ בכל זאת האמין שמתחת לצורות השונות שבהן התגלמה היהדות בשתי התקופות אחד הוא התוכן המהותי.⁴ רוח האומה הישראלית היא ראדיקאלית, ולפיכך בימי הבית הראשון היא התבטאה „בכל קיצוניותה המוסרית“⁵ ואחרי-כן בנסיבות אחרות „בכל קיצוניותה המעשית“⁶.

כנראה ששני גורמים יסודיים מנעו בעד אהה"ע מלקבל את דעת המבקרים על הפער העמוק בין היהדות הנבואית והיהודית של הבית השני. הגורם הראשון היה האתנע (המוטיב) הנצרני השקוף שבהשקפה זו. לדעתם של המבקרים הנוצרים, היהדות הנבואית התנוונה והאידיאלים הנשגבים של הנביאים דעכו ונשתקעו בערימות של הלכות ליגאליסטיות, חוקים פורמאליים ודינים ריטואליים מדוקדקים, עד שקם ישו והחזיר זוהר הנבואה לישנו. אהה"ע שסלד מכל הטעמה נצרנית הסתייג מהנחה זו שמשמעותה האנטי-יהודית היתה כה ברורה. אמנם גם לדעתו עלתה תקופת הבית הראשון על זו של הבית השני מבחינות שונות, אולם נרתע מלקבל את הדעה ששתי התקופות היו מנוגדות ואנטי-יתיות. הגורם השני לדחית

דעת הביקורת ביחס ליהדות של תקופת הבית השני היתה ההשקפה האורגאניזמית שלו ששללה את הפרדה הבלתי טבעית בין יהדות נבואית ליהדות ליגאליסטית ומשום כך הדגיש את אחדותה של רוח האומה למרות האופי התופעתי השונה בין שני העידנים הללו. התוכן הרוחני נשאר תמיד זהה ואותנטי. „אם נתעמק בדבר זה נמצא כי שני מיני היצירה האלה למרות המרחק הרב שביניהם בנוגע לחכנם, רוח אחד בראם וחומר אחד טבוע על צורתם”⁷.

את התגברות היסוד הדתי בתקופת בית שני ולאחריה רואה אהה"ע כתוצאה ישירה מחפץ הקיום הלאומי. מתחילה שימשה הדת לא כמטרה כשלעצמה, אלא כאמצעי לרוח הלאומית, ברם במשך הזמן כשיסוד הלאומי התחיל להתרופף, כבשה הדת את המקום המרכזי ונתנה את אותותיה בכל השטחים. „עד שמלא לב העם והתרומם על כל אשר בו וגם על הרעיון הלאומי אשר ממקורו שאב לפנים כוח חיים”⁸.

בתקופה זו התגבר גם הרגש האינדיבידואלי. היחיד לא הסתפק עוד בנצחיותו של הכלל אלא שאף להשארות-נפש פרטית. ההרגשה הלאומית-הקולקטיבית לא סיפקה עוד את צרכיו ומשאלותיו של היחיד. היהדות הוכרחה גם כן, „לבקש גם היא פתרון לשאלת החיים בשיטת השניות המפרידה בין הגוף והנשמה”⁹. אבל המיפנה החדש לא היה רדיקאלי, ולא שינה את היחס החיובי לגוף ששרר בימי הבית הראשון. לפיכך לא עברו היהודים להערצת הרוח הקיצונית שיש בה משום שלילת הגוף, אלא הטעו את רעיון תחיית המתים שפירושו תקומת הגוף והנפש יחד. על אף השינוי במהלך המחשבה היהודית, היחיד עוד לא רצה לוותר על התמדת קיומו הגופני ולהסתפק באלמוות רוחני, שפירושו חיים מופשטים של נשמה ערטילאית „ולפיכך לא הגיעה היהדות גם בתקופה זו לרעיון, המתת הבשר” ולא חשבה, המתה' זו לצדקה כי אם לחטאה: שני היסודות שבאדם, הגשמי והרוחני, יכולים וצריכים לחיות באחדות שלמה ולא לצרור זה את זה”¹⁰.

בחקופת הבית השני, המושגים האנטיתטיים, כביכול, כגון בשר ורוח, מגיעים לידי איזון לא רק במישור האינדיבידואלי אלא גם במישורים אחרים כמו היחיד והאומה, הדת והלאומיות. חשיבותו של היחיד אינה מקפחת את ערך האומה ועליית קרן הדת אינה מעממת את הלאומיות. אמנם השקפה מאוזנת זו לא היתה לנחלת הכלל אלא היתה מוגבלת בחוגים של הוגי-דעות בחקופה. ברם כאשר חשו חכמי ישראל אלו במשבר המתקרב התאמצו ליצור סולם ערכים חדש, בו עורער האיזון האינטלקטואלי הקודם וייחסו חשיבות יתירה לרוח מאשר לבשר, לדת מאשר ללאומיות המושחתת על גבולות גיאוגראפיים.

את התהליך של שינוי ערכים מתוכנן זה מתאר אהה"ע כך: „כשהרגישו אבותינו בימי הבית השני שה,קרצע' הולכת ונשמטת מתחת רגלי האומה, עמדו וצמצמו את קרן הלאומית' ב,מטלטלים', שלא תאבד באבדן הארץ הלאומית”¹¹. בזמן שנתברר ליהודים בחקופה הזאת שהמדינה הלאומית צפויה להתמוטטות נקטו באמצעים יעילים כדי להציל את הלאומיות הישראלית על ידי טרנספורמציה מחושבת ומתוכננת מראש והרקח ערכים לאומיים לתוך קנקנים של דת, ספרות ולשון. כדי

להכשיר את הקנינים הלאומיים לקראת תפקידם החדש בנסיבות חדשות היה צורך לנתק את שרשיהם הארציים והגיאוגרפיים ולהעלותם לדרגה רוחנית אוניברסלית. „הדת מוכרחת היחה לְנוֹתֵר על בית המקדש וכל המצוות התלויות בארץ, הספרות — על השירה החיה, הניזונית מ'ריח השדה' של ארץ אבות, והלשון — על השימוש בדבור פה שאינו יכול להתקיים בתוך, סביבה' זרה על אדמת נכר".¹² הרוח הלאומית התגלמה איפוא בצורה דתית והערכים הלאומיים שובצו בהווייה דתית.

אחה"ע איננו מבאר מי תיכנן את הטרנספורמציה הזאת ומי הכשיר את העם לקראת התנאים החדשים. הוא גם איננו מבאר למי הוא מתכוון במלה „אבותינו" שהחליפו את הערכים הקרקעיים ב„מטלטלים", אם-כי ברור שכוונתו לחכמי הפרושים. הוא משתמש בביטוי שחציו הרדרי וחציו מסתורי והוא „החוש הלאומי"¹³ שמזדהה עם המונח „רוח האומה". החוש הלאומי הזה היה בעל אינטואיציה מרחיקה-ראות והוא עשה מאמצים כבירים להצלח העם. „בחוש לאומי בריא, הרואה את הנולד ומקדים רפואה למכה הזדיין רוח עמנו והכיין עצמו לקראת המשבר הלאומי לפני בואו".¹⁴

על אף העובדה שבחקופת בית שני נעדרו הספונטאניות המקורית והדינאמיות היצירתית של תקופת בית ראשון, בכל זאת היו לה סגולות מיוחדות שבהן הצטיינה. המוסר של העם השתפר, התרומם והתעדין. מערכת החוקים נעשתה יותר הומאנית וגילתה רגישות מיוחדת כלפי הנאשם ואפילו כלפי העברייין. חומר הדין של *lex talionis* בוטל והחוק הקמאי הבלתי-פשרני של „עין תחת עין" נתפרש עכשיו כחשלומים, „בהיותו יותר מתאים למצב התרבות בימי הבית השני".¹⁵

ב.

העימות עם תרבות יוון.

חשיבות מרובה נודעת לעימות ההיסטורי בין שתי התרבויות השונות, היהודית והיוונית, בתקופת הבית השני. שתי השקפות-עולם מנוגדות התנגשו וגרמו לתסיסה עצומה שנמשכה דורות. בניגוד להוגים שהשתדלו במחקריהם להעמיק את התהום המבדילה בין היהדות והיוונית חשב אחה"ע שהניגוד בין התרבויות הללו, על אף השוני שבהן, לא היה כל כך קיצוני ומוחלט. כפי שכבר הודגש, התנגד אחה"ע לתיאוריה של חכונות אתניות, ומכיון שכך נמנע מלקבל את דעתו של שד"ל ואחרים שסברו כמוהו „שרוח יהודים הוא המוסר ורוח היוונים — היופי".¹ גוסף לכך סבר אחה"ע שלמרות השוני הסגולי שבתרבות העמים קיימת תשתית אוניברסלית אחידה: „מתחת לכל הצורות הלאומיות יש במציאות גם רוח אנושי כללי שהוא הוא המתגלה בכל אותן הצורות השונות ושבעצמותו וטבעו היסודי אחד הוא בכולן".² כך, לדוגמה, בניגוד לתיאוריות האתניות הפשטניות, העם היווני לא היה רק מחונן ברוח אסתטיה בלבד, אלא נחן בחוש מוסרי מפותח. „גם העם הגדול הזה חש בנפשו מציאות העולם המוסרי וגם הוא היה מצטער על הסתירות הנצחיות שבין האידיאל המוסרי ובין מנהגו של עולם וחתר בכל עוז למצוא פתרון חדיה".³

ההשקפה המוסרית הזאת איננה מיוסדת על הספרות הפילוסופית והאחיקה הפורמאלית של התקופה הזאת, אלא הוא מתגלה מתוך „ספרי המליצים והמסוררים שהיו שגורים בפי הכל ומתאימים להלך רוחה של האומה כולה“.⁴

אולם המוסר היווני נבלם על ידי הפוליטיזם ש„עצר בעד מעוף רוחו ולא נתן לו להתרומם עד לאותה מדרגה העליונה שהגיע אליה הרגש המוסרי בישראל“.⁵

לדעתו של אחה“ע, „הדת והמוסר — שני עצי-חיים נפרדים הם אשר לכל אחד שורש מיוחד בטבע רוח האדם ורק אחר שצמחו וגדלו איש איש לבדו נסתבכו יחד ונכנסו זה בגבול זה לתועלתה של ההתפתחות המוסרית מצד אחד, ולרעתה, מצד אחר“.⁶ הדת היוונית, בניגוד לדת היהודית, שימשה מעצור בולם להתפתחות המוסרית בעם היווני. לפיכך „אנו מוציאים סופרי היוונים והרומאים (אפלטון, לוקרציוס ועוד) מתאוננים תמיד על הדת בימיהם שמעמידה לפני המאמינים אידיאל אלוהי הנופל הרבה מהם במצב התפתחותו המוסרית ועל ידי זה היא מסייעת ידי עוברי עבירה“.⁷

העימות עם התרבות היוונית הביא את התקופה הראשונה של טמיעה לאומית.⁸ המתיוונים בארץ ישראל קמו „לבטל את היהדות מפני ההשכלה היוונית“.⁹ אולם אחה“ע איננו חושב שהמלחמה ביוונים ובתרבותם הביאה תועלת ליהדות. לו היו מנהיגי ישראל בדור ההוא מסגלים להם את הערכים החשובים והעיקריים שבתרבות היוונית והופכים אותם מקור של „חיקוי של התחרות“, לא היו צעירי ישראל מתבטלים מפני היוונים ולא היו מתבוללים. „אלמלא היו אותם הזקנים שתרגמו את התורה ליוונית בשביל יהודי מצרים, מתרגמים עם זה גם את אפלטון לעברית בשביל יהודי ארץ-ישראל, כדי לעשות את הכח הרוחני של היוונים לקנין עמנו בארצו ובלשונו, אז קרוב להאמין כי גם בארץ-ישראל היתה התבטלות עוברת להתחרות ובאופן עוד יותר נעלה ויותר נכבד להתפתחות רוח ישראל העצמית. וממילא לא היו קמים אז בעמנו, בוגדים מרשיעי ברית ולא היה לו אולי צורך בחשמונאים ולא בכל אותן התולדות הרוחניות שסבתן הראשונה מונחת בזמן ההוא, ומי יודע אם לא היתה גם ההיסטוריה כולה של המין האנושי בותרת לה אז דרך אחרת לגמרי“.¹⁰

במצרים לא דחו היהודים את התרבות היוונית והתקרבו „להיוונים ודרכי חייהם, לרוחם וחכמתם ואף על פי כן לא מצינו שנחעזרה בקרבם איזו תנועה חזקה לצד התבוללות. אדרבא, הם השתמשו בידיעותיהם היווניות לגלות על ידן רוחה העצמית של היהדות, להראות יפיה לכל העולם ולהשפיל מפניה גאון חכמת היוונים, כלומר על ידי החיקוי שסבתו הראשונה היתה התבטלות מפני הכוח הרוחני הנכרי, הצליחו לסגל להם את הכוח הזה ולעבור מהתבטלות להתחרות“.¹¹

קשה לדעת מהיכן שאב אחה“ע את ידיעותיו שיהודי מצרים לא התבוללו. הנחה זו אין לה על מה לסמוך והיתה תיאורטית גרידא במשנתו של אחה“ע. לאמיתו של דבר במכתבו למ. וולפסון מיום 3 לאוגוסט 1904 חושב אחה“ע את „תקופת ההילניסמוס והקולטורא האלכסנדרונית“ לאחת „התקופות העיקריות של ההתבוללות היהודית“.¹²

דעה זו שההתבדלות של המכבים לא היתה מוצדקת ויותר חשוב היה להפוך את ערכי התרבות היוונית למקור חיקוי של התחרות לא היתה כנראה עיקרית בהשקפתו ונסתרה ע"י אחה"ע עצמו. באחת ההתקפות שלו על דברי המתבוללים היהודיים בצרפת, שרצו להוכיח ממלחמות החשמונאים שמותר ליהודי לחלל את השבת בזמן ששמירתה גרמה לנוק והפסד, אומר אחה"ע שמתתיהו התיר להלחם בשבת מפני קיום כלל האומה ולא מפאת חישוביהם ושיקוליהם הקטנוניים של יחידים. מתתיהו התיר לחלל את השבת מפני שרצה לשמור על ייחודה, צביונה ועצמאותה של רוח ישראל. הוא עשה זאת, „בשביל שיוכלו בני ישראל להיבדל בחייהם הפנימיים משאר העמים ויתפתחו לפי רוחם כעם מיוחד”¹³ מכאן, שאלמלא הגנו החשמונאים על הרוח האכסלוסיבית של היהדות, היא היתה ניוזקה על-ידי התרבות היוונית. מאלף גם כן שהיהדות הארצישראלית שהסתייגה מהתרבות היוונית נעשתה למרכז האומה לכל תפוצותיה ואולם היהדות האלכסנדרונית, שעשתה את הסינתזה בין היהדות והיוונית, לא נעשתה למרכז האומה, אלא רק סניף למרכז, מרכז היהדות שבא”י.

למרות שבתקופה זו היתה התפוצה גדולה, היהודים היו פזורים בין העמים „ויהודי אלכסנדריה עלו הרבה בחכמתם ואולי גם בעשרם על אחיהם שבירושלים”¹⁴ הרי העדות הללו נחשבות מנקודת-ראות היסטורית רק כנספחות וטפלות למרכז האומה שהיה בארץ ישראל, שדחה את התרבות היוונית ונלחם נגדה.¹⁵

לפי אחה"ע, אי ההבנה בין היהודים והיוונים היתה הדדית. כשם שהיהודים בארץ ישראל לא הבינו את היוונים כך גם היוונים לא הבינו את היהודים, וביחוד את היהדות. הדת היהודית היתה יותר מדי מופשטת לפי מושגיהם. משום כך האשימו היוונים ואחריהם הרומאים את היהודים בחוסר אמונה ודת „כי אלהות שאין לה, כל תמונה” לא נחשבה בעיניהם למאומה”¹⁶ הואיל וכך, הרי גם כשהגיעה שעתם של העמים הללו לקבל עליהם דת מונותאיסטית בצורת הנצרות היו נאלצים להמחיש ולאנש את המושג המופשט בטהרתו. „כשהגיעה שעתו של אלוהי ישראל להיות גם לאלוהי העמים לא יכלו אלו בכל זאת לקבל מרותו מבלי לשתף עמו אידיאל אלהי בצורת אדם, כדי לשכך את הצורך המורגש בלב לאידיאל יותר קרוב”¹⁷ לאור הדעה הזאת קשה להבין איך היו יכולים יהודי א”י, לפי דעת אחה"ע, לסגל להם את התרבות היוונית בתקופה הזאת ולא להכשל בסינקריטיזם דתי, כשם שקרה אחר-כך בתקופת עליית הנצרות.

ג.

הספרות הגנוזה

בימי הבית השני עוד לא השתלט הספר על החיים. הלב עדיין לא התאבן והרוח הוסיפה לפעום בקרב העם. „גם בימי הבית השני לא חדל הלב מלחיות ולפעול, בכוח עצמו; עוד הרגיש עצמותו והאמין בכוחו במדה גדולה כזו עד שהרשה לו לבקש בקרבו את תורתו, את הקריטריון לדברי הכתב; דעלך סני לחברך לא תעביד זו היא כל התורה כולה”¹.

כשהכרה הפנימית התנגדה לכתב הרי היא לא שועבדה לכתב אלא, הכריחה את רוח הכתב להתפתח גם הוא בהסכם עם הצרכים החדשים. אם הלב בדרך התפתחותו הגיע להכרה ברורה כי, עיץ תחת עיץ' היא אכזריות בלתי נאותה לאומה בת תרבות והכרת הלב היא עוד באותה שעה אבטוריטט שאין למעלה ממנו — הלא אז הדבר מובן כי גם האבטוריטט האחר, הכתב, לא יוכל לדבר בלשון אחרת, ואין ספק אפוא כי, עיץ תחת עיץ' זה ממוץ².

אחה"ע דוחה את ההשקפה של התיאולוגים הנוצריים ומבקרי המקרא שגרמו הפרדה מוחלטת בין תקופת הבית הראשון, שלדעתם היתה רוחנית מוסרית-נבואית, ובין תקופת הבית השני שהיתה לאומית, ריטואלית וליגאליסטית. לדעתו, צעד המוסר בתקופת הבית השני קדימה והתורה שבכתב היתה נתונה לפרימאט התורה שבלב, והדת היתה כפופה למוסר והוא שקבע את ערכה ותכנה.

בכל זאת נתדלדל כוח היצירה של העם בתקופת הבית השני. ואם כי הספרות האפוקריפית נוצרת בזמן הזה הרי היא חסרה את המעוף הכביר שציין את כתבי הקודש בשעתם. אמנם ספרות זו היא מענינה ומשקפת את רוח הזמן. הספרים הללו,, הם מצבה היסטורית נאה לתקופה שיצרה אותם"³. ברם מן הספרים הללו נעדר הכוח והערך הטרונסצנדנטאלי,, אותו ה,היפנוז' עצמו שהרים את התנ"ך ממדרגת מצבה היסטורית של תקופה ידועה למעלת כוח היסטורי של כל התקופות"⁴.

מה היה טיבו של ה,היפנוז' הזה שאיפייץ את כתבי הקודש והבדילים מן הספרות הגנוזה? זאת אין אחה"ע יודע, והוא משתמט מלענות על השאלה הזאת. ,,אחת היא לנו מפני מה זכו הם לכך הספרים הכלולים בתנ"ך ולא האחרים — מכיון שזכו לכך נעשו הם מה שנעשו"⁵. אחה"ע מתחמק מהבעיה, מדוע ספרים מסויימים נתקדשו בעם בעוד שאחרים נידחו.

ד.

הכיתות בישראל

בנוגע לכיתות שקמו בישראל בתקופת הבית השני הבריל אחה"ע בין ההשקפה האישית והמדינית. אף שהצדוקים והאיסיים ייצגו שתי השקפות-עולם מנוגדות וקיצוניות, הרי בכל זאת,, עמדו גם הן על בסיס היהדות ולא נטו לקצוות בנוגע לחיי היחיד"¹. הצדוקים לא היו מאטריאליסטים ששללו את ערכו של הרוח, והאיסיים מאידך גיסא לא היו סגפנים עד שיתנגדו לגמרי לחשיבותו של הגוף. הצדוקים בדרך כלל החזיקו בהשקפת היהדות הקדומה, ביחוד בתקופת הבית הראשון, כשהפרט התמסר כולו לצורך הכלל והיחיד הישראלי התמכר בכל נפשו ומאדו למען קיום האומה ועתידה הלאומי. האיסיים הדגישו את ערכו של היחיד, רוחו הסיגולית ונצחיותו הפרטית.

ההבדלים בין הכיתות נתגלעו באידיאולוגיה המדינית שלהן. האיסיים שלא שללו את ערכו של הגוף של היחיד הצטיינו בשנאתם,, ביחס אל הגוף המדיני.² האיסיים ראו את השחתת הרוח של מדינת היהודים, את הערצת הכוח על ידי מושליה

ומנהיגיה, „והתגבר עליהם היאוש והסיר לבם מאחרי החיים המדיניים בכלל וגרש אותם אל המדבר לחיות שם חיים האישיים בקדושה וטהרה, הרחק מכל הקלקלה הזאת, שאין לה תקנה; ובהיותם חיים לבדד ומתרחקים מן החברה וכל שאונה, גברה בלבם שנאת ה„מדינה“ יותר ויותר עד שגם ברגעיה האחרונים כשהיתה מפרפרת בין חיים ומות נמצאו מבני המפלגה הזאת שלא הסתירו שמחתם לאידה“³.

האישיים הללו היו קיצוניים והשפעתם על העם היתה מועטת ובלתי ניכרת. רוב מנינו של האומה נהה אחרי כת הפרושים שמנהיגיה המשיכו את תורת הנביאים של הבית הראשון. הם שאפו ל„התאחדות הבשר עם הרוח. הם לא ברחו מן החיים ולא רצו, להפקיר“ את המדינה, אלא אדרבא, עמדו על משמרתם בתוך החיים והתאמצו בכל כוחם להציל את המדינה מן הירידה המוסרית וליתן לה את הצורה הנאותה לפי רוח היהדות. הם ידעו היטב כי רוח בלי בשר הוא אך צל שאין בו ממש, ובשכיל שיוכל רוח היהדות להתפחח ולהשיג תכליתו אי אפשר לו בלי גוף מדיני שבו יתגשם באופן מוחשי“⁴.

הפרושים נלחמו איפוא מבית ומבחוץ. הם נלחמו נגד האויב מבחוץ ונגד „המאטריאליסטים המדיניים“ מבפנים. אחה“ע איננו מפרש מי היו במדינה „גשם בלי רוח עצמי“⁵ וקיומה הטריטוריאלי הריבוני לבד היה בשבילם המטרה הנשגבה והעליונה. ובעידן שהמדינה התמוטטה לא מצאו עוד חפץ בחיים. הם זיהו את חורבן העם עם חורבן המדינה וקיומה של האומה היה תלוי בקיום המדיני.

לא כן הפרושים, לידם חשיבותה של המדינה נבעה מערכה הרוחני. „הגוף המדיני חביב עליהם רק בשביל הרוח הלאומי המתגשם בו וזקוק לעזרתו“⁶ לפיכך לא התיאשו גם בשעת משבר זו. „הקנאים“ המדיניים נשארו אחוזי חרב על חומות ירושלים והפרושים לקחו ספר תורה בידם והלכו ליבנה“⁷.

אמנם הקנאים התמרמרו „על הפרושים האלה הפרושים מן הציבור ועוסקים בחיי עולם בעת שאחיהם נתונים לחרב, לבזה ולשבי“⁸ אבל לא הקנאים הגבורים הצילו את האומה, לדעת אחה“ע, אלא דוקה אותם, זקני תלמידי חכמים ביבנה — שישבו — ועסקו בהלכות טומאה וטהרה“⁹. הגבורים והקנאים שנלחמו על הקיום הטריטוריאלי-הריבוני עסקו בחיי שעה ומסרו את נפשם על ערכים חולפים בזמן שהפרושים, שלכאורה דגו בהלכות מופשטות, כשחרב חדה היתה מונחת על צוארה של כנסת ישראל, „הטיבו לראות מראשית אחרית“, עסקו בחיי עולם. בראותם, כי אפסה כל תקוה לעמם או להבנות עוד מחיי שעה ועל כן שמו את לבם לחיי עולם, לבנות עולם חדש לדורות יבואו אשר יחיו בו בגויים“¹⁰.

לדעתו, הצליחו הפרושים „לברוא גוף לאומי, אוירי“¹¹ בצורת „הגיטו“ שיסודותיו הונחו עוד על ידי הפרושים, והוא היה „יצירה נפלאה שאין דוגמתה בעולם“¹², יען חוברו בו, אם גם באופן מלאכותי, שני האלמנטים הדרושים לכל עם — בשר ורוח.

אחה"ע לא הזכיר את יחסם של הפרושים לשאיפות היחיד. ברם יש לשער שאם הכיתות הקיצוניות כגון הצדוקים והאיסיים לא חרגו ממסגרת האחדות של בשר ורוח, יש להניח שהפרושים שהלכו בשביל הזהב בודאי לא הטו לקצוות בנידון זה.

אחה"ע כנראה רואה את הצדוקים כ„המטריאליסטים המדיניים“, אפעלפי שקשה להלום את הדעה הזאת עם הדעה שהוא הביע באותו המאמר שהצדוקים „השתדלו להחיות את היהדות הקדמונית“,¹³ כלומר את היהדות של בית ראשון שהיתה ממוגנת והגיעה לידי הרמוניזציה בין האספקט הארצי והאספקט הרוחני.

גם כאן יש להקשות על השקפתו של אחה"ע שהפרושים היו ממשכי „נחלת הנביאים“.¹⁴ לפי הגדרתו של אחה"ע הנביאים היו כוחות מקוריים וקיצוניים¹⁵ והכהנים — אלו המכוונים את „התנועה הבינונית“.¹⁶ לפי זה, הפרושים שהיו גם כן המפלגה המתונה בין שתי המפלגות הקיצוניות והיריבות ושאלו השלים בין בשר ורוח, היו דומים יותר לכהנים מאשר לנביאים.

תקופתו של הורדוס המלך וצאצאיו היתה תקופת זוהר מבחינה מדינית אבל דוקה הצלחה זו היתה בעוכרה, שכן כוחו של עם ישראל היה בזה שהיה אמון על תורת הנביאים שלימדוהו להעריך את הרוח ולבזו לחוסן הפיסי וכח הזרוע. כל עוד שהיהודים היו נאמנים לעקרון זה ולא ביטלו את ישותם מפני עליונותם התקיפה של אויביהם החזיקו מעמד. אולם בזמנו של הורדוס המדינה לא היתה מיוסדת על התרבות הלאומית ואידיאלי הנביאים. ארץ ישראל היתה „מדינת היהודים אבל הקולטורה הלאומית היתה בזויה ונרדפת והמלכות עשתה כל מה שביכלתה בשביל לטעח בארץ את הקולטורה הרומית ובזבוז כחות האומה לבנין היכלי אלילים ובתי קרקסאות“¹⁷ ולפיכך ירדה המדינה פלאים. המדינה היתה קטנה וחלשה מדי שתוכל להיות גורם מכריע בזירה הבנילאומית ומבחינה רוחנית לא היה לה במה להצטיין ומה לתרום לתרבות האנושית. העם היהודי נשאר איפוא קרח מכאן ומכאן ומדינתו היתה רק „ככדור הצחוק בידי שכניו האדירים ולא תתקיים אלא על ידי נכלי הדיפלומטיא והכנעה תמידית לפני מי שהשעה משחקת לו“.¹⁸

ה.

הנצרות

בתקופת הבית השני קמה התנועה הנוצרית שהיתה ביסודה תנועה משיחית. תנועה זו היתה תוצאה מגורמים היסטוריים, סוציולוגיים ופיסכולוגיים, כשהמון בני אדם שנלאו נשוא עוד במנוחה תלאות החיים מוצאים או ממציינים להם איזה „משיח“ שיפדה אותם מכל צרותיהם“.¹ היות והמשיח הזה סימל להם „מקור הישועה וממילא גם סמל האמת והטוב ואת עצמם הם חושבים להולכים, בעקבותיו, ומאמיני אמתותיו“,² הם ביטלו את כל ההבדלים הנורמטיביים של החברה, המוסר והתרבות והעמידו את כל תורתם על האמונה במשיח. „אין צורך לאדם עוד לא בדעת יתירה ולא בנסיון ארוך בשביל שידע להבחין בין אמת ושקר, טוב ורע, אלא הכל בשוה באים ולוקחים את האמת ואת הטוב מן המוכן באוצרו של „משיח“.

וכל המשנה ממטבע שבאוצר זה אפילו הוא זקן ויושב בישיבה, כידוע שבדאי הוא והכל, אפילו תינוקות של בית רבם, רשאים לירוק בפניו ולדונו כזקן ממרא.³

ה„משיחיים“ הללו התקוממו נגד סדרי החברה המאורגנת. הם „היו בועטים בגדולי אומתם וחכמיה בבוז וקלסה“⁴ והבדילו רק בין שני סוגים: „אחיים במשיח“ ו„אויבי המשיח.“⁵ הבסיס לאמונתם במשיח היה פסיכולוגי ואימוציונאלי ונבע מהצורך הנפשי העמוק להגאל.

בשלבם הראשונים של התפתחותה של הנצרות היו הנוהים אחריה בתוך תחומי היהדות. הם לא העלו אפילו על הדעת שדעותיהם היו שונות ורדיקאליות העלולות במשך הזמן להיות מנוגדות ואיכות ליהדות. „הנוצרים הראשונים עברו בסולם הזה וחשבו מתחילה את „בשורתם“ כחלק מן היהדות. אבל כשהגיעו לגמר התפתחותם, הכירו שהאבנגליון הוא בטולה של היהדות בעצם יסודה ונפרדו מזו לגמרי.“⁶

לפי השקפתו של אחה"ע תהום עמוקה רובצת בין היהדות והנצרות שאינה נתונה לגישור והקרע ההיסטורי בין שתי הדתות איננו ניתן לאיחוי כלל.

הניגוד הראשי בין היהדות והנצרות מתבטא בהדגשת הפרסונאליות של ישו בתור עיקר העיקרים שלה ומרכזיותו בהשקפת-עולמה. „התקשרותה של ההכרה הדתית והמוסרית בתמונה אנושית ידועה שנחשבת לאידיאל של השלימות המוחלטת ושהאמונה בה היא חלק עצמי מן הדת אשר לא תצויר בלתי“⁷ היהדות מאידך גיסא נוגדת בעצם מהותה את גילומה של הדת באישיותו של „בר אנשא“ ולו יהא הגדול שבגדולים. האופי המובהק של היהדות „היא נטיחה המוחלטת להרים את ההכרה הדתית והמוסרית למעלה מכל צורה מוחשית מוגבלת ולקשרה בלי אמצעי באידיאל מופשט שאין לו כל תמונה.“⁸

היהדות לא יכלה לוותר על העקרון האנטי-אנטרופומורפי והטראנסצנדנטאלי שהוא יסוד היסודות שלה. ולא יכלה לקבל שום צורה של הגשמה אפילו סימלית בלבד. עמדה עקבית ובלתי פשרנית זו מנעה מהיהדות מלהתפשט בעולם. ברם מכיון ש„נפשו של אדם בכלל קשה לה למצוא ספוקה באידיאל מופשט שאין לחושים תפיסה בו ורגשות הלב נוחים יותר להתלהב כשהם פונים כלפי אדם“⁹ לפיכך נבצר מהיוונים והרומאים להבין את היהדות ומחוסר הבנה ביקרו את היהודים והאשימו אותם „שאין להם אלוה“¹⁰.

ניגוד אחר בין היהדות ובין הנצרות מוצא אחה"ע „לא רק ביחס אל האידיאל הדתי והמוסרי כי אם גם ביחס אל המטרה הדתית והמוסרית“¹¹ היהדות תותרת לגאולת הכלל והקיבוץ הלאומי, בו בזמן שהנצרות מכוונת ומיועדת לגאולת היחיד.

העדפת הכלל על הפרט של היהדות מיעטה את כח-חשיבותה בין ההמונים מכיון „שהגאולה האישית ודאי יותר קרובה ללבם של רוב בני אדם ומסוגלת יותר להלהיב דמיונם ולעורר רצונם להשתלמות דתית ומוסרית“¹² מאידך גיסא, הנצרות שהדגישה את הגאולה האישית זכתה להתפשטות עצומה.

גם התפיסה המוסרית של היהדות נוגדת את התפיסה המוסרית של הנצרות. לפי

אחה"ע היהדות מדגישה את רעיון הצדק והנצרות את החמלה. אחה"ע רואה בחמלה, „איגואיזמוס הפוך“, וה„אלטרואיזמוס האיבנגלי אינו בעצם אלא איגואיזמוס הפוך, בהיותו גם הוא שולל מן האדם ערך מוסרי אובייקטיבי מצד עצמו ועשהו אמצעי לתכלית סובייקטיבית“.¹³ היהדות העמידה את המוסר על הצדק המוחלט האובייקטיבי, „הרגש הזה צריך להשתחרר מן היחוסים האישיים כאילו הוא בריה בפני עצמה וכל בני אדם וגם, אני בכלל צריכים להיות שוים לפניו“.¹⁴

הנטייה לחמלה יתירה לפעמים היא בניגוד לקטיגוריות של הצדק האובייקטיבי והאבנגליון, כידוע, הוא עצמו נושא פנים לעניים ומפריז בשבחם וגדולתם ב,מלכות שמים¹⁵ אבל הפרוזה זו לפעמים יכולה לקלקל ולעוות את האמת והצדק ולהטות את מאזני המשפט לצד הדל למרות שמבחינה משפטית איננו צודק.

בדרך כלל נראה שהיה אחה"ע רגיש מאד בענין הנצרות. הוא לא רק יצא חוצץ נגד ק. ג. מונטיפיורי בקשר עם ספרו „האבנגליונים הסינופטיים“ על „שכתב ספרו זה בשביל קוראים יהודים כדי להביאם לידי הכרה שהברית החדשה צריכה לתפוס מקום נכבד בתוך היהדות בזמן הזה“¹⁶, אלא גם על אחים וחברים לדעה. כך לדוגמה מתח אחה"ע בקורת על דוכנוב בשל החשבונות באבנגליונים ככתור מקור היסטוריוגרפי מוסמך. „הפרק על התהוות הדת הנוצרית יש בו הרבה מקומות יפים ונכונים אבל חסרון אחד עיקרי יש בו לפי דעתי והוא שאתה מכניס בגבול האמת ההיסטורית הרבה פרטים שמקומם הוא מעבר לגבול הזה — בעולם האגדה והמיתוס. אמנם כן עשו גם רוב הנוצרים שכתבו על ענין זה לפניך. אבל — נוצרים שאני. להם הברית החדשה היא בחזקת היסטוריא והבא להוציא איזה פרט — עליו להביא ראיה. ואולם מי שאינו נוצרי ומסתכל בספר זה במבט אובייקטיבי הוא צריך להפוך את הכלל: כל מה שאין האמת ההיסטורית בולטת מתוכו — הרי זה בחזקת אגדה שהרי הספר בכללו מעיד על עצמו בכל הוכנו וסגנונו שנכתב בידי בעלי דמיון נלהב. חוץ חיוניות וחולמית חלומות ואכולי קנאה לאמונתם. ואנשים כאלה אין עדותם שוה כלום במובן ההיסטוריה.“¹⁷

השקפה זו מבליטה את התנגדותו העצומה לנצרות והסלידה מטיפול בתופעה זו ששימשה דוקה גירוי עצום לחוקרים רבים בדורו ואחרי כן¹⁸

אחה"ע ביקר גם את קלזנר על שנתן מקום לטעות ששפינוזה ייחס אותה החשיבות לברית החדשה כמו לכתבי הקודש. „נפלאתי מאד עליך שנתת בלי הערה ... את דברי המחבר בראשית המאמר ש,שפינוזה בספרו מחקר דתי-מדיני חושב בפשיטות את האבנגליון לחלק מכתבי הקודש וכו'. הקורא שאינו יודע טיבו של אותו הספר יחשוב על פי זה, כי באמת יש כאן גלוי-דעת של שפינוזה. אבל אתה הלא ידעת שכל עיקרו של טרקט נכתב בשביל הנוצרים בהתאמה למושגיהם הדתיים ולהטרמינולוגיה שלהם. ואף אם היה שפינוזה מוצא בלבו שיש ניגוד גמור בין התנ"ך והאבנגליון לא נמנע מלהשתמש בשם, ביבליאה' ביחס לשניהם, לפי שכך הוא השמוש הנהוג אצלם. ולמה איפוא נתתם מקום לטעות?“¹⁹

אחה"ע גם כן רגז על קלזנר על שהדפיס ב„השלח“ את מאמר של בן-ישראל

על הנצרות. „לפי דעתי מרובה בו המליצה על החוכן ולא ירד כלל לעומקה של השאלה ולא הרגיש בסתירות שבדבריו. למשל הוא חוזר על הפזמון: הישן שהדת הנוצרית מיוסדת על התביעה האידיאלית ויחד עם זה הוא אומר — מה שגם כן כבר נאמר — שהנוצרים הראשונים ראו את החלום הגדול של מלכות שמים' שבמציאות, מציאות ריאלית גמורה, וחשו והרגישו כי קץ כל בשר בא ועוד מעט יברא ה' עולם חדש' וכו' ואינו מרגיש ששתי ההשקפות סותרות זו את זו. כי מאחר שהיתה להם, אחרית הימים' לא חלום כי אם מציאות קרובה הנה גם תביעותיהם המוסריות היו להם לא תביעות אידיאליות שאינן יכולות להתקיים במלואן כי אם חוקים' ממש שצריך למלאותם במלואם הואיל והעולם הישן המתנגד להם יעבור עוד מעט. כידוע לך אמנם נסו חוקרים שונים לבאר את רוח האבנגליון מצד השקפה זו הנראית קרובה לאמת, אבל לאחדה עם השקפת התביעות האידיאליות' — אי אפשר.”²⁰

כל כך רגיש היה אהה"ע לנצרות כשקרא את ספרו של טולסטוי על האבנגליון רשם שזה „עשה עלי רושם רע מאד”²¹ וכשאזיה רב כתב ספר ברוסית על התלמוד וכינה את הברית החדשה בשם האבנגליון הקדוש לא התאפק אהה"ע ויצא מגדרו ומנימוסיו הרגילים. „לפי דעתי אין כדאי לרב בישראל לבלות זמנו בכמו אלה וכל שכן שאין מן הראוי לרב בישראל לדבר דברי חנופה לגויים ... ולקרא בשם קדוש' ספר שאינו קדוש בעיניו ... דוקא מה שרב יהודי נותן תואר, קדוש' לספר זה ולבו כל עמו — הלא זה מוריד כבודו של המחבר בעיני הסינוד ושאר הגויים.”²²

אהה"ע ראה בנוצרים שהאידנא את גלגולם של היוונים והרומאים, אויבי עם ישראל מקדמת-דנא. „לפנים היו היוונים והרומאים שונאים את עמנו על דעותיו הזרות', על רוח השלילה' שבו, בכפרו באלוהיהם ועל נטיתו להזיה' בעבודו לאל אחד שאין לו דמות הגוף. ואחרי כן, כשקבלו הם עצמם ושאר העמים אחריהם מקצת מן הדעות ההן ועשאו יסוד לתורתם החדשה בתתם להן צורה אחרת לפי רוחם — שכחו את המקור שממנו שאבו והתחילו להושיט לנו אותן הדעות עצמן בכלי חדש כאלו היו אמתיות חדשות שנגלו ראשונה להם ולא לנו — והרי אנו שונאים להם כמאז על כפירתנו ועל הזיותנו. והדבר הגיע לידי כך שגם מקרא מלא ואהבת לרעך כמוך' — הם מיחסים לעצמם ומונים אותנו בו שאנו לא זכינו לתורה שלמה כזו. ואחד מטובי חכמיהם כשהוכרח להודות ביושר לבו שמצוה זו בתורתנו נאמרה לא יכול להתאפק מקראו: וכמה זר הדבר כי שם נאמרה.”²³

כפי שמחברר מסוף מאמרו של אהה"ע „על שתי הסעיפים” וה„הוספה למאמר הקודם”, הרי כל השגותיו של אהה"ע על הנצרות היו מכוונות לא לדיון תיאוריטי, תיאולוגי או פילוסופי אלא „כל מגמתו היא רק לברר את השאלה שנתעוררה בזמן האחרון: אם יש אפשרות לעשות פשרה' בין תורת היהדות ותורת האבנגליון, בשביל להוציא על ידי זה את היהדות מתוך קרן זוית' שלה אל העולם הגדול.”²⁴ אמנם שאלה זו לגבי יהודי מזרח אירופה היתה עיונית גרידה ברם ליהדות המערבית היא היתה מעשית וחיונית. אהה"ע מדגיש שהוא לא בירר וליבן את השאלה הזאת מצדדים שונים ולא נכנס לעצם הבעיה „איזו משתי התורות נראית לנו גבוהה'

מחברתה לפי שעל ידי זה אנו נמשכים לזכות שאין לו סוף בלי שום תועלת לעצם הענין.²⁵ העיקר שלדעתו שלמרות שאין להצביע על ההבדלים היסודיים בין היהדות והנצרות הרי בכל זאת „לפשרה אין כאן מקום”²⁶ וכל יהודי שרוח היהדות עוד פועמת בקרבו למרות שאינו יכול להסביר את ההבדל מרגיש הוא את התהום שבין שתי הדתות.²⁷

1. התלמוד

אחה"ע לא נקט עמדה שלילית כלפי התלמוד כדרך שנקטו רבים מהמשכילים הקיצוניים שקדמו לו. בתשובתו להרב יהונתן עליאשברג „דברי שלום”, שכנראה חשד את אחה"ע ב„כפירה במקצת” ובנטיה לקראת חדשה, הוא הדגיש: „לא לחנם דברת במכתבך פעמים אחדות על אודות התלמוד וקדושתו הנצחית אם לא שחפצת לתת בזה אזהרה לכל הרוצים לנגוע בו ... דע לך איפוא רבינו, כי גם מדרך זה אני רחוק מאד, לא פחות ממך”¹.

אחה"ע היה מודע לעובדה שהתלמוד היה מושרש עמוקות בתודעה ההיסטורית-החברתית של העם ושהיתה לו השפעה כבירה על מרבית בני דורו. מנקודת ראות מעשית לא ראה כל אפשרות להשתחרר מעולו של התלמוד. אמנם יתכן שאפשרות כזאת התקיימה לפני אלף שנים, אחרי חתימת התלמוד ואולי גם בראשיתה של התנועה הקראית טרם שהכה התלמוד שרשים עמוקים בקרב היהודים. „איך שתהיה השקפתנו על מעשי ענן בדורו, בעת שהתלמוד אך התחיל להיות כוח היסטורי בחיי העם כולו — הנה עתה לא יוכל עוד אדם בישראל לחפון בריפורמה כזו, אלא אם כן יחפון עם זה שנפנה עורף לתולדתנו, שנקרע ברגע אחד כל החוטים המקשרים אותנו עם העבר ונתהפך פתאום לבריות חדשות”². התלמוד נעשה איפא חלק אינטרגרלי מהיהדות ההיסטורית ולכן כל התנקשות בו עלולה לגרום להפרעה בדרך התפתחותה של רוח העם.

התקופה התלמודית, לדעתו של אחה"ע, מהווה חולייה בשרשרת הארוכה של ההתפתחות של היהדות. התורה שבלב טרם התאבנה אז והיא עדיין קבעה את יסודותיה של היהדות. יותר מזה, התורה שבלב עוד טבעה ברוחה את התורה שבכתב לפי ביאורים ופירושים שבלי משים ובלי כוונה תחילה עקרו את הכתובים ממשמעותם הקודמת ונתנו להם מובן אחר. באופן שכזה, טוען אחה"ע, ביארו חכמי התלמוד את הכתוב של „עין תחת עין” שכוונתו — ממון. השינוי הרדיקאלי הזה לא נעשה בכוונה תחילה „כאלו בזמן מן הזמנים נכנסו סנהדרין לישיבה והחליטו לבטל דין תורה ולתת לו פנים חדשות, מפני שמצאו בו מגרעת על פי תורת הלב. אבל באמת אין הדבר כן. תקונים (או „תקנות”) בכונה עשו קדמונינו בדרך אחרת לגמרי (כמו „פרוזבול”) ורק כשתנאי החיים החיצוניים הכריחו לזה, לתועלת הדת עצמה. אבל פה לא תקון מלאכותי יש לפנינו, כי אם פרי ההתפתחות הטבעית. בשום זמן לא חשבו חכמינו, שבקביעת הלכה זו הם משנים במצות התורה אפילו קוצו של יו"ד, אלא באמת ובתמים האמינו שכך היא כונת הכתוב ומוכרחים

היו להאמין כן מפני שהכרת הלב אשר שלטה בזמנם לא יכלה עוד בשום אופן לתת מקום למחשבת פגול, שהתורה האלהית שואפת נקם ודם במדה כזו".³

אמנם היו יחידים בתקופה התלמודית שרגישותם המוסרית היתה קהה ולא התפתחה עם ההתקדמות הכללית, ברם הללו היו יוצאים מן הכלל. בתור דוגמה כזו מציין אהה"ע את רבי אליעזר שדרש עין תחת עין ממש וחשב גם כן את כלי הנשק בתור תכשיטים שמותר להתהדר בהם בשבת.⁴ ברם בתקופת אביו ורבא כבר לא יכלו להעלות על הדעת, „שאישי צדיק כר' אליעזר ייחס לתורתנו מצוה מתנגדת למוסר".⁵

לא רק הערכים המוסריים אלא גם המושגים התיאולוגיים והאסכטולוגיים, נמצאו עוד בתקופה זו במצב של נזילה וגיבוש. כך לדוגמה ברעיון מרכזי כגון ביאת המשיח טרם נקבעו מסמרות וחכם תלמודי יכול היה להתבטא בתקופת התלמוד „אין משיח לישראל" וחבריו לא דנוהו ברותחים.⁶

התלמוד כמו כתבי הקודש התנגד לצער הגוף וגינה כל תופעה של סיגוף, דבר המוכיח לאהה"ע שהתלמוד איננו סטייה מהתורה שבכתב אלא המשכתה.⁷

חכמי התלמוד טרחו ויגעו לכתוב ולהתעמק בדינים וחוקים שעבר עליהם כלח מכיוון שהם רצו להחיות את העתיד על ידי העבר. התהליך הזה היה דומה לאותו מעשה של עריכת כתבי הקודש בתקופת גלות בבל. בשתי התקופות הללו הדגישו חכמי האומה את העבר אך ורק לשם העתיד, „השקפה זו על התורה הביאה אותם לטרוח ולחבר מסכתות שלמות על דבר פרטי דיניי וזבחים ומנחות ומלבושי הכהנים ועבודתם וכו'. לא מאהבה רבה לחקרי קדמוניות, שלא היתה בם, אלא מפני שהיו מאמינים בלב שלם, שעתידיים כל אלה להתחדש ולשוב להיות לשאלות של חיים ובאין יכולת בידם להיות, מצוינים' במצוות אלו בפועל, השתדלו לפחות להשתלם בידיעתן, שכשהם חוזרים לא יהיו להם, חדשים' ... וככה עזרו, המצוות התלויות בארץ' לקיום האומה אולי יותר מאותן שנוהגות גם בחוץ לארץ".⁸

בניגוד לאויבי התלמוד מבית ומבחוץ ראה בו אהה"ע את השלב השני בדרך התפתחותו האורגנית של עם ישראל אחרי התנ"ך ולפני השולחן-ערוך.⁹

אהה"ע גם העריך את חשיבותו וערכו של החומר ההיסטורי הגלום בדפי התלמוד. הוא הצטער על העבדות הרוחנית שחכמי ישראל המודרניים שקועים בה. הללו צועדים עקב בצד אגודל בצד מוריהם הנוצריים שיש להם דעות קדומות שליליות על דבר התלמוד. במקום להוכיח עצמאות אינטלקטואלית בנוגע לחקירת התלמוד והרקע ההיסטורי שלו היו הרי הם הולכים בתלם אחרי רבותיהם המשוחדים מבלי לנטות ימין או שמאל. בהתמרמרות קבל אהה"ע על חכמי ישראל אלו שאין להם אומץ-רוח להתקומם נגד מחרפי שם ישראל והמתעטפים באיצטלה דרבנן. "עד הימים האחרונים לא נראתה התנגדות מצד חכמי ישראל אפילו לאותו הכלל המוסכם בין החוקרים הנוצרים שבמקום שיש סתירה בין הידיעות ההיסטוריות שבתלמוד ומדרשים ובין אלו שכספרות היוונית והרומאית, האחרונות נאמנות יותר".¹⁰

המוסר של התלמוד הוא נעלה ומשקף את מושג הצדק שביהדות. ואם לפעמים נתקל אחה"ע בקושי מוסרי במאמר תלמודי הרי הוא השתדל לבארו באור המוסר, למרות שאיני הדעת יכולים להרגיש בסלפול דיאלקטי זה מעין ריח של אפולגיטיות. כך לדוגמא מבאר אחה"ע את שיטתו של ר' עקיבא בנוגע לשנים שהיו מהלכים בדרך וביד אחד קיתון של מים, אם שותים שניהם מתים ואם שותה אחד מהם הוא מגיע לישוב. לדעת בן פטורא מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד במיתתו של חברו, ולדעת רבי עקיבא "חייך קודמין לחיי חברך".¹¹ אחה"ע סובר שדעת ר' עקיבא היא בהתאם לרוח היהדות. „בן פטורא, האלטרואיסט, אינו מוקיר חיי האדם כשהם לעצמם ונוח לו שיאבדו שתי נפשות במקום שמלאך המות אינו דורש אלא אחת, ובלבד שינצח רגש האלטרואיסמוס. אבל מוסר היהדות מסתכל בדבר מתוך השקפה אובייקטיבית: כל מעשה שיש בו אבוד נפש — רע הוא, אף אם יוצא מתוך רגש טהור של אהבה ורחמים ואף אם הנפש הזאת היא בעל הנפש עצמו. ובענין שלפנינו, שאפשר להציל אחת משתי הנפשות, חובה מוסרית היא על כן להתגבר על רגש הרחמים ולהציל. את מי? הצדק אומר: מי שהיכולת בידו יציל את עצמו, כי כל אדם הופקדו חייו בידו לשמרם, ושמירת פקדון שבידך קודמת לשמירת פקדון שביד חברך".¹² אחה"ע מצדיק את דעת ר' עקיבא מכיון, שלדעתו, כך תובע השיפוט ההגיוני של הצדק המוחלט. מבחינת המוסר הבלתי ריאלי אולי יותר נאות אם שניהם ימותו אבל הצדק העליון המוחלט, הרוצה בקיומו של אדם וישובו של עולם, מעדיף להציל, בנסיבות טראגיות כאלו, את חייו של אחד במקום שיאבדו שני בני אדם.

אחה"ע גם מיחה על העובדה שהשתרשו בתוכנו דעות קדומות נוצריות על דבר התלמוד וביחוד על דרכי ההגיון שלו. כך התאזרחת בתוכנו השקפה מוטעית ובמדה ידועה אנטישמית שההגיון התלמודי הוא עקום ופתלתול ואין לו כל שחר, מבלי לחקור תחלה על אופיו ועל הקטיגוריות המחשבתיות שלו. „דרכי ההגיון התלמודי לא נחקרו עוד כל צרכם על ידי חכמי ישראל, ובלי בקורת ובחינה מדעית נתפשטה גם בקרבנו השקפת הנכרים על הפלפול התלמודי, כי מתנגד הוא לההגיון האמתי ולהשכל הבריאי, עד שהיתה, המצאה תלמודית' למשל בפנינו על כל פלפול עקום המתרחק מן הדעת הישרה. והנה בא בשנה שעברה אחד החוקרים העברים והראה כי ההגיון התלמודי צריך למוד ויש לו על מה שיסמוך וכי ההבדל שבינו ובין ההגיון של היוונים אינו מקרי בלבד ואינו מעיד על חסרון ידיעה מצד חכמי ישראל, אלא מקורו בהבדל יותר פנימי ועצמי שבין רוח ישראל ורוח היוונים בכלל".¹³

אחה"ע קבל על קלוזנר שלדעתו המושג „הספרות הלאומית" חל רק על כתבי הקודש ולא על התלמוד. „בדבר הגבלת מושג, הספרות הלאומית" נראה לי שבאת לידי הפרזה, נניח שכן הוא כדבריך: כי דוקא העבודה הרוחנית שעליה טבוע חותמו של הרוח הלאומי ביותר היא זו שנשארת לנחלת האנושיות כולה ... אך מזה אין להוציא תולדה שכל מה שלא עבר הגבול הלאומי ולא נעשה לנחלת האנושיות — אינו קנין לאומי. הרבה סבות היסטוריות יכולות לעצור בעד התפשטות איזה קנין מעבר לגבול עמו אע"פ שמצד עצמו הוא ראוי לכך, ולהוציא על סמך הפרזה זו כל ספרות ישראל מלבד המקרא מגדר הספרות הלאומית — זהו פרדוקס. ואתה

בעצמך באת בין המצרים ביחס לאגדה התלמודית ומצאת אמתלא בדוחק שבאמת סותרת היא את הכלל שהנחת. כי אם רק מפני זה לא נעשתה תמצית האגדה לקנין האנושיות מפני שההלכה נתערבבה בה ועכבה את התפשטותה מעבר לגבול ישראל — הרי לך בזה משל אחד מהרבה שסבה חיזונית ומקריית יכולה לפעמים לגרום לזה ואיך אפשר לאמור שבשביל כך אין האגדה קנין לאומי מקורי? בקרבנו הן לא היתה ההלכה למכשול על דרך התפשטות האגדה ומפני מה הפסידה זו את ערכה לנו?¹⁴

בניגוד למשכילים שקדמו לו שחשבו את שפת המקרא לשפה הקלאסית ובכל שינוי ממטבע התנכית ראו שפת עלגים, העריך אחה"ע את שפת המשנה והמדרשים בתהליך ההתפתחות הפרוגרסיבית. אפעלפי שסגנון חז"ל איננו מסוגל לשירה, הוא מצטיין בבהירות רבה הדרושה בפרוזה. „לשון המשנה והמדרשים היא צעד גדול לפנים, ביחד אל בהירות המחשבה ובירור המושגים וצעד גדול לאחור, ביחד אל דקות הרגש והשתוחחות הנפש“¹⁵.

אמנם בתקופת התלמוד חדל רוח השירה מלפעם את העם. השגב המאפיין את השירה של כתבי הקודש פסק והפיוט הדתי טרם הופיע. ברם היהודים לא הרגישו בהמעטת דמות זו. הסגנון של חז"ל הלם את רוח התקופה ושיקף את מהלך הרוח ואת היצירות של הזמן. „העם לא הרגיש עוד את החסרון הזה. צרותיו הרבות גרמו, להזקיף את רוחו ולרוממו מעל כל תענוגי הרגש המסולסל, והמית לבו לא בקשה לה עוד מוצא בדברי זמר, כי אם במחשבות של תקוה ותנחומין“¹⁶.

אמנם שפת המשנה שונה משפת המקרא. „לשון המשנה היא ריפורמה עצומה וסיסטמטית בפרטים רבים, לא רק בנוגע לאוצר המלים, כי אם גם בעצם צורת הלשון“¹⁷. השינויים הללו לא נעשו מתוך גישה מתוכננת ומחושבת מראש אלא הם חלו באופן הדרגתי ובדרך של התפתחות טבעית. „ככל ריפורמה בלשון נעשתה גם זו לא פחאום ובכונה לתקן כי אם לאט לאט, מאליה, על ידי התגברות רשמים ידועים (מלשון ארמית ועוד) ופעולתם על חבריהם. כל שנוי, בצאתו ראשונה מתוך הלשון הפנימית החוצה, למרות הידיעה המתנגדת לו, היה בודאי ראוי לשם שגיאה. אבל השגיאות האלה באו מסבות כלליות המיוסדות בתנאי החיים. ועל כן נתפשטו ונעשו שגורות בפני הכל, ואז לא יראו עוד לעמוד למשפט גם לפני הידיעה“¹⁸.

ז.

הקראים והקראות

היחס החיובי שציין את אחה"ע בנוגע לתלמוד הביאו לידי עמדה שלילית לקראים ולקראות גם יחד. הוא לא ראה בקראות מרד ספונטני נגד קשיחותו של התלמוד כביכול, כי לדעתו התלמוד לא הכביד על העם למרות חומרותיו וסייגיו. הללו לא נבעו מתוך שרירותיות בלתי-מרוסנת של הרבנים שרצו לאכוף עולם על ההמונים. „לולא נשתנה לב האומה מסיבות חיזוניות לא היה כל גודל כמותו של התלמוד מביא לידי התאבנות, ולהפך, אחר שנשתנה הלב, היתה ההתאבנות מוכרחת לבוא אף אם לא היה לנו בכתב יותר מתורת משה“¹.

התלמוד מייצג את התורה שבעל-פה, כלומר את תורת הלב שהלכה והתפתחה בהתאם לשינויים ההיסטוריים ואם כן עדיף הוא מההשתעבדות לכתב המסמל את האות המתה. לפיכך טוען אחה"ע ש„הקראות נתאבנה באמת יותר מתורת הרבנים“².

על עצם התהוותה של התנועה הקראית כותב אחה"ע: „עוד לפני ענן היו, בעלי שלילות פרטיות שלא מצאו נחת בפלפולי הישיבות שבכל וברין זה או זה שהמציאו חדשים לבקרים, אלא שלא התחברו לכת אחת, כל זמן שהשלילות הפרטיות לא התכנסו כולן בשיטה אחת מסכיב לאיזו שלילה יסודית. וכשכא ענן והעמידן אל אחת: על בטול האמונה במציאות תורה שבעל פה והכחשת הצורך בה — מיד התלקטו רבים אל הדגל הזה והיו למחנה אחת, לכת שלילית. הכת הזאת, בראשיתה, כל זמן שנרדפה ורדפה, היתה מלאת חיים ורגש, שנאה בוערת כאש אל התלמוד ואהבה בלי מצרים אל, הכתב הנשאר“ — אל המקרא. אך משנבדלה לגמרי מיתר העם וגם אהבתה גם שנאתה לא מצאו מחיה עוד ברוח ההתנגדות — אז חדלה להתנועע ותהי כאבן שאין לה הופכין עד היום הזה“³.

הקראות היתה איפוא תופעה שלילית או מוקד של תופעות שליליות שונות שהתקיימו מזמן ביהדות. הקראות ריכזה איפוא את האלמנטים השוללים הללו שלא היה בהם כל קשר מאחד מלבד ההסכמה לשלילת התלמוד. „אל דגל השלילה הזאת יתחברו אז רבים מן היחידים ההם, בעלי השלילות הפרטיות, שהיו עד כה רק אנשים נפרדים המסכימים (ולפעמים גם מתנגדים) זה לזה בפרטים שונים מבלי שהרגישו עוד גם בעצמם את אחדותם הפנימית והיו מעתה למחנה אחת, אשר תקדש מלחמה על השיטה החיובית הישנה, מלחמה לשם שלילה וגרעון בלבד“⁴.

מתוך פרספקטיבה היסטורית יותר רחבה רואה אחה"ע בקראות שהיא היתה נדונה עוד מראשית הופעתה לשלון. „מלחמה כזו אין סופה על הרוב נצחון גמור של אחד הצדדים ולא כשלון והתקרבות בין שני הצדדים, כי אם — התרחקות מוחלטת לעולם. עיפים וחדלי כח מעמל המלחמה עוזבים גם שניהם את המערכה ושובתים מריב. בעלי החיוב שבים לחייהם הישנים על פי שיטתם, ובעלי השלילה נבדלים מהם לכת מיוחדת עם סדרים חדשים לפי שיטתם. הכת הזאת השלילית היא צעד לאחור ולא לפנים. היא מוחקת מעל לוח הלב דברים שהיו כתובים עליו ואינה כותבת תחתיהם כלום, אלא מתאמצת רק למתוח ולהגדיל את הכתב הנשאר עד שימלא גם מקום המחק, כלומר, מרימה על נס איזה חיוב אחר ישן שהיא מודה בו, ומשתדלת לקשר אליו כל אותם, העניינים הרוחניים שהיו קשורים אל החיוב הנהרס ונשארו עתה בלי נושא. האמצעי הזה מספיק לה כל עוד עליה להלחם בשונאיה: כי השלילה עצמה, האוזרת חיל לכבוש לה דרך, תהיה אז למקור חוס וחיים ותוסוף אומץ גם לצד החיוב, לאותו, הכתב הנשאר. אך כאשר תשובת המלחמה מחוץ והשלילה תשוב למה שהיא באמת — לאפס ואין, או יעמדו ולא ינועו עוד גם חייה מבפנים, הכתב הנשאר ישוב ויתכוץ למדתו הראויה לו והמקום הפנוי שבלב יחרב וידולדל“⁵.

נוסף לכך לא חשב אחה"ע את הקראות לתנועה ריפורמציבנית. הללו לא רצו

לתקן את הדת וגם לא לעקרה. הם לא סיפקו לא את מחייבי הדת ולא את שוללי הדת, אלא נשארו תקועים באמצע בין אמונה וכפירה. עמדה בלתי-בהירה ואי-גיונית זו שימשה אחד הגורמים שהיו בעוכריה. אחה"ע קורא לקראים, כופרים במקצת" וכפירה במקצת זו גררה בעקבותיה גם הודאה במקצת ואולי יותר מן המקצת. „מוסדי דת הקראים בתוכנו נשארו אמנם בעלי דת. אך הנה הם לא היו מתקנים' כלל, במובן הרגיל עתה, כי אם כופרים במקצת. כלומר, הם לא באו לבקר תוכן עניני הדת, כל ענין לעצמו, לאמר: זה כולו טוב וישאר כמו שהוא, וזה יש בו מגרעות ודורש תקון כך וכך, אלא שללו בפעם אחת את האבטוריטט האלהי מחלק ידוע מן הספרות הדתית ועשוהו חול, ועל ידי זה נפלו ממילא המון ענינים, שנחשבו עד אז למצוות דתיות, ואבדו קדושתם, לא מפני חסרונם העצמי, כי אם מפני שלא היה להם עוד על מה להשען. ביחס אל החלק ששללו קדושתו היו איפוא המתקנים האלה כופרים גמורים, וביחס אל זה שהשאירו נשארו גם הם מאמינים גמורים ולא הרשו להם לתקן בו כלום, אדרבא, עוד הוסיפו לדקדק בו יותר מכל שאר המאמינים".⁶

ח. ימי הגלות

בתקופת ימי הביניים קבלה ההיסטוריה היהודית אופי מיוחד מלבד אבדן העצמאות הלאומית והריבונות המדינית—גלות. לגלות יש שני אספקטים, גשמי ורוחני, „מצד אחד היא לוחצת את אישי עמנו בחייהם הגשמיים, בשללה מהם את היכולת להלחם מלחמת קיומם, איש איש לפי כוחו, בחירות גמורה כשאר בני אדם, ומצד אחר היא לוחצת לא פחות מזה את כלל עמנו בחייו הרוחניים, בשללה ממנו את היכולת לשמור ולפתח את עצמותו הלאומית לפי רוחו, בחירות גמורה, כשאר העמים".¹ לאספקט הרוחני קראו היהודים בשם „גלות השכינה".

בכדי לשמור על האלמנט הרוחני היהודי והספציפי הקימו להם היהודים בגלות „את החומה' המלאכותית שבה נתבצר רוח עמנו בדורות שעברו בשביל לחיות חייו לעצמו".² הגיטו לא היה יציר של גורמים חיצוניים בלבד אלא חוצאה של כוחות חיוניים פנימיים בתוך תוכה של היהדות שהיו כבירים וחתרו להתבדלות רוחנית-תרבותית בכדי לשמור על קיומה של האומה בארץ לא להם.

בניגוד לאלו שראו בגיטו תופעה של ניוון ועלבון, ראה בו אחה"ע יצירה חיובית שאיפשרה להם את קיומם הלאומי על ידי שהסתגרו בין חומותיו.³

יסודות הגיטו, כאמור, הונחו עוד בדורות הראשונים לפני חורבן הבית השני. האידיאולוגיה המכוונת של יצירת הגיטו הייתה יהודית מקורית ובהתאם לתפיסת עולמם של הפרושים, היינו שדרוש תיאום בין בשר לרוח, בין השקפת עולם אידיאלית-מוסרית ובין שטח טריטוריאלי בו אפשר להגשים את הרעיונות הללו. לדעתו של אחה"ע, הגיטו היה „יצירה נפלאה שאין דוגמתה בעולם. האורגניזציה הזאת נבנתה על יסוד ההשקפה, שתכלית החיים היא השתלמות הרוח, אלא שהרוח

זקוק לגוף, שיהיה כלי למעשהו. ועל כן חשבו הפרושים אז, כי עד שיוכל העם לשוב ולהשיג רוחו בגוף מדיני אחד שלם וחפשי, צריך למלאות חסרונו באופן מלאכותי על ידי התרכוות רוחו בגופים חברתיים קטנים ומפוזרים שכולם נבראו בצלמו וחיים בדרך אחת ומאוחדים, למרות פזורים, על ידי הכרה אחת משותפת לכולם: הכרת אחדותם במקורם ושאיפתם לתכלית אחת ואחדות שלמה לעתיד".⁴

אמנם בזמן שהתחילה הסתגרות רצונית והתברלות מדעת זו טרם ידעו יוצריה ומתכנניה שתקופה זו חמשך זמן רב. לדעתם, ההסתגרות הדתית-חברתית-לאומית הייתה רק לשעתה. הגיטו נוצר רק לשמש לתקופה קצרה היות ומחולליו האמינו בחוס לבם שהמשיח חיש יבוא ואז היהודים ישובו לחיות חיים תקינים ונורמליים.⁵ האמונה בארעיותו של הגיטו שללה תיכנון לטווח ארוך לפיכך גרמה לכך שבמשך הזמן התגלעו בחיי הגיטו פרצים ובקיעים שהלכו ורבו.⁶ אחה"ע ראה בהתמוטטותו של הגיטו על ידי הזרמים האיתנים שבחברה החדשה סְקָנָה ליהודים וליהדות גם יחד. היהדות לא תוכל כגולה, לפתח את עצמותה על פי דרכה וכשעזבת היא חומות הגיטו הרי היא בסכנה לאבד את חיי העצמיים, או — באופן היותר טוב — את אחדותה הלאומית: להפרד להרבה מיני יהדות, אשר לכל אחת תכונה אחרת וחיים אחרים, כמספר הארצות ששם בני ישראל נפוצים".⁷

אמנם נאמן היה אחה"ע למושכלו שבגלות נתאבנה התורה שבלב. הכתב השתלט על הרוח ונעשה הסמכות האחרונה והיחידה. היהודי שועבד להלכה והיצירה הדינאמית נפסקה.⁸ בכל זאת שמרו היהודים על ערכי המוסר הנבואי והאנושי במשך כל ימי הגלות ולמרות האתגרים המדיניים, החברתיים והכלכליים הקפידו על חוקי הצדק והיושר, על נקיון כפים וטוהר לב. "אנחנו זכרנו תמיד, כי התורה המוסרית הגדולה אשר הנחילוני אבותינו היא תורת העתיד אשר עלינו לשמרה ולמסור נפשנו עליה עד שתהיה לקנין כל המין האנושי והחיה שבאדם תחדל מהיות שלטת בחיי הפרט והכלל".⁹ אמנם היצירה הדינמית פסקה בעם היהודי לרגל הגלות אבל גבהו המוסרי לא הונמך ונשאר עילאי וטהור ללא כל השוואה עם מוסר העמים האחרים שבתוכם התגורר. „כך חי עמנו דור אחר דור, חי בארצות נכר, בין עמים אשר על חרבם חיו ושפיכות דמים היחה מלאכת ידם כל הימים, והוא העם הנרדף בכל מקום, עם כל שפלותו החיצונית הביט בגועל נפש על שכניו אשר ידיהם מגואלות בדם ובעמקי לבו ידע כי אין לו ולא יהיה לו לעולם שום יחס לחיי פראים כאלה. כי בידו שמורה האמת המוסרית הגדולה שעתידה להתפשט בכל הארצות ולשים קץ לפראות, לאכזריות, לשפיכת דמים בכל העולם".¹⁰

היהודי במשך הגלות לא קָבַל על יהדותו ולא התאונן על שנברא יהודי. להפך, למרות התלאות והעינויים ראה את עצמו כבחיר היצירה וכעם הנבחר הנבדל משאר העמים כשם נבדל המדבר מהחי והצומח המדומם.¹¹

בדרך כלל חשב אחה"ע את תקופת הגלות, כהוגים רבים בדורו ואחריו כתקופה של הצטמקות הרוח, הצטמצמות המחשבה ושיתוק הפעולה. כל החיים היהודיים הסתובבו מסביב לקוטב אחד — התורה. מה שהיה מחוץ לתחומיה לא נגע להם ולא עניין אותם. "הגלות והצרות לא השאירו לרוח עמנו בימי הבינים אלא מקור חיים

אחד — התורה. ומכיון שהתורה היתה הכל, לכן היה הכל תורה ואדם מישראל לא היה נוקף אצבע קטנה עד שמצא לזה סמוכים מן התורה."12

היהודי חי באוירה שהיתה ספוגה אך ורק תורה. כל אורח חייו סודר וווסת על ידי חוקיה דיניה. "הדינים" היו לאבותינו או כחוקי הטבע המושלים בעולם שבני אדם צריכין לדעתם ולחיות בהם, אם חפצי חיים הם, מבלי להתוכח עמהם ולהבדיל בין הנאה והמגונה שבהם. וכמו שאין חכמת הרפואה מתביישת לשאת ולתת בהלכות האצטומכא ודברים שבצנעא, כך לא היתה התורה אז יכולה להניח חוץ לגבולה שום פרט מפרטי החיים ואפילו היותר מזוהם."13

את האקלים הדתי האכסקלוסיבי של היהודים ששרר בימי הגלות מתאר אהה"ע באופן דרמטי: "היהודי בימים ההם הרגיש עצמותו ורוח החיים שבו רק בהיותו מוקף אוירה של תורה, ואם יצא אף רגע מתוך האויר הזה, היה בעיניו כמי שנטרד פתאום לעולם שאינו שלו וכל מרירות חייו בארצות נכר ומעמדו הנורא בעולם הזה נגלו לו אז בעצם תקפם והפילו עליו אימה חשכה, עד שחזר וברח לו לתוך תחומו לשאוף אוירו החביב. וכל כך היתה נפש היהודי בדורות ההם, כולה תורה' ולא סבלה חיים של חולין, עד שגם מעשה פשוט ומוכרח כרחיצת הפה צריך היה ללבוש צורת 'מנהג' דתי ולמצוא לו, טעם: כדי להתפלל בנקיות הפה."14

ט.

האקלים האינטלקטואלי בימי הביניים

האקלים האינטלקטואלי בימי הביניים היה אנטי-רציונאלי ואנטי אמפירי. לכל הבעיות שהטרידו את בני התקופה הזאת חיפשו אך ורק פתרונות מטפיסיים. פתגמו של טרטוליאן, "הנני מאמין מכיון שזה אבסורד" שימש אבן-הפינה שעליה הושתתה התרבות הנוצרית והאישלמית גם יחד. השקפה אנטי-רציונאלית זו ציינה גם כן את המחשבה היהודית.

התאבנותה של היהדות בתקופה הזאת היתה שלימה והריתוק אל, "הכתב המת" היה אוניברסאלי שהקיף את כל שכבות העם. בכל זאת נוצרה בימי הביניים ספרות ענקית וענפה בשטחים ובמקצועות שונים. השירה העברית שגשגה והמחשבה הפילוסופית העברית הגיעה לשלבים שלא השיגה קודם לכן, הבלשנות העברית התפתחה והיהודים תרמו תרומות חשובות לכל שדות המדע והמחקר.

הפריזן האינטלקטואלי, התרבותי והספרותי של חכמי ישראל בתקופת ימי הביניים ידוע היה לאהה"ע, אבל כנראה שרק את מיעוטו החשיב ואת רובו פסל. נוצר הרושם שאהה"ע לא העריך את התופעות ההיסטוריות בהקשר למועד אירועם ומקומם אלא מנקודה השקפתו וזמנו. היות וההתפלספות והחקרנות של ימי הביניים לא הניחו את דעתו, הרי שלל אותה כוויכוחי סרק ופלפולי הבל. מהחשיבות המרובה שהיתה נודעת לחקירות אלו בשעתן ומערכן לפריונה של התפתחות המחשבה האנושית והיהודית, התעלם.

אמנם בצעירותו הגה אהה"ע רעיון, "שתוסד חברה מיוחדת להוציא הטוב

שבספרות ימי הביניים, כלומר עד תקופת ההשכלה. בין המון גלים של דברי הבל יש לעתים בספרות ההיא (ספרי שו"ת, ספרי מוסר ודרוש וכו') דברים הראויים להשאר זכרון לדורות. הספרות הזאת הולכת ומשתכחת בדורנו, ובעוד זמן מה תשתכח, אולי, לגמרי. ואולם באמת יש בחוכה דברים חשובים בתור זכרונות היסטוריים או רעיונות פילוסופיים שצריך היה לשמרם.²

אחה"ע גם שקד בנעוריו על מפרשי התנ"ך של ימי הביניים כגון רש"י, ראב"ע, הרמב"ן והעקדה, ממפרשי הנ"ך הייתי עוסק ביחוד בפירושי הרד"ק, שהיה מושך את לבי בפשטות סגנונו ויושר הגיונו.³ גם מפרשנות התלמודית לא משך ידו וביקר את, המפרשים הספרדים, כמו חדושי הריטב"א וכדומה.⁴ נוסף לכך עסק אחה"ע במקצועות היהדות לסוגיהם השונים, ולא הנחתי מקצוע בספרות העברית שלא עסקתי בו מעט או הרבה. אבל יותר מכל אהבתי את הספרדים. מכל מקצוע ועד כמה שאפשר היה לי שקדתי על ספריהם. למשל, בדקדוק השפה ידעתי היטב את המסלול של רד"ק (את הקודמים לו לא ידעתי אז כי לא היו הספרים בידו).⁵ בזמן מאוחר יותר השיג גם את, ספר הרקמה" ליונה אבן ג'נאח, מחברות מנחם בן סרוק, מעשה אפוד" ועוד.⁶ בפילוסופיה הדתית היה כמוכן ה,מורה נבוכים" הולך בראש ואחריו קראתי כל מה שבא לידי במקצוע זה.⁷ אבל למרות שבשחרותו הקדיש זמן רב לספרות ימי הביניים לא החשיב את יצירותיה. לדעתו ראוי היה לנפות את כל החומר בשבע כברות ונפות ולהוציא את הסולת הנקיה שיש לה ערך לדורות. הוא קיווה ליסודה של, חברה של חובבי ספרות ימי הביניים" אשר חברה יקבלו עליהם לחובה לעבור לאט לאט על כל הספרות ההיא, להעתיק מתוכה את הראוי להשתמר ולהוציא כל זה לאור בקובצים מיוחדים לכך.⁸

כפי האמור חשב אחה"ע את תקופת ימי הביניים כתקופה של, הודקנות" או כתהליך של הסתיידות העורקים האינטלקטואליים והתרבותיים של העם. תהליך זה התבטא בכל השטחים והתבלט גם ביחסו של העם לשפה העברית ולספרותה. צרותיו הרבות גרמו, להזקין את רוחו ולרוממו מעל לכל תענוגי הרגש המסולסל, והמית לבו לא בקשה לה עוד מוצא ב,דברי זמר, כי אם במחשבות של תקוה ותנחומין.⁹

תור הזהב של הספרות העברית בספרד התבטא בעיקר לדעתו של אחה"ע בדברי ההגיון והמחשבה ולא בפיוט ושירה. כשנתחדשה הספרות ועמה גם הלשון בימי הביניים לא שם העם לב הרבה למליצה ושיר אלא אם כן מצא בה מחשבה חביבה (תפילות, קינות, שירים למודיים). ואילו היו סופרי הדורות ההם עוסקים רק בסלסול הלשון וביצירות יפות לשם יופי בלבד לא היתה פעולתם הספרותית עושה רושם ניכר וגם חידושיהם בלשון היו כלא היו. אפילו גדול המשוררים בימי הביניים, ר' יהודה הלוי, כתב מלבד שירים גם ספר הכוזרי, שנעשה בהתעקתו העברית לספר לאומי. הראב"ע כתב מלבד חידות ושירים גם פירושים וספרים עמוקים שנתנו מזון לרוח העם כאשר אהב. ואפילו עמנואל הרומי כתב מלבד מחברותיו הידועות גם ספרים עיוניים שאין בהם אף צל של ליצנות וקלות ראש. ובעת אשר ממחברותיו הסב העם את עיניו בגעול נפש ואסר על עצמו את הקריאה בהן, היו ספריו האחרים מכובדים ונקראים.¹⁰

כשחדלה השירה מלהתפתח הפרוזה שהתקדמה בעת הזאת חפסה את מקומה, על אף הקשיים הלשוניים והפילולוגיים שנחקלה בדרכה. את התפתחותה של הפרוזה אחה"ע זוקף לנסיבות הזמן וצרכי השעה. היות והיה צורך לכתוב פרוזה בעברית הוכשרה השפה לאט לאט עד שהסתגלה לתנאים החדשים. בימי רב סעדיה עד רב יהודה הלוי והרמב"ם היתה לשון עברית באמת בלתי מוכשרת כלל לבאר בה ענינים עיוניים המלאים מושגים מפשטים דורשים משא ומתן הגיוני ועל כן הוכרחו רוב החכמים אז לכתוב ספרים כאלו בערבית. ובכל זאת נמצאו גם אז (כהראב"ע) אשר ניסו את כוחם לכתוב בעברית דברים כאלה וגם האחרים לא נמנעו מלכתוב בה כל מה שיכלו: הלכות קצרות, חפילות, „מוסר השכל" וכו'. עד שקמו חכמי פרוניציא ועוררו את המעתיקים בני תבון להעתיק לעברית ספרי חכמי ישראל העוסקים בענינים רוחניים ומוסריים הקרובים ללב כל איש ישראל. ההעתיקות האלה היו קשות מאד ולשונן זרה ורחוקה הרבה מלשון עברית הקדמונית עד שבדאי היו קוראיהם הראשונים בלתי מבינים בהם כלום בלי פירוש המעתיק עצמו. ובאמת מצא רש' אבן תבון לנחוץ לספח אל העתקת המורה, פירוש המלות הזרות, אשר לא יבינו אותם רוב המעיינים מפני קוצר לשוננו" ¹¹.

במשך הזמן התרחבה השפה עד שקמו חכמים שכתבו כבר ספרים אחרים בעברית, באופן שאחר איזו עשרות שנים, בימי הרמב"ן אנו מוצאים אותה כבר רחבה ומלאה כל צרכה, לא בעזרת, מרחיבים' שאומנותם בכך כי אם רק על ידי עמלם של מעתיקים ומחברים להעשיר את ספרותם בספרים נכבדים, שבהם השתדלו לבאר מערכי לבם ביאור מדויק. ומני אז חדלו חכמינו כמעט לגמרי מכתוב את ספריהם בלשונות אחרות. הרמב"ן, ר"י אלבו, דון יצחק ואחרים למאות, כולם אנשים חכמים היודעים לשונות לוועזיות ובקיאים בספריותיהן כותבים הכל בעברית כמעט בלי לחץ והמון הקוראים אשר לפנים נתקשו במקרא העתיקות בני תבון קוראים מעתה ספרי חכמיהם בלשון עמם בנקל ובלי ליאות" ¹².

המדקדקים שקמו במשך ימי הביניים וביחד בתקופה של ההגמוניה התרבותית בספרד לא הצעידו את התפתחותה של השפה העברית קדימה אלא להפך עיכבו את התקדמותה הטבעית. הללו פסלו את החידושים הלשוניים והצורניים של תקופות המשנה והתלמוד וקבעו שרק הצורות התנ"כיות הן הן הליגיטימיות, בו בזמן שהצורות המאוחרות יש לראותן כ„דברים של, בדיעבד, ליסודות זרים הנסבלים בה מפני שקשה לגרשם, אבל, לכתחילה' אין דקדוק אלא זה של המקרא, וכל השומרו בטהרה הוא הכותב עברית כהלכתה. ומאז ועד עתה מושל בנו הדקדוק הזה ועוצר את הלשון בדרך התפתחותה, באין לה שום אפשרות לרכוש לה תמונות ושמושים חדשים באופן בטוח וקים" ¹³.

על הקבלה, אחת היצירות העקריות של תקופת ימי הביניים, אין אחה"ע מתעכב כלל ובזמן שהוא מזכירה הרי איננו מזכירה לשבח. בנידון זה הלך בשיטתו של גרץ וחבריו שראו בקבלה זמורת זר בכרם ישראל. דומה כאילו זרם מיסחורי זה נבע מהיסודות השליליים שנוגדו את עצם מהותה של היהדות. הקבלה היתה תופעה מעין זו של האיסיות היינו, שהעדיפה את הרוח על פני הבשר ששללה את האספקט

החומרי לגמרי. „בימי הבינים חדרו אמנם גם לתוך היהדות איוו השקפות מן החוץ שיסודן בשנאת הבשר, אבל טובי חכמי ישראל (למשל הרמב"ם) השתדלו לעצור בעד ההשפעה הזרה הזאת, ובהשארם נאמנים להשקפת היהדות מדור דור למדו את העם לכבד את הגוף, להוקיר את חייו ולהספיק צרכיו האמתיים מבלי לשיח איבה בינו ובין הרוח. רק אחרי גירוש ספרד, כשגברו הצרות ביותר ברוב ארצות הגולה, הצליחו המקובלים, ביחד מבני ארץ ישראל, לפרוש ענן כבד על רוח העם ולמשוך לב רבים אחר הפרישות בצורתה היותר חשובה. אבל ממשלתם של אלו לא ארכה הרבה. מתוך עדתם קמה עליהם הרעה — מתחילה על ידי כת שבתאי צבי ואחרי כן על ידי החסידות — וערערה את „פרישותם" עד היסוד והשיבה לחיי הגוף את ערכם וכבודם כמלפנים" ¹⁴.

אין אהה"ע מבדיל בין הקבלה העיונית של משה די ליאון ומשה קורדובירו לקבלה המעשית של האר"י וחבריו וביחוד לאלו שקמו אחריהו. כנראה שבחזקת מחתא פסל את כולם. עובדה זו מוכיחה רק את יחסו השלילי של אהה"ע לספרות הסוד והח"ן בישראל.

י.

הפילוסופיה העברית בימי הבינים והרמב"ם

את הופעתה של הפילוסופיה העברית בימי הבינים ראה אהה"ע כשיטה חיובית שנולדה בלכות יחידיים, „צורך להבנת חזיונות הטבע וחי האדם עם אמונה בהשגחה על ידי הפלוסופיא הערבית" ¹. הללו לא חשבו שהם מסיגים את תחומי הנציגות הרבנית. הרבנים, בכל זאת הרגישו בסכנה שהיתה חבויה בפילוסופיה ומפני כן נלחמו בה. „לטוף נתפשרו ביניהן התורה והפילוסופיא: זאת היתה, לאמונה צרופה" וזאת „פילוסופיא דתית" ².

במשך הזמן נתעכלו הדעות של המחשבה היוונית על ידי היהודים שנתפסו לפילוסופיה ובמקום לחקות את הרעיונות היווניים חיקוי של התבטלות עברו לחיקוי של התחרות. על ידי זה תיקנו עיוות היסטורי של תקופת החשמונאים בזמן שהיהודים פנו עורף לחכמת יוון. כתוצאה מחיקוי זה בא תור הזהב למחשבה העברית בספרד. „וכל כך היה אז הכח הזה לאחרים עם, הישות העברית" עד שלא יכלו חכמי הזמן להאמין כי נכרי הוא הוא להם וכי אפשר היה לישראל באיזה זמן גם בלעדיו. ולא נתקררה דעתם עד שמצאו הגדה קדמונית כי סוקרטס ואפלטון למדו חכמתם מפי הנביאים וכל החכמה היוונית גנובה היא מספרי ישראל שאבדו בימי החורבן" ³.

ההרמוניזציה ההומיליטית והפילוסופיה האפולוגיטית לא מצאו חן בעיני אהה"ע. הוא שלל את כרכורי הרציונאליסטים שהשתדלו להחדיר רעיונות פילוסופיים ע"י פרשנות מתוחכמת ומסורבלת בטכסטים דתיים עתיקים ולעייל פילא בקופא דמחטא. „מאז מעולם נהגה הפילוסופיא הדתית לעקם את הכתובים בשביל לקרב את הרחוקים. וכבר נעשה לה הדבר כהיתר" ⁴. הגישה הפלפולית הזאת עוררה בו בחילה עד כדי כך שעבר על נימוסיותו הטיפוסית וכינה אותה בשם גנאי

של „צרעת“ ביטוי הנוגד את מהותו האדיבה של אהה"ע. במכתב לרביניצקי הוא כותב: „... רצינאליסטים וחוקרי תולדות הדת. הראשונים הם לא החכמים המביטים על הדת מנקודת ההתפתחות ושופטים על חזיונותיה בדרך מדעית, כי אם אותם „דרשנים“ הפילוסופיים המשתדלים לקרב את התורה אל, השכל' לפרשה בהסכם להמדעים החדשים, כמו שכך עשו הרצינאליסטים הספרדיים בימי הבינים, ואלה הם באמת, צרעת' (אף כי לולא אמר שד"ל לא היה עולה על לבי שם בלתי אסתיטי כזה).⁵

כאמור, היתה תקופת ימי הבינים, לדעת אהה"ע, תקופה של התכווצות הרוח והתאבנותה. אמנם פה ושם נעשו אי-אלו נסיונות. על ידי חכמי ישראל להחזיר לתוך המחשבה העברית מושגים כלשהם שנשאלו מתוך הפילוסופיה הערבית, ברם הנסיונות הללו לא חוללו שום מהפכה אינטלקטואלית יסודית בתוך האקלים התרבותי הכללי. העקרון שיש לשעבד את „השכל לדברים הכתובים ובטול אמתותיו מפני האמת הדתית שלמעלה ממנו“⁶ נשאר אקסיומטי ושולט. „השקפה כזו על השכל ויחוסו אל הדת משותפת היתה לכל חכמי ישראל אשר עמלו לפני הרמב"ם לעשות שלום בין הדת והפילוסופיא. העמל הזה היה בעיניהם אך „רע מוכרח“ שקבלוהו עליהם רק מפני שראו בזה צורך הדור, אבל בעמקי לבם היו נוטים אחרי הדת לבדה ולא עלה על דעתם כלל להשליט עליה את השכל“.⁷ בדבר הזה נשתוו אל הפילוסופים הדתיים מן הערביאים וכמוהם בחרו על כן מתוך הדעות הפילוסופיות לא אלו שמתאמתות יותר במופתי השכל כי אם אלו שמאמתות יותר את אמונתם הדתית.“⁸

היחידי שהתקומם נגד ההתאבנות הזאת של הכתוב ונגד סמכותו העליונה והבלעדית היה הרמב"ם.

הסיבה להופעתו של אישיות הרמב"ם, שהיתה נדירה בזמן ההוא, רואה אהה"ע במניע פסיכולוגי שנבע מתוך התנאים המדיניים של התקופה.⁹

בצעירותו של הרמב"ם השתלטה כח מושלמית קנאית בספרד. הרמב"ם היה אז בן שלש עשרה ויש מחלוקה בין ההיסטוריונים אם הרמב"ם ובית אביו המירו אז את דתם באונס. אבל אפילו אם „נצל הרמב"ם מהמרת הדת בפרהסיא מוכרח היה בכל זאת להסתיר יהדותו מפני חמת המציק“¹⁰ במשך כל זמן מגורו בספרד ואחרי כן בפאס שבאפריקה, עד שהגיע למצרים בהיותו בן שלשים.

רדיפות הדת, ואולי ההמרה החיצונית מתוך כפיה, עשו על הרמב"ם רושם מדכא והטביעו את חותמם על מהלך מחשבותיו. „מסביב לו שקר וחנופה דתית. היהדות מסתתרת בחדרי חדרים ונושאייה מוכרחים לשאת מסוה על פניהם בצאתם מפתח ביתם החוצה. וכל זה מפני מה? מפני שמוחמד קרא לעצמו, נביא' ועשה לפי דברי מאמיניו אותות ומופתים, למען יאמינו בו. ובכח הנבואה הזאת נתן תורה חדשה וגלה, אמתות' חדשות שהכל חייבים להאמין בהן, עם היומן מתנגדות לשכל. מצב כזה עשה בהכרח רושם עמוק על איש צעיר בעל רוח טהורה המבקש אמת, כהרמב"ם, ואי אפשר שלא הרגיש בכל רגע עומק הצער שבחיים כאלה, ואי אפשר, על כן, שלא התפתחה בלבו גם התנגדות עצומה לאותו המקור שממנו נובעת

הקנאה הדתית, כלומר להאמונה העוררת בהאמת הנבואית אשר תבזז למופתי השכל, בהשענה על מופתים' שלמעלה מן הטבע.¹¹

הרשמים הללו השפיעו מאד על התפתחות רעיונותיו ומחשבותיו של הרמב"ם וגרמו לחסיסה מרדנית בדעותיו. שהביאו אותו לידי קיצוניות שכלתנית. הרמב"ם החליט „להכניע את האדם — וגם את ה,אלהים' כביכול לפני השליט העליון הזה אשר תוכל היהדות לבטוח שלא יתן לשום נביא חדש הבא ותורתו בידו לנגוע בה לרעה. כי מאחר שקבלה עליה היהדות שלטון השכל ומסרה לו חותם ה'אמת', הנה לא יקשה עוד להוכיח במופתים שכליים כי הדת האלהית הראשונה היא גם הדת האלהית היחידה אשר לא תשתנה ולא תתחלף לעולם ואף אם יבואו אלפי נביאים כמוחמד וירבו אותותם לאין חקר, לא נאמין לתורתם החדשה כי יפה מופת אחד של השכל מכל מופתי הנבואה".¹²

אחה"ע הציע עוד סיבה לשכלתנותו של הרמב"ם היינו היות והרבה יהודים היו אנוסים ולא יכלו לשמור על קיומן של המצוות ומשום כך דאגו לעונש הצפוי להם מן השמים. לפיכך הדגיש הרמב"ם את עדיפותן של הדעות על המעשים. אפשר „שיקנה לו האדם עולמו על ידי השיגו את הדעות האמתיות אף כי אנוס הוא לפעמים לעבור על מצוות הדת האלהית במעשה".¹³

הסברתו זו של אחה"ע על הגורמים שהניעו את הרמב"ם לרציונאליזם הם פשטניים ברובם. הוא מתעלם מדעת ושלא מדעת מן המסורת הרציונאליסטית בהגות היהדות מימי סעדיה ואולי גם מקודם לכן. כמו כן לא הבחין שאילו היה כדבריו שהקנאות הדתית הניעה את הרמב"ם להדגיש את השכל ולבכרו על פני האמונה הרי היה מגיע לא רק לשלילת האישלם אלא גם לשלילת היהדות שהיא מושחתת בעיקרה גם כן על התגלות נבואית מטפיסטית ולא רציונאלי. אחה"ע התעלם שעל אף השכלתנות של הרמב"ם הוא לא שלל את האותות והמופתים שהיהדות דוגלת בהן וסטה משיטת אריסטו בדבר הרעיון של קדמות העולם אך ורך מכיון שהוא בניגוד לתיאור המקרא המטא-רציונאלי, אילו נבעה שכלתנותו של הרמב"ם מתוך מחאה פסיכולוגית נגד הקנאות הדתית האירציונאלי גרידה, אז הרי הרמב"ם היה צריך להיות ליבראלי בעיני דעות, דת, ושמירת המצוות.

קשה להסכים להנחותיו של אחה"ע כשאנו מדעים לדעותיו החריפות והקיצוניות של הרמב"ם בנוגע למומרים וכופרים.¹⁴ כמו כן אין לקבל את דעתו של אחה"ע בנוגע ליחסו של הרמב"ם לקיום המצוות היינו, שהרמב"ם מוכן היה להתפשר ולא להדגיש את הצורך בקיום דיני התורה. כפי שמשחקף הדבר בספר „משנה תורה" ומספר המצוות שלו הרי הרמב"ם הקפיד על קיומן של המצוות לא פחות מאשר חכמי ישראל אחרים. ועוד: אם הרמב"ם לא דאג לשמירת המצוות למה התאמץ לכתוב את פירוש המשניות ואת ה„יד החזקה" שמטרתו היתה לפי אחה"ע „להוציא את המצוות המעשיות מתוך הים' של הפלפול התלמודי וללמדן בדרך פשוטה וקצרה שיהיו נוחות לזכרון ושגורות בפי העם".¹⁵

יש גם להעיר, שאם עקרי דעותיו של הרמב"ם נגרמו על-ידי הקנאות הערבית והדת האישלמית שמתגרת ידן סבל הוא ומשפחתו, יש לתמוה מדוע היה יותר

ליבראלי, באופן יחסי לאישלם מאשר לנצרות שממנה לא סכל. זאת ועוד אחרת, בדברו על התקופות היותר קדומות בישראל אחה"ע החשיב את הכח היוצר של הנבואה או של היסוד האינטואיטיבי, ואולם כאן העדיף את השכל על האינטואיציה.

אחה"ע קובע שהרמב"ם רצה להחדיר רעיונות „חפשיים“ ופילוסופיים לתוך המוני העם מבלי שהללו ירגישו בכך.¹⁶ בדברו על „היד החזקה“ כתב אחה"ע ש„בזמן קצר נתפרסם חבורו הגדול בכל תפוצות ישראל והועיל הרבה לא רק להרחיב בעם ידיעת המצוות המעשיות כי אם גם לצרף מושגי האמונה של ההמון וליתן להם צורה חדשה. הדעות היותר „חפשיות“ והיותר מתנגדות למושגי הדת המקובלים לבשו בספר הזה צורה „תמימה“ של „הלכות“ דתיות, ובהיותן מוצעות בלשון המשנה ובמבטאים רגילים בספרי הדת הקדמונים, לא הכיר העם, עד היכן הדברים מגיעים, וקלט את המושגים החדשים כמעט בלי התנגדות, אם כי לא בטהרתן הפלוסופית, אך בתמונה של אמונת דתיות, כמו שזו היתה באמת כונת הרמב"ם עצמו בהסכם לשיטתו: שתהא הדת מלמדת את האמת הפלוסופית להמון העם באמונת אמת, אלהית שאינה צריכה ראיות.“¹⁷

בספרו „מורה נבוכים“ שהיה מיועד אך ורק ליחידי סגולה ולמועט נבחר לימד „לכו אחרי השכל לבדו ואת הדת תפרשו באופן שתסכים אל השכל. כי השכל הוא תכלית האדם, והדת — אך אמצעי אל התכלית.“¹⁸ ה„מורה נבוכים“ משקף איפא את סערת נפשו של הרמב"ם עצמו „הספר הזה הוא כעין חשבון הנפש של הרמב"ם עצמו. בו הוא מראה לתלמידי הנבוכים אותם הדרכים, שבהם הגיע הוא עצמו להשקיט מבוכת נפשו.“¹⁹ אילו כתב ה„מורה“ לפני „משנה תורה“ או היה הרמב"ם מתפרסם כאפיקורוס אולם היות והוא כתבו אחרי שקנה שם בעולם התורה בתור אחד מגדולי הדור לא יכלו בנקל להורידו מגדולתו.

אחרי מות הרמב"ם פרץ ריב מסביב לספריו ודעותיו, ברם טוען אחה"ע שרוב מתנגדי הרמב"ם לא הבינו את המהפכה שהכניס הרמב"ם בהשקפותיהם של בני דורם, אבל חשו מבחינה אינסטינקטיבית במהפכה אינטלקטואלית זו. „רוב מתנגדי הרמב"ם אז לא הכירו היטב את החדוש העיקרי שהכניס הוא לתוך היהדות. הכל אמנם חשו כי תורתו של הרמב"ם מביאה „מהפכה“ שלמה בהשקפות האומה, אבל לא הכל הבינו, מה היא, נקודת הכובד, של המהפכה הזאת. על הרוב הראו המתנגדים רק על איזו פרטים שמצאו בהם כפירה באמונה המקובלת, למשל כפירה בחחית המתים, בגיהנם וגן עדן וכדומה ורק אחדים מהם הבינו שעיקר המהפכה היא לא ביחוסו של הרמב"ם לפרט זה או זה כי אם במה שהוריד את הדת בכללה מעל כסא המשפט העליון והושיב את השכל במקומה, במה שעשה ליסוד היסודות, ככל מקרא שיבוא המופת על הפכו אין שומעים לו, אלא מפרשים אותו בהסכם עם המופת השכלי.“²⁰

עיקר העקרים של תרומתו הגדולה והחשובה של הרמב"ם לפי אחה"ע מתבטאת בזה שהוא שיתרר את השכל האנושי משיעבודו לסמכות חיצונית מטפיסית.

למרות שהרמב"ם לא הכיר בערכו של היסוד הלאומי ביהדות היה הרגש

המיסתורי הזה מדריך אותו גם בניגוד לדעתו ורצונו. הרוח המיסטית והדיטרמינימטית הזאת הצעידה אותו בכונה ושלא בכונה. „הרגש הלאומי חי ופועל שלא מדעתו במדה מרובה כל כך עד שהביאהו לפעמים גם לסור מדרך ההגיון ולהכשל — שלא כמנהגו — בהפכים שאין להם טעם ויסוד בשיטתו העיונית ולפיכך מנה במספר העקרים שלו את האמונה בביאת המשיח ותחית המתים. האמונה בביאת המשיח יסודה לא בדת אלא ברגש הלאומי, כי „אילו בא הרמב"ם להגביל את המושג, עיקר' מצד מובנו הדתי בלבד לא היה יכול למצוא בו אף פנה קטנה בשביל האמונה הלאומית בגאולה העתידה".²¹

הנחה זו היא מתמיהה מאד. האם באמת האמין אה"ע שהאמונה בגאולה המשיחית היתה משוללת כל בסיס דתי. גם מי שלא בקי בספרות העברית הענפה במקצוע זה ידע עד כמה מעורה השקפה זו בחוך תוכה של קרקע היהדות ללא צורך של נימוק לאומי, מדיני וארצי.

יותר מפליאה היא השקפתו של אה"ע על הסיבה של הכללת האמונה בתחית המתים בתור אחד היסודות העקריים של הרגש הלאומי. כפי שידוע הדגיש אה"ע שרעיון תחיית המתים התאזרח בין היהודים בזמן שהאמונה בהשארות הנפש הלאומית-הקוליקטיבית, שציינה את תקופת הבית הראשון, נחלשה. הדאגה לקיומו של הפרט ירשה את מקום הדאגה של קיום הכלל. ואם כן, הרי האמונה בתחיית המתים היתה תופעה של חולשה מבחינה לאומית. אולם ברצותו להדגיש את הרגש הלאומי של הרמב"ם הריהו דורש את השאיפה לתחיית המתים לשבח. כנראה הרגיש אה"ע בסתירה זו והוא העיר שהעם לא הרגיש, אמנם, באחדות האומה כבקדמת דנא, „לכן אחזו בכל תוקף באמונת תחית המתים שמילאה את הצורך לגמול אישי בעד הצער הלאומי של כל אחד מבני העם: כשם שהשתתף כל אחד בצערה של האומה בדורו, כן יזכה לראות — בעיניו ממש — בנחמתה וישועתה לעתיד לבוא. האמונה הזאת היתה איפא כעין מלואים לאמונת הגאולה".²²

הגורם הלאומי הרי שהסתתר מאחורי האמונה בתחית המתים הוא שהכריע שהרמב"ם יפסוק שכל מי שכופר בתחית המתים אין לו חלק לעולם הבא.²³

הגורם הלאומי הניע את הרמב"ם שיכתוב את ספר „משנה חורה" בעברית אף על פי שהשפה הערבית היתה שגורה בפי העם. נוסף לכך הרמב"ם כתב עברית מכיון שרצה לרמות בכוונה את המוני העם לפיכך השתמש „בלשון המשנה, כדי לכבד את הספר על העם שיראה בו מעין משנה חדשה וכדי להבליע עם זה בנעימות לשון המשנה אותן, הדעות האמיתיות' אשר אך ב,כלי קדש' אפשר היה לקדשן ולהכניסן תחת כנפי הדת".²⁴

ולבסוף מסיק אה"ע שכל עיקר עבודתו ומפעלו של הרמב"ם ברגש הלאומי יסודו, יען כי הדת לא הרויחה בזה שהיא שועבדה לשכל ולכן לא הדת הכריעה בנידון דידן. ברם „הרגש הלאומי — הוא אמנם הרויח הרבה מאד במה שדת היהדות, הנחלה הלאומית היחידה שנשארה לפליטה לעמנו לאחד את פוזריו בגולה, היתה ל„אמת" פילוסופית, מוקפת חומת-ברזל של מופתי השכל, אשר (לפי אמונתו

העמוקה של הרמב"ם) לא יתמוטטו לעולם, וכמוהם גם הוא, היהדות, בטוחה איפא מפחד אויב לנצח נצחים"²⁵.

מטרתו של הרמב"ם היתה אותה המטרה של כל הכמי ישראל — היינו להבטיח את קיומה והמשכתה של היהדות. „ההבדל הוא רק זה: שלפני הרמב"ם היו רואים את הבטחון כמה שהיהדות היא למעלה מן השכל ובא הרמב"ם ואמר: לא כך, אלא הבטחון הוא כמה שהיהדות היא — השכל."²⁶

אחה"ע שבחל ב„צרעת" ההתפלספות של חכמי ספרד שהתאמצו לגשר עולמות נבדלים ועל ידי אינטרפרטציה מתוחכמת דרשנית השתדלו לעייל פילא בקופא דמחטא נכשל בעצמו בנוגע לתיאורו של הרמב"ם ומשנתו. למרות כוונותיו הנעלות של אחה"ע במאמציו לשחזר את דמותו האינטלקטואלית של הרמב"ם מוכרחים להגיע לידי מסקנה ביקרתית שהוא „מערכב את הרציונאליזם של הרמב"ם, ובכלל את הרציונאליזם של הוגה דעות מימי הביניים עם הרציונאליזם של הוגה דעות מן המאה הי"ח ומחצית המאה הי"ט. אבל המשגה החמור ביותר: את איש האמונה הדתית שברמב"ם הוא מחטיא כלול, ומשום כך מדבר מפי הרמב"ם המוצג על ידי אחד העם לא המחבר של „משנה תורה" וגם לא האדריכל של „מורה נבוכים", אלא המוראליסט הליבראלי.²⁷ ההיסטוריוסף — האבולוציוניסט, המטריאליסט בעל השאיפות האידיאליסטיות, מחבר המסות, על פרשת דרכים'.

הערות

היהדות בתקופת בית שני

1. ש. דובנוב, דברי ימי עם עולם ח"ב, תל-אביב, 1958, עמ' 301-302. דובנוב מעיר על הגישה המשוחרת של ההיסטוריונים והחוקרים של תקופת בית שני שהתעלמו מדעת מאבחנה אויבטיבית דנו בה מתוך אספקלריה נצרנית-תיאולוגית. „דוקא תקופה זו, המכונה כנהוג, ימי הבית שני', נידונה במשוא פנים יותר מכל תקופה אחרת בדברי ימינו. בייחד חוטאים במשוא פנים ההיסטוריונים הנוצרים, בין התיאולוגים שבהם ובין החפשים בדעות. להם אין תקופה זו אלא מעבר מן היהדות אל הנצרות, ימים שבהם, הברית הישנה' הולכת ומתישנת, הולכת ומתנוונת ובמקומה באה, הברית החדשה." את דעותיהם של ההיסטוריונים הנוצריים הדגולים העוסקים בתקופה זו הוא מסכם כדלהלן: מומסן, „מעריך את התנועה הלאומית היהודית לאחר כיבוש ירושלים בידי פומפיוס מנקודת מבט של מדינאי רומי". רינן שלל את הסנטימנטים הלאומיים של היהודים בזמן הזה. „גזירה היא מלפניו, כי העם, שהגיע לשאר רוח בתורת הנביאים ומיועד היה להכין את הנצרות, ירד מבמת העמים לאחר שמילא את תעודתו ויחיה מכאן ולהבא כעדה דתית בלבד, נר לגויים ללמדם את אמונת הייחוד". ולהאוזן „מראה לנו את ישראל עולה לגדולה, ויהודה לאחר גלות בבל יורדת תהומות עד שזרחה שמשו של הנצרות. ואפילו אצל שירר „הישר שבכל התיאולוגים הנוצרים בעל דעת רחבה ומתרחק ממשא פנים ... יש ביחסו התיאולוגי אל המאורעות בנותן טעם לפגם. בייחד בפרשיות העוסקות בתרבות ובחיי הרוח." אדוארד מאיר „תיאר [את] היהדות ברוח שונאי ישראל."

2. כל כתבי אחה"ע, הוצאת דביר, תל-אביב ו"הוצאה עברית", ירושלים 1947 עמ' קע"ה. הדעה שהיהדות נשחקעה בסבך של סובטיליות ליגאליסטית מוטעמת ביחוד על ידי שירר שבא לידי מסקנה "שחיי היהודי תחת עול המון מצוות ומנהגים היו 'ענוי מחמיד' בלי טעם."

יש להעיר שדעות כאלו היו רווחות בין הפילוסופים הגדולים של התקופה שקדמה להיסטוריונים, ביחוד של קאנט והגל עייך Natan Rotenstreich, The Recurring Pattern (New York, 1964) השקפה נצרנית זו נחקבלה לא רק ע"י אחה"ע אלא היא מהדהדת בספרות של התנועה הריפומית ושל ההשכלה הרדיקאלית.

3. כל כתבי אחה"ע קע"ה. 8. שם, פ'.

4. שם, קע"ו. 9. שם, שני'.

5. שם. 10. שם.

6. שם. 11. שם, ת"ג.

7. שם. 12. שם.

13. ספרות שלימה נכתבה על המונחים הערפליים, „רוח האומה“, „החוש הלאומי“, „רוח היהדות“ דומיהם הנמצאים פזורים למכביר בכתבי אחה"ע. ברור שהוא שאב את המושג העיקרי הזה מהספרות הרומנטית והאסכולה ההיסטורית שנציגיה המפורסמים הדרר, סויני, הגל והמושפעים מהם הביעו באופנים שונים. למרות שאחה"ע הצהיר על הרצינותאליים והפוזיטיביזם שלו הוא סבר וקיבל את המושג הרומנטי-המיסטריוזי הזה אף על פי שאיננו עומד במבחן התבונתי והאמפירי. השפיעו עליו בנידון זה בלי ספק רנ"ק וסמולנסקין למרות שגם הם לא ביארו טיבו של המושג הזה.

אחה"ע הניח את המושג „רוח האומה“ כחשחית של משנתו הלאומית, כאילו היה זה מושג ברור ומוסכם, שאינו צריך הוכחה. בכל פעם שהוא נתקל באיזו בעיה אוטוגניטית הוא נזקק למושג זה כאילו יש בו כדי ליישר את כל ההידורים.

בנוגע למושג הזה במשנתו של אחה"ע עייך יחזקאל קריפמן, גולה ונכר ח"ב, תל-אביב, תר"ץ, עמ' 368-385; נתן רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה ח"א, תל-אביב, תש"ה, עמ' 219-231; אריה סימון ויסף אליהו הלר, אחד העם, האיש, פעלו ותורתו, ירושלים חשט"ז עמ' 160-174.

14. כל כתבי אחה"ע ת"ג.

15. שם נ"ט.

העימות עם תרבות יוון

1. כל כתבי אחה"ע רפ"א. 7. שם.

2. שם. 8. אגרות אחה"ע ג', עמ' 191.

3. שם. 9. כל כתבי אחה"ע פח'.

4. שם. 10. שם.

5. שם. 11. שם.

6. שם, קס"א. 12. אגרות אחה"ע ג' עמ' 191.

13. כל כתבי אחה"ע ש"ב.
 14. שם, כ"א-כ"ב.
 15. שם.
 16. שם, שע"ב.
 17. שם.

הספרות הגנוזה

1. שם, נ"ב.
 2. שם.
 3. שם, ח"ח.
 4. שם.
 5. שם.

הכיתות בישראל

1. כל כתבי אחה"ע, ש"נ.
 2. שם שני"א.
 3. שם. כנראה ראה אחה"ע באיסיים את הנוצרים הראשונים שעזבו את ירושלים בימי המרד הגדול נגד רומא. השערתו זו איננה מקובלת על כל ההיסטוריונים. עיי'ן יוסף קלוזנר, היסטוריה של הביח השני ח"ג עמ' 116-118; יוסף קלוזנר, ישו הנצרי ח"א רמת גן, 1969, עמ' 291-294.
 4. כל כתבי אחה"ע אחה"ע שני"א. שם.
 5. שם.
 6. שם.
 7. שם.
 8. שם כ'. בדעה זו על הפרושים מהדהד יותר קולו של יל"ג בשירו „בין שיני אריות" מאשר דברי הקנאים שלא הגיעו אלינו.
 9. שם.
 10. שם.
 11. שם, שני"א-שני"ב.
 12. שם, שני"ו.
 13. שם, ש"ג.
 14. שם, שני"א.
 15. שם, צ'.
 16. שם, צ"צ-צ"א.
 17. שם, קל"ח.
 18. שם.

הנצרות

1. כל כתבי אחה"ע שצ"א.
 2. שם.
 3. שם.
 4. שם.
 5. שם.
 6. שם, שע"א.
 7. שם.
 8. שם.
 9. שם, שע"ב.
 10. שם.
 11. שם.
 12. שם.
 13. שם, שע"ג.
 14. שם.
 15. שם.
 16. שם, שע"א.

17. אגרות אהה"ע ד' עמ' 200.
 18. עיין יעקב פליישמן, בעית הנצרות במחשבה היהודית ממנדלסון עד רוזנצווייג, ירושלים, תשכ"ד.
 19. אגרות אהה"ע ד' עמ' 216. עיין זאב לוי, שפיניזה ומושג היהדות, תל-אביב, תשל"ב, עמ' 43-11.
 20. שם, עמ' 215-216.
- המאמר של בן ישראל, ששמו האמיתי היה ישראל פופס מאודיסה (עיין אגרות אהה"ע ד' עמ' 266) גרם לביקורת חריפה. רבים ראו במאמר הזה נטיה חיובית לנצרות (עיין אגרות אהה"ע עמ' 224) רב צעיר (חיים תשרנוביץ) הגיב ב„העולם” במאמר „למדחי ישראל” (עיין אגרות אהה"ע ד' עמ' 226).
21. אגרות אהה"ע ד' עמ' 183. 22. שם, עמ' 218.
 23. כל כתבי אהה"ע ה'. אהה"ע מתכוון לג'והן סטיוארט מיל. הוא מזכיר את אימרתו של מיל גם במאמרו „על שתי הסעיפים” שם שע"ד הערה 3.
 24. שם, שע"ז. 26. שם, שע"ז.
 25. שם, שע"ח. 27. שם, שע"ח.

התלמוד

1. כל כתבי אהה"ע נ"ח. 2. שם. 3. שם, נ"ט.
4. אהה"ע מסביר את השקפתו של רבי אליעזר החולק על החכמים שאסרו על אדם לצאת בשבת בסייף, בקשת, בתריס, באלה וברומח (שבת ס"ג). כאילו היא נובעת מהכרה מוסרית נחותה מזו של החכמים. מהעובדה שר' אליעזר ראה בצידו צבאי זה תכשיטים שמוחר לצאת בהם בשבת בניגוד לחכמים שאמרו שהם גנאי לאדם מסיק אהה"ע אחת יחסיהם לנשק ולחימה.
5. כל כתבי אהה"ע נ"ט, הערה 2. 12. כל כתבי אהה"ע שע"ג.
6. שם, קפ"ח. עיין סנהדרין צ"ט. 13. שם, קע"ח.
7. שם, ש"נ. 14. אגרות אהה"ע ג' עמ' 17-18.
8. שם, פ"ב. 15. כל כתבי אהה"ע צ"ד.
9. שם, רע"ב. 16. שם.
10. שם, קע"ח. 17. שם, ק'.
11. בבא מציעא ס"ב. 18. שם, ק"א.

הקראים והקראות

1. כל כתבי אהה"ע נ"ח. 4. שם, ע"ו.
2. שם. 5. שם, ע"רע"ז.
3. שם, ע"ז. 6. שם נ"ח.

הגלות

- | | |
|-----------------------|---------------------------------|
| 1. כל כתבי אחה"ע ש"פ. | 8. שם, נ"ב. |
| 2. שם. | 9. שם, חס"ב. |
| 3. שם, קנ"ג. | 10. שם. |
| 4. שם, שנ"ב. | 11. שם, ק"נ. |
| 5. שם. | 12. שם, רע"ב. |
| 6. שם. | 13. שם. |
| 7. שם, קל"ז. | 14. שם. עיין או"ח ס"י סעיף י"ז. |

האקלים האינטלקטואלי בימי הביניים

- | | |
|-------------------------|---------------|
| 1. כל כתבי אחה"ע, שס"ג. | 8. שם. |
| 2. שם, תפ"ז. | 9. שם, צ"ד. |
| 3. שם, תפ"ו. | 10. שם. |
| 4. שם. | 11. שם, צ"ג. |
| 5. שם, תפ"ר-תפ"ז. | 12. שם. |
| 6. שם, תפ"ז. | 13. שם, ק"א. |
| 7. שם. | 14. שם, שנ"א. |

הפילוסופיה העברית בימי הביניים והרמב"ם

- | | |
|--|------------------------|
| 1. כל כתבי אחה"ע ע"ז. | 6. כל כתבי אחה"ע שס"ג. |
| 2. שם. | 7. שם. |
| 3. שם, פ"ט. | 8. שם. |
| 4. שם, ס"ז. | 9. שם. |
| 5. אגרות אחה"ע עמ' 53-54. | |
| 10. שם, שס"ד. אחה"ע מתכוון כאן לדעותיהם של כרמולי, גייגר ומונק, שמצאו, כביכול, אי-אלו אירמוזים לחיי האנוסים של משפחת מיימון. עיין במבוא של פרידלנדר לתרגום האנגלי של מורה נבוכים עמ' xl-xxiii. | |
| 11. שם. | 12. שם. |
| 13. שם. | |
| 14. משנה תורה, ספר המדע, הלכות תשובה פ"ג, הלכה רי"א. | |
| 15. כל כתבי אחה"ע שר"ה. | |
| 16. עיין ברוך קורצווייל, ספרותנו החדשה — המשך א' מהפכה, ירושלים, חש"ך, עמ' 210-206. | |

17. כל כתבי אהה"ע שס"ה. מעניין שקורצווייל טיפל את אותה האשמה שאהה"ע מצא ברמב"ם על אהה"ע עצמו. לדעתו הסתיר אהה"ע את כוונותו האגנוסטיות ועטפן באיצטלה דתית ובמינות מסורתית. בדרך עקלתחן זו עלה בידו לפתוח לא רק את דורו אלא גם את הבאים אחריהם לחילוניות ומינות. עיין קורצווייל, שם עמ' 190-224. שם המסה — „היהדות כגילוי. רצון החיים הלאומי הביולוגי". עיין על דבר הוויכוח בנידון זה: שלמה צמח: „הנלוזים במעגלותם", בחינות, חוברת 8, ירושלים, ניסן, חש"ט"ו. Mordecai M. Kaplan, "Anti-Maimunism in Modern Dress", Judaism IV No. 4, New York, 1955
- נח נ. רוזנבלום, „גישתו של אחד העם לדת היהודית וליהדות הדתית", ספר היובל למאיר וכסמן ירושלים תשכ"ז, ע"מ 195-216.
18. כל כתבי אהה"ע שס"ו.
19. שם.
20. שם.
21. שם, שס"ח.
22. שם.
23. שם. לדעת אהה"ע האמונה בתחיית המתים היתה בלתי סבירה להרמב"ם ולמרות מאמרו „תחיית המתים" בו הוא השתדל לסתור את הביקורת של יריביו שחשדוהו בענין זה לא הצליח לשכנע אותם, מכיון ש„כל הוכחותיו במאמר הזה קלושות מאד והדברים עושים רושם כאילו הוא עצמו אינו מכיר היטב מה שבנפשו... [רמב"ם] התאמץ להצדיק הדבר לפני ההגיון, אך לא עלתה בידו." (שם).
24. שם, שס"ט.
25. שם.
26. שם.
27. קורצווייל, ספרותנו החדשה-המשך או מהפכה, עמ' 206.