

## ”הנני” התייצבותו של פרנץ רוזנצוויג לנוכח שירתו של רבי יהודה הלוי.

עם הופעת פירושי פרנץ רוזנצוויג לתשעים וחמישה משירי רבי יהודה הלוי. תרגם מגרמנית: מיכאל שוורץ, הקדמה: יהודיע עמיר, 'מאגנס', 2011.

### לזכרו של מיכאל שוורץ ז”ל

לפני חודשים אחדים הלך לבית עולמו חתן פרס ישראל פרופ' מיכאל שוורץ ז”ל. הוא היה חוקר ומתרגם שהביא אל הקורא בן ימינו את מיטבה של יצירה יהודית רבת רבדים, המעוגנת בתקופות שונות וצומחת מתוך מגעים סוערים של התרבות היהודית עם מיטבן של תרבויות עולם סובבות. אלא, שקפדנותו האקדמית המחמירה, אופקיו הרחבים והעשירים, דייקנותו חסרת הפשרות, שליטתו המעמיקה בפילוסופיה המוסלמית בימי הביניים, מזה, ובספרות המקרא וחז”ל, מזה – כל אלה היו רק פן אחד באישיותו וביצירתו. שהרי מיכאל שוורץ היה בראש ובראשונה איש אמונה. הוא חי בכל נימי נשמתו את תרבותו ואת דתו, התפלל בדבקות וברגש; הוא היה הוגה הפוגש את יצירתם ההגותית האמונית של יהודים מתוך תוכה של חוויית האמונה שלו עצמו. הוא ניגש אל יצירה זו מכוח מחויבותו המצוותית של מי שמבקש בכל נימי להתייצב לפני אלוהיו.

יהיו בוודאי מי שיראו סתירה בין נאמנות דתית מעמיקה זו לבין ההעמקה האקדמית הקפדנית, נטולת הפניות והזהירה. יהיו מי שיאמרו שהחוקרת והחוקר צריכים להיות נטולי אמונה; למצער עליהם להניח את אמונתם “בסוגריים”, או לתלותה על קולב לפני שייכנסו אל המעבדה ואל הספרייה. אחרים יעלו על נס את דמותו של המאמין התמים, הנלהב, נטול העמדה המחקרית הביקורתית, המשוחרר מעולן של פילולוגיה ושל ביקורת

היסטורית. בעיניהם רק אמונה זו, שלא ידעה את טעם האקדמיה – ראוייה היא. מיכאל שוורץ ידע זאת. הוא הכיר את אלה ואת אלה, חי בקרבם של אלה ושל אלה – והלך תמים בדרכו, בוטח בה ומפלס אותה צעד אחד צעד.

הביטחה בלגיטימיות, בחיוניות ובעוצמה של שילוב זה היא גם הקרקע המשותפת להוגים וליוצרים שאת כתביהם חקר ותרגם. כולם היא אנשי דעת; כולם – אנשי אמונה. על קרקע משותפת זאת ניצבים יחדיו שני היוצרים הימי-בינימיים השונים כל כך, שאת כתביהם מסר לנו כמתרגם לעברית. הרמב"ם, גדול פוסקי ההלכה בימי הביניים, היה פילוסוף רציונליסטי, תלמידם של אריסטו ושל אל-פראבי. הוא היה ממעצביה של יהדות זהירה, מחושבת, בוחנת גבולות דעת ודעה. לעומתו, רבי יהודה הלוי, המשורר הגדול, היה אי-רציונליסטי מושבע, שתשית הפילוסופיה שלו נאו-אפלטונית אך במרכזה דעת-אלוהים נבואית הניצבת מעל ומעבר לכל דעת פילוסופית. שניהם, ולא הרמב"ם לבדו, העניקו מקום נכבד הן לדעת האמת השכלית הן לדעת האמת ההתגלותית; הן למה שראוי ללמוד מכל אדם ומכל תרבות באשר הם, הן למה שמוסרת לנו היהדות באורח ייחודי. הראשון נעשה לאביהם הרוחני של מרבית ההוגים היהודים בעת החדשה, כשמשון רפאל הירש וכהרמן כהן, כיוסף דב סולובייצ'יק וכישיעהו ליבוביץ, כמרדכי קפלן וכאחד העם, כנחמן קרוכמל וכחיים נחמן ביאליק. השני השפיע על אחדים מראשי הוגיה של 'המגמה האנטי שכלתנית', אותה אופוזיציה רוחשת שהתייצבה כנגד הזרם המרכזי של ההגות היהודית במאה ה-19 וה-20; בין נציגיה הבולטים: אהרן דוד גורדון, אברהם יצחק הכהן קוק ופרנץ רוזנצוויג.

על תרגום ספרו הגדול של הרמב"ם, מורה הנבוכים, זכה מיכאל שוורץ לפרס ישראל; תרגום פירושו של פרנץ רוזנצוויג לשיריו של רבי יהודה הלוי היה המפעל האחרון והמבורך שזכה להשלים ולמסור לקוראי השירה וההגות העבריים המבקשים דרך אמת ודרך אמונה.

לא פשוט לומר במלים אחדות מהו ספר מיוחד זה, מתי נוצר, מי הוא מחברו ומה תוכנו. הניסיון לעשות זאת מפגיש אותנו עם שזירתם אהדדי של רובדי יצירה מגוונים המציין אותו, עם התקופות השונות שמתוכן נחצב תוכנו ועוצבו מלותיו ועם שילובן של עוצמות הרוח של יוצריו השונים. קל יותר לספר על הרקע להתהוותו, להציג את גיבוריו השונים של סיפור

התהוות זה. ראוי לשאול עד כמה הם, אמנותם ויצירתם רלוונטיים לאמונה, ללבטים, ליצירה העשויים להיות נחלתנו.

יש לפתוח ברבי יהודה הלוי, המשורר, הרופא והפילוסוף בן המאה ה-12, ששירתו עומדת במרכז הספר. שירה זו משתרעת על פני תחומים רחבים ולא כונסה ל'דיוואן', לקובץ שירים כולל, אלא אחרי מותו. הוא שר על יין ועל אהבה, על אהבת ציון ועל אהבת אלוהים. לענייננו חשובים במיוחד 'שירי הקודש' שלו, שרבים מהם התייחסו אל התפילה ונכתבו מתוך תקווה להיכלל בה כפיוטים. אחדים אכן קנו להם מקום של כבוד בליטורגיה היהודית למדוריה ולנוסחיה השונים. שירתו היא משיאיה של היצירה היהודית בימי הביניים. היא מעוגנת ברוחו של זמן כתיבתה ומושפעת עמוקות ממיטבה של השירה הערבית בת התקופה, אך ככל יצירה אמנותית ברמה זו היא גם על-זמנית; ברבים משיריה ניצבים הקוראים, בני כל התקופות, מול האלוהי והנצחי.

עולם-האמונה של ריה"ל מובע בעוז רב הן בשיריו הן ביצירתו הפילוסופית, ספר הכוזרי. בבסיסו עומדת הבחנה עקרונית בין שתי רמות של דעת ושל עמידה נוכח המציאות.

הפילוסופיה הרציונליסטית, המדע, ההכרה השכלית – אלה מספקים לנו מידע רב ערך על המציאות. אנו מפיקים מהם מושגים ומגיעים בעזרתם למודלים המשמשים בחיינו. אבל הכרה זו היא רק רובד אחד של דעת שאנו עשויים להשיג. רובד שני, חשוב ונעלה הרבה יותר, הוא זה הצומח לנו מן הפגישה עם זו הקוראת לנו, עם זה המתייצב נכחנו ודובר אלינו. הידיעה שאנו יודעים את שותפינו לשיחה אינה 'אובייקטיבית', לפחות לא רק ידיעה בדבר אובייקטים; מה שאנו מקבלים בשיחה אינו מידע, לפחות לא רק מידע. הקול הקורא לנו, היענותנו ודברנו, אהבתנו ודאגתנו הצומחות מן הפגישה, כל אלה קוראים לנו לעצב מכוחם ולאורם את חיינו. הם דוברים אלינו בלשון ששום הבנה שכלית לא תגיע עדיה; הם מצמיחים בנו אחריות, יכולת ומצווה ששום ניתוח פילוסופי רציונלי לא יצמיחו.

יהודה הלוי מיקד את מבטו ברובד אחד של מפגשי-חיינו אלה, בזה של הנביא הנפגש עם אלוהיו. הוא התבונן באותם בני אדם שהילכו בחברה האנושית מקדם, פגשו את אלוהיהם והביאו את דברו אל עמם. נאמן

למסורת היהודית הקלסית סבר שעיקר הנבואה היה בעם ישראל, שזו פסקה בראשית ימי הבית השני ושלנו לא נותר אלא ללמוד מדברי הנביאים הללו את אמתות חיינו ולעצב לאור הוראתם את עולם המצוות שלנו. הוא גם האמין שעניינה הגדול של המסורת ההלכתית הוא שימור הפוטנציאל הנבואי, "העניין האלוהי", שישוב ויצמיח מחדש בבוא עת הגאולה נביאים בישראל. זו הייתה תמצית אמונתו העזה בייחודו ובבחירתו של עם ישראל – האפשרות ששוב יקומו מקרבו נביאים והחובה לחיות את חיינו כך שאפשרות זו לא תימוג. הוא האמין שלבשורה זו משמעות עמוקה הן ליהודים הן ללא-יהודים דוגמת מלך כוזר האגדי שהשיחה עמו היא תמצית ספרו. ייחודו של ישראל היה בעיניו צדו האחד של מטבע; צידו השני – שותפותו של העם באנושות כולה, אחריותו, חלקו בכינונה.

יסודה של מחשבה זו מעוגן היטב בדתיות המקראית, ובדתיות הצומחת ממנה במעגלי היהדות ובמעגלי הנצרות. המקרא מכונן שניות בסיסית בין האל כרחוק וכקרוב; כ"אחד" וכ"אלוהינו"; כמלך ובורא מזה וכמי שנמצא לנו בעת צרתנו ושומע את זעקתנו מזה. כמאמר מזמור קיג בתהלים: כל הבריאה כולה אומרת את תהילתו באשר הוא "רם על כל גוים" ו"מגביהי לשבת"; בה בעת הוא "המשפילי לראות", המרים את הדל מן העפר, הנענה לזעקת העקרה ומסייע בידה להיות "אם הבנים". ויאמר, ששני פנים אלה של הנוכחות האלוהית משלימים זה את זה. רק ליושב במרומי עד עשוי להיקנות מבט החודר עד תחתיות החברה; לידיעה התאורטית שהוא בורא העולם כולו נקנית משמעות דתית אמתית רק מכוח הביטחה בכך שהוא עונה לי "במרחביה" בשעה שאני קורא לו "מן המצר" (תהלים קיח, ה).

מה שמביע המקרא, שבות ומביעות גם ספרות המדרש והתפילה. הן יודעות לשזור פעם אחר פעם את ההכרה בכך שהוא "אדון הכול אשר מלך בטרם כל יציר נברא", וש"הוא היה והוא הווה והוא יהיה בתפארה" עם הפטחה ש"הוא אלי וחי גואלי, מנת כוסי ביום אקרא". רק מכוח זוירתן של הכרה זו ושל ביטחה זו נקנית למתפלל התודעה ש"ה' לי ולא אירא".

ריה"ל עשה שניות זו ללב משנתו והעניק לה משמעות שיטתית וכוללת. לאמתו של דבר, למרות שכותרת ספרו הפילוסופי-הבדיוני מציגה אותו כבא להגן על היהדות הבזויה והמושפלת, עניינו האמתי אחר. כשם

שהמחבר הוא הדובר בו ולא דמויותיו הבדיוניות של ה'חבר' ושל 'הכוזרי', כך גם מגמתו המוצהרת של הספר כולו מכסה על מגמתו האמתית; עניינו הצבה של דגם הדת הדיאלוגי, הרלוונטי, המצוּוֶה ומעצב-החיים, כנגד הדגם הנגדי, השכלתני, המתבסס על הסקת מסקנות פילוסופיות מהתבוננות תבונית בעולם. ריה"ל האמין בכל לבו שאפשר שאדם, ולו אף בודדים ויחידי סגולה, יפגוש את האל, יקיים עמו דו-שיח, יהיה מצווה על ידו במישרין. הוא האמין ש'השם המפורש' שאותו איננו הוגים, שונה מכל שמותיו האחרים של האל. הללו מדברים על אלוהים; הוא שמו הפרטי, המבטא את המפגש עמו 'פנים אל פנים'. הוא לא הסכים להסתפק בדעת על אלוהים, אלא ביקש לשמוע לדברי אלה שפגשו ממש את אלוהים. הוא האמין שמכוח ההידבקות בפגישתם עם אלוהים נוכל אנו, המאמינים, להתייצב גם כן נכחו, לחיות את חיינו לאורה של נוכחות זו.

החל מראשית המאה העשרים שבה שאלת הדיאלוג ונעשתה אבן יסוד לשורה של הגויות פילוסופיות, רבות מהן יהודיות. אלה שבו ושאלו מהי משמעות הדו-שיח, מהי העמידה הישירה נוכח זה הניצב לפניי, זו הקוראת אליי, זו שאני נקרא להתייצב אל מולה. אל מול הניתוח הקפדני וההקדקני של ההכרה ומגבלותיה, מבית מדרשו של עמנואל קאנט, הציב כל אחד מהוגיו של זרם זה אלטרנטיבה, שאותה כינה על פי דרכו. הם הרחיבו לאין ערוך את השאלה ששאל ריה"ל. הוא שאל רק על משמעותה ועל אפשרותה של שיחה עם אלוהים; הם שאלו – כל אחד מהם על פי דרכו – על משמעותה ועל אפשרותה של שיחה באשר היא; הוא ביקש לבסס את כל תורתו על הנביאים שהיו אי-אז ואינם עוד (עד שישובו ויעמדו בישראל לעת הגאולה); הם ביקשו לבסס את משנותיהם על היכולת הדיאלוגית של כל אדם ואדם, על הכורח החיוני המפעם בכל אדם לעמוד נוכח הריע והאל ולהיענות להם. הוא דיבר על ייחודו של השם המפורש כשמו הפרטי של אלוהים; הם ביקשו לדבר על ייחודו של השם הפרטי באשר הוא. הם הבינו שלשם הפרטי, בניגוד לכל שם-עצם, לא יכול להתוסף ה"א היידוע. הוא אינו 'כללי' הנעשה פרטי-למחצה על ידי היידוע; הוא הפרטות המוחלטת; הקריאה בו היא מלבו של הדיאלוג.

הרמן כהן (1842–1918), גדול פרשניו של קאנט בעשורים האחרונים של המאה ה-19, הציב בספרו האחרון את ההבחנה היסודית בין אחריות

המוסרית לאדם הנקָה על דרכי (זולת, Nebenmensch) לבין אחריותי ואהבתי, שעליהן מצווה אותי הדת, לאדם שעמי (עמית, Mitmensch). בשילוב הנכון של שתי אלה, בחטא שאחטא לאחריותי כאשר אני אדם ובעיקר בהעזתי להשתחרר מן החטא ולברוא עצמי מחדש במעשה התשובה, מתבטא בעיניו היחס ההדדי – הקורלציה – בין האל היחיד לאדם היחיד. אהרן דוד גורדון (1856–1922), שעיצב את הגותו על אדמת הארץ ובהקשרו של מפעל תחייתו של העם בה, דיבר על 'חוויה' הניצבת אל מול ה'הכרה', משלימה אותה ומשתיתה אותה. הוא דיבר על 'השאלה העולמית' העומדת ביסוד כל שאלות חיינו. הוא תבע לכונן 'חיים עליונים' המושתתים על רגש-היופי, על רגש-המוסר והרגש הדתי. מרטין בובר (1878–1965), שהחל לפתח את משנתו הדיאלוגית אחרי מלחמת העולם הראשונה, הציב את השניות שבין יחסי 'אני-את' ו'אני-אתה', מזה, לבין ההתבוננות בחפץ הנקרה לי; חפץ היכול להיות אנושי ולהיקרא 'הוא' או 'היא' והיכול להיות דומם או מופשט, ולהיות מכונה בלשונות אירופיות, it (וכתרגום שנתקבל בעברית 'לד'). יחסי ה'אני-את' וה'אני-אתה' האנושיים הם רק רובד אחד של יחסים מסוג זה; אלה מתקיימים עם כל רמות הקיום והמציאות; כולם ביחד הם 'אשנב' שדרכו אנו מציצים בשולי 'האת/ה הנצחי/ת', היינו האל.

מקום מיוחד נקנה לפרנץ רוזנצוויג (1886–1929). בלב ספרו כוכב הגאולה, שראה אור בשנת 1922, עומדות הבריאה, ההתגלות והגאולה כאירועים המכוננים את חיי כל אדם, מעוררים בו את האהבה לאל ולרע, מלמדים את לשונו לדבֵר ומצווים עליו לגאול את העולם. רוזנצוויג שוזר את הדיאלוג בין האל לאדם, המתבטא בתפילה ובעמידה האינטימית שמבטאת קריאת 'שיר השירים' כשיר קודש, עם הדיאלוג הארצי, החברתי-הממשי עם בני האדם. הוא מציב בלב ספרו את האמונה בשם הפרטי, זה של אלוהים וזה של האדם, כמבטא את הפגישה עם הזולת ואת העמידה נכחו. הוא קורא לנו להבין שהאמת, בה"א היידוע, היא נחלתו של אלוהים לבדו; לכל אחת ואחד מאתנו חלקו שלו באמת, ההיטל הסובייקטיבי של האמת, המאיר את חיינו שלנו; עליו אנו נקראים להעיד, אותו אנו נקראים לאמת, נכחו אנו מתייצבים.

בתוך המרקם המסובך והמורכב של כוכב הגאולה ניצב מדרש בהיר ופשוט, שרוזנצוויג טווה מחומריהם של סיפורי ספר בראשית (כוכב הגאולה, עמ' 185-189; 207-208). רוזנצוויג עוקב אחרי סיפור הבריאה שכולו עובדות, חפצים, מעשים שהתרחשו ונשלמו. עיקרו – פעם אחר פעם – צו של אלוהים, שאין לדעת אל מי הוא מופנה, זולת אֵל האֵל עצמו, וקיומו של הצו. ייחוד נקנה רק לבריאת האדם, לבריאתו של מי שיהיה שותפו של האל ובן-השיח שלו. כאן מתייעץ האל, 'נעשה אדם', אולם עדיין אין לו שותף להתייעצותו, שהרי על בריאת השותף נערכת ההתייעצות.

אז בא סיפור גן העדן, שבשיאו קורא האל 'איִפֶּה?', היכן אתה? אלוהים מתייצב לשיחה. האם האדם יענה לו? האדם אינו עונה. תשובתו היא ההפך המוחלט מהתייצבותו האחראית של מי שנענה לקריאה. לא אני עשיתי זאת, 'האישה' היא שעשתה; לא אני האחראית, 'הנחש' הוא שיוזם ופיתה. אלוהים, האיש והאישה, כולם מתשמים עדיין במלים השייכות לדיבור על, עדיין לא בשם הפרטי – לבו של הדיבור אל. אלוהים רוצה לדבר אֵל, אך פונה אל 'האדם'; האיש והאישה רוצים שלא לענות ונוקטים אותה לשון בדברם על 'האישה' ו'הנחש'. התייצבותו של האל עדיין אינה מכוננת את הדיאלוג. זו תתרחש רק כשימצאו באדם הכוח והכורה לענות. הדו-שיח בין האל המצְוֶה לאדם המצוּנָה יתקיים לאמתו רק כשלאותה קריאת 'איִפֶּה' קדמונה תישמע לראשונה התשובה 'הנני', הנה אני כאן, הנה אני ניצב.

קריאה זו משמיע לראשונה בסיפור המקראי מי שנקרא על ידי האל בשמו הפרטי, ואף לא סתם בשמו הפרטי אלא בשם שנתן לו האל עצמו. אברם שהיה לאברהם הוא המשיב, ב'הנני' הגדול של חייו לקריאת האל אליו בשמו. "ויאמר אליו: אברהם; ויאמר: הנני" (בראשית כב, א). ואמנם, בפרק קצר זה הוא ייקרא שנית בשמו (והפעם קריאה כפולה) ויענה עוד פעמיים הנני, פעם לבנו ופעם למלאך ה'. רוזנצוויג, בשונה ממרבית קוראיו של פרק זה בעבר ובהווה, אינו מתמקד במעשה העקדה ובבעייתיות שהוא מעלה; הוא מבקש להאיר את המלים היוצרות דו-שיח ומכוננות בכך מציאות אנושית ודתית חדשה. הוא מבקש לגעת במשמעותה של הקריאה

האלוהית המאפשרת לאדם לקום ולומר 'הנני' ולעצב מכאן ואילך את חייו לאורה של התייצבות זו.

רוזנצוויג צמח בבית מתבולל וידיעותיו כנער על תכניה של יהדותו היו קלושות ומקוטעות. הוא ספג הרבה מדודו-זקנו אדם (אברהם) רוזנצוויג, למד מעט ב'שיעורי הדת' היהודיים שניתנו לתלמידים היהודיים בבית הספר הממלכתי בגרמניה, ביקש – וקיבל – כמתנת יום הולדת בגיל 11 שיעורי עברית. כל זה הצטבר למנה שהספיקה לגבור על המחשבה שמא כאדם מודרני עליו לנטוש את החיים הדתיים מכול וכול; אפילו על המחשבה שכמי שבוחר שלא לנטוש את הדת, אין לו ברירה אלא למצוא בנצרות, הדת השלטת והנוכחת, את החיבור לחיי-דת. אולם משהכריע לבחור בזהותו היהודית ולהעמיק בה, הייתה לפניו מלאכה שלא-תיתם ללמוד ולקנות את מה שהיה אמור להיות נחלתו מטבע לידתו וחינוכו. בהקשר זה יש לומר שהוא ידע מעט על רבי יהודה הלוי ועל דרכו. את דרכו שלו פילס בכוחות עצמו, ורק אז, בדיעבד, גילה את הקירבה הרבה אל ההוגה והמשורר הימי ביניימי הגדול, קירבה שהביאה אותו לומר – ספק ברצינות ספק בהומור רציני לא פחות – שהוא, ההוגה הגרמני בן המאה ה-20 אינו אלא גלגול (או 'עיבור') של ריה"ל.

בשנת 1919 השלים רוזנצוויג את כתיבת כוכב הגאולה (הספר ראה אור רק בשנת 1921). כשנתיים לאחר סיום כתיבת המגנום-אופוס שלו חלה רוזנצוויג במחלה ניוונית (ALS) שעימה התמודד בעוז במשך שבע שנים עד שהוכרע. השנים שאחרי כתיבת החיבור עומדות בסימנם של שני מפעלים חשובים. הראשון הוא "בית המדרש החופשי" (Das freie jüdische Lehrhaus) בפרנקפורט, שהיה אמור לחולל תחייה רוחנית בתוככי היהדות הגרמנית המתבוללת. המפעל השני, שהתחיל כמעט בדרך אגב, מביא אותנו בשערי הספר שלאורו ולכבודו נכתב מאמר זה. הרצון העז לשוב ולהפגיש את היהודי הגרמני, ששוב אינו יודע עברית ואינו יכול להתחבר למקורותיו בלשון זו, הביא את רוזנצוויג להצטרף לשורה הארוכה של מתרגמים יהודיים מודרניים.

רוזנצוויג פתח מהלך זה בתרגום טקסטים מעולמה של התפילה, בעיקר תפילת ליל שבת וברכת המזון. ההד של תרגומים אלה היה קטן למדי. הד נרחב ומשמעותי הרבה יותר היה לתרגום המקרא, שלשמו חָבַר עם ידידו



מרטין בובר. החל משלהי המאה ה-18 ניגשו יהודים דוברי גרמנית, פעם אחר פעם, לתרגם את המקרא – כולו או חלקיו – לגרמנית באורח שיתאום את צורכי היהודים המודרנים ויציג נכונה ספר זה בפניהם. בין המתרגמים הרבים בשנים אלה ניתן למנות את משה מנדלסון (1729–1786), יום טוב ליפמן (לאופולד) צונץ (1794–1886), שמשון רפאל הירש (1808–1888) ואחרונים בשלשלת – בובר ורוזנצוויג. כמחצית מהתרגום נכתבה על ידי השניים; יתרתו על ידי בובר לבדו אחרי פטירתו של רוזנצוויג; השלמתו אחרי השואה ולאחר אובדנה של הקהילה היהודית שהתרגום נועד לשרת.

כשנתיים לפני שהחלה העבודה על תרגום המקרא, ניגש רוזנצוויג לראשונה לתרגם שירים של ריה"ל. אלה היו השנים שבהן הלכה והעמיקה היכרותו של רוזנצוויג עם ריה"ל. ככל שצמחה ההיכרות, גברה תחושת הקירבה שלו אל המשורר-ההוגה הימי-ביניימי. יהודה הלוי היה בעיני רוזנצוויג אחד משני יוצאי הדופן היחידים בתולדות הפילוסופיה היהודית שלא ניגשו למשימתם כאפולגטים, היינו לא ביקשו להסביר ולהצדיק את היהדות בעזרת כלים ואמת מידה השאובים מעולם תרבות חיצוני לה. אדרבא, ריה"ל, ואחריו הרמן כהן, ביקשו להתבונן ביהדות, גם בכתיבתם הפילוסופית, מבפנים, ולעצב מכוחה אמות מידה וכלים לכינון פילוסופיה כוללת. רוזנצוויג עצמו ביקש להצטרף כשלישי לחבורה מכובדת זו. גם ספרו אינו עוסק מעיקרו ביהדות, אלא באדם באשר הוא ובעמידתו נוכח אלוהים ובתוככי העולם; גם כוכב הגאולה הוא ספר יהודי בכך, ורק בכך, "שבשביל מה שהוא בא לומר, ודווקא בשביל מה שהוא בא לחַדֵּשׁ, עולות לו המלים היהודיות העתיקות" ('נהריים', עמ' 234).

קירבתו של רוזנצוויג לרבי יהודה הלוי מעוגנת גם באופן שבו שני אלה הציבו במרכז הבנת היהדות שלהם את רעיון בחירת ישראל. ריה"ל שם בפי ה'חבר', מיד בפתחת דבריו, את ההיסטוריה היהודית ואת ייחודו של עם ישראל. שני אלה כרוכים בשבילו יחדיו. שהרי אם האמונה צומחת בראש ובראשונה מחוויית העיגון ההיסטורי בדברי נביאי ישראל, הרי שקשרי שלי כיהודי אל היסטוריה זו אינו עניין מקרי או שולי בשבילי; הוא מרכיב יסודי בחוויית האמונה שלי. בשביל הוגה אי רציונאליסטי כריה"ל הייחוד היהודי הוא בריח תיכון. הנביאים היו – ויהיו – מיוחדים; החברה העושה את שימור הפוטנציאל הנבואי למשימת חייה היא מיוחדת. וכשם שייוחדם של

הנביאים אינו סותר את יכולתם ואת חובתם של מי שאינם נביאים ללמוד תורה מפיהם, כך עשויה להיות לתורה פריטוקלוסטית קיצונית כזו של ריה"ל משמעות בשביל כל בני האנושות. אמנם, התבוננות ישרה ופקוחת עין תזהה את הפוטנציאל המסוכן והמנוון שיש בתפיסה זו, עד כדי גזענות אלילית נוסח בעלי "תורת המלך" בימינו; אולם ניתן להבין היטב כיצד רוזנצוויג, הרחוק מאלה עד מאוד, יכול להיקשר דווקא לפן זה במשנתו של הלוי.

בעיני רוזנצוויג, ייחודה של היהדות ותפקידו המיוחד של עם ישראל אינם נעוצים בתוכן תאולוגי; זה משותף בעיקרו ליהדות ולנצרות. ייחודה של היהדות הוא בחוויית האמונה השונה שהיא מושתתת עליה ומעצבת אותה. עניינה של האנושות הוא ההליכה אל האל והצעידה ההדרגתית מן האילולת אל קרבתו. רוזנצוויג מתייחד בהגות היהודית הדתית לדורותיה בכך שהוא – כמעט יחידי – רואה בנצרות מבטאת נאמנה של דרך זו ולכן רואה בה דת אמת בשביל הלא יהודים (אין זה המקום להיכנס לבעייתיות של דחיית האלימה של רוזנצוויג את האסלאם כמו גם את דתות המזרח). הנצרות היא "הדרך הנצחית" המזומנת לשאינם-יהודים. ואילו חוויית ההשתרשות בעם ישראל משמעה התודעה של "היות אצל" אלוהים, של קירבת אלוהים אינטימית. היהדות היא "החיים הנצחיים" המזומנים ליהודי. שתי הדתות הולכות אל הנצח, אל הרגע שבו יימוגו הן "הדרך הנצחית" הן "החיים הנצחיים" באורו של הנצח, לרגע שבו תיכון "האמת" האלוהית. הרבה ניתן לומר על תפיסה זו, ולא זה המקום לכך. לענייננו כאן די לומר, שדווקא לשם כינונה של הכרה הדדית בערכן של שתי הדתות, דווקא לשם יכולתן לתרום זו לזו, חיוני שההבדל ביניהן יהיה נחרץ ויהיה קיומי-חווייתי. הן אכן הולכות אל אותה מטרת-נצח; אך הנתיב שלהן, חוויית האמונה שמפתחת כל אחת משתי עדות-האמונה – שונה. רק הצבה ברורה ובלתי משתמעת לשתי פנים של ייחוד עם ישראל, או בלשון המסורת: בחירת עם ישראל, תאפשר לקיים מערכת אמונית-חשיבתית זו. רוזנצוויג מוצא אותה במלוא תפארתה בהגותו של ריה"ל ודבק ביוצרה.

אין ספק שההחלטה לתרגם שירים של הלוי, שבזכותה ניתן לנו הספר שבגיננו נכתב מאמר זה, נבעה מתחושת קירבה זו. תחושה זו אף עמדה ביסוד המבחר שרוזנצוויג ערך. הוא התעניין בשירים הדתיים והלאומיים

של יהודה הלוי, בחר אותם בקפידה וערך אותם בארבעה שערים: האל, היינו ההתגלות והאהבה שבין האל לאדם, הנשמה, היינו חיי הפרט ועמידתו האנושית, העם, היינו חוויית האמונה היהודית הייחודית ובחירת ישראל, וציון, היינו הגעגועים לארץ ישראל, האבל על חורבנה והכמיהה לעלות אליה. בלב הספר נמצא מבחר שירים זה, בעברית ובתרגומו של רוזנצוויג. יהודה הלוי לא הכתיר את שיריו בכותרות ואלה מכונים לרוב על שם השורה הראשונה של הטקסט. רוזנצוויג הציב בראש תרגומו לגרמנית של כל שיר כותרת, המבטאת את מה שהיה בעיניו עיקרה של יצירה ספרותית זו. הוא אף הוסיף הערות פרשניות לשירים רבים.

הערות אלה הן עיקר חידושו של הספר, לפחות בשביל מי שאינו נזקק לתרגומו הייחודי של רוזנצוויג על מנת לקרוא את שירתו של יהודה הלוי. שלוש מטרות היו להערות אלה. הראשונה היא יצירת פסק-זמן בין השירים. רוזנצוויג ביקש להניח לקורא לראות כל יצירה בפני עצמה, כפי שאכן נוצרה. הוא ביקש שנשתהה על כל שיר, נחדור אל עולמו הייחודי. המטרה השנייה היא הכנסתו של הקורא בשערי העולם שמתוכו צומח השיר ושל ההקשר הליטורגי שלתוכו הוא נארג. שירי רבי יהודה הלוי צומחים מתוך הקשר מקראי ומדרשי, מפרשים אותו ומתדיינים עמו. רבים מהם מבקשים גם להישזר בסדר התפילות וליצור בכך רובד נוסף של פרשנות וביטוי דתי יהודי. הארתם והנהרתם של ממדי עבר ועתיד אלה חיוניים להעמקת הבנת המהלך. בהציבו לנגד עיניו שתי מטרות אלה לא חרג רוזנצוויג מהמקובל בתרגומי שירה וספרות ובוודאי מהמקובל בתרגומי יצירה יהודית דתית חיה ונושמת.

אולם רוזנצוויג לא הסתפק בכך. מעבר לשתי מטרות אלה הציב לנגד עיניו מטרה שלישית, המעניקה למפגש בין רוזנצוויג לריה"ל את עומק-משמעותו. המעניינות והפוריות שבהערות כלל אינן מתייחסות במישרין אל השיר ואל הנאמר בו. הן אינן מפרשות את רובדי התשתית שמהם צמח הטקסט שלו ואינן מסבירות את הקשרו הליטורגי המבוקש. הערות אלה, פסקאות מהורהרות אלה שרוזנצוויג מוסיף, הן דבריו שלו כהוגה וכיוצר הקורא את השיר ומבקש לומר דבר של אמונה ושל הגות בעקבותיו. פסקאות אלה שייכות כולן לעולמו של רוזנצוויג עצמו, להקשר האירופי-גרמני שבו צמח, למציאות הרוחנית של השליש הראשון של המאה

העשרים, לעולם האמונה שלו ביקש לתת מבע בכל כתיבתו. יש להן מקום ייחודי במכלול יצירתו של רוזנצוויג ונודעת להן עוצמה שלא נקנתה כמותה לאף רובד אחר ביצירה זו.

לשם הבנתו של כוח מיוחד זה הנקנה להערות יש לשוב לרגע אל טיבן האי-רציונליסטי של המשנה הפילוסופית של ריה"ל ושל זו של רוזנצוויג. פילוסופיה רציונליסטית יוצאת מן ההנחה שהשכל החוקר והמתבונן הוא כלי הדעת התקף היחיד. הן מבקשות, כל אחת על פי דרכה, להשתית פילוסופיה ללא הנחות מוקדמות, שכל כולה היסמכות על השכל. זו הייתה משמעות התואר "טהור" בפילוסופיה של קאנט; זו משמעות היציאה של הפילוסוף מן המערה אל אור השמש הבוהק במשל שטווה אפלטון. דרכן של משנות פילוסופיות אי-רציונליסטיות שונות. הן עומדות על ההנחה שלכל מהלכי השכל החוקר, שלרוב אין הן מבטלות את ערכם ותוקפם במחי יד, יש תשתית חוץ-שכלית וקדם-שכלית. רק אם נבטח במה שתשתית זו מלמדת אותנו, יהיה ערך של אמת למה שנסיק ונלמד בכל כלי הדעת שלנו, כולל בשכלנו. נקודות המוצא שמהן יוצאות הגויות כאלה יכולות להיות שונות ומגוונות: חווייה מיסטית, התגלות האל, הניסיון הקיומי, ועוד. משותף לכולן שהן נתפסות כוודאיות, בהירות, חד-משמעיות, כאלה שלא ניתן להכחישן ולטעות בהן. אם לא היו כאלה לא יכלו לשמש נקודת מוצא יציבה לדעת האנושית וחלופה ליומרתו של השכל להיות מקור האמת היחיד.

ריה"ל הציב בכוזרי נקודת מוצא כפולה כזו. מדברי ה'חבר' עולה בבירור שהתגלות האל לנביאיו, ובראש ובהראשונה ההתגלות הגדולה מכולן, זו שבמעמד הר סיני, היא נקודת המוצא לדעת האמת האנושית. ביסוס האמינות של הסיפור ההיסטורי המעיד על התגלות זו הוא, על כן, עניין כה מרכזי ליהודה הלוי. לצד נקודת מוצא זו משמשת בספרו גם החוויה הקיומית. בשביל "מלך כוזר" היה זה החלום; בשביל הדיון המתפתח, בעיקר בחלק הראשון של הספר, זוהי העובדה שה"חבר" אינו יכול לטעון אלא טיעונים שיתקבלו על דעתו של מי שאינו מחויב לדבר ממה שהמסורת היהודית מלמדת ולכל מה שהיא מעניקה לו סמכות. "המלך", שעדיין לא התגייר, אינו מכיר אותה ואינו כפוף לה. הוא אדם נבון ופתוח וביסוד חיפוש עומדת ההכרה בקיומו של מעשה דתי נכון שאותו הוא מבקש,

אולם אם ה"חבר" רוצה להביאו בשערי האמונה ב"אלוהי אברהם יצחק ויעקב" הוא יוכל לעשות זאת רק על ידי העלאת טיעונים שיתקבלו על דעתו וייתפסו לו כמשכנעים ותואמים את נסיונו האנושי ואת הבנתו. כזה הוא, למשל, "משל מלך הודו" שבתחילת הדיון. ה"חבר" מצביע בו על יתרונה הקיומי והרגשי של אמת העולה מניסיון חייו הממשי והישיר של אדם, מחוויותיו וממאבקיו, על פני אמת העולה מהסקה שכלית המבוססת על ההתבוננות במציאות הטבעית הכוללת. רק מכוח השכנוע בעניין זה יכול ה"חבר" לשוב ולדון בתיאור ההיסטורי העולה ממסורת ישראל, והפעם בלא שיגרום ל"מלך" לחוש שהדברים חסרי משמעות ונחותים.

על בסיס זה, של אמתות הנתפסות כפשוטות, נגישות, בהירות ומשכנעות, מצליח ריה"ל לחבר יצירה סוחפת וקריאה שרבים ממרכיביה נראים, למצער במבט ראשון, מובנים ונהירים. יכולת זו לכתוב בפשטות ובשירות היא מסודות הפופולריות העצומה שספר הכוזרי זה זכה לה במהלך הדורות. שלא כמורה הנבוכים של הרמב"ם, הקוראת והקורא בספר זה יכולים לחוש שהם אכן מוזמנים באורח ידידותי ונינוח אל היכלה של מחשבה, האמורה לעמוד בהתאמה הדוקה לחוויות היסוד האנושיות והדתיות שלהם. את אתגריה וקשייה של מחשבה זו יפגשו רק בקריאה שנייה ושלישית, כשיבקשו להתקדם אל מעבר למובן ולנהיר ולאחוז בעומק-משמעותם הכוללת של הדברים.

הפילוסופיה של רוזנצוויג ביקשה לתאום אפילו עוד יותר את חוויות-היסוד ואת הכרות-היסוד של הקוראות והקוראים. רוזנצוויג פתח את ספרו בתאור מרגש של העמידה נוכח אימת המוות. כל אדם ירא ממותו, עד יום מותו. יראת-מוות זו, צידה האחר של הדבקות בחיים, מציבה את חייו כמו גם את מותו הצפוי של הפרט, כעניין שאיננו חלק מסטטיסטיקה ואיננו נבלע במכלול של תופעות. אני חרד ממותי כי אני תופס את חיי כנקודת המוצא הפרטית, הייחודית, החד-פעמית של מחשבתי, של רגשותיי ושל כל התבוננותי. אינני רק חלק מהעולם; אני גם ניצב מנגד לו.

גם מושג ההתגלות של רוזנצוויג אמור להיות נגיש הרבה יותר מזה של ריה"ל. הוא אינו מדבר על אירוע שהיה וחלף אלא על "התגלות נמשכת". לא דבקות במה שמספרת לי המסורת עומד ביסודו, אלא חוויית מישרין של היקראות על ידי האל, של אהבת האל השופעת אליי ושל הציווי לאהוב את

האל ואת הריע. רוזנצווג השתית את הפילוסופיה שלו על נוכחותה החיה של הלשון המכוננת דיאלוג בין אדם לאלוהים ובין אדם לאדם. זו פילוסופיה העומדת על האמון והביטחה ב"שכל הבריאה". רוזנצווג ביקש לחבר פילוסופיה היוצאת מתוך חיוב החיים, מתוך הביטחה באמיתותן של חוויית-הקיום האנושית ומתוך נאמנות לניסיון האנושי ולגבולותיו.

אלא שכוכב הגאולה הוא ספר קשה, מורכב, תובעני עד מאוד. הוא לא זכה לבהירות ולקריאות שלהן זכה ספר הכוזרי. קשה לקראו ועוד יותר קשה להבינו. עד שמגיעים אל אמתות היסוד הפשוטות, הבהירות, המשכנעות העומדות ביסודו, יש לצלוח מכשולים שרבים מקוראי הספר אינם יכולים להם. גם לאחר שצולחים מכשולים אלה יתקשו רבים למצוא את החיבור בין המובע בספר זה לבין החיים שהוא בא לפרש, בין ניסוחיו המפותלים לבין החוויות הדתיות והרגשיות, שלהן ביקש לתת מבע. הסיבות למצב עניינים זה הן רבות ומורכבות ולא זה המקום לנתחן. החשוב הוא לעמוד על כך שזה אופיו של כוכב הגאולה, וחשוב אף מכך: שרוזנצווג ידע זאת וחש בבעייתיות הקשה הכרוכה באופי זה.

רוזנצווג עשה שורה של ניסיונות נואשים להתגבר על הקושי. בין היתר ניסה לחבר 'ספרון' עממי, נינוח וידידותי שיביא אחדים מעיקרי רעיונותיו (הספרון על השכל הבריאה והשכל החולה, ראה אור בעברית בהוצאת 'רסלינג', בתרגומו של הראל קין ובעריכתו); הוא גנז ספר זה כי חשש שהוא עממי מדי. אחר כך פרסם מאמר בשם "המחשב החדש", שיועד לסייע לקוראי כוכב הגאולה ולהדריכם (נהריים, עמ' 219–240). לשני אלה חשיבות פילוסופית רבה אולם אין בהם כדי להסיר את המכשול. הוא הדין בסדרת הרצאותיו של רוזנצווג ב"בית המדרש החופשי", שם ביקש ללמד את שומעיו פרקים ב"מדע האלוהים", "מדע העולם" ו"מדע האדם" (לא ראו עדיין אור בתרגום עברי).

ואילו בהערותיו לשירי רבי יהודה הלוי הוסרו במידה רבה המחסומים ונחצו התהומות. כאן זכה רוזנצווג לומר בעמקות ובפשטות את שהתקשה לומר בבהירות בכתביו האחרים. את תפיסת המונותאיזם שלו, שעיקרה – כאצל הרמן כהן – לא בכך שהאל הוא 'אחד' אלא ביחס בינו לבין האדם והעולם, עלה בידו להציב כאן לא על ניסוחים פילוסופיים ותאולוגיים מורכבים, אלא על דרכם של המאמינים הבוטחים בו ומייחלים לו. כאן עלה

בידו לנסח, אל מול כל המגבלות המציינות בהכרח את האמירות התאולוגיות המלומדות, את הקביעה ש"כשם שעלינו להתחשב במגבלות ידיעתנו, כן עלינו להתחשב במידה לא פחותה במגבלות אי-ידיעתנו. אלהים שוכן מעבר לכל ידיעתנו. אך בטרם תתחיל אי-ידיעתנו אלהים מעניק את עצמו לך, לפנייתך, לעלייתך, לכוננותך, לחזותך, לחייך" (הערה לשיר "אלוהיך"; ראו דיוני במבוא לספר הנדון). אין זו אמירה פילוסופית ואין היא יכולה להחליף את הדיון הפילוסופי. אבל יש בכוחה לקבוע לדיון זה מושב בחיים, נקודת אחיזה בדרכו הממשית של אדם לפני אלוהיו.

נתבונן אפוא, דרך הרבדים השונים שספר זה שוזר, באמירה נוקבת אחת של רוזנצוויג, המדגימה את מלוא הכוח שנקנה לעמידת המישרין שתרגום שירי ריה"ל מאפשר לו. בין שירי "הנשמה" כולל רוזנצוויג שיר המיועד לשמש פתיח לתפילת "נשמת כל חי" שבסיום פסוקי דזמרה לראש השנה. בכל ימות השבת והמועד מסתיים פרק זה של תפילת השחרית, המכיל בעיקר מזמורי תהלים, בנוסח החגיגי הנפתח במלים "נשמת כל חי תברך את שמך ה' אלוהינו". על מה מברכת הנשמה וכיצד היא עושה זאת? נוסח התפילה מבטא את מלוא הפרדוקס הכרוך ביכולת האדם להתפלל, מזה, ובכורח לעשות זאת, מזה. גם "אילו פינו מלא שירה כים" וכל איברינו היו מושלמים ואדירי-כוח לא היה בכוחנו להודות ולו על מעט מזעיר ממה שאנו צריכים להודות עליו. התפילה מבקשת את הבלתי אפשרי, מגששת אחר מלים שאין בכוח אדם למצוא. אי אפשר להודות לאל באורח נכון ומספק; אי אפשר לבטא את העמידה נכחו במלים ראויות.

אבל הכרח לעשות זאת. זו מהות עמידתו של אדם נוכח האל. ולכן, באותה נשימה ממש ממשיכה התפילה ואומרת את ההפך המוחלט ממה שזה עתה הביעה בעוצמה ובבהירות כה רבה. "על כן איברים שפילגת בנו", כמות שהם, במוגבלותם ובכוחם הדל, ו"רוח נשמה שנפחת באפינו" – אלה "יודו ויברכו ... ויקדישו וימליכו את שמך מלכנו". יש בכוחנו לא רק להודות ולברך את האל אלא גם לקדשו ולהמליכו. אי-היכולת להביע מעט מזעיר ממה שהיינו צריכים להביע והיכולת לפעול ממש במילותינו ולהמליך את האל, הן שני צדי המטבע של התפילה. כך בכל ימות השנה וכך במיוחד בימים הנוראים. אנו ממליכים בהם את האל ועומדים לפניו בדין; אנו רואים עצמנו בו-זמנית כ"בנים" וכ"עבדים", כמאמר הפיוט

"היום הרת עולם". אנו יודעים בהם ש"מותר האדם מן הבהמה אין" ו"הכול הבל" ובו בזמן ש"אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך", כמאמר תפילת הנעילה של יום הכיפורים.

שירו של יהודה הלוי "מי יתנני עבד אלוה" מכוון לשעה זו, לשחרית של ראש השנה. הוא מבטא את הכמיהה להיות 'עבד אלוה', להשיג קרבת אלוה, הוא מבטא את הביטחה בכך ש"אם תַּעֲזְרֵנִי / מִי זֶה אֲשֶׁר יִכְשִׁילֵנִי / אִם תַּעֲזְרֵנִי / מִי בְּלִתֶּךָ יִתִּירֵנִי"; שיאו בקריאה אֵלֵי עֲנֵנִי / אֵל-תִּחַשֶׁה וּתְעַנֵּנִי / שְׁנֵית קִנְיִי / וְאָמֹר לְעַבְדְּךָ הַנְּנִי". המקרא מרבה לדבר על בני האדם העונים לקריאת האל, "הנני", כדרכו של אברהם. ריה"ל בוחר להתבונן דווקא בדברי הנביא "אז תקרא וה' יענה, תשׁוּעַ ויאמר: הנני..." (ישעיה נח, ט; ראו גם שם נב, ה), שבהם האל מתייצב נוכח קריאתו של האדם. המלכת אלוהים הבלתי אפשרית לנו, זו שאין ממנה מנוס, שהיא תמצית חיינו, פירושה התייצבותו של האדם כלפי האל באותה עמדה שבה הלה התייצב נוכח האדם. אנו, המבקשים לקיים את ה"הנני" האנושי, תובעים ממנו להיענות לקריאת "איִפֶּה" שלנו, לאמור "הנני".

רוזנצוויג בחר לכלול שיר זה בין שירי הנפש ולא בין שירי האל. הוא הדגיש בכך שעיקרו בעיניו מעמדה של הנפש; לא מקומו של האל. בכך הציב אותו, נכונה, בעולמה של התפילה אֶל הָאֵל וּנֹכַח הָאֵל ולא בעולמה של ההגות אודותיו. לא תשובתו של האל בסוף השיר היא העיקר אלא הכמיהה לה, ההליכה לאורה, ההתייצבות האנושית המייחלת לה. על רקע זה בולטת בחירתו של רוזנצוויג להכתיר את השיר בכותרת "הנני". עמידת ה"הנני", היא מה שהשיר מביע: עמידת ה"הנני" של האדם כעמידתו המקבילה של האל.

במרכז כוכב הגאולה ניצב דיונו הארוך של רוזנצוויג בהתגלות. זהו החלק האינטימי ביותר של הספר שבו נחשפים נימי הנפש המכוננים אותו. המוטיב העיקרי בו הוא האהבה. האל אוהב; הנפש נאהבת. האל מצווה על אהבה; הנפש מקיימת את הצו ומכוננת בכך את הַתַּמַּד היחסים ביניהם. זה גם הדין שבמהלכו רוזנצוויג משנה מדרכו הפרשנית, מתמקד במקורות היהודיים בלבד (קריאת שמע, עשרת הדברות, סיפורו של אברהם, חוויית יום הכיפורים), מניח לשעה למקורות המקבילים הנוצריים, וחוצב את דבריו מתוך פרשנות קרובה שלהם. אולם זהו דיון קשה, שהבנתו דורשת



עמידה על מלוא מה שנדון בחלקו הראשון של החיבור כמו גם בפרקיו הקודמים של חלק זה. התאור הפנומנולוגי של המהפך שעובר האל בהתייצבותו כאוהב ושל האדם המתייצב כנפש נאהבת אינו נגיש יותר מיתר דיוניו של רוזנצוויג. דברו על השם הפרטי – שם האל ושם האדם – קונים את משמעותם הנוקבת רק מתוך הבנה מקפת ומעמיקה של המהלך כולו. הדיון על הדיאלוג, אפילו פירוש שיר השירים שבסופו, נותר דיון תאולוגי המדבר על הדברים; לעולם אינו יכול לאומרם ממש.

כאן, כשרוזנצוויג ניגש אל שירו של יהודה הלוי משתנית התמונה. אמנם גם כאן אינו מתפלל ואינו משורר, אלא מתרגם והוגה. אולם כאן הוא מתרגמה של שירת-תפילה, המתרגם אותה משום שהוא גם אדם מתפלל ולמען קהל שיקרא אותה משום שהוא מבקש לחזור אל שורשי תפילתו ושירתו היהודיים.

את ההערה שצרף לתרגום השיר פתח רוזנצוויג בדבר אגדה תמים-לכאורה על שוטה כפרי באחת מקהילות דרום גרמניה, שבחורי הכפר חמדו להם לצון וקראו לו בשמו שוב ושוב בשעה שעבד ליד בית הכנסת. לאחר שנקרא בשלישית רץ האיש אל בית הכנסת, עלה על הבימה וזעק בעברית, בעקבות אברהם אביו, "הנני". האם שגה? או שמא הבין טוב יותר מהנערים המתלוצצים את שאירע? הם קראו בשמו בכדיחות הדעת; הוא שמע את הקריאה המצווה עליו להתייצב בכל נימי רוחו ונפשו לפני מי שיכול לקוראו ולצוות על חייו. מובן, שלדברים הנאמרים כאן אין אחיזה בשיר. ריה"ל לא כתב על שוטה כפרי ולא על מי שמתפרץ אל בית הכנסת. אבל רוזנצוויג מבקש להעיד על מה ששירה זו מביעה. הוא מבקש לומר שאפילו בסיטואציה זו, שהגיחוך והאבסורד מתערבים בה בנעלה ובנשגב, מתבטא אותו דבר שריה"ל נתן לו מבע – האפשרות הניתנת לאדם להתייצב ללא שיור לפני הצו המעצב את חייו.

כיצד מתרחש הדבר? מה סודה של התייצבות זו? כל שנאמר בלשון תאולוגית מורכבת ומסובכת בכוכב הגאולה שב ומתנסח עתה באורח ישיר ונוקב: "האדם יכול לקרא 'הנני' כי מפי אלוהים חוזר אליו ההד של מלה זאת. אל 'הנני' אלוהי זה משתוקק, קובל, מכה-על-חטא ומתפלל השיר בעשרים ושלוש דפיקות חרוזו, עד שבפעם העשרים וארבע נחרזת לו התשובה על ההשתוקקות, הקובלנה, ההכאה-על-חטא והתפילה". זהו

מקור כוחה של התפילה, זהו העושה אותה לא רק לאפשרית אלא גם להכרחית. שירו של ריה"ל הציב את ה"הנני" האלוהי המיוחל כשיאה של היענותו של האל לקריאת האדם. רוזנצוויג מגיב על דבריו ואומר שכל כולה של התייצבות האדם אפשרית – למרות כל מגבלות הלשון והקיום העושות אותה לבלתי-אפשרית – רק משום שביסודה עומדת הקריאה האלוהית. מערך מורכב זה, שבו נשזרים לבלי הכר סיבה ותוצאה, הוא-הוא הממשות הישירה והנוכחת של התפילה. בעצם התרחשותה, בכוחות הנפש והרוח שהיא מעוררת, באמונה העומדת ביסודה ומתעוררת על ידה – כל כולה קריאה אנושית והד אלוהי; קריאה אלוהית והד אנושי.

אבל רוזנצוויג אינו בא לפשט את הדברים. הוא יודע שנוכחותו של מכלול זה היא-היא מקור הסוד שבחיי אדם; היא-היא מקור ייסוריו:

לא רק משתוקקים, קובלים, מכים-על-חטא ומתפללים אל תשובה זאת. על המלה שעליה מצפים לתשובה חייבים לא רק להתגעגע, להתחנן, לחזור בתשובה למענה. המלה חייבת להאמר בצורה כה אנושית עד שבשיר זה מופיע רגע בו התשובה האלוהית כמעט נתבעת ... ללבב אנוש יש הזכות שלא-ניתן-לשלול-אותה להכחיש חזור-והכחש את האמת הגדולה של ההתגלות, שהיסורים הם מתת-אלוה. זאת כאשר אמת זאת הופכת לשיטה תיאולוגית, כמו שקורה תמיד. האדם רשאי להציב כנגד אמת זאת את המצב הטבעי הקדמאי שהיסורים אינם אלא יסורים ותו לא. אלוהים נענה רק לדברים העולים ממעמקי כל הכוחות האנושיים, הן אלה שנבראו לאדם, הן אלה שהתעוררו בו.

הדיבור על התפילה אינו תפילה. הוא אינו מכונן את המציאות האנושית-אלוהית. גם העובדה שעומדים בתפילה עדיין אינה עושה זאת. כדי שכן יקרה חייב אדם להביע את ה"הנני" שלו ואת התביעה ל"הנני" האלוהי בכל מאורו ובכל ישותו. הוא חייב לחיות כך. הצפייה, אי-ההיענות, הייסורים, הם מלבה של ההתמודדות זו שאין דינה להיגמר כל עוד חי האדם. אולם שוב, כקביעה תיאולוגית שיטתית, ואפילו כקביעתו של רוזנצוויג עצמו בכוכב הגאולה של תפילתו של האדם היא הזעקה, זו אמירה חלשה, מוטלת בספק, יומרנית. הייסורים עשויים להיות ייסורים ותו-לא והצגתם

כמתת אלוה עלולה להפוך אותנו לרעי איוב חדשים, המתיימרים לפרש את שאינו בפירוש ולהצדיק את שאינו בר הצדקה. אבל יש ואנו משכילים לרתום את "כל הכוחות האנושיים", אלה שנבראו בנו ואלה שהתעוררו במהלך תפילתנו וכתוצאה מעמידת ה"הנני" שלנו; אז, ורק אז, אפשר הוא שדברנו לא ייוותר דבר-ייסורים בלבד; אפשר הוא שזעקתנו תיענה; אפשר הוא שהאל יקרא נכחנו "הנני".

• • •

טבעם של אפוריזמים שהם אומרים, במיטבם, הרבה ומעט. כוחם וחולשתם נעוצים באותה איכות עצמה. הם נקודתיים. הם מגיחים וכשמנסים להשהות אותם ולעשותם לשיטה הם מתמסמסים או אף ניבטים כשטחיים וכיומרניים. אבל ברגע אמירתם, כשהמבט הוא מבפנים, אפשר ותובע בהם אמת שאינה יודעת להביע עצמה אלא בהם.

הערותיו של רוזנצוויג לשירי רבי יהודה הלוי הן תגובה מיידית, אפוריסטית כמעט; ממש כשם שהשירים המכונסים על ידיו הם ביטויי תפילה וכמיהה מזוקקים המבטאים רגע של עמידת-מישרין תפילתית. הן אינן באות להחליף את השירים; רק להאיר אותם באור חודר, מעורר, מצווה. הן אינן באות במקום הניסוח הפילוסופי המקיף, השיטתי, המורכב; רק להציע לו לעתים תשתית חיה, נקודתית, עזת-מבע. בשביל קוראיו של יהודה הלוי, בין אם יוכלו ליהנות גם מתרגומיהם המופתיים לגרמנית בידי רוזנצוויג בין אם לאו, זו הזדמנות לצעוד בנתיב העולה משירתו בת כשתע מאות השנים דרך התמודדותה החוזרת של יהדות מודרנית ערב השואה עם שאלות אמונה וקיום ועד אל חייהם שלהם. בשביל המבקשים להבין את משנתו של רוזנצוויג, היודעים עצמם כמצוים לשאוב ממעיינותיה, זהו מקור מיים חיים המרווה את הנפש ומעניק כוח למטפס אל פסגות כוכב הגאולה. לאלה ולאלה מפעלו הגדול האחרון של מיכאל שוורץ ז"ל, שהניח אחריו ברכה זו בעודו על ערש דווי, הוא-הוא ה"הנני" של חוקר דגול, מתרגם מעולה ואיש הגות ואמונה שהילך בקרבנו לפני אלוהיו.