

הגות והנהגה בכתביו של אביעזר רביצקי

אבינועם רוזנק

א

זכיתי והייתי תלמידו של פרופ' אביעזר רביצקי, ואף קיבלתי ממנו הנחיה בעת כתיבת עבודת הדוקטור שלי. במשך שני העשורים שהוא ליווני כמורה וכמדריך התוודעתי מקרוב לדרך ההוראה שלו, לצורת חשיבתו, ליחסו המיוחד והאנושי לתלמידיו, לאישיותו הקפדנית והחמה, לדרישותיו האקדמיות הגבוהות ולאתוס החינוכי הגלום במחקריו בפרט ובכתיבתו בכלל.

מתקופה זו זכורות לי בחדות שתי תמונות הקשורות לנושא הדיון של מאמר זה: האחת, ישיבה משותפת עמו, עת נדמה היה לי מדבריו שמבקש הוא אופק נוסף לפעילותו האקדמית, המחקרית וההוראתית. באותה פגישה שאלתי בדבר היעד שהוא היה רוצה להגיע אליו והגדרת המשימה שהייתה מרתקת אותו – האם הוא היה רוצה לכתוב ספר גדול ומכריע במחקר או במחשבה, או שמא פניו להנהגה ציבורית כזו או אחרת? הופתעתי מעוצמת האמביוולנטיות שחשתי עת ניסה לחמוק מתשובה ברורה. תמונה שנייה קשורה לזמן פעילותו האינטנסיבית של פרופ' רביצקי בתנועת מימד. בשנת 1999 הוצע לו להתמנות לשר החינוך בממשלתו של אהוד ברק. כמתבונן מן הצד ראיתי וחשתי את משיכתו הגדולה למשימה זו בצד רתיעתו העמוקה מהתפקיד.

אפשר שהאמביוולנטיות הראשונה נבעה מחוסר רצונו לשתפני בהרהוריו, אולם דומני שניתן לקשור בין שני האירועים ולהיכנס דרכם אל עומק עולמו המורכב והדיאלקטי. מורכבות זו עברה כחוט השני במחקריו, בדרך ההוראה שלו, בכתיבתו הפובליציסטית ובהרצאותיו – הן האקדמיות הן הפופולריות. אנסה לעמוד על מהותה של מורכבות זו, להבהירה ולהראות את הפוטנציאל הפרשני העמוק הגלום בה.

משיכה ורתיעה

אפשר לתאר את פעילותו ההגותית והציבורית של רביצקי כתנועת מטוטלת של משיכה ושל רתיעה, המורכבות ומשולכות ברובדי רוח נבדלים ואפילו מנוגדים. נפשו של רביצקי קשורה בדמותו של הרמב"ם. הוא מוקסם מה"שילוב [ה]מקורי של תבונה ודבקות דתית יחד עם אחריות מדעית וכמיהה רוחנית" (שילוב שעוד אדון בו להלן). הוא אוהב את השילוב שבין פילוסופיה למחשבת ישראל, ומחקרו – בהשגחת מורו פרופ' יוסף ברוך סרמוניטה – הביאהו לחקור את הפרשנים הקדמונים של הרמב"ם. בד בבד הוא שלח ידו בפעילות ציבורית, למן ימי נעוריו עת כיהן בתפקיד מרכז סניף בני עקיבא בתל אביב ועד לתקופה שהיה סטודנט באוניברסיטה ונבחר לתפקיד יו"ר הסתדרות הסטודנטים של האוניברסיטה העברית (בזמן לימודיו לתואר השני בשנות השישים). כאשר השתלב באוניברסיטה העברית, הוא העמיק את כתיבתו המחקרית וכתב תשעה ספרים (שאחדים מהם הפכו לספרי יסוד בתחום מחקרו) ומאה מאמרים אקדמיים ועוד מסות רבות, ערך אחד עשר ספרים (שתהודתם הייתה רבה), וגם הרחיב את תחום השפעתו על סביבתו התרבותית, האקדמית והחינוכית. רביצקי אף נאות לשמש בתפקידי מפתח: ראש המכון למדעי היהדות (ב-1989) וראש החוג למחשבת ישראל (1996-2006), חבר במועצה להשכלה גבוהה, יו"ר הוועדה לענייני אוניברסיטאות במועצה להשכלה גבוהה, עמית בכיר במכון הישראלי לדמוקרטיה וחבר סגל במכון מנדל למנהיגות חינוכית.

פעילותו הציבורית נגעה בלבו של הוויכוח הפוליטי הלוהט, ומשנות השבעים – כאשר "הציונות הדתית פנתה ימינה, לכיוון חד צדדי והעמידה את השליטה הפוליטית על כל ארץ ישראל בראש סולם ערכיה", הוא חש, כך הוא מתאר, "לעמוד מול הסחף, להציב חלופה רעיונית שתשלב נאמנות לתורת ישראל עם חתירה לשלום ועם דבקות בקדושת החיים ובכבוד הבריות".² רביצקי היה ממייסדיה של תנועות השלום הדתיות "עוז ושלום" (בשנות השבעים) ו"נתיבות שלום" (בשנות השמונים) וכן יו"ר המועצה של תנועת מימד.

1 מתוך דבריו של רביצקי בטקס קבלת פרס ישראל למחשבת ישראל תשס"א. ראו אתר פרס ישראל: www.education.gov.il/pras-israel/pras_1_k.htm (אוחזר בינואר 2010).
2 ש.ם.

תיאור זה נראה כחזונו של רבים. כתיבה מחקרית פורייה ורבת השפעה ופעילות ציבורית ענפה, שפארותיה השתרגו במוקד השיח הפוליטי, החברתי והחינוכי של העם היהודי בארץ ישראל ובעולם כולו. אולם העוקב אחר פעילותו של רביצקי רואה – ואולי בעיקר חש – שלבו לא היה שבוי בעולמו של המחקר ולא היה נתון לחלוטין לעשייה הציבורית. הוא נע ביניהם במיומנות רבה, אבל לכאורה לא תקע את יתדותיו עד תום באחד מהם. יש שראו בכך הססנות שלא הביאה אותו להנהגה פוליטית מעשית ואף עצרה אותו מהבעת עמדות פוליטיות חדר-משמעותיות. אף על פי כן הוא עמד בראש תנועות השלום הדתיות והיה מדובריהן הרהוטים והסוחפים ביותר. בהיותו חצוב מלכה של הציונות הדתית הוא הציב אתגר יהודי פנימי לאנשי הימין הדתי. היו ששיבחוהו על כנותו ויושרו האינטלקטואלי, והיו שראו בו איום. גם מתוך אנשי השמאל היו שבירכוהו על עצם ייצוגה של חלופה אחרת של חשיבה דתית שונה מהמצוי בשיח הפוליטי הישראלי; ואולם אחרים התאכזבו על שלא הציג עמדות תקיפות וברורות יותר בדיכטומיה שבין ימין לשמאל. לעתים נראה היה שהוא פוסח על שתי הסעפים. דוגמה מובהקת לכך הוא הפולמוס העז שקרע את העם בישראל בזמן פינוי גוש קטיף ולאחר פינוי עמונה. אמנם עמדותיו הפוליטיות היו חותכות, אך לשונו לא הייתה חדר-משמעותית תמיד, שכן היו בה רבדים רבים. ובעיקר: הוא לא קפץ – למרות ההזדמנות שנקרתה לו – אל היורה הרותחת של ההנהגה הפוליטית, אלא בחר להמשיך ולפעול מתוך האקדמיה.

מה עומד מאחורי מורכבות זו של משיכה ורתיעה, רצוא ושוב?

ב

במאמר זה בכוונתי להתרכז בניסיון להבין את המתח בהתנהלותו של רביצקי לאור עיוניו המחקריים גרדא. דומני שהתובנות הנגזרות מקריאת כתביו יכולות לשפוך אור על מגוון פעילותו ולשמש מצע פרשני חדש על טיב התאולוגיה והאידיאולוגיה הציונית והציונית-הדתית שהוא ביקש להנחיל לשומעיו. אנקוט כאן מתודה בלתי שגרתית אך פורייה, לדעתי: אבחן את ההתבטאויות העיוניות שבכתביו בעניין ההגות היהודית הקלסית כמשקפות את השקפותיו והלכי רוחו הנוגעים לשאלות כלליות יותר, ומתוך אלו אפנה לבריקת דרכו שלו במציאות היהודית והישראלית של ימינו.

הפילוסוף: בין הנהגה לתורת האמת

בספרו "עיונים מיימוניים" פותח רביצקי בשאלה שלדעתי הטרידה אותו והוא לא השיג את יישובה המלא. השאלה מציבה במרכז את הפילוסוף ותוהה באשר לתפקידו:

האם חיי רוח הם חיים אינדיווידואליים מטבעם, אם הם משקפים חתירה של האדם הפרטי אל האמת הכללית [...] או שמא קיימת זיקה פנימית בין יחיד לציבור, בין עיון למעשה, ולכן השאיפה למימוש חברתי של הרעיונות היא רכיב מהותי בעצם השלמות האנושית. לשון אחר: האומנם הפילוסוף נדרש מעצם טבעו לשוב אל הקהילה? האם הוא קרוא ליישם את השגתו במציאות הממשית ולהנהיג אחרים לאור ידיעתו ובשורתו?³

רביצקי שואל זאת לא רק ביחס לטיבו של הפילוסוף וטיבה של הפילוסופיה אלא גם מבחינת צרכיה של החברה:

האומנם זקוקה החברה להתערבותו של איש הרוח? האם היא מייחלת להדרכתו או להנהגתו, או שמא העיסוק החברתי-הפוליטי מתמקד מעצם טבעו בתחום הפרגמטי, הביצועי, ויותר משהוא נדרש לעקרונות ומושגים הוא נצרך לשיקולים מעשיים של יעילות והסתגלות?⁴

רביצקי חש את הדיכוטומיה בין שני קטבים תרבותיים, שדוגמתם הוא מוצא הן בתנ"ך הן בפילוסופיה. במקרא אנו מוצאים את דמותם המורכבת של פילוסופים ואנשי הנהגה כמשה, יהושע והשופטים המשלבים "השראה רוחנית והנהגה חברתית, רוח הקודש ועוצמה פוליטית בכפיפה אחת". בד בבד אנו מוצאים גם

3 אביעזר רביצקי, "הגות ומנהיגות במשנת הרמב"ם", עיונים מיימוניים: חברה, פילוסופיה וטבע בכתבי הרמב"ם ותלמידיו, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשס"ו, עמ' 12, 11-39.

4 שם, עמ' 5.

את הנביאים המעזים להתייצב כנגד השלטון מ"עמדה של תביעה, מחאה, או מאבק ציבורי" ועד ל"איש המעלה [...] שבחר לפרוש כליל מן החברה [...] אל שממת המדבר".⁵

אותה מורכבות הוא מוצא בפילוסופים הפרה-סוקרטים כהרקליטוס, שביקש את הברידות; פרמנידס, שעסק בחקיקה חברתית; והפיתגוראים, שחייבו מעורבות בחיי הציבור;⁶ או בדינמיקה המתפתחת אצל סוקרטס שראה חובה לעצמו להתערב בציבור ולחנכו ללא מגבלה,⁷ אחר כך אצל אפלטון שהגביל עצמו לאקדמיה אך ביקש לאחד בין הרוחני למדיני ועיצב את דמותו של המלך-הפילוסוף, ולבסוף אצל "אריסטו, תלמידו ומבקר של אפלטון, [ש]כבר הפריד בין השתיים ושם גבול בין תחומה של הפעילות הפילוסופית לבין תחומה של ההנהגה המדינית". השיטות שבאו אחרי אריסטו – מבהיר רביצקי – "הרחיקו לכת יותר בכיוון האינדיווידואליסטי. הן בודדו את איש הרוח מן החברה והברילו אותו ככל האפשר", וגילומן ב"אגדה היוונית על המפגש המיתולוגי בין אלכסנדר הגדול, הכובש האימפרטור, לבין דיוגנס, הפילוסוף המתבודד", שממנו לומד רביצקי ש"השניים לעולם לא ידורו בכפיפה אחת ולא יתחברו לאישיות אחת".⁸

דיכוטומיה זו אף התגלגלה לפילוסופיה המוסלמית בדמותם של אבונצר אלפראבי (בן המאה העשירית), בעל האידאל האפלטוני, המשלב עיון ומעשה מכאן, ושל אבו בכר אבן באג'ה (בן המאה השנים עשרה), המציג גישה אינדיווידואליסטית ואלטיסטית מכאן.

הרמב"ם הכריע לכאורה והציב לפני הפילוסוף השלם מטרה כפולת פנים. שאיפתו הייתה "לחבר באישיות מעולה אחת פעילות תאורתית עם פעילות פרקטית, התבוננות שכלית עם מנהיגות ציבורית והדרכה הלכתית. הרמב"ם דחה אפוא מעל פניו את אידיאל ההתבודדות הפיסית ותבע מן האדם השלם לבוא בקהל וליטול על עצמו אחריות קהילתית".⁹

5 שם, שם.

6 שם, עמ' 277, הערה 4.

7 שם, עמ' 12-13.

8 שם, עמ' 13.

9 רביצקי (לעיל הערה 3), במאמר: "ייעודו הפוליטי של הפילוסוף", עמ' 40, 40-58.

ביטוי למתח ולקושי הטמונים במשימה כפולת פנים זו מגולם בהכרעתם של רוב תלמידיו של הרמב"ם. מורשתו התפצלה ל"שני כיוונים נבדלים, ציבורי או אישי, הלכתי או פילוסופי"; עיסוק חברתי, רבני ופוליטי מכאן ועיון מדעי, מטפיזי ואזוטרי מכאן. למעט יוצאים מן הכלל, הפיצול הפך לעניין של קבע, וכך רוב תלמידיו לא דבקו בסניתזה ולא מימשו בחייהם את השילוב. "רבים מהם טענו רק לכתר 'חכמת התורה על האמת', הכתר הפילוסופי, אך לא תבעו לעצמם סמכות הלכתית או מעמד של מנהיגים ומורי הוראה" של פוסקים ומדריכים חברתיים, ואחדים מהם – כמו ר' יוסף אבן כספי – "לא היססו להצהיר בגלוי על גבולות ידיעתם בדיני ישראל ומיעוט למדנותם בהלכה".¹⁰ תלמידים אלו עסקו בעיקר במושכלות, וגם פירושיהם למקרא ולמדרש הדגישו כיוונים אזוטריים אלו.¹¹

רביצקי הרבה להתחקות במחקריו אחר המגמה של תלמידיו הפילוסופיים של הרמב"ם – החל בעבודת הדוקטורט¹² וכלה בספרו "עיונים מיימוניים"¹³ – תוך שהוא מוציא לאור מתוך כתיב יד את המסורת המיימונית-התיבוננית במאה השלוש עשרה, שהשפעתה על קליטת משנת הרמב"ם הייתה מכריעה. גיבורי עמדה זו היו ר' זרחיה בן שאלתיאל חן, ר' יוסף אבן כספי, ר' משה נרבוני ור' שמואל מלוניל (בני המאות השלוש עשרה והארבע עשרה). קודם לכולם היה ר' שמואל אבן תיבון (בן המאה השתים עשרה-שלוש עשרה). אישים אלה, הבהיר

10 שם, עמ' 41; חנה כשר (ההדירה והוסיפה הערות ומבוא), "מבוא", שולחן כסף ליוסף אבן כספי, ירושלים: יד בן צבי, תשנ"ו, עמ' 15; Isadore Twersky, "Joseph Ibn Kaspi: Portrait of a Medieval Jewish Intellectual," *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979, vol. I, pp. 231-257

11 אביעזר רביצקי, "על מקורותיו של פירוש משלי לעמנואל הרומי", קריית ספר נו (תשמ"א), עמ' 726-729; Aviezer Ravitzky, "The Secrets of the *Guide of the Perplexed*: Between the Thirteenth and Twentieth Centuries," in: Isadore Twersky (ed.), *Studies in Maimonides*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990, pp.159-207

12 אביעזר רביצקי, משנתו של ר' זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל חן וההגות המיימונית תיכונית במאה הי"ג, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ח.

13 לעיל הערה 3.

רביצקי, הקדימו את מחקריו ותובנותיו של ליאו שטראוס (במאה העשרים), תוך שהם קוראים וחושפים מתוך כתבי הרמב"ם את משנתו האזוטרית.¹⁴

הנושא הבולט ביותר הוא סוגיית האיזון הנכון, שהרמב"ם חייבו, בין האמת לשלום. התורה, לשיטתו, מחויבת לארגון החברתי והמדיני ולעיצוב חוקה המנחילה דעות נכונות ומצמיחתם אל השלמות הרוחנית.¹⁵ אולם תלמידי הרמב"ם – ורביצקי אחריהם – העלו את השאלה העולה מבין כפלי הגותו של הרמב"ם הדרן ומתלבט בכך: "האם שתי מטרות אלה עולות בקנה אחד? האומנם הן מקדמות זו את זו?". "אמת" לא תיכון בלא "שלום", אך האומנם השלום צריך את האמת? הרמב"ם הסתייג מהצימוד המוחלט של השניים. האמת יודעת לפרק את הקרקע שההמונים עומדים עליה, אך היא אינה ממחרת להציב את חלופתה, ובכך נוצר איום על החברה.¹⁶ תובנה זו לא הבין סוקרטס בשידוליו הפילוסופיים¹⁷ ובכך ערער את יציבות עולמם של האתונאים. הרמב"ם הבין את הצורך של הקהילה הרחבה במיתוסים, במוסכמות ובדעות קדומות. הוא הבין את העדפת הסיפור המקראי על פני הטעון הפילוסופי ואת החיוניות של פחדים קמאיים לכינון סדר חברתי.¹⁸ המשכיל – הורה הרמב"ם – מבחין בין אמונות

14 רביצקי אף יזם את הקמת המפעל המחקרי "פירושים קדמונים לספר מורה הנבוכים" ואת פרסומם המחקרי (מטעם האיגוד העולמי למדעי היהדות).

15 רמב"ם, מורה נבוכים ב, מ; שם ג, כז. ראו גם זאב הרוי, "בין פילוסופיה מדינית להלכה במשנת הרמב"ם", עיון כט (תשמ"מ), עמ' 198-203; Howard Kreisel, *Maimonides' Political Thought*, New York: SUNY, 1999, pp. 166-169; W. Z. Harvey, *Maimonides' Political Philosophy and Its Relevance for the State of Israel*, Ernest Schwarcz Memorial Lecture, New York: CUNY, 2000, pp. 10-13

16 וכן אצל ליאו שטראוס, "אופיו הספרותי של 'מורה נבוכים'", בתוך: אהוד לוז (עורך), ירושלים ואתונה: מבחר כתבים, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"א, עמ' 167-205. ראו גם שרה קליין-ברסלבי, שלמה המלך והאזוטריזם הפילוסופי במשנת הרמב"ם, ירושלים: מאגנס, תשנ"ז.

17 אפלטון, אפולוגיה של סוקרטס, תרגום: י"ג ליבס, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשכ"ו, כרך א 301, עמ' 224.

18 כלשונו של הרמב"ם:

כן גם קוראת התורה אל אמונות מסוימות שהאמונה בהן הכרחית לשם תקינות המצבים המדיניים, כגון שאנו מאמינים שהוא יתעלה יחרה אפו על מי שהמרה

הכרחיות לתיקון המדינה לבין אמונות אמיתיות; מניה וביה, המשכיל אינו עוסק בחשיפת האמת בשיחותיו הפומביות.

תלמידי הרמב"ם הקדמונים יצרו אפוא שיח עיוני ומחקרי שחשף את ממדי הכיסוי והגילוי, את הרמיזות וכפלי הלשון, את הסתירות הפנימיות, את הכפילות במסריו של הרמב"ם המכילים שינויים קלים ואת מסירת תכניו בערפול לשיעורין ובשימוש במילות מפתח.¹⁹ הם הצביעו על ההבחנות בין "פנים" ל"חוץ" ובין "פרטיקולרי" ל"אוניברסלי" ובחנו שאלות יסוד, כגון מהם "הסוד", "האמונה" ו"חכמת האמת". שמואל אבן תיבון הוביל את המגמה החושפת את סודות התורה והאמת בלי התחשבות בצורכי ההמון, ומדיונים וגילויים אלה נגזרו גם הוויכוחים העזים על מעמדו של הרמב"ם. רגישותו ההנהגתית והפוליטית של הרמב"ם הורתה, לכאורה, שיש "לסגור" את הדיון ולאפשר מסגרת בטוחה להמונים (הדבר מתבטא לכאורה במפעל משנה תורה, המכנס את התורה שבעל פה כולה, או בעיצוב י"ג עיקרי אמונה). ברם הוויכוחים העזים שהתעוררו כמשך הדורות סביב אמיתותיו האזוטריות עשו את ההפך: משנתו רמזה על עוד ועוד פתחים ומשעולים שההגות היהודית נפתחה אליהם מבחינה תרבותית.

הרמב"ם ואבן תיבון: אפשרויות חלופיות

רביצקי מיקד את המתח שבין תלמידי הרמב"ם לרבים בזיקה העמוקה והמורכבת שבין הרמב"ם לבין תלמידו הקרוב והנאמן עליו כפרשנו הגדול²⁰ – ר' שמואל

את פיו, ולכן חייבים לפחד, לירא ולהיזהר מן העבירה [...] הבן את מה שאמרנו בדבר האמונות, שיש שהכוונה היא אך ורק שהמצוה תביא לידי אמונה נכונה [...] ויש שאותה אמונה הכרחית להרחקת העשק ההדדי או להקניית מידות טובות, כגון האמונה שהאל יכעס מאוד על מי שעשק (מורה נבוכים ג, כח [מהדרות שוורץ]);

וכן ראו שם ג, לו.

19 מתודות אלו אפשרו לרמב"ם ליצור חיבור שעושה עבודה כפולה: הענקת דעות הכרחיות לקורא הפשוט ודעות אמיתיות למעיין המשכיל. וראו בהרחבה רביצקי (לעיל הערה 3), עמ' 62-65.

20 שמואל אבן תיבון היה, כידוע, תלמידו של הרמב"ם, מתרגמו ומפרשו הראשון, ומי שעיצב את לימוד תורת הסוד של כתביו. תרגומו למורה נבוכים קיבל את המלצתו

אבן תיבון. אבן תיבון חלק על מורו באופן מהוסס ומתון.²¹ עיקר המחלוקת נסב על הכרעתו של הרמב"ם בסוגיות שלום ואמת, קרי הלכה ופילוסופיה. הכרעתו של הרמב"ם – גדול הפילוסופים היהודים – לעסוק בהנהגה, לטוב אחר מאור השמש, "לרדת למערה" ולהדריך את ההמונים; לנטוש, לכאורה, את העיסוק הטהור באמת ולבזבז את זמנו על אמיתות הכרחיות, אינה נהירה לאבן תיבון. דבריו זהירים אך כוונתו יציבה וביקורתית:

אל יחשדני המעיין לחולק על דברי הרב, הוא החכם האמתי, במה שרואה אותי מפרש בקצת הפסוקים שלא כפירושו. חלילה לי מחלוק עליו לכוונת מחלוקת ואיני בעיני כדואי לזה, אך כמו שאמר הוא, כמה פנים יש לדברים סתומים כאלה; וכמו שהוריתי בפתיחה, איני חולק על דבריו במקום שאמצא כחולק על קצתם אלא [על] מקצת אחד מדבריו [...] ואע"פ שהוא ז"ל אמר שהעניין ההוא [השגת האל] לא יחסר לאדון הנביאים ולאבות עליהם השלום, וכיוצא בהם לא ימצא, אמת הוא שלא נמצא ישינים ולבם ער כמותם, שבכולם נמצא שהיו משתדלים בעניינים שאינם הכרחיים להעמיד גופם [...] וכל השתדלות במה שיש בו בטול מחוזק הדבוק ההוא [באל] הוא שינה [...] הלא אדון הנביאים נשקע בטורח הנהגת עם, היותו עומד על משפטיהם מבוקר עד ערב, וגם

של הרמב"ם (קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו ב, מד ע"א. ראו גם שם כו ע"ב; אגרת יהונתן הכהן מלונגיל, שם). אמנם היו שסברו שיש מתח בין השניים לנוכח דחייתו של הרמב"ם את בקשת ביקורו הלימודי של שמואל אבן תיבון אצלו (קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו ב, כח ע"ב), אך לדעת רביצקי לא כך יש להבין אגרת זו. הוא לומד זאת מדברי ר' אברהם בן הרמב"ם: "בסוף ימיו [של הרמב"ם] הגיעו אליו כתבי אבי המעתיקים [...] ר' שמואל [...] כי חכם גדול ומבין היה, והעיד עליו הצדיק אבא מארי זצ"ל כי הוא ירד עד עומק עניני ספר מורה הנבוכים ושאר חיבוריו והבין כוונתו" (אגרות קנאות, אגרות הרמב"ם [ליפסיה, תרי"ט, עמ' 16]). על מהימנותם של דברים אילו ראו קרלוס פרנקל, מן הרמב"ם לשמואל אבן תיבון: דרכו של דלא לה' אלחאירין למורה הנבוכים, ירושלים: מאגנס, 2007; רביצקי (לעיל הערה 3), במאמר: "ר' שמואל אבן תיבון וסודו של מורה הנבוכים", עמ' 84, 300, והערה 13.

21 הערותיו של אבן תיבון על הרמב"ם היו בנושאים מנושאים שונים. ראו שם, עמ' 82-104.

אחר עצת חותנו היה שופט המשפטים הקשים, עם היות בעם ההוא חולקים עליו וממרים את פיו עד שהיה כועס עליהם כעס רב, והיה הדין בכל זה מבטול העיון וטרדת המחשבה ועכירות זכותה [...] וכל זה נמצא בו מצד הנהגתו לעם קשה עורף. וכן אמרו החכמים ז"ל, שמעת תלונת המרגלים לא שרתה עליו שכונה כמו שהיתה שורה עליו מקדם [...] ומה תאמר במשה ע"ה או בכיוצא בו, לא ימצא או נמצא, ולא היה מטריד זמנו בהנהגת עם ובמשפטיהם, איך היה מתיחד בעיון ובחזוק הדבוק עם הרוד, וכן האבות [...]. ואולי נח, שנצל מגזירה, כן היה מתיחד בלתי ישן, וכן חנוך.²²

החלטתו של הרמב"ם "לרדת" אל הנהגת החברה, לעסוק בקונקרטי ובהמון, על גחמותיו וצרכיו, ולהקריב את העיון השכלי על מזבח החברה היא אפוא החלטה תמוהה ומוטעית, לטענת אבן תיבון. אבן תיבון אף סבור ש"השכל וידוע אותי" התאורטי-מטפיזי עולה על האפיק האחר של עבודת ה' – שמציב הרמב"ם בחלק ג, פרק נד, של ה"מורה" – "חסד צדקה ומשפט".

אל יתהלל החכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו ואל יתהלל העשיר בעשרו כי אם בזאת יתהלל המתהלל "השכל וידוע אותי כי אני ה' עשה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם השם" [...] ואע"פ שהרב ז"ל פירש זה הפסוק פירוש טוב בפרק נ"ד מן החלק השלישי [...] יש לי בפירוש קצת מלותיו דרך אחרת [...] חידוש אין ספק אצלי בטובו ואמתתו [...] ונראה לי זולת מה שפירש בהם [...] והוא, שעיקר הרמז באמרו "כי באלה חפצתי נאום השם", שב אל "השכל וידוע אותי", נתן טעם למה ראוי להתהלל באילו השנים [השכל וידוע], לא בשלשה הנזכרים [חסד, משפט וצדקה] מפני שאלו השנים, ר"ל "השכל וידוע אותי", הם תכלית חפצו וכוונתו באדם.²³

22 ר' שמואל אבן תיבון, "פירוש קוהלת", בתוך: רביצקי (לעיל הערה 3), עמ' 82, והערה 3 בעמ' 299.

23 ר' שמואל אבן תיבון, הקדמה לפירוש אבות לרמב"ם.

העיקר הוא אפוא העיסוק המטפיזי, שהחתימה להשגת אמיתותו היא איך-סופית. כל הכרעה אחרת, לטענת אבן תיבון, עתידה לפגום ביכולתו של הפילוסוף האמיתי להיכנס אל "חצר המלך הפנימית", המותנית, כאמור, רק בעיון במושכלות.²⁴

המתח המונח על הכף בין הרמב"ם לבין אבן תיבון הוא כבד משקל, ודומני שגם אם רביצקי הכריע מבחינה קיומית שדרכו של הרמב"ם עדיפה, טענותיו של אבן תיבון נותרו יציבות ואמיתיות בעיניו והוא לא התגבר עליהן עד תום. לא רק שטיעוני אבן תיבון מגיעים מלב ההיגיון הפילוסופי – שאין אפשרות לשלב בין "השכל וידוע אותי" לבין "חסד צדקה ומשפט", ומוטב לפילוסוף להישאר בבדידות נטולת הכוח (והדוגמה של סיפור אלכסנדר ודיוגנס דיברה על לבו של רביצקי) – אלא שגם תמונת העולם של הרמב"ם, כפי שהציגה רביצקי, אינה חדי-משמעות. הרמב"ם, בניגוד לאמור לעיל, לא הכריע בפשטות לטובת עמדה זו או אחרת. שתי הגישות מצאו הד בלבו וקיבלו פנים מקוטבות בפרשנותו.²⁵

24 "אמרו ז"ל: 'אי זהו גבור הכובש את יצרו' – שהוא הירא חטא ומושל בתאוותיו, 'אי זהו עשיר השמח בחלקו' – שהוא המסתפק, ואע"פ שהרב ז"ל שם מלת 'גבור' ומלת 'עשיר' בפסוק 'אל יתהלל', כפשוטיהם, כמו שעשה המתרגם [אונקלוס], אין אני כחולק עליהם, אך הם פנים טובים, ואיני מרחיק שימצאו לו פנים אחרים טובים גם כן [...] נראה לי שמלת 'חכם' באמרו 'אל יתהלל חכם בחכמתו' – רוצה בו חכם בחכמות [...] ואולם לא הגיע לידיעת השם והשתכלותו [...] כמו שזכר הרב בפרק נ"א מן החלק השלישי, אמר, כי כל עוד שאדם מתעסק בלמודיות הכוללות חכמת החשבון והשעור וכל המסתעף מהם בחכמת תכונת הגלגלים והכוכבים והנמשך אחריה, וחכמת המוסיקא, כל זמן שהוא מתעסק באלו אמר שהוא סביב הבית [...] כי לא נכנס אל החצר הפנימית, שהחצר, בכניסתו, [היא] הקרבות אל [השכל] הנפרד [מחומר] והדבקות בו, ולא יושג אליהם [אלא] רק בהשגתו ית' והשתכלותו עד שישבו המשכיל והמושכל דבר אחד [...] רק הדבקות בנפרד הוא הכניסה בחצר הפנימית, כי הוא אמתת ההצלה מן המות, אינה דבר אחר [שמואל אבן תיבון, פירוש קהלת, כתב יד פרמא די רוסי 272, ועל פי מהדורת גיימס רובינזון. ראו על כך רביצקי (לעיל הערה 3), עמ' 287, הערה 10, ועמ' 290, הערה 41]; 'כי אם בזאת יתהלל המתהלל', כי תכלית [שיא] החסד והצדקה שהשם עושה בארץ הוא מה שמגיעים אליו נפשות החסידים מן הדבקות בעליון" (מאמר "יקוו המים", על פי מהדורת מ"ל ביסיליכיס, פרעסבורג, 1837).

25 ראו רביצקי (לעיל הערה 3), עמ' 14-15.

יש שראו ברמב"ם דמות של פילוסוף פוליטי, נביא מקראי או פילוסוף אפלטוני (יווני או מוסלמי-אלפראבי);²⁶ אחרים ראו בו פילוסוף המרוכז בהשגה השכלית והמעריץ את דמותו של אבן באג'ה שתואר על ידו במילים "חכם פילוסוף גדול וספריו כולם מתוקנים";²⁷ ויש שראו בו – כרביצקי – דמות ביניים המכילה ניגודים. דמות הביניים הכילה כפילות שאינה סינתזה גרדא אלא תיאור הולם של המצב האנושי; ביטוי "מהותי של הנורמה האנושית [...] מתח [...] [ה]משקף את מצב התודעה הרואלי הנדרש מאיש המעלה גם לאחר הגיעו אל ראש הסולם. מכל מקום, אין לייחס לרמב"ם עמדה כוללנית אחידה שתהא רלוונטית לכל אדם, לכל חברה ולכל מצב של תודעה".²⁸ מורכבות זו, מלמדנו רביצקי, מגולמת בהיפוך המצוי בספריו. ספר ההלכה – משנה תורה – המכוון לציבור הרחב מבקש (שלא כמצופה) את העצמת ההשכלה, את הכרת האמת וידיעתה,²⁹ ואילו במורה נבוכים (המכוון לאליטה הפילוסופית) התכלית היא ההנהגה החברתית של "חסד צדקה ומשפט".³⁰ רביצקי אמנם פותר פרדוקס זה על ידי שהוא מורה שתכליתו הפוליטית של מורה נבוכים היא דרישה פילוסופית גבוהה

26 האחרון אכן זכה לשבחים מופלגים מאת הרמב"ם: "כל דברי אלפראבי קב ונקי, חייב אדם לעיין בהם ולהבינם כי הוא איש גדול". וראו שלמה פינס, "המקורות הפילוסופיים של מורה נבוכים", בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ז, עמ' 122-136; יעקב בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"א. וראו מקורות נוספים אצל רביצקי (לעיל הערה 3), עמ' 278, הערה 9.

27 אגרת הרמב"ם לשמואל אבן תיבון (פינס [לעיל הערה 26], עמ' 105). לזיקתו של הרמב"ם לאבן באג'ה, ראו רביצקי (לעיל הערה 3), עמ' 278-279, הערה 10.

28 שם, עמ' 15.

29 שהרי חתימתו של הספר: "לפיכך יהיו חכמים גדולים ויכירו דעת בוראם כפי כוח האדם, שנאמר: 'כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים' (ישעיהו יא, ט)" (הלכות מלכים ומלחמותיהם יב, ה). וראו דוד הרטמן, הרמב"ם: הלכה ופילוסופיה, תל אביב: עם עובד, תשל"ט, עמ' 36-117; יצחק טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים: מאגנס, תשנ"א, עמ' 273-281; אביעזר רביצקי, "כפי כוח האדם: ימות המשיח במשנת הרמב"ם", על דעת המקום, ירושלים: כתר, תשנ"א, עמ' 74-104.

30 מורה נבוכים ג, נד.

הגות והנהגה בכתביו של אביעזר רביצקי

יותר מתכליתו הפילוסופית של משנה תורה.³¹ ההמון נדרש להתעלות להשכלה והמשכיל נדרש להתעלות להנהגה. ואף על פי כן תודעתו של הפילוסוף ברמתו הגבוהה ביותר היא כפולה. הכרעתו אינה פשוטה. הוא חי חיים כפולים:

“אני ישנה – ולבי ער” (שיר השירים ה, ב), “אני ישנה” בעיסוקי החברתי “ולבי ער” בהכרתי העיונית³² [...] במוכן זה, גם הפיצול המפורסם בתורת הרמב”ם בין גלוי לסמוי ובין אקזוטרי לאזוטרי עשוי לבטא את הפילוג הנדרש באישיותו של האדם השלם שמדבר אל שומעיו בשפות שונות. שפה אחת משקפת את זיקתו החברתית, הפוליטית, ושפה אחרת משקפת את הכרתו הפרטית השכלית.³³

ניתן לטעון שהמתח המוצג הוא פשוט, אם לא מובן מאליו, ודומה שרביצקי, בהסבירו אותו, מתארו ככה:

משל למה הדבר דומה? ליחס שבין אב לבנו. האב “יורד” אל ילדו הקטן ופונה אליו בלשונו, הוא מספר לו וחונך לו על פי דרכו, אך הכרתו שלו מכוונת באותה שעה גם אל תכנים אחרים, רעיוניים, כמו גם אל מטרה חינוכית שחורגת הרבה מעבר לסיפור. אילו נתן את דעתו רק לרמה הראשונה, הילדותית, לא היה מחנך. אילו נתן את דעתו רק לרמה השנייה, המושגית, לא היה אב. אך הוא מחויב לשתי הרמות כאחת – ישן ולבו ער.

ואף על פי כן דומני שיש בלבו של רביצקי התלבטות עמוקה, שאינה מפורשת, והיא מתבטאת בשיבה חוזרת ונשנית בכתביו לטיעוניהם הביקורתיים של אבן

31 “זהו אם כן פתרון הפרדוקס: האדם השלם של הספר הפילוסופי יעפיל מעל לאדם השלם של הספר ההלכתי, דווקא מכיוון שייטול על עצמו אידיאל פוליטי מעשי. הוא לא ילך רק בדרך הנדרשת מן הקורא של משנה תורה אלא יוסיף וילך גם בדרך בה נקט המחבר של משנה תורה.” רביצקי (לעיל הערה 3), עמ’ 16 [ההדגשות שלי].

32 לאור רמב”ם, מורה נבוכים ג, נא.

33 רביצקי (לעיל הערה 3), עמ’ 17.

תיכון וסיעתו. לאור עמדה זו שני מצבי התודעה הללו – "אני ישנה ולבי ער" – צרים זה לזה. אי־אפשר למעשה להגיע לשלמות הכפולה אלא אולי בקהילה אוטופית רצינולית. אפילו משה רבנו לא הגיע אל המעלה הגבוהה ביותר בשל פגעי ההנהגה, ורק שני "מתבודדים" מקראיים, חנוך ונוח, הגיעו למעלה ההיפותטית הזו. "ומה תאמר במשה", שואל אבן תיבון, "אילו לא היה מטריד זמנו בהנהגת עם [...] אך היה מתיחד בעיון ובחזק הדבוק" – לאן הייתה מגיעה חוכמתו? ורביצקי משלים את השאלה ביחס לרמב"ם, ברוחו של אבן תיבון: "ולאיוזו דרגה היה מגיע הרמב"ם אילו לא הקדיש את מיטב זמנו לחיבור ספר הלכתי ולהנהגת הקהל – האם לא היה נהיה פילוסוף גדול יותר, אדם פרטי נעלה יותר?".³⁴ אף הרמב"ם עצמו חש בכך, לטענת רביצקי, וסימן לכך במכתבו לתלמידו שמואל אבן תיבון המתאר את עומס עבודתו הציבורית. ואולם תיאור מכתב זה מכיל מניח וביה את התלבטותו של רביצקי עצמו:

הרמב"ם, הפילוסוף התורני, נאלץ להקדיש את רוב זמנו ואת מיטב כוחו למלאכת הרפואה ולהנהגת הציבור; רק בשעת לילה, לאחר ש"שכב פרקדן מרב עייפות"³⁵ התפנה כנראה לעיון וללימוד. דומה שאילו היה פטור מן העול, מן החובה, היה "בורח מבני אדם, מתייחד במקום שלא ירגישו" (כפי שנדרש לעשות, לדבריו, כדי לחבר את האיגרת הנדונה). אך הכרת האחריות של איש אליטיסטי זה, דווקא מחמת האליטיזם והכרת־הערך העצמית, ואולי גם מתוך "עוצם השגתו" וגיאותו הפנימית, חזרו והציבו אותו תמיד במוקד הקהילה. לאמיתו של דבר, היא שהטילה עליו את המשימה של החקיקה, של הפסיקה וההוראה לכל ישראל, בכל מקום שהם.³⁶

34 שם, עמ' 45.

35 אגרות הרמב"ם, חלק ב: "אגרת לר' שמואל אבן תיבון בעניני תרגום המורה", עמ' תקנ. לעדויות אחרות של הרמב"ם על סדר יומו המפרך ראו יצחק טברסקי (לעיל הערה 29),

עמ' 3-6.

36 רביצקי (לעיל הערה 3), עמ' 26.

אפשר שנוכח לבטים בלתי פתורים אלה, עת הוצע לרביצקי לשמש בתפקיד שר ולאפשר לו להשפיע על הציבוריות הישראלית – עמדה שהיא הגשמה של תכלית הנהגתית שאותה הוא ביקש – הוא נרתע; ובאחת משיחותיו טען שעולמו נתון בקאנט, ברמב"ם ובנביאי ישראל ומה לו ללכת לעסוק בשיג ושיח פוליטי גרדא? ברם רתיעה זו אינה מסמנת הכרעה חד-משמעית "תיבונית". רביצקי חיפש דפוס אחר של השפעה ציבורית, דהיינו – הנהגה אינטלקטואלית שיש בכוחה להשפיע ובה בעת אינה נדרשת לעבור את ייסוריו של הרמב"ם.

ישעיהו ליבוביץ כאינטלקטואל פוליטי

סוג מסוים, אם כי מוגבל, של גיבור תרבותי פילוסופי ופוליטי מוצא רביצקי בדמותו של ישעיהו ליבוביץ.

ליבוביץ הסעיר ומסעיר את רוחו של רביצקי.³⁷ אמנם הוא לא למד אצלו מעולם שום קורס במדעי הרוח ואמנם הוא אינו מסכים עם רוב דעותיו, אבל ליבוביץ – כך מעיד רביצקי – נוכח בעולמו, ועמדותיו מהוות לו אתגר שיש להשיב לו בטרם הוא ניגש לגבש לעצמו עמדה עצמאית.³⁸ אולם ליבוביץ הוא דגם של מורה חברתי יחיד בדורו: "איש חכם, חד עין, שידע לראות מה שאנו לא ראינו והיטיב לצפות את שאנו לא צפינו". הוא לא היה נביא אך הוא לימד אותנו, מעיד רביצקי, "לפנות אל דברי הנביאים הקדומים ולקרוא בהם אחרת [...] כאשר ציטט הוא את נבואות התוכחה, הנביאים קמו לתחייה ועמדו מולנו,

37 ביטוי לכך נמצא בספריו: אביעזר רביצקי, "דת וערכים במחשבתו של ישעיהו ליבוביץ", חירות על הלוחות: קולות אחרים של המחשבה הדתית, תל אביב: עם עובד, תשנ"ט, עמ' 207-221; ישעיהו ליבוביץ ואביעזר רביצקי, ויכוחים על אמונה ופילוסופיה: פרופ' אביעזר רביצקי משוחח עם פרופ' ישעיהו ליבוביץ (עורך: יחיאל נגר), תל אביב: משרד הביטחון, תשס"ו; אביעזר רביצקי (עורך), ישעיהו ליבוביץ: בין שמרנות לרדיקליות – דיונים במשנתו, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ז. וכן במפגשיו עם ליבוביץ. ראו: "ליבוביץ ורביצקי משוחחים": www.flix.co.il/tapuz/showVideo.asp?m=928597 (אוחזר בדצמבר 2009).

38 "אני כשלעצמי מוצא את עצמי מסכים עמו, מתווכח עמו, מאוים על ידו, דוחה מעלי את ביקורתו אך מתייסר שוב ושוב אל מול כוחה המהפנט" (אביעזר רביצקי, "מנתן הפסילים", בתוך: רביצקי, ישעיהו ליבוביץ: בין שמרנות לרדיקליות | לעיל הערה 37, עמ' 9, 12-9).

נגרנו, תבעו את תביעתם מאתנו ומחו נגד מעשינו אנו".³⁹ יכולתו של ליבוביץ להחיות את דברי הנבואה ולהפכם לשופר לקול הזהרותיו היא גילום של תפקידו שלו כפילוסוף וכמנהיג המוכיח בשער ומשפיע על חברתו ממעמדו כמורה וכאינטלקטואל. כוחו היה ביכולתו להצליף על חברתו ללא הכסות והכוח של הפוליטיקה. זו האחרונה הייתה – לדידו – כוח משחית שיש להירתע ממנו. ועל צוואת הרמים של דוד לפני מותו,⁴⁰ שממנה הסתייג רביצקי כיוון שחרה לו "שזה דברו האחרון של דוד מלך ישראל", השיב לו ליבוביץ: "פרק זה אהוב עלי יותר מכל פרק אחר בתנ"ך. הוא בא ללמדנו כיצד השלטון משחית, אפילו את דוד מלכנו נעים זמירות ישראל".⁴¹

במובנים רבים רביצקי לא ראה בליבוביץ מודל לחיקוי (ואדון בביקורתו של רביצקי להלן), אולם דמותו כמורה בעל אתוס חינוכי-סוקרטי ורחב אופקים שבתה את לבו:

ליבוביץ היה איש רנסנס: כימאי ורופא, פילוסוף ותאולוג (למען האמת: אנטי-תאולוג), מוכיח בשער, מנתח פוליטי, נואם כריזמטי, שחקן, לוחם ללא חת, עורך האנציקלופדיה העברית, איש שרק מעטים תרמו כמותו להשכלתם של בני דורו. אולם מי שהכירוהו מקרוב ראו בו בראש ובראשונה מורה, איש דברים שבכל מאודו חשק ללמד, לחזור וללמד עוד ועוד. הוא נהג להיענות כמעט לכל הזמנה: היה נוסע בבוקר באוטובוס לצפון הארץ ללמד שיעור בכיתת בית ספר, והיה נוסע בערב לדרום הארץ להרביץ תורה פוליטית במתנ"ס של עיירת פיתוח, ולא ידע לאות. זכורני, לפני שנים, נסע המורה הזקן עם קבוצת מורים צעירים ל"ליל שימורים ולימודים" בקריית-שמונה: במהלך הנסיעה לא חדל האיש לדבר, להסביר ולשכנע. כשהגענו ליעד, הוא אשר נשא את הרצאת הפתיחה. כשהתפלגנו לסדרת שיעורים מקבילים, הוא היה המורה היחיד שלימד שני שיעורים רצופים בזה אחר

39 שם, עמ' 9.

40 מלכים א ב; הפטרת פרשת ויחי.

41 רביצקי, ישעיהו ליבוביץ: בין שמרנות לרדיקליות (לעיל הערה 37), עמ' 9.

זה. כשהתכנסנו לסימפוזיון מסכם הוא עמד בראש המדברים. גם בדרך הארוכה חזרה לירושלים לא חדל מן הבירור המלומד. עם עלות השחר כאשר הגענו לביתו, קפץ בזריזות מן המכונת ואמר: "בעוד שעתיים עלי לקום לתפילת שחרית במניין".⁴²

בד בבד לדברים אלו הייתה לרביצקי ביקורת על נחוצותו והיעדר המורכבות שבדבריו של ליבוביץ. ליבוביץ לא ביקש למצוא חן בעיני שומעיו, ונראה היה לרביצקי "כאילו איש זה איננו זקוק כלל לחיבה או אהבה, רק לבירור הנוקב". רביצקי היה מסויג מגישה זו מטעמים עקרוניים שנתוודע אליהם להלן, אולם הוא הזדהה עם פן אחר שלו שליווה את אישיותו ומחשבתו של ליבוביץ – להט ביקורתו העקשני הדורש את ניתוצם של האלילים. הוא ביקש לעקור מהכול "את כתר המוחלט והטוטלי", וככל שההמון דבקו בדבר, כן ניתוצו היה חריף וקשה. "זהו שורש המונותאיזם של ליבוביץ: אין קדוש אלא הקב"ה לבדו, ואין ערך אלא הוא לבדו".⁴³

ג

זיקה זו לליבוביץ – הפילוסוף, המורה והאינטלקטואל העומד בשער – הייתה כרוכה במשיכה וברתיעה. רתיעה זו מאמירותיו החד-משמעיות של ליבוביץ ניתן לפרשה, כאמור, לגנאי. אמירותיו החדות והלא פופולריות דרשו מחיר. הן היו כרוכות בבדידות ובחוסר אהדה ציבורית, ולא הכול היו מוכנים לשלם מחיר זה. רביצקי, יטענו מבקריו, לא ניצב בחזית בודדת זו.

אולם דומני שהימנעותו של רביצקי מאמירות חריפות (ומבודדות) ראוי לפרשה לשבח, וממילא גלומה בה ביקורת עקבית שלו על ליבוביץ ועל כל מי שמנסחים עצמם בלשון חריפה ומתבדלת. הבנת מורכבות זו קשורה למורכבותו של החזון המנהיגותי-הפילוסופי והאמביוולנטי של הרמב"ם לאור רביצקי.

42 המשך הדברים כורך גם את ביקורתו האוהדת של רביצקי עלי: "כאשר שאלתי, כיצד אין הוא מתעייף מדבר שעות ארוכות ללא הפסקה. ליבוביץ תמה עלי: 'קשה לדבר? קשה להקשיב לאחרים!' " (שם, עמ' 11-12).

43 שם, עמ' 10.

המתחקה אחר תובנותיו על הרמב"ם (דלעיל) ממילא גם יכול, לדעתי, ליטול משם את טיבה של המורכבות הערכית שהוצעה בידי רביצקי. אותה רתיעה ומשיכה ביחס לנטיילת כוח ההנהגה היא העומדת ביסוד ההכרה בדבר מורכבותם של הערכים השנויים במחלוקת והסכנה הגלומה בהכרעה חד-ערכית ובפסילת קיומו של ה"אחר". שוב, מורכבות זו עלולה להיתפס כחולשה או כפסיחה על שתי הסעפים. אבל רביצקי הבינה כתוצר הכרחי של חשיבה דיאלקטית של מי שמחויב הן לאמיתות תאורטיות הן לאמיתות תרבותיות-קיומיות, שתיהן משוקללות בתודעתו של המנהיג הפילוסופי.

להלן אבקש לפרט את הרכיבים החינוכיים ואת העקרונות הערכיים הצומחים מכתבתו של רביצקי והאחראים לגישתו המאוזנת, ואולי אפילו המהוססת.

עקרונות חינוכיים

1. מונותאיזם ומלחמה באידאולוגיה טוטלית וצרות אופקים

באחת מהרצאותיו של רביצקי שאל אותו אחד הדוברים בקהל מדוע אין בדעותיו הכוח הסוחף של אמירות חזקות, חד-משמעיות, ומדוע המקשיב להן אינו חש שלפניו להט אידאולוגי (כמצוי בימין הדתי). רביצקי הבהיר מיד שהוא דווקא רואה בעצמו בעל להט אידאולוגי אולם תוכן דבריו מטעה: "אני רדיקלי בקריאתי למתינות", טען.

מה עומד מאחורי אמירה זו?

הדת, לטענת רביצקי, מילאה תפקיד מרכזי בהיסטוריה האנושית בהעצמת המלחמה ושפיכות הדמים – למן סיפור קין והבל⁴⁴ ועד למאבקי דת אחת בדת אחרת ומאמינים באותה דת אלו באלו. אולם האם זהו גורלה של הדת? והאין היא נושאת תקווה אחרת בעבור מאמיניה? האומנם היא מכילה רק אבסולוטיות או שיש בה גם ממד יחסי?⁴⁵

44 בראשית רבה כב, ז (מהדורת וילנא): "ויאמר קין אל הבל אחיו ויהי בהיותם וגו', על מה היו מדיינים? [...] זה אומר בתחומי בהמ"ק [בית המקדש] נבנה, וזה אומר בתחומי בהמ"ק נבנה, שנא' ויהי בהיותם בשדה, ואין שדה אלא בהמ"ק".

45 וראו אביעזר רביצקי, "שלום כמושג היסטורי, אוטופי וקוסמי בהגות היהודית בימי הביניים", דעת 17 (תשמ"ו), עמ' 5-22; Aviezer Ravitzky, "War and Peace in Contemporary Judaism," *Faith and Violence: Christian, Jewish and*

הגות והנהגה בכתביו של אביעזר רביצקי

המונותאיזם, לטענת רביצקי, הוא פתח לשתי תפיסות עולם נבדלות לחלוטין. אקרא להן **מונותאיזם סגור** ו**מונותאיזם פתוח**.

המונותאיזם הסגור

על פי רוב המונותאיזם נתפס כהזמנה לחשיבה טוטלית, המנקזת את הכול באמת אחת חובקת כול וממילא מזמינה קנאות דתית דורסנית. גישה זו מעצבת מסגרת של חלל וזמן מוחלטים, קדושים, המקרינים על הגדרת טיבו של עם סגולה הנושא על גבו את אמונת המונותאיזם, המכיל בתוכו אוטופיה של מיגור מוחלט של הרע. לאור עמדה זו, כיוון שאלוהים הוא אחד ומוחלט, אף האדם ההולך בדרך ב' נדרש להגיע להגשמה אנושית משמעותית טוטלית ומוחלטת. מניה וביה כל דבר חלקי הוא בגידה, כיוון שהוא מייצג חלק מהשלום (המוחלט), חלק מהארץ (השלמה והמוחלטת), חלק מהתורה (המוחלטת). על רקע זה נוצרה משיחיות נוקבת וקשה, הנושאת תחת כנפיה נכונות להקרבה עצמית טוטלית (מגולמת למשל באמונת השהידים המוסלמים). ה"אחר" הופך לאויב דמוני, וכך מתחלף המושג "גאולה" במושג "חורבן".

העולם – על פי גישה טוטלית זו – נצבע בצבעים דיכוטומיים חדים של "הם" ו"אנחנו", ומתפתח נרטיב לוחמני של "קין נגד הבל", יהודים, מוסלמים ונוצרים הלוחמים מלחמת חורמה זה בזה. המושגים "קדושה" ו"חול", "טוהרה" ו"טומאה" הופכים למכשירים המבחינים בין ה"אנחנו" לבין ה"הם", המונעים כל פשרה ודורשים הכרעה כאן ועכשיו.

המונותאיזם הפתוח

לעומת עמדה זו אפשר לראות במונותאיזם הזמנה להבנת האמת שהמחזיק בה מבינה כאמת מקוטעת, שאינה יכולה לחבוק ולתאר את האמת האלוהית כולה. רק האל הוא אחד וטרנסצנדנטי; רק הוא הטוטלי והמוחלט. אצל האדם, לעומת זאת, הכול חלקי ומקוטע ממהותו. אמונותיו, דעותיו ורעיונותיו של האדם הם

Muslim Perspectives, London: The Interfaith Foundation, 2003, pp. 1-4
מופיע גם בתוך אביעזר רביצקי, "שלום", בתוך: א"א כהן ופול מנדס-פלור (עורכים), לקסיקון התרבות היהודית בזמננו, תל אביב: עם עובד, תשנ"ג, עמ' 493-504.
ראו גם הנ"ל, "דגמים של שלום בהגות היהודית", בתוך: רחל פסטרנק ושלמה צדקיהו (עורכים), עידן חדש או אבדן דרך: ישראלים מדברים על שלום, תל אביב: איתאב, תשנ"ד, עמ' 17-37; וכן הנ"ל, על דעת המקום (לעיל הערה 29), עמ' 13-33.

לעולם קטועים ופגומים. השלום בהיסטוריה הוא חלקי, תהליכי, נעדר משיחיות טוטלית. השלום הוא אנושי. ריבונותנו חלקית ואף ארצנו חלקית. למונותאיזם זה רוח דמוקרטית כיוון שהוא מתעניין בהלוך נפש ובאמיתות פזורות הנמצאות אצל אנשים שונים ודתות שונות.

המונותאיזם הסגור הוא מוניסטי ואינו מכיר סובלנות מהי. המונותאיזם הפתוח מעודד ריבוי אך נדרש לבחינה עצמית בדבר מעמדה של האמת ותפקידה.⁴⁶ המוניזם של האמת הוא חטא מגדל בבל. רכיזקי מדגים רעיון זה בדבריו של הנצי"ב:

"ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים": לא משום הדברים התעורר קב"ה [כנגדם] כי אם בשביל שהיו אחדים, יהיו מה שיהיו. סבורים היו שיהיו כל הערים סמוכות וטפלות לאותה העיר שבה המגדל, והיה המגדל לצפות ממנו למרחוק אחר כל היישוב שלהם, שלא יהיו נפרדים בארץ אחרת. על כן נצרך שיהיה "ראשו בשמים".

"ונעשה לנו שם": אנשים משגיחים וממונים על הדבר, ויהיו שם שרי צבא להעניש את העובר, דבלא זה אינו מועיל המגדל. כל זה היה לחשש "פן נפוץ על פני כל הארץ". אמנם יש להבין מה

46 על פי רעיון זה הביא רכיזקי בשיעוריו את המהר"ל שטען לחובת הבעת דעותיך יהיו מה שיהיו:

אין ראוי להרחיק שום דבר המתנגד אל דעתו, לאהבת החקירה והידיעה [...] אותו שלא כוון לקנתר, רק להגיד האמונה אשר איתו, אף אם הדברים הם נגד אמונתו ודתו, אין לומר אליו: אל תדבר ותסתום דברי פיך, שאם לא כן לא יהיה בירור הדת. ואדרבה, דבר כמו זה אומרים: תדבר ככל חפצך [...] כי העלם דברי המתנגד בדת אין זה [אלא] רק בטול וחולשת הדת [...] כי השכל מחייב שלא יהיה מניעה מזה כלל ולסגור פיו של אדם בדבר שהוא מגיע אל הדת, רק פתשגן הכתב נתונה אל הכל [...] וע"י זה האדם בא אל תוכן אמיתת הדברים ולעמוד על האמת הגמור, ואין הסגר לדברים כמו אלו, כי כל גבור שרוצה להתנגד על אחד להראות גבורתו, הוא חפץ מאוד שאותו שבא כנגדו יתגבר בכל אשר יוכל, ואז, אם ינצח [את] אותו הגבור שבא להתגבר כנגדו נראה שהמנצח גבור ביותר" (מהר"ל, באר הגולה, באר שביעי [יהושע הרטמן (עורך)], ירושלים: מכון ירושלים, תשנ"ב, עמ' תכו).

ההדגשות של רכיזקי מתוך דפי מקורות של שיעוריו.

חששו אם יצאו כמה לארץ אחרת, ומוכן שזה היה שייך ל"דברים אחרים" שהיה ביניהם, ובאשר אין דעות בני-אדם שונים חששו שלא יצאו בני-אדם מדעה זו ויהיו במחשבה אחרת, על כן היו משגיחים שלא יצא איש מיישוב שלהם, ומי שסר מ"דברים אחרים" שביניהם היה משפטו לשריפה. נמצא היו "דברים אחרים" שביניהם לרועץ, שהחליטו להרוג את מי שלא יחשוב כדעתם. חשדו את מי שראו שנוהג שלא כדעתם ביראת ה', שהוא צדוקי ואפיקורוס, ובאו ע"י זה לשפיות דמים. על פי ראות עיני אחד ממחזיקי הדת, ידמה שפלוני אינו מתנהג על פי דרכו בעבודת ה' וישפטנו למינות ויתרחק ממנו, ויהיו רודפים זה את זה בהיתר ברמיון כוזב ח"ו.⁴⁷

חטא מגדל בכל היה אפוא הניסיון למקד הכול תחת שלטון אידאולוגי הגותי אחד ובר כבד למנוע מהקהל את החשיפה ל"אחר" האלטרנטיבי. ביטוי לאותה ביקורת על הטוטליות מצא רביצקי בכתבי הרב קוק, שבהם יש ההשוואה בין דימוי אלוהים לכפירה מוחלטת⁴⁸ וגם הרעיון ש"כל הענפים כולם מתהלכים הם זה לימין וזה לשמאל", אך "ביסודם הכל עולה למקום אחד".⁴⁹

2. בזכות הסובלנות, הפשרה וחיוניות ה"אחר"

הסובלנות, טוען רביצקי, היא מהלך שנוגע בנקודות שונות ופועל במישורים שונים: במישור הערכי (הדורש התמודדות עם התנגשות ערכית); במישור

47 הנצי"ב, העמק דבר, בראשית יא, א (ההדגשות של רביצקי מתוך דפי מקורות של שיעוריו).

48 "לעומת האמת העליונה האלהית, אין הברל בין האמונה המצויירת להכפירה כלל. שניהם אינם נותנים את האמת, אלא שהאמונה מתקרב לגבי דין אל האמת והכפירה אל השקר, וממילא נמשך הטוב והרע, מאלה ההפכים, צדיקים ילכו בס ופושעים יכשלו בס" (הרא"ה קוק, אורות האמונה [עורך: משה גורביץ], ירושלים: [חמו"ל], תשמ"ה, עמ' 23). לגרסה מעט שונה ראו הרא"ה קוק, ערפלי טוהר, ירושלים: המכון על שם הרצ"ה קוק, תשמ"ג, עמ' מה.

49 הרא"ה קוק, אוצרות הרא"ה: לקט מאמרים של הרב אברהם יצחק הכהן קוק (עורך: משה יחיאל צוריאל), שעלבים: ישיבת שעלבים, תשמ"ח, חלק ד, עמ' 21.

הטקסטואלי (היוצר את ההתפתחות באיזון שבין טקסטים קנוניים לפרשנותם); ובמישור הנפשי (המחייב עיצוב תודעה גמישה המשנה את התכונותה לנוכח אירועי השעה).

הסובלנות והפשרה במישור הערכי נדונו בהרחבה במאמרו "האם תיתכן פשרה בשדה האמונה והערכים?".⁵⁰ במאמר זה רביצקי בוחן בפרוטרוט את טיב ההשלכות של תמונת עולם סובלנית או של חיים בתודעה של היעדר טוטליות. יש שיראו בפשרה הערכית עניין שיש לקיימו בשל חיוב הקיום המשותף עם ה"אחר", ואף הבנת חיוניותו של קיום זה בבחינת "פיקוח נפש".⁵¹ אבל יש שיראו בה כאילו היא נובעת מעצם ההסתכלות בזולת עצמו. עמדה זו אינה צריכה להיתפס כרירודו של הדיון העקרוני על ידי הסטתו מעולם הערכים אל האדם הנושא ערכים אלו. ההתבוננות ב"אחר" פירושה, לטענת רביצקי (ההולך בעקבות הרב קוק),⁵² שאפשר לחלוק על עמדת ה"אחר" ותכניה, "אך בה בשעה [...] להעריך בחיוב את המניע המשותף העומד מאחוריהם, ואפילו למצוא בו נקודת אור שלא מצאתי בי או בקבוצתי".⁵³ לשון אחר: מניעיו של ה"אחר" הם העיקר, ובכך –

מתחוללת הומניזציה של הזולת: היא תופסת את האחרים ואת עולמם בתור תופעה מורכבת, רב ממדית, שבשום אופן אינה

50 אביעזר רביצקי, "האם תיתכן פשרה בשדה האמונה והערכים?", בתוך: יהודיע עמיר (עורך), דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שביד, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יח, הוצאת מכון מנדל למדעי היהדות, האוניברסיטה העברית בירושלים ומכון ון ליר בירושלים (תשס"ה), עמ' 273-288.

51 שם, עמ' 278-279.

52 "המלחמה עצומה היא, וכל מחנה מגינה [מגן] בצדק ולוחמת [ולוחם] בצדק, החפשים לוחמים בעד ניצוצי הטוב של הרצון שלא יסבלו עבדות לאין צורך, שהיא אך למחסור". ואילו האחרונים מודרכים על ידי השאיפה להגן על הטוב הקיים: 'המשועבדים, מכירי העבר ויודעיו בהדר טובו, מגינים על השעבוד, שלא יהרסו חלקי הרצון המזוהמים את הבנין האצילי של העולם'. שתי העגלות מלאות אפוא בחלקן ואינן חייבות להתנגש זו בזו: 'גדולי הנפש צריכים לתווך את השלום בין הלוחמים, בהראותם לכל אחד מהם מה הוא הגבול השייך לו באמת' " (רביצקי [לעיל הערה 50], עמ' 281). וראו גם ראי"ה קוק, שמונה קבצים, ירושלים: [חמו"ל], תשנ"ט, חלק א, סימן תקפא, עמ' קפד. רביצקי (לעיל הערה 50), עמ' 281.

מתמצה בעיקרון זה או אחר, בהצהרה זו או אחרת [...] פשרה אינה נערכת בין אמונות אלא בין מאמינים, ואין היא נדרשת בין אידאות חלוקות אלא בין אידאולוגים חלוקים.⁵⁴

זאת ועוד, בן שיחי אינו רק נציג של קבוצה אידאולוגית "שגויה", אלא הוא גם אדם פרטי בעל תמונת עולם מגוונת, אישית וייחודית שיכולה למשוך את הלב וללמדני. מודעות זו מתעצמת בעקבות ההכרה שלנו בריבוי זהויותיו של האדם וקבוצות השייך שהוא נמצא בזיקה עמן.

המונותאיזם הפתוח מחייב את מודל פתירת המתחים החברתיים שב"אמנה החברתית", שרבים הם משמיציה.⁵⁵ ברם, לטענת רביצקי, האמנה היא חיובית ביכולתה להתוות מסלול ביניים (בין האינטימי האישי לבין הפורמלי הפוליטי והמנוכר) המאפשר – למרות פומביותו – לימוד וגילוי הדדי אנושי. מסלול זה מאפשר גילוי של פני ה"אחר" חרף עיסוקו ברשות הרבים. בחתימת מאמרו מבהיר רביצקי עוד פן עמוק של המונותאיזם הפתוח: ה"אני" הנפגש עם ה"אחר" – שלא כמו הדימוי המקובל – אינו "סלע מוצק היודע את עולמו ואת אמונתו ללא עוררין, ואלמלא קיומו של האחר היה פטור מכל קונפליקט פנימי ובונה לו את סביבתו באופן מובהק וחד-ממדי". המתח והרבגוניות הערכית מתחוללים גם בעולמו האישי של האדם, בהיותו "אזרח של שני עולמות או [...] אני מוצא עצמי [...] ששום דבר 'אנושי' אינו זר לי ושום דבר 'אלוהי' אינו זר לי. לפיכך, למרות זהותי הקבוצתית המוגדרת, סערת המחלוקת הנושבת בעולם החיצוני מוצאת לה אחיזה גם בלבי".⁵⁶ הנה כי כן, יצירת האמנה עם ה"אחר" היא פתח לא רק ליצירת הזיקה עם הרע, אלא גם הזדמנות חוזרת ליצירת שיח בין העולמות הערכיים השרויים בקרבו.

54 שם, עמ' 281-282.

55 ההשמצות כנגדה ייאמרו בשל היותה, לכאורה, הסדר פוליטי כוחני, התמקחות הפוגמת ביושרה האישית, רלטיביזם אתי או ספקנות הכרתית. וראו אבי שגיא, "החברה והמשפט בישראל בין שיח זכויות לשיח זהות", מחקרי משפט טז(1) (2000), עמ' 37-54; Joseph Tussman, *Obligation and the Body Politic*, Oxford: Oxford University Press, 1960, pp. 114-117
56 רביצקי (לעיל הערה 50), עמ' 288.

מצאנו אפוא שדרכיה ואופקיה של הפשרה רבים הם – יש בה הבנה שכפיה על ה"אחר" אינה מביאה תועלת; וגם תפיסה שיש להבין את האידאולוגיה ה"אחרת" דרך המפגש הבלתי אמצעי עם המאמין בה, ולא רק כעמדה טהורה ומנוכרת. הפשרה, לדעת רביצקי, צריכה להכיר בערך של קיום משותף לנוכח המחלוקת וברתיעה עקרונית מהכרעתו של ה"אחר" על ידי הפשרה. מורכבות זו תובעת ראיית ערך קיומן של אמונות סותרות אלו בתוך כל אדם, וממילא חיוניות שמירתן גם במערכת הכללית.

3. מוניזם לעומת מורכבות

כעולה בקנה אחד לרעיון המונותאיזם הפתוח, רביצקי יצא חוצץ נגד הניסיון התרבותי – שהרמב"ם היה שותף לו – לכנס את התרבות היהודית במערך דוגמטי אחד. ניסיונות כאלו נעשו בעבר, אך כולם כשלו. הרמב"ם הורה על "ג עיקרים, ר' חסדאי קרשקש העמידם על שישה,⁵⁷ הרשב"ץ ור' יוסף אלבו⁵⁸ העמידום על שלושה, ור' יצחק אברבנאל העמידם על אחד (בריאת העולם).⁵⁹ אולם "עורמת ההיסטוריה ולעגה, שעקרים אלה [של הרמב"ם] הפכו להיות שירים וזמירות בדמות הפזמונים 'יגדל' ו'אני מאמין' – הנפוצים בסידור התפילה", בהיפוך גמור לרוחו הרציונליסטית של הרמב"ם.⁶⁰ ברם נטייה זו לרכז את הכול ב"אחד" מוסיפה להתקיים עד ימינו. ליבוביץ, למשל, ביקש למקד את היהדות כולה בעולם ההלכה, שהרי לשיטתו "אין היהדות אלא הלכה! [...] כל השאר [...] הוא מקרי ואינו שייך למהות היהדות".⁶¹ את עמדתו של ליבוביץ כמו גם את כל הלוך הנפש המכוון עמדות אלה רביצקי דוחה בתוקף.

- 57 על תורת העקרים אצל רח"ק ראו מנחם קלנר, תורת העיקרים בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ירושלים: ספרית אלינר, 1991, עמ' 89-111.
- 58 שם, עמ' 70-88.
- 59 שם, עמ' 140-151.
- 60 ראו מורה נבוכים א, נ: "כי האמונה (אעתקאד) אינה העניין הנאמר אלא העניין המצטייר בנפש".
- 61 אבינועם רוזנק, "מבוא", מבוא למחשבת ישראל: בעקבות שיעוריו של פרופ' אביעזר רביצקי (בהכנה); וראו גם ישעיהו ליבוביץ, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשל"ה, עמ' 15-36.

עצם הניסיון לרכז הכול בתחום מסוים הוא פסול, לדעת רביצקי. ובקשר לטענתו של ליכוביץ הוא אומר שהיא לוקה בחשיבה לא מורכבת על הדת. הדת היהודית, לטענתו, מעולם לא הייתה חדר-ממדית. היא הכילה אורחות חיים והלכה, אבל תמיד התלווה לה מערך "של 'המעבר' הרוחני-הגותי [...] דבר מה שיעניק משמעות לייצוג ההלכתי ולפעילות המשפטית. החיים הדתיים היו שילוב של מרכיבים שונים [...] במקרא יש 'חוק' ו'סיפור'. אצל חז"ל יש 'הלכה' ו'אגדה'. בימי הביניים היה 'דין' ו'הלכה' מצד אחד אך בצידו תהיה פילוסופיה, מיסטיקה ואח"כ חסידות ותנועת המוסר מצד שני".⁶²

4. בין פנים לחוץ וחיוניותו של המדרש

טענה אחרת שמעלה רביצקי, שלה הוא מתנגד, גם היא שייכת להלוך הנפש של מונותאיזם סגור הנעדר מורכבות רוחנית. עמדה זו היא תמונת תשליל של טענתו המתריסה של ליכוביץ הרוחה את העיסוק ב"מחשבת ישראל" ומנקזת הכול אל ההלכה. טענה חדשה זו דוחה את העיסוק במחשבת ישראל כיוון שלדידה אין כלל "יהדות", שהיא "מחשבת ישראל", כיוון ש"היהודים – בכל פזורותיהם – הושפעו מאזורי התרבות השונים". (פילון האלכסנדרוני הוא לכאורה רק תוצר של תרבות הלניסטית, והרמב"ם תוצר של התרבות המוסלמית-הפילוסופית, מנדלסון ורוזנצוויג הם ילידי התרבות הנוצרית והפילוסופית, וכן הלאה.) אי-אפשר אפוא לדבר על בסיס משותף ומוצק, המעגן ומארגן את התופעות השונות במרוצת ההיסטוריה התרבותית של היהודים, ואי-אפשר, לכאורה, ליצור רצף עקיב ומשותף בין היהודי הישראלי כיום לבין יהודי גרמניה במאה השמונה עשרה או בין פילון והרמב"ם מכאן לבין המקובל ר' משה די-ליאון מכאן.

בהתמודדות עם טענה זו ניצבים אנו לפני אחד מעקרונות היסוד של מחשבת רביצקי. לשיטתו ישנו מצע משותף העובר כחוט השני לאורך כל ההיסטוריה של התרבות היהודית: כל מגוון העמדות והאישים היו מוטרדים ממעמדם של הטקסטים הקנוניים של היהדות, וכולם יצרו פרשנות חדשה ומדרש חדש לנוכח המחשבה הכללית שהסעירה את רוחם. ההבדלים שנוצרו ביניהם נובעים מה"אחר" השונה, שמולו הם ניצבו, וממילא תמונת עולמם הראשונית הייתה

62 רזונק (לעיל הערה 61).

אחרת ופרשנותם לקנון היהודי הייתה חדשה. אולם מבחינת הצורה הכול עשו מהלך דומה במפגש שבין "פנים" ל"חוץ". אין מחשבת ישראל, אליבא דרביצקי, בלי השפעות מבחוץ. "אך השפעה זאת היא לעולם השפעה הבאה לקבוע את דרך ההבנה של המקורות הקלאסיים. [ו]ישנו 'מדרש חדש' יצירתי בכל דור של המקורות הקלאסיים".⁶³

עמדה זו היא ביסודה עמדה פתוחה ומתנגדת נחרצות לכל צרות אופקים. התרבות היהודית שאבה תמיד מהחוץ. בעת העתיקה היו ה"אחר" המסעיר אפלטון ואריסטו; תחת שלטון האסלאם של ימי הביניים הושפעו הוגי ישראל מאלפראבי, אבן סינא ואבן רושד. בארצות אחרות ניצבו היהודים מול הגנוסיס והנאו-אפלטוניות ונוצרה המיסטיקה היהודית. בעת החדשה יצרו יהודים כרוזנצוויג מול היגל, הרמן כהן והרב סולובייצ'ק מול קאנט וקיקרו, ולוינס שוחח עם הוסרל, היידיגר והאקזיסטנציאליזם שלאחר השואה.

ביטוי לרפוס נפשי פתוח זה נמצא אצל רביצקי בסיפור "האוצר", המיוחס לרבי שמחה בונים מפשיסחא או לר' נחמן מברסלב שרביצקי הרבה לספרו לתלמידיו. הסיפור הוא על יהודי (ושמו אייזיק מהעיר קראקא), שחלם בלילה חלום, ובחלומו נאמר לו שאם ילך שלושה ימים יגיע לגשר (בעיר פראג) ולמרגלותיו ימצא אוצר. היהודי מקשיב לחלומו, הולך, מגיע לגשר, אך אינו יכול לחפור מתחתיו בגלל השומרים – אנשי משמר המלך – המסתובבים סביבו. בעיצובו לב הוא נע ונד ליד הגשר עד שהוא מעורר את סקרנותו של ראש השומרים ששואלו לפשר מעשיו. בייאושו מספר לו היהודי על חלומו. בתגובה השומר לועג לו ואומר שחלומות – שווא ידברו, שהרי גם הוא חלם חלום שמתחת לתנור בביתו של יהודי ששמו אייזיק בקראקא מסתתר אוצר! וכשם שהוא אינו מתייחס לחלומו, מוטב שהיהודי יעשה כמוהו. שומע היהודי את חלומו של השומר ומבין שמטרת חלומו הייתה להביאו לפראג רק כדי לשמוע זאת. אץ לביתו ומוצא בביתו מתחת לתנור אוצר.⁶⁴ "בדרך כלל", אומר רביצקי, "סיפור זה מסופר כדי להורות את המסר: 'יהודי! אתה חשבת שהאוצר נמצא בחוץ [...] האוצר הוא בבית! [...] מדוע תלך לחצב [...] בארות נשברים אשר לא יכלו המים?' (ירמיהו ב, יג). אבל אפשר לחשוב על

63 שם. וראו אביעזר רביצקי, "על חקר הפילוסופיה היהודית בימי הביניים", על דעת המקום (לעיל הערה 29), עמ' 129-141.

64 מתוך שיעוריו.

הגות והנהגה בכתביו של אביעזר רביצקי

פירוש אחר: אתה ידעת ללמוד על אוצרך הפנימי רק משעה שנחשפת החוצה. כל עוד היית סגור בדל"ת אמותיך לא יכולת להכיר את מצבך הפנימי".⁶⁵
מסר זה מדגים רביצקי בכמה צורות. הדוגמה הבאה היא המעט המחזיק את המרובה:

[בוטקסט הקלאסי הראשון [...] נמצא כתוב: "בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ" (בראשית א, א). לכאורה הכל מובן וברור. אך מהו "בראשית"? – הרי איני מדמה זמן שאין לפניו זמן. ואחריו: איני יודע מה זה "ברא", כי אם בריאה היא "יש מאין" – איני יכול לדמות ישות שאין לפניה ישות. ואחרון: למה הכוונה ב"אל"? למעשה אינני יודע את מהותו!⁶⁶

מה טיב הבנת הטקסט בלי הניתוח הביקורתי? ומה ערכו של ניתוח זה בלי כלי ההכרה התבוניים שמעניקה לנו הפילוסופיה? המפגש עם כלי ההכרה, העיון והביקורת החיצוניים הוא אפוא מפגש הכרחי, ובלעדיו לא אהיה מודע לטיבן של הבעיות הטמונות בטקסט ולא אדחף לפרשן ולבארן. ולדידו של רביצקי, הכלי המרכזי לפרשנות חדשה זו, שהיא תשתיתה של מחשבת ישראל, הוא הפילוסופיה, שעמה אפשר לבחון בחינה רציונלית ומושכלת את המרחב היהודי על כל שלוחותיו.

פרטיקולריזם ואוניברסליזם

המתח האמור לעיל, בין ה"פנים" לבין ה"חוץ", יסודותיו לא רק בחיוניות המפגש עם ה"אחר" ותרומתו להבנת העצמי. הוא נסב גם על היכולת להבחין בין ה"פנים" ל"חוץ" ולשמור את ה"פנים" מהתערות והיעלמות ב"אחר". יסודה של הפתיחות אל החוץ שהיא אינה מוותרת על נכסיה הקנוניים לנוכח הקשיים הביקורתיים העולים מהחוץ הפילוסופי. האי-יותור הוא גם השער והמצע לפרשנות החדשה.

65 מעניין לציין שמבני סיפור דומים אך שונים נמצא בניסוחים הפשיסחאי מכאן והברסלבי מכאן, אלא שבשניהם ה"חוץ" הוא הרבי. אני מודה לד"ר בנימין בראון שהעיר לי על כך.

66 רוזנק (לעיל הערה 61), פרק א.

שמירת תודעתו של היהודי כ"אחר" לנוכח חברת הרוב העוטפת אותו היא רכיב חיוני הממריץ לפרשנות חדשה ולהתפתחות תרבותית יהודית. מרגע שהיהודי מפסיק לחוש כ"אחר" נבדל, תתרחש ההתבוללות. המתח מותנה בזיקה דואלית מתוחה.⁶⁷ לאור מתח זה מבהיר רביצקי את הדו-אנפין של התרבות היוונית-הליניסטית:

מצד אחד היא מופיעה בתולדותנו כסמל רשע וכיבוש. משמע: תרבות שאי אפשר להיפגש איתה או שמפגש יוצר ויתור עצמי ואיבוד לדעת. זהו המימד של חג חנוכה, המעמיד בעימות ובדיכוטומיה רשעים וזדים אל מול ישראל המחויבים בכפייה לעבור על הדת. זוהי יוון שאינה תרבות מפוארת אלא הלניות אפורה, כוחנית ואילית. מצד שני, באותם מקורות יהודיים – בעיקר באותם המקומות הפילוסופיים והמיסטיים כאחד – ניתן לשמוע על אריסטו ואפלטון "האלוהיים".⁶⁸ כך התייחס הרמב"ם אל אריסטו בימי הביניים; ובעת החדשה הרב קוק אמר על אפלטון שהוא הלך "באורחה דמהימנותא",⁶⁹ ופירושו – "דרך הישר", או בהקשר זה: בדרך "תורת האמת" – דרך הסוד והקבלה. באותה רוח רבי יהודה אברבנאל (בראשית המאה ה-16) מצייר את התמונה שבה אפלטון ואריסטו פוגשים את חכמי ישראל ולומדים מהם.⁷⁰ אמירות אלה אינן מקריות, והצורך הנפשי המחולל אותן חושף תחושת קרבה עצומה.⁷¹

- 67 ראו Peter Berger, *A Rumor of Angels*, New York: Garden City, Doubleday Anchor Book Publication 1970, pp. 17-37
- 68 הרמב"ם בדברו על אריסטו כ"פילוסוף אלוהי" מתכוון לאלוהי בבחינת מי שעוסק ב"מטפיזיקה" ולא בבחינת divine. הפילוסוף העוסק במטפיזיקה ובעניינים שמעבר לפיזי ייקרא כאן "אלוהי".
- 69 הראי"ה קוק (לעיל הערה 49), כרך ב, עמ' 1033, מתוך: הערות הרב לחזיוני אמציהו, עמ' ג.
- 70 ר' יצחק אברבנאל, נחלת אבות, פרק א. וראו יהודה אברבנאל, ויכוח על האהבה, עמ' לא.
- 71 רוזנק (לעיל הערה 61), פרק א.

הגות והנהגה בכתביו של אביעזר רביצקי

דואליות זו מוצא רביצקי בהבחנתו של ר' יוסף אלכו בין ההתגלות האוניברסלית (השכלית) לבין ההתגלות הפרטית. ואת הסכנה של הפרטיקולרי לעומת האוניברסלי הוא מגדיר בהבחנה בין "פלורליזם חונק" (שהוא "קרוב משפחתו" התרבותי של "המונותיאזם הסגור"), שיוצר רדוקציה של הפנימי בכללי ומעלים את המיעוט הקוגניטיבי ברוב הקוגניטיבי כאילו אין ביניהם דבר ואין האחד אלא ראי של חברו; לבין "סובלנות המטפחת את האחרות", המכירה בנבדלות (שהיא "קרובת משפחה" תרבותית של "המונותיאזם הפתוח").

בהקשר זה הדגיש רביצקי בשיעוריו את ההבחנה בין אלילות לבין גישות מונותאיסטיות. האלילות היא "אחר" פתוח רבגוני ואינו מחייב דבר, ובכך מאיים על היהדות הדורשת אמיתות מוגדרות (ועל כן יש חשיבות בהדגשת גרעין האמת של הפרטיקולריזם היהודי). לעומתה עומדות גישות מונותאיסטיות (של אסלם ושל נצרות) ופילוסופיה מוניסטית-רציונלית. עמדות אחרונות אלו מאתגרות את היהדות בכך שהיא נתבעת לשמור על אמיתותה מול האמיתות האחרות העומדות מולה ולא לקרוס לנוכח התביעה המוניסטית של האוניברסלי.

פילוסופיה והנהגה בין פירוק לבנייה

מצאנו אפוא שני פנים לעמדה המאפיינת את רביצקי:

הראשונה, במתח שבין הנהגה ציבורית לעיון פילוסופי הוא נוקט עמדת ביניים מורכבת. הוא סובר שתפקידו של הפילוסוף להשפיע על סביבתו ולחנכה; "לרדת אל המערה" ולהנחיל לה תרבות וכלים המדריכים אותה בחיים הקונקרטיים. רעיון זה, לשיטתו, הוא פנימי לטיבה של הפילוסופיה. הוא קיבל ביטוי בזיכרונותיו על לימודיו באוניברסיטה:

בשנה השנייה ללימודי באוניברסיטה העברית, התנהל בבית הלל דר-שיח בשאלה "מהי פילוסופיה?". המתדיינים היו שני מרצים צעירים, עדי צמח ויוסף בן שלמה. עדי צמח דבק אז בפילוסופיה אנליטית, ולפיכך הסביר שמלאכתו היא ניתוח מושגים ואותה הוא מנסה ללמד גם לאחרים. יוסף בן שלמה שם בעת ההיא דגש על אקזיסטנציאליזם ומטאפיסיקה, ולכן הסביר [...]: "אני בחרתי ללמוד פילוסופיה מכיוון [...] [שאני מעוניין בשאלות מעשיות, ריאלייות – איך אני אמור לחיות, מה אני חייב לעשות, מה

המשמעות של היותי ומותי, מאין באתי ולאן אני הולך, אלה הן השאלות המיידיות והקונקרטיות האמיתיות". בעיני, אמירה זו מתארת נכונה את לימודי הרוח [...] מי אני? [...] מהו העולם [...] [ואלוהים?]⁷²

אולם "ירידה" זו הייתה מלווה – אצל רביצקי – בהיסוס, והוא הזדהה עם המתח המובנה בתוך אישיותו המורכבת של הרמב"ם והיה קשוב לביקורת של תלמידי הרמב"ם הפילוסופים על הכרעת מורם הגדול. רביצקי ביקש להיענות הן לקריאה לעשייה פוליטית הן להזהרה מפני עשייה זו ופגיעתה בחיי העיון.

השנייה, המורכבות הזאת מקרינה גם על טיבם של הרעיונות שרביצקי מאמין בהם. כהוגה פעיל בהוויות העולם והחברה רביצקי מתאפיין בחוסר קיצוניות. עמדה זו אינה מבטאת הססנות או רצון לרצות את שומעיו אלא היא פרי עמדה מורכבת המפנימה את תפקידו המיימוניסטי של "המלך הפילוסוף". לשון אחר: מוטלת אחריות על מי שנדרש להביא את עולם הרוח האידיאלי אל החברה ונוסף על כך לדבר אל החברה במקום שבו היא נמצאת. רביצקי מאמין שתפקידו של איש הרוח כפול: להיות נביא העומד בשער אשר נלחם למען רעיונות נצח שיש להנחילם, וגם להיות מבקר ומפרק מוסכמות שליליות. אך בד בבד – ובניגוד לחוקר האקדמאי גרדא – עליו להבטיח את לכידותה של החברה ולהשכיל לפעול מתוך תודעה של קיטוע ובתוך חברה המכילה ערכים מנוגדים ומגמות סותרות.

מורכבות זו מתקיימת, כאמור, על בסיס תאולוגיה של מונותאיזם פתוח, הנרתע מכל עמדה טוטלית; מכל משיחיות החותרת לאוטופיה כאן ועכשיו. גישתו של רביצקי מבטאת עמדה סובלנית ואף פלורליסטית, סולדת מצרות אופקים ומסמנת את החיוניות של הפתיחות ל"חוץ" כחלק בלתי נפרד מפיתוחו של הפנים וכורח נבדלותו.

72 אביעזר רביצקי, "הרוח והחברה", בתוך: נעימה ברזל (עורכת), "נשיאים ורוח וגשם אין": משבר (מדעי) הרוח באקדמיה ובחינוך, קריית טבעון: מכללת אורנים, תשס"ו, עמ' 12-17.

הגות והנהגה בכתביו של אביעזר רביצקי

איש הרוח נדרש אפוא להתגבר על שלושה פיתויים: (א) לפרוש אל המדבר (שבוטא על ידי משה רבנו, ירמיהו ואליהו, ישוע ואבן באג'ה); (ב) להשתכר מהכוח הפוליטי ולהפעילו כדי לכפות את ערכיו החד-משמעיים על "אחרים" ובכך למגרם;⁷³ (ג) להגיע לשיח עם החברה ולהתעלם ממסורתה, ערכיה ושפתה התרבותית הפרטיקולרית. זהו הפיתוי להתנשא על החברה אגב שימוש בערכי מוסר אוניברסליים.

ההתגברות על פיתויים אלה תאפשר את התפקיד המורכב של מורה דרך רחב אופקים המשוחרר ממוסכמות שליליות; נביא חכם היודע לנתן, לבנות ולהנחיל; בעל תבונה המכיר בחשיבותה של האמת ובסכנה הנשקפת מחשיפתה המוחלטת לעיני כול; מבין את חשיבות המכנה המשותף והמלכד לעומת הרתיעה מפירוד החברה למען אידאלים מופשטים.

ד

מחקר והגות

תמונת עולם מורכבת זו באה לידי ביטוי בכל מחקריו וכתבתו של רביצקי.

1. בהקשר המחקרי

חקר אישים ותנועות. רביצקי, כאמור, במחקריו עד כה, הקדיש תשומת לב רבה לחשיפת הגותו הפוליטית של הרמב"ם, לדקויותיה האזוטטריות והאקוזוטרויות וללבטיה לנוכח הביקורת הפילוסופית של תלמידיו.⁷⁴ במחקריו נבנתה התשתית המסרטטת את התכלית של העיסוק הפילוסופי מתוך הבהרת הזיקה והמתח שבין חיי העיון לחיי המעשה וההנהגה. הוא הרבה לבחון במחקריו דגמים שונים ומגוונים של אנשי רוח שמימשו בחייהם שילוב זה ויצרו גשר בין עולמם העיוני לבין פעילותם החברתית-החינוכית והפוליטית.

73 זוהי ביקורתו של קרל פופר על אפלטון. ראו קרל פופר, החברה הפתוחה ואיוביה, תרגום: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, תשס"ג.

74 רביצקי (לעיל הערה 3); הנ"ל (לעיל הערה 12); ועוד.

ראשון לכולם היה הרמב"ם, שדמותו הרוחנית-הדתית, האינטלקטואלית- הפילוסופית וההלכתית-הפוליטית מאפילה על כל יתר מושאי מחקרו של רביצקי. בהציגו את הרמב"ם בשיעוריו, במאמריו ובספריו נוהג רביצקי לכנותו "האישיות הגדולה ביותר בתולדות ישראל למן חתימת התלמוד"⁷⁵, והוא מונה לו ארבעה כתרים: **כתר ההלכה** (כאיש ההלכה "הגדול ביותר מחתימת התלמוד לפחות עד השולחן ערוך ורבים יאמרו – עד היום הזה");⁷⁶ **כתר הפילוסופיה** ("כ"פילוסוף החשוב והמרכזי ביותר בכל תולדות ישראל");⁷⁷ **כתר הרפואה** ("הרמב"ם היה הרופא הטוב בזמנו ודורו");⁷⁸ ו**כתר הנהגה הפוליטית** (שהרי היה מנהיג עממי המקובל על רבים, והשפעתו התפרשה על מרחבי העם היהודי בתפוצותיהם). הרמב"ם היה הגיבור התרבותי שהצליח להגיע לגבהים פילוסופיים נעלים ולתרגום מאוזן ושקול של הנהגה פוליטית המתבטאת בפער ובזיקה שבין כתיבתו ההגותית העיונית (האזוטריית) לבין כתיבתו ההלכתית (במשנה תורה) והנהגתית (המגולמת באיגרותיו). שילוב ואיזון זה, על פי הרמב"ם, אפיין את אבות האומה כי "האבות ומשה רבנו, התברר שהתאחדו עם האל, כלומר השיגוהו ואהבוהו, כמו שמעידים הכתובים [...] עם זאת עוסקים היו בהנהגת האנשים, בריבוי הממון ובהשתדלות למען הקניין"⁷⁹. שילוב זה (של איש רוח ומנהיג פוליטי) הוא גם המאפיין את מלך המשיח (שעוצב ככפוף לעקרונות ההלכה וכדמות בלתי אוטופית).⁸⁰ לנוכח מתח ומורכבות אלו שבין הנהגה לפילוסופיה מפרש הרמב"ם את הפסוק שבשיר השירים "אני ישנה ולבי ער"⁸¹.

תלמידיו הרמב"ם, כאמור, התייחסו על פי רוב רק לפן אחד באישיותו המורכבת, והנה דווקא מבקרו הפילוסופי הגדול ככל עניין (בתפיסת העולם,

75 רוזנק (לעיל הערה 61), פרק ה.

76 ש.ם.

77 ש.ם.

78 ש.ם.

79 מורה נבוכים ג, נא.

80 וראו אביעזר רביצקי, "כפי כוח האדם": ימות המשיח במשנת הרמב"ם", בתוך: צבי

ברס (עורך), **משיחיות ואסכטולוגיה**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"ד, עמ' 191-220;הנ"ל, **על דעת המקום** (לעיל הערה 29), עמ' 74-104.

81 שיר השירים ה, ב; מורה נבוכים ג, נא.

האדם והאל) – רבי חסדאי קרשקש⁸² – השכיל לחקות את האיזון המימוניסטי המורכב שבין פילוסופיה להנהגה. קרשקש (1340-1411), אחד ממושאי מחקרו של רביצקי, הצליח לשלב באישיותו ובעולמו את כתר הפילוסופיה (בספר "אור ה'"⁸³) והתאולוגיה (בספרו "ביטול עיקרי הנוצרים"),⁸⁴ ההנהגה וההלכה.⁸⁵ במחקרו על "דרשת הפסח לר' חסדאי קרשקש" רביצקי חשף את כתב היד שגילם יותר מכל כתביו האחרים של קרשקש⁸⁶ את אותו חיבור פילוסופי-הלכתי, עיוני-פוליטי, שייחד את קרשקש בתור ממשיכו של הרמב"ם מצד אחד אבל גם בתור בר הפלוגתא הפילוסופי הגדול שלו מצד אחר. החלופה של קרשקש לרמב"ם – כפי שהראה רביצקי – הייתה משולבת: פילוסופית, הלכתית והנהגתית. בחלקו העיוני של הספר דן קרשקש בסוגיות של ניסים, טבע ושכל ושל רצון אנושי לעומת אמונות ודעות.⁸⁷ חלק זה הוא חלק הארי של החיבור. בהמשכו נמצא החלק ההלכתי הקשור לפסח. חוסר האיזון בין חלקי החיבור מעיד

82 ריונזק (לעיל הערה 61), פרק ו.

83 ראו אביעזר רביצקי, דרשת הפסח לר' חסדאי קרשקש ומחקרים במשנתו הפילוסופית, ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשמ"ט, עמ' 17 והערה 27.

84 כנראה נכתב במקור בשנת 1389. הספר מבוסס על הפולמוס עם התאולוגיה הנוצרית. וראו רביצקי (לעיל הערה 83), עמ' 17 והערה 30.

85 על תכניו הבלתי ממומשות של קרשקש בהלכה ראו שם, עמ' 112 והערה 6. וזה לשונו של רביצקי:

לפי התרשמותי שלי, החכם המובהק שמילא אחרי הייעוד שהציב הרמב"ם, היה לא אחר מאשר מבקרו הגדול, ר' חסדאי קרשקש. באורח אירוני, דווקא קרשקש, שחיבר חיבור חלופי ל"מורה הנבוכים" וגם ביקש לחבר קודקס הלכתי שיתחרה ב"משנה תורה", הפנים את האידיאה של השיתוף היוצר בין שני העולמות. הוא לא אימץ את גופי תורתו של הרמב"ם, לא בחשיבה פילוסופית ולא בהנהגה הלכתית, אך הוא התקרב אליו מאוד בתביעה לשלב אהרדי בין חשיבה להנהגה, בין פילוסופיה להלכה (אביעזר רביצקי, "בין הלכה למטה-הלכה", בתוך: עזרא פליישר ועורך, לזכרו של יצחק טברסקי: דברים שנאמרו במלאות שלושים למותו, ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשנ"ה, עמ' 42-43).

86 קרשקש לא הגשים את תכניו בכתבתו ההלכתית. "דרשת הפסח" הוא המקור היחיד המבטא את חזונו.

87 על דברים אלה, על יחסם לדיון בספרו "אור ה'" ועל ההשפעות הפילוסופיות המנחות את קרשקש בדיון זה ראו רביצקי (לעיל הערה 83), פרק ג.

על ענייני הגדול של קרשקש בפילוסופיה. ואף על פי כן אי-אפשר להתעלם מן המשקל ההלכתי באישיותו של קרשקש: הוא היה מתלמידיו הבכירים ביותר של רבנו ניסים (הר"ן) גירונדי ויורשו על כס הרבנות בסרגוסה, מנהיגה של קהילת ברצלונה (מ"ד 1367), דיין ושופט.

אישים רבים נוספים בעת החדשה זכו לניתוחו המחקרי של רביצקי ורובם מתוך אותו הקשר הגותי-פוליטי, המתחקה על דרכי תרגומן של הרוח, התאולוגיה והפילוסופיה אל מערכות העשייה החברתית, החינוכית והפוליטית. תנועת חב"ד והאדמו"ר ר' מנחם מנדל שניאורסון מליובאוויטש (הרבי השביעי של תנועת חב"ד) קיבלו בהרצאתו של רביצקי בשנת תשס"ב (בכנס על תנועת חב"ד באוניברסיטת בר-אילן) ניתוח יסודי. בדבריו הצביע רביצקי על ייחודיותה של המשיחיות החב"דית בעת החדשה המאופיינת בצמיחה משיחית שאינה נובעת ממשבר היסטורי אלא דווקא מפריחה; משיחיות שאינה אנטינומיסטית אלא הלכתית דווקא; משיחיות שאינה מנוכרת לאוניברסלי אלא מאירה אליו את פניה; משיחיות שיש לה יומרה להשפיע על ההיסטוריה ויש לה רגישות למאורעות ההיסטוריה מתוך גישה של נוכחות אימננטית של האלוהי. בד בבד גם אישיותו של הפוסק החשוב הרב עובדיה יוסף ותנועתו הפוליטית ש"ס עוררה את התעניינותו. הוא ערך את הספר "ש"ס: היבטים תרבותיים ורעיוניים"⁸⁸ ובמבוא הוא מצביע על יתרון של התאולוגיה וההגות בפענוח ההתרחשויות הפוליטיות של תנועה זו והעומד בראשה. ניתוח זה עומד בניגוד לעיוורונה של החברה החילונית לתנועת ש"ס; חברה חילונית השוקלת הכול בעיניים כלכליות או אינדיווידואליסטיות מערביות וחד-ממדיות.⁸⁹ רביצקי מבחין בין מניעיהם של ראשיה-מקימיה של ש"ס – שעניינם המעשה הדתי והחינוכי, לבין תומכיה – שעניינם זהות, זיכרון קיבוצי ודימוי עצמי. מקימיה של ש"ס, מבהיר רביצקי, ביקשו "להחזיר עטרה ליושנה" על ידי (א) קריאת תיגר על החילון בישראל באמצעות השבת המונים לתורה ומצוות, תפילה והלכה, בצד בניית קהילה תורנית למדנית הנשענת על אליטה רוחנית; (ב) הנחלת מורשת ההלכה של חכמי ארצות האסלאם לחברה

88 אביעזר רביצקי (עורך), "ש"ס: היבטים תרבותיים ורעיוניים, תל אביב: עם עובד ומרכז יצחק רבין, תשס"ו.

89 שם, עמ' 7-9.

הישראלית ו-ג) הכרעת הכף לטובת מסורת הלכתית ספרדית מסוימת אחת בצד דחייתן של מסורות מזרחיות חלופיות.⁹⁰ הרב יוסף – כציר המרכזי של תנועה זו – מרתק במיוחד בשל ייחודו הלמדני היוצא דופן, שהקנה לו השפעה חסרת תקדים ש"שום אישיות חוץ-פוליטית במדינת ישראל לא זכתה לו מעולם".⁹¹ סודו, בין היתר, בחוסר כפיפותו הלמדני, בהיעדר מחויבות אידאולוגית, בתעוזה פסיקתית הנתמכת בידע מקיף ובזיכרון פנומנלי המתבטאים בפסיקה לקולא וביצירת דמות מזרחית רנסנסית תורנית.

בהקשר זה אפשר להצביע על עוד שתי דמויות בולטות במאה העשרים שהעסיקו את רביצקי.⁹² הראשון, הרב יוסף דב סלובייצ'ק, מנהיגה של האורתודוקסיה המודרנית בארצות הברית, שצירף, כלשונו של רביצקי, "תלמוד תורה עם עיון פילוסופי. הלכה והגות בכפיפה אחת".⁹³ כפל פניו העיוני והמעשי ריתקו את רביצקי, כמו גם השניות שבתודעתו הדתית הנעה בין עולמו של הרמב"ם הימי ביינמי לבין הפילוסופיה החדשה מבית מדרשו של הרמן כהן; בין הגותו הרליגיוזית של פילוסוף שיר השירים מכאן לבין עיונו האנליטי של "איש ההלכה" מכאן.

לתיאור הדמות של האישיהו השנייה – הראי"ה קוק – התלוו ניתוחי משנה רבים של אישים, שכולם היו שותפים לעיוני ולקונקרטי, כגון הרב יצחק ריינס (הוגה, איש הלכה, ראש ישיבה ומכוננה של תנועת המזרחי); הרב אלחנן בונם וסרמן (הוגה, מרבני אגודת ישראל באירופה ערב השואה ומתנגד חריף לציונות) והרב יואל טייטלבוים (מייסד חסידות סאטמר ומשוללי קיומה של מדינת ישראל).⁹⁴ הראי"ה קוק היה ממנהיגי הכריזמטיים ביותר של הציונות

90 שם, עמ' 10.

91 שם, עמ' 12.

92 פרט לישעיהו ליבוביץ שהוזכר כאן בהרחבה.

93 אביעזר רביצקי, "הכרה מדעית ודבקות דתית בהגותו של הרב סלובייצ'ק: בין הרמב"ם לניאו-קאנטיאניס", בתוך: רביצקי, חירות על הלוחות (לעיל הערה 37), עמ' 178-206.

94 אביעזר רביצקי, "הצפוי והרשות הנתונה: משיחיות, ציונות ועתידה של ישראל בהשקפות הדתיות החלוקות בישראל", בתוך: אלוף הראבן (עורך), ישראל לקראת המאה ה-21, ירושלים: מכון ון ליר בירושלים, תשמ"ד, עמ' 135-197; הנ"ל, הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, תל אביב: עם עובד, תשנ"ג.

הדתית בארץ ישראל, "איש הלכה, משורר, מנהיג ציבורי, מיסטיקן יוצר והוגה דעות"⁹⁵. רביצקי מצביע על הזיקה שבין תפיסת ה"אלוהות", ה"אדם" וה"עולם" של הרב קוק לבין גישתו ההיסטוריוסופית לחילוניות ולהשכלה בכלל ולציונות הפוליטית בפרט. הוא קושר את התאוריות הקבליות-הגותיות ומוסריות של הרב קוק עם פעילותו החברתית, ההלכתית והפוליטית.

ברי, עיונים מחקריים אלה לא רק נשארו בגדר בחינה של הדמויות הפרסונליות. רביצקי מרחיב את עינו המחקרי לסקירת התנועות החברתיות, הפוליטיות והאידיאות שנוצרו בצד ובזכות אישים אלו. בספריו ובמאמריו נמצא עיסוק נרחב בזיקות שבין התאוריה לפרקטיקה באשר לציונות והתגובות אליה.⁹⁶ החרדיות הלא ציונית, תנועת נטורי קרתא, הציונות הדתית ו"תנועת כהנא"⁹⁷ מקבלות במחקרו פרספקטיבה הגותית והתנהלויות פוליטיות מבוארות בכתביו שלא על פי קריטריונים פוליטיים מקובלים אלא על פי האופק התאולוגי, העיוני והפילוסופי העומד מאחוריהן ומבסס את שיקול דעתן.

2. ארץ ישראל

בתוך זיקה זו, שבין ההגות והתאוריה לבין הקונקרטי והפוליטי, מטרידה אותו במיוחד התופעה המשיחית והטוטלית שיצאה מבית המדרש של הציונות הדתית (שאליה חש קרבה אישית). רביצקי מזהה את טיבה של תופעה זו בכלים הגותיים (שאצביע עליהם להלן), אבל את אחד מרכיביה המרכזיים (או אולי עיוותיה

95 רוזנק (לעיל הערה 61), פרק י.

96 אביעזר רביצקי, "מונקאטש וירושלים: הפלג החרדי הרדיקלי ושאלת ארץ ישראל", בתוך: שמואל אלמוג, יהודה ריינהרץ ואניטה שפירא (עורכים), ציונות ודת, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ד, עמ' 81-107; הנ"ל, "הצפוי והרשות הנתונה", ישראל לקראת המאה ה-21 (לעיל הערה 94), עמ' 135-197; הנ"ל, הקץ המגולה (לעיל הערה 94); הנ"ל, "העגלה המלאה והעגלה הריקה: הציוני החילוני במחשבה האורתודוקסית", חירות על הלוחות (לעיל הערה 37), עמ' 222-257.

97 אביעזר רביצקי, "הכהנאות כתופעה תודעתית ופוליטית", ירושלים: פרסומי חוג בית הנשיא לידיעת עם ישראל, תשמ"ו, עמ' 9-30, 51-57; הנ"ל, "ההיבט האידיאולוגי", בתוך: רות גביוון (עורכת), האידיאולוגיה של מאיר כהנא ותומכיו, ירושלים: מכון ון ליר בירושלים, 1986, עמ' 1-23.

הגדולים, לשיטתו) הוא מזהה בהדגשה ובהעצמת מקומה של ארץ ישראל עד שזו מאפילה ועולה על המפעל הציוני כולו (שעיקרו, לטענתו, תחיית העם היהודי). דומני שלשם ברור יסודותיו של עיוות זה והבנת מצעו ההגותי והעיוני נוצר המחקר המקיף שרביצקי יילד ברמות שלושה כרכים שערך בנושא ארץ ישראל.⁹⁸ ושני מאמרו המשולבים בכרכים אלו: "הציבי לך ציונים' לציון: גלגולו של רעיון"⁹⁹ ו"ארץ חמדה וחרדה: היחס הדו-ערכי לארץ ישראל במקורות ישראל"¹⁰⁰. המחקר וההתחקות על ה"חמדה" וה"חרדה" הטמונות בארץ ישראל והמשוקעות במקורות היהודיים סיפקו לרביצקי את התובנה בדבר הפוטנציאל הייחודי של ארץ זו לגרום להיווצרותן של תנועות פוליטיות מנוגדות. במובן זה הוא קושר בין התנועות החרדיות האנטי-ציוניות הנרתעות מחילונה של ארץ ישראל (המגלמת את ה"קודש") מצד אחד, לבין משיכה וכיסופים משיחיים מצד אחר.¹⁰¹ במילים אחרות: מחקרו על טיבן של תנועות פוליטיות ותרבותיות אלו והבנתן לאור התמודדותן עם המודרנה, ההשכלה והחילון שנעשו בספרו "הקץ המגולה"¹⁰² קיבלו עתה ממד חדש והובנו לאור נקודת המבט של המטען התאולוגי שנושאת ארץ ישראל.¹⁰³

- 98 משה חלמיש ואביעזר רביצקי (עורכים), ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשנ"א; אביעזר רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשנ"ח; הנ"ל (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשס"ה.
- 99 אביעזר רביצקי, "הציבי לך ציונים' לציון: גלגולו של רעיון", חלמיש ורביצקי (לעיל הערה 98), עמ' 1-39.
- 100 אביעזר רביצקי, "ארץ חמדה וחרדה: היחס הדו-ערכי לארץ ישראל במקורות ישראל", בתוך: ארץ ישראל בהגות היהודית (לעיל הערה 98), עמ' 1-41. ראו גם הנ"ל, חירות על הלוחות (לעיל הערה 37), עמ' 11-48.
- 101 רמב"ן, דרשה לראש השנה, כתבי רמב"ן (מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים, תשכ"ג), עמ' רמט; מאיר מרוטנבורג, שו"ת מהר"ם (מהדורת א"מ בלוך, ברלין, תרנ"א), עמ' 5; ישעיה בן אברהם הורוויץ, שני לוחות הברית השלם, ורשה: [חמו"ל], תרכ"ג (ירושלים: עוז והדר, תשכ"ג), חלק ב, דף יא ע"א; שם, ספר שני, חלק ג, דף יא ע"א; רפאל בירדוגו, מי מנוחות, ירושלים: דפוס יצחק נחום לעווי, חלק א, תר"ס, דף כ ע"ב; שם, חלק ב, דפים קיד ע"א; קכח ע"א. וראו עוד רביצקי, חירות על הלוחות (לעיל הערה 37), עמ' 11-48, 281.
- 102 רביצקי, הקץ המגולה (לעיל הערה 94).
- 103 רביצקי, "ארץ חמדה וחרדה", ארץ ישראל בהגות היהודית (לעיל הערה 98), עמ' 14-13.

3. חיוניות הפילוסופיה כ"אחר" ביקורתית

דפוס החשיבה של המונותאיזם הפתוח ל"אחר", לחלומותיו ולביקורתו העיונית ביחס לפרטיקולרי הוא חלק בלתי נפרד מכל מחקריו של רביצקי. הפילוסופיה – כליה האנליטיים ומושגיה הביקורתיים – היא בת לווייה בכל כתביו. הדגם המגיע מן החוץ תמיד היווה לו מקור השראה לבחינת הטקסטים הפנימיים ולבחינתם מחדש, בין שיהיה זה מושג הקדושה של רודולף אוטו או של מירצ'ה אליאדה בדיוניו על ארץ ישראל,¹⁰⁴ בין שיהיה זה מושג השלום הנוצרי בדיוניו על טיבו של השלום היהודי,¹⁰⁵ ובין שיהיו אלה עקרונות ממשל מערביים בדיוניו על טיבו של השלטון המועדף על פי חכמי ישראל.¹⁰⁶ תיאור הזיקה שבין חכמי ישראל לבין התרבות הסובבת נוכח תמיד בכתביו,¹⁰⁷ והוא בריח התיכון והרציונל של הוראתו ותפיסת התחום של "מחשבת ישראל". כפי שתואר לעיל, המפגש עם ה"אחר" המעורר לחשיבה ולמדרש פרשני חדש הוא ההסבר העמוק המלווה את הדמויות שהוא הקדיש להן תשומת לב בהוראתו ובכתביו. נצרות ואסלאם, אלפראבי, אבן סינא ואבן רושד, גנוסיס, נאו־אפלטוניות, קאנטיאניזם, הגליאניות ואקזיסטנציאליזם – כולם היו למצע מתחלף להבהרת טיבן של המשנות השונות.

במפגש מול ה"אחר" יש לקנון היהודי מעמד סמכותי איתן אך נעדר תוכן מוגדר. פירוש הדבר שמושגי היסוד של הקנון היהודי הם נוכחים קבועים, אבל תוכנם אינו ברור. מצב זה מובהר בידי רביצקי על ידי אנלוגיה למושג "העולם כשלעצמו" של קאנט. לאור קאנט אנו מניחים את קיומו של העולם כשלעצמו אולם לא ניתן לדעת אותו. היעדר ידיעה זו הוא עקרוני. הנודע לנו הוא "עולם התופעות" המתווך בקטגוריות התבונה. "התורה מתפקדת בתודעתם של ההוגים

104 שם, הערות 5 ו-54.

105 רביצקי, "דגמים של שלום", עידן חדש או אבדן דרך (לעיל הערה 45), עמ' 21-22.

106 אביעזר רביצקי, "משפט המלך: הגות פוליטית בשלהי ימי הביניים", על דעת המקום (לעיל הערה 29), עמ' 105-125; הנ"ל, "דת ומדינה: דגמים מתחרים במחשבה

היהודית", חירות על הלוחות (לעיל הערה 37), עמ' 49-89.

107 ראו אביעזר רביצקי, "החכמה המתוכנת: על תמורה תיאולוגית בהגות המימונית באיטליה", על דעת המקום (לעיל הערה 29), עמ' 212-243.

הגות והנהגה בכתביו של אביעזר רביצקי

במחשבת ישראל כמו 'הדבר כשלעצמו' ¹⁰⁸. אל האמת המוחלטת אי-אפשר להגיע, אבל אפשר להגיע אל הפירוש המוצע המתחלף מאדם לאדם ומדור לדור.

מעשה, ניתן רק לפרש ולהגיב כלפי המקרא. מעשה מוענקת להוגה (במודע או שלא במודע) דרגת חופש ויצירתיות עצומה. אכן, לא במקרה "מחשבת ישראל" [...] [היא] תמיד הגורם ליצירת מהפיכות בתוך אמונת ישראל. כך בא פילון האלכסנדרוני והעמיד את ה"לוגוס" במרכז התודעה הדתית. ¹⁰⁹ בא ר' יהודה הלוי וחולל מהפיכה אחרת כשהעמיד את "הענין האלוהי" במרכזה. ¹¹⁰ הרמב"ם חוללה כשהעמידה על השכל הפועל ¹¹¹ והמקובלים כשהעמידו את הספירות. ¹¹²

ה"אחר" הוא מקור ידיעה וחוכמה גם ביחס לתחום הפוליטי. ברב-שיח "מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית" ¹¹³ רביצקי מונה ארבעה נתיבים אפשריים לריכוך המתח שבין דת ומדינה. הנתיב הרביעי הוא –

[ה]נהג הרווח במקורות ישראל ללמוד מדרכי הגויים (הנאורים?) בשאלות של ממשל וממלכה. כמה מפרשני התורה ¹¹⁴ למדו זאת

- 108 רזונק (לעיל הערה 61), פרק א.
109 לסיכום הנושא בצירוף הביבליוגרפיה הרלוונטית ראו צבי א' וולפסון, פילון: יסודות הפילוסופיה הדתית היהודית, ירושלים: מוסד הרב קוק, 1970, כרך א, עמ' 162-176, 209-222.
110 ריה"ל, הכוזרי, מאמר ב, מד. ובהקשר זה ראו שם, מאמר א, כו-מג.
111 ראו פתיחת ספרו ההלכתי של הרמב"ם, משנה תורה, הלכות יסודי התורה, פ"א, א; וכן מורה נבוכים, ח"א, סח.
112 ישעיה תשבי, משנת הזוהר, ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ז, חלק א, עמ' קלא-ריט; רזונק (לעיל הערה 61), פרק א.
113 אביעזר רביצקי, "ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית", בתוך: מנחם אלון (עורך), ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית, ירושלים: האיגוד העולמי למדעי היהדות, תשנ"ט, עמ' 65.
114 יצחק אברנאל, פירוש על נביאים וראשונים, ירושלים: תורה ודעת, תשט"ו, מלכים א ג, שער שלישי, עמ' תפ.

כבר מפרשת יתרו, כהן מדין, שהשכיל ללמד את משה רבנו דרכים נכוחות של ארגון מדיני ומשפטי (שמות יח יד-כז) [...] למשל ר' נסים בן ראובן (הר"ן) מגירונה [...] ¹¹⁵ לימים הפכו גם הרפובליקות של איטליה לדגם ראוי לחיקוי ואימוץ בעיניהם של מורי הוראה בישראל¹¹⁶ [...] ובמקרים לא מעטים הייתה זו דרך מודעת ומוצהרת, לא מובלעת ונסתרת.¹¹⁷

4. הכרת ה"אחר" כשיטה פדגוגית

ה"אחר" הוא לא רק ההוגה המסוים שהשפיע על המעיין בעיצוב תפיסת עולמו, אלא גם המוקדים ההגותיים המערביים המבהירים את שאלות היסוד של ההגות היהודית. ברוח זו מסרטט רביצקי את כוכב הגאולה של רוזנצוויג כהתמודדותו עם מוקדי המחשבה היווניים מכאן ועם אלה הנוצריים מכאן;¹¹⁸ והגות רס"ג נדונה הן לאור אנסלם וקירקגור הן לאור רנה דקארט.¹¹⁹ ושוב בהקשר המחקרי: ר' יהודה הלוי ורעיון "העניין האלוהי" נבחן לאור האיסמעליה שבשיעה;¹²⁰ משנת הרמב"ם נדונה, כאמור, לאור גישות נאו-ארכיטוטליות מוסלמיות;¹²¹ משנת קרשקש מובנת כתוצר ישיר של רוחות אנטי-ארכיטוטליות שקרשקש היה ממבשרן באירופה המתעוררת מתרדמת ימי הביניים;¹²² וברוך שפינוזה הוא בן שיח של דקארט, של הנצרות ושל עקרונות הפילוסופיה הארכיטוטלית הנרחות

115 ר' נסים בן ראובן מגירונה, דרשות הר"ן, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ז (מהדורת אריה לאון פלדמן), דרשה יא, עמ' קצ.

116 אברהם מלמד, אחותן הקטנה של החכמות: המחשבה המדינית של ההוגים היהודיים ברניסאנס האיטלקי, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תשל"ז.

117 רביצקי (לעיל הערה 113), עמ' 65-66. וראו גם שאול ישראלי, עמוד הימיני, תל אביב: מורשת, תשכ"ו, סימן ט, עמ' ע-פא; בלידשטיין (לעיל הערה 26), עמ' 150-151.

118 רוזנק (לעיל הערה 61), פרק ב.

119 שם, פרק ג.

120 שם, פרק ד.

121 שם, פרק ה.

122 שם, פרק ו

על ידיו.¹²³ בדיוניו על הקבלה מתאר רביצקי את התאוסופיה הקבלית וזיקתה לתורות מקבילות בתרבות, ובהסבריו הוא יוצר גשר בין השיה הפילוסופי לבין החומר הקבלי כדי ליצור מצע משותף לדיון ולהשוואה.¹²⁴ חיוניותו של המפגש עם ה"אחר" מעצבת את ניתוחו החדש בדבר טיבה של האורתודוקסיה.¹²⁵ בעקבות המחקר, טוען רביצקי, קשה לשמור על הדימוי המצוי שהאורתודוקסיה היא "המשך ישיר, תמים ומוכן מאליו, של הוויה מסורתית נתונה ורציפה, של דרך חיים בלעדית ובלתי מופרעת".¹²⁶ לעומת זאת, ברי למחקר שהאורתודוקסיה מנהלת שיח ושיג עם תנועות מודרניות מובהקות ומיסדת על התגובה ל"אחר". יתר על כן, יש שיטענו שהיא לא רק מגיבה למודרנה אלא היא גם "אחד מן הכוחות הפעילים ביצירתה ועיצובה של מציאות זו". ודאי לנו שתגובתה השתנתה בעקבות שינוי פניו של ה"אחר": לא הרי האתגרים של ימי גיבוש האורתודוקסיה (המודרני, האידאולוגי, הקולקטיביסטי) כהרי האתגרים שמציב ה"אחר" כיום (הפוסט-מודרני, הקיומי, הליברלי).¹²⁷ אולם כל הניתוחים הללו אינם מרשימים את האורתודוקס הרואה עצמו כממשיך אותנטי. כאן מעלה רביצקי הרהור פרדוקסלי:

שמא נאמר, כי דווקא "אשליה אופטית" זו היא שעושה את האורתודוקסיה לממשיכה נאמנה של מסורת העבר; שמא דווקא "המאמץ המודע" להדגיש את הרציפות ולהמעיט בכוחה של התמורה הוא שהופך אותה ליורשת מובהקת של המסורת הפרשנית היהודית. מהו המדרש אם לא הניסיון המתמיד של היהודי לקרוא את העבר בראי ההווה, לסגור את הפער שנפער בינו לבין הטקסט הסמכותי, לראות את עצמו בן נאמן למורשת ההתגלות ולמסורת אבותיו למרות תמורות העתים? [...] במוכן זה, כביכול, המורשת

123 שם, פרק ח.

124 שם, פרק ז.

125 אביעזר רביצקי, "מבוא", בתוך: אביעזר רביצקי, יוסף שלמון ואדם פרויגר (עורכים), אורתודוקסיה יהודית: היבטים חדשים, ירושלים: מאגנס, תשס"ו.

126 שם, עמ' 1.

127 שם, עמ' 4.

היהודית היא רובה ככולה מורשת "אורתודוקסית" שמנסה לגשר על הפער בין ישן לחדש באמצעות מאמץ פרשני עקיב; רובה ככולה קוראת את העבר כעין טקסט שמתחדש בטובו בכל יום תמיד.¹²⁸ ויש להדגיש: לשם הבנה זו איננו זקוקים לתיאוריות הרמנויטיות חדישות: די לנו בגישות פרשניות ומדרשיות שונות המתגלות בספרות ישראל לדורותיה.¹²⁹

5. היהדות – פנים רבות לה

המונותאיזם הפתוח, כאמור, סולד מטענות חד-משמעיות המצויות במונותאיזם הסגור. ביטוי מובהק לכך נמצא בכתיבתו המחקרית של רביצקי על שלל גווניה ומופיעה. התנגדותו לרעיון הדוגמה חולל את כתיבתו המחקרית, המבקשת תמיד להבהיר את ריבוי פניה של המחשבה היהודית הכפופה לפרספקטיבות מתחלפות. רעיון זה עומד ביסוד שיעוריו בקורס "מבוא למחשבת ישראל", שם מוצגים שישה דגמים: דגם השכלתן – הרציונליסט הקיצוני בדמותו של רס"ג; הדגם האי-רציונליסטי בדמותו של ריה"ל; הדגם של השכלתן המתון או האינטלקטואליסט בדמותו של הרמב"ם; הדגם המיסטי-קבלי של ספרות הזוהר והאר"י; הדגם הממזג יסודות פילוסופיים וקבליים כמצוי בכתבי קרשקש; והדגם ההרמוניסטי של הרב קוק. הנה כי כן, ה"יהדות" כ"דבר כשלעצמו" הופכת להיות לדיון שגוי, וה"יהדות כשלעצמה" היא בבחינת "לא יראני האדם וחי". אותה רוח נמצאת בכותרת המשנה של ספרו של רביצקי "חירות על הלוחות: קולות אחרים של המחשבה הדתית",¹³⁰ וכן בכותרת מאמרו "דגמים של שלום

128 Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, New York: Schocken, 1965, Preface, p. 24: "Within a living tradition, the new is not the opposite of the old but its deepening; the new does not emerge through the rejection or annihilation of the old but through its metamorphosis or reshaping" [במסורת חיה החדש אינו היפוכו של הישן, כי אם העמקתו; החדש אינו מתגלה מתוך הדחייה או הכחדת הישן, כי אם מתוך שינוי או עיצוב מחדש].

129 רביצקי (לעיל הערה 125), עמ' 5.

130 לעיל הערה 92.

בהגות היהודית".¹³¹ במאמר זה מובהר גלגולו של המושג "שלום" – החל בספרות המקרא, עבור בספרות חז"ל, וכלה בממד האונטולוגי החדש המצטרף לחשיבה על השלום בימי הביניים.¹³² בו בזמן רביצקי מצביע על ריבוי הדגמים של השלום (כתקנת היחיד, החברה, המדינה או העולם) בד בבד עם ריבוי הדגמים בהבנת טיבה של המלחמה.¹³³

ריבוי פנים זה הוא עקרוני – אנטי-דוגמטי – והוא מקבל ביטוי בולט במחקרו של רביצקי בנושא "דת ומדינה" בספרות ימי הביניים¹³⁴ ובספרו שערך בנושא זה, המותח את הדיון אל ההגות החדשה.¹³⁵ גם מחקר זה, בדומה לרוב מחקריו, ארוג בשיח החינוכי והתרבותי שהוא מנהל עם החברה, והוא ביטוי קלסי לאותה זיקה שבין מחקר והנהגה, אקדמיה ואחריות חברתית ותרבותית, שהוא נושא בכתביו.

המאמר "דת ומדינה: דגמים מתחרים במחשבה היהודית" פותח בהצגת הרלוונטיות של הבעיה: "שאלת הדת והמדינה היא מן השאלות הנוקבות ביותר בחייה הפוליטיים והתרבותיים של החברה הישראלית".¹³⁶ רביצקי מראה את הכשל הטמון בוויכוחים השונים: צמצום המושגים הקשורים לטיבן של הדת והמדינה וההנחות המוקדמות המוטעות אשר לטיבן של היהדות והמדינה היהודית. מן המקובלות שהמחשבה המדינית היהודית היא אוטופית ומשיחית ושהיא סובבת סביב דגם שליט אחד של חיבור הדוק בין הדת לבין המדינה. שתי ההנחות נוגדות את תפיסת עולמו של רביצקי: הוא נרתע מהאוטופי והטוטלי (המשתייכים למונותאיזם הסגור), והוא מערער על הסמכות של דגם אחד חובק

131 רביצקי, "דגמים של שלום", עידן חדש או אבדן דרך (לעיל הערה 45).

132 על דעת המקום (לעיל הערה 29), עמ' 17-13.

133 שם, עמ' 22-32.

134 אביעזר רביצקי, דת ומדינה במחשבת ישראל: דגמים של איחוד, הפרדה, התנגשות וכפיפות, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשנ"ט; הנ"ל, "דת ומדינה: דגמים מתחרים במחשבה היהודית", חירות על הלוחות (לעיל הערה 37), עמ' 49-89; הנ"ל, "דת ומדינה במשנת ר' יצחק אברבנאל: סתירה והתנגשות", בתוך: עמיחי ברהולץ (עורך), דרך ארץ: דת ומדינה, ירושלים: משרד החינוך, תשס"ב, עמ' 287-296.

135 אביעזר רביצקי (עורך), דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשס"ה.

136 רביצקי, חירות על הלוחות (לעיל הערה 37), עמ' 49.

כול. כך נפרשים לפני הקורא חמישה דגמים של יחסי דת ומדינה בהגות היהודית: דגם הניגוד (של ר' יצחק אברבנאל), שבו דת ומדינה הן מערכות שבמהותן מוציאות זו את זו;¹³⁷ דגם הכפילות (של הר"ן), שבו הדת ומשפט המלך הן שתי רשויות החיות זו בצד זו בשלום אך בהגשמה ובמימוש נפרדים;¹³⁸ דגם השילוב (של הרמב"ם), שבו מצורפת המחשבה הדתית אל מערכות המדינה וכך נוצר החיבור "הלכות מלכים" (המכפיף את המלך להלכה ודוחה את האוטופי);¹³⁹ דגם המדינה בשירות הדת (של ר' יוסף חיון), שבו המדינה היא אגרופה של הדת;¹⁴⁰ ודגם הדת בשירות המדינה (של שפינוזה), שבו הדת היא אגרופה של המדינה.¹⁴¹

6. הלכה, מטה-הלכה ומוסר

ה"אחר" אינו רק הפילוסופי-המערבי ה"חיצוני" הדורש תרגום לכלי המחשבה הדתית. ה"אחר" הוא גם בן הלוויה הקבוע של ההלכה, המסעיר אותה ומנתבה לכיוונים שונים. זהו ה"סיפור" שליווה את החוק המקראי (כסיפורי האבות המכוננים את חוקי המילה והכנסת האורחים¹⁴²); אלו הן האגדה והמדרש המלווים את ההלכה (הן בספרות האגדה הן בספרות ההלכה¹⁴³); אלו הן הפילוסופיה

137 שם, עמ' 70-78.

138 שם, עמ' 63-70.

139 שם, עמ' 57-63.

140 שם, עמ' 78-84.

141 שם, עמ' 84-89.

142 בראשית יז, א-יג; יח, א-ח.

143 וראו משנה, סנהדרין ד, ה:

כיצד מאיימין את העדים על עדי נפשות? היו מכניסין אותן ומאיימין עליהם: שמה תאמרו מאומד, ומשמועה, עד מפי עד, ומפי אדם נאמן שמענו או שמה אי אתם יודעין שסופנו לבדוק אתכם בדרישה וחקירה; הווי יודעין שלא כדיני ממונות דיני נפשות: דיני ממונות – אדם נותן ממון ומתכפר לו, דיני נפשות – דמו ודם זרעיתיו תלוין בו עד סוף העולם [...] לפיכך נברא אדם יחידי: (א) ללמדך שכל המאבד נפש אחת [מישראל] מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת [מישראל] מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא. (ב) ומפני שלום הבריות, שלא יאמר אדם לחברו: "אבא גדול מאביך". (ג) ושלא יהו המינין אומרים: "הרבה רשויות בשמים". (ד) ולהגיד גדולתו של הקב"ה: שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, וכולן דומין זה לזה;

והקבלה המלוות את ההלכה; וזו אף הרגישות המוסרית הנדרשת כדי ללוות את החשיבה ההלכתית.

במאמר "בין הלכה למטה-הלכה" שכתב רביצקי לזכרו של יצחק טברסקי¹⁴⁴ יש – כדרכם של הספדים¹⁴⁵ – רכיבים המזוהים עם אמונתו של רביצקי ומאפיינים את חשיבתו. טברסקי – כמו רביצקי – לא נקט את הפרשנות הדיכוטומית של הרמב"ם המפרידה בין כתיבתו ההלכתית (משנה תורה) לכתבתו הפילוסופית (מורה נבוכים). הוא גם לא נקט את הגישה ההרמוניסטית (כרביצקי), אבל הוא הראה את הזיקה העמוקה בין הלכה למחשבה. ההלכה, לדעת טברסקי, משופעת באתוס פילוסופי-רוחני-אינטלקטואלי. הייעוד של "השכל וידוע אותי" במשנה תורה אינו מתמצה רק בתחומה של הפילוסופיה, כשם שאינו מתמצה בתלמוד תורה הבריסקאי; יש בו ממד שכלי ורגשי כאחד. תחומי עיסוקו מגוונים: פיזיקה, אסטרונומיה, מטפיזיקה, אסכטולוגיה, תורת הנפש ותולדות הדת; והוא נוגע בפילוסופיה ובמוסר, בהיסטוריה, בספרות ובאידיאולוגיה; ויש בו סיפורי מעשים, הלכה ומטה-הלכה.¹⁴⁶

מטה-הלכה זו – מסביר רביצקי לאור טברסקי – אינה משולה לתכלית העליונה ("הדבר הגדול") לעומת ההלכה ("הדבר הקטן"); היא גם אינה שיקול הדעת החוץ-הלכתי (הערכי או המוסרי, האידיאולוגי והתאולוגי). המטה-הלכה

ומלך מלכי המלכים הקב"ה טבע כל האדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהם דומה לחברו. לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר: "בשבילי נברא העולם".
ושמא תאמרו: "מה לנו ולצרה הזאת?" והלא כבר נאמר: "והוא עד או ראה או ידע ונשא עוונו".
ושמא תאמרו: מה לנו לחוב בדמו של זה? והלא כבר נאמר: "באבוד רשעים רינה".

144 רביצקי, לעיל הערה 85.

145 ביטוי מובהק לכך נמצא בהספדיו של הרב קוק מכאן ושל הרב סלובייצ'יק מכאן, שהם מקור עשיר להכרת דמותם שלהם. ראו הרב י"ד סלובייצ'יק, דברי הגות והערכה, ירושלים: ספרית אלינר, תשמ"ב; הרב קוק, מאמרי הראיה, ב, ירושלים: קרן ע"ש גולדה כ"ץ, תשמ"ד.

146 "ההרגשים האחרונים הם שמייחדים את גישתו של טברסקי מגישתם של חוקרים ומעיינים חשובים אחרים, כגון ישעיהו ליבוביץ ודוד הרטמן, שהדגישו גם הם את אחדות ההלכה והפילוסופיה בעולמו של הרמב"ם" (רביצקי | לעיל הערה 85), עמ' 36, הערה 6.

היא היסוד התאולוגי והמוסרי של המעשה ההלכתי; היא התשתית הרוחנית המעניקה להלכה משמעות. חשיפתה נעשית בשיח הפילוסופי, המושגי, המוסרי, הרגשי והספרותי, והיא מעניקה ממד של גמישות אגרית לקשיחות ההלכתית.¹⁴⁷ הנה כי כן, המטה-הלכה משלבת את ההלכה עם רוח האדם בכלל. בלעדיה עתידה ההלכה להתפורר. הרמב"ם נענה לאתגר זה והפיח בה חיים. הפילוסופיה, אפוא, אינה רק גורם מערער. היא גם גורם מעצים ביחס להלכה, המעניק לה לחלוחיות של חיים. המטה-הלכה מבהירה מהי תכליתה של ההלכה ומהו בסיסה. וכך, השיח הפילוסופי-ערכי אינו מוציא את ההלכה אלא הוא בסיסה האיתן והחינוכי. וכניסוחו של רביצקי:

החידוש שבספר¹⁴⁸ משתקף דווקא בכיטולו או ריכוכו של הקרע בין פילוסופיה להלכה, בין שכל לרצון, בין עיון למעשה, בין אגדה לבין דין ומשפט. ספר משנה תורה מתייחד אפוא לא רק בחוק שניתן אלא ברוחניות שהטקסט והחוק טבולים בה. במובן זה, הספר הוא ספר אגדה לא פחות משהוא ספר הלכה.¹⁴⁹

7. הגות ועשייה ציבורית

אותה מורכבות – המכילה תשוקת עיון עם רצון השפעה, הירתעות מטוטליות דוגמטית וטיפול מונותאיזם פתוח, הוראה על חינוניות המגוון היהודי לאור הזיקה של הלמידה מה"אחר" ומהרגישות לאופק המטה-הלכתי – כולה נמצאת גם בהתנהלותו הציבורית והחברתית של רביצקי. בהתנהלות זו מנסה רביצקי לתרגם את התאוריה אל המעשה ולהביאה לידי מימוש. ברם בגין מעשיות זו אפשר גם להצביע על מתחים פנימיים שמתגלעים בין התיאור המופשט לבין ההתנהלות המעשית. אביא לכך שלוש דוגמאות.

147 יצחק טברסקי, "ספר משנה תורה לרמב"ם – מגמתו ותפקידו", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים (1)5 (תשל"ב), עמ' 19, 1-22.

148 ספר משנה תורה לרמב"ם – מגמתו ותפקידו (שם). כל זאת בניגוד לטענת ברודי. ראו רוברט ברודי, "להערכה נכונה של 'משנה תורה' לרמב"ם", תרביץ נג (תשמ"ד), עמ' 319, 325-318.

149 רביצקי (לעיל הערה 85), עמ' 39.

1. חלותה של הדת: בין תנועת "מימד" לר' ניסים גרונדי. רביצקי יצא חוצץ נגד ריכוזה של הדת בדוגמה מסוימת. בכך הוא גם יצא נגד טענת ההלכיזציה של ליבוניץ. רעיונות אלה עולים בקנה אחד עם הזדהותו העמוקה של רביצקי עם תנועת "מימד" ועם הרב יהודה עמיטל שעמד בראשה. כאשר נשאל על כך הזכיר פעמים רבות שבתגובה לשאלת התקשורת אם ירצה הרב עמיטל להיות שר הדתות השיב הלה שלאחר שראה בטלוויזיה זקנים בבתי חולים סיעודיים מנושלים מתמיכה בשל בעיות תקציב הבין ששיקולים דתיים משתתפים בדרכי התנהלותו של משרד הבריאות, והדת ממילא אינה מצומצמת רק למשרד הדתות. אכן, זהו אתוס דתי המבקש להחיל את הדת לא רק על תחומה המצומצם של הדת הריטואלית-הפורמלית או על חקיקת חוקים דתיים שיש בהם ממד מגורי. אתוס זה רואה במרחב התרבותי והחברתי מצע לחשיבה דתית וליישומם של ערכים דתיים.

מגמה הפוכה נמצא לכאורה בדיוניו של רביצקי בסוגיית דת ומדינה, כאשר הוא מתמודד עם אתוס דתי המבקש להחיל את הדת וההלכה על כלל המערכות המדיניות והפוליטיות. במקרה זה רביצקי מנסה לתאר ולהבהיר את מגבלתה של הדת לחול על הכאן והעכשיו. לעיגון עמדתו זו הוא נסמך בעיקר על הדגם של הר"ן ומרבה להזכירו בדיוניו. אביא את לשונו מתוך אחד הדיונים הציבוריים:

המנהיג ההלכתי מסוגל לסטות מן המסלול ההלכתי הרשמי ומן "הדינין הקצובים בתורה" בשעה שהוא חש כי קצרה ידה של ההלכה לקיים את הביטחון החברתי, את הסדר הציבורי או את הקניין הפרטי. יש בכוחו לילך בנתיב מקביל ולנהוג לפי צרכיה של הקהילה הקונקרטי, לפי דרישות הזמן והמקום. כלשונו החריפה של הרשב"א [...] "שאם אתם מעמידים הכל על הדינין הקצובים בתורה [...] נמצא העולם חרב"¹⁵⁰ [...] הרחיק לכת בכך ר' נסים גירונדי¹⁵¹ שפיתח תפיסה [...] על ניהולה הראוי של ממלכה יהודית. ממלכה זו תידרש לכונן בצד משפט התורה האידיאלי

150 שו"ת הרשב"א (בני ברק, תשי"ח) ג, ס' שצג.

151 ר' נסים בן ראובן מגירונה (לעיל הערה 115), דרשה יא, עמ' קפט-קצד.

מערכת נוספת של "משפט המלך" הפרגמטי. מערכת זו תסטה לעתים מדרישות ההלכה על מנת להבטיח את שלומה של החברה, ולפיכך אל לה למערכת האחת (התורנית האידיאלית) לתבוע מן המערכת השניה (המדינית הריאלית) את הקפדנות ואת הטהרנות שהיא עצמה מחויבת בהן.¹⁵²

כדי להעצים את חוסר יכולתה של ההלכה לעסוק בדיני ציבור משתמש רביצקי במשל של מוסד המשפחה:

הבה נדמה בנפשנו כאילו לא מוסד המדינה הוא שחדל להתקיים לאורך מאה דורות אלא מוסד המשפחה היהודית, וכתוצאה מכך גם לא התנהלו דיונים קונקרטיים בענייני אישות, נישואין וגירושין, לא נשאלו שאלות ולא התפתחו הנחיות מעשיות. והנה עתה, לאחר מאה דורות, אנו באים לכונן מחדש את מוסד המשפחה. אנו פונים אפוא אל תלמידי החכמים היושבים בקרבנו ומבקשים לדעת מהו הדפוס הראוי של משפחה כזו? מה ישיבו לנו גדולי התורה והמשפט? כלום לא סביר להניח שהם ימליצו בפנינו ללכת בדרכי האבות להקים לנו משפחה יהודית פוליגמית [...] ושמא גם יתירו לנו להרבות בעבדים ושפחות כיאה לבית-אב מכובד בעת העתיקה? [...] אמנם לא גלינו מעולם ממוסד המשפחה, אך גלינו לאורך ימים ממוסד המדינה, ולכן גם מן הפעילות ההלכתית היוצרת הנדרשת בתחומה. על אחת כמה וכמה שפעילות יוצרת כזו לא התקיימה – עד הדורות האחרונים – בשאלה המיוחדת של המשטר הדמוקרטי.¹⁵³

152 אביעזר רביצקי, "רב שיח, הלכה, מטה-הלכה ופילוסופיה: עיון רב תחומי", בתוך: אבינועם רוזנק (עורך), הלכה, מטה-הלכה ופילוסופיה: עיון רב תחומי, ירושלים: מאגנס ומכון ון ליר בירושלים, תשע"א, עמ' 409-432.

153 רביצקי (לעיל הערה 113), עמ' 60.

זהו מתח שקשה לכאורה לפתרו. מצד אחד, קריאה לפתוח את דת ישראל ולהוציאה מהמסגר המצומצם אל המרחב הציבורי ולהשפיע השפעה חיובית על ההתנהלות הנורמטיבית של החברה בישראל. מצד שני, הצבעה על מגבלתה של ההלכה וניוונה ההיסטורי לנוכח שאלות חדשות שלא שיערום אבותינו ונתינת זכות ההכרעה למערכות החילוניות האמונות על תפקידן ללא הפרעה מצד ההלכה.

ביטוי למגמה אחרונה זו נמצא גם בהתכתבותו הנמרצת של רביצקי עם הרב חיים דוד הלוי בנושא " 'דרכי שלום' ומעמדם של גויים לפי הרמב"ם".¹⁵⁴ בדיון זה רביצקי מתנגד בחריפות לטענת הלוי ש"דרכי שלום" הוא נימוק מעשי תועלתני ולא נימוק מוסרי או תכליתי. לטענת הלוי, מלכתחילה "לא נצטוונו לנהוג בעכו"ם בדרכים של שלום אלא אדרבה, לבערם מן העולם. רק הכורח ההיסטורי של הגלות ושלטון האומות על ישראל הם שאילצו את החכמים לתקן תקנות מנוגדות".¹⁵⁵ בהתכתבות מתברר לרביצקי שטענתו של הלוי אמנם אינה מתקבלת על דעתו אך יתרונה בצדה. בשל החשיבה הפורמלית והפונדמנטליסטית "דווקא המאמץ העקיב לפרש את המקור ההלכתי הקלאסי כנתינתו ולא להוציאו מפשוטו ב'מדרש חדש', הוא שסייע לו במקרים רבים 'לנטרל' כליל את המקור הקדמון ולנקוט גמישות הלכתית בתוך המציאות החדשה". במילים אחרות, הלוי טוען בתוקף שפירושו המעשי של "דרכי שלום" הוא העיקר, אבל כיוון שההלכה דנה בעכו"ם ולא בגוי העומד לפנינו, אין להלכה מה לומר על מצבנו הנוכחי ויש לשחרר את הנוהג לשכל הישר של התנהלות בין ישראל לעמים.

באופן פרדוקסלי, לכאורה, דווקא הצמצום הפורמלי של "דרכי שלום" פתח פתח לקראת ההרחבה 'הריאלית' של יחסי השלום: לא עוד לפי רשימה קצובה ומוגבלת של צרכים קונקרטיים שהוגדרו בתלמוד (פרנסה, נחמה, קבורה) אלא לפי "כל מכלול היחסים שבין ישראל לנכרים", הן יחסים אישיים הן יחסים חברתיים ואזרחיים.¹⁵⁶

154 אביעזר רביצקי, " 'דרכי שלום' ומעמדם של גויים לפי הרמב"ם: חליפת מכתבים עם הרב ח"ד הלוי", עיונים מיימוניים (לעיל הערה 3), עמ' 248-275.

155 שם, עמ' 250.

156 שם, עמ' 253.

גם כאן רביצקי חש הקלה לנוכח השחרור של המערך הנורמטיבי מהוראות ההלכה, בעיקר בגלל האיום הגלום בהן על תפיסת עולמו. ואולם בכך נזנח האתוס שהוא מאמין בו, הרואה את ערכי היהדות כאילו הם צריכים להתפשט על מכלול הזיקות והתפקודים במדינה.

2. הלכה, אגדה ואידיאולוגיה. מתח נוסף יש ביחסים הראויים שבין הלכה לאגדה. כבר ראינו לעיל את החיוב שמוצא רביצקי בזיקה זו. דוגמה לכך ראינו בטענתו נגד הרב הלוי. רביצקי מבקש לקרוא את דברי ההלכה ברמב"ם כביטוי של ערך מוסרי המתחשב בעיקרון מטה-הלכתי, כלשונו:

הרי היה זה הרמב"ם עצמו, שניסח זאת בדרכו המקורית בהלכות מלכים (י, יב): "אפילו העכו"ם צוו חכמים לבקר חוליהם ולקבור מתיהם עם מתי ישראל ולפרנס עניהם בכלל עניי ישראל, מפני דרכי שלום. הרי נאמר 'טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו' ונאמר 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'. הרמב"ם נטע אפוא את הדרישה לנהוג בגויים בדרכי שלום, בעקרון-על (מטה הלכתי). הוא גזר זאת מן החובה הכוללת ללכת בדרכי ה' (אשר "רחמיו על כל מעשיו") ומן החובה הכוללת ללכת בדרכי התורה (אשר "דרכיה דרכי נועם")."¹⁵⁷

יוצא אפוא שרביצקי מחייב חשיבה מוסרית ותכליתית ביחס להלכה ורואה בשיקול המוסרי המלווה את ההלכה עמדת ביקורת חיונית לתפקודה הראוי. ביטוי לכך נמצא גם ביחסו לסוגיות פמיניסטיות. בדיון על מניין "שירה חדשה" בפרט וסוגיית עליית נשים לתורה בכלל הוא מתפלמס עם ידידו דב פרימר:

בשיחה שניהלתי לאחרונה עם ידידי הרב פרופ' דוב פרימר, סיפר פרימר על מאמר ביקורתי שהוא עוסק בחיבורו¹⁵⁸ [...] שנועד לדון

157 שם, עמ' 251.

158 Aryeh A. Frimer, "Women and *Minyan*," *Tradition* 23 (4) (Summer 1988), pp. 54-77; *idem*, "Feminist Innovations in Orthodoxy Today: Is Everything in Halakha – Halakhic?," *JOFA Journal* 5 (2) (Summer 2004 / Tammuz 5764), pp. 3-5

במעמדו התורני של המניין [...] "שירה חדשה". לטענתו, ההיתר שנמצא בשעתו למניין זה התבסס על התמודדות עם שש מחלוקות הלכתיות שונות ובכולן נפסק לקולא, עובדה שעוררה בלבו ספק לגבי היושר האינטלקטואלי שעומד מאחורי הפסיקה. כצפוי, תגובתי הייתה הפוכה: "אם אכן נהג כך איש ההלכה שסלל את הדרך לקיומו של מניין זה, יבורך". הפוסק אכן חיפש כאן בקפידה אחרי כל פתח הלכתי שיאפשר לו ללכת בדרך שאותה ראה ראויה ודרושה לשם תיקון העולם ושיפור העולם. כאשר אדם עלול לאבד את ביתו עליו לחפש אחרי כל מסלול משפטי שיאפשר לו להצילו ולקיימו. אשר על כן, אם מורה ההלכה מעריך כי המצב הנוכחי, זה שמותיר את האישה מחוץ לכל תפקיד אקטיבי בתפילת הציבור, עלול לדחות חלק נכבד מבנות ישראל ולהדיר אותן מעולמה של תורה, הוא אמור לבקש אחרי כל פתרון הלכתי שימנע זאת. כל שכן אם הוא עצמו שותף לתחושתן של נשים אלה. במקרה כזה, הפן של "המנהיג" באישיותו של מורה ההלכה פונה אל הפן של המשפטן ומורה לו למצוא פתחים משפטיים לגיטימיים. וכמובן, הוא מונחה בכך על ידי יעדים ותכליות, על ידי עמדת־על ערכית או רעיונית שמכוונת את מאמציו ההלכתיים ואת השקלא וטריא הפורמלי שהוא מחויב בו.

בתגובה זו של רביצקי נמצא את חיוב הגיוון ההלכתי, קרי החובה לשקול שיקול מטה־הלכתי בפסיקה והיותו של הפוסק אחראי חינוכי והנהגתי לבני עדתו ולא רק מומחה לנוסחאות הלכתיות קבועות.¹⁵⁹

159 לפתיחות זו של רביצקי יש גבולות הלכתיים, אבל הרגישות האנושית־מוסרית אינה כפופה להלכה. לשון אחר: היתר הלכתי לא יוכל להתקבל אם לא נמצא לו מקור תומך, אבל רגש הסימפטיה והרגישות לסבלו של האחר אינם כפופים למעמדו ההלכתי. דבר זה מקבל ביטוי ביחסו להומוסקסואליות. וראו הריאיון עם דני קפלן לזמן הוורוד: www.tremblingbeforeg-d.com/heb/7link15.shtml (אוחזר בדצמבר 2009).

בד בכר רביצקי נרתע מביטויים אידאולוגיים גלויים בפסיקה ההלכתית. במכתב (מאלול תשנ"ט) לפרופ' ישעיה נבנצל הוא מבהיר שכל פסיקה משקללת את המקורות, את הקהילה ואת תודעתו של הפוסק. כך נמצא, לטענתו, שאותם המקורות יתבארו במהופך ל-

הרצ"י קוק והרבי מסאטמר: שניהם למדו אותם מקורות, ראשונים ואחרונים. והנה, האחד דרש "יהרג ואל יעבור" על כל שעל מא"י [מארץ ישראל], והשני פסק זאת נגד שירות בצה"ל. אני מאמין ששניהם פעלו ביושר ובתום. אולם הפסיקה בענייני ציבור לעולם אינה משוחררת מהשקפת עולם.

ואף על פי כן רביצקי חש אי־נחת מפסיקה אידאולוגית, והוא מזהה את ההלכה האותנטית דווקא בשיח החרדי הלא קיצוני. וכך הוא כותב לנבנצל:

לגבי יחסי כלפי החרדים טעית טעות קשה. הם קרובים אלי (בשאלות אלה [של "איסור 'אף שעל'"]) יותר מאשר רבני "מרכז הרב". לדעתי, המגמתיות וההטיה האידיאולוגית ניכרת לעתים קרובות אצל רבנים ציונים־דתיים יותר מאשר אצל עמיתיהם החרדים. ובמקרה הנדון, עמדת הרח"ע מקובלת עלי יותר מזו של הרב הרצוג והרצ"י קוק!¹⁶⁰

נמצא אפוא קו לא עקיב ביחסו של רביצקי כאשר הוא שולל אידאולוגיה גלויה בפרשנות ההלכה לסוגיית ארץ ישראל ומחייבה בענייני נשים. זאת ועוד, מחד גיסא הוא סבור שאין פסיקה בלי אידאולוגיה, ומאידך גיסא הוא סבור שיש פסיקה טעונה יותר ויש פסיקה טעונה פחות, ולא ניתנו בידינו הכלים להבחין בין הסוגות השונות שבגינן נחייב את האחת ונשלול את האחרת.

3. רתיעה מהכרעתו של ה"אחר". חשיבותו של הגיוון הרוחני־תרבותי וההתנגדות לצרות אופקים ולמונותאיזם סגור מקבלות ביטוי גם בהתנהלותו הציבורית של

160 מתוך כתב יד.

רביצקי. מוכרת וידועה עמידתו בצדה השמאלי של המפה הפוליטית, היותו דוגמה מובהקת ל"יונה דתית" והחשיבות שהוא ייחס לביטוי עמדתו ולו רק כדי להדגים את המרחבים המגוונים במסורת ישראל (כמובן יש לומר כי הוא מאמין בעמדתו הפוליטית בכל לבו). מורכבות זו מלווה אותו גם בתמיכתו הבלתי צפויה בביקורת המושמעת מצד הימין הדתי והפוליטי. אביא שתי התבטאויות המדגימות עניין זה. הראשונה עוסקת בביקורתו על המשפטיזציה וההלכיזציה של התרבות הישראלית והדתית. כלשונו:

לפי התרשמותי, שני תהליכים מקבילים המתרחשים בקרבנו תורמים כיום רבות להחרפתו של המתח. תהליך אחד מתגלה בעיקר בחברה הדתית – כוונתי ל"הלכיזציה" המופלגת של תורת ישראל; ואילו תהליך שני מתגלה בחברה הישראלית בכללה. כוונתי ל"משפטיזציה" המופלגת של הווי החיים במדינת ישראל. כאן וכאן, התרבות מתמקדת יותר ויותר בהלכה הפסוקה – זו הדתית או זו האזרחית; כאן וכאן, הטוב והרע מתמצים בחוקי ובבלתי חוקי. כאן וכאן גובר כוחה של ההכרעה הפורמאלית על כוחן של הפתיחות, הגמישות והעמימות. אם יעלה בידנו למתן תהליכים מקבילים אלה, נתרם בכך רבות למניעת ההתנגשות האפשרית בין שתי המערכות.

מצד אחד, בקרב הציבור הדתי האורתודוקסי משתלטת יותר ויותר המשוואה: תורה = הלכה. יתר על כן: תורה = הלכה פסוקה. יהדות כבר אינה אגדה, אינה מחשבה, אינה מכילה ריבוי דעות ואינה מכירה שטחים אפורים. היא מתגלמת בפסיקות רשמיות ובהוראות חתוכות בכל שטחי החיים. "מלוא כל הארץ הלכה" [...]

בקרב החברה הישראלית [...] מתרחש תהליך מקביל. גם כאן הולכת וגוברת השאיפה לפסיקה משפטית חתוכה בכל תחום ותחום. גם כאן מתגלה הנטייה המודגשת להבליע את השדה האתי כולו בתוך השדה המשפטי ולבטל בכך את הריבוי ואת העמימות [...] "מלוא כל הארץ משפט" [...] לפי הבנתי, גם המושג

של "אקטיביזם שיפוטי יוצר" תואם במובנים רבים את המושג של "דעת תורה" המקובל כל כך על החברה החרדית בת־זמננו.¹⁶¹

שתי הדינמיקות התרבותיות – בחברה הדתית ובחברה החילונית – זהות. שתיהן מבקשות את ההכרעה ואת צמצום הדיון המעומעם המכיל אפשרויות שונות הפתוחות לפני המתדיין התרבותי. שתיהן מבקשות להכריע את היריב לא על ידי דיאלוג מורכב אלא על ידי מערכות הכרעה פורמליות המציגות עמדה חד־משמעית.

מסיבה זו מצרף רביצקי בהקדמה לספר "חוקה לישראל" את חתימתו בכאב לב ובהיסוס.¹⁶² הוא מודע לחגיגות הגלומה בהשגת ההסכמה המיוחדת, אבל בדבריו ה"אני מאמין" של מנסחי "החוקה בהסכמה" הרחבה של המכון הישראלי לדמוקרטיה הוא מעלה ספקות:

עליי להודות כי השתתפותי בתהליך זה לא הייתה מובנת מאליה. היא לוותה בספקות ובהיסוסים לא מעטים [...] ספקותיי נבעו משלושה טעמים. ראשית, לבי אינו שלם עם הניסיון לעצב הסכמות תרבותיות ופוליטיות באמצעים משפטיים פורמליים. לפי הבנתי, במצב חברתי תקין היה מתבקש סדר דברים הפוך: החוקה הייתה צומחת מתוך בסיס תרבותי משותף; היא הייתה מתנסחת בעקבות שיח קהילתי מתמשך שהיה אמור לשקף את רצונם של אנשים ונשים, של סיעות ופלגים, לקיים סולידריות הדדית ולכונן סדרי חיים משותפים. זה שנים אני מצר על השתלטותו של השיח המשפטי על כל אורחות חיינו ועל העובדה שהוא מרדד או דוחק לשוליים את השיח המוסרי, הספרותי, התרבותי וההגותי. מאליה נשאלת אפוא השאלה אם אין היוזמה החוקתית הנוכחית מעצימה תהליך זה. שנית, אינני מזדהה עם השאיפה הרווחת להכריע הכרעות חותכות בשאלות עקרוניות.

161 רביצקי (לעיל הערה 113), עמ' 63-64.

162 חוקה בהסכמה, אתר המכון הישראלי לדמוקרטיה:

www.idi.org.il/PublicationsCatalog/Pages/Const/maamin.htm (אוחזר בדצמבר 2009).

הגות והנהגה בכתביו של אביעזר רביצקי

אינני חותר להצר את צעדיהם של בני הדורות הבאים ולנעול את הדלת בפני תמורות עמוקות בעתיד [...] ולבסוף, לא אכחד שעצם השימוש הנוכחי במונח "חוקה" מעורר צרימה מסוימת באוזניו של יהודי שגדל על מקורות ישראל ועל אמונת ישראל. "זאת חוקת התורה", כך למדתי בבית המדרש, "חוקה אחת יהיה לכם ולגר ולאזרח הארץ", ובמקרה זה כמו במקרים אחרים אין דעתי נוחה מחילון המושגים המתחולל בלשון העברית המתחדשת בפנינו.

מורכבות זו מחלחלת גם אל טענותיו הפוליטיות. הוא לא שינה את עמדותיו הפוליטיות המסורתיות והוא נשאר בן פלוגתא חריף לעמדות הימין הדתי. אולם עם ה"התנתקות", ועוד יותר מזה – עם פינוי עמונה, הוא העלה הרהורים אשר להשלכות השליליות של ההכרעה המוחלטת. בהופעתו בערוץ הראשון של הטלוויזיה הישראלית ב-1 בפברואר 2006 – יום פינוי עמונה – הוא דיבר על השלילה שבא-ההגעה להסכם ובצורך להשתמש באלימות נגד ה"אחר". הוא גם תיאר את המהפך שחל בתודעתם של המתנחלים – מתחושת היותם חיל חלוץ המייצג את רצון העם לכדי הפיכתם למוכים, נבוכים ואנשי שוליים. זוהי תחושה חדשה בקרב אנשי הימין הדתי, שהייתה מוכרת יותר לאנשי שמאל ששירתו ב"שטחים" שלא ברצונם ובצו השלטון. ואף על פי כן בחוויית הימין הדתי יש עומס יתר בשל איבוד ביתם האישי ובגלל תחושת איבוד ביתם הקולקטיבי, המלווים בהרהורים פנים-מחנאיים בדבר ההשוואה בין הרב קוק הרואה בחילוניות עגלה מלאה לעומת החזון איש הרואה בהם "עגלה ריקה".¹⁶³

רביצקי הזדהה עם הצעות מורכבות שדיברו על ציות למדינה בד בבד עם הבעת צער ואבל על עקירתם של יישובים. בשיחה עם חנן פורת לאחר אירועי עמונה הוא סיפר:

לאחר הרס ימית סיפרו לי חברים, שבכתי כנסת רבים מתכוונים לשיר את "לכה דודי" במנגינת הקינה של "אלי, ציון ועריה".

163 וראו רביצקי, "העגלה המלאה והעגלה הריקה: הציוני החילוני במחשבה האורתודוקסית", חירות על הלוחות (לעיל הערה 37), עמ' 222-257; הנ"ל, הקץ המגולה (לעיל הערה 94), עמ' 134.

להפתעתם הגבתי באומרי שהרעיון נראה לי. אכן עלינו לחנך את ילדינו להבין, כי הרס יישוב בארץ ישראל הוא ארוע מעציב, שראוי לקינה. אבל, הוספתי, אני מעדיף את מנגינת הקינה שלנו על פני דמעותיהם של יתומים ואלמנות פוטנציאליים שמעשה הפינני עתיד למנוע. בדומה לכך, כאשר מסרו את בית לחם לפלסטינים (בעקבות הסכמי אוסלו), הימים היו ימי חג החנוכה, אולם הרב ליכטנשטיין ביקש מהתלמידים להגביל את השמחה ולהימנע מריקוד, וזאת למרות תמיכתו בעצם ההסכם. מי שחי בתודעה שגויה של גאולה הכרחית, אינו מכיר בהתנגשות ערכים ומבקש לצעוד קדימה בכל המישורים בעת ובעונה אחת. אולם מי שחי בתוך ההיסטוריה מכיר שהערכים מתנגשים תדיר זה בזה, ובכל כיוון אליו נפנה נידרש לשלם מחיר. אני רוצה ארץ שלמה, אני רוצה שלמות, אבל אני חי במציאות מדינית ממשית של התנגשות ערכים. ואשרי שזכיתי לכך.¹⁶⁴

גם אם רביצקי תמך בפניו היישובים, הוא הסתייג משמחת הניצחון הפוליטית שהתלוותה לו. בעיניו, שמחה זו היא חלק מאותה אידאולוגיה חד־משמעית שאינה רואה את מורכבותו של האירוע ואת רבדיו התרבותיים הכאובים.

ברבי־שיח שהתקיים בא' של חול המועד סוכות תשס"ז, כשבוע לפני פציעתו הקשה, הביע רביצקי שתי אמירות העולות בקנה אחד עם רוח זו. מצד אחד דעתו הייתה נחרצת: הרחבת גבולות ארץ ישראל לאחר 1967 הייתה טעות היסטורית המסכנת את קיומה של מדינת ישראל. אלה גבולות מסוכנים מבחינה ביטחונית ודמוגרפית, ויש בהם פוטנציאל של חיסול מדינת ישראל כמדינה יהודית. ניסיונות כושלים נעשו לתקן זאת – אוסלו, ההתכנסות ועוד – אבל אין בכך כדי לרפות את ידינו מלהמשיך לנסות כיוון שלדעתו "בגבולות הנוכחיים אני לא רואה לא עתיד מוסרי, ולא עתיד יהודי ודמוקרטי לנכדתי".¹⁶⁵

164 שאול ברט ויצחק ברט (עורכים), בסערת העקירה: עשר שיחות בישיבת הר עציון, תל אביב: ידיעות ספרים, 2007, עמ' 77.

165 ראו אתר ציונות רתית ריאלית: www.tzionut.org/oldsite/tzionut/tzionut.org/ articles_details686a.html?id=130 (אוחר בינואר 2010).

הגות והנהגה בכתביו של אביעזר רביצקי

הוא הסתייג מראייה חד-צדדית. אין מפסידים ומנצחים מוחלטים בחברה ובפוליטיקה הישראלית. דבריו הם המשך ישיר של עקרונותיו אלו: "שום דבר לא נכשל ושום דבר לא הצליח, כי בחיים האנושיים תמיד יש הצלחות חלקיות. להגיד שרעיון 'ארץ-ישראל השלמה' נכשל כשהם הצליחו להביא 250,000 איש מעבר לגבולות הקו הירוק, זה לא יהיה נכון". וכך גם אי-אפשר לומר שרעיון השלום נכשל אחרי שיש שלום עם מצרים וירדן.¹⁶⁶

בסיומו של המפגש רביצקי פנה בהתרגשות לאמונה אלון ואמר שמורכבות הגותית קשורה לסוג מסוים של היסוס לנוכח עמדות נחרצות, לפתיחות לבחינה עצמית ולפקפוק:

עכשיו הערה אחרונה אם יורשה לי. אני רוצה רגע אחד לשוחח עם אמונה בצורה הכי כנה. [...] הערת למנחה שלנו שגם אם יש אידיאולוגיה ואמונה, זה לא אומר שאין בהם בקיעים. גם לי יש בקיעים. אני אולי פחות נוטה לחשוף אותם מאמונה [...] אבל ודאי שיש לי בקיעים בהשקפתי ובאמונתי. מה אתה חושב, שאני בטוח לגמרי בהשקפה הפוליטית שלי? [...] אידיאולוג שמאמין שאין לו בקיעים – הוא לא בן אדם [...] חלק זה בדבריה של אמונה היה החלק הכי כן, רגיש ונוגע ללב שהיה הערב.¹⁶⁷

ש.ם. 166

ש.ם. 167