

על אדמה ועל ארץ־ישראל במשנת לוינס: שאלות כלפי הציונות

חנוך בן פזי

עמנואל לוינס (1906-1995), הפילוסוף הצרפתי היהודי, יצר וכתב במחצית השנייה של המאה ה-20 בפריס. את הפילוסופיה שלו הוא כתב מתוך רשמי השואה, ואת הציווי המוסרי הוא הציב כפילוסופיה ראשונה. בד בבד עם היותו פילוסוף השתתף לוינס בשיקום ובהתחדשות של הקהילה היהודית בצרפת שלאחרי המלחמה וניהל את בית-הספר להכשרת מורים של אליאנס (בהקשר זה מן הראוי לציין גם את חלקו בכנסים של האינטלקטואלים היהודים דוברי הצרפתית). שתי עובדות יסוד אלה מאפשרות לשאול את השאלה בדבר מעמדה של הציונות במשנתו, או ליתר דיוק – היחס לציונות הנגזר ממשנתו.¹ על מקומה של מדינת ישראל ועל הרעיון הציוני במשנתו ניתן לשאול מתוך שני הז'אנרים שלו: מן הז'אנר המשמש לו כשהוא כותב בשפה פילוסופית מחמירה, ומן הז'אנר הפונה לציבור הרחב. אפשר להבחין בין הכתיבה הפומבית שלו על אודות הציונות,² ובין הדיון ברעיון הציוני העולה מתוך המחשבה הפילוסופית שלו.

1. על המחקר בנושא הציונות במשנת לוינס עיינו בכתביהם של אפרים מאיר, 'מקומן של ארץ ישראל ומדינת ישראל במשנתו של עמנואל לוינס', מטאפורה, 3 (תשנ"ג), עמ' 41-61; הנ"ל, 'מחשבתו של עמנואל לוינס על מדינות ועל מדינת ישראל', עיונים בתקומת ישראל, 15 (2005), עמ' 39-52; הנ"ל, 'דת ומדינה במשנתו של עמנואל לוינס', בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים, ירושלים 2005, עמ' 409-424; זאב לוי, האחר והאחריות, ירושלים תשנ"ז, עמ' 179-184, in: Catherine Chalier; Allan Finkielkraut, 'Le risque du politique', in: Catherine Chalier & Miguel Abensour (eds.), *Emmanuel Lévinas* (Les Cahiers de l'Herne), Paris 1991, pp. 559-571; Benny Lévy, *Visage continu: La pensée du Retour chez Emmanuel Lévinas*, Paris 1998, pp. 131-136; Jacques Rolland, 'Quelques propositions certaines et incertaines', *Pardès*, 26 (1999), pp. 166-167; Paolo Amodio, 'Difficile sionisme', *ibid*, pp. 229-257; Shmuel Trigano, *Le récit de la disparue: Essai sur l'identité juive*, Paris 2001

2. לוינס כתב כמה מאמרים העוסקים ישירות בציונות. בדרך-כלל במאמרים אלה נקט שפה פחות מחמירה מבחינה פילוסופית. מרביתם של המאמרים מצויים בספרים: 'חירות קשה'; 'מעבר לפסוק'; 'בשעה של האומות': Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté: Essais sur le judaïsme*, Paris (1963) 1976 (*Difficult Freedom: Essays on Judaism*, Sean Hand [trans.], Baltimore

במאמר זה אני מבקש להציג את משנתו של לוינס כמשנה המעוררת שאלות כלפי הציונות הארץ-ישראלית מן ההיבטים של האתיקה.³ הפילוסופיה של לוינס מבקשת להקדים את האתיקה לפני המטפיזיקה ותובעת שהציווי המוסרי והאחריות יהיו הציווי הראשוני. אני אנסה להיענות לאתגר שמציע לוינס בפילוסופיה שלו אל מול נושאים מרכזיים העומדים על סדר יומה של התנועה הציונית. דומה כי האופן שניגש בו לוינס לשאלות על משמעותה של הטריטוריאליזם ועל משמעותו המוסרית של הקיום היהודי-הלאומי מאפשר דיון נוסף בכמה מן העקרונות המעצבים את התודעה הציונית הארץ-ישראלית.

לוינס מבקש להביא אל הפילוסופיה המערבית את החוכמה היהודית התלמודית ואת עקרונות המוסר והיחס אל האחר העולים ממנה. במהלך זה הוא משתמש גם במונחים שהורתם ובית גידולם היו בתאולוגיה ובעולם הדתי. אולם השימוש הלוינסי בהם הוא גם הענקת של משמעות פילוסופית למונחים תאולוגיים. כך עושה לוינס למונחים 'משיחיות' ו'ברית',⁴ וגם למונחים שיש להם השלכות ציוניות כמו ארץ, טריטוריה, קדושה ומולדת. אפשר לראות כי חלק מן הדיון של לוינס בציונות נעשה באמצעות פירוק או בחינה מחדש של מונחים דתיים, כגון 'הארץ הקדושה', 'קברי אבות' או 'ארץ אבותינו', אולם משמעות הדיון חורגת מן הקונטקסט הדתי-תאולוגי למשמעות אוניברסלית-פילוסופית. כאן אני מבקש לעקוב אחר הטיעונים של לוינס, תוך כדי בחינה מדויקת של האופן הפילוסופי שהוא בוחר להשתמש במונחים ובסוגיות התלמודיות והיהודיות. נראה כי ההתחקות על השאלות שהוא מעלה כלפי ארץ-ישראל, כל שאלה בנפרד, יוצרת מעין עמדה שהיא סוג של ערעור והצבת שאלה כלפי עקרונות יסוד של החשיבה הציונית או כלפי ביטויים מכוננים שלה: ארץ מולדת; החזרה אל הארציות; ארץ האבות; קדושת הארץ; כיבוש הארץ; ציון כמרכז העולם.

1990); Idem, *L'au-delà du verset*, Paris 1982 (*Beyond the Verse*, Gary D. Mole [trans.], Bloomington & Indianapolis, IN 1994); Idem, *A l'heure des nations*, Paris 1988 (*In the Time of the Nations*, Michael B. Smith [trans.], Bloomington & Indianapolis 1994

3. אני מבקש להתבונן בכתיבה היהודית של לוינס מנקודת המבט של הכתיבה הפילוסופית שלו. נקודת מבט זו מכפיפה את הדיון הלוינסי, בשאלות של טריטוריה ומדינה, לעמדה האתית התובענית שרצה לכונן. מן הראוי לציין כי ביחסו של לוינס אל הציונות יש כמה היבטים, מהם שהובעו בחיוב ובאהדה ומהם ברמז ובאירוניה. בעיקר בולט הרב באשר לשינוי שחל באופן התבטאותו בשנות החמישים. דבריו של לוינס מלפני מלחמת העולם השנייה היו בנימה ביקורתית כלפי לאומיות יהודית-פוליטית, ולאחר מלחמת העולם השנייה התחלפה נימת הביקורת הכללית בנימה אוהדת. מעקב אחר אופני ההתנסחות של לוינס בהקשרים אלה מלמד כי היא סובבת בעיקר את האתוס המוסרי של הצדק העולה מן החלוציות ומן החיים בקיבוץ הארץ-ישראלי.

4. על משיחיות עיינו: חנוך בן פזי, 'המשיחיות כשליחות מוסרית', דעת, 54 (תשס"ד), עמ' 97-123. לוינס מבקש לטעת את מושג ה'ברית' כחלק מן השיח הפילוסופי הפוליטי, בתוך הדיון במונחי 'האמנה החברתית'. עיינו: חנוך בן פזי, 'הברית: אמנה שיש בה סולידריות חברתית', עיון, נה (תשס"ז), עמ' 417-435.

כפי שנראה להלן, בשאלות אלה יוצא לוינס מן הדיון על ארץ-ישראל ועל מולדת טריטוריה ובוחר אותן לאור המשמעויות המוסריות והקדימות שהוא מעניק לאחריות לאחור ולסולידריות החברתית. ללוינס שיח פילוסופי מורכב עם המחשבה היהודית הצינונית, עם המחשבה המוסרית הנובעת מן הפילוסופיה של מרטין בובר, עם המחשבה הפילוסופית האירופית ואולי גם עם הפוליטיקה והאידאולוגיות הלאומניות. את עיקר השיח הפילוסופי הפנומנולוגי מנהל לוינס מול ה'ישות' (Dasein), שעוצבה במשנתו של מרטין היידגר, ובאשר למשמעות ה'ישות' בכל חשיבה ויחס כלפי אדמה, מולדת וה'קיומיות'⁵.

א. האם ארץ-ישראל היא מולדת העם היהודי?

ארץ-ישראל הוצגה ומוצגת פעמים רבות כמולדתו של העם היהודי.⁶ אולם בהקשר זה יש לשאול מה משמעותו של הביטוי 'מולדת', מה הופך את הארץ המסוימת הזאת למולדת העם היהודי? בתוך ההגות היהודית הצינונית אפשר לזהות מרחב של עמדות הבאות לפרש ולהסביר את הקשר בין העם לארצו על בסיס המונח 'מולדת'. השקפות פילוסופיות שונות מערערות ומבקרות את משמעות הרעיון של מולדת או לפחות את המיתוס האוטוכטוני המצוי ביסודו. לוינס משתתף בשיח המערער על החשיבה אודות מולדת – המשייכת את האדם לאדמתו, ואת האדמה לעם אשר עליה. לוינס מביא לידי ביטוי את החשש מן ההשתמעויות המוסריות של אותן אפשרויות הגותיות היוצרות זיקה טבעית בין האדם ובין אדמת מולדתו. הוא מפנה אפוא שאלה קשה אל המחשבה הצינונית המבקשת לראות בארץ-ישראל 'מולדת' או 'מולדת העם היהודי'.⁷

5. אף שחשיבותו של הדיון הביקורתי מול היידגר עצומה, הוא מצוי במאמרי זה רק באופן גלוי למחצה, משום מיקוד המחשבה באופן ההשתתפות של השיח היהודי בתוך השיח הפילוסופי-המוסרי באשר לארץ-ישראל. על הקונטקסט הפילוסופי ההיידגריאני של הדיון ביקשתי לעמוד במקום אחר, ועיינו: חנוך בן פזי, 'גר אנכי בארץ: טריטוריה, מולדת וזהות במשנת לוינס', דעת, 57-59 (תשס"ו), עמ' 393-412. בסיס הדיון ההיידגריאני עוצב כבר בספרו הגדול של היידגר הווייה וזמן דרך מושגי ה'ישות', ה'מושלכות' וה'זרות', ועיינו: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972; Idem, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Gesamtausgabe, 26), Frankfurt a.M. 1978 (1993), pp. 280-289, 378-391, 411-428; במחקרו של ז'אק דרידה אודות משמעות 'המקום', דרך המונח 'חורא' האפלטוני, שהוא מכוננו פילוסופית מול היידגר ומול לוינס: Jacques Derrida, *Khôra*, Paris 1993.

6. אולי אחד המקומות הבולטים ביותר מופיע בנוסח הכרות העצמאות: 'בארץ-ישראל קם העם היהודי'.
7. נושא זה מוזכר בקצרה בתוך דיונו של אפרים מאיר בהיבט הפוליטי במשנתו של לוינס, ועיינו: אפרים מאיר, 'האוטופיה של השלום והטופיקה של הפוליטיקה במשנתו של עמנואל לוינס', תעודה: היסטוריוסופיה ומדעי היהדות, כ (תשס"ה), עמ' 223-225. וכן במאמרו 'מחשבתו של עמנואל לוינס' (לעיל הערה 1), עמ' 48-50.

הניסיון לקשור קשר טבעי את העם לארץ הוא ניסיון לא-טבעי המבקש להתגבר על הזמן ועל המרחק; לחלוף על פני הזמן הרב שעבר מאז היתה ארץ-ישראל ארץ מולדת לעם היהודי, ולהתגבר על המרחקים הקטנים והגדולים מן הארץ שבה חיו יהודים בעבר. לכאורה השימוש במונח 'מולדת' מבקש לפתור מצוקה רעיונית-ציונית זו, שכן ה'מולדת' מתוארת כאותה הארץ שבה אדם נולד, או הטריטוריה שבתוכה נולד העם והתפתח. אולם כשמתוארת ארץ-ישראל כמולדתו של העם היהודי הרי אין הכוונה לארץ שבה נולדו בניו ובנותיו של העם היהודי, אלא למקום שבו נולד העם מבחינה רעיונית או מבחינה היסטורית.

הקישור הזה, המבקש להפוך את ארץ-ישראל לסביבתו הטבעית של העם היהודי, לא היה מובן מאליו והצריך מאמץ פרשני והיסטוריוגרפי. זאב ז'בוטינסקי היה זה שראה את העם היהודי כיציר הסביבה הטבעית המסוימת של ארץ-ישראל: 'הגוף הגזעי והנפש הגזעית אינם אלא תולדה משילוב מסויים של גורמי-הטבע'.⁸ על כן כדי להמשיך ולפתח את העם היהודי קרא ז'בוטינסקי לחזרתו של העם אל האדמה ואל הסביבה שבה התפתח אותו ייחוד ארץ-ישראלי של העם היהודי: 'התפתחותו הבלתי-מופרעת של ייחודנו הארצי שר א ל י לא תתכן אלא על אותה קרקע ובאותה סביבה טבעית, שבה נוצר אי-פעם אותו הייחוד. אקלים אחר, צומח אחר, הרים אחרים יסלפו בהכרח את הגוף והנפש, שנוצרו על ידי האקלים, הצומח וההרים של ארץ-ישראל'.⁹

המאמץ התרבותי הזה, המכונן את ארץ-ישראל למולדת במובנה הארצי, בא לידי ביטוי הקיצוני כאוטוכטוניה בדרכה של התנועה הכנענית מבית ההגות של עדיה חורון ויונתן רטוש. כבר בכתביו של שלמה רובין, ששימש השראה לתנועה הכנענית, מופיעה לשון זו:

כי הארץ הזאת איננה בלבד ארץ, אשר שבטי בני ישראל יוצאי מצרים לקחוה מיד הכנעני בחרבם ובקשתם ושם היו לגוי עצום ורב. כי היא גם הארץ, אשר הייתה נחלתנו ואחוזת אבותינו העברים בטרם תדרוך שמה כף רגל הכנעני והאמורי, ארץ אבות אבותינו מימי קדומים מראש עפרות תבל [...] ארץ ירושת אבותינו מימות עולם ושנים קדמוניות, ארץ מולדת אבותינו מאז היינו לשבט או משפחה בארץ. מחצבת אומתנו לארמת שורשנו מימי קדם קדמתה.¹⁰

על חשיבותו המדעית של תיאור זה עמד יעקב שביט וראה בו ניסיון להעמיד 'תיזה היסטורית, שנועדה לבסס את האבטוכטונית של עם ישראל בארץ-ישראל על בסיס

8. זאב ז'בוטינסקי, 'ציונות וארץ ישראל', כתבים ציוניים ראשונים, ה, ירושלים ותל-אביב תש"ט, עמ' 124.

9. שם (ההדגשה במקור).

10. שלמה רובין, ארץ העברים: רעיונות על ארץ-ישראל, סנט-פטרסבורג תרמ"ו.

היסטורי אמפירי.¹¹ לדבריו, לא רק שרובין ביקש ליצור זיקה בין העם ובין הטריטוריה שלו, אלא ש'הטריטוריה והנוף הטבעי הם אלה שמעצבים תחילה את דמותה של החברה האנושית החיה בהם וקובעים את דפוסי התייחסותה כלפי העולם [...] תחומי התרבות הם אפוא תחומי הטריטוריה [...] בעיקרו ובתמציתו של דבר תרבות יונקת, מעכלת ומאמצת רק מה שמתאים לטבעה המקורי, האותנטי'.¹² רטוש, שהיה הדמות הבולטת ביותר בתנועה הכנענית, גזר מניתוח זה את המסקנה שהתרבות היהודית היא האיום הגדול ביותר על התרבות הילידית המקומית. על כן יש להתנגד בתוקף לכל ניסיון לבנות חברה יהודית בארץ-ישראל. לדעתו אנו עוסקים בחזרתו של עם ישראל לארצו, אך לחזרתה של היהדות למכורתה אין בסיס. היהדות איננה ילידת הארץ. היהדות היא תרבות מנוונת ככל תרבות המנותקת מהאדמה ומהחי. על כן יש לומר כי שום דבר יהודי איננו מתרחש בפלסטינה. מה שמתרחש הוא התחדשות עמוקה של התרבות הארצית, התרבות הכנענית. הדבר דומה למאמץ של רבי זירא התלמודי, 'כשעלה לארץ-ישראל ישב מאה תעניות בשביל שתשתכח תלמודה של בכל ממנו, כדי שלא תטריד אותו' (= 'רבי זירא כי סליק לארעא דישראל, יתיב מאה תעניא דלשתכח גמרא בבלאה מיניה, כי היכי דלא נטרדיה'¹³). גם רטוש מבקש לשכוח את תלמודה של אירופה, את היהדות, כדי שיוכל להיות פתוח לתרבות המקומית הארץ-ישראלית: 'לא ביום אחד תצטלל דעתו של אדם משכרון הרעל היהודי העתיק המחלחל עליו יום אחר יום ושנה אחר שנה'.¹⁴ היהדות אינה אלא 'תרבות חולה', תרבות של חברת מהגרים. והוא אף דורש מן האדם העברי להיטהר מן התרבות היהודית – שהיא תרבותה של הגולה: 'אם לא נבער אחריהם עד שורש, יבלעונו הם [...] ולא עוד מולדת עברית תקום בזה, ולא עוד גוי עברי יתפשט בזה, רק אבר מאברי הגוף המתנוון, ארץ קודש אכולת שחיתות וצביעות, מרכז נוסף וכן חלוף לנצה הפזורה העולמית, מבוא לחורבן היהודי הבא'.¹⁵

האם אכן ניתן לזהות בדבריו של רטוש הד עמום לאותה היטהרות בגוף ובנפש שעשה רבי זירא במשך מאה ימי תעניותו? האם ניתן לזהות הד לאותו ניסיון עתיק לשכוח את תורת חוץ לארץ כדי להיות נכון לינוק מארץ-ישראל את תורתה? אינני בטוח שלוינס היה עושה השוואה כזאת, שהרי לגבי דידו תורתה של ארץ-ישראל איננה תורת הארץ או תורה כנענית, אלא התורה זוכה לפרשנות אחרת – מוסרית: כמתודת לימוד שיש בה קדימות ולויאליות מוחלטת למורה.

11. עיינו: יעקב שביט (עורך), מעברי עד כנעני, תל-אביב 1984, עמ' 26. דומה כי שביט נוקט פרשנות מקצינה לפי התזה הכוללת שהוא מבקש ליצור, אולם דבריו של רובין עצמו ניתנים לפרשנות מינורית יותר.

12. שם, עמ' 107.

13. בבלי, בבא מציעא, דף פ"ה ע"א.

14. יונתן רטוש, 'משא הפתיחה במושב הועד עם שליחי התאים', ראשית הימים, תל-אביב 1982, עמ' 149.

15. שם, עמ' 156.

דומה שתהום פעורה בין עמדתו של לוינס כלפי הארץ, ובין התביעה לחזרה אל הארצי הקונקרטי והטבעי שבכתבי התנועה הכנענית. הקריאה 'הדתית' של רטוש והכנענים היתה להיוולד שוב באדמתה של ארץ-ישראל כדי שתהפוך להיות 'מולדת': 'דור חדש נולד וגדל בארץ, דור אשר תחושת המולדת היא יסוד מבנהו הנפשי [...] מגדלים פורחים באוויר וחלומות "אוניברסליים" הם פרי דימיונם של האידיאולוגים חסרי המולדת של הגטו'.¹⁶ במובנים מסוימים אפשר לראות את לוינס כמי שנענה לקריאתו של רטוש, עומד מולו ומצדיק את העמדה היהודית בפני כל עמדה אפשרית של ילדות וכנעניות. לוינס חושש לא רק מן הדיבור הכנעני על הילדות, מן הפנייה אל האדמה כ'אם' ומכל פולחן מיתי של אדמה, אלא שהוא גם מביע את החשש מעיצוב האישיות הנובע מפולחן זה. לעמדתם של עשרת המרגלים המסרבים להיכנס לארץ המובטחת הוא מעניק פרשנות חיובית: אולי המרגלים ראו בעיני רוחם את הצברים. המרגלים נבהלו וחשבו: 'הנה, זה מה שצפוי לנו שם, כך ייראו ישראל בעתיד, אנשים המשאירים חורים בכל מקום שדורכת כף רגלם, אנשים החורשים תלמים, בונים ערים ועונדים את השמש לצווארם. זה חורבן העם היהודי!'.¹⁷ המחשבה על ילידי כנען מעוררת חלחלה בקרב עשרת המרגלים, בשל היופי וההוד של הילדות דווקא, בשל הקשר הישיר אל האדמה ואל השמים:

'ילידי הענק' – ענקים [...] החמה היתה כתליון שנשאו על צווארם. הם היו יצורים יפהפיים, גבוהים ובהירים, אני מניח, מפני שהיו מסתירים את השמש או נוצצים כמותה. אני נזכר בשיר של סרגיי אסנין: 'אני נושא כעומר שעורים את החמה בזרועותי'. בני האדמה היפהפיים הסמוכים לישויות השמימיות הגלויות – כל ההתחברות האלילית של האדמה והשמים – אלה המחשבות שעוררו אצל 'שנים עשר היהודים האפלים' תושבי הארץ, שהיתה אמורה להיות ארץ-ישראל [...] היהודים החלשים, יוצאי הגטאות המצריים, פחדו מפני כוחם של תושבי כנען [...] מה שוות כל הדקויות וכל ההפשטות של ההתגלות לעומת הופעתם הנהדרת של בני האדמה שענדו את השמש כתליון?¹⁸

לכאורה המשמעות ברורה מאוד, העמדה הכנענית האפשרית מגונה ומאיימת על הפילוסופיה המוסרית של לוינס. ובכל זאת לוינס יבקש לפרש מחדש את המשמעות

16. הנ"ל, 'תשובתנו', בתוך: שביט (עורך), מעברי עד כנעני, עמ' 204-205.
 17. Emmanuel Lévinas, 'Terre promise ou terre permise', *Quatre lectures talmudiques*, Paris 1968, pp. 130-131 ועמנואל לוינס, 'ארץ מובטחת או ארץ מותרת', *תשע קריאות תלמודיות* (תרגם דניאל אפשטיין), ירושלים 2002, עמ' 74. הציטוט נעשה על-פי התרגום לעברית, בתיקונים קלים בהתאם למקור הצרפתי.
 18. Ibid., (תרגום אפשטיין, עמ' 73-74).

הדתית של ארץ־ישראל בקונטקסט המוסרי, מבלי לקבל עליו את העמדה הציונית הארץ־ישראלית.¹⁹

בדברים אלה נראה שלוינס ממשיך את ביקורתו של פרנץ רוזנצווייג על המחשבה הטריטוריאלית – המחשבה האוטוכטונית. רוזנצווייג מתאר את עם ישראל כמי שניתק כל מגע עם הארץ ועם היסוד של הקרקע. ניתוק זה מאפשר את מגע עם ישראל עם הנצח, ללא תלות ביסוד המת של האדמה. רוזנצווייג משתמש בתיאור זה, הן במשמעותו הרוחנית הן בביקורתו על הלאומיות, נגד אותן אומות האוהבות את אדמת המולדת יותר ממה שהן אוהבות את קיומן החי:

אומות העולם לא די להן בקרבת הדם; נועצות הן את שורשיהן לתוך לילה של האדמה, שהיא עצמה מתה אך משפיעה חיים, ומאורך ימיה שלה נוטלות הן ערובה לאורך ימיהן שלהן. בקרקע ובשליטה בו נאחז רצון הנצחיות שלהן. שאין הן בוטחות בשותפות החיה של הדם עד שלא תהיה מעוגנת ביסוד האיתן של הקרקע. אנו לברנו בטחנו בדם ונטשנו את הארץ; וכן חסכנו את תמצית החיים היקרה שנתנה לנו ערובה לנצחיותינו, ואנו לברנו מכל משפחות האדמה ניתקנו חיות שלנו מכל חיבור עם המת. שאמנם מזינה האדמה, אך גם כובלת, ומקום שאומה אוהבת את אדמת המולדת יותר משהיא אוהבת את חייה, תמיד תלויה עליה הסכנה – והיא התלויה על צווארם של כל גויי הארץ – שאם כי תשעה מונים תציל אהבה זו את קרקע המולדת מכף האויב ואת חיי האומה אף עמה, הרי בפעם העשירית יישאר מה שאהוב יותר, הקרקע, וחייה של האומה עצמה עליו יסופו [...] אמת, הארץ לעולם עומדת, אך העם אשר עליה כלה ועובר מן העולם.²⁰

באופן החשיבה הזה ניתן לראות את לוינס גם כמי שמתקרב אל העמדות המכוננות 'פוסט־ציוניות', כמו למשל יונתן ודניאל בויאריין, שהם האופוזיציה המלאה לעמדת 'ילידי האדמה':

הסיפור התנכי איננו סיפור של לידה מן הארץ (אוטוכטוניה) אלא של מי שתמיד בא אל הארץ ממקום אחר או הולך ממנה למקום אחר.. אך, בעוד שכיוון אחד חשוב יותר בדת התנכית מבטא תחושת שייכות אורגנית, 'טבעית' בין העם לארצו, כיוון אחר, מנוגד, בדת הישראלית והיהודית, מבטא שוב ושוב ערעור על הזיקה האוטוכטונית. ארץ ישראל לא היתה ערש הולדתו של העם היהודי, שלא הופיע שם לראשונה.

19. במאמרו המפורסם 'דת של מבוגרים' מזכיר לוינס עניין זה ורואה בו חלק מן הפנומנולוגיה של הדת היהודית. שם הוא מעדיף לדבר על קדימותו של האדם על פני האדמה, ולא בביקורת, כפי שמוכאים דבריו בהמשך התפתחותו הפילוסופית. ועיינו: עמנואל לוינס, 'דת של מבוגרים', (תרגמו: אפרים מאיר, קרן פטריק, ומרים מאיר), עיונים בתקומת ישראל, 15 (2005), עמ' 25-37, בעיקר עמ' 36-37.

20. פרנץ רוזנצווייג, כוכב הגאולה (תרגם י' עמיר), ירושלים 1970, עמ' 324.

להפך, היה עליו להיכנס לארצו מבחוץ; במוכן מסוים עם ישראל נולד בגולה. היה צריך לעזוב את ארץ הולדתו כדי ללכת לארץ המובטחת: אבי העם היהודי נידון לדהר-טריטוריאליזציה.²¹

חלופה אפשרית לעמדות האוטונומיות ביחס לארץ-ישראל ומשמעותה כ'מולדת' ניתן למצוא בדרכו של בובר, המבקש לצייר עמדה מורכבת של 'זיקה הרדית' עם-ארץ, המבוססת על הדיאלוג העולה מן המקרא. מן הצד האחד אפשר לראות את בובר כמי שמודע לחשש מן המיתוס של הילידות ומפולחן האדמה, אך מן הצד האחר הרי הוא הוגה ציוני המשתתף במפעל הציוני. המיתוס הארץ-ישראלי בעיני בובר, מקום לידת האומה מן האדמה, הומר במונח מורכב יותר של 'יעוד'. אין המחשבה היהודית בבחינת אופוזיציה לעמדה הטריטוריאלי, אלא שכלול של העמדה הטריטוריאליית בתוך מסגרת רחבה יותר, 'רתית', של זיקה הרדית:

בדברי המיתוס של העמים, החל במזרח הרחוק ואיי הים הדרומי ועד לפנים יבשת אפריקה, חוזר תמיד הדמוי של קשר קדמון בין האדם והאדמה: האלים יוצרים מטיט או רקק את המין האנושי. לפעמים מערבבים, כגון בבבל, בטיט את דמו של אל שנשחט. בספור יצירת האדם שבמקרא מקבל הדימוי עיצוב שאין לו אח: כל גורלו של האדם מקושר מראשיתו עם האדמה קשר בל ינתק, אבל גם גורלה מקושר עמו [...]. שניהם מקושרים זה עם זה מעולם ועד עולם.²²

[...] הספור המקראי בצירופו של שני השמות [אדם ואדמה] [...] מכויין לומר יותר מאשר היה ברעתם של הרומיים, כשגזרו את המילה הומו מן הומוס, משום שהאדם 'נולד מהאדמה'. מה שהמקרא רוצה לבטא, הוא שתוף הוויה של השנים, שתוף המתפתח ונעשה סולידריות מיוחדת [...] מחוברים הם זה עם זה אם לששון ואם לאסון.²³

במקום אחר מתבטא בובר ביתר בוטות נגד התפיסה המיתית והמאגית. אין סגוליות מיוחדת לאדמה מסוימת ולטריטוריה מתוחמת, כשם שאין סגוליות לאומה מסוימת הנובעת ממוצאה האתני או מהגנטיקה הייחודית לה. הקדושה היא תוצאה של העמידה מול האל, בזיקה הרדית:

הקדושה אינה עוד חומר-עיצום, מין נוזל מאגי, שיכול להיות שרוי הן בבני אדם וקבוצותיהם והן במקומות ומחוזות, אלא תכנה היא הניתנת לעם זה ולארץ זו על ידי כך, שהאל בוחר בשניהם, כי להנהיג עם זה, שהוא עמו מביין כל העמים, אל ארץ זו, שהיא ארצו מביין כל הארצות, ולחברם זה עם זה. בחירתו מקדשת את העם בחינת

21. דניאל ויונתן בוירין, 'אין מולדת לישראל: על המקום של היהודים', תיאוריה וביקורת, 5 (1994), עמ' 97-98.

22. מרטין בובר, בין עם לארצו: עיקרי תולדותיו של הרעיון, ירושלים ותל-אביב תש"ה, עמ' 15.

23. שם, עמ' 16. גם את דבריו אלה אפשר כמובן לפרש כמו שפירשתי קודם לכן.

הסיעה, שהוא מצוה עליה במישרים, ואת הארץ בחינת כסא מלכותו ומזיקה אותם זה לזה.²⁴

משמעותה של הזיקה איננה מתוך הדיאלוג עצמו שבין עם לארץ, אלא מתוך הייעוד שנוטל עם על עצמו בארץ. בובר עובר מן הקשר הילידי, בין אדם לאדמה, לקשר הייעודי. השימוש המטפורי בדימויי זכר ונקבה מועתק מתחום הקשר ההורי, ילד אל אמו, לעבר התחום הזוגי – איש אל אשתו:

חבור עם זה עם ארץ זו עמד בסימן של תפקיד מוטל. העם בא אל הארץ כדי למלא תפקיד זה [...] כך עומד מלכתחילה החבור היחיד במינו בין עם זה וארץ זו בסימן של מה שראוי שיהיה, של מה שראוי שייעשה, ראוי שיתגשם. אין בידי העם להגיע להתגשמות זו בלעדי הארץ ואין בידי הארץ להגיע לה מבלעדי העם: חבור אמונים של שניהם מוביל אליה. וזהו חיבור שבו הארץ אינה מופיעה כדבר מת וסביל אלא כבת זוג חיה ופעילה [...] בשיתוף הפעולה בין החי חיים מלאים ובין זו החיה חיים מלאים יתבצע המפעל המוטל על זיווגם.²⁵

יש להדגיש כי בתיאורו של בובר האדמה איננה חומר שימושי אלא 'בת זוג חיה ופעילה'. בובר מעניק משמעות של סובייקט לארץ עצמה, ומכאן ניתן ללמוד שבובר איננו משאיר את הארץ רק לשם מטלה תפקודית למען ייעוד נעלה, אלא יש לה זיקה חיה ופעילה בין העם לארץ, והייעוד משותף לשניהם גם יחד. מסקנתו של בובר היא כי:

אין זה מקרה מיוחד סתם של הרעיון הלאומי והתנועה הלאומית: הצד המיוחד, שנוסף כאן על הצד הכללי, מכונן סוג עצמי, העובר הרבה את גבולותיהן של בעיות לאומיות ונוגע בענין אנושי, בענין קוסמי, ואף בענין הישות עצמו. אף אם יהא נראה עם ישראל כעם בין העמים וארץ ישראל תהא נראית כארץ בין הארצות: ביחסם זה לזו ובתפקידם המשותף הם דבר יחיד שאין דומה לו. ובחינת סוד הוא ויישאר בחינת סוד, מה שקרה קורה ויקרה בין שניהם.²⁶

ההתבוננות בביטויים שבובר משתמש בהם משאירה את ביקורתו דו־משמעית, אך מכוונת בכל זאת את הקורא אל המשמעות המטפיזית – הישותית.²⁷ דומני כי יש לשאול על הביטוי 'סוד', שבובר משתמש בו כדי לתאר יחסי עם וארץ. מהו אותו הסוד ש'בחינת סוד הוא ויישאר בחינת סוד' המתאר את יחסי הזיקה בין העם היהודי לארץ־ישראל?

24. שם, עמ' 2.

25. שם, עמ' 4. נראה כי בעניין זה מושפע בובר מן התפיסה הקבלית המקשרת את הארץ ואת השכינה לספירת מלכות, שהיא בת הזוג או הצד הנשי במערכת הספירות.

26. שם, עמ' 4-5.

27. לפי ההבחנה שיצר דב שוורץ בספרו, ארץ הממשות והדמיון: מעמדה של ארץ־ישראל בהגות הציונית הדתית, תל־אביב 1997, עמ' 15-22.

מהי המשמעות של הזיקה בין העם לארץ? כיצד ניתן להבין את זיקת בני הזוג שבובר מתאר במערכת היחסים בין עם ישראל ובין ארץ-ישראל, המאפשרת להם לחלוק סודות משותפים, ולהישאר 'זקוקים' (במובן של זיקה) זה לזה? נראה כי בובר ממיר את הדימוי, אין האדמה אמו של העם, והעם אינם ילידי האדמה. היחסים הם שוויוניים: כבני זוג פעילים החיים עם כל הקונוטציות הארוטיות הכרוכות בדימוי זה. לא נותר אלא לשאול: האם אין במטפורות ובדימויים שבובר משתמש בהם בכדי לסתור את העמדה העקרונית תפקודית של מטלה וייעוד?

נראה כי גם אם לוינס יהיה מוכן לקבל את רעיון הייעוד ביחס לארץ-ישראל, משנתו איננה מאפשרת את החשיבה בדבר 'זיקה זוגית שיש בה סוד'²⁸ המקשרת בין עם ישראל לארץ-ישראל, כזאת המתוארת בדבריו של בובר. לא זו בלבד שהארץ איננה האם היולדת של העם היהודי, אלא שהיא גם איננה בת זוגו הנצחית. בדרכו של לוינס, ארץ-ישראל איננה ארץ מולדת של ילידי האדמה, ואין האדם מתואר כמי שנטוע בתוכה, אלא ממש להפך: ארץ-ישראל היא ארץ על תנאי. הקשר בין עם ישראל לארצו הוא קשר הניתן לניתוק ומאפשר את הניתוק ביניהם. השאלה של קשר לארץ-ישראל איננה שאלה גאוגרפית אלא שאלה מוסרית ורעיונית.²⁹

ההבטחה החשובה, הניתנת לעם ישראל בעקבות מעשה המרגלים, היא שכל קשר בינו ובין ארץ-ישראל יהא מוגבל בזמן. מראש מובטח לבני ישראל חורבנו העתידי של בית-המקדש (אפילו קודם שנבנה), עזיבת ארץ-ישראל והיציאה לגולה (עוד קודם שנכנסו לארץ). בלשונו של המדרש, 'אני אקבע לכם בכיה לדורות' (בבלי, תענית כ"ט ע"א) את יום תשעה באב ליום חורבן הבית וגלות ישראל. כפי שיובהר להלן, את הקשר לארץ-ישראל כארץ מולדת, את הקשר האוטוכטוני לארץ, ממיר לוינס בקשר המוסרי ובאפשרויות שהארציות והאגדיות יהיו מרחב לקיום מוסרי-חברתי.

ב. קדושתה של הארץ – המחויבות לבנות חברה מוסרית

הדיון במשמעות הייחוד והקדושה של ארץ-ישראל ממשיך בעצם את הדיון במונח 'מולדת', אך אולי מן הזווית הרתית שלו. לדיון זה יש מטען ומסורת של התדיינות פילוסופית במונחים 'ארץ', 'מקום' ו'טריטוריה'. אולם לדיון הזה נוספים גם ההקשרים הפרטיקולריים

28. על-פי הניסוח של בובר, בין עם לארצו, עמ' 5.

29. עיינו במאמרו של ז'אק רולן בנושא זה: Jacques Rolland, 'Quelques propositions certaines et incertaines', *Pardès*, 26 (1999), pp. 174-175. רולן מבקש למצוא בדבריו של לוינס את הרעיון על האפשרות של המשך חיי הרוח שהיו בקובנה במקום אחר: בירושלים או בפריס. החיפוש הוא אחר המשמעות הרוחנית של המונח 'ארץ'.

(המיוחדים ליהדות). את השיח הפילוסופי של לוינס על טריטוריאליזם אפשר לזהות בתור שיח פילוסופי הנמצא בתוך שדה המחשבה היהודי-מודרני על ארץ-ישראל. בהתאם למיפוי שהציע רב שוורץ, אפשר להבחין בין שתי גישות עיקריות בתוך שדה ההגות היהודית המודרנית על ארץ-ישראל: גישת 'הארץ הארצית' וגישת 'הארץ השמימית'.³⁰ ההוגים הנוטים לגישה הראשונה, גישת 'הארץ הארצית', רואים את ארץ-ישראל באופן 'לאומי אינסטרומנטלי', ללא משמעויות מטפיזיות: 'הָאָרֶץ הִיא הַמָּקוֹם הַיְחִיד שִׁבִּיא לְרוּחָתוֹ שֶׁל עַם יִשְׂרָאֵל וְלִהְתַּפְתְּחוֹתוֹ הַדְּתִית וְהַתְּרַבּוּתִית כְּאֲחֵד'.³¹ הבחנה 'אינסטרומנטלית' קיצונית תראה בארץ-ישראל מרחב פעולה בלבד, וככזאת את שכל העולם הדתי והסימבוליקה הרוחנית שלה ניזונים ממעשי האנשים בלבד. הנוטים לגישה השנייה רואים את ארץ-ישראל באופן ישותי-עצמאי. ולפי שוורץ כבעלת 'סגוליות עצמאית מיסטית', כאשר לדבריו 'המפגש בין ייחודיות זו לייחודיות הלאומית מביא לתוצאות מפליגות הרבה מעבר לתכלית הלאומית הרגילה'.³² בהקשר זה ניתן לראות כל 'ארץ לאום' כייחודית ללאום היושב בה,³³ או להגביל את רעיון הייחודיות רק לארץ-ישראל בהיותה 'ארץ הקודש'.³⁴ תפיסה זו ניזונה רבות מן המחשבה הקבלית,

30. הבחנה יסודית זו עשה שוורץ, והיא עוזרת מאוד בסיווג הגישות השונות של המחשבה היהודית המודרנית בשאלה זו, עיינו: שוורץ, ארץ הממשות והדמיון, עמ' 15-22. ייתכן שאפשר לקשור את הבחנתו של שוורץ לשאלה ההלכתית אם ארץ-ישראל קדושה לשעתה וקדושה לעתיד לבוא. דיון הלכתי זה מבוסס על סוגיות בתלמוד הבבלי, מגילה, י ע"א-ע"ב; בבלי, שבועות, טז ע"ב. האם ארץ-ישראל מקודשת מאז כיבוש הארץ והדבר אפילו אינו תלוי בשאלה אם יש יהודים בארץ-ישראל, קדושתה בה והיא קדושה כשהיא לעצמה. כלומר הקדושה אמנם נעשתה על-ידי פעולתם של האנשים המקדשים אותה, אך היא משתמרת גם בלעדיהם. זאת לעומת הטענה ההלכתית ש'קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא' (מגילה י ע"א).

31. שוורץ, ארץ הממשות והדמיון, עמ' 15. מבין ההוגים השותפים לגישה זו ראו: הרב יצחק ניסנבוים, כתבים נבחרים (בעריכת אליהו משה גנחובסקי), ירושלים תש"ח, עמ' כט-לא, סה-פא; הרב יצחק יעקב ריינעס, אור חדש על ציון, ניו-יורק תש"ו, עמ' קל"ב. עיינו: שוורץ, 'ארץ חומרת', ארץ הממשות והדמיון, עמ' 24-44, 45-61. שותפים להגות הנוטה לגישה זו רואה שוורץ בהוגים הרואים את 'הארץ כמקומו הטבעי של עם ישראל', ואף 'כהולמת את טבעו של העם'. דומה בעיני כי כשרואה הוגה את הארץ הגאוגרפית המסוימת, זו ולא אחרת, כתואמת את רוח האומה, הוא חורג מעמדה אינסטרומנטלית, ובדבריו נכלל ממד עצמאי לתחום הארץ הזאת, המבדיל אותה מן האחרות.

32. שוורץ, ארץ הממשות והדמיון, עמ' 17.

33. בהתאם לקו המחשבה הפילוסופי מבית יהוה גוטפריד הרדר וז'אק רוסו, ועיינו: יעקב טלמון, ראשיתה של הדימוקרטיה הטוטאליטרית, תל-אביב תשט"ו, עמ' 35-45, וכן שמואל אלמוג, 'על עם וארץ בלאומיות היהודית המודרנית', לאומיות, ציונות ואנטישמיות, ירושלים תשנ"ב, עמ' 61-75.

34. מעניין להציב את גישתו של ר' נחמן מברסלב כביקורת על העמדה האפשרית של רוזנצווייג. שכן מבחינתו של ר' נחמן ייחודה של ארץ-ישראל מצוי בעובדת היותה גם ישות מטפיזית-אגרית, אך

המתארת את הארץ כישות דינמית בעלת מאוויים ורצונות.³⁵ אולי את אחד משיאיה של הגות זו יש לראות בהגותו של הרב קוק, הדוגל לגמרי בשיטה שהמקום עצמו הוא אחד האופנים של התגלות האל: 'קדושת המקום מלאה כל העולם, אבל חבוייה היא ועלומה, והולכים שטפי הקודש המסתתרים ושואפים אל מקום התגלותם, עד שבאים לידי גילוי בארץ ישראל, ראש עפרות תבל, ומשם לנקודת הקודש, בית המקדש ואבן שתיה, מציון מכלל יופי אלוהים הופיע'.³⁶

ייתכן שלמרחב השיח על ארץ-ישראל יש להוסיף עמדה שתהא בבחינת הקצנה של העמדה ה'ישותית עצמאית', ותוכל להיות אתגר של המחשבה הלוינסית. על-פי עמדה זו יש לראות בארץ-ישראל ארץ אגדית מיסטית רוחנית שמקומה הוא בעולם הרוח, ללא שום יישום או תלות בתחום הגאוגרפי המכונה ארץ-ישראל.

אופן הכתיבה של לוינס בנושא ארץ-ישראל, איננו בעימות ישיר מול העמדות המוצעות כאן, אלא כפרשנות לכתיבה התלמודית. לוינס מבקש להשתתף בשיח היהודי המתמשך בנושא ארץ-ישראל. הוא לא רוצה למחוק או לעמעם את משמעותה וחיבתה של ארץ-ישראל במחשבה היהודית, אלא להעניק לה משמעות מוסרית. את העמדות המעניקות משמעות אקסקלוסיבית לארץ-ישראל מבקר לוינס מתוך המחשבה היהודית עצמה. דוגמה מעניינת ביותר היא האופן שלוינס דן בדמותו המדרשית של רבי זירא. איש זה מייצג באישיותו ובמאמציו הרוחניים את התפיסה הרואה את ארץ-ישראל כארץ אקסקלוסיבית. לוינס איננו מבקר רק את התפיסה של רבי זירא את ארץ-ישראל, אלא שתי משימות שקיבל רבי זירא על עצמו. פרשנותו של לוינס קושרת בין שלושת הפרויקטים לכדי מאמץ אחד: התחמקות מן האחריות המוטלת עליך.

גם קיומית-ארצית: 'וספרו לו, שקדם שהיו בארץ ישראל, לא היו יכולים לציר לעצמן, שארץ ישראל היא עומדת בזה העולם, והיו סוברים שארץ ישראל הוא עולם אחר לגמרי, לפי גדל קדושת ארץ ישראל המבאר בספרים [...] לא היו יכולין לציר לעצמן בעיניהם, שארץ ישראל יהיה בזה העולם', רבי נחמן מברסלב, ליקוטי מוהר"ן תנינא, סימן קטז. רעיון זה מתאר יערי בהקדמתו לתיאור מסעו של ר' נחמן לארץ-ישראל, ראו: אברהם יערי, מסעות ארץ ישראל של עולים יהודים, רמת-גן 1976, עמ' 479-480. מיד עם הגיעו לארץ ביקש ר' נחמן לחזור כיוון שהמגע החשוב הוא המיסטי ולא הארצי. די היה לו בארבע אמות בארץ-ישראל בשביל לפעול מה שרצה לפעול. התיאור עצמו על מסעו של ר' נחמן נראה כסובל גם את הפרשנות ההפוכה, הרואה חשיבות רבה בארץ-ישראל הקונקרטי דווקא. עיינו: יערי, שם, עמ' 481-500. 'שארץ ישראל יש לה רקיע אחר משאר ארצות [...] אך אף על פי כן בגשמיות לפי מראה עיני האדם אין רואים שום שנוי בין ארץ ישראל לשאר ארצות, כי אם מי שזוכה להאמין בקדושתה, יכול להבחין קצת ההפרש', ר' נחמן, ליקוטי מוהר"ן תנינא, סימן קטז.

35. שוורץ, ארץ הממשות והדמיון, עמ' 20.

36. הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות הקודש (בעריכת דוד כהן – הנזיר), ירושלים תשכ"ד, עמ' שג.

על אדמה ועל ארץ־ישראל במשנת לוינס

רבי זירא כשעלה לארץ־ישראל ישב מאה תעניות בשביל שישתכח תלמודה של בבל ממנו, כדי שלא יטריד אותו. ישב מאה אחרות בשביל שלא ימות רבי אלעזר בשנותיו, ויפלו עליו ענייני הציבור

וישב מאה אחרונות בשביל שלא תשלוט בו אש הגיהנום.

כל שלושים ימים היה בודק את עצמו. הסיק תנור ועלה וישב בתוכו, ולא היתה שולטת בו האש. יום אחד נתנו בו חכמים עיניהם, ונחרכו שוקיו, וקראו לו 'גוי' חרוך השוקיים'.³⁷

רבי זירא כי סליק לארעא דישראל יתיב מאה תעניתא דלשתכח גמרא בבלאה מיניה כי היכי דלא נטרדיה.

יתיב מאה אחרניתא דלא לשכוב רבי אלעזר בשניה ונפלין עילויה מילי דצבורא

ויתיב מאה אחרני דלא נשלוט ביה נורא דגיהנם.

כל תלתין יומי הוה בדיק נפשיה שגר תנורא סליק ויתיב בגויה ולא הוה שלטא ביה נורא יומא חד יהבו ביה רבנן עינא ואיחרכו שקיה וקרו ליה קטיין חריך שקיה.

אופן הפרשנות הזו, המתבסס על ניתוח האישיות, כבר מניח מראש את התשובה לשאלה. לא הארץ עצמה היא הקובעת את חשיבותה או מרכזיותה, אלא האדם ועמדתו הרוחנית האישית. בובר, בספרו בין עם לארצו, תיאר את רבי זירא ואישיותו כדוגמה לתפיסתה של ארץ־ישראל כ'עולם אחר':

הדוגמה היפה ביותר מוצאים אנו כמה שמסופר מחיי ר' זירא. שומעים אנו, שרצה לעלות מבבל לארץ ישראל ונשתמט מרבו ר' יהודה משום שהיה אומר שכל העושה כך עובר על מצוה, שנאמר (ירמיהו כז כב) 'בבלה יובאו ושמה יהיו'. הוא יודע, שאין הדבר כך, אבל אינו רוצה לסתור דברי רבו, ואולי לא נראה כלל הענין בעיניו דבר של שקלא וטריא, אלא דבר של הכרעה פעילה בלבד: אינו רוצה כלל לדבר, אינו רוצה אלא לעלות. הדרך משמעה בשבילו דבר שונה לגמרי מהגירה מארץ לארץ: דומה לו, כאילו הולך הוא מעולם אחד לעולם אחר.³⁸

אולם לוינס אינו מסתפק בתיאור היפה הזה, המתאר מעבר מעולם לעולם, אלא קושר אותו לאישיותו של רבי זירא ושופט אותו לחומרה, לא כמי שנושא באחריות לעולם, אלא כמי שמתחמק ממנה דווקא. המדרש מספר על שלוש משימות של מאה תעניות, מאה ימי צום, שקיבל על עצמו רבי זירא: הפרויקט הראשון נועד כדי לשכוח את תלמודה של בבל שמשמעו כיוון לימודי אחר.³⁹ הפרויקט השני נשמע אגואיסטי משהו, הוא בקשתו של

37. בבלי, בבא מציעא פה ע"א.

38. בובר, בין עם לארצו, עמ' 15.

39. על משמעות ההבחנה בין שני אופני הלימוד עיינו להלן.

רבי זירא שרבי אלעזר לא ימות מכיוון שאז ייפלו עליו ענייני הציבור. הוא חושש מעול הציבור:

רבי אליעזר, שהיה אחראי בשעתו על חיי הקהילה, נטה למות, ורבי זירא ידע שאחרי מותו של רבי אליעזר יוטל העול עליו. הוא צם מאה ימים נוספים כדי שרבי אליעזר לא ימות וכדי שעול המנהל הציבורי לא יפריע לו בלימודו. נדמה לי שאנוכיות זו של אינטלקטואל, התנגדות זו של הפילוסוף למלוך, ראויה לעונש במדינת התלמוד כמו במדינה האפלטונית, גם אם רבי זירא הצליח להציל את רבי אליעזר מידי המוות.⁴⁰

הפרויקט השלישי של רבי זירא היה ניסיון להתגבר על אש הגיהנום. רבי זירא היה בודק כל שלושים יום אם כבר הצליח. התיאור התלמודי מפרט כי פעם אחת נתנו חכמים עיניהם ברבי זירא ונכוו רגליו באש. לוינס קושר בין המבט הזה של העמיתים (הקולגות) ובין כוח האש לשרוף. בלשונו של ז'אן פול סארטר, זהו כביכול כוח הגיהנום,⁴¹ אלא שהמסקנה של לוינס הפוכה:

רבי זירא רצה שלא תשלוט בו אש הגיהנום. הוא היה קרוב להצלחה והיה מתיישב ליד התנור הבוער בלי להיכוות. יום אחד ראו אותו חבריו, חכמי התלמוד, וכשהביטו בו שלטה בו האש ושרפה את רגליו. מפני שהיה נמוך קומה קראו לו מאז בשם: 'הקטן בעל הרגליים החרוכות' [אני חושב שכשהעניינים של הקולגות שלנו מונחות עלינו, אש הגיהנום מתחדשת עלינו תמיד]. נדמה לי שחכמי התלמוד התנגדו למי שמנסה לערער על זכויות הגיהנום.⁴²

לדעת לוינס יש משמעות שכלית לגיהנום. הגיהנום מיועד למלחמה ברוע, במובן של רוע שמסכן את עצם האפשרות לתת משמעות, ומאיים באובדן משמעות בכלל. אך המחשבה על הטרה העצמית, שמטרתה להיות ניצול מן הגיהנום, היא מחשבה לא מוסרית בהקשרה היהודי. הצדק דורש לשאת בעול למען אחרים, ודורש את הערכות להם:

האיש, שהוא בן ערובה של כולם, חיוני לכולם, מפני שבלעדיו לא יוכל המוסר להתחיל. מעט החסד הנמצא בעולם אינו דורש פחות. היהדות לימדה את זה. ואולי חשיפתה לרדיפות אינה אלא יישום ההוראה הזאת, יישום מסתורי, מפני שהוא נעשה ללא ידיעת מבצעיו.⁴³

40. מתוך הקריאה התלמודית של לוינס, 'ותיק כמו העולם?': Emmanuel Lévinas, 'Vieux comme le monde?', *Quatre lectures talmudiques*, Paris 1968, pp. 184-187

כמו העולם?', *תשע קריאות תלמודיות* [תרגום דניאל אפשטיין], עמ' 109-110.

41. ז'אן פול סארטר, *בדלתיים סגורות* (תרגום חיה ומיכאל אדם), תל-אביב תשמ"ב.

42. לוינס, 'ותיק כמו העולם?' (לעיל הערה 40), עמ' 185 [תרגום אפשטיין], עמ' 110. ההערה בסוגריים המרובעים נעדרת מתרגום זה.

43. שם, עמ' 186 [תרגום אפשטיין], עמ' 110].

רבי זירא הופך להיות הסמל של ארץ־ישראל, והוא משקף את מה שאנשיה מבקשים להיות ומה שראוי שיהיו, או ליתר דיוק את המשמעות הראויה לקיום בארץ־ישראל. רבי זירא מבקש לשכוח את תלמודה של חוץ לארץ, להיות בטרה מוחלטת פרטית, ולהתקיים ללא הפרעה – לא של אחריות ציבורית ולא של ערבות ציבורית.

זהו החשש העמוק של לוינס מן העמדה המקדשת קדושה אימננטית את ארץ־ישראל, או מן העמדה הרואה בה ארץ אקסקלוסיבית המיוחדת לעם ישראל. אפשרויות אלה מכוננות עמדות המתחמקות מן האחריות המוסרית הן במעגל הקהילתי הן במעגל האנושי. לחשוב שארץ־ישראל היא ארץ ייחודית ומקודשת יש בה מניה וביה את הפסילה של מה שמחוצה לה, את ההתקדשות הפרטית אל המטלה המוסרית, אלא שההתקדשות איננה נענית. אצל לוינס זהו החשש מן הגיהנום המפורש, החשש מפני האדם האחר, החשש מפני קבלה של אחריות ציבורית, וחשש מן הקדושה שהמוסר מכונן.

כדי להבין את ההצעה של לוינס הנוגעת לייחודה של ארץ־ישראל, דומה כי יש ללכת צעד אחד מעבר למה שהציע בובר, ולהתקדם לעבר עולם האגדה. ארץ־ישראל נעשית לרעיון של טריטוריה מוסרית. קדושתה של ארץ־ישראל איננה בזיקה הייחודית בין העם וארצו, אלא ביחסים המוסריים בין יושבי הארץ – בינם לבין עצמם. ייחודו של הרעיון המקראי של ארץ־ישראל הוא בהיותה ארץ אגדית שאיננה מולדתו של עם ואיננה שייכת לאדם והיא מוטלת בספק תמידי התלוי במידת המוסריות של החברה היושבת בה:

התנ"ך אינו מכיר אלא ארץ קדושה. ארץ אגדית המקיאה את עושי העוול. ארץ היכן שאנו איננו מושרשים בה ללא תנאים.⁴⁴

ג. חשיבותה של האוטופיה בכינונה של חברה

את מקום המחשבה על הטופוס (המקום) של אדמת הארץ תופסת המחשבה על האוטופיה, זו שמעבר למקום.⁴⁵ מושג האוטופיה מאפשר ללוינס להעז ולחשוב מחדש על משמעות הקשר בין עם לארץ, קשר שיהיה מבוסס לא על תפיסת האדמה אלא על תפיסת החברה הראויה. עצם הדיון באוטופיה שואל את המובן מאליו בסדר הקיים. האופן שלוינס מבקש לחשוב על האוטופיה הוא בהכוונתה לכיוון ההימצאות בטופוס – במקום.⁴⁶

44. Emmanuel Lévinas, 'Heidegger, Gagarine et nous', *Difficile liberté*, Paris 1963, p. 326

45. עיינו בדבריו של לוינס על רעיון האוטופיה אצל ארנסט בלוך: Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris 1993, pp. 103-121

46. עיינו: ז'ואל הנסל, "'אחר־ה'": מושג הקדושה בפילוסופיה של עמנואל לוינס', דעת, 30 (תשנ"ג), עמ' 5-12; Miguel Abensour, 'Penser l'utopie autrement', in: Chalier & Abensour (eds.), *Emmanuel Lévinas*, pp. 572-602

אוטופיה יכולה להיווצר בכמה דרכים. יש אוטופיה הנוצרת מתוך הניסיון לתאר את ההתנהגות הראויה לחברה, מתוך הניסיון לצייר חברה הפועלת באופן טוב וצודק, כציור של מן האפשר. כיוון אחר הוא הניסיון לייצר אוטופיה על מנת לתאר את האפשרות של ההתנתקות מן הדוקסה (הקביעון), כדי לשמור על מרחק מן המנהג והמסורת. העמדה האוטופית אינה מקבלת את הקיים כמובן וכראוי, אלא שואלת עליו. יצירה של אוטופיה מעמידה בשאלה את המתח בין הקונקרטי לתאורטי, האם תינתן עדיפות מוסרית לרעיון האבסטרקטי? או דווקא לזה המתמודד בפועל עם הקונקרטי (הארצי) האישי והציבורי? אפלטון בדיאלוג 'פוליטיאה', העוסק בשאלת המדינה, מדבר על חשיבותה של האוטופיה במובן של תיאור 'מדינת צדק' שאינה מצויה עלי אדמות, ואולי אפילו אינה יכולה להיות מצויה בפועל. אף-על-פי-כן התיאור האוטופי הוא חשוב משום שהוא יכול להעמיד דגם אידאלי המיועד למימוש.⁴⁷

'אני מבין', אמר, 'במדינתנו שלו מתכוון אתה לזו שעכשיו תיארונו וייסדנו אותה, ושמקומה – השיח, ועלי אדמות דומני שאיננה בנמצא בשום מקום'.
'אולם', אמרתי אני, 'אולי נכונה בשמיים, בחינת דוגמה לכל החפץ לראותה וליישב את עצמו אגב ראייה זו. ואין בכך כלום, אם היא קיימת, או תהא קיימת, בכל מקום שהוא; שכן רק בזו ולא בשום אחרת, יהא למדינאי'.⁴⁸

אף אצל לוינס נוכל לפגוש את הרעיון על חשיבותה של האוטופיה. אצל לוינס הדגם האוטופי עולה בקונטקסט של מקום ואי-מקום, בבעייתיות הטריטוריאלית הנוגעת לארץ-ישראל. לכאורה הדיון הוא על מעמדה של ארץ-ישראל ונוגע לסוגיה התלמודית בוויכוח בין עשרת המרגלים למשה ולשני המרגלים התומכים בעלייה לארץ-ישראל. אך כיוון שהוויכוח כולו מקבל אופי של דיון על אפשרות קיומה של מדינה צודקת, דבריו של לוינס מקבלים משמעות שונה. התלמוד מביא את האמירה הבאה בשם כלב בן יפונה: 'וכי זו בלבד עשה לנו בן עמרם? סברו בנגותיה קא משתעי אישתיקו [חשבו שבגנותו הוא מתעסק, השתתקו]. הוציאנו ממצרים וקרע לנו את הים והאכילנו את המן, אם יאמר עשו סולמות ועלו לרקייע לא נשמע לו?'⁴⁹

את התיאור הזה מביא לוינס לא במשמעות של הפרזה, אלא כאילו אמר: אנו נלך אחרי מנהיגותו של משה באשר יוליך אותנו, כאילו מבקש כלב להביא לידי ביטוי את אמונו המוחלט במנהיגותו של משה. הפרשנות של לוינס מבקשת להעניק לתורת משה משמעות של אוטופיה, כזאת שבאה לכונן חברה שמימית במובן של חברה צודקת. המשמעות של מעשי משה היא משמעות של חירות, של דאגה למזון האדם על-פי צרכיו, לא משמעות

47. עמוס שקולניקוב ואלעזר ויינרב, פילוסופיה יוונית, ב, תל-אביב 1997, עמ' 254-256.

48. אפלטון, 'פוליטיאה', כתבי אפלטון (תרגום יוסף ליבס), ב, ירושלים-תל-אביב 1955, ט [591-592],

עמ' 535-536.

49. בבלי, סוטה ל"ה ע"א.

של נס, של על־טבעי. מכאן ניתן ללמוד את המשמע של רעיון העלייה לארץ במובן של עלייה השמימה, כדי לייסד חברה צודקת: 'אנחנו הולכים אל הארץ הזאת כדי לגלות בה את החיים השמימיים [...] לקדש את הארץ משמע לבנות בה חברה צודקת'.⁵⁰ בעיני לוינס, ממש כמו אצל אפלטון, רעיון האוטופיה הוא העומד ביסודה של המדינה והפוליטיקה. אלא שלוינס חושב על אפשרות של מציאת מקום לא־מקום. נדמה שכאן מבוססת איזו תביעה אפשרית להגשמה של האוטופיה בטופיה. אם כן, המשמעות של האוטופיה היא אידאל, אך כלשונו של לוינס: 'זה אידאל, אך זה אידאל המניח את האנושיות של האנושי. בתוך הברית שחושבים אותה עד סופה, בתוך החברה העושה שימוש מלא בכל ממדי החוק, החברה היא גם קהילה'.⁵¹ המעבר שמציע לוינס הוא מן החשיבה על אדמת ארץ־ישראל, וקשרי העם לאדמה זו ולטריטוריה המסוימת הזאת, אל העיסוק המרכזי באדם ובחברה, שהוא יותר מהטריטוריה שלה. הפנייה של החברה אל האוטופיה (אל השמימיות) יכולה לזכות גם למשמעות קונקרטיית בתוך הקיום הארצי, בתנאי שתפנה אל הצדק האידאי. הנכונות לעלות אל השמים יכולה להיות המפתח הראוי ליחס מוסרי אל הארץ.

ד. 'ארץ האבות' – לחזור אל העבר או לפנות אל העתיד

יחס ציוני אחר אל הארץ קשור במטען ההיסטורי שנושאת ארץ־ישראל כ'ארץ האבות'. מטען זה הוא המשמעות העמוקה של החלומות ושל הערגה היהודית בת דורות אלפיים לארץ שבה חיו הנביאים והמלכים, לארץ שבה חיו אבות האומה. לוינס איננו מזלזל בטעון זה, הוא דן בו במלוא כובד הראש ורואה בו חלק מפרשנותו למעשה המרגלים. כלב בן יפונה מציג עמדה חלופית לעשרת המרגלים, עמדה החפצה בקיום ארץ־ישראלי. על־פי התלמוד, כוחו של כלב, או הצידוק הפילוסופי לעמדתו, מצוי בפעולה, שהלך להשתטח על קברי אבות. ולכן יכול היה להציב עמדה אלטרנטיבית למרגלים: 'אמר רבא: מלמד שפירש כלב מעצת מרגלים והלך ונשתטח על קברי אבות. אמר להן: "אבותי, בקשו עלי רחמים, שאנצל מעצת מרגלים" שהלך להשתטח על קברי אבות'.⁵² לכאורה תיאור זה מלמד כי אין תשובה ברורה לטענות העקרוניות של המרגלים, השאלה המוסרית עומדת במקומה והיחס לאדמה נשאר יחס פרובלמטי. ובכל זאת מן התיאור עולה העמדה בדבר 'קברי אבות', שלדעת לוינס יכולה להעמיד טענה של ממש בעד קיום טריטוריאלי.

50. Lévinas, 'Terre promise ou terre permise' (above note 17), p. 143. [תרגום אפשטיין, 'עמ' 180.]

51. על־פי הקריאה התלמודית 'הברית', Emmanuel Lévinas, 'Le pacte', *L'au-delà du verset*, Paris 1982, p. 106

52. בבלי, סוטה לד ע"ב.

כיצד ניתן לחשוב על הטענה המוסרית של קברי אבות? לכאורה קברים אלה הם הביטוי המובהק של תפיסה טריטוריאלית חזקה, הנכונות להקריב את עצמך עד כדי נכונות למות בשביל אלה שמתו ונקברו בארץ. הקשר בין האדם לאדמה לא נוצר בלידה ובחיים, אלא ביסוד המוות, והוא מכונן בקבורה באדמה, או בנכונות למות בעדה. אך דומה שלוינס משחק בעניין זה מעין משחק כפול. מצד אחד הוא עוסק בדיבור טריטוריאלי על אודות המקום, אך מצד אחר המשמעות שהוא מעניק או מבקש להעניק למקום הזה היא אקס-טריטוריאלית. אפשר אולי לראות מהלך דומה, היוצא מן הכבוד אל המת, אך זה המעניק את המשמעות לחיים.⁵³ ללוינס יחס דומה, הן לעבר הן להווה, החשיבות של המוות היא מן העבר ויש לה חשיבות גם להווה החי. השאלה היא אילו סוגים של יחס אל העבר ניתן לכונן? מי מהם מאפשר את החיים ומי מהם אינם מאפשרים אותו?

אם נחזור לתיאור קברי האבות, נראה כי משמעות הטיעון נוגעת בשאלת הזמן. העיסוק בשימור הטריטוריאלי הוא עיסוק בעבר, מתוך לויאליות מלאה לעבר.⁵⁴ סוג לויאליות זה לעבר חורג מתיאור המסורת למשמעות העמוקה יותר של הביטוי הציוני אודות החזרה להיסטוריה: 'ההחלטה לשוב אל עצמנו, להשתלב מחדש במלוא הכרתנו לתוך רצף תולדות ישראל [...] מלאכת הבניין בארץ וכינון מדינת ישראל מהווים "שיבה אוטופית של היהודים אל תולדות עצמם".'⁵⁵

התחושה העולה ממורי הדרך, ומן הרצון לפגוש את אדמתה של ארץ-ישראל, היא כאילו יש חזרה אל העבר ההיסטורי; תחושת ההתפעמות וההתרגשות מן הקיום הקונקרטי, כי כאן דרכו האבות ועל אדמה זו התרחשו סיפורי המקרא. אפשרות אחרת איננה רומזת ללויאליות לירושת האבות, אלא למסורת האבות. פרשנותו של לוינס היא בהקשר החינוכי, הלויאליות למורה ולאבות היא מגן מפני הפיתוי המוסרי, או שהיא אולי אפילו המגן המוסרי עצמו. תיאור זה הולם את עמדתו של יהושע, שהרי מה שהציל אותו מעצת המרגלים היתה ברכתו של משה: "ויקרא משה להושע בן נון יהושע" – יה יושע מעצת מרגלים.⁵⁶ התיאור של ארץ-ישראל הוא תיאור של דבקות באדמה, לא במובן הפיזי של

53. כפי שניתן יהיה לזהות בדיון של לוינס בדבריו של טוינבי אודות 'היהדות כמאובן', שיובהר להלן.

54. היו כמובן נסיונות רבים לצידוק העמדה היהודית בשאלת ארץ-ישראל. דוגמה משפטית מעניינת אפשר לראות בספרו של ראובן גפני (וינשנקר), זכותנו ההיסטורית-המשפטית על ארץ ישראל, ירושלים תרצ"ג.

55. גרשם שלום, דברים בגו: פרקי מורשת ותחיה (בעריכת אברהם שפירא), תל-אביב 1975, עמ' 128-129, ועיינו במאמר כולו: הנ"ל, 'נאום על אודות ישראל', שם, עמ' 128-132. על שאלת משמעות החזרה להיסטוריה עיינו: שמואל נח אייזנשטרט, 'האמנם החזירה הציונות את היהודים להיסטוריה?', ש"נ אייזנשטרט ומשה ליסק (עורכים), הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש, ירושלים 1999, עמ' 9-29; אמנון רז-קרקוצקין, 'השיבה אל ההיסטוריה של הגאולה', שם, עמ' 249-276.

56. בבלי, סוטה לד ע"ב.

האדמה אלא במובן של נאמנות לאבות. בלויאליות המוצגת כאן יש הפנמה מלאה של העבר עד כדי ניכוסו לתוך השם הפרטי. הושע מוסיף את שם האל לשמו, וכך הופך להיות יהושע. זוהי הזדהות מלאה עם המורה, זוהי הזדהות מלאה עם העבר.⁵⁷ אך הזדהות מלאה עם העבר איננה מאפשרת קיום של זמן, וודאי שהיא בעייתית מבחינה מוסרית באשר היא אינה מאפשרת היענות לאחר הקונקרטי, החי, הניצב לפניך. העבר, במשמע האידאולוגיה, הופך אבן הנגף של הרעיון הטריטוריאלי. האדם הדבק באדמת אבותיו מסמן שייכות ברורה אל העבר. השאלה תהיה אם ייתכן עבר חי, האם יש משמעות לעבר שהוא הווה המכוון אל העתיד?⁵⁸ תיאור אידאולוגי של העבר החי נמצא אצל הרא"ם ליפשיץ: 'תחיית הארץ דורשת קשירת קשרים אל העבר הרחוק [...] עמים אחרים מקבלים בירושה קשרים היסטוריים ורוחות העבר מרחפים על כל פנה ועבר בארצם [...] רגשות שבאו בירושה מאבות אבותיהם נבלעים בנפשם מנועריהם בלא יודעים. עלינו לחדש קשרים שניתקו'.⁵⁹ וזוהי הדילמה שמציב ולדימיר ז'נקלביץ':

הבעיה, הכמעט מטפיזית, המוצבת כאשר אנו הוגים בקיומה של מדינה זו [ישראל], שהיא כבר אימננטית לבעיה בעצמה, והיא הידיעה כיצד יש לראות את הארץ הקדושה, כשהארץ הקדושה הופכת להיות הראליות של ההווה? כיצד מתחברים העבר הקיצוני האגדי, הכאב המתקבל על הדעת, העבר המילנרי הלא־מתקבל על הדעת, ולעומת זאת העתיד הקיצוני של התקווה האסכטולוגית, וכיצד הם מתפתחים בתוך התודעה של האדם כשהם נעשים להווה מוחשי ונראה?⁶⁰

ארץ־ישראל שייכת לתחום העבר ולתחום העתיד. יש בה ממד היסטורי של עבר, של אבנים ושל קיום תנ"כי מצד אחד, וממד אגדי אחר של עתיד משיחי מצד אחר. ז'נקלביץ' מתאר זאת באמצעות הברכה המקובלת בפולחן היהודי 'לשנה הבאה בירושלים', זאת השנה הבאה תמיד, ובלשון עתיד תמיד, לעולם לא בהווה. מה לעשות כאשר העתיד רוצה להיות הווה, כאשר העתיד, שהוא תקווה משיחית, מבקש להיות נוכח בהווה?

57. עיינו: נתן רוטנשטרייך, 'מול פני העבר', המחשבה היהודית בעת החדשה, א, תל־אביב 1966, עמ' 281-322.

58. להעמדה ההפוכה הקושרת יחס אידאולוגי־היסטורי לארץ־ישראל בקשר לזמן עתיד דווקא עיינו: משה ליסק, 'החזרה להיסטוריה: ממד הזמן בתפיסות אידאולוגיות של התרבויות הפולישיות ביישוב ובמדינת ישראל', איינושטדט וליסק (עורכים), הציונות והחזרה להיסטוריה, עמ' 480-494.

59. רא"ם (הרב אליעזר מאיר) ליפשיץ, כתבים, ג, ירושלים תשי"ז, עמ' צח.

60. מתוך הרצאתו של ז'נקלביץ', 'מדינה כמו האחרות': Vladimir Jankélévitch, 'Un Etat comme les autres?', in: Eliane Amado Levy-Valensi and Jean Halpérin (eds.), *Israël dans la conscience juive: données et débats*, Paris 1971, p. 20

כיצד אפשרי שארץ קדושה תהיה חלק ממפה, הניתנת לתיקון על-ידי קטיעה או תקנה, על-ידי אורך ורוחב גאוגרפי, משום שבסופו של דבר ירושלים היא עיר שאנו יכולים לאתר בחלל הגאוגרפי. לפיכך איזה יחס ישנו בין קואורדינטות אלה, חללים וזמנים, וישראל רוחנית זו שבה אנחנו התחלנו? איזה יחס יש בין ירושלים המיסטית של התקווה הרחוקה שלנו, האומה של התקווה האסכטולוגית, ובין ירושלים של האבנים המסותות שהונחו על הגבעות של יהודה?⁶¹

לא ייפלא אפוא שדווקא אנשי ארץ-ישראל יבקשו לשכוח את העבר הממשי ההיסטורי של אושוויץ.⁶² העבר של היהודים הוא העבר הקרוב האירופי, ולא האגדי. בעיני ז'נקלביץ' בעייתה של מדינת ישראל, העוסקת בארץ-ישראל כארץ אגדית, דומה לבעייתה של רוסיה שלאחר המהפכה הסובייטית, כשההבטחה היתה צריכה להיעשות למדינה הפועלת בהווה. ובמונחים שאני משתמש בהם כאן: אוטופיה הרוצה להיות טופוס. אם נבקש לחזור לתיאור האגדי על רבי זירא, שכבר דנתי בו לעיל,⁶³ והפעם דרך שאלת היחס אל העבר, נוכל לראות כי העמדה העקרונית העולה בעניין ארץ-ישראל היא עמדה ערכית מוסרית בדבר דרכי לימוד שונות, נאמנות מוחלטת לעבר העלולה לאבד את החיות של הלימוד:

מסכת בבא מציעא (פה ע"א) מספרת שרבי זירא, שחונך בישיבות בכל, עלה לארץ-ישראל והופתע לגלות שדרך הלימוד בה היתה שונה מזו שהורגל אליה. בכבל נהגו להתווכח ולהתקיף את המורים ואת החברים בשאלות נוקבות, ואילו בארץ-ישראל היה המורה משמיע את דברו והתלמידים היו מקבלים את תורתו בהכנעה. רבי זירא קיבל על עצמו תענית של מאה ימים כדי לשכוח את תורת בכל ולהכשיר את עצמו לתורת ארץ-ישראל.⁶⁴

המתודה של ארץ-ישראל היא מתודה של לויאליות מלאה למורה, אין זה הרעיון שלוינס משבח בדרך-כלל בנוגע לאופן הלימוד בתלמוד הבבלי. הרעיון שלוינס מעדיף הוא ריבוי הדעות והמחלוקות, המשקפות את האפשרויות השונות של כל נושא נדון, האפשרויות האין-סופיות של התורה שבעל-פה.⁶⁵ לוינס אפילו מעז להשוות את דרך הלימוד הארץ-

61. שם.

62. ז'נקלביץ' אמר את הדברים ב-1965, דהיינו לאחר משפט אייכמן. ועיינו בניתוחו המרתק של שמואל טריגנו את משמעות הניכור של הישראליות: שמואל טריגנו, 'השאלה היהודית החדשה', בתוך: יאיר אורון (עורך), בין פריס לירושלים (תרגום אלי בר נביא), ירושלים ותל-אביב 1986, עמ' 206-231.

63. שם, וכן עיינו בהקשרים של סיפור זה אצל לוינס ואצל בובר.

64. Lévinas, 'Vieux comme le monde?' (above note 40), pp. 183-184. [תרגום אפשטיין, עמ' 1109].

65. כפי שכבר דנתי בניתוח על הבחירה של לוינס בתלמוד. אולי על-פי המובא כאן ניתן לדייק יותר ולתאר את בחירתו של לוינס כבחירה בתלמוד הבבלי – בלימודה של בכל לעומת לימודה של ארץ-ישראל.

ישראלית לדרך הלימוד של האוניברסיטה, זו שבדרך־כלל זוכה לשבחים על רטוריקה נאה ומחשבה בהירה, כדרך הלימוד היוונית. חסרונה היחיד של החוכמה היוונית הוא היתרון המוסרי העולה מתוך מה שהוא מכנה החוכמה היהודית שבאה מן התלמוד, או החוכמה העברית. בהתאם למשוואה המוצעת פה, הלימוד הבבלי הוא־הוא הלימוד היהודי.

הבחירה של רבי זירא דומה לבחירה של כלב בן יפונה, בחירה של לויאליות מוחלטת אל העבר, שיטה שהיא לויאליות מוחלטת אל המורה, שיטה שאינה מאפשרת את החיות של הלימוד, את האלוהיות של התורה ומבוטאת בכבוד האיין־סופי לאדם האחר, באיין־סופיות של הקריאה האפשרית בטקסט, בהתגלות האיין־סופית.

בזהירות רבה אני מוסיף את הביטוי 'קברי אבות', ביטוי שבמסורת היהודית מוערך כבעל משמעויות חיוביות ונערצות, אך בהקשר הנדון כאן אצל לוינס הוא מבטא את המוות, הוא אינו מבטא חיים. הפרדוקס, כפי שלוינס מכנה אותו, של שמירה על העבר המת לצד ההליכה של החי, בא לידי ביטוי באגדה אחרת, המתארת את בני ישראל מהלכים במדבר עם שני ארונות. בארון האחד לוחות הברית, ואילו הארון השני הוא ארון המתים של יוסף. האגדה התלמודית עצמה לקוחה מתוך מסכת סוטה:

ומנין היה יודע משה רבינו היכן יוסף קבור?

אמרו סרח בת אשר נשתיירה מאותו הדור.

הלך משה אצלה אמר לה כלום את יודעת היכן יוסף קבור?

אמרה לו: ארון של מתכת עשו לו מצרים וקבעוהו בנילוס הנהר כדי שיתברכו מימיו.

הלך משה ועמד על שפת נילוס.

אמר לו: יוסף, יוסף הגיע העת שנשבע הקדוש ברוך הוא שאני גואל אתכם והגיעה

השבועה שהשבעת את ישראל אם אתה מראה עצמך מוטב אם לאו הרי אנו מנוקין

משבועתך. מיד צף ארונו של יוסף [...]

וכל אותן שנים שהיו ישראל במדבר היו שני ארונות הללו אחד של מת ואחד של

שכינה מהלכין זה עם זה.

והיו עוברין ושביין אומרים: מה טיבן של שני ארונות הללו?

אמרו: אחד של מת ואחד של שכינה. וכי מה דרכו של מת להלך עם שכינה?

אמרו: 'קיים זה כל מה שכתוב בזה'.⁶⁶

הציור האגדי מראה את ההליכה המקבילה של החי ושל המת, זה בצד זה. אך לוינס רואה בתיאור את השאלה העכשווית המופנית כלפי היהדות — חיה או מתה, עבר או הווה:

66. בבלי, סוטה יג ע"א-ע"ב.

'עוברי האורח, כמו האנשים היום, כמו טוינבי, 67 שאלו: "מה עושה ארון של איש מת לצד ארון של זה שחי לנצח"?' 68

לוינס מפרש את התיאור המופלא האגדי הזה, כתיאור הקושר את התנועה ואת החירות במחויבות אל הזיכרון באופן מאובן: 'כה הרבה חירות קשורה לכה הרבה שימושים מיושנים! כה הרבה חירות וכה מעט "ספיריטואליות"! איזה אנכרוניזם רע, איזה מאובן! טוינבי עבד לשווא'. 69 'אך פרדוקס זה היה אחד שחכמי ישראל דאגו לו, ובעובדה טענו כלפי עצמם'. 70

הפרדוקס של חיים בצל המוות, ההווה הצמוד לעבר, לא מתואר כטענה היסטורית של טוינבי, אלא כטענה אגדית של חז"ל. התשובה הניתנת במדרש היא זו שמבחינתו של לוינס מקבלת את המשמעות, מעניקה ערך לנאמנות כלפי העבר, נאמנות כלפי קברי אבות: 'התשובה היתה: זה ששוכב בארון של המת הגשים כל מה שכתוב בלוחות ששוכבים בארון (בתיבה) של זה שחי לנצח (שכינה)? האם הבנתם את המשמעות של עניין זה? האל החי יכול להימצא בין אנשים חופשיים אלה במדבר רק אם הזיכרון של מי שציית להם בחומרה צועד לידו'. 71

ה. 'כיבוש הארץ' מעורר שאלה מוסרית

העמדה שהצגתי מעלה התנגדות אפשרית לרעיון הקשר עם האדמה ולמציאות הלאומית הטריטוריאלית. על-פי עמדה זו ניתן להמיר את רעיון המקום הגאוגרפי ברעיון הספר

67. בפרויקט המקיף שלו 'לימוד של היסטוריה' פיתח טוינבי תיאור בדבר עמים שגוועו ומתו ואף-על-פי-כן שרדו היסטורית. טוינבי מבחין בין שני סוגי עמים ששרדו: (א) 'שרידים מאובנים'; (ב) 'ארכאיים'. העמים ששרדו כמאובנים הם מעין עדים של צורות חיים שהיו בעבר הרחוק, וסוד הישרדותם קשור בסוג מסוים של התכנסות והשתמרות כמאובנים. בין העמים המאובנים מזהה טוינבי גם את עם ישראל בהווה. עיינו: Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, I, New York, 1934, pp. 51-61, 90-92, II, pp. 1-10 והמאובן: Maurice Samuel, *The Professor and the Fossil: Some Observations on* 'הפרופסור והמאובן': Arnold J. Toynbee's *A Study of History*, New York 1956, pp. 14-55, 183-268. טוינבי זכה לתגובות קשות על עמדה זו, למשל בוויכוח של יעקב הרצוג עם טוינבי במונטריאול 1961. עיינו: יעקב הרצוג, עם לברד ישכון, תל-אביב 1975, עמ' 21-51.

68. לוינס, 'התיבה והחנות', *Difficile liberté*, Paris, Emmanuel Lévinas, 'L'arche et la momie', 1963, p. 84

69. עיינו: הרצוג, עם לברד ישכון, עמ' 32-38, 42-48.

70. Lévinas, 'L'arche et la momie' (above note 68), p. 84

71. Ibid., p. 85

או הלימוד,⁷² ומובע בו חשש של ממש מפני כל התיישבות טריטוריאלית, מפני כל קשר לאדמה.

בקריאה התלמודית הנדונה בולט כיוון הפרשנות של לוינס. למרות המילים הקשות השמורות למרגלים, בעיקר במובאות מהתלמוד, לוינס מאפשר לקול הנעדר שלהם מן השיח הארץ־ישראלי לזכות להד. הוא מבקש להעמיד את טענותיהם כטענות של ממש, כטענות מוסריות וראויות, וחושף ממילא את היסודות הרלוונטיים הנוגעים לנו בדבריהם. לוינס יוצר עירוב אקטואלי בין המרגלים ורעיון כיבוש הארץ בימי משה ויהושע ובין התפוצה היהודית בגולה והרעיון הציוני כיום. ההשוואה המידית היא בין המרגלים והתפוצה היהודית בזמן הזה ובין יהושע בן נון וכלב בן יפונה והציונים כיום.

הכיוון הפרשני הזה, המנתק מן הדיון את המשמעות הקונקרטית ההיסטורית והופך אותו שאלה רעיונית, נעשה אצל לוינס לטענה מקדמית נוספת הנוגעת לסיפור עצמו: 'אמר ר' חייא בר אבא: מרגלים לא נתכוונו אלא לבושתה של ארץ ישראל'.⁷³ ולוינס מסביר זאת:

ויחפרו' פירושו כמובן ויחקרו, אבל 'וחפרה' פירושו בושה: הירח והשמש יתביישו [ישעיהו כד]. השנייה מאצילה על הראשונה: ההולכים לחקור את הארץ הולכים להמיט עליה קלון. כוונת המרגלים לא היתה הוגנת. במקום לנסות להכיר את הארץ שהם היו אמורים להיכנס אליה, החליטו המרגלים להטיל בה דופי מראש.⁷⁴

עמדתם של המרגלים איננה פועל יוצא מן הביקור בארץ, אלא קודמת לביקור. עמדת המרגלים במקרא ובסוגיה התלמודית איננה מסקנה בפועל מאירוע היסטורי, אלא היא עמדה מוסרית עקרונית (להלן). עמדה זו אפשר לפרש בשני אופנים: התנגדות עקרונית לכל מחשבה טריטוריאלית או התנגדות בפועל לצידוק הכיבוש שיעשה עם ישראל. לעמדתם של המרגלים אפשר כמובן גם לתת משמעות שאינה בתחום המוסר, אלא בקונטקסט הדתי או ליתר דיוק האנטי־דתי שלה. פרשנות כזאת רואה בהתנהלותם של המרגלים מעשה של חטא.

לוינס מעלה עמדה אפשרית ואותה הוא תוקף בשם המרגלים. לפי עמדה זו אפשר לייסד חברה אחרת הקשורה לאדמה. אפשר לבנות מודל אחר של 'ציונות' כזאת, השוכנת כזרה בארצה. לוינס, הנזקק למחשבה זו, מעלה נימוקים שונים נגד טריטוריה בארץ־ישראל דווקא. נימוקיו מבוססים על הטיעון המוסרי ועל המחשבה המתנגדת לטענת עליונות

72. Chatherine Chalier, *L'Alliance avec la nature*, Paris 1989, pp. 30-32. קתריין שלייה עוסקת בשאלת מעמדו של הספר ושל תרבות הספר ביחס אל הטבע וסביב הרעיון התאולוגי־פילוסופי של ערות הטבע.

73. בבלי, סוטה לד ע"ב.

74. Lévinas, 'Terre promise ou terre permise' (above note 17), p. 120. [תרגום אפשטיין, עמ' 168.]

מוסרית, לא מותנה, של האומה היהודית. ארץ-ישראל מיושבת בעמים אחרים ואין טענה מוסרית שתוכל להצדיק את הוצאתם של יושבי הארץ ממקומם בשם הבטחה תנ"כית או זכות אבות. טענה זו מבוססת על הפירוש שנותן התלמוד לדבר המרגלים: 'האנשים אשר עלו עמו אמרו לא נוכל וגו'. אמר רבי חנינא בר פפא: דבר גדול דיברו מרגלים באותה שעה "כי חזק הוא ממנו", אל תיקרי "ממנו" (במובן של מאתנו) אלא ממנו (מהקב"ה) [...] אפילו בעל הבית אינו יכול להוציא כליו משם.⁷⁵ מדוע בעל הבית אינו יכול 'להוציא כליו'? לפי פירושו של לוינס אין זה בגלל הכוח, אלא בגלל האיסור המוסרי. כך מפרש זאת לוינס:

לעומת כוחם של ילידי המקום, אין שום דבר מוסרי שיכול לעמוד. ה' הוא ישות מוסרית – הם ישות היסטורית. לפי הפירוש הראשון הזה, המרגלים אמרו 'דבר גדול': הם ביטאו את ייאוש האדם מול פשיטת הרגל של המונחים הנשחקים על-ידי ההיסטוריה, ואל מול האוניברסלי המובס על-ידי המקומי.⁷⁶

אמנם הייעוד התנ"כי הוא ייעוד מוסרי, וככזה הוא זקוק לאדמה ככלל ולא-ארץ-ישראל בפרט. אף-על-פי-כן רעיון או אידאולוגיה מוסרית אינם יכולים לעמוד נגד מציאות היסטורית. המשמעות של טיעון זה היא כפולה: על כפות המאזניים עומדים עם ישראל ואידאה מוסרית מצד אחד, ויושבי הארץ וקיומם בפועל בתוכה מהצד האחר. אין שום טיעון רעיוני מופשט שיכול להכניע את הקיום בפועל. טיעון זה מחזיר אותנו אל הממד האתי הקונקרטי של לוינס, זה שאיננו מגיע מן הצו המופשט, אלא מפניו של האדם האחר. אין לעם ישראל צידוק בפועל להתיישבות הזאת, אנו איננו ראויים לניסיון הטריטוריאלי. המשמעות השנייה לביטוי 'אפילו בעל הבית אינו יכול להוציא כליו משם' דומה למה שכבר הצגתי לעיל, הממד העקרוני האנטי-טריטוריאלי. האידאולוגיה המוסרית ביותר והרעיונות המוסריים ביותר, כשהם באים בשיטת ממשל, ימצאו את עצמם נכנעים מפני המציאות ההיסטורית הממשית, שהיא מורכבת ומסובכת תמיד, ומביאה את הרעיונות המופשטים לידי קריסה. כלומר, גם אם לכאורה ניתן להעלות על הדעת אפשרות של ניסוי חברתי-אדמתי אחר, כזה שיציע מודל מוסרי ולא פגני, הרי המקרה המסוים שאנו דנים בו הוא שונה, מכיוון שהוא עומד מול מציאות היסטורית אחרת.

החשש של לוינס חורג מסוגיית הטריטוריה, לוינס חושש כי הרעיונות הגדולים והאידאולוגיות יסתירו את האדם, את דמותו האמיתית של האדם, הנוכרי, הקרוב – האחר.⁷⁷ ראוי כמובן לשאול את לוינס, מתוך דרכו הוא, בדבר האפשרות של מהפכה

75. בבלי, סוטה לה ע"א.

76. Lévinas, 'Terre promise ou terre permise' (above note 17), pp. 142-143. |תרגום אפשטיין, עמ' 81.

77. עיינו אצל לוינס בספרו 'אחרת מן היות': *Autrement qu'être ou au-delà*: Emmanuel Lévinas, *de l'essence*, Le Haye 1974, p. 99. וכן במאמרו של זאב לוי, 'מושגי האחר והאחריות כיסודות

האתיקה של עמנואל לוינס', דעת, 30 (תשנ"ג), עמ' 38.

מוסרית.⁷⁸ ייתכן שניתן להעלות על הדעת, ודאי מתוך תיאורים היסטוריים רבים, את הצידוק לשינוי פני ההיסטוריה בשם רעיון מוסרי גדול, גם אם בסופו של דבר עלול הרעיון למצוא את עצמו נקלע לקשיי המציאות היום־יומית. הארץ מיושבת בעמים אחרים, ואין צידוק אוניברסלי שיוכל להתנגד למקומי:

זכותם הקיומית של ילידי המקום חזקה מזכותו המוסרית של האל האוניברסלי. אפילו בעל הבית אינו יכול לקחת את הכלים שהפקיד בידיהם. כל עוד הכלים יתאימו לצורכיהם, אין זכות בעולם שיכולה לקחת אותם מידיהם. אי-אפשר לקחת מהם את ארץ מגוריהם, גם אם הם מושחתים, אלימים ולא ראויים, גם אם הארץ הזאת צפויה לייעוד טוב יותר.⁷⁹

האם ניתן לקשר בין דבריו אלה של לוינס לדיונים פילוסופיים פוליטיים על האימפריאליזם?⁸⁰ האם יש לראות כפגיעה מוסרית את כניסתה של עמדה תרבותית או דתית חיצונית לתוך גישה תרבותית שישודותיה והקשריה קיימים זה מכבר? האם יש לפסול עמדה מוסרית בשל האספקט הפטרנלי שהיא מביאה אתה? דומה שלוינס מבקש בעיקר לעורר את הרגישות הפוליטית לשאלות המוסר הללו.

אין לעם ישראל שום עדיפות מוסרית בפועל על פני מוסריותם של אנשי הארץ, ילידי המקום. בהקשר זה לוינס קורא את האזכור על דמותו של אבשלום, בנו של דוד, כאמירה תלמודית נגד טענת המוסריות היהודית כביכול. התלמוד מזכיר את אבשלום כשהוא מנסה לפענח את ייחודה של חברון בסיפור המרגלים. חברון אמורה להיות הצדקה של הטיעון המוסרי של כלב בן יפונה, אולם בפועל התלמוד מביא דוגמה העומדת בסתירה למטרה המוצהרת שלו, ובכך מפר במודע את אשר התכוון להעמיד לדיון. במבחנה של חברון נכשלת העמדה המוסרית:

אמרנו קודם: לנו היהודים, יש זכות על הארץ הזאת, מפני שקיבלנו את התורה. טענת הנגד מסתמכת על התורה עצמה ומזכירה לנו את מה שכתוב בה. עם המקרא? רק בנים המכבדים את אביהם? רק ילדים המקיימים את עקרונות המוסר? ומה על אבשלום? הדוגמה מצוינת. לא חסרים פרחים בתנ"ך; אבל במידה מסוימת אבשלום מזכיר לנו

78. עיינו במאמרו של לוינס 'אידאולוגיה ואידאליזם': Emmanuel Lévinas, 'Ideology and Idealism', Marvin Fox (ed.), *Modern Jewish Ethics: Theory and Praxis*, Columbus, OH 1975, p. 131

79. Lévinas, 'Terre promise ou terre permise' (above note 17), p. 143. [תרגום אפשטיין, עמ' 181.]

80. עיינו למשל: Hannah Arendt, *Imperialism*, San Diego, CA 1994; William Roger Louis (ed.), *Imperialism: The Robinson and Gallagher Controversy*, New York 1976; Richard Koebner & Helmut Dan Schmidt, *Imperialism: The Story and Significance of a Political World, 1840-1960*, Cambridge 1964

את חם, המייסד של ארץ כנען. זכרו את מה שעשה חם: הוא השתעשע בערוות אביו. ואבשלום? צריך לנקוט כאן לשון נקייה [...] הוא חי עם פילגשי אביו תחת גג הארמון המלכותי.

דוגמה יפה ליתרון היהדות! וכמובן יתרון זה מעניק ליהודים את הזכות לכבוש את הארץ! אפשר להבין את המרגלים, אפשר להבין את התמרדות הטהורים. הם שאלו את עצמם, רבי היקר: מה זכותנו על הארץ הזאת? מה יתרונו המוסרי על תושבי הארץ?⁸¹

כדי להצדיק כיבוש זקוק הכובש להיות טהור לגמרי. ההיסטוריה היהודית מוכיחה כי אין זה כך. הכובש הטהור ביותר מוצא את עצמו בסופו של דבר ממשיך את מעשי השחיתות המקומית, ומוצא את עצמו לא מוסרי.

מן הראוי להזכיר בעניין זה את דבריו של רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי. טענת החבר מוצגת בגאווה רבה, והיא נוגעת לתיאור מצבו ההיסטורי העלוב של העם היהודי שבגללו העם היהודי אינו נוהג בשחיתות ובאלימות כמו שאר העמים. כל הדתות מתגאות דווקא באנשים השומרים על מוסריות ונכונים לסבול ולהתייטר בשביל אחרים. הדתות, הנצרות והאסלאם, מתפארות בנכונות המוסרית של מאמיניהן לסבול למען רעיונות היסוד של דתם, אולם המציאות ההיסטורית הוכיחה כי מרגע שניתן בידם הכוח נעשו ככל הממלכות. מכאן ניתן ללמוד על מעלתו של עם ישראל השומר על המידה המוסרית:

החבר: רואה אני כי אתה מגנה אותנו על דלותנו ועל רע מצבנו האין טובי אנשי הדתות מתפארים בכמו אלה כך אין הנוצרים מתגאים כי אם במי שאמר האיש אשר הכך בלחי ימינך הושט לו לחי שמאלך, ואשר אחז בטליתך תן לו גם חלוקך ומאות בשנים באו עליו ועל בני עדתו וכן על כל ההולכים אחריו בוז ויסורים והרג עד שעלו לגדולה נפלאה ובאלה מתפארים כעת כל בני דתם וכדבר הזה קרה גם למיסד דת האסלם ולחבריו עד אשר נתעלו וגברו, אכן רק בהם יתפארו בני דתם וישתבחו, לא באותם המלכים אשר גדל שמם ופרצה מלכותם ונפלאו מרכבותיהם אף אנו יחסנו אל האלוה במצבנו היום קרוב יותר מאשר אלו היתה לנו גדלה בעולם הזה: אמר הכוזרי: כך היה אמנם הדבר אלו היתה ענותכם דבר אשר בחרתם בו, אבל היא אינה כי אם דבר שבהכרח, וכאשר תשיג ידכם תהרגו אף אתם בשונאיכם.⁸²

תשובת מלך הכוזרים שמביא רבי יהודה הלוי מזהה קשר גורדי הכרחי בין קיום האומה בארץ להתנהגות אלימה ורצחנית. כאומר אין מילוט מן המשוואה הזאת: הבוחר בקיום

81. Lévinas, 'Terre promise ou terre permise' (above note 17), pp. 134-135. |תרגום אפשטיין, עמ' 177.

82. ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי (תרגום יהודה אבן שמואל), תל-אביב תשנ"ג, מאמר ראשון, סעיפים קיג-קיד.

על אדמה ועל ארץ־ישראל במשנת לוינס

לאומי טריטוריאלי ימצא עצמו שולט ביד קשה כלפי המאיימים על יישוב זה. תשובת החבר לטענה זו מתחילה במילים 'מצאת מקום כאבי'.⁸³ אין הכחשה שעם ישראל שונה מהותית משאר העמים.

הטיעון היחיד הנשאר פתוח לדיון העקרוני הוא הטיעון האוטופי. הרעיון היהודי שלימד המורה משה אינו רעיון רגיל ושגור ועל כן הוא מאפשר את המחשבה על אוטופיה, על בניית מדינה בשמים שתוגשם בארץ.⁸⁴ רעיון זה דורש עיון נפרד באשר לשאלה על אפשרות הגשמתה של אוטופיה בטופוס, לא בקונטקסט טריטוריאלי מוגדר, אלא בכינונה של חברה אוטופית.⁸⁵

ו. מרכז העולם: תפיסה מטפיזית או עמדה של אחריות

אחד מן התיאורים המרכזיים במסורת היהודית רואה את ארץ־ישראל כמרכז העולם. לתיאור זה יש משמעויות פילוסופיות והלכתיות שונות. לוינס מבקש לקבל את הרעיון הזה מתוך שהוא מטעין אותו במשמעות מוסרית. בדרכו של לוינס, הדיון הפרשני נעשה סביב מדרשי חז"ל כפי שהם מופיעים בתלמוד, ובכל זאת ההקשר הרחב הוא השיח הפילוסופי. המחשבה שארץ־ישראל היא ארץ ייחודית העומדת במרכז העולם, כטבורו של עולם או כתשתיתו של עולם, מצויה במדרשי חז"ל וזכתה לפיתוח של ממש בהגות היהודית בימי הביניים. תיאור מעין זה רואה את בית־המקדש כלבה של ירושלים, ואת ירושלים כלבה של ארץ־ישראל, ואת ארץ־ישראל כלבו של העולם.⁸⁶ כך למשל מתאר מדרש תנחומא: 'כיצד כשברא הקב"ה את עולמו כילוד אשה בראו? מה ילוד אשה מתחיל בטבורו ומותח לכאן ולכאן לארבעה צדדין – כך התחיל הקב"ה לבראות את עולמו מאבן שתיה תחלה וממנה הושתת העולם. ולמה נקרא שמה אבן שתיה? – מפני שממנה התחיל הקב"ה לבראות את עולמו'.⁸⁷

הפגישה עם זיהויה של ארץ־ישראל ושל ירושלים כלבת העולם מעוררת מעין תסכול תרבותי ופילוסופי בעיני לוינס. שכן הבחירה של תרבות לראות את עצמה כמרכז האנושות, ואת בית־המקדש שלה כאבן השתייה של העולם, איננה מייחדת את התרבות היהודית. ירושלים איננה המקום היחיד המתואר כאילו הוא מרכזו של העולם. כמעט לכל תרבות מרכז עולם משלה, הקרוב אליה בדרך־כלל. לוינס, המפנה את מבטו אל התרבות היוונית

83. שם, סעיף קיד.

84. על הקשר בין מושג הקדושה של לוינס לרעיון האוטופיה עיינו: הנסל, 'אחריו' (לעיל הערה 46), עמ' 5-12, בעיקר עמ' 8-9.

85. עיינו: חנוך בן פזי, 'קריאה לאחריות: עיון פילוסופי ב"קריאות התלמודיות" של עמנואל לוינס', דיסרטציה, אוניברסיטת בר אילן, רמת־גן 2002, עמ' 380-382.

86. עיינו גם: משנה, כלים א ו.

87. מדרש תנחומא, פקודי ג.

כנציגת האוניברסליות, מציין שהיוונים ראו את דלפי כמרכז העולם, כטבורו של עולם, כמקום שבו גרים האלים הצודקים.⁸⁸ לכך מוסיף לוינס את שאלת הקדימות: אייסקילוס והאומנידות קדמו לתרבות חז"ל ולמדרשיהם כ-500 שנה. אם כן, מקורה של אבן השתייה העולמית הגיעה אל המחשבה היהודית מן המחשבה היוונית ועובדה זו מחייבת לחשוב על משמעותה של האבן לא באופן היסטורי או תרבותי אלא במובן אחר, במובן של האחריות המוסרית.

ההגדרה 'אומה' קשורה בהתקבצותה של חבורת אנשים וביכולת שלהם לראות את עצמם בתור קבוצה הדורשת לעצמה את הריבונות ואת החוק המשותף. בעיני לוינס הופעתו של המונח 'אומה' מצויה ביכולת של הקבוצה לראות את עצמה כמרכז העולם: 'כל אומה רואה את עצמה כטבורו של עולם'.⁸⁹ לכאורה מתאר לוינס את עדיפותה של ארץ-ישראל על פני ארצות אחרות, שהיא עמדה ימי-ביניימית המוכרת כבר מן המחשבה של רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי. ארץ-ישראל היא מרכז העולם כשם שעם ישראל הוא מרכז העולם, ארץ-ישראל היא הלב של העולם ועם ישראל הוא הלב של האנושות: 'כי ארץ-ישראל היא כאמצע לארץ הנושבת'.⁹⁰ מלך הכוזרים והחבר מפתחים עניין זה:

(י) אמר החבר: אין כל קשי לקבל את ההנחה כי ארץ אחת נתיחדה בדבר מה משאר כל הארצות הלא בעיניך תראה כי מקום אחד טוב משאר כל המקומות לצמח מיחד למחצב מיחד ולחי מיחד ותושביו מיחדים בצורתם ובמדותם משאר כל האנשים וכל זה באמצעות מזג הלחיות אשר בגוף כי במזג הזה תלויים גם שלמות הנפש וחסרונה: (יא) אמר הכוזרי: אולם אני לא שמעתי כי יש לאנשי ארץ ישראל יתרון על שאר בני אדם:

(יב) אמר החבר: כך גם הכרם זה שאתם אומרים כי הכרם מצליח בו לולא היו נוטעים בו את הגפנים ועושים את כל מלאכת עבודת הכרם הדרושה לגדולם לא היה עושה ענבים והנה המעלה המיוחדת באה ראשונה לעם אשר הוא הסגלה והגרעין [...] ואחרי זה יש גם לארץ חלק במעלה הזאת וכן למעשים ולמצוות התלויים בארץ שהם מעין עבודת הכרם לכרם אולם שלא ככרם העושה ענבים גם במקום אחר אין עם הסגלה יכול להרבק בענין האלוהי כי אם בארץ הזאת.⁹¹

אולם על-פי דרכו של לוינס היכולת לשים קבוצה במרכז העולם משמעה קבלת אחריות מלאה על עצמה: 'הסנהדרין רואה את עצמה כטבורו של עולם, אבל כל אומה רואה את עצמה כטבורו של עולם! המושג "אומה" עצמו מופיע בשעה שקבוצה אנושית מסוימת

⁸⁸ Lévinas, 'Vieux comme le monde?' (above note 40), pp. 165-169. [תרגום אפשטיין, עמ' 101-98].

⁸⁹ Ibid., p. 167. [תרגום אפשטיין, עמ' 100].

⁹⁰ ריה"ל, ספר הכוזרי, מאמר שני, סעיף כ.

⁹¹ שם, סעיפים י-יב.

מאמינה שהיא יושבת בטבורו של עולם. זו הסיבה המביאה אותה לדרוש את ריבונותה ולקבל על עצמה את מלוא האחריות'.⁹² העמדתו של לוינס בקונטקסט זה איננה מניחה את הדעת, משום שיש בה עמדה של העדפה. הארץ הנמצאת במרכז העולם, תשתיתו של העולם, נדמית כבכורה. ובכל זאת לוינס מבקש לדבר על האחריות של הימצאות בטבורו של עולם, האחריות לכל העולם. ועדיין, יטען הטוען, אין זו אחריות מוסרית בלבד, אלא ביטוי של העדפה. פתרון מוסרי אפשרי לטענה בטענה שיש כמה מרכזים, ולא רק מרכז אחד; מרכזים שונים המבטאים רעיונות שונים. לכל אומה יש אופי מיוחד ותרבות מיוחדת, ובאותו העניין היא לב העולם (אפשר להציג פתרון כזה שיציג עמדות נוגדות של צדק מול חסד, אהבה של אלוהים מול אהבה של העולם).

המאמץ הפרשני של לוינס הוא לראות את הקיום בטבור, את הסנהדרין היושבת בטבורו של עולם לא במשמעות קלאסית, לאומית־טריטוריאלית, אלא כעמדה מוסרית עקרונית. הראייה העצמית של הסנהדרין בטבורו של עולם באה ליתן משמעות מוסרית לקיום הסנהדרין. יש לחשוב על המשפט ועל בית־המשפט, ולא על ירושלים העיר, כטבורו של עולם.

האופן המדרשי של התלמוד מסייע לפרשנות זו. הפסוק המשמש את התלמוד לקוח מתוך שיר השירים: 'שררך אגן הסהר אל יחסר המזג בטנך ערמת חטים סוגה בשושנים'.⁹³ המדרש משתמש בתיאור האגן של הרעיה משיר השירים כדי לתאר את מבנה הסנהדרין:

מה אומרת הגמרא? 'שררך' – זוהי הסנהדרין. וגם 'אגן'. הדרשן דורש את המילה הזאת. הוא קורא בה 'מגן'. יש כאן אישור לקשר בין הסנהדרין לטבור. האם הסנהדרין אינה מגינה על העולם כולו? האטימולוגיה מוטלת בספק, אבל העניין עצמו ברור לגמרי. משמעותו של בית־המשפט היא אוניברסלית. הוא מגן על העולם. העולם קיים רק בזכות הצדק שנעשה בסנהדרין. תפקידה של היהדות, כשהסנהדרין היא מרכזה, הוא אוניברסלי. זהו שירות למען כוללות היקום.⁹⁴

את המרכזיות מקבלת הסנהדרין מן התפקיד ומן האחריות שהיא נושאת כלפי העולם. כל התוכן והמשמעות של הטבור הזה באים מהיותה נכונה לתפקד כמגן של העולם, היא אחראית כלפי העולם כולו. מבחינתו של לוינס אין הרעיון הזה בבחינת אידאה מופשטת, אלא הוא נושא אתו משמעות ואחריות בפועל, בהתאם לחלק השני של המדרש: 'בטנך ערמת חטים' – 'מה ערימת חטים הכל נהנין ממנה אף סנהדרין הכל נהנין מטעמיהן'.⁹⁵ ניתן להבליט את השוני הזה בקרבה ובריחוק שיש בין עמדתו של לוינס לעמדתו של ריה"ל. במשנתו של ריה"ל הקשר שבין עם ישראל לארץ־ישראל איננו רק קשר תפקודי

.Ibid. 92.

93. שיר השירים ז:ג.

94. Lévinas, 'Vieux comme le monde?' (above note 40), p. 167. [תרגום אפשטיין, עמ' 100].

95. סנהדרין לו ע"א.

אלא קשר סגולי: 'אין עם הסגולה יכול להדבק בענין האלוהי כי אם בארץ הזאת'.⁹⁶ ואף כאשר מפרש ריה"ל את ייחודה של ארץ-ישראל באחריות שהיא נושאת כלפי העולם כולו, תיאורו מדגיש את הממד האקסקלוסיבי של העם ושל הארץ: 'הארץ הזאת הנועדת להישרת כל העולם, הוכנה כנחלה לשבטי בני ישראל מאז נפלגו הלשונות, ממה שנאמר "בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים למספר בני ישראל כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו".⁹⁷ לעומתו, אומר לוינס, האחריות איננה פועל יוצא מן הטריטוריה של הממד האקסקלוסיבי הארץ-ישראלי, אלא פועל יוצא של הצדק ושל האחריות. התפיסה האקסקלוסיבית היא בסופו של דבר תפיסה המתחמקת מן האחריות ומתרכזת בעם בעצמו ובאדם בעצמו.

אישיותו של רבי זירא,⁹⁸ מחבבה של ארץ-ישראל, נראית כאן דומה לעמדתו של אייסכילוס. טבורה של יוון אינו אלא המקום שבו גרים האלים וחיים שם בינם לבין עצמם, ומכאן הקדושה העצומה שלהם. לעומת זאת, הרעיון של טבור העולם בהקשר היהודי הוא רעיון של היות אחראי וערב לכל העולם. זו הגדלת מרחב האחריות באופן אין-סופי ולא צמצומו. רעיון זה מטיל עוד חובה ועוד אחריות. יותר ממה שעושה הדיון על ארץ-ישראל, הדיון על דמותו של רבי זירא מאפשר ללוינס לעבור מדיון בטריטוריה או בסמי-טריטוריה לדיון אנושי העוסק בבני-אדם. היות טבור העולם זהו סוג של תפיסה שאנשים מעלים על דעתם בכל מקום בעולם. אך היות טבור העולם היא תפיסה מוסרית של החכם הרואה את עצמו אחראי לכל העולם.

לא ייפלא אפוא שלוינס מסיים קריאה תלמודית זו באמירה באשר למקומם הלא-יחסי של בני-אדם בעולם. בני-אדם מוצאים את מקומם בעולם ביחס ל'מקום', מקום שהוא שמו של הקב"ה, כמי שהוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו:

ויפגע במקום

ר"ה בשם ר' אמי אמר: מפני מה מכנין שמו של הקב"ה וקוראין אותו 'מקום' – שהוא מקומו של עולם ואין עולמו מקומו מן מה דכתיב (שמות לג) 'הנה מקום אתי' – הוי הקב"ה מקומו של עולם ואין עולמו מקומו.

א"ר יצחק: כתיב (דברים לג) 'מעונה אלהי קדם' – אין אנו יודעים אם הקב"ה מעונו של עולמו ואם עולמו מעונו, מן מה דכתיב (תהלים צ) 'ה' מעון אתה' – הוי הקב"ה מעונו של עולמו ואין עולמו מעונו, הקב"ה מקום עולמו ואין עולמו מקומו.⁹⁹

96. ריה"ל, ספר הכוזרי, מאמר שני סעיף יב.

97. שם, סעיף טז.

98. עיינו בדיון שלעיל.

99. בראשית רבה סח ט.

למצוא את מקומך בעולם אין משמעו למצוא את המקום שבו אתה חש בנוח, שהרי אז עדיף להישאר בן הכפר שבו גדלת.¹⁰⁰ 'הלטינים אינם מפקפקים בזה', אומר לוינס.¹⁰¹ בדרך־כלל האדם מחפש את מקומו לפי אנשים הדומים לו. האדם משווה את עצמו לחבריו כדי לזהות את מקומו. אך ההצעה העולה ממבנה הסנהדרין וממבנה בית־המדרש מדברת על אחריות מרבית בהתאם ל'מקום'. המקום הוא מעמד של האחריות כלפי בני־אדם אחרים והערבות כלפיהם, במוחלט ובאוניברסליות.

אם כן, הבחירה של לוינס היא לפרש מחדש את הטענה המייחסת חשיבות ומרכזיות לארץ־ישראל ולבית־המקדש. לגבי דידו, המשמעות של המקום והמרכזיות האפשרית שלו מצויה בקבלת האחריות על הסובייקט. אחריות זו איננה ביטוי של הרגשה נוחה במקום, אלא קבלה מקסימלית של האחריות. במשנתו של לוינס הופכת ארץ־ישראל ארץ אגדית הקוראת לחברה צודקת, או לצייוי המוסרי הדורש אחריות אין־סופית כלפי כל העולם.

במקום סיכום

לסיום הדברים אבקש לומר כי לוינס איננו חלק מן השיח הצייוני הקלאסי. התבטאויותיו הפומביות בענייני ציונות ומדינת ישראל נשארו אוהדות וחיוביות גם בשעות קשות מבחינה מוסרית. במאמר זה ביקשתי לתת דין־וחשבון מנקודת המבט של הפילוסופיה שלו, ודומה כי מנקודת מבט זו האתיקה שהוא מכוון מציבה ומעוררת שאלות יסודיות וקשות העומדות בפני המחשבה הצייונית, במשמעותה הטריטוריאלית, במשמעותה הלאומית ובמשמעותה המטפיזית. עם זאת, במשנה אתית זו אפשר לראות חשיבה מחודשת של האמיתות הצייוניות וההזדמנות של הצייונות ליישמה בתוך קונטקסט מוסרי. האם ניתן לכוון עמדה יהודית־צייונית לאור האתיקה הלוינסית? אם נבקש להשיב בחיוב, יהיה עלינו להציע עמדה ציונית המבוססת לא על רעיון 'הצדק למען המדינה' אלא על רעיון 'המדינה למען הצדק'. עמדה זו תבקש להיות מכוונת על אתיקה שיש בה אחריות כלפי הזר, האחר והאחרים, וכזאת המבקשת לשאת באחריות מוסרית כלפי אומות העולם וכלפי האנושות.

100. עיינו בתיאורו הספרותי של קרלוס קסטנדה, מתנת הנשר (תרגם ח' תרמון), תל־אביב 1983, עמ' 28-189, 201.

101. לוינס, 'ארץ מובטחת או ארץ מותרת' (לעיל הערה 17), עמ' 143.

עמוד 154 – ריק