

ישראל רוזנסון

ה"היות" עבד: חווייה דתית ומשמעותה

חווייה וחווייה דתית

בשורות הבאות ננסה לצוד חוויות דתיות אפשריות המסתתרות מאחורי מסך המילים של משנה מפורסמת במסכת אבות (א, ג): "אל תהיו כעבדים". מצב ה"עבד" האצור בין שורות משנה זו מעורר שאלות מהותיות על המצב האנושי בכללותו, ומנקז תערובת רגשות עזים המתכנסים למה שנהוג לכנות חווייה. כל שנוכל לומר בשורות פתיחה אלו הוא, שהן המצב הן החווייה מהותיים ביהדות, גם אם לא יולידו – יש לשער – תגובות מן הסוג שלוקט לבניית המוטו הפותח את מאמרנו.

מה טיבה של חווייה? בירור ראשוני שולח לסדרי השפה המנוסחת במילון, וזה מלמד כי המונח חווייה בהקשרו הנוכחי בשפה העברית מכיל, על פי הגדרה, רגש קיצוני והתנסות.¹ הדברים עולים באופן בולט, מופגן ומוחצן בשורות דוגמת אלו שנבחרו למוטו שפתח את מאמרנו, וגם אם בניתוח החווייה הדתית שיוצע להלן (בעקבות ויליאם גיימס), המגמה הזו קיימת באופן מוחלש משהו, איננו פטורים מלהתייחס להבנה פשוטה זו של חווייה. ייאמר מפורשות, יש בצדי הדרך הדתית, במרחק מה מן המשכימים לשחרית ומעריבים לערבית דבר יום ביומו, כפסע מהלובשים מדי שבת בשבתו חליפה נאה לכבוד התפילה החגיגית ומתיישרים בדיוק במקומם הקבוע בבית הכנסת, גם מי שקצה דתם בשלווה הכמו-בודדהיסטית, ומחפשים בדת ריגושים.

המחשבות והרגשות המלווים ברגיל את הפעולה הדתית זוכים להתייחסות בפני עצמה. כך היה וכך יהיה. השאלה המלווה דרך שגרה קביעה רחבה

1 חווייה – "1. הרגשה עמוקה, התרשמות רבה מדבר מה מלווה רגשי התפעלות, הזדהות וכו'; 2. ניסיון חיים, מאורע שרישומו רב על האדם [...]" (מילון אבן שושן, ירושלים תשנ"ז, עמ' 897); "1. הרגשה עמוקה, הרשמות חזקה, מצב נפשי מיוחד הבא לידי גילוי במציאות רשמים, תחושות או רגשות שאדם מתנסה בהם וחי אותם בפנימיותו [...]" ; 2. מאורע שרישומו נקבע באדם" (י' כנעני, אוצר הלשון העברית, ד, תל אביב תשכ"ג, עמ' 1193); "1. התרשמות חזקה שאדם מתרשם ממקרה שקרה לו, הרגשה עמוקה ; 2. ניסיון חיים, מאורע שרישומו רב על האדם" (מילון ספיר, עורך ראשי: א' אבניאון, תל אביב 1997, עמ' 289).

וכוללנית זו מתמקדת בעיקר באופן ובעוצמה, ביחסי הגומלין בין דפוסיה הטקסיים של הדת ובין תוצאותיהם בהכרה ובתודעה; ושמה ראוי להפוך את הסדר (בכתובים עסקינן, וכשהשפה נכנסת לתמונה, הדיוק חשוב) – בין אוקיינוס גדוש המערבולות והסערות של הרגש הדתי ובין הטקס הכולא-מבנה אותו בסדרים הטקסיים הידועים. כדי לדבר במפורש על "חוויה דתית" צריך להיות משוכנע שהיא קיימת; מודעות עצמית חיונית! ובכן, יש איזשהו שלב שממנו ואילך צריך להקפיד ולהשתמש במונח הזה דווקא, וגם אם לפני בואו של המונח לעולם הלשון ניהלו ה"דתיים" חיים דתיים עשירים לא פחות מאשר אחרי שהתאזרח, מכל מקום, ברגע שנכנס למילון הדתי, אין לדלג עליו בשיח הדתי. הנה כי כן, הבדיקה המשווה למשנה ב"אבות" תיערך להלן בהנחה שבמושג "חוויה דתית" יש דבר מה שמעבר להצטעצעות מילולית גרידא; הוא מפרה את הדיון ויש בו כדי להבין משהו בצורה שונה, להפרותו ולעשותו מזוקק יותר, מוסרי יותר.

השאלה היא איך בעצם מדברים על דת. השאלה אם נכון להרבות לדבר על התיאולוגיה ועל הפילוסופיה שלה ולהמעיט לדבר על הרגש או להפך, היא בסופו של דבר שאלה ערכית מובהקת. מול הטוענים כי יש בריבוי דברים על רגש כדי להזילו, כביכול הרגש הוא בכלל מחוץ לתחום הדיבור, ישיבו, נהפוך הוא, מרבה מודעות מרבה ברכה. סוגיה זו פרוסה כמין רקע עמום לנושאו של מאמר זה, ולא נותר לי אלא להביע את דעתי בשבחי המודעות. השאלה שאבליט להלן על הרקע הזה היא איך לדבר על חוויה דתית יהודית מסוימת, חוויה השוררת בדת שבאופן מסורתי הכפיפה עצמה למעשה ולטקסט. התשובה תינתן על ידי אימוץ ויליאם גיימס וניתוח משנה אחת במסכת אבות.

ויליאם גיימס – קווי ייחוס לדיון

ויליאם גיימס לא שלל את העיסוק בתיאולוגיה ובפילוסופיה של הדת; הוא ביצר להן מקום נכבד בהגותו.² אך כפסיכולוג העלה את העיסוק בחוויה הדתית לרום הפסגה של השיח הדתי. מבחינתי, בהמשגה של החוויה הדתית שאותה קלט מהחיים, מעשה פסיפס בנוי מאלפי התבוננויות, יש משום יצירת "קו ייחוס", "נקודת מוצא" ובסיס להשוואה.

2 בזיקתה של הפילוסופיה לחוויה הדתית דן גיימס בפרק מיוחד בספרו, ו' גיימס, החוויה הדתית לסוגיה – מחקר בטבע האדם (תרגום: פ' טיברגר), ירושלים תש"ט, עמ' 282–299.

בסיכומו לחיבורו "החוויה הדתית לסוגיה – מחקר בטבע האדם" שלחו לא נס בפרק הזמן – המתקרב למאה ועשר שנים – שלאחר כתיבתו, ערך גיימס הפרדה בין "אמונות" ובין "סימני היכר פסיכולוגיים"³. אשר ל"אמונות" תמצת: "א. עולם הניגלות הוא חלק מיקום רוחני יותר", המעניק לו את עיקר משמעותו, "ב. תכליתנו האמיתית היא ההתמזגות עם היקום העליון שהוא או קשרי יחסים ההרמוניים אליו. ג. התפילה או המשא ומתן הפנימי עם רוחו של זה [...] הריהו תהליך שפעולה ממש נעשית בו, ומרץ רוחני זורם ובא לתוך עולם התופעות ומחולל בו פעולות מסוימות פסיכולוגיות או חומריות". אשר ל"סימני ההיכר הפסיכולוגיים": "ד. טעם חדש המתווסף כשי לחיים ולובש צורה של קסמי שירה או של התעוררות לגבורה וכובד ראש. ה. הרגשת בטחון ושלוש נפש, עם נטייה גוברת ליחס של אהבה כלפי הזולת".

מבט ימינה, מבט שמאלה, מבט למרחוק, מבט לקרוב – מאומן למירון, מהכותל לקבר רחל, ולעתים בספסל השכן של בית הכנסת השכונתי, או בתחנת האוטובוס שם הוגה נערה בפרקי תהלים, ילמד כי אכן טעם חדש נוסף כשי לחיים. חלק מאפיוני החוויה הדתית הרשומים במוטו של מאמר זה ימצאו בלשון אחרת אצל ויליאם גיימס. האם גם "נטייה גוברת ליחס של אהבה כלפי הזולת"? או שמא ממעמקי דמיונו הנוצרי הקודח הובל גיימס למסקנה הזו? בפרק "קדושה" – מושג שאי אפשר בלעדיו בכל דיון דתי, בין שמעמיד את העיקר על חוויה ובין שלא – הוא מגדיר: "השם הקיבוצי לפריה הבשל של הדת באופיו של אדם הוא קדושה"⁴. בניסוח יפהפה, לטעמי, הוא מצייץ את המאפיינים, לדעתו, של המצב התודעתי – קדושה:

א. הרגשת האדם כי הוא נתון בתוך חיים יותר רחבים מחיי העניינים הפעוטים והאנוכיים של העולם הזה; והכרה, שאינה שכלית בלבד אלא אף חושית כביכול, במציאותו של כוח אידיאלי מסוים. [...] ב. הרגשה, כי יש קשר של המשך ידידותי בין אותו כוח אידיאלי ובין חיינו אנו, וכניעה מרצון לשלטונו. ג. התרוממות רוח עצומה וחירות רבה בשעה שנמוגים גבולות האנוכיות המצומצמת והכלואה. ד. היסט מרכזי חיי הרגש אל תחום רגשות החיבה והרחשים ההרמוניים ובכל הנוגע לתביעות של ה'לא-אני' התרחקות יתר מן ה'לא' והתקרבות יתר אל ה'הן, הן'!

3 שם, עמ' 318.

4 שם, עמ' 178.

מה שמכונה אצלו: "התנאים הפנימיים היסודיים הללו", מובילים לתוצאות ידועות בחיי המעשה: פרישות, גבורת נפש, טהרה, רחמים, שאותם הוא מדגים על פי התבוננות עשירה.⁵ איני יכול שלא לרמוז לתהייה שבלבי עד כמה באמת "התרוממות הרוח העצומה [...] בשעה שנמוגים גבולות האנוכיות המצמצמת והכלואה" מובילה ל"היסט חיי הרגש אל תחום רגשות החיבה" וכו', וכו', ואם כן, מה טיבה של אותה חיבה?

ויליאם גיימס מכיל כמובן הרבה מעבר למה שתומצת כאן מתוך תמצותו שלו. אפשר להתווכח עם גיימס על צדקת אבחנותיו, על הצלחתו בפעולה האינדוקטיבית המכנסת אותן לסיכום, ומעבר לכך, על התאמת כל זה ליהדות. אפשר גם להתווכח עם כותב שורות אלו, אם בדרכו לקווי הייחוס לדיון הצליח בכלל לתמצת נכונה את גיימס. אך "נקודה" ו"קו" – הדימויים הללו יסודם בגיאומטריה – הם דקים, עדינים ושבריריים. העתקתם להתנסחות על הנפש מחייבת זהירות. כהכרח בל יגונה נאמר, כי העמדת נקודת מוצא וקווי ייחוס דורשת תמצות. יהיה דבר זה תירוץ לכל גילוי של שטחיות שיופגן בהמשך!

אנטיגנוס – אהבה-יראה, יראה

אנטיגנוס המיוחס למקומו – "איש סוכו", מתואר כ"גדול העיר ומנהיגה"⁶, ויש לשער שכל אפיון המרוממו לדרגת מנהיג יתקבל ברצון בתפיסה הדתית המקובלת המקדשת את הסמכות התורנית. לו דמיוני היה זוכה לרשות הדיבור, הוא היה רואה בו אדם שהושפע דווקא ממצב נמוך – העבדות השפיעה באופן עמוק על מחשבתו. הוא "צילם" עבדים, וחוויותיו הבסיסיות קשורות בעבדות: אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק. הוא היה אומר: אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הוו כעבדים המשמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס, ויהי מורא שמים עליכם (משנה, אבות א, ג).

איזו חוויה צפונה בטקסט זה? האם העבדות המדוברת יכולה להתיישב עם תפיסות של "טעם חדש המתווסף כשי לחיים" אליבא דגיימס? ניתוח פרשני מסורתי של המשנה מוביל לחוויה מוגדרת באופן שונה. מסורת פרשנית ארוכה רואה במאמר הזה העמדה של אהבת האל מול יראתו, ואכן אהבה ויראה הן

5 שם, עמ' 178–179.

6 קהתי, בעקבות רמב"ם והמאירי, בפירושו למשנה, עמ' שו.

מאפיינים מרכזיים – יש שיאמרו ניגודיים – של ההרגשה הדתית. אמנם בתורה יש שהם נקשרים, במיוחד היראה, להנהגות של עובד ה' בפועל;⁷ כלומר, לצד המעשי של חיי הדת. אך גם בתורה, בספרי מקרא אחרים ובחז"ל בולטים ניסוחים המעניקים להם, במיוחד לאהבה, ממשות וערך בפני עצמו,⁸ וברי שבהגות מאוחרת יותר נתלו בהם תיאורים רגשיים נשגבים המסייעים לתפסם כמהויות רגשיות העומדות בפני עצמן.⁹

בפזילה לניתוח דתי מסוים של דורנו נפתח בניסוחי ההווה, בהצגת עמדתו של פנחס קהתי, בעל אחד הפירושים הנפוצים ביותר של המשנה בשני הדורות האחרונים, שמוענק לו – יסכימו רבים – מעמד קנוני. בהקדמה לפירוש משנה זו, הקולעת מעשה אמן מספר מקורות למקלעת תוכנית אחת, העמיד קהתי את האהבה כמוקד בחלקה הראשון ואת היראה כמשלים בחלק השני:

אנטיגנוס [...] בא להורות דרך בעבודת ה'. שיקיים אדם את מצוות ה', מתוך הכרת מעלת המצווה ומתוך אהבה לבורא שקדשנו במצוותיו, כאדם שמשדל תמיד להפיק רצון אהובו; והשכר אמנם יבוא מאליו. וכן אמרו (עבודה זרה יט ע"א): "אשרי איש ירא את ה' במצוותיו חפץ מאד" (תהלים קיב, א) – במצוותיו ולא בשכר מצוותיו. ועוד אמרו (ספרי עקב): "שמא תאמר: הריני למד תורה בשביל שאהיה עשיר, בשביל שאקרא רבי, בשביל שאקבל שכר לעולם הבא, תלמוד לומר (דברים ל, ו): 'לאהבה את ה' אלהיך' – כל מה שאתם עושים לא תעשו אלא מאהבה". ברם נוסף לאהבה צריך גם יראה, כפי שיבואר.¹⁰

7 בהקשר זה בולטים אזכורים בפרשת קדושים, למשל "ויראת מאלהיך אני ה' " (ויקרא יט, לב), הנקשר להיגד חיובי: "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן". בניסוח כללי: "כי אם ליראה את ה' אלהיך ללכת בכל דרכיו ולאהבה אתו ולעבד את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך" (דברים י, יב). "יראה" קשורה ל"הליכה בכל דרכיו", ו"אהבה" – ל"עבודת ה' בכל הלב".

8 מעניינת ההתייחסות לאהבה ב"שמע ישראל": "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך" (דברים ו, ה). ריבוי אפיוני האהבה מעניק לה כמדומה ממשות משלה.

9 למשל דרך האפיון של הרמב"ם: "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ – מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד: 'צמאה נפשי לאלהים אל חיי' (תהלים מב, ג). וכשמחשב בדברים האלה עצמם – מיד הוא נרתע לאחוריו ויירא ויפחד, ויודע שהוא בריה קטנה שפלה-אפלה, עומד בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות" (הלכות יסודי התורה ב, ב).

10 קהתי (לעיל הערה 6), עמ' שו.

דברים פשוטים וחשובים אלו מסכמים שאלה תיאולוגית-פילוסופית: איך ניתן לעבוד ללא תקוות שכר בשעה שידוע במפורש שקיים שכר? (תשובה: "והשכר אמנם יבוא מאליו"¹¹), ושאלות שניתן לסווגן כחוויותיות: מה מאפיין את האהבה? (תשובה: חתירה מתמדת לנתינה ולהשבעת רצון: "שמשתדל תמיד להפיק רצון אהובי"), מהי השפעתה? (תשובה: פועלת נגד האומרים "הריני לומד בשביל ש..."), ומה מקומה של היראה במרקם הזה? (תשובה: "נוסף לאהבה צריך גם יראה"), כשברקע ניצבת שאלה תמאטית-ספרותית-רעיונית: מה הקשר בין הסיפא העוסקת ב"מורא" לרישא המטעימה לדעתו את ה"אהבה"? (תשובה: היראה היא תוספת, וכפי שקבע בגוף הפירוש: "אף על פי שתעבדו מאהבה, מצווים אתם גם על יראת שמים, צד רוממותו וגדלותו של הבורא ונמצאת עבודת ה' שלמה"¹²).

ולמקשה עדיין, מהו הקשר בין אהבה ובין ציור העבד המעצב את שני ההיגדים הראשונים במשנה, ימצא מענה במכלול הפרשני הקוהרנטי של קהתי: "כעבדים שאינם מקווים להטבה ולתגמול, כלומר שתהיו עובדים את ה' מאהבה"¹³. העבודה היא העיקר. עבודה נכונה תושג אם – והריני מקיים בזאת מצוות הידבקות בלשון דורנו – תבוא ממקום של אהבה!

כאמור, קהתי מסכם גישה נפוצה העוקבת אחר פרשנים רבים המסתמכים על אותה הנחת יסוד פרשנית ונותנים תשובות דומות לשאלות שהצגנו בניסוחנו שלנו.¹⁴ האם ניתן לשער מהי סיבת העומק שבגינה התפתחה פרשנות הרואה בצמד "אהבה-יראה" את היסוד לפרשנות משנה שלא מזכירה כלל את המילה אהבה? אפשר שמדובר בניגוד הכרחי, צמד הפכים שבכל גישה סטרוקטורליסטית מעצב את הגדרת מצב היסוד. בלי משיס, לכאורה, ובלי "לקרוא לילד בשמו", נוטים כאן הפרשנים להעמדת העניין על ניגודיו, לצקת יסודות שיש בהם הופכיות מהותית.

11 מהר"ל: "אבל עיקר העבודה שיהי עובד הש"י בשביל אהבה ולא ישים תכליתו כלל אל השכר המגיע" (דרך חיים, ירושלים תשל"א, עמ' לא).

12 קהתי (לעיל הערה 6), עמ' שז.

13 שם, עמ' שז.

14 רש"י שם דברים בעניין זה בפי "היהודי": "שלא תאמר אקיים מצות בוראי כדי שיספיק לי צרכי. אלא עבוד מאהבה וקבל מאהבה; ויהי מורא שמים עליכם. לפי שאין שכר מצות בעולם הזה שנאמר (דברים ז) אשר אנכי מצוך היום, היום לעשותן ולא היום לקבל שכר".

והנה, שלא כבמבנים פיזיים, בבניינים רוחניים יסודות השרויים במתח תמידי חסונים למדי. אפשר שבעקבות הבנה חובקת-ניגודים זו ניתן להעמיד את המשנה על בסיס פסיכולוגי רחב ביותר, שהרי אין כהצגת הקטבים כדי ללמד מה רחב הוא המכלול הנמתח ביניהם. כוללת היא משנתנו הכול מכול כול, בלשון המהר"ל: "...] כי דבריו [של אנטיגנוס] הם בעבודת השי"ת הוא כולל כל מעשה האדם, כי כל מעשה האדם ראויים שיהיו פונים אל עבודתו ית' [...]"¹⁵. האם ניתן להבין את המשנה מבלי להכניס לפירוש את האהבה שאיננה נזכרת בה כלל? וטרם נציג ניסיון כזה נציין, כי הנגזרת החווייתית של הבנה כזו תהיה שונה לחלוטין. ובכן, אביגדור שנאן בפירושו למשנה המושתת על פענוח של המבנה שלה, טוען:

מאמרו של חכם זה מורכב משלוש יחידות, העוסקות ביחסם של בני האדם אל האלוהים ומצוותיו. שתי הראשונות מציעות רעיון זהה, תחילה בניסוח שלילי ולאחר מכן בניסוח חיובי, והיחידה השלישית מנמקת רעיון זה.¹⁶

הקשר בין חלקי המשנה הוא אפוא על דרך הנימוק, ובהוסיפו לכך נופך רעיוני, שנאן ממשיך ומפתח:

לדעתו של אנטיגנוס לא צריך המאמין המציית למצוות האל לצפות לטובת הנאה כלשהי בשל התנהגותו, ועליו לעשות את מעשיו מיראת רוממותו של האלהים בלבד [...]. די למאמין בידעה ובהכרה שהוא עושה את רצונו הנשגב של האלהים.¹⁷

ובגישה שיש בה מן הליכודיות הפרשנית – התייחסות למכלול הפרטים הנזכרים, שנאן מתייחס גם ל'פרס' המדובר המתקשר לענייננו: "...] גמול, שכר. ומי יודע אם לא התכוון אנטיגנוס לומר, כי העבד מקבל מאדונו מנת לחם, פרוסת מזון, בתור שכר".¹⁸ כמעט מיותר לציין, הרואה במשנה זו גילוי של אהבה מיוחדת, יאמץ פירוש אחר ל'פרס' העולה בקנה אחד עם גילוי זה, ולדידו זה יהיה פרס המשקף נדיבות וגודל לבב,¹⁹ ובאהבה אמיתית, גם מצפייה

15 מהר"ל (לעיל הערה 11), עמ' לא.

16 א' שנאן, פרקי אבות – פירוש ישראלי חדש, ירושלים תשס"ט, עמ' שש.

17 שם.

18 שם, עמ' שבע.

19 קהתי (לעיל הערה 6), עמ' שו, מדגיש: "לפי הרמב"ם 'פרס' ייקרא הגמול אשר יגמול האדם למי שאין לו טובה עליו (שאינו חייב להיטיב לו משום איזו טובה שהלה עשה לו),

לשכמותו ראוי לחמוק; לעומת זאת, פרס צנוע, מאוד צנוע, תואם את הפרשנות האחרת; כביכול, העובד ממורא אמיתי, אל לו לדרוש ולצפות לפרס, אפילו לא לפרס הזעיר הזה.

הנה כי כן, עבד המקבל, או לא מקבל, שכר עבדות פעוט, מועט, הכרחי לעצם הקיום במשמעותו הפשוטה, הוא העומד – לשיטה זו – בבסיס הציור המשנאי, והוא המדגים משהו עמוק כל כך בחוויה הדתית. ודוק, ברוח לשון המקרא, ניתן להעמיד "עבד" גם במובן של נתין, נתינו של מלך הכפוף לחסדיו, או במקרה הטוב מקיים עמו יחסי ברית.²⁰ אולם במשנתנו המדגישה את השכר הפשוט, הפרוזאי, אפשר הנמוך והמצומצם, עובר מרכז הכובד לעבד במשמעותו הפשוטה, המכאיבה, של מי שנמכר בשוק העבדים, הכפוף לחלוטין לשרירות רצונו של אדונו. אשר על כן, גם אם ניתן עקרונית לראות עבד כעבד פוליטי, פרייה של מעין הרחבה מטונימית של עבד פשוט, משנתנו איננה מעודדת לכך. עבד הוא עבד! כתם ההשפלה המהותית הטבוע במושג הזה אינו ניתן להסרה בכוחו של מעתק לשוני פשוט או מחוכם.

עולה אפוא כי מבחינה פרשנית פשוטה הדגש המפורש המושם במבנה הזה של המשנה על היראה דווקא, וסיבתו המוצעת כאן מתאימים לשימוש במושג "עבד" ולדגש התנהגות וחוויה הכרוכים בו, יותר מאשר "אהבה"! מדרכו של עולם, עבד הוא הפועל מתוך יראה! אמנם הקורא עשוי לחוש, ולו מתוקף ההקשר הדתי הכולל, שאין עבד דתי זה עבד רגיל. עשוי להיות כאן מעבר לסוג מיוחד של עבד ובוודאי שלסוג מסוים של יראה, אך עדיין עבד לפנינו ואנחנו נותרים באותה מסגרת לשונית. קשה הרבה יותר לדבר על אהבה העומדת ביסודה של עבדות, איזושהי עבדות. אם אכן אוהב מוכן לשרת את אהובו שלא על מנת לקבל פרס, עבד שנוהג כך כלפי אדונו מאבד משהו עמוק הפוגם בדמותו או בשארית דמותו האנושית. בעקבות ניסוחי העבדות של פרשת משפטים: "אהבתי את אדוני" גורר "לא אצא חופשי", ועל דרך מידה כנגד מידה גורר עבדות מתמשכת: "ועבדו לעולם". היה זה המהר"ל שהקשה במישרין קושיה המופנית לגבי עצם ההגדרה: "וכי איזה הם העבדים המשמשים את הרב על

אבל יעשה זה על דרך החסד והחנינה". פירוש מעניין ביותר לרש"י: "פרס לשון ערך כמו בערך ומתרגמינן פורסניה". הוא מעמיד את הפרס על "ערך", חיי האדם שעל פי התפיסה ההלכתית של סוף ספר ויקרא נקשר למצבו כעבד.

20 הדוגמאות רבות. למשל ביחסי דוד ויהונתן: "כי בברית ה' הבאת את עבדך עמך" (שמואל א כ, ח).

מנת לקבל פרסי".²¹ וגם אם מתוך שיטתו הוא מספק לכך מענה הולם, עדיין שאלת היתכנותו של עבד כזה במקומה עומדת.

אכן, ניתן במסגרות ספרותיות שונות להשתמש בדימויים קיצוניים שזיקתם לנקודת המוצא במציאות ובלשון רופפת, ולעתים אף עומדת על כרעי תרנגולת. אלו דימויים שכוחם בחריגותם. ביישום גישה שכזו במקרה דידן ניתן לאמץ דמות של עבד-לא-עבד שכזה, עבד לא ריאלי המתקשר לעבדות רק בפתיל דק כחוט השערה, עבד מרצון המסוגל לעבוד מתוך אהבה, כשמימושו המלא של העבד הזה אפשרי רק בתווך שבין האדם לאל. או אז תוכל לצמוח הגות דתית הרואה בעבד שכזה את הפרדוקס המכיל שעבוד וחירות גם יחד, שמשמעותה ביטול החירות בהקשר היצרי וכינונה בהקשר הדתי. בהגות שכזו נוכל לדבר על דיאלוג בין עבד לאדון,²² על עבד המוכיח את רבו,²³ על עבד שבכוח חירותו הלשונית מתגבר על חולשתו המשפטית ומגיע לפסגה דתית,²⁴ ובמובנים מסוימים, אף על עבד הממנה, כביכול, את אדונו.²⁵

אולם מול הבנה שכזו השומטת – לעתים באורח אמנותי – משהו בסיסי בהגדרת עבדות עד כדי ערעור פנימי של המושג הנותר בקליפתו הדקה (הגם ששימושית!), ניתן להציע הבנה אחרת המשאירה את המהות המקובלת של עבדות על כנה. לשון אחר, בצד עבד שכולו מטפורה ניתן לראות בעבד של המשנה בראש ובראשונה עבד ממשי. עבד העובד בתנאים שכאלה, יהא אדונו

- 21 מהר"ל (לעיל הערה 11), עמ' לא.
- 22 למשל: "ואמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שעלה משה למרום מצאו להקדוש ברוך הוא שהיה קושר כתרים לאותיות. אמר לו: משה, אין שלום בעירך? אמר לפניו: כלום יש עבד שנותן שלום לרבו? אמר לו היה לך לעזרני. מיד אמר לו: 'ועתה יגדל נא כח ה' כאשר דברתי' (במדבר יד, יז)" (בבלי, שבת פט ע"א). קטע מפליא זה יש בו דיאלוג מעניין המושתת לכאורה על הדדיות.
- 23 "אמר רב: עפרא לפומיה דאיוב, כלום יש עבד שמוכיח את רבו?" (בבלי, בבא בתרא טו ע"א). הקושי לקבל זאת אינו פשוט כפי שעולה מדברי רב.
- 24 בפירוש לבראשית רבה יז, ד: "ה' שואל את האדם: 'ולי כיצד תקרא?', והאדם עונה 'אדון'. אנו למדים ממדרש זה שהמלאכים אינם מסוגלים להכיר עד תום בנשגבות של הבורא ובאדנותו. הם אינם מסוגלים לקרוא לבורא בשם 'אדון'. מידה זו של הבורא, האדנות, מתגלה רק הודות לבריאת האדם. לכן כפי שמדגישים מדרשים רבים, בריאת העולמות התחתונים היא שעלתה ברצונו של הבורא משום שעולם המלאכים אינו מסוגל להכיר באדנותו [...]'" (י"ל אשכנזי, מדרש בסוד ההפכים, ירושלים 2009, עמ' 41). אבל שם לא מדובר מפורשות על עבד.
- 25 רוח דברים זו עולה במאמר: "הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו" (בבלי, קידושין כ ע"א).

אשר יהא, הוא עבד המסייע לבטל את חובת השכר בעולם, חובה המהווה הבסיס לצדק. זהו עבד שתחת הכסות האידיאולוגית של ה"מורא" מונע צדק בסיסי. במקום למרוד²⁶ הוא מאמץ אידיאולוגיה מתרצת; יש לו "סיפור כסיווי"! להלן נראה שהבנה שכזו אפיינה את פרשנות המשנה דידן באבות דרבי נתן. אם נבוא לסכם, בצד הפרשנות והחוויה של אהבה-יראה אנו מנסים לעמוד על אפשרות הבנה של המשנה כעוסקת ביראה בלבד מבלי להעמידה על הניגודיות המובנית הזו. אכן ניתן להעמיד את המשנה על יראה, וניתן לטעון שמורא בפני עצמו הוא ערך דתי מספיק חשוב כדי להציגו בפני עצמו ולהדגימו באמצעות עבדות, וניתן לגזור ממנו אף פירושים אחרים חשובים,²⁷ אך צריך לקחת בחשבון שיש למצב העבדות גם השלכה שלילית. להלן נפתח את הבעייתיות בעניין הצדק.

תורת שכר ועונש

כמעט שאין פירוש הגותי על המשנה שאינו מתייחס לשאלת משמעות הוויתור על השכר. ואכן, השאלה קשה ביותר ומעמידה אתגר – יש שיראוהו כקרוב לבלתי-פתיר – המעלה עוררין על עיקרי אמונה ועל רעיונות מרכזיים הקשורים לתשתית של צדק האמורה לעמוד כיסוד לדת (מהר"ל: "איך אמר אל תהיו כעבדים המשמשים לקבל פרס והלא כל התורה מלא מזה!"²⁸). ואכן,

26 הגמרא שואלת: "כלום יש עבד שמורד ברבו?" (בבלי, ברכות י"א), בהקשר של הסמיכות בתחילת תהלים בין גוג ומגוג (פרק ב) ובין מרד אבשלום (פרק ג). מכל מקום, ניתן ללמוד מכאן עד כמה הסיכוי למרד נתפס כבלתי מציאותי.

27 בלי להתעמק יש עוצמה רבה בפירושו של אלכסנדרוב הנשען על הבנת המשנה ללא החלה של אהבה על חלקה הראשון: "יש להבין קשור המאמר 'ויהי מורא שמים עליכם' להמאמר הקודם: ועיין מבארים, אפס שיש לכיון בזה בתור שיחה וסמיכה נאה על מרבית בני עמנו העובדים את ד' שלא לשמה רק כדי לצאת ידי חובת הבריות, ולא בסתר ידברו שצריך להתפלל ג' פעמים ביום ולפעמים גם ללמוד רק משום מה יאמרו הבריות. אהה ד' אלהים, האם כ"כ [כל כך] נלכדנו ברשת הכפירה עד שבכל מעשינו למקום אנו רואים רק חובת הבריות, כי אמנם עבודה זרה גמורה היא זו, עבודה לבשר ודם. והנה, אם אמנם היא עבודה שלא ע"מ לקבל פרס (יען כי האיש מבעלי הדעה הזאת הוא כופר בכל כמובן מאליו), ואולם אין יראת אלהים במקום הזה [...] וזה כוונתו: אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב ע"מ לקבל פרס, ופן תאמרו שכל מעשיכם באמת הוא שלא ע"מ לקבל פרס בעולם הבא, ורק משום למצוא חן בעיני אדם, ע"ז אומר ומזהיר: ויהי גם מורא שמים עליכם [...]. והיא תוכחת מגולה למרבית בני עמנו בימינו אלה" (ש' אלכסנדראוו, טל תחיה על מסכת אבות, וילנא תרנ"ז, עמ' 8).

28 מהר"ל (לעיל הערה 11), עמ' לא.

להפיכת העבד שאינו מקבל פרס לדמות הרצויה מבחינה דתית יש מחיר מוסרי כבד. דוק, המחיר אינו רק ריקונו של מושג השכר מתוכן עד כדי הפיכתו למעין קריקטורה (כביכול מתנסח "אין פרס, אבל בעצם יש פרס"), אלא יש לו השלכות מוסריות של חיים בעולם ללא שכר ועונש וכתוצאה בלתי נמנעת מכך הרס הדת עצמה, כפי שעולה מפרשת פרישתם של צדוק ובייתוס המתוארת בהתייחסות אבות דרבי נתן למשנתנו. הללו הבינו דת ללא שכר, בפשטות, כדת שאין ראוי לשהות במחיצתה. אכן, הם טעו, אך עצם המעשה שעשו מעיד על יושר פנימי ועל היעדר צביעות המאפיינת לא-אחת את הנשואים במסגרת הדתית מבלי להאמין בעקרונותיה.

יש הסברים רבים המציעים נתיבי חילוץ מהשאלה כבדת ההשלכות,²⁹ ובהתייחס לתוצאות ההרסניות, חשוב למצוא מענה לשאלת כוונתו של אנטיגנוס: האם לקח בחשבון השלכות שכאלה? בפשטות ייאמר, אנטיגנוס לא עסק בשכר אלא במניעים. במאמרים הקצרים והדחוסים של מסכת אבות אי אפשר להתייחס לכול, והוא הצטמצם למניע הראוי לעבודת האל.³⁰

ובכל זאת, קושי ספרותי מסוים מפריע להסרת השאלה מסדר היום הפרשני של "אבות". לו היה כתוב רק "אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס" – ניסוח על דרך השלילה בא לסגן משהו, במקרה זה למזער שאיפת יתר לשכר. אבל הניסוח השלילי מחוזק על ידי קביעה חיובית שאיננה כפילות גרידא או חיזוק בעלמא. משמעותה "צריך לחיות כעבדים מסוג מסוים וכו' ", ממש כך, וזה עשוי להוביל לחיים דתיים אקטיביים שהשכר איננו קיים בהם. לכן הדרא קושיא לדוכתא. בתמציתיות, השאלה אם הבינו נכונה את

29 המהר"ל ניסה להציע כאן מצבים מיוחדים: "מ"מ אף אם עובד בשביל השכר שיגיע לו הוא צדיק גמור, [...] ואין פי' צדיק גמור גדול, אבל פירושו צדיק בלי חסרון ובלי תוס' חסידות [...] אבל עיקר העבודה שיהי' עובד הש"י בשביל אהבה ולא ישים תכליתו כלל אל השכר המגיע, רק שהשכר נמשך מן הש"י עצמו [...]". (מהר"ל, לעיל הערה 11, עמ' לא). הוא מעמיד את השכר כתוצאה אוטומטית של המעשה.

30 בלשונו של שנאן: "האם סבר אנטיגנוס שאין אדם מקבל שכר על קיום המצוות? האם הניח שהחוטא לעולם לא ייענש בגין מעשיו? האם חלק מכל מכול וכול על תורת השכר והעונש, שהיא כה מרכזית ביהדות? נראה שאנטיגנוס איננו עוסק כלל בשאלה זו. במאמרו הוא מדבר רק על עניין אחד, על המניע הראוי לעבודת האלוהים – ההכרה ברוממותו, בסמכותו לצוות ובחובת האדם לעשות זאת בלא כל בקשת תמורה. אך מתברר כי חלק מתלמידי תלמידיו של אנטיגנוס ביארו שלא כשורה את דבריו, וסברו שהוא שולל לחלוטין את מערכת השכר והעונש" (שנאן, לעיל הערה 16, עמ' שש).

אנטיגנוס איננה שאלה פשוטה. לשאלות לא פשוטות יש חשיבות, וחשוב להותירן על כנן.

אגב הבנת מאמרו של אנטיגנוס אנו מגיעים לשאלת מקומה של הטעות בחיי הדת. העיסוק בתוכן החיובי הנקלט מן המשנה איננו יכול לעמוד בפני עצמו מבלי לקחת בחשבון את הבנתה שלא ככוונתה. אכן, הדעת נותנת שאנטיגנוס לא התכוון להטיל פצצה תיאולוגית השוללת יסודות כה מרכזיים במרקם העקרונות הדתי. על כל פנים, תליית הרעיונות של היעדר שכר בעולם במאמר הקצר הזה היא בוודאי מרחיקת לכת ואף מופרזת. אבל, כאז כן היום, צריך לקחת בחשבון פרשנויות שונות שאין לדעת באיזו מידה הן נובעות במישרין מן הטקסט ובאיזו מידה מהאופן שהפרשן חווה אותו. מכאן נסללת דרך לתפיסה חווייתית נוספת של חיי הדת הקשורה בפרשנות, בעצם בלימוד תורה, ובהתמודדות עם פרשנות השונה מהותית מכוונת יוצר הטקסט. בחשיפת הפרשה באבות דרבי נתן רמזה המסכת הזו לצורך בעיסוק בכך ובהיבטים החווייתיים הקשורים בעיסוק זה, שעיקרם המוכנות לחוות את השונה, המתריס והמקומם.

מצב העבד מעצב את התקדמות ההיסטוריה

אני מבקש להוביל את הדיון במשמעות העבדות ובחוויה הכרוכה בה לפרשנות של קוז'ב – פילוסוף רוסי-צרפתי (נפטר בשנת 1968) ל"דיאלקטיקה של האדון והעבד" של היגל. מבלי להיכנס כאן לפרטים, זוהי פרשנות יצירתית, מעין "מדרש" להיגל, ולכן מושך לשלבה – כמעשה מדרש באשר הוא מדרש – בהגות היהודית, חרף אי-הדתיות הבולטת של ההוגה. נציג את ביטויה של הדיאלקטיקה אליבא דקוז'ב בניסוחו של חוקרה יצחק קליין:³¹

אין מקום לטעון לגבי דמויותיו של קוז'ב, שהאדון הוא למעשה העבד ושהעבד הוא למעשה האדון. ועם זאת, עוברת על כל אחת מדמויותיו הרפתקה שונה אשר אותה הוא מתאר. בהתפתחות היסטורית-ריאלית זאת בלבד ממקם קוז'ב מה שהוא מכנה בשם דיאלקטיקה. הדיאלקטיקה הזו נובעת מן הניגוד העמוק – ביסודו צפוי – בין אדון לעבד, ניגוד המצליח כ"הפוך על הפוך" להחליש את הערך שבאדנות, אך החשוב לענייננו הוא משמעותה שהיא היסטורית-התפתחותית. עולה משיטתו כי אין

31 יי קליין, הדיאלקטיקה של האדון והעבד, חיפה תשל"ח, עמ' 17–19.

לטשטש את ההבדל בין האדון לעבד באיזושהי דרך. אין טעם לטעון דרך משל כי בנסיבות החיים האדון מוצא את עצמו במצב תלותי, עבדותי. האדון הוא אדון, אך מצב העבד הוא המהותי יותר לקידום האנושי וממילא לקיום האנושי. נקודת המוצא של קוז'ב היא כי השאיפה האנושית להכרה על ידי הזולת היא הכוח המניע את החיים במשמעותם העמוקה ועמם את ההיסטוריה, ומתוך נקודת מוצא זו פועלת הדיאלקטיקה הנזכרת. אין זו כלל השקפה דתית, אך ניתן לתרגמה למונחים דתיים שיש בהם כדי לקדם את דיוננו.

אם ננסה לסכם במלים מספר את התפתחות האדון והעבד המהווה את נושא ההיסטוריה [...] האדון אמנם הצליח בשאיפתו להיות מוכר, שכן הוא מוכר על-ידי העבד. אולם להכרה מצדו של העבד אין כל ערך, מפני שהאדון אינו יכול להכיר בעבד מבלי לחדול להיות אדון. הואיל וכך הוא מוצא את עצמו במבוי סתום. לעומת זאת העבד, אשר בהיכנעו לאדון ויתר על סיכויו להיות מוכר, עובר התפתחות מעניינת ביותר, אשר בסופה הוא חדל להיות עבד ומגיע למצב של הכרה הדדית, אשר בו בלבד באה על סיפוקה השאיפה האנושית המקורית והמהותית: להיות מוכר על-ידי הזולת במעלתו האנושית.

נקודת המוצא של העבד מאפשרת אפוא התפתחות דווקא בגלל החסר המהותי שיש בו, אך חסר אנושי זה מוביל לדינאמיות אנושית:

להיות אדון פירושו להיות מוכר על-ידי הזולת במעלתו האנושית [...] כך נקלע האדון למבוי סתום: בהיותו אדון נבצר ממנו להכיר בעבד, אולם בלעדי הכרה זאת – חסרה הכרתו של העבד כל ערך. דמות האדון של קוז'ב היא דמות טרגית. אופייה מעמיד אותה במצב שאין ממנו מוצא. [...] אורח חיים זה ללא פעולה מביא את האדון לידי ניוון [...] למעשה ניוונו כה רב – עד שהוא מורידו לרמה תת-אנושית (אם לא תת-חייתית).

בלי להיכנס להערכות מופלגות ולדיונים פרשניים עמוקים, ניתן לומר כי "הדמות הטרגית", המייצגת במקרה זה את ה"אדון", רחוקה מעולמו של המקרא, וגם אם אוזניים מסוימות יתקשו לקבל זאת, הסיפור המקראי קרוב דווקא לרומן, וזאת לפחות בנקודה אחת מהותית: המתח הקיים בטרגדיה הוא איך ימומש הגורל, בעוד שבסיפור המקראי – מה תהיה בחירתו של הגיבור, במובן מסוים גם הרומן רוצה לגלות זאת. לפי קוז'ב, ודומה שבנקודה זו אני נכנס לפרשנות משלי, דווקא העבד, גם אם אינו בעל יכולת בחירה חופשית

בסיטואציות המידיות, הרי שבמבט היסטורי מצבו מאפשר זאת. רוצה לומר, אולי לנוכח שבת הנוגש העבד כמעט משולל אפשרות בחירה, אך אותו שוט עצמו יוצר את ניצני הרצון העז לשינוי מהותי. קוז'ב הסביר זאת בראייה הנוטה אל המרכיזים:

שונה לגמרי היא דמותו של העבד על פי ביאורו של קוז'ב. אם האדון משול לגיבור של טרגדיה – הרי שהעבד משול לגיבור של רומן. במקומה של הסטטיות המציינת את האדון – מציינת ההתפתחות את דמות העבד. רק בתחילתו העבד הוא עבד (slave), במובן שיש למונח זה בעת העתיקה. אולם במהלך התפתחותו הוא נעשה [...]

כך או כך, וגם מבלי להישען על קוז'ב או על פרשנות היגל, שאינם מוכרים די הצורך במקומותינו, פרשנים והוגים דתיים חשים שהעבדות הנזכרת במשנתנו מזכירה את העבדות המהותית של העם במצרים, ועבדות שכזו היא כידוע נקודת מוצא מהותית לתולדותיו של עם ישראל.³² חוויית ההזדהות עם העבדות הקדומה היא מאדני היסוד של היהדות. עיסוק במשנה באבות עשוי למלאה תוכן, להעשירה ולשלבה בחיי הדת.

מבט מעלה ומטה – חוויית דתיות אחרות

הניסוח המיוחד במשנה שהובאה יכול למצוא פשר כזה או אחר. ניתן לפרנסו, ומבלי שהדברים ייראו כאבסורדיים, בשימוש במושג ה"אהבה-יראה", זאת מתוך הבנה מסוימת מאוד של מושג העבד או שליפה של פן מסוים מאוד מחייו. ודאי שניתן להעמיד את הניסוח על יראה בלבד. אולם בד בבד עם העידוד למידות הנעלות הללו מושגת גם תוצאה בלתי צפויה באמצעות הפניית תשומת לב למצב של עבדות מנוונת. זו עשויה להיות כרוכה בזיכרון יציאת מצרים ובחשש העמוק הטבוע מהשתעבדות, לא רק לאדון אלא לעבדות עצמה – התמודדות עם "אהבתי את אדוני [...]" לא אצא לחופשי". כל זה נכרך בהתמודדות עם שאלת הצדק והשוויון הנמצאים נפגמים מהותית כל זמן שיש עבדות בעולם. מתוך שעסקנו בצדק אנו עוברים לחשש לטעות בייתוס וצדוק,

32 "נדמה שנקודת המפתח להבנת גישתו של אנטיגנוס היא השימוש במילה עבדים. לא לחינם בחר התנא מילה זו אשר הוא רצה לחבר אותנו אל ראשית חווייתנו כעם, אל נקודת היסוד שלנו" (א' חבר, כיצד לעבוד את הבורא? אבות ומאורות – עיונים במסכת אבות, אלקנה תשס"ח, עמ' 27).

קרי זיהוי הדת עם מצב בסיסי של אי-צדק בעקבות ניתוח שגוי של טקסט חשוב שלה.

מסתבר אפוא שמתוך דיון במשנה עולה הכרת מצב אנושי מחריד הנגרר כשובל אחרי ניסוחה, כשהפרשנות המוסרית שלו תלויה בלומדי המשנה. לדידי, ואני מבקש שלא להיכנס לעמדת המטיף, הערך הדתי המוסף של דיון זה קשור ביכולת להציע מגוון פירושים הנוגעים בחוויות יסוד. אהבה-יראה, מורא בפני עצמו, התמודדות עם שאלת הצדק בד בבד עם התמודדות עם טעות עקב הבנה מוטעית הנגזרת לכאורה מדבקות יתרה באל, כל אלו אינם תכנים לדיון פילוסופי מופשט; יש בכל אחד מהם מעורבות רגשית המצדיקה את ראייתם כחוויות דתיות רבות עוצמה, ובמקרה הנידון הן מתנקזות אל מצב העבדות. אכן קשה שלא לראות ביקור ב"שוק העבדים" כחוויה מטלטלת המזעזעת את אושיות המוסר והרחמים. יתרה מזאת, ההבנה כי המשנה – תתפרש איך שתתפרש – גוררת שובל של עבדות, יש בה מעין הליכה נגד הזרם. במקום להרקיע שחקים במעלות האהבה לאל יורדים למטה, לנמוך שבהוויה האנושית, לאותו שוק עבדים המצביע על חולשתו הנוראה של עולמו של האל; במקום להצטעף בגלימות רוחניות עוטים בגדי אסירים.

הזדהות עם העבד, להיות כעבד, איננו רק טכסיס להידבקות באל מתוך אהבתו, אלא גם, ובפשטות, התבוננות בעבד. מתוך נקודת מוצא זו ניתן להעניק לחיים משמעות היסטורית. העבד הוא נקודת הזינוק להתפתחות היסטורית. ברם הוא נקודה, נקודת מוצא, וכדי שנקודה זו תהווה התחלה היא מחייבת את הנגיעה במצב העבדות. אם דובר לעיל על חוויה כריגוש, אין כמכת הברק של נוכחות בשוק העבדים כדי לעורר לתיקון עולם.

כל מה שנכתב כאן נוצר אגב התחככות עם גיימס המציע דגם התייחסות בסיסי. מבחינה דתית דגם זה על תפיסת הקדושה שלו די תואם ניסוחים המשקפים את המאווים של אנשים רבים בדורנו המחפשים דרך לדת, דרך חווייתית שהרגש הדתי המוביל לחיבור, להידבקות ולעלייה בסולם הוא המנוע שלה. יחד עם זאת, היהדות, ולא רק היא, קושרת בקדושה חוויה חזקה של ריחוק וסכנה: "מה נורא המקום הזה", הידבקות בקודש המאיימת במוות, חשש מהתפרצות לא מבוקרת אל הקודש.

אכן גיימס צודק שגם רחמים נכנסים לתמונה הדתית, ויש היפתחות אנושית איש לקראת רעהו. "כבלי האנוכיות", בלשונו, עשויים להישבר, אך

במקביל שאלת הצדק אינה מרפה. הרחמים מושגים ביהדות באמצעות התמודדות מתמדת עם שאלה זו, וזו היא חוויה מסוג אחר לגמרי: "צדק צדק תרדוף". כאן המנוע הוא המוטרדות המתמדת מהעוול, מאי-השוויון. אצל הנביאים הייתה למנוע הזה עוצמה של כור גרעיני. באיזשהו מקום נטוה קשר בין האופי הקטלני של הקדושה והפן המאיים של נוכחות האל והתגלותו, ובין הצורך בהטלת האימה על הרשעים והגיבוי שיש בכך לעשיית הצדק במישור האנושי.

אכן ניתן להציע חוויה אחת המרוממת את האדם ומעמידתו ביחס לאל: "הרגשת האדם כי הוא נתון בתוך חיים יותר רחבים מחיי העניינים הפעוטים והאנוכיים של העולם הזה", בלשונו של גיימס, ועם זאת ניתן לכוון לאי אלו "עניינים פעוטים" דוגמת גורלו של העבד שאינו מקבל פרס. במובנים מסוימים ניתן לראות עבד אצל גיימס בצורה שהובעה גם במקורותינו: "כניעה מרצון לשלטונו" בלשונו, אך אצלו זה כרוך גם ב"הרגשה, כי יש קשר של המשך ידיותי בין אותו כוח אידאלי ובין חיינו אנו"; "קשר ידיותי"! אם הקדושה קשורה באופן מסורתי במבט למעלה, ממש אל מה שמעלינו, בחוויה שהוצעה כאן מדובר על השפלת מבט, מבט אל שוק העבדים.

סיום

פתחתי מאמר זה במוטו השאוב מדברים בסיסיים, פשוטים של המבקשים את החוויה הדתית. פשיטא שדבריי לא הובאו כדי להתפלמס עמם או להוכיחם, אלא מתוך הכורח להבנות דברים במסגרת – הצענו את גיימס – ולהרחיבם בפרשנויות מסוימות של משנת "אל תהיו כעבדים". אינני בטוח שהצלחתי להקיף במבטי את שוק העבדים, מוסד – פושט צורה ולובש צורה – המלווה את האנושות מימים ימימה, אך כשחשתי זה לא מכבר את עוצמת החוויה של מתפלל צעיר, מבטי מופנה אליו, מבטו מופנה כלפי מעלה, אל אותו כוח ידיותי, איחלתי לו שיזכה בין תפילה לתפילה להעיף מבט גם הצידה כדי לזהות את אלו שאינם יכולים להעיף מבט אל מקום שבו לא זיהו כוח ידיותי.