

יחסה של נחמה ליבוביץ לפיתוח הציביליזציה; בין המודרנה לציונות הדתית

אראלה ידגר

הקדמה

היחס לציביליזציה מהווה מרכיב משמעותי במחשבת הדורות האחרונים. אפיון ייחודי של התודעה בעת החדשה, בעיקר מאז המהפכה התעשייתית, הוא הערצת המודרניזציה והאצתה, המתבטאת בפיתוח הציביליזציה במובן המדעי, הטכנולוגי והתרבותי. בניגוד לתקופה הקדם-מודרנית, מתקשרת הערכת פיתוח הציביליזציה בעת החדשה לשדה ערכי רחב: האמונה ביכולות האינסופיות של האדם לכבוש את הטבע, התחושה שהמדע פותר כל בעיה, האמונה שהעולם מתקדם מהפרימיטיביות אל השכלול והעידון התרבותי-מוסרי, בד בבד עם הערצת ה'נאורות' שפירושה הוא רציונאליות ומוסר אוניברסאליים. באחת: המודרנה מתבטאת ב'שילוש הקדוש': פיתוח הציביליזציה, נאורות וקדמה. יחד עם זאת לאורך ההיסטוריה הובעו התנגדויות לפיתוח הציביליזציה, להערצתה, או להתמקדות בה מנימוקים שונים, המשקפים שני כיוונים עיקריים. האחד, הטענה שהפיתוח הציביליזטורי בעייתי בפני עצמו או מנוגד לרצון האל. השני, שהוא עומד בסתירה לתכליות חשובות ממנו, כמו תיקון הנפש, עיסוק רוחני וצדק חברתי. הוגים ופרשנים בכל העולם עסקו בסוגיות אלו מאז ומתמיד. דיונים בנושאים אלו אפיינו גם את חז"ל ואת הפרשנים היהודיים הקלאסיים לאורך הדורות, שהרי עיסוקו של המקרא בשאלות אלו וניסיון החיים שלהם חייבם לעשות זאת. אך בעת החדשה ההתנגדות לציביליזציה משתלבת, לעיתים, בשלילת הגישה המודרנית מנקודת מבט קדם-מודרניסטית. יתרה מכך: לאחר זוועות השואה והסטליניזם חלה התפכחות מהערצת הציביליזציה הנאורות והקדמה בקרב רבים מהוגי המודרנה. אך הגישה הראשונה נשארה בעינה בקרב אנשי רוח מודרניסטיים אחרים, מה גם שהיא השתרשה בצורתה הפופולארית בציבור, גם בשעה שההוגים המובילים הסתייגו מהכוליות שלה. האמביוולנטיות כלפי רעיונות אלו מאפיינת ביתר שאת את המצב הפוסט-מודרניסטי. מצד אחד, גישות פוסט-מודרניסטיות שונות מתאפיינות ביתר התפכחות מרעיון הקדמה והנאורות. במקביל לכך, בעת האחרונה קיבל הדיון במשמעותה של הציביליזציה תפנית מהותית, לאור השפעת הפיתוח המואץ על הרס כדור הארץ מבחינה פיזית וחברתית. מצד אחר, הפוסט-מודרניזם לא חזר לחשיבה הקדם-מודרנית. הוא חולק על הבלעדיות של הגישה והטוטאליות שלה, אך לא על תוקפה. לפיכך יש הד חזק מאוד לרעיונות המודרניסטיים המקוריים גם בחברה העכשווית, בד בבד עם עליית העמדות המתנגדות להם.¹ החידוש

1 ראה דיון בכך, למשל, אצל רביצקי א', 'חדש מן התורה? על האורתודוקסיה ועל המודרנה', **חירות על הלווחות; קולות אחרים של המחשבה הדתית**, תל אביב 1999, (להלן: רביצקי, חדש מן התורה) עמ' 171.

של העת החדשה הוא אפוא בנחיצות של הדיון, בעוצמתו, בפולמוסיות שלו, בהקשריו הערכיים ובמשקל שמייחסיים לו בהגות הדתית והכללית.

העמדות השונות כלפי הציביליזציה משתקפות בתהליכים שעברו על החברה היהודית בת ימינו. הפרודוקטיביות ופיתוח הציביליזציה היו מרכזיות מאוד במחשבת ההשכלה היהודית במאה התשע עשרה. בהשפעת ההשכלה והסוציאליזם ליוותה המודעות לחשיבות העשייה הציביליטורית את הציונות הדתית עם היווסדה.² אימוץ מודע או בלתי מודע של הגישות המודרניות הביא אותה לתפיסה שהאדם צריך ליטול חלק בעולם המעשה, כמו גם ביישוב העולם ובפיתוחו, תוך ראיית יכולתו המדעית של האדם כמאפיינת את גדולתו לעומת שאר הברואים.³ במקביל, בעקבות השיבה לארץ, ראתה הציונות הדתית את יישוב ארץ ישראל, במיוחד בעבודת האדמה, כמטרת דתית.⁴ הגישה המסורתית, לעומת זאת, מתאפיינת בראיית הפיתוח של העולם כצורך או כמצב ולא כערך.⁵ גישה זו רואה את מרכז הכובד של היהדות כהתמקדות בחיי הרוח, בעוד שפיתוח העולם מוטל, לדעתם, על הגויים. יישוב הארץ מהווה לדידם מרכיב שולי בפרקטיקה ובהגות הדתית שלה, ואם הוא נידון, הוא נחשב כחובה של יחידים ולא של העם כעם.

על רקע זה, יחסו של הפרשן הדתי בן דורנו להתפתחות הציביליזציה – הן המשמעותיות וההקשרים שהוא מייחס לה, הן טיבן של ההסתייגויות שלו ממנה – עשוי להוות מדד לעמדתו כלפי המודרנה לעומת המסורתנות הקדם-מודרנית, כמו גם מדד למיקומו ב'משבצת הדתית' בין הציונות הדתית והאורתודוקסיה המודרנית לבין הגישה המסורתית בת ימינו. הגותה של נחמה ליבוביץ עוצבה בימי הזוהר של המודרניזם – בתקופת שיאה של הציונות. לפיכך נראה שנושא זה מהווה כלי ראוי לבחינת הזיקה של הגותה ועמדותיה הדתיות-חינוכיות אל העמדות הדתיות והאידיאולוגיות המאפיינות את דורה.

הדיון בהיבטים שונים של משמעות הציביליזציה מופיע בעיוניה של ליבוביץ למעלה מעשרים פעם. אמנם, ייתכן לטעון שמספר מוגבל זה של מופעים אינו מספיק לקביעת עמדה לגבי גישתה של ליבוביץ לנושא, אך ברבים מהם מתקבל הרושם שהנושא בוער בדמה. היא מתייחסת לפיתוח הציביליזציה בהקשרים בלתי צפויים או במשקל מופרז, תוך שהיא בוחרת דווקא במקורות פרשניים העוסקים בנושא זה; היא מבליעה הערות שיפוטיות לגבי הציביליזציה אגב דיונה בנושאים שאינם קשורים אליה ישירות; לעיתים

2 ראה: פישמן א', 'שני אתוסים דתיים בהתפתחות הרעיון "תורה ועבודה"', **בשבילי התחיה ב'**, תשמ"ז, 133 - 140; אונג מ', 'תנועת "תורה ועבודה" בזיקתה ל"ארץ ישראל העובדת"', **בשבילי התחיה ג'** תשמ"ט, עמ' 79 - 102; שגיא א', 'ציונות דתית: בין סגירות לפתיחות', **יהדות פנים וחוץ: דיאלוג בין עולמות**, עורכים: אבי שגיא, דודי שוורץ, ידידיה צ' שטרן, מאגנס, י-ם, תש"ס, 124 - 181; הלינגר מ', 'מסורת ומודרנה במשנת "תורה ועבודה"', **בין מסורת לחידוש: מחקרים ביהדות ציונות ומדינת ישראל**, עורך אליעזר דון יחיא, בר-אילן, רמת גן, תשס"ה, 117 - 145, במיוחד עמ' 129.

3 כנון הרב סולובייצ'יק, 'איש האמונה הבודד', **איש האמונה**, 14, 17.

4 ראה את המקורות בהערך 2.

5 איזנשטדט ש', ערך 'מודרניזציה', **האנציקלופדיה העברית** כרך כב, עמ' 394 - 400. וכן, הנ"ל, Tradition, Change and Modernity, N.Y., Wiley, 1973; פישמן א', **בין דת לאידיאולוגיה: יהדות ומודרניזציה בקיבוץ הדתי**, הוצאת יד יצחק בן צבי בשיתוף מוסד ביאליק, ירושלים, 1990, עמ' 16 - 19.

קרובות סגנונה נמלץ או פולמוסי; לעיתים ישנן הטיות בולטות באינטרפרטציה שלה לגבי המקורות הקודמים המובאים על ידה - אלו שהיא חולקת עליהם ואלו המשמשים לה סמך - בדרך המצדיקה את עמדתה. ייתכן שכל אחת מהתופעות לעצמה אינה נראית כמשקפת עמדה שיטתית, אך ההצטרבות שלהן מביאה למסקנה שהתבטאויותיה של ליבוביץ אינן מקריות. לאור זאת מטרתו של מאמר זה היא לעקוב אחרי עמדתה של נחמה ליבוביץ כלפי התפתחות הציביליזציה בהקשריה הערכיים השונים במהלך עיוניה במקרא.⁶

א. פיתוח הציביליזציה - בין ייעוד לסכנות

פרקי הבריאה מהווים מקור ראשוני לדיון במהות האדם וביחסו לעולם. המקרא עצמו מתאר את התפתחות הציביליזציה החל מעשיית החגורות מעלי התאנה, דרך תהליכי ביות בעלי החיים, החקלאות, העיור, המצאת כלי המתכת וכלי הנגינה ומיסוד המשטרים, וכלה במגדל בבל. במקביל לכך סוקר המקרא את ההידרדרות המוסרית של החברה האנושית, תוך יצירת זיקה בין שתי התופעות. לכן מהווים פרקים אלו מקור להבעת עמדתם של הפרשנים כלפי הציביליזציה, ולכן לא ייפלא שליבוביץ דנה בנושא זה בהרחבה דווקא בפרשות בראשית ונח.

את הדיון בנושא היא פותחת בעיונה בספר בראשית במשמעות הביטוי 'צלם אלקים';⁷ בטענה שהאדם הוא בעל תפקיד ציביליטורי בעולם: "אדם זה, שנברא בצלם, תפקיד הוטל עליו כלפי העולם, כלפי שאר היצורים אשר שונה הוא מהם שינוי מהותי... [כפי שמתבטא במילים] וכיבשוה, ורדו...". ליבוביץ סומכת טענה זו על פירוש הרמב"ן, ד"ה 'וכבשה', אותו היא מצטטת בהמשך: "נתן להם **כח וממשלה**" בארץ לעשות כרצונם בבהמות ובשרצים וכל זוחלי עפר ולבנות ולעקור נטוע ומהרריה לחצוב נחושת".⁸ אך בפתיח שצוין לעיל היא משנה את דבריו. בעוד שעל פי הרמב"ן יש לאדם רק "כוח

6 במאמרי 'אחריות אישית ובינאישית בכתביה של ליבוביץ - עיון במגמתה הערכית-חינוכית' (פרקי **ליבוביץ**, הסוכנות היהודית, ירושלים, תשס"א, עמ' 377 - 406) נידון נושא זה בקצרה, בעמ' 386 - 388; במאמר הנוכחי ברצוני להרחיב את הדיון תוך בחינתו מנקודת מוצא הפוכה. בעוד שהמאמר הקודם צוין כיצד יחסה של ליבוביץ לציביליזציה משתלב בתפיסתה את מהות האדם ואחריותו האישית לעולם, המאמר הנוכחי יתמקד במעמדן של הציביליזציה והקדמה בגישתה ההגותית של ליבוביץ בכללותה על רקע זמנה ומקומה. אגב זאת תידון גם זיקת תפיסת האחריות האישית למכלול זה, תוך מבט חדש על ההקשר ההגותי של המאמר הראשון כולו.

7 'צלם אלוהים ברא אותו', **עיונים בספר בראשית**, ירושלים, תשכ"ז, עמ' 6.

8 ברוב ההתייחסויות שלה לביטויים לאורך המאמר הן שלי. הדגשות המופיעות במקור עצמו יצוינו בקו. ההדגשות בציטוט זה ובציטוטים לאורך המאמר הן שלי. הדגשות המופיעות במקור עצמו יצוינו בקו. מלא או באזכור והפנייה. דבר זה מקנה לעמדתה סמכותיות כפולה, הן בגלל מעמדו הקנוני של הרמב"ן והן בגלל מיקומו בפרקי הבריאה המגדירים את מהות האדם ומקומו בעולם. הפירוש מוזכר בעיונים לפחות עשר פעמים, בהקשרים צפויים ובלתי צפויים. נראה לי שזהו המקור המצוטט ביותר ביצירתה. ישנם מקורות המוזכרים שלוש ארבע פעמים, אך אף אחד לא מתקרב למספר זה. ריבוי הזכרת הפירוש מצביע על מרכזיותו בהגותה.

ומחשלה - יכולת ורשות, על פי ליבוביץ יש לו 'תפקיד' - חובה.¹⁰ לדעתה, הפעולה הציביליזטורית מבטאת את 'צלם האלוקים' של האדם ומגדירה את מעמדו ותפקידו בעולם. לאור זאת היא מבארת את דברי הרמב"ן:

אם כן אין כיבוש הנאמר כאן כיבוש אדם מידי אדם, אין פרושו - מלחמת אדם באדם לרע לו, אלא כיבוש מידי השממה; לא פעולת הרס והשמדה אלא פעולת בניין ותיקון עולם, פעולה ציביליזטורית, שעבוד כוחות הטבע, ריסון בעלי החיים, תרבות הצמחיה, ניצול אוצרות טבעיים, שהרי "לא תהוה בראה - לשבת יצרה" (ג'ט"ן מא, ע"ב) וזכותו להשתלט על הבריאה ולרדות ביצורים ניתנה לו כאן מפי בוראו שהוא גם בוראם.

שתי נקודות מרכזיות משתקפות בדבריה אלו של ליבוביץ. ראשית, לדבריה, הכיבוש כפעולה ציביליזטורית, הוא 'תיקון עולם'. בלעדיו העולם חסר, ותיקונו הוא ערך דתי. ליבוביץ תולה את עמדתה זו בפסוק "לא תהוה בראה לשבת יצרה"¹¹ במשמעותו במסכת גיטין. אך בדיקת המקור בגיטין מעלה שליבוץ הוציאה גם אותו מגבולות כוונתו. הדיון בגמרא מתייחס לשאלת זכות האדם לשלול מעבדו הזדמנות לנישואין. הדעה המתנגדת לכך מלווה בנימוק שהנישואין וההולדה מקדמים את רצון האל ליישב את העולם. לא נאמר שם דבר על פיתוח ציביליזטורי. הטענה שיישובו של עולם תלוי בפיתוחו היא טענה סבירה. אך הטענה שדבר זה עושה גם את פיתוח העולם לערך דתי אינה הכרחית ואינה משתמעת מדברי הגמרא. אך ליבוביץ זקוקה לאישוש עמדתה על סמכות הגמרא, אולי כנגד גישות דתיות השוללות את הציביליזציה בהופעתה המודרניסטית כערך, ואולי כנגד אלו השוללים את זכותה להביע עמדה חדשה שאין מאחוריה סמכות רבנית. לשניהם היא אומרת: עמדתה אינה בנויה על בסיס אישי או מודרני אלא על בסיס יהודי איתן.¹² שנית, ליבוביץ מבחינה בדבריה בין שני ביטויים אפשריים של המושג 'כיבוש' ('וכבשה'): 'כיבוש אדם מידי אדם...מלחמת אדם באדם לרע לו' ו'כיבוש מידי השממה'. היא מקפידה לציין שהביטוי הראשון פסול מעיקרו לעומת הביטוי השני שהוא תיקונו של עולם. אך על פי שבעיון זה היא לא תולה את שעבוד בני האדם בהתפתחות הציביליזציה, היא מרמזת לשני הקטבים של הדיון: יישוב ותיקון מן הצד האחד, ופגיעה באדם לרע לו

10 הרמב"ן רואה בחיוב את שותפות האדם ביישוב העולם גם בהקשרים נוספים. ראה, למשל בראשית ב, ה' ד"ה 'וכל שיח השדה'; ב, ח' ד"ה 'ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם', בדיון בביטוי 'לעבדה ולשמרה'. אכן, לדעת הרמב"ן, התפתחות העולם תלויה בפעילות האנושית. לשיטתו, לאדם יש זכות ליהנות מהעולם כרצונו. אך הרמב"ן אינו טוען שהוא רואה זאת כמעשה דתי, או כחובתו ותפקידו של האדם בעולם.

11 ישעיהו מה, יח.

12 נוהג זה מאפיין הוגים דתיים מודרניים המאמצים גישות עכשוויות אך נותנים להן לגיטימציה דתית באמצעות תלייתן במקורות קדומים סמכותיים, לעיתים תוך אינטרפרטציה חדשנית ומרחיבה שלהם. ראה: רביצקי, חדש מן התורה, עמ' 168; Sokol M., 'How Do Modern Jewish Thinkers Interpret Religious Texts', Modern Judaism 13, 1993, pp. 25 - 48.

מן הצד האחר. בעיונים הבאים היא תפתח רעיון זה ותבחן את הזיקה בין הפעולה הציביליזטורית עצמה לבין ההשחטה המוסרית ושעבוד האדם. לאורך העיונים היא תגלה גישה דואלית כלפי ההתפתחות האנושית. מצד אחד היא תדגיש שוב ושוב את ראייתה של ההתפתחות הציביליזטורית כערך חיובי, אנושי ודתי, אך מצד אחר היא תגלה רגישות עצומה לסכנותיה של התפתחות זו: להשפעותיה על הנפש ולנזקים החברתיים שהיא עלולה לגרום. העיון הראשון מתווה אפוא את הקווים העיקריים לדיונה של ליבוביץ בנושא במכלול כתביה.

את עמדתה הפרו-ציביליזציונית מבהירה ליבוביץ ביתר שאת בעיון 'עץ הדעת'¹³ ובעיון 'נמרוד ודור הפלגה'.¹⁴ בעיונים אלו ליבוביץ מתפלמסת ארוכות עם גישתו האנטי-ציביליזטורית של האברבנאל, תוך סקירת היקריותיה בפרשת בראשית ונוח.

שלוש טענות משתלבות זו בזו בגישתו של האברבנאל: האחת - שהאדם נוצר כדי להשלים את נפשו בעבודת בוראו. ההסתפקות במועט, בדברים הטבעיים, מותרה לו די זמן ואנרגיה לעשות זאת, ואילו ההשתקעות במותרות מצריכה אותו להקדיש זמן לעיסוק בחכמות ובי'עסקי המלאכות', כלומר, בהמצאות טכנולוגיות ובייצור מוצרי הצריכה. כך הוא מפנה את שכלו וכוחו אל התיקון הגופני והכבוד חברתי במקום אל התיקון השכלי. השנייה - שהמצב הראשוני ששרר בן עדן, המספק לאדם את צרכיו הבסיסיים ללא מאמץ מצידו, הוא הסדר הטבעי בעולם. האדם שהתמכר להמצאות הטכנולוגיות הפר סדר זה. שלישית - שהעשייה התרבותית גורמת נזק חברתי ואנושי. לטענתו, ישנן שלוש רמות של עשייה ציביליזטורית. הרמה הראשונה היא עזרה לטבע בלי ללכת בניגוד לו, כמו עבודת האדמה או רפואה. הרמה השנייה היא עשייה שיש בה שינוי הטבע, כמו בניין בתים או לבוש. הרמה השלישית היא עשייה שיש בה ניגוד והרס כלפי המצב הטבעי, שהחמורה ביניהן היא המצאת משטרים חברתיים המתאפיינים בריכוזיות השלטון, המביא לשעבוד ולהפרת השוויון בין בני האדם. סכנתן של שלוש רמות אלו מתגברת בסדר עולה, החל מעצם ההשתקעות בהן, דרך הבגידה ברצון האלוהי, וכלה בהרס הפיזי והחברתי. האברבנאל חש שההשתקעות בציביליזציה גוררת ויתור לנסיבות. המשטר משחית, הכוח משחית, הכסף משחית, הכבוד משחית. בחיים הטבעיים יש פוטנציאל של שוויון, שלום ורעות, ואילו חיים של קיבוץ מדיני גוררים מעצם טבעם, ניצול וסיאוב מוסרי.

ליבוביץ לוחמת בגישה זו במלוא העוז. אופיה הפולמוסי של טענתה מתבטא בכמה צורות. ראשית, עצם משקלה, במיוחד בעיון הראשון. לכאורה, תכליתה של ליבוביץ היא להציג את האופציות השונות להסבר המושג 'עץ הדעת טוב ורע'. ואכן, בסוף העיון היא מביאה פירושים חלופיים אתם היא מסכימה. אך למרבה הפלא, במקום להתייחס לעמדות השונות בשאלה זו, היא מתמקדת באברבנאל באריכות מרובה. במקביל היא נוקטת שלוש דרכים השוללות את עמדת האברבנאל מעיקרה. במקום להפריך את הפרשנות

13 'עץ הדעת', עיונים בספר בראשית, עמ' 14 - 19.
14 'נמרוד ודור הפלגה', עיונים בספר בראשית, עמ' 66 - 71.

של האברבנאל על ידי הוכחת אי-התאמתה ללשון הכתוב (כמתבקש וכהרגלה), היא מציעה הסבר פסיכולוגי-היסטורי לעמדתו, על סמך הרקע הביוגרפי של הפרשן, תוך ביסוסו של הסבר זה באריכות על חוקרים חשובים (בער והיינמן); היא פוסלת את העמדה בשפה קיצונית ואמוציונאלית במיוחד, רצופה שאלות רטוריות, בטענה שגישת האברבנאל מנוגדת בהחלט לכל תפיסת היהדות לדורותיה: "ואנו קוראים ותמהים. האם זוהי השקפת תורתנו, נביאינו וחכמינו על עבודה ומלאכה, על התעסקות ביישובו של עולם?...¹⁵" "ושוב יש לנו להשתומם עד כמה מביע הוא רעיונות זרים ומנוגדים לכל מה שהורנו רבותינו וחכמינו"¹⁶; ולבסוף - היא מרבה להסתמך על מקורות מדרשיים להצדקת אהדתה כלפי העבודה. בעיון השני היא מביאה צרור דעות המחייבות 'את עבודת האדמה, ומלאכה וחריצות כפיים' החל מהתוספתא בברכות (המתארת את מעשהו של יצחק בגרר: "הואיל ואין הברכה שורה אלא במעשה ידים - עמד וזרע"), תנא דבי אליהו י"ד ("אם עושה אדם - מתברך ואם לאו אינו מתברך") ועד לדעתו של רבי יצחק עראמה שאינו רואה בציביליזציה עצמה בעיה.¹⁷ בעיון הראשון היא מתווה, בעוצמה רבה, את דעתה האוהדת את הפיתוח הציביליזציוני, בהסתמכה שוב על הרמב"ן:

ואנו קוראים ותמהים. האם זוהי השקפת תורתנו, נביאינו וחכמינו על עבודה ומלאכה, על התעסקות ביישובו של עולם?...היש לראות עשייה בשדה ובכרם, וטיוב האדמה להרבות יבולה, והמצאת לחם לכל בשר בשפע - היש לראות בכל אלה בגידה במצב טבעי רצוי אלוהים ובמשפט טבעי מקורי?...ולא כך ראה דרך משל הרמב"ן את תפקידו עלי אדמות [כאן מצוטט הרמב"ן ד"ה "וכבשה"...הנה כי כן, לדעת הרמב"ן תפקידו של האדם הוא לבלי הסתפק "בדברים הטבעיים" [כפי שסבור האברבנאל], אלא להיות שותף במעשה בראשית, בפיתוח הדברים הטבעיים, בשיפורם, בהתאמתם לצרכי אנוש, בהדברת השממה, בהרבות פריין האדמה, כי רק קיום מצוות 'וכבשה' מאפשר קיום "פרו ורבו ומלאו את הארץ".¹⁸

מצד אחר, אהדתה של ליבוביץ כלפי ההתקדמות בפיתוח העולם אינה מסנוורת את עיניה. גם היא, כאברבנאל, מכירה בעובדה שהמקרא מתאר הידרדרות מוסרית במקביל להתפתחות הציביליזציה, ונראה שהוא יוצר זיקה ביניהם. לכן היא מנסה להסביר בעיוניה בתחילת ספר בראשית כיצד רואה היא את הקשר בין חטאי האדם לבין הציביליזציה. בעיון 'רבה רעת האדם'¹⁹ היא מתארת את התפתחות חטאיו המוסריים של האדם, החל מקין, הרוצח הראשון, שחטאו הוא במישור הפרטי, וכלה בחטאם של בני האלוהים

15 עיונים בספר בראשית, עמ' 18.

16 שם, עמ' 69. טענה זו של ליבוביץ אינה מדויקת. אמנם, קשה למצוא בדברי חז"ל שלילה מוחלטת של עבודת הכפיים, אך הם בהחלט חלוקים בשאלה אם פיתוחו של העולם הוא אמצעי או מטרה ובאיזו מידה יש לו מעמד ערכי-דתי. ראה דיון מפורט בכך בחלקו האחרון של המאמר.

17 שם, עמ' 69 - 71.

18 עיונים בספר בראשית, עמ' 18.

19 'רבה רעת האדם', עיונים בספר בראשית, עמ' 41 - 42.

המתבטא "בהשתלטות בני המעמדות העליונים על מעמדות משועבדים, חלשים, עד כדי סמל הניצול, השתלטות על בנות האדם: לא רק נכסים חומריים הפקר בעיניהם... אלא אף האדם, גופו ונפשו, טרף הוא למי שידו חזקה". ואכן, "כל הירידה המוסרית הזאת הולכת כפי שמסופר ומרומז לנו בפרשה, בד בבד עם עלייה - עלייה מתמדת ביישוב העולם, בפיתוח הצד החומרי-ציביליזציוני"²⁰. אך הבעיה, לדעתה, אינה בעצם הציביליזציה, אלא בהידרדרות המוסרית שארעה במקביל לה. החורבן החברתי אינו תוצאה של ההישגים החומריים ולא של הנימוסים והכללים החברתיים שיצר האדם, כדעת האברבנאל, אלא של העריצות האנושית המבטלת אותם. ליבוביץ מביעה עמדה זו בצטטה את המלבי"ם:

הגם שקין ובניו יסדו עיר וקבוץ מדיני ותיקנו נימוסים נאים ומלאכות להנהגת החברה, בכל זאת אם לא התבונה תתן קולה ואם לא יהיו האנשים בעלי יושר ואוהבי צדק בטבעם, לא יועילו הנימוסים, שאם יעמד איש עריץ יצחק לכל חוק ונימוס ויגזול משפט וצדק...

אך מה יכול להביא לידיכתי המוסר? המלבי"ם מצוין בעקבות קאנט שהתבונה היא אחד המפתחות, אך הוא מפוכח דיו כדי להבין שאין בה די. צריכים להיות אנשים 'בעלי צדק ואוהבי יושר בטבעם'. אך כיצד הופכים את המוסר לטבע? כיצד קונים מידות טובות? נראה שליבוביץ מנסה לענות על שאלה זו בכל עבודתה הפרשנית-חינוכית - בעיסוקה בחינוך המוסרי. לפיכך המחלוקת שלה עם האברבנאל סבה למעשה על מידת אחריותו של האדם להתנהגותו המוסרית. על רקע זה ניתן להבין את טענותיה בשאר העיונים בפרשות בראשית ונח כהמשך הפולמוס עם האברבנאל: בעיון 'רבה רעת האדם' תולה ליבוביץ את החטא בכך שהאדם לא הכיר בעובדה שהכול שייך לבורא. בכך ששלח ידו 'לקחת מאשר יבחר, כאילו שלו עולם ומלואו'. נראה לפי זה, שאילו הכיר האדם בעולותו של ה' על העולם, אילו ראה את תפקידו לעבוד את ה' והיה רואה בהתפתחות הטכנולוגית אמצעי לתכלית של יישוב העולם לשם עבודת ה', היה נמנע מחטא וממשיך לפתח את העולם, כמו שהוטל עליו.²¹ בעיון 'על כל חית הארץ'²² שואלת ליבוביץ מדוע לא הוטל על נוח מחדש התפקיד הציביליזציוני שהוטל על האדם הראשון, תוך שהיא מצטטת את הרמב"ן (ד"ה 'וכבשה') ומתייחסת אל גישתו כעמדה המחייבת. תשובתה היא שהדורות שקדמו לנוו אכן 'השתערו' [כך במקור] על צו זה, אך הדבר נעשה 'לשם הנצחת שם ולהתרברבות'. מכאן נבעה ההידרדרות המוסרית שנלוותה להתפתחות התרבותית. לכן לא חזר ה' וציווה בכך את נוח. בעיון 'נמרוד ודור הפלגה' במהלך הפולמוס עם האברבנאל (שנידון לעיל) היא מעלה בשם ר' יצחק עראמה נימוק שונה: חטאם אינו בעצם פיתוח העולם על כליו הטכנולוגיים וסדריו המדיניים

20 שם, עמ' 42.

21 שם, עמ' 40.

22 'על כל חית הארץ', עיונים בספר בראשית, עמ' 53 - 56.

נפל ומת - לא היו שמים לבם עליו, ואם נפלה לבנה אחת - היו יושבים ובוכים: אימתי תעלה אחרת תחתיה?²⁸

מדבריה משתמע אפוא שלא בהתפתחות הציביליזציונית מוטלת האשמה, אלא ביחסו של האדם כלפיה. ביוהרתו ופחדיו, בשכחת מעמדו בפני ה', בהפיכתו אותה לתכלית לעצמה, בהצבתה מעל לערך חיי האדם וכבודו. הענישה בתחילת הבריאה - גירוש האדם מגן עדן, גלות קין, המבול ובלבול העמים בדור הפלגה - היא ניסיון למנוע את תוצאות החטא ולהחזיר את העולם למסלול המיועד לו. לשוב וליישב תוך ניצול נכון של הטכנולוגיה מתוך עמדה של ענווה לשם התכלית הנכונה.

גוון מיוחד של עמדתה של ליבוביץ נמצא בעיון לפרשת ויקהל פקודי.²⁹ במהלך עיון במסרת שיתופו של כל העם בחוויית העשייה של המשכן היא מביאה את הרמב"ן (הביאור), תוך ציטוט הרמב"ן הנזכר לעיל. ליבוביץ רואה ברמב"ן סיוע לגישתה הציביליזטורית וסתירה כנגד אלו השוללים את העשייה לכשעצמה ורואים בה רע הכרחי. על פיו דיני המשכן לא נועדו למנוע את סכנת ההתמקדות בעבודה עצמה אלא את סכנת הרע שעלול להתלוות אליה. אגב זאת מעלה ליבוביץ את הסכנה הכפולה של התפתחות הציביליזציה. הסכנה האחת טמונה ב**הישגיה** של עשייה זו - בעליית רמת החיים הנובעת ממנה: חברת השפע מתאפיינת במותרות שתוצאתן היא התפרקות ערכית. הסכנה השנייה טמונה ב**אמצעי** להשגת הצלחה זו: השפע של האחד בא תמיד על חשבון הדיכוי של האחר: שעבוד, ניצול, שלטון האדם באדם לרע לו.

מתוך דברי הרמב"ן הללו נראה שהתורה מעריכה כל עשייה אנושית ואינה שוללת עבודה ציויליזטורית (כמו שכבר מדגיש הרמב"ן לצו האלהי הראשון 'וכבשה').
...אך יודעת התורה גם יודעת כי עם כל הברכה שישנה בעבודה הציביליזטורית הזאת של יישוב העולם, של טיוב החומר הגולמי הניתן לאדם בששת ימי בראשית, צופנת היא בתוכה גם סכנה של חיי מותרות ופריצות והוללות והתפנקות והתהדרות אשר תמיד קשורה היא בשיעבוד וניצול שלטון האדם באדם לרע לו.³⁰

נימוק שונה במקצת היא מביאה בספר דברים באיסור השחתת עצים במלחמה,³¹ שאותו היא מרחיבה לדיון באיסור 'בל תשחית', על סמך דברי הרמב"ם (הלכות מלכים ו, ח, י), בסופם היא מבארת את עמדתה:

אם כן, לא נאסרו עלינו השימוש והיעיבוד במעשה היצירה של הקב"ה, שכן "לא תהו בראה לשבת יצרה" (ישעיהו מה, יח), וכבר בהתגלות הראשונה של הבורא ליציר

28 שם, עמ' 76.

29 'ויקהל פקודי - על החזרה', **עיונים בספר שמות**, ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים, תש"ל, עמ' 460.

30 שם.

31 'לא תשחית את עצה', **עיונים בספר דברים**, ספריית אלינר, הרשות המשותפת לחינוך יהודי בגולה, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 189 - 192.

אלא בכיוון, בתכלית: 'בעשיית ההתפתחות לתכלית עליונה'.²³ שתי הטענות מצטרפות לשלמות אחת בעיון 'נעשה לנו שם'²⁴ הדן בחטאו של דור הפלגה במגדל בבל. שוב היא פותחת בציטוט הרמב"ן להצדקת פיתוח העולם, ומביאה את שתי הטענות לשלילתה או להגבלתה של העשייה הציביליזציונית - טענת ההתרברבות וטענת התכלית. את הראשונה היא מפתחת באומרה ש"בנינו ענק, פירמידות, מצבות שיש, ככרות פאר, האין הם מאז ומתמיד אמצעי ביד האדם המתיימר להיות שליט עולמים הרוצה לעלות על במותי עד [כך במקור] להידמות לעליון, להנציה את שמו עלי אדמות...?" אך כאן היא נותנת לכך גוון מעניין: לדעתה, היוהרה האנושית היא למעשה תולדה של פחד, של מודעות האדם לאפסותו, לסופיותו, לידיעה שאין לו מנוס ממוות, ש"אך אל שאול תורד, אל יריתי בור" (ישעיהו יד, טו).²⁵ "אותם בנינו ענק, אשר אך כנמלה נראה האדם על ידם ואשר בכל זאת בכוח האדם וחכמתו הטכנית הוקמו, תפקידם להשכיח את קטנותו, את היותו חולף, להשלותו בגדולתם 'בנצחיותם' - לעשות לו שם".²⁶ כתוצאה מכך עולה המכשלה השנייה: ההתפתחות הטכנית הופכת בהדרגה מאמצעי לתכלית. ליבוביץ מבינה בין ההתפתחות הראויה - בית עלי אדמות, לבין התפתחות המסוכנת - מגדלי הענק: "תכלית המעשה הטכני אינו אפוא בית עלי אדמות אלא מגדל שראשו בשמים. היכולת הטכנית הופכת מאמצעי לתכלית, **מכלי שרת ביד אדם לתכלית שהאדם משרתה**".²⁷ מכאן נובע השלב השלישי בטענתה: ברגע שהאדם נועד לשרת את היכולת הטכנית, הוא מאבד את ערכו העצמי, וחיי הופכים חסרי חשיבות. במיוחד כוח העבודה המשמש להשגת יעדי הציביליזציה, אשר מהווה רק 'בורג' במכונת הייצור הגדולה, ואין כל הפסד במוותו אם יימצא לו מחליף.

לא בתקופה קדומה בלבד ולא בדור אחד בלבד עמדו לבנות את המגדל אשר ראשו בשמים, לא מעשה קדומים הוא המסופר לנו בזה, כי כל דור בונה, ובשעת התגברות והשתכללות הטכניקה עדים אנו ליחס זה המתואר בפרקי דר' אליעזר (כד): "אם

23 שם, עמ' 71.

24 'נעשה לנו שם', **עיונים בספר בראשית**, עמ' 74 - 78.

25 השימוש שליבוביץ עושה בישעיהו יד מעניין ביותר. בפרק זה ישעיהו 'מקונן' קינה סאטירית על מלך בבל, אשר עם מותו ישמח כל העולם: העצים ישמחו על הפסקת כריתתם, בני האדם ישמחו על הפסקת שעבודם, וכולם ישירו לו שיר לעג ושמחה לאיד. מלך בבל ראה עצמו אלוה, כוכב השחר - 'הילל בן שחר' בלשון הנביא. הוא זה שאמר: "השמים אעלה, ממעל לכוכבי אל אשים כסאי... אעלה על במותי עב אדמה לעליון" (ישעיהו יד, יג-יד). עם מותו העמים המשתחררים ילעגו לו: "אך אל שאול תורד, אל יריתי בור" (טו). ליבוביץ שמה לב לכך שגם בפרקנו וגם בנבואת ישעיהו מדובר בבבל, ובשניהם מישהו רוצה להגיע לשמים ונופל ממעמדו. לכן היא יכולה לשבח את דברי ישעיהו בפירושה לחטא דור הפלגה. אך היא לא רואה בזה חטא ייחודי של מלך. לתפיסתה, כל אדם מאז ועד היום דומה לו. כל אדם אומר "אעלה השמים" וכל אדם אומר **לעצמו**: "אך אל שאול תורד". ואולי, כל אדם עשוי להיות זה הכורת את עציו, משחית את עולמו, משעבד את זולתו ברדיפתו אחרי הטכנולוגיה, כמו מלך זה.

26 שם, עמ' 75.

27 שם.

כפיו הטיל עליו את המשימה 'וכבשה', ופירשו הרמב"ן כתפקיד הניתן על האדם לכיבוש השממה, להפיכת מדבריות לגנים פורחים ולעקירת נטוע במקום שהוא מזיק. לא נאסרה כאן הסתערות על הטבע על מנת לשנותו לצרכי האדם ולטובתו, לא נאסרה עליו עבודה של תרבות בונה וגם הורסת לשם בנייה, **נאסרה עלינו רק עבודת השחתה לשם השחתה**.³²

הנימוק לכך לדעתה הוא כפול. הראשון הוא החשש מתחושת הבעלות של האדם על העולם ומשכחתו ש'לה' הארץ ומלואה, תבל ויושבי בה' (כמו לעיל בעיון 'רבה רעת האדם'). אך השני, החשוב יותר, הוא 'החשש לתוצאות ההרסניות על האדם ההורס את עצמו', זה 'המקרק בגדיו בחמתו' שעלול להגיע עד לכדי עבודה זרה (שבת קה, ע"ב). יוצא אפוא שסכנתה של ההתמכרות לציביליזציה היא בהתפרקות הערכית, בהרס האישיות המוסרית ובניצול הזולת. העמדת האחריות על האדם ולא על הטכנולוגיה עצמה משתקפת בצורה יפה ביותר בעיון 'כל כלי יוצר עליך לא יצלח', שבו היא שואלת: אם הקב"ה רוצה בטובתם של ישראל בתקופת הגאולה, למה לא יהיה שכרם באי יצירת כלי המלחמה עצמם ולא באי הצלחתם להילחם בישראל? ומשיבה:

...בפסוק ט"ז לא נאמר שה' הוא הבורא את הכלי אלא שברא את החרש, המוציא כלי למעשהו, וכן ברא את המשחית אבל לא את כליו. האדם, אשר ניתנה לו כחלקו ממעל - החכמה, כשרון המעשה ויכולת הדיבור, הוא העושה באמצעיו אלה כלים מכלים שונים, ומדבר דיבורים בכח שניתן לו. היהיה לברכה או לקללה, לבניין או להרס? בו ורק בו, ברצונו תלוי הדבר.³³

מגמה זו מסבירה אולי את התנגדותה לגישת האברבנאל שבה פתחנו את עיונו. ליבוביץ מסכימה אתו באשר לעצם הזיקה בין הציביליזציה לבין סיאוב וניצול, אך לא באשר לטיבה של זיקה זו. האברבנאל תולה את אשמת ההידרדרות האנושית בעשייה הציביליזטורית. לשיטתו, אילו חדל האדם מכך ועסק בעבודת ה' היה נמנע הסיאוב המוסרי. ליבוביץ חולקת על כך. לדעתה, בכל מצב, בין אם בעולם פרימיטיבי ובין אם בעולם המפותח, קיימת הסכנה שהאדם ימרוד בה' ויידרדר מוסרית, אם לא יבין נכוחה את מעמדו ואת תפקידו בעולם. הבעיה נעוצה בנטייתו של האדם להסיר מעצמו אחריות (לעצמו ולעולם) ולתלות את התוצאות בנסיבות החיצוניות.³⁴ ואילו היא רוצה לומר לו: אתה אחראי. מעשך ואמונותך יקבעו את גורל העולם. העיון בדברים דלעיל מעלה שליבוביץ יוצאת מגדרה כדי להצדיק בו זמנית הן את חשיבות הציביליזציה והן את חשיבות הזהירות מההידרדרות המוסרית שעלולה להתלוות אליה. נראה שכל דיונה בסוגיות אלו אינו אלא ניסיון להגדיר את עמדתה המדויקת כלפי נושא

32 שם, עמ' 191.

33 'כל כלי יוצר עליך לא יצלח', עיונים בספר דברים, עמ' 153.

34 ראה דיון מפורט במאמרי המוזכר בהערה 6.

זה: להבחין בין הרצוי והמסוכן ולהדגיש את ההשתמעויות החינוכיות של כל אחד משני הקטבים שבדיונה. השאלה המתבקשת היא מה הסיבות המניעות אותה לכך. התשובה שהוצעה בפסקה הקודמת היא שמטרתה היא לעמוד על אחריות המוסרית של האדם לעצמו ולעולם. תשובה זו הולמת את גישתה החינוכית הכללית, אך היא ניתנת להשגה גם ללא דיון דו-מוקדי זה, ואינה מסבירה את עוצמתו ואת האמוציונאליות המתלווה אליו. נראה לי שההסבר לכך יתבהר מעיון בשני פולמוסים משיקים שבהם עסקה ליבוביץ במהלך יצירתה. האחד דן בהקשרים אחרים של סכנת הציביליזציה, ואילו השני עוסק בהקשרים שבהם חשיבותה של הציביליזציה גדולה במיוחד.

ב. פיתוח הציביליזציה והתביעה המוסרית - ההקשר המודרני

הפולמוס השני שליבוביץ מנהלת הפוך בכיוונו מפולמוסה עם האברבנאל. בעוד שבפולמוס הראשון היא באה חשבון עם הרואים בציביליזציה גורם משחית, בפולמוס השני היא באה חשבון עם הרואים בה גורם בונה ומעצב - אלו הרואים בה ערך עליון ותולים בה את הקדמה המוסרית. ליבוביץ רואה במקרא מקור להבנת כל מהלכי ההיסטוריה. סדגא דארעא חד הוא. השאלות, היצרים, הכמיהות - כולם משותפים לאדם ולחברה בכל דור. יש ובתקופה מסוימת המשקל של תופעה כלשהי מתגבר. אך ביסודם של דברים שורש התופעות מונח כבר ב'קמטי התורה', ו'מעשה אבות סימן לבנים'. שגיאה אחת לגיבורי המקרא ולאנשי ההשכלה, מעריצי הנאורות בימינו. שתי הרעות החולות שראתה ליבוביץ בציביליזציה, בהסבירה את הרמב"ן, מאפיינות את כל החברות בהיסטוריה, אך במיוחד את חברת השפע המודרנית. כך יכולה ליבוביץ לקרוא את מכשלות העת החדשה בפרקי בראשית. כבר בהבאת דברי ר' יצחק עראמה בוויכוחה עם האברבנאל היא ציינה שלא עצם הציביליזציה בעייתית אלא הפיכתה לתכלית לעצמה. אמנם, אין מכך ראייה ברורה למאבק של ליבוביץ בתרבות בת זמננו, אך קשה להתעלם מהדמיון בין העולם שהיא מציגה לזה המודרני. גם בדיונה במגדל בבל טענה שחטאם היה בכך שהפכו את ההתפתחות הציביליזציונית למטרה שעל האדם לשרתה. עיון חוזר בתיאור חטא דור הפלגה מראה שכיוונה לתופעה בכללותה, עד ימינו אלה: "לא בתקופה קדומה בלבד ולא בדור אחד בלבד עמדו לבנות את המגדל אשר ראשו בשמים, לא מעשה קדומים הוא המסופר לנו בזה, כי כל דור בונה, ובשעת התגברות והשתכללות הטכניקה עדים אנו ליחס זה...".³⁵ אולם טענה זו נאמרת במפורש בהקדמתה של ליבוביץ לציטוט שהובא לעיל מדברי המלבי"ם (בעיון 'רבה רעת האדם'): "ונביא בזה שוב את דברי המלבי"ם אשר נכתבו - לפני כל מה שראינו בעינינו במאה זו - במחציתה השנייה של המאה הקודמת".³⁶ בעקבות ציטוט זה של המלבי"ם היא מביאה את קאסוטו, הטוען ש'לאחר שהזכירה [התורה] החידושים שחידש קין ובניו בתרבות האנושית, מביאה היא את שירו של למך, המוכיח שעל ידי

35 עיונים בספר בראשית, עמ' 76.

36 שם, עמ' 42.

ברכת הציביליזציה גם את השפעת בני המקום... **כי ידענו - ומי כדורנו ידע - שאין הקידמה הציביליזטורית הולכת תמיד בד בבד ובהתאמה נמורה עם שכלול המוסר והמידות; ולכן באה התראה בראש פרשת ערוית, שלא יסתגורו מן הברק החיצוני של שכלול טכני ויכהה אור טוהר המידות.**⁴²

אך הביטוי הבולט ביותר לכך מופיע בעיון 'קרבנו ימי אבל אבי'.⁴³ בעיון זה מביאה ליבוביץ את המדרש (ויקרא רבה פרשה כז) הרואה את ההיסטוריה כרצף של ניסיונות להשמיד את עובדי ה', החל מקין וכלה בהמן הרשע, עד למלחמת גוג ומגוג לעתיד לבוא. ליבוביץ מביאה מדרש זה כדי להסביר מדוע אין רש"י מביאו בפירושו, ומשיבה שרש"י עוסק בעשו האדם, ואילו המדרש עוסק בעשו כסמל. אם כך למה טרחה להביאו? הרי יש אינספור מדרשים שרש"י אינו מביא! ולמה באריכות רבה כל כך? אין זאת אלא שהדיון במדרש הנוכחי מהווה מטרה לעצמה. המדרש עצמו טוען שהפקת הלקח מכישלון הניסיון של קודמיו הביאו את המשמיד המאוחר לנקיטת שיטות השמדה טוטאליות משלהם. בניגוד למשתמע מהמדרש מסיימת ליבוביץ את הדיון בו:

לפנינו מדרש גדול בעל חזות קשה לכל הדורות. 'הפרוגרס', ההתקדמות בתולדות האנושות, נתפסת כאן כהשתכללות במעשה ההשמדה. ככל שמתקדם ומתגבר הכוח האינטלקטואלי, כן משתכללות תחבולות ההשמדה של שונאי ישראל מדור דור. ומעניין: המעצורים המוסריים העוצרים בעד השמדה טוטאלית, נתפסים על ידי כל המאוחר - כטפשות של המוקדם. 'שוטה היה קין', 'שוטה היה עשו', 'שוטה היה פרעה', 'שוטים היו כל הראשונים'. והקדמה אומרת: 'אני איני עושה כן, אלא משמידה באופן ראדיקאלי'.

עיונים אלו ודומיהם שופכים אור חדש על מכלול התייחסויות של ליבוביץ לסכנת ההידרדרות המוסרית המתלווה לקדמה הטכנולוגית שראינו לעיל. בכלום היא באה חשבון עם ההיבטים השליליים של התפתחות זו בעולם המודרני: ההוללות, ההפקרות המוסרית והמתירנות המינית, לצד שעבוד האדם וזילות חייו, דווקא כתוצאה מהשתכללות הטכנולוגיה המודרנית - במערב השבע מן הצד האחד, ותחת המשטר הנאצי והרוסי מן הצד האחר. מסקנתה, לאור הניסיון של דורה, היא שהנאורות הכזיבה. ההוגים המובילים של תפיסת הנאורות המודרנית האמינו שהמוסר האנושי התפתח מהפרימיטיבי אל המעודן, בד בבד עם התפתחות הציביליזציה וקבלת המונותאיזם.⁴⁴ ליבוביץ חולקת על גישה זו. לטענתה, אמנם, בציביליזציה יש ברכה רבה, אך מי שסבור שהיא תהווה מחסום בפני השחתה מוסרית, טועה. הקדמה החומרית, התרבותית או המוסדית אינה מהווה בהכרח קדמה מוסרית. נהפוך הוא: יש והיא משמשת כלי לכיבוש האדם לרע לו. האדם בן זמננו, מדגישה ליבוביץ בשם פרנץ רוזנצוויג, אינו בהכרח מוסרי מקודמיו.

42 שם, עמ' 193.

43 'קרבנו ימי אבל אבי', עיונים בספר בראשית, עמ' 197 - 199.

44 ראה את הדיון בהערה 1.

ההתקדמות החומרית לא הייתה מורגשת ההתקדמות המוסרית... כל הישגים בתרבות החומרית אינם שווים כלום בלי המידות הטובות בדרכי המוסר.³⁷ בעיון זה ליבוביץ לא מותירה ספק שהיא מתפלמסת עם מעריצי הקדמה בעידן המודרני. אמנם מן הצד האחד היא לא מסכימה עם האברבנאל שהציביליזציה משחיתה, אך מן הצד האחר היא אינה מתפעלת מכוחה המוסרי של ה'נאורות' שהתלוותה להאצת הפיתוח הטכנולוגי, התרבותי והחברתי באנשי ההשכלה של זמנה. לכאורה, העת החדשה - המציבה את האדם במרכז הבריאה - מצטיינת בכבוד האדם ובמוסר אוניברסאלי. אך למעשה היא מתאפיינת בסגידה לטכנולוגיה ולמדע ובהפיכתם מאמצעי לתכלית. דבר זה מביא להעצמת היוהרה האנושית ולשיכורו של האדם משלטונו בטבע הגוררים את אבדן ערך האדם, זילות חייו ושחיקת כבודו.

במספר עיונים משקף הפולמוס עם הציביליזציה והנאורות את אכזבתה מהעולם בעקבות השואה והסוציאליזם ברוסיה. כמה וכמה פעמים היא מציינת שהציביליזציה לא היוותה מחסום בפני הרשע האנושי. אדרבה, התפתחות הציביליזציה נתנה בידי העריצים כלים יעילים יותר לניצול האדם, שעבודו ואף רציחתו.

את הסברה לגישת הרמב"ן לשעבוד מצרים בעיון 'הבה נתחכמה לוי'³⁸ פותחת ליבוביץ במילים: "פסוקים אלה, אשר בהם מבטא פרעה בפעם הראשונה והיחידה את רצונו למצוא פתרון למה שקראו בימינו 'שאלת היהודים' אינם ברורים כלל ועיקר...". השוואת פרעה להיטלר שקופה בהחלט. אך למי שלא השתכנע היא מוסיפה בהדרכתה למורים:³⁹ "רצוי מאוד להזכיר, או לקרוא בהזדמנות זו, כמה תיאורים ממחנות הריכוז של ימי היטלר ימ"ש, או רוסיה, למען יתרשמו גם אמוצינאליים מכל המשתמע במילה 'עבודת פרך'. בציניות מתארת ליבוביץ, בעיון הנזכר לעיל, את התכנסותו של פרעה מאחורי רצון העם וצרכי המדינה, ככיסוי ליוזמת השמדת היהודים, בד בבד עם המסכה המוסרית לכאורה, שמציג מלך התרבות המפותחת: כביכול, "לא פרעה מלך מצרים, ארץ התרבות, המדע והאמנות הגבוהה יהרג אנשים חפים מפשע";⁴⁰ עד שהעם הסכין עם הרצח והותרה הרצועה והיו נכנסים אל הבתים ומחפשים תינוקות להורגם. בדומה לכך, בעיון 'ובחוקותיהם לא תלכו'⁴¹ היא מסבירה למה התורה משקיעה מאמץ כה רב בהזהרת העם מהליכה בחוקות מצרים וכנען:

יש לזכור את מצב ישראל בשעה שנתנו לו מצוות אלה. עם ישראל יצא מארץ עומדת במרומי הציביליזציה, ארץ העומדת במרומי מדע והאמנות. וגם הארץ אשר אליה יעלו - אף היא מפותחת ואינה 'פרימיטיבית' כלל. גדולה הסכנה... שישלטו בהם מנהגי מצרים... ועוד יותר... שבבואם לארץ נושבת... יקבלו יוצאי המדבר עם

37 שם.

38 עיונים בספר שמות, עמ' 23 - 28.

39 לימוד פרשני התורה ודרכים להוראתם, ספר שמות, הסוכנות היהודית, (הדפסה חמישית מתוקנת) ירושלים, תשס"ג, עמ' 20.

40 עיונים בספר שמות, עמ' 25.

41 עיונים בספר ויקרא, עמ' 190 - 199.

למעשה, הוא משועבד ליצריו לא פחות מאשר בכל דור. הציביליזציה אינה אלא העבודה הזרה של האדם המודרני.⁴⁵ יש בה ברכה רק אם האדם אינו רואה אותה כתכלית לעצמה אלא כאמצעי לתכלית הרצויה, לשם ה'; ורק אם לצדה יקבל על עצמו אחריות מוסרית למעשיו.

ג. פיתוח הציביליזציה ו'תיקון העולם' - ההקשר הצינוני דתי

הפולמוס השלישי שליבוביץ מנהלת מסביר את ההקשר שבו הציביליזציה משמעותית עבורה. בעיון 'יישובו של עולם'⁴⁶ העוסק בחפירת הבארות על ידי יצחק וסתימתן על ידי הפלשתים, היא תמחה מה הניע את הפלשתים לסתום את הבארות. "הרי המים טובים לכל מוצאיהם... האין הם מונעים טוב מעצמם? ולמה תשאר הארץ שממה ותרבה העזובה בה, וקוץ ודרדר יצמח בה?"⁴⁷. ליבוביץ מתפלמסת עם הפרשנים המבארים את אירוע הבארות בצורה אלגורית ועומדת על פירוש האירוע כמשמעו. לדעתה, פרשנים אלו, שחיו בגלות, לא יכלו להבין את הדברים כמשמעם, כיוון שלא חוו את החוויה של יישוב הארץ.

ואולם דורנו אנו, אשר זכה לראות את הבנים מחזיקים במעשה האבות וחופרים שוב בארות בנגב ובכל האדמה שהובטחה לאבות, בארות כמשמען, אשר בהן מים חיים כמשמעם - אנו גם מבינים את גדולת האבות אשר יחד עם קריאתם בשם ה' והביאם. ידיעתו לעולם, גם חפרו בארות מים ממש והרוו את האדמה והשקוה. וגם צד זה שבחיהם הודגש כבר בדברי חז"ל ב'מדרש חפץ': "יישב יצחק ויחפר את בארות המים" - גדולים הצדיקים שהם עוסקים ביישובו של עולם. אנו גם יודעים את האמת המרה שלא רצו הפלשתים בבארותיו, וסתימתם. לא די שסתמום אלא מילאום עפר. ולא תהא הערבה כגן פורח, ויישאר המדבר מדבר - ולא תחיה השממה. ולמה? ויקנאו אותו פלשתים... האם רוח זו באנוש היתה רק רוחם של פלשתים שלפני כשלושת אלפים וחמש מאות שנה, ימי שבת יצחק באוהל וחופרו באר בכלים פשוטים, או רוח היא באנוש בכל דור ודור ועד ימינו, ימים של עולם ממוכן ומדע גרעיני?⁴⁸

לצד הסתייגותה של ליבוביץ מתקוות השווא, שהתרבות בימינו אלו תיטיב את יצר לב האדם ותמנע שואה וחורבן, מתגלה כאן גם מחויבותה העמוקה לצינונות הדתית. מחויבות זו מסבירה את אהדתה הגדולה לעבודת הכפיים בכלל ולעבודת האדמה בפרט. ליבוביץ רואה בפרק זה עדות למצוות יישוב הארץ, כמשמעה: עבודת האדמה, כיבוש השממה. לדעתה, בניגוד לנכרים לאורך הדורות הרוצים לשמר את הארץ כמדבר

45 'לא יהיה לך', עיונים בספר שמות, עמ' 235, וביתר פירוט בעלון ההדרכה שמות יתרו תשכ"ג.

46 'יישובו של עולם', עיונים בספר בראשית, עמ' 180 - 184.

47 שם, עמ' 181.

48 שם, עמ' 182.

החברה הישראלית רוצה בהתגשמות דברי הנביאים, בהפיכתה של הערבה לגן פורח. ליבוביץ מגנה את אלו החיים בימים של עולם ממוכן ומדע גרעיני, המנצלים את המדע והטכנולוגיה להפיכת השדה למדבר. אך היא מעריצה את אלו המחזיקים בדרכי האבות - המפריחים את השממה ועוסקים ביישובו של עולם.⁴⁹

ייתכן שהנמען העיקרי של פולמוס זה הוא הציבור החרדי. אך ייתכן שבד בבד היא מתפלמסת גם עם אחד הזרמים של אנשי 'תורה ועבודה' הקרוב בגישתו לציבור זה. לדעת פישמן,⁵⁰ בתנועה זו שלטו שני זרמים שהחזיקו בשני אתוסים שונים. במרכז מאווייו של הזרם הראשון עמד האתוס הרוחני - הגישה ה'דתית נפשית'. בעלי גישה זו ראו את ההגשמה האישית ההרמונית עם הטבע המביאה להתקרבות לאלוקים באמצעות הרגש הדתי כמשאת נפשה של הצינונות הדתית. הזרם השני של תנועת 'תורה ועבודה' האמין שהדרך להתקרבות לאלוקים עוברת באמצעות פעילותו המעשית של האדם "הבאה לידי ביטוי בעובדות האובייקטיביות שהוא מטביע במציאות הריאלית בהכוונת התבונה ובעיקר בהכוונת החוק הדתי, ההלכה".⁵¹ זרם זה 'העמיד את מרכז הכובד של החיים הדתיים על המציאות הריאלית. גישה זו גרסה שרוח התורה בהקשר הלאומיות מתייחסת לחיים החיצוניים ורוח זו מניעה את אימוצם של תפקידים כלכליים חדשים'.⁵² יחד עם זאת, בין השאר בעקבות המפגש עם הסוציאליזם, ראו בתיקון החברה את הערך המשלים לערך החיים הפרודוקטיביים. לדעת פישמן, בעלי האתוס הראשון הושפעו מהחסידות, שעל ברכיה התחנך חלק גדול של חברי הפועל המזרחי לרבות מנהיגיו האידיאולוגיים. אמנם, מצוין פישמן, גם ראשון המשפיעים על התנועה בכיוון האתוס השני, הרב ש"ח לנדוי, בא מקור חסידי, וכן גם רב מאוחר יותר - ר' ישעיהו שפירא - 'האדמו"ר החלוץ'.⁵³ אך המעצבים העיקריים של האתוס של 'עיצוב המציאות מחדש' היו יוצאי גרמניה שהצטרפו ל'פועל המזרחי', החל משנות העשרים. לדעתו, יוצאי גרמניה הושפעו, מדעת ושלא מדעת, מגישת 'תורה עם דרך ארץ' שפותחה על ידי הרש"ר הירש, אותה הסבו ל'תורה ועבודה' עם הגיעם ארצה.⁵⁴ בהמשך פותח ביטוי

49 שלילת הגולה מופיעה בכתביה פעמים רבות כגון: 'והשימותי אני את הארץ', עיונים בספר ויקרא, עמ' 256 - 257; 'התוכחה', עיונים בספר דברים, עמ' 268 - 271. הזדהותה עם המפעל הצינוני וראייתה אותו כהתגשמות הבטחת הנביאים מופיעות פעמים מספר בכתביה. ראה 'והשימותי אני את הארץ', עמ' 456, הערה 2, וכן בתחילת העיון 'יישובו של עולם' שנידון לעיל, עמ' 180.

50 ראה פישמן א', 'שני אתוסים דתיים בהתפתחות הרעיון "תורה ועבודה"', בשבילי התחייה: מחקרים בצינונות הדתית, ב, בעריכת מרדכי אליאב, בר אילן, רמת גן, תשמ"ז, עמ' 133 - 140 (ממנו יצוטטו רוב הראיות בדיון באופיה של תנועת 'תורה ועבודה' במאמר זה); ודיון מורחב בספרו: בין דת לאידיאולוגיה: יהדות ומודרניזציה בקיבוץ הדתי, הוצאת יד יצחק בן צבי בשיתוף מוסד ביאליק, ירושלים, 1990, בעיקר בעמ' 31 - 47, העוסקים ב'תורה עם דרך ארץ' וברב הירש, ובעמ' 48 - 73, העוסקים בצינונות הדתית, ובין השאר בהשפעת תורתו של הרב הירש עליה.

51 פישמן, שני אתוסים, עמ' 134.

52 שם, עמ' 135.

53 בין דת לאידיאולוגיה, עמ' 59.

54 לדעת הרב הירש "התורה בבחינת תרבות דתית צריכה להתייחס בחיוב לעולם הזה ולתפוס את הדרך ארץ" של העולם הזה כשדה פעולה לעבודת האלוקים... עם השיבה לחיים הכלל אנושיים

לעומתם ההתמקדות בעיצוב החיים הריאליים מאפיינת במיוחד את יוצאי גרמניה, כפי שמציין פישמן.⁵⁸ בשנת תרפ"ח (1926) בגרמניה כותב אחד ממנהיגי צעירי המזרח: "תורה, משמעותה בשבילנו היא החוק, דפוסי החיים היהודיים אשר הוכיחו לנו מחדש... את עושרם... **בעיצוב החיים הריאליים**."⁵⁹ בשנת ת"ש (1940) התפרסמה בארץ מסתו של ישעיהו ולפסברג,⁶⁰ בה הוא מגדיר את העקרונות של תנועת 'תורה ועבודה':

בחלוציות של הפועל המזרחי מוצאים את השאיפה היסודית והעיקרון החשוב של היהדות: **לתקן עולם במלכות שדי**... כל השאיפה הכבירה של תורת משה לכבוש העולם הזה במלואו עומדת למצוא את מימושה בשל האידיאל החדש של 'תורה ועבודה'... החלוץ הדתי, כשם שהוא ניגש אל הבורא כך הוא ניגש אל הבריאה. הוא קשור לשניהם על ידי כוח הפעולה והיצירה. בעולמו של הקב"ה הוא מופיע כממשיך הבריאה וכך נעשה **שותף להקב"ה במעשה בראשית**. הוא מרחיב את תחום הנוצר מוציא את התווה ובוהו מגדרו ומעבירו לכלל סדר.⁶¹

בידיעות של קבוצת יבנה⁶² נכתב שיר הלל לחלוציות, שתפקידה "להתגבר על פגעי הטבע ולהכניעם לטובת הכלל. **לא תהו בראה לשבת יצרה**". ומגדיל לעשות שמשון רוזנטל בשנת תש"ב, ברומזו לדברי הרמב"ן 'וכבשה' אשר ליבוביץ ציטטה בכל עת:

המצווה כלולה לנו בצו הכולל: **לרדות בארץ ולכבשה**... לא רק את האדם אנו רוצים אלא את העולם... לעומת מלכות האדם העומדת מזה - ניצבת בזה 'מלכות שדי'. ומלכות אחת דתה לשלוט לכבוש ולשנות את המציאות, את העולם, למען הכנע אותו תחת רגלי המלך... **'ומלאו את הארץ וכבשה'** הוא הייעוד של האדם הממליך את מלכו של עולם... לתקן עולם במלכות שדי.⁶³

השוואת דברי ליבוביץ למובאות דלעיל מלמדת שהיא אימצה את האתוס השני. נראה שהלכה בעקבות האדמו"ר החלוץ⁶⁴ ואולי אף בעקבות הרב לנדוי. אך סביר להניח

המלא של האתוס בשנות הארבעים, לאחר שהחל המפעל ההתיישבותי של הקיבוץ הדתי, בעיקר על ידי אנשים אלו.

הרב לנדוי והאדמו"ר החלוץ העמידו במרכז הגותם את ערכן של תחיית האומה וגאולת הארץ. לרב לנדוי מיוחסת הסיסמה: 'ארץ ישראל לעם ישראל על פי תורת ישראל'. לצד הגדרת מצוות יישוב הארץ כמצווה המוטלת על העם (ולא רק על יחידים) עומד הרב לנדוי על היחס בין התחייה הלאומית והעבודה:

לא עבודה לשם הכלכלה ואף לא לשם המוסר והצדק החברותי, אם כי איש לא יזלזל באלה, כי אם עבודה לשם התחיה. העבודה כשהיא לעצמה היא תחית עם.⁶⁵ מי שאין לו קרקע ושפסק כוח חייו הטבעיים... איננו עם בתור שכזה. הפרזיטיות מדעת ושלא מדעת, נעשית לו טבע... מכאן היחס השלילי לעבודה, לפרודוקטיביות... העבודה - מכאן מתחיל חורבן העם להבנות. חיי עם, פירוש הדברים: עצמאות יצרנית...

אולם התחייה והעבודה אינן עומדות בפני עצמן ללא מקורן התורני: "התורה במובן של תורת חיים והשקפת עולם... המקיפה את כל החיים ופרטיהם השונים, מהצרכים הפיזיים - כלכליים ועד הרוחניים". לכן "אי אפשר לתורה שתסכון לתחיה בלי עבודה, ואין עבודה, עבודה יוצרת ומקימה עם לתחיה בלי תורה, תורת התחיה."⁶⁶ לעומתו האדמו"ר החלוץ מדגיש במיוחד את ההיבט הסוציאלי לצד העיקרון של גאולת הארץ. לדעתו, אין לאדם קניין אלא עבודתו. צבירת הרכוש היא מקור השחיתות החברתית. לכן, גם אם מצד הדין מותר לעסוק גם במסחר, מצד מידת הקדושה ועקרון "ועשית הישר והטוב", עבודת כפיים היא הדרך האידיאלית. אכן, גם הוא רואה בעבודה 'תיקון עולם' ויישוב עולם, אך: "אנו אומרים, שעבודה ויגיע כפיים הם משאיפת היהדות, שמלבד ערך העבודה בתור תיקון עולם ויישוב עולם, רואה היהדות רק בעבודה אפשרות לחיות חיי צדק שלמים."⁶⁷

בעת החדשה, מכח האמוניציפציה, נוצרו התנאים הקיומיים לפרשנות הנכונה ולמימוש הנכון של התורה בדפוסי תרבות דתיים... פישמן א', 'המושג תורה במשנת רש"י הירש', **תורה עם דרך ארץ: התנועה אישית, רעיונותיה, בעריכת מרדכי ברויאר, בר-אילן, רמת גן, 1987, עמ' 61**. ראה את המאמר כולו עמ' 57 - 64. בספרו **בין דת לאידיאולוגיה: יהדות ומודרניזציה בקיבוץ הדתי**, פישמן מרחיב דיון זה ומגדיר מודרניזציה כ"תהליך של שינוי חברתי שיטתי שבו מגבירים בני אדם בהתמדה את הכרת סביבתם ואת שליטתם בה באמצעים תבוניים" (עמ' 2). לדעתו, במאה 19, עם התערערות הסדר החברתי המסורתי, נוצר מתח קיומי שהביא ליצירת תנועת 'תורה עם דרך ארץ' והציונות הדתית, אשר שתיהן 'ביקשו... להעלות בקנה אחד את התרבות המסורתית ואת התרבות המודרנית, ולאפשר ליהודי נאמן המסורתי להסדיר הווייתו מחדש בחיים המודרניים" (עמ' 23). שתי התנועות הוליכו להגדרה מחדשת של היחס לאל ולעולם. לאדם ניתן תפקיד דתי: להיות שותף לאל במימוש הגאולה המשיחית על ידי פעילות רציונאלית בעולם. תורה עם 'דרך ארץ' ראתה פעילות זו בהקשר של הממד האוניברסאלי, ואילו הציונות הדתית, ובמיוחד תנועת 'תורה ועבודה', ראתה אותה בהקשר של הממד הפרטיקולרי, הלאומי (עמ' 24 - 25).

55 בתוך דון יחיא ש', **המרד הקדוש: שמואל חיים לנדוי ופעלו**, הוצאת מורשת תל אביב, תש"ך, עמ' 135.

56 שם, עמ' 137.

57 בתוך דון יחיא ש', **אדמור חלוץ: עלייתו של ר' ישעיהו שפירא**, הוצאת הסוכנות היהודית ומורשת, תל אביב, תשכ"א, עמ' 152.

58 כל הציטוטים מובאים במאמרו הנ"ל של פישמן, עמ' 138 - 139. ראה שם את מלוא מקורותיו.

59 Leibowitz J., 'Zur tarbuthe Frage', Choser Bachad 2, Aw 5692 (Geringshof), p.2.

60 נולד בהמבורג ב-1893. רופא ילדים, מנהיג, הוגה ודיפלומט, עלה ארצה ב-1933. מראשי המזרחי בגרמניה ובארץ. נפטר ב-1957.

61 **במישור**, גיליון טו, כ"ה בניסן ת"ש, עמ' ו-ז.

62 ו' בתמוז תש"י.

63 **עלונים**, ניסן תש"ב, עמ' 9.

64 ראה ציטוט מלא של מאמרו 'ועשית הישר והטוב', בנספח של 'קדושים תהיו', **עיונים חדשים בספר ויקרא**, ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 217 - 220. מאמר זה כולל אינטרפרטציה של דברי הרמב"ן ל'קדושים תהיו' ול'ועשית הישר והטוב', אותם הביאה ליבוביץ בעיון, ומבטאת את השקפתה של ליבוביץ על תביעת הקדושה, כפי שהיא באה לביטוי בעיונים עצמם. עם זאת, עקב תפיסתה של ליבוביץ שהכול תלוי באדם - בהתגברותו על יצרו ובנטילת אחריות למעשיו ולא בתרבות או מלאכה זו או אחרת, היא מסתייגת ממנו במקצת: "ידענו גם ידענו כי יצר הרכושנות טבוע באדם באשר הוא אדם, באיכר העובד לא אדמתו לא פחות מאשר בסוחר על דלפקו... ושבתם איש אל אחוזתו", **עיונים בספר ויקרא**, עמ' 422.

שבהיותה יוצאת גרמניה בעצמה עשתה זאת בעיקר בעקבות עמדותיהם של יוצאי גרמניה, שבאו ארצה בתקופה המקבילה לשלה. מה גם שישנה זיקה עמוקה בין הגותה של ליבוביץ להגותו של הרב שמשון רפאל הירש, מחנו הושפעו, לדעת פישמן, הוגים אלו.⁶⁵ דבר זה מקבל חיזוק נוסף מהעובדה, שאחיה, ישעיהו ליבוביץ, נמנה עם מנהיגי 'צעירי המזרחי' בגרמניה. בכתבי השחרות שלו הביע רעיונות שהשפעת 'תורה עם דרך ארץ' ניכרת בהם מאוד, ובהם רבים המקבילים לאלו של תנועת 'תורה ועבודה'. במיוחד כך הדבר במאמר שכתב בשנת תרצ"ב לעלון של חברי ברית חלוצים דתיים (בח"ד) שהיו הבסיס לשורש המרכזי של התנועה הקיבוצית הדתית: "סיסמתנו 'תורה ועבודה' אומרת שאנו תופסים את התורה כשיטה, חוק וצורת חיים שבאה להקיף את החיים המקצועיים, את חיי העבודה ואת כל המבנה החברתי."⁶⁶ נראה אפוא שליבוביץ הטמיעה את רעיונות תנועת 'תורה ועבודה' כבר בבית הוריה. קשה לדעת אם ליבוביץ הכירה אישית את הגותם של אנשי תנועה זו או שספגה אותה מכלי שני ושלישי. היא אמנם אינה מצטטת אותם, אך יחד עם זאת קשה להתעלם מהדמיון בין ניסוחיה לבין כתביהם. בד בבד השפעה זו ממקמת את ליבוביץ במשבצת המודרנית.⁶⁷ אך הזדהותה עם תנועת 'תורה ועבודה' (ולא רק עם הרב הירש) משליכה על מידת ההשפעה שיש למודרנה על הגותה: נראה שעמדתה המודרנית מתמקדת, במרביתה,⁶⁸ בתחום הפרטיקולרי-לאומי ולא האוניברסאלי.

לאור ההשוואה לאתוס זה, הדגשתה את אחריותו האישית של האדם לקיומו הפיזי של העולם כמו גם עיסוקה המרובה בצדק חברתי ובתיקון העולם' במישור המוסרי מקבלים משמעות נוספת.⁶⁹ דוגמה מיוחדת לכך היא ניסוח הזיקה בין המושג 'קדושים תהיו' לבין המושג 'צלם אלקים'. לפי ליבוביץ, הביטוי 'קדושים תהיו' הוא אולי הניסוח המעשי לרעיון של 'צלם אלוהים', או ביתר דיוק - הפיכתו למצוות עשה. משמעות המושג 'צלם אלקים' לגבי מהות האדם וחובותיו, היא, בעקבות הרמב"ן, שליטה בעולמו של הקב"ה. "האדם הנברא בצלם אלוהים ואשר הופקד להיות שליט בעולם זה ('דָּדוּ'), נועד להשתתף בשמירתו, בתיקונו של העולם, שהוא 'טוב מאוד'. מכאן נובעת מסקנתה הנחרצת של ליבוביץ המופיעה בניסוח שלילי: "מי שאינו נוטל חלק בשמירתו, בתיקונו של העולם, בשיפור עולמו של הזולת ובהטבתו, פוגע ביעודו כצלם אלוהים."⁷⁰

65 פרנקל מ', בספרה החדש **תורתה של ליבוביץ: דרכה בעיון ובהוראה**, פרק ג', סדרת יהדות כאן ועכשיו, הוצאת ידיעות אחרונות, בדפוס.

66 במאמר 'שני אתוסים...' (הערה 30), שראה אור בשנת תשמ"ז, מביא פישמן ציטטה זו תחת הכותרת 'מנהיג אחר כותב'. למעשה, נכתבו מילים אלו על ידי ישעיהו ליבוביץ, אחיה של נחמה. איני יודעת מדוע פישמן לא ציין במאמר זה את זהותו של הכותב. אך הוא פיתח את התיזה בדבר הזיקה של ישעיהו ליבוביץ לרעיונות 'תורה עם דרך ארץ' ו'תורה ועבודה', במאמרו המאוחר: 'ההתירה לאחדות הווייתית-דתית; מאמרי השחרות של ישעיהו ליבוביץ', **ישעיהו ליבוביץ עולמו והגותו**, בעריכת אבי שגיא, ירושלים, 1995, עמ' 121 - 129.

67 ראה דיון בכך, **בין דת לאידיאולוגיה**, עמ' 59.

68 אם כי לא כולה. אי"ה, אציג דיון מקיף בכך בעתיד הקרוב.

69 ראה דיון מורחב במאמרי הנ"ל, הערה 6. ראה בעיקר עמ' 404, כולל הערה 63.

70 ולפני עור לא תתן מכשל' **עיונים חדשים בספר ויקרא**, עמ' 253.

מקומה של התורה בתוך החיים עולה מספר פעמים בעיוניה. דבריו של הרב לנדוי מהדהדים בדבריה בפרשת קדושים,⁷¹ ושם היא מדגישה:

הפרשה פונה אל ישראל בגילים שונים, במצבים שונים, בהתעסקויות שונות. היא פונה אליך בהיותך הכהן המקריב, בהיותך שופט שלפני עומדים בעלי דין, אל הבן אשר הוריו עודם בחיים, אל הצעיר המזדמן על דרכו זקן, אל האיכר בשעת זריעה, בשעת קציר ובציר ואל החנווני השוקל ללקוחותיו. הוזה אומר, הגשמתה של התורה תלויה בקבלתה בכל שדרות העם... ואין היחיד ויהיה אף גדול הצדיקים יכול להגשימה ביחידות.

ביטוי מיוחד לתפיסתה מופיע גם בעיון 'המנורה':⁷²

תורתנו דורשת את עבודת ה' לא בהתרחקות מן החיים על שאונם וחומריותם, לא בבריחה מן הארצי, מן הגשמי, אלא בקידוש הארצי, המוחשי היום יומי... אין תורתנו דורשת מן האדם - כדי להגשים את רצון הבורא - לברוח מן העולם, מן החברה, מן המשפחה אלא דווקא מחייבת היא להטיל את דרישות התורה על מלוא רוחב החיים, להחזיר את הקדושה לחיי יום יום בבית, בשדה, בחיי המשפחה, בעבודה, ובמנוחה.

מכאן נובע כעסה של ליבוביץ על המתחמקים מלקיחת חלק במפעל הצינוני. בדונה בחטאי דור המדבר אשר אמרו "נתנה ראש ונשובה מצרימה" היא טוענת שהתחמקותם נובעת מחששם לקחת חלק בעיצוב המציאות והחיים הלאומיים:

כאן בסוף דבריו בירר [בעל העקדה] מהו עצם חטאם, הלוא הוא 'החשבון' אשר יעשו, הפחד מפני החירות, העצמאות, 'לרשת משכנות', לקבל על עצמם את מלוא האחריות לחייהם, לכלכלתם, לניהול ענייניהם, אחריות לכל קיומם. הלא טובה מזה ההליכה במדבר העמים ואפילו החזרה לעבודות מצרים - כי לעבד אין אחריות, הוא אינו אלא כלי בידי אחרים, וטוב לו בזה.

אז עדה אשר בכתה בלילה הוא קבעה את הנוסח לדורות: חיפוש אחרי בטוחות, חברות ביטוח במקום ביטחון, בריחה מפני אחריות עצמית לקיומם, ניתנה ראש ונשובה ל...למקום עבודתו.

נוסח זה נתקבל לדורות, לדורי דורות **עד לדורנו** ועד בכלל. עליהם אמרו חז"ל בתענית (כט, ע"א): אמר להם הקב"ה: אתם בכיתם בכייה של חינום ואני קובע להם בכייה לדורות.⁷³

71 'דבר אל כל עדת בני ישראל', **עיונים חדשים בספק ויקרא**, עמ' 207 - 211.

72 'המנורה', **עיונים בספר במדבר**, ספריית אלינר, הרשות המשותפת חינוך יהודי ציוני, ירושלים, תשנ"ו, עמ' 100 - 108. ראה עמ' 105 - 106.

73 'חטאו של העם', **עיונים בספר במדבר**, עמ' 175.

זה נתפס בהגות של הציונות הדתית כמבטא את העשייה הציביליזציונית ובמיוחד את עבודת האדמה, כפי שהוא נתפס גם בכתבי ליבוביץ. הביטוי 'תיקון עולם' מופיע בספרות ההלכתית בהקשרים של תקנות שתכליתן לשמר את הסדר החברתי ואת רווחת הקהילה במישור המעשי, ההלכתי והפוליטי.⁷⁹ המושג מקבל בכתבי הקבלה גם משמעות תיאורית, במקביל לביטוי 'לתקן עולם במלכות שדי' שבתפילת עלינו לשבח. 'תיקון עולם' במשמעות מוסרית אכן מופיע בכתבי הוגים מודרניים - סוציאליסטים והומניסטיים,⁸⁰ אך למעט רבנו בחיי בספרו 'חובת הלבבות',⁸¹ אין איש המקנה למונח זה משמעות של פעילות ציביליזציונית. לעומת זאת בכתבי הוגי תנועת 'תורה ועבודה' מקבל המושג את שתי המשמעויות - עיצוב המציאות ותיקון מוסרי - כשהן קשורות בקשר הכרחי זו בזו. ושתיהן מופיעות בצוותא בדברי ליבוביץ.

סיכום

הביטויים 'תיקון עולם', 'יישובו של עולם', 'שותף במעשה בראשית' ו'לא תהו בראה לשבת יצרה' שעליהם חזרה נחמה ליבוביץ בכתביה, מופיעים בהקשר של השותפות בעשייה, בתהליך החזרה למציאות הריאלית, דווקא בכתבי הוגי תנועת 'תורה ועבודה' שנמנו לעיל. כך גם הביטוי 'כיבוש השממה', המאפיין את התנועה הציונית בכללותה, אשר בו השתמשה ליבוביץ בהסבירה את הרמב"ן בעיון הראשון. נראה אפוא שליבוביץ חוזרת שוב ושוב אל הרמב"ן, המהווה סמכות חזקה לעמדתה, אך למעשה גישה שתולה בשדה ההגותי של תנועת 'תורה ועבודה'.

הקשר זה מסביר את הפולמוס הגדול שלה בעד הציביליזציה ונגדה. הפולמוס בעד הציביליזציה נובע מגישה הדתית הציונית. כאמור לעיל, תנועה זו, ובעיקר תנועת 'תורה ועבודה', ממוקמת במידה רבה בעולם המודרני, אך מיישמת את עקרונות עולם זה במישור הלאומי, פרטיקולרי.⁸² ליבוביץ פונה אל הקהל המודרני: אל אנשי הקיבוץ הדתי שאתם היא מזדהה בכל ליבה, כמו גם אל תלמידיה בחו"ל השייכים לאורתודוקסיה המודרנית. באמצעות ויכוחה עם האברבנאל, היא מתווכחת, למעשה, עם השוללים את עמדת הציונות הדתית, בין בממד המודרני שלה ובין בממד הישראלי. אגב זאת היא פונה גם אל הקהל הציוני הכללי. היא מנסה להוכיח לו, שהעמדה הציונית המודרנית, התומכת בעבודה ובפיתוח הציביליזציה, אינה עומדת בהכרח בניגוד לתפיסה היהודית

עובדה זו שופכת אור חדש גם על טענתה הנרגשת כלפי האברבנאל: "ואנו קוראים ותמהים. האם זוהי השקפת תורתנו, נביאינו וחכמינו על עבודה ומלאכה, על התעסקות ביישובו של עולם?...?"⁷⁴ לגישתה זו של נחמה אכן ישנם רמזים בחשיבה המקראית והתלמודית ואף בהגות ימי הביניים. אך לאורך ההיסטוריה - הן בהגות התלמודית והן בזו המאוחרת - ישנן גם דעות הפוכות.⁷⁵ ישנה מחלוקת בדברי חז"ל ובהגות המאוחרת על היחס בין העיסוק בחיי המעשה לעומת לימוד התורה.⁷⁶ אך אותן עמדות שחייבו את העבודה וראו בעיצוב המציאות ובפיתוח הציביליזציה, את תפקידו הדתי של האדם בעולם, פותחו לכדי תפיסה שלמה, בעוצמה ובהרחבה מיוחדת, דווקא בכתבי הוגי הציונות הדתית.

בהקשר זה מקבל שימושה של ליבוביץ בביטויים 'תיקון עולם' ו'שותפות במעשה בראשית' (לצד הביטוי הצפוי - 'יישובו של עולם'), המופיעים גם בדברי הוגים שהובאו לעיל, ממד חדש. השימוש בביטויים אלו בספרות ההלכתית וההגותית אינו מתייחס לפיתוח הציביליזציה. הביטוי 'שותף לקב"ה במעשה הבריאה', או 'במעשה בראשית', מתייחס במקורות הקדומים בעיקר לדין דין צדק.⁷⁷ רק בהגותו של הרב סולובייצ'יק, ההוגה המודרני, נתפס 'איש ההדר', מפתח העולם, כשותף לה' בבריאה.⁷⁸ והנה, ביטוי

74 עיונים בספר בראשית, עמ' 18.

75 שפירא א', 'עבודה - שורשיו ומשמעותיו של מושג ערך יהודי', **טורא** 1, תשמ"ט, עמ' 28 - 47, מביא ראיות למעמדה הגבוה של העבודה, תוך הבאה חלקית של מתנגדי גישה זו. אך לעיתים נראה שהמושגים שהוא משתמש בהם להסבר מעמד העבודה לקוחים מהמחשבה המודרנית ואינם מעוגנים במקורות עצמם מבחינה מייחס להם. למשל, הוא משתמש בביטוי 'שותפות בבריאה' כהסבר לגישת חז"ל, בשעה שמונח זה אינו מופיע בדבריהם במשמעות זאת, כפי שידון להלן. אראה גם קליין אלכסנדר, 'העבודה כערך', **סיני** כג, תשנ"ט, ע' 7 - 8. אף שגם מאמר זה מראה את מעמדה החיובי של העבודה, הוא ביקורתי יותר ומראה את הבעייתיות בהתמקדות בעבודה, לעומת לימוד התורה, תוך קריאה לסינתזה בין עולם הלימוד לעולם המעשה. בנוסף לכך מביא קליין את הרב קוק שמזכיר במידת מה את גישתו של הרב סולובייצ'יק ואת עמדת הציונות הדתית כלפי המעורבות בחיים כשותפות בבריאה. גם ממובאותיו נראה שראיית עיצוב העולם הריאלי היא פיתוח מודרני של גישות מתונות יותר בהגות לאורך ההיסטוריה.

76 דוגמאות לכך מצויות במאמרם של שפירא וקליין, לעיל. המחלוקת בדבר תפקידו של האדם כעובד אדמה תפקידו כלומד תורה משתקף, כבר ביחסם של החכמים לפסוק בספר בראשית "לעבדה ולשמרה" (בראשית ב, טו). השאלה היא האם ביטוי זה נתפס על הפרשנים כפשוטו (בראשית רבה טז, אבות דר' נתן פרק יא; ראב"ע; רמב"ן), או שהוא בא במשמעות מטפורית: תורה שהיא עץ חיים (פדר"א פ"ב); עיסוק בתלמוד ושמירת מצוות (ספרי דברים סמ"א); עבודת הקרבנות (בראשית רבה טז); עבודת הנשמה (אברבנאל, ספורנו). אף אחד מהמפרשים אינו רואה בעבודה עצמה דבר שלילי. המחלוקת נסבה על התפקיד של אדם הראשון, של עובד ה', האם הוא רוחני או חקלאי. אך רשימה חלקית זו מעידה שיש מחלוקת בין הפרשנים אם יש לראות בעבודה, כפשוטה, את תכליתו של האדם לכתחילה אם לאו.

77 כגון: מכילתא דרבי ישמעאל יתרו, פרשה ב, דה ויהי ממחרת; מכילתא דרשב"י, שמות יח, יג; רש"י לשמות יח, יג. עם זאת, גם המשמרת את המועדות (פסיקתא זוטרא פרשת פנחס) או האומר בתפילת שבת ויכולו (משרש שכל טוב שמות ט"ז ד"ה כל) נחשב כשותף לקב"ה במעשה בראשית.

78 ראה הערה 3.

79 ראה דיון מפורט: לורברבוים מ', 'תיקון עולם על פי הרמב"ם: עיון בתכליות ההלכה', **תריבץ**, סד (א), תשנ"ה, עמ' 65 - 82; אחיטוב י', 'תיקון אדם ותיקון עולם במקורות ובתרבות הכללית', **גיליון: נאמני תורה ועבודה**, כסלו תשנ"ו, עמ' 16 - 25; מור ש', 'תיקון עולם במחשבת חז"ל', **מועד** טו, תשס"ה, עמ' 24 - 51 (וראה פירוט יתר בעבודת הדוקטור שלה, **תיקון העולם במחשבת חז"ל**, תשס"ג).

80 ראה שפירא א', 'תיקון עצמי ותיקון העולם באספקלריה של בובר', **דעת** 27, תשנ"א, עמ' 61 - 71; וילר י', 'תיקון עולם של השומר הצעיר', **ישראל** 1, תשס"ב, עמ' 33 - 64. יש לציין שליבוביץ הושפעה רבות מבובר ורוזנצוויג. גישתם ל'תיקון עולם' במובן הרוחני והמוסרי מהדהדת אף היא בכתביה.

81 רבנו בחיי, **חובות הלבבות**, ירושלים תשל"ח, עמ' תלא - תלד, תלח. אגב, מקור זה אינו מצוטט בדברי ליבוביץ.

82 ראה הערה 30.

המסורתית, כפי שרבים ניסו לטעון. נהפוך הוא: ראשיתה במקרא, בעיקר בפרקי הבראיה, ובחשיבה היהודית לדורותיה.

יחד עם זאת ליבוביץ מדייקת: עם הערכתה את הפרודוקטיביות, את פיתוח הציביליזציה ואת עבודת האדמה, היא רואה בהם ערך אינסטרומנטלי בלבד. מיקומה של ליבוביץ במודרנה אינו מגיע לכדי הפיכת הציביליזציה לתכלית לעצמה, ולא לכדי הערצת הנאורות. מכאן נובע פולמוסה נגד הציביליזציה. המרכיב העיקרי בגישתה החינוכית הוא 'תיקון האדם', שמשמעותו היא חינוך מוסרי, תיקון המידות ויראת ה'. תיקון האדם מהווה בסיס ל'תיקון העולם' במובן המוסרי. 'תיקון עולם' במובן הציביליזציוני הוא בעל ערך רק בהקשר זה. כאשר הציביליזציה הופכת תכלית לעצמה, היא עומדת בניגוד למטרה זו, ואינה אלא 'העבודה הזרה' בת זמננו. מנקודת מוצא זו מביטה ליבוביץ בעיניים ביקורתיות ביותר על המודרנה, אשר הפכה את הקערה על פיה ויצרה זיקה בין פיתוח המוסר לפיתוח הציביליזציה. היא רואה את הסכנה הכפולה הטמונה בה - סכנת הסיאוב המוסרי והשחתת המידות וסכנת שעבוד האדם. היא חשה באשליה המסוכנת שיש במודרנה מחסום בפני המכשולים המוסריים, אשליה המונעת מהאדם את ההתמודדות אתם. וכאשר היא מביטה על אירועי המאה העשרים, היא רואה בהם ראיות כאובות להתגשמות חששה זה. לשיטתה, המפתח לידיעת הכיוון הנכון והמינון הנכון שבפיתוח הציביליזציה טמון בכיסו של כל אדם. לאדם יש אחריות אישית לחטט בכיסו ולמצוא את המפתח: עמידה בענווה מול האל, ידיעת מעמדו ותפקידו בעולם, אחריותו לשמירת העולם ולתיקונו.

ישנו נושא המעסיק היום את מתנגדי הפיתוח הטכנולוגי שלא בא לביטוי בדברי ליבוביץ - התיעוש המוגבר כגורם לפגיעה אקולוגית בכדור הארץ. ליבוביץ לא צפתה או לא הפנימה את החשש מפיתוח יתר של משאבי העולם, אשר גורם לדלדולם, לשינוי האיזון הפנימי בטבע ולפגיעה באדם: כריתת יערות הגשם, הפגיעה באוזון, סכנת חומרי הפסולת של התעשייה וכדומה. אך נראה שהיא צפתה את הניצול האנושי המתלווה לכך: את העבדים החדשים של זמננו - פועלי העולם השלישי - המספקים, במחיר אפסי, את המותרות הדרושות למכורי הקניונים ולעשירי העולם המתועש. גם הם חסרי משמעות, גם הם רק בורג במכונת הייצור הגדולה, גם חייהם חסרי ערך - כאותו אדם שנפל ממדרגות מגדל בבל. דומה שהמפתח למניעת שני האסונות בני זמננו טמון אף הוא בכללים שהציעה: לא שלילה של הפרודוקטיביות, של עבודה הנותנת לחם לרעבים, אך שלילה של מגדל בבל המודרני; קריאה לחינוך מוסרי שבבסיסו עומדת יראת אלוקים: הענווה, ההסתפקות במועט, הידיעה שיש דין ויש דיין. אך יותר מכל - החינוך לנטילת אחריות לשמירתו של העולם בד בבד עם פיתוחו, כפי שניסחה זאת בפרשת קדושים: "מי שאינו נוטל חלק בשמירתו, בתיקונו של העולם, בשיפור עולמו של הזולת ובהטבתו, פוגע ביעודו כצלם אלוהים."⁸³

⁸³ 'ולפני עור לא תתן מכשלי', עיונים חדשים בספר ויקרא, עמ' 253.