

הקדמה בדבר ההשגה

כאשר אדם מחפש את אמונתו, מה שחשוב תחילה, זה להבין שהאמונה היא לא שאלה 'האם' יש אלוהים, וזו לא שאלה עובדתית של בירור, אלא יש לראות את זה כמימד נוסף של מציאות, המימד הרוחני. כמו שאנחנו יודעים שחמשת החושים הם חמש מימדים של המציאות, כך - יש הטוענים - שיש מימד נוסף למציאות, מסוג אחר, עמוק יותר, והוא המימד הרוחני של המציאות. כדי להמחיש זאת נתאר לעצמנו מצב בו ראייה לא הייתה משהו שנולדים איתו, לחלק מהאנשים הייתה ראייה ולחלק לא, וגם לאלו שהייתה - לכל אחד הייתה ברמה אחרת ובצורה אחרת ולמרחקים אחרים, כמו "כנתאר לעצמנו שזה לא מולד בלבד, אלא מיומנות שאפשר לפתח. וישנו ויכוח האם ישנו מימד חזותי למציאות או לא, חלק אומרים ישנו מימד כזה וניתן לראות אותו, חלק אומרים אין מימד כזה. ברור לחלוטין שהוויכוח האם ישנו מימד חזותי למציאות, הוא לא ויכוח מתוחם לנושא מסוים, מדובר על פני מציאות אחרים לחלוטין, עולם בלי מימד חזותי הוא ריק ודליל קיום כ"כ לעומת עולם שיש בו גם מימד חזותי. כל המציאות מובנת אחרת (זה המושג מימד - כמו שתלת-מימד הוא פי אינסוף מדו-מימד). טוענים הכופרים בחזותיות הקיום: אנחנו לא רואים שום דבר ולא מבינים על מה אתם מדברים, חובת ההוכחה היא עליכם כמו קנקן התה של ראסל, ואיננו רואים סיבה לחשוב שכן. במצב זה ברור שהשאלה לא אמורה להיות בירור עובדתי האם יש או אין, כמו כן אין טעם לשאול את שני הצדדים ולבדוק את הטיעונים שלהם, מה שכן צריך זה לנסות לבחון האם באמת ניתן לפתח מיומנות שגורמת לראות מימד כזה, והאם באמת מדובר על מימד נוסף של מציאות או על אשליה כלשהי. מה שאני צריך בשביל זה, פשוט לנסות לבנות בעצמי את המיומנות הזו כדי לבחון בעצמי את טבעה והאם בכלל היא קיימת. בשביל זה עליי לשאול את אלו שטוענים שיש להם חוש כזה, ולברר באיזה אופן ניתן לפתח כזה. אמנם ישנה הגות שלמה שמנסה "לברר" באמצעות הוכחות פילוסופיות האם יש אלוהים או לא, אבל שתי בעיות יש בזה: קודם כל הקושי להצליח להוכיח, אבל הבעיה המהותית והגדולה יותר היא שגם אם נצליח להוכיח שיש אלוהים, מה זה אלוהים?! אין לי מושג מה זה הדבר הזה ולמעשה הוכחתי לעצמי דבר חסר משמעות, שכל מה שאני יודע עליו זה שבאיזשהו אופן עולם הוא אמור להיות הסבר על השאלה כיצד נברא העולם או מה מטרת היקום, אבל אינני יודע כיצד הוא הסבר לזה...

מה שצריך זה לא להאמין באלוהים, וגם לא לדעת שיש אלוהים, ולא להשתכנע שיש אלוהים, וגם לא "לפגוש" את אלוהים (תלוי מה מתכוונים במילה הזו), **אלא *להיווכח* באלוהות שבקיום, להבחין האלוהות שבקיום, ללמוד לזהות אותה.** זה דורש התכוונות מסוימת ספציפית מאוד, כיוון רדאר שבעולמינו דורש עבודה רבה.

אפשר להמחיש את עניינה של ההשגה הרוחנית באמצעות ציורים דו-משמעיים, שאפשר לראות בהם שתי דמויות שונות. למשל, ציור שאפשר לראות בו תחילה דמות של אישה צעירה, ולאחר מכן דמות של אישה זקנה. אדם יכול להתבונן בציור זמן רב ולראות בו רק את אחת הדמויות, ואף על פי שיסבירו לו שוב ושוב שיש בו דמות נוספת, הוא לא יצליח לראות אותה. ואז, ברגע מסוים, הוא פתאום תופס את הדמות השנייה. באותו רגע לא השתנה דבר בציור, וגם לא נוספה לו ידיעה עובדתית חדשה. הוא פשוט למד לראות את אותו הדבר באופן אחר.

הנקודה החשובה היא שהמעבר בין שתי צורות הראייה אינו נעשה באמצעות הסקת מסקנה שכלית. האדם אינו מוכיח לעצמו שהדמות השנייה קיימת, אלא פשוט רואה אותה. אפשר לכוון אותו באמצעות הסברים, להצביע על פרטים מסוימים בציוור ולתאר לו כיצד נראית הדמות הנוספת, אבל בסופו של דבר הוא צריך לתפוס בעצמו את אופן הראייה החדש. כל ההסברים שבעולם אינם יכולים להחליף את התפיסה עצמה.

לאחר שהצליח לראות את שתי הדמויות, הוא יכול לפעמים ללמוד לעבור ביניהן באופן רצוני. הוא מתבונן באותו ציוור עצמו, אבל משנה את אופן ההתכווננות של ראייתו, וממילא מופיעה לפניו דמות אחרת. הדבר המעניין הוא שקשה מאוד להסביר מה בדיוק הוא עושה כדי לעבור בין שתי צורות הראייה. הוא פשוט יודע כיצד להתכוונן כדי לראות כך או אחרת.

משל נוסף הוא היכולת להפעיל שריר מסוים באופן רצוני. יש אנשים שיודעים להפעיל בנפרד שרירים מסוימים, ואחרים אינם יודעים כיצד לעשות זאת, אף שהשרירים הללו קיימים גם אצלם. אפשר להסביר לאדם שוב ושוב איזה שריר עליו להפעיל, אבל כל זמן שלא הצליח לתפוס את התנועה הפנימית המסוימת, ההסבר לא יועיל לו. ברגע שהוא מצליח לתפוס אותה, הוא מגלה יכולת שהייתה קיימת בו כל הזמן, אלא שקודם לכן לא ידע כיצד להפעילה.

כך, במובן מסוים, אפשר להבין גם את עניינה של ההשגה הרוחנית. אין מדובר בהכרח ברכישת ידיעה נוספת על המציאות, אלא בלימוד אופן נוסף של תפיסתה. האדם צריך למצוא בתוכו את כוח ההשגה המתאים, וללמוד כיצד להתכוונן באמצעותו אל המציאות. כל זמן שלא תפס את אופן ההתכווננות הזה, הוא עשוי לשמוע הסברים רבים על רוחניות, להבין אותם מבחינה שכלית, ואפילו להסכים איתם לחלוטין, ובכל זאת לא להבין באמת על מה מדובר. אולם ברגע שהוא מצליח לתפוס את נקודת ההתכווננות הנכונה, נפתח לפניו אופן נוסף של השגת המציאות, והוא מתחיל להבין מתוך הכרתו שלו את מה שקודם לכן הכיר רק מתוך דברי אחרים.

כמובן, אין הכוונה שהשגה רוחנית היא ראייה של דמות נסתרת בתוך המציאות החושית, וגם לא שהיא פעילות של שריר מסוים. אלו משלים בלבד, שנועדו להמחיש את עצם האפשרות שיש באדם כוחות תפיסה שאינו יודע עדיין כיצד להפעילם באופן מובחן. כמו כן, עצם העובדה שאדם הצליח לחוות את המציאות באופן חדש אינה מוכיחה שהחווייה הזאת היא השגה אמיתית של ממד רוחני, ולא תוצאה של דמיון או אשליה. את השאלה הזאת צריך לברר בפני עצמה.

אבל המשל מסביר היטב מדוע אי אפשר ללמוד השגה רוחנית באמצעות הסברים מושגיים בלבד. ההסברים יכולים להצביע על הכיוון, להדריך את האדם ולסייע לו לזהות את הכוח המתאים, אבל את פעולת ההשגה עצמה הוא צריך ללמוד לבצע. בדומה לאדם שמסבירים לו כיצד לראות את הדמות השנייה בציוור, המטרה אינה שישתכנע שהיא נמצאת שם, אלא שיצליח לראות אותה בעצמו. **חשוב מאוד מאוד מאוד לשים לב שהשגה איננה חוויה רגשית או חוויה אקזיסטנציאלית!** כדי להבין על מה מדובר, יש צורך לפתח מעט את היכולת הזו, ולזהות אותה בתוכנו, הרב הנזיר כינה זאת 'השגה שמעית' (לפחות סוג מסויים של השגה), ומטרת קובץ זו היא לעזור לפתח את זה.

אחרי שאנו פורסים את הדיון באופן כזה, יש מקום להוכחות הקלאסיות לקיום האל, באופן שונה קצת. הם מראות לנו בסה"כ מכיוונים שונים שהמימד הפיזי כפי שהוא מוכר לנו - אינו מספיק להסביר את עצמו, הוא לא מובן כשלעצמו, לא מובן כיצד נוצר, ולא מה מניע אותו, ולא מה מנווט אותו, וכו'.

יש בזה לתמוך בטועני המימד הנוסף, מאחר שאלו שרואים את המימד הרוחני, טוענים שהוא הופך את התמונה הכללית להיות כן מובנת.

סוגים שונים של השגה רוחנית ישנם, בהמשך הקובץ יתבאר שניתן לחלק אותם לשני אבות טיפוס עקרוניים: השגות מכוח החכמה שבאדם, והשגות מכוח הבינה שבאדם.

א"כ שלושה דרכים להגיע לרוחניות, שניים השגתיות, ואחת בירורית. לגבי הדרכים ההשגתיות נכון המשל שלי על החוש הראייתי, ושני הדרכים ההשגתיות הם: הפילוסופיה ההשגתית, כמו לדוגמא אצל הרמב"ם (בהמשך הקובץ אסביר שזה קשור ל"השגה חכמתית"), והשני - הקבלה או הניאופלטוניזם ושאר גישות רוחניות (בהמשך הקובץ אסביר שזה קשור ל"השגה בינתית"). והדרך הבירורית היא הפילוסופיה הפשוטה יותר כמו זו של הכלאם ושל רס"ג (שאיננה השגתית, בהמשך הקובץ אטען שהיא פילוסופיה של כוח ה'דעת' של האדם¹), פילוסופיה זו איננה אלא כלי בירור, בפילוסופיה כזו השכל כמובן לא יהיה מטרה אלא כלי חקירה בלבד (דבר שנכון אצל הרס"ג אבל לא אצל הרמב"ם ושאר הפילוסופים הניאו-אריסטוטליים). בכל עניין שאיננו רוחני-עמוק ממהותו אלא עובדתי, בוודאי דרך הבירור היא הדרך המוצלחת. אולם בנוגע להבנה מהי רוחניות, ניתן להיעזר מהצד בפילוסופיה הבירורית, ותיאורטית ניתן בדרך זו למצוא את אלוהים², אם כי היא לא תגרום להבין מה זה רוחניות. הפילוסופיה המודרנית כמעט כולה היא בירורית במהותה ונטולת השגה (כולה שייכת לעולם הדעת).

מבוא

פרק א' - העולם שבו ניתנה התורה

עד כאן התבאר שהשאלה היסודית בענייני אמונה אינה האם אפשר להוכיח שיש אלוהים, אלא האם קיימת אפשרות להשיג ממד נוסף של המציאות, ממד שאינו מוכר לנו באמצעות דרכי ההשגה הרגילות שלנו. אולם כעת יש לשאול שאלה נוספת: מניין בכלל עלתה האפשרות הזאת? מדוע שנחשוב שיש ממד כזה, ושאפשר לפתח יכולת להשיג אותו?

כדי להבין זאת, כדאי להתבונן בעולם העתיק, ובייחוד בעולם שבו ניתנה התורה. כאשר אנו קוראים את התנ"ך, אנו מניחים באופן טבעי שבני האדם שעליהם הוא מספר היו בני אדם בדיוק כמונו. אמנם הם חיו לפני אלפי שנים, ידיעותיהם המדעיות היו מצומצמות יותר, תרבותם הייתה שונה, וגם מושגיהם היו אחרים, אבל אנו מניחים שמבחינת עצם צורת החשיבה, ההכרה ותפיסת המציאות, מדובר באותו אדם שאנו מכירים כיום. משום כך אנו נוטים להבין את כל ההבדלים שבין תקופתם לתקופתנו כהבדלים תרבותיים, רעיוניים או כאלו הנובעים מהתפתחות הידע האנושי.

לפי תפיסה זו, גם הנבואה איננה מלמדת על הבדל מהותי בין העולם ההוא לעולמנו. בשני העולמות נמצאים אותם בני אדם, אלא שבתקופת התנ"ך היו אנשים מסוימים בעלי כישרון רוחני מיוחד, או

1 אם כי ישנם אגפים אחרים ב'דעת', סוגי פילוסופיה, שנצרכים עבור השדות חכמה ובינה כדי לחצוב בתוכנו יש מאין יכולת השגתית. מדובר על עיסוק פילוסופי ששייך לדעת, אבל לא כזה שמנסה "להוכיח" את קיום האל.

2 בימינו - מיכי אברהם הוא דוגמא נפלאה למי שבנה בניין מפואר בדרך מסוג זה.

שזכו להתגלות אלוהית, ואילו כיום אין נביאים. אולם ייתכן שההנחה הזאת מוטעית מן היסוד. ייתכן שלא רק התרבות והידיעות השתנו, אלא גם אופן המפגש האנושי עם המציאות עצמה. וכדי להבין עד כמה האפשרות הזאת רצינית, אין צורך להתחיל דווקא בנביאי ישראל. כדאי להתחיל בהתבוננות בעולם העתיק כולו.

העולם המיתי

כמעט בכל מקום שאנו פוגשים תרבות עתיקה, אנו מוצאים עולם מלא באלוהות. המצרים, הבבלים, השומרים, הכנענים, היוונים, ההודים ותרבויות רבות אחרות, חיו בעולם שבו היו אלים, כוחות רוחניים, ישויות עליונות, גילויים אלוהיים, נשמות וחיים המתקיימים מעבר לחיים הגופניים.

ולא רק שעצם התופעה הזאת חוזרת בתרבויות רבות כל כך, אלא שאנו מוצאים הקבלות רבות מאוד בין המיתולוגיות השונות. ישנם מבנים משותפים, יחסים דומים בין הכוחות האלוהיים, דמויות בעלות תפקידים מקבילים, ומערכות שלמות שניתן במידה מסוימת לתרגם זו לזו. כמובן, ישנם הבדלים עצומים בין המיתולוגיות, וכל תרבות נתנה לאותם מבנים או לתכנים המקבילים להם אופי משלה, בהתאם לתכונותיה ולצורת ההשגה שלה. אולם ההקבלות רחבות מספיק כדי שיהיה אפשר לחקור את המיתולוגיות כמערכות בעלות מבנים משותפים.

ואכן, קיים תחום מחקר שלם של מיתולוגיה השוואתית, העוסק בהקבלות הללו ובניסיון להבין את המבנים החוזרים בתרבויות שונות. בין החוקרים וההוגים שעסקו בעולם המיתולוגי, כל אחד בדרכו, אפשר למנות את שלינג, מקס מילר, קרל יונג, ג'וזף קמפבל, מרצ'ה אליאדה וג'יימס הילמן, וכן הוגים נוספים דוגמת אלדוס האקסלי, בלבצקי ורודולף שטיינר. כמובן, אין זו אסכולה אחת, וההבדלים בין הגישות גדולים מאוד. חלקן מחקריות במובן האקדמי, חלקן פסיכולוגיות, פילוסופיות או דתיות, וחלקן אזוטיות. אבל עצם העיסוק הנרחב בהקבלות שבין המיתולוגיות הוא תופעה חשובה מאוד. והרי הדבר דורש הסבר. כיצד ייתכן שבתרבויות שונות, לעיתים מרוחקות מאוד זו מזו, התפתחו מערכות מורכבות כל כך, הכוללות לא רק אמונה כללית באלים, אלא גם מבנים ויחסים שיש ביניהם הקבלות רבות?

אפשר כמובן להציע לכך הסברים שונים, כגון השפעות בין תרבויות, מבנים פסיכולוגיים משותפים או תנאים אנושיים דומים שהובילו להתפתחותם של סיפורים דומים. אבל יש מקום לבחון גם אפשרות אחרת: אולי המיתולוגיות אינן רק מערכות רעיוניות שבני האדם המציאו, אלא ביטויים שונים של אופן מסוים שבו הם השיגו את המציאות.

עלינו לשאול את עצמנו כיצד אפשר להבין את התופעה המופלאה הזאת.

אדם מודרני שאינו מחזיק באמונה דתית מכוח המסורת, ומתבונן בעולם באמצעות דרכי החשיבה המקובלות כיום, אינו מגיע בדרך כלל באופן טבעי למסקנה שיש בשמים אלים המנהלים ביניהם מערכות יחסים, ושהתופעות השונות בטבע קשורות לכוחות אלוהיים. אדרבה, המחשבה הזאת נראית לו מוזרה מאוד. גם אדם דתי בן זמננו, אילו לא היה מקבל את אמונתו מן המסורת, לא בהכרח היה מגיע באמצעות שכלו הטבעי למסקנה שיש אלוהים, ובוודאי שלא היה מגיע מעצמו למערכות המיתולוגיות המורכבות שהתקיימו בעולם העתיק. והנה אנו מגלים שבמשך תקופות ארוכות מאוד, ובתרבויות רבות ושונות, תפיסת עולם כזאת הייתה יסוד החיים.

מה גרם לבני האדם לחשוב כך? אפשר כמובן לומר שמדובר באנשים שלא ידעו להסביר את תופעות הטבע, ומתוך פחד, דמיון וצורך בהסברים הם המציאו אליים. כך, לדוגמה, אדם שלא ידע כיצד נוצרים הברקים ייחס אותם לאל מסוים, ואדם שלא הבין כיצד יורד גשם דימה לעצמו שיש אל המוריד אותו. אולם ההסבר הזה מעורר בעיה יסודית. מי אמר לנו שהשאלה שהעסיקה את בני האדם העתיקים הייתה דווקא השאלה כיצד פועלות תופעות הטבע? מי אמר שהם הרגישו צורך למצוא הסברים סיבתיים מן הסוג שאנו מחפשים כיום? אולי הם בכלל שאלו שאלות אחרות? אולי הם הבחינו בדברים שאיננו מבחינים בהם? ואולי עצם הדרך שבה העולם הופיע לפנייהם הייתה שונה, ולכן גם השאלות שהתעוררו אצלם היו שונות משלנו?

כאשר אנו אומרים שאדם קדמון המציא אל מסוים כדי להסביר תופעת טבע, אנו מניחים מראש שהוא הביט באותה תופעה בדיוק כפי שאנחנו מביטים בה, רק שלא הייתה לו התשובה המדעית שיש לנו. אבל הרי זאת בדיוק השאלה שעלינו לברר: האם הוא אכן הביט באותו הדבר, באותו אופן שבו אנחנו מביטים בו?

אפשר להמחיש את הבעיה הזאת באמצעות דוגמה נוספת. בתרבויות רבות מאוד ברחבי העולם אנו מוצאים אמונה בקיומה של הנשמה לאחר המוות. האמונות הללו שונות מאוד זו מזו, ויש הבדלים עצומים בתיאורי העולם הבא, גורל המתים ומהות הנשמה, אבל עצם הרעיון שהאדם אינו מסתיים במותו הגופני מופיע במגוון עצום של תרבויות. כיצד הגיעו כולם לרעיון הזה?

אחד ההסברים שהוצעו במחקר האנתרופולוגי, ובפרט בתיאוריות הקדומות על התפתחות האמונה בנשמה, קשור לתופעת החלום. האדם הקדמון ראה שכאשר אדם ישן, גופו מוטל ללא תנועה ועיניו עצומות, ובכל זאת הוא ממשיך לחוות דברים, לראות אנשים ולפעמים אף לפגוש בחלומו אנשים שכבר מתו. מכאן, לפי אותו הסבר, הוא הסיק שיש באדם משהו שאינו תלוי בגופו, שיכול להמשיך להתקיים גם כאשר הגוף אינו פעיל, וממילא אולי גם לאחר המוות.

אפשר להבין כיצד מגיעים להסבר כזה. אבל כדאי לשים לב להנחה המונחת ביסודו: אנו מניחים שהקדמונים ראו את החלומות בדיוק כפי שאנחנו רואים אותם, שהשאלות שהתעוררו אצלם היו השאלות המתעוררות אצלנו, ושהם חיפשו להן תשובות באמצעות אותו סוג של הסקת מסקנות שאנחנו מכירים כיום. אבל מי אמר לנו שכך הם חשבו? אולי תופעת החלום לא הייתה עבורם בעיה הדורשת הסבר אלא חלק ממערכת שלמה של השגת המציאות, שהייתה שונה משלנו? אולי המוות עצמו הופיע לפנייהם באופן אחר? אולי הם הבחינו בתופעות שאיננו מבחינים בהן, והדברים שאנחנו מנסים להסביר כעת באמצעות תהליך של הסקת מסקנות היו עבורם חלק מן המציאות המוכרת?

אין פירוש הדבר שההסבר המחקרי שגוי בהכרח, אלא שהוא עלול להיות אנכרוניסטי. הוא עשוי להסביר את האמונות של הקדמונים באמצעות מערכת שאלות ומושגים השייכת לאדם המודרני, אף שדווקא אותה מערכת שאלות ומושגים היא הדבר שאנחנו צריכים לבדוק אם התקיים אצלם.

אין הכוונה לשלול מראש הסברים פסיכולוגיים, חברתיים או תרבותיים להתפתחות המיתולוגיה. בוודאי שלגורמים הללו היה מקום רב. השאלה היא האם הם מסבירים את כל התופעה, או שמא אנו מנסים להסביר עולם אנושי אחר לגמרי באמצעות מושגי החשיבה שלנו, מבלי שניסינו להבין תחילה כיצד בני האדם של אותו עולם תפסו את המציאות.

הדבר בולט עוד יותר כשאנו נזכרים שלא מדובר באנשים חסרי אינטליגנציה. תרבויות העולם העתיק הגיעו להישגים מרשימים באדריכלות, בחשבון, באסטרונומיה, בארגון מדיני ובתחומים רבים נוספים.

מדוע אנשים שהיו מסוגלים לפתח מערכות מורכבות כל כך לא הגיעו למסקנה הפשוטה, הנראית טבעית כל כך לאדם המודרני, שאולי אין בכלל אלים?

אדרבה, דווקא העובדה שאנשים בעלי יכולות שכליות מפותחות חיו בתוך תפיסת עולם מיתולוגית מחייבת אותנו להיזהר מלפרש את תפיסתם כאילו הייתה רק טעות אינטלקטואלית ילדותית.

האם הקדמונים האמינו באלוהים משום שכך הורה השכל הישר?

פעמים רבות אומרים שהאמונה באלוהים היא האינטואיציה הטבעית של האדם, שהשכל הפשוט, כאשר אינו מתחכם, אומר שיש בורא לעולם. אבל אינני חושב שהדבר נכון במובן הרגיל שבו אומרים אותו.

נראה לי שאדם בן זמננו, שלא קיבל מסורת דתית ושאין לו השגה רוחנית כלשהי, יכול בהחלט להגיע בדרך החשיבה הטבעית שלו לתפיסת עולם אתאיסטית. למעשה, במובנים מסוימים זו אפילו המסקנה המתבקשת יותר מתוך תמונת העולם המוכרת לו. הוא מכיר עולם של חומרים, תהליכים וחוקים, ואינו מבחין בו באופן ישיר באלוהות. מדוע שיניח שיש בו משהו נוסף? אמנם ישנה הדרך הפילוסופית, המנסה להוכיח את קיומו של אלוהים באמצעות טיעונים שכליים, אבל זו דרך מורכבת מאוד, שמסקנותיה אינן תמיד פשוטות או מוכרחות, ובוודאי שאין מדובר באינטואיציה טבעית שכל אדם אמור להגיע אליה מעצמו.

אם כן, מתעוררת שאלה גדולה עוד יותר: מדוע בתקופות קדומות כל כך לא הייתה הכפירה באלוהות, לפחות כפי שאנו מכירים אותה כיום, אפשרות מרכזית ומובנת מאליה?

בתנ"ך אנו מוצאים מאבקים חוזרים ונשנים בעבודה זרה. הנביאים מוכיחים את העם שוב ושוב על כך שהוא עובד אלוהים אחרים, על החטאים המוסריים ועל עזיבת דרך ה'. אולם כמעט איננו מוצאים בו ויכוח שיטתי עם אדם הטוען שהעולם כולו אינו אלא מציאות חסרת אלוהות, ושאין בכלל ממד רוחני בקיום.

זאת תופעה מעניינת במיוחד. הנביאים לא נמנעו מלעסוק בשאלות יסוד, ואף התמודדו עם השקפות העולם של בני דורם. מדוע איננו מוצאים אצלם התמודדות משמעותית עם מה שנראה כיום כאחת האפשרויות האינטלקטואליות הבסיסיות ביותר?

אין זו הוכחה שלא התקיימו ספקנים או כופרים בעת העתיקה, ובוודאי שאין לומר שבכל התרבויות ובכל התקופות לא היה אפילו אדם אחד שפקפק בקיומם של האלים. השאלה היא מדוע עולם שבו האלוהות נוכחת במציאות היה נפוץ כל כך, ומדוע אצל נביאי ישראל המאבק המרכזי היה בשאלת זהותה של האלוהות ודרישתה מן האדם, ולא בעצם האפשרות שיש במציאות אלוהות.

ייתכן שהתשובה היא שאצלם האלוהות כלל לא הייתה מסקנה פילוסופית. היא הייתה חלק מן העולם שהם פגשו.

וכאן אנו חוזרים למשל חוש הראייה שהובא בתחילת הספר. בעולם שבו בני אדם רואים, כמעט אין צורך להתווכח אם יש ממד חזותי למציאות. אפשר להתווכח מה רואים, כיצד להבין את המראות, אם מה שנראה הוא אמיתי או אשליה, ואפשר גם לטעות טעויות חמורות בפירוש הדברים. אבל עצם קיומו של הממד החזותי אינו עומד באותה דרך לבירור.

אם העולם העתיק כלל אופן של השגה רוחנית שהיה נפוץ וטבעי הרבה יותר מכפי שהוא כיום, מובן מדוע הוויכוח המרכזי לא היה אם יש בכלל אלוהות, אלא מהי האלוהות, מה היחס שבין הכוחות הרוחניים השונים, ולאילו אלוהות ראוי לעבוד.

אין זו הוכחה שכך אכן היה, אבל זוהי אפשרות שעשויה להסביר תופעות רבות בעולם העתיק, ואפשרות שלדעתי יש לבחון ברצינות.

כיצד צריך להבין את המיתולוגיות?

מתוך כך אפשר להבין בעיה נוספת בדרכנו לקרוא את המיתולוגיות העתיקות. כאשר אדם מודרני קורא סיפור מיתולוגי על אל השמש, אל הגשם, או על מאבק בין שני אלים, עומדות לפניו בדרך כלל שתי אפשרויות. האפשרות הראשונה היא שבני האדם העתיקים היו תמימים מאוד, והם באמת חשבו שכך מתנהלים הדברים במציאות. האפשרות השנייה היא שהם היו אנשים חכמים, ולכן ברור שלא התכוונו לדברים כפשוטם, אלא השתמשו בסיפורים כמשלים לרעיונות מופשטים. אולם ייתכן ששתי האפשרויות הללו מחמיצות את העניין. ניקח דוגמה מן העולם המוכר לנו.

כאשר אדם עומד מולי ומדבר אליי, אני אומר בפשטות שאותו אדם מדבר. אינני מתכוון רק לכך שיש לפניי גוף המשמיע קולות. אני פוגש אדם, אישיות חיה, והדיבור הוא אחת הדרכים שבהן האישיות הזאת מופיעה לפניי. אולם אפשר לנתח את אותו אירוע בדרך אחרת. הרי מבחינה פיזיולוגית מדובר בפעילות מוחית שמפעילה שרירים, מניעה אוויר ויוצרת גלי קול. האדם עצמו, במובן של נקודת האישיות הפנימית שלו, אינו אחד משרירי הפה ואינו גל הקול. לכאורה, אם נרצה לדייק, נצטרך לומר שהאדם עצמו כלל אינו מדבר. הוא רק גורם לכך שהמוח יפעיל את שרירי הפה, שהפה ינוע ויוציא קולות, ושאותם קולות יישמעו כמילים. הדיבור עצמו הוא פעולה של מנגנונים גופניים, ולא פעולה שהאישיות הפנימית מבצעת בעצמה.

נתאר לעצמנו שבעוד אלף שנה יתפתחו ההבחנות המושגיות הללו כל כך, עד שבני האדם כבר לא יהיו רגילים לייחס פעולות גופניות ישירות לאישיות האדם. כאשר אדם מאותה תקופה יקרא בטקסט עתיק את המילים "פלוני אמר", הוא עלול לעמוד בפני שתי אפשרויות: או שהקדמונים היו טיפשים כל כך עד שחשבו שאישיות מסוגלת ממש לדבר, או שמדובר במשל שנועד לבטא את העובדה שאישיות מסוימת הפעילה באמצעות מנגנונים עצביים את שרירי הפה. אבל ברור לנו ששתי האפשרויות אינן מתארות את מה שאנחנו מתכוונים לומר כאשר אנחנו אומרים שאדם מדבר. אנחנו באמת פוגשים אדם מדבר. לא מפני שאיננו יודעים שיש מוח, עצבים ושרירים, וגם לא מפני שאנחנו משתמשים במשל בלבד, אלא מפני שהופעת האישיות בתוך הפעילות הגופנית היא חלק מן האופן שבו האדם החי נתפס אצלנו.

ייתכן שכך בדיוק אנחנו מחמיצים את המיתולוגיה העתיקה. כדי להבין את העניין הזה, כדאי להתבונן בדרך שבה אנחנו עצמנו חושבים. כאשר אנחנו חושבים באמצעות מילים, המחשבה שלנו אינה אוסף של צלילים, ואף לא אוסף של אותיות. המילים הן הדרך שבה אנחנו מארגנים, תופסים ומבטאים את התוכן שאנחנו חושבים עליו. הן אינן התוכן עצמו, אבל התוכן והמילים צמודים זה לזה עד שכמעט איננו מבחינים ביניהם. לדוגמה, אם אדם אומר לי "תביא לי את הטחינה", אינני שואל אותו כיצד אפשר להביא את המילה "טחינה". ברור לי שהוא לא מבקש שאביא לו צליל מסוים, אלא את הדבר

שהמילה מתייחסת אליו. אני כלל לא מרגיש צורך להפריד בין המילה לבין התוכן שלה. כאשר הוא אומר "טחינה", אני מבין מיד את הטחינה עצמה, ולאחר מכן אינני צריך לעשות פעולה נוספת של תרגום הצלילים לרעיון.

במובן מסוים, המילה ממש מלבישה בתוכה את התוכן. כאשר אני מקשיב לדיבור, אינני מתמקד ברעש הפונטי אלא במה שנאמר לי. וכאשר אני חושב באמצעות דיבור פנימי, המילים כלל אינן צריכות להישמע כקולות, משום שהן משמשות אצלי ככלי של מחשבה, ולא כאוסף של צלילים. אולם נתאר לעצמנו אדם שאינו מכיר כלל חשיבה באמצעות שפה. הוא יודע לשמוע קולות, אבל אינו מבין כיצד אפשר לחשוב באמצעותם. כאשר הוא שומע אותנו מדברים לעצמנו, הוא רואה בכך תופעה מוזרה מאוד: אנשים משמיעים קולות, או מדמים לעצמם קולות, וחושבים שבאמצעות הרעשים הללו הם מבינים דברים.

מבחינתו, הוא עשוי לשאול האם אנחנו באמת חושבים שהצליל "טחינה" הוא הטחינה עצמה, או שמא אנחנו משתמשים בצליל הזה כמשל כדי להסביר רעיון מופשט. אבל שתי האפשרויות מחמיצות את מה שאנחנו עושים. איננו חושבים שהצליל הוא הדבר, וגם איננו משתמשים בצליל כמשל לדבר. אנחנו פשוט חושבים באמצעות מילים. זאת אחת הצורות שבהן המחשבה עצמה מתרחשת בתוכנו. והרי אפשר עקרונית לחשוב גם באמצעות כלים אחרים. ייתכן שבעולם העתיק היה לדימויים ולמחזות תפקיד דומה לזה שיש כיום למילים ולדיבור הפנימי שלנו. הדימוי לא היה סתם ציור שעלה בתודעה, אלא צורה שבה התוכן עצמו הובן והושג. כפי שאנחנו משתמשים במילים כדי לחשוב, הם השתמשו בדימויים כדי לחשוב. אבל צריך להדגיש שההבדל אינו רק בכך שהקדמונים חשבו באמצעות תמונות ואילו אנחנו חושבים באמצעות מילים. אילו זה היה כל ההבדל, אפשר היה לתרגם את מחשבתם למילים שלנו, כשם שמתרגמים משפה לשפה, ובכך לשחזר את עיקר התוכן שהיה בידיהם.

הטענה עמוקה הרבה יותר. ייתכן שבעולם העתיק הייתה השגה של ממד רוחני ממשי, שהיום אינו גלוי לנו באופן טבעי. והתוכן הזה, מעצם מהותו, לא היה ניתן לביטוי מלא באמצעות מילים ומושגים מופשטים. הוא היה תוכן פנימי, חי, שאי אפשר למצות אותו בהגדרות מילוליות, ולכן הוא בא לידי ביטוי באמצעות דימויים ומחזות, שהיו מסוגלים להכיל אותו בצורה שהשפה המושגית אינה מסוגלת להכיל. כלומר, לא מפני שהקדמונים בחרו לחשוב באמצעות דימויים הייתה להם השגה רוחנית אחרת, אלא להיפך: מפני שהייתה להם השגה של תכנים שאינם ניתנים למילול, התפתחה אצלם צורת חשיבה וביטוי המבוססת על דימויים.

ואז גם היחס בין הדימוי לבין התוכן היה שונה מאוד מכפי שאנחנו מדמיינים אותו. לא היה כאן בהכרח תוכן מופשט שהאדם השיג תחילה, ולאחר מכן בחר לצייר אותו בדמות מסוימת כדי להמחיש אותו. ייתכן שההשגה עצמה התרחשה באמצעות הדמות, כשם שהמחשבה שלנו מתרחשת באמצעות מילים.

כמובן, אין פירוש הדבר שהדמות הייתה בהכרח עצם הדבר שהאדם השיג, כשם שהמילה "טחינה" אינה הטחינה עצמה. הדמות הייתה הכלי שבו התוכן התלבש. אבל הכלי והתוכן היו צמודים זה לזה כל כך, עד שמבחינתו של האדם החושב באמצעותם, ההפרדה ביניהם כלל לא הייתה נצרכת. לכן כאשר אנו קוראים מיתולוגיה עתיקה ושואלים אם הקדמונים באמת חשבו שאל מסוים הוא דמות

בעלת גוף הנמצאת בשמים, או שהתכוונו למשל המבטא רעיון מופשט, ייתכן שאנו עושים בדיוק את הטעות של מי ששומע אותנו מדברים ואינו מבין כיצד אפשר לחשוב באמצעות מילים.

הוא מסתכל על הצלילים במקום להקשיב לתוכן. ואנחנו מסתכלים על המחזות במקום להקשיב לתוכן שהתגלם בהם.

אלא שכאן יש הבדל חשוב בין שני המשלים. כאשר אדם שומע שפה שאינו מכיר, חסרה לו רק ידיעת השפה, ואם ילמד אותה יוכל להבין את התוכן שהמילים מבטאות. אבל כאשר אנחנו קוראים מיתולוגיה עתיקה, ייתכן שלא חסרה לנו רק ידיעת שפת הדימויים, אלא עצם ההשגה של התוכן הרוחני שאותו הם ביטאו. העולם השתנה, הרוחניות כבר איננה גלויה לנו כפי שהייתה, ולכן איננו משיגים באופן טבעי את הדבר שהדימויים הללו נתנו לו צורה. משום כך נשארות בידינו התמונות בלבד. לא מפני שהמין האנושי הפסיק להשתמש בדימויים והתחיל להשתמש במילים, אלא מפני שהתוכן הפנימי שהיה חי בתוך אותם דימויים כבר אינו מושג לנו. הדימויים נשארו, אבל אנחנו איננו יודעים עוד מה הם מבטאים. בדיוק כפי שהמילים של שפה שאיננו מכירים אינן עבורנו אלא צלילים, כך המחזות של המיתולוגיה נעשים עבורנו תמונות וסיפורים חסרי מובן פנימי.

ואז אנו עומדים בפני שתי אפשרויות: או לחשוב שהקדמונים היו תמימים והאמינו בתמונות עצמן, או לפרש את התמונות כמשלים לרעיונות שאנחנו מסוגלים להבין באמצעות הכלים המושגיים שלנו.

האפשרות השנייה בוודאי עשויה להיות מועילה מאוד. אפשר לתרגם דימויים לתכנים מופשטים, כשם שאפשר לתרגם מחשבה משפה לשפה. אבל חשוב מאוד להבין שהתרגום הזה אינו בהכרח הצורה שבה התוכן הושג במקורו.

מי שחושב באמצעות מילים אינו מתרגם כל הזמן את מילותיו לרעיונות מופשטים שאין להם מילים. הוא חושב באמצעות המילים עצמן. וכך ייתכן שגם מי שחשב באמצעות דימויים לא נזקק להוציא מהם בכל רגע את הנמשל, משום שהתוכן כבר היה נוכח בתוך הדימוי. לכן החלוקה בין משל לנמשל, כפי שאנחנו רגילים להשתמש בה כיום, עלולה להיות אנכרוניסטית כאשר אנחנו מחילים אותה על העולם המיתי. היא מתאימה מאוד לעולם שבו התוכן המופשט עומד לעצמו והדימוי רק ממחיש אותו, אבל ייתכן שבעולם העתיק היחס ביניהם היה אחר לגמרי.

ומכאן גם אפשר להבין מדוע החשיבה המיתולוגית נראית לנו כיום כל כך מוזרה. איננו חסרים רק את המידע שהיה בידי הקדמונים, אלא ייתכן שאנחנו חסרים את עצם אופן ההשגה שבאמצעותו הם הכירו את המציאות, ומתוך כך גם את האפשרות להבין את התוכן שהיה חי בתוך דימוייהם.

מקומה של הנבואה בעולם הזה

לאור הדברים הללו אפשר לגשת מחדש אל הנבואה שבתנ"ך. אנחנו רגילים לחשוב על הנביא כאדם בעל כישרון חריג, שקיבל התגלות שאנשים אחרים לא קיבלו. ובוודאי יש אמת בדבר: גם בתקופת התנ"ך לא כל אדם היה נביא, והנבואה הייתה מדרגה מיוחדת. אולם צריך להבין שהנבואה אינה תלויה רק בכישרונו הפרטי של הנביא, אלא גם במצבו הרוחני של העולם שבו הוא חי.

הדבר מפורש בדברי חז"ל בסוטה מח ע"ב, ובמקבילה בסנהדרין יא ע"א. תחילה נאמר בגמרא: "משמתו חגי זכריה ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל, ואף על פי כן היו משתמשים בבת קול".

לאחר מכן מסופר שפעם אחת היו חכמים מסובים בעליית בית גוריא ביריחו, ויצאה בת קול מן השמים ואמרה: "יש בכם אדם אחד שראוי שתשרה שכינה עליו, אלא שאין דורו ראוי לכך". חכמים נתנו את עיניהם בהלל הזקן. ובהמשך מסופר שפעם אחרת היו חכמים מסובים בעלייה ביבנה, ושוב יצאה בת קול שהכריזה שיש ביניהם אדם הראוי שתשרה עליו שכינה, אלא שאין דורו זכאי לכך, וחכמים נתנו את עיניהם בשמואל הקטן.

הרי לנו שאדם יכול להיות ראוי מצד עצמו למדרגת התגלות מסוימת, ואף על פי כן לא תשרה עליו השכינה, משום שהדור שבו הוא חי אינו ראוי לכך.

ויש להבין מה פירוש הדבר. אם הנבואה אינה אלא כישרון אישי של אדם מסוים, מדוע צריך הדור כולו להיות ראוי לכך? הרי האדם עצמו ראוי! מדוע אין די במדרגתו האישית?

נראה מכאן שהנבואה איננה תופעה שמתרחשת בתוך נפשו של אדם במנותק מן העולם שבו הוא חי. הנביא אמנם זקוק למדרגה אישית מיוחדת, אבל הופעת הנבואה תלויה גם במציאות רוחנית כללית, שבתוכה הוא חי ומתוכה הוא מקבל את השגתו.

אפשר להמחיש זאת באמצעות משל הראייה שהובא בתחילת הספר. בעולם שבו כולם רואים, יכולים להיות אנשים בעלי ראייה חדה ומפותחת במיוחד, שהשגתם החזותית עולה לאין ערוך על זו של שאר בני האדם. אבל כדי שאדם כזה יצמח, צריך שיהיה בכלל עולם של ראייה. אם עצם היכולת לראות תיחלש או תיעלם מן האנושות, לא יועילו גם הכישרונות המיוחדים של אדם מסוים.

כך גם בנבואה. ההבדל היסודי בין תקופת הנבואה לתקופתנו איננו רק שבאותה תקופה היו נביאים וכיום אין נביאים. ההבדל היסודי הוא שהעולם עצמו היה עולם נבואי. הנבואה לא הייתה רק כישרונם הפרטי של אנשים מסוימים, אלא הופעה מיוחדת של עולם שבו הרוחניות הייתה גלויה, ואופן ההשגה האנושי היה שונה ביסודו מכפי שהוא כיום. מתוך העולם הזה צמחו הנביאים, שהיו בעלי מדרגה מיוחדת בהשגת אותה רוחניות ובהתגלותה. כלומר, לא העולם היה כפי שהוא כיום ורק הנביאים היו שונים, אלא העולם היה שונה, ומשום כך הוא היה מסוגל להצמיח מתוכו נביאים. וזהו העולם שבו ניתנה התורה.

מכאן גם אפשר להבין מדוע הנבואה איננה רק העברת מידע. הנביא אינו אדם שקיבל ידיעות מסוימות, ולאחר מכן מסר אותן לאחרים באמצעות מילים. אילו זה היה כל עניינו של הנביא, היה אפשר לשמור את דבריו בספר, ולא היה אובד דבר מהותי עם הסתלקותו. אולם נראה שהנביא פעל על שומעיו גם באמצעות עצם נוכחותו והשגתו. הוא לא רק הסביר להם מה ה' רוצה, אלא הביא אותם במגע עם אור, עם קדושה ועם נוכחות אלוהית, שאפשרו להם לקלוט את דבריו באופן אחר.

ייתכן שבכך אפשר להבין גם את תפקידם של הנביאים הרבים שנבואתם לא נכתבה לדורות. הם לא היו נחוצים רק כדי למסור מידע חדש. עצם הופעת הנבואה בתוך חיי העם הייתה בעלת משמעות רוחנית. ואם כך, יש להבחין בין דברי הנביא הכתובים בספר, לבין מלוא התוכן שהיה במפגש עם הנבואה כאשר היא הייתה חיה.

ייחודם של נביאי ישראל

אולם כאן יש להיזהר שלא להסיק מסקנה מוטעית.

אם העולם העתיק כולו היה עולם שיש בו השגה רוחנית, ואם המיתולוגיות השונות אכן ביטאו במידה מסוימת השגות של תוכן רוחני ממשי, אין פירוש הדבר שכל אותן השגות היו זהות לנבואת ישראל, או שכל האלים הם שמות שונים לאותו אלוהים.

אדרבה, העולם הרוחני עצמו עשוי להיות מגוון מאוד. כשם שהעולם החזותי כולל אינספור דברים שונים, וכשם שאפשר להתבונן בצדדים שונים של המציאות החושית, כך גם בעולם הרוחני עשויים להיות ממדים שונים, כוחות שונים ודרכי השגה שונות. ייתכן שהמיתולוגיות העתיקות עסקו במכלול הרחב הזה, כאשר תרבויות שונות הכירו צדדים מסוימים שלו, נתנו להם שמות ודמויות של אלים, ופיתחו דרכים שונות לבוא עמם במגע. לפי אפשרות זו, עבודת האלים לא הייתה בהכרח רק אמונה מופשטת בקיומם של כוחות עליונים, אלא גם מערכת של דרכי התקשרות עם צדדים שונים של העולם הרוחני.

ואז מתברר שגם הוויכוח הדתי בעולם העתיק היה שונה מאוד מכפי שאנחנו רגילים לתאר אותו. לא היה זה בהכרח ויכוח בשאלה אם יש בכלל ממד רוחני למציאות, אלא ויכוח על תוכנו של העולם הרוחני, על הכוחות הפועלים בו ועל היחס הנכון של האדם אליהם.

כאן נמצא ייחודם של נביאי ישראל. העולם העתיק הכיר ממדים רוחניים שונים של המציאות, והמיתולוגיות נתנו להם שמות ודמויות של אלים. אולם נביאי ישראל לא הסתפקו בהכרה בכוחות הרוחניים המתגלים בתוך העולם, אלא דיברו בשם הויה, שאינו רק כוח מסוים בתוך המציאות, אלא מי שעומד מאחורי המציאות כולה ופונה אל האדם בדרישה מוסרית מוחלטת.

ההבדל בין הרוחניות הכללית שהייתה מוכרת בעולם העתיק לבין גילוי הויה ונבואת ישראל הוא עניין רחב ויסודי, שעסקתי בו בהרחבה בספר נפרד, בעיקר מתוך העיון בספר שמות. לענייננו די להדגיש שנביאי ישראל לא פעלו בעולם ריק מרוחניות, אלא בעולם מלא באלוהות, ומתוך העולם הזה הביאו בשורה שונה בתכלית.

התורה שניתנה בעולם הזה

אם הדברים הללו נכונים, יש להם השלכה עצומה על הדרך שבה אנו קוראים את התורה. התורה איננה רק אוסף ידיעות על מציאות רוחנית, שנמסרו לאנשים שהכירו את העולם באותו אופן שבו אנו מכירים אותו. היא ניתנה בתוך עולם שבו עצם המפגש של האדם עם המציאות היה בעל תוכן רוחני חי.

כאשר התורה מדברת על קדושה, על שכינה, על כבוד ה', על רוח ה', על טומאה וטהרה, על אלוהים אחרים ועל נבואה, אין הכרח לראות את כל המושגים הללו כאילו היו מלכתחילה הגדרות מופשטות, שרק הולבשו בשפה ציורית כדי להסביר אותם לציבור פשוט.

ייתכן שבעולם שבו הדברים נכתבו, הם היו קשורים לאופני השגה ממשיים, שהיו מובנים הרבה יותר לבני אותה תקופה מכפי שהם מובנים לנו. אין פירוש הדבר שכל אדם השיג את כל הדברים הללו, או שכל מושג רוחני היה גלוי לכל באותה מידה. אולם ייתכן שהמרחק שבין המילים לבין ההשגה שאליה הן מתייחסות היה קטן הרבה יותר מכפי שהוא כיום.

וכאן צריך להבחין בין שני דברים.

גם היום אפשר לקרוא בתורה, להבין את פירוש המילים, להעמיק ברעיונות המוסריים והדתיים, להכיר את ההלכות וללמוד את משמעותן. אבל ייתכן מאוד שכל אלה הם רק חלק מן התוכן שהיה למילים הללו בעולם שבו ניתנו.

הבעיה אינה בהכרח שאיננו מבינים נכון את המילים. ייתכן שאנחנו מבינים את המילים היטב, ובכל זאת חסרה לנו ההשגה שאותה הן מבטאות.

וכשם שאדם עיוור יכול ללמוד היטב את כל המילים המשמשות לתיאור צבעים, ולדעת את ההבדלים ביניהן ואת כללי השימוש בהן, ובכל זאת לא לדעת מהו צבע, כך ייתכן שאפשר להכיר היטב את מושגי התורה בלי להשיג את כל התוכן שאליו הם מתייחסים.

יש להדגיש שאין זו סיבה לזלזל בלימוד פשט התורה או במחקר ההיסטורי של המקרא. אדרבה, כדי להבין מה אמרו הנביאים, צריך להבין היטב את לשונם, את עולמם, את נסיבות דבריהם ואת משמעות הכתוב לפי פשוטו. אבל הפשט ההיסטורי אינו בהכרח כל התוכן של ההשגה שהייתה חיה בתוך הדברים. כפי שלא נוכל להבין אדם חי אם נכיר רק את המנגנונים הפיזיולוגיים של גופו, כך ייתכן שלא נוכל להבין בשלמות את עולם המקרא אם נכיר רק את הביטויים החיצוניים של אותה רוחניות.

ואולם כאן מתעוררת שאלה גדולה.

אם אכן היה העולם העתיק שונה כל כך מבחינת אופן ההשגה האנושית, ואם העולם שבו ניתנה התורה היה עולם שבו הרוחניות הופיעה באופן חי וממשי יותר, מדוע איננו פוגשים כיום את המציאות באותו אופן? כיצד נעלמה צורת ההשגה הזאת? האם היה מדובר בתהליך הדרגתי של התפתחות התרבות והשכל, או בשינוי יסודי יותר שאירע באנושות ובעולם עצמו?

כדי להשיב על כך עלינו להתבונן באחת התופעות המופלאות ביותר בתולדות התרבות האנושית: השינויים הגדולים שהתרחשו בתרבויות שונות בתקופה המכונה כיום "עידן הציר".

פרק ב' - עידן הציר - השינוי הגדול בעולם העתיק

בפרק הקודם התבאר שייתכן שהעולם העתיק היה שונה מעולמנו בעצם אופן ההשגה האנושית, ושהרוחניות הייתה נוכחת בו באופן שאינו מוכר לנו כיום. אולם אם אכן התרחש שינוי יסודי כל כך, מתי וכיצד אירע הדבר? האם היה זה תהליך הדרגתי שנמשך אלפי שנים, או שמא הייתה תקופה שבה חל שינוי משמעותי במיוחד? כאן אנו מגיעים לתופעה ההיסטורית המופלאה המכונה "עידן הציר".

התופעה ההיסטורית

במחקר תולדות התרבות קיים מושג המכונה "עידן הציר", שאותו פיתח הפילוסוף קרל יאספרס. הוא הצביע על העובדה שבתקופה מסוימת, בערך באמצע האלף הראשון לפני הספירה, התחוללו שינויים רוחניים, דתיים ופילוסופיים עצומים בכמה מן התרבויות המרכזיות בעולם.

יאספרס התייחס לתקופה רחבה יחסית, מן המאה השמינית עד המאה השנייה לפנה"ס בקירוב. אולם חלק משמעותי מן התמורות הללו התרכז במיוחד סביב המאות השישית והחמישית לפנה"ס.

מה שמעניין בתופעה הזאת אינו רק שבתרבויות רבות התרחשו שינויים גדולים בתקופות קרובות זו לזו. דבר כזה אפשר אולי להסביר בהתפתחות טבעית של התרבות האנושית. הדבר המופלא הוא

שמדובר בתרבויות שונות מאוד זו מזו, שחלקן היו רחוקות זו מזו מבחינה גאוגרפית ותרבותית, ושלא התקיימו ביניהן קשרים היכולים להסביר בפשטות את כל התמורות שהתרחשו בהן.

ועוד יותר מעניין הוא שאף על פי שהשינויים לא היו זהים, יש ביניהם דמיון מסוים באופיים הכללי. בעולם העתיק, כפי שתיארנו, הרוחניות הייתה משולבת בתוך המציאות הממשית. האלים, הכוחות הרוחניים והמשמעות הפנימיות לא היו רק רעיונות שאדם מחזיק בראשו, אלא חלק מן העולם שבו הוא חי. ואילו בתקופה הזאת החלו להתפתח דרכים חדשות מאוד של חשיבה, של הכרה ושל יחס אל הרוחניות, שבמובנים רבים היו מופשטות, מובחנות ורפלקטיביות יותר. כדי להבין את משמעות הדבר, כדאי להתבונן תחילה במה שהתרחש בכל אחת מן התרבויות הללו.

יוון - מן המיתולוגיה אל הפילוסופיה

ביוון העתיקה התקיימה תרבות מיתולוגית עשירה מאוד. העולם היה מלא באלים, בכוחות רוחניים ובמערכות יחסים ביניהם, וההתרחשויות בעולם הובנו בתוך מערכת אלוהית חיה. אולם החל מן המאה השישית לפנה"ס בערך, אנו מוצאים ביוון תופעה חדשה: הפילוסופיה. תאלס וחכמי מילטוס החלו לעסוק בשאלות על יסודותיה של המציאות ועל המבנה הכללי שלה. בהמשך הופיעו פיתגורס, הרקליטוס, פרמנידס, ולאחריהם סוקרטס, אפלטון ואריסטו. אצל כל אחד מהם הפילוסופיה קיבלה צורה אחרת, וההבדלים ביניהם גדולים מאוד, אבל ניכרת כאן התפתחות של דרך חדשה להתבונן במציאות ולבטא את הבנתה.

במקום לתאר את העולם בעיקר באמצעות דמויות אלוהיות ומערכות היחסים ביניהן, החלה להתפתח האפשרות לדבר על יסודות, עקרונות, מהויות, ישות, התהוות, סיבתיות וחוקים כלליים. המציאות נעשתה יותר ויותר נושא להתבוננות מושגית, שבה האדם מסוגל להפריד בין הדבר הפרטי שהוא פוגש לבין העיקרון הכללי העומד מאחוריו.

אולם המעבר מן המיתולוגיה לפילוסופיה היה הדרגתי. הפילוסופים הראשונים, ובהם פיתגורס והרקליטוס, עדיין היו קשורים לעולם הדתי והמיתי, ובהגותם ניכרו צדדים רוחניים מובהקים. גם לאחר הופעת הפילוסופיה המשיכה המיתולוגיה להתקיים מאות שנים. אלא שבמהלך הדורות הלכה והתפתחה היכולת להפריד את התוכן הרוחני מן המחזה החי שבו הופיע, ולדון בו באמצעות מושגים מופשטים, שהלכו וקיבלו מעמד עצמאי. וייתכן שכאן מתחילה גם הבעיה.

הפשטה אפשרה התפתחות עצומה של המחשבה, אך לצדה נוצרה גם אפשרות חדשה: המושגים המופשטים עשויים להוסיף ולהתקיים גם לאחר שהתוכן הרוחני החי שממנו צמחו כבר אינו מושג. וכך, במקום אלוהות חיה נותר מושג של אלוהות, ובמקום השגה רוחנית - פילוסופיה של הרוחניות. אין פירוש הדבר שכל הפילוסופיה היוונית איבדה את ההשגה הרוחנית, אלא שעם התפתחותה הלכה והתחזקה האפשרות של מחשבה מופשטת המנותקת מן ההשגה החיה.

הודו - מן העולם הוודי אל הפילוסופיה והדתות החדשות

בהודו אנו מוצאים תופעה שיש לה דמיון מסוים למתרחש ביוון, אף שהתוכן והכיוון שונים לגמרי.

בעולם הוודי הקדום התקיימה מערכת עשירה של אלים, פולחנים, כוחות קוסמיים וקשרים בין הפעילות האנושית לבין סדר העולם. העולם הדתי היה משולב בתוך החיים והפעולות המעשיות, ובמיוחד בתוך מערכת הפולחן והקרבנות. אולם במהלך האלף הראשון לפנה"ס התפתחו בהודו דרכי מחשבה והשגה חדשות, שהלכו והעמיקו בשאלות על מהות הקיום, העצמיות, התודעה, הסבל והשחרור.

כבר באופנישדות אנו מוצאים עיסוק מעמיק בברהמן ובאטמן, בשאלת היחס בין עצמיות האדם לבין יסוד המציאות, ובאפשרות להגיע להשגה עמוקה יותר מזו המופיעה בתוך חיי המעשה והפולחן. אין מדובר בניתוק פשוט מן המסורת הוודית, אלא בתהליך שבו תכניה מקבלים צורות חדשות ומופשטות יותר.

בהמשך הופיעו הבודהיזם והג'ייניזם, שבמובנים שונים העמידו במרכז לא את עבודתם של האלים הוודיים, אלא את מצבו של האדם עצמו, את הסבל, את ההשתעבדות, את הפעולה המוסרית ואת האפשרות להשתחרר ממעגלי הקיום.

כמובן, אין פירוש הדבר שהבודהיזם או הג'ייניזם הם אתאיזם במובן המודרני, או שהם נטולי רוחניות. להפך, אלו מסורות שעוסקות בעומקים גדולים של התודעה והקיום. אולם הדרך שבה הרוחניות מופיעה בהן שונה מאוד מן העולם המיתי הקדום. אם בעולם המיתי התוכן הרוחני היה חלק מן המציאות החיה שבתוכה האדם נמצא, כאן מופיעה במרכז עבודתו של האדם על עצמו, ההתבוננות במבנה הקיום והחיפוש אחר אפשרות של השגה או שחרור שאינם תלויים באותו אופן בעולם האלים ובפולחן המסורתי.

וייתכן שההבדל הזה אינו מקרי. הרי אם הרוחניות חדלה להיות נוכחת בתוך המציאות החיצונית באותו אופן, עדיין אפשר לחפש אותה בכיוון אחר: בתוך התודעה, בתוך התחושה, בתוך החוויה הפנימית, או מעבר לכל צורות ההופעה הרגילות של הקיום. לפי אפשרות זו, החידוש ההודי אינו בהכרח ויתור על הרוחניות, אלא התפתחות של דרכי גישה אחרות אליה, לאחר שהמגע הקדום והטבעי עם העולם הרוחני השתנה.

סין - מן הסדר הקדום אל דרכי החכמה

גם בסין אנו מוצאים בתקופה קרובה תמורה רוחנית ואינטלקטואלית עצומה. בתרבות הסינית הקדומה היה מקום מרכזי לסדר הקוסמי, לפולחני האבות, למערכת הטקסים וליחס שבין העולם האנושי לבין השמים והכוחות העליונים. אולם במאות השישית והחמישית לפנה"ס, ובהמשך בתקופת המדינות הלוחמות, החלו להתפתח אסכולות מחשבה שונות, שכל אחת מהן ביקשה להבין את הדרך הנכונה שבה ראוי לאדם לחיות ואת היחס שבין האדם, החברה וסדר העולם.

קונפוציוס העמיד במרכז את תיקון האדם והחברה, את המוסר, את היחסים האנושיים ואת משמעותם הפנימית של הטקסים והמסורת. מוהיזם, שהתגבש בהמשך סביב מו דזה, פיתח תפיסה מוסרית וחברתית בעלת אופי שונה, עם דגש על תועלת, סדר ודאגה רחבה לבני האדם. ואילו המסורת הדאואיסטית, הנקשרת לדמויות כמו לאו דזה ובהמשך ג'ואנג דזה, עסקה בדרך שבה האדם יכול להשתלב בסדר העמוק והטבעי של המציאות, בלי לכפות עליה את תבניותיו המלאכותיות.

אף שמדובר באסכולות שונות, שלא כולן התגבשו באותה תקופה, אפשר לזהות בהן שינוי משותף: הסדר הקדום, שהיה חלק בלתי נפרד מן החיים והטקסים המסורתיים, נעשה גם נושא להתבוננות

ולבירור מודע. המסורת לא נעלמה, אך האדם כבר לא הסתפק בחיים בתוכה, אלא החל לבחון את משמעותה ואת הדרך הנכונה לחיות על פיה. כל אחת מן האסכולות פיתחה בירור זה בכיוון אחר.

פרס - שינוי אופייה של הדת והעולם המדיני

בפרס התפתחה המסורת הזוראסטריה, הנקשרת לזרתוסטרא, והעמידה במרכז הבחנות חריפות בין אמת לשקר, בין סדר נכון לבין השחתתו, ובין כוחות הטוב והרוע.

אמנם תאריכו של זרתוסטרא עצמו שנוי במחלוקת גדולה, ויש חוקרים המקדימים אותו במאות שנים לתקופה שבה אנו עוסקים. לכן אין מקום לקבוע שזרתוסטרא הופיע דווקא באותו דור שבו הופיעו הפילוסופים היווניים או חכמי סין והודו. אבל גם אם ראשיתו של השינוי הדתי בפרס קדומה יותר, התפתחות התרבות הפרסית בתקופת האימפריה האחמנית שייכת לתמונה ההיסטורית הרחבה שאנחנו מבקשים להבין.

אחד המאפיינים החשובים של התקופה הוא המעבר מעולם של ממלכות מקומיות, שלכל אחת מהן אלוהיה ומקדשיה, למסגרות אימפריאליות רחבות. אשור ובבל ערערו את הסדר הקדום באמצעות כיבושים, הגליות וחורבן מקדשים; פרס יצרה מסגרת שבה יכלו עמים לקיים את דתם ומסורותיהם גם ללא עצמאות מדינית; ואילו יוון פיתחה בהמשך תרבות של חכמה ומחשבה מופשטת. לתהליך הזה הייתה משמעות מיוחדת בישראל: כורש אפשר את שיבת ציון ואת בניית בית המקדש השני, אך זה כבר הוקם תחת שלטון זר, בעולם מדיני ורוחני שונה מזה של בית ראשון, ובתקופה שבה מעמדה של הנבואה הלך והשתנה. אין הכוונה שכל האימפריות פעלו מתוך מגמה רוחנית אחת, אלא שאפשר לראות כיצד חורבן הסדר הקדום, יצירת מסגרת מדינית חדשה והתפתחות החכמה משתלבים במהלך היסטורי רחב.

ומה התרחש במצרים?

מצרים הייתה אחת התרבויות המיתולוגיות הגדולות של העולם העתיק, וחרטומיה, המוכרים לנו גם מן התנ"ך, ייצגו עולם של כוחות ויכולות מאגיות. יש הטוענים שבתקופת עידן הציר חלה ירידה במעמדם ובגדולתם של חרטומי מצרים. אם אכן כך היה, הרי שלפנינו מקום נוסף שבו התרחשה אותה תופעה: גם אם מסורות החרטומים והטקסים המאגיים המשיכו להתקיים בפועל, ייתכן שההשגה הרוחנית שעמדה מאחוריהם כבר נחלשה.

ישראל - הפסקת הנבואה

וכאן אנו מגיעים אל התופעה החשובה ביותר לענייננו. בישראל, בתוך אותה תקופה היסטורית רחבה, התרחש שינוי שאנו מכירים היטב מן המקורות שלנו: הפסקת הנבואה.

בימי בית ראשון היה העולם הישראלי עולם נבואי. הנביאים פעלו בתוך חיי האומה, הוכיחו את העם ואת המלכים, דיברו בשם ה', והשפיעו על המציאות הרוחנית והלאומית. הנבואה לא הייתה תופעה צדדית בתוך היהדות, אלא אחת מצורות הופעתה המרכזיות. אולם עם חורבן בית ראשון, גלות בבל ושיבת ציון השתנתה המציאות הזאת מן היסוד.

כמובן, אין לומר שהנבואה פסקה ברגע שבו חרב בית המקדש, שהרי גם לאחר החורבן היו נביאים. חגי, זכריה ומלאכי שייכים לתקופת שיבת ציון וראשית בית שני. אבל מדובר בתקופת מעבר, שבסיומה חדלה הנבואה להיות צורת ההנהגה וההשגה המרכזית של עם ישראל.

חז"ל מתארים את השינוי הזה במפורש. בסוטה מח ע"ב נאמר: "משמתנו חגי זכריה ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל, ואף על פי כן היו משתמשים בבת קול".

ובבבא בתרא יב ע"א נאמר: "מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים", ובהמשך שם נאמר: "וחכם עדיף מנביא".

אפשר להבין את דברי חז"ל על הפסקת הנבואה כביטוי לירידת מדרגתם הרוחנית של הדורות. אולם לאור התמורות שהתרחשו באותה תקופה בעולם כולו, מתעוררת אפשרות נוספת: שמא הפסקת הנבואה הייתה הופעתו בישראל של שינוי כללי בצורת ההשגה האנושית וביחס שבין הרוחניות לעולם הגשמי? בעוד שביוון התפתחה הפילוסופיה, בהודו דרכי השגה ושחרור חדשות, בסין אסכולות החכמה ובפרס מסגרות דתיות ומדיניות חדשות, בישראל פסקה הנבואה ומרכז הכובד עבר בהדרגה אל החכמה, הלימוד ותורה שבעל פה.

הפסקת הנבואה לא נבעה מהחלטה אנושית או ממסקנה פילוסופית, אלא משינוי במציאות עצמה: הנבואה חדלה להופיע כפי שהופיעה בעבר, והחיים התורניים נבנו בהדרגה סביב החכמה, הלימוד, המסורת וההכרעה האנושית. אין פירוש הדבר שהתורה הוחלפה או שתורה שבעל פה נוצרה רק אז; מסורות לימוד והוראה התקיימו גם קודם לכן, אלא שמרכז הכובד עבר מעולם הנבואה של בית ראשון לעולם החכמה של בית שני.

על רקע זה מקבלת דמותו של עזרא משמעות מיוחדת. עזרא לא רק השיב את העם לתורה לאחר הגלות, אלא ייצג את בניית החיים התורניים במציאות החדשה. חז"ל אמרו בסנהדרין כא ע"ב: "ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו לישראל, אילמלא קדמו משה". ייתכן שההקבלה למשה אינה נוגעת רק לגדולתו האישית, אלא גם לשתי צורות שונות של הופעת התורה: משה הוא יסודה של תורה בעולם הנבואה, שבו ההתגלות באה מלמעלה ומעצבת את חיי האדם; ואילו עזרא עומד בראשיתה של תקופה שבה התורה נבנית מלמטה, באמצעות לימוד, חכמה, מסורת ופעולה אנושית.

הבירור המלא של היחס בין תורת משה לתורת עזרא, ובין נבואה לחכמה, עוד יובא בהמשך. כעת חשוב לנו לראות שבישראל התרחש שינוי היסטורי יסודי, שהוא חלק מן התמונה הרחבה של עידן הציר.

מה משותף לכל התמורות הללו? לכאורה, כל תרבות התפתחה בכיוון אחר, ואין מדובר בהכרח במעבר מן הדתי אל החילוני; חלק מן הדרכים החדשות היו רוחניות מאוד, ואף ביטאו התעמקות ברוחניות. אולם ייתכן שמאחורי ההבדלים הללו עומד שינוי יסודי אחד, שבא לידי ביטוי בדרכים שונות בכל תרבות.

בעולם העתיק הייתה הרוחניות נוכחת בתוך המציאות עצמה, ולכן בני האדם עסקו בה באופן טבעי. האלים והכוחות הרוחניים לא היו רק רעיונות שאדם הסיק על העולם, או דרכים להעניק לו משמעות, אלא תוכן רוחני ממשי שהאדם השיג כחלק מן המפגש שלו עם המציאות. משום כך גם החשיבה והתרבות עסקו במידה רבה בעולם הרוחני הזה, שהיה חלק בלתי נפרד מן החיים. אולם כאשר הרוחניות עזבה את העולם, בני האדם כבר לא השיגו את התוכן הזה באותו אופן. לא מדובר בכך שאותו תוכן נשאר ורק צורת הביטוי שלו השתנתה, אלא בכך שהתוכן עצמו כבר לא היה נוכח בהשגתם. וממילא נוצר צורך לפתח דרכים אחרות של חשיבה, הבנה והשגה, שימלאו בדרכים שונות את החלל שנוצר.

כך ביוון התפתחה הפילוסופיה והחשיבה המופשטת, בהודו התפתחו דרכים של התבוננות פנימית והשגה רוחנית מסוג אחר, בסין התפתחו דרכי חכמה ומוסר, ובישראל הלכה והתפתחה הנהגת החכמים ותורה שבעל פה. אין הכוונה שכל אלו היו רק תחליפים נחותים לדבר שהיה קודם. אדרבה, כל אחת מן הדרכים הללו אפשרה התפתחות של כוחות ויכולות שלא היו מפותחים באותו אופן בעולם הקדום. אבל ייתכן מאוד שעצם התפתחותן קשורה לכך שההשגה הרוחנית הקדומה כבר לא הייתה זמינה לאדם כפי שהייתה בעבר.

אחת ההתפתחויות החשובות שנעשו אפשרויות בעקבות השינוי הזה הייתה הפרדה בין המציאות הממשית לבין העקרונות, המשמעויות והאידיאלים שאפשר לזהות בה באמצעות המחשבה.

כעת אפשר לדבר על הטוב בפני עצמו, על האמת בפני עצמה, על מהות האדם, על דרך החיים הנכונה ועל היסודות הכלליים של המציאות, בלי שכל אלה יהיו מלווים באופן בלתי נפרד בתוך הדברים הגשמיים והמעשיים.

התפתחות החשיבה המופשטת היא ביטוי מרכזי של התהליך הזה, אבל אין היא בהכרח שורשו.

כאן חשוב מאוד לזכור את הדברים שהתבארו בפרק הקודם. אין הכוונה שהקדמונים חשבו באמצעות דימויים, ובני האדם המאוחרים יותר למדו לחשוב באמצעות מילים ומושגים, וכך השתנה העולם. אילו היה זה כל השינוי, לא היה מדובר אלא בהתפתחות של כלי החשיבה והביטוי.

השינוי שאנו מבקשים להבין יסודי הרבה יותר. בעולם העתיק הייתה השגה של תוכן רוחני ממשי, שאינו ניתן לביטוי מלא באמצעות מילים ומושגים מופשטים. משום כך התפתחה שפה דימויית, שבה הדימויים והמחזות לא היו רק משלים לרעיונות שאפשר לנסח במילים, אלא כלים שבאמצעותם התוכן הרוחני עצמו הושג ובא לידי ביטוי.

אבל כאשר הרוחניות עזבה את העולם, לא רק שצורת החשיבה השתנתה, אלא אבד לנו התוכן שאותו ביטאו הדימויים. נשארנו עם השפה המיתולוגית, אבל בלי ההשגה שנתנה לה את משמעותה. הדבר דומה לאדם השומע שפה שאינו מכיר. הוא שומע את המילים, אבל אינו יודע מה הן אומרות. וכך אנחנו קוראים את המיתולוגיות העתיקות ורואים את הדמויות והמחזות, אבל איננו משיגים את התוכן הרוחני שהיה חי בתוכם. ולכן המעבר מן החשיבה המיתולוגית לחשיבה המופשטת אינו רק מעבר משפה אחת לשפה אחרת, כאילו התוכן נשאר זהה ורק כלי הביטוי השתכללו. השפה העתיקה הייתה קשורה להשגה שכבר איננה מוכרת לנו, ומשעה שאבדה ההשגה הזאת, החלו בני האדם לפתח דרכים אחרות להבין את המציאות ולהשיג את עומקה. ההתפתחות של החשיבה המופשטת היא אחת התוצאות של השינוי הזה, ולא הסיבה להתרחשותו.

אפשר להמחיש את הקשר בין היחלשות ההשגה הישירה לבין התפתחות דרכי החשיבה החדשות באמצעות הבחנה פשוטה.

כאשר אדם נמצא מול מציאות חיה ורבת עוצמה, עצם המפגש איתה ממלא את הכרתו. הוא אינו זקוק בהכרח להתבונן מן הצד ולנתח את העקרונות המופשטים המרכיבים אותה. אבל כאשר עוצמת המפגש הישיר נחלשת, מתפנה מקום להתבוננות מסוג אחר. האדם יכול להרחיק את עצמו מן הדבר, לבודד את מרכיביו, לעמוד על הכללים המשותפים להם ולבנות מערכת מושגית מדויקת יותר.

במובן מסוים, הדבר דומה לאפשרות לראות את הכוכבים בלילה. במשך היום הכוכבים קיימים, אבל אור השמש מסתיר אותם. כאשר האור החזק נחלש, נחשפים דברים שקודם לא היה אפשר לראותם באותו אופן.

כך ייתכן שגם התפתחות החשיבה המופשטת התאפשרה מתוך היחלשותו של עולם ההשגה הקדום. כאשר ההופעה הרוחנית החיה נחלשה, נעשה אפשרי לבודד ולפתח רבדים אחרים של ההכרה, שקודם היו מובלעים בתוך המפגש החי עם המציאות.

אין הכוונה שהמחשבה המופשטת חסרה ערך, או שהיא רק תוצאה של אובדן. אדרבה, היא מאפשרת הישגים עצומים שלא היו אפשריים באותה צורה בעולם הקדום. אלא שייתכן שהיא התפתחה דווקא כאשר השתנה היחס בין האדם לבין הרוחניות המופיעה בעולם. לפי אפשרות זו, אין צורך להניח שכל התרבויות עברו בדיוק את אותו שינוי מחשבתי. כל תרבות פיתחה את הכוחות ואת הכיוונים המיוחדים לה.

יוון פיתחה במיוחד את יכולת הניתוח, ההגדרה וההתבוננות המושגית. הודו פיתחה דרכים עמוקות של התבוננות בקיום ובתודעה. סין פיתחה דרכים שונות של הבנת הסדר האנושי והקוסמי. וישראל, שעד אז עיקר גדולתה הייתה בעולם הנבואה, החלה לפתח יותר ויותר את עולם החכמה והתורה שבעל פה. כלומר, ייתכן שהמשותף לכולן אינו התוכן החדש שאליו הגיעו, אלא העובדה שהן נדרשו למצוא דרכים חדשות לעמוד מול המציאות ולהשיג את משמעותה.

האם העולם המיתי אכן נעלם? כאן מתעוררת קושיה גדולה.

הרי אנו יודעים שהמיתולוגיות והדתות האליליות לא נעלמו באותה תקופה. היוונים המשיכו לעבוד את אלוהיהם גם לאחר שהפילוסופיה הגיעה להישגים גדולים. הדת המצרית המשיכה להתקיים במשך מאות שנים. ובתרבויות רבות אחרות המשיכו המיתוסים, הפולחנים והאמונות העתיקות להתקיים, לעיתים עד תקופות מאוחרות מאוד.

אם כן, כיצד אפשר לדבר על סיומו של העולם המיתי? נראה לי שצריך להבחין בין עצם קיומה של מסורת מיתולוגית לבין קיומו של העולם הרוחני שמתוכו היא צמחה.

אפשר להמשיך לספר סיפורים מיתולוגיים גם לאחר שהתוכן הרוחני המקורי שלהם כבר אינו מושג. אפשר להמשיך לעבוד אלים מתוך מסורת, מתוך הרגל, מתוך אמונה או מתוך שיטות דתיות מפותחות, גם כאשר האלוהות כבר אינה חלק מן המפגש הטבעי של האדם עם המציאות.

ואפשר גם שמסורות מסוימות ימשיכו לשמר אופנים של השגה רוחנית אצל יחידים או קבוצות מיוחדות, אף שכבר אין זו צורת ההשגה הכללית של העולם. לכן אין צורך לטעון שבתקופה מסוימת הפסיקו בני האדם להאמין באלים. השאלה אינה רק במה האמינו בני האדם, אלא כיצד הם השיגו את הדברים שבהם האמינו.

ביטול יצר עבודה זרה - מה יצא מקודש הקודשים?

לאחר שראינו את השינוי הגדול שהתרחש בעולם העתיק, ואת האפשרות שהפסקת הנבואה הייתה חלק משינוי רחב הרבה יותר, כדאי להתבונן בסיפור מופלא שמספרים חז"ל, שייתכן שהוא מבטא בדיוק את העניין הזה.

ביומא סט ע"ב ובסנהדרין סד ע"א מספרת הגמרא על ביטול יצר עבודה זרה בימי אנשי כנסת הגדולה. הגמרא דורשת את הפסוק בנחמיה (ט, ד): "ויזעקו בקול גדול אל ה' אלהיהם", ומספרת שהם זעקו על יצר עבודה זרה, שהחריב את בית המקדש, שרף את ההיכל, הרג את הצדיקים והגלה את ישראל מארצם, ועדיין הוא מרקד ביניהם.

והם אמרו שאין הם רוצים בו עוד, ואפילו לא בשכר שיקבלו על ההתמודדות עמו.

לאחר שלושה ימים ושלושה לילות של תענית נמסר אותו יצר בידיהם, והגמרא מתארת: "נפק אתא כי גוריא דנורא מבית קדשי הקדשים". כלומר, הוא יצא בדמות גור אריות של אש מתוך בית קודש הקודשים. ונביא אמר להם: "היינו יצרא דעבודת כוכבים".

לאחר מכן מתארת הגמרא כיצד תפסו אותו, כיצד נשמעה זעקתו למרחק עצום, וכיצד יעץ להם הנביא להכניסו לדוד של עופרת ולכסות את פיו בעופרת, כדי שלא יישמע קולו. הגמרא קושרת את הדברים לנבואת זכריה (ה, ח), שבה הרשעה מושלכת לתוך האיפה ואבן העופרת מושלכת אל פיה.

כבר עצם התיאור הזה מעניין מאוד.

הרי חז"ל אינם מתארים כאן רק החלטה של בני ישראל להפסיק לעבוד עבודה זרה. הם מתארים תפיסה וכליאה של כוח שהיה קיים בעולם ופעל על בני האדם, כוח שהופיע בדמות חיה ובעלת עוצמה, ורק לאחר שנכלא חדל לפעול כפי שפעל קודם.

ולכאורה יש כאן תיאור של שינוי ממשי במציאות הרוחנית, ולא רק שינוי בהשקפותיהם של בני האדם. אבל מה שמעניין ביותר בכל הסיפור הוא פרט אחד, שנראה במבט ראשון מוזר מאוד. **מדוע יצא יצר עבודה זרה דווקא מבית קודש הקודשים?** הרי קודש הקודשים הוא המקום המקודש ביותר בבית המקדש. זה המקום שבו שורה השכינה. מדוע דווקא משם יוצא יצר העבודה הזרה?

אם נבין את העבודה הזרה כדחף פשוט של בני אדם להאמין בשטויות ולהשתחוות לפסלים, הדבר באמת תמוה מאוד. מה ליצר כזה ולקודש הקודשים?

אבל לפי המהלך שבנינו, ייתכן שהדברים מובנים להפליא.

הרי אמרנו שבעולם העתיק הייתה רוחניות נוכחת וחיה בתוך המציאות, ושמיתוך אותו עולם רוחני צמחו הן עבודות האלים השונות והן הנבואה הישראלית, אף שהתוכן והיחס לאלוהות שונים ביניהן מן הקצה אל הקצה.

אם כך, ייתכן שיצר עבודה זרה לא היה רק נטייה להאמין באלים אחרים, אלא ביטוי של עצם העוצמה שבה בני האדם פגשו את העולם הרוחני. אותה עוצמה יכלה להביא אדם לעבודה זרה, אבל היא גם הייתה חלק מן המציאות שבה הייתה אפשרית הופעת השכינה והנבואה. ולכן היצר יוצא דווקא מקודש הקודשים. שהרי מה נמצא בקודש הקודשים? השכינה!

ייתכן שחז"ל מלמדים אותנו כאן דבר עמוק מאוד: כאשר אנשי כנסת הגדולה ביקשו לבטל את יצר העבודה הזרה, הם לא רק סילקו מן העולם דחף פסול, אלא פגעו כביכול בעצם האפשרות שהרוחניות תהיה נוכחת בתוך העולם באותו אופן שבו הייתה קודם.

אפשר לנסח זאת בחריפות: בשביל לקבול את היצר הרע, היה עליהם לקבור כביכול גם את השכינה.

כמובן, אין הכוונה שהשכינה עצמה חדלה להתקיים, או שחז"ל אומרים במפורש שאנשי כנסת הגדולה כלאו את השכינה בדוד של עופרת. אלא שייתכן שהסיפור מבטא את הסתלקותה של צורת הופעה מסוימת של השכינה, אותה הופעה חיה וממשית שהייתה קשורה לעולם הנבואי הקדום.

ומכאן גם מובנת ההקבלה המופלאה בין הפסקת הנבואה לבין ביטול יצר עבודה זרה. אלו לכאורה שתי תופעות מנוגדות. העבודה הזרה היא דבר שלילי, ואילו הנבואה היא דבר חיובי ונעלה. מדוע שתיהן נחלשות בתקופה קרובה?

אולם אם נבין ששתיהן התקיימו בתוך עולם שבו הרוחניות הייתה נוכחת באופן חי, הדבר נעשה מובן יותר. הן הנבואה והן העבודה הזרה היו דרכים שונות של יחס אל העולם הרוחני, וכאשר השתנה אופייה של המציאות הרוחנית המוכרת לאדם, הושפעו מכך שתיהן.

אין פירוש הדבר שהנבואה ועבודה זרה הן אותו דבר, או שההבדל ביניהן אינו מהותי. ההבדל בתוכן יסודי ביותר. אבל ייתכן שהייתה להן תשתית משותפת מבחינת אופי הופעתה של הרוחניות בתוך העולם האנושי. ומשום כך הפסקת הנבואה וביטול יצר עבודה זרה אינם בהכרח שני מאורעות נפרדים שאין ביניהם קשר, אלא שני צדדים של שינוי אחד עמוק יותר.

ולפי זה, אותו מאורע שמתואר בדברי חז"ל כתיקון עצום, שביטל את יצר העבודה הזרה, היה גם חלק מן המעבר מעולם שבו השכינה נוכחת באופן חי ומוחשי, לעולם שבו הרוחניות נסתרת יותר, והאדם נדרש להגיע אליה בדרכים אחרות.

הרי לנו שחז"ל לא רק תיארו את העובדה שהנבואה פסקה, אלא ייתכן שבסיפור הזה הם אף רמזו למהותו של השינוי: לא רק בני האדם חדלו להיות נביאים, אלא משהו בעצם היחס שבין העולם לבין השכינה השתנה.

ואולי צריך לחדד את הדברים עוד יותר. ייתכן שהמצב שבו אנו נמצאים כיום אינו המצב האנושי התקין והשלם, אלא מעין מצב של חולי. אנו רגילים כל כך לצורת ההכרה שלנו, עד שנדמה לנו שהיא ממצה את האפשרויות האנושיות, ושכל הבדל בינינו לבין בני האדם הקדמונים אינו אלא הבדל של ידע, תרבות או כישרון. אבל ייתכן שאנו דומים לאדם חולה, שאיבד יכולת מסוימת שהייתה טבעית לו, ומשום שמעולם לא הכיר אותה אינו יודע אפילו מה חסר לו.

אם כך, אפשר שההבדל בינינו לבין בני האדם שחיו בתקופת הנבואה אינו דומה להבדל שבין אדם רגיל לאדם בעל כישרונות יוצאי דופן, אלא להבדל שבין קוף לאדם. לא מפני שבני האדם של ימינו נחותים מבחינת תבונתם, אלא מפני שייתכן שחסר לנו ממד שלם של הכרה והשגה, שהיה חלק טבעי מן הקיום האנושי בעולם ההוא. כשם שקוף אינו מסוגל להבין את מלוא עולמו הפנימי של האדם, כך ייתכן שאיננו מסוגלים לתפוס את מלוא עולמם של בני תקופת הנבואה.

שינוי בצורת החשיבה, או שינוי בעולם עצמו? אולם עד כאן עדיין לא ביררנו את השאלה הקשה ביותר. גם אם נניח שאכן התרחש בתקופת עידן הציר שינוי כללי באופי ההשגה האנושית, עדיין אפשר להבין אותו בשתי דרכים שונות.

אפשר לומר שהעולם עצמו לא השתנה כלל. אותם כוחות רוחניים, אם הם קיימים, התקיימו לפני עידן הציר והם מתקיימים גם לאחריו. השינוי התרחש רק באדם, במבנה נפשו, בתרבותו ובדרכי החשיבה שלו. בני האדם הקדמונים השיגו את המציאות באופן מסוים, ואילו במהלך הדורות התפתחו

בהם יכולות אחרות, שהביאו לידי שינוי באופן שבו הם פוגשים את המציאות. אבל ישנה גם אפשרות אחרת. ייתכן שלא רק האדם השתנה, אלא גם העולם עצמו.

הרי אם אכן היה העולם העתיק מלא בחיות רוחנית ממשית, אין הכרח לומר שהחיות הזאת הייתה רק אופן שבו האדם פירש את המציאות. ייתכן שהרוחניות הייתה נוכחת בתוך העולם באופן ממשי יותר, ושבמהלך ההיסטוריה חל שינוי ביחס שבין העולם הגשמי לבין אותה חיות רוחנית.

אם כן, התפתחותה של החשיבה המופשטת לא הייתה הגורם לאובדן העולם המיתי, אלא אחת התוצאות של שינוי יסודי יותר במציאות.

וכאן התופעה ההיסטורית נעשית מעניינת במיוחד.

אילו היה מדובר בתרבות אחת בלבד, היה קל יחסית לייחס את השינוי להתפתחות הפנימית שלה. ביוון התפתחה הפילוסופיה משום שכך התפתחה התרבות היוונית, ובהודו התפתחו שיטות רוחניות אחרות משום שכך התפתחה התרבות ההודית. אבל אם אנו מזהים שינויים משמעותיים בתקופות קרובות בכמה תרבויות שונות, שחלקן היו רחוקות זו מזו ולא התקיימו ביניהן קשרים ישירים שיכולים להסביר את כל התופעה, מתעוררת האפשרות שהיה כאן גורם רחב יותר.

ייתכן שהיה שינוי בתנאי החיים של האנושות, ואולי אפילו שינוי גופני או סביבתי כלשהו, שהשפיע על מבנה ההכרה האנושית. אפשר להעלות השערות שונות בעניין זה, כגון שינויים באורחות החיים, בתזונה או בתנאים סביבתיים, אבל אין בידינו בשלב זה בסיס המאפשר להצביע על גורם מסוים כעל הסבר לתופעה.

וייתכן שהשינוי היה עמוק עוד יותר, ונגע לא רק לתנאים המשפיעים על האדם, אלא לעצם היחס שבין הרוחניות לבין המציאות הגשמית.

זאת כמובן כבר אינה קביעה היסטורית שאפשר להוכיח באמצעות עצם סמיכותן של התמורות התרבותיות. אבל השאלה עצמה מתבקשת מתוך המהלך שבנינו: האם בני האדם חדלו לראות את הרוחניות מפני שהשתנתה הכרתם בלבד, או מפני שהעולם עצמו כבר איננו אותו עולם?

אם האפשרות השנייה נכונה, הרי שעידן הציר אינו רק תקופה שבה הופיעו כמה מן הפילוסופיות והדתות הגדולות של האנושות. הוא עשוי להיות ביטוי היסטורי לשינוי יסודי במציאות העולם כולו.

וכאן אנו מגיעים אל הרעיון המרכזי שעלינו לברר: האפשרות שבתקופה הזאת התרחש דבר שאפשר לכנותו **פטירת העולם**.

פרק ג' - הסתלקות השכינה ופטירת העולם

נבואות על הסתלקות השכינה

עד כאן ראינו שבתקופה מסוימת בתולדות האנושות התרחש שינוי יסודי באופייה של ההשגה הרוחנית. העולם העתיק, שהיה עולם שבו הרוחניות נוכחת וחיה בתוך המציאות, הלך והתחלף בעולם שבו הרוחניות כבר איננה גלויה באותו אופן, ומתוך כך התפתחו דרכים חדשות של חשיבה והשגה. אולם כאן יש לשים לב לדבר חשוב מאוד. אין זו רק מסקנה שאנו מבקשים להסיק מתוך ההתבוננות בתולדות התרבות. למעשה, הנביאים עצמם דיברו על כך שעתידה להתרחש הסתלקות של הנוכחות האלוהית מן העולם.

כבר בתורה, בסוף ספר דברים (לא, יז-יח), נאמר שבעקבות עזיבת הברית יסתיר ה' את פניו מישראל: "והסתרת פני מהם", ובהמשך: "ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא". בדרך כלל אנחנו רגילים להבין את הסתר הפנים כהפסקת ההשגחה הגלויה, או כמצב שבו ה' אינו מגן על ישראל מפני צרותיהם. אבל ייתכן שיש כאן גם עניין יסודי יותר: עצם נוכחותו של ה' בעולם כבר לא תהיה גלויה כפי שהייתה קודם.

והדבר בולט עוד יותר בדברי הושע (ה, טו): "אלך אשובה אל מקומי עד אשר יאשמו ובקשו פני, בצר להם ישחרנני". כאן כבר אין מדובר רק בהסתרת פנים, אלא בתיאור של הליכה והסתלקות. ה' כביכול עוזב את המקום שבו היה נוכח, ושב אל מקומו, עד שיבקשו אותו מחדש. אולם התיאור המופלא ביותר נמצא בנבואות ישעיהו ויחזקאל. בישיעיהו פרק ו מתאר הנביא את חזונו: "בשנת מות המלך עזיהו ואראה את אדני יושב על כסא רם ונשא ושוליו מלאים את ההיכל".

בדרך כלל מפרשים את הדברים כתיאור של כסא גבוה ונישא שעליו יושב ה', והשוליים שלו ממלאים את ההיכל. אולם הרב יואל בן-נון הציע פירוש אחר ומעניין מאוד: המילים "רם ונשא" אינן מתארות את גובהו של הכסא, אלא את התרוממותו. הנביא רואה כביכול את הכסא מתרומם ועולה, עד שרק שוליו ממלאים את ההיכל. כלומר, אין כאן תיאור של השראת השכינה, אלא דווקא של תחילת הסתלקותה.

לפי פירוש זה, כל החזון מקבל משמעות אחרת. ישעיהו אינו רואה רק מראה מרומם של כבוד ה', אלא את השכינה המתחילה להסתלק מן המקום שבו הייתה נוכחת.

חשוב להדגיש שאין זה הפירוש היחיד האפשרי בפסוקים, אבל הוא מתאים באופן מעניין מאוד לתיאור המפורש שמופיע אצל יחזקאל.

ביחזקאל פרקים ח-יא מתואר חזון שלם שבו השכינה הולכת ומסתלקת מבית המקדש ומירושלים.

בתחילת החזון מראה ה' ליחזקאל את התועבות הנעשות בבית המקדש, ואומר לו שהן גורמות להרחקתו מן המקדש. בהמשך מתוארת הסתלקות כבוד ה' בשלבים. תחילה הוא עולה ממקומו, אחר כך יוצא אל מפתן הבית, ולבסוף נושא את עצמו על הכרובים ויוצא מן המקדש.

בפרק י (פסוק יח) נאמר: "יוצא כבוד ה' מעל מפתן הבית ויעמד על הכרובים". ובהמשך, בפרק יא (פסוק כג), נאמר: "ויעל כבוד ה' מעל תוך העיר ויעמד על ההר אשר מקדם לעיר". כלומר, יחזקאל רואה כיצד כבוד ה' יוצא מן המקדש, עוזב את ירושלים ועומד על ההר שממזרח לה. יש כאן דבר שצריך להתבונן בו. הרי בית המקדש עצמו עדיין עומד על תילו בזמן החזון הזה. החורבן הגשמי עדיין לא הושלם, אבל יחזקאל כבר רואה את הסתלקות השכינה מתוכו.

ממילא, החורבן אינו רק הריסת המבנה שבו הייתה השכינה שורה, אלא קודם לכן הסתלקות השכינה מן המקום. הגוף הגשמי עדיין קיים, אבל הדבר שהעניק לו את חיותו כבר עזב אותו.

ואחרי החורבן נאמר במגילת איכה (ב, ט): "גם נביאיה לא מצאו חזון מה".

וכעת אפשר להבין את התופעה שראינו בעידן הציר באופן חדש. ייתכן שהפסקת הנבואה בישראל לא הייתה רק תוצאה של ירידת הדורות או של אובדן כישרונם של הנביאים, אלא תוצאה של אותו מאורע שעליו דיברו הנביאים עצמם: הסתלקות השכינה.

ואם נצרף לכך את התופעות שהתרחשו בתרבויות האחרות באותה תקופה, אפשר להציע שהסתלקות השכינה מירושלים הייתה ההופעה המרכזית של שינוי רחב הרבה יותר, שבו הרוחניות הפסיקה להיות נוכחת בתוך המציאות הגשמית באותו אופן שבו הייתה בעבר.

וייתכן ששורשו של השינוי העולמי הזה היה דווקא בהסתלקות השכינה מעם ישראל. שהרי עם ישראל הוא העם שנועד להיות נקודת החיבור שבין הרוחניות לבין העולם הגשמי, המקום שבו השכינה שוכנת בתוך החיים הארציים עצמם. משום כך הסתלקות השכינה מישראל עשויה להיות לא רק פסגתה של התופעה העולמית, אלא גם שורשה, שממנו נבע השינוי ביחס שבין הרוחניות לבין העולם כולו. וכאן יש לשים לב גם לצד השני של הנבואה.

ביחזקאל פרק מג מתואר חזון עתידי שבו כבוד ה' חוזר אל בית המקדש. הוא בא מכיוון מזרח, אותו כיוון שאליו יצא קודם לכן, והנביא מתאר כיצד כבוד ה' שב וממלא את הבית. (ואולי יש כאן גם רמז לכך ששיבת הרוחניות עתידה לבוא דווקא מן המזרח.)

אלא שבנבואה הזאת יש פרט מעניין במיוחד. יחזקאל אינו מסתפק בתיאור של כבוד ה' החוזר אל בית המקדש, אלא אומר: "והארץ האירה מכבודו" (מג, ב).

הנה השכינה חוזרת אל הבית, אבל הארץ כולה מוארת מכבודה. ייתכן שגם כאן אנו רואים את הקשר שבין השראת השכינה בישראל לבין המציאות העולמית כולה. בית המקדש הוא המקום שבו מתגלה הכבוד, אבל הארתו אינה מוגבלת למקדש בלבד. כלומר, כשם שהסתלקות השכינה מישראל עשויה להיות קשורה להסתלקות הרוחניות מן העולם כולו, כך שיבתה לישראל עשויה להיות קשורה לשיבת הרוחניות אל העולם כולו.

ומכאן אפשר להבין שההיסטוריה אינה רק מהלך שבו האנושות מתרחקת מן העולם הרוחני הקדום ומפתחת במקומו דרכי חשיבה והשגה אחרות. ייתכן שכל התקופה הזאת היא שלב ביניים, שבסופו עתידה הרוחניות לשוב ולהיות נוכחת בתוך העולם, אבל הפעם באופן אחר, לאחר שהאנושות כבר פיתחה את הכוחות החדשים שלה. אולם מה פירוש הדבר שהשכינה הסתלקה מן העולם? מה בדיוק היה כאן קודם, ומה השתנה לאחר מכן? כדי להבין את הדברים, כדאי להתבונן במשמעותו של המוות עצמו.

פטירת העולם

כאשר אדם מת, גופו אינו נעלם. כל האיברים שהיו בו קודם עדיין נמצאים בו, וגם החומרים שמהם היה מורכב ממשיכים להתקיים. ובכל זאת, האדם החי שהיה כאן קודם כבר אינו.

ייתכן שמשוה דומה התרחש בעולם כולו. כדי להבין את עומק ההבדל, כדאי לחשוב על אדם שאנו מכירים היטב, אדם הקרוב אלינו מאוד, שאנחנו אוהבים אותו וחיים במחיצתו במשך שנים.

כאשר אנחנו פוגשים אותו, איננו פוגשים רק גוף. אנחנו פוגשים אישיות חיה, שיש לה עולם פנימי, רצונות, מחשבות, רגשות ועומק שאין לנו אפשרות למצות במילים. ואנחנו פוגשים את כל הדברים הללו בתוך הגוף עצמו: בפניו, במבט עיניו, בקולו, בתנועותיו ובכל צורת הופעתו. אבל כאשר אותו אדם מת, הגוף עדיין נמצא לפנינו. אם מדובר באדם שמת זה עתה, ייתכן שמבחינה חיצונית כמעט לא השתנה דבר. אותם הפנים, אותן העיניים, אותן הידיים, אותו הגוף שהכרנו. ובכל זאת, ההבדל הוא תהומי.

מי שחי שנים עם אשתו, ועכשיו מונחת לפניו גופתה, אינו מרגיש שהוא נמצא מול אותו הדבר שהכיר קודם, רק בלי נשימה ובלי תנועה. הוא יודע שהאדם שחי איתו איננו נמצא כאן עוד. הגוף עדיין קיים, אבל הנוכחות החיה שהייתה בו הסתלקה.

ואי אפשר לתאר את ההבדל הזה באמצעות רשימה של פעולות פיזיולוגיות שפסקו. כמובן, מבחינה מדעית אפשר לתאר את הפסקת פעילות המוח, הלב ושאר המערכות הגופניות. אבל התיאור הזה אינו ממצה את ההבדל שבין המפגש עם אדם חי לבין המפגש עם גופתו.

ההבדל אינו רק בתפקודו של הגוף, אלא בכך שהגוף החי היה הופעתה של אישיות, ואילו לאחר המוות אותה אישיות כבר אינה מופיעה בתוכו.

ועכשיו כדאי לדמיין אפשרות מוזרה מאוד.

נתאר לעצמנו אדם שנולד לעולם שבו אין יצורים חיים, אלא רק גופות. הוא מכיר היטב את מבנה גופם של בני האדם, את צורת פניהם, את איבריהם ואת החומרים שמהם הם מורכבים, אבל מעולם לא פגש אדם חי.

ואז אנחנו באים ומספרים לו שפעם היו הגופות הללו חיות. שהן דיברו, הרגישו, אהבו, פחדו, חשבו, ורצו דברים. שאנחנו היינו פוגשים בתוך כל גוף כזה אישיות שלמה.

מה הוא יבין מן הדברים? ייתכן שהוא ינסה להסביר את החיים באמצעות המושגים המוכרים לו. הוא יאמר שפעם הגופות הללו היו מסוגלות לבצע פעולות מסוימות, ושכנראה היו בהן מנגנונים מורכבים יותר מכפי שהוא מכיר. אבל ספק אם הוא יוכל להבין מתוך הדברים מה פירוש הדבר לפגוש אדם חי. גם אם נסביר לו במשך שנים את כל ההבדלים בין גוף חי לגוף מת, הוא עדיין לא יוכל להשיג את הדבר המרכזי שחסר לו, מפני שמעולם לא פגש את החיות עצמה.

ייתכן שזה בדיוק המצב שבו אנחנו נמצאים ביחס לעולם העתיק.

אנחנו מכירים את העולם הגשמי. אנחנו מכירים את החומרים, הכוחות, התהליכים וחוקי הטבע, ואנחנו מסוגלים לחקור אותם ולהבין אותם באופן מדויק לאין ערוך מכפי שהיו מסוגלים בני האדם הקדמונים. אבל ייתכן שהעולם שאנחנו מכירים הוא במובן מסוים גופתו של העולם שהיה קיים בעבר. החומרים עדיין קיימים. השמש זורחת, הגשם יורד, הרוחות נושבות והארץ מצמיחה את פירותיה. חוקי הטבע פועלים, והמציאות כולה ממשיכה להתנהל. אולם ייתכן שבעולם העתיק היה בתוך כל אלה תוכן רוחני חי, ממש כשם שבתוך גופו של אדם חי מופיעה אישיות. והרוחניות הזאת לא הייתה רק רעיון שאפשר ללמוד עליו, אלא דבר שהאדם היה מסוגל לפגוש בתוך המציאות עצמה.

וכאשר הרוחניות הסתלקה, הגוף נשאר. אנחנו ממשיכים לפגוש את אותו עולם גשמי, אבל בלי הנשמה שהייתה נוכחת בתוכו.

מנקודת המבט שלנו, העולם נראה שלם. אנחנו מכירים אותו כפי שהוא, ואין לנו תחושה שחסר בו דבר מהותי. אבל ייתכן שזאת רק משום שמעולם לא הכרנו עולם חי באמת, כשם שאדם שלא פגש מעולם אדם חי אינו יודע מה חסר בגופות שהוא מכיר.

ואם כך, ההבדל שבין העולם העתיק לעולמנו אינו רק ההבדל שבין אדם בעל השגה רוחנית מפותחת לבין אדם בעל השגה רוחנית חלשה. ייתכן שמדובר בהבדל יסודי הרבה יותר, מן הסוג שקיים בין גוף חי לבין גוף מת.

אין הכוונה שהעולם הגשמי חדל להתקיים, או שבני האדם חדלו להיות יצורים חיים. החיים הביולוגיים ממשיכים להתקיים. הכוונה היא שהעולם, בתור מערכת של גוף ונשמה, איבד את הופעתה הגלויה של נשמתו בתוך גופו.

וממילא, ייתכן שמה שאנחנו רגילים לכנות כיום "העולם" אינו אלא חלק מסוים מן העולם השלם שהיה קיים בעבר.

העולם החי וחוקי הטבע

כאן צריך להבהיר דבר חשוב מאוד. כאשר אנו אומרים שבעולם העתיק הייתה רוחניות חיה בתוך המציאות, אין הכוונה שבאותו זמן לא היו חוקי טבע, או שהעולם התנהל באמצעות ניסים תמידיים. אדרבה, ייתכן שחוקי הטבע היו קיימים ופעלו באותו אופן עקרוני שבו הם פועלים כיום. כדי להבין זאת, נחזור למשל האדם.

כאשר אדם חי מזיז את ידו, האם מדובר בנס? האם נשמתו שוברת את חוקי הטבע כדי להזיז את היד? בוודאי שלא. היד נעה באמצעות מערכת העצבים והשרירים, וכל התהליך מתרחש בהתאם לחוקיות הפיזיולוגית של הגוף. אבל אין פירוש הדבר שהאדם עצמו לא הזיז את ידו. אדרבה, אנחנו אומרים שהאדם הזיז את ידו דווקא משום שכל המערכת הגופנית הזאת היא הגוף החי שלו, שבאמצעותו הוא מבטא את רצונו.

אם כן, חוקי הטבע אינם בהכרח מתחרים בנוכחותה של הנשמה. הם יכולים להיות בדיוק המנגנון שבאמצעותו הנשמה פועלת בתוך הגוף. וכך ייתכן שהיה גם בעולם העתיק.

אפשר שהכוחות הפיזיים וחוקי הטבע היו הגוף של המציאות, ואילו הכוחות הרוחניים היו הנשמה שבתוכו. העולם הגשמי לא היה מציאות נפרדת שהרוחניות מתערבת בה מדי פעם מבחוץ, אלא מציאות שבתוכה הרוחניות עצמה מופיעה ופועלת. לפי זה, כאשר אדם קדמון דיבר על כוח אלוהי הפועל בתוך תופעת טבע מסוימת, אין הכרח שהוא התכוון לומר שאותו כוח פועל במקום המנגנון הטבעי.

ייתכן שהוא השיג את התוכן הרוחני של אותה תופעה, בדיוק כשם שאנחנו פוגשים את רצונו של אדם בתוך הפעילות הפיזית של גופו, מבלי לחשוב שרצונו פועל בניגוד לחוקי הפיזיולוגיה.

וממילא, כאשר הרוחניות הסתלקה מן העולם, לא היה צורך שחוקי הטבע ישתנו. העולם יכול להמשיך להתנהל מבחינה פיזית בדיוק כפי שהתנהל קודם, ובכל זאת להיות שונה לחלוטין מבחינת החיות הרוחנית המופיעה בתוכו.

זהו עומק משל הפטירה. כאשר אדם מת, הגוף אינו הופך לחומר מסוג אחר. החומרים שהרכיבו את גופו קודם הם אותם חומרים, וחוקי הפיזיקה והכימיה הפועלים בו הם אותם חוקים. ובכל זאת, הוא כבר אינו אדם חי.

כך ייתכן שגם העולם שאנחנו מכירים כיום אינו עולם שחסרים בו חוקים או כוחות פיזיים מסוימים, אלא עולם שחסר בו האופן שבו הנשמה הייתה נוכחת בתוך הגוף.

וממילא, אין הכרח שהמדע המודרני יוכל לגלות את ההבדל הזה באמצעות חקר חוקי הטבע בלבד.

המדע יכול לחקור את הגוף, את מנגנוניו ואת דרך פעולתו. אבל עצם העובדה שהצליח להסביר את המנגנון אינה מוכיחה שאין בתוכו חיים רוחניים, כשם שהסבר פיזיולוגי של פעולת הדיבור אינו מוכיח שאין אדם המדבר באמצעות הפה.

אין זו כמובן הוכחה לכך שהעולם אכן היה חי מבחינה רוחנית, אלא הבהרה לכך שהאפשרות הזאת אינה מחייבת אותנו לדמיין עולם שבו חוקי הטבע פעלו אחרת.

הפטירה הפרטית ופטירת העולם

וכאן מתגלה דבר מעניין מאוד. הפטירה שבה הנשמה מסתלקת מן הגוף והגוף ממשיך להתקיים בלעדיה, יכולה ללמד אותנו על מה שהתרחש בעולם כולו.

לדעתי, אין זו רק הקבלה ספרותית בין שני דברים שונים. ייתכן שמדובר באותו מבנה יסודי, החוזר בשתי רמות שונות של המציאות.

האדם הפרטי הוא מציאות חיה המורכבת מגוף ונשמה.

וגם העולם כולו עשוי להיות מציאות חיה, שיש לה גוף גשמי ונשמה רוחנית. ובשני המקרים מתרחש תהליך דומה: תחילה הנשמה חיה בתוך הגוף, לאחר מכן מתרחש פירוד ביניהם, ובסופו של התהליך אמור להיווצר חיבור מחודש.

פטירת האדם

ברובד הפרטי הדברים מוכרים לנו יותר. כאשר האדם חי, נשמתו מופיעה בתוך גופו. רצונותיו, מחשבותיו, רגשותיו ופעולותיו כולם קשורים למערכת הגופנית שלו, והאדם אינו חווה בדרך כלל את נשמתו כמציאות נפרדת העומדת מחוץ לגוף.

אדרבה, הגוף דומיננטי מאוד בחיי האדם.

האדם עסוק בצרכיו, ברצונותיו, בתחושותיו ובכל מערכת החיים המעשית שלו. גם תכנים רוחניים שהוא משיג מתלבשים בתוך החיים הללו, ולעיתים הם נבלעים בהם עד שקשה להבחין מה שייך לעצמיותו הפנימית ומה שייך למערכת הגופנית שבתוכה הוא חי. אבל הגוף אינו מסוגל להתקיים לנצח במצבו הנוכחי. הוא משתנה, נשחק, מתבלה, ובסופו של דבר מאבד את היכולת לקיים בתוכו חיים. כאשר הגוף אינו מסוגל עוד לשאת את הנשמה, מתרחשת הפטירה. הנשמה נפרדת מן הגוף, והגוף נשאר בלעדיה.

לפי תפיסת החיים שלאחר המוות, הנשמה ממשיכה להתקיים במצב אחר, שבו היא כבר אינה מלוכדת באותה מערכת גופנית. ומעתה היא יכולה להתגלות לעצמה באופן שלא היה אפשרי קודם לכן, כאשר הייתה משולבת בתוך פעולות הגוף. אולם חשוב מאוד להבין שאין פירוש הדבר שהמצב שבו הנשמה מתקיימת ללא גוף הוא התכלית השלמה. אדרבה, אם האדם השלם הוא צירוף של גוף ונשמה, הרי שגם נשמה ללא גוף וגם גוף ללא נשמה הם מצבים חלקיים.

הגוף ללא הנשמה הוא גופה, אבל גם הנשמה ללא הגוף חסרה את האפשרות להתממש בתוך חיים גופניים. לכן תכלית המהלך אינה הפירוד עצמו, אלא תחיית המתים. לא חזרה פשוטה לאותו מצב שהיה קודם, אלא חיבור מחודש של הגוף והנשמה, לאחר שהנשמה כבר השיגה עצמאות וזהות משלה, והיא יכולה לחזור ולהופיע בתוך הגוף באופן שלם יותר.

פטירת העולם

וכך, ייתכן, התרחש גם בעולם כולו. בעולם העתיק היו הגוף הגשמי והנשמה הרוחנית מחוברים זה לזה.

העולם הגשמי לא היה רק מציאות של חומרים וחוקים, שבתוכה בני האדם מדמיינים שיש כוחות רוחניים. הוא היה מציאות שבתוכה כוחות רוחניים מופיעים באופן חי, והאדם היה מסוגל להשיג אותם כחלק מן המפגש שלו עם העולם. אבל במהלך ההיסטוריה נפרדו בהדרגה שני הצדדים הללו. הגוף הגשמי המשיך להתקיים, להתפתח ולפעול לפי חוקיו, ואילו הרוחניות כבר לא הייתה נוכחת בתוכו באותו אופן.

ייתכן שאפשר להבין בדרך זו גם את דברי חז"ל: "מיום שחרב בית המקדש ... וניטל טעם הפירות" (משנה סוטה ט, יב). מעבר לאפשרות של שינוי ממשי בטיב הפירות, יש בדברים הללו גם ביטוי לאפשרות שהאדם עצמו כבר אינו חווה את המציאות באותו אופן. אותו פרי עשוי להיות לפניו, אבל במפגש עמו חסרה החיות שהייתה מורגשת בו בעבר. לפי הבנה זו, פטירת העולם אינה רק אובדן הגישה אל תוכן רוחני, אלא שינוי בעצם האופן שבו העולם הגשמי נחוזה, עד שאפילו טעם של הפירות אינו מופיע עוד באותה מלאות.

מעתה העולם הגשמי מופיע בפנינו כמציאות העומדת בפני עצמה, ואילו התכנים הרוחניים נעשים עניין נפרד. אפשר לדבר על אידיאות, על ערכים, על עקרונות, על רצונות אלוהיים ועל עולמות רוחניים, אבל כל אלו אינם בהכרח חלק מן האופן שבו אנו פוגשים את המציאות הגשמית עצמה. אולם כשם שפטירת האדם אינה מחייבת שנשמתו חדלה להתקיים, אלא שהיא ממשיכה להתקיים בעולם אחר, מרוחק מאיתנו, וייתכן שיש דרכים להגיע עמה למגע מסוים, כך גם נשמת העולם לא חדלה להתקיים. הרוחניות עדיין קיימת, אלא שהיא אינה מלובשת עוד בעולם הגשמי כפי שהייתה בעבר. היא מתקיימת בממד אחר של המציאות, שהגישה הטבעית שלנו אליו אבדה, וכדי להגיע אליה עלינו למצוא דרכים מיוחדות ליצור עמה קשר כלשהו. ואכן, לאורך הדורות התפתחו דרכים שונות להשגת הרוחניות, ויש אנשים שזכו להגיע באמצעותן למגע מסוים עם אותו עולם נסתר. וכך נוצרו שני תחומים נפרדים: העולם הגשמי, שהמדע הולך ומעמיק בהבנתו, והעולם הרוחני, שהפילוסופיה, המיסטיקה, הקבלה ודרכי ההשגה השונות מבקשות להבין אותו.

כל אחת מן הדרכים הללו יכולה להגיע להישגים גדולים מאוד, אבל עצם הפירוד בין שני התחומים הוא החיסרון היסודי שאנו מבקשים להבין.

גם גלותו של עם ישראל והסתלקות השכינה ממנו הן חלק מן התוצאות של פטירת העולם. הרי אם עם ישראל הוא המקום שבו הרוחניות אמורה להתקשר אל המציאות הארצית, מובן שכאשר הקשר הזה נחלש בעולם כולו, נפגעים גם חיי האומה, והיא יוצאת לגלות. שיבת ישראל לארצו ושיבת השכינה אליו עשויות להיות אפוא חלק מן התהליך שבו נשמת העולם חוזרת אל גופו.

מדוע היה צורך בפטירה? אולם אם העולם העתיק היה עולם חי, שבו הרוחניות הייתה נוכחת בתוך המציאות עצמה, מדוע היה צורך שהמצב הזה יסתיים?

נראה שיש בפירוד שבין הגוף לנשמה צורך גדול ותועלות עמוקות לשניהם. כל עוד הם מחוברים בחיבור שאינו מתוקן בשלמותו, כל אחד מהם מוגבל על ידי השני. דווקא הפירוד מאפשר לכל אחד מהם להתפתח ולהגיע לשלמותו בפני עצמו, כדי שיוכלו לשוב ולהתחבר באופן בוגר, עמוק ומתוקן

יותר. וכך גם בפטירת העולם. בעולם העתיק הייתה הרוחניות נוכחת בתוך המציאות, אבל החיבור הזה עדיין לא היה מתוקן בשלמותו. אחת מתוצאותיו הייתה העבודה הזרה, שנבעה מן המפגש החי והעוצמתי עם הכוחות הרוחניים, כאשר האדם לא ידע להתייחס אליהם כראוי. הפטירה הביאה עמה גם את ביטול יצר העבודה הזרה, ובכך אפשרה את הכנתו של חיבור עתידי מתוקן, שבו תשוב הרוחניות להיות נוכחת בעולם, אבל כבר לא תצמיח את העבודה הזרה.

תועלת נוספת היא התפתחות עצמאותו של האדם. בעולם שבו הרוחניות גלויה בעוצמה רבה, היחס אליה נובע במידה רבה מיראה ומכניעה לנוכחותה. כאשר היא נסתרת, מתאפשרת התפתחות גדולה יותר של חכמה, בחירה ואהבה, הבאות מתוך האדם עצמו. החיבור העתידי יוכל לכלול את שתי המעלות הללו יחד.

יש מקום לעיון רחב בשאלה מה בדיוק מרוויחים הגוף והנשמה מן הפירוד, וכיצד הוא מכשיר אותם לחיבור המחודש. נראה לי שהרמח"ל, בספרו "דעת תבונות", העוסק ביחס שבין הגוף לנשמה, בפירודם ובחיבורם המחודש בתחיית המתים, מניח את היסודות להבנת הדברים. ואפשר להעביר את התבונות הללו מן האדם הפרטי אל היחס שבין גופו הגשמי של העולם לבין נשמתו הרוחנית.

מכל מקום, לענייננו די בעיקרון היסודי: הפטירה אינה תכלית לעצמה. היא שלב של פירוד והתפתחות, שתכליתו לאפשר לגוף ולנשמה לחזור ולהתחבר באופן שלם יותר.

ובמובן זה אפשר לראות בעידן הציר את המהפכה השנייה בתולדות ההכרה האנושית: הראשונה הייתה בחטא עץ הדעת, שיצר את הפירוד הראשוני בין האדם לאלוהות; והשנייה בהסתלקות השכינה, כאשר גם הנבואה, שהייתה הגשר על פני אותו פירוד, פסקה.

תחיית העולם

וכאן אנו יכולים לחזור אל משל פטירת העולם ולהבין את משמעותו בשלמות.

כאשר אדם מת, אין התכלית שנשמתו תישאר לנצח מחוץ לגוף, אלא שתבוא תחיית המתים. וכך גם בעולם כולו. אם אכן הייתה פטירה של העולם, שבה נשמתו הרוחנית נפרדה מגופו הגשמי, הרי שהתכלית אינה שהפירוד הזה יימשך לנצח.

התכלית היא תחיית העולם.

כלומר, חזרתה של הרוחניות להיות נוכחת בתוך המציאות הגשמית עצמה. אבל אין הכוונה לחזור בדיוק אל העולם המיתי הקדום. הרי במהלך התקופה שבה הרוחניות הייתה נסתרת, האנושות פיתחה כוחות עצומים של מחשבה, הכרה, חכמה, דיוק, שליטה ועצמאות.

הכוחות הללו אינם טעות שצריך לבטל כדי לשוב לעולם הרוחני. אדרבה, ייתכן שכל תכלית הפירוד הייתה לאפשר להם להתפתח, יחד עם ההתפתחות שהתרחשה בצד הרוחני עצמו.

אם כך, העתיד השלם אינו עולם שבו האדם חוזר להיות נתון בתוך הרוחניות באופן הקדום, מבלי שפיתח את עצמאותו, אלא עולם שבו הרוחניות חוזרת ומתגלית בתוך מציאות שהאדם כבר מסוגל להבין אותה, להבחין בה ולחיות בתוכה באופן מפותח יותר.

החכמה אינה אמורה להיעלם מפני הנבואה, אלא להתחבר אליה. העולם הגשמי אינו אמור להתבטל מפני העולם הרוחני, אלא לשוב ולהיות הגוף החי שלו.

והאדם אינו אמור לוותר על עצמאותו כדי להיכנע שוב לעוצמת ההתגלות הקדומה, אלא להגיע למצב שבו הוא מסוגל לקבל את הרוחניות מתוך חכמה, הבנה, רצון ובחירה, ולהכניס אותה אל כל תחומי חייו.

אפשר לראות בכך את עומק התקווה הנבואית לשיבת השכינה.

כאשר יחזקאל מתאר את כבוד ה' השב אל בית המקדש, אין מדובר רק בחזרה של דבר שאבד אל המקום שבו היה קודם. ייתכן שמדובר בשלב חדש בהיסטוריה, שבו החיבור בין השכינה לבין העולם הגשמי נבנה מחדש, לאחר תקופה ארוכה של פירוד.

ונראה שהדבר מתבטא בנבואות נוספות, המתארות לא רק את שיבת ההתגלות, אלא גם שינוי פנימי עמוק באדם עצמו.

כך בירמיהו (לא, ל-לב) נאמר: "הנה ימים באים נאם ה' וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה". ובהמשך: "נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה והייתי להם לאלהים והמה יהיו לי לעם".

הרי שהתורה אינה אמורה להישאר רק דבר שהאדם מקבל מבחוץ ומחויב לנהוג על פיו, אלא להיכתב בתוך לבו עצמו. הברית אינה רק חזרה לברית הקדומה, אלא ברית חדשה, שבה התוכן האלוהי נעשה חלק פנימי מחייו של האדם. וכך גם ביחזקאל (לו, כו-כז): "ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם", ובהמשך: "ואת רוחי אתן בקרבכם ועשיתי את אשר בחקי תלכו ומשפטי תשמרו ועשיתם". גם כאן אין מדובר רק בכך שהשכינה תחזור להופיע לעיני האדם, אלא בכך שהרוח האלוהית תהיה בקרבו, ותעצב את עצם רצונו ואת דרך חייו.

ואילו ביואל (ג, א) נאמר: "והיה אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם זקניכם חלמות יחלמון בחוריקם חזינות יראו".

הרי לנו נבואה מפורשת על שיבת הנבואה עצמה, ולא רק ליחידים נבחרים כפי שהיה בעולם הקדום, אלא בהתפשטות רחבה הרבה יותר של הרוח האלוהית.

ובישעיהו (יא, ט) נאמר: "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". כלומר, העתיד המתואר בנביאים אינו רק שיבה למצב שבו בני האדם יודעים שיש אלוהים, אלא מצב שבו הידיעה וההשגה האלוהית ממלאות את המציאות עצמה.

ייתכן שכל הנבואות הללו מתארות צדדים שונים של אותו חיבור מחודש בין הרוחניות לבין העולם הגשמי. אבל החיבור העתידי אינו רק חזרתה של הרוחניות להופיע מבחוץ כפי שהייתה בעולם העתיק. הוא כולל גם את התפתחותו של האדם עצמו, כך שהתוכן האלוהי יוכל להיכנס אל תוך לבו, רצונו והכרתו, ולהיות חלק מחייו באופן פנימי ושלם יותר.

וכשם שבתחיית המתים הנשמה אמורה לחזור אל הגוף לאחר שעברה מצב של פירוד ממנו, כך גם בתחיית העולם אמורה נשמת המציאות לחזור ולהופיע בתוך גופה הגשמי.

ואז העולם עצמו ישוב להיות חי. לא רק עולם שבו קיימים בני אדם המאמינים ברוחניות, ולא רק עולם שבו יחידים מיוחדים מסוגלים להגיע להשגות רוחניות, אלא עולם שבו הרוחניות עצמה שוב נוכחת בתוך המציאות.

אלא שהפעם, ייתכן שהחיבור יהיה שלם הרבה יותר.

הגוף הגשמי כבר פיתח את כוחותיו, והנשמה הרוחנית כבר התבררה כמציאות העומדת בפני עצמה. ומתוך כך יוכל להתרחש חיבור שבו שני הצדדים אינם נבלעים זה בזה, אלא כל אחד מהם מופיע במלוא מעלתו.

זאת תהיה תחייה במובן העמוק ביותר: לא רק חזרתם של החיים הישנים, אלא יצירת חיים חדשים ושלמים יותר מתוך האיחוד המחודש של הגוף והנשמה.

ומכאן אפשר להבין גם את מקומו המיוחד של עם ישראל במהלך הזה. אם עם ישראל הוא המקום שבו אמורה השכינה לשכון בעולם הארצי, הרי ששיבת עם ישראל לארצו ושיבת השכינה אליו עשויות להיות חלק מרכזי מתחיית העולם כולו.

לא רק גאולתה של אומה אחת מתוך גלותה, אלא חידוש הקשר שבין הרוחניות לבין המציאות עצמה. ואולי זהו העומק של חזון יחזקאל: כבוד ה' שב אל בית המקדש, אבל "הארץ האירה מכבודו".

משמעות הדברים להבנת התורה

אם המהלך הזה נכון, יש לו השלכה גדולה מאוד על כל הדרך שבה אנו ניגשים ללימוד התורה, הנבואה והקבלה.

הרי התורה ניתנה בעולם חי, שבו הרוחניות הייתה נוכחת בתוך המציאות. ואילו אנחנו קוראים אותה לאחר שהעולם עבר פטירה, ולאחר שצורת ההשגה שהייתה טבעית לבני תקופת הנבואה כבר אינה מוכרת לנו.

ממילא, גם אם נבין היטב את פירוש המילים ואת משמעותם ההיסטורית של הדברים, עדיין ייתכן שיחסר לנו חלק גדול מאוד מן התוכן שהמילים הללו ביטאו בעולם שבו נאמרו.

אפשר להמחיש זאת במשל לאדם שלמד היטב את תנועות הלישה, והוא חוזר עליהן בדייקנות, אבל הבצק עצמו אינו לפניו. כך ייתכן שגם כאשר אנו עמלים להבין את פרטי התורה ולהעמיק בדברי חז"ל, עדיין חסר לנו משהו מן המציאות הרוחנית החיה שמתוכה נידונו הדברים. אין בכך כדי לגרוע מערכם של הלימוד והמעשה, אלא כדי להצביע על ממד נוסף שאנו מבקשים לשוב ולהשיג. אבל כאן מתעוררת אפשרות חשובה. ייתכן שהרוחניות עצמה לא נעלמה, אלא רק נפרדה מן הגוף שבו הייתה מלובשת. ואם כך, עדיין אפשר להגיע להשגה שלה, גם אם כבר אי אפשר לפגוש אותה בדרך הטבעית שהייתה קיימת בעבר.

במובן מסוים, זהו מקומה של חכמת הקבלה. הנבואה הייתה השגה של הרוחניות כשהיא חיה בתוך המציאות, כאשר התוכן הרוחני בא לידי ביטוי בכוח המדמה, בתחושות ובכל כוחות הנפש והגוף.

ואילו הקבלה מבקשת להשיג את הרוחניות גם כאשר היא כבר אינה מופיעה בתוך העולם הגשמי באותו אופן, באמצעות השגה פנימית, לימוד וחכמה.

וכאן מאירים דברי חז"ל במשנה (חגיגה ב, א): "ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו". אין די בכך שאדם ילמד את התיאורים והדימויים של סתרי תורה וידע לחזור עליהם. כדי להבין את תוכנם הוא זקוק ליכולת השגה פנימית משלו. וכפי שביאר הרמב"ם בפירושו למשנה, הרב מוסר לו ראשי פרקים ורמזים בלבד, ואילו את ההבנה עצמה צריך התלמיד להשיג מדעתו.

לאור הדברים הללו, אפשר להבין גם את היווצרותה של ההבחנה שבין הנגלה לנסתר. אין הכוונה שבעולם הנבואה לא היו מדרגות שונות של השגה, או שכל אדם היה מסוגל להבין את התכנים

הרוחניים באותה מידה. אלא שבעולם שבו הרוחניות הייתה נוכחת בתוך המציאות, התוכן הפנימי והאופן שבו הוא התגלה היו מחוברים זה לזה בחיבור חי. המראות, הדימויים והמחזות לא היו רק צורות חיצוניות שנועדו לרמוז על רעיונות מופשטים, אלא כלים שבתוכם התוכן הרוחני עצמו הושג. משום כך, ההבחנה שאנו רגילים לעשות בין התוכן הגלוי לבין המשמעות הפנימית הנסתרת שלו לא התקיימה בהכרח באותה צורה.

אולם כאשר הסתלקה ההופעה הרוחנית מן העולם, נוצר פירוד בין שני הצדדים הללו. המילים, המחזות, הסיפורים והמעשים נשארו בידינו, אבל התוכן הרוחני שהיה חי בתוכם כבר לא היה מושג באופן טבעי. כך נוצרה ההבחנה המוכרת לנו בין נגלה לנסתר: הנגלה הוא הרובד של הדברים שאנו מסוגלים להבין באמצעות כלי ההכרה הרגילים שלנו, ואילו הנסתר הוא התוכן הפנימי שהדברים הללו ביטאו, שהגישה הישירה אליו כבר אינה מובנת מאליה. אין הכוונה שהנסתר הוא בהכרח מידע סודי, שאילו רק היו מוסרים אותו לכל אדם היה נעשה גלוי. הנסתר הוא נסתר מצד עצם אופן השגתו. גם כאשר המילים המתארות אותו ידועות, וגם כאשר אדם מבין היטב את משמעותן המושגית, עדיין ייתכן שעצם התוכן הרוחני שהן מבטאות נשאר נסתר ממנו.

ומכאן אפשר להבין גם את ההבדל שבין עולם הנביאים לעולמם של חז"ל. בתקופת הנבואה הייתה הרוחניות נוכחת במציאות באופן שאפשר מפגש חי עמה, אף שהנבואה עצמה הייתה מדרגה מיוחדת שלא כל אדם זכה לה. אולם לאחר הסתלקות הנבואה נשארו בידי ישראל התורה, דברי הנביאים והמסורות הקדומות, בעוד שההשגה הרוחנית שעמדה מאחוריהם כבר לא הייתה נגישה באותה דרך. מעתה אפשר היה ללמוד את הדברים, להבין את לשונם ואת משמעותם הגלויה, ואף לעסוק בהם בעומק רב, ובכל זאת לא להשיג את התוכן הפנימי שהיה חי בהם במקורם.

אולם ההשגה הזאת לא אבדה לחלוטין. גם בעולם שלאחר הנבואה נותרה בידי יחידים האפשרות להגיע אל התוכן הפנימי באמצעות השגה מיוחדת, שאינה נובעת מעצם לימוד המילים. זו משמעותה של הדרישה שהזכרנו להיות "חכם ומבין מדעתו": לא די בלימוד התיאורים, אלא נדרשת היכולת להגיע באמצעותם אל התוכן מתוך הכרתו של האדם עצמו. חכמת הקבלה יכולה לכוון את האדם אל התוכן הזה, להעמיק את השגתו ולדייק אותה, אבל היא אינה יכולה להחליף את עצם יכולתו להשיג אותו. ללא השגה פנימית, גם סתרי התורה עלולים להישאר עבורו מערכת של מושגים, רעיונות ודימויים, בלי שיפגוש את התוכן הרוחני שהם מבקשים לבטא.

אפשר לומר שהמקובלים המשיכו לשמר את נשמת הנבואה, גם כאשר גופה כבר לא היה קיים. אולם הקבלה אינה הדרך היחידה שבה ניסו בני האדם להגיע להשגה רוחנית לאחר הפסקת הנבואה.

גם באומות העולם התקיימו לאורך הדורות זרמים מיסטיים, מסורות אזוריות ודרכים שונות של השגה רוחנית. ואף בתוך עם ישראל, לצד חכמת הקבלה, התקיימו דרכים נוספות שביקשו להגיע אל עומקה של המציאות הרוחנית.

אפשר למנות בהקשר הזה גם זרמים מסוימים של הפילוסופיה העמוקה בימי הביניים, שלא הסתפקו בבירור מושגים מופשטים אלא ביקשו להגיע באמצעות העיון להשגה רוחנית ממשית; את חסידות מצרים מבית מדרשו של רבי אברהם בן הרמב"ם, שפיתחה דרכים מיוחדות בעבודה פנימית ובהשגה רוחנית; ואת חסידות אשכנז, על דרכיה המיוחדות בעבודת ה', בסוד ובהשגת האלוהות.