

שלמה טולידאנו

תורת הרצף אצל המהר"ל

הקדמה

חוקרי המאה הי"ט לא ייחסו חשיבות מיוחדת למהר"ל; הם ראו בו דרשן מטיף ולא איש הגות בעל שיטה פילוסופית סדורה.¹ רק החל מן המחצית השנייה של המאה העשרים מתחילים להבין כי מדובר בהוגה דעות בעל שיעור קומה.² פרופ' אלחנן ריינר תיאר את המהר"ל כ"הוגה האשכנזי הראשון והיחיד שניסח הגות שיטתית ומקיפה שהתכוונה להתמודד עם השאלות הגדולות באירופה של שבירת הכלים: הרפורמציה ורפורמציית הנגד, בפרוייקט אחד ענק בהיקפו, העשוי קומה על גבי קומה".³ אולם נדמה לנו שהראשון שעמד על כי ספרי המהר"ל מציגים שיטה פילוסופית מובנית היטב, היה פרופ' אנדרה נהר המנוח, שעמד בראש המחלקה העברית באוניברסיטת שטרסבורג ברבע השלישי של המאה העשרים.

נהר הראה שחשיבתו של המהר"ל היא חשיבה דיאלקטית שלפיה המציאות בנויה מניגודים.⁴ זוהי "תורת ההפכים". הוא הבליט את מדרש חכמינו הדין בשאלה מדוע התורה מתחילה באות ב"ת ולא באות אל"ף, ובמילים אחרות, מדוע התורה מתחילה באות השניות במקום להתחיל באות האחדות.⁵ כמו כן הוא תיאר את "תורת האמצע" של המהר"ל,⁶ את "תורת הסדר" שלו ואת "תורת היחסות" שלו.⁷

תורת ההפכים של המהר"ל משתלבת לכאורה היטב בזרם המרכזי של המחשבה המערבית. מחשבה זו היא בדרך כלל מחשבה משברית שבה מובלטת הדיכוטומיה בין אדם לאלוהים, בין יש לאין, בין רוח לחומר, בין חיים לדומם,

- 1 ראו A. Neher, *Le puits de l'exil*, Paris, 1966, pp. 24–25.
- 2 שם, עמ' 27.
- 3 א' ריינר, מקור ראשון, מוסף שבת, 4/9/09, עמ' 6.
- 4 ראו Neher (לעיל הערה 1), עמ' 35–38.
- 5 שם, עמ' 35.
- 6 שם, עמ' 56–68.
- 7 שם, עמ' 54.

בין כלל ופרט ועוד. אלא שתורת האמצע של המהר"ל הגורסת כי יש פתרון לניגודים שבין ההפכים, ושהפתרון נמצא באמצע ומאחד את ההפכים – סותרת במשהו את הדיכוטומיה העומדת בבסיסה של תורת ההפכים. מחשבת המהר"ל אינה משתלבת בעולם הפילוסופיה המערבית המבוסס על השבר שבין זוגות הניגודים.⁸

במאמר זה מטרתנו להראות שמחשבתו של המהר"ל היא אחדותית וגורסת כי קיים רצף בין ההפכים. אפשר לכנות קו זה במחשבתו של המהר"ל: "תורת הרצף". תורה זו מסבירה בסופו של דבר גם את תורת האמצע של המהר"ל. נפתח בתיאור "תורת ההפכים".

א. תורת ההפכים

לדעת המהר"ל, בעולם שוררת קוטביות. הכול מורכב מניגודים. המדע בן-זמננו אימץ חשיבה זו: בעולם החלקיקים מדברים על חומר ואנטי-חומר, אלקטרון ופוזיטרון; בעולם החשמל מדברים על מטען חיובי ומטען שלילי; בעולם הכוחות מדברים על פעולה ותגובה וכדומה. הניגודים עבור המהר"ל אינם סתירה. הם מייצגים שני היבטים הפוכים שיצאו מתוך האחדות. איש ואישה היו בראשיתם מחוברים בגבם, "זכר ונקבה בראם", והקב"ה חילק ביניהם (ברכות סא, ע"א). תורתו זו של המהר"ל נובעת אפוא מאותו רעיון הנסירה המפורסם של הקבלה, האומר כי ההפכים הופיעו מתוך האחדות.

8 במאמר זה אני מתייחס לזרם השליט בחשיבה המערבית, שלפיו יש שבר בין זוגות הניגודים. אחד הניציגים הבולטים ביותר של תפיסה זו היה הפילוסוף הצרפתי דקארט. בספרו *Les Meditations métaphysiques* (המדיטציה השישית) שואלת אותו הנסיכה אלישבע: הואיל ואתה טוען שהגוף והנשמה הם שתי מהויות שונות, איך אתה מסביר שרצון יכול להניע את החומר או שתנועת חומר יכולה לגרום כאב? איך אפשר לחבר שתי מהויות כל כך שונות? דקארט ציין שהנשמה אינה בגוף כמו רב החובל באוניתו. אילו היה הדבר כך, לא היינו חשים כאב כשהגוף נפצע, הואיל ואיננו אלא עצם חושב, והיינו מסתכל בפצע בעזרת התבונה, כמו שרב החובל מסתכל על חור בספינתו. במילים אחרות, אם הרוח חוברת לגוף מבחוץ, היא הייתה צריכה לראותו כאובייקט. אך ההתנסות הרגשית שלנו אינה מראה לנו כך את הדברים. דקארט הגיע למסקנה שאי אפשר להבין את החיבור בין הנשמה והגוף אלא אם מפסיקים להתפלסף. על תפיסה משברית זו ידע המהר"ל מלימודיו בספרי הרמב"ם. כידוע הרמב"ם גורס שיש תהום שאינה ניתנת לגישור בין החומר לרוח, ולכן מלאך אינו יכול "להתלבש" בגוף חומרי (ראו מורה נבוכים, ח"ב, פ"מב). במאמר זה נשתדל להראות שאין זו עמדתו של המהר"ל. נציין כי בחשיבה המערבית קיימים גם זרמים אחרים שאינם דוגלים בשניות, ומדגישים דווקא את עניין הרצף והאחדות במציאות. מדובר בעיקר בזרם הניאוראפלטוני. ראו להלן בסוף מאמר זה נספח קצר שבו נשווה את דרכו של המהר"ל לדרכו של זרם זה.

כ־250 שנה לאחר מכן אומצה השיטה על ידי הפילוסוף הגרמני הֶגֶל (Hegel). עבור הֶגֶל הדיאלקטיקה היא התהליך הבסיסי של ההתפתחות גם במחשבה וגם במציאות, מתְּזָה לאנטיתזה ולסינתזה. אחרי הגל גרס קרל מרכס כי המציאות האנושית היא מחזה של מאבק בין מעמדות (פועלים מול מעסיקים, עניים מול עשירים, וכיוצא בזה).

נהר הראה שהמילים המנחות בשפתו של המהר"ל הן זוגות של מונחי ניגוד: עילה – עלול, סיבה – מסובב, צורה – חומר, כוח פועל, כלל – פרט, עצם – מקרה, הוויה – העדר, תוספת – חסרון, נותן – מקבל, נבדל – חומרי, התחלה – השלמה, בריאה – סדר, אחדות – ריבוי, דבקות – פירוד, בורא – נברא ועוד.⁹ תורת הניגודים מסבירה גם את קיומה של האלילות. אצל המהר"ל האלילות אינה אמונה בעניינים וירטואליים אלא בדברים ממשיים מאוד, אולם אלו דברים המנוגדים לקב"ה. אלילות היא למשל אמונה "דתית" בטבע, במדע, באידאולוגיה אנושית. האלילות אצל המהר"ל היא שניות, ניגודיות, מתת. לכן היא יוצרת כעס אלוהי.¹⁰

תורת הניגודים מאפשרת גם שתי זוויות ראייה של המציאות: של הבורא ושל הנברא. זוהי תורת היחסות של המהר"ל. היא פותרת את הסתירות המפורסמות בין ידיעת ה' לבחירה האנושית, בין ידיעתו הבלתי משתנית לבין ידיעתו את כל הפרטים המשתנים בתדירות, בין רצונו הבלתי משתנה לבין קבלת התפילות וכדומה.¹¹

באמצעות תורת הניגודים מצליח המהר"ל לפרש את הלגיטימיות של המחלוקת ואת הביטוי "אלו ואלו דברי אלהים חיים" שמוסב על מחלוקתם של בית הלל ובית שמאי.¹²

ב. תורת הרצף

1. הרצף בין בורא לבריאה

קיום הניגודים אינו גורם למהר"ל לראות את המציאות כדיכוטומית. למשל, הניגוד "בורא – בריאה" אינו אומר שאין כלום בין הבורא לבין הבריאה. משהו מחבר ביניהם. הכיצד? ובכן, לשיטת המהר"ל, באופן גבולי אין דבר בעולם זולת הבורא. כך הוא כותב בספר גבורות השם (פרק ט):

9 שם, עמ' 37.

10 ראו מהר"ל, באר הגולה, ירושלים תשל"א, הבאר הרביעי, עמ' עב.

11 ראו ש' טולידאנו, דבור ומחשבה סיכום ופירוש לספר באר הגולה, ירושלים תש"ע, מבוא ג, עמ' 22.

12 ראו באר הגולה (לעיל הערה 11), עמ' כ.

וכן בזה שכל הנמצאים שבים אליו ר"ל שהכל אפס זולתו, כי במדרגת רוממתו הנה הוא יתברך הכל ואינו חסר דבר. ואל יעלה על הדעת שהנמצאים הם דבר זולתו, שאם היו נחשבים דבר זולתו, אם כן הוא יתברך ח"ו יחסר דבר שהנמצאים זולתו, אבל אין הדבר כך כי כל הנמצאים שבים אליו באמתת מציאותו וכל הנמצאים אפס זולתו.¹³

רעיון זה מגולם מאוחר יותר בחסידות בכלל, ובפרט בחב"ד, במונח "אין עוד מלבדו". אנחנו רחוקים מאד מרעיון הדיכוטומיה בין בורא לבריאה המאפיינת את המחשבה הפילוסופית המערבית.

יש לציין כי לא מדובר בפאנתאיזם. המהר"ל אינו אומר שהבריאה היא אלוהות. אכן הוא כותב בספר נתיבות עולם:

וזה כי כל הנמצאים אפס זולתו ית' כמו שאמרו: הוא אלהינו אין עוד אמת מלכנו אפס זולתו ככתוב בתורתו וידעת וגו', וכל הנמצאים תלויים בו, ולפיכך אין לנמצא שום מציאות זולתו יתברך... (נתיב האמת, פרק ב)

הנמצאים אינם הוא עצמו; הם תלויים בו, והם יתנדפו בלעדיו. הוא מזרים להם מציאות ממציותו. בלשון הקבלה הם "כלים" שמקבלים את אלהותו. אם כן אין נתק בין הבורא לבריאתו, אלא רצף.

2. הרצף בין היש לְאֵין

גם הניגוד "יש – אין" אינו אומר שאין כלום בין היש לבין הָאֵין. המהר"ל מצטט¹⁴ את המדרש הבא: "אמר ר' יהודה בר סימון: יְהִי ערב אין כתיב כאן, אלא וְיְהִי ערב (כלומר, "ערב" אינו מציאות חדשה שנבראה עכשיו, אלא היתה קיימת לפני כן) – מכאן שהיה סדר זמנים קודם לכן" (בראשית רבה, פרשה ג, אות ז). המהר"ל מבין כי משמעות "היה סדר זמנים" היא שהזמן היה מסודר, שהוא זרם בצורה אחידה ושלא היו זמנים יחודיים. הזמן זרם ביום הראשון בצורה אחידה עד בריאת האור, ובאותו זמן נבראו עניינים בעלי מהות לא גמורה: תְּהִי נְבִהוּ

13 ראו S. Traison, "Parallels Meet: A look at Maharal on the Background of Plato", *Kol* 13 (2001), pp. 121–130. מחברת המאמר עמדה על הדמיון הרב הקיים בין מחשבת המהר"ל לבין מחשבת אפלטון בנוגע לאהבה. אפלטון דחה את הדעה שהאהבה היא משיכה בין הניגודים. לדעתו האהבה היא שאיפה לאחדות ולשלמות. היא אסטרטגיה להרמוניזציה של האישים עם מדרגתם היקומית. המחברת מוסיפה כי התורה מצווה על יראת ההורים ולא על אהבתם. אהבת ה' שונה מאהבת האדם, כי בני האדם נפרדים זה מזה בעוד הם חלק מן האלוהים. האב אוהב את בנו הואיל והוא יצא ממנו, הוא המשכו. אולם הבן אינו נדרש לאהוב את אביו. האדם נמשך לאהוב את ה' כי הוא חלק ממנו.

14 ראו מהר"ל, באר הגולה (לעיל הערה 11), עמ' פב.

וחושך. "תהו" פורש על ידי רש"י כך: "כאשר האדם בא לקרוא לו שם שהוא דָּבָר זה, הוא תוהו ונמלך לקרוא לו שם אחר". כלומר – אומר המהר"ל – הייתה מציאות לא מוגדרת היטב, הואיל וזו לא הייתה בריאה גמורה, וכדי שתהיה בריאה גמורה, צריך להיות זמן מיוחד. בראשונה היה רק "סדר זמנים", לא זמנים מיוחדים, והייתה בריאה באמצע התהליך שיצאה כבר מן הָאֵין, אך עדיין לא הגיעה אל הַיֵּשׁ.

מדברים אלה עולה כי הניגוד "הווייה – העדר" אינו אומר כי אין כלום ביניהם. במחשבה המערבית, יורשתה של הפילוסופיה היוונית, הַיֵּשׁ וְהָאֵין הם עניין דיכוטומי. עצם או ישות קיימים או לא קיימים; אין אפשרות אחרת. במחשבתו של המהר"ל היונקת מן הקבלה, הָאֵין והיש אינם עניין דיכוטומי, יש הדרגה רציפה ביניהם. המהר"ל מדבר למשל על "כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור"¹⁵. הוא מניח אפוא כי יש דרגות שונות של מציאות. אילו היינו ממציאים מְקַדְּם מציאות הנע בין אפס לאחד, היינו יכולים לומר כי מְקַדְּם המציאות המוחלטת – מציאות ה' – הוא אחד, וכי מְקַדְּם המציאות של הָאֵין המוחלט הוא אפס, ומקדמי המציאות של הבריות השונות נע בין אפס לאחד.¹⁶ על פי רעיונו זה של המהר"ל, אפשר לפרש את האַמְרָה של חז"ל: "רשעים בחייהם קרויים מתים, צדיקים במיתתם קרויים חיים"¹⁷, באומרנו כי מְקַדְּם המציאות של הצדיקים גָּדַל לעבר אחד, ומקדם המציאות של הרשעים קָטַן לעבר אפס.

3. הבריאה כתהליך הדרגתי

בספרו "דרך חיים" על פרקי אבות (ד, יז) מגדיר המהר"ל את העולם הבא. נציין תחילה כי לשיטתו העולם הבא אינו קיים בו זמנית עם העולם הזה. העולם הבא הוא העולם שיופיע אחרי תחיית המתים, וזאת כשיטת הרמ"ה,¹⁸ ובניגוד לשיטת הרמב"ם שבשבילו העולם הבא הוא עולם הנשמות הקיים בו זמנית עם העולם הזה.¹⁹ המהר"ל מוכיח כי העולם הבא חייב להופיע בעתיד בדרך הבאה: הבריאה בעולם הזה חסירה ואילו הבורא הוא שלם. השכל הישר דורש שהיצירה תתאים

15 ראו מהר"ל, דרך חיים, ירושלים תשל"א, עמ' קמד.

16 מושג ההיררכיה בקיום אינו מיוחד למהר"ל. הוא מצוי אצל הוגי דעות בסוף ימי הביניים וברנסנס. על כך ראו E. Mahoney, Hierarchy of Being According to Some Late Medieval and Renaissance Philosophers, in: *Philosophies of Existence*, New York 1982.

17 תנחומא בבובר, וזאת הברכה, ז.

18 ראו הרמ"ה, יד רמה על סנהדרין, ראש פרק י.

19 משנה תורה, הלכות תשובה פ"ח ה"ח.

ליוצרה: ככל שהיוצר חכם יותר ומיומן יותר, כך יצירתו משוכללת יותר. הואיל וה' שלם בריאתו חייבת להיות שלמה. ההיגיון דורש שהמציאות שלנו תזכה בשדרוג לעתיד לבוא עד שתגיע לשלמותה. המהר"ל מתקשה אפוא לקבל את שיטת הרמב"ם שלפיה העולם החומרי על כל חסרונותיו יתמיד כך. עולם חסר זה חייב לנוע לעבר שלמות. העולם הזה איננו יכול להיות המילה האחרונה במעשה ידיו של הבורא. הוא ראשיתו של תהליך האמור להוביל לעולם של שלמות.

הן אמת כי הבריאה אינה יכולה להידמות לבוראה, אך היא צריכה בכל זאת לשקף את שלמותו. למשל הבורא נמצא מעבר לצרכים הגופניים; הוא אינו יכול אפוא להשתקף בעולם של אכילה ושתייה ושל פרייה ורבייה. לא בכדי אמרו חכמינו שהעולם הבא אין בו לא אכילה ושתייה ולא פרייה ורבייה ולא משא ומתן.²⁰

בעולם הזה אין התאמה בין הבורא לבריאה. ההתאמה תתקיים בעולם הבא. אכן אמרו במדרש:

וְהַתְּהַלְכָתִי בְּתוֹכְכֶם [ויקרא כו, יב] – מְשֻׁלוֹ מִשָּׁל לְמָה הַדְּבָר דּוּמָה? לְמַלְךְ שְׂבָא אֶצֶל אַרְיֶסוֹ, וְהִיא הָאֲרִיסָה הַהוּא מִיִּטְמֵר מִלְּפָנָיו [מסכתת רמב"ם], וְהַמֶּלֶךְ אֹמֵר לְאֲרִיסָה: מַה לָּךְ שָׂאתָ מִיִּטְמֵר מִלְּפָנָי? הֲרִינִי כִּיֹּצֵא בְךָ [הריני אדם כמוך!] כִּךְ עֵתִיד הַמָּקוֹם לְטִיִּיל בֵּין הַצְּדִיקִים, וְצְדִיקִים מִזְדַּעְזְעִין מִלְּפָנָיו, וְהַמָּקוֹם אֹמֵר לָהֶם לְצְדִיקִים: מַה לָּכֶם שָׂאתֶם מִזְדַּעְזְעִים מִלְּפָנָי? הֲרִינִי כִּיֹּצֵא בְכֶם [שהרי נבראתם בצלם אלהים!] אִי לְפִי שְׂאֵנִי כִּיֹּצֵא בְכֶם, יִכּוֹל לֹא תֵהָא מוֹרְאֵי עֲלֵיכֶם? תְּלַמּוּד לּוֹמֵר: וְהֵייתִי לָכֶם לְאֱלֹהִים וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי לְעַם (ילקוט שמעוני, בחוקותי, רמז תרעב).

ובכן, מדרש זה מבטא את ההתאמה בין ה' לצדיקים, בין הבורא לבריאתו. אך הוא מוסיף כי התאמה זו אינה אומרת כי יש זהות ביניהם: "יכול לא תהא מוראי עליכם? תלמוד לומר: וְהֵייתִי לָכֶם לְאֱלֹהִים וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי לְעַם". היהדות אינה פנתיאיזם. יש הפרדה מוחלטת בין הבורא לבריאתו, אלא שיש התאמה ביניהם, כך שהיצירה דומה ליוצרה.

העולם הזה חסר, והוא חייב לצעוד לקראת עולם של שלמות, לקראת העולם הבא. העולם הזה הוא הכנה לעולם הבא. העולם הזה הוא בריאה לא גמורה. העולם הבא הוא הבריאה הגמורה. מעשה הבריאה הוא אם כן מעשה רצוף, כאשר המעבר מ"עדיין לא נברא" ל"נברא" אינו מעבר חד אלא הדרגתי.

4. הרצף בין החומר לרוח

נתבונן בזוגות ההפכים "פשוט-מורכב" ו"רוח-חומר". בדרך כלל בדיכטומיה רגילה הפער בין שני חלקי הדיכטומיה הוא איכותי ולא כמותי. אולם אצל המהר"ל ההבחנה ביניהם אינה רק איכותית אלא גם כמותית. למשל באשר לאלוהים הוא אומר שהוא "פשוט בתכלית הפשיטות".²¹ ביטוי זה מניח שיש הדרגה בפשיטות, רצף של פשיטות בין המורכב ביותר לפשוט ביותר. לדעת המהר"ל, אין תהום פעורה בין הפשוט למורכב.

על שכלו של האדם הוא אומר: "מפני כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי".²² יש אם כן שכל רוחני "נטוי" שאין בו חומר בכלל, אך יש לידו שכלים רבים המורכבים מרוחניות וחומריות בכל הפרופורציות האפשריות. אין אם כן תהום בין רוח לחומר.

על פניו נראה כי לדעת המהר"ל קיים רצף בצורה של סולם העולה מן המורכב אל הפשוט ומן החומר אל הרוח. ככל שהיישות מורכבת יותר כך היא גשמית יותר, וככל שהיא פשוטה יותר, כך היא רוחנית יותר. בתחתית הסולם נמצאים הנבראים החומריים והמורכבים, ובראשו ניצב האלוהים שהוא כאמור "פשוט בתכלית הפשיטות".

החוקרים עמדו על יחסו הכפול של המהר"ל כלפי החומר: מצד אחד הוא רע,²³ ומצד שני הוא טוב.²⁴ יש מחלוקת בין החוקרים כיצד לפתור את הסתירה. חגי בן ארצי²⁵ העיר כי יש אצל הוגי הדעות השונים מבחינים בשלוש צורות של התייחסות לחומר: סגפנות, הרמוניה וקידוש. לדעת בן-ארצי, המהר"ל אימץ את שלוש הצורות והוא רואה בהן מסלול התקדמות רוחנית של האדם: בתחילה

21 מהר"ל, גבורות ה', ירושלים תש"ם, פרק סז.

22 מהר"ל, באר הגולה (לעיל הערה 11), עמ' כו.

23 "כי בדבר שהוא שכלי נבדל מן החומר לגמרי, הוא טוב גמור, ולכך התורה היא טוב הגמור בפרט, והפך זה הדבר שהוא חמרי הוא רע גמור" (מהר"ל, דרך חיים [לעיל הערה 15], עמ' כז).

24 לדעת המהר"ל, המלאכים לא נבראו בצלם אלהים, ואלה דבריו: "ותחלה אמר נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, דמשמע אף המלאכים הם בדמותו, ואח"כ אמר בצלם אלהים ברא אותו ... אמנם האדם נאמר בפרט עליו בצלם אלהים ברא אותו ... לכך יש לו אור וזיו המציאות ביותר מכל, אף מן המלאכים" (מהר"ל, שם, עמ' קמד). והנה, אם נניח כי החומר נמוך מן הרוח, כיצד יכול האדם להיות מעל למלאך? כמו כן המהר"ל מתייחס בצורה חיובית מאוד לתשמיש המיטה שמתקיים בקדושה (מהר"ל, באר הגולה [לעיל הערה 10], עמ' צג-צד).

25 ח' בן-ארצי, "היחס בין חומר ורוח בנתיבות עולם של המהר"ל", דעת, 18 (1987), עמ' 53-45.

האדם מדכא את החומר, אחר־כך הוא מוצא את האיזון בינו ובין הרוח ובסוף הוא מקדש את החומר.

יהושע גולדינג²⁶ חולק על בן־ארצי. הוא סבור שהמהר"ל מחייב סגפנות מסוימת גם במדרגה הרוחנית הגבוהה ביותר של האדם. לטענתו, כאשר המהר"ל רואה את החומר כרע, הוא מתייחס למוגבלותו ולסופיותו, וכאשר הוא רואה אותו כטוב, הוא מתייחס לתפקידו המיוחד של הגוף בקשר שבין הקיום האנושי לבין האלהים.

נראה לי להוסיף כי לדעת המהר"ל האלוהים משתקף מלמעלה למטה בתוך אין־סוף שכבות של "מלבושים", כשההתשקפות נעשית פחות ופחות בהירה, עד ההשתקפות האחרונה – גופו של האדם.²⁷ אך כותב המהר"ל:

וזה שאמר איוב: ומבשרי אחזה אלוה (איוב יט), כי כאשר יתבונן האדם בציור גופו, יכול האדם לעמוד לדעת את הש"י ... כי משה מפני שהיתה נבואתו נבדלת לגמרי, וזה נקרא שראה באספקלריא המאירה, לכך אמר כי לא יראני האדם, כי אין לו תמונה גשמית ... אבל ישעיה שאין מעלתו כל כך, והיה רואה הש"י בכח גשמי, וזה נקרא אספקלריא שאינה מאירה, והוא ראה השם יתברך דרך עולם הגשמי, שהוא מלבוש נחשב, אשר המלבוש מתדמה בו הלוכש" (דרך חיים, עמ' קמג).

נראה אפוא שהחומר הוא השלב הנמוך ביותר של ניוונה של הרוח, ומבחינה זו הוא נחשב לרע בעיני המהר"ל. אולם מצד שני, שורשו של החומר נמצא ברוח, ויש לו אפוא פוטנציאל לשוב אל שורשו, ומבחינה זו הוא טוב.

הד לקשר הזה שבין החומר לרוח יש בתורת המונאדות של לייבניץ שלפיה כל דבר שנחלק מורכב מחלקיו; ואפשר לחלק עוד כל חלק, ולהמשיך כך בחלוקה עד שנגיע לחלקים פשוטים שאינם ניתנים עוד לחלוקה. כל מורכב עשוי אפוא מדברים פשוטים; דברים פשוטים הם חסרי התפשטות, שכן כל דבר שיש לו התפשטות ניתן לחלוקה. הדברים הפשוטים האלה מכונים "מונאדות". הואיל והמונאדות חסרות התפשטות, הרי שהן אינן חומריות, ולייבניץ רואה בהן "נפשות". לייבניץ הגיע אפוא למסקנה שהחומר בנוי מרכיבים פשוטים של רוח.²⁸ התהום שהיתה פעורה בין החומר לרוח אינה קיימת אצלו.²⁹

J. L. Golding, "Maharal's Conception of the Human Being", *Faith and Philosophy*, 26 (1997), pp. 444–455.

רעיון זה נמצא הרבה בוהר. ראו למשל שם, בהעלותך, קמח, ע"ב.

על תורת המונאדות של לייבניץ ראו ב' מגי, הפילוסופים הגדולים (תרגמו: א' גרינגרד ואחרים), תל־אביב 2002, עמ' 135–136.

5. הרצף בין טבע לנס

הטבע נתפס בפילוסופיה כעולם של סדר, בעוד הנס נתפס כהתפרצות שנועדה לשבש את הסדר. המהר"ל יצא כנגד תפיסה זו. הוא כתב בהקדמתו השנייה לספר "גבורות השם" כי עולם הנסים הוא עולם מסודר. כאשר הנסים מופיעים הם מהווים סטרוקטורה מושלמת. לא במקרה היו עשר מכות במצרים, ולא במקרה הן התרחשו בסדר מסוים, ולא במקרה היו עשרה נסים על הים כאמור בפרקי אבות (ה, ד) וכדומה.

אך לא די בזה: המהר"ל גם גורס כי אין תהום בלתי עבירה בין עולם הטבע לעולם הנס. תהום כזאת, אילו היתה קיימת, היתה מונעת את הופעת הנסים. המהר"ל כותב באותה הקדמה: "כי הנסים לעולם במה שיש לעולם קישור וחיבור והתאחדות עם העולם הנבדל – ויש להם סדר מסודר". יש חיבור בין עולם הטבע לעולם הנס, יש רצף ביניהם.

בספר דרך חיים (ה, ו; עמ' רלג) המהר"ל מתייחס לדברי המדרש (בראשית רבה, וילנא, ה, ה):

אמר ר' יוחנן: תְּנַאֵין התנה הקדוש ברוך הוא עם הים שיהא נקרע לפני ישראל, הדא הוא דכתיב: וַיִּשָּׁב הַיָּם לְאֵיתָנוּ (שמות יד, כז) – לתנאו שהתנה עמו. אמר רבי ירמיה בן אלעזר: לא עם הים בלבד התנה הקדוש ברוך הוא, אלא עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית.

וכותב המהר"ל:

רק שהתנה עם העולם הטבעי שלפעמים כשירצה הש"י, יהיה נוהג שלא על פי הטבע. והתנאי הזה כי העולם הטבעי הזה קשור עם עולם הנבדל, ומפני שקשור עולם הזה עם עולם הנבדל ולא נעשה מחיצה ביניהם, ומעתה לא נחשב כאן חורבן לעולם הטבעי (שם).

במילים אחרות, הבורא ברא את הטבע שבשעת הצורך הוא יתנהג שלא לפי הטבע. הטבע מכיל בתוכו בצורה מובנית (built in) עיקרון של חריגה מן הטבע. עקרון חריגה זה נובע מכך שהטבע מחובר לעולם הרוחני, ואין מחיצה בין שני העולמות. אין מדובר בשני עולמות מנוגדים שסותרים אחד את השני. פלישת העולם העליון אל תוך העולם התחתון אינה מחריבה את העולם התחתון. בשעת הצורך מתחבר העולם החומרי עם העולם המופשט, ונוצר הנס.

29 להשוואה בין עמדת המהר"ל על הרצף בין רוח וחומר לבין עמדתו של פלוטינוס הניאר אפלטוני ראו להלן בנספח.

הבורא לא מסר את העולם הזה בידי הטבע לגמרי, אלא הותיר בו פרצה לעבר העולם שמעל לטבע. העולם הזה מכיל יסוד של על-טבע. הנס הוא חלק מן העולם הזה. זהו פירוש אמרתם של חכמינו שהקב"ה התנה תנאי עם מעשה בראשית.

ובכן, בניגוד לדעתה של הפילוסופיה המערבית הקלסית, אין לדעת המהר"ל מחיצה בין עולם הטבע לעולם "הנבדל" והמופשט. יש רצף ביניהם.

6. הרצף בין הדומם לחי

בספר באר הגולה (הבאר הרביעי, עמ' פא) המהר"ל כותב כי הארץ הראשונה כללה את החיים ואת הרצון. כלומר, כאשר הארץ היתה קיימת לבדה, טרם נבראו הצמחים ובעלי-החיים והאדם, היא הכילה את כל המהויות של הדומם, של הצומח, של החי ושל האדם. למה הדבר דומה? לתאי העובר הראשונים: הם מכילים בתוכם את האפשרויות של כל תאי הגוף. הם מסוגלים להפוך לתאי עצב, לתאי עצם, לתאי שרירים, לתאי לב, לתאי כבד וכו'. משום כך מתכננים ברפואה להשתמש בתאי עוברים לצורך ריפוי אברים שנהרסו במקום להזדקק להשתלה. תאי העובר נקראים "תאי גזע". גם מִן עצם מכיל תאי גזע, ולכן משתילים אותו לחולים.

הארץ הבראשיתית הכילה כאמור את כל המהויות, כולל מהותו של האדם. ראייה לכך היא שהיה לה רצון. הארץ הראשונה ביטאה את רצונה החופשי בזה שלא קיימה את מצוות בוראה, והוציאה "עץ עושה פרי" במקום "עץ פרי עושה פרי" (בראשית רבה, ה, יא). יש האומרים כי "ארץ" היא מלשון "רצון" וגם מלשון "רץ", לשון תנועה, והתנועה היא האות המובהק ביותר של החיים. כמו שתאי העובר הראשונים הולכים ומתמיינים, כשחלק מהם הופך לתאי עצב וחלק לתאי עצם וכו', כך הארץ הבראשיתית הלכה והתמיינה. כשהוציאה את הצמחים, היא העבירה להם את מהויות הצומח, החי והאדם, והיא איבדה אותן. כשנבראו בעלי החיים, הצמחים העבירו להם את מהות החי, והם איבדו אותה. וכשנברא האדם, העבירו לו בעלי-החיים את מהות האדם, והם איבדו אותה.

על כל פנים הדיכוטומיה בין "דומם – חי" או בין "חסר דעת – בר דעת" לא הייתה קיימת בארץ הבראשיתית.

7. הרצף בין הכלל לפרט

בספר "דרך חיים" (פ"ג, מ"י) המהר"ל כותב כי האדם הפרטי בנוי משלשה מרכיבים: גוף, נפש, שכל. אך נוסף לפרטיותו יש לאדם מרכיב של כלליות שמשייך אותו לכלל. גוף, נפש, שכל, נשמת הכלל – הם כל האדם. אם כן, יש

משהו שמחבר כל פרט לכלל. בנקודה זו מותר לומר כי המהר"ל הקדים בכשלוש מאות שנה את הסוציולוג היהודי-צרפתי אמיל דורקהיים שגילה את קיומה של תודעת הכלל.³⁰

8. הרצף בין חול לקודש ובין אור לחושך

מקובלות הדיכוטומיות "קודש-חול", "אור-חושך". נראה כיצד מתייחס אליהן המהר"ל. כתוב במסכת אבות (ה, 1):

עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן: פי הארץ, ופי הבאר, ופי האתון, והקשת, והמזן, והמטה, והשמיר, והכתב, והמכתב, והלוחות. ויש אומרים: אף המזיקין וקבורתו של משה וְאֵילוֹ של אברהם אבינו. ויש אומרים אף צבת בצבת עשויה.

על משנה זו המהר"ל כותב בספרו "דרך חיים" כי ששת ימי בראשית היו ימי חול, ולכן נבראו בהם ענייני הטבע. לעומתם יום שבת היה יום של קדושה, ולכן לא הייתה בו בריאה בכלל. אולם זמן בין השמשות שביניהם היה בתפר שבין עולם החול לעולם הקדושה. הוא היה עדיין זמן של בריאה, הואיל ומעורב בו קצת חול, אך היה בו כבר קצת קדושה, ולכן נבראו בו עניינים מוכלאים משני העולמות, הטבעי והעל-טבעי. וכך המהר"ל גורס:

עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות ... ויש אומרים: אף המזיקין. ויש אומרים: אף קבורתו של משה וְאֵילוֹ של אברהם אבינו. ויש אומרים אף צבת בצבת עשויה.

לפי זה, יש לנו ארבע דעות (שלוש פעמים "ויש אומרים") באשר לדברים שנבראו בין השמשות. המהר"ל כותב שלא ייתכן שזה במקרה. וזה לא במקרה כי זמן בין השמשות הוא זמן הדרגתי. מיד אחרי שקיעת החמה זה עדיין כמעט יום גמור, ורק לקראת הלילה ממש, מופיע בין השמשות המלא. כתוב במסכת שבת (לד, ע"ב):

30 אמיל דורקהיים (Emile Durkheim) השתמש הרבה במונח *conscience collective* בחיבוריו אלה: *De la division du travail social* (1893), *Les règles de la méthode sociologique* (1895), *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), *Le suicide* (1897).

איזהו בין השמשות? משתשקע החמה כל זמן לפני מזרח מאדימין, דברי ר' יהודה; ר' נחמיה אומר כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל. רבי יוסי אומר בין השמשות כהרף עין זה נכנס וזה יוצא ואי אפשר לעמוד עליו.

יש לנו אם כן כמה הגדרות ל"בין השמשות". בין השמשות של ר' יוסי, שהוא קצר ביותר, הוא בין השמשות המוחלט, והוא כמובן בין השמשות האחרון. בו נבראו אותם עשרה דברים הקרובים לעולם הקדושה. לפני בין השמשות של ר' יוסי יש עוד בין השמשות, פחות מוחלט ממנו, ובו נבראו אילו של יצחק אבינו ע"ה וקברו של משה רבנו ע"ה. לפני בין השמשות השני הזה, יש עוד אחד, עוד פחות מוחלט, ובו נבראו המזיקין, ולפניו יש עוד בין השמשות, רביעי במספר, עוד פחות מוחלט, ובו נבראה הצבת הראשונה. אם כן אפשר לומר כי כל אחד מן התנאים מוסיף על חבריו, ואין בכלל מחלוקת ביניהם.

יוצא אפוא שיש בין השמשות אחד מוחלט, ויש לו שלושה קרובים. וכך צריך להיות, שכן כל הדרגה נחלקת לשלושה חלקים, כמו שהזמן מתחלק לעבר, הווה ועתיד. החלק הראשון הוא תחילת ההתקרבות, השני הוא אמצע ההתקרבות, והשלישי הוא סוף ההתקרבות. שוב משתמש המהר"ל בתורת האמצע שלו. עוד ראינו שלדעת המהר"ל יש גם רצף בין הקודש לחול וגם רצף בין האור לחושך.

המהר"ל מתייחס גם לעניין הדמדומים. המעבר בין האור לחושך על פני כדור הארץ הוא הדרגתי. הוא אינו חד כמו על פני הירח. הדיכוטומיה אור – חושך היא מוחלטת על פני הירח. על פני כדור הארץ בין השמשות "ספק יום ספק לילה", "ספק חשכה ספק אינה חשכה".

9. הרצף בין ידיעת האלהים לידיעת האדם

בספר מורה נבוכים (ח"ג, פ"כ) קבע הרמב"ם כי תהום פעורה היא בין ידיעת האלהים לידיעת האדם. הסתירה בין ידיעת האלהים לבחירת האדם נובעת מִהֶחֱלַת תכונות הידיעה האנושית על הידיעה האלהית. אך כבר אמר ישעיה: "כי לא מחשבותי מחשבותיכם" (ישעיה נה, ח). ידיעת האלהים אינה ממין ידיעת האדם. אי אפשר לגשר ביניהן.

המהר"ל מתנגד לעמדה זו. בספר "דרך חיים (פ"ה, מ"ו) הוא מבהיר כי ידיעת האלהים יכולה להשתנות. האדם מתפלל לה' על סמך זה שה' יבטל את הגזרות שגזר עליו. המהר"ל מעיר כי בנקודה זו יש מחלוקת גדולה בין

הפילוסופיה והקבלה.³¹ עבור הפילוסופיה, האלהים וידיעתו חד הם. עבור הקבלה, ידיעת ה' אינה עצמותו, אלא יצירה שלו, ולכן היא יכולה להשתנות. הפער בין ידיעת ה' לידיעת האדם אמנם עצום, אך הוא ניתן לגישור. הפער אינו איכותי אלא כמותי. מדובר באותו סוג של ידיעה. יש רצף בין ידיעת ה' לידיעת האדם.

10. האדם מתממש ברצף

בספר תפארת ישראל, פרק ג, המהר"ל כותב כי האדם נמצא בהתהוות מתמדת. האדם שונה מכל הנמצאים, עליונים ותחתונים כאחד. כל הנמצאים – מלאכים, בעלי חיים ועצמים – זכו למימוש מלא של מהותם. רק האדם עדיין לא זכה למימוש. הוא קיים בפוטנציאל בלבד. תהליך מימוש, תהליך יציאתו מן הכוח אל הפועל, הוא תהליך אין-סופי.

מדוע האדם הוא היחיד מבין כל בעלי החיים להיות בכוח? כי אצל האדם נמצאת מציאות ממשית יותר מאשר אצל כל יתר היצורים. מציאות זאת היא הרוח. אכן מציאות החומר נמוכה מזאת של הרוח. אמנם החומר איננו "אין" מושלם, אך הוא גם איננו "יש" מושלם. וכבר ראינו לעיל כי בין האין המוחלט לבין היש המוחלט קיימות דרגות שונות המרכיבות את סולם המציאות. אצל האדם קיים חלק חומרי וחלק רוחני, ומציאותו של החלק החומרי נמוכה מזו של החלק הרוחני. מקדם המציאות של החלק הרוחני גבוה יותר מזה של החלק החומרי. לכן יש אצל האדם שאיפה טבעית להעלות את גופו לדרגת הרוח, ולהוציא אותו מן הכוח אל הפועל.

הגוף מחולל את תחושת החיסרון, ואת ההשתוקקות לשלמות יתר. וכל עוד הגוף קיים, תחושות אלה קיימות. לכן תהליך יציאתו של האדם אל הכוח הוא תהליך שאינו נפסק.

11. מדרגות רצופות של צלם אלהים

בפרקי אבות (ג, יד) נאמר: "חביב אדם שנברא בצלם". בספרו "דרך חיים" המהר"ל כותב כי משפט זה מתייחס בעיקר לעם ישראל, שכן אמרו חכמינו: "אתם קרויין אדם, ואין אומות העולם קרויין אדם" (יבמות סא, ע"א). אף על פי כן לא אמר התנא "חביבין ישראל שנבראו בצלם", כי גם באומות יש שרידים של צלם אלהים. אכן התורה מייחסת "צלם אלהים" גם לאדם הראשון וגם לנח, אלא שהצלם נתמעט אצל האומות. אם כן, בנושא צלם אלהים אין דיכוטומיה; אין

31 על זיקתו של המהר"ל לקבלה ראו א' קריב, כתבי מהר"ל מפראג – מבחר, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ב, עמ' סג-פ.

לומר כי הוא קיים רק בעם ישראל, ואינו קיים בכלל אצל אומות העולם. הוא קיים בשיאו אצל עם ישראל, והוא קיים במדרגות שונות אצל האומות, בהתאם לרמתה הרוחנית של האומה.³²

פיירמן³³ עמד על כך כי המהר"ל משתמש בביטויים שונים לגבי "צלם אלהים" שבאדם. הם מופיעים אצל המהר"ל בהדרגה, מן הקל אל הכבד: (1) סתם "צלם", (2) "צלם אחד", (3) "צלם אחד לגמרי", (4) "צלם בשלמות", (5) "צלם אלהים", (6) "צלם אלהים לגמרי".

הדיכוטומיה בין מציאות צלם אלהים להעדר צלם אלהים מפנה את מקומה אצל המהר"ל לסולם רצוף, שבו כל נקודה מקבילה למכפלה של "צלם אלהים לגמרי" במקדם שערכו נמצא בין אפס לאחד.

12. מדרגות רצופות של "לשם שמים"

במשנה אבות (ה, יז) נאמר:

כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים, ושאינה לשם שמים אין סופה להתקיים. איזו היא מחלוקת שהיא לשם שמים? זו מחלוקת הלל ושמאי, ושאינה לשם שמים זו מחלוקת קרח וכל עדתו.

המהר"ל גילה סתירה בדברי התנא: אם רק מחלוקת הלל ושמאי היא לשם שמים, הרי שכל מחלוקת אחרת אינה לשם שמים; ואם רק מחלוקת קרח ועדתו אינה לשם שמים, הרי שכל מחלוקת אחרת היא לשם שמים! והוא תירץ: לא רק הלל

32 המהר"ל שאב רעיון זה מן הכוזרי (ח"א, פסקה צה). ר' יהודה הלוי כתב שם כי העניין האלוהי חל על אדם הראשון הואיל והוא היה יציר כפיו של הקב"ה ולא היה ילוד אישה. אדם הראשון מסר אותו אל זרעו אחריו, אלא שהעניין האלהי הלך ודעך מדור לדור עד שנעלם בימי תרח. אברהם הצליח בכוח רוחני מיוחד להשיב את העניין האלוהי אל העולם ולהנחילו לזרעו אחריו עד עולם. העניין האלוהי היה אם כן קיים באומות העולם אלא שהוא "נרדם" אצלם. ואינו דומה עניין רדום לעניין חסר. אפשר לעורר שוב את העניין האלוהי אצל אומות העולם. נעיר כי קיימת דעה קדומה נגד ר' יהודה הלוי כאילו הוא יצר חיץ בלתי עביר בין ישראל לאומות העולם, עד כי לייבובין הכתיר את עמדתו כ"גזענית" (הנ"ל, אמונה, היסטוריה וערכים, ירושלים: אקדמון, 1982, עמ' 19). אולם רעיון העניין האלוהי שהיה קיים אצל הגויים ונמצא כעת במצב קפוא עד שעם ישראל יצליח לשוב ולהצית אותו, סותר דעה קדומה זו. החיץ הקיים בין ישראל לאומות העולם אינו מהותי אלא נסיבתי, והוא עשוי להצטמצם לעתיד לבוא. לשיטת המהר"ל אפשר לומר אפוא כי קיימות מדרגות רצופות של צלם אלהים בין האומות בהתאם למצבן הרוחני, כאשר השיא של צלם אלהים נמצא בעם ישראל.

33 ר' פיירמן, נתיב למהר"ל, תלציון תשס"ד, עמ' פב.

ושמאי נחלקו ביניהם לשם שמים, אלא כל מחלוקת התנאים והאמוראים היו גם הן לשם שמים. ומדוע במשנה נאמר שרק מחלוקת הלל ושמאי הייתה לשם שמים? חייבים לומר כי המחלוקת בין התנאים והאמוראים היו לשם שמים במידה רבה בלבד, אך לא באופן מוחלט. נמצא שבין מחלוקת לשם שמים לגמרי לבין מחלוקת שהיא לגמרי לא לשם שמים, יש מדרגות שונות של "לשם שמים". מחלוקת הלל ושמאי הייתה מחלוקת לשם שמים באופן מוחלט; מחלוקת קרח ועדתו הייתה מחלוקת שלא לשם שמים באופן מוחלט. בין שני הקצוות קיימת קשת אינסופית של גוונים של אפור.

אילו היינו ממציאים מְקַדְּם "לשם שמים" הנע בין אפס לאחד, היינו יכולים לומר כי מְקַדְּם "לשם שמים" המוחלט – מחלוקת הלל ושמאי – הוא אחד, וכי מְקַדְּם "שלא לשם שמים" המוחלט – מחלוקת קרח ועדתו – הוא אפס, ומקדמי "לשם שמים" בכל השטח האפור שבין הקצוות נעים בין אפס לאחד. והמהר"ל קובע כי משך קיומה של מחלוקת, פרופורציונלי למקדם "לשם שמים" שלה.

13. אהבה שאינה תלויה בדבר

המשנה בפרקי אבות (פ"ה, משנה טז) מוסרת:

כל אהבה שהיא תלויה בדבר – בטל דבר בטלה אהבה, ושאינה תלויה בדבר – אינה בטלה לעולם. איזו היא אהבה התלויה בדבר? זו אהבת אמנון ותמר, ושאינה תלויה בדבר – זו אהבת דוד ויהונתן.

המהר"ל מקשה: אם רק אהבת דוד ויהונתן היא אהבה שאינה תלויה בדבר, הרי שכל אהבה אחרת תלויה בדבר; ואם רק אהבת אמנון ותמר היא אהבה התלויה בדבר, הרי שכל אהבה אחרת אינה תלויה בדבר! אם כן התנא סותר את עצמו! המהר"ל מתרץ כי בין אהבה שאינה תלויה בדבר לגמרי לבין אהבה שהיא לגמרי תלויה בדבר יש מדרגות שונות. יש בהן תלות מסוימת בדבר ואי־תלות מסוימת. התמדת האהבה פרופורציונלית לאי־תלותה בדבר.

ג. תורת האמצע

תורת הרצף עומדת גם בבסיסה של תורת האמצע של המהר"ל. כאמור, המהר"ל חשף את הקוטביות הקיימת בעולם, את המתח בין הקצוות. אך יש פתרון לניגודים האלה, והפתרון נמצא בתוך הניגוד עצמו. הפתרון נמצא כבר ברצף הקיים בין הקצוות כאמור לעיל, אך הוא נמצא בעיקר באמצע. שם נמצא כוח שמארגן אותם במציאות של שְׁלֵמוֹת ללא סתירות. האמצע משלים בין הניגודים,

הוא מארגן אותם ליחידה לוגית אחת. תורת האמצע שאובה מרעיון קו האמצע של הקבלה והספירות. אצל הפילוסוף הגרמני הֶגֶל, זו הסינתזה. אברהם קריב כותב באמת כי תפיסתו זו של המהר"ל עולה שוב לאחר כמה מאות שנים בתפיסתו של הפילוסוף הגל, בדברו על התיזה, האנטייתזה והסינתזה.³⁴

נהר³⁵ הראה שהמהר"ל מייחס שלוש תכונות לאמצע: (1) האמצע הוא מקום הקיום. בניגוד לזה, הַאִין וההעדר דבקים בקצוות;³⁶ (2) האמצע הוא הַתּוֹךְ של התקשורת; (3) האמצע הוא השלמות.

האמצע הוא הכוליות. הכוליות היא שיווי משקל הכולל את כל המרכיבים. במרכז נמצא הכול. בספרו "נצח ישראל"³⁷ דן המהר"ל במושגי הגלות והגאולה, והעיר כי "גאל" ו"גלה" הם שורשים קרובים הנבדלים באות אחת בלבד, אל"ף מוחלפת בה"א, אלא שב"גאל" האל"ף נמצאת באמצע וב"גלה" הה"א נמצאת בסוף. כמו כן האל"ף מסמלת את האחדות, ואילו הה"א המורכבת מארבע ואחת, מסמלת את הפיזור לארבע רוחות השמים ואת האמצע השומר על אחדות הפזורה. ואלה דבריו:

וכל אחדות בעולם הוא באמצע, שהקצוות הם מחולקים והאמצע אחד, ולכך האל"ף שהוא האחדות והקיבוץ מן הפיזור, הוא באמצע התיבה [של המילה "גאל"] וכו' שהרי האחד שהוא באמצע בתוך הארבע [האות ה"א של "גלה" שווה לארבע ועוד אחד], הוא מאחד ומקשר פיזור הארבע אליו. כי לְעוֹלָם האמצעי מאחד ומקשר הכל, ודבר זה מורה כי עדיין יש כוח אחדות בישראל בגלותו וכו'.

האמצע הוא מקום התקשורת, הארגון והאחדות, ומקום האפשרויות העל-טבעיות.

בחשיבה המערבית יש בדרך כלל דיכוטומיה, ניגודים, שבר. האמצע אינו קיים. האמצע יכול להתקיים רק אם אין שבר בין שני הניגודים, רק אם הניגודים מהווים ביחד שלמות. אם כן צריך להיות רצף בין הניגודים. תורת האמצע אינה יכולה להתקיים ללא תורת הרצף.

סיכום

ראינו כי חשיבתו של המהר"ל רחוקה מהמוסכמות השולטות בחשיבה הפילוסופית המערבית המציבה את הדיכוטומיה בבסיסה. המהר"ל גורס כי אין

34 ראו קריב (לעיל הערה 22), עמ' נה.

35 Neher (לעיל הערה 1), עמ' 56–68.

36 ראו דרך חיים (לעיל הערה 15), עמ' רמ.

37 מהר"ל, נצח ישראל, ירושלים תשכ"ד, פרק א, עמ' י.

תהום פעורה בין זוגות ההפכים המאפיינים את המציאות: בורא – בריאה, יש – אין, אור – חושך, קודש – חול ועוד. קיים רצף ביניהם. יש דרגות שונות של בריאה, יש דרגות שונות של מציאות ויש דרגות שונות של חומר וכן כיוצא בזה. אם המאפיין העיקרי של התרבות המערבית הוא השבר: השבר בין האדם והאלהות, השבר בין האדם לאדם, והשבר שבין האדם והתרבות שמסביבו – הרי שהמאפיין העיקרי של מחשבת המהר"ל הוא האחדות. הוא רואה את נוכחות ה' האחד בכול. הוא תובע מן האדם לחוש נוכחות זו בכול, ובראש ובראשונה בתוך נשמתו. רק כך אפשר להתגבר על תחלואיה של החברה המערבית. רק כך תושב האחדות: אחדות בין אדם לאלוהיו, אחדות בין אדם לאדם ואחדות בין האדם לתרבות האופפת אותו.

נספח: המהר"ל והאסכולה הניאוראפלטונית

לתורת הרצף של המהר"ל היה לכאורה תקדים באסכולה הניאוראפלטונית שנציגיה הגדולים הם פלוטינוס היווני בן המאה השלישית, הנחשב למייסדה, ופרוקלוס היווני בן המאה החמישית, הנחשב לנציגה המובהק ביותר. הבעיה המטאפיזית המרכזית של הניאוראפלטוניות היא המעבר מן האחד האין-סופי לריבוי הסופי שבעולמנו. כיצד זה קורה? ובכן, על פי המטאפיזיקה הניאוראפלטונית, כל מה שנמצא משתלשל מן האחדות הטוטאלית ומן הטוב המוחלט אל יותר ויותר מורכבות ואל פחות ופחות שלמות. לגבי פלוטינוס, החומר העולם המוחשי באופן כללי, הוא השלב האחרון של התפתחות "האחד". החומר קשור לרע ולהכרח.³⁸ לפי פלוטינוס, המציאות כולה השתלשלה מאותו "אחד", ולכן אין בה שבר; היא כולה רצופה; סולם היורד ברצף מחבר את המציאות הרוחנית הגבוהה ביותר אל המציאות החומרית הנמוכה ביותר.

גם פרוקלוס ניסח את תורת הרצף של הקוסמוס. Jean Trouillard כותב כי לגבי פרוקלוס, הקוסמוס רצוף ומרוכז, ודומה לאחד כמה שאפשר. זו שרשרת רצופה של כוללים שמתגלגלים בהתפרטם (אחד, נמצא, חיים, שכל, נשמה), הנמצאים מחדש בתוך כל סדרה, המוכפלת גם היא בכל אחת מנקודותיה.³⁹ לכאורה תורת הרצף של המהר"ל נגזרת מתורת הרצף הניאוראפלטונית. אולם נראה לנו כי בנקודה מרכזית אחת מתנתק המהר"ל לגמרי מן הניאוראפלטוניזם. התורה המאפיינת את הניאוראפלטוניזם היא תורת ההשתלשלות.

Plotin, *Enneades* III, 2 [47], 2, 32–35 (traduction par R. Dufour, sous la direction de 38
(L. Brisson et J. F. Pradeau

J. Trouillard, *La Monadologie de Proclus*, In: *Revue Philosophique de Louvain*, 39
.Troisieme serie, Tome 57, N0 55, 1959, p. 312

ההשתלשלות היא תהליך לוגי שאינו תלוי ברצונו של בורא.⁴⁰ לעומתה הרצף בין העליונים לתחתונים אצל המהר"ל הוא ביטוי למערכת המלבושים הרבים שבהם מתלבש הבורא על פי רצונו החופשי, עד מלבושו האחרון הנמצא במציאות המוחשית.⁴¹

אשר לתורת האמצע של המהר"ל, נראה שיש לה תקדים בתורה הניאר אפלטונית. כפי שכתב פרוקלוס בספרו "פירוש לפרמנידס", בכל מצוי אמתי מתנגדים שני קצוות הנגזרים מאמצע מאחד.⁴²

- G. Lekkas, "Le concept positif de la necessite et la production des etres chez Plotin", *Les etudes philosophiques*, 2004, p. 560. 40
- ראו לעיל הערה 28. 41
- J. Trouillard, "Proclus (412–485)", *Dictionnaire des philosophes, Encyclopaedia Universalis et Albin Michel*, Paris 1998, p.1266. 42