

נכוח של טוב הלב – רצפה בת-איה במדרשו של לוינס

ד"ר אליזבט גולדוין

כמו רבים מבני דורו באירופה, השואה היא עבור לוינס ארוע מכונן מבחינות רבות. לוינס מיעט לכתוב על חוויותיו האישיות בחמש שנות שביו בגרמניה, אך השואה נמצאת בין השורות של הרבה מרעיונותיו ולא רק בספרו *אחרת מההוויה או מעבר לקיום*¹ שאותו הקדיש מפורשות לבני משפחתו, ביחד עם מיליוני קורבנות הנאציזם-סוציאליזם. בין שאר הדברים שהעסיקו את לוינס מבחינה פילוסופית, דתית וקיומית בעקבות השואה, שאלות הרוע, הסבל, ומקומו של אלוהים בתוך כל הסבל הזה נכחו אף הן: האם וכיצד אפשר להאמין באל בעולם שבו נרצחו מיליוני בני אדם חפים מפשע, ילדים ובוגרים, יהודים ושאינם יהודים? האם אפשר שלא לאבד תקווה בנצחון הטוב בעקבות השואה?

בעולם הנשלט על ידי הרוע, שנדמה כי ננטש מכל אל, בהעדר נקודת משען, נראה שהצורך בהבנה ובהסבר המציאות מפנים את האדם השואל אל נכסי תרבות קיימים. במאמר זה נראה כיצד התייחס לוינס אל דמויותיהם המקראיות של איוב ושל רצפה בת-איה כשני מודלים אפשריים ושונים של תגובה אנושית לסבל בלתי מוסבר ובלתי ניתן להצדקה. בשונה מאיוב השוקע בסבלו, רצפה בת-איה מגלמת את טוב הלב הבוטח שהוא נקודת האור היחידה הנותרת בעולם שאיבד כל צורה של עולם. היא מופת לזיק האנושי שאינו אובד גם בעולם שכולו רוע, ולכן, בזכות מעשיה מאפשרת שלא לאבד תקווה בנצחון הטוב, שלא לשקוע בייאוש מוחלט.

לוינס טען שאין לגשת לפרשנות המקרא ישירות, שלא בתיווך מדרשי חז"ל. במאמר, אסקור מדרשים על איוב ורצפה בת-איה ואת השפעתם על פרשנות לוינס.

נקודת המוצא של לוינס לכל דיון בשואה הוא שקורבנות הנאצים, נרצחי מחנות ההשמדה, הגטאות ומחנות הכפייה, חפים מפשע.² גם אם לא כולם היו צדיקים, הרי שאין חטאים היכולים להצדיק רצח של מיליון ילדים ועוד מיליונים רבים של אנשים שלא היו פושעים. מכאן שהדרך המקובלת להסבר הרוע בעולם, המודל של "צדיק וטוב לו, רשע ורע לו" איבד כל משמעות לנוכח השואה. לוינס דוחה כל נסיון להצדקת האל, לתיאודיצייה, כלא מוסרי בהטילו אשמה על אנשים שלא חטאו. נקודת מוצא זו מעלה על הדעת באופן טבעי את איוב הסובל החף מפשע המקראי. אלא שבדומה למדרשים רבים, לוינס אינו רואה את איוב כחף מפשע

¹ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, ברנשטיין מרחיק לכת ואומר שזהו המניע העיקרי לכל מפעלו הפילוסופי. אני נוטה להסכים אתו. ראו, Richard j. Bernstein, "Evil and the temptation of theodicy", Critchley Simon and Bernasconi Robert, *The Cambridge Companion to Lévinas*, pp. 252 – 253.

להערות על דף הקדשה זה, ראו: Annabel Herzog, "Levinas, memory, and the art of writing", *The Philosophical Forum*, Volume XXXVI, No. 3, Fall 2005, pp. 342- 343
² ראו גם: André Neher, *L'exil de la parole*, p. 213

ולכן, דמותו אינה רלוונטית להבנת השואה. ואולם, במקום שבו שאלות תיאולוגיות מובילות למבוי סתום, לוינס פונה אל האדם. הוא מוצא את נקודת המשען היחידה לקיומו של העולם, ולקיומה של תקוה אנושית לטוב במקום לא צפוי: רצפה בת-איה, אישה שידוע עליה מעט מאוד, עושה מעשי חסד למרות סבלה הלא-מוצדק והלא-צודק, היא זו שמאפשרת להמשיך לראות את העולם כמקום. לוינס מחלץ גם מאיקוניקוב, דמות בספר של וסילי גרוסמן, כמה אמירות על טוב לב מוחלט ובלתי מותנה שהוא יסוד העולם, אמירות שמתארות במידה רבה את מעשיה של רצפה בת איה. אשאל האם יש הבדל ביחסו של לוינס לדמות הספרותית שהולדתה בסופר סובייטי במאה העשרים, לבין הדמות המקראית טובת הלב, רצפה בת-איה.

דחיית תיאודיציה

הדרך המובילה אל רצפה בת-איה, מוצאה מן הסבל חסר הפשר. כאמור, לוינס ראה בניסיון להצדיק את דרכי האל בשואה, בתיאודיציה, תפיסה אנטי מוסרית ולכן גם אנטי דתית.³ שום דבר לא יכול להצדיק זוועה שכזו ואסור שתצדיק זאת! בענין זה הוא עקבי לחלוטין. למשל, בשיעור התלמודי "נזקי האש" שנלמד בכנס שנושאו היה המלחמה, בעקבות מלחמת יום הכיפורים בשנת 1975, עסק לוינס בסוגיה תלמודית שדנה בין השאר בכך שבשעות פורענות, צדיקים ורשעים נפגעים יחדיו. בזמנים כאלה, העיקרון הדתי הצודק של "צדיק וטוב לו, רשע ורע לו" אינו תואם את המציאות. על כך כתב:

האם ההיגיון האחרון של האלימות המלחמתית שוקע בתהום ההשמדה שמעבר למלחמה? או שמא נשאר עדין שמץ של היגיון בטרורף ההשמדה? זו הדו-משמעות הגדולה של אושוויץ, זו השאלה. הטקסט שלנו אינו פותר אותה. הוא מדגיש אותה. הוא לא פותר אותה, מפני שהתשובה אינה הוגנת וכך כנראה גם כל תיאודיציה.⁴

אי אפשר ואסור להצדיק את סבל השואה. שכן, מה יכול להצדיק בכלל סבל בממדים כאלה? האם נרצה אל המנהל את עולמו ומאפשר סבל שכזה? האם קיים הסבר כלשהו שיכול להצדיק זאת? תשובתו של לוינס לשאלות אלה שלילית. כבר בשנת 1955, במאמרו "לאהוב את התורה יותר מאשר את אלוהים" כתב על "ודאות קיומו של אלוהים... תחת שמים ריקים".⁵ אהבת התורה תחת שמים ריקים אלה, משמעה ציות למצוות, ציות לאחריות לזולת

³ על יחסו של לוינס לתיאודיציה, ראו:

Richard j. Bernstein, "Evil and the temptation of theodicy", Critchley Simon and Bernasconi Robert, *The Cambridge Companion to Levinas*, pp. 252 – 267.

Richard A. Cohen, "What good is the holocaust? On suffering and evil", *Ethics, exegesis and philosophy*, pp. 281 – 266.

⁴ תשע קריאות תלמודיות, עמ' 237.

⁵ חירות קשה, עמ' 212.

שהמצוות מכוונות אליה, ללא תנאי, ללא תלות בצדקתו של האל. ודאות קיומו אינה נשענת על אמונה בצדקתו או בהשגחתו אלא רק על תורתו. החוויה היא של שמים ריקים, של ניתוק בין האל לעולם. האופציה האתיאיסטית נוכחת בכל כתבי לוינס אף שאין הוא בוחר בה. אבל האל שהוא כותב עליו הוא אלוהי השמים הריקים, אל שאינו ניכר בהשגחה על ברואיו, אל אשר ניתן להטיל ספק בקיומו. עבור לוינס האל הוא המקור הלא ידוע של התורה או במילים אחרות, של צו האחריות שמעבר לכל חירות. עקבותיו ניכרות בקריאה לאחריות שבפני האדם האחר שאני פוגשת בהם, ובאותיות התורה הקוראות לפעולה למען הזולת. אבל זהו אל השמים הריקים במובן זה שאי אפשר לדעת עליו דבר ובודאי לא "להצדיק" אותו. לוינס מאמץ את תורת התארים השליליים של הרמב"ם. האל הוא טרנצנדנטי לחלוטין ולכן לא ניתן לדעת עליו דבר והוא אינו משגיח על עולמו. מה שאנו יודעים עליו אינו אלא "המשמעות שיכולה להיות למידע זה בחיי האדם ועבור חיינו"⁶. זו נקודת המוצא של לוינס שממנה לא חרג לאורך כל שנות יצירתו. שאלות תיאולוגיות הנוגעות לסבל נותרות ללא מענה, והמבט השואל שהופנה לשמים מופנה מעתה אל עבר הזולת. אהבת התורה מאפשרת ואף מעודדת שני אופטי זה.

במאמרו "הסבל המיותר"⁷ משנת 1982 הבחין לוינס בין הסבל שלי - שיכולה להיות לו משמעות דתית של כפרה או היטהרות, שזכותי למצוא לו צידוקים - לבין סבלו של הזולת, שאי אפשר ואסור בשום פנים ואופן להצדיק אותו. סבל הזולת הוא שערוריה וקריאה לפעולה, למניעת סבלו. המשמעות הדתית האפשרית היחידה של סבל הזולת היא הצו האתי, האחריות עליו והחובה להתייחס אליו ולעזור לו. אסור להצדיק את סבלו של האחר בתיאודיצייה, כי מעבר ליומרה הדתית שאין לה על מה לסמוך, יש בכך כדי לפטור אותי מן האחריות לסבל הזה. "הצדקת סבלו של הזולת היא לבטח מקור כל שלילת מוסר [immoralité]"⁸ כך כתב. אחריות זו היא טרנצנדנטית, אחריות הבאה מן החוץ, אחריות שאינה תלויה ברצוני ובמובן זה, היא חובה דתית. היא אינה תלויה בדבר מלבד בעצם עובדת סבלו של האחר.⁹ זו התשתית הרעיונית שתוביל מעתה את מסענו הפרשני. נראה כיצד לוינס מבין את איוב כמי שמבטו נותר מופנה לשמים, ואת רצפה בת איה כמי שללא שאלות מיותרות, מצאה בעצמה את הכוח לפנות אל סבל הזולת למרות סבלה שלה.

⁶ אל עבר האחר, עמ' 11. מימד נוסף של דחיית התיאודיצייה, אפשר למצוא בדיון של לוינס על המשנה "חייב לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה" (ברכות פרק ט משנה ה). ראו, מעבר לפסוק, עמ' 126 – 128. ראו גם: אליזבט גולדוין, רווח בין האותיות, עמ' 127 – 128.

⁷ Emmanuel Levinas, "La souffrance inutile", *Entre nous*, pp. 107 - 119.

⁸ שם, 116.

⁹ ראו גם: Levinas, "Transcendance et mal", *De Dieu qui vient à l'idée*, pp. 205 - 207. הבחנה דומה ורגישות מיוחדת לסבל הזולת קיימת במושג ההלכתי התלמודי של "אונאת דברים". אונאת דברים פירושה, בין השאר, הצדקת סבלו של הזולת וזהו מעשה אסור, עבירה. לא מצאתי איזכור מפורש למושג זה בדברי לוינס אבל יש קירבה בין הדברים: "אם היו יסורין באין עליו אם היו חלאים באין עליו או שהיה מקבר את בניו אל יאמר לו כדרך שאמרו לו חביריו לאיוב (איוב 1 ה-ו) "הלא יראתך כסלתך תקותך ותום דרכיך זכר נא מי הוא נקי אבד" (תלמוד בבלי בבא מציעא נח ע"ב) בחירת פסוק מנאום אחד מחברי איוב להדגמה, אינה מקרית.

דמות איוב היא הפרדיגמה של סבל סתמי ומיותר, בלתי ניתן להצדקה ושל דחייה גורפת של תיאודיצייה. סיפור המסגרת של ספר איוב, מתאר את ההתערבות של השטן עם אלוהים המעניק לו יד חופשית להתעלל באיוב. השטן הורג את ילדיו, מוריד אותו מכל נכסיו ומדביק אותו במחלת עור נוראה. חבריו של איוב, במקום להזדהות עם סבלו או לנסות להקל עליו, מצדיקים את האל, עוסקים בתיאודיצייה. לטעמם, סבל הוא בהכרח עונש על חטאים ואלוהים בהכרח צודק, ובאפשרותו של האדם להבין את הצדק האלוהי. לכן, סבלו של איוב הוא בהכרח עונש על חטאיו ומוטל עליו לערוך חשבון נפש. איוב דוחה אפשרות זו מכל וכל. הוא יודע שלא חטא במידה שמצדיקה את סבלו, ואנו הקוראים יודעים שהוא צודק. ואכן, אחת מהתייחסויותיו של לוינס לאיוב היא זו:

אמרנו לעיל שהתיאודיצייה במובנה הרחב מוצדקת על ידי קריאה מסוימת של התנ"ך. ברור שאפשרית גם פרשנות אחרת ושבמובן מסוים שום דבר מן החוויה הרוחנית של ההיסטוריה האנושית איננו זר לכתבי הקודש. אני חושב כאן בפרט על ספר איוב שבו קיימת עדות בו זמנית על נאמנותו של איוב לאל (איוב ב י), ולאטיקה (שם כז ה – ו) למרות סבלו חסר הטעם והתנגדותו לתיאודיצייה של חבריו. הוא דוחה אותה עד הסוף ובפרקים האחרונים של הספר (מב ז) הוא מקבל יחס מועדף על פני אלה שמיהרו להצלת השמים והצדיקו את אלוהים בפני סבל הצדיק...¹⁰

לפי הערה זו, איוב הוא מופת מקראי לדחיית התיאודיצייה. לוינס מתייחס בהמשך דבריו אלה לפרשנותו של קאנט לדמות איוב ולא לדברי חז"ל, אף כי קיימים מדרשים שאפשר להבינם ברוח דומה. דחיית התיאודיצייה של קאנט, משמעה לפי דברי לוינס שהאטיקה אינה תלויה באמונה אלא להיפך: האמונה של איוב נסמכת על האטיקה ומייסדת בכך דת של התנהגות נאותה. החובה האתית אינה מותנית באמונה באל ובהצדקתו. לוינס כותב שקאנט קובע שהחובה המוסרית היא ראשונית, קודמת מבחינה אפיסטמולוגית ומבססת את ההנחה בדבר קיום האל. זו אמונה שאיננה מבוססת על ציפיה לחסד כי אם על חובה של חיים מוסריים.

מדרשי חז"ל על איוב מבטאים מגוון גדול של עמדות והתייחסויות. חלק מן החכמים רואים בו, בדומה ללוינס כאן דמות מופת, מסיבות שונות וביניהן גם העובדה שדחה כל תיאודיצייה.¹¹ אך ישנם מדרשים רבים המצדיקים את סבלו של איוב, הנענש על חטאים שונים שחכמים סברו שחטא, החל מכפירה, ("בשפתיו לא חטא, בלבו חטא. מאי קאמר? "ארץ ניתנה ביד

¹⁰ *Entre nous*, עמ' 118 הערה 1 [התרגום שלי, א.ג.]

¹¹ לוינס מפנה אל דוגמה נוספת של דחיית תיאודיצייה בבבלי ברכות דף ה עמ' בספר *Entre nous*, עמ' 110 הערה 2.

רשע" (איוב ט כד") ועד נסיון של איוב לבטל אחריות מוסרית ("ביקש איוב לפטור את כל העולם כולו מן הדין).¹²

האם התיחסויותיו האחרות של לוינס לאיוב, שהן ביקורתיות, מושפעות ממדרשי חז"ל המצדיקים את סבלו של איוב בחטאיו? אין לכך עדות ודאית או מפורשת. נעיין בפירושים אלה.

ראשית, בשיעור התלמודי "ותיק כמו העולם?"¹³ שבו מפרש לוינס סוגיה ממסכת סנהדרין, הנושא הכללי שבו הוא עוסק הוא תפקידה של היהדות בעולם, ביחס לכלל האנושות. הסוגיה מביאה רצף של אמירות המשבחות את עם ישראל, כולל אנשי השוליים שלו. רבי זירא דורש פסוק שנאמר במקורו על יעקב הלוּבש את בגדי עשיו בשעה שהטעה את אביו כדי לקבל את ברכת אחיו, "וַיִּרַח אֶת רִיחַ בְּגָדָיו" (בראשית כז כז) ואומר על כך, "אל תיקרי בגדיו אלא בוגדיו"¹⁴. לוינס דורש את מדרשו של ר' זירא ואומר על כך שגדולת יעקב היתה העובדה שלקח על עצמו אחריות גם על מעשי כל הבוגדים העתידיים להיות חלק מזרעו. לוינס מתעלם כאן מפשט הכתוב המקראי שבו נראה שיעקב עושה מעשה מרמה לא מכובד במיוחד. הוא מתיחס אל הפסוק ואל דמות יעקב בסיפור הזה דרך המדרש של ר' זירא שמעצים את צדיקותו וזכותו לקבל את ברכת אחיו בגלל ש"לבש", שנטל אחריות לחטאי זולתו, במקרה זה צאצאיו החוטאים. לא לגמרי ברור מכאן מהי משמעות אחריות זו, אך יש בנטילת אחריות על הרוע של הזולת משום מופת. אפשר להתייחס אל המשך הסוגיה, אל הסיפור על ר' זירא המקרב ומתידד עם פושעים ובכך מצליח להחזיר אותם בתשובה, משום מענה לשאלה איך נוטלים אחריות על חטאי הזולת. ואולם עוד לפני שלוינס ממשיך עם הסוגיה אל סיפור זה, הוא חורג מן הטקסט התלמודי ומתייחס אל איוב. לדברי לוינס, האחריות שיעקב לקח על צאצאיו החוטאים, על הרוע שלהם, "זו האחריות שאיוב, כשפשפש בעברו הנקי, לא ידע למצוא". הוא לא נטל אחריות על חטאי זולתו אלא רחץ בנקיון כפיו ועסק בהצדקת עצמו. תשובת אלוהים מן הסערה: "איפה היית בְּיַסְדֵי אֶרֶץ?" (איוב לח ב) משמעה לפיכך האשמה של איוב שראה עצמו כחזות הכל, כראשית ואחרית בפני עצמה במקום להיות ער לאחריותו למה שקדם לו.¹⁵

לפי לוינס האדם נולד אחראי לזולתו. אחריות זו קודמת לעצמי ומגדירה אותו. אני עצמי בתור מי שאחראית על זולתי. אחריות זו מקורה תמיד קודם לאני, כלומר, מקורה בבריאת העולם

¹² ראו: בבלי, בבא בתרא טו ע"א – טו ע"ב, ירושלמי סוטה פ"ה ה"ה, ה"ו.

¹³ עמנואל לוינס, *תשע קריאות תלמודיות*, עמ' 91 – 112.

¹⁴ בבלי, סנהדרין לו ע"א.

¹⁵ ראו גם: Levinas, "Transcendance et mal", *De Dieu qui vient à l'idée* p. 205. מעניין שאנדרה נהר, בהדגישו את פסוק י בפרק מב באיוב, "וַיַּהֲרֹג שָׁב אֶת (שְׁבוּת) אִיּוֹב בְּהַתְּפַלְלוֹ בְּעַד רָעָהוּ", טוען ההיפך, ראו: André Neher, *L'exil de la parole*, p. 241. בדומה למדרש בבא קמא צב ע"א.

ובבורא.¹⁶ אחריות זו שלתוכה כל אדם נולד, משמעה שאף אחד אינו יכול להגיד על עצמו שלא חטא מעולם, שסבלו שלו אינו מוצדק. התיאודיציה היא עוול כאשר היא מתיחסת לסבל הזולת אך לא לסבל שלי. הרעיון הזה מודגש עוד בספר *אחרת מהיות*.¹⁷

האם זו תיאודיציה? הצדקת סבלו של איוב בחטא שחטא? נראה שכן. כדרכו, לוינס הולך כאן בעקבות חלק ממדרשי חז"ל ומוצא דופי באיוב, המצדיק את תשובת האל מתוך הסערה. איוב אמנם לא חטא בעצמו, אבל נמנע מנטילת אחריות על חטאי אחרים, שלא כמו יעקב אבינו ור' זירא, שידעו ליטול אחריות זו על עצמם. אשמתו של איוב אינה נוגעת ביחסים שבינו לבין אלוהיו כי אם ביחסים שבינו לבין זולתו. איוב היה צדיק ודאג לעצמו ולפי פירוש זה נמנע מנטילת אחריות לצרכיהם ולאשמתם של אנשים אחרים.

זהו מוקד הסתיגותו של לוינס מדמותו של איוב בפרט ומשאלות תיאולוגיות הנוגעות לשואה ולסבל בכלל. מבחינתו, השאלה הדתית והקיומית החשובה ביחס לשואה איננה "איפה אלוהים היה?", או "איך אפשר להצדיק אל המאפשר רוע וסבל דוגמת השואה?" כי אם: "מה קרה לאדם ביחסו לזולתו שאפשר את השואה?". אנשים חוללו את הסבל הזה. השואה איננה תופעת טבע כי אם מעשה אדם. מכיון שעל האל אין אנו יודעים דבר וכפי שכתב,

המאמץ שלי מכוון תמיד להעלות מן השפה התיאולוגית משמעויות המכוונות אל התבונה. .. עיקר ענייני הוא להישמר מפני כל מה שיכול להיראות בכתוב כמידע על חיי האל, מפני כל תיאוסופיה; ענייני הוא לתהות על כל מה שעשוי להיות לכאורה מעין מידע על מה שמעבר, לנסות להבין את המשמעות שיכולה להיות למידע זה בחיי האדם ועבור חייו.¹⁸

הרי שכך גם לגבי משמעות השואה. לוינס סבר שאין לעסוק בשאלות על האל, בשאלות תיאוסופיות. ולכן גם אין לשאול על דרכיו וצדקתו, לא בהקשר לשואה ולא בשום הקשר אחר. לוינס לא רק דחה תיאודיציה כי אם כל תיאוסופיה באשר היא וכדרכו, הפנה את הדיון אל עבר יחסים שבין אדם לזולתו. לפי דעתו לא קיימת משמעות דתית שאינה בראש וראשונה אתית. איוב טעה בכך שלא שאל את עצמו את השאלות הנכונות: הוא נמנע מלשאול את

¹⁶ *תשע קריאות תלמודיות*, עמ' 107 – 108.

¹⁷ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 194. יש כאן דחייה של עמדת קאנט על עצם הגדרת המעשה המוסרי כנובע מן האדם האוטונומי. לוינס סבור שהמוסר הוא לעולם הטרונומי. על שניות זו של לוינס כלפי קאנט וסביב דמותו של איוב, ראו: Paul Davis, "Sincerity and the end of theodicy: three remarks on Levinas and Kant", Critchley Simon and Bernasconi Robert, *The Cambridge Companion to Lévinas*, pp. 170 – 176.

¹⁸ עמנואל לוינס, *אל עבר האחר*, עמ' 11. הפניית מבט זו מן האל אל עבר האדם היא מוקד חשוב להבנת התיחסותו של לוינס ודחייתו של כל דיון תיאוסופי באשר הוא ובהקשר לשואה בפרט. במאמרו היפה של טוד לינפלד, הוא מפרש את פרשת מות בני אהרון בספר ויקרא פרק י בהקשר של הקשיים הדתיים שמעורר רוע חסר פשר כמו השואה. אולם אני רואה בטענתו שגישתו מושפעת או דומה לזו של לוינס משום טעות עקרונית. נכון שגם לוינס דחה תיאודיציה, וגם פרשנותו של הכותב לויקרא י עושה זאת. אבל השאלה המרכזית מבחינת לוינס היא אחרת, כאמור. ראו: Tod Linafelt, "Damages due to the fire", Tamara Cohen Eskenazi, Gary A. Phillips, David Jobling (ed.), *Levinas and Biblical studies*, pp. 113 – 123.

עצמו לא רק אם הוא עצמו חטא אלא אם דאג די הצורך לאנשים אחרים, אם מנע מהם מלחטוא, אם נטל אחריות גם על הרוע שלהם. אמנם, יש כאן הצדקת סבלו של איוב בחטאו, תיאודיצייה כלפיו (כפי שעשו רעיו וחלק מחז"ל) ובכך מגלה לוינס חוסר עקביות. יחד עם זאת, יש כאן נקודה חשובה ועקרונית. לוינס מפנה את שאלת הסבל, ומסיט אותה מן האל אל האדם ושואל "איכה?" איה אחריות האנשים שהיו צריכים להמנע ממעשי רצח ולמנוע אחרים מלרצוח? איה האחריות שלי, שנכשלתי בכך? על "ספסל הנאשמים" של סבל השואה, ביחד עם כל סבל הנגרם על ידי בני-אדם, אלוהים אינו "יושב" כי אם אני יושבת, אני ובני אדם שלא ידם למנוע רוע וסבל ובחרים שלא לעשות זאת, או אף אינם מודעים לאחריותם שהיא אשמתם. במקום זה שבו נכשל איוב, רצפה בת איה פעלה למען זולתה למרות סבלה חסר הפרש, כפי שנראה בהמשך.

דוגמא לרעיון זה בהקשר הספציפי של השואה, נמצאת בפתיחת השיעור התלמודי שהוזכר לעיל, "נזקי האש", שיעור שנושאו הוא המלחמה. הקביעה של הסוגיה היא אחריות גורפת, כוללת ומוחלטת על כל נזקי האש שאדם הבעיר, גם אם לחלוטין יצאה מכלל שליטה. הדין במלחמה דרך סוגיה העוסקת בנזקי האש מניחה שכמו האש, מלחמה היא מעשה ידי אדם, וגם כאשר היא יוצאת לחלוטין מכלל שליטה, (ומלחמה בדרך כלל יוצאת מכלל שליטה או לפחות נזקיה), היא עדין באחריות המצית את הבערה או הפותח במלחמה. ואכן לקראת סוף שיעור תלמודי זה, ולאחר שעסק במציאות הכאוטית של המלחמה שבה צדיקים ורשעים נפגעים ללא הבחנה, שבה נראה שאין דין ואין דיין וכל נסיון לתיאודיצייה הוא נואל ולא הוגן, הוא חוזר בכל זאת לאמירה: "כן, קיימים פושעי מלחמה! ועל השעות האלה, אותו בין-השמשות שבו הכול היה הנראה אפשרי ומותר, צריך לשלם"¹⁹. עוולות וסבל המלחמה אינן תופעות טבע. אנשים מחוללים אותן ופוגעים בהן באנשים אחרים. המלחמה והסבל שהיא גורמת קוראת לפעולה של אחריות אנושית, ולא לשאלות תיאולוגיות, שעליהן, בלאו הכי, אין תשובות הוגנות.

מעבר לזיכרון

לקראת סוף השיעור התלמודי "מעבר לזיכרון"²⁰ שבו לוינס מפרש סוגיה העוסקת בזיכרון יציאת מצרים ותפקיד זיכרון זה בעתיד, כאשר הסוגיה עוברת לדין במלחמת גוג ומגוג מקשר אותה לוינס לשואה: "האם מלחמת גוג ומגוג לא התחילה במאה זו של השואה?"²¹ מה

¹⁹ תשע קריאות תלמודיות, עמ' 247.

²⁰ "Au-delà du souvenir", בשעת האומות, עמ' 89 – 106. על שיעור תלמודי זה ראו גם: Annabel Herzog, "Levinas, memory, and the art of writing", The Philosophical Forum, Volume XXXVI, No. 3, Fall 2005, pp. 339 – 342.

²¹ בשעת האומות עמ' 101.

שמעבר לזיכרון של כל מי שחי בימי השואה ואחריה הוא זוועותיה. אך מה אפשר ללמוד מן השואה? איזו משמעות יכולה להיות לה?

אברהם, אב המון גויים עובר תחילה דרך לילה, המלחמה האמורה של גוג ומגוג אך שבה *אהבת ישראל*²² יכולה להיות חמלה בסיסית לזולת, הזדהות ורחמים שבה מתבטא טוב לב חיים, הרוטט בסבל שבו התקוות האחרונות מתגנבות לעולם של הבטחות מוכחשות.²³

זה מה שלוינס סבור שהוא לא רק הלקח האנושי של השואה כי אם גם המשמעות הדתית האפשרית היחידה שלה. אל מול השערוריה של התיאודיציה, מעמיד לוינס את החסד האנושי, כחובה אנושית ודתית כאחד. לקראת סוף השיעור התלמודי הזה, העמיק והדגים את הרעיון באמצעות ספרו של וסילי גרוסמן "החיים והגורל"²⁴. וכך כתב:

מקצה לקצה של האפוקליפסה האנושית הזו, ממעמקיה, נשמעות תנועות קטנות של אנושיות עיקשת ובלתי מנוצחת. העצמיות של בני האדם הנדחפים על ידי הסבל אל הקיר לקצות עצמיותם, מתפוצצת כך שהאביונות הופכת לנדיבות.²⁵ מה שקראתי לו קודם *אהבת ישראל*, זוקף ראש מתחתיות היאוש, לפני התקווה [...] מבעד ללא-אנושי מתקיימות מחוות נפלאות של נדיבות, היוצאות מאדם אחד לאדם אחר, בלי קשר ולמרות המבנים הפוליטיים או הדתיים שבהן נחשפו.²⁶

פרשנותו של לוינס לספר של וסילי גרוסמן מאירה את מעשי החמלה והנדיבות שמתרחשים בין אנשים בודדים - על רקע של מאורעות שנראים כסוף העולם, של אכזריות שאין לה גבולות, של אובדן אנושיות ותקווה - כמה שמקיים את העולם. לא פחות. הוא בוחר להדגיש את דבריה של דמות שולית למדי בספר, איקוניקוב, חייל סובייטי הכלוא במחנה שבויים נאצי, שאיבד את שפיותו אבל לא איבד את זכרונו, ובציטוט קטעים מדבריה של דמות זו בספר, מסיים את השיעור התלמודי הזה. איקוניקוב מעמת את הטוב עם טוב הלב. בשם הטוב, אנשים רבים נרצחים, אם זה טוב נוצרי, קומוניסטי, או כל טוב מוחלט אחר. לעומתו,

טוב הלב של זקנה הנותנת פרוסת לחם לשבוי ההולך בדרך וחולף על פניה [...] טוב לב החייל המושיט את מימיתו לאויב פצוע [...] טוב הלב הפרטי הזה של אדם יחיד אל עבר אדם יחיד אחר [...] טוב לב האנשים שהוא מעבר לטוב הדתי או החברתי [...] ההיסטוריה

²² מופיע בתעתיק צרפתי במקור.

²³ שם. וראו גם: Catherine Chalié, "Levinas and the Talmud" Critchley Simon and Bernasconi Robert, *The Cambridge Companion to Lévinas*, pp. 112 – 117.

²⁴ וסילי גרוסמן, *החיים והגורל*, (תרגום מרוסית: עמנואל ביחובסקי). *הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, 1986*.

²⁵ "משחק מילים" שקשה לתרגמו: éclate dans sa misère en miséricorde. [א.ג.]

²⁶ בשעת האומות, עמ' 102.

האנושית היא מלחמה של רוע המבקש לכתוש את זרע האנושיות הזעיר. אבל אם אפילו
עתה האנושי לא נרצח באדם, אז הרוע לא ינצח אף פעם.²⁷

בקצה הרוע, אי-הצדק והייאוש, לא נותר אלא טוב-לב בלתי אמצעי של אדם לזולתו. במילים
אלה של איקוניקוב, דמות שולית בספרו של וסילי גרוסמן, אך דמות המבטאת הלך רוח
הנוכח בין דפי הרומן כולו, חתם לוינס את שיעורו "מעבר לזיכרון".

הטוב שכנגדו יוצא לוינס באמצעות איקוניקוב יכול להיות גם "הטוב" הדתי או "הטוב"
האלוהי. זהו כל טוב טוטלי, שאינו ער די הצורך לסבלם של אנשים, גם כאשר סבל זה נגרם
על ידו או בשמו של הטוב. מה שנדרש מן האדם תמיד, אך ביתר שאת כאשר הסבל
מתגבר, הוא טוב-לב. אני נדרשת לפעולה להקלת הסבל של זולתי ולא לדיונים תיאולוגיים
מכל סוג שהוא. איקוניקוב מיטיב לתאר את טוב-הלב המתגבר על מוראות הטוב ולהבחין
ביניהם. רצפה בת-איה היא התגלמות טוב-לב זה.

רצפה בת איה

רצפה בת-איה, דמות מקראית שולית, חותמת שיעור תלמודי אחר של לוינס, את השיעור
"אל עבר האחר". עמדתה בחתימת שיעור זה מעניקה לה תפקיד מרכזי של מופת. עבור
לוינס אין היא דמות שולית כלל וכלל.

שיעור זה שהנושא שלו הוא "הסליחה/הכפרה" (Le Pardon), נלמד בשנת 1963 בכנס
שעסק ביחסם של יהודי צרפת לגרמנים בשנות הששים של המאה העשרים. הוא מורכב
ומצדיק דיון נפרד²⁸ ואולם, בחלקו השני פירש לוינס את פרק כא משמואל ב באמצעות
הסוגיה התלמודית ממסכת יבמות דף עח עמוד ב – דף עט עמוד א. הפרק המקראי עוסק
ברעב שדוד המלך נאלץ להתמודד אתו. מסר אלוהי הצדיק את הרעב בחשבון לא סגור בין
שאל, קודמו למלכות, לגבעונים, עם של חוטבי עצים ושואבי מים היושב בכנען מקדמת
דנא.²⁹ לסילוק החשבון הפתוח, מוסר דוד לגבעונים שבעה מצאצאי שאול. הם תולים אותם
ומשאירים את גופותיהם תלויות, ללא קבורה. שניים מבין שבעת הנסיכים הללו היו בניה של
רצפה בת-איה, פילגש שאול. היא כנראה לא יכלה לעשות דבר כדי למנוע את רציחתם, אולם

וַתִּקַּח רָצְפָה בַּת אֵיחָה אֶת הַשֶּׁקֶט וַתִּטְהַר לָהּ אֶל הַצּוּר מִתְחַלֵּת קָצִיר עַד נִתְּן מִיָּם עֲלֵיהֶם מִן
הַשָּׁמַיִם וְלֹא נִתְּנָה עוֹף הַשָּׁמַיִם לָנוּחַ עֲלֵיהֶם יוֹמָם וְאֶת חַיַּת הַשָּׂדֶה לְלִלָּה. (שמואל ב כא י – יא)

²⁷ גרוסמן, החיים והגורל, עמ' 310 מצוטט אצל לוינס, בשעת האומות עמ' 105. הציטוטים מהחיים והגורל הם
שילוב של התרגום העברי ותרגומו של לוינס מן המקור הרוסי לצרפתית. בחירה זו נועדה לשמור על הדגשים של
לוינס. [א.ג.]

²⁸ ראו: אליזבט גולדוין, רוח בין האותיות, עמ' 157 – 172; 198 – 201.
²⁹ יהושע ט

רצפה בת-איה שמרה על הגופות התלויות של בניה וחמשת צאצאי שאול הנוספים במשך תקופה של כשבעה חודשים. אך אין זה סוף הסיפור.

וַיִּגְד לְדוֹד אֶת אֲשֶׁר עָשְׂתָה רִצְפָּה בֵּת אִיָּה פִּלְגֶשׁ שְׂאוּל. וַיִּלְךָ דָּוִד וַיִּקַּח אֶת עֲצָמוֹת שְׂאוּל וְאֶת עֲצָמוֹת יְהוֹנָתָן בְּנוֹ מֵאֵת בְּעֵלֵי יָבִישׁ גִּלְעָד אֲשֶׁר גָּנְבוּ אֹתָם מִרְחֹב בֵּית שָׁן אֲשֶׁר תְּלוּם (תְּלָאוּם) שֵׁם הַפְּלִשְׁתִּים (שְׁמָה פְּלִשְׁתִּים) בְּיוֹם הַכּוֹת פְּלִשְׁתִּים אֶת שְׂאוּל בְּגִלְבָּעַ. וַיַּעַל מִשָּׁם אֶת עֲצָמוֹת שְׂאוּל וְאֶת עֲצָמוֹת יְהוֹנָתָן בְּנוֹ וַיֹּאסְפוּ אֶת עֲצָמוֹת הַמּוֹקְעִים. וַיִּקְבְּרוּ אֶת עֲצָמוֹת שְׂאוּל וַיְהוֹנָתָן בְּנוֹ בְּאֶרֶץ בְּנֵימִן בְּצִלְעַ בְּקִבְרֵ קִישׁ אָבִיו וַיַּעֲשׂוּ כֹל אֲשֶׁר צִוָּה הַמֶּלֶךְ וַיַּעֲתֵר אֱלֹהִים לְאֶרֶץ אַחֲרֵי-כֵן. (שם יב – יד)

לפי דבר ה' שנמסר לדוד, הבצורת היתה אמורה להיפסק לאחר תליית בני שאול וסגירת החשבון שבין הגבעונים לבין בית שאול. ואולם שבעה חודשים תמימים עברו, שבעה חודשים של מחאה שקטה, בהם רצפה בת-איה שמרה על גופות שבעת הנרצחים מפני חילול, ואז "ניתכו מים" – לא גשמי ברכה כי אם גשמי זעף. רק לאחר שדוד שמע על מחאתה העיקשת של רצפה בת-איה, בשמירתה על גופות בניה וצאצאי שאול האחרים, הבין דוד שעליו לעשות מעשה נוסף ולהביא לקבורה מכובדת את שאול, בנו יונתן ושבעת צאצאיו הנרצחים. רק אז, לאחר מתן כבוד לכל המתים, גמילות החסדים שהיא קבורה הולמת,³⁰ "ויעתר אלוהים לארץ".

ליונס, כמו הסוגיה התלמודית, מתעלמים לחלוטין מן ההיבט הפוליטי הכמעט שקוף העולה מחיסול שיירי בית שאול, השושלת המתחרה של דוד. המדרש התלמודי לוקח את הסיפור לכיוון אחר, ובוחר לעסוק ולהדגיש את הצדק שיש לעשות עם הגרים, כלומר הזרים, החלשים, מי שנמצאים בשולי החברה. לפי הסוגיה, לאחר שנסינו של דוד לפצות את הגבעונים חוטבי העצים ושואבי המים בכסף נכשל, תלייתם של צאצאי שאול שימשה דוגמה ומופת לצדק שנעשה עם הגרים אפילו במחיר תליית נסיכים. גם כאשר יחסי הכוחות הם של מי שנמצאים בשולי החברה אל מול צאצאי המלך, הצדק צריך להעשות ולהראות. ולמרות זאת ומשום כך, משום שהגבעונים הגרים לא היו רחמנים ולא ויתרו על נקמתם, הם נותרו גרים, "לא מבני ישראל"³¹. הנפגעים יכלו לוותר על הנקמה ולהעתיק להצעתו הכספית של דוד לפיצוי, אך בחרו שלא לעשות זאת. משום שלא ויתרו על הנקמה, הם נותרו גרים לעד ולא יכולים באמת להשתייך לעם היהודי.

התלמוד אינו מתייחס לרצפה בת איה באותה סוגיה, אבל קיים מדרש אחר, בבמדבר רבה, המדגיש את תפקידה בהשלמת קבורת שאול וצאצאיו וסיום הבצורת:

³⁰ בבלי סוכה מט עמוד ב.

³¹ המדרש התלמודי הופך חצי פסוק זה, המתאר עובדה פשוטה, לזירה של דוד, תוצאה של הנקמות הגבעונית.

בוא וראה החסד שעשתה רצפה בת איה עמהם, שהיתה שומרם ביום מעוף השמים, ובלילה מחית השדה ז' חדשים, ואף על פי שאמר הקדוש ברוך הוא לדוד על שאול, שלא נספד כהלכה והוא נקבר בחוצה לארץ, היה דוד מתעצל בהספדו, שאמר שאול כבר עברו עליו תריסר ירחי שתא [שנה] ולא ארחיה לאספודי [ואין זה נהוג להספיד], כיון שהגידו לו מעשים של רצפה בת איה, נשא קל וחומר בעצמו, ואמר: מה זו שהיא אשה כך עשתה לגמילות חסדים, אני שאני מלך, על אחת כמה וכמה! מיד הלך לגמול חסד עמהם. (בבמדבר רבה, פרשה ח סימן ד)

מעבר לצדק, מצוי החסד שבלעדיו אין גשם, או לפחות לא גשם ברכה. זו משמעות המדרש.³² הצדק כאן הוא, כפי שלוינס כתב, "צדק אכזרי" ואין בו כדי לקיים את העולם. הוא מרבה ומוסיף עוד גופות, עוד מוות. אי אפשר בלי חסד. כדי להוריד גשם ולהחיות את העולם נחוץ החסד חסר החשבון, חסר ההיגיון, קבורת המתים כדי להפסיק את מעגלי המוות והרצח ולחזור אל החיים. דוד למד את כוח החסד להתגבר על המוות, מרצפה בת איה.

איך כל זה קשור ליחסם של יהודי צרפת לגרמנים בשנות הששים של המאה העשרים? על כך כתב לוינס:

נדמה לי שחברתי עכשיו לנושא שמר ינקלביץ' דיבר עליו בתחילת הכנס³³, אף-על-פי שאיש באולם הזה לא ביקש שנוקיע אל הסלעים את צאצאיהם של רוצחינו. התלמוד מלמד אותנו, שלא ניתן לכפות מחילה על מי שדורשים צדק של נקמה. הוא מלמד אותנו, שישראל אינו שולל מן האחרים את זכותם זו, הבלתי-מעוררת. ובעיקר הוא מלמד אותנו, שישראל אכן מכיר בזכות זו, אבל אינו תובע אותה לעצמו; להיות ישראל פירושו שלא לתבוע אותה.³⁴

ומעבר לכך, מעבר לצדק, לנקמה, לאכזריות ולטוב, סיים לוינס שיעור זה בפסקה הבאה:

ומה שנתר לאחר תמונה קודרת זו של המצב האנושי ושל הצדק עצמו, מה שנתעלה מעבר לאכזריות השתולה בסדר הרציונאלי (או אולי הסדר עצמו), זו תמונת אותה אישה, רצפה בת איה, אשר במשך שישה חודשים עמדה על משמר הגוויות של ילדיה ביחד עם גוויות מי שאינם בניה, מפני עוף השמיים וחיית השדה, אלה קורבנות הצדק חסר הרחמים של בני האדם ואלוהים. מה שנתר אחרי כל-כך הרבה דם ודמעות שנשפכו בשם עקרונות נצחיים, זו מסירות הנפש האישית, אשר בין כל אותן תנודות דיאלקטיות של

³² ראו גם: אסתר עילם, "רצפה בת איה: הרהורים על גיבורה אישה", הנרייט דהאן קלב, אביגדור שגן, דפנה חורב ואלי ברקת (עורכים), א-מיתיות: צדק חברתי, מגדר ומדרש, עמ' 157 – 164.

³³ ולדימיר ינקלביץ', פילוסוף יהודי צרפתי שלימד את השיעור הראשון באותו כינוס שכותרתו - "הקדמה לנושא הסליחה". הוא דיבר באריכות על הקושי לסלוח לאכזריות יוצאת הדופן של הנאצים. משפט הסיכום שלו, היה: "מעשה הסליחה חזק יותר מהרוע... או ליתר דיוק הוא חזק כמו הרוע... הוא חזק כמו הרוע אך אינו יותר חזק מהרוע".

מהרוע". (Le Pardon, Press Universitaires, 1965, p. 261) ³⁴ אל עבר האחר, עמ' 31.

הצדק, וכל מיני התפניות המנוגדות, מוצאת לעצמה, ללא היסוס, דרך אחת ישרה ובטוחה.³⁵

עבור לוינס, הלקח האחרון, הערך הבטוח היחיד שמאפשר חיים לאחר השואה, לאחר התרוקנותם של השמים ואינספור קורבנות, הוא החסד. לא צדק שמימי ולא צדק ארצי, אנושי. מה שמאפשר את סיום הבצורת הוא גם מה שמאפשר לחיות לאחר השואה. בראשית אותו השיעור הגדיר לוינס את אובדן האמונה בניצחון הטוב ואת הייאוש כעבירות שבין אדם למקום.³⁶ ניהיליזם מוסרי אורב לאדם הסובל וגם לאדם הנוכח בסבל הזולת. ואולם, המעשה שאישה אחת עשתה, היד המושטת של אדם אחד לעזרת אדם אחר, טוב הלב, הוא מה שמאפשר שלא לשקוע בכך. מה שמאפשר שלא להתיאש לגמרי מניצחון הטוב הוא הטוב האנושי הבלתי מנוצח. התקווה שהיא ההיפך מן הייאוש, האמונה בניצחון הטוב הם תנאי לאחריות לסבלו של זולתי, לאתיקה. במובן זה, רצפה בת איה היא הגיבורה המקראית של עידן השמים הריקים שלאחר השואה; היא זו שמלמדת לאהוב את התורה יותר מאלוהים.

דין

פרשנות לוינס לדמותה של רצפה בת איה אינה נסמכת על הסוגיה התלמודית שאותה פירש, ואולם, היא דומה למדרש מבמדבר רבה. האם לוינס הכיר מדרש זה? אין לכך עדות או הוכחה ברורה. האם אפשר להניח שכדרכו, גם כאן לוינס לא ניגש אל המקרא בידיים "מטמאות", אלא למד את מדרשי חז"ל והעצים אותם בפרשנותו? על כל פנים, דמותו של איוב זוכה ליחס מורכב יותר הן מצד חז"ל והן מצד לוינס וגם כאן, אין הוכחה כתובה לקשר בין המדרשים החז"ליים לבין פרשנותיו. לוינס איננו מצטט או מפנה למקורות אלה. מדוע? ייתכן שמכיוון שלוינס ראה עצמו כחלק ממסורת, כחוליה נוספת בשרשרת הפרשנית, לא טרח להראות את מקורותיו. אין ודאות בכך וזו נותרת שאלה מטרידה.

כמו כן, לא מצאתי מקור חז"לי לנימוק של לוינס לביקורתו על איוב. במדרשים אפשר למצוא הצעות שונות לחטאים שאיוב חטא, אך אין בהם את חטא ההתמקדות בעצמו או הרחיצה בנקיון כפיו. לוינס מפגיש בפרשנותו את פשט הכתוב עם הפילוסופיה שלו: מושגי החירות האחריות והזמן, כפי שהוגדרו על ידו. יש כאן יצירתיות פרשנית של לוינס ישירות מן המקרא אף שהיא מוצנעת. אוכל להצביע על דוגמה נוספת אחת לפחות לפרשנות לענין מקראי שאין לה סימוכין בספרות חז"ל: זו הקביעה שמקור קדושתה של מגילת אסתר הוא הרגע של נכונותה של אסתר להקרבה עצמית כדי להציל את עמה.³⁷ אפשר לראות בכך חריגה מן

³⁵ שם

³⁶ אל עבר האחר, עמי' 13.

³⁷ בשעת האומות, עמי' 40.

הכלל שעליו הצהיר לוינס שאין לגשת לפרשנות המקרא בידיים ריקות ממסורת פרשנית יהודית. ואולם, במבט שני, נראה שלוינס עוסק בשאלות שהעסיקו גם את חז"ל, נקודת המוצא לעיון היא דרך מדרשי חז"ל, ולוינס מוסיף לתשובותיהם תשובות משלו. היצירתיות הפרשנית לא נוצרת בחלל ריק כי אם בתוך מסגרתה של המסורת הפרשנית, כדי להצטרף אליה, ולהוסיף לה נדבך. זהו החופש הפרשני הנתון במסגרת של מסורת הלימוד היהודי.³⁸

האם יחסו של לוינס לאיוב הוא תיאודיציה? הוא אכן מצדיק את סבלו של איוב בחטאיו. אך יש לזכור: לוינס מבחין בין הסבל העצמי לסבל הזולת. האם דמות מקראית, איוב במקרה זה, הוא יותר "עצמי" מאשר "זולת"? אם סיפורי המקרא נועדו ללמד את הפרשן דברים על עצמו, איוב מלמד את האדם הסובל, אותי לדוגמה, שגם בשעת סבל קיצוני עלי להיות גם ערה לסבל הזולת. זו גישה שלוינס נמנע לחלוטין מלהחיל על קורבנות השואה שהם אחרים, אחרים בלבד, וסבלם הוא שערוריה שאין לה הצדקה.

ייתכן שיש כאן יותר מרמז לדרך התייחסותו של לוינס אל הדמויות והסיפורים המקראיים, שהיא דומה וממשיכה של גישת חז"ל ופרשנים אחרים לאורך הדורות. השאלה הנשאלת אודות סיפור או דמות היא לעולם מה אני יכולה ללמוד מדמות זו לחיי? כיצד המקרא מדבר אלי? וכמו שהחכמים בסוגיה ביבמות בוחרים לעסוק ביחס שבין השילטון המרכזי לאנשי שולי החברה, לצדק ההכרחי כלפיהם, כי זה מה שנראה להם באותו הזמן כלקח החשוב העיקרי של הסיפור (ולא פשוטו הפוליטי כחיסול שושלת מלוכה מתחרה), כך לוינס בוחר לבקר את איוב מנקודת מוצא של הזדהות. כך גם באשר לאסתר המלכה המוכנה להקריב את חייה למען עמה וכך גם לגבי רצפה בת-איה שלמרות סבלה והעוול שנעשה לה, אינה שוקעת בעצמה כי אם משקיעה את עצמה במעשי חסד מופתיים. איוב, אסתר, רצפה בת-איה ודמויות המקרא הנוספות מאירות היבטים אנושיים שמצויים בי, שמצויים בכל אדם.

לפי פרשנות לוינס, דרכו של איוב אינה מאפשרת את מה שמלמדת רצפה בת-איה: לאהוב את התורה, כלומר, את הזולת יותר מאשר את אלוהים, ואפילו אם השמים ריקים. זו המשמעות הנוספת לדמויות המקראיות לאחר השואה והלקח האקטואלי שהן מלמדות אותנו, בני ובנות השורדים.

חוקרים רבים הצביעו על הקשר המהותי והחשוב בין שני חלקי יצירתו של לוינס שביניהם הקפיד הוא להבחין³⁹. תיזה זו מקובלת עלי, ולכן עד כאן לא הבחנתי ביניהם, ויחד עם זאת, קיימים הבדלים בין חלקי היצירה שדיון ברובם חורג מגבולותיו של מאמר זה. לעינינו,

³⁸ ראו גם: רווח בין האותיות, עמ' 135 – 144.

³⁹ קטרין שלייה, סיימון קריצילי כדי למנות רק את החשובים ביותר.

מקומם של המקרא והמסורת הפרשנית היהודית שונה בכתבים הפילוסופיים ממקומם בכתבים העוסקים בענייני יהדות או פרשנות תלמודית. בכתביו הפילוסופיים, דומה מקומו של המקרא למקומם של מקורות ספרותיים אחרים. המקרא איננו מקור סמכות, אלא אמצעי להמחשה והדגמת רעיונות ומקור השראה. הדמויות המקראיות מופיעות לצד דמויות ספרותיות אחרות, ובמעמד דומה. פסוקים כמעט ולא מצוטטים. לכל היותר, ביטוי דוגמת "הנני", או חצאי פסוקים. מדרשים כמעט ואינם מצוטטים אלא בפרפרזה וללא ציון מקור. גם בשיעורים התלמודיים מופיעות דמויות ודוגמאות מספרות העולם. ראינו כאן דוגמה לכך בדמות איקוניקוב השוכן לצד יעקב אבינו, איוב ואברהם. ויחד עם זאת, עצם הבחירה לפרש סוגיות תלמודיות שלמות, המתגורמות ומצוטטות בטקסט של לוינס, ומובאות עם הפסוקים המקראיים המתפרשים בהן, ההיצמדות לסדר הכתוב של הסוגיות התלמודיות, כל זה מעמיד את כתבי הקודש היהודיים במקום הייררכי גבוהה יותר מן הספרות. את התלמוד והמקרא שבו, לומדים ומפרשים; הם סוג של מורה והמפגש איתם הוא סוג של התגלות. קיים הבדל עקרוני ומענין בהתייחסות של לוינס אל המקרא ופירושו בשני חלקי יצירתו השונים. הבדל זה משקף את המתח שבין הייחודי לאוניברסלי בהגותו. מצד אחד, היהדות היא בעלת שליחות ומסר אוניברסליים ויש לתרגמה לשפה מובנת לכל "וכל אדם שהוא באמת אדם הוא מצאצאי אברהם"⁴⁰, ויחד עם זאת הפרטיקולריות היהודית לא נמחקת, ויש צורך בקבוצה אחת בעלת היסטוריה ומסורת מסוימת כדי לשמר ולפתח בסבלנות את המסר הזה.⁴¹ כך גם כאן: מצד אחד, הערכים הנעלים הם אוניברסליים ונמצאים בכל הספרויות של כל העמים ואיקוניקוב יודע את מה שרצפה בת-איה מממשת. מצד שני, הטקסטים המלמדים את הערכים הללו, המאתגרים את המציאות ואת הפרשנים, כלומר אותנו, היא ספרות הקודש היהודית; התורה שבכתב ובעל-פה.

באשר למופת החסד וטוב הלב של רצפה בת איה, יש משהו קוסם בטוב הלב הבוטח שלה, המתואר בצורה כה נוגעת ללב על ידי לוינס; אותו טוב לב שעליו מדבר איקוניקוב. במצבים קיצוניים דוגמת השואה, בשעת פורענות של מלחמה, רצח וסבל אינסופיים, זו אכן השלהבת הקטנה, האחרונה, השומרת על האנושיות. הקלה על סבלו של הזולת מצמצמת את הרוע. ואולי יש בכך גם כדי להקל מעט על הסבל העצמי, בהופכי על ידי טוב הלב מפסיבית לאקטיבית – אף כי אין זו מטרתו. בתוך כאוס ערכי ורוע מבלבל, טוב הלב הוא ערך מוחלט,

⁴⁰ תשע קריאות תלמודיות, עמ' 122.

⁴¹ See also: MacDonald Michael J., "Jewgreek and Greekjew", *Philosophy Today*, 35, 3 (1991), p. 215 – 225; Aronowicz Anette, "Teaching Levinas's Talmudic Commentaries: The Relation of the Jewish Tradition to the non-Jewish World", *Paradigms in Jewish Philosophy*, (ed. Jospe R.), Associated University Presses, 1997, p. 280 – 289; Elisabeth Goldwyn, "The universal Mission of the Jewish People in the thought of Emmanuel Levinas", *Iyunim Bitkumat Israel*, 18, 2008, pp. 79 – 97 (In Hebrew).

הקיים למרות חולשתו, כי תמיד יש אנשים בודדים טובי לב. ייתכן שבמבט לאחור, עובדת קיומו של טוב לב, ועובדת קיומם של חסידי אומות העולם למשל בתקופת השואה, מאפשרים שלא לשקוע בייאוש מוחלט ואי אמונה בניצחון הטוב, שלא לשקוע בניהילזם קיומי ומוסרי.

ואולם, אין בכך די כדי לעצב מציאות שבה שואה תימנע, שבה אנשים לא יפגעו בזולתם רק בגלל מי שהם. לכך נחוצות גם פעולות חברתיות ופוליטיות בקנה מידה גדול יותר. לכך נחוצה פוליטיקה הכפופה ומבוקרת על ידי האתיקה, פוליטיקה מונותיאיסטית, אך זהו כבר נושא למאמר אחר.