

זהות ותולדות

מורשתו התרבותית של הרב יהודה לאון אשכנזי ("מניטו")

יוסף שרביט

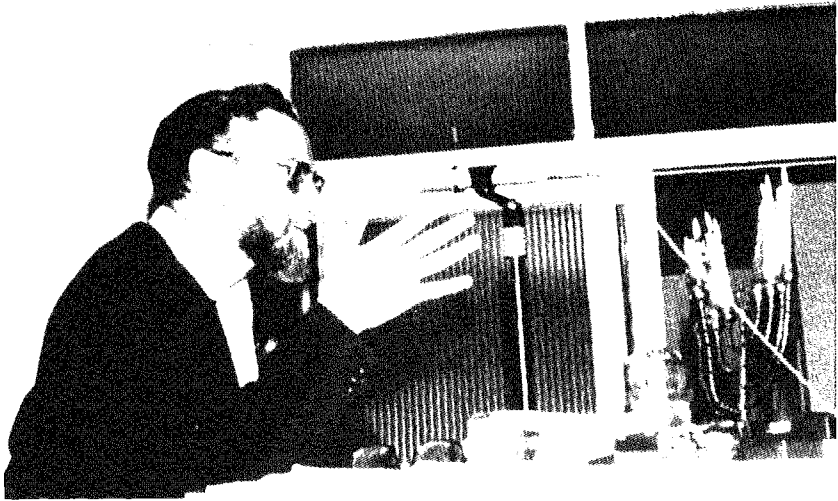
מאמר זה מבקש להציג את עיקרי משנתו ההיסטוריוסופית של הרב יהודה לאון אשכנזי (1922–1996) – רב, מחנך, פילוסוף ומקובל, שנולד באלג'יריה ונפטר בירושלים, והעמיד תלמידים הרבה, בעיקר מבין יוצאי קהילות ישראל אשר בצרפת. הרב אשכנזי, שהיה מוכר בכינויו הצופי "מניטו" (Manitou). היה בנו של הרב דוד אשכנזי, רבה של אלג'יריה בשלהי התקופה הצרפתית, נצר לרבנו אשר (הרא"ש) ונכדו של הרב המקובל הרב חיים אבן טובול, נצר לרב יוסף אבן טובול אל מוגרבי, מגורי האר"י במאה ה־17. יהודה לאון אשכנזי נולד באוראן (אלג'יריה) ב־21 ביוני 1922 (כ"ה בתמוז תרפ"ב). הוא למד לימודי קודש בתלמוד תורה של קהילת אוראן ובישיבת "עץ חיים" המקומית; בד בבד למד בבית הספר התיכון המקומי (Lycée laïc d'Oran) עד לקבלת תעודת הבגרות, והצטיין בפילוסופיה ובמתמטיקה. עד שנת 1940 שילב בין לימודים אקדמיים באוניברסיטת אלג'יר, בחוגים לפילוסופיה ולפסיכולוגיה, לבין לימודי תלמוד עם רבה של אלג'יר, הרב משה פינגרהוט.

יהודה לאון אשכנזי נכנס לתנועת "הצופים" בשנת 1939, וכאמור קיבל בה את כינויו "מניטו" (אל במיתולוגיה האינדיאנית; כינוי למנהיג בעל עוצמה). לבקשתו, שלח אותו אביו בשנת 1941 לכמה חודשים למראקש שמרוקו, שהיתה מרכז ללימודי קבלה; בכך השלים הכשרה קבלית שקיבל בחוג משפחתו. בשנת 1942 נקטעו לימודיו האוניברסיטאיים בשל מדיניות הנומרוס קלאוזוס (Numerus clausus) של שלטונות וישי באלג'יריה. בינואר 1943 התגייס לצבא "צרפת החופשית", ונטל חלק בשחרורה של צרפת בשנת 1944; ב־1944 התוודע לראשונה אל רוברט גמזון (Robert Gamzon), ממנהיגייה של יהדות צרפת, של תנועת הצופים היהודית ושל המחתרת היהודית במלחמת העולם השנייה.² מניטו השיב על שאלון שגמזון הפיץ ברחבי צרפת, ובו קרא לאינטליגנציה היהודית הצרפתית בצרפת ובאלג'יריה להירתם ולפעול למען שיקומה של יהדות צרפת

¹ מאמר זה מבוסס על הרצאה שנישאה ביום עיון שנערך במכון בן־צבי, בשיתוף עם מכון גיא ינשאי: "יהדות אלג'יריה בעת החדשה", ט' באדר ב' תש"ס (16.3.2000). כל התרגומים מצרפתית לעברית הם שלי (י"ש).

1 אבינר, הרב הגדול; אבינר, אחרון; אבינר, פירורים; קוֹנְסְקִי.

2 מישל. רובר גמזון (Castor) היה ממייסדיה של תנועת הצופים היהודים בצרפת (1923) ואחד ממנהיגי המחתרת היהודית בצרפת במלחמת העולם השנייה. לקראת סיום שירותו בשורות המחתרת בצרפת, התלבט גמזון, יחד עם חברים לנשק, האם לעלות ארצה ולהצטרף לשורות הלוחמים על



הרב יחודה לאון אשכנזי בשיעור במכון יאיר. המקור: קוז'ניסקי, עמ' 249

מחורבותיה. במערכה הצבאית באלזאס נפצע מניטו (שטרסבורג, 1945) ועם שחרורו מבית החולים נפגש לראשונה עם רובר גמזון פנים אל פנים.

עם תום מלחמת העולם השנייה שב מניטו ללמוד באוניברסיטת סורבון והתמחה בפילוסופיה, בסוציולוגיה, באתנוגרפיה ובאנתרופולוגיה. באותה תקופה הרחיב את ידיעותיו הבלשניות בשפות שהכיר היטב: עברית, ארמית, ערבית, יוונית ולטינית. הוא התוודע לגדולי הרוח והאקדמיה הצרפתיים בעת ההיא, וסיים את התואר הראשון במדעי הרוח באוניברסיטת פריס בשנת 1947. באותה שנה התחתן באוראן עם אסתר פפירמן (Bambi), פליטת שואה שהוריה ניספו באושוויץ. (מניטו נמנה על כמה מרבני אלג'יריה ששירתו בצבא הצרפתי, ושהחליטו להתחתן עם בנות פליטות שואה – הרב מאיר זייני, הרב בנימין אסולין ואחרים.)

בינתיים נתעצבה אישיותו של מניטו כמחנך וכמנהיג יהודי בצופים היהודיים באלג'יריה ובצרפת, בהשראתו של רובר גמזון. לימים יקים על שמו את "מרכז יאיר" ללימודי יהדות בירושלים.

עצמאות ישראל, או להמשיך את הפעילות החינוכית הצופית בצרפת. קבוצה בת עשרה חברים החליטה לעלות ארצה כדי להקים קיבוץ ייחודי של צופים. לאחר חציית הפירנאים ושהות קצרה בספרד, הגיעה הקבוצה לחיפה, הצטרפה לדגניה ב' ולכפר רופין ונמנתה על מקימי היישוב נוה אילן בשנת 1946. עם הקמת מדינת ישראל והעלייה ההמונית, במיוחד מארצות האסלאם בכלל והמגרב בפרט, רקם "קסטור" את רעיון הקמת הגרעין הצופי מצפון אפריקה וצרפת להתיישבות בארץ. גרעין צופי עלה ביולי 1947 (גרעין La Roche), כדי להתיישב בארץ; הגרעין עלה על האוניה "אקסודוס", שקורותיה ידועים. בסופו של דבר הגיעו לחיפה, בקיץ 1949, שלושים וחמישה חברים – חלקם הצטרפו לקיבוץ הדתי שדה אליהו, חלקם הצטרפו לקבוצת יבנה, וחלקם הצטרפו לנוה אילן.

בשנת 1946 הפגיש גמזון את מניטו עם יעקב גורדין (1897-1947), תלמיד חכם ומשכיל מזרח אירופאי. פגישה זו היתה רבת משמעות בהתפתחותו הרוחנית של מניטו, באשר יעקב גורדין היה האב הרוחני של אסכולה העתידה לשאת את השם "האסכולה הפריסאית למחשבת ישראל" (l'Ecole de pensée Juive de Paris), שמניטו נמנה עליה. לדברי מניטו, גורדין היה המורה האשכנזי הראשון שלו.³

מנהיגותו הציבורית של הרב אשכנזי תוסיף להיות קשורה בצרפת בהנהגת תנועת "הצופים" ו"המחלקה לחינוך נוער יהודי" (DEJJ; 1955-1956), בארגון הסטודנטים היהודיים (UEJF; נשיא הארגון משנת 1950 עד 1955), ובפעילותו החינוכית בבית הספר לקאדרים של "הצופים", על שם זיילבר בלוך, באורסאי, שהוקם בשנת 1947. מניטו הורה באורסאי ואף ניהל את המוסד, מאז עלייתו של גמזון ארצה (1951-1958). החל משנת 1957 היה מניטו אחד המרצים הכולטים ב"כינוסים של האינטלקטואלים היהודיים בצרפת" (Colloques d'intellectuels juifs de langue française), שיזם ההיסטוריון ואיש הרוח אדמונד פלג (Edmond Fleg), ביחד עם הקונגרס העולמי היהודי.⁴ בשנת 1958 ייסד מניטו את המרכז ללימודים יהודים אוניברסיטאים בפריס (CUEJ), וניהל אותו עד 1967; המרכז הפך לאבן שואבת לקבוצות מגוונות של יהודים ובמיוחד לסטודנטים.

נסיעתו הראשונה של מניטו ארצה היתה בשנת 1955. בשנת 1956 הוא התודע לרב צבי יהודה הכהן קוק ולאסכולה של ישיבת "מרכז הרב", היכרות שהפכה לנדבך נוסף ומכריע בהתפתחותו הרוחנית.⁵ באותה שנה הכיר בארץ את הרב שניאור זלמן שניאורסון (בן דודו של האדמו"ר האחרון של חב"ד), ואת המקובלים הרב יהודה אשלג (מפולין), הרב מרדכי עטיה (מסוריה) והרב לוי נחמני (ממרוקו).

כמו יהודים רבים מצרפת, מניטו עלה ארצה בעקבות מלחמת ששת הימים. חייו בארץ התאפיינו במחויבות לחינוך, בקשר עם הקהילה היהודית בצרפת ובעולם הפרנקופוני, ובקשר עם העולם הלא־יהודי. הוא ניהל בית ספר תיכון שהקימה הסוכנת היהודית

3 פרידלנדר. "מיד לאחר המלחמה שבתי לתנועת הצופים באורסאי (Orsay; בפברוי פריס) כדי לשקם את הקאדרים של הקהילה. שם הכרתי את המורה שהשפיע יותר מכל על דרכי: יעקב גורדין. יהודי רוסי, שברח לגרמניה ולבסוף השתקע בצרפת בשנת 1933. אחת הסיבות שדחפו אותי לקבוצתו של 'קסטור', היתה רצוני להפוך לתלמידו של יעקב גורדין, שגילם בעיני את הסינתזה התרבותית האופטימלית של התרבות היהודית המסורתית והתרבות האירופאית. יעקב גורדין היה תלמיד חכם גדול, מקובל ופילוסוף. הוא נתן לנו לגלות את נתיבי החכמה היהודית והכללית ואת יחסי הגומלין שבניהם, על פי קריטריונים של המסורת היהודית. וכאן גילינו מחדש את חשיבותו של מימד המסורת היהודית בתרבות האוניברסלית" (קז'נסקי, עמ' 29-30).

4 ראו על כך גם להלן, בהערה 12.

5 על פגישתו עם הרב צבי יהודה קוק התבטא מניטו בלשון זו: "בלילה אחד הפכתי מיהודי לעברי. תורת היהודים בגלויות שבה בעבורי להיות תורת העברים... הרב צבי יהודה הוריד לי את התורה אל אדמת ארץ ישראל" – ראו: קז'נסקי, עמ' 88; אשכנזי, הדיבור, עמ' 109-125. הרב צבי יהודה קוק למד להוקיר את תלמידו וכינה אותו "מאור הגולה" של דורנו, ואף העריך כי גדולתו עולה על גדולת רבותיו.

בנתניה (1967-1969), ואחר כך ניהל את הישיבה הספרדית "מתיבתא" בעיר העתיקה בירושלים (1969-1973). בשלב הבא ייסד מניטו וניהל בית מדרש ייחודי, "מעינות", שהיה מושפע מן הדגם של בית הספר באורסאי. הפעילות החינוכית הזו העמידה אלפי תלמידים ברוח הציונות הדתית והתודעה היהודית העמוקה (1973-1988). בשנת 1982 ייסד מניטו את "מרכז יאיר" בירושלים (אשר מכונה מאז פטירתו "מרכז יאיר-מניטו"). למרכז יש שלוחות בכל רחבי הארץ.

מניטו החשיב מאוד את השיח בין הדתות בגלל חשיבותו של שיח הזהויות, ומשום שיש לחזק את המכנה המשותף המונותאיסטי בין הדתות; הוא האמין שעיקרון המונותאיזם מבוסס על ההנחה כי אין להפריד את ההיסטוריה היהודית מההיסטוריה האנושית. מניטו הירבה לעסוק ביחסי הגומלין שבין הדתות, בהשפעות ההדדיות ובתודעת האחריות והשליחות של עם ישראל כלפי האנושות. הוא השתתף בעשרות סימפוזיונים בחו"ל יחד עם רועים רוחניים בני דתות שונות ברחבי אירופה, בקמרון ובמרוקו (האב פרופ' מרסל דיבואה היה מבני שיחו הקבועים); יצא בשליחות מדינת ישראל לקמרון, לבקשת נשיא קמרון פול ביא (Paul Biya), שביקש להתודע ליהדות לפני כינון יחסים דיפלומטיים בין שתי המדינות (1984); כמו כן פגש את הדלאי למה, המנהיג הרוחני הטיבטי הגולה, ושוחח עימו על סוד קיומו של העם היהודי ששרד על אף אלפיים שנות גלות. הדיאלוג של מניטו עם דתות אחרות התחזק דווקא בהיותו בירושלים. הרב אשכנזי נפטר בט' בחשוון תשנ"ו (21.10.1996).⁶

האסכולה הפריסאית למחשבת ישראל

יסודה של "האסכולה הפריסאית למחשבת ישראל"⁷ בבית הספר לקאדרים של תנועת הצופים בצרפת (שנזכר לעיל), שהוקם ב־14 באוקטובר 1946 באורסאי שבפבררי פריס. מייסד בית הספר, יאיר גמזון, ראש תנועת הצופים היהודים בצרפת, סבר כי יש למלא את החלל הרוחני שנפער בעקבות מלחמת העולם השנייה והשואה. האוריינטציה הסטודנטיאלית של בית הספר היתה ברורה. כוונת גמזון היתה לאתר את האינטליגנציה היהודית הפוקדת את אוניברסיטת סורבון ברובע הלטיני של פריס (שהיתה נוסעת בקו הרכבת מאורסאי לפריס), על מנת להכשירה למנהיגות יהודית ברוח יהודית וציונית. התוכנית היתה בת ארבע שנים: בשנה הראשונה התקיימו הלימודים בבית הספר עצמו,

6 ההוקרה למפעל חייו של הרב אשכנזי באה לידי ביטוי באופנים רבים: הוא היה ממדליקי המשואות ביום העצמאות תשמ"ד (1984); נתמנה לנשיא כבוד של התאחדות עולי צרפת וצפון אפריקה (UNIFAN; 1984); זכה בפרס אדמונד טנוז'י (Edmond Tenoudji) בפריס, ובפרס יו"ר הכנסת – 1990; תלמידיו נטעו על שמו ביער יתיר 12,000 עצים בשנת 1992; ב־1993 נערך לכבודו ערב ב־ Palais des Congrès בפריס, ושנה לאחר מכן הוענק לו אות יקיר פריס.

7 ראו עליה: טריגנו, פרידלנדר.

8 ראו מישל, עמ' 149-168.

9 ראו: גורדין, עמ' 9-17, 291-314; טריגנו, עמ' 71-77.

במסלול מלא, ובשלוש השנים האחרות שולבו בין אוניברסיטת סורבון לבין אורסאי. בית הספר הפך עד מהרה ל"בית מדרש" של ממש, שצמחה בו מנהיגות חינוכית ורוחנית והתגבשה בו הגות מאוד מקורית.⁸

כאמור, אישיותו של המורה יעקב גורדין הטביעה חותם עמוק בתלמידו מניטו, בוגר המחזור הראשון של אורסאי. גורדין, שהלך בדרכו של הפילוסוף היהודי הגרמני הרמן כהן והיה מעורה בעולמה של הלמדנות הליטאית, הורה באורסאי במשך שנה אחת בלבד, ונפטר בשנת 1947. אולם די היה בשנה זו כדי להצמיח רנסנס תרבותי יהודי בצרפת בשלושת העשורים שלאחר מלחמת העולם השנייה. הלימודים התנהלו באווירה צופית חמה ומשפחתית וכללו עברית, תנ"ך, תפילה, מחשבת ישראל, היסטוריה יהודית, אומנות, שירה ופיזוט, דרמה, פדגוגיה וחינוך יהודי. מניטו עצמו הפך עד מהרה מתלמיד למורה נערץ באורסאי.⁹ אורסאי היה אפוא הן בית גידולו של מניטו כמורה והוגה, הן בית גידולה של אסכולה הגותית.

האישים המרכזיים של "האסכולה הפריסאית למחשבת ישראל" היו אנדרה נהר (André Neher), עמנואל לוינס (Emmanuel Lévinas), אליאן אמדו לוירולנסי (Eliane Amado-Lévy-Valensi), ומניטו. לוינס אמר על מניטו שהוא ממשיכו המובהק של יעקב גורדין.¹⁰ "האסכולה הפריסאית למחשבת ישראל" התמודדה עם הסערה שפקדה את עם ישראל במלחמת העולמית השנייה ולאחריה: השואה, הקמת מדינת ישראל והמודרנה על גילוייה. לדידה של האסכולה השואה פגעה ביהודים כיהודים ולא כאורחים; היא זעזעה את המבנה והרוח של המודרנה – זו נתגלתה במלוא מערומיה, לא כהתגלמות הקידמה והמוסר (כך ראוה יהודי צרפת מתוך אשליה עצמית), ומעל לכל לא כחיוזין כולל הפותר מצוקה יהודית בת אלפיים. "האסכולה הפריסאית למחשבת ישראל" ביקשה למלא חלל ולהפיח תקווה – היא מצאה כי מה שנחשב ל"דרך ללא מוצא" של ההיסטוריה, בדמות השואה, הופך לאופק אופטימי מלא תקווה, בדמות הקמת מדינת ישראל.

שיגה ושיחה של האסכולה התנהלו עם היהודים באשר הם, אבל היא פנתה גם לתרבויות הכלליות – קריאת התיגר שלה היא אוניברסלית. "האסכולה הפריסאית למחשבת ישראל" התנסחה בצרפתית, לא רק משום שזו היתה לשונם של הוגיה אלא משום שראתה בצרפת שלאחר מלחמת העולם השנייה נציגה מובהקת של המסר התרבותי האוניברסלי. האסכולה הזו סברה שאל לה להחשות, אלא עליה לפרסם מסר ביקורתי נוקב כלפי המערב הנוצרי המודרני בשפתו הוא.

"האסכולה הפריסאית" הניתה תשתית לניסוח אידאי מחודש של היהדות בלא זיקה מחייבת ליהדות המסורתית-ההלכתית, אך גם בלא לשלול אותה. לפיכך היא שבה אל התנ"ך, אל המדרש והקבלה. היא סברה שמכיוון שביהדות הרבנית בת ימי הביניים,

10 גורדין, עמ' 294.

11 מניטו היה ביקורתי כלפי הקתדרות למדעי היהדות באקדמיה. כך למשל אמר: "מעולם לא ראיתי בעצמי אקדמאי, אלא רב המלמד מסורת יהודית לאקדמאים, ולשם כך היה עלי להכיר את הפילוסופיה הכללית" (קוונסקי, עמ' 31; הנסל, עמ' 10-19).

הבכורה של העיון התלמודי מצד אחד ו"השתלטות" הנצרות על התנ"ך מצד שני הביאו למיעוט דמותו של לימוד התנ"ך בימי הביניים. שומה עליה להחזיר את עטרת המקרא, ואף את עטרת העיון התלמודי-המדרשי-הקבלי, ליושנה. נהר יצר בויקה לתנ"ך, לוינס בויקה לתלמוד ולמדרש, ויצירתו של מניטו נסובה סביב המקרא, המדרש והקבלה גם יחד. לוינס ביאר את "הגלות", נהר את "ההתגלות והנבואה", אמדו לוי-ולנסי את "הגאולה", ואילו מניטו יצר את הסינתזה של כל אלה. גישה זו שיוותה ללימוד ציוריות, פואטיות, אותנטיות ובעיקר אקטואליות.

גישה של "האסכולה הפריסאית למחשבת ישראל" התרחקה במידת מה מהמסורת הרבנית אבל היא דחתה מכל וכל את גישה המהותית של "חכמת ישראל" (Wissenschaft des Judentums), מיסודו של הענף ה"משכילי" של יהדות גרמניה במאה הי"ט. לדידה אין היהדות "מוצר ארכאולוגי" או "בית עלמין של ארכיונים" (כדברי נהר), חסרת הווה ועתיד, כי אם מורשת חיה עתיקת יומין המדברת אל העם היהודי ואל האנושות כאחד. "חכמת ישראל" עברה גילגולים שונים עד לדורו של מניטו אולם האסכולה הפריסאית הסתייגה מן העיסוק בחקר מדעי היהדות מבלי להיות מחויב להם באופן מעשי.¹¹ הנביעה הפילוסופית וההיסטוריוסופית של האסכולה חובקת עולם ותרבויות אנוש לאורם של מקורות יהודיים המאירים באור חדש, מקורות שדומה היה כי נשכחו מלב וניטלו זוהרם וחינויותם.¹²

הזהות במשנתו ההיסטוריוסופית של הרב אשכנזי

קורות חיי אינם בעלי חשיבות ייחודית, מלבד העובדה שהם מצביעים על שינוי משמעותי בזהות, אשר פקד את עם ישראל.¹³

12 אחת הבמות המובהקות לביטוי האינטלקטואלי היהודי בצרפת שלאחר השואה היו "הכינוסים של האינטלקטואלים היהודיים בצרפת", שנזכרו לעיל. בחודש מאי 1957 זימן אדמונד פלג כנס בורסאי בסוגיית "תורעה היהודית" (La Conscience Juive), וכך התחילה סידרה ארוכה של כינוסים של אינטלקטואלים יהודיים דוברי צרפתית, כינוסים שנמשכים עד היום. דומה כי ברקע לכינוס הראשון, עמד עניינה של סימון וייל (Simone Weil) – לא אשת המדינה ניצולת אושוויץ אשר מילאה תפקידים חשובים בזירה המדינית בצרפת ובאירופה, אלא הפילוסופית, תלמידתו של Alain (הפילוסוף הצרפתי א"ל שרטיה, Emile Chartier [1868-1951]) ולוחמת זכויות העובדים, שנולדה כיהודיה אולם התנכרה לחלוטין ליהדותה, ואף כתבה דברים חריפים ביותר נגדה; במקום היהדות העדיפה את הנצרות שבה חוותה חוויות מיסטיות. לא עניינה הפרטי של סימון וייל עמד או על סדר היום כי אם תחושה שהיא מייצגת תופעה נפוצה במערב באותם הימים. תחושתו של אדמונד פלג היתה כי דבריה הבוטים של וייל נגד היהדות נבעו בראש ובראשונה מחוסר ידע בסיסי ומבורות במושגיה הבסיסיים של היהדות. הגושים שנבחרו באותם כנסים ביקשו לתת מענה לסוגיות שהעסיקו את הציבור באותם הימים דוגמת "גרמניה האחרת?", "היהודים והמהפכה", "המקור והזוג", "השבת בתורעה היהודית", "ארץ ישראל", "יהדות אלגיריה", ועוד. עיונים אלו יצאו לאור בספרת ספרים, וראו תודעה יהודית.

13 הרב אשכנזי, אצל קווינסקי, עמ' 23.

ההיסטוריונים, ויותר מהם הפילוסופים של ההיסטוריה, חלוקים לגבי הקריטריונים ההופכים אירוע ל"היסטורי" – יש הרואים במלחמה ובמהלכים הצבאיים את הציר המרכזי של ההיסטוריה, יש הרואים ברעיונות ואידאות את הציר המרכזי שלה, ואחרים סוברים כי דווקא ההתפתחות החברתית-הכלכלית או התפתחות המשטרים המדיניים הן הן המגמות ההיסטוריות המובהקות.¹⁴ "פרובלמטיקה זו [שהיא לדידו של הרב אשכנזי מן החשובות שבסוגיות של התרבות האנושית – י"ש] מעולם לא הביאה בחשבון את הקריטריון היסודי הנעוץ בנבואה העברית – הוא יסוד 'התולדות'; לשון אחר, יסוד הזהות האנושית על גלגוליה. מניטו ראה בר' יהודה הלוי, ר' לוי בן גרשום, ר' יצחק אברבנאל, יהודה אברבנאל, מנשה בן ישראל ור' אליהו בן אמוזג, בנוסף להוגים אשכנזים כמו המהר"ל, השל"ה הקדוש ור' צדוק הכהן מלובלין, שיסוד תורתם קבלה ומדרש, את מקור השראתו למשנת ה"תולדות" שלו.¹⁵

לשיטתו של הרב אשכנזי, היסטוריה במשמעותה הנבואית פירושה "תולדות" במשמעות העברית: להיסטוריה האירועית אין ממש שכן הופכת היא לבליל של זכרונות חסרי חשיבות ומהות; לעומת זאת ההיסטוריה המהותית היא ההיסטוריה של הזהות האנושית על גלגוליה. למעשה, זהות זו היא הסובייקט המכלכל את האירועים הללו. מגמת פניה של ההיסטוריה היא אל עבר זהות יסודית, נכספת:

בעבור הנבואה העברית משך ההיסטוריה האנושית הוא משך התולדות של בן האדם החל מזהותו של האדם הראשון. היצור שמוצג בסיפור המקראי כזהות אנושית הינו אדם הראשון. אין אדם בלשון רבים, כי אם רק אדם בלשון יחיד. כלומר מבחינה מוסרית קיימת רק צורה אחת בלבד להיות האדם אדם, וזאת לפי זהותו הקיומית, הממשית, של אדם הראשון. כל בני האדם הם אחים, כלומר קיימת בתנ"ך תפיסה מונותאיסטית גם ברמה הדתית-הרוחנית-הפסיכולוגית. אל אחד, ולפיכך גם מהבחינה המוסרית-הנפשית, אדם אחד.¹⁶

יתר על כן:

בעבור העברי, אם להיסטוריה יש משמעות, הרי היא ניתובן של התולדות של הזהות האנושית, שנביאי ישראל כינו זהות "בן האדם" אל עבר זהות יצירתית שתפתור את כל הקונפליקטים... המדובר כאן בזהות מעוררת תקווה שכן תכליתה, שלום.¹⁷

המקרא היה עבור הרב אשכנזי לבמה שעליה נאבקות הזהויות על הבכורה. הזהות הראשונית היסודית היתה במהותה כוללנית-אחדותית, והיא זהותו של אדם הראשון

14 ראו: איגרס; בורדה; לה גוף; סמרון; קרבונל; תוייה וטולר.

15 אשכנזי, תולדות, עמ' 10.

16 אשכנזי, תולדות, עמ' 17-18; אשכנזי, כי מציון 1, עמ' 76.

17 אשכנזי, הדיבור, עמ' 128, 208.

לפני החטא; מהויותיה התרומיות של זהות זו עברו במסורת שבעל פה לחנוך, לנח, לשם ולעבר; עֶבֶר הוליד את פלג ובימיו נפלגה משפחת האדמה. הזהות היסודית הראשונית אף היא נתפצלה בדור הפלגה, והיא הזהות האנושית על גווניה. הזהות של עֶבֶר, דהיינו הזהות העברית שקדמה לדור הפלגה, דמתה לזהות אדם הראשון שלפני החטא, הנחשבת אידאלית ונכספת. זהות עברית זו, בהכירה את יסוד האחדות הפנימית שבה, תפלס את דרכה בהיסטוריה הן בארץ ישראל – "ארץ העברים" – הן בגלויות השונות, ושוב בשיבת ציון המודרנית. אך הזהות הזו, שמאז חורבן בית ראשון יהודית היא, תשנה פניה תוך נאמנות לזו העברית: בעת העתיקה הזהות העברית המירה את פניה לזהות יהודית-יוונית או יהודית-רומית, יהודית-מוסלמית או זהות יהודית-נוצרית, בגלויות ישראל בארצות האסלאם והנצרות. בשיבת ציון החדשה הזהות היהודית חוזרת להיות עברית במישור הלאומי, והיא משיבה לחיקה את מרכיבי הזהות העברית שנתפזרו בדור הפלגה, והופכת לזהות הישראלית. למרות נפתולי הדרך קיים רצף זהותי אחיד.

תולדות התנ"ך הן הבכורה של תולדות האנושות. תולדות התנ"ך אינן אלא מאבק איתנים בין הזהויות שמטרתן לשוב אל הזהות האחדותית הראשונית. מאבק על הבכורה של הזהות האחדותית יתרחש בכל דור. למעשה, המקרא מתחיל למנות את כל הכשלונות בשמירה על זהות זו במישור האידיווידואלי (אדם, קין, הבל, אנוש ולמך) ובמישור הקיבוצי (דור המבול, מגדל בבל, דור הפלגה, סדום ועמורה). אברהם העברי פרץ דרך אל מעבר לכשלונות הללו כדי להשיב את הזהות העברית אל ארץ העברים. מהלך זה מלווה ביריבויות. בכל דור קוראת תיגר על הזהות העברית זהות יריבה כפולה, פנימית וחיצונית: אברהם העברי עמד מול נמרוד ולוט, יצחק מול אבימלך וישמעאל, ויעקב מול לבן ועשו. ולבסוף תתייצב אל מול הזהות העברית זהות יריבה ומיוחדת, שהיא סך כל הזהויות הנזכרות ומאפיינת תקופות מעבר ותקופות סיום גלויות – והותו של עמלק:

הזהות של ישראל היא תוצאה של בירור זהותי בתוככי הזהות העברית. החל מאברהם העברי מתבררת הזהות העברית בשלושה מהלכים עד להופעת יעקב ואז נולד ישראל. בינתיים שושלות אברהמיות אחרות הופיעו בהיסטוריה, כיריבות לזהות של ישראל והשימו עצמן כשושלות, שלהן הבכורה.¹⁸

תולדות התנ"ך הן המגדלור של ההיסטוריה האנושית, ההשראה לימות עולם – והפרספקטיבה הזו היא ההסבר ההיסטוריוסופי של תולדות העמים ותולדות עם ישראל. היא מובילה למסע אל כל גילויי התרבות האנושית לדורותיה, שכן על מנת לעיין בזהות העברית עליך להתודע אל כל הגילויים התרבותיים האוניברסליים. ואכן, מניטו הכיר את התרבויות האנושיות על גילוייהן במערב, במזרח ובמזרח הרחוק. היכרותו עם התרבויות הכלליות לא הפכה אותו "לאזרח" של אותן תרבויות, אלא היתה היכרות תועלתית, שנועדה לבאר באופן מעמיק את הזהות העברית המבוססת על המקורות העבריים והיהודיים.

18 אשכנזי, כי מציון 1, עמ' 76; אשכנזי, תולדות, עמ' 17-18.

מאז מגדל בבל ודור הפלגה קיים אצל משפחת העמים חלום לשוב לזהות האחדותית הראשונה, אלא שהוא נידון תדיר לכישלון. מאחורי כל האימפריות הטוטליטריות בהיסטוריה מסתתר החלום הזה, לשוב לזהות שלפני דור הפלגה, אלא שהוא נועד לכישלון, בגלל סיבות מוסריות:

בתורה מצויות שלוש קטגוריות של מצוות ההולמות כמה סוגיות שבתולדות התרבויות. מה שמכונה מצוות "בין אדם לקונו" נוגע לבעיה הדתית; "מצוות בין אדם לחברו" נוגע לבעיה המוסרית; והמצוות "בין האדם לעצמו" (בין אדם לעצם האדם שבו) נוגע לבעיה הרוחנית. כל תולדות החברות האנושיות מתמקדות בבעיה המוסרית, שהיא בלתי פתירה לכאורה. הנחת היסוד היא שכל בריה מועמדת להיות סובייקט, אולם כל מערכת יחסי גומלין עלולה להפוך סובייקט לאובייקט. אתן דוגמה מעולם הפדגוגיה: בשיעור, לכאורה, המרצה הוא סובייקט והקהל אובייקט. עלי להשתמש ברטוריקה שתכבד את הקהל ובכך הוא לא יהפוך לאובייקט אלא ישמור על ריבונותו כסובייקט. הכבוד שאני רוחש לבני שיחי יהפוך אותם לסובייקט, לריבון בעל כבוד לכשעצמו; וההפך: אתם שומעים אותי, כלומר אתם לכאורה סובייקט ואני אובייקט – אתם בעצם צריכים להאזין לי באופן שלא אהפוך לאובייקט, אלא אשא את כבודו של סובייקט. איך לפתור את הקושי הזה, שהוא כמעט בלתי ניתן לפתרון?

כיצד יצליחו שני בני שיח להיות בריבון סובייקט ולא אובייקט? שכן אובייקטיביזציה של סובייקט היא רצח קין את הבל. האנושות חיפשה פתרון לסוגיה הזו, שלכאורה פתרון אין לה, על שום שכל הדרכים הללו נועדו לכישלון מוסרי, עד לדרך שמציעה התורה.

השיטה הראשונה: מכיוון שבהיסטוריה יש בהכרח סובייקט מול אובייקט הרי אהיה אני הסובייקט: זוהי הטוטליטריות. (הדבר מזכיר לנו את הדיאלקטיקה ההגליאנית.) השיטה השנייה: אם ההיסטוריה בנויה על ציר של סובייקט-אובייקט, אני מעדיף להיות אובייקט. זוהי הדרך שהחברה הנוצרית נקטה, באופן תאורטי. אני מדגיש "באופן תאורטי", כי אף חברה נוצרית לא נהגה כך בפועל, אלא כך היתה בנויה הרטוריקה שלה – רטוריקת "החסד" ו"הלחי השנייה". את השיטה השלישית נקטו התודעות הרוחניות של המזרח הרחוק: אם ההיסטוריה ממילא בנויה על הציר סובייקט-אובייקט הבה נעצור את ההיסטוריה – כך הרוע יחדל – ומעתה הנוסחה תהיה הבה נהיה כולנו אובייקטים, ובכך תחדל הפעולה האנושית ותחדל התאוה ואז יחדלו הכאב והמצוקה. שינטואיסט אחד אמר לי פעם ש"עדיף לשבת מאשר לעמוד, עדיף לשכב מאשר לשבת, עדיף למות מלחיות". אנו עוצרים את ההיסטוריה: הבורהיזם היא הצורה היותר מובהקת המאיירת את השיטה השלישית. אך בשלוש השיטות מצוי כישלון הבעיה המוסרית: השיטה הראשונה בשל הטוטליטריות והברבריות, השיטה השנייה בשל הדגשת ההרואיות של הקורבן,

והשיטה השלישית בשל עצירת ההיסטוריה באורח מעושה (פיקטיבי); וזאת משום שהחברה הבודהיסטית ממשיכה להתקיים ומנזרים בודהיסטיים מסוימים פועלים בשיטה הראשונה ומנזרים בודהיסטיים אחרים פועלים בשיטה השנייה, כך שהבעיה המוסרית נשארת בעינה. התורה מציעה את הדרך המכירה בכבודו של האחר בכך שנשמר כבוד הסובייקטיביות של הזולת באורח הדדי באופן שלא יהיה צד נחות. אם אין הדדיות יש צביעות וכישלון.¹⁹

מניטו מבהיר כי הביטויים המקראיים "אודות" או "קורות" אינם המסד של מסע הזהות על פני ההיסטוריה,²⁰ אלא "תולדות", שכן לתולדות יש תכלית, יש תקווה כלל אנושית: אלו הם "אחרית הימים":

מה מתרחש לאחר ימים אלו? כאוס? קטסטרופה אסכטולוגית? לא כך סובר החזון העברי: "אחרית הימים" אינה קץ העידנים, אלא אלו הימים שלאחר המאמץ של ההיסטוריה. ולאחר המאמץ הזה אין העולם חדל מלהתקיים – אדרבא הוא רק מתחיל. מאמץ "התולדות" האמור נועד "להוליד" זהות של "בן אדם"; להשיבו אל זהותו האחרתית, אל זהות של אחרוה, שהיא תמציתו של העידן המשיחי, שבו כל דואליות, שיצרה את כל הקונפליקטים, נעלמת.²¹

ספר בראשית מאייר את המהלך האמור לעיל: ספר זה, המתחיל ברצח אח את אחיו מסתיים ב"אני יוסף (העברי) אחיכם" (בראשית מה, ד), באחרוה שהתגברה על כל העימותים. ספר בראשית מבחינה זאת הוא האב־טיפוס ומקור ההשראה המרכזי ל"משנת התולדות", של הרב אשכנזי; בחומש זה מופיעים תדיר אילנות יוחסין, וזהויות האב, האם, הבן, הבת, האח והאחות.

לחכמת הקבלה מקום מיוחד במשנת הרב אשכנזי, ותפיסתו ההיסטוריוסופית ספוגה מינוח קבלי. על פי תפיסתו, הקבלה היא החכמה שהיתה לפני מתן תורה והיא המסורת הנבואית שלאחר מתן תורה, מסורת שנמסרה בלשון הקודש. הקבלה נושאת בחובה את חוויית הנבואה. המסורת הקבלית היא במובהק תורת סוד אולם בכל תקופות המיפנה של הזהות העברית נתגלו רזי תורה לרשות הרבים כדי לרכך את המעברים של הזהות. בכל סיום תקופה וקץ של גלות, הזהות העברית־היהודית שרויה במשבר ובמבוכה, במיוחד נוכח ה"זהות העמלקית". משום כך גילו גדולי הקבלה את מובנם של המעברים הזהותיים ובכך הקלו אותם. על דרך משל, בימי בית ראשון לאחר חורבן בית ראשון היתה חכמת הקבלה הנבואה עצמה – חגי, זכריה ומלאכי; לאחר חורבן הבית השני ומרד בר כוכבא, גילה רשב"י את תורת "הזוהר".²² והתנאים גילו את תורת המדרש שהוא ספוג בקבלה.

19 מתוך שיעור מוקלט (דיסק המצורף לקווינסקי).

20 אשכנזי, הדיבור, עמ' 353.

21 שם, עמ' 209-210.

22 מניטו נוקט את התפיסה המסורתית בדבר קדמות הזוהר ושייכותו לימי רשב"י.

בראשית התלאות ובתחילת קץ גלות ספרד מתגלות תורותיהם של המקובלים ר' אברהם אבולעפיה, ר' משה די לאון, הרמב"ן ור' משה קורדוברו; לאחר גירוש ספרד מופיעה תורת האר"י; לאחר גורות ת"ת ות"ט מופיעה החסידות; ולבסוף, בעת שיבת ציון החדשה מופיעות תורות הרב קוק והרב אשלג.

המנסרה (הפריזמה) הקבלית אינה קשורה רק לזהות העברית, אלא – כדרכו של מניטו – נוגעת גם בזהות האנושית. כשם שלהתגלות ולנבואה היתה משמעות אוניברסלית, כך לסיומה יש משמעות כלל אנושית. כשם שההתגלות באספקלריה הנבואית שלה היתה מוחשית וחוויתית, בה במידה היא פסקה לכלל הקיום האנושי. "שתיקת האל" גנזה את החוכמות העתיקות והסבה כל גאון לעבר ייחודיות זהותו – היווני היה לפילוסוף (סוקרטס), וכן המזרח פנה למיסטיקה ולחכמת הנסתר (בודהה, קונפוציוס, זרטוסטרא). ההופעות הרוחניות האלה התחוללו בזמן השתתקות הנבואה.²³

הזהות היהודית בארצות האסלאם והנצרות

ההתפלגות הגדולה בפרשת הדרכים של הגולה הביאה להולדת שני הענפים הגדולים ביהדות: הענף האשכנזי והענף הספרדי. הרב אשכנזי סובר כי שני ענפים אלו "נובעים במקורם מפיצול הגלות לפני אלפיים שנה: האשכנזים הם כפי הנראה מצאצאי גלות בבל ואילו הספרדים היוצאים לגלות יהודה".²⁴

23 ראו: אבינר, הקבלה; אשכנזי, מושגים קבליים, עמ' 128: "ייחוד משנתו של הרב קוק זצ"ל, לא נמצא בחיפוש סינתזה בין עולם חכמת הקבלה ועולם הפילוסופיה, וגם לא בפירוש פילוסופי שיטתי של המושגים הקבליים, אלא דווקא בבירור ובביאור תוכן האמוני-נבואי של המושגים הקבליים, ביחס לפרובלימטיקה הפילוסופית המצויה בתרבות הכללית הנוכחית, דברים כפשוטם". וראו: אלפסי, גרוס, ביאורים; אשכנזי, השואה, עמ' 21-32; אשכנזי, קבלה; אשכנזי אצל טריגנו, עמ' 149-164; ועקנין, קבלה, עמ' 369-373; מופסיק, צורות, עמ' 9-10; מופסיק, קבלה, עמ' 149-164; קווינסקי, עמ' 157; זרמתי.

בקשר לתגובות הספציפיות של כל אומה ואומה להפסקת הנבואה, מעניינת הערתו של מניטו המזיינת את הגאון היווני המציע באמצעות המתמטיקה והגאומטריה לפענח את פשר בריאת העולם: "מה שהקבלה מסבירה באמצעות הקו הישר, המעגל והצמצום, הגאומטריה מציעה באמצעות המספר הקובע את היחס שבין הקו הישר לבין המעגל: $\pi = 3.14$; בגימטריא שד"י, שהוא שמו של הקב"ה המנביל את האין סוף ומאפשר את עצם קיום הבריאה" – ראו אשכנזי אצל טריגנו, עמ' 157.

24 אשכנזי, ישראל, עמ' 87. הרב אשכנזי כתב הקדמה לספרי על "העילית הרבנית האלג'יראית אל נוכח המודרנה" (ראו שריבט, עילית), שבה הוא מגולל את מהות הזהות היהודית על אדמת אלג'יריה לדרותיה. הציטוט דלהלן יאיר את ניתוחו העקרוני לגבי קהילה אחת שאותה הכיר היטב כאחד מבניה. לדעתו, יהודי אלג'יריה לא תפסו את התקופה הצרפתית כתקופת מעבר אלא כהמשכה של תקופת גלות שנתוסף לה יסוד צרפתי. תקופה זו היתה נדבך נוסף בזהות היהודית-האלג'יראית. וכך כתב בהקדמתו לספרי (עמ' 16-18): "זהות זו ממקור איברי-ערבי-ברברי מבחינת התרבות הכללית, בעלת צביון ספרדי מבחינת המסורת והמנהג, בעלת צביון צרפתי מבחינה האורחית הרשמית, וחותמה עברי מהבחינה הליטורגית... וכל זאת על רקע מוסיקה אנדלוסית על גווינה. המחבר שייך לאותן משפחות מקרב יהודי אלג'יריה שהצליחו בדרכם המיוחדת להמיר את זהותם היהודית מסגנון יהודי-ערבי בן ימי הכיניים לסגנון קריפטואירופאי בן המאה התשע עשרה והעשרים. לקדם וללוות 'תמורה זהותית' זו לא היה דבר פשוט. אלו שצלחה ידם בכך הם בני דורם של

במינוח של מניטו ההוויה היהודית היא הוויה גלותית במובהק, דהיינו זוהי הוויה זהותית המתמודדת עם תרבות האסלאם או הנצרות, בהיותה הוויה הנאמנה לזהות העברית המקורית, אולם בעצם התחככותה בתרבויות השונות היא מחדדת את מרכיביה השונים של הזהות העברית. משנסתיימה פרשת הגלות בארצות הנצרות והאסלאם ונתבהרו מרכיבי הזהות העברית – שיכלו להתגלות רק בתנאים "המאתגרים" של הגלות – ניתן לשוב לציזון ולשוב ולבנות את הזהות העברית ה"מוקקת" וה"מוזככת". מניטו ביטא בחריפות רעיון זה בראיון בו הצהיר כי "אנו אחרוני היהודים ואף בשלהי ההיסטוריה היהודית", דהיינו "אנו עדים למשהו חמור ורדיקלי: זהו קץ ההיסטוריה היהודית".²⁵ מניטו מבהיר את דבריו תוך שהוא מדגיש כי מכל מקום, החשוב מכל בתהליך שיבת ציון הוא שהיהודים ישמרו את שורשם העברי ושהישראלים לא ישכחו את שורשם היהודי: "התרבות היהודית הספרדית היתה קריאת התיגר החברתית, הדתית, הרוחנית והתרבותית לתרבות המוסלמית, ואילו בגלות אדום התרבות היהודית איתרה את כלי ההתמודדות וההישרדות אל מול הנצרות השלטת בכיפה". יתר על כן: "התרבות העברית, שנידונה לגלות הפכה לתרבות יהודית. וכשזו שבה לארץ מכורתה חוזרת ושבה להיות תרבות עברית. אנו איפוא אחרוני היהודים של העבר וראשוני העבריים של העתיד, ולפיכך אנו אחרוני הספרדים והאשכנזים".²⁶

בעת העתיקה היה מיתאם מוחלט בין שלום האומה העברית ושלום האנושות. בדומה לכך כרוכה שיבת ציון במיזוג גלויות ובפלורליזם הרמוני של זהויות, שנתעצבו בקרב משפחות האדמה, על פי הביטוי הקולע "עם עולם". זאת ועוד: עם שיבת ציון מתבררת הזהות העברית האותנטית, דהיינו הזהות של ישראל, וכפועל יוצא מתחווים כל החיקויים של אותה זהות; עם שיבת ציון ברור מיהו ישראל ועל כן על הנצרות לוותר על התואר "ישראל האמיתית" (Verus Israel), דהיינו על המימד המטפיסי של הזהות העברית ("שמי ישראל", לדברי מניטו), ועל האסלאם לוותר על המימד הפיסי של הזהות העברית ("אדמת ישראל", לדברי מניטו) – ממדים שאומצו לחיקן של שתי הדתות שחיקו את דת האם, ושבמובנים הרבה ביקשו להחליפה. לדעת הרב אשכנזי, שומה על המנהיגות הרוחנית היהודית להסביר למנהיגות הרוחנית הנוצרית והמוסלמית על הזהות העברית על כל מרכיביה, ועל האומה הנושאת אותה.²⁷ גם מבחינה זו הגלויות שעם ישראל שהה בהן לא

אבותינו וסבינו. אלו שאליהם מופנית הכרת הטובה שלנו, כישראלים ממקור צרפתי וילידי אלג'יריה. הם הנחילו סוג של נאמנות יהודית שאפשרה לנו לשוב ולהיות עבריים לאחר אלפיים שנות סוגריים. אכן אלו הם שעליהם אנו חושבים כשאנו קוראים את הפסוק המהלל את הנאמנות: 'זהיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעתו ועלהו לא יבול וכל אשר יעשה יצליח' (תהלים א, ג). בהקשר זה ראוי לעיין במאמרו של הראי"ה קוק "לשני בחי ישראל", מאמרי הראי"ה, ירושלים תש"ס, עמ' 45-49.

25 שרביט, הרהורים, עמ' 71.

26 שם, עמ' 72.

27 ראו על האמור כאן: אשכנזי, הדיבור, עמ' 201-206, 356-357, 409-483, 497-498; קווינסקי, עמ' 218-219.

היו גאוגרפיות בלבד אלא הן היו תופעות מעצבות. הוזהות היהודית נודככה בהן כדי לשוב ולהיות זהות עברית, לשוב ולהיות ישראל.

הזהות בין מסורת למודרנה

כמחנך וכמנהיג רוחני נדרש הרב אשכנזי לשאלת אתגרי המסורת אל מול המודרנה. לא הרי חותם המודרנה במאה הי"ט כהרי חותמה לאחר מלחמת העולם השנייה. במאה הי"ט בישרה המודרנה בשורות אופטימיות: אוניברסליות, צדק, שוויון, זכויות לפרט, עליונות התבונה והידע הבדוק על פני אמונות תפלות ודעות קדומות, אופקים הומניים ואינטלקטואליים חדשים, קידמה מדעית ושלטון החוק וביטול שרירות הלב. במאה העשרים, לאחר מלחמת העולם השנייה והשוואה, מודרנה פירושה משבר ערכי, אכזבה וחיפוש אחר דרך חדשה בשיג ושיח עם הציוויליזציה האנושית תוך בחינה מחדשת של הזהות העצמית והלאומית. במסה על אודות פרשת הדרכים שבין המסורת והמודרנה, חשף מניטו את המטען האטימולוגי הטמון במילים "מסורת" ו"מודרנה":

שתי תגובות אפשריות לשמע מונחים אלו: התגובה החיובית של ה"מסורתיים" הרואים במסורת את ציר ההתייחסות שלהם לערכיהם, ובד בבד יראו במונח "מודרנה" מושג בעל השלכות שליליות; וההפך: אם אנו מזדהים עם החלופות התרבותיות ה"מודרניות", הרי שהמונח "מסורת" ייראה שלילי.²⁸

כשאר הוגי האסכולה הפריסאית למחשבת ישראל, סבר מניטו כי לאחר מלחמת העולם השנייה נוצר ריק בדמות האכזבה מהתרבות המערבית ומערכי המודרנה נוצר צורך קיומי עמוק "להשתרש" מחדש (Exigence de Ressourcement). אלא שצורך זה נתקל במבוכה הנובעת מטשטוש ובלבול בין "מסורת" ל"ארכאיוזם". לעתים חל בלבול בין פנייה ל"מורשת אבות", שהיא המקור השורשי לזהות הנכספת, לבין פנייה לארכאיוזם שאבד עליו הכלח ושאיבד כל רלוונטיות. הרב אשכנזי, שהתמודד רבות עם סוגיה רוחנית חינוכית זו של יהודים פרנקופונים מתבוללים, המחפשים נתיב חזרה לשורשיהם, סבר כי אין לנהוג כדרך שתנועות "חזרה בתשובה" נוהגות, שלא פעם הן מטיפות לשיבה לדפוס רליגיוזי ארכאי, בלתי רלוונטי. ככלל, לא נקט מניטו את דרך ההטפה; יחד עם זה משנתו החינוכית היתה מבוססת על משנתו ההיסטוריוסופית שבמרקזה הוזהות. כשם שזהות לא מבוררת מובילה למשברים, כך בירור מהלכיה של אותה זהות מביאה לה מזור ושלווה:

מי שמכונה עברי מזהה עצמו כמי שנקט דרך ייחודית להיות באמצעותה אדם – לתודעה זו יש היסטוריה ייחודית וחותרם ייחודי על האנושות כולה; לדרך זו יש

דת, דת משה; לנתיב זה רוחניות ייחודית, זוהי הנבואה; ליישות זו לשון ייחודית ותפיסת עולם ייחודית.

ההיסטוריה העברית נמשכה עד לראשית הנצרות; היא נסתיימה בשני שלבים: ראשית על ידי התרבות הכבלית לפני אלפיים ששת מאות שנה ואחר כך על ידי התרבות הרומית... לפני אלפיים שנה נתחוללה תמורה זהותית שהמירה את הזהות העברית לזהות היהודית. שתי זהויות אלו הן שני אופנים להיות ישראל. היהודי תמיד שימר את ייחוסו לזהות העברית. כל עת שביקש "להשתרש מחדש" ביקש הוא לינוק מחדש מהעבריות.

כיום... אנו שוב ניצבים אל מול תמורה זהותית דומה. זהותנו היהודית שואפת לשוב למקורה העברי. ושוב מתעוררת שאלת "השתרשוננו": האם זו תינק מצורות ארכאיות בהיסטוריה שלנו או ממקור נביעה יסודי?... המדרש מלמדנו את ההבדל בין "השתרשות" ויניקה מצורות ארכאיות, שהן עקרות וללא מוצא, לבין "השתרשות" ויניקה מנביעה יסודית שמובילה לפרי ולתולדה... החברה היהודית בת דורנו ניצבת בפני בעיות דומות. בהיותם מאוכזבים מפתרונות המודרנה יהודים מחפשים שוב את מסורותיהם; הללו עלולים לסלול את דרכם אל עברי פי פחת אל עבר הארכאי. מהו נתיב ארכאי? ארכאי הוא מה שפעם היה חי ועתה חדל מלהתקיים, בטל ומבוטל. כאשר בעבר הדבר היה חי, הוא גילם את מלוא המודרנה לעומת המסורת. משהדבר איבד את הרלוונטיות שלו אבד עליו הכלח, הפך הוא לקליפה. קשה לדעת אם קליפה זו נוצרת זרע של חיים חדשים או רעל של מוות וחידלון... "להשתרש" מחדש ולינוק מדפוס חיים ארכאי הוא כמו לנסות להחיות גופה. החיים עוברים לידה.

כדי לאייר את דבריי אתן דוגמה: דורנו מתוודע בצער רב ל"מותן" של השפות היהודיות שנדברו בגלויות השונות. הן מן הסתם יהיו מושא למחקרים ולחיבורים רבים, אולם אנו העדים האחרונים לדוברי השפות הללו... אלפיים שנות גלות הן אוצר בלום של מורשות עשירות עד מאוד, מורשות חיות בזמן. כל עוד ינקו מהמקור העברי חיו הן, אולם ביום שהן איבדו מהרלוונטיות שלהן, הפכו הן לארכאיות שבטל מן העולם.²⁹

מניטו סבר כי יש לסלול מסלול "השתרשות" בדרך של "התחדשות" ולא של "השתנות". במאבק האיתנים שבין זהות האדם לבין מימד הזמן יש להיערך באופן שהגרעין היסודי "הזהותי" יישמר תוך הסתגלותו לזמנים המשתנים, וכך לא יחולו ניוון וחידלון בזהות האנושית. מבחינה זו הזהות העברית נקטה בכל מהלכיה אסטרטגיה המארת בכל דור את היסוד הרלוונטי לחינותיה – וכך שינתה אולי את פניה החיצוניים אולם התחדשה ושמרה על רעננותה ועל חיותה. בעתות של מודרנה היו מי שחוללו בזהותם "שינוי" כדי להתאים עצמם לתקופה החדשה, ועל כן דגו אותה וזהות לניוון, משום שהזמנים המודרניים

הביאום ללבוש זהות אחרת, מנוכרת לזהות העצמית היסודית ובכך להתבולל. והיו מי שחוללו בזהותם "חידוש", כלומר מצאו משמעות מחודשת ברובדי הזהות העברית העתיקה. במילותיו של ההוגה ישראל אלדד (שבהגותו הרבה קווי דמיון לזו של מניטו), אפשר לומר שהשאלה הנשאלת היא באיזו מידה "ההסתגלות" תשמור על "הסגולה" והייחודיות, ובאיזו מידה ההסתגלות לזמנים החדשים תמחק את "הסגולה" ותטשטש אותה; או כיצד "ההתקדמות" תינק מן ה"קדמון" או שתכחש לו:³⁰

לפנינו איפוא מאבק בין האדם לזמן. בעברית קיימים שני מונחים שמובנם "תמורה". הראשון הוא המונח "שינוי" והשני "חידוש". כשמתחולל "שינוי" אדם נעשה אחר ועל כן הזמן ניצח את הזהות האנושית. כדי לשרוד בזמן היה צורך להשתנות, שינוי זה הביא לתמורה, להסתגלות או להתיישנות. אין יותר מתיישן מן המודרני. ישנה כאן התדרדרות המובילה לכיליון. השינוי איפוא מביא למוות... אולם ישנה מילה נוספת המצביעה על תמורה והיא "חידוש". "חידוש" משמעותו להשתנות תוך שמירה על זהותך. אם אין הסתגלות תוך התחדשות אזי יש חידלון. החברה היהודית ניצבת שוב מול הדילמה הזו והבחירה הזו.³¹

מבחינה זו "חזרה בתשובה" פירושה לשוב לזהות העברית ולא דווקא לזהות בעלת חזות של יהודי דתי שלעיתים אינו אלא לבוש בסגנון מיושן, ארכאי ואף בלתי רלוונטי. הזהות העברית טומנת בתוכה חידוש: היא סובלת השתנות אך תוך כדי שמירה על הזהות הכולית.

סיכום

מורשתו של מניטו היא בראש ובראשונה מורשת שנמסרה בעל פה, אם כי הסתבר עם פטירתו שיצירתו שבכתב גם היא ענפה; חותמו ההיסטורי ניכר בעיקר בהוראתו הפרונטלית ובכריזמה הייחודית שנבעה ממנה. על פי משנתו של הרב אשכנזי, "תולדות" הן בעיקר מהלך תרבותי-ערכי-רוחני ולא ביולוגי-פיסי. בפירושו לפרקי אבות מתמצת הרב אשכנזי את משנתו. הוא מברר מדוע מסכת זו מכונה "פרקי אבות" ולא "פרקי רבנים", שהרי כל הנאמר בפרקי אבות אמנם עוסק ב"דרך ארץ" ונועם הליכות, אולם הדוברים הם רבנים. לדבריו, על יסוד דברי המהר"ל מפראג (דרך החיים, פרק א), המורשת היהודית הנמסרת בעל פה מדור לדור, דרך "התולדות", נתונה לדיאלקטיקה ולמתח פנימי. דיאלקטיקה זו נרמזת בצמדי המילים "זרע קודש", "נחלה וירושה" ו"מסורה וקבלה". בעוד המרכיב הראשון של צמדי המילים הוא ביולוגי-פיסי, המרכיב השני הוא רוחני, הנרכש במאמץ רוחני כפי שהורו חכמים עד למשה מסיני. "זרע", "נחלה",

“מסורה” – כל אלה מרכיבים קונקרטיים הנמסרים לדור הבא. ואם הללו הופכים לקודש, ירושה, קבלה בכוח החינוך הנמסר ובכוח הבחירה והנאמנות של הבן המקבל – הרי צלחה ה“תולדה”. לשאלה מדוע “פרקי אבות” ולא “פרקי רבנים” משיב מניטו: אב בישראל הוא מי שתולדתו אינה רק ביולוגית אלא רוחנית-מוסרית-זהותית; זו תולדה שהמסר שלה היא הזהות העברית, על גלגליה, משבריה ונאמנויותיה.³²

הזהות העברית מהפכנית במהותה ברמה האינדיווידואלית, הלאומית והאוניברסלית – היא דוחפת לא רק למונותאיזם תאולוגי אלא במיוחד למונותאיזם אונטולוגי המוביל ל“מונותאיזם ערכי”:

אם הזהות האנושית נוסדה על ברכי הערכיות, הרי זה הודות לאומץ של אדם הראשון שידע להתנער מטבעו האנושי ולייסד את הזהות הערכית האנושית הראשונית, הרי זה משום שפנה עורף לבורא והקים את האוטונומיה האנושית ואת סגולתה הייחודית. אם המעשה האחרון היה מעשה נועז וטוב הרי שהראשון לאו – לא היה על האדם הראשון להפנות עורף לבורא: מכאן נבעו כל כשלונותיו. מה שהזהות הישראלית-העברית שואפת אליו הוא שהתכנית האלוקית תצלח יחד עם כל הערכים כולם גם יחד – זהו עקרון האחדות; זאת לא הצליח לחולל אף הומניזם שהוא. כל זרם הומניסטי הצליח להפריח ערך מבודד כשלעצמו, ובכך כשלונו הצורב... על הזהות העברית ללוות את כל המהפכות הערכיות ועליה לדעת מתי להתנתק מהן, כדי לחולל את המהפכה העברית העצמית ומשמעה להפיח אחדות בכל הערכים כולם יחדיו.³³

יתר על כן:

יש לשים את הדגש על האחדות בריאת האל יותר מאשר על אחדות הבורא. דהיינו יש לבכר את אחדות הערכים המוסריים. הבחירה בערך אחד, השולט בכיפה ולעיתים אף מבטל ערכים אחרים, הינו מן המאפיינים הישנים של האלילות המופיעה בימינו באיצטלה של אידאולוגיה. בעקבות אחדות הבריאה האדם מגיע לאחדות ערכי ומידותיו המוסריות. לאחדות ערכית זו קוראים בעברית “קדושה”.³⁴

דברינו עסקו בפן מרכזי אחד בתפיסת העולם המסועפת ורבת הפנים של הרב יהודה ליאון אשכנזי (מניטו). נקווה שהיבטים נוספים ייחקרו ויידונו בעתיד.

32 ראו: אשכנזי, הדיבור, עמ' 257-258; אשכנזי, מוסר; אשכנזי, מורשה, עמ' 1-16; אשכנזי, מיתוס; אשכנזי, קהלת; אשכנזי, תורת האב.

33 אשכנזי, הדיבור, עמ' 150.

34 אשכנזי, שם, עמ' 109-125; קוינסקי, עמ' 257-258.

קיצורים ביבליוגרפיים

- אבינר, אחרון | הרב שלמה אבינר, "הרב יהודא ליאון אשכנזי, אחרון ענקי הרוח מיהדות צרפת", עטורי כהנים 179 (תש"ס).
- אבינר, הקבלה | —, חכמת הקבלה של הרב קוק והרב אשלג על פי הרב יהודא ליאון אשכנזי, ירושלים תשנ"ז.
- אבינר, הרב הגדול | —, "הרב הגדול יהודא ליאון אשכנזי", עטורי כהנים 143 (תשנ"ז).
- אבינר, פירוים | —, פירוים משולחן גבוה – מתורתו של הרב יהודא ליאון אשכנזי, ירושלים תשס"ב.
- איגס | G. Iggers, *News Directions in European Historiography*, Wesleyan 1975
- אלדר | "אלדר, דגש חוק, ירושלים תשמ"ט.
- אלפסי | הרב מאיר אלפסי, עשרה נסיונות נתנסה אברהם, ירושלים תשס"ב.
- אשכנזי, הדיבור | Léon Yéhouda Askénazi, *La parole et l'écrit, (I. Penser la tradition juive aujourd'hui)*, Paris 1999
- אשכנזי, ההתגלות | —, *Israël lieu de la Révélation*, Jérusalem 1996
- אשכנזי, המשפט | —, *Le Jugement*, Jérusalem 1994
- אשכנזי, הצדק | —, *La notion de Justice*, Jérusalem 1994
- אשכנזי, השואה | הרב יהודה לאון אשכנזי, "יודי באחרית הימים", שרש השואה, ירושלים 1983, עמ' 21-32.
- אשכנזי, ישראל | —, "ישראל בגלות האיסלם והנצרות", שבט ועם, סדרה שניה א (ו) (תשל"א), עמ' 85-92.
- אשכנזי, כי מציון 1 | Léon Yéhouda Askénazi, *Ki MiTzion I, Notes sur la paracha*, Jérusalem 1997
- אשכנזי, כי מציון 2 | —, *Ki MiTzion II, Le calendrier hébraïque (les mo'adim)*, Jérusalem 1999
- אשכנזי, מוסר | —, *Moralité et sainteté, Etude des Pirké-Avot*, Jérusalem 1994
- אשכנזי, מושגים קבליים | הרב יהודה לאון אשכנזי, "שימוש במושגים קבליים במשנתו של הרב קוק", יובל אורות, בעריכת ב' איש-שלום וש' רוזנברג, ירושלים תשמ"ה, עמ' 123-128.
- אשכנזי, מורשה | Léon Yéhouda Askénazi, *Héritage et fidélité, Introduction à l'étude des Pirké-Avot*, Jérusalem 1994
- אשכנזי, מיתוס | —, *Le Mythe et le Midrach*, Jérusalem 2000
- אשכנזי, עקדת יצחק | הרב יהודה לאון אשכנזי, "עקדת יצחק באור חדש", אברהם אבי המאמינים, בעריכת משה חלמיש וחנה כשר, רמתגן תשס"ב, עמ' 353-360.
- אשכנזי, קבלה | —, *La Qabbala aujourd'hui*, Jérusalem 2001
- אשכנזי, קהלת | —, *L'Ecclésiaste*, Jérusalem 1999
- אשכנזי, תולדות | הרב יהודה לאון אשכנזי, זה ספר תולדות האדם, בעריכת ישראל פיבקו, ירושלים 1982.
- אשכנזי, תורת האב | —, "תורת האב ותורת הרב", שנה בשנה (תשנ"ח), עמ' 197-203.
- בורדה ומרטין | G. Bourdè and H. Martin, *Les écoles historiques*, Paris 1983.
- בנון, הקריאה האין סופית | D. Banon, *La lecture infinie*, Paris, 1987.
- בנון, נהר | —, "André Neher – du souffle prophétique à l'humanisme Maharalien", *Pardés* 23 (1997), pp. 207-215.
- גורדין | Jacob Gordin, *Ecrits – Le Renouveau de la pensée juive en France*, Paris 1995
- גרוס, ביאורים | מיכאל גרוס, ה'ביאורים' למדרש לרב יהודא ליאון אשכנזי (מניטו), דרך אגדה ג (תש"ס), עמ' 147-160.
- גרוס, נהר | B. Gross, "André Neher et le Maharal de Prague", *Hamoré* 129 (1990), pp. 24-30

- J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris 1967
 Dרידה
- G. Hansel, *Explorations talmudiques*, Paris 1998
 הנסל
- Shmuel Wigoda, "The Phenomenological outlook on the Talmud: Levinas as reader of the Talmud", *Phenomenological Inquiry* 24 (2000), pp. 117–148
 יגודה, לוינאס כקורא
- שמואל ויגודה, "חירות כאחריות – על משנתו החינוכית של לוינאס", על דרך האבות, 30 שנה למכללת יעקב הרצוג, אלון שבות תשס"א, עמ' 75–162.
 וינריב
- אלעזר וינריב, חשיבה היסטורית, תליאביב תשמ"ה–תשמ"ז.
 ויעקנין, הספר
- Marc Alain Ouaknin, *Le livre brûlé*, Paris, 1986.
 ויעקנין, הגות
- , *Méditations érotiques, Essai sur Emmanuel Levinas*, Paris 1992
 ויעקנין, לקרוא
- , *Lire aux éclats*, Quai Voltaire, Paris 1992
 ויעקנין, קבלה
- , *Mystères de la Kabbale*, Paris 2000, pp. 369–373
 ויעקנין, שפיריות
- , *C'est pour cela qu'on aime les libellules*, Paris 1998
 זרמתי
- Z. Zermati, *Une Kabbale de vérité — Le Rav Yéhouda Léon Askénazi (Manitou)*, Jérusalem 2002
 טריגנו
- Shmuel Trigano (ed.), "L'écolé de pensée juive de Paris", *Pardés* 23 (1997)
 זאב לוי, האחר והאחריות – עיונים בפילוסופיה של עמנואל לוינס, ירושלים תשנ"ז.
- J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris 1988
 לה גוף
- Alain Michel, *Juifs Scouts et Français, les éclaireurs et éclaireuses israélites de France (1923–1990)*, Thèse de doctorat d'histoire, Paris I, Sorbonne, 1993, pp. 149–168
 מישל
- Charles Mopsik, *Les formes multiples de la cabaes en France au vingtième siècle* (www.jec.cm.free.fr/artmop.htm)
 מופסיק, צורות
- , *Cabaes et cabalistes*, Paris 1997
 מופסיק, קבלה
- Charles Samaran (ed.), *L'Histoires et ses méthodes*, Paris 1961
 סמרן
- Judith Friedlander, *Vilna on the Seine, Jewish Intellectuals in France since 1968*, Yale University Press 1990
 פרידלנדר
- Michel Koginski, *Un Hébreu d'origine juive — Hommage au rav Yéhouda Léon Askénazi*, Jérusalem 1998
 קווינסקי
- Charles-Olivier Carbonnel, *L'Historiographie*, Paris 1981
 קרבונל
- , *Judaïsme et altérité*, Verdier, Paris 1982–1987
 שאליה, יהדות
- C. Chalier, 'Le parcours d'espérance d' André Neher', *Nouveaux Cahiers* 83 (1985–1986), pp. 7–17
 שאליה, נהר
- Yossef Charvit, *Elite rabbinique d'Algérie et modernisation*, Jérusalem 1995
 שרביט, עילית
- , *Le Judaïsme algérien – Reflexions*, Jérusalem 1997
 שרביט, הרהורים
- A. Neher et al (éds.), *La conscience juive (Actes des colloques d'intellectuels juifs de langue française)* 1–4, Paris 1963–1972, 1984
 תודעה יהודית
- Guy Thuillier & Jean Tulard, *Les écoles historiques*, Paris 1990
 תוייה וטולר