

י י חו ד א ל ו ה י ם

(1) מעמידים אנו את תוכנו של המונותיאזם לא על האחדות אלא הייחוד¹. האחדות מצינת רק את הניגוד לריבוי של אלים. והרי כבר זה, אם רעיון זה הרעיון הראשיתי היה, מן ההכרח שיתן מקום להרהורים: אם הוא לבדו מסוגל היה להגביר את המונותיאזם על הפוליתיאזם. שכן מוצא אתה שפוליתיאזם עניינו לא אלים וריבויים בלבד אלא גם יחסם של אלה לקוסמוס ולכוחותיו הטבעיים הגדולים, שבהם בכולם תחילה העצים עצמו אל. לפיכך כשבא המונותיאזם והעמיד עצמו נגד הפוליתיאזם, הרי על-כורחו היה עליו לשנות גם את יחסו של אלוהים אל היקום לפי מושגו החדש על אלוהות. הואיל וכך לא די לו למושג החדש על אלוהות בהבדל זה שבין אל יחיד לבין אלים רבים, אלא יתר על כן: בדין הוא, שתהא אחדות זו נמשכת גם על הטבע, המתגלם בריבוי של כוחות ובשפע של צורות הופעה.

מכאן שהיחס אל הטבע נכנס לתוך מושג אחדות-האלוהים מתחילתו. והאחדות עולה וקונה מיד משמעות מיוחדת, שהיא נוטה ויוצאת מתחומי הניגוד אל הריבוי, ולא פחות מכן היא מעלה את האחדות למעלה של הניגוד אל המורכבות. אף במורכבות מוצא אתה משום יחס אל הטבע, כך שתהא נשארת ביחידות גם משמעות זו של האחדות, המוציאה את המורכבות וגודרת בפניה².

(2) המקורות המקראיים מעמידים בפנינו בשער זה אל הדת קושי מיתודי. דומה, שרעיון אחדות האלהים בלבד כבר פותח כביכול לא רק את השער לדת אלא גם את השער לפילוסופיה למיטאפיסיקה.

— וקל-יחומר אם אתה אומר, שהאחדות משמעה אפילו יחידות: אבל מה פירושה של זו לגבי היקום? * ובדין הוא שנהיה חושבים מחשבת היחידות ביחסה אל היקום:

Universon * *

1. כהן מבדיל הבדלה חריפה בין אחדותו של אלוהים ובין יחידותו או ייחודו (Einzigkeit). התפיסה הרגילה של המונותיאזם מרגישה את אחדות האל כאופיינית לו בניגוד לריבוי האלים בפוליתיאזם. לפי כהן הסבר זה אינו מספיק. לא זה מציין את המונותיאזם, שלפי תורתו קיים רק אל אחד. האחד שב'שמע', למשל, פירושו ייחוד אלוהים, כלומר: שוני יסודי בין אלוהים לעולם. הייחוד פירושו דחיית הפאנתיאזם הרוצה לזהות אלוהים ועולם. אלוהים הוא 'מעבר' לעולם, הוא 'טראנסצנדנטי' ביחסו אל העולם, הוא שונה ממנו לגמרי. זהו המובן של הייחוד.

2. ראה להלן, סעיף 10. העולם הוא מורכב, אלוהים הוא אחד, לכן אין אלוהים יכול להזדהות עם העולם, כמו שמורה הפאנתיאזם.

שכן לגבי ריבוי של אלים די היה באחדות אלוהים בלבד; יחידות אלוהים מועמדת בניגוד לעולם, אם כן מה משמעו של ניגוד זה? שעה שאתה הוגה מחשבה של יחס אל העולם צפה ועולה בעיה של הפילוסופיה. דת אינה פילוסופיה. ברם דת-התבונה חלק לה בתבונה³, ולמצער בו קירבה לה לפילוסופיה. ולפיכך אין אתה תמה ביותר, שבתוך הדת כבר אצל תחילתה המשוך ערת מתחיל להתעורר חלק זה בתבונה הקרוב אל הפילוסופיה לחיים עם מושג האלוהים שלה⁴.

(3) כל ההרהורים והספיקות העלולים להתעורר כנגד זה⁵ אינם פרי מיתודיקה היסטורית המכירה בזה שהיא חייבת להודות, שבמושגי-היסוד העמוקים ביותר של התרבות האנושית, אף בדרגותיה הראשונות ביותר, מצויה סביכות של יסודות-תבו-נה. העיקר המונותאיסטי בעל עומק-תרבות הוא, המסביר שאף בהתחלותיו כבר כרוכות כל הבעיות של עולם-הטבע ושל הדומה לו*, עולם המוסר. במה והיכן אתה מוצא ראשית זו של המונותאיזם? — אין בידינו נוסחה של מושג להשיב תשובה מקיפה על כך, ולו מטעם זה בלבד, שאלוהים ועולם כרוכים זה בזה בתחילתם ומ-שום שאין אתה עומד על גדרו של יסוד-בראשית** של האלוהות אלא אם כן עמדת על גדרו של יסוד-בראשית של הטבע.

כלום אין סוד-ההווה, שאינו בפתירה, גלום בכל היצירות הרוחניות כולן? מצוה לפשפש אחרי התנאים, המאפשרים או מכינים את הופעתן ההיסטורית של היצירות הרוחניות. מצוה גם לבקש ולכלול את התנאים ההיסטוריים הכלליים, המסייעים להתפתחות הרוחנית. אולם אפילו תתברר בבהירות יתרה האווירה הכללית, סוף-סוף מן ההכרח שתישאר מעין פרשה סתומה בפנינו השאלה: מהו הדחף הרוחני, שבו מתחילה תנועה רוחנית זו, באופן שהיא תכיר בדחף זה את ראשיתה?

(4) אם נכון הוא כבר לגבי האמן האינדיבידואל, שרק האינדיבידואליות שלו בלבד הוא מקור אחרון לחוקיות, שהוא מעצב אותה במפעלו, ואם נכונה היא בסיי-גים מסוימים הדעה האומרת, שבכל יצירה רוחנית שליט גאון ההולדה — או-אז מתעצם רו-הרוח הזה לגבי הרוח הלאומי. אין המונותאיזם רעיונו של אדם יחיד, אלא כלל כל הרוח הלאומי היהודי מתגלה ביצירתו ובהתפתחותו של הרעיון הזה הממלא חללה של כל חשיבתו של העם הזה. היה צורך לקפל ולהעמיד את כל תולדות העם הזה על דיבור-בראשית אחד, אילו ביקשנו לנסח את יסוד-בראשית אשר מתוכו צמח ועלה המונותאיזם.

Urmotiv ** Analogon *

3. הספר נקרא 'דת-תבונה ממקורות היהדות'.

4. הכוונה, כמו שיתבאר להלן, להתגלות ה' מתוך הסנה.

5. היינו ההשקפה שרעיונות פילוסופיים עמוקים שזורים כבר בתחילתה של הדת.

ואף אין בידי המסיבות ההיסטוריות והמדיניות להסביר הסבר מספיק: הם מכב-שוננו הרוחני של טיפוס-העם. אולם טיפוס-העם גופו תובע את יחסו הוא לעמים אחרים, כשם שאל יחיד מחייב את יחסו לאלים הרבים. המסורת יוצאת ידי חובתה כלפי מקדמה הכרחית זו: לפיה אין חולק, שמתחילה נהג הפוליתאיזם. המשך התפתחותו של זה הביא לידי התפרקות עצמו במונותאיזם⁶. בתנאים ההיסטוריים ניתנים למיצוי בעניין אחד, אמנם רב-פנים, והוא: בתחילתו היה העם יושב כנען, לימים נדד למצרים, ושב משם לארץ-מולדתו.

מכאן שהמונותאיזם אינו בא לעולם כיצירת יש מאין, אלא הפוליתאיזם הוא תנאי קודם לה, והוא שהיה גם נחלת ישראל בארץ כנען. ותנאי-קודם נוסף לה, זו הנדידה למצרים, בה יכול היה הגרעין החדש של המונותאיזם לנבוט ולהיזון. ומ-שקם בו בעם הכוח של שיבה אל ארץ-מולדתו הישנה, יכול היה שכוח מדיני זה יהא כוח-הזרע שלו ביסוד הדתי החדש, ונמצאים שני היסודות מסבירים זה את זה: השיבה ולידתו של האלוה החדש.

אולם עניינים היסטוריים אלה אינם אלא תנאים-קודמים בלבד, ועדיין אין בהם משום היסוד החיובי לגבי האלוה החדש, שמן ההכרח הוא שיקום לא רק מתוך יחס אל האלים האחרים בלבד אלא גם מתוך יחס אל הטבע. עלינו להקדים ולהיזקק כאן למקורות, שאפשר מעלימים הם בתמימותם יחס-בראשית עיוני ספיקולאטיבי זה. עלינו אפוא לנסות ולברר בירור ארעי את יחס המקורות אל תוכנם.

(5) דבר זה בלבד, שהמובהרים שבמקורות-תעודותיה של היהדות ניתנו בד-ב-רי-ספרות, ואילו של הפוליתאיזם ניתנו בעיקר במצבות-זיכרון של אמנות העיצוב, אומר: דרשני. אמנות-העיצוב משימה עצמה אנאלוגיה לטבע. ואילו השי-רה, בבחינת לשון-בראשית של הספרות, מקנה לרעיון הרוחני אף על-ידי הצורה פנימיות יתרה ממה שעשוי הוא לקנות על-ידי אמנות-העיצוב. והשירה העברית מצטמצמת באפוס ובליריקה⁷. במקום הדראמה עומדת על גבולה של השי-רה אמנות-הדיבור*, המשתמשת בייחוד באפוס.

מכאן, מצורת-בראשית אפית זו של הרעיון המונותאיסטי, מסתברת זו התי-מות שבסגנון המקרא. ותמימות זו מקיפה הן את התוכן הפנימי ביותר של הרע-יונות והן את הסיפור ואת העיבוד של ההיסטוריה הלאומית הקדומה. עיבוד זה של המקורות העתיקים נעשה לפי כלל, שטיבו מסתבר לך רק מתוך צורת-בראשית אפית זו של הרוח הלאומי. כלומר: שכבות-בראשית של הרעיונות אינן נדחות, אף

Redekunst *

6. כהן רומז למחלוקת העתיקה בין שתי דעות: האם קדם המונותאיזם לפוליתאיזם, (כפי שסבר, למשל פרידריך Creuzer ושליוג), או להיפך? כהן מקבל את הדעה האחרונה.

7. השווה את מאמרו של ה. כהן, 'הליריקה של תהלים' (Jüd. Schriften I, S. 237—261).

אין מחפים ומחליקים אותן, אלא בניין-על נבנה על גביהן באופן שהשכבה התחתונה עדיין נשקפת מבעד לשכבה העליונה.

הבנת המקורות והביקורת הספרותית של כתבי-הקודש מסתבכות על-ידי צורה סגנונית זו בקשיים גדולים. מן ההכרח שתיגה בנו ההבנה, על אף כל שגרת המחשבה, שההתקדמות בהכרה הדתית באה על-ידי עיבוד ופירוש חדש של המקורות, ואילו המקורות גופם בשכבותיהם הבודדות בעינם עומדים ואין חלים בהם אלא סידור חדש כלשהו או הטעמה חדשה. את אימותה של השקפה פרשנית זו יהא לבחון אף בדרגות השונות של מושג-אלוהים המונותאיסטי.

(6) הרי מספר הרבים בלבד של האלוהות — אלוהים — כמעט חידת-פלאים ללא פתרון היא. ההסבר השגור אומר, שבשם זה נשתמר הפוליתאיזם הראשיתי, ושהוא פורץ כל פעם מחדש כנגד השם החדש לאלוהות, יהוה: כאילו נשמר ולא עוכל בו במונותאיזם שיור של הפוליתאיזם. הביקורת השיגרית מסתייעת ברגיל בסתירות ובשרידים של דואליזם, ואולם אין בידה של זו לצאת ידי חובה כלפי שאלות הסגנון של רוח לאומי בהיסטוריה שלו.

ואם שמירה זו של מספר הרבים בשם האלוהות נראית כפלא, הרי הוא בטל בתוך הפלא הגדול הימנו, שצורת רבים זו — אלוהים — נסמך אליה תדיר התואר או הפועל במספר יחיד. פלא פסיכולוגי זה הוא נפל הגיוני שלא ייתכן, ההיגיון באפוא כאן ומסייע ביד הפסיכולוגיה. אם הצורה הדקדוקית היא דבר בטל ומופרך לחלוטין, הרי בא ההיגיון ושונה לה לפסיכולוגיה, שכל מקום שנאמר אלוהים ודאי לא נתכוונה התודעה לרבים אלא ליחיד בלבד, וסמיכות זו אל התואר או אל הפועל במספר יחיד תוכיח, שצורת הרבים אינה נסבלת במחשבה אלא כיחיד.

ואם עדיין, עם כל הסיוע מצד ההיגיון, נשאר גלגול עצמי זה של הרבים ביחיד מוקשה מבחינה פסיכולוגית, הרי קושיה זו בטלה על-ידי ההבנה; האל החדש נתפס במחשבה במידה כזו של מרץ ובהירות, ששוב לא היה בידי צורת-הרבים הדקדוקית לפגום בתוכן חדש זה של התודעה. אדרבה, מעתה שמירה זו גופה על צורת-הרבים נעשית עדות למרצו של הרעיון החדש: בכך שאין היא משמשת תקלה כל-עיקר. ספרות שפתחה שעריה לפני הדיבור 'שמע ישראל' לא היה לה לחשוש מפני המשך קיומו של השם הישן, ששינוי הוראתו כבר מובטח היה, אף אלמלא נצטרף אליו שם-אלוהים החדש.

אין אנו נדרשים לדיון בשאלה על המקורות של 'אלוהים' ושל 'יהוה'. אולם רשאים אנו להעיר, שמתוך נקודת-הראות המיתודית שלנו אין אחידותם בכל לבב של שני המקורות האלה מוטלת בספק. בשום-פנים, אין זה כך שרק אחד המקורות האלה מונותאיסטי הוא. אדרבה, אף המקור 'אלוהים' חלקו מלא ומובטח בשאיפת-ההעפלה אל המונותאיזם הטהור.

(7) ושוב מצוי מימים קדומים שם-אלוהים נוסף: אל שדי. אנו עומדים לגבי הסברו של שם זה בתפיסה בלתי נוחה, הגוזרת את השם מן המקור 'שד', זה שם כולל דימונים*. הקשר ספרותי נוח לגבי שם זה מוצא אתה בכתוב, שבו מועמד שם זה לעומת השם החדש יהוה: 'וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי יהוה לא נודעתי להם', כך נאמר בבחירתו של משה (שמות ו, ג). נמצא, שם יהוה מועמד כאן לא בניגוד לאלוהים בלבד ואף לא בניגוד לאל בלבד אלא בניגוד לאל שדי. ברם הנה באה ההשקפה המאוחרת ועשתה אל שדי — לכל-יכול.

לשון המקרא קושרת בכל מקום בשם זה הן את צד החיוב — הבורא, והן את צד השלילה — המכלה; ואופייני הדבר שספר איוב משתמש בעיקר בשם זה, המסמן את עוצמת-בראשית האלוהית. לפיכך מעיד פירושו של הרמב"ם על חוש לשוני נכון, כשהוא גוזר את השם שדי מן המלה די ורואה אותו כמבטא דיות, וכשהוא מסמך וקובע דוגמה לדיות זו: 'יש לו די להמצאת דברים זולתו'.

(8) הווי אומר שאף כאן שם-אלוהים העתיק ביותר מועמד ביחס אל העולם, ובבחינת בורא. לפי זה הרי מוצדק כבר הרעיון, שהשם החדש 'יהוה' יהיה כולל בתוכו ביתר קביעות את היחס הזה. שאם לא כן הרי עלינו להניח, שבחירתו של משה וההתגלות האלוהית אליו בבחינת יהוה שבות וחזרות אל שם, שלא יהא אלא שם-קסם בלבד. אולם אם פירושה הראוי של הסמכה זו של שני השמות היא המשך התקדמות של האחד אל השני, הרי אף מכאן מוכח, שהיחס של אלוהים אל העולם יחס-בראשית הוא ומיוסד במהותו של האלוהים. וכך תורחק כל מראית-עין של פירוש מלאכותי ושל ריחון בלתי-היסטורי מהנחתנו, שחלק לו למונותאיזם בתבונה אף בשאלת-ההווייה של התבונה, ומנסיונו לגזור ולהעלות חלק זה מן המקורות⁸. הרי אף בלא-הכי עושה השורש של השם יהוה את הקשר עם ההווייה — היה — לעובדה לשונית. ועלינו יהיה לתת את דעתנו על כך, כיצד ההתגלות הראשונה מבהירה את הקשר הזה עם ההווייה.

(9) אולם עלינו לקנות מתחילה דעת על הקשר הכללי, המתקשר גם בפילוסופיה היוונית בין שלושת המושגים של הווייה, אחדות ואלהות, כבר בפילוסופיה של כת האליאה. פסינופן היה הראשון בחבורה הזאת שכוון קשר זה. הוא שתפס כבר את מושג הקוסמוס תחת המושג-הקודם של הווייה. לא ההנחה על מציאות חומר והשנתנותו הביאה אותו לידי הרעיון של אחדות-הטבע, אלא רק מתוך שפילל את ההווייה יכול היה להיוולד הרעיון של אחדות מסודרת, של קוסמוס.

* Dämonen

8. כלומר, כהן מנסה, בתיווך מושג הייחוד, להראות את הקשר הפנימי בין המונותאיזם ובין השאלה הפילוסופית של החיה והתהווה.

לעומת מראית החושים, המעלה רק את ההתחלפות ואת ההשתנות, מן ההכרח היה אפוא שהטבע בבחינת הווייה יושג כמושא של החשיבה. בהבדל מתפיסת החושים. את ההבדל בין החשיבה לבין תפיסת החושים מכוננת האחדות. רשאים אנו לפקפק בדבר, אם האחדות או ההווייה היא המוצר הראשון של החשיבה. כרוכות הן זו בזו, מתהוות תוך יחס-גומלין. בלי האחדות אין הקוסמוס יכול להיות נחשב בבחינת הווייה. ובלי ההווייה אין הקוסמוס יכול להיות נחשב בבחינת אחדות.⁹

יחס-הגומלין בין ההווייה ובין האחדות עומד על שיתוף-הפעולה של המושג השלישי, של מושג אלוהים, המתגלה אצל פסינופון באחדות: 'בהתבוננו אל כלל הקוסמוס, אמר, אחד זה הוא האלוהים'.¹⁰ נמצא אפוא שאף מושג אלוהים לידתו הפילוסופית בקשר שבין העולם והאחדות. אולם ההבדל שבין מושג זה לבין מושג-אלוהים של הדת נהיה כאן מיד לעוצמה בתולדות הרוח. היינו, אין הוא מסתפק בכך, שהעולם נחשב כאחדות, ואף לא בכך, שאלוהים נחשב כאחדות, אלא שתי אחדות אלה הועמדו על אחדות אחת. אולם שתיהן מייצגות את ההווייה, ושתיהן עושות אותה להווייה. כך בא לעולם על מפתנה של הפילוסופיה היוונית הפאנתאיזם.¹¹

(10) כך מוליד בתוך הפילוסופיה הצירוף של המושגים אלוהים ועולם על-ידי האחדות את ההווייה היחידה של הקוסמוס ואת זהותו עם האחדות של אלוהים. הצירוף עם ההווייה העלה אף כאן את האל האחד; שכן הצירוף של ההווייה ושל הקוסמוס גרר גם את הצירוף של אלוהים ואחדות. אולם מעבר לאחדות לא הוביל כאן רעיון אלוהים. לפיכך הולכת ועוברת מיד אחדות זו לזהות של אלוהים ועולם. אחדות אלוהים ביסודה אינה אלא אחדות העולם, והיא אך בבחינת האמצעי, שעל-ידו באה אחדות העולם, אם לא לידי גילוייה, הרי למצער לידי אימותה.

אולם חלק זה בתבונה שהדת זוכה לו אינו רשאי לעמוד בכך. הפאנתאיזם אינו דת. עלינו יהיה לילך ולהבהיר פסיעה אחר פסיעה רעיון-יסוד זה. הווי אומר, שאף אחדות-אלוהים אי אפשר שתהא משמעו העמוק ביותר של המונותאיזם. אין היא לעולם אלא ביטוי שלילי, המציין את ההבדל שבינו לבין הפוליתאיזם. ועוד משה-משת היא ביטוי של שלילה נגד הפאנתאיזם, ככל שהיא מוציאה בדרך השלילה את המורכבות ועל-ידי-כך את הזהות עם העולם. אבל הזהות היתה חותמו של הפא-

9. היתה ואחדות כרוכות זו בזו. אנו 'חושבים' את ההווייה והאחדות, אך אנו 'תופסים' בחושים (wahrnehmen) את הריבוי המתחלף. ההבחנה בין המחשבה לבין תפיסת-החושים הכוזבת היא יסודית לאסכולת אליאה. פסינופון חי במחצית השנייה של המאה השישית לפני הספירה. המבואה מתוך הדין-וחשבון שנותן אריסטו על תורתו של פסינופון (מיטאפיסיקה א, פרק ה).
10. הפילוסופיה של פסינופון לא היה כוונה להבחין בין אלוהים לעולם, כי לא עמדו לרשותה האמצעים המחשבתיים שהיו מאפשרים לה להבדיל בין הווייה להתהוות, בין אלוהים לעולם. לכן כשגילתה את אחדות ההווייה, את אחדות האלוהות, זיהתה את אלוהים עם העולם, והגיעה אל הפאנתאיזם. ההבחנה בין אלוהים לעולם התגלתה לדת, באשר היא למדה להבדיל בין אלוהים 'יחיד' ובין העולם המתהווה והמתחלף.

נתיאיזם, חותמו של הקוסמוס, אלמלא לא הביאה אחדות אלוהים לקוסמוס את האחדות. הווי אומר שהאחדות בבחינת ניגוד אל המורכבות אינה למעשה אלא תואר שלישי¹², ואמנם הפילוסופים הערביים ביקשו לראות רק תואר שלישי בלבד.

(11) משמעות חיובית יש ליחידות. אף זו כונסת תחת משמרתה את המושגים הווייה ואלוהים. אולם עכשיו באה זהות חמורה לשני המושגים האלה. האחדות תהיה לזהות, כדרך שמתבצעת התקדמות זו אף אצל פארמנידס. לאלוהים הווייה. רק אלוהים הוא הווייה. ואין אחדות שתהא זהות בין האלוהים והעולם, אין אחדות של עולם והווייה. העולם הוא תדמית. אף כאן כבר שולח רעיון זה את קרני אורו לפנינו: רק אלוהים הוא הווייה. רק סוג אחד של הווייה בעולם. רק הווייה יחידה אחת: אלוהים הוא הווייה יחידה זו. אלוהים הוא היחיד.¹³

בדיבור 'שמע ישראל' מצוינת היחידות בשם אחד. בספרות הרבנית באה בש-ביל יחידות הבורא המלה העברית המדויקת ביותר, היא: ייחוד. זו מציינת את היחיד, ועל-ידי המשמעות שבמלה זו משתחררת יחידות הבורא מחוסר הבהירות הדבק באחדות. אף העצמות האלוהית קרויה בספרות הרבנים ובספרות הפילוסופית הדתית בסמיכות אל המלה הזאת בשם ייחוד.

ומצוי גם השימוש במלה אחדות, הנסמכת לאחד. אבל כנראה לא נכונה היא הסברה האומרת, שהשימוש הערבי היה כאן המכריע. שכן המלה ייחוד אין פירושה בלבד ובעיקר הפעולה הסובייקטיבית שבהתכוונות לאלוהים, בהכרת אחדותו המ-קיימת את הייחוד, אלא עשוי הדבר להיאמר גם באלוהים גופו, לבצע בפועל ייחוד זה. אחדות מציינת את האחדות בבחינת עובדה, בבחינת הווייה, ואילו הייחוד הוא הפונקציה כביכול, בה מתקיימת עצמות זו. כלפי מה אנו מתכוונים? כלפי הרעיון, שתוך ההתפתחות הדתית מתגלגלת האחדות כל-עיקרה ביחידות, ושמשמעות זו של אחדות אלוהים, בבחינת יחידות, הביאה לידי הכרה את ההווייה היחידה של האלוהות, שבפניה נגווה כל הווייה אחרת והיתה לאפס.¹⁴ רק אלוהים בלבד הוא ההווייה.* (12) הבדל לעומת הספקולאציה היוונית, המוציא במישרין גם את הפאנתאיזם,

* וענין שהוא אחד הוא ענין שאין כמוהו דבר והוא שב אל ענין שוללי, ואין אחדותו כאחדות דבר ממה שקרא אחד, אבל הוא ית' וית' יותר אמיתי מכל אחד בשם האחד, וענין היותו ית' אחד אחדותו היא עצמותו (אמונה רמה, מהדורת וייל, עמ' 58).

12. ראה לעיל, הערה 1 ו-2.

13. פארמנידס (נולד בערך 520 לפני סה"ל) היה אמנם קרוב לדעותיו של פסינופון, אך הוא ידע להבדיל בין ההווייה (אלוהים) לבין העולם ולא זיהה אותם. אלוהים הוא החיה, ואילו העולם מתהווה ומתחלף, ולכן הוא רק תדמית. אמנם כהן עצמו אינו מקבל ניסוח קיצוני זה של פארמנידס, אך גם הוא מבחין, כמו פארמנידס, הבחנה חריפה בין אלוהים לעולם, ולשם כך הוא משתמש במושג היחידות.

14. בפני ההווייה האלוהית תהיה כל ישות אחרת לאפס.

הוא בכינויה של הוויה זו כהוזה, בגלגול הסתמי באישי¹⁵. אמנם, על-ידי כך נעשית ההגשמה בלתי-נמנעת וגם חוזרים ושוקעים ללא מנוס לתוך המי-תוס, אלמלא לא היתה המלחמה שנלחמה התורה שבעל-פה כבר מימיה הראשונים כנגד כל הגשמה לנשמת העיצוב הדתי* היהודי. אפשר ניתנה הרשות לומר, שמלחמה זו חלק לה כבר בחתימת כתבי-הקודש. לפיכך אין אנו צריכים לחשוש, בעומדנו בדרגה זו של התפתחותנו לגלגול זה של המופשט באישי, מה גם שכבר הקישור עצמו עם ההוויה, שהיא אמנם קשורה באישי, למצער מפחית מסכנה זו, אין אלוהים ההוזה, ואף לא האחד, אלא ההוזה היחיד.

(13) בין כל פלאי-הסגנון שבחמשת חומשי-תורה אפשר הפלא הגדול ביותר הוא בכל-זאת סיפורה-המעשה על התהוותו הראשונה של המונותיאזם. מתוך הסנה הבוהר נגלה גילוי-ראשון של אלוהים זה של ההוויה. והפלא המיתי של הסנה הבוהר באש ואיננו אופל אינו משמש אלא מקום-החזיון של אחת מן העלילות הראשונות שב-היסטוריה העולמית: גאולת-ישראל משיעבוד מצרים. משה רועה צאן יתרו נקרא מתוך הסנה על-ידי אלוהים. והמקום אשר עליו התרחשה הועדה זו מצוין כאדמת-קודש. אלוהים עצמו מכנה את עצמו תחילה: 'אנוכי אלהי אביך, אלהי אברהם, אלהי יצחק ואלהי יעקב' (שמות ג.ו). 'ועתה לכה ואשלחך אל פרעה והוצא את עמי בני-ישראל ממצרים'. 'ויאמר משה אל האלהים: הנה אנכי בא אל בני-ישראל ואמרת להם אלהי אבותיכם שלחני אליכם ואמרו לי מה שמו? מה אמר אליהם? ויאמר אלהים אל משה: אהיה אשר אהיה'.

סילוף הרה-פרענות הוא תרגומו של קאוטש: Ich bin wer ich bin. תרגום זה מובן בקושי, ואולי אף חסר-שחר הוא בכלל. תוכה וטעמה של טעות זו מתגלים בהערה: 'עדיין חלוקות הדעות בדבר משמעותו המקורית של השם... ברור רק זה שהסבר השם... מתכוון כלפי עבר קל של הפועל הוה (צורה עתיקה של היה) במש-מע 'הוא הוה'. קשה לשער שהכוונה היא להוזה האמיתי במובן הפילוסופי, אלא מוטב שנאמר, כי הכוונה היא להוזה תמיד ובלתי-משתנה. 'לחוש הפילוסופי'¹⁶ שלנו דיה היא הודאה זו, שאלוהים מתגלה כאן בחינת 'ההוזה תמיד ובלתי-משתנה'. אין אנו מכניסים כלל וכלל את הסברנו הפילוסופי לתוך הפסוקים שבמקרא, ולא הבאנו אותם אלא כדאי להאיר את עומק-בראשית של הדיבור המקראי ולהבין את כוח-המקור ההיסטורי שלו. משה שואל לשם אלוהים, שיאמר לישראל, ואלוהים עונה:

* Religionsbildung

15. הפילוסופיה משתמשת בצורה הסתמית 'הוויה', 'das Sein', ואילו הדת משתמשת בצורה האישית 'ההוה' 'der Seiende'. בגלגול זה של הסתמי באישי טמונה הסכנה של ההגשמה (אנתרופומורפיזם).

16. כהן משתמש כאן במשחק-מילים שאי-אפשר היה למתרגם להעבירו לעברית. 'המובן הפילוסופי' והחוש הפילוסופי שניהם בגרמנית 'der philosophische Sinn'.

אהיה אשר אהיה. אני הנני אשר אין לו שם אחר אלא 'אהיה'. ובזה הובע כבר, ששם הוויה אחרת אינה רשאית לטעון לצירוף זה של הוויה עם עצמה.

והרינו ממשיכים בדברי המקרא, שמיד לאחריהם נאמר: 'כה תאמר לבני-ישראל: אהיה שלחני אליכם'. הנמצא, שלא יהוה שלח את משה, אלא בצורת-פועל זו בגוף ראשון על משה להשיב על שאלת ישראל לשמו של אלוהיו. כך מסומנת בפירוש ההוויה במה שנועד לשמש ציון בשם זה לאישיותו של אלוהים. אם אין בזה עדיין משום פילוסופיה, הרי מוצא אתה בזה בודאי משום התבונה במשמעות-בראשית של מלה זו.

ואם נאמר הלאה במקרא: 'יהוה אלהי אבותיכם, אלהי אברהם, אלהי יצחק ואלהי יעקב שלחני אליכם' — הרי דומה שסותר דיבור זה לנאמר בכתוב יג: 'ויאמר משה אל האלהים הנה אנכי בא אל בני-ישראל ואמרת להם אלהי אבותיכם שלחני אליכם ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם', אולם אחרי-כן אמור בכתוב טו: 'זה שמי לעולם וזה זכרי לדר דר'. רוח החגיגות השפוכה על פני הכתובים האלה, הקובעים את שם ה' לעתיד כולו ולדור דור, אינה מתיישבת לך אלא אם כן אתה מעמידה ביחס אל השם החדש של ההוויה. אולם אין גוף המקרא רוצה להשאיר אף מראית-עין של הבדל בין השם החדש לבין השם ההיסטורי, שאף הוא אינו מסמן שם של אל לאומי כלל וכלל, אלא אלוהי האבות, שנקרא גם תחילה 'אלוהיך'. כך נתברר לנו, שאלוהים בבחינת ההוזה, אלוהי ישראל הוא. לפי זה הוא מסתמך גם ב'עולם' וגם ב'דור דור'. בשם חדש זה על משה לעורר את אמון ישראל באלוהי אבותיהם.

כזה הוא תוכנו של גילוי האלוהים בסנה על כל הסמליות העצומה שבו. הסנה איננו אופל. אלוהים הוא ההוזה. התרגום של שם יהוה — Der Ewige * תואם בכול את אבה-המקור של ההתגלות. Der Ewige מציין את ההוזה בבחינת אלהות, בבחינת אלוהות בהבדל מן העולם בבחינת היחיד שלגבו אין זה בדין שעולם יהא ברה-הוויה. בצמצום זה מקפחת כאן ההוויה את משמעותה הפילוסופית. אבל זו אינה ניצלת על-ידי הנחת זהות בין ההוזה היחיד ובין הוויית העולם.

הוויה יחידה זו של אלוהי יחיד מוציאה קודם-כל הוויית שאר אלים: 'אלוהי העמים אלילים' (תהלים צו.ה). מלה עברית זו אליל ** שורשה באל המסמנת את השלילה סתם. הבז שהמונותיאזם רוחש לכל ישות אלילית מקבל את יניקתו מהשקפת-יסוד זו. מושג זה של ההווייה אשר לאלילות אינו מושג מוטעה בלבד אלא מושג-לא-מושג הוא. ואילו ההווייה דין שיוחזק בה, דין שתוכר הכרת אמת. על-ידי עיקרון-של-תבונה זה מודרך המונותיאזם. האלים סתירה הם להוויה.

מכאן מסתברים עשרת הדיברות: 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני'. ופירושם

* כך תרגומו של משה מנדלסון. ** במקור: אל.

של דברים: לא תהיה לך ישות אחרת בבחינת אלוהות¹⁸. האחר הוא בניגוד אל הי-חיד. אין דבר אחר בבחינת הוויית-אמת על פניו ומבלעדיו. לא זו בלבד שאין אלוהים אחרים אלא אין הווייה בכלל מבלעדי אל יחיד זה. ישעיה הנביא אומר לא רק 'ומ-בלעדי אין אלהים' (ישעיה מד, ו); הוא גם שאומר 'אפס בלעדי' (שם מה, ו). אפס-ההווייה עומד בבחינת אפס לעומת ההווייה היחידה.

(14) לפיכך עניינה של היחידות הוא שאינה בת-השוואה*: 'ואל מי תדמיוני ואשוה', אומר ישעיה הנביא (מ, כה). וכל מי שמתרגם את הכתוב הזה 'אין כמוך' לא דק. שכן הכרח הוא שמשמעו יהיה גם שום דבר לא ישווה לך. אפס-ההשוואה מכונן הן כלפי הטבע והן כלפי כל מושג אחר על האלוהות. ולפיכך מן הדין הוא, שתהא השאלה האמורה למעלה¹⁹ מכוונת הן 'אל מה' כשם שהיא מכוונת 'אל מי'. (15) לפי זה פירושה של יחידות גם ההבדל שבין הווייה לבין מצי-אות²⁰. ובהבדל זה מתאשר יפה חלקה של התבונה במונותיאיזם. שכן המציאות החושית מעידים עליה, התפיסה החושית מעידה עליה. ואילו התבונה — בניגוד לתדמית-החושית המקנה למציאות ממשות — מגלה את ההווייה הבלתי-חושית, מעלה את הבלתי-חושית לכלל הווייה, מבליטה אותה בבחינת ההווייה.

ויתרון זה של התבונה אשר למונותיאיזם בטוהרתו המקורית ניתן להיכר בדרך-השלילה בליקוי זה שהמופת האונטולוגי²¹ של ימיהביניים לא יכול להינצל הימנו. בימיהביניים היו כורכים יחד את המציאות ואת המהות של ההווייה, ולפיכך לא הקנו כלל למחשבת התבונה את הריבוניות, כפי שנראה לכאורה, אלא עירבבו את החשיבה עם התחושה, כאילו רק על-ידי הודאה זו בתחושה על טיבה העצמי, על ריבוניותה באה החשיבה לידי שלימותה: נמצא כאילו החושנות בלבד מקנה לתבונה את משפטה וזכותה. מכאן מסתבר לך זה ההבדל שבין המונותי-

Unvergleichbarkeit *

18. כלומר: לא יהיו לך עצמים אחרים בבחינת אלוהות.
19. שאלתו של ישעיהו.
20. המונחים הגרמניים הם: Sein — החיה, Dasein — מציאות. על ההווייה מעידה התבונה, ועל המציאות מעידים החושים. הבחנה זו בין רמות של קיום או ממשות היא מהותית לאידיאלים הגרמני. עיין במיוחד בסעיף 89 לאנציקלופדיה של היגל.
21. ההוכחה האונטולוגית למציאות אלוהים מתבססת על ההבחנה בין המציאות והמהות. המהות ניתנת על-ידי ההגדרה המושגית, למשל הגדרתו של המשולש וכו'. אצל הדברים הסופיים, למשל המשולש, אין המציאות כלולה במהות, אלא היא תוספת על המהות. אין אתה יכול, למשל, לגזור מן ההגדרה של המשולש, שהמשולש נמצא. ואילו אצל אלוהים כלולה ההווייה במהות שלו, בהגדרתו. לכן היה המשפט 'אלוהים אינו נמצא' סותר את עצמו בדומה למשפט 'כדור לבן אינו לבן'. לכן נובעת מציאות אלוהים מתוך עצם מהותו. כנגד הטענה האונטולוגית הזאת אומר כהן, שהיא ממירה את 'המציאות של הדברים' ב'הווייה' של אלוהים. מציאותם של הדברים נודעת לנו על-ידי התחושה, ואילו הווייה של אלוהים קודמת לישותם של הדברים.

איזם היהודי והמושלמי לבין האונטולוגים הנוצרי בתורת-התארים²². (16) לפיכך פירושה של היחידות מבחינה זו הוא גם ההבדל שבינה לבין הפש-טות, זו המשמשת רק ניגוד למורכבות, היא סימנו הכללי של החומר. אולם פשטות זו אינה דיה לגבי ההווייה של האלוהים. שכן ההווייה היחידה של אלוהים היא בכך שאינה נותנת מקום לשום תערובת, אינה מניחה שום צירוף עם ההווייה החושנית. האונטולוגים, המיוסד על צירוף זה של הווייה ושל מציאות אין בו שום תריס בפני הפאנתיאיזם; גדולה מזו, הפאנתיאיזם מסתייע באונטולוגים בפי כל דבריו הראשונים.

המונותיאיזם אינו סובל שום תערובת כזו, אינו סובל שום טשטוש של ההווייה על-ידי המציאות. לגביו אין הפאנתיאיזם אלא הגשמה. וכל הבעיות האלה בטלות לגבי יחידות ההווייה. לגבי זו משמש סתירה לא רק הדיבור deus sive natura ('אלוהים הוא הטבע'), אלא אפילו המופת האונטולוגי, ככל שהוא משקיע את הישות בתוך המהות, אפשר שעל-ידי-כך ניתנה להגדרה אחדות העצם²³, אולם היחידות בטלה על-ידי-כך. כך הגיע כאן הרעיון לידי סופו: 'אפס בלעדי'. העולם, הטבע — נשלל²⁴.

(17) כלום אי אתה שואל עכשיו: מה משמעות אחרונה תהא לאלוהים, שאין לו עולם, שהוא סוף-סוף עולם-האדם? ואין שאלה זו צריכה לשמש תקלה, מצווים אנו ליישב אותה יישוב ברור המניח את הדעת. אין אלוהים יכול להישאר בלי העולם, בלי עולם-האדם. רק בהווייה בלבד אי אתה רשאי להשוות את הטבע אל אלוהים. הטבע כפוף הוא לתחומי החלל והזמן. אלה אבות-המושגים של המיטאפיסיקה צפים ועולים גם בתבונה של המונותיאיזם. אולם אין החלל צריך לשמש גבול וסייג להווייה של אלוהים מלוא כל הארץ כבודו, כלומר 'כל' העולם. וזה, כנראה, עניינו של הכתוב בחזון ישעיהו: 'מלוא כל הארץ כבודו'. בעוד שאחרת אין הארץ, אין העולם אלא אפס — הרי עכשיו נועד הוא להכיל בתוכו את כבוד אלוהים; על מלואו, על איך-סוף שלו. מעכשיו בטלו גבולות החלל בפני מבט המונותיאיזם וייתישב לך, מפני-מה היה החלל (המקום) בפילוסופיית-הדת של ימיהביניים ואף בתלמוד לאחד מכינויי האלוהות. ואף במלחמה זו כנגד ההגשמה, זה סימן מובהק של התרגומים הראשונים של כתבי-הקודש, מכיר אתה מגמה זו.

22. כהן טוען נגד הנצרות, שעל ידי תורתה שאלוהים לבש צורת-אדם, מטשטשת היא את הגבול בין 'החיה' למציאות.
23. רמז לתורתו של שפינוזה.
24. על-ידי כך שהפאנתיאיזם מזהה את אלוהים ואת העולם, מפסיד הוא את האופן המיוחד של קיום העולם והטבע, היינו המציאות שהיא התהוות. יוצא שבשיטה הפאנתיאיסטית אין מקום לטבע ולאדם, ואילו לגבי כהן ההצטרפות (קורלאציה) בין אלוהים ואדם היא יסודית לדת. וכבר טען שלמה מימון, שהאל של שפינוזה בלע את העולם ('אקוסמיזם').

(18) יש בהתגברות זו על החלל גם כדי להסביר לנו עוד כינוי אחד של האלוהות: השכינה. שורשו של שם זה: שכיבה ומנוחה. ובהוראה זו מקושר השם בדרך כלל עם האלוהות. אולם קביעת שם זה לשם האלוהות מתכוונת כנראה לתאר את ההווה על-ידי המנוחה. דין שישלקו מן ההווה האלוהית כל התחלפות, כל השתנות. הפילוסוף אומר: האלוהים הוא עצם. הדת המונותאיסטית אומרת: אלוהים — שכינה, מנוחה מוחלטת. אולם המנוחה היא יסוד-בראשית נצחי של התנועה²⁵. גם לגבי האלוהות הכוונה היא כך. רק מן ההווה שלו כשלעצמה דין לסלק את התנועה. אולם אין פירושו של דבר זה כלל וכלל, שעל-ידי הווה זו נעשית נמנעת התנועה; אדרבה, הווה זו של מנוחה היא שעושה לאפשר הווה של תנועה²⁶.

(19) וכשם שאין החלל משמש סייג להווה האלוהית אף הזמן כך. 'אני ראשון ואני אחרון' (ישעיה מד, ו). אבל לא די לו בכך: 'אני הוא, אני ראשון אף אני אחרון' (שם מח, יב); ולא די גם אם נוסיף ונאמר: 'ומבלעדי אין אלהים'. אלא צריך להוסיף: 'אפס בלעדי'. רק על-ידי כך נתכוננה הנצחיות ביחידות.

(20) על-ידי הניגוד אל הזמן מוצאת ההשתנות מן ההווה האלוהית: 'אני ה' לא שנית' — קביעה זו של התבונה נוגעת כבר בתחום המוסר. אי-ההשתנות מתחייבת תחילה על-ידי הוראת ההווה בבחינת התמדה. אולם ההתמדה היא גם יסוד והנחה לתנועה. לפיכך הכרח הוא התואר השלילי של אי-ההשתנות, המבדיל את ההווה האלוהית מכל זמניות של התהוות. 'אהיה אשר אהיה'. ההווה נקבעה כאן בבחינת הווה של אנוכי, ולא של עצם בשביל תנועת החומר. ובהבדל זה שבין אי-ההשתנות לבין ההתמדה עולה הערך המוסרי של אלוהים, בבחינת היחיד, שניתקן על-ידי הרחקת הסימנים המעמידים את החומר.

(21) ניגוד כללי זה אל החמירות הוא אנאלוגון לפילוסופיה של האידיאליזם. האידיאליזם הפילוסופי מתכוון באידיאליזם של הטבע, ורק על יסוד זה, המצדיק את מדע הטבע, הולך ונבנה האידיאליזם של האתיקה. כאן²⁷ בזים לכל הנחת-יסוד מעין זו. כל ההתלהבות של החשיבה מצטמצמת בהווה יחידה זו של האלוהים. הטבע לעצמו אפס הוא. ואם נמצאת מקפח על-ידי כך את המדע, הרי יוצא

25. כלומר, התנועה מתחילה במצב של מנוחה, ותועה בעולם מתחילה במצב של מנוחה מוחלטת של ההחיה.

26. המתרגם הלך כאן בנאמנות אחרי המקור, שבו חוזרת המילה 'זיין' פעמיים אולם לפי ההקשר האמיתי היינו צריכים לגרוס: ההווה של המנוחה עושה לאפשר את המציאות של התנועה.

27. כהן תוחם כאן את התחום בין האידיאליזם של קאנט למונותאיזם היהודי. קאנט רצה על-ידי האידיאליזם שלו להציל את מדע-הטבע מפני הספקנות של ד. יום, ולהבטיח באופן זה מבחינה מדעית את מושגי הטבע והחומר. ואילו המונותאיזם היהודי לא היה מעוניין להבטיח את הטבע ואת מדע הטבע.

הפסדו בשכר הזולזל שמזולזלים בכל הארצי ומורידים אותו לכלל ערך בטל לגבי הכרת הטוב.

לפיכך מושרש הוא עמוק הניגוד אל האוידימוניזם במונותאיזם הטהור. 'הבל הב-לים, אמר קהלת, הבל הבלים, הכל הבל' (קהלת א, ב). מה שהביא את הכול לידי התפעלות במזמור: 'מי לי בשמים ועמך לא חפצתי בארץ' (תהלים עג, כה) — בלי ההוספה החיובית שמביא הכתוב, כבר יש ברעיון-היסוד של ההווה האלוהית היחידה כדי ליתן טעם להלך-רוח זה, להלך-רוח דתי יסודי זה. אין עניין בשמים ובארץ: 'המה יאבדו ואתה תעמוד' (תהלים קב, כז; והשווה ישעיה נא, ו). משורר התהילות רואה כמו הנביא בכל המשתנה סימן האפס, שאפשר לו להיות חולף ועובר בלבד. רק אהיה ** בלבד חי לעולם, בלתי-חולף, אינו עלול להשתנות.

בתיאור הטבע של מזמור קד ***, שעורר התפעלות כה עמוקה בלב אלכסנדר פון הומבולדט, מוצא אתה, עם כל התמימות של שירת-הטבע, שגדול בו הלך-הרוח היסודי של רוממות על כל יפי הטבע, עם חוש הטבע לנשגב של הטבע כאחד.

ושוב תמהים היינו, היאך לא נתפס עם דתי זה, על חלקה של דתו בתבונה, גם למדע. אלמלא שחד-צדדיות היסטורית זו מילאה את כל רוחו: אין הווה אלא אחת, וזו בלבד על כל נימוקיה ותוצאותיה יש לחשוב עד תום. ואילו הטבע היה ונשאר לגבי הווה זו של האנוכי האלוהי — אפס. ורק מתוך מיטאפיסיקה זו של המונותאיזם עשוי היה אלוה יחיד של האתיקה להתגלות, מתוך הסיבתיות של הטבע עשויה היתה להתגלות התכליתיות של המוסריות.

(22) אי-אפשר היה להימנע מן המכשולים שקפיאות זו של יחידות *** זו צריכה היתה להתגונן בפניהם. ואף אלמלא המגע עם השקפות זרות אי-אפשר היה לעקוף מכשולים אלה מבפנים. בפרס קמה כנגדם תורת שתי הרשויות האלהיות, ולאו דווקא מבחינה פיסית בזיקה לאור ולחושך, אלא גם במישרין מבחינת המוסר, בזיקה לטוב ולרע. מצווה היה המונותאיזם לאשש את עצמו מול דואליזם זה. להלן נראה, כיצד נומק אישוש זה באופן מוסרי; כאן דינו להעיר שיש עיה מסמך לעימות זה שבין האלוהים ובין האפס את הדיבור: 'יוצר אור ובורא חושך, עושה שלום' (ישעיה מה, ז). אמנם נסמך כאן השלום אל האור, אבל נראה היה ביותר אילו נאמר במקומו טוב, שכן מיד לאחר-מכן נאמר, שאלוהים הוא הבורע רע. אולם השלום פירושו על פי השורש העברי שלימות.

שלימות תכליתית זו היא שהוטבעה ביחידות כדי להתגבר ולהכריע את הרעיון

כאן שבין המונותיאזים לבין כל דואליזם ואף לבין השילוש. יסודו של האחרון, וכבר נתגלה דבר זה בדואליזם, בהודאה בהוויה אחרת לבד מן ההוויה האלוהית. אין אנו יכולים לדון עכשיו על נכונותה של דרישה זו, ובפרט שדרישה זו אינה מסתמכת על מדע, אלא — ולו מתוך השקפה אידיאלית ביותר — על מוסריות. ואילו זו טענה התקנה, זקוקה עדיין להכשרה נכונה. לגבי זה הכול תלוי ברעיון היסוד: שהטבע, שהאדם גופו אין לו ערך ראשיתי, אין לו ערך עצמי. ואם בכלל יכול הטבע או האדם להשיג מדרגה זו של ערך, הרי רק מתוך הערך היחידי של ההוויה האלוהית.

ליקוי שלוקה הלוגוס²⁸ על כל תוצאותיו הוא ברעיון-היסוד, שמעריך הוא הערכה יתרה את המציאות בטבע וברוח האדם. והרי זה אופייני שפילון היהודי, מעמיד בדיבור תבונה את אלוה-לוואי זה. ואם ניתנה הרשות לומר, שיסודו המעולה של השילוש, הן מבחינה היסטורית והן מבחינה עניינית, הוא באלמוות הנפש, הרי אף בכאן מוצא אתה את הנימוק לסטייה מן המונותיאזים הטהור: במתיחת יתר בדרישתו של האנושי, היינו שאף האנושי משמעו יהיה הוויה נצחית, ובכך אמיתית. (25) אלמוות-הנפש היהודית מגיעה לשיא פסגתה ברעיון: 'והרוח תשוב אל אלהים אשר נתנה'. רק בהוויה של אלוהים יכולה הוויית האדם למצוא את יסודה, ולפיכך רק בשעה ש'ישוב העפר אל הארץ' שממנה נלקח, הוי אומר: אותה שעה שצורת-ההופעה של האדם יצאה מן העולם. אף האלמוות אינו משמש עילה לאפשרות של השוואה של ההוויה האלוהית אל איזו הוויה רוחנית אחרת. אף מנקודת-ראות זו אין החומר אלא אבק פורח. כל שירת-טבע מתנפצת אל סלע השקפה זאת, והנשגב נותר רק לאל היחיד.

אף בכאן מזדקר ועולה כבר יסוד חשוב, המגשר גשר בין שורשו של המונותיאזים ובין ראשו, הוא המשיחיות: ההבדלה של האסכאטולוגיה מן המשיחיות. מעלת ערכו של האדם אינה מבוססת ביחיד סתם אלא ברעיון האנושות. אולם זו אינה ניתנת לתיאור פלאסטי כמעט באותה מידה שחתומה היא דרך זו בפני תיאור יחידות הבורא.

של שתי הרשויות. היחידות מוציאה לא רק את ההשוואה עם כל עולמיות שהיא, אלא גם את ההשוואה עם כל שלטון-עולם מדומה. לפי שאי-אפשר שיתקיימו שני שלטונות-עולם, כך אי-אפשר שיתקיימו שני מינים שווי-ערך של ההוויה. כל מציאות של תדמית בת-חלוף היא, ובאשר היא בת-חלוף — אפס היא. אי-אפשר שתהיה לה למציאות זו אלוהות משל עצמה, שכן אין לה הוויית-אמת משל עצמה.

(23) ושוב קמה לו למונותיאזים עוד סתירה מתוך התבונה, ואף ניזונה זו מן הרוח היהודי גופו. מנוגד היה לרוח היווני כל זלזול בטבע, ולא היה בידי שום מיסטיקה, שקנתה שביתה אף שם, להתיש את כוחה של התנגדות זו. וכשאמרו יהודי אלכסנדריה של מצרים להכניס את יפיפותו של יפת באהלי שם, כשאמרו לאחד את 'חכמת יוון' עם התורה, עמדה להם למכשול זו העצמאות של הטבע, שדומה הוויה עצמית לו לעומת ההוויה האלוהית. אולם אם בכל-זאת אלוהים ערב הוא גם בעד הוויה זו של הטבע, הרי כיוון שהיהודים לא חפצו להיכשל בטעותם של הפרסים בדבר שתי הרשויות, מצווים היו לשקוד ולמצוא בתבונה גופה אמצעי, כדי להעמיד על-יד ההוויה האלוהית הוויה, שאמנם אינה שווה אל הראשונה, אבל דומה לה בטבע. כך באה לעולם הישות האמצעית, הלוגוס.

היחידות מוציאה כל ממצע בין אלוהים ובין המציאות הטבעית. אולם הלוגוס מן ההכרח הוא שיהיה אל שני ללא מנוס, והרי אין אלוה ראשון אלא אלוה יחיד. עלינו יהיה להסיק מיד ולהלן את המסקנות מיחידות זו לגבי בעיית הלוגוס; כאן שומה עלינו רק להראות על הסתירה שברעיון זה על כל דרגותיו ליחידות. אין הוויה אמצעית וקל-וחומר שאין ישות אמצעית לגבי בעיית מקור-הראשית או לגבי בעיית ההנהגה של ההוויה.

ושוב אין לתקן טעות יסודית זו אף אם נכניס את המיצוע לגבי ההוויה של הטבע לתוך התבונה, במקום להכניסו לתוך ההוויה. אין התבונה יכולה להודות אלא במין אחד של הוויה, והואיל וכך רק במין אחד של אלוהים. אלוה יחיד מתנגד לכל מיצוע, לכל אלוה-לוואי. הרי אפילו לגבי אפלטון, לגבי אפלטון האתי, נמצאת מעקם את הכוונה, אם אתה בא לקשר את המעמד-שמעבר* של הטוב עם המעמד שבכאן** של הוויה כלשהי באמצעות הגשר של לוגוס. לכל היותר אפשר להמשיך כך את טימאיוס עם הדמיורגוס שלו, אבל לא את האידיאה של הטוב ב'המדינה'. (24) עם שהוצאת את רעיון הלוגוס נמצאת מוציא את כל שאר אידיאות-אלוהים המתחייבות מרעיון הלוגוס: כולן נבדלות מרעיון המונותיאזים הטהור על שום השיתוף*** שבהן****. ההבדל שבין היחידות לבין האחדות הוא המשמש יסוד להבדל

Diesseits ** Jenseitigkeit *

Vergesellschaftung כהן מתרגם

**** כל המשתף שם שמים ודבר אחר נעקר מן העולם (סוכה מה ע"ב).

28. תורת פילון היהודי על הלוגוס היא סטייה שצמחה מתוך היהדות.

ריות בקנאה קדושה זו נגד אלוהי-השוא. בחשד זה מגלה אדם שלבו שלו לא נתמלא בכולו באלוהי יחיד זה ובהכרחיות של הווייתו היחידה, ודווקא בהכרחיות הכ-פולה של ההכרה, ושל ההאמנה בבחינת עמדה של אדם לאלוהי יחיד זה. כנגד זה, קנה אדם לעצמו אחדות זו על כפילותה בהכרה וברצון, שוב אין לפניו אלא הדרך האחת: עבודת-האלוהים היחידה מחייבת ללא מפלט את השמדתה של העבודה הזרה. כאן אין רחמים ואין התחשבות בבריות. אהבת-אלוהים עוקרת מן השורש את השא-ננות*. עבודת-אלוהים האמיתית על-כורחה שתיבנה ותובטח בין בני אדם. ולפיכך מצוה שתיכחד מן הארץ העבודה של אלוהי-השוא. אין מוצא אחר בתולדות רוח-האלוהים. אין רשות רוחנית נעלה יותר, שתוכל להפקיע את האדם מחובת-יסוד זו. כשם שמונות-יאזום ופוליתיאזום נגודים הם מעיקרם, כך נגודים הם גם עבודת-אלהים ועבודה-זרה.

(7) עם עיונו זה אנו מוציאים כל ערכאה אחרת בחינת ערכאה עליונה יותר, והרי אנו שקודים להבין את ההיסטוריה של העולם של הרוח רק מתוך עיקריה החד-צדדיים. אין אנו יכולים לשתף את הסובלנות, הרואה חובה לעצ-מה להבין ולהצדיק את ההשקפות, בבעיה העיונית אשר להיסטוריה של הרוח; אין היא יכולה לתפוס את מקומה אלא לגבי שאלת-המוסר של ההיסטוריה של העולם בנתינתה שימוש לבני-אדם ולעמים, מתוך האספקלריה של חינוך המין האנושי. ואולם אם אמרת שמוטל היה על הנביאים לעצב את תולדות-הרוח עיצוב של יצירה, שוב נמצאת אומר, שהסובלנות היתה נקודת-ראות זרה, מעכבת להם. לפיכך אין אנו זקוקים כלל לימוד זכות על הדורות הקמאיים ועל גולמיות מידותיהם, כדי להבין את הניגוד העזין של הנביאים לעבודה זרה: הניגוד העקרוני בין המונות-יאזום ובין הפוליתיאזום דיו להסביר את החובה ההיסטורית של הראשונה, שהיא חייבת להתייחס בשלילה אל השניה.

אמנם הביא דבר זה בהכרח להקרבתם של בני-אדם, של בני העם גופו לא פחות מאשר של בני עמים אחרים. אבל עם כל זה לא התנכרו בכך לבני-אדם באנושיותם: 'לא תתעב אדמי, כי אחיך הוא' (דברים לה, ח). רק העיקרון ההיסטורי, שעליו להגיע לידי ניצחון, מחייב ללא מנוס את השמדתה של העבודה הזרה.

(8) והנה הניגוד שבין אלוהי יחיד ובין האלים אינו מוגבל להבדל שבמספר בלבד: הוא טבוע גם בהבדל שבין אידיאה שאינה נראית לבין דמות נתפסת. וחלקה הבלתי-אמצעי של התבונה במושגו של אלוהי יחיד כוחו מתקיים בניגוד זה אל הדמות. כל תמונה דמות-העתק היא: ומה דמות-ראשית שדמות-אלים אומרת להיות דמות-העתק שלה?

כלום מוצא אתה בכלל דמות-ראשית של אלוהים בדמות? על דמויות-האלים להיות דמויות של משהו אחר, שמייחסים לו משמעות של אלוהות. כאן שוב מתרומם ועולה הניגוד שבין ההווייה היחידה של אלוהים ובין כל הווייה שלכאורה. אי אפשר להן לדמויות-האלים להיות דמויות אלוה, אלא רק דמויות של מושאים של הטבע. וכך קמו על-כורחם במונות-יאזום של הנבואה הניגוד, הסתירה אל האמנות, שהיא דרך-הפעולה הראשית של רוח-האדם, השקודה קודם-כול ליצור דמויות, בחינת דמויות-העתק של דברים טבעיים, הממלאים את היקום. ברם הנה מיד מעו ועולה מהלכה של האמנות מן הדברים החושניים אף אל המצויים האלוהיים. כך היה מהלכה של האמנות אצל כל העמים. אנו שואלים תחילה, כיצד מסתברת אנומאליה זו, שהרוח המונות-יאזוטית מגלמת לעומת כל תודעה אנושית בנקודת-מפנה זו של התרבות בכלל?

(9) ואין קושיה זו חלה על מגמת-רוח שמבראשית של המונות-יאזום בלבד, אלא לא פחות מכן גם על האנומאליה שבה שפעה ההיסטורית. לא נתחמקה שום אומה של ההיסטוריה של העולם, ואפילו הגדולה שבאומות, מהשפעה כזו. כיצד יוסבר הדבר, שהנביאים עמדו בפני קסמי האמנות של בבל, של מצרים? כיצד יכלו לעמוד בהתנגדותם ליצירות נשגבות אלה ולהתמיד בדחייתן המלעגית? ואם אמרת שהאמנות היא מגופי-כיווניה של רוח האדם, ואם אמרת שאמנות-העיצוב שרויה ועומדת ביחס-גומלין אל השירה, כיצד יוסבר הדבר, שהרוח המונות-יאזוטית יכול היה להתעצם ולהתחזק בשירה, תוך כוח-התנגשות לאמנות-הפלאסטית?

כאן אין בדינו עדיין להגיע לידי יישוב ממצה של שאלה זו. רק כשנעמוד בפרשת מושג-האדם המונות-יאזוטית יהיה עלינו לנסות ולהגיע לידי כך. כאן אין ענייננו אלא אלוהי יחיד, המייצג את ההווייה היחידה. לפיכך אין דין שתהיה מותרת דמות של אלהים: אלא אם כן היא דמות-ראשית, ומוטב שנאמר: הדמות שמראשית. אין דין שתהיה מותרת דמות, שאינה יכולה להיות אלא דמות שבהעתק. הרי שהניגוד לא-מנות הפלאסטית טבוע במושג ההווייה ויחידות ההווייה. ואם נראה לנו הדבר כאנומאליה, הקמה נגד התודעה האמנותית הכללית של האנושות, הרי מוטב שנהיה שואלים להיפך, שמא אין התודעה האמנותית הכללית אלא אנומאליה לעומת ההיגיון המונות-יאזוטית ומושגו על ההווייה היחידה. וכך באה הקושיה בדבר האנו-מאליה ונהפכת על-פיה, והמונות-יאזום מקבל תוקף בחד-צדדיותו ההיס-טורית, שלעומתה כל שאר עוצמות-העולם של הרוח יורדות ונעשות לא פחות מכן לחד-צדדיות. אמנם, מצוים אנו להניח כאן חריגה, אולם חריגה זו, שהמונות-יאזום מעלה אותה בהיותו צר לאמנות הפלאסטית, אינה אנומאליה כל-עיקר.

על האלים להישמד מן העולם, משום שאינם הווייה אלא דמויות. עבודת-אלים עבודת-דמויות היא. ואילו עבודת אלוהים היא הערצת ההווייה האמיתית. המלחמה

באלים היא אפוא מלחמת ההווה בתדמית, מלחמת הוויית-ראשית בדמויות-העתק שאין להם דמות-ראשית.

הרי שמוצא אתה התקדמות בעשרת הדיברות מאיסור עבודת אלים אחרים עד איסורה של עשיית דמויות. ואין איסור זה מצטמצם בדיבר: 'לא תשתחוה להם ולא תעבדם', ואף לא בדיבר: 'לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני', אלא התקפה ישירה ומפורשת על האמנות: 'לא תעשה לך פסל וכל תמונה' (שמות כ, ג-ד). כאן מותקף הפוליתאיזם בשורשו, ושורש זה אינו נחשב האלהה בלתי-אמצעית של תור-פעות-הטבע אלא דווקא האלהה זו שרוח-האדם מבצע בידי-האדם. רק על-ידי הא-מנות נעשה 'כל אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ' לדמות-ראשית מסיתה ומדיחה. 'לא תעשה לך פסל וכל תמונה', ומשמעם של דבר-ים: הפסל על-כורחו שהוא דמות-שבהעתק. והרי אי-אפשר שתהיה דמות-שבהעתק לאלוהים: הרי הוא בפשיטות רק דמות-ראשית לרוח, לאהבת-התבונה, ולא עצם שניתן להעתקה בחיקוי.

ש ב י ר ת - ה א י ק ו נ י נ משמשת מפנה אופייני מאוד לתולדותיה של הנצרות, לקרע של הכנסייה בין מזרח-אירופה ובין מערב-אירופה, שאף האיסלאם נטל בה חלק והיהודים אף הם פועלים היו בה מאחורי הקלעים. אולם בעיית כריסטוס כרוכה כבר בערכו בחינת בן-אלוהים בשאלה של הדמות, ואפילו בלי הסבך של הדמות-שבהעתק. וכל מה שלגבי ישו הוא מסקנה מחשבתית בלבד, הריהו לגבי כל דמות פלאסטית של האלוהים סתירה למונותאיזם, סתירה שהנביאים אחוז בה בשורשה של עשיית הפסילים והתמונות.

(10) לא פחות מכך נלחמת הסתירה גם בפאנתאיזם, שאינו מבחין שום הבדל בין אלוהים ובין כל עצמי הטבע. כנגדו בא המונותאיזם ואומר: לא העץ, לא הצור, לא המים אחי הם. הרי אפילו גי'ת * אומר, שיש דבר-מה, שהוא 'בלבד' מבדיל את האדם 'מכל הנמצאים שאנו מכירים'. אפשר ויתגלה, שאותו דבר-מה שהוא 'בלבד' מבדיל את האדם קשור באלוהים, בחינת ההווה היחידה, ונמצא ששוב אין לזהות את האלוהים עם כל הנמצאים. הפאנתאיזם תואם אידיאליזאציה אסתית-טית של כל הטבע כולו; ביתר-שאת מתחייב מכאן שמקור-האמנות של הרוח דין שיוגבל.

(11) המלחמה באמנות אשר במעצבי דמויות-האלים ודאי שלא היתה אפשרית לנביאים אלמלי לא היו יכולים ללחום אותה הם גופם כאמנים, כהוגים-משוררים במלוא כוחו של הדמיון השירי. וחותרמה של המשיחיות, ישעיהו השני, נגלה גם בדבר זה כחותמו של המונותאיזם. ושוב מתגלית כאן אחידותה של החשיבה המונו-

* ההסתמכות על גיתה מוסברת מסתמא בכך שגיתה הושפע על-ידי הפאנתאיזם, לרבות תורת שפינוזה.

תיאיסטית, המאחדת אחדות-פנים את הסוג האחד שלה. את חשיבת הנבואה, עם הסוג השני, זה של שירת התהילות. ולא עוד אלא שרציפות זו משתמרת והולכת אף בפיוט המאוחר הנאמר בבית-הכנסת, כגון בפיוט אחד לראש-השנה וליום-הכ-פורים, ב'ויאתיו', שר' מיכאל זקש * שיער בטוב טעם שנתחבר בימי 'שבירת האי-קונין'.

בפיוט זה נמצאת תיבה אחת, שעל-ידיה מתיישבת ומובנת יפה יותר תיבה קרובה לה בדברי הנביאים ובשירת התהילות. והבנה מעולה זו מביאה לאור היום את התור-דעה של יופי, שממנה ניזונת ויונקת המלחמה בדמויות-האלים. באותו פיוט כתוב לאמר: 'ויחפרו את פסיליהם'. יחפרו ויבושו הפסילים שכן אשליות-שוא הם. ואין צריך לומר עובדי-האלילים ואפילו מעצבי-הדמויות, שעליהם לחפור וליבוש באש-ליות-שוא אלה שהם מעלים, כדי לעבוד להם.

וכשתכסה החרפה את עבודת-הדמויות עתידה עבודה זרה לצאת מן העולם. וה-דברים נאמרו לא בפיו של איש הסאטירה, שאין דרכו לפנות אל רגש הבושה של האדם: כך מדבר מתוך מתון וברפנות ההומור, שאף הוא גופו כוח יסודי של התודעה האסתטית. וההומור הזה ניכר בעוצמתו אצל ישעיהו, כדרך שהוא ניכר תכור פות דרך כלל.

לכתוב: 'אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלהים' נסמכת התוכחה הגדולה של עבודת-הפסילים (פרק מד): 'יצרי-פסל כלם תהו וחמודיהם בל-יועילם, ועדיהם, המה בל יראו ובל ידעו: למען יבשו'. ולא כדרך שמתרגמים ברגיל: יהיו לבושת; דברי הנביא מתכוונים בעיקר, שיוצרי-הפסל ועדיהם, המה עובדי הפסילים, יבושו במעשיהם וביצירי-כפיהם. לא הביוש, ולא-כל-שכן לא ההשמדה, אלא הבושה היא שהנביא עושה לאבן-בוהן של ההכרה העצמית. 'מי יצר אל ופסל נסך בלתי הו-עיל? הן כל חבריו יבשו וחרשים המה מאדם, יתקבצו כלם, יעמדו, יפחדו, יבשו יחד. חרש ברזל מעצד ופעל בפחם ובמקבות יצרהו ויפעלהו בזרוע כחו, גם רעב ואין כח, לא שתה מים ויעף. חרש עצים נטה קו, יתארהו בשרד, יעשהו במקצעות ובמחוגה יתארהו, ויעשהו כתבנית איש, כתפארת אדם... ויקח תרוה ואלון ויאמץ לו בעציי-ער, נטע ארץ וגשם יגדל. והיה לאדם לבער ויקח מהם ויחם, אף ישיק ואפה לחם, אף יפעל אל וישתחו, עשהו פסל ויסגד למו. חציו שרף במו אש, על חציו בשר יאכל, יצלה צלי וישבע אף יחם ויאמר: האח חמותי, ראיתי אור! ושארי-תו לא לעשה, לפסלו, יסגד לו וישתחו ויתפלל אליו ויאמר: הצילני, כי אלי אתה... ולא ישיב אל לבו ולא דעת ולא תבונה לאמר: חציו שרפתי במו אש ואף אפיתי על גחליו לחם, אצלה בשר ואכל, ויתרו לתועבה אעשה, לבול עץ

* יחיאל מיכאל זקש, 1864—1808. ** ההדגשה משל כהן היא.

אסגוד? רעה אפר, לב הותל הטהו, ולא יציל את נפשו ולא יאמר: הלא שקר בימיני (ישעיהו מד, ט—כ).

כמה וכמה פעמים חוזר והולך הדיבור שתכלית הדברים ומבחנם, שיבושו יוצרי הפסל וסוגדיהם כאחד. ואף חתימת המשא חשובה היא: 'ולא ישיב אל לבו ולא דעת ולא תבונה לאמור: — — — הלא שקר בימיני? יש לדעת ולהבין את השקר שבעבודת הפסילים, את ההטעיה העצמית. וההומור הוא בעל כוח-פגיעה מוסרי, כל שהוא מעלה את השימושים השונים שמשמשים בו בעץ זה עצמו, להסקה, לאפייה, וכחומר לעשיית פסל. כל הכלים וכל קסמי האמנות אין בידם לשנות ממצב-עובדה חומרי זה: הוא העץ, ממנו ייחטב האל וייצלה הצל. וכך פוסל החומר, שממנו נעשית הדמות, את התכלית שבשבילה ניצורה צורתה. ועם הדמות יתאפס וילך גם האל, שאינו חי לגבי התודעה, לגבי הסגידה, אלא בד-מות בלבד.

מתירוצי-הבל היא האמירה, שעובד-הפסילים אינו מתכוון בעצם לדמות אלא לדבר שהדמות מסמלת. תירוץ זה אינו אלא מעיד, עד כמה מגלים בה במונות-איזם האמיתי פנים שלא כהלכה. שכן הוא-הוא שמבדיל בינה לבין כל עבודת-פסילים: שאין אלוה יחיד יכול להיות נחשב בדמות בחינת דבר. ויהי שמתכוונים עובדי-הפסילים רק לעצם המגולם בדמות, הרי כנגד זה בא המונות-איזם ושונה לנו, שאלוהים אינו יכול שיהיה דבר העשוי להיות הגוי במחשבה בסיועה של דמות. והוא מבחנו של אלוה אמיתי, שאי-אפשר שתהיה לו דמות. לעולם אין הוא עשוי להגיע אל ההכרה על-ידי דיוקן-שבהעתק, אלא בחינת דיוקן-ראשית בלבד, בחינת רעיון-ראשית, הוויית-ראשית.

האירוניה של הנביא כלפי בית-היוצר של הפסילים נגלית לאור היום בכל כוח-הראשית של המיתוס. האש הוא יסוד-ראשית של המיתוס, שבו פותחת התרבות. לפיכך משמיע הנביא מתוך גרונו של יוצר-הפסילים את תודעת המיתוס: 'ראיתי אור'. דומה, שעל-ידי-כך עושה הוא אותו לעובד האש. ומכיוון שכל תרבות פותחת באש, שוב אין בזה משום חירוף וגידוף כלפי האמנות, אם מעמידים אותה על מראה זה של האש.

הבושה היא גם המפלט האחרון, שמשורר התהילות משייר לו לעובד-הפסילים: 'יבשו כל עבדי פסל המתהללים באילים' (תהלים צו, ז). 'כמוהם יהיו עושיהם, כל אשר בטח בהם' (תהלים קטו, ה). אפסותו של הפסל תחול גם על ראש יוצרו. לא תעמוד לו כאן כל תפארת של יצירת-אמנות; אין הנביא נפתה לכוחות-קסמים אלה. אם האמנות מוליכה לדרך זו, הרי דרכה תוהו בעיני הנביא. וכבר ניתן סייג לאיסור זה, שלא יפגע בכל אמנות שהיא, ואפילו לא בכל אמנות של עיצוב. שהרי אמנות-הבנייה לא חל עליה האיסור של עבודת-הפסילים; אדרבה, הרי היא באה לשמש

לתקנתם של בני-אדם, עובדי אלוה יחיד, אף כי אין היא משמשת את אלוהים, שהבית הזה לא יכלכלהו. ומעבר לתחומים אלה נפתחת בשירה רשות רחבה לאמנות.

(12) ולאחרונה יכול שתצוץ ותעלה השאלה, שמא הותרה האמנות הפלאסטית לגבי גילומו של האדם? ברם שאלה זו מוציאה אותנו מחוץ לנקודה זו שאנו שרויים בה לגבי האלוהות, ועדיין לא נתארכה נקודה זו ונתמשכה עד הזיקה שצריך שתהא קיימת בין אלוהים ואדם. אולם כאן כבר ניתנה הרשות להטיל שאלה, אם עשוי היה מושג-האדם המונות-איסטי לבוא לעולם, אילו היה יכול להתגבש וללכת יד ביד עם התפתחותו של מושג-אלוהים פלאסטי. אף מושג-האדם, כפי שהוא מתחייב בהיווצרותו מתוך המונות-איזם, חייב אי-תלות הן ממושג-האדם הפלאסטי והן ממושג-האלוהים הפלאסטי. צריך שייפתחו ויקרו מקורות חדשים של התודעה, כדי שיבוא לידי גילוי האדם במתאים לאלוה יחיד.

ואחרון אחרון, עדיין אתה שואל: אם עשוי היה לקום במקרא סוג זה של שירה אלמלי לא גזרו על האמנות הפלאסטית. ייחוד-טיב זה מצוי בליריקה של מזמורי התהילות; שאינה שרה לא על האלוהים בלבד ולא על בני-האדם בלבד. ואילו האמנות הפלאסטית אינה יכולה להביא שתי הדמויות האלה אלא לידי גילום במפורד. לפיכך הכרח היה לה לבלום את הליריקה, שהזיקה בין אלוהים לאדם היתה לה לבקיות תכליתה המונות-איסטית.