

הערות על סוגיית "הקץ"

אילן גור-זאב

הפרובלמטיקה שהעסיקה את הוגי האסכטולוגיה וחוזי האפוקליפסות היתה לא פחות ולא יותר מאשר מהותו של העולם ומקומו של האדם בו. מידע זה נובעות התשובות לשאלות: מה על האדם לעשות ולמה הוא יכול לקוות.

מבחינה זאת לא חל שינוי עקרוני גם משמסורת זו החליפה את הז'רגון הדתי לחילוני והוסבה לפרוייקט מדעי או פוליטי-מהפכני. כפי שנראה להלן, קיים מתח מרתק בין המאבק לחשיפת הפיתרון האוניברסלי לבין המאבק הפרשני כמאבק פנימי, שבו קודם לכל מכונן הפרשן את משמעות חיו בהוות ונאבק על ישועת-נפשו, בשעה שהוא חותר לתפוס את משמעותו הממשית, הסמויה והנעלה של העולם העתידי והאסונות הצפויים לאנושות בדרך אליו. בירור כמה תימות מרכזיות בסוגיה שלפנינו יחשוף קירבה מפתיעה בין האוטופיזם לפסימיזם דווקא בסוגיות המהותיות ביותר. מקורו של המושג אסכטולוגיה הינו יווני (eschata) ופירושו "תורת הדברים האחרונים", כלומר, יום-הדין וגיהנום מזה, וגאולה ומלכות-שמים, מזה. עצם קיומה וביטוייה הפרטיים של המסורת קשורים קשר אמיץ באחד משלוש התפיסות האפשריות של הקוסמוס: האינסופי, הסופי והמחזורי. המאבק היהודי-נוצרי המסורתי לחשיפת "הדברים האחרונים" נמצא בניגוד לעמדת המסורת הפילוסופית היוונית של קדמות העולם. שלא כמו במסורת היהודית והנוצרית, לא הפרידה המסורת היוונית הקלסית בין האל, בני-האדם והעולם. העולם נתפס על-ידי היוונים כקוסמוס פיזי, סדר-עולם כולל, שבתור שכזה הינו גם טוב ומהווה תפארה נצחית - יופי שלא במובן האסתטי המצומצם. על-פי תפיסה זו האלים אינם פרסוניפיקציות של סובייקט שמחוץ או מעבר לעולם, אלא פרדיקט שלו. עולם זה נתפס כקדמון, שלמות אחדותית (holon) שלא נבראה בזמן, ללא התחלה וללא סוף. המעצב את העולם כוחו יפה "לגבי הכול ולגבי כולם", לא אדם ואף לא אל מסויים נתפסו כאחראים לו.¹ כוח זה מכונה אננקה (ananke) או מוירא (moira): גורל שאין להימלט ממנו - כורח במובן קוסמולוגי חיובי של סדר תבוני מושלם, הכרחי ועליון. להרמוניה מושלמת זאת כיוון אפלטון כשדיבר על ה"עולם רב-המסטר של הישויות העומדות תמיד בעיני ואינן עושות עול זו לזו ואף לא סובלות עול, אלא מתנהגות כולן על-פי סדר ועל-פי חוקי תבונה".²

תפיסה זאת נשמרה מהרקלייטוס ועד פלוטינוס. בתפיסה היהודית והנוצרית שונה בתכלית מעמדו של הקוסמוס ורק במסגרת זו היה מקום למסורות האסכטולוגית והאפוקליפטית.

היוונים בחנו את הקוסמוס ודנו בסגולותיו כמו גם בשאלות הטוב והרוע במסגרת תיאוריה, ואילו היהודים והנוצרים נתונים היו בדיון-וחשבון בסוגיות אלה מתוך אמונה דתית. בניגוד ליוונים יכולים היו היהודים והנוצרים לעסוק בשאלות אלה

רק במסגרת תפיסת האל ותכליותיו, שבה לאדם מעמד מיוחד. להתלבטויות אלה השואפות לגאולה היה מקום רק בסוד דיון המניח את הסופיות או המחזוריות של הקוסמוס.

הדגם של הקוסמוס המחזורי גורס שאומנם יש תכלה לעולם, אלא שנקודת הסוף היא גם נקודת התחלה חדשה. גאולה ובריאה נושקות זו לזו, ובדרך-כלל במסגרת לא היה מקום לאפוקליפסות.³ הדגם של הקוסמוס הסופי מאמץ את תורת החידוש, לפיה קיימות שתי נקודות יחידאיות: ההתחלה, היא הבריאה, והסוף - הגאולה, שהיא מאורע בעל מימדים קוסמיים. כאן ורק כאן יש מקום לדיון בשאלת "הדברים האחרונים": קץ העולם, מחד, ואפשרות הגאולה העתידית וישועת-הנפש המופקת ממנה כבר בהווה, מאידך. ולעניין זה נפנה עתה.

המקרא אינו מדבר, כמובן, על eschata, אולם הצירוף "אחרית הימים" מצוי בו בהוראות שונות מתוכן נתייחס כאן להקשר של התקיימות דבר אלוהים קדמון. ראשיתה של האסכטולוגיה בישראל נעוצה ברעיון הברית שכרת אלוהים עם ישראל והבטחותיו כנגד להתחייבויותיו של העם. לפי המקורות הקדומים, עצם המציאות הלאומית בישראל הינה בעלת משמעות אסכטולוגית מכוח נוכחותו הבלתי-אמצעית של האל במציאות הנתפסת כמבוא להתממשות מוחלטת וקרובה של ההבטחה האלוהית. אולם עד מהרה נפער פער בין המציאות לבין התודעה האסכטולוגית משנתברר כי לא זו בלבד שלא הושלם כיבושה של הארץ, אלא שידם של האויבים על העליונה. בתקופה הקדומה, שבה היה עדיין מקום לאופטימיות כלפי אפשרות ההתגברות על האויבים עדיין לא הגיעה המחשבה האסכטולוגית לידי גיבוש וחסר היה בה מימד מרכזי: "יום ה'". רק לאחר שגברה יד האויבים החיצוניים, לאחר תקופת דוד, התגבש המרכיב המרכזי שבמסורת האסכטולוגית; "יום ה'" נתפס כמאורע ייחודי, שבו עתיד האל להיפרע מאויבי ישראל. קיומו של החזון האסכטולוגי נתפס כמרוחק מן ההווה הקרוב. גם הגעגועים לעבר נרקמים עתה במסגרת עתיד אוטופי מושלם, שמעולם לא הווה.

האסכטולוגיה של תקופת הנביאים מעוגנת בראיה היסטורית המציירת את המטרה שאליה חותרת ההיסטוריה. שלא כמו בתקופות שלפני דחיקתו של ישראל כגורם אקטיבי במפת ההיסטוריה הפוליטית, מעתה לא הובן הסבל של העם והיחיד כעונש על חטאי ישראל וביטולו לא נתפס כמותנה בנטישת הדרכים הרעות וחזרה בתשובה; חלה הינתקות מוחלטת של האסכטולוגיה מן הארועים האקטואליים בד-בבד עם הסבת הארועים האסכטולוגיים מהמסגרת הלאומית וסביבתה הקרובה לכלל תוכנית עולמית המקיפה את כל העמים.

בתפיסה זו מצטייר אסון וודאי שימוט על העולם כולו, שואה בעלת מימדים קוסמיים, אך אלה נתפסים גם כשער לאוטופיה, שעדיין אחוזה בניסיון לבסס תקווה לתחיה לאומית. בספר ישעיהו, דרך משל, אין מדובר בכינון מלכות בית דוד, אלא מדובר על המלכת אדוני צבאות בהר ציון ובירושלים. (כד, כג) "יום ה'" אינו אלא מאבק בין הטוב לבין הרוע. האל (הטוב) ילחם בכוחות הרוע: "ביום ההוא יפקוד יהוה בחרבו הקשה והגדולה והחזקה על לויתן נחש בריח ועל לויתן נחש עקלתון והרג את התנין אשר בים". (ישעיהו כז, א) ראוי לשים לב כי לגבי הנביאים, האל הינו במרכזה של אסכטולוגיה שהיא דרמה שממין העולם הזה, אף שהיא כוללת מאורעות יוצאים מן הכלל וניסים מרעישים. כך, בספר ישעיהו כה' במשתה שיערוך האל לגויים בהר ציון כוללת הסעודה של בני-הברית את חיסולו של "המוות" בכבודו ובעצמו על-ידי בליעתו. (ישעיהו כה, ח) המעתק המכריע חל במאה השנייה לפנה"ס, שבה מתבטאת ראשית המסורת האפוקליפטית.

המחשבה האפוקליפטית מובחנת מהאסכטולוגיה הנבואית בכך שלא ביקשה להבין את טעמה ותכליתה של כל תקופה מתוך עצמה והתפוגג המקום שהיה לחזרה-בתשובה וההיבט הקוסמי תפס את מקומו של ההיבט הלאומי. מעתה משמשת ההיסטוריה לוח-זמנים להנהרת סמיכותה של גאולת הנבחרים הנתפסת בזיקה אל המימד המיתי שנחשפת כביכול אחיזתו בהיסטוריה ובקוסמוס. במסורת המתפתחת מכאן יש מעמד בכורה לעולם הדימויים המיתולוגיים, שבחשבון אחרון מתארים מאבק קוסמי בעיקרו (ולא היסטורי) בין הטוב לרוע, בין הסדר לכאוס, בין האלוהים לחיות הפרא הקדמוניות, בין האל לאנטי-כריסט (בנצרות). יותר ויותר האל אינו נתפס כבוחש בקלחת הארועים ההיסטוריים, אלא כמגינו של סדר נצחי מפני כוחות קוסמיים עוינים אדירי-כוח, שההיסטוריה מוקרנת ממנו.⁴

בעלי החזון האפוקליפטי מתייחסים אל כתבי-הקודש או אל נבואות "שנתגלו מחדש", שאינן אפוקליפטיות במובן מצומצם עד לפירושן המחודש בידי בעלי היומרה לפיענוך אמיתי של "הפשר".⁵ המסורת האפוקליפטית לוותה באמונה לפיה ההיסטוריה האנושית כולה - ממעשה החטא הקדמון ועד אחרית הימים - כפופה כולה לגזירה אלוהית בלתי-נמנעת, המדברת בלשון סתרים: דימויים סמליים המובנים רק על-ידי יודעי ח"ן המבקשים להפיץ את בשורת הקץ האחרון.⁶ ידע מיוחד זה מתיחס לזיקתו של האדם לכוליות, שהינה בת מסירה רק באורח אוקולטי. זוהי השפה ה"אמיתית", שאי-אפשר להגותה, כדרך שמה שהוא קונקרטי באורח מוחלט אי אפשר לממשו. הקונקרטי נתפס כאן כזהה עם המוחלט ובחינת כזה זהה עם הכוליות. המרחק הוא הנחת-יסוד של כל הפירושים שאנו מציעים למוחלט, ועל-כן אין דרך אחרת זולת זו הפונה לסמלים אשר עינינו לייצג את המוחלט ולייצגו כקדוש. חשיפת האמת האסכטולוגית נתפסת כיותר ממלאכה

פרשנית הנתונה לשכלו של האדם, אלא היא עצמה בגדר גילוי אלוהי במובן הנבואי של המושג, דהיינו, במושגים שלנו, האל הוא הקובע את ממדי הפרשנות הסימבולית ורק באמצעות גילוי זה ניתנת האמת המשיחית להיחשף.⁷

מבחינת הפוזה הפרשנית כמאבק על ישועות-הנפש ומבחינת תפיסת הממשי כמה שמעבר למציאות הנתונה, קיימת קירבה רבה בין מסורת זו לבין המיסטיקה. בדרכים מנוגדות הן מתכוונות אל אותו הדבר: הקץ. היסטורית, קיים קשר ברור בין המיסטיקה למחשבה האפוקליפטית, ובימה"ב לעיתים קרובות מדובר באותם אנשים עצמם. הזיקה הזאת ניכרת כבר בגילגוליה האחרונים של הפילוסופיה היוונית, כפי שאפשר לראות אצל פלוטינוס.

שלילתו של פלוטינוס את העולם הזה, אינה מובחנת בתודעת האסון העולמי העומד בשער כמו בפרוייקט האפוקליפטי, אלא מכוונת דווקא נגד העונג שבהשתקעות בעולם החומר, החושנות והאגואיזם, נגד מה שמצטייר כמותו היומיומי של הפרט האדיש לחיי האהבה האמיתית, אהבת האמת שבמוחלט. גם המיסטיקון מניח הנחות דומות לאלה של חוסי האפוקליפסות ביחס למקומו של הסמל בלשון, מעמדו של הטקסט ובדרך-כלל גם הוא, כמו האסכטולוג, מתפרנס ממעשה הפרשנות המחוללת את החוויה המרעישה, שרק בתוכה יש מקום לאפוקליפסה. גם אצלו, נקודת-המוצא היא שלילת עלמא הדין; "כי החיים פה...אינם אלא צל החיים, צל חיקוי לחיים שם, ואילו החיים שם הם שכל פועל ופעולתו, בשלוות יחוד 'עמו' מולידה אלים וכן תוליד את היופי, את הצדק והמוסר: באלה הרה הנפש בהפרות האל אותה. 'הוא' ראשיתה ותכליתה, ראשיתה כי ממנו היא, ותכליתה משום ששם הטוב, וכשהיא מגיעה שמה, תשוב ותהיה אשר היתה באמת. כי החיים כאן, בין הדברים הארציים, הם כשל, גלות, 'קיצוץ כנפיים'...לפיכך הנפש, הנאמנה לטבעה, תאהב את האל, ותשאף להתאחד עמו, באהבה אצילה כבתולה אצילה האוהבת את אביה. ואולם בבואה לעולם ההתהוות ובהימשכה בחבלי המפתים, היא מתרחקת מאביה וממירה את אהבתה באחרת, בת-תמותה, והיא מתבוססת בבושתה. וכשהיא לומדת למאוס במעשי-בושת אלה של העולם הזה, היא מיטהרת מהעיניינים הארציים, וחוזרת ושואפת אל אביה וזוכה לאושרה".

המיסטיקון, כמו ההוגים האפוקליפטיים, שואף להתגברות מוחלטת על עולם התופעות החומריות, הזמן, אי-הצדק, הכיעור והסבל, במלה אחת, על עקרון האינדיבידואליזם. בהרמוניה המושלמת, שאליה הוא שואף אין מקום לאגואיזם, לאני, לפרטיות המאפינת את מעמד האדם בעולם הזה; גם המיסטיקון, כמו האסכטולוג תופס את המציאות כנתונה במאבק איתנים בין כוחות האור וכוחות החושך, אלא שמאבק זה מתחולל בפנימיות: הוא נתון במאבק הנתון בין פיתוי

ההשתקעות בחיים החושניים וביומיומיות הפוליטית - הנתפסים כמוות רוחני - לבין ההתעלות הרוחנית אל הממשות, האל. הוא מתמסר לארוס במאבק האינסופי לחריגה אל היפה, הטוב והנכון: מאבק לחיים ולמוות. הטוב מתפרש כמסגרת היפה ואליהם מכוונת התמסרותו, שאינה אלא מעשה-אהבה המגיעה לשיאה לא באקט של בעילה, אלא בהתבוננות באמת, התבוננות המותנית באיחוד מושלם עם האל; התבוננות זו אינה אפשרית אלא בהתאיינות מוחלטת של האני; התמוססות מוחלטת של האני באל. או-אז הוא שרוי באושר אמיתי: ההתגברות על החיים, או זכיה בחיים "האמיתיים", שלאדם הרגיל מצטיירים כמוות, "קץ": "לא נע ולא זע בו דבר, לא היו בו לא כעס ולא חמדה, בהיותו שרוי למעלה, גם לא מושג ולא מחשבה כלשהי, אף מותר לומר שהוא משולל עצמיותו כל עיקרה, אלא כביכול נסחף כלפי מעלה, או יותר נכון, רווי אל הוא שרוי במנוחה בייחודו, ללא תנועה במלוא הוויתו, לא יסטה לשום מקום, ואף לא יסוב כלפי עצמו, אלא דומם לחלוטין, כביכול היה כל-עצמו לדממה. אף אין הוא שרוי עוד בתחום היופי, אלא נסק ועלה מעל היופי; נתעלה אפילו מעל למקהלת המידות, משל נכנס למקדש לפני-ולפנים, מקום האסור בכניסה...וליתר דיוק שם לא היה זה כלל מראה, אלא אופן אחר של חזות - יציאה מתוך עצמו, התפשטות-עצמו והתמסרות, שאיפה למגע ומנוחה והתבוננות לשם הידבקות. רק כך ניתן לחזות שם, לפני-ולפנים; אם באופן אחר יביט, לא יופיע לנגדו מאום. כל הדברים כאן אינם אלא בבואות, רק רמזים נסתרים לנבונים שבמפרשי המיסטריות, כיצד ניתן לחזות באל עליון, אל אמת".⁸ המיסטיקון מבקש אם-כן את הקץ, והוא עורג אליה כאפשרות פרטית, שעליו להילחם עליה רגע רגע כל עוד הוא נידון לחיים עלי אדמות. המסורת האפוקליפטית ראתה את הקץ מתוך אימה אם כי גם כאן, כמו במסורת המיסטית, נתפס הקץ כמבוא לחיים האמיתיים וכשער ליפה, לטוב ולנכון הנתונים תמיד מעבר לאופקיה של ההיסטוריה. ויחד עם זאת, אפשר לאמר כי גם האפוקליפטיקון שרוי במאבק שהינו פרטי מעיקרו. ברם, הנחת-המוצא שלו מנוגדת לזו של המיסטיקון באשר במסגרת מאבקו הפרשני אפשרית ההכרעה האקזיסטנציאלית רק מתוך ההכרה שיש משמעות לגורלו הפרטי, כמו גם אפשרויותיו לזכות בהארה ולפרש נכונה את הטקסט רק במסגרת מאבקו של הקוסמוס בכללו ושרק מכוחו מעוצב גורלה של האנושות וממנו מתחולל מאבקו הפרטי. בהקשר זה יש לזכור כי כל החוזים האפוקליפטיים היו מיסטיקונים אולם לא כל המיסטיקונים עסקו בחזיונות אפוקליפטיים ובאסכטולוגיה.

האפוקליפסה (apokalypsis) הינה התגלות על ימות המשיח, שקשה הגדרתו המדויקת של התיחום התוכני המפריד בינה לבין עיקרה של המסורת הנבואית. קל יותר להצביע על התיחום ההיסטורי. ספר דניאל מייצג את המגמה החדשה. הספר,

שנכתב בתקופה המשברית של שלטון אנטיוכוס ה-VI אפיפנס וניסיון חיסולה של היהדות, על רקע גזירות ומות מרטירים, העלה לרמה חדשה את שאלת הטוב והרוע; חזונות אפוקליפטיים על אחרית הימים ועל יום הדין שיבוא לפניו תפסו את מקום הנבואות הקודמות על "יום ה'". הזיקה שבין הפסימיזם והאוטופיה בולטת כאן כניגוד לאופטימיזם של "נביאי השקר". בחזונות האפוקליפטיים מהווה אי-נמנעותו של האסון שלב הכרחי בדרך אל "יום ה'" שהובן כי "חושך" יהיה "ולא אור" (עמוס, ה, כ) ורק "שארית ישראל" (צפניה, ג, יג) אשר תינצל אחרי יום הפורענות, שלא יפסח על שום אומה ולאום, תיטול-חלק במציאות האוטופית של סדר העולם החדש והצודק. הפסימיזם שנחשף כאן מתייחס רק לעלמא הדין ואינו גודר בעד ראדיקליזציה של הדימויים המרכזיים שבנבואות הידועות של הנביאים, מחד, וצימצום הגאולה ל"עדת קודש" קטנה - כמו כת ים המלח - שהחזיקה עצמה בבחינת "שארית ישראל", מאידך. בני הכת - כמו כל החברים במסורת האפוקליפטית - תפסו את עצמם כמי שמצוידים במפתח לפיענוך "סודות הזמן", ובדרך זאת סללו לעצמם דרך אל הגאולה העתידית - וישועת-הנפש כבר בהווה - בלב המציאות ההווה, שנתפשה כמלכותו חסרת המעצורים של הרוע, מלכות הכוללת לא רק את "כוהן הרשע ובני עדתו" אלא גם את ישראל שאינם נמנים על חברי הכת.

תקוות אסכטולוגיות אלה מבטאות את האווירה ששימשה רקע לפעילותו של ישו. המאמינים מפרשים את מותו של ישו על הצלב בקטגוריות אסכטולוגיות ואפוקליפטיות: רגע היסטורי מיוחד זה נתפס כנקודת-השבר של ההיסטוריה וחיל החלוק המתקיים בתוככי העולם הזה מבינו כראשיתה של פורענות קץ-הימים. חלקו של פאולוס היה מרכזי ביותר בבניית המימד האסכטולוגי של הנצרות שנתלה בעלילת חיו ומותו של ישו וההווה נתפס בתור "מלאת העיתים". (אגרת אל האפסיים, א, י) המסורת הזאת, המתחילה בביטולו של ישו את המוות מגיעה אצל אוריגנס ובמידה מסויימת גם אצל גריגורי מניסה (Gregory of Nyssa) לאוטופיה של פיוס הניגודים הכוללת אף את חיסולו העתידי של הגיהנום - כלומר, מיגורו הסופי של הרוע גם בדמותו כעונש.

התנועה המילנרניסטית (millenarianism) שבאירופה המדיאבלית התפתחה מרעיון הופעתו השניה של ישו. על-פי אמונה זו עתיד לשוב ישו לפני ביאת המלכות בת אלף השנים (millenium) והפעם יכריע את השטן ויעקור את ממשלת הזדון מן הארץ ועל מקומה של הרשעה תיכון ממשלת צדקה ואושר ארצי רוחני, שבה לא יהיה מקום למוות. ביטוי מיוחד היה לתנועה המילנרניסטית במחצית השניה של

המאה העשירית. רבים ראו את "יום ה'" בשנת אלף וקראו לחזרה-בתשובה ולחיי נזירות ופרישות. עם חלוף שנת אלף נשמר הדפוס ויוחס לתקופות שונות. שוב ושוב היו מיחסים צופן חדש לכתבי-הקודש ומפרשים את הארועים ההיסטוריים כביטויים סמליים המאשרים כי אכן קץ העולם קרב ובא. הוכחת הפירוש הזה כמו בעיניין החזונות האפוקליפטיים עצמם יוצרת מעגל קסמים ומתבססת בעיקרו של דבר על הנחת המבוקש.

ליואכים איש פיורה (1132-1202) זכויות מיוחדות בגיבוש המגמות האסכטולוגיות של ימה"ב. הוא חילק את ההיסטוריה לשלוש תקופות: תקופת האב, או הברית הישנה, תקופת הבן, או הברית החדשה - המאופיינת בחסד האלוהי ורוח הקודש, ועידן חדש הקרב ובא: "הסדר הנזירי" (status monachorum), שאמור היה להוות סינתזה של שתי התקופות הישנות. יואכים חישוב ומצא כי תחילת העידן החדש מזומנת לשנת 1260, בה תתחולל התנצרות אוניברסלית ומלכות אלף השנים, שעליה מדברת האפוקליפסה, תגיע. עד לגאולה השלמה, טען באפוקליפסה שלו - תוך פרשנות אפוקליפטית קודמות - גם לאחר שהכול יטעו לחשוב כי האל התגבר על השטן והצליח לאסור אותו "השטן שוב ישתחרר מכלאו...ויפתה את האומות שבארבע קצוות הארץ. הוא ינהיגם בקרב; מספרם יהיה כחול אשר על שפת הים. הם יקיפו את מחנה הקדושים...יהיה זה הקרב האחרון...ברגע האחרון של זנב הדרקון כיוון שראשיו כבר נמחצו. גוג יהיה אז מפקד הצבא, האנטיכריסט האחרון"⁹. מחד, מהווים בפרוייקט הזה כתבי-הקודש והטקסטים האפוקליפטיים הקודמים סמלים להנהרת המציאות הממשית, ומאידך, מתפקדים בפרוייקט הזה המאורעות ההיסטוריים כסמלים שפיענוכם מנהיר את ממשותם האמיתית, האפוקליפטית.

במהלך ימה"ב שוכפל דפוס מחשבה זה בדוגמאות אין-ספור במלחמות הדת ובמאבקים שבתוך הזרמים שבנצרות בת הזמן. אחת הדוגמאות הדרמטיות ביותר של התפיסה הזאת מתבררת בשרשרת ההתרחשויות בעיר מנסטר בין השנים 1535-1532. האנבפטיסטים, ששלטו בעיר, היו סבורים שכבר הגיעה אחרית הימים והופעת המשיח קרובה. וכיוון שראו בעצמם "ישראל שברוח", ירשי ישראל של הברית הישנה, טענו שיש להתכונן לקראת הופעתו המחודשת של המשיח ולחדש את מלכות ציון. מנהיגם, החייט יאן בייקהולדט, הכתיר את עצמו למלך "בן דוד" והצהיר כי הוא עתיד לנצח את אויבי העיר ואחר-כך לשחרר את העולם כולו. לאחר שנפל מלך ציון בקרב, ירש אותו האופה יאן מאטהיזן. והלה טען שיש לחדש את אורח החיים של תקופת התנ"ך, כדי להתכונן לקראת הופעת המשיח ולזרז את בואו; עתה לא התקיים שום תיחום בין הפוליטי לדתי, בין הרוחני לחומרי, בין

המדעי לחושני: העיר האיזומה הפכה למערבולת יצרית-חושנית. התפיסה האפוקליפטית הפיקה כוחות עצומים לעדת המאמינים: גם להילחם בצבאות הצרים, גם לתפילות, לתהלוכות ולאורגיות, שנועדו לקרוע פתח בשמים ולזרז את הגאולה. נוצרו חיי התעלות בעלי מימד אחד בלבד. מן ה"יומיומי" לא נותר כלום, וכביכול נעלם הגבול בין אני לאחר; הניכור בין סובייקט מכיר לאובייקט המוכר הגיע לכלל פיוס מוחלט. העולם הפך לאחדות אבסולוטית קדושה לא כמימד טרנצנדנטי, אלא כאורח-חיים שלם. עוד קודם לגאולה כבר נתקיימו במובן-מה דברי האיגרת הראשונה אל הקורנתים (ט"ו, 28) על הגאולה השלמה: "יהיה האלוהים הכול-בכל".

ההכרעה בשאלות הטוב והרוע נשאבת אל אופק של קץ גם בסוג דיון אחר, האוטופי. האוטופיות של העת החדשה ובמיוחד מזמן שנקשרו לתפיסת זמן קווי, מבטאות גם הן את הרעיון שהטוב מצוי בהקשר הכללי (החברתי) - כמו במסורת האסכטולוגית - והוא בגדר ממשות השרויה מעבר לאופק. כבר באוטופיה של תומס מורוס (1516) המעמד של האוטופיה מיוחד מאוד; או-טופה פירושו ביוונית לא (שום) מקום. אלא שבספורו של הספן רפאל היתלודיוס זהו שמו של מקום ממש שהיה בו, חווה את אורחות חיו וחזר ממנו. אלא שלרוע המזל אבדו מפות הדרך, ומדינת אוטופיה נשארה אומנם לא נגישה אך היא בלתי עלומה. מכוחה מתכוננת אותה תביעה לדין-וחשבון שתובע האוטופיסט את המציאות הנוכחת. היא מאירה אך בלתי-נראית.

במאה ה-18 נספג האוטופיזם לתפיסה מהפכנית, שהחליפה את המסורת האסכטולוגית. רעיון הקידמה איפשר את הסבתו של האוטופיזם לפרוייקט פוליטי-מהפכני לעיצובה של מציאות אלטרנטיבית מושלמת. ומכאן ואילך חזרו והופיעו תימות מרכזיות של המסורת האסכטולוגית: "כוחות הקידמה" המהפכניים בבחינת "בני-אור" וכוחות הריאקציה בבחינת "בני-חושך". המחשבה המהפכנית, שטלמון כינה אותה בשם "המשיחיות הפוליטית" המשיכה את דפוס המחשבה האסכטולוגית מכמה וכמה בחינות.¹⁰ בעיקרה מיוסדת היתה התפיסה החדשה על הביטחון בשיטה בעלת תוקף בלעדי, שאמורה היתה להשתלט על המציאות כולה ולשנותה מן השורש בהכרחיות שאין לעמוד בפניה. באי-כוחה של המשיחיות החילונית הזאת ראו עצמם כנאורים שבחברה, כמו "המשכילים" שבמסורת האפוקליפטית, הזכאים ואף חייבים, לכפות על המסרבים את מידותיה הנאות של החירות המושלמת. רעיון הקידמה של הנאורות החליף את ההבטחה האלוהית, שמכוחה שללו את המציאות במסורת האסכטולוגית והטיל את העוגן שלו ביומרתה של התרבות הבורגנית בדבר התבונה המתפתחת בחיקה. אצל קאנט

"העיקר המוסרי באדם אינו כבה לעולם, והתבונה... גדלה עוד דרך-קבע על-ידי תרבות המתקדמת תמיד..."¹¹ אצל היגל, הופיע רעיון הקידמה במלוא יהירותו והתיימר להוות - במסגרת הפילוסופיה של היגל כמובן - תיאודיזיה אמיתית: "ההיסטוריה העולמית... הינה תהליך התפתחות זה ומימושה של הרוח. זוהי התיאודיזיה האמיתית, הצדקתו של האל בהיסטוריה"¹².

הסטרקטורה של הפוזה האסכטולוגית נשמרת במלא תוקפה בפרוייקטים של כמה וכמה מנציגיה הראשיים של המודרניות ובמיוחד במחשבה ובתנועות המהפכניות - לאומיות כסוציאליזם. כך אצל אוגוסט קומט והפוזיטיביזם הרומנטי, וכך אצל קארל מארכס ורבים מתלמידיו. קומט, אבי הסוציולוגיה המודרנית, ראה את המדע כמימד מרכזי לקידמה האנושית ולגאולתו של האדם, העומדת בפתח. כקודמיו במסורת האסכטולוגית, פיענך את צופן ההיסטוריה, וזיהה בה שלושה שלבים בדרך אל הגאולה: שלב תיאולוגי, שלב מטאפיזי ושלב מדעי. שני השלבים הראשונים מתבטאים בחיפוש-שוא אחר המוחלט. בהגיעם אל השלב המדעי (הפוזיטיבי) בני-האדם מוותרים על החיפוש אחר המוחלט, יהא זה מוחלט תיאולוגי או מוחלט מטאפיזי. אולם גם עתה, אליבא דקומט, מגמתו של המדע להגיע להשקפת-עולם אחידה, כוללת-כל, ופניו נשואות לכינונו של מדע-על, שעליו תתבסס החברה החדשה. כמו היגל, גם הוא סבר, שרק הכוליות היא האמת. בשלב האחרון של הגותו גיבש תפיסה מדעית, שבה הופכת האנושות את עצמה לנושא הפולחן של הדת - גם האמנויות מגוייסות לכינונה של האוטופיה המכריזה בגלוי על עצמה בתורת דת האהבה; "האהבה היא העיקרון שלנו; הסדר הוא הבסיס שלנו, והקידמה היא התכלית שלנו. זהו... במהותו האופי של מערכת החיים שהפוזיטיביזם מציע... מערכת שתנחה את כל מהלך הקיום הפרטי והציבורי שלנו על-ידי איחוד הרגש, התבונה והעשייה להרמוניה מושלמת"¹³. מכמה בחינות משכפלים כמה זרמים בסוציאליזם את הדגם האסכטולוגי. מקוצר היריעה נציג שני דגמים: האחד, של משה הס והאחר של המארכסיזם הוולגרי.

תפיסת הסוציאליזם של משה הס אינה מתאימה למסורת האסכטולוגית מבחינת המבנה בלבד, ואנו מוצאים בה זיקה חזקה אף מנקודת-המבט הגניאולוגית. ביומנו העיר כי כשכתב את **ההיסטוריה הקדושה של האנושות** חש בפעילותה של רוח הקודש עליו. הוא מאמין שהאמיתית המתגלות לו אינן אלא הכתבה של רוח ממרומים. רק בהמשך הוא מגיע לראציונליזציה של החוויה המיסטית אך עדיין תופס את עצמו בחזקת משיח ואת פעילותו כשלב אחרון במתן תורה. הוא, משה האחרון, נושא תגי אופי של מבשר (כיוחנן המטביל) או כמשיח ממש.¹⁴ רק לאחר אכזבתו מחוסר התהודה לספרו המיר את הז'רגון האסכטולוגי המסורתי לז'רגון

ההגליאני, שהשלימו בפוזה הסוציאליסטית המהפכנית שהיתה מקובלת בחוגים "המתקדמים". את מקומו של האל בהיסטוריה יורש התהליך האובייקטיבי של השתלמות האנושות, המתגשם בהיסטוריה באמצעות רצונותיהם של בני-האדם הנאבקים לקראת הגאולה, הקומוניזם. תחילה בטח בכוחות המורדים, הממשיכים את המהפכה הצרפתית. אך לאחר דאיכת המתח המהפכני ודיכוי מרד האורגים בשלזיה (יוני 1844) שינה טעמו ושם מבטחו בהמתנה פסיבית למילוי הנבואה בידי כוחות היסטוריים אשר שלא בידיעתם משמשים "שבט אדוני" - כמו בדפוס האסכטולוגי הקבוע: תפקיד זה היה שמור אצלו לנפולאון השלישי. מאחר שהלה גילה אוזלת-יד שוב ושוב ולאור ייצובה של המערכת האירופית ושקיעת המתח המהפכני הפסיק את חישובי הקץ שלו והסב את התמקדותו מההיסטוריה לקוסמוס, וכתב את **תורת החומר הדינאמית**, בתקווה אפוקליפטית שחוקי הקוסמוס יחזירו בסופו של דבר את חוקי ההיסטוריה למסלולם האמיתי.

המארכסיזם האורתודוקסי משכפל גם הוא את הדגם האסכטולוגי, בדרכו. המוחלט מתבטל כמימד טרנצנדנטי ושב-ומופיע כאימננציה של המציאות האנושית. הפרוייקט מוצג כפרוייקט סופי והזמן הקווי מאפשר את מצעדה של האנושות - בדרך הייסורים והמהפכות - אל גאולתה. כל אחד מהשלבים ההיסטוריים - הקומוניזם הקמאי, הייצור בכוח העבדים בממלכות הענק, הפיאודליזם והבורגנות - הינו הכרחי, מבחינת התפתחות התבונה וביטוייה בייצור החברתי, מחד, והוא מהווה חוליה בדרך אל הקומוניזם המושלם, מאידך. מלחמת המעמדות, שתמיד עיצבה את המציאות, נתפסת בשלב ההיסטורי הנתון כמאבק ההכרעה בין "בני-אור" (הפרולטריון) ל"בני-חושך" (הבורגנות), וסופו של הטוב לנצח. נקודת המוצא הינה אופטימית מעיקרה דווקא בשל המודעות לקרב ההכרעה שבאופק ההיסטורי. כיוון שכך, ראוי להאיר את קווי המתאר של הניגוד הדיאמטרי שבין תפיסה זו לבין הפסימיזם הפילוסופי, שגם בו תופסים הקץ, האין והרוע, מקום שאינו פחות מזה שיש להם במסורת האפוקליפטית. ויש טעם נוסף להתעקב על כמה תימות מרכזיות בפסימיזם הפילוסופי והוא בתחייתו של הפסימיזם הפילוסופי במחצית השניה של המאה העשרים ובשמשו יסוד לאוטופיזם אלטרנטיבי למהפכות המעמדית.

העולם היה אליבא דלייבניץ, הטוב שבעולמות האפשריים, והוא ביסס את מושג ה"אופטימיזם" ב**תיאודיצייה** שלו. שופנהואר עיצב את הגותו מתוך דחייתו המוחלטת של הרעיון הזה, לפיו נעדר הרוע בעולם, והעמיד את הטענה המנוגדת, לגבי ממשותו של "הטוב"¹⁵ כמו שדחה בשתי ידיים את תפיסת הקידמה האופטימית של היגל. שופנהואר לא גינה את העולם בשל חוסר תבונותו, אלא באשר הוא רע במהותו, "עמק הבכא"¹⁶, שמוטב היה לולא היה קיים. מבחינה זו לא היה הבדל בינו

לבין ההוגים האפוקליפטיים הדתיים והמיסטיקונים לדורותיהם, אלא שבניגוד להם לא האמין בעולם שלאחר קץ הימים וגם לא בממשות נעלית ונעלמת המתנשאת מעל לעולם הזה.

שופנהואר היטה מסורת תפיסת ה"מהות" במערב מקטגוריה שייצגה את הממשות של הנצחי והמושלם ולכן גם "הטוב"; הוא הראה כי הישות הגבוהה ביותר, הממשית ביותר, המהות המטאפיזית עליה נסמכה מסורת הדיון הפילוסופי המערבי אינה בה-בעת גם "הטוב". במהותו, הרצון, טען, הינו רע, ובהכרח מביא אך סבל. רצון זה, טען - בניגוד למסורת שעקבנו אחריה עד כה - הינו רצון עיוור, נעדר תעודה ואינו נושא שום תכלית נשגבת; והקוסמוס כולו והחיים האנושיים בכלל זה אינם אלא מניפסטציה שלו, דרך התגשמותו של הרוע.

אליבא דמיינלנדר, תלמידו, האל אומנם אינו קיים, ברם האל היה קיים בעבר. אליבא דמיינלנדר, "בתחילה היה האקט". אל פרה-קוסמי זה מצטייר כאחדות אין-סופית ופשוטה. אך אל זה לא היה מושלם לחלוטין באשר היה לו צורך אחד והצורך הזה הינו התאינות, Nichtsein. אולם, כאחדות פשוטה האל חייב היה להתפרק. מילויה של תכלית זאת לא התאפשר אלא בהתפרטות האחדות הפרה-קוסמית לכלל ריבוי פרטים, המשקפים את הרצון האלוהי למות. וכך, מעשהו הראשון והאחרון של האל היה למות; הקוסמוס אינו אלא תהליך התאינותו.¹⁷ המאטריאליזם של מיינלנדר מזהה תהליך זה בעולם האורגני והאנאורגני; לטענתו, הוא מתחוויר באופן הברור ביותר בחיים האנושיים: זהו היסוד המניע את שקיקת-השווא האנושית לעונג. אליבא דמיינלנדר, שיכלולה של האנושות מכין את שלילת החיים, זהו "הסרוב הגדול" של הפילוסוף האמיתי: "להיות לפילוסוף פירושו ללמוד למות: זוהי מסקנתה האחרונה של החוכמה".¹⁸

בסוגיה הזאת מנוגדת עמדתו ניגוד דיאמטרי לעמדתו של שופנהואר. ההתכוונות הפילוסופית אל המוות מהווה לדעת מיינלנדר את יכין ובוועז של המוסר והדתיות האמיתית. שלילתו הפילוסופית של הרצון לחיים מתבררת בתפיסת החיים בתורת "רוע" שיש לאינו.¹⁹ ורק מכאן מתפרשת אצלו אפשרות הגאולה. הגאולה אינה מתמצאת בהתאבדות סתם, אלא בהתאבדות של בתול או בתולה. וזאת, כיוון שהצאצאים מהווים המשכיותו של היחיד, הנצחתו של "הרוע". בדומה לסוציאליסט מפורסם ממנו, אויגן דיהרינג, ראה עצמו מיינלנדר כסוציאליסט אמיתי עד כמה שהוא פסימיסטן; הסוציאליזם נראה לו מתאים לשיכלולה של האנושות בדרך אל הגאולה: החברה הסולידרית והרוחנית שבה לא יולדו ילדים. בעודו מכריז על עצמו כעל אתאיסט, הפך את הפסימיזם לדתיות המבטיחה גאולה אוניברסלית: "הפילוסוף האימננטי רואה בכל הקוסמוס רק את הערגה העמוקה ביותר לחיסול

מוחלט; כאילו היה שומע בברור הפורץ דרך כל הספירות השמימיות: גאולה! מוות לחיים שלנו! וכן את התשובה המריעה: אתם כולכם תמצאו איון ותגאלו!²⁰ את מסקנתו העקיבה, איבוד-לדעת, אכן מימש למחרת פירסום ספרו העיקרי. הנה-כי-כן, לפנינו החזון האפוקליפטי, במהופך; קץ הימים נתפס גם כאן במלא הרצינות. על רקע האכזבה מהאופטימיזם של הנאורות, הראציונליות והאינדיבידואליזם שלה נתפס הקץ כמשא-נפשם של צאצאי המורשת הזאת, סוף שאין אחריו בריאה-מחדש או "תיקון". העטרה חוזרת ליושנה באין המוחלט, הנתפס כביטויה המודרני, הנאות, של רעיון הגאולה השלמה. המגמה הזאת, המנוסחת אצל מיינלנדר בניסוחים פילוסופיים באה לידי ביטוי גם במדע הטבע בן הזמן. סאדי קארנו פתח את הדרך בחיבורו **הרהורים על כוחה המניע של האש** (1824); ובעקבותיו באו קלוזיוס, בולצמן ווילאם תומסון (שנעשה לימים לורד קלווין) בניסוח החוק השני המפורסם של התרמודינמיקה ועקרון האנטרופיה, חזות ההסתלקות הנחרצת של כל חיים עקב תפוצתה הגוברת של האנרגיה, עד כדי השתוות הטמפרטורה בכל היקום בדרגת האפס המוחלט. "מותו התרמי של העולם" אינו בגדר מסקנה מטורפת של פסימיסטן נידח, אלא סברה מרכזית במדע הטבע של הדור, שהיה לה ביטוי רועם בספרות אצל ג'וזף קונראד, הרמן מלוויל, ה.ג. וולס ורבים אחרים, שלעיתים קרובות שבים ומעלים מיתוסים מהמסורת האפוקליפטית, כמו הלוויתן **במובי דיק**.²¹ מה שנתפס בספרות כיסוד מאיים, חלום מבעית שעשוי להפוך למציאות התנסח אצל מיינלנדר, במפורש, בתור הגאולה הקוסמית העומדת בשער.

פסימיסט עיקבי ממיינלנדר היה יוליוס באנסן, (Julius Bahnsen). הלה הבין שאין מקום לגאולה אישית, כפי שסבר שופנהואר, או אוניברסלית, כפי שסבר פון הארטמן, ואפילו תודעת אין-המוצא והאלטרנטיבה של ההתאבדות שהציע מיינלנדר אינה אפשרית; אין ישועה מתוך ההווה, אין שום פתח לתקווה,²² ואין משמעות לאוטופיה - גם זו הנגיבית. מסקנתו של באנסן משתקת ממש, וקרובה לפרובלמטיקה בפניה עומדת הספקנות העקיבה. הספקנות העקיבה, שהטילה ספק בכל, וגם בספקנות עצמה, הבינה כי אם יש מקום להטיל ספק בכול הניתן לניסוח אזי השתיקה הינה האפשרות היחידה העומדת בפני הספקן העקיב. אולם זוהי מסקנה, שאפשר להטיל בה ספק, ואי-אפשר להמנע מלהטיל בה ספק כל עוד הספקן העקיב ממשיך לחשוב. המסקנה כי אין להסתפק בשתיקה שבחיים, ורק האלם המוחלט, המוות, עשוי לגאול את הספקן העקיב מחוסר העקיבות שבשיטתו - כן, שיטה, חרף רצונו להמנע מכל שיטה - פרובלמטית לא פחות; איבוד-לדעת שכזה הינו מסקנה עקיבה, המניחה את ממשותן של המטאפורות במרחב המובן-מאליו

הנוכחי: חוקי הלוגיקה, קביעותם של המושגים המשקפים את היש בעולם, הנושאים משמעות ברורה וכיוב הנחות שהספקן - כל עוד הוא ספקן - אינו יכול לקבל. אלא, שכדי לחשוב - וגם הספקן חייב לחשוב - אין הוא יכול שלא להשתמש במטאפורות הללו, אינו יכול שלא להניח את מה שדוחות מסקנותיו. מה יעשה איפה הספקן - שבאנסן מגדירו כ"כלום, המודע לעצמו"²³ - אם אפילו האלם שיגזור על עצמו, ואף לא המוות, אין בכוחם לגאולו?

באנסן מצא את המוצא-לא-מוצא בתודעה הטראגית; הכרת אין-האונות האנושית לנוכח העוצמה האין-סופית של חוסר המשמעות והתכלית של החיים האנושיים. הידיעה שאין מוצא ממציות זאת, המפעילה את האדם כמריונטה, היא אומנם פירוש, ובכל זאת מעין ידיעה הוא הפירוש הזה, המאפשר את הצחוק. זוהי נקמתו של באנסן, בלב התודעה הטראגית. התודעה הטראגית בפסימיזם שלו קרובה לזו שבפילוסופיה של ניטשה ולפסימיזם ההיסטורי של אוסוולד שפנגלר, המגיב **בשקיעת המערב** (1918) כנגד רעיון הקידמה והאופטימיות כלפי התרבות המערבית, הראציונליות שהיא נושאת והצדק, שהיא מבטיחה כביכול עם התפתחות הרוח האנושית (המערבית) והוא שב והעלה את תפיסת הזמן המחזורי, שבה אין מקום ליומרה האוטופית של הנאורות, ובה מזמן הקטע הנוכחי של סיבוב הזמן מציאות רעה "הנעדרת כל רוחניות", "תרבות קיסרית". במציאות זו, בעולם נעדר אל, שבו שולט סיבובו הפאטלי של הזמן כיצד תהיה אפשרית תכלית לחיו של האדם, לאחר שוויתר על משמעות וגאולה? שפנגלר הראה שהאדם יכול להיהפך לגיבור דווקא נוכח ההכרה הפסימית: פאטליזם הרואי או הרואיזם טראגי הינו השער היחיד, שעדיין נותר פתוח: "לדבוק עד הסוף ולהשאר בעמדות הנטושות ללא תקווה, ללא גאולה, זוהי חובתנו... כמו אותו חייל רומאי, ששייריו נחשפו לפני השער של פומפיי אשר מת כיוון שכאשר התפרץ הוויזוב שכחו לשחררו מתפקידו. זוהי הגדלות... קץ עטור תהילה מעין זה הינו הדבר היחיד שאיש לא יוכל לקחת מבן-האדם"²⁴. תפיסת הקץ בפילוסופיה ההיסטוריה של שפנגלר הינה פסימית, אך מנוגדת למסורת האסכטולוגית והמימד האפוקליפטי שבו מתפרנס מתודעת קץ אשליית התכלית ורעיון הקידמה אך לא סוף התרבות והקידמה הטכנולוגית. המגמות הללו השתלבו בתודעה המיוחדת שאיפיינה את סוף המאה ה-19, ה- Fin de Siecle.

בעשור השני של המאה ה-20- גוועה המסורת הפילוסופית הפסימית ואירופה התמסרה בלהט למאמץ המדעי והטכנולוגי כביטויה של האופטימיות של הנאורות, שבראשיתה הטעימה דווקא את האוטונומיה של האינדיבידואל הראציונלי-מוסרי. צימצומה של האופטימיות של הנאורות לכלל שקיקה מדעית-טכנולוגית אופייני במידה שווה לסוציאליזם שהתמסד ולדמוקרטיה הקאפיטליסטיות, שבשניהם

פרחה הראציונליות האינסטרומנטלית, שעיקרה התעלמות מהמימד הטרנצנדנטי והתמסרות ליומימיות דכאנית של אדם וטבע שמעלמא הדין. בתרבות ההמונים הקיום נתפס כשדה-משחק של כוחות מיתיים על-אנושיים, שבה ה"הצלחה" אינה מותנית עוד בגזירה אלוהית או מאבק איתנים שבין הטוב והרוע, אלא בתיחכמו, ערמומיותו ועיקשותו של המניפולטור, שבסופו של דבר מודע לסופיותו, מזה, ולהיעדר המימד הטרנצנדנטי, מזה. במאבק שבין הסוציאליזם והקאפיטליזם נשאר אומנם משקע אסקטולוגי, אולם לעת המחצית השניה של המאה התמוסס גם הוא לז'רגון חלול שאיש אינו מתייחס אליו ברצינות, מלבד קבוצות מורדים תמימים בעולם השלישי. בעיניו של צ'ה גווארה, דרך משל, הצטייר המאבק של הגרילה באימפריאליזם כמאבק של בני-אור בבני-חושך. אולם אהבתם של בני-אור אלה אינה נתונה לאל אלא לאידאל האדם האותנטי, ובחשבון אחרון לאלימות כמעשה אמנות. פניו נשואת אל "העתיד הקרוב הנהדר שיהיה לנו, כאשר נראה שתים-שלוש וייטנאם פורחות לאורך העולם ולרוחבו, עם חלקן שלהן בטרגדיות ובמוות, בהרואיזם היומימי ובמכות החוזרות ונשנות שינחיתו על ראש האימפריאליזם...מכות אשר יכפו את התפוררותו לנוכח השנאה, ההולכת וגואה כלפיו מכל בני-האדם אשר על האדמה"²⁵.

התייצבותו של העולם הבורגני, מחד גיסא וחד-מימדיותו נוכח מיסמוסו של כל יסוד אנטגוניסטי התובע אותו לדין-וחשבון, מאידך גיסא, מאפשרת את היעלמה של הפוזה האסקטולוגית מן הדין התרבותי. היעלמות זו נוטלת חלק בתהליך כללי של התמוססות הפילוסופיה, סוף האמנות המסורתית, "קץ האידיאולוגיות", התפרקות המבנה המסורתי של המשפחה ועוד ועוד. והנה, דווקא לנוכח תהליך זה שבה ועולה שאלת הקץ, צפים ועולים חזונות אפוקליפטיים שנדמה היה שנסתם הגולל עליהם. החזונות האפוקליפטיים בני דורנו מתפרטים לשלושה סוגים עקריים:

1. צל הפצצה, העלולה להכחיד את החיים על-אדמות; בשני הדורות האחרונים הגיעה האנושות לשלב מכריע בהתפתחות המין האנושי: לראשונה קיימת אפשרות ריאלית של השמדה טוטאלית. החזון האפוקליפטי של "אחרית הימים" וסוף העולם הינו אפשרות ממשית העומדת רגע רגע באופק הקיום הציבורי והפרטי שלנו. כל רגע ורגע מחוייבת האנושות להיות דרוכה למניעת התפרצות השד מן הבקבוק. בתקופות של שגשוג המסורת האפוקליפטית לא עמדה מאחרי התודעה הזאת אפשרות ריאלית והנה דווקא בתקופה שחזון האימים התפוגג הוא אפך לאפשרות ריאלית. ובכל-זאת, גם אם קץ העולם נדחה למעמקי התת-מודע ואינו תופס מקום מרכזי בדין הציבורי אין להכחיש את נוכחותו. גם לנוכחותו בתת-מודע הפרטי והקולקטיבי וגם למערכת השיקולים הפוליטית ברמה הבין-לאומית והלאומית יש

משקל עצום. האסון מתמש רגע רגע עוד לפני הפיצוץ: בחיים המודרניים שבצל האימה, בציפיה המתוחה לרגע הקץ. מבחינה זו אנו עומדים כיום דווקא ברגע השיא של המסורת האפוקליפטית: מחד, הטקסטים האפוקליפטיים המסורתיים נראים כאגדות-ילדים המעלות חיוך על השפתיים, ומאידך, אנו יודעים כי מעולם לא היתה האנושות כה קרובה ל"יום ה'". אם קיים שוני, הריהו בהכרה שאחרי "יום ה'" הממשי לא תהיה עוד "מלכות שמים" שבה יחיו הנבחרים לעד.

2. הדיאלקטיקה של הקידמה הטכנולוגית. הקיום האנושי על-פי דפוס הקידמה

הטכנולוגית - המאפשרת גם את ההתפתחות ברפואה והעליה במשך החיים הממוצא, מזה והקטנת התמותה, מזה, כרוך בתוצאות המעמידות בסכנה את הקיום האנושי. יותר מזה, הקידמה הנוכחית מבססת את האפשרות הריאלית של שינויים המהותי של התנאים לקיומם של בעלי-החיים האחרים ולא רק סכנת הכחדת האנושות היא העומדת על הפרק. רשימת האסונות המתרגשים לבוא היא עצומה: ה"חור" בשיכבת האוזון, התחממות כדור הארץ נוכח כריתת היערות והיווצרות "אפקט החממה", המסת הקרחונים והצפת יבשות במי הים, "התפוצצות האוכלוסיה" והשלכותיה, והרשימה עוד ארוכה מאוד.

ככול "שקץ הימים" נדחה, ככול שהחברה האנושית עומדת באתגרים שלפניה, היא משלמת מחיר גבוה יותר: אסונות אפשריים נוספים מתווספים לרשימה, האיום נעשה דחוף והסכנה טוטאלית יותר. סוד הדיאלקטיקה של הקידמה הטכנולוגית הוא זה שמחד, האנושות אינה מסוגלת לעצור את התקדמותה, ומאידך קידמה זו כרוכה בתנאים העלולים להביאה לחיסולה העצמי של האנושות, כ'עונש' על קידמה זו. מבחינה זאת צדקו מבקרי הדת של המאה ה-19 מברונו באואר, דוד שטראוס ולודוויג פוירבאך ועד ניטשה: האדם הוא האלוהים - ולא האל יציר רוחם, שהשתעבדו לו במחיר ניכורם לעצמם - אלוהים כל-יכול המתקרב למימוש החזונות האפוקליפטיים הנועזים ביותר כנגד עצמו.

3. מוות רוחני. דווקא הקידמה הטכנולוגית והצלחותיה הסוחפות של הראציונליות

האינסטרטמנטאלית בהעלאת רמת החיים, בראציונליזציה של ניצול הטבע והאדם ובביסוס הדמוקרטיה הפרלמנטרית מתקבלים על-ידי כמה וכמה מהתיאולוגים, מהאמנים וממבקרי החברה בתור אסון נורא; "חד-מימדותה" של חברה זו כרוכה במיסוס המימדים האוטונומיים האנטגוניסטיים המסורתיים: הדת, הפילוסופיה והאמנות. בראציונליות האינסטרומנטלית "כאילו המחשבה עצמה רודדה לכלל רובד של התהליך הכלכלי...בקיצור הפכה לאיבר מאבריו של תהליך הייצור".²⁶

"צדק, שוויון, אושר, סובלנות - כל המושגים אשר הוכללו בתבונה [האובייקטיבית] וקודשו על-ידה, איבדו את שורשיהם הרוחניים...הם חסרים תוקף תבוני בממשות

החדשה. מי יכול לאמר, שאידאל כל שהוא הינו בעל זיקה רבה יותר אל האמת מהיפוכו? על-פי בפילוסופיה של המשכיל המודרני הממוצע קיימת רק אוטוריטה אחת, זו של המדע הנתפס כמיון של עובדות ותחשיב הסתברויות. והרי הקביעה שצדק וחירות טובים מאי-צדק ודיכוי אי-אפשר לאמתה באורח מדעי, ועל-כן היא חסרת שחר. כשלעצמה היא נעדרת משמעות, כמו הקביעה כי האדם יפה מן הכחול, או כי ביצה טובה מחלב".²⁷ תהליך זה של התמוססות "הרוחניות" מצטייר בעיני מבקרים אלה כ"מות האינדיבידואל". מציאות בני-האדם החשים עצמם מאושרים בחברת ההמונים הריקנית, ההזדהות עם הסדר הקיים וחוסנה של המציאות הנוכחת והאופטימיות כלפי האפשרות שתפתור בתכלית את הבעיות והאיזמים העומדים לפניה - כל אלה מהווים בעיני הוגים אלה את ההתגשמות הנגיבית של האפוקליפסה: מותה הרוחני של האנושות, שירשה את כוונותיו של השטן וכוחו של האל; סוגיית הטוב והרוע הגיעה לפיתרונה הסופי בניצחוננו המוחלט של הרוע. "קץ ההיסטוריה" כאן שונה לחלוטין מתפיסת "קץ ההיסטוריה", שבשתי הרמות הנזכרות למעלה: דווקא אפשרויות המשך השגשוג והקידמה הטכנולוגית הן המודגשות כאן. התפיסה המדגישה את מותה של "הרוח" אינה מוציאה את שתי התפיסות הקודמות והיא כוללת אותן בתוכה, ומבחינה זו היא הפסימית מכולן. מגמות אלה עוררו את תחייתה של האסכטולוגיה במחצית השנייה של המאה העשרים. ב-1979 הטעים הואתיקנום ב' את מרכזיות האסכטולוגיה בעולם המודרני. במיוחד חשוב הסעיף 38- המדגיש את המאבק לכינונו של העולם הטוב יותר, שיש לו יסוד בתקווה שהוריש ישו. אצל יורגן מולטמן האסכטולוגיה הופכת לבסיס התפיסה התיאולוגית החדשה, ונוכחותו צריכה לעצב את ההבנה התיאולוגית כולה ואין היא נתפסת עוד בגדר מאורע שיתרחש באחרית הימים. **בתיאולוגיה של התקווה** (1967) מנכיח מולטמן את העתיד בהווה על-ידי תפיסת העתיד כ"אחר לחלוטין", שכל רגע עומד להבקיע-דרך אל המציאות ולשנותה שינוי מוחלט. האל לא יפעל מתוך ההיסטוריה אלא מבחוץ יתפרץ ויקטע אותה פתאום, ולכן, למרות כל מה שהמציאות ההיסטורית מראה לנו - יש מקום לתקווה אומנם לא לאופטימיות - כנגד כל עובדות הניסיון. העובדות הן, שהלוגיקה הפנימית של הקאפיטליזם מצביעה על הצלחות גדלות והולכות ומכמה בחינות הוא מתקרב להגשמת התביעה הסוציאליסטית למימוש הצרכים האמיתיים של בני-האדם ופיתוחם. לעינינו יצירתיות-השוא והעונג הכוזב שהוא מבטיח אולי נאות היה לצטט קטע מאחת האפוקליפסות של ימה"ב, המתארת את הופעת השטן באחרית הימים ואת הדימיון הרב שבינו לבין המשיח האמיתי: "השטן מנסה בכל דרך אפשרית להופיע כמו הקדוש מכל...כשם שישו הנוצרי הופיע יחד עם סימנים אמיתיים, אך

מוסתרים ונעולים...כך שאף המעטים בקושי זיהו אותו בתור הנוצרי, כך גם המלך השביעי יופיע עם סימנים כוזבים... באופן כזה שרק המעטים יבחינו כי הוא הינו האנטיכריסט. מסיבה זאת אף הנבחרים ייתכן ויולכו שולל..."28 אלא, שלחוזים האפוקליפטיים הללו היה דימוי של האל, שבו יכלו לשים מבטחם ולהאמין כי הכזב השטני יחשף, בסופו של דבר. אך בעולם שבו אין עוד מקום לאמונה נאיבית באל - לאן אפשר להשליך את עוגן התקווה?

על רקע זה יש להבין את אחת מתגובות-הנגד המקוריות ביותר: אוטופיזם חדש, שנקודת-מוצאו הינה חזרה אל הפסימיזם הפילוסופי, שדומה שכבר הוכרע סופית בראשית המאה. שלילת האופטימיזם כאן אינה סוף פסוק, אלא פרק בחידוש-פניה של התקווה האסכטולוגית. פרשנותם של תיאודור אדורנו ומאכס הורקהיימר עוברת דרך פרויד ומארכס, קירקגור ושופנהואר ושבה אל מקורות האסכטולוגיה היהודית-נוצרית וחושפת את המקום שבו אפשר לעגן את התקווה אבל בירור זה שייך כבר למקום אחר.

הערות וביבליוגרפיה

¹ הרקלייטוס, פרגמנט מס' 30.

² אפלטון, המדינה לאפלטון, II. תרגום צ. דיזנדרוק, (תל-אביב, תרצ"ו), עמ' 249.

³ ר' אברהם אבן עזרא היה בין המחזיקים בעמדה זו. כאן הגאולה עצמה נתפסת במסגרת חוקיות שמחזרה ארוך יותר.

⁴ Paul D. Hanson, "Old Testament Apocalyptic reexamined", in: Paul D. Hanson, (ed.), Visionaries and Their Apocalypses, (London, 1983), p. 57

⁵ עמוס פונקשטיין, תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, (תל-אביב, 1991), עמ' 45.

(ons in Isrel from the First through the)

⁶ על חישובי-הקץ מתקופת התלמוד ועד לתקופת שבתאי צבי ראה:

Seventeenth Centuries, (New York, 1927).

⁷ א. גרינולד, "מזרחית לשקיעה - לדמותן של האסכטולוגיה והמשיחיות ביהדות", הרעיון המשיחי ביהדות, (ירושלים, תשמ"ב), עמ' 32.

⁸ פלוטינוס, אנאדות, II, אנאדה שישית, עמ' 415-416.

⁹ Apocalyptic Spirituality, trans. by Bernard McGinn, (London,.) p. 140

¹⁰ יעקב טלמון, ראשיתה של הדמוקרטיה הטוטאליטרית, (תל-אביב, תשל"ו), עמ' 8.

¹¹ עמנואל קאנט, לשלום הנצח, תרגמו ש. ה. ברגמן ונ. רוטנשטריך, (ירושלים תשל"ז), עמ' 81-82 ראה גם שם, עמ' 62, 80, 91.

¹² Georg W. F. Hegel, Hegel's Basic Writings, trans. by Robert Hartman, (New-York, 1953), p. 158 .

¹³ Auguste Comte, A General View of Positivism, (New York, 1957), p. 355.

¹⁴ שלמה נאמן, "המחשבה הסוציאליסטית במתח שבין אמנציפציה למשיחיות", בתוך: צבי ברס (עורך), משיחיות ואסכטולוגיה, עמ' 367.

¹⁵ Andrzej Sicinski, "Optimism versus Pessimism", The Polish Sociological Bulletin, 1-2, (1972), p. 50-51

¹⁶ Artur Schopenhauer, Samtliche Werke, IV., (Leipzig, o.d.), S.

¹⁷ Philipp Mainlander, Philosophie der Erlösung, I., (Berlin,) S. 108.

¹⁸ Ibid., S. 242, 261, Vol. II., S. 251.

¹⁹ Ibid., Vol. I., S. 189, 196, 218.

²⁰ Ibid., S. 335 Vol. II., S. 333.

²¹ שאול פרידלנדר, "המאה ה-19 - נוכח רעיון קץ האנושות", זמנים, 2, (חורף 1980), עמ' 25.

²² Olga Plumacher, Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart, (Heidelberg, 1884), 249.

²³ Julius Bahnsen, Wie ich Wurde, (1905), S. XXXVII, 161.

²⁴ Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes, (München,), S. 61 f.

²⁵ Mallin ay, (ed.), "Che" Guevara on Revolution, (Miami, 1969), p. 34.

²⁶ Max Horkheimer, Eclipse of Reason, (New York, 1974), p. 21. Ibid., pp. 23-

24

²⁷ Apocliptic Spirituality, p. 141