

אמונה כנאמנות :
אמונה דתית כנאמנות לא-ל

חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה

מאת צפורה שפירא

הוגש לסינט האוניברסיטה העברית, בירושלים

תשס"ט

עבודה זו נעשתה בהדרכתם של:

פרופ' שמואל שקולניקוב

פרופ' יהודה גלמן

תוכן עניינים

| | |
|-------|--|
| א-ג | תוכן עניינים |
| ד-ח | פתח-דבר |
| 10-1 | מבוא |
| | חלק א: מאמונה לנאמנות |
| 26-11 | פרק א. אמונה במקרא ובחז"ל |
| 11 | א.1. 'האמין' בפסוקי המקרא |
| 15 | א.2. המאמין אינו אלא איש האמונים |
| 19 | א.3. מאי אמת? |
| 21 | א.4. הנאמן – נושאה של האמונה |
| 23 | א.5. המאמין-הנאמן בשימוש של חז"ל |
| 32-26 | פרק ב. הנאמנות בפילוסופיה המערבית |
| 26 | ב.1. הוגים מערביים במאה העשרים דנים ב'נאמנות' |
| 31 | ב.2. נאמנות עברית בהשוואה לנאמנות מוסרית-כללית |
| 62-32 | פרק ג. המהר"ל ב"נתיב האמונה" |
| 32 | פתיחה |
| 35 | ג.1. אמונה כנאמנות |
| 40 | ג.2. האיפיונים הפנומנולוגיים של המאמין-הנאמן |
| 44 | ג.3. 'אמת ויציב', 'אמת ואמונה' |
| 46 | ג.4. "גדול העונה אמן יותר מן המברך" |
| 50 | ג.5. סמנטיקה כפולה |
| 53 | ג.6. נאמנות מבריחה את כל הרבדים |
| 55 | ג.7. "נתיב האמת" משלים את "נתיב האמונה" |
| 57 | ג.8. "נתיב התמימות" – סגירת המעגל |
| 58 | ג.9. ארבע האפשרויות לבניית מושג ה'אמונה' |
| 60 | סיכום |

חלק ב: עמדות אמוניות חלופיות לאמונה כנאמנות

122-78 פרק ה. רמב"ם: אמונה כידיעה

78 הקדמה: חשיבותה של השכילה

85 ה.1. פרק האמונה במורה הנבוכים

98 ה.2. י"ג העיקרים

110 ה.3. היכן מסתתרת אמונתו של הרמב"ם?

130-123 פרק ו בית מדרשו של הרמב"ן

123 ו.1. ספר האמונה והבטחון

126 ו.2. אמונה בכד הקמח לרבינו בחיי

128 ו.3. ספר החנוך – סיכום המהלך

141-130 פרק ז. עמדות חלופיות של תיאולוגים יהודים מודרניים

130 ז.1. ורבלובסקי: אמונה כביטחון

133 ז.2. ספר אמונה ובטחון: הלך-נפש כחוויה

135 ז.3. ההתנסות המתמדת – הרב סולובייצ'יק

164-142 פרק ח. אמונתו הנאמנת של ליבוביץ'

142 הקדמה: הרב סולובייצ'יק וישעיהו ליבוביץ'

143 ח.1. ליבוביץ': אמונה כעבודת-אלוקים-לשמה

145 ח.2. מצוות מעשיות

150 ח.3. מי הוא אלוהיו של ליבוביץ'?

155 ח.4. הדת כאורח חיים

157 ח.5. ליבוביץ' והחוויה הדתית

159 ח.6. שוב קאנט

162 ח.7. האם חזרנו אל המאמין-הנאמן?

חלק ג: אמונה נאמנת אצל פילוסופים של הקיומיות

| | |
|----------|---|
| 165 | הקדמה לחלק השלישי |
| 205-166 | פרק ט. קירקגור על אמונתו של אברהם בעקדה |
| 166 | ט.1. סקיצה ראשונה |
| 171 | ט.2. מוסרי לעומת דתי |
| 178 | ט.3. אינדיבידואלי לעומת אוניברסלי |
| 182 | ט.4. הפרדוקס |
| 190 | ט.5. הקפיצה אל האמונה |
| 193 | ט.6. השתיקה |
| 196 | ט.7. האם אמונה היא טירוף? |
| 201 | ט.8. אמת ואמונה – סיכום |
| 214-205 | פרק י. אברהם בעקדה אצל קירקגור ואצל המאמין העברי |
| 205 | י.1. העקדה: חז"ל לעומת קירקגור |
| 209 | י.2. המהר"ל מול קירקגור |
| 235-215 | פרק יא. שני הוגים קיומיים |
| 215 | יא.1. קאמי המיתוס של סזיפוס |
| 224 | יא.2. דידי וגוגו של בקט מחכים לגודו |
| 238-235 | יא.3. שלושת ההוגים של הקיומיות |
| 241-239 | אחרית דבר: היש יישום לאמונה? |
| 246-242 | סיכום כללי |
| 247 | הערות – תוכן עניינים |
| 302-248 | הערות |
| 347-303 | ביבליוגרפיה |
| 363-348 | נספח: שורשיה של האותנטיות |
| i-iii | תוכן עניינים באנגלית |
| iv-xviii | תקציר באנגלית |

פתח דבר

לאופיה של עבודה זו

עבודה זו ממוקדת בהבהרתו של המושג 'אמונה דתית'. מושג זה נושא משמעויות רבות וגם עמימות כרוכה בעקביו. זאת, בעקבות הפרישה הרחבה של שימושיו, הרווחים בלשונות רבות, במסגרות שפה שונות ובתוך תרבויות שונות ומגוונות. לעומת זאת, הספרות הפילוסופית-אנליטית המתמודדת עם הנהרת המושג 'אמונה דתית' כמושג חוצה תרבויות, היא מוגבלת. דיונים באמונה דתית ובמושגיה השכנים התקיימו לאורך ההיסטוריה בעיקר בתוך מסגרותיהן הייחודיות של הדתות. הפרוייקטים התיאורטיים שמעבר להדרכות המוסריות-דתיות שלהן, התמקדו בעיקר בצידוקים לעקרונות הדת והאמונה, יותר מאשר בהבהרת מושגה. בעידן המודרני, הדיונים בשלושת מרכיביה היסודיים של אמונה דתית: אל, אדם ויחס ביניהם, מנותבים בעיקר אל האדם המאמין. הם נעים בעיקר בערוץ הפנומנולוגי, לא בתיאולוגי. האדם המאמין הוא נושאם של הדיונים, לא האל וטיבו. זה גם הערוץ שבו מתקדם דיון זה.

ניתוח זה מנסה להתעלם מן ההבחנה החשובה בין ההיבט האוניברסליסטי לעומת הפרטיקולריסטי של אמונה דתית. למרות שחלק ניכר מן הטכסטים באים ממקורות יהודיים מובהקים, לא נידונה השאלה על טווח החלות של הרעיונות המובעים בהם בעיני הכותב או בעיני המעיין. הם משמשים כהדגמה למבנה תיאורטי בלבד.

משמעויותיו הרבות של מושג 'האמונה הדתית' מתקבצות בשתי קטיגוריות: 'אמונה' כהאמנה פרופוזיציונית (belief, B) ו'אמונה' כהלכי-נפש (faith, F). על רקעם, דיון זה מציע חלופה שלישית, המופיעה באופן עיקש בטכסטים יהודיים קאנוניים: אמונה בא-ל כנאמנות לו. יחס הנאמנות, במובן הרווח, ממוקם בתחום של המוסר האנושי, כיחס בין-אישי. נאמנות אינה יחס שיויוני, אינה דו-סיטרית. היא יחס מעניק של האחד אשר ביכולתו להעניק – לאחר, הזקוק להענקה זו. העתקתו ליחסו של אדם לאלוקיו מעוררת תמיהה, בעיקר תמיהה תיאולוגית. מושגית, פנומנולוגית ופסיכולוגית, מתרחש ב'אמונה כנאמנותו של המאמין לאל' היפוך הווקטור המקובל, שהוא ציפיה לתמיכתו של הא-ל באדם המוגבל, החלש, הזקוק לעזרת האל.

'אמונה' כ'נאמנות' מופיעה לראשונה בלשון המקרא. המשמעות של אמונה כנאמנות מבוטאת בנגזרות רבות מן השורש א-מ-ן המופיעות בפסוקים. אמונה כנאמנות מיוחסת במקרא לאדם, אך גם לא-ל: "וכל מעשהו באמונה" (תהלים לג, ד), או: "הא-ל הנאמן" (דברים ז, ט). אך באופן רווח מיוחסת היא לאדם, כמו: "ויהי ידיו אמונה" (שמות יז, יב). ככזו, היא מעוגנת בתחום

העשייה ומתארת פעולה הנעשית מתוך נאמנות. מתוך ייחודיותה הסמנטית של אמונה זו במקרא, יצא המחקר לבדוק עולמות לשוניים נוספים שבהם מופיעה אמונה במשמעות זו.

העולם הלשוני העוקב הוא לשון חז"ל. במרחב העשיר שלה מופיעים גם מאמרי חז"ל, המעמידים את אמונתו של האדם בא-ל על נאמנות, שיש בה גם הקבלה לנאמנות ביחסים בין אדם לזולתו. מהלך זה בולט במיוחד באופן שבו דורשים חז"ל את פרשת העקדה. אמונתו של אברהם, של יצחק, בעקדה, נדרשת על ידם כאמונה נאמנת באופן מופלג. עולמו של המהר"ל הוא המערך הטכסטואלי החשוב אשר בו נמצא תרגום עקבי של מושג האמונה לנאמנות. המהר"ל, הרואה עצמו פרשן של חז"ל, בונה מהלך רעיוני לכיד ומקורי של אמונה כנאמנות, מתוך לקט של דברי חז"ל שהוא מסמך עצמו עליהם. אלו הן ההדגמות הגדולות למהלך של אמונה כנאמנות. לעומתן מוצגות בחיבור זה חלופות עיקריות לאמונת הנאמנות, מתוך טכסטים יהודיים, קאנוניים גם הם, המפרשות אמונה באופן שונה ומעניקות לה משמעות אחרת.

החלופה הגדולה היא זו של הרמב"ם, המתרגם אמונה לידיעה, ושותל אותה בתחום ההכרה. חקירה נוספת של כתביו ההלכתיים מגלה משמעות נוספת לאמונה – אמונה כנאמנות לא-ל במסירת הנפש על קידוש שמו, כמצוה.

חלופה נוספת המציעה אף היא היבט עקרוני חלופי לאמונת הנאמנות היא של חכמי תורה מבית מדרשו של הרמב"ן, הרואים באמונה בעיקר מידה מוסרית נעלה, אשר על האדם לעמוד קשה כדי להשיגה, ולישמה על ביטחון בא-ל, גם בעתות של צרות ואסונות. אמונת הביטחון מניחה ברקעה האמנת יסוד על חסדו של הא-ל הכל יכול, המשפיע משפיע על בראיו. בו תלוי האדם כיחיד. אמונת הביטחון מייצגת את המבנה המקובל של היחס בין אדם ואלוקיו. האדם הוא החלש, התלוי באלוקיו ונתמך על ידו.

החלופות הגדולות לאמונה כנאמנות בטכסטים יהודיים נחתמות בשלושה חכמים יהודים מודרניים. השניים הראשונים רואים את ליבה של האמונה בעצם ההתנסות בא-ל. ר' אברהם ישעיה קרליץ (בעל 'החזון איש') מגלה את שורש האמונה בחוויה ייחודית, חווית שיא של יחיד בודד, העומד מול הבריאה הרב-גונית ומגלה בה את היוצר האחד. הרי"ד סולובייצ'יק מגלה בתשתית הקיומית של היחיד האוטנטי את החיפוש המתמיד אחר הקרבה לא-ל המסתתר.

ישעיהו ליבוביץ' הוא תומך נלהב באמונה נאמנת, חסרת כל אינטרסנטיות אנוכית ('עבודה לשמה') המתבטאת בקיומן המעשי של 'מצוות מעשיות' בלבד. לגביו נשאלת השאלה: האם הוא מייצג אמונה כנאמנות או חורג ממנה? בכך נחתמות הדוגמאות החלופיות.

עולמות המחשבה שהובאו מעגנות כולן את האמונה בא-ל במעגלו של היחיד. קיומיותו של היחיד מתבררת כטופוס של האמונה הדתית בעולמות מחשבה אלה, גם כאשר המינוח הרווח בהם

אינו לקוח מן האכסיסטנציאליזם. לכן נבחרו, לשם השוואה, שלושה הוגים מודרניים מערביים המייצגים צדדים שונים של תמונת עולם של קיומיות אשר בתשתיתה מתגלה התייחסות לאל: סרן קירקגור, אלבר קאמי וסמואל בקט. שלושתם מפרשים באחת מיצירותיהם לפחות, את הקיומיות האנושית כאמונה דתית המתבטאת בנאמנות, אובססיבית אפילו. זו מתבררת כנאמנות שאינה ביסודה נאמנות לאל עצמו, אלא לקיומיותם שלהם, המוצבת מול האל: האל הפרדוכסלי, האל שאיננו בקיומיות הסיזיפית של קאמי, והאל שמצפים ללא קץ לפגישה איתו, אצל בקט.

* * *

הדגמה זו לאמונה נאמנת ולחלופות עקרוניות שלה היא רב-גונית מכל היבט. עולמות המחשבה הנידונים במחקר זה, שונים ביסודם זה מזה ברקע הרוחני והתרבותי שבו הם שתולים, בנקודת הזמן ההיסטורית, במרחב הרעיוני שלהם ובשפות השונות שבהן הם מתעצבים, אשר להן דקדוק, מילון ופסוקי מסגרת שונים. גם תמונת האדם שלהם שונה. לכן שונות גם מתודות החקירה שנבחרו לחקירתן ופרשנותן. הסיכון בהיצע רב-גוני כזה הוא גדול דווקא לגבי לכידותו ואחדותו של מהלך הדיון כולו. סיכון זה גדל מסיבה נוספת. הבירור המושגי והפנומנולוגי של הטכסטים נעשה מתוך שתי נקודות תצפית בו-זמנית: מן המבט מבפנים, מתוך מילונו, דקדוקו והלך-רוחו של הטכסט עצמו, ומן המבט מבחוץ, כהסתכלות מטא-פרשנית המתבוננת בהם והחותרת להשוואתם.

הסיבה להכרעה מודעת זו, למרות הסיכונים אשר בה, נעוצה במיקומו של מחקר זה במרחב חקירתה של אמונה דתית. לא מצאתי חקירה מושגית של אמונה כנאמנות. כחקירה ראשונית כוונתי אינה אלא לפתוח קו חקירה זה ולהציע מרחב מושגי ופנומנולוגי להמשכיותו. חשיבות מכרעת למחקר ראשוני כזה בעיני היא ההדגמה הרב-גונית, מתוך תמונות עולם שונות, המאמצות כולן תפיסת אמונה דתית כנאמנות. הכוונה היא להבליט דווקא את הרב-גוניות ביישומיה של אמונה כזו. עם זאת, נחשפו בהדגמה רב-גונית זו גם קווים משותפים של אמונה נאמנת המבריחים את כל השיטות: בראש ובראשונה, זה שנוטל על עצמו אמונה כזו הוא תמיד היחיד ביחידותו. עובדה זו קשורה להנחת רקע, כי בחירה בדרך של אמונה נאמנת מניחה כי זו הכרעה חופשית ומודעת. היא מובילה את הבוחר בה לדרך רצופת קשיים ויסורים, ותובעת ממנו עמידה נאמנת בהם בהתמדה, ללא ציפיה לגמול, לרווח אישי כלשהו. הרווח האישי הוא עצם מימושה של האותנטיות הקיומית, שמתוכה הוא נתבע לנאמנות מסורה זו. המבט הסימולטני של פנים וחץ רומז על החשיבות שאני מייחסת להתבוננות אינטימית וקרובה לטכסט הייחודי מחד, ולחובת הבדיקה המושגית של המבנה הרעיוני שבו הוא ממוקם מאידך. מטבע הדברים, משתנה במקצת גם הסגנון בטיפול בכל אחד מעולמות המחשבה המדגימים אמונה כזו, כדי להתקרב אליו. כך גם

מתודת החקירה. לגבי פסוקי המקרא ומונחיו השתמשתי בחקירה פילולוגית של המונחים הנגזרים משורש א-מ-ן הנפוצים בתנ"ך. לגבי חז"ל ניסיתי לעקוב אחרי אופן הפרשנות והדרשנות הייחודית שלהם את המצבים והפסוקים. לגבי עולמות המחשבה האחרים, המתודה היא בניית קונסטרוקציה רעיונית לכידה מתוך הטכסטים הפזורים של כל שיטה. במקרים של פיזור יתר הפכה זו לריקונסטרוקציה. למרות שאין לפנינו טכסטים ספרותיים (לבד מן המחזה *מחכים לגודו* של בקט), אימצתי באופן כללי את ההרמנויטיקה של רומן אינגרדן, שנמצאה נוחה לצרכים המורכבים של מחקר זה.

כל פרשנות כזו ניסתה גם להתקרב למרחב הרעיוני הייחודי שבו שתול הטכסט. ישנם עולמות הגות מבין אלו המודגמים, אשר לשם חליצת האמונה הנאמנת (או חלופתה) מתוכם נדרש מבוא כללי מבהיר. כך, לדוגמה, עולמו של המהר"ל, אשר עליו נשענת האמונה הנאמנת, כך גם זו של הרמב"ם, הממקם אמונה נאמנת באזור ההלכתי. כך גם תפיסתו של קירקגור, המייצג את הדוגמה הגדולה של חיבור בין קיומיות ואמונה. קשה להבין את תפיסת האמונה שלהם ללא הבנת הרקע של הגותם בכללותה. כך משתמרת עצמאותו של כל פרק, וניתן לעיין בכל אחד כעומד בפני עצמו ומספיק לעצמו. עם זאת, חשוב בעיני הקו המשותף, המדגים, בוורסיות שונות, אותו מהלך של אמונה כנאמנות, ומציע הסבר לאותו מושג יסוד. הפתרון הנוח ביותר יכול להיות, כמובן, בניית מודל סכימטי כולל לאמונה כנאמנות, ובניית מודלים מיוחדים, פרטניים יותר, לכל אחת מן השיטות המדגימות, שישתבצו באופנים שונים במודל הסכימטי. באופן כזה קל לערוך השוואות, הן בין השיטה המיוחדת לתפיסה המבנית הכללית, והן בין שיטה אחת לרעותה. זנחתי גישה זו ובחרתי בדרך הקשה, כיוון שלב העניין באמונה נאמנת הוא היחיד הקונקרטי, במהלך חייו, בעשייתו, בהכרעותיו, במצוקתו ובהיסוסיו. אותו רציתי להאיר בכל אחת מן השיטות המדגימות.

כפי שהתברר כבר מן ההתחלה, מתודת המטא הכוללת את כל השיטות היא זו של הבהרה אנליטית-מושגית. לצידה, השתדלתי לבנות את הטיפוס הפנומנולוגי הייחודי בכל שיטה, ואת זה הכללי, החוצה את כולן, של מאמין-נאמן. חקירת-העל אינה אפוא תיאולוגית, אינה היסטורית, אינה השוואת תרבויות, אלא מושגית-מבנית מחד, ופנומנולוגית מאידך. אין היא עוסקת בהשוואת תרבויות. אין בה חקירה שיטתית של ההנחות האפריוריות ולא של החיזוקים האמפיריים. אין בה גם שיקולים ארגומנטטיביים עקביים. חקירת-העל צועדת בזהירות מתוך החקירה הטכסטואלית הפרטנית עצמה, ומנסה לחלוץ ממנה הבהרות והשלכות משותפות לגבי המושג 'אמונה נאמנת', ולגבי התופעה האנושית של 'מאמינים נאמנים', אשר כנראה לא היו מעטים, למרות שהם נראים חריגים.

בהתאם לטבעו של הפיזור המוצע נבחרה גם הביבליוגרפיה, שהיא רבגונית מטבע הדברים. לגבי כל שיטה נבחרה הביבליוגרפיה בעיקר מתוך ההיבט הייחודי של קו האמונה הנאמנת, או חילופו. אין הביבליוגרפיה מכסה בדווקא את זו הקאנונית או המקובלת לפרשנותה של כל שיטה, אלא רק במידה שזו תורמת להבנה מתבקשת, הנדרשת לעצם הנושא המרכזי.

בביבליוגרפיה מופיעים גם כתבי רקע מועטים שנבחרו מתוך אותם הכתבים שאיתם יצאתי לדרך הבנתה של כל שיטה בפני עצמה. במקרים מועטים לא מצאתי לנכון להביא מתוכם מובאות, אם כי לבטח ניכר רישומם בפרקיו של חיבור זה.

בגלל הצמצום הביבליוגרפי המוצע לכל אחת מן השיטות, השתדלתי להביא מחקרים עדכניים המניחים את דברי קודמיהם. עדיין אין זה הקריטריון היחיד, כיוון שישנם מחקרים קדומים יותר שהיו בשבילי בעלי חשיבות מכרעת להבנת עולם רעיוני חדש. כך הם, לדוגמה, מחקריו של י. טברסקי הדנים ברמב"ם, ומחקריו של Mark C. Taylor בהבהרת האוטנטיות. מחקרו החדש של דב שוורץ, לדוגמה, על הרב י.ד. סולובייצ'יק, מניח את קודמיו ומסכם אותם ועל רקעם מציג עמדה חדשה. מצד שני, מאמרו הקצר, הישן, של נתן רוטנשטריך על ישעיהו ליבוביץ' מעלה נקודה מכרעת שנזנחה במחקרים החדשים בנושא.

בחירת המהדורות של כתבי חז"ל וחכמי התורה הראשונים נעשתה בעיקרה מתוך הקריטריון של אמינותה המחקרית של המהדורה. מצד שני חשוב בדיון זה גם שימוש במהדורות ישנות, אשר עליהן הסתמכו חכמים ופרשנים מאוחרים יותר. לדוגמה, בראשית רבה בהוצאת וילנא, לעומת בראשית רבה בהוצאת אלבק המודרנית. או מורה הנבוכים בתרגומו של ר"ש אבן תיבון לעומת תרגומו החדש של מיכאל שורץ. במקרים של טכסטים עיקריים בדיון השתמשתי בשתי המהדורות.

לגבי מהדורות כתביהם של חכמי תורה מאוחרים יותר העדפתי את הללו אשר להן פרשנות נלווית. לא התייחסתי לחשיבותו של ד"ר בדווקא. הבחירה במהדורה של כתבים פילוסופיים מתורגמים – במקרים שאין תרגום לעברית – נעשתה בעיקר מתוך החיבה האישית שלי לתרגום שנבחר. במקרה אחד – חיל ורעדה של קירקגור – השתמשתי בשני התרגומים סימולטנית, העברי והאנגלי הישן, שהאירו כל אחד, לעתים, ניואנס קצת שונה אך חשוב של הכתוב.

המונח 'אלי' מופיע בחיבור זה ככתבו, בכל הקשר שאינו מסמן את הא-ל היהודי הקלאסי. במקרה שזו אכן כוונתו, הוא נכתב במקף פנימי: 'א-ל' (כך גם לגבי 'אלוהים' ו'אלוקים').

שנת ההוצאה לאור של הכתבים בביבליוגרפיה, עברית או לועזית, מובאת בהתאם לזו המופיעה במהדורה שנבחרה. שמות הכותבים אוזכרו בשם משפחתם ובתחילית של שמותיהם

הפרטיים. במקרים שבו השם הפרטי נפוץ, או שקיימים מחברים בעלי שם משפחה דומה, נכתבו השמות הפרטיים במלואם.

סימני הפיסוק בתוך המובאות שהובאו נשארו כפי שסומנו בטכסט עצמו. במובאות מתוך חז"ל, החסרות סימני פיסוק במקור, הוספתי רק מרכאות כפולות לפסוקים מן התנ"ך המובאים בהן. כך נשאר גם הכתיב של המובאות כפי שנכתב בטכסטים עצמם.

בבחירתם של מונחים תיאורטיים, השתדלתי ללכת בעקבות הנחיה מקובלת של בחירה במונח עברי בכל מקום שקיים כזה. עם זאת העדפתי לעתים את המונח הלועזי, כאשר השוליים הקונוטטיביים שלו היו חשובים בעיני להבהרת דקויות של הרעיון הנידון ('הכרתי' לעומת 'אפיסטמי' או 'קוגניטיבי').

תקוותי היא כי למרות הפיזור נשמר גם קו אחיד במהלך הרעיוני והסגנוני.

מבוא

המושג 'אמונה' מופיע בהגות המערבית המודרנית בשני הקשרים שונים. הוא מופיע בתוך השיח הדתי כאמונה דתית, והוא מופיע בפילוסופיה של הלשון בהקשר אפיסטמי רגיל, כאמונה פרופוזיציונית. בהקשר זה הוא אינדיפרנטי לתוכן ייחודי של טענות, ולכן גם לתוכן דתי. אמונה מטיפוס זה, המתייחסת לפסוקים או לטענות תכונה 'האמנה' (belief sentences). פסוקי האמנה בייחודם הלשוני והאפיסטמי נידונו תמיד בפילוסופיה. אך מאז דיוניו של ג. פרגה בשנות ה-90 של המאה ה-19, שהכניסם לשיטתיות לוגית ופילוסופית, הם קיבלו עיצוב מובנה ובהיר.¹ מאז לא ירד הנושא מסדר היום של פילוסופיית הלשון, ונתגלה כצומת בה מצטלבות בעיות לוגיות-פילוסופיות ולשוניות חשובות. עיסוק זה מקבל חיזוק גם מן העובדה האמפירית, שפסוקים כאלה נפוצים מאד בשפות המדוברות.

המונח 'האמנה' בלשון המדוברת עדיין נושא את הקונוטציה האפלטונית של doxa – סברה, סוג של ידיעה שאינה אפודיקטית או אינה לגמרי מצודקת, כמו: 'ידידי מאמין שהבורסה תיפול בחודש הבא', או: 'אני מאמינה שמחלתי אינה קשה'. תיאולוגים למיניהם חששו בדיוק מפני עירוב המושג 'אמונה דתית' במושג 'האמנה אפיסטמית', כי בזו האחרונה הם מבינים בעיקר את רפיפותה של האוידנציה (הסובייקטיבית) או של האפודיקטיות (התוכנית). מ.מ. בובר (תשנ"ב, עמ' 239), לדוגמה, אשר הגותו שתולה בשפה הגרמנית, שבה המונח 'glaube' משרת את המושג 'אמונה' ואת המושג 'האמנה' גם יחד, מנסח התראה חריפה מפני החלפתן זו בזו. אין להבין אמונה דתית "כמין הסכמת הלב השרויה בין דעת ברורה ובין דעת עכורה". אמונה דתית, טוען בובר, אינה מין ידיעה השואפת להיות בהירה אך מתערפלת בגלל טיבו של נושאה, והופכת הסכמה סובייקטיבית לתוכן שאינו בהיר. היא שונה. התיאולוג מתאמץ לייחס להאמנות הדתיות אמינות מוחלטת שאינה מותנית בצידוקים אפיסטמיים רגילים, אלא בנושא העיקרי של תוכן, שהוא האלוהי.

הפוזיטיביזם הלוגי, בחציה הראשון של המאה ה-20 באירופה, קבר את השיח הדתי (god talk) כחסר-משמעות (non-sense), בדיוק מן הסיבה שמקורו באלוהי. האל, שהוא האובייקט הראשי סביבו סובב שיח זה, אינו ניתן אפריורית לתצפית. לכן, לפי עמדה זו, שאלת הרפרנציאליות שלו (כאובייקט פרסונלי בדתות המונותאיסטיות) ושאלת זהותו, אינן בנות-הכרעה. הוא 'השונה מכל וכל'. לכן אינו יכול להיקלט בתדרים של שיח בר-משמעות. שאלת ערך-האמת אינה יכולה לחול על פסוקים (או טענות) שהוא הנושא בהם (ראו במיוחד את קובץ המאמרים בכיוון זה, שערכו ליצנברג ודיאמונד, 1974).² הפוזיטיביזם הלוגי ביצע למעשה את המהלך שאותו רצו תיאולוגים רבים לחסום: התייחסות לפסוקי אמונה דתית בכלים המתאימים לפסוקי האמנה פרופוזיציונית. בעיניהם של תיאולוגים אלה זו התוצאה של חוסר הבחנה בין 'האמנה' ל'אמונה דתית'. התפתחותה של פילוסופיית הלשון אכן חשפה קשיים לוגיים-לשוניים בפסוקי האמנה ככאלה.

בתוכם היא כוללת גם פסוקי האמנה דתית – הדוגמות של הדת. המשותף הוא, כמובן, המבנה הדקדוקי-לוגי שלהם. התיאולוג יטען שתוכנם השונה דורש התייחסות שונה למבנה שלהם.

פסוקי האמנה, כעמדות-טעינה בכלל (propositional attitudes), התבררו כנושאי קשיים מובנים בגלל התחביר הלוגי שלהם ולכך ישנן השלכות מכריעות (בקביעת ערך האמת, בכימות), בהבנתם ובטיפול בהם. המבנה התחבירי שלהם אינו של פסוק פשוט, (P) אלא של פסוק מורכב (BaP): 'a' מאמין ש-P'. הפסוק הראשי (Ba) טוען להאמתו של הסובייקט כעמדה פסיכולוגית שלו (כמו גם 'a' משער ש-P', 'a' מקווה ש-P'), והפסוק הטפל (P) מפרט את תוכנה של האמתו. אמיתותו של הפסוק הטפל (הפסוקית המושאית) בפסוק האמנה מורכב כזה מותנית באמיתותו של הפסוק הראשי (Ba) המתאר עובדה פסיכולוגית. עניין זה עצמו מעורר קשיים (שעוד יפורט בפ.א). קווין (1953, 1956), שעסק בצד העקרוני של פסוקי האמנה, בתוך עמדות-טעינה בכלל, נתן להם את התווית 'הקשרים אטומים' 'oblique contexts' (כמו לפסוקים מודאליים). על רקע ניתוחים אלה ותפיסות אלה, נמצאים הפרוייקטים העכשוויים לצידוקן של האמונות דתיות מרתקים במיוחד. הם מנסים לצדק בצידוקים אפיסטמיים מקובלים את סבירותן הרציונלית של האמונות דתיות. הדוגמאות הבולטות הן: אלסטון (1991), פלנטינגה (1967, 1993, 1993) וגלמן (1997). מהלכם הארגומנטטיבי, באופן כללי, בנוי על משיכת אנלוגיות בין השיח הדתי, לאזורים של שיח נפוץ בשפות המדוברות, שהרציונליות והסבירות שלהם מקובלות על הדוברים.³ מתוך כך, מתקרב השיח הדתי שנחשב איזוטרי, לשיח הנפוץ. המפנה שהם מבצעים עוקף, למעשה, הן את הקשיים המיוחדים בהתייחסות למושג ה'אלי', שעליו התריעו הפוזיטיביסטים, והן את הבעייתיות של ייחוס ערכי אמת לפסוקים הטפלים בפסוקי האמנה ככאלה. פרוייקט הצידוק שלהם מתמקד בפסוק הראשי של פסוק ההאמנה: אני מאמין (Ba), ולא בתוכנה של ההאמנה, בדוגמה הדתית עצמה (P). דרך הצבעה על טיבה של אמונת המאמין באל, הדומה במובנים שונים לאמונת המאמין בתחומים אחרים, מתבססת הרציונליות של האמונות הדתיות של המאמין, כסבירות. הצידוק אינו מתיימר, אפוא, לבנות הוכחות קונקלוסיביות המתייחסות לקיומו של האל ולטיבו, אשר בהן התמקדו במיוחד התיאולוגים הנוצרים הביניים שעסקו בצידוק תבוני לאמונה (אנסלם בהוכחה האונטולוגית בפרוסלוגיון כדוגמת שיא), אלא ברציונליות של העובדה הפסיכולוגית והאפיסטמית שהיא אמונתו של האדם המאמין בהאמונותיו הדתיות.

ערוץ חלופי לעמדות צידוק אלו, הרווח גם הוא בשיח המטא-דתי העכשווי, הוא הערוץ הפנומנולוגי. גם הוא אינו מתעניין בתכנים התיאולוגיים של ההאמונות הדתיות (P), אלא בעובדה האנושית הנפשית של האמונות אלו. העמדה הפנומנולוגית אינה עוסקת בצידוק אלא בתיאור העובדה המנטלית האמפירית, כהמשך לקריאתו של הוסרל – 'ללכת בעקבות התופעות'. כפנומנולוגיה המתרחקת מן הפסיכולוגיה, מכוונת היא לחיצתם של המבנים הנפשיים המשוקעים אפריורית באמונה הדתית (כ-faith) ולתארה. בניגוד לעמדות הצידוקיות העכשוויות

שאזכרו, מרביתם של הפנומנולוגים העוסקים באמונה דתית אינם מנסים לקרב אותה למבנים שכנים, אלא להצביע דווקא על ייחודיותה. מעניין שהוסרל עצמו, שפתח את המרחב הפנומנולוגי, לא הקדיש כל דיון פנומנולוגי לאמונה הדתית (בכתביו שכבר יצאו לאור). הדת מאזכרת אצלו, באופן שולי, כממסד תרבותי בלבד. החקירה הפנומנולוגית של האמונה הדתית, דוחה גם היא עיסוק בארגומנטציה לביסוס קיומו של האל ולטיבו, ולסבירות האמנותיו של המאמין. היא מתמקדת בתיאורו. חקר פנומנולוגי של האמונה הדתית התחיל להתפתח בשפה הגרמנית. הבולט בין הראשונים היה שליירמאכר (1834-1768), אחריו רודולף אוטו (1869-1937) בספרו רב-ההשפעה: *Das Heilige*, שהופיע ב-1917.⁴ המשכו של כיוון זה בולט בין ההוגים הכותבים צרפתיים, שהתפתח לעבר הכיוון האכסיסטנציאליסטי.

שני הזרמים, הצידוקי והפנומנולוגי, מניחים התנסויות או אפשרות בחוויות דתיות. מה שמכנה אולסטון (1991), לדוגמה: "putative direct awareness of God", (p. 9), בעיני, חוויה דתית יכולה לשמש מרכיב, לעתים חשוב, באמונה דתית, אין היא אמונה דתית כשלעצמה. חוויה דתית (E) (חוויה מיסטית, לדוגמה), כהתנסות קונקרטית, היא מטיבה חד-פעמית ומאותרת בזמן. אמונה דתית, בכל עיצוביה, הן כהאמנה באמיתות דתיות והן כהלך-נפש, מניחה המשכיות, ולרוב המשכיות רציפה, המעוגנת בהנחות רקע.

ההבחנה החשובה ביותר בעיני, החוצה את כל העמדות העוסקות בהסברתה של אמונה דתית בכל התקופות, היא ההבחנה בין אמונה כהלך-נפש דתי, או כצומת של הלכי נפש דתיים, כ-Faith (F), לאמונה כהאמנה בטענות בעלות תוכן דתי, כ-belief (B). הבחנה זו אינה מתבטאת בהבחנה מינוחית, מתוך שורש לשוני שונה, בשפה העברית, כפי שזו קיימת באנגלית, למשל. לשפה העברית מונח אחד משותף לשתייהן: 'אמונה', משורש א-מ-ן. ההבחנה הלטינית ששורשה בתיאולוגיה הביניימית, היא בין 'fide' ל-'credere', בצרפתית בין 'foi' (הקרובה ל-'faith'), כהלך-הנפש הבסיסי של האמונה הדתית, ל-'croyance' – כהאמנה פרופוזיציונית, וכן בין 'faith' ל-'believe' באנגלית, כפי שראינו. הגרמנית, כפי שאזכר, אינה מבחינה ביניהן דרך מינוח שונה. היא מציינת את שתי המשמעויות במונח: 'Glaube'.

עבודת הנהרה יסודית, מתוך היבט היסטורי-השוואתי, המניחה ביסודה את ההבחנה בין 'faith' לעומת 'belief', נעשתה על-ידי סמית' (1979) ושימשה אבן-פינה לבאים בעקבותיה. סמית' מיישם על תרבויות שונות את המושגים 'faith' ו-'belief' ומנהיר את ההבחנה ביניהם. הוא מראה, ששורשו האטימולוגי של 'belief' נשא במקורו מובן של יחס אמוציונלי דווקא, של חיבה ואהבה, ולא של יחס הכרתי-לשוני. בשפה הגרמנית נשארו העקבות ב-'leben' ו-'liebe', ובאנגלית ב-'love'. בשתייהן עדיין מתפקד שורש זה במשמעותו הראשונית. רק מאוחר יותר קיבל המונח 'belief' את משמעותו ההכרתית, והמונח 'faith' נכנס לתפקידו כהלך-נפש. סמית' בונה תפיסה כוללת, על פיה אמונה כ-'faith' היא עמדת התשתית הקיומית-נפשית של כל אמונה כמערך דתי. היא הרובד הפרסונלי, הסמוי והבלתי מעוצב של אמונה דתית. אמונה כ-faith הינה יסודן של כל הדתות

לאורך ההיסטוריה ולרוחבן של התרבויות. אמונה כהאמנה (belief) היא הרובד החיצוני של הדתות. ההאמנה (belief) מורה על מכלול העיצובים הפומביים השונים של הנפשויות הבלתי מעוצבת. זה האופן החשוב שבו הדת כתרבות מעצבת את האמונה כהלך-נפש אשר בתשתיתה. העיצובים עצמם שונים ומרובים, כמו: פולחן, טקסים, ריקוד ואמנויות אחרות. הם יכולים להתגבש גם באופן אפיסטמי, בפרופוזיציות המנסחות את תכניה המופשטים של דת פרטיקולרית. פרופוזיציות אלו מתגבשות לעתים לקבוצה מלוכדת של האמונות (creeds), המגיעות לכלל דוקטרינה. זו התופעה המאפיינת בעיקר את הנצרות ובכך רואה סמית' את עליונותה במדרג של הדתות. במחקריו ההשוואתיים הוא משווה את הדתות כולן, לבד מן היהדות. אך הוא מאזכר אותה בהסבירו כי היהדות (והאיסלאם) עדיין שרויה בשלב מפגר לעומת הנצרות, באשר התנ"ך מלא בנגזרות פעילות. עובדה זו מעידה על היהדות שהיא דת ורבאלית הממוקדת בפעילויות זמניות, ואילו הנצרות כדת חדשה אימצה כבר את התרבות הקלאסית. לכן הברית החדשה והכתבים הבאים בעקבותיה מלאים בשמות עצם כלליים. היא דת נומינלית. ככזו, היא נמצאת במעמד לשוני גבוה של הפשטה וזו עליונותה.⁵ עמדתו של סמית' מעניינת כשלעצמה. במסקנתה האחרונה איני תומכת בה. דיון זה שיבוא, מהווה למעשה גם תשובה לסמית', בביקורתו האחרונה, כיוון שבו תוצג 'הדת' (או פן חשוב שלה) כדרך חיים בערוץ הזמן, ובדווקא.

בובר בספרו (1953) מבחין גם הוא בין שני מובנים במושג 'אמונה'. בספר עקרוני ומקיף אותו הוא מכנה: *Zwei Glaubensweisen*,⁶ הוא מציע שני טיפוסים עיקריים של אמונה דתית החוצים את הדתות כולן,⁷ על גלגליהן ההיסטוריים. הבחנה זו הוא רואה כעקרונית, כממצא וכמוציאה. הטיפוס הראשון:

I trust someone without being able to offer sufficient reasons for my trust in him (ibid., p. 7).

אמונה זו היא ביטחון במישהו, בפרסונה, והאחזות בו. הטיפוס השני:

Likewise without being able to give a sufficient reason, I acknowledge a thing to be true (ibid.).

הטיפוס הראשון מפרש אמונה כביטחון במישהו. הטיפוס השני מפרש אמונה כיחוס אמת למשהו, לעצם, לא לפסוק או לפרופוזיציה. המשותף ביניהם, מדגיש בובר, הוא המעמד האפיסטמי של אמונה. בשניהם אין למאמין יכולת להציע טעמים רציונליים לאמונתו. אין הוא מסתמך על צידוקים קבילים בשפה הפומבית שיצדקו את הבחירה, שיציעו לה נימוקים סבירים, לא בדרך הראשונה – הביטחון באל, ואף לא בשניה – ייחוס אמת לאל. קצֶר זה אינו נובע מקושי שכלי. הוא אימננטי לשני המהלכים באמונה (בלשונו של גילברט רייל: אי אפשר לשאול את שאלת: 'ה'למה').

גם כאשר ניתנים צידוקים או נימוקים שכליים לבחירה באמונה, הם משניים.

Reasons [...] can be urged for but they are never sufficient to account for my faith (ibid.).

הם נושאים איתם את הסממן של "having been added" (ibid.). זה חל ודאי על הסוג הראשון,

כקשר אישי ראשוני, שאינו נזקק בדרך כלל לצידוק אפיסטמי, אך גם על הטיפוס השני. לכן,

כניסה כזו לאמונה דתית היא למעשה קפיצה (leap) ולא מהלך דיסקורסיבי מתקדם. במאמרו

המשווה "דת ופילוסופיה" (בובר תשכ"ה) מסלק בובר מן הדת גם את חשיבותן של ידיעות על

אודות האל: "אין צורך לדעת משהו על אלוהים כדי להתכוון אל אלוהים באמת, ויש כמה מאמינים אמיתיים היודעים אמנם לדבר אל אלוהים, אבל לא עליו" (עמ' 239).⁸ אך בובר (1953) מוסיף ומדגיש: *"This does not at all mean that it is a matter of irrational phenomena" (ibid., p. 11)*. בכך מתכוון בובר להציג חלופה למתח רציונלי-אי-רציונלי שהיה ציר מתמשך בתיאולוגיה הנוצרית הביניימית בדיונים באמונה.⁹ הוא מציע עמדה חלופית מכוונת לזו של רודולף אוטו בפתח המאה ה-20, שראה במתח רציונלי-אי-רציונלי את תשתיתה של כל דת. אך לפני כל דיון בשאלת הצידוקים לאמונה דתית מתברר כי הקושי הבולט באיפיונים (שהובאו) הפותחים את ספרו של בובר הוא, למי או למה מייחס המאמין ערך-אמת בדרך השניה? מי הוא נשא-האמת (truth-bearer) שלו? הן בדיבור הרגיל, היומיומי, והן בתחומים מאותרים, אנו מייחסים ערך-אמת ליצור לשוני, פסוק, היגד, או טענה. אזי, 'אמת' היא פרדיקט מסדר שני (חלה על פסוק, אשר בו פרדיקט מסדר ראשון חל על הנושא). אי אפשר לפרש את ה'דבר', של בובר פה ('thing', במקור 'Ding') כפליטת קולמוס, כיוון שגם בהמשך הוא מתייחס אל ה'אמת' כחלה על אובייקט, ומתברר שכוונתו לאל שלו. הסטת משמעותה של האמת אל מובן איזוטרי זה תובעת הסברה והנמקה החסרה אצל בובר.

הגותו הכוללת של בובר מעגנת אמונה דתית בתשתית הקיומית של המאמין ולא באורח חייו. הדתיות שהוא מציע היא של 'מלאות הקיומיות' האנושית, "my entire being". זו מתבררת כעמדה אכסיסטנטציאליסטית דואלית של אמונה דתית, אשר הקיומיות שבה היא מעוגנת הולכת ומתנהרת לאורך כתביו. "When however I believe in either sense, my entire being is engaged, the totality of my nature enters into the process. [...] It is the existent contact" (*ibid.*, p. 8). האמונה, בשני הטיפוסים שמציג הספר, היא יחס. יחס של קשר בראשון, ויחס של אישור האחר כאמיתי (כנמצא) – בשני. מושג 'אמת' זה הוא בעל מובן ייחודי, תלוי התיאוריה של בובר. הוא בנוי כיחס בינרי, של יחיד אחד לשני. נופלות, אם כך, ההאמנות הדתיות כדוגמות מן המסגרת של האמונה הדתית אצלו, כיוון ששאלת אמיתותם של פסוקים (פרופוזיציוניים) כלל אינה עולה. אך גם מערך של רגשות עמוקים ועזים, אינו עצם האמונה אצלו, אולי רק איפיון המעיד עליה. בכך מפקיע בובר את האמונה הדתית גם ממצב נפש כרגש דתי, למעשה מ-'faith'. אמונה דתית אצלו נחייית בכל חייו של אדם קונקרטי. היא מתאפיינת בכך שהיא שרויה בזמן, מדגיש בובר. אין היא סדרת אמיתות אל-זמניות, בנוסח האהוב על תיאולוגים. לגבי הטיפוס הראשון, הוא מסביר, גם אם אדם אינו תמיד יודע לאתר את זמן תחילתו של הקשר 'אתו', הרי הוא מוצא את עצמו, בכאן ועכשיו, שרוי בתוכו (במסגרת קהילת מאמינים, לעיתים). באמונה מן הטיפוס השני, בה נשמר גם אופי של ייחוס אמת של הסובייקט לזה שבו הוא מאמין, הרי אדם עובר לפעולה של קבלה ואישור. (*ibid.*, p. 9) "He is converted to it". זו פעולה שניתן

למקדה בזמן.¹⁰ בכך חושף בובר למעשה הבנה של טיב האמונה הדתית כקיומיות (אכסיסטנציאליזם), שאינה נלכדת בטיפולוגיה של האמונות (B) והלכי-נפש (F), אלא היא סוג לעצמה (כפי שיובהר בחלק ג). אמונה דתית במובנה האותנטי, אצל בובר, מתבטאת בטיפוס הראשון. בדינמיקה של ההתפתחות ההיסטורית יכולה גם האמונה מן הטיפוס הראשון להתגלגל ולהתעצב בשני עד כדי האמנה בדוגמות פרופוזיציוניות. ורבלובסקי (1988) במאמר ההערכה על ספרו זה של בובר, מנסח זאת בחריפות נוספת: "The decay of faith that coagulates to a creed" (p. 97).

העובדה המינוחית היא, כי אין בובר משתמש לאורך הספר בפועל הנגזר מ-'Glaube' (למרות שהמונח מופיע בכותר הספר), אלא בפועל 'vertrauen', המבטא הסתמכות מתוך בטחון. יתכן שבובר זונח את ה-'glauben' (להאמין), באשר בגרמנית הוא פועל המורה גם על האמנה סטנדרטית, ואילו הוא מבקש מונח שיעקוף מובן זה. יתכן שזו האינטואיציה שהנחתה אותו גם בתרגומו הגרמני לתנ"ך (יחד עם פרנץ רוזנצוויג), אשר גם בו אין הוא משתמש בפועל 'glauben' הגרמני, גם בתרגומם של מופעי 'להאמין' בתנ"ך, אלא ב-'vertrauen' – לבטוח במישהו.¹¹ האמנה באמיתותו של פסוק היא, לדעתו: "a holding [...] that 'so and so' is of a Greek origin" (p. 11). בכך הוא מתכוון בעיקר להצביע על המחשבה היוונית הקלאסית כמקור חשוב לאמונה הנוצרית בכללותה. ורבלובסקי (1988) במאמר הנזכר על ספרו זה של בובר, מאשים אותו באי-בהירות ('אנליטית', בלשונו). הוא מציע כהבחנה קרובה אך בהירה הרבה יותר את זו שהיתה מקובלת בסכולסטיקה הנוצרית הביניימית המבחינה בין:

fides qua creditor (אמונה ב...)

fides quae creditor (אמונה ש..., האמנה).

בבדיקת מובניהן מתברר שהביטוי הראשון לקוי בדו-משמעות אשר במקרה של הבחנה לטינית זו יכולה להיות מטעה בהקשר התיאולוגי: האם זו האמנה פרופוזיציונית דה-רה, או שיש להבינה כאמונה ב, כמצב-נפש של היסמכות (fides) המבוטאת בפסוק פשוט. הביטוי השני הרי הוא האמנה פרופוזיציונית דה-דיקטו באמיתות תיאולוגיות. ביטויים ביניימיים אלה אינם מדגישים את הסובייקט ולא את האובייקט, אלא את פעולת האמונה עצמה. אין ספק שבובר הכיר את ההבחנה הלטינית היסודית הזו. לדעתי התרחק ממנה במודע ובמכוון, כיוון שכוונתו להדגיש את הפן הקיומי של האמונה, כקשר האינטימי בין היחיד ואלוקיו, ולא את עיצוביה הלשוניים.

נחזור לבדיקת גלגוליה של הבחנת המוצא בין אמונה כהאמנה פרופוזיציונית (B) ואמונה של הלכי-נפש (F) בדיונים מאוחרים יותר. רובינסון (1971) מיישם אותה על שאלת הוודאות בתפיסה האפיסטמית. הבחנתו היא בין שכנוע אישי של המתבונן, "certainty of persons", לבין ודאות אפיסטמית, כאשר הפסוק מגלה ודאות מתוך תוכנו, "It is certain that P". הבחנה זו מאמץ קלנברגר (1981) במאמר שכתרו "Three Models of Faith" ומיישמה להקשרי אמונה דתית. הוא

שואל ישירות: 'האם יש באמונה הדתית ודאות?' בכך הוא דן מנקודת מוצא קירקגורדית, ונותן גם תשובה הקרובה לעמדותיו (אם כי קירקגור עצמו אינו נלכד בהבחנה זו, כפי שיתברר בחלק ג): המייחד אמונה דתית, לדעתו, הוא צירוף מושגי של ודאותו השלמה של המאמין היחיד באמונתו (לפי הפרדיגמה אותה משרטט קירקגור באברהם ההולך לעקידה, ב-*Fear and Trembling*), יחד עם אי-ודאות וספקות עד כדי יאוש באל האובייקטיבי (כפי שמהלך אחרון זה בא לידי ביטוי, לדעתו, בספריו המאוחרים יותר של קירקגור). קלנברגר מצרף את שני מהלכיו של קירקגור, ובצירופם דווקא הוא רואה את איפיונה היסודי של האמונה הדתית כקיומיות. זו 'אמונת אבסורד', שבה שלטת אי-ודאות אובייקטיבית, יחד עם 'אמונת פרדוקס' המאמצת דרך הסובייקטיביות, אמונה, שהיא מבחינה רציונלית בלתי-אפשרית. לצידן קיים סוג שלישי המציג את אמונתם של גדולי האמונה המתוארים בתנ"ך. ייחודה של האמונה התנ"כית הוא בכך, שאין בה אי-ודאות, אלא ודאויות בלבד, בשני התחומים, האובייקטיבי והסובייקטיבי. גדולי התנ"ך זכו להתנסות דתית ישירה כביסוס לאמונתם: "For religious experience is the ground for the certainty of Biblical faith" (*ibid.*, p. 221). באמונה התנ"כית, מוסיף קלנברגר, נעלמת הבחירה החופשית, בגלל ההתנסות הישירה שזכו בה מאמינים אלה (מסקנה זו ראויה לעיון מעמיק, שהוא מעבר לדיון זה).

נורמן מלקולם הוא נציג ידוע של ההבחנה בין אמונה באל כאחיזה בו, 'belief in God' שזו 'אמונה אישית', לעומת האמנה פרופוזיציונית בקיומו של הא-ל, 'belief that God exists', שאינה אלא האמנה אפיסטמית. במאמר (1964א) שכתרו הוא: "Is it a Religious Belief that God Exists?" הוא מנסח ורסיה של ההבחנה בין 'belief' ל-'faith'. האחרונה היא, כפי שאוזכר לעיל: "belief in God", שהיא האמונה האישית באל. לעומת זאת, "belief that God exists", אינה אלא האמנה פרופוזיציונית רגילה. במאמרו (1964ב) על ההוכחה האונטולוגית של אנסלם, הוא מוכיח (לדעתו) שההוכחה תקפה. עם זאת הוא מסכם: אדם יכול להשתכנע בה כ- 'piece of logic' ולהישאר אתאיסט, החסר אמונה באלוהים.

קלג (1979) מניח גם הוא את ההבחנה בין 'belief' ל-'faith' המקוריים ומייחד את האמונה כהלך נפש (F) רק לאמונה דתית. (*ibid.*, 225) We have faith only in what we do not know עם זאת, הוא מדגיש, אמונה כ-faith נושאת ודאות (סובייקטיבית בלשוננו) לגבי תכניה, בניגוד להאמנות (beliefs) בהן ניתן להטיל ספק. בזה היא דומה לדעתו לידיעה, לא להאמנה. "In this respect an avowal of faith does resemble a knowledge claim, where all hint of doubt is excluded" (*ibid.*). עם זאת הוא מראה שכל אמונה (faith), מאולצת להאמנות בסיסיות המארגנות אותה (פסוקי המסגרת בלשוננו), כך שהיא יכולה להתעצב ולבטא את עצמה (אמונתו של 'דון קישוט', לדוגמה). כן הדבר גם לגבי אמונה דתית. גם לה ישנם פסוקי מסגרת כהאמנות

וכללים מארגנים. כך מתברר כי גם כאשר נוקטים הבחנה זו בחדותה, הרי אמונה כ-faith מאולצת למספר, ולו קטן, של האמנות, שאותן היא מניחה ברקע לשם עיצובה (ראו הע' 8 לפרק זה).

קלנברגר (1981), שמצאנוהו מניח גם הוא את ההבחנה בין האמנות דתיות לאמונה כהלך-נפש, מצטרף גם הוא למחאה הפנומנולוגית-קיומית נגד תמיכה בראשונה: "Philosophy of religion traditionally has been concerned with the coherence and rationality of religious thought" (p. 217). התרכזות בצידוקים רציונליים מימשה את הסכנה של: "Making religious belief into belief in the existence of God [...] propositional belief" בעיקר, שהוא (ibid.) "life of religious faith". בעמדה זו ממשיך קלנברגר למעשה את הגישה הרומנטית לאמונה שתחילתה בשליירמאכר (ראו במיוחד שליירמאכר 1954, ו-1958).¹²

על רקע זה, המהלך שלי בהבנתה של אמונה נמצא שונה משני המהלכים הגדולים שהובאו במבוא זה המציגים את שתי משמעויותיה העיקריות של אמונה: כקובץ האמנות (B) או כהלך נפש (F), כפי שהתקבלו בתיאולוגיה ובהגות המערבית. ראינו כי הן הוטבעו בלשונות הדנות בכך בשני מונחים שונים, הבאים משורשים שונים ומאזורים שונים של השיח הלשוני. הבחנה לשונית זו ניתבה שני ערוצים שונים, בהם נתלו עמדות תיאולוגיות ותפיסות פילוסופיות שצמחו בתקופות שונות ובתרבויות שונות. גם תפיסות שלא חלצו הבחנה זו וערבו את שתיהן, מתבהרות על רקעה. ההבדל הראשוני הבולט בין תפיסות אלו לתפיסות שצמחו בלשון העברית על שכבותיה הוא פשוט מינוחי. במאגר מונחיה של הלשון העברית אין שני מונחים נפרדים המקבילים ל-'faith' לעומת 'belief'. הלשון העברית מסמנת את שניהם 'אמונה'. גם המונח 'האמנה' שהתחדש לאחרונה בא מן השורש א-מ-ן. אחדות מינוחית מתגלה גם בצורה הפועלית ל'האמין' המופיעה בשני טיפוסים אמונה אלה מובנן משתנה כמובן בהחלפתה של אות היחס המצורפת לפועל להאמין. אך חשוב להזכיר כי פילוסופיית הלשון המודרנית חושפת את הדקדוק הלוגי של 'להאמין' כי – ל'האמין' ש' ככוונת הדובר לטעון שהוא טוען טענה שהוא מחזיק באמיתותה. מכאן מובן, כי בדיקת משמעותה של אמונה ומובניה כפי שהם מתעצבים בנגזרות השונות, מתבקש בצומת זו. בכך יעסוק החיבור הנוכחי.

דיון זה אינו מתיימר להיות אוניברסליסטי, אף לא לעסוק בהשוואת דתות. כדיון באמונה עברית הוא מנסה לשרטט קו אחד לייחודה. מתוך ניסיון לחשוף את הכלול בשדה המשמעות של השורש א-מ-ן בלשון הקודש של הפסוקים ובמספר מאמרי חז"ל, נמצא, שכל נגזרותיו של שורש זה הן בעלות מובנים המתפצלים מטבור משמעות משותף אחד.¹³ ישנה נגזרת פעלית אחת המופיעה בלשון סביל דווקא, 'נאמן', המתבררת כנושאת קו משמעות ייחודי, שהוא המרכזי במשמעות נגזרותיו של א-מ-ן. בכך מתגלה כבר בתנ"ך משמעות יסודית שלישית לאמונה: אמונה כנאמנות לא-ל. נאמנות (L, loyalty), בתרבויות המערביות, ממוקמת בתחום המוסר הבין-אישי, המוסר החברתי. היא מידה טובה. במובן זה היא בונה יחסי אנוש חשובים, גם מעבר ליחסים

אישיים, ביחסי השיוכיות הראשוניים (משפחה, קהילה) וביחסים של אדם לחברתו הכוללת. בכך מווסתת הנאמנות יחסים נאותים בין החלשים והחזקים, ומייצבת את המשכיותה של החברה גם בזמנים משתנים (כ-faithfulness). נאמנות הנתבעת במעגל של החברה השלמה, כנאמנותו של כל אדם לתפקידו, מסדירה את מיקומו במערכת החברתית ואת מחויבותו לאתוס המשותף. במובן מורחב זה, נאמנות מאפשרת את תיפקודה של החברה כולה ומשמרת את ערכיה (כ-solidarity, כ-trustworthiness, וגם כ-loyalty). נאמנות במקרא ובחז"ל היא יחס בין שניים, בין אדם לרעהו או בין אדם לאלוהים. הנאמנות שנוטל על עצמו המאמין בא-ל לפי לשון הפסוקים, היא נאמנותו של אדם יחיד לא-ל היחיד. זו נאמנות תוך עמידה בקשיים מתוך מסירות נפש. אמונה כנאמנות, מתבררת כמונחת גם ביסודן של תפיסות עבריות קאנוניות מאוחרות יותר. היא התגלתה גם במפרקים היסטוריים של תולדות ישראל, בזמני שמד, בהם הפגינו יהודים מסירות נפש עד כדי מסירת נפשם על אמונתם. נאמנות היא מרכיב אחד, אם כי חשוב, במשמעותה הרחבה של אמונה עברית. השלב הראשון יפתח בבדיקה הסמנטית של נגזרות א-מ-ן בפסוקים, ובניסיון לחלוץ את מובניהן הייחודיים. השלב הבא יפנה למספר מאמרי חז"ל המבליטים את הנאמנות אשר באמונה. קשר פנימי-מושגי זה בין אמונה ונאמנות כפי שהם מופיעים בפסוקים ובדברי חז"ל, זוכה לעיצוב שיטתי אצל המהר"ל, שיובא בפרק ג'. כהדגמה לאמונה-נאמנות תידון פרשת העקדה במקרא לפי חז"ל. בכך יסתיים חלקו הראשון של חיבור זה. חלקו השני ידגים חלופות עבריות גדולות לאמונה כנאמנות. הראשונה היא הרמב"ם, המדגים אמונה-כשכילה, שיתברר במפתיע כמחזיק גם באמונה כנאמנות. אחריו תובאנה עמדות קטועות של תלמידי הרמב"ן. אחריהם תובאנה חלופות לאמונה כנאמנות מתוך כתביהם של תיאולוגים יהודים מודרניים. החיבור יחתום בשלושה יוצרים אירופאים מודרניים המקדישים יצירה גדולה לאמונה דתית, והמציגים אותה מתוך תפיסה אכסיסטינציאליסטית. גם הם יתבררו כמעמידים אמונה על נאמנות. נאמנותם זו אצלם מתבררת כנאמנותו של האדם האותנטי לעצמו, למול האל. כבקשתו, כתשוקה אליו, כציפיה לו. שלושתם מבטאים בנאמנות זו את הקיומיות האנושית. נמצא כי כל אחת מתפיסות אמונה אלו מוסיפה נדבך חשוב למושג המורכב 'אמונה כנאמנות', או חלופה חשובה לו.

משום שונותם הלשונית המבנית והמושגית של הטכסטים השונים הנידונים בחיבור זה, כהדגמה לאמונה, נאלצתי להשתמש במתודות שונות ובסגנונות שונים במקצת כדי להתקרב לטכסט הנידון, כפי שאוזכר בפתיחה. עם זאת ניסיתי לשמר את אחידותה של מסגרת-העל ההסברית, בעיקר דרך הניתוח המושגי מחד, ודרך הצגתו בתמונה פנומנולוגית משותפת מאידך, כדי שתתאפשר תקבולת בין עולמות המחשבה השונים והשפות השונות שבהן הם מתבטאים. תקבולת זו מאולצת לבסיס לשוני ומושגי משותף, המאפשרת גם הסקתן של מסקנות כלליות. הדיון בודק, אפוא, בכלים אנליטיים-מושגיים (מוגבלים) את משמעותו וטווח חלותו של המושג החדש: 'אמונה כנאמנות', ומנסה לחלוץ מבנה פנומנולוגי של אמונה נאמנת, המשותף בקווי

המתאר הכלליים למגוון הטכסטים שהובאו. עם זאת, התרחקתי מבניית מודלים, המתבקשת לכאורה, כדי לשמר את הפן החי, הקונקרטי, של מאמינים-נאמנים אלה.

באשר למתודה ההרמנויטית (כפי שאוזכר בפתיחה), אני מאמצת, באופן כללי, את גישתו של רומן אינגרדן (1989), המניח סכימה בסיסית רזה, למשמעותה של היצירה (הסכימה האמנותית) ומילויה על-ידי פרשנויות המעניקות משמעויות שונות ומלאות ליצירה (המוצר האסתטי). הללו מאולצות לתחום את המקוריות של המילויים הפרשניים (המוצרים האסתיטיים) לתוך מסגרת הבסיס אותה מכנה אינגרדן 'רוחה של היצירה'. אינגרדן מדבר אמנם על יצירת אמנות המקבלת טווח של פרשנויות שונות לטכסט כלגיטימיות, אם הן בתוך הגבולות המובנים במשמעותה הישירה של היצירה, אך בדיון זה עמדנו מיושמת על טכסטים תיאולוגיים ופילוסופיים.

חלק א

מאמנה לנאמנות

פרק א. אמונה במקרא ובחז"ל

א.1. 'האמין' בפסוקי המקרא

עקיבה אחרי הופעות של נגזרות משורש א-מ-ן בתורה, בנביאים ובכתובים מגלה הבחנה מעניינת ועקבית בתצורת ההפעיל 'האמין'. 'האמין' מופיע בפסוקים בביטוי מקובל: 'האמין כי' המקביל לביטוי החז"לי 'האמין ש'. 'האמין כי' הוא הנשוא של הפסוק הראשי בפסוק האמנה מורכב (א' האמין כי) אשר אחריו באה פסוקית מושאית (או מילת-מושא המחליפה אותה) אשר בתוכנה מאמין המאמין, לה הוא מייחס אמיתות. לדוגמה: 'אליעזר האמין כי ימצא את הנערה המיועדת

ליצחק'. הדוגמאות בפסוקים מסבירות את עצמן:

למען יאמינו כי נראה אליך ה' (שמות ד, ה).
ולא האמינו מלכי ארץ כל יושבי תבל כי יב'א צר ואויב בשערי ירושלים (איכה ד, יב).
לא אאמין כי יאזין קולי (איוב ט, טז).
לא יאמין כי קול שופר [יגיע] (איוב לט, כד).

אלו הן כל ההופעות של הביטוי 'להאמין כי' בפסוקים. שלוש מתוכן הן בשלילה, שתיים מהן – בענייני חולין. בצורתן זו הן האמנות פרופוזיציוניות, האמנות דה-דיקטו. הביטוי השני בו מופיע 'להאמין' בפסוקים שונה לחלוטין, במבנהו התחבירי, במבנהו הלוגי ובמשמעותו.¹ צורה זו מופיעה בפסוק פשוט שאינו מורכב, ובזה עיקר יחודה. לדוגמה: "והאמן בה" (בראשית טו, ו). קרי 'אברהם, הנזכר בפסוקים הקודמים, האמן בה'. 'האמין' בפסוקים אלה מתפקד כפרדיקט דו-מקומי מסדר ראשון, הקושר בין הנושא-אברהם, למושא-ה'. זו ההופעה הראשונה של הביטוי, 'האמין ב' בפסוקים. ראשוניות זו היא משמעותית (כפי שיתברר בפ. ד). פסוקי 'אמונה ב', הנדירים בשפה המדוברת, נפוצים ברחבי התנ"ך. הם מתייחסים בדרך כלל לאמונה דתית, ומופיעים, בדרך

כלל, בפסוק חיובי. תופעה לשונית זו, מצביעה על יחודיותם, על חשיבותם המיוחדת. לדוגמה:

ויאמינו בה' ובמשה עבדו [בהתגלות הנס על ים-סוף] (שמות יד, לא).
וגם בך יאמינו לעולם [במשה, בסיני] (שמות יט, ט).
ויאמינו אנשי נינוה באלקים (יונה ג, ה).
האמינו בה' אלקיכם ותאמינו האמינו בו והצליחו (דה"ב כ, כ).
ויאמינו בדבריו (תהלים קו, יב).
כי במצותיך האמנתי (תהלים קיט, סו).²

'אמונה ב' היא אמונה בה', בדבריו, במצוותיו, במשה. 'אמונה ב' אינה יכולה להתפרש כהאמנה (B). (אפילו לא כהאמנה דה-רה), היא שונה לחלוטין, כי היא מופיעה בפסוק פשוט ולא בפסוק מורכב. לו נתפרשה כך, צריך היה לדרוש את כל הקשריה כ'מקרא חסר' (שמילוי יעביר אותו מפסוק פשוט לפסוק מורכב). קשה להניח שקיים ביטוי מקראי אשר באופן עקבי אינו יכול להופיע אלא כ'מקרא חסר'. אות היחס ב', ב'האמין ב', מצביעה על נגיעה, על יחס פנימי של קירבה למושא היחס, שלא כמו אות היחס ל, המצביעה על יחס רחוק יותר. 'מאמין ב' כמו 'אוחז ב'. האדם המאמין באלוקיו, דבק בו ומחובר אליו. לכן 'אמונה ב' איננה הלך-נפש (F). היא קשר של חיבור. היא יכולה להיות תנאי להלכי-נפש של היסמכות וביטחון או תוצאה שלהם, אך היא עצמה מעבר להם. גזניוס, במילונו הידוע למונחי התנ"ך (בתרגום לאנגלית: BDB, 1953, עמ' 53) מפרש: 'האמין' "trust, believe", אך גם 'stand firm'.³ גזניוס אינו עומד על ההבחנה בין 'להאמין כי'

ו'להאמין ב' ביאורו-תרגומו מתכוון לשרת את שתי הצורות ללא הבחנה, אך הוא מוסיף קו משמעות נוסף וייחודי – העמידה האיתנה של המאמין.

בפסוקים מופיעה גם צורה שלישית: 'האמין ל', המבטאת כמו הצורה הראשונה, האמנה לתכנים, לדברים' נאמרים, אך מופיעה בפסוק פשוט. לדוגמה, מלכת שבא אומרת לשלמה: ולא האמנתי לדברים [ששמעתי על חוכמתך] עד אשר באתי ותראינה עיני (מל"א י, ז) (אותה לשון בדה"ב ט, ו).

היא לא האמינה לדברים, לתיאורי חכמת שלמה ששמעה. מילת 'לדברים' עומדת במקום פסוקית התוכן המושאית. פירושם של פסוקים אלה יכול להתפרש גם כהאמנה דה-דיקטו סטנדרטית. כך גם "פתי מאמין לכל דבר" [שיספרו לו] (משלי יד, טו). הביטוי 'לכל דבר' עומד במקום שורה של פסוקיות מושאיות אותן מספרים לפתי. הביטוי 'האמין ל' מופיע בצורה נוספת בפסוקים: ויפג לבו [של יעקב ששמע שיוסף חי] כי לא האמין להם (בראשית מה, כו). ולא האמין להם גדליהו בן אחיקם [כי סכנה אורבת לו] (ירמיה מ, יד).

'אמונה ל' בפסוקים אלה (גם היא בשלילה ובענייני חולין) היא שונה. היא אינה מתייחסת לדברים שנאמרו, אלא לאדם המשמיעם. זו צורה שלישית, נוספת, של האמנה (כ-'belief'), המדגישה את היחס של המאמין לאומרם של הדברים. צורה זו יכולה להתפרש גם כהאמנה דה-רה. זאת אנו פוגשים בדוגמה הראשונה: יעקב לא האמין לבניו המספרים לו כי יוסף חי. בשניה: גדליה בן אחיקם לא האמין לאנשים שהזהירוהו מפני סכנה. שתי הצורות של 'להאמין ל', הן, אפוא, האמנות פרופוזיציוניות, בניגוד ל'להאמין ב' השונה מהן לחלוטין. בפסוקים שבהם מופיעים 'להאמין כ', 'להאמין ל' בא לידי ביטוי השימוש התחתני של אמונה במקראות. לעומתם, 'להאמין ב' מבטא שימוש עילי בפעולת אמונה המיוחסת למושא מקודש.⁴

בשלב זה מן הראוי לעמת את לשון 'האמין כ' 'האמין ל' מן הפסוקים, עם אופני הניתוח של פסוקי האמנה הרווחים בפילוסופיית הלשון העכשווית. זאת, כדי להבליט את היחודיות של 'להאמין ב' בתנ"ך. משום כך כדאי לאזכר את מה שכבר נאמר (במבוא). פסוקי האמנה ('האמין כ') רווחים בלשונות המדוברות. המבנה התחבירי שלהם הוא פסוק מורכב, אשר בו הפסוק הראשי מדבר על-אודות האמנתו של הנושא, כעמדתו: הביטוי 'יהודה האמין ש' מתפקד כמו הביטוי 'יהודה שיער ש', 'קיווה ש'. הפסוקית המושאית הבאה אחרי הפסוק הראשי מתארת את תוכן אמונתו (האמנתו) של הנושא בפסוק הראשי. הוא מאמין באמיתותה של הפסוקית המושאית: 'ימצא את יוסף, אחיו האובד במצרים'. פסוקים מורכבים מסוג זה מכונים: 'עמדות טעינה' ('propositional attitudes'). הם עוררו דיונים ערים, כיוון שלמרות נפוצותם בשפה המדוברת, נתגלו קשיים בניתוחם, בייחוס של אופרציות אפילו פשוטות (כימות לדוגמה) לניסוחיהם. זאת בגלל המבנה הלוגי המיוחד שלהם, כפי שנרמז במבוא. 'a מאמין באמיתותה של פרופוזיציה' (או של הפסוק המבטא את תוכנה) (בסימון המקובל 'BaP'). קושי שהוא בר-משמעות לענייננו שהתגלה בהם, קשור לערך-האמת שלהם, שאינו מציית לעיקרון האכסטנסיונליות. עיקרון זה טוען שכל הקשר בעל משמעות צריך להיות אכסטנסיונלי, כלומר, שאם יוחלף מרכיב אחד שלו במרכיב אחר שהוא שווה-הוראה לו, הוראת ההקשר לא תשתנה. אם ההקשר הוא

פסוק, הרי המרתו של ביטוי בפסוק בביטוי אחר שווה הוראה לו, לא תשנה את ערך האמת של הפסוק. לא כך הוא המצב בפסוקי האמנה. לדוגמה הפסוק: 'הצלבנים האמינו שיכבשו את ירושלים', יכול להיות פסוק אמיתי, המתאר את אמונתם זו של הצלבנים. לעומת זאת, הפסוק: 'הצלבנים האמינו שיכבשו את עיר היבوسی שכבש דוד', יכול להיות שקרי, כאשר אין הצלבנים יודעים שבשני הפסוקים מדובר באותה עיר, ולכן אינם מאמינים בפסוקית המושאית.

הקשיים הסמנטיים הנובעים מן המבנה הלוגי עוררו דיונים ערים וזכו לפתרונות מעניינים.⁵ קווין (1956) (כפי שהובא במבוא), כינה אותם 'oblique contexts' – 'הקשרים מוטים'. החשובה לצרכיו של דיון זה היא המודעות לקושי המבני ולקושי הסמנטי שבעקבותיו. מתוך המכלול של פסוקי האמנה, מעניינת בהקשר שלנו היא חלוקתם לפסוקי האמנה דה-דיקטו (dictum – מאמר), ופסוקי האמנה דה-רה (re – דבר). פסוקי האמנה דה-דיקטו בנויים כך, שקיים יחס דו-מקומי בין המאמין (של הפסוק הראשי) לבין תוכן פרופוזיציוני מסוים, או בין המאמין לבין פסוק המבטא תוכן זה. לדוגמה: 'מנחם מאמין שאוכלוסיית סין תקטן בשנים הקרובות'. פסוק האמנה דה-רה קובע שישנו יחס משולש בין המאמין לאובייקט מסוים (הנושא של הפסוקית המושאית), ולפרדיקט החל עליו. לדוגמה: מנחם מאמין על-אודות אוכלוסיית סין, שהיא תקטן בשנים הבאות. בשפה המדוברת חלוקה זו אינה קובעת שתי קטיגוריות מובחנות בבחירות בכל מקרה, אלא מציעה לעתים שתי פרשנויות אפשריות לאותו פסוק האמנה, כאשר המפרש מעדיף אחת מהן. בנוסף, בין שני סוגים אלה של פסוקי האמנה בשפת הדיבור, נמצאים לעתים גם קשרי אילוץ. הרבה פסוקי האמנה דה-רה מאולצים לפסוקי האמנה דה-דיקטו הקודמים להם או מתנים אותם, ולהיפך. לעתים נמצא גם כי פסוק האמנה דה-דיקטו מנביע פסוק האמנה דה-רה ולהיפך. קווין (1956, 1953) ראה את פסוקי האמנה דה-דיקטו כראשוניים, עליהם מועמדים פסוקי האמנה דה-רה. הם מבטאים את הצורה הנפוצה והבסיסית של האמנות. בעלי עמדות סמנטיות ריאליסטיות מעמידים את פסוקי האמנה דה-רה, שבהם מתייחס המאמין ישירות לאובייקט (ואותם ניתן לכמת בכימות ישיר על-ידי אכספורטציה), כבעלי קדימה.⁶ קשה, כמובן, ליישם את שאלת הקדימות לפסוקי האמנה דה-דיקטו ודה-רה בתנ"ך, כי מאחורי כל הכרעה כזו עומדת תיאוריה לוגית-לשונית עכשווית, שתאלץ פרשן לקבל את התיאוריה עם הפרשנות. הכרעת קדימות בשאלה זו לגבי פסוקים, תאלץ ליישם תיאוריה זו או חלופתה כעומדת בבסיסה של לשון המקרא כולה, וזו כבר חריגה מפרשנות קבילה לפסוקים. עצם ההצבעה על פסוקי האמנה בפסוקים וחלוקתם לשתי הקטיגוריות הללו, מספקת לצרכינו. נדגים פסוק האמנה דה-דיקטו מפסוק שהובא בראשיתו של פרק זה: "לא האמינו מלכי ארץ [...] כי יבא צר ואויב בשערי ירושלים" (איכה ד, יב). לעומתו, פסוק האמנה אחר, מאיוב, שהובא גם הוא, שונה הוא: "לא יאמין כי קול שופר [יגיע]" (איוב לט, כד). פסוק זה מסתבר יותר כפסוק האמנה דה-רה, כי הוא מתייחס לאמונת המאמין החלה על אובייקט – 'קול השופר', ומייחסת לו את שלילת הופעתו. אך חשוב להדגיש שוב את נדירותם של

פסוקי האמנה בתנ"ך לעומת נפוצותם של פסוקים פשוטים שבהם מופיע פרדיקט 'להאמין ב'.

פסוקי 'להאמין ב' ברחבי התנ"ך אינם יכולים להתכנס בפסוקי האמנה דה-דיקטו או בפסוקי האמנה דה-רה, משום המבנה התחבירי-לוגי והמבנה התחבירי-דקדוקי שלהם, כפי שהתברר.

'האמין ב' מופיע, כפי שהתברר, בפסוק פשוט, שאינו מורכב (המכונה לעתים בלוגיקה 'פסוק אטומי'). 'האמין ב' מבטא יחס דו-מקומי, אך לא בין האמנת המאמין לתוכן האמנתו, אלא באופן פשוט, בין הנושא למושא. האמין הוא הפרדיקט הקושר את הנושא (המאמין) לאובייקט (מושא).

בכך משתחררים פסוקים אלה המשתמשים בפועל 'להאמין' ביחס לנושא מקודש, מן הבעייתיות הכרוכה בעמדות טעינה, במיוחד בקושי של ערך האמת (אי ציות לעיקרון האכסטנסיונליות) המסקנה הסמנטית היא, כי אין הביטוי המקראי 'האמין ב' מבטא יחס אפיסטמי כלל. אות היחס 'ב' המצורפת ל'האמין', כפי שהובהר במבוא, מורה על יחס ישיר של חיבור, מסוג כלשהו, של המאמין באובייקט שלו. בכך נמצאים פסוקי 'אמונה ב' ברחבי התנ"ך, המבטאים פעולה דתית, משוחררים מכל עומס הבעייתיות הכרוכה בפסוקי האמנה פרופוזיציוניים, שהרי אינם פסוקים מורכבים וכך אינם עמדות טעינה. השאלה העומדת ברקע לאורכו של פרק זה היא: מדוע קשר-חיבור זה 'ב' צורך לפועל 'להאמין' דווקא? פרק זה (ופ. ג) הם תשובה לשאלה זו. תשובה ראשונית וחלקית היא שפסוקי 'האמין ב' המיוחסים לנושא מקודש מאולצים למספר מצומצם של האמנות פרופוזיציוניות (האמנות דה-רה בעיקרן) קודמות (ש'האל קיים', ושי'אדם יכול להתחבר אליו). אך בכך אין פסוקים אלה עצמם הופכים להאמנות אפיסטמיות. מהו, אם כן, פירושה של 'האמנה ב' בפסוקים? עניין זה ילך ויתברר בסעיפים הבאים שיעסקו בנגזרות נוספות של א-מ-ן.

לעומת גזניוס, שהתעלם מהבחנה עקבית זו בפסוקים, היו פרשנים עברים לתנ"ך שראו בהבחנה בין 'להאמין ל' לבין 'להאמין ב' הבחנה בעלת חשיבות מכרעת. המלבי"ם (1809-1879)

בפירושו למכילתא (בשמות יד, לא) על הפסוק "ויאמינו בה' ובמשה עבדו", מסביר:

אמונה שאחריו למ"ד מציין שמאמין אל מה שיאמר לו לפי שעה. ואמונה שאחריו ב' מציין שמאמין **בהעצם עצמו ובכחו** שהיא האמנה לעולם כמ"ש [כמו שנאמר] "וגם בך יאמינו לעולם" [שמות יט, ט].

המלבי"ם מגלה את העובדה הטכסטואלית של ההבחנה העקבית בפסוקים בין 'להאמין ל', 'להאמין כ', לבין 'להאמין ב'. הוא מצביע על שני הבדלים עקרוניים. הראשון מבחין ביניהם לפי האופי הכללי של התוכן. 'להאמין ל' מתייחס אל 'מה שיאמר לו' איש שיחו בשיח המקובל. אמונה כזו יכולה להיות רק האמנה פרופוזיציונית רגילה. לעומת זאת, המאמין ב'העצם עצמו' (בה"א הידיעה, לרמיזה שמדובר על העצם הגדול), מבטא אמונה **בו** כמושא אמונתו, כיחס ישיר **למושא** ההאמנה עצמו. המלבי"ם מוסיף מילה נוספת, שאין להתעלם ממנה: 'בכחו'. מאמין זה מאמין באיפיון אחד של 'העצם' – בכוחו. בכך נפתח הפתח למה שיכול להשתלשל מקשר-חיבור זה, שהוא היסמכות על כוחו וביטחון בו. ההבדל השני ביניהם הוא בערוץ הזמן. האמונה (האמנה) הראשונה נאמרת בהקשרים בנאליים, על עניינים שהטווח הזמני שלהם הוא 'לפי שעה'. 'אמונה ב' אינה מוגבלת בזמן, כי אינה חלה על ענייני השעה. היא 'האמנה לעולם', המכוונת לקשר של קיימא. אין

כוונתו להאמנות תיאולוגיות נצחיות, אלא לעובדת החיבור בין אדם ואלוקיו, כ'אמונה ב'. האסמכתא שהוא מביא היא: "וגם בך יאמינו לעולם".

רש"י הירש (1888-1808) בפירושו לתורה, מבחין גם הוא בין 'להאמין ל' (כל) ו'להאמין ב', אך אין הוא מגלה הבחנה זו בפסוקים עצמם. הוא חש ש'אמונה ב' (האמן בה') היא המרכזית באמונה יהודית, ומשתמש בה כדי לדחות האמנה בדוגמות גרידא.

אמונה היא עיקר היהדות, אולם המפרש 'אמונה' במשמעותה המקובלת היום, מרוקן אותה מעצם תכנה. 'אמונה' במשמעותה המקובלת הרי היא פעולה שכלית, ויש שהיא רק 'סברא' בעלמא. וכל מאמין סבור שאמונתו היא אמת, על יסוד תבונתו והבטחתו של אחר. והנה, היום מזהים 'דת' עם 'אמונה' [...] אדם דתי מאמין בעיקרים שאינם ניתנים להשגת השכל. כך גירשו את הדת מן החיים. כך הפכו את הדת לספר עיקרים, למערכת סיסמות אמונה [...] אולם לתת אימון בדברי הזולת אינו בשום מקום 'האמין ב' אלא 'האמין ל'. ואילו 'אמונה ב' איננה רק אמונה עיונית, [...] אלא זו משמעות "האמין בה" לתמוך יתדותנו בה", לסמוך עליו בעיון ובמעשה, להתחזק בו וללכת אחריו (הרב הירש על התורה, בראשית טו, ו).

'אמונה ב', העומדת ברקע הבחנתו, היא היסמכות על ה' כהתחזקות בו, וכתמיכת החיים בו. בכך הוא מפרש ומרחיב את טיבה של 'אמונה ב' כהסמכתם של חיי האדם לכל פרישתם בו. חכמי המוסר כינו היסמכות זו 'ביטחון'. הקשר המושגי בין אמונה וביטחון עוד יעלה ויידון.

א.2. המאמין אינו אלא איש האמונים

המשימה הטבעית הבאה צריכה להיות הבהרת נגזרת הבינוני בהפעיל בפסוקים, ההופכת לשם עצם בעברית, 'מאמין', 'מאמינים'. והנה, לא נמצא בכל רחבי התנ"ך כלל מאמין. שם העצם, או שם התואר 'מאמין', 'מאמינים', נעדר מפסוקי המקראות(!) (אולי רק מופע אחד).⁷ התורה, עליה אומר בעל התהלים "וכל מצותיך אמונה" (תהלים קיט, פו), או: "צדק עדתיך ואמונה מאד" (שם קיט, קלח) אינה מאזכרת את המאמין בה. 'מאמין' מופיע פעם אחת כפועל: "ובדבר הזה אינכם מאמינים בה' אלקיכם" (דברים א, לב), ופעם אחת כשם עצם: "המאמין לא יחיש" (ישעיה כח, טז). לעומת זאת, 'מאמינים' מופיעים בלשון חז"ל.⁸ בפסוקים, במקום 'מאמינים' מופיעים 'אנשי אֱמוּנִים' (trustworthy, reliable). מונח זה מתפקד כתואר וכשם עצם. המושג 'אֱמוּנִים' מתייחס לעשייתה של פעולה ומאפיין אותה, ובהכללה – מאפיין את כלל פעולותיו של אדם, ההופך להיות 'איש אמונים' דרך פעולותיו האמינות. מושג זה שרוי, אפוא, באזור של פעולה, במיוחד בפעולות עם הזולת. כך בפסוקים "עַד אֱמוּנִים לֹא יִכָּזֵב" (משלי יד, ה), "וְאִישׁ אֱמוּנִים מִי יִמְצָא" (שם כ, ו), "וְיָצִיר אֱמוּנִים מִרְפָּא" (שם יג, יז), כולם בספר משלי. המונח 'אֱמוּנִים' מופיע בפסוקים גם כשם עצם המנותק מסמיכות, כמו: "וַיִּבֹא גֹי צָדִיק שֶׁמֶר אֱמוּנִים" (ישעיה כו, כא), או "אֱמוּנִים נִצֵּר הִי" (תהלים לא, כד), או "כִּי פִסּוּ אֱמוּנִים מִבְּנֵי אָדָם" (שם לא, כד).⁹ קו המשמעות המשותף לכל הופעות 'אֱמוּנִים' בפסוקים היא **נאמנות** מתמדת, המתייחדת ביציבותה, שעליה ניתן להיסמך ולסמוך, כ'אמינות' (בעברית המודרנית). הנה התרחקנו יותר מן המאמין לאמיתות, המאמין

ב'אמונה כ"י, והגענו לנאמנות. אנשי האמונים קרובים יותר ל'מאמין ב'. הם מדגישים את קו הנאמנות הרומז ל'אמונתם ב'א-ל', לקשר הקרוב.

אם אין מאמינים (believers) בפסוקים, היכן היא האמונה? המילה 'אמונה' מופיעה בתנ"ך פעמים רבות, אך בכל הופעותיה אין, ולו אחת, הנושאת מובן של קובץ האמונות דתיות. 'אמונה' מופיעה, גם היא, בהקשרים של פעלתנות בחיי המעשה. הדוגמאות הבולטות הן מחיי מעשה שיש בהם קדושה, בעיקר בעבודה הכרוכה באחזקת המקדש. פעמיים נאספו כספים רבים מן העם, בימי מלכי יהודה (יהואש ויאשיהו), לשם בדק הבית של המקדש. שכרו בעלי מלאכה והם קיבלו את הכספים, ועבדו. "וחזקו בו את בית ה'" (מל"ב יב, טו), "ולא יחשבו את האנשים אשר יתנו את הכסף על ידם לתת לעשי המלאכה, כי באמונה הם עושים" (שם יב, טז) (בימי יהואש). "אך לא יחשב אתם הכסף הנתן על ידם כי באמונה הם עושים" (שם כב, ז) (בימי יאשיהו) (כך נזכר גם בדה"ב לד, יב). עשיה זו היא באמונה – בנאמנות מלאה שאין בה חשש של מעילה ולכן אין צורך בבקרה. תיאור אחר מתאר את השפע ש"הרבו בני ישראל [להביא למקדש] ראשית דגן תירוש ויצהר ודבש [...] הכל הביאו לר"ב הביאו" (דה"ב לא, ה). כנסו הכהנים והלוויים ב'אמונה' (שם, יא) וחלקו אותם לפי היושר, בנאמנות. "בערי הכהנים באמונה לתת לאחיהם במחלקות כגדול כקטן", ללא חשש להשתלטותו של גדול על קטן. אלה 'אנשי אמונים', העושים מלאכתם ב'אמונה'. המילה 'אמונה', מצורפת מספר פעמים למילה 'משפט', במובן של נאמנות ויושר בחיי החברה. על חסרונן בירושלים מקונן הנביא ירמיה (ה, א): "אם תמצאו איש [...] עשה משפט מבקש אמונה". צירוף יחודי בין אמונה ומשפט מופיע בצידוק הדין השלם. בעל התהלים מצדק את יסוריו: "ידעתי ה' כי צדק משפטיך ואמונה עֲנִיתִנִי" (תהלים קיט, עה). פסק הדין, המשפט, צודק הוא. הנענש מודה שעניניו ניתנו באמונה, ללא סטיה, ללא עיוות. אמונה כעשיה נאמנת, בעוצמה, בהפלה מיוחדת מייחס הפסוק למשה במלחמת עמלק. "וידוי משה כְּבָדִים [...] ויהי ידיו אמונה עד ב'א השמש" (שמות יז, יב). אמונה מיוחסת פעמים רבות בפסוקים גם לא-ל. לכאורה ראוי להם לבני האדם שיהיו הם בעלי אמונה באלוהיהם, אך מתברר כי גם הא-ל בפסוקים מופיע כבעל-אמונה. אמונתו של האלוהים נושאת אף היא אותה משמעות: החזקה נאמנת, שלא תתערער לעולם בהבטחותיו, ותשלומן הנאמן: "חדשים לבקרים רבה אמונתך" (איכה ג, כג) או בפסוק שנעסוק בו בפרק הדן במהר"ל: "להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות" (תהלים צב, ג). גם באסונות ובצרות הניתכות מלמעלה, אמונתו נאמנת שיגאלם כפי שהבטיח. כך נאמנת הבטחתו לדוד, שישמרנה לכל צאצאיו: "נשבעת לדוד באמונתך" (תהלים פט, נ) וכך גם "ועד ד'ר וד'ר אמונתו" (תהלים ק, ה). אמונתו של האלוהים מצורפת בפסוקים רבים לחסדו. בפרק פט בתהלים (המיוחס לאברהם, אבי המאמינים) מופיע צירוף זה פעמים מספר: "ואמונתי וחסדי עמו" [של הא-ל עם דוד] (שם כה). והפירוש בהמשך: "לעולם אשמור לו חסדי ובריתי נאמנת לו" (שם ל). כן גם בפרק צח (ג) בתהלים: "זכר ה' חסדו ואמונתו לבית ישראל". עצם ההבטחה לדוד, לישראל באה ממידת חסדו, אך היא נשמרת

ומתקיימת במידת אמונתו הנאמנת. אמונתו של הא-ל נזכרת בפסוקים גם מעבר ליחסיו עם בני אנוש, במעשה הבריא: "עולם חסד יבנה שמים תִּכְן אמונתך בהם" (תהלים פט, ג). וכן: "וכל מעשהו באמונה" (שם לג, ד). הבריא נברא באמונה כנאמנות, שאותה שיקע הבורא בבריא (עניין זה יובהר בדיון במהר"ל, פ.ג.). כך גם הגאולה העתידה, הנמשלת לשיבתו של הארוס לארוסתו: "וארשתיך לי לעולם וארשתיך לי בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים; וארשתיך לי באמונה" (הושע ב, כא-כב). החתימה היא 'באמונה', בנאמנות יציבה, ולעולם.

אמונה ברחבי הפסוקים מתבררת, אפוא, כרחוקה במשמעותה מהאמנה בהאמנות תיאולוגיות. היא גם אינה מתארת הלכי-נפש. היא אופן של עשייה, ביציבות ובהתמדה, בנאמנות, שעליה ניתן להיסמך. הקשריה השונים, כפי שנוכחנו לראות, מעגנים אותה באזור של עשייה הקשורה ליחסים הדדיים בין שניים, כנאמנות. כך בפעולתו של הבורא בבריא עולמו, כך ביחסים בין אדם וא-ל, וכך ביחסיהם של בני אדם זה עם זה. אמונה מופיעה בהקשרים נוספים, בלתי צפויים, כניגודו של השקר. בהקשרים אלה, מחליפה האמונה את האמת, כניגודו של השקר. בכך נרמזת גם משמעותה של 'אמת' בפסוקים כקרובה למשמעותה של אמונה. לדוגמה: "דרך שקר הסר ממני [...] דרך אמונה בחרתי" (תהלים קיט, כט-ל). או: "ולא אשקר באמונתי" (שם פט, לד). אמונה זו אינה שוות-משמעות לאמת של ייצוג המתארת מציאות חיצונית. היא משמרת את משמעותה המקורית: נאמנות שעליה ניתן לסמוך. 'אמונה' זו, הממלאה את מקומה של 'אמת', נושאת משמעות של מידה טובה של מחויבות אישית לאמת, אחריות שנוטל על עצמו אדם לתמוך באמת מתוך נאמנות. בכך מתברר גם מובנו של השקר שהוא היפוכה של אמונה כזו. השקר אינו תכונה נייטרלית של פסוק, אלא מידה נלווה, שפירושה התערערות של עמידה יציבה במחויבות, אפילו בגידה, כמו: "יפיח אמונה יגיד צדק ועד שקרים מרמה" (משלי יב, יז). מובן זה של 'השקר' מקבל סימוכין מן המונח הסינונימי שלו במקרא – 'כזב'. ה'כזב' נושא קונוטציות של סטיה מתפקיד. הכזב מאכזב. הוא אינו ממלא ציפיה סבירה ממנו. לכן אי-אפשר לסמוך ולהיסמך עליו. "וכמוצא מים אשר לא יכזבו מימיו" (ישעיה נח, יא). הצמא הבא להרוות צמאוננו, לא ימצא אותו 'נחל אכזב', יבש ומאכזב, אלא נחל נובע הנאמן לתפקידו. בכך הוא מעיין אמיתי ('the real one'). כך גם העד המעיד רק דברי אמת: "עד אמונים לא יכזב" (משלי יד, ה). ניתן להסמך עליו את העדות. לעומתו: "ויפיח כזבים עד שקר" (שם). אי אפשר להסתמך ולהיסמך עליו. הוא משקר ולכן מאכזב.¹⁰

הקשר המושגי בין אמונה לאמת, מתחזק דרך משמעותן של נגזרות נוספות מן השורש א-מ-ן: "יֵאֱמְנוּ דבריכם" (בראשית מב, כ), אומר יוסף, שליט מצרים המוסווה לאחיו כשהוא דורש מהם להביא את אחיהם הצעיר. 'יֵאֱמְנוּ' במובן של 'יתאמתו'. הכוונה היא לאמת במובנה המקובל, המתארת מציאות חיצונית, שאותה סיפרו האחים לשליט, אך היא נושאת גם מרכיב אישי במשמעותה: אימות על-ידי עדות נאמנת. זה הקשר המושגי בין אמת לאמונה נאמנת. קשר זה

מודגש בתפילתו של שלמה בחנוכת המקדש: "יִצְאָן דְּבָרִיךְ אֲשֶׁר דְּבַרְתָּ לַעֲבֹד לְדָוִד אֲבִי" (מל"א ח, כו). תחינתו לא-ל היא שתתאמת הנבואה שניבא לדוד, לבנות לו בית נאמן של קיימא. בכך תהפוך הבטחה אלוֹקִית זו מנבואה עתידית – למציאות הווית (וכן גם דה"א יז, כג-כד; דה"ב א, ט; י, יז).

הרד"ק (1160-1235) בספר השרשים שלו (תשכ"ז) מייחד ערך אחד לא-מ-ן ולנגזרותיו. הוא פותח ב'האמין' ומסבירו על שתי פנים, אך לא בהתאם למבנה התחבירי שהובא בפתחו של פרק זה, אלא כחליצתם של שני תת-מובנים במשמעות העשירה של 'להאמין'.

"אמן" ו"האמן" [והאמן] בה"י (בראשית טו, ו) "למען יאמינו" [כי נראה אליך ה"י] (שמות ד, ה) כלם אשר הם מבנין הפעיל הם הבטחון והקבלה (קרידינצא בלע"ז) [credit] והם יוצאים מענין אמונה כי המאמין באחד נותן האמונה וסובר שהוא אמת (שם, עמ' 20).

שני תת-המובנים של 'להאמין' הם: קבלתו של מושא האמונה כאמין, כראוי לבטוח בו, וייחוס אמת שמייחסים לו המאמינים מכוח אמונתם בו. 'אמת' מנוסחת בדברי הרד"ק כפרדיקט חד-מקומי החל על אובייקט. 'אמת' כפרדיקט חד-מקומי מיוחסת בפסוקים רק לא-ל: "וה' אלקים אמת" (ירמיה י, י) (אין זו דוגמתו של הרד"ק). מסתמן מדברי הרד"ק כי האיפיון השני – "וסובר שהוא אמת", הוא הסיבה לראשון – "הבטחון והקבלה". מובנה של 'אמת' בהקשר שלו הוא מציאות, קיום מוחלט.¹¹ הבחנה זו של הרד"ק קרובה להבחנתו של בובר (שהובאה במבוא), המבחינה בין הביטחון במושא האמונה (trust someone), לאישור אמיתותו (acknowledge a thing) (to be true). בובר, כפי שראינו, בונה אותם כשני מובנים נפרדים, ומעמיד עליהם את שני הטיפוסים העיקריים של אמונה דתית.¹² הרד"ק לעומתו, מנהיר את משמעותו הכללית של המושג 'להאמין' כבעל שני שלבים: ביטחון בא-ל וייחוס של מידת האמת לא-ל כ'אמת', הא-ל הוא מקורה של האמונה ('ונותן האמונה'), ובכך רואה המאמין סיבה נאותה גם לביטחונו בא-ל. הרד"ק חולץ את הנרמז בפסוקים הקושרים את משמעותה של 'אמונה' למשמעותה של 'אמת'. הוא מביא אסמכתאות לקשר מושגי זה מנגזרות נוספות של א-מ-ן בפסוקים שבהן בולט קשר זה (חלקם הובאו לעיל). מתברר, כי הוא רואה ב'אמת' ולא ב'אמונה' מושג המבריא את משמעותן של נגזרות א-מ-ן בפסוקים.

"איש אמונים" (משלי כ, ו) "עד אמונים" (ישעיה כו, ב) "אמונים נוצר [נצר] ה"י" (תהלים לא, כד) "כי פסו אמונים מבני אדם" (שם יב, ב) "אנכי שלמי אמוני ישראל" (שם"ב כ, יט) שלשתם שם תאר אמת כלם ענין אמת (שם).

'אנשי אמונים' בפסוקים אלה, מוציאים לאור את האמת, מתוך נאמנותם (reliability) לה. כך גם הם עצמם, בפעולותיהם מאמתים ומקיימים את דבריהם. גם התצורה 'אָמֵן', אינה אלא אישור אמיתותם של הדברים. כך ממשיך הרד"ק ומסביר:

"אָמֵן כן יעשה ה"י" (ירמיה כח, ו) אמת יהיה זה וכן יעשה ה' (שם).

זו אכן משמעותן של כל הופעות 'אָמֵן' בפסוקים, כהסכמה וכאישור, אישור נכונותו של הנטען. "ויענו כל העם ואמרו אמן" (דברים כז, ט, וכן שם, כז; טז, יז) (על הקללות בהר עיבל). על-ידי עניית 'אמן' מסכימים כל העם עם נחמיה בתוכחתו (נחמיה ה, יג). "ויענו כל העם אמן ואמן" (שם

ח, ו), וכך גם בברית התורה שכת עמם נחמיה (שם). פרק האמונה בתהלים מסתיים: "ברוך ה' לעולם אמן ואמן" (פט, נג).

הקשר המושגי בין 'אמת' ו'אמונה' בולט גם בנגזרות א-מ-ן נוספות שמביא הרד"ק: "אָמנה אחתי היא בת אבי" [בראשית כ, יב], שפירושו 'אמת אחותי היא' [...] (שם). או: "אָמנה אנכי חטאתי לה" (יהושע ז, כ). 'אמת אנכי חטאתי'. הרד"ק מוסיף עוד תצורה מקראית כדוגמה הבאה לבסס אותו מהלך סמנטי: "אָמנם שעניינו אמת" (שם), כמו: "האף אָמנם אלד ואנכי זקנתי" (בראשית יח, יג), שואלת שרה. או בהתוודויותיו של איוב: "אָמנם ידעתי כי כן" (ט, ב), "ואף אָמנם שגיתי" (יט, ד). מובן של 'אמן', 'אמנה', 'אמנם' (נגזרות של אמונה) בדוגמאות אלו הוא אישור להתקיימות ריאלית ולהודאה בה, להסכמה איתה. הרד"ק מפרש זאת פשוט כאמת. 'אמת' שמובנה קיום, כאשר הכוונה היא לאישורו האישי של המצב הקיים. 'אמונה' כ'אמת' אינה מכוונת לסמן אישורו של מצב קיים גרידא. מושג ה'אמונה' מוסיף למשמעותו של מושג ה'אמת' את הנאמנות כחוזק וכיציבות אשר בשמירת הקיום, דרך פעולתו של בעל רצון. כך מסכם הרד"ק:

"ה' עיניך הלא לאמונה" [ירמיה ה, ג]. כלומר השגחתך בהם לדבר קיים לא לדבר בטל (שם). הפסוק בישיעה, הפותח את פרק כה, אשר בו נתלו פרשנים רבים, משמש לרד"ק אסמכתא:

"אודה שמך כי עשית פלא עצות מרחוק אמונה אמן" [...] פירושו קיום וקיום וכפל המלות לרוב הקיום (שם). קיום זה, מובנו ברד"ק אמת המורה על הקיום. זו המשמעות של 'אמונה' בפסוק וגם של 'אמן'. כך הוא מפרש פסוק זה גם על אתר:

"עצות מרחוק אמונה אמן" [אמן] העצות שאמרת מזמן רחוק על ידי נביאך נתקיימו קיום חזק. זהו 'אמונה אמן' [כאן מוסיף הרד"ק דוגמאות מ'נאמן' דווקא] וכן במקום 'נאמן' חזק וקיים. רש"י: עצות שיעצת מרחוק לאברהם בברית בין הבתרים "אמונה אמן" [אמונה נאמנת]. מצודת דוד: העצות שיעצת מזמן רחוק אשר הבטחת על ידי הנביאים היא אמונה אמתית וקיימת כי כן נעשה. הזמן של אחרית הימים מתואר כעתיד שבו תשרור אמונה נאמנת בארץ שתאשר תמיד את האמת המורה על הקיום. "אשר המתברך בארץ יתברך באלקי אמן והנשבע בארץ ישבע באלקי אמן" (ישעיה סה, טז) זו הפסגה.

א.3. מאי אמת?

אמת נידונה בקשריה ובהקשריה עם האמונה. היא התבררה כמושג משלים למושג ה'אמונה' ששדה משמעותו נחתך עם שדה המשמעות של 'אמונה'. מה הם מובניה של ה'אמת' בפסוקים כשהיא לעצמה? המילה 'אמת' בהופעותיה בפסוקים נושאת מספר מובנים שרק אחד מהם קשור אינהרנטית ל'אמונה', בעוד ש'אמונה' ב' וכל הנגזרות הנוספות של א-מ-ן בפסוקים נושאות תמיד במושגן רכיב של 'אמת', המורה על הקיים ודורש את שמירתו. מובניה של 'אמת' ניתנים לדירוג הירארכי שניתן להקבילו לדירוג מובניו של 'להאמין' בפסוקים. 'אמת' בכמה הקשרים היא פשוט

פרדיקט מסדר שני החל על פסוקים, כמו בשפה המדוברת וברוב השפות המונהגות, במובן הסטנדרטי של תואמות. יוסף המוסווה בוחן את אמיתות סיפוריהם של אחיו: "ויבחנו דבריכם האמת אתכם" (בראשית מב, טז). ההנחיה לדיינים, החוזרת פעמיים (בחומש דברים), היא להוציא את האמת לאור. "ודרשת וחקרת ושאלת היטב והנה אמת נכון הדבר" (דברים יג, טו; יז, ד); "אמת הדבר אשר שמעתי" (מל"א י, ו; דה"ב ט, ה), אומרת מלכת שבא בהתייחסה לתיאורים של חכמת שלמה. בדוגמאות אלה, מילת המושא שעליה חלה האמת כפרדיקט עומדת במקום פסוק מושאי שלם. אמת כזו, מקבילה ל'אמונה כ' כיוון שהיא חלה על פרופוזיציות. 'אמונה כ' מופיעה גם היא באזור של הפרופוזיציות. אמת בפסוקים מתייחסת לעתים גם לשפה בכללותה, לעניינים בכללותם: "שפת אמת תכון לעד" (משלי יב, יט). או: "משפטים ישרים ותורות אמת" (נחמיה ט, יג). הכוונה היא לשפה או לדברים נאמרים, כשהם מבוססים, נכונים, ועומדים על כנם. 'אמת' במובן אחר, חדש זה, מופיעה גם כתואר לוואי לשם. "אשר הנחני בדרך אמת" (בראשית כד, מח); "אנשי אמת" (שמות יח, כא). או: "ונתתם לי אות אמת" (יהושע ב, יב). בצירופים אלה אמת מסמנת את תכונת העצם המדובר, שהוא נכון, מבוסס. אמת מופיעה לעתים גם כשם עצם כללי מופשט, כנושא של משפט, שעליו חל הפרדיקט: "כי כשלה ברחוב אמת" (ישעיה נט, ד), או: "ותהי האמת נעדרת" (ישעיה נט, טו), או בפסוק המכריז: "אמת מארץ תצמח" (תהלים פה, יב). 'אמת' גם כמושא של משפט: "השמר אמת לעולם" (שם קמו, ו). אמת במובנים אלה מורה על תואמות למצב עניינים, בהדגשת היציבות וההתמדה, כששמירתה נאמנת. כך מתלווה לאמת אפילו במובניה אלה הקונוטציה האישית, שהגיעה אליה מאמונה-נאמנת. אמת נושאת אף היא מובן של מידה טובה. היא מצורפת לעתים לחסד, כאשר שתי מידות טובות אלה תומכות זו בזו. כך מבקש יעקב הנוטה למות מיוסף בנו שיקברו בארץ כנען: "ועשית עמדי חסד ואמת" (בראשית מז, כט). צירופן של מידות אלה בצורה מופלגת מיוחס לקב"ה: "ארץ אפים ורב חסד ואמת", ב"ג מידות רחמיו (שמות לד, ו). כך גם: "יעשה ה' עמכם חסד ואמת" (שמואל ב, ו). האמת מאפיינת את יציבותו, התמדתו ואמינותו של החסד. חזקיה המלך מבקש: "אם שלום ואמת יהיה בימי" (מלכים ב, כ, יט; ישעיה לט, ח), כאשר כוונתו ל'שלום-אמת', שלום יציב ובטוח. אמת מורה גם על מידה טובה ביישומה הקונקרטי כישרה, כעשיה בלב תמים: "אם באמת אתם מ'שחים אתי" (במשל יותם, שופטים ט, טו), או "אם באמת ובתמים עשיתם" (שם ט, טז, יט). אמת מופיעה גם במובן של אותנטיות, במה שאין בו זיופים: "ואנכי נטעתיך שורק כלה זרע אמת" (ירמיה ב, כא). 'אמת' מסמנת בפסוקים התאמה לנדרש גם בהתמדה לאורך זמן, ובזה היא נושאת תכונות משותפות עם 'נאמנות': "כאשר הלך [דוד אבין] לפניך באמת ובצדקה ובישרת לבב" (מלכים א ג, ו), אומר שלמה. תשובתו של האלוקים היא: "נשבע ה' לדוד אמת לא ישוב ממנה מפרי בטןך אשית

לכסא לך" (תהלים קלב, יא). הצירוף אמת עם נאמנות מופיע בפסוק מפורש: "יהי ה' בנו לְעַד אמת ונאמן" (ירמיה מב, ה). 'הוא' יכול להיות 'עד אמת', שעדותו אמיתית תמיד, וכך תישמר לעולם, בנאמנות. דיון מעמיק במושג ה'אמת' ומובניו ברחבי הפסוקים חורג מגבולותיו של חיבור זה. הצד המרתק שהתגלה באמת הוא באיפיונה היסודיים, כהצבעה על קיום ועל שמירתו ביציבות ובהתמדה. איפיונים אלה הם גם איפיונה של אמונה בפסוקים.¹³

הרד"ק מוסיף לקשריות המושגית הפנימית שבין האמת והאמונה בסיס אטימולוגי חשוב (ספר

השרשים, עמ' 20):

ועל דעתי כי **אמת** משרש זה ומשפטו **אִמְנָת** [...] ונפלה הנו"ן להקל כמו שנפלה מן בַּת הראוי להיות בְּנָת, והדגש בהסמכו אל הכינויים יוכיח [דגש מופיע בהטיות אמת, כמו אמת, אמתך וכו', המעיד על האות שנפלה].
השורש האטימולוגי של מילת 'אמת' הוא, אפוא, אמונה. גם גזניוס בערך 'אמת' מאזכר בקיצור, ללא הסבר, מקור אטימולוגי זה של האמת: "אמת [...] אִמְנָת [contraction] for (p. 54) cont.". מילת 'אמת' נמצאת אפוא נגזרת ממילת 'אמונה', למרות שבתפיסה הלשונית הרווחת מושג ה'אמת' מקובל כבסיסי יותר, ובדרך כלל הם מעוגנים באזורי משמעות שונים. המיוחד בלשון המקרא הוא, כי 'אמת' ו'אמונה' משותפות באיפיוני היסוד של משמעותן: יציבות והתמדה. 'אמונה' מדגישה את קו המשמעות הסובייקטיבי יותר של תכונות אלה, 'אמת' – את קו המשמעות האובייקטיבי יותר שלהן. תכונות אלה של מושג ה'אמת' ומושג ה'אמונה' במקרא אינן הפשטות גרידא. גם כאשר הן מיוחסות לא-ל, הן מתגלות בערוץ הזמני כמאפיינות פעילויות. מתברר כי מרכיבי משמעות אלה בסיסיים הם גם בשדה המשמעות¹⁴ של 'נאמנות'. בכך עוברת משמעותה של ה'אמת' המקראית לא רק היסט במובניה (או בחלקם), אלא היא מועתקת לצירי ייחוס חדשים: מאיפיון נייטרלי של יצורים לשוניים (פסוקים, טענות, היגדים) היא עוברת לאיפיון של פעילויות אנושיות זמניות. מצד שני ה'נאמנות' מכילה בשדה המשמעות שלה מרכיבים של מושג האמת המקובל, שבין יתר איפיוניה: אחיזה מקוימת באמיתות. זאת, מתוך תחושת מחויבות, ביציבות, בהתמדה, לאורך זמן, בלי לאכזב. משמעותה של 'נאמנות' במקרא משמשת, אפוא, בסיס סמנטי למשמעותן של 'אמת' ושל 'אמונה'.

א.4. הנאמן – נושאה של האמונה

התבוננות במושגי 'אמונה' ו'אמת' ברחבי הפסוקים גילתה ששדות המשמעות שלהם נחתכים, וישנם מרכיבי משמעות משותפים לשניהם. מרכיבים משותפים אלה הם מאפייניה המובהקים של 'נאמנות'. כלומר, אזור החיתוך של שדות המשמעות של אמת ואמונה מתברר כשדה המשמעות של נאמנות. במעגל הבין-אישי, הנאמן הוא המשען היציב והבטוח שעליו ניתן להישען. בכך

משמשת הנאמנות כוח מאחד. קו ההתמדה שב'נאמנות', כפי שמתברר בפסוקים, מלווה לעתים בביטוי 'עד עולם', כשהוא מיוחס לאלוקים. כך מבטיח הקב"ה לדוד על כינון ביתו אחריו: "ונאמן ביתך וממלכתך עד עולם לפניך, כסאך יהיה נכון [אמת] עד עולם" (שמואל ב ז, טז). כן בתהלים (פט, כט): "לעולם אשמור לו חסדי, ובריתי נאמנת לו". נאמנות בגבולות הזמן האנושי חלה על האדם היחיד, הנאמן: "והקימתי לי כהן נאמן כאשר בלבבי ובנפשי יעשה" (שמו"א ב, לה). זו נאמנות בעשיית רצונו של מושא הנאמנות, שתעשה בשלמות, ללא סטיה, ללא הפסק. לכן יינתן שכרו כמידה כנגד מידה: "ובניתי לו בית נאמן" (שם). בית יציב ומתמיד. אותה יציבות והתמדה גם בפעילות מעשית: "לחמו ניתן, מימיו נאמנים" (ישעיה לג, טז). נאמנות כהיצמדות יציבה למלויה של מטלה מופיעה כתואר: "ואעידה לי עדים נאמנים" (ישעיה ח, ב). הללו הם עדים אמיתיים, שעליהם ניתן לסמוך כי לעולם לא יסטו או יסטו. כך גם "חסדי דוד הנאמנים" (ישעיה כה, ג). ניתן לסמוך עליהם. נאמנות מתאפיינת בפסוקים בתכונה נוספת, שאינה מיוחסת לאמונה ולאמת. זו התכונה של עוצמה. הסיבה לכך נעוצה בכך שנאמנות המתיישמת בחיי המעשה, נתקלת בקשיים ובמעצורים. התמדה יציבה למרות זאת, חייבת להימשך מתוך עוצמה. נאמנות בפרישתה הרחבה קשורה לעתים לכאבים ולנזקים. כך מתנהלים בפועל חייהם של בני אדם. כך גם פגיעהם: "נאמנים פצעי אוהב" (משלי כז, ו). חזקים ומתמידים בהכאבתם: "מכות גדולות ונאמנות" (דברים כד, כח, נט), או "וחללים רעים ונאמנים" (שם). נאמנותם היא בעוצמתם ובהתמדתם. הפסוק "ותקעתיו יתד במקום נאמן" (ישעיה כב, כג), מדגיש עוצמה המשמשת תמיכה חזקה בכל היתר. היא היתר היציבה שעליה ניתן להשעין את האוהל וכל כליו. הפרפראזה של מטפורת היתר היציבה והחזקה היא המנהיג הנאמן. קו זה מדגיש עוצמה המשמשת תמיכה חזקה בכל היתר. על המנהיג הנאמן יכולים המונהגים כולם להישען בבטחה. מובן מקביל נושא הביטוי 'אומנות הבית' (מתוך מלכים ב יח, טז) שאותו פגשנו. הן יסודותיו של הבית, שעליהן יכול הבית כולו להיבנות ולהיסמך. נאמנות היא גם התואר של מצוות התורה כולן: "עדתיך נאמנו מאד" (תהלים צג, ה), בנאמנותן הן מהוות משען לעולם.

התואר 'נאמן' במקרא מיוחס על-ידי הא-ל עצמו לשני אנשים בלבד, לשני הענקים שייסדו את האמונה העברית: אברהם ומשה. הלוויים המברכים את העם שנאסף בהנהגת נחמיה, מתארים את בחירתו של אברהם ומסכמים: "ומצאת את לבבו נאמן לפניך" (נחמיה ט, ח). אברהם נתנסה בעשרה ניסיונות קשים, ועמד בכולם מתוך נאמנות, ללא מעידה. האלוקים המגן על משה עבדו מפני מוציאי לעז מתאר את יחודיותה של נבואתו ומסיים: "בכל ביתי נאמן הוא" (במדבר יב, ז). הוא המופקד על כל ביתי, על הנהגתי בעולם, הוא היודע בכוח נבואתו את כל סודות הבית, מוצאיו ומבואיו. הוא לעולם לא ייכשל, לא ינוח ולא ייעף. הוא ימלא הכל מתוך נאמנות לשולחו. הוא

הרועה הנאמן ('רעיא מהימנא', בכוניו הזוהרי). גם שמואל כנביא מכונה נאמן, אך בתואר נדיר זה זכה מידי עמו, לא בהצהרתו של האלוקים עצמו: "וידע כל ישראל מדן ועד באר שבע כי נאמן שמואל לנביא לה'" (שמ"א ג, כ).¹⁵ מעניין כי בלשון הקודש 'נאמן' המופיע במשקל נפעל שעיקרו פסיביות, משמר במשמעותו במקרא דווקא פעילות, יציבות וחוזק.¹⁶ עליו נסמכים, ולא על המאמין, הבא במשקל הפעיל שעיקרו אקטיבי.¹⁷

* * *

ברחבי התנ"ך רווח שם העצם 'אמונה' כמיוחס לא-ל כשם מופשט. אמונה מיוחסת לו ית. בעיקר ביחס לבריאיו: "שמים תכן אמונתך בהם" (תהלים פט, ג), או "כל מעשהו באמונה" (שם לג, ד). זו המידה שבה ברא את עולמו. הבריא מצידה מצהירה על האמונה ששיקע בה הבורא. "אמונתך עד שחקים" (שם לו, ל). לכן מאירה בריאה זו ביציבותה ובהתלכדותה, בהתמד שבה. אמונתו ית. משוקעת גם במצוות, כעדות נאמנת לאמיתותן: "צדק עדתך ואמונה מאד" (שם קיט, קלח). במקביל ל'אמונתו' הקשורה אליו ביחס השייכות, שהוא יחס רחוק יותר, מופיעה אמונה כנאמנות גם ביחס של צמידות כתואר לוואי לא-ל: "הא-ל הנאמן שֶׁמֶר הברית והחסד" (דברים ז, ט). נאמנותו מתגלה בתמיכתו בבני בריתו.

א.5. המאמין-הנאמן בשימוש של חז"ל

תופעה לשונית מעניינת בלשון חז"ל מראה כי בין השימושים השונים של השורש א-מ-ן קיימת גם העמדה סמנטית ישירה של צורת ההפעיל על צורת הסביל. ישנם מספר מאמרי חז"ל שבהם נדמה כי חז"ל משתמשים בהם כסינונימים – 'מאמין'-'נאמן'. במדרש, בדב"ר (ג, ג), על הפסוק המוקשה: "הא-ל הנאמן שֶׁמֶר הברית והחסד" (דברים ז, ט), המייחס נאמנות לא-ל עצמו, מופיע המעשה בר' שמעון בן שטח והישמעאלי:

מעשה ברבי שמעון בן שטח שלקח [קנה] חמור אחד מישמעאלי אחד הלכו תלמידיו ומצאו בו אבן אחת תלוי לו בצוארו אמרו לו רבי "ברכת ה' היא תעשיר" [משלי י, כב] אמר להם ר"ש בן שטח חמור לקחתי אבן טובה לא לקחתי הלך והחזירה לאותו ישמעאלי וקרא עליו אותו ישמעאלי ברוך ה' אלהי שמעון בן שטח.

המעשה המתאר את צדקתו של רבי שמעון בן שטח מתרחש במשא ומתן שבחיי היומיום. סיומו:

הוי מאמונתו של בשר ודם אתה יודע אמונתו של הקב"ה שנאמן לשלם לישראל שכר המצוות שהן עושין. בסיומת זו לסיפור, אמונה מיוחסת לשניהם, לבשר-ודם ולקב"ה. הסיומת מציבה שני סוגי לימוד, שאותם 'אתה יודע', אותם אתה מסיק – בשתי רמות. הלימוד הראשון מושך תקבולת בין אמונתו של בשר ודם, המוכרת לך מחיך הקונקרטיים בסביבת בני אדם כמוך, לזו של הקב"ה, שאינה מוכרת לך, אך אנלוגית לה. הלימוד הוא על קיומה של אמונה של הקב"ה הנלמדת מאמונתו של בשר ודם, וזה תימה. הלימוד השני הוא על אופיה של אמונת הקב"ה. אמונתו זו של הקב"ה

מתבטאת בנאמנותו: הוא נאמן לשלם שכרם של ישראל. גם אם לא תמיד תשלום השכר נראה בהווה, הוא יגיע בעתיד. כשם שאמונתם של בני אדם בשר ודם התבטאה בנאמנות מופלגת של ר' שמעון, הנוהג לפני משורת הדין, כדי להחזיר את מה שראה כחובו. כן אמונתו של הקב"ה, תתבטא בנאמנות, להחזיר לבני אדם את חובו להם, אפילו לפני משורת הדין. סיום זה, המלמד על אמונתו הנאמנת של הקב"ה מתוך הפעולה הרווחת בחיי היומיום של בני האדם בחברה, מופיע גם בחיתומם של מעשים דומים. באותו הקשר, על אותו פסוק, מופיעים גם המעשים על ר' פנחס בן יאיר, המפורסם בהשבת אבידות:

מעשה ברבי פנחס בן יאיר שהיה דר בעיר אחת בדרום והלכו אנשים להתפרנס שם והיו בידן שתי שאין של שעורים ואפקידו אצלו ושכחו אותן והלכו להן והיה רבי פנחס בן יאיר זורע אותן בכל שנה ועשה אותן גורן וכונסן אחר שבע שנים הלכו אותן החברים לשם לתבוע אותן ליתן להם מיד הכיר אותן ר' פנחס בן יאיר אמר להם בואו וטלו אוצרותיכם. הוי מאמונתו של בשר ודם אתה יודע אמונתו של הקב"ה [שנאמן לשלם שכר]. בלשונם של חז"ל במאמרים אלה, 'נאמן' משמש פרדיקט דו-מקומי רגיל, בפסוק רגיל. מובנו שייד לתחום המוסר הבין-אישי, ומיושם במאמר זה על הקב"ה ש'נאמן לשלם לישראל שכר המגיע להם'. 'אמונה' לפי הלימוד שלומדים פה חז"ל, יש לה מובן אופרציונלי מובהק: היות נאמן בתשלום חוב, באופן שניתן לסמוך עליו (trustworthy). אמונה זו אינה מעידה על נאמנותו של המאמין לאלוקיו. היא בעלת כיוון שונה, אופקי. היא יחס בין אדם לאדם. היא מיוחסת גם לנאמנותו של הא-ל, אזי כיוונה הוא אל האדם. עליה יכול האדם המאמין להיסמך. נאמנותו ית. נלמדת, אפוא, מנאמנותם של בני אדם ביחסיהם הרווחים זה עם זה.

מה באים סיפורי חסד אלה ללמדנו? מעשים אלה מפגינים נאמנות של בני אדם בשמירת התחייבות שהם נוטלים על עצמם, ובמוכנות לשלמה בהתמדה ובקושי במעשים שבחיי היומיום. הם תמיד יעמדו בהתחייבותם. למי נאמנים הם? מן הסיום של המעשה בר' שמעון אנו למדים, כי במעשי החסד האנושיים הם נאמנים לקב"ה דווקא. זאת הבין הישמעאלי מיד, כי בהתפעלותו לא בירך את חסדו של רבי שמעון, אלא את 'אלקי שמעון בן שטח'.

מקורה של הנאמנות האלוקית נסתר הוא, אך הוא מבצבץ במעשי נאמנות אנושיים מופלגים. זהו לב העניין במעשי הנאמנות הללו. המיוחד במהלך של חז"ל הוא, שמעשים כאלה בשוק העשיה הפומבית משמשים ערוץ לחדירת הנאמנות האלוקית, שהיא מקורם. אופן הלימוד פה – מאמונתו של בשר-ודם לאמונתו של הקב"ה, הוא לימוד דרך אנלוגיה. זו אינה נלמדת מן הא-ל כמודל אל האדם אשר בצלמו, המנסה לחקותו (imitatio dei), אלא להיפך. את נאמנותו של הקב"ה בעולם העשיה הפרוט אי אפשר למצוא בגלוי. אך מן הפרטים הפומביים, ממעשי הנאמנות של בני אדם שהם לעתים מופלגים בעיני הרואה, אך מובנים מאליהם בעיני העושה, אתה למד על מקורם, על נאמנותו של הקב"ה. בניסיון לחשוף את שורש הנאמנות בעולם המעשה, המתבונן עולה מן

הפרטים האנושיים בסדר הכרה אינדוקטיבי, אל מקורם (שורשם האונטי), בדרך של ordo cognoscendi. כאשר הגיע למסקנה הסופית, למד הוא ('אתה לִמַּד') על סדר עניינים מהופך בסולם האונטי, זה של ה-ordo essendi. הקב"ה הוא מקורה האונטי של הנאמנות. עניין זה ילך ויתברר בעיקר בפרק שידון באמונה אצל המהר"ל (פ.ג.).

הדיוק הלשוני בסיומת זו חשף את הטמון במשמעותה של 'אמונה', המשוקעת בפסוקים ובמאמרי חז"ל אלה. מדובר על אמונתו של הקב"ה המוקשת לאמונתו של בשר ודם. אמונה זו שלו מתאפיינת במאמר חז"לי זה באיפיון אחד בלבד: **בנאמנות** לשלם שכר לזכאים. בזאת מתמצית אמונתו. כך היא גם אמונתם של בני אדם.

במה מופלגת האמונה הנאמנת האנושית הזו עד כדי שהיא מלמדת על אמונת הקב"ה? היא מופלגת ביציבותה הנאמנת, בכל תנאי. כשם שהאדם מועד להשתנות מתמדת במילוי התחייבויותיו, כך יכול הקב"ה לבטל את הבטחותיו. אך הקב"ה הוא "הא-ל הנאמן שִׁמְר הברית והחסד" (דברים ז, ט), והוא לעולם יעמוד בהתחייבותו כלפיהם מתוך חסד, גם כשפסו זכויותיהם. כך אותם בני אדם. יכולים הם לשנות את מצביהם, אך למרות זאת יציבות נאמנותם נשמרת. 'נאמן' הוא המקום, הקיים ועומד תמיד (כפי שראינו בפרק זה). בכך חורגת הנאמנות מגבול הדין אל גבול החסד, כי הם עומדים בה בכל תנאי, גם כאשר תנאי הברית שהתחייבו לה השתנו והם אינם מחייבים יותר. על מאמינים-נאמנים אלה נשען הבית. הם 'אֲמוֹנוֹת הבית'.

אמונה כנאמנות בחיי היומיום של האדם, מופיעה בבבלי בהקשר קיצוני. כאשר נכנס אדם לדין האחרון, במותו, הוא נשאל שש שאלות: "אמר רבא בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו: נשאת ונתת באמונה?" (שבת לא, א). זו השאלה הראשונה. שאלה על נאמנותו של הנידון בפעולותיו עם בני אדם אחרים. ניתן היה לצפות בהקשר זה לשאלה על אמונתו של אדם כהאמנה בקיומו וחסדו של הא-ל, בתורתו. או 'אמונה ב' כקשירת חייו באלוקים, במצוותיו. שאלה ראשונה זו, מתברר, מתייחסת למשאו ומתנו היומיומי של אדם עם הבריות, שפירושה יושרה בעסקיו איתם, ונאמנותו כאמינות. בפ. ג נראה כי המהר"ל פותח את "נתיב האמונה" שלו (בספרו *נתיבות עולם*) במובן זה של אמונה-נאמנת, וקושרו למובנה הראשוני. במאמרים אלה ממשיכים חז"ל את משמעותה של האמונה כפי שהתגלתה בפסוקים: אמונה כנאמנות.

חשוב להדגיש גם מובן שונה שמייחסים חז"ל ל'אמונה' בהקשרים חשובים: אמונה כביטחון בא-ל, כהסמכת החיים עליו. במסכת ביצה (טו, ב) שואלים חכמים:

מאי "כי חדות ה' היא מעוזכם" [נחמיה ח, י] אמר ר' יוחנן משום ר' אליעזר ברי' שמעון אמר להם הקב"ה לישראל לוו עלי וקדשו קדושת היום **והאמינו** בי ואני פורע.
רבי יוחנן משמש ב'אמונה' כביטחון בא-ל בחיי המעשה. משום כך מכנים חז"ל את סדר זרעים 'סדר אמונה' (שבת לא, א, ע"פ הפסוק מישעיה לג, ו). "אמונת' זה סדר זרעים". התוספות על אתר

מביא את הירושלמי לשם הנהרה: "אמונת זה סדר זרעים מפורש בירושלמי 'שמאמין בחי העולמים וזורע'".

אמונת ביטחון זו אינה דיכוטומית בטווח חלותה בעיני חז"ל: מאמינים לעומת אלה שאינם מאמינים, אלא הירארכית: ישנם גדולי אמונה, ישנם קטני אמונה. במסכת תענית (ח, א) לדוגמה, אומר ר' אמי: "בא וראה כמה גדולים בעלי אמנה", ומציע את הדוגמה שלו. בהמשך הסוגיא בתענית (מח, ב) מונים חכמים דברים שפסקו עם חורבן הבית, וביניהם: "ופסקו אנשי אמנה". [אנשי אמונה] אמר ר' יצחק אלו בני אדם שהן מאמינים בהקב"ה [וההסבר] דתניא רבי אליעזר הגדול אומר כל מי שיש לו פת בסלו אומר מה אוכל למחר אינו אלא מקטני אמנה". הרי שישנם גדולי אמונה וישנם קטני אמונה, כאשר הכוונה לאמונת ביטחון. אחד מגדולי בעלי ההלכה במאה העשרים, ר' אברהם ישעיה קרליץ (תשנ"ז) מסכם הירארכיה זאת של האמונה בפרק העוסק בביטחון: "מדת האמונה יש בה מדרגות זה למעלה מזה וקטני אמונה ג"כ [גם כן] בכלל מאמינים" (ב, א). הקשר המושגי בין 'אמונה' ו'ביטחון' יתברר יותר בפרק ו'.

* * *

בין מאמרי חז"ל מופיע הצירוף "שהאמין בעולמו ובראו" (ספרי, דברים, ש"ו), 'האמין ב', הנושא משמעות נוספת לאמונה. אמנם ההבחנה בין 'להאמין ל' ו'להאמין ב' הינה הבחנה תנ"כית ולא חז"לית. 'האמין ב' בפסוק פשוט אינה נפוצה בחז"ל, לכן מעניין להתבונן במאמר תמוה זה. מבחינה לשונית וגם תוכנית הוא סובל שלושה פירושים: אפשר להבין 'האמין בעולמו: הבורא האמין לפני הבראה בעולמו. הוא נותן אמון ('מאמין ב') בעולמו. עולם זה העומד להיברא פתוח לבחירה חופשית של האדם ולכן פרוץ הוא לחדירת הרע. בכל זאת, הא-ל האמין בעולמו שיחזור למקורו, ובראו. 'האמין ב', ניתן להתפרש באופן אחר: 'האמין ב' כ'נאמן ל'. הבורא הכריע להיות נאמן לבריאיתו גם אם תסטה זו ממסלולה, וכך בראה. הוא 'האמין ב' בהיותו 'נאמן ל'. ניתן לפרש גם 'האמין' במלוא כובד המשמעות של נגזרת ההפעיל, כמעביר הפעולה לאחר.¹⁸ הבורא החדיר אמונה בתוך העולם הנברא, ורק על השתנות של האמונה שיזינו אותו – בראו. פירוש אחרון זה אימץ לו המהר"ל ב"נתיב האמונה" כמכוון את משמעותה של 'אמונה' בהתגלותה בבראה, אך הוא אינו משתמש במאמר זה. זאת, אולי משום הקושי הלשוני בפירוש זה, המעמיד 'האמין ב' שהוא פועל עומד על 'האמין את' שהוא פועל יוצא.

פרק ב. הנאמנות בפילוסופיה המערבית

ב.1. הוגים מערביים במאה העשרים דנים ב'נאמנות'

מעניין לפגוש את מושג ה'נאמנות' בהופעותיו בפילוסופיה המערבית ולבדוק האם ניתן למצוא תקבולות או הבדלים מאירי עיניים בינו לבין מושג ה'נאמנות' במקרא ובחז"ל (במאמריהם שהובאו). נאמנות בתרבות המערבית היא סוג של התנהגות בין-אישית הרווחת בכל חברה. היא נחשבת בדרך כלל מידה טובה. עם זאת, מעניין, שתיאורטית לא נידונה נאמנות ביסודיות בעולם המחשבה הקלאסי, כמו שנידונו הרבה מידות טובות אחרות (virtues). כך הדבר גם בתורות מוסר מאוחרות בתרבות המערבית עד המאה ה-20. המחברים המעטים שעסקו בנאמנות במאה ה-20 (כולם בני החברה האמריקאית), פותחים בתמיהה זו: מדוע כה נדיר הדיון ב'נאמנות'. פלטשר (1993) בספרו הגדול (Loyalty) מציין: "The great thinkers about morality have tended to avoid the subject of loyalty" (p. 177, n. 8). הוא שולח אצבע מאשימה לקאנט שמחץ את החשיבה האתית המערבית למן המאה ה-18, דרך תפיסתו המוסרית האוניברסליסטית והאבסטרקטית, המונחית על-ידי התבונה והמשותפת לכל יצורי אנוש. כל אדם הוא נציג לגיטימי ושווה של מין האדם, כיצור תבוני. ככזה, הוא ראוי לכבוד במידה שווה לכל היתר. זה הבסיס שמתוכו צמחה תמונת העולם הליברלית, המכוננת את האתוס של התרבות המערבית, שהיא שיוויונית ביסודותיה. תפיסה זו של ליברליזם מופשט ושיוויוני, קיבלה תאוצה במאה ה-20 על-ידי תורתו של רולס (1971). בניגוד לתפיסות עולם אלו, נאמנות היא יחס בלתי-שיוויוני מטיבו, יחס אישי, אשר ככזה הוא יחס מעדיף (partial). יחס מעדיף נוגד את יסודות המוסר הליברלי-שיוויוני, ואינו משאיר חלל פנוי לכניסתה של נאמנות כערך מוסרי. במובן זה, פלטשר מתכוון במדע לסדוק בחומת המוסר הקנטיאנית-ליברלית. הוא טוען כי באופן בלתי מוצהר חודרת נאמנות לכדי התגבשות אפילו בחוקה ומיושמת בהליכים משפטיים של חברה ליברלית. לדוגמה: חובות נאמנות של אם לילדיה הביולוגיים או המאומצים, או חובותיו של אזרח, במיוחד בעתות מלחמה, לנאמנות למדינתו שלו ולמוכנות לשרתה.¹

פטיט (1988) חולץ במאמר שכותרו: "The Paradox of Loyalty" פרדוקס מושגי המובנה בתוך יחס הנאמנות. יחס נאמנות הוא תמיד תלוי הנסיבות והאישים המסוימים הלוקחים בו חלק. בלשונו, הוא 'context-bound', בעוד שהנחיות והמלצות לאמץ ערכים מוסריים ולפעול על פיהם הן מטיבן כלליות ואוניברסליות, מופנות לכל אדם, בכל הקשר. יישומים של ערך מוסרי חייבים להיות 'context-free'. לכן, נאמנות כערך מוסרי, שהוא ככזה בלתי אוניברסלי ומעדיף, נושא פרדוכסליות אינהרנטית, על רקע של מוסריות שהיא אוניברסלית ככזו. כך ניתן אולי להבין את

התעלמותם של האתיקנים מעיסוק בנאמנות. התשובה לפטיט היא כפולה. ברמה הפרקטית, חייהם בפועל של בני אדם נמצאים פרדוכסליים פעמים רבות, וממשיכים בהילוכם התקין למרות זאת. ברמה התיאורטית, פטיט יוצא מעמדת מוסר קנטיאנית, שלפיה כלל מוסרי חייב להיות אוניברסלי, תקף לגבי כל אדם בכל עת, במידה שווה. מעמדה זו, אין ספק שהתנהגות מוסרית מעדיפה, אי-שיוויוניות מובהקת, היא פרדוכסלית (במובן רך). אך קיימות גם תורות מוסר שונות לחלוטין, כידוע. פטיט עצמו נגוע בכשל של החלפת החלק בשלם, בהניחו כי המוסר הקנטיאני מציע את תמונת המוסר היחידה. לוגית, גם לו צדק פטיט בהנחתו התיאורטית הגדולה אודות טיבו של המוסר, ערך נוגד יכול להיות מקובל כאיזוטרי, או נדחה, אך לא בהכרח פרדוכסלי (מושגית).

פלטשר, הדוחה מוסר קנטיאני ביישום מונח גורף, מדגיש לאורך ספרו, שנאמנות מקורה ברגש (sentiment), רגש פרטיקולרי מובהק. ביטוייו הם קזואיסטיים. לכן קשה למשוך הנחיות כוללות לגבי כל התממשויותיו, שהן לעולם קונקרטיות. לעומת התעלמותם של הפילוסופים מנאמנות, הרי הספרות, המחזאות והקולנוע מרבים לעסוק בנאמנות, דווקא בשל היותה אישית ומייחדת. המחזאים היוונים הגדולים העלו לקדמת התודעה המערבית את 'אנטיגונה' המעומתת עם שתי נאמנויות צולבות; את המחזות סביב אגממנון וביתו, הממחישים גם הם נאמנויות צולבות. היקרעות בין נאמנויות נוגדות התובעת הכרעה ביניהן, נאלצת לבגוד בצד שזנחה. כל מקרה, מסביר פלטשר, דורש הכרעה לגופו. אין כללים או נורמות לנאמנות. אבל הקושי, הטרגיות הכרוכה בנאמנות לעתים, בולטת בהכרעות של העדפה. גם נאמנות, הממוקדת בשלמותה באחד יחיד ידועה ומופיעה במחזות הגדולים. כך קורדיליה של המלך ליר (של שקספיר), או את סולווג של פרגינט (של איבסן) שהפכו לסימבולים של נאמנות.²

פלטשר (1993), לקראת סופה של המאה ה-20, כרויס (1924) בתחילתה, הם היחידים שהופיעו במאה ה-20 בספר עשיר ועקרוני, המרוכז בניתוחו הפילוסופי של מושג הנאמנות, בהשלכותיו ובהופעותיו הקונקרטיות. שניהם רואים בנאמנות ערך מוסרי ראשון במעלה, שהאתר שלו הוא תורת המוסר. מעבר לנקודת מוצא משותפת זו, ההבדלים ביניהם עקרוניים. הם מבטאים לא רק שינוי בעמדה הפילוסופית, אלא גם את השינויים הסוציולוגיים העמוקים שעברה החברה המערבית במאה ה-20. רויס (1924) רואה בנאמנות מידה טובה המיושמת בעיקר בחברה, מכל טיפוס ובכל היקף. חברה זקוקה תמיד לנאמנותם של החברים בה, לחברות (comradeship) – כנאמנות לחברים, לסולידריות איתם, ולאחריות אישית מתוך נאמנות לחברה כגוף שלם. רויס מדגיש דווקא את המעגלים הרחבים: הלאום והחברה הרחבה (דוגמאותיו הן מן החברה האמריקאית) ואפילו המין האנושי בכללותו. נאמנות היא הכוח המלכד את היחידים לחברה,

ומאפשר את פעילותה השוטפת, מביא ליציבותה ומאפשר את הגשמת האידיאלים שלה. פרדוכסלית, טוען רויס, זוכה אדם לטוב (תועלתני) גדול יותר, דווקא מתוך קורבנות הנאמנות שלו לחברה. רויס אינו מוצא קשיים מובנים, ולא טרגיות בהשתייכותו של אדם למסגרות חברתיות אחדות בו-זמנית. אין התנגשויות בין נאמנויות אצלו. גם כאשר נאמנויות מוענקות למעגלים חברתיים שונים בו-זמנית הם אינם נוגדים, אלא הולכים ומתרחבים כמעגלים קונצנטריים. כך יגיע הנאמן בהתרחבותו עד לנאמנות לא-ל עצמו, שהוא התממשות פרסונלית כוללת של כל אידיאות הטוב. זה המצב האידיאלי אצל רויס, שהוא גם אפשרי. האדם המקדיש את עצמו בנאמנות ובמסירות למעגל אחד בלבד, הוא האדם ההירואי, לא האדם הטראגי. תמונה זו של רויס נראית אופטימית עד כדי נאיביות, אחרי גלגוליה ואימיה של המאה ה-20.

פלטשר (1993) מציג בסופה של המאה ה-20 נאמנות כערך מוסרי חשוב במיוחד, אך הוא מודע לקשיים שהיא מעוררת, לגבולותיה, גם במקום שבו היא מתבקשת. נאמנות אצלו היא ביסודה יחס בין-אישי, יחסו של יחיד ליחיד אחר. נאמנות חברתית לקבוצה, ללאום, באה רק על גביה. גם בזאת הוא מבטא את השינוי הסוציולוגי שהתרחש לאורך מאה זו, שהתאכזבה מאידיאלים חברתיים, קולקטיביים, ופנתה לאינדיבידואליזם. יחס הנאמנות, שלא כמו יחס הידידות, הוא יחס חד-סיטרי. יחסו של החזק, אשר באפשרותו להעניק ולתמוך, לחלש הזקוק לתמיכתו. זה הצידוק העיקרי, לדעת פלטשר, למימוש של יחס נאמנות כזה. הוא מגלה את הקשיים והסבל שנוטל על עצמו הנאמן כדי לתמוך במושא נאמנותו. לכן עוברת הנאמנות משלבה הראשוני כרגש (sentiment) ספונטני להיות מידה טובה (virtue). הקשיים שבהם עומד הנאמן לאורך זמן, סודקים לעתים בחומת נאמנותו, ביחוד בחברה המודרנית אשר זעזועיה וניידותה פגמו בעיקר ברגש הנאמנות הראשוני. לשם חיזוק נקודת הסתכלות סוציולוגית בתופעות של נאמנות בחברה המערבית המודרנית, משתמש פלטשר במאמרו הסוציולוגי של הירשמן (1970) הבונה מודל לחברה זו דרך העמדתם של שני אבות טיפוסים. הראשון הוא 'exit' – 'מוצא ליציאה', והשני הוא 'voice' – 'הקול האנושי' ברגשותיו האנושיים, הפתוח ליחסי קרבה, ידידות, זוגיות ומשפחה. החברה המערבית המודרנית, כך הירשמן, היא ביסודה חברה של צרכנים, המתאפיינת במוצא הפתוח ליציאה. תכונתה זו באה לה מן הצרכנות המטביעה את חותמה על היחידים המתאפיינים בתכונותיה כטבע שני. התכונה החשובה היא היעילות ברכישה מתמדת של מוצרים ושל שירותים. הקריטריון היחיד של היעילות הוא סיפוק מוצרים ושירותים לצרכן במכסימום תועלת ובמינימום השקעה. השקעה יכולה להיות גם רגשית ואישית. ברגע שהמוצר, השירות יאכזבו את האינטרסים האנוכיים של הצרכן, הם יוחלפו. כך שהתחלופה היא ביסודה של הצריכה. כך מתפתחת כלכלת צרכנות, כך מתעצבות גם עמדותיהם האישיות של הצרכנים. שטר הנישואין נמכר יחד עם שטר

הגירושין בצידו השני (פלטשר 1993, עמ' 5). זה טיבו של הטיפוס הראשון, שאליו משתייכים רוב בני האדם בעולם המודרני. טיפוס זה מכונה אצלו: 'המוצא ליציאה' ('exit'). הוא מאופיין ביעילות, באנוכיות, באינטרסנטיות. המיידיות היא בסיסו. יחס כזה כיווץ את פתיחותו של הפרט ליחסי נאמנות מתמידים.³ יחסי נאמנות בנויים על ויתור על טובות הנאה, על מסירות ומוכנות לקשיים, והעיקר על התמדה בזמן. התמדה בזמן היא הניגוד לתחלופה המהירה של הצרכן. על רקע זה חושף פלטשר מבנה פנומנולוגי העומד בתשתיתן של הכרעות לנאמנות שאותו הוא מכנה 'האני ההיסטורי', שהוא הממד העֶבְרִי המצטבר של כל אדם, הביוגרפיה שלו, שדרכה נקבעים מעגלי ההשתייכות ומושאי הנאמנות של אדם. העבר, 'הממד ההיסטורי' הוא הקובע את עתידו כנאמן, שהוא בהתמדה. בכך מנסה פלטשר לקשור את המרכיב העֶבְרִי אל הבחירה ההווית ואל ההתכוונות לשימורה בעתיד. הזמן בנאמנות הוא מרכיב קריטי. הוא המשמר את המשכיותו של המרכיב הקבוע, המייצב את החברה, את רציפותה המבורכת, הנדרשת דווקא על רקע חברה צרכנית של תחלופה. השאלה המתבקשת בהסבר זה היא: מהי מידת הדומיננטיות של המרכיב העֶבְרִי בהכרעות אישיות המניחות חופש הכרעה בנאמנות? האם אין מרכיב זה חוסס חופש הכרעה וחופש פעולה, בבחירת מושאי הנאמנויות ובאופיים? שאלה זו נשאת פתוחה אצל פלטשר. יישומיה של נאמנות (כ-loyalty) מתחלקים אצלו לשלוש דימנסיות: בדימנסיה הראשונה כלולים יחסי הנאמנות האישיים בין אדם לרעהו הקשורים לאינטימיות בין-אישית, שאותם הוא מכנה 'fidelity'. בשניה – יחסי הנאמנות לקבוצה שבה חי אדם במסגרת שיוכית, אשר כל חבר בה אמור להעניק לה את נאמנותו אך יכול הוא גם להתחמק, לבגוד. כך הם יחסי נאמנות במשפחה, בקהילה, בחברה הרחבה, בכפר, במסגרת הצבאית, בלאום. יחסים אלה בנויים בעיקרם על סולידריות, בלשונו – 'fealty'. בה קיימת גם מחויבות המובנית בתפקידו (כ-role) ובמעמדו של האדם בחברתו. נאמנות כזו גולשת לעתים עד לנאמנות עיקשת ללאום, שאותה מדגים פלטשר באמרתו המפורסמת של סטיוון דקטורס: "but our country, right or wrong", Steven Decatur's (1816), אִמְרָה שיש בה כדי להפחיד אדם שעבר את מחציתה הראשונה של המאה ה-20, דווקא משום קיצוניות הנאמנות המובעת בה. דימנסיית הנאמנות האחרונה היא הנאמנות לאל. היא מתוארת כנאמנות אנכית ולא אופקית, והיא דורשת התמסרות שלמה, כ-'devotion', או 'dedication'. אך גם נאמנות זו מעתיק פלטשר לתוך יחסים אנושיים בקהילה הדתית שאליה משתייך היחיד הנאמן. היחיד, בחייו ובתפקידיו, קשור לפחות לשניים מבין שלושת הדימנסיות הללו, שאינן תמיד מתיישבות, ואשר גם בתוך כל אחת מהן הוא מוצא עצמו לעתים קרוע בין

נאמנויות שאינן מתיישבות. זו הבעייתיות המובנית בטיבה של נאמנות דווקא בחברה מודרנית, שבה אדם ממלא תפקידים שונים במסגרות שונות בו-זמנית.

אם נשווה מוסר זה של נאמנות שעליו ממליץ פלטשר, עם מוסר הנאמנות של רויס, מתברר הבדל בתשתית: רויס מדבר על מוסר של זכויות, שעליהן יש להגן. פלטשר על מוסר של חובות. לכן הם מדברים באזורים שונים.

"האם פטריוטיזם הוא ערך מוסרי?" שואל מקינטייר (1984). הוא מנסה לערער את הלגיטימיות של הענקת ערכיות חיובית לנאמנות ללאום. פטריוטיזם מתגלגל בקלות לשוביניזם, אשר את גילוייו הנוראים פגשה המאה ה-20. הכרעתו היא לדחות את הנאמנות כערך מוסרי ולאמץ את האתוס הרווח בחברה האמריקאית המבוסס ביסודו על צדק כשיוויוניות, האתוס של הליברליזם, המובנה בחברה פלורליסטית. פלטשר מביא את מקינטייר, ומעלה את הבעיה בחומרתה.⁴ במאזן סופי, טוען פלטשר, יש להעדיף מוסר של נאמנות, המאותרת בגבולות סבירים, במיוחד ביחסים ראשוניים, על פני השיוויוניות המופשטת והעקרה שמולה עומד היחיד. נאמנות מסיטה את חברי החברה מאנוכיות של תחשיבי צרכים בלבד, מחדדת את רגישותם לסבל זולתם, ומייצבת את המשכיותה של חברה בריאה.

אולדנקוויסט (1982) במאמרו "Loyalties", יוצא ממצבה של חברה מודרנית שבה אדם מוצא עצמו שרוי במסגרות שונות ואינו חש כל רגש חיובי, ודאי לא של השתייכות, אף לאחת מהן. אי-השתייכות גוררת תחושת חוסר שיוכיות לחברה, למסגרת כלשהי. היא המולידה את תחושת הניכור הנפוצה בין היחידים בחברה המודרנית, שבה רואה אולדנקוויסט את שורש מחלתה של החברה המודרנית. לא רק שהיא הורתה של הריקנות הנפוצה, אלא היא גם שורש לידתה של הפשיעה הפושה בחברה המודרנית. הבראת החברה תוכל להיעשות רק דרך הצטרפות לקהילה ולחיי הפעילים, מתוך תחושת שיוכיות לקבוצה, תחושת סולידיות לחבריה ורגש של נאמנות לשניהם. השתייכות ונאמנות אמנם דורשות ויתורים, אך לדעת אולדנקוויסט הן תורמות לנאמן עצמו תרומה חשובה הרבה יותר מכל ויתור – את בריאותו הנפשית.

איפיוניה החשובים של נאמנות אצל הוגי המוסר המודרניים המערביים הם :

- א. נאמנות היא יחס שעיקרו בגילויי הקונקרטיים.
- ב. נאמנות הינה יחס של איש לרעהו, או של היחיד לחברתו.
- ג. נאמנות היא יחס מעדיף של אחד על פני היתר.
- ד. נאמנות תובעת מוכנות לקשיים, לעתים ממש לסבל, שאותם נוטל הנאמן על עצמו.

ה. נאמנות בנויה על ערוץ הזמן. הזמן הוא מרכיב מכריע ביחס זה. היא תובעת המשכיות והתמדה בזמן. גם בקטעי הזמן שאין הנאמן נדרש לתת, הוא מעמיד עצמו תדיר במוכנות לנתינה.

ו. נאמנות בנויה כיחס משני על גבי יחס ראשוני קודם: יחס של קרבה, חיבה, שיוכיות.

ז. נאמנות היא חובה, לא זכות.

2. סיכום: נאמנות עברית בהשוואה לנאמנות מוסרית-כללית

נאמנות הובנה ומובנת בתרבות המערבית כרגש אנושי וכמידה טובה. רגש הנאמנות מתבטא בראש ובראשונה ביחסו של אדם יחיד לזולתו. יחס זה הוא חד-סיטרי, יחסו של החזק לחלש ממנו, לתלוי בו, כתמיכה, כסעד וכהזדהות איתו בצרתו ובקשייו. משום כך שונה יחס זה מיסודו מיחסי קרבה דו-סיטריים הבנויים כהדדיות. יחס נאמנות מתבטא בנתינה של יחיד אחד לרעהו, ללא תמורה, במסירות. משום כך השתבח רגש זה כמידה טובה. נאמנות בנויה על גבי יחס נפשי הקודם לה, על תחושת השתייכות או שיוכיות, או על גבי רגשות חיבה או אהבה קודמים. בכך יחס הנאמנות הוא תמיד יחס שניוני, על גבי יחס ראשוני של הנאמן למושא נאמנותו. הוא מתאפיין במסירות, בתמיכה באחר גם כאשר זו תלויה בוותורים ואפילו בקורבן מצד הנאמן. מרכיבה הבסיסי הוא הזמניות, ההמשכיות המתמדת בזמן. זמניות אינה רק הערוץ שבו מתממשות פעולותיו הנאמנות של הנאמן. היא מרכיב קונסטטיטוטיבי ביחס עצמו, הבנוי על התמדה לאורך זמן, על מוכנות מתמדת לתמיכה.

בנוסף, מתבקשת נאמנות גם במעגלים החברתיים ש אליהם משתייך הפרט: נאמנות למשפחתו, לקהילתו, לחברתו הרחבה. בכך היא משמשת כוח מאגד ומלכד יחידים מפוררים לקבוצה חברתית. נאמנות ככזו היא תמיד יחס מעדיף, ולא יחס שיויוני. לכן יש אנשי מוסר הרואים בה יחס שאינו רצוי בחברה ליברלית אינדיבידואליסטית התובעת יחס שיויוני לכל אדם, כאדם. מן הצד השני, רואים סוציולוגים (בעיקר) החוקרים את החברה המערבית המודרנית, בנאמנות – תמיכה תראפויטית לנאמן עצמו, החי בחברה מנוכרת שאבריה מדולדלים. נאמנות מעוררת בנאמן תחושת השתייכות המאפשרת לו להזדהות עם קבוצה. תחושה זו מצילה אותו מן הניכור מחד ומן האינסטרומנטליות מאידך, הרווחים בחברה מערבית מודרנית.

נאמנות במקרא, לעומת זאת, מופיעה גם בהקשרים שאינם אנושיים (כפי שראינו בסעיפים הקודמים). אך נושאי הפרדיגמתיים הם בני-אדם יחידים, בעשייתם השוטפת. ההדגשה אינה על הרגש, אלא על המחויבות שבנאמנות. במקרא ובחז"ל נאמנות אינה יחס שניוני הבנוי על רגשות קודמים. בכך יחודה. היא מחויבות למצב-עניינים שאותו צריך הנאמן לשמר בהתמדה וביציבות.

נאמנות זו מתאפיינת באיפיונים מקבילים לאלה הבולטים בתרבות המערבית: אחריות ונשיאה בעול תוך ויתורים וקורבנות, בהתמדה קבועה בזמן, ללא סטיה קלה. היא שונה רק בהדגשת קיצוניותם של מאפיינים אלה. לכן היא מגיעה עד למסירות נפש ממש. נאמנות זו מתיישמת בעיקר בשני אזורים שונים לחלוטין: נאמנות לא-ל ונאמנות ליושרה חברתית. המשותף בשניהם הוא שזו נאמנות למצב-עניינים הראוי להישמר, ויכול להישמר רק דרך נאמנותו של הנאמן. אין היא מידה טובה בין יתר המידות הטובות, המוגבלת על ידי הערך המרכזי של שיויוניות. נהפוך הוא: היא יחס היסוד הבונה את האמונה, הבונה את החברה האנושית.

האזור הראשון שבו מתבקשת נאמנות זו הוא בחיי הפעילות היומיומיים בחברה. האזור השני שבו מתבקשת נאמנות מעוגן במרכז האישי האינטימי והסגור של האדם, בקשר שלו עם אלוהיו. נאמנות זו אצל חז"ל מבטאת מחויבות למצב-עניינים קודם ושמירתו בהתמדה. מצב-עניינים זה מניח קשר ראשוני סמוי בין אדם וא-ל, בין היחיד ואלוהיו. לגבי האדם מישראל הוא התעצב בקשר של ברית. ברית זו כוללת את הנאמנות אליה כנאמנותו של היחיד מישראל למצב עניינים, מעבר לנאמנות האישית לא-ל. באופן מועצם הנאמנות לא-ל היא בעיקרה ביציבות ובהתמדה בכל תנאי, בעמידה בפני כל קושי. סמנטית מתברר גם הקשר המושגי בין 'אמת', 'אמונה' ו'נאמנות', המבטא את המחויבות שתובעת הנאמנות, להתמדת קיומו של מצב עניינים ראוי. את הקשר המושגי הפנימי בין 'אמת' ל'נאמנות' מבטאים חז"ל בברכות הנאמרות לאחר קריאת ההפטרה בשבתות (ראו הע' 22 לפ.ג.).

פרק ג. המהר"ל ב"נתיב האמונה"

פתיחה

בספרו *נתיבות עולם* (תש"ס)¹ מקדיש המהר"ל (ר' יהודה ליוואי בן בצלאל מפראג, 1512-1609) נתיב אחד לבירורה של אמונה, השונה מיתר הנתיבים, המוקדשים למידות מוסריות כהדרכה לשלמות.² "נתיב האמונה" מיוחד בכך שהוא מושך קו רעיוני עקרוני בהגותו של המהר"ל. כזה הוא גם "נתיב האמת" המקדים אותו, ו"נתיב התורה" הפותח את הספר. שיטתו המיוחדת של המהר"ל בנתיבתו היא ליקוט קפדני של מדרשי חז"ל השייכים לנושא ואריגתם למסכת הסברית מלוכדת. "והרבה דברי מוסר אשר הם בתלמוד אשר מייסרים האדם בדרכים הטובים והישרים ראיתי לחבר אותם ביחד" (*נתיבות עולם*, הקדמה). המערכת ההסברית שלו היא מערכת קוהרנטיסטית, בה כל מרכיב הסברי במערך השלם תורם תרומה הסברית לכל היתר. הנושא הולך ומתפתח תוך כדי הדיון, בדומה לשפה הוליסטית ההולכת ונבנית תוך כדי הרצתה.³ המבנה

ההירארכי-ארכיטקטוני כמעט נעדר, לכן היו חוקרים שטענו כי אין סדר בדיוניו. בשכבת עומק ניתן לגלות קו התפתחות לינארי של הרעיונות הנדונים. עם זאת, ניתן לעתים לשחזר את מהלך הרעיונות בנושאים מרכזיים מתוך מספר נקודות מוצא, כמו בתמונה קינטית, כפי שניווכח בהמשך. טווח התמונות המתקבל מצטרף למבנה רעיוני משותף, עשיר, אך מלוכד. את שפעת רעיונותיו המקוריים הפזורים ברחבי כתביו, הוא מייחס למקור אחד בלבד:

ואין כוונתנו [כוונתי] רק לחבר [לקבץ] המאמרים [של חז"ל] **ולפרש דברי חכמים** [חז"ל] לא זולת כלל, עד שהחיבור הזה אינו רק פירוש דברי חכמים שבא בתלמוד.⁴ (שם, סיום ההקדמה).
אכן, כתביו רוויים במאמרי חז"ל, בהסברתם ובשזירתם למערך רעיוני כללי. ישנם חוקרים שראו דווקא בכך ביטוי למגמתו הפולמוסית המובהקת, בנקודה ההיסטורית ובמקום בו חי. מרדכי ברויאר (תשמ"ו), כהיסטוריון, מדגיש את התעצמותן של ההתקפות התיאולוגיות הנוצריות בתקופה זו, שהתרכזו במיוחד ברומא ובפראג, והתמקדו בתלמוד, במיוחד בחלק האגדתא שלו. "נושא התלמוד ותכניו תפס במאה השש-עשרה את מרכזו של זירת ההסתערות הספרותית והמדינית של רבי האינקוויזיציה מחד גיסא ושל צידי נפשות היהודים מאידך" (עמ' 254). את **באר הגולה** של המהר"ל הוא קורא כתשובה פולמוסית להם.⁵ רבקה ש"ץ (תש"ס) קוראת ספר מרכזי אחר של המהר"ל, **נצח ישראל**, העוסק בגלות ובגאולה, כתשובה פולמוסית עקרונית לטענה הנוצרית הביניימית הרשמית, הטוענת כי גלותם של ישראל וסבלם בה הם עדות להדחתם על-ידי הא-ל ולסופם כאומה. אין ספק כי ספרים אלה נושאים גם לימוד ענייני מעבר למגמתם הפולמוסית. בהקדמתו ל**באר הגולה** מדבר המהר"ל על הפן העקרוני והפן הפולמוסי בספר.

כי דברי הראשונים הם סיני כל הנוגע בהם ירה יירה או סקול יסקל [...] ואם הוא רחוק מדעתו [של המעיין] יתן אשם בנפשו [בקוצר דעתו] [...] ובשביל זה הוציאו דבת התלמוד [...] ומעתה אם נחריש ימצא לנו חטא ואשמה [...] ונשלם רעה תחת טובה, שהם כווננו לזכות אותנו [...] ואנחנו נחריש ולא נסיר חרפתם?
פתיחה זו מגלה כי אין הוא מתכוון רק להאשמות הנוצריות כנגד התלמוד, אלא בעיקר להאשמות של יהודים שהושפעו מהן, והם "אך מקרוב באו בשערי התלמוד אשר באמת שערינו ננעלו ומצאו בתוכו דברים ראויים להרחיקם" (שם). לכן הוא מרגיש חובה בנפשו לכתוב את אשר לא נכתב, ואינו ראוי להכתב, מן הטעם של צורך דחוף של השעה.⁶

ומפני שבארנו המאמרים שהם יותר זר [האגדות התמוהות] התבאר שהם שלימים בתכלית השלמות [...] והוא [ההסבר] עד על שאר מאמרים שהם כיוצא בהם [...] ונכנס עוד לפני ולפנים שלא כדת ושלא כמשפט לבאר דברים אשר הם כמסו ואנחנו נגלה. אך בשתיים יִכַּפֵּר לנו: האחד שאין הכונה פה רק לכבוד השם יתברך ולכבוד התורה ולכבוד חכמים [חז"ל] להסיר מהם התלונה. השני כי נגלה טפח ונכסה עשר טפחים (שם, הבאר החמישי).⁷
המתודה הפולמוסית שלו אינה ארגומנטטיבית, אלא היא הזמנה לבעלי הטענות ללימוד משותף כדי להגיע להבנה מעמיקה יותר של דברי חז"ל. לימוד זה הוא מכנה 'חכמה'. המהר"ל, מתברר ממובאה זו, ראה את האגדות ככומסות סודות. חשיפתן הינה 'פשע' הצריך 'כפרה', כלומר

דורשת צידוק. הצידוק הראשון הוא מתוך צורך השעה, ככיבוד מה שהושפל. הצידוק השני הוא באימוץ של רטוריקת הכתיבה החז"לית עצמה. ככתיבה גלויה עם רמיזות לנסתר.

אך דברי חכמים נמשכים לדברי תורה ולדברי נביאים, שיש להם **נגלה ונסתר**, והמה נמשלים אל "תפוחי זהב במשכיות כסף" [משלי כה, יא] שהפנימי נמשל לזהב והנגלה לכסף ושניהם יקרים. כך דברי חכמים שיש להם נגלה ונסתר. שהנסתר הוא יקר בחכמה והנגלה הוא נחמד וטוב למראה (שם). המהר"ל רואה את דברי חז"ל, בהמשך לדברי תורה ולדברי נביאים' כנושאים תמונה כפולה, של

חוץ ופנים, נגלה ונסתר. הוא משתמש במטפורה ממשלי, מן הפסוק שמביא הרמב"ם בפתיחה ל**מורה** (קאפח, עמ' י), לשם הסברתה של לשון הנביאים שיש לה פן גלוי ופן נסתר. ההבדל ביניהם הוא שהרמב"ם מיישם זאת על 'משלים אשר באו בדברי הנבואה' והמהר"ל על 'דברי חכמים'. כרמב"ם נאבק גם הוא לדחות הבנה הרואה אותם מאמרים כמתמצים בנגלה בלבד, ולהדריך את המעיין בקריאתם הנכונה.

ח"ו [חס ושלום] שיהיה דבר מדבריהם נאמר להרחבת הלשון ויפוי המליצה, רק כל דבריהם אמת [...] רק דבריהם מוכרחים ואין לזוז אותם (שם, הבאר הראשון). שלא דברו חכמים בהפלגה רק דרך חכמים **לדבר מן המהות** (חידושי אגדות, ג, עמ' קעג). הדיבור 'מן המהות' הוא מטיבו נסתר.

כי טבע החכמה נותן כך מעצמו [...] שכל חכמה היא פנימית ואינה נגלית (באר הגולה, הבאר החמישי). אין המהר"ל רומז לאי-הינתנותה של החכמה, שהיא מן הפנים, לניסוח לשוני. הוא מבחין בין הגלוי לסמוי. גם הסמוי ניתן לניסוח לשוני, אך הוא מותנה בפיענוחו של החכם.

כי החכם ישיג מצד שכלו [...] יוכל להשיג הדברים הנעלמים והנסתרים ביותר (גבורות ה', הקדמה ראשונה). מונחת ברקע תפיסה לשונית מעניינת. הנסתר, שהוא 'מן המהות', יכול להיכתב אך כמערכת קודים. נעדר החכמה לא יבחין בו, הוא יקלוט רק את קליפתו החיצונית (המשלים)⁸. בכך הוא מסתמך על הרמב"ם, המדגיש גם הוא שחז"ל אצרו סודות בדברי הדרש.

הרמב"ם ז"ל בהקדמת זרעים [הקדמתו לפירוש המשנה] [...] למד דעת את העם בגודל חכמתו [...] להודיע לנו כי דבריהם [של חז"ל] כולם מחמדים והם עיקרי החכמה ודברו בהם כאשר ראוי לחכמים להסתיר הדברים הנעלמים (שם, הבאר הרביעי)⁹. מדוע להסתיר? גם על כך עונה המהר"ל, מתוך אותה האסמכתא של הרמב"ם (היסוה"ת ב, יב; ד, י-יג) הלקוחה מן המשנה בחגיגה (בפרק ב), ובגמרא בחגיגה (יא, ב-יד, ב), הפותחת במשנה "אין דורשין בעריות בשלשה ולא במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו". זו דרישתם של חז"ל עצמם להעלים סתרי תורה. על בסיס זה פותח המהר"ל את ספרו **גבורות ה'** (בהקדמתו הראשונה) בפסוק ממשלי (כה, ב) המשמש לו גם כמוטו, ומסבירו.

"כבוד [כבד] אלוהים הסתר דבר וכבוד [כבד] מלכים [חקר] חקור דבר" (משלי כה, ב). ומי דורש אל דברים [החסויים] דומה שנכנס תוך חדר פנימי של מלך בשר ודם, שאין זה כבוד למלך להיות [זולתו] משתתף עם המלך כאשר הוא ביחיד. ולכן כל אלו דברים [מרכבה] הסתר דבר. המהר"ל מנמק את האיפוק מן הדיבור הפומבי בסתרי תורה, ביראת הרוממות הדתית המכירה בדיכוטומיה האונטית בין הא-ל והאדם והענווה הדתית המתבקשת ממנה. על משנה זו חוזר המהר"ל גם **בבאר הגולה** (הבאר החמישי):

"אין דורשין" [...] ופירוש המשנה, כי מעשה מרכבה, דהיינו החכמה המגעת אל השם יתברך, כי המרכבה הוא שכבודו מברך עליהם [עליה] [...] מפני מעלת חכמה זאת שמרבה בכבודו יתברך ראוי להסתיר יותר.

נימוק זה מתיישב עם הסבריו האחרים של המהר"ל המדגישים גם את מוגבלותו האפיסטמית של האדם בהבנתה של חכמה פנימית ועמוקה (בחינת 'קוצר המשיג ועומק המושג').

שההשגה של אדם היא מתיחסת אליו יחויב מזה שהדבר שהוא נבדל ממנו לגמרי אין ראוי שיהיה לאדם השגה בו (לברור ה', הקדמה ראשונה).
כי מה יוכל לדעת האדם בעל חומר אף כי נתן בו אלקים דעת וחכמה והנה דעתו מצטרפת אל החומר, איך ידע הדברים הנבדלים [אודות הא-ל]! (שם, הקדמה שניה).
כיצד בכל זאת מתאפשרת ידיעת מה של בעלי החומר נבדלים? שהרי

כשם שאין האדם מתחבר עם הנבדלים, כך לא יוכל לעמוד על עניניהם ועל מעשיהם, אם לא יד ה' עשתה זאת שהודיע דרכיו למשה ואחר כך לנביאים ומהם קבלו החכמים והודיעו לנו במדרשים ובדבריהם הנעלמים הכמוסים (שם).

הדברים הנעלמים הכמוסים, האמיתות הבאות 'מעולם הנבדלים', הם מעבר להשגת אנוש.

הסקתם וחליצתם מתוך שכל אנושי אינה באפשר. רק חכמת התורה, שהגיעה בהתגלות ישירה מן הא-ל דרך משה והנביאים, פתחה אותם להכרה אנושית. השכל האנושי יכול להגיע רק להבנה הולכת ומתקדמת של אמיתות אלו. מכאן התעלמותו של המהר"ל מארגומנטציה, אשר בעיניו

אינה אלא התחכמות, למול האמת, שהיא 'פשוטה'.¹⁰ על הרקע הזה מובנת התקפתו החזיתית של המהר"ל על הפילוסופיה והמתפלספים. ב. גרוס (תשל"ו, עמ' 87, 88) מביא בפתח מאמרו את עמדתו של הרמ"א (תשל"ו) (ר' משה איסרליס 1525-1572): "כי חכמת הקבלה היא חכמת הפילוסופיה רק שבשתי לשונות ידברו" (תורת העולה, ג, ד). המהר"ל דוחה אותו: "כי הוא [הרמ"א] מקבץ שני דברים יחד שהאחד סותר והפך לשני" (דרך חיים, ה, ו) (ראו גוטסדינר, עמ' מג). המהר"ל רואה, אפוא, את הקבלה והפילוסופיה כסותרות זו את זו. בהקדמה השניה לברור ה' הוא מרחיב:

אנשים חקרי לב חוקרים משכלם ומדעתם על ה', מתפלספים רוצים להתחכם על דברים הנסתרים ודברים הנגלים.
הטענה שהוא מטיח במתפלספים היא ה'היבריס' העצמי שמתוכו הם יוצאים לחקור את האלוקות, והרי זו אינה נגישה לשכל אנוש, כפי שראינו, מטיב עניינה מחד, ומעמדת הענווה הנדרשת כלפיה מאידך. מגרעת נוספת המתגלה בעמדתם היא:

אשר זה אמר ככה וזה אמר ככה עד שבמהות שכל האדם ודעתו ירבו הדעות. אולם כולם [רעות] רוח (שם).
פגם זה הוא תוצאה מיידית של הפגם הראשון. אם השכל האנושי הוא המוצא, הוא המייצר היחיד והשופט היחיד, הרי ריבויין של הדעות, כריבוי המתפלספים, מתבקש מכך. אין למהר"ל אמון בכל-יכולתו של השכל האנושי. דווקא עצמאותו מגלה את הכלא הסובייקטיבי בו הוא שרוי, סובר המהר"ל. בכך אין המהר"ל הופך להיות נציגה של המיסטיקה, הנוגדת שכלתנות, כפי שמציירים אותו חוקרים לעתים. סתרי תורה הם בגדר חכמה שניתנה מלמעלה, כשהיא מעמיקה יותר,

ומנסה להבין 'מן המהות', לכן ממילא היא נסתרת: "רק כל דבריהם אמת [...] ואין לזוז אותם" (באר הגולה, הבאר החמישי). ריבוי דעותיהם של 'המתפלספים', מעיד על אי-אמינותם:

כי אין דבר שהוא אחד, רק האמת הוא אחד [...] וכן כל דבר שקר הוא הרבה (נתיבות עולם, "נתיב האמת", פ"א).

מהו, אם כך, יחסו בפועל של המהר"ל לקבלה, לחכמה הנסתרת, אשר ככזו היא 'מן המהות'? האם הוא משלב רעיונות קבליים בכתביו? שאלה זו נשאלת כבר מראשיתו של המחקר המתייחס למהר"ל,¹¹ ממחקרו של א. גוטסנדינר (תרצ"ח).¹² טווח הדעות הוא כטווח החוקרים. הדעה הכללית המסתמנת היא כי הוא מאזכר רעיונות קבליים שאינם במרכז התיאוסופי של עולם מחשבה זה.¹³ במפגש הישיר עם כתביו אנו נוכחים לדעת כי אכן אין הוא דן במושגים ובמבנים התיאוסופיים של הקבלה, ואינו משתמש במונחיה. כתביו כולם נעים סביב ציר קבוע שלו היטלים שונים: האדם והשתלמותו האישית, גם במסגרת הלאומית (עם ישראל) וגם במסגרת האוניברסלית. זאת, תוך בירור התנאים האנתרופולוגיים והמטאפיסיים לכך. התשובה העמוקה לתמיהה על התעלמותו זו מתבררת מתוך הסבריו שלו עצמו, שהובאו, המדגישים ומנמקים את חשיבותו של האיפול בנושא, תוך כדי חשיפתו החלקית והמרמזת, שמתוכה מסתמן שהוא הכיר את עולם הסוד והעלימו. זאת למדנו כבר מן המובאות שהובאו (בפתיחה לפרק זה). חקירה עקרונית בנושא תמצאו אצל בנימין גרוס (תשל"ו). החשוב לענייננו הוא אופיה של 'החכמה האמיתית' אצל המהר"ל, שהיא במהותה בעלת פן כפול, גלוי וסמוי. כך יש להבין את דברי חז"ל, לדעתו, וכך הוא כותב את הסבריו שלו, באופן גלוי ורומז, בו-זמנית. רק אחרי הבהרות אלו, נוכל לפנות להנהרתו של נושא עקרוני אצלו: האמונה וטיבה.

ג.1. אמונה כנאמנות

"נתיב האמונה", בספרו *נתיבות עולם* וכן ב"נתיב העבודה" (ז, יא) ובמבואות ה' (ז, ט) משרטט המהר"ל טיפוס אידיאלי של מאמין, תוך הדגשת איפיוניו הפנומנולוגיים.¹⁴ המהר"ל חוזר ומדגיש איפיון עקרוני בטיבם של 'בעלי אמונה' ('אמנה').

כי בעלי אמונה **אינם משנים**¹⁵ (נתיב האמונה, א). על משפט זה הוא חוזר בהקשרים שונים ובניסוחים שונים. זו תכונתה המרכזית של אמונה, ומבחנה. זה העיקרון המשותף בינה לבין נאמנות. לכך הוא מביא דוגמה ממעשה 'חולדה ובור', שהיה כנראה סיפור-עם נפוץ בתקופה החז"לית. בתלמוד הבבלי הוא מאוזכר בהקשר לאמונה בתוך דבריו של ר' אמי, כדוגמה פרדיגמטית לאמונה. בעקבות האיזכור החז"לי משתמש במעשה זה גם המהר"ל ומפרשו.

ואמר ר' אמי בא וראה כמה גדולים בעלי אמונה. מנין מחולדה ובור (תענית ח, א).

המעשה מספר על שני אנשים מן השורה, בחייהם הרגילים, המייצגים כוח אמונה מיוחד. אותו כוח כאשר מייחסים אותו לקב"ה – גדול פי כמה וכמה, כי זו ההפניה המרכזית של כוח האמונה האנושי. המהר"ל ב"נתיב האמונה" (א) מביא סיפור זה בפירוט, על פי עיצוב מאוחר שלו, מתוך

ספר הערוך,¹⁶ ומסיימו בלשונו של ר' אמי בתענית (ח, א)

ומה המאמין בחולדה ובור כך המאמין בהקב"ה על אחת כמה וכמה. ההשוואה בין אמונתו של אדם בענייני יומיום לאמונתו באלוקיו עם כל המרחק העצום ביניהם, מסמנת גם אפשרות של תקבולת ביניהם. המהר"ל אינו רואה בכך משל ונמשל אלא את טיבו היחודי של כוח אמונה זה של המאמין, שהוא אחד בשורשו, בכל פרישותיו. בכך הוא פותח את "נתיב האמונה".

"איש אמונים מי ימצא" [משלי כ, ו] הן שתהיה האמונה בו ית. [...] הן שתהיה האמונה שהוא נאמן בכל עסקיו והנהגתו דבר זה "מי ימצא" ("נתיב האמונה", א). 'אמונה' בפירוש זה של המהר"ל לפסוק נושאת משמעות כפולה: היא גם 'אמונה בא-ל', וגם 'נאמנות' במשאו ומתנו של אדם עם הבריות. הצד השווה ביניהן הוא בשורש משמעותה. אמונה מתמצית בנאמנות החלה הן על היאחזות בא-ל, והן על נאמנות במשאו ומתנו של אדם עם הבריות (reliability, trustworthiness). בנאמנות הארצית, ממשיך המהר"ל את עמדתם של חז"ל, שפגשו (בפרק א, בדב"ר ג, ג ובשבת לא, א), שם מתרגמת האמונה במלואה לנאמנות ('שנאמן לשלם...'). המהר"ל חולץ גם אמונה ישירה בה', שמובנה אצלו עדיין סמוי. מבחינה סמנטית, ממשיך המהר"ל את משמעותו הטבורית של השורש א-מ-ן בפסוקים, המזינה את המשמעויות של נגזרותיו. הסיומת בדברי ר' אמי במסכת תענית, ממשיכה למעשה את דברי ר' יצחק במסכת סוטה (מח, ב) השואל "מי הם אנשי אמנה"? ועונה: "אלו בני אדם שהן מאמינים בהקב"ה". זה הערוץ הראשוני של אמונה נאמנה. כך מתחזקת ההבנה, כי עם זאת שאמונה היא נאמנות בעסקי יומיום, הרי בשורשה היא אמונה בקב"ה. אמונה בו, באיזה מובן?

הסיפור כפי שהועתק ל"נתיב האמונה" (א) מן הערוך (תרל"ד, ערך 'חלד') מספר: מעשה בנערה שהיתה הולכת לבית אביה [...] ותתע בדרך בלא ישוב. [...] צמאה [...] ראתה באר ודלי וחבל קשור. נשתלשלה וירדה לבור לאחר ששתתה בקשה לעלות ולא היתה יכולה וצעקה עבר עליה אדם ושמע קולה [...] ספרה לו המעשה. אמר אם אני מעלך תנשאי לי אמרה הן העלה ורצה להזדקק לה מיד [...] ואמרה: עם קדוש כמותך [...] ואתה מבקש לעשות כבהמה בלא קידושין וכתובה ב'א אצל אבי ואמי ואני מתארסת לך נתנו ברית זה לזה. אמר מי יהיה עד? [...] השמים וחולדה ובור עד שאין אנו מכזבין זה בזה. הלכו כל אחד לדרכו הנערה עמדה באמונתה וכל מי שתבעה היתה ממאנת עליו כיון שהחזיקו בה נהגה כשוטה וקרעה בגדיה עד שנמנעו בני אדם ממנה. והוא כיון שעבר מפניה שכחה ונשא אשה ונתעברה וילדה חנקתו חולדה ועוד נתעברה וילדה בן ונפל לבור. [...] גילה לה המעשה ונתגרשה ממנו אמרה לך אצל חלקך שנתן לך הקב"ה הלך שאל בעירה אמרו לו נכפית היא, הלך אצל אביה. פירש לו כל המעשה אמר לו אני מקבל מומיה בא אצלה התחילה לעשות כמנהגה סיפר לה מעשה חולדה ובור אמרה לו עמדת בבריתי מיד נתישבה דעתה, ופרו ורבו ועליהם הכתוב אומר: "עיני בנאמני ארץ" [תהלים קא, ו].¹⁷

מעשה 'חולדה ובור' מדגים כוח אמונה קיצוני במיוחד – אמונתה של הנערה, כנאמנות

(loyalty, L) בתוך מהלך החיים הרגיל, היומיומי. 'נאמנות' כאי-נטישתו של הזולת אליו קשור הנאמן גם בנסיבות של מצוקה וקרע, גם בזמנים שקשה לְשַׁמֵּר את הקשר והנטישה מתבקשת. בעל

הערוך מסיים בפסוק: "עניי בנאמני ארץ" ולא ב'מאמיני ארץ'.¹⁸ הנערה, העומדת בנאמנותה גם בתנאים הקשים מנשוא, מדגימה סוג של נאמנות העובר סבירות אנושית. הבטה בה מקרוב מראה שנאמנותה לא רק חריגה, אלא היא עומדת על גבול השפיות.¹⁹ נאמנות זו מבודדת אותה מכולם. היא יכולה לצפות רק לערירות מתמדת. סודה נעול בפני חברה קונבנציונלית בה היא חיה, כי ברגע שתגלה את סודה, יודעת היא, תזמין לחצים מתמידים להפר את הברית. לכן היא כולאה את עצמה בגלימת המשוגעים, ומפגינה בכך כוח איתנים, אשר אין כל כוח אחר יכול לעמוד כנגדו. עתה מתבהר יותר פסוקו של המהר"ל: **כי בעלי אמונה אינם משנים** ("נתיב האמונה", א). עתה מתבררת הבנתו של המהר"ל את ה'אמונה' כ'נאמנות' שהיא הפירוש היישומי של 'אמונה' ('אמונה') במקרא ובחז"ל.

בניגוד ל'נאמנות' במובנה הבין-אישי המקובל, אשר עם כל פרישתה הרחבה על מצבי אנוש קשים, היא עדיין יחס אנושי בו בולטת הנאמנות כקשר לאדם שיש עמו קירבה שיוכית, קירבה אנושית, אהבה או חיבה, הרי נערה זו נאמנת לגבר אשר אין לה כל קשר אישי אתו. לא עבר משותף, לא שיוכיות ולא אהבה או חיבה. היא **נאמנת לברית**. זה המשפט היחיד אותו היא אומרת בסוף דרך יסוריה: **"עמדת בבריתי"**. המהר"ל משתמש בסיפור "חולדה ובור", כמו ר' אמי בגמרא, לא רק כאנלוגיה לאמונה העילית בקב"ה, אלא גם כמטפורה שלה (הוא מסיק אותה מקל וחומר). ההתמדה העיקשת של הנאמן מתקשרת לכוח ולעוצמה הנדרשים לאי-השינוי. כך הנערה, וכך הנאמן לה'.

כי מי שהוא מאמין בו ית', צריך שיהיה בכל כחו. כי האמונה צריך כח וחוזק כמו שאמרנו. כי זה ענין האמונה [מהותה]. שעומד באמונתו בכח ובחוזק ואינו סר מן אמונתו ("נתיב האמונה", א).²⁰ כדי להדגיש את עוצמתו של מאמין זה, משתמש המהר"ל בהקשר זה במטפורת האילן החזק, המושרש עמוק באדמה, אשר לא יפול.

וגם האדם הזה שהוא בעל אמונה הוא נטיעה חזקה עם הש"י אשר כל הרוחות באות אין מזיזין אותו ממקומו. הוא באמונתו כמו שהיה אל אברהם (שם, ובמקביל – *גבורות ה'*, ז). אברהם, הוא מסביר *גבורות ה'* (ז), "נתנסה ב"י ניסיונות ועמד בכולם". ניסיונות הם הבוחנים את כוח עמידתה של האמונה כנאמנות בכל תנאי. ב"נתיב העבודה" (יא) משתמש המהר"ל במטפורה שונה, לפי הפסוק בישעיהו כב, כג, "ותקעתיו יתד במקום נאמן", ומסכם:

כי זה ענין האמונה שהוא כמו יתד נאמן תקוע בלי שינוי רק עומד באמונתו. היתד הנאמן מוסיף פן חדש לכוחו של המאמין-הנאמן. אין הוא רק חזק לעצמו, ללא שינוי, הוא גם היתד עליו ניתן להשעין את האוהל וכליו (כפי שהתברר בפ.א.). עליו יסמוך הא-ל, כי הוא הנאמן. ראינו בפרק הראשון, כי בתנ"ך מיוחסת האמונה כנאמנות על-ידי הא-ל עצמו לשני ענקי האמונה בלבד: לאברהם ולמשה.²¹ אך המוגבלות האנושית כרוכה בעקבו של אדם, כל אדם. אמונה נאמנת לא-ל בשלמותה בעולם הזר לה אינה יכולה להיות מתמדת לאורך כל חיי אדם, אפילו בחיי אברהם ומשה שהיו בונים.

אבל האמונה שלא ישנה באמונתו ודבר קטן שהוא משנה הוא יוצא מן האמונה [...] עד כי אברהם שהיה ראש המאמינים היה בדבר מה יוצא מן האמונה במה שאמר: "במה אדע?" [בראשית טו, ח "במה אדע כי אירשנה?"] ואצל משה כתיב: "יען אשר לא האמנתם בי" [במדבר כ, יב] ("נתיב האמונה", א).²²

זה טיבה של אמונה-נאמנת לפי המהר"ל. מצאנו בפ.א. גם אמונה-נאמנת המיוחסת לא-ל עצמו, כיחס חד-סטרי שלו לאדם. הוא הנאמן השומר הבטחתו שהבטיח לאבות והבטחתו שהבטיח לישראל ויקיימנה בכל תנאי. עניין זה תמוה הוא, כי אמונה נאמנת נדרשת מן האדם לאלוקיו. כבר פגשנו היפוך זה בדברי חז"ל (בדבר"ר ג, ג) המסתמכים על הפסוק בדברים (לב, ד): "א-ל אמונה ואין עול". רש"י על פסוק זה רואה צורך להוסיף על דברי חז"ל: "א-ל אמונה" – "לשלם לצדיקים צדקתם לעולם הבא, ואף על פי שמאחר את תגמולם, סופו לַאֲמֵן דבריו". לפי זה: "א-ל אמונה" משמעו – 'נאמן לקיים הבטחותיו'. רש"י מתכוון לדחות קושיית תיאודיציה על עולם זה בו אין תשלום אלוקי לצדיקים נראה כלל ואין נאמנותו מתגלה. הוא משתמש בנגזרת הפעלית לַאֲמֵן שמובנה לַאֲמֵת, המגלמת את הקשר המושגי בין 'נאמנות' ל'אמת' (כפי שהתברר בפ. א). נאמנותו ית' משמרת את האמת העתידית. היא זו שתממש אותה, ובכך תאמת אותה.²³ המהר"ל בפירושו על רש"י לתורה ("גור אריה", חומש דברים) על פסוק זה מסביר באותו כיוון: "כי מפני שלשון 'א-ל אמונה' הוא נאמן לשלם שכר כמו הנאמן שהוא נאמן להחזיר מה בידו". אמונתו של הא-ל, המתרגמת לנאמנות, מקבילה לנאמנות האנושית 'בעסקי בני אדם' באיפיון היסוד שלה: היא תממש את התחייבותה בנאמנות בכל הנסיבות. זו אינה נאמנות לאחר, אלא נאמנות לפרוע מחויבות. זה ייחודה. לגבי הא-ל הקשר המושגי בין אמונה נאמנת לאמת – מובן. שמירתה כנאמנות ותשלומה העתידי, היא עובדה הווית עברונה. לא כן לגבי בני אדם, אשר לגביהם קיים פער בין הבטחת נאמנות ופרעונה העתידי. לכן הפועל המצורף לשם 'ברית' במקרא הוא ש-מ-ר, כאשר מדובר באדם, כי האדם שומרה בפעולה אקטיבית, ואילו לגבי הא-ל, הפועל המצורף לברית הוא ק-י-ם (חוץ ממקרה אחד). הברית מצידו מקוימת כבר בעצם כריתתה.²⁴ המהר"ל מנסח עניין עמוק זה בלקוניות, כדרכו:

כי אין לו שינוי ונאמנות שלו בלי סוף ("נתיב העבודה", יא).
הא-ל, אם כך, אינו רק אובייקט האמונה (של האדם הנאמן לו) אלא גם סובייקט האמונה (כאשר הוא נאמן לבני אדם), כמו בפסוק: "כי ה' אלהיך הוא האלהים הא-ל הנאמן שִׁמְרָה הברית והחסד" (דברים ז, ט). 'אמונתו הנאמנת' קשורה בפסוק זה ל'ברית' ול'חסד' כאן עם הפועל 'ש-מ-ר', כי זו שמירה מתוך חסד. כל ברית נכרתת כאירוע מאוחר בזמן, וכהתחייבות שמקבל כל צד על עצמו לשמרה בנאמנות. זה הצד המשותף בינה לבין נאמנות. ההבדל הוא בכך שנאמנות בדרך כלל אינה נכרתת כהסכם בזמן מסוים, והיא איננה יחס דו-צדדי, אלא חד-צדדי, התנדבותי. אמנם כל ברית דורשת את קיומה בנאמנות מכל אחד מן הצדדים, אך לא כל נאמנות היא ברית. פסוקנו זה

(בדברים ז, ט) קושר לכאן את הברית עם יחס אישי. ה'אלקים' שהוא 'אלקיך' שלך, מתחייב לשמור אותה ברית. הוא ישמר אותה בנאמנות גם כאשר פקעה מחויבותו בגלל הפרתה בצד השני. זאת יעשה מתוך חסדו. מתוך חסדו הוא ישמר אותה כ'ברית עולם', למרות שכבר פגה מחויבותו בגלל ההפרה של הצד השני, שפגם את היותה 'מקוימת'. זה מובנו של הביטוי "ישמר הברית והחסד".²⁵ צירוף של ברית לחסד מיוחס בפסוקי המקראות רק לאלוקים, כמו בפסוקנו (וכן בדברים ז, יב). על הנחת חסדו בשמירת הברית פונה המתפלל על כלל האומה לעזרת הא-ל. כך שלמה בחנוכת המקדש הראשון (מל"א ח, כג; דה"ב ו, יד), וכך נחמיה המגיע לירושלים אחרי חורבנה (נחמיה א, ה).

הבריתות במקרא, בין הא-ל לעולמו לאחר המבול (בראשית ט, ט), בין הא-ל לאברהם (בראשית יז, יט) וביחוד בין הא-ל לעמו (דברים ה, ג) מתאפיינות כ'ברית לעולם', כברית החיים. "לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת כי אתנו אנחנו אלה פה היום כלנו חיים" (שם). בכך היא אנלוגית לנאמנותה של הנערה לברית שכרתה עם הגבר שהציל את חייה. יודעת היא – זו ברית חייה. חייה שייכים מעתה לאדם שהצילם. כך ניתן להבין גם את התואר שמייחס הא-ל לעצמו בדיבר הראשון: "אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים..." (שמות כ, ב). 'אני הוא שהצלתי את חייכם ממצרים ואת חרותכם משעבוד, לכן בידי הוא שטר-זכות לתבוע מכם קבלת אלוקותי מתוך נאמנות', כדברי "רבן יוחנן בן זכאי [...] על הר סיני בשעה שאמרתי כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים" (קידושין כב, א).²⁶

האמונה-הנאמנות של המהר"ל, מצד נושאה ומושאה, מציגה שלושה ערוצים להתממשותה:

1. נאמנותו של אדם לזולתו כשמירת ברית או הבטחה מתוך תחושת מחויבות. כך גם כנאמנות של ישרה בעסקי בני אדם "שהוא נאמן בכל עסקיו והנהגתו" ("נתיב האמונה", א).
2. נאמנותו של אדם לאלוקים, אותה לומד המהר"ל מר' אמי (בתענית ח, א), המקביל אותה לנאמנות לבני אדם.
3. נאמנותו של הא-ל לבני אדם, כאשר הוא מקיים את הברית שכרת עם אנוש, מתוך נאמנות וחסד.²⁷

המשותף לכל שלושת הטיפוסים הללו של נאמנות, הוא שמירתה בהתמדה בכל תנאי, בכל עת וללא שינוי. אצל האדם דורשת היא כוח ומאמץ רבים. תכונות אלו אותן מדגיש המהר"ל ב'נאמנות', אינן שונות מתכונותיה של נאמנות מוסרית מקובלת. השוני יוצא לאור רק בקיצוניותן המופלגת.

פגשנו אצל המהר"ל סוג מיוחד של נאמנות שהיא נאמנות לברית כברית החיים. זו גם הנאמנות המקראית העיליית, התובעת מן האדם את נאמנותו לא-ל, שאינה אלא נאמנותו לברית חיו (בכריתת ברית התורה בסיני). בנקודה זו נשברת האנלוגיה בין הנאמן האנושי והא-ל הנאמן. נאמנות כ'ברית החיים' אינה יכולה להיות מיוחסת לא-ל. ברית החיים, כברית כרותה, התרחשה

בצורתה העליונה בקבלת התורה. מאז ואילך, מקבל התורה מקבלתה כברית, כל יום כברית מחודשת. היישום המידי של אמונה בנאמנות (של אנוש) אצל המהר"ל, מצביע על הקשר המושגי הפנימי ביניהן, בתפיסתו. במהלך זה הוא פותח גם את פרק ב' ב"נתיב האמונה", דרך מובאות מפסוקי המקראות ומן המדרשים כביסוס לעמדתו. לדוגמה: "ויהי ידיו [של משה במלחמת עמלק מורמות ב] אמונה עד בא' השמש" (שמות יז, יב). ברור כי בפסוק זה ובמקבילים לו, 'אמונה' משמעה 'נאמנות', כאמינות וכהתמדה (כפי שהתברר בפ. א). המהר"ל חותם (שם) בפסוק המשמש לו נקודת מוצא לרעיון מרכזי: "פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אִמָּנִים" (ישעיה כו, ב). ומוסיף, לפי המדרש (שבת קיט, ב), "בעל אמונה נכנס בשער עליון שאין נכנסין בו הכל" ("נתיב האמונה", ב; ראו הערה 20). מתוך המובאות והסבריהן בדיון זה מתברר, כי גם כאשר המהר"ל מאזכר אמונה כהאמנה (B) וגם כשהוא מאזכר מצב-נפש הקשור לאמונה (F), הוא מעצים אותם ומייחס להם קביעות והתמדה שהם איפיונה המובהקים של נאמנות.

ג.2. האיפיונים הפנומנולוגיים של המאמין-הנאמן

מן המופעים של 'אמונה', 'איש אמונים' ו'נאמן', החוצים את התנ"ך, שאבו, אפוא, חז"ל והמהר"ל בעקבותיהם את ציר המשמעות של 'אמונה' כנאמנות פעילה ומתמדת, דרכה הולך המאמין הנאמן ומתחזק. אך זו, לפי המהר"ל, פעילות שהיא לעולם על פי קו יסוד מנחה אחד – 'ללא שינוי'. באי-השינוי באה לידי ביטוי ההתעצמות, כיוון שאדם מועד לשינוי בכל עת, הן מחוצו, בשינוי הנסיבות, והן מפנימו כאשר הוא מגיב על התנודות. לכן 'ללא שינוי' זה דורש בחירה מחודשת בכל עת משתנה. כך נדרש האדם לגייס את כוחו תמיד. לדוגמה, אברהם שהתכנה 'ראש למאמינים': כי מפני שהיה חזק באמונתו היה מציאותו יותר חזק [ו]ראוי להיות עיקר המציאות (גבורות ה', ז).

ולבנות בעולם הריאלי את כל ישראל הנולדים ממנו. שעל ידי האמונה, שהיה חזק באמונה זכה אברהם להיות שורש ויסוד כל ישראל והוא נקרא 'צור'. דכתיב [ישעיה נא, א]: "הביטו אל צור חֲצַבְתֶּם ואל מקבת בור נִקְרַתֶּם, הִבִּיטוּ אֶל אֲבִרָהָם אֲבִיכֶם" קרא אברהם 'צור' להורות על חוזק ותוקף היסוד הזה שאם לא כן שיש לו מציאות חזק לא היה יסוד (שם).²⁸

רק עוצמה שהתעצמה לידי מציאות חדשה יכולה להיות מקור למציאויות הנובעות ממנה. כי מאחר שהוא [אברהם] חזק באמונתו יש לו מציאות חזק וראוי לו להיות עיקר המציאות בעולם הזה ועיקר המציאות בעולם הבא (שם).

משפט אחרון זה מסכם את המהלך כולו. עוצמתה של האמונה הנאמנת אינו איפיון פנומנולוגי שלה, במובן המקובל, אלא דרך לעבור למודוס מציאות חדש, 'למציאות חזק'. זה שינוי בתשתית של הקיומיות, שהיא עתה קיומיות אחרת, חזקה וציבה. המהר"ל מבצע בכך הֶעָצָמָה (ראיפיקציה) של התיאור הפנומנולוגי של המאמין-הנאמן, וכך הוא מסכם: כי האמונה שיש לו בזה חוזק המציאות היא מעלה אלוקית (שם).

בזה נרמז מרכיב חדש למושג ה'אמונה' – 'מעלה אלוקית', בה זוכה מאמין זה. זו מעלה שמעבר לגבולות עצמו כאנוש, אותה הוא קונה דווקא מתוך התחזקותו האישית כאנוש. הֶעָצָמָה זו היא לב החידוש של ההנהרה המהר"לית כולה ל'אמונה'. אין האמונה-הנאמנת כוח מכוחות הנפש, אינה מבנה פנומנולוגי. אמונה הופכת את המאמין הנאמן לנמצא אחר, בתוך סדר מציאות שונה

שהמהר"ל אינו מפרשו כאן. המאמין-הנאמן יוצא מסדר המציאות האנושית הרגילה, שמציאותה אפשרית ורופפת מטבעה, לסדר של מציאות יציבה וקיימת שבכוחה להוליד מציאויות שכמותה, ועליה ניתן להישען. מציאות חדשה זו הינה בעלת איפיונים פנומנולוגיים המייחדים אותה, ככזו.

הראשון הוא אי-התלות באחר. המאמין-הנאמן הוא בר חרות מעצם מציאותו. וכן מה שאמרו ז"ל שלא זכו ישראל לגאולה רק בשביל האמונה וזה בשביל כי השעבוד מורה על מיעוט המציאות אשר הוא משועבד לאחרים הוא נתלה באחר. וכאשר היו ישראל מאמינים היו חזקי המציאות אשר אין ראוי אל השעבוד מאחרים (שם).

שעבוד אינו קושי, סבל, היחלשות במצבו של אדם. הוא רפיפות **אונטית**. זאת לומד המהר"ל מן המכילתא על הפסוק (בשמות יד, לא) "ויאמינו בה' ובמשה עבדו" האומרת: "לא זכו ישראל לגאולה רק בשביל האמונה" (שם).

כי המאמין ראוי שלא ישתעבד כי מאחר שהמשועבד תלוי בזולתו ודבר זה שייך לחלושי המציאות אבל המאמין אשר הוא יסוד קיים באמונתו איך יהיה נתלה בזולתו וראוי שהוא יהיה יסוד קיים עומד בעצמו. ולכך בשביל חוזק מציאות היו יוצאים לחרות (שם, ט).

כוחה של חרות זו לא בא לה מחוזק אישיות, או מחוזק מידות (פסיכולוגי או פנומנולוגי), אלא מתוך חוזק המציאות של אותו מאמין. מציאותו זו עצמה תובעת את היותה משוחררת מכל תלות בזולתה, היא מציאות לעצמה. לעוצמה האונטית מתלווה קו איפיון יסודי נוסף, שהוא המשכה של החרות: אי היפעלות רגשית. גם היפעלות זו, לדעת המהר"ל, מסמנת שיעבוד, שיעבוד פנימי לחלק הבלתי אותנטי אשר באדם עצמו. היפעלות, הוא מסביר (*גבורות ה'*, ז), אופיינית לגופים החומריים. הללו הם פסיביים ונפעלים תמיד על-ידי כוח חיצוני להם. גם רגשותיו הסוערים של האדם עצמו הם כוחות זרים לו, לפי המהר"ל, כי הם היפעלויות פסיביות ואינם שליטה עצמית אקטיבית. הניגוד לאנשים אלה הוא המאמין-הנאמן, שאינו נפעל על-ידי רגשותיו אלא על-ידי הכרעתו לבחור והתמדתו להחזיק בבחירתו.

כי דברים החמרים חלושי המציאות מקבלים שנוי תמיד ואין חוזק להם. אבל מאחר שיש בו האמונה והוא דבק חזק שלא ירהר אנה ואנה לכן הוא דבר אלוקי (שם).

מאמין זה חי בפעילות, אך לא בשינוי. המשתנים הם בעלי המציאות הרופפת. לעומתם, העומד באמונתו הנאמנת מחזק את מציאותו, וזו אינה משתנה בחילופי התמורות ואינה משתעבדת להם. ברקע מונחת התמונה הרחבה שלו: "כי המציאות – טוב" ("נתיב העבודה", ז), בהיותה קיימת, יציבה ומתמדת, מציאות איתנה. המציאות האנושית, כקיומיותו של היחיד, מתבררת כבעלת איכות, לא רק כבסיס לתכונות החלות עליה. ההעדר, שהוא הרע, חודר דרך השעבוד, ההתנדנדות וההיפעלות מבחוץ ומבפנים אל תוך קיומיותו של אדם ומסיט אותה ממרכזה – "שהוא טוב". כי כל דברים המשתנים הם רעים שכל שינוי רע. אבל מי שחזק באמונה בשביל החוזק שיש לו ואין מקבל שינוי באמונתו הרי נבדל משינוי אשר לחמרים (שם).

הקיים, היציב, המתמיד, זהה עם הטוב, כבתפיסה הקלאסית. ביסוד, הרי ההתמדה היציבה היא תכונתן של מהויות שכליות, וה'שינוי' הוא ל'חמרים'. למציאות רוחנית זו מצטרף המאמין-הנאמן ומתאים עצמו אליה. זו תמונה של 'פנומנולוגיה אונטית', בה המבנה הפנומנולוגי של אדם עובר העצמה והופך מציאות עילית. תמונה זו היא אופטימית ביסודה, בגלל הקשר האינהרנטי בין המציאות, מציאותו של האדם כקיומיותו האונטית, והטוב. יחודו של המהר"ל הוא בגילוי של הפתח לאדם לחרוג ממוגבלותו בעוד הוא שרוי בכאן ועתה, דרך אמונה נאמנת.

המעבר אל האונטי מסמן את ההבדל בין מאמין זה והסטואיקון. הסטואיקון מפתח אינדיפרנטיות מכוונת למול תהפוכות הזמן, דרך אימון בשליטה עצמית על מידותיו, עד שהוא מגיע לשלוות הנפש. המוסלם הצופי, במעגל אמונותיו, משיג את שלווה הנפש (ה'טוואקאלי') בסוף הדרך כאינדיפרנטיות לזמן ומקרו, דרך ההבנה ההולכת ומופנמת כי כל המתארע הוא ברצון הא-ל. שניהם מציעים דרך עליה אל המצב של 'האדם השלם', דרך עבודה על שכלול המידות עד המצב של שליטה בהן. כך מושג שינוי האישיות דרך שינוי תכונותיה, תוך התמקדות אל שלמות מוסרית ודתית. יחודו של המאמין-הנאמן המהר"ל אינו בשכלול מידותיו. הוא בונה את עצמו כמציאות חדשה התואמת את המציאות האמיתית, שהיא 'טוב'. בזה הוא מעביר עצמו למודוס מציאות אחר, למציאותו האוטנטית. המתאר הפנומנולוגי הופך למתאר אונטי. ההתאמה אל המציאות האמיתית מביאה למאמין הנאמן תוצאה נוספת – שמחה אשר באישור הקיים. אין זו שמחה אכסטטית, פרץ רגשי. גם בזה יראה המהר"ל ביטוי לפסיביות, להיפעלות. שמחה זו היא עצם ההכרה בהתאמה העצמית למציאות כפי שהיא. שהמאמין נמשך אחריה בשמחה (שם).

כיוון שהמציאות, מתברר לו, עומדת על כנה הנכון, ודווקא בהשתתפותו הוא בכיונה ובאישורה. כי אין אמונה, רק שיהיה הכל דרך רצון ושמחה (שם).

כך יכול גם הרמב"ם לפניו לסכם את הקשר בין אמונה לשמחה (מור"ח ח"ב: כט):
 כי האמונה באלוקים והשמחה באמונה ההיא, הם שני עניינים אי אפשר שישורו ולא ישתנו לעולם.
 הללו הן 'אומנות הבית' (מ"ב יח, טז), שהן יסודותיו, לכן יתמידו לעולם. בעניין זה דומים הרמב"ם והמהר"ל. הרמב"ם, שלא כמהר"ל, אינו שוזר שני מושגים אלה למושג עשיר אחד. הוא משאיר אותם בשונותם תוך הצבעה על האיפיון המשותף המייחדם – התמדתם.

בתפיסתה של אמונה כהכרעה לפעולה מתוך נאמנות, מאולץ המהר"ל להנחת תשתית של חופש בחירה שישנו לאדם בפועל ולא רק בפוטנציה. הנחה זו אינה נידונה במפורש בכתביו, אך היא מונחת ברקע. סיפור 'חולדה ובור' – דוגמתו הגדולה, מדגים הכרעות שונות של שני בעלי הברית שהאחד מונע על-ידי נסיבות החיים והאחרת מכריעה כנגד נסיבות החיים, ומצליחה לבצע בפועל את הכרעתה. המיוחד בתפיסת החופש של המהר"ל אינו בחופש הרצון אלא בחופש הפעולה המתבקש למימוש רצונו של הבורח. המימוש הוא תמיד בתוך עולם קונטינגנטי, בו האדם כבוחר נתקל במעצורים ומכשולים מחוצו ומפנימו. המאמין הנאמן של המהר"ל (הנערה) אינו חסום ואינו מוסטה על-ידי מכשול כלשהו, ויהא הכבד ביותר, כי **מימוש** הנאמנות הוא בעצם **לקיחת המחויבות** ובהתמדתה. אין מכשול היכול למונעו ממימושה המלא של בחירתו לאמונה נאמנת כל זמן שהוא מחזיק בה. על פניו נראה עניין זה תמוה מאד, כי דווקא מימוש הרצון בעולם המעשה מוגבל על-ידי תנאים וכוחות שאין ליחיד שליטה עליהם. אך נאמנות זו של המהר"ל מתייחדת בכך שהיא בחירה התובעת אי-שינוי אישי **בעמדתו הנאמנת** של המאמין בתוך הנסיבות המשתנות, לא בתוצאות מעשיות. המימוש הוא עצם הנאמנות כאופן עשייתן של הפעילויות שבחיים, ולא כהישג. כך אברהם (גבורות ה', ז), וכך הנערה ב'חולדה ובור' ('נתיב האמונה', א).

עוד לפני ההנהרה המלאה ברור שזו תמונת אמונה המנוגדת קוטבית לאמונה הקירקגרדית, שהיא קיומיות המתבטאת דווקא במצבי נפש אמוניים עתירי רגשות, של חיל ורעדה, ספק ובדידות עד כדי יאוש, הכרוך בחיטוט אובססיבי של ה'אני' בעצמו ובעצמיותו.²⁹ אמונה קירקגרדית כמצב-נפש הבא מן הרומנטיקה הפרוטסטנטית, מדגישה רגשות פיאטיסטיים, ובכך היא מנוגדת לקו המהר"לי, המדגיש עוצמה של התחזקות קיומיותו של המאמין דרך אי-היקבעות רגשית. אין העוצמה הקיומית המהר"לית כרוכה בדווקא בחיים נעימים המלווים בשמחה מתמדת. הם יכולים להיות רצופי סבל (הנערה ב'חולדה ובור'), אך סבל זה אינו ביטוי למצוקה קיומית אימננטית, אלא למקרי החיים החיצוניים. אמונתו של המהר"ל מנוגדת גם לסערת הרגשות הגדולים, הנוגדים זה את זה (כ'מומנטים', ויהא פירושם המוקשה אשר יהא), כפי שהיא מוצגת במבנה הפנומנולוגי של רודולף אוטו (1999), המציג תיאור של 'אני מול אל', הדחוס זעזועי נפש של האדם מול ה'קדוש', במצב התשתית האמוני.³⁰ מן הצד השני, אמונתו של 'המאמין-הנאמן' הזה שונה גם מן האמונה הבאה מתוך שיקולי דעת. היא אינה מותנית בדווקא בהכרעות שהן פרי מסקנות טיעוניות כמו זו של דקרט (תשכ"ט, וכן 1985), לדוגמה,³¹ או פרי חישובי הסתברות כשל פסקל (תשל"ו)³² בהימורו המפורסם. גם לא כמסקנת הוכחות הגיוניות שהיו נפוצות בתקופה הביניימית, אשר את שיאן ניתן לראות בהוכחה האונטולוגית של אנסלם (1965).³³ אמנם גם האמונות פרופוזיציוניות וגם מצבי נפש קשורים לתמונת המאמין-הנאמן המהר"לי. יתירה מכך, הם מהווים אילוצים עליה. אך אמונתו עצמה מתחילה ברגע שהוא מכריע להיות נאמן לאלוקיו, ומתמיד בכך. היא מתחילה בכך שהוא קושר עצמו בברית עם אלוקיו. זו האמונה כנאמנות. האילוצים האפיסטמיים והאילוצים של מצבי נפש אינם מופיעים כלל ב"נתיב האמונה". הוא מודע להם ומתייחס אליהם בהקשרים אחרים, אותם נפגוש. מאמין-נאמן זה הוא אדם הפועל ועושה. הוא מכריע למקד את חייו ב'אמונה נאמנת' כעשיה. דרך פעילותו הוא מגיע לשינוי עצמו, נכון יותר – לשחרור עצמיותו, ובכך לשינוי מודוס המציאות שלה. לכן דיון בו, מקומו בתורת הפעולה. מסקנה זו, המדגישה את פעילותו הבלתי נלאית, שאופיה מתחדד תוך כדי עימות עם שיטות הגות מערביות הדנות בנושא האמונה הדתית, אינה משתלבת (לכאורה) עם עמדת הפתיחה של המהר"ל, "כי בעלי אמונה אינם משנים". אי השתנות זו הולכת ומתבררת אמנם כפעילות מתמדת, אך לעולם באותו קו. ככזו, בכוחה לחולל שינויים חיצוניים. השינוי שהמהר"ל פוסל הוא שינוי של האני כפונקציה סבילה של הנסיבות המשתנות, או של הרגשות. הפעילות האמיתית היא בשמירתו המודעת והחופשית של קו האמונה הנאמנת בעצמיותו.

ג.3. 'אמת ויציב', 'אמת ואמונה'

רבה בר חיננא סבא משמיה דרב אומר במסכת ברכות (יב, א):
כל שלא אמר 'אמת ויציב' שחרית ו'אמת ואמונה' ערבית לא יצא ידי חובתו שנאמר "להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות" [תהלים צב, ג].

מאמר זה מביא המהר"ל ב"נתיב העבודה" (ז) ומסביר את האמונה בלילה. רש"י על אתר מסביר: וברכת אמת ויציב [הנאמרת בבוקר] כולה על חסד שעשה עם אבותינו הוא שהוציאם ממצרים ובקע להם הים והעבירם וברכת 'אמת ואמונה' [הנאמרת בלילה] מדברת אף על העתידות שאנו מצפים שיקיים לנו הבטחתו ואמונתו [ונאמנותו] לגאלנו מיד מלכים ומיד עריצים.

תוספות הולכים בעקבות פירושו של רש"י כאן, ומוסיפים לסיום:
אי נמי על דרך המדרש [איכה רבה על הפסוק באיכה ג, כג] "חדשים לבקרים רבה אמונתך" [נאמנותך] שאדם מאמין מפקיד רוחו בידו [בלכתו לישון] ומחזירה בלא יגיעה [בבקרים].

זה גם מה שנקבע בברכת היקיצה "מודה אני [...] שהחזרת בי נשמתי [...] רבה אמונתך" [נאמנותך]. 'אמת ואמונה' מתפלת הערב, היא מידתו של הקב"ה, במאמר זה, לא של האדם המאמין. כך בפסוק מתהלים אליו מתייחסת הגמרא (ורש"י) ובפסוק מאיכה של התוספות. כשם ש'אמת' ו'יציב' בתפלת השחר הן מידותיו שלו. רש"י קושר 'חסד' ו'אמת' (בהתאם לפסוקים בתהלים כב, י; סא, ח; פה, יא) כדי להסביר את האסמכתא של רבה בר חיננא בהכרעתו לומר 'אמת ויציב' בבוקר מן הפסוק בתהלים "להגיד בבקר חסדך". 'חסד' פה מורה על טוב שקרה בעבר וכבר יצא למימוש כעובדה אמיתית. אמונה עומדת כהבטחה, כחסד שיבוא בעתיד, הנשמר בנאמנות. ביטחונו של האדם באמיתותו של החסד העתידי נשען על הבטחתו הנאמנת של נותן החסד ('ואמונתך'). אמונתו-האמנתו של האדם המאמין בנאמנותו של הנותן היא עצמה גורם במימוש ההבטחה. תפלת הליל מדגישה אפוא פן חדש: כוח אמונתו-האמנתו של האדם המאמין בנאמנותו של הא-ל מתוך נאמנות והתמדה, גם בצרותיו, הוא חשוב לא-ל עצמו.
'אמת ויציב' בבקר' חסדך נסים שעשה בחסדו מנהיג בחסד ובטוב בזמן שראוי אל הטוב ("נתיב העבודה", ז).

החסד והטוב, הוא מסביר, טובים כאור היום. כאור היום הם ברורים, כאמת יציבה. הם מתייחסים לנסים הידועים שכבר קרו.

'ואמונתך בלילות' שהש"י שומר אמונתו להם אף בצרתם שהיה ראוי שיהיו חס ושלום נכחדים (שם).
'הלילה', בפירושו של המהר"ל, נושא שתי משמעויות. העתיד הלא ידוע – כחשיכה אפיסטמית, ואפס זכויותיהם להתקיים – כחשיכת ההישרדות. זאת, מעבר למשמעות היסודית של ליל הגלות והצרות. בלילה נשמרת אמונתו הנאמנת של הקב"ה לגאלם, כנאמן השומר הבטחתו להם גם בתוך שתי החשיכות. אמונתו הנאמנת להם הופכת אותה **לאמת** המתארת עובדות (אמת קורספונדנטית).³⁴ זה הפתח לקשר מושגי בין 'אמונה' ל'אמת'. האמת מתאמת על-ידי נאמנותו של הא-ל אך גם על-ידי ביטחונו של המאמין בנאמנות הא-ל. המכילתא (על שמות יד, לא) בעקבות המובאה מפסוק זה בתהלים (צב, ג) מביאה את הפסוק (מדה"ב כ, כ) המתאר את המלך יהושפט מעודד את צבאו בטרם קרב: "האמינו בה' אלקיכם ותאמנו. האמינו בנביאיו והצליחו". קרי: אמונתכם תאמת את הצלחתכם (ראו פ.א.). זה צעד נוסף בקשר בין אמת ואמונה. נאמנותו של הא-ל היא הערוץ, החוליה המחברת בין המצב ההווה לעתידי – כאמת. קשר מושגי זה כולל גם את האדם המאמין. אמונתו כהאמנה וכדבקות בה בנאמנות, היא סיבה לאמת שתצא לפועל. זו

המשמעות של 'אמת' ושל 'אמונה' לפי המהר"ל, הנלמדת מנוסח תפילת 'אמת ואמונה' בלילה. הלילה כסימבול מסמל את תום זכויותיהם. אזי מחויבותו להבטחתו הנאמנת פוקעת. אמונתם שלהם בנאמנותו שלו מחזיקה את מחויבותו להם. אמונתם זו עצמה היא זכותם. אמונתם הנאמנת בלילה מכוננת את מצב העניינים עצמו שיבוא, ולא רק את עצם ההאמנה באמיתותו. כאשר פקעו יתר הזכויות, נשאר זכות אמונתם הנאמנת בלילה, ומחייבת את נאמנותו שלו, ית'. זה קו תשתית רדיקלי של המהר"ל, אשר לפיו הנאמנות האנושית מייצרת אמת של תואמות,³⁵ על ידי כך שהיא עצמה מייצרת מצב עניינים חדש. זה החידוש של המהר"ל המונח ברקע.

המכילתא על הפסוק בשמות (יד, לא) "ויאמינו בה' ובמשה עבדו", מתייחסת לפסוק מתהלים (צב, ג) שהובא, ומסבירתו בפשטות: "שכר אמונה שהאמינו אבותינו בעולם הזה שכלו לילה".

המהר"ל ממשיך להסביר זאת ב"נתיב העבודה" (ז):
כל זה שהשיי שומר אמונתו להם אף בצרתם, ולא עזב אותם ביד צריהם [...] הלילה נחשב בטול העולם [קו חדש] ובלילה נחשב העולם כמו פקדון, ומאמין לו [הנאמן להשיי] כי כאשר יהיה מגיע השעה יחזיר לו הפקדון [...] כי אנו אומרים כי אנו מאמינים בו ית' [בלילה] אשר אצלו ובידו עולם ולכן יש לומר אמת ואמונה בלילה.

זו האמנה ('אמונה כיי') להבטחת הא-ל שהיא אפשרית רק כאמונה בו, ובנאמנות. הלילה מסמן כאן איפוס, ויש מקום ליאוש. עם כל זה, 'ומאמין לו' הנאמן, ומקווה. גם רבינו בחיי בר-אשר (תשכ"ב)

(1255-1340) *בכד הקמח* (עמ' א) מדבר באותה רוח. הוא פותח את הערך 'אמונה':
עיקר התורה והמצוה היא האמונה. כי מי שאין לו אמונה נוח לו שלא נברא [...] ודבר ידוע [...] אף גם זאת בהיותם בגלות בארץ אויביהם ועם היות שהם מפוזרים בקצוות דחויים בגויים כזורה ברחת ובמזרה לא ישכחו עקרי התורה והמצוות אך ישמרו משמרת האמונה ויעמדו חזקים באמונתם ובכל דור ודור כל אחד מן האומות מתגרה בהם להמיר דתם ולהחליף אמונתם ולא אבו שמוע.

רבינו בחיי מצביע על האדם הנאמן, לא על הא-ל הנאמן. תמונתו בקטע זה אינה אופטימית כזו של המהר"ל. אין הוא מדבר על שחר המעיד על הבוקר הקרב. הוא רק מעלה על נס אותם בעלי אמונה חזקים המסוגלים להתמיד באמונתם הנאמנת גם בלילות ללא בקרים. המאמין-הנאמן שלו אינו קושר את אמונתו להנהגה של שכר ועונש. הוא עזב מזמן חשבונות אלה. אין אמונתו הנאמנת מביאה לו הרווחה, היא פשוט מתמדת בכל הנסיבות. את מאמרו הוא מסיים באופטימיות המושרשת אצל אותם נאמנים בלילות הגלות, שאותה הוא לומד, בעקבות חז"ל, מן הפסוק "אהבו את ה' כל חסידיו אמונים נצר ה'" [תהלים לא, כד].

"אמונים נצר", הן אלו שעונים אמן בארוכה ואומרים 'מחיה המתים' ועדיין לא בא ומאמינן בי שאני מחיה אותם. ואומרים 'גאל ישראל' ועדיין לא גאלם אלא לשעה [...] והם מאמינים שאני עתיד לגאלם ושוב אינן משתעבדים. הוי "אמונים נצר ה'" [...] אף בגאולה העתידה עתידין ישראל להגאל בשכר האמונה, שנאמר [ישעיה כו, ב] 'פתחו שערים ויבא גוי צדיק שמר אִמָּנִים' (שם, עמ' ב).
הרי שרבינו בחיי חותם את הנהרתו לאמונה בלילות באופן מקביל לזו של המהר"ל. עצם האמנתם

הנאמנת היא זכותם והיא שתממש את תוכנה.³⁶ שניהם תולים את הגאולה בעצם האמונה (כהאמנה) המתמדת בה. אצל רבינו בחיי הקשר בין האמונה לגאולה הוא בערוץ של מתן שכר, בפשיטות. המהר"ל, לעומתו, רואה בו קשר סיבתי-מציאותי. הוא מעוגן בטיבה של המציאות. המאמין-הנאמן המהר"לי אינו מודע לכך, שאמונתו הנאמנת היא זו שתממש את תוכנה. הוא מאמין מתוך נאמנות גרידא, וזוכה.

אם אמונתו של הא-ל נתפסת בכתבים אלה של המהר"ל כנאמנות, כשמירת מחויבותו כלפי האדם, הרי אמונתו של המאמין בנאמנות של הא-ל מתבררת כהאמנה דה דיקטו סטנדרטית. המאמין האומר "אמת ואמונה" בלילה, 'מאמין' ש' 'הש"י יגאלו מכל רע'. זו האמנה פרופוזיציונית לגבי העתיד. האמנה זו תלויה גם במצב-נפש של בטחון (F). אך כהאמנה וכמצב-נפש מקבלת היא ממד חדש בעקבות הנאמנות המופלגת להאמנה בנאמנותו ית', בניגוד לעובדות ההוויות. ודבר זה נראה באומה הזאת שעל יחוד שמו וקידוש שמו בעולמו ולקיים תורתו היו מבטלים עצמם ונותנים עצמם לכל מיני הפסד (מהר"ל, נצח ישראל, יג).

קיצוניות זו מחדד גם רבינו בחיי בכד הקמח. אין כל טעם מאשש של סבירות כלשהי במהלכים הטבעיים להאמנה שיקרה כך, שהתקווה תתאמת. להיפך, ב'חשכת הגלות', שהיא מצבם הקבוע של מאמינים אלה, ישנן הרבה ראיות סבירות לקריסת אמיתותה של האמנה זו. הם מבטאים עצמם בהתמסרות נאמנת דווקא במצב זה. אך מעבר לכך, נאמנותם של מאמינים אלה, כהיצמדות לאמיתות האמנותיים (דה דיקטו), והביטחון בא-ל הנאמן (כהאמנה דה-רה), היא המאפשרת להם התייחסות להאמנות אלו כאל אמיתות ודאיות, במצבים הנראים בלתי אפשריים. אצל המהר"ל היאחזות קיצונית זו הופכת את ההאמנה הפרופוזיציונית והביטחון המתלווה אליה לנאמנות המתגלה כ'חוזק המציאות של המאמין', ב'אמונתו ב'. אך יתירה מזאת, האמנה מתוך נאמנות זו היא עצמה תביא בסופו של דבר את שינוי מצב העניינים. עמדה תמוהה זו תתבאר רק דרך התמונה המטפיזית השלמה המאפשרת זאת (זאת נראה בהמשך).

ר"צ ורבלובסקי (1964) מעמיד במאמרו הגדול את האמונה היהודית על ביטחון ותקווה לעתיד טוב.³⁷ הוא מסיים בסיפור מתוך ספרו של ר' שלמה אבן ורג'א שבט יהודה (תשנ"ב, עמ' 123),

המכונה "יומן תעודי של מאורעות הגרוש מפי עד ראייה".

המעשה הנ' "שמעתי מפי זקנים יוצאי ספרד – שהיו עדי ראייה. על אנית מגורשים מספרד אשר השליכם בעל האניה ליבשה אשר אין בה ישוב, ורובם מתו ברעב ובצמא. יהודי אחד מהם, איבד כך את אשתו, ונתעלף, וכשהקיץ מצא את שני בניו מתים. קם בקושי על רגליו ואמר: רבון העולמים, הרבה אתה עושה שאעזב דתי. תדע נאמנה שעל כרחם של יושבי שמים יהודי אני, ויהודי אהיה, ולא יועיל כל מה שהבאת ותוסיף להביא עלי".

מעשה זה מתאים להדגמת עמדתו של רבינו בחיי בכד הקמח שפגשנו, יותר מאשר להנהרתו של ורבלובסקי עצמו, אשר אצלו התקווה לטוב, והביטחון בה, היא המרכיב הדומיננטי ב'אמונה'. בדוגמה זו כבר אין כל בטחון בעתיד, אין תקווה לטוב. המאמין-הנאמן הזה, כבר אינו מייחל ואינו מאמין בבוקר שיאיר עליו עצמו. הוא נשאר רק עם נאמנותו הערומה לזהותו: 'יהודי אני' ו'יהודי אהיה', שהיא הצהרת נאמנות לא-ל החובט בו ומייסרו.³⁸

ג.4. "גדול העונה אמן יותר מן המברך"

כיצד מתאפשרת פסיכולוגית – כאשר מדובר בבני אדם קונקרטיים, ופנומנולוגית – כתיאור מבנה תשתית אנושי, אמונה-נאמנת כזו אשר בה המאמין מוותר מראש על כל חיזוק אפיסטמי, אף לא בדרגת אישוש נמוכה, להאמנות הקשורות לנאמנותו? כאשר המאמין מוותר על ביטחונו הטבעי בחסד הא-ל? החסימה שלנו להתיר את הקושי הפסיכולוגי ואת הקושי הפנומנולוגי נובעת

מטעותנו הנפוצה: לראות באמונה מין 'ידיעה' חלשה יותר, סוג של סברה, כ-doxa (כפי שהובא במבוא). המהר"ל מראה ש'אמונה', גם אם יש בה מרכיב פרופוזיציוני, אינה סוג של הכרה. היא שונה ממנה. הכרה היא אולי תנאי לה. לסוגיה זו הוא נדרש בכמה הקשרים, גם הלכתיים.

"מאי אמן?" זו קושיית ר' חנינא (בשבת קיט, א, ובסנהדרין קיא, א) תשובתו: "א-ל מלך נאמן". שפירושה: הודאה בנאמנותו של הא-ל, מתוך אמונה בה. המהר"ל משווה את המברך עם עונה ה'אמן'. המברך מבטא ברכה על טובה שהגיעה אליו והוא משבח בברכה את זה שהענקת טובה מסוימת זו באה ממנו. עונה ה'אמן', אומר המהר"ל, מביע במענהו הצהרת אמונה אישית בנותן הטובות כולן. עניית האמן חושפת ממד עומק נוסף: רק שאמר [המברך] **שכך** פעל הש"י, אבל העונה 'אמן', שאמר שכך הוא **מצד הש"י**, שהוא מאמין בו ית' שהוא כל יכול ("נתיב העבודה", יא).

עונה האמן מאמין שהכל בא 'מצד הש"י'. לכן תומך המהר"ל בדברי ר' יוסי בברייתא (ברכות נג, ב; נזיר סו, ב), "כי גדול העונה אמן יותר מן המברך". ומכך מוציא המהר"ל מסקנות עשירות. הוא

קובע (להלכה) כי אף שכוונה אינה מעכבת בברכה, היא מעכבת בעניית אמן. ויש לך להבין מלת 'אמן' והפרש שיש בין מברך ובין העונה 'אמן'. כי העונה 'אמן' צריך אל זה ההבנה והשכל, שהוא מאמין דבר זה ודבר שהוא בלא הבנה, אין זה נקרא אמונה (שם).

המהר"ל טוען בכך טענה כללית, כי קיים אילוץ פרופוזיציוני-אפיסטמי על אמונה באקט של עניית אמן. הצעד הראשון בה הוא הבנתו של תוכן המשוקע באמונה, גם אם הוא תוכן מינימלי. גם על הגולה האומלל של אבן ורג'א, יאמר המהר"ל, כי יש לו ידע אפיסטמי בסיסי כ'האמונה ש' הא-ל קיים', ושהוא יודע את הנעשה ומכוון את המעשים', אך הוא ויתר על ביטחון בעתיד טוב מידי אלוהיו. אין לו האמנה המצדיקה ביטחון כזה.

האמנת דברים זה כמשמעו. שוודאי הדברים אמיתיים בלבו ואין לו בהם ספק (גבורות ה', ט). למרות שיש לו אמיתות שבגינן ניתן להטיל ספק בהאמונתו האמוניות, לו, כמאמין, אין ספק באמיתותן של האמונות. הוא באופן אישי מעניק להן ודאות. בתוך תמונה זו הדגש הוא על ודאות סובייקטיבית אשר דווקא הידיעה חסרה אותה, בהיותה 'אובייקטיבית'. כאן נחשף גם הצד האפיסטמי של: אמונה כ'האמנה ש'. הוודאות באמיתותה באה ממקור אחר, לא אפיסטמי, כהכרעה להאמנה זו וכהכרעה להעניק לה ודאות אישית. אברהם – שהוא דוגמת המופת לאמונה – רכיב זה שריו ביסוד אמונתו, לפי המהר"ל.

ובשביל אמונתו בה' ית', היה מאמין שה' יעשה לו זה [יתן לו זרע], וזהו חוזק האמונה. ואם לא היה אמונתו חזק היה מסופק בדברי השם (שם, ז).

אך בבת אחת מתגלה פן נוסף, ושוב – לא צפוי ואף לא ברור. וזה כי האדם היודע דבר בהשגתו ובידיעתו הידיעה הזאת היא ידיעת האדם. אך מי שהוא מאמין בו, ית', זה מצד הש"י אשר מאמין בו, והוא נמשך אליו לגמרי. ומפני כך גדול מדרגתו. וזה שאמר [שבת קיט, ב] גדול העונה אמן יותר מן המברך, שהרי המברך [...] זה מצד ידיעת האדם [...], ומעלתו זאת אינו כל כך כמי שעונה אמן (שם, ט).

היודע, 'יודע ש' ואילו המאמין בו. 'נמשך אליו לגמרי'. לכן, מוסיף המהר"ל (שם) בעקבות המדרש בשמו"ר (כב, ג), כי המאמין, לא היודע, יכול לזכות ברוח הקודש, שהיא דעת שאינה מתמצית בידיעה אפיסטמית משוכללת, אלא דורשת את עזרת הא-ל עצמו, הבאה מהתמקדותו הטוטלית של המאמין בא-ל. אמונת עונה האמן, גם אם היא מאולצת על-ידי מרכיב הכרתי, נבדלת מן הידיעה בשלושה מאפייני יסוד של ידיעה.

1. הידיעה היא מצד הסובייקט היודע, והאמונה מצד הש"י.
 2. בידי היודע ישנה ידיעה נואטית בעלת תוכן מסוים אותו הוא יודע על אודות הא-ל. המאמין מתייחס אל אלוהיו באופן אישי, אך דיפוזי.
 3. ידיעה חלה בתחום מסוים ומוגבל, לעניינה. ידיעתו של המאמין היא כללית.
- לכן, משליך המאמין את עצמו על הש"י, בפעולה של התמסרות מלאה, ללא שיקולים מפורטים כיצד יכולה אמונתו של מאמין זה לבוא אליו מצד הש"י, הרי האדם הוא המאמין-הנאמן, הוא היוזם המכריע ללכת בדרך האמונה, הוא העושה זאת? אלא בפסגתה, אמונת המאמין מגיעה לכך שהיא ממוקדמת באלוהיו בצורה טוטלית ומתמדת. הוא אוסף כל כוחותיו בהתכוונות אחת ויחידה אל הש"י, כאשר הוא עצמו, כסובייקט עצמאי ממוקד בתוכה. ההסבר היחיד שהמהר"ל נותן לכך הוא: "זה מצד ה' ית', אשר מאמין בו, והוא נמשך אליו לגמרי" (שם). בזה, סובר המהר"ל, הוא מצליח לעורר אליו את היענותו החוזרת של אלוהים בפעולת גומלין. זה יחודו. מתוך דבקותו הנפשית, הוא זוכה 'להידבק' הידבקות אונטית בא-ל, וזוכה להיענותו של הא-ל כפעולה חוזרת, כפי שמצאנו בנאמנות עצמה. פתרון זה מעלה קושי תיאולוגי: כיצד זו תיתכן אם בקוטב השני נמצא הא-ל כאינסוף שמעבר לנגישות? את התנאי המטפיזי לכך מפרש המהר"ל ב"נתיב האמת", כפי שנראה בהמשך. ואילו ב"נתיב התמימות", הוא מסביר את התנאי האנושי. הקשר הישיר הנגיש של אדם לאלוהיו הוא המצב הראשוני של בריאתו. בעולם הארצי אדם אמור לחזור ולכוון, תוך יסורים, את מצבו המקורי.
- 'דבקות בו', כיחס דו-סיטרי, מתבטאת בביטוי החוזר ונשנה אצל המהר"ל ואינו מוסבר, בתיאור האופן שבו מתגלמת האמונה. "אשר הוא מאמין בו, והוא נמשך אליו לגמרי" (גבורות ה', ט). ניסוח זה מעלה מטפורה של הישאבות אל מרכז עוצמה, שאין לעמוד בפניו, ממקום שבו בחר המאמין להימצא. 'אמונה' כזו מסתירה בתוכה דו-כיווניות באותה פעולה עצמה. המאמין-הנאמן, כפי שראינו, הוא הפעיל המתמיד בכיוון כלפי מעלה. ואילו בקטע שלעיל האומר: 'מצד ה'', הנחת הרקע היא אופן הנכחתו של הא-ל את עצמו באופקו של המאמין והשפעתו מלמעלה למטה. לכן מעלת האמונה היא מצד שני דברים: האחד שמורה על חוזק המאמין במציאות [...] ועוד האמונה היא מעלה גדולה מצד שהוא מקבל האמונה מן הש"י, ובזה הוא דבק בו, ית' (שם).
- אין הללו 'שני דברים' מנותקים זה מזה. התברר במהלך הדיון כי ישנו תהליך, המונח ברקע, המעביר מן הראשון – חוזק אמונתו של המאמין וחוזק מציאותו, אל הצד השני, בו הוא מקבל 'מעלה אלוהית' דרך היענותו של הא-ל. בכך חורג המהר"ל מן הקו הפרגמטיסטי ההתחלתי בו ההאמנה עצמה מכוננת את אמיתות תכניה ובונה השפעה דו-צדדית. שני רכיבים אלה של 'דבקות' ממשכיכים אחד את רעהו, גם מבחינה מושגית-מבנית, גם מבחינה זמנית, בתהליך התקדמותו של המאמין כלפי אלוהיו. בסופו של התהליך שפתח בו המאמין עצמו ביוזמתו, הוא הופך עצמו למקבל אמונה מזה שמעליו, כהידבקות 'בשוליו'. הוא מגיע אל עוררות של היענות אלוהית, כגורם סיבתי ליחס החוזר. אזי ההידבקות בו ית', נעשית אפשרית. המהר"ל עצמו מסיים פרק מוקשה זה:

והארכנו בדברים אשר לא היו ראויים לכתוב ולפרש רק כדי שתדע דרך חכמים. והאיש החכם יוסיף חכמה לדעת. כי הם פתחו פתח חכמה ושערי תבונה לברי לבב (שם).

סיום זה הוא רמיזה גלויה למדי על מקורם של הדברים בסתרי תורה.

'דבקות' היא אפוא מושג שאינו מונהר בהקשרים אלה. בו טמון קושי מושגי וקושי תיאולוגי, מטבע העניין. מתוך ניסוחיו של המהר"ל בטכסטים אשר לפנינו, עולה כי דבקות היא הישגה העליון של האמונה כיאמונה ב'. זו מתפרשת כחיבור ישיר של האדם המאמין עם הא-ל, לאחר המסע המפרך של האמונה-הנאמנת. מה פשרו של חיבור זה? זה לבו של הקושי. נוכל רק לסלק אפשרויות פרשניות שאינן תואמות את ההקשרים של ה'דבקות'. אין זו חוויה מיסטית אכסטטית חד פעמית, המאותרת בזמן, כי צמידות המושגים השכנים לדבקות מראה שדבקות היא מצב קבוע אשר מגיעים אליו, מתוך מאמצים מודעים. אין המאמין מגיע להתמוססותו של ה'אני' המלווה בתופעות חיצוניות חריגות. הוא אינו מגיע לאיבוד חושים. להיפך, ה'אני' נשאר בזהותו ובעצמיותו. זו התקשרות של שניים המשמרים את זהותם. גם האפשרות המוסרית של התבוננות בא-ל כמודל לחיקוי "והלכת בדרכיו", נופלת מתוך בדיקת ההקשרים. התקדמות כזו יכולה להיות תנאי לדבקות, אך לא היא עצמה. המעבר שעושה המהר"ל הוא המעבר לשדה האונטי. המאמין הופך להיות נמצא אחר במודוס מציאות אחר, קרוב יותר לא-ל. רק לאחר זאת יכול הוא להיות בר-הידבקות לא-ל, שהוא מכל וכל 'מעבר'. הוא דבק בו לא כתשוקה (כמושג ה'דבקות' בחסידות, כדוגמה), אלא כקרבת נוכחות, כמו: "ורות דבקה בה" (רות א, יד).

הרמב"ם בספר המצוות מציג תפיסה שונה לחלוטין באשר לדבקות, שהיא המקובלת בהלכה. במצוה השישית, מצות ו'בו תדבק' (דברים י, כ), "ולדבקה בו" (דברים יא, כב), הוא הולך בעקבות הסוגיה בכתובות (קיא, ב) הן בניסוח הקושיה והן בהכרעתה להלכה. וכי אפשר לו לאדם להדבק בשכינה והא כתיב: "כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא" (דברים ד, כד), אלא כל הנושא בת תלמיד חכם והמשיא בתו לתלמיד חכם והמהנהו מנכסיו כאילו נדבק בשכינה (קאפח, מקור ותרגום, עמ' סא).

הגמרא בכתובות והרמב"ם בעקבותיה מעניקים למצות "ובו תדבק" פירוש מעשי וברור.³⁹ מוני המצוות בתוקף הוראתם לציבור בכללותו מורים אותה באופן שתהיה נגישה לכל אחד ואחד. המהר"ל מדבר אל היחיד המעולה בעלייתו אל הדבקות. בסיכום הכולל של "נתיב האמונה", הוא קושר אותה שוב ל'דבקות'.

כי זה ענין האמונה [מהותה] שדבק בו ית' לגמרי כאשר האדם מאמין בו ית' בכל לבו הוא דבק בו ית', ואינו סר מאתו. ודבר זה גם כן שלמות גמור ("נתיב האמונה", ב).

סופה של הדרך הוא בשרות שם, כמו בניסוחו המטפורי של דוד בתהלים (כז, ד) "שְׁבַתִּי בְּבֵית ה' כֹּל יְמֵי חַיִּי". כך בונה המהר"ל את הדבקות למן פתיחתו של "נתיב האמונה". זו באה אחרי הנאמנות שאינה נרתעת מכל קושי, מאולצת על-ידי האמנות אמוניות, וזוכה ב'קיומיות' המקנה לה טיפוס חדש של מציאות.

וכאשר הוא עונה אמן, הוא מתדבק במי שהוא מאמין, הוא הש"י ודבר זה הוא עצם האמונה. כי אין ראוי לדבקות כזה רק בעל אמונה. שכאשר הוא מאמין בו ית', הוא מתדבק לגמרי (שם, א).

בעל האמונה 'מאמין בו' ית' שאמונתו עצמה תביא לו את הדבקות.

לקראת סופו של "נתיב האמונה" (ב) מביא המהר"ל את הפסוק הידוע מחבקוק (ב, ד) כפי

שהוא נדון בסוף מסכת מכות (כד, א) ומסבירו :

בא חבקוק והעמידן [תרי"ג המצוות] על אחת שנאמר "וצדיק באמונתו יחיה", ודבר זה כי ענין המאמין, שהוא מוסר עצמו אליו ית' ובטח בו ואינו סר מן הש"י כלל לשום צד [...] ולפיכך יש לו דבקות בו ית' על ידי האמונה.

המהר"ל מסביר בדרכו היחודית פסוק זה, שזכה להסברים רבים. הצדיק דרך אמונתו מוסר ומתמסר לאותה אמונה (בהש"י) בכל חייו, בכך הוא גם זוכה בחייו, שהם בפיסגתם – הדבקות.

הנהרה פנימית יותר מתאפשרת רק בדרך מטפורית, בתמונת קשר החיבור שבין החתן והכלה. ואין הגלויים ראויים להגאל אלא בשכר אמנה שנאמר "אתי מלבנון כלה, אתי מלבנון תבואי, תשורי מראש אמנה" (שה"ש ד, ח). [...] וכמו שאמר הכתוב "וארשתין לי לעולם וארשתין לי באמונה" (הושע ב, כב). כי הארוס הוא החבור אל הש"י ודבר זה הוא על ידי האמונה שהוא הדבקות בו ית' ("נתיב האמונה", ב).⁴⁰

התמונה של חתן וכלה, של אהוב ואהובה, נפוצה בפסוקים ואצל החכמים להדגמת קשר א-ל ואדם. היא מצביעה על קשר אינטימי. אין פרפראזה שתוכל להסביר 'דבקות' זו אצל המהר"ל. המטפורה של הארוס לארוסתו מקבלת תוכן רק על-ידי אופים של קשריה למושגים השכנים.

5.ג. סמנטיקה כפולה⁴¹

תמונה פנומנולוגית יחודית זו של המאמין-הנאמן נראית קטועה מכדי שיהיה בה כוח הסברי מספיק להסביר את טיבה. יחס נאמנות אנושי מקובל, כיחס בין-סובייקטיבי, בנוי כשלב שני על יחס קודם של קשר רגשי או קשר של מחויבות המביא את האדם לבנות יחס נאמנות לאדם זולתו. נשאלת שוב השאלה, ובאופן מושגי הפעם: למי נאמן מאמין זה למרות יסוריו, ומדוע, אם הוא עצמו מכונן את הריאליה לה הוא נאמן, את המערכת האפיסטמית לאישושה ואת התשלום הכבד שהיא גובה? מושגית, אין המהר"ל יכול לפתור את הקושי על-ידי ורסיה של תורת אמת פרגמטיסטית, בגלל שלושת הטעמים שהבאנו (הע' 35). מאמין זה הוא נאמן יחיד, הבוחר בדרך הקשה לו ביותר, בניגוד לסובבים, לעתים ('חולדה ובור'). המסגרת הכללית שלו היא, כפי שהתברר, זו של עשיה, ולא זו של האמנות פרופוזיציונית. מתברר, כי התמונה הפנומנולוגית של המהר"ל מאולצת מושגית על-ידי מספר האמנות תיאולוגיות בסיסיות:

א. קיים א-ל כנמצא ריאלי, חיצוני לאדם.

ב. קשר של אנוש עם א-ל זה הוא אפשרי.

ג. נאמנותו של האדם לא-ל זה (מתוך ההיבט האנושי) הינה בעלת משמעות ('significance') לא-ל.

להנחות תיאולוגיות אלו מאולץ המהר"ל להעניק ערך אמת קורספונדנטי. המהר"ל אכן מניח כי המאמין-הנאמן עצמו מקבל ויודע אמיתות אלו כוודאיות. זה מתבקש מתוך דיוניו אודות המאמין. בפועל מדבר המהר"ל בשתי לשונות. כפילות זו דורשת הסבר. מצד אחד מציג המהר"ל תפיסת אמת של אותנטיות, שבה המאמין-הנאמן, כיחיד, שואף לממש את קיומיותו כמאמין המתגלה לו בעצמיותו כאמונה. לכך מתלווה פרגמטיסטי, כי מאמין-נאמן זה שותף ביצירת אמיתות. מצד שני מדבר המהר"ל על אלוקיו של מאמין זה בלשון ריאליסטית המתיישבת עם תורת אמת קורספונדנטית. הקושי של כפילות זו מתחדד, כי המהר"ל מציג את המאמין-הנאמן

האותנטי כמרוכז בפועל בנאמנותו לא-ל, בעוד שהמעט הידוע לו והרב המכוסה ממנו על אלוהיו, אינם חוסמים את נאמנותו. קריאה נוספת מגלה כי לא רק הסמנטיקה כפולה, אלא תמונת המציאות עצמה כפולה. מצד אחד קיים עולם טבעי, ארצי, פרוט, אשר הנמצאים בו מציאותם אפשרית והופעתם קונקרטיים. בתוכו נמצא אדם, הנאבק כדי לשחרר את עצמיותו, ואת החרות האישית הפוטנציאלית שלו. קיומיות זו מכנה המהר"ל במונח בסיסי בהגותו 'פשוטות', כשכוונתו לאי מורכבותה של העצמיות: "מכל מקום הפשיטות מעלה הוא... ואין בו הרכבה" (גבורות ה', נא). כך הוא רואה את העני, שאין לו כל ולכן הוא 'פשוט' ובן-חורין (שם). מצד שני הוא מניח א-ל עליון שהוא אחד באחדות פשוטה ושמציאיותו הכרחית. בו הוא פותח בתיבות עולם, את "נתיב התורה" ואת "נתיב האמת". מציאות כפולה זו אינה יכולה להיות אלא דיכוטומית, בלתי גשירה, כי לכל אחד משני העולמות אופי אונטי שונה ותוקף אונטי שונה וממילא תורת אמת שונה. המאמין-הנאמן הוא האדם, הסופי, השרוי בעולם של כאן ועתה, אשר ככזה מכוון הוא את עצמו לעולם האחר, לא-ל הנעלם, המנותק. הא-ל הוא גלוי במקומו ועלום בעולם התחתון, אך אינו נעדר בו לחלוטין. זאת חושף המאמין דרך גילוי, לא דרך כינון.

והאמונה בו ית' הוא דבק במדרגה העליונה הנעלמת וזהו עיקר האמונה כי המאמין בו ית' אמונתו מגיע עד המדרגה הנעלמת ("נתיב העבודה", ב).

כאן נעוץ הפתרון: "המדרגה העליונה" היא נעלמת. היא מתחמקת מקליטה בעולם התחתון, האמפירי. בתוך עולם כזה היא יכולה להיות מוכחשת, כי העולם הפומבי אינו קולט אותה בתדירו שלו. בכל זאת, המאמין כאנוש מצליח להיות 'דבק במדרגה העליונה' מתוך העולם התחתון. זה מעמדו בתמונת המציאות הכפולה. אבל הישג זה עצמו מעיד כי הדבר בגבול אפשרויותיו, כאנוש. וכל דבר שהוא נגלה אינו דבק במעלה העליונה כי העליון הוא נסתר (שם).

העליון אינו מסתתר. מן הזווית הארצית הוא פשוט נסתר, בגלל שונותו הקיצונית. גילוי והסתרה, הם, אפוא, האיפיונים המזהים את העולם העליון לעומת התחתון באופן אימננטי.⁴² על גבי תמונת מציאות חצויה באופן כה ברור, מצליח המאמין-הנאמן בן העולם התחתון, הנגלה, להידבק בעולם העליון הסמוי. מתברר כי גם הא-ל מצידו, שהוא נסתר מטיבו 'מבקש' להתגלות בעולם הסופי. כי בודאי, מצד עצמו ראוי שיהיה מתפרסם מציאות הש"י בעולם [התחתון]. כי מה היה נחשב העולם, אם לא נודע ונתפרסם מציאותו ית' בעולם (גבורות ה', ט).

'מצד עצמו' של העולם התחתון, ראוי שיתפרסם בו בגלוי הש"י. המהר"ל מבין אותו כולו כעולם נברא ולא כקוסמוס מנוכר. הרבותא היא בכך ש'הוא' מתפרסם בו דרך נאמנותו של המאמין הזה, כפי שראינו. אין בכך הסבר תיאולוגי או מטפיזי מניח את הדעת. החיבור המתבקש בין שני העולמות מחדד את הקושי מן הזווית של כל אחד מהם. מושג המפתח של המהר"ל במפרקים מרכזיים אלה הוא "מצד המקבל". אין הוא מושג המציין את הזווית האנושית הסובייקטיבית, הוא מורה על מבנה אונטי, המובנה בתמונת המציאות הרחבה, שהוא הבסיס לאפשרות המגע בין העולמות, לאפשרותו של קשר אונטי בין אדם וא-ל.⁴³

יחודיותה של תמונת האמונה הנאמנת של המהר"ל היא אפוא בהדגשה של הוקטור ההפוך:

המאמין-הנאמן לא רק מקבל שפע מלמעלה, אלא הוא זה המוריד את נוכחותו של הא-ל העליון לעולם התחתון בכוח אמונתו הנאמנת.⁴⁴

המשנה (ב"ב י, ח) הדנה בהלכות לווה ומלווה מתייחסת למעמדו ההלכתי של הַעֲרָב. אלא איזהו ערב שהוא חייב [להחזיר את ההלוואה] הלווה ואני נותן לך חייב שכן על אמונתו הלווה.

על נאמנותו של הערב כאמינותו בעיני המלווה, אשר בפניו הצהיר הערב: 'הלווה ואם לא יחזיר אני מחזיר לך', נותן המלווה את הכסף ללווה. סיטואציית ההלוואה בנויה משני מצבי עניינים, שניהם ריאליים. המלווה, הבעלים, נותן את כספו ללווה. זה מסתובב איתו בשוק הפומבי ועושה בו כרצונו, "שהרי מִלְּנָה להוצאה ניתנה" (קידושין מז, א). החזקתו בו, בשוק הפומבי, היא עצמה יכולה לשמש ראיה לבעלותו של הלווה על הכסף בשוק זה עצמו. מצב העניינים האמיתי, שאינו נראה, הפוך הוא למצב הנראה בפומבי, שהרי הכסף שייך למלווה הסמוי. הערב הוא הדמות הנוספת, הוא השלישי. הוא זה הלוקח על עצמו מתוך הכרעה של התנדבות לפרוע את תשלום חובה של המציאות הגלויה – לסמויה. 'לפרוע' בשני מובניה של המלה. 'לפרוע' – כפרעון חוב (בלשון חז"ל), 'לפרוע' – כגילוי, כהוצאה לאור (בלשון המקרא, כמו "ופרע את ראש האשה" במדבר ה, יח). משמעותה של 'אמונתו' של הַעֲרָב היא נטילת מחויבות מתוך רצון לשאת באחריות לגבי המציאות הנסתרת בגלויה. בכך משמש הַעֲרָב מקביל למצבו המיוחד של המאמין-הנאמן בין שני העולמות. הוא מורה בעולם התחתון לעבר מקורו (חובו) בעליון, אך גם מאפשר בנאמנותו את מתן ההלוואה של העליון לתחתון. הוא המשלמה בנאמנותו. זו תפיסתו העקרונית של המהר"ל. את הניתוק בין שני העולמות ניתן להדגים מן המדרש (בר"ר ט, ד) המפרש את הפסוק בבראשית (א, לא) "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד". כך אמר הקב"ה לעולמו עולמי הלוואי תהא מעלת חן לפני בכל עת כשם שהעלית חן לפני בשעה זו.

העולם הנברא נפרד מבוראו, משתלח מכן השילוח שלו לנוע במרחביו. הוא מתנתק. בידו להמשיך במסלולו ולהכחיש את מקורו. אין בוראו עושה כל פעולה כדי למנוע זאת. הוא רק מביע משאלה, כִּי־בֵּינוּ לבין עצמו ('הצער האלוקי'): "עולמי, עולמי, הלוואי תהא מעלת חן לפני בכל עת".

החן הראשוני של הבריאה, תלותה בבוראה, נישא על-ידי המאמין-הנאמן מתוך התנדבות, לפי המהר"ל. על גבי התנדבותו זו, הנאמנת, ניתנה ההלוואה, יצאה הבריאה מידי הבורא לשוק הפומבי. המאמין-הנאמן הוא המחזיר את חובה. הוא המעיד על מקורה. אנו פוגשים את כוח האמונה ומידת החסד צמודים בשתי דמויות מיוחדות, אשר דווקא הצירוף הזה מאפיין אותן: אברהם – הגר הראשון, הראשון שקיבל על עצמו את האמונה בא-ל אחד, שהיה איש חסד, ורות המואביה – שנכנסה מתוך אמונה 'לחסות תחת כנפי השכינה' והיתה אשת חסד. זה בולט בטיבו של הערב: שכן, "ערב לאו אף ע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעביד נפשיה" [ערב אף-על-פי שלא הגיעה הנאה לידו משעבד עצמו] (קידושין ז, א). המאמין הנאמן הוא הנושא בעולם פומבי וגלוי מציאות נסתרת. הוא המתנדב והוא המתחייב לגילויה בכאן ועכשיו. הוא הנאמן לשלמה.

ג.6. נאמנות מברחה את כל הרבדים

ההנהרה המוצעת למושג האמונה של המהר"ל ב"נתיב האמונה" ובפרקים הקשורים אליו, מזמינה התבוננות חוזרת, רחבה יותר, למעשה 'חולדה ובור', המשמש דוגמה פרדיגמטית לאמונה נאמנת. הנערה והגבר במעשה זה, כפי שראינו, הם אנשים פרטיים, ללא יחוד (לכאורה). אך הם, הנערה במיוחד, מממשים אמונה נאמנת, גם במצבים קשים שלא ניתן לעמוד בהם. הנערה הנשארת נאמנה לגבר, נושאת את תשלום מחויבותה למציאות סמויה, אשר רק היא והוא יודעים אותה: היא מאורסת בברית לגבר שהציל את חייה. חייה אינם שייכים לה, אלא לו. אין זה מתוקף הסכם, אלא מתוקפו של אירוע. אירוע זה מכונן את חיי שניהם מאז שהתרחש, ונחתם בברית. חיי הנערה מאז והלאה הופכים להיות חיים על תנאי. נערה זו, בנאמנותה הפסיבית, משנה את מצב העניינים שאינו ניתן לשינוי, לכאורה. היא מוציאה לאור את הטמון. בזה מכוננת היא במעגל הגלוי את מצב העניינים הסמוי. החידוש הוא בהעתקתה של עובדה סמויה לתחום הגלוי דרך הנאמנות. המהר"ל מותח את דוגמת הנערה והגבר בסיפור, לממד של הדגמה אוניברסלית, מעבר לפרטיות הקונקרטית.

ויש לך לדעת כי האיש והאשה יש להם ביחד חבור ואצלם בפרט שייך אמונה [כנאמנות] [...] כי אמונת אשה לאיש יותר מן אמונת האיש לאשה ("נתיב האמונה", א).

מבנה יסוד פנומנולוגי זה חל על המין האנושי כולו, באמונה בין איש ואשה. זו רמת ההפשטה הראשונה אליה הוא מעלה את הסיפור האישי. המהר"ל מעלה דוגמה זו לרמת הפשטה כללית יותר. הנערה והגבר, ובהכללה – האשה והאיש, משמשים בכוח נאמנותם מטפורה ליחס שמים וארץ, אשר גם אותו הוא מסביר כיחס של נאמנות הדדית. ברמה זו, בניגוד לאופיים של הדימויים הטבועים בנו, שמים וארץ הם הפרפראזה, בעוד שהנערה והגבר הם המטפורה. שמים וארץ מקיימים יחס של נאמנות הדדית באופן ריאלי בהסבר המהר"ל, בעוד שבעינינו יחס הנאמנות הוא יחס אנושי בלבד. בזה קושר המהר"ל באופן מקורי את מאמרו הראשון של ר' אמי (בתענית ח, א, שפגשנו), המדבר על ירידת גשמים, אשר זכותם של בעלי אמנה היא סיבתם, למאמרו השני המדבר על 'חולדה ובור', שאצלם, עצם התחברותם היא אמונה-נאמנת. המהר"ל בונה תמונה

קוסמית בה הטבע הדומם וטבעו של אנוש מוכנים לאותו יחס עצמו – יחס הנאמנות. אבל האמונה שייך לזה כי השמים נותנים מטר והארץ מקבלת המטר. והם מתחברים ויש להם אמונה זה עם זה (שם).

לפי זה היחס בין שני המאמרים של ר' אמי הוא יחס של אנלוגיה, כשם שהנערה והגבר, זוג בני אדם קונקרטיים, נאמנים זה לזה, כך גם השמים והארץ שהם חלקיה הגדולים של הבריאה – נאמנים זה לזה. בכך מתבטאת תפיסתו ההרמוניסטית הפנוימטית של המהר"ל. ברמה הרטורית האיש והאשה הם המטפורה ליחסי הנאמנות בין שמים וארץ, אך גם להיפך, שמים וארץ הם המטפורה ליחס בין האיש והאשה. היחס המטפורי הוא דו-כיווני במבנה זה, ומכאן האנלוגיה. לב העניין הוא בהסתתה של המערכת ההסברית לתחום האונטי הכולל. שמים וארץ הם חלקיה היסודיים של המציאות הטבעית, והם פועלים בתיאום. מה שמשתרם בהם מיחס הנאמנות

האנושי, אינו תודעה, ודאי לא הכרעה לפעולה, אלא ציות לחוקיות המובנית בהם, של פעילות מתואמת ומתמידה, פעילות נאמנה. אין בכך האנשה של הטבע במובן הסטנדרטי, ודאי לא שימוש סימבולי בו. הנאמנות בין שמים וארץ נובעת מן הפרסונליות של יוצר הטבע, אותה החדיר גם בטבע. הוא זה שהטביע עקרון משותף בטבע ובאנושות, עקרון של אמונה הדדית נאמנת, בו כל חלק ממלא בנאמנות את תפקידו. בתמונת עולם כזו אין האדם זר לטבע, עומד מולו, כסובייקט מול אובייקט, כרוח מול טבע, כניכור אדם מסביבתו, אלא האדם שותף לטבע בבריאה הרמונית שלמה אחת.

ולכך כאשר בני אדם בעלי אמונה זה עם זה גם השמים הם באמונה ונותנים מטר (שם). הדומות של הרבדים זה לזה אינה רק סטטית, אלא דינמית. בני אדם בנאמנותם, שהיא בבחירה, מפעילים את הנאמנות בין חלקי הטבע, ומעוררים את הנאמנות בין שמים וארץ. בתיאור הרחב מוסיף המהר"ל עוד רכיב נוסף, רביעי, ליחס הנאמנות. ואין אמונה כמו אמונת השמים והארץ שהם כמו זכר ונקבה שהזכר משפיע והנקבה מקבלת (שם). בכך הגיע המהר"ל לרמת ההכללה הגבוהה. היסוד הזכרי והיסוד הנקבי הם עקרונות הבריאה הגדולים,⁴⁵ הם איפיוניה, לא חלקיה. הם מבטאים גם את מבנה היחס של הבורא לבריאתו. יחס השמים והארץ בנאמנותם זה לזה משמש ברמה זו כמטפורה למבנה יחס הנאמנות בין זכר לנקבה, ולהיפך. שמים וארץ מצידם, דווקא בתיאורם כמציאויות טבעיות, הם הפראפרזה ליחסי האיש והאשה (כמינים כלליים), והללו – של הפרטים הקונקרטיים. זהו המבנה המטפורי-ההירארכי והריאלי-הירארכי בעל ארבעת השלבים שהוא גם דו-כיווני, המקביל ליחס ההירארכי בבריאה, אשר רכיביה הם איזומורפיים זה לזה. לכן מתאפשרת האנלוגיה ברמה התיאורית, ויתכן המשחק המטפורי בו הרבדים השונים מייצגים זה את זה, ביחס האמונה הנאמנת הטבוע בכולם. זו אינה אילוסטרציה עבור המהר"ל, אלא תיאורה של הריאליה הקוסמית על כל מרחביה, שעיקרה בהרמוניה הפנימית.⁴⁶

לקראת חתימתו של פרק זה (א) מסכם המהר"ל בהוספה בלתי צפויה :
ותדע כי הזכר והנקבה הוא כנגד אמת ואמונה (שם).

סיומת זו בנויה על המאמר הזוהרי (תשמ"ד): "איהו [הוא] אמת איהו [היא] אמונה" (פרשת פנחס, דף רל, ע"א). כאן הגיעה האנלוגיה בין שלבי הסולם, שהוא מטפורי בתיאורו וריאלי בהוראתו לשיא הפשטותה, לסיומה. היסוד הזכרי מסמן אמת, והנקבי – אמונה. 'אמת' ו'אמונה' אינם מושגים אצלו, אינם תיאורים, אלא מהויות ריאליות, מידותיה של ההנהגה האלוקית בעולם הנע בזמן. ארבע רמות אונטיות אלו, עד הפרינציפ המנהיג אותם, מקבילים כולם זה לזה במבנה היסוד הדואלי של משפיע ומושפע, המתאחדים זה עם זה באמונה. מעל להם, בהכללה נוספת, 'אמת ואמונה'. הם הביטוי של שני העולמות הגדולים, הא-ל המשפיע, כמקורה של האמת, והארץ, והאדם בתוכה, כמקבלי השפע, כנאמנים לאמת. גם הם בנויים לאותו מודל. היחס העקרוני בין הא-ל ובריאתו גם חודר וגם מודגם ביחסם של חלקי הבריאה זה לזה, כיחס של אמת לאמונה.

האדם הוא החרג במערך הרמוני זה, כיוון שהוא היחיד בתוך הבריאה אשר יש בכוחו לשנות את אחדותה ההרמונית על-ידי כך שהוא יכול לשנות את נאמנותו שלו, שהיא בבחירתו. הוא יכול לבקוע בקיעים בפעילות ההדדית המתמדת והנאמנת שלה על-ידי שהוא מצמק את אמונתו-נאמנותו שלו – 'שהיא בכוח'. מאידך, הוא יכול לחזק את אמונתו-נאמנותו שלו, עד כדי דבקות, ובכך הוא 'מדביק' שוב את חלקי הבריאה זה לזה, ויתירה מזאת, גם את נאמנותו של הא-ל לעולם, כהורדת שפעו לתוכו. האדם הוא היחיד שאמונתו-נאמנותו היא גם אופקית בתוך הרובד שלו במערך הכולל, וגם אנכית, בנאמנותו לא-ל בוראה של בריאה זו. בכך הוא מוצב בתווך. הוא בעל כוח השפעה בשני הצירים. הוא יכול לפעול בתוכם בהתאמה, בסטיה, או באדישות. כל בחירה כזו באה מתוך הכרעתו.

בסיכום: הא-ל הוא ששיקע בעולם את נאמנותו, אשר כאלוקית היא היא האמת. בעולם הנברא היא אפשרות שבכוח. האדם היחיד, הנאמן, הוא המממש אותה בפועל, בנאמנות, בדרך יסוריו.

ג.7. "נתיב האמת" משלים את "נתיב האמונה"

יופיה של התמונה המהר"לית בלכידותם של מרכיבי המערכת, אינו צריך להסתיר בפנינו את הקושי המשוקע בה: כיצד מתאפשר לו לאדם חופש אוניטי כה גדול, ודווקא בתמונת עולם תיאיסטית כפי שזו התבררה? במלים אחרות: כיצד מתאפשר העולם התחתון וטווח הכינון האוניטי שלו כאשר קיים העולם העליון, וקיים הא-ל המכוון?

התשובה העקרונית, מתברר, אינה נמצאת ב"נתיב האמונה", אלא ב"נתיב האמת". שני הנתיבים צמודים זה לזה ומשלימים זה את זה. ב"נתיב האמונה" הבמה מואפלת ברובה, והאור מופנה אל האדם היחיד – המאמין. מאמין זה מנסה להעפיל, תוך מאמצים מתמידים, אל הפסגה של נאמנות מלאה לאלוקיו. ב"נתיב האמת" הבמה מוארת בתאורה מלאה ובפנורמה הרחבה המתגלה אנו חוזים בדרמה של ה'אמת'.⁴⁷ כעת גם התמונה המטפיסית מתגלה, ולא רק התמונה הפנומנולוגית. תיאור האדם בעולם ניתן מזווית של האמת המוחלטת. אמת זו 'היא בעליונים' והיא 'חותמו של הקב"ה',⁴⁸ כפי שמדגיש המהר"ל בפתיחת "נתיב האמת". במובן זה חורג "נתיב האמת" מיתר הנתיבים העוסקים בעבודת האדם להשתלמותו. "נתיב האמת" מובא בדיון זה לא לשם עצמו (הוא ראוי לדיון מעמיק בפני עצמו), אלא כחשיפת התנאים לאפשרותה של אמונה נאמנת כפי ששורטטה ב"נתיב האמונה". הוא יידון רק בהיבט זה. המוטו ל"נתיב האמת": שפת אמת תכון לעד, ועד ארגיעה לשון שקר (משלי יב, יט) ("נתיב האמת", א).

פסוק זה מציב את האמת, ואת השקר שהוא ניגודה, לא כתכונה של בני אדם (כמידה טובה) ואף לא כפרדיקט (מסדר שני) החל על פסוקים (טענות, פרופוזיציות), אלא כתכונה החלה על השפה בכללותה, על מכלול תכניה המובעים בפסוקיה, המצייתים לחוקיה. לשון לעומתה היא זו המתגלגלת והולכת. זו הפעילות הקונקרטית של השפה בשיח הקומוניקטיבי (הפרקסיס).⁴⁹ למישור זה של הלשון, לפי המהר"ל, חודר השקר. האמת חלה על השפה כמכלול מרכיביה בשלב

הטרום-שימושי בה. היא נושאת תכונות של התמדה ויציבות. היא מכוננת, קרי: עומדת על כנה, על בסיסה הנכון. זו משמעותו של השורש כ-ו-ן במקרא ממנו נגזרים גם הפך כבסיס, וגם ה'נכון' כאמיתי וכראוי להיות. בתכונתה זו בא לידי ביטוי הקשר המושגי בין 'אמת' ל'אמונה', המאופיינות שתיהן ביציבות. ההיפוך של האמת, השקר, הוא רגעי ואינו יכול להתמיד. 'רגע' – מלשון שבירה, מסביר המהר"ל ב"נתיב האמת" (א), כמו: "רוגע הים" (ישעיה נא, טו); ירמיה לא, לג). השקר הוא, אפוא, רגעי, ומתאפשר בלשון הדיבור הקטועה והמשתנה. המהר"ל מביא אסמכתא לדבריו מן הגמרא בשבת (קד, א) הרואה בנוטצית אותיותיהן של מלים אלו, סמל לאופיין.

שקר מקרבן מיליה [אותיותיו של ש-ק-ר קרובות זו לזו] אמת מרחקא מיליה [אותיות א-מ-ת מרוחקות זו מזו ומשתרעות על כל הטווח של הא"ב] שקר שכיח (מצוי) קושטא [אמת] לא שכיח. קושטא קאי [עומדת האמת] שיקרא לא קאי [לא עומד] (שם).

הרפיפות של השקר היא במהותו. מהותה של האמת, לעומת זאת, היא יציבותה וחד-משמעותה. כי המחליף בדיבורו ומדבר שקר עושה ההעדר אשר אין לו מציאות כאילו יש לו מציאות. וזה ענין העובד עבודה זרה, שעושה שאינו ישנו, כאילו ישנו (שם).

מסקנה זו מתייחסת לתכונותיהם של האמת והשקר בדיבור האנושי, כתכונותיהן של טענות. מסקנה זו חלה גם על המערך הנפשי, בו השקר מתבטא בעבודה זרה. מתברר בכך לא רק כוחה של האמת בהתאמתה למציאויות, אלא גם כוח היוצר של השקר, ביצירת מציאויות מדומות והצגתן כריאליות. "וכבר התבאר כי ההפרש שהוא בין האמת והשקר, שהאמת היא נמצא לגמרי, והשקר אין לו נמצא כלל" (שם). ההדגשה היא על הפך האונטי של האמת, ולא רק הפרופוזיציוני.

הפרק הראשון של "נתיב האמת" פותח באמת כישות מוחלטת, ומראה את גלגוליה בעולם השקר. אך מתברר (על פי שני מדרשי חז"ל מסנהדרין צז, א ומכתובות יז, ב) כי לאמת מוחלטת אין אפשרות קיום בעולם האנושי. הפרק השני מפרש את טיבו של השקר. הפרק השלישי, החותם, מראה כיצד בכל זאת יכולה ה'אמת' לשרוד ולהתמיד בגלגוליה בעולם השקר. בפרק השלישי של "נתיב האמת" מתאר המהר"ל את קוצרה העקרוני של הארץ בציות לאמת. הארץ היא היחידה בכל מעשי הבריאה שעברה על הצווי הראשוני, כבר ברגע בריאתה, וסטתה מקו האמת והיושר שעל פיו נבראו הנבראים. כך אף האדם, שהוא מן האדמה.

כי האדם מלא שקרים ואי אפשר שלא יהיה האדם משנה ומשקר והכתוב אומר "כל האדם כִּזְב" [תהלים קטז, יא] (שם, ג).

לכן נמלך הקב"ה בפמליא של מעלה, לפי המדרש (בר"ר ח), אותו מביא המהר"ל (שם) בשאלה – האם לברוא אדם. אזי נחלקו הם ל'כתים כתיים'.

חסד אומר יברא, שהוא גומל חסדים ואמת אומרת אל יברא שכולו שקרים (שם).

אדמה ואדם הם היסודות הפעילים והמשתנים בבריאה, מסביר המהר"ל, כי בהם מרוכזת הכוחניות וטווח אפשרויותיה למימוש. לכן מצבו של האדם לעולם אינו מתנהל לגמרי לפי קו האמת והיושר. אדם כאדם אינו בר-אמת מוחלטת מיסודו, אינו מציית לחוקיותה. סיומו המטפורי של מדרש זה על בריאתו של אדם הוא דרמטי:

מה עשה הקב"ה היה נוטל אמת והשליכו לארץ. ההוא דאמר "ותשלך אמת ארצה" [דניאל ח, ב] [הוויתור האלוקי] (שם).

על מחאתם של מלאכי השרת: "מה אתה מבזה תכסיס שלך" (שם) עונה הא-ל: אז אמר [הש"י] תעלה האמת מן הארץ ההוא דאמר "אמת מארץ תצמח" [תהלים פה, יב] (שם).

פסוק זה עצמו הוא המשמש אסמכתא לר' אמי (בתענית ח, א) לאמונה, שתחזיר את האמת.⁵⁰

האמת, משנפלה לארץ, היא בת-פשרות, "כי האמת יש לה נפילה בעולם הזה" (שם). כי אף שיש לאמת ביטול בתחתונים אין זה ביטול מכל וכל כי כן הוא ענין התחתונים שמקבלים העדר [העדר = שקר] וחוזרים אל הווייתם, וחוזר האמת אל מקומו כמו שיהיה לעתיד. אף שנאמר "ותשלך אמת ארצה" וזה בטול האמת, מכל מקום יחזור האמת אל מקומו כמו שנאמר "אמת מארץ תצמח" [תהלים פה, יב] (שם).

האמת המוחלטת – חותמו של הא-ל, מידתו העליונה, נזקקת עתה לשם צמיחתה לעמלו של האדם, המצמיח אותה מן הארץ דווקא, כשם שבזכותו של האדם יורדים הגשמים לארץ ומצמיחים אותה ("נתיב האמונה", א). הסבר מטפיזי עקרוני זה מציע, אפוא, המהר"ל ב"נתיב

האמת" להבהרת גלגוליה התמוהים של האמת 'שהיא מן העליונים': כי הנבראים שברא הש"י הם ג' חלקים. החלק הראשון הם עליונים והם נקראים עולם העליון [...]. עולם השכליים. החלק השני עולם הגלגלים והם גשמים [חמריים], אינם מקבלים הויה והפסד כמו שהם הגשמיים אשר הם אצלינו (שם).

ועולם הגשמיים, התחתון, שהם בהוויה והפסד תדיר. האדם הוא החרגי בכל שלושת העולמות. כי האדם בפרט הוא כלול מג' עולמות ובשביל כך הוא מחבר את כולם כי האדם הזה הוא עולם קטן (שם).

לכן יכול האדם, שהוא היחיד הכלול מכל שלושת העולמות, לחבר את כולם, ובכך להעלותם, ולהעלות בכך גם את האמת עצמה, אשר היא במקורה 'חותמו של הקב"ה'. בכך מתגלה התמונה המטפיזית הרחבה של העולם הנברא, ומקומה היחודי של האמת (התורה) בתפיסת המהר"ל, בגלגוליה מעליונים לתחתונים. החזרתה המאוחרת נישאת על-ידי האדם הנאמן. "האדם אשר הוא מוכן אל השכל האמתי הוא התורה" (שם). האדם, ששורשו בארץ שכולה כוחניות והיא מועדת לכזבים, נושא את פארתיו בעליונים השכליים שהם לעולם בפועל, ועומדים באמיתותם לעולם. לכן הוא הנברא היחיד המסוגל להחזיר את האמת למקורה, דרך חיבורם של שלושת העולמות ליחידה מלוכדת. כיצד עושה זאת האדם, בעולם התחתון, האטום לבהירותה ומוחלטותה של האמת – זאת ראינו ב"נתיב האמונה", לאורכו. המהר"ל מסיים את "נתיב האמת":

ותבין מזה כי האדם שנברא מן האדמה הוא שראוי אל התורה שהיא אמת יותר מן המלאכים העליונים. וזה כי אף שהאדם הוא בעל חומר גשמי מכל מקום ראוי שיצא ממנו האמת הגמור. כי "אמת מארץ תצמח". [וחותם]: והבן הדברים אשר נרמז [...] אי אפשר לפרש יותר (שם).

8.ג. "נתיב התמימות" – סגירת המעגל

תשובתו של המהר"ל לקושי התיאולוגי-מטפיזי הכרוך במעמדו של המאמין-הנאמן בעולם החומרים, המסוגל להעביר אמת מ'עליונים' ל'תחתונים', ניתנה ב"נתיב האמת". ב"נתיב התמימות" (נתיבות עולם, ב) ניתנת התשובה לקושי הפנומנולוגי והפסיכולוגי, הכרוך במעמדו של האדם כיחיד בדרכו אל האמונה. תשובה זו מראה כי האדם ביסודו הוא יציר גן-העדן, משום כך הוא 'תמים'. המהר"ל לומד את משמעות המונח 'תמים' מלשון הפסוקים בהם מובנו 'שלם', זה שאין בו חסר או פגם. כך "שה תמים" (שמות יב, ה), או "שנה תמימה" (ויקרא כה, ל). לפני הציווי על ברית המילה פונה הא-ל אל אברהם: "התהלך לפני והיה תמים" (בראשית יז, א) (ראו את פירושיהם של אבן עזרא והספורנו על אתר). תמימות כהוראה כללית ניתנת לישראל "תמים תהיה

עם ה' אלקיד" (דברים יח, יג).⁵¹ רש"י מפרש על אתר: "כל מה שיבוא עליך קבל בתמימות ואז תהיה עמו ולחלקו". המהר"ל ב"גור אריה", לומד מדיוק בלשונו של פסוק זה תוספת חשובה לפירושו של רש"י, התואמת את כל מהלכו שלו באמונה: "דבר זה הוציא [רש"י] מדכתיב "עם ה' אלקיד" [...] שאז תהיה עם ה' אלקיד ולחלקו [...] (ראו שם). המהר"ל מדגיש שאם "אתה מקבל כל דבריו בתמימות", אזי ממילא אתה "עם ה' אלקיד", באותה תמימות עצמה. ואם ילך בתמימות ולא בתחבולה ובערמומית שלא יגיע בהליכתו זו אל הטוב דבר זה אינו [אינו אפשר] רק התמימות מנהיג אותו אל הטוב ("נתיב התמימות", ב).⁵²

בכך מסתמך המהר"ל על הפסוק ממשלי (יא, ג) "תמת ישרים תנחם". הרבה למעלה מזה משיג התמים בתמימותו זו.

כי עד הש"י מגיע התמים, ואז דבק במקור הברכה שאינו פוסק (שם).

תמים זה ההולך באופן 'טבעי' ללא עבודה אישית על מידותיו, או שחרור קיומיותו החבויה, הוא שלם כפי שהוא, מעצמו. הוא חי באופן אותנטי והולך מעצמו בדרך הישר. ללא מאמץ הוא מגיע עד גבול האפשר לאדם – "עד הש"י [כלומר] דבק במקור הברכה" (שם). קיומיות זו, כפי שהיא מצטיירת ב"נתיב התמימות", שונה מן התמונות האכסיסטנציאליסטיות המודרניות המציגות קיומיות של מצוקה בתשתיתו של העצמי. קיומיות זו שמשרטט פה המהר"ל, אופטימית היא ושלמה. התמים עדיין לא ניתק עצמו, מתוך תחכומים ושיקולים, ממקורו בגן-עדן שלפני חטאו של אדם. זו תשתיתו הקיומית. החטא הוא התחכום האנושי שהביא לאדם חכמה ו"דעת טוב ורע", וניתק אותו מגן העדן, ובכך גם מעצמו, מעצמיותו. עתה, נשארו רק יחידי סגולה ההולכים תמיד בתומתם ואינם סוטים. עדיין הם מחזיקים בתום הראשוני, שהוא תמיד בדרך הישר (שם, א).⁵³

הדוגמה הגדולה של המהר"ל היא של יעקב, שהיה "איש תם" (בראשית כה, כז) ושמר על תמימותו בחייו הקשים. לכן יעקב אבינו לא מת' (בנוטציה שמביא המהר"ל, שם, 'מ-ת' ההיפך מ'ת-ס'). אין לתמים זה כוונות של הנהגת שמים וארץ. הוא תמיד בהליכה (לפי לשון הפסוקים) בדרכי החיים. משהו מתומתו מחזיק גם המאמין-הנאמן. בעמל וביסורים הוא מנסה לגלות את התמימות הראשונית, המקורית, החבויה בכל אדם. התמים הוא ההולך בתמימות באופן נאיבי אולי, ואינו מחשב דרכיו.⁵⁴ לעומתו המאמין-הנאמן שוקל, מכריע ומתאמץ לעמוד במקומו ולא לנטות לצדדים עם הנסיבות המשתנות. הוא מצליח במאמציו הקשים להוריד את נוכחות הא-ל לכאן, רק משום שגם הוא נושא בתשתיתו אותה תמימות מקורית.

9.ג. ארבע האפשרויות לבניית מושג ה'אמונה'

את מושג ה'אמונה' העשיר של המהר"ל ודרך בנייתו ניתן לשחזר בכמה מסלולים.

1. ניתן לפתוח בתכונותיו הפנומנולוגיות של אדם מאמין, בתוכן מתבלטת התכונה של אי השתנות בכל מצב, שהיא תכונת היסוד של המאמין בנאמנותו לא-ל. כמאמין-נאמן הוא משיג גם את חרותו וגם את אי-היפעלותו הרגשית. תכונותיו אלו מתעצמות לכוח אונטי. הוא הופך נמצא חזק ויציב, עד כדי היותו 'דבק' בהש"י. דבקות הינה קשר היסוד הקיומי, המתברר גם כקשר ריאלי אל אלוהים במישור האונטי. המאמין ואלוקיו נמצאים עתה ברובד מציאות בו מתרחשת השרות יחדיו

של אדם ואלוקיו. בכך הופכת המציאות הסמויה גם למציאות גלויה, ומתכוננת נוכחות הא-ל בעולם הנגלה. בניה כזו מדגישה את העוצמה הנפשית של המאמין כנמצא, המראה את הדרך ל'מהפכה האונטית' שמבצעת האמונה-הנאמנת.

2. ניתן לבנות את מושג האמונה המהר"לי גם בסדר אחר ונקבל אותה תמונה בהדגשים אחרים. אפשר לפתוח בנאמנות עצמה (חולדה ובור כדגם) וממנה לחלוץ את התכונות הפנומנולוגיות של המאמין-הנאמן המתבררות כתכונות המבטאות עוצמה. אחרי ליבון ניתן לשאול על מקורן (המושגי), ולהראות שהן מושתתות על החיבור האונטי של המאמין לאלוקיו – חיבור הדבקות. חיבור זה כעובדה מכונן את האמת של שרות ה' בעולם. זה מהלך הנאמנות, המדגיש את הנאמנות כמרכיב היסודי לאורך כל הדרך.

3. ניתן גם להתקדם במסלול ה'סמנטי' (כתורת אמת), ולפתוח באמת. יתרונו של מהלך זה הוא בכך, שיוכל להראות כי תפיסת ה'אמת' שירדה מ'עליונים' ל'תחתונים' היא התנאי לאפשרותה של 'אמונה' ככוח אונטי. האמת כאמת קורספונדנטית, מעידה על מצב העניינים הסמוי אך הריאלי. היא תורֶה לעבר עובדת הדבקות שהיא ביסודה החיבור הריאלי בין המאמין ואלוקיו. דבקות זו תפרוש את ההיטל שלה על תכונותיו הפנומנולוגיות היחודיות של המאמין, המתבטאות בעוצמה שהיא בת-לווייתה של הנאמנות המתגלמת בסובייקט הקונקרטי.

4. ישנה גם דרך רביעית, הדרך האונטית. זו תפתח בדבקות כפתיחת שדה הריאליה בתוכו שתול הקשר הריאלי בין האדם המאמין והא-ל. בכך תעקוף דרך זו את הקושי שמעלה קשר זה כאשר פותחים בנקודת מוצא אחרת. קשר ריאלי זה מתברר כדבקותו של האדם בא-ל והיענותו של הא-ל לאדם. אדם זה הגיע לכך בכוח אמונתו-הנאמנת, שאף היא הופכת לכוח אונטי. שורשה, יתברר, נעוץ בסובייקט כיחיד אונטי. תכונותיו הפנומנולוגיות הבונות את אמונתו הנאמנת לא-ל מתבררות גם הן כבעלות עוצמה אונטית. זו, בהיזון חוזר, הביאה את קשר הדבקות.

אנו חשים כי כל אחד מארבעת מסלולי הפרשנות 'עושה צדק' עם הטכסט. קשה להצביע על עדיפותו של מסלול אחד על היתר וכדאי להתבונן בכולם. עובדה הרמנויטית זו מעידה על הנאמר בפתיחה ביחס למבנה הלשוני-רטורי לתוכו יוצק המהר"ל רעיונותיו אלה. אין כאן הצעה להתעכב על השאלות ההרמנויטיות והמטא-פרשניות שהטכסט מזמין.⁵⁵ הדיון מתמקד בתמטיקה של 'אמונה' אצל המהר"ל. הרמיזות הפרשניות באו רק כדי להבליט את יחודה.

מרכז הכובד בכל אחת מארבע פרשנויות אלו הוא עוצמתו יוצאת הדופן של המאמין-הנאמן, כאדם יחיד, היכול להיות גם אדם נרדף ומסכן (כמו המגורש מספרד של אבן ורג'א, לדוגמה), ועם זאת הוא מחולל מהפכה אונטית, ללא ידיעתו, בתמימות לעתים. מהפכה המורידה את נוכחות הא-ל 'הטמיר הנעלם' 'לעולם החומרים' של כאן ועכשיו. מהפכה זו מתאפשרת, מתברר, בכך שהיא אינה אלא תשובה של היענות לקטסטרופה הקוסמית שמבצע הא-ל בהשלכת 'האמת' שהיא

חותמו' – לארץ, כדי שתעלה ותצמח מן הארץ, דרך כוחו של המאמין הנאמן. באפשרותו להגדיל או למעט את כוח השפעתו של הא-ל בעולם. בכך חותם המהר"ל את "נתיב האמונה" (ב).
כי עיקר האמונה שהוא מאמין בו ית. שבכחו כל [...] אז יתן לו [ובכך לעולם הנגלה] כפי מה שהוא היה מאמין בו שכך גדול כחו ויכולתו. אבל כאשר אינו מאמין בו כאלו ממעט כחו ויכולתו.

סיכום

הדיון במושג ה'אמונה' אצל המהר"ל פרץ את גבולותיו ונגע ברעיונות יסוד של עולם המחשבה המהר"לי. התברר ש'אמונה', למרות שאינה נידונה בהקשרים רבים, מוצבת בפרשת דרכים בהגותו. המבנה הבסיסי שנחשף הוא של דו-הכיווניות של אמונה כיחס של נאמנות. ברור, כי שתי הפרסונות הלוקחות חלק באמונה-הנאמנת שונות הן שונות אונטית עקרונית. משום כך, נגישות האפיסטמית של האחד, של הא-ל, עבור האחר – מאמינו-האדם, כמעט חסומה. היחודיות בתמונה המהר"לית היא בכך שהאדם ממקומו הארצי מזמין ומעורר בנאמנותו את היענותו של הא-ל 'ממרומו' בהיענות כפולה, גם כשאינו מבינו, ואפילו ללא מודעותו (התמים). בראש ובראשונה בנאמנותו החוזרת של הא-ל מעולמו העליון אל העולם התחתון כולו. זאת לא **עם** המאמין אלא **בסיבתו** (שני מאמריו של ר' אמי בתענית ח, א המובאים ב"נתיב האמונה", א). שנית, בהיענות אישית לאותו מאמין-נאמן עצמו, ובפתיחת קשר של 'דבקות' ביניהם כקשר דו-סיטרי. הנאמנות היא הכוח הפלאי הקושר בין הניגודים, הן בין שתי הפרסונות, הן בין שני כיווני היחס ההפוכים, והן בין הא-ל והעולם. האפשרות לכך מעוגנת בעוצמתו האונטית של אותו יחיד, המתגלמת באמונתו-הנאמנת מחד, ובמבנה התשתיתי של העולם התחתון מאידך. בעולם זה שיקע הא-ל מראש את 'חותמו', את האמת, כדי שתושלם מחדש על-ידי האדם המאמין. האמת הופכת מתמונתה של המציאות כבריאה, לכוחניותה של המציאות כנבראת מחדש על ידי האדם ("השליך אמת ארצה") כוחניות של נאמנות הדדית שיקע הא-ל גם בין כל חלקיה של הבריאה זה לזה. התבוננות חוזרת במושג ה'אמת' כפי שדן בו המהר"ל הוציאה לאור את מבנה המציאות כולה, כבנויה מעולמות שונים קיצוניים, ומאדם הממוקם ביניהם, אשר בכוחניותו ובכוחו לחברם. אמונתו-הנאמנת, כמימוש כוחניותו קושרת את הקטבים הנוגדים בקשר של אמת ונאמנות. מודל זה, של זוג ניגודים על אותו ציר, שהם בני השלמה הדדית, דרך מרכיב שלישי, חוזר על עצמו בנושאים מרכזיים אצל המהר"ל. את ספרו **נצח ישראל** העוסק בגלות ובגאולה של ישראל, פותח המהר"ל בהצבת עניין זה עצמו.

כאשר הדבר הטוב נודע מהפכו ידיעה אמתית, וכן כל הדברים נקנה הידיעה בהם מן ההפך, כי מן מראה השחור יכול לדעת מראה הלבן שהוא הפכו, וכן כל ההפכים מן האחד נקנה הידיעה בהפך שלו. ומוסכם הוא כי ידיעת ההפכים הוא אחד [...] ולכן אין לפרש ענין הגאולה האחרונה, אם לא שנבאר ענין הגלות והחורבן (שם, א).

פתיחה זו משאירה את הניגודיות הריאלית בין שני הקטבים בעינה, תוך שהיא מעבירתם למישור ההכרתי. ההכרה, מסביר המהר"ל, בנויה באופן מתואם למבנה הדואלי של המציאות. הבנת טיבם של הדברים מתרחשת דווקא על רקע הניגודיות שביניהם. **נצח ישראל** ממוקד בניגודיות שבין הגלות למצב הראשוני הטבעי של ישראל בארצו. ניגודיות זו תגיע לפתרונה בגאולה. את ה'הכרח'

בתהליך ההתפתחות ההיסטורי מגלות לגאולה מנמק המהר"ל בצורך לחסימתו של פרדוכס סמנטי. "כי אם היו נשארים במקומם הבלתי טבעי להם, היה הבלתי טבעי נעשה טבעי, ודבר זה אי אפשר שיהיה הבלתי טבעי נעשה טבעי" (שם). נמצא שהמהר"ל בונה ניגודיות שהיא בת-השלמה אך דוחה פרדוכסליות. ההשלמה הגדולה היא בשלמות-הכל שמחזיק הא-ל ("נתיב השלום", א). ערוץ הזמן הוא התנאי המאפשר השלמה בין הניגודים בדרך של תנועה ולא בשימת יחד של פרדוכס. בנימין גרוס (תשל"ד) בספרו על נצח ישראל מציע מהלך הסברי שלם על ההתפתחות ההיסטורית בערוץ הזמן המיישבת בין הניגודים הריאליים במציאות ההיסטורית של ישראל כאומה (ראו שם לאורך ספרו, ובמיוחד את הפרק השני, עמ' 62-79, והערה העקרונית 28 בעמ' 68).⁵⁶ בספר מרכזי נוסף של המהר"ל, *תפארת ישראל*, העוסק בתורה, משחיל המהר"ל אותה תמונה כפולה של ניגודיות, הפעם במציאות כולה, כיוון שזו בנויה מעולם תחתון והנוגדו העולם העליון. נושא מרכזי *בתפארת ישראל* הוא החוקיות השונה השוררת בכל אחד מעולמות אלה.

ודבר זה מבואר במקומות הרבה שמצות התורה הם יותר במדרגה ובמעלה מן הטבע [...] שהתורה היא מדריגה שמינית (שם, ב).

המדרגה השמינית היא הסימבול למה שמעל הטבע של שבעת ימי הבריאה. לכן אין לה מקום בתחתונים. השאלה המתבקשת מתעוררת:

יש לשאול התורה שהיא שכל הפשוט העליון איך יהיה דבר זה שיהיה לאדם שהוא בעל גשם וחומר מה שאינו נמצא למלאכי מרום ותשובה על זה אמרו בפרק 'רבי עקיבא' (שבת פח, ב) [...] (שם, כד).

בהמשך פרק זה מביא המהר"ל את המדרש הידוע (שבת פח, ב) המספר על עלייתו של משה למרום לקבל את התורה ומלאכי עליון חסמוהו, ומסכם המהר"ל: "ודבר זה נתבאר כבר כי היה משה כמו אמצעי בין העליונים והתחתונים" (שם). הפתרון בכאן הוא אכן בנקודת האמצע, בין שני מרכזים נוגדים.⁵⁷

דוגמה נוספת היא תופעת הנס. דווקא משום שמושג הנס מכיל כמרכיב מרכזי את היישום הקונקרטי, נושאת הופעתו בתוכה ניגודיות. האירוע הקונקרטי הוא חריג בתוך זרם האירועים, הנשלטים כולם על-ידי החוקיות הטבעית, אותם שובר הנס. המהר"ל מבין את תופעת הנס כפשוטה בהתאם ללשונם של פסוקי המקראות המדגישים ניגודיות זו של אירוע הכפוף לזמן ומקום אך נוגד את יתר חוקי הזמן והמקום. פתרונו של המהר"ל לניגודיות זו הוא על-ידי הצבת סדר עולם נוסף, אשר בו שלטת חוקיות אחרת.⁵⁸ מה שמאפשר את חדירת העל-טבעי לטבעי, חדירת סדר אחד לתוך סדר שני, הוא היותם משותפים בכמה איפיוני יסוד. הדומות החלקית בתוך הניגודיות, היא המאפשרת את פגישתם המאוחרת.⁵⁹

ב. גרוס (תשל"ו) במאמר עקרוני, מדבר על אודות האלוקים אצל המהר"ל שהוא טרנסצנדנטי במובן החמור, וגם אימננטי בעולם הריבוי. (עמ' 95-98). גרוס דוחה תיאולוגיות ממצעות, כיוון שאין להן אחיזה בטכסט. מסקנתו היא כוללנית: "היחס בין 'ההפכים' הפך כאן לקטיגוריה

ראשונית, הן לגבי הא-ל והן לגבי העולם. הבריאה כולה, וכל נמצא לחוד, פועלים לפי חוק הניגודים" (שם, עמ' 97). המהר"ל עצמו מבחין באופן חד בין ניגודיות לבין סתירה. לדוגמה: כאלו תאמר שישתנה השחור לבן והוא שחור, כי תהיה זאת הנחה **סותרת נפשו** [סותרת עצמה] וכו' (**גבורות ה'**, הקדמה שניה).

ניגודים בו-זמניים מכילים סתירה, לכן אינם יכולים להתקיים בעולם הריאלי, ולא להופיע במערך ההסברי. אנדרי נהר (1966) בספרו על **כאז הגולה** חולץ מתוך כתבי המהר"ל מודל תשתית אשר לתוכו מובנים כל מרכיביו של העולם המהר"לי, אותו הוא מכנה 'התיאולוגיה הדיאלקטית של המהר"ל'. זו בנויה מזוג קטבים מנוגדים ו'נקודת אמצע' ביניהם, המאפשרת את השלמתם ההדדית. נקודה זו, לדעתו, נמצאת תמיד ברמה גבוהה יותר (כ-'aufhebung' ההגליאני).⁶⁰ המבנה שמציג נהר הוא, אפוא, מבנה הגליאני בעיקרו. הדיון הקצר שלו נזהר מהשוואה ישירה למודל ההגליאני (שהופיע כמאתיים שנה אחרי המהר"ל), אך ביסוד פרשנותו את המהר"ל הוא מניח את ה'לוגיקה' ההגליאנית. מה שהתברר מדיון זה הוא, כי הסינתיזה, ההתלכדות של המרחב הקוסמי על ניגודיו תלויה בהתעלותו הרוחנית-דתית של אדם. הוא המאפשר את 'ההעלאה' של הניגודים.

היכן מוצבת האמונה במפה המהר"לית הרחבה? לאורך הפרקים שנידונו, התברר כי לאמונה אין מושג נוגד, כמו ליתר המידות, שדוגמתן הגדולה היא האמת מול השקר. זאת, כיוון שאמונה לעולם אינה יכולה להתאפס כליל. אמנם ישנם 'קטני אמונה' (עפ"י סוטה מח, ב), לעומת ענקי אמונה (תענית ח, א). ישנם כאלה וכאלה, אך אם תעדר האמונה לגמרי, יתפורר העולם לפרודותיו וינתק גם הקשר שלו לבוראו. הנמצאים הפרוטים ישאבו לקטבים ללא מיצוע. התבררה גם תכונת יסוד נוספת של האמונה-הנאמנת: היא תמיד מצליחה. אמונה-נאמנת מתוך כוונה נקיה וישרה פנימית אין לה נפילות אפילו בעולם זה בו האמת מועדת תמיד לנפילה, התמימות מתכסה, ויתר המידות הטובות נכשלות. אמונה-נאמנת – תמיד מתממשת. זאת, משום שחשיבותה וצלחותה של האמונה הנאמנת אינם בתוצאותיה, בהישג שאליו היא מתקדמת. ההישג הוא עצם הפעילות הנאמנת, בתוך המְשָׁךְ הזמני, כנאמנות עליה ניתן לסמוך ולהיסמך. היא לעולם אינה מוכה או נרמסת. אין אויב היכול לגבור עליה. האדם, המאמין-הנאמן הנושא אותה הוא היכול להיות מוכה, נרדף ונרמס. אך כל עוד הוא נושא את אמונתו-הנאמנת, הרי גם 'בלילות', דווקא דרך המכות הניתכות עליו, מתעצמת האמונה-הנאמנת שלו ויוצאת לאור בגלוי. בכך הוא הציר המלכד את הפרטים לעולם אחד.

פרק ד. אברהם אבינו בדרכו אל האמונה – בעקבות חז"ל

פרק זה מתמקד בדרכו של אברהם 'המאמין הראשון' אל אמונת היחוד, למן ילדותו בין עובדי עבודה זרה, ועד לניסיון האחרון שלו, בעקדת יצחק בנו. פרשת אברהם, הקרוי 'ראש למאמינים', ריתקה מאמינים, פרשנים, חכמים, תיאולוגים ופילוסופים. אנשי הלכה דנו בה ופייטנים רבים איזכרו אותה בפיוטיהם. אנו מוצאים את עקבותיה גם בספרות ובשירה. ר' יצחק אברבנאל,

מנהיגם של מגורשי ספרד, שראה ללא ספק בעקדה גם דוגמה לעצמו ולדורו, פותח את פירושו לפסוקי העקדה: "הפרשה הזו היא קרן כל ישראל". באופן טבעי נחשפו בעקדה היבטים רבים ומגוונים. דיון זה ממוקד בפרשנותם של חז"ל.¹ הם הרבו לעסוק בפרשת אברהם ובניסיונותיו, ובניסיון העקדה במיוחד, דווקא במקום (ואולי משום) שהמקרא קיצר במיוחד. המעניין הוא, כי למרות הטווח הרחב והמגוון של מאמרי חז"ל המתייחסים ומפרשים את פרשת אמונתו של אברהם, מצטיירת מתוך דבריהם תמונה לכידה. הנחת היסוד של כולם היא שאברהם מגלים בחייו את האמונה העברית בפסגתה. בכך הוא 'עמודו של עולם'. אמונתו היחודית של אברהם, בעקבות חז"ל, מתבררת כנאמנות לא-ל.

אברהם אבינו נקרא 'ראש למאמינים', על פי הנדרש בשה"ר (ד, ג), על הפסוק בשה"ש (ד, ח): "תשורי **מראש אמונה**" – "זה אברהם שכתוב בו: 'והאמן בה'" (בראשית טו, ו). השורש א-מ-ן, נזכר לראשונה בכתבי הקודש אצל אברהם בפסוק זה עצמו: "והאמן בה"'. ראשונות זו היא אכן משמעותית.²

דרכו של אברהם העולה אל האמונה בא-ל האחד, כפי שהיא מסתמנת במקראות ומורחבת במדרשי חז"ל, פותחת בדרך קודמת לה המתנה אותה: הדרך השלילית. דרך זו מתווה שורה עקיבה של ניתוקים. ניתוקיו של אברהם ממעגלי העולם האנושיים הטבעיים, מדפוסי הכרה מקובלים המשוקעים בהבנתו של אדם את הסובב לו, ניתוק מתמונות העולם אשר במסגרתן מתרחשות הפעילויות האנושיות וניתוקו של האדם מעצמיותו הנגישה לו כפי שהוא מכירה.

1. הופעתו הראשונה של אברהם כדמות מובילה בבראשית היא דרך הקריאה האלוקית אליו: "לך מארצך ומולדתך ומבית אביך" (בראשית יב, א).

נתק עצמך באחת ממעגלי השיוכיות האנושית בהם שרוי כל אדם: ארץ, מולדת, בית ומשפחה, ולך אל הבלתי-ידוע, "אל הארץ אשר אראך" (שם).³ טלטלו מבית אביו וממשפחתו [...] הטלטול קשה לאדם יותר מכל (פדר"א, כו). לפי שהדרך גורמת לשלשה דברים ממעטת פריה ורביה ממעטת את הממון וממעטת את השם (רש"י על אתר). תשובתו של אברהם – תשובה דמומה. "וילך אברם כאשר דבר אליו ה'" (שם יב, ד).

ללא מעצורים, ללא עיכובים.⁴

בניתוק זה של אברהם מכל מעגלי השיוך האנושיים הבסיסיים שהביאו לכנען, זכה אברהם בארץ הקודש.

2. בהבטחת הזרע נאמר:

ויוצא אתו החוצה ויאמר הבט נא השמימה וספר הכוכבים [...] כה יהיה זרעך (בראשית טו, ה-ו).

גם לדיבורו זה של הא-ל אין לאברהם תשובה מילולית. התשובה המופיעה בפסוק עצמו, אינה מילולית: "והאמן בה" (שם). זו תשובה קיומית. מדרשי חז"ל על אתר מפרשים אמונה זו כשלב הבא אחרי ה'הבטה' של אברהם השמימה. הבטה זו היא יציאתה של ההכרה האנושית מן המעגל הקוסמי בו היא שרויה ויתרון ההבטה עליו 'מבחוץ'. במהלכי חז"ל, גם ההשפעות ה'שמימיות', האסטרליות, הן בתוך הקוסמוס הנברא וכפופות לחוקיותו. האירוע של יציאה החוצה מסמן את

יציאתו של אברהם, שהיה אסטרולוג, ממערכותיה של תפיסה זו. חז"ל מעידים עליו: "ר"א [ר'] אלעזר] המודעי אומר איצטגנינות היתה בלבו של אברהם אבינו שכל מלכי מזרח ומערב משכימין לפתחו" (ב"ב טז, ב. וכן גם יומא כח, ב). את הפסוק: "הבט נא השמימה, וספר הכוכבים [...] כה יהיה זרעך" (שם טו, ה). הם מפרשים:

ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי וכי מחוץ לעולם הוציאו שאמר הכתוב "ויוצא אותו החוצה" אלא אחוי ליה שקקי שמיא [הראה לו שבילי שמים] [...] ר' יודה ברי' סימון בשם ר' יוחנן [...] העלה למעלה מכיפת הרקיע [...] הוא דאמר ליה "הבט [נא השמימה] אין 'הבט' אלא מלמעלה למטה (בר"ר מד, יב).

ר' יודה ממשיך את הקו של ר' יהושע בצעד אחד נוסף. אברהם יוצא לא רק מהקבעות הכרתית טבעית, אלא הוא מוצב בנקודת-על המאפשרת לו לסקור את העולם הטבעי כולו בסקירה אחת מלמעלה למטה.

[והסיכום]: רבנין אמרי **נביא** את ואין את אסטרולוגוס שנאמר [בראשית כ, ז] "ועתה השב אשת האיש כי **נביא** הוא" [בראשית כ, ז] (שם).⁵

'אסטרולוגוס', לפי חז"ל, כפוף למערכת של חוקיות סדורה, ואילו נביא אינו כפוף לחוקיות, אלא רק לרצון מנבאו. הנביא זוכה לסוג דעת העובר את החושים ואת השכל. זו הפעם הראשונה שנוכח בכתובים התואר 'נביא', והוא מיוחס כאן לאברהם, בדברי הא-ל עצמו המעיד עליו. דיון תלמודי (בשבת קנו, א; ובקיצור בנדרים לב, א) מעלה את דבריו של אברהם: "רבש"ע נסתכלתי באיצטגנינות שלי ואיני ראוי להוליד בן". על זאת עונה הקב"ה: "צא מאיצטגנינות שלך".⁶

ניתוק זה של אברהם תולשו מן המערך המונדני, אל מרחב על-מונדני. בזה מסתמנת נטישתו של כל אונטולוגיה נטורליסטית.⁷

בניתוק זה זכה לראיה האחרת, וזכה לקיום הזרע.

3. על הרקע של שני ניתוקים אלה, מתבהר הניתוק העקרוני הראשון בסדר התפתחותו הזמני של אברהם, זה ששיחרר אותו משקיעה אינרטיית בהאמנותיה ובאורח חייה של החברה הפגאנית בה חי. בניתוק זה עבר אברהם מאותן המערכות המקובלות בזמנו, מהאמנותיהם ואורח חייהם של אנשי דורו, דרך חצייתן, והסקת מסקנות חדשות. מדרשי חז"ל מתארים את אברהם הבודק את שיטותיהם של עובדי כוכבים הנותנות הסבר לעולם על ריבוי תופעותיו, על-ידי האלחת הריבוי עצמו. בניגוד להללו, אברהם חווה, בהתנסות ראשונית את האחד באותו ריבוי. מכאן יצא לדרך של חיפוש שכלי לגילוי של האחד המלכד את מרחב הריבוי הנגלה. בדרך של אלימינציה הוא פוסל אפשרות הסברית אחת אחר השניה, כיוון שהללו, מסתבר, שקועות גם הן באותו ריבוי עצמו.

המדרשים, מן המוקדמים עד למאוחרים, מתארים בפירוט מטפורי אותם חיפושי דרך שכליים. אחר שיצא אברהם מן המערה היה לבו משוטט ביצירת העולם והיה מכוין בכל מאורות שבעולם להשתחוות להן ולעבדן ולידע איזה מהן הוא אלוה. ראה הלבנה שאורה מבהיק בלילה מסוף העולם ועד סופו ופמליא שלה מרובה אמר זה הוא אלוה. עבדה כל הלילה. בשחרית כיון שראה זריחת החמה בעת זריחתה נחשכה הלבנה ותשש כוחה אמר אין אור הלבנה אלא מאור החמה ואין העולם מתקיים אלא על מאורה של חמה ועבד החמה כל היום. לערבית שקעה החמה ותשש כוחה ויצאת הלבנה והכוכבים והמזלות אמר בודאי יש אדון ויש אלוה לאלו (מדרש הגדול, מרגליות, ע"מ רד. וראו נוסח דומה במדרש שליקט א. ילינק, 1938, עמ' 26).⁸

זו דרכה של הדעת המקורית, העומדת מול התופעות הנראות לחושים, ומנסה למצוא את החכמה שבהן דרך חוקיות מלכדת, ופוסלת הסברים אשר אינם עומדים במבחן.

מדרשים נוספים מתארים את דרכו השכלית העצמאית של אברהם להכרת הא-ל. בפסיקתא רבתי (לג), לדוגמה, מסביר המדרש: "אהבת צדק" [תהלים מה, ח] זה אברהם, שבשעה שראה הקדוש ברוך הוא כל אותם הדורות שהיו עכו"ם, ואברהם עמד ופירש מהם, ולא השוה להם, אלא היו כולם עכו"ם ואברהם עמד ונתחכם מאליו ועבד הקדוש ברוך הוא [...]". המדרש בבמ"ר (יד, ב) מדגיש את עצמאותו של אברהם בגילוי הא-ל: "זה היה אברהם שהכיר מעצמו להקב"ה ולא היה אדם שילמד אותו היאך להכיר את המקום אלא הוא מעצמו".⁹

הרמב"ם מחדד פן זה של המדרשים ומבליט את כוחה של דעת אנוש בהכרת הא-ל.

כיון שנגמל איתן זה [לפי פתיחת מזמור פט בתהלים המיוחס לאברהם: "משכיל לאיתן האזרחי"] התחיל לשוטט בדעתו והוא קטן ולחשב ביום ובלילה, והיה תמיהה היאך אפשר שיהיה הגלגל הזה נוהג תמיד ולא יהיה לו מנהיג ומי יסבב אותו, לפי שאי אפשר שיסבב את עצמו. ולא היה לו מלמד ולא מודיע דבר אלא מושקע באור כשדים בין עובדי עבודה זרה הטפשים: ואביו ואמו וכל העם עובדים עבודה זרה והוא היה עובד עמהן, ולבו משוטט ומבין עד שהשיג דרך האמת והבין קו הצדק מדעתו הנכונה, וידע שיש שם אלוה אחד והוא מנהיג הגלגל והוא ברא הכל ואין בכל הנמצא אלוה חוץ ממנו: וידע שכל העולם טועים. [...] ובן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו (הלכות עבודה זרה א, ג).¹⁰

המדרש (בפסיקתא רבתי לג) מסכם: "אלא כולם עכו"ם [ואברהם] נתחכם מאליו ועבד הקב"ה". קו התיאור האחרון של הרמב"ם את דרכו של אברהם בנוי על הרחבתו של המדרש (בר"ר מב, ח) על הפסוק בבראשית (יד, יג): "אברהם העברי [ש]כל העולם כולו מעבר אחד והוא מעבר אחד".

הרמב"ם מתאר פה דרך ארוכה, עקבית ואובססיבית של אברהם אל אמונת היחוד. זו דרך של חקירה שכלית, המתקדמת בבדיקת תשובות אפשריות לחידה הגדולה של עולם הריבוי. מסקנתו הראשונה של אברהם היא שלילית בלבד, אך היא מנוסחת כמודאליות אונטולוגית: "אי אפשר שיסובב [הגלגל] את עצמו". המסקנה החיובית של הרמב"ם: 'ובן ארבעים הכיר אברהם את בוראו', היא שלב שכלי נוסף, כמסקנה חיובית, אף היא שכלית. אין הרמב"ם מתאר את מהלך שיקוליה, אלא את מסקנתה: "שהשיג דרך האמת והבין קו הצדק מדעתו".¹¹ בכך עונה הרמב"ם, למעשה, על הקושי של הרמב"ן והמהר"ל על הצו הפתאומי של 'לך לך' (ראו הע' 3 לפרק זה וכן מו"נ ח"ב:לט; ח"ג:כט). זאת, בעקבות המדרשים המתארים את חיפושי הא-ל של אברהם לפני הקריאה: "לך-לך".

[ובהמשך מוסיף הרמב"ם שם] והתחיל לעמוד ולקרות בקול גדול לכל העם ולהודיעם שיש אלוה אחד לכל העולם ולו ראוי לעבוד. והיה מהלך וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר וממלכה לממלכה עד שהגיע לארץ כנען והוא קורא שנאמר: "ויקרא שם בשם ה' א-ל עולם" [בראשית כא, לג] [...] ושתל בלבם העיקר הגדול הזה.¹² הרמב"ם מתאר מהפכה אנושית של מהפכן יחיד, המתמיד ללא לאות בפעילותו כדי לשנות שינוי מהותי את ההבנה האנושית כולה באלוהות, אשר למרבית הפלא, אף הצליחה. סיכומו של הרמב"ם: "ושתל בלבם העיקר הגדול הזה".

בניתוק זה זכה להיות "אב המון גויים".

4. הניתוק הרביעי, האחרון, הוא הניתוק משפיות דעת אנושית מקובלת, בעקדה שעקד אברהם את יצחק בנו. אברהם חוצה את גבולות ההתייחסות האנושית הבסיסית של אב לבנו. גם מצד

רחמי אב וגם מצד חובת אב. הוא חוצה קו אדום בהליכתו להריגת אדם חף מפשע. התיאור המקראי קצר ותמציתי. חז"ל, כאמור, מוסיפים מדרשים רבים וממלאים רווחים. ויהי אחר הדברים האלה והאלקים נסה את אברהם ויאמר אליו אברהם ויאמר הנני ויאמר קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק ולך לך אל ארץ המריה והעלהו שם לעלה על אחד ההרים אשר אמר אליך (בראשית כב, א-ב).

שוב הקריאה 'לך-לך', ושוב אל מקום שאינו מסומן, אינו ידוע מראש.¹³

תגובתו של אברהם היא שוב אותה תגובה דמומה. אין לו קושיות.

וישכם אברהם בבקר

ויחבש את חמרו

ויקח את שני נעריו אתו

ואת יצחק בנו

ויקם וילך

אל המקום אשר אמר לו האלהים (שם כב, ג).

סדרת ביצועים בקצב סטקטו. אין רמז להתלבטויות, אין רמז לרגשות.

ר' שמעון בר יוחאי מתרץ את הקושי של הענות פעלתנית ומיידיית זו של אברהם.

אמר ר' שמעון בן יוחי אהבה מקלקלת את השורה דכתיב "וישכם אברהם בבקר [ויחבש את חמורו]", וגו' [שם כב, ג] ולא היו לו כמה עבדים אלא אהבה מקלקלת את השורה (בר"ר נה, ח).

אהבה אינה מתכווצת לתוך קו השורה של התנהגות סבירה. בלשון המקראות אנו מוצאים קשר לשוני סמנטי בין אהבה לבין חריגה ממצב אנושי נורמלי: "באהבתה תשגה תמיד" (משלי ה, יט) ('תשגה' משורש ש-ג-ה, טעה). או בש"ש (ב, ה): "כי חולת אהבה אני". או מוזרותו של האוהב בעיני זולתו: "אם יתן איש את כל ביתו באהבה בוז יבזו לו" (שה"ש ח, ז). אהבה עזה בפסוקים מתוארת, אפוא, בנטישתם של מהלכי החיים הרגילים ונטישת הנורמות של הסביבה (דוגמה קיצונית ומופלגת לאהבת הקב"ה שאוהבו אדם תמצאו בברכות סא, ב; ובמנחות כט, ב). הרמב"ם (מו"נ, ח"ג: כד) בדיונו הכללי בעניין הניסיון, מציג את אברהם בעקדה כמקרה גבול

אנושי של עמידה בניסיון מתוך אהבה ויראה הבאות בצמידות:

אבל פרשת אברהם בעקדה כללה שני ענינים גדולים, הם מיסודות התורה. הענין האחד הוא להודיענו גבול האהבה לה' ית. והיראה ממנו לאיזו גבול מגעת. לפיכך נצטוו בפרשה זו, אשר לא יערכנה לא מסירת ממון ולא מסירת נפש, אלא זה תכלית מה שאפשר להיות במציאות ממה שלא יעלה בדמיון שטבע האדם ישמע לכך. והוא, שיהיה אדם ערירי, בתכלית התשוקה לילד, ובעל אושר גדול ונשיאות פנים, וחשוב בעיניו שתהא מזרעו אומה, ובא לו הילד לאחר היאוש, היאך יהיו געגועיו עליו ואהבתו אותו. אלא שאצל יראתו ית. ואהבת קיום מצות הקל בילד החביב הזה והשליך כל מה שקוה בו ומיחר לשחטו לאחר מהלך כמה ימים.

ההליכה לעקדה, לפי דעתם של בני אדם סבירים, ולפי הכרותם את 'טבע האדם', אינה אפשרית אפילו כהשערה, 'ממה שלא יעלה בדמיון'. לכן, אירוע שהתרחש **בפועל** הוא סימן לכך שאברהם מתח את הכוח האנושי עד קצה גבולה של היראה והאהבה של אדם לאלוקיו, אף מעבר לאותו גבול שהיה ידוע לפניו. התרחשות כזו לא תוכל לחזור על עצמה בשנית, היא sui generis. ההתמסרות מתוך נאמנות לא-ל, מיראתו ואהבתו כפי שיצאה לאור בעקדה, בהדגשתו של הרמב"ם, אינה התרחשות שהיא דוגמה לחיקוי, אינה פרדיגמה. היא "נס להתנוסס" (תהלים ס, ו), ומשמשת לאחרים נקודת גבול שניתן להתקרב אליה רק אסימפטוטית. רש"י על הפסוק בשמות (כו, יז): "לבעבור נסות אתכם בא האלהים" מדייק: "נסות" לשון הרמה וגדולה כמו "הרימו נס" (ישעיה סב, י), "וכנס על הגבעה" (שם ל, יז). זאת, בעקבות המדרש (בר"ר נה, א) "והאלקים נסה את אברהם" – "ר' יוסי הגלילי אמר: גדלו כנס של ספינה".

בזכותו של ניתוק זה זכה אברהם **לאבהותו** על ישראל שהם בניו, בדיוק בניסיון בו ויתר על אבהותו. מעשה אישי וחתום זה, מוציא את אברהם מפרטיותו ועושהו לאביהם של דורות 'מאמינים בני מאמינים', להם הנחיל את אמונתו שלו, הבודדה. אמונתו זו מוזכרת אצל חז"ל בפרשת השליחות שקיבל משה במדין, כפי שפגשנו. המדרש בשמו"ר (ג, יב) חותם בתשובת האלוקים לספקותיו של משה ביחס לאמונתם של ישראל:

[...] **הם מאמינים בני מאמינים**. מאמינים שנאמר "ויהאמן העם" [שמות ד, לא] 'בני מאמינים' שנאמר "והאמן בה'" [בראשית טו, ז]. ישעיה הנביא פונה אל בניו של אברהם: "הביטו אל צור חֲצַבְתֶּם ואל מקבת בור נְקַרְתֶּם. הביטו אל אברהם אביכם ואל שרה תחוללכם כי אחד קראתיו ואברכהו וארבהו" (נא, א-ב). האדם האחד – בהתמסרות לא-ל האחד. פסוקים אלה עמוסים מאד. החשוב לנו הוא האופן שבו מתאר הנביא את אבהותו של אברהם. הוא הצור אשר ממנו חוצבו ונתעצבו בניו. הוא המקור. הרמב"ם במו"נ (ח"א:טז) מפרש מונח 'צור' בתנ"ך תוך הסתמכות על פסוק זה, ומסביר את שני מובניו: "שם אבן קשה [...] והוא שם המחצב אשר ממנו חוצבים אבני המתכת [...] ומן הענין הזה האחרון הושאל שם זה ליסוד כל דבר ומוצאו". זה פירושו של היות 'אב לבניו'.

* * *

במקביל לארבעת הניתוקים של המאמין אברהם, דרכם הוא מנתק עצמו מן המערכות המונדניות בהן מושרש כל אדם, הולך ונבנה סולם עלייתו של אברהם אל אלוקיו, בהתקרבות הולכת ומתהדקת. חיבור האמונה בין אברהם לא-ל מתאפשר רק על גבי הניתוקים. הן ניתוקים אלה והן חיבור האמונה נעשים בדרך ארוכה של ניסיונות הכרוכים בסבל ויסורים, עד לניסיון השיא – ניסיון העקדה, בו משיג אברהם את האמונה כבלעדית בחייו, כאמונה נאמנת. השגתה של פסגה זו, בתיאוריהם של חז"ל, אינה רק תוצאת חיפושים ועיונים שכליים שחשפו צידוקים מבוססים התומכים בהאמנה במציאותו של הא-ל הטרנסצנדנטי, בהנהגתו את העולם הנברא ובחובה לעבדו. זאת היתה רק תחילתה של הדרך לבקשת הא-ל, המודגשת במיוחד אצל הרמב"ם שהובא (הלכות עבודה זרה א, ג). נעיין שוב במדרש הפותח את פרשת "לך לך" (בבר"ר לט, א). מדרש זה בנוי משני חלקים.

אמר ר' יצחק [משל] לאחד שהיה עובר ממקום למקום וראה בירה אחת **דולקת** אמר תאמר שהבירה היתה בלא מנהיג.

מדרש תנאים ידוע זה, פותח במאמצי החיפוש של אברהם, שהיה עובר ממקום למקום, לחפש את האחד הלא נראה, המנהיג את הריבוי הפרוש לחושים. עד שהגיע לנקודת מבט שממנה התנסה בחוויית הכוליות המלוכדת של הריבוי העולמי שהתפרש מולו: "וראה בירה אחת דולקת". אין זה ריבוי פזור, זו בירה, היא מסודרת. בירה זו גם דולקת היא. פרטיה מזינים את הבעירה, את האנרגיה המתגלה מכוחם. בבעירה יש מן היפעה, החום, האור, וכיוון תנועתה הוא תמיד כלפי מעלה. כך מתנסה אברהם בעולם הטבעי אשר מולו. בעל השפת אמת על אתר, מוצא מובן נוסף ל'דולקת' במקרא – 'רודפת אחרי', כמו "מה פשעי ומה חטאתי כי דלקת אחרי" (בראשית לא, לו):

ובמדרש ראה בירה דולקת שמעתי מא"י [מאדוני אבי זקני] 'דולקת' כמו 'דלקת אחרי' שראה שכל העולם נמשך אחר נקודה אחת כו'. וכן איתא בזה"ק [בזהר הקדוש] שכל דבר קיומו [של העולם] הביטול והדיבוק למה שלמעלה עד שהכל בא אל הנקודה האמיתית מהשי"ת שמחיה הכל ונקודה זו אברהם אבינו עליו השלום [הצליח] לראותה איך נותנת חיים לכל הנבראים שלא להיות נפרדים אף שהם בעוה"ז.

מובן שני זה 'דולקת' מדגים את הפן הטליאולוגי בהתנסותו של אברהם, אך גם את הפן האנרגטי של הכוח האחד שהוא גם מלכד, וגם מעניק לפרטים את חיותם. הרדב"ז בפירושו על המדרש (בר"ר על אתר) מפרש בדרך הקרובה להוכחה הטליאולוגית: "וראה בירה ענין המשל מי שרואה בנין יפה ומסודר מבין ומודה שיש אדון לבירה זו ואדון חכם בנה אותה". המדרש (בבר"ר לט, א) מסתיים באופן בלתי המשכי, בלתי צפוי: הצץ עליו בעל הבירה אמר לו אני הוא בעל הבירה.

אחרי מאמצי החיפוש והחקירה העצמאיים של אברהם, התשובה הסופית באה ממקור אחר, מן ההיענות האלוקית הישירה של הא-ל עצמו, אולי כשכר על מאמצי החיפוש. אברהם בחקירתו השכלית הגיע רק עד המסקנה השלילית, כסופית: 'אי אפשר לבירה בלא מנהיג', אך בסיומה הוא זוכה להתגלות נבואית שתוכנה הוא עצם נוכחותו של הא-ל. זו אינה מתוארת (במדרש חז"ל זה) כהתנסות אכסטטית של המאמין כנביא, אלא כפגישת היכרות. הא-ל פשוט מתגלה אליו. אמנם רק בשוליו, כ'הצץ עליו', בפן המראה כי רב החסוי על המתגלה, אך זה מספיק לו לאברהם. הוא קנה בכך ידיעה נואטית אודות עצם מציאותו של המתגלה כא-ל, וידיעה שהוא פרסונלי. הא-ל מתגלה לאברהם בדיוק מאותה זווית בה חיפשו אברהם, כ'בעל הבירה'. הא-ל אף מזדהה באותה מטבע: 'אני הוא בעל הבירה' (בגוף ראשון יחיד). בכך מונע הוא מראש קושיות סבוכות בשאלת זהותו של הא-ל המתגלה. הוא המנהיג של העולם הנגלה. המדרש מסיים בנמשלו: כך לפי שהיה אברהם אבינו אומר תאמר שהעולם בלי מנהיג הצץ עליו הקב"ה אמר לו אני הוא המנהיג אדון כל העולם (שם).

דרך התגלות זו קנה אברהם ידיעה שוודאותה נחרצת, על אודות הא-ל, כהאמנה (B). מכאן ואילך לא הסתפק אברהם באמונה סבילה, ופתח בפעילות מתמדת מתוך יוזמה עצמית להפיץ את אמונתו בכל מקום אליו הגיע. הקדיש עצמו להיות נאמנו של הא-ל: "ויקרא בשם ה'" (בראשית יב, ח) "מלמד שהקריא שמו של הקב"ה בפי כל בריה. דבר אחר: 'ויקרא' התחיל מגייר גרים להכניסם תחת כנפי השכינה" (בר"ר לט, טז). בעקבות המדרש מדייק רש"י: "ואת הנפש אשר עשו בחרן" (בראשית יב, ה) – שהכניסו תחת כנפי השכינה", ואבן עזרא: "הנפשות שהורם האמת לעבוד את השם". את אמונתו כידיעה הוא מרכז עתה בפעילות מתוך נאמנות להפיץ את שמו של הקב"ה, מן הנקודה הזעירה בקוסמוס בה הוצב.

מעבר לאמונה בא-ל האחד אליה הגיע אברהם, ומעבר לעבודתו לקרוא לבני אדם ולהכניסם לאמונה זו, לומדים חז"ל (מפסוק) עניין מופלג נוסף, כי אברהם קיים בפועל את תרי"ג מצוותיה של התורה טרם נתינתה. המשנה בסוף קידושין (ד, יד) לומדת: "מצינו שעשה אברהם אבינו את התורה כולה עד שלא נתנה שנאמר [בראשית כו, ה] "עקב אשר שמע אברהם בקלי וישמר משמרתי מצותי חקותי ותורתי". במסכת יומא (כח, ב) חותם רב אשי: "קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין שנאמר: 'תורותי' [ברבים] אחת תורה שבכתב ואחת תורה שבעל פה". התוספתא

בסוף קידושין מסכמת: "וברכו המקום בזקנותו יותר מנערותו וכל כך למה מפני שעשה את התורה עד שלא באת, שנאמר [בראשית כו, ה] 'עקב אשר שמע אברהם בקלי וישמר משמרתו מצותי חקותי ותרתי'. מלמד שנגלו לו דברי תורה ודברי סופרים". מ'תורות' ברבים לומדים חז"ל שקיים אברהם תורה שבכתב ותורה שבעל פה ('דברי סופרים'). האמביוולנטיות בדברי התוספתא היא במלה 'נגלו' (במהדורה אחרת 'נתגלו'). האם 'נתגלו' לו בנבואה ישירה, או 'נגלו' לו מתוך עצמו. אם כך או אם כך הנלמד מדברי חז"ל הוא כוחו היחודי של אברהם המסוגל ללימוד כזה.¹⁴

חכמים מאוחרים מנסים להתמודד עם פלא לימוד התורה והמצוות של אברהם ואופן קיומן. ר' חסדאי קרשקש (רח"ק) (תש"ן) (1410-1340) כבר בהקדמה לספרו *אור ה'* מדגיש שברית המילה היא המצוה היחידה עליה נצטווה אברהם, כציווי ישיר מן הא-ל (אין זו בהכרח המצוה היחידה אותה קיים) ובה בלבד נכרתה אתו ברית: "אחד היה אברהם אבינו ע"ה, אשר בזולת תורה קדמתו הכיר את בוראו וקרב רבים לעבודתו [...] והנה להפלט חשיבותו נכרת עמו ברית במצוה אחת, והיא המילה, והיה די בה לגדל מעלתו [לעומתו] גזר חסדו [...] לשומנו אנחנו קהל עדת ישראל שלמים, להרבות לנו הפעילות. כמאמר רבי חנניא בן עקשיא". כוונתו של רח"ק למשנה (מכות ג, טז), שבה נאמר: "ר' חנניא בן עקשיא אומר רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות. שנאמר [ישעיה מב, כא] 'ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר'". כל יתר המצוות, מלבד המילה, קיים מנדבת לבו, לא מ'גזרת חסדו'. ברית המילה, מדגיש רח"ק, מקבילה לעקדת יצחק בכך שגם עליה נצטווה, וגם בציווי התובע מסירות נפש.¹⁵ י. גלמן (2003) מביא מדגם מעניין מכתביהם של תלמידי הבעש"ט (ר' ישראל בעל שם טוב 1760-1698), המסבירים את שורש לימודן של מצוות התורה וקיומן אצל אברהם, במקור הרוחני הנעלה של אברהם עצמו, שעמד בדעתו על השורשים הרוחניים העליונים של המצוות. בכך נרמזת הדרך שבה יכול אנוש – אברהם, להגיע מתוך עולם של כאן ועכשיו אל גילוי המצוות (עמ' 240-236). מדרש חז"ל ידוע מציג שני אופנים ללימוד התורה העצמי של אברהם:

אמר ר' שמעון בן יוחאי [אברהם אבינו] אב לא למדו רב לא היה לו מאיכן למד את התורה אלא זימן לו הקב"ה שתי כליותיו כשני רבנן והיו נובעות ומלמדות לו חכמה הה"ד [ההוא דאמר] "אברך את ה' אשר יעצני אף לילות יסרוני כליותי" [תהלים טז, ז]. ר' לוי אמר מעצמו למד תורה (בר"ר סא, א).¹⁶

שתי הדעות, של ר' שמעון בן יוחאי ושל ר' לוי עונות על השאלה: מהיכן למד תורה וידע לקיים מצוותיה, שהרי לא היתה לו תורה במסורת ולא קיבל תורה בסיני? הצד המשותף בתשובותיהם הוא בהנחה שאברהם הפיק תורה אלוקית מנביעה אישית, מחכמתו כאנוש, לא מנבואת עליון. בכך מתבררת זו בגבול האפשרות האנושית ונרמזת תמונת האנוש של חז"ל מחד, וטיבה של התורה האלוקית – מאידך. התמונה שמצייר ר' שמעון מצביעה על שני רבדים באדם. הרובד היועץ, המלמד, מושב החכמה, והרובד המקבל. ר' לוי מצמצם את המרחב האישי: **מעצמו** למד

תורה'. התורה כאלוקית יכולה להלמד דווקא מעצמיותו של אדם כאדם, אם הוא עומד על אמתה ועל אמתו שלו, על עצמיותו. חז"ל רואים דווקא במספיקות עצמית זו של אברהם יחודיות מופלגת, של בעל השפע המעניק גם לזולתו. בהמשך לכך, מייחסים חז"ל את הפסוקים התמוהים בשיר השירים (ח, ח-י) לאברהם. הפסוקים מתארים:

אחות לנו קטנה ושדים אין לה מה נעשה לאחותנו ביום שידבר בה: אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף ואם דלת היא נצור עליה לוח ארז: אני חומה ושדי כמגדלות אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום:

מדרש שהש"ר על אתר:

ר' ברכיה פתר קרא [פסוק] באברהם אבינו. 'אחות קטנה' זה אברהם שנאמר "אחד היה אברהם" וירש את הארץ [יחזקאל לג, כד] ואיחה את כל באי העולם לפני הקב"ה [...] עד שהוא קטן היה עסוק במצות ומעשים טובים "שדים אין לה" שעדיין לא בא לכלל מצות ומעשים טובים "אם חומה היא" זה אברהם אמר הקב"ה אם מעמיד הוא דברים כחומה נבנה עליה "טירת כסף" נצילנו ונבנה אותו בעולם "ואם דלת היא נצור עליה לוח ארז" אם הוא דל ממצות ומטלטל מעשיו כדלת "נצור עליה לוח ארז" מה צורה זו אינה מתקיימת אלא לשעה אחת כך איני מתקיים עליו אלא לשעה אחת "אני חומה" [אומר אברהם לפני הקב"ה] ואעמיד מעשים טובים כחומה. "ושדי כמגדלות" שאני עתידה להעמיד כתים כתים וחבורות של צדיקים כיוצא בי בעולמך (שהש"ר ח, ב; בר"ר לט, ג).

המטפורה מתארת תינוקת עזובה, אסופית, שלא היו שדי אם שיניקה, אך היא גדלה והתעצמה

מעצמה – כחומה ('מעצמו למד תורה'), ואף למעלה מכך. בודדה זו היא שהניקה משפעה שלה

דורות של 'צדיקים בעולמך'. זה תרגומם של חז"ל ל"אב המון גויים" שבמקרא (בראשית יז, ה)

ולאביהם של 'מאמינים בני מאמינים' במדרש (שמו"ר פ"ג, יב).

פסגת אמונתו הנאמנת של אברהם מסוכמת במשפט אחד בחז"ל, במשנה אבות (ה, ד):

עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו ועמד בכולם להודיע כמה חיבתו של אברהם אבינו עליו השלום.¹⁷

בעמידתו של אברהם באותם 'עשרה נסיונות' ('עשרה' זו שורת יחידים המצטרפים ליחידה אחת חדשה), זכה לחיבתו המיוחדת של הא-ל-הנאמן עליו. כך רבינו יונה בפירושו למשנה זו: "משל למלך שכל עבדיו בוגדים בו חוץ מאחד שבהם הלא באותו זמן צריך ללכת עמו באמת ובלבב שלם משאר הימים וגם כי כל ימיו יאהבנו המלך אהבה רבה". עצם היותו העבד הנאמן היחיד, מחייבת אותו לנאמנות יתר. הוא היחיד המפיץ את שם הא-ל בעולם התחתון ומכאן – חיבתו היתרה של המלך אליו. הוא שאמר הכתוב (בנחמיה ט, ז-ח) "אתה הוא האלקים אשר בחרת באברהם והוצאתו מאור כשדים ושמת שמו אברהם: ומצאת את לבבו נאמן לפניך".

ניסיון העקדה הוא לפי כל המונים – הניסיון האחרון. הוא היחיד הפותח בכתוב מפורש בלשון

'ניסיון', וזו הופעתו הראשונה של נגזרת משורש נ-ס-ה בפסוקים.

ויהי אחר הדברים האלה והאלהים נסה את אברהם [...] ויאמר קח נא את בנך [...] (בראשית כב, א). הניסיון הראשון (לפי מניינו של הרמב"ם) פותח בפניית הא-ל אל אברהם: "לך לך מארצך וממולדתך [...] ואעשך לגוי גדול ואברכך [...]". (בראשית יב, א-ב). "לך-לך" [מסכם רש"י את המדרשים על אתר]: להנאתך ולטובתך". גם הניסיון האחרון פותח ב"לך-לך" (ראו הע' 13 לפרק זה). בניסיון האחרון עומד אברהם לשחוט ולקבור במו ידיו את כל מה שזכה לו בניסיון הראשון.

הניסיון האחרון פותח בפנייה ישירה של הא-ל לאברהם: "קח נא את בנך".¹⁸

אמר רבי שמעון בר אבא: אין 'נא' אלא לשון בקשה. משל למלך בשר ודם שעמדו עליו מלחמות הרבה והיה לו גבור אחד ונצחן לימים עמדה עליו מלחמה חזקה אמר לו בבקשה ממך עמוד לי במלחמה זו

שלא יאמרו ראשונות אין בהם ממש. אף הקב"ה אמר לאברהם ניסיתך בכמה נסיונות ועמדת בכלך עמוד לי בנסיון זה שלא יאמרו אין ממש בראשונים (סנהדרין ט, ב).
 מדרש זה רואה בשורת הניסיונות המשכיות אחת, כאשר העקדה היא החוליה האחרונה בשרשרת.
 הוא מציג ניסיון אחרון זה והעמידה בו כבקשתו של הא-ל לשם עצמו, לטובתו של המנסה, לא לטובתו של המנוסה, כפי שהובטח בניסיון הראשון (כדברי רש"י, שם). אך ממדרש זה מתברר, כי גם בניסיונות הקודמים היה משהו מטובתו של המנסה. במה יזכה הא-ל אם יעמוד אברהם עבדו, האנוש, בניסיון זה? הזכיה האלוקית היא בכך שתסתתמנה טענותיהם של המקטרגים על אברהם בעליונים ובתחתונים, המקטרגים על הנהגת הצדק האלוקי בעולם. מדרש תנאים זה (בסנהדרין) מבאר את העניין המוקשה בניסיון בכלל. עוד יותר ממנו מדגיש המדרש המובא בבר"ר (נה, א).

"והאלקים נסה את אברהם" "נתת ליריאך נס להתנוסס" וגו' [תהלים ס, ו] ניסיון אחר ניסיון גידולין אחר גידולין בשביל לנסותם בעולם כנס של ספינה, וכל כך למה מפני "קושט [אמת] סלה" [שם]. בשביל שתקשט מידת הדין בעולם שאם יאמר אדם למי שהוא רוצה מעשיר ולמי שהוא רוצה מעני ולמי שהוא רוצה הוא עושה מלך, אברהם כשרצה עשאו עשיר כשרצה עשאו מלך יכול את להשיבו ולאמר לו יכול את לעשות מה שעשה אברהם. "ואברהם בן מאת שנה בהולד לו את יצחק בנו" [בראשית כא, ה] אחר הצער הזה נאמר לו "קח את בנך" וגו' [בראשית כב, ב] ולא עיכב "נתת ליריאך נס להתנוסס".

ניסיון' במדרש זה הוא מלשון 'נס' ודגל המתנוסס ומתרומם ואותו רואים כולם. העומד בניסיון הוא המקשט, המאמת ("קשט דברי אמת", משלי כב, כא) את מידת הדין האלוקית בעולם. ניסיון העקדה מסתיים בדברי הא-ל לאברהם: "עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה" (בראשית כב, יב). קושי תיאוסופי עקרוני זה, בידיעתו של הא-ל, מתפרש במדרשים אלה. הם שומעים בהצהרת הא-ל לאחר העקדה לא את הכתוב: "עתה ידעתי", אלא – "עתה הודעתני". בתנחומא: "להודיע לאומות העולם שלא על חנם בחרתי בך" (וירא מו). וכן בבר"ר (נו, ח): "עתה יודעתני לכל שאת אהבני". "יודעתני" – זו תצורה דקדוקית נדירה, המצרפת את 'להודיע' ו'לידע', כמו "ואת הנערים יודעתני" (שמ"א כא, ג). הכוונה פה היא: 'עזרתני לידע את הכל'.

ניסיון זה, הליכתו של אברהם (ויצחק בנו) לעקדה, הוא מעבר להבנתנו. אין אנו מבינים את הצו האלוקי ולא את הציות האנושי. אברהם במקרא (ובחז"ל) אינו עונה כלל, ולו במילה, לפנייתו של הא-ל המצווה, אלא: "וישכם אברהם בבקר" (בראשית כב, ג), מדרש תנחומא (רבינוביץ, וירא כג) מסביר: "ללמדך זריזותו [...] למה בהשכמה שזריזין מקדימין למצות". כאילו היתה זו מצוה כשאר מצוות. עוד פחות מכך מסוגלים אנו להבין במה יכול אברהם לצאת נשכר, בציות זה. לאן יכול הוא לעלות, להתקדם, אחרי שבנו יחידו, עתידו ועתיד זרעו, יעודו בעולם, יישחטו בידיו שלו? חז"ל דורשים את הפסוקים ומרחיבים את התיאור ואת ההסבר.

שלושה ימים צועד אברהם עם יצחק בנו, בדרך העולה אל ארץ המוריה. רבי עקיבא שומע בכך את השהות שנותן השולח לשלוחו בעקדה, כדי שיוכל לשקול חזור ושקול את מעשהו.

רבי עקיבא אמר נסה אותו בוודי שלא יאמרו הממו ערבבו ולא היה יודע מה לעשות (בר"ר נה, ו; תנחומא, וירא מו).

בדרך הארוכה והדמומה, סיפק בידי אברהם להכריע בכל רגע מחדש האם לעשות את מעשה העקדה או לחזור בו. הרמב"ם *במורה*, באותו כיוון:

אבל כיון שעשה את זה לאחר כמה ימים משנאמר לו הצווי, הרי היא פעולה מתוך התבוננות ומחשבה נכונה והבחנת אמתת מצותו ית. ואהבתו ויראתו, שאין ראוי להתחשב בשום מצב אחר, ולא להעדיף שום התפעלות כלל (מו"נ ח"ג: כד, על פי מדרש תנחומא, וירא מו).

בדרך מוצא לו השטן זמן דיו כדי להתקיפו. בשלוש חזיתות עיקריות מתקיפו השטן, על פי רבנן.

השתיים הראשונות במדרש תנאים (בר"ר נו, ד) :

א. מצד רחמנותו של אבא.

בא לו סמאל אצל אבינו אברהם אמר לו מה סבה [סבא] אבדת לבך, בן שניתן לך לק' שנה את הולך לשחטו אמר לו על מנת כן.

ב. מצד המוסר האנושי האלמנטרי :

אמר לו [סמאל] למחר אומר לך [הא-ל] שופך דם אתה ואתה חייב אמר לו על מנת כן.

במדרש הראשון מתקיף סמאל את אברהם באיבוד השפיות אם הגיע לאכזריות כה קיצונית. בשני

– באיבוד מוסריות אלמנטרית. זאת לא תיתבע ממנו מאינסטנציה מוסרית כלשהי, אלא מן הא-ל

עצמו. הוא זה שיתבע את אברהם כשופך דם.

במדרשים אלה מציינים חז"ל את 'סמאל', השטן, ככוח הרע בעולם המתגלם בפרסונה

עצמאית וחיצונית לאדם, הבאה להדיחו. ריש לקיש (ב"ב טז, א) נותן את מתארו השלם :

אמר ריש לקיש : הוא שטן, הוא יצר הרע, הוא מלאך המות [...]

במתינתא תנא [בברייתא שנינו] יורד ומתעה עולה ומרגיז נוטל רשות ונוטל נשמה (ראו גם מו"נ ח"ב:ל).

הרחבת ההסבר בטיבו המוקשה של השטן, לפי חז"ל, היא מעבר לדיון זה. העולה מן הברייתא

ומדברי ריש לקיש לענייננו הוא, כי רגלו הראשונה של השטן היא באדם עצמו, כיצרו הרע. נפילתו

של האדם משמשת מנוף לשטן להמשך פעילותו העצמאית. נמצא, שהאדם הנופל מעניק לשטן כוח

מועצם לפזות הנוספת שלו, כמשטין בעליונים וכמלאך המוות. בכך מקבל יצרו של האדם מימד-

על, מימד קוסמי. בסיפור העקדה טענותיו של השטן כנגד ההליכה אליה הן חזקות והגיוניות. בפיו

של אברהם תשובה אחת החלטית : 'על מנת כן'.¹⁹ זו תשובתו היחידה של אברהם. השטן מדבר

דברים של טעם. ערעוריו על ההליכה אל העקדה מבוססים על רציונליות אנושית סבירה. על

רגשותיו של אב לבן, במיוחד לבן כזה, על חובותיו המוסריות הבסיסיות של אדם לזולתו. טענות

שאין להביסן. מה יכול אברהם לטעון כנגדו? אין הוא עונה. תשובתו לשטן היא שתיקה

שבהסכמה : 'על מנת כן', 'על אמתת כן'. על התנאי הזה, שהשטן הוא הצודק בטענותיו, מכריע

אברהם ברמת הרצון ולא ברמת הטיעון לפעול את הפעולה. להמשיך בדרכו אל הר המוריה, אל

העקדה. אין הוא מתדיין עם טענותיו של השטן. הוא שותק למולן בשתיקתו הבלתי אפשרית. הוא

חוסם את יצרו, חוסם את השטן, וממשיך בהליכתו.²⁰

שתיקתו זו באה ממקום אחר. ממקום שבו אדם מבטל עצמו עד נקודת הקיום הערומה בפני

קונו. הוא מקבל את הצו האלוקי ומתמצה רק בעמידתו בו, בציות מלא, בנאמנות מלאה, גם

כאשר השמים חתומים. זה אברהם, אשר דברנותו וזכנותו דווקא עם האלוקים, נודעה בכתובים

ובחז"ל. לדוגמה, בפרשה קודמת לעקדה מגן אברהם בעקשנות על אנשי סדום מפני גזר הדין

שנפסק עליהם כדי לבטלו (בראשית יח, יז-הסוף), הוא, אברהם, טוען שם : "השפוט כל הארץ לא

יעשה משפט" (שם, יח, כה).

לשטן טענה נוספת, שלישית, החזקה מכולן, המתכוונת לערער את בטחונו של אברהם במקורה

האלוקי של פקודת העקדה עצמה, להציגה כתדמית אילוזטורית של אברהם.

קדמו השטן בדרך ונדמה לו כדמות זקן [...] אמר לו זקן לא שם הייתי כשאמר לך הקב"ה "קח את בנך" וזקן כמותך ילך ויאבד בן שנתן לו למאה שנה [...] תשמע מן המשטין ותאבד נשמה שתחייב עליה בדין (תנחומא, וירא, כג; וראו גם בית המדרש, ילינק, עמ' 36).

השטן בעורמתו, משלא הצליח בסיבוב ראשון בטענותיו על רחמי האב ועל שפיכות דמים, עובר לערער על מקורו של הציווי. הוא מייחסו למשטין. כיצד יכול הא-ל עצמו לצוות על מעשה כזה? על סמך מה ילך אברהם ויאבד נשמה חפה מפשע? אברהם, משעלה בו הרהור זה, מוצא עצמו משוכנע בוודאותה של הנבואה. הפעם הוא עונה לשטן נחרצות בתשובה מלאה: לא משטין היה אלא הקב"ה יתברך היה (שם).²¹

הספקות התבהרו וההכרעה נופלת. סגור בשתיקתו עכשיו, עולה הוא להר המוריה עם בנו – להקריבו.²² יצחק הוא המפר את השתיקה בשאלה בודדת: "ואיה השה לעלה?" (בראשית כב, ז). והאב, אברהם, עונה לו תשובה המשתמעת לשתי פנים: "אלהים יראה לו השה לעלה בני" (שם כב, ח). השטן מוצא לו פירצה חדשה להכנס בה, בהרהוריו של יצחק.

כיון שראה שלא הועיל ממנו כלום [השטן מאברהם] בא לו אצל יצחק אמר לו ברא דאעלובתא [בן העלובה] הולך הוא לשוחטך אמר לו על מנת כן [...] (בר"ר, נו, ד). הה"ד [ההוא דאמר] "ויאמר יצחק אל אברהם אביו אבי" למה "אבי אבי" [ב' פעמים] כדי שיתמלא עליו רחמים. אמר לו "הנה האש והעצים" וגו' [שם]. [...] מכל מקום "אלקים יראה לו השה [לעלה] בני" [בראשית כב, ז] ואם לאו "השה לעולה – בני" [שם]. וילכו שניהם יחדו" [שם כב, ח] זה לעקוד זה ליעקד זה לשחוט וזה להישחט (שם). (ראו גם תנחומא, וירא מו).

באותן מלים מפרש המדרש (בר"ר נו, ג) את ההופעה הראשונה של הביטוי "וילכו שניהם יחדו" (בראשית כב, ו): "זה לעקוד וזה ליעקד זה לשחוט וזה לישחט".

[רש"י על אתר מסכם את המדרשים]: "וילכו שניהם יחדו" (שם כב, ו) אברהם שהיה יודע שהולך לשחוט את בנו היה הולך ברצון ושמחה כיצחק שלא היה מרגיש בדבר [ולאחר השיחה הקצרה] "וילכו שניהם יחדו" [שם כב, ח] ואף על פי שהבין יצחק שהוא הולך לישחט "וילכו שניהם יחדו" בלב שוה. [והחגיגות]: "ויבואו אל המקום" [שם כב, ט] שניהם מביאים את העצים אברהם דומה כמי שעשה חתנות לבנו ויצחק דומה כמי שעשה חפה לעצמו (מדרש "ויושע", אוצר מדרשים, עמ' 147).

ר' אליעזר הגדול מתאר את פרטיו של מעמד זה כמתואמים לפרטי העבודה בהקרבת קרבן עולה (פדר"א, לא): "והעלהו שם לעולה" אמר ר' יודן, אמר לפניו רבון כל העולמים וכי יש קרבן בלא כהן אמר לו הקדוש ברוך הוא כבר מניתיך שתהא כהן הה"ד [ההוא דאמר] 'נשבע ה' ולא ינחם אתה כהן' (תהלים קי, ד). אברהם, אם כך, הוא גם הבעלים וגם הכהן בקרבן זה.

והקדוש ברוך הוא היה יושב ורואה לאב שעוקד ולבן שהיה נעקד בכל לב [האיפוק השמימי] (פדר"א לא).²³

[בבר"ר, ישנו תיאור של הצד הארצי בעקדה]: הוא שולח יד לטול את הסכין ועיניו מורידות דמעות ונופלות דמעות לעיניו של יצחק מרחמנותו של אבא ואף על פי כן הלב שמח לעשות רצון יוצרו (בר"ר נה, ז).²⁴

לשמחה מה זו עושה? אלא זו השמחה של עצמת קיומיותו של המאמין הנאמן, המודגשת אצל המהר"ל: "שהמאמין נמשך אחרי ה' בשמחה" ("נתיב האמונה" א).²⁵

והקב"ה יושב ורואה, העוקד עוקד, הנעקד נעקד. שלושתם בשתיקה.²⁶ אך מערכת הנבראים

העליונים, המופקדת על ההנהגה הסדירה והרציפה של הבריאה, אינה שותקת. חז"ל שומעים את

המחאה היחידה על העקדה במערכת הבריאה – פורצת מן העליונים.

ומלאכי השרת צועקים ובוכים שנאמר "הן אראלם צעקו חצה מלאכי שלום מר יבכיון" [ישעיה לג, ז] אמרו מלאכי השרת רבש"ע נקראת רחום וחנן שרחמך על כל מעשיך רחם על יצחק שהוא אדם ונעקד לפניך כבהמה (פדר"א לא).

עמדו מלאכי השרת שורות שורות ברקיע ואומרים זה לזה ראו יחיד שוחט ויחיד נשחט. [...] מי יאמר לפניך על הים "זה א-לי ואנוהו" [שמות טו, ב] שבועת "כה יהיה זרעך" [בראשית טו, ה] מה תעשה לה (ילק"ש, וירא, קא).
מה הוון צווחין "נשמו מסילות שבת עובר אורח הפר ברית מאס ערים" [ישעיה לג, ח] אין רצונו בירושלים ובבית המקדש היה בדעתו להוריש לבניו של יצחק [בר"ר נ, ח].

המחאה הראשונה של מלאכי השרת מתייחסת לנוראותו של מעשה העקדה, ואילו השניה – לסתירה בדברי הא-ל שהבטיח בשבועה זרע ליצחק ועתה מצווה לשחטו. המחאה השלישית מתייחסת לרציפותו של הסדר ההיסטורי, לקראת הייעוד הסופי בירושלים ובמקדש, יעוד הנישא על-ידי בניו של יצחק. ואילו אברהם ויצחק פועלים כאילו הכל מובן מאליה. אברהם: "ויערך את העצים ויעקד את יצחק בנו וישם אתו על המזבח ממעל לעצים" (בראשית כב, ט; ראו פדר"א לא). אמר ר' יצחק בשעה שבקש אברהם לעקוד את יצחק בנו אמר לו [יצחק לאברהם] אבא, בחור אני וחוששני שמא יזדעזע גופי מפחד של סכין ואצערך. ושמא תפסל השחיטה ולא תעלה לך לקרבן אלא כפתני יפה יפה מיד "ויעקד את יצחק" [בראשית כב, ט] (בר"ר נ, ח, א; בנוסח דומה, בפדר"א לא; בתנחומא, וירא מו).
עוד המאכלת בידו של אברהם, וקריאת מלאך האלקים אליו: "אל תשלח ידך אל הנער" (בראשית כב, יב), ובאחת, מתגלה אברהם שוב כבעל לשון, והוא פותח בטענות לאלוקיו אותן שתק לאורכה של העקדה כולה. השתיקה הבלתי אפשרית אשר בעקדה, אינה אפוא, קו האיפיון הקבוע של אברהם. היא מהדהדת כאינטרוול בתוך מנגינת דיבוריו. זו שתיקת ציותו של הנאמן. מעשה העקדה עצמו אינו מלווה בקושיות ולא בהסברים. זה זמנה של האמונה הנאמנת, כעשיה, לא כהבנה. אם יופיע דיבור – תקרוס העקדה. לאחר העקדה פותח אברהם בדברים, ומקשה את קושיותיו.

הקושיה הראשונה הנוקבת עד תהום מתייחסת לסתירה הגלויה בדברי הא-ל.

אמר רבי אחא: התחיל אברהם תמיה. אין הדברים הללו אלא דברים של תימה. אתמול אמרת "כי ביצחק יקרא לך זרע" [בראשית כא, יב]. חזרת ואמרת "קח נא את בנך" [שם כב, ב]. ועכשיו את אומר לי "אל תשלח ידך אל הנער" [שם כב, יב]. אתמהא (בר"ר וילנא נ, ח). [ובנוסח אחר] ר' ביבי רבה בשם ר' יוחנן אמר לפניו רבון כל העולמים משעה שאמרת לי "קח נא את בנך את יחידך" [בראשית כב, ב] היה לי להשיב אתמול אמרת לי "כי ביצחק יקרא לך זרע" [שם כא, יב] עכשיו אמרת לי "קח נא" חס ושלום לא עשיתי כן אלא כבשתי את רחמי לעשות רצונך (בר"ר נ, ח).

כיצד לא הטרידתו שאלה זו כאשר יצא אל העקדה? כיצד לא עצרה אותו כאשר עקד את בנו על גבי המזבח? חז"ל כפי שראינו ענו באופן מוקשה: "ואף-על-פי-כן הלב שמח לעשות רצון יוצרו". בלשונו של המהר"ל:

כי ענין המאמין, שהוא מוסר עצמו עליו ית. [...] ואינו סר מן הש"י כלל, לשום צד [...] ולפיכך יש לו דבקות בו ית. על ידי האמונה (מתיבות עלם, א; "נתיב האמונה", ב).

חכמים במדרש מוסיפים את תשובתו-התנצלותו של הא-ל. אחרי העקדה אין השמים חתומים. כשאמרת לך "קח נא את בנך", לא אמרתי "שחטו", אלא "והעלהו" [מלשון עליה]. לשם חיבה אמרתי לך [...] הדא הוא דכתיב: "ולא עלתה על לב" [ירמיה יט, ה] – זה יצחק (בר"ר נ, ח). [במסכת תענית ד, א, כהמשך, מפרשים חכמים פסוק זה]: "אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי", אשר לא צויתי זה בנו של מישע מלך מואב [...] "ולא דברתי" זה יפתח "ולא עלתה על לבי" זה יצחק בן אברהם.
[מדרש תנחומא (וירא מ) מסכס]: זש"ה [זה שאמר הכתוב] "לא אחלל בריתי ומוצא שפתי לא אשנה" [תהלים פט, לה] אמר ר' אחא "לא אחלל את בריתי" שכרתי עם אברהם ואמרתי לו "כי ביצחק יקרא לך זרע" [בראשית כא, יב] "ומוצא שפתי לא אשנה" שאמרתי לו "קח נא" [שם כב, ב].

חכמים מתייחסים לקושי התיאולוגי של הסתירה בדברי הא-ל אותה מעלה אברהם עצמו לאחר העקדה. ר' אחא (בתנחומא, וירא מ) מיישב זאת על-ידי ההבחנה בין שתי רמות שונות בדבריו:

'ברית' האלוקים לאברהם כרותה לעולם, לעומתה, 'מוצא שפתיים', נאמר לשעתו ולמקומו בלבד.²⁷ מתבררת עתה תכניתו הקדומה של הא-ל, שהושתרה מראש כדי להעמיד את אברהם (ואת יצחק) בניסיון, על-ידי לשון דו-משמעית בציווי "והעלהו": כהעלאת קורבן, או כהעלאת פיזית (על המזבח). דו משמעות זו גוררת את אי-העקביות בדברי האלוקים ובציווייו בעיני השומע, שהרי ניסיון שמנסה הא-ל את האדם בנוי תמיד על ראייה חלקית בלבד של המתנסה. הדוגמה הגדולה היא איוב, כמוכן. אברהם, שלא כאיוב, אינו בא בטרונות בניסיון העקדה, אלא בא בקושיות לאחריו, משעמד בו. כך אכן מסכם גם ר' עקיבא במסכת שמחות (ח, א) שתיקה זו רבי עקיבא אומר ד' בנים למלך אחד לוקה ושותק ואחד לוקה ומבעט ואחד לוקה ומתחנן ואחד לוקה ואומר לאביו הלקני. אברהם לוקה ושותק, שנא' [בראשית כב, ב] "קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק והעלהו לעולה" היה לו לומר אתמול אמרת לי [שם, כא, יב] "כי ביצחק יקרא לך זרע" שנאמר [שם, כב, ג] "וישכם אברהם בבקר" וגו'.

מדרשי תנאים מתארים אותם דברי אברהם לאחר העקדה תוך התייחסות לקושי בציווי הא-ל: מיד פתח הקב"ה את הרקיע ואת הערפל, ויאמר: "בי נשבעתי נאם ה'" [בראשית כב, טז]. אמר לו [אברהם] אתה נשבעת ואני נשבעתי שלא ארד מן המזבח עד שאומר לך כל מה שאני צריך אמר לפניו רבון העולמים בשעה שאמרת לי "קח נא את בנך את יחידך" [בראשית כב, ב] היה לי מה להשיב אתמול אמרת "כי ביצחק" וגו'. וחס ושלום לא עשיתי כן אלא כבשתי רחמי לעשות רצונך יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שבשעה שיהיו בניו של יצחק באים לידי עבירות ומעשים רעים תהא נזכר להם אותה העקדה ותתמלא עליהם רחמים. (בר"ר נו, י. ראו גם תנחומא, וירא, כג).

עתה מתגלה אברהם אחר לחלוטין. אין הוא הזקן הנכנע השותק. הוא האב התקיף הפורש קושיות תיאולוגיות והמכוון למשוך זכויות לבניו על-ידי שפורש את צדקתו שלו. זה זמנה של דאגת האב לצאצאיו, לצאצאי יצחק. עתה אברהם הוא **האב** הדואג לא רק ליצחק בנו אלא לכל צאצאיו. ואכן, נענה לו אלוקים, לפי דברי חז"ל במסכת ראש השנה (טז, א) בדברי רבי אבהו: "אמר הקדוש ברוך הוא תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקדת יצחק בן אברהם ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני" (ראו סוף הע' 26). דאגתו של אברהם לצאצאיו מתממשת באופן מעשי. מיד בשוב אברהם מן העקדה, אחרי קבורת שרה אשתו שמצאה מתה, הוא שולח את אליעזר לארץ מולדתו להביא אשה ליצחק בנו (ראו בר"ר נו, ג).²⁸ קושיה תיאוסופית נוספת המתעוררת גם היא רק עכשיו משנתיים הניסיון, מתייחסת לטעמו של ניסיון בכלל.

באותה שעה אמר אברהם לפני הקב"ה רבונו של עולם אדם מנסה לחברו שאינו יודע מה בלבו של חבירו אבל אתה חוקר לבות וכליות [...] אתה צריך לעשות לי כך, לא היה גלוי לפניך שאתה אומר שאקריב את בני ואני מזרז לשחטו בלב שלם (תנחומא, וירא מו).

השאלה התיאוסופית עוברת למסלול האישי. היכן הסתתרה טענה זו עד עכשיו, הרי בכוחה לחסום כל התנסות אנושית בניסיון אלוקי? תשובה עקרונית על מהות הניסיון וטעמו נתנו חכמים במדרש (בר"ר נה, א; תנחומא, וירא ב) בפתיחת הדיון בעקדה, הדורשים את דיוק הלשון: "קח נא", כפי שנוכחנו לראות (בפרק זה). תשובתו של הקב"ה לקושיתו זו של אברהם, עתה, אחרי העקדה, חושפת פן חדש, שנרמז כבר בפתיחה: "קח נא", ביחסיהם של השניים ששונותם היא הקיצונית ביותר: האדם המאמין-הנאמן מול הא-ל, שלו הוא נאמן. אמר לו [הקב"ה לאברהם]: "כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה" [בראשית כב, יב].

והרי זו היא בדיוק קושיתו של אברהם: "עתה ידעתי?" ראינו את המדרש בבר"ר (נו, ח) שכדאי להזכירו בשנית.

²⁹ "כי עתה ידעתי" עתה ידעתי לכל שאת אוהבני.

תשובה זו היא המשכו של המהלך שפתח את העקדה לפי חז"ל. רש"י על אתר מפרש: "מעשה יש לי מה להשיב לשטן ולאומות העולם התמהים מה היא חבתי אצלך". הניסיון שמנסה הא-ל את אוהבו, חושף, אפוא, את היפוך יחס התלות ביניהם. לא האדם הוא התלוי באלוקיו. הא-ל הוא התלוי בנאמניו, באוהביו. על גבי מסירותו הנאמנת של מאמינו, אוהבו, יכולה מלכותו בעולם להתגלות ומידת דינו להתחזק. רק בכוח עמידתם השתוקה יכול הא-ל להשתיק את דברי מתנגדיו בעולם האנושי: "עתה ידעתי" – "עתה הודעתי". בתנ"ך כולו אברהם הוא היחיד הקרוי 'אוהבי', "אברהם אוהבי" (ישעיה מא, ח). המדרש בבר"ר (נה, א) שפגשנו בפתיחת פרשת העקדה מסיים בפסוק: "הרי נתת ליראיך נס להתנוסס" (תהלים ס, י). מידת הדין פגומה היא, כפי שהיא נראית מן העולם הפומבי. מכאן הקושי הגדול להבין מן הזווית האנושית את ההשגחה האלוקית (ומכאן התביעה לתיאודיציה). פתרונו של קושי תיאולוגי זה אינו מגיע דרך אותות או דרך הוכחות, לפי מדרשי חז"ל בפרשת העקדה, אלא רק דרך יסוריהם של המאמינים-הנאמנים העומדים בניסיונות מתוך רצון וכוונה, ומקדשים שמו כנגד המלעיזים. זו עדות פנומנולוגית, לא ראיה ארגומנטטיבית. מלחמתו של אותו 'גיבור נוצח' הנלחם עבור מלכו, הסתיימה בעקדה בנצחון החורג מהנחות היסוד של השיח, לפי חז"ל. עיון במסכת בבא בתרא (טו, ב), בסוגית איוב פוגש בשיחה בין אלוקים והשטן שאותה מביאים חכמים:

"ויהי היום ויבאו בני האלהים להתיצב על ה' ויבא גם השטן בתוכם ויאמר ה' אל השטן מאין תבא ויען השטן [משוט בארץ ומהתהלך בה] וגו' [איוב א, ו-ז] אמר לפניו רבש"ע שטני בכל העולם כולו ולא מצאתי נאמן כעבדך אברהם שאמרת לו 'קום התהלך בארץ לארכה ולרחבה כי לך אתנננה' [בראשית יג, יז] ואפילו הכי בשעה שלא מצא מקום לקבור את שרה לא הרחרח אחר מדותיך. התיימה הגדול הוא כי השטן, כוח הרע, משנה מהותו ותופס את עמדתו של המסנגר בבית דין של מעלה. ועל מי מסנגר? על אברהם, אברהם העבד הנאמן. זה נצחונו הגדול של אברהם על יצרו שלו, נצחון שנקב עד השורש, והגיע לערעור מהותו של הרע ככוח עליון, דרך מאבקו שלו האישי והסגור. השטן כופף עצמו ומודה לו, כמו שהודה שרו של עשו ליעקב, בהאבקותם (בראשית לב, כה). השטן משבח את אברהם ממעשה שהתרחש מיד לאחר העקדה. זו הודאת השטן בנצחונו של אברהם בעימות ביניהם בעקדה. כך מצדק אברהם את מידת דינו ית. אפילו בעליונים. לפי הקו המוביל במדרשים אלה, מתנהר המדרש המוקשה, והמטפורה שביסודו אודות צדקתם של נח ושל אברהם. בנח נאמר: "את האלהים התהלך נח" (שם ו, ט) ואילו באברהם וביצחק נאמר: "האלקים אשר התהלכו אבתי לפניו" (שם מח, טו).

ר' נחמיה אמר משל לאוהבו של מלך שהיה משתקע בטיט עבה הציץ המלך וראה אותו אמר ליה עד שאתה משתקע בטיט הלך עמי הדא הוא דכתיב "את האלהים התהלך נח". ולמה אברהם דומה לאוהבו של מלך שראה את המלך מהלך במבואות האפלים הציץ אוהבו והתחיל מאיר לפניו דרך החלון הציץ המלך וראה אותו אמר לו עד שאתה מאיר לי דרך החלון בא והאר לפני כך אמר הקב"ה לאברהם עד שתהא מאיר לי מאפוסטמיא ומחברותיה בא האר לפני בארץ ישראל הדא הוא דכתיב [...] "האלהים אשר התהלכו אבתי לפניו" וגו' (בר"ר ל, י).

הנקודה המרכזית במדרש, בהשוואת עבודת האלוקים של נח (הצדיק) לזו של אברהם (האוהב הנאמן) בולטת. נח תלוי באלוקיו, נתמך בו. זהו היחס המקובל בין אדם לאלוקיו. אברהם עוזר

לאלוקיו, והאלוקים תלוי בו, בשרותו בעולם זה (היפוך הוקטור). זה שאמרו חכמים: "האבות הן הן המרכבה". (בר"ר מז, ח) עליהם רוכב הא-ל בזה העולם.³⁰ לאורך כל דיוניהם של חז"ל בפרשת העקדה, אין ולו אחד מן החכמים, המעלה ערעור על אמינותו של המקור האלוקי לצו שניתן לאברהם: "לך לך [...] והעלהו שם לעלה" (בראשית כב, ב). הוא עולה כהרהור, לפי חז"ל, אצל אברהם עצמו בינו לבין עצמו, בפיו של השטן. אברהם דוחה על הסף: "לא המשטין כי אם הקב"ה אמר לי" (תנחומא, וירא כג). בהליכתו לעקדה, ודאותו במקורה האלוקי של הנבואה צריכה להיות כה מוצקת, כה החלטית, כיוון שרק על סמך אמינותה המוחלטת של נבואה זו בעיניו יוצא הוא לדרך, לשחוט את בנו ואת עתידו. לעומת זאת, תוקפים חכמים ישירות את יצחק בתוך דיון הלכתי.

אברהם בהר המוריה היכי שמע ליה יצחק [כיצד שמע לו יצחק?] [ליהרג] [...]. אלא היכא דמוחזק שאני". [במקום שהנביא מוחזק – המקרה שונה] (סנהדרין פט, ב).

חכמים תוקפים את יצחק, שמסר נפשו לעקדה, בטענה הלכתית פשוטה: כיצד התיר לעצמו למסור עצמו למיתה, כאשר לא הוא קיבל את הנבואה, והרי על איסור של איבוד לדעת נצטוו כבר בני נח (בראשית ט, ה) "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש"? (ראו פירוש דעת זקנים לפסוק זה).

יצחק הוא האדם השני ששמע מן האדם הראשון, אביו, כי הוא, אביו, קיבל נבואה להעלותו כקרבן. חז"ל מדגישים את רצונו החופשי של יצחק בעקדה (בבר"ר נו, ח): "כלום יכול אדם [אברהם] לכפות בן שלושים ושבע [יצחק] אלא לדעתו". עבור יצחק, אם כך, זו מסירת עצמו להריגה. תשובתם של חכמים המסבירה את החלטת יצחק גם היא תשובה הלכתית. לפי הכרעת חכמים (שם), נבואתו של נביא חייבת להתקבל אפילו כשהוא מורה לעבור עבירה, אך רק לשעתה. זאת, רק אם המנבא הוא נביא מוחזק.³¹ היותו מוחזק באוטוריטה של נביא ניתנת לו מתוקף כללים הלכתיים פומביים. הנבואה, כהתגלות הא-ל לאדם (הגוף הראשון) היא סגורה ובאינטימיות. זה האופן שבו רואים גם חכמים את הנבואה. לכן נדרשים קריטריונים הלכתיים פומביים עבור האדם השני, השומע נבואה מנביא. הנביא, אם עמד בקריטריונים אלה הרי התקבל כנביא מוחזק, וחובה להישמע לו. לפי שהיה אברהם 'נביא' מוחזק שמע לו יצחק, וקיבל נבואתו ומסר עצמו למיתה כהוראת שעה. זה הפך ההלכתי בדיוניהם של חז"ל החושף היבט נוסף המעשיר את הקודמים. אברהם עצמו, כפי שכבר נטען, הוא האדם הראשון, מקבל הנבואה, אשר אין לו פקפוק במקורה האלוקי של התנבאותו, ובתוכנה. לגבי הנביא עצמו בתפיסה של חז"ל שפגשנו, ושל הרמב"ם במורה (ח"ב: לב-מה וח"ג: כד) הנבואה מאששת את עצמה, את מקורה האלוקי, ואת הוודאות בתוכנה. הרמב"ם מסביר כי ודאותו של הנביא בנבואת עצמו נלמדת מפרשת העקדה דווקא (במו"נ, ח"ג: כד):

והענין השני [בעקדה] להודיענו כמה אמיתי אצל הנביאים מה שבא להם מאת ה', בחזון, כדי שלא יחשוב אדם שכיון שזה בחלום ובמראה [...] אפשר שלא היה מה ששמעוהו או מה שנמשל להם אמת, אלא מעורב בו השערה מסוימת. לפיכך רצה להשמיענו שכל מה שרואה הנביא במראה הנבואה אמת

ונכון אצל הנביא. אין לו ספק בשום דבר ממנו כלל [...] והראיה לכך שהרי חש [אברהם] לשחוט את בנו יחידו אשר אהב, כפי שנצטוו [בנבואה], ואף על פי שהיה הצווי הזה בחלום או במראה [...] ובפרט המעשה הזה, אשר אימת בו יסוד אמתת הנבואה.³²

אם אדם מכריע להקריב את בנו יחידו, היקר לו מחייו, אשר כל ערך אחר מתרוקן מחשיבותו למולו, לאחר דרך שלושת ימים של שיקול דעת, מתאמתת עבורנו (הגוף השני), ודאות אמונתו שלו בעיניו (הגוף הראשון), בתוכן נבואתו ובמקורה האלוקי.³³ הגוף השני בעקדה (יצחק), כפי שראינו, אינו מקבל עדות ישירה לוודאות תוכנה של הנבואה, אלא רק עדות התנהגותית מוחצת על ודאותו של המתנבא עצמו בתוקפה המחייב של נבואתו, מתוך מקורה האלוקי.

קו אחיד עובר בכל דבריהם של חז"ל המתארים את אברהם, המאמין הראשון, מנקודת ההתחלה, שהיא יציאתו של אברהם, במקום הולדתו, לחפש את מנהיג הבירה האחד שבו אברהם יוצא מעצמו אל התבוננות בעולם שממולו, דרך התשובה שקיבל ומאמציו הבלתי נלאים להפיצה. משם, דרך ניסיונותיו, דרך התכנסותו של האני לעצמיותו כדי ללמוד ממקור זה תורה ומצוות, ועד לסיום בעקדה. בעקדה מתרחשת ההתכנסות פנימה, השתקת כלי הדיבור והשכילה בשעות ההתמסרות הנאמנת כתנועת נפש הפוכה לפעילות הנאמנת של "ויקרא בשם ה'". בכך תומך אברהם באלוקיו בעולם זה, מוציא את צדקתו של הא-ל לאור בעולם האנושי. מהפכה זו, לפי חז"ל, שונה היא מן המהפכה הפומבית, האנושית-הכרתית להפיץ את שם הא-ל בעולם שבה פתח את מסעו. מהפכה זו היא מהפכה אונטית, המקשרת את העולם התחתון לעליון. היא נעשית דרך התכנסותו השתוקה של מחוללה אל עצמיותו. אין בה אפשרות דיבור, לא בין-אישי אך גם לא פנימי.

אברהם עצמו הוא מעתה אדם חדש. הוא אב: "אב המון גויים", ו"אביהם של ישראל". אב ישנו רק אחד. כל היתר הם בניו. בכך הוא קרוב ודואג לכל, אך שונה מהם.

חלק ב

עמדות אמוניות חלופיות לאמונה כנאמנות

פרק ה. רמב"ם: אמונה כידיעה

הקדמה: חשיבותה של השכילה

חיפוש אחר תפיסות אמונה חלופיות לאמונה כנאמנות יגלה מיד את הרמב"ם (1138-1204) כדוגמה הגדולה המציגה **אמונה כידיעה**, אמונה התובעת והנתמכת בשכילה¹ וטוענת לקבלת אמיתותן של טענות (תיאולוגיות) כהאמנות (B). הרמב"ם הוא הדוגמה הראשונה בחלק זה. אמונה אצל הרמב"ם, כפי שמקובל להבינה, נשענת על שכליות כפעילות הכרתית, במיוחד על ידיעה. ישנם חוקרים המדגישים גם את תביעתו להוכחות (מופתיות) לשם אישוש תכניה של האמונה, ובכך מצאו חיזוק נוסף לגישתו השכלתנית.² בעולם המחשבה של הרמב"ם, שכליות, כפעילות הכרתית מכוונת, מתמדת, מאומצת ושיטתית הינה תביעה של ה'תורה' בשני רבדיה: כמעגל של מציאות, בו נפגשים האלוקים והאדם (בשכל): "ואותו המלך הנצמד האופף הוא השכל השופע עלינו שהוא המגע בינינו ובינו יתעלה" (מו"נ, ח"ג:נב);³ וכמעגל של חיובי המצוות (בעשיה): "כי תכלית מעשה המצוות כולו השגת ההתפעלות הזו [...] אמתות המביאה השגתו" (שם). בפעילותו של השכל (עקל) המוציא לפועל את המחשבה (ד'הק), ומכוון אותה לניסיונות להשגת (דראד) הא-ל לא סגי. הרמב"ם אינו מסתפק רק במאמץ הנכון, בניסיונות להישג. הוא תובע גם את ההישג עצמו במידת האפשר. ההשגה השכלית של הא-ל היא התכלית העליונה של חיי אדם, אותה בונה הרמב"ם לאורכו של *מורה הנבוכים*, עד להישג הפסגה המתואר לקראת הסוף במשל הארמון (ח"ג:נא),⁴ ובחתימה הסופית של *המורה*: "כי שלמות האדם אשר בה יתפאר באמת היא מי שהגיע להשגתו יתעלה כפי יכולתו" (ח"ג:נד). או בלשון אחר: "שכלו הנקנה של האדם, ראוי לו שיעמול בכל עת מתאפשרת וישאף להתחברותו לשכל הפועל כדי שישג את האמיתות, כפי שהן" (ח"ג:סח). שכליות זו, פהשגה (אלאדראד) הולכת ומתקדמת באלוקות, לעולם אינה יכולה להיות הישג סופי, אך היא יכולה להתקדם אל ההישג אסימפטוטית. גילומה האנושי הקונקרטי בשיאו, בא לידי ביטוי אצל הנביאים (ח"ב:לב-לח; הלכות יסודי התורה, פרק ז כולו). אך עבור כל אדם, באשר הוא, השכל האנושי בגבולותיו הוא הקשר העיליי האפשרי בין אדם ואלוקיו. "כי השכל הזה אשר שפע עלינו מאתו יתעלה הוא המגע אשר בינינו לבינו" (ח"ג:נא) (בתרגומו של אבן תיבון: "הוא הדבוק אשר בינינו ובינו"). ובהמשך: "ויתעבה המגע אשר בינך ובינו והוא השכל" (שם, ובנוסח דומה ח"א:א). מגע זה, שהוא השכל ששפע על האדם מלמעלה, משניתן לאדם ככוחניות, הריהו בשליטתו.

והבחירה בידך, אם תרצה לחזק את המגע הזה ולעבותו עשה, ואם תרצה להחלישו ולדקקו לאט לאט עד שתפסקה עשה (שם).

כאן מסתתרת תורה שלמה המתייחסת לטיבו של קשר-מגע מיוחד זה הקשורה למושגיות של 'השכל-המשכיל-והמושכל'. החשוב לענייננו הוא רק הנתון, כי קשר דינמי זה, השרוי בכוחות

השכילה האנושית, הוא ברשותו של האדם כבוחר. זה החידוש. זאת מסביר הרמב"ם כבר בפה"מ בהקדמה למסכת אבות, בתשובה לשאלה על מה חלה הדעת והבחירה: אמנם החלק השכלי יש בו מבוכה [אם יש בו בחירה], אבל אני אומר שאפשר שיהיה בזה הכח גם כן משמעת ומרי, לפי אמונת דעה בטלה או אמונת דעה אמתית (מהדורת שילת, ב).

זה המקור הפותח פתח לעצם התביעה לשכילה.

בפרקו הראשון של המורה מסביר הרמב"ם שני מושגים תמוהים מפרשת בריאת האדם: 'צלם' ו'דמות' (בראשית א, כו). דרך פירושם מדגים הרמב"ם כבר עם פתיחתו של המורה את שורשו של הכוח השכלי אשר באדם.

אבל צלם נאמר על צורת הדבר, כלומר על הענין אשר בו נהיה הדבר ונעשה מה שהוא. והוא אמתו מחמת היותו אותו המצוי, אשר אותו הענין באדם הוא אשר בו תהיה ההשגה השכלית, ובגלל ההשגה השכלית הזו נאמר בו: "בצלם אלהים ברא אותו". [...] ונאמר באדם מחמת הענין הזה כלומר מחמת השכל האלהי הנצמד בו שהוא בצלם אלהים ובדמותו (ח"א: א).⁵

באדם מוטבעת שכליות אלוקית כפוטנציאל שיאפשר לו להשיג את בוראו השגה כלשהי. זה מקורה של התביעה האלוקית כלפיו, כנבא, לממש את שכליותו בהכרת בוראו. שכליותו היא, אפוא, עובדה וגם חובה. לשון אחר: פוטנציאליות והדרישה למימושה. חובה זו אצל הרמב"ם אינה מכוונת להכרה שכלית גרידא או להכרה פילוסופית, אלא להכרת אלוקותו של נותן התורה.⁶ זו אינה קבוצה חלקית של הכרה שכלית-פילוסופית, אלא מצרנית לה. קדם-ההנחות של השיח הדתי הרמב"מי, כלליו, הדקדוק שלו ופסוקי המסגרת המכוננים את הקריטריונים לאמת ולאומות הם שונים מאלה המקובלים בתורות פילוסופיות במובן המקובל. המשותף הוא בפעילות ההכרתית כעבודתו המאומצת של האדם החושב המתייחסת להכללות. ההבדל הראשון שהתברר הוא בכך שעצם השכילה, כפי שבונה אותה הרמב"ם, הינה חובה דתית שכל אדם שנברא בצלמו של בוראו נתבע לה ויכול לממשה. בפועל קיימים הבדלים בין בני אדם, באופיים וברמתם של כוחות הדעת אשר ברשותם. "ודברים אלו עמוקים הם עד למאד ואין כל דעת ודעת ראויה לסובלן" (היסוה"ת, ב, יב). מכך נובע ההבדל השני: חייב אדם להיות בעל מודעות עצמית הכרתית, לדעת את גבולותיו, ולהשיג – 'כפי כוחו', ולא יעברנו. "לפיכך אין ראוי לפתוח לשום אדם בענין זה [סתרי תורה] אלא כפי יכולת קבולו" (ח"א: לג). לאורכו של פרק זה, מסביר הרמב"ם מהו גודל הנזק לאדם הרוצה להשיג 'מעבר לכוחו', או לדלג בחופזה מעל ללימודים המכשיריים. ההגבלה המומלצת בהדרכה למשכיל היא, אפוא, להשכיל 'כפי כוחו'. קדם-ההנחות הסמויה והגלויה של הרמב"ם היא: 'יכול' ולכן 'חייב'.⁷ אדם חייב להשכיל באמיתות האלוקות משום שזה בכוחו, והוא חייב בכך 'כפי כוחו'. "שישים כוחו כפי יכולתו" (ח"א: נא). כך הוא גם מסיים את המורה: "כי שלמות האדם אשר בה יתפאר באמת היא מי שהגיע להשגתו יתעלה כפי יכולתו" (ח"א: נד). ההדגשה הדיפרנציאלית: 'כפי כוחו' מודגשת הן במורה (ח"א: לג; ח"א: נא, נג) והן בכתבים ההלכתיים. בהקדמה לאבות, לדוגמה (שילת, ה): "ולשים לנגד עיניו תכלית אחת והיא השגת ה' [...] כפי יכולת האדם, רצוני לומר: ידיעתו". וכן גם בסוף ספר עבודה, הלכות מעילה (ח, ח): "ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף עניינם כפי כוחו". תביעה זו (להשגה) הבאה מכוחה של עובדה (פסיכולוגית) היא יוצאת דופן. יש לה שני פנים: האחד דורש היענות לתביעה של אותנטיות אישית ('בצלם'), והשני, היענות לתביעה למחויבות כלפי נותן הכוח. המקור לתביעה אך

גם לפוטנציאליות הוא אחד (ראו קידושין, כב, ב). בפה"מ (חגיגה ב, א) מאריך הרמב"ם בהסברו של המשפט:

"וכל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם".
[ופירושו שם]: באמרם 'כל שלא חס על כבוד קונו', רוצה בו מי שלא יחוס ויחמול על שכלו. **כי השכל הוא כבוד השם**. ושאינו יודע שיעור זה הדבר שניתן לו נשתלח עם תאוותו ונמשל כבהמות.

פירושו מדגיש את דו-הפניות של השכילה באלוקות וזה ההבדל השלישי (המצרף את השניים הראשונים לאחד). אדם נתבע לה, כי שכלו שלו עצמו, כבשר ודם, הוא הוא 'כבוד קונו' (גדולת האדם). אך ידיעת גבולותיה של החקירה השכלית ושמירתם היא הפן האחר של 'כבוד קונו' (ענוות האדם). הענווה מובנת לנו יותר. שמירה על כבודו ית' מבוססת על ידיעת המרחק בין המכיר למוכר. אך חשובה במיוחד היא גם הרישא של פירושו, שהיא הענקת מעמד נעלה לשכל האנושי, ומכך דווקא גם מעמד מחייב. הבדל זה בין ההכרה הפילוסופית להכרת האלוקים נעוץ במושאה של החקירה. זה ההבדל הרביעי. הא-ל אצל הרמב"ם הוא בלתי מושג, בלתי נתפס בהכרה האנושית, מטיבו. "אשר אינו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף". הוא מושא השונה עקרונית מכל מושא אחר, כבר במודוס מציאותו. "שכל הנמצאים צריכים לו, והוא ברוך הוא אינו צריך להם, ולא לאחד מהם. לפיכך **אין אמתתו כאמתת אחד מהם**" (היסוה"ת א, ג). ה'פירוש'⁸ מפרש על אתר: "אמתתו" – "מציאותו המוכרחת". בכך מתחדדת דו הפניות בהשגת הא-ל. זו מטלה הסותרת את עצמה (פנומנולוגית, בתנועה של מאמצי האדם, לא לוגית). עם זאת, אדם מישראל וכל אדם שנברא 'בצלם' יכול ולכן חייב להתקדם במטלה בלתי אפשרית זו, הדורשת ממנו שתי תנועות הפוכות, של התקדמות ושל איפוק. ניגודיות נוספת בתחום הכרת הא-ל פורש הרמב"ם בתורת התארים השליליים (ח"א: נא-נט).

כל מה שתוסיף לשלול ממנו יתעלה אתה מתקרב להשגה [...] ולא ישיג מה הוא כי אם הוא (ח"א: נט).⁹
עדיין נשארת השאלה מוקשה: כיצד ההישג של התקדמות בהשגת הא-ל אפשרי בכלל, מושגית ופנומנולוגית? תשובה ראשונית ראינו בקטע אחרון זה שהובא (ח"א: נט): בכוחו של האדם להכיר שהא-ל נמצא ('הוא') אך לא את מהותו, קרי: תארו ('מה הוא'), ואין הישג זה שבידו דבר של מה בכך. הניסיון לתת פתרון לקושי זה חושף את ההבדל החמישי בין הכרה פילוסופית להכרת אלוקים. הפעילות השכלית של השגת הא-ל מתקדמת בתהליך קשה ומתמשך של שלילות, של הסרת המחסומים המובנים בשכלו של האדם, השוכן בגוף. לכן מתאמץ הרמב"ם להדריך את השכליות האנושית המבקשת אלוקות מנפילה לעיוותים וסטיות. חלקו הראשון של המורה עוסק ברובו בשלילת הגשמות מן הא-ל, המתקבלת, לכאורה, מלשונות הפסוקים ומביטויי חז"ל. בכך הוא מיישם את תורתו הפרשנית המפורסמת, בה הוא רואה יסוד לשאר. ברמה מופשטת הרבה יותר עוסק הרמב"ם בהמשכו של חלק זה בטיהור השכל מייחוס תארי עצמות חיוביים לא-ל. כל צעד נוסף בטיהור המחשבה מקרב את החושב באופן חיובי להשגת הא-ל, אשר אינה אלא ההכרה בשלילת תארו. התנאי המקדים לכך היא פעילותה של ההכרה בביקורת עצמית. כך הוא פותח את הפרקים העוסקים בחקירת השכל את עצמו ואת גבולותיו (ח"א: לא-לו).

דע כי לשכל האנושי מושגים אשר בכחו וטבעו להשיג, ויש במציאות נמצאים ודברים אשר אין בטבעו להשיגן כלל ולא בסבה [ולא על ידי סבה] לפי הערת קאפח (2) אלא שערי השגתן נעולים בפניו, ויש

במציאות דברים שהם נישגים באופן מסוים ויעלמו יתר מצביהם. ואין היותו משיג מחייב שישג כל דבר (ח"א:לא).

הרמב"ם מציע הבחנה אפיסטמית עקרונית בין שלוש קטיגוריות המובחנות על-ידי הקריטריון של נגישותו של אובייקט ההכרה לטיפול. הבחנה זו חייבת להיות מודעת למכיר לפני יציאתו לפעילות ההשגה. ההתקדמות בהשגת הא-ל מותנית בפעולתה של הכרה ביקורתית המודעת לעצמה, לכוחותיה, אך גם למוגבלויותיה. הכרת 'קוצר המשיג ועומק המושג'. ההדרכה בפועל היא :

ולא תרמה את עצמך לסבור שהוכח בדבר שלא הוכח, ואל תמהר לדחות ולהחליט בהכחשת כל מה שלא הוכח הפכו ואל תחשוב להשיג מה שאינך יכול להשיגו (ח"א:לב).

שלוש הוראות אלו באות להזהיר מפני הונאה עצמית ביחס להוכחות ולוגיות. עם כל יתרונותיהן, חשוב להיזהר מפני מתן אמון חפוז ובלתי מבוקר בהן או בהעדרן. הוראות אלו מבטאות אותו כלל יסוד הכרתי-מוסרי: הן ההתקדמות השכלית החיובית והן עצירתה המבוקרת נדרשות בו-זמנית ואז –

יגיע [המשכיל] לדרגה שיתאמתו לו אותן הדעות האמתיות בדרכי האימות הנכונים: או בהוכחה במה שהוכחה אפשרית בו, או בראיות חזקות במה שאפשר בו דבר זה (ח"א:לג). שיושג לך האמת בדרכיו (מו"נ, האגרת אל התלמיד, עמ' 3).

"שיושג לך האמת בדרכיו". הדרך הנכונה להגיע לאמת היא בעלת חשיבות כשלעצמה. טיבה של התוצאה תלוי גם בדרך הראויה להגיע אליה. לכן מנחה הרמב"ם את המשתוקק להשגות להתקדמות בדרך הנכונה.

ואין שום דרך להשיגו אלא על ידי מעשיו והם המורים על מציאותו ועל מה שצריך לסבור בו [...] ולכן חובה בהחלט להתבונן בכל המציאות [הטבעית] כפי שהיא (ח"א:לד).

אך מסתבר כי הפיתוי להתפרצותה של המחשבה מעבר לגבוליה, גדל דווקא עם התקדמותה. לכן גם האזהרות הולכות ומחמירות.

הוגעת המחשבה במה שלא תגיע להשגתו ואין לה הכלים שתגיע בהם אינה אלא מגרעת טבעית או מין שגוען. ולכן ניעצר בגבול יכולתו [של השכל] ונמסור הדבר [ידיעת האמת] [...] למי שיבא לו השפע האלקי העצום [בנבואה] (ח"ב:כד).

על רקע עמדה דו-פנית זו מובנת בקשתו החוזרת ונשנית של הרמב"ם (במורה ובהיסוה"ת) על חסיונם של סתרי תורה במרחב החקירה השכלית, כאשר ברקע דבריו עומדת המשנה בחגיגה (ב) בפרק "אין דורשין".

ואליו רמז באמרו [קהלת ז, טז] "ואל תחכם יותר למה תשומם" [...] ועל עניין זה נתכוונו באמרם "במפלא ממך אל תדרוש, ובמכסה ממך אל תחקור, במה שהרשית דרוש ואין לך עסק בנפלאות" [חגיגה יג, א. בשם בן סירא, וראו פה הערת קאפח (23)], כלומר שלא תוליד את שכלך אלא במה שאפשר להשיגו, אבל הדבר אשר אין בטבע האדם להשיגו הרי העסק בו מזיק מאד (ח"א:לב).

גם בהיסוה"ת, בחיתומם של הפרקים ב ו-ד המתייחסים לאלוקות, הוא מבהיר את הקושי האימננטי בהבנת האמיתות באלוקות; את גבולות הדעת, ואת גבולות ההיתר.

צו חכמים הראשונים שלא לדרוש בדברים אלו [מעשה מרכבה] אלא לאיש אחד בלבד והוא שיהיה חכם ומבין מדעתו ואחר כך מוסרין לו ראשי הפרקים ומודיעין אותו שמץ מן הדבר והוא מבין מדעתו וידע סוף הדבר ועומקו (היסוה"ת ב, יא. ע"פ המשנה, חגיגה ב, והבבלי, חגיגה יג, א).

הוא מוסיף אזהרה מפני פרשנות המסלפת ביודעין :

לא העלימום ודברו בהם בחידות [...], מפני שיש בהם דבר רע נסתר, או מפני שהם סותרים יסודות הדת כפי שחושבים הכסילים אשר דמו שכבר הגיעו לדרגת העיון, אלא העלימום מחמת אי יכולת השכל בהתחלות לקבלם, ודברו בהם ברמזים כדי שיבינום השלמים (ח"א:לג).

הדגשת נעלותם של סתרי תורה וחסינותם מדגישה אותו פן חשוב שהתברר, כחוצה את כל ההבדלים בין הכרה פילוסופית להכרת אלוקים, התביעה הדתית לענווה, כמעלה מידות נדרשת כבת-לוויה לחקירה השכלית באלוהים, הניתנת להכרה אנושית רק בגבול. בהתקדמותו של העולה להשגת הא-ל בדרך השכלה הקשה בעקביות ובזהירות לא סגי. לכך נדרשות גם מעלות מידותיות כתנאי הכרחי. דרישה זו היא דרישה דתית מובהקת לגבי הכרות בא-ל. היא אינה אפיסטמית.

כבר נתבאר ואף הוכח כי המעלות המדיות הם מצעים למעלות ההגיוניות, ולא יתכן שיושגו ההגיוניות אמיתיות כלומר מושכלות שלמות כי אם לאדם בעל מדות מוכשרות מאד (ח"א: לד.)¹⁰ בהדרכתו ישנה אופטימיות רבה, אך גם נימה פסימית שזורה בכך, כי גבולה של ההשגה השכלית באלוהים אינו עביר, והאיפוק נדרש לאורכה של החקירה: ואין הרצון באלו הכתובים אשר אמרו הנביאים והחכמים ז"ל לשתום שערי העיון לגמרי ולבטל השכל מהשיג מה שאפשר להשיגו כפי שיחשבו הפתאים המתרשלים [...] אבל כוונת כולם להגיד שיש לשכל האנושי גבול יעמוד אצלו (ח"א: לב).

לא כן אצל רבי סעדיה גאון (882-942) שקדם לו. בספר האמונות והדעות שלו (תרגום קאפח, תש"ל) בולטת אופטימיות מלאה בכוחה של השכלה להגיע לאמיתות התיאולוגיות הנדרשות, ולאששן, אם רק ישתדל הלומד במאמצים הנאותים וההקדמות הנכונות (ראו בעיקר הקדמתו, בסעיפים א ו-ב).¹¹ התביעה לשכלה באלוהים אצל הרמב"ם בשלבים העליונים אינה בת-הוכחות וראיות (בורהאן), אלא מתקדמת דרך השגות (אלדארך). לכן מתבררת היא לא כטיפוס על הר גבוה וכיבוש, אלא כהליכה על חבל דק על פני תהום. סטיה קלה עלולה להיפך לעבודה זרה. מדוע לא יזנח המאמין פעילות מסוכנת זו ויתקשר לאלוהים בדרכים אחרות (אמונה תמימה)? תשובתו החד-משמעית של הרמב"ם אינה מותנית רק בנקודת הפתיחה: השכל הוא המהות האנושית, 'צלם אלוהים', התובעת את מימושה, אלא היא מותנית גם בטיבה של האמונה באלוהים (ידיעתו), ככזו. סיוגה של השגת הא-ל מפני ההמון והפנייתו למיוחדים, במצבם העילי, אינה משחררת את הציבור כולו, על כל חלקיו, מידיעתו והבנתו של האמונות התוריות הבסיסיות. ואין ראוי להניח שום אדם באמונת [עלי אעתקאד] הגשמות או האמנת [עלי אעתקאד] מאורע ממאורעות הגופים, אלא כמו שמניחים על האמנת העדר האלוהים או השתוף עמו או עבודת זולתו (ח"א: לה).

מתברר כי תחולתה של 'עבודה זרה' אצל הרמב"ם רחבה יותר מזו שמקצים לה מראש ומורכבת יותר בתוכנה. עובד האלוהים מועד ליפול לעבודה זרה בכל אחד משלבי התקדמותו. לכן תהליך ההתקרבות לאלוהים הוא, בראש ובראשונה, תהליך של טיהור ההכרה מן השיבוש הגדול שהיא מועדת לו – עבודה זרה. טיהור זה נדרש מכל אדם, ללא תלות ברמתו. הגשמת הא-ל, הוא מצהיר, הרי היא חמורה כהעדרתו, שהרי אין הגולש אליה נמצא מתכוון לא-ל עצמו אלא לזולתו, ואותו הוא עובד. בכיוון זה מסכם הרמב"ם את פרקי ההדרכה במורה (ח"א: לב-לו). ואיני חושב לכופר מי שלא הוכח לו [מן לא יברהן] שלילת הגשמות, אך אני חושב לכופר מי שאינו קובע בדעתו [מן לא יתעקד] שלילתה (ח"א: לו).¹²

התביעה אינה להוכחת האמת אודות הא-ל, אלא לידיעתה. הוא מוסיף נימוק לתביעה: וכוונתי במלת כפירה, קביעת דעה על דבר היפך מכפי שהוא, וכוונתי בכסלות – כסל במה שאפשר לדעת אותו (שם).

כפירה וכסילות מהוות שתייהן 'סטיה מן האמת'. אך בנוסף כפירה וגם כסילות הן בשליטתו של האדם, לכן בבחירתו, לכן חסימתו היא בת תביעה. הכסילים אינם מעוטי השכל, אלא אותם שאינם מתאמצים להבין ולקבל את האמיתות, בין דרך שכלם ובין דרך קבלת אוטוריטה מן המשיגים. עבודת אלוקים כטיהור השכל מעיוותים, מביאה את האדם להכרות שהן לא רק גבוהות יותר, אלא אמיתיות יותר: "כל התורה וצירה אשר עליו היא סובבת הוא סלוק עבודה זרה ומחית עקבותיה" (ח"ג: לו).¹³ כמאמר חז"ל: "כל המודה בעבודה זרה כופר בכל התורה כולה. וכל הכופר בעבודה זרה מודה בכל התורה כולה" (ספרי פינקלשטיין דברים כח; מובא אצל א.א. אורבך, תשכ"ט, עמ' 17).

החומרה שמחמיר הרמב"ם, בהתרחקות מכל צל של הגשמה, של אנתרופומורפיות או של ריבוי, מגיעה לשיאה בתורת תארי השלילה (ח"א: נא-נח), השוללת ייחוסם של תארי עצמות, אפילו נעלים, לא-ל (שהרי לשונות הכתובים מלאים אותם). ואיני אומר כי מחייב התארים לה' יתעלה בלתי משיגו כראוי, או שהוא משתף [בשיתוף שם] [...] אלא אני אומר שהוא העדיר מציאות ה' מדעתו בלי שירגיש בכך (ח"א: ס) [הסבר יבוא בסעיף הבא].

מה ישיג העמל בחכמה?

לא נתנה תורה מהן אלא תכליתן [מסקנתן] וקראה להיות בהן בדעה באופן כללי, והוא מציאות ה' יתעלה, ויחודו, וידיעתו, ויכלתו, ורצונו, וקדמותו. ואלה כולן תכליות סופיות לא יתבארו בפירוט ובהגדרה אלא לאחר ידיעת השקפות רבות (ח"ג: כח).

ידיעת עקרון של האמיתות העליונות על אודות הא-ל ("באופן כללי") היא חיוב החל על כולם. באופן דיפרנציאלי היא ביכולתו של כל המעיין 'בכל כוחו'. אבל "[מ]מי שנשאו לבו להתרומם למעלה הנעלה הזו מעלת העיון" (ח"א: ג), מי שיעמול קשה ללימודן של ההשקפות הרבות המקדימות יוכל להתקרב ללימוד סתרי תורה. זו ההדרכה למבקש להתעלות. אבל הדבור בתארים ואיך לשלול אותם ממנו [...] וכן הדבור על בריאתו [...] ועל אופן הנהגתו את העולם [...] כל אלה דברים עמוקים והם סתרי תורה באמת [...] אין ראוי לדבר בהם [...] רק עם האדם שקדם תארו. אבל שלילת הגשמות וסלוק ההתפעלויות ממנו הוא דבר שראוי לפרשו ולבארו לכל אדם כראוי לו (ח"א: לה).

החלוקה ברורה, הן לגבי התכנים והן ביחס לטיפוסי הלומדים המתאימים להם. המורה פותח אפוא בהדרכה הכללית לסילוק ההגשמה, ומוביל לקראת סופו אל 'ההשגה' שהיא הבנה באלוקות, הפתוחה למעולים. בפרק נ"א (בח"ג) הוא משרטט את משל הארמון המפורסם, הבא לסבר את האוזן בעליה השכלית המדורגת בהשגת הא-ל, שהיא התקרבות אונטית, אליו, המושגת דרך עבודה הכרתית.

וישים תכליתו תכלית האדם באשר הוא אדם, והוא ציור המושכלים לא זולתן, אשר הנעלה והנכבדת בהן השגת ה' והמלאכים ויתר פעולותיו כפי היכולת (ח"ג: ח).

השכילה, כהכרת האמיתות באשר לא-ל, מדורגת אפוא בשלוש דרגות:

א. ידיעה בסיסית של האמיתות התוריות אודות הא-ל, ובעיקר סילוק הגשמות 'ממנו' והבנת אחדותו. זה בכוחו של כל אדם ונתבע מכל אדם (מאמין).

ב. בנייתן של הוכחות 'מופתיות' לאמיתות היסוד הניתנות להוכחה. זה בכוחה של השכילה האנושית, והמלצה לנבוכים, אשר למדו הרבה ומבינים הרבה, אך עדיין מסופקים.

ג. התמקדות מתמדת בשכילה, כהבנה מתרחבת ומשתכללת באמיתות העליונות, בהשגתו ית, 'כפי היכולת'. זו הדרך הפתוחה למעולים כאתגר וכתכלית.¹⁴

פרק נג (בח"ג) המקדים את פרק החתימה של המורה, פורץ את המהלך האפיסטמי-תיאולוגי של פרקיו האחרונים ועובר לתחום המוסרי (להנהרתו של פן זה, ראו שקולניקוב תשנ"ד). הפרק האחרון במורה (ח"ג:נד) מנהיר את ארבעת מובניה של 'חכמה' בלשון הקודש, ומסכם:

וזה היא התכלית הסופית, והיא המשלימה את האדם שלמות אמתית, והיא לו לבדו, והיא המעניקה לו הקיום הנצחי, ובה האדם אדם (ח"ג:נד, סוף המורה).

כך נסגר מעגלו של המורה. סופו, המעיד על שלמותו של האדם כאדם המשיג את אלוקיו, נעוץ בתחילתו (ח"א:א). הוא פותח באדם כצלם אלוקים, ככוחניות שכלית שניטעה בו, ומסיים בהשגות העליונות של עובד ה'. האסמכתא שלו בפרק אחרון זה היא מן הפסוק בירמיה (ט, כג): כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידע אותי.

סופו של פסוק זה מנמק את תחילתו בנימוק חדש, הלקוח מאזור חדש: כי אני ה' עשה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה'.

זו הנמקה חריגה לתביעה לשכילה.

באר [הפסוק] כי שלמות האדם אשר בה יתפאר באמת היא מי שהגיע להשגתו יתעלה כפי יכולתו, וידע השגתו על ברואיו בהמצאתם והנהגתם היאך היא, והיו הליכות אותו האדם אחר אותה ההשגה מתכוון בהם תמיד חסד צדקה ומשפט להתדמות במעשיו יתעלה (ח"ג:נד).

שוב נמצאות המידות המוסריות אחוזות בדרך החכמה. הפעם לא כתנאים המתנים אותה, כפי שנמצאו בחלקו הראשון של המורה, אלא כתכליתה של ההשגה העליונה. השגה זו, בשיאה, מגיעה לחיקוי מידותיו של האל. בכך מתבאר גם מיקומו של הפרק המקדים את פרק הסיום (ח"ג:נג) המדבר על 'חסד', 'משפט' ו'צדקה', כאשר בפרק הסיום (ח"ג:נד) הוא מדבר על החכמה. הקשר האינהרנטי בין השגת האל והמידות מעוגן במצוות: "עשית המצוות כולן עד אשר ישלמו השלמות האנושית" (שם). מעבר לטעמן הפרוט, מביאות הן בכללותן להבנה גבוהה יותר באלוקות. הן מקנות לאדם את המרחק האינסופי בינו לבין האל-ל "ואז יראו את ה' יתעלה ויפחדו ויחרדו וידעו מי עמם, ויעשו אחר כך מה שראוי" (שם). זה באשר למצוות המעשיות. באשר לחלקן השני של המצוות, הדעות העיוניות, הוא מוסיף: "אבל ההשקפות אשר העניקה לנו התורה, והם השגת מציאותו יתעלה ואחדותו, הרי אותם ההשקפות מביאים לנו את האהבה" (שם).

כי שתי התכליות הללו והם האהבה והיראה יושגו בשני הדברים, האהבה תושג בהשקפות התורה הכוללת השגת מציאותו כפי שהוא יתעלה, והיראה תושג בכל מעשה המצוות (שם). [לסיכום] צריך האדם [כל אדם] שיכוין כל מעשיו כולם כדי לידע את השם ברוך הוא בלבד. ויהיה שבתו וקומו ודבורו הכל לעומת זה הדבר [הלכות דעות ג, ב].

מתברר כי אצל הרמב"ם, שתי התכליות הן גם מצוות לעצמן (מצוה ג, ד, בסה"מ; פרק ב, א בהיסוה"ת). כך גם השקפות התורה (מצוה א, ב בסה"מ, ופרק א כולו בהיסוה"ת). בהכרעה זו לא נמצא חולק על הרמב"ם.¹⁵

מרכזיות ידיעתה של החכמה הבאה מן המעשים, וחוזרת אל המעשים, ארוגה גם לרוחבו של הרובד ההלכתי. כך ניתן להבין גם את מאמציו למצוא טעמים תבוניים למצוות המעשיות במורה (ח"ג:כו-מט). כך ניתן להבין את פתיחתו של הפרק החותם את ספר העבודה (הלכות מעילה ח, ח) במשנה תורה: "ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף ענינם כפי כוחו".

בפירושו למשנה הוא חותם את מסכת ברכות בווידוי מרשים: כי יקר בעיניי ללמד עיקר מעיקרי הדת והאמונה יותר מכל אשר אלמדוהו" (א"ת).

חשיבותם העקרונית של 'עיקרי הדת והאמונה' מודגמת גם בפסיקתו ההלכתית בהלכות קבלת גר על-ידי בית הדין. הגמרא ביבמות (מז, א) אומרת: "ומודיעין אותו [ביה"ד את הגר] מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות". ובהמשך (שם, מז, ב): "ואין מרבין עליו ואין מדקדקין עליו". הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (יד, ב) מוסיף: "ומודיעין אותו עיקרי הדת שהוא יחוד השם ואיסור ע"ז [עבודה זרה] ומאריכין בדבר הזה". י. טברסקי (תשס"א, עמ' 271) מוסיף מובאה נוספת מפה"מ לרמב"ם לחיזוק עניין זה. המשנה בחגיגה (א) מאזכרת הלכות רבות מסוגים שונים, וחותמת "הן הן גופי תורה". הפרק השני "אין דורשין" פותח בסתרי תורה. על סמיכות זו אומר הרמב"ם: "ומה שהביא זה הענין בזה המקום היה למה שאמר במה שקדם 'הן הן גופי תורה' [הלכות פרוטות], לפיכך הזכיר ענינים שהם יסודות גופי תורה". ומוסיף שם טברסקי: "היסודות הם השורשים התיאולוגיים והנחות היסוד שעליהם מושתתות ההלכות המעשיות".

את ספרו ההלכתי הגדול *משנה תורה* חותם הרמב"ם בהלכות מלכים ומלחמותיהם (יב, ד):
לא נתאו הנביאים והחכמים ימות המשיח
לא כדי שישלטו על כל העולם
ולא כדי שירדו בגויים
ולא כדי שינשאו אותם העמים
ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח
אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמה.

ה.1. פרק האמונה במורה הנבוכים

השאלה הנשאלת עם סיומו של דיון זה בשכילה היא מה מקומה של האמונה ביחס למערך השכילה הרחב של הרמב"ם? הפרק הפותח *במורה הנבוכים* את הדיון בתארי השלילה, פרק נ' בח"א מכונה בפי פרשני *המורה*, הן הביניים והן המודרניים – 'פרק האמונה'.¹⁶ פרק זה מוצב במעבר בין חטיבת הפרקים הראשונה בחלקו הראשון של *המורה*, שעניינה סמנטי-פרשני, לשם הוצאת ביטויים מאנישים לא-ל בספרי הנבואה מפשטם, לשם טיהור מושג הא-ל מהגשמה, לחטיבה השנייה, העוסקת בתארי השלילה, שמגמתם טיהור מושג הא-ל מריבוי. כל הפרשנים המתמייחים לנושא מייחסים לפרק זה חשיבות רבה, כי בו מגדיר הרמב"ם את מושג 'האמונה'. דרך הגדרה זו והנהרת יישומיה נחשפת גם משמעותם של מושגים שכנים ואופן התייחסותם לאמונה. הנידון בפרק זה מתעשר דרך דיון משלים בפרק ס' בח"א, החותם את הדיון בתארי השלילה. נמצא הדיון הכבד בתארי השלילה חתום בין שני פרקי 'אמונה' אלה. למרות ששני פרקים אלה נמצאים על אותו ציר, הציר האפיסטמי אשר יש לו השלכות לתיאולוגי, ישנו היבט בו הם מתגלים כהפוכים זה לזה. מהלכו של פרק נ' מבטא אופטימיות באשר לתהליך ההכרה ('השכילה') *במורה*. בו נרמזת הנחת-רקע בסיסית, הנרמזת גם בצמתים חשובים נוספים אותה אני מכנה 'האופטימיות של השכילה'. נכון יותר: 'האופטימיות לגבי השכילה'. בהתכוונות הנכונה ובמאמצים הנכונים הכרה שכלית אדקווטית של המציאות החיצונית היא במעגל אפשרויותיו של המשכיל, אפילו בהתייחסותו למושג הא-ל.

"יתאמת לך הדבר בהכרח" [קאפח]: או: "תהיה לך בהכרח ודאות" (שורץ) [אחדות הא-ל] [ח"א נ:].

פרק ס' מבטא את הפן הפסימי של אותן הכרות עצמן. מתבררות מוגבלויותיה וקוצר ידה של ההכרה האנושית והסיכונים המיוחדים שהיא נוטלת על עצמה בניסיונותיה להבין את מושג הא-ל, משום זרותם האימננטית של המכיר והמוכר. פרק ס' ממוקם אחרי תשעת הפרקים העוסקים בתיאולוגיה השלילית, המתווים צעד אחר צעד את חסימת ההכרה החיובית בא-ל. האדם המנסה להשיגו חייב לעשות מהפך בהרגלי חשיבתו המושגית הקודמת. אפילו לגבי הכרת עצם מציאותו נדרש מהפך מושגי. "כי המציאות אינה נאמרת אצלנו עליו יתעלה ועל כל זולתו, כי אם בשיתוף בהחלט" [בשיתוף שם] (ח"א : נב). מכאן מסקנתו : ושהשגתו היא אי-היכולת להגיע לחקר השגתו (ח"א : נט).

פרק ס' מדגים סכנות האורבות לפתחו של מי שלא ביצע בהכרתו שינוי מושגי כזה כאשר הוא ניגש לעסוק בא-ל ובמושגו.

ואיני אומר כי מחייב התארים לה' יתעלה בלתי משיגו כראוי [...] אלא אני אומר שהוא **העדיר מציאות ה' מדעתו** בלי שירגיש בכך (שם).

הנחת הרקע האפיסטמית של הרמב"ם, לטענתו זו היא, כי מי שמייחס תואר מהות זר לעצם פרטי מפרך מינייה וביה טענת קיום על עצם זה, כי תיאר מהות של עצם שונה, ובכך התייחס לעצם השונה והעדיר את הראשון מדעתו. הן עצם פרטי והן עצם כללי מזוהים אצלו דרך תארי מהותם. זאת הוא מסביר דרך ניתוחה של דוגמה נייטרלית מן המושג 'פיל'. ומן התחושה 'טעם' : "אבל מי שמצייר שהטעם כמות איני אומר שהוא צייר את הדבר היפך מכפי שהוא [טוען טענה שקרית אודותיו] אלא אומר אני שנעלם ממנו מציאות הטעם" (שם). באשר לנושא הנידון, הכרת הא-ל, הרי טועה זה אינו גולש להגשמת הא-ל בלבד, אלא לכפירה במציאותו כלשונה.¹⁷ "וכך הוא הדבר כאן [ביחס לא-ל] בדיוק, והוא, שה' יתרומם שבחו הוא מצוי הוכחה מציאותו שהיא חיובית [הכרחית], ותוצאת חיוב המציאות הפשטות המוחלטת [...] אבל שאותה העצמות הפשוטה חיובית [הכרחית] המציאות [...] היא בעלת תארים וענינים אחרים נספחים לה, הוא דבר בלתי מצוי כלל" (שם). כי המייחס לא-ל ריבוי, כדוגמת תארי עצמות "כבר העדיר מציאות ה' מדעתו" (שם).

כבר בשלב זה של הדיון נלמדת, אם כי לא מתפרשת במלואה, הקשריות הפנימית בין המהלך האפיסטמי לתיאולוגי בשני פרקי האמונה. פרשנוי הקדמונים של *המורה* לומדים על המשמעות התיאולוגית של ההגדרה האפיסטמית של אמונה (כהאמנה) מפרק האמונה. זאת, מתוך ההקשר שבו נשתל פרק זה, כפתיחה לדיון בתארי השלילה. גם הדוגמה היחידה להגדרה זו בפרק זה שהיא אחדות הא-ל, מחזקת הנחה זו. כך טוען ר' יוסף קספי (תשכ"א) (1297-1340), בפירושו *למורה* "משכיות כסף" (עמ' 57). כך ר' יצחק בן משה, האפו"ד (תש"ך) (1391-?), המתווכח עם אותם הנוקטים הן אחדות פשוטה של הא-ל (הנידונה בפרק) והן תארי עצמות חיוביים – לא-ל בעת ובעונה אחת בפירושו *למורה* (דף ע, ב). ר' שם-טוב אבן-פלקירא (שם טוב, תש"ך) (1225-1285) בפירושו לפרק זה מדגיש גם הוא אותה מסקנה מן ההקשר : "למה שהש"י הוא אחד ומי שיש לו תא"ר אינו אחד" (דף סט, א). באותו מהלך – גם אברבנאל (תש"ך) (1437-1508) בפירושו *למורה* (דף סט, א).

איך אפשר שיהיה הוא ית. אחד והתארים יהיו רבים? זה לא יפול בציור השכל ואם אינו מצויר לא יפול שם אמונה עליו [שהרי היא העומדת להגדרה והנהרה בפרק] (שם).

פרשנים אלה כולם דורשים בעקבות הרמב"ם אחדות פשוטה וחמורה. אברבנאל מוסיף כי אמונה יכולה להיות רק אפשרית (לוגית) ואמיתית (אדקוויטית). הרמב"ם עצמו בפרק זה קושר את מסקנתו עם הדיון העוקב:

שיתברר לך באמת שה' אחד אחדות אמיתית, אם כן דע שאין לו תאר עצמי כלל.

שליטת תארי עצמות חיוביים לא-ל מוסקת בהיסק אנליטי ישיר מאחדותו הפשוטה.

פרק האמונה' בתרגומו של ר' שמואל אבן תיבון פותח בהגדרה:

דע אתה המעיין במאמר זה כי **ההאמנה** אינו הענין הנאמר בפה אבל **הענין** המצויר בנפש **שיאמינו בו שהוא כן כמו שיצויר**.

פתיחתו של ניתוח משמעותה של 'ההאמנה' אינה מתייחסת למושג הא-ל או למושג הקשור אליו. זו פתיחה להגדרת 'ההאמנה' כמושג אפיסטמי (הצורה הדקדוקית במקור היא שם עצם מופשט). רוזנברג, במאמרו החשובים על "מושג האמונה אצל הרמב"ם וממשיכיו" (במיוחד תשמ"ח ו-2005) מתייחס למושג ה'אמונה' בעיקר במובנה האפיסטמי: "מבחינה שיטתית, בירורו של מעמד האמונה קשור בסוגיות אפיסטמולוגיות שונות, כפי שניווכח להלן" (2005, עמ' 246).¹⁸ הוא מאבחן באמונה את תת-מובניה בשימושם של חכמים יהודים ביניים לפי הקריטריונים של רציונליות ושיטתיות. כחיזוק לעמדתו שאמונה בהקשרים הרמב"מיים שייכת למערך האפיסטמולוגי הסטנדרטי הוא מביא כמוטו למאמרו את פתיחת פירושו של הרבנוני (ר' משה בן יהושע מנרבון, 1362-?) לפרק זה, המתאר ויכוח לוחט שהתעורר בין חכם מעירו ואנשיו לבין דרשן אורח על טיבה של אמונה. חכם העיר טען: "חלילה וחלילה שהאמונה לא תאמר אלא על האמונה האמיתית". נרבנוני עצמו מגן בלהט על עמדה הפוכה, זו של הדרשן: "האמונה וכי היא אמונה כל עוד שיחשוב המאמין שהוא כן חוץ לנפש" ומעגן את דעתו במורה (בפרק זה, כנראה). כמובן שבעובדה הפסיכולוגית של ההאמנה אין כל ערובה לכך שמצב העניינים הוא אכן כזה. לפיכך מסקנתו:

"שהאמונה ממנה אמיתית וממנה בלתי אמיתית" (שלושה קדמוני מפרשי המורה, תשכ"א, דף ה, ב). חריצה זו, בלשון זו, היא החותמת את הגדרתו המקבילה והדומה של הרס"ג (תש"ל) למושג ה'אמונה', בהקדמה לספרו *האמונות והדעות* (סעיף ד), ולא את זו של הרמב"ם (עליו מסתמך נרבנוני), כפי שניווכח. מהותה של האמונה, לדברי נרבנוני, אינו באמיתותה, זו תכונה נוספת על מהותה. "ואם יסכים [המציאות החיצונית עם אמונתו] תהי' אמונתו צודקת [אמיתית] ואם לא יסכים – אמונתו כוזבת [...] כי הצדק [האמת] אינו נותן את מהות האמונה" (שם). כך מסכם גם אפודי את ההגדרה בפרק זה: "אם כן גדר האמונה יאמר אפילו לאמונה כוזבת" (מורה הנבוכים עם ארבעה פירושים, תש"ך, דף סט, ב). אין ספק שהוויכוח שהתנהל בין אנשי העיר לבין הדרשן (והנרבנוני) על טיבה של אמונה היה ויכוח מדומה, כיוון שכל צד ייחס ל'אמונה' מובן שונה, והסיק ממובנו שלו את מסקנותיו שלו. למושג 'אמונה' בהקשרים אלה ארבעה מובנים, כולם יסודיים. ההבחנה ביניהם מכרעת (אם כי נמצאים מחקרים מודרניים בולטים הדנים בנושא זה, ביניהם השניים המובאים בפרק זה, שאינם מבחינים ביניהם). מובנים אלה ניתנים להיבנות על שני צירים: הציר הראשון הוא מבני, והוא מבחין בין תוכנה של האמונה לבין האינטנציונליות של

המאמין כלפיה. הציר השני מתייחס לתוכנה של האמונה בלבד, ובו מובחנים תכנים אפיסטמיים גרידא מתכנים תיאולוגיים. התכנים התיאולוגיים שונים בדרך כלל מן האפיסטמיים הסטנדרטיים באופני הצידוק שלהם, כי הם נושאים תכונה אזוטריה יסודית: המאמין בהם מייחס להם אמיתות מוחלטות (בדרך כלל אפריורית) המלווה בעיניו בקדושה או בסנקציה או בשתייהן. לכך ישנה השפעה גם מעבר לצידוק עצמו. נקודת הצטלבות אחת בין שני הצירים של התכוונותו האינטנציונלית של המאמין לתכנים תיאולוגיים, מלווה פעמים רבות בעומס רגשי, בהלכי-נפש (כ-faith) של המאמין. לכן עדיף לראות בהיגדים (טענות) מורכבים אלה קבוצה מיוחדת לעצמה. הוויכוח בעיר התמקד בציר התוכני, לא המבני. חכם העיר ואנשיו התייחסו למושג ה'אמונה' בתכניו התיאולוגיים, ואילו נרבוני והדרשן התייחסו אליו בתכניו האפיסטמיים הרגילים.

אברבנאל, כפרשן התנ"ך, מזכיר את הוויכוח בין נרבוני וחכם העיר בפירושו לפרק האמונה במורה. הוא מצדד דווקא בעמדתו של חכם העיר: "כי הנה בכתבי הקודש לא יאמר 'אמונה' על מה שהוא חושב [סובר, אלא] שיאמר אמונה על האמת ועל הקיום". כלומר, בכתבי הקודש מדברים על האמונות בעלות תוכן תיאולוגי שאמיתותן אינה מוטלת בספק. ל'אמונה' כי בתוכן יומיומי המופיעה ב'כתבי הקדש', כפי שהתברר (בפ.א), אין אברבנאל מתייחס כלל. לשם חיזוק עמדתו מביא אברבנאל שורת דוגמאות לאמונה מכתבי הקודש שכולן משתמשות ב'האמין' ב'. הרמב"ם בפרק זה, לדעת אברבנאל, אכן מוביל לעמדה האפיסטמית אותה מייצג נרבוני, ולכן מתחזקת בכך ביקורתו שלו על הרמב"ם, שאינו מעגן לדעתו את הנהגתו בכתבי הקודש. מובן האמונה שהוא עצמו נוקט מסמן מובן חמישי שלה: 'אמונה ב', וזאת מתוך התבססות על כתבי הקודש, המובנת מהיותו פרשן שלהם. 'אמונה', לדעתו, אינה אפיסטמית ואינה תיאולוגית. היא מסמנת קשר עם הא-ל ולא האמונה (כפי שלמדנו בפ.א.). מעבר לכך חושף אברבנאל את עקב

אכילס בהגדרת 'אמונה' של הרמב"ם בפרק הנידון. שיראה שעשה ביאור הדבר בעצמו. כי הוא אמר שהאמונה היא הענין המצויר כשיאמינו בו שהוא כן כמו שיצויר [...] וביאר א"כ [אם כן] האמונה באמונה. ועדיין אשאל ומה הוא הדבר ההוא שיתחבר אל הצויר שבעבורו תהיה אמונה (שם).

הגדרת הרמב"ם לאמונה, נגועה במעגליות. קושי נוסף אותו חושף אברבנאל אינו מבני-לוגי, אלא תוכני:

מה לו לענין האמונה בזה המקום, כי אם היתה כוונתו לדבר בתארים לא היה לו להקדים ידיעת מהות האמונה, כי אם מהות הידיעה וההשגה (שם, דף ע, א). וכפי מה שגדרה הרב [את האמונה] יתחייב שיהיה ענין האמונה בענין ההשגה והידיעה בשכל (שם).

אברבנאל מבין 'אמונה' בהמשך לכתבי הקודש כמושג דתי בלבד, ואילו בהקשר דיונו זה של הרמב"ם מתבקש מושג אפיסטמי מובהק (כ'ידיעה' או 'השגה').

ואני לא מצאתי בכתבי הקודש שתאמר אמונה על הדבר המושג במחשבה ועיון, ושתהיה שם נרדף לידיעה או להשגה [...] שלא תאמר [האמונה] כי אם בפנות ודברים האלהים (שם, דף ע, ב).

לכן, דווקא מתוך הכבוד הרב שהוא רוחש לרמב"ם הוא מסיים:

אמר יצחק [הוא עצמו] הגדר אשר נתן הרב כאן לאמונה אינו מחוור אצלי (שם, דף ע, א).¹⁹

באמצעות שלושת ערעוריו של אברבנאל על כשרותה של הגדרת האמונה אצל הרמב"ם בפרק, הוא מבצע, ללא מודעותו שלו, תרגיל מרתק. הוא מצליח לדלג מעל למחסום התרגומי של הגדרה זו, בתרגומו המטעה של ר' שמואל אבן תיבון שתירגם את המונח הערבי במקור – 'אעתקאד' ל'האמנה' או 'אמונה'. כך הוא התקבל ונידון במשך מאות שנים, גם על-ידי הוגים ופרשנים לרמב"ם שידעו ערבית. השינוי יצא לאור עם תרגומו החדש של הרב קאפח *למורה* (תשל"ב, בשתי מהדורותיו) שתרגמו 'דעה', וזה התרגום התואם. הרמב"ם במקור אינו משתמש בפרק זה במונח הערבי 'אימאנה' שתרגומו העברי התואם הוא 'אמונה'. אין בפרקנו איזכור, ולו אחד, של נגזרת מן השורש הערבי א-מ-ן (המקבילה במשמעותה לשורש העברי א-מ-ן). יתירה מכך: 'אמונה' ('אימאנה') אינה נזכרת לאורך *המורה* כולו אפילו פעם אחת(!). נזכרת רק נגזרת פועלית 'אימאן' – 'להאמין' ארבע פעמים בלבד. לעומתו, 'אעתקאד', המונח העומד להגדרה בפרק מופיע בו בתדירות (אחת-עשרה פעם!) ופעמים מרובות מאד לאורך *המורה*. הוא מונח השייך למונחי ההכרה, קרוב לידיעה, אם כי הוא נושא משמעות יחודית אשר אין לה מקבילה בעברית. המונח 'אעתקאד' מכיל בשדה משמעותו מרכיב של אובייקט ההכרה, שהוא הצד האובייקטיבי שבו, וגם צד סובייקטיבי שהוא ההתכוונות לאובייקט זה תוך ודאות פנימית של המתכוון באמיתותו של התיאור שהוא מייחס. זה הצד הפעיל. זו הסיבה לכך שרוב צורותיו הדקדוקיות של ע-ק-ד ב*מורה* הן פעלים. משום כך אני מעדיפה לתרגמו: 'קביעת דעה' (כפי שאכן מתרגם גם קאפח לעתים) (בקירוב ל- 'to ascertain' האנגלית).

משעה שתירגם קאפח מחדש את ה'אעתקאד', וקבעו כמושג ממושגי ההכרה, הקרוב לידיעה, התקבל תרגומו אצל החוקרים המודרניים, במיוחד אצל כותבי העברית, שאיזכרו את השינוי התרגומי בדיוניהם. המתמיה הוא שהמרה מושגית זו לא עוררה דיונים במושג החדש, במשמעותו, ובהשלכותיו הפילוסופיות. נוראל, שחלץ אותו לראשונה, התמקד בשני מאמריו בייחוד בצד הלינגוויסטי (נוראל 1986, עמ' 37-51, וכן תש"ס, עמ' 78-82). הסבר חלקי לכך ניתן לייחס למשמעות המורכבת והייחודית של 'אעתקאד' (אצל הכלאמים ואצל הרמב"ם), אשר נוסף לאופי הקוגניטיבי שלה, יש בה גם מרכיב אישי פעיל. מרכיב זה אכן אנלוגי לאמונה (כפעילות נפשית של האמנה) יותר מאשר לידיעה, כי ב'אעתקאד' אין האמת מובטחת כמו בידיעה, למרות שהיא, שלא כאמונה, ודאית בעיני הנוקט אותה. מתברר, כי חשובי החוקרים העדכניים שהתמקדו באמונתו של הרמב"ם (וממשיכיו): שלום רוזנברג (2005, בעברית) וצ'רלס מנקין (1990, באנגלית), התייחסו שניהם ל'אעתקאד' בעיקר כמקבץ תכנים בתחום האפיסטמי ותרגומו: 'אמונה', 'belief', ובכך עקפו את לב הבעייתיות הקשורה ב'אעתקאד' (ראו הערה 2 אצל רוזנברג, 2005, עמ' 614, בה הוא מתייחס למובנו של מושג זה, ומנמק את הכרעתו הפרשנית). כך ניתן להסביר גם את החלטתו של המתרגם החדש מיכאל שורץ (2002) לחזור ולתרגם 'אעתקאד' 'אמונה' כפי שעשה א"ת, אך הוסיף לכך הערת הסבר (*מורה הנבוכים* בתרגומו, חלק א, עמ' 10, הע' 15). התשלום המיידית שהוא משלם הוא באילוף לתרגם גם את הנגזרות של א-מ-ן הערבי לא-מ-ן העברי, ונמצא שאין בתרגום

הבחנה בין שני מונחים אלה, המובחנים במקור: ע-ק-ד וא-מ-ן.²⁰ קאפח, הרגיש להקשר, נמצא מתלבט בתרגומו של כל מופע של ע-ק-ד מחדש. הוא מתרגמו לעתים 'לקבוע בדעת', לעתים 'להיות בדעה', או 'לסבור'. למרות שהוא פותח את הערתו החשובה הראשונה לפרקנו: "כאן מגדיר רבנו מונח זה הטב [היטב], ובהחלט אין לתרגמו 'אמונה'". עם זאת, הוא עצמו מתרגמו 'אמונה', אמנם לעתים ספורות, כאשר מדובר בהאמנה בעלת תוכן דתי מובהק.²¹ סיבה אפשרית נוספת לקשיי התרגום של המונח 'אעתקאד', ולהתעלמותו של המחקר מניתוחו האטימולוגי והסמנטי, נעוצה כנראה באופנים הבלתי צפוי, הבלתי סדיר של ההקשרים שבהם הוא מופיע. אם משמעותה של 'אעתקאד' היא 'דעה' (קאפח), קרובה 'ידיעה', תמוה הדבר שהיא מופיעה במורה בהקשרים מגוונים שקשה ליישבם עם 'דעה' או 'ידיעה', עד שיש בהם כדי להביך את המתרגם ואת הפרשן. המונח 'אעתקאד' מופיע גם בטענות שאמיתותן מסופקת (שם מתרגמו קאפח 'לסבור'), או אפילו שקרית בעליל (גם שם מתרגם קאפח 'לסבור' או 'לקבוע בדעת') אותן מביא הרמב"ם כדוגמה לשקריות:

כי מי שקבע בדעתו [אעתקאד] שראובן עומד בזמן שהוא היה יושב בו אין סטייתו מן האמת כסטיית מי שקבע בדעתו [מן אעתקד] כי האש מתחת לאויר או המים מתחת לארץ [...] ואין סטיית זה השני מן האמת כסטיית מי שהוא בדעה [מן אעתקד] שהשמש מן האש או שהגלגל חצי עגול וכדומה לכך [...] ואין סטיית זה הרביעי מן האמת כסטיית מי שמחייב בדעתו [מן אעתקד] עבודת דבר זולת ה' [שזו עבודה זרה ברמב"ם] (ח"א, לו).

בפרק האמונה עצמו, מופיעות נגזרות של ע-ק-ד בשלושת השימושים הללו: עם סלוק הגשמות [מן הא-ל] וקביעת [אעתקאד] הפשטות המוחלטת [אמיתות נחרצת]. אבל מי שסבור [אעתקד] שהוא אחד בעל תארים מספר הרי הוא אומר שהוא אחד בפיו וסבור [ואעתקדה] במחשבתו שהוא רבים [שקריות מובהקת]. בלי שתשכיל אותם ותבינם [ותעדקדהא] [שקריות מחוסר הבנה].

קשה, אם כן, לצפות לאמיתות בדווקא בטענות המובעות בפסוקים פשוטים או מורכבים בהן מופיע ע-ק-ד ברחביה מורה, בעוד שידעה היא אמיתית תמיד, מטיבה כידעה.

נוראל (1986) במחקר הלינגוויסטי של מושגים הכרתיים במורה מתייחס גם ל'אעתקאד' ול'אימאנה' (עמ' 36). הוא יוצא מנקודת מוצא כללית לגבי מושגים אלה, כי הם נבחרים מתוך שיקול זהיר וקפדני, ומופיעים בהקשריהם התואמים, זאת כנראה מתוך התייחסות ל"צוואות מאמר זה" כרקע מקדים למורה המזהיר את הקורא:

כי מאמר זה לא נאמרו בו הדברים איך שנזדמן, אלא בדקדוק רב ובמשנה דיוק וזהירות (עמ' יב).

לגבי 'א-מ-ן' הוא מכריע כי: 'להאמין' ('אימאן') הוא מושג השייך למצב-נפש: "מצב-נפש של בטחון" (בא-ל, כוונתו כנראה) ולא מושג הכרתי כלל (נוראל, תש"ס, עמ' 79; מושג זה ידון בהמשך). לעומת זאת, 'אעתקאד' הוא מושג הכרתי, שהוא מתרגמו 'דעה' כקאפח, בעיקר בעקבות צמידותו למושג 'ראי' – השקפה, מספר פעמים במורה (שם, עמ' 80). "אשר להקשר, אנו מוצאים, כי חוץ למקרים בודדים מופיעה המלה [אעתקאד] בהקשר לאמונות דתיות" (שם, עמ' 80). סוג הכרתי זה, הוא טוען שם, ממוקם בקוטב האנושי, בנפש (נפש) או במחשבה (ד'הן) ולא בשכל (עקל) (שם). זאת ניתן להסיק ישירות מלשון ההגדרה עצמה בפרקנו. מכך ניתן להבין, לדעתו, מדוע אין היא קשורה למרכז האפיסטמי-אונטי-אובייקטיבי של ההכרה – 'לשכל המשכיל והמושכל', ואחדותם. זו הסיבה, לדעתו, שהגדרתה הוצמדה לתארי השלילה, שהם למעשה חסרי תוכן (או

חסרי 'צורה מושכלת'. ניתן "לראותם [האעתקאדות] כתכנים מנחים לקראת תפיסת מציאותו של הא-ל, כשהדגש הוא על מציאותו בלבד" (שם, עמ' 82). הקושי הסמנטי בפרשנות זו למושג ה'אעתקאד' יבלוט באותם הקשרים במרחבי המורה אשר, כפי שמצאנו, מתייחסים לטענות שקריות בעליל, הקשורות לאישור עבודה זרה (השקר הגדול). רוזנברג (2005) טוען כי הרמב"ם עצמו לא היה עקבי בשימושם של מונחים אלה. "מן הראוי להדגיש לדעתי, שהרמב"ם לא תמיד הבחין בין 'אימאן' [הכוונה ל'אימאנה', כנראה] לבין 'אעתקאד', והדוגמאות מרובות" (עמ' 614, הע' 2).²² לכן, החליט להשתמש בפרשנות המטא שלו, במושג 'אמונה' בלבד לשני המונחים. אכן, 'אמונה', דווקא בריבוי מובניה ועמימותה לעתים, משרתת את דיונו שלו, שאותה הוא פורש גם לגבי חכמים נוספים שעסקו בנושא בתקופה הביניימית הבתר-רמב"מית. מצבו של מנקין, המתייחס במאמרו (1990) למושג 'האמונה' במורה ומתמקד ב'פרק האמונה', נוח יותר, כיוון שהוא כותב בשפה האנגלית, וקורא את המורה דרך הפריסמה התרגומית של פינס, שתירגם 'אעתקאד' – 'belief' בכל הקשריה. השפה האנגלית מספקת לפינס מונח נוסף, המסמן את 'האימאנה' (או 'האימאן') – faith. כך מובחנים שני מונחים אלה בתרגומו, כפי שהובחנו במקור.²³ ה-'belief', נושאת גם היא ארבעה מובנים שונים, המקבילים לאלה של ה'אמונה' העברית, אשר מנקין אינו מבחין ביניהם. אך אין לה תת-מובן שירמוז לייחודיות משמעותה של אעתקאד (כשם שאין למונח אמונה בעברית ולא למונח 'ידיעה' בעברית). 'belief' נוחה למתרגם ולמפרש האנגלי, כיוון שדרך ריבוי משמעויותיה, ניתן לתמרן בין השימושים השונים של ה'אעתקאד' בהקשרים השונים המבטאים את מורכבותה וייחודיותה. מנקין משתמש גם הוא ב-'belief' בעיקר במובן של תכנים אפיסטמיים, כ-'opinions and beliefs' (שם, עמ' 118-119)²⁴ ומעגן אותה בשכל intellect ('עקל') ולא ב'נפש' ('נפס') או ברוח – 'mind' ('דיה') (שם, עמ' 122, הע' 17), בניגוד ללשונה של ההגדרה במקור (ובניגוד מוצהר לעמדת נוריאל). מנקין מסכם את עמדתו: "It seems to me that the explanation offered here is much simpler" (שם, עמ' 120-121, והע' 17 בעמ' 122). פרשנותה של 'אעתקאד' כהאמנה המעוגנת בשכל ('עקל') היא לבטח פשוטה יותר, אך נשאלת השאלה: האם פשטות היא קריטריון הרמנויטי בעל משקל רב גם בפרשנותם של טכסטים מסובכים כמו בבנייתן של תיאוריות לוגיות או מדעיות? מעבר לשאלה פרשנית-סמנטית ממוקדת זו, מצביע מנקין על תופעה כללית מתמיהה, הנשארת ללא הסבר במורה: הרמב"ם אינו מפתח תיאוריה כללית של ידיעה (knowledge), תיאוריה אפיסטמית. אין דיונים מסדר שני בידיעה במורה וטיבה נשאר סתום, למרות שדווקא ידיעת האמיתות הדתיות היא החשובה ביותר לאדם הרמב"מי (שם, עמ' 117; ראו גם אלטמן, 1987). מבחינה זאת, 'אמונה' ('belief') נמצאת במצב עדיף במורה, לדעתו, כי ישנה תיאוריית אמונה (והיא?). מנקין מרחיב את פער המשמעות בין ידיעה לאמונה. 'knowledge' ו-'belief'. באנגלית העכשווית הן שונות מאד במשמעותן, אך המשמעויות ומובניהן של מונחים כלאמיים אלה דורשים חקירה בלשון המקור. קריאת המורה במקור מגלה שהרמב"ם השתמש בטווח רחב של מושגי הכרה, המצויים לו לרוב בלשון הערבית (ונידונו ברובם בתיאולוגיה הכלאמית). הם מובחנים אצלו במשמעויותיהם ובשימוש בהם בהתאם

למהלכים הגדולים שלו במורה, ואינם תואמים בהכרח את מושגינו (ודאי לא באנגלית). המונח הסטנדרטי של 'ידיעה' במקור הוא 'עלם'. פינס תרגמו 'science'. מונח בעל מובן קרוב הוא 'ערף' – שגם הוא 'לדעת', שפינס תרגמו 'knowledge'. ע-ל-ם מופיע פעמים רבות במורה, לא כע-ר-ף הנדיר בו, במובן של 'לדעת', בדרך כלל בצורת הציווי, כהזכרה למעיין לשימת-לב מיוחדת או כפתיחה להסבר רעיוני עמוק. אך אין ע-ל-ם משמש כאבן תשתית בתיאוריה של ידיעה במורה. לדוגמה בפתיחת פרקים הדנים בתארי השלילה: "דע (אעלם) אתה המעיין במאמרי זה" (ח"א:ג); "דע (אעלם) כי רבן של חכמים" (ח"א:נד).²⁵ למרות השימוש הנרחב במושגי הכרה והקשריהם הרבים, אכן אין הרמב"ם בונה תורה פילוסופית-אפיסטמית, שהרי אין זו כוונתו (כפי שהצהיר בפתיחה). הוא בונה מבנים מאותרים כאשר הללו נדרשים לו להסבר רעיונות תיאולוגיים, בהתאם לקריטריון יחיד: מהו זה אותו מחויב, או ראוי לו, למאמין לדעת או להבין. לכן מושגי ההכרה המרכזיים שלו אינם אדישים לאישיותו של המכיר. זאת בניגוד ל-knowledge הנייטרלית. עם זאת ניכרת זהירותו מבניית מבנים שיובילו לאי-קוהרנטיות או לניגודיות בשימת יחד. בכך מפשירה תמיהתו של מנקין.

הרי קטע הפתיחה של 'פרק האמונה' הפותח בהגדרתה של ה'אעתקאד' בתרגומו של קאפח: דע אתה המעיין במאמרי זה כי **הדעה** [הדגשת המתרגם] אינה הענין הנאמר בפה, אלא הענין שהצטייר בנפש כאשר מאמתים אותו שהוא כך כפי שהצטייר. במקור: "אן **אלאעתקאד** [הדגשת המתרגם] [...] בל אלמעני אלמתצור פי אלנפס אד'א צדק בה אנה כידלך עלי מא תצור" (קאפח, מקור ותרגום, תשל"ב, עמ' קיג).

הפיסקה מאפיינת את משמעותה הדו-שלבית של ה'אעתקאד' עצמה, אשר בהגדרתה מתנסחת כשני תנאים. הייצוג בנפש (בהכרה), והאימות כהתאמה למצב העניינים. נמצא כי ביקורתו של אברבנאל על מעגליותה של ההגדרה נופלת, כי במקור משתמש הרמב"ם בשני מונחים שונים במגדיר ובמוגדר: 'הדעה' ('אלאעתקאד') ו'מאמתים' ('צדק'), ואין איזכור לאמונה. כן נופלת גם ביקורתו האחרת, הטוענת לצורך במושג הכרתי, כידיעה או השגה בהקשר של תארי השלילה. אכן כזה הוא המושג המופיע בהגדרה זו. כך נופלת גם ביקורתו העקרונית על כך שאין הרמב"ם מושך את משמעותה של אמונה מכתבי הקודש, כי הרמב"ם משתמש בפרק זה במושג הכרתי יוצא דופן ומורכב ('אעתקאד') המשרת את מהלכו האפיסטמי הכללי ומהווה פרשנות לתביעה לקבלתן של אמיתות מכתבי הקודש.

הגדרה זו מופיעה פעם שניה בפרקנו: ואין קביעת דעה [אעתקאד] כי אם לאחר השכלה [תצור], כי קביעת הדעה היא אימות [אלתצדיק] מה שהושכל [במאתצור] שהוא גם מחוץ למחשבה [אלד'הן] כפי שהושכל במחשבה.

שתי ההגדרות שונות זו מזו באופיו של המוגדר: הראשונה טוענת כי 'הדעה' חלה על 'העניין' ('מעני'),²⁶ על אובייקט ההכרה ('המצויר'). השניה טוענת כי 'קביעת הדעה' חלה על 'השכלה' ('תצור'), כלומר, על תהליך ההכרה. בשתי הגדרות אלו – המקבילות בכל שאר מרכיביהן, מראה הרמב"ם את שני צדיה של ה'אעתקאד': האובייקט המנטלי המוצג בהכרה, לעומת התהליך ההכרתי הקובעו כאמיתי בשלב השני. בהתאם לכך, מתרגם קאפח את ה'אעתקאד' בשני תרגומים שונים בשתי ההגדרות. בראשונה – 'הדעה', בשניה – 'קביעת הדעה'. ההגדרה עצמה, בשני

ניסוחיה, בנויה משני תנאים הכרחיים, אשר ביחד מהווים תנאי מספיק לקביעת הדעה. התנאי הראשון הוא 'הצורה' ('תצורה') הייצוג ב'נפש', או ב'מחשבה' (קאפח) או ב'דעת' (שורץ) או ב'שכל' ('א"ת').²⁷ התנאי השני, 'תצדיק', הוא פעולת שיפוטו בהכרה כאמיתי (קורספונדנטית).²⁸ שני תנאים אלה מציגים את שני מרכיביה של ה'אעתקאד': האובייקטיבי – הצבת האובייקט, והסובייקטיבי – פעולת אימותו. ברור שמן התנאי הראשון לשני ישנו מעבר קטיגורי: מרמת המושגים לרמת השיפוט על הופעתם בפסוקים וקביעת ערך האמת שלהם. אלגזאלי (1961, 1.7) מדגיש מעבר זה:

Tasaurus – the apprehension of essences of individual things in themselves [...] Tasdiq – apprehension of the relations of these essences to each other either affirmatively or negatively.²⁹

'אעתקאד', כפי שהשתמשו בו חכמי הכלאם, הוא אפוא מושג אפיסטמי מורכב, כפי שהתברר. הוא מסמן הן את התוכן המושגי המיוצג בהכרתו של המכיר ('הענין המושכל'), והן את התכונות של המכיר 'לענין' זה כייחוס אמיתות לשיפוט אודותיו ('אלתצדיק'). ייחודו הוא בכך שהמכיר מייחס לשיפוט אלה ודאות ('יקינא'), כאילו הוא קשור, עקוד אליהם בדעתו. במובן זה השתמש בו גם הרמב"ם.³⁰ הוודאות הסובייקטיבית אינה משמשת ערובה המבטיחה את אמיתותו האובייקטיבית, הקורספונדנטית של השיפוט. ככזה הוא נתפס רק בעיני המכיר. לכן יוצא ש'אעתקאד', בשימוש של הכלאמים והרמב"ם, הינה ידיעה בעיני המתכוון, והאמנה או סברה בעיני זולתו. כך מתבהרת גם האפשרות של בחירה חופשית כמרכיב בשדה הסמנטי של מושג אפיסטמי זה, בגלל המרווח הסובייקטיבי שבו. החופש האישי שיש למכיר באמיתותה ובצידוקה של עמדתו, אותו מדגיש הרמב"ם, מצביע גם הוא על תפיסת הרקע של 'האופטימיות של השכילה'. כך מתאפשרת תביעה להכרה אמיתית של הא-ל, שהיא מוקשה ללא הבנה זו. כך, אם כן, מתיישב שימוש של הרמב"ם ב'אעתקאד' לגבי השקפות מסופקות או שקריות אובייקטיבית. ב'אעתקאד' משתמש הרמב"ם גם להסברת אחיזתם הנוקשה של בני אדם בהשקפותיהם אפילו כשהן שקריות (במיוחד לגבי עבודה זרה). תביעתו היא לקביעת 'אעתקאדא' שתהיינה אמיתיות אובייקטיביות, כי זה בכוחו של המכיר. כך עושה מובנה זה של ה'אעתקאד' עבודה הסברית חשובה במהלכי

המורה. הרב קאפח מוסיף הערה בתרגומו *למורה* להנהרת 'אעתקאד', בפתיחת פרק האמונה: "אעתקאד" כאן מגדיר רבנו מושג זה הטב [היטב], ובהחלט אין לתרגמו "אמונה" כי אמונה היא השקפה התפוסה בידי האדם במסורת וללא ידיעה יסודית, ולפיכך תרגמתי בכל מקום "דעה" ויפה תרגם ר' יהודה אבן תיבון שם ספרו של רס"ג "אעתקאדא" דעות, אם כי בתוך הספר הסתבך ללא סדר, כי "דעה" היא השקפה שאדם מגיע אליה מתוך חקירה יסודית ותוך בדיקה מקיפה של כל ההקדמות אשר הובילו אליה, ואף תוך בדיקת המתקפות הצפויות נגדה כדי לדעת אם היא עשויה להחזיק מעמד נגדן. ובדומה להגדרתו זו של רבנו הגדיר רס"ג בהקדמת ספרו "האמונות והדעות", ד [ראו שם מהדורתו עמ' יא] (קאפח מקור ותרגום, עמ' קיג, הע' 1).

הבהרה זו של הרב קאפח מבטאה בדיוק את עמדתו הבסיסית של רס"ג (תש"ל) *בספר האמונות והדעות*, המבריחה את כל הנושאים הגדולים הנידונים בספרו. הערה זו בקירוב מוסיף הרב קאפח בתרגומו לספרו זה של רס"ג, "כתאב אלאמאנא'ת ואלעעתקאדא'ת", שתורגם במדויק על ידו: "ספר האמונות והדעות" (תש"ל) (כן מוסיף קאפח הערת הנהרה זו לשני מושגים אלה בסה"מ,

בכלל התשיעי, ובמצוה הראשונה). אמונות ודעות אצל רס"ג אינן שונות זו מזו בתוכן, אלא באופי הצידוק הניתן להן. 'אמונות' הן ההשקפות שהתקבלו במסורת ללא הוכחות. 'דעות' הן אותן השקפות שהתקבלו דרך הוכחות וחזיוקים שכליים. רס"ג מתאמץ לצדק את האמונות התיאולוגיות הבסיסיות של התורה גם דרך חזיוקים שכליים, עבור המהססים וכנגד התוקפים. בכך כוונתו להפכן לידיעות, ל'אעתקאדא' (ראו הקדמתו לספר)³¹ רס"ג הוא ששינה בספרו זה את משמעות המונח 'אעתקאדא' ממובנו הכלאמי, המורכב והעשיר, ונתן לו מובן חדש, פשוט, בהיר וחד-משמעי. הרמב"ם חזר וייחס ל'אעתקאד' את מובנו המקורי והמורכב הנוהג בשימוש הכלאמי. זו הסיבה לכך שבמורה, כפי שלמדנו, המרכיב האינטנציונלי הייחודי של ע-ק-ד, שנשמט אצל רס"ג, חוזר. התפרסמותו של ספרו של רס"ג, כותרתו הבהירה ומובנו הפשוט והבהיר של ע-ק-ד הרס"גי, הוליכו שולל אפילו את קאפח המתרגם ותייעלו את התפיסה המחקרית המודרנית. בעקבות קאפח, אנו קוראים את הרמב"ם קריאה רס"גית.³² זו הסיבה לכך שמצאנו את קאפח מתחבט בתרגומו של אעתקאד במורה בכל הקשר מחדש, וזו הסיבה שחוקרים חשובים, למרות שהם מודעים לצד הוודאות במובנו של ע-ק-ד הרמב"מי, רק מאזכרים אותו ומניחים אותו בשוליים (רוזנברג),³³ או דוחים אותו (מנקין),³⁴ או משנים אותו (וין-אס, 1966). המושג 'אמונה' במורה כהשקפה שהתקבלה במסורת ללא הוכחות במובן שמייחס קאפח לרס"ג, מופיע במורה פעמיים בלבד (ח"א: לג, לד). שם אין הרמב"ם משתמש ב'אימאנה' במקור, אלא במונח שונה – 'תקליד', שמשמעותו היא בדיוק זו.³⁵ 'א-מ-ן' הערבית בשימושו של הרמב"ם תימצא נושאת מובן שונה.

הרמב"ם מוסיף תנאי שלישי לקביעתה של דעה ('אעתקאד') כסיום להגדרתה השניה בפרק האמונה המאפיין למעשה רק קבוצה חלקית של 'דעות'.
ואם הושג עם דעה זו שלא יתכן היפך הדעה הזו כלל, ולא ימצא במחשבה מקום לדחיית דעה זו, ולא השערת אפשרות הפכה, [...] יהיה זה נכון (קאפח ח"א: ג).
בשורה: זאת היא ודאות.
במקור: כאן דילך יקינא [ודאות].

תנאי זה מתייחס לדעה (אעתקאד) שכבר נודעה. לגביה ניתנים קריטריונים שניתן לסכם כ'בוחן ההפרכה' המופיע בשלושה ניסוחים. ה'מאמת' את הדעה מוצא כי: הפכה של הדעה ('P') לא ייתכן (אפיסטמית), אין אפשרות לדחות את 'P' (מודאלית), ואין להעלות על הדעת את הפרכתה אפילו כאפשרות (מודאליות בהדגש אפיסטמי). כל שלוש האופרציות מתכנסות כולן, בתפיסת האמת הדו-ערכית של הרמב"ם, לשלילה כפולה 'P' ~ (~P). מכך מסיק הרמב"ם את אמיתותה ההכרחית של 'P', אם היא עומדת בבוחן ההפרכה. בוחן הפרכה זה מנוסח במונחים מודאליים מובהקים, ובכך הוא בוחן מחמיר. למעשה, באופן נרמז, מגיע הרמב"ם בפרק זה, ובעוקבים אותו, לאמיתותה ההכרחית של דוגמתו היחידה להגדרת 'אעתקאד' בפרק: הטענה על אחדותו הפשוטה של הא-ל. ממנה מוסקת אנליטית דחייתם של תארי מהות חיוביים. התיאולוגיה השלילית שלו היא, אפוא, מסקנה הכרחית מהנחת אחדות הא-ל, במובן החמור של 'אחדות פשוטה'. היא מנוסחת בפרקים העוקבים (ח"א: נא-נח). מסקנתו של הרמב"ם בפרק זה צנועה יותר: "זאת היא ודאות [יקינא]"

(במקום 'הכרח'). זה תרגומו של שורץ, שהוא התרגום המדויק. מדוע מסתפק הרמב"ם במסקנה צנועה יותר? במסקנתו זו, נרמזת תפיסת מעמדה של האמת המונחת ברקעם של הדיונים האפיסטמיים המאותרים, וברקעו של המערך התיאולוגי כולו. האמת, היא הקוטב שאליו חותרים הדיונים, כאל תכליתם. האמת אודות הא-ל. אך לא לאמת המטפיזית בעירומה כוונתו, אלא לאמת המשויכת לאדם ומאומצת על ידו. מרכז הכובד הוא בהיות האדם, או חזו באמיתות העליונות, לא בחילופיהן, לא בתדמיותיהן או בדומות להן. לאמת, מעבר להיותה תואמות (כ-adequatio), יש במורה גם פן מחייב. זה החידוש הגדול של המורה. האדם מחויב להתאמץ לחפש ולמצוא את האמת האובייקטיבית דרך ניסיונות עיקשים, ולהשיג לעצמו גם ודאות אישית בה. זו היא ה'אעתקאד'. מבוחן ההפרכה מסיק הרמב"ם את החשוב לו מכל, את ודאותו האישית של המשכיל באמת, אשר עיקריה ניתנים לשכילת אדם.

* * *

בקריאה שניה של 'פרק האמונה' מתברר כי בעצם הגדרתה האפיסטמית של 'קביעת דעה' משוקע עומק רעיוני נוסף. פרק זה, הפותח בניסוחה הראשון של הגדרת 'אעתקאד', אינו פותח בו למעשה, אלא מקדים תחילית קצרה, לכאורה טריוויאלית:

דע אתה המעיין במאמרי זה כי **הדעה** [הדגשת המתרגם] אינו הענין הנאמר בפה, אלא הענין שהצטייר בנפש [...] (קאפח, ח"א: ג).

בהקשר של פרק המקדים דיון תיאולוגי כבד בתארי השלילה מתקבלת פתיחה זו כהזהרת הקדמה ל'שרה דתית. כך מפרשו "שם-טוב" (תש"ך) בראש פירושו לפרק זה: "וכבר יאמר אדם דבר ויאמין חלופו" (דף סט, א-ב). כך גם הנרבוני (תשכ"א) (דף ה, א). בהמשכו של הפרק מתברר כי אין להסתפק בפירוש זה, כי הפער בין המושגים המיוצגים במחשבה (בנפש) והשיפוט על אודותם, לבין ביטויים המילולי, הוא עקרוני ולא אישי. הבחנה זו והשתמעויותיה חוזרת בפרק קצר זה חמש פעמים, בצמוד למהלכיו המרכזיים, בצורת פניה ישירה של הכותב למעיין. מיד עם ניסוחה הראשון של הגדרת קביעת הדעה הוא פונה ישירות למעולה בלבד, ומרמז, כי במפרק זה מונח עיקרו של הפרק ועומקו.

ואם אתה מאותם שמספיק להם [...] בכך שתאמר אותם בפך בלי שתשכיל [תתצרוהא] אותם ותבינם [ותעתקדהא] כל שכן שתחקור בהם על הנכון [יקינא – בוודאות] הרי זה קל מאד, כפי שאתה מוצא רבים מן הפתאים תופסים דעות שאינם מבינים להם ענין כלל (ח"א: ג).

המשתמשים בביטוייה המילוליים בלבד של הלשון, הם הפתאים. הנחת הרקע היא כי ניתן להתבטא בדיבור באופן חסר אחריות, חסר בקרה. "שם-טוב" מנסח מסקנה זו בפירושו לפרק:

וכבר ימצא ג"כ שיאמר אדם דבר שהוא מאמין בלתי שיצירה, כמו שימצא בהמון העם שאומרים אמונות שהאמינו בהם ואין להם ציור ממה שיאמרו (מורה נבוכים עם ארבעה פירושים, תש"ך, דף סט, א).

האמונה יכולה להיות צירוף של מלים ריקות שאינן מייצגות תוכן מחשבתי. לעומת זאת, נמצאים אנשים הרוצים להשכיל באמת, ולהם מושגים ברורים, בדעתם. אבל אם אתה ממי שנשאו לבו להתרומם למעלה הנעלה הזו מעלת העיון שיתברר לך באמת שה' אחד אחדות אמיתית (ח"א: ג).

אזי רק אליך מיועדים הדברים.

מאותה 'אחדות אמיתית' גוזר הרמב"ם מיידית את מסקנותיה:

עד שלא ימצא לה הרכבה כלל ולא השערת חלוקה בשום פנים ואופן, אם כן דע שאין לו יתעלה ת'אר עצמי כלל (שם).

היסוד התיאולוגי העקרוני המוצג הוא אחדותו של הא-ל, המכונה על-ידי הרמב"ם "העיקר הגדול שהכל תלוי בו" (ראו היסודות, א, ו). פרק האמונה נחתם כפי שנפתח: כאלו מטרתנו וחקירתנו אינם אלא היאך לומר לא היאך לקבוע בלבנו (שם).

עיון באחדות הא-ל חייב להגיע להבנתה הפנימית, במחשבתו ('די'הן') של המעיין ולא לביטוייה המילולי החיצוני, הקומוניקטיבי. עדיין נשאלת השאלה: מדוע נתבעת וחוזרת ונתבעת בעניין זה הכרה המלווה בשתיקה, והרי מדובר בחקירתם של מושגים בעלי אופי כללי ומופשט, הניתנים להסבר מילולי, לדיון משותף? התשובה נעוצה בטיבה של אחדות הא-ל, אשר עם חקירתה היא הולכת ומתרוקנת מכל תוכן חיובי. ההבנה ההולכת ומתעדנת של המעולה באחדותו הפשוטה של הא-ל מביאתו לתפיסה חדשה כי הא-ל, מתוך עצם אחדותו, אינו סובל תארי עצמות המכניסים בו ריבוי, ובכך מגיעה הבנה זו לגבולה של הלשון, שהרי הא-ל האחד משולל כל פרדיקציה.³⁶

פרק נט בח"א, האחרון בפרקי שלילת התארים, הוא 'פרק השתיקה'. הוא מסביר כיצד יכולה 'השגת הא-ל' להתרומם גם דרך תארי השלילה, אשר אינם מוסיפים כל תוכן למושג הנחשב, אך יש בהם תועלת להבנתו של הבלתי מושג.

כל מה שתוסיף לשלול ממנו יתעלה אתה מתקרב להשגה, ותהיה קרוב אליו יותר ממי שלא שלל מה שהוכח לך אתה שלילתו (ח"א: נט). שאין להגיע להשגת מה שיש בכחנו להשיג כי אם על ידי השלילה, והשלילה אינה מסמנת מאומה בשום אופן מאמתת [מהות] הדבר אשר נשלל ממנו הדבר שנשלל [...] שהשגתו היא אי היכולת להגיע לחקר השגתו (שם).

מהלך הדיון הגיע לגבולה של ההכרה, ולא רק לגבולה של הלשון. זה טיבה של השגת הא-ל המתקדמת להכרה באי אפשרותה. בכך מתברר הקשר המושגי-לוגי בין המסקנה הפסימית של חקירת 'אחדות הא-ל' המגיעה לגבולה של לשון פרדיקטיבית, לבין המסקנה האופטימית של זכיה במסקנה מוכרחת של אחדותו והנובע ממנה.

אחדותו של הא-ל, היא הדוגמה היחידה הניתנת ב'פרק האמונה' להדגמתה של 'קביעת-הדעה', כפי שהתברר. דוגמה יחידה זו אינה יכולה להיות שקרית כפי שהוא מראה (היסודות, א, א-ד), כי אחדותו נובעת אנליטית ממצאותו כא-ל. דוגמה אחרת לא הוצעה. היא אינה נמצאת בטווח הדיון. אחדותו של הא-ל אינה ידיעה אפיסטמית בלבד, ואינה נובעת רק משיקולים קודמים, אלא היא הנחת יסוד תיאולוגית אצל הרמב"ם. ממנה מוסקים באופן הכרחי, כפי שהתברר, שלילתה של הגשמות, של ההיפעלות ושל ההגבלה בזמן של הא-ל (שם), ובאופן מורכב יותר – שלילת התארים החיוביים (בפרקנו במורה). צדקו, אם כך, שני הצדדים בוויכוח שמביא הנרבוני בפתח פירושו לפרק האמונה, כאשר עיגנו את דעותיהם בפרק זה. הגדרת 'אמונה' בפרק כמושג אפיסטמי מופשט, מניחה את אפשרות אמיתותם ושקרויותם של תכניה. דוגמתה היחידה בפרק היא דוגמה תיאולוגית, כהמשך לכתבי הקודש, היכולה להיות רק אמיתית. 'אחדות הא-ל' כמשימה תיאולוגית מתבררת כעיקר הדיון וכליבו. המבנה האפיסטמי (הגדרת ה'האמונה' או 'הדעה'), אינו בא אלא כדי לשרת את הדיון התיאולוגי העקרוני, לשם ביסוסו המושגי. כזה הוא גם טיבו של

בוחן ההפרכה. כעת מתנהר גם מקומה של ההדרכה המוסרית למעיין בסופו של בוחן ההפרכה, שהוא כשלעצמו בוחן לוגי.

וכאשר תתפשט מן התאוות וההרגלים, ואתה בעל תבונה, ותתבונן במה שאומר בפרקים אלו אשר יבואו בשלילת התארים, יתאמת לך הדבר בהכרח [תיקנת ד"לך צ'רורה] (ח"א נ, קאפח).
"תהיה לך בהכרח ודאות בענין זה" (שורץ).

רק בסופו של מאמץ המוסריות ומאמץ ההתבוננות גם יחד, מושגת האמת התיאולוגית בהכרחיותה. כך מתנהר שימוש של הרמב"ם בארבעת מובניו של מושג 'האמונה' (או 'הדעה', או 'קביעת הדעה'). שתי ההגדרות לקביעת הדעה בפרק ממוקדות הראשונה במושג המיוצג בהכרח, והשנייה – בפעילותו האינטנציונלית של המכיר לגביו. ההגדרה עצמה היא אפיסטמית טהורה, בשני ניסוחיה, אך יישומה היחיד הוא במושג של אחדות הא-ל שהוא בליבה של התיאולוגיה. ארבעת המובנים נמצאים בפרק אך הם אינם מעורבים זה בזה. הקשרים ביניהם זוכים להנהרה. הם מתבהרים לא כמובניה של 'אמונה' אלא של 'קביעת הדעה' ('אעתקאדי').

'פרק האמונה' מסתיים בשבח השתיקה. לא כהדרכה אפיסטמית ולא כהכוונה מוסרית, אלא כהתעלות דתית. שתיקה זו מוסקת ממהלך הרעיונות בפרק. ההערות המושחלות לתוך הדיון בשבח השתיקה, מבחינות כולן בין שני רבדיה של הלשון: המחשבה על-אודות, והדיבור כביטוי המילולי. ההערות בפרק הולכות וחושפות פער עקרוני ביניהן, שהוא ביטוי לתיאוריה לשונית של הרמב"ם על החיצוני והפנימי בלשון, שאינה נחלצת ואינה מוסברת. בחיבורו המוקדם, "מלות ההגיון" (יד, א) הוא מבחין בין שלושת מובניו של ה'דבור' שהוא, כדבריו, שם משותף. הראשון הוא הפוטנציאליות השכלית של האדם, השני הוא "המושכל עצמו אשר כבר השכילו האדם", "וזה הענין יקרא הדבור הפנימי", והשלישי "המליצה [ההיגיון] בלשון מאותו הענין הנרכש בנפש [הנקרא] הדבור החיצוני". זו חלוקה מקובלת שהרמב"ם המשיך להחזיק בה גם בכתביו המאוחרים. אבל מתברר כי עם ההעמקה בבעיות התיאולוגיות נמצא הרמב"ם הולך ומזלזל בדיבור החיצוני, הקומוניקטיבי, לא רק לגבי תארי השלילה, אלא גם בעניינים נוספים. ב'פרק האמונה' הוא מביא דוגמה מובהקת לדיבור חיצוני, מילולי, המחזיק סתירה גלויה:

מי שסבור שהוא אחד בעל תארים מספר הרי הוא אומר שהוא אחד בפיו, וסבור במחשבתו שהם רבים, וזה כעין מה שאומרים הנצרים הוא אחד אלא שהוא שלשה והשלשה אחד.

דיבור מילולי, אם הוא רק עונה על כללי הדקדוק, יכול לסבול סתירות לוגיות, שלא תיתכנה במחשבה הפנימית, הדוחה שיפוטים מכילי סתירה. יישומם של שיפוטים פגומים מושגית ולוגית, על הא-ל, הוא חמור מאד בעיני הרמב"ם גם מבחינה דתית. אין מקום לשחרור המחשבה, ודאי לא לשחרורו של הדיבור הפומבי על אודות הא-ל, גם כשאין הנאמר מכיל סתירות. זו ענוות האדם שמצאנוה בחלקו הראשון של המורה. כדוגמה הוא מביא בפרק השתיקה (ח"א נט) את המעשה בר' חנינה והמתפלל (ברכות לג, א) שהלך והוסיף בתפילתו שבחים לא-ל. "אמר ליה [ר' חנינה]: סימתינהו לכלהו שבחי דמרך? [האם סיימת כל שבחי רבך?]" דיבור בשבחים אודות הא-ל אינו ראוי, עקרונית. כי שבח שמשבח אנוש הוא הקטנה ביחס לא-ל. הרמב"ם מביא (שם) את המשך לשונה של המסכת: "אלמלא דאמרינהו משה רבנו באוריתא [אלמלא אמרם משה רבינו בתורה,

אותם שלושת השבחים המופיעים בתפילה] ואתו [ובאו] אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו [ותיקנום] בתפלה אנן לא יכלינן למימרניהו [אנחנו לא יכולנו לאמרם]. ואת אמרת ואזלת כולי האי [ואתה הלכת ואמרת כל זה?].³⁷ רק מכוח תקנתם מתאפשרת אמירתם של אותם שבחים מסוימים, ובתפילה בלבד. "לפי שאותו הענין [השבח] שלמות ביחס אלינו" (ח"א:נט). "והשני שאין שייך בו דבר אחר אלא עצמותו" (שם). ולכן הוא פוסק בפרק זה "אם אתה האדם שיחוס על כבוד קונו אין ראוי לך לשומעם כלל, כל שכן שתאמרם". והאסמכתא היא: "בענין זה אמרו בתלים: 'לך דְמִיָּה תהלה' [תהלים סה, ב] פירושו הדומיה ביחס אליך היא התהלה" (שם). אם מוצא אדם בנפשו שבח לא-ל הוא חסום מלבטאו (ח"ב:ה). כי "רוממותו האמתית [של הא-ל] היא הכרת גדולתו" (ח"א:סד). ודי בזה. "כי האלהים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים". בפסוק זה מקהלת (ה, א) הוא חותם את פרק השתיקה (ח"א:נט) ואת הדיון בתארי השלילה. הפסוק לומד את ההגבלה בדיבור מן הפער המהותי בין אדם ואלוקיו. פסוק זה חוזר גם בפרקי הסיום של המורה (ח"א:נב) בתוספת הבהרה עקרונית: "מפני שהשכינה חופפת את האדם, וכן היו ממעטים בדבור למטרה זו [...] 'כי האלהים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים'".³⁸

גם 'פרק האמונה', מסתיים בהדרכה אל השתיקה הדתית אחרי ש"יתאמת לך הדבר בהכרח": תהיה ממי שמשכיל יחוד השם, לא ממי שאומרו בפיו ואינו מבין לו ענין [...] אלא ראוי שיהיה האדם מכלל משכילי האמת ומשיגיו ואף על פי שאינו אומרו בפיו, כמו שנצטוו החסידים ונאמר להם "אמרו בלבבכם על משכבכם ודמו סלה" [תהלים ד, ה] (ח"א:ז).

ה.2. י"ג העיקרים

החיבור שנחשב לביטוייה המובהק של אמונה דתית כשכילה בין כתבי הרמב"ם הוא הקדמתו לפרק חלק (משנה, סנהדרין, י, בפה"מ) שבו הוא מנסח את י"ג עיקרי האמונה. מקובל להבין אותם כמערך של האמנות, האמנות דה-דיקטו, המונות י"ג עיקרי אמונה, הנחשבים מאז והלאה אבן פינה באמונה היהודית. זו אמונה כהאמנה פרופוזיציונית, כמערך אמיתות תיאולוגיות (B). במובנם זה שימשו העיקרים מאוחר יותר מוקד לדיוניהם של חכמי תורה ביניים בעיקר בספרד הנוצרית. הרמב"ם עצמו שילב את עיקריו בהקשר הלכתי מובהק, בחיבור מוקדם, בפירוש למשנה, כהקדמה לפרק חלק (סנהדרין, פרק י), ודן בהם גם בחיבורו ההלכתי המאוחר משנה תורה, בעיקר בהלכות תשובה (ג, ו-ח). בכך מצאו חוקרים חשובים (גייקובס 1964; היימן 1967; קלנר 1991; טברסקי תשס"א) עדות לכך שהרמב"ם לא נטש את רעיון העיקרים מן התקופה המוקדמת של יצירתו, למאוחרת. משפט הפתיחה לפרישתם של י"ג העיקרים מתייחס למיקומם: וזהו המקום היותר ראוי להזכירם בו, שעיקרי תורתנו הטהורה ויסודותיה שלש עשרה יסודות³⁹ (קאפח, עמ' רי).

השאלות העולות כבר מתוך משפט פתיחה זה הן: מדוע זה המקום הראוי להזכירם? ובאיזה מובן אותם התכנים שהוא עומד למנות הם 'עיקרי התורה ויסודותיה'? התשובות לשאלות אלו הולכות ומתנהרות תוך כדי הצגתו את העיקרים, הקדמתו להם וסיכומם, ותידונה בהמשך.

הנחת ראשוניותו של הרמב"ם במפעל הזה התבררה לאחרונה כמוטעית, לאחר שהתפרסם ממצאו של חגי בן שמאי (1986) שחשף לוח של עשרה עיקרי אמונה בכתבי רב סעדיה גאון (ראו שם

במיוחד, עמ' 13-19). ההבדל בין השניים מתגלה כבר בהקשר בו שתלו את עיקריהם. הרמב"ם, כפי שראינו, ממקם בהקשר הלכתי כפרשנות מורחבת לפרק במשנה, וחוזר עליהם בהקשרים הלכתיים מרכזיים *במשנה תורה*. הוא מעניק להם מעמד של פסיקה הלכתית, אם כי אינו מונה אותם כמצוות פרוטות בתרי"ג, לבד מן השניים הראשונים. רס"ג, לעומת זאת, שתל את עיקריו בהקשר פרשני שאינו מובלט, בפירושו לשירת דוד (שמואל ב', כב, יב-יג). את פירושו זה הוא פותח: "וביאור עשרת הביטויים שהמאמין חייב להאמין בה' יתברך על פי עשרה כללים של אמונה".⁴⁰ בכך נתן להם רס"ג מעמד של עיקרי אמונה. ההקשרים השונים בהם שתלו את עיקריהם יש בהם כדי להסביר את ההיסטוריה השונה של כל אחד מן הטכסטים. עיקריו של רס"ג נשארו עלומים במשך דורות רבים; עיקריו של הרמב"ם התפרסמו עם כתיבתם. העובדה ההיסטורית הבולטת ביחס לעיקריו של הרמב"ם היא, כי למרות החידוש אשר בעצם קביעת עיקרים מפורשים לתורה (כאשר עיקריו של רס"ג לא נודעו), אין אנו מוצאים ערעורים ואפילו לא השגות או שאילתות לגביהם בזמנם. זאת, בעוד *משנה תורה* שהתקבל בהערכה על-ידי חכמי תורה בזמנו, מלווה היה בהשגות ובשאילתות (דוגמאות לכך מצויות באגרות הרמב"ם). מצבור המחאות להתקבלותו של *מורה הנבוכים* הוא מן המפורסמות. לעומת זאת, על התקבלותם הרחבה של עיקריו של הרמב"ם בקהילות ישראל על תפוצותיהם עד הדור הנוכחי, מעידה העובדה שהם נכנסו לסידור התפילה היומי, ברובם המכריע של נוסחי התפילה. זאת, בשתי צורות: בניסוח מקוצר של העיקרים כפסוקי האמנה פרופוזיציוניים, עם התחילית 'אני מאמין' ש' בסידורים האשכנזיים, וברשימה של י"ג כותרים לכל אחד מן העיקרים הפותחת בתחילית כוללת: 'אני מאמין' בסידורים הספרדיים. זאת עם ההמלצה בשני הנוסחים לאומרם ולזכרם בכל יום. כמו כן, נכנסו העיקרים לתפילה בפיוט 'יגדל' המונה בצורה פיוטית את י"ג עיקריו של הרמב"ם, שהוכנס לתפילת השחר היומית ברבים מנוסחי התפילה.⁴¹ למעלה ממאתיים שנה לאחר פרסומם במאות ה-14 וה-15 מתעוררים דיונים ערים בעיקריו של הרמב"ם בספרד הנוצרית, אשר בה נכפו כפיות תיאולוגיות קשות על היהודים על-ידי הכמורה הקתולית. חכמי תורה בולטים עוסקים ודנים בעיקרים. זאת, לא מתוך מגמה לדחותם, אלא מתוך התמודדות עם טיבם, פרשנותם ומניינם.⁴² עובדה היסטורית זו, שההתדיינות הערה בעיקרים מרוכזת בתקופה ובמקום בהם מרוכזים לחצים תיאולוגיים על היהודים, תומכת בהשערה הסבירה שכפיה תיאולוגית של דת זרה, מחדדת את הצורך של הדת הנלחצת להבהיר ולחדד את עיקרי אמונתה שלה. היימן (1967, עמ' 121) רואה בעצם ההתדיינות הערה בעיקרים תופעה המעידה על העניין הרב שעוררו בין חכמי תורה במעגל עיסוקם העיוני בתורה. גייקובס (1964) לאורך המבוא לספרו שהקדיש ל"יג העיקרים (בעיקר עמ' 25, 26), סוקר את ההיסטוריה של המתייחסים לעיקרי אמונה לדת היהודית, מפילון, שהעמיד חמישה עיקרים ליהדות הנלמדים מן המקרא, ועד לראשוני החוקרים המודרניים שעסקו בעיקריו של הרמב"ם: שכטר (1905) ונוימרק (1919). לדעתו, גישתם של השניים האחרונים היא

היסטוריציסטית צרה, הרואה בעיקריו של הרמב"ם תשובה לצורכי השעה ובעיותיה בלבד, בעימותה של היהדות עם הקראות ועם התיאולוגיה האיסלאמית. לכן, הם טוענים, צורתם הינה חיקוי לעיקרי האמונה של האיסלאם, שנוסחו לפני זמנו של הרמב"ם עם התחילית הקבועה 'אני מאמין ש', אך הרמב"ם מעולם לא ניסח את עיקריו עם תחילית זו. עיקריו מנוסחים עניינית ללא משפט עיקרי פותח הבונה פסוק האמנה (כ-propositional attitude) מורכב. מגמה פולמוסית להסברת עיקרי הדת בוויכוח עם קבוצות אלה, היתה מניע חשוב (אם כי לא יחיד) לכתיבתו של ספר האמונות והדעות של הרס"ג (ראו בעיקר את 'הקדמת המחבר' לספר), אך לא של הרמב"ם. מתוך ניתוח מפורט של הטכסטים, דוחה ג'ייקובס (שם) את עמדתם. בהקדמה לספרו זה, פורש ג'ייקובס גם הוא תפיסה היסטוריציסטית, אך זו בעלת מבנה רחב-יריעה. הוא מכריע כי נציגות סיבתם של העיקרים בהשפעה איסלאמית חיצונית היא מוטעית. ראייתם כהתמודדות עם תיאולוגיות חיצוניות, היא במקרה הטוב חלקית וצרה. הופעתם נעוצה בהתפתחות פנימית של המחשבה היהודית. תפיסתו ההיסטוריציסטית הכללית היא, כי חשיבותן של יצירות גדולות (התמקדותן היא ביהדות), גם כאשר הן משמשות מענה לבעיות השעה בה נוצרו, היא בערכן ההולך ומצטבר עם הזמן. הן עצמן הופכות להיות עובדות היסטוריות מכוננות במצבור הרוח, בעולם המחשבה בה נוצרו. כך גם בתולדות הרעיונות של היהדות, שהיא המאגר הדינמי ההולך ומצטבר של יצירותיה הגדולות, התורמות כולן למה שהוא מכנה 'living faith', שהיא דת שעיקרה הוא אורח חיים המאופיין בחיוניותן של המצוות המעצבות אותו. ג'ייקובס (שם) קושר את שתי הנחותיו הגדולות במסקנה, שכל הגות יהודית או יצירה הלכתית תשתמר לאורך הדורות כמידת תרומתה לאמונה החיונית. בכך מעניק ג'ייקובס מעמד יסודי ומכונן לעיקריו של הרמב"ם הנלמד מהתמדתם בעולם האמונה היהודית.

קלנר (1991) נוקט אף הוא תפיסה היסטוריציסטית עקרונית לאיפיונה של היהדות, אך במודל שלו השתלבותן הקוהרנטית של שתי התמונות שהוא מציג, האפריוריסטית וההיסטוריציסטית, מעלה קשיים. הוא פותח במשוואה הגורפת: 'היהדות היא...' וטוען כי האמונה היהודית המקורית (שהיא אמונת התנ"ך ואמונת חז"ל), שרויה כולה "באמונה של נטיות ומצבים נפשיים", ולא באוסף היגדים הקובע האמונות תיאולוגיות (כ'פיסיס'). בלשונו: 'באמונה ב' ולא ב'אמונה ש' (הבחנה שהוא לוחץ עליה גם מעבר לכוחה)⁴³ (ראו קלנר, 2005, עמ' 312, 313).⁴⁴ בהצבתה של הבחנה זו בין 'אמונה ש' ו'אמונה ב' ביהדות כבר קדם לו ג'ייקובס (1968) בספרו הגדול על 'אמונה', הפותח בהנהרתה של הבחנה זו תוך הדגמות מן התנ"ך וחז"ל (שם, עמ' 3-11). (ג'ייקובס מסתמך שם גם על ספרו של בובר (1953), שהוא בפרק המבוא). קלנר (2005, עמ' 317) מגדיר 'אמונה ש', כאימוץ האמונות תיאולוגיות כדי לזכות בישועה. אמונה כזו, לדעתו, מתבטאת באופן מובהק בדרשתו של פאולוס ב'אגרת אל הרומיים'. אנלוגיה זו שלו באה להוכיח כי 'אמונה ש' אומצה על-ידי הנצרות בתקופת חז"ל כניגוד חד להם. סיכומו: "פילוסופים יהודים בימי הביניים,

החל מר' סעדיה גאון דרך רבנו בחיי וכלה ברמב"ם מסכימים במרומז עם טענת פאולוס" (שם). מודל האמונה כהלך-נפש, לדעת קלנר, רק הוא מאפיין את היהדות שהיא ניגודה של 'אמונה כפיסטית', אותה מייצגת הנצרות. אין ביהדות היגדים המעבירים תכנים מחייבי האמנות, אלא הלכי נפש בלבד. מכאן מסקנתו הבאה, כי מפעלו של הרמב"ם בקביעת י"ג עיקרים לאמונה, ושל ההולכים בעקבותיו, אינו רק חריג לאמונה היהודית, אלא הוא נוגד אותה. לכן, לדעתו, סגור מפעל זה בתקופה היסטורית מאותרת שיצירותיה אינן אותנטיות. כך הוא מסיים גם את מבואו לדאש אמנה של אברבנאל (1993) במהדורתו. חזרה לאמונה יהודית 'אותנטית' חלה, לדעתו, רק בעת החדשה, עם עלייתה של יהדות מודרניסטית, פיאטיסטית⁴⁵ (קלנר 1999, שני הפרקים האחרונים). משום כך הוא מכנה את עיקריו של הרמב"ם 'דוגמות', מונח השאול מן התיאולוגיה הנוצרית ומניח את תבניותיה (ראו את הגדרותיו ל'דוגמה', 1991, עמ' 23, ובעיקר עמ' 171, הע' 3). גייקובס

(1964) לעומתו טוען, כי המונח 'דוגמה' אינו הולם תפיסות השייכות לעולם המחשבה היהודי:⁴⁶

Saying that dogmas in the Catholic sense, for instance, are impossible in Judaism because Judaism has no church, no central authority with the power to formulate beliefs (p. 10).

לחיזוק דעתו של גייקובס ניתן להצביע על העובדה ההיסטורית המתמדת כי האוטוריטה של יצירות תורות מתכוננת דרך התקבלותן על-ידי קהילות הלומדים, לא על-ידי מוסד-על. ביחס ל"ג העיקרים ראינו, כי תחולת התקבלותם היתה רחבה אפילו יותר, גם ברחבי הקהילות של ציבורי המתפללים. גייקובס (1964, ו-1968) טוען, כפי שהובא לעיל, כי בתנ"ך אין האמנות דתיות

פרופוזיציוניות, אך הוא מסיק מכך מסקנה הפוכה לזו של קלנר:

The Biblical sources are neither speculative nor systematic. It was rather a question of emphasizing the ideas and beliefs which required to be stressed as principles of faith (*ibid*).

הרמב"ם עצמו, בפתחתו לפרק חלק, אינו מציג את עיקריו כחידוש היסטורי, אלא כאיסוף וריכוז של דברי חז"ל הפזורים, העוסקים ברעיונות היסוד האמוניים. הוא מקפיד להביא אסמכתאות לכל אחד מ"ג העיקרים מפסוקי התורה ורואה אותם מעוגנים בה. באשר לחז"ל, נוכל לומר כי אצלם אין למצוא שיטתיות כוללת גלויה גם בכל נושא אחר, כי הם מסתירים שיטתיות וכוללניות. ברחבי דבריהם מופיעים גם ביטויים לאמונה בקב"ה, וגם ביטויי אמונה כהאמנות. אנו מוצאים אצלם עימותים מוזמנים עם בעלי פלוגתא ליסודות האמונה התורית, כדי לחדד יסודות אמונה, תוך כדי עימות איתם. עיקריו של הרמב"ם, כפי שיתברר, קובעים את משמעותם וטווח חלותם של מושגי יסוד חז"ליים: 'מינים', 'אפיקורסים' ו'כופרים', כפי שהוא מסבירם בפרק ג של הלכות תשובה. א.א. אורבך (תשכ"ט) קבע, כי חז"ל קיבלו מספר האמנות תשתית יסודיות, המברחות את התקופה כולה אשר אינן שנויות במחלוקת אצלם. לדוגמה: "קו אחד גלוי ובולט מזמנם של ראשוני החשמונאים עד לאחרוני האמוראים. האמונה בה', [ש]אינה מתמצית בהכרת מציאותו של אל, [...] אלא היא כוללת שכנוע בקיום יחס מתמיד בין הא-ל לבין העולם וברואיו" (עמ' 28). 'שכנוע' זה שלהם מבטא 'אמונה ב' ו'אמונה ש' כאחת. מן הצד השני, גם לאמונה כהלכי נפש, של ביטחון והשתוקקות, נמצאים ביטויים חשובים בספרות חז"ל, ואף להן יש מקבילות

בעמדות נוצריות. ההבחנה היעילה בין 'אמונה ב' לעומת 'אמונה ש', היא לעתים כוללנית יתר על המידה ביישומה הבלעדי על טכסטים ובחקירתם.

ארתור היימן (1967), במאמר עקרוני על י"ג העיקרים, מביא גם הוא את שכטר ונוימרק כדוגמה להיבט היסטוריציסטי צר, ודוחה אותם בסדרת סימוכין מן הטכסטים הרמב"מיים, בהם אין הרמב"ם מתייחס, או אפילו מאזכר, את 'הדתות השכנות'. הוא מסיים בהערה כוללת על 'האֶהיסטוריות הידועה של הרמב"ם'. מתוך ניתוחו של הטכסט הוא מגיע למסקנה כי אין לראות בקביעת עיקרי האמונה אצל הרמב"ם תשובה לאילוצים סביבתיים:

But a careful study of the passages analyzed discloses no evidence that the "Thirteen Principles" were formulated primarily because of the influence of the times or for polemical reasons. Students of Maimonides are well aware of his general lack of interest in historical matters [...] The historical interpretation, it seems, can safely be ruled out (p. 136).

י.י. רוס (תש"ס), פורש הסבר שיטתי ומקיף של טכסטים, החושף את האהיסטוריות של הרמב"ם בתחומים המרכזיים. בכך מקבלת עמדתו הכללית של היימן אישור ואסמכתא. רוס פותח את מאמרו: "ברצוני להבהיר את השקפתו של הרמב"ם ביחס לחוסר חשיבותם היחסית של אירועי ההיסטוריה" (שם, עמ' 529). לאורך המאמר הוא מראה גם את השקפתו של הרמב"ם ביחס לחוסר חשיבותם היחסית של הלכי רוח ורעיונות תלויי היסטוריות. אין הרמב"ם, לפי הסבריו, יכול לעקוף את העיקר התשיעי של עצמו, על נצחיות התורה. הוא מסכם (שם, עמ' 542): "בכל זאת לא החשיב תופעות אלה [התקדמות המדע, לדוגמה] כבעלות נגיעה כלשהי לנצחיות התורה ומצוותיה, שאינן משתנות לעולם. כי מה שחשוב באמת אינו מה שקורה בעולם המעשה". טברסקי, בספרו המקיף על ההלכה של הרמב"ם (תשס"א), מסכם בהצגת עמדה 'שקולה' (כלשונו) הטוענת לקיומם של מקורות חוץ ומקורות פנים-יהודיים בפילוסופיה ההלכתית של הרמב"ם. אך בפועל, לאורך ספרו, הוא פורש עשרות טכסטים הלכתיים המבליטים תמונת עולם רמב"מית, הצומחת מן המקורות החז"ליים ועונה עליהם. לעומת זאת, חסרות דוגמאות טכסטואליות המעידות על השפעות חיצוניות בחיבורים ההלכתיים בספרו. כדי להבין את עמדתו העקרונית של הרמב"ם באשר להיסטוריות של העיקרים עצמם, כדאי לפנות להקדמותיו הידועות לשני חיבוריו ההלכתיים הגדולים: *הפירוש למשנה*, ו*משנה תורה*. מתוך ההיבט של הרמב"ם עצמו, כפי שהוא בא בהם לידי ביטוי, נמצאים כל הצדדים במחלוקת על אודות ההיסטוריציות שלו צודקים, אך במודוס חדש. עמדתו של הרמב"ם היא מטא-היסטורית הן ביחס לגורלו של עם ישראל שהוא חרד לו מאד, והן ביחס לגלגוליה של התורה שהוא חש אחריות עמוקה כלפי השתמרותה החיונית. הוא רואה אותם שלובים בגורלם זה בזה, בעיקר בצמתים ההיסטוריים הקריטיים. משום כך הוא חוזר ומשחזר את סדר 'מעתיקי השמועה' (מעבירי המסורה) בהקדמתו *למשנה תורה*, ומסביר

בהקדמה זו את טעמו של רבי (ר' יהודה הנשיא) לכתבה, אחרי שעברה במשך דורות רק על-פה. וכך היה הדבר תמיד עד רבינו הקדוש. והוא קיבץ כל השמועות וכל הדינים [...] ממש רבינו [...] וחיבר מהכל ספר המשנה [...] כדי שלא תשתכח תורה שבעל פה מישראל. ולמה עשה רבינו הקדוש כך ולא הניח הדבר כמות שהיה. לפי שראה שתלמידים מתמעטין והולכין, והצרות מתחדשות ובאות ומלכות

רומי פושטת בעולם ומתגברת, וישראל מתגלגלין והולכין לקצוות, חיבר חיבור אחד להיות ביד כולם כדי שילמדוהו במהרה ולא ישכח.

זאת עשה בחינת "עת לעשות לה' הפרו תורתך" [תהלים קיט, קכז] (מו"נ, "צוואת מאמר זה", קאפח, עמ' יג). שינוי נוסף רחב וקשה עבר על העם במאות השנים הבאות. הגלות התרחבה ו'גלתה תורה עמה'.

ואחר בית דין של רב אשי שחבר הגמרא [...] נתפזרו ישראל בכל הארצות פיזור יתר והגיעו לקצוות ואיים הרחוקים ורבנה קטטה בעולם ונשתבשו הדרכים בגייסות ונתמעט תלמוד תורה [...] מפני רחוק מושבותיהם ושבשו הדרכים הוצרך לכתוב גם את התלמוד (הקדמה למשנה תורה).

באותו מסלול, מסביר הרמב"ם, יש להבין גם את מפעלו ההלכתי הגדול שלו עצמו בקודיפיקציה של התורה שבעל-פה. ישראל עוברים עתה לפזה היסטורית מועצמת של רדיפות, השמדות ופיזור. ובזמן הזה תקפו הצרות יתירות, ודחקה השעה את הכל ואבדה חכמת חכמינו ובינת נבוינו נסתרה (שם).

הליכה בגלות קשה במיוחד, המתרגשת עתה, היא התמונה אותה צופה הרמב"ם כעתידו של העם ועתיד חכמת תורתו. עתיד בו כבר אין מי שיעמוד בפרץ (הרמב"ם הרי חי על בשרו ובשר אחיו

האהובים את רדיפות השמד של האלמוהדים). כך הוא מתנצל על חיבורו של משנה תורה : ומפני זה נעיתי חצני אני משה בן מימון הספרדי ונשענתי על הצור ברוך הוא [...] וראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורים. [לסיכום הוא מוסיף]: לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואחר כך קורא בזה [משנה תורה] ויודע ממנו תורה שבעל פה, ואינו צריך לקרוא ספר אחר ביניהם (שם).⁴⁷

הרמב"ם רואה את עצמו כחייל האחרון המנסה לעצור קטסטרופה העומדת להתרגש על עמו. עליו, היחידי, לעמוד בפרץ ולהציל את שניתן להציל. לכן הוא מלקט ממרחב סוגיות חז"ל את כל ההלכות, בכל התחומים, עורך אותן ופוסקן במשנה תורה. כך עלינו להבין גם את עריכתם וניסוחם של העיקרים כריכוז תכניה של האמונה היהודית, הפזורים ברחבי התורה שבעל פה, עריכתם ופסיקתם. האמונה היהודית אינה עומדת מעתה והלאה בפני פיתוייהן של דתות פאגניות על ההתלהבות והאכסטיטיות שלהן (אמונות 'הצאבה' בלשוננו), אלא בפני שתי דתות מונותאיסטיות שהתיאולוגיה הרציונלית שלהן מתפתחת ומתרחבת וכופה עצמה על מאמיני הדת היהודית במיוחד. לכן, קביעת עיקרי האמונה (עיקרי הידיעה), מתוך דברי חז"ל הפזורים, לא כצורך שעה עוברת, אלא ככניסה מצוידת מראש לפזה היסטורית חדשה, היא צורך השעה וצורך העתיד. "ומשום כך נעיתי חצני". פתיחתו ל"מאמר תחיית המתים" מגלה צורך זה עצמו

לכתיבתם של העיקרים בהדגשת פן נוסף :

ראינו שכן ראוי שנבאר בחיבורינו ההלכתיים יסודות הדת על דרך ההודעה לא על דרך הלמידות, כי הלמידות על אותם היסודות דרוש לה בקיאות במדעים רבים שאין חכמי התורה יודעים מהם מאומה כמו שבארנו במורה. לפיכך העדפנו שיהיו הדברים האמיתיים מקובלים אצל הכל, לא פחות מזה. לפיכך הזכרנו בהקדמת חבור המשנה יסודות שיש להיות בהם בדעה על הנבואה, וכן יסודות תורה שבעל פה, ומה שחייב כל רבני להיות בדעה על תורה שבעל פה. ובארנו בפרק חלק יסודות הקשורים בראשית ובאחרית, כלומר מה שקשור ביחוד [יחוד ה'] ובעולם הבא עם שאר יסודות התורה. וכך עשינו גם בחבור הגדול המכונה משנה תורה [...] וכל זה נבנה על יסודות דתיים, ולא ישליכו ידיעת ה' אחרי גבם (אגרות הרמב"ם, קאפח, תשל"ב, עמ' עב-עג).

לפי פירוט הנושאים מתכוון פה הרמב"ם בדיוק לייג העיקרים. שוב עולה החלוקה לשניים : הלומדים מתוך הכשרה קודמת בדרך העיון, הנרמזים ברקע, לעומת יתר לומדי התורה. המשותף ביניהם הוא, שכולם חייבים לקבל בדרך ההודעה את יסודות הדת. מכיוון שחובת ידיעתם וקבלתם חלה על הכל, חשוב במיוחד שיהיו נגישים לכל. זאת ראינו כבר במתאר הרחב של המורה,

המדגיש כי עיקרי האמונה חלים על כל מאמין, ואין דרך לעוקפם. אברבנאל מסכם לקראת סוף ספרו ראש אמנה (כג): "בחר הרב [...] ללמד אותם דרך קצרה אותם הדברים שיש בהם מהחכמות [...] באופן שישתלמו כל בני האדם ואפילו עמי הארץ בקבלת אותם האמונות". עתה תובן גם תחינתו של הרמב"ם בסיכומם של העיקרים: "וחזור על דברי אלה פעמים רבות ותתבונן בהם היטב" (ההקדמה לפרק חלק). עתה מתבררת גם פנייתו אל הלומד, כדי להאיר את עיניו באופנים של העיקרים.

וכבר הארכתי בדברים מאד ויצאתי מענין חבורי, אלא שעשיתי כן לפי שראיתי שזה תועלת באמונה [פי אלאעתקאד]. לפי שאני אספתי לך דברים רבים מועילים המפוזרים בחיבורים רבים וגדולים [חז"ל] היה בהם מאושר [קרי: זכה מהם לעולם הבא; ובא"ת: "והצלח בהם"] (שם).

הגשר בין הקדמתו זו לפרק חלק (היצירה המוקדמת) להקדמתו למשנה תורה, מתוח וגלוי. הרמב"ם מבטא את הראייה הכוללת שלפיה הוא הולך בעקבות חכמי המשנה והתלמודים, אשר פסקו לעצמם פסיקה הלכתית עקרונית, בכתיבתה של תורה שהיא מטיבה – 'על-פה'. הוא מניח, כי ברקע חיבורם עמדה אותה תפיסה מטא-היסטורית, עם אותה תודעת שליחות, אותה אימץ הרמב"ם בכתיבת משנה תורה ובניסוחם של י"ג העיקרים.

* * *

מהו טיבם של העיקרים מצד תוכנם, ומהו מעמדם "כיסודות תורתנו"? תשובות פרשניות שונות לעיקרי הרמב"ם ניתנו בעיקר בתקופת ספרד הנוצרית, כפי שציינו. הרמב"ם עצמו אינו מסביר במפורש מהו 'עיקר לתורה', לכן טבעי הוא שממשיכי דרכו ניסו להתייחס לשאלה זו (נתמקד בחשובים לענייננו בלבד). ר' חסדאי קרשקש (רח"ק) (תש"ן) מקדיש חלק נכבד מספרו אור ה' להבהרת עיקרי התורה, טיבם ואופן בחירתם. הוא יוצא מן הנתון (עליו חייבים חכמים להגן במיוחד בתקופתו) של 'תורה מן השמים' ושואל: מה הן ההנחות התוריות היסודיות אותן חייבת אמונה 'בתורה מן השמים' לקבל? כתשובה הוא בונה מערכת דדוקטיבית הירארכית של יסודות האמונה. הרוי (האנציקלופדיה העברית, 1971, כרך 5, עמ' 1083) ורוזנברג (1977, עמ' 22) מסבירים את ההגיון הפנימי של המערכת שלו כאנלוגית ללוגיקה הקנטיאנית. הרוי משווה אותה לשורת מסקנות הנובעות אנליטית מניתוח המושג 'תורה מן השמים'. רוזנברג מקביל אותם למסקנות הנגזרות בדוקציה טרנסצנדנטלית לתורה שבהתגלות, כחליצת התנאים ההכרחיים שלה. רח"ק עצמו בונה לוח של שלושה שלבים לעקרונות לפי הסדר היורד של עקרוניותם: שורשים, פניות ואמונות אמיתיות, שלתוכם מכנס רח"ק את כל עיקריו של הרמב"ם, ואף מוסיף עליהם. תלמידו, ר' יוסף אלבו, חיבר את ספר העיקרים, הממוקד בעיקרי האמונה של הרמב"ם. גם הוא בונה אותם

כמערכת של שיטה כעין דדוקטיבית-הירארכית. פתיחתו מבארת את עצם הצורך בעיקרי אמונה: והיו הדעות האמתיות והמעשים המשובחים א"א [אי אפשר] שיושגו אל נכון מצד השכל האנושי, להיות שכל האדם לואה מהשיג הדברים על אמתתם [...] חייב בהכרח שימצא דבר הוא למעלה מהשכל האנושי, ועל ידו יוגבלו המעשים המשובחים ויושכלו הדעות האמתיות (ספר העיקרים, פתיחה).

במאמר הראשון הוא עובר להסביר את מושג המפתח 'עקר'. עקר שם הונח על דבר שעמידת דבר אחר וקיומו תלוי בו ואין לו קיום זולתו. ומזה הצד יפול השם [עקר] על השרשים והיסודות שעמידת הדת וקיומה תלוי בהם (שם, מאמר א', ד). כי אין ראוי למנות עקר אלא מה שלא ידומה תורה אלהית זולתו. ולא שורש אלא המתחייב לעיקר בהכרח (שם). ותחת כל עקר מאלו שרשים וסעיפים משתרגים ומסתעפים מן העקר ההוא (שם).

גם אצלו בולטת התפיסה האכסיומטית של ה'תורה האלוקית' והדגשת חשיבותן המכוננת של העיקרים לתורה, לכל פרישתה, הן לגבי כל המעשים, והן לגבי הדעות. התורה מאולצת, אפוא, להאמנות יסוד. ר' אלבו מצמצם את עיקריו של הרמב"ם לשלושה: "מציאות ה', ההשגחה לשכר ועונש ותורה מן השמים" (שם). הללו תואמים בדיוק את שלוש החטיבות של י"ג עיקריו של הרמב"ם, אך בשינוי של הקדמת ההשגחה (החטיבה השלישית) לתורה מן השמים (החטיבה השנייה). עניין זה הוא משמעותי (יידון חלקית בפרק הבא). משלושה עיקרים אלה מסתעפים השורשים הפרוטים. בצמצום זה בולטת גישתו האכסיומטית, בהקפדה על אי-הנגזרות של העיקרים, בעוד שעיקריו של הרמב"ם בולטים בכך שחלקם ניתנים להיגזר מחלקם.

אברבנאל בספרו ראש אמנה, תוקף את הגישה האכסיומטית לעיקרים, המייצגת, לדעתו, את הדגם של מבנה המדעים, שהם חיצוניים לדת. וחכמי אמתנו אחרי אשר התערבו בגויים בעיון ספריהם וידיעת חכמותיהם למדו ממעשיהם והעתיקו דרכיהם וענינם בתורה האלהית [...] בהנחת התחלות ושרשים אשר עליהם תסוב (פ.כג). המדעים, אכן, זקוקים לתשתית שתצדק אותם "ויתבארו אותם התחלות [יסודות המדעים] בחכמה אחרת כוללת ממנה או שתהיינה מבוארות בעצמם כמושכלות ראשוניים" (שם). אך כל אמונותיה ומצוותיה של 'התורה האלהית' ניתנו אחת לאחת ממצנה אלוקי, והן מצודקות אחת לאחת ישירות ממנו. זה הבדל מעניין בין 'התורה האלהית' והמדעים מתוך ההיבט של מבנה הציודוק.

אמנם התורה האלקית אלקים הכין דרכה לעמו על צד הקבלה והאמונה כפי מה שראה הכרחי לשלמותו. ולזה לא נצטרך להניח בה אמונות יותר עקריות [...] שהתורה האלהית באמונותיה כולה אמת, וכל מצותיה נצטוו מן השמים והאמונות והקיום שוה בכל האמונות ובכל המצות כקטון כגדול כמות זה כן מות זה (שם).

אין ציודוק לעיקרי אמונה בדת שקיבלה ממקור אלוקי כל פרט ופרט באופן ישיר, ובכל זאת: ואילו הייתי בוחר בהנחת עקרים לתורה האלהית לא הייתי מניח כי אם עיקר אחד, והוא חדוש העולם, לפי שהוא השרש והיסוד אשר עליו תסוב התורה האלהית ופנותיה כולם (שם, פ.כב).

חידוש העולם הוא היסוד ממנו תתיילד אפשרות הנסים, ועצם ההתגלות במתן תורה.

טברסקי (תשס"א), העוסק במשנה תורה, אינו דן בעיקרים במפורש, אך בפרק הפילוסופי-הלכתי של ספרו (הפרק הששי, עמ' 267-378), הוא פורש את הקונצפציה שלו על העיקרים.

תמונתו במובהק אינה הירארכית ואינה אכסיומטית.

השורשים התיאולוגיים והנחות היסוד שעליהם מושתנות ההלכות המעשיות, הם מרכזן הסמוי מן העין [...] כך אנו מצויים להבין את הציורף 'יסודי התורה' גם במשנה תורה. היחס [בין היסודות להלכות] הוא אופקי וסינכרוני יותר משהוא מאונך ודיאכרוני (עמ' 271). היסודות עומדים בזיקה מהותית עם כל המצוות בעת ובעונה אחת. הם מזווגים במלוא כל עולמה של ההלכה (שם, שם, הע' 12).

היחס האופקי-סינכרוני מדגיש ש"הלכות יסודי התורה" שהן הקובץ הראשון במשנה תורה, מהוות מרכיב מכונן של כל מצווה בפרטיותה, לא באופן מרכזי נגזר ולא באופן מתפתח. הן ההופכות מעשה למצנה שניתנה ממצנה בתורה אלוקית. בכך הן פנימיות לכל ההלכות. בכך נדחית פרשנות היסטוריציסטית. הרמב"ם עצמו אינו רואה צורך להסביר מהו 'עיקר': האם העיקרים מתכנסים למערכת, או הם תשתית למערכת, ומדוע נבחרו עיקרים אלה ולא אחרים. טיבם של

עיקריו מתברר פשוט מן ההקשר. הם משמשים הקדמה למשנה הראשונה בפרק חלק, והרי הם פירוש לה, ותו לא.⁴⁸

[המשנה פותחת:] כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא שנאמר: "ועמד כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ" [ישעיה ס, כא] ואלו שאין להם חלק לעולם הבא. האומר אין תחית המתים מן התורה ואין תורה מן השמים ואפיקורוס.

שלושת הקטיגוריות של הנידחים מן העולם הבא במשנה, מקבילות לשלושת חטיבות העיקרים של י"ג העיקרים. בהם מתפרטים היתר. היסודות הפרוטים אינם אלא פירוט של שלושת הטיפוסים המפסידים חלקם לעולם הבא במשנה. נמצא, שמגמת הרמב"ם בבחירתם של העיקרים אינה אכסיומטית, דדוקטיבית או מכוננת. היא פשוט פרשנות למשנה, ופסיקה על פיה. הרמב"ם מפרש, אפוא, 'עיקר', כמה שקבלתו מתנה, לפי המשנה, זכיה בעולם הבא. חמשת העיקרים הראשונים מסבירים אמיתות יסודיות על אודות הא-ל עצמו, ללא מילת פתיחה, והם: מציאותו ית' (העיקר הראשון), ייחודו (השני), אי גשמותו (השלישי), קדמותו (הרביעי) והחובה לעבוד אותו בלבד (החמישי). שני העיקרים הראשונים נמנים כשתי המצוות הראשונות בספר המצוות וחוזרים ומוסברים בהיסוה"ת (א, א-ז). את העיקר הראשון לומד הרמב"ם מ"אנכי ה' אלקיך" (שמות כ, ב), את השני – מ"שמע ישראל" (דברים ו, ד). העיקר השלישי – אי גשמותו מוסבר בהרחבה בהיסוה"ת (א, ז-יא), ושם גם מתבהרת הקשריות הפנימית בין העיקר השני לשלישי. דרך ניתוח מושגי לומד הרמב"ם את העיקר השני (אחדותו) מן הראשון (אלוקותו) והשניים הבאים (אי גשמותו ואין סופיותו בזמן) מן השני (שם). "הפירוש" על היסוה"ת (א, א) לומד ממיקומם של ארבעת העיקרים הראשונים, שהם האמיתות העליונות על אודות הא-ל, הנמנות בפתיחת משנה תורה, את חשיבותם התשתיתית דווקא כהנחיות של ידיעה. זו הסיבה גם לחשיבותו המיוחדת של ספר המדע, הפותח את משנה תורה.

ספר ראשון והוא ספר המדע, קראו 'ספר המדע', לפי שכלל בו מצות התלויות במחשבה ובמדע ובדעות והלכות ראשונות – הלכות יסודי התורה. קראן כך לפי שאם לא יתאמת מציאות השם ושהוא יודע מעשה בני האדם לא תהיה האמנה בתורה ("הפירוש" על היסוה"ת א, א).

מתברר, לפי "הפירוש", כי ארבעת העיקרים הראשונים אודות הא-ל אכן מהווים תנאי הכרחי להיות אדם מקבל תורה, בהתאם למתפרש בפתיחת היסוה"ת. אותה הדגשה מביא הרמב"ם עצמו בפתח ספר המדע:

ספר ראשון אכלול בו כל המצות שהם עיקר דת משה רבינו ע"ה, וצריך אדם לידע אותם תחילת הכל, כגון יחוד השם ואסורי עבודת כוכבים. וקראתי שם ספר זה ספר המדע.⁴⁹

בפתיחתו זו לספר המדע, אין הרמב"ם מבסס את תוקפן של אמיתות היסוד התוריות בדרכי הוכחה שכלית (מלבד הרמיזה להוכחה הקוסמולוגית בהיסוה"ת א, ה), אלא בעגינתן של אמיתות אלו בנבואה (הדיון במקורה ובטיבה של הנבואה מרוכז בהיסוה"ת פ.ז כולו, ובמו"נ, ח"ב לב-הסוף). "הפירוש" (שם) מוסיף כי ישנו יתרון גם בהוספתן של הוכחות שכליות, כי דרכן מקבלת השכיחה בפן ההיסקי שלה חיזוק נוסף.

כשנשמע מופת אחד מאלו העיקרים, יסמוך הלב בו ותתחזק האמונה ("הפירוש" על היסוה"ת א, א).

לעיקר הרביעי, קדמותו של הא-ל, הוסיף הרמב"ם מאוחר יותר, על הגיליון, את בריאת העולם יש מאין, הוספה שנתקבלה על-ידי אנשי המחקר כאמינה.⁵⁰

ודע כי היסוד היותר גדול של תורת משה רבינו, הוא היות העולם מחדש, המציאו ה' ובראו אחר ההעדר הגמור (רמב"ם, פה"מ הקדמה לפרק חלק, שילת, תשנ"ו, עמ' קמב. להסבר, ראו שם, עמ' קצה-קצט).

יסוד זה של בריאת העולם אינו בר-הוכחה כקודמיו לפי דברי הרמב"ם אך גם אינו בר-הפרכה

(ראו את הדיון בבריאה במו"נ, ח"ב:יב-כב). הפירוש מסבירו:

והעיקר הרביעי והוא שהעולם חדש לא נמצא עליו מופת אמיתי, לפיכך אנו מחויבים שנאמין בו מדרך הקבלה, קבלת הנבואה שהנבואה למעלה מן המופת ("הפירוש" על היסוה"ת א, א).

קבלה זו אין מובנה רס"גי, כקבלה מן המסורת, אלא רמב"מי. מובנה – קבלה בדרך של נבואה מן המנבא. מארבעת העיקרים הראשונים נלמד העיקר החמישי: "שהוא יתעלה הוא אשר ראוי לעבדו ולרוממו" (הקדמה לפרק חלק, העיקר החמישי). עיקר זה אינו מתייחס רק לחיוב לעבודתו ית', אלא מדגיש את הבלעדיות של מושאה. "ואין עושין כן למה שלמטה ממנו במציאות מן המלאכים והכוכבים [...] אלא כלפיו יתעלה יכוונו המחשבות ויניחו כל מה שזולתו" (שם; העניין נדון גם בהלכות עבודת כוכבים, במיוחד בפרק ב, א).

היסוד הששי, השביעי, השמיני והתשיעי מאשרים את הנבואה ואת התורה שניתנה בנבואה כאלוקית וכנצחית. היסוד הששי – מציאותה של נבואה בבני אדם, פותח בצווי עקיף: "והוא לדעת" (יבאן יעלם). השביעי מבסס את נבואתו של משה רבינו, השמיני את קבלת התורה דרך נבואתו של משה מן הא-ל המנבא, וכך גם התורה שבעל פה: "וכן פירושה המקובל גם הוא מפי הגבורה". היסוד התשיעי טוען לנצחיותה של התורה. היסוד השביעי והשמיני פותחים גם הם בציווי עקיף: "והוא שנדע" (הפעם: 'אן יעתקד') (קאפח מתרגם פה באופן טבעי, בגלל ההקשר "והוא שנאמין", כך גם שילת). כבר ראינו את מובנו המיוחד של 'אעתקאד', בסעיף הראשון לפרק זה. הכרעתו של הרמב"ם לפתוח ב'עקד' ביסוד השביעי והשמיני בלבד (ביטוי זה אינו מופיע בעיקרים האחרים) מרמז על ייחודיותם של שני יסודות אלה. הם מבססים את נבואתו של משה ואת התורה כתורה אלוקית שניתנה בנבואתו. אצל הרמב"ם התורה היא מעגל המציאות בו שרויים כל העיקרים, כל הדעות האמיתיות וכל ההלכות, כפי שהתקבלו בנבואה. לשון אחר: התורה כאלוקית היא הטופוס בו מתרחש כל היתר אצל הרמב"ם. העיקרים השביעי והשמיני מבססים את מקורה של התורה בנבואתו של משה, ומכאן את קדושתה. ניסוחם הוא הארוך והמפורט ביותר. טענתו המפורסמת של הרמב"ם בדבר קדושתה של כל מלה בתורה מופיעה בעיקר השמיני:

ואין הבדל בין "ובני חם כוש ומצרים" [בראשית י, ו] "ושם אשתו מהיטבאל בת מטרד" [שם, לו, לט] או "אנכי ה'" [שמות, כ, ב] ו"שמע ישראל" [דברים י, ד], הכל מפי הגבורה, והכל תורת ה' תמימה, טהורה, קדושה, אמת (הקדמת הרמב"ם לפרק חלק, שילת, תשנ"ו, עמ' קמד).

הנבואה ונבואת משה כיסוד התורה מוסברת באריכות ומוכרעת גם בהיסוה"ת (פרקים ז, ח, י) ונידונה באריכות גם במורה (ח"ב:לב-הסוף). היסוד השמיני מוסבר בהיסוה"ת (ט).

הקבוצה האחרונה מקבצת את ארבעת היסודות האחרונים, המתייחסים לגמול: ידיעת הא-ל את כל מעשיו של כל אדם ואדם (היסוד העשירי), השגחתו על בני האדם והגמול על מעשיהם (האחד-עשר) (הסברם המפורט במורה הנבוכים, ח"ג:טז-כו והסברם המרוכז – בהיסוה"ת ב, ט). ימות המשיח כגמול הוא העיקר השנים-עשר, ותחיית המתים כגמול – השלושה-עשר. גם הם

מוסברים ללא פתיחת פניה, לבד מן היסוד הי"ב – ימות המשיח, הפותח ב"להאמין ולאמת" (קאפח), ובמקור: "אלאימאן ואלתצדיק". 'להאמין' המופיע בעיקר זה (במקור) הוא הופעתו היחידה בפרשת העיקרים. ייחוד זה הוא, ללא ספק, רב-משמעות. העיקר הי"ג, תחיית המתים, אינו מוסבר כלל, כיוון שהוא נידון בהרחבה בפתיחה לעיקרים. ייחודו של העיקר הי"ב אינו בהיותו האמנה המביעה אמת תיאולוגית. הוא מדבר על עובדה עתידית, שקיומה והתממשותה **מותניים בהאמנתו** של המאמין בה. זו ייחודיותו של עיקר זה. התופעה הלשונית הבולטת בכל ההקדמה הארוכה לפרק חלק (שמרכזה י"ג העיקרים) היא, שאין נגזרות מן השורש הערבי א-מ-ן מופיעות בה כלל, לבד מן העיקר הי"ב. בהקשרים שהיינו מצפים להן מופיעות נגזרות של ע-ק-ד – לדעת. קאפח וגם שילת תרגמו אותן לא-מ-ן העברית ונגזרותיה. הנה חוזרת אותה תופעה לשונית בסטיה שסטו גדולי המתרגמים משפת המקור בהקדמה זו, כפי שמצאנוה ב'פרק האמונה' *במורה* (ח"א:ג). עמדת הרמב"ם היא כי את העיקרים יש לדעת אך גם לאמץ ודאות באשר לאמיתותן (כ: ע-ק-ד).⁵¹ אין הרמב"ם פורש את נימוקו להחלפת אמונה בידיעה. אך עיון בכתבי הקודש מראה בעליל כי אין בהם נגזרת, ולו אחת, משורש א-מ-ן בצורת הציווי. **אין ברחבי התנ"ך ציווי על אמונה**, אך יש ציוויים על ידיעתן של אמיתות יסוד על אודות הא-ל (כפי שנפגוש לקראת סופו של דיון זה).

תוכנם של העיקרים מצביע על התחלקותם לשלושה נושאים מרכזיים: עיקרים אודות הא-ל, אודות הנבואה והתורה, ואודות הגמול. הרשב"ץ (ש"ן) הוא זה שהציע חלוקה זו לראשונה (ב"אוהב משפט", ח), והיא התקבלה אחריו כטבעית וכממצה. ראינו כי ר' יוסף אלבו (תשנ"ב) מקבל חלוקה זו כמכוננת את עיקריו שלו.⁵² א. שביד (1970, עמ' 93-97) במאמרו על עיקריו של הרמב"ם, מעלה אנלוגיה מעניינת. הוא סובר ששלושת החטיבות של העיקרים תואמות עניינית את שלושת חלקיו של *מורה הנבוכים*. חלקו הראשון של *המורה* עוסק בעיקר בבירור עניינה של האלוקות, ובהרחקת גשמות והיפעלות ממנו כעבודה זרה. החלק השני מתמקד בעיקר בנבואה והסברה, והשלישי בעיקר בידיעתו והשגחתו של האלוך. באופן כללי זה אכן המבנה של *המורה*, אם מפרשים רעיונות נוספים כנלווים בלבד. ביסוד העניין מתברר, כי חלוקה זו משוקעת בעיקריו של הרמב"ם עצמו, שהרי י"ג העיקרים הם פירוש למשנה הראשונה בפרק חלק הצמוד לשלושת סוגיה.⁵³ ה'אפיקורוס' במשנה, הוא הכופר באמיתות על אודות הא-ל, שהם עיקריה של החטיבה הראשונה. 'האומר אין תורה מן השמים' – הוא הדוחה את עיקרי החטיבה השנייה, הנבואה והתורה, ו'האומר אין תחית המתים מן התורה' – את השלישית, הגמול, כפי שהתברר.

בפרק השלישי בהלכות תשובה (ו-ח) חוזר הרמב"ם ומונה את עיקריו (בשינוי אחד) וממיינם בעצמו, על פי טיפוסים הדוחים אותם, במקביל למשנה בפרק חלק. הוא משתמש במונחים חז"ליים

מובהקים ומגדירים (אכסטנסיונלית) בהתאם ל"יג עיקריו:

ו: ואלו הן שאין להן חלק לעולם הבא. המינים [הדוחים את חמשת העיקרים הראשונים, כפי שהוא מונה בהמשך ג, ז] והאפיקורסין [הדוחים את הששי, השביעי והעשירי, שם, ח] והכופרים בתורה [הדוחים את העיקר השמיני והתשיעי, שם, ח] והכופרים בתחית המתים ובביאת הגואל [שם, י].

חלוקה זו מציבה את שני העיקרים האחרונים מן הייג כחטיבות לעצמן (של כופרים). ההקבלה לניסוח העיקרים בהקדמה למשנה בפרק חלק ברורה. דרך ניסוח העיקרים לפי טיפוס הדוחים, בהלכות תשובה מתברר מעמדם ההלכתי של העיקרים, שהרי אינם מצוות. מתברר כי אמיתות היסוד הן המתנות את עצם היות האדם בר-מצוות. בלעדיהן שמירת כל המצוות והחזקה בכל יתר האמונות אינן בגדר שמירת מצוות של תורה. לשון אחר: העיקרים מהווים את פסוקי המסגרת המכוננים את לשון התורה, כלליה והנחיותיה. לכן קושר הרמב"ם בפסיקתו את קבלתם של ייג העיקרים עם השתתפות בכלל ישראל כציבור. מדוע קשר הרמב"ם את עיקריו לחלקו של האדם לעולם הבא? התשובה לשאלה זו, אין פשוטה ממנה. הרי עוסק הוא בפירושה של המשנה והמשנה היא הקושרת את כל ישראל המוחזקים למאמינים בעיקרים, לזכות לעולם הבא. בהלכות תשובה (ג, ה) הוא קושר את הכרעתו זו לראשית המשנה בפרק חלק:

וכן כל הרשעים שעונותיהם מרובין דנין אותם כפי חטאתיהם ויש להן חלק לעולם הבא. שכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא אף על פי שחטאו. שנאמר: "ועמד כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ [ישעיה ס, כא, הוא הפסוק שמביאה המשנה בחלק כאסמכתא]. "ארץ" זו משל, כלומר, ארץ החיים והוא העולם הבא (קאפח, עמ' רט).

הרמב"ם מסיק מלשון המשנה, הפותחת בפסוק אוניברסלי "כל ישראל" את הכלל שגם חוטאים ופושעים מישראל יש להם חלק לעולם הבא, שהרי גם הם בכלל 'כל ישראל'. השוואת הטווח של 'כל ישראל' ושל 'מקבלי החלק', היא העומדת להכרעה הלכתית.⁵⁴ פסיקתו היא שגם חייבי מיתות בי"ד יש להם חלק לעולם הבא. אך לא כן החוטאים ב'דיעותם', בקבלת היסודות התוריים. הדוחים הללו אינם ברי-מצוות כלל. הם הוציאו עצמם מן המסגרת, כלומר – מ'כלל ישראל'. הקשר המיוחד בין קבלת העיקרים והזכות לחלק לעולם הבא מבטא שכבת עומק ביסודות תפיסתו של הרמב"ם את הנפש ואת השכילה. בדיונו על העולם הבא באותה הקדמה לפני הצעת העיקרים, הוא מסכם:

וכיון שנעשה אדם שלם הרי ממעלת האדם שלא יעכבנו מעכב שתתקיים נפשו בקיום מושכלה וזה הוא העולם הבא (קאפח, עמ' רח).

הרמב"ם מעלה בזה טיעון סמוי, שהוא עצמו אינו מנהיר את מושגיו: 'האדם השלם', אדם כאדם, ממהותו אינו בר-כליה כי שכלו שנקנה אינו בר-כליה.⁵⁵ לכן הוא פוסק (בהלכות תשובה ג, ה): "וכן חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא". האדם השלם אינו מתואר בהקדמה לפרק חלק כנביא, או כבעל השגות עליונות, אלא כאדם מן השורה, שהוא ביסודו בן עולם הבא, 'ונפשו מתקיימת בקיום מושכלה', כאשר הוא מאמץ ומבין את עיקריה של התורה.

והוא שאם כבר האמין שיש מדע שהגיע אל הנביאים מאת ה' הודיעם בו שהמעלות הם כך וכך והמגרעות כך וכך הרי הוא חייב מצד היותו אדם ישר להתקרב אל המעלות ולהתרחק מן המגרעות, ואם עשה כן הרי נשלם הענין האנושי (שם, עמ' רח). אלא יהא מונעו ממנו עצמו, רצוני לומר: צורתו האנושית (שם).

אדם זה אינו ישר גרידא. ישר הוא, אם הוא מיישם בחייו את המעלות ודוחה את המגרעות שהוא חייב בהן, כפי שנודעו בנבואת הנביאים. בזה 'נשלם בו הענין האנושי' שהיא צורת האדם כאדם. פנימיותו האותנטית, ולא כוח חיצון, ימנענו מנפילות. ולכן התמדת קיומו בעולם הבא אינה אלא טבעית, היא המשך לחייו בעולם הזה.

פסיקתו של הרמב"ם החותמת את הקדמתו לפרק חלק היא:

וכאשר יהיו קיימים לאדם כל היסודות הללו ואמונתו [אעתקאדה] בהם אמתית הרי הוא נכנס בכלל ישראל, וחובה לאהבו ולחמול עליו וכל מה שצוה ה' אותנו על זה מן האהבה והאחווה, ואפילו עשה מה שיכול להיות מן העבירות מחמת תאוות והתגברות יצרו הרע, הרי הוא נענש לפי גודל מריו ויש לו חלק [...] וכאשר יפקפק אדם ביסוד מאלה היסודות הרי זה יצא מן הכלל וכפר בעיקר ונקרא מין ואפיקורוס [...] וחובה לשנותו ולהשמידו (שם, עמ' רטז, ריז).

בכך מסתמך הרמב"ם על דברי חז"ל הפזורים בכתביהם, שהתנערו באופן פסקני מן ה'מינים' והמוסרים שהתרבו בימיהם. הכרעתו של הרמב"ם פוסקת פסיקה עבור יתר אחיהם, שיתרחקו מהם כדי שלא ידבקו בדעותיהם. לפי פסיקה זו נשארת המשנה בשלמותה, ללא חריגים: "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא. שנאמר: 'ועמד כולם צדיקים'". אלה שהוציאו עצמם מכלל 'מקבלי החלק', הוציאו עצמם בכך גם מ'כלל ישראל'. עדיין הטווח של שתי הקבוצות אינו חופף. שהרי, כפי שראינו (הלכות תשובה ג, ה), גם חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא. סיומו של הדיון בעיקרים בהלכות תשובה (ג, יד) פותח פתח גם לכופרים ולמפקפקים, ומכניסם שוב לכלל ישראל:

כל אחד ואחד מעשרים וארבעה אנשים אלו שמנינו אע"פ שהם מישראל אין להם חלק לעולם הבא. [...] במה דברים אמורים שכל אחד ואחד מאלו אין להם חלק לעולם הבא, כשמת בלי תשובה, אבל אם שב מרשעו ומת והוא בעל תשובה הרי זה מבני העולם הבא. שאין לך דבר שעומד בפני התשובה. אפילו כפר בעיקר כל ימיו ובאחרונה שב יש לו חלק לעולם הבא שנאמר: "שלוש שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו" [ישעיה נז, יט].

ה.3. היכן מסתתרת אמונתו של הרמב"ם?

אמונה במציאות הא-ל הינה מצוה פרוטה אצל הרמב"ם, אחת מתרי"ג, אותה הוא מונה בראש מניין המצוות בספר המצוות שלו.

מצוה א: הוא הצווי אשר צונו להאמין [באעתקאד] האלהות והוא **שנאמין** [אן נעתקד] שיש שם [במציאות] עלה וסבה הוא פועל לכל הנמצאות והוא אמרו: "אנכי ה' אלקיך" [שמות כ, ב] (קאפח, תשי"ח).

כך תירגם גם ר' משה אבן-תיבון. ר' שלמה אבן-איוב תירגם: 'בהאמנת האלהות'. הרמב"ן (1194-1270) בהשגותיו על ספר המצוות מאזכר 'באמונת האלהות'. קאפח, המתרגם המודרני, תירגם במהדורתו הראשונה לסה"מ (תשי"ח) 'להאמין האלהות', ובשניה (תשל"א) 'בידיעת האלהות'. הוא מוסיף לכך (שם) הערת הסבר (עמ' נח, הע' 1).⁵⁶ מצות אמונה זו, המסתמכת על "אנכי ה' אלקיך" (שמות כ, ב), הפותחת את עשרת הדיברות ומצווה על אמונה במציאות הא-ל, פשיטא שתהא פותחת גם את מניין התרי"ג בסדר של הרמב"ם. עם זאת אנו לומדים כי נמצאו עוררין עליה בין חכמי תורה ראשונים. זאת, לא על חשיבותה ולא על מיקומה כראשונה אלא על עצם מנייתה כמצוה. הערעור המנומק הראשון מנוסח בבהירות על-ידי הרמב"ן בהשגותיו על סה"מ. בהסבירו את הכרעתו של הבה"ג ('בעל הלכות גדולות', ר' שמעון קיירא, 841-?) שלא למנות את הדברה הראשונה "אנכי ה' אלקיך" כמצוה מתרי"ג⁵⁷ הוא מסביר:

אבל האמונה במציאותו יתעלה שהודיענו באותות ומופתים ובגילוי השכינה לעינינו הוא העיקר והשורש שממנו נולדו המצוות לא ימנה בחשבון (מהדורת שעוועל, תשמ"א, עמ' קנא).

טענתו של הרמב"ן היא כבדת משקל. אמונה ב'מציאותו' הינה תנאי הכרחי המתנה את כל יתר המצוות כמצוותיו של הא-ל, לכן אין התנאי עצמו יכול להימנות כמצוה פרטית אשר לה הוא תנאי. לשם חיזוק מביא כאן הרמב"ן את המשל מן המכילתא (מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו, פרשה ו'):

משל למלך שנכנס למדינה אמרו לו עבדיו גזור עליהם גזירות אמר להם לאו כשיקבלו מלכותי אגזור עליהם גזירות שאם מלכותי אינן מקבלים גזירותי היאך מקיימים כך אמר המקום לישראל "אנכי ה' אלקיך". "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני". אני הוא שקבלתם עליכם מלכותי במצרים אמרו לו ה' כשם שקבלתם מלכותי קבלו גזירותי "לא יהיה לך" (שם).

הרמב"ן, בהגנתו על בה"ג מציג בשמו תפיסה עקרונית. קבלת אלוקותו ('מלכותי') אינה יכולה להיכלל בתוך מערכת המצוות, אותן היא מקדימה, אותן היא הופכת למצוותיו של המלך ('גזירות'). מערכת המצוות מוצגת בכך מצדם של המקבלים. חיזוק לדבריו ניתן למצוא בצורה הדקדוקית של הדיבר 'אנכי'. הוא מופיע בפסוק חיווי ולא בפסוק ציווי, ותוכנו עצם התגלותו של הא-ל והזדהותו. אברבנאל מאיר עינינו בצד נוסף בצורה הדקדוקית של פסוק 'אנכי'. הוא נאמר בגוף ראשון יחיד, ואינו פונה אל הנוכח מולו. "כמדבר בעד עצמו"⁵⁸ (פירוש אברבנאל על התורה, על אתר). בכך שונה פסוק זה מכל יתר פסוקי הציווי בתורה. לעומתם, הרמב"ם רואה את התורה מצד עצמה, במדיום הטהור שלה, כמערכת סגורה ושלמה. מסגרתה ותנאיה, גם הם בתוכה. כך גם האמונה במציאות הא-ל, היכולה להיות רק מצוה בתוך התרי"ג. ר' אברהם אבן עזרא (?-1164) בפירושו על התורה (על הפסוק בשמות כ, ב) הסביר את חשיבותו של דיבר זה דווקא כמצוה. הוא

מחלק את המצוות לשלוש קטגוריות: מצוות הלב (מצוות רגש ודעת), הלשון והמעשה.⁵⁹ מצוות הלב הם העיקרים הנכבדים על כלם. [...] והנה זה הדבור הראשון הוא עיקר כל התשעה הדברים הנכתבים אחריו. והוא קרוב ממצוות הלב. וטעם זה הדבור שיאמין ותהי' אמונת לבו בלי ספק כי זה השם הנכבד שהוא נכתב ולא נקרא הוא לבדו אלקיו ["ה' אלקיך"]. והנה זה הדבור האחד שאמר השם הנכבד כולל כל מצוות הלב והלשון והמעשה. כי מי שאינו מאמין בלבו בשם אין עליו מצוה [כלשהיא].

נימוקו של הרמב"ן, באסמכתא מן המכילתא, לדחות 'אנכי' ממעמד של מצוה, הוא עצמו נימוקו של הראב"ע לקבלו כמצוה. זאת, משום שהיא התנאי למצוות. בנוסף, יש בה חידוש אמוני הנלמד בה: שני שמותיו של הא-ל המופיעים בפסוק זה מורים על עצם זהה, ומתבררת אחדותו.

הרמב"ם עצמו כאילו עונה מראש להגנתו של הרמב"ן על הבה"ג, מתוך דרשתו של רבי שמלאי

במסכת מכות (כג ב; כד א).

דרש רבי שמלאי שש מאות ושלש עשרה מצוות נאמרו לו למשה [...] אמר רב המנונא מאי קרא "תורה" צוה לנו משה מורשה" [...] [דברים לג, ד] **תורה** בגימטריא שית מאה וחד סרי הוי [שש מאות ואחת עשר הן] 'אנכי' ו'לא יהיה לך' מפי הגבורה שמענום [ומכאן מסקנתו] הנה נתבאר לך כי 'אנכי ה' מכלל שש מאות ושלש עשרה (סה"מ מצוה א).

כך נמצאים דברי רבי שמלאי ורב המנונא תואמים (במניין תרי"ג), ואין חולק עליהם. אסמכתא זו של הרמב"ם קשה לדחותה, כי היא מעבר לשיקולי סברות. היא נסמכת על ר' שמלאי ור' המנונא בבבלי, אשר חכמים לא חלקו עליהם. משום כך, כנראה, נוטש הרמב"ן את תמיכתו בבה"ג, למרות שבה"ג הגיע גם הוא למניין תרי"ג ולמניין עשר דברות על-ידי שחילק את הדיבר 'לא יהיה לך' לשתי מצוות ('לא יהיה לך', ו'לא תעבדם'). גם כך עדיין נשאר הקושי בהכרעת הבה"ג וההולכים בעקבותיו, כי הגמרא במכות מציינת במפורש מהן שתי המצוות הנוספות: 'אנכי' ו'לא יהיה לך'.

משום כך, מכריע הרמב"ן כנראה בסיכום, כדעת הרמב"ם, ולא כדעת הבה"ג. [בסיכום:] והטוב בעיני בזה הענין כלו שנמנה "אנכי ה' אלקיך" מצוה, כמאמר הרב (מהדורת שעוועל, תשמ"א, עמ' קנג).

כך מפרש הרמב"ן גם את פסוק 'אנכי' בתורה (שמות כ, ב): הדבר הזה הוא מצות עשה. אמר "אנכי ה'" יורה ויצוה אותם שידעו ויאמינו בה' כי יש ה' והוא אלהים כלומר הווה וקדמון מאתו היה הכל בחפץ ויכולת והוא אלהים להם שחייבים לעבוד אותו.

הרמב"ן מדגיש שני פעלים 'ידעו' ו'יאמינו'. ו'יאמינו' על שני הפנים: 'יאמינו בה' כהיאחזות ודבקות, [ו'יאמינו] 'כי יש ה', כהאמנה פרופוזיציונית.⁶⁰ הוא לומד מלשון הכתוב (כראב"ע) גם את הזהות בין שני שמותיו של הא-ל. הוא חולץ ממצוה זו גם את העיקר הרביעי ('קדמוני', מאתו היה הכל'), והחמישי (ש'חייבים לעבוד אותו'), ואת רצונו ויכולתו. בכך מתברר תוכנה העשיר של מצות האמונה, מעבר להיותה 'העיקר והשורש' (לשון הרמב"ן בהשגותיו על סה"מ). בכך הוא עוקף, כראב"ע, את המעגליות של אמונה במציאות הא-ל כתנאי המתנה את עצמו.⁶¹ הרחבה מיוחדת למצות האמונה, לומד הרמב"ן מחלקו השני של הפסוק (כ, ב) (אליו לא התייחס הרמב"ם).

"אשר הוצאתיך מארץ מצרים", כי הוצאתם משם תורה על המציאות ועל החפץ כי בידעה ובהשגחה ממנו יצאו. וגם תורה על החדוש כי עם קדמות העולם לא ישתנה דבר מטבעו. ותורה על היכולת והיכולת תורה על היחוד [...] וזה הטעם "אשר הוצאתיך" כי הם היו דעים ועדים בכל אלה.⁶² (שם).

הרמב"ן תוקע את יתדו באמונה במופתי יציאת מצרים, באופן הקרוב למהלכו של הכוזרי (מאמר ראשון: יא-כה). הדגשתו היא דווקא על מילות הסיום של הפסוק: "אשר הוצאתיך מארץ מצרים". בכך מקבלת אצלו יציאת מצרים מעמד בכורה בכינונה של האמונה בא-ל ובאישושה. מכאן הוא לומד את העיקר הראשון, הרביעי, העשירי והאחד-עשר. בפירושו הידוע בסוף פרשת בא

(שמות יג, טז), ד"ה: "כי בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים", הוא מרחיב יסוד זה באמונה: ועתה אומר לך כלל בטעם מצות רבות מעת היות ע"א [עבודת אלילים] בעולם מימי אנוש החלו הדעות להשתבש באמונה [...] וכאשר ירצה האלהים [ם] בעדה או ביחיד ויש עמהם מופת בשנוי מנהגו של עולם וטבעו יתברר לכל ביטול הדעות האלה כולם כי המופת הנפלא מורה שיש לעולם אלוה מחדשו ויודע ומשגיח ויכול וכאשר יהיה המופת ההוא נגזר תחלה מפי נביא יתברר ממנו עוד אמתת הנבואה כי ידבר אלהים את האדם ויגלה סודו אל עבדיו הנביאים ותתקיים עם זה התורה כלה.

ממופתי יציאת מצרים, סובר הרמב"ן, ניתן ללמוד את מציאותו, בריאתו והנהגתו של הא-ל בעולם. כיוון שידעו מראש בנבואת נביא, מתאששת בכך גם אמתת הנבואה, ובכך למעשה אמתת 'התורה כלה' שניתנה בנבואה. מן 'המופת הנפלא' לומדים, כי כל מערך ההאמונות הללו הוא באפשר. הרמב"ם אינו מעמיד את האישוש הסופי לאמונה על יציאת מצרים כנס, ולא על מופתים כנסים שהיו עדות פומבית בפני רבבות, אלא על מעמד סיני. על נבואה הסגורה מטיבה בתחומו של היחיד.

וראוי לכם, אחינו, שתגדלו בניכם על דמוי המראה הגדול ההוא [תורה בסיני], ותספרו בכל קבוץ גדולתו וכבודו, שהוא קטב הדת והטענה המביאה לאמת (אגרת תימן, בתוך *אגרות הרמב"ם*, שילת, תשמ"ז, עמ' קכז).

למרות שונותם במקורה המאשש של האמונה, הרי גם הרמב"ם וגם הרמב"ן אינם תולים את אימותה הסופי של מצות האמונה בהוכחות שכליות (הרמב"ם נותן מקום גם להשגה שכלית בשתי המצוות הראשונות, מו"נ, ח"ב: לג). גם לאחר שהסכים הרמב"ן עם דעתו של הרמב"ם במניינה של מצוה זו, ואחר שנמנתה בספר *החינוך* (תשל"ח)⁶³ (מצווה כה), חוזר על עצמו אותו ערעור על מנייתה של 'אנכי' כמצוה, בגלל כשל לוגי הכרוך בה. רח"ק בספרו (תש"ן) *אור השם* טוען שוב, למעגליותה של מצוות האמונה.

למה שהוא מבאר היות האמונה הזאת שרש והתחלה לכל המצוות, אם נמנה אותה במצוה יתחייב שתהיה התחלה לעצמה, וזה בתכלית הבטול (ב'הצעה' שהיא ההקדמה לספר).

זה באשר למעמדה של מצווה זו. באשר ליחוסה למצווה מוסיף רח"ק: להיות התורה מסדרת ומצוה ממסדר ומצוה ואין ענין להיותה אלהית זולת היות המסדר והמצוה הא-לית יתברך. ולזה טעה טעות מפרסם מי שמנה מצוות עשה להאמין מציאות הא-ל יתברך. וזה, כי

המצנה מן המצטרף [מושג קורלטיבי]: ולא יציר מצנה בזולת מצנה ידוע. ולזה, כאשר נניח **אמונת מציאות** הא-ל יתברך **מצנה** כבר נניח מציאות הא-ל יתברך קודמת בידיעה לאמונת מציאות הא-ל. ואם נניח ג"כ אמונת מציאות הא-ל הקודמת מצוה, יתחייב גם כן אמונת מציאות הא-ל קודמת. וכן לבלתי תכלית (שם).

בהיות המושג 'מצוה' קורלט של המושג הדיסטריבוטיבי 'מצוה', הרי אם נעמיד את המצנה עצמו כמצוה לעצמה נגרר לרגרסיה אינסופית. נוכחנו לראות, כי הרמב"ם, במעגל ההלכתי, אינו מסיק את הכרעתו למנות דברת 'אנכי' כמצוה דרך שיקולים לוגיים מקובלים, כיוון שההלכה וטווח שיקוליה אינה כפופה להם אלא לכלליה שלה. האסמכתא שלו היא מדברי ר' שמלאי במסכת מכות, והרי כאן אין הוא נזקק לשיקולים שכליים.

אברבנאל בספרו "ראש אמנה" (פ.ז) יוצא להגן על מנייתה של מצות האמונה על-ידי הרמב"ם מפני התקפותיו אלו של רח"ק. הוא מסיק כי מצות אמונה זו אינה טוענת למחויבות לאמונה במציאותו גרידא, אלא לעניין נוסף: ואין הכוונה באמרו 'מציאות הא-ל' שהוא נמצא בלבד, כי אם שנאמין ענין מציאותו שהוא מציאות מחויב, לא אפשרי, ושהוא המציאות היותר שלם שאפשר להיות. אברבנאל עוקף את המעגליות על-ידי תוספת תוכן ל'אנכי', שהוא עקרוני. הוא מעביר את מציאות הא-ל למודליות מטפיזית של הכרח, וזו תוספת על ההאמנה במציאותו גרידא. כך שהוא גם 'היותר שלם שבאפשר', וכך ראוי להאמין. באותה דרך מפרש גם המלבי"ם את מצות "אנכי" בפירושו על המכילתא ב"אנכי" (עמ' קנד) על-ידי הוספת הלימוד המיוחד בה: "ובאה המצוה שידע שהוא מחויב המציאות" (שם). הוא מחזק את דבריו מתוך הפרק הראשון בהיסוה"ת לרמב"ם.

הערעור השני על מצות האמונה אינו מתייחס למעמדה כמצוה בין היתר, אלא לאופיה העקרוני כמצוה. גם הפעם רח"ק (תש"ן) הוא שניסחו כטיעון באור ה' (ביהצעה' המקדימה): וזה שכבר יראה מהוראת שם המצוה וגדרה שלא תפול אלא בדברים שיש לרצון ובחירה מבוא בהם. אם האמונה במציאות הא-ל היא מהדברים שאין לבחירה ורצון מבוא בהם יתחייב שלא תפול הוראת שם המצוה בה.

מצוה מוגדרת כפעולה הנעשית מתוך רצון ובחירה, הרי זה עניינה. 'אמונות ודעות', כתכני הכרה, מתקבלות או נדחות מתוך שיקולים שכליים בלבד, וכפוויות מטעמן. לכן אינן מצוות, לדעת רח"ק. בעמדה זו יסתבך רח"ק בכך שיהיה נאלץ לדחות בחירה חופשית גם בהאמנה במציאות הא-ל גם מעבר להצגתה כתנאי לכל המצוות. עונה לו אברבנאל:

והמאמין אי אפשר שלא ירגיש חיוב או הכרח [באמונות ודעות] אם מפאת הטענה השכלית ואם מפאת הנס והפלא, להאמין מה שיאמין [...] ולכן טעה מי שחשב שמציאות הא-ל [מצוה א] ואחדותו [מצוה ב] הם מצוות עשה [...] [ותשובתו] הנה יקדם אליהם בהכרח ידיעת הדברים המביאים אליהם וחקירתם. אם פעולת הנסים והנפלאות שהם פועלים האמונות בנפש, ואם ההתלמדות והמופתים העיוניים המביאים אליהם. ואין ספק שבקשת ההכנות ההם הם מפועל הרצון והבחירה (ראש אמנה, פ.ז).

ה"חיוב או [ה]הכרח" הם אכן בטיבה של ידיעה. ההכנות הנאותות כדרכים להגיע אליהן הן, לדברי אברבנאל, בבחירה, ולכן במצוה. רח"ק ואברבנאל מסכימים בעמדת היסוד: אי אפשרותו של חופש בחירה בהכרעות לגבי האמונות ודעות, אך מסקנותיהם ביחס למצות אלה בפועל הן מנוגדות. התפיסה האפיסטמית של הרמב"ם, המונחת ברקע, היא שונה ביסודה, כפי שראינו בהקדמה לפרק זה. הוא מניח כי הכרעות בשיקולי אמת ושקר הן בשליטתו ובבחירתו של האדם השוקלם בדעתו, לפחות בתחום התיאולוגי. בהיותן בבחירה, הרי הן באחריותו של העושה, לכן בשכר

ועונש, ולכן מצוות. כך הוא פותח את פרק ה בהלכות תשובה: "א. רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו [...] להיות צדיק [...] או רשע [...] או חכם או סכל". אדם יכול לבחור בכסילות, אם בחר בדעות או באמונות שקריות בעליל, כפי שראינו (מו"נ, ח"א: לב, לו וח"ג: נא). תמונת הכרה זו היא המאפשרת ידיעות כמצוות אצל הרמב"ם. קו זה משוך לאורכם של צמתי רעיונות מכריעים בכתביו, ואינו מוסבר במלואו. הוא קשור, לדעתי, למושג ה'אמת' הייחודי של הרמב"ם, אך לא ירדתי לסוף עניינו.⁶⁴ את תפקידה של בחירה חופשית בענייני אמונות ודעות פגשנו גם בדיון ב"ג העיקרים. חובתו של 'האדם כאדם' (האותנטי) שנברא 'בצלם' (ח"א: א) היא לחשוף את האמיתות העליונות שהוטבעו בו ככוחניות, אך הוא יכול גם להתעלם מהן ואף להכחישן.

עד כאן דיברנו על 'אמונות' ו'דעות', 'להאמין' ו'לדעת' כסינונימים כמעט, בסה"מ, כאשר הבדלי המשמעות ביניהם זניחים. זאת, בעקבות פרשני סה"מ ומתרגמיו. לסיכום ננסה לבדוק

האם אכן כזה הוא שימוש של הרמב"ם במונחים אלה בסה"מ.
[המקור] מצוה א: הו אלאמר אלדי אמרנא באעתקאד אלרבובייה.
[את] הוא הצווי אשר צונו להאמין האלקות.
[קאפח, מהדורה ב'] הוא הצווי שנצטוינו
בידיעת האלקות.

הנה חוזרת הבעייתיות של 'אימאנה' ו'אעתקאד' מן המורה, ומי"ג העיקרים, גם בספר המצוות בהקשר ההלכתי.⁶⁵ זו היא הלשון גם במצוה השניה, מצות הייחוד:

[המקור] באעתקאד אלתוחיד.
[קאפח, ב] הוא הצווי שנצטוינו בידיעת היחוד.
[המקור] באעתקאד כיופה תעאלי.
[קאפח, ב] לקבוע בדעתנו יראתו יתעלה.

עיון במקור הערבי של ספר המצוות מגלה גם כאן, כי הרמב"ם עצמו לא השתמש כלל במונח 'אמונה' או בכל נגזרת אחרת של א-מ-ן במצוות הקשורות ל'אמונות ודעות' אלא בנגזרות מן השורש ע-ק-ד – לדעת. ראינו כי ע-ק-ד בשימוש של הרמב"ם היא 'ידיעה', אך לא במובנה הרגיל (כ-knowledge). היא אף אינה 'דעה' כ'השקפה' ('ראי' במורה). ע-ק-ד, כפי שלמדנו במורה, הוא מונח הכרתי, בעל שדה סמנטי יחודי, המדגיש את ודאותו האישית של המכיר בתוכן הכרתו. ודאות זו יכולה להירכש בדרכים של צידוק אפיסטמי, אך גם באימוצו של צידוק דתי (נסים, נבואה, מסורה). צידוק זה הוא ביכולתו, בבחירתו ולכן באחריותו של האדם, של הסובייקט המכיר, לכן גם בתביעה שהוא נתבע לגביו.⁶⁶ מובנו זה של ע-ק-ד אצל הרמב"ם מתיר את הערעור השני של רח"ק (ולמעשה גם את הראשון). כעת מתברר יותר מדוע משתמש הרמב"ם ב'עקד' גם בהלכה. הראיה הניצחת לדיוק במינוח זה ולחשיבותו, היא תרגומו של הרמב"ם את עצמו במצות אמונה זו במשנה תורה. מצות האמונה היא המצוה הפותחת ספר זה (היסוה"ת א, א) (ספר

המצוות הוא, כידוע, השלד של משנה תורה):

[פרק א בהיסוה"ת פותח]: א. יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם [בנמצא] מצוי ראשון והוא ממציא כל נמצא.

[והוא מסכם]: וידעת דבר זה מצות עשה, שנאמר "אנכי ה' אלקיך" [שמות כ, ב] [שם, א, ו].

חשוב לשים לב לכך, כי הרמב"ם משתמש בפתיחה זו בשתי ההופעות של י-ד-ע: 'ידע ש' (א, א) ו'ידע את' (א, ו). אין ספק שמצוה זו היא אותה מצוה הנמנית ראשונה בסה"מ. זיהוי זה נסמך לא

רק על מיקומה ועל טיב ההקבלה בין שני החיבורים, אלא גם על מקורן. שתיהן נסמכות על אותו פסוק: "אנכי ה' אלקיך". מכך נוכל להסיק, כי 'ידיעה' פה היא תרגומו של הרמב"ם ל'אעתקאד' במצוה א, בסה"מ. מינוח חשוב זה ברמב"ם מאיר את עצמו בדו-הכיוונית של שתי הלשונות. 'ידיעה' של היסוה"ת מתרגמת עבורנו את ה'אעתקאד' של *ספר המצוות*, ובכך מעתיקה אותנו מ'אמונה' ל'ידיעה', שהיא הנתבעת במצות "אנכי" אצל הרמב"ם. מן הצד השני, המונח הערבי ע-ק-ד בסה"מ מפרש את משמעותה הייחודית של 'ידיעה', בהיסוה"ת. הע-ק-ד הערבית מצביעה על הכיוון של העבודה המתבקשת מן המאמין, המתיישבת עם האפיסטמולוגיה של הרמב"ם, והנרמזת גם *במורה* (ח"א:נ; ח"ג:נא; ח"א:לו). 'ידיעה' זו אינה מצטמצמת ב'שכל' (עקל) אריסטוטלי או אסכולאי אלא היא מורכבת ורבת אנפין הרבה יותר. תרגומה המדויק בהקשרים אלה הוא הביטוי השלם: 'ידיעת-דבר-זה-היא-מצות-עשה'.⁶⁷

היחס הקוגניטיבי הנדרש מן המאמין התורני, לפי הרמב"ם, מן הצעד הראשון ולאורך כל הדרך הוא הבנה וקבלה של אמיתות היסוד: מציאותו של הא-ל ואחדותו והמשתמע מכך. יחס זה אינו יכול להיות תלוי על בלימה של ריבוי משמעויות, עמימות, או אפילו אי דיוקים קלים, כיוון שמדובר במצוות, מצוות האמונה הראשונות. טעות סמנטית, ולו קלה, בהבנתם עלולה לגרום נפילה לעבודה זרה (כפי שכבר התברר במבוא לפרק זה).⁶⁸ הן צריכות להיות לא רק מאומות בעיני מקבלן, אלא גם ודאיות בעיניו. עליו, כמאמין, האחריות להגיע לאמיתות ולהופכן לוודאיות עבורו. הרמב"ם טוען ב"ג העיקרים ובשתי מצוות אלו, ל'ידיעה', כחובה, כהחזקה ודאית בתכנים אמיתיים ולא להאמנות מסתברות, ודאי לא להלכי נפש. זה הצידוק לייחס חשיבות מכרעת להחלפה המינוחית שעושה הרמב"ם מ'אמונה' – ל'ידיעה' באותם הקשרי צומת בהם היינו מצפים, וכך אכן ציפו לה המתרגמים הקדמונים והפרשנים הקלאסיים, למצוא 'אמונה'.

ר' חיים העליר (תש"ו) במהדורתו ל*ספר המצוות* (בתרגומו של א"ת) היה הראשון שהעיר את תשומת הלב ל'אעתקאד' במצוה א' (סה"מ במהדורתו, עמ' לה, הע' 1). הוא מעיר על ההסטה התרגומית של א"ת במצוה א, ומביא ראיה ניצחת מפתיחת *ספר המדע*, בה הרמב"ם מתרגם את עצמו: "והוא שנדע", תוך חיזוק מתוך שני פרשנים חשובים ל*ספר המדע*, שהדגישו בפירושה (על אתר, *בספר המדע*, לא בסה"מ) את החשיבות של השימוש בידיעה דווקא במצות 'אנכי'. הרוקח הספרדי (?-1690) חותם את פירושו להיסוה"ת א: "דלכן כתב לידע לא להאמין, לפי שעיקר המצוה היא על ידיעה האמתית". הוא קושר 'ידיעה' ו'אמת' ובכך הוא מבליט את האופי המיוחד שבו מנסח הרמב"ם עצמו את חובת ידיעתה של אמיתות מציאותו של הא-ל (היסוה"ת א, א-ו). המלה 'אמת' חוזרת בקטע זה ל*ספר המדע*, היסוה"ת א, א-י) שמונה פעמים, והמלה 'מצוי' ונגזרותיה ארבע-עשרה פעמים. מצוה זו היא תביעה לידיעת 'שורשי המציאות ויסוד האמת'. הפרשן השני אותו מביא ר"ח העליר (שם) הוא הרדב"ז (ר' דוד בן זמרא, 1479-1573): "עוד יש דרך החוקרים אשר הביאו מופתים חזקים וראיות ברורות לאמת מציאותו ית' [...] ובראשם הרמב"ם ז"ל. וזהו הידיעה האמתית. ולכן כתב בראש משנה תורה לידע ולא כתב להאמין כי עיקר המצוה היא

הידיעה". הרוקח והרדב"ז מדגישים שניהם את 'הידיעה', כיוון שהידיעה לפי פירושם, היא המקנה את האמת בנחרצותה, וזה הנדרש במצוה הראשונה. בעקבותיהם מחליט ר"ח העליר (שם): "ושפיר נוכל לתרגם שצונו בידיעת האלהות" (בסה"מ, מצוה א).

נמצא כי הרמב"ם בסה"מ, מצוה א, ביי"ג העיקרים, ובפרק האמונה במורה, אינו מדבר על אמונה, לא כ'האמנה' ש' (הוא נמצא) ולא כ'אמונה' ב' (בקב"ה), כמצב-נפש, אלא על ידיעה, כפי שמתברר מלשון המקור. הסיבה העיקרית של הרמב"ם בהחלפה מכרעת זו מסתבר, נעוצה בלשון הפסוקים עצמם. הרמב"ם, כדרכו, רואה באסמכתאות מן הכתובים מקור העולה בנחרצותו על שיקולי דעת. 'להאמין' (א-מ-ן) אינה מופיעה בפסוקי המקרא בלשון ציווי אפילו פעם אחת. נגזרות משורש א-מ-ן מופיעות רק כתיאור בעבר או בעתיד. לא כן שורש י-ד-ע, שנגזרותיו מופיעות בפסוקים בציווי (הרמב"ם בפסיקותיו אינו מאזכר את מקורותיו, כידוע). אין בלשון הקודש ציווי להאמין בא-ל. יש ציווי לדעת אותו. לדוגמה:

וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו (דברים ד, ט).
וידעת כי ה' אלהיך הוא האלהים (דברים ז, ט; מובא במו"נ, ח"ג:נא).
וידעת כי אני ה' (מל"א כ, יג).

מעבר לעצם הפסיקה ההלכתית, מסביר הרמב"ם במורה גם את מקורן של שתי המצוות הראשונות שהן שני העיקרים הראשונים:
ולא נודעו שני היסודות הללו מצד הנבואה בלבד [אלא גם 'בעיון האנושי'], אמרה תורה: "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו" [דברים ד, לה] (ח"ב:לג).
'הראת' היא קבלה דרך נבואה ישירה, 'לדעת' – קבלה דרך עיון שכלי. 'אמונה' ב', לעומת זאת, מופיעה בתורה בלשון תיאור בלבד: "ויאמינו בה" [שמות יד, לא]; "והאמן בה" [בראשית טו, ו].
לכך מדייק הרמב"ם ומכריע לבחור בלשון 'ידיעה' במצות האמונה, בעקבות לשונה של התורה שבכתב.⁶⁹

* * *

האם מופיעה 'אמונה' במובן יסודי ומכוון בכתביו של הרמב"ם מלבד ארבעת מופיעה במורה והמופע היחיד ביי"ג העיקרים? האם קיימת חובה על אמונה? 'מאמין', 'האמינו', 'יאמינו' מופיעים פעמים רבות במשנה תורה, אך לא כהוראה על מצוה מסוימת, אלא בבירורי סוגיות השייכות לבירור מצב עניינים לאשורו בבי"ד, בהלכות עדויות, בשבועות.⁷⁰

'אמונה' מופיעה בהיסוה"ת במעגל שונה, במעגל צידוקה של האמת. הדבר תמוה, כי בהבנה המקובלת 'אמונה' היא זו הזקוקה לצידוקים, ולא זו המצדקת. 'ידיעה' לעומתה, היא המכילה את צידוקיה בה עצמה. מתברר כי אמונה אצל הרמב"ם מעוגנת בערוץ ההכרתי הוודאי ביותר – בנבואה. משום כך, היא ודאית יותר מכל ידיעה ודעה המתקבלת דרך הוכחות וראיות חותכות, אפילו יותר מאותות של נסים. הפרק השמיני בהיסוה"ת פותח בפתיחה הידועה:

א. משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה. שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי שאפשר שעשה האות בלט וכשוף. אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאו. לא להביא ראיה על הנבואה [...] ובמה האמינו בו במעמד סיני שעיינו ראו ולא זר ואזינו שמעו ולא אחר האש והקולות והלפידים והוא נגש אל הערפל והקול דבר אליו ואנו שומעים משה משה לך אמור להם כך וכך [...] ומנין שמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי שנאמר "הנה אנכי

בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם" [שמות יט, ט] מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה.⁷¹

היה מצב בו היו ישראל כולם נביאים, במעמד אחד. במעמד זה 'ראו', כל אחד מהם בהתנבאותו האישית, אותה נבואה – את התנבאותו של משה בקבלת הדברות בסיני, ו'ראו' כל אחד את ההתנבאות הזוהר של כל האחרים. זו היתה התנסות השיא של ישראל. דרך התנסות זו זכו בוודאותן של אמיתות היסוד התוריות: בראש ובראשונה 'ראו' שהתנבאותו של אדם כהתגלות מן הא-ל אפשרית וקיימת (העיקר הששי). כן 'ראו' את התנבאותו של משה (העיקר השביעי), וקבלת הדברות כתורה משמים (העיקר השמיני). ראייה זו, הרמב"ם מתארה כעדות מוחצת, התואמת את הנדרש בהלכות עדות:

נמצאו אלו ששולח להן [משה] הם העדים על נבואתו שהיא אמת ואינו צריך לעשות להן אות [ככל נביא]. **שהם והוא** עדים בדבר כשני עדים שראו דבר אחד ביחד. שכל אחד מהם עד לחבירו שהוא אומר אמת ואין אחד מהם צריך להביא ראיה לחבירו. כך משה רבינו כל ישראל עדים לו אחר מעמד סיני (שם, ח, ב).

דרך עדות נבואית זו למדו את התגלות הא-ל ב'אנכי' כנותן תורה, כתובע (העיקר הראשון והחמישי) ואת ההתגלות ב"לא יהיה לך" (העיקר השני). עדות זו של הנבואה, היא עדות שבעובדה, שהרי "בעינינו ראינוה ובאזנינו שמענוה כמו ששמע הוא" (שם, ח, ג). מעבר לתכניה, למדו גם את היות הנבואה עדות מוחצת לאמיתותה שלה.

ודאות באמיתותה של הנבואה בסיני ושל אמיתות תכניה, הקנתה לנוכחים במעמד גם נאמנות לאחוז בה. 'נאמנות' נאמרת בהקשר זה, במובן של איפיונה המוסריים השגורים (שמצאנו גם אצל המהר"ל): שמירה על מחויבות, במקרה זה מחויבות לאמת, מתוך התמדה יציבה ועמידה בקשיים. הרמב"ם מותח אותה מעבר לכל גבול: "האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם" (היסוה"ת, ח, א). 'נאמנות לעולם' זו אינה אלא לשון הפסוק מפרשת מתן תורה (שמות יט, ט) עליו מסתמך הרמב"ם: "בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם".⁷² הרמב"ם מפרש 'אמונה בו שהיא 'לעולם' – **כנאמנות**. 'נאמנות' המשמרת אירוע מאוחר בזמן לאורך הזמן, דרך היצמדות נאמנת לאמת נתונה (גם בכך ממשיך הרמב"ם את לשונות הפסוקים). הנאמנים הללו אמורים לשמר לא רק את התכנים שקיבלו אלא גם את אופן קליטתם, את "ישמע העם בדברי עמך". זו העדות המוחצת שלה הם נאמנים. בפרק נד, (ח"א) של המורה בו מבאר הרמב"ם את השגתו היתירה של משה הוא מסביר: "בכל ביתי נאמן הוא [במדבר יב, ז]", כלומר שהבין מציאות עולמי כולו הבנה אמתית יציבה. כי ההשקפות שהן בלתי נכונות אינן יציבות". גם זו נאמנות לאמת הבאה מכוחה של קליטת האמת ונאמנות לה באופן יציב ומתמיד. גם את פרשת העקדה מביא הרמב"ם כעדות לוודאותה של הנבואה, כפי שראינו בפרשת העקדה, שהרי רק מכוח ודאותו של אברהם בנבואה שקיבל, הלך הוא לשחוט את בנו יחידו (מו"נ, ח"ג:כד). אנו מוצאים את עצמנו במפרק זה של הדיון, מבינים עם הרמב"ם 'אמונה' כהחזקה באמת שצידוקה קונקלוסיבי בעיני הנוקט אותה, כ'נאמנות' ו'לעולם'. זו נאמנות המנכיחה את העבר ומשמרת אותו מתוך נאמנות מתמדת. הפסוק בדברים (ה, ג) מביע זאת במפורש. "לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת כי אתנו אנחנו אלה פה היום כלנו חיים". הרמב"ן מונה את זכירת מעמד סיני כמצוה מתרי"ג, לא כן הרמב"ם (ראו את השגות הרמב"ן על סה"מ של הרמב"ם, שעוועל, תשמ"א, "המצוות ששכחן

הרב", עמ' שצו). הרמב"ם תומך בזכירה זו אך אינו מונה אותה כמצוה, בהתאם לשרש הרביעי של הרמב"ם בסה"מ: "שאין ראוי למנות הצוויים הכוללים התורה כלה" (שם, עמ' סג). נמצא שמשמעותה של אמונה בהיבט של היסוה"ת (ח, א) כורכת יחדיו ובאופן מועצם שני מובנים של אמונה: האינטנציונלי – כהתכוונות ממוקדת וטוטלית, והתוכני – כהחזקה בתוכן תיאולוגי. המיוחד במובנו של הרמב"ם הוא האופן הנחרץ שבו מתכוון המאמין לתוכן האמיתי של אמונתו. תכנים אלה – התורה הניתנת דרך נבואתו של משה – והצידוק הקונקרטי המועצם שדרכו נרכשו, הם האמונה. היא נתבעת כ"נאמנות שהיא עומדת לעולם".⁷³

ב"אגרת תימן" (בתוך *אגרות הרמב"ם*, שילת, תשמ"ז) שאותה שלח הרמב"ם לקהילת תימן, מסתמך הרמב"ם על מעמד סיני, בעדות המכרעת לאמת. בכך הוא מחזקם באמונתם לעמוד בגזירות השמד שנגזרו עליהם, בנאמנות שבמסירות נפש.

וכבר ערב לנו ה' יתברך, ודי בו ערב, והודיענו שכל מי שעמד במעמד הר סיני **יאמינו** [מומנין] משורש א-מ-ן] במשה רבנו ובכל מה שאמר הם ובניהם ובני בניהם עד סוף כל הדורות. הוא אמרו יתעלה: 'הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך **יאמינו** לעולם' [שמות יט, ט] (עמ' קכו).

הרמב"ם מסתמך כאן על אותו פסוק (שמות יט, ט) שעליו הסתמך בפתיחת פ.ח. בהיסוה"ת. בהמשכה של 'אגרת תימן' מעלה הרמב"ם טיעון לחיזוקה של האמונה-הנאמנות, המקביל לזה של החבר *במוזרי* (במאמר א, ב, ז). הרמב"ם מסביר ב"אגרת תימן" (שילת, תשמ"ז):

דעו כי הענין העצום ההוא אשר היה במציאות, אשר העיד עליו הטוב שבעדים שלא היה לפניו כמוהו ולא יהיה אחריו, והוא שתשמע אִמָּה אחת כלה את דבר ה' יתעלה ותראה אורו עין בעין לא נעשה כן אלא כדי שתחזק **האמונה** ['אלאימאן'] התחזקות שלא ישנה משנה, ויגיע לנו בו מן האמת מה שיעמיד רגלינו בזמנים הקשים עם חזק השמדות והתגברת הגדולה [של הרודפים] (שם, עמ' קכו-קכח).

מה 'שהגיע לנו בו [בסיני] מן האמת' משמש בסיס לתביעה האישית לאמונה-נאמנות, הבאה לביטוי בזמנים של שמד, שבהם הם נדרשים למסירת הנפש. תמוה יותר הוא התיאור המתלווה להכרעה לעמוד בסבל של אותן גזירות.

וכבר השתבחה האִמָּה לפני ה' יתעלה בהיותה סובלת השמדות והצרות ונושאת רעותם, אמר: "כי עליך הרגנו כל היום, נחשבנו כצאן טבח" [תהלים מד, כג]. [...] ועל כן ראוי שישמחו אנשיו [דור של שמד] במה שישבולוהו מן הצרות ואבדת הממון והטלטול [...] כי כל זה שבח להם אצל ה' יתעלה והצלחה עצומה, וכל מה שיארע להם הוא כקרבן כליל על המזבח (שם, עמ' קכט).

ההשתבחות העצמית והשמחה האישית בסבל, שלא מתוך מגמה סגפנית אלא מהכרעה לנאמנות, נראית, פסיכולוגית ופנומנולוגית, כעומדת על גבול השפיות. בשמחה זו הוא מפליג אף יותר מן המהר"ל ("ואמונתך בלילות") ומרבינו בחיי בר אשר (*בכד הקמת ערך 'אמונה'*). הסיבה שהוא נותן אף היא מוקשה בעינינו, אך היא פשיטא בעיניו. "כי כל זה שבח להם אצל ה' ית".

סיכום: עמדו אחינו על **בריתכם ועל אמונתכם** (שם, עמ' קכח).
במקור: ועלי אימאנכם [אמונתכם] ועלי אמאנתכם [האמנתכם].

כעת מתנהרים יותר גם מופעי 'אימאן'–'להאמין' *במורה*. בפרק כד (ח"ג), הוא מדבר על הניסיונות באמונה שמתנסים יהודים בגלויות בניסוח קרוב לזה שב"אגרת תימן" ולזה שבהיסוה"ת (ח, א): "זה דבר שרצה ה' בו להודיע לאומות ערך החזיקכם אמתת תורתו [...] ולא תתרוּפּף אמונתכם [אימאנכם] בה', ואז ישען על כך כל דורש אמת". התוספת המיוחדת בניסוח זה היא בכך שמעבר לעצם העמידה האישית בניסיונות של נאמנות לאמת, יש לכך השפעה רחבה גם מעבר למעגל האישי. התרחבות כזו בולטת גם בדוגמה שמצאנו ל'דורש האמת', בפרק כט (ח"ב) *במורה*. פרק זה מחזק גם את הקשר בין אמונה לשמחה שהונח בו ללא הסברים. קשר זה מתבהר כעת. שמחה זו

ואמונה זו אינה בבוא הגאולה, אלא בלילה שכולו חשיכה: "[ל]אותם מצבי האמונה והשמחה בו [...] [יהיו] יציבים תמיד, כי האמונה בה' והשמחה באותה האמונה שני מצבים לא יתכן שיסורו ולא ישתנו לעולם מכל מי שהושגו לו" (שם). דרך הידיעה האמיתית והוודאית עובר הרמב"ם לחובה להחזיק בה כנאמנות. העמידה בסיני, הוא מסביר לעומדים בפני השמד בתימן: שהוא קטב הדת והטענה המביאה לאמת ("אגרת תימן", שילת, תשמ"ז, עמ' קכז).

* * *

השאלה נשאלת שוב: האם נקבעת אמונה גם כמצוה? מתברר שאמונה מופיעה בסה"מ במקום לא

צפוי, במצווה ט, מצוות קידוש השם, שהיא מצוה שבעשיה. והמצוה התשיעית הצווי שנצטוונו על קידוש השם, והוא אמרו "ונקדשתי בתוך בני ישראל" [ויקרא כב, לב], וענין מצוה זו שאנו מצווים לפרסם דת האמת הזו ברבים, ושלא נירא בכך מהזק שום מזיק, עד שאפילו יבוא לנו אנס עריץ ויקרא אותנו לכפור בו יתעלה לא נשמע לו, אלא נמסור עצמנו למות בהחלט, ולא נתן לו לחשוב שכפרנו אף שלבנו מאמין בו יתעלה. וזו היא מצות קדוש השם שנצטוו בה כל בני ישראל, כלומר שנמסור עצמנו למיתה בידי העריץ על אהבתו יתעלה **והאמונה באחדותו** (קאפח, תשל"א).
על אהבתו ואמונת יחודו (א"ת).
[במקור]: עלי מחבתה תעאלי **ואלאימאן בוחדאניתה**.
[קאפח]: ויפקירו דמם ויפרסמו את **האמונה** ויקדשו את ה' ברבים (שם)
[במקור]: ויעלנון **באלאימאן** [...].

תביעתה של האמונה כנאמנות היא עד כדי מסירת הנפש עליה. זו מצות קידוש השם. בכך נוסף מרכיב חדש למובנה הייחודי של 'אמונה' שנלמדה מן הנבואה בסיני, מעבר למרכיב ה'אמת' ומרכיב ה'נאמנות לעולם'. זה המרכיב של עשיה בפועל המתממשת בעולם העשיה הפומבי. זו אמונה-נאמנות, שבה האמת יוצאת לאור דרך העשייה הנאמנת של המאמין. בפרטי הדינים של מצות קידוש ה' עוסק הרמב"ם בפרק החמישי כולו של היסוה"ת.

בסה"מ בהמשכה של מצוה ט' מביא הרמב"ם את לשון הספרא בפרשת אמור (ט, ו) על הפסוק "ונקדשתי בתוך בני ישראל" (ויקרא כב, לב): "על מנת כך הוצאתי אתכם מארץ מצרים על מנת שתקדשו את שמי ברבים". האלוקים המתגלה בסיני כ'אנכי', כ'אשר הוצאתיך', מתגלה כא-ל התובע לעבדו עד כדי מסירת החיים. 'כדי לפרסם דת האמת הזו ברבים'. אמונה זו היא הנאמנות הקיצונית ביותר, המגיעה עד מסירת הנפש על האמת. מצאנו את המהר"ל קושר אמונה נאמנת לאמת. אצל הרמב"ם קשר זה הוא קשר מסוג שונה, כיוון שהאמת קיימת לעצמה ואינה תלויה באדם: האמת של עצם מציאותו ית. כאחדות פשוטה. אמת זו אינה ידועה בדעתם של הבריות. היא תלויה באדם כדי להתפרסם בעולם האנושי הפומבי. זאת, לא על-ידי נבואה, כיוון שפסקה. לא על-ידי שיקולים שכליים, כיוון שאינם נחרצים בכל מקרה, ואינם חשופים לכל אדם. פרסומה בא לה בדרך של פעולה שבעשייה שהרואה מקבלת כעדות. עדות זו מתגלה כמסירת הנפש של אדם בודד מול בעלי הכוח הכופים אותו לכפור באמת זו, ולעבור בפועל על אחת מג' מצוות ל"ית שהן בחזקת 'יהרג ואל יעבור'. אם מסר עצמו, לפי פרטי הדינים, הוא 'פירסם' את האמת ברבים.⁷⁴
שונה היא הפסיקה בזמן גזירות שמד, הבאות מן האנס מתוך מטרה מכוונת למחוק את 'האמונה

הזו האמיתית'. אזי משתנים כללי קידוש השם ונמסרים למיתה אפילו על 'ערכתא דמסנאי' [שרוך הנעל] ואפילו ביחידות (ראו סנהדרין עד, א-ב, שם נידונית סוגיה זו).

וכל הדברים האלו שלא בשעת הגזרה אבל בשעת הגזרה [...] יהרג ואל יעבור אפילו על אחת משאר מצות בין נאנס בתוך עשרה [מישראל] בין נאנס בינו לבין עובד כוכבים (היסוה"ת ה, ג).⁷⁵

מבין עשרת הרוגי מלכות בגזירות אדרינוס מצינים חז"ל באופן מיוחד את אמונתו הנאמנת של רבי עקיבא שמסר עצמו למיתה על קידוש השם בזמן גזירות השמד.⁷⁶ הוא למד אותה ממצות האהבה ולא ממצות אמונה, כאשר דרש "ואהבת את ה' אלקיך [...] בכל נפשך" [דברים ו, ה] "אפילו נוטל את נפשך" (ברכות סא, ב). גם הרמב"ם קושר אמונה זו לאהבת ה' כפי שהוא מביא במצוה ט (בסה"מ): "על אהבתו והאמונה באחדותו" (מצוה ט'). במצוה ג', מצוות אהבת ה', מופיעה 'אמונה' פעם נוספת בסה"מ. לא עצם האהבה היא האמונה, אלא יישומיה, כפעולותיו של האוהב:

וכבר אמרו, שמצוה זו [אהבת ה'] כוללת גם שנקרא את כל בני האדם לעבודתו יתעלה ולאמונה בו [ולאלימאן בה'], לפי שכאשר אתה אוהב מי שהוא, תהללנו ותשבחנו ותקרא בני אדם לידידותו [...] כך אם אהבת את ה' באמת במה שהושג לך מהכרת אמתתו הרי אתה בלי ספק תקרא את הפתאים והסכלים לידיעת האמת אשר אתה ידעתה. ולשון ספרי "ואהבת את ה'" [דברים ו, ה] – אהבה על הבריות כאברהם אביך [...] וזה מעוצם השגתו קרא את בני האדם ל'אמונה' ('ללאימאן') מתוקף אהבתו.

בפרק החותם את ספר המדע (הלכות תשובה י, ב) מסכם הרמב"ם:
אלא עושה האמת
מפני שהוא אמת
וסוף הטובה לבוא בגללה.

איזוהי אמת שבעשיה? אלא, הם הם הדברים. אמת זו אינה בהכרתה גרידא אלא גם בעשייתה. ניסוח גבישי זה כולל את המהלך כולו. האמת – כהכרתה, כבר ידועה היא למאמין. הוא קונה את ידיעתה ומחזיק בה. אזי, בבחירתו שלו יכול הוא לעשותה – למסור נפשו כדי לאששה ולפרסמה, או להימנע מכך. אמת זו אינה מבוססת על ידע תומך שמחוצה לה. היא מאששת את עצמה לעצמה, לאותו מאמין נאמן עצמו. אך במעגל שני היא מצדקת את עצמה על-ידי הוצאתה לאור דרך נאמנותו העיקשת של המאמין. כך במיתתו על קידוש ה', וכך גם במהלך חייו. העשיה היא **מפני** שהיא אמת, ולא בהיפוך – היא אמת מפני שאדם עושה בנאמנות (המהר"ל). פעולתה של האמונה הנאמנת, פומביותה, חשיפתה לאחרים, מתאפשרת רק דרך חייו ועשייתו של הנאמן לה, כמו גם דרך מותו.

* * *

לאחר שנמצאה אמונתו של הרמב"ם בספר המדע כנלמדת מתוך קבלת נבואה בסיני, ונתבררה המחויבות הנובעת מתוכה, במצות קידוש ה' (בסה"מ), מה מקום נשאר לידיעה, במובן הייחודי שלה (כ'אעתקאדי') ומה מקומה של השכילה בכלל ביחסו של האדם לאלוקיו ובמחויבות הנובעת ממנה? ראינו כי השכילה והעיון יש בכוחם להביא את האדם להכרה במציאותו של האל- ובאחדותו כאשר אין בידו נבואה (במו"נ, ח"ב: לג). דרך שניה זו פתוחה לכל אדם, כבר-דעת. דרכה יכול הוא לקנות לו חלק לעולם הבא, הפתוח גם לחסידי אומות העולם, כפי שנתברר. ההבדל בין אמונה שנקנתה בנבואה לבין זו שהיא ידיעה שבשכילה יתחדד אם נסמן את אופי השגתם. ידיעת

מציאות הא-ל וייחודו הנקנית בחיזוקים היא בהכרתו השכלית של האדם. היא הדרך בה מנסה האדם להגיע ממקומו כאנוש אל אלוהיו. הנבואה 'יורדת' אל האדם מלמעלה "כשפע השופע מאת ה'" (מו"נ ח"ב: לו). אזי, עדותה חזקה מכל מופת (שכלי או נסי). ההכרה השכלית מעניקה השגה גבוהה יותר בהכרת הא-ל, הפתוחה למעולה. הנבואה בסיני ניתנה לרבבות שומעיה. פגשו את פירוש של "הפירוש" (היסוה"ת א, א) למהלכו של הרמב"ם על אמונה כידיעה: "שהנבואה למעלה מן המופת".

נוכחנו לראות כי הרמב"ם בהציבו אמונה כידיעה' מסתמך על הפסוקים בהם התורה מדברת על ידיעה כי ("אתה הראית לדעת כי...", "וידעת כי..."). מתברר כי הרמב"ם משתמש גם בידיעה אתי בהמשך ללשון הפסוקים. בפתיחתו של ספר המדע שהבאנו נאמר: "לידע שיש שם מצוי ראשון" (היסוה"ת א, א), ובסיכומה של מצוה זו: "וידעת דבר זה" (שם, א, ו), שזו ידיעה אתי. המצוה השלישית בסה"מ, מצות אהבת ה', קשורה, כידוע, גם להתבוננות שכלית, התבוננות שבדעת.

והמצוה השלישית הוא הצווי שנצטוונו על אהבתו יתעלה, והוא שנתבונן ונסתכל במצותיו וצווייו ופעולותיו, כדי שנשיגהו ונתענג בהשגתו תכלית העונג, וזוהי תכלית האהבה המצווה. [וביסוה"ת ב, א-ב]

א. הא-ל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה ממנו. שני "ואהבת את ה' אלהיך [...]"
ב. והיאך היא הדרך לאהבתו וליראתו. בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאווה תאוה גדולה לידע השם הגדול כמו שאמר דוד "צמאה נפשי לאלהים לא-ל חי" [תהלים מב, ג].

האהבה וההשתוקקות לא-ל היא תוצאה נפשית של העולה במעלותיה של דעת אלוהים. דעת זו הוא קונה מתוך התבוננות שכלית ביצירותיו של הא-ל, המגלות את חוכמת יוצרו, הן דרך הבריאה וברואיה (היסוה"ת), הן דרך התורה ומצוותיה (סה"מ). גם במצות האהבה מתמזגים היסוד האנושי החופשי, הבוחר, עם היסוד הכפוי. הכפיה היא המשיכה של האלוהי, שאין לעמוד בפניה, בחינת "עזה כמות אהבה" (שה"ש ח, ו).⁷⁷ לידיעה כי ישנו כוח כפייתי של הידיעה' כאווידנטיות. בחירתו החופשית של אדם היא, כפי שראינו, בעצם פנייתו הראשונית אל העבר ההוא. בפסוקי המקראות אנו מוצאים גם את לשון 'לדעת את' במובן של חיבה ואהבה. על הפסוק (בבראשית יח, יט) "כי ידעתי למען אשר יצוה את בניו..." אומר רש"י: "כי ידעתי לשון חבה, כמו: 'מודע לאישה' (רות ב, א), 'הלא בעז מדעתנו' (שם ג, ב), 'ואדעך בשם' (שמות לג, יז). ואמנם, עיקר לשון כולם אינו אלא לשון ידיעה. שהמחבב את האדם, מקרבו אצלו ויודעו ומכירו". רש"י קושר את שתי משמעויותיו של 'ידע': 'ידע את' כמחבב את האדם, כאוהבו, עם 'ידע כי' כידיעה והיכרות. כדברי הנביא עמוס (ג, ב): "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה". 'ידיעה את' (לפעמים 'האת' נשמטת) המופיעה בפסוקים אלה מבטא קשר פנימי בין המכיר והמוכר, במקום המרחק בין אובייקט לסובייקט של 'ידע כי' או 'ידע ש' (במקביל ל'האמין ב' לעומת 'האמין כי'). 'ידיעה את' היא ידיעה שיש עמה קרבת דעת, חיבה וגם אהבה, כאמפתיה: "כי ידעתי את מכאביו" (שמות ג, ז), אומר הקב"ה למשה כאשר מתגלה אליו בסנה הדוקרני, בחינת "עמו אנכי בצרה" (תהלים צא, טו). בתביעה כזו בא אליהם הקב"ה. תביעת הזדהות עם החלש, הגר. "וגר לא תלחץ

ואתם ידעתם את נפש הגר" (שמות כג, ט). 'ידיעה את' כחיבה מופיעה גם בתחום ההכרה, כידיעה שכלית ובכך היא מאירה פן חדש במשמעות השכילה בתנ"ך. "השכל וידע אותי" (ירמיה ט, כג). הרמב"ם מסביר פסוק זה: "שמתוך השכלתי תדעו אותי להתחבר אלי ולא הבניי" (מו"נ, ח"ג:נד). ייחודה של לשון הרמב"ם הוא בכך שהיא קושרת את טבור משמעותו של 'ידע את' עם משמעותו של 'ידע כי' בקשר מושגי פנימי. הדעת המתבקשת היא עתה השכלה ואהבה כאחד. היא מושגת רק אחרי השכילה, תוך מאמץ הלימוד הנכון. מסקנתו של הרמב"ם מפסוק זה:

לפיכך צריך האדם ליחד עצמו, להבין ולהשכיל בחכמות ותבונות המודיעים לו את קונו כפי כח שיש באדם להבין ולהשיג כמו שבארנו בהלכות יסודי התורה (הלכות תשובה י, ו).

זו חתימתו ההלכתית של ספר המדע כולו. זו התובנה המאירה את אופיה של דעת אלוקים,

הקושרת את ספר היד והמורה.

וכבר בארה התורה כי העבודה הזו האחרונה אשר העירונו עליה בפרק זה לא תהיה אלא לאחר ההשגה. אמר: לאהבה את ה' אלקיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם. וכבר בארנו פעמים מספר כי האהבה כפי ערדה השגה (מו"נ ח"ג: נא, הערה).

אהבה זו חלה על המצוות כולן, כאשר הן נעשות 'שלא על מנת לקבל שכר'.

כל מה שאתם עושים לא תעשו אלא מאהבה (הלכות תשובה י, ד, וכן בהקדמתו לפרק חלק).

המונח 'ידע את' מופיע בפעם הראשונה בפסוקים אצל אדם הראשון (בראשית ד, א):

והאדם ידע את חוה אשתו.

ידיעה זו היא קשר החיבור אשר בזיווג, ובמשמעות זו היא מופיעה בהקשרים רבים בפסוקים.⁷⁸

שדה משמעותו של 'ידע את' זה אינו נטוע בידע הכרתי או אמוציונלי. הוא קשר שבעובדה. זו פגישת מציאות, כאשר נמצא אחד פוגש בנמצא אחר. עם כל השוני בין אופן קיומו של זה לאופן קיומה של זו, הרי ישנו מעגל מציאות שבחביון, בו מתאפשרת התחברותם ומתממשת מציאות חדשה, אף היא ייחודית לעצמה. אין זו משמעות מטפורית ל'ידע את' בתנ"ך, זו משמעותו הישירה והראשונית. היא מופיעה גם במשמעות מטפורית כמדגימה את יחסי אלוקים עם האדם או עם כנסת ישראל. אצל הרמב"ם מבצעת משמעות מטפורית זו של הידיעה ב'אמונה בו' כהדבקות בו. בלשונות המערביות המוכרות לנו היא קרויה 'חויה מיסטית'. אצל הרמב"ם אין היא חוויה, ואין היא מיסטית. היא המאמץ והיא ההישג של כוחות הדעת של האדם, המגיעה להתדבקות דעתו בדעת עליון, כהשגת מה בו, וההתמסרות הנאמנת אליו.⁷⁹

הרמב"ם חותם את ספר המדע כולו (הלכות תשובה, י, ו) ועובר לספר האהבה במבט-על המבטא את המהלך כולו:

דבר ידוע וברור שאין אהבת הקב"ה נקשרת בלבו של אדם [...] אלא בדעה שידעהו.
ועל פי הדעה על פי האהבה.
אם מעט מעט ואם הרבה הרבה.

* * *

הרמב"ם הוצג כחלופה גדולה לאמונה עברית כנאמנות, בייצגו אמונה-כידיעה, שהיא בתחום השכילה וקשורה למהלכיה. הוא התברר כבונה את האמונה עצמה בפן היישומי שלה כנאמנות עד כדי מסירת הנפש.

נפנה עתה לחלופות מטיפוס שונה.

פרק ו. בית מדרשו של הרמב"ן

ו.1. ספר האמונה והבטחון

ספר האמונה והבטחון שיוחס במשך דורות רבים לרמב"ן (1194-1270), ונתחבר, כנראה, על-ידי אחד מתלמידיו,¹ היה בעל השפעה ארוכת טווח על ההגות היהודית בתקופה הביניימית. הוא ניווט מהלכי יסוד אצל בעלי המוסר הראשונים שהבולטים בהם אכן צמחו בבית מדרש זה. מלבד הרמב"ן עצמו, נמנים עליהם גם ר' בחיי בן אשר (1255-1340), ר' יעקב בר ששת (1326-1408) (אשר יש המייחסים לו את חיבור הספר) ור' יונה מגירונה (1210-1263). המיוחד בספר זה הוא הליכוד השיטתי של רעיונות חז"ליים, הקושרים את משמעותה של 'אמונה' למשמעותו של 'ביטחון'. ביטחון הוא נושא חוזר ונשנה במאמרי חז"ל. 'ביטחון' במובנו הראשוני הוא ביטחון מלא בא-ל, בחסדו ובטובו, בתקווה שישפיע על האדם רק טוב. אך גם עמדה נפשית הפוכה נדרשת בעיתות צרה – "כל דעביד רחמנא לטב עביד" [כל מה שעשה הרחמן – לטוב עשה] (ברכות ס, ב). כלומר, קבלת הדין וצידוק הדין. אמונה כביטחון מאולצת, ולו למספר מצומצם, של טענות תיאולוגיות (B) אשר באמיתותן מאמין המאמין-הבוטח (כהאמנות דה-דיקטו על מצב העניינים, או כהאמנות דה-רה המוסבות על טיבו של הא-ל). הוא חייב להאמין שהא-ל קיים, שהוא א-ל פרסונלי, שהוא יודע הכל, שהוא משגיח על הפרטים, ובעיקר, הוא א-ל חסד ורוצה בטובתם של ברואיו. על גבי האמנות אלו בונה מאמין זה ביטחון כיחס של אדם לאלוקיו, אין הוא יחס הדדי. אמונתו-האמנות של הבוטח באמיתות אלה חייבת להיות שלמה וחפה מספקות, ולו קלים. עליה נשען המאמין הבוטח בחייו בפועל, בהכרעותיו הקטנות והגדולות ובניהול חיי השעה שלו. זה קו היסוד באיפיונו הפנומנולוגי: המאמין הבוטח הופך את יחס הביטחון למידה טובה הטבועה בו. אמונה הצמודה לביטחון פותחת, אפוא, בהאמנה. "כל הבוטח מאמין, לפי שאין אדם בוטח אלא במי שמאמין בו שהיכולת בידו למלאות שאלתו" (ספר האמונה והבטחון, מהדורת שעוועל, תשכ"ד, עמ' שג). הביטחון המלא בא-ל נסמך, אפוא, על אמונת האדם כהאמנה שכל האירועים הקורים אותו מכוונים מאת הא-ל דרך השגחתו על האדם, ולטובתו. גם אם שרשרת האירועים נראית בגלוי כתוצאה ישירה ממעשיו של האדם הבוחר החופשי, או ניתכת עליו מזולתו, או מגיעה מאירועים

טבעיים או אנושיים, בעיניו הכל בא לו מאלוקיו, ולטובתו. כאן, כמובן, חבויה צומת של בעיות, האמורה להתעורר במיוחד בתקופה של פרעות, צרות ואסונות שסבלו יהודים בגלויות, ובמרוכז במאות ה-12 וה-13 באירופה (פרובנס), בזמן חיבורו של הספר. הרב שעוועל מייחס עמדה זו במקורה לרמב"ן עצמו, כעמדתו של מנהיג הדואג לחזק את אנשי קהילתו.²

התוואי של ספר זה הוא אם כך – הנהרת האמונה המעולה כמתיישמת בביטחון. זה המסלול שהתווה הספר לבעלי המוסר 'הראשונים', ואף לבעלי המוסר 'האחרונים'.³ עבור אלה ועבור אלה רכישת מידת הביטחון ואימוצה כקו מנחה בחיים, היוותה מרכז חשוב בעבודתו המוסרית של המאמין. הרמב"ן וההולכים בעקבותיו מנתקים את הביטחון שבוטח האדם באלוקיו מן התחום של שכר ועונש. הביטחון הוא במעגל עבודתו של אדם המצפה לחסד אלוקי 'חנם', ואינו פוגע במהלך הגמול שהוא סדר הנהגה אלוקי, על פי חוקיות אלוקית, כפי שהדבר בא לידי עיצוב בספר אחר של הרמב"ן *שער הגמול* (שעוועל, תשכ"ד).⁴ ביטחונו של האדם המאמין פורץ אפוא את חישובי הגמול. השאלה הגדולה שהספר כולו עונה עליה היא השאלה שהרמב"ן יפתח בה את פרקו הראשון של ספרו הקאנוני בנושא המוסר – *מסילת ישרים*, שהיא שאלת היסוד של המחשבה המוסרית: "הוא שיתברר ויתאמת אצל האדם מה חובתו בעולמו". חקירת החכמה צמודה ומכוונת את המעשה המוסרי. המעשה המוסרי, בעיני הוגים אלה, הוא המעשה ההלכתי השייך לחובות הלבבות ולמידות הטובות המתבקשות ממנו. דוגמה מרכזית למידה כזו הוא הביטחון שאיננו תקווה לעתיד טוב גרידא מיד הא-ל הרחום. הוא עבודה על מידה ראויה.⁵

ספר האמונה והבטחון פותח בניתוח אנליטי של היחס המושגי בין 'אמונה' ל'ביטחון'.

האמונה והבטחון הם שני עניינים שהאחד צריך לחברו ואין חברו צריך לו. שהאמונה קודמת לבטחון, מתקיימת בלב המאמין, אע"פ שאין הבטחון עמה ואינה צריכה לו בקיומה, ולפיכך אינה מורה עליו. אבל הבטחון הוא מורה עליה, שאי אפשר לו להיות קודם לה ולא להתקיים בלעדיה. וכל הבוטח יקרא מאמין אך לא כל המאמין יקרא בוטח. כי האמונה כמו האילן והבטחון כמו הפרי. והפרי לאות על האילן [...] ואין האילן [...] לאות על הפרי (שם, עמ' שג).
הנהרה זו בונה יחס של תנות חד-צדדית של הביטחון באמונה. מתברר כי שני המושגים – 'אמונה' ו'ביטחון' נחתכים בשדות המשמעות שלהם אך אינם חופפים. אמונה היא הראשונית, היא המתנה את הביטחון כתנאי הכרחי שלו. ואילו הביטחון הוא תנאי מספיק לאמונה. מטפורת האילן והפרי מעלה גם קונוטציות אחרות מלבד הדגמת היחס הלוגי של תנות: גידול, צמיחה, תקווה לפרי הבא מן האילן אך אינו מובטח מראש. כל זה מעשיר את היחסים בין אמונה וביטחון. המחבר מוסיף ומסביר:

ולפי שאין מן המוכרח להיות כל המאמין בוטח אבל הוא אפשר, וכל הבוטח מאמין בלא ספק, לכן הכתוב מזהיר תמיד על הבטחון יותר מעל האמונה (שם, עמ' שנה).

עובדה זו אינה מלמדת על פחיתותה של האמונה ביחס לביטחון, אלא על הקושי הרב יותר בהשגת מידת הביטחון. לכן נמצאו אזהרותיה מרובות יותר. מהו טיבה של אמונה כזו? ההסבר ניתן דרך יחסה של אמונה לידיעה. בכך מעגן המחבר את שני המושגים בתחום האפיסטמי.

והיודע דבר אחד, אע"פ שלא ראה אותו ולא שמע אותו מעולם הרי הוא כאלו ראה או שמע [...] ודע שלא תקרא ידיעה עד שתהא צורת הדבר הידוע חקוקה בתוך לב היודע (שם, עמ' תט). תפיסה אריסטוטלית זו של הידיעה באה להדגיש ודאות אפיסטמית הנלווית אליה על-ידי ייצוג תואם של האובייקט בהכרת הסובייקט עד כדי התלכדות.

או שתהיה עם הידיעה אמונה. כל אמונה ידיעה מדרך ראיות מכריחות להאמין שהוא כך [והוא מוסיף] וכל אמונה צריכה ידיעה. רצוני לומר – שיאמין מה שידוע (שם, עמ' תט). בניגוד לעולה מתוך בדיונים לשוניים-אפיסטמיים מקובלים, שבהם מוצגת אמונה כהאמנה, כסוג הכרתי חלש יותר מן הידיעה מבחינת הצידוק ומבחינת הוודאות, הרי אמונה כאן היא רכיב הבנוי על ידיעה העולה עליה מבחינת הוודאות. היודע – יודע את האמת. המאמין בה יודעה כמוכרחת. הנימוק לכך אינו שגיתי. דווקא האמונה היא זו התובעת אך גם המספקת ראיות והוכחות קונקלוסיביות לידיעה, כדי שתכניה יהיו לא רק אמיתיים אלא מאולצים. האמונה עצמה מוסיפה לידיעה גם את הקבלה האישית של המקבל את אותם תכנים, קבלה אישית כאקט הכרתי ונפשי, "שיאמין מה שידוע". כך מתפרשת אמונה זו כבנויה על סדרת האמנות אפיסטמיות וקבלתן האישית, הוודאית, שפירושה האופרציונלי הוא הביטחון.

עמדה חדשה זו במשמעותן של ידיעה ואמונה שונה לחלוטין מזו של ר' סעדיה גאון בספרו *האמונות והדעות*, הממשיך את הקו האריסטוטלי המקובל לפיו ה'דעות' הן תכני ידע מוכח בראיות (הגיוניות) ובכך ודאיות, וה'אמונות' הן תכני ידע שהאדם מחזיק בהם מבלי שתהיינה בידו ראיות שכליות מספיקות.⁶ דוגמה לאישוש קונקלוסיבי לאמונה מנסח הרמב"ן בפירושו לתורה (שמות, סוף פרשת "בא"): "ועתה אומר לך כלל בטעם מצות רבות" (קטע רמב"ני זה כבר אוזכר בפרק על הרמב"ם. חשוב להביאו שנית להבהרת האמונה בבית מדרשו של הרמב"ן).

הנה מעת היום עבודת גילולים בעולם, מימי אנוש החלו הדעות להשתבש באמונה [...] וכאשר ירצה האלהים בעדה או ביחיד ועשה עמהם מופת בשנוי מנהגו של עולם וטבעו, יתברר לכל בטול הדעות האלה כלם. כי המופת הנפלא [הפלאי] מורה שיש לעולם אלוה מחדשו, ויודע ומשגיח ויכול, וכאשר יהיה המופת ההוא נגזר תחלה מפי נביא [...] יתברר ממנו עוד אמתת הנבואה, כי ידבר האלהים את האדם ויגלה סודו אל עבדיו הנביאים, ותתקיים עם זה התורה כלה (על שמות יג, טז). לפי מובאה מרכזית זו ניתן להבין את היחס בין אמונה לידיעה בתפיסתו. הרמב"ן מסייג את הנהרתו רק לאותם תכנים שהם אמונות הדת, החלים רק על הא-ל והשגחתו בעולם. את ודאותם רוכש המאמין דרך ניסים שבהם הוא מתנסה או מקבל בעדות אמינה. זו, לדעת הרמב"ן, הוכחה מכרעת לאמיתותן של האמונות דתיות, שהיא עולה אפילו על ראיות שכליות, התקפות בתחומים אחרים. הניסים נקלטים בראיה האמפירית כבעלי אופי החורג מחוקיות. כך הם מאששים תכני ידיעה ההופכים להיות האמונות-מבססות-אמונה. כך מעמיד גם ריה"ל בפתיחת *המזרי* (מאמר א,

יא) את נסי מצרים כביסוס קונקלוסיבי לאמונה. על גבי התנסות ישירה בניסים מתאפשרת אמונה ודאית בהאמנות נוספות.

אמונה כנושאת ודאות בלתי מעורערת בהאמנה היסודית של הדת, מוצגת גם אצל ר"י אלבו (תשנ"ב) בספר *העיקרים*.⁷ הוא מגלה דרך שונה להשגתה של ודאות האמונה מזו של קליטה אמפירית של ניסים.

האמונה בדבר הוא הצטייר הדבר בנפש ציור חזק עד שלא תשער הנפש בסתירתו בשום פנים. אף אם לא ידע דרך האמות [הוכחה או צידוק] בו כמו שלא תשער הנפש סתירת המושכלות הראשונות [...] או כמו שלא תשער הנפש בסתירת מה שהושג מן החוש למה שאמת אותו הנסיון (א, יט). ר' יוסף אלבו מדבר גם הוא על אמונה כהאמנה, אך הוא מנתק את ודאותה של האמונה מהוכחות ומראיות. הוא מייחס לה ודאות של אמיתות ראשוניות, כזו של המושכלות הראשונים, הבונים את התמונה האפיסטמית הרחבה שלנו. ביסוד הדברים, אמונה כפי שהיא מוסברת בספר *האמונה והבטחון* פותחת בהאמנות אפיסטמיות על אודות הא-ל (B) ומסיימת בהלך-נפש (F) של היסמכות עליו, עד כדי הפיכתה למידה טובה קבועה. המיוחד הוא בוודאותה של האמונה דווקא על הרקע של ידיעה.

2.1. אמונה כד הקמה לרבינו בחיי

רבי בחיי בן אשר (1255-1340) מבית מדרשו של הרמב"ן, פותח את ספרו *כד הקמה* (תשכ"ב) בערך 'אמונה'.⁸ הערך 'אמת' נעדר בספר, והדיון בו כלול בערך 'אמונה'. לעומת זאת, הערך 'בטחון' מופיע בספר באופן נפרד. בערך 'אמונה' מסביר רבי בחיי את טיבה של האמונה גם על פי מהלכו של ספר *האמונה והבטחון*, ואף משלב מובאות ממנו. הוא אינו מערב את השיקולים התיאולוגיים הקשורים למידת הביטחון, ומתמקד באמונה כפי שהיא באה לידי ביטוי בחיי אדם. המיוחד בהנהרתו של ר' בחיי את האמונה הוא היצמדותו לפסוקי המקראות ובניית האמונה צעד אחר צעד בעקבותיהם. הפתיחה מזמינה לכניסה חגיגית דרך הפסוק בישעיהו (כו, ב) :

פתחו שערים ויבא גוי צדיק שֶׁמֶר אֲמִנִים.
פסוק זה הוא גם המשפט החותם את הערך 'אמונה' והעניין רב משמעות (פסוק זה משמש כמוטו

גם *למורה הנבוכים* של הרמב"ם). *כד הקמה* פותח את הערך 'אמונה' בהצהרה :

עקר התורה והמצוה היא האמונה (שם, דף א).

עם הצהרה זו הוא מתקדם לאורך הדיון כולו. לכן "דרשו חז"ל [מכות כד, א] בא חבקוק והעמידן על אחת שנאמר [חבקוק ב, ד] 'צדיק באמונתו יחיה'". למרות מעמדה העקרוני אמונה היא מצוה פרוטה, "והיא מצוה התלויה בלב" (ר' בחיי בן אשר, תשכ"ב, דף א).

הרמב"ן הדגיש רעיון זה של הקשר האינהרנטי בין תורה ואמונה בסיסם פירושו לחומש בראשית, ומוסיף בפירושו לשמות (כד, יב):

אם כן 'והתורה' יכלול הסיפורים מתחילת בראשית: כי הוא מורה [לשון 'תורה'] אנשים בדרך בענין האמונה.
ר' בחיי מתרגם מצוות לב זו בראש ובראשונה להאמנות פרופוזיציוניות. כאשר הוא מפרט, נמצאות האמנות אלו מקבילות לרוב ההאמנות הכלולות ב"ג עיקרי הרמב"ם:

והוא שיאמין אדם שיש לעולם בורא נמצא יחיד והוא משגיח [...] במין האדם בכלל ובפרט (ר' בחיי בן אשר, תשכ"ב, דף א).
ההקבלה היא לעיקר הראשון, השני, העשירי והאחד-עשר.

ומתוך אמונת ההשגחה יגיע אדם לאמונת הנבואה והתורה שיאמין כי יצא מאת הבורא יתעלה שפע ההשגחה אל האדם עד שיתנבא ותנתן תורה על ידו (שם).
מתוך קבלתה של האמונה כשפע שמשפיע הא-ל על עולמו, מוסקת גם אמונה בנבואה ובתורה (העיקר הששי, השביעי והשמיני אצל הרמב"ם). ככל שמתקדם הסברו של רבי בחיי בערך 'אמונה', הולכת ומתבררת מרכזיותה של ההאמנה בהשגחה הפרטית של הא-ל על בני האדם כמרכזית וכמכוננת. רעיון השפע שמשפיע הא-ל על ברואיו מתברר כמבריא את כל רובדי המשמעות של 'אמונה' *בכד הקמח*. ההאמנה בהשגחתו ית. אינה נתבעת כהאמנה הכרתית בלבד. עליה לחלחל גם בנפשו של המאמין במגוון רקמותיה, רגשותיה, רצונותיה, הכרעותיה. בכך מעבירה האמנה אפיסטמית זו בהשגחת הבורא את המאמין למצב-נפש בסיסי חדש, ומאפשרת את הביטחון בחסדו כהיסמכות והישענות עליו. בכך עוברת היא מהאמנה להלך-נפש. הלך-נפש זה הוא פועל יוצא מהאמנה מלאה ושלמה בהשגחת הא-ל ומגיע להתעצמות עד שהוא הופך להיות בסיסו הקיומי של המאמין. הוא מאמין בחסד הא-ל גם בלילות החשוכים שבהם הוא מוכה ומתייסר מיד הא-ל. "ואמונתך בלילות" (תהלים צב, ג), כפי שראינו את התייחסותו של המהר"ל לאמונה בעת צרות. ר' בחיי מפתח עניין זה בערך "אמונה"

ודבר ידוע כי ישראל זרע קדש אף גם זאת בהיותם בגלות בארץ אויביהם ועם היות שהם מפוזרים בקצוות דחויים בגויים כזורה ברחת ובמזרה לא ישכחו עקרי התורה והמצוות אך ישמרו משמרת האמונה ויעמדו חזקים באמונתם ובכל דור ודור כל אחד ואחד מן האומות מתגרה בהם להמיר דתם ולהחליף אמונתם ולא אבו שמוע (שם).⁹
מובניה העיקריים של אמונה כהאמנות וכהלכי נפש מתגלים בקטע זה כקיומיות של אמונה, המתגלה דווקא בגלויות. חליצתה של קיומיות זו מגלה את האמונה בעילויה. ר' בחיי מביא גם את הפסוקים המדברים על הפן השני של אמונה, על אמונה כאמינות בחיי יומיום בחברה, הנלמדים מדברי חז"ל. זה מובנה הפומבי של האמונה.

ואין צריך לומר במשאם ובמתנם שיש להם לעסוק באמונה ולעמוד בדבורם, ויהיה הן ולאן שלהם אמת (שם).

לראיה הוא מביא את דברי חז"ל בתלמוד (ב"מ מט, א): "נשאת ונתת באמונה", הנשאלת לגבי יושרתו של אדם ביחסיו עם זולתו בחברה. הוספה זו של ר' בחיי, בהמשך לדברי חז"ל מוסיפה חוט למארג של מושג ה'אמונה' שלו, כנאמנות בחיי היומיום, כאמינות וכיושרה. נאמנות זו מכנה ר' בחיי 'אמת'. ניתן להסתמך ולקבל את דבריו של מאמין-נאמן זה כדובר אמת. הוא ישר ואמין כמשמר את האמת, את מצב העניינים הראוי בעסקי בני-אדם. אין הוא מבהיר קשר מושגי זה, אך אין ספק שהוא ניזון מן הפסוקים שפגשנו (בפרק א).

ויש בכלל הזה [של האמונה] דרך חיים לכל השומעים זה שיהיו בדבורם כי גדול כח האמת "כי קרוב ה' לכל קראיו לכל אשר יקראו באמת" [תהלים קמח, יח] (שם). ר' בחיי מזכיר, כפי שיזכיר המהר"ל לאחר דורות, את מאמר חז"ל (שבת נה, א), כי "האמת היא חותמו של הקב"ה". זה מקורה של האמת. לכן, גם האדם ההולך בדרכיו, ראוי לו ללכת בדרך האמת, לאשר את הקיים, ולהיות נאמן לקיים בנאמנות שלמה. בכך מתקרבת אמונתו של ר' בחיי לאמונה הנאמנת של חז"ל.

ומתוך אמונת ההשגחה יגיע אדם לאמונת הנבואה והתורה (שם). הצהרה זו חשובה במיוחד. היא רואה בעובדה האונטית של ירידת השפע האלוקי לעולם את המסלול הרחב ביותר של הקשר בין הא-ל לאדם, המאפשר את הקשר החוזר בין האדם לא-ל. כך מתאפשרת עבור המאמין ההאמנה הגדולה באמיתות הנבואה ובאמיתות התורה שהיא בנבואה. כך ניתן להסביר גם את היפוך הסדר שמבצע ר' בחיי בסדר ההאמנות שלו, לעומת סדר החטיבות של יסודותיו של הרמב"ם (גם ר"י אלבו בספר העיקרים מונה את עיקר ההשגחה לפני עיקר הנבואה). הרמב"ם מונה את הנבואה ואת התורה שניתנה דרך הנבואה כיסודות קודמים (הששי, השביעי, השמיני והתשיעי). רק לאחריהם ממוקם היסוד של הידיעה (העשירי) והיסוד של ההשגחה האלוקית (העשירי והאחד-עשר). בעולמו של הרמב"ם, התורה, כנבואה, קודמת ליתר. רק במסגרתה ניתן להבין ולקבל את יתר ההאמנות התיאולוגיות, אחרי שהתבססה האמונה באלוקים (חמשת העיקרים הראשונים).

ר' בחיי מסיים בפסוק מתהלים (לא, כד) הצופן בתוכו את מובניה של 'אמונה' כפי שהסביר.

"אמונים נוצר [נצר] ה'" אלו שעונין אמן בארוכה [מאמתיים בשלמות] ואומרים 'מחיה המתים' ועדין לא בא ומאמינין בי שאני מחיה אותם ואומרים 'גאל ישראל' ועדין לא גאלם אלא לשעה וחזרו ונשתעבדו והם מאמינים שאני עתיד לגאלם הוי "אמונים נוצר [נצר] ה'" (שם, דף ב).

3.1. ספר החנוך – סיכום המהלך

שם מחברו של ספר החנוך () (עלום הוא, אך ידוע כי מחברו השתייך לבית מדרשו של הרמב"ן.¹⁰ הוא כדברי עצמו, למד את כתבי הר"ף, הרמב"ם והרמב"ן, כפי שהעיד על עצמו בהקדמה לספר. ייתכן כי הכיר גם את כד הקמח. ספר החנוך מונה את תרי"ג המצוות ומסבירן,

לפי סדר הופעתן בתורה. מצות האמונה היא מצוה כה. גם הוא פותח את מצוות האמונה בחשיבותה המכוננת של אמונה כמצוה: "ידוע הדבר ונגלה לכל כי האמונה הזו יסוד הדת".

מצוה כה: מצות ההאמנה במציאות השם, להאמין שיש לעולם אלה אחד, שהמציא כל הנמצא, ומכחו וחפצו היה כל מה שהוא ושהיה ושיהיה לעדי עד. וכי הוא הוציאנו מארץ מצרים ונתן לנו את התורה (ספר החנוך, מצוה כה). פתיחה זו מעבירה אותנו לעיקריו של הרמב"ם, ולר' בחיי בכד הקמת, הפותח גם הוא בערך 'אמונה' בשורת האמנות אפיסטמיות הנראות בקריאה ראשונה כהאמנות דה-דיקטו על פי ניסוחן, אך מתפרשות כהאמנות דה-רה-על-אודות הא-ל. כל אחת מהאמנות אלו מתייחסת אליו ית. בנפרד, באופן ישיר. האמנות אלו מקבילות ליסודות הראשון, השני והשמיני בלוח הי"ג של הרמב"ם, בתוספת משמעותית שהוא מוסיף: ההאמנה ביציאת מצרים ונתינת התורה. זו הדגשה על הקשר המיוחד שיש לו למאמין לאלוקיו כאדם מישראל דווקא, שנגאל מאבדון במצרים וזכה לקבל תורה. גם בעל ספר החנוך מדגיש שהללו אינן האמנות פרופוזיציוניות גרידא. חשוב גם אופן ההאמנה בהן. האמנה זו תובעת הסכמה וקבלה נפשית. "ופרושו [של פסוק "אנכי"] כאלו אמר: תדעו ותאמינו שיש לעולם אלה". הוא מדגיש את הצירוף של ידיעה ואמונה.

ואם יזכה לעלות במעלות החכמה ולבו יבין ובעיניו יראה [בעיני הרוח] במופת נחתך שהאמנה הזאת שהאמין אמת וברור אי אפשר להיות דבר בלתי זה אז יקיים מצות עשה זה מצוה מן המובחר (שם). האמונה בעילויה היא אמונה מתוך אווידנטיות שכלית, המחזקת במופתים – בראיות חותכות. סביר להניח שהוא מרמז על הקטע בפרק יח באמונה וביטחון של הרמב"ם, העוסק בהנהגת היחס בין אמונה לידיעה האומר:

וכל אמונה ידיעה מדרך ראיות מכריחות להאמין שהוא כך. שלושת תפיסות האמונה מבית מדרשו של הרמב"ם מציגות אותה כסדרת האמנות תיאולוגיות יסודיות. החידוש שהן נושאות הוא בכך, שכהאמנות פרופוזיציוניות דרגת הוודאות הסובייקטיבית שלהן עולה אף על הוודאות שבידיעה. ר' בחיי מפתח את הערוץ המקביל לערוץ ההוכחה, שהוא 'אמונת הלב'. אין הוא מפרשה, אך כוונתו כנראה לסוג חכמה (כ'חכמת הלב' במקרא) שבה משתתפת גם הנפש בכלל כוחותיה, בהדגשה של קבלת הלב. העולה מדבריו הוא שדווקא באמונת הלב יש לאדם בחירה חופשית עד כדי הכרעה לקבלה כאמת ודאית (הרמב"ם), וכן עד כדי יישומה המעשי בפועל, במסירת הנפש על אמיתותה (כהמשך לרמב"ם). האופן שמעמיד ספר החנוך מהלך זה מקביל לזה של הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק בניסוח י"ג העיקרים, ולדיונו ב'אמונה' (ידיעה) במורה (ח"א: ג). בעל ספר החנוך מאמץ גם את פסיקתו של הרמב"ם החלה על האדם הכופר באחד מי"ג העיקרים.

- ואשר לא יאמין בזה, כופר בעקר ואין לו חלק וזכות עם ישראל. וענין האמונה הוא
- [1] שיקבע בנפשו שהאמת כן [הפעלת ההכרה על הנפש]
 - [2] ושאי אפשר חלוף זה בשום פנים [ודאות חפה מהפרכה]
 - [3] ואם ישאל עליו ישיב לכל שואל שזה יאמין לבו [אמונת הלב, כד הקמת]
 - [4] לא יודה בחלוף זה אפילו יאמרו להרגו [הרמב"ם במצוה ט]
 - [5] שכל זה מחזיק וקובע האמנת הלב [כל הללו מסתכמים בלב]

[6] כשמוציא הדבר מן הכח אל הפועל [אל הביטוי המעשי] (שם).
ואחרי ששת השלבים הללו מגיע, לעתים, שלב הידיעה העליון שהבאנו.

הרמב"ם בפרק האמונה במורה (ח"א ג), שבו הוא מדבר על ידיעה ולא על אמונה, כפי שהתברר (בפרק ה'), מתייחס להאמנת היסוד שה' אחד אחדות אמתית ומדבר על פעולה הכרתית מתוך רצון חופשי של קביעת האמת בלבנו' בשכנוע כזה, "שלא יתכן הפך הדעה הזו כלל". זה גם לזו המשמעות בקטע זה של ר' בחיי, המצרף מושגית את האמנת הלב והידיעה המוכחת – מתוך בחירה בכך. זאת, בשלמות נפשית המגיעה עד למסירת הנפש עליה. בעמדה זו של בעל ספר החנוך, המסכמת בקיצור את קודמותיה, מתכווץ המרחק בין שני המובנים הגדולים של 'להאמין' שפגשנו בפסוקי התנ"ך: 'להאמין ב' ו'להאמין כי' ההאמנה האפיסטמית מתחברת לאמונת הלב, ומתפרשת כמצב-נפש קיצוני ומרוכז. במהלך המאחדם, משתתף האני בכל רבדיו ובכל כוחותיו כ'היות מאמין'. לכך מתבקשת יגיעה עצמית קשה כדי להגיע לשכלול אישי עד לשלמות אמונית זו. מבחנה של אמונה כזו הוא במוכנות למסירת נפש עליה. אין בכך היפוך הווקטור. השפע היורד מלמעלה, השגחת הא-ל על האדם היא ברצונו הבלעדי של האלוקים. המאמין בהשגחה זו מכון לטובת עצמו. אדם יכול רק לקשור עצמו לאמיתותה ולזכות בשפע. האמונה כהאמנה באמת על אודות עובדה חיצונית בלתי תלויה הופכת לאמת אותנטית שהיא תשתית חייו. בזה בלבד קיימת הקבלה לעמדת התשתית של המהר"ל. חכמי בית המדרש של הרמב"ן מוסיפים לאמונה את הביטחון – כפריה של האמונה, המתבקשת ממובנה הייחודי.

שני מהלכים אלה של המאמין-הנאמן ושל המאמין-הבוטח, שונים זה מזה בתפיסת ה'אמונה', אך יש ביניהם דומות מבנית. כל אחד מהם מחזיק בשתי תורות אמת: אמת קורספונדנטית החלה על העובדות, ואמת אותנטית החלה על קיומיותו של אדם. מחויבותו האישית של המאמין היא להעביר את מצבו מן הראשונה לשניה. בשניהם מתרחש המעבר דרך חייו הנחיים בפועל של המאמין. הוא הגשר שעליו יכול מעבר זה להתממש. ההבדל ביניהם הוא בכיווניות.

חכמי בית המדרש של הרמב"ן שהובאו, מייצגים אמונה בא-ל במובנה המקובל. אמונה המבטאת תלות מלאה של המאמין באלוקיו, והאמנה בידיעתו ובהשגחתו על כל אישי בני האדם, מתוך אמונה בטובו ובחסדו. הצעד הבא המשתמע מאמונה כזו הוא הביטחון המלא שהא-ל המשפיע טוב, ישפיע במיוחד על מאמינו זה. עמדה דתית זו מתבררת כחסרת כל סבירות בעיני המתבונן (מבחוץ) למול עובדות חייו הקונקרטיות של מאמין זה, שהוא עצמו מדגישן. הוא שרוי בגלות שאותה הוא חי כסדרה רצופה של אסונות, צרות, מכות ורדיפות, ומודע לכך שאלה הם חייו.

אף גם זאת בהיותם בגלות בארץ אויביהם [...] דחויים בגויים כזורה ברחת ובמזרה [...] ישמרו משמרת האמונה ויעמדו חזקים באמונתם (כד הקמח, עמ' א).
ישיב לכל שואל שזה יאמין לבו לא יודה בחלוף זה אפילו יאמרו להרגו (ספר החנוך, מצוה כה).

הקיצוניות המופלגת של אמונה-האמנה כזו, מקפלת בתוכה את האיפיונים המהותיים של נאמנות בקיצוניותה: היאחזות מתמדת לאורך זמן תוך קשיים וסבל. ההבדל הוא שמאמין זה מצפה לחסדו של הא-ל שיפדהו מסבלו, גם כשאין חסדו נראה בפועל בעולם הקונקרטי.

פרק ז. עמדות חלופיות של תיאולוגים יהודים מודרניים

ז.1. ורבלובסקי: אמונה כביטחון

במאמר חשוב (שאזכר במבוא) יצא ורבלובסקי (1964) ובו הוא מציע את המהלך הדומיננטי של האמונה היהודית שהוא, לדעתו, ביטחון (במובן של: 'reliance', 'trust') בחסד הא-ל ותקווה לעתיד טוב מידו. החכמים מבית מדרשו של הרמב"ן הפרידו מושגית בין 'אמונה' ל'ביטחון' תוך הצבעה על הקשר המושגי ביניהם (כפי שהתנסחו מושגים אלה בפתיחת ספר האמונה והבטחון). ורבלובסקי, לעומת זאת, מעמיד אמונה על ביטחון.

ורבלובסקי, כחוקר ולא כתיאולוג,¹ פורש יריעה היסטורית רחבה של גלגוליה של האמונה היהודית למן שורשיה בתנ"ך, דרך חז"ל, משם לספרות המוסר של הראשונים ובאופן חלקי גם של האחרונים. לכל אורכה הוא מבין אותה כמצב-נפש פנימי (F) שעיקרו, בכל המפרקים ההיסטוריים שהוא בודק, הוא ביטחון. ביטחון מלא של המאמין בא-ל הרחום שישפיע חסדו עליו, ותקוותו להצלחה בחייו העתידיים, גם הרוחניים. ורבלובסקי פותח בעמדה הרומנטיציסטית שהיתה רווחת בהגותה ובספרותה של המאה ה-19, ובייחוד בעמדות הפנומנולוגיות של הנצרות, שהוגיה ראו בתחושת העליבות, הרפיפות והפחד האנושי את שורשיה של פניית האדם לאמונה דתית. האדם הקונקרטי עומד חסר-אונים בנסיונותיו לשלוט על האירועים הריאליים החיצוניים הכפויים עליו, גם (ואולי דווקא) בתקופה של פריחה מדעית טכנולוגית. חוסר אונים זה מוליד בו את הפחד הקיומי מפני העתיד הבלתי ידוע, המאיים. מכאן בא היחיד למצוא בא-ל מחסה של עוצמה וקביעות. 'מאמין-בוטח' זה בא עם חולשתו אל האמונה ובסיבתה,² בניגוד למאמין הנאמן התוריי שפגשנו אצל המהר"ל בעיקר, הבא אל האמונה בעוצמתו, ובסיבתה. ברדוקציה של האמונה לביטחון מעלה ורבלובסקי קשיים האופייניים לחיים של ביטחון מלא בא-ל המלווים את המאמין (הוא מכנה אחד מן הניסוחים 'פרדוקס'). הקושי העיקרי של הבוטח הוא הניגוד בין האמנותיו וביטחונו בא-ל לבין המציאות בפועל. בידי הא-ל היכולת הבלתי מוגבלת והרצון להיטיב לאדם תמיד, אך מאמין זה, במעגל חייו הצר, סופג מהלומות, מכות ואסונות. ורבלובסקי מעלה ורסיה של שאלת התיאודוציה הקלאסית, ומאזכר פתרונות שונים בעלי אופי שונה המפוזרים בתוך

הכתבים היהודיים, בעיקר בספרות המוסר היהודית. רובם נזכרים בספר האמונה והבטחון שפגשנו בפרק הקודם. התשובות הבולטות הן:

1. ביטחון שלם ללא פגם משתלם תמיד (כיצד?).
 2. 'שמא יגרום החטא'. המאמין הבוטח חושש מפני מאזן הגמול שבו הוא יימצא אשם וזה עלול לעכב אפילו את מתת החסד האלוהית.
 3. אימוץ חיי פרישות והסתפקות במועט לפי דוגמת יעקב אבינו (בחז"ל ובספר האמונה והבטחון). אזי נדחית הציפיה לחסדים ארציים ומועברת לציפיה להתעלות רוחנית מתמדת כמרכז החיים. זו מביאה תמיד את הפירות הנפשיים, וזוכה תמיד לחסד עליון.
 4. אינדיפרנטיות שלמה לגבי האירועים בחיים הקונקרטיים. העיקר בביטחון הוא ההנחה שמנכיח האדם הבוטח את אלוהיו בתוך חייו על כל פרישתם.
 5. מתן משמעות טובה ומבורכת לכל אירועי חייו של אדם בבחינת "כל דעביד רחמנא לטב עביד" (ברכות ס, ב). המאמין הזה נשאר בוטח באלוהיו בכל מקרי ופגעי חייו. כל הקורות אותו אינו אלא טוב, משום שהוא מאמין שניתנו לו מאלוהיו. בדרגת אמונת ביטחון כזו נקלע המאמין הזה לדילמה: האם עליו להמשיך לחיות חיי פעילות אקטיביים בעולם הזה, כאשר התוצאות כולן נגזרות ממילא על-ידי קונו, או האם עליו לעבור לחיי פרישות ופסיביות בכל ענייני העולם הזה, לכוון עצמו רק לחיי רוח ונשמה? ורבלובסקי מראה, כי בתקופות היסטוריות שונות ניתנו תשובות שונות, או נכון יותר, הדגשים שונים לשאלה זו. התנ"ך, אכן מציג לכל אורכו מציג תמונה פנומנולוגית של אדם פעיל, עמל, קשור לחברה שבה הוא חי. מטבעם של חיי הפעילות שלו, הוא מועד לכישלונות ולסכנות, ומפנה את ביטחונו בעתיד טוב לאלוהיו שיסייע בידו. הוא מאמין מתוך ביטחונו זה – "הבוטח בה" חסד יסובבנו" (תהלים לב, ו). פסוקים רבים, בעיקר בספר תהלים,³ מעידים על ביטחון היחיד באלוהיו שיצילהו מכל רע, ועל ההיסמכות עליו, שניתן להסבירה כביטוי לאמונה. לא מצאתי פסוקים המעמידים במפורש אמונה על ביטחון, חוץ מפסוק אחד:
- בטח בה' ועשה טוב שכן ארץ ורעה אמונה (תהלים לו, ג).
- גם בפסוק זה אין העמדה של האחד על השני אלא סדרה קוניונקטיבית של הדרכות לישר-הדרך. אם נתבונן בעולם החז"לי נמצא גם בו אדם פעיל ויעיל בחברתו, העוסק בעבודת אדמתו בעיקר. כמאמין, הוא בטוח בו ית. בדרכיו הפעלתניות. אך כבר נשמעים קולות שונים של קריאה לפרישות מחיי פעילות, והבלטת היתרונות בחיי עולם (לימוד תורה, ציפיה לגאולה והכנה לעולם הרוחני שיבוא). אצל חז"ל מוצאים גם את המהלך של "שמא יגרום החטא", המבטא יראה וחשש

מוצדקים בעצירתו של החסד האלוהי. אך מן הצד השני מוצאים גם את הרעיון, כי עצם הביטחון בא-ל מקרב שפע למאמין הבוטח, שפע שהוא מעבר לגמול הבנוי על מאזן המעשים. אין הדבר גורר אופטימיזם ריק, אלא הזמנה לעבודה מוסרית, כתביעה למידה טובה של התחזקות האמונה בא-ל דרך הביטחון בו, תוך כדי פעילות במהלך הטבעי. "שמאמין [הזורע את כל זרעיו] בחי עולמים וזורע" (תוספות על שבת לא, א). בחינת: "והבוטח בה' חסד יסובבנו" (תהלים לב, י). מעשיהם של יחידי סגולה המסופרים במשנה ובתלמוד, כגון זה של ר' חנינא בן דוסא (תענית כד, ב), חושפים ביטחון קיצוני בא-ל, אך גם את תוצאתו המבורכת כפועל יוצא שלו.

את עמדותיהם של חכמי המוסר הראשונים הספרדים (בעיקר הרמב"ן, רבינו בחיי בן אשר, ר' יעקב בר ששת, ר' אברהם בן הרמב"ם) מסביר ורבלובסקי דרך ההשפעה שהושפעו מן הזרם האיסלאמי המיסטי של התנועה הסופית, ואילו השפעה אסכולאית נוצרית אינה ניכרת אצלם לדעתו כלל (בניגוד למקובל במחקרים רבים). כדאי לנו לפרט מעט יותר את הסופיות בקוויה הכלליים כדי לבדוק השפעה זו. הסופיות מציגה את האידיאל של הטאוואקל, אידיאל של התמסרות שלמה לרצונו הבלתי מוסבר והבלתי נצפה, השרירותי של האל. זו התמסרות ללא ציפיה לחסד, התמסרות דתית קיצונית לאל ונכונות לקבל כל מה שיקרה לאדם מכוח רצונו השרירותי של האל. לכן, עשייתו ופעולותיו של האדם בעולם אינן מעלות ואינן מורידות. עליו להיות פרוש (ה'דרוויש', ה'חכם'), ולהתנער מכל נכס, פעולה או משימה בעולם, ולהתמקד רק בעמדתו הרוחנית של שוויון נפש ופסיביות, עד כדי אפטיות. הקול הסופי הזה, טוען ורבלובסקי (ללא מובאות), של פרישות, נשמע גם אצל הוגים יהודים בתקופה האיסלאמית. סימולטנית הוא טוען קיימת אצלם גם הערכה לחיי פעילות, ושתי העמדות הקוטביות חיות בכפיפה אחת. המגמה הראשונה מתעצמת יותר אצל מנהיגים המשייכים עצמם לתנועת המוסר של התקופה המודרנית, ומגיעה לגבהים של אהבת האל ושוויון נפש בפני פגעי החיים. העליה האישית נתבעת וגם הופכת בפועל למידה טובה קבועה. עמדתו זו של ורבלובסקי על ההשפעה הסופית ואידיאל הטאוואקל שלה על חכמי המוסר הראשונים והאחרונים, דורשת הבהרה נוספת: ההבדל העקרוני בין שני העולמות הוא בנקודת המוצא התיאולוגית. העמדה הכלאמית שאימצו הסופים מקצינה את רצונו החופשי של האל כדי להאדירו, עד כדי שרירותיות מוחלטת. בכך מפקיעה היא את מהלכיו של אל זה מהנהגת חוכמה, צדק, גמול, דין וחסד. אין כל קשר נפשי אפשרי אתו כלל. בסופו של דבר, שרירותיות קיצונית זו נוגסת גם בפרסונליות שלו. עמדה זו היא זרה לחלוטין לאגפיה השונים של החכמה היהודית (ודאי לחכמים מאסכולת הרמב"ן). לכן, גם המסקנות המוסריות שהסיקו הסופים מתיאולוגיה זו אינה תואמת את זו שהסיקו חכמי מוסר יהודים מתפיסת האלוקות שלהם.

תנועות המוסר, מסכם ורבלובסקי, מסתכמות בהמלצה להפוך את הביטחון למידה טובה. זו אכן המלצה רווחת אצל כל בעלי המוסר. במקביל מתעצמים גילויי אמונה וביטחון בתנועה החסידית הצומחת, בעיצובים שאותם מכנה ורבלובסקי "פסיכולוגיים אידיאליסטיים", בהתקשרות ל'מהויות אידיאיות' שיש להן השלכות בנפש. שם, האמונה והביטחון הם במובהק הלכי-נפש כביטחון מלא בא-ל. ביטחון זה יוצא מן האמונה וחוזר אליה.

* * *

בשני הסעיפים הבאים תודגם אמונה כחווייה, כהתנסות המעצבת הלכי-נפש. חוויה והתנסות דתית אלו מעמידות את עצמן כלב האמונה, כמעצבות את האמונה, גם מעבר להתנסויות.

2. ספר אמונה ובטחון : הלך-נפש כחווייה

בשנות החמישים הופיע בארץ ישראל ספרון קטן, *ספר האמונה והבטחון*, הדן בנושאים אלה. חיברו איש הלכה מובהק, ממעצבי ההלכה במאה זו, ר' אברהם ישעיה קרליץ, בעל *החזון איש* (ר' א.י. קרליץ, תשנ"ז). הספר פותח בתיאור אישי של התנסות, במעגל אינטימי וחסוי של היחיד, אשר מטיבו אינו ניתן לביטוי לשוני מלא. אדם יחיד בשעה מסוימת, במקום מסוים, מוצא עצמו עומד בפליאה ובהשתאות אל מול חידת היקום המתגלה לו, הניצבת מולו ונתפסת בחווייתו כמערכת מתואמת, מלוכדת בחוקיותה ובכל פרטיה. אין ספק כי הרב קרליץ מתאר התנסות אישית, גם כאשר הוא משתמש במינוח ההיפותטי: "אם האדם הוא [...]". בתיאורו האישי ישנה הזמנה לכל אדם כיחיד.

אם האדם הוא בעל נפש ושעתו שעת השקט, חפשי מרעבון תאוני, ועינו מרהיבה ממחזה שמים לרום והארץ לעומק הוא נרגש ונדהם, כי העולם נדמה לפניו כחידה סתומה כמוסה ונפלאה והחידה הזאת מלפפת את לבבו ומוחו והוא כמתעלף, לא נשאר בו רוח חיים בלתי אל החידה כל מעינו ומגמתו ודעת פתרונה כלתה נפשו, [...] ונפשו סחרחרה ואבלה וכמהה להבין סודה (*אמונה ובטחון* א, א).

פתיחתה של חווית-שיא זו היא בהתוודעות לחידתיות שנושא היקום על מרחביו המתגלה לעיני האדם היחיד, המתבונן, המסוגל להיות נחשף לה. מהי אותה חידה סתומה המתוארת בחוויה כה מוחצת?

כי לבו ראה הרבה מעיון הבחינה אשר תחת השמש, אותן הבחינות המראות בעליל כי העולם שלפניו נבנה בתכנית מעובדה ומחושבה מראש. וכאילו מהנדס חכם צייר לפניו את העולם בתכנית חכמה לפני שיצרו (שם).⁴ דרך חוויה סינאופטית זו קולט האדם את הא-ל כבורא דרך בריאתו. אין לו צורך בצידוקים, הוא מלא בחווייתו. אי אפשר להשתחרר מן האנלוגיה למדרש (בילקוט שמעוני, לך לך סב), המתאר בגישיות המדרשית את אברהם העברי מחפש הא-ל בבריא. אברהם פוגשו בבירה האחת ה'דולקת'. גם מדרש זה מציג את הבריא כמצהירה על בוראה דרך חוויה הקולטת אחדות וכוליות לעין המתבונן המסוגל בשעת השקט להיות שרוי בזווית ראייה מספיק קרובה כדי לקלוט את פרטי היקום, ומספיק רחוקה כדי לראותו בכליותו, בעת ובעונה אחת. הרב קרליץ מביא גם

את גוף האדם ואת החיבור לרוחו כיצירה פלאית מלכדת, אשר בה חלקיקים אין-ספור המצטרפים לתפקוד מתואם במערך אבריו של האדם בכללותו. תיאור מבנה האדם ופעילויותיו מתואר אצלו לא רק מתוך השתאות בפני החוכמה המשוקעת ביצור אחד זה, אלא גם בהתרוממות הרוח.

ב"הציץ עליו בעל הבירה" של אברהם מסטיימית חקירתו ופליאתו של אברהם העברי בנבואה, בהתגלות. בעל החזון איש, במהלכי העולם הזה, מתיר את החידה דרך עצם ההתנסות בה. זו חוויה שאינה מובנת אלא למתנסה בה. אך מובנת היא למתנסה בה.

כי אפשר לאדם בעולם הזה להיות כמלאך לרגעים וליהנות מזיו הקדש (שם א, ט). עד כדי כך יכול המתבונן להגיע, אם יתבונן ישירות, ללא סטיה, בבריאה. אזי התוצאה הנפשית אכן מתבקשת.

וכל תענוגי עולם הזה כאפס נגד ענג של דביקות האדם ליוצרו ית. (שם). ונפשו העדינה מתעטפת בקדושה וכאילו פירשה מגוף העכור ומשוטטת בשמי שמים (שם). חוויית הפגישה משנה את כל חייו. ללא התגלות, ללא נבואה, הוא קולט את היוצר ביצירתו.

הרמב"ם קושר את ההשתאות מן הבריאה והחוכמה המשוקעת בה למצות האהבה ולא לאמונה.

בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאווה תאוה גדולה לדעת את השם הגדול (היסוה"ת ב:ב). בעל החזון איש מייחסה לאמונה. הוא מדבר על האפשרות לקליטת העל-טבעי בכלים טבעיים, המצויים בכל אדם.

הכח הטמיר הלזה הוא אחד מכחות הטמירים שנתן היוצר בנשמת האדם. וכח זה מעיד על קשר הגבר ליוצר כל היצורים (ספר אמונה ובטחון, א, ט). מהו, אם כן, המחסום החוסם כל אדם ומשאירו מחוץ לפגישת הנוכחות של הא-ל כאשר הקשר שלו ליוצר כל היצורים נתון מראש? התשובה לכאורה פשוטה: "ר'ב ההרגל מכה את רגש התפעלות הנפש הראוי מכל חי באשר הוא חי" (שם א, ז). "ומרוב ההרגל לא ירגישו בני אדם את נוראות הבורא" (שם א, ה). זו גם תשובתו של הרמב"ם למצב האפלה שבה שרויה הדעת: "ומיד יעלימוהו [את הברק] החמרים וההרגלים" (מו"נ, פתיחה, קאפח, עמ' ז). ההרגל הוא הרעה החולה הטבועה בבני האדם. היא השוחקת את מה שניתן לו לאדם לראות אם רק יפנה עצמו אל המקור. הזכיה הנפשית המתמדת שבה זוכה המאמין שהשתחרר מן ההרגלים, מופלגת גם היא לפי התיאור האישי הזה:

כאשר זכה שכל האדם לראות אמתת מציאותו ית. מיד נכנס בו שמחת גיל אין קץ, ונשמתו נעימה עליו, והדמיון משלים עם השכל לחזות בנועם ה', [...] [ו]נגלה לפניו עולם חדש (שם א, ט). שמחה זו היא השמחה העליונה ביותר שיכול אדם להשיג בעולם זה. 'ראיית' אמתת מציאותו ית. שהיא ראיית השכל והדמיון בהצטרפותם. זו מתוארת כמצב של 'כמלאך לרגעים'. ההישג עצמו אינו 'לרגעים'. הוא זוכה לעלות לדרגה קיומית חדשה, שסימנה החיצוני הוא השמחה. שמחה באישור הקיים, כמו אצל המהר"ל. זה מצבו הקיומי האמיתי של כל אדם, כאשר הוא משתחרר

מכלא ההרגלים ומצליח להיות נאמן לקיומיות האותנטית החבויה בו ולגלות מתוך פתיחות חדשה את העולם שלפניו. זה אינו ניתן לו בקלות. לא רק שחרור מהרגלים נדרש, אלא עבודה אישית קשה של האדם להגיע לשחרור.

ולסגולת הזרם [השופע מלמעלה] דרושה שמחה נפשית וחדות רוח, צמאון לחכמה ורעבון לבינה (שם א, יב). השמחה אינה רק התוצאה, היא גם הדרך המכינה אל הפסגה, כיוון שזו מושגת רק מתוך מצב של שמחה, כמו קבלת נבואה, או כמו דביקות חסידית. אליה מתלווה גם הכנה הכרחית נוספת – בקשת החכמה. זה המרכיב הקרוב להכרתה עצמה, המרכיב של ההכנה. אין זו, אפוא, אמונה כתשוקת המשתוקק, שאינו מגיע לרוויה (היכול לעתים להגיע עד יאוש). זו אמונה כדביקות בת-הישג המתווה דרך של שמחה בעצם הצימאון לחכמה האמיתית, מתוך התכוונות להישגה. הרב קרליץ אינו מניח למשתוקק דרך קלה. האפשרות להגיע אליה תובעת שינוי ועליה למפלס מוסרי גבוה יותר. עליה מידותית קודמת מתבקשת. זו חשובה להשגתה של החכמה האמיתית. הוא שואל ישירות את שאלת תנועה של החוכמה במידות טובות :

ומה הפסד לקנין החכמה אם הוא איש אכזרי נטול מדת הרחמים, או אם הוא גבה רוח ורודף אחר הכבוד. [...] אבל אין הדבר כן באמת, כי חדל אצילות הנפש ונועם המדות הוא חדל בקנין החכמה הנטועה הרגשת נעימות ביסוד החכמה (שם א, י). המידה הטובה היא תנאי הכרחי (אם כי לא מספיק) להישג החכמה.

קו דק משתרע בין החכמה והסכלות, ולא יתן לאדם ליכנס להיכל החכמה. אך עין העדינות ועליות הנשמה מוחקת קו החוצץ כליל, ומסלת החכמה לפניו למישור (שם א, יב). כי מידות מגונות ערלת לב ואִטם המוח סוגרות דלתי החכמה (שם). סיומה של דרך אמונה זו הוא דווקא בהאמנות פרופוזיציוניות. המחבר קושר אותן בקשר ישיר לחוויית האמונה: הכרה באמיתותן של ארבעת עיקרי האמונה הראשונים מתוך ייג עיקרי של הרמב"ם: אמונה במציאותו (כבורא וכמנהיג), ביחידותו, באי גשמיותו ובנצחיותו.

ובהכרת בוראו ית' ימצא פתרון החידה של העולם כולו אשר הדריכה את מנוחתו ללא הפוגות (שם א, טו). בכך הגיע התהליך של השגת האמונה התלת-שלבית לסיומו. בכך רכש "האציל הזה" את אמונת החוויה אחרי העבודה המידותית וההכרתית כקניין מתמיד, כהאמנה בארבעת אמונות היסוד. [משפט הפתיחה]: מדת אמונה היא נטיה דקה מעדינות הנפש.

3.ז. ההתנסות המתמדת – הרב סולובייצ'יק

אמונה כהתנסות נמשכת והולכת של חיפוש אחר פגישה אינטימית עם הא-ל, שהוא גם נוכח וגם נסתר, מתאר הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק (הרי"ד) במסתו *איש האמונה*.⁵ דיון זה יתמקד בעיקרו במסתו זו של הרי"ד, משום שהוא עצמו מייחדה לנושא זה, ומשום שהוא מציג בה פן חדש של אמונה במחשבה היהודית. שימוש חלקי ייעשה גם במסות חשובות נוספות שלו, הדנות כולן ביסודות מרכזיים של האמונה כדת, בעיקר על-ידי הצגת מודל פנומנולוגי או טיפולוגיה פנומנולוגית. בכולן בולטת ההעתקה מן השיח התיאולוגי, כדיבור על-אודות הא-ל, אל השיח

הפנומנולוגי המתמקד באדם המנסה לפנות לא-ל. התפנית של הריי"ד במעגל האמונה היהודית, מקבילה לתפנית של ההגות התיאולוגית הפרוטסטנטית מתחילת המאה העשרים, שהבליטה את ההיבט הפנומנולוגי האנושי של הבעייתיות הדתית.⁶ הריי"ד משרטט תואי המוליך גם אל העמדות הקיומיות ומשתמש בעיקר במושגים מכתביו של קירקגור, שפתח את המענית של ההגות האכסיסטנציאליסטית וראה אותה כקיומיות דתית בעיקרה קירקגור תיאר את המצוקה הקיומית האנושית בזמן ובמקום שלא ידעו מלחמות ושואות. הריי"ד מתאר את המצוקה הקיומית בעולם שראה כבר את החורבן היהודי במאה ה-20. קו זה בולט במיוחד בדיוניו באיש האמונה. חלק מהחוקרים המודרניסטים רואים בעצם ההיענות של הריי"ד להלכי הרוח של המודרנה יתרון רב-ערך.⁷ אך חשוב לזכור הבדל עקרוני, שאינו בא תמיד לכדי ביטוי בתיאורים הפנומנולוגיים, הקיים בין הריי"ד ומרבית ההוגים הפנומנולוגיים. אצל הריי"ד בכל דיוניו, גם בתיאורים הפנומנולוגיים המובהקים של הפנומן הדתי, וגם בהיענות ל'אתגר האכסיסטנציאליסטי' (שראג, 1973) הא-ל מונח מראש כיש ריאלי, סינגולרי, חיצוני ובלתי תלוי. הוא גם בר-היענות לפגישה אישית וישירה עם האדם. זו קדם-ההנחה הבסיסית שלו. גם כאשר המאמין חווה את אלוהי כ'הסתר', הוא ממשיך לבקשו, מתוך מצוקה, אך מתוך ודאות באפשרות העקרונית של הנכחתו בעולמו האנושי של האדם המבקש. זאת, בשעה שרבים מן הפנומנולוגים הפרוטסטנטים החשובים שפתחו מסלול זה, ביצעו רדוקציה של האל לרוחו או לעצמיותו של האדם. בנוסף, משתמש הריי"ד בכל ענפיה של הספרות היהודית המסורתית ושזור מובאות ממנה בכתביו.⁸ מובאותיו מפרשות או רומזות על פגישת 'אני-אתה' עם הא-ל הטרנסצנדנטי כנמצאת תמיד בפתח.

דב שוורץ (2005, 2008) מפנה את תשומת הלב לחשיבותו של מאמר מרכזי מוקדם של הריי"ד שזנח על-ידי חוקריו, אשר לדעתו מעצב את הפזה הראשונה של תפיסת ה'אמונה' של הריי"ד: "ובקשתם משם" (מאמר זה נכתב באמצע שנות הארבעים, אך נדפס רק ב-1979). במאמר זה רואה שוורץ פן ראשוני בתפיסת האמונה של הריי"ד, המעוגן בעולם פנומנולוגי, ובאיש האמונה הבודד – שנכתב כעשרים שנה מאוחר יותר בעיקר פן אכסיסטנציאליסטי (ראו הקדמתו של שוורץ, 2008, לספרו המקיף על הריי"ד עמ' 7-15). אכן, בדיקת המילון של מונחי היסוד הנפוצים בשני חיבוריו אלה של הריי"ד תומכת במסקנה זו. ההבדל העקרוני בין הגותו של הריי"ד בשני החיבורים לזו הפנומנולוגית או הקיומית, הוא ההבדל שנוסח בקטע הקודם.

"ובקשתם משם", הוא דיון פנומנולוגי בעיקרו. הוא בנוי על המטפורה של "שיר השירים", ומתאר יחסי אהבה דינמיים ומתנדנדים בין הא-ל והאדם, המקבילים לדינמיות של יחסי אהבה בין אהוב לאהובתו (מה ששוורץ מכנה: 'המבנה הדיאלקטי').⁹ יחס אהבה זה, שונה עקרונית

מיחסים מגוונים לאל של התיאולוגים הפנומנולוגיים (ראו את המדגם של בטיס, 1969, לדוגמה), כיוון שאצל הריי"ד הוא יחס דו-סיטרי, לא יחס חד-סיטרי. זה הבדל שאין להתעלם ממנו. יתירה מזאת, האהבה בין האדם לאלוקיו מתוארת אצל הריי"ד כיחס בין שווים (לכאורה) הנמשכים זה לזה, כפרשנות ל"שיר השירים". כאן שורש הרדיקליות של עמדה זו. יחס אהבה זה, על כל גילוייו הרגשיים, הוא חוויית יסוד מתמשכת של המאמין. האמונה באל היא המרכז האנושי הרגשי היציב הקושר בין התנודות של האהבה, ולמעשה מאפשר תנודות אלה כיחס אחיד רציף. יציבות זו, התמדה זו ללא מעצורים, חושפת קו של נאמנות גם בתוך יחסי האהבה לאל. צירו של הדיון בספר זה הוא יחס האהבה, לא יחס האמונה. אין להחליפם זה בזה גם כאשר הם נידונים כמושגים מצרניים. הדיון פותח בתנועת הנפש התשתיתית של האנוש הסופי, בכאן ועתה, המשתוקק אל האינסופי שמעבר. תנועה זו מכנה הריי"ד "התנשאות על-עצמית" (self-transcendence)¹⁰ ("ובקשתם משם", עמ' 124). הריי"ד בעקבות שלירמאכר, כפי שמסביר שוורץ, מנסח: "בזיקותיו של האדם לעולם – יש פתיחויות לאינסופי" (שוורץ, 2005, עמ' 448; ראו המקורות בשלירמאכר אצל שוורץ [2005], עמ' 684, הע' 14). למעשה, איפיון מסוג זה ייחסו חוקרי תרבות המערב לתנועה הרומנטית באירופה (במאות ה-18 וה-19) כאיפיון היסוד שלה (מכס שלר, לדוגמה, כנציג פילוסופי שלה). בהצבה מושגית זו משיג הריי"ד הישג הסברי חשוב. הוא עוקף מראש את השאלה המקורה של בקשת האל-האובססיבית של האדם. אצל הריי"ד בקשה זו היא עצם קיומיותו. אדם הוא זה המתנשא מעל עצמיותו, מתוך עצמיותו. בהשוואה לפנומנולוגיה הפרוטסטנטית המתייחסת למושג זה, מסביר שוורץ:

הריי"ד התעניין פחות בשאלה מעל מה היא ההתנשאות [שזו שאלתם שלהם], ויותר בשאלה לעבר מה היא חותרת. את ההגדרה החליף הריי"ד בתכלית [...] השאיפה היא לגורמים שמעבר לתודעה, לאמור: לאל לנוכחות האלוהית (שוורץ 2005, עמ' 446). אם נתבונן בהבדל זה נמצא כי אינו אלא ביטוי לתמונה הרדוקציוניסטית שלהם, ולריאליסטית של הריי"ד. למרות שהריי"ד מרכז את השיח ב"בקשתם משם" ביחס אהבתו וכיסופיו של האדם לאלוקיו, הרי יחס אהבה בשיח זה מניח מראש האמונות תיאולוגיות הקודמות לו ומאפשרות אותו (כ-B), כפי שמתברר לאורך המסה. האמנה בקיומו של האל, בפרסונליות שלו, ובנגישותו לאדם. האמונות אלו מלוות בהלך-נפש מועצם, גדוש רגשות מתוך ההתכוונות לקרבה אל האל (כ-F), המתפרשת כבקשת אהבתו. אלוקיו של הריי"ד הוא האל של הטרינסצנדנטיות, אך אדם מבקשו כאל-היכול להיענות לו בכאן ועתה. אדם מצפה לאינטימיות של זיקת 'אני-אתה' (מטבע ששאל הריי"ד מבובר). כך משוקע באהבת האדם את אלוקיו מערך תיאולוגי כבד שאינו בא על הסברו האכספליציטי בדרשה זו. ראייה רחבה זו של האלוקות מצילה את הריי"ד מן הקשיים של בעיית הטרינסצנדנטיות-אימננטיות, האורבת לפתחה של הגות כזו. "אין בעיית הטרינסצנדנטיות או

האימננטיות בזיקת האלוהות אל העולם מעלה ולא מורידה" ("ובקשתם משם", עמ' 124). הוא מסתמך על מאמר חשוב בזוהר המדבר על הא-ל כ"ממלא וסובב כל עלמין", המראה את דו-הפניות של שְׁרוֹת הא-ל בעולמו. מכך הוא מסיק את הלגיטימיות בבקשת האדם את הא-ל בכאן ועתה. אך הסבריו שלו עצמו למאמר הזהיר דורש גם הוא הסבר עקרוני, בחינת 'ערבך ערבא צריך'.

האדם בתוך העולם מנסה ללכוד את עקבות היוצר ביצירתו. אין לך פינת סתרים במציאות טבע ורוח, שאין תודעת האדם ההומה אל דודה מציצה לתוכה ומפשפשת בה. מתחקה היא על ניצני הטרנסצנדנטיות המתגלים בארץ ציה וצלמות [...] נטועה היא בקרקע תודעת התרבות הכללית. בשר ודם עורג להחלץ מן המצר של עולם מוגבל ומותנה ולצאת למרחביה אל-סופי ובלתי תלוי. חיפוש זה הוא פעולת התנשאות על-עצמית [...] שהיא באמת תמציתה של העליה התרבותית של האדם (שם). אופיו של החיפוש מתקדם אל תיאור תודעתו הרחבה של אוהב הא-ל, לא אל ניתוח אפיסטמי של מושגיו. הרי"ד אינו מזלזל בכוחו של השכל האנושי ובחשיבותו. ביטוי המובהק הוא במדע, המתגלם ב'איש ההדר', איש המדע העוסק במושכלות ובחקירת היקום. את איפיונו הפנומנולוגיים של איש ההדר של השכליות מציג הרי"ד בספרו *איש האמונה*. הוא מייחס לו חשיבות ומעגן אותו בסיפור בריאת האדם. אך אין בדרך ההדר, במדע, כל מענה לקיומיות של איש האמונה, הרואה את קיומיותו בהתקשרותו לא-ל.¹¹ אין בכוחה של השכליות לספק תשובות נחרצות לבקשת האלוקים של האדם, שהיא סתומה ועתירת רגשות. האדם הביניימי אמנם עסק בהוכחות הגיוניות למציאות האל. התפכחותו של האדם המודרני מכוחן של הוכחות ארגומנטטיביות מעמידתו מול עצמו – כמקור לאמונתו.

לא נכחד כי ישנו הבדל מסוים בין מחשבת ימי העבר לזו של ההווה בנוגע לדרישת האלסופיות דרך המציאות הסופית. בשעה שהפילוסופים של ימי הביניים [...] בטאו את דרישת האלסופיות והנצחיות בצורה אובייקטיבית, על ידי ניסוח מופתים חותכים, לדעתם, בעלי תוקף הגיוני, באה התפיסה החדשה והעזיזה לכפור בערכם ההגיוני-אובייקטיבי של המופתים [...] קטגוריות אלו, שברכה צפונה בהן כשנתבעות לקבוע חוקים פורמליים-כמותיים [קרי: מתמטיקה] ליצור תבנית עולם מדעי, אינן יכולות לצאת מתוך הנסיון המדעי ולהשתלט [...] בעולם על-מוחשי, על-נסיוני ועל-שכלי (שם, עמ' 127) [קאנט ומושגיו ברקע]. האדם המודרני אינו יכול להיעזר בשכל דיסקורסיבי כדי לקבל תשובה נחרצת לבקשת הא-ל שלו. מאז קאנט (והניאו-קנטיאנים בהקשר של הרי"ד), הבין החוקר-המבקש כי אין להסיק מן העולם הסופי והמותנה (העולם שבניסיון אפשרי) על מציאות שמעבר לו שהיא על-סופית ובלתי-מותנית. נתיבי החיפוש האלוקי הם עתה רק במערך הנפשי של אדם כיחיד. בכך חוזר הרי"ד למפנה שביצע קירקגור לפניו, בהעתיקו את 'העניין הדתי' מתחום השכילה לתחום הנפשיות. ההוכחות הגדולות למציאות הא-ל מסמנות את נתיבי החיפוש. האדם מחפש ומוצא את הא-ל דרך עולם הטבע (ההוכחה הקוסמולוגית). ב'על-מושגיות' (ההוכחה האונטולוגית), ובאני של היחיד הסגור (ההוכחה האכסיסטנציאלית).

כִּפְרָה היא [ההתפלספות המודרנית] ביכולת האדם להסיק בעקיפין על ידי הוכחות [...] מן הסופיות על האלסופיות, מן הזמניות על הנצח ומן הממשויות על הטרנסצנדנטיות. אבל במקום למחות את כל המופתים מספרה, קיימה וקיבלה אותם כחוויות בלתי-אמצעיות [...] [ה]מתבטאות בגילוי והארה פתאומיים (שם, עמ' 128).

הדרך אל הא-ל, אל נוכחותו, הופכת עתה לדרך של קליטת האני את עצמו, את שורש קיומיותו שלו.

כמו שתודעת המציאות בכלל והישות האנוכית בפרט אינה עסוקה בהכרעות הגיוניות אלא מהווה עצם מהותו הרוחנית של האדם, כך היא גם חוויית הא-לוה. כולה מקורית, ראשית ואחרית מציאותו של אדם [...] היא קודמת לכל היקש ומסקנה. היא ודאות שבוודאויות, אמת שבאמתות (שם).

בשלב זה מתבקשת תיאוריה שלמה על טיבה של הקיומיות האנושית, החסרה בצומת מרכזית זו. ניתן לגלות בין השיטין את שרטוטי קוויה הכלליים. מהותו הרוחנית של האדם היא הכוח הנפשי שדרכו קולט האדם בקליטה ישירה, קדם-הכרתית את המציאות. את מציאותו שלו, כיחיד, ואת מציאותו של הא-ל הנוגע בתחומו שלו, כיחיד. במפרק זה שאליו הגיע הדיון, נפרד הרי"ד מהתייחסותו אל הפנומנולוגיה האוניברסלית ופונה אל היהדות כדת פרטיקולרית. כאן נכנס המונח 'אמונה' לראשונה.

בשעה שאיש הדת הכללי מאמין ביכולת האדם למצוא את הצור בתוך היצור [הבריאה], היהדות לא היתה בטוחה בזה. אין האדם, אמרה היהדות, יכול להגאל [...] דרך הבריאה. התקרבות אחרת נחוצה, התקרבות על ידי פעולת האמונה. עריגה לא-להים דרך המציאות אינה הופכת אמונה. ישנה חוויה, ברם האמונה חסרה (שם, עמ' 137). הרי"ד אינו מנהיר את מושג ה'אמונה' לכל אורך כתביו, גם כאשר הוא משנה את מובנו. הוא משתמש בו כבמונח פרימיטיבי. בהקשר זה, כוונתו, כנראה, להתגלות אלוהית בפועל, כ'אמונה גילויית', שרק היא מקנה ודאות. האדם המוגבל העומד מול הטבע אינו יכול להגיע דרך חווייתו לוודאות כזו.

גילוי שכינה בתוך הטבע על כל תפארתו וגדלו, בלי לצאת חוצה לו אינו מקרב את האדם אל הא-להים. סך הכל של היגיעה לגלות את הא-להות בשטח ההווה ובתכסיסי הדעת הוא ליאות רוחנית ופשיטת רגל (שם, עמ' 142). לא בכל יום זוכה אדם לגילוי סיני. לכן, נזרק האדם, אם לא מן האמונה עצמה, הרי מאינטימיות האהבה.

האדם יושב בדד. מי יוכל להושיע לו ולגאלו מן בדידותו אם לא הא-להים המסתתר ממנו? (שם, עמ' 141). התשובה לשאלה הקיומית ניתנת ברעיון היסוד של האמונה היהודית:

וכאן בא גילוי א-להים מעל לטבע ומעבר למציאות המוקפת חלל וזמן (שם, עמ' 137). [כיצד?] הא-להים מתגלה ליצירתו מעבר וממעל לטבע ומנבא את בני האדם (שם). זה גילוי סיני, שרק הוא יכול לבסס אמונה, אומר הרי"ד. האוהב והמשתוקק לא-להים, של "ובקשתם משם", מגיע אחרי כל חיפושי נדודיו, ולמרות הישגה של האמונה הגילויית, להתוודעות הקיומית עם הבדידות. כי "דודי חמק עבר" (שמו של הפרק) ואף החיבור לא-ל של אמונתו אינו קנוי בידו. הקשר בין בדידות לאמונה מודגש באיש האמונה הפותח בווידוי אישי אשר ככזה דוחה מראש כל דיון תיאולוגי-תיאורטי כחסר ערך עבור האדם הבודד במצוקתו הקיומית.

הדברים שאומר כאן אינם נובעים מדיאלקטיקה פילוסופית, מספקולציה מופשטת או מהתבוננות סתמית ואובייקטיבית [...] לעומת זה, רוצה אני להפנות את תשומת הלב אל המצב של חיי אנוש אשר בו נמצא איש האמונה כאדם ממשי בתוך סבך דאגותיו ותקוותיו [...] עניינו וצרכיו (שם, עמ' 9). כקירקגור והפילוסופים האכסיסטנציאליסטים אין הוא מייחס חשיבות להוכחות מושגיות-הגיוניות למציאות הא-ל, אשר את טיבן ומעמדן כבר סיכם במאמר "ובקשתם משם", כפי שראינו.

החולשה בכל ההוכחות הרציונליות למציאות האלוהים [...] היא בכך שהן בדיוק מה שהפילוסופים התכוונו בהן. הוכחות הגיוניות מופשטות המנותקות מחוויות החיים היסודיות (איש האמונה, עמ' 31, הע' 20) (ראו בהמשכה של הע' זו את המובאה מקירקגור, שם, עמ' 32).

בכך הוא מעתיק את צירי הייחוס מדיונים 'פילוסופיים' אל החיים הנחיים, אל חוויות היסוד שלהם: "חוויותיו הדתיות של האדם המאמין". זו "עמוסה מאבקים פנימיים וסתירות", המתמשכים לאורכם של חיי האמונה. מקורם של מאבקים פנימיים אלה אינו בערירות אונטית, בבידוד גמור, אלא בטיב היחסים הקונקרטיים, הבלתי יציבים של המאמין עם אלוהיו.

האדם המאמין [...] הפוסח על שתי הסעיפים, בין דבקות באלוהים ובין יאוש, שעה שחש כי נעזב על ידי האלוהים, ואשר משוסע בגלל הניגוד המובלט בין הערכה עצמית ובין התבטלות (שם, עמ' 9). המינוח מזכיר את תודעתו הקיומית הקרועה של קירקגור, ואת רוחו הנכאה. אך ההבדל הוא עקרוני. קירקגור אינו טוען לשסע חווייתי ונפשי, אלא לשסע קיומי מובנה שאינו בר-איחוי ואינו בר-התרה, בין הקוטב הסופי לאינסופי שבו. התודעות אליו חושפת גם את חיי הרגש והסערות המגיעים עד כדי יאוש. הללו אינן המקור, הן תוצאת הלוואי למבנה הקיומי. לכן מצוקתו הקיומית-אמונית של קירקגור מלווה בבדידות מתמדת. אין לו חיבור אפשרי עם הא-ל שניתן לצפות לו (עד לכתבים האחרונים, הכריסטולוגיים).

לריי"ד יש אלוקים בשמיו. אין לו ספק בכך. הוא הא-ל הטרנסצנדנטי. אך הוא מבקש את נוכחותו בגבולות התנסותו של היחיד, שהיא אפשרית לעתים. הקושי הפנימי של המאמין של הריי"ד אינו בחיפוש הא-ל עצמו כידיעה וכהכרה, אלא בקשר האינטימי איתו. בתשוקה שאינה באה על סיפוקה, כשיחס הא-ל אליו נע בין הארת פנים ובין הסתר פנים, בעיקר בהסתר פנים. הסבל אינו נגרם מן האדם עצמו, אלא מאופיה הבלתי יציב, הבלתי נצפה והבלתי מובן של ההיענות האלוקית. אין הוא מציע עבודה רוחנית, מוסרית, דתית, כפי שמציעות תפיסות דתיות רבות כדרך להגיע לאינטימיות זו. האדם שלו באיש האמונה – פסיבי. מסקנתו האישית:

אפשר לציין את אופיה של הדילמה [של האמונה] בפסוק בן שתי מילים: אני בודד (שם, עמ' 10). אני בודד משום שבדרכי הצנועה [...] אני איש האמונה [...] (שם).
תהא זו עזות יומרנית אם אנסה להמיר את חוויית-האמונה מלאת הסתירות והסבל, בחוויה רוחנית אושר והרמוניה. בעוד שגדולי האמונה שבמקרא חיו חיי גבורה, תוך חוויה מסותרת וטראגית זו (שם, עמ' 9).¹²
איש האמונה "מוכרח לחוש בכשלונו מיד כשהוא משיג את הצלחתו הגדולה ביותר":

גילוי אנושיותו, זהות האני שלו [...] האדם השני [שהוא איש האמונה] מגלה לפתע שהוא בודד, כי התנכר לעולם הפרא [לטבע, לכבשו בשכלו] ולמצב המיכאניסטי של קיום חיצוני (שם, עמ' 25).
רק האדם השני, איש האמונה, עומד על ייחודיות ה'היות' שלו.

'להיות' היא חוויה עמוקה ויחידה במינה אשר רק האדם השני מכיר אותה: 'היות' פירושו להיות היחיד, מיוחד ושונה, ומשום כך גם להיות בודד (שם, עמ' 27).¹³
הבדידות היא, אפוא, המצב הקיומי. הניכור במעגל החברתי הוא רק הסימן לשורש קיומיותו של היחיד כיחידאי, שבמעגלה שרויה הבדידות הקיומית. התיאור החיצוני, החברתי הוא המשך לתיאורו של הטיפוס הפנומנולוגי של היחיד המנוכר והבודד המגיע מן הרומנטיציזם, שאימצו

קירקגור וניטשה: העולם 'אינו ביתו של אדם' והזולת אינו רֵעַ. כך גם אצל הריי"ד. אדם מטיבו נמצא ב'גלות'.

"ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמים ולכל חית השדה" [...] אבל אין לו חבר אשר עמו יכול הוא להתקשר ועל כן הוא חסר בטחון מבחינה אכסיסטנציאלית (שם, עמ' 26). איש האמונה בודד [...] בשל היותו כמות שהוא באורח בלעדי, ומשום שאין לו חבר שיהא לו העתק של ה'אני' שלו (שם, עמ' 25). דווקא בהבהרת טיבה של הבדידות, שהיא ביסודה של הקיומיות, צץ קושי הקוהרנטיות באמונתו של הריי"ד במסה זו. בדידות קיומית אנושית אוניברסלית זו מהו קשרה המושגי לאמונה דתית דווקא? הבדידות שאותה מתאר הריי"ד באיש האמונה היא בדידותו של הפרט כיחידאי יוצא דופן, ולא בדידותו של מאמין ככזה. הוא בודד בהיותו אדם העומד על עצמיותו. אך בנוסף לכך, ובניגוד לרומנטיקאים ולהוגי הקיומיות של הבדידות, הקשר של הריי"ד עם אלוקיו הוא אפשרי, ואף מתממש לעתים. בפגישה כזו נחלץ היחיד מבדידותו. הקושי יוצא לאור במשמעות של מושג הקיומיות שלו. אצל קירקגור החווה בעצמיותו את הקרע הקיומי הבלתי-פתיר, הביטויים הרגשיים של קיומיות, כהיקרעות, נכאות, יאוש ואף בדידות, הם פועל יוצא מקיומיות כזו. אצל הריי"ד, לעומת זאת, עומד אדם שזכה להתגלות אלוקית, וממשיך לבקשה באופן מתמיד. יסוד קיומיותו אינו בניכור ובגלות, אלא בחיפוש המתמיד.

בחברה המודרנית שבה 'איש ההדר' הפעלתני הוא הכובש המטביע בעולם את חותם הצלחתו, 'איש האמונה' באמת בודד, אך זו בדידות חברתית ולא בהכרח קיומית. "האדם השני [איש האמונה] לא שכח מעולם שהוא אינו אלא קומץ של עפר" (שם, עמ' 25). בשלב זה מבצע הריי"ד תפנית מושגית ורעיונית ועובר לשדה מושגי חדש, עם מילון חדש. 'איש האמונה' זוכה לגאולה דרך הא-ל הרחום.

כאשר האדם פונה אל הא-לוהים וקורא לו בסגנון אינטימי ובלתי פורמלי "אתה", מתרחש שוב אותו נס (שם, עמ' 33). הנס הבובריאני המתרחש בהתגלותו של הא-ל לאדם, אכן מתרחש בפועל.

כאשר האלוהים מצטרף אל קהילת האדם נעשה נס ההתגלות בשני מישורים: במישור הטרנסצנדנטי – האל המסתתר מופיע כאל הנגלה, ובמישור האנושי – האדם הנסתתר מסיר את המסווה ונהפך לאדם גלוי (שם). בנס התגלות זה זוכה המאמין גם לקשר חדש, קשר רעות של 'אני-אתה' גם עם הזולת האנושי. אין נס התגלות זה מתואר כחויית שיא מאותרת. כדי שזו תשמש גשר למצב הקיומי החדש עליה להיות חלק ממהלך החיים. ואכן, הוא מתאר את גאולת המאמין הבודד הזה בשני מסלולים מקבילים: בנבואה שהיא פגישה של האלוהים והאדם על-ידי התנועה מלמעלה, מן הא-ל נותן הנבואה למטה, אל האדם המתנבא, ובתפילה ש"היא ביסודה תחושתו של האדם שהוא נמצא בנוכחות בוראו, והוא פונה אליו" (שם, עמ' 34). "אף התפילה אין להעלותה על הדעת אם האדם אינו עומד לפני האלוהים ואינו פונה אליו בדרך הדומה לדו-שיח של הנביא עם האלוהים" (שם).

אכן, שתי דרכי הקשר האינטימי עם הא-ל אינן יוצאות מן הבדידות הקיומית ואינן חוזרות אליה. מקורן הוא בקיומיות מסוג שונה, ומהתנסות דתית מתמדת מטיפוס שונה.

מודל בהיר של 'איש האמונה' כ'איש היעוד' בניגוד ל'איש הגורל', משרטט הרי"ד במסתו "קול דודי דופק", שבו נידונה אחת הבעיות הקשות של האמונה: בעיית הרע והסבל בעולם האנושי (בכך לא נעסוק בדיון זה).¹⁴ 'איש היעוד' מתייחס לסבלו באופן פעיל, הופכו למנוף לאמונה המתעצבת דווקא מתוך המצוקה, אמונה 'de-profundis'. הוא אנטיפודי ל'איש האמונה הבודד', שהוא האדם הפסיבי שאינו מוצא כוחות יצירה ועליה מתוך עצמיותו, ומצפה לנס הגאולה. באופן מוצלב, 'איש ההדר' במסה 'איש האמונה', המפנה פניו אל העולם הרחב ולא אל אלוהים, הוא האדם הפעיל והיוצר, במקביל ל'איש היעוד' של "קול דודי דופק".¹⁵

פרשנים רבים מתחבטים בשאלת הקוהרנטיות של הצגותיו הפנומנולוגיות השונות של 'איש הדת' בכתביו של הרי"ד. הקושי העיקרי מסתכם, לדעתם, בהבחנה בין 'מודל הרמוניסטי' ו'מודל קרוע ומנוכר' בתפיסתו הפנומנולוגית.¹⁶

הרב סולובייצ'יק דרש בוודאי אלפי דרשות, ובהן הציג פנים שונות של מהלכים יסודיים בחשיבה יהודית. נראה כי כוונתו העיקרית אינה הצגה כוללת, קוהרנטית (על קוהרנטיות לוקאלית אין לוותר) של תפיסה כוללת, כמערכת מלוכדת, אלא בהצגת הרב-גונית של טיפוסים פנומנולוגיים שונים המראים פנים שונות של איש הדת בכלל ואיש הדת היהודי בפרט. אין בדברי ניסיון לשרטט איש אמונה קרוע ומנוכר דרך אי-הקוהרנטיות המושגית של הכתבים, כיוון שבכך אפשר ליפול לטעות קטיגורית בין רמת התכנים ואופים, לרמת העל ההסברית.

בסיכום מתברר, כי בשורה של הטיפוסים הפנומנולוגיים המוצגים, החריג הוא דווקא 'איש האמונה', שהוא פסיבי, סגור וסובל בבדידותו. הוא נחלץ ממעגל קיומיותו רק על-ידי נס מחוצו ולא מפנימו. מן הא-ל הגואלו. אז מתאפשרת גם התנבאותו וגם תפילתו בתוך חייו בקהילה. עם זאת, בתחושתו, קיים חיבור עם אלוהים אפילו בעיתות הניתוק, שהן שעות ההסתר. 'מאמין' ו'בודד' באים אצלו ממקורות פסיכולוגיים ופנומנולוגיים שונים, כפי שהתברר. כאשר ניתן קשר האמונה – צפה ועולה הבדידות. כאשר צפה האמונה – מתכווצת הבדידות. 'איש האמונה' של הרי"ד אינו יכול לממש עליה זו בעצמו. הוא מצפה לעזרת הא-ל, ורק אז הוא נחלץ מן הבדידות. לעומת זאת, ב'איש ההלכה' הוא פוסק: "עיקר העיקרים הוא שהאדם חייב ליצור את עצמו. אידיאה זו הורידה היהדות לעולם" (עמ' 103). הדיה של תפיסה קיומית כזו ניתן למצוא אצל מספר הוגים של הקיומיות. בהם לא נעסוק.¹⁷

פרק ח. אמונתו הנאמנת של ליבוביץ'

הקדמה: הרב סולובייצ'יק וישעיהו ליבוביץ'

הרב סולובייצ'יק וישעיהו ליבוביץ' מציעים – כל אחד מתוך המקום שבו הוא שרוי – שתי תיאולוגיות שונות זו מזו באשר לאמונה הדתית. מתוכן מתבלטות גם שתי תמונות פנומנולוגיות שונות של המאמין שלהם. המשותף ביניהן הוא היותן רגישות להגות המודרנית ובהיותן נושאות תודעת שליחות בעולם היהודי המודרני.¹ שניהם, עם כל שונותם, חוזרים ומצהירים על עצמם שאינם אלא מנהירים דפוסי מחשבה מן המסורת היהודית, והגותם מעוגנת בה. בפועל הם אכן מרבים להשתמש במקורותיה. הרי"ד וליבוביץ' מציעים, כל אחד בדרכו, שתי חלופות חשובות לאמונה כנאמנות. הם שותפים לה בהתמקדות באדם המאמין, לא באמיתות התיאולוגיות. יחד עם כך, במהלכים אלה הא-ל נוכח במרכזה של התודעה הדתית, הממוקדת בו. גם אופיה של הקיומיות שהם חושפים ממוקדת בא-ל, ללא נטישה או רפיפות. בכך שותף המאמין שלהם למאמין-הנאמן. אך גם אם ישנו אצלם צד של נאמנות, הרי נאמנותו של המאמין שלהם היא רק שניונית. היא בנויה על יחסים ראשוניים קודמים של אדם לאלוקיו. לא כן אצל המאמין-הנאמן, כפי שהתברר.

המרחק התיאורטי בין הרי"ד וליבוביץ' בא לידי ביטוי בסגנונם. שניהם בולטים בעוצמה ריטורית. י. ליבוביץ' משתמש בשפה רזה. הוא חוזר ובחזרות על אותן עמדות היסוד התיאולוגיות המינימליות שלו בכל ההקשרים, בהדגשה, לעתים בחסכון יתר של ההסבר. הפתוס נמצא בטונציה של הרצאת הדברים ובחזרות. מובאותיו מן הקלאסיקה היהודית הן בעיקר מן הרמב"ם, אך גם מספרות ההלכה (בהגבלה). מדרשי אגדה של חז"ל ומובאות מחכמת הנסתר נעדרות כליל.² מן ההגות המערבית האיזכורים מועטים, למעט קאנט, שהוא מביאו כניגוד חד לעמדתו שלו. את מקומו בעולם המחשבה היהודית הוא רואה כשליחות לטיהור תיאורטי של הדת היהודית מהסתאבויותיה. עמדותיו מתבארות כהגות של מחמאה. תודעת שליחות כזו מייחס ליבוביץ' לרמב"ם הנערץ עליו, שבא לטהר את המחשבה היהודית מן 'האמונות הטפלות', מן ה"סיגים שריח של עבודה זרה נודף מהם". בקריאה כזו של דברי ליבוביץ', מתבהרת מגמת הצמצום של מה שנכלל אצלו ב'דת היהודית'.

הרי"ד מן הקצה השני – משתמש במכוון ובמודע בשפה בעלת מילון עשיר וסמך, עם רמיזות קונוטטיביות רבות. בולט גם הצד האסתטי של עיצובן, בשלוש השפות בהן דרש. המהלך העיוני מלווה בביטויים אמוטיביים רבים. מאגר המובאות שלו המגיע מכל תחומיה של היצירה היהודית, הינו עשיר במיוחד. לצידן, מופיעים גם איזכורים הלקוחים מן ההגות המערבית, ובעיקר מן הפנומנולוגיה הנוצרית של תחילת המאה ה-20. תודעת שליחות שהוא חש כלפי דורו שלו, מכוונת להעשרת מימד העומק של היהדות דרך חליצתם והבהרתם של מבני יסוד שלה.³ במקום הפתוס של הלוחם מצטללים דבריו בנועם של המחנך, המנסה להראות פנים שונות ומגוונות של היהדות, בעיקר דרך הצגתן של טיפולוגיות פנומנולוגיות שלה. האדם החי הוא נקודת המוצא להגותו, כפי שהתבלט העניין בפרק הקודם. הוא בא ל'כנוס' דברי תורה. ליבוביץ' בא לשלול מתוכם ולנפותם. בהצגתם של שני המבנים הגדולים של 'המאמין הנאמן' וחלופותיהם, עומד המבנה של ליבוביץ' בסימן שאלה מעניין באשר להשתייכותו. ליבוביץ' זונח טיפוס אמונה המעוגנים במטפיסיקה או באונטולוגיה קלאסית. הוא מתעלם גם מן הניסיונות להבין אדם כיחיד עשיר ורב-פני כפי שרווח מבנה זה בזמנו. עם זאת, כפי שכבר נטען, הוא ממקם את עצמו במסורת האמונה היהודית הקלאסית. משם יוצא ליבוביץ' לבנות את תפיסת האמונה הדתית היהודית המתבררת אצלו כנאמנותו השלמה של האדם לא-ל, היוצאת מן האדם היחיד, וגם חוזרת אליו. אך זו נאמנות מטיפוס חדש ושונה. החדשנות שלו היא ב'נאמנות גרידא'. משום כך זוכה עמדתו של ליבוביץ' להצגה נרחבת בדיון זה. השאלה הנשאלת לגביו היא, אפוא: האם לפנינו גלגול מודרני של המאמין-הנאמן הקלאסי?

ח.1. ליבוביץ': אמונה כעבודת-אלוקים-לשמה

אמרתו הידועה של ליבוביץ' היא: 'עבודת-אלוקים-לשמה'. עבודה זו, הוא מדגיש, מנוערת מכל אינטרס אנושי, אשר מתוכו, למענו או מטעמו אדם מתכוון למלא אחר צווי הא-ל. ציפיותיהם של בני אדם לגמול (במובן כלשהו), אישי, קיבוצי, חומרי או עיוני, בשל מילוי הצווים, מעידות על עמדה דתית נחותה שממנה חייב המאמין להתרומם ולהגיע אל "האמונה שאין לה כל משמעות מיכשורית [פונקציונלית]". גם התעלות הנפש, התרוממות הרוח, הכרות הממשמעות את העולם, שיפור המידות, הם כולם בכלל עבודת-אלוקים-שלא-לשמה.

"אמונה לשמה", שאינה מותנית בעולם וביחסו של האל אליו, [שאינה] רוצה להעמיד את אמונת הייחוד של היהדות על מישורן של אמונות אתאיסטיות, פאנתאיסטיות, אליליות או נוצריות, שהצד השווה שלהן הוא שבכולן העולם (הטבע) הוא עיקר והאל הוא אינסטרומנט לקיומו או אמצעי עזר לתודעת האדם לשם הבנת קיומו של העולם (ליבוביץ', תשמ"ב, עמ' 39) (הדגשות במקור).

בזה מציג ליבוביץ' עמדה אנטי-רדוקציוניסטית קיצונית, המאפיינת לדעתו את היהדות הנקיה. כל יחס בין הא-ל לעולמו נתפרש אצלו כהפיכת הא-ל לאינסטרומנט. הניתוק בין הא-ל לאדם – מוחלט. בדת תיאוצנטרית זו פעילותו של המאמין היא 'לשמו' ו'למענו' של הא-ל מצידו של האדם בלבד.

[אמונה אנתרופומורפית היא] לא האמונה באלוהים, אלא האמונה בדימוי תכונות או פונקציות אלוהיות שהאדם מעוניין בהן (שם, עמ' 30).

הא-ל בשיטות התיאולוגיות המקובלות אינו אלא "פונקציונר של המציאות הטבעית, המושך בחוטי הטבע או ההיסטוריה ('כוח עליון')". (שם). בהבחנת יסוד זו בין 'עבודת-אלוקים-לשמה' ו'עבודה-שלא-לשמה', מסתמך ליבוביץ' על הרמב"ם. הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק (בפירוש

המשנה, סנהדרין פ. י'), מביא את משנתו של אנטיגונוס איש סוכו (אבות, א, ג) ומפרשה: "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס אלא היו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס". והזהירונו חכמים ע"ה מזה ואמרו: "לא תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם" [ע"פ המשנה באבות ד, ז], ואל יהא אצלו תכלית הלימוד אלא ידיעתו בלבד [...]. והמצוות [...] תכליתם קיומם.⁴

בהלכות תשובה (י, ב), בחתימת ספר המדע כולו, חוזר הרמב"ם: העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצוות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר בעולם ולא מפני יראת הרעה ולא כדי לירש הטובה אלא עושה האמת מפני שהוא אמת. וסוף הטובה לבא בגללה.

הרמב"ם מכנה תורה ומצוות – 'אמת', ומייחס להם אוטוריטה מכרעת (מהלך זה של הרמב"ם הוסבר חלקית לקראת סופו של פ.ה.). בסיום קטע זה מדגיש הרמב"ם את הגמול כעובדה, שלו יזכה העובד-לשמה בעבודה הראויה. שכרו מובטח דווקא משום שאין הוא מתכוון אליו. בנקודה זו ליבוביץ' הוא עושה צעד נוסף: הוא דוחה כל גמול אלוקי עתידי כבלתי אפשרי. עמדה זו הוא מייחס לרמב"ם, בניגוד לדברי הרמב"ם המפורשים. ב"קריאת שמע" (ליבוביץ', תשמ"ב, עמ' 15), מביע ליבוביץ' את הזדהותו הנלהבת עם דברי הרמב"ם בחשיפתה של עבודה-לשמה, ומצטט מתוך ההקדמה לפרק חלק את דברי הרמב"ם האומר:

שזו מדרגה גבוהה מאד וקשה, ולא ישיגוה אלא מעטים אחרי הכשר הרבה מאד [...] ולכן התיירו לעשות המצוות לתקנת שכר [...] עד שישגי המשיג וידע האמת והדרך השלם.

במקביל, מאזכר ליבוביץ' גם את ההערה המפורסמת במו"נ (ח"ג:נא): שמעשה העבודות האלו כולם [...] ועשית שאר המצוות אין תכלית כוונתם אלא להתלמד ולהתעסק במצוות הש"י, ולהפנות מעסקי העולם, כאילו אתה התעסקת בו ית. ובטלת מכל דבר זולתו.

המדייק יבחין בדברי הרמב"ם האחרונים בהקדמה לחלק ובמורה את ההבחנה בין הגמול כעובדה עתידית לבין מערך התכוונותיו של העובד לשמה בנקיות. הרמב"ם, בהמשך לדוגמאותיה של המשנה, פוסל תכליות מזויפות לעשיית המצוות: כבוד ונכסים כדוגמה, אך מדגיש את ההישגים הדתיים-הרוחניים כתכלית וכהישג. בנוסף, עבור הרמב"ם, גם העובד-שלא-לשמה עובד את אותו הא-ל, אך לא בדרך הקשה והמעולה. עבור ליבוביץ' העובד עבודה-שלא-לשמה עובד את האדם, שזו 'עבודה זרה'. הרמב"ם (בהקדמתו זו לפרק חלק), מסכם עניין זה: אין תכלית האמת אלא שידע שהוא אמת. והתורה אמת ותכלית ידיעתה לעשותה.

הרי הייחודיות בצירוף של הרמב"ם היא בהדגשתה של דעת האמת המביאה לעשייתה. בכך הוא רוכש מעלה עליונה. ליבוביץ' חורץ:

נמצא שאין תכלית עבודת ה' [עשיית המצוות] תיקון ענייני העולם והאדם אלא היא עצמה התכלית (ליבוביץ', תשמ"ב, עמ' 30).

הרמב"ם חותם את ספר המדע כפי שהתברר (בפ.ה.). באהבת הא-ל שזוכה לה העובד-לשמה דרך עיסוק הדעת שלו בתורה. והרי זו מעלה (וגם מצוה) שזכה לה עקב עבודתו הראויה. בספרו על אמונתו של הרמב"ם (ליבוביץ', תש"ס, עמ' 52, 53), מדגיש ליבוביץ' את עבודת הא-ל השלמה

בצידה האופרציונלי, אותו הוא מכנה: 'מצוות מעשיות', ביטוי שאינו מופיע אצל הרמב"ם (אף לא

ביטוי מקביל לו).

מבחינה "אופרציונלית" [...] אנו רשאים [...] להגדיר כתיארוז אמונה המכירה אל שיש ואפשר לעבוד אותו – וזהו ההבדל בין אלוהי הרמב"ם ובין אלוהי אריסטו או אלוהי שפינוזה... הרמב"ם מרבה להביא את המלים המושמות בפי דוד המלך [...] "ידע את אלוהי אביך ועבדהו" [...] [הם] מאוחדים ברישא של מאמר זה – הדרישה לדעת את אלוהים – והם חלוקים בסיפא [...] אמונתו של הרמב"ם מקופלת כולה בפסוק השלם "ידע את אלוהי אביך ועבדהו" [דה"א כח, ט] (שם, עמ' 52, 53).

פסוק זה מפרש הרמב"ם כחיבור בין הרישא לסיפא, ומפרש ליבוביץ' כהעמדת הרישא על הסיפא. בעיסוק [של הרמב"ם] בחיובים ובאיסורים שהם מימושים ופירוטים של מצוות מעשיות, שבהן מתגלמת לא הגות פילוסופית אלא עבודת ה' בגוף, עובדה זו מעידה על מהותה של ההגות הפילוסופית של הרמב"ם – שאינה פילוסופיה אלא היא האמונה (שם, עמ' 11).

ה'אמונה' עצמה אצל ליבוביץ' מתבררת כמועמדת על המוכנות לקיים מצוות מעשיות (מ.מ.): קבלת עול תורה ומצוות היא אהבת ה' והיא היא האמונה בה' [...] אמונת האדם בה' [...] והאהבה שהוא אוהב את ה' [...] אין משמעותן אלא נכונותו של האדם לעבוד את ה' בקיום תורתו ובשמירת מצוותיה.

אין תוכן אחר לאמונה בה' ולאהבת ה' מאשר קבלת עול מלכותו שהוא עול תורה ומצוות (שם, עמ' 17).

למרות הסטיה, חושף ליבוביץ' תובנה עמוקה ביסודות החשיבה של הרמב"ם, אשר בה עקרוני הדעת האנושית ועבודת הא-ל, כולם מעוגנים בעולם המצוות. האמונה עצמה מכונה אצל הרמב"ם 'ידיעה' (כפי שראינו ב.ה.). מעבר לזה, המונח 'אמונה' עצמו מופיע אצל הרמב"ם במצוה מעשית – קידוש ה'. מצד שני, 'אמונה' מאוזכרת אצל הרמב"ם במצוות אהבת ה', שגם היא מצוה ככללית. המושג 'מצוה' אצל הרמב"ם רחב ועשיר לאין ערוך. בתוכו כלולים גם לימוד התורה כעיון, וגם כל מצוות הדעת וחובות הלבבות. ידיעת הא-ל עצמה היא מצוה, מצנת 'אנכי'. לעומת זאת, אצל ליבוביץ' מועמדת גם אהבת האל וגם האמונה בו על ביצוע 'בגוף' של מ.מ. (מצוות מעשיות).

כך מפרש ליבוביץ' גם את הליכתו של אברהם לעקדת בנו, שהיא עבורו הסמל הגדול של היהדות כמעשה של אהבה, החסר כל פניות. העקדה, כסמל, מציגה, לדבריו, את היהדות כ'דת תובעת', ולא כ'דת מעניקה' (ליבוביץ', תשל"ה, עמ' 23) 'מן האדם אל האל' ('למענו') ולא 'מן האל לאדם' ('למען האדם').

אהבה זו היתה מעלתו של אברהם אבינו ועליה נאמר עליו "והאמין בה'". ["והאמן בה'"], בראשית טו, ו' ואותה הוכיח בעקדה שהיא קבלת עול עבודת ה' כששום "תועלת" [...] אינה יכולה להיות כרוכה בה, וכל עונש על הפרתה הוא חסר משמעות (שם, עמ' 14).

ליבוביץ' בונה את שקילותה של המשמעות בין המושגים 'אהבה', 'אמונה' ו'קבלת-עול-מצוות'. גם

אהבת ה' של אברהם בעקדה אינה אלא מוכנות לביצוע צו. לגבי היהדות אני טוען שאמונתה היא-היא מערך מצוותיה, שבהן היתה מתגלמת; לשון אחר: קבלת-עול-מלכות-שמים, קבלת עול תורה ומצוות. האמונה אינה אלא דת המצוות ומחוץ לדת זו אין האמונה היהודית קיימת. (שם, עמ' 12)

זו, אולי, הצהרתו הפרוגרמטית המכרעת של ליבוביץ' לגבי 'אמונה'. ה'דת' היא 'דת המצוות', כביצוע. ה'אמונה' היא עצם ההתכוונות לעשותן. בכך מבצע ליבוביץ' צעד רדוקציוניסטי קיצוני (אחרי האנטי-רדוקציוניזם התיאולוגי ההתחלתי שלו): העמדתה של האמונה בא-ל ואהבתו על קיומן של מצוות מעשיות. 'אמונה' ו'אהבת הא-ל' מתכווצות למשמעות האכסטנסיונלית בלבד, לסדרה של ביצועים.

בחתימתו של ספר המדע (הלכות תשובה י), פוסק הרמב"ם:

וכיצד היא האהבה הראויה הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאד עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד כאלו חולה חולי האהבה שאין דעתו פנויה תמיד.

ניסוח זה עלול לזעזע את ליבוביץ', כמבטא את מה שנהג לכנות: 'הרגשנות המזוויעה', עירובם של רגשות אישיים שהם לעולם קפריזיים, בעבודת הא-ל הנקיה. הקושי הגדול שליבוביץ' יילכד בו הוא במניין של המצוות העולה לתרי"ג (על פי מסכת מכות, כג, ב ולפי כל מוני המצוות). מניינו של ליבוביץ' לא יגיע לתרי"ג, בגלל השמטת 'חובות הדעות והלבבות'.⁵

ח.2. מצוות מעשיות

במאמר עקרוני שניתן כהרצאה ב-1953 ונשא את הכותר "מצוות מעשיות" (ליבוביץ', תשל"ה), פורש ליבוביץ' את יסודותיה של תפיסת ההלכה שלו, שהיא למעשה תפיסתו העקרונית את הדת היהודית. תוך כדי פירוט מרכיביה של 'ההלכה כמצוות מעשיות', נחשפות גם המוטיבציות שלו בהכרעתו לראות בהן את יסודה של האמונה היהודית. הנימוק אינו שיטתי או עקרוני, אלא היסטורי. התופעה ההיסטורית המתמידה שהוא מבליט בהסברו היא, כי לאורך גלוליה של האמונה היהודית ולרוחבן של הגלויות והתרבויות השונות, הגורם היחיד ששימר את יציבותה המתמדת ובכך שימר את עצם זהותה של היהדות בקהילות השונות, היה ה'הלכה' כמערך של 'מצוות מעשיות'. לעומתן, 'אמונות וערכים' עברו גלגולים שונים וקיבלו עיצובים הגותיים ונפשיים שונים.

כנקודת-מוצא פשוטה ביותר תשמש לנו העובדה ההיסטורית-אמפירית שאינה תלויה בשום אידיאולוגיה, בשום אמונה ובשום דעה מוקדמת על מהות היהדות: העובדה שהיהדות כתופעה היסטורית ספציפית ובעלת זהות ורציפות של שלושת אלפים שנה לא התגלמה אלא בדבר אחד – במצוות מעשיות, המצטרפות לבניין שיטתי בצורת ההלכה; ורק זהו ייחודה ההיסטורי-אמפירי האובייקטיבי של היהדות, ללא כל הערכה סובייקטיבית לדבר זה (ליבוביץ', תשל"ה, עמ' 15, 16).

לעומת המצוות המעשיות, מרכיביה האחרים של היהדות היו רב-גוניים. דווקא תכניה האמוניים של היהדות היו שנויים במחלוקת ביהדות גופא, ועל כל פנים ניתנו לאינטרפרטציות שונות וסותרות בדורות שונים ואפילו באותו דור עצמו (שם).

מצוות מעשיות משמרות את מה שליבוביץ' מחשיב ביותר: אובייקטיביות, התמדה ושימור הזהות במסגרת פומבית. רק הן יכולות לאפיין קולקטיב דרך איפיון אורח חייו כפעילות בין-סובייקטיבית.

[אדם] הוא יהודי באשר הוא שייך לעדת עם – התורה. אבל קולקטיביות לא תיתכן בתחום ההכרה, התחושה והערכים מאחר שבתחום זה אין אפשרות של קומוניקציה [...] אפשרות הקולקטיביות מצומצמת בתחום העשייה – השיתוף בפעולה ובביצוע (שם, עמ' 19). [לכן] אם היהדות היא מציאות קולקטיבית, הרי רציפות קיומה והתמדת זהותה אינן יכולות להיות מותנות בגורמים רעיוניים או תחושתיים שהם סובייקטיביים ואינדיבידואליים, אלא רק בגילוי קולקטיבי ואובייקטיבי: במעשה הדתי המשותף – בהלכה (שם).

בניגוד לדעה נפוצה המהלכת בעולם המערבי מאז ימיה הראשונים של הנצרות, הטוענת להתאבנותה וקשיחותה של ההלכה, רואה ליבוביץ' דווקא בה "את הדת החיה ואת החיוניות שבדת" (שם), המתייחסת לכל תחומי החיים הנחיים בפועל, בפעילות זרימתם, בזמן האישי, הקולקטיבי וההיסטורי. הגורם היחיד המשמר את "ההתמדה ורציפות הקיום של הקולקטיב הדתי היהודי" הוא, אפוא, רק "הגורם האובייקטיבי של המצוות המעשיות" (שם, עמ' 20). המצוות המעשיות הן 'ריאליסטיות'. הן מיושמות על שגרת החיים היומיומית, ואינן מתמדרות

ב"מומנטים החגיגיים בחיים שאינם אלא מומנטים חולפים" (שם, עמ' 22). הן אינן מטפחות

אשליות מעבר לעצמן. אשליות יכולות לצדק השתמטות מן החובות היומיומיות. סימנה הראשון של דת ההלכה – שהיא ריאליסטית: היא תופסת את האדם מבחינת מציאותו האמיתית ומעמידה אותו בפני מציאות זו [...] ולא בפני "חזון" של מציאות אחרת; היא עוסקת במעמדו, בתפקידו, בחובותיו של האדם במסגרת המציאותית שלו, ומונעת ממנו את האפשרות להשתמט מחובותיו על ידי אשליות על השגת מציאות אחרת (שם, עמ' 21).

ביצוע מתוך חובה של מצוות מעשיות אינו מושפע מהלכי נפש שהם 'אפיזודיים' וחסרי אחריות. מצוות מעשיות מכוונות למילוי חובה מתוך הכרת חובה ומתוך משמעת, ולא להתפעלות או לדביקות או להתרגשות או להתלהבות – שבהן אדם **מקשט** [הדגשת ליבוביץ'] את חייו, אך אינו חי בהן (שם, עמ' 22).

דת ההלכה היא "אנטי-פיאטיסטית, אנטי-חזונית, אנטי-אשלייתית", ובדיוק בכך חיוניותה וכוחה. אין היא 'שירת החיים', אלא 'שיגרת החיים'. בהדגשה זו חושף ליבוביץ' מוטיבציה עמוקה שלו, הקשורה בהבנתן של 'זוועות דורנו', בלשונו, הבאות מן הזלזול ב'נוהג שגרתי נטול משמעות', ב'קונוונציה ריקה' הוא שהתיר את הרצועה 'ושחרר כוחות אפלים וגורמי זוועה', שרק "מצוות אנשים מלומדה" בלמה אותם (שם, עמ' 31). אימה זו שלו, על רקע דורו, מפני הצפה של אמוציות רומנטיציסטיות, מובנת. אך יישומה בעולם האנושי כגורם היחיד לזוועות דורנו שנוי במחלוקת. אותם 'גורמי זוועה' תלו עצמם גם בתורות מוסר דיאונטיות של חובה ומשמעת (קאנט, לדוגמה). סלידתו מהלכי-נפש עמוסי רגשות, וברירתו מדתיות 'אינטרסנטיות' מגיעה עד לתביעה למחויבות

דתית חסרת רגש וחסרת פניות, עד כדי ריקון דתיותו של המאמין גם ממצוות הלב "תפילת רחמים ותחנונים" אינה אלא תופעה פסיכולוגית שהיא אי-רלוואנטיות מבחינה דתית[!]. אולם אף מבחינת הגורם הנפשי הפנימי נראה שאין כל רבותא בתפילה המביעה את מאווייו [...] ואילו גדולה היא התפילה שאדם מתפלל כעבודה שהוטלה עליו (שם, עמ' 25).⁸ רק עבודה כשירות (Service) יכולה התפילה להיות קולקטיבית (שם).

שוב, בריחה מכל סובייקטיביזם, אל האובייקטיביזם המתבטא במעשה בלבד. אין תפילה שאיננה נענית מאחר שאין התפילה האמיתית אלא ביטוי למגמתו של המתפלל לעבוד את ה' (שם, עמ' 389). כך גם עבודת האדם ביום הכיפורים (שם, עמ' 24). כך גם מצוות "ואהבת לרעך" שיש להתייחס אליה כחוק, "מעין תקנות המשטרה". (שם, עמ' 27) וכך גם שמירתה של השבת, כשמירת קדושתה (שם, עמ' 28).

ייחודן של המצוות המעשיות הוא, אם כך, דווקא בהיותן מועמדות עד תום על פרטי דינים, חסרי טעם ומשמעות. (דוגמת מצוות תפילין, שהן מרובעות, שחורות וכו'), "דווקא בזרותן טמון כוחן" (שם, עמ' 30).

הקושי בעמדה זו הוא בכך, שהיא משמיטה כליל כוונה במצוות כגורם אפילו מכוון, הלכתי. בקטעים מיוחדים בתפילה, לדוגמה, ההלכה קובעת שכוונה היא תנאי הכרחי שחסרונו מעכב ואילו ליבוביץ' עומד בנחישות על חוסר טעמן וחוסר משמעותן של המ.מ. טענה גורפת זו מובנית בתפיסתו הפילוסופית העקרונית (בהמשך למסורת היומאנית-קאנטיאנית) המפרידה דיכוטומית בין עובדות וערכים. המצוות שרירות בתחומם של הערכים, הנקיים משיקולים וטעמים, ולא בתחום העובדות, אשר בתוכן מובנים שיקולים, סיבות וטעמים.

ואילו אני אינני רואה באמונה הדתית מסקנה שהאדם מסיק [כמו בתחום העובדות] אלא **הכרעה ערכית** שהוא מכריע, וככל תוכן ערכי שבתודעת האדם, אין היא נובעת ממידע שסופק לו או שניתן לו אלא היא **חיוב שהאדם מחייב בו את עצמו** (ליבוביץ', תשמ"ב, עמ' 14) (הדגשות במקור). משום הכרה בדבר טיבו של העולם או התהוותו של העולם לא מתחייב שאני חייב לעבוד את השם [...] אפילו לא מידיעה על מהותי שלי עצמי (ליבוביץ', תשל"ה, עמ' 342).

אין כל עדות או חיזוק אלוהי לתמוך בהכרעה לקבלת ערך זה. כשם שהשם איננו מתגלה בטבע, כך איננו מתגלה בהיסטוריה. אילו נתגלה בהיסטוריה מה היתה הרבותא באמונה בשם? (שם, עמ' 61).

ערכית, שאלת התרחשותן של הבריאה ושל ההתגלות היא אי-רלוונטית. ערכים נבחרים מתוך "החייב שהאדם מחייב בו את עצמו" (שם).⁹ אך השאלה המתבקשת היא מדוע יבחר הבוחר בר-חרות במצוות מעשיות אלו דווקא? הרי ניתן להציע לבחירה מגוון רחב מאד של מעשים זרים ומוזרים?

רובן של מצוות אלו אינן יעילות ואינן מועילות לאדם משום בחינה הנובעת מצרכיו הוא [גם נפשיים ורוחניים]. האדם לא יקבל על עצמו אורח חיים זה אלא אם יראה את עבודת ה' **כתכלית עצמה**, ולא כאמצעי להשגת תכלית אחרת (שם, עמ' 24) (הדגשות במקור).

בהקשר אחר הוא מכנה דתיות כזו 'דיאונטית', שתכליתה בעצם הפעלתה. אך העתקה של מבנה דיאונטי מתחום המוסר לתחום האמונה, כפי שעושה ליבוביץ', דורשת הבהרה עקרונית. במוסר היא חלה על ערך מקובל במעגל הבין-סובייקטיבי. לעומת זאת – 'עבודה-לשמה' היא אוסף של חיובים דתיים בלתי מקובלים במעגל החיובים המוסריים הפומביים. בהיותם ערכים לא ייתכן שיהיה להם טעם כלשהו. אם כן, שוב, מדוע הם ולא אחרים? ברמה הפילוסופית, הרי לפנינו עמדה נטורליסטית דואלית באופן דיכוטומי. בתוך מסגרתה מתאמץ ליבוביץ' להקצות אזור מיוחד המאפשר בחירה באמונה הדתית. ליבוביץ' עצמו חש בקושי ומנסה להסבירו במושגים של 'אמונה כדיסהרמוניה' ואפילו 'אמונה כמשבר' (בהרצאה מ-1974 שכותרתה: "המשבר כמהותה של היהדות").

בכך נגענו ביסודות האמונה. האמונה היא הניגוד להרמוניה האנושית. מבחינת האמונה האדם איננו משלים ואיננו יכול להשלים עם המציאות הטבעית, אף על פי שהוא עצמו חלק ממנה ואיננו יכול לחרוג ממנה [...] אבל האדם הדתי נבדל מן האדם שלא קיבל עליו עול מלכות שמים [...] בכך שאיננו משלים עם העובדה הטבעית שאיננו יכול לחרוג ממנה. האמונה המהווה את החוויה הנפשית שלו איננה תואמת את המציאות האובייקטיבית, שבה הוא נתון, ולעולם לא תתאים לו (ליבוביץ', תשמ"ב, עמ' 57).

המונח שבו משתמש ליבוביץ' בפיסקה זו לקוח מן המילון של הפילוסופיה של הקיומיות, בלי לאמץ את קדם-הנחותיה ואת מסקנותיה, אלא את ההפוכות לה. לפיכך, מהו התוכן ומהי המשמעות של מעשה המצוות? המאמץ שאדם עושה להשיג את המטרה הדתית (שם).

'מאמץ' זה אינו תשובה מושגית, אלא קיומית. המאמץ הדתי לא רק בוחר באופן החורג מטבעו, אלא חייב להיות מודע לכך, ולחלוץ נימוקים אישיים לכך.

משטר המצוות המעשיות המלוות את האדם משעה שהוא עומד על דעתו ועד מותו, אינו מושפע משום הישג שהאדם משיג אותו. קיום מצוות מעשיות הוא דרך האדם לקראת אלוהיו, שהיא דרך נצחית, ומטרתה אינה מושגת ואינה ניתנת להשגה. חייב אדם לדעת שדרך זו אין לה סוף: הוא הולך בה ותמיד הוא נמצא באותה נקודה (ליבוביץ', תשל"ה, עמ' 24).¹⁰

מטרה זו אינה בת-השגה, לא רק משום שהדרך אליה אינסופית, אלא משום שאין מטרה. מילת המפתח היא 'משטר'. אדם אינו מתקדם במשטר. הוא מציית לו.

המשימה שהיא [יהדות ההלכה] מטילה על האדם היא פרמננטית ואין-סופית, ושום הישג דתי אינו בגדר השגת מטרה, שלאחר השגתה ניתן לראות את המשימה כמושלמת. קיום כל התורה ומצוותיה אינו אלא הכשרה להוסיף ולקיים את התורה ואת מצוותיה (שם, עמ' 23-24).

בהנחה זו משתמש ליבוביץ' במושג ה'אינסוף'. מושג זה מיוחס בתיאולוגיה לאל. ליבוביץ' חסם

את עצמו מייחוס כל תואר לאל, "שאינו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף". האינסוף שלו מתייחס

לדרכו של אדם אל אלוהיו. ככל שממשיכים בסדרה זו, אין מתקדמים בה. זו דרכו של אדם בקיום

תורה ומצוות' (קרי: אמונה). היא לא רק שלא תביאהו למטרה אלא גם לא תקרבהו אליה. 'קרבת האל' אינה צירוף קוהרנטי. המאמין בוחר במצוות מעשיות, שהן 'דריכה פרמאננטית במקום'. בכך אין ליבוביץ' רואה את פגימתה של דת ההלכה, אלא את יתרונה.

ההלכה כגילוי אנטי-אשלייתי איננה משעשעת את האדם בחזון של מגמה שהוא יכול להשיגה ושעם השגתה מילא את המשימה המוטלת עליו (שם).

מעניינת בהקשר זה השוואה מאותרת עם אברהם המאמין ההולך עם בנו לעקדה, כפי ששורטטה (בפרק ד) לפי חז"ל. אברהם אינו מייחל לכל תכלית, הישג או יתרון בעקדה (כפי שמדגיש גם ליבוביץ'). הוא מציית מתוך נאמנות בלבד. אך בניגוד לתיאורו המינימליסטי אצל ליבוביץ', אברהם אצל חז"ל אינו ממלא 'תקנת משטרה'. הוא יודע בוודאות כי הא-ל ציווהו ישירות בנבואה לעקוד את בנו. זו עובדה, לא ערך. הוא בוחר לצאת לעקדה בבחירה חופשית (כהכרעה ערכית). הוא בוחר בעובדה **משום עובדותיותה** (הנבואה). בכך הוא מדלג מעל לדיכוטומיה בין עובדה לערך.

נוראל (תשל"ז) משווה את טיפוס המאמין של הרמב"ם, השואף לשלמות ומתאמץ לעלות לקראתה, למאמין של ליבוביץ' הוא מעיר את תשומת לבנו להבדל מאיר עיניים. איש המעלה של הרמב"ם, גם אם לעולם לא יגיע לשלמות המלאה, והוא מודע לכך, הרי מאמציו, פעולותיו, הם בעלי ערך מצטבר. הוא הולך ומתעלה. לא כן המאמין של ליבוביץ' המתאמץ ו'דורך במקום' (עמ' 39). המסקנה המכרעת ביותר בהשוואה בין האדם של הרמב"ם לזה של ליבוביץ' שעורך נוראל היא בתמונת התשתית העיקרית של אדם. שניהם תולים אותה במושג המקראי "צלם אלוהים". הרמב"ם (מו"נ א, א) מסביר את מושג ה'צלם' בשכליותו של אדם. נוראל מסביר: "צלם זה אצל הרמב"ם הוא מהות מתגשמת. שהרי השכל מתעצם במושכליו" (שם, עמ' 37). גם ליבוביץ' מייחס ביטוי זה מבריא את האדם לטיבו של אדם. אך ההשגה השכלית של הרמב"ם הופכת אצלו לצללית.

האדם כשלעצמו [...] הוא נטול כל מהות וכל משמעות שהרי אין הוא אלא צלמה או צילה של המהות והמשמעות האמיתיים (בדומה לצללים של אפלטון). אם מתעלמים במתכוון מן הממשות של מושג האלוהים אי אפשר להקנות לאדם שום ערך ושום משמעות ממקורות ישראל. אם אין משמעות באלוהים מה ערכו של צלם אלהים? (ליבוביץ', תשל"ה, עמ' 74) (מובא בנוראל, עמ' 37).

ליבוביץ' מתיר את הקשיים דרך השימוש במושג 'משבר'. אין כוונתו למשבר ערכים ואף לא למשבר אי-מובנותן של עובדות, המעיד על קושי הכרתי. זה משבר המסמן את מצבו של האדם היחיד, כיצור הטבע הכפוף לחוקיו, המאמץ אמונה-לשם-שמים, בניגוד לטיבו. במונחים הליבוביציאנים ניתן להציגו כגשר היחיד אך העקרוני בין עובדה וערך. אדם עומד מול עובדת טבעו ובוחר במודע בערך הנוגד טבע זה.

האמונה המהווה את החוויה הנפשית שלו איננה תואמת את המציאות האובייקטיבית שבה הוא נתון, ולעולם לא תתאים לה (ליבוביץ', תשמ"ב, עמ' 57). אולם אם אין האמונה נובעת ממה שהאדם למד מן הטבע ואף לא מן ההיסטוריה – נשאלת השאלה: מהי ההנמקה לעמדה הדתית? (שם, עמ' 62). האדם הדתי נבדל בכך, שאין הוא משלים עם העובדה (שם).

בהצהרות אלו אין כל תשובה לשאלת עצמו. בהקשר זה משתמש ליבוביץ' במשפט הפתיחה של מרן-המחבר (ר' יוסף קארו, חש"ד) לשולחן ערוך שלו ("אורח חיים" א), המבטא את הקושי לקיים מצוות:

יתגבר בבוקר כארי לעמוד לעשות את רצון קונו.

ליבוביץ' משתמש במשפט זה כבסיסמה קבועה. ליבה של האמונה היהודית הוא בהתגברות על העצמי הטבעי והתגייסות נאמנת לעשייה היומיומית השגרתית. עובדה פסיכולוגית יסודית היא שהאדם מכבד ומעריך רק דבר קשה, התובע ממנו קורבנות ומטיל עליו חובות (ליבוביץ', תשל"ה, עמ' 35).

אבל עובדות פסיכולוגיות הן מקבץ עובדות והסברן בתוך מעגלן. אין הן טעם לבחירה בערכים. לפיכך, אף שולחן-ערוך פותח בקריאה הגדולה "יתגבר כארי בבוקר לעבודת ה'", ואין המחבר אומר בפשטות "יקום אדם בבוקר לעבודת בוראו": שמא אין היכולת לעבודת ה' בגדר טבעו של האדם – ואין משמעותו של "טבע" אלא מה שלא ניתן לחרוג ממנו? אף-על-פי-כן, מוטל על האדם "להתגבר כארי", לעשות מאמץ עליון כדי לעשות את מה שלא ניתן לעשות (שם, עמ' 107).

זו, אם כך, "דת הניתנת רק לגיבורים" (שם, עמ' 60).

העובדות המסמנות את טיבו של האדם היא המכשול שעליו יש להתגבר מתוך הכרעה ערכית.

לו המשיך ליבוביץ' עם מרן-המחבר גם אל הסעיפים העוקבים, היה מזדעזע.

- א. יתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו. שיהא הוא מעורר השחר.
- ב. המשכים להתחנן לפני בוראו יכוין לשעות שמשתנות המשמרות שהן בשליש הלילה ולסוף שני שליש הלילה ולסוף הלילה. שהתפלה שיתפלל באתן השעות על החורבן ועל הגלות רצויה.
- ג. ראוי לכל ירא שמים שיהא מיצר ודואג על חורבן הבית.
- ד. טוב מעט תחנונים בכוונה מהרבות בלא כוונה.

כל סעיף מסעיפי הפתיחה עומד בסתירה לעיקר מעיקריו של ליבוביץ', אשר אצלו אין ערוצי קשר בין אל לאדם, בין אדם לאל:¹¹

מכאן מוסר-השכל ליום הדין הבעל"ט. **האדם עצמו הוא הדין את עצמו** לקרבת ה' או לריחוק ממנו – וזהו "הסוד" שאליו רומז הרמב"ם בפירושו על משנת יום הדין (ליבוביץ', תשל"ה, עמ' 55. הדגשות במקור).

הרמב"ם מנסח את יסוד ההשגחה בלוח העיקרים שלו (בהקדמתו לפרק חלק):

והיסוד העשירי: שהוא יתעלה יודע מעשי בני אדם [...] והיסוד האחד עשר שהוא יתעלה משלם גמול טוב למי שמקיים מצוות התורה ומעניש מי שעובר [...] (קאפח, עמ' ריז).¹²

וחוזר מסבירו במורה, ח"ג יז, יח. כך משנה ליבוביץ' גם את עמדתו של הרמב"ם בעניין הנבואה. בפרקי הנבואה במו"נ, המציגים את הנבואה לא כפלישה נסית של העולם העליון לעולם התחתון [...] אלא כהתעלות האדם מן העולם התחתון אל העולם העליון של הכרת ה' על ידי מיצוי כוחותיו הטבעיים (ליבוביץ', תשמ"ב, עמ' 55).

במורה (ח"ב לב-מז) מפרש הרמב"ם את עניין הנבואה כשפע היורד מן הא-ל אל האדם. דע כי אמתת הנבואה ומהותה הוא שפע השופע מאת ה' יתהדר ויתרומם, באמצעות השכל הפועל על הכח ההגיוני תחלה, ואחר כך על הכח המדמה (שם, ח"ב: לו).

כך גם במשנה תורה בהיסוה"ת פ.א. הפותח: "מיסודי הדת לידע שהא-ל מנבא את בני האדם". הקושי אשר ליבוביץ' יצטרך להתמודד אתו הוא בעימות עם העיקרים השישי, השביעי והשמיני מתוך לוח העיקרים (בהקדמה לפרק חלק), המעמידים את הנבואה לנביאים ואת נבואת משה כתשתית אשר בה מעגן הרמב"ם את ההתגלות הנבואית אשר דרכה ניתנה התורה, ניתנו המצוות (כך גם בפרקים ז ו-ח בהיסוה"ת). טענת הנגד של ליבוביץ' תהיה כי נבואה ומתן תורה על-ידי נבואה אינה אלא עובדה, ולכן שאלת התקיימותה ומשמעותה היא חסרת חשיבות בבחירתם של ערכים. טענה זו, המוסקת מן החיץ בין עובדות לערכים, תהא רדיקלית אפילו בתמונה של ליבוביץ', שבה התורה בנבואה היא אמנם עובדה, אך בו בזמן גם ערך שנבחר באופן חופשי על ידי אדם.

ח.3. מי הוא אלוהיו של ליבוביץ'?

בפרק על "אמונה ותיאולוגיה" (ליבוביץ, תש"ס, עמ' 50-53), שואל ליבוביץ: האם ניתן להבין את "האל היהודי הצרופ" כ"אל פרסונלי"? תשובתו: "אין ספק שעצם שנתפס כנטול כל תארים שאפשר לייחס לו, אינו 'אישיות' בשום מובן מן המובנים שיש למונח זה בקטיגוריות של חשיבת האדם על המציאות אותה הוא מכיר" (שם, עמ' 52). מתוך מגמת טיהור שכלתנית זו מתערערים רבים מפסוקי המקראות ורבים מפסוקיה של התורה שבעל פה מבחינת הוראתם ומבחינת משמעותם. את העובדה הטכסטואלית שפסוקים המדברים על אודות האל-ל כיש סינגולרי פשוט, קיים, הם כה נפוצים, דוחה ליבוביץ בטענה כי שימוש רווח במונח 'אל-ל פרסונלי' אינו אלא "בעיה סמנטית" (שם). כוונתו, כנראה, שלפנינו שימוש רווח במונח ללא אחריות סמנטית, או שסמנטית ניתן להוציא את מובנו מידי פשוטו. גם עמדה זו מטיל ליבוביץ על הרמב"ם, ממנו הוא שואב את מקור הסמכות לתקפותה. הוא מכנה את האל-ל, בעקבות תיאוריית התארים השליליים של הרמב"ם, 'האל-ל של התארים השליליים'. הרמב"ם עצמו מדבר על אל-ל פרסונלי, ואפילו נגיש באופנים מיוחדים לאדם בכאן ועתה. גם דרך תוארי השלילה, מסביר הרמב"ם, ניתן להוסיף ידיעה בהכרת ה' (מו"נ ח"א: נח-נט). עליהם הוא מוסיף גם את תארי הפעולה, ותארי היחס (מו"נ, ח"א: נד). הרמב"ם, לכל אורכם של כתביו מדבר על-אודות 'רצונו של האלוקים', לצד 'חכמתו'. זה הפן הפרסונלי שלו. ליבוביץ עצמו שואל ומשיב:

מהו ההבדל בינו [האלוהות שהציב ליבוביץ עצמו] ובין אלוהי אריסטו, אלוהי שפינוזה? זהו אל שיש ואפשר לעבוד אותו (ליבוביץ, תש"ס, עמ' 52).

אך מהו מקור החיוב שאל-ל זה מטיל על אדם לעבדו אם אינו אלא 'האל של התארים השליליים' ואינו האל-ל נותן התורה? "והאמונה בו – היא הכרת האדם בחיוב לקיים את התורה" (ליבוביץ, תשמ"ב, עמ' 17). הרי סתירה והרי פתרונה – "אמונת האדם בה' שאינו נתפס בתארים והאהבה שהוא אוהב את ה' שאין לו דמות – אין משמעותן אלא נכונותו של האדם לעבוד את ה'" (שם).

השאלה הנשאלת: את מי מוכן האדם לעבוד? הוא מפנה את תודעתו הדתית כלפי עצמו, מבחינת הכרת חובתו לאלוהיו – וזו דרכם של אנשי ההלכה (ליבוביץ, תשמ"ב, עמ' 40).

האם אין ברדוקציה כזו גלישה לעמדה הקנטיאנית שאותה מכנה ליבוביץ 'אתאיזם הומאני' שבמסגרתו האל אינו אלא פוסטולט?

טול מן האמונה באלוהיה של היהדות את החיוב לקיים את המצוות, והיא הופכת לאמונה בדמיורגוס האפלטוני או באמונה על עסקי העולם (שם, עמ' 17). אמונת האדם בה' שאינו נתפס בתארים והאהבה שהוא אוהב את ה' שאין לו דמות – אין משמעותן אלא נכונותו של האדם לעבוד את ה' (שם). העבודה המושגית של טיהור האל מהסתאבויות, אפילו מעודנות, מסתיימת בויתור גמור עליו.

בסופו של התהליך מועמד מושג 'האלי' שהתרוקן מכל תוכן על המושג של 'עבודה לשמה', על נכונותו הדתית של האדם בלבד. את המעגל הזה סוגר ליבוביץ ב"משבר כמהותה של היהדות" (ליבוביץ, תשמ"ב). "האמונה שהיא המשבר בתודעתו של האדם שאינו מגלה את השם בהיסטוריה, ולא בטבע, היא השחרור מהאנתרופומורפיות של האל" (שם, עמ' 61). האם זה משבר פסיכולוגי? בקע פנומנולוגי? אי-התיישובת מושגית? מנין הרשאה לאדם להניח אל כלשהו?

ב"שיחות על פרקי אבות ועל הרמב"ם" (ליבוביץ, תשל"ט, עמ' 128-129), הוא מבאר: האמונה בה' מבחינת אלוהותו, שאינה נתפסת בקטיגוריות של החשיבה האנושית, בניגוד לאמונה בו מבחינת תכונות ופונקציות המיוחסות לו, שהן כולן בהכרח – הכרח הנובע ממגבלות התודעה האנושית – בגדר הגשמה. אין בעולם תודעתנו האנושית תכונות ופונקציות שאינן נגזרות מן המציאות הטבעית המוכרת לאדם. לפיכך כל המייחס אחת מהן לה' [...] שוקע באמונה אלילית: הוא עובד אלוהים בצלם אדם.

הנחת אלוהותו נדחת להיות פוסטולט של בחירה חופשית בערכים. ההבדל בינו ובין הרמב"ם בעניין זה הוא בתפיסה העקרונית של מושג 'האדם' וטווח אפשרויותיו, כפי שראינו בניתוח המושג 'צלם אלקים'. הבדל עמוק נוסף הוא במשמעות הבסיסית של המושג 'תורה'. ממרחק הדורות עונה

הרמב"ם לליבוביץ' על מאבקו לטיהור מושג ה'א-ל' בהקשר של דינו בטעמי המצוות במורה. יש בבני אדם שקשה בעיניהם מתן טעם למצוה מן המצוות, ויותר חביב עליהם שאין להשכיל לצווי ולאזהרה ענין כלל. ואשר הביא אותם לידי כך הוא חולי שמצאוהו בנפשם ואינם יכולים לבטא אותו, ואינם מצליחים להסבירו, והוא כי הם חושבים כי אלו היו המצוות מועילות במציאות הזו, ומשום כך וכך נצטוו בהן הרי כאלו באו ממחשבה ומרעיון בעל דעה [בשר ודם]. אבל אם היה [הציווי] דבר שאין להשכיל לו ענין כלל ואינו מביא לתועלת – הרי הוא בלי ספק מאת ה'... וכאלו אלה חלושי הדעת, האדם בעיניהם יותר שלם מעושהו (ח"ג:לא).

הרמב"ם ממשיך בכך את המהלך הפרשני לפסוק מתהלים (קלט, כ) "אשר ימרוך למזמה" – אשר יאמירו-יגדילו וירוממו אותך מתוך מזימה לסלקך מן העולם. כפירוש הרדב"ז על אתר, הממשיך: "ומתוך ענין רוממות וכן 'את ה' האמרת' [דברים כו, יז] הם מרוממים אותך למען עשות את הזמה ר"ל [רצה לומר] הנה רם ה' ואין זה כבודו להשגיח בעולם השפל".

גם אם המוטיבציה של ליבוביץ' היא הצלת עולם הערכים (י. בן מנחם, תשמ"ז, הע' 9) ובתוכם הערך האמוני דתי, הרי ברוח הפוזיטיביזם הוא חורץ: "האל איננו אובייקט של החשיבה הדתית, שהרי איננו גוף, ולא ישיגוהו משיגי הגוף" (ליבוביץ', תשל"ה, עמ' 362). ה'אלי איננו אובייקט, כיוון שאינו בר-קליטה בניסיון אנושי שבאפשר. "המושג הצרופ של האל הטרנסצנדנטי" (ליבוביץ', תש"ס, עמ' 20) הוא, אם כן, מושג ה'אלי "מבחינת אלוהותו שאינה נתפסת בקטיגוריות של החשיבה האנושית" (ליבוביץ', תשל"ט, עמ' 128, 129). לכן, האמונה בה' אינה אלא קיומן של מצוות מעשיות או מוכנות לקיימן. זו האמונה הצרופה היחידה. היא 'עבודת האל' של האדם 'למענו', כסדרה של הוראות ביצוע. האל עצמו הולך ומתרחק מכל שיח משמעותי אודותיו ומכל חשיבה אודותיו. כיצד יכול הוא לצוות מצוות על בני אדם? כיצד מותר לחושב האנושי להניח כי אל הוא זה שציווה? במקומו מופיע האדם המאמין, כ-'homo ex machina'.

בתמונת עולם נטורליסטית כזו, באיזה מובן ניתן לייחס לאל קיום במובן כלשהו? דווקא האמונה הרמה, הטהורה, אמונה לשמה שאינה אנתרופומורפית מונעת אפשרות לייחס לו משפטי קיום, כלאובייקטים בעולם (הדבר תלוי כמובן גם במעמדו של פרדיקט הישות). לכן הצירוף הלשוני החוזר ונשנה של 'עבודת האל', 'למען האל', 'האמונה באל', עלולים ליצור צירוף חסר-משמעות.¹³

פירוש הדבר שבעצם אין משמעות למשפט 'אני מאמין באלהים'? אינני מבין משמעות מלים אלו שלא בהקשר לחיובים הנובעים מהן [...] האמונה אינה מה אני יודע על אלוהים, אלא מה שאני יודע על חובתי כלפי אלהים. האמונה המושתתת על מה שאני חושב שאני יודע על אלוהים היא-היא עבודת אלילים (ליבוביץ', תשל"ה, עמ' 97) (ראו גלבע, 1994, עמ' 16).

זו טענה כבדת משקל ביותר. היא באה לערער על עצם הלגיטימיות של כל שיח תיאולוגי. דעה כזו מושמעת ומנומקת על-ידי הוגים פוזיטיביסטיים, ובמסגרת הלשון שלהם יש לטענה זו משקל ארגומנטטיבי רב. הקשיים מתעוררים כאשר היא מועברת למאמין העובד את אלוהיו, ומכנה את עולמו: 'תיאזים'.¹⁴ ניתן לנסח עמדה כזו אפילו כסתירה סמנטית. גלבוע (1994) מראה לאורך ספרו כי ליבוביץ' מסתבך בסתירות גלויות בכל הנושאים העיקריים של הגותו. הפרק הראשון (עמ' 4-22) מראה את הסתירה ביסודה של האמונה הדתית של ליבוביץ'. "אלוהיות ללא אלוה או תיאזים א-תיאיסטי" (שם הפרק). המובאות אכן מצביעות על סתירה מובנית. חנה כשר (2000) מנסה להציל סתירות מובנות אלו בכך שהיא מראה כי כל מושגי היסוד של ליבוביץ' עוברים טרנספורמציה מושגית במשך השנים (ראו במיוחד עמ' 28, 29). אבל הקשיים של קונסיסטנטיות וקוהרנטיות מזדקרים גם בשלב האחרון, המעוצב, של ליבוביץ' כיצד יכול המאמין בא-ל זה שלמענו הוא נותן את חייו מתוך קשיים מתמידים להמשיך ולתיתם 'שמו' כאשר אינו יודע אפריורית מאומה על קיומו? גלבוע (1994) פוסק: "אין משמעות גם לאלוהים וגם לאמונה בו". ליבוביץ' כותב: "האל שהוא סיבת העולם או בורא העולם – אין שום סיבה לעבוד אותו" (ליבוביץ', תשל"ה, עמ' 342) (ההבדל ביניהם הוא בין 'משמעות' ל'סיבה'). לכן מסיק גלבוע (שם), כי "אם אין לדעת על אלוהים דבר, הרי ממילא אין לדעת כיצד לעובדו ובעצם עבודת אלוהים היא 'אבסורד'. דתיותו של ליבוביץ' היא, אפוא, ללא-דתיות והתיאזים העקבי שלו הוא א-תיאיסטי" (שם). קשה להכריע מהי הסמנטיקה של ליבוביץ' עובד במסגרתה. אין הוא מצביע לכיוון השקפה פרגמטיסטית או קונבנציונליסטית. הוא מרמז על עמדה דיאונטולוגית, אך כבר התעמתנו עם קשייה בתחום הדתי. הוא פונה עורף גם לעמדות של הפילוסופיה הדתית הפנומנולוגית והקיומית, כי אינו תומך ברדוקציוניזם של האל שלו. בנוסף, ה'סובייקט' שלו אינו רחב ועמוק דיו כדי לשאת על גבו את המטען האלוהי. הוא ממשיך להשתמש במושגים 'השמים', 'עבודה לשם שמים' כאילו היה עוסק בתיאולוגיה ריאליסטית-אכסטרנליסטית, תוך שהוא מראה את אי אפשרותה. החלופה הפרשנית המבטיחה ביותר היא לראות את האל של ליבוביץ' כפוסטולאט קנטיאני. ליבוביץ' חוסם מראש

אפשרות כזו מאותו הטעם ששלל כל קיום לאל.

או לעמדתו של האתיאיסט קאנט שהמציא לעצמו אל שישמש לו ערב למוסר. אני רואה בזה פרוסטיטוציה של הדת לאינטרסים אנושיים (ליבוביץ', תשמ"ב, עמ' 48).

נעמי כשר, במאמרה (1995) "אלוהים בתפיסת היהדות של ליבוביץ'", מנסה בתרגיל מתוחכם, להציל את אלוהיו של ליבוביץ' מידי פרשניו המכחישים אותו. הרמנויטית, היא מבצעת לדבריה קונסטרוקציה (למעשה, רקונסטרוקציה) של עמדתו. היא בונה את מבנה היסוד הקנטיאני בביקורת הראשונה וגם את זו של ההגות הליבוביצ'ית, ומנסה להראות מבנה תשתית מקביל. השוואתה היא עם 'הדבר כשהוא לעצמו' הקנטיאני כקצה האחרון של השיטה וכמעבר לגדר קיומם (ואופיים) של האובייקטים אשר בניסיון, המוצב כדי לבסס ולהסביר את עובדת קיומם של אובייקטים חושיים, ואת עובדת הכרחיותו של המדע המתימטי, המרחיב את ידיעותינו. זה, לדעתה, גם טיבו ומעמדו גם של האל של ליבוביץ' אך כבר התברר החיץ הבלתי-עביר של ליבוביץ'

בין עובדות והסבריהן לבין ערכים והבחירה החופשית בהם. "ואין מלכות נוגעת בחברתה כמלוא הנימה" (כדברי ליבוביץ'). מסקנתה מעמדתה היא, שטוב היה (מבחינה הסברית) לו היה האל הליבוביצי קיים באופן שהיא מכנה "המשמעות החיובית של האל" (שהוא כך) בנוסף ל"משמעות השלילית שלו" (כמה שאי אפשר לומר עליו). אכן, היתרונות היו לא רק אמוניים-דתיים, אלא גם פילוסופיים-שיטתיים. ליבוביץ' עצמו היה ער לאופציה כזו, והוא חוסם אותה במפורש מאותו הטעם ששלל כל קיום לאל. נוסחת השלשה הפרותגוראית מתבקשת גם ביחס לאל של ליבוביץ'.

'לו ניתן היה לדבר עליו אי אפשר היה לחשבו'.

'לו ניתן היה לחשבו לא היה ניתן לייחס לו קיום'.

כאשר אנו מעיזים להסתכל בפני האימה, תישאל השאלה: על מי נותן אבינו אברהם בעקדה

את חיי בנו, לפי ליבוביץ'?

לו התחייב ליבוביץ' לקוהרנטיות, היה עומד בפני שתי חלופות: א. היה עליו לוותר על האל סופית ולראותו כקוטב ריק המושך את האדם והופכו למאמין דתי מסור ונאמן (כמין 'חור שחור'). או אז היה נזרק ליסורים הסיזיפיים. או, ב: היה עליו לוותר על החופש האנושי הטוטלי. במקומו תוצב היקבעות כפויה, אשר במצבים מסוימים כופה קיום מצוות מעשיות על אדם. בכך יתמוטט כל עולם הערכים של ליבוביץ'. בהמשך נראה, כי פרשנים שונים מציעים ויתור על מובלעות שונות כדי לחזור ולבנות את המערכת הרעיונית של ליבוביץ' באופן קונסיסטנטי וקוהרנטי. במצב הנוכחי ניתן לבנות בקלות סתירה פנימית מתוך ניסוחיו של ליבוביץ' בין 'עבודת אלוהים טהורה לשמה', כתיאזום מוחלט לבין עבודת אלוהים טהורה כ'עבודת האדם את עצמו', כאתאיזם מוחלט. קושי

מסוג זה יוצא לאור גם במקור קדושתם של כתבי הקודש.¹⁵ "דת ישראל כעולמה של ההלכה [הנחקקת על ידי בני אדם] של תורה שבעל-פה לא נוצרה על ידי כתבי הקודש, אלא כתבי הקודש הם אחת האינסטיטוציות של דת ישראל" (ליבוביץ', תשל"ה, עמ' 21).¹⁶ אבי שגיא (1995) הוא הפרשן הליבוביצי ההולך כברת דרך רחוקה ביותר עם אמונתו של ליבוביץ' ואינו מציע כל ויתור. טענתו: אם רק נבין נכונה את הרדיקליות המודרניסטית הנועזת של ליבוביץ', המערכת שלו תישאר קוהרנטית. במאמרו "ליבוביץ': הגות יהודית לנוכח המודרנה" (1995), מציג שגיא הגות זו כהצלחה מרשימה של שילוב אמונה דתית עם אימוץ ערכי המודרנה, אשר "אנו עצם מעצמה ובשר מבשרה". בכך ייחודה ומהפכנותה. "היא הגות יהודית מודרנית, המתמודדת עם המודרניות תוך הפנמת ערכיה הבסיסיים" (שם, עמ' 162). המודרנה בעיני שגיא מתייחדת בייחוד מרכזי אחד: "ריקון העולם מהנוכחות של אלוהים". היא פותחת ב"מותו של האלוהים" של ניטשה (ניטשה השתמש במטפורה: "רצח האלוהים"), ומתקדמת בדחיית האל בשלושת המגזרים היסודיים התואמים את שלושת האידיאות הקנטיאניות: 'אלוהים', 'עולם', 'אדם'.

החילון הוא הציר הקבוע, כך שגיא, שעליו נעה התקדמותה של המודרנה. הסובייקט

האנושי הוא עתה ממלא מקומו של האל. במהלך כזה של המודרנה, הגותו של ליבוביץ' "משקפת טרנספורמציה מושגית של העולם המסורתי [קרי: האל]. [..] החידוש בפילוסופיה של ליבוביץ' מצוי הן בנועזות ובמהפכנות שבה, הן בהיקפה" (שם, עמ' 174). טרנספורמציה מושגית זו של 'דתיות' נתבעת כאן להנהרה. שגיא, אכן, מציג את השאלה המתבקשת: מהו, אם כן, ההבדל בין ליבוביץ' ובין ניטשה ב'מותו של האלוהים'? תשובתו בשם ליבוביץ': "אין, אפוא, כל ביטוי אחר לנוכחות הטרנסצנדנטיות בעולם מעבר למצווה הדתית עצמה" (שגיא, עמ' 172). "שאופיה הדתי נקבע על פי תכליתה ולא על ידי מקורה" (שם). כבר בהיבט ראשוני ברור, כי תכליתו האישית והשרירותית של אדם כבוחר חופשי אין בכוחה להעניק להכרעתו ולתכליתו אופי 'דתי' של פניה לאלוהים, על אודותיו יודע הבוחר שהוא 'מת'. שגיא טוען לשינוי: "[זו] משמרת את המשמעות הדתית בתוך האקט הנורמטיבי עצמו" (שם, עמ' 173). "הקדושה אינה תיאור עובדה אלא אינדקס של החובות הדתיות המוטלות על האדם" (שם, עמ' 165). השאלה המושגית הנשאלת היא, מהו ההופך 'אקט נורמטיבי' לאקט דתי או 'חובות' ל'חובות דתיות', שיש להן 'אינדקס' (מושג לא ברור בהקשר זה) של קדושה, כאשר אני – האדם כיחיד חופשי ובוחר, הנני מקור חקיקתן הבלעדי, המיישם את ביצוען והמחליט איזו כוונה לייחס להן, ללא עיגון במערכת מושגים דתית שיש לה אל, אלוהות, או התייחסות לאל – אלא במערכת חיובים אנושית? האין 'דתיות' ו'קדושה' הופכות לתווית גרידא? האין 'מצוות' 'הלכה' ללא תורה – תווית גרידא? (כך גם 'אינדקס'). שגיא שוזר את ליבוביץ' במעגל ההוגים האכזיסטנציאליים המתלבטים ודוחים את האל, כאל קיים ונוכח בעולם, ומאזכר את 'קירקגור, קאמי, היידגר וסארטר'.¹⁷ לרשימה נכבדה זו הוא מוסיף גם את ליבוביץ', אך ליבוביץ' חסר כמובן את ההתמודדות הקשה עם הקיומיות של היחיד והמושגים הקשורים אליה. ההוגים של הקיומיות המתמקדים ב'מצבו של האדם היחיד' כאינדיבידואל, ובמצוקתו, מפיקים ממצב זה עצמו את עמדת היסוד האתיאיסטית המובהקת (למעט המקרה המורכב של קירקגור).¹⁸

המשבר והניכור שבין האדם לבין קיומו בעולם הקונקרטי הם העדות לנוכחות הממד הדתי בעולם, ולא שום עובדה כזו או אחרת, כולל העובדות 'הדתיות' (שם, עמ' 173).

במה יכולים 'המשבר והניכור' דווקא לשמש 'עדות' לממד הדתי במובן של צידוק אפיסטמי או קיומי? ניטשה, היידגר, קאמי וסארטר הסיקו מן המשבר והניכור אתאיזם עקרוני. קדם-ההנחה כי אנחנו 'עצם מעצמה של המודרנה' תובעת גם היא הבהרה. האם היא מצב ראשוני כפוי על אדם? האם זו ערכיות שראוי לבחור בה? הניתן לבחור בחלופתה אם היא ערך?¹⁹ הנפילה השיטתית של ליבוביץ' בקשיי הקוהרנטיות היא תוצאת המלכודת שהמודרנה טמנה לו. עבורו פירושה הוא דפוס היסוד הפוזיטיביסטי המודרך על-ידי עקרון האימות של המשמעות ועל-ידי חלוקת העולם

לעובדות (אמפיריות נטורליסטיות) וערכים. זו הטראגיות שהגותו נלכדה בה, בעוד שהמודרנה נסעה מאז במסילות אחרות.

ח.4. הדת כאורח חיים

גלעד ברעלי (תשנ"ד) במהלך מקורי להצלת הקוהרנטיות של ליבוביץ', מציע לוותר על מרכיב חשוב בהגותו של ליבוביץ', על האל ועל כל הכרוך בו, כדי להציל את לכידותם של היתר. במוצהר הוא מציע להסיט את פרשנותה של האמונה הדתית של ליבוביץ' ממערכת הייחוס הקנטיאנית, המקובלת, לזו הוויטגנשטיינית (המאוחרת). הוא מציע להתעלם, בעקבות ויטגנשטיין, מדתיות אישית המופנית לאל ולהחליפה בדתיות כאורח חיים של קהילה מסורתית. פתרונו של ברעלי בנוי על 'משחק השפה', או 'אופן החיים' (ה-'Lebensform') שמשרטט ויטגנשטיין המאוחר, הכולל את כל מה שהופך קובץ אנשים לקהיליית דוברים, שהשיח המשותף ביניהם זורם ומובן. עיקרו של שיח כזה אינו רק בכללי דיבור והתנהגות מודעים, אלא גם באילוצי המסגרת הכוללת האמנות שלא נחלצו, המתוות את ההרגלים והפעילויות, את 'אורח החיים' של הקהילה. יישומו של מודל ויטגנשטייני זה על קהילה של מאמינים דתיים בנוסח ליבוביץ' (בעקבות הערותיו המאוחרות של ויטגנשטיין עצמו, 1978, 1980) הוא אפשרי ואפילו יעיל לדעת ברעלי. האמונה הדתית בקהילה נתפסת כוודאות שאינה זקוקה לצידוק אפיסטמי. היא מצודקת דרך אורח החיים המשותף לכל חברה כשהם לוקחים חלק בנוהגי פעילות משותפים ובשיח משותף. הפעילות הדתית "אינה מתבטאת בחשיבה היסקית או בדרכי ביסוס רגילות של אמונה, אלא בהכוונת כל מהלך חייו" [של המאמין] (ויטגנשטיין 1978, עמ' 54, תרגום ברעלי, תשנ"ד, עמ' 52). בכך קהילה דתית דומה לאחרות, ואינה יוצאת דופן. גם בה, כמו באחרות, אין הכללים בהכרח מודעים. אדם 'מוכנס' לתוכם וחי איתם. בכך נעלם הקושי של הרדוקציה של האמונה למצוות מעשיות קהילה כזו מתאפיינת הן על-ידי האמנות והן על-ידי הרגלים המתבטאים בפעילויות השוטפות המיוחדות לה, המבטאות את המשמעויות המיוחדות לה. אין צורך ברדוקציה, כי המסורת כבר הכריעה ברוב פניות החיים. לפי ליבוביץ', מסביר ברעלי, אכן "אמונה דתית אינה אמונה עובדתית – היא אופן התייחסות לחיים" (ברעלי, תשנ"ד, עמ' 52). ייחודה הוא בכך שהיא נושאת "אופי נורמטיבי". והעיקר, הקושי במושג 'האל' של ליבוביץ' נעלם בפרשנות ויטגנשטיינית זו. ויטגנשטיין פוסק:

הדרך שבה אתה משתמש ב'אלהים' – אומר ויטגנשטיין – מראה לא למי אתה מתכוון אלא מה אתה מתכוון (ויטגנשטיין, 1978, עמ' 475) (הדגשות במקור) (מובא אצל ברעלי, שם, ובתרגומו).

לפי ויטגנשטיין אין כוונת האדם הדתי המשתמש במושג 'אלוהים' לאובייקט ריאלי, אלא למערכת כללים הממשמעים את אורח החיים ה'דתי' שלו. זו הסמנטיקה המיוחדת הבלתי-ריאליסטית של ויטגנשטיין, המבליטה את 'משמעותה' של הפעילות המשותפת בהיבט 'מבפנים'.

ה'משמעות' מ'בפנים' אשר חברה מעניקים לפעילויותיהם המשותפות, ולאופן המיוחד בו הם מארגנים את חייהם המשותפים (המוסדות), היא התחליף המוצלח לכל צידוק דתי. עבורם "השאלה אינה המי? [הוא האלוהים] אלא המה?" האל הוא אופן המישמוע של אורח חיים מסוים עבור חברי קהילה זו בלבד.²⁰ גישה כזו, הרואה באמונה הדתית 'משמעות מבפנים' של חיי הפרט בקהילתו, הינה בעלת כוח הסברי רב לגבי רבות מטענותיו והצהרותיו של ליבוביץ': הדגשותיו את המצוות כמעשיות, הקישור האינהרנטי של אמונה למצוות דווקא בפן עשייתן הרגולרית והפומבית, תוך כדי זניחתה של השאלה האונטית והאפיסטמית על-אודות האל. ההתנהגות היומיומית, הפומבית, והמשכיותה המתמדת הם העיקר. כל אלה יכולים לפרש חלקים גדולים מתוך ניסוחיו של ליבוביץ'. המחיר הוא בשלושה מוקדים מרכזיים בהגותו:

1. האל עצמו, שעם כל הקשיים הכרוכים במושגו, ליבוביץ' אינו מוכן למוססו ל'משמעות' ול'אורח חיים' גרידא. הוא מופיע במערכת של ליבוביץ' מדי פעם כקיים באופן ריאלי, אפילו כנוכח באורח לא צפוי. הוא 'מופיע' במקום ההתרחשות האנושית הקריטית ביותר, ורק לאדם היחיד ביחידותו, כמו ה-'Ghost' – ה'רוח' של המלט. אין הכרעה על אופן קיומו של ה'רוח', כי הוא נראה כבא מעולם 'שמעבר', אך הוא התובע תביעת מחויבות מוסרית נאמנת, קיצונית ועיקשת. שאלת קיומו הריאלי מאוד בעייתית, אך עדיין היא שאלת ה'מי' של ליבוביץ' מי הוא הגיבור אשר לשמו ולמענו ההתנהגות האנושית נעשית, ולא שאלת המה, לשם מה היא נעשית (מישמוע אורח החיים).
2. הסובייקט היחידאי הלבדאי המתגבר והעושה את המצוות 'לשם שמים' מתמוסס בפרשנות זו בתוך קהילה שלמה. ייחודיותו נעלמת. אמנם ליבוביץ' מדבר על מצוות מעשיות כפעילות פומבית בקהילה, אך מדגיש את ההכרעה אליה כהכרעת היחיד באופן חופשי ומנותק מן היתר. ההתנהגות של אורח החיים הדתי של ליבוביץ' דורשת את מאמציו של היחיד כנגד הסובב.
3. ההכרעה החופשית, אותה מדגיש ליבוביץ' כבחירה מודעת וחופשית בערך הדתי, והפתוחה תדיר להכרעה מחודשת, גם היא נעלמת. בקהילה כזו אדם מקבל את אורח החיים הציבורי כנתון לא כהכרעה. מושג החובה האישית, שהוא כה יסודי אצל ליבוביץ', דרכו הוא רואה את יתרון האדם על הבהמה ועל המכונה, אינו בא על הדגשו בדינמיקה הפועלת של הקהילה ואורח חייה. הקושי שלי לגבי העמדה הוויטגנשטיינית בנושא יהא דומה לקושי של ליבוביץ': כיצד יכול המאמין היחיד, בכל פרשנות פנומנולוגית שניתן לו, להעמיד את האל שלו על נוהגי התנהגות פומביים שוטפים, שאינם בהכרח אפילו מודעים, ואינם מוכרעים בהכרעתו החופשית? הטיפוס הפנומנולוגי של המאמין הדתי של ויטגנשטיין שונה לחלוטין מזה המצטייר בדיווחיהם של המאמינים היחידים בדתות השונות. ויטגנשטיין משרטט את קהיליית המסורת ולא את איש הדת, השואל בדיוק את שאלת המי, גם כאשר הוא מתקשה בפתרונה.

בחלק הראשון ראינו כי המאמין הנאמן, גם כאשר הוא מפיק את הנאמנות מעצמו, מבקש את אלוקיו, ממוקד בו כיש נמצא, שלו הוא מחויב אישית מתוך עצם נאמנותו. אין הוא רואה את עצמו פועל מכוחה של קהילה או מסורת. הכרעתו להיות נאמן לאלוקיו, מקבילה לאדם המחליט להיות נאמן לזולתו בשדה המוסרי, כשקיומו של זולת זה אינו מוטל בספק גם אם אין הוא נראה.

ח.5. ליבוביץ' והחוויה הדתית

אפשרות עקרונית שונה מכל ההצעות שהוצעו להצלת האמונה הדתית של ליבוביץ' מעלה יהודה גלמן (1995) במאמרו "פרופסור ליבוביץ' והחוויה הדתית". הוא תוקע את יתדו בדיוק בהבחנה העקרונית של ליבוביץ' בין עבודת ה' 'לשמה', ו'שלא לשמה'. בין: דת "שעניינה... הוא אמצעי עזר המשמש לקידום מטרות אנושיות, ובין: הדת המתגשמת בקיום מצוות, עומדת ברשות עצמה, מטרה לעצמה, בלא כל מטרה שמעבר לה" (ליבוביץ', תשמ"ב, עמ' 31). דת כזו, מדגיש ליבוביץ', שקולה "לעבודת ה' ולאמונה בו". מאמר זה יקרבנו אל הבעייתיות של המאמין-הנאמן. גלמן בונה את טענותיו של ליבוביץ' כטיעון, תוך חליצת קדם הנחותיו של ליבוביץ', ומגיע למסקנה אודות האדם והא-ל. לפי שיקול של אנלוגיה מתבקשת המסקנה הבאה: "אם שמירת מצוות לטובת האדם היא עבודת האדם, [...] אזי שמירת מצוות כמטרה בפני עצמה תיחשב בעיניו כעבודת המצוות בלבד ולא כעבודת ה'" (גלמן, 1995, עמ' 31). בשלב מוקדם זה רומז גלמן לכך שהאל מסתמן כמיותר בחלוקה זו (מה שהתברר בדיון זה מתוך בדיקה מושגית באופן שונה). ואכן, ליבוביץ' טוען: "אהבת ה' ואמונה בו אינן שום דבר מעבר לשמירת מצוות לשמן" (מובא בגלמן, 1995, עמ' 31), האדם המקיימן יכול להיות אינטרסנטי אפילו בשמירתן גרידא, טוען גלמן. עיקר טענתו של גלמן היא בדחיית הדיכוטומיה של ליבוביץ' כממצה את כל טווח האפשרויות ביחס האמוני שבין אדם לאלוהיו. "החלוקה הטיפוסית של החלופות לשתיים [של ליבוביץ'] מתעלמת מאופציה שלישית ידועה, לפיה – 'להאמין בה' משמעו להיות במצב הכרתי מסוים ביחס לישות מסוימת'" (שם). אופציה שלישית זו אינה נרמזת אצל ליבוביץ' אפילו כאפשרות, והרי היא זו המקובלת בדתות שאנו מכירים. גלמן טוען כי לליבוביץ' אין כל טיעון (או נימוק) לצדק את תפיסתו הדואלית המוציאה. אך כפי שראינו היא מעוגנת בדיכוטומיית התשתית שלו בין ערך לעובדה. האל שבהכרה הוא בתחום העובדות בלבד. "האין קביעת הטרנסצנדנטיות של ה' רק דרך פשוטה להכחיש שה' הוא בגדרה של חוויה אנושית אפשרית כלשהי?" הוא שואל. אולם אז (הוא מסיק בהיסק ישיר) "האמירה 'טרנסצנדנטי' משמעה 'בלתי ניתן לחוויה' בלבד. במקרה כזה "האמירה אינה מספקת נימוק למחשבה שאי אפשר לחוות את ה' באופן בלתי תחושי. היא אינה אלא דרך אחרת לומר זאת" (שם). בעוד שסבירותה הרציונלית של "חוויה בלתי חושית של האל", הנחשבת 'חוויה מיסטית', ניתנת להנמקה, "חוויה בלתי תחושתית של ה' תהיה חוויה שהסובייקט נמצא בה ביחס קוגניטיבי לה' כאובייקט כשהוא חווה את ה' או את נוכחות ה' שלא באמצעות חמשת החושים" [אלא במה?] (שם, עמ' 32). השאלה "האם צודק ליבוביץ' בהניחו, לכאורה, כי

אינם [בני אדם] מסוגלים לכך? (שם, עמ' 34), מיתרגמת ל: 'אינם מסוגלים לחוות את אינסופיותו של הא-ל'. דרך שיקולי אנלוגיה הוא מראה, כי אין חוויית האדם החווה את אינסופיותו של האל צריכה בהכרח להיות עצמה חוויה אינסופית ואף לא בעלת תוכן אינסופי. האישוש התומך בקבלתן של חוויות כאלה מתקבל אמפירית מתוך "עדויותיהם של מאמינים שונים ורבים, המעידים על היותם שרויים בחוויה כזו". "ההיסטוריה של הדתות בעולם גדושה בדיווחים על השגות בלתי חושיות של ה'" (שם, עמ' 32). חלופה שונה מעיקרה זו, מסביר גלמן, אינה לוקה לא בחסרונן של אישוש הניתן לה על-ידי עדויות אמפיריות (דיווחיהם של המתנסים) ולא באי סבירות רציונלית, כפי שהראה בשיקוליו, ולכן מן הראוי לקבלה. קבלתה שוברת את הדיכוטומיה הממצה של ליבוביץ'.

טמונה בהתנגדותו לדרך של חוויית ה', בשל החשש שיעבדו את ה' רק למען ההנאות הרוחניות האישיות שניתן לקבל רק בידיעת ה'... [אבל] כל גישה מוצעת לעבודה דתית עלולה להסתאב וליהפך לפולחן עצמי. קביעה זו חלה במידה שווה גם על הדת מבית מדרשו של ליבוביץ', שבה האדם מחליט מעצמו ומשיקוליו לקיים את המצוות 'לשמן' (שם, עמ' 35).

גישה כזו עלולה בקלות לשמש מסווה לצורה מסואבת של עבודה עצמית (שם, עמ' 37). גלמן מעלה חלופה דתית אמונית רצינית הראויה לדיון מעמיק, המבוססת על עדויות אנושיות אמפיריות ואף על סבירות רציונלית. זו תשובה למתבונן רגיל 'מבחוץ', אך אין בכך הצעה לליבוביץ' אלא ביקורת עליו. הפער בין שתי התיאוריות אינו בהנחות מפורשות, אלא בכללי המסגרת של השיח כולו, המתבטא בעיקר בהבנת אופיו של ה'אמפירי', זה האמור לספק עדות אמפירית. מתוך עמדה נטורליסטית פוזיטיביסטית אין ליבוביץ' יכול לקבל כלל את כללי המשחק של חוויות מיסטיות. גלמן מעיר כי ליבוביץ' מגלה "התעלמות מפתיעה מתולדות המיסטיציזם" (שם). חוויה מיסטית עבור ליבוביץ' אינה בגדר עדות אמפירית **משום** שהיא מיסטית, קרי: אינה חושית ולכן אינה בין-סובייקטיבית ויכולה לדווח רק בגוף ראשון יחיד. הצטברות כמותית של מדווחים רבים, מאמינים, לא תעלה את רמת ההסתברות הסטטיסטית מן הטעם הזה עצמו, בעיני ליבוביץ'. ראינו כי ליבוביץ' מסיק אנליטית מן המושג הטהור 'אלוהותו של אלוהים', את אי-נגישותו לאנוש. מסקנה אחרונה זו אינה מוסקת אצלו מאינסופיותו של האל, אלא מהטרנסצנדנטיות שלו.

האל קיים מעל למציאות האובייקטיבית. אלוהותו היא בו עצמו ולא ביחס לעולם (ליבוביץ', תשל"ה, עמ' 14). עבור ליבוביץ', החוויה הדתית של גלמן (1995) מעוגנת בתחום העובדות, ואילו 'האמונה לשמה' – בתחום הערכים ולכן מותנית רק בהכרעה חופשית, ולא בעובדה כלשהי.

כדאי לסיים בחתימתו של גלמן מתוך כתבי המגיד ממזריטש (המגיד ממזריטש, תשל"ו):
אל יתפלל אדם על עסקי צרכיו רק יתפלל תמיד בשביל השכינה שתגאל מגלות.
דרך אמרתו של "המגיד", מראה גלמן כי גם חוויה מיסטית של נוכחות האל יכולה לבוא מתוך נאמנות בלתי אנוכית, חסרת פניות, ולא רק 'עבודת ה' לשמה' של ליבוביץ' לו היה ליבוביץ' שומע את הדרכתו זו של המגיד, היה תומך נלהב ברישא שלה, אך מזדעזע מן הסיפא שלה.

ח.6. שוב קאנט

ניסיונות פרשניים לאמונתו של ליבוביץ' אינם יכולים להתעלם מהשפעת עולם המחשבה הקנטיאני על המחשבה הדתית של ליבוביץ', הן בביקורת השניה – בעמדותיו של ליבוביץ' לגבי הערכים ויישומם, והן בביקורת הראשונה – בבניית היסודות האונטיים והאפיסטמיים שלו. כבר העירו על כך רבים וטובים.

י. סילמן (תשל"ז) חותם את מאמרו "מוטיבים קנטיאניים בהגותו של ליבוביץ'":
הגותו של ליבוביץ' על היהדות עומדת במובהק בסימן דפוס-מחשבה קנטיאניים. משוקעים הם בהגותו כהנחות-יסוד במערך מחשבתו השיטתית וקמוטיבים מרכזיים בטיעונו הפולמוסיים (עמ' 55) (ראו שם את הסבריו מאירי העיניים שם).

י.י. רוס (1995) במאמרו השני על ליבוביץ', פותח כמעט בסיומת זו של סילמן. ליבוביץ' עצמו מצהיר בהקשרים רבים כי קאנט כאתאיסט הוא האנטייתיזה לדעותיו שלו כתיאיסט. בעיני חשובה במיוחד הקדמה עקרונית שתציב את מסגרת השיח הדתי של ליבוביץ' במהלך ה"שיחות על פרקי אבות ועל הרמב"ם" (ליבוביץ', תשל"ט) (ובמקומות נוספים) מצהיר ליבוביץ' את הצהרת ה"אני מאמין" שלו:

אין בעולם תודעתנו האנושית תכונות ופונקציות שאינן נגזרות מן המציאות הטבעית המוכרת לאדם (עמ' 128-129).

הרי לנו תחום המסגרת האפיסטמית של קאנט: 'הכל' מתרחש רק בגבולות-הניסיון-שבאפשר. קאנט, וליבוביץ' בעקבותיו, משוכנעים כי: אין אפיסטמולוגיה אחרת באפשר. לכן, בתוך מסגרתו של שיח זה, מושגית, אין אל פרסונלי קיים יכול לשרוד, ודאי לא להיות נגיש. את דעתו של ליבוביץ' על 'אל כפוסטולט' כבר פגשנו, בדחיתו הפסקנית הנחרצת. השוואה זו של מסגרת השיח חושפת תובנה מעניינת. היא מאירה בכיוון הסתכלות הפוך את עקרונותיו של קאנט, מזוויתו של מאמין-נאמן כלשהו. נאמנות ככזו, היא אי-רלוונטית לחלוטין מבחינתו של אל כאידיאה, או כפוסטולט. עבודת האל הנאמנת היא חסרת שחר בעולם הקנטיאני ואין לה בה אחיזה. ליבוביץ', המנסח לעתים את המ.מ. כציוויים קטיגוריים, מייצג עם זאת נאמנות לאל בביצועו, במובן כלשהו (בפ.א. פגשנו את פלטשר הטוען כי נאמנות בין-סובייקטיבית אנושית אינה מתיישבת עם המוסר הקנטיאני).

י. רוס (1995, עמ' 132) פותח את דיונו ב"עבודת ה' כביטוי של חירות" בהסבר סוציו-תרבותי

לתופעה רוחנית מעניינת תוך תימוכין מתוך ספרו של משה שוורץ (תשל"ו):
אחת התופעות המפתיעות ביותר לגבי מחשבת היהדות בגרמניה [ואלה שלמדו בה] היא הכפיפות הרעיונית של כל הוגי הדעות – תהיה שייכותם לזרם ביהדות אשר תהיה – אל הפילוסופיה של קאנט (עמ' 22).

רוס מייחס זאת להחזקה בעקרון המשותף לקאנט ולבעלי מחשבה יהודים אלה – עקרון 'החובה', הטוען, שכל בן-אנוש מחויב, מעצם היותו אדם, למוסריות: "הגישה בדבר היות האדם מחויב לאורח חיים רצוי" (שם, עמ' 132; ראו גם עמ' 146, הע' 8).
האופי הייחודי של החובה המוסרית כדבר שהוא מעל ומעבר לכל נטיה טבעית, משהו בלתי-מותנה בכל תנאי, שאינו תלוי בתוצאות כלשהן (שם).

הרעיון הצמוד המשמעותי במיוחד מוסיף: "ואשר המניע לקיומו אינו אלא הכרת הכבוד לחוק" (שם). קאנט עצמו: "החוק בפני עצמו יכול להיות למושא של הכרת כבוד ובזה גם למצוה [קרי:

לצו"] (קאנט, תש"י, עמ' 26 ; ראו גם נ. כשר, תשל"ז, עמ' 27). בסעיף הדן במ.מ. כבר פגשנו יסודות מן המוסר הקנטיאני המאפיינים גם את המ.מ.: אורח חיים רצוי, כמחייב, כמתמיד, כמדריך להתגברות על נטיות ואינטרסים אישיים וכמבטא את דרך האדם לאורך חייו המודעים. "עבודת-ה' לשמה" נמצאת מקבילה לחוק הקנטיאני גם בכך שעליה להיעשות 'מתוך חובה', ולא 'בהתאם לחובה'. החובה בדת המצוות מתבצעת גם היא מתוך התכוונותו המלאה של הבוחר למלא את החובה כבר-אנוש מחויב. ה'כבוד בפני החוק', כמניע מוסרי יחיד אצל קאנט, מקביל לכבוד למצוה כמצוה, ללא תלות במקורה כפי שמסביר ליבוביץ'. ליבוביץ' מתרגם את מחויבותו של המאמין היהודי להלכה כסדרה של מצוות – לצו הקטיגורי הקנטיאני, כפי שהוא מסמן אותן לעתים במפורש: כ"צו קטיגורי" או כ"פורמליזם של החוק" (ליבוביץ', תשל"ה, עמ' 27). ביצוען של מצוות מעשיות צריך להיעשות מתוך ציות גרידא ל"תקנות המשטרה" (שם). ליבוביץ' מדגיש את חיי ההלכה במציאות הקונקרטית היומיומית דווקא:

[ההלכה] היא תופסת את האדם מבחינת מציאותו האמיתית ומעמידה אותו בפני מציאות זו [...] ומונעת ממנו את האפשרות להשתמט מחובותיו על ידי אשליות על השגת מציאות אחרת [...]. [היא] מתעניינת באדם מבחינת המציאות היום-יומית האפורה שלו (שם, עמ' 21).

הכבוד בפני החוק בעולם האמונה הדתי של ליבוביץ' הוא מעמדה הדתי של המצווה. זה רעיון היסוד במוסר הקנטיאני המועתק לאמונת-המצוות של ליבוביץ', שינווט גם את האיפיונים הנוספים של המערכת שלו. נעמי כשר במאמרה הראשון על ליבוביץ' (תשל"ז) בונה השוואה בין המוסר של קאנט לדתיותו של ליבוביץ', על-ידי הצבעה על פרמטרים מקבילים. זאת, תוך הצבת דפוס טיפולוגי של שיטות מוסר המבחין בין שיטות מוסר טלאולוגיות לדיאונטיות. שניהם, לדעתה, המוסר הקנטיאני והדתיות של ליבוביץ' הם דיאונטיים. הקבלה זו היא אכן בעלת תפקיד הסברי חשוב לגבי עמדתו של ליבוביץ' אשר לא תמיד פורש מערכת שיטתית שלמה. מאידך, אני סוברת, כי חשוב להגיע לעקרונות התשתית. אזי מתברר כי ההקבלה מאותרת בגבולותיה, ושוב נחשפים קשיי קוהרנטיות של פרשנות המבצעת העברה מעולם המושגים של מוסר קנטיאני לאמונתו של ליבוביץ' אשר מן הצד השני אינו מוכן לוותר על הא-ל, בעוד שהתבטאויותיו כלפיו סותרות את קיומו, את נוכחותו ואת הרלוונטיות שלו.

ליבוביץ', כידוע, מעיד על עצמו כי תורתו היא תיאוצנטרית במובהק. היא תובעת את עשייתו של החוק למען הא-ל באופן חסר פניות, ואילו קאנט מציע עשיית החוק מתוך כבוד לאדם, ובכך, לדעת ליבוביץ', הוא מבטא אינטרסנטיות אנושית – כאנתרופומורפיסט. הגענו לתחתית שבה מתגלה בכל זאת הבדל עקרוני בין ליבוביץ' לקאנט. ליבוביץ' מצהיר על עצמו כ"יותר קנטיאני מקאנט", כיוון שהוא משקלל כל אינטרס אנושי-אינטרסנטי מן ההכרעה הערכית הבאה מתוך חובה גרידא. עם זאת, תמונת האדם של ליבוביץ' שונה מזו של קאנט. קאנט מציג תמונה דואלית, כהמשך לתפיסה הכריסטולוגית המחלקת דיכוטומית את האדם לגופיות ורוח. אדם בנוי מאינסטינקטים שהם משכנם של הכוחות האנוכיים, האינטרסנטיים והפרטיים. אך אדם הוא גם

בעל תבונה האוצרת בתוכה את הכלליות האנושית, את התביעה לאוניברסליות הנוגדת לתשוקות אנוכיות, ובה משכנה של החירות. גם ליבוביץ' במעגל האמונה הדתית בונה תמונת אדם דואלית,

כאשר ברקע עומדת התמונה הקנטיאנית, אך תוך עימות איתה הוא מציע תמונה שונה. מבחינה דתית אין מקום לחלוקה המשולשת של טבע-רוח-אלוהים. אין במציאות אלא שניות: טבע, הכולל את רוח האדם, ואלוהים (ליבוביץ', תשל"ה, עמ' 30).

במגמה להכניס את אלוהים לתמונת האדם בונה ליבוביץ' תמונה דואלית של אדם כיחידה שלמה, המקובעת בגבולות טבעו בלבד, והאל – כמגמת האדם לחריגה. באדם הכפוף לחוקיות הטבע אין עגינה לחירות. סילמן (תשל"ז, עמ' 52) מעיר על כך: "עצם האפשרות לחרוג ממסגרות השעבוד לכוחות הטבע מחייבת הנחת יכולת שאיננה משועבדת לחוקי-הטבע", וכבר העיר על כך רוטנשטרייך (תשל"ז). קאנט אינו מסתבך כמובן בקושי זה, כי מושבה של החירות האנושית הוא בתבונה האנושית, ואילו ליבוביץ' רואה גם את נפש האדם (אחרי התפתחות מואצת של מדעי האדם) כמקובעת, כמו גופו הפיסי. ליבוביץ' דוחה היקבעות-על-ידי-עצמיות, כפי שהתברר, שהיא קוהרנטית בתמונת האדם הקנטיאנית. גם הרציונליות של ליבוביץ' שונה מזו של קאנט. אין במערך שלו תבונה יוצרת אלא שכל מבקר ושופט, היכול רק לבדוק ולסווג את העובדות ולחשוף את הגבולות המושגיים הנכונים, המותרים. החשובה לענייננו היא הדגשתו של ליבוביץ' כי אין לרציונליות מדרס בעולם הערכים.

האדם הוא חלק ממנו [חוק העולם] והוא כפוף לכל המערך של המציאות הטבעית, הכוללת לא רק את גופו כי אם גם את נפשו [...] האם יש לאדם טבע עצמי? – הלא אין הוא כיצור טבעי אלא חלק מהטבע הכללי (ליבוביץ', תשל"ה, עמ' 29).

כנגד חירות כאוטונומיה הוא טוען:

האדם המופעל על ידי טבע "עצמו" אינו לאמיתו של דבר אלא גולם המופעל על ידי כוחות הטבע, ממש כבהמה הרועה באחו (שם).²¹ על הרקע הזה פתרונו שלו הוא:

את השחרור מכבלי השעבוד לטבע מבצעת רק דת המצוות ואין ביכולתו של כיבוש היצר מתוך גורמים מוסריים חילוניים לעשות כדבר הזה (שם, עמ' 30).

כיצד משחררת דת המצוות את האדם מהיקבעות לטבעו? בכך שהיא התובעת חריגה מטבעו. ושוב תישאל שאלה: מהו מקור יכולתו של האדם להשתחרר מכפיפות לטבעו? את תשובתו העקרונית של ליבוביץ' פגשנו במאמרו "המשבר כמהותה של היהדות" (ליבוביץ', תשמ"ב, עמ' 56-64). כפי שראינו, הוא פורש בו את עמדתו שהאדם חייב "לחרוג" מטבע עצמו, מן "השעבוד לכוחות הטבע" וליצור לעצמו את החירות שאינה נתונה לו, על-ידי מעשה החריגה עצמו. החירות תתבטא במגמתה ולא במקורה, והעניין מוקשה. נקודת הפתיחה ונקודת הסיום היא: עמידה מול האל בביצוע מצוות מעשיות החסרות נימוקים וטעמים, שרק במסגרתן יכול אדם לשחרר עצמו ולהיות בר חירות.

לא מבחינה דתית ולא מבחינה פילוסופית [אין] לקרב את המצוות המעשיות לעולם המושגים או לעולם האינטרסים של האדם: דווקא בזרותן טמון כוחן (שם, עמ' 29).

תפיסת החירות המיוחדת שלו תובעת אי היקבעות מסיבה כלשהי. בעיית המצוות המעשיות שאין להן טעמים [...] ושאינן מתחייבות לא משכלו של האדם ולא מרגשותיו ולא מארציותו, מתמזגת בזה בבעיית חירות האדם (שם).

ח. האם חזרנו אל המאמין-הנאמן?

מהי הלוגיקה המנחה את מסקנותיו של ליבוביץ? הוא אינו חותר ואינו מעוניין בהצגה פרדוקסלית של עמדותיו בתחום ההגות הדתית. אין הוא מעוניין ב'תיאולוגיה דיאלקטית', למרות שישנם פרשנים המפרשים אותו כך, אולי משום שגילו סתירות מובנות אצלו. ליבוביץ' משמר בחומרה את חוק הזהות. גם כאשר חלה הסטה במשמעותם של המושגים, הוא מייחס להם אותה משמעות התחלתית. הקושי של הפרשן הוא בכך, שליבוביץ' אינו מזהירו כאשר הוא מבצע הסטה כזו. ליבוביץ' רואה פגם רציונלי בריבוי משמעויות, בעמימות ובערפול. אין הוא מתיר אפשרויות להרחבתם של מושגים לשוליים של משמעותם. הוא משתמש לעתים בניתוחים אנליטיים, ודווקא של מושגי המפתח: הא-ל, 'התורה שבכתב' ו'התורה שבעל-פה', 'המצוות' ו'עבודה לשמה'. מהם הוא מסיק מסקנות הנובעות אנליטית ממשמעותם. המפתיע הוא כי מן הצד האחר, אין ליבוביץ' חושש לקבל לעתים מסקנות שאינן קוהרנטיות, ואפילו סותרות, כפי שהתברר במהלך הדיון.

החוק הדומיננטי, הנראה כמכתיב את מהלכיו, הוא חוק השלישי המוצא, כפי שקל להיווכח. מכאן – הדיכוטומיות הבלתי-גשירות בעקרונות המפתח, שהראשונה שבהן הינה הדיכוטומיה בין עובדות לערכים. בתוך המעגל של הדתיות היהודית בולטת הדיכוטומיה הבלתי-גשירה בין האל והעולם; בין האל והאדם ובין האדם לאל. בולטת גם הדיכוטומיה בין תיאוצנטריות ואנתרופומורפיות; ובהיבט קצת שונה: בין עבודת האל ועכו"מיות אינטרסנטית; בין קיום מצוות לשם שמים לבין עשייתן מתוך או לשם מילוי אינטרסים, כלומר, בין עבודה לשמה ושלא לשמה; בין המצוות לתוכן הרוחני או הנפשי; בין קיום מצוות להאמנות תיאולוגיות; בפערים הבלתי-גשירים הללו נופלים מושגי הגשר המתבקשים.

המרכיב העקבי ביותר באמונת המאמין של ליבוביץ', הוא הנאמנות. ליבוביץ' חוזר ומדגיש את התביעה לנאמנות לא-ל (לא-ל?) כתביעה יסודית הנתבעת מן המאמין כיחיד. ללא נאמנות הנתבעת עד כדי מסירות נפש – אין אמונה יהודית, אין עבודת אלוקים, אין אהבתו. ומכך: אין קיומן של מצוות מעשיות באפשר. קיומה של כל מצווה, בחיי היומיום 'האפורים', הוא מעין העקדה. מצוה תובעת התגברות האדם על עצמו, על טבעו המקובע. מאמין-נאמן זה משמר את איפיונה של הנאמנות ששרטטנו בפרק הראשון: שחרור מטובות הנאה אישיות, מסירות והתמדה לאורך זמן. ליבוביץ' עובד את אלוהיו ב'דת תובעת' (היהדות, בעיניו) ולא ב'דת מעניקה' (בעיקר הנצרות). בכך מתרחש באדם המאמין שלו אותו היפוך הווקטור שפגשנו אצל המאמין הנאמן הראשון. ליבוביץ' מצהיר על כך בחדות: "האדם למען האל, ולא האל למען האדם". עד כאן – סג. הקשיים מתעוררים, כפי שראינו, כאשר שואלים את השאלה התמימה: למי נאמן מאמין-נאמן זה? כאן מזדקרים המחסומים הקאנטיאניים על המהלך של ליבוביץ' היוצאים לאור אפילו בביטוייו. האם משכים אדם טרם שחר ומתגבר על טבעו ויצרו בכוח איתנים לצאת לעבודת האל של יומו כדי לקיים תקנות משטרה? האם הוא משכים טרם שחר לעקוד את בנו יחידו מתוך נאמנות לאל, אשר אינו אלא מין פוסטולט? ליבוביץ' תובע מן המאמין-הנאמן שפיות 'של גיבורים', לכן הלכי-הנפש

נדחים. למרות זאת, שאלת גבול השפיות עולה אצלו בשלושה מישורים: במישור הפסיכולוגי – כיצד מסוגל אדם קונקרטי בפועל לבצע פעולות רבות עד מאד מדי יום, ללא חופשות, כאשר אין להן משמעות וטעם? במישור הפנומנולוגי – כיצד פנומנולוגית תיתכן הצגת מודל כזה, אשר אינו יכול להתיישם על אנשים חיים? במישור המושגי התברר, כי הצירוף 'עבודת-אלוקים', שפירושו 'עבודה-למען-האל', אינו קוהרנטי (אולי אפילו מכיל סתירה). על שאלת השפיות הפסיכולוגית יענה ליבוביץ' שאין שאלה זו רלוונטית. מרכז הכובד של ההכרעה לאמונה, ופעילות האמונה-הנאמנת, היא בחריגה של האדם מטבעו, וככל חריגה – היא חורגת מדעותיהם, מהכרעותיהם וממעשיהם של רוב בני האדם. לכן ייתכן גם מבנה פנומנולוגי המדגיש חריגה. הקושי המושגי בא על פתרונו בטיבו המיוחד של החופש האנושי, בטיבם של ערכים, במיוחד הערך של 'דת המצוות'. שאלת השפיות הרי עולה גם בהקשרים נוספים של אמונה כנאמנות (גם לגבי מאמין-נאמן א, וגם לגבי שלושה הוגים של הקיומיות שנפגוש בפרק הבא). שאלת שפיותו של המאמין-הנאמן עולה גם אצל 'המתבונן מבחוץ' על מאמין זה. ליבוביץ' חייב לחשוף עצמו לשאלה זו מהיבטו של המאמין-הנאמן שלו על עצמו. אך אין הוא חושש מחריגות אנושיות, אפילו לא כחריגותו של היחיד מטבע אנוש. זו דרכם של המעולים, והם תמיד ספורים.

למדנו מאמונתו-הנאמנת של ליבוביץ' לימוד חשוב: נאמנות כאמונה דתית מאולצת על-ידי שני אילוצים עקרוניים. בראש ובראשונה היא מאולצת להנחת קיומו של הא-ל שהוא הקוטב המכוון, אותה חייב המאמין עצמו להניח, כי אליו הוא מתמסר. לא סגי בביצוע גרידא. הוא מאולץ להניח גם את נגישותו של א-ל זה לאדם בכאן ועכשיו, ואת הרלוונטיות הקונקרטית של האדם עבורו. אילוץ זה מעצב האמונות תיאולוגיות (B). האילוץ העקרוני השני, הוא הנחת טיפוס של אדם אשר לו קיומיות עשירה דיה, עם הלכי נפש עמוקים (F) אשר בפוטנציאליות האנושית שלו יכול לשאת על עצמו תפקיד של נאמנות מופלגת, כפי שתובעים מעצמם המאמינים-הנאמנים. ליבוביץ' מקצין את הנאמנות האמונית שלו עד כדי שהוא משחרר אותה משני אילוצים אלה, ונשאר עם 'נאמנות גרידא'. זו, בהקשר של אמונה דתית, כפי שנוכחנו לראות, אינה קוהרנטית. אם ניתן להסיק מכך מסקנה כוללת, הרי: אמונה כ-L, עם כל זאת שהיא יחס ראשוני, מתבררת כמאולצת על-ידי אמונה כ-B, ואמונה כ-F. את המהר"ל שהובא בפרק ג פגשנו בהחזקתה של תמונה אונטית כפולה: הגלויה והנסתרת, אשר המאמין-הנאמן שלו מודה בשתייהן, ומכיר, לפחות חלקית, את שתייהן. הרי"ד דווקא בשרטוט דיוקנו של איש ההלכה (שהוא ניגודו של איש האמונה שלו, המסכן, המצפה לעזר מאלוקיו ולקרבתו), מציג אותו כאדם יוצר ובונה עולמות בכאן ועתה לשם שמים, 'למען השמים'. את היפוך הווקטור של המאמין-הנאמן שפגשנו, הוא משרטט דווקא במעמדו הדתי ובפעולותיו של איש ההלכה, ולא של איש האמונה. הוא מכנה במוצהר היפוך זה: 'שינוי הרוחות', מלמטה למעלה. מצד אחר, איש ההלכה של הרי"ד דומה למאמין של ליבוביץ' בכך שגם הוא עוסק

כל חייו, ומקדיש את כוחותיו העיליים למצוות על כל פרטיו. אך שלא כמאמינו של ליבוביץ', איש ההלכה, הפועל גם הוא רק 'לשם אלוהיו', מחזיק באונטולוגיה תיאולוגית כבדה, שהרי"ד מקבלה גם ברמת המטא, וגם בהאמנותיו של איש ההלכה הקונקרטי. המערך הכבד של האמנותיו האונטיות של מאמין א', המאמין-הנאמן הראשון (בתנ"ך, בחז"ל, במהר"ל), מציל את מושגיו מכאן, והכרעותיו מאידך, מבעייתיות של קונסיסטנטיות וקוהרנטיות, אשר ליבוביץ' בפיתוח שיטתו הדגים אותה, דווקא משום שניסה לבנות אונטולוגיה רזה ומוצקה.

חלק ג

אמונה נאמנת אצל פילוסופים של הקיומיות

הקדמה לחלק השלישי

בחלק האחרון יובאו שלושה הוגים אכסיסטנציאליסטים מודרניים שהבינו את הקיומיות של היחיד כמופנית לאל וכממוקדת בו. הוגים אלה הובאו לא רק בשל העניין המיוחד שהם מעוררים בנושא הנידון, אלא גם כהשוואה וכהנגדה מאירת עיניים להוגים היהודים שהובאו בשני החלקים הראשונים. קיומיות אנושית המאמצת תפיסת אמת של אותנטיות הבאה לידי מימוש במימד הדתי, היא נקודת הכובד אצל שלושתם. האותנטיות שאותה הם נוקטים, גם כאשר אין היא נחלצת אכספליצית, היא השורש להתמקדותם באל. הם מציגים אמונה כביטוייה התואם של הקיומיות, ומקריבים לעולם המושגי המודרני תפיסות של אמונה-נאמנת. הראשון הוא סרן קירקגור, שהכניס לעולם המחשבה הפילוסופי, תוך חבלי לידה קשים, את ה'קיומיות' הנאבקת על מרכזיותו של היחיד, הקונקרטי החי, במקום ההפשטות המושגיות שמצא בפילוסופיה המסורתית לגווניה. קירקגור, כהוגה הראשון של הקיומיות, מנסה לבנות אותה כמתממשת באופן מובהק בממד הדתי, כנסיונו של היחיד לעמוד מול האל, ובנאמנות. אלבר קאמי *במיתוס של סזיפוס*, לקראת חתימתה של ההתפלספות האכסיסטנציאליסטית, הוא הדוגמה השנייה, הבונה נאמנות אובססיבית לאל, שהאדם המחפשו מוצא את הריק במקומו. נאמנות סזיפית זו לעצם החיפוש חושפת מצוקה קיומית שאינה בת-התרה, דווקא משום התשוקה הקיומית לאלוהות. הדוגמה החותמת מציגה מחברן של דרמות, לא פילוסוף – סמואל בקט, במחזהו הידוע *מחכים לגודו*. גם בקט מניח ברקע תפיסת עולם של קיומיות ואצלו האותנטיות המתבקשת ממנה באה למימושה האנושי בנאמנות ללא גבול, ללא הסבר, לעצם הציפיה לאל. הכוונה העיקרית בהצגה משולשת זו אינה בחליצתם של מודלים שבאפשרותם להקל על ההשוואה, אלא בתיאורן של תמונות פנומנולוגיות שבהן מתגלה היחיד החותר להיות אותנטי, בפן האישי שלו, בעיקולי חייו, בנדודיו, כאשר הוא מעמיד בפני עצמו אל או תמונת אל. הארכתו במיוחד בהצגת עמדתו של קירקגור, כיוון שעמדתו היא המורכבת מכולן. הוא למעשה החלוץ המתלבט בעיצובה של שפה תיאורית ומושגית חדשה. קירק, מבין שלושה, הוא שזכה לפרשנות רבה ועשירה שהאירה את בעיות היסוד של הגותו, אך גם של המהלך כולו, מזוויות שונות. הביקורת הפרשנית הנוקבת שנמתחה עליו, כאכסיסטנציאליסט הראשון, היא: האם תפיסה של קיומיות הממוקדת במלואה באדם היחיד יכולה להשתלב באופן קוהרנטי עם תפיסה דתית הממוקדת ככזו באל. שאלה זו תידון בפרק על קירק. זו אכן שאלה עקרונית, במיוחד מנקודת המבט של דיון זה. הדיון בשלושת הוגים אלה חושף הן את קשיי העיצוב של עמדות קיומיות כאלו והן את הקשיים של הסברי המטא שלהם. שלושתם הם אמני הניסוח הנזקקים לעיצוב הלשוני של רעיונותיהם למדיום הספרותי. הנאמנות האובססיבית לאל אצל שלושתם, המגיעה עד לגבול השפיות, מתבררת כנאמנותו של היחיד לעצמיותו, לקיומיותו האישית האותנטית.

פרק ט. קירקגור על אמונתו של אברהם בעקדה

פרק ט. סקיצה ראשונית

סרן קירקגור (1813-1855) העלה לתודעתו של המתפלסף המודרני את הבעייתיות האימננטית הכרוכה באמונתו הדתית של היחיד. אמונה דתית, בהמשך לתפיסה הלותרנית, כרוכה אצלו במצבי-נפש מועצמים, אמונה כ-faith (F). גם כאשר הוא משחיל למארגו של מושג האמונה האמנות פרופוזיציוניות (B), אין הללו פרופוזיציות תיאולוגיות כלליות ונצחיות המאפיינות את השיח התיאולוגי. האמנותיו של קירק. באות ממצבי נפש קיצוניים וחוזרות אליהן. את דיוניו הישירים בבעייתיות האימננטית אשר ב'אמונה הדתית' פתח קירק. בספר מוקדם

שלו: *חיל ורעדה* (תשס"א) (FT, *Fear and Trembling*), שהתפרסם כבר ב-1843¹ תחת השם הפסידונימי 'יוהנס דה סילנציו'.² בספר זה בעיקר יעסוק הדיון הנוכחי.

במרבית ספריו אין קירק. מופיע בשמו אלא מסתתר מאחורי שם פסידונימי. בארבעה מתוכם הוסיף גם את שמו שלו, כמביא לדפוס. לעומת זאת, ספריו האחרונים, הנוצריים במובהק, חתומים בשמו המלא. אולי יש בכך רמז להזדהותו המלאה איתם. תופעה זו היא יוצאת דופן בכתיבה פילוסופית, ואכן רבים מפרשניו מתייחסים אליה. הוויכוח אודות 'כוונת המחבר' בכתיבתו עדיין לא שכך ורוב המתייחסים מניחים כי ספרים אלה מעלים בעיות ופתרונות אשר מחברן אינו עומד מאחוריהן כלל, או עומד מאחוריהן באופן חלקי בלבד. דעה זו נתמכת בהצהרתו הלקונית של קירק. עצמו, במאמר שכתב תחת שמו המלא, בכותרת המרשים: *A first and Last Declaration*: "So in the pseudonymous works there is not a single word which is mine" (צורף לסוף ספרו הגדול CUP שיצא ב-1845, ללא עימוד). השאלה הנשאלת היא: מדוע יכתוב הכותב ספרים אשר אינם מביעים את דעותיו שלו כשאינו מתמודד איתן? בנוסף, ניתן לאבחן קו התפתחות רעיוני הנמשך מכתביו הפסידונימיים הראשונים ועד לכריסטולוגיים האחרונים החתומים בשמו. ווסטון (1994) מציג עמדה גורפת, על אודות "[Kierkegaard's] characterization and downright comedy [...] [that] for philosophy rather bizarre way" (p. VIII). הוא תולה רטוריקה זו בהקשרה הרחב המאופיינת, לדעתו, בדחיה אירונית של קירק. את הפילוסופיה כולה, על מגוון דעותיה, כיוון שכולה ספקולטיבית. הכתיבה הפסידונימית, הסגנון האירוני והרב-פני, כביכול רציני, משמש לו כלי מאבק לדחיית כל התפלספות ככזו (שם, שם). איפיון דומה של רטוריקה זו עם מסקנה שונה מציע קאמי (1995) בספרו *המיתוס של סזיזיפוס*.

קשה למצוא אצל מחבר חמקני כל-כך משפטים בהירים. אבל על אף הכתבים הסותרים, לכאורה, מעבר לפסידונימים, למשחקים ולחיוכים, אנו מרגישים בכל היצירה הזו כעין תחושה מוקדמת של האמת (עמ' 42). האמת שאליה מתכוון קאמי היא, ללא ספק, האמת של הקיומיות האנושית, שקאמי מזהה כבר אצל קירק. בספר מוקדם זה. גישה הסברית רווחת בין פרשניו טוענת, כי קירק. מלבד הצגתן של

תיזות פילוסופיות כותב גם מתוך כוונה של השפעה רוחנית על בני דורו. "כל חיי הם אפיגרם הבא להזהיר אחרים", הוא מתוודה ביומניו. לכן, כתיבה אסתטית ועקיפה היא הרבה יותר אפקטיבית. אנשי עירו, למרות שהם מזדהים במוצהר עם הדת הפרוטסטנטית, הם בעיניו 'אסתטיקונים', בורגנים רדודים ורודפי תענוגות. כתיבתו חושפת מעורבות אישית דרך ריבויים של ביטויים אמוטיביים ואישיים בכתבים הפילוסופיים מחד, והערות פילוסופיות ביומניו האישיים, מאידך. כל זה הזמין, כמובן, ביקורות קטלניות (בעיקר בתקופה הסמוכה לפרסומן) שהעלו סימני שאלה רציניים: האם יש להתייחס ליצירות אלו כאל דיונים פילוסופיים? הכתיבה האובססיבית (כעשרים ספרים בכעשר שנות יצירה) וההתמקדות ב'עניין הדתי', מעלים את התחושה כי לפנינו יוצר הכותב מתוך מודעות של שליחות, המכוונת אל 'אנשי דורו' האטומים ליסוריה של הרוח הבודדת, ובוודאי לנהייתיה הדתיות. בתוך הלך רוח זה, משתלבת גם תחושת הבדידות החברתית הסוגרת אותו ('הנרקיס בביצה של הצפרדעים המקרקרות', כלשונו ביומניו). אלווד (1975) מדגיש כבר בפרק הראשון של ספרו את מגמת השליחות האנושית שנטל קירק. על עצמו, זו, לדעתו, שליחות המופנית אל האנושות כולה במגמה ספיריטואליסטית-תירפואיסטית.³

ישנם פרשנים הרואים בכתיבה הפסיכודונימית שלו רצון להאיר את בעיות היסוד החדשות שלו מנקודות מבט שונות. גולומב (תשס"א) קושר כתיבה פסיכודונימית זו לתכניה של הפילוסופיה הקיומית אותה בונה קירק. לראשונה, הרואה בחרות האישית את היסוד המוסד שלה. חופש זה מתבטא גם ב'חופש ספרותי' שלקח לו המחבר עצמו (ראו במיוחד הנהרתו בעמ' טז, יז).⁴

הקריאה שלי את ספריו של קירק. מנסה לפענח אותם כסדרת התנסויותיה של הרוח למציאת משמעות לחיים. ניסיונות אלה הם אישיים וכן גם פתרונותיהם. בו בזמן הם גם ניסיונות פילוסופיים כיוון שקירק. מעלה אותם לרמה מומשגת ועקרונית. רעיונותיו מתפתחים בקו עקבי לאורך ספריו, למרות חזרות ותהיות. הוא מנסה למצוא משמעות מאחדת לכל ניסיונותיו וכשלונותיו, לחשוף את הלז שבהן. לכן נחשף ביצירותיו גם הגרעין הקבוע, וגם הפריפריה המשתנה. ההבחנה החשובה בעיני בקריאתם של כתבי קירק. היא בין התיאור האישי לתיאור הפנומנולוגי-המושגי של אותם נתונים עצמם. בכתיבתו הם שזורים זה בזה ללא הבחנה.

* * *

ישנם פרשנים בולטים הרואים בקטע יומן מוקדם של קירק. (מקיץ 1835). פתיחה מאירת עיניים לכל דרכו האישית, היצירתית והפילוסופית. הידרשות לקטע יומן זה בולטת אצל פרשנים עברים במיוחד (ברגמן תשל"ג, עמ' 9, 10; שגיא תשנ"ב, עמ' 14; 2000א, עמ' 7; גולומב תשס"א; במבוא שהקדים לתרגום העברי של FT, עמ' ז). בקטע יומן זה מתוודה קירק. הצעיר:

מה שנחוץ לי באמת, הוא להשיג בהירות אודות מה עלי לעשות, לא אודות מה עלי להבין, פרט לאותה מידה של הבנה החייבת להיות קודמת לכל פעולה. הדבר המכריע הוא להבין את ייעודי, לראות מה באמת האל רוצה

שאעשה; זו שאלה של מציאת אמת שהיא **אמת בשבילי**, מציאת **האידיאה** שלמענה אוכל **לחיות ולמות** (רשימות I 175, עמ' 53, תרגום ברגמן).

אין ספק בחשיבותו של וידוי אישי מוקדם זה כמפתח לרעיונותיו, המנוסחים בו עדיין בפשטנות. הנחת המוצא היא, כי חיפוש אחר אידיאה אינו חיפוש אחר אידיאה אפלטונית או תוכן מופשט הנתון להכרה, אלא אחר מרכז כובד אישי הממשמע את החיים הקונקרטיים ומלכד אותם סביבו. האידיאה המבוקשת קשורה באופן פנימי להכרת האני את עצמו.

ראשית חייב אדם ללמוד להכיר את עצמו לפני שהוא מכיר מישהו אחר (יומנים, כרך V, עמ' 36-37). הכרת עצמי, שהיא גם הבנת יעודי, אינה חקירה רפלקסיבית פילוסופית גרידא, אלא

אינטרוספקטיבית ואינטימית. היא מתייחסת לאני הפרטי שלי (ס.ק.), לא לזה המדגים רעיון או הלך-רוח. הפְּנִיָה פנימה כחקירת עצמי, עד כדי חיטוט עצמי ('מוגזם', יאמרו פרשנים אחדים), היא מינייה וביה דחיית הפְּנִיָה לחיצוני. זה רעיון המוצא, ממנו יפנה אל הדיונים הבאים.⁵ קירק. דוחה הכרות פילוסופיות מופשטות ומנותקות, הוא דוחה את המדעים העוסקים בריבוי של התופעות במקום באני האחד, ודוחה אפילו את בני האדם הסובבים. הללו, סכנתם מרובה, כי 'אני' יכול "למצוא את עצמי חי את חיי של מישהו אחר". 'אני' זה מתכוון לכל אדם הפונה לעצמו בכנות בקריאה 'אני'.

כאן נובטת לראשונה הפילוסופיה שתכונה לימים 'הפילוסופיה של הקיומיות'. תומפסון (1973, עמ' 52) טוען כי ישנה אי-קוהרנטיות באידיאה המתבקשת מן האני, ונמצאת מחוצה לו (האל). שגיא (תשנ"ב) עונה לו: "אידיאה זו אינה חיצונית לאדם. היא נחצבת מתוך התנסויות הייחודיות, אך חורגת מהן. האידיאה היא בעת ובעונה אחת חיצונית ובלתי חיצונית לאני" (עמ' 19) (עמדה זו דורשת הנהרה נוספת). חשוב להדגיש כי קירק. רואה את עצמיותו, כפי שמבטא הקטע שהובא מיומניו, כרוויה מראש בתביעה מוסרית: "מה עלי לעשות?" 'האני' כ'אני האותנטי' כפי שיופיע בהמשך הוא העליל המוסרי (moral agent), ככזה הוא מחויב. מחויבות כזו נמצאת בעצמיותו אך היא מופנית לקוטב הנמצא מחוצה לו, הקשור באופן לא ברור עדיין לפנימיותו. כזה הוא גם האל המופיע בקטע זה באופן תלוש, לכאורה. לתוך מקבץ המושגים נכנס גם מושג ה'אמת', המפתיע בהקשר זה. – 'האמת בשבילי'. מושג זה של אמת הוא חדש על רקע מושגי האמת המסורתיים של תואמות וקוהרנטיות. מאוחר יותר (בפרק השני של CUP) מכנה זאת קירק. 'האמת כסובייקטיביות'. בהמשך ניווכח לראות שזו 'האמת כאותנטיות'. את גרעינה האישי והמושגי מבטא קירק. כבר כאן. אימוץ כזה של האידיאה דוחה, אפוא, התבוננות הכרתית גרידא, שהיא עקרה מטיבה, ותובע התבוננות המשרתת את החיים כרצף של פעילות. ברגמן (תשל"ג) מעיר על קטע יומן התחלי זה:

אנו שומעים ומרגישים [בקטע היומן הנ"ל] איזה צמאון לפילוסופיה חדשה אשר לא תהיה זרה לאיש היחיד, הפרטי, המתפלסף, זרה לאישיותו ולחיי הפרטיים, אלא תחייב את המתפלסף למשהו ותעצב את חיי כאדם, כפרט (עמ' 10).

על רקע זה הכנסתו של האל לווידי זה היא תמוהה ותדרוש הסבר מעמיק.

ברטל (1946) בהקדמתו לאנתולוגיה שערך מתוך כתבי קירק. (עמ' XXV-XVII) רואה בקטע יומן מוקדם זה טכסט המצביע על כל הכיוון הכריסטולוגי המובהק של קירק. כבר מראשית דרכו. מתוך עמדה זו הוא טוען להצגתה של פרשנות קוהרנטית אחת לכל פרישתה של ההגות הקירקגרית המכוונת להסביר (p. XIX) "what it means to be a Christian in Christianity". כשישים שנה מאוחר יותר, חוזר חוקר קירקגור מודרני, י. גלמן (2003, עמ' 43-55) אל התמונה הכריסטולוגית. זו קיימת לדעתו בתשתיתם של כתבי קירק. כבר מתחילתם. גלמן עורך השוואה בין אברהם ההולך לעקדת בנו, בתיאור הקירקגרדי ב-FT ובין כריסטוס, האל המושיע, בחייו הארציים כמו שהוא מובא בספר קירקגרדי מאוחר: *Gospel of Suffering* (GS). האיקונוגרפיה הנוצרית ראתה ביצחק הנעקד פרוטיפ למיתו של המושיע (כפי שהוער בפרק על אברהם בעקדה). גלמן מוצא ב-FT הנחשב לספר הממוקד בפנומן האמונה כשלעצמו, מסר כריסטולוגי, המהווה את תשתיתו, הרואה באברהם את הפרוטיפ לאל המושיע. היותו סמוי באה לשם חיזוק האפקטיביות. הוא מסכם: "I propose to locate the hidden Christian message of Kirk's FT in its depiction of Abraham [...] as the Christ-figure of the Akedah" (p. 55)

הפרשנות הכריסטולוגית המובהקת תואמת יותר את סופה של הדרך הקירקגרדית מאשר את תחילתה. בהקשר מוקדם זה קירק. כורך את הנצרות עם אמיתות אובייקטיביות אותן הוא דוחה. "מה התועלת לגלות את מה שמכונה אמת אובייקטיבית... להיות בעל יכולת לנסח את משמעות הנצרות אם אין לכך משמעות עמוקה **בשבילי ובשביל חיי**" (יומנים, V, עמ' 34, 35).

במתאר הגדול, מתחלקות עמדותיהם של רבים מפרשני קירק. לשתי קטיגוריות: אלו הרואות בו מייצג של פילוסופיה אכסיסטנציאליסטית, ואלו הרואות בו מעצבה של אמונה דתית. אלרוד (1975) ושגיא (תשנ"ב, 2000) כל אחד בדרכו, מציגים שתי שיטות גדולות המכוונות במודע לגשר בין שני הרבדים. הם מכירים בקיומם המובהק של שני רכיבים בכתביו (הפסיבדונימיים) של קירק. האכסיסטנציאליסטי והדת. הללו מתבררים אצלם כקשורים אימננטית זה בזה, אך לא כציר רעיוני אחד.⁶

דוננלי (1981, עמ' 126) מביא את הניסוח היפה של אורטגה-א-גאסט, מתוך מאמר הנושא כותרת מאפיינת: *Man Has No Nature* (בתוך קובץ המקורות של קאופמן 1975, עמ' 155-156):

Man is impossible without imagination, without the capacity to invent for himself a conception of life to 'ideate' the character he is going to be. Whether he be original or a plagiarist, man is the novelist of himself.

דוננלי מקבל דברים אלה כסיסמה פרשנית לקירק. לאורך כל הדרך, למרות שבמהלך האנליטי שלו אין היא משתלבת באופן אורגני. ביטוי חותם זה של אורטגה-א-גאסט הפך כמעט סיסמה להללו המבקשים להיאחז באכסיסטנציאליזם מפינות שונות: על פניו הוא תואם את הקיומיות היצירתית של ניטשה, יותר מאשר את זו הדתית של קירק. השאלה, הנשארת פתוחה בשלב זה, היא: האם ניתן לייחס תפיסה זו גם לתמונת הקיומיות הבשלה של קירק? עניין זה ילך ויתברר יותר בהמשך.

לסיכומה של סקיצה ראשונית זו, כדאי לציין את המקורות העיקריים להגותו של קירקגור:

א. הפילוסופיה של היגל, שאיתה התמודד מתחנת היציאה לדרך ההתפלספות עד לאתנחתא שלו בכתביו הכריסטולוגיים. מעבר להצהרותיו הגלויות בהתמודדות עם היגל, חשובות גם רמזותיו, וחשובים גם מושגי יסוד שהושאלו מהיגל (ה'דיאלקטיקה' כדוגמה הגדולה), אך הללו עוברים אצלו טרנספורמציה. למרות המסלול החדש, המקורי שלו, ישנם פרשנים חשובים (ג'רי גייל, 1969; שאכט, 1975; תולסטרופ, 1980; גולומב, תשס"א) המזהים אצל קירק אלמנטים היגליאניים מרכזיים.

ב. הרומנטיקה, שהיתה תנועה רוחנית סוחפת באירופה בתקופה שקדמה לקירק, ובאה לידי ביטוי בעיקר בספרות ובשירה. קשה להתעלם מרעיונות השאובים מן הרומנטיקה הנוכחים כזרם תת קרקעי בכתבי קירק. הזדהותו היא בעיקר עם ביטוייה הליריים, המבטאים את רוחו של הגאון, הבודד, יוצא הדופן, וזרותו בחברה הבנאלית. רוח הנכאים עד כדי יאוש המלווה את יצירותיו ניזונה אף היא מן הרומנטיקה הלירית. רעיונות אלה עוררו תמיהות ואף ביקורות קשות מצד פרשנים פילוסופיים שהיו זרים לזרם הרומנטי באמנות. במוצהר, קירק. מבקר קשות את הרומנטיקה, הבנויה, לדעתו, על אסתטיקה עקרה (ב"מושג האירוניה" שלו, וב"יומנו של מפתח", בתוך "כך או אחרת"). האירוניה שלה, לדעתו, מנוגדת לאירוניה הפילוסופית של סוקרטס, שהיא חיובית, מוסרית ובונה. בכך קיימת הקבלה מעניינת בינו לבין ניטשה, אשר גם בכתביו ניכרת השפעתה של הרומנטיקה האירופאית (בהדגשת כיוונה השני, זה של 'הפרץ והסער'). ברעיון האב שלו על היחיד, יוצא הדופן, העליון ואי-מובנותו, ועל הסבל הטבוע בחייו. כקירק, דוחה גם ניטשה במוצהר את הרומנטיקה (ב"מדע עליז")

ג. הנצרות הלותרנית עליה גדל. זו משמשת בעת ובעונה אחת מטרה להתקפות קשות מצידו של קירק. מחד, ומקור להשראה לאמונה הדתית שלו מאידך. גם בהתקפותיו הנוקבות בהצבתם של הרעיונות החדשים של הקיומיות, אין הוא מעלה חלופה של דתיות רדוקטיבית. מקור זה, הנצרות, הוא העמוק ביותר והקבוע ביותר עד אחרון ספריו.

Fear and Trembling, חתום, כפי שראינו, בשם הפסיבדונימי: 'יוהנס דה סילנציו' – 'יוהנס

של השתיקה'. אודות ספר זה כותב קירק. ביומנים:

Once I am dead, Fear and Trembling alone will be enough to immortalize my name. it will be read and translated into foreign languages. People will shudder at the terrible pathos which the book contains (*Journals*, en, 965).

מקום מיוחד זה מיועד ל-FT בהערכתו של קירק. כיוון שבו הוא מנסה לחפור ולגלות לראשונה את הקיומיות האנושית מתוך ההתנסות הדתית עצמה, דרך ניתוח הדוגמה של אברהם בעקדה. הצהרתו של קירק. שהובאה לעיל, המסייגת את הזדהותו עם ספריו הפסיכודונימיים, אינה מתיישבת בפשטות עם וידוי זה ביחס ל-FT. הרטוריקה של הספר משלבת מעורבות רגשית עמוקה ונסערת ('a terrible pathos') עם הנושא עצמו, שהוא 'המאמין הדתי', המתואר באופן קונקרטי, יחד עם ניתוח מושגי. צירוף זה תואם את כותר המשנה של הספר: *A Dialectical Lyric*.

'דיאלקטיקה' רומזת לעולמו המושגי של היגל, ו'ליריקה' – לעולם הרוחני של הרומנטיקה. מוניי (1981) לדוגמה, פותח את מאמרו "Understanding Abraham" בהצהרה זו של קירק.

התקבלותו של FT במשך הדורות, היא פועל יוצא, כך מוניי, מן האינטרפרטציה הנוראה, המזעזעת שנותן קירק. לסיפור המקראי על אברהם. סיפור העקדה המקראי מספק לקירק. דוגמה טובה לאמונה כפי שהוא בונה אותה, כי יש בו יתרון של דחיסות. העקדה משמשת לקירק. כעין מעבדה הממקדת ומגדילה בעוצמה רבה את הבעייתיות של אמונה דתית כפנומן אנושי.

פרק 2. מוסרי לעומת דתי

חיל ורעדה של קירק. מרוכז בתיאור הפנומנולוגי של התנסות קיצונית באמונה דתית, תוך התמקדות בתיאורו של אברהם ההולך לעקוד את בנו. מתוך תיאור זה מתברר, כי דרכו של המאמין הקירקגרדי לעולם רצופה בקשיים. קשיים אלה אינם תוצאת חולשתו של המאמין, פשרנותו או היסוסיו. הם תוצאה של עוצמתו כמאמין, של גדלותו. מאמין זה, גם בפסגות האמונה, אינו רועה בשלווה ובאושר בכרי הדשא שלה. נהפוך הוא, הוא מוטרד ומיטלטל בשל אמונתו. קירק. מזכיר אמנם לעתים רחוקות את השלווה ההרמונית העילאית כמחווה הסופי של האמונה אך זו מצטיירת כמשאת נפש אוטופית. הדוגמה הגדולה של 'אמונה' ב-FT, זו של אברהם הזקן, היוצא לדרך שלושת הימים 'האינסופיים'⁷ עם בנו הקטן והתמים שניתן לו לאחר מאה שנות ציפיה ('the child of promise') כדי להעלותו כקורבן, מדגימה את קשיי המאמין בקיצוניותם. שלושת הימים, בדרך להר המוריה, סגורים בשתיקה אילמת. לאורך הספר כולו, מסרב קירק. להתייחס, ולו בהצצה בלבד, אל סופה המבורך של העקדה. הוא מכווץ את הדיון כולו בשלושת ימי ההליכה בלבד. הליכה שתוקה זו היא מעשה האמונה, והיא ההתנסות בה. "מבלי לקחת בחשבון

את התוצאות" (ח.ו.ר., עמ' 72), (FT, p. 95) "During the interval preceded the result". ולא הודות להן [לתוצאות] נעשה הוא למה שהנו, אלא בזכות זאת שהחל בדבר (ח.ו.ר., עמ' 68).

אברהם הוא אביר האמונה לא בכך שהעמיד דרמה יוצאת דופן, אלא בהכרעתו לצאת לדרך האמונה ובהתנסותו במוראותיה. מבט מן הסוף ירדד את עוצמת יסוריו ויטול את עוקצם.

במקביל לריכוז הזמני, מדגיש קירק. את הריכוז הנפשי, ריכוזם של החיים כולם, בהכרעה אחת זו, ביציאה אחת זו.

לאביר יש את הכוח לרכז את כל הוויות חייו ואת המשמעות של הממשות במשאלה אחת (שם, עמ' 43). זו הדחיסות הנפשית של אמונה כזו, בה החיים מתמצים בנקודה האחת של ההכרעה. בכל רגע ורגע יכול היה אברהם לחזור בו מהחלטתו ולשוב לביתו. הוא יחזור בשתיקה כשם שהלך, ועקבות הניסיון לא ייוודעו לאיש. בכל רגע מרגעי ההליכה הוא חופשי לחלוטין לבדוק ולהכריע מחדש האם להמשיך בדרך שלושת הימים הרצופה רגעים של התחלה, רגעים של הכרעה חופשית. בכל רגע ויתר על היקר לו מחייו, ויתר על בנו היחיד.

כל רגע ורגע יכול הוא להתחרט ולחזור בו (שם, עמ' 56; ראו גם שם, עמ' 29). קדם-הנחה עקרונית של קירק. היא החופש האנושי (הנחה שתתברר כמכוננת בפילוסופיה האכסיסטנציאליסטית שתבוא אחריו). חופש זה, מתברר, פתוח לכל אדם המתוודע לקיומיותו. למרות חשיבותה הקריטית של הנחת החופש, קירק. אינו חולץ אותה, ואינו מטפל בקשייה. המהלך הראשון ב-FT מתאר את יסורי הוויתור הגדול של המאמין המכונה: 'הוויתור

האינסופי' ('The infinite resignation'). אך מתברר כי לא רק אברהם, אביר האמונה, מוותר 'ויתור אינסופי'. גם הגיבור הטראגי הקלאסי מוותר 'ויתור אינסופי' בהקרבתו שלו את היקר לו מכל, בנו, בתו. כך אגממנון בשערי טרויה, כך יפתח שהקריב את בתו כדי לשמר את נצחוננו (פירוש של קירק. אינו תואם את הפסוקים בספר שופטים יא, לד-מ), וכך ברוטוס שהסגיר את בנו למשפט מוות של רומא על פשעו. הגיבור הטראגי ואביר האמונה עושים אותו מעשה ב'ויתור האינסופי'. ההבדל הוא בכך, שהגיבור הטראגי עובר על צו מוסרי בסיסי בחברה (מסירה להריגה, ובמיוחד של אב שלו מחויבות נוספת לילדיו) כדי להיענות לצו מוסרי-אוניברסלי גבוה יותר. הוא מוותר למען החברה כולה. לכן נשאר הוא במעגל חברתי, ומתקבל בו בהערצה, בחיבה.

הגיבור הטראגי מלאכתו עד מהרה שלמה בידו, [...] הוא עושה את התנועה של האינסופי ובאחת נאסף בזרועות הבטוחות והאמונות של הכללי [של מוסר אוניברסליסטי] (שם, עמ' 84).

ה'ויתור האינסופי' של הגיבור הטראגי, משמש רקע משווה ומנגיד לייחודיות מעשהו של אביר האמונה – אברהם בעקדה.

כאשר אדם עולה על הדרך – במובן מסוים דרך קשה – של הגיבור הטראגי, רבים יימצאו אשר יוכלו לסייע לו בעצה ובחיזוק; לזה הפוסע במשעול הצר של האמונה לא תימצא תמיכה, הוא לבדו נשאר, ואיש לא יוכל להבין לו (שם, עמ' 72).

אברהם, כאיש האמונה, אינו מוותר 'ויתור אינסופי' למען תכלית כלשהי הרווחת בחברתו. הוא פועל בכוח הכרעתו האישית בלבד, אשר מכוחה הוציא עצמו מחוץ לחברה. אין איש היכול לצדק, או אפילו להבין את מעשהו. הוא עומד לעבור על צו מוסר קטיגורי (במובן הקנטיאני) שהוא אולי היסודי ביותר (רצח ילד תמים וחרף מפשע, חובת אב לילדיו), ובכך לצאת מכל המסגרות החברתיות בהן הוא מעוגן (במובן של המוסר ההיגליאני). הכרעתו אל האמונה ופעולתו האמונית נעשות על אחריותו בלבד.

אביר האמונה אין לו אלא לסמוך על עצמו. הוא יודע את הכאב של מי שאיננו יכול להיעשות מובן לזולתו (ח.ו.ר. עמ' 87). (The Knight of Faith depends upon himself alone, FT., p. 117).

הוויתור עד אין סוף הינו המדרגה האחרונה שלפני אמונה, כך שמי אשר לא עשה את התנועה הזאת לא יגיע לאמונה, שכן בוויתור האינסופי תופס אני את עצמי לראשונה בבהירות ביחס לנצחי [...] ורק שם אפשר להתחיל לדבר על תפיסת הקיום בכוח האמונה (שם, עמ' 97).

אמונה מותנית בהשגת דרגה קודמת לה, אותה ודרכה היא חייבת לעבור ולעלות, זו הדרגה המוסרית העליונה, הנושקת כבר לנצח, דרך שבירתו של השיא המוסרי האנושי. על השיא הזה ניצב אברהם. השלב האחרון ממנו ניתקות רגליו הוא הוויתור האינסופי. הוא באמת הולך הלאה ומגיע לאמונה (שם, עמ' 36).

אחרי איבוד בנו, אחרי הפגיעה הישירה במוסר האוניברסלי, לאן יכול אדם להתקדם? התפקיד האבסולוטי הוא רחוק ובלתי מובן. כותרה של הפרובלמה הראשונה של הספר (הפרק הראשון) הוא: "היש תכלית להשהיית האתי?" תשובת הפרק חיובית. כותר הפרק השני: "האם יש חובה מוחלטת כלפי אלוהים?" גם התשובה לכך היא חיובית.

אברהם יודע שהצו האלוהי לעקדה כרוך בהשהיית האתי. עם זאת הוא גם יודע שאכן קיימת חובה מוחלטת כלפי אלוהים [...] [ו]שבהיות החובה הזאת מוחלטת, הנה האתי פוחת במעמדו כדי יחסיות. אין זאת אומרת שהאתי מאבד את ערכו לגמרי אלא שהוא מקבל ביטוי שונה, ביטוי פאראדוקסלי (שם, עמ' 76).

אין בכך הסבר, אלא כיוון להסבר. תשובה חיובית לבעיה הראשונה מותנית בתשובה חיובית לבעיה השנייה. הבעייתיות של האמונה האותנטית מתבררת כחורצת פסק: כדי להיות מאמין אותנטי אדם צריך להיות מוכן אפילו להשהות את המוסר. אין הוא מנסה לרכך את הדילמה העומדת בפני אברהם:

מנקודת ראות מוסרית אברהם ביקש לרצוח את יצחק; מנקודת ראות דתית הוא ביקש להקריב את יצחק. וממש בסתירה זאת מונחת האימה העשויה להדיר שינה מעיניו של אדם, ובכל זאת אברהם איננו מה שהנו בלא אותה אימה (שם, עמ' 27).⁸

טיילור (1981) מסכם את שני צדיה של הכלליות הקשורה למוסר המושהה, הצד המוסרי והצד הרציונלי: "Morality presupposes such communication and consent among rational agents" (p. 181) "אך במקום לחדד את הבעייתיות של הדתי כנגד המוסרי, הוא מקטין ומאתר אותה: "It is essential to stress that suspend [the ethical] does not mean to negate" (ibid., p. 183). אך הבעייתיות הנוראה בפניה מוצב אברהם בעקדה, כדגם, אינה בהיקפו של הקושי המוסרי, אלא בעקרונו. אברהם של קירק. אינו יכול להקל בחומרת ההכרעה, לא בעונשה. מחירה הנורא של אמונתו היא האימה, החיל והרעדה המלווים אותו. אברהם של קירק. עומד בעיניים פקוחות מול בעייתיות זו, שהיא הקשה מכל. הוא מודע לכך שהמוסר המושהה הוא בליבה של ההכרעה אל הדתי. אין בבעייתיות זו ויכוח של המאמין עם בר-פלוגתא קונקרטי או היפותטי. המוסר העומד בפני שיקול הדעת הוא אוטוריטטיבי עבור המאמין הקירקגרדי עצמו. ש.ה. ברגמן (תשל"ג) מסכם זאת בבהירות: "שתי סמכויות עומדות זו מול זו ותובעות כל אחת חיוב מוחלט; המוסרי והדתי. זוהי הסיטואציה הטראגית של האדם ואין שום אפשרות של תיווך בין שני קצוות אלה" (עמ' 107). יסודו של העימות שאינו בר-פתרון, הוא בטוטליות התביעה של כל אחת מן הסמכויות. כיצד מתכוון המאמין לבצע רצח? שאלה זו שואל קירק. עצמו.

למה, אם כן, עשה אברהם את אשר עשה? לשמו של אלוהים, ובזהות גמורה לכך לשם עצמו. לשם אלוהים, כי אלוהים דורש ממנו ראייה לאמונתו; ולשם עצמו, כדי אמנם להמציא את הראיה הזאת. שתי נקודות-מבט אלה נעשות לאחת, מה שבא לידי ביטוי בקביעה שזהו מבחן, ניסיון [...] אברהם עומד לניסיון על-ידי... האתי עצמו. זהו האתי עצמו המנסה לעכב בעד אברהם מלמלא את חובתו כלפי אלוהים. אבל מהי, אם כן, חובה? חובה איננה אלא הביטוי לרצון אלוהים (שם, עמ' 64).⁹

מילת המפתח בקטע זה, 'ניסיון', אינה מוסברת פה, ולא בכל הקשר אחר בספר. היא מסמנת את קוצר ידו של ההסבר. האתי עצמו, מקבל כאן ממדים כמעט דימוניים. הוא הפיתוי הגדול של איש האמונה בציותו הנאמן לאלוהיו. שרדר (1968) יורד לרמה הבסיסית, ומכליל, בביקורת נחרצת: "Kierkegaard makes the trenchant point [...] that insofar as a person is ever called upon to act as an individual he stands outside the ethical sphere, and thus can find no justification for his action. If ethical justification is equated with rational justification (p. 688) [...]. שרדר מניח, כי צידוק מוסרי הינו צידוק אוניברסלי רציונלי. אין ספק שתמונת המוסר של שרדר, גם היא קנטיאנית-הגליאנית. אך כזו היא גם תמונת המוסר של ח.ו.ר.¹⁰ החשוב לעניינו הוא, כי שרדר חולץ הנחת יסוד בתמונת עקדה זו: פעולת האמונה היא פעולה מתוך האינדיבידואליות. קירק. עצמו עונה בספר, בהעצמת הקושיה עצמה, מתוך הברית החדשה הפעם: בלוקאס יד, 26, כידוע לכל, מובעת אמת מדהימה הנוגעת לחובה המוחלטת לאלוהים: "איש כי יבוא אלי ולא ישנא את אביו ואמו ואת אשתו ואת בניו ואת אחיו ואת אחיותיו, ואף גם את נפשו, לא יוכל להיות תלמיד" (ח.ו.ר. עמ' 78).

קירק. מביע התנגדות לפרשנות הנוצרית המקובלת, המוציאה קטע זה ממובנו הישיר. הוא טוען לפרשנות ישירה, ליטרלית. זו היא האמונה. המשתמע מכך הוא מרחיק לכת. העמדה הדתית תובעת באופן גורף לא רק השהייה זמנית של מוסריות, אלא שנאה לכל אנוש, כי "אלוהים הוא זה אשר תובע אהבה מוחלטת" (שם, עמ' 79), וזו מוציאה מתחום האהבה כל אהבה אחרת. היא בלעדית.¹¹ בתחנה זו מתבקשת השאלה על טווח החלות של המושג 'מאמין' בספר זה. האם הוא חל על היחיד המיוחד, על יחידים יוצאי דופן, או על כל אדם? לוקס פונה (לכאורה?) לכל אדם החפץ להיות נוצרי טוב. את הפרק הראשון חותם קירק. בהערה מעניינת:

אמונה היא נס, ובכל זאת אינה חסומה בפני שום אדם; שכן מקום המפגש והאחדות של החיים האנושיים כולם הוא בתשוקה. ואמונה היא תשוקה (שם, עמ' 72).

Faith is a miracle, yet no one is excluded from it; for passion is common to all, and faith is a passion (FT, p. 96).

קירק. כידוע, אינו נעצר בפני סתירות. אמונה היא נס. ככזו הינה חד-פעמית. אך את הלהט, הכוח המחזיק אותה, נושא איתו כל אדם. לכן יש לקרוא קטע זה כמבחין בין הפוטנציה, הנתונה לכל אדם, ומימוש. המימוש בפועל נתגלה רק באברהם בעקדה. ש.ה. ברגמן (תשל"ג), בעקבות דיון מפורט של בובר (תשמ"א), מעמיד את הבעייתיות שבאמונה הקירקגרדית על שתי בעיות יסודיות: בעיית השמיעה האמינה של דבר האל המצווה בעקדה, לעומת בעיית הציות לבצעה בהכרעתו של האדם. "יש כאן סכנה כפולה: הסכנה שמא הוא [אברהם] יחשוב את קולו של השטן לקולו של האל, והסכנה שהאתי עצמו, הצו המוסרי עצמו, יופיע לו כפיתוי" (עמ' 97). שגיא (1988) מאמץ את הבחנתו של ברגמן וממקד את מאמרו 'בעיית השמיעה' ו'בעיית הציות' כשתי בעיות שונות אצל קירק. ואצל בובר. גם גלמן (1994, עמ' 2-7) מתייחס להבחנה זו ומסכמה בקיצור, תוך הדגמה מקאנט ומבובר המדגישים את בעיית השמיעה וחשיבותה, למרות שאין הוא מקבל את הקונצפציה בכללותה. ברגמן מדגיש את הסיכון הכרוך

דווקא בבעיית הציות: "הסכנה של הפיתוי השטני: שהיחיד עושה את עצמו ליוצא מן הכלל, מעלה עצמו מעל לרמתה של האתיקה" (שם, עמ' 100). לעומת זאת, באשר לבעיית השמיעה, מביאים שניהם את קאנט כדוגמה בולטת. בבדיקה מתברר, כי קאנט מאזכר את העקדה בשני הקשרים בספרו *הדת בגבולות התבונה בלבד* (תשמ"ו).

כלומר שאם אנו מדמים משהו כמצווה מאלוהים בהופעה בלתי אמצעית שלו והוא מנוגד דווקא למוסריות, עם כל מראית-העין של נס אלוהי אי-אפשר בכל זאת שיהיה כזה (למשל, כאשר מצטווה אב, שעליו להמית את בנו, שהוא, ככל שהוא יודע, חף מכל פשע) (עמ' 97). אך כלום היה באמת בטוח בתורת התגלות זו וגם במשמעותה במידה כזאת, כפי שהיא נדרשת עד כדי להעז להמית אדם: [...] ואף כאשר נראה לו כאילו באה מאלוהים עצמו (כמו הצו שניתן לאברהם לשחוט את בנו ככבשה), הרי למצער אפשר שיש כאן טעות [בשמיעה] (שם, עמ' 171).

קאנט מודע, אפוא, לשתי הבעיות בעקדה. נראה שהוא מתנה את השאלה הראשונה (השמיעה) בשניה (הציות): אם צו האל פורע מוסר בעליל, הרי עצם תוכנו זה מעיד עליו שהשמיעה אינה אמينة, אינה באה ממקור אלוהי. למעשה, האסמכתא ששיגיא וגלמן מביאים (ברגמן אינו מביא את הדוגמה של קאנט), מהתייחסותו של קאנט לעקדה היא פסידו-אסמכתא. כי בספר זה מציג קאנט דת נטורליסטית, הנעדרת אל ריאלי, פרסונלי. אם בודקים את ההקשר בו מופיעים איזכורי עקדה אלה, קשה לייחס לקאנט תמיכה, ולו קלה, באפשרותה של התגלות ישירה של אל לאדם, גם בציוויים תואמי-מוסר. התגלות זו הרי משויכת לתחום 'הנסים האלוהיים והדמוניים' הנוגדים את התבונה. הם פורצים את מסגרותיה של ההתנסות האנושית המעוגנת בחושיות ומוגבלת בתוך תנאי ניסיון שבאפשר. התגלות אלוהית היא, אפוא, לעולם אילוויטורית ולא רק בעקדה. כזה הוא גם אל ריאלי, פרסונלי, מדבר, שהרי האל אינו אלא פוסטולט של התבונה.¹² הקריאה שלי של מובאות אלה, רואה אותן כבאות להביע את הסתייגותו של קאנט מפני כל ורסיה של סיפור-עקדה-פורע-מוסר.¹³ סארטר (1988) מאזכר אף הוא, במנותק מן הדיון הקירקגורדי, את אברהם בעקדה. מתוך עמדתו האתאיסטית העקרונית, הוא דוחה כל אפשרות שאל יפנה בקריאה ישירה לאדם וכך נופלת מראש הבעיה של שמיעה אמינה (הוא משווה את אברהם בעקדה לאשה משוגעת, הטוענת שהקול המטריד אותה מזדהה כאלוהים). סארטר פוסל גם הוא, כמו קאנט, את אמינות השמיעה, אך לא מן הטעם המוסרי אלא מטעם עקרוני: "איה ההוכחות?" (שם, עמ' 18). סארטר מבצע רדוקציה של כל עדות (של הגוף הראשון) על קשר ישיר בין אדם קונקרטי לאל פרסונלי למצבים פתולוגיים. ריבויין ועקשנותן של עדויות כאלה, יאמר סארטר, רק תצבענה על ריבויין ועקשנותן של פתולוגיות. לעומת זה, לו היה צו ישיר ריאלי כזה מתרחש, אזי הבעיה השניה, בעיית המוסר, היתה נופלת, לדעתו. הציות היה הכרחי. קירק, המעגן את האמונה הדתית ואת הקשר הישיר של האדם לאל, בסובייקטיביות האישית, הסגורה "in private relation to God", ועדיין רואה בה התנסות ריאלית קונקרטית, נתבע לתת תשובה לסארטר, השואל: "איה ההוכחות?" ה'סובייקטיבי' של קירק, דרכו או בתוכו אדם מזהה את אלוהיו, אינו מחוסן מפני נפילה למהמורות הטרור.

בובר (תשכ"ב) במאמרו "על הדחייה אחת של המוסר" (בספרו *ליקוי האור האלוהי*, עמ'

311-315), תוקף אף הוא את קירק. שהירבה לעסוק בבעיית ההכרעה והציות של איש האמונה

לצו-אלוהי-נוגד-מוסר, אשר ככזה הוא בלתי אפשרי לפי תפיסתו של בובר, והתעלם מבעיית השמיעה האמינה של הצו: "הוא [קירק]. אינו מבחין בכך שלבעינות של הכרעת-האמונה קודמת בעינות של השמיעה עצמה" (שם, עמ' 313). אם שומע אדם צו-נוגד-מוסר מן האל, הרי תוכנו מעיד עליו שלא מן האל עצמו הגיע. ערעורו על הבעיה הראשונה, אמינות השמיעה, נובע מן השניה, המניחה צו-אלוקי-נוגד-מוסר. "כשהעניין הוא 'הדחייתו' של המוסר, הרי זו שאלת-השאלות הקודמת לכל שאלה אחרת: האומנם הדובר אליך המוחלט הוא, או אחד מקופיו?" (שם, עמ' 314). שיקול בובריאני זה, המקביל לשיקולו של קאנט (שהבאנו לעיל), בנוי על היסק אנליטי: ממושגו של הא-ל כטוב מוסרי, נובעת המסקנה שאין הוא יכול לתת פקודה נוגדת-מוסר,¹⁴ לכן השמיעה האמינה של האדם מוטלת בספק וצריכה בדיקה. פרשנים חשובים של קירק, המתמקדים ב-FT, אימצו ביקורת זו של בובר על קירק, וקיבלו את 'הבעינות הכפולה' שלו,¹⁵ בלי להדגיש כי בהידרשות לבעיית השמיעה, בצו לעקידה, כפי שמציגים אותה קאנט ובובר, גולשים גם למישור התיאולוגי (טיבו של האל), ואילו קירק. מנסה, לעתים באופן נואש, להישאר בתחום קיומיותו של היחיד בלבד.¹⁶

ואין זה הוגן מצדה של הפילוסופיה להקל ראש באמונה ולהציע משהו אחר תחתיה. הפילוסופיה אינה יכולה, וגם אין זה מתפקידה, להעניק אמונה. אשר על כן עליה לדעת את גבולותיה ולא ליטול דבר (ח.ו.ר., עמ' 32). זאת באשר לפילוסופיה במובנה הקלאסי וההגליאני, המתעלמת מחיי היחיד. עם זאת, גם בדיונו בפנומן האמונה, עוסק קירק. בפילוסופיה במובן של ניתוח מושגי ושאיפה לקוהרנטיות. לעומתו, בובר, העוסק באופן פנומנולוגי ובכלים פנומנולוגיים באמונה, אינו רואה חסימה בטיפול של הפילוסופיה בבעיית האמונה. בובר מתנה את בעיית הציות בבעיית השמיעה, כי בתפיסה שלו 'אין אלוקי הנבואה נוגד מוסר הומני', שהוא 'המוסר הבסיסי' (שם, עמ' 314). כאשר נדמה שתביעת הא-ל שונה, "שאלת-השאלות של היחיד היא טיב מקורה של שמיעתו". במאמרו "מלכות שמים" הוא מסביר: "'והאמין בה'" [...] הוא שמראשיתו הלך אחרי קולו של הנעלם [ב'לך לך'] [...] סופו ללכת אחרי קולו של הנודע לו, אשר הוא מאמין בו אותו הוא שומע [בעקדה]: יודע הוא את מי הוא שומע [...] הקדוש-ברוך-הוא בכבודו ובעצמו רוצה למצות עד תומה את הנכונות של עבדו [...] ולממש ממשות של בשר ודם, ולפיכך הוא 'מנסה אותו': 'להוציא לאור את הגנוז בו באדם'. זהו על צד האמת עניינו של ניסוי זה שאלוקים מנסה בו את האדם" (עמ' 102).¹⁷ אברהם, לפי בובר, התוודע כבר לקול האלוהי ולכן התגלויות נשנות של הא-ל אליו הן כבר ודאיות עבורו, ואין זקוקות לבדיקה. בנוסף, טוען בובר, אין הא-ל תובע ממש תביעה בלתי-מוסרית. הוא רוצה 'לנסות' את אברהם ו'להוציא לאור את הגנוז בו'. בכך מרכז בובר, כלפי אברהם בעקדה, את בעיית השמיעה ואת השלכותיה. לעומתו, ה'ניסיון' עבור קירק. בדיונו זה, כפי שפגשנוהו, הוא

ביטוי חסר כוח הסברי. עדיין, השאלה הנשאלת כלפי בובר היא: מה חשב אברהם עצמו כאשר שמע בוודאות את קולו של הא-ל, המצווה אותו צו-נוגד-מוסר. שהרי לא ידע שזה 'רק' ניסיון. קירק, לעומת זאת, יכול לייחס לאברהם שלו שמיעה סובייקטיבית בלבד, שהרי 'היחס המוחלט למוחלט' סגור בסובייקטיביות של היחיד בלבד. 'אביר האמונה' של קירק, טוען בובר, אין לו אלא הוא עצמו בלבד, "וזו האימה שבדבר" (בובר, תשכ"ב, עמ' 313). האימה העמוקה של בובר היא בהרחבתו של טווח החלות של 'שומעי-קול-אלוקי', היכולים להיחזו באברהם של קירק. ולהתיר לעצמם הדחיית מוסריות. בובר מסביר: "ממצב הדברים שבין אברהם ובין אלוקים, הפורץ פרץ בסדר המוסרי שהוא עצמו קבעו, נעתקת ועוברת [בח.ו.ר.] ההתרחשות לתוך ספירה שבה חד-משמעויות פחותה בהרבה מזו שבסיפור המקרא" (שם, עמ' 312). במקרא "האיש השומע [אברהם בעקדה] נודע עד תכלית מה נתבע ממנו; אלוקים הדובר כאן אינו חד חידות" (שם, עמ' 313).¹⁸ הא-ל של בובר, שהוא מכנהו 'אלוקי התנ"ך', שונה, אפוא, מאלוקי של קירק. בח.ו.ר. הוא תואם את הטוב המוסרי. פריצה בסדר המוסרי היא נדירה, ואינה אלא פריצה-לכאורה ("מאיש לאיש", עמ' 312). אין אדם נוסף רשאי לאמץ לעצמו הדרכה כזו כי "על-ידי כך נעשה הכללי ובעל התוקף הכללי, נעשה מוסר – כל עיקרו עניין יחסי" (שם, עמ' 311). תפיסתו העקרונית של בובר את הקיומיות האנושית, מעוגנת ביחס הראשוני לזולת, ביחס אני-אתה ("ואהבת לרעך כמוך"), שהוא התנאי לאהבת הא-ל ("ואהבת את ה' אלוקיך"), ליחס 'אני-אתה הנצחי'. תפיסה זו נוגדת את הקיומיות הבודדה והסגורה של קירק.

שגיא (1988) בכוונה להסבירו מנסה להגן על קירק. מפני ביקורתו זו של בובר. הוא חולץ מתוך ה'יומנים' של קירק. את הבחנתו בין שמיעת דבר הא-ל 'in concreto', שהיא שמיעה ישירה, לעומת שמיעתו 'in abstracto', שהיא שמיעה עקיפה. "משמעותו הדתית של הניסיון של אברהם, הנבחן רק בנכונותו לממש את התביעה עצמה" (שגיא, שם, עמ' 253) תקפה באופן זה רק לגבי קירק, ואינה בת הכללה. רק הוא מחזיק סימולטנית, עם אברהם שלו, כפי שראינו בשתי מערכות ערכים: דת-סובייקטיבית-אינדיבידואליסטית, ומוסריות-אובייקטיבית-אוניברסליסטית. אכן, לגביו אין בעיית השמיעה קיימת כאשר השומע "מזהה בפנימיותו את דבר האל", כי הריאליות הבלתי תלויה של דבר האל עצמו היא מחוץ לתחומו, ואילו בובר מדבר מתוך שדה מושגי שונה לחלוטין. הא-ל שלו הוא ריאליה חיצונית לאדם, ברורה כ'אתה' האנושית, ובת-התקשרות עם האדם היחיד כ'אתה' האנושי. אפרים מאיר (2003) מעמת את עמדתו העקרונית של בובר לזו של קירק. (ב-FT) ביחסם לעקדת יצחק, שבה יוצא לאור העימות בין המוסרי לדתי. עמדתו של בובר לנושא הוברה לעיל, אך מאיר ממקד אותה בנקודה מרכזית שונה, בהדגישו שבובר מפרש את עמדתו של קירק. כמעוגנת ביחיד הסגור מפני הזולת, וטוען: "כל הסבר מפורש יותר לגבי המכוון בו ביצחק יכול

היחיד ליתן לעצמו בלבד" (שם, עמ' 282). מאיר ממשיך קו זה ליסודות דתיותו של קירק. שהיא לדעתו עבודת ה' 'א-קוסמית', המושפעת מהגנוסיס, ובכך סגורה בפני העולם ובפני הזולת. בכך מבטא קירק. את יסודותיה של הנצרות שבתוכה הוא שרוי (ראינו בפרק זה את המובאה מלוקס שאותה מביא קירק. בח.ו.ר.). לעומתו, בובר מבטא לדעתו עבודת ה' יהודית, הבנויה על קיומיות של זיקה, של יחס 'אני-אתה' אישי, לאדם כזולת ולא-ל עצמו. יחס זה נבנה על אהבת הזולת (מאיר 2003, עמ' 283). בובר, כיהודי שחי לאורך מלחמת העולם השנייה ואחריה, אחוז אימה מדתיות הסגורה הרמטית בתחום היחיד והכרעותיו.¹⁸ לענייננו חשוב שבובר מעתיק מערכת כפולה זו של מוסר מולדת לתחום אחד בלבד, לתחום הדתי, אשר בו גם המוסר נגזר מן הא-ל, והוא ביסודו מוסר הומני, 'מוסר הנבואה'. הבעייתיות היסודית של בובר בצו-נוגד-מוסר בעקדה, היא בעייתיות תיאוסופית ולא בעייתיות קיומית, כזו של קירק. האיזור היחיד שבו יכולים הם להיפגש, הוא בהשלכות המעשיות של תמונת העולם כולה. כאן יכול בובר לתקוף את קירק.: מתמונת העולם הסגורה באינדיבידואליות שלך, יכול גם משולח הרסן המוסרי לקבל הרשאה. כך אכן טוען בובר בהסבר מפורט במאמרו על "משנתו של היידגר" (בתוך בובר תשכ"ב, עמ' 84-63), שבו הוא מותח קו של הוגים גרמנים, הפותח בקירק. ומגיע עד להידגר דרך 'הסוליפסיסטים המוסריים', שאיפשר את ההידדרות המוסרית הגרמנית הנוראה.

מבחינת עמוד השדרה של הדיון כולו, שהוא 'אמונה כנאמנות', הרי קירק. מדגים עם אברהם בעקדה עמדה דתית של נאמנות. נאמנות עם איפיונה המהותיים: אורך זמן, התמדה דווקא תוך כדי הקשיים שיש לעמוד בהם. השאלה הגדולה היא: למי נאמן מאמין זה: לעצמו, לעצמיותו, או לאלוהיו. ברקע דתיותו הקיומית של בובר נמצאת האהבה לא-ל, לא נאמנות. ברקע דתיותו הקיומית של קירק. תתברר הנאמנות של האדם האותנטי לעצמיותו שלו.

פרק ט3. אינדיבידואלי לעומת אוניברסלי

זוג המושגים המהווים רשת הסברית למצבים הקיצוניים שאיש האמונה נקלע אליהם – ה'דתי' לעומת ה'מוסרי', מתברר אצל קירק. כבר בח.ו.ר. כבלתי מספיק להנהרת אמונתו של היחיד. מתברר כי קירק. מעמידו על זוג תשתיתי יותר: ה'אוניברסלי' לעומת ה'אינדיבידואלי'. ה'אוניברסלי' מודגם על-ידי השיטה ההגליאנית לכל פרישתה: פיש הנתון כתבונה, במבנה הבסיסי של המחשבה (הלוגיקה), בביטוייה האנושיים (בפנומנולוגיה), ובהתממשות בזמן (בהיסטוריה). קירק. מתארה כשיטה הבנויה לתלפיות אשר כל חלקיה מתואמים זה לזה ובונים בכך את הכלל כולו, ומה שחשוב לקירק. במיוחד – את החברה האנושית כולה. הילכך אמורים הפרטים במערכת להתערטל מפרטיותם הייחודית, אשר בה מקור הרע, ולהשתלב כל אחד במקומו, בתפקידו הראוי

במבנה המאורגן. בזאת הם משרתים את הכללי ומממשים את עצמם. כך פותח קירק. את 'הבעיה הראשונה' של ח.ו.ר.:

האתי בתורת היותו כזה הוא הכללי, ובהיותו הכללי הריהו נוגע לכל אחד ואחד, מה שאפשר לבטא גם באופן אחר, שהתוקף שלו חל בכל רגע ורגע. [...] הדברים הפזורים מחוצה לו, רק בהיותם נאספים פנימה ומאוחדים באמצעות האתי מגיעים הם אל מדרגתם העליונה. [...] הפרט הוא אותו יחיד אשר תכליתו מצויה בכללי, וחובתו האתית לבטא שם את עצמו בהתמדה, למחות מעצמו את הפרטי שבו על מנת להיעשות הכללי. ברגע בו ינסה היחיד לטעון לפרטיות שלו כנגד הכללי, הוא חוטא [...] הריהו שרוי במצב של פיתוי היצר. זו המדרגה העליונה אשר ניתן לייחס לאדם ולקיום שלו (ח.ו.ר., עמ' 57, 58).¹⁹

ה'כללי' הוא המושג העליון והערך העליון, המדריך את החיים המוסריים בחברה. המוסר הכללי מתבטא בחברה האידיאלית שעבור היגל היא המדינה הליברלית-בורגנית-גרמנית שבה חי הוא עצמו. המוסרי הוא האזרח הצייתן של אותה חברה, הבורגר, המבטא את רוחה של הנאורות.

שאכט (1975) משרטט את דמותו: "The kind of human being Hegel takes to embody the highest form of the human existence has the same look of solid bourgeois respectability – of the good citizenship, family member, society member – as the man just described by Kierkegaard" (p. 6). גלמן (1994) מדגיש כי עבור קירק. תפיסת המוסר ההגליאנית העומדת בפני

קירק. כניגוד מודע ל'רצון המוסרי' הקנטיאני, היא לבדה תמונת המוסר האידיאלית:

Hegel passes to Sittlichkeit, "public" or "customary" morality [...]. This morality is embodied in the "concrete" social institutions and laws of society, being the system of obligations and prohibitions immanent within shared social structures (p. 8).²⁰

למעשה, קירק. משתמש הן במוסר הקנטיאני והן בהגליאני כהבלטה מנגידה של עמדותיו החדשות. מוסרו של קאנט נוגד את ההכרעה האברהמית לצו-נוגד-מוסר. מוסרו של היגל נוגד את בדידותו הסגורה של היחיד של האמונה. יוצרה של שיטה מוצקה ומפוארה (היגל) במטפורה האירונית הידועה של קירק., נשאר לגור במלונת הכלב אשר בחצר. יצירה ויצירתיות עבור קירק.(כבמסורת הרומנטית) הם תמיד ביטויי האישיים של היחיד.

מי הוא מחברה ומסיימה של סיסטמה כזו? כמובן יצור אנושי, יצור אנושי חי, שפירושו: אינדיבידואל של הקיומיות (CUP, עמ' 202).²⁰

בשיטה כזו לא ייתכן עימות או פער בין הרציונליות למוסר. הן הולכות שלובות זו בזו, ומבטאות בכך את התואמות ההרמונית של השיטה.

ואם כך, אם אמנם האתי הוא הכל הכולל כל, אם אמנם לא קיים בחיי אנוש שום דבר החורג מכך, אזי הצדק עם היגל אולם הצדק ממנו והלאה כאשר הוא דן באמונה (ח.ו.ר., עמ' 74).

האמונה היא זו המפילה את המבצר ההגליאני בעיני קירק. איש האמונה (אברהם, לדוגמה) מבטא במובהק את ניגודו של הכללי. לא את האינדיבידואלי כמושג ולא כחבר-נושא-תפקיד בחברה, אלא את האדם הקונקרטי, ההולך בדרכו כיחיד, כנגד הכללי, כנגד המוסר הכללי והחשיבה הכוללנית.

לפיכך, נתון הוא בפיתוי היצר, והוא פגום מוסרית, לפי היגל.

אמונה היא הינה אותו פאראדוקס שהיחיד כפרט גבוה מן הכללי וצידוקו עומד לו כנגד הכללי. הוא איננו משועבד לחוקי הכללי כי אם מצוי מעליהם. וזאת יש להטעים באופן כזה שהיחיד הפרטי אשר קודם לכן קיבל על עצמו להיות פרט השייך לכללי, עתה, מבלי לעקוף את הכללי הזה, אלא דרכו, מתעלה כיחיד מעל לכללי, באשר הוא ניצב ביחס מוחלט אל המוחלט (שם, עמ' 59).

דרכו של איש האמונה עוברת דרך המוסרי הכללי. זאת ראינו בסעיף הקודם. בקטע המובא פה, בולטת התעצמותו ועלייתו של היחיד. הרטוריקה כאן מזכירה שחרורו של מעמד נדכא מן השליט עליו. איש האמונה אינו יכול להיות כפוף לחוק כללי, ואין הוא, ככזה, יכול להיות חבר בחברה. כמאמין, הוא האדם האינדיבידואלי.

יחידותו של המאמין היחיד, חולצת, אפוא, את שכבת העומק שבו דרך ניגוד דווקא, זה של הפרטי הנוגד את הכללי. דרך ניגוד זה יוצא הוא לאור כיחיד מאמין. האמונה היא לעולם במעגלו של היחיד ביחידותו. זה התנאי ההכרחי החיובי של האמונה. הפרדוקס הוא בכך שהוא, הנמוך, הנדכא, הפחות, שאינו יכול להיות מצודק רציונלית ומוסרית, מתעלה כגבוה ברמתו האנושית מן הכללי. לכן נידון הוא לבדידות. מן האינדיבידואליות הבודדה הזו, צומחת הקיומיות האנושית, מתוך חבלי לידה קשים של האדם האותנטי, במאבקו עם עצמו. קירק. חוזר ומדגיש קשר אינהרנטי זה בין האמונה והייחודיות של היחיד, דרך המדיום של הפנימיות.

אמונה היא ביטוייה המובהק של הפנימיות. אמונה, [...] היא אותו פאראדוקס שבו הפנימיות יש לה יתרון על פני החיצוניות. [...] [לעומת זאת] נקודת המוצא האתית לגבי החיים מחייבת את היחיד להתנער מכל מה שמהווה פנימיות לו ולבטא את הכל באופן חיצוני. [...] כל אימת שהוא טוען לפנימיותו, או מבקש לחמוק אל המרכיבים של פנימיותו, [...] הריהו חוטא, הריהו שרירי בפיתוי היצר. הפאראדוקס של האמונה הוא שיש פנימיות אשר איננה עולה בהתאמה עם מה שנמצא בחוץ (ח.ו.ר. עמ' 74).

היות האמונה מעוגנת ביחיד, ובדווקא, מסבירה מדוע אינה יכולה לשרוד בכללי. לכן איש האמונה מנותק מן החברה, מן הזולת, מצידוקים קבילים, הוא עלול לפגוע גם במוסר הכללי. הוא עומד לבדו בשעות ההכרעה הקשות. עדיפותה של הבחירה בכללי, בולטת. חופש הבחירה מצטמצם לבחירה אחת בחיי החברה הנאותים או דחייתם. עבור קירק, כאכסיסטנציאליסט, החופש הוא מרחב האפשרויות הפתוח למימוש אישי. אמונה היא האפשרות האותנטית המובהקת, לא היחידה. אברהם בעקדה מדגים, אם כך, לא רק את העימות האפשרי בין המוסרי והחובה הטוטלית לא-ל, אלא גם את שכבת העומק של עימות זה, המאפשר את הבחירה שבה האינדיבידואלי מוצב כיחיד לעצמו, ובעצמו.

הניגוד בין הכללי, במובנו זה, ל'יחיד', בין האוניברסלי לאינדיבידואלי, הוא המסד של ח.ו.ר. השלד של שלושת פרקי הספר חושף מבנה אחיד: פתיחה המציגה תמונת מוסר כללי ורציונלי, ובכך תמיד מצודק, וסיום המציג אמונה כתנועת נפש שהיא אינדיבידואליסטית ופרסונלית, ולפיכך אינה ניתנת לצידוק. גופו של כל פרק משחיל בין הפתיחה לסיום את האמונה הדתית כמעוגנת באינדיבידואליות של היחיד, כקושיה, כאתגר וכפתרון. הקריאה החיצונית של כל פרק מגלה את עניינה של האמונה הדתית של היחיד וקשייה בתוך תפיסת עולם אוניברסליסטית. ברקע הולכת ונבנית האינדיבידואליות האנושית, צומחת לראשונה הקיומיות האנושית, צומח האדם החדש של הקיומיות.

עבור קירק, אברהם כאיש האמונה הוא המופת האנושי לקיומיות אותנטית. אך קירק. מודע לכך שעבור היגל אברהם הוא דמות דחוייה מבחינה מוסרית, המייצגת אצלו את הפזה של הזר,

המנוכר, הפורש מן החברה ומוסדותיה, וחי לעצמו. ב-SUD מציג קירק. וריאציה על ה-cogito הקרטזיאני שהיא טבורה של עמדתו :

להאמין פירושו להיות (עמ' 224).

ב-CUP מנוסח קשר זה כמעט כזהות :

הדתיות הינה פנימיות, הפנימיות של היחיד ביחסו לעצמו, לפני האל (CUP, עמ' 436).

היחס הישיר הוא, אם כן, יחסו של האני לעצמו. יחס זה, כפנימי וכאותנטי, הוא הוא היחס של 'היות בפני האלוהים', אך לא איתו. היחיד נמצא ביחס אינטימי עם עצמו בלבד. הקיומיות של היחיד, בניסוחה זה אינה עניין לפסיכולוגיה ואינה נקלטת בה, כי אין לה נקודת השקפה עם האמפירי. היא אפרורית באופן מובהק. גם הפנומנולוגיה האפרורית אינה יכולה ללכוד אותה, כי פנומנולוגיה כזו ממוקדת בתופעות, כריבוי. הקיומיות ממוקדת רק בתשתית האחת אשר ביסוד עושר ניסיונותיו של היחיד. היא משותפת לכל בני האדם באשר הם, בעצם ההדגשה של יחידיותו של כל יחיד לעצמו. בזה קיומיות מתפקדת כמו האינדכסיקל 'אני', כאשר פונה היחיד אל עצמו, אך חל על טווח הדוברים כולו.²¹ האינדיבידואל היחיד אינו בר-המשגה. הוא אובייקט קיים, שמהותו היא שאינו מתכנס לסדרה, לכלל, לחברה או למושג. עם זאת, אין הוא חסר איוך מכל-וכל (כמו שירצה סארטר אחריו לטעון). הוא בר-איוך דרך הבחירות האותנטיות אשר באפשרותו, כיחיד חופשי.

גלמן (1999, עמ' 1-21 ; גלמן 2003, עמ' 27-41) מציע פרשנות מקורית למושגי היסוד של קירק. בח.ו.ר. במקומה של הפרשנות הנוקטת את מרכזיותו של הניגוד בין המוסרי לדתי, מציג גלמן את הניגוד בין האוניברסלי והאינדיבידואל כמסר היחיד הגלוי של הספר. גם את האל של ח.ו.ר., טוען גלמן, אין להבין כלשונו, במובן המסורתי, הפילוסופי או הדתי. האל אינו אלא מרחב האפשרויות הפתוח של האדם כיחיד. המסר הדתי הכריסטולוגי של ח.ו.ר., כך גלמן, הוא המסר הנסתר החבוי בו. זה ספר עם רטוריקה כפולה, גלויה וסמויה (כפילות זו נרמזת כך במוטו לספר, כפי שמעיר שם גלמן) (גלמן 2003, עמ' 43-55). קירק. נוטל על עצמו שליחות (טענה המחוזקת על-ידי פרשנים רבים) לקרב את קוראיו לאמונה הנוצרית, הפנימית. לשם כך עדיפה מסירה עקיפה. בדיון זה אני נוקטת בשתי עמדות היסוד הפרשניות: זו ה'מקובלת', הרואה ברובד החיצוני של ח.ו.ר. את העימות בין המוסרי לדתי, ובהיבט זה המוסר שמולו ניצב המאמין הוא מוסר קנטיאני, שמרכזו הוא צו קטיגורי, וגם בעמדה הרואה ברובד הפנימי את עימותו של היחיד האותנטי עם הכללי בדפוס ההגליאני. זו היא שכבת היסוד המאפשרת את אמונתו של המאמין. הקושי הוא בטיב היחסים הפנימיים בין שני המישורים, שאותו אין קירק. מנהיר בגלוי. אולי יתבהר העניין יותר בהמשכו של הדיון.

פרק ט. הפרדוקס

המונח 'פרדוקס' והמונחים הקרובים אליו 'אבסורד' ו'סתירה' נפוצים בשיח הקירקגורדי, בכתבים הפסיכודונימיים.²² קירק. משתמש בהם כמאפייניו המובהקים של היסוד הדתי, על כל רמותיו והשלכותיו. בח.ו.ר. מופיעים מונחים אלה בכל תחנה, כמאפיינים במיוחד את אמונתו של היחיד. כך הקריאה החותמת את המבוא ("לעצם הבעייתיות") :

שהאמונה היא אכן פאראדוקס נורא ועצום [...] (ח.ו.ר. עמ' 56).²³

באופן עקרוני מנסח קירק. בספרו 'פילוסופי CUP':
אמונה ופאראדוקס תואמים אהדדי (עמ' 206). "faith and paradox are mutual fit"
טד הונדרייך (1995) מסכם פרדוקס זה: "Paradox and absurdity are the negative conditions of faith" (p. 444)

פרק זה בא לסקור את הפרקים הקודמים שפרשו את האמונה מהיבט חדש, מתוך מושג ה'פרדוקס' המופיע בהם. העולה מתוך קריאה זו הוא, כי ה'פרדוקס' מבריא את כל רבדי הדיון בח.ו.ר. עד שהוא 'נרגע' ונעלם בכתבים האחרונים, הכריסטולוגיים. פרדוקס, וזה צידו המעניין, קושר את חלקי הדיון הקטועים לעתים למערכת מלוכדת (לא ל'שיטה'). דרך הפרדוקס מתכנסת הגות זו למערך קוהרנטי, להתיישבות הדדית של חלקיה, בעוד שמושג ה'פרדוקס' עצמו, הכלי המלכד, מצהיר על אי-קונסיסטנטיות של התכנים עצמם. לכן חשוב במיוחד להבחין אצל קירק. בין רמות הדיון.

עקיבה אחר הטכסטים מגלה כי המושג 'פרדוקס' (והמושגים השכנים לו) הוא רב-משמעי בשימושו של קירק. בין מובניו השונים מופיעה גם סתירה לוגית. יתר המובנים נושאים מבנה משותף, המציג זוג מושגים נוגדים, על אותו ציר, שאינם בני הצטרפות, או אפילו בני השקה. אין

אפשרות לסינטיזה (הצללית ההגליאנית) ביניהם, 'אין מיצוע' (ולכן גם אין סתירה).
בפרדוקס של האמונה גבול-הביניים [the intermediate] הכללי נעלם (ח.ו.ר. עמ' 77).

השאלה הנשארת פתוחה היא: מה פרדוקסלי בזוג ניגודים, שניתן לבנותם על כל ציר עליו נחליט? זו תידון בהמשך. 'פרדוקס' ומרכזיותו אצל קירק., מתגלה הן בחייו בפועל של המאמין, והן בטיבה הכללי של האמונה. קירק. משתמש בו גם כדי לדחות, עקרונית, את כוחה השליט (באופן מסורתי) של השכליות. בקרשנדו זה הוא חותם את הפתיחה לח.ו.ר.:

האמונה היא אכן פרדוקס [...] כי האמונה מתחלת לפעול בדיוק שם היכן שהחשיבה מפסקת (שם, עמ' 56).²⁴

אמונה כפרדוקס באה להבליט שהיא מעבר להשגה שכלית. אמונה יוצאת לגילוי רק לאחר שהיחיד עבר את החשיבה השכלית ומוצא את עצמו מעליה. כך באשר לחשיבותו העניינית של מושג ה'פרדוקס' בהגות הקירקגורדית. מעבר לכך, הגותו הינה גם הגות של מחאה, של מאבק בשכלתנות, הנוקשה בעיניו, של המסורת הקנטיאנית-הגליאנית. ה'פרדוקס' שהוא מאמץ משמש לו גם כנשק רטורי. ברמה הראשונה פגשנו את ה'פרדוקס' בצומת בה נדרש היחיד להכריע בין בחירה בדתי לבין בחירה במוסרי. שתי האוטוריטות המחייבות מוציאות עקרונית ואף מעשית זו את זו. כך בדוגמה הגדולה של קירק. – אברהם בהליכה לעקידה. אין ההולך שואל שאלות תיאולוגיות אשר

תשובותיהן תתבטאנה בטענות בעלות ערך אמת של התאמה (כמו ששואל אברהם אצל חז"ל). מאמין זה עומד בפני שתי חלופות העומדות להכרעה המכוונת פעולה, המוציאות זו את זו באופן קונקרטי. ההכרעה לפעולה לעולם בוחרת בחלופה אחת בלבד. אברהם של קירק. כלוא ביניהן בדיוק משום שהוא מקבל את כוחה הערכי המחייב של כל אחת מהן. רטורית מעמיד קירק. את התיאור על חוד התער.

מנקודת ראות מוסרית אברהם ביקש לרצוח את יצחק; מנקודת ראות דתית הוא ביקש להקריב את יצחק. וממש **בסתירה** זאת מונחת האימה העשויה להדיר שינה מעיניו של אדם. ובכל זאת אברהם איננו מה שהנו בלי אותה אימה (שם, עמ' 27).

זה, אפוא, מה שמכנה קירק. 'סתירה': שני היבטים המוציאים זה את זה על אותו מעשה כאשר העושה מייחס ערך מחייב לשניהם. 'האימה' שבדבר היא ההכרעה ביניהן, ולא בחשש מטעות בשמיעה אמינה של צו האל. גם זו אפשרית (ראו ח.ו.ר. עמ' 65). האימה מובנית בעצם ההכרעה של המאמין הנאמן, כאשר ההיבט הנוגד לווהו תמיד. זה מובן אחד של הפרדוקס. אותו ניסוח כמעט גם לקראת סופה של ההקדמה:

פאראדוקס [האמונה] אשר מכוחו מעשה רצח הופך להיות פועל שבקדושה הנושא חן בעיני אלוהים. (שם, עמ' 56).

הפרדוקס יוצא לאור בהעדפתו של היבט אחד על ניגודו, כאשר הניגוד אינו נזנח כליל. אברהם לבדו הוא נציג האמונה, והאמונה באה אצלו לידי ביטוי לאורך כל הדרך: שחיו לא זו שהם הפאראדוקסליים ביותר עליהם ניתן לחשוב, אלא שהם כה פאראדוקסליים עד שלא ניתן לחשוב עליהם כלל (שם, עמ' 60).

אמונה אינה אלטרנטיבה לשכילה, היא עוברת אותה ועולה עליה, כשם שהספירה הדתית עולה על האסתטיטית והמוסרית בשביל האדם האותנטי. עם זאת, השלבים הקודמים אינם נזנחים, הם

משמרים את ערכם היחסי. אך קירק. חושף באמונת אברהם גם סתירה לוגית ממש. הוא האמין שאלוהים לא יקח ממנו את יצחק, ועם זאת היה נכון להקריב אותו אם יידרש ממנו. הוא **האמין מכוח האבסורד** (שם, עמ' 34).

פאראדוקס המחזיר את יצחק לאברהם אביו ואשר שום מחשבה אינה יכולה להקיף (שם, עמ' 56).

פרדוקס זה מציג סתירה לוגית כמשמעה. שתי הטענות סותרות זו את זו, כאשר אביר האמונה מאמין סימולטנית (בהאמנה סטנדרטית, כ-believing) באמיתותה של כל אחת מהן (ייצחק יוקרב', יצחק יוחזר'). אין הללו טענות תיאולוגיות כלליות, אלא טענות אודות שתי עובדות קונקרטיות (אמנם עתידיות) הסותרות זו את זו. קירק. משתמש בהקשר זה במונח 'אבסורד', שהקונטראדיקציות שלו רומזות למצב נפשי של תדהמה כתגובה לקושי לוגי. הדרך להתגבר על סתירה זו, ועל המצב האבסורדי הכרוך בה, תמוהה אף יותר. הפתרון הוא בעצם ההאמנה הפרדוקסלית בו.

סתירה זו עצמה, המכוננת את האבסורד, אינה יכולה אלא להיתפס כהאמנה ["can only be believed"]²⁵ (עמ' 189, CUP).

מושג 'האמנה' חדש זה מניח רביזיה רדיקלית, ביסודות הכרותיו ובאופן חשיבתו בפועל של מאמין זה, כאשר הוא שרוי בתחום של האמונה הדתית (כ-F), אין הוא מאשר או דוחה את האמנותיו דרך שיקולים אפיסטמיים. צידוקים אפיסטמיים אינם חלים עליהן, כפי שראינו. הוא עובר טרנספורמציה, ומצליח לעמוד עם הפסיה האמונית שלו מול אותן טענות פרדוקסליות, כשהוא בר-יכולת עתה לקבלן, ל'האמין' בהן באופן חדש. ל'האמין' מכוחה של **נאמנות לאמונתו** (כ-L) ולא מכוחה של סבירות הכרתית (כ-B). מתברר כי לכל האורך, אמונה דתית בשביל קירק. היא הנצרות

בלבד. זו נושאת ביסודה את הגדול בפרדוקסים, כפי שילך קירק. ויפרט. הבא אליה, אמור להיות מוכן לכך. קבלתן של האמנות דתיות תלויה, אפוא, במהפך נפשי כלשונו בקטע זה עצמו: "this contradiction [...] which can only be believed" (ibid., ibid.) מצב אמוני זה עולה אפילו על אהבת האל.

אם לא כך היה המעשה [הציות לעקדה], כי אז אברהם אפשר היה אוהב את אלוהים, אך לא מאמין. כי זה האוהב את אלוהים בלא אמונה, הרפלקסיה שלו פונה כלפי עצמו [ומתנהלת בכללי אנוש], ואילו זה האוהב את אלוהים ומאמין, הרפלקסיה שלו פונה לעבר אלוהים [ומתנהלת בדרכים על-אנושיות] (ח.ו.ר., עמ' 36).

האמונה באל (כ-F) היא זו המכשירה את ליבו של אדם לקבל האמנות אמוניות הסותרות זו את זו. יתירה מכך, לקבלן כסותרות דווקא, כ'פרדוקס', בלי לנסות ליישבן, או לעקוף אותן. מקינון (1968) הדן בפרדוקס אצל קירק. פותח את מאמרו זה בהבחנה חשובה בין: להאמין בתכנים שהם פרדוקסליים, ובין להאמין בהם כפרדוקסליים דווקא. התביעה השניה לדבריו היא תביעתה של האמונה הנוצרית. אך, טוען מקינון, תביעה זו אינה יכולה להתקבל על דעתו של האדם הסביר, לא לוגית ולא פסיכולוגית (שם, עמ' 633).²⁶

מתברר כי גם פנומנולוגית וגם מושגית, 'פרדוקס האמונה' אינו סופה של הדרך אלא תחילתה. בבחירה ב'דת', שהיא הבחירה המיוסרת אך גם הנעלה, אדם מבצע מיניה וביה הכרעה 'פרדוקסלית' נוספת, עמוקה יותר, לדעת קירק, השרויה במערך הנפשי, ותשתיתית יותר במישור המושגי. אדם זה בוחר ביסוד ה'אינדיבידואלי', אשר בו הוא – הוא, ודוחה את ה'אוניברסלי' המאגד בתוכו את המוסר ואת הרציונליות, את 'החיים הנכונים'. בחירה ב'דת' היא מיניה וביה בחירה באינדיבידואלי. אדם לוקח את האחריות על עצמו בלבד ומכריע במעגל יחידותו כנגד המוסר וההיגיון הפומבי. בשונה מן התובנות שלנו, קירק. רואה טרנספורמציה אישית זו כפרדוקס:

אביר האמונה הוא פאראדוקס, הוא היחיד, מאומה זולת יחידות (שם, עמ' 86).

מדוע האמונה הבאה מתוך האינדיבידואליות של היחיד היא פרדוקסלית? אמונה היא הינה אותו פאראדוקס שהיחיד כפרט **גבוה** מן הכללי (ח.ו.ר. עמ' 59, וכן גם שם, עמ' 78, 88, 100).

אינדיבידואלי ואוניברסלי אינן רק שתי מערכות ערכים נוגדות, הן שתי תמונות עולם חובקות-כל, המוציאות זו את זו. קירק. משמיט מתוכן כל מיצוע, כל סינתיזה אפשרית. עליונותו של הכללי מובנת מאליה בעולם התרבותי של קירק. הפרדוקס מבטא כאן את התמיהה העמוקה, שהיחידאיות מוצבת עתה כערך חלופי לאוניברסליות, שהרי זו היא הבסיס לאפשרותה של כל קומוניקציה בין-אישית. יתירה מכך, במעגל האמונה היא עולה עליה, נעלה יותר בערכיותה. מכאן

ההמלצה 'הפרדוקסלית' לבחור בה ולהישאר בסגירות של היחיד.

כיצד הוא מתקיים? הוא מתקיים בתורת הפרטי הניצב מנגד לכללי (ח.ו.ר. עמ' 66). כלום יש צידוק לפעולתו? ה**צידוק** שלו הנו שוב אותו **פאראדוקס** (שם, עמ' 66, 67).

יותר משיש כאן צידוק, יש כאן הצהרה על הוויתור עליו. גם זו לידתה של הפילוסופיה של הקיומיות, המזדקקת למחאה רדיקלית כנגד המסורת הפילוסופית הארוכה, עוד מניצניה הקדם-סוקרטיים. היחיד ביחידותו הבלתי מומשגת, תובע את הבמה כולה. המיוחד ברעיון הקיומיות

של קירק. הוא, שאצלו היא מתפרשת מתוך המימד הדתי, כעמידה מול המוחלט. הפרדוקסליות של הממד הדתי היא בהיותה אפשרית רק מתוך יחידותו של היחיד בניגוד לאוניברסלי, בהיותה יחס מוחלט למוחלט, בשרותה בדפוס החשיבה הנוצרית.

כיצד שומר אברהם את קיומו בידו? הוא האמין. זה הפאראדוקס המחזיק אותו על-פי התהום, ואשר אינו יכול להבהיר לשום אדם זולתו, שהוא, כיחיד, מגיע ליחס מוחלט אל המוחלט. כלום יש צידוק לפעולתו? הצידוק שלו הוא שוב אותו פאראדוקס, שאם יש צידוק למעשהו, אין הוא חל מכוח שום דבר כלל; אלא מכוח היותו היחיד הפרטי (שם, עמ' 66, 67).

הקשר הפנימי בין הקיומיות והאמונה הוא דו-סיטרי. שחרורה של האינדיבידואליות מתאפשר מתוך העמידה האמונית בפני המוחלט, ולהיפך, העמידה בפני המוחלט מתאפשרת רק על קרקעה של האינדיבידואליות. התהום שעמדה זו עומדת על פתחה אינה רק בסגירות, באחריות שנוטל היחיד על עצמו, אלא בכך שהמתגלה, מתגלה כפרדוקס. אם הפרדוקס הוא האילוץ השלילי על אמונה דתית אצל קירק, כפי שמצאנו את טד הונדרייך טוען (בפתיחת סעיף זה), הרי הקיומיות האותנטית היא האילוץ החיובי עליה. הקיומיות מתממשת באמונה, באופן האותנטי המובהק.

קירק. מגלה את ליבה של הקיומיות של האדם הסופי, המודע לסופיותו, למוגבלויותו, כקשורה בשורשה לאינסופי. קשר זה אינו ניתן לניתוק, לא לעקיפה. היחס בין הסופי לאינסופי מופיע לאורך כל כתביו של קירק. במיוחד באלה בהם הדיון ממוקד בחליצתה של הקיומיות האותנטית. ה'אינסופי' בהקשר זה הוא הקוטב הקיצוני של הקיומיות. בכך אין היא קיומיות גרידא. בראש ובראשונה ניתן להבינה כיחס בין האדם (הסופי) והאל (האינסופי). האינסופיות מיוחסת לאל הטרנסצנדנטי. אך ישנם הקשרים שבהם קירק. מדבר עליו כקוטב אימננטי באני. שני הניסוחים נושאים את קו האינסופיות. גם לפן הטרנסצנדנטי של האל ישנה השלכה למרחב האישי של היחיד. זה הגבול שאליו שואף האני האותנטי להגיע. הקוטב הסופי מכיל את התשוקה אל הקוטב האינסופי. זו תשוקתו הפנימית אך הבלתי מושגת.

כל תנועה של האינסופי היא תנועה שבתשוקה. אין בכוח הרפלקסיה לחולל תנועה כלשהי (שם, עמ' 42, הערה. הדגשות במקור).

בהתבוננות העצמית הפנימית מגלה, אפוא, היחיד גם בעצמיותו את הפרדוקס כקרע בעצמיותו, שלעולם לא יתאחה. גם זאת מכנה קירק. פרדוקס. מתברר, שתפיסת היסוד של הקיומיות משקפת את תמונת היסוד של האל, במבנה הפרדוקסליות אשר בה.

למעשה ככל שיש יותר מושג האל כך יש יותר אני: ככל שיש יותר אני – כך יש יותר מושג של האל. רק כאשר האני כיחיד מסוים זה מודע להיותו קיים בפני האל, רק אז הוא אני אינסופי (CUP, עמ' 211).

אין כוונתו לאינסופיות אפיסטמית אלא לקליטה נפשית של האל שהוא תמיד מעבר, והיחיד יכול רק להיות מודע לנהייתו אליו. בכך הוא משחרר את האינסופיות אשר בו, כתשוקה, ככיוונויות. ככל שיש יותר מושג של ישו, כך יש יותר אני (שם, שם).

אך הקיומיות במהלך הנחיה של החיים אינה עמידה מתמדת מול האל, בקוטב של האינסופיות, אלא מאבק פנימי קשה ומתמיד לאחד את הקצוות הנוגדים. זו המצוקה של הקיומיות (ה-'angst'

ה-'anguish'). כך הוא נושא את צלבו, את הפרדוקס של קיומיותו, על כתפו, תמיד. כל עוד אני חי – אני חי בסתירה. שכן החיים הם סתירה (יומנים, 705, VA 68 n.d. 1944).

האדם האותנטי במודעותו הקונקרטית חי סתירה זו. הוא עדיין חי בסופי, אך חייו אינם בסופיות. הוא זר בעולם הסופיות (CUP, p. 367).

אבל אין האדם האותנטי בורח מן הסתירה שהיא-היא עצמיותו.

קבלתה של הסתירה בעצמיות הקיומית, מגלה מודוס נעלה יותר של הקיומיות, והסבל הכרוך בה נעלה מן הבנאליות של 'החיים הטובים'. גם ישו סבל. אי אפשר להתעלם מכך שטיבו של פרדוקס האינקרנציה וטיבה של הסתירה הקיומית בה חי האני שונים זה מזה מבחינה מושגית. האינקרנציה מניחה האמנה סימולטנית בשתי טענות הסותרות, בפשיטות, זו את זו. חייו של האדם המנסה לחיות חיים אותנטיים ומגלה בעצמו קטבים נוגדים המושכים אותו לכיוונים נוגדים, הם מצב של קונפליקט שהוא מנסה ליישבו. אך האנלוגיה שמוצא היחיד בין קונפליקט זה שלו ל'פרדוקסליות', של האל המושיע היא הנוחם היחיד שיש לו. לכן מתקפלת הנצרות של קירק. בחיקוי חייו של ישו (imitatio Christ), שנתגלה גם הוא לבני האדם כאנוש סופי, חבוט ומסכן, ולא בחיקוי האל (imitatio dei), שהוא מעבר להשגתו של אדם.²⁷ אי אפשר להתעלם מטיבה של הקיומיות הנחשפת גם היא כזוג ניגודים החותרים לסינתיזה בלתי-אפשרית. כך הוא פותח ספר

חשוב, ומאוחר יותר שלו, שחזר ונכתב בפסיבדונים (רב-משמעי: אנטי-קלימקוס) – SUD: אדם הוא רוח. אך מהי רוח? הרוח היא העצמי. אך מהו העצמי? העצמי הוא יחס, המייחס את עצמו לעצמיותו שלו [...] אדם הוא סינתיזה של: האינסופי לסופי, הזמני והנצחי, החופש וההכרח [...]. סינתיזה הינה יחס בין שני מרכיבים. ככזו, אדם עדיין אינו עצמו.

אנו נוכל רק להוסיף: 'ולעולם לא יהיה', כיוון שהסינתיזה אינה אפשרית. היא חלה רק בתחומו של האוניברסלי. הקיומיות מובילה את היחיד אל הקרע (הפרדוקס) באני שלעולם לא יגיע לכדי עצמי מלוכד. אי לכך תוקפו היאוש, דווקא כשהוא אדם אותנטי. ספר זה (SUD) עוסק ביאוש הקיומי, ומכונה 'מחלה עד מוות'. ההיחלצות ממנו מתאפשרת רק בכוחה של אמונה דתית, אשר בפרדוקסליות שבה מעגנת עצמה בפרדוקס הגדול של הריאליה האחרונה, וקושרת את התשוקה האנושית לאינסופי, לאינסופי האחרון. שיאה של הפרדוקסליות במובן של התדהמה בה היא מכה בבעל השכל הישר, הוא בהתגלות של הפרדוקס הקשה, האירדיוציבילי, הבונה את יסודה של הנצרות: 'הופעת הנצחי בזמן כאירוע היסטורי' (כניסוחו).

ערגה נעלמה ומתוקה [...] לראות את הנוצרי מהלך בארץ המובטחת משום ששוכחים את האימה, את המכאוב, את הפאראדוקס של חייו. [...] האם אין זה איום שהאיש המהלך בין האחרים היה הוא עצמו אלוהים? כלום לא היה זה איום להסב עמו אל שולחן הסעודה האחרונה? (ח.ו.ר. עמ' 71).

קירק. אינו מתכוון לרכז פרדוקס זה, לא ליטול את עוקצו. הוא מדגישו לאורך כתביו:

האינקרנציו הוא פרדוקס בעצם, בהתגשמותו של האל כאדם היסטורי, בלידה מאשה, ובמוות.

ניתן להעמידו על סתירה לוגית (סמנטית), על סתירה אונטולוגית המתוארת כסתירה אפיסטמית. הסתירה שמה שניתן להופעה היסטורית רק בניגוד גמור לכל תבונה אנושית, אכן התממש כהיסטורי (CUP, עמ' 89).

פרדוקס זה, הוא מה שכינה קירק. (ב-CUP) "the crucification of reason in faith", או מה

שדנינג (1995) כינה: (p. 129) "the epistemology of the cross". מול פרדוקס זה, הקשה

מכולם, יכולה הרוח האנושית רק להיאלם.

הוא פאראדוקס וכך הוא נשאר לעולמים. אין לחשיבה כל גישה אליו (ח.ו.ר., עמ' 59).

קירק. ער לטלטלה שהוא מטלטל את קוראיו, בהצגה כה חושפנית של הנצרות.

נכון [...] שבני-אדם הרבה יירתעו מן הפאראדוקס הזה, אך אין, עקב כך, לקרוא למשהו שונה מן האמונה בשם אמונה מתוך כוונה להקל על השגתה (שם, עמ' 60).

סט. אנסלם, מאות שנים לפניו, שואל אף הוא באופן נוקב, מתוך עמדת מוצא רציונלית של השכל הישר: כיצד תיתכן סתירה כזו, במסגרתה הופיע האל התיאיסטי כאדם (או שהאל התיאיסטי הוא גם אדם)? *cur deus homo?* (1909, זה כותר ספרו). תכונות המהות של האל התיאיסטי נוגדות את תכונות המהות של אדם. שני התיאורים המתארים אותו אובייקט, מוציאים זה את זה, ובכך מהווים סתירה לוגית. אנסלם, במגמתו לאחד בין האמונה והתבונה, מציג את השאלה (סעיפים 1, 3 ו-6, בחלק הראשון) ומציע את התשובה הנוצרית המקובלת (בסעיפים 5, 8, 12 בחלק זה): האל מתוך חסדו הגשים עצמו וירד לחיות כאדם בין בני אדם בשר ודם, כדי להיות איתם בסבלם ולמות כדי לגאלם מסבלם.²⁸ כך באה לידי ביטוי אהבת האל לאדם, ה-'agape'. תשובה מקבילה לסתירה זו, גם היא מתוך אהבת האל את האדם, היא התשובה שנותן קירק. דרך סיפור אליגורי (ב-PF) המספר על המלך שהתאהב בנערה קבצנית וחפץ לשאתה. כדי לא להפחידה בגדלותו, הוא מוריד מעצמו את כל סימני מלכותו ומופיע בפניה כאדם פשוט, אינקוגניטו. גם האל, סובר קירק, סובל את סבל האהבה הנכזבת כאשר האדם הקטן אינו נענה לו. לכן הוא מגשים את עצמו כאדם בשר ודם באינקרנציו. אך עדיין, אין הנידון דומה לראיה. התשובה הקירקגרדית המפתיעה היא: החושב ללא פאראדוקס דומה לאוהב ללא רגש (PF, עמ' 29).

גם מן ההיבט האלוהי יוצא אותו פרדוקס לאור. הפרדוקס יוצא ומתגלה כאשר האמת הנצחית [האל] והקיומית [האדם] ממוקמים בשימת יחדיו זה עם זה (CUP, עמ' 186).

הפרדוקסליות של האל יוצאת לאור בהיותו בעת ובעונה אחת האמת, וגם בת-יחסים עם האדם. העובדה שהאמת [האל] הופכת פאראדוקס מעוגנת בהיותו בר-יחסים עם הסובייקט של הקיומיות (שם, עמ' 176).

בקטעים אלה הוא עובר כבר למונח החדש – 'הקיומיות' (של היחיד). 'הסובייקט של הקיומיות'. הקיומיות הנחלצת, עם תורת האמת החדשה של אותנטיות, צומחת מתוך היחס האמוני של האדם לאל, מאירה באור חוזר את עצם האמונה ואת מוזרויותיה. אותו רעיון עצמו של הקשריות הפנימית-האינהרנטית בין האמונה הדתית והקיומיות מביע קירק. בצורה של ניתוח מושגי: הנצרות היא פרדוקס. פרדוקס ולהט תואמים אהדדי. והפרדוקס מתאים למי שמצבו הוא כזה שהוא מצוי בגבולות הקיצוניים של הקיום (שם, עמ' 206).

היחיד, כאשר הוא מצליח להעמיד את עצמו בגבולות הקיצוניים של קיומיותו, יש בו עוצמה הנישאת על הפתוס שלו, המוציאה אותו מגבולותיו הסופיים, מהיקבעותו הצרה ברציונלי, וכך הוא יכול להתקשר אל הפרדוקס של הנצרות. זה היסוד הקושר בין הפתוס והפרדוקס. קשה לטעון שהעניין ניתן להבנה מלאה, אך קירק אינו מחפש הבנה, אלא סוג של אמפתיה.

בספרו טוען שאכט (1975), כי קיימת הדרגתיות עולה בעוצמתה של הפרדוקסליות הקירקגרדית, התואמת את התעצמותה העולה של הדתיות. בדרגה הראשונה, הגיבור הטראגי מבטא פרדוקס מוסרי המגיע מיד לפתרונו בגבולות המוסר. את הדרגה השנייה הוא מכנה 'האמונה היהודית', הבאה לביטוי באברהם בעקדה. הדרגה השלישית והאחרונה היא האמונה הנוצרית, בה מגיע הפרדוקס לקצהו באינקרנציו, ובה מגיעה האמונה לעוצמתה המלאה. יש לתת את הדעת כי שאכט מציג לפנינו בעצם מודלים שונים של פרדוקס, לא פרדוקס אחד העולה בעוצמתו.

רק כאשר מחליף קירק. את האל התיאיסטי ('God') בכריסטוס המופיע כבשר ודם (בכתבים הכריסטולוגיים), מבנה היחסים ביניהם מתברר יותר. קירק. רואה בהופעתו האנושית של האל דמות נגישה, שאינה רחוקה ממנו מרחק 'אינסופי', איתה יכול הוא להזדהות ואותה מסוגל הוא לחקות. בהזדהות זו, כבר אין הוא רואה סתירה או פרדוקס, אפילו לא מתח. כאן באה המתיחות הפנימית, הנושאת את אימיה למול הפרדוקסים המוקדמים של האמונה, לאתנחתא. קירק. כבר אינו מדבר בכתבים הכריסטולוגיים על פרדוקס הקיומיות (ראו הע' 1). הוא חוזר למינוח הנוצרי המסורתי של: 'טבע' ו'רוח'. מן היחס העמוס והאמביוולנטי לאל, עם הפרדוקסליות שיחס זה נושא, הוא נרגע במשימה של *imitatio christi*. אהבתו של כריסטוס לבני האדם (WL), סבלו (GL), (TC), מוצאים את קירק. ההוגה ובעיקר האדם הפרטי (ס.ק.), מסוגל להזדהות איתו. נטייתו, החולנית אולי, של קירק. למלנכוליה וסבל, מוצאת פורקן בהזדהות עם האל-אדם הסובל. הקושי (הנפשי, הפנומנולוגי, המושגי) של האדם היחיד העומד מול אל טרנסצנדנטי מתרכז עתה. בכך אין תשובה רציונלית לקשיים התיאולוגיים שמעורר האינקרנציו, ודאי לא בחדות בה העמידם קירק. עצמו, כסתירה. התמוה הוא, שגם בשלב אחרון זה של כתביו, אין כל ביטוי ליחס אינטימי הדדי בין המאמין והאל-אדם. המאמין של הקיומיות נשאר במעגל יחידותו שלו, ומנסה להתקדם ולבנות את האוטנטיות האישית שלו. להיות נאמן לעצמו בכל מצב, למול כל קושי, ובמצוקה. הסבל אימננטי לו הן משום התוודעותו לקיומיותו והן משום אמונתו כנוצרי: "להיות נוצרי משמעו: שלחייך יש דמיון רב – ככל שאפשר ליצור אנושי – לחיי ישו" (TC, עמ' 108).

ההיבט המסכם מגלה כי הפרדוקס הקירקגרדי אינו מהווה קושי מושגי עבור קירק. עצמו, כפי שהוא מהווה עבור הפרשן. בניסיון לקרוא את כתביו העמוסים, המשחקים בין רמות דיון שונות, מתברר כי הפרדוקס עבור קירק. הוא **הפתרון לא הבעיה**. בכתביו הכריסטולוגיים, הפרדוקס עצמו מקבל **קדושה**. הוא איפיון המהות של העובדה הגדולה של ההיסטוריה, של הופעת האל המונותאיסטי-טרנסצנדנטי כאדם היסטורי. בשלב אחרון זה בו ההזדהות הנוצרית היא התחנה האחרונה של המסע, נפתחת בפני האדם האוטנטי האפשרות להזדהות עם האל כאדם. הקיומיות השסועה הנקרעת פנומנולוגית ופסיכולוגית בין הסופי שבו לאינסופי שבו, מוצאת נוחם פנומנולוגי ופסיכולוגי בהזדהות עם כריסטוס המייצג את המודל של חיבור פרדוקסלי של אינסופיות וסופיות. ההבדלים ביניהם, כמובן, מכריעים. אך גם הפרדוקס האלוהי, וגם זה אשר בתשתיתו של האנושי הם עובדות בעיני קירק. כך מתגלה גם בסוף הדרך הקשר האינהרנטי בין הקיומיות והדתיות של הסופי והאינסופי. הקדימה הברורה, הקדימה האונטית אצלו היא לאינסופיות. באדם הקדימה האונטית היא דווקא לסופיות. האינסופיות שבו נגזרת מסופיותו, כתשוקה אל מה שאיננו הוא. הפרדוקס האונטי הוא בבסיסו של כל שדה הריאליה. אדם בקיומיותו ואל בהופעתו, זה כל-מה-שישנו.

הפרדוכסים המושגיים שסקרנו מן הדתי למול המוסרי הנמצא מעוגן בפרדוכס מושגי פנימי יותר, זה של האינדיבידואלי מול האוניברסלי, שגם הוא נמצא מצהיר את הפנימי למול החיצוני, כאשר כל הרמות הללו נמצאות כצומחות מתוך הקיומיות עצמה, אשר בעירומה, מתגלה כבעלת מבנה פרדוכסלי, קושרים את כל הרמות, עד לטבעה של האלוהות עצמה. כאשר חוזרים לפתיחתו של הדיון ולהבחנה בין הרמה התיאורית-הפנומנולוגית, לרמת המטא-ההסברית, מתבססת הנחת המוצא, כי הפרדוכס מברח את כל רמות הדיון המרכזיות של קירק, גם את כתביו האחרונים. הפרדוכס עצמו, הולך ומתנהר גם כפרדוכס אוניטי קשה. עבור קירק. עצמו הוא נגזר ככזה מטבעה האירדוציבילי של הריאליה האחרונה – האלוהות, ומטיבה האירדוציבילי של הריאליה של הקיומיות, ובאופן נגזר של הקשר ביניהם. לכן אין קירק. מתכוון לדחותו או לרככו בהסברים עקיפים, אלא לקדשו.

מובניו השונים של הפרדוכס הקירקגרי שפגשו ניתנים להתכנס בטיפולוגיה בת ארבעה טיפוסים על פי התחום בו הם שרויים :

1. **הפרדוכס המושגי.** בנוי מזוג מושגים, על אותו ציר, הנוגדים זה את זה. הוא פרדוכס אפיסטמי. קירק. מדגיש את אפס-נקודת-השקפה ביניהם. כזה הוא, באופן מובהק צמד המושגים 'אינדיבידואלי'-'אוניברסלי', המבטא בהתאמה: 'פנימי'-'חיצוני'. בבחירה האישית הממוקדת נמצא גם הניגוד של ה'דתי' מול ה'מוסרי'. אין פרדוכס זה בנוי או גורר סתירה לוגית, כיוון שאין מפגש בין הקצוות הנוגדים.

2. **הפרדוכס הקיומי,** גם הוא אינו סתירה לוגית. הוא בנוי מזוג מרכזים נוגדים המרכיבים את האני: הסופי והאינסופי, המתבטא בעולמו הנפשי של כל יחיד, כקונפליקט בין שני קטבים נוגדים המושכים אותו כל אחד לכיוון הנגדי. פרדוכס זה הוא מתח אוניטי. הוא מתאר את מבנהו של היש המרכזי במערך של קירק – האני.

3. **הפרדוכס התיאולוגי.** בפרדוכס זה רואה קירק. את לב הנצרות כפריצה קונקרטי של הנצח לתוך הזמן, בהופעתו של האל כאדם בהיסטוריה. גם פרדוכס זה הוא אוניטי. הוא מתנסח אצל קירק. כסתירה לוגית. חשיבותו העיקרית בעולם הקירקגרי היא עמידתו הקיומית של היחיד מולו.

4. **הפרדוכס הסמנטי,** בנוי על סתירה לוגית-סמנטית, כהאמנה באמיתותן של שתי טענות הסותרות זו את זו (במודל בינרי). כוח האמונה הדתי, בתחומו בלבד, יכול לדלג מעל קושי לוגי זה וליהאמין בשתייהן.

פרק ט5. הקפיצה אל האמונה

חשיפתה ועיצובה של האינדיבידואליות, כפי שהתברר (בסעיף 3), היא התנאי החיובי לצמיחתה של האמונה. קבלת הפרדוכס והאבסורד הם תנאי השליליים. תנאי שלילי זה אינו רק

בפרדוכסליות הכרוכה אימננטית באמונה, אלא בעצם הדחיה הגורפת של שכלתנות, הנדרשת להתגלותה של הקיומיות. "הפילוסופיה הפשוטה יותר [הנצרכת] לקיומיות" (CUP, עמ' 203). חשיבה כשכליות יכולה לעסוק רק בהפשטות והיפותיזות. האדם שלה הוא הסובייקט המכיר של הפילוסופיה. לעומתן האדם של הקיומיות והאמונה הדתית שבה הוא לעולם פרטי וקונקרטי. אין קירק. מציע שורת ארגומנטים לדחייתה של הרציונליות, שהרי הללו אינם צלחים מטיבם, אלא מפזר התבטאויות קטועות. "וכל אדם אשר כמוני [פיקח] מתקשה לחולל את התנועה הפנימית אשר לאמונה" (ח.ו.ר. עמ' 30). "Intelligent men always have great difficulty making the movement of faith" (FT, p. 38). את המבוא לספרו זה הוא מסיים בפרדוכס של האמונה, כפי שראינו (בסעיף 4), "שהאמונה היא אכן פאראדוקס נורא ועצום [...] ואשר שום מחשבה איננה יכולה להקיף, כי האמונה מתחלת לפעול בדיוק שם היכן שהחשיבה מפסקת" (שם, עמ' 56). השכליות לא רק אי-רלוונטית לאמונה, היא מחסום בדרכה. זו הסיבה שאנשים שאינם אינטליגנטים ואינם מתוחכמים פתוחים יותר לבשורת האמונה. השכלתנות היא הרכיב המשותף לבני האדם, במסגרתה מתאפשרת הקומוניקציה ביניהם, העיונית והפרקטית. היא גם זו המנתחת את הנושא לנתחים, תוך כדי הנהרתו, ומנתקת את האדם מחייו שהם תמיד כוליות אורגנית. השכליות מקנה לו ידיעה, אך אינה עוזרת לו בהכרעה.

הידיעה – הופכת נתון ריאלי לשדה של אפשרויות.

ההכרעה – הופכת שדה אפשרויות לריאליה אחת מתממשת.

הידיעה – היא במחווה של השכליות.

ההכרעה – במחווה של הקיומיות (האינדיבידואליות).

פיילין (1981) מסכם: "[Kierkegaard] severely restricted the scope of the cannon of reason in religious matters" (p. 36). מכאן מובנת דחיית התיאולוגיה. מחקר עיוני של מושג האמונה, הוכחות ארגומנטטיביות לתקפותה, חקירות של כתבי הקודש, כל תחומי הדעת האובייקטיביים הללו מחמיצים את האמונה עצמה, שהיא לעולם בתחומו של היחיד בלבד, בחייו, בהשתוקקותו, בלהטו ובמצוקתו. "הפילוסופיה אינה יכולה, וגם אין זה מתפקידה להעניק אמונה. אשר על כן עליה לדעת את גבולותיה ולא ליטול דבר [מן האמונה]" (שם, עמ' 32). הקושי הגדול הוא בתיאולוגיה המתיימרת להסביר את האמונה ולשם כך היא משתמשת בדפוסים ובכלים פילוסופיים ומיישמת אותם על האמונה. בכך היא הופכת עצמה גרוטסקית. [בשעה ש]הפילוסופיה הולכת יותר רחוק, התיאולוגיה יושבת מאופרת בחלונה ומבקשת להעניק מחסדיה, מציעה למכור את קסמיה לפילוסופיה (ח.ו.ר., עמ' 30-31).

קאופמן (1975) הפורש סקירה רחבה על פילוסופים אכסיסטנציאליסטיים, פוסל את קירק. מלבוא בקהל הפילוסופים הרציוניים, בגלל אי-רציונליות זו, שהיא בעיניו חוסר משמעות.

Kierkegaard rashly renounces clear and distinct thinking altogether (p. 18)

בלנשר (1968), המתייחס במיוחד לח.ו.ר., פותח בהבסת הטענה המרכזית של הספר שהיא, לדעתו, "Pointless-absolutely": פעולה (אמונית) שהיא ביסודה 'חסרת מטרה' (מוסרית) היא ממילא

‘חסרת תכלית’ (מוסרית) ולכן – ‘אירציונלית’ (תבונית). זה טיבה של הכרעתו של אברהם לצאת ולשחוט את בנו יצחק. קירק, לדעתו, בהגנתו הנלהבת על אברהם בעקדה, מגיע בסוף דרכו לניהיליזם מוסרי.²⁹

לאחר דחייתה של השכלתנות, כיצד ניתן, אם כך, לדבר על אודות האמונה, להסבירה, לכתוב אודותיה? במקום להציע הנהרה מושגית של מה שאינו נתפס בשכילה, נותן קירק. תיאורים פנומנולוגיים של המאמין הדתי ומבליט את איפיוניו. לעומת זה, דיון המטא שלו, העמוס לעתים במטפורות ובוידויים אישיים, הוא דיון מושגי. הוא מנמק את התחמקותה של האמונה מן השכליות ואת מסקנותיה של התחמקות זו. שאכט (1975) מסביר: אמונה אמנם אינה ניתנת להבהרות שכליות, אך קירק. עורך בעריכה מושגית את הקדמותיה והתנאים הנדרשים לה. הוא מנסה להבהיר את טעמה של האירציונליות שלו. זו מעוגנת בטיבו של אובייקט האמונה שלו (האל באינקרנציו), שאינו ניתן לתפיסה רציונלית. נמצאנו למדים, כי בהעדרם של שיקולים רציונליים באמונה, קירק. מוותר על שורה נכבדה של פרמטרים: אין פילוסופיה. אין תיאולוגיה. אין צידוק. אין טיעונים. אין אפילו הסברים כטעמים. אין קומוניקציה בין-אישית. אין זולת. עדיין אין הוא מגיע עד לעמדתו של טורטיליאנוס: “credo quia absurdum est”, שאצלו האבסורד הוא הסיבה לאמונתו. אצל קירק. האבסורד הוא איפיונה, כפועל יוצא.

מצד שני, אין קירק. מעגן אמונה בחווית שיא אכסטטית חד-פעמית. מיידיות חווייתית, מה שקירק. מכנה ‘מיידיות ראשונית’, שייכת לממד האסתטי ולא לממד הדתי. לכן, אין אצלו חווית שיא אמונית מכוננת (E). קירק. איננו מחליף אי-שכליות במיסטיקה כפי שמתרחש פעמים רבות בתיאולוגיות המוותרות על רציונליות. בין שתי האפשרויות, השכלית-תיאולוגית והא-שכלית, המיסטית, קירק. בוחר בדרך שלישית וחדשה. פנומן האמונה הוא הביטוי המובהק לקיומיות האנושית, קיומיות הקיימת בכל אדם כאשר הוא מצליח ליצור את עצמו כאינדיבידואל. עם כל זה, יש לה לאמונה הקירקגרדית צד משותף, עקרוני עם המיסטיקה: השתיקה (למרות שמיסטיקאים נוצרים מעמיסים דיבורים בתיאורן של חוויות מיסטיות),³⁰ למרות ששתיקתו של אברהם, המאמין הגדול, ושתיקתו של המיסטיקון שונות.

מהו הכוח המריץ אדם לאמונה כאשר זו חסומה מכל שיקול דעת? בין מצבו ה‘נורמלי’ של אדם, למצבו באמונה אין שביל מחבר, אין גשר. כבר ראינו כי “המיצוע הוא רעיון מעוות [חימרי], מין יצור כלאים, אשר היגל סבר כי הוא מסביר את הכל ואף-על-פי-כן הוא נשאר המושג היחידי אותו היגל מעולם לא ניסה להסביר” (ח.ו.ר., עמ’ 42 הע’). תשובתו של קירק. אינה מאחרת לבוא: **לשם כך נדרשת תשוקה. כל תנועה של האינסופי [לאמונה באל] היא תנועה שבתשוקה. אין בכוח הרפלקסיה לחולל תנועה כלשהי (שם, שם, הדגשות במקור).** התשוקה לאינסופי הינה בעלת עוצמה ‘אינסופית’ (קרי: מופלגת). היא הכוח המניע אל האמונה. התשוקה והלהט (פסיה) הם רגשותיו המועצמים של האדם. קירק. מכנה את המעבר לאמונה: “הקפיצה מלאת-ברכה אל הנצח” (שם, עמ’ 43, הע’ (FT, p. 55) “a blessed leap into eternity”

'קפיצה' היא מטפורה המסמנת כוחניות, דינמיות, פעילות אנרגטית חד-פעמית אך גם תעוזה. היא מדלגת מעל מהמורה. מטפורת הקפיצה מזהירה מפני סיכון הכרוך בקפיצה אל האמונה. היא באמת מסוכנת. "ללא סיכון אין אמונה", אומר קירק. (CUP, עמ' 182). אפס להינתק כליל מעגלת השכל, ועל-ידי כך מכל דבר סופי אשר השכל הוא המתווך להשגתו [...]. לנוכח זאת אני [המשורר] תדהמה (ח.ו.ר. עמ' 35).

קירק. מעצים את התעוזה והסיכון אשר בקפיצה לאמונה, שאינה נשלטת על-ידי בקרה כלשהי באמצעות המטפורה של עצימת העיניים, עיני השכל הדיסקורסיבי. כאשר מגיעים לסף, עצם הסיכון הוא המטען של הקפיצה, כחץ המקבל את הדינמיות של מעופו מתנועתה ההפוכה של הקשת. בלשון מושגית קירק. מכנה זאת 'פרדוכס'. זניחתה של צעידה בטוחה, איטית, במהלך דיסקורסיבי. בפרדוכס זה משוקע האינסופי כמגמתו של הקופץ. הוא מוותר על עולמו הסופי, הפרקטי והבטוח, כדי להגיע לאינסופי. זוהי היכולת ("to be capable") המיוחדת הבאה מן 'התשוקה האינסופית שבפנימיותו כיחיד'. הקפיצה המסוכנת יכולה להסתיים בהתמוססות איקרוסית של הכנפיים, בנפילה ושבירה. אכן, "אמונה הינה בדיוק אותה **סתירה** בין התשוקה האינסופית שבפנימיותו של היחיד ואי-הוודאות האובייקטיבית" (CUP, עמ' 182). קירק., כמשוררו של אברהם, מתוודה: "האומץ שלי איננו אומץ של אמונה [...]. את התנועה של האמונה אינני יכול לעשות, אינני יכול לעצום את עיני ולצלול בביטחון גמור לתוך האבסורד" (ח.ו.ר., עמ' 32). הקפיצה אל 'האינסופיות' אשר באמונה כרוכה בויתור על העולם הסופי בשני פניו: הרציונלי והפרקטי. אמונה דורשת טוטליות, לכן אין להחזיק בו זמנית בשני העולמות. הפליאה על הקופץ בעיני המתבונן מתיישבת בכך שהמאמין ביצע קפיצה קודמת, בלתי נראית, אל פנימיותו, אל מה שיכונה מאוחר יותר אל 'קיומיותו האותנטית', ובכך ניתק עצמו מן הסובב.

'הקפיצה אל האמונה', המטבע המפורסמת שטבע קירק., אינה מיידיות ספונטנית כפי שהיא נשמעת. את זו מכנה קירק. 'מיידיות ראשונית' (ב-EO; ב-SLW). אמונה משיגה, וכך יאה לה, רק 'מיידיות משנית'. הצעד הראשון בדרך אל האמונה, אל הקפיצה אליה, הוא צעד של תחושת מחויבות אישית (המימד המוסרי). אדם פותח במודעות למחויבותו, ובנטילת אחריות למישומעם ואיחודם של חייו. הוא מכריע באופן חופשי לייצר בעצמו לעצמו את התעוזה, הכוח, לחשוף את ההתלהבות, הפסיה, המסירות לאל ואהבתו. מתברר לו כי אין דרך רציפה ובטוחה אל האמונה, אל "יחס מוחלט אל המוחלט" (ח.ו.ר., עמ' 56).

פררה (1998) במאמרו על 'הקפיצה אל האמונה', מתייחס בעיקר ל-PF ול-CUP, וחולץ מהם פרמטרים קטועים ל'קפיצה אל האמונה'. אך קפיצה זו, עיקרה בתעוזה ובתנופה ולא בסדרת תכונות פרטניות. עם זאת, אחת מתוך הללו חשובה במיוחד. זה הצירוף של 'חופש והכרח', שמציין פררה. החופש מתבטא בהכרעה החופשית שלוקח הקופץ על עצמו, בשחרור מתוך המסגרות בהן הוא נתון. ההכרח הוא בשלבים המשתלשלים מן ההכרעה, מן הקפיצה. מהלכים אלה, כבר אין באפשרותו לעצור. ההכרח העוקב את 'הקפיצה אל האמונה', מעלה שוב קושייתם של בלנשר, בובר וגולומב שפגשנו: האם אין בקפיצה סיכון של צניחה אל 'ניהיליזם מוסרי' חסר שליטה?

פרק טו. שתיקה

משנעשתה הקפיצה אל האמונה, וננטשה הדרכתם הבטוחה של שיקולי הדעת, מתבהרת טיבה וטעמה של השתיקה. קירק. מקדיש פרק שלם (השלישי והאחרון ב-FT) לבעייתיות של השתיקה שכותרו: 'האם ישנו צידוק מוסרי לשתיקתו של אברהם בפני בני משפחתו, בדרכו לעקדה? תשובתו של הפרק היא, כי אברהם, כאיש האמונה, לא יכול היה לדבר גם לו רצה. ברגע שבחר

בדרך האמונה בחר בסגירות בפני הזולת. הפרק פותח:

האתי בתורת היותו כזה הריהו, שוב, הכללי, הריהו הנגלה, כל מה שבא לידי ביטוי חיצוני ומובן. היחיד [...] הריהו הנסתר [...], חובתו האתית, אפוא, לשלוף את עצמו מתוך חביונותיו ולהיחשף בכללי. כל אימת שהוא מבקש להישאר בחביון נפשו, הריהו חוטא ושרוי בפיתוי היצר, והאופן היחידי שבו יוכל לצאת ממצב של חטא הוא על-ידי שיבטא את עצמו בכללי. [...] הפילוסופיה ההגליאנית קובעת כי אין צידוק לשום חביון, ואין מקום לשום-דבר בלתי-משוער. על קביעה זו מבוססת הדרישה שלה לגילוי, להיחשפות (ח.ו.ר., עמ' 89).³¹

טיילור (1981) מסכם: "The ethical opposes all forms of silence, regardless of motivation" (p. 170). פתיחה זו מסכמת למעשה את האיזומורפיות בין זוגות הניגודים המשתלשלים זה מזה: בקצה אחד עומדות הקטיגוריות הבונות את המוסריות: כלליות, החצנה היחשפות בעולם הבין-סובייקטיבי וביטוי בשפה קומוניקטיבית. בקצה השני עומדות הקטיגוריות של היחידאיות שבחרה באמונה: הפנימיות (מה שייקרא אצלו מאוחר יותר ה'קיומיות'), המבטאת גם את חוסר אפשרותו העקרונית של היחיד לצדק את בחירותיו מוסרית ורציונלית. האמונה מגיעה אל סיפה של השתיקה.

אברהם שותק – אך הוא איננו יכול לדבר. ובכאן מונחות ענות ואימה. כי אם אני בדברי אינני יכול לסבר את אוזן השומע, כי אז, בעצם, אינני מדבר – ולו גם הייתי מדבר יומם ולילה בלא הפוגה. וזהו הדבר אשר קורה את אברהם. יש בידו לדבר על הכל, אך משהו אחד יש אותו הוא איננו יכול לבטא מבלי להעשות בלתי מובן, ומשום כך הוא איננו מדבר (ח.ו.ר., עמ' 128).

מדוע אין אברהם יכול לדבר? מה מתחמק מכל דיבור בחייו? אברהם אינו יכול לדבר, אין שפת אנוש העומדת לו בשעת דחקו. הגם שהיה מצוי בכל לשונות העולם, הגם שאהוביו הבינון גם הם [...] (שם, עמ' 129).

דיבורו של המאמין אודות אמונתו חסר את הפונקציה הקומוניקטיבית, את המובנות הבין-סובייקטיבית. מצב זה הוא מקור ליסורים קשים עבורו. אין זו בחירה בשתיקה. להיפך, היא משתלשלת מן הבחירה באמונה שכבר נעשתה. "הוא יודע את הכאב של מי שאיננו יכול להיעשות מובן לזולתו" (שם, עמ' 87). השתיקה היא הסימן לסגירותו של אביר האמונה בתוך עצמו, את היותו תלוי באחריותו שלו בלבד. "אביר האמונה אין לו אלא לסמוך על עצמו" (שם, עמ' 87). הוא מנוע גם מן ההקלה אשר בצידה האכספרסיבי של הלשון. "ההקלה שבדיבור היא בכך שבאמצעותו אני מתרגם את עצמי בקרב המאזינים, בקרב הקהל" (שם, עמ' 128). אך ביסוד העניין, אין זו שתיקת המיסטיקון שחוויתו אינה יכולה להתלבש במלים. אברהם יכול להסביר את הכרעתו אך לא את טעמה. בכך הוא סגור ומוזר.

כלי הלשון הם מטיבם כלליים. עצם יחידיותו של היחיד, שהיא משכנה של אמונה, אינה ניתנת לתרגום ולכלליות. "כי ברגע שאני מדבר, ברגע שאני מנסה להסביר את עצמי, אני פונה אל הכללי, ומבטא את הכללי במו-פי" (שם, עמ' 64). בעיני זולתו אברהם "מדבר בשפה זרה" (שם, עמ' 135),

שפתו של יחיד. לכן, "אביר האמונה האמיתי הינו בדידות מוחלטת" (שם, עמ' 86). "בהיותו לבד בעולם, הוא נושא על כתפיו אחריות נוראה" (שם, שם). אין הוא יכול להיוועץ אפילו במאמין יחיד אחר. "ואולם אין אביר אמונה אחד יכול להמציא עזרה לרעהו" (שם, עמ' 77). גם בכך רואה קירק. ביטוי לפרדוקס :

אמונה היא-היא אותו פאראדוקס אשר בו נבצר מן היחיד להיעשות מובן על-ידי מישהו זולתו (שם, שם).

הבדידות הסגורה בשתיקה, היא במהותה של האמונה. המאמין, "[ה]ניצב ביחס מוחלט אל המוחלט" (שם, עמ' 127) יכול לדבר רק ב'שפה זרה'. "אין שפת אנוש העומדת לו בשעת דחקו. [...]" הוא מדבר בלשון אלוהית" (שם, עמ' 129). טיילור מסכם : "To speak is to disrupt the privacy that is essential for the proper relationship between Individual and God" (p. 184)

אוונס (1981) מפקפק בקוהרנטיות של שתיקתו של אביר האמונה, כפי שהיא מוצגת ב-FT :

If the message is understandable only to Abraham not merely in the sense that only Abraham happens to hear it [...] but in a radical sense that it is logically impossible to anyone other than Abraham to understand it, then it is not at all clear *what* understanding such a message means. *What* does Abraham understand (p. 145) (author's emphasize).

אוונס מעלה פה ערעור על הקוהרנטיות של חסימת הדיבור של אברהם, מתוך טיעון השפה הפרטית של ויטגנשטיין (ראו ויטגנשטיין, תשנ"ה, 315-243\$). תשובתו מבוססת על תשובתו של קירק. עצמו.

Although he does not understand God's command in the sense that he understands *why* God has asked him to do this (ibid. ibid.) (author's emphasize).

תוכנה של השליחות מובן, ויכול להיות מובן לכל. טעמה אינו יכול להיות גלוי. הוא אינו מובן גם לאברהם עצמו. הקשר עם האל הוא באינטימיות של היחס הנפשי, לא בדיאלוג בר-משמעות. אברהם מציית מתוך נאמנות גרידא, לא מתוך הבנתו. השתיקה יוצאת לאור גם ביחס עם האל עצמו. "אלא שבעולם הזמני אין לאלוהים ולי שפה משותפת" (שם, עמ' 38). בכך נחשפת אמונה דתית מסוג מיוחד : מאמין זה, ביסורי נאמנותו, בהחלטתו ובהתמדתו, נאמן **לעצמו**, לאותנטיות הייחודית של 'היותו'. ככזה הוא **מול** האל, לא בדיאלוג איתו או בקשר אחר איתו. הוא באמת סגור בבדידותו. גם מחויבותו היא בפני האל, לא כלפיו. קירק. מסביר את הקצר בין אברהם וזולתו דרך משל אירוני (כדרכו) :

אילו באמת פנה למישהו כדי להסביר לו עד כמה קשה לו להקריב את יצחק, יצחק שהוא אוהבו יותר מכל דבר בעולם, כי אז אותו אדם היה מניד בראשו בהשתוממות ואומר, "וכי **למה**, אם כן, תקריב אותו?" (שם, עמ' 76).

אין תשובה שבאפשר לתמיהתו של השומע. של כל שומע. עצם הקשר עם האל אינו בדיבור, וכן תיאורו. 'ניסיון' אינו קטגוריה הסברית אצל קירק. (ראו, לדוגמה, ח.ו.ר., עמ' 129, 130). האימה האמיתית, הברורה, אשר בשתיקה (כהכרעה שאינה מוסרית) היא בדחייתו של המוסרי (אשר בעיני קירק. הוא כללי), ובקוצר ידו של הרציונלי לצדקה.

השתיקה היא רשת הפרושה של כוחות האופל [...] ואולם השתיקה היא, כמו כן, ההבנה ההדדית שבין האלוהות לבין היחיד (שם, עמ' 96).

הסיפא, שאינה מוסברת בספר, אמורה להיות ליבו של הקשר בין אדם ואלוה. מעשית, לקיחת הסיכון האמוני מתוך מודעות והכרעה חופשית, היא הפסגה אליה יכול אדם להגיע, סובר קירק.

אליה מגיע הנאמן לאותנטיות של קיומיותו, כפי שהיא בשורשה: יחידאית וסגורה. השתיקה שבאמונה היא מייסרת, אך היא הסימן לגדלות. הוא מתאר אותה בנימה פיוטית: ואולם הוא יודע, כמו כן, כי גבוה מעל כל אלה מתפתל לו משעול נידח, צר ותלול; הוא יודע מה קשה ונורא לאדם להימצא מחוץ לכללי, לעשות את דרכו בלי לפגוש חבר למסע. [כולם יודעים] שהוא משוגע, [...] ואיננו יכול להיעשות מובן לאיש (שם, עמ' 82).

טיילור (1981) המתייחס לשתיקה הקירקגרדית, מסכם:

Rarely has an author so carefully probed the nature and significance of silence [...] in *Fear and Trembling*, however, Kierkegaard's primary concern is faith. [...] He explores the nature of faithful existence. In the course of his inquiry, Johannes discovers that silence is an intrinsic dimension of the life of faith (p. 186).³²

פרק ט. האם אמונה היא טירוף?

מרינו (1987) במאמרו על קירק. שואל: האם ה'אמת' של קירק. וה'אמונה' הדתית שלו אינן אלא אי-שפיות? "Is Madness Truth? Is Fanaticism Faith?" (זה כותר מאמרו). מושגי ה'אמת' וה'אמונה' של קירק. אכן קשורים בקשר אינהרנטי, ומרינו מניח קשר זה (ללא הסברים). שאלותיו מועמדות, ללא ספק, על שאלתו הנוקבת ששואל קירק. את עצמו ב-CUP: "Is Faith Madness?". מרינו בניסוחו, הפך את הסדר התחבירי בניסוח שלו (וכן לאורך המאמר) בין הנושא והנשוא במשפט. היפוך זה הוא משמעותי אכסטנסיונלית, בטווח של מושגים אלה, וביחס ההכלה ביניהם. קונוטטיבית, שאלתו של קירק. נשמעת עניינית, אך זו של מרינו פרובוקטיבית. מרינו עונה בחיוב על שתי שאלותיו. הוא פותח במושג ה'אמת' וטוען כי קירק. מניח תפיסת אמת של תואמות, שהיא היחידה הלגיטימית. לאחר שמתברר למרינו כי קירק. מערב גם מושג אמת אחר, ביזרי ובלתי ניתן להגנה, הרי אי-הקוהרנטיות בתפיסת אמת זו ברורה בעיניו. הוא מסיק אותה מתוך טיעון בן מהלך אחד (שם, עמ' 41).

למעשה, כל פרקו השני בחלק השני של CUP אשר כותרו הוא "Truth is Subjectivity", מציע אלטרנטיבה עקרונית למושג אמת פרופוזיציוני בכלל, והודף את קבלתו, משום שאמת המנותקת מן האני וחיו, היא חסרת סיגניפיקציה, ולכן אינה מעניינת אותי (וכל אינדיבידואל אחר), ולכן – נדחית. "מושג אמת כזהות בין המחשבה והישות אינו אלא הפשטה חימרית" (CUP, עמ' 176). קירק. מציע במקומה 'אמת כסובייקטיביות', המתייחסת לאני הפרטי, ולא לעולם האובייקטיבי שמחוצה לו. הוא נאבק בחשיבה הפילוסופית ובמושג ה'אמת' המסורתי שלה, ובאופן מודע נאבק להנהיג 'אמת כאותנטיות'.³³ מרינו מנסח בבירות את מושג האמת הקירקגרדי, שאינו אובייקטיבי, אינו מתייחס לתכני ההכרה, אלא לרגשות לוחטים המתייחסים למחשבות.

Passion is the Prime Mover [...]

All pathos is concentrated in the individual's relation to his thought, not thought [...] itself [...]

(Marino, 1987, p. 41). Whether or not his guiding thought be a faithful image of impersonal reality, makes no subjective difference (ibid., p. 43).

ערך אמת של מחשבות (או טענות) יכול, לפי מרינו, להיקבע רק על-ידי תכניה הבלתי תלויים של הטענה הנידונה, והתאמתם לעובדות אובייקטיביות. העיקרון הסובייקטיבי של קירק. כרוך באי-שליטה וחוסר בקרה של המכיר את המוכר, אשר הוא לעולם תלוי בעובדות חוץ-אישיות. אבל

קירק, אומר מרינו, מתעקש דווקא על אמת התלויה בו, ב-S.K., האדם הפרטי. יחסו האישי כלפיה הוא ההופך אותה אמיתית בעיניו.

What is my, S.K.'s relation to truth? The answer is not long in coming. 'Subjectivity is truth' (ibid., p. 41) [again changing the order of subject-predicate].

מרינו מעלה ערעור נוסף על מושג האמת של קירק:

Truth is not a property of ideas but the individual's commitment to them (ibid., p. 41).

כאן מעלה מרינו יסוד נוסף של 'האמת האוטנטית': מחויבותו של היחיד, לדעתו, אינה שייכת לאמת, שהיא אפיסטמית בטיבה, אלא לאזור שונה. מעניין כי המרכיב האישי העיקש בכתביו של קירק. כיסוד הקיומיות, וכמכונן אמת של אותנטיות, ברור לו, למרינו, אך הוא רואה בו סממן של טירוף, כאשר משתמשים בו לקביעת אמת או אמונה. אמונה לדעתו אינה אלא האמנה פרופוזיציונית באמיתות תיאולוגיות ותו לא (כ-B בלבד). כל מי שאינו יכול להתמקד באובייקטיבי, במה שאינו תלוי בו עצמו, ומתנה את העובדות החיצוניות בזווית ההסתכלות האישית שלו, תוך עירוב של רגשות מועצמים, יאבד את שליטת הרציונלי לחלוטין. האין קירק. עצמו אומר זאת?

Passion equals subjectivity, inwardness and truth (ibid., p. 42).

מרינו מסכם את המהלך של קירק:

[the result]: Here the incommensurability of madness is to be found (ibid., p. 43).

מרינו נזהר שלא לייחס לס.ק. האיש אי-שפיות (כפי שעשו פרשנים אחרים). הוא רק מדגיש שתפיסת אמת ותפיסת אמונה זו טומנת מלכודת של אי-שפיות מושגית. לשם חיזוק עמדתו מצטט מרינו את דוגמתו הקיצונית של קירק. (CUP, עמ' 179-180) אודות עובד האלילים בכוונת לב מלאה, לעומת ההולך לכנסייה ותפילתו רדודה. שניהם מאמינים שפויים, אך הערכת המטא של קירק. את עמדותיהם גובלת באי-שפיות, לדעת מרינו. קירק. פוסק שעובד האלילים הוא המחזיק באמת (למרות שאלוהיו שקרי), בעוד שהנוצרי (שאלוהיו הוא האמיתי) הוא עובד האל מתוך שקריות. קירק. עצמו שואל את השאלה המתבקשת מהצגתו זו:

היכן נמצאת האמת בעוצמתה? האחד מתפלל מתוך אמיתיות לאל, למרות שהוא עובד אליל; השני מתפלל בשקריות לאל, למרות שהוא עובד את האל הנכון [הנוצרי]. [...] ההסכמה האובייקטיבית משויכת למה שנאמר, ההסכמה הסובייקטיבית לאיך הוא נאמר (CUP, עמ' 180).

אמת ושקר אצל קירק. מתעלמים מיחס הכרתי לתכנים אובייקטיביים וממוקדים ביחס הנפשי אליהם. דוגמה מכרעת זו קושרת את האמת הדתית לאמונה הדתית בכך, שאמונה כמהלך נפשי (F) מכוננת את האמת. מרינו, אכן, שם את אצבעו על הנקודה המרכזית.³⁴

Faith is not a question of his [S.K.'s] relation to G-d, but rather of G-d's relation to dogma [...] (Marino, 1987, p. 49).

לעומת תפיסה ברורה זו של מרינו, של אמונה כהאמנה (B) בדוגמות אודות האל, אשר למרינו אין כל פקפוק בנכונותה, הרי לפנינו:

Kierkegaard never contradicts Climacus' oft repeated claim that faith is a passionate clinging to something objectively uncertain (ibid., p. 47).

לכן, פסק הדין של מרינו: (ibid., p. "madness and truth become [...] indistinguishable") (42). מרינו יוצא, אפוא, מתוך תמונת עולם ברורה, פשוטה ומוצקה: 'אמת' וגם 'אמונה' הינם מושגי יסוד של השיח האפיסטמי בלבד, ונקבעים על-ידי כלליו. קירק. מעביר אותם לתחום

האישי, הבלתי אובייקטיבי, העמוס פסיה לזהות אשר הפרדוכס והאבסורד המיוחסים לו אכן תואמים אותו. הוא לעולם כרוך באי-ודאות אובייקטיבית, כהודאת קירק. עצמו. רגשותו סובייקטיביסטית זו, שלא במקומה, אשר בעיני קירק. הם הציון לשבח של ה'אמת' ושל ה'אמונה' שלו, מעידה, לדעת מרינו, על אי-השפיות של המהלך כולו, מעידה על הפנטיות כעצימת העיניים של האמונה.³⁵ לכן, מסקנתו:

The objective approach to Christianity is not merely doomed it is spiritual suicide (ibid., p. 45).³⁶

This, however, does not spare him from the potentially embarrassing fact that there is a passion in madness that is hard to outstrip (ibid., p. 42).

ב-CUP אכן מזהיר קלימקוס מפני גלישתו של הנוקט אמת סובייקטיבית ואמונה נפשית לאי-שפיות מתוך הסובייקטיביות החד-צדדית והקיצונית, הסגורה של היחיד. הפתרון, לדעתו, אינו בהחלפתה של אמת סובייקטיבית באובייקטיבית, כי זו אינדיפרנטית לאדם החי המכיר אותה, ולכן מועדת לנפילה לאי-שפיות מפחידה יותר הטמונה בהיאחזותו של האדם הנאור באמת כאובייקטיביות, ומנתקת אותו מעצמיותו.³⁷ בכך מטרים קירק. את גלגולו של האדם המודרניסטי, והפוסט-מודרניסטי, המנוכר מעצמו (מרסו *מזר* של קאמי) או לאדם כנושא תפקיד בלבד (*הומו פאבר* של מקס פריש) – האדם-מכונה.³⁸ אך מרינו בשלו:

Again faith [for S.K.] is not *simpliciter*, propositional belief (ibid.) (writer's emphasize).

מהלכו של קירק. אינו אלא: "an ardent irrationality" (ibid., p. 43). אין, אפוא, הבדל בין תוכנה של האמונה הדתית של קירק. ותמונת האמת הקירקגרדית של מרינו. ההבדל הוא בהערכתה הכוללת. מרינו תוקף את תמונתו של קירק. מתוך התמונה הנוקשה של עצמו, ובכך מחמיץ את עיקר חידושו של קירק.

ננסי קרומביין (1981) מנתחת אף היא את הדגם של המאמין הקירקגרדי ושואלת אף היא את שאלת שפיותו, הפעם מנקודת מוצא פסיכולוגית. מסקנתה מתבררת כתמונת התשליל של תמונת מרינו. היא טוענת כי איש האמונה משמש פרדיגמה לאדם בריא בנפשו, לאדם הנורמלי. על-פניה טענה זו נשמעת מוזרה אחרי טענותיהם של מתקיפי קירק., ורמזיו של קירק. עצמו, אולם היא עקבית בטעוניה. היא מנטרלת את הגורם האלוהי, לא מתוך מגמתיות, אבל בעקביות. אין אצלה רמז להתחבטות הנוראה של המאמין הקירקגרדי בין הדתי למוסרי, אין כלל התעמתויות קשות לאדם המתפתח לתוך האמונה. אין קטבים נפשיים, ודאי לא יאוש. אין פרדוכסים. אין אבסורד. איש האמונה הוא, לדעתה (גם אחרי הצהרותיו הפרובוקטיביות של קירק.), אדם הרמוני, שלם עם עצמו, המתפתח לקראת חיי חברה ופוליטיקה בריאים. קרומביין רואה למעשה את המאמין הדתי, אפילו זה של קירק., על רקע האדם המודרני המערבי שלאחר מלחמת העולם השנייה, התלוש והמנוכר, או על רקעו של האדם הפוסט-מודרני, המודע להתנפצותם של כל ערכיו, אשר תלישותו, ניכורו ואף בדידותו מדאיגים אותה יותר מאי-השפיות של המאמין של קירק. למאמין הדתי ישנו קוטב יציב, נעלה, הממשמע את חייו כולם במשמעות אחת מלכדת. לכן, לדעתה, הוא משיג את האחדות האורגנית של עצמיותו. לעומת זאת, חייו של האדם המודרני מפוררים

לפירורים אטומיים מבחינת מישמועם. אמונה דתית, בנוסף, קושרת את זכירת העבר עם הפניה לעתיד לאחדות שאף היא 'אורגנית': "A reunion of and with the wholeness of things" (קרומבין 1981, עמ' 191). מלאות זו היא פר-לינגוויסטית, וכמובן בלתי-פילוסופית. האני ההולך ומתעצב מקבל דרך אמונתו האחדה פנימית, אינטימיות ומשמעותיות (קרומבין, 1981, עמ' 189, 190, 192).

המרכיב שהיא 'שואלת' מתוך המרקם של האמונה הקירקגורדית הוא ה'אינדיבידואליות'. אינדיבידואליות זו היא מכנה 'אמונה' (faith) כמו שעושה גם קירק. לעתים. אצלה הוא רכיב קדם-לשוני, קדם-חברתי וקדם-שכלי של האישיות בתמונת האדם שלה. הוא שרוי בשתיקה. כאן יוצא לאור ההבדל המכריע בינה ובין קירק. קירק. מקפיא את האינדיבידואלי והאוניברסלי בניגודם המושגי והפנומנולוגי. קרומבין מראה את התפתחותו הבריאה (פסיכולוגית) של האחרון דווקא מתוך הראשון. גם אצלה העדיפות החד-משמעית היא לאינדיבידואלי. אך אצל קירק. האוניברסלי הוא המתחם הכולל של כל בני האדם, תמיד כעובדה מחד וכמחויבות מאידך, המאיימת על הפרט. הוא כאינדיבידואל יחיד צריך לקרוע עצמו בכוח איתנים מן החיים הפומביים. אצל קרומבין האינדיבידואליות היא הרכיב היסודי להתחלתי של כל נפש בריאה, אף שסופה להשתלב בחברה ובמטלותיה. אדם בריא יודע לוותר על אינטרס זמני, וזוכה תוך כדי הוויתור ('הקורבן' שלו) בהישג של משמעות רחבה יותר. כך בעיניה ויתורו של אברהם על יצחק, ואיתו על כל תקווה ארצית. בכך זכה ליחס עם האל, ואף קיבל בחזרה גם את יצחק (כמובן שהיא רואה בעקדה סיפור סימלי). אין פרדוכס מתמיד לאורך כל הדרך.³⁹ קרומבין מעמתת את דמותו

של אברהם הקירקגורדי עם דמותו של מרסו בהזר של קאמי. מסקנתה:

Excluded from contextual support of faith [of his own self] by virtue of his confused relation to privacy, Meursault is incapable of recollection or sacrifice and [therefore] ultimately unable to participate in either private or public life (ibid., p.192).

Quite the opposite of Kierkegaard's inwardness and Passion, Meursault's subjectivity is objectified and becomes the universal in which he dwells and to which he grants all authority (ibid., p. 195).

מרסו מייצג סינדרום של האדם המודרניסטי, שחיו פירורים מומנטריים, אובייקטיביים, שאינו מחפש מישמוע מאחד לחיו כולם, בניגוד לאיש האמונה החי בפנימיותו. הדגם לבריאות נפשית אצלה, במפתיע, הוא אברהם בעקדה. אמונה אינה ניתנת להסבר בתוך מסגרת של 'רציונליזם', טוענת קרומבין, אין זה תחומה. היא מעידה על עצמה כשהיא מודגמת בבני-אדם מאמינים. אדישותו של מרסו הביאתו לידי רצח חסר כל טעם, חסר תועלת גם לגביו. פנימיותו ולהטו של אברהם, החזירה את הקורבן, את בנו שעמד להקריב. קרומבין שואלת מונחים רבים מתוך המילון של קירק. למרות זאת, קירק. לא היה מוצא בו את עצמו. היא מכנה את מאמרה "On Faith", ובכל זאת אין בו אל, לא אימננטי ולא טרנסצנדנטי. האבסורד, המצוקה הקיומית, הקרע, היאוש וההשתוקקות של קירק. מנוגדים לתפיסה ההרמוניסטית של מרכזי הנפש אצלה. בהערה החותמת את המאמר (עמ' 246, הע' 17) קרומבין מתייחסת גם למטורף (שמצייר גם קירק. עצמו

ב-CUP) הגדוש רגשות אישיים מועצמים, השואף להיכנס לעולם החברתי, הפומבי, עם ריגושי הגועשים, ואינו יכול להתאזרח בה. מטורף זה הוא היפוכו של מרסו אך חולק איתו מרכיב משותף. הם חיים ברגעיות אטומית. לעומתם המאמין מצרף את כל רגעי חייו למסכת אחדותית ורציפה. קרומבין מאשימה את החברה באי הבחנה יסודית בין איש האמונה ואיש הטירוף הגועש. הדוגמה הגדולה שלה לכך היא סוקרטס שהיה איש אמונה מובהק, עם אישיות מלוכדת ומאמינה, שהיה בכוחו לחדש, לרענן את החברה שבה חי, ואילו האתונאים טעו וראו בו איום לחברתם ה'נאורה'.

מרינו וקרומבין בונים שתי פרשנויות לאמונה אצל קירק. ויחסה לשפיות. הם מציגים את שתי הקצוות שביניהם ניתן למקם את כל היתר. למרות השוני הקיצוני ביניהם הם שותפים בנקודת המוצא. שניהם מחמיצים, עקרונית, את העולם המושגי החדש של קירק. שהעלה לתודעת המתפלסף את קיומיותו של היחיד ויחסה לאמונה. למרות שהם משתמשים במושגיו של קירק, הם יוצאים שניהם מתמונת עולם קדם-אכסיסטנציאלית.

קירק. עצמו מייחס טירוף ('insanity', 'madness') לאביר האמונה שלו, ללא הסברים לטיבו של טירוף זה. קירק. אינו קושר את הטירוף להיבטו המרחיק ראות או המגביה עוף של המאמין, לא לעומק צלילתו בפנימיותו, אלא לחריגות של נאמנותו. אמונה אצלו היא, כזכור, עמידתו של האדם מול המוחלט, שהוא (וכאן הקושי הגדול) יחסו לעצמיותו. קירק. אינו מהסס לייחס את התואר 'משוגע', לדמות הנערצה עליו מכל – אברהם בעקדה בח.ו.ר. שהוא משוגע, אם לדבר בלשון בני אדם, ואינו יכול להעשות מובן לאיש (ח.ו.ר., עמ' 82).

טירופו של אברהם, 'אביר האמונה', הולך ונעשה מובן לאורך הספר. הוא נעוץ בכך שאין למאמין שפה לתרגם בה את יחסו לאל. ניזכר באותו ניד ראש של השומע, האדם ברחוב, את וידויו של אברהם. "יכולים אנו לתאר את בני דורו של אברהם שחיים בו בזו הלשון, [...] סופו שזכה בבן, די והותר ציפה. והנה רוצה הוא להקריב אותו. כלום אינו מטורף? ולו, למצער, יכול היה להמציא טעם כלשהו מדוע רוצה הוא לעשות זאת – לשווא" (שם, עמ' 83). בעיני הרבים אשר אינם יודעים את היחס האינטימי עם האל, ואת היותו היחס הכואב מכל והמחייב מכל, המאמין הנאמן – משוגע. זו מסקנתו של המהלך כולו של ח.ו.ר.

ואברהם אינו יכול לומר יותר מכך, שחיייו הם כספר הנתון מאחורי מסגרת אלוהית, ואשר לעולם לא נעשה רשות הרבים (שם, עמ' 84).
אביר האמונה יש לו את עצמו בלבד, וזהו הנורא שבדבר (שם, עמ' 85).
[הוא] הנו בדידות מוחלטת (שם, עמ' 86).

בהתייחסותם של פרשני קירק. לקשר המושגי בין אמונה וטירוף מתגלה תופעה בלתי מקובלת בפרשנות פילוסופית. מעבר לשאלה האם מושגי 'אמת', 'אמונה' ו'טירוף' קשורים בתפיסתו, מעבר לשאלה האם כתביו מעצבים טיפוס פנומנולוגי של מאמין שאינו שפוי, יש הטוענים כי כתביו של קירק. מעידים על אי-שפיות אישית של יוצרם. אכן, קירק. עצמו מעמיס גם התבטאויות אישיות רגשיות הנראות לעיתים כביטוי למצוקות אישיות. כך ראינו את בלנשר (בסעיף 3). טוען זאת בפסקנות. קירק. מכנה את עצמו ביומניו: "a genius in a market town", דימוי עצמי היכול להתסיס קורא ומבקר השייך לעולם ליברלי, שווינוי ושפוי במובהק. אך קירק., ממשיך את

הרומנטיקאים הגדולים (הרמן הסה, כדוגמה רכה), רואה ב'גאון המטורף' סימן לפיסגה אנושית. 'היוצא מן הכלל', 'החריג', 'המבודד' או 'המקולל' הם דמויות המופת. קירק. יענה לבלנשר שחשוב לעמוד על ההבדל העקרוני בין אי-שפיות של גאונות לאי-שפיות פתולוגית. הראשונה באה בעקבותיה של ראייה עמוקה או גבוהה יותר של המציאות האנושית, והשנייה – של ראייה מעוותת

שאינה יכולה להיחלץ מן הקיבוע שלה ולנסות לראות את ההיבט האחר, כפי שיכולה הראשונה. אין גאונות בלא שגעון השגעון הלז הוא מנת הסבל אשר נועדה לגאון בתוככי הקיום [...] הגאון אינו מגיע לשפה משותפת עם הכללי (שם, עמ' 119).⁴⁰

מקרתי (1978) מציג מהלך פרשני הרואה במצבי הרוח האישיים הקיצוניים שמספר עליהם קירק. (ב-SUD בעיקר, וכן ב-CD) ביטוי למצוקה הקיומית שהוא ער ומודע לה, בעוד שרבים אחרים מתעלמים ממנה. האירוניה, המלנכוליה, הדאגה והיאוש הם ביטוייה של המצוקה הקיומית ואינם ביטוי לאי-שפיות פתולוגית של קירק. האיש.⁴¹ שגיא (2000), כפי שראינו, המציע פרשנות הקושרת את התנסויותיו האישיות של ס.ק. האיש, עם פילוסופיה אכסיסטנציאליסטית והנהרתה, רואה

את ההתנסויות האישיות, וגם הללו הרומזות על אי-שפיות, כבעלות ערך פילוסופי.

His contest with this basic experience [alienation] dictates the orientation of Kierkegaard's philosophy, and even its meaning (Sagi, 2000, p. 19).

מצבי הרוח' של ס.ק. האיש הם בעלי משמעות קיומית.

For someone like Kier. who experience breakdown and disintegration, existence is no more a certainty (ibid., p. 18).

לכן הוא מדבר על "a feeling of ontological insecurity" שהיא תחושה קונקרטית ומצוקה קיומית בעת ובעונה אחת. הוא מדבר גם על ניכור, אך לא על אי-שפיות. חוסר הביטחון האונטולוגי מעוגן בלב הקיומיות. עדיין פתולוגיה פסיכולוגית ומצוקה קיומית, אפילו נוראית, אינן זהות. ההבדל הראשוני והחיצוני הוא בטווח החלות. מצוקה קיומית נושא איתו כל אדם, וכל אדם אותנטי מתעמת או יכול להתעמת איתה באופן מודע. פתולוגיה הינה חריגות אנושית.⁴²

אם נרד לשורשיה של האמונה הקירקגרדית ניווכח לראות כי חריגות אנושית מובנית בה באופן מושגי. קדם-הנחה עיקשת ועקרונית של קירק. היא, כי האמונה הדתית הינה פנומן אנושי יוצא דופן מכל וכל. אמונה דתית קירקגרדית אינה חוויה, האמנה, כוח פנימי או מצב נפש (E, B, F). היא שרויה במבנה האונטי התשתיתי של האינדיבידואל, ומתבטאת בכל אישיותו ובעיקר בתחושת מחויבותו, בנאמנותו לעצמו. ראינו כי בקדם-הנחות אלו מתגלה אי-בהירות בטווח חלותה של האמונה כמושג העשיר והמורכב של קירק. 'אמונה' קיימת בתשתיתו הקיומית של כל אדם כפרט. כל אדם נושא פוטנציאל של אמונה דתית. בפועל, רק מתי מעט מממשים אותו באופן אותנטי. לכן, בפועל, הם חריגים.

פרק ט. אמת ואמונה – סיכום

השאלה המנחה לאורך CUP היא: מה פירושו של דבר להיות נוצרי במסגרת הנצרות? בתשובתו, קושר קירק. את מושג ה'אמת' ומושג ה'אמונה' בקשר מושגי-אינהרנטי, שהוא דו-סיטרי. אמונה אצל קירק., היא ביטוי לקיומיותו של היחיד, ויוצאת לאור בהלכי נפש (F). היא מאולצת למספר

האמנות המציבות את האמיתות הדתיות (B). מן הצד השני, ה'אמת' שאותה בונה קירק. מותנית באמונה כהלך-נפש דווקא.⁴³ קירק. מכיר רק שתי חלופות של תפיסת אמת, המוציאות זו את זו (כפי שראינו בסעיף 7). הראשונה, זו המקובלת מתולדות הפילוסופיה (הספקולטיבית), שהיא אמת של ייצוג, המתייחסת אל מה שמחוץ להכרתו של המכיר ומייצגת אותו בהכרה 'אובייקטיבית' של המכיר. 'אמת אובייקטיבית' היא לעולם בת-ביטוי בלשון. הנָשָא שלה הוא יצור לשוני. עבור חשיבה אובייקטיבית, האמת הופכת להיות אובייקט, משהו אובייקטיבי, והחשיבה צריכה להתרחק אז מן הסובייקט (CUP, עמ' 171).

החלופה השנייה מתבטאת במושג האמת החדש שקירק. מעלה. זו 'אמת כסובייקטיביות', והיא מתייחדת במוצאה, בסובייקטיביות של היחיד כאדם שלם, ולא רק כמכיר. היא באה מתוך חייו של היחיד, ומכוונת למישמועם. למעשה, קירק. ממשיך להחזיק לאורך כל הדרך באותו רעיון ראשוני אודות האמת שהניח כאתגר בתחילת דרכו (ב-1835), שאותו שניסח ביומניו: (כפי שהובא בפרק הראשון): "הדבר המכריע הוא [...] מציאת אמת שהיא אמת בשבילי, מציאת האידיאה שלמענה אוכל לחיות ולמות" (רשימות, I 175, עמ' 53) (תרגום ברגמן). שאלת האמת באיפיונה זה, נשאלת רק על-ידי האדם המודע לקיומיותו. מושג 'אמת' חדש זה רחוק מבהירות מלאה. הנהרתו החלקית בדיון זה היא, אפוא, רקונסטרוקציה מתוך כתביו. מגמתו הגדולה של קירק. היא לחלוץ את 'האמת של הקיומיות'. בכך הוא הפילוסוף הראשון

המתחבט בה, ללא מסורת מושגית, וקשייו ברורים.

הדרך האובייקטיבית חותרת להשגת בטיחות שאותה אין הדרך הסובייקטיבית יכולה להשיג (CUP, עמ' 173).⁴⁴

האמת של היחיד אינה יכולה להציע ודאויות, צידוקים, לתת ערבונו, בטחונו אובייקטיביים. גדולתה היא דווקא ב'אי-ודאותה האובייקטיבית' ('its objective uncertainty'). קירק. מדגים זאת מתוך פרשת סוקרטס ההולך אל מותו מתוך ודאות מלאה בהישארותה של נשמתו לאחר המוות (CUP, עמ' 180). ישנן שתי גישות, אומר קירק. (שם, שם), לבעיית אלמותה של הנשמה. הראשונה, המקובלת, היא דרך של חיפוש הוכחות רציונליות קונקלוסיביות. את העוסקים בכך מכנה קירק. 'בעלי שלוש ההוכחות'. סוקרטס חי ומת בדרך השניה. לא היתה לו, ואף לא חיפש, הוכחה חותכת ולו אחת. הוא 'שיער' שזו האמת. הוא מת על השערה זו. "If there is an immortality" (ibid., ibid.). "On this 'if' he risks his entire life" על אותו 'אם', אותה אפשרות, שהיא אי-ודאות אובייקטיבית, מהמר סוקרטס את חייו, בשעה ש'בעל שלוש ההוכחות' החותכות אינו מוכן למות על ודאותו. הן, אם כך, 'הוכחות מתות' "They are dead to spirit and enthusiasm". לעומתן, "האמת הנצחית מתייחסת ליחיד של הקיומיות" (שם, שם).⁴⁵

קירק. מגייס עבור האמת הסובייקטיבית אותן תכונות שייחד לאמונה הדתית. סוקרטס הלך אל מותו מתוך בטחון סובייקטיבי מלא. מתוך התלהבות שנבעה מפנימיותו שאינה חשופה לזולת, מתוך השלמה מלאה עם עצמו. בכך הוא עומד בפני סיכון. קירק. מודע לסיכון אשר באימוצן של אמיתות שהן סובייקטיביות בלבד, וכן גם טעמיהן וסבירותן. אך כך עשה סוקרטס. גם לאברהם הצועד לעקדה, לפי קירק. (כפי שהוסבר בסעיף השני), אין ודאות. הוא מקבל עליו אפילו סתירה

לוגית כאמת, הוא מקבלה, לדעת קירק, „משום שזו אמת חייו. בכך מועברות תכונותיה החריגות של האמונה הקירקגרדית למושג 'האמת כסובייקטיביות' שלו. מועברים אליה הפרדוכסליות וההעזה של לקיחת סיכונים.

קירק. מנסה למצוא קריטריון מבחין בין פנימיות מועצמת ושיגעון פתולוגי. היחיד של הקיומיות הוא בעל פנימיות עשירה דיה להזין את נהיותיו ותשוקתו. אין הוא תלוי בעולם החיצוני, אך הוא יודע להבחין בין פנימיותו לבין העולם הסובב. המטורף החולני, שאינו בעל פנימיות כה עשירה, תולה את נהיותיו ותשוקותיו באופן דון-קישוטי על עצמים ועל אידיאות חיצוניים ומתמכר להם. נקודת הכובד של האמת כסובייקטיביות היא למעשה הקיומיות. לגביה מתנסח קירק. באופן תמוה.

אי ודאות אובייקטיבית, המאומצת בעצמה, בתהליך תואם של הפנימיות הנלהבת ביותר, היא האמת. האמת הגבוהה ביותר שהיא בת-השגה בשביל היחיד של הקיומיות [...] הגדרה זו של האמת, הריהי שקולה לאמונה (שם, עמ' 182).

לקראת סופו של הדיון באמת, ופרישת תכונותיה, נמצאת היא שקולה לאמונה. הן מגלות אותם איפיוני יסוד, שעיקרם המסר הרלוונטי ליחיד עצמו בקיומיותו, המאומץ על ידו בלהט, והמתעלם מאי-ודאויות סובייקטיביות. ההשוואה בין עובד האלילים בלהט, לבין עובד האל הנוצרי האדיש (CUP, עמ' 179-180) הראתה עימות בין שתי תפיסות האמת: האובייקטיבית לעומת הסובייקטיבית. קירק, כזכור, הכריע לטובת האחרונה. מהו ההבדל בין אמת ואמונה? אמונה היא הכח הנפשי הפנימי, התשוקה, וההתכוונות (לאינסופי) מתוך להט. האמת פונה אל מה שמחוץ לפנימיותו של היחיד, ומעריכה אותו לפי הקריטריון של האמונה. בכך מותנית היא באמונה כשלב המקדים שלה. בשלב הבשל פונה האמת אל היחיד (הסובייקט) שהוא מקורה, מעריכה אותו ממבט-על, ושואלת את שאלת הישרה והכנות של אמונתו, של פנימיותו. בכך היא הופכת לאמת של אותנטיות.

מרפי (1969) במאמרו על "האמת היא סובייקטיביות" של קירק, מדגיש כי אין לשפוט את תפיסת האמת של קירק. מתוך העמדה החיצונית המקובלת עלינו, מתוך אמת אובייקטיבית. קירק. מבצע היסט אל מערך שונה לחלוטין. "The point of the whole discussion of truth as 'subjectivity' is to recommend this change of reference" (p. 85) קירק. דרך הבחנה לשונית בין 'להיות באמת' לבין 'לנפס את האמת'. "To be 'in the truth' [Kier's expression] is not to possess this truth" (ibid., p. 97) אמת כזו אין לה נגישות אל תכנים אובייקטיביים ואין לה חריצות על אודותיהם. היא מבטאה את הקיומיות האישית. אמת סובייקטיבית כזו סוחפת איתה אמיתות אובייקטיביות ללא הבחנה, ומחמיצה, לדעתו, את העיקר שבו היא עצמה תלויה. היא מחמיצה את קיומו הריאלי, החיצוני, האובייקטיבי של האל. הנצרות הסובייקטיביסטית של קירק, טוען מרפי, מאולצת לקיומו הריאלי-אובייקטיבי של אובייקט אחד לפחות, החשוב מכולם – האל. אליו צריכות ההאמונות והאמיתות הסובייקטיביות להיות מופנות.

הוא המאבטח הגדול של הקוהרנטיות של המערכת כולה, של יציבותה המושגית. אמת במסגרת סובייקטיבית שבה מעמד האל מעוגן בסובייקטיביות ונתמך על ידה, מפילה, לדעת מרפי, את הקיומיות עצמה כקיומיות דתית. אזהרותיו המטפוריות של קירק. (ב-CUP) מהעצמת (ראיפיקציה) האל ידועות. 'אלוהים איננו שוטר'. או: 'אלוהים איננו ציפור גדולה על חומת העיר'. כלומר, אין האל בפשיטות עצם חיצוני. הוא נודע בפנימיות האדם בלבד. אך מרפי טוען שגם אם המאמין של הקיומיות יודע את **המקור** לאמונתו, שהיא קיומיותו האישית, אין הוא יודע את טיבה ו**תכליתה**: למען מי הוא מוותר, למען עצמיותו? בפני מי הוא עומד, כמוחלט, בפני עצמו? זה טיעון שאני מוצאת אותו מכריע. בתוך כתביו של קירק, עד לכתבים הכריסטולוגיים, אנו מוצאים התנדנדות קבועה בין דיבורים על-אודות אל קיים, טרנסצנדנטלי, לבין אל אימננטי המלווים במצוקה נפשית הנגרמת מאי-ודאות זו. בח.ו.ר., שם מתבקש האל במיוחד, אנו שומעים: "אלוהים הוא זה אשר תובע אהבה מוחלטת" (שם, עמ' 79). אך אין שומעים את קולו, את דיבורו של האל. האל, שהוא הפרטנר היחידי שמולו עומד היחיד 'ביחס מוחלט אל המוחלט', שיש לו 'יחס פרטי לקדוש' (שם, עמ' 85), אינו עונה.

[ב]פניה אל עצמו, הוא ממילא פונה אל האל (CA, עמ' 107).
אלא שבעולם הזמני אין לאלוהים ולי שפה משותפת (ח.ו.ר., עמ' 33).

מעמדו האונטי של האל הטרנסצנדנטי אינו ברור אצל קירק. עד לכתבים האחרונים הכריסטולוגיים, שם עומד האל-אדם מול היחיד. קירק. משליך את התבונה ובעקבותיה את התיאולוגיה מן הדיון כולו, בדיוק בצומת מוקשה זה שבו תיאולוגיה, ולו מינימלית, מתבקשת לשמירת הקוהרנטיות של שיח הקיומיות שלו. המאמין הקירקגרדי יוצא מקיומיותו וחוזר אליה. זה היסוד החדש. השאלה הפרשנית חוזרת במשנה תוקף עכשיו: האם במסגרת עמדת יסוד אכסיסטנטציאליסטית ניתן לבסס אמונה דתית, המניחה אל-מול-אדם? 'סיזיפוס' של קאמי עונה לקירק. בדיוק בנקודה זו, כפי שיתברר בפרק הבא. פרידריך שליירמאכר ופול טיליך, מבצעים, כל אחד, רדוקציה של האל לקיום האנושי. קירק. אינו מוכן לכך, אך גם אינו מציע עמדה נגדית. לכן קושייתו של מרפי אינה באה על פתרונה. פרשנים גדולים (אלרוד 1975 ו-1981; טיילור 1975 ו-1980; שראג 1975 ו-1983) של קירק. רואים את עמדתו בשלמותה כקוהרנטית, כאשר הקיומיות היא העיקר והיא החידוש של קירק. ובה צריך להתמקד ולא ללחוץ על הנקודה הדתית כעצמאית. גרליק (1965, עמ' 59) מנתח את CUP ומראה שהסובייקטיביות המודגשת שלו מביאה, בסופו של דבר, לעמדה אנטי-נוצרית, המרוכזת באני ולא באל (ראו שגיאת שני"ב, עמ' 128). שאלתם של המבקרים האנליטיקאים (מרפי) חוזרת למקומה. גם אם התיאור הפנומנולוגי של היחיד בקיומיותו, כעומד בפני המוחלט, יכול להיות תיאור הרחוק מקונסיסטנטיות (הפרדוקס) וקוהרנטיות (הרב-ממדיות), כיוון שהאדם האונטנטי, ככזה, אינו קונסיסטנטנטי ואינו קוהרנטי, הרי לא כן מבנה-העל ההסברי של המערך כולו. ברמה זו נתבע קירק.

כפילוסוף, לקונסיסטנטיות וקוהרנטיות. הקושי היוצא לאור במספר מפרקים של מערך זה אינו בשימוש החוזר ונשנה במושג ה'פרדוקס', אלא במושג ה'אל', הנשאר עמום.

פרק י. העקדה: חז"ל לעומת קירקגור

חז"ל, כפי שראינו (בפרק ד) מרבים לעסוק בפרשת אברהם בעקדה. קירק. מקדיש לו את ספרו FT, ומציג בו את אברהם בעקדה כפרדיגמה לאמונה.¹ למרות ההבדלים בעולמם הרוחני של המועמדים להשוואה זו וההבדלים במרחב השיח שלהם, ניתן למצוא גם נקודות שיתוף. חז"ל רואים את דרכו של אברהם אל האמונה כדרכו של 'יחיד בייחודיותו', העומד מנגד לכל יתר באי עולם, ואף נרדף על ידם בשל אמונתו. הוא המאמין האחד בא-ל האחד. זו משמעותו של 'אברהם העברי'. עבור קירק., כפי שהעניין בולט ב-FT, אמונה ככזו היא רק אמונתו של 'יחיד בייחודיותו', העומד בניגוד לחברה הסובבת. בשתי פרשנויות אלו מוצב המאמין, באופן מפוכח, מול האמת שלו, ומכוחה הוא נתבע להיות נאמן לה, בכל מצב ומול כל קושי. בכך הם בונים קשר מושגי-פנימי בין 'אמת', 'אמונה' ו'נאמנות'. אצל חז"ל אין ה'אמונה' מהווה גורם מכונן ב'אמת' כאצל קירק. אלא כמאפשרת את ההיאחזות בה. חז"ל וקירק. רואים מעמדות תצפית שונות באברהם ההולך לעקדת בנו דמות בודדה הסגורה בפני כל קשר אנושי. אין כל אפשרות של דיבור, של שיתוף או השתתפות בין אברהם ההולך לעקדה לבין אדם מחוצה לה. ההליכה לעקדה והעקדה עצמה מתרחשות באזור שומם מאדם. אברהם אינו מדבר, גם לא אל אלוהיו. תיאור זה שלהם הולך בעקבות המקראות, ומקבל אצלם מימד נוסף.

חז"ל מכנים אותו 'האחד' (עפ"י ישעיה נא, ב), וקירק. יכנהו 'יוצא הדופן'. כבר בכך ניתנה

רמיזה על ההבדל בין המאמין החז"לי ובין הרומנטיקון הבודד.

חז"ל וקירק. מדגישים את החופש המלא של אברהם בהכרעה ללכת לעקדה. בכל רגע יכול הוא להכריע האם להמשיך בדרכו או לחזור. הוויתור המודע על היקר מכל, ברור אצל שניהם. בצורות שונות משגבים הם את אברהם הזקן ההולך לעקוד את בנו. זו הגדלות האמיתית של אנוש כאנוש, אצל שניהם. חז"ל יאמרו שזו פסגתה של האמונה הנאמנת בא-ל. עיקרה של הייחודיות שלהם היא בתביעתה לטוטליות. זו נושאת תביעה למחויבות הראשונה והאחרונה בעיני המאמין. גם המאמין של חז"ל וגם המאמין של קירק., באמונה הבודדה מבטאים את הייחודיות האנושית היסודית שאליה יכול להגיע אדם. עד כאן היסודות המשותפים. מכאן ואילך הולכים ונפתחים ההבדלים.²

ההבדל הראשון הוא בתיאור הפנומנולוגי המתקבל מכל אחת מן החטיבות הפרשניות הללו. אביר האמונה של קירק. מתלבט לאורך כל הדרך באופן קשה ונוקב, בינו לבין עצמו. גם בסגירותו הוא רואה בבהירות ובחדות את העמדה המנוגדת, זו הדוחה מכל וכל את מעשה העקדה. הוא אביר אמונה לא רק משום הוויתור המופלג ביותר שידוע המין האנושי לצייר, אלא גם משום שהוא מודע לצו מוסרי בסיסי ואוניברסלי שהוא משהה. ההכרעה של האמונה ושל מעשה העקדה

מלווה אי ודאות (אובייקטיבית) עקרונית המלווה אותו לאורך כל דרך העקדה. מכאן הגודש הרגשי של חיל ורעדה, של אימה מפני הכרעה לצד האחד ונטישת הצד האחר. זו אמונה השרויה במצב מתמיד של קונפליקט שאינו בר התרה. קירק. מכנה קונפליקט זה 'פרדוקס', כפי שהתברר, אשר גם הוא, כפרדוקס הלוגי, אינו בר-התרה. מרכז הכובד של התמונה הפנומנולוגית הוא המצב של אי-הכרעה המלווה באי-ודאות. אביר האמונה שותק. הוא זר ומוזר בעיני כל. גם בכך מתגלה המצוקה של חוסר מוצא. הנחמה באה ממקום בלתי צפוי ודווקא בלב הכאב. הוא מאמין – באופן פרדוקסלי – גם בכך שיצחק יוקרב וגם בכך שיצחק יוחזר לו. האמונה, מתברר, דורשת שחרור מכבלי השכל, השוקל והמבקר. אמונה עוברת את השכל, היא מעליו. במקומה עליו לגייס פתוס, להט מועצם שאינו כפוף לחוקי השכל, ולעתים נוגד אותו (סעיפים 5, 6). בכך הוא מנתק שיח סביר עם האחר, הוא יוצא הדופן. אמונתו אינה מובנת גם לעצמו. מכאן האבסורד, הפרדוקס, מכאן ה'קפיצה' אל האמונה. פרדוקס, כידוע, אינו מרתיע את קירק. הוא משמש גם כמסגרת של האמונה וגם כבריח התיכון שלה. התמונה הפנומנולוגית של המאמין הקירקגרדי מציגה מאמין המתמקד בעצמו בלבד. תשומת ליבו, רגשותיו, מרוכזים כולם באני הסגור שלו. גם משום כך הוא מרוחק ומנותק מזולתו. הוא האוטוריטה היחידה של עצמו. הנאמנות שלו לאל מוצאת עצמה נאמנות לעצמיותו האותנטית, ל'קיומיותו' שלו.

חז"ל מציגים תמונה פנומנולוגית שונה מעיקרה של אברהם בעקדה. תכונתו הבולטת היא בנחישותו לצאת ולפעול על פי הצו האלוקי, משום שזה צו אלוקי: "וישכם אברהם בבקר" – שזריזין מקדימים למצוות". הצו מורה על פעולה שקשייה קשים מנשוא. יחד עם בנו, יצחק ("אשר אהבת") הוא עומד לשחוט את כל עתידו, את כל צאצאיו, שהובטחו לו על-ידי האלוקים עצמו. אין לו היסוסים. הוא עושה את כל ההכנות ויוצא לדרך עם בנו. מרכז הכובד בתמונה הפנומנולוגית הזו הוא בכך שאין לו ספיקות במקורה האלוקי של הקריאה אליו: "קח נא... ולך לך" (בראשית כב, ב). חז"ל מדגישים: "נביא את ואין את אסטרולוגוס". נביא הוא אדם שיש לו ודאות מלאה במקורה האלוקי של נבואתו ובאמיתות תכניה, לפי חז"ל. הקשר הנבואי הוא ישיר, ונהיר בין השניים: הנביא ואלוקיו. הבעיה הקירקגרדית של אפשרות הטעות בשמיעה האמינה אינה עולה.³ הנבואה אצל חז"ל אינה הלך-נפש סובייקטיבי, אלא עובדה. עובדה הנושאת את ודאותה בה עצמה. נופלת גם בעיית הציות של אברהם לצו מתוך דילמה מוסרית. לאברהם של חז"ל אין דפוס מוסר אלטרנטיביים. אלוקיו של אברהם הוא גם מקור הצדק והטוב (גם בעיני אברהם עצמו), גם כאשר אין טובו וצדקו נראים בעולם הגלוי. אברהם החז"לי אינו אכול בספקות המכרסמים אותו, אך הוא חשוף לפיתויי יצרו ('השטן'), אשר בפיו טענות כבדות נגד ההליכה לעקדה ובתוכן 'שפיכות דמים'. גם בפי 'השטן' (היצר) אין טענה זו נטענת מכוחו של מוסר הומני-אלטרנטיבי, אלא מכוח

הא-ל עצמו, אשר למחר יבוא ויטען כנגד העוקד: "שופך דם את חייב ששפכת דמו של בנך" (בר"ר נ, ד). אברהם אצל חז"ל הוא אדם טיטני, בולט בעוצמתו. אין הוא זונח את בהירות הדעת, אם כי זו דעת המודעת לגבולותיה בפני הא-ל. הוא מתעמת עם הפקודה לציית בכל נוראותה העכשווית ושותק עם עצמו. הכרעתו היא כי הדעת אינה המכוונת, בזמן העקדה. עתה נתבעת נאמנות עירומה לא-ל, מתוך אהבתו. בהכרעה סופית זו, הוא ממשיך בדרכו, ומגלה את יצחק. בעייתו הנוראה היחידה היא עצם הוויתור על בנו יצחק, ויתור שאין לו תמורה. ויתור גם מתוך אהבת אב וגם מתקוותו לקיומו של הזרע, שהוא עתידו שניתן לו בהבטחת הא-ל. המבטיח הנאמן עליו, מצווה עליו עתה לקטוע במו ידיו הבטחה זו. אין הוא יכול לנחם את עצמו בתקוות שווא פרדוכסליות. הגזירה נחתמה. את הספקות והקושיות העולים בדעתו של האב הזקן הצועד עם בנו לעקדה, הוא מזהה כפיתוי יצרו. הוא יודע שאין להתפלמס עם היצר. אברהם נשאר עם הכאב שאין לו כל נחמה, אך לא עם ספקות המלווים בחיל ורעדה, לפי חז"ל, וממשיך עם הכאב ועם יצחק בהשתקת היצר, בהשתקת כלי השכילה. יצחק של חז"ל איננו ילד קטן ותמים כיצחק הקירקגרדי (לפי חשבון השנים שעורכים חז"ל בעקבות הפסוקים) הוא בן 37 שנים, אדם בוגר ובר-דעת, והוא מתוודע למצב: "וילכו שניהם יחדו" (בראשית כב, ו, ח). הוא יודע שהוא הקורבן, ומקבל זאת על עצמו במסירות נפש. ההליכה לעקדה מתקדמת עתה כהליכה בשניים. היא הליכה מתוך ביטחון, ואפילו – בחגיגות.

קושיותיו של אברהם החז"לי על העקדה הן בעיניו רגעי נפילתו. החלטתו היא פסגתו כמאמין. ערעוריו של אברהם הקירקגרדי הם עילוי המוסרי, הם ביטוי למצבו הקיומי של המאמין, וכך גם החיל והרעדה שילוו אותו. לא העקדה היא פסגתו כמאמין, אלא ההליכה רצופת הספקות אליה, היא הביטוי לאותנטיות של קיומיותו אצל קירק.

אברהם של חז"ל כבר ניכר בתחילת דרכו. את עצמאותו הבודדה רכש לו כבר ביציאתו לדרך האמונה. הוא זר בחברות בני האדם אשר סביבו, גם כאשר הוא מנהיג. אין הוא תלוי באדם זולתו, לא באישוריו של יחיד זולתו. לא של ציבור. הוא זכה לקשר הישיר עם אלוקיו וזה – אינו נזקק לתמיכות נוספות. קשר זה הוא חייו. הוא אינו מועמד להשוואה עם גיבור טראגי. מה תוסיף לו נחמת ידיד ורע כאשר בנו איננו? במה תוכל תמיכת ציבור מעריץ ותומך לרפדו, כאשר בנו היחיד ועמו עתידו אבדו בידיו שלו? מה מינו יהלוך אם ינודו לו או יבוזו לו? אין ולא יהיה לו צורך לבטא את עצמו. מה יבטא, ובפני מי? עתה הוא זה המאפס את עצמו, שותק וממשיך בדרך. הקושיה הגדולה שלו, אצל חז"ל, ממוקדת באי-הקונסיסטנטיות בדבר הא-ל. אלוקיו הוא תבוני, הוא 'א-ל נאמן'. קושיה זו אין הוא מקשה אלא רק לאחר שהסתיימה פרשת העקדה והא-ל מופיע אליו בשנית. מן העבר השני, שתיקתו של אביר האמונה הקירקגרדי היא שתיקה רועמת. הוא מבכה

ללא הפסק את חסימת האפשרות לחיבור פתוח עם בני אדם. אברהם של חז"ל, למרות יסוריו, הוא אדם המקרין עוצמה. נחוש בהחלטתו הוא ממשיך בדרך אחרי שגבר על השטן שרוקן כבר את כל טענותיו. הוא מרוכז עתה באלוקיו ובחובתו כלפיו. אינו מתעסק בעצמו או בעצמיותו. נאמנותו אינה מתבטאת בנאמנות לעצמו, אלא בנאמנות לאלוקיו.

ההבדל הגדול ביניהם הוא במפה האונטית הרחבה העומדת ברקעה של התמונה הפנומנולוגית. אלוקיו של אברהם החז"ל הוא א-ל ודאי, טרנסצנדנטי ויציב במעגלו של המאמין. אין עמימות ביחס לקיומו ולטיבו היסודי. הוא א-ל פרסונלי, ולעתים נגיש אפילו באינטימיות. לא עכשיו בעקדה. אלוקיו של אברהם הקירקגריי אינו מופיע כלל ב-FT. הוא פשוט אינו נשמע. הוא מונח כהנחת רקע. קירק. טוען בספריו הבאים (ביחוד ב-PF וב-CUP) לפרסונליות הסובייקטיבית של הא-ל שלו ובכך מקרבו לקליטת האדם. אך שם הוא כבר מתכוון לאל שהתגשם באדם, ולא לאל זה שהוא מקורו של הצו, מבראשית. זה שמופיע ב-FT מופיע דרך הפריזמה של המאמין.

הבדל עקרוני נוסף בין חז"ל לקירק. הוא הבדל הרמנויטי המתבטא בטווח הסיפור של העקדה. קירק. מחליט ומבליט את הכרעתו לקטוע את סיפור העקדה לשלושת ימי ההליכה בלבד. בכך הוא תולש את שלושת הימים האלה מן הקונטקסט והקוטכס של הסיפור המקראי ומתמקד במה שהוא מכנה 'ההתחלה' ('the beginning') בלבד. סיורו של הסיפור – סיורו הטוב, תהפוך אותו בעיני קירק. למעשה רדוד, עם סוף רצוי ומספק המטשטש את נוראותיה של העקדה, את המצוקה הקיומית שהיא נושאת בתוכה.

הכל לומדים את סיפור אברהם באופן אחר. מהללים את חסדו של אלוהים על שהעניק לאברהם את יצחק שנית. כל העניין לא היה אלא מבחן [...] וכל המעשה מסתיים באותה מהירות בה המלה [מבחן] נאמרת. כיצד עולה אדם על סוס מעופף, באותו רגע הוא כבר בהר המוריה, באותו רגע הוא כבר רואה את האיל [...] (ח.ו.ר. עמ' 54).

הדחיסות שהוא דוחס את סיפור העקדה המקראי לשלושת ימי ההליכה, חשובה במיוחד להבנתה של האמונה שלו. גם מכך נובעת הפרדוקסליות והאימה שבה. חז"ל בונים את פרשנותם בכיוון הפוך. נוסף להרחבתו של כל רמז במקטע הצר של תיאור ההליכה והעקדה במקרא, הם מרחיבים את היריעה של סיפור העקדה לכל אורכם של חיי אברהם המאמין. התמונה המתקבלת נושאת משמעות שונה וחדשה. ר' יוחנן משום ר' יוסי בן זימרא מפרש (בסנהדרין פט, ב) את פסוק הפתיחה במקרא: "ויהי אֶחָד הדברים האלה" (בראשית כב, א). אחר מה? אחר קיטרוגו של שטן" (ראו שם). לצו האלוהי לאברהם קדם הקיטרוג השטני. זה מתקשר למדרש העוקב (שם) של ר' שמעון בר אבא הדורש את הפסוק הבא: "והאלקים נִסָּה... קח נֶאֱ" (שם ב, ג) המבהיר כיצד משמשת העקדה, הניסיון הקשה, תמיכה בא-ל המצווה עצמו. ניסיון העקדה נמנה כניסיון העשירי והאחרון, אצל חז"ל, אחרי תשעת קודמיו, בהם עמד אברהם (לפי המשנה באבות ה, ד). העקדה אצל חז"ל ממשיכה לתת פירות הרבה אחרי סיומה, הרבה מעבר למקומה. דרך דיוקי לשון ודרישתם, רואים חז"ל את היפוך הווקטור העקרוני, המאפיין אמונה במצב השיא שלה שהעקדה

היא דוגמתו הגדולה. זו תלותו של הא-ל, המנהיג, באדם שיצדק אותו ויפרסמו בעולם האנושי דרך נאמנותו. בכך 'מתקשטת מידת הדין' שלו. 'ניסיון' אצל חז"ל אינו מושג מזולזל, כמעט חסר-מובן כמו אצל קירק. אצל חז"ל הוא הופך לאבן-פינה תיאולוגית. הוא אינו מתכוון לפסק דין, אינו עונש ואינו גמול. הוא תמיכתו של המאמין-הנאמן, המנוסה, באלוקיו המנסה. אחר העקדה אין השמים חתומים. האלוקים עונה לאברהם שהתנסה. יש צידוק עתה. אברהם עתה הוא אב. אדם חדש שאין דומה לו. כל היתר הם בניו.

פרק יא. נאמנותו של המאמין: המהר"ל מול קירקגור

השוואה בין המהר"ל וקירקגור לנושא האמונה, שהוא מרכזי אצל שניהם, יש בה צד מטעה, כמובן. כל אחד מהם מעוגן בעולם רעיוני שונה לחלוטין ודן במסגרותיה של שפה שונה. זאת גם על רקע השוני הסוציו-היסטורי והמרחב התרבותי שבו חיו. אין בכוונתי להעמיד מודלים לשם השוואה, כיוון שהמרכיב האישי הוא בעל חשיבות מכרעת ב'אמונה' אצל שניהם, גם לא לבנות שני טיפוסים פנומנולוגיים לשם השוואה שיהיו רחוקים מאד זה מזה. לעומת זאת, חשיפה מאותרת של מרכיבים מקבילים ונוגדים הינה מאלפת, לחידוד המיוחדות של כל אחד מעולמות אלה.¹

המהר"ל וקירק, כל אחד במרחב ההתפלספות שלו, הינם ללא ספק יוצרים המצטיינים במקוריות רבה על רקע המסורת ההגותית שבה הם נטועים, אך עמדתם המוצהרת כלפיה נוגדת. המהר"ל רואה עצמו כמפרשם של חז"ל בלבד. זאת הוא חוזר ומדגיש בכתביו. פגשנו את הצהרתו בהקדמתו *לתיבות עולם*: "ואין כוונתנו רק לחבר המאמרים ולצרף דברי חכמים [חז"ל] לא זולת כלל". עדות נוספת היא חיבורו הגדול *פירושי אגדות*, שהוא פירוש על האגדות של התלמוד הבבלי, לפי סדר המסכתות (רק חלקים ממנו הגיעו לידינו). קירק, לעומת זאת, פותח ומתקדם במחאה מוצהרת כנגד כל 'שיטה' פילוסופית-ספקולטיבית כפי שהכיר אצל הפילוסופים קודמיו, וטוען לנקודת מוצא חדשה ולמהלך חדש (גם כאשר הוא משתמש ברעיונות של קודמיו).

המהר"ל וקירק. שניהם מציבים את האדם היחיד כציר המרכזי של הדתיות, דווקא משום שהוא נושא של האמונה, של אפשרותה, של מהלכיה. היחיד המאמין אצל שניהם, הוא במובן ייחודי (ושונה) הנושא את אלוקיו באמונתו ולא ההיפך, כמקובל. המאמין של המהר"ל מכניס לבריאה כולה, המאמין של קירק. מכניסו לעולמו של האני. שתי תפיסות אמונה אלו, עם כל השוני הרב אשר ביניהן, עומסות על המאמין שלהן משימה הנראית מעבר לכוחות אנוש. בכך ייחודיותם. קירק. המתנדנד בין הטרנסצנדנטיות והאימננטיות של האל שלו (בכתביו הפסיכודונימיים),

מראה שהמאמין סוגר את אלוהיו במעגל היחידאיות שלו בלבד. זה הטופוס. הוא מצוי בבריאה ונוכח בה בכל מקום. אך באופן ישיר אין הוא שם. ורק כאשר היחיד פונה לעצמו הפנימי שלו [...] יכול הוא לראות את האל (CUP, 218).
אם האל יכנס לעולם יהיה זה עבור היחיד המיוחד (יומנים X3A 659, n.d.).
ב"נתיב האמונה" מראה המהר"ל כי האדם עצמו כולל את העולם כולו:

וכבר אמרנו למעלה כי האדם בפרט הוא כלול מכל ג' עולמות ובשביל כך הוא מחבר את פלם (שם, ג).

האמונה, עם כל שונותה אצל כל אחד מהם, מאפשרת אך גם מאלצת תמונה כזו. האל נחשף בתוך מעגל הקיומיות של היחיד, גם כאשר הוא טרנסצנדנטי ובלתי תלוי. האני נושא היטל חבוי שלו. לכן הפניה אל החקר העצמי האותנטי היא כה מכריעה. שניהם תובעים אותה כצעד ראשוני.

אצל שניהם אין המאמין סובייקט מכיר העומד מול אובייקט מוכר, כבמסורת הפילוסופית. קירק. דוחה את הפילוסופיה שהכיר ומעלה את קיומיותו של היחיד כקרקעה של האמונה. המהר"ל, כפי שראינו, דוחה, בהקדמה השניה *לעבודת ה'*, פילוסופיה מכל וכל. אצל שניהם פילוסופיה היא מופשטת, ספקולטיבית ומנותקת מן האדם. שניהם דוחים שיקולים ארגומנטטיביים לקיומו של האל, לאופיו או לצידוקו (ניזכר באדם בעל שלוש ההוכחות של קירק). המהר"ל וגם קירק. רואים בסובייקט של האמונה אדם יחיד בייחודו, אדם בחייו, במצוקותיו, בסבלותיו, בקשייו ובמוגבלותו. משם הוא פוגש בא-ל, אך רק בדרך האמונה. שניהם מפענחים את אמונתו של המאמין שלהם כתואמת את הקיומיות האנושית, וכעונה על תביעתה. האמונה היא, אפוא, גם האמיתיות של היחיד וגם המטלה שהוא לוקח על עצמו. בכך הרי זו אמונה כאותנטיות. יחיד זה של האמונה שלהם אינו מקובע ומגובש בטיבו, אלא הולך ומתפתח בדרך האמונה. האמונה של המהר"ל וגם זו של קירק. אינה רגעית או מאותרת כהתגלות, כהתעלות פתע. היא שייכת למהלכם של החיים כולם. אמונה היא עבודה. עבודה לאורך החיים בערוץ אחד, ללא אתנחתא. שניהם מדגישים את מאמץ החשיפה הכנה, שדרכה הם מוציאים אותה לאור. קירק. מדבר באופן מפורש על ההבדל בין המיידיות הראשונית, הספונטנית השייכת לפזה האסתטית לבין המיידיות המשנית של הממד הדתי. המהר"ל אינו מדבר על כך במפורש, אך הוא ממקם את "נתיב האמונה" בין יתר הנתיבות, אשר הן כולן מעלות מידותיות, אשר יש לעמוד קשה כדי להשיגן.

המהר"ל וקירק., כל אחד בעולמו, רואים בדרך האמונה פרי של **הכרעה מודעת וחופשית**.

קירק. מאזכר זאת ביומניו (מובא אצל שגיא, תשנ"ב, עמ' 222):
המבחן הרוחני נגרם על-ידי העובדה שאני עצמי הוא הפועל, אני עצמי חייב לנקוט בצעד המכריע (יומנים 1849, XIA 260 nd.).
היחס הדיאלקטי לאל מתחיל באופן מסוים מאפס, והאל מופיע בשלב הבא. אם אין לי בלתי אמצעיות אזי אני מוכרח תמיד לעשות את הצעד הראשון (שם, IX, 242).

המהר"ל מדגיש למן ההתחלה לא רק את עבודתו של האדם לרכוש אמונה ולעמוד בה, אלא את הקשיים הרבים שהוא נוטל על עצמו.
לפי שבעל האמונה צריך כח לעמוד באמונתו בחוזק ("נתיב האמונה", א).

ההכרעה החופשית שלהם היא ליטול את האמונה כמשימה ולהתמיד בה גם מול קשיים ואפילו מעצורים. בכך הופכים הם להיות המאמינים הנאמנים. נאמנותם היא ביישומם של שני מרכיבי העיקריים של נאמנות: 'עמידה בקשיים והתמדה לאורך זמן'. ייחודה של אמונה זו אינו בהחזקה באמיתות תיאולוגיות (B), ואף לא במצבי נפש מיוחדים (כ-F, או כ-E), אלא בהכרעה **לנאמנות** (L), שאותה הם מוצאים עונה לפנימיותם, ובכך זו נאמנות אותנטית. עניין זה מודגש בבהירות ובחד-משמעות אצל המהר"ל. כך פותח המהר"ל את הקדמתו לספר מרכזי שלו, *באר הגולה* :

במה ששלמות האדם בידיעת ובהשגת הנמצאים היה יותר ראשונה לדעת ולהשיג מהות עצמו ולא יהיה סכל בהשגת עצמו. ובאמת, השגה זאת לא קלה היא, כי לא רבים יחכמו בהשגה זאת, והיא השגת מדריגת עצמו. ואם קלותה היא מצד עצם השגה הזאת, כי רק יפתח עינו ימצא הוא לעצמו כי לא רחוק הוא לא בשמים להכיר ערך מציאות עצמו אשר אין דבר קרוב יותר מזה. אך רוב בני אדם ישיגו השגה הזאת בחלוף מה שהוא. כי יערוך עצמו לראשונים ויאמר כי גם לו לב, והימים הראשונים אינם טובים מאלה, כי החכמה שנטע יוצר הכל הלא ממקום אחד בא, כי אישי המין אחד אחד.

המהר"ל מדגיש את חשיבותו של החקר העצמי לפני פתיחתו של כל מחקר שכלי אחר העליה בדרך לשלמות האישית. חקר עצמי זה הוא דו-פני. הוא הקל ביותר, כי העצמי הוא הנגיש ביותר.² אך נגישות טבעית זו מכסה על קושי. דווקא משום ש'אדם קרוב אצל עצמו', ההוואה העצמית כרוכה בעקבו ובכך נפגמת האותנטיות.

קירק. מרכז באופן תמציתי את התביעה האישית של 'דע את עצמך' (במובן האכסיסטנציאליסטי, לא הקלאסי), כפי שפגשנו בקטע היומן המוקדם (מ-1835): "ראשית, חייב אדם ללמוד להכיר את עצמו לפני שהוא מכיר משהו אחר". הבנה זו מתבררת אצלו מיד (שם, שם) כתכנית פעולה ולא כפתיחת עיון.

כך כבר בצעד ראשוני זה יוצא לאור גם הבדל עמוק ביניהם: המהר"ל כולל בשלמות העצמית של האדם גם שלמות בהשגת הנמצאים. חקר העצמי וחקר הנמצאים הם שניהם חקירה שכלית. קירק. דוחה את הבנת העצמי בדרך של שכליות. 'ללמוד להכיר את עצמו' מתברר כסוג של אינטרוספקציה. לעומתה, השגה שכלית של הנמצאים, היא בעיניו משימתה של הפילוסופיה, כפי שפגש אותה, ומשימתם של המדעים. הללו נוגדים את קיומיותו הייחודית של אדם, את חיו. לעומת זאת, שכליות היא דרך נאותה להתקדמות אישית בהיבט של המהר"ל, כיוון שבכך הוא משיג הבנה בנמצאים, שהם ברואיו של הבורא. האדם המהר"לי, תוך כדי חקירת עצמו, יודע לדרג את עצמו בעולם הנבראים שמעבר לאנושי. חקר זה בכללותו אינו פילוסופיה ואינו מדע עבדור, אלא לימוד תוריי. לימוד זה, כחכמה, הוא בעל חשיבות מכרעת ומתמדת עבור המאמין של המהר"ל. הוא לומד שהפער בין האדם ויתר היצורים אינו דיכוטומי. כולם הם ברואים. קירק., כפי שהתברר (בפרק ט'), דוחה כל עיסוק שכלי, באשר שכליות ככזו היא מחסום לאמונה.

בהמשך לניגודיות בתפיסת המערך האפיסטמי בין המהר"ל לקירק., מתגלה גם הניגודיות ביניהם בתפיסת המוסריות. המהר"ל רואה השתלמות מוסרית כתנאי וכהכנה להתעצמותה של האמונה הדתית. זאת ראינו בספרו *נתיבות עולם*.

הן שתהיה האמונה בו ית. [...] הן שתהיה האמונה שהוא נאמן בכל עסקיו והנהגתו, דבר זה מי ימצא ("נתיב האמונה", א).

והנה ראינו כי הראשונים שמו דברי מוסר על לב בני אדם [...] והרבה דברי מוסר אשר הם בתלמוד אשר מיסרים האדם בדרכים הטובים והישרים, ראיתי לחבר אותם ביחד (הקדמה ל*נתיבות עולם*).

דתיות ומוסריות לא רק שאינן נוגדות אלא הן אותו תחום עצמו – עלייתו האישית של האדם התוריי לדבקות באלוקיו. קדם-ההנחה התיאולוגית של המהר"ל היא, כי הא-ל המצווה הוא הא-ל של הטוב המוסרי המוחלט. אצל קירק. המוסריות והדתיות, גם כהוראות מחייבות לפעולות, באות ממקורות אוטוריטיביים שונים ומועדות להתנגשות.³

כבר בשלב ראשוני זה מתברר, כי האיפיונים הפנומנולוגיים המיוחסים לדגם המאמין הקירקגרדי לעומת זה המהר"לי מציגים שני טיפוסים שהם תמונות תשליל האחת של השניה.

קירק. פותח וחותם בתיאורים קונקרטיים של מצוקה נפשית מתמדת שאיתה הוא מגיע לבקשת האל בתוך עצמיותו שלו. הוא מתאר דתיות קיומית מיוסרת ובודדה עד כדי מחנק, מלווה בסערת נפש של להט מצד אחד ומצבי נפש דכאוניים, מאידך. המלנכוליה המתמדת הופכת לאובייקט קבוע לבדיקתו הרפלקסיבית שלו את עצמו.⁴ היא הולכת ומתבררת לו כתוצאת הקרע בעצמיותו. עתה בעזרת האל אני אהיה אני עצמי. אני מאמין עתה שישו יעזור לי להתגבר על המלנכוליה שלי (יומנים 1848, n.d., VIII¹ 641).

אך מן הצד השני מלנכוליה זו שאיתה הוא בא אל האמונה מתבררת לו כחסרת התרה. התייחסתי לחוסר זה [של תקווה] כקוץ שלי שבבשר, כהגבלתי, כצלב שלי. ראיתי בכך את המחיר הגבוה שבו האל שבשמים מסר לי יכולת רוחנית-נפשית שאין כמותה אצל בני זמני (שם, 1848, VII² 126, n.d.).

קירק. הופך את הסבל האישי לאיפיון היסוד המתמיד ביותר של האמונה הדתית. הסבל נעוץ בשורש קיומיותו של המאמין-המודע ומתבטא בכל הפניות שהוא פונה. הסבל הוא ביסודו של המאמין הנוצרי, והוא המעניק לו משמעות וחשיבות דתית. גם האל סבל כל חייו. סבל זה יתברר, ברמה המושגית, כמצוקה הקיומית האינהרנטית, המבטא את הקרע אשר באני ואת אין-האונים ליישבו. כבר בצעד הנהרתי ראשוני זה ברור שהמאמין הקירקגרדי לא יוכל להגיע להתרחבות האני מתוך רווחה, הצלה, ישועה או שמחה. הוא גם אינו מייחל לכך. קיומיותו מיוסרת דווקא מתוך חתירתה לחיות את האמונה ולהפנימה. האל שלו דורש קורבן. הקורבן מציב את המאמין בפני הגילוי כי ציות מוחלט לאל, מתוך אמונה נאמנת, עומד בסתירה גלויה עם המוסר שהוא אנושי-אוניברסלי מטיבו, ועם שלוה עצמית. הכרעתו של היחיד אל הדתי הופכת אותו בעיני עצמו ובעיני זולתו לפושע מוסרי. מכאן הוא נחשף לאימה (CA) שהיא בת לווייתה של הבחירה בדתי. הוא יכול לחיות באמונתו הדתית רק מתוך חיל ורעדה (FT) מתמידים. לכן התוצאה של חיי ציות נאמנים לאל, היא הסגירות ההרמטית מכל קשר אנושי חברתי. הבדידות. ה'פרדוכס' הוא הביטוי לממד הדתי של קיומיותו של האני. בעיקרו, הוא ביטוי של הקרע בין הקוטב האינסופי כתשוקה שאינה בת רוויה, לבין הסופי שבו הוא מקובע. אינסופי זה מתפרש כקוטב של פנייתו לעצמי שבו. "הדבר הראשון שהוא עושה הוא לפנות לעצמו. בפניה אל עצמו הוא ממלא פונה אל האל" (CA, p. 107). משפט זה מבטא את המהלך הסובייקטיבי של האמונה, יחד עם העמימות העקרונית הכרוכה במעמד האל שלו. ההתכוונות לאל ואפילו בניית יחס אמוני איתו אינם מחלצים את המאמין הקירקגרדי מסגירותו הבודדת ולא מן הפרדוכס של האמונה. כי מאמין זה אינו מסוגל לבנות יחס ישיר של 'אני-אתה' עם האל.

בפזה הדתית האחרונה עובר קירק. לנצרות כריסטולוגית מובהקת. אלוהיו עתה הוא האל של האינקרנציה, ה'אל-אדם', כפי שהוא מכנהו. האינסופיות האלוהית המבהילה מתגלמת באל של כאן ועתה ומאבדת את אינסופיותה. אך גם עתה חסום המאמין מבנייתם של יחסים פתוחים ישירים עם אל-אדם זה. האל הכריסטולוגי יכול לשמש לאדם רק כדגם לחיקוי, מתוך הערצה.

להיות נוצרי משמעו: שלחייך יש דמיון רב, ככל שאפשר ליצור אנוש – לחיי ישו (TC, p. 108).
האיון של הקיום האנושי [המתגלה עם כניסתו של כריסט] מערער את היסודות של הקיום, וחושף את החוב שקיום זה חב לאל (SE, p. 123).⁵

חיי האדם מתאיינים, במובן מסוים, למול אל זה. במקום מרחבי ישותו של הקיום האנושי כקיומיות עמוקה אם כי שסועה, בא עתה האיון, כהקטנה עצמית צנועה מול קיומו המתגלה של

האל. חיקוי האל עכשיו הוא אימוץ הסבל מתוך ענווה וכניעה (TC, עמ' 65).
וכך משמעותה ללכת באותה דרך שישו הלך [...] לא לאהוב את העולם ולא להיות נאהב על ידו [...] מפני שמי שמצוי בהכחשה עצמית זונח את העולם ואת כל מה שמן העולם, מוותר על כל דבר שעשוי לפתותו ולהסיח את דעתו (GS, p. 19).

הווקטור של היחס אדם-אל התהפך עם אימוצו של ישו, וחזר לכיוונויות הסטנדרטית המקובלת. אדם נכנע מול האל, משלם לו את חוב קיומו, זונח את יחסיו עם כל אדם זולתו עד שנאת זולתו (כך ב-TC, כמו ב-FT המביא את הקטע מלוקס שפגשנו בסעיף 2) ומגיע עד כדי שנאה עצמית, כדי להתמסר כליל לאל. מכך מסיק קירק. כי קורבנו של אברהם, שהוא הקורבן היהודי, הוא ילדותי (זו נסיגתו מ-FT שלו).

הנסיון של הברית הישנה הוא קטיגוריה ילדותית. האל מנסה את המאמין לראות אם יעשה זאת, וכאשר הוא רואה שהוא יעשה, הנסיון מסתיים [...] לאמיתו של דבר, ההסתלקות מהעולם לא מבוצעת ברצינות [...] הדבר שונה בנצרות (יומנים 1852, X4A 572 n.d.).

בנצרות, מסביר קירק, אדם מקדיש את חייו כולם לאל שלו, מתוך איון עצמי. זו פסגת האמונה, ופסגת הנאמנות לאל הכריסטולוגי עתה.

המאמין המהר"לי גם הוא אדם יחיד ביסודו. גם הוא מוצא את האמונה בא-ל ביסוד קיומיותו, ורואה עצמו מחויב לה בכל חייו. בכך ניתן להחיל גם עליו, למרות השוני במילון השונה של לשונו, את איפיון היסוד של 'אמונה כקיומיות אותנטית'. עם זאת, התמונה הפנומנולוגית השלמה המתקבלת מתיאוריהם של המהר"ל ושל קירק. נמצאת לא רק שונה אלא נוגדת. המאמין המהר"לי בתיאורו ובתיאורם של חכמים יהודים ביניים הקרובים לו, מתארים אותו כשרוי בסבל, אך הסבל אינו אימננטי לו, כמאמין. אינו איפיון מהותי לאמונתו, ואינו בא מוך עצמיותו. סבלו בא לו מבחוץ, מצרות הגלות הקשות והארוכות בהן הוא נמצא. העמידה הנאמנת בו בשלמות אמונתו בא-ל, הוא הבוחן לאמונתו, לא תוכנה. זו "ואמונתך בלילות" (תהלים צב, ג). על רקע צרותיו החיצוניות, קיומיותו וכן כל פרישת אישיותו דווקא משתלבים לאחדות הרמונית פנימית. הרמוניה זו משקפת את ההרמוניה הבסיסית המשוקעת בבריאה כולה. לכן, ביסוד קיומיותו הוא אדם מאושר (כאישור – כהיענות, וכאושר).⁶ תמונת המאמין שלו בולטת בבהירותה ובשלמותה הפנימית, באופטימיות שביסודה, בחוזק הנפשי וציבותה. לעומתו, קירק, שחי בעיר שוקטה יפה ובוטחת, ועם זאת הוא רדוף אימה ופחד, חיל עד כדי יאוש. בפניו עומדת בכל נוראותיה האימה של גלישת המאמין משפיות אנושית. המהר"ל רואה במאמין, גם כשהוא סובל, אדם שהוא במובהק יציב, בוטח ורחוק מרפיפות והתנדנדות רגשית, דווקא בשל אמונתו-הנאמנת. מאמין-נאמן זה זוכה בשמחה. "כי אין אמונה רק דרך רצון ושמחה" ("נתיב האמונה", א). שמחה ביציבות הרגשית שהוא מגיע אליה דרך האמונה, שמחה באישור הקיים. בזכות עמידתו הנאמנה העיקשת באמונתו לאלוקיו, מציאותו עצמה מתחזקת: "כי מאחר שהוא חזק באמונה יש לו

מציאות חזק" (גבורות ה', ז). חוזק המציאות האישית שהוא רוכש מקנה לו מעמד ייחודי עד כדי שמירת מהלכם ההמשכי הסדיר של העולמות. "ראוי לו להיות עיקר המציאות בעולם הזה ועיקר המציאות בעולם הבא" (שם, שם). זו התעצמות אונטית הרוכשת מעמד מיוחס באונטוס הכללי. המהר"ל אינו חושש ואינו עוקף את מה שקרוי בפינו תיאולוגיה, כקירק. אין היא נספחת לפילוסופיה אצלו, אלא תורה. "נתיב האמת" בונה את התמונה האונטית הרחבה של המהר"ל וממקם את האדם בתווך, בין העולמות. תפקידו הוא לקשור אותם לעולם שלם אחד. "נתיב האמונה" מגלה כי האדם הפעיל, הקושר ומאחד אותם בפועל, לאחדות שלמה ואורגנית, הוא המאמין היחיד. בכוח אמונתו-הנאמנת קושר הוא בין העולמות, כפי שמסביר המהר"ל שם ("נתיב האמונה", א מתוך הסתמכות על דברי חז"ל בתענית ח, א שהובאו בפ.ג.). אמונתו של קירק. היא המנתקת אותו ומפרידה אותו מן העולם הסובב ומחברת בני אדם. אמונתו-הנאמנת של המאמין המהר"לי היא המחברת את העולמות ומציבה אותו במרכזם. בדידותו אינה קיומית, אלא היא הלבדיות של המגייס עצמו לשליחות. בסופה של הדרך, זוכה הוא עצמו להתדבק באלוקיו מתוך העולם שבו הוא שרוי. "שכאשר הוא מאמין בו, הוא מתדבק לגמרי" ("נתיב האמונה", א). הדרך הבדדה של האמונה-הנאמנת שבה פתח והתמיד, מעוררת את היענותו הישירה של האלוקים אליו, בהתדבקות.

זו עוצמת קיומו וקיומיותו, וזו שמחתו בה. מהו מקורו של הבדל עמוק זה בין המהר"ל וקירק? ההבדל נובע מהנחות הרקע התיאולוגיות. קירק. מצמצם את התמונה האונטית לקיומיותו של היחיד בלבד, שאותה הוא ממקד ומגדיל. המהר"ל מעמיד במרכזה של התמונה האונטית את הא-ל כיציב, כטרנסצנדנטי, בלתי תלוי במציאותו, אך יחד עם זאת נגיש לאדם, קשור אליו. הא-ל הוא גם בוראם של העולמות. מעמדם של הנמצאים ושל האדם בתוכם, הוא מעמד של נבראים מול הבורא. ככאלה, ישנו יסוד אונטי לקשר שלהם לבוראם. כך מתאפשרת התמונה ההרמוניסטית, הבהירה. הקשיים והעיוותים שהבריאה צוברת במהלכה בערוץ הזמן, באים על תיקונם בכוח אמונתו-הנאמנת של המאמין. את יסודותיה של תמונת העולם הרחבה שלו, מסתיר המהר"ל במכוון (כפי שהתברר בפ.ג.).

פרק יב. קאמי המיתוס של סזיפוס

נקודות השקה חשובות ניתן למצוא, בניגוד למצופה, בין קירק., בחטיבת יצירותיו הראשונות, הקדם-כריסטולוגיות, לבין קאמי בספרו הגבישי, המיתוס של סזיפוס. ההשקה היא בשתי נקודות: בחתירה האישית לחשיפה עצמית אותנטית, לגילוי שורשי הקיומיות. ובסיבוב השני, בהיחשפותה של קיומיות זו כמודרכת על-ידי תשוקה לאלוהות. בהמשך נתוודע להקבלה גם בקרע שאינו בר איחוי באותה קיומיות, ודווקא משום היותה מוצבת 'מול אלוהים'. קירק. כינה קרע זה 'פרדוקס'. קאמי יכנהו 'אבסורד'. אך בניגוד לקירק., קאמי לאורך הספר אינו מגיע לאמונה דתית.

לעולם לא יגיע. עם זאת, התובנה הצומחת ממהלכיו במסה זו, רגישה לאורך כל הדרך לאמונה דתית, לקשר עם אל.¹

המיתוס של סזיפוס הופיע בפריז ב-1942 (בזמן הכיבוש הנאצי של צרפת), חודשים ספורים אחרי הנובלה הזו, המתארת את מרסו, האדם הזר והמנוכר לכל רגש, הזר לזהותו האישית, לרצף אישי-תודעתי מתמשך המדרדר בבלי דעת עד לרצח אדם. שנים ספורות לאחר המלחמה (ב-1949) הופיע הרומן *הדבר* (בפריז) המתאר עיר שהוסגרה במצור מפאת מגיפה פתאומית שפשטה בה, ואנשיה מתים בזה אחר זה. ספר זה מבטא מפנה בתפיסתה של מחויבות מוסרית אצל קאמי. לא עוד היחיד הבודד בחיטוט עצמי הוא האידיאל, אלא הרופא המקדיש את כל רגעיו להצלת חולים ממוות, ומתנער מכל שאלה תיאולוגית או פילוסופית למשמעם של האירועים. מחויבותו היא הומנית צרופה: התמסרות לזולת, לקהילה. בעקבותיו (1951) מופיעה מסתו הפילוסופית השנייה *האדם המורד*, בה מבסס קאמי את מחויבותו המוסרית של אדם לחברה בה הוא חי, ואת התביעה ליחיד לקחת חלק פעיל, תבוני, כדי לחלצה מאסונות.² הפזה האחרונה (1955) היא הנובלה *הנפילה* החוזרת אל היחיד במעגלו האישי הסגור. הבעיה הצפה ועולה בספרו *הנפילה* היא בעיית האשמה, אשמתו של היחיד מול אסון אנושי, ומכאן – שאלת גבולות אחריותו, המעלה את מצוקת האשמה הראשונית, הכרוכה בעקבו של אדם. הסיפור פותח בהתאבדות, שצלליתה מלווה את הספר כולו.

התאבדות היא גם הפתיחה למסה המוקדמת אשר לפנינו – **המיתוס של סזיפוס**. בעיה פילוסופית רצינית באמת יש רק אחת: ההתאבדות. לפסוק אם כדאי לחיות את החיים האלה, או לא כדאי, פירושו לענות על שאלת היסוד של הפילוסופיה. שאר השאלות, אם לעולם שלושה ממדים, אם לרוח תשע קטיגוריות או שתיים-עשרה באות אחר-כך. כל אלה משחקים (עמ' 13).

פתיחה זו מעמידה אותנו אל הקיר עם השאלה החשופה: מה הטעם לחיות חיים אלה? שאלת טעמים של החיים היא, אפוא, השאלה הפילוסופית היחידה שמן הראוי לתת עליה את הדעת. משמעות החיים היא השאלה הדוחקת ביותר (שם, עמ' 14).

השאלה כורכת כהנחת רקע את בעיית טעמים של החיים, משמעותם, עם השאלה הקונקרטית המיידית של המשך קיומם הפיזי. זה צירוף שהחשיבה הפילוסופית לא ידעה עד כה. קאמי אינו שואל בכך **מהו** טעמים של החיים? הוא שואל: האם בכלל ישנו בנמצא טעם כלשהו לחיים? תרגומה לשאלת ההתאבדות מוכיחה כי קאמי מניח שחיים ללא טעם מן הראוי שייפסקו. התאבדות היא אולי הפעולה היחידה שלגביה קיים חופש מלא לפרט. קאמי רואה בהתאבדות, שהיא פעולה קונקרטית של היחיד, בעיה פילוסופית. בכך, מבצע קאמי, בקיצור ובנימה שקטה, מרידה בתולדות הפילוסופיה עד אליו. האם אין קאמי מחפש בפילוסופיה תשובה לשאלה אותה יש לחפש בדת? באידיאולוגיה? האם אין הוא מחפש בפילוסופיה מה שאין בכוחה, ואין בתפקידה לתת?³

ישנן שאלות פילוסופיות גדולות וחשובות ('מטפיזיות') אשר קאמי אינו רואה כל טעם להתמודד איתן ישירות (הוא מפזר הערות אודותיהן לאורך הספר), משום שאין הן מתייחסות ישירות לחיים האישיים, האמיתיים של היחיד. הן משחקים אינטלקטואליים בעיניו. שאלת ההתאבדות הנשאלת כבר בפתיחה, היא שאלה הנשאלת רק על-ידי היחיד במעגל יחידותו,

ובצנעא. אין היא יכולה להיות פומבית. גם מסקנתה, השלכותיה, הן במעגלו הסגור של היחיד ואין להעביר מסקנות והשלכות מאדם אחד לזולתו. קאמי סובר, שזו השאלה הפילוסופית היחידה שנותרה. האם זו השאלה ששואל המחבר (א.ק.) את עצמו? גם קריאה כזו אפשרית.⁴

האין קאמי כותב את עצמו במסה זו? תשובה חיובית ישירה היתה מעלה מיד שאלה נוספת: במה בעיות אישיות הן עשיה פילוסופית, שהיא מושגית וכללית מעצם טיבה? התשובה היא מורכבת. ללא ספק, התנסויותיו של קאמי במעגל האישי, במקומו ובשעתו, נוכחים במסה זו. שגיא (2000, בעקבות ברי 1964),⁵ רואה בהתפלספות של קאמי, כמו בזו של קירק, 'מסע של האני אל עצמו'. המסד של ההתפלספות, הוא האני הקונקרטי והתנסויותיו האישיות. הנהרת התנסויותיו וחליצת המבנים הכלליים שנמצאו משוקעים בהם, הם העיסוק הפילוסופי הראוי. בהרהור שני נמצא, שתפיסה זו של הפילוסופיה רואה אותה, כמדעים האמפיריים, מניחה תחום אמפירי (האני הקונקרטי) אשר מחקירתו צומחת התיאוריה על מושגיה הכלליים. בפילוסופיה כזו מתגלה קושי נוסף, כי בה, שלא כמדעים האמפיריים, החוקר עצמו הוא גם התחום הנחקר. הסובייקט החוקר הוא גם מושא החקירה.⁶ 'ההנהרה העצמית', של ההתפלספות כביטוי להתחבטויותיו של היחיד עם עצמו, מתייחסת להתנסויות קדם-לשוניות, לכן נדרש מבנה תיאורטי פנומנולוגי קודם כדי לתרגם את התנסויותיו של האני הקונקרטי ללשון מושגית-כללית. בניתוח קצר זה, אני מסתפקת בעמדה פרשנית צנועה יותר, זו של ז'אק מריטן (1948), המחלק את הפילוסופים האכסיסטנציאליסטים המודרניים לשתי חטיבות: האכסיסטנציאליסטים האקדמיים, הממשיכים בדרכים שונות את הפנומנולוגיה של הוסרל, וכך גם טיב שאלותיהם ואופי דיוניהם (אם כי לא התכנים עצמם). פילוסופים אלה מתקדמים בתוך המרחב של הפילוסופיה האקדמית המסורתית. הללו הם בעיקר היידגר וסארטר. הפילוסופים האכסיסטנציאליסטים מן הסוג השני, עוסקים בעיקר ביחיד, כאדם קונקרטי, בהתנסויותיו האישיות ובמשמעויותיהן. אותם הוא מכנה אכסיסטנציאליסטים אכסיסטנציאליסטיים. הללו הם בעיקר קירק. וניטשה, שפתחו עולם זה. עם זאת, גם הם פילוסופים במובן המסורתי.

קאמי, בנוסף ללשון כללית, מדבר גם בגוף ראשון. אך שלא כקירק, אינו מעמיס רגשות אישיים, אלא מדבר לקונית. הווידי הגדול, החוזר שלו מדבר אודות תשוקתו למשמע את חייו. תשוקה זו אינה יודעת רגיעה. היא מכוונת למשמעות כוללת וטוטלית. האלוהות עצמה, רק היא יכולה להעניק 'משמעות אמיתית לחיי'.

אני יכול לשלול את כל מה שניזון בי מגעגועים בלתי ודאיים, מלבד שאיפה זו לאחדות, תיאבון זה לפתרון, תביעה זו לבהירות וללכידות (שם, עמ' 54).

כך מבטא קאמי את תשוקתו הבלתי רוויה לאלוהות. רק אלוהות טרנסצנדנטית ותבונית יכולה להעניק אחדות ולכידות לעולם כולו ולאדם היחיד בתוכו. געגועים אלה מגיעים מן הקיומיות האוטנטית הנחשפת. אך הם נתקלים בגילוי הקשה מנשוא, הגילוי הסיזיפי, שאין אלוהות כזו במעגל קליטה אנושית. אין בנמצא מי או מה שיאחד, ילכד וימשמע את העולם ואת האני בתוכו.

התעלמות מתשוקה זו היא אותנטיות כוזבת ('חמיקה' בלשונו של קאמי, או 'אשמה', 'חטא' בלשונו של קירק.). לאדם האותנטי אין אפשרות להתעלם מהתביעה הקיומית לאחדות ולכידות. קאמי אינו מתפתה לנהיות נפש, לפאתוס, לפרדוכסים. תשוקתו לכוח תבוני בעינה עומדת, אותה לא ניתן להשתיק בתחליפים. הוא מבקש תבוניות ובהירות. לכן הוא נשאר עם מצוקה עמוקה וקשה, שאינה ניתנת לריכוך. 'מצוקה קיומית'. אני רוצה **שהכל** יוסבר לי, או לא כלום. והתבונה היא חסרת אונים נוכח זעקה זו של הלב (שם, עמ' 34).

אין תשובה לזעקת לב זו בפתרונות חלקיים. אין לתבונה האנושית פתרון שלם. קירק. חושף בעצמיותו מצוקה קיומית שונה, ובכך מתגלים ההבדלים העקרוניים בין השניים. מצוקתו נובעת מן הקרע באני בין המרכיב הסופי שלו למרכיב האינסופי הקיים בו, בין ההכרחי לחופשי (בפתיחת ה-SUD, שפגשנו בדיון במשנת קירק.). קרע זה אינו בר-איחוי. הפרדוכס, באופן פרדוכסלי, הוא הגשר. קאמי מבקש אלוהות חיצונית בלתי תלויה שהיחיד מתוך מצבו האנושי יכול לפנות אליה. עם זאת, שניהם רואים בהתעמקות המודעת, הכנה, הכואבת עם האמת של הקיומיות האנושית את חובתו של האדם, את גדולתו. לכן, המצוקה הקיומית היא בת הלוויה המתמדת, העמוקה של האדם המודע לקיומיותו, בהגותם.

תשוקתו של קאמי, 'זעקה זו של הלב', היא הציפיה והתביעה מן העולם לגלות לאדם היחיד משמעות גדולה אחת, המאחדת את כל הפרטים האקלקטיים, המומנטריים, לאחדות משמעותית אחת, שתהא גם המשמעות היחידה שתמשמע את חיי היחיד בתוכה. בפחות מזה אין קאמי, אין סיזיפוס שלו, יכול להסתפק. "שהרי להבין פירושו לאחד". קאמי מבקש תשובה תבונית מספקת בריאליה תבונית מושלמת. אך דווקא התבונה האנושית שלו, אותה אין מוכן לנטוש, כפי שנטשה קירק., היא החוסמת אמונה (בשתי משמעויותיה) בישות תבונית עליונה כזו. בידי התבונה האנושית שלו נשארת רק אפשרותה של הבקרה, היא האוטוריטה השופטת העליונה, היא הפוסקת שאין בידי התבונה האנושית כוח לגלות או לייצר תבונה טרנסצנדנטית, ממשמעת-כל. זו נשארת, אפוא, רק תשוקה. "געגועים אלה לאחדות, תיאבון זה למוחלט" (שם, עמ' 26). לא תוכנה של התשוקה, אלא עוצמתה והתמדתה, תוך ידיעת אי-סיפוקה, הוא ההופך אתיאסיסט זה למאמין מוזר. אחדות זו אם תתגלה, תהפוך את העולם לרציונלי, ואת האדם העומד מולו לקרוב בקרבה אינטימית עם העולם. אך למעשה "תבונה זו [של] המגוחכת כל כך היא המנגדת אותי לכל הבריאה" (שם, עמ' 54, 55). קאמי אינו מחפש דתיות של נחמה וישועה עולמית או אישית, אינו מסתפק באמונה כתקווה וכביטחון, לבטח לא כדוגמות תיאולוגיות על האל (B). אין אמיתות תיאולוגיות לסיזיפוס. אין לו אמיתות כלל. אין זה גם מצב נפש דתי (F). זה מצבו הקיומי של האדם המודע לעצמו ולמצוקתו הקיומית. בכך הוא מקביל לקירק. הוא מחפש דתיות העונה לתביעתו של האני, אך הוא מחפשה במקום אחר. מסקנת שניהם היא אותה מסקנה: אין השכל

(התבונה) מוביל לאל. קירק. משליך את השכל ובוחר באל. קאמי משליך את האל ובוחר בשכל. הכואבת היא דרכו של קאמי.

הוא יודע אמונה של ציפיה בלבד, היודעת את אפס התקווה של ציפייתה. זו ציפיה לאל בעירומה, לא פגישתו. היא מעוגנת בידיעה שהוא לא יופיע. השמים, עד כמה שניתן לאדם הארצי להיווכח מכאן (זאת נוהר קאמי להבהיר בחומרה) הם ריקים **עבורי**. התשוקה לאלוהות לא תתמלא לעולם. זו אמונתו הדתית של האתניאיסט. היא קרובה, באופן מפתיע, לאמונתו של המאמין-הנאמן, כי היא מפגינה נאמנות ללא גבול, נאמנות ללא תוחלת, אך גם ללא סייג, ללא נסיגה. נאמנות לאל שאיננו. זו נשאת נאמנותו האותנטית של האני לעצמו. למה שאני מצפה לו תמיד, ויודע כי לא יופיע לעולם. זה האבסורד. האבסורד הסיזיפי, המפוכח, של העולה עם הסלע לראש ההר, וחוזר שוב ושוב בריק הנגלה לעיניו, וחוזר לעלות עם סלעו.

האבסורד נולד מעימות זה בין הזעקה האנושית לבין השתיקה חסרת ההגיון של העולם (שם, עמ' 34)? אבסורד כאן כצמידות של הבקשה הקיומית לפתרון עם הידיעה של אי-אפשרותו. העולם ללא אלוהות הוא "אירציונל עצום", אשר האדם האותנטי אינו יכול לחיות בו משום אפס התקווה לפתרון. עם זאת, הוא, החותר במאמצי-על להגיע אל המשמעות העליונה ונופל כאשר הוא פוגש בפסגות את הריק הגמור, אינו זונח את מאמציו חסרי התועלת. הוא מנסה כל פעם מחדש את הדרך הקשה, האכזרית. כך יוצאת לאור 'אי-הרציונליות' שלו, עקיפתו את השכל הביקורתי וכניעתו לתשוקה הקיומית.

המרד הוא נוכחותו המתמדת של האדם לפני עצמו. [..] הוא חשוד תקווה. מרד זה הוא הבטחון בקיומו של גורל מוחץ, ללא השלמה העשויה להתלוות לכך (שם, עמ' 57). זה המרד הסיזיפי, המורד בנתון ויודע את חוסר התכלית אשר בכך.

הקונפליקטים הרוחניים מתגלמים וחוזרים אל המקלט, אל המקלט העלוב והמפואר שבלב האדם. גם אחד מהם לא נפתר. אך כולם שינו את דמותם [האם יפול אדם אל החמיקה] או אולי להיפך, יקיים את ההימור הפולח והנפלא של האבסורד? [...] הגוף, הרוך, היצירה, הפעולה, האצילות האנושית ישובו ויחפשו את מקומם בעולם מטורף זה. סוף-סוף ימצא בו האדם את יין האבסורד ואת לחם האדישות, שבהם הוא מזין את גדלותו (שם, עמ' 55).

יין האבסורד ולחם האדישות הם המרוממים אותו, במקום היין והלחם הכוזבים של המיסה. השאיפה העמוקה ביותר של הרוח [...] זו הדרישה לקרבה, לפאמיליאריות, התיאבון לבהירות (שם, עמ' 25).

שאיפה עמוקה זו, העמוקה ביותר של הרוח, הולידה את שני הפתרונות הכוזבים הגדולים, הפתרונות של הונאה עצמית, של שגיה באשליה. זו 'ההתאבדות הפילוסופית': הפתרון האחד הוא של הדת, הופך את עצם האין לאלוהות. הפתרון השני הוא הפתרון הגדול של התבונה (הפילוסופית) המעצימה את תבונתו של האדם למימדים קוסמיים, כמסבירת-כל. שוב צף ועולה הרעיון של ההתאבדות,⁷ כפתרון היחיד.

אני גם יודע כי לא אוכל לגשר בין שתי ודאויות אלו, בין תיאבון למוחלט ולאחדות לבין חוסר האפשרות לצמצם את העולם לעקרון אחד, רציונלי ומתקבל על הדעת (שם, עמ' 54).

טיבו של האבסורד הוא בצירוף-יחדיו של הציפיה לרציונלית, עם מימושה הבלתי אפשרי. האבסורד, עם היותו תחושה קשה, לעולם מעורר גם תמיהה שכלית, תמרור אזהרה לשכל הדיסקורסיבי המתקדם בביטחון. אבסורד אינו בדיוק בי ואינו בדיוק בעולם, אלא בצירופם.

בתחום התבונה – אין האבסורד מצוי באדם ולא בעולם, אלא ב**נוכחותם המשותפת** (שם, עמ' 36).
לאבסורד אין משמעות אלא במידה שאין מסכימים לו (שם, עמ' 37).

ואין נופלים לאשליה, להונאה עצמית, אלא יודעים כי :

האבסורד הוא המצב המטאפיסי של האדם המודע, אינו מוליך אל אלוהים (שם, עמ' 54).
היתרון היחידי של האדם האותנטי במצב קיומי קשה זה הוא מודעותו אליו (שם, עמ' 55)?
מהו יסוד הקונפליקט, יסוד הקרע בין העולם ובין רוחי, אם לא מודעותי אליו? (שם).

לכן הוא תוקף את שני הפתרונות הכוזבים הגדולים :

אך התבונה [והפילוסופיה] והאירציונלי [הדת] מוליכים אל אותה דרישה עצמה [...] בשני המקרים
מספיקה הקפיצה (שם, עמ' 54).

'קפיצה' זו רומזת, כמובן, לקירק, המשמש לקאמי דוגמה גדולה למה שהוא מכנה 'התאבדות
פילוסופית', שפירושה ויתור על התבונה המבקרת. המסקנה הקיומית האותנטית אינה צריכה

להיות יאוש, אלא התפכחות, ידיעה סופית חסרת פשרות, חסרת ריכוך :

כי הכל תוהו. לאדם נותרו רק פכחונו והכרה מדויקת של החומות המקיפות אותו (שם, עמ' 34).

המצוקה היא בדיוק בכך שאדם מודע זה אינו יכול ואינו רשאי לוותר על "השאיפה המטורפת

לבהירות" (שם, עמ' 29). כך נכנס גם אצלו הטירוף בדלת האחורית. קאמי מנסח שוב ושוב :
העולם הזה כשלעצמו איננו הגיוני [...] אבל אבסורד הוא העימות בין האי-רציונלי לבין השאיפה
המטורפת לבהירות (שם, עמ' 34).

עימות קיומי זה הוא, אפוא, האבסורד. לכן "מְכַלל מאבק זה משתמע העדר מוחלט של תקווה"

(שם, עמ' 37).

קירק. יכול לזעוק ולהזהיר : "לולא היתה לאדם תודעת נצח, אילו נמצא בתשתית כל הדברים רק כוח
פראי רותח היוצר הכל [...] מה יהיו אפוא החיים אם לא היאוש? (שם, עמ' 45).
והעיקר הוא לקפוץ (שם, עמ' 46).

קירק. הסיק מתוך היאוש שבחיים הריקים את משמעותם הגדולה, את האל שלו. קאמי רואה

במסקנה זו ביטוי לחולשה, להתחמקות, להונאה עצמית.

לחפש את האמיתי אין פירושו לחפש את הרצוי (שם, עמ' 45).

הוא מוסיף בלגלוג במטפורה הידועה :

אם כדי להימלט מהשאלה : מה יהיו אפוא החיים? חייב אדם להיזון כחמור מן הוורדים של האשליה,
תעדיף הרוח האבסורדית, במקום להשלים עם השקר, לאמץ ללא חשש את תשובתו של קירקגור :
"היאוש" (שם, עמ' 46).

הפילוסופים האכסיסטנציאליסטים, המודעים לחרדה הקיומית של האני, אינם עומדים בסבל

סיזיפי זה. הם נופלים לאשליה מנחמת כקירקגור :

השליה היא אלוהיהם של האכסיסטנציאליסטים.

[...] [הוא] מתקיים בזכות שלילתה של התבונה האנושית (שם, עמ' 46).

קאמי נאחז בתבונה הצלולה והמפוכחת. אין היא מעניקה לו פתרונות, ולכן גם לא סיפוקים אך גם

לא מנוח. התשוקה לתבונות של העולם מצטמקת, אם כן, לתבונה הביקורתית, הדוחה פתרונות

קלים כנחמות שווא.

הכל הותקן [בפילוסופיה] כדי שתיוולד אותה שלוה מורעלת שמעניקים השאננות, תנועות הלב או
ויתורים קטלניים (שם, עמ' 28).

דבר אין ביניהם לבין הרוח (שם, עמ' 29).

הפילוסופיה, במובן של התשובות המטפיזיות הגדולות, אינה אלא הונאה רוחנית – "שלוה

מורעלת". הרוח תובעת את האמת בלבד, וזו – אין בה נחמות. לא נשאר אלא לאמץ מקירק. רק

את 'היאוש' שלו, שעליו ניסה קירק. להתגבר. והרי אנו שוב, עם קאמי, על סיפה של התאבדות.

מדוע נאחז קאמי בתבונה הצלולה והמפוכחת, כאשר עקרונית אין בידה כל פתרון לאבסורד, כל

התרה למצוקה הקיומית? קאמי הוא 'רציונליסט' במובן הביקורתי, למרות שהוא מסווג אצל

הפרשנים כאי-רציונליסט. כך הוא גם נאחז בנאמנות דתית – שהיא אמנם נאמנות לעצמיותו – למרות שהוא מכונה 'האתאיסט'.⁸

העוצמה האישית של האדם האוטנטי של קאמי היא בהתעקשותו להישאר בגבולות התבונה, תוך כדי ידיעת גבולותיה. הוא מודה שאין בכוחו להפריך את קיומה של אלוהות, אך הוא גם יודע שאין בכוח התבונה לאשש את קיומו בגבולותיה של תבונה אנושית. עם זאת, הוא שולח את סזיפוס פעם אחר פעם עם סלעו לראש ההר, בניגוד לתבונות מפוכחת. לו היה קאמי מאמץ את התבונה הצלולה כפי שהוא מצהיר, כבר מזמן היה שולח את סזיפוס שלו לאחו. אך האדם האוטנטי שלו נידון להיאחזות הסיזיפית, האבסורדית. בזה "חוסר האונים" (שם, עמ' 53). "תיאבוננו למוחלט ולאחדות" (שם, עמ' 54). זה "מרדו של האדם נגד הבלתי נמנע" (שם, עמ' 32). בכך הופך האדם האוטנטי מן האדם המתאבד (פיזית או רוחנית) לאדם המורד.

הרציונליות אינה עונה לתביעת האוטנטיות. קאמי מוותר במודע על תחושת הבית, המולדת (heimlichkeit) בעולם זה: בעולם שניטלו ממנו פתאם האשליות והמאורות, אדם מרגיש עצמו זר. גלות זו אין לה תקנה (שם, עמ' 15).

האדם האוטנטי נשאר מפוכח בזרותו, בעולם ללא מאורות. הוא גולה בעולם בעצם קיומיותו. בפנימיותו של העצמי לא ניתן למצוא תשובה לאחדות העולם, אלא רק אשליות מטפיזיות. קאמי תובע אלוהות טרנסצנדנטית, תבונית ובלתי תלויה, אך הבקרה התבונית משאירה אותו בריק, בזרות ובגלות. אין הוא מתמלא מחולייתו. הוא מבקש להתמלא מן העולם שמחוצה לו.

פרק יג. דידי וגוהו של בקט מחכים לגודו

אבסורדיות מטיפוס קיצוני ומיוחד של אמונה דתית ונאמנות דתית מציג בקט במחזהו *מחכים לגודו*, שנחשב גדול מחזותיו, ואולי גם גדול המחזות של התקופה.¹ האבסורדיות בו מגיעה עד להתמוססותה של סבירות אנושית, להתמוססות סבירותם של האירועים והתמוססות משמעותן של המילים.² לאורה מראל (2001), פותחת את המבוא שלה לקובץ מאמרים על המחזה באיפיון ממצה מדבריה של ויויאן מרסיאר (ראו שם, עמ' 14, הע' 1 למבוא), אודות המחזה: "Waiting for Godot is the play in which nothing happens, twice" (ibid., p. 11). כך ביחס לעלילה לה אנו מצפים, כך בציפיה לגודו המסתורי שמעולם לא הגיע, כך בציפייתם של דידי וגוהו. "This 'nothing' that happens is so suggestive, yet so fragmented that our normal methods for finding meaning and order fail" (ibid., ibid.). כל הידוע והמוכר לנו על דרמה – חסר, ואנו נדחקים להתרכז במינימום המהותי העובר אלינו. מיכאל וורטון, החותם במאמרו קובץ זה (2001), מציע לנו לקרוא את המחזה כקריאת טכסט פוסט-מודרניסטי, שבו הקורא נדרש להשתתפות פעילה ליצירת משמעות קבילה ליצירה, במסגרת הכתוב. אך *מחכים לגודו* הוא מחזה שחוזים בו ולא

טכסט שקוראים אותו. יחד עם זאת, בקט, אכן, מקדים את התקופה הפוסט-מודרניסטית ותובע מאתנו כצופים לקלוט ולהתרשם ממחזהו כפתוח, כניתן לאינטרפרטציות שונות שכולן לגיטימיות. זו ההצעה ההרמנויטית שאותה אני מאמצת. ויליאם הציינגס (1998) טוען אותה טענה, בחיזוק יתר: האילויות והסימבולים אשר במחזה, כמו אצל קפקא, אינם נכנעים לפרשנות קבילה אחת בלבד. הציפיה שלי וקריאתי את המחזה רואה בו עיצוב של האבסורדיות שבאמונה-נאמנת. בקט, בעיצוב הסכמטי שלו, בונה מודל שלם ומרתק, לדעתי, שהוא גם קוהרנטי, מתחת לחוסר המובנות, הפרגמנטריות והמינימליות שלו. מתחת לאווירה הסוגסטיבית, הטראגית, המהלכת במחזה, והקומיות שבו, ישנו גם שלד מושגי יציב.²

* * *

דידי וגוגו, שני קלושרים, מוזרים, מוגבלים, ספק שפויים, אומללים ללא מוצא, הולכים ומתבהרים לאורך המחזה כקדושיה של המאה ה-20, של מחציתה השניה, באירופה שקרסה במלחמת העולם השניה על תרבותה ומוסרה. בעולם בו כל רעיון יכול להתקבל, כל רעיון יכול להידחות, מופיעים שני הקלושרים הללו בקדמת הבמה, לגמרי לבדם, וחיים לעינינו את טירופם. טירופם הוא אמונתם האובססיבית בפגישה צפויה עם אל המכונה 'גודו',³ לו הם עומדים ומצפים יום אחר יום, ללא סיום נראה לעין. אין להם ספקות **בקיומו** של האל שלהם, ומוזר יותר, אף לא **בנגישותו**. אפשר לפגוש אותו, גם אם הפוגש הוא רק אדם מסכן וחסום. אפשר אף להידבר אתו, לנהל דו-שיח, אך הוא בלבד קובע את זמנה ומקומה של הפגישה, וכאן נפערת הבעייתיות. הם מתייחסים אליו כאל חיצוני, ריאלי, והעיקר – פרסונלי. זאת יודעים הם. יחד עם כך, הולך מתברר כי הוא אל בעייתי, אל מתעתע, אולי קפריזי. אין לדעת את מהלכיו והכרעותיו וודאי לא את נימוקיו. הקפריזיות של גודו שלהם משמשת פרודיה על התיאולוגיה הביניימית הכבדה. 'הוא'-'גודו' מסתתר, מול מצוקתו הנוכחת של האדם המצפה לו. זו פרודיה גם על תיאולוגיה של גאולה. האם הוא אל מושיע? האם הוא יכול להושיע? אין תשובות במחזה.

ולאדימיר: אז מה עושים?

אסטרסגון: בוא לא נעשה שום דבר. זה יותר בטוח.

ולאדימיר: נחכה ונראה מה הוא אומר.

אסטרסגון: מי?

ולאדימיר: גודו.

אסטרסגון: רעיון טוב. [...]

ולאדימיר: אני פשוט סקרן לדעת מה יש לו להציע, ואז או שנקבל או שלא נקבל.

אסטרסגון: מה בדיוק דרשנו ממנו?

ולאדימיר: איפה היית באותו רגע?

אסטרסגון: כנראה לא הקשבת.

ולאדימיר: הו, ...לא משהו מסוים.

אסטרסגון: משהו כמו תפילה.

ולאדימיר: זהו.

אסטרסגון: כעין בקשה כזאת סתם...

ולאדימיר: ומה הוא ענה?

אסטראגון : שהוא יראה.
 ולאדימיר : שהוא לא יכול להבטיח שום דבר.
 ולאדימיר : שהוא יצטרך לחשוב על כך.
 אסטראגון : לשבת בשקט בבית ולחשוב.
 ולאדימיר : להתייעץ עם משפחתו.
 אסטראגון : עם חבריו.
 ולאדימיר : עם סוכניו.
 אסטראגון : עם שליחיו.
 ולאדימיר : עם ספריו.
 אסטראגון : עם חשבונו בבנק.
 ולאדימיר : לפני שיחליט.
 אסטראגון : זה טבעי.
 ולאדימיר : לא כן?
 אסטראגון : נדמה לי.
 ולאדימיר : גם לי. (שתיקה)
 אסטראגון : (מודאג) ואנחנו?
 ולאדימיר : סלח לי מר?
 אסטראגון : אמרתי – ואנחנו?
 ולאדימיר : אינני מבין.
 אסטראגון : ואיך אנחנו נכנסים לתוך כל זה?
 ולאדימיר : נכנסים?
 אסטראגון : אל תמהר. קח לך זמן לחשוב.
 ולאדימיר : נכנסים? על ידינו ועל ברכינו.
 אסטראגון : כל כך רע המצב?
 ולאדימיר : האם הוד קדושתו רוצה לפרט את התנאים שלו? (בקט, תשל"ו, עמ' 18, 19)

תמונת אל זה, השלטת בעמדתו של מאמין זה, המתארת יחסי אדם ואלוהיו, המתארת גם את המאמין עצמו, הופכת בשיחה זו קריקטורה גרוטסקית. השבלוניות השליטה בשיח של ידידי וגוגו דוקרת בשיח הדתי המסורתי. האל צריך להתייעץ עם משפחתו, עם חשבונו בבנק, המאמין נכנס ליחס איתו על ידיו ועל ברכיו, ולכל זה פורצים ביטויים מן השיח הדתי הכבד: מתייעץ עם 'שליחיו', 'ספריו' (ספרי הקודש), 'תפילה', 'בקשה', 'הוד קדושתו'. כבר בדו שיח מוקדם זה של שני המאמינים, מתנפצות, בדרך הומוריסטית, כל האשליות הדתיות המסורתיות. אך ידידי (ולאדימיר) וגוגו (אסטראגון) שהתבטאויותיהם נראות לנו, הצופים, ספק הומוריסטיות ספק רציניות עד כדי דיכאון, הרי בפועל הם ממקדים את **כל חייהם בציפיה לפגישה עם האל**. כל עיסוקיהם, מחשבותיהם, רגשותיהם, קפלי ריגושיהם מרוכזים בציפיה זו, אין מה שיזיח אותם מכך. האם זו אמונה דתית, תשוקה דתית, או פרודיה עליה? הם ממוקמים במקום שאינו מקום, וחיים בזמן שאינו מסומן, מאויך או רציף, קלופים מכל איך אישי, שרויים בציפייתם בלבד. האם 'הוא' קיים? להם אין בכך ספק. האם 'הוא' בכלל שומע? רואה בני אדם? מיהו בכלל? על כך הם מעלים ספיקות מדי פעם, אך הללו נדחים מיד על-ידיהם. איפיונו של גודו אינם מעלים ואינם מורידים עבורם. הם מחכים לפגישה עצמה. זו חייבת להתרחש במקום מסוים ובזמן מסוים. אין הם משוכנעים במקום ובזמן שקבע 'הוא'. מכאן הפחדים, מכאן החששות לטעות, להחמצה. עם זאת, גם בתקוף אותם העייפות הקשה הם אינם זונחים, אינם נחלשים. הם מתמידים באמונתם ובציפייתם. לכן הם נראים בלתי שפויים בעיניו של הצופה, ההולך ומשתכנע שפגישתם עם האל לא תתממש לעולם. לכן הם הופכים יותר ויותר אבסורדיים בעיניו, הרואה אותם גוססים את חייהם לשווא. עמדתו של הצופה מובנית באופן אימננטי במחזה עצמו בקטעי המלים, ברמזים לגבי

השניים המצפים, הנראים על גבול הפיגור ואין לסמוך עליהם. הם מוסרים את כל חייהם כקורבן, אך אין מי שמקבל קורבן זה. למרות זאת, נאמנותם אינה נפגמת. ולאדימיר: הוא לא אמר לבטח שיבוא. אסטראגון: ואם הוא לא יבוא? ולאדימיר: נשוב מחר. אסטראגון: ואחר-כך מחרתיים. ולאדימיר: יכול להיות. אסטראגון: וכן הלאה – (שם, עמ' 13).

ולאדימיר: כן, בערבוביה העצומה הזאת רק דבר אחד ברור. אנחנו מחכים לגודו – אסטראגון: נכון. (שם, עמ' 91).

האם גם זו פרודיה? הם טוענים מדי פעם כי פגשו 'בו' אי-אז, באי-מקום, והוא קבע אתם פגישה נוספת. בפועל – האם ראו אותו? פגשו בו? לפעמים הם מסתפקים אפילו בכך, אך כל ספק נדחה על הסף. לעתים הם מתעייפים – אך אינם זונחים. לעתים הם על סף יאוש – אך אינם מתייאשים. לכן הם קדושים, למרות שהם נראים מגוחכים, גרוטסקיים. ניתן לקרוא אותם כפרודיה על הנאמנות לאל, או כקדושה אמיתית, עתיקת יומין המנוערת מכל בגדי השרד של כלי הקודש. זו הקדושה היחידה שמאה זו יכולה להציע. המאה העשרים, אשר פתחה בקדושה של אוטו (1999), ב-*Das Heilige* (1917), שם הקדושה ממוקדת באל המרומם ובמומנטים שלו, עברה כבר אז אל הערוץ האנושי, הפנומנולוגי של ההתנסות האנושית בממדיו של האל, על רקע של התיאולוגיה המושגית התיאורטית שקדמה לה. עתה, במחציתה השנייה של אותה מאה, עומדת האמונה בפני השוקת השבורה של המאמין-הנאמן המצפה לאל שאולי לא הופיע בפגישה עֶבְרִית אך המאמין-הנאמן מצפה לו בפגישה עתידית. בעינינו זה טירוף.

אסטראגון: (כפוסק את פסוקו) כולנו נולדים משוגעים. אחדים נשארים כאלה. (שם, עמ' 92)

זה ה-'credo' שלו. השגעון הוא המצב האנושי הראשוני, שאותו הם משמרים. האם זו אותנטיות? הקדושה והטירוף הם שני הפנים של אותה מטבע במחזה. רק מטורף, או מפגר, כפי שדידי וגונו נראים לעתים, עם שכחת כל עברם, שכחת זהותם, יכול לצפות למין אל שניתן לחזור ולפגוש בו כאן ועתה. זה האירוע היחידי שהם זוכרים ובו הם דבקים. האם רק מטורפים או מפגרים יכולים להיות קדושים של המאה? הפער הלא-גשיר בין ההיבט שלהם על עצמם, כמאמינים המתייסרים בציפיה לאל שיבוא ונאמנים לו עד תום, לבין ההיבט שלנו, הצופים, ה'יודעים' שציפייתם הינה ללא תוחלת, והשמים שלהם ריקים – תובע ומציק. בעימותם של שני ההיבטים הללו מתגלה האבסורד. למולם, סזיפוס של קאמי מצטייר כאדם צלול ומפוכח. גם הוא נושא השתוקקות אובססיבית לאל (או לאלוהות) עליה אין הוא יכול להתגבר. אך יחד עם השתוקקות זו, הוא נושא גם התפכחות חוזרת ונשנית מן האשליה של המאמין. לכן, סזיפוס של קאמי, עם יסוריו שלו חסרי התוחלת, איננו קדוש. איננו מטורף. הוא אבסורדי. האבסורדיות שלו, אותה פגשנו, היא בהחזקתם של שני הקצוות הנוגדים ובעקשנותו להחזיק בשניהם. הוא אבסורדי **משום** שהוא מתעקש להיות רציונלי. לא כן דידי וגונו. הם מתנהגים באופן הפוך למה שהיינו מצפים מהם. הם

זנחו רציונליות משום שזנחו כבר מזמן חשיבה כלשהי. כל העיטורים הללו, חשיבה, משמעות, סבירות, הם קישוטים חיצוניים להתגנדר בהם מנקודת מבטם, כיוון שאינם משאירים רשמים ביסודה של הקיומיות עצמה. הקיומיות עצמה היא הצריכה להיחשף, לצאת לאור. זאת, לא על-ידי פעילות ויוזמה, לא על-ידי 'יצירת עצמי', לא על-ידי בקרה שכלית. זאת עושה האנושות הרודנית. הקיומיות האוטנטית שלהם יוצאת לאור ממילא, עם אין מעמיסים עליה את כל הקליפות של ההונאה העצמית, ונותנים לה להשתחרר. קיומיות אותנטית מתממשת בהסרת השלילות בלבד. זאת הם מבטאים באופן ברור, כאשר הם מנסים להעביר את שעמום הציפיה שאין לה קץ.

אסטרטגון: זה רעיון, בוא נתנגד אחד לשני.

ולאדימיר: אי אפשר.

אסטרטגון: אתה חושב?

ולאדימיר: לא נשקפת לנו שום סכנה שאי-פעם עוד נחשוב.

אסטרטגון: אז על מה אנחנו מתאוננים?

ולאדימיר: לחשוב זה לא הדבר הגרוע ביותר. (שם, עמ' 72, 73)

כאשר הם צריכים לשקול ולהחליט, הם פשוט מסירים איש את כובעו ומתבוננים בתוכנו, ואז מגיבים. היחידי הפולט (מוכנית) משפטים מופשטים אקדמיים גבוהים, חסרי כל שחר אך הנאמרים מתוך חשיבות ודעתנות, ומשום כך מגוחכים, הוא לאקי, האדם-כלב, שמסר עצמו לשירותו של אדם-רודן. אחד משירותיו הוא לספק נאומים פילוסופיים. כך נראות כל המחשבות המופשטות, המתוחכמות, בעיני בקט במחזה. כך מתגלה (בלי להופיע) האקדמיה. אך ידי וגוגו קלפו עצמם אפילו מתנאי הקיום הבסיסיים ביותר. הם תקועים כל העת באותו מקום לא מקום. "דרך שדה, עץ, ערב" – זו התפאורה הפותחת והנמשכת עד הסוף. מישור קרח עם תלולית קטנה, ועץ נמוך חסר עלים. הם נשארים רק כדי לחכות לגודו, שיבוא לפגישה איתם, כפי שהבטיח. אך אולי לא ממש הבטיח, 'מאומה לא בטוח', הם אומרים. גם הקיום שלהם אינו מובטח להם. יש להם רק את קיומיותם העירומה בלבד, והיא בשורשה – נאמנות דתית.

אסטרטגון: אנחנו תמיד מוצאים משהו, הא ידי, לעשות על עצמנו רושם שאנחנו קיימים? (שם, עמ' 79)

במהלך הזמני, ידי וגוגו חיים בצדו של הזמן (הפיזיקלי והאנושי). הם מכירים רק את רדת החשיכה המכתיבה את הריתמוס של הציפיה המונוטונית המתמשכת. החשיכה מסמנת את הפסק בציפיה זו, כאשר כל אחד פונה אל לילו שלו, הפרטי, מתכנס בתוך הסבל, שהוא לעולם פרטי ובהחבא, ואת הבוקר של הפגישה המחודשת ביניהם, והציפיה המתחדשת. הזמן הנלווה לציפייתם הוא זמן ללא אירועים, ללא שינויים. לעומתם, האנושות אותה הם פוגשים בדמותו של הרודן השרלטן, הנצלן, ועבדו הנרצע, מנסה להיות מודעת לזמן העובר, המוחמץ (לא לזמן אנושי פנימי). פודזו, האדון, קשור לשעונו המכתיב לו לוח זמנים, ומתעסק איתו ללא הפסק. גם זה, מתברר, מסמן זמן פיקטיבי, ואינו אלא עוד קליפה אנושית, עוד פסדה.

פודזו: תודה רבה, ידי היקר (מעייין בשעונו) אבל אני באמת מוכרח להמשיך בדרכי אם אני רוצה לקיים את לוח הזמנים שלי.

ולאדימיר: הזמן עמד מלכת.

פודזו: (מקרב את שעונו אל אוזנו) אל תאמין בזאת, אדוני, אל תאמין. (מחזיר את שעונו לכיסו) מה שתרצה – רק לא זאת. (שם, עמ' 41)

זו העמדת פנים מגוחכת של האדם הבלתי-אותנטי. ערעור על הזמן מערער עליו את 'עולמו'. בפעם הבאה כאשר הוא חוזר ומופיע עם לאקי עבדו-כלבו, והוא כבר עיוור וזקן, עדיין עסוק הוא בחיפוש שעונו, כי רק הוא יכול להכתיב לו את קיומו. פודזו האדון עם לאקי הכלב, דוהרים על פני המרחבים, אשר את כולם מכנה האדון – בצדק או שלא בצדק – 'אדמותי'. הם דוהרים בזמן, דוהרים במרחב את דהרתה של האנושות הריקנית והמנוונת. הם דוהרים ללא מטרה, ללא תכלית וגם – ללא עשיה קונקרטיה כלשהי. הזמן-מקום עבורם הוא הערוץ להבלות של העמדת הפנים: חשיבות, עשיה, מטרה.

גם זו פרודיה.

לעומתם, שני הקלושרים תקועים כל הזמן במקום ריק אחד. הם איבדו את הזמן, גם את הזמן האנושי הפנימי, איבדו גם את רציפותו של האני, את הזיכרון המחבר את הרגע הנוכחי של האני עם רגעי עברו. הרצף היחיד המשמר את זהותו הנמשכת של ה'אני' שלהם הוא עצם הציפיה לגודו.

אסטרסגון : באנו הנה אתמול.
ולאדימיר : הא, לא. בזה אתה טועה.
אסטרסגון : מה עשינו אתמול?
ולאדימיר : מה עשינו אתמול?
אסטרסגון : כן.
ולאדימיר : בחי, (בכעס) שום דבר לא בטוח אצלך... עכשיו תורך! (תגיד אתה).
אסטרסגון : לפי דעתי היינו כאן.
ולאדימיר : (מביט סביב) המקום נראה לך מוכר?
אסטרסגון : אינני אומר.
ולאדימיר : ובכן?
אסטרסגון : זה לא משנה. (שם, עמ' 14)

או בניסיון להיזכר באירועי עבר, לסמן נקודת זמן בחייהם המשותפים.

אסטרסגון : אתה הוצאת אותי מהמים.
ולאדימיר : זה הכל נשכח ונקבר. [...]
אסטרסגון : לא, שום דבר לא בטוח. (שם, עמ' 62)

ואז הם חוזרים בכל פעם אל הרעב המקומי הקטן והמציק, אל כאבי הרגליים המתמידים של

אסטרסגון (אין אפשרות להתקדם, ללכת, לברוח), וכאבי הכליות של ולאדימיר. אל הסבל – שהוא קונקרטי ופיזי. לעתים הם נראים על גבול החי והדומם. ובכל זאת, האנושות כולה העוברת על פניהם פעמיים, בפעם הראשונה בכוחה ולאחר מכן בחולשתה וזקנותה בדמותם של 'האדון והעבד', מתגלה כמסואבת בשני רבדיה הבלעדיים: השתלטנים-הנצלנים, והמנוצלים-העבדים. 'הסאדיסטים והמזוכיסטים', בלשונם של סארטר (ושל פרויד לפניו). פודזו אינו מוכן להשליך לשני הרעבים שלפניו אפילו את עצמות ארוחתו הדשנה. אותן הוא שומר עבור עבדו-כלבו. לאקי – בועט ופוצע את אסטרסגון המסכן המתכופף לעזור לו. אסטרסגון וולאדימיר, החיים בשפל, הם היחידים המנסים לעזור לזולתם. היחידים בעלי רגשות אנושיים טבעיים וספונטניים, למרות התמקדותם ב'מה שאיננו'. הם האנשים היחידים החיים ואינם משחקים את חייהם לראווה, אינם מתלבשים בתפקיד. האם אנושיותם באה בעקבות סבלם המתמיד, שאינם מתמרדים נגדו ואינם

מתרגלים אליו? ידי וגו' אינם בוחלים בו. הסבל הוא הערוץ הרצוף היחיד אשר בו זורמים חייהם. הם הסכימו איתו. אולי בכך היא קדושתם.

בבוקר הם נפגשים מחדש :

ולאדימיר : מי היכה אותך? – ספר לי.
אסטרסגון : גמרנו עוד יום אחד.
ולאדימיר : עוד לא.
אסטרסגון : בשבילי הוא עבר ונגמר, יקרה מה שיקרה. (שם, עמ' 66)

ואזי בא הזעם, רגש פתאומי וחזק העולה לפתע.
אסטרסגון : וכל זה היה אתמול, אתה אומר?
ולאדימיר : כן, ודאי שזה היה אתמול.
אסטרסגון : וכאן במקום הזה?
ולאדימיר : בוודאי! אינך מכיר את המקום?
אסטרסגון : (בזעם פתאום) מכיר! מה יש כאן להכיר? ואתה מדבר אתי על נוף! (מביט בפראות על סביבותיו)
הסתכל בערימת הטינופת הזאת! מעולם לא זזתי ממנה. (שם, עמ' 69, 70)

מדי פעם הם שוקלים התאבדות. אבל רק ביחד.

ולאדימיר : ...מה אנחנו עושים עכשיו?
אסטרסגון : מחכים.
ולאדימיר : כן, אבל בזמן שמחכים. מה בעניין לתלות את עצמנו? [...]
אסטרסגון : בוא נתלה את עצמנו מיד!
ולאדימיר : על ענף. (הם קרבים אל העץ) לא הייתי סומך על העץ הזה. [...]
אסטרסגון : תמיד אפשר לנסות. (שם, עמ' 17)

הסבל הוא האירוע הקבוע.

אסטרסגון [מסכם ומכריז] : "קללה רודפת אותי". (שם, עמ' 84)

ואז – מה שצף ועולה מתחת לתודעה, כאילו באקראי. אסטרסגון מתעסק בנעליו הלוחצות כל הזמן.

ולאדימיר : מה אתה עושה?
אסטרסגון : אני עושה כמון – אני מביט בלבנה.
ולאדימיר : אני רוצה לומר – עם נעליך.
אסטרסגון : (פונה ומביט בנעליו) אני עוזב אותן כאן. (הפסקה) יבוא מישהו אחר בדיוק...
ולאדימיר : אבל אינך יכול להתהלך יחף.
אסטרסגון : ישו היה יכול.
ולאדימיר : ישו! מה העניין של ישו לכאן? אינך מתכוון להשוות את עצמך לישו?
אסטרסגון : כל חיי השוויתי את עצמי אליו. (שם, עמ' 61)

פריצה מוזרה, חריגותו של הלא-צפוי – ישו בכבודו ובעצמו, בגופו ובבשרו ההולך יחף ואסטרסגון המתוודה, מזדהה איתו כל חייו. תשובתו של הידיד מפתיעה לא פחות. איננו נדהם. איננו מעריץ, איננו מרחם. פשוט ממשך, עניינית, כאילו העניין בנאלי, יומיומי.
ולאדימיר : אבל איפה שהוא היה, שם היה חם ויבש.
אסטרסגון : כן. וגם היו צולבים שם אחת-שתיים. (שם, עמ' 61)

הסבל הולך ומתגלה יותר ויותר ופורץ מכל עבר, הוא הולך ומתגלה כסבל דימוני, מתחת לפני

האדמה, הרבה מעבר לסבל האישי, האנושי.

ולאדימיר : אתה צודק, לדברנות שלנו אין סוף.
אסטרסגון : זה כדי שלא לחשוב.
ולאדימיר : נותן לנו תירוץ.
אסטרסגון : כדי לא לשמוע.
ולאדימיר : יש לנו הסיבות.
אסטרסגון : כל הקולות המתים.
ולאדימיר : הם משמיעים רחש כמו כנפיים. (שם, עמ' 71)

האם מעלתם, ההומניות שלהם, באה כתוצאה מטיפשותם? בקט אינו צריך להתעמת עם היגל, להפריכו, כמו שעושה קירק. הוא פשוט מראה את שני המהוגנים, נושאי התפקידים בחברה, ה'אדון והעבד' למול שני החריגים – מטורפיה.

ולאדימיר : מה הם אומרים?
אסטרסגון : מדברים על החיים שלהם.
ולאדימיר : להיות זה לא מספיק להם.
אסטרסגון : הם צריכים לדבר על זה.
ולאדימיר : להיות מתים זה לא מספיק להם.
אסטרסגון : זה לא די. (שתיקה). (שם, שם)

הנה נחשפת, כלאחר יד, סיבת איבוד הזיכרון. איבוד המחשבה, איבוד הזמן והמקום.

אסטרסגון : הדבר הכי טוב היה להרוג אותי כמו את ההוא.
ולאדימיר : איזה ההוא? (הפסקה) איזה ההוא?
אסטרסגון : כל ההם. ביליונים. (שם, שם)

האם הם היחידים ששרדו על פני תבל אחרי שנרצחו כל היתר? כל ההם, ה'ביליונים', נהרגו על-ידי האנושות, פודזו ולאקי, לא משום שהם צמאי-דם, אלא משום שימילאו את תפקידם' כיאות.

ולאדימיר : האם קראת את כתבי הקודש?
אסטרסגון : את כתבי הקודש? - - (מהרהר) בוודאי הצצתי. [...]
ולאדימיר : זוכר את ספרי הבשורה?
אסטרסגון : אני זוכר את המפות של ארץ הקודש. עם צבעים הם היו. יפות מאוד. ים המלח היה כחול בהיר. עשה לי חשק לשתות אותו. הנה לאן שנלך, הייתי אומר, הנה לאן שניסע לירח הדבש שלנו. נשחה. נהיה מאושרים.
(שם, עמ' 10, 11)

זכר אחד ויחיד, כריחו של גן העדן האבוד. אבל רק במפה. מעולם לא היו שם, לעולם גם לא יהיו.

עם כל זאת, עולות אפשרויות של נטישתה של ציפיה ללא תוחלת זו. עדיין ישנה בחירה חופשית.

אסטרסגון : פינה מקסימה... [מסתכל למרחקים]. סיכויים מרהיבים. [פונה אל ולאדימיר] בוא נלך!
ולאדימיר : אנחנו לא יכולים.
אסטרסגון : למה לא?
ולאדימיר : אנחנו מחכים לגודו.
אסטרסגון : נכון. (הפסקה) אתה בטוח שזה כאן?
ולאדימיר : מה?
אסטרסגון : צריכים לחכות?

ולאדימיר : הוא אמר על יד העץ. (הם מביטים בעץ) אתה רואה עצים אחרים? (שם, עמ' 93)
הציפיה היא הערוץ הקבוע של חייהם, הערוץ העיליי. אך הציפיה, שלא כמו הסבל הפיזי, היא

בבחירתם. האם הם האדם האותנטי, שאינו עוסק במאומה, אינו פועל, אינו נע ונד כדי

להרשים את עצמו ולעשות רושם על זולתו? האם הציפיה חסרת-התוחלת, ואולי חסרת-הטעם,

היא המשמעות היחידה הנותנת לאדם האותנטי? ובכל זאת, זו אכן ציפיה לאל, שיבוא לפגישה

שקבע איתם. היא הטעם היחיד לחיים. יכולים היו לנוע, כמו האנושות הנעה. כך, בכל מפרק

בהמשכיות החדגונית שלהם, כאשר מסתמן שינוי כלשהו, לנוע למקום טוב יותר, או להיפך,

לצניחה סופית, להתאבדות. אך לאחר כל העלאת רעיון למוצא כזה, הם מזכירים לעצמם את

חובתם ההכרחית שקיבלו על עצמם.

אסטרסגון : מה אנחנו עושים עכשיו?
ולאדימיר : אני לא יודע.
אסטרסגון : בוא נלך.
ולאדימיר : לא יכולים.
אסטרסגון : מדוע?
ולאדימיר : מחכים לגודו.

אסטרטגון : נכון (שם, עמ' 56).

הציפיה מתגלה לעיתים כבלתי נסבלת.

אסטרטגון : אני עייף. (הפסקה) בוא נלך!

ולאדימיר : לא יכולים.

אסטרטגון : למה לא?

ולאדימיר : מחכים לגודו.

אסטרטגון : נכון. (הפסקה, ביאוש) מה נעשה? מה נעשה? (שם, עמ' 77)

ציפיה זו, מהותית, לא יחול בה כל שינוי.

ולאדימיר : אינך חושב?

אסטרטגון : מה?

ולאדימיר : שהם השתנו.

אסטרטגון : ...הם כולם משתנים, רק אנחנו לא יכולים (שם, עמ' 56).

אין להם צל של ספק שהם **מוכרחים** לחכות. הם תמיד מנסחים זאת ככפיה. 'מוכרחים לחכות'.

מה כופה אותם? היתה פגישה אי-פעם. 'הוא' הבטיח לחזור ולהיפגש, גם בזאת אינם בטוחים.

האם זכו פעם בהתגלות? מונח כזה הוא כבד וחגיגי יתר על המידה עבורם. ו'בכל זאת', 'מוכרחים

לחכות'.

אסטרטגון : (כשפיו מלא, בדיבור סתמי) אנחנו לא קשורים?

ולאדימיר : אינני שומע אף מילה ממה שאתה אומר.

אסטרטגון : (לועס, בולע) אני שואל אם אנחנו קשורים.

ולאדימיר : קשורים?

אסטרטגון : קשו-רים?

ולאדימיר : איך קשורים?

אסטרטגון : רגליים וידיים.

ולאדימיר : אבל למי. על-ידי מי?

אסטרטגון : אל האיש הזה שלך.

ולאדימיר : אל גודו? קשורים לגודו? – איזה רעיון! – אף פעם! (הפסקה) עדיין לא... (שם, עמ' 21, 22)

ולאדימיר דוחה את האפשרות שהם קשורים, באיזה כורח חיצוני. הוא בעצם מתעקש על בחירה

חופשית. אך מה פירושה של טענתם הנחרצת היחידה אותה הם טוענים וחוזרים וטוענים : 'הם

מוכרחים לחכות'. הבעייתיות המורכבת בצומת זו – בעיית חופש הבחירה לעומת ההכרח, היא

עמומה במכוון. "קשורים לגודו... אף פעם". אך התוספת, אחר מחשבה נוספת היא תוספת

מחשדית : "עדיין לא!"

האם זו בחירה חופשית מכוח אשליה אילוזיטרית שהם המציאו ואימצו לעצמם, ועכשיו הם

דבקים בה? אשליה כזו יכולה להיות פתולוגית. האם מצבם חושף דרך להישרדות בעולם נוראי

שחרב? האם זו הדרך היחידה לשרוד, על-ידי דבקות באל כלשהו? (אופיום להמונים, במהלך של

פויארבך-מרקס). האם הם בורחים מטפשותו, מאכזריותו של העולם, מחוסר הטעם העקרוני שבו

(כברחה מן המצוקה הסיזיפית)? כל האפשרויות הללו תיתכנה, אולי בקט מתכוון לכולן. אך

ה'מצב' בו הם מופיעים מתבלט כפרי הכרעתם החופשית. הוא מצב שאיננו מציע פתרונות מקילים,

מנחמים או ממשמעים. הוא מצהיר על תחושת מחויבות שהיא הכוח האנושי היחיד ששרד, בו הם

נאחזים, ובכך 'גדולתם'. בין אם מצבם בנוי על אשליה ובין אם לא. מה שמתחוויר הוא, שהם

נשארים מתוך כורח פנימי, מכוח רצון אישי, והחלטה. אין כפיה חיצונית. מה סודה של כפיה

עצמית זו?

אסטרטגון : בוא נלך.

ולאדימיר : לאן? הערב אולי נישן אצלו בחום, ביושב. הכרס מלאה. על הקש. כדאי לחכות לו לא? (שם, עמ' 20)

הם מדברים על ישועה קונקרטי. תנאי קיום מינימליים. אך ברור שלא ישועה עתידה, מגודו אחד שטיבו לא ידוע, מפתה אותם. **אנחנו** יודעים שלא תגיע הפגישה, ושהם ימשיכו לחכות. בכך **אנו** (לא הם) נגררים למונוטוניות אינסופית. הוא לא יבוא מחר? ומחר של מחר? זה מה שמדכא אותנו במחזה. לאינסופיות הזו אין כל רציונל. אך מבט ממרחק, אחרי רדת המסך, מאיר לנו כי הם זוכים בציפייתם המטורפת, המפגרת, במשמעות הגדולה של חייהם. פעמיים הם אכן זוכים לביקור, לא של גודו עצמו, אלא של מין מתנבאים, או שזה אותו מתנבא, בדמותו של נער רועה עזים ונער רועה כבשים, הטוענים שהם שלוחיו של האל (הסימבוליות ברורה). שוב פרודיה על שלוחי האל. נערים אלה מדברים בשפה סתומה (כדרך המתנבאים), אשר ממנה ניתן להסיק כל מסקנה.

נער : מר גודו אמר לי להגיד לכם כי הוא לא יבוא הערב, אבל בטח יבוא מחר. (שתיקה).

ולאדימיר : וזה הכל?

נער : כן, אדון. [על יתר השאלות עונה הנער : "אינני יודע"] [...]

ולאדימיר : מלים, מלים [איזכור לספרו של סארטר, כמובן].

אסטרטגון : זה הכל צרור של שקרים. (מטלטל את הנער בזרועו) ספר לנו את האמת.

נער : אבל זוהי האמת, אדון (שם, עמ' 58).

זו הפעם היחידה שהמלים 'אמת' ו'שקר' מאוזכרות, והן נשמעות כאילו הושלכו מחוץ להקשרי הדיבורים במחזה. זו שוב פרודיה על שני מושגי המפתח של הלשון. עיקרו של העניין הוא אחר. השניים אינם מתחזקים אך גם אינם נחלשים בעקבות הנבואה. האם רוצה בקט לטעון כי בהתמוססות הזו של כל המשמעויות, כל הערכים, של עברה ועתידה של האנושות, של האדם היחיד, בתוך הסבל ('הביליונים שמתו') האופציה האחרונה שיכול המסכן השקוע במדמנה לאמץ לעצמו ולשמר את אנושיותו היא אופציה של דתיות, לא ריאלית, אך אולי גם לא אוטופית? ציפייתם איננה דת. אין בה כל סממן של ממסד, ריטואל, נוהג. אין כל מסורת. היא גם אינה רומזת למאבקים בדת, באידיאה דתית. אין קהילה. לא כזו שמשתייכים אליה, לא כזו שפורשים ממנה. זו אמונה של נאמנות עירומה של שני אנשים עירומים, חסרי כל איוך, תוכן, רצף, מחשבה. הם נאמנים (L) למרות כל הספקות שלהם בהאמנה שגודו יופיע (B). אין הם מחפשים הקלה במקום אחר, סביר יותר, נוח יותר. הספיקות שלהם עולים לעתים באשר **להאמנה** עצמה (B), אך לא באשר **למחויבותם האישית** להישאר נאמנים לה (L). הם האנשים האוטנטיים היחידים.

בקט הוא מחזאי, איננו פילוסוף. הוא אינו מחויב להסברי-מטא, או להנמקות מושגיות. סבלם של השניים מוצג בכל נוראותיו ואינו זקוק להסברים. זה הסבל של כל יצור אנושי. אך בניגוד לטענות החוזרות ונשנות של הפרשנים שהמחזה, עם דידי וגודו שלו, מצהיר את חוסר המשמעות המובנית בחייו של האדם המודרני, הרי דווקא לשני המסכנים הללו ישנה משמעות לחייהם. משמעות ברורה וגדולה. ישנו טעם לחייהם. לכן אין סבלם נורא כסבלה של האנושות (פודו ולאקלי). לכן, למרות עליבותם הם היחידים המשמרים את ההומניות של האדם, את גדלותו.

ולאדימיר : [פוסק את פסוק] כל אדם והצלב שלו. (נאנח) עד שהוא מת (שם, עמ' 71).

לקראת חתימתו של המחזה, שוב חוזרת סצינת הכפיה הפנימית על עצמה.

ולאדימיר : עלינו לחזור מחר.

אסטרסגון : לשם מה?

ולאדימיר : לחכות לגודו.

אסטרסגון : נכון. (הפסקה) הוא לא בא?

ולאדימיר : לא (שם, עמ' 107).

העייפות גוברת.

אסטרסגון : ואם נעזוב אותו? (הפסקה) ומה אם נעזוב אותו לגמרי?

ולאדימיר : הוא יעניש אותנו. (שתיקה. מביט בעץ) הכל מת, לבד מהעץ (שם, עמ' 108).

העץ הוא הרי הסימון של מקום הפגישה. אך כאן, בחיתומה של הפרשה, עולה מונח חדש: 'הוא יעניש אותנו'. האם הם מפחדים לנטוש? המחזה כולו אינו רומז על פחדים. ודאי לא מגודו. במה יכול הוא להכותם יותר ממה שהם סופגים כבר בחייהם? 'יעניש אותנו' הוא פרודיה על הזעם האלוהי. הם מרמזים על העזיבה כחטא. כהפרת הבטחתם לחכות. כבגידה. עולם ומלואו חסר כל ערך בעיניהם. הם קלפו כבר את כל מה שאנשים מייחסים לו חשיבות, ערך, אנרגיה וזמן. בקט מציג אותם כנשאים של קיומיות צרופה. אין העמדות פנים, הונאות עצמיות. ('mouvais foi'). הנותר, כאשר האדם האוטנטי מתעמת ישירות עם קיומיותו הנקיה איננו החופש הסארטרי, ולא תודעת המוות ההיידגרית, אלא החיים עצמם, שהם חיים של סבל רצוף. אין מוצא. אין גם דלתיים סגורות, כי ההכרעה לאמץ, בפיכחון, את הסבל ולא לטמון את הראש בחול – היא בידיהם. אין סבלם סבל הירואי, יפה. אין הם אגממנון, אף לא אברהם בעקידה. זה סבל של רפש ולכלוך. אך דרכם היא – קבלתו הכנועה. בכך הם חוזרים לנצרות הקדומה ביותר. הזדהות עם הסבל, אימוץ הסבל האנושי. הסבל והנאמנות הם המאפשרים להם קשר עם האל שאין בו יודאות אובייקטיבית. דרך נאמנותם ה'אינסופית' לפגישה איתו, הם מממשים אותו.

ולאדימיר : אין אנו קדושים. אבל קיימנו הבטחה ובאנו לפגישה. כמה אנשים יכולים להתפאר אפילו בזה?

אסטרסגון : בליונים.

ולאדימיר : אתה חושב? [שוב שאלת טווח החלות]. (שם, עמ' 91, 92)

בקט אינו מלגלג עליהם, למרות חריגותם המופלגות, למרות שהוא הופך אותם לגרוטסקה אנושית.

נהפוך הוא, הוא מגביה אותם. הם אנשי אמת אותנטית הנענים רק לצו הפנימי הכופה אותם.

קדושתם אינה בנוכחות האל או בקשר אחר איתו, היא בעצם נאמנותם. בכך נשאר בקט במעגל

ההומני ולא התיאולוגי. במעגל של הקיומיות הנאמנה, המוצאת עצמה כאמונה דתית, כתשוקה

לאל, כנאמנות לו, שהיא נאמנות אדם לעצמיותו.

האם הם מגוחכים, שוגים באשליות, מטורפים? כל הקריאות הללו אפשריות. אך שימת כל

כובד המשקל על האמיתיות והכנות, על מסירות נאמנת ללא גבול, גם אם עלובה היא, מגוחכת או

מטורפת, מציגה את שני האנשים האותנטיים על נאמנות הנתבעת מכוחה.

בקט מוסיף ומבליט צד ייחודי אשר רק הם ניחנו בו, והחסר לחלוטין באנושות כולה, שהופיעה

לעיניהם: (ה'סדיסטים והמזוכיסטים'). שניים אלה הם היחידים המחזיקים בידידות אמת,

המתגלה גם היא כנאמנות אנושית עד כדי מסירות נפש זה לזה. לעתים אינם יכולים לשאת איש

את רעהו, מחליטים להרף עין קצר להיפרד, וחוזרים ומתחבקים. בכך מחמיצים פרשנים חשובים עניין מהותי, כאשר הם מדברים על האדם במחכים לגודו של בקט המגלם את בדידותו של האדם המודרני.⁴

אנו חוזים בסצינת העייפות הכבדה, המיואשת של אסטרסגון. ולאדימיר מתקרב כדי להרגיעו בכל העדינות האפשרית.

ולאדימיר : (חרש) לולי [...] לו-לי [...] לו-לי [...]
(אסטרסגון ישן. ולאדימיר קם חרש, מסיר את מעילו ומניחו על כתפי אסטרסגון. אחר-כך מתחיל פוסע אנה ואנה כשהוא מטלטל זרועותיו לחמם את עצמו) [...] (שם, עמ' 80)
ולאדימיר : גוגו!
אסטרסגון : דידי!
ולאדימיר : את ידך!
אסטרסגון : קח אותה!
ולאדימיר : בוא אל זרועותי!
אסטרסגון : זרועותיך?
ולאדימיר : אל ליבי!
אסטרסגון : קדימה (שם, עמ' 86).

הם מבינים אחד את השני ברמיזות, אפילו בשתיקות.
אסטרסגון : אנחנו מסתדרים די טוב, הא דידי – בינינו לבין עצמנו?
הידידות, כשמחה טבעית מתפרצת בפגישתם המתחדשת מדי בוקר.
ולאדימיר : אני שמח לראותך כאן שוב. חשבתי שהסתלקת לעולם.
אסטרסגון : גם אני.
ולאדימיר : שוב ביחד סוף-סוף! נצטרך לחגוג את זה. (שם, עמ' 7)

חוגגים בחיבוק.
הידידות היא יפה למרות שהם שרויים בערימת הזבל, כל אחד בשלו (הו, הימים הטובים). כך מתברר, שהאמונה הנאמנת לאל כפי שמציג אותה בקט, היא האפשרות היחידה לקשר אמיתי של אדם עם זולתו. הסיום קודר :

אסטרסגון : האם אתה חושב שאלוהים רואה אותי?
ולאדימיר : אתה צריך לעצום את העיניים.
(אסטרסגון עוצם עיניו, מתנודד עוד יותר).
אסטרסגון : (מפסיק, מנופף אגרופו. במלוא קולו) אלוהים, רחם עלי!
ולאדימיר : (מאוכזב) ועלי? (שם, עמ' 87, 88)

סצינת הסיום דחושה בטרריות, אך גם בגרוטסקיות. גודו מכונה עתה 'אלוהים' בביטוי המסורתי. בהיבט של רומנה קורמייר וג'ניס פוליסטר (2001), זו: "Black Comedy at Its Blackest" כאשר ההומור השחור מראה את האנושות בחיפוש אחר משמעות שאיננה.⁵ השאלה הריאלית הכללית ('אלוהים רואה?') קיימת רק ביחס לאני במצוקתו ('רואה אותי?'). אין מקום לתיאוריות, להתפלספות. ודאי לא לתיאולוגיה. השאלה עוברת מהר מאוד לתביעה, לזעקה לעזרה. היא כבר אינה שאלה פרודית על טיבו של האל וקשריו עם האנוש. היא זעקה קיומית. האם בקט אומר שציפייתם חיה בתוכם, ממלאה את חייהם, נובעת ממעיינם, ובכך היא מרימה ואפילו מרוממת אותם, למרות המצוקה שהיא נושאת בתוכה, ואולי אף למרות האילוזה, כמו שאומר קירקגור, או שהוא אומר כי הם "ניזונים כחמור מן הוורדים של האשליה", כמו שאומר קאמי?

שתי הקריאות אפשריות.

אולי בקט, כמחזאי, מתכוון לשתיהן. זו המשמעות מובנית בהם, בדידי וגוגו. דו-משמעות זו מגלה קו מפריד בין קירק. מחד, וקאמי ובקט מאידך, למרות ששלושתם מייצגים מודל של הענות אותנטית נאמנה לקיומיותם בחיפוש אחר האל. קירק. מוצא אותו בתוך עצמיותו, בקוטב האינסופי אשר בעצם ההימשכות לאינסופי. התשוקה לאל מתבררת בקוטב האימננטי (גם כאשר הוא מדבר עליו כטרנסצנדנטי, הרי מקור נגישותו הוא באני). קאמי ובקט אינם מסתפקים ב'אני'. במחצית השניה של המאה העשרים האני כבר איננו אינסופי כאני של הרומנטיקה. הם יכולים לתבוע רק אל ריאלי, חיצוני.

שלושת ההוגים של הקיומיות

סיכום

שלושת ההוגים של הקיומיות שפגשנו, מפרשים את הקיומיות של האני כנושאת תביעה למימוש אותנטי. המימוש האותנטי אצל שלושתם מתברר כמעוגן במימד הדתי. קיומיות אותנטית מתבררת כאמונה מול האלוהים. האל שלהם אינו בפשיטות אל ריאלי, חיצוני, טרנסצנדנטי הנגיש גם לאדם היחיד. הוא אל השרוי, בסופו של דבר, במרחב של האני, גם אם אותו אני מבקש אותו מחוץ למעגל קיומיותו ולעובדת קיומו.

אלוהיו של קירק. מתגלה בפנימיותו של המאמין. מעבר לכך – מעמדו האונטי אינו ברור. אלוהיו של קאמי הוא מחוזה של התשוקה לאלוהות. בפועל אין הוא קיים עבור האדם האותנטי. בקט ממקד את האותנטיות של האני בציפיה לאלוהים שיגיע. המייחד אותם הוא ההתמדה לאורך הזמן כולו הנתון לאני, ללא לאות ומתוך עמידה בקשיים קבועים. אלה הם בדיוק איפיוניה העיקריים של הנאמנות שמצאנו אצל המאמין-הנאמן הדתי. נאמנותם של דידי וגוגו בציפיותם לאל, ללא לאות, ללא תחכום וללא חקירה, גם ללא סוף הנראה לעין, בולטת במיוחד ומטלטלת את החוזה בהם משלוותו. קאמי זועק את 'השאיפה המטורפת למשמעות ובהירות' (סיזיפוס, עמ' 29) שאין בידי התבונה הצלולה אמצעים לספקה, אך גם אין בידה כוח להשתיקה. קירק. נתבע, ובמודע, על-ידי קיומיותו, להקריב קורבנות אישיים כדי לשמר את אמונתו. הוא אינו נרתע. הוא מסתכן, סובל וממשיך לאחוז באמונתו בנאמנות. אצל שלושתם מתייחדת אמונה זו בנאמנותה המופלגת המלווה בסבל, בקשיים. בהתבוננות שניה מתבררת זו כנאמנותו של היחיד לעצמיותו, למימושו האותנטי, ולא לאל עצמו, כפי שמכוון המאמין-הנאמן הדתי לממש עצמו. עם זאת, אין ולו אחד מבין השלושה שפגשנו המוכן לבצע רדוקציה של האל החיצוני אל האני עצמו כאחד

מכוחותיו. האל שהם שלושתם מתכוונים אליו הוא חיצוני להם. הוא פרסונה בזכות עצמו. הנאמנות האישית אליו, שבה הם בוחרים, היא הנתבעת ממקורותיו של האני ולא מן האל שאליו הם מכוונים. האל שלהם אינו יכול לתבוע מאומה, גם לא נאמנות. נאמנותם אינה מעלה ואינה מורידה מאומה מבחינתו. היא רבת משמעות מבחינת האותנטיות העצמית שלהם. בכך, הם מודים שלושתם, כל אחד במסלולו המיוחד. בכך מגיעים הם לאבסורדיות, למסירת החיים כולם למען אל שאינו מבקש זאת מהם, אינו מצפה ואולי כלל אינו קיים (מעמדו של צו האל בעקדה אצל קירק. בח.ו.ר. אינו נידון כלל בספר). נאמנותם רק מעצימה את האבסורד. קירק. מכנהו פרדוכס, ומגלה אותו בליבה של האמונה הדתית. זו תובעת נטישתה של שכליות על כל צורותיה, כדי לשרוד מתוך נאמנות באמונה כעמידה אותנטית של האני לעצמו אל מול האל. קאמי רואה את האבסורד כאיפיון היסוד של האדם האותנטי. "אבסורדי הוא העימות בין האי-רציונלי [שמחוץ לאני] לבין השאיפה המטורפת לבהירות" (סיזיפוס, עמ' 29). האבסורד שלו הוא היחס בין שני קטבים באני אשר כל אחד מושכו בכיוון הפוך: 'השאיפה המטורפת' לבהירות, לאחדות שמעניקה האלוהות, בניגוד לעמידה מפוכחת למול עולם אי-רציונלי אשר אינו מעניק כל מענה. האבסורד שלו מתעצם דווקא משום שאין הוא מוכן להשליך את השכליות. ידידי וגוגו של בקט לעומתם, הם המאמינים-הנאמנים התמימים, שאמונתם הנאמנת אינה נפגמת, אינה נחלשת אל מול עולם ההולך וחרב. האבסורדיות של מצבם מתגלה לעיניו של הצופה בהם, הבא ממחוזות מפקחים. הנאמנות המתמשכת שבה הם בוחרים ובה הם מתמידים תוך האבסורדיות שבמצבם, תוך קבלתה במודע (קירק, קאמי) או שלא במודע (בקט), מעמידה אותם על גבול השפיות.

שאלת הרקע ששואל הצופה בהם היא: כל זה, לשם מה? קירק. שואל את עצמו שאלה זו עצמה. האם אמונה היא טירוף? קאמי נאבק על צלילותה של התבונה כבקרת-העל של האני בכל מאודו. אך אין הוא יכול להשתחרר מן התשוקה המטורפת למשמעות אלוהית לעולם וליחיד בתוכו. היא לב הקיומיות של אנוש. מכאן הניסיון הסיזיפי להמשיך לפרוץ ולהשיג אחרי כל כישלון מחדש, ללא סוף הנראה לעין. גם זו נאמנות, אך לבטח לא לגמרי שפויה. ידידי וגוגו של בקט, בציפייתם האינסופית לפגישה קונקרטית עם האל שלהם, אינם יכולים לראות את עצמם מהיבט חיצוני ולשאול את שאלת שפיותם או אי שפיותם בציפייתם הנאמנת. זו שאלה שמעבר לאופקם. היא יכולה להיות רק שאלתם של בורגנים שאננים ושלווים שפסו מזמן מן העולם האנושי כולו. לגבי שלושתם השאלה של זווית ההיבט בפנומן של אמונתם המתמצית בנאמנותה בלבד היא מכרעת. האם האיפיונים של אבסורדיות וטירוף מתגלים מתוך המבט 'מבפנים' או מתוך המבט 'מבחוץ' בלבד.

המאמין הדתי שפגשנו בפרקים הקודמים, אשר שורשיו הרעיוניים והפנומנולוגיים מעוגנים בפסוקי המקרא ובדברי חז"ל נראה, על רקע דיון אחרון זה, כבלתי שפוי לחלוטין (לאדם המודרני). כל אחד ממאמינים אלה, גם כאשר הוא בונה מערכת רעיונית ומושגית תבונית, מתברר כמערער את השפיות בהגיעו לאמונה-הנאמנת. כך חכמי התורה מבין הראשונים, רבינו בחיי בדד *הקמח* ובעל *ספר החינוך* המבליטים את ייחודה של אמונה יהודית בגלות בנאמנות לא-ל בלילה הארוך של הגלות, תוך ידיעה שהוא המכה בהם. כך גם המהר"ל, המדגיש אמונה-נאמנת לא-ל דווקא מתוך המכות שמשלח בו אלוהיו ("ואמונתך בלילות"). כך אפילו הרמב"ם, ב"אגרת תימן", שבעיניו ראוי ל'אומה זו' 'להשתבח' ולשמוח בגזירות שהיא עומדת בהן. גם המהר"ל מוצא באמונה-נאמנת זו את יסוד השמחה. אמונה כזו היא היא השמחה, כי היא משמרת את הראוי, שיהיה גם הקיים. התגלו להם הדברים וכך הם מפרשים את התורה. עמדת יסוד זו שלהם מובנת בפשיטות בעיניהם, וכך גם יישומיה הקיצוניים בפועל. לגביהם ההבדל בין המבט מ'בחוץ' והמבט מ'בפנים' הוא מכריע. הם רואים את עצמם לא רק כשפויים, אלא כנענים בכל מערכות חייהם לתבונה. התבונה מתגלמת בעיניהם בתורה. זו מלכדת אימננטית את החכמה המתווכת בין הא-ל לאדם, ואת הוראות הפעולה.

* * *

ההבדל היסודי בין יחסם של הוגי הקיומיות לאמונתם הנאמנת להוגים הדתיים שפגשנו הוא במעמדו של האל. עבור המאמין-הנאמן הדתי, האלוהים קיים בקיום חיצוני, כאלוהות טרנסצנדנטית בלתי מעוררת בעיניהם. המיוחד הוא בכך, שגם מעליונותו הבלתי מפקפקת הוא א-ל פרסונלי, ויש לו סוגי קשריות עם אדם, בשר ודם. יתירה מכך, נאמנותו של האדם אליו היא בעלת משמעות עבורו. האמונה, מעבר לכך שהיא מבטאת את האותנטיות של היחיד המאמין, היא בעלת עוצמה-יוצרת-מציאות. בכך, דווקא המאמין-הנאמן, המסכן והעלוב, החבוט והנרדף מתדמה לאלוהים הבורא. גם בנאמנות תמימה, ללא חקירות, הם נאמנים לאלוהים – 'כדי שתתקשט מידת הדין בעולם'. זה ההיסט אל האונטי.

דרכו הם חורגים, אף ללא מודעותם, מגבולות האני והאותנטיות שלו. ה'היסט אל האונטי' מתבטא גם בעצם האמונה הנאמנת של כל ההוגים המעמידים אמונה על הקיומיות האנושית, גם אצל הללו שהאל אצלם אינו בעל קיום ריאלי (הוגי המערב המודרניים). אמונה כמימושה של הקיומיות היא אמונה בעלת בסיס אונטי ריאלי ולא רק נפשי או פנומנולוגי, שהרי זה טיבה של הקיומיות.

אחרית דבר

היש יישום לאמונה?

ההוגים העוסקים באמונה עברית בחיבור זה ניתנים להתכנס בשלושה מודלים:

1. **אמונת הביטחון:** אמונה זו היתה נפוצה לאורך דורות של מאמינים יהודים. היא מעוגנת בכתבי הקודש (במיוחד במזמורי התהלים) ובמאמרי חז"ל. זו אמונתו של המאמין התולה את חייו וכל מקריהם בחסד הא-ל שיצילנו מכל רע, שישפיע את שפעו הטוב עליו. גם כשניתכות צרות על ראשו הוא מייחסם לא-ל הטוב. זו אמונת הביטחון שהודגמה על ידי כתביהם של חכמים מבית מדרשו של הרמב"ן.
 2. **אמונה כחכמה וכמצוה:** מבוטאת באופן מובהק אצל הרמב"ם, הלומד אותה מן הפסוקים. אמונה זו מחייבת ידיעה שכלית, שפירושה העיקרי הוא הבנתן ואימוצן הוודאי של אמיתות היסוד על אודות הא-ל והתורה. אמונה זו כורכת עם הידיעה האמיתית אודות הא-ל, גם את קבלת החיוב לעבדו עד כדי מסירת הנפש. בשיאה – היא אמונה שבעשיה בפועל. מסירת הנפש על קידוש השם בשעת מבחן.
 3. **אמונת הנאמנות:** אמונה זו מעוגנת בלשון הכתוב ובולטת גם בחייהם בפועל של מאמינים. היא אמונתם של אנשי מעלה, המגלים בחייהם נאמנות ללא גבולות לא-ל, גם מתוך ייסורים. היא באה לידי גיבוש אצל המהר"ל. שלושת הטיפוסים הפנומנולוגיים של המאמינים, המצטיירים משלושה מודלים אלה, אינם משתייכים את אמונתם על התגלותו של צדק אלוקי בעולם הנגלה, על התגלותו של גמול ראוי המגיע מן האלוקים לבני-האדם, למאמיניו. אם קיימת ציפיה באמונתם, הרי זו ציפיה לחסד אלוקי, לאו דווקא לצדק. באמונה העיליית, ציפיתם היא להשכנת השכינה בעולם. בכך עומדים הם בקוטב מנוגד לתביעה האיובית העיקשת והבלתי-מתפשרת להופעתו של הצדק האלוקי, מיד, כאן ועכשיו. תביעה כזו היא מחוץ לתחום האמוני בשלושת המודלים. איוב הוא "תם וישר וירא אלקים" (איוב א, א), אך אברהם הוא "אברהם אֱהִי" (ישעיה מא, ח), "האהבה מקלקלת את השורה", ואינה שוקלת את עצמה במאזני המשפט והצדק. המאמינים בשלושת המודלים, עם כל השוני בטיבה של אמונתם, קרובים זה לזה בכך שאמונתם מתיישמת באהבת הא-ל, ומתוכה הם מממשים אמונה של מסירות נפש.
- הרמב"ם, עם חתימת ספר המדע, שבו הוא מסביר את חובות האדם בידיעת הא-ל, קושר אמונת-ידיעה זו לאהבת הא-ל במפורש: "ונמצא שוגה בה [באהבת הא-ל] תמיד, כאילו חולה חולי האהבה", לפי הביטוי משה"ש "כי חולת אהבה אני" (ב, ה). אהבה זו יכולים שלושתם לייחס לעצמם.

המאמין באמונת ביטחון הסופג את המכות והצרות הניתכות עליו, מייחס אותן לאלוקיו, ועם זאת נשאר דבק בו ובוטח בו, מתוך אהבתו את אלוהיו. בכך מודגשת אהבת האדם לא-ל לא אהבת הא-ל לאדם. המאמין המופלג באמונת אהבה זו, במיוחד בעיתות צרה ואסון, הוא המאמין-הנאמן.

גילויים קונקרטיים של אמונה-נאמנת המופלגים בקיצוניותם, גם של אנשים מן השורה, התבטאו בשואה הנאצית על-ידי יהודים שהובלו למוות תוך מודעות למגמת דרכם זו. גילויים אלה עדיין הולכים ונחשפים על ידי עדי ראיה ולא רק מתוך עדויות בכתב.¹

במכתב "אל בנו נ"י על חורבן קעלם, ביום ה', נח, תש"ו" מתאר הרב אליהו אליעזר דסלר (תשל"ז, חלק ג', עמ' 347), את יציאתם של בני הישיבה "בית תלמוד תורה" בעיירה קעלם על משפחותיהם ותלמידיהם להריגה בידי הנאצים. נושאים את ספר התורה, ואחריהם כל תלמידיהם, וכל יהודי העיירה בשמחה ובריקודים כ'בליל שמחת תורה'.

היו מרקדים ומחוללים בכל כחם ומזמרים בכל עוז אותו זמר עצמו של שמחה, 'אשרנו, מה טוב חלקנו [ומה נעים גורלנו]' (אשרינו שיהודים אנחנו שזכינו למות על היותנו יהודים). וכה הלכו במחול והתלהבות [...] מתוך קשיות עורף של קדושה עד הגיעם אל קצה העיר [...] אל שדה הקטל.

זה ביטוי קיצוני לאמונתו של המאמין-הבוטח. אמונה כזו התבססה על-ידי תנועת המוסר המאוחרת מייסודו של ר' ישראל ליפקין מסלנט אשר ישיבת קעלם היתה אחד ממעוזיה הבולטים. גם כאשר העולם כולו מתמוטט על ראשם של יהודים אלה, אין ספק בלבם שיש יושב במרומים שהוא משגיח והוא ה'מעניק' מות-יסורים למאמיניו. השמחה היא על עצם האפשרות למות על קידוש השם, כר' עקיבא בשעתו (ברכות סא, ב).

ניסוח מרוכז לעמדה זו של 'אשרינו' נותן ר' אברהם ישעיה קרליץ בספרו *אמונה ובטחון*.

וממדת הבטחון להעמיד עצמו על נקודת האמונה, אף בהעלותו על מחשבתו צד היסורים. ושיהיה לבו ער, כי לא המקרה פגעתו שאין מקרה בעולם כלל רק הכל מאתו (ספר חזון איש האמונה והבטחון ב, א). אין הביטחון ערובה לטוב שיבוא על המאמין הבוטח, אלא ידיעה גרידא, כי 'רק הכל מאתו', אם לטוב אם למוטב.

שמחה במסירת נפש כמצוה, מצות קידוש ה', מקורה ברמב"ם במצוה ט בסה"מ שפגשנו, ובדברי החיזוק של הרמב"ם לקהילת תימן ב"אגרת תימן" (כפי שהובא ב.ה.).²

אמונה שהיא המשך לקו האמונה של הרמב"ם, כחקירת הדעת ומסירות הנפש על המצוות עד כדי מסירתה על קידוש השם, תועדה בשני מקרים על-ידי עדי ראיה בגיטו קובנה: פסיקתו של הרב אברהם דובער כהנא שפירא, רבה של קובנה על פרטי ההלכות של קידוש השם,³ ופסיקתו של ראש ישיבת ברנוביץ, הרב אלחנן וסרמן. שניהם פסקו כי המיתה שהם הולכים אליה עם תלמידים, היא מוות על קידוש השם. הרב וסרמן "בשעותיו האחרונות הוא היה עסוק בלימוד הלכה עם בנו ותלמידיו, לבירור הסוגיה ההלכתית של נוסח הברכה המדויק" שיש לאומרו בשעת

המיתה על קידוש השם. בשעה שנלקח עם רבנים ותלמידים מגיטו קובנה לפורט התשיעי (י"א תמוז תש"א), נשא את דבריו שהתפרסמו בכל קצות הגולה (על פי אשרי, תשי"ב):⁴

עלינו לעשות תשובה כעת, מיד במקום, כי הזמן קצר [...]. עלינו לזכור שבאמת נהיה מקדשי השם. נלך בראש זקוף ולא תעלה חלילה מחשבה פסולה, שהיא בבחינת פיגול הפוסל את הקרבן. אנו מקיימים עתה את המצוה הגדולה ביותר: קידוש השם.⁵ האש שתבער בעצמותינו – היא האש אשר תקים מחדש את העם היהודי.

* * *

עדות לאמונה מטיפוס שונה המגלה את חובתו של המאמין הנאמן לרומם את אלוקיו גם בשעת ההליכה למיתה, נמסרה על-ידי עדי ראיה על הרב נחמיה אלתר, משושלת אדמו"רי גור: "כשנדחף לרכבת המוות בוורשה קרא בהתלהבות את המזמור:

נשמת כל חי תברך את שמך".⁶
אין זה ה"אשרינו" על מה שמעניק הא-ל למאמיניו; זה השבח והרוממות שמעניק המאמין לאלוקיו. שהתחייבה הנשמה שירדה לעולם הזה לשבחו ולרוממו פה, כל עוד היא פה. מיתת יהודי יש בה כדי להמעיט כבוד שמים בעולם הזה, ולכן שר ההולך למות "נשמת כל חי תברך את שמך", כדי לחזור ולהגדילו. זו אמונתו של המאמין-הנאמן, שכיוונה – מלמטה למעלה.

* * *

דוגמאות אלו מדגימות בריכוז תמציתי את הפער בין מבט 'מבפנים' לעומת המבט 'מבחוץ'. העוסקים בקידוש השם ראו את תגובתם לצאתם לדרך מותם ברגעי חייהם האחרונים כמובנת מאליה. הצופה בהם אינו יכול לראות בכך תגובה שפויה, אם אינו שותף לאותה אמונה.

סיכום כללי

התבוננות חוזרת במגוון עולמות המחשבה שהוצגו, המתייחסים לאמונה דתית, כאמונת נאמנות או כחלופה חשובה לה, מעוררת את השאלה: האם ניתן לחלוץ מושג כללי של 'אמונה נאמנת' המשותפת לעולמות אלה, והאם ניתן לתאר מבנה פנומנולוגי אחיד של מאמין נאמן המתקבל מתוך התורות השונות?

סיכום זה מנסה להבליט את הקו המשותף של אמונה נאמנת, במתארו הכללי, בשתי רמות אלו גם יחד, תוך קשירתן של ההדגמות.

נאמנות, במרחב החברתי הכללי הינה מידה מוסרית. היא יחס בין אישי, חד סיטרי, מן הנותן אל המקבל. נאמנות אינה שיוויונית. ככזו, היא יחס מעדיף. ייחודה בנתינה, לעתים מתוך מאמץ וקשיים, של הנותן אשר בידיו הכוח או האפשרות לתת, למקבל, הזקוק לנתינה זו. עיקרה של נאמנות אינו רק במעשה הנתינה עצמו, אלא במוכנות המתמדת לנתינה. מכאן חשיבותו של גורם הזמן בנאמנות. נכונות כזו היא רצופה ומתמדת בזמן. לכן יכול המקבל להיסמך, להישען עליה. מדוע יקבל הנאמן על עצמו מחויבות כה קשה? מתברר כי נאמנות בנויה על יחס רגשי או נפשי ראשוני, המעורר אותה. היא תמיד יחס שניוני, הבנוי על יחס ראשוני של קרבה אישית, כמו אהבה, חיבה, התקשרות או שיוכיות. רגשי הזדהות ושיוכיות יכולים להוליד גם נאמנות רחבה יותר – נאמנות לקבוצה, למשפחה, לקהילה, לחברה או ללאום.

נאמנות, שאינה נידונה בהרחבה בטכסטים של תורת המוסר המערבית, נזכרת ומתבארת בטכסטים יהודיים קאנוניים, למן התנ"ך ועד לעת המודרנית. המיוחד, המפתיע אפילו בנאמנות זו, הוא האופן שבו קושרים הטכסטים השונים את משמעותה, לתחום המשמעות הרחב של אמונה דתית. כך מקבלת 'נאמנות' מובן חדש, הקשור לשדה המשמעות הרחב של אמונה דתית, כנאמנות לא-ל, נאמנותו של האדם היחיד לאלוקיו.

נאמנותו של האדם לאלוקיו תמוהה היא מעיקרה. מה יכול האדם הסופי והמוגבל, המועד לנפילות ולתעיות, לתת לא-ל האינסופי הכל-יכול? במה יכול האדם לתמוך באלוקיו?

חז"ל עונים על שאלה תיאוסופית זו בדרכם הגבישית, בעיקר דרך פירושיהם למעשה העקדה של אברהם (ושל יצחק): הם מסבירים, כי על גבי נאמנותו המתמדת של המאמין הנאמן לאלוקיו, הרצופה ייסורים, לעתים קשים מנשוא, מתגלה מלכותו של האלוקים בעולם האנושי, הזורם בערוציו כעולם עצמאי. מאמין נאמן זה, בנאמנותו לאלוקיו תוך שרותו בתוך העולם האנושי מעיד, דרך עובדת נאמנותו המופלגת, על נוכחות הא-ל בעולמו. באופן זה האדם מנכיח את הא-ל. חז"ל מסכמים יסוד תמוה זה במטפורה הקצרה "האבות הן הן המרכבה" (בר"ר מח). עליה רוכב

הא-ל בעולמו. זה הכיוון לתשובה תיאוסופית. אך מה באשר לקושי הפנומנולוגי המציג טיפוס מאמין כה מוזר? יתירה מזאת, מה באשר לקושי הפסיכולוגי של המאמין הקונקרטי? מה סובר הוא על עצמו, וכיצד הוא מכריע ומיישם אמונת-נאמנות לא-ל?

אלוקים מכנה את אברהם בכינוי ייחודי: "אברהם אוהבי" (ישעיה מא, ח), ולא 'אברהם אוהבי'. השבח הגדול שבו זוכה אברהם מאלוקיו הוא היותו נאמן: "ומצאת את לבבו נאמן לפניך" (נחמיה ט, ח). אין הוא זוכה לשבח על היותו הראשון שהביא לעולם האנושי את ההכרה במציאותו של הא-ל ובייחודו, בכך שבנה את האמונה בא-ל האחד. השבח שלו הוא בהיותו בעל לב נאמן, שהתמסר לאלוקיו לאורך כל חייו, תוך עמידה בכל קושי עד לניסיון העקדה. הוא מתמסר ללא שאלות וקושיות. הוא נאמן גרידא. אין הוא צריך להיות מודע למהפכה האלוקית שהוא מוריד לעולם. זה ההבדל בינו לבין איוב, בעל האמונה המקובלת. לתואר 'נאמן' זכה גם משה, שהוציא את ישראל ממצרים והוליכם במדבר ארבעים שנה, ללא ליאות, ללא הפסקה: "בכל ביתי נאמן הוא" (במדבר יד, ז). כך גם שמואל, הנביא שמסר עצמו להדרכת העם בכל מושבותיהם, שסבב ברגליו בכל גבול ישראל, הנביא שבנה את בתי המלוכה, ולא החזיק כל טובה לעצמו. הוא הנביא היחידי שזכה לשבח 'נאמן': "כי נאמן שמואל לנביא לה'" (שמואל א, ג, ב). שלושה אלה שזכו לתואר 'נאמן לה' במקרא, מוצבים ביסודה של האמונה העברית. בה נמצא קו הנאמנות משוקע גם מעבר להכרות אמוניות, לרגשות ולרחשי נפש המבטאים יחס לא-ל ולהתנסויות בפגישת הא-ל. 'אמונה' כנאמנות מעוגנת בפסוקי המקרא. זאת, באופן עקבי בהופעותיה בצורתה השמנית (כשם עצם, או כשם תואר). לעומת זאת, בצורתה הפועלית, נגזרת ההפעיל – 'האמין' – נושאת שני מובנים בהתאם למילת (או אות) היחס המצורפת אליה: 'האמין כי' – היא האמנה אפיסטמית רגילה, בחיים הרגילים של המאמין בחברה שבה הוא חי, לעומת 'האמין ב', המופיע בפסוק פשוט, ונושאת מובן של אמונה דתית, אמונה בא-ל כהתחברותו או התדבקותו של האדם באלוקיו, או באחת ממתנותיו (התורה, המצוה), כמו: 'והאמן בה' [אברהם], ויחשבה לו צדקה" (בראשית טו, ו). זו ההופעה הראשונה של 'האמין ב' במקרא. היא מורה על הסתמכותו המלאה של אברהם בא-ל, כהתדבקות בו, לא על נאמנותו, עליה מסתמך הא-ל בכיוון ההפוך. מעניין כי הרמב"ם וגם הרמב"ן העתיקו מובן זה של 'האמין ב', בהקשר של מצב שיא של ישראל החוזים בהתגלותו של האלוקים לישראל. מתוכם הם בונים את יסודה של האמונה העברית לא רק כהיאחזות והידבקות אלא גם כהאמנה באמת. על הים נאמר: "ויאמינו בה' ובמשה עבדו" (שמות יד, לא). על התגלות סיני נאמר: "וגם בך יאמינו לעולם" (שמות יט, ט). הם מעתיקים את הפעולה של 'האמין ב' אל המערך האפיסטמי ומפרשים אותו כיסודה של האמונה העברית, הנמשכת מאז ההתגלות והלאה, לאורך הדורות. הרמב"ן רואה ב'אמונה ב' שנרכשה בנוכחות ניסי מצרים את יסודה של האמונה

העברית כמערך היסוד של אמיתות התשתית שלה. הרמב"ם רואה בנתינת התורה בסיני את היסוד לאמיתותה של האמונה ולהיאחזות בה. שניהם רואים ביחס ההתדבקות המבוטא בפועל 'להאמין ב' בסיס להאמנות אפיסטמיות אודות הא-ל. אין זו, לפי פרשנותם, האמנה במובנה האפיסטמי המקובל. זו האמנה כידיעה הוודאית ביותר שקנה לו המאמין העברי; האמנה שאין בה כל ספק או ערעור. היא ודאית בעיניו יותר מידיעה.

'אמונה' בצורתה השמנית במקרא (כשם עצם, כשם תואר), בעיקר בצורה המופשטת הכללית, כשהיא מיוחסת לאדם, מתארת פעולה מעשית, כמו: "ויהי ידיו [של משה] אמונה עד ב'א השמש [במלחמת עמלק]" (שמות יז, יב). זו הופעתה הראשונה של 'אמונה' בפסוקים. כך גם: "כי באמנה הם ע'שים" [מקבלי הכספים לבדק הבית במקדש, שלא היה צורך לבדוק אחריהם] (מלכים ב, יב, טז). זו אמונה נאמנת, אך אין היא מציינת יחס מתמיד של נאמנות אלא מאפיינת עשיה, כפעולה מאותרת בזמן, הנעשית מתוך נאמנות כ'אמינות' (המונח המודרני התואם). זו מיוחסת בפסוק גם לא-ל עצמו, כמו "וארשתיך לי באמונה" [כהבטחה לישראל]" (הושע ב, כב). אמונה בפסוקים מיושמת, אפוא, בחיי המעשה, בעשיה האמינה, לכן מקומה בתורת הפעולה, לא במערך האפיסטמי או הנפשי. היא נושאת איתה כמה איפיוני מהות של נאמנות בין אישית, בעיקר בהתממשותה על ידי יחיד המוכן להתמסר לעשיה זו ללא סטיות או הפסקות. ההבדל הוא בכך ש'אמונה' זו מאותרת לזמן העשיה בלבד, באעוד ש'נאמנות' היא מידה, יחס ה'תמדי'.

העיקרון הבסיסי המשותף לאמונה כעשיה אמינה ולנאמנות לא-ל הוא בהיותן יחס אנושי ראשוני. אין הן בנויות על יחס קודם המתנה אותן. הן מהוות את נקודת הפתיחה. הנאמנות, בכל השלכותיה במקרא, היא יחס אישי, מידה טובה, המספיקה לעצמה. אין היא מותנית או גוררת בדווקא יחסים, מידות טובות אחרות. קו משמעות עקרוני, המשמש כקדם הנחה הוא שהאמונה הנאמנת בפסוקי המקרא היא מיניה וביה גם נאמנות לאמת. הנאמנות לא-ל והעשיה האמינה בפועל באות לשמר בעולם זה של כאן ועתה, הנע ומשתנה תדיר, את מצב העניינים הראוי, שיהא קיים על אמיתו. מכאן הקשר המושגי הפנימי בין 'אמונה' ו'אמת' (במובנה האדקוטי) בפסוקי התנ"ך, כמו: "ו'אָמְנו [יתאמתו] דבר'כם" (בראשית מב, כ), או כמו בפסוק המעניין, המצרף שני מובנים שונים של אמונה: "אם לא תִּאֱמִינוּ [כהאמנה אפיסטמית], כי לא תִּאֱמִנוּ [תתאמתו]" (ישעיה ז, ט).

הרמב"ם, המעמיד אמונה בא-ל על ידיעה, מלמד גם הוא מהי אמונה. בעקבות פסוקי המקראות ומאמרי חז"ל אמונה אצלו היא עשיה נאמנת, מתוך מסירות והתמסרות לא-ל. אמונה זו מתממשת במצות עשה מתרי"ג, שהיא המופלגת והקיצונית ביותר בנאמנותה – מצות קידוש ה', כמסירת הנפש על קידוש שמו. המהר"ל, לעומת זאת, יוצא לפרש אמונה מתוך יסודותיה

הרעיוניים. בהמשך למאמרי חז"ל, הוא בונה אמונה כהתחזקות באחיזה ובהתדבקות בא-ל, שהקו הייחודי הבולט אשר בה הוא העצמה. המאמין הוא האדם החזק מכולם. אמונת הדבקות שלו מתיישמת בנאמנותו לא-ל, דווקא בלילה הארוך של הגלות, תוך מכות, צרות ואסונות. זו האמונה הנאמנת. הוא מדגים אותה מתוך התנסויותיהם של ישראל בגלויות השונות, שכולן רצופות יסורים. על אף כל זאת, לא עזבו את אחיזתם בא-ל, ו'לא התרופפה אמונתם'. זו נאמנות המתמידה לאורך כל חיי היחיד, מתוך ויתור על כל תמורה או שכר. זוהי "ואמונתך בלילות" האפלים של הגלות, כאשר אין רואים מקור לתקווה בעולם הנגלה. גם אז, נאחו הנאמן המהר"ל באמונתו הנאמנת ואינו נוטשה. הטיפוס הפנומנולוגי של המהר"ל הוא של מאמין נאמן, הזוכה בשל נאמנותו בעלת העוצמה לקרבת הא-ל, להתדבקות בו. היא משחררת אותו מתלות בשעבוד חיצוני או פנימי, ומביאתו לידי שמחה. זו השמחה בשימור הקיים, כפי שראוי שיהיה. בסופו של דבר מתברר, כפי שהוא רומז, שהמצב הראוי הוא מלכותו של הא-ל, שהוא עליון – בעולם התחתון. תפיסת האמונה הנאמנת של המהר"ל מתאפיינת בחידודו של היפוך הכיוון המקובל, הנפוץ בין היחיד ואלוקיו. היחיד הרגיל מגיע אל האמונה בא-ל מתוך חולשתו ומצוקותיו, בתקווה להיעזר, להתחזק ואפילו להיוושע על ידו. המאמין הנאמן בתמונתו של המהר"ל, מגיע אל אמונתו בא-ל בעוצמתו, במלוא קומתו, כדי לתמוך בא-ל בעולם הנגלה המכחישו. זו תמונה מובהקת שבה מוצג היפוך הווקטור של יחס התלות של האדם באלוקיו.

מעניין למצוא, מאות שנים לפני המהר"ל, חכמי תורה בולטים מבית מדרשו של הרמב"ן המפרשים 'אמונה' בכיוונה המקובל, הטבעי, כתלותו של האדם באלוקיו, המצפה לישועה מלמעלה למטה, מן הא-ל אליו כמאמין, המגיעים לאותו טיפוס פנומנולוגי. הם, בכיוונית המקובלת, קושרים אמונה לביטחון, שהיא מידת ביטחונו המלא של האדם באלוקיו – שיעזרנו. מתוך פיתוחה של תמונת אמונת הביטחון שלהם, הם מגיעים למסקנה שישראל בגלויותיהם לא נטשו את אחיזתם באלוקיהם גם לאורך הגלויות הקשות והארוכות, כאשר אין ישועה נראית באופק. למרות שהווקטור של אמונת הביטחון שלהם הפוך מזה של האמונה הנאמנת של המהר"ל, מתקבלת אותה תמונה פנומנולוגית של המאמין: הוא מאמין המתמיד בהיחזותו בא-ל, גם כאשר אין תקווה לפדות או לשכר. בכך הוא נאמן. בכך הוא בעל עוצמה.

מהו מקורה של אמונה זו? התבוננות באופן שבו חכמי תורה אלה מפרשים את עצמם מגלה, כי הם רואים את האמונה מעוגנת בתשתית קיומיותם. לא בהכרתייהם, לא ברגשותיהם, ברצונותיהם או בנטיותיהם. גם כאשר אין מושג ה'קיומיות' (במובנו המודרני) מצוי בידיהם, הם משתמשים בו, בדברם על אמונה כעצם החיים. כך מציע להם גם האלוקים – "ובחרת בחיים" (דברים ל, יט), לא בטוב או בראוי. "בחיים", לא בסטיות או בתדמיות. הם רואים את תשתית

הקיומיות כבעלת מהות מובהקת (לא כקיום עירום). תשתית קיומיותו של האדם היא היותו כיחיד, 'צלם אלוקים'. אדם כיחיד, אמור להגיע לתשתית קיומיותו זו ולממשה לאורך חייו בפועל. זאת הוא עושה מתוך האמונה ודרכה. במצבים המופלגים – מתוך אמונת הנאמנות.

מעניינת על רקע זה המעגן את האמונה בתשתית הקיומיות של האדם, תמונתם של שלושה הוגים אכסיסטנציאליסטים מודרניים, שהעמידו את הקיומיות האנושית כפניה לא-ל. ה'אני' של הקיומיות המודרנית מתנהר כאני כפול, דו רובדי. הוא בנוי מן התשתית הקיומית על אמיתה, שהיא רק פוטנציאליות המחכה למימוש, ומן האני המתבונן בה, תוך בדיקתה, חקירתה ומימושה מתוך מודעות ובחירה. זה הרובד השוקל והמכריע. מימוש תואם כזה הוא ביטוי לאותנטיות של היחיד. קירקגור מרבה לחקור את האני, את העצמי, ומוצא את האל האינסופי כקוטב קבוע מושך ותובע מימוש דווקא בתוך מעגל סופיותו של היחיד. קאמי, במיתוס של סזיפוס, משחרר את התשוקה הבלתי נרגעת לאלוהות תבונית, מאחדת וממשמעת, אך אינו מוצא את מושאה בעולם האנושי. עם זאת, אין הוא יכול להרגיע תשוקה זו, הבאה מתוך עצם קיומיותו. מכאן יסוריו הסיזיפיים. דידי וגוגו, במחזהו של בקט, מחכים לגדול, מצפים לפגישה קונקרטית עם האל שלהם, שאינם זוכים לה, אך אין הם מרפים ממנה לאורך חייהם. בציפיה זו נמשכים כל חייהם. גם ללא מודעות, הם חשים שציפיה לאל היא עצם קיומיותם.

שלושת ההוגים האלה של הקיומיות העומדת אל מול האל, מציגים תמונה פנומנולוגית של מאמין נאמן, העומדת על גבול השפיות. זאת לא רק בעיני המתבונן, אלא גם בעיני עצמם ברגעי התפכחות. 'האם אמונה היא טירוף?' שואל קירקגור. קאמי מדבר על 'השאיפה המטורפת' לבהירות (היכולה להינתן רק על ידי אלוהות). גיגי של בקט פוסק: "כולם נולדים משוגעים, אחדים נשארים כאלה". מהו טירוף? טירוף בא להם דווקא מתוך נאמנותם, שהיא מתמדת, אובססיבית, גם כשאין תקווה לישועה. נאמנות ככזו, מתאפיינת דווקא כמידה שפויה ומכובדת. אצלם היא עומדת על גבול הטירוף, בעקבות האחיזה האובססיבית שלהם בנאמנות זו, גם במצבים קיצוניים, אשר בהם השכל הישר דורש נטישה. ראוי לו, לאדם השפן, להודות שקשר עם האל הוא בלתי אפשרי, בלתי מושג ולזנוח את האמונה הנאמנת חסרת התוחלת. הם, מתברר, אינם נאמנים לאל, שהרי הוא איננו במעגל הקיומיות של היחיד. באמונתם הם נאמנים לעצמיותם, לקיומיותם. האובססיביות הבלתי מובנת הזו היא קו מוביל גם באיפיונו של המאמין הנאמן העברי, בכל המעגלים הלשוניים שבו פגשנו בו: גם הוא אחוז באובססיביות של הנאמנות הנמשכת גם במצבים שזו איננה סבירה ואינה בת יישום. אנו פוגשים בו למן אברהם החז"לי בעקדה, דרך כל מקדשי השם בגלויות שמספרם הגיע לאלפים רבים, בעיקר בגלות הנוצרית. זאת, גם דרך כל הללו האוחזים באמונת הביטחון, או בהיצמדות לקיום מצוות. בכך הם נראים בעיני

המתבונן בהם, מבחוץ, כעומדים על גבול השפיות. בעיני עצמם, וזה התמוה, המאמינים הנאמנים הללו נענים באופן טבעי לאופיה של קיומיותם ולתביעתה. לכן הם רואים עצמם שפויים לחלוטין. יסוד ההבדל הוא בתמונה האונטית השונה. המאמין העברי, בתפיסות שהוצגו, מניח, כמובן מאליו, את קיומו של הא-ל הריאלי, החיצוני, ואת נגישותו האפשרית לאדם היחיד, גם כאשר אין זו מתממשת בפועל בחייו. אמנם, נאמנות לא-ל, אין מקבילה לה בכל מעגלי חייו האחרים. עדיין היא טבעית בעיניו גם כשהיא אובססיבית, מופלגת, מוזרה. בכך יוצאת לאור חשיבותה של נקודת המוצא האונטית.

תוכן עניינים להערות

| | |
|-----|--|
| 248 | מבוא |
| 249 | פרק א. אמונה במקרא ובחז"ל |
| 251 | פרק ב. נאמנות בפילוסופיה המערבית |
| 252 | פרק ג. המהר"ל ב"נתיב האמונה" |
| 258 | פרק ד. אברהם אבינו בדרכו אל האמונה בעקבות חז"ל |
| 267 | פרק ה. רמב"ם: אמונה כידיעה |
| 282 | פרק ו. בית מדרשו של הרמב"ן |
| 282 | פרק ז. עמדות חלופיות של תיאולוגים יהודים מודרניים |
| 285 | פרק ח. אמונתו הנאמנת של ליבוביץ' |
| 288 | פרק ט. קירקגור על אמונתו של אברהם בעקדה |
| 298 | פרק י. אברהם בעקדה אצל קירקגור ואצל המאמין העברי |
| 300 | פרק יא. שני הוגים של הקיומיות |
| 302 | אחרית דבר: היש יישום לאמונה? |

מבוא

1. הדיון השיטתי בפסוקי האמנה פותח בעיקר במאמרו של פרנץ (1892), "Über Sinn und Bedeutung" ראו את התרגום העברי של שושנה שוורץ וגלעד ברעלי, תשמ"ד.
2. התקפות פוזיטיביסטיות על השיח הדתי נמצאות במרכזו בקובץ העשיר שערכו ליצנברג ודיאמונד (1974), אשר כותריהם מעידים על כיוון מחשבתם. ראו שם לדוגמה את הוויכוח בין J. Ayer ובין C.F. Copelston (pp. 95-119), וכן את מאמרו של J. Wisdom (pp. 158-179), "Gods", הדן בשאלת האפשרות לזיהוי של הא-ל. כן ראו שם: Kai Nielson, "On Fixing the Reference Range of God" (pp. 230-239), ואת מאמרו של G.I. Maurodes, "God and Verification" (pp. 223-229). פאול הולמר (1969) הוא דוגמה מעניינת של הצלבה שהוא עושה, ורואה אותה כמקורית, בין תפיסת עולם נטורליסטית גורפת, שאותה מקבל, לדבריו, האדם המודרני שאיפיוניו הפנומנולוגיים הם האמפיריות המתייחסות רק לעולם הפרקטי, סקפטיות, ציפיה לצידוקים מקובלים, שרות בעולם הזה וארעיות. עבורו האל (הנוצרי, שאותו הוא מפרט: האל, כריסטוס ורוח הקודש) גסס ומת, וכך גם משמעותו. מתוך כך הוא תוקף את התאיזם המסורתי, ואת מה שמכנה (p. 188) "strange business of supernaturalism". עם זאת הוא מייעץ לאמץ את האל הנוצרי וכתבי הקודש הנוצריים לא כמנפיקי אמיתות אלא כמדריכים את האידך במקום המה. האל בתהליך רדוקטיבי הופך להיות המדריך למידות הטובות שמלמדת הנצרות. מסקנה זו, ואופן עגינתה בעמדה הנטורליסטית, דורשת תיאוריית פרשנות מודרנית ותיאוריית מוסר מגשרת, החסרה אצלו.
3. לעניין סוג צידוק כזה מתוך שיקולי אנלוגיה, ראו את ספרו של אלסטון (1991) המראה שישנם קווי אנלוגיה בין התפיסה הפרצפטואלית הרגילה שלנו לבין התנסות מיסטית באל. פלנטינגה (1967) מוצא אנלוגיה בין קליטתנו את הזולת, את האחר, כפרסונלי לקליטתנו את האל. אנלוגיות אחרות מתוך תורת הצידוק האפיסטמית מוצגת בשני ספריו הנוספים של פלנטינגה (1993א, 1993ב). לביסוסה של רציונליות כללית להאמנות דתיות ראו את ספרו של י. גלמן (1997), המראה אנלוגיה בין מערך האמנותינו הרציונליות, להאמנותינו התיאולוגיות.
4. ראו רודולף אוטו, *הקדושה* (1999), בתרגום היפה לעברית של מרים רון.
5. עיקר רעיונותיו של סמית' (1979) מרוכזים בסעיף הששי (pp. 105-128) בספרו, ובהערות החשובות לפרק זה. כן ראו pp. 316-328.
6. *Zwei Glaubensweisen* של בובר יצא לאור באנגלית בעריכת המחבר בכותר: *Two Types of Faith* ב-1953, עוד לפני שהתפרסם בגרמנית.
7. לפי הקריטריונים של בובר, רק הדתות המונותאיסטיות המתייחסות לאל אחד טרנסצנדנטי נכנסות לקטגוריה של 'דת', ומונחות ב'דרך האמונה' ('way of faith'). היתר, ובמיוחד הדתות הגדולות של המזרח הרחוק, אינן דתות לפי מושגיו, אלא מונחות ב'דרך החכמה' ('way of wisdom').
8. מתוך בירור מושגי-אנליטי, מנסה קלג (1979) במאמרו "Faith", לברר את היחסים הפנימיים בין 'faith' ו-'belief'. קלג, בניגוד לאותם פילוסופים של הלשון שראו בשיח האמוני של faith תחום איזוטרי ועצמאי אשר אינו בצידוק, באימות ובהפרכה, מכריע, ש-'faith' הוא שם הכולל גם קבוצת האמונות דתיות. הוא מהווה קבוצה חלקית הן בתוך אמונות והן בתוך האמונות. למרות שאמונה כ-faith קיימת לגבי מה שבמובהק אין לנו ידיעה אודותיו, הרי בכל זאת היא מאולצת למספר האמונות (B) הנדרשות לה, לעיצובה ולאישושה. "Religious faith is like any other [faith]. Not only does it welcome evidence to support the beliefs that make it possible, but it also represents an adjustment of hope that evidence demands" (p. 232).
9. האמונה הנוצרית הלטינית עסקה בתקופה הביניימית באופן אינטנסיבי בשאלת הצידוק הרציונלי. היא נעה בימי הביניים בין ההכרזה של טורטיליאנוס בפתחה של התקופה (המאה השניה), "credo quia absurdum est" 'אני מאמין משום שזה אבסורד', ובין

- הכרזתו של סט. אנסלם, במרכז של התקופה (המאה ה-11): *fides quaeren intellectum*, 'האמונה מבקשת את התבונה (השכל)'. ההתנדדות המתמדת בין הקוטב האי-רציונלי והצידוק הרציונלי בולט בנצרות על הרקע של הדתות המונותאיסטיות האחרות (היהדות והאיסלאם). כותר המשנה לספרו הקאנוני של רודולף אוטו *הקדושה*, בפתחה של המאה ה-20, הוא: "על הלא-רציונלי באידיאת האל ויחסו לרציונלי".
10. בובר (1953) מיישם את הבחנתו בין שני טיפוסים האמונה על אמונות דתיות עיקריות בעיצוביהן ההיסטוריים. לדעתו, האמונה הדתית מן הסוג הראשון איפיינה את האמונה היהודית בתקופה התנ"כית והחז"לית והתחדשה עם עליית החסידות. אמונה מן הסוג השני איפיינה את ראשיתה של הנצרות הלטינית מראשיתה הפאולינית, אשר כדת הצומחת מתוך התמודדות עם הורתה, היה עליה לנסח מן ההתחלה את עיקרי אמיתותיה הבסיסיות באופן מוצהר (בניסוחים אלה מתעמעם שוב מושג ה'אמת' של בובר).
11. ראו, לדוגמה, שני פסוקים בתרגומו של בובר: תהלים קו, כד: "לא האמנתי לדברוי", *"Vertrauten nicht seiner Rede"*. ובפסוק יב (שם): "ויאמינו בדבריו", *"Da vertrauten sie seinen Worten"*.
12. קלנברגר מאזכר את בובר ואת הבחנתו העקרונית. כאמונה דתית הוא מקבל רק 'חויית קשר עם' (ראו עמ' 223-224). עם כל זאת, אולי בעקבות קירקגור, הוא חסר את האופטימיות הבובריאנית המחלחלת בתפיסתו את הקיומיות הדתית.
13. קדם-ההנחה בחיבור זה היא כי השורש א-מ-ן בתנ"ך נושא את טבור המשמעות של כל נגזרותיו. על שורש זה חלה טענתי, לא יותר. הדעה המקובלת בין הבלשנים של לשון המקרא היא כללית יותר: יחד עם ההבדלים הסמנטיים התלויים בהבדלי המובנים של המשקלים השונים, ישנו גרעין משמעות משותף לכל הנגזרות, שאותו נושא השורש. זאת לגבי שפת התנ"ך ('biblical language'). לעניין זה, ראו את סיכומי העקרוני של ז. בן חיים בנושא זה באנציקלופדיה יודאיקה 1971, בערך 'Hebrew Grammar'. בן-חיים מנסח את מעמדו המבני של השורש בחדות: *"Clearly the Hebrew root is only the abstract basis of a family of words used in the language and does not denote the origin from which these words are derived, as it is hard to assume any level of the language in which the speaker was able to pronounce consonants alone as words [Pragmatically]. However the fact that it is an abstraction [f.e.] is not to say that it is a grammatical fiction and merely a technical tool for analysis of linguistic forms: it is in fact a living reality [again, pragmatically] an integral part of the structure of the language which every Hebrew speaker feels"* (ibid., p. 104). חיוניותו של השורש בלשון היא בגרעין הסמנטי שלו כמשפיע על מובן של כל נגזרותיו.

פרק א. אמונה במקרא ובחז"ל

1. דונלד דייווידסון (1985) במאמרו על פסוקי פעולה, מסביר את הקשר בין התחביר והסמנטיקה בפסוקי פעולה, אשר פסוקי האמנה הם קבוצה חלקית שלהם (ראו במיוחד עמ' 105-109).
2. ברחבי התנ"ך כולו נמצאות רק שש הופעות של 'להאמין ב' שאינן בהקשר דתי מובהק, אך הופעתן בהקשריהן רק מחזקת את מובנו הייחודי של 'להאמין ב' התנ"כי המתייחס לאובייקט הקשור לאמונה הדתית. חמש מתוכן באות כתוכחה, במשפט שלילה או שאלה רטורית, כדי להזהיר את ישראל, או אדם בודד, מפני החלפה עכו"מית של ביטחון, תוך הסמכת החיים, על משענת קנה רצוץ במקום על ה'. זו אם כך 'אמונה ב' דתית חלופית. ירמיה מזהיר את העם מפני נטישת ההיסמכות באלוהים והחלפתה בהישענות על העמים השכנים ומוסיף: "אל תאמן בס" (יב, ו). שלמה במשלי מזהיר מפני הַרְע המושחת שאי אפשר להסמך את החיים עליו: "כי יחנן קולו אל תאמין בו כי שבע תועבות בלבו" (כו, ו).

- (כה); או איוב: "אל יאמין בשוא נתעה" (טו, לא); או: "התאמין בו כי ישיב זרעך" (שם לט, יב). כלומר, החלפת האמונה בטבע עצמו במקום במחולל הטבע. או במיכה, ההידרדרות הנוראה המתוארת בסופו של הספר: "אל תאמינו ברע" (ז, ה). הפסוק היחיד שלא מצאתי לו כל הסבר הוא: "ויאמן אכיש בדוד" (שמ"א כז, יב). אולי ניתן להסביר גם אותו כאמונה עכו"מית של אכיש בדוד, אלא שזה עלול להיראות כהסבר אד-הוק. לעומת זאת, הביטוי 'האמין' כי מופיע לעתים בפסוקים גם במובן אחר. 'כי משמשת בד' לשונות' (בארבעה מובנים) על פי ריש לקיש במסכת גטין (צ, א). (1) "אם לא תאמינו כי לא תאמנו" (ישעיה ז, ט), 'כי' במובן 'כי אז' הקושר את הרישא והסיפא במשפט תנאי. (2) "לא תאמינו כי יספר" (חבקוק א, ד), 'כי' במובן 'אם'. (3) "האמנתי כי אדבר" (תהלים קטז, י), 'כי' במובן של 'כאשר', 'כאשר אדבר'. (4) המופע הרביעי הוא 'כי' בצירוף 'האמין'. סביב מובן זה סובב הדיון כולו בפרק זה.
3. אני משתמשת במילון המקראי המפורסם של גזניוס משום היקפו ובקיאותו. עם זאת אני מודעת לקושי של תרגום מונחים מכתבי הקודש לשפה אחרת, ובמיוחד לשפות אירופיות שהן כה שונות, כגרמנית ואנגלית במקרה זה. אסמכתאות מתוך תרגומי-פרשנותו תובאנה רק במקומות שהן מחזקות דברי פרשנים עבריים. גזניוס, כפי שנאמר, אינו חולץ הבחנה חשובה זו. מבין החוקרים המודרניים, הראשון המאזכר הבחנה כזו, באופן כללי, ללא ניתוח הטכסט (באנגלית), הוא לואיס גייקובס (1968, בעיקר בעמ' 3-11). אחריו נמצא מנחם קלנר מאזכר אותה ומשתמש בה, ללא חקירת הטכסט המקראי, בכתביו בעברית ובאנגלית.
4. הוויכוח בין הקב"ה ומשה במדבר, בסנה, אודות השליחות הראשונה שנשלח משה למצרים כדי לגאול את ישראל, הוא דוגמה מעניינת לשילוב בין דפוסי אמונה והאמנה אלה. אחרי שמודיע הקב"ה למשה על השליחות, עונה משה בפסוק קצר: "והן לא יאמינו לי" (שמות ד, א). משה אינו תולה את חוסר אמונתם בדברי הנבואה, בתוכנם, אלא בו (אולי כמי שמגיע ממקום זר, לא ידוע), המוסר את הנבואה. בתשובה נותן לו האלוקים את האותות, "למען יאמינו כי נראה אליך ה' אלקי אבתם" (שם ד, ה). את אמונתם-האמנתם תולה האלוקים בחוסר 'האמנה' כי רגילה, לתוכן, לא לאדם. האותות יעידו בפניהם על אמינות שליחותו, ויקשרו את תוכן נבואת משה למסורת אבותם. אמונת משה הגואלם מעבדות יכולה להסתפק ב'אמונה' כי הנלמדת מאותות, שהרי במצרים עשה נסים לעיניהם, והוציאם. לעומת זאת, אמונה במשה נותן התורה, שהגיעה גם היא דרך נבואתו של משה, תובעת 'אמונה' ב'. לכן מודיע לו האלוקים כאן, בסנה, על-אודות מתן התורה העתידי, שיתרחש במקום זה עצמו, ואזי – "וגם בך יאמינו לעולם" (שמות יט, ט).
5. להבהרה ראשונית למושג של האמנה, ולהסברים חלופיים למובנו ותיפקודו ראו שפיר (תש"ס). שפיר מבליט בעיקר את התיאוריות המאירות 'האמנה' מצד קשריה הפנימיים לפעולה, לנטיה ולהתנהגות. ומצביע גם על הקשיים בהנהרת מושג בעייתי זה. ראו הערה מינוחית של העורך (ש. שקולניקוב בעמ' 10). חשובים במיוחד הם מאמריו של קווין (1953) וקווין (1956). קווין מערער על הנורמליות שלהם ומראה את הקושי לכמתם. מפורסם הוא מאמר התשובה של קפלן לקשיים שמעלה קווין כפתרונם במאמרו מ-1968. ראו גם את מאמרו של דיווידסון, המדגיש את מצבו של הסובייקט הדובר במערך האמת של פסוקים אלה (1968).
6. דוגמה לעמדה ריאליסטית המסתמכת על קדימותם של פסוקי האמנה דה-רה, ראו אצל ברג' (1977 ו-1978), ואצל ברעלי (תשמ"ו; 1994), המציג עמדה ריאליסטית אשר מתוכה מתבקשת קדימות להאמנות דה-רה, תוך עימות עם עמדתו המנטליסטית של סרל (J. Searle).
7. המונחים 'מאמין', 'מאמינים', כשמות עצם, ממלאים, כידוע, את הכתבים הקאנוניים של שתי הדתות המונותאיסטיות הגדולות הנוספות, המתבססות על התנ"ך.

8. הדוגמה הידועה של הביטוי החז"לי 'מאמינים בני מאמינים', מופיעה בשמו"ר (ג, יב) בדברי הקב"ה למשה בסנה, המגן על ישראל מפני טענתו של משה: "והן לא יאמינו ליי" (שמות ד, א).
9. המונח 'אמוני', 'אמונים', בנוי על משקל ייחודי, משקל יפעולי, מן השורש א-מ-ן. להנהרתו של משקל זה ראו את מאמרו של משה בר-אשר (תשס"ד).
10. המילה 'כזב' כמידה נלוזה חוזרת בפסוקים. ראו לדוגמה ישעיה כח, טו; נז, מא; תהלים ד, ג; ה, ז; נח, ד. 'כזב' כדמיונות שווא – יחזקאל יג, ז-ט; כא, לד; משלי ל, ח. 'כזב' כאי-אמינות – משלי ל, ו.
11. הרמב"ם בפתיחת "הלכות יסודי התורה" (ספר המדע א) מייחס 'אמת' ל'מצוי הראשון' (הא-ל) הקשורה למשמעות של קיום: 'אמתת המצאו'. אמת זו אצל הרמב"ם, המיוחסת לא-ל מדגישה הכרח מודאלי של קיומו. אצל הרד"ק אין כל רמז מודאלי. ב'אמת' הוא מתכוון למציאותו ית, כפי שהיא נקלטת מזוויתו של האדם המאמין: 'וסובר שהוא אמת'.
12. על הרקע של הבחנתו של הרד"ק במשמעות של 'להאמין' כקבלה לעומת ביטחון, בהוספה של ייחוס אמת למושג האמונה (לא-ל), מתבארת יותר הבחנתו של בובר הקרובה לכך. מסופקני אם בובר ראה את ספר השרשים של הרד"ק, אך הוא מקביל אליו בהבחנתו זו, ומרחיב מאד את השלכותיה. אין ספק כי הרד"ק כפרשן של ספרי הנביאים ותהלים, ובובר כמתרגם של כתבי הקודש, נפגשו עם הדוגמאות של 'להאמין כי', אך התעלמו מהן. אולי משום שאינן מתייחסות לעניין שבקדושה ואינן מרובות. הם חולצים שני מובנים לשורש א-מ-ן שניתן לעגן את שניהם בשדה המשמעות של 'להאמין ב'. מתוך היבט זה נדחית ביקורתו של ורבלובסקי (1988) על הבחנתו זו של בובר שאינה מדויקת ואינה בהירה. ורבלובסקי, כזכור (בפרק המבוא), העמיד את הבחנתו של בובר על ההבחנה הלטינית: 'האמנה ש' ו'אמונה ב'. בובר, כרד"ק, אינם מתייחסים כלל לקטיגוריה של 'האמנות ש'. הבחנתם היא אחרת, ואינה תואמת את ההבחנה הלטינית.
13. ביאוריו-תרגומיו של גזניוס (1955 BDB, עמ' 54) לנגזרות א-מ-ן בפסוקים קרובים מאד לאלה שאנו נוטים לייחס ל'אמת', אך גם לאמונה: "faithful trustworthy, reliable, established, confirmed, credit" אך גם "steadily" אפילו: "verily, truly" הבאות ישירות מן האזור של אמת. כן גם: (p. 52) "verified, conformed" תרגומיו-ביאוריו לערך 'אמת' פותחים: "firmness, faithfulness, truth, reliability, sureness, stability, continuance" (ibid., p. 54). כאן בולט המשותף בין 'אמונה' ל'אמת': יציבות, התמד, היות מאושש ומאומת. אלה הם אותם איפיונים משותפים שמצאנום בתוך הפסוקים בהקשרי אמונה וגם בהקשרי אמת, והם מסמנים למעשה גם את איפיונה של נאמנות.
14. להנהרת המושג 'שדה משמעותי' ויישומיו, ראו את ספרה של תמר סוברן (תשנ"ד).
15. דוד מכונה אף הוא 'נאמן' בפסוקים. אך אין נאמנות זו מורה על נאמנות לאלוקיו או לתפקידו, אלא מיוחסת לו על ידי אחימלך בן אחיטוב הכהן, המשבח אותו בפני שאול המלך על נאמנותו של דוד למלך: "ומי בכל עבדיך כדוד נאמן" (שמ"א כב, יד).
16. צורת הנפעל בלשון הקודש בכללה, וגם בעברית מאוחרת, אינה נושאת משמעות של פסיביות בדווקא. נפעל בעברית יכול לתפקד גם כמשקל שמשמעו פעולה-החוזרת-אל-עצמה, כמו 'נכנס', 'נשבע'.
17. מעניינים הם תרגומיו-ביאוריו של גזניוס (1955 BDB, עמ' 52-53) ל'נאמנות' במקרא. הוא מתרגם: 'faithfulness', 'reliableness', אך גם 'sure', 'lasting', 'made firm', המבליטים את היציבות וההתמדה של הנאמנות. הוא מוסיף גם: 'confirmed', 'established', שהן תכונותיה של האמת היציבה. מצד שני הוא מתרגם 'אמת' (עמ' 54) בתרגומים הקשורים ל'נאמנות': 'sureness', 'stability', אך גם: 'faithfulness', 'reliableness'. אין הוא מעלה לגבי תרגומיו שאלות סמנטיות.

18. ספורנו מפרש את הפסוק שבו מושמעת האשמה למשה ואהרן במי מריבה (במדבר כ, יב): "יען לא האמנתם בי להקדישני", בהדגשת צורת ההפעיל: 'האמנתם' – כהעברת הפעולה (פעולת האמונה) לאחר: 'לא החדרתם לישראל אמונה בי להקדישני'.

פרק ב. נאמנות בפילוסופיה המערבית

1. פלטשר מצביע על העובדה האטימולוגית, כי בלשונות האירופיות 'נאמנות' נגזרת מ'חוק', 'lex' → 'law' בלטינית, 'loyauté' → 'loi' בצרפתית, 'loyalty' → 'law' באנגלית.
2. פלטשר מאזכר את דוגמתו של סארטר לקרע בין נאמנויות נוגדות מקושייתו של הבחור (ראו סארטר, 1989) הקרוע בין נאמנותו לאמו החולה לבין נאמנותו לתנועת הרסיסטנס. סארטר מכריע כי האם קודמת לתנועה. גם אלבר קאמי הביע את תמיכתו בהכרעה זו. היישוב העברי בארץ זוכר בחלחלה את בחירת הנאמנות הנוראית שבפניה העמידו את חנה סנש.
3. הצטמקותו של רגש הנאמנות בחברה המודרנית מתואר אצל פלטשר (1993, עמ' 4, 5) מתוך דבריו של הירשמן (1970): "Shifting loyalties is an increasing common way of coping with weak friendship, a shaky marriage, a religious community that takes the wrong stand"
4. פלטשר עצמו מביא את שני הקצוות הנוגדים של טיפוס נאמנות פטריסטיים: נאמנות לפיהרר שנתבעה בכוח, לעומת נאמנות מתוך אהבה שהציע מרטין-לותר קינג. בנוסף, הוא מאזכר את ההבחנה החשובה בין ה'גיזעלשאפט' ל'גימיינשאפט', המביאה את המתבונן לתמוך בנאמנות מתוך תחושת שיוכיות.

פרק ג. המהר"ל ב"נתיב האמונה"

1. המובאות מכתבי המהר"ל הן כולן מתוך הוצאת חי"ל האניג, שהוציאה מספר מהדורות זהות של כתבי המהר"ל החל מתשי"ד. הן תצוינה בשם הספר, שנת ההוצאה ומיספור הפרק.
2. *נתיבות עולם* בנוי מל"ב נתיבות כנגד ל"ב נתיבות חכמה של *ספר יצירה* "ויעוד נתיב אחד [מיוחס] בהנהגת לימוד התורה" (שם, הקדמה).
3. חשוב להדגיש שאין זו שפה הוליסטית במובנה המקובל, כיוון שאין זו שפה טבעית מדוברת, אלא שפתו של יוצר יחיד עם טביעת אצבעותיו המובהקת. רכיב הפרקסיס של השפה המדוברת בקהילת דובריה, שהוא לב ההוליסם, נעדר כמובן. עם זאת, משתמר בה היסוד ההולך ומתפתח תוך כדי הדיון.
4. כל ההדגשות בטכסטים הן שלי, אלא אם כן צוין אחרת.
5. *באר הגולה* בנוי משבעה פרקים אשר כל אחד מהם עונה על אחת מן הטענות שהוטחו נגד התלמוד, במיוחד נגד המדרשים שבו.
6. בעת האחרונה הולכים ומתגלים פירושי השיטתיים של המהר"ל לאגדות חז"ל אשר בתלמוד הבבלי. פירושו לאותן אגדות שנתגלו, יצאו בארבעה כרכים של "חידושי אגדות", בהוצאת חי"ל האניג ובניו, לונדון, תש"ך.
7. בהצדקת זו ניכרים הדי הצטדקותו של הרמב"ם לחשיפת סתרי תורה בפתיחה *למורה הנבוכים*, ב"צוואת מאמר זה" (קאפח, עמ' יב, יג).
8. לבירור טיבה ומעמדה של הלשון ברחבי שיטתו של המהר"ל, ראו ב. גרוס 2004, עמ' 114-93.
9. הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה מדגיש גם הוא: "הדרש הנמצא בתלמוד אין לחשוב שמעלתו מעטה [...]" אבל יש בו תבונה גדולה, מפני שהוא כולל חידות פליאות וחמודות

- נפלאות. כי הדרשות ההן כשיסתכלו בהן הסתכלות שכלית יובן בהם מהטוב האמתי [...].
ויגלה מהם מן הענינים האלקיים ואמתות הדברים מה שהיו אנשי החכמה מעלימים אותו ולא רצו לגלותו" (מהדורת שילת, תשנ"ו, עמ' סה).
10. בכתבי המהר"ל חוזר ומופיע סוג אחד של טיעון, טיעון אנליטי (במובן הקנטיאני), בו מניתוח משמעותו של מושג נחשף ידע נוסף המוכל בה. המהר"ל אינו רואה בכך טיעון. המסקנה היא פשיטא בעיניו. הבנת המושג כוללת את הבנת המשתמע ממנו. המושג 'פשוט' חוזר בכתבי המהר"ל והוא נושא משמעות ייחודית חשובה. בשלב זה אינו מונהר.
11. המחקר המודרני המתמקד במהר"ל אינו רחב, וזה תימה. המחקרים החשובים לענייננו יאוזכרו בהמשך.
12. המהר"ל מאזכר מספר פעמים את ספר *הזוהר*, בלי לפרט. את כתבי האר"י כנראה לא ראה והוא אינו מאזכר גם מקובלים מאוחרים יותר. הידוע הוא כי ראה את עצמו תלמידו מן הכתב של ר' מאיר גבאי (?1480-1540), בספר *עבודת הקודש*, שקדם לו בשני דורות.
13. סיכום רחב ומסווג לדעות המחקריות בשאלת שימוש של המהר"ל במקורות קבליים תמצאו בעבודת הדוקטור של נילי וינשטיין (וינשטיין, תשנ"ה), במיוחד בפרק הראשון (עמ' 6-18). ראו גם את הביבליוגרפיה שהיא מביאה שם). באשר לכתובה המסתמכת על הקבלה, דעתה המתפרשת לאורך העבודה תומכת בעמדה המחקרית העכשווית כי אין אצל המהר"ל דיונים המשתייכים לתיאוסופיה הקבלית הקלאסית. התמיהה הגדולה שלה אינה טכסטואלית אלא הרמנויטית: כיצד יתכן כי חוקרים רציניים, המשתמשים כולם בשיטת הפרשנות היחידה הנכונה: הפילולוגית-היסטורית-עניינית, מגיעים למסקנות שונות מחקירת אותו טכסט? ובאמת, כיצד? ראו בנושא זה את מאמרו העקרוני של ב. גרוס (תשל"ו), "חכמת הסוד ופילוסופיה במשנתו של המהר"ל מפראג".
14. השימוש שלי ב'פנומנולוגי' לאורכו של פרק זה אינו תלוי-תיאוריה ואינו מושג מונהג. מובנו הוא כללי ועמום יותר, וכוונתו למבנה, איפיון, או תכונה אנושיים המונחים אפריורית ואינם מוסקים אמפירית, לכן אין הם אפיונים פסיכולוגיים או אנתרופולוגיים.
15. המהר"ל רואה ביציבות ובאי-ההשתנות את תכונת היסוד של האמונה. בכך הוא מסתמך הן על לשון 'אמונה' בפסוקי המקראות והן על לשונם של חז"ל, אותם פגשנו בפרק הראשון.
16. ספר *הערך* תרל"ד, ערך חלד (נכתב בידי ר' נתן בן יחיאל מרומי 1106-1035).
17. רש"י ותוספות (בתענית ח, א) מספרים כל אחד את הסיפור במלואו, כנראה משום שבזמנם לא היה הסיפור נפוץ (ראו שם את הזווית הייחודית של רש"י למעשה זה). בעל התוספות מאריך יותר. לשונו של ספר *הערך* קרובה ללשון התוספות. לגלגולו של סיפור עם זה בתקופה מאוחרת, ראו נעמי זהר, תשנ"ד.
18. הביטוי "ענייני ה'" במקרא מסמן השגחה מיוחדת שלו לטובה ולחיבה. ראו לדוגמה דברים יא, יב.
19. פלטשר (1993) (בספרו שאוזכר בפרק ב), לקראת סופה של המאה ה-20, המרוכז ביחסים האישיים של נאמנות ורויס (1924) (שאוזכר שם גם הוא), בתחילתה של מאה זו, המרוכז בנאמנות לחברה או לקולקטיב, רואים בנאמנות דווקא יחס שפוי, בריא וחיוני ביחסי אנוש.
20. המהר"ל ב"נתיב האמונה" (א), וב"נתיב העבודה" (יא), מביא את דברי ריש לקיש במסכת שבת (ק"ט, ב): "כל העונה אמן בכל כחו פותחין לו שערי גן עדן שנאמר 'פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים'" ('אמנים') (ישעיה כו, ב). המהר"ל מפרש 'אמן' בעקבות חז"ל כביטוי לאמונה. רש"י ותוספות בפירושם על אתר מסבירים: "בכל כחו – בכל כוונתו". המהר"ל ב"נתיב העבודה" (יא) חולק עליהם: "פירש בכל כחו כמשמעו [...]. ומפני שאמר שפותחין לו שערי גן עדן, וכל פתיחה הוא דבר שהוא סגור ונעול [...]. בודאי כי לדבר זה צריך כח". מפירושו נלמד כי פתיחת שערי גן העדן אינה נעשית אלא בכוחו

- של המאמין עצמו. באותו אופן הוא מפרש גם את דברי ריב"ל (שם) המדבר על קריעת גזר הדין שזוכה בה עונה האמן, מכוחו שלו.
21. כפי שראינו בפרק א, התואר נאמן מיוחס בפסוקים גם לשמואל וגם לדוד, אך לא על-ידי הא-ל עצמו. לדוגמאות אלה אין המהר"ל מתייחס.
22. *מבולות ה'*, ט, מסביר המהר"ל את הפגימה באמונה של שני ענקי אמונה אלה.
23. נאמנותו של הא-ל נזכרת בתפילת העמידה שתיקנו אנשי כנסת הגדולה: "ונאמן אתה להחיות מתים". 'נאמן' מופיע בברכה זו דווקא, כיוון שהיא הבטחה כה מופלגת לעתיד. הקשר המושגי בין אמונה לאמת מתבטא בברכות שלאחר קריאת ההפטרות המתייחסות להבטחות בדברי הנביאים: "הא-ל הנאמן, הא'מר וע'שה המדבר ומקיים שכל דבריו אמת וצדק". ובברכה השניה: "נאמן אתה הוא [...] ונאמנים דבריך ודבר אחד מדבריך אחר לא ישוב ריקם, כי א-ל מלך נאמן ורחמן אתה". ברכות אלה קושרות את המשמעויות של 'נאמנות' לזו של 'אמת'. הנאמנות היא הערובה להתאמתותן של נבואות הנביאים, כיוון שאלו הן אמיתות החלות על העתיד. השתמרות אמיתות מותנית בנאמנותו של הא-ל לאורך הזמן לשמרן. בכך נותנים אנשי כנסת הגדולה שקבעו ברכות אלה חיזוק לקשר סמנטי זה, שמקורו בפסוקים.
24. לדוגמה, בבריתות שכורת הא-ל עם אברהם: "**והקמתי את בריתי אתו לברית עולם**" (בראשית יז, יט).
25. ויינפלד (תשל"ב) מכנה את מאמרו הדין במונח ה'ברית' ובמובנו בתרבויות המזרח הקדום, בשם "הברית והחסד". קישור מושגי זה הוא מנמק בפתיחת מאמרו. "יחסי ברית בעולם הקדום הובעו, כפי שנראה בהמשך, באמצעות מערכת ביטויים השייכים לשני שדות סמנטיים, שבועה והתחייבות מצד אחד, וחסד וידידות מצד שני. דו ערכיות זו בנוסח הברית אינה צריכה להפליאנו, שכן (א) לא ייתכן הסכם בין שני צדדים בלי הבנה הדדית ביניהם, (ב) שום ברית לא תקום בלי התחייבות בצדה" (שם, עמ' 85). דעתי, בניגוד, ביחס לשדה הסמנטי של הביטוי הראשון, היא כי 'הבנה הדדית' אינה 'חסד'. לעומת זאת, התחייבות היא אכן מרכיב הכרחי בברית. הנחת המסגרת לדיון זה של ויינפלד היא, כי בתרבויות המזרח הקדום, תרבויות חת ומסופוטמיה, 'נקבעו לראשונה בריתות' ומשם הועברו לשימוש המקראי, ולתרבות היוונית (אין אצלו עדויות היסטוריות). הוא מדגים את טיבה של ברית מן הסגנון בה נוסחו בריתות בתרבויות אלה, בעיקר ביחסי 'הוסאל למלך', שהן הצהרות של נאמנות ומסירות חד-צדדית: "אנו רואים, אפוא, כי ביטויים ודפוסי לשון שהיו מקובלים במזרח הקדמון בתחום היחסים שבין המלך לעבדיו שימשו בישראל את תיאור היחס שבין האל לעבדיו הנאמנים" (שם, עמ' 100). במקרא, כפי שראינו, קיימת גם ברית כמביעה נאמנות חד-צדדית דווקא של המלך לנתיניו. זה ההבדל הגדול. ברית זו מצידו היא מקוימת, מאומתת ומתמידה. רק בברית חריגה כזו מצטרף ה'חסד' הצמוד אליה כאשר היא מתייחסת לא-ל בלבד. הא-ל משמרה מתוך חסד גם כאשר תוקף הברית פסק.
26. נאמנות בצדה השלילי, כבגידה ביחסים בין הא-ל והאדם מוצגת בספרם של הלברטל ומרגלית (1992) כ'עבודה זרה' במקרא (פרק א, עמ' 31-9). המטפורה המקראית המוצעת אצלם כפרדיגמטית לנאמנות לא-ל היא יחס האשה הנאמנת לבעלה, מתוך הנחת מוסריות של הוגנות הדדית. הפרת נאמנותו של אדם לא-ל מודגמת בבגידתה של האשה בבעלה ומעוררת את זעמו ואת קנאתו. נאמנות זו היא, במטפורה, דרישתו המינימלית של בעל מאשתו, או בפראפרזה – של הא-ל מנאמניו, במקרא. מכאן דחייתה של 'עבודה זרה'. לעומת זאת, הנאמנות עליה מדבר המהר"ל ב"נתיב האמונה" בעקבות חז"ל היא נאמנות עיליית, העוברת יחסי אנוש נפוצים או מקובלים. כזו היא גם אמונתו הנאמנת של 'ראש המאמינים' בחז"ל (כפי שיתברר בפרק על העקדה).
27. ראו ב.א את המובאות של 'אמונה' המיוחסת לא-ל בפסוקים והסברן.
28. ראו פירוש למונח 'צור' במו"נ לרמב"ם (ח"א: טז), המייחס גם הוא שתי משמעויות לצור: חוזק ומקור.

29. אפילו שמותיהם של ספריו החשובים של קירקגור מעידים על כך: *Fear and Trembling; The Sickness unto Death; The Concept of Anxiety* כדוגמאות.
30. ראו במיוחד פרקים 3, 4, עמ' 13-36 ופרקים 6, 7, עמ' 40-51, בספרו *הקדושה*.
31. ראו את פרק ג, עמ' 62-99 *בהגינות על הפילוסופיה הראשונית של דקרט (תשכ"ט)*, שבו מוכיח דקרט את מציאותו של אלוקים. וכן סעיפים 13-20, עמ' 197-199 בתוך: *Principles of Philosophy* (1985).
32. פסקל, *הגינות* (תשל"ו), שער ג: "על הכרחיותו של הימור", עמ' 42-57.
33. הוכחתו האונטולוגית המפורסמת של אנסלם מנוסחת ב-*Proslogion* שלו (2001), בעיקר עמ' 87 (סעיפים 2-4).
34. פירוש כזה של המהר"ל מועד לנפילה לצומת הבעייתיות באשר לאמיתותן של עובדות עתידיות. המהר"ל אינו מסתבך בכך. כי אין אדם עוסק בצפייתן של עובדות עתידיות אלא הוא בוטח בהבטחת הא-ל, שהוא נאמן עליו, לממשן.
35. ימימה בן מנחם העלתה הצעה מעניינת של הקבלה בתפיסת האמת בין עמדתו זו של המהר"ל באשר לאמונה, לעמדתו הפרגמטיסטית של גיימס המבוטאת ב- 'Will to believe' (1987). להקבלה כזו יש יתרון בכך שהיא מחדדת את ייחודיותו של המהר"ל בתפיסת האמת ובתפיסת האמונה שלו. במחשבה שניה מתברר כי הפער ביניהם עקרוני, אם כי לא מבני: אמונתו של המאמין, אצל שניהם, מכוננת עבורו את האמת. אך תוכנית, גיימס, באמת הפרגמטיסטית שלו ממוקד **בהאמנות** אמיתיות (באופן פרגמטיסטי), ואילו המאמין המהר"לי לא יסתפק אלא **בעובדות** עצמן. אין הוא מייצר אותן עובדות אלא פותח שרשרת סיבתית להתרחשותן. הבדל עקרוני תוכני נוסף ביניהם הוא, שהמאמין-הנאמן המהר"לי ממוקד בחיי אמונתו-הנאמנת כיחיד. אין הוא מתייחס לקהילה. ואילו המאמין של גיימס חי בקהילתו וממנה שואב הוא את האמונותיו. ההבדל השלישי הוא בכך שהמאמין המהר"לי אינו בוחר בדרך שתביא לו תועלת כלשהי, כמו אצל גיימס. הוא מודע להרבה נזקים בדרך.
36. רבינו בחיי בר-אשר בערך 'אמונה' ב**דבד הקמת** כבר מעלה מספר רעיונות ביסודות האמונה החוזרים בצורה עקרונית ושיטתית יותר אצל המהר"ל. כן נמצאים אצלו פסוקי אסמכתא מן המקרא ומאמרי חז"ל מקבילים. החשוב לענייננו הוא הקשר האינהרנטי שהוא קושר בין 'אמת' ל'אמונה', כפי שיתברר בפרק על רבינו בחיי בר-אשר.
37. חשוב להוסיף בדיון במושג ה'ביטחון' את ההבחנה כי אמונה כביטחון היא הן הביטחון **שיבוא הטוב** בחסד הא-ל והן הביטחון **בו**, כהיסמכות עליו.
38. אמונה כזו של אותו הגולה מספרד, היא המשך לדרשתו של ר' יהושע בן לוי במסכת שבת (פח, ב) על הפסוק בשה"ש (א, יג) "צרור המור דודי לי בין שדי ילין". "אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: רבש"ע אף על פי שמיצר ומימר לי דודי בין שדי ילין". יישום מעשי של מדרש זה, בצורה מזעזעת, התגלתה בהחלטתו של המהר"ל להשאיר את כתמי הדם על קירות האלטנוישול של היהודים שנשחטו בו על ידי נוצרים לפני זמנו. זה פירושה של הכתובת המוזרה על הקיר הדרומי של האלטנוישול בפראג: "נתלבן לפרט [כלומר חישובם של התאריכים העבריים ללא ציון האלפים] "כי בחר ד' בציון אוה למושב". הנקודות מעל המילה 'למושב' מסמנות הוראה לחשב את ערכן המספרי של אותיות אלו, העולה על 378. עם הוספת ה' אלפים (זה קרה באלף הששי שהתחיל ב-1240), הרי מניין השנים עולה ביחד ל-1618. זו השנה שבה התלבנו-סוידו קירות בית המדרש, תשע שנים לאחר פטירתו של המהר"ל (1609), אחרי שמתפללי בית כנסת זה לא יכלו לשאת יותר את מראה הדם על הקירות. לזכר הוראתו של המהר"ל בזמנו, השאירו כתובת זו על הקיר.
39. הרמב"ן והראב"ד אינם חולקים על הרמב"ם בפסיקתו במצוות הדבקות. גם יתר מוני המצוות אינם מציעים פירוש שונה למצוות עשה "ובו תדבק". בכך הם הולכים בעקבות הגמרא בכתובות שאזכרה. בעל *ספר מצוות גדול* (ר' משה מקוצי, המאה ה-12), במצוה ח' מביא את הגמרא בכתובות (קיא, ב) ופוסק כמו הרמב"ם: "אלא תדבק בחכמים

- ובתלמידים בין בזווג בין במשא ומתן". בעל ספר מצוות קטן, ר' יצחק מקורביל (המאה ה-13), על אותם פסוקים בדברים, במצוה מה, פוסק אותו פסק. "פי' [פירוש] לידבק בתלמידי חכמים". ספר החינוך (מחבר עלום שם, המאה ה-13), במצוה תלד: "אלא הדבק לתלמידי חכמים... כאלו נדבק בו, ברוך ה'". אלא שהוא מביא קו חדש המקרב אותו אל המהר"ל, כסיום: "ועוד דרשו בספרי 'ולדבקה בו' למד דברי אגדה, שמתוך כך אתה מכיר מי שאמר והיה העולם".
40. פן זה, המתבטא במטפורת הארוס של החתן והכלה, מבואר במאמרו של ב. גרוס (תשמ"ח) על אמונת המהר"ל. הפרשנים לפסוק זה על אתר, מדגישים את פניה השונות של אמונה. רש"י: "וארשתיך לי באמונה", בשכר האמונה שהאמת בגולה להבטחות שעל ידי נביאיו. ראב"ע: "תהיי לי לבדי באמונה כאשר נאמנת". רד"ק [כדרכו]: "בקיום שלא ימוש לעולם כמו 'אמונה אומן' [אמן] 'במקום נאמן'".
41. המונח 'סמנטיקה' בפרק זה בלבד אינו נושא את מובנו הנפוץ: משמעותם של מילים וביטויים בצידם המילונאי, אלא את המובן של 'תורת אמת', כפי שהתקבל אצל מספר הוגים בפילוסופיה הלשון המודרנית. גם במובן יחודי זה אין השימוש בו מדויק בפרק זה, ודאי לא תלוי-תיאוריה, אלא כללי ועמום יותר.
42. המושגים 'עולם עליון' ו'עולם תחתון', 'נעלם' ו'גלוי' חוזרים ונשנים בכתבי המהר"ל, ללא הנהרה מפורשת. בפרק הסיום של דיון זה יזכו להנהרה נוספת, אך לא מלאה.
43. הנהרה ראשונית למושג המוקשה במהר"ל של 'מצד המקבלי' ראו אצל ב. גרוס (תשל"ו, עמ' 95), וכן ב. גרוס (2004, עמ' 99, 102). ראו בעיקר את מובאותיו מתפארת ישראל (לג), ומנצח ישראל (כב).
44. ר' ירוחם ליוואוויץ (תשכ"ט, חלק ב, מאמר פז) מסביר את מאמר חז"ל (מבר"ר מז, ח), שיובא בפרק על אברהם בעקדה. "האבות הן הן המרכבה". הסברו נאמר גם הוא נאמר בלשון מטפורית, אשר אולי אינה ניתנת לתרגום פראפרזי. "מנהיג העולם ירד מספירה של 'עליונים' לספירה של 'תחתונים'. ירידתו נישאת על כתפי האבות שהטו כל עצמם לנשיאת המרכבה בתחתונים [...] אין זה בדרך מקרה שהוא רוכב עליהם אלא שסוד הדבר הוא שהם הורידוהו בזה העולם והם הם שהביאוהו לכאן".
45. דיון ביסוד הזכרי והנקבי, כעקרונות-העל של אמונה תמצאו אצל גרוס, תשמ"ח, עמ' קמא.
46. בתמונה קוסמית הרמוניסטית כזו, ובהצבת האדם כ'עולם קטן' שנפגש בהמשך, ישנה תקבולת מעניינת לתמונת העולם הרנסנסית.
47. אנדרי נהר מכנה את הפרק ה'אמת' בספרו על באר הגולה (1966, עמ' 220-235): "L'Aventure de la vérité" – "הרפתקאותיה של האמת". בניתוחו זה הוא קושר את ה'אמת' אל דפוס חשיבה מהר"לי יסודי, לפי הסבריו – הדפוס הדיאלקטי-הגליאני. בדפוס זה כל קוטב מניח ואף מזמין את היפוכו – הקוטב הנגדי, כאשר החיבור נעשה בנקודת ה'אמצע'. תפיסת ה'אמת' שמציע נהר אכן תואמת דפוס זה של המהר"ל ב"נתיב האמת". ה'פרדוקס' המונח ביסודה בין אמת שמימית מוחלטת לאמת פגומה ויחסית בעולם השפל, מתיישב על-ידי התגלותה של נקודת האמצע בין הקצוות. כך מתקבלת תמונה דיאלקטית של האמת, בתוך המבנה הדיאלקטי הרחב העומד בתשתיתם של נושאים מרכזיים אצלו. חליצתו יש בה כדי להאיר עיניים. אנדרי נהר מציע את הפרשנות לפי מודל זה לתפיסת האמת של המהר"ל, שהוא מונח ברקעם של נושאים מרכזיים נוספים אצל המהר"ל. לגבי "נתיב האמת", עדיין נדרשת עבודה פרשנית רבה מעבר להסבריו של נהר, כי הקושי ב"נתיב האמת" טמון בהתחלפותו של נְשָׂא האמת (truth bearer) בכל קטע, והשאלה היא האם זהותה של ה'אמת' נשמרת לאורך השיח המהר"לי הזה. אין ספק כי ב"נתיב האמת" מניח המהר"ל מהלכי תשתית מתורת הנסתר. הדבר ברור על פני השטח, לפי טיבם של המדרשים המוקשים שהוא בוחר ולפי הזהרתו החוזרת ונשנית בנתיב זה (שבע פעמים!) על חסיון. כגון: "מי שיש בו החכמה והתבונה ידוע כי פירוש זה ברור", או: "והבן הדברים מאד". בנימין גרוס (תשל"ה)

- במאמרו על מושג ה'אמת' אצל המהר"ל מציע גם הוא תיאור דרמטי שלה. הוא מתמקד באספקט של האדם היחיד, המנסה לכוון את חייו לפי האמת המוחלטת, ונכשל פעם אחר פעם. תיאורו יונק מן התיאוריות הקיומיות, אך הוא מוסיף ומדגיש את האתגר המוסרי לאדם, גם בעיקולי חייו ובנדודיו, להתקדם לכיוון האמת, אם לא כהישג, הרי כיעד. תיאור הסברי זה גם הוא מציג תמונה קוהרנטית, ויתרונו הגדול הוא בזה שהוא מציג את ה'אמת' כחוליה טבעית בשרשרת שאר הנתיבים של ספר זה, שהם כולם הדרכה לשלמות מוסרית אישית. אך דא עקא, ששניהם מתעלמים מנקודת הפתיחה של "נתיב האמת" המציגה את האמת כמציאותו ההכרחית של הא-ל, שהוא אחד. אמת שהיא אחת בעצם לעומת "כל האדם כ'זב' שהוא בריבוי. הקושי ב"נתיב האמת" הוא, אפוא, בחשיפתם של תנאי זהותה של האמת התקפים לאורכם של כל שלבי הדיון. אינני מתיימרת להציע פתרון פרשני מוצלח יותר, אלא להאיר את הקושי המושגי בלבד.
48. מקורו של הביטוי: 'האמת חותמו של הקב"ה', הפותח את "נתיב האמת", הוא בדברי ר' חנינא בשבת (נה, א), וביומא (סט, ב).
49. ההבחנה בין שפה (שפת אמת) ולשון (לשון שקר) שמניח פה המהר"ל בעקבות פסוק המוטו ממשלי (יב, יט) מקבילה להבחנה הבלשנית שהוטבעה על-ידי דה-סוסיר (1923) ב-*Cours de linguistique générale* (1973), בין 'language' – השפה כמערכת חוקים, ל-'parole' אותה שפה בפרקסיס שלה, בדיבור החי, הקומוניקטיבי, המממש את המבנה (pp. 30, 31). בנימין גרוס (2004, עמ' 93-114) מקדיש פרק בספרו על הלשון במחשבה היהודית לדיבור ושתיקה במשנת המהר"ל מפראג. הוא אינו מתייחס להבחנה בלשנית זו בפרק זה, אלא מתמקד בלשון החיה, היוצרת והדיאלוגית של האדם בחייו הקונקרטיים, באופן אותנטי או בלתי אותנטי, כפי שהיא ארוגה בתפיסות היסוד של המהר"ל, כנקודת החיבור בין המחשבה (הרוח) והביטוי (הגוף). כוח רב זה צברה הלשון ממקור בריאתו של אדם, לפי הסבר זה של גרוס.
50. קשר שאינו מוסבר בין אמת לאמונה מופיע כבר בדברי ר' אמי במסכת תענית (ח, א) אותו מביא המהר"ל ב"נתיב האמונה", א, כפי שראינו. האסמכתא של ר' אמי לכך שגשמים יורדים בזכותם של 'בעלי אמונה' היא מן הפסוק בתהלים (פד, יב) "אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף". על זאת מקשה המהר"ל (שם) "ולא אמר [ר' אמי] גדולים בעלי אמת שהרי מביא קרא [פסוק] 'אמת מארץ תצמח', כי מאי ענין האמת לדבר זה? אבל האמונה שייך לזה". תשובתו של המהר"ל לקושי בדברי ר' אמי שהוא עצמו מעלה, רק מחדדת את הקושי. אלא, ב"נתיב האמת", יוצא לאור המהלך העמוק שלו על הקשר בין אמונה-נאמנת לאמת.
51. ראו את פירושו המפורסם של הרמב"ן על אתר, הקושר תמימות לאמונה. הרמב"ן מונה את התמימות כמצות עשה מן התרי"ג, לפי הפסוק: "תמים תהיה עם ה' אלקיך" (דברים יח, יג), בתוך 'מצוות עשה ששכחן הרב', המצוה השמינית (בספר המצוות עם השגות הרמב"ן, שעוועל, תשמ"א, עמ' רמח). הרמב"ם בסה"מ אינו מונה אותה (על פי הכלל הרביעי לספר המצוות).
52. הסבר מאיר עיניים בין 'הליכה לתמימות' כפי שהיא מוצגת בנתיב התמימות, תמצאו במאמרו של גרוס (תשמ"ה, ראו בעיקר עמ' 106), המרחיב בייחוד את ההיבט של הקיומיות האנושית כפי שזו באה לידי ביטוי באדם התמים.
53. המהר"ל (ב"נתיב התמימות", א) מאזכר את הקושיה הכבדה שמקשה הרמב"ם במורה (ח"א:ב), כיצד יתכן שאדם הראשון זכה ליקרה במתנות, שהיא הדעת כתוצאה מחטאו בגן עדן? אין המהר"ל מביא את תשובתו של הרמב"ם אך הוא מציע, במודע, תשובה חלופית. אדם בגן-עדן לפני החטא, היה תמים, שלם והולך ללא התחכמות וללא סטיות בדרך הישרה. האכילה מעץ הדעת נטעה בו התחכמות, תחבולתיות ונחיתות, כדעת הטוב והרע.
54. ר' נחמן מברסלב בסיפור "החכם והתם" מציב את ההבחנה בין 'החכם' ו'התם' ביסוד תורתו, כהבחנה בין הקיומיות האותנטית שהיא של התם, והדרך של החכם, שהיא בלתי

- אותנטית. התם אינו מתחכם, למעשה גם אינו נזקק לחכמה, כי הוא קשור לאמת באופן בלתי מתווך. כך זוכה הוא לעמוד תמיד 'לפני המלך' ולשרתו. החכם – הכשרוני המתחכם תדיר, מגיע עד הכחשה בקיומו של המלך, אותו הכיר בתחילת דרכו. לכן הוא סובל מחיי נמיכות. היסוד הקיומי עליו מושתתת תמימות זו, מקביל במובנים אחדים לזה של המהר"ל שפגשנו. ראו את הסיפור ופרשנותו היפה של אליעזר מלכיאל (1994) בספרו בנושא.
55. התפיסה ההרמנויטית שלי המונחת ברקע קרובה לזו של רומן אינגרדן, כפי שהוסבר במבוא. לכן ניתן להתוות טווח של מספר פרשנויות אפשריות קבילות. הבנתו של המהלך המוקשה של המהר"ל באמונה, מזמין לדעתי עמדה פרשנית כזו.
56. גרוס רואה בזמניות את התשתית למחשבה המהר"לית. "האינטואיציה המרכזית של המהר"ל מתרכזת [...] בתפיסת ניידותם של העצמים ושל השינויים החלים בהם [...] [זה מביאנו] להכרה חותכת בחשיבות הזמן ב'סדר העולם'. זוהי התשתית לכל שיטתו של המהר"ל" (גרוס תשל"ד, עמ' 68, הע' 28).
57. רבקה ש"ץ (תש"ס) מציגה גם היא ניגודיות בהיסטוריה של עם ישראל כפי שזו באה לידי ביטוי *מצח ישראל*. ניגודיות זו היא פותרת במודל של "דיאלקטיקת ההפכים". המושג 'דיאלקטיקה' וכן 'דיאלקטיקה' של הפכים' נפוץ בשיטות פרשניות מטא-תיאולוגיות עכשוויות כמושג הסברי, אשר כוחו ההסברי בעצם יישומו. אך חשוב לזכור כי מונח זה עצמו, או שהוא תלוי תיאוריה, או שהוא דורש הנהרה ספציפית במקומו, אחרת יכול הוא להיחפז לתווית שאינה אלא "labelling the problem". בתוך הניגודיות של גלות וגאולה בספר, היא חולצת את רעיון ה'הכרח' המהר"לי, הטוען לכפייתו של הקשר בין ישראל לאלוקיהם, אותו היא מדגישה ככפיה השוללת בחירה מישראל בקבלת התורה (מתוך הטכסט *מצח ישראל*, יג) ומסכמת: "וכל כך מרחיק המהר"ל את עדותו עד שטוען שהראיה שהתורה מתייחסת רק לישראל היא דווקא בעובדה שבאה להם באונס ולא ברצון ולא מתוך בחירה חופשית או כדבריו 'ולא מצד עצמם רק על ידי הכרח'. המהר"ל עושה מעשה פרשנות שהפתיע אף את מהדירי כתביו באמרו שכך נאמר במדרש 'שכשבאו ישראל לקבל תורה כפה עליהם הר כגיגית שיהיו אנוסים לקבל את התורה', והמהדירים מעירים שלא ידוע מקומו של מדרש כזה. אבל הם ידוע ידעו שאין מדרש הנושא את הרעיון של אונס מלכתחילה" (ש"ץ תש"מ, עמ' 19). דרך המהדירים מאשימה ש"ץ את המהר"ל שבדה מלבו מדרש וייחס אותו לחז"ל, כדי לחזק את עמדתו שלו. לא מצאתי מהדיר הטוען זאת. המדרש עצמו, על **כפיית הר כגיגית** של נותן התורה על מקבליה בסיני הוא אחד המדרשים הידועים ביותר והמצוטטים ביותר בספרות המדרשית והפרשנית בכל הדורות. הוא לקוח ממסכת שבת, פח, א, ומובא גם על ידי פרשני התורה (פירוש יונתן, רש"י, כלי יקר) להסברת הביטוי: "ויתיצבו בתחתית ההר" (שמות יט, יז), בסיני. המהר"ל עצמו מביא מדרש זה בפרק יא של *נצח ישראל* בלשון הגמרא וציון מקומה המדויק: "**ובפרק רבי עקיבא** 'ויתיצבו בתחתית ההר' אמר רב אבדימי [...]"
58. ראו את מאמרה העקרוני של תמר רוס (תשמ"ו) המנהיר את מושג הנס אצל המהר"ל.
59. גרוס (תשל"ו) רואה ברמב"ם את 'המתפלסף' השכלתני אותו מציב המהר"ל (*במבורות ה'*, הקדמה שניה) כבר-הפלוגתא הגדול שלו, הדוחה את הופעתם של הנסים, מתוך תפיסה תיאוסופית עקרונית. אותו 'מתפלסף', לפי המהר"ל (שם), מייחס לא-ל תארי עצמות, כאשר התואר המכונן הוא השכל, כשכל-המשכיל-את עצמו. לכן שינוי בחכמה המתמדת שהוטבעה בטבע מניחה בהכרח שינוי בעצמות הא-ל. המהר"ל אינו מאזכר את הרמב"ם, אלא את רלב"ג (גרוס טוען שזו הסתתרות). כפי שהתברר, המהר"ל דוחה בהקדמה זו ייחוס כל תואר עצמותי לא-ל, שהוא 'הקדוש' 'הנבדל' ש"קראו אותו רק בלשון שלילה" (שם). בעניין עקרוני זה הוא מציג, אפוא, עמדה מקבילה לחלוטין לזו של הרמב"ם השולל את תארי העצמות, ולכן אינו יכול לייצג את 'המתפלסף' של המהר"ל (שם). המהר"ל מוסיף ומדגיש, כי הא-ל נושא תארים שאינם עצמותיים (הרמב"ם בתארי היחס והפעולה). הנסים, שהמהר"ל מקבלם כפשוטם, אינם פוגעים בעצמותו הנצחית הבלתי

משתנה של הא-ל, כי מקורם בתארי **שאינם עצמותו**, הם היסוד לפעולותיו המשתנות בעולם, גם במהלכו בטבע הקבוע. "ואם יאמר אדם [...] שעצם היותו רוצה בעת זו ואינו רוצה בעת אחר האם אין זה שינוי לו? נאמר לו אמתת הרצון ומהותו זהו ענינו שירצה ולא ירצה. [...] [וזה] אינו שינוי בעצמו כמו שהיותו פועל ולא פועל אינו בשינוי [...] והכל כפי חכמתו התמידית הבלתי משתנית אלא שנעלם ממנו כלל [...] (שם). המכוסה רב על הגלוי, בעצמותו של הא-ל והנהגתו בעולם. טענתו של המהר"ל היא שדוחה הנסים מטעם זה מתחייב לדחות גם את בריאת העולם על ידי הא-ל, מאותו טעם (שם). ונוכל להוסיף, גם מתן התורה ברגע מאוחר בזמן אף הוא חידוש יסודי, ולכן גם אותו חייב 'המתפלסף', דוחה הנסים, לדחות. כדי לעגן הופעת נסים לא רק ברצונו ית, אלא גם בחכמתו, בנה המהר"ל באותה הקדמה מערך נוסף של סדר עולם חוקי-נסי (ראו שוב תמר רוס, תשמ"ו). הרמב"ם מדבר באותה לשון: "וסבורים אנו כי המציאות הזו נצחית לעד כפי הטבע אשר רצהו יתעלה, לא ישתנה ממנו מאומה כלל זולתי **בפרטים על דרך המופת**. ואף על פי שיש בידו יתעלה היכולת לשנותו כולו או להעדירו או להעדיד איזה טבע שירצה מטבע [...] **וחכמתו חייבה** שימציא את הבריאה **בעת שהמציאה**" (מו"נ, קאפח, ח"ב: כט). "שכל הנסים, ואף על פי שהן שנוי של מצוי מאחד הנמצאים הרי טבע אישי בני אדם לא ישנה אותם ה' כלל על דרך הנס" (שם, ח"ג: לב). קשה לשער שהמהר"ל קרא את הרמב"ם קריאה אריסטוטלית כה נוקשה, ודילג אפילו על הפתיחה המפורסמת *למשנה תורה*, וייחס לרמב"ם מה שהוא מייחס לימתפלסף הזה. המהר"ל אינו נוהג להסתיר את כתובת הנמען איתו הוא מתפלמס. אפילו כלפי הרמב"ן, שהוא רבו (במובן מסוים) הוא אומר תוך כדי נקיבה בשמו: "אם כי אין ראוי להשיג על הרב הגדול ז"ל מכל מקום תורה היא וללמוד אנו צריכים" (*תפארת ישראל*, ו). כאשר המהר"ל מתעמת עם הרמב"ם, בעניין טעמי המצוות, הוא נוקב בשמו ופותח איתו בעימות גלוי (שם, ו; שם ז), ואילו אותו 'מתפלסף' מכונה אצלו (בהקדמה השניה *לגבורות ה'*): "והנה הראשון אשר לא יאות זכרו כי אם כדי שתשיב לאפיקורס הוא המתפלסף". ואילו את הרמב"ם הוא מאפיין בשבחים מופלגים (ב"באר הרביעי", מתוך *באר הגולה*) דווקא כבר-סמך, עליו ניתן להישען – "אילנא רבא".

60. מושג מרכזי בתורת המהר"ל העומד בתווך בין הא-ל ה'קדוש' ה'נבדל' לבין האדם בכאן ועכשיו הוא 'מצד המקבלי' שאוזכר לעיל. "וכמו שיפעל [הא-ל] לפעמים פעל זה ולפעמים פעל אחר **הכל לפי המקבל**, וכן בהשגתו משיג כל דבר **לפי ענין המקבל**" (*גבורות ה'*, הקדמה שניה). מושג זה ממוקם במפה המהר"לית בצומת הראשית. עניינו, הדורש הבהרה מעמיקה לא יידון במסגרת זו. חשוב רק להדגיש כי אין כוונתו למושג סובייקטיבי, יחסי, אנושי, אלא לרובד בעל תוקף אוניטי.

פרק ד. אברהם אבינו בדרכו אל האמונה – בעקבות חז"ל

1. המובאות מבר"ר שתובאנה לקוחות ממהדורת אלבק. אלו של מדרש תנחומא ממהדורת בובר. שם המהדורה לא יצוין בגוף הדיון אלא אם כן שונה. מובאות מתוך *מורה הנבוכים* (מו"נ) תובאנה מתרגומו של קאפח (תשל"ב). ההדגשות, גם בתוך מובאות, הן כולן שלי, אלא אם כן צוין אחרת.
2. חשיבות מיוחדת מעניקים פרשנים להופעתה הראשונה של מילה (ואפילו של אות) בפסוקים בקביעת משמעותה. עניין זה נזכר לראשונה במסכת ב"ק נה, א.
3. הצו "לך לך" המופיע במקרא כציווי פתאומי, מציג את הופעתו של אברהם במקראות ללא הקדמות, בניגוד לכניסתן של דמויות אחרות במקרא, כגון נח: "נח איש צדיק תמים היה בד'ר'תיו" (בראשית ו, ט), או יצחק, בפתיחה לפרשת 'תולדות' (בראשית כה, יט), או משה, בתיאור לידתו וגידולו (שמות ב, א-ה). המהר"ל שואל ישירות לטיבו של ההבדל המיוחד בהופעת אברהם במקרא. כתשובה עומד הוא על האימננטיות אשר בהיעדר תיאור מקדים דווקא לפרשת אברהם (*נצח ישראל*, יא וב*גבורות ה'*, כד). הוא תולה זאת באופיה של הבחירה האלוקית באברהם, האב הראשון, שהיתה בחירה חופשית של הא-ל

ללא סיבות מקדימות. מכיוון שבחירה זו אינה תלויה סיבות, הרי אינה מותנית בהשתנותן. בכך ממשיך המהר"ל את תפיסתו ההיסטורית לגבי גלגוליו של עם ישראל. תיאורו של ר' יהודה הלוי (לפני 1075-1140) בזו"ל, את אברהם אבי האומה, מציע גם הוא תשובה לשאלה זו (בלי להעלות את השאלה עצמה) מתוך היבט היסטורי רחב של אברהם כאביהם של ישראל. "וכן אתה רואה כי בחיר אנשי הסגלה, אברהם, אחרי עלותו במדרגות שלמות והעשותו ראוי להדבק בענין האלהי, הקבר מארצו אל המקום ההוא אשר בו לבד יגיע לתכלית השלמות" (ספר הכוזרי, מהדורת אבן שמואל, ב, יד). אברהם במיוחד הצטיין בתכונה הקיימת במהותו הפוטנציאלית של כל אנוש – "הענין האלוהי". הוא ילב הסגלה האנושית, לכן מן הראוי שיגיע אל אותה ארץ שהיא מטיבה לבדה "סגלת כל המקומות" (ראו את מאמרו של י. סילמן, 2003). עמדה זו של ריה"ל נרמזת במדרש הפותח את פרשת 'לך-לך' בבר"ר (לט, א): "ר' יצחק פתח שמעי בת וראי והטי אזנך ושכחי עמך ובית אביך" (תהלים מה, יא). המדרש המפורט מסיים בהמשכו של הפסוק: "ויתאו המלך יפיד" (שם יב) ליפודך בעולם". פסוקים אלה מתהלים שמביא המדרש, מתגלים כתיאור מטפורי למהלכו העיוני של ריה"ל פה, בזו"ל. המשתמע מן המדרש ומן הכוזרי לענייננו הוא, כי פתיחתה של פרשת אברהם היא בבחירה בו וביהעברתו אל 'המקום ההוא'.

ר' יהודה אריה ליב אלתר מגור (1847-1905) בעל השפת אמת (תשי"ב, כרך א, עמ' 41), מעלה פירוש ממקורות הדרש לאותו קושי עצמו דרך תשובתו לרמב"ן: "רמב"ן הקשה שנאמר 'לך לך' בלי שנזכר מקודם חיבתו "והנה זאת הפרשה לא בארה כל הענין כי מהטעם שיאמר לו הקב"ה עזוב ארצך ואטיבה עמך [...] מבלי שיקדים שהיה אברהם עובד אלקים או צדיק תמים. וזוה"ק [וזהו הקדוש] נראה כי זה עצמו השבח ששמע את המאמר 'לך לך' שנאמר מהשי"ת לכל האנשים תמיד. כמ"ש [כמו שנאמר בלשון הזוהר]: 'וי לאינון דשינא בחוריהון' [וי להללו הישנים בחוריהם]. ואברהם אבינו ע"ה שמע וקיבל. וממילא נקרא כך הדיבור אליו, כי הלא לא נמצא מיוחד לשמוע רק הוא. בודאי זה השבח בעצמו שה' מוכן לקבל המאמר". תשובתו של השפת אמת לקושיית הרמב"ן מעניינת. הוא ממשיך דרכה את הקריאה שנשמעה בבית המדרש בקוצק אותה קיבל כנראה מאביו זקנו (ר' יצחק מאיר אלתר מגור 1799-1866 בעל חידושי הרי"ם) המפרשת את 'לך לך' כקריאה המהדהדת בעולם מן האל אל כל אדם: 'לך לך' – 'לך אל עצמך'. בזה מסיט הוא קריאה זו מפנייתה הייחודית אל אברהם, ומושך אותה לכל באי עולם, כהצעה וכתביעה אוניברסלית. אברהם הוא היחיד ששמעה, שקיבלה, שציית לה. ממילא הפך הוא את הקריאה 'לך לך' לקריאה ייחודית אליו. החיבה אליו נובעת מתוצאת מעשהו ולא מתנאים מוקדמים לה כסיבותיה. מעבר לתשובה עצמה לקושיית הרמב"ן, מצייר בעל השפת אמת בכך מאמין פעיל, לא פסיבי, כבר מתחילת דרכו.

4. אופיו של הציות השלם לציווי שהוא נעדר מובנות, מאפיינת את היענותו של אברהם לקריאותיו של האל-ל. האם יש בכך הטרהמה של דגם-על לאמונה היהודית שהיא דת של עשיה מתוך ציות ולא דת של אמונות, דעות והלכי נפש? החלופה השניה מקובלת כחלופה שאמצה הנצרות בראשיתה כניגוד מכוון לאמונה היהודית (פאולוס, באגרת אל הרומיים, ד), המעגנת עצמה באמונתו של אברהם. על הרקע הזה מציב ישעיה ליבוביץ את הדת היהודית כניגוד לזו הפאולינית בהתבססו גם הוא על ניסיון העקדה של 'העברי הראשון' בה מתבטא ציותו הגמור של אברהם לא-ל מתוך ביטולם של כל ערכי אנוש מול 'הדר גאונו' של האל-ל, ועשיית מעשה בפועל המצהיר על ביטולם ('העקדה בניגוד לצלב' –

- במטבע הליבוביצית המפורסמת). באופן חד מתנהר רעיון זה במאמרו המוקדם של ליבוביץ: "הרמב"ם האדם האברהמי" (1955) (ראו את דיונו הבהיר של ז. הרוי, 2003, בנושא). אבי רביצקי פתח את המבוא לאנתולוגיה *אברי המאמינים* (2003) בהצבתה של שאלה זו בדיוק, ובתשובתו הנחרצת של ליבוביץ כדגם לעמדה יהודית אנטי פאולינית מובהקת, הרואה באברהם אבי האומה את המאמין המציית והמקיים. באשר לי, הסבר זה הוא חלקי בלבד בעיני, למרות שאף אני רואה בנצרות דת השונה שונות קיצוניות מן היהדות לגווניה. במעגל האמונה היהודית אמונה כהאמנה ואמונה כהלך נפש גם הן יסוד מוסד, אך הן אינן פאוליניות. דוגמאות מספר תובאנה אחדות בהמשך.
5. רש"י על אתר מסכם מדרש זה. "אמר לו צא מאצטגנינות שלך שראית במזלות שאינך ראוי להעמיד בן אברם אין לו בן אבל אברהם יש לו בן". בכך קושר רש"י את דרשתם זו של רבנן על הפסוק להקשרו של הפסוק – בשורת הזרע.
6. מכאן משמש אברהם אסמכתא בדיון תלמודי לכך ש"אין מזל לישראל" (שבת קנו, א; נדרים לב, א).
7. חנה כשר (2003) סוקרת מדגם מעניין של שמונה חכמי תורה בולטים, חמישה ביניים ושלשה מודרניים המתייחסים לצו של "הבט נא השמימה" כעגינה או כחריגה מן המערכת האסטרולוגית באמונתו של אברהם. היא מסכמת: "בא המדרש וביקש להציג את ההסתכלות בהם [בשמים] כחכמה הצריכה לימוד והמעידה על העתיד. נאחזו בכך הוגים מאוחרים וקבעו כי התבוננות בשמים קדמה לאמונתו של אברהם, ופירשו את הדבר איש איש על פי השקפתו" (עמ' 344). ואנו נוסיף: מדרשי חז"ל עצמם מסמנים את קו ההתנתקות של אברהם מצפיה בשמים ומהשפעות הכוכבים.
8. תיאור מפורט זה של מדרש מאוחר – *מדרש הגדול*, המתאר את דרכו של אברהם מאלילות להכרת האל-האחד, אינו אלא פיתוחו של מדרש מוקדם, מדרש תנאים – בר"ר (לח, יג), המתאר את אברהם הצעיר שהגיע לאמונה בא-ל האחד עוד באור כשדים, ואת ויכוחו התיאולוגי אם הקיסר נמרוד, אשר בעקבותיו הושלך לכבשן האש.
9. א.א. אורבך (תשל"א, עמ' 282, 283), מביא שני מדרשים אלה ומשחילם במערך ההסברי שלו. ראו גם את מובאותיו הנוספות לעניין זה עצמו ממדרשים מאוחרים (עמ' 283, בהע' 13).
10. הרעיון הכללי אתו יוצא אברהם לבדיקת האמת, המתייחס לריבוי פרטים מלוכדים מכוחו של כח עליון מאחד או מסיבתו, יכול להקביל לשלד של ההוכחה הקוסמולוגית של אריסטו (ראו במיוחד *פיזיקה*, ספר שמיני; *מטפיסיקה*, ספר יא בעיקר בפרק השישי). זו הוכחה הבאה להסביר את התמדת התנועה ואת שרשרת הסיבתיות של הטבע, על פרטיו, דרך קיומו של כוח עליון מאחד ומפעיל: 'המניע הבלתי מונע'. ההוכחה הטלאולוגית יוצאת אף היא מן הריבוי של הטבע, בפן של ההדדיות ההרמונית בין כל חלקי המובילה אל הנחת מתכנן ויוצר מודע שיצרם ברצון ובחכמה. שתי הוכחות אלו מחפשות **סיבה** אחת עליונה, המרכזת ומפעילה את ריבוי הנמצאים. שתיהן הופרכו על ידי קאנט (1954) בביקורת הראשונה. הראשונה בפרק "על אפס האפשרות של ראייה קוסמולוגית למציאות אלהים" (עמ' 308-315), והשנייה "על אפס האפשרות של הראיה הפיסיקולוגית" (שם, עמ' 316-320). זאת, משום שאין אפשרות, מתוך תפיסה קנטיאנית, להכיר כוליות כיוון שזו עוברת את תנאי כל ניסיון שבאפשר. הפרכתו של קאנט היא בעיקרה בדחייתו של ההתנסות הסינאופטית העומדת בתשתיתן של הוכחות אלו כהתנסות אנושית אפשרית. ברמה הפשוטה, הבלתי ביקורתית, הוא מייחס לראיה הקוסמולוגית כבוד. "ודין שראיה זו תהא נזכרת תמיד מתוך כבוד היא העתיקה ביותר, הבהירה ביותר, וההולמת ביותר את התבונה האנושית הפשוטה" (שם, עמ' 312). הרמב"ם במו"נ (ח"א:סג) מרחיב את הטווח של מכירי האל-האפשריים ופותח אפשרות למספר דרכים ארגומנטטיביות, כולן תקפות להכרת האל: "והיתה טענת כל טוען בכל הדורות או שיטען שהגיע לכלל דעה והראיות הורוהו כי יש אלוך לעולם כמו אברהם אבינו" (ראו גם ח"ב:לט). בח"ג:כט, מסכם הרמב"ם בקצרה את המהלך, שהובא מהלכות עבודה זרה (א,

ג): "וכאשר גדל עמודו של עולם ונתברר לו שיש שם אלוך נבדל לא גוף ולא כח בגוף, ושכל אלה הכוכבים והגלגלים מעשיו, והבין אפסות אותם ההבלים אשר נתחנך עליהם, התחיל לסתור שטתם ולפרסם הפסד השקפותיהם, ופרסם הפכס, וקרא בשם ה' קל עולם [בראשית כא, לג], קריאה הכוללת מציאות ה' וחידוש העולם מאת אותו האלוך". קטע זה במורה מסכם ואינו מפרט את שרשרת הטיעונים המסבירה, כיצד נתברר לו לאברהם 'כי יש אלוך' לעולם. הכוונה, לפי דברי הרמב"ם בכללם היא, "כי עניין זה מתברר בדרכי השכל". המסקנה העיונית מביאה את אברהם למסקנה מעשית שהסיק לעצמו – לפרסם אמתת אלוך זה בעולם האנושי (באופן מקביל לתיאור שהובא מהלכות עבודה זרה). ורסיה של ההוכחה הקוסמולוגית האריסטוטלית עצמה מופיעה בפרק הראשון מח"ב במורה, ונרמזת בפתיחת ספר המדע (היסוה"ת א, ה).

11. רות בן מאיר (2003) משווה את דרכו של אברהם הרמב"ם אל אלוך, לזו של אברהם אצל הרמב"ן: "בעוד רמב"ם מתאר חתירה עיונית, חד-סטריית מן המאמין אל אלוך, רמב"ן מדבר על פגישה, קשר דו-כיווני, או מה שניתן לכנות יחס, זיקת גומלין" (עמ' 161). התמסרותו של האדם לאלוך והקשר אתו "המכונה **דבקות** [הדגשה במקור] בפי רמב"ן" (שם). זו מזמינה התייחסות חוזרת של הא-ל אל האדם. מאשה טרנר (2003) מתמקדת באברהם הרמב"ם ומראה את השלמות המלאה שמייחס לו הרמב"ם, במידות, בחכמה ובנבואה, תוך הדגשתה של החתירה אל ההישג האינטלקטואלי. ר. שוחט (2003), משרטט בפתיחת מאמרו טיפולוגיה של הפרשנות העוסקת בדרכו של אברהם אל הכרת הא-ל. הרמב"ם מייצג אצלו את דרכה של השכלתנות האישית בהשגת האמת, וריה"ל – את ההתגלות הנבואית, כהשגה הבאה מלמעלה בכיוון למטה. ביניהם הוא מציג את עמדתו של ר' חסדאי קרשקש (זאת, לפי עצתו של ז. הרוי. ראו שוחט, שם, עמ' 194, הע' 5), המייצג עמדת ביניים, שהיא מעניינת כשלעצמה: "[...] שעם היות לו [לאברהם] נטיה אל האמת הוא לא יצא מידי כל ספק עד שהשפיע ה' אורו והוא הנבואה" (אור ה' א, ג. פירוש זה הוא המשכו של המדרש בבר"ר (לט, א). לפי רח"ק, האדם מטבעו נוטה, וכנראה גם מסוגל להבין את האמת. הוודאות שאכן זו האמת היא מעבר לכוחותיו. היא נרכשת רק בעזר מלמעלה.

12. אבי רביצקי (2003, עמ' 14, 15) מדגיש, בעקבות תיאורו זה של הרמב"ם בהלכות עבודה זרה (א, ג), את פנייתו האוניברסליסטית של אברהם אל האנושות כולה עם בשורת האמונה החדשה שלו. התבונה עצמה, בכוחה התקדם אברהם אף היא כושר כלל-אנושי. אחרי שהגיע לאמת "התחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם והודיעם שיש שם אלוך". רביצקי מביא (שם) גם ראיה הלכתית לאוניברסליזם של אברהם ממצות המילה, אשר מפסיקת הרמב"ם *במשנה תורה* (הלכות מלכים י, ח), עולה, שהרמב"ם הוא זה שהרחיב את חלותה של מצות המילה גם על בני ישמעאל, ובזה מתבטאת עמדתו האוניברסליסטית גם בהלכה. אך הרמב"ם בסעיף הפותח פרק זה מדגיש את ההיפך: "המילה נצטוו בה אברהם וזרעו בלבד. שנאמר [...] יצא זרעו של ישמעאל שנאמר [...] ויצא עשו [...] מכלל שהוא יעקב [המוזכר פה] לבדו זרעו של אברהם" (שם, י, ז). בהלכה הבאה (י, ח) הוא מכניס את ישמעאל בדרך עקיפה משום התערבותם לבלי הבחן בבני קטורה, וזה משום גמרא מפורשת בסנהדרין (נט, ב) הפוסקת זאת. רביצקי מראה כי מן הצד השני בולטת עמדתו של ריה"ל המציג את אברהם, ואת כניסתו לכנען כאבי האומה, שהיא סגולת העמים ובזה הוא פותח את שושלת אבות האומה הישראלית. בכך הוא מייצג את ההיבט הלאומי בדרכו של אברהם אל האמונה.

13. המדרש בבר"ר (נה, ז) משווה את שתי הקריאות 'לך-לך', שקרא הא-ל אל אברהם: "א"ר [אמר רבי] לוי בר חייתא שני פעמים כתיב 'לך לך' ואין אנו יודעים אי זה חביבה אם הראשונה אם השנייה. מן מה דכתיב 'ולך לך אל ארץ המוריה' [בראשית כב, ב] הוי שניה חביבה מן הראשונה".

14. א.א. אורבך (תשל"א, עמ' 280-281) מבליט במיוחד את המדרשים המראים את המקור האלוך-התגלותי לתורתו של אברהם, מתוך פולמוס מפורש עם מוריץ לאצארוס (1898)

שהעמיד את מוסר היהדות על מוסר אוטונומי נוסח קאנט, והשתמש לשם חיזוק עמדתו גם במאמרי חז"ל אלה המדברים על תורתו של אברהם (שם, עמ' 280, הע' 5). אורבך תומך בדעתו של הרמן כהן (1899; ראו אורבך שם, עמ' 281, הע' 6) שיצא במאמר ביקורתי על ספרו של לאצארוס (כהן, 1899) "שהבהיר כי מוסר אוטונומי פירושו מוסר הנובע מן האדם [...] האדם הוא מקור המוסר [...] ובוודאי בדת ישראל, אלקים הוא המקור של החוק המוסרי" (אורבך, תשל"א, עמ' 281). מאמרי חז"ל מבליטים, כפי שנראה, דווקא את המקור העצמי הפנימי של אברהם לגילוייה של התורה האלוקית, אם כי אין זה, כמובן, מוסר אוטונומי. אברהם שחשף בעצמו אותם חוקים חשפם כחוקיו של הא-ל שחוקקם, ולא כחקיקה עצמית. בכך מתגלה הנחת-רקע של חז"ל על תואמותה הפוטנציאלית של דעת אנוש לדעת תורה.

15. רח"ק באור ה' מדגיש השוואה זו בין מצות המילה שנצטווה בה אברהם לבין קצת העליון של עבודת ה', שהיא מסירת הנפש באהבתו, שהתבטאה בעקדה. בכך, לפי רח"ק, הנחיל אברהם לצאצאיו את האמונה הנאמנת, שהיא מסירות נפש עד כדי מסירתה. ליבה של עבודת הא-ל היא מסירת נפש זו (בנו שלו נהרג על קידוש השם בגזירות השמד בספרד הנוצרית ב-1391). לניתוח טכסטואלי מעמיק של היבט זה באור ה', ראו נהוראי (2003) ומובאותיו שם.

16. הכליות כמושב המצפון והחכמה הפנימית נזכרות פעמים רבות בתנ"ך. ראו: ירמיה יא, כ; יב, ב; יז, י; כ, יב; תהלים ז, י; כו, ב; עג, כא. גם חז"ל משתמשים ב'כליות' במובן המושאל, כמקור לעצה, כנאמר במדרש תנחומא בפרשת העקדה (וירא כג) "מה הלבבות והכליות יועצות".

17. ר' אליעזר הגדול (בפדר"א כו) במניין עשרת נסיונותיו של אברהם, מונה הן את אלה המפורשים בפסוקים והן את אלה הנדרשים על ידי חז"ל. בעקבותיו הולכים הפרשנים הקאנוניים למסכת אבות. הרמב"ם, לעומתם, מונה רק אותם נסיונות הנזכרים בפסוקים במפורש: "הי' נסיונות שנתנסה אברהם אבינו וכולם דבר בהם הכתוב" (פירוש הרמב"ם למשנה, אבות ה, ד).

18. הרמב"ן בפירושו לתורה בפרשת העקדה (בראשית כב, א) "והאלקים נסה את אברהם", מסביר את עניין הניסיון בדרך שונה. "ענין הניסיון הוא לדעתי בעבור היות האדם רשות מוחלטת בידו אם ירצה יעשה ואם לא ירצה לא יעשה יקרא ניסיון מצד המנוסה. אבל המנסה יתב' יצוה בו להוציא הדבר מן הכח אל הפועל להיות לו שכר מעשה טוב לא שכר לב טוב בלבד. ודע כי השם 'צדיק יבחן' שהוא יודע בצדיק שיעשה רצונו וחפץ להצדיקו יצוה אותו בניסיון ולא יבחן את הרשעים אשר לא ישמעו". פירושו של הרמב"ן מאיר עיניים בקושיה התיאוסופית של הניסיון: לשם מה מנסה הא-ל את האדם אם הוא כל-יודע? תשובת הרמב"ן היא, כי המנוסה עצמו זוכה דרך התנסותו, שהרי הבדל מכריע ישנו, לפי הרמב"ן, בין צדקות בכוח – 'לב טוב', לצדקות בפועל – 'מעשה טוב'. המנוסה זוכה גם במימוש ליבו הטוב וגם בשכר נוסף, אם עומד הוא בניסיון. לכן, דווקא ידיעתו של הא-ל מראש היא בעלת תפקיד מכונן בעצם הניסיון האנושי, כי "הי' [רק] צדיק יבחן". נראה בהמשך כי המדרשים על הפסוק: "והאלקים נסה את אברהם" שהובאו מציגים תמונה שונה של הניסיון ומשמעותו. ניסיון העקדה, לפי דרכם, בא לטובת המנסה. אין פירוש מוציא גם את האפשרות של טובת המנוסה אך מוסיף עליו. הן לפי מהלכו של הרמב"ן והן לפי המדרשים, מתגלה בניסיון עומק שבו מתייחד ניסיון העקדה במופלגותו, ומאיר באור חוזר את נסיונותיו הקודמים של אברהם.

19. ז'יסטראו (1926), בערך 'על אמנת כן', מפרש ומדגים ביטוי חז"לי זה כמבטא תנאי או מטרה: 'for the sake of', 'on the condition that'. גם בן יהודה (1951) מפרש בכיוון זה את הביטוי 'על-מנת-כן' תוך הדגמות חז"ליות. ראינו בפ"א לפי הרד"ק ולפי גזניוס כי 'אמנה' היא השורש הקדום של 'אמת'. לפיכך, תשובתו של אברהם 'על-אמנת-כן' תהיה: 'על-אמת-נכונה זו'.

20. מכאן הפתח לדורות הבאים האומרים (מובא בשם ר' נחמן מברסלב): 'אל תדיין עם פיתויך בטוען ונטען'.
21. חז"ל שמים בפי השטן, באופן נוקב, את כל הקשיים שהושמעו כנגד מעשה העקדה בעידן המודרני (מקירקגור והלאה). ש.ה. ברגמן (תשל"ג, עמ' 97) ריכז קשיים אלה בשני סוגים מובחנים: הקושי של הציות, מן הטעמים המובנים, והקושי של השמיעה, של אמינות מקורה האלוהי. הנהרה מפורטת לבעייתיות כפולה זו תמצאו אצל אבי שגיא (תשמ"ח) לאורך מאמרו. הנהרה לעניין זה תמצאו גם אצל גלמן (1994, בפרק 1, סעיף 2). מערך קשיים אלה יובא ביתר פירוט בפרק שידון בקירקגור, הרואה את הקושי הטבורי בסיפור העקדה בציווי שנצטווה אברהם להרוג את בנו, ובכך להשהות את המוסר. מ. בודוף (1993) במאמרו על הניסיון אשר בעקדה, מציע פרשנות שונה רדיקלית לעקדה, כפי שהיא מובאת בפסוקים בספר בראשית (כב, א-יט). הוא יוצא מקדם ההנחה כי הא-ל המקראי הוא גם מקור המוסר (ההומאני). ככזה אין הוא יכול לצוות על רצח אדם. כדוחה פגאניות מכל וכל, אין הוא יכול לצוות על הקרבת אדם, לכן הניסיון המתאור בפרק זה בבראשית היה ניסיון מוסרי-דתי עבור אברהם: האם ימצא לו כוחו לדחות את הצו הנבואי הבא להעמידו בניסיון ההדרדרות המוסרית והדתית מתוך ציות לצו הא-ל. אברהם אכן עמד בניסיון של ציות, ובסופו של דבר הרי לא שחט את בנו, לא הקריבו, ועל זה זכה לשכר גדול. בודוף מביא מתוך מקורות חז"ליים מובאות לחומרתו של רצח אדם, ושל עבודה זרה בהקרבת אדם. בכך, טוען הוא, חז"ל תומכים בדעתו. בזה מתכוון הוא לעקוף, כמובן, את הקושי של צו-נוגד-מוסריות, ונוגד-עבודת-אלוהים, שצווה אברהם. הקושי בפרשנות זו הוא כי אברהם אכן ציית לצו, ואף זכה לגמול על כך. הבעייתיות בפירוש זה היא, שהוא נוגד את הכתובים המפורשים ואת הפרשנות החז"לית למעשה העקדה. על זאת עונה בודוף, כי 'שבעים פנים לתורה'. אך מאמר זה אינו כלל הרמנויטי, כידוע, אלא דרך ללימוד תורה על אמיתה..
22. יהודה גלמן (2003) אסף לקט מכתביהם של ראשוני האדמו"רים החסידיים (דור תלמידי המגיד ממזריטש) אמרות המתייחסות לרגשותיו של אברהם ליצחק בנו בשעת העקדה. הם כולם, איש בלשונו, מרוכזים מסביב לרעיון אב אחד, כי נסיונו של אברהם, בו אכן עמד, אינו בעצם ההקרבה, שהרי עליה נצטווה במפורש, אלא במחיקתם ודיכויים של רגשותיו האבהיים, רגשות אהבה ורחמים לבן הנעקד, כיוון שהללו פוגמים בשלמותה ובלעדיותה של אהבת אלוהים הבוררת הנדרשת בעקדה. לכן מדגישים ראשוני החסידות אדישות ואף מידת אכזריות של האב לבנו כמעלתו העיליית של אברהם בעקדה (ראו במיוחד עמ' 232-235). זאת אמנם בניגוד לכמה מדרשי חז"ל מפורשים (חלקם הובאו לעיל).
23. תיאור פיוטי של מומנט נורא זה נמצא בפיוט המקדים את התקיעות בראש השנה בסידורים הספרדיים שחובר על ידי ר' יהודה בן עבס, "עת שערי רצון להפתח". כל בתיו מסתיימים בחתימה: "עוקד והנעקד והמזבח".
24. ר' אליעזר הגדול, בפדר"א (לא) מתאר את מיתתו של יצחק בעקדה, לא משחיתת אביו, אלא מעוצם דבקו והתמסרותו שלו לא-ל שנתן את הצו. "כיון שהגיע החרב על צוארו פרח ויצאה נשמתו של יצחק. כיון שהשמיע קולו מבין שני הכרובים, ואמר "אל תשלח ידך אל הנער" [בראשית כב, יב] חזרה הנפש לגופו והתירו ועמד על רגליו וידע יצחק תחיית המתים מן התורה שכל המתים עתידין לחיות. באותה שעה פתח ואמר 'בא"י [ברוך אתה ה'] מחיה המתים". שפיגל (תש"י) במאמרו על פיוט המתאר על פי מדרשים את עקדת יצחק, מתייחס למאמרי חז"ל וטוען כי חז"ל מעלים את הרעיון כי אברהם שחט למוות את יצחק ויצחק קם לתחיה בתחיית מתים. לא מצאתי מובאה, ולו אחת, ממדרשים קדומים לטענה זו. עמדה זו מקובלת בפרשנות התיאולוגית הנוצרית לפיה יצחק בעקדה משמש פרדיגמה למיתתו ותחייתו של האל הנוצרי. הם אכן מאזכרים את ביטויי חז"ל 'דמו של יצחק' ו'אפרו של יצחק' הצבור על המזבח (ביטויים שמביא שפיגל לחיזוק עמדתו). א.א. אורבך (תשכ"ט, עמ' 446-448) דוחה עמדה זו של שפיגל, בטענה

המרכזית כי עמדה כזו אינה מופיעה במדרשים הקדומים. 'דמו של יצחק' ו'אפרו של יצחק' אינם ליטרליים אלא סימבוליים, הבאים להדגיש את זכות האבות שקנו הבנים ממעשה העקדה, ואת תביעותיהם מכוחה. זו הפרשנות המקובלת גם אצל החכמים הביניים. גם י. בלידשטיין (תשס"ז) דוחה, תוך בדיקת המדרשים, את עמדתו של שפיגל (עמ' 432): 'מסקנתו: "דומה שחז"ל מרבים להתקרב אליו [לרעיון זה] אם כדי לסגת ממנו ברגע האחרון, אם כדי להתפלמס עמו". המדרש מציג באופן נוקב את מצבו הנפשי של אברהם עם תום העקדה, אחרי שאזר כל שלושת הימים, את כל כוחותיו לביצועה, כפי שמופיע בבר"ר (נו, ז): "ויאמר 'אל תשלח ידך אל הנער' [בראשית כב, יב] וגו' וסכין איכן היא נשלו דמעות ממלאכי השרת עליה ושחה אמר לו אחנקנו אמר לו 'אל תשלח ידך אל הנער'. אמר לו נוציא ממנו טיפת דם אמר לו 'אל תעש לו מאומה'. אל תעש לו מומה". בכך מתרץ המדרש, כמובן, את הלשון הכפולה של דבר הא-ל בפסוק.

25. הקישור התמוה בין דמעותיו של האב הבוכה על בנו הנעקד, והשמחה בנאמנות שבדבקות לאלוקיו, נידונה בפרק על אמונתו אצל המהר"ל, שראינוהו קושר אף הוא אמונה-נאמנות לשמחה.

26. אברבנאל, בפירושו על התורה, בפרשת העקדה, מסביר שאברהם הוא האדם שכינה את האלוקים 'אדון' – 'אשר אותו ראוי לעבוד'. כך, בפשטות, רואה את הדברים מנהיגם של גולי ספרד שסיכנו את חייהם מתוך מיאונם להשתמד. אנו מוצאים כי דורות של יהודים בגלויות, שמסרו עצמם על קידוש השם, תלו עצמם בעקדה. כך, לדוגמה, בתקופת גזירות השמד, בזמן השלטון הרומי בארץ וגזירות אספסיינוס. הגמרא בגטין (נז, א) מספרת על "יד' מאות ילדים וילדות שנשבו לקלון הרגישו בעצמן למה הם מתבקשים [...] קפצו כולן ונפלו לתוך הים. ועליהם הכתוב אומר: 'כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה' [תהלים מד, כג]. (מיד בסמוך מובא המעשה הידוע). 'ורב יהודה אמר זו אשה ושבעת בניה', אשר תפסם הקיסר וביקשם אחד אחר אחד לעבוד עבודת כוכבים וכל אחד הביא פסוק אחר מן התורה האוסרה, עד האחרון, שזרק הקיסר מטבע לפני הפסל ואמר לו גחון והרימהו. אמר לו [הילד] 'חבל עלך קיסר חבל עלך קיסר על כבוד עצמך כך על כבוד הקב"ה על אחת כמה וכמה. [והרגו הקיסר. אמרה להם אמם]: בניי לכו ואמרו לאברהם אביכם אתה עקדת מזבח אחד ואני עקדתי שבעה מזבחות [...] יצתה בת-קול ואמרה 'אם הבנים שמחה' [תהלים קיג, ט]. מיתה המונית על קידוש השם פשטה בקהילות עמק הריין בזמן מסעי הצלב, בעיקר במסע הצלב הראשון (1096) (שנתכנו גזירות תתנ"ו), אזי שחטו עצמם אלפי יהודים, גברים ונשים, ושחטו גם את ילדיהם כדי שלא ימסרו לנצרות. הקהילות החשובות ורמיזא ומגנצא שהיו מרכזי התורה והחכמה באשכנז באותה עת, התחסלו. הפיוטים מתקופה זו, המבכים את ההרוגים, מרמזים או מאזכרים את עקדת יצחק, אליה ייחסו המקדשים את ה' את עצמם. לדוגמה הרב אפרים בן יעקב מבונאם (היסטוריון, המאה ה-12): "את אבותי אני מזכיר / היום לפניך, בוחן ומכיר / תחון זכות אבות לבנים, / אב זקן וילד זקונים. / אמרת לידיך להעלות יחדיו / לאחד ההרים למלא ידיו. תעלה נפש אהבת לקרבני. / אותה קח לי כי היא ישרה בעיני" (מובא באבן-חן 2006, עמ' 17). ר' קלונימוס בר' יהודה (פייטן, המאה ה-12) מתאר גזירות תתנ"ו: "כבש רחמיו האב לזבוח / ילדיו בהקריב ככרים לטבוח [...] מי ישמע ולא ידמע / הבן נשחט והאב קורא את שמע [...] (מובא בגרוסמן 1992, עמ' 115). גרוסמן כהיסטוריון המתמקד בתקופה זו, מדגיש את המקום המרכזי שתפסו הפיוטים המתייחסים לגזירות שמד אלו, אשר הביעו את רגשות הציבור כולו. הוא מוסיף: "מוטיב העקדה המצוי בדבריה של אם הבנים אל אברהם [גטין נז, א] עובר כחוט השני גם בכרוניקות על גזירות תתנ"ו" (שם). גרוסמן, במאמרו זה, נותן תיאור רחב של התקופה, תוך הסברים היסטוריים והלכתיים לקידוש השם (ראו מאמרו מאיר העיניים של גרוסמן, 1992) לאורכו. חיים סולוביצ'יק (1992) משווה את המוות על קידוש השם בספרד הנוצרית, ובמרחב הנוצרי כולו, לעמידתם של יהודים בגזירות שמד במרחב האיסלאמי. הראשונים – מסרו עצמם למוות, ואלו שלא עמד בהם כוחם לכך, האנוסים, גררו רגשות אשמה עמוקים לאורך דורות. זאת

היתה ההכוונה של גדולי הפוסקים, אך גם עמדתם של המוני העם. לעומת זאת, תחת השלטון האיסלאמי המירו יהודים את דתם למראית עין עד יעבור זעם, בהמוניהם. זאת היתה גם הכוונת הפוסקים. אלו הן העובדות ההיסטוריות הידועות. ח. סולוביצ'יק תולה את סיבת ההבדל בהשפעת התרבות הסובבת בה חיו היהודים באותה תקופה. בעולם הנוצרי מיתה למען האל (martyrium) היתה מעלה דתית. העולם האיסלאמי מציג בחזית את עקרון ה'תקיה' (זהירות) שהיא העמדת פנים עד יעבור זעם בזמני שמד. הסבר סיבתי זה של ההשפעה הסביבתית אינו מספיק, כי התוצאה גדולה הרבה מסיבתה. הרי מדובר באיבוד לדעת ובאיבוד החיים שנצטוו כבר בשבע מצוות בני נח. בשאלה נוראה זו, הרי פסקו גדולי הפוסקים בשני האזורים. התשובה חייבת להיות הלכתית, ולא נפרטה בהקשר זה. הידוע הוא, כי קונברסיה לנצרות הינה קבלה ועבודה בפועל של דת שנפסקה להלכה כעבודה זרה במובנה הישיר. הן כללי הפסיקה והן התודעה העממית לא יכלו לקבל את ה'אינקרנציו' של אדם שהסתובב בחוצות וכל יהודי בזמנו בארץ הקודש הכירו, כאלוהות טרנסצנדנטית. אותה רתיעה עמוקה קיימת גם לגבי הדוגמה של ה'טיריניטי', של שלוש אלוהויות שאינן אלא אחדות פשוטה, בלשונו של הרמב"ם בפרק האמונה (ח"א:נ) *במורה* "הוא אחד, אלא שהוא שלשה והשלשה אחד". זאת לעומת: "שמע ישראל... ה' אחד". כמו כן היתה רתיעה הלכתית ונפשית עמוקה מן האיקוניות הזוהרת שהציפה אותן עיירות בהן חיו אז היהודים, כאשר בכל בית עבודתם, בקרנות הרחובות ובבית המגורים נראו אז הנוצרים כאילו עבדו את האיקונות עצמן. אין אב יהודי היכול למסור את בניו לעבודה זו. האיסלאם לעומת זה לא נחשב בעיני הפוסקים, וכן גם בתודעה העממית כעבודה זרה כלל. הרמב"ם בזמנו, פסק במפורש ב"אגרת תימן", שהנצרות הינה עבודה זרה, ולא כן האיסלאם. ב"אגרת השמד" מראה הרמב"ם שהאיסלאם מקבל את האמונה בחמשת העיקרים הראשונים של י"ג עיקרי האמונה התורית, וכל מה שמתבקש מיהודי בגזירות שמד בארצות האיסלאם הוא להודות בפה בלבד בנבואתו של 'אותו האיש'. לכן, עצתו לשואלים היא לברוח מארצות איסלאמיות בהן פשטו גזירות שמד (כמו שעשו אביו ומשפחתו) ולוותר ויתור גמור על כל נכסי העולם הזה, אך לא למסור את הנפש בחינת 'יעבור ואל יהרג'. מצד שני, עבודת עבודה זרה כלשונה הרי היא בכלל שלושת הלאווין עליהם פוסקת ההלכה באופן נחרץ 'יהרג ואל יעבור'. זו תקפה בכל סעיפי הלכותיה של מצות קידוש השם. הן בזמן שמד והן שלא בזמן שמד, הן בפרהסיה והן בצנעא (ראו הלכות יסודי התורה לרמב"ם, ה, א-ג). החשוב לענייננו הוא שאותם שמסרו עצמם על קידוש ה', קשרו עצמם לעקדה. היא היתה פרדיגמה של מסירת הנפש ומסירת הנפש הקיצונית ביותר. אבי רביצקי (2003) מעלה את השאלה: האם היתה העקדה, בלשונו, "פרדיגמטית או היפותטית בתולדות ישראל"? כלומר, האם שימשה דוגמה לחיקוי או שהיתה קצה אמוני שמעבר לגבול? העולה מן הדוגמאות המועטות שהובאו בכאן הן במסכת גיטין הן בגזירות תתנ"ו, כי יהודים מוסרי נפש לא תלו את הכרעתם בפרדיגמה של העקדה כפסיקה הלכתית, אך כשנמצאו מתבקשים לכך, תלו עצמם בהילת הקדושה המקיפה אותה. יהודים בתפילותיהם נתלו בעקדה כדי למשוך זכות לבניו של אברהם, העוקד היחיד, ויצחק – הנעקד היחיד, שהם, כבניהם, זכאים לה בגינם. בכך מסכם מדרש תנחומא את פירושו על פרשת וירא (מו) "והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו" [בראשית כב, יג]. אין אומר כאן אלא 'בקרניו', אמר לו [הקב"ה לאברהם] יהו תוקעין לפני בקרן הזה ואני סולח לעונותיהם [...] תחילה בראש השנה ואחר כך קדשו צום זה יום הכפורים [...] שבו הקב"ה סולח לעונותיהם". תפילת "זכרנו בזכרון טוב לפניך" (מן המאה השלישית לספירה) במוסף של ראש השנה, מזכירה את העקדה "ותראה לפניך עקדה שעקד אברהם אבינו את יצחק בנו על גבי המזבח, וכבש רחמיו לעשות רצונך בלבב שלם, כן יכבשו רחמיהם את כעסך מעלינו [...]".

27. י. גלמן (1994) מתייחס לשני ציווי הנוגדים של האלוקים המצווה על העקדה, התחילי והסופי, בהמשך לפירושו הייחודי של האדמו"ר מאיזביצא (ר' מרדכי יוסף ליינר, 1854-1802) *במי השילוח* שלו, המעלה את הרעיון שהציווי מראשיתו היה דו-משמעי, וכך אכן

- קיבלו (כיאות) אברהם. ראו את מובאותיו והסבריו של גלמן לבעיה תיאולוגית קשה זו, דרך פרשנותו של 'האיז'ביצרי' (במיוחד גלמן 1994, עמ' 23-26, וגלמן 2003, עמ' 77-78). חז"ל (בתענית ד, א), כפי שנוכחנו לראות, חולצים את הלשון הדו משמעית של ציווי של האלוקים לאברהם (במילת "והעלהו"). את הקושי של אברהם עצמו בהבנתו של צו זה הם פותרים דרך התנועה של השתיקה (בעקדה) והדיבור (שלאחריה), ובכך קוטעים את הסימולטניות של טענת אברהם ופירושה האלוקי.
28. העקדה מסמנת קצה-גבול חייהם של אברהם ושרה. שרה מתה, לפי דרשות חז"ל, מצער על מות יצחק בנה כשנגלה לאוזנה מעשה העקדה. "ויבא אברהם לספוד לשרה" [בראשית כג, ב] "מהיכן בא [...] אלא מהיכן בא מהר המוריה ומתה שרה מאותו צער לפיכך נסמכה עקדה ליוהיו חיי שרה" (בר"ר נח, ה). אברהם חוזר לביתו לאחר העקדה, ואשתו איננה וכך אף ביתו. מכאן והלאה לא נזכר יותר כל דיבור אלוקי לאברהם עצמו. מן העקדה עצמה חוזר אברהם לביתו לבדו, ללא יצחק, שנאמר: "וישב אברהם אל נערי" (בראשית כב, יט), לאחר העקדה. לבדו מוצא הוא עצמו בו. "יצחק איכן הוא [...] שילחו אצל שם ללמוד ממנו תורה" (בר"ר נו, יא). בדידותו של אברהם אחר העקדה תואמת את תשובתו לשאלתו של יצחק לפני העקדה על עתיד חייהם של אברהם ושרה אחרי שיעקד הוא: "ומה תעשו לזקנותיכם?" שואל יצחק, ואברהם עונה: "בני, יודעים אנו שמיתתנו קרובה" (מדרש יושע, עמ' 147). בעקדה, באופן עמוק, מסתיימים חייהם. אף חייו של יצחק, מכאן והלאה, מתוארים במדרשים כחיים של אדם שאינו שייך יותר לכאן ועתה (לפי דרשתו של ר' אליעזר הגדול שראינו). הוא המת-החי. 'יצחק' – אותיות 'קץ חי'.
29. הקושי התיאוסופי בפסוק מן העקדה: "עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה" (בראשית כב, יב), כאילו מתחדשת לו ית' עתה ידיעה, התפרש על ידי חז"ל, רש"י והרמב"ן כפי שעלה העניין בפרק זה. רח"ק () מפרשו בדרך מעניינת. הוא קושר את פירונו של קושי זה לעמדה הנלהבת במסירות הנפש לא-ל ומסירתה. כל מעשה של מסירות נפש אינו רק מעלה מידותית, לדעתו, אלא שינוי יסודי באישיותו של האדם. "שהמעשים יקנו תכונה ומדה קבועה בנפש" אחרי העקדה זכה אברהם למעלה אישית חדשה וגבוהה, "שלא היתה המדרגה הזאת קנויה לו קודם המעשה" (אור ה', ב, א; מובא בנהוראי 2003, עמ' 170). כך, לא ידיעתו הקדומה של הא-ל התחדשה, אלא אברהם התחדש בעקדה, הוא הפך אדם אחר.
30. ראו שוב את מאמרו של ר' ירוחם ליוואוויץ, "האבות הן הן המרכבה" על פרשת "לך לך" (ליוואוויץ, תשכ"ט, חלק ב, מאמר פז, עמ' רצא-רצד). מאמרו מסביר את הצהרת חז"ל זו באופן ייחודי (ראו בעניין זה פ.ג., הע' 44).
31. הרמב"ם מסכם את השקלא וטריא ההלכתי, ואת הקריטריונים להכרעה במעמדו של אדם כנביא מוחזק שיש לשמוע לו, בהיסוה"ת (י, א-ב).
32. אבן חן (2006, עמ' 32-56) בפרק ה' ב"עקדת יצחק על פי הרמב"ם", טוען כי לדעת הרמב"ם העקדה מעולם לא התבצעה בפועל, "מעולם לא הלך אברהם דרך שלושת ימים בהרים, מעולם לא בנה מזבח ומעולם לא עקד את יצחק עליו". אבן חן מייחס לרמב"ם דעה נחרצת כי אברהם טעה 'במראה החלום' שחלם. ומוסיף להסביר כי הנבואה לפי הרמב"ם במורה מצרפת את 'הכוח המדמה' (הדמיון), שהוא שלילי לפי הרמב"ם, לכוח השכל. "הנביא מאבד באותם הרגעים [של חזיונות הנבואה] קשר עם העולם החיצון. הוא [...] מסתגר בתוך עצמו ומתכנס אל עמקי תודעתו" (שם, עמ' 42). ולכן "הטענה היסודית [של הרמב"ם] הטמונה בה שהמאורעות שהתגלו אל הנביא בזמן מראה הנבואה לא התרחשו במציאות בפועל אלא בתודעתו בלבד" (שם), גם כאשר הנביא אומר, ואולי גם סובר, שהוא מתנבא על מאורעות חיצוניים ובפיו אמיתות חיצוניות. כך גם לגבי אברהם. "אפילו הוויכוח הישיר (לכאורה) עם הא-ל לסנגר על אנשי סדום התקיים בתוך תודעתו של אברהם במצב של חלום" (שם, עמ' 46). כך גם בעקדה. "בעיקר כאשר הוא מצווה עליו להקריב את בנו יצחק איננו אלא קול הדמיון" (שם). היכן, אם כך, היא טעותו של אברהם, לפי הרמב"ם, אותה מדגיש אבן חן חוזר והדגש, שהרי בפועל, טוען אבן חן,

אברהם מעולם לא יצא לדרך העקדה, לדעתו של הרמב"ם: "אמנם עבור אברהם אלהים תבע את הקרבת יצחק [מדוע לא קיים זאת אברהם בטעותו?] אבל הרמב"ם יודע, וקורא **מורה הנבונים** [הדגשה במקור] יכול להבין שלא היו דברים מעולם. אלא הכל התרחש בדמיונו של אברהם" (שם, עמ' 56) (זאת חתימת הפרק). לאורך הסבריו של הרמב"ם לעניין הנבואה *במורה*, טוען אבן חן (שם) דוחה הרמב"ם את אמיתותם של כל נבואותיהם של הנביאים, כי כולם מתנבאים דרך המדיום של הכוח המדמה הפסול. אך אבן חן אינו מתקדם עם טענתו למסקנתה המיידית: כיצד יש להבין, לפי פירושו זה שלו לרמב"ם, את נבואתו של משה, דרכה קיבלו את התורה, ואת התנבאותם של ישראל כולם בקבלת התורה בסיני, שזו העדות המוחצת באופן קונקלוסיבי ברמב"ם לאמת כאמת, לפי דברי הרמב"ם עצמו בהיסוה"ת (ח, א)? הסיבה העקרונית לכך, טוען אבן חן, היא כי אלוהי הרמב"ם הוא אלוהי אריסטו, וזה הרי איננו א-ל פרסונלי. יחס אישי איתו אינו אפשרי, ודאי לא דיבור ישיר. ממילא נופלת הנבואה כולה, אברהם בתוכה, ומשה נותן התורה בתוכה, ותוקפן של המצוות, לפי הרמב"ם. מה באשר לקדושת התורה והמצוות ברמב"ם לאורך *משנה תורה וספר המצוות*? כפי שראינו גם בלי להתייחס לכתבים ההלכתיים, הרמב"ם בפרק הניסיון *במורה* (ח"ג:כד) מפתח את ניסיון העקדה ולומד ממנו שני עיקרים גדולים: "גבול אהבת אברהם לאלוקים עד היכן מגעת, שהרי לא חס לשחוט את בנו". זו טענה גלויה הדוחה כל אפשרות של עקדה כדמיון כי מה הרבותא בדמיונות? "והעניין השני" – אמיתותה של הנבואה כפגישה ריאלית בין הא-ל והאדם, הנלמדת דווקא מן העקדה. על כך עונה אבן חן שזה פרק שולי *במורה* ואינו בא אלא להאחז את **עינינו "והמשכיל יבין"**. המסקנה הנוספת המתבקשת מפרשנות זו היא כי הרמב"ם כופר לפחות בחמישה מתוך י"ג עיקרי האמונה של עצמו, ולפי פסיקת עצמו (בהקדמה לפרק חלק) יצא מכלל ישראל.

33. ויטגנשטיין (1963) בחלקו השני של *חקירות פילוסופיות* (סעיף 10), דן בפסוקים מורכבים המביעים עמדות-טעינה ('propositional attitude') הפותחות ב'אני מאמין ש', שאחריהן מופיעה טענה תוכנית שבה מאמין הדובר. ויטגנשטיין מנסה להראות את הדקדוק המיוחד של עמדת טעינה כזו וליישב את הבעייתיות הכרוכה בשימושיה. עמדת טעינה זו שונה מעמדות טעינה מנטליות אחרות, לדוגמה: 'אני מאמין שמחר ירד גשם' שונה מ'אני מקווה שמחר ירד גשם'. כיוון שבהאמנה המאמין מתכוון לטעון טענה שהיא אמיתית. ערכי האמת של שתי הפסוקיות המרכיבות עמדת טעינה העיקרית והנלווית הם בלתי תלויים זה בזה, כמובן. שתי הטענות הנטענות בפסוק מורכב זה מתייחסות לשתי עובדות שונות. האחת מנטלית 'אני מאמין ש', והשניה פיזיקלית 'מחר ירד גשם'. לעומת זאת, 'אני מנבא ש' או 'מתנבא ש' אינה עמדת טעינה סטנדרטית, למרות שיש לה צורה תחבירית מקבילה. בעמדת טעינה סטנדרטית, מקורה של הטענה הראשונה ('אני מאמין ש' לדוגמה) הוא בדובר עצמו. לעומת זאת מקורה של העובדה המנטלית 'אני מנבא ש' (או 'מתנבא ש') כפי שמשמש בה הרמב"ם פה, הוא באני אחר, שונה ועליון, שהוא לעולם, ובמובהק, מחוץ לדובר עצמו, והוא לעולם דובר אמת. הדובר עצמו יודע שהמנבאו דובר אמת תמיד. וכמתנבא הוא רק זה המעביר את דבריו. זה יסודו של ההבדל הדקדוקי. למרות זאת, ישנו קו של שיתוף והוא הצורה התחבירית המשותפת. השאלה של הרמב"ם היא מהו האישוש לכך שטענת התחילית – 'אני מתנבא ש' היא טענה אמיתית של הדובר המצהיר זאת על עצמו? אם אמנם כך, פסוקית התוכן העוקבת תהיה, לפי דקדוק זה – אמיתית על פי מושגה. למעשה עובדה מנטלית זו אינה שקופה אמפירית לזולת. זהו ההבדל בין 'אני מתנבא' ל'אני יודע', שרק הוא ניתן להעמדה על פסוק אמיתי פשוט. העובדה המנטלית של 'אני מתנבא' אינה שקופה מבחינת ערך האמת שלה. ויטגנשטיין פותח סעיף זה: "How did we ever come to use such an expression as 'I believe...' Did we observe ourselves and other people and so discover believe?" (*ibid*, p. 190e). ויטגנשטיין רוצה להדגיש את הקושי בעובדה המנטלית בעמדת טעינה של 'האמנה', וכן גם את הקושי בתנאי אישושה. הרמב"ם על הרקע הזה

טוען טענה מעניינת. הנבואה שקיבל אברהם לצאת לעקדה, יש בה עדות אמפירית (אם כי לא שקיפות אמפירית) המאששת אותה לגבי הזולת בגלל התנהגותו החיצונית הקיצונית של אדם שפוי ורציונלי כתוצאה ממנה. הגוף הראשון, הדובר, בהיבט מטא על עצמו אינו מגלה בעובדת האמנתו היסוסים או אי ודאות. הוא אינו אומר: 'נדמה לי שאני מאמין ש'. הרמב"ם יאמר כך בוודאות לגבי הנביא המתנבא. אין הוא יכול לטעות ולומר: 'נדמה לי שאני מתנבא'. הוא יכול רק לשקר לזולתו, לא לטעות בעצמו. בנוסף, עבור המתנבא, עובדת היותו מתנבא והעובדה המובעת בתוכנה של הנבואה, קשורות אינהרנטית זו בזו. הן באות מאותו מקור חיצוני. זו הרבותא המציינת את ייחודה של ההתנבאות המסמנת גם בכך קו דקדוקי משותף עם ידיעה. 'אני מתנבא ש' שונה, אפוא, מ'אני מאמין ש', כיוון שלנביא עצמו (הגוף הראשון) ישנה ודאות נחרצת באשר לאמיתות התנבאותו ותוכנה. הקושי הוא באטימותה של ההתנבאות לזולת, כאשר הוא נשלח לנבא לאחרים. הרמב"ם מציב (בהיסוה"ת י) כפסיקה קריטריונים הלכתיים פומביים, שאינם תלויים בהתנבאות עצמה כהתנסות, לחובתו של האחר לשמוע בקול הנביא (היסוה"ת ז-י).

פרק ה. רמב"ם: אמונה כידיעה

חשיבותה של השכילה

1. המונחים 'שכילה' ו'שכליות' יחליפו, בדיון זה, את המונחים 'רציו' ו'רציונליות' הבאים מן התיאולוגיה הביניימית, בעיקר הנוצרית, ומקובלים במחקר המודרני של הרמב"ם. חכמי הכלאם האיסלאמיים, בתקופה שקדמה לרמב"ם, הרבו לעסוק ב'עקל', המתורגם בכל התרגומים העבריים של *מורה הנבוכים* למונח העברי 'שכל'. נוריאל (תש"ס, עמ' 81) מפרש מונח זה אצל הרמב"ם כפן הפעיל של ההכרה האנושית, המוציא לפועל את ה'מחשבה' ('ד'הן'), שהיא הכוחניות הקבועה של הכושר ההכרתי. הרמב"ם עצמו (בהמשך למינוחים הכלאמיים) משתמש במונחי הכרה רבים ומובחנים (אשר את חלקם נפגוש בהמשך). דווקא משום כך נזדקקתי למושג חדש ועמום, שיהיה רחב וכולל דיו כדי לכלול את כולם, וכן גם את אותן עמדות פרשניות המתייחסות להכרה בכללותה אצל הרמב"ם, בהדגשת השכליות שבה. בכל הקשר בו תהיה כוונתי ל'שכל' במובנו המיוחד אצל הרמב"ם יתווסף בסוגריים גם המונח הערבי המקורי ('עקל'). ראשוני החוקרים המודרניים של כתבי הרמב"ם התמקדו ב*מורה בלבד*, וייחסו לו רציונליות, חכמה, תבונה, 'פילוסופיה' ו'אריסטוטליות'. מתוך עמדות אלו הובלטו חלקים חשובים של *מורה הנבוכים* המשתמשים בפילוסופיה האריסטוטלית, ונזנחו חלקים אחרים כחסרי ערך פילוסופי, או כאלה המתכוונים להמון בלבד (אכזוטריים). נבחרו חלקים שנתכנו 'פילוסופיים' ולכן הם בעלי ערך עיוני, הפונים למתפלסף, למעולה (האיזוטריים). חלקים אלה וגם אלה, לפי פרשנות זו, לוקים בהסוואות מכוונות של המחבר. תפיסה סכיופרנית וגם חסרת יושרה זו של משנת הרמב"ם כבר אינה רווחת במחקר העדכני. השינוי התחיל עם הפניות הראשונות לכתבים ההלכתיים, והתקדם תוך כדי העיון המעמיק בהם. בכך נתברר גם צד 'החכמה' שבהם, והתבררו גם ההקבלות לרעיונות יסודיים ב*מורה*. שקולניקוב (תשנ"ד) מנסח בקיצור ובגבישיות מעבר זה: "אפשר, כמובן, להבחין הבחנה חדה בין תורתו האזוטריית של הרמב"ם לבין כתיבתו הפומבית, בין מסקנותיו כפילוסוף לבין הוראתו כבעל הלכה [...], אך כשלעצמו, קו פרשני מעין זה אינו מתייחס ברצינות הראויה אל מפעלו ההלכתי של הרמב"ם וגם לא אל מפעלו ההגותי [...]. פירוש מעין זה מייחס לו עמדה של קלות-ראש כלפי התורה, עמדה שאיננה מתיישבת עם צדדים אחרים באישיותו ובמפעלו" (שקולניקוב, עמ' 162). אביטל וולמן (1986), במאמר המשווה את תפיסתו של

הרמב"ם בשאלת היחס בין האמונה לתבונה האנושית, לזו של תומס אקווינס, משרטטת את המפה הרחבה של הרמב"ם, ומראה בה את מיקומה של התבונה כפילוסופיה אריסטוטלית על רקע האמונה כ'תורה ומצוות' (כוונתה בעיקר לתורה כמצוות). "נקודת המוצא לעיונו של הרמב"ם היא מתן תורה לעם ישראל, השמיני מבין שלושה-עשר עיקרי האמונה עוסק בכך [...] עיקר זה, מתן התורה על הר סיני, הוא אבן פינה למטאפיסיקה של הרמב"ם" (שם, עמ' 214). תפקידה של התבונה, היא מסבירה, להביא להכרה טובה יותר של ההתגלות. זאת, בשלושה מרכזים חשובים: בחקירת העולם הטבעי המתברר כמתנה כוח שהוא עליון, המניעו. בבנייתן של הוכחות מופתיות להוכחת אמיתות תוריות, ובבקרה עצמית תבונית התוחמת את גבולות התבונה (הדרכה שאינה מגיעה ממקור אריסטוטלי). שכיחה כהתפלספות עבור הרמב"ם, היא רק במידה הנדרשת לשלוש מטלות אלו. הרמב"ם מסביר מראש: "אבל אזכור ההקדמות הקרובות הצריך להן לפי ענייננו" (מו"נ, הקדמה לח"ב). ההשוואה שעורכת וולמן בין הפילוסופיה האריסטוטלית לתפיסתו של הרמב"ם מתמקדת במציאותו וטיבו של העולם הפיזי לעומת המטפיזי. בנקודה זו מסביר הרמב"ם את עצמו בבהירות העולה על זו של פרשניו: "שכל מה שאמר אריסטו מתחת לגלגל הירח נוהג לפי הגיון [...] ונקודת החכמה בהם וההשגחה הטבעית פשוטה וברורה. אבל כל מה שבשמים [בעולם העל-ירחי ומציאות הא-ל] לא הקיפה ידיעת אדם מאומה מהם פרט לזה השעור הלמודי המועט" (ח"ב:כד), שהוא ההכרה בתלות ההכרחית של העולם הפיזי במניע הבלתי מונע, שקיומו מוסק מתוך טיבו של המערך המונדני. "והנני אומר על דרך המליצה הפיזית 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' [תהלים קטו, טז], כלומר שה' לבדו יודע אמתת השמים וטבעם ועצמם [...] בשלמות, אבל מה שתחת השמים כבר נתן אפשרות לאדם לדעת אותו, לפי שהוא עולמו ומדורו אשר הונח בו" (שם). חשוב להוסיף, כי הרמב"ם מסיים פרק מרכזי זה באזהרה על גבולותיה המובנים של השכיחה (או החקירה הפילוסופית) "הוגעת המחשבה במה שלא תגיע להשגתו ואין לה הכלים שתגיע בהם אינו אלא מגרעת טבעית או מין שגוען. לכן ניעצר בגבול יכולתו [של השכל] ונמסור הדבר במה שלא יושג בהגיון למי שבא לו השפע האלוקי העצום עד שהוכשר שיאמר עליו 'פה אל פה אדבר בו' [במדבר יב, ח]". (שם). (ראו שם, הערה 42 של קאפח, עמ' ריט, המפנה להיסוה"ת ז, ו). שקולניקוב (תשנ"ד) משרטט את עקרונותיה של תפיסת העולם הרמב"מית, על רקע עקרונות המוסר האריסטוטלי כפי שהם מעוגנים בשיטה הפילוסופית השלמה שלו, וכפי שזו מייצגת את התפיסה המקורית היוונית בכללותה. תשתית הפילוסופיה האריסטוטלית היא שהמציאות מצייתת לחוקיות, ואין בה מקום לאפשרויות בלתי ממומשות חדשות. זה ביטוי המובהק של הרציונליות האריסטוטלית. כך נמצא המוסר האריסטוטלי חסר יסוד עקרוני במסדו, כי מוסר חייב להניח טווח בחירה גמיש של הרצון האנושי, שבו יש מקום לסטיות, לחולשת הרצון מטבע העניין. האדם האריסטוטלי מטבעו (צורתו), נושא את 'שלמותו האנושית' כפוטנציה, ואמור לממשה, כפי שהיא. גם במוסר האריסטוטלי שלטת, אפוא, אותה חוקיות רציונלית, כמו במערך הקוסמי. תפיסת מוסר כזו מועדת מראש להיתקל בקשיים באשר לבחירתו המוסרית של העלול המוסרי, בתוך הגבולות הצרים שנשארו לה בעולם רציונלי זה. "הדיכוטומיה פיסית-נומוס ממצה את כל תחום המקורות האפשריים לערכים [...] לא כן במסגרת מחשבתית הכוללת מושג של בריאה. הואיל והאלוקים הוא הבורא והטבע תלוי בו, הוא גם המקור לערכים שאינם טבעיים ואף-על-פי-כן הם מוחלטים" (עמ' 158). בריאה יש-מאין שהיא "יסוד כל תורתנו", כפי שמדגיש שקולניקוב את דברי הרמב"ם, חושפת את הקו הוולונטריסטי של הבורא (שם, עמ' 160). התמונה התיאוסופית העליונה של הרמב"ם, היא תמונת בריאתו של עולם שהוטבעה בו חכמתו המתבטאת בחוקיותו, "אלא שנעלם ממנו כליל שקול אותה החכמה ומשפטה" (מו"נ, ח"ב:יח) זו הוכרעה מתוך רצון. הרצון, גם רצונו שלו ית' הוא וולונטרי לחלוטין, כי "אמתת הרצון ומהותו זהו ענינו שירצה ולא ירצה" (שם). תשובת הרמב"ם למקשה קושיות תיאולוגיות בעניין הרצון השרירותי של הא-ל: "ומה שהוא רוצה עתה דבר וירצה

- זולתו מחר אינו שנוי בעצמו" (שם). משם חודר הוולונטריות גם לעולם הנברא, ויוצא לאור בנברא הייחודי – באדם, שהוא בעל רצון חופשי, ולכן בעל בחירה לבחור בציווי של המצנה או לדחותה. לכן, האדם הרציונלי הוא מעתה גם בר-מצוה. "בריאה ומצנה קשורות זו בזו קשר הדוק. זו גם זו הן ביטויים של רצון, אבל המחשבה היוונית נעדרת מושג כלשהו של וולונטריות, אלוהי או אנושי" (שם, עמ' 158, 159). שקולניקוב מראה שבריאה ומצנה הן ביסודות הגותו של הרמב"ם וביסוד משנתו ההלכתית. יסודות אלה בנויים בקשריות מושגית פנימית המלכדת את שני חלקיה של היצירה הרמב"מית. זו האלטרנטיבה הרמב"מית לרציונליות האריסטוטלית הנוקשה. היא מתפתחת מתוך הוולונטריות המאפשר ציווי, מצנה ומצוה. חתימתו של שקולניקוב: "הציווי בתור שכזה דורש יראה ולא הבנה, שכן אין להבין הבנה שכלית מלאה את ההבדל בין יש הכרחי ליש קונטינגנטי, אלא אפשר רק להודות בו הודאה שאיננה עוד פילוסופית" (שם, עמ' 170). י. טברסקי במחקרו על *משנה תורה* ובספרו הגדול (תשס"א) בנושא, תוקף את הפרשנות הסכיזופרנית במחקר הרמב"ם מן הצד השני, לא מנקודת הראות הפילוסופית, אלא ההלכתית. הוא מתכוון להוכיח את מה שהוא מכנה "ההתמזגות האורגנית" בין הלכה לפילוסופיה. במאמרו המוקדם על *משנה תורה* (1967) הוא מראה שההלכה עצמה רוויה גם בחכמה אנושית. במאמר זה הוא מציג גם את עמדתו הפולמוסית מעבר לזו התימטית ותוקף את ראשוני חוקרי הרמב"ם המודרניים ב'סכיזופרניה' המפורסמת (ראו שם, עמ' 98, הע' 9). בספרו הגדול המתייחס ל*משנה תורה* (תשס"א), שהוא תרגומו של ספרו האנגלי (1980), הוא מפתח ומוכיח את אותה "התמזגות אורגנית" דרך ניתוחן של עשרות סוגיות הלכתיות כאסמכתא הבאה להראות את הפילוסופיות שבהן. למעשה הוא משתמש בספרו זה בשלושה מובנים שונים של פילוסופיה בו-זמנית: ביסוסם של תכנים עקרוניים וכלליים אשר הרמב"ם פוסקם כהלכות (בספר המדע בעיקר), חליצתן של הנחות וקדם-הנחות של סוגיות הלכתיות שונות, ומבט מטא על ההלכות, המוציא לאור את שכליותן המיוחדת, את רוחניותן ואת האוניברסליות שלהן. המתח מסביב לפולמוס בין חכמה פילוסופית למסורת הלכתית כבר שכך בעיקרו. המחקר העדכני כבר אינו גורס דיכוטומיה זו. גשר חשוב מן הצד של ההלכה הרמב"מית היה כנראה גם טברסקי.
2. החוקרים העיקריים במחקר המודרני של הרמב"ם מתייחסים למונח 'מופת' ('בורהאן') *במורה הנבוכים* כהוכחה דמונסטרטיבית המבססת יסודות תיאולוגיים. לשם "קיום מציאות האלוך יתעלה, ובהוכחה על שאינו גוף [...] שהוא יתרומם שמו אחד" כהצהרתו של הרמב"ם בהקדמה לחלקו השני של מו"נ. הקדמה זו והפרק העוקב, מציגים ורסיה של ההוכחה הקוסמולוגית של אריסטו לקיומו של כוח עליון, יחיד ובלתי גשמי, המניע את הקוסמוס. עקיבה אחר מובנו של מושג ה'מופת' ('בורהאן') *במורה*, וההקשרים בהם הוא מופיע, חושפת בעייתיות מורכבת במובנו הקשורה לטיבן של הוכחות דמונסטרטיביות, מעמדן, תפקידן וגבולותיהן. ניתוחו של מושג זה חורג מגבולות הדיון, אך כבר בנקודת הפתיחה חשוב להדגיש כי הרמב"ם אינו מציג עמדה חד-משמעית במובנו של 'בורהאן' כרס"ג או כרבינו בחי אבן פקודה, קודמיו. בתובנה זו חיזק את ידי מיכאל שורץ, המתרגם האחרון של *המורה* (בשיחה על-פה).
3. המובאות הרבות מתוך *מורה הנבוכים* תצויינה מכאן והלאה, בפרק זה בהשמטת שם הספר. לדוגמה (ח"א:ג) במקום (מו"נ, ח"א:ג). מיספור העמודים לא יצוין. בגוף הדיון יאוזכר ספר זה בקיצור *המורה*. כל המובאות הן מתרגומו של הרב קאפח, אלא אם כן צוין אחרת. הדגשות בתוך טכסטים בכל הסעיפים הן כולן שלי, אלא אם כן צוין אחרת. גם ספריו האחרים של הרמב"ם שהובאו, מתייחסים לתרגומו של קאפח, אלא אם כן צוין אחרת.
4. להנהרתו של הישג זה, כפי שהוא מוצג במורה (ח"ג:נא) ראו את מאמרו מאיר העיניים של אליעזר גולדמן (תש"ס).
5. *במורה הנבוכים* שם לו החכם למטרה עליונה לבאר את "השמות הבאים בספרי הנבואה" המאנישים את הא-ל, ולהסבירם כמשלים, כמטפורות, כדי להרחיק מכל צל של הגשמה

(הפתיחה *למורה*, עמ' ה). המונחים 'צלם' ו'דמות' המיוחסים לבורא ולאדם באופן אנלוגי הם מוקשים במיוחד בכך, שהרי 'אין לו דמות וצורה' (שם). בעניין זה (היסוה"ת א, ט) הוא מצטט מאמר חז"לי שהוא סיכום הנושא בחינת מעט המחזיק את המרובה: "דברה תורה בלשון בני אדם" (ברכות לא, ב). מאמר חז"ל זה הוא מאזכר גם *במורה* (ח"א:כו, ח"א:לג, ח"א:מז). הוא מעתיקו מלשון חז"ל ממסכת ברכות (לא, ב). את מקבילותיו בתלמוד והופעותיו *במורה* תמצאו בהע' 1 של קאפח, במו"נ בתרגומו, ח"א:כו. הסבר לאופן שימוש של הרמב"ם *במורה* במאמר חז"לי זה תמצאו אצל נוראל (תש"ס, עמ' 93-103).

6. עמדה זו בכלליותה מאוזכרת אצל י. ליבוביץ (תש"ס, עמ' 9-13).
7. קדם-הנחה זו של הרמב"ם מצריכה הבהרה מושגית מעמיקה. כיצד יכולה עובדה פסיכולוגית-מנטלית לשמש מקור למחויבות מוסרית-דתית. היא עומדת בניגוד לעקרון היומאני הטוען להפרדה מושגית בין ה-'is' ל-'ought', המניחה חסימה מושגית בייחוס מקורם של הערכים בעובדות (D. Hume, 1962, Book III, Part I, 1, p. 469). בניסוח זה הנחת הרקע של הרמב"ם היא גם היפוכו של הכלל המיוחס לקנט: 'מחייב' אתה שומע 'יכול'. לניתוח בהיר של כלל זה ראה את מאמרו של דני סטטמן (1989). כן ראו את הנסיון ליישמו על מחשבת הרמב"ם ברחבי כתביו, במאמרה של חנה כשר (1987), הבודקת את החיוב בהאמנה באמיתות התיאולוגיות הראשונות, ומגיעה למסקנה שהכלל הקנטיאני אכן מיושם לגביהן, אך בהגבלה. היא בוחרת שש מצוות מתוך הראשונות המופיעות בספר *המצוות*: אמונה במציאות הא-ל, ייחודו, אהבתו, יראתו, עבודתו והליכה בדרכיו, ובודקת אותן דרך ניסוחיהן בשלושת הספרים המתייחסים אליהן: *ספר המצוות*, *משנה תורה* ו*מורה הנבוכים*. וכך היא מגיעה למסקנה כי סה"מ מציג את הדרישה המינימלית במצוות אלו התואמת את יכולותיו של כל אדם (האדם הממוצע). *משנה תורה* מציג אותם חיובים בדרישות גבוהות יותר בעבודת הא-ל אשר לא כל אדם יכול לעמוד בהם. מו"נ מציג דרישות מכסימליסטיות לאותם חיובים. בהיבט הפילוסופי מתברר כי רק לאדם הנעלה – אולי רק הנביא, משה, ישנן יכולות מספיקות לממשן. מסקנה זו מציגה באלגנטיות את המפה כולה. הקושי הוא באשר למושג 'חובה'. העתקה ישירה מן המערך המושגי הקנטיאני, לזה הרמב"מי דורשת עבודת תרגום עקרונית. במושג החובה יוצא ההבדל ביניהם לאור עוד לפני החקירה הפרטנית. אצל קנט, מקורם של החיובים והאוטוריטה המחייבת אותם, שונה עקרונית ממקורן של היכולות (שהן עובדות). אדם בפועל נאלץ לפעול עם שתייהן. אצל הרמב"ם היכולת והחובה באים מאותו מקור עצמו. זה שנתן את היכולת הוא מקור תביעתם של החיובים. הוא תובע מכוח העובדה שהוא זה שהעניק את היכולת. לכן יכול הוא לתבוע מן האדם לממש כפי כוחו. הבדל נוסף במושג החובה הוא שחובה מוסרית כלל אינה קיימת בכתביו של הרמב"ם. חובה קיימת כמצוה, שנתנה ממצוה. חיוביהן של מצוות, כפסיקת הלכות נמצאת אצלו רק בספר הפסיקה היחיד שלו *משנה תורה* (מלבד באיגרות מספר כתשובות פרוטות). את הקדמתו לספר הוא פותח: "כל המצוות שניתנו לו למשה בסיני בפירושן ניתנו [...] תורה זו תורה שבכתב ומצוה זה פירושה. וצונו לעשות התורה על פי המצוה". סה"מ הוא ספר תיאורטי בתחום ההלכתי, ולא פסיקת חובות בפועל. מו"נ הוא בעיקרו הדרכה לכל הללו השואפים להתעלות מעל לחובות (מצוות) הפרוטות, למפלס אישי גבוה יותר. הרעיון של 'איש כפי יכולתו' שייך לתחום המטא-הלכתי שלו. באשר לקדם-ההנחה שלו על טיבה העקרוני של מחויבות כמצוה ('יכול לכן חייב'), זו תביעה שהיא בעת ובעונה אחת יחודית אך גם כוללת. היא דורשת הנהרה מושגית שאותה אינני מציעה במסגרת זו, אלא רק מצביעה על כך שמבנית, מתרחש פה שינוי הכיוון של הכלל הקנטיאני. כפי שנאמר, אין אפשרות של תקבולת מושגית-תוכנית לעולם המושגים של הרמב"ם, שהרי אצלו 'חייב' ו'יכול' שייכים לאותו שדה סמנטי. חשוב להוסיף בהקשר זה כי המושג 'כפי כוחו' של הרמב"ם הוא מושג דינמי. אדם יכול לשכללו ולהתקדם דרכו. הפיתוי להיכנס לעובי הקורה בנושא הוא, כמובן, גדול, אך מסטה. אסתפק רק במובאה מקבילה אחת מתוך 'שער היחוד' (ג) *בחובות*

- הלבבות של רבינו בחיי אבן פקודה, שקדם לרמב"ם, וניתן להניח כי הרמב"ם הכירו: "כי כל מי שיוכל לחקור על הענין הזה [יחוד ה'] והדומה לו מן הענינים המושכלים בדרך הסברה השכלית חייב כפי השגתו וכח הכרתו [...] והמתעלם מחקרו הרי זה מגונה".
8. "הפירוש" הוא פירוש ידוע לארבעת פרקי הראשונים של משנה תורה. זהות מחברו נשארה עלומה.
9. אליעזר גולדמן (תש"ס, עמ' 289) מצביע על אחד ההבדלים החשובים בין הקונטמפלציה הפילוסופית ועבודת משיגי האמיתות. עבור הפילוסוף, הרחבת "ידיעתו היא בגדר נכס שמור שאפשר להפעילו [...] לא כן העובד [את ה'] שתכליתו אינה הידיעה אלא עבודת השם מתוך התמדת ההשכלה בפועל".
10. הרב אברהם ישעיה קרליץ (תשנ"ז) בעל החזון איש, מדגיש גם הוא כי מידות נפש 'אצילות' הן תנאי הכרחי לעיסוק בחכמה. הוא מעלה במפורש את השאלה: מדוע נדרשות הן לעצם ההבנה, ועונה עליה (ראו עמ' 1).
11. רס"ג מציג גם הוא את התביעה למעלות מידותיות כתנאי לשכילה התיאולוגית הראויה: השקעת המאמצים, ההתמדה והכנות האישית הן העיקריות. ראו הקדמתו לספר האמונות והדעות. האמיתות התיאולוגיות עצמן בהן הוא דן לאורך ספרו, נגישות יותר להכרת אנוש. הן אינן ממוקדות בא-ל מצד עצמו, אלא בהתייחסותו לנבראיו, מנקודת המוצא של בורא ונבראים.
12. עם כל זה, ידועה השגתו של הרמב"ם על החומרה שמחמיר הרמב"ם באיסור על הגשמת הא-ל, ועל סיווגה כעבודה זרה, בהשגתו על פרק 2 בהלכות תשובה של הרמב"ם. שם מונה הרמב"ם את חמשת סוגי האנשים הכופרים בא-ל ובתוכם 'המגשימו'. הרמב"ם שם: "א"א [אמר אברהם] ולמה קרא לזה מין וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזו המחשבה לפי מה שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעת".
13. עבודה זרה אצל הרמב"ם מתכנסת במצוה, המצוה הראשונה במצוות לא תעשה (ל"ת) בסה"מ. אחריה מונה הרמב"ם (שם) עוד עשרים וחמישה (!) לאווין מדאורייתא בדחיית עבודה זרה ואביזריה (מצוות ל"ת, ב-כה, נח). במנייתן של מצוות עשה (שם) הוא פותח בהאמנה הנקיה בא-ל, במצוות א-ב: במשנה תורה, בהסברו המורחב, הוא פותח בה את ספר המדע (היסוה"ת א, א-ב). לאיסורי עבודת כוכבים הוא מקדיש ספר שלם במשנה תורה – 'הלכות עבודת כוכבים וחוקותיהם'. אי-גשמותו ואי-זמניותו של הא-ל מופיעות בקטנטכסט הלכתי נוסף, בתוך מנייתם של "י"ג העיקרים" בפירושו למשנה בהקדמה לפרק חלק, ביסוד השלישי והרביעי.
14. דרכי שכילה אלו המברחות את המורה כולו מסוכמות בלקוניות הרמב"ם מית בפרק האחרון (ח"ג נד), תוך הסתמכות על מאמר חז"ל ממסכת שבת (לא, א): "יזוה לשונם ז"ל במה שהאדם נתבע על שלשה ענינים הללו כפי הסדר הזה, אמרו 'כששאדם נכנס לדין תחלה אומרים לו קבעת עתים לתורה פלפלת בחכמה הבינות דבר מתוך דבר [הרמב"ם מקצר כאן את לשון הגמרא]. הנה נתבאר לך כי ידיעת התורה [אן עלם] אצלם מין, והחכמה [ואלחכמה] מין אחר והיא לאמת השקפות התורה בעיון האמת". הרמב"ם מבחין, תוך הסתמכות על מאמר זה, בין לימוד התורה, הידיעה הבסיסית בשלב הראשון, לבין החכמה, שהיא 'אימותן של השקפות התורה'. הרמב"ם מביא אסמכתא למהלכו זה במורה מדברי רבא במסכת שבת. רבא מעמיד את התביעה לידיעת התורה וגם לחכמתה כנתבעת מכל אדם החייב בלימוד תורה.
15. הרמב"ם הוא היחיד בין פוסקי המצוות הגדולים (לא מוני התרי"ג), שליקט, כינס ופסק בהלכות אמונות ודעות. לא כמו ה"טור" או ה"שולחן ערוך" שדילגו עליהם בספרי ההלכה המקיפים שלהם, אך קיבלו את פסיקתו בענייני אמונות ודעות.
16. פרק זה (מו"נ, ח"א:ג) יכונה בסעיף זה במספר כינויים: 'פרק האמונה', 'פרקנו' או 'הפרק'.
17. מסקנה זו של הרמב"ם בפרק ס', באה להזהיר מפני נפילות קיצוניות בעיקרי הדת הנובעות מבורות אפיסטמית. ניתוח מושג הא-ל מסתכם בפרק זה: "וה' יתעלה אין ריבוי

באמתת [קרי: בהכרח] מציאותו". "ותתבאר לך ההוכחה על מניעת ההרכבה בו יתעלה, אלא הפשטות המוחלטת בתכלית הקיצוניות". ייחוס תארי מהות חיוביים לא-ל פוגם באחדותו ובפשטותו – שהם עיקר הדת. בפרק זה, כפי שראינו, הוא מפרט בהסבר האפיסטמי כיצד נגרמת העדרת הנושא על ידי ייחוס תואר מהות שקרי: "אבל מי שצייר [תאר לעצמו] שהטעם כמות, איני אומר שהוא צייר את הדבר היפך מכפי שהוא, אלא אומר אני שנעלם ממנו הטעם" (שם). כלומר, איש זה איין את הנושא שעליו דיבר. כך גם בדוגמת הפיל שהוא מנתח בפרק. זו מסקנתו גם ביחס לא-ל: "ואיני אומר כי מחייב התארים לה' יתעלה בלתי משיגו כראוי [...] או שהשיגו שלא כפי שהוא, אלא אני אומר שהוא העדיר מציאות ה' מדעתו בלי שירגיש בכך". תפיסתו האפיסטמית של הרמב"ם המונחת ברקעו של דיון זה היא תפיסה מהותנית, כפי שבאה זו לידי ביטוי בפרק זה. ייחוס תארי מהות זרים לעצם, מגדיר למעשה עצם אחר. בכך אין זו שקריות, אלא אי-התיישבות עם טענת קיום על העצם מקורי. לכן, מסקנתו של הרמב"ם היא, כי הא-ל ימצא מרוקן מקיומו כשישללו ממנו את הפשטות האחדותית המוחלטת שאינה אלא קובץ תארי שלילה, בדעתנו. מי שטוען לתארי חיוב עצמותיים לא-ל, גולש להעדרת הא-ל כלשונה. לכן מתאמץ הרמב"ם להבהיר את תיאוריית תארי השלילה שלו. זו דוגמה מרתקת המראה כיצד שלובים אצלו השיקולים האפיסטמיים בתיאולוגיים. "הרי מציאותו עצמותו ואמתתו [מהותו] ועצמותו מציאותו" (ח"א:נז). כאן מראה הרמב"ם, במהלך מפתיע, הקרוב להיגיון של ההוכחה האונטולוגית (בוורסיה המודאלית של לייבניץ ותוך עקיפת הביקורת הקנטיאנית מתוך פרדיקט הישות), כי מציאותו של הא-ל היא מהותו, וככזו הכרחית מטיב מושגו. מושג הא-ל הוא בעל תוכן (מהות) יחיד – מציאות מוכרחת. זה הכרח מטפיזי, אך הוא מוסק אנליטית, בהיסק הכרחי אפיסטמית. גילוי זה מנסח הרמב"ם לקראת סופו של הדיון בתארי השלילה: "ידוע כי המציאות מקרה היא שקרה לנמצא לפיכך הוא ענין נוסף על מהות הנמצא" (מו"נ, ח"א:נז). כלומר, ישותם של הנמצאים הפרוטים היא פרדיקט (בניגוד לקאנט). בדיוק בנקודה מרכזית זו, מנתק הרמב"ם את טיב מציאותם של העצמים הפרוטים מטיב מציאותו של היש העליון – הא-ל. "זה הדבר הברור החיובי לכל מה שיש למציאותו סבה שמציאותו ענין נוסף על מהותו. אבל מה שאין למציאותו סבה והוא ה' [...] לבדו, כי זהו ענין אמרינו עליו ית. שהוא מחייב המציאות הרי מציאותו עצמותו, ועצמותו מציאותו" (שם). הרי אצלו ית. לבדו, מציאותו אינה תוספת על מהותו, אלא היא היא מהותו (הנה המקור לסיבת עצמו השפינוציסטי). "ואינה עצמות שקרה לה שנמצאת, שתהיה מציאותה ענין נוסף עליה" (שם). מציאותו של הא-ל בלבד היא עצם מהותו, באופן הכרחי. זה מה שמכנה הרמב"ם בהיסוה"ת א, א: 'אמיתת המצאו'. הוא מוגדר כמצוי, ולכן אנליטית – כמצוי הכרחי. מעניין שלמרות ההבדל העקרוני בין הרמב"ם לקאנט באשר למעמדה של הישות כפרדיקט ביחס לעצמים הפרוטים, הרי לגבי ייחוס מציאות לא-ל שניהם טוענים שישותו אינה פרדיקט המוסף עליו. קאנט מנסח: "ב'אלוהים ישנו' הרי איני מוסיף נשוא חדש למושג האלוהים" (ביקורת התבונה הטהורה [1954], עמ' 306). הרמב"ם מסיק מכך את מציאותו המוכרחת של הא-ל, המוסקת אנליטית ממושגו (ראו שוב חלקו הראשון של פרק נז בח"א במורה) ואילו קאנט מסיק מכך את הכשל בהוכחה אונטולוגית למציאות האל.

18. רונברג (2005, בהע' 2, עמ' 614), מביא פרישה רחבה של גלגוליו של מושג זה ברמב"ם. בגוף המאמר הוא יוצא מהבחנתו של אפלטון בין ידיעה (כ-episteme) לסברה (כ-doxa), והוורסיה האריסטוטלית שלה. זו הבחנה נוחה כנקודת מוצא לדיון מן הסוג הנידון אצלו, המתייחס בו-זמנית להוגים שונים. הרמב"ם עצמו, לדעתי, אינו נלכד ברשת זו.
19. יחסו של אברבנאל לרמב"ם הוא מעניין ומורכב. הוא מדבר על אודותיו ביראת כבוד ('הרב' הוא הרמב"ם). בספרו ראש אמנה הוא מגן על עמדת הרמב"ם בעיקרי האמונה נגד מתנגדיו (בעיקר קרשקש). עם זאת הוא עצמו נסוג מהגנה גורפת זו (שם). בפירושו לתורה, בדיברת "אנכי" (שמות כ, ב) הוא תומך בעמדה ההפוכה.

20. הקושי בו ייתקל שורץ, בתרגום זה, יופיע גם בכתבים ההלכתיים (בעיקר בסה"מ, במצוה א), שאותם לא תירגם שורץ.
21. מראי המקומות הספורים במורה בהם מתרגם קאפח 'אעתקאד' – 'אמונה' ('אימאן' – 'להאמין') מצוינים אצל נוראל (תש"ס, עמ' 78, הע' 5).
22. רוזנברג (2005, עמ' 614, הע' 2) מביא שתי דוגמאות לשימוש בלתי עקבי ב'אעתקאד' ו'אימאנה', אחת מן המקור הערבי של "איגרת תימן" והשניה מתרגומו של קאפח להקדמה לאבות (פ"ב). אך בדיקתן מראה שגם מובאות אלו מתיישבות עם המובנים היחודיים שמעניק להם הרמב"ם.
23. Scheyer (1920) בתרגומו הגרמני למורה מתרגם 'אימאנה' ל-'glaube' הגרמנית. כך הוא מתרגם גם את ה'אעתקאד'. פעמים (לפי ההקשר) הוא מתרגם את זו האחרונה – 'ansicht' (השקפה – ראי' בערבית). בשפה הגרמנית המונח 'glaube' נושא את דו-הפניות של ה'אמונה', האפיסטמית והדתית. Munk (1960) בתרגומו הצרפתי למורה מתרגם 'אימאנה' – 'foi', שהוא מונח ששימושו הם בעיקר בשדה הדתי, ו'אעתקאד' – 'notion', השתול בשדה האפיסטמי. י. אפרת (תשכ"ט, עמ' 85-87) מציין תופעה לשונית מעניינת בספר "הכוזרי" של ריה"ל, שהיא לדעתו עקבית. בכל הקשר בו מדבר הפילוסוף או המלך, השימוש הוא בנגזרות ע-ק-ד, ואילו בכל הקשר בו מדבר החבר, משמשות נגזרות מן השורש א-מ-ן. הבחנה זו יכולה לסמן כיוון לחקירת המסר האפיסטמי והדתי של ספר הכוזרי. היא מזמינה גם השוואת המובנים שמעניק ריה"ל למונחים אלה, למובנים שמעניק להם הרמב"ם (הרמב"ם הכיר את הכוזרי).
24. הרמב"ם, כפי שילך ויתברר, אינו יכול להשתמש ב'אעתקאד' במובנה הדוכססטי, למרות שה'אעתקאד' מופיעה בהיגדים אמיתיים וגם שקריים. זאת כיוון שאצלו היא נושאת במשמעותה גם מרכיב של תביעה למכיר – להחליץ מן השקריות, לוודא את האמת ולאמצה. לכן תרגומה ל-'belief' האנגלית מוליך שולל, כי הוא מחזיר לטכסט את פסוקי האמונה כהאמנות בהקשרים מוטים ובכך מוציא לאור את הבעייתיות שנושאים פסוקים מוטים (כפי שהובהר בפ. א: 1). על אף שבעייתיות זו לא היתה ידועה לרמב"ם, ניתן לחוש בנסיגותיו לעקוף מושג אפיסטמי זה לאורך כתביו. התביעה לנקוט את היסודות התוריים נתבעת אצלו בלשון העברית במונח 'ידיעה' (כפי שניווכח בהמשך). פסוקי ידיעה גם כאשר הם מנוסחים כעמדות טעינה (propositional attitudes) הם אמיתיים תמיד, והיודע יודע כי הם אמיתיים וכך אינם נופלים לבעייתיות של האמנות.
25. 'דע' כפתיחה לפרק 'עמוק' מופיע גם: ח"א: נו, נז, נח. וכן גם ח"א: לב, לג. בפרק חשוב במורה (ח"א: נד) משתמש הרמב"ם ב'ידיעה' 'אלעלם' גם כמושג מכונן; זאת, בעקבות הפסוק עליו נסוב הדיון, בבקשתו של משה רבנו לדעת את ה' בדרך של לימוד והבנה.
26. להנהרתו של העניין – 'מעני' במקור ראו את הערתו של שורץ במורה בתרגומו (עמ' 29, הע' 6).
27. ראו את הערת ההנהרה של שורץ ל"תצור", ב'איגרת אל התלמיד' (עמ' 5, הע' 6).
28. להנהרת 'תצדיק' ראו את הערת ההנהרה של שורץ, לפרק נ, בח"א (שם, עמ' 114, הע' 15).
29. מובא אצל מנקין (1990, עמ' 122).
30. רוזנברג (2005) מייחס למשמעותה של 'אעתקאד' תכונה זו (בלבד) (עמ' 614, הע' 2).
31. וולפסון (תשל"ח) בודק את חלותו של מושג 'האמונה הכפולה' אצל רס"ג, אבן רושד ואקווינס. הוא מציג את רס"ג כנציג מובהק של עמדת 'האמונה הכפולה', כיוון שלדעתו רס"ג מבסס את אמיתות הדת הן כהסתכמות על אוטוריטת המסורת והן מתוך שיקולים שכליים (ראו שם, עמ' 196-203). מסקנתו: "כמו קלמנס [הנוצרי] גם רב סעדיה רואה את שני סוגי האמונה כשקולים" (שם, עמ' 197). רס"ג פותח את ספר האמונות והדעות שלו בייחוסם של כוחות השכל והדעת האנושיים למקורם – לא-ל, ובתביעה האלוקית הנרמזת מכך להשתמש בהם כדי לפארו. "ברוך ה' אלקי ישראל האמת במובן האמתות

- הברורה, המאמת לבני אדם מציאות נפשם בודאות גמורה [...] ובהם ידעו את ידיעותיהם ידיעה צודקת [...] ישתבח מעל לכל תאור ותהלה" (הקדמה, קאפח).
32. חגי בן-שמאי אישר את האינטואיציה שלי במשמעותה של 'אעתקאד' ברמב"ם ובכך הפכה זו בעיני לידיעה. הוא זה שהעמידני על העובדה הסמנטית החשובה, כי במובן הרמב"מי 'אעתקאד' השתמשו כבר חכמי הכלאם, ורס"ג הוא זה ששינה אותו והעניק לו מובן שהתאים לצרכיו. הרמב"ם שב והשתמש במובן הכלאמי של מונח זה. כך הוא עיני בתסבוכת סמנטית זו, ותודתי הרבה לו. מכאן ועד למסקנה שאנו קוראים את הרמב"ם קריאה רס"גית, היתה דרכי בת צעד אחד. בעמדתו זו נמצא בן-שמאי חולק על ון-אס, 1966, עמ' 74-79) המייחס לתיאולוגים הכלאמים הבנת 'אעתקאד' כ-doxa, במובנה הקלאסי.
33. רוזנברג (2005, עמ' 614, הע' 1) מציין את התייחסותו לשני מאמריו החשובים של ויידה במאמרו על אמונת הרמב"ם: "מרכזיים לדיונו הם מאמריו של פרופ' ויידה המוקדשים לנושא": האחד מהם דן במושג 'האמונה' (1948-49), והשני במושג 'הידיעה' (1967). מתברר כי שניהם ממוקדים ברס"ג בלבד ("Etudes sur Saadia").
34. מנקין דוחה כל פירוש סובייקטיביסטי ל'אעתקאד' ולהגדרתה. היא מעוגנת ב'שכל' (יעקלי) שהוא בלתי אישי בלשון התקופה. כך הוא מפרש גם את הוודאות [ייקנא] כוודאות אובייקטיבית במובהק, הן בשימושה בפרק זה, הן ברחבי המורה, והן ב'מסורת הפילוסופית הערבית'. בכך הוא מסתמך על ון-אס (1966, עמ' 101, 106-122). ראו מנקין (1990, עמ' 127, ושם הע' 30). רוזנברג (2005, עמ' 249) מגיע למסקנה מעניינת בעניין. הוא טוען כי לאמונה (אעתקאד) כוודאות ניתן לתת פירוש אובייקטיביסטי (כוונתו: שכנוע רציונלי), או סובייקטיביסטי (כשכנוע פנימי). מסקנתו: "אינני חושב שיש באפשרותנו לתת תשובה חד-משמעית מתוך ניתוח מדויק יותר של הטכסט שלפנינו" (שם). אכן, הטכסט עצמו פתוח "לשני כיוונים שונים", כדבריו. אני צירפתי את שתי העמדות הפרשניות הללו, וניסיתי להראות שאינן עומדות ביחס של 'או' מוציאה אלא של קונוונקציה. הן מהוות בדיוק את שני הרכיבים הנפרדים הבונים את המשמעות 'אעתקאד'.
35. הנהרה ראשונית של 'תקליד' תמצאו בהערותו של שורץ במורה בתרגומו, בפרק לג ח"א (עמ' 76, הע' 7). להבהרה נוספת ראו את מאמרו של פרנק (1980) בנושא זה.
36. בפרק ס (בח"א), החותם את תארי השלילה, מדגים הרמב"ם דרך משל האוניה ומשל הפיל כיצד הכרתו האדקוויטית של המכיר הישר משתכללת בהשגת הא-ל על ידי התארים השוללים. בסוף הקדמתו למסכת אבות (ח) הוא מדמה את קוצר דעתו של האדם להשיג השגה ישירה של הא-ל, לעינו של אדם מול אור השמש: "ושקוצר שכלינו מהשיגו כקוצר אור הראות מהשיג אור השמש, שאין זה לחלשת אור השמש, אלא להיות זה האור יותר חזק מן האור אשר ירצה להשיגו". זו מטפורה נפוצה בתיאורן של התבוננויות הכרתיות ישירות במושג הא-ל (בקרינתו, באמתתו).
37. אותו הסבר של ר' חנינה לאיפוק בדברי שבח לא-ל תמצאו גם בירושלמי ברכות ט א. בלומנטל (1988, עמ' 6-9) מאזכר 'שתיקה' יחד עם 'כוונה ויסוד' כעדות לרעיונות מיסטיים אצל הרמב"ם (ראו שם גם עמ' 14, הע' 8).
38. סיומו של הדיון בהשגת האלוהות שאינה הכרה אפיסטמית חיובית רגילה, אלא השגה בשלילות, אשר ממנה מתבקשת שתיקה, מפתה להשוואתה למיסטי ('das Mistische') שגם הוא בשתיקה, בו חותם ויטגנשטיין את *טרקטטוס*. בסופו של תהליך הכרה ארוך, הממפה את כל מה שניתן למפות בהכרות ובלשון *טרקטטוס*, מגיעים אל העל-הכרתי, העל-לשוני אשר אינו ניתן לדיבור. השתיקה בו נובעת לא רק מטיבה של הלשון כפי ששורטטה עד השלב הזה, אלא גם מטיבם של התכנים כפי שהובעו ב*טרקטטוס*, ולפי טיבו של המוסרי בפרשנויות רבות (בפרשנות ל'מיסטי' של ויטגנשטיין, ראו לדוגמה עדי צמח 1966). ויטגנשטיין, בביטוי שבחר לסמן תחום זה – ה'מיסטי', סוגר אפשרות הכרתית או שימוש לשוני לגביו. הרמב"ם, בהמלצה לשתיקה, מתייחס לא-ל

- טרנסצנדנטי אשר המכיר יודע עליו כמה ידיעות יסוד, אפילו הכרחיות. יש לו גם דרכים אלטרנטיביות להגיע 'אליו', אשר אמנם אינן נובעות מהכרתו, אך מוצדקות על ידה. אצל הרמב"ם – עצם השתיקה היא מעלה דתית ראויה, ולא רק חסימה הכרתית ולשונית (היא מעלה, בסופו של דבר, גם אצל ויטגנשטיין). ההשוואה היא מבנית בלבד, במתארן הגדול של השיטות, לא תוכנית.
39. המובאות מן הפירוש למשנה שתובאנה הן כולן מתרגומו של קאפח (תשכ"ה), אלא אם כן צוין אחרת.
40. ממצא ייחודי זה של עשרה עיקרי אמונה של רס"ג שמצא בן-שמאי (1986) מתנהר על רקע ספרו של רס"ג *ספר האמונות והדעות*, וכן על רקע פירושו לתורה ההולכים ומתגלים. בן-שמאי (שם) סובר שרס"ג הוא שפתח את הדרך לחיבורם השיטתי וההלכתי של עיקריו של הרמב"ם. בניגוד לדעת קלנר (1991 ו-2005) הסובר שניסוח עיקרי דת מהווה סטיה מאמונה יהודית מקורית, סובר בן-שמאי שהללו הן יצירות אימננטיות לחשיבה היהודית (שם, עמ' 11, 12). עיקריו של רס"ג פורשים עשרה תארי שבח עליונים לא-ל הנלמדים מן השבח שמשבחו דוד בפרק הנדון, בשמואל ב' ומהווים את השלד לפרקיו של *ספר האמונות והדעות* שלו (ראו שם, עמ' 15, 16).
41. סינגר (1968, עמ' 89-90) בסדור התפילות היומיות שתירגם לאנגלית קובע, כי הפיוט 'יגדל' חובר באיטליה בתחילת המאה ה-14, על ידי דניאל בן יהודה מרומא, וניסוחם של י"ג העיקרים, בקיצור עם הפתיחה: 'אני מאמין' בספרד, ב-1517. לדעתו, זהותו של מחבר זה אינה ידועה. דוידסון (1933, עמ' 493) מצא תשעים וארבעה פיוטים ביניים בדוגמת 'יגדל' המונים את עיקריו של הרמב"ם (מובא אצל היימן 1967, עמ' 121, הע' 12 והע' 13).
42. דיונים מפורטים של התפיסות הביניים העיקריות הדנות בנושא העיקרים תמצאו אצל קלנר (1991), בפרקים שלישי עד שמיני, ובצורה מקוצרת אצל רוזנברג (2005), לאורך מאמרו. הדוגמאות הבולטות לחכמים יהודים ביניים בתקופה הנזכרת שעסקו בעיקריו של הרמב"ם הם: ר' שמעון בן צמח דוראן (1361-1444) (הוא חי ופעל בצפון אפריקה, שהיתה איסלאמית), ר' חסדאי קרשקש (1340-1410) ותלמידו ר' יוסף אלבו (1380-1445) בעל *ספר העיקרים* הבונה את ספרו מתוך עיקריו של הרמב"ם, ר' אברהם ביבאגיו (?-1489) ור' יצחק עראמה (1420-1494) וכמובן ר' יצחק אברבנאל (1437-1508) החותם את תקופת יהדות ספרד, שהקדיש את ספרו *ראש אמנה* לדיון בעיקריו של הרמב"ם.
43. קלנר (2005, עמ' 312, 313) פותח שם בדוגמאות הסבריות להבחנה זו כהקבלה לניתוחים מן הפילוסופיה של הלשון, אך מערב במקצת, ולא דק.
44. עם עלייתה של המודרנה חוזרת טענה דומה נגד בסיסם של עיקרי אמונה, מתוך תפיסה של יהדות פיאטיסטית (כ-'faith') על ידי משה מנדלסון בספרו *ירושלים*. להסברה המורכב והעמום קצת של עמדתו ראו אצל שביד (1970, עמ' 80-82).
45. מסקנתו הסופית של קלנר (1993) היא: "בעמידתם האינטלקטואלית שינו רב סעדיה גאון, רבנו בחיי ובייחוד הרמב"ם את פני הדת היהודית מקצה לקצה [...] על פי דעתו של הרב אריסטו". בעמדה שהיהדות היא דת של הלכי נפש, הוא חותם את הקדמתו זו (1993, עמ' 29).
46. גייקובס (1964, עמ' 8) מביא שתי הגדרות ל'דוגמה' מן המילון האנגלי-האוקספורדי: (1) "an opinion, a belief, a tenet or doctrine"; הגדרה זו מתאימה גם ליהדות, לדעתו. השניה: "the body of opinion formulated and authoritatively stated" אינה הולמת את היהדות, החסרה אוטוריטה מרכזית.
47. טברסקי (תש"ל) במאמר עקרוני על מגמתו ותפקידו של *משנה תורה*, מתייחס גם לגורם ההיסטורי. דרך שפע של מובאות, בעיקר *משנה תורה*, הוא מצביע על שלושה מניעים לכתיבתו: "(1) מניע היסטורי-חינוכי, הנובע מתנאי הזמן ומפגעיו. (2) מניע שיטתי-אימננטי הנובע מצרכים שונים בתחום המשפט [...] (3) מניע שכלי-רוחני הנובע מצרכים

רוחניים וממשימות אינטלקטואליות, מתפיסה מיוחדת של המערכת ההלכתית המסונפת" (שם, עמ' 8). המניע הראשון – המצב ההיסטורי, נוגע, ללא ספק, גם לחיבורם של העיקרים, שהם ליקוט והדגשה, לא חידוש בעיני הרמב"ם. טברסקי, אכן, סובר שלרמב"ם היתה גישה היסטוריוסופית רחבה, ולא היסטורית נקודתית צרה, אך אינו פורש אותה ואינו מנהירה בהקשר זה. הרמב"ם עצמו מתייחס להתחזקות הפגעים והתעצמות הפיזור של עמו כגורם היסטורי המכתיב את הצורך לכתיבת תורה שבעל פה, אך אין המצב ההיסטורי חיצוני לישראל ולתורתם אלא פנימי ואימננטי. אם כי אינו חושף ואינו מסביר מבט מטא זה שלו. יש להבין מבט זה על רקע עמדתו של י.י. רוס (תש"ם) שהובא בפרק זה, המראה לאורך מאמרו את האֶהיסטוריות של הרמב"ם: "כי מה שחשוב באמת אינו מה שקורה בעולם המעשה" (שם, עמ' 542), החשוב הוא נצחיותה של התורה ונצחיותה של הנפש המשכלת. מכוחה של הכרה זו יוצא הרמב"ם לענות על צווי השעה.

48. כך רואה אותם גם היימן (1967, עמ' 121, 122).
49. העולה מדבריו אלה של הרמב"ם ושל הנרמז וגם המודגש ברחבי כתביו (חלקם הובאו), הוא שהרמב"ם ראה כחובה ראשונה במעלה את כתיבתן ופסיקתן של הלכות אמונות ודעות (ראו הע' 15), ובראש ובראשונה את אמינות המסגרת שהן תנאי להלכות אמונות ודעות. הוא מסמן את שילובן במערך ההלכתי השלם כמקדימות את היתר. בכך הוא היחיד בין פוסקי ההלכה הגדולים. מאז לא נמצאו חולקים עליו בעניין זה. אמנם נמצאו חכמים ביניים שכתבו ופסקו בהלכות דעות, במסגרת של יצירה מאותרת בלבד, כמו רבינו בחי' בחובות הלבבות, או (כמאתיים שנה מאוחר יותר) ר' יונה מגירונדי בשערי תשובה (ראו הע' 15). עוד בפתחה של המאה העשרים מבטאים חכמי הלכה את ייחודיותו זו של הרמב"ם: הגרי"ז סולובייצ'יק () מביא בשם אביו (ר' חיים) "שהרמב"ם הוא שסידר לכלל ישראל שיכול כל אחד לידע באופן מסודר עיקרי האמונה" (שימושה של תורה, עמ' שז), ר' אברהם גרודז'נסקי (תשל"ח) בהקדמה לספרו תורת אברהם, כותב, שהלכות אמונות ודעות של הרמב"ם הן הלכות מחייבות. הן "לא הגדה ולא מוסר אלא הלכה ברורה, כמו שפסק ביתר ההלכות".
50. אמינותה של הוספה זו שהוסיף הרמב"ם עצמו על בריאת יש מאין מתאשרת על ידי בדיקת כ"י שבדק הרב קאפח (ראו במהדורתו ל"פירוש המשנה", עמ' רי"א, הע' 34) וכן על ידי בדיקתו של הרב שילת (במהדורתו להקדמות הרמב"ם למשנה, תשנ"ו, עמ' קמ"ב, הע' 18). ראו גם את הערתו של קלנר 1993 (עמ' 184, הע' 237).
51. הרמב"ם מסכם את העיקרים (הפירוש למשנה, הקדמה לפרק חלק, בתרגום קאפח): "וכאשר יהיו קיימים לאדם כל היסודות הללו ואמונתו בהם אמתית..." ובמקור: "וצח אעתקאדה להא". ובהמשך "שזה תועלת באמונה", במקור: "פי אלאעתקאד". וכן "מה שצריך להאמין בהם" – "אן יעתקד" (עמ' רטז, ריז).
52. קושיות והשגות הושגו בתקופת הדיונים הערים בעיקריו של הרמב"ם על הכרעותיו לבחור עיקרים מסוימים ולהשמיט אחרים. הרשב"ץ (ש"ו) בספרו אוהב משפט, פ.ח, מדגיש את העיקר של חידוש העולם החסר (עדיין לא הכיר את כ"י שהתגלה מאוחר יותר) ואת הבחירה החופשית שיש לאדם, אשר שניהם הכרחיים בגלל 'האמונות יסודיות המתילדות מהן'. הבולט הוא אברבנאל, המרחיב עניין זה (בדאש אמנה, ג) ומונה עיקרים החסרים, לדעתו, בחינת: "אם כבר כתב הרב, מדוע לא כתב [...]".
53. היימן (1967) מתייחס לאופיים של העיקרים בהדגש הפילוסופי. הוא מחלק את העיקרים לשתי חטיבות ולא לשלוש, כמקובל, על פי הנגישות הקוגניטיבית שלהם. חמשת העיקרים הראשונים הם פילוסופיים. בהתאם לתוכנם, ובהתאם למאמץ השכלי הכרוך בהבנתם. יתר העיקרים נועדו להנהגת החברה ולחייה המדיניים. בחלוקה זו הוא מסתמך על פרק כ"ז (בח"ג) של המורה המחלק את המצוות לשני סוגים לפי מטרותן: "יתקון הנפש ותקון הגוף", שפירושם: "מתן ההשקפות הנכונות" לעומת "הנהגת המדינה ותקינות מצבי כל אנשיה" (היימן, 1967, עמ' 136-139). אך חלוקה זו המתאייסת

למצוות הפרוטות במורה בהקשר לדיון בטעמיהן אינה ניתנת להעתקה ישירה אל י"ג העיקרים שהם יסודותיה של הדת התוריית והם הבונים את מסגרתה, ואינם בפשיטות מצוות.

54. המונח "כל" מתפרש כאן אכסטנסיונלית – כל אחד ואחד. אך יש בו גם הדגשה אינטנסיונלית במובן של 'היות ישראל' שהוא כלול ב-'מקבלי החלק לעולם הבא'. כך הוא פוסק בהלכות תשובה (ג, ה): "כן כל הרשעים שעוונותיהם מרובין דנין אותן כפי חטאתיהם ויש להם חלק לעולם הבא, שכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא אף על פי שחטאו. שני [שנאמר] 'ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ'". מי שיצא מכלל מקבלי החלק לעולם הבא בגלל דחיית העיקרים, הוציא עצמו מכלל ישראל. לעומתו בעל עבירות גם הוא בכלל ישראל וממילא גם בכלל מקבלי החלק. זכותם זו של בעלי העבירה ואפילו חייבי מיתת בית דין נרמזת גם במשנה, במיקומו של פרק חלק [פ"י במשנה סנהדרין], בין הפרקים שלפניו (פ.ז, פ.ח, פ.ט) והפרק שאחריו (פ.יא). הללו דנים כולם בחייבי מיתות ביי"ד. עם כל זאת, פרק חלק (פרק י) מבשר להם שהם בני העולם הבא. זה סדר הפרקים בסנהדרין במשנה. במסכת סנהדרין בבלי עוקבים הפרקים העוסקים בחייבי מיתות ביי"ד זה אחר זה (פ.ז, פ.ח, פ.ט, פ.י). פרק חלק (פ.יא) חותם אותם ומלמדם שעדיין הם ישראל ובני העולם הבא. לא כן מי שכפר בעיקר מעיקרי האמונה.

55. בהלכות תשובה (ח, ב) מסביר הרמב"ם באותו כיוון: "דעת שבגללה זכו לחיי העולם הבא מצויה עמהן והיא העטרה שלהן [...] שיודעים ומשיגין מאמתת הקב"ה מה שאינם יודעים והם בגוף האפל השפל". הרמב"ם מדבר על חיי העולם הבא, כהמשך לעולם הזה. הם נישאים על ידי אותן ישויות ברמת דעתן, אשר עדיין משמרות את זהותן הקודמת, שהרי העולם הבא הוא שכרו של אדם בן העולם הזה (זהות אינדיבידואלית זו המתמצית בשכיחה בלבד דורשת ללא ספק הרחבה והעמקה לשם הסברתה). מכך מסיק אברבנאל (ראש אמנה, יב) כי אין שוגג פטור אם סטה בעיקר מן העיקרים. "לפי שהדעת הכוזב כשיהיה בעקר מעיקרי האמונה כבר יסיר הנפש מהצלחתו האמיתית ולא יביאהו לחיי הע"ה [העולם הבא] אף על פי שלא עשה אותו בכוונה למרוד, כי כמו שהסם ממית כשיאכל אותו האדם [...]".

56. הערה זו מסבירה את ההבדל הסמנטי בין 'אעתקאד' ו'אימאנה'. היא קרובה מאוד בניסוחה להערה המסבירה מושגים אלה בפתיחת פרק נ בח"א במורה שאותה פגשנו, ובהקדמה לספרו של רס"ג האמונות והדעות, כפי שצוין שם. היא מופיעה גם בכלל התשיעי (הע' 90, בעמ' לב). כל המובאות מספר המצוות הן מתרגומו של הרב קאפח, תשל"א, אלא אם כן צוין אחרת. תולדות תרגומו של ספר המצוות לרמב"ם תמצאו במבוא ל"ספר המצוות" של הרב ד.צ. הילמן במהדורת פרנקל (תשנ"ה), עמ' ג-ה).

57. גם רס"ג במניין התרי"ג שלו, אינו מונה את 'אנכי' (האמונה) כמצוה לעצמה (ללא הנמקות).

58. ניסוח זה של אברבנאל שולח את המעיין לשכבת העומק של 'אנכי', כפי שהעלו חז"ל (שבת קה, א): "ר' יוחנן דידיה אמר 'אנכי' נטריקון **אנא נפשי כתיבת יהבית** [אני נפשי כתבתי נתתי]". המלבי"ם, שפירש מילת 'אנכי' (על אתר) מוצא בה דיוק לשוני חשוב: ההבדל בין 'אני' ל'אנכי'. מובנה של 'אנכי' מסמן את התייחסותו של האני לעצמו, לעומת מילת 'אני' המסמנת פניה לזולת (כאני מול אתה). "ויש הבדל בין **אני** ובין **אנכי**, שבמלת אני מדייק את הנשוא ובמלת אנכי מדייק את הנושא" (הדגשות בטכסט) (מהדורת פרדס, תשי"ז, עמ' קנד). הבחנה עקבית לאורכם של כל המופעים בפסוקים דורשת עדיין חקירה, אך בפסוקים רבים היא אכן תואמת.

59. הרמב"ם מחלק את המצוות באופן מקביל, ומוסיף עוד קטיגוריה: "דע שכל צווי התורה ואזהרותיה הם בארבעה דברים, בהשקפות ובמעשים ובמדות ובדבור" (סה"מ, הכלל התשיעי, עמ' לב; ראו שם את הערותיו של קאפח, 88, 89).

60. הרב י.ד. סולוביצ'יק עומד בדרשתו 'שתי בחינות באמונה' (1974, עמ' 195-201) על שני פניה של מצות האמונה, לפי שני ניסוחיו (לדעתו) של הרמב"ם: 'להאמין' (בסה"מ, מצוה

א) וילדעי' (במשנה תורה, א, א). אצל הרמב"ם עצמו (במקור) אין שני מונחים שונים, לכן הבחנה זו מתאימה יותר ללשונו של הרמב"ן פה. עם כל זאת, הבחנתו מאירה פן חדש באמונה בא-ל: 'להאמין' מבטא את ההאמנה האפיסטמית-תיאולוגית בידעתן של הדעות הנכונות על הא-ל, 'ילדעי' מכיוון לחלק הדתי-נפשי של קרבה ואינטימיות עם הא-ל, בחינת "בכל דרכיך דעהו" (משלי ג, ו).

61. אברבנאל בדאש אמנה ז', מונה שורה של פרשנים, הלומדים את דברת 'אנכי' ככוללת עיקרים נוספים מתוך הי"ג. החשובים הם מוני מצוות בעצמם: ר' משה מקוצי (המאה ה-13), בעל ספר מצוות גדול המפרש את 'אנכי' ככוללת את העיקר השמיני – תורה מן השמים ור' יצחק מקרוביל (?-1280) בעל ספר מצוות קטן, לומד ב'אנכי' גם את העיקר העשירי – השגחה.

62. ראב"ע, בפירושו לפסוק 'אנכי' (שמות כ, ב) מציג עמדה מורכבת ומעניינת, המדגישה את היות פסוק 'אנכי' מורכב משני חלקים אשר כל אחד כשלעצמו מלמד עניין מרכזי באמונה. "והנה השם הנכבד הזכיר בדבור האחד 'אנכי ה' אלהיך' וזה לא יוכל להבין רק מי שהוא חכם מופלא [...] והנה השם עשה אותות ומופתים במצרים עד שהוציאם משם להיות להם לאלהים [...] והנה בעבור האותות שעשה השם במצרים אמר משה: ["]כי הוא האלהים אין עוד מלבדו" דברים ד, לה] שהכל ראו זה חכמים ושאיין חכמים, גדולים וקטנים".

הראב"ע מצרף למעשה את דעותיהם של הרמב"ם והרמב"ן (שיבואו אחריו), כשכל אחד מדגיש חלק אחר בפסוק, ואילו הוא רואה בכל אחד מחלקי הפסוק פניה לקהל אחר בישראל. המיוחד באסמכתאותיו של הראב"ע (שם), שהן כולן מפסוקים המצווים על 'ידעה' בדיוק בהקשרים בהם מדברים היתר על 'אמונה'. בזאת עוד ידובר. הראב"ע מוסיף עניין שלישי הנלמד מפסוק זה: ואמר "אלהיך" כי אתה חייב בעבור "שהוצאתיך מבית עבדים" להיות לי לעבד שתעבדני (העיקר החמישי). (וראו גם לשון הגמרא בקידושין כב, ב). המלבי"ם בפירושו על המכילתא בפירוש לפסוק 'אנכי' (שמות כ, ב) מסביר את עמדת הרמב"ם (במו"נ ח"ב: לג): שתי הדברות הראשונות הן מצוות אליהן יכול אדם להגיע בשכלו, משום כך ניתנו ישירות מפי הגבורה, ואילו הדברות האחרות התקבלו מתוך אמונה בנבואת משה: "אולם שתי המצוות האלה שהם מציאות ה' ושאיין זולתו, זה ישיג האדם בשכלו, וה' נטע בשכל האדם ידיעות נשתלו בו מלידה ומבטן [...] ואשר תביא הנפש אתה ממקור מחצבתה [...] וע"כ [ועל כן] באו הצווים האלה מאת ה' יוצר הנפשות, והמצנה היא שישתדל לדעת זה בידעה ברורה".

דעתו של המלבי"ם באשר למקור קבלתה ומקור צידוקה של מצות 'אנכי' (ומצות 'לא יהיה לך') היא יחודית. הוא מדגיש את המקור הכפול המתואם הדדית למצוות אלו: 'באו [...] מאת ה' יוצר הנפשות', וישיג האדם בשכלו [אשר] נטע ה' בשכל האדם [...]. הצו האלוקי אינו אלא החצנה וחתומה של אותן "ידיעות נשתלו בו מלידה", "מאת ה' יוצר הנפשות". צו הא-ל קורא לאדם לממש את הפוטנציאליות של ידיעת הא-ל שהיא ביסוד שכלו. בסיפא עונה למעשה המלבי"ם על השאלה (של רח"ק) אם מצוה זו נגזרת מן השכל בלבד, היכן הבחירה, והיכן המצוה בה?

63. בעל 'החינוך' (המאה ה-13) הצניע את שמו. הוא מוסיף בהקדמתו לספר החינוך רק הערה מידעת אחת: "איש ברצלוני מבית הלוי". מכיוון שנודע שספר זה מבית מדרשו של הרמב"ן יצא, ייחסו אותו לר' אהרון הלוי מברצלונא (הרא"ה), תלמידו הישיר של הרמב"ן. השוואות טכסטואליות של כתבי הרא"ה ושל ספר החינוך ערערו זהות זו. מסקנת המחקר העדכני היא כי מחבר זה עלום שם, והנודע עליו הוא רק שהוא אכן מבית מדרשו של הרמב"ן. לשם בירור נוסף ראו מבואו של שעוועל ל"ספר החינוך" (במהדורתו, תשכ"ה, עמ' ה).

64. תפיסת האמת של הרמב"ם ביחסה לאדם, מניחה כי האמת עצמה היא בעלת כח המחייב חיוב מוסרי, ואדם בבחירתו יכול לאמצה או להתעלם ממנה. תפיסה כזו, במובנה הרציני, מוכרת לנו רק בתפיסת אמת כאוטנטיות. אך זו ממוקדת ביחיד, בפן יחידותו, ובכך היא זרה לתיאולוגיה ביניימית. תפיסת הרמב"ם, המתבקשת מדבריו אך אינה מתפרשת בהם, נמצאת יחודית.

65. מחקר מודרני המתמקד בספר המצוות של הרמב"ם הוא מזערי. ראו מאמר עקרוני של משה הלברטל (תש"ן). הוא מתמקד במבנה הכללי של הספר ואינו מתייחס למצוות האמונה במיוחד. החוקרים העוסקים במושג ה'אמונה' אצל הרמב"ם, א. נוראל (תש"ס), ש. רוזנברג (2005) ומ. קלנר (1991, 2005) איזכרו בעיה לכסיגרפית-סמנטית זו מספר המצוות בעידכונים האחרונים, אך לא ייחסו לה חשיבות. אני מייחסת לכך חשיבות מרובה, כיוון שמדובר בפסיקה, והרמב"ם ער, ככל הפוסקים, לחומרת הדיוק בפסיקה (ראו להלן, הע' 68).
66. הרחבה של מושג האחריות האישית הנתונה לאדם בעולם המחשבה הרמב"מי, תוך הבלטת עקרונותיה בעולם מחשבה זה, מראה גלמן בשני מאמריו בנושא 1990 ו-1992. הוא מכנה אותה: (Gellman 1990, p. 252) "self initial radical responsibility". מתוך אסמכתאות מן הטכסט הרמב"מי (בעיקר מתוך הלכות תשובה, פרקים ה, ו), ואף מתוך מהלך טיעוני, מגיע גלמן למסקנה זו (בשני מאמריו אלה). התמונה הפילוסופית של הרמב"ם, שאותה בונה גלמן בעיקר מן המורה, היא תמונה של עולם אינטליגיבילי, עולם של חוקיות קבועה וסדורה המבטא את החכמה העליונה. עולם זה ניתן עקרונית להכרתו המלאה של אדם. הוא מאופיין במאמר זה כעולם נטורליסטי (שם, עמ' 251). המייחד אותו הוא העדר כל מרכיב שאינו 'אינטליגיבילי-רציונליסטי' שפירושו אצל הרמב"ם: העדר מוחלט של התערבות אלוהית (באופן בולט כנסים, כהשגחה וכנבואה). זה המהלך הפילוסופי שאותו חולץ גלמן מן המורה. על גבי תמונת עולם מטפיזית-נטורליסטית זו, מתאפשר החופש המלא של האדם, שאינו תלוי עוד בחסדי הא-ל ובתמיכתו. האדם הרמב"מי הוא, אפוא, בעל חופש מלא, הוא חזק, בטוח בכוחו ובעל כוח בחירה מלאה. לכן גם האחריות על קורותיו ועל מעשיו היא עליו בלבד. העולם המנוער מהתערבות הא-ל הוא התנאי לחופש הבחירה של האדם, ולקיומן של מצוות מתוך אחריות אישית מלאה. כך נופל הקושי של אפשרות בחירה אנושית ב'אמונות ודעות'. רק על רקע עולם חוקי-נטורליסטי זה, בו משתחררת תלותו של האדם בא-ל, ניתן לתבוע ממנו את מה שרואה גלמן כגולת הכותרת של עבודת האלוקים – 'אהבת הא-ל הבלתי-אינטרסנטית'. "Thus the goal of teaching the love of G-d [is...] the foundation of foundations of Rambam's thought" (1992, p. 140) of the naturalistic "Maimonides' metaphysic and [brings to] optimistic epistemology [...] a radical sense of human responsibility" (1990, p. 252) קשר מושגי פנימי זה בין שתי המערכות, הפילוסופית והמוסרית, מכונן לדחות את התמונה המחקרית המפורסמת, של סכיון פרנייה רמב"מית בין הפילוסופיה להלכה שלו. כך הוא מסכם (1990, עמ' 263; וראו גם את סיומו ב-1992, עמ' 140): "We have seen how the 'theoretical parts' of Maimonides' teaching in The Guide form the ground for the attitude of radical responsibility". קשר זה הוא המאפשר את המעריך ההלכתי ואת פסגתו באהבה הבלתי אינטרסנטית של הא-ל. הקושי הוא אותו קושי שהעלה רח"ק שאף מתחזק עתה: אם המצוות תואמות לעולם הנטורליסטי, הן אינטליגיביליות, 'גילומי חכמה ממקור החכמה', אזי הן, ככאלה, כפויית על בעל-השכל האנושי.
67. הכרעה אטימולוגית-סמנטית זו, הטוענת ל'שקיעין' של הע-ק-ד הערבית בי-ד-ע העברית בשימושו של הרמב"ם, אין לה הוכחות טכסטואליות מכריעות אלא רק ראיה של כוח הסברי לפירושם של מונחי מפתח הכרתיים. העתק משמעות כזה בין הלשון הערבית והעברית אני לומדת מתוך מאמרו של חגי בן-שמאי (1986, עמ' 24, 25) המסיק 'שקיעין' של משמעות המונח העברי 'אמנה', במובן שהקנתה המכילתא למונח תנ"כי זה בפירושה לפסוק בשמות (יד, לא) "ויאמינו בה" ובמשה עבדו" שהיא 'אמונה ב'. לתוך מונח יסודי בערבית אצל רס"ג 'אימאנה-אמונה', כיוונו של ההעתק בין שתי הלשונות הוא, כמובן, הפוך, בתמונה הרס"גית לעומת זו של הרמב"ם.

68. חז"ל חשים את עצמם בעת הפסיקה, כ'עמידה על סף התהום'. כאשר פסיקתם תלויה גם על דיוקים מינוחיים. ראו, לדוגמה, את הוויכוח בין רבי ישמעאל ורבי עקיבא על בת כהן שזנתה (סנהדרין נ"א, ב): א"ל [אמר לו] ר"ע [רבי עקיבא] ישמעאל אחי בת ובת אני דורש א"ל [אמר לו] וכי מפני שאתה דורש בת ובת נוציא זו לשריפה".
69. הרמב"ם עוסק, כידוע, בכובד ראש בשאלת הדיוק הסמנטי, ומייחס לכך חשיבות רבה, במיוחד לגבי המונחים הכתובים בפסוקי המקראות. לכך הרי הקדיש את הפרקים הפותחים את *מורה הנבוכים*. *ממילות ההגיון* (אבן תיבון, תשכ"ה), בו למדנו את פרשת 'השמות המשותפים', עד *למורה* (קאפח, תשל"ב) בו מוקדשים פרקים רבים להבהרות סמנטיות של שמות משותפים, ועד לבעייתיות הסמנטית של יחוס תארים לא-ל לאורכו של החלק הראשון (ראו שוב את תחינתו של הרמב"ם לייחס לו דיוק מינוחי וענייני בהקדמה לפרק חלק, קאפח, עמ' ריז).
- בהקשר זה, מעניינת עמדתו של הרמב"ם עצמו במידת הדיוק הנשמרת בתרגום והשגתו של הראב"ד עליו בהלכות קריאת שמע (ב, י) *במשנה תורה*: "קורא אדם את שמע בכל לשון שהוא מכירה [...] [והרי מ'שמע ישראל לומד הרמב"ם את המצוה השנייה ואת העיקר השני – אחדותו]. ומדקדק באותה הלשון כמו שמדקדק בלשון הקודש אם קרא בלשון הקודש". על זה מקשה הראב"ד בהשגותיו (שם): "אין זה מקובל על הדעת, לפי שכל הלשונות פירוש הן ומי ידקדק אחר פירושו?" ויכוח זה ביניהם הוא מרתק ביישומו לשאלת ה'אמונה כידיעה'. הרמב"ם הרי חיבר את חיבוריו בשתי לשונות: בעברית ובערבית. בעניין הלכתי כה יסודי כקריאת שמע, הוא אינו רואה קושי בהקבלה המושגית המדויקת המתאפשרת, תוך מאמצים כמובן, אצל המכוון בקריאת שמע בשפת התרגום. דעתו של הראב"ד היא הדעה המקובלת, כי תרגום ללשון אחרת גורר אי דיוקים סמנטיים בהשוואה לשפת המקור.
70. דוגמאות ללשון 'להאמין' *במשנה תורה* תוכלו למצוא לדוגמה: 'אמינו' בהלכות שבועות ג, ה; הלכות מלכים יב, ב; 'מאמין' הלכות תפילין ומזוזה א, יג; הלכות סנהדרין כד, ב; הלכות עדות יז, א; הלכות ממרים א, א; כולם אינם מורים על מצוה מסוימת.
71. כך אני מבינה את מאמר חז"ל התמוה (שבת פח, א), שאוזכר בפרק על אמונתו של המהר"ל ("א"ר [אמר רבי] אבדמי בר חמא בר חסא מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית". אחרי שהקדימו ובחרו מרצונם ואמרו 'נעשה ונשמע' עוד לפני שראו. הפגישה הישירה עצמה עם האלוקים, בנבואתם בסיני, נמצאה כפויה על דעתם מכוחה של עובדה. עובדת התגלותו של האלוקים בפניהם בסיני. מכאן ואילך אין באפשרותם להכחישה, אלא רק להתכחש לה. ר' יהודה הלוי מדבר על עדותה הסופית והמכרעת של הנבואה, וחורף: "עדות הנבואה, שהיא נאמנה מעדות ההיקש ההגיוני" (כזרי, מאמר א, ס"ז).
72. המכילתא דרבי ישמעאל על פסוק זה לומדת מתוספת המילה "וגם" – "גם בך גם בנביאים העתידים לעמוד אחריו". מכאן הבטחה על הנבואה גם בזמן עתיד.
73. ב"אגרת אל חכמי מונטפסליר" על גזירת הכוכבים (*אגרות הרמב"ם*, שילת, תעד-תצ), שנכתבה עברית (לפי הכרעת שילת) משתמש הרמב"ם במושג 'אמונה' לציון שלושת המקורות האמינים, באופן ודאי, לידיעות אמיתיות: "שאין ראוי לנו להאמין אלא באחד משלושה דברים. הראשון – דבר שתהיה עליו ראייה ברורה מדעתו של אדם כגון חכמת החשבון והגיאומטריות [...] והשני – דבר שישגו האדם באחד מחמשת ההרגשות [חוששים] [...] והשלישי – דבר שיקבל אותו האדם מן הנביאים ומן הצדיקים. [...] וכל מי שיאמין בדבר אחר [...] עליו נאמר: 'פתי יאמין לכל דבר' (משלי יד, טו)". השוואה לדבריו בהיסוה"ת (פ"ח, א) שהובא בזה, מראה שכאן הרחיב הרמב"ם את מושג ה'אמונה' אך שימר את מובנו הטבורי. עמדתו בהיסוה"ת שהובאה לעיל (בפרק זה), מנהירה אמונה כהאמנה עקרונית למקור ידע שהוא אמין באופן סופי. בהיסוה"ת הראה רק מקור אחד,

- את המקור המיוחס לאמונה הוודאית, שהוא הנבואה, עבור המתנבאים עצמם. באגרת זו מדבר הרמב"ם על כלל חייו של אדם, החותר להיות בעל דעות מצודקות צידוק סופי. זאת ישיג, מסביר כאן הרמב"ם, אם יסתמך רק על אחד משלושה ערוצים בלבד, שכולם אמניים: שני הראשונים – אפיסטמיים מובהקים, ונובעים מתפיסתו העקרונית של הרמב"ם את ההכרה האנושית, והשלישי – קבלה מן הנביאים, אם כי אין זו התנבאות ישירה כמו בסיני. שלושת הערוצים האלה הם סוגי אמונה כמצודקת וכוודאית, אך אין בהם את צד האמונה כ'נאמנות שהיא עומדת לעולם'.
74. התנאי במצות קידוש ה' שלא בזמן שמד הוא מסירת הנפש רק בפני עשרה מישראל. אמנם ישראל "מאמינים בני מאמינים" (שמו"ר ג, יב), ערבים לאמת האלוהית מתוך נאמנותם לה, אלא "מיום שחרב בית המקדש פסקו אנשי אמונה", כלומר, פסקו 'גדולי האמונה', ונשארו רק 'קטני אמונה' (עפ"י סוטה מח, ב), כפי שראינו בפ.א. הללו יודעים את תכניה של האמונה בידע פרופוזיציוני, אך אין בכוחם להיות נאמנים לה על ידי עשייתה במסירת נפשם כדי לממשה. עבורם בא מעשה מסירות הנפש של אחיהם – המאמין הנאמן כדי להעירם ולעוררם, כפי שמדגים הרמב"ם מדורם של חנניה, מישאל ועזריה (סה"מ, מצוה ט). בזמנים של שמד, נופלות הגבלות אלו בתביעה למסירת הנפש.
75. 'נאמנות שהיא עומדת לעולם', שנקבעה כעובדה, בסיני, מפרשה הרמב"ם כחובה המוטלת על מקבל התורה בסיני ולא רק כעובדה שזכה בה. אלא שאינו מונה אותה כמצוה מתרי"ג, כפי שהתברר, כי אם כהנחיה כללית למצוות. טברסקי (1992) במאמרו על "קידוש השם וקידוש החיים", מראה גם את הכרעות ההלכתיות וגם את המגמות הרעיוניות של קדושה, אשר אצל הרמב"ם היא דו-פנית: הראשונה היא ההנחיה הכללית של קידושם של החיים עצמם. "ההגדרה המצטיירת של קידוש השם היא: עשיית ה' למרכז החיים ומוקדו, פשוטו כמשמעו. 'שויתי ה' לנגדי תמיד'" (שם, עמ' 176). הפן השני הוא מסירת הנפש מתוך התמסרות של קידוש השם, זאת, תוך כדי החשבת החיים וחובת שימורם, גם בזמן שקוטעים אותם בפועל, בזמן כפייתו של אנס לעבור על אחת מן הג', או בזמני שמד.
76. ארנולד טוינבי (1956) בספר שאת כותרו ניסח *An Historian Approach to Religion*, כותב שהיהודים בימי המקבים היו הראשונים שמתו על הא-ל (עבורו), באופן אישי, כבר ב-167 לפנה"ס (עמ' 100, 101).
77. כוח המשיכה העצום (fascinans) של "הקדוש" הוא מומנט חשוב בספרו של רודולף אוטו *הקדושה* (אוטו 1999, עמ' 40-48).
78. ראו לדוגמה בראשית ד, יז; ד, כה; שם"א א, יט.
79. המחקר העכשווי של חקר הדתות מעלה לקדמת הבמה מושג הסברי חדש: 'אינטלקטואליות ספיריטואלית', ובהדגשת-יתר: 'אינטלקטואליות מיסטית'. מושג הנראה על פניו כאוקסימורון, ולכן דורש הנהרה. בריל (2002, עמ' 391-411) כדוגמה, מסכם מהלך פרשני זה בקיצור. הוא מדבר על 'אינטלקטואליות מיסטית', בהדגשת שני המרכיבים והצטרפותם האורגנית, ומייחס צירוף זה גם להגותו של הרמב"ם. כוונתו העיקרית היא להציל מהזנחה ואף מהתעלמות רעיונות יסודיים של הרמב"ם, שהמחקר המודרני, שהעמידו כ'ארכיזיונליסטי', מתעלם מהם (בריל 2002, עמ' 405). 'מיסטי', ו'מיסטיקה' במובן הקלאסי המקובל מסמנים התנסויות אנושיות מאותרות ואיזוטריות ב'מפגש' או ב'איחוד' עם אלוהות. כך היא נפוצה בייחוד בעולם הנוצרי (ראו, לדוגמה, ערך זה ב-Oxford Companion to Philosophy, pp. 599-600). אך פרשנים אלה מרחיבים את המושג 'מיסטיקה' בעקבות ההתפתחות של המחקר המודרני בתחום זה. הראשון שהאיר את עינינו בכיוון זה הוא, ללא ספק, ג'ורג' ויידה במחקריו בצרפתית על חכמים יהודים ביניים. הוא רואה בצירוף 'אינטלקטואליות' ו'מיסטיות' דרך פרשנית פוריה להבין חכמים אלה, ובאופן פרדיגמתי את הרמב"ם. אנרי אטלן (1990) בעקבותיו, מתמקד ברמב"ם בלבד ולמעשה במורה בלבד ומנמק את הצעתו לקריאה חדשה זו של המורה. החוקר העקבי שראה ביישומו הפורה של מושג זה לחקר מחשבת הרמב"ם אתגר

מחקרי, הוא דוד בלומנטל (בסדרת מאמריו בנושא, שכונסו בספר: בלומנטל, 2006). גם הוא מייחס לג'ורג' ויידה את הראשונות ביישומו של מושג זה לרמב"ם (בלומנטל 1988, עמ' 12). כדי ליצור מרחב תואם ליישומו של מושג זה ולהחדרתה של ראייה חדשה לחלוטין של מחשבת הרמב"ם, פותח בלומנטל במתקפה על ראשוני חוקרי הרמב"ם המודרניים שהציגוהו כרציונליסט אריסטוטלי. הוא מונה במפורש את ה. וולפסון ואת ש. פינס. פינס, בהקדמתו לתרגומו לאנגלית של *המורה*, חורץ: "For Maimonides, human knowledge is limited to that which can be derived from matter, hence it cannot include any metaphysics except as a matter of belief" (Blumenthal 1988, p. 12, no. 1). פינס משתמש ב-'belief' במובן הדוכססטי-דתי, לציונה של נחיתות אפיסטמית. בהערה זו תוקף בלומנטל גם את ג. שלום (שם) שיצר לדעתו תמונת 'מיסטיקה' דרמטית יתר על המידה ובכך נטולת כוח יישום חשוב, במיוחד לגבי הרמב"ם (שם). טכסט-המפתח של שני פרשנים חדשנים אלה, המייחסים 'מיסטיקה' אינטלקטואלית לרמב"ם, הוא פרק נא, בחלקו השלישי של המורה שהוא פרק מרכזי לקראת חיתומו. להסברו, ראו שוב א. גולדמן (תש"ס). הרמב"ם פותח פרק זה: "פרק שהוא כעין חתימה, עם באור עבודת משיג האמתיות המיוחדות בו [בא-ל]". עבודת משיגי האמתיות מתוארת בדרוג עולה של הכרות, עד להישג הפסגה – ראיית פני המלך. זו מתפרשת על ידי בלומנטל כהשגה עליונה של הא-ל, שהיא על-הכרתית אך מותנית בדרגות ההכרתיות המקדימות אותה. אין ספק בחשיבותו המרכזית של הפרק שהוא בעיני הרמב"ם 'כעין חתימה', ואין ספק כי הסתום בטיבה רב על הגלוי. האם דרגה אחרונה זו פתוחה לכל אדם, למעולה בלבד, או למשה – 'אדון הנביאים' בלבד? בלומנטל משווה עליה זו לעליה ההכרתית באמת הנמשלת לאור הברקים הנעשים בהירים ותכופים יותר ויותר (בפתיחה ל*מורה*, קאפח עמ' ז), עד לדרגתו העליונה של משה, "שיבר'ק לו הברק פעם אחר פעם עד שכאלו הוא באור תמיד". הוא מסביר כי סולמות עליה אלה ודרגותיהם מרמזים על התנסות-על חווייתית יוצאת דופן, המזכירה את שפת המיסטיקה הקלאסית. בלומנטל בונה סולם נוסף ושונה הנבנה מתוך המושג 'עבודת הא-ל' בכתבי הרמב"ם, הן ההלכתיים והן *המורה*. סולם זה מקביל ביסודו לסולם ההכרות המופלאות בסדרן העולה. 'עבודה' נעשית בהדרגה עולה: שמירת המצוות, הקרבת קרבנות, תפילה, איזון נכון של מידות הנפש, ובקצה העליון – קונטמפלציה שכלית קבועה בא-ל, העוברת את עצמה להכרה על-שכלית בו. הדרגה העליונה היא התאחדותו של השכל הנקנה עם השכל הפועל (שם, עמ' 405-406). דרגת ההשגה העליונה מקבילה, לדעת בלומנטל, לאופן שבו למד אבן-סינא את De Anima III:5 של אריסטו (בתרגומו הערבי של אלכסנדרוס האפרודיסי). הדרגה השביעית היא פוסט-אינטלקטואלית. היא התמסרות מלאה לא-ל ואהבתו בת שני השלבים (על-פי הלכות תשובה י בעיקר), שהיא תוצאתה של העליה ההכרתית. "Passionate love [to G-d...] is a quantitative increment of intellectual love [...] It grows out of rational thought and is an aspect of intellectual contemplative worship" (ibid., p. 7). בהקבלתם של שני הסולמות העיקריים של העליה אל פסגת עבודת הא-ל, מתכוון בלומנטל לקשור התנסות מיסטית (במובנה הרך), עם עבודת האלוקים. המובן הרליגיוזי של עבודת אלוקים הוא הלכתי אצל הרמב"ם. מגמתו העיקרית של בלומנטל היא להבליט את הרליגיוזיות הייחודית של הרמב"ם המבריחה את כל הרבדים של יצירתו. דרך הקבלה זו משיג בלומנטל הישג הסברי נוסף, החשוב לו: בנייתו של המשכיות רצופה של מושגי יסוד רמב"מיים מתוך *משנה תורה* העוברים גם לאורך הצמתים המרכזיים *במורה*. צירופם של שני המושגים 'אינטלקטואליות' ו'מיסטיות', ויישומם בעולם מחשבה זה, דורש שינוי במובניהן והנהרתן של שינוי זה. עם זאת, יש גם בכך כדי להאיר פרשות עקרוניות מוקשות, שיש בהן צד הלכתי, צד פילוסופי וצד נפשי-רליגיוזי,

כמו: כוונה, שתיקה, סוד. בכך, סובר בלומנטל, מואר הקו המשותף לכל רעיונות האב של הרמב"ם, שהוא, לדעתו, הקו הרליגיוזי. למרות ההישג הפרשני, מודה בלומנטל בקוצר ידו של פרשן הרמב"ם, כיוון שלגבי מושגי יסוד אלה, והרעיונות הנלווים אליהם, קיצר הרמב"ם ולא פירש. מנקודת מוצא שונה, יוצא אלן בריל (2002, עמ' 311-391) לפרש את מחשבת הרמב"ם עם אותו מושג מטא-פרשני – 'אינטלקטואליות מיסטית'. גם הוא מודה בקשייו של הפרשן בצמתים רגישים אלה, בהם סתם הרמב"ם ולא פירש. אך הוא בונה מערך עשיר ומפורט מתוך הסתמכות על חוקר, אשר בעיניו הוא המוביל בניתוחו ויישומו של מושג זה, אשר יישם אותו על התיאולוגים האיסלאמים: הנרי קוברין (1960, 1969 ו-1986). גם בריל מיישם מושג זה, כויידה וכבלומנטל, על עולם המחשבה של הרמב"ם במובהק, אך שלא כויידה והרבה מעבר לבלומנטל, הוא קורא את *המורה* (אינו מתייחס לכתבים ההלכתיים) קריאה תיאולוגית איסלאמית, ומזהה בו לשון ומטפורות שנשאבו משם. אין כוונתו להציע תמונה פרשנית רחבה וכוללת, אלא להעמיק במושגים חשובים ומוקשים של הכרת הא-ל, בהשגתו הישירה כ'התנסות בא-ל' *via knowledge*. עמדת מוצא זו כבר מכילה בתוכה את שני המושגים הקיצוניים: ידיעה – המסמנת הכרה שכלית נגישה, והשגת הא-ל שאינה שכלית ואינה נגישה, והיא באמת תואמת, לדעתי, את האינטלקטואליות הסופית של אבן-סינא.

גם מגמתו של בריל היא לשבור את התמונה המחקרית המקובלת שראתה את הרמב"ם כ'ארכירציונליסט'. זאת, דרך הבלטת הצד המיסטי הארוג ברעיונותיו. ברור כי בכתבי הרמב"ם בולטת ההמלצה (למעולה) אותה מכנה בריל: *"intellectual path to G-d via knowledge"* (ibid., p. 397) אך שאלת המפתח היא מה פירושה? בריל מזהה שלושה מרכיבים עיקריים של האינטלקטואליות המיסטית אצל הרמב"ם: הראשון הוא המסלול המכוון במחקר של האיסלאם הבינימי 'ניאו-אריסטוטליות', המתייחס לאופן שבו קראו התיאולוגים האיסלאמיים דרך אלכסנדר האפרודיסי, את *"De Anima"*, III:5 על אחדות השכל הנקנה עם השכל האלוקי (כפי שציין גם בלומנטל). שלב זה, הוא הגבוה ביותר בסולם העליה ההכרתית האנושית. לניאו-אריסטוטליות זו התייחסו התיאולוגים האיסלאמים בשני אופנים: זו של אלגזאלי ואבן סינא, הרואים בהתאחדות שכלית-מיסטית כזו של שכל האדם עם הא-ל כשכל, אפשרות הפתוחה לאנוש, וזו של אלפארבי ושל אבן רושד אחריו המסתפקים באפשרותו העקרונית של הישג כזה. לדעתם, מה שניתן להשגה בגבולות אנוש הוא רק התאחדות עם סוכניו – השכלים העליונים. עמדת הרמב"ם, לדעת בריל, אינה מוכרעת או לפחות אינה מפורשת בפרק המכריע *במורה* (ח"ג:נא). במיסטי של הרמב"ם, הוא מוסיף, ישנו מרכיב נוסף, נעלה יותר, שאיננו שכלי או מטא-שכלי, אלא מיסטי במובן הסופי, כאכסטטיות ואהבת-חשק לא-ל (הקרובה, לדעת בריל, ללשונו של אבן סינא). לגבי אהבת האל, לדעתי חשוב לחזור ולהזכיר כי עבור הרמב"ם זו מצוה כיתר המצוות בתרי"ג (מצוה ג, בסה"מ) הנלמדת מפסוקיו. כך, בריל מוסיף, כי קיימת אפשרות נוספת, שלישית, אשר בניגוד לשתיים

הקודמות המכוונות רק ליחידי סגולה, פתוחה לכל דורש: זו חסידות (pietism) שבמסלולה מגלה האדם את תלותו המלאה בא-ל, פְּמִצִּיאוֹת ההכרחית, המכוונת את החיים ומביאה לתחושת תלות זו. גם את מקורה של עבודת חסידות זו מוצא בריל בסופיות האיסלאמית. שלוש דרכים אלו, כפי שניתן לגלותן ב*מורה*, מוגבלות מראש על ידי גבולות השכל (בעיקר בח"א: לז, לח, נד). לכן, מודה בריל, כי טווח יישומה של הדרך העולה אינו ברור (שם, עמ' 406). בריל חש כי פרשנותו האיסלאמית לרמב"ם היא גורפת, לכן הוא חותם את דיונו: "The

Sufi reading does not contradict Maimonides; it amplifies him" (ibid., p. 408)

אין ספק כי המסלול ההסברי החדש להבנת *המורה* שמציעים פרשנים אלה מאיר רובד בלתי מנוסח אך קבוע ורציף במחשבת *המורה*. הצירוף 'אינטלקטואליות מיסטית' של ויידה, אטלן ובריל מנסה לקשור בקשר אורגני תחומים שחנשבו נוגדים. כמו כן יש בניסיון זה דרך לאחד אחת מן הסכיזופרניות המוטבעות על עולמו של הרמב"ם, ולהעלות פן זנוח במחקר. קריאה זו מראה רמב"ם חדש, אשר הקרוב אליו ביותר הוא, לדעתי, בלומנטל, שמושג התשתית המלכד אצלו הוא ה'רליגיוזיות' של הרמב"ם, הקשורה לעבודת הא-ל. דעתי היא כי הטווח של דברי הרמב"ם שרוי כולו בעולם הקרוי 'תורה'. הרמב"ם מרימו ונותן לו אחדות פרשנית מלכדת, אך אינו מביא, כדרכו, את מובאותיו (חז"ל). 'תורה' הוא מושג ייחודי ויוצא דופן שאין לא מקבילות בעולם הנוצרי או האיסלאמי. הרמב"ם מבינו ללא ספק כמושג אוניטי, כמעגל של מציאות, שבו, באופן ייחודי, נפגשים הא-ל והאדם. העולם המחשבתי, ההלכתי העקרוני וההלכתי היישומי (כהוראות לפעולה), והעולם הנפשי (הרליגיוזי) מעוגנים במעגל המציאות של תורה. בתוכו הם מקבלים את מובניהם בשפה מטיפוס אחר. אין בידי אפשרות להציע הבהרות נוספות. לצורכי דיון זה, מספיקה עצם הקביעה על היותם מעוגנים כולם בעולם תשתיתי אחד.

פרק ו. בית מדרשו של הרמב"ן

1. ישנן חקירות טקסטואליות-היסטוריות שמסקנתן היא כי הספר לא נכתב על ידי הרמב"ן עצמו אלא על ידי אחד מתלמידיו, ששמע מן הרמב"ן ישירות רעיונות או מהלך שלם בנושא זה ורשמו. במסגרת זו לא נפרט את סדרת השיקולים הטכסטואליים. ראו את סיכום חקירותיו של הרב ח.ד. שעוועל, מהדירו ומפרשו של הרמב"ן (כתבי רבינו משה בן נחמן, תשכ"ד, חלק שני, מבוא לספר, עמ' שמא-שמט).
2. ראו במבוא של שעוועל (תשכ"ד) לספר זה, עמ' שמא.
3. תנועת המוסר האחרונה צמחה בישיבות הליטאיות במאה ה-19. נתייסדה על ידי ר' ישראל ליפקין מסלנט.
4. *שער הגמול* לרמב"ן נדפס בתוך: *תורת האדם* ("כתבי רבינו משה בן נחמן"), שעוועל, תשכ"ד, עמ' רסד-שיא). ניסיון ליישב את הקושי של ההתאמה בין מערך חישובי הגמול האלוקי לבין החסד שיזכה לו אדם עקב ביטחונו המלא באלוקיו, תמצאו אצל ר' בחיי בר-אשר (תשמ"ב), השייך לבית מדרש זה עצמו, בספרו *כד הקמת*, בערך בטחון.
5. על הרמב"ן ופועלו ראו את מאמרו המקיף של מ. אידל (תשנ"ה) וכן את ספרו של מ. הלברטל (תשס"ו).

6. עלינו לזכור הבדל משמעותי אחד. תלמידו של הרמב"ן כתב ספר זה בעברית, הרוויה בלשון הקודש ובמאמרי חז"ל. רס"ג חיבר חיבורו בערבית פילוסופית שהיתה שפתם של חכמי הכלאם. זו דוגמה לחשיבות המכרעת של הקונוטציות הנלוות למונחים מתוך לשון הקודש, ונמצאים את טיבם של מושגיה. כדאי לזכור שבבית מדרשו של הרמב"ן היו פרשני תורה חשובים. כך הרמב"ן עצמו, וכך ר' בחיי ב"ר אשר.
7. ר' יוסף אלבו, מחברו של *ספר העיקרים*, שחי בספרד בתקופת הגירוש, שייך לבית מדרש שונה, מאוחר יותר.
8. מחברו של *כד הקמח* הוא רבי בחיי בן אשר (תשכ"ב), שהוא גם מחברו של הפירוש לתורה. הוא היה תלמידו של הרשב"א, תלמידו המובהק של הרמב"ן. אין להחליפו ברבינו בחיי אבן פקודה (תשכ"ח), שחי כ-200 שנה לפניו, מחברו של *חובות הלבבות*. *כד הקמח* של ר' בחיי בן אשר הוא ספר אנציקלופדי אשר בו מוסברים ששים ערכים מחכמת היהדות.
9. אמונתם של המאמינים בגאולה שיגאלם הא-ל, גם בהיותם בגלויות המרות, נזכרת ומודגשת גם על ידי המהר"ל (כפי שנוכחנו לראות בפרק ג'). אותן המובאות מקבלות משמעות שונה אצלו ואצל ר' בחיי, בגלל ההקשר השונה והמהלך השונה של כל אחד. ר' בחיי, היוצא מרעיון ההשגחה האלוקית וחוזר אליו, מדגיש את הביטחון המופלג של מאמינים אלה, המקווים תמיד לטוב, לגאולה. המהר"ל, בהקשר הרחב של נאמנות, רואה בכך ביטוי לנאמנותם המופלגת אשר אינה מותנית בביטחון בעתיד הטוב.
10. מי הוא מחברו האישי של הספר לא נודע. מפני צניעותו, כנראה, הסתיר עצמו. להסבר נוסף ראו הע' 63 ב.פ.ה. כן ראו *מנחת חנוך*, הוצאת הרב ד. מצגר, תשמ"ח, עמ' 16, הערה 54, בהקדמתו של המהדיר. השאלה היא אם היה תלמידו הישיר של הרמב"ן או תלמיד של תלמידו המובהק – הרשב"א. זו מתבררת כשאלה שיש בה נפקא מיניה להלכה בעניין זה. ראו שוב הקדמת המהדיר, שם, עמ' 17, בדיון "קים לי". מצגר תומך בהכרעתו של "הגרא"ז מרגליות זצ"ל שמחבר *ספר החנוך* הוא מתלמידי הרשב"א" (שם, עמ' 19). כך נדחתה הדעה שהיתה רווחת כי מחבר זה היה הרא"ה – ר' אהרון הלוי תלמידו הישיר של הרמב"ן. בהקדמתו ל*ספר החנוך* מציין מחברו, שרוב דברי הספר "נלקטים מספרי עמודי הארץ, המפורסמים במעשה חכמה [...]. הרב רבי יצחק אלפסי [הרי"ף] והרב רבי משה בן מימון לטובה זכורים [...]. ואל החוט המשולש בחכמה בתבונה ובדעת – הרב רבי משה בר נחמן".

פרק ז. עמדות חלופיות של תיאולוגים יהודים מודרניים

1. ורבלובסקי מצהיר על עצמו, כי בין המתודה ההיסטורית ובין זו הפנומנולוגית, בחר בראשונה. אך אין ספק שהוא משרטט גם מבנה פנומנולוגי של המאמין כבוטח, ובודקו בגוונים ובהדגשים של תקופות שונות.
2. להבהרת מוטיב זה ראו לדוגמה אצל שליירמאכר, 1954.
3. לדוגמה, תהלים בפרקים: לא, לב, לד, לה, לו, וכן רבים בתהלים.
4. האסוציאציה המיידית היא להוכחה הפסיקוטיאולוגית שאותה דוחה יום, ומעלה מחדש קאנט, תוך כיבוד כעמדה נפשית והפרכתה כראיה. ראו קאנט *ביקורת התבונה הטהורה* (1954), עמ' 316-320. כן ראו פ.ד, הע' 10, בחיבור זה.
5. הספרון *איש האמונה* נכתב במקורו באנגלית: *Lonely Man of Faith* (1965). הוא תורגם לעברית בתשכ"ח, ומאז יצאה במספר מהדורות שהופצו במהירות.

6. האתגר של הפילוסופיה הפנומנולוגית מסביר את פנייתם של תיאולוגים נוצרים לדפוס מחשבה פנומנולוגיים. אתגר זה קרא להחלפתן של אמיתות תיאולוגיות אובייקטיביות ונצחיות, באמונה כהלך-נפשו של האדם הקונקרטי במעגל חייו. טיבו של מפנה תיאולוגי זה וקווי התפתחותו מתבהרים במאמרו של א"א שראג (1973), אשר כותרו מעיד כבר על תוכנו: "An Existential Challenge to the Philosophy of Religion". הבולטים מבין תיאולוגים חדשים אלה הם פרידריך שליירמאכר (1958) ורודולף אוטו (1999). דב שוורץ (2008) מדגיש גם את מרכזיותם של קרל ברט (1961) וריינהולד ניבור (1996).
7. הדגשה של ההיענות למודרנה כיתרון ראשון במעלה, של כתבי הרי"ד, תמצאו בעיקר במאמרו של אבי שגיא, תשל"ח-תשל"ט וכן 1996.
8. הרי"ד מרבה להשתמש במושגים ובמובאות גם מן הספרות הקבלית. לגבי אופיו של השימוש בהם קיים ויכוח בין פרשניו. לורנס קפלן (1996), לדוגמה, מציג טווח רחב של ביטויים קבליים המופיעים בכתבי הרי"ד ומראה שהרי"ד מפרשם לפי מחשבת הנגלה, ולכן ביטויים אלה הם בעלי תפקיד עיטורי אצלו. רבקה הורביץ (1996) טוענת לעמדה הפוכה. היא מראה שרעיונות קבליים מברחים את כתביו של הרי"ד והם משמשים אבני בניין בהגותו. לי עצמי אין עמדה בעניין, כיוון שאין לי ידע בנושא זה.
9. שוורץ (2005) מראה את מקורותיו של מושג זה – 'המבנה הדיאלקטי', הפותח את המערכת המושגית של "ובקשתם משם" – בכתביהם של ההוגים הפרוטסטנטים הפנומנולוגיים. הוא מציין במיוחד את מקס שלר (1961, עמ' 46-47), ריינהולד ניהבור (1996, עמ' 1) ופאול טיליך (1957, עמ' 6-7). להבהרה ראו שוורץ (2005), עמ' 446, ומראי המקומות בהערות 2, 3, 5 בעמ' 683. יונה בן ששון (תשנ"ד) בונה שלוש רמות של דיאלקטיקה, כשכל רמה נחלצת מאחד מכתביו העיקריים של הרי"ד, עד ל"איש האמונה" שבסופו מגיע התהליך הדיאלקטי לקיצו, והמאמין לגאולתו.
10. הדחף המוביל של האישיות הרומנטית בתוך עולמה של התנועה הרומנטית באירופה (בעיקר במאה ה-19), מתואר על ידי ההיסטוריונים של האידיאות כניסיון חריגתו של האדם הסופי אל האינוסופי המושך אותו. ישעיה ברלין (2001) בספרו על "שורשי הרומנטיקה", מסכם: "לאדם הרומנטי המודרני יש משהו אינוסופי, משהו שאינו ניתן למיצוי, שהסופי מנסה להיות לו לסמל" (עמ' 129). תנועה זו נישאה אמנם בעיקרה על ידי אמנים ולא על ידי אנשי דת, אך תפוצתם הרבה של הלכי הרוח שלה השפיעו, ללא ספק, על הפנומנולוגיה של הדת בתחילת המאה העשרים. בכך נמצאת תקבולת בין התשוקה הרומנטית לחריגה מעבר לסגירות בסופי, ורעיון התנשאות העל-עצמי של הרי"ד במאמר זה. תקבולת זו היא חלקית, בגלל הקשרי הקונטקסט והקונטקסט השונים.
11. הרי"ד רואה במדע מודל הכרתי יסודי, מעבר לעיסוק הפרטני אשר בו, שהוא אנטיפודי למודל ההכרתי של הדעת הדתית. היאחזות במדע כתמונת העולם האוטוריטטיבית חוסמת מראש את היחיד מקבלת תמונת עולם של אמונה דתית. "אין הזיקה הכמותית-מתמטית אף כי תוצאותיה הטכנולוגיות כבירות הנה, ממציאה מענה לשאלת השאלות של האדם: מציאות זו – מה טיבה, משמעותה וערכה?" ("ובקשתם משם", עמ' 127). לכן, ההכרה (הפילוסופית המערבית) המחפשת תשובה לשאלת השאלות, מוצאת לה ערוץ חלופי. "מימי שלינג וקירקגור – עד ברגסון ושאר חכמי הפילוסופיה האכסיסטנציאליסטית והמטפיסיקה המודרנית, המשיכה מחשבת האדם לבעוט בגישה המדעית הסמלית האפריורית ומאנה להודות בה כמענה לתמהון רוחו" (שם). אין אני מתייחסת לטיפול הפנומנולוגי הייחודי של העוסק במושכלות שהרי"ד משרטט ב"איש ההלכה" ולכן גם לא במעמדו ובחשיבותו במערך הגותו של הרי"ד בכללותה.
12. גדולי הדמויות של המקרא אכן חיו חיי טראגיות, לעתים קשה מכל הבנה. אך בדידותם היתה לרוב בגין הניתוק מאלוקים, ולא בגינה של האמונה באלוקים. כך, לדוגמה, דוד, השר במזמורי התהלים את מצוקתו, פחדיו, תחושת אפסותו. הוא חושף רגשות אלה שבהם הבדידות תוקפת אותו לא בשל האמונה, אלא בהעדרה: "ואני כמעט נטוי רגלי [...] כי קנאתי בהוללים [...] ואהי נגוע כל היום ותוכחתי לבקרים [...] עד אבוא אל מקדשי א-ל

- אבינה לאחריתם" (עג, ב-יז). בדידות היא רק אנושית. "אברהם העברי" – "רבי יהודה אומר: כל העולם כולו מעבר אחד, והוא – מעבר אחד" (בר"ר מב, ח) הוא אינו נרמז בתחושת בדידות, אלא בהתמקדות בפעילות של קריאת שם אלוקיו בעולם. כך יוסף היושב בכלא בגלות מצרים, אינו נידח מאלוקיו אלא ממשפחתו. "אין שר בית הסהר ראה את-כל מאומה בידו באשר ה' אתו" (בראשית לט, כג). וכך תמר, רות, האחוזות באלוקים, גם כאשר סוגרו המעגלים האנושיים בפניהן.
13. משמעותו של השורש 'בדד' בלשון המקראית אינה חד-משמעית. אין היא רק מצוקה רגשית או קיומית הנגרמת מניתוקו של הפרט מכל היתר. השורש ב-ד-ד מופיע לראשונה בבריאת האדם: "לא טוב היות האדם לבדו" (בראשית ב, יח). באותו מובן גם בדברי אליהו בהר הכרמל: "אני נותרתי נביא לה' לבד" (מל"א יח, כב). וכן ביעקב: "ויותר יעקב לבדו" (בראשית לב, כד). מן העבר השני, אותו פן בתיאור מצוקה אישית מועצמת, לדוגמה: לגבי טמא הצרעת: "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו" (ויקרא יג, מו), או הנביא ירמיהו בקריאתו הנואשת: "מפני ידך בדד ישבתי" (ירמיהו טו, יז), או בקינתו על חורבן הבית הראשון: "איכה ישבה בדד העיר רבתי עם" (איכה א, א). אך מן הצד השני, מופיע המונח 'בדד' במשמעות של ביטחון, שלום ושלווה: "וישכן ישראל בטח בדד" (דברים לג, כח), וכך בירמיהו: "יושב לבטח [...] בדד ישכנו" (ירמיהו מט, לא). הבדידות מציינת גם מעלה רוחנית המייחדת את המהות-העצמית-האונטית: "הן עם לבדד ישכן ובגוים לא יתחשב" (במדבר כג, ט). דוד המתפלל לעזרת הא-ל (בתהלים), וזוכה בה, חותם את מזמורו בפרק ד: "בשלום יחדו אשכבה ואישן – כי אתה ה' לבדד לבטח תשיבני" (פסוק ט). כך הן פעולותיו של הא-ל: "עשה נפלאות גדולות לבדו" (תהלים עב, יח), או: "כי נשגב שמו לבדו" (שם קמח, יג), כשבח נעלה. הבדידות שבה שרוי איש האמונה אצל הרי"ד במצוקה אישית-קיומית אינה, אפוא, המשכה של לשון המקראות, אלא היא מושכת את משמעותה מן ההגות המודרנית של הקיומיות.
14. ראו את מאמרו של אבי שגיא (תשל"ח-תשל"ט) המתייחס למאמר זה של הרי"ד (דווקא כמאמר על אמונתו של הבודד), ואת הדיון המקיף על 'אמונה מול סבלי' של גילי זיוון (2005), שבו היא מתייחסת לעמדתו של הרי"ד גם ב"קול דודי דופק".
15. קשה להתעלם מהתמודדות נוקבת עם שאלת הרע של הוגה יהודי באותה תקופה, של פוסט-שואה המנסה לתת תשובה מקורית בהציעו 'דתיות גנוסטית'. ראו: ה. יונס, 1963, 2001.
16. גילי זיוון (1996) פורשת את קושי הלכידות בתפיסתו של הרי"ד, את פתרונותיו העיקריים, ומסכמת בפתרונה שלה. ראו מאמרה זה, וכן ראו את ספרה על הרי"ד (תשס"ו).
17. השוואה בין תפיסת האמונה של הרי"ד כפי שהיא מתקבלת מתוך מסותיו: "ובקשתם משם" ו"איש האמונה", לבין מאמרו של ר.ב. אדוארדס (1973), שכותרו הוא "Existential Experience and Limiting Questions and Answers" יכולה להאיר כמה רעיונות. הרי"ד ואדוארדס שותפים במונחים מרכזיים מתוך המילון שלהם המתייחס לאמונה הדתית. בכל זאת, תמונת האמונה בכללותה שונה ביסודה. זה הצד המעניין. הרי"ד ואדוארדס מתייחסים ליחיד בקיומיותו. בו מעגנים הם אמונה דתית. אדוארדס פותח ב'התנסות הקיומית' ('existential experience') (עמ' 65-67) החושפת את מצוקתו הקיומית של היחיד: חרדה, פחד, תיסכול, אשמה, חוסר משמעות לחיים וחוסר המשמעות של התביעה למוסריות. התנסויות אלה הן למעשה רגשות, לפי הסבריו, אך יש בהם גם צד נואטי. עדיין אדוארדס חסר מושג שיאפיין את הכלי האנושי הייחודי הקולט את הקיומיות: כדוגמת ה'סנטימנט' של האכסיסטנטי של רוסו וז'אק מריטן (או 'תחושת הקיומיות' של שגיא). התנסויות אלה, מסביר אדוארדס, מעלות את השאלות הגדולות הקשורות לחייו של האדם, החובקות אותו ואת עולמו. בעקבות טולמין (1960) הוא מראה כי שאלות אלה אמנם מנוסחות דקדוקית כשאלות פרקטיות או תיאורטיות רגילות, אך הן שאלות אשר עקרונית אינן יכולות לזכות בתשובות מנוסחות בשפה רגילה,

מדוברת או מדעית, בגלל תוכן. הוא מכנה אותן בעקבות טולמין – 'שאלות גבוליות'. הן מסמנות את גבולה של האפשרות למתן תשובות. הן ההתנסות הקיומית, והן הפגישה בשאלות גבוליות מגלות ליחיד את מוגבלותו העקרונית. האדם הוא חסר, סופי, מוגבל. אחת הדרכים העיקריות להירגע מן המצוקה של שאלות הקיום והיקום שאינן בנות פתרון הוא אימוצו של המסלול הדתי. השרות בתוכו וקבלת המחויבויות הלשוניות שבו תולשות את היחיד מלשונו השגרתית או המדעית בתנועה קיומית של 'התנשאות-על' – 'self transcendence'. בכך אין הן מציעות פתרונות בנוסח סטנדרטי, כמובן, אלא התרגעות (פסיכולוגית) של השואל, דרך ההכרה בקיומו של המגביל הגדול, אשר למולו אין השאלות נשאלות כלל. השאלות הגבוליות, כך אדוארדס בעקבות טולמין, מבטאות את הצורך הפסיכולוגי והקיומי של האדם לאישור עצמי הנרגע נוכח הבלתי-מוגבל-לחלוטין. בעקבות קוברן (1963) מעלה אדוארדס את חשיבותן של התשובות הניתנות דווקא במסלול הדתי, מתוך קבלת המסגרת הלשונית ואמיתות היסוד של הדת התאיסטית הממוקדת בא-ל כגבול העליון. בעקבות ג.ד. קאופמן (1966) מסיק אדוארדס, כי ההתנסות הקיומית והאפשרות של אימוץ מסלול דתי בעקבותיה מביאה, בין היתר, גם לתמונת עולם הכרתית. זו בנויה מהאמנות יסוד המתלכדות לתמונת עולם דתית זו. בתוך מסגרתן של ההאמנות הדתיות באות השאלות הגדולות על פתרונן, בכך שהן מתרוקנות מן הקשיים שהן עוררו אצל השואל. התפייסותו של היחיד היא פסיכולוגית, כמובן, אך גם הכרתית, לפי קאופמן ואדוארדס. שאלות גבול אלה ניתנות לניסוח ולתשובות במסגרת מטפיזית שונה, כזו שמציעה הדת.

מצאנו את הרי"ד משתמש במונחים מקבילים, אך סדר בנייתם המושגית הוא הפוך. בכך מתברר ייחודו. הרי"ד מדבר על אדם השרוי מראש, ללא שאלות ותמיהות במדיום הדתי, אשר עבורו, פירוש המשמעות היחידה לחייו, לקיומו, לעולמו היא קשר, חיבור, פגישה עם הא-ל הפרסונלי. לשם כך הוא נזקק ל'התנשאות-על-עצמית', כדי לקשור את עצמו לאחד האינסופי. לא רק ודאות קיומו, אלא גם האינטימיות הראשונית עם אלוקיו היא מובנת מאליה עבורו. אין היא זקוקה להוכחות או לצידוקים אחרים. גישה שכלתנית-מדעית (שהוא מכנה כמותית) מחטיאה את מהלכיו של איש הדת באופן עקרוני. עם זאת, אין הוא משוחרר מקושיות ותמיהות, מביכות מאד לעתים, כשאלת הרע בעולם האנושי, בעולם המונהג על ידי הא-ל (הרחום). גם אצלו התשובות עליהן ניתנות או נרגעות במסגרת מערך ההאמנות הדתיות. אך הן תוצר לוואי. אין הן עמדת המוצא לדרך האמונה. בתוך החיים האמוניים, לכל פרישתם, יוצאת לאור הקיומיות האותנטית ומתרחשות ההתנסויות הקיומיות. התנסויות אלו אינן מבטאות מצוקה קיומית כזו המתוארת אצל אדוארדס, אלא מצוקה הנגזרת מן החיפוש המתמיד של פגישה עם הא-ל של האדם השרוי בעולם שבו מתרחשות לעתים פגישות כאלו.

פרק ח. אמונתו הנאמנת של י. ליבוביץ'

1. ראו השוואה בין הרי"ד סולובייצ'יק וישעיהו ליבוביץ' בתפיסת ההלכה במאמרו של אבי שגיא (תשנ"ב).
2. לפרישה שיטתית של מקורותיו של ל. ראו מאמרו של ז. הרוי (1995).
3. חשוב להדגיש פעם נוספת את הערת הפתיחה, כי דיון זה העוסק בהצבת מבנים פנומנולוגיים, מתעלם ביודעין משאלה חשובה: האם מדובר באמונת מאמין כאמונה יהודית דווקא או כאמונה במובנה האוניברסלי. הבחנה זו מופיעה רק כאשר הטכסט

- מדגיש זאת במפורש. הן הרי"ד והן ליבוביץ' מדגישים את האמונה שלהם כאמונה יהודית בייחודה.
4. ליבוביץ' שוטח במכוון את המרחב התיאולוגי של א-ל ואדם על מימד אחד בלבד. נוכחנו לראות בפרק הראשון בסעיף הדן באמונה אצל חז"ל את הרב-מימדיות שהם רומזים לה ביחס האדם ואלוקיו.
5. ליבוביץ' מדבר על 'עבודה-לשמה' רק כקיומן של מצוות מעשיות. הרמב"ם בעקבות חז"ל בתלמוד מדברים גם על לימוד תורה וגם על קיום מצוותיה. ראו בבבלי על 'לשמה' ו'שלא לשמה': פסחים נ, ב; סנהדרין קה, ב; ערכין טז, ב; סוטה כב, ב; מז, א; הוריות יב, נזיר כג, ב. הרי"ד במסתו הקאנונית *איש ההלכה*, ממקד גם הוא את עיקר עיסוקו, את מגמתו, את עבודת האלוקים של 'איש ההלכה' בהלכה – קרי: במערך המצוות, אך הוא מתייחס למצוות כמעוגנות בשלושה ערוצים בו-זמנית: לימוד, חקיקה, וקיום מעשי, הבונים שלושתם את עולם ההלכה. ליבוביץ' מבחין בין הדעת – עיסוק החכמה של האדם שאינו ראוי בעבודה-לשמה, לבין הקיום המעשי, שהוא המרכיב היחידי במושג 'הלכה' שלו. ברור כי גם מושג ה'דעת' נושא מובנים שונים אצל שניהם. הרי"ד מבין ב'דעת', לימוד של חכמה שהוא לימודה של ההלכה על פי דרכיה. ליבוביץ' מבין ב'דעת' עיסוק פילוסופי. לכן הוא פוסלו בהקשר של המצוות. בניגוד לתפיסתו של הרמב"ם, תמונתו של ליבוביץ' היא חד-ממדית בעניין. ראו הרוי, 1981, עמ' 143-149.
6. הרמב"ם מציג ומדגיש עמדה הפוכה ביחס ל'חזון' של מציאות אחרת. רעיון זה מבריא את כל כתביו. לדוגמה: בפה"מ בהקדמתו לפרק חלק הוא מרחיב את ההסבר לנושא 'תחית המתים' לפני הצעת י"ג העיקרים. בהלכות תשובה לאורך פ.ג. כולו הוא חוזר ומדגיש את השכר האמיתי שהוא 'החלק לעולם הבא': 'שכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא אף על פי שחטאו' (פ.ג. ה). את ספרו הגדול *משנה תורה* הוא מסיים בתיאור העידן הנעלה של ימות המשיח (הלכות מלכים ומלחמותיהם, פ.יב), המסתיים בפסוק מישעיה (יא, ט) 'ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים'.
7. חוקרים שונים השוו עמדה דיאונטית זו למוסר הקנטיאני. י.י. רוס, במאמרו על ליבוביץ' (1995), שבו הצביע על מרכזים רעיוניים שאותם שאב ליבוביץ' מקאנט, או שאותם עיצב דרך התפלמסות איתו, מראה שהזלזול העמוק שרחש קאנט לדת היהודית, ובמיוחד בעניין של 'דת המצוות כדת תקנונית בלבד', מקורו כבר בפאולוס, ב"אגרת אל הרומיים", ט, 30 ואילך (ראו רוס, שם, עמ' 132). מכאן קושי בהבנת קדם-הנחותיו המפורשות של ליבוביץ'.
8. ליבוביץ' מעמיד את סידור התפילה כסדרת מילים שמשמעותן אי-רלוונטית ותוקפן בחיוב אשר בשגרה (בניגוד לתנ"ך 'שאינו מרכיב קונסטטוטיובי של היהדות כמו הסידור'). "סידור התפילה שלנו מבטא הכרעה דתית כבדת-משקל ביותר. היה תנא שאמר: "אל תעשה תפילתך קבע אלא רחמים ותחנונים" – הוא התנגד לסידור שלנו. אבל לא כך הוכרע בהלכה" (ליבוביץ', תשל"ה, עמ' 25). לימוד טכסט תלמודי זה מתפרש על ידי כל הפרשנים בתוך דיון בסוגיית תפילה (ברכות כח, ב): "רבי אליעזר אומר: 'העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים'". פירושו: "קבע" לא כקביעות (לפי פירוש ליבוביץ') אלא כשיגרת לשון. "תחנונים" כביטוי להלכי-נפש. הנחת הרקע היא שהתפילה, למרות שהיא קבועה, צריכה להתרחש מתוך כוונה בדרך של 'תחנונים'. דעה זו נאמרה על ידי יחיד, אך אין חולק עליה. במשנה "אבות" (ב, יח) "רבי שמעון [בר יוחאי] אומר: 'וכשאתה מתפלל אל תעש תפלתך קבע [שגרה] אלא רחמים ותחנונים לפני המקום'". אין חולק עליו. נמצא ליבוביץ' לומד מדבריו הגלויים של ר' שמעון – היפך דבריו.
9. ההבחנה בין עובדות לערכים הובחנה לראשונה על ידי ד. יום בספרו הקאנוני: *Treatise on Human Understanding* (1962), ראו הע' 7 לפה. יום מנסחה שם כהבדל בין 'is' ל-'ought'. ימימה בן מנחם (1986) בודקת את טיבה של ההבחנה הליבוביציאנית בין עובדות וערכים, ומוצאת תקבולת מובהקת בעניין זה בין עמדתו של ליבוביץ' לזו של הפוזיטיביזם הלוגי. היא מצביעה על המיפלים הדו-כיווניים בין מדע (עובדות) לערכים

שאותם מקבל המדע העכשווי ובעקבותיו פילוסופיית הלשון העכשווית, ואילו ליבוביץ' נמצא דבק בהבחנה זו עד הסוף. עם זאת, היא מסבירה "כי על-אף הדמיון החיצוני בין עמדתו של ליבוביץ' לזו של הפוזיטיביסטים הלוגיים [...] ישנו הבדל עמוק במוטיבציה הפילוסופית שלהם [...] (הם חרדים) לאוטונומיה של המדע ולנייטרליות הערכית שלו, [והוא] חרד דווקא לאוטונומיה של עולם הערכים" (שם, עמ' 250). תובנה זו אכן מגלה הבדל במוטיבציה ובמגמה של שני הצדדים, אך לא באופיו של הפירוש שלהם לעיקרון זה, ועצם אימוצו. ימימה בן מנחם מציעה לפרש את ליבוביץ' פירוש אוהד יותר ולראות את תחימת הגבולות בין "שני העולמות של ליבוביץ' ברוחו של ויטגנשטיין [בטרקטטוס בין העולם והמיסטי] ולא ברוחם של הפוזיטיביסטים" (שם). הקבלה זו היא בעייתית בעיני בגלל טיבו החומק והמוקשה של המיסטי בטרקטטוס בניגוד לערכיו של ליבוביץ' שהם מצוות מעשיות ריאליות, אובייקטיביות ומתממשות בעולם של כאן ועתה (ראו את הסבריה המעניינים לעניין זה, שם).

10. נעמי כשר, במאמר (תשס"ו) על ליבוביץ' רואה חשיבות בהבחנה בין המטרה והאמצעים להשגתה. חליצת טיבו של ההבדל בין אי אפשרות השגת המטרה, לחוסר יעילות האמצעים מביאתה להבחנה בין (א) המשימה הדתית היא בלתי אפשרית כי היא אין-סופית, לבין (ב) המשימה הדתית היא אין-סופית כי היא בלתי אפשרית (שם, עמ' 439). אך הבחנה זו תלויה בהנהרת ה'כי' הקושר בין הרישא לסיפא, החסרה פה. ייתכן שהוא עומד כתנות דו-צדדית ואז הגענו לשקילות. הבחנות אלו, לדעתה, תחשופנה את הקרע הסמוי בהגותו הדתית של ליבוביץ' שהוא, כדבריה, "מעשה ידיו של רב מג, המבצע לעיני הקהל ההמום להטוט קסמים" (שם, עמ' 423). תמהני, כי סתירותיו של ליבוביץ' כה בולטות, כמעט בכל תחום, שאין צורך להיות רב-מג נגדי כדי להתירן. הוא גם מטיח אותן באופן הנראה לעתים כי הוא המבקר החריף ביותר של עצמו. 'אינסופי' בקטע זה הוא מטפורה גיאומטרית: ככל שתתקדם לנקודה באינסוף, המרחק אליה לא יקטן. על הפרשן הליבוביצ'יאני, לדעתי, לגלות מעבר לאי-הקוהרנטיות תובנות יסוד מאירות עניינים ודי בכך.

11. במגמה של טיהור האמונה היהודית מסיגיה, מבטל ליבוביץ' לא רק את הלגיטימיות של איזורים רחבים בעבודת-האל של המאמין, אלא חוסם גם כל השפעה מלמעלה למטה, של התערבות אלוהית בעולם או בחיי האדם, ודאי להשפעה אנושית על האלוהית. הא-ל של הטרנסצנדנטיות המוחלטת, אינו יכול להתייחס לעולם או לאדם. מושגית – אפשרות התערבותו בעולם סותרת את מושג 'אלוהותו'. ליבוביץ' דוחה את הלגיטימיות של ערוצי קשר אלוהי לעולם בשלושה אזורים – בריאה, השגחה ונבואה. דחיה זו הוא תולה ברמב"ם. הרמב"ם עצמו פורש באופן מפורש, את הפכס של הדברים. במורה: ח"ב:יב-כב; ח"ב:לב – הסוף; ח"ג:יז-כא. כבר הראה זאת זאב הרוי (1981), בביקורתו על ספרו של ליבוביץ' (תש"ס) *אמונתו של הרמב"ם*. במאמר זה דן הרוי בחמישה נושאי יסוד ברמב"ם, הנידונים בספרו זה של ליבוביץ' המבטאים סטיה מפורשת מדברי הרמב"ם: 'בין אמונה לפילוסופיה', 'בריאה', 'הבעיה הפסיכו-פיזית', 'הדטרמיניזם והבחירה', 'דתיות הרמב"ם מול הניהיליזם'. ניכרים דברי אמת, ועליו אין לי להוסיף. השניים האחרונים נידונים למעשה במרוכז במאמרו של ליבוביץ' (תשמ"ב), "דין-השגחה – השגחה-אהבה" (אמונה, עמ' 55-51), שגם על הנאמר שם חלה ביקורתו של הרוי לפירוש המסטה של הרמב"ם שמפרש ליבוביץ'. חנה כשר (2000) מראה, תוך מובאות רבות מכתבי ליבוביץ', כי במושגי המפתח שלו בנושאים יהודיים השתמש ליבוביץ' בתחילת דרכו במושגים אלה במשמעותם הרווחת, אותה היא מכנה "לכסיקוגרפית", ועבר עם הזמן להעניק להם משמעות מיוחדת לשיח האישי שלו, בהגדרות שהיא מכנה "סטפולטיביות". ראו שם. כוונתה כנראה להזהיר מפני עירוב המשמעויות לאותם מופעים. הבעיה היא שגם במערך ההגדרות האחרונות כשלעצמו, מתגלים קשיי קוהרנטיות.

12. אין ליבוביץ' יכול לטעון כנגד הרמב"ם, כי ניסוח י"ג היסודות שלו (בפירוש למשניות) הוא חיבור צעיר של הרמב"ם שאין להסתמך עליו, כי ליבוביץ' עצמו לוקח את המושג העיקרי להגותו הדתית – 'עבודה לשמה' מאותו מקור עצמו (הקדמת הרמב"ם, בפירושו למשניות, לפרק חלק).
13. עובדה דקדוקית זו, של הופעת המונח 'אל' אצל ליבוביץ' בנסמך בדווקא, מאוזכרת כבר אצל א. מרגלית (תשל"ז), במאמרו על ליבוביץ', וכן במאמרה של נ. כשר (1995) במאמר על האלוהים של ליבוביץ'.
14. הצעה חדשה של רוני מירון (2005) היא לשנות את פוקוס החקירה של עולמו של ליבוביץ' ולהעתיקה למסגרת הפנומנולוגיה של הוסרל. לעבור מן הדיון באל – אל האדם. מהיבט זה יש לשאול מי הוא ה'אני' של ליבוביץ' הצריך לשמש כ'אני המאמין', המאמין ב'דתיות אימננטית'. גם אצל הוסרל, בתפנית שביצע לעיגונו של טווח ההתנסויות במרחב הפנומנולוגי, מתברר חסרונו של האני, כאגו, וכעצמי שימקד את כל נסיונות האדם. זה התברר להוסרל עצמו ובהמשך יצירתו פתר אותו (כך מירון). אכן, מה שמתבקש גם מן האמונה הדתית האימננטית של ליבוביץ' הוא אני מְרַבֵּז, החסר אצלו. כדאי לשוב ולהדגיש כי אמונה אצל ליבוביץ' אינה מגיעה מן התודעה המכירה בעובדות דרך הרפלקסיביות של האני (כהוסרל). התחום האפיסטמי אצל ליבוביץ' שייך לעולם העובדות, ואילו האמונה – לעולם הערכים הנושא אופי שונה לחלוטין. עם זאת, בולט החסרון של אני עשיר ומלוכד דיו לשאת דתיות כזו אצל ליבוביץ' ולאחדה.
15. ליבוביץ' מרבה לדבר על אודות מושג 'הקדושה', בדרך כלל בשלילה, הבאה להוציא עצמים, מקומות, בני אדם, מהילת הקדושה שמייחסים להם. גם זה צעד חשוב אצלו ב'פרויקט הטיהור'. דרך ההתייחסות למושג 'הקדושה', במובנו זה, פותר מ. הלברטל (1995) סתירה בעמדתו של ליבוביץ' הדוחה מוסריות הומאנית כאתאיסטית, ויחד עם זה מביעה באופן קבוע מחאות על מצבים ואירועים חברתיים קונטמפורריים מטעמים הומאניים. הלברטל טוען שאם נבדוק אמפירית אותם אזורים חברתיים שעליהם מתריע ליבוביץ' מוסרית, ניווכח שכולם מייחסים 'קדושה' "לעצים ואבנים" (ובני אדם). כך שמוסריות מחאה זו אינה מטעמים הומאניים, אלא מלב דתיותו של ליבוביץ' אין חיץ ביניהם. חשוב להוסיף שמושג ה'קדושה' עצמו אצל ליבוביץ' מרוקן מכל תוכן דתי במובן המקובל, ותואר של 'קדושה' יכול להעניק רק האדם.
16. בעקבות פרדוכסים אלה אצל ליבוביץ' טוען רן סיגד (תשל"ז) שניתן להשוות את אמונתו של ליבוביץ' הרוויה בפרדוכסים, לאמונת הפרדוקס של קירקגור. בפרק הדן באמונתו של קירקגור ניווכח כי קירקגור מתייחס לפרדוכסים של האמונה הדתית במשמעות ובמובנים שונים מאלה שניתן לחשוף אצל ליבוביץ'.
17. באשר להשוואה בין ליבוביץ' לקאמי ראו את מאמרו של א. שגיא (תשנ"ד).
18. לעניין יחסו של ליבוביץ' לפינומנולוגים ולאכסיסטנציאליסטים, ראו את הערותיו של ז. הרוי (1995, עמ' 45).
19. צעידה תיאולוגית עם המודרנה, והוויתורים המושגיים שלהם היא מאולצת, אפשר למצוא בדוגמה של אחד מגדולי התיאולוגים הנוצרים העכשוויים: ז'אן-לאק מריאן (1991). מריאן מקבל את האל הנוצרי הקתולי המסורתי, על כל איפיוניו, ומטיף לאמונה בו. הוא מחסר ממנו, בעקבות הפנומנולוגיה של הוסרל (הדדוקציה הפנומנולוגית) תכונה אחת בלבד – הוויתור. וכך מאמינים באל אצל מריאן שהוא האל החסוד העוזר לבני האדם באהבתו אותם (ה-agape) בלי שיהיה קיים (גם לא בסוגריים). שם ספרו הגדול הוא אכן: *God Without Being* (1991). הספר נכתב בצרפתית במקורו, *Dieu sans l'être* ויצא בפריס ב-1982.
20. ריכטר (2001) מנסה להבהיר את עמדתו של ויטגנשטיין לדת דרך הסתמכות על ה"חקירות הפילוסופיות" בלבד. הוא דוחה מראש פרשנים רבים, הנאחזים בכתביו המאוחרים יותר, המלוקטים, של ויטגנשטיין כמקור אמין לדעותיו. לשם הבנת טיבה של הדת, יש ללמוד שוב מן ה"חקירות" מהי פילוסופיה. זו אינה הסבר, הנמקה, טיעון, אלא

תיאור בלבד של הפנומן האנושי הנידון, וטיהורה של הדעת החוקרת מיומרות וסילופים. כך גם לגבי הפנומן הדתי. אין לראות בו קובץ של האמונות הקשורות גם במחויבותו של הפרט למעשה, אין בטענותיו של ריכטר חידוש כה גדול, אלא דרישה לצמצום והתמקדות. היישום שמבצע ברעלי מעמדותיו של ויטגנשטיין לדתיותו של ליבוביץ' אינו מרחיב למעשה את התפיסה הכוללת של ההתפלספות הוויטגנשטיינית אלא בודק את אפשרות יישומה.

21. י.י. רוס (1995), שואל במאמרו הנזכר, שמא העמדה האוטונומית (של קאנט) אינה כה אוטונומית, כי התבונה המחוקקת את חוקי המוסר היא עצמה גורם כופה (בעמדה זו מן הראוי לדון בהקשר הקנטיאני). בכך מצמצם רוס את המוסריות האוטונומית החופשית. באותה לשון אני שואלת לגבי ליבוביץ' שאלה אחרת: שמא החוק האלוהי של ליבוביץ' אינו כה אלוהי, כי חקיקתו ועצם תוקפה, באות ממקור אנושי. בכך מצטמצם המרחק בין האלוהי לאנושי.

פרק ט. קירקגור על אמונתו של אברהם בעקדה

1. באותה שנה יצאו לאור שני ספרים נוספים של קירקגור, שהיו כעין שלשה עניינית: *כך או אחרת* (Either... Or) (EO), המתאר שתי חלופות מרכזיות העומדות בפני אדם מודרני למשמועם של חייו: האסתטית, שניתן לכוונתה הדרך ההדוניסטית העוסקת בתשוקות או בשאיפות חולפות, והאתית-אוניברסלית, המציעה ציות למעריך קבוע של חוקי מוסר. הדרך השלישית, הדתית, נידונה בספר הבא, *Fear and Trembling* (FT). באותה שנה (1843) יצא לאור גם ספרו, *Repetition* (R), החותם את הסדרה והדן בחזרתו של המאמין מדרך האמונה הבודדה אל החברה האנושית הסטנדרטית. מאוחר יותר (1845) הוא מרכז את שלושת האפשרויות למימוש עצמי בספר אחד: *Stages in Life's Way* (SLW) ובונה אותן באופן הירארכי כאשר הבחירה בדתי היא העליונה.
- המובאות מ-FT תובאנה מן התרגום העברי לספר *חיל ורעדה* (FT), תשס"א (ח.ו.ר.). מובאות שבהן מודגש הפאתוס, הובאו גם בתרגום האנגלי של R. Payne (1939). מובאות מתוך ספריו האחרים של קירקגור, שלא תורגמו לעברית, הובאו רובן בתרגום עברי. רוב התרגומים מועתקים מתוך ספרו של א. שגיא (תשנ"ב), שתירגם מן המקור הדני. מיעוטן ממאמרו של י. גולומב (1990), אחת של ש.ה. ברגמן (תשל"ג), יתכן – בתרגום שלי (מן התרגומים לאנגלית). מובאות בודדות הובאו בתרגום האנגלי, שבהן נשמר הפאתוס. מובאות מתוך הספרות הפרשנית, הובאו בשפת המקור.
2. השמות הפסיכודונימיים שבחר לו קירקגור מעידים על כשרון לשוני וחוש אירוני מפותח. FT נחתם בשם 'יוהנס דה סילנציו', 'יוהנס' – שם נפוץ של נזיר, 'דה סילנציו' – של השתיקה. שני ספריו הפילוסופיים הגדולים המסבירים את עקרונות הדת הנוצרית *Philosophical Fragments* (PF), ו-*Concluding Unscientific Postscript* (CUP), חתומים בשם 'יוהנס קלימקוס', שהוא שמו של ראש מנזר מיוחד ממדבר סיני (בשנת 650 בערך), שחיבר ספר בשם *הסולם (קלימקוס) אל גן העדן* (סרן קירקגור מוסיף להם את שמו כמביא לדפוס). שני ספריו המראים את הבעייתיות הנפשית באמונה נוצרית *Sickness Unto Death* (SUD) והקשיים המובנים במסדיה *Attack Upon Christendom* (AUC), נחתמים בשם: 'אנטי קלימקוס'. גם כאן סרן קירקגור מוסיף עצמו כעורך. מרביתם של מחברי המאמרים בקובץ המאמרים על ספרו של קירקגור *Fear and Trembling* בעריכתו של R.L. Perkins (1981), לדוגמה, מדברים על רעיונותיו של יוהנס, או של סילנציו, לא של קירקגור. לדוגמה, C.S. Evans (1981), פותח: "Johannes de Silentio the Pseudonymous author of FT raises a question [...]" (p. 141) "This discussion of Johannes de Silentio's view of the Abraham story should not be taken as a discussion of Kierkegaard or as replying anything about Kierkegaard's own view of morality and faith". (ibid. 8 בערה). *ibid.* (1975) מתוך היבט היסטורי רחב על התפתחותן של האידיאות הפילוסופיות מהיגל והלאה, רואה בחקירה כזו 'פדנטיות-למדנית' גרידא. בהקשר של דיונו ב-CUP מסכם שאכט: "I should have spoken of 'climacus' rather than of 'Kierkegaard' throughout. I have not done so because the views with which I am concerned are more commonly associated with the name 'Kierkegaard'" (p. 122)

3. אלרוד (1975) מסכם את מהלכו הכולל של קירקגור: "Kierkegaard reminds us over and over again that his writings have primarily an edifying intention. He addresses his books to the existing individual in order to help him to come to terms with his own existence. His writings have an openly therapeutic quality about them in that they intended to assist his reader to overcome the spiritual sickness of despair". (p. 18) מעולם שכבר הכיר תיאוריות אכסיסטנציאליסטיות, ומנסה להראות כי אצל קירקגור היתה לו משמעות אישית מטהרת. אני סבורה שקירקגור אכן פונה אל 'האינדיבידואל של הקיום', אך לא במגמה תירפואיסטית, הבאה לעזור ולהרגיע, אלא במגמה של תביעת מחויבות שתענה על האותנטיות של האני.
4. גם לאחר שהוכשר קירקגור לבוא בקהל הפילוסופים החשובים, והוכתר בתואר 'אבי האכסיסטנציאליזם', חוזרים מטוסטיק ווסטפל (1995), כדוגמה בולטת, לשאול, בהקדמה לקובץ חשוב על קירקגור שערכו – שבו מפגישים הכותבים את הגותו של קירקגור עם זו של פילוסופים מודרניים ופוסט-מודרניים חשובים – את השאלה אודות הפילוסופיות של כתביו. עם זאת, מודים כולם שקירקגור היה הוגה דתי חשוב. הכרעה בשאלה זו לגבי קירקגור היא למעשה תלויה הגדרתה של 'פילוסופיה'. מטוסטיק ווסטפל, בהקדמה לקובץ זה, רומזים אפילו לשאלת הפילוסופיות של האכסיסטנציאליזם בכלל: "Existentialism is not the hottest ticket in town these days" (ibid., p. VII)
5. אבי שגיא, בשני ספריו על קירקגור (שגיא תשנ"ב; שגיא 2000), פותח בהצגת גישה הרמנויטית מקורית העוקפת קשיים נפוצים בפרשנותה של ההגות הקירקגורית. בניגוד לפרשנות הפילוסופית המקובלת, המתייחסת לבעיות העיוניות של הגות זו, או למקומה בהיסטוריה של האידיאות, טוען שגיא לחשיבות המכרעת שיש לאדם הספציפי – ס.ק., לחייו ולנסיונותיו, כנושאם של הדיונים: יצירתו הפילוסופית של קירקגור אינה אלא תהליך ההנהרה האישית של יוצרה. את ספרו הראשון (תשנ"ב) פותח שגיא: "התיזה הראשונה והעיקרית שאותה אציג בחלקו הראשון של ספר זה, תטען כי הפילוסופיה של קירקגור היא ניסיון להבין את קיומו הקונקרטי ומשמעותו [...] היא [...] התמודדות עם הביוגרפיה שלו, היא המסע של קירקגור אל עצמו" (עמ' 13). כך נפתח גם ספרו השני (2000) על קירקגור באותה גישה הוא מפרש גם את קאמי (שגיא 2000, ב). השאלה המיידית המתעוררת לגבי פרשנות זו היא, במה יצירות אלו הן 'פילוסופיה' ולא אוטוביוגרפיה כפרי של רפלקסיה אישית-עצמית, תראפיה עצמית או התעלות אישית דתית. בספרו על אלבר קאמי (שגיא 2000, ב) מרחיב שגיא ומתקן מתודה זו. "בתהליך הפרשנות מגלה ההוגה האישי שניסונו האישי מבטא דפוסים אופייניים לקיום האנושי בתור שכזה" (עמ' 44, 45). אזי [ש]"הקיום נעשה לפעולה של פרשנות" (שם, עמ' 20). ווסטון (1994), כפי שפגשנו בפרק זה, טוען כי קירקגור מציג עמדה רדיקלית של מחאה רעיונית. הכתיבה הספרותית-אירונית של קירקגור באה להדגים דרך הרטוריקה עצמה את נפילתה הקולוסאלית של ההתפלספות הספקולטיבית (נזכר גם בניטשה). קירקגור נלחם בכל התפלספות ככזו, נלחם גם בעצמו "[for] liberation from the temptation of philosophy" (ibid., p. IX). אולי יש בכך גם היבט מזוויתו של דרידה, בה הרטוריקה מדגימה את התימטיקה. דעתי היא, שקירקגור משלב כתיבה אישית, לירית לעתים, חושפנית לעתים (מהו מקומם של 'היומנים'?) החותרת לתיאורים פנומנולוגים של מבנה האדם כאדם. דיוני המטא, השלובים בכתיבתו האישית הם פילוסופיים במובן המקובל. קירקגור מעלה קושיות ענייניות-מושגיות המתייחסות גם למושגי מפתח של המסורת הפילוסופית, בראש ובראשונה למושג ה'סובייקט'. כך גם לגבי מושג ה'אמת'. קירקגור טורח להעניק להם מובנים חדשים. למרות עירובן של רמות הדיון השונות, ניכרת אצלו שאיפה לקוהרנטיות, ולכן יש לפרשן הרשאה לתבוע זאת ממנו.
6. אלרוד (1975) מצהיר על עצמו בפרק הסיכום: "I have attempted to steer an even course between those existentialist interpretations of Kierkegaard's thought which wanted to remove 'the sting of one's life before God and eternity' [...] [and the religious of one with God]. I have attempted to demonstrate the coherence of these two dimensions of his thought in the pseudonymous works" (p. 253)
7. קירקגור מרבה להשתמש במונח 'אינסופי' באופן עמום ורב-משמעי. כוונתו לתואר המדגיש מופלגות קיצונית שאינה בת-השגה שכלית מלאה.
8. גולומב (תשס"א), עורכו של התרגום העברי ל-FT, מוסיף לכאן הערה: "נושא החיבור כולו מוצג כאן בצורה מחודדת למדי" (שם, עמ' 29, הע' 43).

9. דוננלי לאורך מאמרו (1981) שואל האם צידוק אפשרי לגבי מעשה דתי (אברהם בעקדה) המשהה את המוסר, ומסכם: "That any justification of Abraham's conduct, if not bluntly immoral, is clearly amoral" (p. 117) (אם האמונה מותנית בהשהיית המוסר, הרי היא שרויה מחוצה לו. דוננלי בא להציל את מוסריותו של אברהם של קירקגור, תוך שהוא מציע מוסריות שונה מן המוסריות האוניברסליסטית שמניח קירקגור, הנוגדת את הצו האלוהי. זו מוסריות שהיא הומאנית (ולא דתית), אך אינה אוניברסליסטית ואינה טוטלית, אלא רלטיביסטית. זאת, משום תלותו של 'הפועל המוסרי' ('the moral agent') בנסיבות, בסביבה, בקהילה. לדעתו, רק במסגרתה של מוסריות כזו ניתן לענות תשובה שלילית לבעיה הראשונה בספר: אין בעקדה כל דחיה או השהיה של המוסר, ולכן, במסגרת מוסר כזה אפשרית חובה מוחלטת לאל, והתשובה לבעיה השנייה – חיובית. תשובתו של קירקגור עצמו, אינה אופציה עבור דוננלי (ועבור בוגן אותו הוא מביא). מחויבות מוסרית, כך דוננלי, הינה תלויה נורמות וכללי התנהגות אשר הפרט מתוך עמדותיו האישיות בוחן ומאמץ בהכרעה חופשית בהתאם לתפקיד (role) שהוא בוחר להיות נושא בחברה המסוימת ובסיטואציה המסוימת בה חי. עמדה זו היא תלויה התפקיד בתוספת העמדה האישית הנבחרת כלפיו. כך הוא מנהיר: "My extended notion of position accordingly serves to designate a sense in which the term connotes man's more personal role or station in life" (ibid., p. 126). דוננלי מחדד את ההבדל העקרוני בין קירקגור ובין תיאורטיקנים מודרניים של המוסר. דוננלי (וכן בוגן ושרדר, אותם הוא מביא) מעתיק את העימות לזירה של מוסריות בלבד, כשהיא מרוכזת על ידי עמדה רלטיביסטית. לא כן קירקגור. הוא מחזיק ב-FT במוסר ובדתי יחדיו, כטוטליות. הדתי איננו קבוצה חלקית בתוך מחויבות מוסרית, אלא מחייב אף הוא מצד עצמו. בובר מבצע את מהלכו של דוננלי בכיוון ההפוך. המגרש היחיד אצלו הוא הדתי. המוסר, יהא יחסי או מוחלט, אינו אלא מוסר-מצו-הא-ל, או הרשאתו. חשוב לזכור כי הזירה אצל קירקגור היא הקיומיות האנושית ('האינדידואליות'). בתוכה מתגלה המרכיב הדתי כאימננטי, אך גם המוסרי. ביצירותיו הבאות הולך ומתברר המרכיב הדתי במיוחד כיסודה של הקיומיות. להבהרה עקרונית של היחסים בין דת ומוסר, ראו שוב את ספרם של סטמן ושגיא (תשנ"ג). עמדתו של בובר הגורסת 'תלות חזקה של המוסר בדתי' מונהרת שם בפרקים א, ב, עמ' 29-88.
10. ההבדלים בין המוסר של קאנט לזה של היגל הם עקרוניים וידועים. קירקגור מתייחס בעיקר לצד המשותף של מוסר אצל שניהם: היותו כללי, חל על כל אדם הנמצא בסיטואציה המסוימת הנידונה, ולכן דוחה פרטיות כביטוי לאישיות היחידאית בלבד. זו תתקבל כקפריזה של הרצון האגואיסטי.
11. אוונס (1981) מביע זעזוע מפרשנותו של קירקגור לסיפור התנ"כי של אברהם בעקדה: "How could God have uttered that terrible command [...] and how could Abraham have assented?" (p. 100) (לכן, לדעתו, יש לקרוא את ספרו זה של קירקגור קריאה אירונית בלבד, כהבאת הדברים אד-אבסורדום. אוונס בא להציל את הרציונליות של המאמין, המציית באופן אבסולוטי לאלוהיו. לכן הוא שואל בכותר: "Is the Concept of an Absolute Duty Toward God Morally Unintelligible?" בניגוד לרוב פרשניו של FT, הרואים בספר ניסיון, מוצלח או כושל, להגן על, או אפילו להאדיר את אביר האמונה, ואת הפנומן הדתי בכלל, אוונס סובר כי ספר זה בא לתקוף ולהוקיע אמונה דתית בצורה רדיקלית. "For the point of his book is not to defend faith [...] The book is a polemic slam against those who twaddle about 'going beyond' faith" (ibid., p. 143); "Johannes de Silentio wishes to make clear the difficulties connected with faith" (ibid.). מובאותיו של אוונס מתוך FT הבאות לאשש את דעתו, מרוכזות כולן בפתיחה לפרק השני המציג את הבעיה: האם יש חובה מוחלטת כלפי האל? בפתיחה זו מציג קירקגור תפיסת מוסר קנטיאנית, החלה על כל אדם, ובכל שעה. האל המאוזכר שם אינו אלא אל מופשט החותם על מוסריותו של המעשה המוסרי ההומאני, והמשאיר את המוסר כנקבע מתוך עצמו. לכן, סובר אוונס, הוספת קדושה אלוהית לעצם המעשה כמוסרי הינה 'טאטולוגיה ריקה'. אוונס משווה מובאות אלו של קירקגור עם עמדתו של קאנט *בדת ממקורות התבונה בלבד*, ומתברר כי תוכן מעיד על עמדות דומות. הדת הקנטיאנית היא נטורליסטית. האמנות ומעשים לכבוד האל אינם ביטוי לדתיות אלא "religious illusion and pseudo-service of God" (Evanse 1981, p. 142). ברגע שהדת מאפשרת עמדה או הרגשה אינדידואלית "[...] religion lacks the most important criterion of truth – universality" (ibid., pp. 100, 143). אמת ככזו הינה אוניברסלית בלבד. הדרך שבה מוביל סילנציו את הקורא אל האמונה

מתבררת כדרך פרדוקסלית, כך אוונס, כי אין כל מכנה משותף בינה ובין מוסריות. היא אינה כפופה למוסריות, ויותר – היא זרה לה. האל של העקדה הוא "God as a nonmoral, capricious despot" (ibid., 1981, p. 143). קשה לראות מה הטעם לציווי לאב לעקוד את בנו, ולציווי העוקב – שלא לעקוד. ציות למין אל כזה, לפקודה כזו, אין לו, ולא יכול להיות לו, כל טעם רציונלי. הוא ציות אבסורדי (המובן של 'פרדוקס' כאן, אצל אוונס, בעקבות שימושו הרב-משמעי והעמום לעתים של קירקגור, גם הוא לקוי בכך). זאת, מסביר אוונס, טוען סילנציו עצמו לאורך הספר. עצם הפתרון לפרדוקס זה שהוא המתח בין המוסרי לדתי אותו נושא אביר האמונה עצמו בדרכו אל העקדה, בהאמינו שיצחק המוקרב לאל יוחזר לו, למעשה מבליט יותר את האבסורדיות של אמונה כזו. בנוסף, אמונה זו אינה ניתנת למסירה לזולת, כי לא תובן על ידו. השאלה הפתוחה הנוספת: האם המאמין עצמו יכול להבין את תוכנה של 'המסירה האלוהית', מתבררת כבעייתית, מעיר אוונס, לפי עדותו של סילנציו עצמו, אין כל אינטליגיביליות ל'ציות מוחלט לאל': "Life of faith [cannot be] reducible to a life of moral effort" (ibid., p. 149). עם זאת, הוא מסכם (ללא הבהרה): חיים מוסריים אך גם חיים דתיים שאינם כרוכים בפרדוקס ואבסורד – "are similar in mordant ways and the intelligibility of each is function of one's personal relationships" (ibid., p. 150). מהלכם של סעיפים 4 ו-5 בפרק זה הוא, בין היתר, גם תשובה לאוונס. רוד (1993) לעומתו טוען כי אין להבין את קירקגור כאינדיבידואליסט, או רציונליסט הדוחה את המוסר. האשמות אלו נובעות לדעתו מפישוט יתר של הגותו של קירקגור לשם הסבר הוא בונה מערך שלם המציג את התפתחותה של התפיסה המוסרית במין האנושי, כהיסטוריה של האידיאות. המושג המרכזי שעליו הוא משחיל את התפיסות המוסריות השונות הוא 'engagement'. היחיד הולך ונדרש יותר ויותר, במהלך הדורות, למוסריות כללית מתרחבת והולכת, תוך כדי 'התנשאות-על עצמית' ('self transcendence'). קירקגור עובר גם שלב זה ומחזיר פסיה סובייקטיבית כהתנשאות מעל לאוניברסלי המלא. זו תגובה תואמת לחמירות ולמטריאליזם המדעי, האובייקטיבי של דורו. אין הוא מסתגר בגבולות השרירותיים הפרטניים של האני, אלא עובר לסובייקטיביות העולה על המוסר המקובל, עוברת אותה, ובכך מרשה לעצמה אף להשהות מוסר אוניברסלי במקרים חריגים.

12. המובאה הראשונה שהובאה מתוך *הדת בגבולות התבונה בלבד* (תשמ"ו) מופיעה בתוך "הערה כללית" הדנה בריקתם של נסים, בכלל (עמ' 97). המובאה השנייה, מתוך הסעיף "על הקו המדריך של המצפון בענייני אמונה" (עמ' 171), שם מכריע קאנט כי המצפון האנושי התבוני הוא הפוסק היחיד בכל ענייני אמונה.

13. פיילין (1981), עורך מחקר על עמדותיהם של הוגים אירופאים בתקופת הנאורות (המאות ה-17 וה-18) ופרשנותם לסיפור העקדה המקראי, ומשווה אותם עם זו של קירקגור בפרשה זו. הוא פותח בעמדותיהם של אותם פרשנים שקיבלו את האוטוריטה של כתבי הקודש, ככאלה, ואת האמונה המתבקשת מהם. עם זאת: "Behind most interpretations [...] stands the view that a proper act of faith must be justified by sound reason and restricted to what can be justified" (p. 34). כבר בעמדה הסברית זו של פיילין מתברר שהוא מתכוון להעמיד את המדגם של פרשניו, כניגוד חד לזו של קירקגור. פיילין טוען לגבי עצמו, כי בעיית יישובה של התבונה עם האמונה (של כתבי הקודש) אינה אתגר פרשני עבורו, כיוון שדחה את הנחת קדושתו וריאליטתו של סיפור העקדה. לעומת זאת, ראשוני הפרשנים של הנאורות מוצאים עצמם (בהמשך לזרם בולט בתיאולוגיה הנוצרית הביניימית) מחויבים לשתי האוטוריטות. הבעייתיות העומדת בפניהם, כך פיילין, מתחלקת לשלוש תת-בעיות הקשורות זו לזו: כיצד ניתן להבין את פקודתו של האל עצמו למעשה כה אכזרי, והרי הוא האל המיטיב – "the God of mercies". שנית, כיצד ניתן להבין את ציותו של אברהם לכך? שלישית, מהו מוסר ההשכל עבור האחרים? לגבי השאלה הראשונה: העמדה רווחת היא כי העקדה היתה רק 'ניסיון' לגלות את אמונתו וציותו של מאמינו (שם, עמ' 13, וכן עמ' 35). התשובה השנייה, המגיעה מן האיקונוגרפיה הנוצרית, היא כי מעשה העקדה הטרים את הופעת האל עצמו כאדם, את מותו כדוגמת מותו של יצחק על המזבח, ובעיקר – את שובו לתחיה, המבשרת את תחיית המושיע (רעיון נוצרי מרכזי זה מאוזכר גם אצל אוונס 1980, עמ' 150). אם נבדוק נמצא, כי לגבי הקושיה הראשונה בהיבט של השנייה, הקושי של המוסריות הנדחית בעקדה אינו מתיישב בתירוץ זה, כי אינה דומה פקודתו של אל לאדם לרצוח את בנו, לפעולה שמבצע אותו אל על עצמו. תשובה נוספת מתוך עמדה עקרונית זו טוענת, בכללות, שהמוסר עצמו נקבע על ידי האל, ולכן הוא תיאונומי ולא אוטונומי. לעומת זאת, מסקנתם של הרציונליסטים המובהקים שמביא פיילין (שם) (בראש ובראשונה בייל 1734, וציאב 1815) היא,

- שאי אפשר לתת צידוק, אפילו לא הסבר לאל המצוה על העקדה. "True Faith in God never leads men to the practice of anything that is essentially and in its nature Immoral" (Clarks, 1731, p. 254, in Paillin, 1981, p. 28). זו גם דעתם לגבי השאלה השנייה, על ציותו של אברהם, כאשר למעשה אברהם צריך היה לסרב לצו (בייל, בעקבות צאב, בפיילין 1981, עמ' 16). זאת, בניגוד גמור לדעתם של פרשנים אחרים (אנשי כמורה בעיקר) באותה תקופה, שטענו לאוטונומיות המלאה של האמונה, ובאופן מיוחד לזו הבאה בעקבות התגלות ישירה של האל לאדם. "the person receiving the command will be left in no doubt about its source and authority" (ibid., p. 29). התגלות כזו מצדקת את עצמה. עקרונית הטבע האנושי מסוגל לזכות לגילוי אלוהי שיתבטא אצל כל אדם (כך טילוסטון 1712, עמ' 16, הע' בפיילין 1981, עמ' 29), אבל, מראה פיילין, רוב הוגי הנאורות ייצגו עמדה שונה: "Most interpreters [...] took as axiomatic the Lockean Canon of reason" (ibid., p. 35). לוק, כידוע, ראה ברציונליות הקומונסנסית את האוטוריטה העליונה. לעומתה הפרשנות המסורתית של כתבי הקודש משמשת כאילוטרציה, לפי המטפורה המשעשעת שלו: כאף משעווה, שניתן להזיזו לכל עבר כדי להתאימו להבעה הרצויה. בכך נפתח השדה של ריבוי לגיטימי של פרשנויות לאותו טכסט (לוק, 1768, ספר IV, 17, 24, מובא בפיילין עמ' 23). פרשנויות כאלה רחוקות עדיין מעמדותיהם של הוגים חשובים בתקופת הנאורות שטענו כי היהודים באותה תקופה של העקדה (מי היו היהודים באותה תקופה?) עסקו בהקרבת אדם ואף השפיעו בכך על השבטים השכנים. זו דעתו של הוגה מוביל (גיוהן אדוארדס 1693, עמ' 132, הע' בפיילין 1981, עמ' 31), הטוען שגם סיפורי העממים מאז, על הקרבת בנים, מקורם באברהם. כך טינדל (1730, בפיילין 1981, עמ' 30), וכך גם דעתו של וולטר, שטען שהקרבת קורבנות אדם היתה "customary among Jews" (בפיילין 1981, שם). רשימת מובאותיהם של הוגי התקופה נחתמת אצל פיילין (1981) בגדול הוגיה – בקאנט, אשר את עמדתו מסכם פיילין (עמ' 32): "Abraham ought not to have done it: he should have preferred his moral reasoning to any supposed revelatory order form God". על רקע הוגים אלה, שואל פיילין, כיצד ניתן להבין בכלל את פרשנותו החריגה של קירקגור לסיפור העקדה? פיילין מציג זאת לא כקושיה אלא כביקורת קשה. חשוב להדגיש שקירקגור לא ראה עצמו כפרשן של כתבי הקודש. סיפור העקדה הוא המטפורה הגדולה שלו, וארבעת המדרשים שהוא מקדים לו (ב-FT) הם חלופות פילוסופיות לא פרשניות למקרא. הבעיה של יישוב האמונה, כתבי הקודש, עם התבונה, זרה לו. יתירה מכך, בדיוק לה הוא מפנה עורף. מתברר, כי מי שאינו יוצא מהתפלספות אכסיסטנציאליסטית יתקשה בהבנת אמונתו הדתית של קירקגור.
14. סטטמן ושגיא (תשנ"ג) מציעים מודל טיפולוגי ליחסים בין דת ומוסר. ראו שוב הע' 9 בפרק זה.
 15. כך ברגמן (תשל"ג, עמ' 97), כפי שראינו. כך שגיא (תשמ"ח) הבונה על הבעייתיות הכפולה את מאמרו זה. גלמן פותח בכך את שני ספריו המתייחסים ל-FT (1994 ו-2003). אפרים מאיר מניח את הבעייתיות הכפולה כקדם-הנחה לחלקו הראשון של מאמרו (2003, עמ' 281-285).
 16. אלרוד (1975) מציג את המסר הקירקגרי כמבטא מוסר הרמוניסטי. כך הוא בונה לאורך ספרו את התפיסה הקיומית של קירקגור כנעה בקו התפתחות רציף, בהתעלם מן הפרדוכסים והאבסורדים שחשף קירקגור בכל פינה. אלרוד מדבר, לאורך ספר זה, על ה-ethico-religious 'agent'. שני מרכיביה של מוסריות זו הם קומפטיביליים אצל קירקגור, טוען אלרוד (ראו הקדמתו לספר, במיוחד עמ' 10). מוסר אוטונומי, הוא מסביר, אינו אלא הכפלה עצמית, לכן מתוכו חייב הוא לתבוע גורם חיצוני-מחייב. זה המעבר הרציף של קירקגור, לדעתו, מן האוטונומי לתיאונומי (שם, עמ' 158, 159). לשם חיזוק הוא מביא את דעתו של פול טיליך: "Autonomy which is aware of its divine ground in teonomy" (ibid., p. 34). האם תפיסה הרמוניסטית כזו היא התפיסה הפרשנית ההולמת, תלך ותתברר במשך הדיון. מעמדו של האל הקירקגרי ברחבי כתביו של קירקגור וביומניו, הוא באמת בעייתי, ונע בין הקצוות של אימננטיות-טרנסצנדנטיות. בהסטט מרכז הכובד של המערך הקירקגרי לקיומיות האני מציע אלרוד פתרון לקושי התיאולוגי.
 17. עמדה זו של בובר בהבנתו של 'ניסיון' היא דעה חוזרת ונשנית במאמרי חז"ל ובפרשנים הקלאסיים ההולכים בעקבותיהם לעניין הניסיון.
 18. בעניין זה ראו את מאמרו של אפרים מאיר (2003), עמ' 282 והע' 7 שם.
 19. גולומב (תשס"א) בהערות לקטעים אלו ב-ח.ו.ר., מפנה את הקורא למראי המקום של הסברים אלה של קירקגור, בתוך כתבי היגל. ראו עמ' 57, הע' 86, ועמ' 58, הע' 89, 90.

20. תולסטרוף (1980) בתייחסו ל-FT ול-R, שיצאו לאור באותה שנה, מסכם: "Both books are polemical against Hegel and his adherents; but they are so mainly indirectly, clearly only by their form and style, although direct criticism is also expressed" (p. 72). למעשה, מתגלה גם בקע בין תפיסת מוסר קנטיאנית (בעיקר בפרק השני של FT) לתפיסת מוסר הגליאנית (בעיקר בפרקיו הראשון והשלישי), וקירקגור מתייחס לשתייהן. העימות מוסרי-דתי מניח מוסר קנטיאני. העימות אוניברסלי-אינדיבידואלי מניח מוסר הגליאני. בקע זה מצביע אולי על חוסר רציפות בתמונת המוסר האוניברסליסטית של קירקגור. מה שיותר לפרשן הוא לבנות את הגשר ביניהם כרקונסטרוקציה.
21. ג'והן ווילד, בהקדמה לספרו של שראג (1983) משווה את קריאתו של ויליאם גיימס אל 'אמפיריציזם רדיקלי' לחזרתם של הפילוסופים האכסיסטנציאליסטים אל האדם הפרטי והקונקרטי. עבור גיימס, הוא מסביר, זו חזרה ל: "The world of concrete experience [...] Multitudinous beyond imagination, tangled, muddy, painful and perplexed". קירקגור כפילוסוף אכסיסטנציאליסט, קורא גם הוא 'בחזרה אל האדם הקונקרטי' על סבלותיו ומצוקותיו. אך חשוב להדגיש, כי אדם קונקרטי זה, על מצוקותיו, מתקבל אצלו (ואצל יתר האכסיסטנציאליסטים) אפריורית ואיננו מוסק מתוך המצב האמפירי.
22. מקינון (1967, 1968, 1969) פירסם שלושה מאמרים הדנים בבעיית אי הרציונליות של קירקגור, תוך בדיקת מושג ה'פרדוקס' הנפוץ בספריו. במאמרו האחרון (1969) הוא מדווח על 238 מופעים של המונחים 'פרדוקס' ו'אבסורד', הן כשמות עצם והן כתארים, בכתבים הפסיבדונימיים של קירקגור (נוסף להם מופיע גם המונח 'סתירה', שאת מופעיו לא ספר). לעומת זאת, אין כל מופע אפילו של אחד ממונחים אלה בכתביו הכריסטולוגיים המובהקים שפירסם קירקגור בשמו המלא. התופעה אכן אומרת דרשני. מקינון מסיק מכך (במאמרו זה), כי הכתבים הפסיבדונימיים אינם משקפים את דעתו ה'אמיתית' של קירקגור, בניגוד להללו שפרסם בשמו המלא. המסקנה העיקרית שמקינון מסיק מכך היא, כי קירקגור בעמדותיו האישיות לא היה נגוע באירציונליזם, כיוון שלא התייחס ואף לא איזכר 'פרדוקס', 'אבסורד' או 'סתירה' בכתבים המאוחרים. 'אירציונליזם' מייחס מקינון רק לאותם מחברים פסיבדונימיים היפותטיים, שהרי קירקגור עצמו הוא 'מחברם של מחבריו' (כפי שהתבטא ביומנים). בכך מסתמך מקינון גם על הצהרתו של קירקגור עצמו על מוגבלות אמינותם של כתביו הפסיבדונימיים (ב'הצהרה ראשונה ואחרונה' שסופחה לסופו של CUP, ללא עימוד, שהובאה בסקיצה הראשונה לפרק זה). ההסבר של מקינון לתופעה תמוהה זו, הוא ההסבר הסטנדרטי הנקוט בידי קבוצה של פרשני קירקגור הטוענים כי תחושת השליחות עליה מרמז קירקגור ביומניו, להעלות את בני דורו אל אמונה נוצרית אותנטית (כפי שהובא בפרק המבוא), היא הסיבה לרטוריקה הפסיבדונימית והמסתתרת. אני רואה, כפי שהובהר (בפרק הפתיחה), גם ביצירות הפסיבדונימיות ביטוי לדעתו האישית של קירקגור בגלל ההמשכיות הרעיונית העקבית שבונה צירופם. כל יצירה מתבררת כפורשת פן אחד מתוך בעיות היסוד שלו, של אותנטיות ואמונה דתית, ופותחת מענית חדשה, מקורית ואף פרובוקטיבית לעתים בנושא. אי אפשר לכווצה לערוץ חינוכי-פולמוסי גרידא. יצירותיו אלו מתפתחות בקו אחיד תוך התחבטותו האישית של מחברן (האמיתי) בפנייתו החדשה אל הקיומיות האנושית, וקשריה למסורת הנוצרית. מעבר לכך אני מאמצת את הקו שהכניסו להרמנויטיקה ה-'New-critics' (משנות השלושים של המאה ה-20) המניח, שהיצירה עצמה והאוריינטציות העולות ממנה, היא מוקד עניינו של הפרשן, ולכך נדרשת התעלמות מכוונותיו של המחבר האמיתי.
23. ישנן מספר מובאות מרכזיות הבאות להדגים את פניו השונים של הפרדוקס שהובאו כבר בסעיפים קודמים, והן חוזרות בפרק זה בהדגשה חדשה. כך יקרה גם בסעיפים הבאים.
24. ראו את הערך "פאראדוקס, אבסורד" בלקסיקון שהוסיף העורך (י. גולומב) לתרגומו העברי של חיל ורעדה (תשס"א, עמ' 147).
25. יש להבין את הפרדוקס, החוזר על עצמו, על רקע תפיסת האמת הצרה של קירקגור עצמו. הוא עדיין חסר תפיסות אמת, תורות משמעות ועמדות של מוסריות, שהן מורכבות יותר,

גמישות יותר, יחסיות לעתים. הוא מציב תפיסת אמת בינרית, אמת של ייצוג. נסיונו של קירקגור הוא להציב את היחיד בקיומיותו פיש החשוב ביותר. מכאן ניתן להבין את פאתוס המחאה שלו, בתכנים ובסגנון, את דחייתה הנחרצת של שכלתנות כאשר מגיעים לאמונה. אין קירקגור חושש מכך. הקצנה זו מהווה קושי קבוע עבור פרשניו המאוחרים יותר, המעוגנים בתורות אמת, תפיסות משמעות ועמדות מוסריות מרוככות יותר. הוא בונה את מושג ה'אמת' החדש שלו מתוך התמודדות עם היגל. ג'רי ג'יל (1969) לדוגמה, פותח במבוא לפרק: "Reason and Faith": "The heart of S.K.'s philosophical work resides in his PF and CUP. The significance of his work – and indeed of these two titles – can only be appreciated when contrasted to the dominant philosophy of his day Hegelianism. The thought of S.K. must be understood as a revolt against Hegel" (ibid., p.91)

26. מקינון פותח את מאמרו (1968) בהבחנה זו: שתי אידיאות שולטות בכתבי קירקגור: "The first is that Christianity is a Paradoxes or, in FT, that the object of faith is the Absurde. The second is that Christianity can and must *be believed* as the such [...] Kierkegaard appears to be saying that we can believe something while at the same time finding it logically contradictory. Or, rather, he seems to be saying that we must so believe it. But what could be meant by believing a contradiction? Can I believe both that God became man and that this is logically impossible? such belief seems to be both logically and psychologically impossible" (ibid., p. 633) מקינון הבא להציל את קירקגור מאירציונליות קשה, היא, כי בין כל חמשת טיפוסים הפרדוקס שמצא בכתבי קירקגור, אין פרדוקס שהוא סתירה לוגית כלשונה. במאמרו המאוחר יותר (1969) הוא טוען טענה אחרת 'להצלת קירקגור מאירציונליות', דרך בדיקה טכסטואלית (ראו הע' 1 לפרק זה) בעזרת הטענה שבכתביו הפסיכודונימיים אין קירקגור מתכוון 'באמת' למה שהוא כותב. על זאת חלקתי (שם). התופעה הפרשנית המעניינת בהקשר זה היא כי לא נמצא פילוסוף אשר לגביו מתקיים ויכוח נמשך והולך: האם התכוון למה שכתב, או כלל לא? האם טענותיו אינן אלא אמצעים ריטוריים בעלי כוונות מגוונות? (ראו שוב, הע' 1 לפרק זה). לטענתו הטכסטואלית של מקינון אין לי תשובה. אני סבורה שהבחנת המוצא שלו, דווקא לגבי קירקגור היא מאירת עיניים. לדעתי קירקגור ממליץ גם על סתירה לוגית (בין יתר המובנים), וגם על קבלתה ככזו (קבלתה כ'אמונה'). הוא גם מראה מספר דרכים להגיע לכך, כי בכך נחשף ליבה של האמונה הדתית. זו הרדיקליות בעמדת היסוד שלו.

27. תומס א' קמפיס, בספרו הקאנוני בנושא: *The Imitatio of Christ* (1471, 1947), מדריך את המאמין הנוצרי במסלול זה, בדרך ההידמות לאל כהידמות לחייו של ישוע מנצרת. ממנו שאבו הבאים אחריו את מהלכיהם בנושא, והשפעתו ניכרת גם אצל קירקגור בעניין זה.

28. ראו מאמרו של הייקו שולץ (2004) המשווה בין אנسلم וקירקגור בהתייחסותם האפולוגטית לקושי הלוגי של האינקרנציה בנצרות. למאמר זה הפנה אותי יוסף שוורץ ותודתי לו.

29. פרשני קירקגור המעמתיים עצמם עם הסתגרותו ובדידותו של המאמין שלו, מגיבים לכך בחשש, אפילו באימה, כיוון שזו עלולה להוביל לניהיליזם מוסרי. פגשנו (בסעיף 2) את אימתו של בובר, שאיבחן בבדידות הקיומית שהטיף לה קירקגור תחילתה של שרשרת של 'סוליפיסטים מוסריים', המסתיימת בהיידגר. דחיקתה אל הקיר של עמדה קירקגרדית סובייקטיביסטית זו עם הסכנה הכרוכה בה מבצע גולומב (1990). המהלך הקירקגרדי כולו מכוון, לפי פרשנותו של גולומב, להשגת האותנטיות של היחיד, וזו אינה פתוחה בפני ביקורת פומבית. "אל לנו להיכנס לאיזור זה [האותנטיות] אף במחיר האיום של 'צליבת' שכלנו. וכך ניתן לטעון כנגד קירקגור, שאם המרכיב המכריע באותנטיות הוא ה'איך' של

- התשוקה, האם לא נובע מכך שבהתאם להשקפתו מוטב להיעשות נאצי קנאי ונלהב מנוצרי או יהודי פושר – האותנטיות תיפול מטבעה, בחלקו של הראשון?" (שם, עמ' 208).
- הבעיה המוסרית בהיבט של גולומב חמורה, כי הוא רואה בקירקגור 'פתיון' המפתה גם את היתר לאמונה באותנטיות כזו. גולומב מעלה בהמשך (עמ' 209, 210) פתרונות חלקיים לכך בשם קירקגור, אך הסכנה קיימת. קירקגור עצמו ודאי לא היה מודע לערוץ שניתן להוביל את רעיונותיו. האותנטיות שהוא נאבק עם עצמו להשיגה, העמידה על עצמיותו בפני האל, אינה בעיניו איום למוסר האנושי הבסיסי. עם זאת, קשה להתעלם מכך, שהוא פותח ב.ו.ר. את תיאורו הפנומנולוגי של אביר האמונה, בעימותה של אמונתו עם המוסר ההומאני הבסיסי, ואיננו מודע, כבובר, לשאלת טווח ההרשאה של מעשים כאלה.
30. השימוש שלי ב'מיסטיקה' בהקשר זה מתייחס למובנה הסטנדרטי-הקלאסי. כפי שאזכר בפרק על הרמב"ם, חקר הדתות המודרני מעלה מובנים חדשים בפרישה מושגית רחבה ל'מיסטיקה', שאליהם אין אני מתייחסת. לשם הבהרה קצרה ומקיפה על התפתחותו של מושג זה בחקר הדתות ראו שוב בריל (2002, עמ' 391-415).
31. גולומב (תשס"א) מוצא את מקורם של הדברים ב"אנציקלופדיה של המדעים הפילוסופיים" של היגל, §383 (ראה ח.ו.ר. בעריכתו, עמ' 89, הע' 129).
32. טיילור (1981) מחלק את השתיקות המופיעות בכתבי קירקגור (המרוכזות בעיקר בפרק השלישי ב-FT) לטיפוסים הנבנים מסביב לשלושת ממדי הקיומיות האנושית של קירקגור: תוך כדי כך הוא חושף את קדם-ההנחה הקירקגור העקרונית והחשובה ביחס ללשון: "Kierkegaard is persuaded by Enlightenment efforts to interpret reason and language in terms of universality" (p. 171). בעוד שהוא, טיילור עצמו, מתייחס בכובד ראש גם לדיבור האמנותי, הרומז של הרומנטיקה. השתיקה הראשונה היא שתיקתו של האסתטיקון המאפיינת את הסנסואליסט-הידוניסט דון ז'ואן בחלקו הראשון של EO. זה השלב הקדם-רפלקטיבי של חיי אדם, שהוא ממילא קדם-לשוני (ibid., p. 169). טיילור מכנה שתיקה זו 'מיידיות מוזיקלית'. אדם משמיע קולות, כאכספרסיה בלבד. השתיקה מן הסוג השני היא הרפלקטיבית. במימד קיום זה מודע כבר האדם לעצמיותו ופועל מתוך הכרעות חופשיות, שבה מתגלה כוחו של הדובר להתגבר על עצמו, לשמור סוד. (ibid., p. 171) "Only linguistic beings can keep secrets".
- "Intentional silence", זו השתיקה המהווה את הדילמה הנידונה בפרק השלישי של FT, בהתייחסותה לתחום האתי, האוניברסלי, התובע היחשפות מלאה. "Secrecy, silence and concealment are never justified" (ibid., p. 170). מאפיין את מימד הקיום השלישי, הדתי. שתיקתו של המאמין הדתי היא הביטוי לאינדיבידואליות המלאה אשר בה מתקיים הקשר בין אדם לאלוהיו (ibid., p. 184).
- סוגי השתיקה בהנהרתו של טיילור תואמים, אפוא, את ממדי הקיום השונים של קירקגור ומהווים סיסמוגרף הרגיש לאיתור ייחודו של כל ממד. את מאמרו פותח טיילור ומסיים בנימה אירונית, משועשעת. "Fear and Trembling is a book rich in paradox [...]"
- One of the most perplexing paradoxes is the mere fact that the book was written. Consider the author: Johannes de Silentio. Consider the central character: Abraham, who not only does not speak, but who cannot speak. Consider the book's preoccupation: silence. A book by Johannes de Silentio, about a person named Abraham who cannot speak, devoted to exploration of the significance of silence" (Taylor 1981, p. 165); "One of the most perplexing paradoxes is the mere fact that the book was written. But perchance a deeper paradox is that an essay has been written about a book about silence" (ibid., p. 188).
33. קירקגור עצמו רואה רק שתי חלופות מוציאות לתפיסה של מושג האמת. 'אמת' שהוא מכנה 'אובייקטיבית' שהיא אמת של ייצוג. היא הכרתית, פרופוזיציונית ומתייחסת לאובייקטים חיצוניים, מובנית בתורת משמעות ריאליסטית ושווה לכל נפש בכל עת

ומקום (כאשר מצוינים האינדקסיקלים). לעומתה מציע קירקגור את תפיסת האמת החדשה שלו, שתתברר בהיבט מאוחר יותר כ'אמת של אותנטיות', אותה מכנה קירקגור: 'אמת סובייקטיבית'. העמדה דיכוטומית זו מעידה כי קירקגור עדיין אחוז בתמונת האמת המסורתית, ומנסה להחליף ממנה.

34. ראו שוב את מאמרו של ג'יימס (1987) הבונה גם הוא תפיסה חדשה של 'אמת' שהיא תלוית 'האמנותיהם' (אמנם האפיסטמיות) של הדוברים הדנים. ההשוואה לעמדתו של קירקגור מאותרת לנקודה זו בלבד. ההבדלים ביניהם הם בעלי עניין מיוחד להבנת צמיחתן של תורות אמת מודרניות, ושל תמונות העולם המשוקעות בהן. לכך נדרש, כמובן, דיון נפרד.

35. ניתן לפשט את העימות בין מרינו לקירקגור ביחס למושג 'אמונה' דרך הבחנה דקדוקית-לוגית. מרינו יכול לטעון כנגד קירקגור כי כל טענותיו האמוניות של קירקגור אינן מבטאות בטענות קטיגוריות, בעלות מבנה דקדוקי פשוט, אלא בעמדות טעינה (propositional attitudes) בעלות מבנה דקדוקי מורכב, אשר ערך האמת שלהן אצל קירקגור אינו תלוי הפסוקית המושאית המביעה את תוכנה של ההאמנה, אלא רק בצירופה לתחילית – הפסוק המרכזי של פסוק האמנה: 'אני מאמין ש...'.³⁶

36. מעניין כי קאמי *בהמיתוס של סזיפוס* מאשים אף הוא את קירקגור ב'התאבדות פילוסופית'. זאת, לא מן הטעמים של מרינו. עניין זה יתבהר בפרק הבא שידון בקאמי.

37. קירקגור מתאר בפרק השני בחלקו השני של CUP (עמ' 137) את שני טיפוסים המטורפים: את זה הסובל מעודף רגשות, הסובייקטיביסט, ואת האובייקטיביסט הקיצוני שאינו נראה אנושי, אלא דחליל. טירופו של האחרון, הוא טוען שם, מפחיד יותר (עמ' 173).

38. בדידות מטיפוס סגור בדרך שהיא דרכו של היחיד בלבד, מזכירה לנו את העומד בשער הטירה של קפקא, המחכה למלך עד יום מותו. כמו איש האמונה הקירקגרי, מגלה הוא נאמנות עד תום לעצמיותו. אך האדם הקפקאי בקיומו העירום נמצא כפוי לחיי בדידות. איש האמונה של קירקגור בוחר בדרך הבודדה בהכרעה חופשית. לכן אינו ישוב בתוכה, הוא עולה בה. מה שמנתק ומבודד את המחכה בשערי ה'טירה' הוא מצב העניינים החיצוני. מה שמבודד וסוגר את 'אביר האמונה' הוא מצב העניינים של פנימיותו שלו, כאשר הוא עמל לחשוף אותה ולהיות נאמן לה. קפקא מפיק מתיאור זה את מצב האדם כאדם. מה שמפיק קירקגור מתיאורו של איש האמונה הוא אפשרותו של יוצא הדופן, הבוחר החופשי. בקריאה שניה הבדלים אלה אינם כה יסודיים. שניהם מקרינים אי-שפיות כלשהי משום נאמנותם.

39. כדאי להדגיש כי קירקגור רואה בקורבן לא סימן לבריאות נפש, אלא לגדלותו ולמצוקתו של מאמין-נאמן. בכתבים הכריסטולוגיים המאוחרים אין הוא רואה באברהם דוגמת מופת לחיים של אמונה שלמה, מתוך התמסרות. אברהם עבר ניסיון קשה רק ברגעים ספורים בחייו. לעומתו, מסביר קירקגור, הנזיר הכריסטולוגי מקדיש את חייו במלואם לאל, ללא אתנחתא.

40. א.י. השל (1962) בספרו על הנביאים, מקדיש פרק אחד לשאלת שפיותם (*Prophecy and Psychosis*, pp. 390-400). מעבר לאתגרו של הפרק לנסות ולהסביר, בשפת בני-אדם, את החריגות האישיות המופלגות שלהם העולה מן הכתובים עצמם, הוא מנסה להדוף את התמונה המדעית-פוזיטיביסטית של חוקרי מדעי-האדם שייחסו לנביאים טירוף פתולוגי. הוא פותח במחצית השניה של המאה ה-19, בדוגמאות של קומטה ולומברוזו בעיקר, וממשיך בפסיכואנליטיקנים של המאה העשרים. השל רוצה לחשוף את מה שסמוי מעיניו של האדם ה'בריא', ה'נורמלי', את ממד העומק הנפשי אשר בני אדם ייחודיים פתוחים אליו. הוא פותח ב'משורר', ב'אדם הפואטי' של התקופה הקלאסית היוונית, ומוכיח מן הטקסטים את הידוע, כי גדולי הפילוסופים הרציונליים (דמוקריטוס, אפלטון, אריסטו, סנקה, קיקרו) התבטאו לגבי התופעה האנושית של ההשראה הפואטית – המוזה, בביטויים המורים על חריגה ממהלכים רציונליים ומהתנהגות נורמלית לגבי המשורר, שהוא 'תפוס' ו'אחוז' על ידי המוזה. "There is no great genius without the touch of

"madness" (ראו השל, שם, עמ' 391, הע' 6). את נבואת הנביאים מפרש השל בהמשך לתפיסה זו. האדם החריג חש ומרגיש גם מציאות אחרת, גם את מה שמעבר, ואינו יכול להתכופף לתוך מסגרות חברתיות מקובלות. בראש ובראשונה מתהפכים סדרי החשיבות בין העולם ה'אחר', העולם ש'מעבר', לעולם האמפירי. ההבדל בין הנביא לבין המטורף הפתולוגי הוא בכך שהנביא מסוגל לחזור ולראות את המציאות כפי שרואים אותה היתר. אין הוא נעול בתמונות האיזוטריה שלו. בנוסף, התוצאות מעידות על ההבדל. הנביאים העשירו את עולם הרוח האנושי בכל תחומיו הגדולים. לא כן המטורפים. השל ממקד את 'שיגעונם' של הנביאים לא בפואטיות שבהם מצטיינים כתביהם, אלא ברגישותם וערנותם המוסרית הקיצונית. זה רעיון חדש בעולם הרוח המערבי, בו המוסרי הוא השפוי. הנביאים אינם יכולים להישאר אדישים לשקרים, לעיוותים מוסריים, לפשרות מושחתות של החברה הבנאלית, כמו שיכול המוסרן הנורמלי. במובן המוסרי הם חריגים, הם המתריעים הקבועים. לכן הוא מכנה את חריגותם 'שיגעון מוסרי' (שם, עמ' 408, 409). גם קירקגור רואה בחריגותו של המאמין-הנאמן סוג של טירוף, המבטא את חריגותו שהיא עצמה עליונותו. מטורף כזה קשור לעולם שהוא חסוי מפני היתר. זאב הרוי הפנה אותי לספרו של השל, ותודתי לו.

41. אלרוד (1975) שהציע את המודל המשולש למבנה של הקיומיות של קירקגור, ומתרכז בהסברת הקיומיות הקירקגורית, אינו מוצא בקירקגור עקבות קרע נורא כזה, ודאי לא טירוף אישי או קיומי. ג'ון ליולין (2004) טוען שניתן לגלות תמיכה בשגעון (madness) בכתבי קירקגור בכך הוא מציב את קירקגור כחוליה מודרנית גדולה בשרשרת של תפיסות פילוסופיות מערביות, למן שחר ההתפלספות, המשתמשות בשגעון ככוח המחליף חקירות שכליות בגיליון של אמיתות פילוסופיות. דיונו בנוי על מאמרו של דרידה (1978) התומך בחשיבותו של 'טירוף' (madness) פילוסופי: טירוף זה מסמן את קו הגבול של ההכרה, העובר בתוך הפילוסופיה עצמה, אשר לעתים נדחק מתחת לפני השטח ולעתים מתגלה במפורש בשיטות הפילוסופיות. קו זה מסמן את גבולה של ההכרה השכלית של התבונה, של הרציונלי, שהתבטאו באופן המובהק ביותר בעולמו של קאנט. הוא מצטט את הקטע המפורסם מן *הפרולוגומנה*, של קאנט (§57) שבו מבחין קאנט בחדות בין גבול (grenzen) אשר הניצב בו רואה גם את מה שמעבר, לבין הגבלה (schränken), אשר אין לראות דבר מעבר לה. מושג אחרון זה הוא החשוב לדעת קאנט להגבלתה של החשיבה המתפלספת בגבולות הכרה שכלית בלבד. היגל, מסביר ליבוביץ', מרחיב את התבונה האנושית, אך עדיין הוא משמרה רק בתוך הגבולות הבטוחים והמתמידים (לדעתו) של כלליות, אשר ככזו ניתנת לניסוח ולארטיקולציה מלאה בשפה. מכאן מסקנתו של היגל, לפי ליולין (2004), שהחורג מן הכלליות ומעלה את האינדיבידואל והאינדיבידואלי לתוך החשיבה הפילוסופית, הוא מטורף ומסטה כל אדם שיתמוך בכך. המונח 'טירוף' בגרמנית, הוא מזכיר, מאחסן בדיוק משמעות של 'סטיה': 'verrücktheit'. היגל מפתח רעיון זה בחדות ב*מנומנולוגיה של הרוח* (1977, עמ' 226) בפרק שכותרו: "The Law of the Heart and the Franz of the Self-Conceit" (פרק שעליו מסתמך דרידה 1978, בעקבות ליולין במאמר זה). שם מסביר היגל במפורש את הטיורף שבו לוקה האינדיבידואל ההולך אחרי חוק ליבו, במקום אחר חוקיות התבונה. החוק התבוני האוניברסלי שלה משמר את ההתמדה היציבה, האופטימית. חוק הלב בונה לעצמו ריאליות מדומה שעליה נסמך היחיד. בכך יוצאת לאור גישתו של נושא (הפילוסוף במקרה זה) משפיותו. המעבר מן הדיון בקטע זה של היגל אל קירקגור (ליולין, 2004, עמ' 99-109) מתבקש באופן טבעי. קירקגור, שמעידים עליו יומניו בעיקר, אינו חושש מפני התווית: 'טירוף', שאפשר לייחס לדעותיו ולאמונתו במיוחד. אמונה, כפסיה לוחטת גולשת אל הפרדוכס והאבסורד. קירקגור, מסביר ליולין (שם), רואה את הפרדוכס והגלישה המאותרת מן השפיות כליבה של הנצרות הכריסטולוגית (היוצאת מהנחת האינקרנציו), תוך שימוש בדוגמת המופת של פאולוס. ולסיכום: "Subjective passion is unaccountable" (p. 104) "Religion is necessarily on the borderline" (p. 104).

of madness" (ibid.). קירקגור מבחין, לדעתו, ביומניו, בין ה'טירוף הגבוה', שהוא הטירוף של ההכרה, העוברת את גבולות השכלי והתבוני (פעמים רבות אל מה שאנו מכנים 'אינטואיציה'), ל'טירוף הנמוך', שהוא הטירוף הסטנדרטי, הפתולוגי, שאותו דוחה קירקגור (בעקבות דרידה, 1978) מראה ליולין (שם) כי כבר בשחר ההתפלספות, בקלאסיקה היוונית, מופיע מומנט הטירוף, כמומנט מכונן. כך ניתן להבין את התמיהה הסוקרטית, כך גם את אי-הידיעה הסוקרטית, וכך בולט הדבר בארוס הפילוסופי ב"משתה" לאפלטון. השפה היוונית הקלאסית מכנה אותה 'אהבת החכמה' (פילו-סופיה), ובכך נרמז חוק הלב כמכריע בחכמה זו. בחכמה הפילוסופית הקלאסית שרוי המרכז של חוק הלב, השוכן אמנם בתוך הלוגוס, תוך שהוא חורג ממנו. זה רגע השתיקה האינדיבידואלית, הסגורה באין-ביטוי, שהוא 'הרגע הפתיתי'. "Philosophy [...] is perhaps the reassurance given against the anguish of being mad at the point of greatest proximity to madness. This silent specific moment is called pathetic" (Derida, 1978, p. 59)

42. משל המיוחס לר' נחמן מברסלב מדגים טירוף של יוצא הדופן: "שפעם אחת בן המלך נפל לשגעון שהוא עוף הנקרא הינדיק, וצריך לישב ערום תחת השלחן ולגרור חתיכות לחם ועצמות כמו הינדיק. וכל הרופאים נואשו מלעזור לו ולרפאותו מזה, והמלך הי' בצער גדול מזה. עד שבא חכם אחד ואמר: 'אני מקבל על עצמי לרפאותו'. והפשיט גם כן את עצמו ערום וישב תחת השלחן אצל בן המלך הנ"ל, וגם כן גרר פרורים ועצמות. ושאלו בן המלך: 'מי אתה ומה אתה עושה פה?' והשיב לו: 'ומה אתה עושה פה?' אמר לו: 'אני הינדיק'. אמר לו: 'גם אני הינדיק'. וישבו שניהם יחד כך איזה זמן עד שנעשו רגילים זה עם זה. ואז רמז החכם והשליכו להם כתונת. ואמר החכם הינדיק להבן מלך: 'אתה חושב שהינדיק אינו יכול לילך עם כתונת? יכולים להיות לבוש כתונת ואף על פי כן יהא הינדיק'. ולבשו שניהם הכתונת. ואחר איזה זמן רמז והשליכו להם מכנסיים. ואמר לו גם כן כנ"ל: 'אתה חושב שעם מכנסיים לא יכולים להיות הינדיק?' וכו', עד שלבשו המכנסיים. וכך גם שאר הבגדים. ואחר כך רמז והשליכו להם מאכלי אדם מהשלחן, ואמר לו: 'אתה חושב שאם אוכלים מאכלים טובים אז מען שוין קיין הינדיק ניט? מען קען עסן און איך זיין הינדיק?' [אתה חושב שאם אוכלים מאכלים טובים לא יכולים להיות תרנגול הודו? יכולים לאכול ואף על פי כן להיות תרנגול הודו]. ואכלו. ואחר כך אמר לו: 'אתה חושב שהינדיק מוכרח להיות דוקא תחת השלחן? יכולים להיות הינדיק ולחיות אצל השלחן'. וכך התנהג עמו עד שריפא אותו לגמרי" (מתוך ספרו של אברהם גרין, בעל היסודים, תשנ"ו, עמ' 173). משל זה מה'הינדיק' (תרנגול הודו), שאותו מספרים ראשוני חסידי ברסלב בשם ר' נחמן מדבר על שיגעון. גם מהלך פרשנותו של גרין קושר אותו לשיגעון (ראו שם, עמ' 172, 173). אני קוראת משל זה לא כסיפור על מי שהשתגע והחכם ('הצדיק') הצליח לרפאו משגעונו, אלא כסיפור על החריגות המופלגות של יוצא-הדופן, הנעלה, העולה על כל המרובים הנאספים מסביב לשולחן (האוניברסלי) ומתנהגים כ'בני אדם'. המשוגע הוא זה שלא חשש להיות הוא עצמו ('הנרקיס בביצת הצפרדעים המקרקרות'), גם אם הוא מוזר ונלעג. החכם לימדו את 'תורת הנסתר'. לימדו את המעלה העליונה בעולם הרוח החסידי – מעלת 'הנסתר'. לימדו לשמר את חריגותו המיוחדת תוך כדי התחפשות לאדם מן השורה. כך יש לשמור על המעיין הפנימי, כפנימיות.

43. זה הבדל נוסף בין קירקגור לגיימס, המתנהג גם הוא את ה'אמת' שלו בהאמנות. גיימס מתייחס לאמונה כשורה של האמנות (B), אשר הנוקט אותן מייחס להן ערך אמת. קירקגור קושר את ה'אמת' שלו באמונה כהתלכדות של הלכי נפש קיצוניים וסגורים,

44. קירקגור, כדרכו, בדוגמה משעשעת, מראה את הסיכון ואף את ההשתטות בהיצמדות לאמת אובייקטיבית: חולה נמלט מבית חולי נפש בדרכו אל החופש. כדי שלא יאתרוהו כבלתי שפוי הוא בוחר לו אמת המקובלת על הכל, אמת אובייקטיבית. הוא מחליט לומר את הפסוק 'כדור הארץ הוא עגול'. עם הצהרה זו הוא נכנס לבית ידידו ואיתה הוא ממשיך. רופא נפש זיהה אותו כחולה. האם ירפאו, שואל קירקגור, בכך שישכנעוהו

שכדור הארץ שטוח, והוא טועה? ובכל זאת נמצא במקום תמיד אותו מלומד שיאמץ את המשפט המכוער וייתיישב לכתוב אודותיו שיטה חשובה. כך רואה קירקגור את הפילוסופים והמלומדים, שהם המטורפים של ההגיון, העוסקים רק ב'אמיתות' אובייקטיביות.

45. חשוב להוסיף כאן הסתייגות. אמת סובייקטיבית זו שחיים ומתים עליה, אין קירקגור יכול לצרפה למהלך היומיומי הפרקטי של החיים, אפילו של היחיד. אמת כזו יכולה להתייחס רק למהלכים העיקריים והגדולים של החיים. המדע נשמט מתחומה של אמת כזו. למעשה, גם העולם הבין-סובייקטיבי נשמט מתפיסת אמת זו. הבעייתיות של ריקון הלשון מן הקומוניקטיביות שלה מתעצם. בעקבותיה צף שוב האיום של הטיורף.

פרק י. אברהם בעקדה אצל קירקגור ואצל המאמין העברי

1. פרק משווה זה מסתמך על פרק ד' בחלק א, הן באמונתו של אברהם לפי חז"ל, ומניח את מובאותיו. כך הדבר גם לגבי כל הסעיפים הקודמים בפרק ט, הדנים בקירקגור. האסמכתאות לנאמר בפרק זה לקוחות מן המובאות שכבר הובאו בפרקים הללו, לכן הן לא תובאנה במלואן, ולא יורחב הסברן. הפרק מניח, אפוא, את שני הפרקים עליהם הוא מתבסס – כנוכחים, והוא חוזר בקצרה על רעיונות יסוד שלהם לשם השוואתם.

2. מרווין פוקס (1953) ויעקב הלוי (1955) מעמתים את אמונתו של קירקגור עם זו של חז"ל, כדי למצוא יסודות משותפים או נוגדים. בהשוואה זו הם מציגים עמדות הנוגדות זו את זו. מרווין פוקס מבליט במיוחד את קווי השוני בין חז"ל וקירקגור, ומציג אותם כנוגדים קיצוניים. הוא פורש את היריעה ומשווה את כלל ההגות הקירקגורית, המייצגת עמדה נוצרית מול תפיסה יהודית בכללה. קירקגור, לפי פרשנותו, בונה את כל רעיונותיו על יסודות הדת הנוצרית ומשום כך מתגלעים הבדלים עקרוניים בינו לבין חז"ל. העיקריים שבהם הם אותם רעיונות יסוד של קירקגור, היוצאים לאור בדיונו באברהם בעקדה: העימות בין המוסרי לדתי, והפרדוקסליות המובנית במהותה של האמונה. במחשבה היהודית המעוגנת בחז"ל, קונפליקט בין המוסרי לדתי איננו אפשרי לדעתו. המוסר היהודי מוכתב על-ידי האל-בכתבי הקודש. הדיפתה של השכליות גם היא זרה לעולם החז"לי וליהדות כולה. אמונה יהודית אינה יכולה להיות נוגדת תבוניות. הן הולכות בד בבד (אם כי לא דרך ארגומנטציה). לעומת זאת, שני רעיונות-אב אלו מתיישבים באופן טבעי בעולם הנוצרי (הוא מצביע גם על הבדלים נוספים, עיקריים פחות). לכן, הצגה משווה בין שני עולמות אלה מוטעית מעיקרה. יעקב הלוי במאמרו בנושא זה תוקף את פוקס ומאשימו שלא הבין את מושגי היסוד של קירקגור, הבאים מן הקיומיות האנושית. הוא מנסה להסבירם תוך שהוא מעגל את הקצוות ואת המצוקות הקירקגוריות הבלתי פתורות. מסקנתו היא כי ישנה קירבה רעיונית ורוחנית עמוקה בין קירקגור ליהדות, במיוחד בנושא האמונה. דעתי היא, כי הקבלה בין קירקגור לחז"ל באופן גורף כהשוואת שתי תמונות גדולות היא בעייתית מאד. קירקגור אכן מעוגן בכל פינות מחשבתו בנצרות, וחז"ל הם יהדות, לכן ההשוואה קשה פי כמה. בפרק זה ההשוואה היא נקודתית בלבד, ומגמתה העיקרית היא להדגיש כל אחד מעולמות אלה כשרוי לעצמו. השיח הכללי של חז"ל שונה מעולמות ההגות והשיטות הפילוסופיות המוכרות לנו. עולמם של חז"ל ולשונם הם sui generis. זאת, לא בגלל ריבוי הדעות המתכנסות בו, או המחלוקות ביניהם, אלא בייחודיותה של 'תורה' שבה הם מעגנים את עצמם, אונטית ורעיונית. עם זאת, הרעיונות הקירקגוריים של עימות בין מוסרי לדתי, של הפרדוקסליות במהותה של האמונה, ושל חוסר התבוניות העקרוני שבה, הם רעיונות זרים לחז"ל. בכך צודק מרווין פוקס.

3. מצאנו בסעיף הן בעקדה בח.ו.ר. את ביקורתו של בובר על קירקגור המתעלם מבעיית השמיעה האמינה של הצו האלוהי לעקוד את הבר, והתברר כי הבלטתה של בעיה זו אינה מתאימה לכתוב במקרא. קירקגור מזכיר באימה בח.ו.ר. (פעמיים) את אפשרות הטעות

- בשמיעה, אך אינו מבליט זאת ואינו קושר את אפשרותה של טעות כזו לבעיית צו אלוקי נוגד-מוסר. אברהם של חז"ל מעמת עצמו עם בעיית השמיעה ודוחה אותה על הסף.
4. פרק משווה זה מניח את הסעיפים הדנים באמונתו של המהר"ל (פרק ג) ואת הפרק הדן בקירקגור (פרק ט), ומסתמך עליהם ועל המובאות שהובאו בהם, שרק תאוצרנה פה.
5. הלשון שבה משתמש המהר"ל פה, רומזת לפסוק המורה על נגישותה המיידית של מצוות הא-ל. "כי המצוה הזאת... לא נפלאה היא ממך ולא רחוקה היא: לא בשמים היא [...] ולא מעבר לים [...] כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו" (דברים ל, יא-טו).
6. להסברה הטיפולוגית של היחסים בין צו הא-ל לצו המוסרי, ראו שוב את ספרם של סטטמן ושגיא (תשנ"ג), בעיקר פרקים א, ב, ג.
7. הקושי הפרשני בגישה לקירקגור מקורו באי הבחנה חותכת בין הרובד האישי המסוים של ס.ק. האיש, שהוא הרובד של היחשפות היחיד הקונקרטי לקיומיותו, והרובד המושגי והמבנה הפנומנולוגי. פרשנים ומבקרים שונים בחרו לעצמם נקודות מוצא שונות ונימקו מתוך גישה רקונסטרוקטיבית. אני מתייחסת לכל הביטויים האישיים של קירקגור כהדגמות לאיפיונים הפנומנולוגיים והקיומיים.
8. ההצלבה הרעיונית שעושה קירקגור בין ההזדהות האישית שלו עם כריסטוס הסובל והמושע מעוררת קושי תיאולוגי. האל ירד לסבול בין בני אדם כדי לקחת על עצמו את סבלם ולהושיעם. חיקוי סבלו, מהווה המשך של הסבל האנושי, כניסיון לחקות את האל. בכך, מקבעים בני האדם המחקים את כשלונו של האל-אדם להושיע את בני אנוש.
9. 'מאשר' ו'מאשר' הן נגזרות של אותו שורש מקראי, א-ש-ר. "בְּאֲשֶׁר כִּי אֲשֶׁרֹנִי בְנוֹת" (בראשית ל, יג).

פרק יא. שני הוגים של הקיומיות

יא.1. קאמי המיתוס של סזיפוס

1. בעייתם הראשונה של פרשני קאמי היא: האם היה קאמי פילוסוף? האם היה אכסיסטנציאליסט? הקושיה קיימת כבר על פני השטח כיוון שקאמי עצמו, כשהתראיין, הצהיר על עצמו מספר פעמים שאיננו פילוסוף ואיננו אכסיסטנציאליסט. הפרשנים הדוחים את מובנן הליטרלי, הישיר של הצהרות אלו, טוענים כי שני התארים הללו שואבים אצלו את מובניהם מסארטר, שכבר היה בפריחתו, והצהרותיו של קאמי על עצמו הן תגובותיו לעימות שלו עם סארטר. לכן אין להבינן כפשוטן. הנטיה הגוברת עם השנים היא לראות בו פילוסוף, פילוסוף מודרני חשוב. שגיא (2000) מצטט שלושה חוקרים שהכריעו, כי "קאמי הוא, בראש ובראשונה, פילוסוף" (ראו שם, עמ' 41-42). לבירורה של פרשת היחסים בין סארטר לקאמי, והצהרותיו של קאמי, ראו את ספרה של ז'רמין ברי (1972), בעיקר את הפרק הראשון (עמ' 1-14), ופרק הסיכום (עמ' 234-255).
- דיון זה מתמקד, כאמור, במיתוס של סזיפוס שאני רואה בו טכסט פילוסופי חשוב. הוא מציע היבט חדש, רדיקלי, לשאלת אמונתו של היחיד ביש אבסולוטי מאחד. הוא מתכוון להציב אתגר הן להוגה של הקיומיות, הן למאמין. כמו יצירותיו של קירקגור, גם ספר זה לא זכה בזמנו להערכה פילוסופית רצינית, זאת, גם משום לשונו. קאמי מקצר עד כדי דיבור בקודים, הנשמעים כמטבעות לשון. קצרנות זו עד כדי גבישיות לשונית, שלמרות יופיה היא בעוכריו, מבחינת פרשנותה הפילוסופית. חסרים השיקולים הפילוסופיים אשר מאחורי ההצהרות. חסרים הצידוקים הפילוסופיים והנחות הרקע. קריאתה של מסה זו דורשת, אפוא, את חליצתם של שיקולי הדעת והצידוקים הפילוסופיים הסמויים.
2. תופעה בולטת אצל מספר פילוסופים אכסיסטנציאליסטים שחיו לאורכה של מלחמת העולם השנייה באירופה היא, שהם מצאו עצמם מחויבים למוסר של מחויבות לקולקטיב,

- לחברה בה חיו. היידגר אימץ אידיאולוגיה נאצית כמוסר א-הומני לטיהור המין האנושי מן הפסולת שבו. סארטר וקאמי (עם אינטלקטואלים נוספים בפריו) היו חברים פעילים במחתרת ההתנגדות לנאצים (ה-resistance), כמחאה הומאנית. סארטר מזדהה ומטיף אחרי המלחמה לאידיאולוגיה קומוניסטית (בוורסיה המרוככת שלה). בזה חלק עליו קאמי עקרונית. לדעתו, כל ה'אלים' הגדולים הכזיבו. הוא בעצמו תמך במוסר הומאני בין איש לרעהו.
3. הדוגמה של סוקרטס לפני מותו היא רלוונטית בהקשר זה. סוקרטס של אפלטון הוא אכן פילוסוף קיומי המתייחס לחייו האישיים. בימים שבין גזר המוות שנגזר עליו לבין הוצאתו לפועל הוא דן בחייו. הכרעתו ללכת אל מותו היתה עבורו שאלה של מחויבות פוליטית-מוסרית. עם זאת, אין סוקרטס ממליץ לתלמידיו ישירות על התאבדות. זו לעולם מוכרעת ונעשית בין האדם לבין עצמו.
4. ויליאם סטיירון (1996, עמ' 34, 35) רואה בחייו האישיים של קאמי, ברמזיו לידידו רומן גארי, בנסיעת מותו, רמזים לכוונה אישית להתאבדות. פרשה מרתקת זו לא תורחב (ראו גם שגיא 2000ב, עמ' 78).
5. שגיא (2000, עמ' 42) שולח את הקורא לספרה של ז'רמין ברי (1964, עמ' 9). בספר זה על קאמי, משחיל שגיא הסברים מתודיים להבהרתה של 'הנהרה עצמית'. הוא גם מודע לקושי של המושגיות הכללית הנדרשת מראש בחקירת האני את עצמו, ומגייס לשם הבהרה את 'המעגל ההרמנויטי'.
6. נידלמן (1978) מספר במבוא לספרו מספר על השיעור הראשון שנכח בו כסטודנט לפילוסופיה. המרצה שאל מה הן הציפיות של התלמידים מן הקורס, ונידלמן הצעיר ענה בהתלהבות: "I want to know the meaning of life". על זאת ענה המרצה: "Well, that is exactly what philosophy is **not** about. You are not going to get psychiatric help here (great laughter), or religious guidance (more laughter). No, you are going to be taught what it means to think clearly and well, to examine your presuppositions, to criticize and argue. **That** is philosophy".
7. מרכזיותה של שאלת ההתאבדות, החוזרת גם כמטפורה, שולחת אותנו אל האינטלקטואל האירופאי שחי בפריו אחרי המלחמה והתאבד בפועל (בשנת 1955) בקפיצה למימי הסיינה, כתגובה על אימי המלחמה (שאותם עבר על גופו במחנה השמדה) – המשורר היהודי פול צלאן.
8. המסקנה האחרונה של סייזיפוס – הריק האונטי, היא שזיכתה אותו בתווית 'אתאיסטי', כהמשך לאתאיסטיים שצמחו בזרם זה: ניטשה, היידגר וסארטר. עם זאת, תווית זו מתעלמת מתשוקתו הסיזיפית לאלוהות, שהיא לב הקיומיות שלו.
9. *מחכים לגודו* של סמואל בקט, נכתב בצרפתית במקורו (*En attendant Godot*) ויצא לאור בפרס ב-1952. תרגומו האנגלי הופיע (בניו-יורק) ב-1954. הפרימיירה התקיימה בפרס בינואר 1953. מאז מופיע המחזה בכל בימות העולם המערבי, ונידון, וחוזר ונידון על-ידי פרשנים ומבקרי ספרות. השימוש שלי בדיון זה הוא בתרגום העברי הישן של משה שמיר, תשל"ו. שנת פרסומו של המחזה היא מכרעת להבנתו. כיצירותיו של קאמי, כן אלו של בקט – עומדות בצילה של מלחמת העולם השנייה הנוכחת עדיין בשבילם. אי-אפשר להבין יצירות אלו לאשורן ללא הנכחת הבקע ההיסטורי הזה, כשם שקשה להבין את קירקגור וניטשה ללא התייחסות לתנועת הרומנטיקה האירופאית שקדמה להם.
10. מחזה זה מהווה אתגר פרובוקטיבי לקורא, לצופה, משום מוזרותו הבוטה. ההנחה כי מחזה זה מסווג בקטיגוריה של תיאטרון-האבסורד, מקובלת היום בין מבקרי הספרות. מרטין אסלין (ראו מאמר סיכום שלו לנושא, אסלין 1998), מן הראשונים שעסק בפרשנות זו של בקט, מסכם ארבעה איפיונים עיקריים לתיאטרון האבסורד, המאפיינים, לדעתו, במובהק את *מחכים לגודו*. (1) במישור האפיסטמי, הטוען כי מחזה כזה מצהיר על קוצר ידה העקרוני של הכרת אנוש, השגותיה ותובנותיה לגבי משמעות החיים ומשמעות אירועיהם. (2) במישור המציאות וטיבה, כפי שמדגימים מחזות אלה, זו מופיעה בגבולות

ההתנסויות הנחוות בלבד. מעמדן האונטי אינו ברור. האם האירועים בהם אנו צופים במחזה ניתנים להבנה כמסמני מציאויות, הלוצינציות, פנטזיות, חלומות? תיאטרון האבסורד שרוי, אם כך, על גבול מציאות ודמיון. (3) המחזות של תיאטרון האבסורד אינם מתכוונים להכניסנו לאשליה דרמטית. לאורך המחזה אנו נרמזים שאנו נמצאים בתיאטרון, שאנו צופים בשחקנים 'מציגים'. בעניין זה מעניין לקרוא את המאמר של ג'ון שלאטר (2001) העוסק בתפקודם הכפול ('the dual roles') של דידי וגו, שתי הפרסונות העיקריות, המדגימות את הטרגיות של החיפוש האבוד אחר משמעות של האדם המודרני, תוך היותם בפועל שחקנים קומיים. (4) במישור הלשוני, מתברר במחזה כזה כי לשפה אין כוח קומוניקטיבי. היא רק מסמנת כעין הצהרה של הדמות: אני פה. אסלין מדגיש את האווירה הכפולה של המחזה. הוא מצחיק – כאשר צופים בו, טראגי – כאשר מעיינים בו. לי חשוב להדגיש כי מתחת לקומי ולטראגי הולך ונמשך היסוד הרציני והחמור, העוסק ביסודותיה של הקיומיות.

11. 'מי או מה הוא גודו?' זו שאלה טורדת עבור הפרשנים. יש המעדיפים להתעלם ממנה, רבים מתוך ההנחה הסמויה שהוא אינו אלא הקוטב העמום של הציפייה הקיומית של האדם המודרני, ברדיפתו חסרת הסיכוי למציאת מטרה ומשמעות לחייו (קולינס 1998; הצינגס 1998). ישנם פרשנים המתעמתים איתה ישירות ומעלים חרס בידם. גודו, אכן, אינו זוכה במחזה לתיאור ישיר כלשהו, אף לא לאיפיון מזערי, אם כי הוא מרכזו של המחזה. פעמיים טועים דידי וגו בזהותם אותו עם האדון-הרוזן הנכנס עם עבדו למרחב שלהם. בקט עצמו, כידוע, כאשר נשאל 'מי הוא גודו?' ענה: "לו ידעתי הייתי כותב זאת במחזה". אונה צ'דוהרי (1998), כדוגמה, מתייחסת ישירות לשאלה זו, וטוענת שגם הפרשנים ששאלו שאלה זו, עברו מיד לשאלת המטא: מה פירושו של דבר לשאול: 'מיהו גודו'? היא מתבססת על תשובתו של בקט לבעיה ושואלת: האם יש בתשובתו התחמקות מאינטלקטואלים ואקדמאים, או שיש לקבל את תשובתו כלשונה? אך גם היא אינה מגיעה למסקנה סופית פוזיטיבית. מרטין אסלין (1998) חותם בהצעה שהדיבור על גודו בתוך המחזה הוא מן הסוג של 'התיאולוגיה הנגטיבית', היכולה לדבר אודות האל רק בשלילה, אודות התכונות שאין לו. השוואתה של תיאולוגיה כה מופשטת וכה מורכבת, שהיא מסקנתם של שיקולים תיאולוגיים כבדים, עם עמדתם של דידי וגו המסכנים ואפילו עם רעיונות רקע שלהם, היא השוואה רחוקה. יותר קרובה היא ההשערה שברקע עומדת עמדה איזוטריט כזו שימליץ עליה ז'אן-לאק מריון (1991) של 'האל ללא הוויה' (ראו הע' 19, עמ' 36). לאל שלו ישנן כל התכונות של האל הנוצרי מלבד הווייתו. ייתכן שגודו זה אינו אלא האל המסורתי של הדתות המונותאיסטיות (האיזכורים במחזה הם לנצרות), או נכון יותר, פרודיה עליו. חוסר איזכורים ברורים מתבקש מאליה במחזה. גם הצד השני, הצגת האל דרך מאמיניו הנאמנים לו, שאינם יודעים מאומה על טיבו ומפריחים השערות מעטות, מבטאת פרודיה על עמדה נפוצה. בנייתו הגאונית של המחזה, עם המינימליות שלו, מאפשרת את הראיה הכפולה של גודו. הוא היצור העיקרי בהומור של קומדיה מצחיקה, וגם מרכיב עיקרי בקדרות של טרגדיה העוסקת בחוסר המוצא האנושי. בקט עצמו איפיון את מחזהו זה כטראגי-קומדיה.

12. טענה החוזרת ונשנית בפרשנות המודרנית והפוסט-מודרנית היא, כי מחזהו זה של בקט מבטא את מצוקתו של האדם המודרני, בעיקר את בדידותו. זו טענה תמוהה. נראה כאילו היא פרי דפוס מוכן מראש לפרש את האדם המודרני (גיוהן פלטשר 1987; ריצ'רד ג'ילמן 1987; אריק גנס 1987; ויליאם הצינגס 1998; מרטין אסלין 1998; יוג'ין ווב 2001; דין ויא גר 2001). המחזה מתאר יחסי ידידות מסורים ומעודנים במיוחד של שתי הנפשות העלובות. הם מבינים זה את זה הבנה עמוקה, גם כאשר המלים קרסו במובניהן ואינן נשאות של כל קומוניקציה. אולי ניתן להקיש את ידידותם לסיפורו הנפלא של מיגל דה אונאמונו "הדומה" (תשנ"ט), שנכתב ב-1895, המתאר ידידות חברית אמיתית הצומחת בין שני מפגרים, אשר כמותה אין החכמים יכולים לרכוש.

13. פרשנים חשובים מגלים במחזה זה, יחד עם 'המצוקה הקיומית' של האדם המודרני (שהיא אמורפית בדיוניהם), גם את אי-הוודאות שבה שרוי אדם זה תמיד. (כדוגמאות מובהקות ראו את מיכאל קולינס 1998; ויליאם הצ'ינגס 1998 ואנדרו קנדי 2001). בהתבוננות ישירה ללא דפוסים מוכנים מראש, אין המחזה מציג אי-ודאות. הבעיה של הציפיה האינסופית לגודו היא תוצאתה של שימת היחד של שתי ודאויות, אשר המחזה עצמו מפריד ביניהן, והביקורת מצליבה אותן כאילו היו היבט מורכב אחד של משהו. כל הדמויות במחזה חשות ודאות במה שהן עושות, באורח החיים שהן מנהלות. לדידי וגו, מעבר לסבירות הגיונית של פקפוק, אין ספק קיומי שגודו קיים באיזה 'אן-שהוא' ויותר מכך, שהוא יופיע לפגוש אותם. תמונת ודאותם היא כה קיצונית במוזרותה שאין הצופה (המודרני) יכול לקבל את אמונתם זו כלשונה. הצופה – שהוא בעל ההיבט האחר, משוכנע, בוודאות מלאה, שגודו אינו קיים, שאין אל שיופיע לפגישה. הם, לדעתו, חיים באשליה מסוכנת, לא באי-ודאות. בקט עצמו במחזה, בכישרון מופלא, גורר אותנו להבליע את שני ההיבטים זה בזה.

אחרית דבר

היש יישום לאמונה?

1. מחקרים מקיפים החושפים פן זה של השואה הנאצית יצאו לאור על-ידי ההיסטוריונית אסתר פרבשטיין. הדוגמאות שאני מביאה בסיכום זה לקוחות מספרה *בסתר רעם* (תשס"ב), שהוא קובץ מחקרים בנושא זה.
2. ראו שוב את "אגרת תימן" של הרמב"ם (שילת, תשמ"ז), עמ' קכט.
3. גורפינקל, תשי"ט, עמ' 71-72. מובא בפרבשטיין (תשס"ב), עמ' 411.
4. מובא בפרבשטיין (תשס"ב), עמ' 406.
5. אסתר פרבשטיין דנה במאמרה "עליך הורגנו: קידוש השם בימי השואה" (בתוך פרבשטיין, תשס"ב, עמ' 395-428) בשאלה ההלכתית: האם אכן קיימו יהודים בשואה מצות קידוש השם, כאשר מותם נכפה עליהם באונס, ולא נבחר מתוך רצון חופשי. היא מביאה את הפסיקה ההלכתית שהתקבלה, כי גם במצבים כאלה אפשר לקיים מצוה זו, אם ההולך אל מותו מתכוון למות על היותו יהודי. היא מפרשת גם את מושג 'הכוונה' ההלכתי ויישומיו (שם, עמ' 395-405). בירור זה נעשה אצלה בסיכומה של הפסיקה ההלכתית הכללית של קידוש השם בזמני שמד (ראו במיוחד עמ' 396-399, והע' 4-11 בעמ' אלה). היא ממשיכה ודנה בשאלת יישומה של שאלה הלכתית זו במצבים המיוחדים בימי השואה הנאצית (ראו גם הע' 13-41 לעמ' אלה). מסקנתה הסופית היא כי קיום מצות קידוש ה' בהליכה למיתה בשואה הוא תלוי כוונתו (ההלכתית) של המכוון.
6. פיינגולד (ג' כסלו תש"ו), מובא במאמר "עליך הורגנו: קידוש השם בימי השואה", עמ' 395-426, בתוך פרבשטיין (תשס"ב). אמירת פסוק זה מתפילת השחר של שבת עם סיומם של החיים היתה מקובלת אצל אדמו"רי איז'ביצא.
- 7.

ביבליוגרפיה

ספרות חז"ל ומדרשים מאוחרים

פרקי דרבי אליעזר, מהתנא רבי אליעזר הגדול בן הורקנוס, ווארשא, תרי"ב (מהדורת צילום), ירושלים, תשכ"ג.

מכילתא דרבי ישמעאל, ההדירו האראוויטץ ש. ורבין י.א., ירושלים, תש"ך.

ספרי על ספר דברים, ערך פינקלשטיין א., ברלין ת"ש, ניו-יורק תשכ"ט.

פסיקתא דרב כהנא, מבוא דב מנדלבאום, ניו-יורק, תשכ"ב.

מדרש רבה עם כל המפרשים, על חמשה חומשים ושלוש מגילות, מהדורת וילנא, ההדיר וגשל, ירושלים, תשס"א.

בראשית רבה, ההדירו אלבק י.ת. ואלבק ח.ג., ירושלים, תשכ"ה.

שמות רבה, ההדיר שנאן א., ירושלים ותל-אביב, תשמ"ד.

מדרש תנחומא הקדום והישן לרבי תנחומא ברבי אבא, מהדורת באָפּער ש., וילנא (מהדורת צילום), ירושלים, תשכ"ד.

מדרש הגדול על חמשה חומשי תורה, ה"כ, מהדורת מרדכי מרגליות, ירושלים, תש"ז.

בית המדרש, ליקט ילינק א., ירושלים, תרצ"ח.

ילקוט שמעוני מיסודו של רבינו שמעון הדרשן, ב"כ, ירושלים, תש"ך.

ששה סדרי משנה עם פירושי הראשונים והאחרונים, יג"כ, ירושלים תשט"ו.

תלמוד בבלי, עם פירוש רש"י ותוספות ועוד מפרשים רבים, ירושלים, תש"ל.

תלמוד ירושלמי, ה"כ מונטריאל, ניו-יארק, תל-אביב, תש"ט.

ספרות מקור יהודית

אבן-עזרא, ר' אברהם אבן-עזרא (תשל"ב).

פירוש לתורה בתוך: מקראות גדולות עם חמש וארבעים עטרות, ירושלים.

אברבנאל, ר' יצחק (תש"ד).

פירוש "למורה הנבוכים", בתוך: מורה נבוכים להרב האלהי רבינו משה בן מימון הספרדי עם

ארבעה פירושים, תירגם ר' שמואל אבן תיבון, ירושלים.

— (1993). ראש אמנה, רמת-גן.

— (תשנ"ז-תשס"ח). "פירוש ר' יצחק בן ר' יהודה אברבנאל לתורה", ההדיר שוטלנד א., ירושלים.

איסרליס, ר' משה (רמ"א) (תשל"ו).

תורת העולה, פראג.

אלבו, ר' יוסף (תשנ"ב).

ספר העיקרים, ירושלים.

אלתר, ר' יהודה אריה ליב מגור (תשי"ב).

שפת אמת, ירושלים.

אפודי, ר' משה (תש"ד).

פירוש "למורה הנבוכים", בתוך: מורה נבוכים להרב האלהי רבינו משה בן מימון הספרדי (תירגם

ר' שמואל אבן תיבון), עם ארבעה פירושים, ירושלים.

באבד, ר' יוסף (תשמ"ח).

מנחת חינוך, ההדיר הרב מצגר ד., ירושלים.

בחיי, רבינו בחיי אבן פקודה (תשכ"ח).

חובות הלבבות, תירגם ר' יהודה אבן תיבון, ירושלים.

בחיי, רבינו בחיי בן אשר (תשכ"ב).

כד הקמח, ירושלים

— (תשמ"ב). רבינו בחיי על התורה, ההדיר ר' שעוועל ח.ד., ירושלים.

בן זמרא, ר' דוד בן זמרא (תשי"ח).

פירוש על נביאים וכתובים "מצודת דוד", בתוך: מקראות גדולות נביאים וכתובים, תל-אביב.

גבאי, ר' מאיר (תשס"ד).

עבודת הקודש, ב"כ, ירושלים.

דעת זקנים מבעלי התוספות (תשל"ב).

פירוש על התורה, בתוך: מקראות גדולות עם חמש וארבעים עטרות, ירושלים.

הירש, ר' שמשון רפאל (תשכ"ז)

חמישה חומשי תורה עם ביאור הרב הירש, ה"כ, ירושלים.

וואלף, ר' זאב (חש"ד). "פירוש מהרז"ו על בראשית רבה", מהדורת וילנה (וגשל).

יהודאי, רב יהודאי גאון (תשכ"ב).

ספר הלכות גדולות, ההדיר טרויב א.ש. מקידאן, תל-אביב.

יצחק, ר' יצחק מקורביל (תשי"ט).

ספר עמודי גולה אשר קרא בשם ספר מצות קטן, ישראל.

כספי, ר' יוסף. (תשכ"א).

"עמודי כסף", "משכיות כסף", בתוך: שלושה קדמוני מפרשי המורה (מהדורת צילום), ירושלים.

ליוואוויץ, ר' ירוחם (תשכ"ט).

"האבות הן הן המרכבה", בתוך: דעת חכמה ומוסר, ניו-יורק, חלק ב, רצא-רצד.

ליינר, ר' מרדכי יוסף האיז'ביצר (תשנ"ה).
מי השלוח, בני ברק, ב"כ.

מהר"ל (ר' יהודה ליוואי מפראג) (תש"ד).
חידושי אגדות, ד"כ, ישראל.
— (תשכ"ד). באר הגולה, ישראל.
— (תש"ס). גתיבות עולם, ב"כ, ישראל.
— (תש"ס). דרך חיים, פירוש על מסכת אבות, ישראל.
— (תש"ס). תפארת ישראל, ישראל.
— (תש"ס). נצח ישראל, ישראל.
— (תש"ס). גבורות ה', ישראל.

מלבי"ם (ר' מאיר ליבוש) (תשי"ז).
התורה והמצוה, פירוש על המכילתא, מהדורת פרדס, ירושלים.

משה, ר' משה מקוצי (תשל"ב-תשל"ה).
ספר מצוות גדול, ג"כ, טורונטו.

נרבוני, ר' משה בן יהושע מנרבון (תשכ"א).
ביאור הנרבוני על מורה נבוכים, בתוך: שלושה קדמוני מפרשי המורה (מהדורת צילום), ירושלים.

נתן, רבינו נתן בן יחיאל מרומי (תרל"ד).
ספר הערוך, לובלין.

סולובייצ'יק, הרב יוסף דוב הלוי (תש"ד).
"איש ההלכה", בתוך: בסוד היחיד והיחד, ערך פלאי פ. [חמד], 188-39.
— (תש"ד). "קול דודי דופק", בתוך: הנ"ל, 400-331.
— (תשכ"ז). איש האמונה, תירגמו זינגר צ. וגוטהולד ד., ירושלים.
— (תשל"ה). "שתי בחינות באמונה", בתוך: על התשובה, ערך פלאי פ., ירושלים, 201-195.
— (1979). "וביקשתם משם", בתוך: איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים, 235-115.

ספורנו, רבי עובדיה (תשל"ב).

פירוש על התורה, בתוך: *מקראות גדולות עם חמש וארבעים עשרות*, ירושלים.

ספר החינך [חש"מ] (תשל"ד).

ההדיר הרב שעוועל ח.ד., ירושלים.

עראמה, ר' יצחק (תשכ"א).

ספר עקדת יצחק חבור הפלא על חמשה חומשי תורה ועל חמש מגלות, ה"כ, ירושלים.

קארו, ר' יוסף [חש"ד].

"אורח חיים", ג"כ, בתוך: *שולחן ערוך עם מגיני ארץ, ארץ-ישראל*.

קרליץ, הרב אברהם ישעיה (תשנ"ז).

ספר חזון איש – אמונה ובטחון, בני-ברק.

ראב"ד, ר' אברהם בן דוד (1990).

השגות הראב"ד, בתוך: *רמב"ם, משנה תורה*, ההדיר פרנקל, ירושלים.

רד"ק, ר' דוד בן יוסף קמחי (תשכ"ז).

ספר השרשים, ירושלים, פקסימיליה מדפוס ברוניני 1847.

— (תשי"ח). פירוש לנביאים, בתוך: *מקראות גדולות נביאים וכתובים*, תל אביב.

ריה"ל, ר' יהודה הלוי (תשל"ז).

ספר הכוזרי, תירגם וערך יהודה אבן שמואל, תל-אביב.

רמב"ם, רבינו משה בן מימון (תשט"ו).

פירוש הרמב"ם למשנה, תירגם אבן תיבון, בתוך: *ששה סדרי משנה*, ירושלים.

— (תשכ"ג). *משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון*, מקור ותרגום. תירגם ועייר הרב קאפח, ירושלים.

— (תשי"ו). *ספר המצוות*, תירגם משה אבן תיבון, עייר ר' העליר ח., ירושלים.

— (תשל"א). *ספר המצוות* (מקור ותרגום), תירגם הרב קאפח י., ירושלים.

- (תשמ"א). ספר המצוות להרמב"ם עם השגות הרמב"ן, מהדורת הרב שעוועל ח.ד., ירושלים.
- (תש"ך). מורה נבוכים להרב האלהי רבינו משה בן מימון הספדי בהעתקת (תרגום) הרב שמואל אבן תיבון, ירושלים.
- (תשל"ב). מורה הנבוכים, תירגם הרב קאפח י., ירושלים.
- (תשמ"ב). מורה הנבוכים לרבינו משה בן מימון, תירגם ר' שמואל אבן תיבון, ההדיר והוסיף מבוא יהודה אבן שמואל.
- (תשס"ג). מורה נבוכים לרבינו משה בן מימון, תירגם שורץ מ., תל-אביב.
- (1920). מורה הנבוכים בגרמנית. *More Nevukhim von Moses Maimonides*, Scheyer, S.B. (tr.), Berlin
- (1960). מורה הנבוכים בצרפתית. *Moses ben Maimoun 'Le Guide des égarés'*, Paris Munk, S., (tr.),
- (1963). מורה הנבוכים באנגלית. *"The Guide of the Perplexed"*, Chicago Pines, S. (tr.),
- (תשס"א). "הלכות יסודי התורה", בתוך: "ספר המדע", בתוך: ספר משנה תורה הוא היד החזקה, ערך פרנקל ש., עם השגות הראב"ד ופירושים, ירושלים ובני ברק.
- (תשס"ז). ספר משנה תורה הוא היד החזקה, ערך פרנקל ש., עם השגות הראב"ד, ופירושים, ירושלים—בני-ברק.
- (תשמ"ח). איגרות הרמב"ם, תירגם וההדיר שילת י., ירושלים.
- (תשנ"ו). הקדמות הרמב"ם למשנה, תירגם וההדיר, שילת י., ירושלים.
- רמב"ן, רבינו משה בר נחמן (תשכ"ג).
- פירוש התורה לרבינו משה בן נחמן, ההדיר הרב שעוועל ח.ד., ירושלים.
- (תשכ"ד). ספר האמונה והבטחון, בתוך: כתבי רבינו משה בן נחמן, ההדיר הרב שעוועל ח.ד., ירושלים, חלק ב, שנג-תמח.
- (תשכ"ד). "שער הגמול", בתוך: תורת האדם, בתוך: כתבי רבינו משה בן נחמן, ירושלים, רסד-שיא.
- (תשמ"א). ספר המצוות להרמב"ם עם השגות הרמב"ן, ההדיר שעוועל ח.ד., ירושלים.
- רמח"ל, ר' משה חיים לוצאטו (תשס"ו).
- מסילת ישרים, ירושלים.
- רס"ג, רבינו סעדיה גאון הפיתומי (תש"ל).
- ספר הנבחר באמונות ובדעות, תירגם הרב קאפח י., ירושלים—ניו-יורק.

רשב"ץ, ר' שמעון בן צמח דוראן (ש"ן).

אוהב משפט, משפט צדק, ונציאה.

— (תקכ"ג). מגן אבות, ליוורנו.

רש"י, רבי שלמה יצחקי (תשל"ב).

פירוש רש"י לחמישה חומשי תורה, בתוך: מקראות גדולות עם חמש וארבעים עטרות, ירושלים.

— (תשי"ח). פירוש לנביאים וכתובים, בתוך: מקראות גדולות נביאים וכתובים, תל אביב.

שם-טוב, ר' שם טוב בן פלקירא (תש"ד).

פירוש על מורה נבוכים, בתוך: מורה נבוכים להרב האלהי ר' משה בן מימון הספרדי (תירגם ר')

שמואל אבן תיבון), עם ארבעה פירושים, ירושלים.

ספרות מקור פילוסופית

אנסלם, (1909).

St. Anselm, *Cur Deus Homo*, Edinburgh.

— (2001).

Anselm, *Proslogion*, Williams, T. (tr.), Indianapolis, Cambridge.

אריסטו, (1954).

Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Ross (tr.), London.

בובר, מ. (תשכ"ב).

פני אדם, בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית, ירושלים

— (תשכ"ד). בסוד שיח, על האדם ועמידתו נוכח ההווה, ירושלים.

— (1953).

Buber, M., *Two Types of Faith*, New York.

דקרט, (תשכ"ט).

הגינות על הפילוסופיה הראשונית של דקרט, תירגם אור י., ירושלים.

— (1984).

Descartes, R., *Principles of Philosophy*, V. Miller and R. Miller (trs.), Dordrecht.

היגל, ג.ו.פ. (1971).

Hegel, G.W.F., *Philosophy of the Mind*, Wallace W. (tr.), Oxford.

היידגר, מ. (1999).

"על מהות האמת", בתוך: מאמרים 1959-1929, תירגם טננבאום א., ישראל, 89-65.

ויטגנשטיין, ל. (1986).

על הוודאות, תירגמה אולמן-מרגלית ע., ירושלים:
— (תשנ"ה). חקירות פילוסופיות, תירגמה אולמן-מרגלית ע., ירושלים.

— (תשנ"ה). מאמר לוגי פילוסופי, תירגם צמח ע., תל-אביב.

— (1963).

Wittgenstein L., *Philosophical Investigation*, Anscombe, E. (tr.), Part I, Part II,
Oxford.

— (1978).

Lectures and Conversations On Aesthetics, Psychology and Religious Belief,
Anscombe, E. (tr.), Oxford.

— (1980).

Remarks on the Philosophy of Psychology, Anscombe, E. (tr.), Oxford.

יום, ד. (1978).

A Treatise of Human Nature, Oxford.

ניטשה, פ. (תשכ"ט).

המדע העליון, תירגם אלדד י., ירושלים ותל אביב.

— (תש"ל). כה אמר זרתוסטרא, תירגם אלדד י., ירושלים ותל אביב.

סארטר, ז'פ. (1989).

האכזיסטנציאליזם הוא הומניזם, גולומב י. (מתרגם ועורך), ירושלים.

פסקל, ב. (תשל"ו).

"הגגים", תרגום אור י., ירושלים.

פרגה, ג. (תשמ"ד).

"על מובן והוראה", תרגום שוורץ ש. וברעלי ג., עיון, לג, 382-364.

קאנט, ע. (תש"י).

הנחת יסוד למטפיסיקה של המדות, תרגום שפי ש., ערך שטרן ש., ירושלים.

— (1954). ביקורת התבונה הטהורה, ברגמן ש.ה. ורוטנשטרייך נ. (מתרגמים ועורכים), ירושלים:

— (1986). הדת בגבולות התבונה בלבד, רוטנשטרייך נ. (מתרגם ועורך), ירושלים:

קירקגור, סרן (תשנ"ח).

אז-א, תרגום איתן מ., ערך גולומב י., ירושלים, כרך א.

— (תשס"א). חיל ורעדה, תרגום לוין א., ירושלים.

— (תשס"ח). אז-א, תרגום איתן מ., כרך ב, ירושלים.

— (1939).

Fear and Trembling: A Dialectical Lyric, Payne, R. (tr.), London, New York, Toronto.

— (1946).

Repetition, Lowrie, W. (tr.), Princeton, N.J.

— (1955).

Gospel of Suffering, Aldworth, A.S. & Ferrie, W.S. (trs.), Cambridge, Mass.

— (1962).

Works of Love, Hong H.V. & Hong E.H. (trs.), New York.

— (1967).

Stages on Life's Way, Lowrie, W. (tr.), New York.

— (1972).

Training in Christianity, Lowrie, W. (tr.), Princeton.

— (1974).

The Sickness Unto Death and Fear and Trembling, Lowrie, W., Princeton.

— (1974).

Concluding Unscientific Postscript, Swenson, D.F. & Lawrie W. (trs.), Princeton.

— (1980).

The Concept of Anxiety, Thomte, R. (tr.), Princeton, N.J.

— (1985).

Philosophical Fragments, Hong, H.V. & Hong E.H. (trs.), Princeton, N.J.

ספרות משנית

אבן ורגיא, שלמה. (תשנ"ב).

שבט יהודה, ירושלים.

אבן-חן, א. (2006).

עקדת יצחק בפרשנות המיסטית והפילוסופית של המקרא, תל-אביב.

אדוארדס, ר.ב. (1973).

Edwards, R.B., "Existential Experience and Limiting of Questions and Answers",
IJPR, 4, 65-72.

אוונס, ס. (1981).

Evans, Stephen, C., "Is the Concept of an Absolute Duty Toward God Morally Unintelligible", in: *Kierkegaard's 'Fear and Trembling': Critical Appraisals*, Perkins, R.L. (ed.), Alabama, 141-151.

אוטו, ר. (1999).

הקדושה, תירגמה רון מ., ירושלים.

אולדנקוויסט, א. (1982).

Oldenquist, A., "Loyalties", *JP*, LXXIX/4, 173-193.

אולסטון, ו.פ. (1991).

Alston, W.P., *Percieving God*, Itacha and London.

אורבך, א.א. (תשכ"ט).

חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים.

— (תשס"ב). מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים, ירושלים.

אטלן, א. (1990).

Atlan, H., "Mystique et Rationalite autour de Maimonide", in: *SHP*, 17, Robinson, I., Kaplan, L. & Bauer, J. (eds.), 289-318.

אידל, מ. (תשנ"ה).

"ר' משה בן נחמן, קבלה, הלכה, מנהיגות רוחנית", *תרביץ*, סד, 580-535.

איזק, י. (תשנ"ט).

"אמת ואמונה בדברי חכמים", *בשדה חמ"ד*, 2/3, 4-2, 102-77.

אינגרדן, ר. (1989).

"ערכים אמנותיים ואסתטיים", בתוך: *האם תורת הספרות אפשרית?* תירגם וערך ברינקר מ., תל-אביב, 129-114.

אלבק, ש. (תשמ"ו).

"עשרת הדברות ועיקרי האמונה", בתוך: *עשרת הדברות בראי הדורות*, ערך סגל ב., 221-199.

אלטמן, א. (1987).

Altman, A., *Von der millelalterlichen zur modernen Aufklarug*, Tübingen.

אלרוד, (1975).

Elrod, J.W., *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Authorship*, Princeton, N.J.

— (1981)

Kierkegaard and Christendom, Princeton.

אסלין, מ. (1998)

Asslin, M., "Beckett and the Theatre of the Absurd", in: *Approaches to Teachings Beckett's "Waiting for Godot"*, Schlueter, J. & Brater, E. (eds.), New York, 42-47.

אפרת, י. (תשכ"ט).

הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ב"כ, כרך ב, תשכ"ט.

אפשטיין י.נ., ואידל, מ. (עורכים) (תשמ"ה).

מקראה בחקר הרמב"ם, ירושלים.

אשרי, הרב אפרים (תשי"ב).

חורבן ליטע, ניו-יורק.

— (תשי"ט-תש"ס). שו"ת ממעמקים, ניו-יורק.

בארת, ק. (1928).

Barth, K., *The Word of God and the Word of Man*, Edinburgh.

בגר, י.ס. (1999).

Bagger, U.C., *Religious Experience*, Cambridge.

בובר, מ. (תשכ"ב).

"על הדחייה אחת של המוסרי", תירגם חנוך ק., בתוך: פני אדם, בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית, ירושלים, עמ' 315-311.

— (תשכ"ב). "משנתו של היידגר", בתוך: פני אדם, בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית, ירושלים, עמ' 84-63.

— (תשכ"ב). "דת ופילוסופיה", תירגם קלעי ח., בתוך: פני אדם, בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית, ירושלים, עמ' 255-238.

— (תשכ"ד). "אני ואתה", תירגם וויסלבסקי צ., בתוך: בסוד שיח, על האדם ועמידתו נוכח החוויה, ירושלים, עמ' 103-3.

— (תשכ"ה). מלכות שמים, ירושלים.

בודוף, ל. (1993).

Bodoff L., "The Real Test of the Akedah: Blind Obedience Versus Moral Choice", *Judaism*, 42, 71-92.

בטיס ז'ד. (1969).

Bettis J.D. (ed.), *Phenomenology of Religion: Eight Modern Descriptions of the Essence of Religion*, New-York and Evanston.

בלומנטל, ד. (1988).

Blumenthal, D.R., "Maimonides: Prayer, Worship and Mysticism", *Approaches to Judaism*, III, Blumenthal, D.R. (ed.), 1-16.

— (2006).

Philosophical Mysticism: Studies in Rational Religion, Ramat Gan.

בלידשטיין י. (2007).

"דם עקדתו של יצחק – הערות לוויכוח שפיגל אורבך", בתוך: סוגיות, קטעים, פנים, זהויות: ספר רבקה הורביץ, פדיה ח. ומאיר אפרים (עורכים), באר-שבע, 437-431.

בלנשר, ב. (1969).

Blanshard, B., "Kierkegaard on Faith", in: *Essays on Kierkegaard*, Gill Jerry H. (ed.), Minneapolis, Minn. 113-126.

בלקבורן ס. (1994).

Blackburn, S., *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford and New-York.

בן-חיים, ז. (1971).

B-H, Z., "Hebrew Grammary Morphology", in: *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, Vol. 8, 102-124.

בן-יהודה, א. (1951).

מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, כרך I, ירושלים-תל-אביב, 286-281.

בן-מאיר, ר. (2003).

"אברהם בהגותו של רמב"ן", בתוך: אברהם אבי המאמינים: דמותו בראי ההגות לדורותיה, חלמיש מ., כשר ח. וסילמן י. (עורכים), רמת-גן, 166-155.

בן מנחם, י. (תשמ"ז).

"מדע וערכים", עיין, לה, 251-240.

— (1995).

Ben-Menachem, Y., "Pragmatism and Revisionism: James Conception of the Truth", *IJPS*, 3, 270-289

בן-שמאי, ח. (תשנ"ו).

"עשרת עיקרי האמונה של רב סעדיה גאון", דעת, 37, 26-11.

בן-ששון, י. (תשנ"ד).

הגות יהודית במבחן הדורות: חקר ועיון, ירושלים.

בער, י. (תשנ"ז).

"מבוא לספר שבט יהודה", בתוך: ר' שלמה ׳ וירג'ה, ספר שבט יהודה, ירושלים.

בקט, ס. (תשל"ו).

מחכים לגדו: מחזה בשתי מערכות, תירגם שמיר מ., ירושלים.

בקרלג, ג. (2000).

Beckerlegge, G., *The World's Religious Reader*, London and Routledge.

בראון, ו. (2000).

Braun, W., & McCutcheon R.T. (eds.), *Guide to the Study of Religion*, London and New York.

בר-אשר, מ. (תשס"ד).

"משקל פֿעיל בלשון המשנה ומה שמסתעף ממנו", לשוננו, 10, 59-85.

ברג'י, ט.ד. (1977).

Burge, T.D., "Belief De Re", *JP*, 74, 338-362.

— (1978).

"Belief and Synonymy", *JP*, 78, 119-138.

ברגמן, ש.ה. (תשל"ג).

הפילוסופיה הדיאלוגית מקירקגור עד בובר, ירושלים:

ברגמן, ר' אשר (תשמ"ח).

שימושה של תורה, ניו-יורק-בני-ברק.

ברויאר, מ. (תשמ"ו).

"ויכוחו של המהר"ל מפראג עם הנוצרים: מבט חדש על ספר 'באר הגולה'", תרביץ נה/ב, 253-260.

ברון, מ. (1984).

Baron, Marcia, *The Moral Status of Loyalty*, Dubuque, Iowa.

ברזון, ג'. (1975).

Barzun, J., *Classic Romantic and Modern*, Chicago and London.

ברטל, (1946).

Bretall, R. (ed.), *A Kierkegaard Anthology*, Introduction, New-York, XVII-XXV.

ברי, ג. (1962).

Brée, G. (ed.), *Camus – A Collection of Critical Essays*, Englewood, N.J.

— (1964).

Albert Camus, New York.

— (1972).

Camus and Sartre. Crisis and Commitment, New York.

ברייטנורייט, ר.ב. (1974).

Braitnuraite, R.B., "An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief", in: *The Logic of God*, Diamond, M.L., & Litzenburg, T.V. (eds.), Indianapolis, 127-150.

בריל, א. (2002).

Brill, A., *Thinking God: The Mysticism of Rabbi Zadok of Lublin*, New-York.

— (2002).

(see above), Appendix II, 391-415.

ברלין, י. (2001).

שורשי הרומנטיקה, תירגמה זילבר ע., תל-אביב.

ברעלי, ג. (תשמ"ו).

"על מובן ותוכן בהקשרי אמונה", עיון, לה, 89-75.

— (תשנ"ד). "אמונה ואורח חיים – בין ליבוביץ' לויטגנשטיין", עיון, מב, 507-493.

— (1994).

Bar-Elli, G., "Intentionality and Belief De Re", *Erkenntnis*, 41, 65-85.

גוטמן, י.י. (תשי"א).

הפילוסופיה של היהדות, ירושלים.

גוטסנדינר, א. (תשל"ו).

המהר"ל מפראג: חייו, תקופתו ותורתו, ירושלים.

גולדין, ג'ל. (1997).

Golding, J.L., "Maharal's Conception of the Human Being", *FP*, 14/4, 444-457.

גולדמן, א. (תשל"ז).

"תכלית המציאות במורה נבוכים", בתוך: ספר ישעיהו ליבוביץ', כשר א. ולוינגר י. (עורכים), תל-אביב, 191-164.

— (תשנ"ז). "המשמעות הדתית של ההלכה לפי ישעיהו ליבוביץ'", בתוך: מחקרים ועיונים, סטטמן ד. ושגיא א. (עורכים), מחקרים ועיונים, ירושלים, 240-234.

— (תש"ס). "העבודה המיוחדת במשיגי האמתות", בתוך: מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה, סטטמן ד. ושגיא א. (עורכים), ירושלים, 86-60.

גולדציהר, י.י. (תשכ"ט).

הרצאות על האיסלאם, תירגם ריבלין י., ערך פלסנר מ., ירושלים:

גולומב, י. (1990).

"הפיתוי האירוני של קירקגור לאותנטיות האמונה", עיון 39, 210-177.

— (תשנ"ט). אביר האמונה או גיבור הכפירה? חיפוש האותנטיות מקירקגור עד קאמי, ירושלים ותל-אביב.

— (תשס"א). מבוא לחיל ורעדה של סרן קירקגור, תירגם לוין א., ירושלים, ז-כו.

— (Fall, 1994).

Golomb, Y. (Fall 1994). "Camus's Ideal of Authentic Life", *PT*, 268-276.

גיונס (יונס), ה. (1963).

Jonas, Hans, *The Gnostic Religion*, Boston.

— (1966).

Mortality and Morality – Search for the Good After Auschwitz, Illinois.

— (2001).

The Phenomenon of Life, North Carolina.

גורפינקל, ל. (תשי"ט).

קובנה היהודית בחורבנה, ירושלים.

גוניוס, (1907).

Brown F., Driver S.R. & Briggs, C.A., *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Based on the Lexicon of W. Gesenius*, Robinson, E. (tr.), Oxford

גיימס, ו. (1975).

James, William, *Pragmatism and the Meaning of Truth*, Massachusetts and England.

— (1979).

"The Will to Believe", in: *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Cambridge, Mass., 1-31.

גייקובס, ל. (1964).

Jacobs, Louis, *Principles of the Jewish Faith: An Analytical Study*, London.

— (1968).

Faith, London.

— (1981).

"The Problem of the Akedah in Jewish Thought", in: *Kierkegaard 'Fear and Trembling': Critical Appraisals*, Parkins, R.L. (ed.), Alabama, 1-9.

גילמן, ר. (1987).

Gilman, R., "The Waiting Since", in: *Modern Critical Interpretation to 'Waiting for Godot'*, Bloom, H. (ed.), New York and Philadelphia, 67-78.

גלבע, (1994).

י. ליבוביץ: *דברים והיפוכם*, שדה בוקר.

גלמן, י. (1995).

"פרופסור ליבוביץ' והחוויה הדתית", בתוך: *ישעיהו ליבוביץ': עולמו והגותו*, שגיא א. (עורך), ירושלים, 38-29.

— (2003). "דמותו של אברהם בספרות החסידית", בתוך: *אברהם אבי המאמינים*, חלמיש מ.,

כשר ח. וסילמן י. (עורכים), רמת-גן, 246-229.

— (תשנ"ד). "A Hassidic Interpretation of the Binding of Isaac: Rabbi Leiner of Izbica", בתוך: *בין אמונה למוסר*, סטטמן ד. ושגיא א. (עורכים), רמת-גן. (1990).

Gellman, J., "Radical Responsibility in Maimonides' Thought", in: *The Thought of Moses Maimonides: SHP*, 17, Robinson, I., Kaplan, L. & Bauer, J. (eds.), 249-265. (1992) —

"Human Action in Rambam's Thought", *JT* 2/1, 123-144.

— (1994). *The Fear, the Trembling and the Fire: Kierkegaard and Hasidic Masters on the Binding of Isaac*, Lanham, Maryland. (1997) —

Experience of God and the Rationality of Theistic Belief, New York.

גמס, א. (1987). Gams, E., "Beckett and the Problem of Modern Culture", in: *Modern Critical Interpretation to 'Waiting for Godot'*, Bloon, H. (ed.), New-York and Philadelphia, 95-110

גרודז'נסקי, ר' אברהם (תשל"ח).
תורת אברהם, בני-ברק.

גרס, ב. (תשל"ד).
נצח ישראל: השקפתו המשיחית של המהר"ל מפראג על הגלות והגאולה, תל-אביב.
— (תשל"ה). "פירוש ל'נתיב האמת' שבתביבות עולם", סיני עז, עמ' 157-167.
— (תשל"ו). "חכמת הסוד ופילוסופיה במשנתו של המהר"ל מפראג", בתוך: *התגלות, אמונה ותבונה*, חלמיש מ. ושוורץ מ. (עורכים), רמת-גן, 87-98.
— (תשמ"ה). "בעיית התמימות", דעת 15, 103-116.
— (תשמ"ח). "אמונה ונאמנות במשנתו של המהר"ל", סיני קא, קלח-קמז.
— (תשס"א). *ברית הלשון: הרפתקת הדיבור במחשבת ישראל*, ירושלים.

גרוסמן, א. (תשנ"ג).

"שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה", בתוך: *קדושת החיים וחירות הנפש*, גפני י. ורביצקי א. (עורכים), ירושלים, 99-130.

גרין, א.י. (תשמ"א).

בעל היסורים: פרשת חיייו של ר' נחמן מברסלב, תל-אביב.

גרין, ר.מ. (1992).

Green, R.M., *Kierkegaard and Kant: The Hidden Debt*, New York, Albany.

גרליק, ה.מ. (1965).

Garelick, H.M., *The Anti-Christianity of Kierkegaard*, Hague.

דה אונאמונו (תשנ"ט).

"הדומה", בתוך: *משנאה לרחמים*, תירגם סערי ר., תל-אביב.

דה סוסיר, פ. (1983).

De-Sausure, F., *Course in General Linguistics*, Harris, R. (tr.), London

דיוידסון, ד. (1968/9).

Davidson, Donald, "On Saying That", *Synthese*, 19, 130-146.

— (1985).

"The Logical Form of Action Sentences", in: his: *Essays on Actions and Events*, Oxford & New York, 105-122.

דיוידסון, ישראל (1933).

אוצר התפילה והפיוט, ניו-יורק.

דוננלי, ג'. (1981).

Donnelly, J., "Kierkegaard's Problem I and Problem II: An Analytical Perspective", in: *Kierkegaard's 'Fear and Trembling': Critical Appraisals*, Perkins, R.L. (ed.), 115-170.

דסלר, א.א. (תשכ"ה-תשמ"ד).

מכתב מאליהו, ד"כ, בני-ברק:

דרידה, ז' (1978).

Derrida, J., "Cogito and the History of Madness", in: *Writing and Difference*, Bass, A. (tr.), Chicago.

דרידה, ז'. ווטימו ג'. (עורכים) (1998).

Derrida, J., and Vattimo, G. (eds.), *Religion*, Cambridge.

הוברבאנד, ש. (תשכ"ט).

קידוש ה' – כתבים מתוך ארכיון רינגלבלום בגטו ורשא, ירושלים:

הונדרייך, ט. (1995).

Honderich, T., *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford and New York.

הוכברג, ה. (1965-1964).

Hochberg, H., "Albert Camus and the Ethic of Absurdity", *Ethics*, LXXV, 87-102.

הולמר, פ. (1969).

Holmer, P., "Theology and Belief", in: *Essays on Keirkegaard*, Jerry H. Gill (ed.), Minneapolis, Minn., 186-197.

הור, א.מ. (1984).

Hor, Ermarts M., "The Transformation of Hermeneutics: 19th Century Ancients and 20th Century Moderns", *The Monist*, 67, 175-193.

- הורוביץ, ר. (1996).
- "ייחסו של הרב סולובייצ'יק לחוויה הדתית ולמסתורין", בתוך: *אמונה בזמנים משתנים*, שגיא א. (עורך), ירושלים, 74-45.
- היימן, א. (1967).
- Hyman, A., "Maimonides' 'Thirteen Principles', *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Altman, A. (ed.), IV, Cambridge, Mass., 119-143.
- הילמן, הרב ד.צ. (תשנ"ה).
- מבוא לספר המצוות לרבינו משה בן מימון ז"ל, ירושלים-בני ברק, ג-ה.
- הירשמן, א.א. (1970).
- Hirschman, A.O., "Exit, Voice and Loyalty – Responses to Decline", in *Firms, Organizations and States*, Cambridge, Mass.
- הל, ר.ל. (1993).
- Hall, R.L., *Word and Spirit: A Kierkegaardian Critique of Modern Age*, Indianapolis.
- הלברטל ומרגלית. (1992).
- Halbertal, M. and Margalit, A., *Idolatry*, tr. Goldblum, N., Cambridge, Mass.
- הלברטל, מ. (1995).
- "ישעיהו ליבוביץ': בין הגות דתית לביקורת חברתית", בתוך: *ישעיהו ליבוביץ': עולמו והגותו*, שגיא א. (עורך), ירושלים: 221-227.
- (תש"ן). "ספר המצוות לרמב"ם: הארכיטקטורה של ההלכה והתיאוריה הפרשנית שלה", *תרביץ* נט, 480-457.
- (תשס"ו). *על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת*, ירושלים.
- הלוי, ל.ג. (1955).
- Halevi, L.J., "Kierkegaard and the Midrash", *Judaism* 4/1, 13-28.

הנרי, פ. (1975).

Henry, P., "'The Myth of Sisyphus' and 'The Stranger' of Albert Camus", *PT*, 2, 358-368

הסה, ה. (תשל"ט).

נדודים, תירגם עמיחי י., ירושלים ותל-אביב.

הצינגס, ו. (1998).

Hutchings, W., "'Waiting for Godot' and the Principle of Uncertainty", in *Approaches to Teaching Beckett's 'Waiting for Godot'*, Schlueter, J. & Brater, E. (eds.), New York, 26-30.

הרוי, ז. (1981).

"ישעיהו ליבוביץ': אמונתו של הרמב"ם", עיון לב, 149-141.

— (1995). "מקורותיו היהודיים של ליבוביץ'", בתוך: ישעיהו ליבוביץ': עולמו והגותו, שגיא א. (עורך), ירושלים, 46-39.

— (1996). "הערות על הרב סלובייצ'יק והפילוסופיה הרמב"מית", בתוך: אמונה בזמנים משתנים, שגיא א. (עורך), ירושלים, 107-95.

— (2003). "ליבוביץ' על האדם האברהמי, אמונה וניהיליזם", בתוך: אברהם אבי המאמינים: דמותו בראי ההגות לדורותיה, חלמיש מ., כשר ח. וסילמן י. (עורכים), רמת-גן, 352-347.

— (1971).

W-HR. "Crescas, Hasei", in: *Encyclopedia Judaica*, vol. 5, Jerusalem, 1078-1085.

השל, א.י. (1962).

Heschel, A.J., *The Prophets*, New York

ווב, י. (2001).

Webb, E., "The Plot", in: *Readings on 'Waiting for Godot'*, L. Marvel (ed.), San Diego CA., 54-64.

וולמן, א. (1986).

"מאמונה לאמונה בדרך התבונה: הרמב"ם ותומס אקווינס", עיון 35, ג-ד, 239-212.

וולפסון, צ.ה. (תשל"ח).

המחשבה היהודית בימי הביניים, תירגם מייזלש מ., ירושלים.

— (1973).

Wolfson, Z.H., "The Double Faith Theory in Saadia, Averroes and St. Thomas",
SHPR, Twersky, I. & Williams, G.H. (eds.), 583-618.

וולק, ר. (1955).

Wellek, R., *History of Modern Criticism*, Vol. II: "The Romantic Age", London.

ווסטון, מ. (1994).

Weston, M., *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*, London and
New York

וורטון, מ. (2001).

Worton, M., "Beckett Asks his Audience to Examine the Play as Text", in: *Readings on 'Waiting for Godot'*, Marvel, L. (ed.), San Diego CA., 169-178.

ויא גר, ד.א. (2001).

Via, Jr., D.O., "The Unresolved Balance Between Hope and Despair", in: *Readings on 'Waiting for Godot'*, Marvel, L. (ed.), San Diego CA, 80-95.

ויינפלד, מ. (תשל"ב).

"הברית והחסד – המונחים וגלגולי התפתחותם בישראל ובעולם העתיק", *לשוננו*, האקדמיה
ללשון העברית, ירושלים, 36, ג-ד, 105-85.

ויליאמס, ב. (1973).

Williams, B., "Deciding to Believe", in: *The Problems of the Self: Philosophical Papers*, Cambridge, 136-151

וינשטיין, נ. (תשנ"ה).

"התיאולוגיה של המהר"ל מפראג", עבודת דוקטור, בר-אילן, רמת-גן.

- ויסדס, ג' (1974).
- Wisdom, John, "Gods", in: *The Logic of God*, Diamond, M.L., & Litzenburg, T.V. (eds.), Indianapolis, 149-178.
- ון-אס, ג' (1966)
- Van Ess, J., *Die Erkenntnislehre des Adudabbin al-Īcc*, Weisbaden.
- ון-דה-פיט, מ.מ. (1977).
- Van de Pitte, M.M., "Is There a Phenomenological Method?", *Metaphilosophy*, 8, 21-34.
- ורבלובסקי, ר.צ. (1964).
- Werblowsky, R.J.Z., "Faith, Hope and Trust: A Study in the Concept of Bittahon", *PIJS*, I, 95-139.
- (1988).
- "Reflections on Martin Buber's Two Types of Faith", *JJS*, XXXIX, 92-101.
- ורהפטיג, א. (תש"ן).
- "הערות בייג יסודות האמונה של הרמב"ם", *המעין*, ל"א, 18-12.
- זהר, נ. (תשנ"ד).
- "סיפור חולדה ובור בספרות ההשכלה", *ביקורת ופרשנות*, 30, 121-155.
- זיליווט, ר. (1950).
- Jolivet, R., *Introduction to Kierkegaard*, Barber, W.H. (tr.), London.
- זיוון, ג. (1996).
- "החוויה הדתית על פי הרב סלובייצ'יק", בתוך: *אמונה בזמנים משתנים*, ערך שגיא א., ירושלים, 248-219.
- (2005). "אמונה נוכח שכול ואבדון", בתוך: *על האמונה*, הלברטל מ., קורצווייל ד. ושגיא א. (עורכים), ירושלים, 511-490.

— (תשס"ו). דת ללא אשליה : נוכח עולם פוסט-מודרניסטי, ירושלים ורמת-גן.

זיסטראו, מ. (1926).

Jastrow, M., *Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, New York, Berlin, London

זיסטרופ, א. (2004).

Jegstrup, E. (ed.), *The New Kierkegaard*, Introduction, Bloomington, Indiana, 1-13.

טברסקי, י. (תשל"ו).

"ספר משנה תורה לרמב"ם, מגמתו ותפקידו", בתוך: "דברי אקדמיה הלאומית הישראלית למדעית", כרך חמישי, ירושלים, 1-22.

— (תשנ"ג). "קידוש השם וקידוש החיים – היבטים של קדושה במשנת הרמב"ם", בתוך: *קדושת*

החיים וחירוף הנפש, גפני י. ורביצקי א. (עורכים), ירושלים, 167-190.

— (תשס"א). *מבוא למשנה תורה לרמב"ם*, תירגם לרנר מ.ב., ירושלים.

— (1967).

Twersky, I., "Some Non-Halakhic Aspects of the *Mishneh Torah*", in: *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Altman, A. (ed.), IV, Cambridge, Mass., 95-118

טוינבי, א. (1956).

Toynbee, A., *An Historian's Approach to Religion*, London & Oxford

טולמין, ס.א. (1960).

Toulmin, S.E., *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge.

טורנר, מ. (2003).

"אברהם בהגותו של רמב"ם", בתוך: *אברהם אבי המאמינים: דמותו בראי ההגות לדורותיה*,

חלמיש מ., כשר ח. וסילמן י. (עורכים), רמת-גן, 143-154.

טיילור, מ.צ. (1975).

Taylor, Mark C., *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Time and the Self*, Princeton, N.J.

— (1980).

Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard, New York.

— (1981).

"Sounds of Silence", in: *Kierkegaard 'Fear and Trembling': Critical Appraisals*, Perkins, R.L. (ed.), Alabama.

טיילור, צ' (1992).

Taylor, Charles, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge Mass. And London.

טיליך, פ. (1957).

Tillich, P., *Dynamics of Faith*, New York

— (1988).

Writings on Religion, R.P. Scharlemann (ed.), Berlin.

טרילינג, ל. (1972).

Trilling, L., *Sincerity and Authenticity*, Cambridge, Mass.

יום, ד. (1932).

Hume, David, *The Letters of David Hume*, Oxford.

כשר ח. (1987).

"האם מכלל 'חייב' אתה שומע 'יכול' במשנת הרמב"ם?" עיון 36, א, 13-34.

— (2003). "הבט נא השמימה" – על ההגות היהודית בעקבות המדרשים", בתוך: *אברהם אבי המאמינים: דמותו בראי ההגות לדורותיה*, חלמיש מ., כשר ח. וסילמן י. (עורכים), רמת-גן,

346-331.

— (2000).

Kasher, H., "On Y. Leibowitz's Use of Religious Terminology", *JJTP*, 10, 27-55.

- כשר, נ. (תשל"ז).
- "תפיסת הדת של ליבוביץ' לעומת תפיסת המוסר של קאנט", בתוך: ספר ישעיהו ליבוביץ', כשר, א. ולוינגר י. (עורכים), תל-אביב, 21-34.
- (1995). "אלהים בתפיסת היהדות של ליבוביץ'", בתוך: ישעיהו ליבוביץ': עולמו והגותו, שגיא א. (עורך), ירושלים, 92-107.
- לבג'וי, א. (1948).
- Lovejoy, A., *Essays in the History of Ideas*, Baltimore.
- לזרוס, מ. (1988).
- Lazarus, Moriz, *Die Ethik des Judenthums*, Frankfurt.
- ליבוביץ', ישעיהו (תשט"ו).
- "הרמב"ם – האדם האברהמי", בטרם, יא, 20-23.
- (תשל"ה). יהדות עם יהודי מדינת ישראל, ירושלים ותל אביב.
- (תשל"ט). "שיחות על פרקי אבות ועל הרמב"ם", ירושלים.
- (תש"ס). אמונתו של הרמב"ם, תל אביב.
- (תשמ"ב). אמונה, היסטוריה וערכים, ירושלים.
- (תשמ"ב). "המשבר כמהותה של היהדות", בתוך: הנ"ל, 56-64.
- ליולין, ג'. (2004).
- Llewelyn, J., "On the Borderline of Madness", in: *The New Kierkegaard*, Jęstrup, E. (ed.), Indianapolis, 88-111.
- לצרוס-יפה, ח. (תשכ"ז).
- פרקים בתולדות הערבים והאיסלאם, תל-אביב:
- מאיר, אפרים (2003).
- "פרשת עקדת יצחק במחשבתו הדיאלוגית של מרטין בובר", בתוך: אברהם אבי המאמינים: דמותו בראי ההגות לדורותיה, חלמיש מ., כשר ח. וסילמן י. (עורכים), רמת-גן, 281-293.

מוניי, א.פ. (1981).

Mooney, E.F., "Understanding Abraham: Care, Faith and the Absurd", in: *Kierkegaard 'Fear and Trembling': Critical Appraisals*, Perkins, R.L. (ed.), 100-114.

מטוסטיק, מ.ז., ווסטפל, מ. (1995).

Matušík, M.J., & Westphal, M., *Kierkegaard in Post Modernity*, Introduction, Indianapolis, VII-XIII.

מייזליש, הרב צבי הירש (תשט"ו).

שו"ת מקדשי ה', שיקגו.

מירון, ר. (2005).

"פנומנולוגיה של 'אני' מאמין – הגותו של ישעיהו ליבוביץ' כמקרה מבחן", בתוך: *על האמונה*, הלברטל מ., קורצווייל ד. ושגיא א. (עורכים), ירושלים, 199-145.

מלכיאל, א. (2005).

"חכמה ותמימות: פירוש לכמה תורות וסיפורים על רבי נחמן מברסלב", ירושלים.

מלקולם, נ. (1964).

Malcolm, Norman, "Is it a Religious Belief that God Exists?", in: *Faith and the Philosophers*, Hick, J. (ed.), New York and London, 103-110.

מנדלסון, משה (תש"ז).

"ירושלים, כתבים קטנים בענייני יהודים ויהדות", תירגם גאטטלאבער א.ד.ב., ירושלים ותל אביב.

מנקין, צ'ה. (1990).

Manekin, C.H., "Belief, Certainty and Divine Attributes in the Guide of the Perplexed", *Maimonidean Studies*, 1, 117-141.

- מקינאן, א. (1967).
 McKinnon, A., "Kierkegaard: 'Paradox' and Irrationalism", *JE*, 7, 401-416.
- (1968).
 "Believing the Paradox: A Contradiction in Kierkegaard?" *HTR*, 61, 633-636.
- (1969).
 "Kierkegaard's Irrationalism Revisited", *IPQ*, 9, 165-176.
- מקנטייר, א. (1984).
 MacIntyre, Alasdair C., *Is Patriotism a Virtue?*, Kansas.
- מקרת, ו.א. (1978).
 McCarthy, V.A., *The Phenomenology of Moods in Kierkegaard*, Hague.
- מרוול, ל. (2001).
 Marvel, L., Introduction to *Readings in 'Waiting for Godot'*, San Diego, Ca., 11-54.
- מרגלית, א. (תשל"ז).
 "מלחמת תרבות", בתוך: ספר ישעיהו ליבוביץ', כשר א. ולינגר י. (עורכים), תל-אביב, 109-105.
- מרודס, ג'א. (1974).
 Maurodes, G.I., "God and Verification", in: *The Logic of God*, Litzenburg, I.V. & Diamond, M.L. (eds.), Indianapolis, pp. 223-229.
- מריטין, ז' (1948).
 Maritain, J. (1948). "From Existential Existentialism to Academic Existentialism", *Sewanee Review*, 26, 210-229.
- (1954).
Approached to God, Peter O'reilly (tr.), New York.
- מריון, ז'ל (1991).
 Marion, Jean-Luc, *God Without Being*, Carlson, T.A. (tr.), Chicago.

מרינו, (1987).

Marino, G.O., "Is Madness Truth: Is Fanaticism Faith?", *PR*, 22, 41-53.

מרפי, א.א. (1969).

Murphy, A.E., "On Kierkegaard Claim that 'Truth is Subjectivity'", in: *Essays on Kierkegaard*, Gill, J.A. (ed.), Minneapolis, Minn., 94-101

נהוראי, א.צ. (2003).

"עקדת יצחק כמוטיב מנחה בתודעתו הדתית של ר' חסדאי קרשקש", בתוך: *אברהם אבי המאמינים: דמותו בראי ההגות לדורותיה*, חלמיש מ., כשר ח. וסילמן י. (עורכים), רמת גן, 175-167.

נהר, א. (1966).

Neher, Andre, *Le puits de l'exil: la pensee du Maharal de Prague*, Paris.

נוראל, א. (תשל"ז).

"האם קיימים יסודות רמב"מיים בפילוסופיה של ליבוביץ'?" בתוך: *ספר ישעיהו ליבוביץ'*, כשר א. ולוינגר י. (עורכים), תל אביב, 42-35.

— (תשל"ח-תשל"ט). "מושג האמונה אצל הרמב"ם", דעת, 3-2, 47-43.

— (תש"ס). "הערות על תורת ההכרה של הרמב"ם", בתוך ספרו: *גלוי וסמוי בפילוסופיה היהודית בימי הביניים*, ירושלים, 130-119.

— (תש"ס). "דיברה תורה בלשון בני אדם" במורה נבוכים", בתוך ספרו: *גלוי וסמוי בפילוסופיה היהודית בימי הביניים*, ירושלים, 99-93.

— (1986).

Nuriel, A., "Remarks on Maimonides Epistemology", in: *Maimonides and Philosophy*, Pines, S., & Yovel, Y. (eds.), Dordrecht, Boston, Lencster: 36-51.

ניבור, ר. (1996).

Niebuhr, R., *Nature and Destiny of Man*, Kentucky.

נידלמן, ג'. (1978).

Needleman J., *Understanding the New Religions*, Indianapolis.

נילסן, ק. (1974).
Nielsen, Kai, "On Fixing the Reference Range to God", in: *The Logic of God*,
Diamond, M.L., & Litzenburg, T.V. (eds.), Indianapolis: 330-340.

נימארק, ד. (1919).
תולדות העיקרים בישראל, אודסה.

סארטר, ז'פ. (1962).
J.P. Sartre, "An Explanation of the Stranger", in: *Camus – A Collection of Critical
Essays*, Bree, G. (ed.), New Jersey, 108-121.

סוברן, ת. (תשנ"ד).
שדות סמנטיים: עיון בלשני-פילוסופי בקשרי משמעות, ירושלים:

סווינבורן, ר. (1993).
Swinborne, R., *The Coherence of Theism*, Oxford and New York.

סולוביצ'יק, ח. (תשנ"ג).
"בין חבל ערב לחבל אדום", בתוך: *קדושת החיים וחירוף הנפש*, גפני י. ורביצקי א. (עורכים),
ירושלים, 152-149.

סטטמן, ד. (1989).
"על מובנו ותוקפו של העיקרון 'חייב' גורר 'יכול'", עיון, 38, א, 24-3.
— (1995). "תורתו המוסרית של ליבוביץ'", בתוך: *ישעיהו ליבוביץ': עולמו והגותו*, שגיא א.
(עורך), ירושלים, 343-326.

סטטמן, ד. ושגיא, א. (תשנ"ג).
דת ומוסר, ירושלים:

סטיירון, ו. (1996).
חשיכה נראית, תל אביב.

סיגד, ר. (תשל"ה).

אכזיסטנציאליזם: המשך ומיפנה בתולדות התרבות המערבית, ירושלים.

— (תשל"ז). "ליבוביץ' וקירקגור", בתוך: ספר ישעיהו ליבוביץ', כשר א. ולוינגר י. (עורכים), תל אביב, 47-42.

סילמן, י. (תשל"ז).

"מוטיבים קנטיאניים בהגותו של י. ליבוביץ'", בתוך: ספר ישעיהו ליבוביץ', כשר א. ולוינגר י. (עורכים), תל-אביב, 69-50.

סינגר, ס. (1968).

Singer, *Daily Prayer Book*, London.

סמית', ו. (1979).

Smith, W.C., *Faith and Belief*, New York.

ספּלר, ג'. (1971).

Sefler, G., "Kierkegaard's Religious Truth: The Three Dimensions of Subjectivity", *IJPR*, 2, 43-52.

פאור, יוסף (1978).

"עיונים במשנה תורה להרמב"ם", ירושלים.

פוקס, מ. (1953).

Fox, M., "Kierkegaard and Rabbinic Judaism", *Judaism*, 2/2, 160-169.

פטיט, פ. (1988).

Pettit, P., "The Paradox of Loyalty", *APQ* 25/2, 163-172 ,

פיילין, ד. (1981).
Pailin, D., "Abraham and Isaac: A Hermeneutical Problem Before Kierkegaard", in:
Kierkegaard's 'Fear and Trembling': Critical Appraisal, Perkins, R.L. (ed.),
10-42.

פיינגולד, ל. (י"ג בכסלו תש"י).
"מגיא ההריגה", *הצופה*.

פינס, ש. (תשל"ז).
בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים.

פישמן, א. (1996).
"איש האמונה הבודד בפרספקטיבה סוציולוגית", בתוך: *אמונה בזמנים משתנים*, שגיא א. (עורך),
ירושלים, 274-265.

פלטר, ג.פ. (1993).
Fletcher, G.P., *Loyalty*, Oxford and New York.

פלטר, ר.ג. (1987).
Fletcher, John R., "Bailing Out of the Silence", in: *Modern Critical Interpretation to*
'Waiting for Godot', Bloom, H. (ed.), New York and Philadelphia, 11-22

פלנטינגה, א. (1967).
Plantinga, A., *God and Other Minds*, Itacha and London.

— (1993א).
Warrent and Proper Function, Oxford and New York.

— (1993ב).
Warrent and the Current Debate, Oxford and New York.

פראגר, מ. (תשל"ז).
אלה שלא נכנעו, בני-ברק.

פרבשטיין, א. (שבט-אדר תשנ"ו).
 "יד' אמות של הלכה – במחיצת כתביו של רב קהילה בתקופת השואה; פסיקה והלכה בכתבי הרב אהרונסון", סיני, קיז, רלה-רס (ניסן-אייר תשנ"ו), מג-ע.
 — (תשנ"ח). "כי עליך הורגנו", מכלול, טז, 81-42.
 — (2001). "דרשות ר' קלונימוס שפירא בגיטו ורשא", בתוך: *קיום ושבר*, ברטל י. וגוטמן י. (עורכים), ירושלים, 157-143.
 — (תשס"ח). *בסתר רעם: הלכה, הגות ומנהיגות בימי השואה*, ירושלים.

פריירה, מ.ז'. (1998).
 Ferreira M.J., "Faith and the Kierkegaardian Leap", in: *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Hannay, A. & Marino, C. (eds.), Cambridge, 207-234.

פרנק, ר. (1989).
 Frank, R.M., "Knowledge and Taqlīd", *JAOS*, 109, 37-62

צ'דהורי, י.א. (1998).
 Chaudhuri, Una, "Who is Godot? A Semiotic Approach to Beckett's Play", in: *Approaches to Teaching Beckett's 'Waiting for Godot'*, Schlueter, J. & Brater, E. (eds.), New York, 133-140

צמח, ע. (1966).
 Zemach, Eddy, "Wittgenstein's Philosophy of the Mystical", in: *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, Copy, I.M., & Beard, R.W. (eds.), New York, 359-376.

קאופמן, ג.ד. (1966).
 Kaufman, G.D., "On the Meaning of God: Transcendence Without Mythology", *HTR*, 59, 108-127.

קאופמן, ו. (עורך) (1975).
 Kaufmann, W. (ed.), *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, Cleveland and New York

קאמי, אלבר תש"ד)

"הנפילה, גלות ומלכות", תירגם ארד צ., מרחביה.

— (1971). "הדבר", תירגם רטוש י., תל אביב.

— (1971). "האדם המורד", תירגם ארד צ., תל אביב.

— (1985). "הזר", תירגמה המרמן א., תל אביב.

— (1968).

Camus, Albert., *Lyrical and Critical Essays*, Kennedy, A.C. (tr.), New York.

קובורן, ר.ק. (1963).

Coburn, R.C., "A Neglected Use of Theological Language", *Mind*, LXXII, 367-378.

קווין, ו.ו. (1953).

Quine, W.V., "Three Degrees of Modal Involvement", *Proceedings of the 11th International Philosophical Congress*, Brussel–Amsterdam, 65-81..

— (1956).

"Quantifiers and Propositional Attitudes", *JP*, 53, 177-187.

קולינס, מ.ז' (1998).

Collins, Micael, J., "Let's Contradict Each Other: Responding to Godot", in: *Approaches to Teaching Beckett's 'Waiting for Godot'*, Schluter, J. & Brater, E. (eds.), New York, 31-36.

קורמייר, ר. ופליסטר, ג'ל. (2001).

Cormier R., & Pallister J.L., "Black Comedy at its Blackest", in: *Readings on 'Waiting for Godot'*, San Diego, Ca., 146-159.

קטן, י. (תש"ן).

"אני מאמין באמונה שלמה", *המעין*, לב, 44-41.

קיציס, ג. (תשנ"ה).

"רב קלונימוס מפיסצנא שח עם קונו", *מחניים*, 8, 132-139.

קירקגור, סרן (1977-1967).

Kierkegaard, Søren., *Journals and Papers*, Hong H.V. & Hong E.H. (eds and trs.), 6 vol, Bloomington.

קלג, ג'ס. (1979).

Clegg, J.S., "Faith", *APQ*, 16, 225-232.

קלנברגר, ג' (1974).

Kellenberger, J., "God and Mystery", *APQ*, 11, 93-102.

— (1981).

"Three Models of Faith", *IJPR*, 12, 217-233

קלנר, מ.מ. (1991).

תורת העיקרים בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ירושלים.

— (1993). הקדמה לדאש אמנה, ר' אברבנאל יצחק, רמת-גן, 5-35.

— (2005). "אמונה דתית בימי הביניים ובימינו", בתוך: על האמונה, ירושלים, 312-327.

— (1980).

Kellner, M.M., "Rabbi Issac Abravanel on Maimonides' Principles of Faith", *Tradition*, 18/4, 343-356.

— (1987).

"Heresy and the Nature of Faith in Medieval Jewish Philosophy", *JQR*, 77/4 299-318.

— (1999).

Must a Jew Believe Anything?, London.

קמפיס, ת. (1947).

Á Kempis, T., *The Imitatio of Christ*, London and New York.

קנדי, א.ק. (2001).

Kennedy, A.K., "Active Waiting", in: *Reading on 'Waiting for Godot*, Marvel, L. (ed.), San Diego, CA., 96-107.

קנינגהם, ס. (2001).

Cunningham, C., "The Difference of Theology and Some Philosophies of Nothing",
MT, 17, 289-309.

קנפ, ב.ל. (עורך) (1988).

Knapp, B.L. (ed.), *Critical Essays on Albert Camus*, Boston.

קפלן ד. (1969-1968).

Kaplan, D., "Quantifying in", *Synthese*, 19, 178-214.

קפלן, ל. (1996).

"מוטיבים קבליים בהגותו של הרב סלובייצ'יק: משמעותיים או עיטוריים?", בתוך: אמונה
בזמנים משתנים, ערך שגיא א., ירושלים, 75-93.

קרומביין, נ.ג' (1981).

Crumbine, N.J., "On Faith", in: *Kierkegaard's 'Fear and Trembling': Critical Appraisals*, Perkins, R.L. (ed.), Alabama, 180-203.

קריצר, י. (תשנ"ו).

"סוגיות עיוניות במחשבת ישראל: י"ג עיקרים של הרמב"ם והחולקים עליו", *ארחות*, 44, 31-28.

רביצקי, א. (2003).

"העקדה והברית: אברהם ובניו בהגות היהודית", מבוא לאברהם אבי המאמינים: דמותו בראי
ההגות לדורותיה, חלמיש מ., כשר ח. וסילמן י. (עורכים), רמת גן, 39-11.
— (2006). "הגות ומנהיגות במשנת הרמב"ם", דעת, 59-31.

רובינסון, א. (1971).

Robinson, E., "The Concept of Knowledge", *Mind*, 80, 17-28.

רוד, א. (1993).

Rudd, A., *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Oxford.

רוזן וזרנר (1984).

Rosen, C., and Zerner, H., *Romanticism and Realism*, New York.

רוזנברג, ש. (תשמ"א).

"אמונה וקטיגוריות אפיסטמיות בהגות היהודית הביניימית", בתוך: *דרכים לאמונה ביהדות* –

הכינוס השנתי למחשבת היהדות, אמדו לוי-וילנסקי ועוד (עורכים), כג, 41-51.

— (תשמ"ח). "מושג האמונה בהגותו של הרמב"ם וממשיכיו", *ספר השנה של אוניברסיטת בר-*

אילן, כב-כג, 351-389.

— (2005). "מושג האמונה בהגות הרמב"ם וממשיכיו", בתוך: *על האמונה*, הלברטל מ., קורצווייל

ד. ושגיא א. (עורכים), ירושלים, 245-279.

רוטנשטרייך, נ. (תשל"ז).

"שגב ומשיחיות", בתוך: *ספר ישעיהו ליבוביץ'*, כשר א. ולוינגר י. (עורכים), תל אביב, 225-232.

רויס, ג' (1971).

Royce, Josiah, *The Philosophy of Loyalty*, Facsimile of the 1924 edition, New York.

רולס, ג' (1999).

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge Mass.

רוס, י.י. (תשל"ז).

"אנתרופוצנטריות ותיאוצנטריות", בתוך: *ספר ישעיהו ליבוביץ'*, תל אביב, 105-109.

— (תש"ם). "הרמב"ם והקידמה – התפיסה ההיסטורית של הרמב"ם", בתוך: *חברה והיסטוריה*

— *הכינוס השנתי למחשבת היהדות*, כהן י. (עורך), ירושלים, 529-542.

— (1995). "עבודת ה' כביטוי של חרות", בתוך: *ישעיהו ליבוביץ': עולמו והגותו*, שגיא א. (עורך),

ירושלים, 130-147.

Ross, J., "Morality and the Law", *Tradition* 10/2, 5-16.

רוס, ת. (תשמ"ו).

"הנס כמימד נוסף בהגות המהר"ל מפראג", דעת, 17, 81-96.

רוסו, ז'ז'. (תשכ"ז).

"על האמונה החברתית או עקרוני המשפט המדיני", תירגם אור י., ירושלים.

ריכטר, ד. (2001).

Richter, Dunian, "Missing the Entire Point: Wittgenstein and Religion", *RS*. 37, 161-175.

רמב"ם, רבינו משה בן מימון (תשכ"ה).

מילות הגיון, תירגם ר' משה אבן תיבון, ירושלים.

שאכט, ר. (1975).

Schacht, R., *Hegel and After: Studies in Continental Philosophy between Kant and Sartre*, London.

שביד, א. (1963).

"בין משנת העיקרים של ר' יוסף אלבו למשנת העיקרים של הרמב"ם", *תרביץ*, לג, 84-74.

— (1970). "טעם והקשה", *רמת גן*.

שגיא, שוייצר, א. (תשל"ח-תשל"ט).

"בדידותו של איש האמונה במשנתו של הרב סולובייצ'יק", *דעת*, 2-3, 257-242.

— (תשמ"א). "היחס בין זיקת אני-אתה סופי לאני-אתה נצחי בתפיסתו של מ. בובר", *דעת*, 7, 154-139.

— (תשמ"ח). "העקדה – בעיית הציות או בעיית השמיעה: בין קירקגור לבובר", *עיון*, לו, 262-248.

— (1991). *קירקגור: דת ואכזיסטנציה, המסע של האני*, ירושלים.

— (תשנ"ב). "הרב סולובייצ'יק ופרופ' ליבוביץ' כתאורטיקנים של ההלכה", *דעת*, 29, 148-131.

— (תשנ"ד). "ליבוביץ' וקאמי: בין אמונה לאבסורד", *עיון*, מב, 508-493.

— (1995). "ליבוביץ': הגות יהודית לנוכח המודרנה", *בתוך: ישעיהו ליבוביץ': עולמו והגותו*, ערך הנ"ל, ירושלים, 175-162.

— (1996). "הרב סולובייצ'יק: הגות יהודית לנוכח המודרנה", *בתוך: אמונה בזמנים משתנים*, ערך הנ"ל, ירושלים, 500-461.

— (1998). *יהדות בין דת למוסר*, ישראל.

— (2000). "אלבר קאמי והפילוסופיה של האבסורד", *משרד הביטחון*.

— (1992).

Sagi, A., "The Suspension of the Ethical and the Religious Meaning of Ethics in Kierkegaard's Thought", *IJPR*, 32, 83-103.

— (2000א).

Kierkegaard, Religion and Existence: The Voyage of the Self, Stein, B. (tr.), Amsterdam & Atlanta Gt.

שוורץ, דב (2005).

"התפתחות תפיסת האמונה בהגותו של הר"ד סולובייצ'יק: מיובקשתם משם' ל'איש האמונה הבודד'", בתוך: *על האמונה*, הלברטל מ., קורצווייל ד. ושגיא א. (עורכים), ירושלים, 482-444.

— (2008). *הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק*, רמת גן, ב"כ.

שוורץ, יוסף (1999).

בין תיאולוגיה לפילוסופיה בימי הביניים, תל-אביב:

שוורץ. משה (תשל"ח).

הגות יהודית נוכח התרבות הכללית, תל-אביב:

שוחט, ר. (2003).

"אמונתו של אברהם בבית מדרשו של הגר"א: אמונה שכלית מול אמונה התגלותית", בתוך: *אבהם אבי המאמינים: דמותו בראי ההגות לדורותיה*, חלמיש מ., כשר ח. וסילמן י. (עורכים), רמת גן, 204-193.

שולץ, ה. (2004).

Schultz, Heiko, "Cristologie als Apologie zur vernünftigen verteidigung des Christlichen Glkauben bei Aunselm und Kierkegaard", in: *Religious Apologetics – Philosophical Argumenationt*, Schwartz, Y. & Krech, V. (eds.), Tübingen, 459-467.

שכטר, ש. (1905).

Schechter, S., "The Dogmas of Judaism", *Studies in Judaism*, Philadelphia, 147-181.

שלאוטר, ג' (2001).

Schlauber, J., "The Dual Role of Didi and Gogo", in: *Readings on 'Waiting for Godot'*, Marvel, L. (ed.), San Diego, CA., 44-53.

שליירמאכר, פ. (1954).

Schleirmacher, F., "Approaches to God", O'Reilly, P. (tr.), New York

— (1958).

On Religion, J. Oman (tr.), New York.

שפיגל, ש. (תש"י).

"פיוט על שחיטת יצחק ותחייתו לר' אפרים מבונא", בתוך: *ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס*, ניו-יורק, תע"א-תקמ"ז.

שפירא, מ.ב. (1993).

Shapiro, Marc B., "Maimonides' Thirteen Principles; The Last Word in Jewish Theology?", *Torah U'Madda*, 4, 187-242.

שפיר, ג.פ. (1971).

— (תש"ס). *תנאי הידיעה*, תירגם הד ד., ערך שקולניקוב ש., ירושלים :

ש"ץ-אופנהיימר, ר. (תשל"ח-תשל"ט).

"התפיסה המשפטית של המהר"ל – אנטיתזה לחוק הטבעי", *דעת*, 3-2, 157-147.

— (תש"ס). "תורת המהר"ל בין אכזיסטנציה לאסכטולוגיה", *כיוונים*, 8, 28-11.

שקולניקוב, ש. (תשנ"ד).

"חסד, צדק וחולשת הרצון – דת ומוסר אצל הרמב"ם", בתוך: *בין דת למוסר*, סטטמן ד., ושגיא א. (עורכים), רמת גן, עמ' 170-157.

שראג, ק.א. (1973).

Schrag, C.O., "An Existentialist Challenge to Philosophy of Religion", *IJPR*, 4, 151-167.

— (1983).

Existence and Freedom: Towards an Ontology of Human Finitude, Evanston, ILL.

שרדר, ג. (1968).

Schrader, G., "Kant and Kierkegaard on Duty and Inclination", *JP*, 65, 5-23

תולסטרופ, נ. (1980).

Thulstrup, N., *Kierkegaard's Relation to Hegel*, Stengren, G.L. (tr.), Princeton, N.J.

תומפסון, ג' (1973).

Thompson, J., *Kierkegaard*, New-York.

קיצורים של ספרות יהודית מקורית

| | |
|---------|---|
| מ"א | — מלכים א. |
| מ"ב | — מלכים ב. |
| דה"א | — דברי הימים א. |
| דה"ב | — דברי הימים ב. |
| שה"ש | — שיר השירים. |
| בר"ר | — בראשית רבה. |
| שמו"ר | — שמות רבה. |
| ויק"ר | — ויקרא רבה. |
| במד"ר | — במדבר רבה. |
| דב"ר | — דברים רבה. |
| שהש"ר | — שיר השירים רבה. |
| פדר"א | — פרקי דרבי אליעזר. |
| פה"מ | — פירוש המשנה לרמב"ם. |
| סה"מ | — ספר המצוות לרמב"ם. |
| היסוה"ת | — הלכות יסודי התורה בתוך ספר המדע לרמב"ם. |

ש"ס משנה – ששה סדרי משנה.
ש"ס – תלמוד בבלי, ששה סדרים.

* * *

[חש"ס] – חסר שם מחבר.
[חמ"ד] – חסר מקום דפוס.
[חש"ד] – חסרה שנת דפוס.

קיצורים של כתבי-עת

AJTP – American Journal of Theology and Philosophy.
APQ – American Philosophical Quarterly.
FP – Faith and Philosophy.
HTR – Harvard Theological Review.
IJPR – International Journal of Philosophy of Religion.
IPQ – International Philosophical Quarterly.
JJTP – The Journal of Jewish Thought and Philosophy.
JAOS – Journal of the American Oriental Society.
JE – Journal of Existentialism.
JJS – Journal of Jewish Studies.
JP – Journal of Philosophy.
JQR – Jewish Quarterly of Religion.
JR – Journal of Religion.
JT – Jewish Thought.
MS – Maimonidean Studies.
MT – Melita Theologica.
PR – Philosophy of Religion.
PT – Philosophy Today.
RS – Religious Studies.
SHP – Studies in the History of Philosophy.
SHPR – Studies in the History of Philosophy and Religion.

* * *

קיצורים של ספרי קירקגור

Kierkegaard, S.

חיל ורעדה – ח.ו.ר.

| | | |
|------------------------------------|---|------------|
| Journals and Papers | – | <i>JP</i> |
| Fear and Trembling | – | <i>FT</i> |
| Repetition | – | <i>R</i> |
| Philosophical Fragments | – | <i>PF</i> |
| Stages on Life's Way | – | <i>SLW</i> |
| Concluding Unscientific Postscript | – | <i>CUP</i> |
| Works of Love | – | <i>WL</i> |
| The Concept of Anxiety | – | <i>CA</i> |
| Gospel of Suffering | – | <i>GS</i> |
| Training in Christianity | – | <i>TC</i> |

נספח: שורשיה של האותנטיות

'אותנטיות' הוא מושג שקשה להנהירו, או אפילו להסבירו כראוי. העובדה הלשונית המעלה קושי היא כי בהיתקלות ראשונה אנו פוגשים בו כמושג שולל – 'מה שאיננו אותנטי'. אותנטי הוא מה שאינו מזויף, אינו חיקוי, אינו מדומה. בהקשר האנושי, 'אדם אותנטי' הוא זה שאינו מעמיד פנים, אינו צבוע. זה גם ניגודה של ה'כנות', המצרנית לאותנטיות (באשר להבחנה ביניהם, ראו גולומב, 1999, 27-33).¹ מכך עולה כי אותנטי הוא הדבר עצמו (the real thing), הממשי, האמיתי. אותנטיות מתייחסת, בראש ובראשונה, לעצמים, במיוחד יקרי ערך, שכדאי לזייפם: זהב, יהלומים, כדוגמה, או מסמכים חשובים. אותנטיות מיוחסת גם ליצירות אמנות, אשר חשיבותן החד-פעמית מזמינה גם היא זיופים. מכאן עבר מושג האותנטיות לשימוש במעגל האנושי. מעניין כי הפילוסוף הראשון שהשתמש במונח 'אותנטיות' במפורש, היה דויד יום (ב-1760), בשימוש ישן עדיין, בשאלת מקוריותם של שירים סקוטיים שבדק, לא בהקשר פילוסופי (יום, 1932, עמ' 328. מובא בגולומב, 1999, עמ' 25).

כמובן עולה מיד השאלה: 'אדם אותנטי' או 'אישיות אותנטית' – ביטוי שהתרווח בהגות המאה העשרים – מה טיבם? מהו 'הדבר הממשי', 'הדבר האמיתי' בבני אדם, שאותנטיות מאפיינת אותו או מרמזת עליו? מתברר כי 'אותנטיות' בהקשר האנושי אינה מסמנת תכונה אלא יחס. יחס של אדם לעצמו (יחס זה יתבאר בהמשך).

כאשר נבדוק את השימוש הרווח שיחליף 'אותנטי' באנגלית, נמצא כי נוהגים להשתמש במונח השאול משורש 'אמת', 'be true to yourself' – 'be authentic'. גם בגרמנית, השימוש המחליף את התואר 'אותנטי' יהא לקוח מ'אמת', 'Wahrheit'. ניטשה השתמש בנגזרת מיוחדת של מונח זה, אשר כוונה למעשה לאותו מושג שאליו מכוונת האותנטיות: 'Wahrhaftigkeit'. מונח זה מסמן 'אמת' כאמיתות, כפעילות בתוך הזמן, בניגוד למונח 'אמת' המקורי המסמן אמת במובנה המופשט. הצרפתי ידלג על תכונת יסוד מאפיינת. 'היה אותנטי' הוא ינסח פשוט כ'היה אתה עצמך', 'soyez vous-même'. גם באמירה זו מונחת תורה שלמה על 'העצמי', הקשורה בהיבטים מושגיים היכולים לעורר קשיים. הצרפתי אינו מערב מושג נוסף בדרך, אך גם בביטוי שלו נרמזת הכפלה עצמית. שורשו האטימולוגי של מושג זה, הבא מלטינית, הוא 'auttur' – יוצר. מעניין כי גם 'autoritas' – 'אוטוריטה', נגזרת מאותו שורש, בשעה שהשימוש המודרני של 'אותנטיות' מחדד מובן נוגד, של שחרור מאוטוריטה.

על רקע לשונות אירופה אלו, ההנהרה העברית לאותנטיות נמצאת שונה לחלוטין. 'היה אותנטי' יוחלף בעברית לביטוי: 'היה נאמן לעצמך'. במקום נגזרת הבאה מן השורש א-מ-ת מציעה

הלשון העברית נגזרת ממשפחת ה'נאמנות'. בכך מעתיקה היא את האוטנטיות מתואמות לעובדתיות (של האני) אל המחויבות המוסרית (מכוחו של האני). זו הכרעתה של העברית המודרנית, המעגנת עצמה בכך בלשון המקרא.

בכל הלשונות הללו, אותנטיות היא בראש ובראשונה יחסו של אדם לעצמו, ובדווקא. בכך מאולץ השימוש במושג 'אותנטיות' להניח שני רבדים במרחב של האני ואפשרות של יחס ביניהם. הביטויים 'היה אמיתי לעצמך', 'היה אתה עצמך', 'היה נאמן לעצמך' מרמזים על תביעה למחויבות מוסרית של רובד אחד באני לרובד שני. עניין זה יתברר בהמשך.

המילונים הפילוסופיים של אוקספורד קושרים מיידית 'אותנטיות' להידגר. הוא הראשון שהשתמש במונח זה במפורש ובאופן שיטתי, למעשה באופן טכני, בכתביו. מילונים אלה משתמשים, גם הם, באיפיונים שוללים להנהרת ה'אותנטיות'. כך לדוגמה המילון הפילוסופי האנגלי של בלקבורן (1993):

Authenticity [...] is contrasted, especially in Heidegger with inauthenticity: a state in which life, stripped of purpose and responsibility, is depersonalized and dehumanized (p. 30).²
המרכיבים העיקריים בהסבר זה הם: מטרה, אחריות, פרסונליות והומאניות, שהם כולם מושגים

הלקוחים מן התחום המוסרי, ונמצאים מרכיבים בשדה המשמעות של 'אותנטיות'.

הונדריך במורה הדרך הפילוסופי האוקספורדי האנגלי שלו (1995) קושר אף הוא את ה'אותנטיות' להידגר:

The condition of those according to Heidegger, who understand the existential structure of their lives (p. 68).³
בכך קושר הונדריך את הסברו לתחום הפנים-שיטתי של היידגר. מושג ה'חיים' מתברר, אפוא, כמרכיב בסיסי במושג ה'אותנטיות'.

האידיאה של האוטנטיות קשורה לצמיחתו והתפתחותו של היחיד כאינדיבידואל, הרבה לפני שידעו לטבוע אותה במטבע זו.

החשיבות של האינדיבידואליות עולה מתוך התערערותם של המבנים החברתיים של התקופה הביניימית באירופה, שהיו מובנים, קבועים, יציבים ועמידים גם בשנות תסיסה ומלחמות, כאשר הכנסייה הקתולית שליטה בכל תחומי הרוח והחברה. בתוך חברה כזו האדם הביניימי ראה את עצמו מתמצה כאדם בהיותו חלק מן החברה שבה הוא חי. הוא מזהה את עצמיותו עם התפקיד (ה-role) שהוא ממלא בה. עם צמיחתן של ערי אירופה ושינוי הסטטוס התחוקתי של הפרט בתוכן, עם פריחתה של התקופה הרנסנסית, מתחיל האדם לראות את עצמו אישיות מיוחדת, אינדיבידואלית, ובמשך הזמן, אפילו אורגנילית. טרילינג (1972), כדוגמה, תאר בקווים כלליים את צמיחתו והתפתחותו של האדם כאינדיבידואל ואת הדילמות המוסריות המתחייבות מהתפתחות

זו. לדעתו, כבר לקראת מחצית המאה השש-עשרה, ולאורך המאה השבע-עשרה, מתחילה התפתחות כזו בעקבות השינויים במבנה החברתי :

The dissolution of the feudal order and the diminished authority of the church, [...] the whole complex psycho-historical occurrence [...] had come into being (p. 20).
חשיבותה של הפרטיות מתעצמת לקראת המאה השמונה-עשרה :

All roads in our period (1603-1741) have led to individualism (ibid., p. 25, n. 1).

טרילינג מסכם :

At a certain point in history men became individuals (ibid., p. 24).
(אינו ממקד אותה נקודת מפנה בזמן מאוחר). כך, לדעתו, ניתן לדבר על ארבע-מאות שנה של התפתחותו הפסיכו-היסטורית של האדם כאינדיבידואל, ושל החשיבות ההולכת וגוברת של התפתחות זו.

התגבשותו של אינדיבידואל כזה המודע לאינדיבידואליות שלו מזינה בפעם הראשונה את האפשרות לביקורתו של היחיד את החברה שבה הוא עצמו חי. מכאן הפתח לנסיגות הראשונות של יחידים למחות כנגד הלכי-הרוח בחברה ולחולל בה שינויים. כך מתחילה האידיאה של האינדיבידואליות להיות אידיאה מנחה בפעילות החברתית, בעשיה עצמה, ולא רק בתפיסתו של האני את עצמו. לדעת טרילינג, הערך המוסרי הבסיסי המתפתח עם התעצמותה של האינדיבידואליות הוא הכנות (sincerity). אינטנסיפיקציה של הערך הזה, היא, לדעתי, האוטנטיות (ראו שוב הע' 1). טרילינג שם תכונות אלו על ציר אחד. אך חשוב להדגיש את שכבר הוזכר, כי אוטנטיות אינה מופנית, כְּשֶׁרָה, לזולת, לחברה, אלא היא מופנית מן האני אל עצמו.

המעבר מכנות לאוטנטיות הוא מעבר מושגי, לא רק כמותי, למרות שלעיתים כורכים שני מושגים אלה יחד. הפניית יחס כזה לזולת, שונה עקרונית מהפנייתו של האני אל עצמו. התעלמות מהבחנה זו מחמיצה את לבו של המסר החדש של האוטנטיות. הרעיון של האוטנטיות קשור, אפוא, לעליית מרכזיותו של האדם כפרט יחיד וייחודי בתרבות האירופאית, בראש ובראשונה בעיני עצמו. יחד עם חשיבותה הגוברת של האינדיבידואליות, מתעצמת היא גם כתביעה מוסרית מודעת, לא רק כהלכי-רוח. זה פשרו של המסר החדש. מרכזיות חדשה זו התגבשה בכיוונים שונים. היא פתחה במחאה, אפילו במרד, כנגד התפיסות שהיו רווחות, המניחות אוטוריטה, כנגד אלה המייצגות אוניברסליות וכלליות, נכונות ואמיתיות (בעיני עצמן), שהתעצבו באירופה במיוחד בדפוס התרבותי של הנאורות. הצלחתו של המדע הטביעה גם היא את רישומה על תחומים שמעבר לה, והפכה את הדפוס של כלליות, נייטרליות ואובייקטיביות, לדפוס המעצב תחומי דעת רחבים. על רקע זה מתברר, כי מן הזמן (הבלתי מאוחר בדיוק) שהיחיד הקונקרטי מתחיל להיכנס למרכז, הופך רעיון האוטנטיות לאידיאל חיובי שיש בו צד של מחאה. לכן נפוצים בכתבים המבטאים את

חשיבותו של היחיד, ביטויים הלקוחים מתוך המילון של מאבק. הם מופיעים בעיקר בתקופה העוקבת שבה צמחה הרומנטיקה, בהדגשים שונים, בעיקר בספרות ובשירה, ויופיעו בהמשך גם בספרות של הקיומיות (דוסטויבסקי, קפקא, פול צלאן כדוגמאות בולטות).

עם כל זאת, 'אותנטיות' עדיין אינה מושג מודע בצורתו המעוצבת. היא באה לידי ביטוי בהלכי-רוח חדשים, שבהם האדם מתחיל לראות את חשיבות עצמו כיחיד דווקא. זה הרקע, התנאי ההכרחי, להתפתחותה של מחויבות לאותנטיות שתקבל את עיצובה המושגי האכספליציטי רק אצל הפילוסופים של הקיומיות.

קשיי ההתמודדות של היחיד עם עצמו, כרוכים בעקבו של האמן החדש בתקופה הרומנטית (במאה ה-19 בעיקר), המפענח את עצמו בתהליך היצירה ומנסה להיות נאמן לעצמו. קשיים אלה מתבטאים באמנות במפורש, ביצירה המילולית. הם גם נרמזים או מפורשים באותן מובלעות שבהן מדבר האמן על עצמו. אצל האמנים הרומנטיקאים נפגעת בתהליך היצירה תוך כדי החשיפה העצמית, התהום הפעורה בתוך המעמקים:

הרי תפקידו של האמן הוא לצלול בתוך עצמו, ויותר מכל, לצלול בתוך הכוחות האפלים הלא מודעים הנעים בתוכו, ולהביאם אל התודעה במאבק הפנימי המייסר והאלים בתוכו. כך מתאר י. ברלין (2001, עמ' 126) את מאבקיו של האמן הרומנטי עם עצמו בחציבתה של יצירת עצמו מתוך עצמיותו (בהקשר לתיאוריה של שלינג על היצירתיות). התהום הנפגעת מתגלה כאינסופית (במובנה המושאל), וזו לבטח אינה ניתנת להעברה מלאה ליצירה המעוצבת.

לא רק הצורה [הסופית] שכפה האמן [על היצירה] במודע, אלא גם משהו שהאמן לא היה מודע לו לחלוטין, והוא הפעילות של איזו רוח אינסופית המפעמת בו (שם). מכאן מובנת ההתחבטות הנוקבת של האמן האותנטי עם החסימה אשר הלשון המחוקת והמעוצבת מעמידה בפניו, כיחיד בחד-פעמיותו. מכאן מובנת גם התבטאותה של אותנטיות דווקא אצל אמנים שכל אחד מהם מתמודד עם עצמו. כתיבתם אינה מושגית, אלא אישית ורומזת. בהקשר זה מעניינת הצהרתו של פלובר על *מדאם בוברי* שלו: "Madame Bovary – c'est moi". הוא מאשים בדמיונותיה הקרתניים של גב' בוברי לא את החברה הסובבת (כפי שעשה רוסו, לדוגמה), אלא את עצמו. בזה הוא הופכו מרומן משרתות למחאה של אותנטיות. בזה הוא מדגים את הלגיטימיות להופעתו של ה-person, של האמן עצמו, ביצירתו, שהוא האידיאל של האמן הרומנטי, בעוד שהאידיאל של האמן הקלאסי היה ה-'persona'. – המסיכה. לפי התבנית הקלאסית אל לו ליוצר להחשף, כאני קונקרטי, כפי שהוא, בתוך יצירתו שלו עצמו. הוא אמור לעטות מסיכות של דמויות מדומות, שהן פרי רוחו היוצרת, ולהסתתר מאחוריהן.

וודסוורת', לדוגמה, כמשורר רומנטי מובהק, מציג סוג של תביעה לאותנטיות אישית בתחום האסתטי. המשוררים, לדעתו, ראוי להם שידברו בשירה אל קהלם כדבר איש אל רעהו (ראו טרילינג, 1972, עמ' 7). "Like men speaking to men". דיבור זה של המשורר הוא אישי, חשוף

ואותנטי. בניגוד אליו, האמן הקלאסי, כאמור, רואה באמנות מדיום שבו הוא מתכסה ומסתתר. חייו הפרטיים נשארים מעבר למדיום של היצירה. טרילינג (שם, עמ' 24) מביא לכך שתי דוגמאות: ט.ס. אליוט, הקלאסיקון המודרני, מתבטא:

The progress of an artist is a continual self-sacrifice, a continual extinction of personality.
הדוגמה השניה של טרילינג (שם) היא של גיימס ג'ויס, אשר אמנם אינו קלאסיקון, אך התבטא גם הוא באותו כיוון:

The personality of the artist [...] finally refines itself out of existence, impersonalizes itself, so to speak.
אצלם, שאלת האותנטיות של היצירה מתנתקת משאלת האותנטיות האישית של היוצר. מעניין כי קאמי, שהיה גם סופר וגם פילוסוף, ושיקע באופן מודע רעיונות פילוסופיים גם ביצירותיו הספרותיות, מביא את שתי העמדות הנוגדות הללו גם יחד כאיפיונה המובהק של יצירה אמנותית בכלל. במיתוס של סייזיפוס שלו הוא אומר:

עתה אפשר להבין מהו מקומה של יצירת האמנות. היא מציינת את מותה של חוויה [הקלאסית], ואת הכפלתה [הרומנטית] גם יחד (עמ' 98).
כפילות זו יכולה לשמש מפתח גם לתפיסת האותנטיות הקיומית של קאמי עצמו, המעמידה במרכז את האני האישית האותנטי, והתובעת את הביקורתיות המושגית המפוכחת של האני על אותו 'אני'. בכך מתגלים אצל קאמי עצמו שני הרבדים ב'אני העצמי', ומחויבותו של האחד – לשני.

האותנטיות כאידיאה וכקו מדריך לחיי אדם, התפתחה, אפוא, בתנועה הרומנטית של האמנים. המונח 'אותנטיות' עצמו אמנם לא נמצא בשימוש בכתביהם, אך המושג שמאחורי המונח 'אותנטיות' היה רעיון מנחה, כזרם תת קרקעי בתנועה זו, והיה צמוד לאידיאה ולתחושה שאיפשרה אותו, של האינדיבידואליות הפרסונלית. צ'. טיילור, בספרו על האתיקה של האותנטיות⁵ (1992), קושר את האותנטיות בתנועה הרומנטית כבר בפתיחת ספרו (עמ' 25): "authenticity [...] is a child of the romantic period". י. ברלין (2001) חותם את ספרו זה על הרומנטיקה באותה קביעה עצמה.

האיפיון החיצוני הבולט של התנועה הרומנטית היה טיבם של חבריה, שהיו רובם אמנים שעסקו בפועל ביצירתן של יצירות אמנות, והשוליים הבוהמיים שהתחברו אליהם. היא הניבה יצירות אמנות, ובשפע. תנועה זו לא קלטה באופן טבעי פילוסופים ביקורתיים, ולכן חסרה בה חשיבה ביקורתית, למרות שהפילוסופים האידיאליסטים הגרמנים, פיכטה ושליו, ובעיקר האחים שלגל, תרמו הרבה להמשגתה. כמו כן, אין למצוא בתוכה אנשי מדע, ולא פוליטיקאים גדולים. עובדה דמוגרפית זו אינה מקרית. היא מצביעה על טיבה של תנועה זו שהדגישה הלכי-נפש. אמניה של התנועה הרומנטית לא גדרו את עצמם בגבולות היצירה האמנותית בלבד, דרך הבלטת סגנונות

חדשים. רבים מהם ראו עצמם כשליחיה של תנועת מחאה בלתי ממוסדת שהתנגדה לתרבות האירופית כפי שמצאה בתקופת הנאורות. כך, למן תנועת "הפרץ והסער" בגרמניה של משוררי המחאה, דרך המשוררים הרומנטיקאים האנגלים בביטוייהם הליריים, ועד הזועמים והמקוללים בצרפת. בכולם אנו מוצאים אותו קו משותף: חשיבותו של האינדיבידואל בחייו האישיים, לא במסגרות של אוטוריטה או דפוסים חברתיים. גם המוזיקה והאמנות הפלסטית, הלכו באותו כיוון, והדגישו את הסער, הכאב הנוקב, הזעקה, הרגשות המתפרצים, האפלים והקודרים מחד, והמעודנים הליריים מאידך. הללו נחשבו לביטויים המובהקים של הרומנטיקה. כולם חשו שהם יוצרים גישה חדשה לאדם, לחיים. כולם מניחים קרקע לאותנטיות של האמן היוצר, שתבטא גם ביצירתו.

החוקרים הדנים ברומנטיקה אינם מצליחים להעמידה על קריטריון אחד, או על רעיון מוביל אחד. הוויכוח בין ההיסטוריונים של האידיאות ניטש על עצם הלגיטימיות לכלול את כל התופעות המגוונות של הרומנטיקה תחת גג אחד. לבגיו (1948) יצא במאמר עקרוני ורדיקלי הטוען כי המושג 'רומנטיקה' כולל תופעות כה מגוונות עד שהוא מתרוקן מתוכנו. 'רומנטיקה' היא המצאה חסרת כוח הסברי של היסטוריונים.

New ideas of the period [romantic period] – were in large part heterogeneous, logically independent, and sometimes essentially antithetic to one another in their implication (p. 261).

רנה וולק (1955) יצא נגד עמדה זו בטענה עקרונית וחשובה. הוא מודה, כי הרומנטיקה כוללת תופעות רבות ומגוונות, אך ניתן למצוא בהן מכנה משותף המתבטא במספר תכונות יסוד (הוא מתייחס בעיקר לשירה):

Imagination for the view of poetry (p. 161).

Poetry as the deepest reality. Nature for the view of the world [...] as a living whole. (ibid.).

Symbol and myth for the poetic style (ibid.).

הפואזיה הרומנטית בנויה על דמיון, על חיוניות בתפיסת הטבע ועל שימוש בסימבוליות ובמיתוס לעיצוביה השונים. אך העיקר הוא בראיית הפיוטיות עצמה כיסודה של הריאליה. וולק משמיט את העיקר מבחינתו על דיון זה – צמיחתה של המודעות האותנטית. לעומתו, מדגיש ישעיה ברלין בהרצאותיו על "שורשי הרומנטיקה" (2001), את צמיחתו של האדם החדש, האותנטי, מתוך התעצבותה של הרומנטיקה. באשר לרומנטיקה עצמה, הוא טוען, כי עם כל רבגוניותה היא מסתעפת משורשים משותפים. כל הפרק הראשון של ספרו ("בחיפוש אחר הגדרה", עמ' 39-17), מציע שלל הצעות להגדרתה, שכולן נדחות. מסקנתו: עדיף לחפש קווים משותפים מנחים, העומדים על מספר קטן של איפיונים במקום להציע הגדרה ממצה שלא תהיה תואמת.

טד הונדריך (1995, עמ' 778) מציב קלסטרון רחב, שרבים מאיפיוניו יופיעו בכל ספר על

הרומנטיקה. הוא מדגיש את העדפת:

| | | |
|-------------|----|-----------------------------|
| הטבעי | על | המתורבת, על מוסכמות חברתיות |
| האורגני | על | המכאני |
| הקונקרטי | על | האבסטרקטי |
| הרבגוני | על | האחדותי |
| האינסופי | על | הסופי |
| האדם היחודי | על | האדם הממוצע. |

תכונות אלה מבליטות את החיים ואת החיוניות כציר המרכזי, בניגוד למכאניות ולשכליות. אפשר להוסיף גם את העדפת הרגש, האמוציות, האינטואיציה והדמיון על אינטלקט מקשה ומנתח. הרומנטיקה מחשיבה תובנות גם כאשר אינן מנומקות. אפילו המיסטיקה נחשבת ככלי לפיענוח של האני ועולמו. הרומנטיקאים העדיפו את הגאון, היוצר, האורגנילי, על הזהיר, בעל השכל הישר המקובל. מכאן האהדה להרפתקנות, ללקיחת סיכונים. הם העדיפו חופש, במובנו האישי, הקונקרטי, על הגבלות, כללים ומסגרות. מכאן מובנת עלייתה של מוסריות חדשה לגמרי. מוסריות של דחיית הגבלות על האני, ואימוץ מוצהר של החופש האישי.

ברזון (1975, עמ' 41, 42) משרטט בהרחבה את איפיוניה של הרומנטיקה ושל האישיות הרומנטית על הרקע המנוגד של תכונותיו של הקלאסי, ובכך מבליט ניגודים אלה. הקלאסי, מייחס חשיבות לאינטליגנציה ולאינטלקט וחותר לדיסציפלינריות ביצירה, בחיים ובחברה. למסלול זה הוא מכוון גם את המוסריות. מכאן ההתנהגות הדקדקנית, המתחשבת, המכבדת אפילו סמלי סטטוס. היא מחשיבה יציבות בתוך גבולות מוכרים וידועים מראש. כך גם היצירה הקלאסית, המצייתת לכללים וממלאה את הציפיות של בני דורה. היא מעוררת חגיגות. תפיסת העולם הרומנטית, לעומתה, היא חציית גבולות אל הרפתקנות, אל הבלתי ידוע, אל חוסר הסדר וחוסר המנוחה. היא תדגיש את היחודיות של כל אדם, ובעיקר של כל יוצר. ומכאן הפרטיקולריות והרבגוניות שהיא מעודדת. האלמנט התנועתי, המשתנה, שהרומנטיקה מתרפקת עליו, בנוי על הדגשת הוויטליות, הטבעיות אשר באדם. זה לדעתם הטבע האנושי האותנטי כשאינו כבול.

ברזון מגלה באישיות הרומנטית מרכיב נוסף שאין מרבים להדגישו. מבנה האישיות הרומנטית בנוי בבסיסו כניגודיות המתבטאת בקונפליקטים. אמנם אין ברזון מדגיש את קו הסבל והיסורים שאישיות שטופת קונפליקטים זו נושאת. זו תצא לאור אצל הפילוסופים של הקיומיות, אך הוא מעלה את מבנה היסוד המביא את הסבל. ביסוד הדברים, מדגישה הרומנטיקה את מה ש'מעבר'. אדם אותנטי חש עצמו נקרא למה שמעבר לו, נקרא לחוסר מנוחה מתמיד, נידון לנסות ולחצות

את הגבולות המסומנים, בתוך עצמו ומחוצה לו. באספקט האכסיסטנציאליסטי של האותנטיות נראה את האדם חותר לשחרר את החופש שלו ולחשוף את שורש קיומיותו, ולגלות שהפתרון כרוך בסבל אישי שמקורו דווקא בניגודיות הפנימית ובחתיירה אל מה שמעבר. קו זה בולט אצל ראשוני הפילוסופים של הקיומיות: קירקגור וניטשה.

ברזון (1975) מסכם את הקווים היסודיים של הרומנטיקה בשלושה איפיונים: אנרגיה תוססת, פתוס מוסרי והערצת הגאון היוצר. הרומנטיקאים עצמם הדגישו את המרכיב האנושי של היחיד החי, הסובל, הנאבק על עצמיותו. זה סימנם של חיים אותנטיים בעיניהם. הם החשיבו את הכשלון על פני ההצלחה. הכשלון וההודאה בו הם עדות לאותנטיות של הרומנטיקן. אולי כך ניתן להבין את הצהרתו של אמן, שאמנם אינו מתכנס בקטיגוריה כלשהי, סמואל בקט: "להיות אמן משמעו להיכשל". הקשר בין האותנטי לסבל כרוך במאמצי היחיד להישאר הוא עצמו בכל מצב. נטישת החממה של הפומביות התומכת מביאה מיד את הבדידות. בעיניו של הרומנטיקן, הקלאסיקון מתייחס ליחיד כאל הפשטה, כפי שהרומנטיקאים הגרמנים כינוה בבוז: 'das mensch' – האדם כמייצג את המין 'אדם'. ברלין (2001) מדגיש, כי במקום ה-'cogito ergo sum' ההכרתי של דקרט, יאמץ הרומנטיקן 'volo ergo sum' (עמ' 124). ה'רצון' הוא הביטוי לאישי, ליחודי ולרגעי. לעומתו, הקלאסיקון אינו יכול לראות בכל אדם איכות יחודית. הוא יחפש את המשותף. לכן הוא יראה ברומנטיקן מפר סדר, פרוץ, אדם שאינו נכנע למשמעת, גם לא לזו של השכל והתבונה. הוא יראה בו יצור כאוטי ורגשני, מעורר בוז ולא כבוד. החתיירה המתמדת לאותנטיות אישית אינה נקלטת בתדירו של הקלאסיקון.

הדמות הגדולה היחידה המקובלת והמוערכת על ידי שני הזרמים הוא בלז פסקל, אותו מדען, מתמטיקאי, פילוסוף צרפתי בן המאה השבע-עשרה – המאה של המדענים. בניסוחו של ברזון (1975):

Pascal [was] at the height of classicism, but undermining it (p. 40).
פסקל טען להפרדה בין שתי צורותיה של הרוח שאותן נושא כל אדם בחובו: הרוח הגיאומטרית והרוח האינטואיטיבית ('esprit de finesse', מונח שהוא עצמו טבע). האחרונה מתבטאת בכושר לעסוק ולהבחין בקונקרטי, ביצור החי, בניגוד לרוח הגיאומטרית העוסקת בהפשטות שהן מוגדרות ומותחמות. הרומנטיקאים מזדהים עם פסקל גם בתחום הדתי. לדעתם, הדתיות שהוא מטיף לה ברוח האינטואיטיבית, היא אישית מאוד. באופן אימננטי היא אינה תלויה בדוגמות, ואף לא בהוכחה השכלית שמציע פסקל עצמו. היא פריה של הרוח האינטואיטיבית גם בכך שהיא מבטאת את ההשתוקקות הדתית של האדם היחיד. פסקל, *מגניגים* שלו, מטרים את תקופתו לדעתם.

איפיונים אלה של הרומנטיקה מצביעים על כך, כי היא זו שהולידה את הרעיון של האותנטיות כקו יסודי בעמדותיה ובהלכי-הרוח שלה. י. ברלין בספרו הנזכר (2001), מדגיש זאת בסכמו את ערכיה המוסריים של הרומנטיקה:

ההישג הגדול של הרומנטיקה [...] הוא שבניגוד לתנועות הגדולות האחרות [...] היא הצליחה לחולל בכמה מערכיני שינוי עמוק מאד. זה מה שעשה את האכסיסטנציאליזם לאפשרי [...]. המידה הטובה הגדולה – הגדולה מכולן – היא מה שהאכסיסטנציאליסטים מכנים אותנטיות ומה שהרומנטיקאים מכנים כנות (עמ' 172).

בפורשו את טווח השפעותיה, הוא מאפיין מוסריות זו על רקע קודמתה.

הרומנטיקה ערערה את התפיסה שבענייני ערך, פוליטיקה, מוסר ואסתטיקה יש קריטריונים אובייקטיביים שפועלים בין בני אדם, קריטריונים שכל מי שאינו משתמש בהם הוא שקרן או מטורף, מה שנכון במתמטיקה או בפיסיקה (עמ' 173).

החשוב הוא החיים כחירות אישית מתוך יושר וטבעיות, אשר רוסו כרכם יחד: "האדם נולד חופשי, ובכל מקום אסור הוא באזיקים". זו פתיחתו של ז'אק רוסו ל"אמנה החברתית" שלו (רוסו, תשכ"ז, עמ' ד). ברזון מנסח מהלך זה כבר בפתיחת ספרו (1975, עמ' 11):

There was a time [when] a man could say, godlike, life is thus, but thus I will not have it.
Standing on the intolerable reality I recreate! This is the essence of romanticism.

בכך נרמזת מוסריות חדשה, השונה רדיקלית מכל קודמותיה: מוסר וערך אינם עוד מחויבות לאידיאל, לחברה או לזולת. מוסר וערך הם מחויבותו של היחיד לעצמו. מכאן מובנת הדגשת החופש האישי וכוח היצירתיות העצמית. י. ברלין (2001) מעמיד את 'שורשי הרומנטיקה' על שני מרכיבי יסוד:

הרצון והעדר מבנה של העולם שעל האדם להתאים את עצמו אליו (עמ' 166).

ברלין אינו מסתפק בתיאור פנומנולוגי של האדם הרומנטי, האותנטי. הוא מראה כי קיים עליו גם אילוץ אונטי של תפיסת מציאות, שתהא אמורפית בטיבה. היא בעיניו "העדר מבנה [מקובל] של העולם".

Born originals, how comes it to pass that we die copies?

משפט זה של המשורר האנגלי אדוארד יאנג, בן המאה השמונה-עשרה, מובא בפתיחת ספרו של י. גולומב הדן באותנטיות (1999), ולפניו בפתיחת ספרו של טרילינג (1972) על האותנטיות. הרומנטיקן יענה לאדוארד יאנג, כי צריך האדם הפרטי להתנער מלחץ החברה על כל מוסכמותיה וליצור במו ידיו, בהתאם לרצונו, את חייו. זו משימתו הגדולה, הקשה והמפרכת. י. ברלין (2001) מסכם זאת:

רצון שאין להכניעו: לא את דעת הערכים משיג האדם אלא את יצירתם [...] ממש כפי שהאמנים בוראים יצירת אמנות – וקודם שהאמן בורא את יצירת האמנות היא אינה קיימת (עמ' 149).

הטענה השניה – הקשורה לראשונה – היא שאין מבנה של דברים. אין תבנית שעליך להתאים את עצמך אליה (שם).

הצירוף של שני המרכיבים יחד – ריקותם של ערכים קבועים מראש, וריקותם של מבנים יציבים לעולם – יוצר את פאתוס היצירה.

העולם הוא תהליך של הטלה עצמית קדימה [קו המוביל לניטשה], של יצירה עצמית מתמדת (שם, עמ' 150).

לכך מובן רדיקלי:

אין שום אובייקט, יש רק סובייקט המטיל עצמו קדימה (שם) [קו המוביל לקירקגור].
זו היא האונטולוגיה המונחת ברקע, כאילו. היא התנאי המאפשר תביעה קיצונית כזו לרצון אישי
ולאפשרויות מימוש. עם תמונה זו, בקוויה העיקריים, נאלצות הפילוסופיות השונות של
הקיומיות הבאות אחריה, הצומחות במידה מרובה מתוכה, להתמודד. הרומנטיקאים עצמם לא
עסקו, כמובן, בנייתו מושגי. זה תפקידו של הפילוסוף של הקיומיות.

מהי הערובה לכך שהרצון העצמי היוצר יהא מוסרי במובן של אי פגיעה בזולת? במובן של
חוקיות וסדר? ברזון (1975) טוען כי ישנם מבקרים מודרניים הסולדים מחברה
אינדיבידואליסטית קיצונית ומתגעגעים לערכים של הקלאסיקה, ערכים של יציבות וסדר. זאת
נוכל להבין אחרי מוראותיה של המאה העשרים. ברלין (2001) וטרילינג (1972) מקצינים יותר.
טענתם היא כי ניתן לעקוב אחרי צמיחתן של תנועות פוליטיות גדולות ומאיימות במאה העשרים,
ולגלות את שורשיהן ברומנטיקה. הם מותחים קו למן הרעיון של שחרור האינדיבידואל, ועד
הפאשיזם לגווינו. השאלה המוסרית הכרוכה באימוץ האוטנטיות, חוזרת בדיוניהם של
הפילוסופים של הקיומיות, המתחבטים בה במפורש. אך העניין המהותי בהסבריו של ברלין היא
התקבולת שהוא מושך בין הגישה החדשה של הרומנטיקאים לאדם ולחיו, לבין בריאתה של
יצירת אמנות. כזו כן זו כל מה שנתון לה מראש הוא חומר המחכה לעיצוב. מן הצד השני נמצאת
רק רוחו החופשית של היוצר המעצב את החומר כרצונו, על ידי הטלת עצמיותו על החומר, דרך
בריאה שיש בה גם מיסוד האלימות. ברלין רואה בכך סכנה מוסרית אנושית עקרונית.

בעצם [אומר ברלין לסיכום], כל התנועה הזאת היא ניסיון לכפות מודל אסתטי על המציאות [...]
ואמנם, בעיני האמנים, כמה מן הטענות של הרומנטיקה עשויות להיראות בעלות תוקף רב. אבל
הניסיון של הרומנטיקה להפוך את החיים לאמנות, מניח הנחה מוקדמת שבני האדם הם חומר [...] כפי
שצבעים וצלילים הם חומר (שם, עמ' 179).

מבצבת מדבריו קדם-הנחה על התשתית הקיומית של בני האדם בחייהם, שאינה חומר חסר
איוך, כפי שאכן יתנסח במפורש אצל אכסיסטנציאליסט כסארטר. נוסף לכך, דוחה ברלין מכל וכל
עמדה זו מן ההיבט של המוסר ההומאני המדגיש את כבוד האדם. זו חייבת להניח דפוסים
משותפים וערכים משותפים לבני אדם, ולא רק את :

הרצון הבלתי צפוי [...] שפורץ קדימה פריצה שאי אפשר לארגנה (שם).
רצון כזה הוליד, בין השאר, את הניהיליזם :

ההרס הניהיליסטי של המוסדות הקיימים מפני שהם מגבילים את הרצון הבלתי מוגבל [...] האדם
העליון שמוחץ את הנחות מפני שרצונו חזק יותר (שם).
הפאשיזם, כך ברלין, אכן הושפע מן הרוח הרומנטית בהתלהמות הרגשית משולחת הרסן
שהולידה :

האכסיסטנציאליזם והפאשיזם כאחד, נראים בעיני שגויים (שם).
הוא מסכם. שניהם הם מפירותיה של הרומנטיקה.

ברזון בספרו (1975) שיצא לאור לראשונה בעיצומה של המלחמה (ב-1943 בשם דומה), ממשיך את הרוח האמריקאית כפי שהתבטאה בעיקר אצל אירווינג בביט, במחצית הראשונה של המאה העשרים, שראה את הרומנטיקה כשורשה של התנועה הפאשיסטית באירופה. את הרוח הדמוקרטית של החברה האמריקאית הפלורליסטית, רואה ברזון (שם) (בהמשך לבביט) באימוץ השכל הישר, הביקורתיות השקולה והסדר הטוב, אשר אותם משליך הרומנטיקן. למעשה גם טרילינג (1972), כהיסטוריון חברתי, ממשיך קו זה, אם כי הוא מרכז את התקפת המחץ של בביט על הרומנטיקה. טרילינג מדגיש:

At the behest of the criterion of authenticity, much that was once thought to make up the very fabric of culture has come to seem little, mere fantasy [...] or downright falsification. Conversely, much that culture traditionally condemned and sought to exclude [...] is accorded a considerable moral authority by reason of authenticity claimed for it [...]: disorder, violence, unreason (p. 11).

הרומנטיקה מצטיירת בסקיצה זו, על רקעה של הקלאסיות והנאורות, כרצון פורץ ויוצר, השוקק חיוניות ועוצמה יוצרת, כאשר אין כובלים אותו, אשר טומן בחובו סיכונים כאשר הוא הופך למוביל המוסרי של החברה כולה. תמונה זו מזניחה את צידה השני של הרומנטיקה, את הבדידות האישית, את הכשלונות האישיים החוזרים ונשנים למימוש עצמי, את הניתוק ואת הניכור. שגיא בספרו על קאמי (2000, עמ' 15, 16), בפרק הפותח בהנהרת 'הניכור', מבליט את אובדן תחושת הביטחון שמשרה הבית היציב, השיוכי, על אדם החי בתוכו. את תחושת הזרות והבדידות שבה הוא שוקע כאשר הוא מושלך ממנו. היידגר מבטא תחושת זרות זו של מחוסר הבית, והגעגועים אליו, במושג של 'Unheimlichkeit', תחושה שאצלו מעוגנת בשורש הקיומיות. מעניין לפגוש משורר-סופר רומנטי, גרמני מאותה תקופה, המתאר בפיוט הפותח את ספרו *נדודים* (*Wanderung*, 1920) את שתי פניה של עמדת הרומנטיקן העומד מול ביתו ומולדתו. כך פותח הרמן הסה בכאב ובעמקות:

ליד הבית הזה אני נפרד. יעבור זמן רב עד ששוב אראה בית כזה. [...] עיני נפרדות מהם ומכל תחושת הביתיות החמימה שבהם. עוד פעם אוהב ביתר שאת את הכל, כי אני נפרד. מחר אוהב גגות אחרים ובקתות אחרות. לא אשאיר כאן את לבי [...] כי נווד אני ולא איכר. אני מעריץ גדול של אי-נאמנות, של שינוי, של דמיון [...] בקשתי להיות אמן פורה ועם זה להיות גם אישיות מוסרית וליהנות מחיים מושרשים במולדת. זמן רב עבר עד שלמדתי לדעת שאי אפשר להיות שניהם, שאני נווד ולא איכר, מחפש ולא משמר [...] מן ההרים נושבת רוח לחה. מעבר להם משקיפים שמים כחולים על ארצות אחרות. תחת שמים אלה אהיה מאושר לעתים קרובות [...] הייה שלום בית איכרים קטן! הייה שלום נוף מולדתי, אני נפרד ממך כנער הנפרד מאמו. הוא יודע שהגיעה העת להיפרד מאמו, אבל הוא גם יודע שלעולם לא יעזוב אותה לצמיתות, גם אם ירצה בכך (הסה, תשל"ט, עמ' 7-9).

הוא מורד, ובכך הוא מחליף את הנאמנות הישנה, הביתית, בנאמנות החדשה, זו של אדם לעצמו, כאדם אותנטי, אך באופן מודע הוא משלם את המחיר הגבוה של אובדן הבית.

לפני שניפרד מן הרומנטיקאים כדאי להיזכר בתצלום המפורסם של הסימבוליסטים הצרפתים, כשהם מפנים כולם את ראשיהם קדימה כשעיניהם עצומות. הסימבול הוא המבט המופנה פנימה, שם האמת האותנטית, לא בעולם הסובב.

המשכה או אחד ההמשכים של התנועה הרומנטית הוא האכסיסטנציאליזם. כך מסכם י. ברלין את ספרו (2001) (עמ' 180).

אין ספק שהחוט העיקרי המקשר בין שתי תנועות מרכזיות בתרבות האירופאית הוא אימוצה של האותנטיות, כרעיון יסודי, וכמרכז הכובד של המוסריות החדשה.

* * *

אותנטיות, כפי שהתברר, נולדה וצמחה אצל אמנים יוצרים, אצל הרומנטיקאים. כאמנים, לא ראו עצמם מחויבים להנהיר את הצד המושגי של האידיאל החדש שלהם – שהוא האדם היחיד כמקור לאמת שלו על עצמו. הנהרה מושגית מתפתחת אצל הפילוסופים של הקיומיות. גם הם מעמידים במרכז עיוניהם ודיוניהם את האדם היחיד כפי שהוא בדרכי חייו, ולא את הסובייקט בהכרותו, שהן מושגיות וכלליות. גם האכסיסטנציאליסטים כרומנטיקאים, רואים עצמם כמבשרי בשורה חדשה בתחומם – בפילוסופיה. בשורה זו בעיניהם מביאה דפוסי חשיבה חדשים ושינוי רדיקלי של הערכים. האדם הפרטי, הייחודי, מחליף את הסובייקט הכללי, האובייקטיבי, הניתן להמשגה, ובכך להכרה עיונית.

עם זאת, אין הם חדורים בתחושת סולידריות תנועתית, כמרביתם של הרומנטיקאים. כל פילוסוף חורש במעניתו שלו. השינוי שהם מציעים חל גם, מטבע הדברים, על המתודות המקובלות של ההתפלספות, בעיקר על הללו שהגיעו מן ההתפלספות הלוגוצנטרית שפגשו בזמנם.⁶ שינויי הגישות והמתודות, הם, אם כך, פועל יוצא מהחלפתו של הנושא העיקרי של ההתפלספות. אצלם, האדם היחיד עומד במרכז. טיבו של נושא חדש זה מכתוב גם לשון חדשה לתיאורו. כך נכנסים ללשון הפילוסופית גם מרכיבים ספרותיים לשם העברת מסרים שאינם בני המשגה.⁷ עם זאת, הוגי האכסיסטנציאליזם רואים עצמם פילוסופים, ובכך הם מחייבים את עצמם להתייחס למסורת הפילוסופית. גם אם התייחסות זו נעשית מתוך עמדת ביקורת, אין הם לוקחים לעצמם הרשאה להתעלם ממנה. הם מתמודדים איתה איש איש בדרכו. התמודדות זו היא מודעת, אם כי לעתים אינה מפורשת בכתבים אלא נרמזת בלבד. התפיסה שהם תופסים עצמם כפילוסופים מחייבת אותם למספר הנחות יסוד. גם כאשר הם מטפלים בנושאים המתחמקים מהמשגה, ומשתמשים לעתים ב'פרדוכס' ובי'אבסורד' לאיפיונם, הם רואים עצמם מחויבים לשמר קו קוהרנטי ולכיד לא רק בתחומה של היצירה הבודדת, אלא לאורכן של כל היצירות. גם עמדות שהשתנו בתהליך הכתיבה, אמורות להתקבץ לתוך קו אחד של התפתחות פנימית. זו מחויבות שהאמן היוצר אינו

מקבל על עצמו. כל יצירת אמנות יכולה להיות עולם בפני עצמו, וליצור לעצמה את הקואורדינטות שבהן היא מתרחשת. כפילוסופים, רואים הם את עצמם נתבעים גם להנמקות של מהלכיהם, אם כי הם דוחים (או נכשלים) הנמקות ארגומנטטיביות מובהקות. גם בכך הם שונים מן היוצרים הרומנטיקאים. יצירת אמנות אינה נזקקת להנמקות. ההבדל החשוב בינם לבין היוצרים הרומנטיקאים הוא במחויבותם למסורת הפילוסופית.

כל אחד מן הפילוסופים של הקיומיות נותן את תשובתו הייחודית לשאלת היסוד המשותפת: מי הוא האדם היחיד? (בתיאורן ובניתוחן של התמונות הפילוסופיות הייחודיות לא נעסוק במסגרת זו). אך לגבי כולם, התביעה לאוטנטיות עומדת ביסודה של תפיסת האדם היחיד. ללא איתורה וללא הבנת מרכזיותה, קשה להבין את הפילוסופיה של הקיומיות. זו התפנית שהם מבצעים מתכניה ומדפוסיה של הפילוסופיה המסורתית שהעמידה את הסובייקט כמכיר, וככזה ככללי, למן דיקרט ואילך. הם מבטאים זאת במרידתם הגלויה בהיגל שראה את הגותו שלו, וכך גם הבינוה בני דורו, כפריה הבשל והמושלם של הפילוסופיה, המודרכת על ידי כלליות ואוקייבטיביות.

קיומיותו של האדם, כפי שהם מסבירים, אינה נתון סטטי, יציב ואובייקטיבי הנתון להכרה, גם לא תהליך המקובע בדפוסים קבועים מראש. פגישתה מותנית בתהליך ארוך ומפרך של חשיפה עצמית⁸ ושל יצירה עצמית בתהליך אותנטי. גם כשהתגלתה הקיומיות, היא מתבררת כפוטנציאליות המצפה למימוש. האני בשורש קיומיותו הוא לא רק פר-פרופוזיציוני, אלא הוא פר-מושגי. מכאן ניתן להבין את ההתעלמות ממנו במסורת הפילוסופית הארוכה (אריסטו, כדוגמה הגדולה). האדם כאינדיבידואל הוא זניח בפילוסופיה המטפיזית. פה נעוצה דרכם החדשה של הוגי הקיומיות הראשונים, קירקגור וניטשה. הם פותחים מענית חדשה: האדם כיחיד, על דלותו המושגית ועומס מטענו הקונקרטי, הוא בלבד חשוב למתפלסף זה. הוא הנמצא המכסה את כל שדה ראייתו האונטי. מכך מובן כי הבעיות הגדולות של ה-'philosophia perennis' נופלות. במקומן צומחות בעיות חדשות. החשוב הוא כי הפילוסופיה של הקיומיות מעלה עובדות חדשות ומכשירה אותן לבוא בקהל העובדות הפילוסופיות. משום כך משתנה המפה האונטית, משתנה השיח הפילוסופי, משתנות דרכי החקירה.⁹ ראינו את פתיחתו של קאמי (1992) (פ.יא.1), הפותח את המיתוס של סזיפוס בחשיבותה הפילוסופית של שאלת ההתאבדות, שהיא שאלה מדהימה בחדשנותה.

הוא מסכם:

על כן, אני סבור כי מכל השאלות **משמעות החיים** היא השאלה הדוחקת ביותר. [...] (שם, עמ' 13).

קירקגור הצעיר, שפתח את הפילוסופיה הקיומית, רושם ביומנו (באוגוסט 1835), בתחילת דרכו, הערה אישית שהפכה במרוצת הזמן לתמרור הפתיחה לפילוסופיה של הקיומיות:

מה שנחוץ לי באמת, הוא להשיג בהירות אודות **מה עלי לעשות**, לא אודות מה עלי להבין. [...] זו שאלה של מציאת אמת שהיא **אמת בשבילי**, מציאת האידאה שלמענה אוכל לחיות ולמות (רשימות IA, עמ' 53, תרגומו של ש.ה. ברגמן).
ז'אק מריטון (1948, עמ' 210-229), כפי שנוכחנו לראות, מבחין הבחנה חשובה בין אכסיסטנציאליסטים אכסיסטנציאליים ואכסיסטנציאליסטים אקדמיים. לקטיגוריה הראשונה משתייכים קירקגור וניטשה בפתחה של התקופה, וקאמי בסופה. פילוסופים אלה ממוקדים בפר האישי של האינדיבידואל, בחייו הקונקרטיים. האכסיסטנציאליסטים האקדמיים הם בעיקרם היידגר וסארטר. הם יוצאים, איש מזוויתו, מן הפנומנולוגיה של הוסרל, שואלים שאלות אונטולוגיות כלליות, ומטפלים בהן באופן מושגי. הם שואלים על טיבם של תנאים אפריוריים להבנת ההווה או הישות, להבנתה של התודעה. לעומתם, קירקגור, שפתח את המסלול של הפילוסופיה הקיומית, מגיע עם מושג ה'אמת' החדש שלו שאותו כינה 'אמת כסובייקטיבית'. בכך הוא מתכוון למעשה לאותנטיות, עוד לפני שהיו בידו מושגים מעוצבים על אמת כזו. ניטשה מציב במרכז ההתפלספות את היחיד של הפוטנציאליות, הנתבע ליצור את עצמו מתוך מימוש החופש האישי שלו בלבד.

רן סיגד (תשל"ה, עמ' 9) מנהיר את האותנטיות אצל הפילוסופים של הקיומיות כמחליפה את מושג האמת האובייקטיבית במסורת הפילוסופית. אותנטיות שונה עקרונית מן האמת בכך ש"לכל אדם אמת-עצמו". זאת עלינו להבין על רקע החופש האישי המלא שהיא תובעת כתנאי למימוש האישי. אך חשוב להדגיש כי 'אותנטיות' אינה מושג יחסי. אין היא מדגישה את הפרספקטיביות שבחיי אנוש, אלא את האינדיבידואליות האישית כאפריורית. היא מושג שקו המשמעות העיקרי שלו הוא מבני. הוא מסמן את היחס התואם והראוי בין שני רבדיו של היחיד. במושגיו של אלרוד (1975) אותנטיות מעוגנת ברוח (spirit) הקושרת את ה'אני' ל'עצמי' הקיומי, האמיתי שלו. בכך, אכן לכל אדם יחיד יש את האמת של עצמו בלבד. השותפות היא, כפי שנאמר, במקומה המבני של האותנטיות במרחב האני, לא בתוכנה.

אותנטיות, מתבררת אצל כל הוגי הקיומיות כקשורה לתהליך. הקשר הפנימי שלה לתהליכיות נובע מהיותה מלווה באופן צמוד את מימושה או את יצירתה של הקיומיות. קיומיותו של היחיד היא העובדה המרכזית והמכרעת של המפה האונטית ושל טווח הדיון של הוגים אלה. הקיומיות מתגלה לאדם המתייחס לעצמו, כדחף, כתשוקה, כפוטנציאליות, אך בעיקר כתביעה מחייבת. הקיומיות אינה עובדה מוגמרת הנתונה להכרה. היא נסתרת, ניידת ומחכה לעיצוב. קיומיות אינה מתגלה בהתנסויות אמפיריות, לא בהכרות אפוסטריריות. קיומיות אינה נלכדת גם במושגים

אפריוריים. היא אינה הנחה, אינה פוסטולט. היא חסרת כוח הסברי לעולם הניסיון. להיפך, רוב הפילוסופים של הקיומיות רואים אותה כנוגדת את עולם הניסיון וכמציבה קשיים להבנתו. האדם המנסה לתור אחר קיומיותו מוצא עצמו לעתים זרוק או מושלך מעולם זה. זה פן אחד של 'המצוקה הקיומית' המלווה את תיאורי הפילוסופים של הקיומיות, את מצבו של האדם (ה-'angst', ה-'anguish'). היחיד המבקש להיות אותנטי תועה פעמים רבות באיתורו ובאיפיונו של היסוד הקיומי אשר בשורשו שלו, גם כאשר הוא מרבה להתבונן בעצמו. סארטר מדגיש את הסטיות והכשלונות שנכשל היחיד בהאמנותיו על עצמו, על קיומיותו. פעמים רבות הן מוסטות מתמונת קיומיותו האותנטית, מקיומיותו האמיתית, כפי שהיא. האמנות מוטעות נובעות מנוחיות, מאנוכיות, או מהיגררות. סארטר מבטא זאת במושג ה-'mouvais foi' – 'האמונה הנלווה', המופיע בתדירות בכתביו.

ניטשה טען שאדם נבחן במשקל האמת שהוא מסוגל לשאת על כתפיו. האמת היחידה החשובה היא האמת האותנטית על עצמו. אותה קשה ליחיד לקבל ולהודות בה. לכך נדרשת עוצמה אישית. בעיני ניטשה החינוך ארוך הדורות של התרבות המערבית הטביע גם הוא את חותמו של הזיוף. טרילינג (1972) מציע סוג חדש של הכרה, בעקבות רוסו וז'אק מריטון, הקיימת בכל אדם, אשר בכוחו לחלצה. זו 'תחושת הקיומיות', 'l'sentiment de l'existence'. הוא מרחיב את הדיון בתחושה זו, ומקדיש לה פרק מיוחד (ראו עמ' 53-86). מעבר לכך ראוי לזכור כי תחושת קיומיות זו, מניחה גם היא את ביתורו של האני לשני רבדים: המגלה והמתגלה. המתגלה, מתגלה כפוטנציאליות המצפה למימוש. המתגלה הוא, אפוא, נתון עובדתי מסוג יוצא דופן. עובדותיו כשלעצמה מהווה תביעה, שהיא תביעה מוסרית.¹⁰ תביעה לאני שיממש את עצמיותו הוא, שזו נתונה לו רק כפוטנציאליות. המתגלה מתגלה כתשתית הדורשת עיצוב, שהמשך שלו הוא משכם של החיים כולם. האני האותנטי חושף עובדה זו כאמת הפנימית שבו. ייחודה של הקיומיות הוא בהיותה עובדה-תובעת-מחויבות-מוסרית. האותנטיות היא התאמת חייו לעובדה זו, מתוך המחויבות שהיא תובעת.¹¹

היענות למחויבות זו דורשת תהליך אישי מודע ומוכרע באופן חופשי, בעל שלושה שלבים: היציאה לדרך, שהיא נסיונותיו העקשניים של האני לחשוף את שורש קיומיותו, כפי שהיא, באופן אותנטי, ללא קליפות או מסיכות. ההתוודעות של האני לעצמו, המעמידה אותו בפני עצמיות שקיומה אינו שלם, ושלב הסיום, שהוא העיקרי מבחינת האותנטיות, שהוא תהליך של השלמה, של מימוש או עיצוב הקיומיות, באופן אמיתי, באופן התואם אותה, קרי: באופן אותנטי. קירקגור וניטשה, לדוגמה, מדגישים את הסבל והיסורים הקשים בתהליך מימוש זה. יסורים אלה הם פועל

יוצא מן התביעה למימוש אותנטי מלא כאשר הקשיים מובנים באני. אצל קירקגור בולט יותר מימושה של קיומיות שיש בה קו תוכני פוטנציאלי. אצל ניטשה בולטת הקיומיות כחומר המצפה לעיצוב (כעין אמנותי), ללא סיום. סארטר (1989) מגלה לנו את סוד הקיומיות בחופש ללא גבולות הנמצא בנו, ממנו אנו מתעלמים משום המשא הכבד שהוא מטיל עלינו: "אנו נידונים להיות חופשיים" (האכסיסטנציאליזם הוא הומניזם). חופש זה אינו מתיר לנו זכות להתחמק ממנו ולהיגרר אחרי הנסיבות. הוא עובדה הדורשת התגייסות מוסרית.

אותנטיות נמצאת מחליפה את תורות 'האמת האובייקטיבית' המסורתיות. היא קשורה להנחתות של האני לעצמו, כפי שהוא בעירומו. דפוס התשתית שבה הוא 'אמת כתואמות'. תואמות לעובדת היסוד. אך עובדת יסוד זו תובעת תהליך של עיצוב ומימוש בעצם עובדותיה. זה המרכיב השני של האותנטיות המתגלה כמרכיב המוסרי. התביעה המוסרית למימוש עצמי נובעת מן העובדה עצמה (של האני). בכך ייחודה יוצא הדופן. אותנטיות היא תפיסת מוסר הנתבעת מתפיסת אמת המתארת עובדה, פיסת מציאות. האותנטיות עצמה היא טיב הקישריות בין מצב ראשוני ומימושו המלא. מהלך זה מתיישב עם תרגומה של 'אותנטיות' ל'אמיתיות' באנגלית ובגרמנית. היא קושרת מושגית, אך גם חיונית ואורגנית בין ה-'is' ל-'ought', בקשר שאותו אסר יום.¹² אותנטיות היא, אפוא, תביעה מוסרית הנתבעת מכוחה של עובדה, ומתפיסת אמת של תיאור סובייקטיבי. היא דורשת עיצוב ומימוש מתמיד, ומתוך קשיים. תרגומה העברי, כפי שראינו, הוא: 'היה אותנטי' – 'היה נאמן לעצמך'. כעת מתנהר ההבדל בבהירות. התורות המערביות (הפילוסופיה של הקיומיות כדוגמה הגדולה), מדגישות יותר את צד האמת האדקוויטית של הקיומיות האותנטית. הלשון העברית הממשיכה את התובנות המשוקעות בלשון המקרא ובלשונם של חז"ל, מדגישה יותר את צד הנאמנות של המימוש הארוך, הרצוף, הנאמן.

הערות

1. גולומב (1999) בפרק "אותנטיות לעומת כנות והגינות" (עמ' 23-33) מכריע, כי ההבדל העיקרי בין אותנטיות וכנות הוא ביישומן: כנות היא מחויבותו של אדם לישרה כלפי זולתו ואותנטיות היא ישרתו כלפי עצמו. בעמדתו זו הוא דוחה את טרילינג (1972), הטוען כי ההבדל ביניהם הוא רק במידת האינטנסיפיקציה.
2. ראו את סיכומו של בלקבורן (1993, עמ' 30) כולו להנהרת 'אותנטיות'.
3. ראו את סיכומו של הונדריך (1995, עמ' 68, 69) כולו להנהרת 'אותנטיות'.
4. על התפתחותו של הפרט כאינדיבידואל ומודעותו לכך, ראו אצל מ.צ. טיילור, 1980.
5. לספרו זה של צ'רלס טיילור הפנה אותי מיכאל רובק ותודתי לו.
6. שאכט (1975) מציין גם את העמדה האחרת, מתוך ההיבט של הצד הנגדי, זה של הפילוסופים האנגלו-סכסים המודרניים. הוא מעלה את העובדה התמוהה, לדבריו, שהעולם הפילוסופי האנגלו-סכסי התעלם כמעט לחלוטין מן הפילוסופיות הפנומנולוגיות והקיומיות אשר אחרי היגל. הבורות הזו מייצגת זלזול, לדעתו, בטיפוס חדש של התפלספות וסוגות חדשות של ניסוחן, שאינן מוכרות

- למתפלסף בשפה האנגלית, הקרוב יותר להמשכיותה הרציפה של הפילוסופיה (ראו הקדמתו לספרו זה, עמ' XIII-XVIII).
7. כתביהם של קירקגור וניטשה עמוסים בהתבטאויות פיוטיות וגדושים מטפורות, ומבטאים אמוטיביות מועצמת. סארטר וקאמי יצרו יצירות ספרותיות עצמאיות, בנוסף על הכתיבה הפילוסופית. מעניין לראות את מאמר הביקורת של סארטר על הזר של קאמי (סארטר, 1962), שבו הוא מראה שאין דרך להבין את המיתוס של סייזמוס של קאמי (שהתפרסם באותה שנה), ללא הבנת הזר. אפשר לראות בכך רמיזה גם לכתיבתו של סארטר עצמו, שבה היצירה הספרותית משרתת את הפילוסופית.
8. היידגר (1999) במאמרו על "מהות האמת" רואה בה (גם בהקשר רחב) את חשיפתו של הסמוי. הוא משתמש במונח הקלאסי היווני, המציין את האמת כ-'alethea' – גילוי של המכוסה.
9. רן סיגד (תשל"ה) פותח את ספרו *אכסיסטנציאליזם* בקביעה האונטית המכרעת: "'אכסיסטנציאליזם' הוא פילוסופיה, המזהה את המושג 'מציאות' עם המושג 'אדם', כשאנו מבינים ב'אדם' סובייקט פרטי על כל אופני ההתגלות שלו. זיהוי זה מבקש למנוע כל קביעה-מראש של מהות תוכנית מסוימת לאדם, כגון שכל או תבונה, כפי שהוצגה מהות זו פעמים כה רבות בתולדות הפילוסופיה, ורואה בו יצור חסר הגדרה ופתוח לשינויים על רקע פעילותו היומיומית" (שם, עמ' 7).
10. צ'רלס טיילור (1992) בספרו על המוסר של האותניות, בוחן אותה כתופעה חברתית רחבה, ודווקא בחברה האמריקאית. אותנטיות בשני היבטיה החברתיים: כתופעה סוציולוגית וכאתוס מוביל בחברה. המושג המקורי של אותנטיות הוסט אצלו מן התרבות האירופאית שבה נבט וצמח, ומן השדה המושגי היחודי שלו, של אמני הרומנטיקה והוגי הקיומיות אל מושג השרוי בשדה המשמעות הרחב של 'אינדיבידואליות' במובן של הליברליות האמריקאית. האותנטיות האירופאית של הרומנטיקאים והאכסיסטנציאליסטים מעלה טיפוס שונה של 'אני'. היא רואה אותו כיחיד בודד, לעתים מנוכר מחברתו הסובבת, מביתו, מולדתו, ומנוכר לעתים אף מעצמו. הוא תוצר של אישיות שסועה המבקשת לעצמה את נקודת הכובד של הקיומיות, ומנסה לעמוד בפיתויים של גלישה אל החברתי. האדם האותנטי של טיילור הוא החבר המצוי בקהילתו בחברה האמריקאית. הוא אינדיבידואליסט – כך טיילור – המרוכז באגו שלו ובהצלחתו האישית שלו בחברתו. זאת היא אינדיבידואליות בעיניו, ואותה תוקף מוסרית טיילור. אינדיבידואליסט זה מרוכז בהצלחתו האגואיסטית, לא בהעמקה אישית ולא בתרומה לזולת, לחברה. טיילור מכנה אותו, בן ל-'me generation', שחשיבתו מקובעת בדפוסי התועלת להשגת מטרות אישיות-אינטרסנטיות. עמדה זו מביאה לכיוון עצמי, לאישיות שהיא: "narrower and flatterer". הסכימה המוסרית שאני זה מתחפר בה היא הליברליזם, שאינו, לפי ניתוחו של טיילור, אלא רלטיביזם קיצוני עקר, כאשר אין כל ערך מחייב, אלא רק "liberalism of neutrality". התביעה המוסרית שתובע טיילור מבני החברה באטמוספירה תרבותית זו, היא חזרה למוסריות בין-סובייקטיבית, מחויבות לזולת, לחברה. בתיאור זה, ובביקורת זו מחמיץ טיילור, כמובן, את לב האותנטיות האירופאית.
11. גולומב לאורך ספרו (1999) תומך בתפיסה כי מוסר הוא לעולם מוסר בין-סובייקטיבי. יחד עם זאת, הוא רואה את האותנטיות בכללה כתביעה מוסרית. לכן הוא מנסה לגלות אצל כל אחד מהוגי הקיומיות את המפנה שלו אל ההתחייבויות החברתיות, שהוא המפנה אל המוסריות. רן סיגד (תשל"ה, עמ' 9) אינו מניח קדם-הנחה גורפת כזו, אך הוא מעלה את הסיכון המוסרי העקרוני הכרוך באימוצה של האותנטיות. מכיוון שזו מניחה כי לכל 'אדם אמת משלו', הרי "משמעות זו [של האותנטיות] מוציאה בפירוש את אפשרות שיפוטו של הזולת מפני הטעם העקרוני, שה'אמת' בהקשר זה נתפסת כמשהו השייך לסובייקט בלבד". בנקודה מרתקת זו אני משאירה את ההכרעה פתוחה ללא דיון נוסף. כללית, אני סוברת כי דווקא לגבי שאלה זו, טווח העמדות העקרוניות של התפיסות של הקיומיות הוא רחב יותר ממה שניתן לאבחן בראיה ראשונית.
12. הראשון שהעלה הבחנה חדה זו בין 'is' ל-'ought' באופן מושגי בהיר היה ד. יום בספרו *Treatise on Human Understanding* (1969), Part III, Ch. 1, p. 469 (ראו ה' 9, לפרק ח).

Contents

| | |
|--|-------|
| Contents in Hebrew | ג-ח |
| Preface | י-ה |
| Introduction | 1-10 |
| Part I: From Faith to Loyalty | |
| Chapter A: Faith in the Bible and in the Books of the Sages | 11-26 |
| A.1. 'He believed' in the Bible | 11 |
| A.2. The Believer is the Trustworthy One | 15 |
| A.3. What is Truth? | 19 |
| A.4. The Loyal Man is the Subject of Faith | 21 |
| A.5. The Loyal Believer in the Texts of the Sages | 23 |
| | |
| Chapter B Loyalty in Western Philosophy | 26-32 |
| B.1. Western Thinkers in the 20 th Century | 26 |
| B.2. Hebraic Loyalty in Comparison to General Loyalty | 31 |
| | |
| Chapter C Maharal in his "Path to Faith" | 32-62 |
| Introduction | 32 |
| C.1. Faith as Loyalty | 35 |
| C.2. The Phenomenological Features of the Loyal Believer | 40 |
| C.3. 'True and Certain', 'True and trustworthy' | 44 |
| C.4. "Greater is He Who Answers Amen than He who Blesses" | 46 |
| C.5. Double Semantics | 50 |
| C.6. Loyalty as a Combination all Levels | 53 |
| C.7. Maharal's "Path to Truth" Completes his "Path to Faith" | 55 |

| | | |
|------------------|--|---------|
| C.8. | Maharal's "Path to Innocence" – Closing the Circle | 57 |
| C.9. | The Four Possibilities of Constructing the Concept of 'Faith' | 58 |
| | Summary | 60 |
| Chapter D | Abraham on his Way to Faith – After the Sages | 62-77 |
| Part II: | Alternative Attitudes to Faith as Loyalty | |
| Chapter E | Maimonides: Faith as Knowledge | 78-122 |
| | Introduction: The Importance of Rationality | 78 |
| E.1. | The Chapter on Faith in the <i>Guide of Perplexed</i> | 85 |
| E.2. | The Thirteen Principles of Faith | 98 |
| E.3. | Where is Maimonides' Faith Hidden? | 110 |
| Chapter F | Nahmanides School | 123-130 |
| F.1. | The Book of <i>Faith and Trust</i> | 123 |
| F.2. | Faith in R. Bahya b. Asher's <i>Kad Ha-Kemach</i> | 126 |
| F.3. | <i>Sefer ha-Hinukh</i> (The Book of Education): Summary of The Move | 128 |
| Chapter G | Alternative Attitudes of Modern Jewish Theologians | 130-141 |
| G.1. | Werblowsky: Faith as Trust in God | 130 |
| G.2. | <i>The Book of Faith and Trust</i> : Faith as an Experience | 133 |
| G.3. | Constant Experiencing – R. Soloveitchik | 135 |
| Chapter H | The Loyal Faith of Leibovitz | 142-164 |

| | | |
|------|--|-----|
| | Introduction: R. Soloveitchik and Leibovitz | 142 |
| H.1. | Leibovitz: Faith as Worshipping God for its Own Sake | 143 |
| H.2. | Practical Laws | 145 |
| H.3. | Who is Leibovitz's God? | 150 |
| H.4. | Religion as a Way of Life | 155 |
| H.5. | Leibovitz and Religious Experience | 157 |
| H.6. | Kant Again | 159 |
| H.7. | Have We Returned to the Loyal Believer? | 162 |

Part III: Faith as Loyalty as Manifested by Existential Thinkers

| | | |
|--|--------------------------|-----|
| | Introduction to Part III | 165 |
|--|--------------------------|-----|

Chapter I Kierkegaard on Abraham's Faith in the Binding

| | | |
|--|-----------------|---------|
| | of Isaac | 166-205 |
|--|-----------------|---------|

| | | |
|------|-----------------------------------|-----|
| I.1. | First Steps | 166 |
| I.2. | Morality versus Religion | 171 |
| I.3. | Individuality versus Universality | 178 |
| I.4. | The Paradox | 182 |
| I.5. | The Leap to Faith | 190 |
| I.6. | Silence | 193 |
| I.7. | Is Faith Madness? | 196 |
| I.8. | Truth and Faith: Summary | 201 |

| | | |
|--|---|----------|
| Chapter J | Abraham Binding Isaac as Prescribed by Kierkegaard | |
| | and in Jewish Sources | 205-214 |
| J.1. | The Binding fo Isaac: The Sages and Kierkegaard | 205 |
| J.2. | Maharal and Kierkegaard | 209 |
| | | |
| Chapter K | Two Existential Thinkers | 215-235 |
| K.1. | Camus and the <i>Myth of Sysiphus</i> | 215 |
| K.2. | Beckett's Didi and Gogo <i>Waiting for Godot</i> | 224 |
| K.3. | The Three Existential Thinkers: Summary | 235-238 |
| | | |
| Closing the Circle: Can Faith Be Applied? | | 239-241 |
| | | |
| Overview | | 242-246 |
| | | |
| Notes – Contents | | 247 |
| | | |
| Notes | | 248-302 |
| | | |
| Bibliography | | 303-347 |
| | | |
| Appendix: The Roots of Authenticity | | 348-363 |
| | | |
| Contents in English | | i-iii |
| | | |
| Abstract in English | | iv-xviii |

Eemunah as Loyalty: Religious Faith as Commitment to God

The discussion presented in this work is located within the complex and rich realm of *Emunah*. *Emunah*, along with its various senses, extends over a very broad conceptual area, which is divided into sub-areas. Its human manifestations cut across various cultures throughout their historical transformations. The present discussion focuses on one aspect of *Emunah*. The following mapping of the various components of *Emunah* will help clarify the exact location of this specific aspect within the broad scope of this concept.

Thematically, religious *Emunah* can be divided into two main branches: *Emunah* as focusing on God, which is the concern of theology (as well as theosophy), and *Emunah* that is anchored in man, in his relation to God. *Emunah* in its direct sense signifies a privileged relation, one of the many relations of man to God. This is the very focus of the present discussion. This particular relation of man to God can be either involuntary or a matter of free choice. The former case involves all of the individual's direct experiences in God or in one of His manifestations. The believer interprets these experiences as divine revelation, which is addressed to him personally from above, whether directly or indirectly. In this sense, they are imposed on the individual like any external sensual impression. In contrast, when the relation to God is voluntary, it results from the believer's conscious and deliberate decision. Out of free choice, he constructs a series of theological beliefs about God, attributing to them veracity and even certainty. Viewed from a different perspective, man can choose to adopt the quality of spiritual confidence in God's grace and hope for a better future, whether earthly or celestial, to be bestowed by God upon the believer who trusts Him. The believer can choose proximity to God and intimacy with Him, to achieve psychic or spiritual transcendence. It follows that religious *Emunah* involves three factors: God, man, and the relationship between them. The nature of these factors is theory-dependent.

Conceptually, the various senses of *Emunah* converge into two basic senses: *Emunah* as epistemical beliefs in the veracity of contents, and *Emunah* as states of mind, as faith.

Epistemological beliefs are propositional beliefs (B), and as such, they are indifferent to contents and can therefore subsume religious beliefs as well. Emunah as faith runs parallel to the latter group of religious beliefs.

The distinction between epistemological beliefs (beliefs in truths) and states of mind (faith) gives rise to a phenomenological distinction between the believer who cogitates and the one who is in a special state of mind. It also finds its expression in two syntactical forms, respectively. Faith is formulated in simple sentences that capture the believer's state of mind. Epistemological beliefs are conveyed in complex sentences consisting of a main clause, 'a believes that,' which indicates that the believer holds a certain propositional attitude, and a subordinate clause that embodies the contents of his belief. Religious beliefs that assume the same syntactic structure form a sub-group of the overall group of propositional beliefs, and as such they involve the same logical-syntactic difficulties inherent in all propositional beliefs. Religious faith articulated in simple sentences involve their own difficulties because the subject of these sentences – God (or divinity) – is different in principle from the speaking human and his immediate experiential reality. The reference, identification, and features of this object go beyond the framework of ordinary discourse. Other difficulties inherent in statements of faith result from the intensive emotionality that accompanies the speaker's attempts to express himself.

At the level of constructing explanatory theories, faith is constrained to a certain number, however small, of epistemological beliefs. Conversely, the acceptance of theological beliefs usually involves compatible states of mind as well. Therefore the types of justification of religious Emunah, in both senses of belief and faith and in all of its areas of discourse, are usually different from those in other fields of discourse. Even when Emunah mobilizes discursive argumentation for the purpose of either substantiating theological truths or giving priority to religious states of mind, it resorts to unique tools of justification.

In Jewish thought, discursive proofs for the justification of religious Emunah of all kinds are secondary in importance. The justification is mainly factual and relates to a primeval state of affairs in which God and every one of the Israelites entered into communion. This

togetherness, this unison, is the foundation of the Hebraic religious Emunah , the basis of its justification. At the same time, it is the basis of the religious demand to each one. Rabbi Judah Halevi and Nahmanides consider the Exodus and the miracles performed in Egypt as the same foundational fact. For Maimonides it is the Sinaitic revelation and the promulgation of the Torah to all Israel which serve as the foundational fact of the Jewish Emunah.

The distinctions at the thematic and conceptual-linguistic level call for a parallel phenomenological distinction between types of believers. The present work will deal primarily with the latter level.

Against the major extensions of religious Emunah at the thematic, conceptual, and phenomenological levels, there emerges in the Jewish canonical texts a third type of religious Emunah, unique at all three levels. This is Emunah as loyalty. Throughout the discussion, this thesis will be subject to an examination in a major group of Jewish texts. This examination will involve perceptions that associate Emunah with loyalty to God, but also those that serve as a principled alternative to such Emunah, as well as faith-related perceptions anchored in modern Western thought.

Western culture down our age has placed loyalty within the realm of ethics. Loyalty is a mainly unilateral and unidirectional relation that conveys partiality on the part of one individual toward another. It is a matter of giving and sharing even in the face of hardships that require the giver to make sacrifices. The relation of loyalty is supposed to be steadfast and long lasting. Its constancy provides the recipient with a sense of security in his hard times. In addition, loyalty is necessary for society – not only for one's small ascriptive society but also for the wider society and the pursuit of its ideals. Such loyalty expresses solidarity and comradeship with the other members of society, thereby stabilizing society and uniting it. Modern ethicists suggest that loyalty to society is crucial to modern Western liberal society, since its egalitarian and individualistic values pose a threat to stable society. Such loyalty is invariably a secondary relation, predicated on an antecedent relation of love, affection, belongingness or solidarity, all of which account for the partiality of loyalty.

In contrast, loyalty in its Jewish religious manifestations is a primary relation. It is the essence of *Emunah* and marks its very beginning. This kind of loyalty goes hand in hand with absolute dedication to God. The question of accounting for, or justifying, the loyalty of the faithful believer toward God does not arise at all in his mind. God as an object of his loyalty assumes unmistakable uniqueness, so much so that partiality and devotion to Him are self-evident for the faithful believer. A meta-explanatory examination elicits that his loyalty to God is constrained to a number of basic epistemical beliefs: that God exists, that He knows the life events of the individual and that God appreciates man's loyalty to Him. While this loyalty is usually accompanied by intensive states of mind and emotions, in itself it belongs to the realm of action. An etymological and semantic investigation of the Hebrew language suggests that it makes no terminological distinction between belief and faith. Both are designated as *Emunah* and all the grammatical derivatives associated with it issue from the same root. What is striking in the semantics of the biblical language is that '*Emunah*' connotes a clear sense of loyalty. This is not the case in the European languages in which the theoretical discussions of this issue are written. The biblical instances of the term '*Emunah*' and its derivatives led me to the conclusion that the biblical notion of *Emunah* is associated with loyalty to God. Alongside this prevalent sense of '*Emunah*' there is also another sense, embodied in the verbal form "*he'emin*" (believed). It turns out that the biblical verses consistently distinguish between '*le-ha'amin ki*' (believing that) and '*le-ha'amin be-*' (*believing in*). The former conveys a propositional belief, and as such is articulated in a complex propositional sentence. It usually occurs in the Bible in the negative, in connection with mundane affairs. The latter, which in contrast is more frequent, occurs in affirmative sentences and refers to sacred topics (God, Moses, the Torah, the testimony). It conveys '*Emunah*' in the sense of relying on, and clinging to God by virtue of staying in close proximity to Him. The noun form "*ma'amin*" (believer) is absent in the Hebrew Bible. Its place is taken by "*ish emunim*" (a reliable man), which refers to a loyal and trustworthy individual. Other derivatives of '*Emunah*' also carry the meaning of reliability, stability, and trustworthiness. The same holds true of the term '*emunah*' itself, which in its biblical usage

signifies the performance of actions reliably and loyally. Thus, the *ne'emanim* are those that can be constantly relied upon. Even the biblical concept of "*emet*" (truth) carries components of loyalty, beyond its being a neutral predicate of the second order. Similarly, the concept of *sheker* (lie, falsehood), in addition to denoting a negative value of truth, has the sense of expected instability, of disappointing. Yet even these basic linguistic concepts – truth and falsehood – which apply to verbal creatures, are permeated with the attributes of loyalty, which is a human feature.

The term *ne'eman* (loyal) occurs many times in the biblical verses: as a noun, as a verb, and mainly as an adjective that indicates perseverance and persistence in the face of hardship and suffering thanks to inner strength and steadfastness. 'Emanah' is the characteristic of constant and consistent doing. This is a superb quality, which is recurrent in numerous biblical contexts, the most distinguished of which is man's loyalty to his Maker.

The rabbinical sages use *emunah* and *ne'emanut*, among other meanings, in their biblical senses. They apply these senses also to the realm of reliability and honesty in the social intercourse of everyday life and even to God's honesty in paying wages, as manifested in the divine retribution of rewards. These usages associate *emunah* and *ne'emanut* with faithfully striving to establish and sustain an appropriate state of affairs.

In the eyes of the Talmudic sages, the greatest human expression of loyalty and love toward God is the paradigmatic sacrifice of Isaac. Dwelling on this biblical episode, they uncover its various aspects, which converge to form a coherent picture.

According to the Sages, the Sacrifice of Isaac illustrates *Emanah* as loyalty that reaches the extent of *mesirat nefesh* (surrendering one's soul) and culminates in Abraham's silencing of the strong and justified arguments he had against the act of binding Isaac on the altar in the course of the three days it took him to reach his destination. In this way, explain the sages, Abraham overpowers Satan, the cosmic evil. In this way too, Abraham transformed himself into another human being, becoming the father of a multitude of nations and the progenitor of Israel. Furthermore, according to the sages' interpretation, in obeying the divine command Abraham justified the supreme measure of judgment in the world below, where it is hidden.

Thus, through this act of loyalty Abraham pulls down the reign of God from the heavens into earth (a vector reversal), thus generating a cosmic upheaval.

The Maharal constructs a broad and principled picture of Emunah as loyalty. Following the sages, his portrayal of loyal Emunah refers to its two extensions: Emunah in God and Emunah in the context of social intercourse. For Maharal, this loyal faith is a self-explanatory matter. He draws a phenomenological picture of the loyal believer which ascribes to him three major phenomenological features. First, total unchangeability in his way of active life in the human world. This constancy is not undermined even by hardships and suffering, by the darkness of exile. This suggests that the believer's fortitude precisely through his attribute of loyalty. The believer gathers strength to the extent that he is not subject to any dependence or bondage to any foreign factor. He is capable of being free and directs his loyalty to God alone. Even when he is physically enslaved, he remains free in spirit and in his choices. Third, lack of emotional involvement, since succumbing to the emotions entails passivity and loss of freedom. All of these traits transform the believer into an (ontically) new being, an exalted being who stands firm against the winds of adversity. This is Emunah as loyalty according to the Maharal. By embracing it the believer attains the highest ontic achievement – a communion with God. Even more so, through his loyalty he becomes the very center of Creation. The latter bears the imprint of loyal Emunah in all of its discrete details and their reciprocal relations to one another, in their relation to the world as a whole and even in relation to their divine source. Creation as a whole operates in perfect harmony, with every individual conforming to the role assigned to it in its position, in accordance with the activities of all the other components of creation, with full loyalty. Man is placed at the center of the total ontic structure. It is he, by virtue of his loyalty, who sustains the cohesion and the harmonious reciprocal activity of Creation both horizontally, as a united cosmos, and vertically, through the bond of loyalty that united the Creation with its Maker. This loyal believer makes it possible for the world to conduct itself in a steady, harmonious course, just like the beginning of time, when it was first created. And it is this same believer who makes it possible for God to reciprocate and bestow His own loyalty upon the Creation and man. This is the broadest and most optimistic picture

of Emunah that emerged in the Diaspora, amidst the exilic suffering. The loyal believer, as an individual, pays the price of Emunah with his sufferings. He does not need theodicy. He does not pose the question of theodicy. He is loyal, and that suffices.

Against the background of Emunah as loyalty in the Hebrew Bible, in rabbinic literature, and in the Maharal's writings it is interesting to consider some important alternatives to this notion as offered in Jewish thought. One important alternative to the concept of loyal Emunah is illustrated in three works from the school of Nahmanides: *Emunah u-Bitahon* (attributed to Nahmanides himself), *Kad ha-Kemah* (R. Bahya b. Asher), and *Sefer ha-Hinukh* (The Book of Education, anonymous). These works depict Emunah as a strenuous moral effort, as the virtue of having confidence in God. According to this perception, Emunah begins with a belief (de re) in the supreme truths about God, the belief concerns the flow of divine influx, the abundance that God pours into the world through His providence. From this belief derive the beliefs that Torah and prophecy are the unmistakable manifestations of the divine influx. The second step of Emunah is its personal application as the virtue of having full confidence in God, the beneficent provider, regardless of the sufferings inflicted by God in the course of the long exile. This trust in God results from the belief about God, which stipulates confidence in God as a necessary, though not sufficient, condition. The confident believer has some affinities with the loyal believer, as both of them hold on to their faith in God even in the face of adversity. The difference in principle is in the directionality. The confident believer is attuned to the grace of God that is supposed to be bestowed upon him from above. The loyal believer is oriented toward utter dedication to God without expecting anything in return. His conduct in the world below has an impact on the world on high.

R. Z. Werblowsky, a modern scholar, attempts to demonstrate the uniqueness of Jewish Emunah down the ages as confidence in God. However, unlike the belief of those from Nahmanides' school of thought, he emphasizes the confidence in God as hope for a better future. This perception of faith as trust in God highlights the future that is held in store for the believer and therefore it necessarily raises basic questions about the discrepancy between the promise of an auspicious future and the harsh reality that strikes the believer in the face.

Werblowsky looks into these questions in following the discussions of the medieval and post-medieval Jewish moralists.

The major alternative to Emunah as loyalty in Jewish thought is considered to be that of Maimonides, who formulated the Thirteen Principles of Faith, the foundations of the Jewish creed. Maimonides is consistent in proposing Emunah as knowledge and insisting that it should be understood as cognition. An examination of the original Arabic version of his commentary on Perek Helek (*Mishnah, Sanhedrin X*) elicits that in formulating the thirteen principles Maimonides did not employ terms such as ‘faith’ and ‘believing’, using ‘know’ and ‘ascertain’ instead of them. This also holds true of his formulation of the first commandment in his *Sefer ha-Mitzvot* (The Book of the Commandments), which is designated as **mitzvat ha-emunah**. And this is also the case in the opening of his Hebrew-written codex *Mishneh Torah*, where he states that knowledge of God is a mandatory commandment. From this we can infer that for Maimonides the commandment of Emunah concerns ascertainity. In fact, the biblical verses make no demands to believe, but rather insist on knowing. It also turns out that in the original Arabic version of *The Guide of the Perplexed*, Book I, chapter 50, known as the ‘chapter on faith,’ Maimonides defines the knowledge required of man, without making any reference to Emunah. Note, however, that for Maimonides this sort of knowledge has a unique meaning, as it includes both the content to be apprehended and the obligation to accept it with personal certainty. In his opinion, the human being is free to choose not only his actions but also – and contrary to the widely held view – his convictions, and this human capability provides a legitimate basis for the command to ‘know’ God. Striving to cultivate well balanced moral qualities is a necessary but not sufficient condition for attaining true and certain cognition. In order to attain knowledge of God one must engage in a cognitive effort as well. First and foremost, one must be aware that the essential positive attributes cannot be attributed to God, since this amounts to an anthropomorphism of God, which Maimonides associates with idolatry. From this ensues his theory of the negative attributes. In his system, true apprehension of God is not just speculative theology but actually a personal commitment. This obligation is binding upon everyone, each ‘according to his ability,’ which makes it a

differential demand. Man's mental power is the 'image of God' that is imprinted in him. Given to him in potential, man is required to realize it as far as this is within his capacity. Beyond the affirmation of the knowledge of God as a commandment one must strive to follow the various stages of apprehension and rise to the highest levels accessible to him. This notion of self-progression is the undercurrent that runs through the *Guide* from beginning to end. The work concludes with the assertion that the relation between the individual and his Maker is maintained through cognition. In this respect, this way is different from mere philosophical knowledge. It assumes the greatness of man and his intellect and guides him to realize it, but at the same time it makes him aware of the limits of human knowledge that is oriented toward apprehending God, and it guides him toward the humility entailed by this awareness.

The ninth commandment specified in *Sefer ha-Mitzvot* (and in its parallel in *Mishneh Torah*), concerns the sanctification of God's name, which involves surrendering one's life in times of religious persecutions. Maimonides explains this commandment as follows: "Let him lay down his life [...] for the sake of his faith and belief in Him." Here Emunah emerges as an obligation to take action. This is the most extreme and far-reaching expressions of loyalty to God: choosing a martyr's death to sanctify God's name. From this position, Maimonides (in his "Epistle concerning Yemen"), urges the Yemenite Jews living under threat of forced conversion to surrender their souls to God in sanctification of His name (under particular halakhic conditions), out of fidelity to their faith in God. This is "the great merit" for which this nation, which "surrenders itself to death over its Emunah and covenant" was praised. Clearly, side by side with the insistence on Emuna as the comprehension of veritable truths and the reinforcement of the cognitive certainty thereof, Maimonides also acknowledged that Emunah is loyalty to God in its active, practical aspect. Thus it turns out that in the wide world of Maimonides, who is considered the illustrious proponent of the great alternative to Emunah as loyalty, there appears, at a crucial juncture, a halakhic ruling that sanctions Emunah as loyalty to God.

Modern Jewish theologians offer interesting alternatives to Emunah as loyalty, alternatives that are basically neither beliefs nor states of mind but rather experiences. A notion of

Emunah that displays a good measure of confidence and is built on a peak faith-oriented experience was proposed R. Abraham Isaiah Karelitz (the Hazon Ish), who was a strict halachist. In this experience the individual finds himself alone, in a moment of peace and serenity, facing the diversified world in its glamorous abundance, which he experiences as a harmonious unity. Amidst this harmony the observer is able to perceive the one and only Creator, surrounded by His work. This is analogous to the physical-teleological proof of the existence of God. For the lonely spectator, who observes the scene with a sense of wonder, the discovery of God is not a logical proof but rather a powerful experience. Such an experience is conditional upon the soul (of everyman) opening up and reaching out to the experience far away from the bustle of mundane life, oblivious to the weight of habits and the pressures of bad inclinations. This experience and this achievement are designated by R. Karelitz as Emunah.

Emunah as a continuous emotive experience is illustrated in the writings of R. Joseph Dov Soloveitchik, mainly in his *Lonely Man of Faith*. This experiential Emunah is rich in feelings. The love of God and the desire to meet Him are basic emotions in the experiencing of the man of religion who orients himself toward God. The uniqueness of the man of faith stands out against a phenomenological typology in which the man of faith, as a prototype, establishes himself as basically different from the rest. Through his Emunah, which is the expression of a constant striving to reach out to God, to get closer to Him, the basic aspect of man's existentiality comes to light. Driven by his charged emotions, the man of faith expresses this existentiality in an authentic manner. He experiences the living God as an external, irreducible reality, but at the same time he feels that God is in hiding, elusive to man in the here and now. Hence the sense of existential loneliness that accompanies the man of faith wherever he goes. His loneliness is also a matter of his isolation from his fellowmen, his remoteness from other people, for what he experiences pertains to the closed realm of the unique, of that which is only one of a kind. The man of faith is a stranger in the modern world where he lives, a world that is predominantly scientific, abstract, constructionist, and technological. What concerns him is the meaning and significance of his life, on which he ponders without striving for any

cognitive or practical improvements. He is not wrapped in the glory of the man of science. He is out of place in a society that deems him useless. But above all, he is yearning for a personal and intimate relation with God. In these respects, he has some affinity with the lonely individual of Romanticism. The only way he can be saved, suggests R. Soloveitchik, is by a miraculous redemption brought to him by God, who will befriend him and interact with him in an 'I-Thou' relationship. This redemption will also serve as a bridge leading to an 'I-Thou' relationship between the man of faith and his counterparts.

Both R. Karelitz and R. Soloveitchik anchor religious faith at the heart of the individual's closed existentiality. For both of them religious faith is the authentic expression of existentiality. In this sense, they are in line with Western existential thinkers, who endeavored to uncover the authentic center of existentiality. Three of them, who link the authenticity of existentiality to God, will be introduced toward the end of this discussion.

The last of the modern Jewish theologians mentioned in the present discussion is Yeshayahu Leibowitz. For him *Emunah* in the Jewish World carries a new meaning. He dismisses any religious sentiment, or 'sentimentality,' as he puts it. He excludes from religion experiences and states of mind, considering them subjective and beyond human control. Similarly, he rejects epistemical beliefs serving as theological truths. This is because his discourse is grounded in the dichotomous distinction between facts and values. Truths reinforce facts and their explanatory system belongs to the realm of facts. Values are selected by the free man irrespective of cognitive reasons, states of affairs, and justifications. This is also true of the Jewish religious *Emunah*. It is entirely grounded in religious praxis, the practical observance of the *mitzvot*, namely the religious commandments. Observing the *mitzvot* is a practice that is carried out without reference to any reason or justification as a 'categorical imperative'; it is a matter of inner commitment. This puts an end to all the *mitzvot* that fall under the category of duties of the hearts. The basic quality required of the believer is constant willingness to perform the *mitzvot* obediently, in full compliance with the Law. As far as this sort of believer is concerned, the question arises: Can this notion *Emunah* be qualified as loyalty, thus viewed as following the pathway of the rabbinic Sages and the

Maharal or is this an alternative to this sort of Emunah? This question will accompany us throughout the brief discussion of Leibowitz's position. Apparently, the answer is supposed to lend support to the view that there is an affinity between the loyal believer and his Leibowitzian counterpart. Leibowitz too, sees in Abraham, who, once his counter reasons and expectations seem to be of no avail, is about to bind his only son to the altar in full obedience to God command -- the exemplary model of loyal Emunah. In Leibowitz's perception there is no reduction of God, but there is a reduction of man. As a believer, suggests Leibowitz, man must shake off even the slightest trace of feelings, states of mind, and experiences, as well as any theological position. His constant willingness to observe the commandments, performing them objectively, openly and in public, highlights the aspect of loyalty in his Emunah. He is obliged to purify himself from any selfish bias as well as from and any apprehension of God, both of which are nothing but human self-worship, which is tantamount to idolatry. Thus, when he serves God, he is engaged in a worship of God for its own sake – for the sake of God. However, since God is entirely inaccessible, he, as a human being, sanctifies his own actions and is bound by a commitment to perform them as if they were commandments issued from the supreme Commander as a revelation to humans. The difference between him and the loyal believer is first and foremost in the ontic map. For the loyal believer as perceived by the Sages and the Maharal, God is the source of all demands – perceived as commandments that were promulgated through the Revelation. Thus, God is sometimes accessible to man, and man has positive knowledge about Him. The mitzvot are the channel through which man has contact with God. This loyal believer dedicates his whole life to God without expecting anything in return. But while he is devoting himself to God he also knows that his devotion is important for himself. His loyal devotion reveals the authenticity of his existence, which does not follow from objective and public communal life. Furthermore, his devotional loyalty to God is accompanied by beliefs as well as by personal feelings and states of mind. In these respects, this is radically different from Leibowitz's loyal believer. What they have in common, however, is the applications of Emunah, which is manifested in the practical observance of the

mitzvot and in its orientation: in both types of believers the direction is from man to God, to the exclusion of any human expectations to receive the grace of God in return.

Each of the above-mentioned concepts of Emunah places the individual as the lynchpin of Emunah, as the bearer of Emunah, even when the latter finds its expression in public community life. The center of Emunah revolves around the individual, who is the subject of Emunah, its very heart. This individual may seem strange to an outsider. But while the outside observer may find his faith saturated life too excessive for him, as a Jewish believer, this way of life is natural and understandable.

This comparative discussion will conclude with three modern existentialist thinkers far removed from the realm of Jewish thought. All three of them, each in his own way, represent loyal faith vis à vis God albeit not with Him or for His sake. The question that arises is whether as representatives of existential thought, which by its very nature focuses on the individual, they can coherently integrate it with a religious conception focused on God. Indeed, it turns out that their obsessive loyalty is not oriented toward God Himself but rather toward the existential infrastructure of their self, in which they find traces of God.

Kierkegaard, who originated existential thought and shaped it vis-à-vis Hegel – the philosophical giant with whom he contended – places the individual within his inner individuality, which eludes conceptual and abstract characterizations in social and moral circles. These are antithetical to the individual in his state of individuality. That he transcends them precisely by being an individual is the great Kierkegaardian paradox. Laying bare the foundations of his existentiality, the authentic individual discerns his human condition as an inextricable tension between his finite pole, as a human in the here and now, and the infinite pole that draws him upwards beyond the limits of his finality, that indicates to him, in his manifestation as an immanent God, the object of his desire for the transcendental God. Loyalty to the infinite, to God, is the hallmark of his authenticity, signifying the individual's loyalty to his selfhood, to the truth of his existentiality. In face of this exposure, and the loyalty to it, cognitive considerations will be of no avail. Hence the transition to faith proves to be a risk. It has no inter-subjective justifications. It requires closing the mind's eyes and

taking a leap to faith. At times, religious faith pushes the individual to the point of suspending universal morality. This is how Kierkegaard interprets Abraham's role in the Sacrifice of Isaac. In doing so, he sheds light on the believer's concrete life in practice, qualifying it as hermetic solitude. There is no public language into which the believer can translate his unique selfhood. He is condemned to closedness and silence. This obsessive clinging to the unique, closed world places the individual at the outmost limit of sanity in his own self-perception. "Is faith madness?" he asks himself.

In his *Myth of Sisyphus* Camus repeatedly captures the heart's cry of the individual, whose only meaning is the desire for God, portrayed as an insane passion that cannot be silenced. Camus is looking for a lucid and rational divinity that can provide a unifying and rational meaning to the unruly world and to the torn man inside it. This unrelenting passion is the authentic expression of human existentiality. Indeed, it is irreplaceable. The only way to escape it is to resort to self-deception and forgetfulness, to 'philosophical suicide', as Camus defines it. This is the slippery recourse of the ordinary man as well as of all the philosophers who offered substitutes to the supreme reason that gives meaning to life, and thus they committed a 'spiritual suicide'. Once man comprehends the foundations of his existentiality and has the courage and mental strength to retain his insights in face of it, it becomes clear to him that there is no way he can replace his desire for God with any other solution. For, on the other hand, he does not lose his grip on reason as an instrument of reflexivity that protects him from leaping blindly into grand, deceptive solutions (Kierkegaard). The honest man possessed with lucid reason is also the sober man, who is aware that in the human realm there is no supreme reason that gives meaning to life. There is no God in his heavens. This double bind makes him an absurd man, an individual who simultaneously holds on to a 'mad passion' and to its void object. He is condemned to irresolvable Sisyphian sufferings. The Sisyphian routine of endless and futile repetition highlights the prison where his lucid reason is sentenced to life imprisonment.

Beckett's *Waiting for Godot* concludes the series of great examples of existentialist believers. This play presents a situation of waiting for God with an intensity that borders on

madness. In an empty place, devoid of basic living conditions, the wretched Didi and Gogo are waiting for God, who has promised to meet them. As far as they are concerned, this God is real, external and occasionally accessible to man in the here and now. They have no doubt whatsoever that He is bound to fulfill his promise so that some day he will come to meet them. Over this Emunah they put all their life at stake. They do not budge from their desolate corner, clinging with unshaken loyalty to their expectation to meet with God. It has been long since they have given up rational considerations. Rationality, culture, society, all of these belong to a world lost forever. Exposed in their nakedness, Didi and Gogo represent Beckett's authentic man: unsophisticated, unaccustomed to self-probing, and unaware of his existentiality. Didi and Gogo are authentic in a naïve and perfect way, and their loyalty in staying put until, at long last, the meeting is held takes a heavy toll on them. In this respect they are saints, to the extent that there are still saints in a world where "billions were killed," in Beckett's world. This loyalty in waiting for an encounter with God is not shaken by any factor, whether internal or external. As far as they are concerned, waiting is the only thing that needs to be done. Their madness is only in the eyes of the beholder, the outside observer who is sure that their waiting is in vain because in his eyes either there is no God or He is unable to come to the anticipated meeting. This is why the obsessive loyalty of Didi and Gogo seems to the outside observer like madness – whereas in Didi's and Gogo's self-perception they simply follow their heart.

The absurdity of the play lies in weaving the onlooker's point of view into the characters' naïve course of action. This conflation of the two opposite points of view intensifies the absurdity of a loyal faith in God, of the waiting for Him.

Seen through the prism of the great alternatives to Emunah, the uniqueness of the sort of Emunah that comes out of the Individual's loyalty to God goes back to it, is brought into sharp focus. In Jewish history, loyal Emunah has an explanatory power that goes beyond the world of thought. Loyal Emunah accounts for the anomaly of the Jews' holding on to their Torah-oriented Emunah in the long span of exilic life, during which they were often killed and slaughtered over their Emunah and were always apprehensive of a likely re-emergence of

religious persecutions. This loyal Emunah also has explanatory power with regard to the cognitive anomaly of the Jews in accepting their fate without invoking theodicy, as suggested by its rarity in their writings.

Emuna as Loyalty:
Religious Faith as Commitment to God

Thesis submitted for the degree of
"Doctor of Philosophy"

By
Zipora Shapira

Submitted to the Senate of the Hebrew University

January 2009

This work was carried out under the supervision of

Prof.

S. Scolnicov

J. Gellman