

אפרים חמיאל

בין דת לדעת

העמדה הדיאלקטית בהגות היהודית בת זמננו
מהרב קוק עד הרב שג"ר

אפרים חמיאל

בין דת לדעת

העמדה הדיאלקטית בהגות היהודית בת זמננו
מהרב קוק עד הרב שג"ר

כרמל • ירושלים

Ephraim Chamiel

Between Religion and Reason

The Dialectical Position in Contemporary Jewish
Thought from Rav Kook to Rav Shagar

עריכה לשונית: דנה שילר

מסת"ב 978-965-540-767-9

© כל הזכויות להוצאת כרמל

ת"ד 43092, ירושלים 9143002

טל' 02-6540578 ; פקס' 02-6511650

דוא"ל : books@carmelph.co.il אינטרנט : www.carmelph.co.il

תשע"ח / 2018

Printed in Israel

לנכדי:

תאיר
אלקיים
חיבת
אוריה
צפניה
לירון
נויה
ברכיה
יובל
עוזחיים

תוכן העניינים

9	פתיחה
13	פרק ראשון: מבוא
13	רקע היסטורי
15	בין התגלות לתבונה – קשת העמדות
17	פרק שני: העמדות הדיאלקטיות שברקע, הרב קוק ופרשנו אבינועם רוזנק
24	פרק שלישי: הרב יוסף דוב סלובייצ'יק חיבוריו ופרשניו
25	איש ההלכה
27	וביקשתם משם
31	צירוף
32	איש האמונה הבודד
37	גאון וענווה
38	מיכאל רוזנק
40	אליעזר שביד
41	אביעזר רביצקי
43	בנימין איש שלום
44	דב שוורץ
46	אבי שגיא
48	אהוד לוז
49	יובל שרלו
51	לורנס קפלן

52	הצעותי לפתרון
54	פרק רביעי: פרופסור שמואל הוגו ברגמן
63	פרק חמישי: הרב פרופסור אברהם יהושע השל
72	פרק שישי: פרופסור ליאו שטראוס ופרשנו חיים רכניצר
88	פרק שביעי: פרופסור עקיבא ארנסט סימון
96	פרק שמיני: פרופסור הרב אמיל פקנהיים
106	פרק תשיעי: הרב מרדכי ברויאר ודודו הרב ד"ר יצחק ברויאר
137	פרק עשירי: פרופסור תמר רוס
144	פרק אחד עשר: הרב שמעון גרשון רוזנברג (שג"ר)
151	פרק שנים עשר: ד"ר משה מאיר
157	פרק שלושה עשר: ד"ר מיכה גודמן
163	פרק ארבעה עשר: ד"ר אלחנן שילה
169	פרק חמישה עשר: סיכום ומסקנות
172	אחרית דבר
175	רשימת הקיצורים
185	מפתח העניינים
194	מפתח השמות

פתיחה

הדו־פרצופים בויקת איש הדעת ואיש הדת מעורים בישות עצמה
י"ד סולובייצ'יק, איש ההלכה גלוי ונסתר, עמ' 19

המבחינה בסתירה בין דת לדעת היא העיין המעיינת
א"ח

ספר זה הוא השלישי בטרילוגיה שלי על המחשבה הדתית המודרנית מראשית המאה התשע-עשרה ועד היום. המחקר הראשון שלי התמקד ברקע ההיסטורי והרעיוני לצמיחת הדתיות המודרנית ביהדות אירופה. מטרתי הייתה לאתר את ההוגים הדתיים הראשונים בתקופה המודרנית, שתופעות המודרנה לא נדחו על ידם ואשר ביקשו לשלבם עם המסורת היהודית של שמירת התורה והמצוות. כך התוודעתי לרב שמשון רפאל הירש (רש"ר, 1808-1888) מפרנקפורט, גרמניה; לשמואל דוד לוצאטו (שד"ל, 1800-1865) מפדובה, איטליה; ולרב צבי הירש חיות (מהר"ץ, 1805-1855) מזולקוה, גליציה. השלושה פיתחו במאה התשע-עשרה הגות ענפה בניסיונם להתמודד עם הקשיים שהציבו התופעות המודרניות בפני המאמינים בהתגלות. תוך עיון מעמיק ומקיף בהגות זו למדתי את דרכי השילוב – בין הדת לדעת, בין המסורת למודרנה, בין היגדי התבונה שבאו לידי ביטוי בפילוסופיה ובמדע לבין היגדי ההתגלות שבאו לידי ביטוי בתורה שבכתב ובתורה שבעל-פה – שמציע כל אחד מהשלושה. את ממצאי המחקר הגשתי לסנאט האוניברסיטה העברית לצורך קבלת תואר דוקטור, ומאוחר יותר עיבדתי את המחקר לספר שכותרתו הדרך הממוצעת.¹ לצורך ההבחנה בין העמדות השונות בתחום זה השתמשתי במחקר שלי במודל של שלום רוזנברג, שאותו שיניתי והרחבתי במקצת.² על-פי מודל זה קבעתי כי חיות מחזיק בעמדת "הזהות המגבילה" של ריה"ל בעקבות המועתזילים תלמידי אלגזאלי, לפיה שני התחומים זהים עקרונית (ולכן עקרונית, לא תיתכן ביניהם סתירה). אך

¹ חמיאל, הממוצעת.

² רוזנברג, תורה ומדע, עמ' 23-45; חמיאל, שם, עמ' 243-247. ראו פירוט המודל בהמשך פרק זה בסעיף שכותרתו: "בין התגלות לתבונה – קשת הדעות".

במקרים שמתגלה קושי או סתירה לכאורה – קובעת ההתגלות שבכתבי הקודש. זוהי עמדה "פונדמנטליסטית קלאסית". הירש מחזיק גם הוא בעמדה דומה, אך הוא כבר נאלץ להודות כי יש מצבים שבהם המדע הסותר הוכיח את עמדתו מול המקובל במסורת, ולפיכך הוא עובר במקרים כאלה (ורק בהם) לעמדת "הזהות המפרשת" של הרמב"ם בעקבות הרציונליסטים האריסטוטליים אלפרכי ואבן סינא, לפיה התחומים אכן זהים עקרונית (ולא תיתכן ביניהם סתירה) אך במקרים שמתגלים קושי או סתירה לכאורה – התבונה קובעת, ויש לפרש על פיה את כתבי הקודש באופן אלגורי. קראתי לעמדה לא עקיבה זו של הירש עמדה "ניאו-פונדמנטליסטית" על-פי הגדרותיו של גיימס בר.³

התגלית שלי הייתה בהסבר עמדתו של שד"ל. לכאורה הוא מציג עמדות סותרות ולא קוהרנטיות בנושא זה, וכך גם חשבו החוקרים שקדמו לי. אולם דומני שהצלחתי להראות לאחר שעיינתי ברוב כתביו לפי סדר כתיבתם, כי עמדתו השתנתה והתפתחה במהלך חייו ועמדתו הסופית הייתה מעין עמדת "האמת הכפולה". זוהי עמדה ימ-ביניימית סכולסטית נדירה יותר, שבה מחזיקים ר' יצחק אלבלג (סוף המאה ה-13)⁴ וכן ר' אליה דלמדיגו (1460-1497)⁵ בעקבות האַנְוּרוּאיסטים הנוצרים תלמידי אבן-רושד (אַבְרוּאָס). כמה פרשנים מודרניים של הרמב"ם מהאסכולה השטראוסיאנית סבורים כי גם הרמב"ם בכבודו ובעצמו החזיק בעמדה זו, ועל כך בהמשך בפרק על ליאו שטראוס. לפי עמדה זו אי-אפשר להתחמק מהסתירות ומקשיים על-ידי הרמוניה אשלייתית כלשהי בין מסקנות התבונה לבין מסקנות ההתגלות. מדובר בשתי אמיתות מלאות ולעיתים סותרות, שבעולמו של האדם ובהכרתו אינן ניתנות לאיחוי. אני קראתי לעמדה זו עמדה "דיאלקטית בלתי פתירה", וכך הפכתי אותה לסכולסטית פחות ולקיומית יותר; לפיה אין לחגוג את שתי האמיתות אלא להתלבט במתח שביניהן שאין ממנו מוצא אלא בגאולה. לפי העמדה "הדיאלקטית הפתירה", מבית מדרשם של יוהאן גוטליב פיכטה (1762-1814) ופרידריך הגל (1770-1831), התזה והאנטי-תזה הקיימות בכל אחד משלבי המהלך ההיסטורי של התפתחות הרוח והאמונה הדתית, מתאחות מדי פעם לזמן קצר או ארוך בסינתזה, והסתירה נפתרת, וחוזר חלילה. בניגוד לכך, קובעת העמדה הבלתי פתירה, מבית מדרשו של פרידריך וילהלם שלינג (1775-1854), כי סינתזה ממושכת או קבועה בעולם הזה היא אשליה, ויש לחיות באותה עת עם שתי האמיתות בהשלמה ובהבנה.⁶ את המהלך הזה של פיכטה, הגל ושלינג על ההתפתחות ההיסטורית של קדמה לקראת גאולה, ניצלו הוגי היהדות כדי לנסות לפתור גם את הסתירות שבין ההתגלות לתבונה. חשוב להדגיש כי עמדת האמת הכפולה עומדת לא

³ בר, פונדמנטליזם; המיאל, שם, עמ' 112-113, 289, 349.

⁴ גוטמן, היהדות, עמ' 184-187.

⁵ שם, עמ' 234-236.

⁶ ראו פירוט להלן בפרק השני.

רק בניגוד לעמדה הדיאלקטית הפתירה שבה מחזיק נחמן קרוכמל (רנ"ק, 1840-1785), הן לגבי המהלך ההיסטורי והן לקושי שבין דת ודעת⁷ על-פי פיכטה והגל, אלא גם בניגוד לעמדת "התחומים הנפרדים" שבה מחזיק ישעיהו ליבוביץ (1994-1903) מיסודה של עמדת בית מדרש ההשכלה של משה מנדלסון (1786-1729), לפיה שני התחומים, הדת והדעת, הם שני חלקים של האמת האחת הגדולה, חלקים שכל אחד מהם עוסק בתחום שונה ונפרד ובשפה שונה, ולכן לא תיתכן ביניהם סתירה.⁸

בספרי השני, **לדעת תורה**⁹, שהוא פירוש פופולרי לחומש, אני מראה בין היתר, תוך כדי קריאת פשט צמודה של הטקסט המקראי, כי כבר בתורה יש ניצנים ורמזים לסתירות שאין ליישבן אלא להודות כי הן מעידות על גישת אמת כפולה כבר בזמן המקרא.¹⁰

בספרי השלישי, שכותרתו **האמת הכפולה**¹¹ אני מייחד פרק שלם לחקירה, לניתוח ולפירוט עמדתו המתפתחת של שד"ל בנושא היחס בין התבונה וההתגלות, בעיקר בנושאי בחירה חופשית, השגחה ושכר ועונש, עד שהגיע למסקנה שאי-אפשר ליישב בהכרה האנושית את הסתירה שיש בתחום זה (כמו בתחומים אחרים) בין מסקנות הפילוסופיה המטוהרת והמדע הדוגלים בסיבתיות ובדטרמיניזם, לבין ההתגלות כפי שהיא מגולמת בתורה המטוהרת מפרשנויות שגויות, הדוגלת בבחירה חופשית, בהשגחה ובשכר ועונש.¹² כמו כן אני מראה שם בפרק אחר כי משה דוד קאסוטו (1883-1951) הושפע משד"ל גם בנושא זה.¹³ פרק נוסף אני מייחד להגותו הדיאלקטית של הרב אברהם יצחק הכהן קוק (הראי"ה, 1865-1935) ומנסה להראות בו כי גם אצלו הייתה התפתחות, והגותו הפכה דיאלקטית רק לאחר עלייתו ארצה, עד אשר הגיע בסופו של דבר להבנה כי לא ניתן לאחות את הקרע שבנשמתו, והבין שיש אמת כפולה. הוא לא קיבל בהשלמה את ההבנה הזאת, ונאבק כל ימיו ללא הצלחה לקיים ניסיונות איחוי.¹⁴ הפרק האחרון בספר יוחד גם לסקירה תמציתית של העמדות הדיאלקטיות בהגות היהודית, בניסיון לפתור את הסתירות בין הקודש והחול, החל מזו הקבלית-התאוסופית לדורותיה, שיש לה המשך בהגות המהר"ל, בחסידות וברב קוק, וכלה בהוגים הפילוסופים של זמננו שאותם הזכרתי שם:

⁷ חמיאל, שם, עמ' 143-145, 569-572.

⁸ על המודל של רוזנברג שאותו הרחבתי, והחלתי על-ידי, על חיות, הירש ושד"ל, ראו הנ"ל, שם, עמ' 243-247, 252-259, 277-291, 307-339.

⁹ חמיאל, לדעת תורה.

¹⁰ שם, עמ' 81 והע' 134, עמ' 230 והע' 137, עמ' 236 והע' 152, עמ' 263 והע' 226, עמ' 268 והע' 237, עמ' 518 והע' 63, עמ' 580.

¹¹ חמיאל, הכפולה.

¹² שם, עמ' 70-93.

¹³ שם, עמ' 395-421.

¹⁴ שם, עמ' 358-394.

הוותיקים כמו הרב יוסף דב סולובייצ'יק (הגרי"ד, 1903-1993) וליאו שטראוס (1899-1973), והחיים עימנו, חב"י: מיכה גודמן, אבינועם רוזנק, פרשן הרב קוק ומשה מאיר.¹⁵ היום אני יודע שיש להוסיף עליהם בין הוותיקים את הרב אברהם יהושע השל (1907-1972), את שמואל הוגו ברגמן (1883-1975), את עקיבא ארנסט סימון (1900-1988), את הרב אמיל פקנהיים (1916-2003), את הרב מרדכי ברויאר (1921-2007) ודודו הרב יצחק ברויאר (1883-1946), ואת הרב שמעון גרשון רוזנברג (שג"ר 1949-2007), ובין החיים עימנו את תמר רוס, את חיים אוטו רכניצר, פרשנו של שטראוס ואת אלחנן שילה. העמדה הדיאלקטית הפתירה היא מורכבת ודורשת הצגת פתרון. יותר ממנה מסובכת עמדת האמת הכפולה, שכן היא עמדה פרדוקסלית וקשה לעיכול ולהבנה. אך למרבה הפלא, יותר ויותר הוגים מאמינים מגיעים למסקנה כי אלו העמדות היחידות שאפשר לקבל ללא אשליות וללא אפולוגטיקה. לכל אלה מן האחרונים, ההוגים של זמננו, בהם לא דנתי עד עתה בפירוט, ייחדתי ספר זה, פרק לכל הוגה. בשאלת ההתפתחות הדיאלקטית בהיסטוריה כמעט ואיני דן בספר זה, והוא ייוחד לסתירה בין הדת והדעת כפי שהתייחסו אליה הוגים מאמינים דיאלקטיים.

זה המקום להודות לישראל כרמל ולצוותו, במיוחד למעין אל-און פדר ולדנה שילר. דנה שקדה על עריכת הספר בחוכמה, בינה ודעת, ומעין דאגה להופעתו החיצונית הנאה. הוצאת כרמל גם עמדה מאחוריי בשני ספריי הקודמים, והוציאה אותם לאור בהצלחה רבה. תודה גם לציפי פישר שעמדה ועיצבה את הספר בכישרון רב. תודה מיוחדת לצייר הפסל, האומן המפורסם מלונדון, דיוד ברויאר וייל, אשר נענה לבקשתי להשתמש באחד מהציורים שבאלבומו הנהדר כדי לעטר בו את כריכת הספר ללא תשלום. את החוב העיקרי אני חב לרעייתי גולי, שבלעדיה כלום לא היה מתרחש. הספר מוקדש לעשרת נכדיי היקרים, שנוכחותם מחזקת ונותנת טעם לחיים.

¹⁵ שם, עמ' 422-428.

פרק ראשון

מבוא

רקע היסטורי

בימי הביניים נגעו קוטבי הסתירה בשאלת מקורות הסמכות והידע הנכון – הפילוסופיה והמדע התבוניים מול ההתגלות האלוהית. המתח בא לידי ביטוי בשאלות כמו רציונליזם מול מיסטיקה, בחירה חופשית מול גזירה, עולם קדמון או נברא וכדומה. בעולם המיסטיקה עצמו יש מצבי דיאלקטיקה, גם בזוהר, גם בקבלה הלוריאנית וגם בחסידות. מצבים אלה קיימים קודם כול באלוהות עצמה, שם יש לפי ההגות הקבלית זרימה דיאלקטית של האצלה.¹ גם ביחסים בין האדם לעולמות העליונים ולשכינה יש מצבים דיאלקטיים. החסיד או הצדיק או המקובל שחיים בעולמות מקבילים, השמימי והארצי, נעים בתודעתם ביניהם לעיתים בדיאלקטיקה של "רצוא ושוב" דינמית.² בנוסף, השכינה – ספירת מלכות – משפיעה עליהם (ודרכם, על העולם הזה כולו) שפע רוחני מלמעלה. הם בתפילתם ובמעשי המצוות שלהם, משפיעים עליה באופן תאורגי מלמטה ומסייעים לה להתחבר לספירת תפארת ולאזן ולאחד את הכוחות הדיאלקטיים שבתוכה.³

מתחילת העת החדשה נוספו תחומי קוטביות חדשים שדנו בהם ההוגים השונים כמו: רציונליזם מול רומנטיקה, מוסר הטרונומי מול אוטונומי, מטריאליזם מול ספיריטואליזם, פנתאיזם מול טרנסצנדנטיות, דיאיזם מול תיאזם. בתחילת המאה התשע-עשרה חל מפנה בהיקפים של ההגות הדיאלקטית. לדעתי היו לכך שלוש סיבות עיקריות:

א) בפילוסופיה: בעולמה של הפילוסופיה הכללית הציגו פייכטה, הגל ושלנינג את התאוריה לפיה מתקדמת ההיסטוריה (בעיקר של התרבויות והדתות) באופן דיאלקטי, וכי אפשר להציג סתירות ומתחים כתזה וכאנטיתזה, ולנסות לפותרם בסנתזה בשלב מתקדם או נעלה. תאוריה זו אֶתגרה מאז הוגים מאמינים מודרניים

¹ שלום, זרמים, עמ' 233-234, 268; תשבי, הזוהר, עמ' רסח-רע.

² אליאור, בעש"ט, עמ' 433, 438-439, 461.

³ תשבי, שם, עמ' רסו-רסח.

לבחון פתרונות חדשים לבעיות ולסתירות שנתקלו בהם, בין אמונתם לפילוסופיה התבונית שלהם ולהישגי המדע. בהדרגה אימצו כמה הוגים ביהדות מודל כזה וחקו אותו בהגות שלהם. רק מעטים אחרי קרוכמל, כמו הרב קוק ואמיל פקנהיים, התייחסו גם להתפתחות דיאלקטית בהיסטוריה.⁴

(ב) בחברה: רעיונות המהפכה הצרפתית משנת 1879 הדוגלים בחירות, שוויון ואחוה, התפשטו בכל אירופה, ובעקבות זאת זכו יהודי אירופה בהדרגה לאמנציפציה. המשכילים שביניהם נחשפו בהדרגה לאקדמיות והתקבלו בהן ללימודים, והקהילות היהודיות בכלל התערו בחברה ובתרבות האירופאיות, ונחשפו להישגי התבונה האנושית, להמצאות המדעיות, ולשפע הכלכלי ולהנאות הגשמיות והרוחניות שהם מספקים. החברה האזרחית והתרבות הכללית שנחשבו אצל רוב יהודי ימי הביניים למוקצות וכמי שרודפות יהודים, מפלות אותם לרעה והורגות בהם ללא רחמים, נראו לפתע לקבוצות הולכות וגדלות בקהילה היהודית כקוסמות ורבות ערך. לפתע צץ מקור סמכות לגיטימי חדש ליד הדת, ההתגלות והתורה, והוא התבונה, הפילוסופיה והמדע.

(ג) במדע: (1) התגליות המדעיות של צ'רלס רוברט דרווין (1809-1882) וממשיכיו בדבר התפתחות המינים והאדם באופן אבולוציוני במשך מיליוני שנה וקיומו של היקום במשך מיליארדי שנה, תרמו רבות לעגן באופן מדעי את השנוי שנדרש לפרספקטיבה הצרה של הפונדמנטליזם הדתי. (2) ההתפתחות העצומה במחקר הפילולוגי-היסטורי ובזה הארכאולוגי, הביאו לפריחת ביקורת המקרא. זו חדרה בעוצמה לעולמה של היהדות שנפתחה לאקדמיה, והייתה לה גם השפעה חזקה על ראשית צמיחתה של התנועה הרפורמית. התפתחויות אלו תרמו להרחבת זוויות הראיה של היהודי המסורתי שנדרש להתמודד עמן.

כתוצאה, במאה התשע-עשרה נוספו תחומי דיון חדשים במתח שבין המסורת למודרנה, כאלה שיש לייחס אותם ישירות להתפתחויות בפילוסופיה במדע ובמחקר התבוניים: משמעות מהלך ההיסטוריה ומטרתו, לימודי חול וקודש, אוניברסליזם ופרטיקולריזם, אבולוציה ובריאתנות, ביקורת המקרא ומחקרו מול מסורתנות, מסורת מול התפתחות היסטורית, רפורמה מול אורתודוקסיה, ומעמד האישה.

לאחר ייסוד הריבונות היהודית בארץ ישראל בשנת 1948, שהוא גם מועד תחילת צמיחתו של העידן הפוסט-מודרני, החלו מוקדי ההתעניינות של החוקרים וההוגים הדיאלקטיים להשתנות. שינוי זה אף התעצם לאחר מלחמת ששת הימים וכיבוש יהודה ושומרון. רובם מוטרדים פחות מהסתירות בין התורה לבין המדע והפילוסופיה ובתחומי הדיון שהעסיקו את ההוגים עד אז. הם התחילו לעסוק יותר בקרע שבין החיים המודרניים המעשיים המתפתחים במדינת ישראל ובקהילות ארצות הברית ואירופה על-פי ערכי המוסר והתרבות המערבית, לבין חיי המאמין

⁴ על הדיאלקטיקה של הרוח והדת אצל הגל שמקורה בפיכטה, ראו יובל, הגל, עמ' 68-73; ראו גם הערה 5 בפרק רביעי להלן.

בתורה ובמצוות לפיהם קנה המידה לערכים ולמוסר נראה שונה. הדיונים העיקריים הם בנושאים כמו סוציאליזם וקפיטליזם מול חיים רוחניים, התבוללות מול קיום נפרד, מדינה דמוקרטית או יהודית, דתיות וחילוניות, שיתוף האישה בפולחן ומעמדה ההלכתי מול הפמיניזם, היחס למיעוט הערבי בארץ וללא-יהודים בכלל, היחס להומוסקסואליות ולזהות מינית חריגה, היחס למבקשי מקלט ולמסתננים נכרים, היחס ללימודים אקדמאיים, היחס לכיבוש ולתושבים הלא יהודים בשטחים הכבושים או המשוחררים, וכדומה. תקוותי היא שניתוח הטקסטים בכתביהם של ההוגים בעלי העמדה הדיאלקטית החל מהשליש השני של המאה העשרים ובשני העשורים של המאה העשרים ואחת, יאפשר חידוד משמעותה ותוכנה של העמדה "הדיאלקטית" בכלל ועמדת האמת הכפולה בפרט, וגם יאפשר לזהות עוד תחומים ונושאים שניתן להבינם טוב יותר לאור משמעות זו.

בין התגלות לתבונה – קשת העמדות

לפני שאני עובר לבחינה מפורטת של העמדה הדיאלקטית ונושאה בני זמננו, אני מבקש לתמצת בקצרה עבור הקורא שלא עיין בספריי הקודמים את קשת העמדות באשר ליחס בין ההתגלות והתבונה, בין דת לדעת, על-פי המודל של רוזנברג, שכאמור הורחב על ידי.

בקבוצה הראשונה יש שלוש עמדות הסוברות שאין כל קושי או בעייתיות ביחס שבין היגדי ההתגלות והיגדי הפילוסופיה והמדע. העמדה "החרדית הפונדמנטליסטית" סוברת שלתבונת האדם אין מעמד אובייקטיבי-לגיטימי או מבוסס לכוון אותו אל האמיתי והמוסרי, ולכן כאשר התבונה סותרת את ההתגלות – היגדיה שקריים. מעמד זה הוא בלעדי בתחומו של האל שהעביר לנו את מסריו ואת היגדיו בהתגלות, ולמעבירים הבלעדיים של המסר הזה – הרבנים האורתודוקסיים. העמדה "הכפרנית" (אתאיסטית) או לחלופין "הדאיסטית", סוברת בדיוק ההפך. לפי עמדה זו אין אלוהים, או לפחות אין הוא יוצר קשר עם בני אדם, ולפיכך הדרך היחידה לאמת ולטוב היא באמצעות התבונה, ואילו היגדים המתיימרים להיות היגדי התגלות הסותרים את התבונה – הם שקריים. העמדה השלישית היא עמדת "הזהות המלאה". לפי עמדה זו יש זהות מלאה ופשוטה בין שני מקורות הסמכות הנובעים שניהם מן האל, וכך אולי סבר רב סעדיה גאון, בעל העמדה הרציונליסטית החזקה ביותר ביהדות המאמינה.

גם בקבוצה השנייה יש שלוש עמדות, ולפיהן אכן יש בעיות וקשיים בין שני התחומים, אך אין ביניהם סתירה ואף אחת מהן אינה שקרית. שתיים מהן סוברות שיש זהות עקרונית בין התחומים. לפי הראשונה, כאשר עולים קשיים כאלה, עלינו לקבוע כקנה מידה את ההתגלות, ולחפש תיקון והמשך בדיקה להיגדי התבונה המתנגדים לכאורה. זוהי עמדת ריה"ל וקרשקש, ורוזנברג מכנה אותה עמדת "הזהות המגבילה" (את הפילוסופיה והמדע). לפי השנייה, בדיוק להפך, קנה המידה במקרה

של בעיות הוא התבונה ועלינו לפרש את ההתגלות על-פי ממצאיה, לעיתים באופן אלגורי. זוהי עמדת הרמב"ם, והיא קרויה עמדת הזהות המפרשת (את ההתגלות). העמדה השלישית היא עמדתו המודרנית של מנדלסון, ולפיה האמת הגדולה מחולקת לשני חלקים שיש ביניהם הפרדה, הן בשפה והן בתחומי העיסוק. שני חלקים אלו חשובים במידה זו או אחרת והם נדרשים ומשלימים זה את זה כדי לבנות את האדם השלם. כך חשבו גם נפתלי הרץ וייזל, שד"ל הצעיר, רוזנצוויג וליבוביץ.

הקבוצה השלישית מחזיקה בתאוריה דיאלקטית, והיא טוענת שכל ניסיונות ההרמוניזציה הם אשלייתיים, ואכן קיימת סתירה דיאלקטית בין שני מקורות הסמכות, שאי-אפשר להתעלם ממנה או להתחמק ממנה, אך עם זאת, שני המקורות אמיתיים. גם בקבוצה זו נכללות שלוש עמדות. לפי הראשונה על האדם להשקיע מאמץ אינטלקטואלי להבין ולנתח את קוטבי המתח הסותרים, התזה והאנטיתזה, ואז יוכל לשים לעל [Aufhebung] את שני הקטבים ולהגיע לסנתזה ולאיחוי ברמה גבוהה יותר, וכך גם מתפתחת ההיסטוריה. בעלי העמדה הזאת הם, כאמור לעיל, פייכטה והגל, ובעקבותיהם צועד רנ"ק (ואחרים), אלא שהוא גורס שהתהליך ההיסטורי-דיאלקטי של הגל אינו פועל בעם ישראל, המחובר אל המוחלט, ובו יש תהליכי עלייה וירידה וחזור חלילה. השנייה, המכונה העמדה "הטרנסצנדנטלית", בנויה על תפיסה שניתן לכנותה קאנטיאנית. הסתירה בין המדע והתורה מוסברת בשניות הקיימת בין עולם התופעות ובין עולם הדברים כשלעצמם. המדע פועל בספרה של ההכרה השכלית-המדעית, בעוד האמונה והדת פועלים בספרה הנבואית-הטרנסצנדנטית שהיא מציאות אחרת. בין שתי שכבות המציאות האלו יש סתירה שהשכל אינו יכול ליישב. בעמדה זו מחזיק ד"ר יצחק ברויאר וכפי שאראה יש לו ממשיכים. לפי השלישית, שני התחומים הסותרים נמצאים באותה ספרה, המכילה שתי אמיתות מלאות. אי-אפשר להגיע לאיחוי הקרע בין שתי האמיתות האלה בעולם הזה והוא נותר בלתי פתיר. עמדה זו מכונה עמדת האמת הכפולה, ומחזיקים בה יצחק אלבלג, אליה דלמדיגו ושד"ל הבוגר, ואחריהם עוד רבים מבני זמננו שבהם אדון בהמשך. כל ההוגים בעלי התאוריה הדיאלקטית על שלוש עמדותיה מתלבטים איך, מתי והיכן מתאחים הדברים בכל זאת, אם בכלל, והחוקרים חיפשו בהגותם רמז לתנאים מסוימים שיאפשרו איחוי. עתה אפנה לבחינה מעמיקה של הקבוצה השלישית הזו על שלוש עמדותיה ביהדות זמננו.

פרק שני

העמדות הדיאלקטיות שברקע, הרב קוק ופרשנו אבינועם רוזנק

כאמור, סקרתי בקצרה את העמדה הדיאלקטית ביהדות בפרק האחרון של ספרי **האמת הכפולה**. דיון מקיף יותר, מפורט ומדויק מצאתי אצל אבינועם רוזנק, חוקר ופרשן של הרב קוק, בעבודת הדוקטורט שלו שעובדה לספר¹. רוזנק קובע במחקרו זה על הרב קוק כי המודל המוביל להבנת מכלול הגותו של הרב קוק הוא לדעתו מודל "אחדות ההפכים". לצורך ביסוס תאוריה זו הוא בחן את ההוגים שהשפיעו על הרב קוק – קודמיו בהגות המיסטית-הקבלית היהודית שהגותם הייתה דיאלקטית – בעיקר הרב יהודה ליווא (מהר"ל, 1609-1520) ור' צדוק הכהן רבינוביץ' מלובלין (1823-1900), והפילוסופים הלא יהודים שהשפיעו על ההגות הדיאלקטית של הדור – פייכטה, הגל ושלינג. בפניצטה עדינה הוא בחן את ההבדלים בין ההוגים השונים, והצליח להבחין בין אלו שאצלם מתאחדים הקטבים הסותרים – בין הקודש והחול, בין עולם הרוח והמעשה, בין הרגש לשכל, בין התורה למדע ולפילוסופיה, בין ההתגלות לתבונה – לבין אלו שאצלם האיחוי הוא זמני, רגעי וחולף. וכך כותב רוזנק על ההבדל בנושא זה בין הגל לשלינג:

לדעתו של הגל הניגודים במציאות הם שלב המקדם את המציאות לדרגה גבוהה יותר. דרגה שעתידה להעלים את הניגודים עד שתיווצר כנגדה אנטי-תזה חדשה ושונה, וחוזר חלילה. הניגוד "הזה" הוא שלב הכרחי אך חולף. לא כך בתפיסת המציאות של שלינג. לשיטתו, הניגודים במציאות הם תופעות קבועות, המממשות את "הכוח המוחלט" שהוא מקורן, ומבטאות את חלקיו של "המוחלט"².

כלומר, לפי הגל הקטבים מתאחדים בסינתזה, ואחר כך נוצר קוטב חדש מול הסינתזה, כאנטיתזה, עד שנוצרת סינתזה חדשה וחוזר חלילה. בעוד שלפי שלינג הניגודים לא מתאחים כלל במציאות הרגילה אלא רק במוחלט, הלא הוא האלוהים.

¹ רוזנק, הנבואית.

² שם, עמ' 48. ההדגשה במקור. כל ההדגשות בציטוטים הם שלי [א"ח] מלבד אם צויין בפירוש אחרת.

לדעת רוזנק, עמדת הרב קוק קרובה לעמדת שלינג. תחילה הוא מדגיש שלשיטת הרב קוק חשוב לומר כי בספֶרה האלוהית שמעבר לעולם, הכול מתאחד כל הזמן, אולם יש גם התאחדות, אם כי זמנית, של ההפכים גם בעולמו של האדם ובתודעתו בעולם הזה:

לשיטתו [של הרב קוק] נקודת המבט האנושית על המציאות תופסת או קולטת סתירות הדורשות פתרון. "מנקודת מבט של אלוהים" – ריבוי הפנים והסתירות הינו חלק ממכלול (אלוהי) אחד הכולל הכל. אולם יש להבחין בין האחדות העליונה ברוח אלוהים – המבטלת את הניגודים משורשם – לבין האחדות הדיאלקטית של ניגודים שבתודעה האנושית.³

ענה הוא פונה אל המכנה המשותף של ההוגים אותם בדק – ההתאחדות הרגעית של ההפכים, ומציג את עמדת כל אחד מהם לגבי התנאי הרוחני שצריך להתקיים כדי לאפשר איחוי כזה:

זאת ועוד: בכל השיטות הדיאלקטיות של תורת "אחדות ההפכים" שהוזכרו לעיל (הן אצל ר' צדוק הן בשיטת המהר"ל או הקבלה בכלל) מצביע ההוגה על אותה אופציה רוחנית המאפשרת להגיע לחויה, בה נוצר צירוף של הניגודים וקירובם (הרגעי) זה לזה. אירוע זה מצריך התרוממות רגעית מעל המציאות המקוטבת. אצל ר' צדוק הכהן הדבר מתבטא בחוויית "דבקות"; בעולמה של הקבלה זו האקסטזה המאפשרת לפרט להתמזג במכלול האלוהי; כך גם בעולמה של הפילוסופיה והרומנטיקה בכלל, ובמשנת שלינג בפרט. אצל זה האחרון האחדות מושגת על ידי מעשה האמנות של "העילוי הגאון" לשיטתו של שלינג, בעל הדעה המחוררת יהיה "האמן, המצייר הנאמן של ממלכת היקום".⁴

ענה הוא עובר לעמדת הרב קוק, ומצביע על הדומה והשונה בינו לבין האחרים:

אף אצל הרב קוק, כמו גם אצל המהר"ל, ישנם רגעים של חוויית הגעה לאחדות. אולם טיבה שונה מהאחדות של קודמיו. הן הרב קוק והן המהר"ל מורים על אירוע או שלב המתגבר על הניגודים; אולם אצלם, בשונה מר' צדוק, לדוגמה, אירוע זה טמון בחשיבה ההלכתית. אך כאן מתגלה ההבדל בין הרב קוק לבין המהר"ל. אצל המהר"ל, כפי שהצביע על כך אבי שגיא, יהיה זה לימוד התורה העיוני ולא הפרקסיס ההלכתי הקונקרטי. ההכרעה ההלכתית אינה מאפשרת את השילוב בשל אופייה כפסק; אך הלימוד העיוני (הן ההלכתי והן האגדי), הקודם להכרעה ההלכתית, מבטא רגע של אחדות

³ שם, עמ' 49-50.

⁴ שם, עמ' 50-51.

הפכים. לעומת זאת, אצל הרב קוק הדבר מתיישם בסופו של דבר הן ברמה ההלכתית העיונית הן ברמה של הפסיקה. יישום זה, כפי שנראה להלן, מקבל ביטוי מובהק במשנתו המטה-הלכתית. אותה סינתזה רגעית אליה מגיע "העלוי הגאון" אצל שלינג, מתממשת אצל הרב קוק בפוסק "ההלכה הנבואית"⁵.

הווה אומר, העיון והפסיקה על-פי ההלכה הנבואית מאפשר לפי הרב קוק אחדות לרגעים של הפכים בתודעת הפוסק. האם מרגיע המימוש הזה את נפשו הסוערת של מי ששרוי במתח הזה שבין הקטבים? התשובה לפי רוזנק היא שלילית:

אך גם לאחר כיבוש הפסגה "ההלכתית-נבואית" או התבוננות "המחוררת" לא נעלמת הסתירה. לכן אנו מגיעים למסקנה, פרדוקסלית לכאורה: מצד אחד, הכול מתאחד ומתיישב ב"אחד"; ומצד שני, "האחד" אינו "סובל כלל שום מעצור מהסתירה ולא יש לגבי דידה שום צרך ביישוב והכרעה". במילים אחרות: כאשר מקור הריבוי הוא ה"אחד", הסתירה או יישובה נחשבים כאחד. הקוטביות מגלה מכלול מוניסטי ונדרש מאתנו להגיע לתפיסה אחדותית מעבר להפכים. נראה להלן, שאצל הרב קוק דווקא המתח והקרע הרוחני – ולא שלווה ההרמוניה שלאורה התפרשה לרוב משנתו – משקפים את תמונת עולמו. לשון אחר: בניגוד לדיאלקטיקה ההגליאנית שלענין רוחו של הגל הגיעה למיצויה במדינתו הנוצרית, הרב קוק נשאר בתחום הדמדומים של קרע רוחני שלעולם נמצא בתהליך של השתלמות.⁶

כלומר, אצל הרב קוק לא קָרַע המתח הסוער והקרע בנפשו, על אף האפשרות הרוחנית הזמנית שהוא איתר, וגם בתחום זה קרוב הרב קוק לשלינג ולא להגל:

עתה, אם נבוא ונשווה שנית את משנת שלינג עם זו של הגל, נראה הברזל נוסף שילמדנו על משנת הרב קוק: משנת שלינג מאפשרת מתח, קרע ותחום דמדומים; לעומתה משנת הגל חותרת ומשיגה מצב סינתטי. עבור הגל הרוח המוחלט מתגלה מתוך הריבוי שמרכיב אותו, ואילו עבור שלינג הניגודים הם פרי האצלה מתוך "המוחלט".⁷

⁵ שם, עמ' 51. בנקודה זו יש דמיון בין יובל שרלו לרוזנק. כפי שאראה להלן חושב שרלו סולובייצ'יק סובר כמו הרב קוק שאיחוי הקרע הדיאלקטי מתאפשר בהלכה ושניהם הגיעו כך למרגוע: "הרב קוק ביקש מרגוע לתעופת רוחו, וחיפש נקודת עוגן. זו נמצאה לו בעיסוק ההלכתי-משפטי, בסדר הפנימי ובשיטתיות הלוגית של ההלכה". ראו שרלו, סולובייצ'יק, עמ' 113. יסתבר בהמשך כי גם לדעת רוזנק באשר לרב קוק, וגם לדעתי באשר לשניהם, הם לא מצאו את המרגוע ששרלו ייחס להם כדי להירגע בעצמו וכדי להרגיע את קוראיו. ההדגשה במקור.

⁶ שם, עמ' 51-52.

⁷ שם, עמ' 52-53.

מה אפשר להסיק מכך על מקורות ההשפעה המדויקים על הרב קוק? רוזנק טוען כי מגוון הדגמים הדיאלקטיים שבמשנתו אינו מאפשר דיוק כזה, שכן אפשר למצוא במשנה זו גם התפתחות הדרגתית וגם מגוון רחב בהתאם לנושא הספציפי שבו טיפל:

דומני שאין לקבוע מסמרות "מה היו מקורות השפעתו" [של הרב קוק], שהרי קרוב לוודאי שאלה היו מגוונים. אין ספק שעבורו עולם ההגות היהודית היה קרוב יותר מבחינת דימויו ומושגיו מאשר עולם הפילוסופיה (לדוגמה, הדינמיקה ההיסטוריוסופית של בית ראשון, שני ושלישי שהובהרה לעיל באורח הגליאני מופיעה אצל הרב קוק בטרמינולוגיה קבלית). ניתן לאתר אפוא את שורשיו של דגם האצלה הן ברוח הרומנטית והן בביטויים נאו פלטוניים וקבליים. גם אין בכוונתי לטעון כי הרב קוק העדיף לדבוק בעמדה שלינגיאנית ולדחות את ההגליאנית. במשנת הרב קוק (שלא הורה מפורשות על הפילוסופיה כמקורות יניקתו אך גם לא התנזר ממנה), קיימים דגמים דיאלקטיים שונים (שהתפתחותם במשנתו הייתה הדרגתית). בניתוח כתביו נמצא אפוא בו זמנית דינמיקה היסטוריוסופית המושפעת מהחשיבה ההגליאנית, דיאלקטיקה מבית מדרשם של ר' צדוק והמהר"ל, כמו גם חשיבה שלינגיאנית. הדגם הדיאלקטי (על שלל גווניו) הוא המצע להגותו. לאורו ניתן לנו להבין את התייחסותו למתחים שונים הן בתחום ההווה הרוחנית והן בתחום ההווה הארצית: יחסי קודש וחול, רוח וחומר, המחשבה המדעית ועוד, קיבלו הנהרתן תחת דגם זה. לדידו, הרס ובניין הם היסודות של ההתחדשות; במפגש השלילה "מתהווה חזיון החיים". חיי הרוח הושתתו, בכתביו, על בסיסם של ניגודים הסותרים ודוחקים זה את זה המגיעים לידי השתלמות חדשה: הדיאלקטיקה במוסר (השואף אל הטוב באופן טבעי), הכפירה מתהפכת לאמונה, התשובה (ההולכת ומתגלה בכול אך יסודה בחטא), המהלך של ההיסטוריה הכללית (שישראל נמצאים מחוץ לתהליך הדיאלקטי שלה), מאבקים הבין תרבותיים, בין לאומיים, ובקונפליקטים החברתיים בכלל ובישראל בפרט. תכונתו הייחודית של מבנה דיאלקטי זה, שהוא מאפשר לזהות בכל פן הנתפס כ"רע", טוב "לא מודע".⁸

רוזנק מסיים את ניתוחו בקביעה שבאישיותו של הרב קוק משמשים בערבוביה מיסטיקה ורציונליזם השרויים במתח של הפכים השואפים להתאחד, ואשר מלמדים מחד גיסא על הקשיים שחווה, ומאידך גיסא על המורכבות וכוח יצירה הדינמי שהיה אצור בו, ואשר מאפשרים להציע מפתח להבנת הסתירות והמורכבות שבמשנתו:

⁸ שם, עמ' 52-56.

מתוך מודעות לדגם "אחדות ההפכים" נוכל גם לשוב ולהבין את מורכבותה של אישיותו המיסטית בעלת הממדים הרציונליים. אכן, המתח הדיאלקטי – הרוחש בקרבו של הרב קוק – לא נפתר, אלא נע לכאן ולכאן. זהו מתח הכרוך, כבתיאורו, במעמסה נפשית גדולה, ב"דעת מכאבת", אך סופו להביא "חזיון מורכב" ו"כח יצירה כפול". דינמיקה של השתלמות בלתי מושגת מכאן ואתוס שלמות עתידית, הנטוע בעולמות העליונים, מכאן. מתח זה קשה להבנה והוא מנוגד לאינטואיציות המצויות בידינו ולמבנה ההיגיון המקובל, אבל הוא לדעתי משמש פתרון לביאור כתביו הסותרים, המורכבים – וכפי שנראה להלן – הנבואיים של הרב קוק.⁹

כלומר, המתח לא מתאחה ולא נפתר, והוא כואב, והשלמות אפשרית רק בעולמות עליונים. מתח בלתי פתור זה, תועלתו בצידו. הדינמיקה שהוא מביא איתו גורמת להכפלת כוח היצירה האנושי.

אני רוצה להעיר שתי הערות על הניתוח הזה. אינני מומחה בהגותו של הרב קוק כמו רוזנק, לכן אציע את דעתי בזהירות הנדרשת. לאחר שנחשפתי לספרו הגנוז של הרב קוק **לנבוכי הדור**¹⁰ והשוויתי את האמור בו לכמה מן הכתבים המאוחרים יותר שכתב לאחר עלייתו ארצה, לפי זמן כתיבתם, הגעתי למסקנה שאכן יש התפתחות בעמדתו של הרב קוק ביחס לאמת של התבונה מול האמת של ההתגלות, בין הרציונליזם למיסטיקה. אולם התפתחות זו שונה מהמורכבות שעליה מצביע רוזנק. בפרק שייחדתי לרב קוק בספרי **האמת הכפולה**¹¹ ניסיתי להראות כי לפני עלייתו ארצה, הושפע הרב קוק מרוח הזמן של התרבות האירופית שאותה ייצגה עבורו גם הניאו-אורתודוקסיה הגרמנית, יותר מזו הקבלית-חסידיית. לפיכך הוא לא מציג בספר זה עמדות דיאלקטיות אלא חושב שניתן לשלב בין הפילוסופיה, המוסר והמדע של התרבות המערבית לבין התורה במאמץ עיוני, שכן הם למעשה זהים, ולא יכולה להיות ביניהם סתירה עקרונית. לימוד הפילוסופיה בטוהרתה מחד גיסא, ופירוש התורה וגילוי בסיסה המוסרי כדי להתאימה לטענות המחקר מאידך גיסא, הם לדעתו הפתרון לקשיים המדומים המתגלים. עם עלייתו ארצה, נחשף הרב בהדרגה למפעל התחייה היהודי בארץ הקדושה ולמתח בין השאיפה לגאולה משיחית רוחנית ההולכת ומתממשת לעיניו לבין המציאות החילונית הגואלת את הארץ בפועל. מצב זה העלה מנבכי נפשו את הרעיונות הקבליים והמיסטיים הדיאלקטיים ואת הרצון לאחד את הקטבים. עיון בכתביו לפי זמן כתיבתם מעלה שתחילה הוא עדיין היה אופטימי באשר ליכולת לאחות את הקודש עם האומה על-פי המודל ההגליאני. אולם קשיים וכישלונות חוזרים ונשנים הביאו אותו להעדיף את המודל השלינגיאני, ולבסוף להכרה שהקרע שבנפשו לא ניתן לאיחוי אפילו לרגעים ומדובר ב"אמת

⁹ שם, עמ' 57.

¹⁰ קוק, **לנבוכי**.

¹¹ הערה 14 בפתחה לעיל.

כפולה" או במתח דיאלקטי לא פתיר. במילים אחרות: ההפכים אינם מתאחדים בעולם הזה, כפי שטען נגדו יוסף חיים ברנר (1881-1921).¹² עם זאת, ובניגוד לברנר, הוא סובר שאפשר וצריך לשאוף ולפעול בכיוון זה כדי להתקרב לאידיאל האחדות וההרמוניה עד כמה שאפשר ולהתאמץ לחפש נקודת מבט עליונה שבה הכול מתאחד, ובכך הוא מתמקד. יש בכתבי הרב קוק התבטאויות לרוב על האחדות הכוללת של ההוויה שכולה קודש בכלל, ואחדות המדע והתורה בפרט, ברוחן הפנתיאיסטית של הקבלה והחסידות. אך דומני כי אמירות אלו הן בבחינת שאיפה מתמדת שאינה ניתנת למימוש מלא בעולם הזה. אצל הרב קוק, אחרי עלייתו ארצה אפשר למצוא גם את ההתפתחות הדיאלקטית בהיסטוריה, שכן הכול מוביל בתהליכים דיאלקטיים אל גאולת ישראל בארצו בזמן האוטופי-המשיחי.¹³ הרב קוק לא מצליח לממש אחדות כזאת ומודה בצער שרק בעולמו של אלוהים קיים האיחוד המלא ושם הסתירות מתיישבות. מסקנה זו הייתה קשה ומכאיבה ולא נתנה מרגוע לנפשו.

הנה שתי מובאות מכתבי הרב קוק בשלב זה של חייו, הראשונה בתגובה לברנר שכתב עליו שנשמתו קרועה בין הקודש לחול וכי תוכניתו לשלב ביניהם לא תצליח:

מי שאמר עלי כי נשמתו קרועה, יפה אמר. בודאי היא קרועה. אי אפשר לנו לתאר בשכלנו איש שאין נשמתו קרועה. רק הדומם הוא שלם. אבל האדם הוא בעל שאיפות הפכיות, ומלחמה פנימית תמיד בקרבו. וכל עבודת האדם הוא לאחד את הניגודים שבנפשו על ידי רעיון כללי שבגדולתו וברוממותו הכל נכלל, ובא לידי הרמוניה גמורה. כמובן, אין זה אלא אידיאל שאנו שואפים אליו, אבל להגיע לידי זה אי אפשר לכל יליד אשה. אלא

¹² חמיאל, הכפולה, עמ' 392-393; רביצקי, הקץ, עמ' 146-152. דעתי כדעת רביצקי שם, שהיה בהחלט שינוי דעות בכיוון הדיאלקטי והוא אירע לאחר עלייה הרב קוק ארצה. מעניין שאהוד לוז סובר כי המפנה אצל הרב קוק חל רק בשל מלחמת העולם הראשונה. ראו לוז, כלים, עמ' 251; בן נון, הכפול, עמ' 21-22, טוען שהשינוי לאחר העלייה היה השראת רוח הקודש עליו, אך זו לא הביאה לשינוי דעותיו, ראו על כך חמיאל, הכפולה, עמ' 388-389.

¹³ על האחדות הכוללת ראו למשל קוק, אגרות א, עמ' קסד; הנ"ל, אגרות ב, עמ' קכ; הנ"ל, הקודש א, עמ' טו; הנ"ל, הקודש ב, עמ' תיט. על מהלכים דיאלקטיים בהיסטוריה אצל הרב קוק ראו הנ"ל, הקודש ב, עמ' תקלז-תקעד; הנ"ל, אורות, עמ' יג-יז, קב-קטו, קנא-קנח; שביד, במאה ה-20, עמ' 254-255; רביצקי, הקץ, עמ' 146-147; רוזנק, הנבואית, עמ' 55-56 והערה 81 שם; הולצר, חרב, עמ' 74-87. על הדיאלקטיקה בהגות הרב קוק בניסיון לאחות את הסתירות בין לימודי הקודש והחול, בין התורה והמדעים ובין מוסר הקודש למוסר האוטונומי המערבי, ועל הכישלון שלו להגיע לאיחוי, ראו שביד, שם, עמ' 256-259.

שבהשתדלותנו אנו יכולים להתקרב אליו יותר ויותר, וזהו מה שהמקובלים קוראים בשם "ייחודים".¹⁴

יש עולם של חול, ועולם של קודש, עולמים של חול ועולמים של קודש – העולמים סותרים זה את זה, כמובן הסתירה היא סובייקטיבית. האדם בהשגתו המצומצמת אינו יכול לפשר בין הקודש ובין החול, ואינו יכול להשוות את סתירותיהן, והן אמנם מיושבות ברום עולם, במכון קודש הקדשים.¹⁵

הערתי השנייה נוגעת לרוזנק עצמו. גם אם רוזנק צודק בוויכוח בינינו, הרי הוא עצמו מודה, כמצוטט לעיל, שגם אם התאחדות הפכים רגעית היא אפשרית לפי הרב קוק, הרי:

אצל הרב קוק דווקא המתח והקרע הרוחני – ולא שלווה ההרמוניה שלאורה התפרשה לרוב משנתו – משקפים את תמונת עולמו. לשון אחר: בניגוד לדיאלקטיקה ההגליאנית שלעיני רוחו של הגל הגיעה למיצויה במדינתו הנוצרית, הרב קוק נשאר בתחום הדמדומים של קרע רוחני שלעולם נמצא בתהליך של השתלמות.

ויותר מזה: "המתח הדיאלקטי – הרוחש בקרבו של הרב קוק – לא נפתר [...] דינמיקה של השתלמות בלתי מושגת מכאן ואתוס שלמות עתידית, הנטוע בעולמות העליונים, מכאן". אני מרשה לעצמי להניח כי רוזנק עצמו (שגם כתב לי את הדבר בדואר אלקטרוני) מזדהה עם הרב קוק ועם הרב סלובייצ'יק בעניין זה של היחס בין התבונה להתגלות, ומחזיק באופן אישי בעמדה דיאלקטית של אמת כפולה, שרק בספרה הנבואית העתידית-האוטופית שמחוץ להיסטוריה, או בזו האלוהית, יכולים הקטבים להתאחד לשלמות אחת וניתן לאחד שם את ההפכים בקביעות.

¹⁴ התשובה הזו של הרב קוק לדברי ברנר נמסרה מפי אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ (אז"ר), ונדפסה בספר המחשבה הישראלית, לקט דברי הרב קוק, א' קלמנסון (עורך), ירושלים תר"ף, עמ' יג. ראו רוזנק, הנבואית, עמ' 52; בן נון, הכפול, עמ' 253-254, ושם, הערה 315.

¹⁵ "שמונה קבצים", קובץ ח-עג. נכתב בלונדון בשלהי מלחמת העולם הראשונה; נדפס בקוק, הקודש ב, עמ' שיא; בן נון, הכפול, עמ' 227.

פרק שלישי

הרב יוסף דוב סולובייצ'יק, חיבוריו ופרשניו

הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק (הגרי"ד, 1903-1993) נולד בפרוץ שבפולין. כנער בחסלוביץ למד תניא בחדר ואחר כך תלמוד אצל אביו הרב משה סולובייצ'יק (1879-1941) בשיטת סבו רבי חיים הלוי סולובייצ'יק מבריסק (1853-1918). השכלה כללית-תיכונית רכש ממורים פרטיים. רכש השכלה אקדמאית מסודרת, תחילה באוניברסיטת ורשה ואחר כך בגיל 22 החל את לימודיו באוניברסיטת ברלין. הוא למד שם מתמטיקה, פיזיקה, פסיכולוגיה ובעיקר פילוסופיה. התמקד בניאור-קאנטיאניזם וקיבל תואר ד"ר בשנת 1932 על מחקרו "המחשבה הטהורה וחוק ההווה אצל הרמן כהן". בד בבד למד במשך שנה (1926-1927) בסמינר לרבנים האורתודוקסי בברלין, שם שימש באותה שעה הרב יעקב יחיאל וינברג (1884-1966) כמורה לתלמוד והלכה וכנושא דגל שיטת "תורה עם דרך ארץ" של היהדות הניאור-אורתודוקסית הגרמנית מיסודו של הרב שמשון בן רפאל הירש (רש"ר הירש). בשנת 1932 היגר לארצות הברית עם רעייתו ובתו הבכורה והתיישב בבוסטון כרבה של הקהילה. הוא ייסד שם את בית הספר "מיימונידס". בשנת 1941 נפטר אביו שהיה ראש ישיבת ר' יצחק אלחנן בניו יורק ויוסף דוב התמנה כיוורשו. באותה שנה הפכה הישיבה ל"ישיבה-אוניברסיטה" והוא לימד שם תלמוד והגות יהודית עד שחלה בשנת 1985. בשנת 1944 פרסם את חיבורו **איש ההלכה גלוי ונסתר**, ובשנת 1965 את **איש האמונה הבודד**. החיבור "וביקשתם משם" נכתב בסערת נפש בעיצומה של מלחמת העולם השנייה, מיד לאחר **איש ההלכה גלוי ונסתר**, כמסת המשך, אך פורסם רק בשנת 1978. בשנת 1962 הרצה סולובייצ'יק במכון הטכנולוגי של מסצ'וסטס, והרצאה זו תורגמה לעברית והודפסה תחת הכותר "צירוף" בשנת תשמ"ב בתוך **הקובץ דברי הגות והערכה**. גם המסה "גאון וענווה" תורגמה לעברית ונדפסה באותו קובץ בשנת 1978 אך הושמעה כהרצאה כבר בשנת 1973. החיבור **חמש דרשות מורכב מדרשות שנאמרו בוועידות "המזרחי" בארצות הברית בשנים 1962-1967**. החיבור "על התשובה" הוא כינוס של דרשות שנאמרו בכינוסים השנתיים של הסתדרות הרבנים באמריקה בשנים 1962-1974. חיבורים רבים נוספים שלו נערכו

ופורסמו על-ידי תלמידיו על-פי מאמרים, הרצאות, הספדים וכדומה.¹ סולובייצ'יק הושפע מאבותיו הגאונים משושלת בריסק, מעמנואל קאנט (1724-1804) ומהרמן כהן (1842-1918). ההגות הדיאלקטית שלו הושפעה מגאורג וילהלם פרידריך הגל (1770-1831), ומההגות התאולוגית הדיאלקטית של אמיל ברונר (1889-1966), קרל בארט (1886-1968) וריינהולד ניבור (1892-1971).²

איש ההלכה

בחיבורו המוקדם **איש ההלכה גלוי ונסתר** מבחין סולובייצ'יק בכמה טיפוסים אדם והוא מתאר אותם במצבם האידיאלי. תחילה הוא מציג בקצרה את התזה של חיבורו, לפיה קיימים בעולם שלושה טיפוסים אישיות: איש הדעת החילוני היבש, שיכונה בהמשך גם "איש ההדר", איש הדת (הכללי והיהודי) המכוון עצמו לשמיים, ומתלבט בתוך סתירות וניגודים, שיכונה בהמשך גם **איש האמונה הבודד**, ואיש ההלכה גלוי ונסתר, המורכב משני הטיפוסים הקודמים ולפיכך גם הוא מתלבט, ולבטיו קשים יותר מאלו של איש הדת, אך בשל עולמו המיוחד רק הוא מצליח לעיתים לאחות את הניגודים:

[איש ההלכה], מקצתו הוא איש הדת, ומקצתו – איש הדעת, וכולו מובדל ומופלה משניהם. הוא מהווה טיפוס אנטינומי משום נימוק כפול: (1) בשל נשמת איש הדת שנתגלגלה לתוך ישותו, והסובלת כאמור לעיל, מכאובי סתירה והכחשה עצמית; (2) בשל נשמת איש הדעת שירדה לתוכו והמכחישה את כל מגמותיה וכמיהותיה של הנפש הדתית. ברם, אין הניגודים המתרוצצים בתודעתו הדתית של איש ההלכה מביאים לידי תערובת של מין בשאינו מינו, שסופה ניוון וכמישה; כלפי לייא [להפך], מתוך הסתירות והאנטינומיות בוקעת ועולה אישיות נאדרה בקודש, שנשמתה נודככה בכור הלבטים והניגודים ונצטרפה באשם של יסורי פילוג רוחני, במידה יותר מרובה מזו של האישיות הדתית הכללית. הקרע הנפשי עובר לאיחוי, מעלה **לפעמים** את האדם לידי מעלת שלמות כזו, שאין כמוה ליפעה ולהדר במדרגת האישיות התמה והמאוחדת, שלא נתייסרה מימיה בחבלי התנגשות רוחנית. **לפום צערא – אגרא, ולפי הקרע – האיחוי!**³

כלומר, איש ההלכה מאחד בתודעתו את איש ההדר-איש הדעת, עם איש האמונה-איש הדת, ומשני הניגודים האלו נוצרת בו – ככל שייסורי הקרע גדולים

¹ רקפת, "ביוגרפיה"; סולובייצ'יק, "מכתב", עמ' 325; ליכטנשטיין, "הספר", עמ' יז.
² ראו על השפעות תאולוגים נוצרים אלו על סולובייצ'יק, כיצד היא באה לידי ביטוי בחיבוריו השונים ואת ביקורתו עליהם, במאמרו המרשים של אלן בריל, "סולובייצ'יק". על השפעת קאנט והרמן כהן על סולובייצ'יק ראו רוזנק, "סולובייצ'יק", עמ' 11-25.
³ סולובייצ'יק, **איש ההלכה**, עמ' 12.

יותר – סינתזה הגדולה משני מרכיביה ומתקבל (לפעמים?) האיחוי המבוקש כבר בעולם הזה. איש ההלכה הנאדר הזה הריהו כמו הנביא, איש האלוהים, שגם בו מתאחדות האמיתות של השכל ושל ההתגלות.

בחלק הראשון של החיבור (עמ' 15-61) עובר סולובייצ'יק לתאר בפירוט רחב את שלושת הטיפוסים האלה. איש הדעת (שאחר כך יכנה אותו גם איש ההדר) הוא איש המדע המונחה על-ידי תבונתו בלבד, הצופה האובייקטיבי והרגוע, אשר שאיפתו ליישב ולפשט, ולהימנע מסודיות וערפול, ולהסדיר את עולמו במציאות הממשית והמוחשית על-פי חוקים ומספרים תבוניים, במנותק מעולם הרוח. לעומתו איש הדת (שאחר כך יקרא לו גם איש האמונה) הוא האיש הרוטט בפני הנעלם והמשתוקק להיחלץ מן המצור של המוחשי אל עבר הטרנסצנדנטי, אל המסתורין והנשגב, ומסתכן באיבוד הקשר עם המציאות, עם בני האדם וסבלותיהם, ועלול להיכשל בַּשְׁנוּת מוסרית ואף בצביעות. איש ההלכה הוא מצד אחד איש של חשיבה תבונית וחוקיות כאיש הדעת, אך הוא גם מביא עימו את התורה האידיאלית של אלוהים, ובכך הוא קרוב לאיש הדת. איש ההלכה אינו מתעניין בעולם הטרנסצנדנטי, והוא הולך בכיוון הפוך מאיש הדת ונכסף להוריד את הטרנסצנדנטי אל עולמו המוחשי-הבעייתי ולהפוך אותו לארץ החיים, והוא עושה זאת באמצעות ההלכה שהיא אלוהית, אפריורית ואידיאלית אך מתממשת, מתגשמת וחלה על המציאות בעולם הזה וגואלת אותה. כך הוא נחלץ מהסכנה של התנתקות מהמציאות ומקיים את האידיאל המוסרי של היהדות לקיים את רצון האלוהים בחברה האנושית שבעולם התחתון ובכך לקדש את האדם.

לאחר מכן עובר סולובייצ'יק לתאר בקצרה את שתי הסוגיות הדיאלקטיות של איש הדת. ראשית, הוא שרוי במתח בין היראה מפני הסודיות האלוהית, שגורמת לו לברוח ממנה, לבין המשיכה אליה כבחבלי קסם הגורמת לו להתגעגע ולכסוף להתמזג עימה. לפיכך הוא "תלוי כולו בין שני מגנטים ענקיים, בין אהבה ליראה, בין תאוה לפחד ובין כיסופים לחרדה. איש הדת נתון כולו בכף הקלע של שני כוחות מתנגדים [...] מפרפר בין שני קטבים כבירים המטלטלים אותו טלטלה עצומה"⁴. בד בבד איש הדת שרוי במתח נוסף: הוא מעריך את עצמו מחד גיסא כשפל, אפסי, חלש וקטן מול היקום והאלוהות האין-סופיים, ומאידך גיסא כגדול ומרומם וכעטרת הבריאה שבורך על-ידי ה' לשלוט ביקום שברא.

על ידי זה מתבארת הסתירה הגדולה בנפש איש הדת ביחס להערכת עצמו. מחד גיסא הוא מרגיש בשפלותו ובקטנותו, בחלישותו ובאפיסת כוחו [...] ומצד שני הרי הוא מכיר בגדלותו ורוממותו [...] תודעת היצור שבאדם מכילה את שני הניגודים הללו, ומאנטינומיה זו נובעת כל המחלוקת על דבר עמדתו של האדם בתוך הקוסמוס [...] מבחינה דתית מתנוודד האדם ביחסו לעולם בין

⁴ שם, עמ' 62.

שני הקטבים של ביטול עצמי וגאות מוחלטת, בין תודעת האפס לבין תודעת האין-סופיות שבו. איש הדת לעולם לא יינצל מתגודה זו. הוא נאחז תמיד במעמקי תודעתו ונשמתו בסבך שני כתובים המכחישים זה את זה; כתוב אחד אומר "כי אראה שמייך מעשי אצבעותיך ירח וכוכבים אשר כוננת מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו" וכתוב אחד אומר: "ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו תמשילהו במעשה ידיך כל שמה תחת רגליו". ועדיין לא בא בשביל איש הדת הכתוב השלישי שיכריע ביניהם. ברם איש ההלכה מצא את הכתוב השלישי – ההלכה. גם הוא סובל משניות זו ומקרע נפשי זה, אבל הוא מאחד את הקרעים על ידי מושג ההלכה והדין.⁵

הווה אומר, סולובייצ'יק מציג בפנינו את שני המתחים בעולמו הפנימי של איש הדת מול האל: מתח המרחק מהאל, ומתח הגודל מול האל. ממתחים אלו איש הדת אינו יכול להיחלץ, אולם איש ההלכה שגם הוא איש אלוהים וגם הוא מתמודד עם מתחים אלו, מצליח להיחלץ מהם באמצעות ההלכה. היא קובעת עבורו בכל עת את מרחקו מהאל ואת גודלו מול האל, והוא מחבר את העולם העליון לתחתון בכך שהוא מיישם את חוקיו של האל במציאות הממשית בעולם הזה.

מכאן ועד סוף החיבור עובר סולובייצ'יק לתאר בפירוט נרחב את עולמו הפנימי הנפלא והמיוחד של איש ההלכה, ואת הדרך שכיוצר הוא משלב עיון שכלי חריף וחודר והכרה עמוקה בחוויה דתית עזה ואיתנה, כפי שחווה אותם באופן אישי במחיצת אבותיו.

וביקשתם משם

בחיבורו "וביקשתם משם", שכאמור נכתב בסערה מיד לאחר סיום כתיבת איש ההלכה גלוי ונסתר, משתמש סולובייצ'יק בדיאלקטיקה בין האהוב לאהובתו המתוארת בשיר השירים, לתיאור המתח שבו שרוי האדם מול אלוהיו. האהוב והאהובה העורגים זה לזה ומתקשים לממש את אהבתם הם כמובן מטפורה ליוצר וליצירה, לבורא ולבריא. האדם נמשך אל האלוהים, המושך אותו אליו, מתגלה ומתחמק שוב. הוא קרוב לנו ושרוי אף בתוכנו, ובאותה עת רחוק מאיתנו מרחק אין-סופי. סולובייצ'יק נכנס לפירוט נרחב של מתח המרחק שעליו כתב בקצרה בחיבור הקודם. גישת האדם לבורא מתאפיינת בכפל תודעה שהבורא נטע בבריא. הניסיון למצוא את אלוהים במאמץ שכלי ובטבע – "תודעה אונטולוגית טבעית" – נכשל שוב ושוב בשל המרחק הזה שהאדם הסופי אינו יכול לעבור. זוהי אומנם חוויה דתית שהאדם עובר אותה כיוצר חופשי, וחש שמחה בניסיונותיו אלו. אולם לפי היהדות, הביטול המלא של המרחק נמצא רק כאשר האלוהים עצמו מתגלה לאדם – "תודעה גילוית נבואית" – ויוצר קשר חד-כיווני כאשר רצונו בכך,

⁵ שם, עמ' 63-64.

ובעיקר בעיות משבר. הגילוי הוא צו המטיל מרות, הכרח ושעבוד על היצור, ומפקיעה את רצונו. אלוהים עשה את האדם איש מדע משכיל התר אחר האמת, ובד בבד איש המתגעגע לבורא ושואף לחרוג מעבר למדע. תחושות הקרבה והריחוק טבועות באדם. מידת הרחמים טבעה בו ריצה אל האלוהים, אהבה וביטחון, ומידת הדין טבעה בו בריחה מאלוהים, יראה ותחושת חידלון. את המתח הזה שהאדם המאמין שרוי בו מוצא סולובייצ'יק בדברי הנביאים, בהלכה, בברכה ובתפילה. שתי החוויות הדתיות ההפוכות הללו נדרשות לאדם באותה מידה, והן מבטאות יחד אמת שלמה, אך האדם הזה אינו יכול להשיגה במלואה בעולם הזה אלא רק באחרית הימים:

בריצתו אל קונו וגם בנסיגתו ממנו, בטלטלה של האדם על ידי שני כוחות ענקיים, אהבה ויראה, מתגלמת עבודת אלוהים היותר נהדרת. חכמי הסוד קראו לתנועה המטולטלת, המסתורית של איש האלוהים – תנועת רצוא ושוב [...] מתנוודד הוא, עובד האלוהים, בין שני קטבים הרחוקים זה מזה תכלית ריחוק, כשכל ישותו מוצפת לבטי אהבה ויראה. איש האלוהים אוהב את אלוהים וגם ירא ממנו. היהדות ההלכתית קיימה את התיזה וגם את האנטי-תיזה והביאתן לידי דיאלקטיקה דתית נהדרת, שמתוכה בוקע ועולה חזון אחרית הימים של כנסת ישראל [...] האהבה העזה כמוות מתלכדת עם היראה הגדולה. כוח מושך לעל-טבע פלאי, מצטרף לכוח הדוחה למערכת טבע מסוימת; דבקות של חשק אכסטטי מתחלחלת בתוך פרישות של מורא, וחדוה מפעימת-רוח בוקעת מתוך יגון נחיתות חרישי. איש האלוהים, שהוא איש ההלכה, מתפתל בשיחות-תודעתו הדיאלקטית, נאחז בסבך ההפכים – ללא מוצא ומנוס. לפום צערא – אגרא [לפי הצער השכר]; לפי הקרע שבלב היא העבודה שבלב.⁶

הווה אומר: המצב הדיאלקטי הבלתי פתיר מול האלוהים גורם לקרע ולצער אצל איש ההלכה – איש האלוהים, וזאת על-פי התכנון האלוהי. גם הוא, כמו איש הדת, מתנוודד בין יראה לאהבה, בין הטבע החומרי לנס ולגילוי העל-טבעי, בין השאיפה לדבוק באל הנמצא בכל מקום, לבין הרתיעה מאל נורא-נשגב, שמקום כבודו לא נודע. על התמודדותו בלב קרוע עם מצב ללא מוצא זה ועם עבודת ה' שלו – הוא זוכה לשכר. כגודל הסבל והצער כך גודל השכר. עד כאן לפנינו תיאור שונה של איש ההלכה מזה שהציג לנו סולובייצ'יק באיש ההלכה גלוי ונסתר, שם מאתה איש ההלכה את הקרעים כבר בעולם הזה, כאן ועכשיו!

אולם נראה שזהו מצב זמני. בחלקו השני של החיבור (עמ' 180-235) עובר סולובייצ'יק לתאר את מסעו של איש האלוהים – הקרוע בין תקווה ואכזבה, בין התדבקות ופרידה, בין קירוב וריחוק – אל האיחוי המבוקש. תחילה הוא נמצא בשלב

⁶ סולובייצ'יק, "וביקשתם משם", עמ' 177-179.

של יראה, פחד והירתעות. בשלב מתקדם יותר הוא מתאמץ להידמות לבוראו כדי להרגיע את המתח ולתת תקווה חדשה לאיחוי. הוא הולך בדרכיו, דרכי המוסר ההלכתי, אך אינו מצליח להיחלץ מהמבוך הדיאלקטי בדרך זו. אולם יש דרך להתעלות נוספת. מדרגת ההליכה בדרכיו, עולה האדם לדרגת ההתדבקות. בשלב זה "האהבה הדיאלקטית, הרפודה יראה, מתעלה לאהבה שלמה, טהורה. החרג האינטלקטואלי להתדבק בה' המתגלה כשלוביד עם רתיעה של חרדה, בבחינת רצוא ושוב – הופך ל'שגעון', 'שגעון' אהבה מוחלטת שאין אחריה כלום. כולה דבקות והתלכדות, כולה רצוא לבלי שוב".⁷ מה שתואר כחזון אסקטולוגי של התאחדות בקדושה, מתממש בלימוד ההלכה – כאן ועכשיו.

ציבור היושב ולומד תורה [...] אבל גם יחיד העוסק בתורה – שכינה עמדו, משום שבשעה שאדם מישראל עוסק בתורה הוא מגשם לאט לאט את חזון אחרית הימים. הדבקות, שבמהותה היא חזון אסקטולוגי השלוב בנבואת אחרית הימים, מתחילה להתגשם גם בעולם הזה המבוטר והשסוע ובחייו הממשיים של האדם בן קיום פגום וערירי.⁸

בניגוד למיסטיקה, שמדברת על התאחדות מלאה של האדם עם האל על-ידי ביטול היש שלו והכחשת עצמותו, מדברת היהדות על דבקות באל על-ידי מתן ביטוי מלא לאישיות האדם היוזם והיוצר בעצמו בחברתו ובתרבותו, בסיועו של הצו ההלכתי וגישומו בהם. וכך קורה:

בתחילה חרג האהבה מחובר לדחיית מורא, אבל לבסוף צף ועולה גל של אהבה טהורה לטהט ביקוד הכיסופים הפולט את החרדה ואת הרתיעה מתוכם. איש האלוהים מתחיל בשניות ומסיים באיחוד, פותח באהבה רצופת בעתה וחותרם באהבה שהפכה את הכוח הדוחה לכוח מקרב ואת ההרתעה – לעריגה".⁹

את הדבקות המלאה משיג איש האלוהים מחד גיסא בעיון מעמיק ובהשגה שכלית עמוקה שעושים אותו למשכיל המלוכד עם המושכל, דהיינו עם השכל האלוהי הפועל, ומאידך גיסא בזיהוי ובמיזוג המחשבה עם הרצון ועם הפעולה המוסרית. הכרה עיונית שלובה במעשי חסד, משפט וצדקה כפי רצון האל, היא המביאה לדבקות מלאה. הרצון העליון בא לידי ביטוי בהלכה שבה מתורגמת המחשבה לרצון ולפעולה. "לפיכך, כשבעל-ההלכה מסגל את המחשבה-רצייה של הקב"ה לעצמו, הוא מזדהה עם השכל והרצון הקדמון של האחד ומזדווג בו".¹⁰ ההלכה מייחדת

⁷ שם, עמ' 187.

⁸ שם, עמ' 189.

⁹ שם, עמ' 193-194.

¹⁰ שם, עמ' 204.

לשכל חשיבות גדולה. ההלכה דורשת את קידוש הגוף והיצר. בכך מחברת ההלכה את הפעולה השכלית עם הפעולה הגילויית, את התגלות הנצח עם הישגי המדע, וכך מושגת השלמות.

קיימת זיקה אינטימית בין ההלכה האובייקטיבית-נורמטיבית וההכרה המדעית של השכל החופשי היוצר. אין לך חידוש מדעי או טכנולוגי שההלכה לא תמצא חפץ בו. יש מאמץ בתודעה ההלכתית לחדור לגנוי העולם המדעי [...] לשם בירור הדינים מוכרחת ההלכה לעמוד על המבנה והרקע המדעי של דברים אלו. גלילאו אמר, כי הטבע כתוב במשוואות מתימטיות. לא אגזים אם אומר, כי ההלכה כותבת בלשון המציאות המדעית המסודרת.¹¹

תוך כדי דיבור עובר כאן סולובייצ'יק לדבר על מתח שלישי, מסוג חדש, שעליו לא דובר עד עתה כמעט דבר אלא בנגיעות קלות. זה אינו מתח בין האדם המאמין לבין אלוהים, אלא בין המאמין המודרני לבין עצמו והמציאות שבה הוא חי, הטבעית והרוחנית. בין פלא הבריאה לפלא מעמד סיני, בין השכל לרגש, בין התבונה להתגלות, בין הדת למדע, בין השאלות שמציבה הבריאה לבין התשובות שנותנת ההתגלות באמצעות הנבואה. התשובות הניתנות כוללות את הצו האלוהי, הצו ההלכתי, המאפשר את האיחוי גם של מתח זה:

אין בין בראשית וסיני אלא שינוי כיוונים בלבד: כיוון השאלה וכיוון התשובה. הראשון אפוף חידה והאחרון – מבשר התשובה. ההכרה השכלית המופנית כלפי בראשית היא חצויה: חציה הכרה הגיונית; חציה הכרת פלא המציאות. כל ההשקפה התרבותית של האדם המודרני מלאת סתירות וניגודים היא. נתקלת היא ביסודות בלתי-שכליים שאינם נתפסים להכרה: המדע המתימטי-פיסיקלי נתקל בממשיות איכותית חיה; המיטפיסיקה – בעצם סומא ואטום, בטבעיות מכאנית; המוסר – בחטא ועוול; האמנות – במיאוס ומוקצה, וכן כל כיוצא בהן. כובד הבלתי-שכליות והבלתי-עקביות שבמציאות הנתפסת מעיק על תפיסת העולם התרבותית. על אף כל הישגי האדם הטכנולוגיים ועל אף כיבוש החומר במידה ידועה, החידה הנצחית מבצבצת ועולה מכל תחומי ישות-הבראשית ובייחוד מן התחום המואר על-ידי השכל. **קול התשובה יוצא מסיני:** האל המבוקש בשבילי חווית-בראשית מתגלה בחזון סיני. הדעת דורשת והנבואה מזדקקת לה. **תוכן הגילוי היא האמונה, נושאת הציווי המוחלט.** היצור של בראשית מוצא את תכליתו והשתכללותו בתודעת הגילוי; החוק האונטולוגי – בחוקה נבואתית.¹²

¹¹ שם, עמ' 216-217.

¹² שם, עמ' 221.

הווה אומר, המתחים שחווה האדם המאמין ניתנים בסופו של תהליך לאיחוי בעולמו של איש ההלכה.

צירוף

מהמאמר "צירוף" עולה כי בשנות השישים של המאה הקודמת הבין סולובייצ'יק כי המצבים הדיאלקטיים שבהם שרוי האדם, אינם ניתנים לפתרון מלא. התורה וההלכה דורשות ממנו לחתור קדימה לניצחון בכל תחומי החיים ואז לסגת כלאחר מפלה, וחוזר חלילה, ללא השגת ניצחון מלא, עמדה שונה לחלוטין מזו שהוצגה בשתי המסות הקודמות, שהסתיימו באיחוי:

מהי גבורה בהלכה? על איזו דרך ממליצה בפנינו ההלכה להשגת שיעור-הקומה ההירואי? התשובה היא: עלינו לנוע בתנועה הדיאלקטית. הצירוף [זיקוק] ההלכתי משתקף בתנועה פרדוקסאלית בשני כיוונים מנוגדים – התפרצות נועזת לפניו ונסיגה נכנעת לאחור. התנסותו ההירואית של האדם הינה התנסות קוטבית וסותרת עצמה. האדם חותר קדימה רק כדי לסגת ולשוב לאחוריו לאחר מכן [...] ברגעים המרוממים ביותר של ניצחון והגשמה חייב אדם לוותר על שיכרון הניצחון ולכבוש את עצמו [...] ההלכה מורה כי בכל מישור של התנסותו הקיומית הכוללת – האסתטי-תענוגי, הריגשי, העיוני, המוסרי-דתי – חייב אדם להכניס עצמו בתנועה דיאלקטית של התקדמות ונסיגה מתחלפות [...] התנועה היא דיאלקטית: הצעידה לפניו מסתיימת בנסיגה וזו, חוזר חלילה, מובילה לצעידה לפניו [...] תנועה דיאלקטית זו, ככל שתראה בלתי-מוכנת בעיני האדם המודרני, היא כאמור לב לבם של חיי ההלכה.¹³

בתחום האסתטי-תענוגי יש דיאלקטיקה בחיי האישות עם הרעיה. שם מחויבת הנסיגה בעת הנידה. כך גם באכילה ובצבירת רכוש, יש נסיגות המתחייבות במצבים מסוימים. בתחום הרגשי מחייבת ההלכה את האדם להרחיק עצמו מחוויית תודעה על-ידי ציוויים מוסריים, כמו לא תחמוד ולא תשנא את אחיך בלבבך, או בציווי על האבל לחדול מאבלו עם כניסת חג. בתחום העיוני כפויה על המדען החוקר ההכרה שככל שהידע שלו גדל ומתפתח, כך מתרחקת ממנו ההבנה של התעלומה הנצחית של ההווה. סודה הגדול והמסתורי של ההווה אינו ניתן לפענוח. בתחום המוסרי, הניסיון האנושי לחוקק מערכת חוקי מוסר בשכל האנושי במקום המערכת שניתנה בסיני – אינו לגיטימי, מבטא יוהרה ונידון לכישלון. כך גם בתחום הדתי – הניסיון הנוצרי הוא כישלון שאף המיט חורבן, והעלייה בהר ה' מחייבת גם נפילות ונסיגות מצרפות:

¹³ סולובייצ'יק, "צירוף", עמ' 244-245.

איש המעלה איננו זה שמעולם לא התמוטט, אלא זה שמעד, נפל וקם שנית, ועלה לגבהים יתירים. החטא ממשות הוא, ולא רק סכנה כוחנית. אדם מושלם לא היה ולא נברא מעולם. איש שאינו מודע את הסתירה הטבועה עמוק באישיותו, חי לו בעולם של אשליה ומתקיים קיום בלתי נגאל [...] במה מתבטא רעיון הצירוף? בכושרו של האדם להתבונן התבוננות ביקורתית בעצמו ולהודות בכישלון, באומץ להתוודות ולהכיר באשמה, בנכונות לנחול מפלה [...] הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם לנוע בעוז לפניו, לגבור ולכבוש את הארץ, ולשוב ולסגת בענווה כאשר הניצחון הוא בהישג ידך.¹⁴

איש האמונה הבודד

בחיבור איש האמונה הבודד עושה סולובייצ'יק צעדים נוספים בשיטתו בעניין המתחים הדיאלקטיים שבהם שרוי המאמין. ראשית, הוא מתמקד מעתה במאמינים המודרניים, שהם קבוצת ההתייחסות שלו בבוסטון ובניו יורק. שנית, הוא מתמקד במתח מהסוג השלישי, שבו נגע רק קצרות בחיבורים הקודמים, דהיינו המתח הפנימי, שבו שרוי האדם המודרני, בין מרכיבי אישיותו לבין המציאות. שלישי, הוא כבר אינו רואה לפניו טיפוסי אישיות שונים, אלא אישיות אחת בעלת כמה מרכיבים של עולמה הפנימי, שביניהם שורר המתח כשהם חווים את המציאות. בתחילת החיבור סולובייצ'יק עדיין עוסק בדיאלקטיקה של ריחוקו ואפסותו של האדם מול האלוהות, וקובע כי מתח זה היה כבר נחלת המאמינים העבריים הגדולים מאז תקופת המקרא:

האדם המאמין, אשר חווייתו הדתית עמוסה מאבקים פנימיים וסתירות, הפוסח על שני הסעיפים בין דבקות באלוהים לבין יאוש, שעה שחש כי נעזב על-ידי האלוהים, ואשר משוסע בגלל הניגוד המובלט בין הערכה עצמית לבין התבטלות – תפקידו קשה היה מאז ימי אברהם אבינו ומשה רבנו. תהא זו עזות יומרנית אם אנסה להמיר את חווית-האמונה מליאת הסתירות והסבל בחוויה רוויית אושר והרמוניה, בעוד שגדולי האמונה שבמקרא חיו חיי גבורה תוך חווייה מסותרת וטראגית זו.¹⁵

אולם בפני היהודי המודרני ניצב מתח נוסף: בין שכלו לרגשותיו, מתח שאינו ניתן לפתרון. הדתי-המודרני פועל על-פי הרגש, ואת אמונתו לא ניתן להוכיח בכלים של השכל כמבוקש בתרבות המערבית:

¹⁴ שם, עמ' 253-254.

¹⁵ סולובייצ'יק, איש האמונה הבודד, עמ' 9.

איש האמונה כמוני, החי על-פי תורה שאין בה יכולת טכנית ועל-פי חוק שאינו ניתן לבדיקה במעבדה, השומר אמונים לחזון אחרית הימים אשר הגשמתו אי-אפשר לחזות במידה כלשהי של הסתברות, ולא כל שכן ודאות, אפילו על-ידי החישובים המסובכים ביותר של המתמטיקה הגבוהה – מה יכול איש כזה לומר לחברה תיפקודית ותועלתנית, המכוונת לחילונית ואשר בה הנימוקים המעשיים של השכל דחקו זה מזמן את הטעמים הרגשיים של הלב? רצוי להוסיף כאן את הדברים הבאים כדי להעמיד את הבעיה בזווית-הראיה הנכונה. מעולם לא הוטרדתי באורח רציני על-ידי הבעיה של תיאור בריאת העולם אשר בתורה לעומת התיאור המדעי של האבולוציה, הן במישור הקוסמי והן במישור האורגני, וכן לא הדאיג אותי העימות של הפירוש המיכאניסטי של השכל עם התפיסה המקראית הרוחנית של האדם. לא הייתי נבוך בשל חוסר האפשרות להתאים את סוד ההתגלות למסגרת האמפיריציזם ההיסטורי. יתר על כן, אפילו לא הוטרדתי על-ידי התיאוריות של בקורת המקרא הסותרות את היסודות שעליהם מבוססות הקדושה והשלמות של המקרא. ברם, אף כי ניגודים וסתירות תאורטיים מעולם לא ייסרו את מחשבותי, לא יכולתי להתנער מתחושת אי-הנחת כי תפקידו המעשי של איש האמונה בחברה המודרנית הוא קשה ביותר, ואף פרדוקסאלי. מגמתו של חיבור זה הוא, אפוא, להגדיר את הבעיה הגדולה הניצבת בפני איש האמונה בן-זמננו. ודאי, כפי שעמדתי על כך, בהגדירנו את הבעיה אין אנו מצפים למצוא את פתרונה, משום שהבעיה אינה ניתנת לפתרון.¹⁶

כלומר, הניגוד והסתירה בין סיפורי המקרא לאמת ההיסטורית והמדעית לא הדאיגו את סולובייצ'יק, והוא לא מסביר מדוע. דומני שההסבר היה בעיניו מובן מאליו. כאחרים לפניו כדוגמת שד"ל, הירש והרב קוק, וליבוביץ אחריהם, סולובייצ'יק סבר שלמקרא אין כלל כוונה ועניין למסור אינפורמציה מדעית אלא רוחנית-דתית-מוסרית, וכך יש לקרוא ולהבין אותו. חקר המקרא המגלה סתירות בתוך הטקסט, גם הוא לא הטריד אותו, שכן בנושא זה החזיק ב"שיטת הבחינות", לפיה האל שנתן תורה הוא שהכניס בה היבטים שונים וסותרים של המציאות האנושית, כפי שאפרט להלן. את ההסבר הזה הוא לא הסתיר כלל, ובהמשך החיבור הוא מבאר בפירוט את הסתירות בין שני הפרקים הראשונים של ספר בראשית. גם

¹⁶ שם, עמ' 11-12. רוזנברג מסביר כי הסיבה לכך שסולובייצ'יק לא היה מוטרד מהסתירות שבין המקרא להיסטוריה ולמדע, אותה נמנע מלנמק, היא שלדעתו המחקר המדעי אינו רלוונטי באופן עקרוני לכל הבעיות הדתיות היסודיות של האדם, חוויותיו ותודעתו הסגולית-אנושית. כלומר, העניין העיקרי של סולובייצ'יק הוא בנושא המתחים הקיומיים הרוחניים של המאמין המודרני ולא המתח בין המחקר המדעי לבין התורה. ראו רוזנברג, "חקר המקרא", עמ' 115-116 והערה 65 שם, ובהדפסה השנייה עמ' 245 והערה 19 שם.

סיפורים מקראיים אחרים הוא קורא כמטפורות למצבים קיומיים של האדם. אולם המתחים בין האמת של הרגש: הרומנטיקה והאמונה בהתגלות על-טבעית, לבין האמת של השכל: הרציונליזם והחילונית – שהם שני מקורות הסמכות של האדם – הם מתחים תאורטיים שאכן מטרידים. אלה מתחים דיאלקטיים בלתי פתורים, לדעתו בכוונת מכוון, וטוב שכך. כתוצאה מכך, מסתבר שגם התפקוד המעשי של הדתי-המודרני בין ההלכה לתרבות המערב הוא בעצם בלתי אפשרי, שכן ההרמוניה בין שתי האמיתות היא בלתי אפשרית.

יחסו של הרב סולובייצ'יק לעולם החילוני שרגש סביבו הן בארצות הברית והן במדינת ישראל היה אומנם שלילי למדי, והוא היה מעדיף להתקיים בלעדיו, כפי שמופיע באחת מדרשותיו:

היהודי מבקש תמיד את בורא העולם, באונס וברצון, בשוגג ובכוונה [...] ככל שהיהודי החילוני צועק שאין לו שייכות כלשהי לקדושה יותר הוא מרגיש בלבבו פנימה כי מעיד הוא עדות שקר על עצמו [...] התרבות החילונית טעונה אלמנטים הרסניים, הרבה צדדים שליליים, מושחתים [...] וכל עוד שאפשר לחיות בלעדיו טוב יותר לנשמה.¹⁷

אולם כפי שאראה בהמשך, כאשר התרבות החילונית מטוהרת משגיאותיה וממשוגותיה, מתגלה לפי סולובייצ'יק כי כבר לפי האמת המקראית-הקיומית, איש הרציונל החוקר והכובש של תרבות זו נמצא בתודעתו ובפנימיותו של כל אדם מטבע בריאתו, וכמובן גם אצל המאמין המודרני, ולתרבות זו יש ערך עצמי פנימי. אכן, בהמשך חיבורו **איש האמונה הבודד**¹⁸ מביא סולובייצ'יק את הסברו הידוע על הסתירה בין תיאור הבריאה של העולם והאדם בבראשית פרק א, לבין זה שבבראשית פרק ב. הוא דוחה את פרשנות מבקרי המקרא כי לפנינו שתי מסורות או תעודות משל מחברים אנושיים שונים, וקובע כי לפנינו מקור אלוהי אחד המתאר את הסתירה שבטבע האדם, שיש בעולמו הפנימי שניות וסתירה דיאלקטית מובנית. אדם א' שבתוכו הוא איש ההדר והכבוד, האיש היוצר וכובש, תוקפן ונועז השואף לניצחון, אסתטיקן ומחוקק, איש חברה, בעל השכל השואף לגלות את סודות הטבע ולרתום אותם לתועלתו, והוא מתואר בפרק א. אדם ב' שבתוכו הוא איש האמונה רומנטי ותמים, מתפעל מן היקום ותר אחרי הממד המטפיזי, האלוהי; מבקש לקיים קשר חווייתי, רוחני של דבקות באלוהים; איש בודד, חסר ביטחון, הכובש את יצרו, בעל משמעת, עניו ונכנע לישות עליונה ומשרת אותה, נכבש על ידה וכך זוכה לגאולה, והוא מתואר בפרק ב. אדם א' חי בקהילת ההדר החילונית, ואדם ב' חי בקהילת הברית האמונית. הראשון מקבל תשובותיו מן היקום, והשני – מן ההתגלות. אולם, כזכור מהמתחים הראשונים, הקשר עם האל בורא הטבע והמתגלה הוא בעייתי: האל

¹⁷ סולובייצ'יק, חמש דרשות, עמ' 17-21.

¹⁸ הנ"ל, **איש האמונה**, עמ' 13-46.

מעורב בבריאת האדם, ובעת ובעונה אחת נתפס כנשגב, כמרומם וכנעלם. זהו מצב דיכוטומי-פרדוקסלי, המייאש את איש האמונה, המחפש את הקשר האינטימי עם האל. גם כשהוא מצטרף לקהילת הברית, אין המתח נפתר: "התחושה הדיאלקטית, התנודה המתמדת בין הקהילה הטבעית בעלת ההדר ובין קהילת האמונה בעלת הברית גורמת לכך שמעשה הגאולה השלמה יהא מן הנמנע".¹⁹ בתודעתו של המאמין המודרני מבקש הקשר מתרועעים איפה שני סוגי אדם בסיטואציה של מתח, ללא מוצא וללא אפשרות לאיחוי, והוא חי כך, בעת ובעונה אחת גם בקהילה הטבעית בעלת ההדר וגם בקהילת הברית האמונית.

רצון ה' הוא שהאדם יעסוק גם במילוי שאיפתו להדר וכבוד, וגם יעסוק בגאולה. עליו להיות גם חוקר הטבע וכובשו, וגם עומד מול מסתוריו בענווה ובחרדה. המקרא עצמו מכוון את האדם לשתי הקהילות, וההלכה היא הגורם המגשר בין שתיהן. כך הוא ממשיך באיש האמונה הבודד:

בפשטות יתרה, בלי לשים לב לדיאלקטיקה המבהילה הכרוכה בגישה כזאת, מדבר המקרא על חיים המרוכזים כלפי העולם הזה – "כי תבנה בית חדש; ובקצרכם את קציר ארצכם; כי תבא בכרם רעך" – ועם זאת מכוון המקרא כלפי האלוהים ומחייב את האדם ללא סייג לתכלית של חיי עולם! אם ישאלני אדם בדבר תכליתה של ההלכה, אשיבנו כי היא באה לידי ביטוי דוקא בדיאלקטיקה הנהדרת והפאראדוקסאלית המונחת ביסוד המחווה ההלכתית. כאשר האדם מוסר את עצמו לקהילה בעלת הברית, ההלכה מזכירה לו כי הוא נדרש גם בקהילה אחרת, בקהילה הקוסמית – בעלת ההדר; וכאשר ההלכה נתקלת באדם בשעה שהוא עוסק בפעולה יוצרת של הקהילה בעלת ההדר, אין היא מאפשרת לו לשכוח כי הוא יצור הקשור בברית אשר לעולם לא ימצא לעצמו שלימות של ממש מחוץ לברית וכי האלוהים מצפה לשיבתו אל קהילת הברית. ואף אוסיף, בתשובה לשאלה כזאת, כי לעיתים קרובות דומה עלי בבירור כי ההלכה אינה רואה בתנודתו המתמדת של איש האמונה בין ההדר ובין הברית ענין דיאלקטי אלא תנועה משלימה. אני נוטה לחשוב כי מחווה ההדר של איש האמונה אינה נתפסת על-ידי ההלכה כמנוגדת לפגישה בעלת אופי של ברית אלא כתגובה לפגישה זו, כשהאדם מרגיש שיד ה' נוגעת בו וכי הוא מוזמן להידבק בה' בדרך של ברית. הדבר שמביא אותי לידי מסקנה מופלאה זו היא העובדה כי להלכה גישה מוניסטית למציאות וכי היא דוחה ללא שיור כל דואליזם. ההלכה סבורה שקיים עולם אחד בלבד – שאינו ניתן לחלוקה למדורי חול וקודש – ואשר יכול לשקוע בזוהמה ובאיבה או להתעלות לפעילות גואלת ורוויית משמעות, מתוך שהיא מעלה כל הכוחות

¹⁹ שם, עמ' 46. זו עמדה הדומה ל"שיטת הבחינות" של ברויאר שהוצגה על ידו במאמרו "אמונה ומדע" חמש שנים קודם, בשנת תש"ך. ראו בהמשך בפרק תשיעי ליד הערות בעמ' 115-117 את פירוט הדמיון וההבדלים בין השיטות של סולובייצ'יק וברויאר.

הצפונים למדרגה של קדושה. לפיכך, אין זה מתפקידו של איש הברית לעסוק ברצוא-ושוב דיאלקטי, אלא הוא חייב לאחד את שתי הקהילות לקהילה אחת אשר בה האדם פעיל ויוצר מתוך חירות ואף עבד נאמן לה'. למרות הפער העצום בין שתי הקהילות האלה הבא לידי ביטוי בניגודים ובמאבקים הטיפולוגיים, שתיארתי לעיל, רואה ההלכה בחוק המוסרי כוח מאחד. החוק, אשר מקורו בקהילה בעלת הברית, פונה באורח כמעט בלעדי אל הקהילה בעלת ההדר, בה מתגשם החוק. אם אמשיל לכך משל, אומר כי מבחינת ההלכה החוק הוא הזרוע אשר באמצעותה מתחברת הברית, בדומה לקיסוס, ומתפשטת על פני עולם ההדר.²⁰

כאן נשמע סולובייצ'יק כמעט כמו בשני חיבוריו הקודמים, וגם כמו הרב קוק בתקופה האופטימית שלו, כשגם הוא טען שהאיחוד אפשרי והכול מתעלה לקודש בהשפעת ההלכה ובתיווכה. אולם סולובייצ'יק ממשיך באותו מאמר וחוזר לטענתו כי אף שאיש הברית מחויב לאחד את שתי הקהילות בסיועו של החוק האלוהי, הדבר אינו ניתן למימוש מלא, והגאולה המאחדת המלאה אינה ניתנת להשגה:

בכל אדם מצויים שני אישים, האדם הראשון, היוצר ובעל ההדר, והאדם השני, הנכנע והענו. כפי שתארנו אותם מבחינה טיפולוגית, דעותיהם אינן תואמות, שיטותיהם שונות, דרכי החשיבה שלהם נפרדות, וכן מנוגדות הקטגוריות בהן הם מפרשים את עצמם וסביבתם. ועם זאת, ככל שיגדל הפער הזה, כל אחד מאתנו חייב בעל כורחו להזדהות עם אישיות כוללת הנושאת באחריות הן כיצור בעל הדר והן כיצור בעל ברית. האלוהים ברא שני סוגי ה"אדם" ונתן גושפנקה שלו לשניהם. אם נבוא לדחות צד אחד של האנושות ידמה הדבר כאילו אנו שוללים את התכנית האלוהית של הבריאה, אשר עליה אמר האלוהים כי היא טובה. לאמיתו של דבר, זה עידן ועידנים כבר קיבלו עליהם אנשי האמונה את האדם הראשון. אף-על-פי שהאדם השני נושא התחייבות מיוחדת במינה, הריהו גם אדם בעל הדר המקבל את השראתו מרוח החדווה של היצירה וההרפתקה הקונסטרוקטיבית. הואיל והתפקיד הדיאלקטי הוטל על האדם על-ידי האלוהים, הרי האלוהים הוא הרוצה שהאדם יתנועע בין קהילת האמונה ובין קהילת ההדר, בין קיום בעולם מול אלוהים ובין הכרה ישירה ואינטימית של האלוהים באמצעות הברית, ולכן האלוהים הוא שקבע שהגאולה השלימה של האדם אינה ניתנת להשגה.²¹

כמו שד"ל והרב קוק המבוגר, חשב גם סולובייצ'יק בסופו של חיבור זה כי האיחוי והאחדות המלאים בין שני קוטבי המתח הדיאלקטי שמתרוצצים באדם – הרגש

²⁰ סולובייצ'יק, איש האמונה, עמ' 47-48.

²¹ שם, עמ' 49-51.

והשכל, הרציונליזם והרומנטיקה, התבונה וההתגלות, הדתי והחילוני, איש ההדר, איש האמונה והברית – יושגו רק בקץ ההיסטוריה בעולם אוטופי ובספרה אלוהית:

האסכולוגיה [אמונת אחרית הימים] היהודית צופה את החזון הגדול של קהילה מאוחדת בהדר וברית אשר בתוכה כל הניגודים משלימים זה עם זה ובה שוררת הרמוניה מוחלטת. כאשר זכריה הכריז "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", הוא לא כיוון אל אחדות ה', שהיא מוחלטת ושלימה גם עכשיו, אלא לאחדות העתידה של היצירה, אשר נקבעת עכשיו על ידי הסתירות הפנימיות. ביום הרחוק ההוא יגיע לקיצו התהליך הדיאלקטי, ואיש האמונה וכן איש ההדר ישיגו את הגאולה השלימה בעולם מאוחד.²²

גאון וענווה

הדברים מתחדדים יותר בחיבור "גאון וענווה", שהוא כנראה מאוחר יותר משלושת החיבורים הקודמים של סלובייצ'יק:

האדם הוא יצור דיאלקטי. קרע פנימי חודר את אישיותו בכל אחד מרבדיה. מקורו של קרע זה איננו במרד שמרד האדם ביוצרו, כפי שהטיפה התיאולוגיה הנוצרית מאז ימיו של אוגוסטינוס. על פי ההשקפה היהודית, לא האדם הוא אשר בחטאו ובמרדו גרם לפילוג הפנימי שבטבע האנושי. אדרבא, פילוג זה נרצה על ידי ה' והוא הוא המקור לגדלות האדם ולבחירתו כיצור כריסמאטי יחיד-סגולה. גדלותו ואופיו היוצר של האדם נובעים מן הקרע הפנימי הטבוע בו ומהיותו שרוי בעצם ישותו במתח ובמבוכה מתמידים. העובדה שהפעילות היוצרת כרוכה ביסורים היא תולדה של סתירה זו, סתירה החודרת את מכלול אישיותו של האדם. הדיאלקטיקה היהודית, בניגוד להיגליאנית, לעולם אינה ניתנת ליישוב ולא יחוי, והיא מתקיימת ועומדת. היהדות מודה בדיאלקטיקה, הכוללת רק תיזה ואנטיטיזה, והחסרה את השלב ההיגליאני השלישי, שלב ההשלמה ההדדית [הסינתזה]. הקונפליקט סופי הוא, כמעט מוחלט. רק הקב"ה הוא היודע כיצד ליישב ולהשלים. אנו איננו יודעים. ההשלמה המלאה היא חזון לאחרית הימים. עבור היגל לא היו האדם ותולדותיו אלא מושגים מופשטים, ובעולם זה של הפשטות אמנם ניתנת הסינתזה להשגה. עבור היהדות היה האדם מאז ומעולם ממשות חיה, או שמא אומר – ממשות חיה טראגית. בעולם זה של הוויות ריאליות, ההרמוניה בין הניגודים היא מן הנמנע. בעל התהילים הכריז: "אני אמרתי בחפזי כל האדם כוזב" [...] בעל התהילים כיוון דעתו לכוזב ממין אחר, לכוזב הקיומי (האקסיסטנציאלי) שמכזב

²² שם, עמ' 51, הע' 24.

האדם לעצמו, לא לזולתו. אכן כוזב הוא האדם, בהיותו שרוי בסתירה שאינה ניתנת להתרה ובדיאלקטיקה ללא פתרונים; בהיותו אחוז, כאילו הנראה לאברהם, בסבך של דיכוטומיות וסתירות הדדיות. הוא מתנווד כמטוטלת בין שני קטבים: התיזה והאנטיזה, האישור וההכחשה, והריהו מזדהה עם שניהם או עם אף לא אחד מהם. הוא אנוס לשקר, אך שקר בלתי-נמנע זה נעוץ בייחודו של האדם, ושקר מוסרי הוא. זהו המעיין שממנו שואבת היצירה האנושית. האדם החצוי בפנימיותו הוא האדם היוצר, ועל כן נקנית יצירתו בייסורים.²³

זוהי הצגה מושלמת ובהירה של עמדת האמת הכפולה, העמדה הדיאלקטית הבלתי פתירה. לפי סולובייצ'יק, איש הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית, מדובר במצב קיומי של המאמין המודרני החי במתח דיאלקטי מתמיד שאלוהים רוצה בו, ותכנן אותו כסגולתו של האדם, והמונח ביסוד גדולתו כיוצר. הוא מסביר במפורש שעמדה זו היא עמדת היהדות, והיא שונה מזו של הגל. בשביל הגל ההיסטוריה האנושית היא מושג מופשט, ובעולם של הפשטות אפשר להשיג סינתזה. לעומת זאת, היהדות היא ממשות קיומית של חיים ממשיים, וכאן הניגודים לא מתאחדים וההרמוניה תוכל להתקיים רק באחרית הימים בספרה אלוהית. האם ההלכה מאפשרת איחוי? הרב סולובייצ'יק משיב בשלילה:

ההתנגשות מסעירה את לבו [של האדם], ובמבוכתו כורע הוא בתפילה ומעתיך אל קונו אשר העיק עליו משא דיאלקטי זה, כי ידריכו ויאיר את דרכו. ההלכה נותנת דעתה לדילמה זו ומנסה לסייע לאדם ברגעים גורליים כאלה. ההלכה לא גילתה את הסינתזה, שהרי זו אינה בנמצא, אולם סללה דרך המניחה לאדם להיענות לשתי הקריאות כאחד.²⁴

מה משמעות שינויי העמדה התכופים בין העמדה הדיאלקטית הפתירה לזו הבלתי פתירה? האם אפשר לעשות הרמוניזציה בין הטקסטים? האם סולובייצ'יק הכריע בשאלה אם המתח ניתן לאיחוי? האם יש בסופו של דבר איזו שהיא סיטואציה המאפשרת לאחד את האמיתות הסותרות, לרגעים או בקביעות, אם לאו? אבחן עתה את התייחסויות של כמה חוקרים-הוגים לשאלה זו.

²³ סולובייצ'יק, "גאון וענווה", עמ' 211-212; הנ"ל, איש ההלכה, עמ' 15-22; איש שלום, "על מדע", עמ' 367, מבחין בין עמדת רש"ר הירש לפיה יש לקדש את החיים ואת המציאות הגשמית וכך לאחד ביניהם, בעוד סולובייצ'יק מחייב את ההווה החילונית כשלעצמה בחינת מימוש רצונו של אלוהים. הוא גם מבחין בין עמדת הרב קוק המעמעם את ההבחנה בין קודש לחול ומבחינה עקרונית מטפיזית, לטעמו, הכול קודש, לבין עמדה זו של סולובייצ'יק. אני הראיתי לעיל כי לדעתי בשלב מאוחר בחייו הרגיש הרב קוק בדיוק כמו סולובייצ'יק. על האקזיסטנציאליזם בכלל ואצל סולובייצ'יק בפרט ראו מאיר, קיומיים, בעיקר עמ' 55-67.

²⁴ שם, עמ' 213.

מיכאל רוזנק

רוזנק, הפילוסוף של החינוך, לא עסק בסתירות שבין הטקסטים, אבל הבחין יפה בכך שסולובייצ'יק מקנה מעמד חריג ונעלה להלכה בעולמו של המאמין המודרני השרוי במתח דיאלקטי, אולם אינה פותרת באופן מלא מתח זה, לא אצל איש הדעת ולא אצל איש הדת, אלא באחרית הימים:

לכן, ההלכה – כלומר הירודות – על מימדיה התיאורתיים (ההלכה כאידיאה) והמעשיים (ההלכה ככובשת את המציאות הארצית) מהווה דגם האינטגרציה בין "האדם הראשון" לבין "האדם השני". ההלכה היא המנווטת את האדם בקיומו הדיאלקטי, בין כיבוש וכניעה, כבוד ומשמעות, שהות ב"חיי שעה" ומיקום ב"חיי עולם". אך עלינו לזכור כי ההלכה אינה פותרת את בעיית האדם כיצור הנמצא בעולם שבו הוא נדרש לחיות בשתי קהילות. היא לא מספקת את רצונו של "איש הדעת – אדם הראשון" לקיום מסודר ובטוח – דברים אלה הינם אחריותו בתור נברא ב"צלם אלוהים". ההלכה אף אינה נענית לכמיהתו של "איש הדת – האדם השני" לשלוות הנפש.²⁵

מה אם כן תפקידה של ההלכה? רוזנק מסביר שההלכה מאפשרת את הקיום הדואלי בשתי הקהילות שהאדם מצווה להיות בהן בן בית בעת ובעונה אחת, על-ידי הורדתה מן השמיים אל המציאות ההישגית והכובשת של האדם:

היא מטילה תפקיד מורכב: לנוע בהתמדה מקהילה לקהילה, מכבוד לברית, כי שתיהן משקפות רצון הבורא, ולהשליט את ההלכה בתוך קהילת ההוד. לכן, אין האדם משתחרר אפילו מ"בדידותו", כי ה' דורש ממנו לחיות חיים שטחיים וחיצוניים על ידי חיי ברית של שלמות וידידות אמיתית. הדרישה "להוריד" את ההלכה לתוך המציאות מחייבת עיסוק בעולם ה"חיצוני" של השגיות והוד כמצווה דתית. האדם "בנוי" לכך על אופיו הדואלי, המחייב את העימות עם העולם ואת הכיבוש כצלם אלוהים בדיוק כפי שהוא מחוייב בעמידה לפני האלוהים במעמד של כניעה, דו שיח וקיום פנימי.²⁶

האיחוד המלא של העולמות שבאדם ושל העולם כולו למציאות מקודשת הוא מטרת היהדות, והוא יתממש במלואו רק באחרית הימים:

ההלכה מגייסת את האדם לאחד את העולמות שבתוכו ולכבוש לחיי משמעות את ההיבט הנכבד של עולמו האנושי, עד שהעולם כולו יהיה מאוחד, והמציאות תהיה מקודשת ומשוכללת כולה. "מטרת המטרות של היהדות" ו"חזון אחרית הימים וגישום כל התקוות בעולמו של ישראל" הם "ליצור"

²⁵ רוזנק, "היהודי", עמ' קסא. הרווחים במקור.

²⁶ שם, שם. הרווחים במקור.

[...] ולהפוך את הריקנות שבישות להוויה משוכללת ומקודשת שצירופי שמות הקב"ה חרותים בה.²⁷

אליעזר שביד

במחקרו על סולובייצ'יק, שביד מתייחס בעיקר לקושי של איש ההלכה ליישם את ההלכה האידיאלית בחיים הממשיים-המודרניים שבהם חיים אנשי אמונה בקרב אנשי הדר, ובעיקר במדינת ישראל. איש ההלכה נתקל במתח שבין האידיאל העיוני-ההלכתי לבין הפשרה הנדרשת בפועל. את הטקסטים שבהם איש ההלכה מגיע לאיחוי מייחס שביד לתחום התאורטי, העיוני-אידיאלי בלבד. לעומת זאת, את הטקסטים שבהם נאמר כי הסתירה אינה ניתנת לאיחוי, שביד מייחס לתחום המעשי-היישומי, ולדעתו, אצל סולובייצ'יק מדובר במאבק מתמיד בתחום זה עם סתירות ללא פתרון, שיש לחיות איתן, וזהו הניסיון שבו עליו לעמוד בחיי המעשה, ניסיון אשר הוטל עליו על-ידי האל במקרא. שביד מצטט את דבריו של סולובייצ'יק בתחילת חיבורו **איש האמונה הבודד על קשייו של איש האמונה**,²⁸ ומסביר כי הבעיה שלו היא מעשית בלבד:

זוהי בעייה מעשית. הרי"ד מדגיש בהמשך דבריו כי לא נתקל באי-יכולת פילוסופית לפתור את הסתירה כביכול שיש בין תמונת העולם המדעית, או אפילו המחקר המדעי בהיסטוריה ובביקורת המקרא, לבין השקפת עולמו של המאמין [...] יש סתירה מעשית בין שני האידאלים הללו, ובמציאות חברתית-תרבותית שבה השתלט האידאל של "איש ההדר" יישאר איש האמונה בבדידותו. הדברים נאמרים בנימה של השלמה עם מציאות טראגית, בלי להתיימר בהצעת פיתרון [...] השאלה המתעוררת [...] היא: מה מייחד את "איש ההלכה", מ"איש האמונה" האם יתכן שמלכות יהודית מודרנית שתהיה מיוסדת על-פי ההלכה [של "איש ההלכה"] תוכל להוציא את "איש האמונה" מן הבדידות המיוחדת שנגזרה עליו בחברה הנוהגת על-פי האידאלים של "איש ההדר"? [...] משמע שבמובן האידיאלי אמנם אפשר לומר שההלכה מיישמת את עקרונותיו של "איש האמונה", בשדה מפעלו של "איש ההדר". אבל דא עקא, האידאליות המוחלטת של ההלכה מעלה מתוכה את השאלה אם אפשר להוציא אותה מגדרה של 'דיסציפלינה' אידאלית וליישם אותה בחייו הארציים של האדם? האם יעלה על הדעת ש"איש ההדר" ירצה, ואפילו ירצה – האם יוכל לקיים אותה במפעלו המדעי, הטכנולוגי והמדיני? הרי"ד סולובייצ'יק אמנם אינו משיב לשאלה הזאת בצורה מפורשת, אבל תשובתו [השלילית] עולה באופן ברור למדי מכלל הדיון [...] אבל דומה

²⁷ שם, עמ' קסב.

²⁸ ראו לעיל המובאות בהערות 15-16.

כי אפילו בין הלימוד ההלכתי-עיוני של תורה לשמה לבין הפסק ההלכתי שיש לפסוק לצרכם המעשי של יהודים השותפים ב"קהילת הברית" יש מרחק של התפשרות [...] לפנינו מתח עקרוני ומובן שאיננו בר-פתרון בהאי-עלמא [...] הרי"ד סולובייצ'יק ראה את הגשמת הרעיון הציוני כצורך היסטורי חיוני לעם-ישראל וכאפשרות גדולה שאלוהים זימנה לעמו; באותה מידה ראה גם את 'כיבוש' תחומי הידע והטכנולוגיה של הציוויליזציה המודרנית על ידי "אנשי אמונה" כאפשרות וכמצווה. אבל בכל אלה לא הניח אפשרות של "פיתרון" סופי ומעוגל, אלא מאבק מתמיד שייצור שוב ושוב, בעל-כרחנו, גם תעיות ושגיאות, גם חטאים וזדונות, וגם סתירות פנימיות בין ישראל לעמים ובין חלקי עם-ישראל, הן בתפוצות והן במדינה. מבחינה זאת חייב "איש האמונה" אף בדמותו של "איש ההלכה", לחיות עם הבעייה. אם תמצא לומר: זהו הנסיון, במובנו המקראי, שבו עליו לעמוד.²⁹

דומני כי פרשנות זו, המבחינה בין תאוריה אידיאלית למעשה, אינה עומדת במבחן הביקורת, שכן במקור ששביד מביא לא טוען סולובייצ'יק כי במישור התאורטי יש לו פתרון לסתירות בעולם הזה, אלא, כפי שטענתי, כי הסתירות שבין הסיפור המקראי למסקנות המדע לא הטרירו אותו, שכן המקרא אינו מוסר אינפורמציה מדעית או היסטורית על העולם, אלא מסר דתי-קיומי לעיצוב אישיותו של המאמין. אכן סביר שהוא יהיה מוטרד קודם כול במישור המעשי, המישור שבו מתמודד המאמין עם הסתירות בין אמונתו וההלכה שבידו (שאינה מטפורית) לבין ההווה והמוסר המודרניים בפועל, ואשר נובעות מהסתירות התאורטיות. גם הקריאה בכל המובאות האחרות אינה מעלה פתרון בכיוון זה, וסולובייצ'יק אינו עושה הבחנה זו בעצם בשום מקום בכתביו. להפך, הוא מעלה, כפי שהראיתי, כמה וכמה מתחים דיאלקטיים רוחניים ותאורטיים, ולא דווקא מעשיים. חוקרים אחרים מנסים לכן ללכת בכיוונים אחרים.

²⁹ שביד, במאה ה-20, עמ' 376-378. שביד מוסיף שם שזו עמדה מעודכנת למאה העשרים של העמדה הניאו-אורתודוקסית של רש"ר הירש מן המאה התשע-עשרה, שסבר שאלו שני תחומים משלימים וחופפים (בעוד מ' ברויאר ואנוכי טוענים שהוא סבר שהם זהים), בעוד סולובייצ'יק סבר שיש ביניהם חציצה והתנגשות. ראו שם עמ' 379; גילי זיוון, אשליה, עמ' 225-226 מסבירה גם היא כי משמעות קטע זה היא שסולובייצ'יק החזיק בעמדה לפיה התורה אינה מוסרת אינפורמציה מדעית ולכן אינו רואה סתירה בין התורה שמוסרת מידע דתי-קיומי למדע שמוסר מידע על העולם. טענה זו משותפת לרש"ר הירש בעל "עמדת הזהות", לליבוביץ בעל עמדת "התחומים הנפרדים", ולשד"ל בעל עמדת "האמת הכפולה". מכאן שהמובאה של שביד אינה עומדת בניגוד לדעתי כי הדיאלקטיקה אצל סולובייצ'יק מקיפה גם תאוריה וגם מעשה.

אביעזר רביצקי

במחקרו על סולובייצ'יק, רביצקי מבחין היטב בין הטקסטים השונים בכתביו הנוגעים בפתרון אפשרי למתח הדיאלקטי של המאמין המודרני. רביצקי חושב שסולובייצ'יק מציג לנו מהלך של הפילוסוף הדתי אל הפסגה, שבה הכול מתחבר. באמצעות המודל של הפילוסוף של שיר השירים (זה המתואר ב"וביקשתם משם"), היינו המאמין המתנודד באופן דיאלקטי בין קהילת ההדר לקהילת הברית, מתאר סולובייצ'יק את הדרך, את התהליך שעובר האדם המחפש את אלוהים בעולם, וכך מתקרב אליו. באמצעות המודל של הפילוסוף, איש ההלכה, היינו זה שמחבר את איש האמונה עם איש ההדר על מצע העיון, היצירה והפסיקה ההלכתיים, מתאר סולובייצ'יק את היעד העליון שבו מתאחה הקרע הדיאלקטי באישיות חדשה הדבקה באלוהים:

הרב סולובייצ'יק פילוסוף של שיר השירים הוא, ופילוסוף של ההלכה הוא. הפילוסוף של שיר השירים מתחקה אחר טיבה הדיאלקטי של התודעה הדתית. הוא עוקב אחר תנודתו הפנימית של המאמין, אחר יחסי רצוא-ושוב הנרקמים בין הרעיה מבקשת ה' לבין דודה החומק עובר: של קרבה וריחוק, גילוי והסתר, אהבה ויראה, חופש וכפיה, הגשמה והחמצה, הדר וברית, גאון וענווה, כיבוש ונפילה – דימויים אלה ואחרים משקפים את התמורה ואת התנודה המתמדת, את השניות והקיטוב המאפיינים את מעמדו של האדם לפני קונו [...] לעומת זאת הפילוסוף של ההלכה מתחקה אחר טיבה של הפעילות ההלכתית, אחר עולמו של איש ההלכה, יצירתו ושיטתו. הוא אשר מורה לנו כיצד לעגן את התמורה והתנודה בנקודה ארכימדית יציבה, כיצד לנטוע את החוויה הסובייקטיבית במציאות אובייקטיבית מתמדת. הוא אמור לקצוב עבורנו את היחס הראוי בין רכיביה הנבדלים של האישיות הדתית, לקבוע את הסינטיזה [...] לעומת הפילוסוף של שיר השירים, המצייר את המהלך, את הדרך העולה בית אל, הרי הפילוסוף של ההלכה מציב את מחוז החפץ האחרון, את היעד העליון: את חידוש האישיות ואיחוי הקרע על-ידי החוק והדין האובייקטיבי, על-ידי המפגש (המתרחש בשדה ההלכתי) בין שכל אנושי ורצון אנושי לבין שכל אלוהי ורצון אלוהי. מפגש זה "מחבר את הסופיות באל-סופיות" ויוצר את בעל ההלכה בדמות חדשה שאינה בת חלוף ותמורה [...] מערכת זו יודעת היטב את החידוש, את הבניה והיצירה, אולם אלה אמורים להתנהל על-פי הגיונה הפנימי בלבד, על פי חוקיות אימננטית ועל-זמנית שאינה מותנית מבחוץ. רק כך תוכל ההלכה האובייקטיבית לעגן את המאמין במוקד של קבע, לחרוג מעבר לתנועת הרצוא-ושוב ומעבר לתנודה הנפשית הסובייקטיבית [...] במסה של הרב סולובייצ'יק "וביקשתם

משם" מצטייר לפנינו סולם העלייה של האישיות הדתית – מן התנודה הדיאלקטית ועד חידוש האישיות בדמותו של איש ההלכה.³⁰

רביצקי מסיים וקובע, בצדק, כי רק איש ההלכה זוכה אצל סולובייצ'יק למעמד-על, אם כי, כראוי למצב דיאלקטי, גם הפילוסוף של שיר השירים יוצא לפעמים מגדרו וזוכה למעמד זה: "מאחר שבסופו של חשבון שני הפילוסופים אחד הם, מתבקש מתח בתוך השיטה פנימה [...] ההלכה, היא ורק היא, זוכה למעמד של עקרון-על [...] מכל מקום, לעיתים נדמה כאילו הפילוסוף של שיר השירים מתפרץ מתוך חרצובותיו".³¹

סיום זה מוקשה בעיניי. לפי הבנתי, המתח נמצא אפילו אצל איש ההלכה עצמו, המחבר את איש האמונה עם איש ההדר. נוסף על כך, אם האיחוי הוא זה שמזכה במעמד-על, הרי הפילוסוף של שיר השירים המתנודד בין הקטבים לא יצליח אף פעם לזכות באיחוי, אם לא יתגבר ויהפוך לפילוסוף של ההלכה שרק הוא מצליח בכך. היכן ומתי אפוא פורץ הפילוסוף של שיר השירים את גבול המתח ופותח אותו? רביצקי לא מסביר.

אולם גם הטיעון העיקרי של רביצקי, והבחנתו בין שני החיבורים – בעייתיים בעיניי. איך יסביר רביצקי את הטקסט בסיומו של החיבור **איש האמונה הבודד**, הקובע שהגאולה השלמה של האדם אינה ניתנת להשגה? כנראה יאמר שמדובר בשלב לפני הסופי, כאשר איש ההלכה מפלס דרכו אל הפסגה, אולם המיקום של טקסט זה בסוף **איש האמונה הבודד** הוא בעייתי מבחינה זו. בנוסף, איך יסביר את הנאמר בליבה של המסה "וביקשתם משם" שדמות זאת מתפתלת ללא מוצא? כאן אכן אפשר להסביר את שני הטקסטים הסותרים בכך שההתפתלות היא רק שלב ביניים, כי אכן יש איחוי בסיום החיבור. אולם כפי שהראיתי, המתח הדיאלקטי מוזכר על-ידי סולובייצ'יק בחיבורים נוספים. הטקסטים הנחרצים ב"צירוף" ובעיקר ב"גאון וענווה",³² שנכתבו אחרי **איש ההלכה גלוי ונסתר** ואחרי "וביקשתם משם", לפיהם ההרמוניה בעולם הזה היא מן הנמנע והדיאלקטיקה היהודית לעולם אינה ניתנת ליישוב ולאיחוי, ואין בה אף פעם סינתזה, אין להם הסבר. כאמור, באיש **האמונה הבודד**, שנכתב גם הוא אחרי **איש ההלכה גלוי ונסתר** ו"וביקשתם משם", משיג איש ההלכה רק קרבה בין התחומים, אך האיחוי המלא אינו אפשרי. מלבד דבריו בשני חיבוריו הראשונים, הרי בהמשך סולובייצ'יק אינו מוצא לנכון לומר לנו כי איש ההלכה – איש האלוהים, אכן יכול להגיע להרמוניה כאשר הוא מגיע לפסגה. גם לא ברור מדוע באיש **האמונה הבודד** שנכתב כאמור אחרי **איש ההלכה גלוי ונסתר** ו"וביקשתם משם", לא מוצא סולובייצ'יק לנכון לנחם אותנו כי יש בכל זאת פתרון מלא בעולם הזה למי שמאחד בתודעתו את איש ההלכה עם איש ההדר וחי בעולמה

³⁰ רביצקי, חירות, עמ' 178-181; הציטוט מ"וביקשתם משם", עמ' 204.

³¹ רביצקי, שם, עמ' 326-327, הע' 12.

³² הערות 23-24 לעיל.

של ההלכה ולימודה. אפשרות האיחוי השלם נמצאת רק בשני החיבורים הראשונים בעוד שבחיבור לפני שני האחרונים היא נדחית ובאחרונים היא כבר לא נזכרת כלל.

בנימין איש שלום

איש שלום מביט על הטקסטים של סולובייצ'יק באופן כולל. הוא לא דן בקושי שראו אחרים תוך כדי קריאה בהם. הוא לא שואל את השאלה אם סולובייצ'יק מציג פתרון לסתירה הדיאלקטית שבה חי המאמין המודרני אם לאו. התרשמותו הכוללת היא שסולובייצ'יק מבקש להשלים עם המורכבות הדיאלקטית הבלתי פתירה, וסובר שחיי קהילה מאמינה המתנהלת לפי ההלכה תוך אימוץ ערכי המודרנה הם הדרך לגאולת האדם. זאת משום שקהילה זו מכירה ומקבלת בהשלמה את אופיים הדיאלקטי של חברה החיים בסתירה:

הרי"ד סולובייצ'יק רואה בהלכה ובקהילת האמונה את המסגרת המאפשרת לאדם להתמודד עם משבר המודרנה, לא מפני שהיא מציעה פתרון, כי אם משום שהיא מכירה באופי הדיאלקטי של האדם ומניחה לו לחיות בסתירותיו. רק בדרך זו ניתן ביטוי לכל אחד מצדדי אישיותו של האדם. גאולתו של האדם המודרני ממשבר המודרנה לא תבוא באימוץ ערכי המודרנה ותרבותה מזה ואף לא בשלילתם הקטגורית מזה. גאולתו השלמה של האדם תתמש בתוך המציאות המודרנית בעזרת ההלכה ובמסגרת קהילת האמונה שכן רק כאן, בתחומה של המסורת היהודית, קיימת השלמה עם חוסר שלמותו של האדם, יש הכרה במורכבותו, וניתנת לגיטימיות מלאה לאופיו הדיאלקטי.³³

דב שוורץ

שוורץ מודע גם הוא היטב לכך שהתשובה לשאלה אם המתח הדיאלקטי אצל סולובייצ'יק נפתר אם לאו שונה בחיבוריו השונים. לדעתו סולובייצ'יק נותן שתי משמעויות ל"הלכה" בחיבוריו. בחיבורים "וביקשתם משם" ו"התודעה ההלכתית" מובע מתח דיאלקטי בלתי פתיר בתודעת איש הדת המנהל אורח חיים הלכתי בעולם הממשי. לעומת זאת בחיבור איש ההלכה מתוארת הכרה הלכתית אידיאלית-אנליטית מופשטת היוצרת דמות שהתגברה על הקרע והגיעה לשלווה שבאיחוי. לדעת שוורץ מזדהה סולובייצ'יק עצמו עם הדמות הראשונה שנפשה קרועה בעולם הריאלי, בעוד איש ההלכה מייצג דמות עבר אידיאלית של אבותיו, אנשי בריסק, ולא אותו. לפיכך מבחינתו של סולובייצ'יק עצמו אין איחוי ואין פתרון:

החיבור "וביקשתם משם" [...] מתאר בהרחבה את המאפיינים הדיאלקטיים של תודעת איש הדת [...] חיבור זה מתאר את התודעה ההלכתית-המעשית

³³ איש שלום, "על מדע", עמ' 375.

בעולם הממשי. ההלכה, לאמור אורח החיים ההלכתי, משקפת את הקרע התודעתי ונותנת לו מבע עשיר. ההלכה היא גם הבחינה האובייקטיבית של החיים הדתיים במובן זה שהיא ביטוי ממשי וחוף-הכרתי של העולם הפנימי-הסובייקטיבי של הדת [...] [לעומת זאת בחיבור "איש ההלכה"], ההלכה, לאמור ההכרה ההלכתית-האידיאליסטית המתמצית בתהליכי ניתוח ויצירה אינסופיים, מעצבת דמות שלווה ושלמה שהתגברה על הקרע הקיומי: מבחינתה הקרע שייך לעבר הרחוק [...] החיבורים "וביקשתם משם" ו"התודעה ההלכתית" מציגים את זווית הראייה של תודעת איש הדת, שעמו הזדהה הרי"ד באופן אישי, ואילו החיבור "איש ההלכה" מציג את הכרתו של הטיפוס הנושא את שם החיבור והמייצג את אבותיו של הרי"ד בני שושלת בריסק.³⁴

כלומר, שוורץ מנסה לחבר את הפתרון של שביד בדבר ההבחנה בין תאוריה למעשה לטקסטים עצמם, ועם תאוריה נוספת בדבר חלוקה בין סולובייצ'יק עצמו שראה עצמו מתנווד בקרע של איש דת המעצב את חייו על-פי ההלכה המעשית, דהיינו מקיים סינתזה בין הלכה ודת בעולם ריאלי-קיומי של אנשי דת ואנשי הדר, לבין האופן שבו השקיף על אבותיו, אנשי ההלכה האידיאליים, שבעיני רוחו ראה אותם שלמים ומושלמים בעולם ההלכה, אך לא הזדהה איתם.

באשר לטקסטים השונים בתוך "וביקשתם משם" ואיש ההלכה גלוי ונסתר לגבי אפשרות האיחוי, ממשיך שוורץ בדרכי קודמיו המחפשים הרמוניה בין הטקסטים, אבל מציע פירוש חדש מעניין ומפתיע לעמדת סולובייצ'יק בעניין זה. על סמך ניתוח מדויק של הטקסטים והסתירות ביניהם הוא מגיע למסקנה כי בחיי הלמדן יש שלושה שלבים. בשלב הראשון הוא איש הדת הקרוע בין קהילת הברית לקהילת ההדר. בשלב השני הוא איש הלכה קרוע ומתנווד בין הקטבים של איש הדת ואיש ההלכה. בשלב השלישי, אם הצליח להעפיל אליו, הוא איש הלכה אידיאלי שהצליח לאחות את הקרע, לעשות סינתזה בין הקטבים ולהשיג שלווה נפשית. כלומר ישנם שני טיפוסים שונים לגמרי של איש ההלכה, כשם שיש אצלו שני מובנים למושג הלכה, וסולובייצ'יק עצמו מזדהה עם זה שעדיין קרוע, ולא עם הדמויות האידיאליות של אבותיו משושלת בריסק.³⁵

לדעתי גם פתרון זה בעייתי. כפי שציינתי, להבחנה של שביד אין אחיזה בטקסטים. נוסף על כך, החיבור "וביקשתם משם" דווקא מסתיים באיחוי, כמו שהראה רביצקי ושהראיתי לעיל. שוורץ טוען שבאיש ההלכה גלוי ונסתר אכן יש סתירות וניגודים, אך שם הדיאלקטיקה מדומה ולא אמיתית, ובזה לא השתכנעתי. נדמה שיש שם קרע אמיתי, ורק איש ההלכה מצליח להתגבר עליו בסופו של התהליך שהוא עובר. אינני

³⁴ שוורץ, סולובייצ'יק, עמ' 398-403.

³⁵ שם, עמ' 398-401.

מחסידי ההפרדה הפסיכולוגיסטית בין זווית הראייה של איש הדת ההלכתי המייצג את תודעת המחבר על עצמו אשר איתה הוא מזדהה, לבין זו של איש ההלכה הטהור אשר איתה אין הוא מזדהה. אני דווקא התרשמתי כי סולובייצ'יק מזדהה עמוקות עם איש ההלכה בכל שלבי חייו, וחושב שהוא המייצג האותנטי של השאיפה של היהדות, בעוד אנשי הדת חשודים בעיניו. לטעמי, סולובייצ'יק בוודאי הכיר בכך שבכל טיפוס אישיות יש איכויות שונות של המאפיין אותו, אך מה שמפריע לי במיוחד בהסבר של שוורץ הוא שסולובייצ'יק עצמו לא מצא לנכון אף פעם לציין באוזני שומעי לקחו וקוראיו כי ישנם לשיטתו שני טיפוסים עיקריים של איש הלכה והוא נתן להם משום-מה כינוי זהה, וגם לא מצא לנכון להדגיש בפני הקוראים – בכתביו המאוחרים שבהם טען שאין אפשרות לאיחוי – כי איש ההלכה בשלב האחרון של התהליך, אכן מצליח באיחוי, והוא ניתן להשגה בעולם הזה. בכך פגם בהבנתם של שומעיו, של לומדיו ושל חוקריו את עמדתו לאשורה.

מכל מקום, שוורץ מסכים כי סולובייצ'יק לא מוצא פתרון לעצמו ולסובבים אותו, המאפשר לאחות את הקרע, ולמעשה מאמץ את עמדת האמת הכפולה.

אבי שגיא

במאמריו של שגיא על סולובייצ'יק הוא דן בין היתר בשתי נקודות הרלוונטיות לנושא שלנו. הנקודה הראשונה היא יחסו לצד החילוני של המשוואה, דהיינו לתחום ההדר של תרבות המערב. במאמרו על הרב סולובייצ'יק משנת תשנ"ז הוא קובע בפליאה כי סולובייצ'יק סירב להכיר בחילוניות כעמדה בעלת תוקף וערך משל עצמה, ואיש ההדר המודרני-המערבי הוא לדעת סולובייצ'יק מרכיב קיומי רק כאשר הוא מהווה חלק ממצב דיאלקטי של המאמין. שגיא מבקר אותו על כך, ורואה בהתייחסותו לחילוניות סטראוטיפיות על גבול הדמוניות, אנטי-פלורליזם וסירוב להכיר במציאות. הנקודה השנייה היא העובדה שהוא אינו מבחין אצל סולובייצ'יק באפשרות לאיחוי כלשהו של המצב הדיאלקטי הקיומי-הדתי שאינו פתיר. על יחסו לחילוניות הוא כותב, תוך שהוא מצטט את המובאות מחמש דרשות שציטטתי לעיל (הערה 17 לעיל):

קצת מוזר למצוא התייחסות כל כך סטראוטיפית, על גבול הדמוניות כלפי העולם המודרני, מהוגה שהציג פתיחות כה גבוהה כלפי עולם זה עצמו [...] אין הוא [סולובייצ'יק] מקבל את תופעת החילון כביטוי של הכרה אנושית ברת תוקף, שאכן סילקה את האל מהעולם וכוננה עולם ללא אל הנושא את עצמו. הוא מסרב לחלוטין לנתון האמפירי שיש בני אדם, ואפילו יהודים, שאינם רוצים באל ושאפילו אינם מתעניינים בו. אין בהגותו שמץ של תפיסה פלורליסטית, המהווה חלק בסיסי של החוויה המודרנית, ואין הוא רואה בעמדה החילונית עמדה בעלת "ערך פנימי". הוא מוכן לנקוט בעמדה סובלנית, המוכנה להכיר בקיומו של עולם חילוני; החיים בעולם זה אינם

ראויים "לכעס מצדנו [...] אלא להבנה ורחמים". העדר הפתיחות וההבנה כלפי העולם החילוני מתבטא בעובדה שהרב סולובייצ'יק נוטל לעצמו פטרוניות על האמת וקובע נחרצות ביחס לאדם המודרני בכלל והיהודי החילוני בפרט, כי הוא מחפש את האל "שלא מדעת". ניתן לומר, שהגותו של הרב סולובייצ'יק משקפת פתיחות כלפי המצב האנושי של האדם המודרני; כלפי הוויתו כיצור בן חורין החי בעולם מנוכר. הגותו אינה מגלה פתיחות דומה ואינה מייצגת מחשבה מודרנית מושלמת ככל שמדובר בערכים של העולם המודרני.³⁶

על עולמו הדיאלקטי של המאמין המודרני בין אוניברסליזם אנושי לפרטיקולריזם לאומי, ובין סגירות ופתיחות כלפי הציונות והמודרניות, הוא כותב כך:

הפנמת ערך ההשתתפות בחיים האנושיים מתבטאת בכך שהקיום האנושי של "איש ההדר" הוא חלק מהדיאלקטיקה של הקיום הדתי עצמו [...] מסתבר שהרב סולובייצ'יק מציג גם כאן [יחסו לציונות] דיאלקטיקה של פתיחות וסגירות כאחת; דיאלקטיקה המשקפת את עצם הקושי להתאים בין עולם דתי לעולם חילוני. דיאלקטיקה זאת, ככל הדיאלקטיות האחרות, הופכת להיות חלק מכוון מהחוויה הדתית, והיא מבוטאת על-ידי הרב סולובייצ'יק בטענה שליחודי יש זהות כפולה "הוא חלק ממשפחת העמים הגדולה, אבל הוא גם בעל זהות יהודית" [...] הרב סולובייצ'יק מודע לכך שמתח זה הוא קשה, "יש משהו סותר ובלתי הרמוני מבחינה פסיכולוגית כאשר מחזיקים בעמדה כפולה זאת". ואולם זו היא משמעותה של הזהות היהודית. עתה מסתבר שעצם המתח שיש בהגותו של הרב סולובייצ'יק כלפי המודרניות, פתיחות וסגירות כאחת, משקף את עצם החוויה היהודית שלו.³⁷

שגיא מתעלם בטקסט הראשון מהעובדה כי מתח דיאלקטי מתקיים רק כאשר לשני קטביו יש ערך עצמי, גם אם יש על אחד מהם ביקורת המחייבת את טיהורו. ברגע שפוסלים את ערכו העצמי הפנימי של קוטב אחד, כבר נעלמת הדיאלקטיקה והמתח מתפוגג. כמו כן, מתעלם שגיא בטקסט השני כמעט לחלוטין מאותם טקסטים שבהם מוצג איחוי אפשרי ופתרון לקרע הנפשי בדמותו של איש ההלכה – איש האלוהים. הוא רק מזכיר במאמר את הסינתזה שבהוויה של איש ההלכה, אך לא כפתרון למתח הדיאלקטי המקיף של הדתי המודרני.

במאמרו על הרב דוד הרטמן (1913-2013) משנת תשע"ב, חוזר בו שגיא באלגנטיות מהקביעה הראשונה ומחזק את השנייה. הוא מבחין וקובע שסולובייצ'יק הופך את המתח הדיאלקטי ואת הסתירה בין הדת והמודרנה ליסוד המכונן של

³⁶ שגיא, "סולובייצ'יק", עמ' 491-493. הציטוט מתוך סולובייצ'יק, התשובה, עמ' 251.

³⁷ שם, עמ' 490, 493. הציטוטים מסולובייצ'יק, פרקים, עמ' 126, 128.

החוויה הדתית של המאמין המודרני (שוב, בלי להתייחס לטקסטים שבהם הוא מצביע על איחוי). מקביעה זו הוא מסיק בצדק כמובן מאליו את הקביעה הנוספת הנובעת ממנה, שגם לקוטב המודרני (החילוני) חייב להיות בעיניו ערך עצמי. שגיא עצמו מסביר כי אם אין לו ערך, כיצד תיתכן סתירה כערך מכונן? מדוע נפתה המאמין למודרנה? עצם העובדה שסולובייצ'יק מציב את הסתירה, הריהו מכיר בערכם של שני קטביה:

יתר על כן, הרב סולובייצ'יק הפך את המתח והסתירה שבו מתנסה המאמין המודרני ליסוד מכונן של חווייתו הדתית. מבחינה זו, הוא נתן תוקף ואישור למודרניזם, שהרי עצם ההכרה בסתירה כיסוד מכונן בעל ערך, פירושו שכל אחת מהקרניים המכוננות את הסתירה – הדת והחוויה המודרניסטית – היא בעלת ערך. אם למודרניזם אין ערך כלשהו, הרי שהסתירה שבה מתנסה המאמין בחייו האישיים, היא עדות לחוסר עמידתו בפני "הפיתוי" המודרניסטי, ובוודאי שאין היא יכולה להיעשות יסוד מכונן של הדת. המסקנה המתבקשת היא אפוא שהצבת הסתירה כיסוד מכונן של הדת היא אישור המודרניזם.³⁸

לגופו של עניין, על-פי הבנתו של שגיא, סולובייצ'יק חושב שהקרע הדיאלקטי שבו נמצא המאמין המודרני הוא בלתי פתיר, מבלי להסביר את הטקסטים שבהם סולובייצ'יק כותב כי האיחוי אפשרי.

אהוד לוז

לוז, כמו איש-שלום ושגיא, מתאר את העמדה הדיאלקטית של סולובייצ'יק כבלתי פתירה עד לאחרית הימים. האיחוי של איש ההלכה אינו ממש איחוי, אלא רק כלי לסגל את האדם לחיות בתוך המתח עד שיביא אותו לגאולה בעתיד אוטופי. לדעתו, עמדת סולובייצ'יק מנוגדת לגמרי לעמדת הרב קוק שבשיטתו המתח מוביל לקראת התפתחות הרמונית כבר במציאות הנוכחית. לוז מציג שישה טיפוסים תגובות לקרע שקיים בין האורתודוקסיה למודרנה. שתי האחרונות הן דיאלקטיות. האחת היא התפיסה האחדותית הפנתיאיסטית של הרב קוק והשנייה היא:

³⁸ שגיא, "הרטמן", עמ' 490. מעניין שדב שוורץ מסתמך על ציטוטים מחמש דרשות על החילונית, וקובע כי סולובייצ'יק מתעלם מן החילון ואינו מכיר בו כשותף ערכי. כך סוברים גם יעקב בלידשטיין ואהוד לוז. ראו שוורץ, סולובייצ'יק, עמ' 133-140; בלידשטיין, "סולובייצ'יק", עמ' 151-152, 159-160; לוז, כלים, עמ' 339 והערה 776 שם. לפי קביעה זו לא ברור מדוע רואים לוז (להלן) ושוורץ (לעיל) את עמדת סולובייצ'יק כעמדה דיאלקטית. שוורץ מסביר שם בעמ' 137 כי איש הדעת ואיש ההדר מתוארים אצל סולובייצ'יק רק במסגרת העולם הדתי, כפי שגם חשב שגיא במאמרו המוקדם וחזר בו. הסבר זה אינו נותן ערך פנימי-עצמי לקוטבי הדעת וההדר שהם חילוניים, וממילא אי-אפשר לדעתי בכלל לדבר על דיאלקטיקה במשנתו.

תפיסה הרואה ניגוד דיאלקטי-הכרחי בין שני התחומים, אולם טוענת שבידיו של האדם מצוי מכשיר המסגל אותו לחיות במתח שבין שני התחומים ועל ידי כך להגשים את יעודו. מכשיר זה הוא ההלכה. להלכה יש איפוא תפקיד גאולתי של איחוי הקרע, אע"פ שהגאולה – וזאת בניגוד להשקפתו של הרב קוק – אינה תהליך המתפתח בזמן, אלא חזון אסקטולוגי. גישה זו מאפיינת את הגותו של הרב סולובייצ'יק [...] אופיני ללשונו ההגותית של הרב הוא השימוש השכיח בתארים הרומזים לקוטביות האנושית: דיאלקטי, טראגי, פרדוכסלי ואבסורדי. האדם הוא יצור דיאלקטי: פילוג פנימי עובר דרך אישיותו. אין הפילוג תוצאה של חטא, כפי שגורסת הנצרות, אלא הוא נרצה ע"י אלוהים עצמו. חיי האדם מצטיינים בתנודה ובהטלטלות מתמדת בין קטבים מנוגדים שכל אחד מהם תובע את הגשמתו, והשאפה של האדם למזג ביניהם ולהביאם לכלל אחדות נידונה תמיד לכשלון. בכך נבדלה דיאלקטיקה זו מן הדיאלקטיקה ההגליאנית: יש בה רק תיזה ואנטי-תיזה, ואילו הסינתזה אינה קיימת אלא כחזון אסקטולוגי. ניתן לומר: הדיאלקטיקה היא יעודו של האדם.³⁹

אוסף כאן כי בספרו המאוחר של לוז יש כבר נסיגה מהעמדה הנחרצת כלפי הרב קוק. אומנם יש אצל לוז גם בחיבור זה התבטאויות לפיהן הדיאלקטיקה אצל הרב קוק מסתיימת בהרמוניה,⁴⁰ אולם בהמשך הדברים מופיעה הקביעה כי ההלכה והאגדה יתאחדו רק בעידן המשיחי של אחרית הימים.⁴¹ הוא מוסיף שם כי לרב קוק היה חזון אוטופי מבוסס על אמונה מוצקה בהתקדמות האנושית לקראת מימושו השלם, וכי האמין שאפשר ליישב את הקונפליקט החרף שבין שמרנות ההלכה לבין האופי המהפכני של ההגשמה הציונית. אולם הדבר לא עלה בידו. העובדה היא שהוא לא הציע דבר מלבד ציפייה משיחית, שרק היא תביא עימה את הסינתזה המיוחלת.⁴²

יובל שרלו

הרב שרלו סוקר בהרחבה בחיבור שלם את נושא הדיאלקטיקה במשנת סולובייצ'יק. הוא מבחין היטב בכל השינויים והסתירות בעניין זה בכתביו. על-פי קריאתו את החיבור "גאון וענווה", שבסופו כותב סולובייצ'יק על ניצחונו של אברהם בעקדה רק לאחר שנכנע וספג מפלה,⁴³ הוא מציע, שלפי סולובייצ'יק, יש אפשרות להרמוניה דיאלקטית. כאשר האדם שקוע בעצמו ואלהים נמצא מבחוץ, כמו ב"וביקשתם

³⁹ לוז, "סולובייצ'יק", עמ' 77-78. ראו גם שם, עמ' 80 ו-88.

⁴⁰ ראו לוז, כלים, עמ' 251, 255.

⁴¹ שם, עמ' 256, 261.

⁴² שם, עמ' 270, 274, 275.

⁴³ סולובייצ'יק, גאון, עמ' 222.

משם", אין איחוי. אולם כאשר האדם פורץ אל הזולת, בן אדם (בת הזוג או בן הקהילה) או אלוהים (בתפילה), כמו באיש האמונה הבודד וב"גאון וענווה", האיחוי הוא אפשרי. שתי החוויות הקוטביות של האדם נפגשות ביצירה ההלכתית (כמו אצל הרב קוק), בנבואה ובקידוש הגוף:

על כן נראה לי, כי החוויה הדיאלקטית המהותית עוברת שינוי בעת מפגשה עם עניינים מבחוץ. לאמור: כל עוד מסובך האדם בעצמו ובחוויותיו הפנימיות, הרי שאלו פועלות עליו במלוא עצמתן. אולם, בעת שנפתח האדם לעניינים שמחוץ לו – אם כלפי ריבונו של עולם, או, להבדיל, כלפי בן או בת זוגו, קהילתו או האחר – שני הקטבים שבאישיותו מתלכדים [...] נקודת המוקד עוברת מן הקרע הפנימי אל בקשת האחדות והחיבור, על כן עצמת הטרגיות הדיאלקטית מתעמעמת. על כן במאמר "איש האמונה הבודד" רואה רי"ד אפשרות להקהיית הסתירה בעת שהאדם פורץ את גבולותיו אל אשתו ואל חוויית התפילה. חוויה קיומית זו, שאינה נוגעת לצדדים החיצוניים של ההיכרות בלבד, אלא לדבקות ולאיחוד, ממזגת את שני האנשים שבתוכו – איש ההדר ואיש האמונה – לאחד. כך קורה גם במסה "וביקשתם משם". כל עוד מדובר בחוויה שבה האלוהים הוא מושא חיצוני, צורות שתי החוויות – החוויה הדתית הטבעית והחוויה הדתית הגילויית – זו את זו. אין מדובר בהתלכדות פנימית כי אם בהיפוכה. אולם כשהאדם מאמץ את דרך הדבקות הפנימית, ואלוהים הופך לחלק מחווית הקיום היסודית שלו – שתי החוויות נפגשות במקומות מהותיים: בחירות היצירה ההלכתית, בהתמדת הנבואה ובהעלאת הגוף.⁴⁴

יש לשים לב כי שרלו מקפיד לומר כי גם במצבים הנכונים, על-פי הסברו, הדיאלקטיקה המהותית אינה נעלמת כליל, אלא רק מתעמעמת ונעשית קהה. עם זאת, גם על עצם ההבחנה שלו יש לי השגות: (א) שרלו עצמו טוען שם⁴⁵ שאין לקבל סתירות במשנת הרי"ד, שכן קשה לטעון לסתירות בעניינים הנוגעים לדברים יסודיים כל כך. כלומר שלא ייתכן שלסולובייצ'יק לא תהיה עמדה ברורה בעניין כל כך מרכזי ומהותי במשנתו. מדוע אם כן סולובייצ'יק עצמו אינו מבהיר לנו את ההבחנה הזאת, לא מסביר באופן ברור את מה שנראה כסותר, ומשאיר לנו לגלות את ההסבר בעצמנו? (ב) דווקא "וביקשתם משם" מסתיים, כמו שהראיתי לעיל, באיחוי על-ידי איש ההלכה; (ג) מדוע מסיים סולובייצ'יק דווקא את איש האמונה הבודד בקביעה שציטטתי לעיל כי "הואיל והתפקיד הדיאלקטי הוטל על האדם על ידי האלוהים, הרי האלוהים הוא הרוצה שהאדם יתנועע בין קהילת האמונה ובין קהילת ההדר, בין קיום בעולם מול אלוהים ובין הכרה ישירה ואינטימית של האלוהים באמצעות הברית,

⁴⁴ שרלו, סולובייצ'יק, עמ' 115-116.

⁴⁵ שם, עמ' 115.

ולכן האלוהים הוא שקבע שהגאולה השלימה של האדם אינה ניתנת להשגה, דהיינו שהאיחוי אינו אפשרי גם בקיום הקהילתי? ואף מוסיף במובאה שגם אותה ציטטתי לעיל: "ביום הרחוק ההוא [האסכטולוגי] יגיע לקיצו התהליך הדיאלקטי, ו'איש האמונה' וכן איש ההדר ישיגו את הגאולה השלימה בעולם מאוחד", דהיינו שהאיחוי יהיה אפשרי רק באחרית הימים? ; ד) מדוע סולובייצ'יק מסיים את "גאון וענווה" בקביעה שגם היא צוטטה לעיל כי "ההלכה לא גילתה את הסינתזה, שהרי זו אינה בנמצא, אולם סללה דרך המניחה לאדם להיענות לשתי הקריאות כאחד", דהיינו שאין איחוי אלא רק סיגול וקיום יחד? האם ניתן להחיל את ההבחנה בין הפנימי לחיצוני גם בכל הטקסטים האלו?

שרלו מתעלם מעוד שני משפטים מכריעים בסוף "גאון וענווה". ממש לפני שהוא כותב על ניצחוננו של אברהם נאמר: "פעמים רבות מתייחר האדם המודרני כאילו מעולם לא הובס בקרב. שוכח הוא, כי בעצם בניינו של הניצחון נעוצה המפלה וכי למעשה אין הניצחון המוחלט בנמצא. האדם סופי הוא, וכך גם ניצחוננו. כשם שהסופי איננו שלם, כן ניצחוננו של האדם".⁴⁶

בנוסף, תוך כדי אזכור ניצחוננו של אברהם מעיר סולובייצ'יק על אתר כי משה לא זכה לניצחון כזה על אף שנסוג. "תפילתו לא נענתה והוא לא זכה לבוא לארץ המובטחת. הוא הקשיב לדבר ה' אך הציות המלא לא הולך לניצחון. רצון ה' טמיר ונעלם".⁴⁷

הווה אומר, ניצחוננו של אברהם אינו מעיד כי הניצחון ניתן להשגה. אולי זה היה ניצחון זמני, אך הניצחון המוחלט אינו ניתן להשגה, כפי שקבע סולובייצ'יק כבר בפתיחת המסה. נדמה כי שרלו, למען עצמו ולמען קוראיו, חותר בכל מאודו למצוא את ההרמוניה ואת הסינתזה בין הקטבים הדיאלקטיים, אך היא אינה אפשרית, לפחות לפי עמדתו הסופית של נשוא מחקרו.

לורנס קפלן

לורנס קפלן מבחין גם הוא את אותה הבחנה בדומה לשרלו, ועל סמך אותם המקורות. גם קפלן שם לב להבדלים בטקסטים השונים בעניין יחסו של סולובייצ'יק לאפשרות האיחוי. לדעתו באיש האמונה הבודד אכן יש איחוי אך ב"גאון וענווה" אין איחוי, כפי שגם אני הראיתי. תוך כדי עיסוקו בביקורתו של דוד הרטמן על סולובייצ'יק והשגותיו עליה, הוא מציע, על בסיס ההבחנה של הרטמן, הסבר דומה לשל שרלו לשוני בנושא זה בין החיבור איש האמונה הבודד לבין החיבור "גאון וענווה" של סולובייצ'יק (בעוד שרלו חושב שבשני אלו יש איחוי). קפלן טוען שיש שני סוגי כניעה של האדם מול האל במשנת סולובייצ'יק. באיש האמונה הבודד אקט

⁴⁶ סולובייצ'יק, "גאון וענווה", עמ' 221.

⁴⁷ שם, עמ' 222 הע' 22.

הנסיגה והכניעה של המאמין המודרני שהוא נאמן להלכה וגם עוסק בה, קשור בהכרה בזולת מתוך הכרה בכך שיש לתת גם לזולת מקום. לעומת זאת ב"גאון וענווה" אקט הנסיגה הוא פְּנִים־נפשי בין האדם לבין עצמו, החווה חוויית עקדה. לכן באיש האמונה הבודד יש איחוי של המתח הדיאלקטי במימוש מוסר ההלכה בין חברי קהילת הברית שהם גם חברי קהילת ההדר, המאפשר איזון וחזרה ממצב הכניעה. ב"גאון וענווה", לעומת זאת, אין איחוי ואין איזון וחזרה ממצב הכניעה וחוויית העקדה, כי האיחוי אינו יכול להתבצע בין האדם לבין עצמו ללא מימוש ההלכה כלפי הזולת:

ב"גאון וענווה" וב"צירוף", כפי שהרטמן מציין נכונה, מפלה פירושה ש"בכל תחומי הפעילות האנושית" אדם יוותר, ייסוג, ולו זמנית, "מהנחשק מכול והיקר מכול" [...] המפלה כאן היא קטגוריה פנים־נפשית, שבהכרח אינה קשורה לנוכחותו של הזולת, אם אנושי ואם אלוהי. זוהי חוויית עקידה במובן המדויק ביותר של המושג, שכן אדם מקריב את היקר לו מכול רק על מנת לשוב ולזכות בו פעם נוספת. אבל ב"איש האמונה" לעומת זאת, ההקרבה, התבוסה והנסיגה קשורות בהכרח להכרה בזולת, אם אנושי ואם אלוהי, ולמתן מקום לו. ניתן אפוא להבין מדוע ב"גאון וענווה" הרב עומד על כך שלא תיתכן כל סינתזה בין מידת הגאון למידת הענווה, ואילו ב"איש האמונה" הוא יכול לטעון: "לעיתים קרובות דומה עלי בכירור כי ההלכה אינה רואה בתנודתו המתמדת של "איש האמונה" בין ההדר ובין הברית ענין דיאלקטי אלא תנועה משלימה".⁴⁸

הבעיה עם הסבר זה, כמו עם הסברו של שרלו, היא שסולובייצ'יק עצמו לא עושה הבחנה כזו בשום מקום בכתביו. בנוסף, דווקא איש האמונה הבודד מסתיים, כמו שהראיתי, בקרע בלתי ניתן לאיחוי, שכן האיחוי אינו בר השגה לפני אחרית הימים. כפי שהראיתי, הטענה שאותה מצטט קפלן מאיש האמונה הבודד אינה מעידה על איחוי אלא על סיגול ואפשרות הקיום יחד על אף המצב הדיאלקטי הבלתי פתיר. סיום המסה יוכיח זאת.

הצעותיי לפתרון

דומני כי אפשר להציע שתי הצעות המוציאות אחת את השנייה לפתרון הסתירות בין הטקסטים שהצגתי כאן. פתרונות אלו שונים מכל הפתרונות של החוקרים שהצגתי עד עתה, אשר לא השביעו את רצוני בשל העובדה שהחוקרים מנסים למצוא הרמוניה בין כתבי סולובייצ'יק השונים.

⁴⁸ קפלן, "סולובייצ'יק", עמ' 162-163, הציטוט מסולובייצ'יק, איש האמונה, עמ' 48 (צוטט לעיל בהערה 20).

לפי פתרון אחד שלי, על אף דבריו של שרלו שחייבת להיות לסולובייצ'יק עמדה ברורה שאין בה סתירה, ייתכן שסולובייצ'יק אכן לא גיבש עמדה סופית קבועה באשר לאיחוי אפשרי של הקרע. לעיתים היה שרוי בהתלהבות של שמחה בעיונו בספרות ההלכה והפסיקה, ובעת שהבזיקו במוחו רעיונות להסברי סוגיות מסובכות וחידושים הלכתיים, וחש כי הקרע בנפשו מתאחה והוא קרוב לאלוהיו. בזמנים אחרים הביאו אותו אירועים פרוזאיים של קשיי העולם הזה – מלחמת העולם השנייה ואימי השואה; המשיכה של עולם ההדר וריחוקו של עולם זה מהאמונה, והסתר הפנים של האלוהות – לתחושות ייאוש, אימה, חידלון וריחוק מאלוהיו, ולהכרה כי האיחוי אינו אפשרי אלא בעולם האוטופי שמחוץ להיסטוריה. המתח הזה מובנה על-ידי האל בתודעת האדם כדי לדוחפו ולאתגרו ליצירה בלתי פוסקת.

אפשרות אחרת לפתרון היא הצגה כרונולוגית של הטקסטים כפי שתיארתי אותם לעיל, תוך הבחנות בשינוי ובהתפתחות של עמדת הרב. בשני החיבורים הראשונים, **איש ההלכה גלוי ונסתר** ו"וביקשתם משם", שנכתבו סמוך למות אביו, עדיין היה סולובייצ'יק תחת ההשפעה הכבירה של אישיותם של אנשי שושלת בריסק (שאת טיבם הוא היטיב לתאר ב**איש ההלכה גלוי ונסתר**), והם היוו עבורו ראיה כי האיחוי אפשרי רק בתודעה של איש ההלכה, הוא איש האלוהים שבדרגת נביא. במאמר "צירוף" כבר אין איחוי מלא אפשרי. במסה **איש האמונה הבודד** עוד מוזכר הפוטנציאל שבכלי הנהדר הזה ששמו הלכה, אך רק כמדיום מקרב ומסגל ולא כמאחה. במאמר "גאון וענווה" יש כבר נחרצות מלאה שהסינתזה אינה קיימת ואינה אפשרית ביהדות כלל. מכאן שסולובייצ'יק החזיק בסופו של דבר בעמדת האמת הכפולה.

פרק רביעי פרופסור שמואל הוגו ברגמן

פרופסור שמואל הוגו ברגמן (1883-1975) נולד בפראג ולמד פילוסופיה באוניברסיטאות פראג וברלין. בשנים 1907-1914, 1918-1919 עבד כספרן בספריית האוניברסיטה של פראג. בשנת 1920 עלה לישראל, ובשנת 1923 מונה למנהל בית הספרים הלאומי ושימש בתפקיד עד שנת 1935. בשנת 1928 מונה למרצה בחוג לפילוסופיה באוניברסיטה העברית, ובשנת 1935 מונה לרקטור הראשון של האוניברסיטה, תפקיד שאותו מילא עד שנת 1938. את זמנו ייחד לאחר מכן לכתובה ולפעילות ציבורית. סדרת הספרים החשובה שלו היא על תולדות הפילוסופיה החדשה (יצאו לאור בשנים 1970-1979). מחקרים נוספים שלו: "הוגי הדור" (תל אביב תרצ"ה), ו"הפילוסופיה של שלמה מימון" (ירושלים תרצ"ב, תשכ"ז) ועוד. בנוסף פרסם את הגותו שלו במאמרים רבים ששלח לכתבי עת ובקובצי מאמריו שערך בעצמו. בין קבצים אלו אציין את "מדע ואמונה" משנת תש"ה, ואת "שמים וארץ" משנת תשכ"ט.

במאמר משנת תש"ג שכותרתו "צבת בצבת" על היחס שבין הדת והמדע מציג ברגמן עמדה ברורה לפיה הלוגיקה של המדע סותרת את זו של האמונה. אי-אפשר לבטא את חוויית האמונה שבתחום האינ-סופי המוחלט, היינו אלוהים, בשפה המדעית הסטטית הכפופה לחוקי הסתירה. אפשר רק להתאמץ ולנסות להתעלות מעבר ללוגיקה המדעית, ולהתקרב למוחלט במחשבה דינמית, אך איחוי שלם הוא בלתי אפשרי. כל ניסיון לאחוז רק במדע או רק באמונה, או לחשוב שמדובר בשני תחומים נפרדים של אמת אחת, ידלדל את השקפתנו. לפיכך עלינו לנהוג כעצת הרמב"ם ולאחוז בשני קצוות הסתירה בעת ובעונה אחת ולחיות את שתיהן במחשבה דינמית יוצרת, שבה גם האמונה היא אמת וגם המדע הוא אמת, והם סותרים. עלינו להבין כי האיחוי המלא הוא מעבר לתפיסתנו ונמצא רק במחשבה האלוהית:

המאמין ראה את פני המוחלט. אם הוא מדבר אלינו על מה שראה בחזונו בשפת-המדע, החדורה בלוגיקה דו-ערכית, הרי יכול הוא רק לדבר בלשון סתירה, לחייב ולבטל בבת אחת, לחייב את אשר ביטל ולבטל את אשר חייב [...] לפנינו אפוא מצד אחד את דברי הפילוסוף החדיש שלפיהם האמונה באל

בורא שברא אנשים בוראים "הורסת את עצמה" מפני שתירה פנימית, מן הצד השני את דברי מורנו [הרמב"ם], שעלינו להחזיק, למרות הסתירה שבמחשבתנו, בשני הקצוות הסותרים: כי לא מחשבותי מחשבותיכם [ישעיהו נה]. מה שאמר כאן הרמב"ם [הלכות תשובה פרק ה, המובאים אצלו בשאלה זו גם במורה נבוכים, חלק ג', פ' כ'] את זה נבטא אנו במונחי המחשבה הפילוסופית של היום כך: הלוגיקה של המוחלט אינה הלוגיקה של המדע המשועבדת לשלטון משפט הסתירה. עלינו להודות באפשרות קיומה של לוגיקה שמעבר ללוגיקה של מדענו. אין אנו אמנם יכולים לתפוש את הלוגיקה הזאת. אך קצת ממנה ניתן לתפיסתנו: הסתירה על שני צדדיה, שבשניהם אנו מחזיקים, והדינמיקה הפנימית של המושג הסותר את עצמו כששני חלקיו שקולים זה כנגד זה ומתוחים זה כנגד זה. דינמיקה זו, אם כי אינה מאפשרת לנו להבין את הבלתי מובן לנו, נותנת לנו את האפשרות להתרומם כאילו במאמץ עליון מעל המערכת של מושגינו הקפואים – קבועים בלוגיקה שלהם – לקראת המוחלט. כוחה של המחשבה הדינמית עוזר לנו לצעוד עוד צעד אחד בדרך שבו המחשבה הסטטית אינה יכולה עוד ללוותנו [...] אקט האמונה הוא פגישה בלתי אמצעית של הסופי והמוחלט ואי אפשר לבטא את יחס הסופי והמוחלט בשפה המשועבדת ללוגיקה דו-ערכית, אלא על ידי הסתירה. אולם הסתירה הזאת, רחוקה מזה, להרוס את האמונה, הופכת [אולי צ"ל רחוקה מלהרוס את האמונה, והופכת] בתוך הדינמיקה הפנימית שלה לכלי-תפיסה [...] עלינו להחזיק בשני הקצוות של הסתירה, כשאנו רוצים לתפוש אפס קצהו של המוחלט. כל נסיון לחתוך את הקשר הגורדי של הסתירה ולהחזיק באחת משתי התיסות בלבד, או ליחס – בחינת השתמטות – כל אחת משתי התיסות המתנגדות – לתחום תוקף אחר, או להסתפק כקאנט בקביעת הסתירה ביניהן בלבד – ידלדל אותנו. רק אם נחזיק בסתירה הפוריה על שני צדדיה נבין את האדם כיצור קוסמי, כמו שרצה בכך כהן בגלותו את מושג ההצטרפות.¹

מעניין שבהמשכו של המאמר הזה ניסה אכן ברגמן לשתף בעמדתו הדיאלקטית גם את הרמן כהן וגם את פרנץ רוזנצוויג (1886-1929) שאת משנותיהם הפנים, בטענה ששניהם רואים גם בתבונה וגם באמונה הדתית תחומים חשובים ונדרשים גם אם סותרים. אולם דומני שלא כהן ולא רוזנצוויג חשבו במונחים של דיאלקטיקה או של סתירה. ברגמן עצמו כותב בפירוט שם על ההבדל הגדול בין כהן של תקופת אוניברסיטת מרבורג לבין כהן של תקופת הזקונים. בראשונה הוא חשב (על-פי קאנט) שהאל הוא רק הנחה שהתבונה מניחה, כמי שנובעת ממנו, אך התבונה היא

¹ ברגמן, "צבת בצבת", עמ' 3 ואילך; ראו משה שוורץ, הגות, עמ' 159-164.

הקובעת, ובשנייה השתנתה עמדתו וחשב שלתבונה היוצרת ולדת המשעבדת משקל שווה, על אף הסתירה שבדבר:

אמנם אין אנו יכולים לגרוס כעת [בתקופת הזקונים], כמו שגרס כהן במרבורג, שמושג האל הו נ ח הנחה חופשית על ידי תבונת האדם. אך התבונה המדעית, תבונת הראשית, נשארת על כנה, אלא שהיא משתעבדת לאמונה. היא יודעת שהיא "חלק אלוהי ממעל". עלינו לחייב את שני הצדדים, את התבונה האוטונומית, היוצרת ואת השתעבדותה לאור העליון שבאמונה. אמנם האדם הרואה את הסתירה הזאת ומחייב אותה, הוא איש-המדע המאמין.²

אולם לפי כהן ורוזנצוויג אין סתירה, והיא כלל אינה אפשרית. בספרי האמת הכפולה הצגתי את עמדותיהם של כהן המאוחר ושל רוזנצוויג בעניין התבונה וההתגלות, לפיהן אין סתירה בין התחומים. כהן סובר שהתכנים והמסקנות של התבונה – הבאה לידי ביטוי במוסר שהיא חוקקה – וההתגלות זהים, אך הדרך אליהן שונה ואף מנוגדת, ובכך הוא היה לדעתי קרוב לעמדת הזהות של הירש. רוזנצוויג קרוב לעמדת התחומים הנפרדים המשלימים זה את זה של קאנט ושל מנדלסון, בשינויים מסוימים. הבאתי שם את דבריו המפורשים של כהן נגד עמדת האמת הכפולה והסתירה ובעד עמדת הזהות:

מצוות אלוהים זהה עם החוק של המוסריות, שכן אלוהים הוא ערב למוסריות האוטונומית של האדם, כל שהוא ערב להתפתחות האינסופית של הנפש האנושית. מצוות אלוהים היא הביטוי הדתי שאינו רשאי לסתור את חוק-היסוד של האוטונומיה; יתרה מזו, אם אתה מוציא את ההבדל המתודי, הריהו עולה בהכרח בקנה אחד עם חוק היסוד של האוטונומיה. כשאני פועל מתוך רצוני שלי, חובה עלי להיווכח תחילה לעצמי, שאין רצוני היפעלות אלא רצון טהור. לפיכך הרי גם האתיקה הטהורה בשימושה לגבי האדם אינה יכולה לוותר על המושג של החובה; בהכרח היא מגלגלת את חוק-המוסר בחובה. גלגול אנאלוגי מבצעת הדת עם שהיא מגלגלת את חוק-המוסר במצוות אלוהים.³

כהן סבור שעמדת מנדלסון – לפיה יש להפריד הפרדה מוחלטת בין הדת לפילוסופיה, וכי לדת היהודית אין חשיבות הגותית, שכן אינה אלא חוק – היא שגויה. כמו כן שגויה בעיניו עמדת "האמת הכפולה", לפיה הדת והפילוסופיה הן

² ברגמן, שם, עמ' 13. גם במסה "פילוסופיה", עמ' 13, הוא כותב בפירוש כי הרמן כהן סבר שלא ייתכן שיתקיימו שני מדעים בעלי אותו תוכן, ולכן מן ההכרח שהדת תיבלע בתוך האתיקה הטהורה תוך שהיא מפנה את המקום לשכל. הביטוי "מדע מאמין" הוא כמובן ביטוי של רוזנצוויג.

³ כהן, התבונה, עמ' 352.

שתי אמיתות סותרות. לדעת כהן ההפרדה התוכנית פסולה, ורק המתודה של ההגעה לאותה אמת זהה היא אחרת. כך מפצות שתי המתודות האחת על חסרונה של רעותה. הדת מעוגנת בהתגלות אלוהית, והפילוסופיה והמדע מעוגנים במהלכים של התבונה החופשית מכל סמכות חיצונית. כך הוא כותב:

האמיתיות הדתית היא גם תריס בפני קביעות־יחס מוטעות בין הדת ובין הפילוסופיה. התיזה *Credo quia absurdum* [אני מאמין משום שזה אבסורד] נעשית בלתי אפשרית לגמרי. כיוצא בזה מורשית ההבדלה בין אמונה ובין דעת רק לצורך ההבחנה המתודית. ואין למתוח הבחנה זו עד כדי ניגוד. רק ההבחנה מותרת, ולא ההפרדה [...] והוא פשר השם שנתן רבנו סעדיה לספרו: **אמונות ודעות**, שאנו רשאים גם לפרשו: "אמונה ודעת". מגמה אחידה זו מגיעה לגמרי־בישולה הקלאסי אצל הרמב"ם. אבל מבחינת חירות שכלתנותם לא פיגרו גם קודמיו בנקודה עקרית זו. רבנו בחיי אומר 'ואמת אמר הפילוסוף באמרו לא יוכל לעבוד עילת העילות ותחילת ההתחלות אלא נביא הדור בטבעו או הפילוסוף המובהק' (חובות הלבבות א, ב). ור' יוסף אלבו מיישם לגבי הכפירה הבחנה זו בין העיון לבין המעשה. לדעתו, העיון הוא חופשי. לא תורשה על־ידי־כך בשום־פנים אמת כפולה, אלא תישמר החירות של המחשבה בלבד, העצמאות של הפילוסופיה לעומת אמונת־ההתגלות על חוקיה. לא ייתכן לכוון את האמיתיות הדתית על אמונת־הסמכות בלבד; לפי שעל־ידי־כך כופרים בסמכותה של התבונה, אשר מתוך אמיתיות ההכרה אי־אפשר להכחישה.⁴

דומני כי כהן הולך כאן בעקבות הגל. בהגותו של הגל אין אבחון של כל המתחים שמציניים הרב קוק, סולובייצ'יק, ברגמן והאחרים. הוא מתמקד בתאוריה על הדתות והתרבויות במהלך הקדמה בהיסטוריה, ומתאר אותו במונחים דיאלקטיים, כפי שאבחן יפה סולובייצ'יק בפתיחה ל"גאון וענווה". כנוצרי לותרני אדוק ראה הגל ניגודים בין הדתות לבין עצמן, וחשב שהנצרות הלותרנית הצרופה היא הסינתזה האולטימטיבית של המהלך הדיאלקטי ההיסטורי של הדת. לעומת זאת, בין הדת לפילוסופיה אין לדעתו ניגוד אמיתי, בוודאי לא בין זו האחרונה לנצרות הלותרנית. ההבדל ביניהן הוא רק של צורה או מדיום אבל התוכן – העיסוק באמת ובאלוהים – משותף וזהה. הוגים יהודים אחרים פיתחו את המהלך של הגל לכיוון נוסף. הם חשבו אחרת ממנו, שאכן בין הדת לפילוסופיה יש ניגוד, והתלבטו בשאלה אם למתח שביניהן יש פתרון.⁵

⁴ שם, עמ' 443. לפירוט עמדותיהם של כהן ורוזנצוויג ראו חמיאל, הכפולה, עמ' 236, 263-267.
⁵ ראו ברגמן, "פילוסופיה", עמ' 12, על כך ששלינג והגל חשבו שהדת נמצאת בדרגה קודמת לפילוסופיה מבחינה דיאלקטית (ולא מבחינה היסטורית כמו שחשב לסינג) והיא בבחינת דימוי של המושגים הפילוסופיים עבור העם הפשוט, אבל התכנים זהים. ראו גם יובל, הגל, עמ' 92-94 והמובאות שהוא מצטט שם מכתבי הגל. על המהלך הדיאלקטי של הדתות ראו שם, עמ' 94-96.

בשנת תש"ה מפרסם ברגמן ספרון תחת הכותר מדע ואמונה ואת מאמרו "צבת בצבת" הוא משבץ לקראת סופו.⁶ אולם שני פרקים קודם שובץ מאמר נוסף תחת הכותר "אמונה ומדע",⁷ ומשם עולה מנגינה אחרת שבה שולטים כהן ורוזנצוויג בערבוביה. שני אלה, כאמור, כל אחד לשיטתו, אינם מקבילים שיש סתירה ושמדובר בתחומים נפרדים ומשלימים (רוזנצוויג), או תחומים בעלי מסקנות זהות שרק הדרך אליהם מנוגדת (כהן):

יב. אנחנו הדגשנו וחזרנו והדגשנו בדברים שנאמרו לעיל, את הצורך, להפריד בין אמונה ומדע והבלטנו את השנויים, ואף את הניגודים ביניהם. לא על נגודי מסקנותיהם דברנו; אין דעתנו כדעתו של הפילוסוף המאמין פ. ה. יעקובי, אשר סבר, שהנגוד בין המסקנה של המדע ושל האמונה הוא כל כך גדול, שאין שום אפשרות של השלמה ואיחוד של שניהם. אנו איננו מדברים על נגוד המסקנה אלא על נגוד הגישה, הדרך. גם אילו היה המדע, בבחינת מטפיסיקה, מגיע לאותן המסקנות כמו האמונה (כגון אילו היה מצליח להוכיח את מציאות אלוהים), היה קיים הנגוד הזה של הדרך. ובכל זאת אין ההפרדה של שתי הדרכים יכולה להיות המלה האחרונה. הנך מפריד את המתודות, אך האדם המשתמש במתודות אלה, אדם אחד הוא. תהיינה הדרכים שונות כאשר תהיינה, מן ההכרח שתתאחדנה בלבו של המאמין. ולכן אסורה פנקסנות כפולה במדע ובאמונה. קיים, על אף כל השניות המוצדקת וההכרחית, האידיאל של המדע המאמין.⁸

כהמשך לדבריו אלה מצטט כהן במלואם את דבריו של רוזנצוויג על "מדע מאמין".⁹ הווה אומר, ברגמן דוגל באותה עת בעמדה הדיאלקטית אך הוא מתלבט בין זו הפתירה לזו הבלתי פתירה, וגם כאשר הוא מדבר על זו הפתירה הוא אינו מציע ואינו מפרט מהו הפתרון.

כאמור אני מבחין בין הדיאלקטיקה הפתירה של הגל לבין הדיאלקטיקה הבלתי פתירה של ההוגים היהודים המאמינים המודרנים. מעניין שמרדכי רוטנברג עשה כבר בשנת 1994 הבחנה דומה בין הדיאלקטיקה של הגל שהוא קורא לה סטטית, לזו של אחרים שלה הוא קורא דינמית. הוא בחר לכנות את מהלך הדיאלקטיקה הדינמית בכינוי "תהליך דיאלוגי" במקום דיאלקטי. ראו רוטנברג, שבעים, עמ' 124.

⁶ ברגמן, "אמונה ומדע".

⁷ שם.

⁸ ברגמן, שם, עמ' 98. קאנט ומנדלסון סוברים שהאמונה והמדע הם שני מקורות סמכות נדרשים ונפרדים זה מזה. יעקובי, מאבות הרומנטיקה הגרמנית, סובר שהאמונה בלבד היא מקור הסמכות, והמדע התבוני הסותר אינו יכול להתקבל. עמדתו הדיאלקטית של ברגמן מעדיפה כמובן את קאנט ומנדלסון. ראו ברגמן, תולדות, עמ' 9-17, את תמצית הגותו של יעקובי ומחלוקתו עם קאנט. ההדגשות במקור.

⁹ ראו שם, עמ' 99. למקור, ראו רוזנצוויג, "נהרים", אחדות המקרא, עמ' 29-30. מובא גם בחמיאל, הכפולה, עמ' 266.

ברגמן לא היה שומר מצוות ולא האמין שתורת משה היא דבר האל מן השמיים כפשוטו. אבל הוא האמין באלוהים ובהתגלות רוחנית שלו לאדם בדרך זו או אחרת. במאמר משנת תשי"ח על הדת והטכנולוגיה הוא כותב כי ההתגלות הזו באה לידי ביטוי בדתות השונות, שמוריהן הרוחניים חווים גילויים שמקורם מעל לטבע. כל הביטויים האלו (מלבד אלו הטוענים לבלעדיות) של ההתגלות הם חלקים של האמת המטפיזית. האנושות, החיה כיום רק על-פי החומריות ועל-פי האמת המדעית של הטבע, זקוקה נואשות לאידיאלים, ואלה נמצאים רק בתחום האמת הדתית הזאת שבלעדיה אין לה קיום:

אמרתי שאין כיום אידיאלים מחוץ לדת. ואכן מאמין אני, שהדת היתה יכולה להציל כיום את האנושות, שבדת חיים עדין בכוח אותם האידיאלים שהיו יכולים להשיב לאדם את ערכו ואת כבודו. ובאמרי "דת" אין אני מבחין בין היהדות, הנצרות, האיסלם, ההינדואיזם, הבודהיזם. בכלן רואה אני התגלות, כולן בעיני התגלות חלקית של האמת המטאפיזית. אין אני מוכן לומר שדתנו היא דווקא "דת של אמת" ושמאמינים אחרים מתפללים להבל וריק, ולאל לא-יושיע. (עד כמה שאנו רחוקים בארצנו מן ההכרה הזאת, מראה העובדה שבחוגי החרדים נשאלת בכובד ראש השאלה אם החזקת כנסיות ומסגדים על ידי משרד הדתות אינה מתנגדת להלכות עבודה זרה של השולחן ערוך!). כל הדתות הגדולות הן בבחינת התפרצות של עולם אחר לתוך עולמנו. וזיקה חדשה של עולמנו לעולם אחר זה היתה יכולה להציל כיום את האנושות.¹⁰

הווה אומר, ברגמן ממשיך להיות נאמן לשיטתו, לפיה יש להכיר בשתי אמיתות כמקורות סמכות – הפיזית והמטפיזית, אך כאן כבר אינו מציין שיש סתירה ביניהן, אלא קובע שרק אחיזה בשתייהן יכולה להביא לפלורליזם ולהצלת האנושות הזקוקה לשם כך לשתי האמיתות, מה שמחייב לחיות באופן דינמי על-פי שתייהן. בשנת 1959 פרסם ברגמן ספר מסות ובו הוקדשה מסת הפתיחה לנושא הפילוסופיה והדת. גם כאן הוא שב ומסביר כי לפנינו שני מקורות סמכות נפרדים:

וזהו היחס בין "אלוהי אברהם, יצחק ויעקב" ו"אלוהי הפילוסופים". הפילוסוף נאלץ לדבר על אלוהים, כלומר בגוף שלישי, הנסתר. אך אנו

¹⁰ ברגמן, "טכניקה". עוד על עמדתו הדיאלקטית של ברגמן ראו ברגמן, "אלוהים"; מוניץ, ברגמן. מעניין שמוניץ סובר שברגמן מציג תפיסת עולם הרמונית, המושגת בעזרת שימוש בכלי הסתירה כדי להגיע לרובד העל-שכלי של האמונה והחוויה הדתית, על אף שהוא מודה שברגמן עצמו הודה שלא הצליח בכך. בד בבד הוא קובע שם שגם לרב קוק הייתה הבנה אחדותית-הרמונית של כל המציאות הקיימת ברובד העליון, ומתנגד לדעה שהקרע אצל הרב קוק לא אוחה. לדעתי הרב קוק חשב שרובד עליון זה הנמצא בקודש הקודשים אינו יכול להיות מושג על-ידי בן אנוש, כפי שהראיתי לעיל. בכל מקרה, ברור שיש קשר בין הגות ברגמן להגות הרב קוק, שעליה כותב מוניץ בחלקו האחרון של החיבור, כפי שאציג בהמשך. ברגמן הרציונליסט נזקק לתורת הסוד הקבלית כדי לנסות לצלוח את הסתירה.

יודעים על אלוהים מתוך הפגישה, מתוך התפילה כשאנו מדברים אליו בגוף הנוכח [...] ומבחינה זו נצטרך לומר שהפילוסופיה והדת הם שני תחומים נפרדים לגמרי.¹¹

אולם התחומים אינם רק נפרדים, אלא שכל אחד טוען שהאמת כולה נמצאת רק אצלו, וקיימים מכשולים שאינם מאפשרים לבחון את הדברים: "וכאן מתגלה הפאראדוקס הגורלי: תביעת האמת של הדת אינה יכולה, לפי עצם טבעה, להבדק ולהבחין מן החוץ, על ידי הבלתי-מאמין; ומאידך גיסא אין הפילוסוף, כל עוד הוא מכריז על שלטון היחיד של התבונה, יכול להכיר בצדקת התביעה להכרת ממשות הניזונה ממקורות אחרים".¹²

ברגמן ממשיך ומסביר שלמרות שאין אפשרות להכריע, שתי האמיתות האלה נדרשות, והפילוסוף צריך למצוא דרך לחיות גם עם האמת שמציעה החוויה הדתית, אך עדיין אינו מסביר כיצד יש לפתור את הקשיים:

בעל כרחנו היינו נאלצים להודות בכך, שהשכל אינו מותאם לתפיסת החוויה היסודית של הדת. אם הפילוסופיה אינה חפצה להשלים לעד במצב הקיים של שני תחומים, אחד מדעי ובין-סובייקטיבי, רשות הרבים, ואחד סובייקטיבי, רשות היחידים – שני תחומים הזקוקים בכל זאת אחד לשני זיקה כה קרובה; אם אין הפילוסופיה חפצה להשלים, תצטרך לחפש דרך להרחיב את הגבולות, להגביר את האור.¹³

מסתבר שבהדרגה נפרד ברגמן מעמדת האמת הכפולה ופנה לכיוון העמדה הדיאלקטית הפתירה. בשני מאמרים נוספים שפרסם באותן שנים אפשר להבחין בנסיגה מלאה מהמחשבה שלסתירה אין פתרון לכיוון יותר מסורת-מיסטי, ואף בהצעת כיוון של פתרון. במאמרו "מדע מאמין"¹⁴ משנת תשי"ט הוא קובע בצדק כי עמדת האמת הכפולה הייתה בעבר זרם שולי ביהדות, והוא עצמו צועד בעקבות הרמן כהן ודברי הרב קוק על איחוד הקודש והחול. בנוסף לטענה שאנו זקוקים לשני מקורות הסמכות – התבונה וההתגלות – השונים זה מזה והמשלימים זה את זה, הוא קובע כי הניגוד בין האמונה והמדע הוא מדומה ופתיר, המדע הרצוי שאליו אנו צריכים לשאוף הוא לא רק זה התבוני האופקי הבנוי על סיבתיות, אלא גם זה ההתגלות-אמוני המאונך מלמעלה למטה על-פי דגם השפיעה הקבלי. ההתגלות של הדת, האמנות והפילוסופיות המיסטיות מאפשרות לנו לקבל אמת אלוהית, והתבונה האנושית משלימה ומאפשרת את הביקורת האנושית. לדעתו פתרון זה אפשרי ונגיש בכל תרבות. דגם עבודת ה' של היהדות היא אחת האפשרויות שמונחות לפני האדם

¹¹ ברגמן, "פילוסופיה", עמ' 19. ההדגשות במקור.

¹² ברגמן, שם, עמ' 20.

¹³ ברגמן, שם, עמ' 28-29.

¹⁴ ברגמן, "מדע".

להתעלות באמצעותו מעל רמת החומר והשכל אל הרמה הרוחנית האלוהית העל-טבעית. כך הוא רושם את השאלה ואת הפתרון:

יאמרו ויטענו: האם אפשר לו לאדם לבאר את הדברים מלמעלה למטה, האם יש בכלל בידו של האדם להתרומם לאותם העולמות העליונים של הצורות, אשר לפי דבריך יורדות למטה ומעצבות את פני הטבע וההיסטוריה? שמא הסתפק האדם באותה ההסברה האופקית, הסיבתית-מכנית, שאתה ביקרת, מפני שאינו יכול להתרומם מעל העולם המכני המתגלה לחושיו? האם ישנם אמצעים להתעלות לאותן השכבות של היש שאינן מתנהלות דרך החושים, אפילו אם ישנן? ! על זה יש לענות: אמצעים כאלה של ההתעלות הנפשית קיימים. אסכולות פילוסופיות כמו הפיתאגוראים והאפלטונים החדשים לימדו את חניכיהם להתעלות ולהתקדם, ובהודו הרי כל פילוסוף בתיאוריה הוא יחד עם זה יוגין גדול במעשה. יתר על כן: זהו תפקידה של הפילוסופיה, האמנות והדת, להראות לאדם את הדרך לאותה עליה שעליה דיברתי. אשר לאמנות הרי הראה פילוסוף כופר כביכול כמו שופנהואר שהאמנות היא השער אל העולם של האידיאות. בזמן האחרון הצביע ציגלר בספרו "מסורת" על החשיבות הגורלית של האמנות לאדם המודרני אשר נעשה קורבן לטכניקה התועלתית ואשר האמנות יכולה להצילו מן הכיליון המאיים עליו על ידי כך שהיא מעבירה חלק מן הכוח הנפשי שלו מעולם העשייה התועלתית אל הדמיון והיצירה החופשית. הדת במה שהיא מלמדת אותנו על מצוות, על התורה בכתב ובעל פה, על הערך של הלימוד לשמו, על הצום, וקודם כל על עיון התפילה, היא אוצר בלום של דרכים ומתודות, כדי להגיע לאותה המהפכה הפנימית של האדם, שהיא תנאי למדע של העתיד שעליו דיברנו. ואשר לשיתוף הפעולה בין הפילוסופיה ובין הדת, שבה מסתכמים כל הדברים שנאמרו כאן, הרי יצר אצלנו הרב קוק ז"ל את המונח ואת המושג של **חכמת הקודש** וכה דבריו: "דרך חכמת הקודש היא: איחוד הנסתר והנגלה, הכללות והפרטות, מדע הקודש והחול, כיסוד ומעבר לאור הרזים, וקשב הייחודים, המתגלים בתחיית הקודש בארץ הקודש".¹⁵

עשר שנים מאוחר יותר כבר קורא ברגמן לפתרון שהוא מציע בשמו – סינתזה. במאמר משנת תשכ"ח¹⁶ המוקדש לניגוד בין הציווי האלוהי לאברהם לעקוד את בנו לבין הצו המוסרי, הוא מנגיד בין הציות לתוכני האמונה המבטלת את עצמאותו של האדם לבין הביטחון המלא בהישגי התבונה האנושית, שהסכנה הטמונה בו היא ביטול ערכו של כל הממד המטפיזי-דתי שמעבר לגבולות התבונה וההכרה. הפתרון שהוא מציע הוא לשלב את הניגודים על-ידי סינתזה בין הקטבים, שילוב המחייב גם

¹⁵ שם, עמ' 35.

¹⁶ ברגמן, "עקדת".

ענווה גדולה. בתהליך הזה מתגלים קשיים ואי־הבנות בשל קוצר ידה הזמני של התבונה, אולם העיקרון המנחה הוא שבסופו של דבר ההתגלות האלוהית אינה יכולה למסור מסקנות והנחיות הסותרות את התבונה. הנה הניסוח של ברגמן:

נראה, שהמוצא מבעיית שתי הדרכים על סכנותיהן, שבפניה אנחנו מועמדים על־ידי סיפור עקידת יצחק, היא הסינתיזה; אמת פנימית לגבי עצמו [עצמנו?] ולגבי כל התגלות מלמעלה, אך יחד עם זאת ידיעת גבולותיו של האדם, ומכאן – ענווה ושפלות־הרוח, ידיעה שהאדם אינו לבדו, שישנם כוחות עילאיים והתגלויות המכוונות את דרכו גם כשאנו – עדין – מבין אותן. לסינג המשיל במאמרו היפה "חינוכו של המין האנושי" את האל המתגלה, למחנך. אין החינוך נותן לאדם דבר שלא היה יכול לרכוש לו מתוך עצמו; החינוך נותן לו, מה שיכול הוא לרכוש מתוך עצמו, אך במהירות יתרה ובקלות יתרה. לכן גם ההתגלות אינה נותנת למין האנושי משהו שהתבונה האנושית לא היתה יכולה למצוא גם בכוחות עצמה; אלא, שהיא נתנה ונותנת לאדם את הדברים החשובים ביותר, מוקדם יותר. בודאי אין ההתגלות נותנת לאדם מה שהיה סו ת ר את תבונתו, הן ההגיונית והן המוסרית.¹⁷

דומני שברגמן המאוחר עושה כאן לעצמו מלאכה קלה. לטעמי, מה שהיה טוב ללסינג הנוצרי־הלותרני הנאור, שדתו הצרופה מסיגי הדוגמות התאימה למסור של זמנו – לאחר שתקפותה הנורמטיבית של הברית הישנה בוטלה כבר מזמן על־ידי הנצרות הפאולינית – אינו טוב עבורנו, המאמצים את הנורמות הישנות של התורה שבכתב ובעל־פה. מה שהתאים לרס"ג בימי הביניים המוקדמים בבבל כאשר דיבר על הזהות בין התחומים, אינו מתאים ליהודי שהפנים את התרבות המערבית. ברגמן מצביע אומנם על הכלים המוכרים שבאמצעותם אפשר לדעתו להתגבר על המחיצה שבין האדם לאלוהות, אולם אינו נכנס לפרטי הקשיים, ואינו מפרט כיצד מתיישבים הקשיים בפועל על־ידי הסינתיזה שהוא מציע, וכידוע, אלוהים נמצא בפרטים הקטנים.

¹⁷ שם, עמ' כז-כח.

פרק חמישי

הרב פרופסור אברהם יהושע השל

פרופסור אברהם יהושע השל (1907-1972) נולד וגדל בוורשה. אביו היה האדמו"ר ממז'יבוז' והוא נצר למשפחות רבנים חסידיים מיוחסות. בגיל שש-עשרה הוסמך לרבנות על-ידי רבו מנחם זמבה (1883-1943). בגיל שמונה-עשרה החל ללמוד בגימנסיה בוויילנה, ובגיל עשרים נרשם ללימודי פילוסופיה, היסטוריה של האמנות ופילולוגיה שמית באוניברסיטת ברלין, ועזב לאחר הגשת עבודת דוקטורט על תופעת הנבואה בישראל בשנת 1936. בד בבד למד גם ב"בית המדרש הגבוה הליברלי ללימודי יהדות" בברלין, ולימד שם תלמוד. בשנת 1838 גורש השל לפולין, ומשם הצליח להגיע בשנת 1939 ללונדון ומשם בשנת 1940 היגר לארצות הברית. את דרכו בארץ זו החל ב"היברו יוניון קולג'" הרפורמי בסינסינטי, ובשנת 1945 עבר ל-JTS של התנועה הקונסרבטיבית כפרופסור לאתיקה יהודית ולקבלה ולימד שם עד סוף ימיו. ספריו החשובים: **תורה מן השמים באספקלריה של הדורות**, כרך א, לונדון וניו יורק תשכ"ב, כרך ב, תשכ"ה, כרך ג, תש"ן; **השבת**, 1951, תורגם בשנים 1980, 2003, 2012; **אלוהים מבקש את האדם**, 1955 תורגם בשנת 2003, ירושלים תשס"ג. הטקסט הראשון שבו התייחס השל למתח הדיאלקטי השוכן בלב ליבה של היהדות, באורח החיים היהודי, וביחס בין המאמין לאלוהיו ובין האל למאמיניו נמצא בספרו **אלוהים מבקש את האדם** שפורסם כאמור במקור באנגלית בשנת 1955. הספר תורגם לעברית ויצא לאור בירושלים בשנת תשס"ג. כך כותב שם השל:

ניתן להבין את המחשבה היהודית ואת אורח החיים היהודי אך ורק במונחים של דפוס דיאלקטי, המכיל תכונות הפוכות או מנוגדות. כמו מגנט, שקצותיו נושאים מטענים מגנטיים מנוגדים, מנוגדים המונחים הללו זה לזה ומגלמים את הקוטביות השוכנת בלב לבה של היהדות: קוטביות בין רעיונות ואירועים, מצווה וחטא, כוונה ומעשה, דפוסים קבועים וספונטניות, אחידות ואינדיבידואליות, הלכה ואגדה, חוק ופנימיות, אהבה ויראה, הבנה וציות, שמחה ומשמעת, יצר הטוב ויצר הרע, זמן ונצח, העולם הזה והעולם הבא, התגלות ומענה, תובנה ומידע, אמפטיה וביטוי עצמי, עיקרי האמונה והאמונה

עצמה, המילה ומה שמעבר למילים, בקשתו של האדם את אלוהים ובקשתו של אלוהים את האדם. גם יחסו של אלוהים לעולם מאופיין בקוטביות של דין ורחמים, השגחה והסתור פנים, הבטחת שכר ותביעה לעבוד את אלוהים לשם שמים. בראייה מופשטת כל המונחים הללו נראים כמוציאים זה את זה אהדדי. אך בחיים הממשיים הם כרוכים זה בזה; הפירוד מקעקע את שניהם. אין הלכה בלי אגדה ואין אגדה בלי הלכה. אסור שנבוז לגוף, אך גם אל לנו להקריב את הרוח. הגוף הוא המשמעת, דפוס החוק; הרוח היא הדבקות הפנימית, ספונטניות, חירות. הגוף בלי הרוח הופך לגופה; הרוח בלי הגוף – רוח רפאים. מכאן שמצווה היא משמעת והשראה כאחת, פעולת ציות ופעולת שמחה, עול וזכות. משימתנו היא ללמוד כיצד ניתן לשמר את ההרמוניה בין תביעותיה של ההלכה לבין רוח האגדה.¹

כלומר, על אף שישנה קוטביות וניגוד, אי-אפשר לוותר על אחד הקטבים כי שניהם נדרשים, והמשימה היא לקיים הרמוניה בין הניגודים, ולשמר את שניהם. האם זה אפשרי? השל משיב כי במאמץ מתמיד ויום-יומי, ובהתמודדות בפועל מול מצבים מסוימים, ניתן למצוא פתרונות אד-הוק חלקיים, אולם פתרון מלא לקוטביות אינו בנמצא בעולם הזה:

מכיוון ששני העקרונות הללו נעים בכיוונים הפוכים, ניתן לשמור על שיווי המשקל רק אם לשניהם כוחות שווים. אך רק לעיתים רחוקות מתגשם תנאי זה. הקוטביות היא תכונה הכרחית של כל הדברים. המתח, הניגוד והסתירה מאפיינים את המציאות כולה. הבעיה המרכזית היא, אם כן, כיצד להימנע ממצב שבו הקבע פוגע בכוחה של הכוונה. בעיה זו נוגעת ללוז החיים הדתיים, וניתן לפתור אותה באותה קלות שבה אנו פותרים בעיות יסוד אחרות של קיומנו. עמידתנו מול אתגר זה וניסיונו ליצור תשובה בכל מצב בכל יום מחיינו, הם חלק מהחירות האנושית. נוכל למצוא משככי כאבים, אך אין מזור שלם לקוטביות, כאן, בעלמא דפירודא [בעולם של פירוד].²

לפי טקסט זה, השל מקבל את עמדת האמת הכפולה במלואה. הוא מצהיר בפה מלא על סתירה שאינה ניתנת לאיחוי בעולמה של היהדות בעולם הזה, אך יש לחיות איתה ולהתמודד, כי הדיאלקטיקה היא דרכה של היהדות.

במאמרו "פילוסופיה של הדת" שפורסם בשנת 1958, מתמקד השל במתח אחר בעולמה של היהדות, והוא המתח של המאמין מול מקורות הסמכות שבמציאות שלפניו. הוא דן בעמדות השונות במחשבה היהודית באשר ליחס בין המדע והפילוסופיה לבין הדת שנחזית ביניהם סתירה, ומביע את עמדתו. הוא דוחה את

¹ השל, אלוהים, עמ' 269.

² השל, שם, עמ' 270.

העמדה הטוענת לזהות בין שני התחומים, וגם את העמדות המנסות ליצור הרמוניה ביניהם. הוא עצמו נע כל העת בין עמדת התחומים הנפרדים – המנסה להבחין בין שפת המדע והפילוסופיה לבין שפתה של הדת, ובין תחומי העיסוק שלהם – לבין העמדה הדיאלקטית ועמדת האמת הכפולה. הקורא את דבריו מתרשם שהוא לא הבחין שהוא מזדהה עם שתי עמדות שונות ואף סותרות, שכן לפי עמדת התחומים הנפרדים, לא תיתכן (בהגדרתה) סתירה בין שני התחומים (הדת והמדע) ומדובר בהיבטים או חלקים של אמת אחת גדולה, בעוד שלפי עמדת האמת הכפולה יש (בהגדרתה) סתירה בין התחומים ומדובר בשתי אמיתות. תחילה הוא דוחה את עמדות הנהוגות השונות, בטענה שהן למעשה מייתרות את הדת ומשפילות אותה, ואינן מכירות בעוצמתה הרבגונית:

מתוך שאיפה לתאם את הפילוסופיה והמדע עם הדת, נעשו לעתים תכופות ניסיונות להוכיח לא זו בלבד שאין ניגוד בין ההתגלות לבין השכל, אלא הם בעצם זהים. אולם פשרה כזאת אינה פתרון אלא טשטוש שמוכרח לגרום להיעלמותה של הדת. אם מדע ודת בעצם זהים, הרי אחד מהם הוא מיותר. בפשרה כזאת יוצא שהדת אינה הרבה יותר מאשר מדע גרוע ומוסר נאיבי. כל עמקותה של הדת חלפה, נשכח הודה, ערכה נעשה מפוקפק. הצדקת הדת נעשית פידאגוגית, כדרך קצרה אל הפילוסופיה, כפילוסופיה בשביל ההמונים [...] בעקבותיו [של פילון] הלכו הרבה הוגי דעות שהיו מעוניינים בעיקר להצביע על הגורמים המשותפים לשכל ולהתגלות ואשר רצו לתאם את הניגודים בינם. הם לא השכילו להבחין בשפע הרב של ההכרה הרוחנית שהיה טמון ברעיון הנבואי על ההתפעלות האלוהית.³

עתה עובר השל להסביר את היחס בין הדת למדע על-פי עמדת התחומים הנפרדים, הדוחה ניסיונות לסינתזה (דחייה שכבר כתב על אודותיה ב"אלוהים מחפש את האדם", עמ' 13-14), ולפרט את המרחבים והעיסוקים השונים של כל תחום:

החשיבה העברית פועלת מתוך קאטיגוריות שהן שונות מאותן שהיו בשימוש אצל אפלטון או אריסטו, והחילוקים בין תורותיהם אינם רק דרכים שונות של ביטוי אלא דרכים שונות של חשיבה. ההדגשה בגורמים המשותפים של שכל והתגלות, יצרה סינתזה של שני כוחות רוחניים אך שילמה בעד זה את המחיר בכך שויתרה על הכרה מיוחדת במינה [...] אף על פי שחשוב ליהדות להתקשר עם תרבות לא-יהודית כדי לקלוט גורמים שתוכל לנצלם להעשרת חייה ומחשבתה, אין לעשות זאת במחיר של ויתור על שלימותה האינטלקטואלית. עלינו לזכור כי הנסיון למצוא סינתזה של הנבואה והמטאפיזיקה היוונית – על אף חשיבותה במצב היסטורי מסוים – אין לו

³ השל, "פילוסופיה". ההדגשה במקור.

ערך נצחי. מבחינה גיאוגרפית והיסטורית אין מרחק רב בין ירושלים ואתונה, בין תקופת הנביאים ותקופתו של פריקלס. מבחינה רוחנית עולמות מפרידים בינם.

המדע מתנהל על ידי משוואות; המקרא מתייחס למיוחד, לדבר שאין לו תקדים. מגמת המדע היא לחקור את העובדות ותהליכי הטבע; מגמת הדת היא להבין את הטבע ביחס לרצונו של אלוהים. כוונתה של ההגות המדעית היא לענות על שאלותיו של האדם ולספק את צרכו של האדם בשטח הידיעה; הכוונה הסופית של ההגות הדתית היא להשיב על שאלה שאינה שייכת לאדם, ולספק את זיקתו של אלוהים אל האדם. הפילוסופיה היא נסיון להגיע לידי הבנת מהות המציאות, העקרונות של המציאות; הדת המקראית מנסה ללמד על בורא כל היצורים ועל הידיעה בנוגע לרצונו. המקרא אינו מתכוון ללמד אותנו עקרונות של בריאה וגאולה, אלא ללמד אותנו שיש אלוהים חיים שהוא הבורא והגואל, המורה ונותן התורה. ענינה של הפילוסופיה הוא לנתח או להסביר, ואילו ענינה של הדת הוא לטהר ולקדש. הדת מושרשת בתוך מסורת מיוחדת או בתוך הכרה אישית; הפילוסופיה הקלאסית טוענת כי שרשיה הם בהנחות אוניברסאליות [...] הדת מגיעה הלאה מן הפילוסופיה, ותפקידה של הפילוסופיה של הדת הוא להוביל את השכל לפיסגת ההגות; ליצור בתוכנו את ההבנה מדוע אין לתפוס את בעיות הדת בנוסחאות המדע; להכיר כי לדת יש תחום ומגמות משלה; לחשוף לפנינו את ההוד והסוד אשר בנוכחותם [אין] השכל אטום לגבי דברים שהם למעלה מן השכל. אחת המגמות של הפילוסופיה של הדת היא לעורר הערכה בקורתית של הפילוסופיה מנקודת-מבט של הדת [...] תכופות זיהו את השכל עם מדעיות, אבל המדע אינו יכול לתת לנו את האמת כולה על החיים בכללותם. אנו זקוקים לרוח כדי לדעת מה לעשות במדע. המדע עוסק ביחסים בין דברים הנמצאים בתוך התבל, אבל האדם מחונן ברוח, והרוח עוסקת ביחס שבין אלוהים ותבל. המדע מחפש את האמת על היקום; הרוח מחפשת את האמת שהיא נעלה מן היקום. מגמת השכל היא לחקור ולברר יחסים אובייקטיביים; מגמת הדת היא לחקור ולברר יחסים אישיים סופיים.

תוך כדי דיבור פונה השל אל עמדת האמת הכפולה. עד עכשיו דיבר על השונות בין התחומים, והנה הוא מדבר על קוטביות, על סתירה שאין לה פתרון אלא בתחומו של אלוהים שהוא מקור הדברים כולם, על קביעות ותביעות של הדת שאינן מתיישבות עם השכל ומחייבות את האדם לשתיקה:

אתגר אין פירושו התנגשות, והבדל אין מובנו מאבק. גורל האדם הוא לחיות בקטביות. מתוך אמונתנו באלוהים אחד אנו בטוחים כי בסופו של דבר שאובים השכל וההתגלות ממקור אחד. אולם הדברים המאוחדים בבריאה

אינם תמיד כך במצב היסטורי מסוים. יש משום פעולת הגאולה כאשר ניתן לנו לגלות את האחדות העליונה של שכל והתגלות.

מדברים על המשוואה של יהדות ורציונליזם, אולם יש בכך משום התעלמות אינטלקטואלית מן הקשיים העמוקים והסתירות באמונה היהודית. מה שהאדם מבין כרציונאלי עלול להשתנות. לפילוסופים הרומאים לא נראה הגיוני לנוח יום אחד בשבוע. לא היה זה בלתי־הגיוני בעיני בעלי החוות בארצות־הברית להביא לעצמם עבדים מאפריקה. עם איזו תקופה בהתפתחות ההגיון עלינו לתאם את התנ"ך?

עם כל הערכתנו של השכל, לא ראתה בו המסורת היהודית ענין שאפשר להסתפק בו כשלעצמו [...] כמה מן ההנחות היסודיות של היהדות אי אפשר להצדיק לגמרי מבחינת השכל האנושי. הרעיון שהאדם נברא בצלם האלוהים, המושגים על אלוהים והיסטוריה, בחירת עם ישראל, תפילה ואפילו מוסר – כל אלה אינם מתיישבים עם מסקנות של חקירה ועיון. נוכח תביעותיה של היהדות ידום האדם. יראת הכבוד, אהבה, תפילה, אמונה, הן מעבר לפעולות של הגות שטחית.⁴

ושוב, תוך כדי דיבור הוא שב מבלי משים לעמדת התחומים הנפרדים המסייעים זה לזה ומשלימים זה את זה ללא סתירה:

לפיכך אין לדון את הדת אך ורק מנקודת־המבט של השכל. הדת אינה בתוך אלא מעבר לתחומי השכל. תפקידה אינו להתחרות עם השכל. אלא לסייע לנו במקום שהשכל יכול לתת רק סיוע חלקי. יש להבין את משמעותה במושגים ההולמים את תחושת האיין־סוף.

תחושת האיין־סוף היא מאמץ אינטלקטואלי מתוך מעמקי השכל; היא מקור של הכרה. אין, איפוא, התחרות בין דת ושכל כל עוד אנו יודעים את תפקידם ותחומם. אי אפשר שלא להשתמש בשכל כדי להבין ולעבוד את ד', והדת אינה יכולה להתקיים בלעדיו. ההכרות של האמונה הן כלליות, מופשטות, ויש להן צורך להיות מתורגמות למושגים ממשיים כדי שהשכל יבין אותן ויגבש אותן. בלי שכל נעשית האמונה עיוורת, בלי שכל לא היינו יודעים כיצד להתאים את הכרות האמונה לבעיות הממשיות של החיים. פולחן השכל אינו אלא יהירות, ואף מוכיח חוסר הבנה. ביטול השכל הוא פחדנות ומוכיח חוסר אמונה.⁵

⁴ ש.ם.

⁵ ש.ם.

בכרך ג של חיבורו הגדול תורה מן השמים באספקלריה של הדורות על מחשבת חז"ל, כבר מבחין השל שלמעשה ישנן שני סוגי סתירות ביהדות, אחת מאתגרת מבפנים (עליה דיבר באלוהים מחפש את האדם ובשני הכרכים הראשונים של "תורה מן השמים") ואחת מאתגרת מבחוץ (עליה דיבר במאמר הנזכר על דת ומדע), וקובע כי יש לדרון ולאבחן קודם את הראשונה: "במשך הדורות התלבטו בבעיית הניגודים שבין הדת למדע, כלומר באתגר למחשבה הדתית הבא מן החוץ. ברם לפנינו התנגשות שתי תפיסות שבתוך המחשבה הדתית עצמה. השאלה על יחס האמת הדתית לאמת המדעית מן ההכרח שיקדם לה ניתוח האמת הדתית עצמה".⁶

כאשר ניתח את מחשבת חז"ל בשני הכרכים הראשונים, טען השל כי בתוך מחשבה זאת יש שתי אסכולות. האחת מיסטית-רומנטית הנובעת מן הרגש, וכולה חזון ומסתורין מבית מדרשו של ר' עקיבא, והשנייה רציונליסטית ומחושבת הנובעת מן השכל וכולה סברה וסדר לוגי, מבית מדרשו של ר' ישמעאל. גם כאן בכרך ג הוא ממשיך לדרון במתחים הפנימיים, ושוב מדבר בעת ובעונה אחת על שתי העמדות, על תחומים משלימים אך גם על סותרים, על שני תחומים שהם אחד, אך גם על ניגודים ותיקונים, ברית בין הפכים. עם זאת, ההכרה שלו בקיומם של סתירה ושל מצב דיאלקטי מתעצמת מחדש ונעשית דומיננטית:

משני מקורות ניזונה המחשבה היהודית, ובשתי דרכים הולכת: בדרך החזון וברוך הסברא. בדברים הנתונים במידה, במשקל ובמשורה, הסברא עיקר. בדברים המסורים ללב החזון עיקר. שלא כמשפט הסתירה אמרו על שתי הדעות המתנגדות זו לזו: "אלו ואלו דברי אלהים חיים". שתיהן מרועה אחד ניתנו, שתיהן משלימות זו את זו. "אחת דיבר אלהים, שתיים זו שמעתי" (תהילים סב, יב) – כלל גדול בתורת האמונה [...] אין התורה נקנית אלא בשתי דרכים: בעין השכל ובעין הלב. סומא באחת מעיניו פטור מן הראיה. כלל זה תיקח בידך: אין לך מאמר חוכמה שאינו עושה הנחה ועקירה בבת אחת. יש צמצום בהפלגה, והפלגה בצמצום. מכלל לאו אתה שומע הן, ומכלל הן אתה שומע לאו. אין המחשבה מתפתחת אלא בדרך הדיאלקטיקה: מתוך זווה של מושגים הסותרים זה את זה וגם משלימים זה את זה. מתגברים על החדד-צדדיות שבמחשבה המופשטת על ידי שמעוררים את הצד שכנגד. אין סכין מתחדדת אלא בירך של חברתה. מנאי ומינך תסתיים שמעתא. וכלל יקר נאמר בפי רבותינו: "כל מחלוקת שהיא לשם שמים סופה להתקיים" [...] כל דבר שאינו זוכה לתקן את עצמו על ידי ניגודו סופו להיות פגום וקלוש. כי בחיובו של רעיון כרוך ניגודו, הופכו וסותרו. אין כאן קלסתר אחד וחזות אחת. שני פרצופים לאומה והם משקפים שני תחומים שהם אחד. למרות

⁶ השל, תורה, עמ' 98.

הניגוד של מראית עין יש ברית בין ההפכים, ברית המלכדת את שתי התפיסות מן הקצה אל הקצה, וחזון שבראית שני הצדדים בבת אחת, בהעלם אחד.⁷

השל נוטה יותר ויותר לעמדה שהציג באלוהים מחפש את האדם המבינה שיש לפנינו סתירה, הפכים, ניגודים, ולא שני חלקים של האמת האחת שאין ביניהם סתירה. המשפטים שהבלטתי אפילו רומזים לכך שהסתירה מתאחזת רק בספֶרה האלוהית, כלומר במקורם שמעבר לעולם. ללא מענה מלא נשאר השאלה אם הוא קבע בסופו של דבר עמדה לכאן או לכאן. האם חשב בסופו של דבר שבעולמנו ניתן לעשות איחוי וליישב את הסתירות? האם באמת חשב השל שהקטבים, הניגודים, ההפכים והסתירות אכן ניתנים לאיחוי, לתיקון, לליכוד ולברית, אם לא? נדמה שהוא ממשיך ומתלבט:

במקומות שונים נסיתי להוכיח שאין לתפוס את מהות היהדות במטבע של טגוריה אחת. אלא בתהליך של קוטביות. לפעמים היא נראית כסדר של מתיחות, כהתלכדות ניגודים (Coincidentia Oppositorum), ומפעולות גומלין של שני כיוונים היא מבשלת את פירותיה. כל תולדות המחשבה היהודית היא תהליך המצרף בתוכו את שתי הקצוות. מגמת המחשבה בדור זה צריכה להיות צירוף של הגות וחזות, של בקורת ודמות. בזוג שני הכיוונים יתנוצצו שלל צבעיהם של שכל ואמונה [...] מקום יש בראש לשתי הדעות.⁸

עם זאת, הוא מודע לכך שבעייתי לדבר על סתירה כעובדה קיימת ובה בעת לדבר על זיווג וליכוד, כי אז נעלמת הסתירה. ואם נשארת הסתירה אז הבעיה גדולה אף יותר. בכל זאת הוא ממשיך ומתנווד בין שתי האפשרויות. האחת: שתי אמיתות הופכיות וסותרות שחיות בצירוף, זו לצד זו במחשבה (הדיאלקטיקה הבלתי פתירה), והשנייה: סינתזה ומיזוג בין שתי האמיתות שמעלימים את הסתירה (הדיאלקטיקה הפתירה):

תאמר ששני חלקי הסותר מביאים אנדרלמוסיה לעולם המחשבה? ולא היא. יחס של גומלין שורה ביניהם כיחס שבין לשון ותוכן, ביטוי והשגה. בכל מציאות הניתנת לחושי בני אדם, המציאות עצמה היא צירוף של ניגודים [...] אין להתעלם מן הדבר שתורת דו־פרצופים למחשבה עלולה לתת יד לקטני מחשבה לומר שדברים העומדים ברומו של עולם יש להם פנים לכאן ולכאן. אלא כבר אמרו שלא ניתנה תורה לטפשים [...] יעשה אדם לבו חדרי חדרים, ויחד עם זה ישוטט לבקש הלכה ברורה. המטרה בסניתזה ברורה, במיזוג ההפכים, "אחת דיבר אלהים, שתיים זו שמעתי", מקרא אחד יוצא לכמה טעמים, וסוף דבר אין לך מקרא יוצא מידי פשוטו ומשמעו. איזו דרך ישרה

⁷ השל, שם, עמ' 88-89.

⁸ שם, עמ' 92-93.

שיבור לו האדם? מושגי הפקחות כשלג, מושגי המסתורין כגחלת. אי אפשר לו לעולם בלי שלג, ואי אפשר לו לעולם בלי גחלת. הכל בידי שמים חוץ מצינה ופחים. משל למה הדבר דומה: "לאיסטרטיא [פלוגת חיילים] שהיא עוברת בין שני דרכים, אחת של אור ואחת של שלג. אם מהלך כנגד האור הרי נכוח באור, ואם מהלך נגד שלג הרי הוא לוקה בצינה. כיצד יעשה? ילך בינתים [באמצע] ויזהר בעצמו שלא יכווה באור ושלא ילקה בצינה".⁹ "לא כדברי בית שמאי שלא עשה סייג לדבריו, ולא כדברי בית הלל שהפריזו על מדותיו"¹⁰ [...] הדרך הישרה היא מדה בינונית שבכל דעה ודעה מכל הדעות שיש לו לאדם, והיא הדעה שהיא רחוקה משתי הקצוות רחוק שוה ואינה קרובה לא לזו ולא לזו".¹¹ ונמסר הדבר לחכמי ישראל לשער ולקבוע את המדה הבינונית.¹²

במאמר נוסף, משנת 1971, שהיה אמור להיכנס לכרך ג ולבסוף לא צורף, דן השל בעובדה שבסיס הדת הוא מעל לטבע ולכן אינו ניתן לבחינה תבונית ברורה וחד-משמעית. לפיכך המבוכה והספק חשובים להחייאת הדת:

מקורות הדת במעמקי המחשבה, בהסתכלות שלא ניתנה לביטוי, בתימהון בפני הפלא והמסתורין, שלמעלה מכל השגה והבעה. מכאן שתחיית הדת לא תבוא אלא על ידי חידוש המבוכה הפנימית; על ידי ייסורי המחשבה העומדת בפני הטמיר והנעלם שבכל דבר ודבר, לרבות הטמיר והנעלם שבמחשבה עצמה. מתוך ייאוש העולה בד בבד עם התקווה, מתוך ייסורים ומבוכה, מתוך תשוקה וזמרה בוקעת ויוצאת האמונה באלוהים.¹³

האמונה אינה השגה קבועה אלא היא מצב דיאלקטי מתמשך של חיפוש מתוך מבוכה:

האמונה היא לא קנין קבוע ותקוע, אלא הסתכלות, התרחשות, ראייה פנימית או הארה – רצוא ושוב. אין המאמין עומד במקומו, הוא תמיד עולה ויורד, מוצא ומאבד [...] ולא לאמונה שלמה אני מתכוון [...] אני מתכוון לאמונה

⁹ אבות דרבי נתן, נוסח אוקספורד, סוף פרק כח. קטע מקביל נמצא בירושלמי, חגיגה, ב, א (ט ע"א). במדרש זה השתמשו לתיאור דרך האמצע; קרוכמל, מורה נבוכי הזמן, מהדורת ראבידוביץ, ברלין תרפ"ד, עמ' י, וכן צ"ה חיות, "ספר עטרת צבי" (תר"א); כל ספרי מהר"ץ חיות, ירושלים תשי"ח, עמ' שצז. לדעתי קרוכמל החזיק בעמדת הדיאלקטיקה הפתירה וחיות בעמדת הזהות המגבילה. ראו על כך בספרי: חמיאל, הממוצעת, עמ' 15, 243-247.

¹⁰ בבלי, נדה, ד ע"ב.

¹¹ רמב"ם, משנה תורה, הלכות דעות, פרק א, הלכות ג-ד.

¹² השל, תורה, עמ' 93-96.

¹³ השל, "באמונה", עמ' 92.

ההולכת בד בבד עם מבוכה, בקשה, חיפוש, התאבקות, ייסורי מחשבה, ואף ספקות משוקעים בה.¹⁴

כלומר, לפי מאמר זה, לדתי המאמין אין פתרון תבוני מלא, והוא צפוי למאבק בלתי פוסק בספקות, ולמתח דיאלקטי מתמשך בין קוטבי האמונה והתקווה לבין האובדן והייאוש. הקרע והסתירה אינם מתאחים.

השל מדבר אפוא על תחושותיו בשפה שירית. נראה שאינו מודע כל כך להבדל בין עמדת התחומים לעמדה הדיאלקטית. הוא מערב תוך כדי דיבור בין שתי העמדות, ומדבר גם על מתח דיאלקטי וגם על שונות משלימה, גם על אפשרות איחוי וזיווג וגם על סתירה לא פתירה.

¹⁴ שם, עמ' 93.

פרק שישי

פרופסור ליאו שטראוס ופרשנו חיים רכניצר

פרופסור ליאו שטראוס (1899-1973) נולד בקירכהיין שבגרמניה למשפחה שומרת מצוות. למד בגימנסיה של מרבורג את מקצועות החול, וקיבל שם חינוך גרמני-הומניסטי קלאסי. בסוף שנת 1918 החל את לימודי הפילוסופיה באוניברסיטת מרבורג, שם נחשף לניאו-קאנטיאניות מיסודו של הרמן כהן. שם גם כתב את עבודת הדוקטורט שלו על היינריך פרידריך יעקובי (1743-1819) בהדרכת ארנסט קסירר (1874-1945). בשנות השלושים שהה בצרפת ובאנגליה לצורכי מחקרו על תומס הובס (1588-1679). בשנת 1938 היגר לארצות הברית ולימד בניו סקול בניו יורק. בשנת 1948 מונה לפרופסור באוניברסיטת שיקגו, ושם ביסס את שיטתו בחקר הפילוסופיה המדינית, ולימד עד שנת 1968. בין היתר עסק באפלטון, ברמב"ם, בהובס, באברבנאל, בשפינוזה ובניטשה. מספריו החשובים: הזכות הטבעית וההיסטוריה, ירושלים תשס"ה, הופיע במקור באנגלית בשנת 1965; ירושלים ואתונה, מבחר כתבים, אהוד לוז (עורך), ירושלים תשס"א. בחיבוריו הרבים הרבה לעסוק בבעיה התאולוגית-מדינית, ביקר נמרצות את הליברליזם המודרני, כשהוא מתבסס על ביקורתו של ניטשה, והציע הגות פילוסופית-מדינית המבוססת על ניטשה ועל הרמב"ם כפי שהוא פירש אותם.¹

עמדתו של שטראוס בדבר המתח הדיאלקטי בין היהדות והפילוסופיה נולדה מתוך פרשנותו לעמדת הרמב"ם בנושא זה. דיוניו על כך החלו בספרו פילוסופיה וחוק שהופיע לראשונה בגרמנית בשנת 1935, ונמשכו בספרו רדיפה ואמנות הכתיבה שיצא לאור בשנת 1952, שבו הופיעו שני מאמרים על הרמב"ם שנכתבו החל משנת 1941: האחד שכותרתו כותרת הספר והשני "אופיו הספרותי של 'מורה הנבוכים'". בספר הראשון מתמודד שטראוס עם ביקורתו של שפינוזה על הרמב"ם, על כך שכפה הרמוניזציה בין הדת והפילוסופיה. בספר השני הוא כבר כותב בפירוש שהרמב"ם היה כותב איזוטרי, אשר בהגותו חבויה הטענה שקיים מתח בלתי פתיר בין היהדות לפילוסופיה, דהיינו בין ההתגלות לתבונה:

¹ לוז, "שטראוס", עמ' 1-5; רכניצר, שטראוס, עמ' 14-15.

בגלל המקום שתפס "מדע הכלאם" באסלאם, היה לפילוסופיה באסלאם מעמד ביניים, בין זה שניתן לה ביהדות ובין זה שניתן לה בנצרות. לבקיאות בדוקטרינה המקודשת של הנצרות יכול להגיע רק מי שרכש לעצמו קודם לכן הכשרה פילוסופית מעמיקה. לעומת זאת, כשאנו מתבוננים במעמדה של הפילוסופיה ביהדות, מתברר לנו שאין שום צורך בהכשרה פילוסופית כלשהי כדי להיות תלמיד-חכם מובהק שבמובהקים. ליהודים בעלי הכשרה פילוסופית כדוגמת הלוי והרמב"ם, היה זה מובן מאליו שלהיות יהודי ולהיות פילוסוף – תרתי דסתרי הם.²

כל פרשני שטראוס מסכימים כי הוא פרשן רדיקלי של הרמב"ם הטוען כי הרמב"ם הסתיר מידע באופן מתוחכם והיה כותב איזוטרי, ורובם סבורים כי החל מהספר השני שינה שטראוס את פרשנותו לרמב"ם, וקבע כי בגלל הסתירה אימץ ריה"ל את "ירושלים" והרמב"ם – את "אתונה". בכך פתח שטראוס מחדש את הפרשנות הרדיקלית-הביניימית לרמב"ם בעידן המודרני, ואת הפולמוס בינה לבין הפרשנות המתונה ההרמוניסטית. רביצקי, במאמר שייחד לפרשנות הרמב"ם בימי הביניים ובעת החדשה,³ מסביר כי שטראוס (ובעקבותיו שלמה פינס) היה זה שחידש את הפרשנות הרדיקלית לרמב"ם בזמננו, אך הפך את פניה. במקום לומר כאבן תיבון שהרמב"ם קירב והראה את ההתאמה בין התורה לפילוסופיה היוונית והסתיר זאת מן ההמון, אומר שטראוס כי הרמב"ם חשב שיש פער בלתי ניתן לגישור בין ירושלים לאתונה, ולאמיתו של דבר היה פילוסוף איש אתונה – והסתיר זאת מן ההמון. העמדה ה"לא-הרמוניסטית" הזו הפכה לאבן פינה במחקר מחשבת ישראל בזמננו, אך גם הביאה עליה ביקורות קשות מצד פרשנים הרמוניסטים יותר של הרמב"ם כמו ליבוביץ, גוטמן, הרווי והרטמן,⁴ אשר לא יכלו להסכים שהרמב"ם הוא בעצם פילוסוף אתונאי-אפלטוני-יהודי שחשב שהאמת מצויה אצל הפילוסופיה, ואילו הדת רק מוצגת אצלו כאמת, כהגנה מפני רדיפות של נאמניה. לעומת אלו, קיבלו שרה קליין-ברסלבי,⁵ משה הלברטל⁶ ובעקבותיו מיכה גודמן,⁷ מי יותר ומי פחות, את

² שטראוס, "רדיפה", עמ' 152.

³ רביצקי, "סתרי", עמ' 157-160.

⁴ על הביקורת של גוטמן ועמדתו לפני שינוי העמדה של שטראוס ואחריה ראו גוטמן, דת ומדע, עמ' 21-16, 66-70, 86-89; הנ"ל, היהדות, עמ' 115-119, 145; שביד, "הדת"; רביצקי, שם, עמ' 158 הע' 70; חמיאל, הממוצעת, עמ' 245-246 והערה 16 שם. על הביקורת של ליבוביץ ראו ליבוביץ, "האברהמי"; הנ"ל, "מעשיות", עמ' 19-20; חמיאל, הכפולה, עמ' 212 והערה 11 שם. על הביקורת של הרטמן ראו ספרו, הרמב"ם, עמ' 28-34, 51-56, 174-176. על הביקורת של הרווי, ראו הרווי, "האברהמי"; הנ"ל, "הרמב"מיות", עמ' 254-255; הנ"ל, "שטראוס", עמ' 390.

⁵ קליין, הרמב"ם, וכן רביצקי, שם, עמ' 162, 170 הע' 131.

⁶ הלברטל, הרמב"ם, עמ' 299-302.

⁷ גודמן, סודותיו, עמ' 331-337. ראו גם פרשנותו הרדיקלית לרמב"ם, שם, עמ' 88, 187, 225. ראו גם להלן את הפרק על גודמן.

הפרשנות הרדיקלית של שטראוס ופינס, ואף השתמשו בה במחקריהם. הלברטל וגודמן טוענים גם הם כשטראוס כי הרמב"ם האזוטרי הוא אומנם מחד גיסא רדיקלי ומציג הרבה פעמים את עמדות הפילוסופיה היוונית כמתאימות ליהדות, אך מאידך גיסא הוא משמר את היהדות של ההתגלות, ומשאיר אותנו בכוונה בספק ובמבוכה ולא גילה דעתו כיצד באמת יש לקרוא אותו, ובכך נותן לנבוכך אפשרויות פתוחות לבחירתו, מתוך הבנה שאינו חייב לוותר על האמת שבה בחר, והיא יכולה להיות בכל אחד מהתחומים. לדעתם, ייתכן שגם הרמב"ם עצמו היה מסופק, או ששינה עמדות במהלך חייו. הלברטל מסכם שם בקיצור את ארבע הקריאות האפשריות ברמב"ם, ובהן הקריאה השמרנית והקריאה הפילוסופית, שאותן פירט קודם לכן.⁸ בניגוד לכל האחרים סוברים קנת הארט גרין וחיים אוטו רכניצר, אשר חקרו לאחרונה בעיון את כל כתבי שטראוס,⁹ כי לא הייתה תפנית דרסטית במאמרו של שטראוס משנת 1941, והם המשך רציף ופיתוח של המאמרים הקודמים. בנוסף קבעו אהוד לוז ויונתן כהן¹⁰ (בדומה לפרשנות הלברטל וגודמן לרמב"ם) כי לפי שטראוס לא בחר הרמב"ם באתונה, אלא ביקש לשמר את שני הקטבים במתח הזה, מתח שאינו פתיר גם בזמננו. לוז ורכניצר מבליטים את אמירותיו של שטראוס כי העובדה שהפילוסופיה לא הצליחה להפריך את ההתגלות, נותנת לדת (ודווקא בגוון האורתודוקסי שלה) אפילו עדיפות מסוימת, על אף שאין הכרעה ביניהן, אם כי הוא בחר דווקא בפילוסופיה. מהאמור לעיל עולה כי לפי הפרשנות של הלברטל, גודמן, לוז, גרין ורכניצר (על-פי שטראוס), צריך להסיק כי הרמב"ם ושטראוס בעקבותיו היו בין בעלי עמדת האמת הכפולה, ולא היו אתונאים שסברו שרק הפילוסופיה היא אמת. אציין כי גוטמן ורוזנברג משבצים את הרמב"ם בין בעלי עמדת הזהות

⁸ הלברטל, שם, עמ' 263-298. במאמרו של הלברטל, "סתר וגילוי", משנת תשס"א, שבו יחדו שני פרקים לתורת הסוד של הרמב"ם, הוא כותב (עמ' 52) כך על פרשנות שטראוס לאזוטריות של הרמב"ם: "ליאו שטראוס טען שהאזוטריות המימונית קשורה למתח בין האמת לחברה וכן להישרדותה של הפילוסופיה כעיסוק חפשי. לדעתו, הרמב"ם שייך לזרם הרואה בפילוסופיה מקצוע אזוטרי ונוהג בה בעצמו באזוטריות. אמנם, המרכיבים האלה נמצאים בתפיסתו של הרמב"ם, אבל נראה שלרעיון הסוד יש תפקיד נוסף ומרכזי יותר בתפיסתו [...] הוא מעוניין לעשות שימוש ברעיון הסוד". הלברטל ממשיך ומסביר מהו התפקיד הזה: "תחום הסוד הוא זה המאפשר אינטגרציה בין שני העולמות הנראים סותרים זה לזה – פשטי המקראות והרקע הפילוסופי המדעי שבתוכו מצוי הנבוכך. סתירה זו נפתרת על ידי הכרה שיטתית ברובד הנסתר של הטקסט, שבו משלבים את התכנים הפילוסופיים והמדעיים". כלומר, הלברטל סובר כאן כי לפי שטראוס הרמב"ם היה אתונאי, וכן שהרמב"ם הצליח לעשות אינטגרציה בין התורה לפילוסופיה ופתר את הסתירה. כפי הנראה שינה הלברטל את דעתו לעמדה יותר דיאלקטית-ספקנית עד מועד כתיבת ספרו הרמב"ם שיצא לאור בתשס"ט.

⁹ גרין, שטראוס, פרקים 5-7, ובעיקר עמ' 106, 128-129; רכניצר, שטראוס, עמ' 179-217. בהמשך הפרק אביא את דברי רכניצר ביתר פירוט ואציין מראי מקום.

¹⁰ ראו לוז, "שטראוס", עמ' 17-24; כהן, "יסודות", עמ' 112-113; הנ"ל, תבונה ותמורה, עמ' 264-260. כהן הקדיש את השליש האחרון של ספרו תבונה ותמורה להגותו של שטראוס.

המפרשת ההרמוניסטית.¹¹ לזו עצמו מציג גם הוא תיאור של פרשנות שטראוס לרמב"ם ושל הפולמוס שעוררה,¹² וכאמור נראה שגם הוא סבור ששטראוס, והרמב"ם לפי שטראוס, לא הכריעו לכאן או לכאן, אבל לא חשבו שהתחומים זהים או מצויים בהרמוניה. לזו טוען שאצל שטראוס עצמו יש סתירות בדבריו על הרמב"ם, שכן שטראוס חשב שמן הראוי שגם הוא עצמו יסתיר את דעתו האמיתית של הרמב"ם מתוך היענות לבקשתו של הרמב"ם ומסיים: "בסיכומי של דבר, שטראוס חושף בפנינו בזה אחר זה את הקשיים והסתירות שמצויים בדבריו של הרמב"ם, ומשאיר אותנו תוהים, אם פתר הרמב"ם את הקשיים שעורר אותם, או שמא השאיר אותם במכוון לא פתורים? אם להיות יהודי ולהיות פילוסוף הם שני דברים שמוציאים זה את זה – באיזה מהם בחר הרמב"ם?"¹³ זו בדיוק הספקנות המכוונת שעליה מצביעים הלברטל וגודמן.

לדעתי, אפשר להתרשם בקלות מכתביו של שטראוס בשנים הבאות כי הוא עצמו רחוק מכל הבנה הרמונית של היחס בין ההתגלות והתבונה, וסביר להניח, כפי שהניחו כל האחרונים, כי פרשנותו של שטראוס לעמדת הרמב"ם בעניין זה השפיעה על עמדת הדיאלקטיקה הבלתי פתירה שפיתח בעצמו.

בספרו **הזכות הטבעית וההיסטוריה** משנת 1953 מסביר שטראוס לראשונה בקצרה בין היתר את עמדתו הדיאלקטית הבלתי פתירה. הוא מבהיר במילים ברורות ונוקבות את שיטתו, ומציג את הטענה שהדת המקראית של ההתגלות והפילוסופיה היוונית של התבונה – שתי הדרכים של האנושות לידיעה ולעשייה המוסרית הראויה – סותרות ומוציאות זו את זו, ולא ניתן לאחות ביניהן בעולם שלנו, אך שתיהן חשובות ואין לוותר על אף אחת מהן. האדם רוצה מחשבה חופשית אך גם משתוקק להארה אלוהית:

האדם אינו יכול לחיות בלי אור, הדרכה, ידיעה; רק בידיעת הטוב הוא יכול למצוא את הטוב שנחוץ לו. לפיכך השאלה היסודית היא אם יכולים האנשים להשיג ידיעה זו של הטוב, שבלעדיה לא יוכלו לכוון את חייהם כיחידים או כציבור, במאמצים של כוחותיהם הטבעיים בלא סיוע, או שמא להשגת ידיעה זו הם תלויים בהתגלות האלוהית. שום אלטרנטיבה איננה יסודית יותר מזו: הדרכה אנושית או הדרכה אלוהית. האפשרות הראשונה אופיינית לפילוסופיה או למדע במובנם המקורי, השנייה מוצגת בתנ"ך. אי אפשר להתחמק מהדילמה בשום הרמוניזציה או סינתזה. כי הן הפילוסופיה הן התנ"ך מכריזים על משהו כעל הדבר היחיד הנחוץ, כעל הדבר היחיד החשוב בסופו של דבר, והדבר היחיד הנחוץ שעליו התנ"ך מכריז הוא היפוכו של הדבר שעליו מכריזה הפילוסופיה: חיים של אהבה צייתנית מול חיים של הבנה

¹¹ ראו רוזנברג, תורה ומדע, עמ' 29-31; חמיאל, הממוצעת, עמ' 243 והערה 13 שם.

¹² ראו לוד, שם, עמ' 52-65.

¹³ שם, עמ' 60.

חופשית. בכל ניסיון להרמוניזציה, בכל סינתזה, מרשימה ככל שתהיה, אחד מהיסודות המנוגדים נופל קרבן לעיקרון האחר, בדרך פקחית יותר או פחות, אבל בכל אופן בוודאות: את הפילוסופיה, שמתכוונת להיות המלכה, יש להפוך לשפחתה של ההתגלות, או להפך. אם נתבונן ממעוף הציפור במאבק הנושן בין הפילוסופיה לתיאולוגיה לא נוכל להתחמק מהרושם שאף אחת משתי היריבות לא הצליחה מעולם להפריך באמת את זולתה. נראה שלכל הטיעונים לטובת ההתגלות יש תוקף רק אם מונחת מראש אמונה בהתגלות; ונראה שלכל הטיעונים נגד ההתגלות יש תוקף רק אם מונחת מראש כפירה. מצב עניינים זה עשוי להראות טבעי. לדידה של התבונה-ללא-סיוע, ההתגלות היא תמיד כל כך בלתי ודאית עד שלעולם אין היא מסוגלת לכפות על התבונה-ללא-סיוע את ההכרה בה; והאדם בנוי כך שהוא יכול למצוא את סיפוקו, את אושרו, בחקירה חופשית, במתן ביטוי לחידת ההוויה. אבל מצד אחר הוא כה נכסף לפתרון החידה ההיא, והידיעה האנושית כה מוגבלת תמיד, עד שאי-אפשר להכחיש את הצורך בהארה אלוהית ואי-אפשר להפריך את אפשרות ההתגלות.¹⁴

מסקנתו של שטראוס ממצב עניינים זה היא שלא רק מובן מכאן שאין לפילוסופיה עדיפות על האמונה בהתגלות, אלא שיש משום עדיפות דוקא לזו האחרונה, כך שהטענה שהוא בחר באתונה בלבד נדמית שגויה:

נראה שמצב עניינים זה הוא שמכריע, ללא אפשרות של ביטול, נגד הפילוסופיה ובעד ההתגלות. הפילוסופיה צריכה להסכים שההתגלות אפשרית. אבל להסכים שההתגלות אפשרית פירושו להסכים שהפילוסופיה אולי אינה הדבר האחד הנחוץ, שאולי היא דבר חסר חשיבות לחלוטין. להודות שההתגלות אפשרית פירושו להודות שהחיים הפילוסופיים אינם בהכרח, אינם בכירור, החיים הנכונים בה"א הידיעה. הפילוסופיה, החיים המוקדשים לחיפוש אחר הידיעה הברורה הזמינה לאדם כאדם, תהיה נשענת בעצמה על הכרעה לא-ברורה, שרירותית או עיוורת. דבר זה רק יאשר את טענתה של האמונה שאין שום אפשרות לעקביות, לחיים עקביים וכנים במלוא מובן המילה, בלי אמונה בהתגלות. עצם העובדה שהפילוסופיה וההתגלות אינן יכולות להפריך זו את זו עשויה לשמש הפרכה של הפילוסופיה על ידי ההתגלות.¹⁵

כמה עשורים מאוחר יותר חוזר שטראוס לנושא הזה, והפעם מהזווית של פרשנותו למקרא, אך לא חל שום שינוי בעמדתו לפרטיה. קובצי מאמרים שלו נאספו ופורסמו

¹⁴ שטראוס, הזכות, עמ' 63.

¹⁵ שם, עמ' 63-64.

לאחר מותו. במאמר כזה משנת 1981 כותב שטראוס על כך שהמקרא, כבר בסיפור הבריאה, מציג חלופה לפילוסופיה היוונית. הפילוסופיה מציעה חיים של חירות, וההתגלות מציעה חיים של משמעת וציות. החלופה המקראית לא נדחתה מעולם, אך גם לא ניתן לעשות בין החלופות האלו סינתזה:

מה שאני מציע הוא זה: התזה המרכזית של הפרק הראשון [בתורה], אם ניגש אליו מנקודת המבט של המחשבה המערבית בכללה, היא הנמכת ערכם של השמים. השמים הם נושא מרכזי בקוסמולוגיה ובפילוסופיה. בפרק השני ישנה הנמכה מפורשת של דעת טוב ורע, כלומר עוד היבט של המחשבה שמובעת בפרק הראשון [...] אבל פירוש הדבר, אם לומר זאת בפשטות גדולה יותר, דעת טוב ורע שמושגת על התבוננות בשמים. במילים אחרות, הפרק הראשון מציב סימן שאלה על ראשוניות הפילוסופיה, השני – על כוונתה [...] המקרא מתייבב אפוא בפנינו, בבהירות רבה מכל ספר אחר, עם חלופה בסיסית: חיים במשמעת להתגלות, חיים של ציות – או חיים בחירות, שהפילוסופים היוונים הם מייצגיה. החלופה הזאת מעולם לא נדחתה, גם אם ישנם רבים שמאמינים כי יכולה להיות סינתזה מאושרת, עליונה על כל יסוד בפני עצמו: המקרא מצד אחד, והפילוסופיה מצד אחר. הדבר הזה אינו אפשרי. הסינתזה מקריבה תמיד את התביעה המכרעת של כל אחד משני היסודות.¹⁶

במאמר נוסף כזה על ירושלים ואתונה שנדפס בשנת 1983 בתוך ספר על הפילוסופיה הפוליטית של אפלטון, הוא חוזר שוב על טענה זו במילים אחרות. הפילוסופיה והמקרא טוענים לבלעדיות על החוכמה האמיתית. המקרא מציע את יראת ה', והפילוסופיה – את הפליאה. אנו מתבקשים אפוא לבחור באחת מהשתיים כי הן סותרות:

עלינו לנסות אפוא להבין את ההבדל בין החוכמה המקראית ובין החוכמה היוונית. אנו רואים מיד שכל אחת מהשתיים טוענת שהיא-היא החוכמה האמיתית, וכך מכחישה את טענתה של זולתה שהיא החוכמה במובן החמור והנעלה של המילה. לפי התנ"ך, ראשית חוכמה – יראת ה'; לפי הפילוסופים היוונים, ראשית החוכמה היא הפליאה. וכך כופים עלינו כבר בתחילה לבחור, לנקוט עמדה. אם כן, היכן אנו עומדים? אנו ניצבים מול התביעות של ירושלים ואתונה לנאמנותנו. תביעות שאינן מתיישבות זו עם זו.¹⁷

שטראוס מסיים את הדיון על ירושלים על-פי החומש מול אתונה על-פי אפלטון, בקביעה הבאה: "בשעה שמעמידים זו אצל זו את האמירה האפלטונית עם האמירה

¹⁶ שטראוס, "בראשית", עמ' 319-320.

¹⁷ שטראוס, "ירושלים", עמ' 287.

המקראית, מתבלט הניגוד הבסיסי שבין אתונה בשיאה ובין ירושלים: הניגוד שבין האל או האלים של הפילוסופים ובין אלוהי אברהם, יצחק ויעקב, הניגוד שבין התבונה להתגלות".¹⁸

במאמר שהתפרסם בשנת 1989, מחבר שטראוס את התבונה הקודמת שלו על ירושלים ואתונה לתאוריה שלו בדבר משבר המודרניות המערבית הליברלית, ואת כישלונה ואי-יכולתה לקדם את האנושות אל גאולתה. כבר במאמר הקודם על ירושלים ואתונה כתב שטראוס על כך שהרמן כהן היה יכול לדבר על סינתזה בין אפלטון לנביאים, אך הגותו שייכת לעולם שלפני מלחמת העולם הראשונה. רוסיה הקומוניסטית וגרמניה של היטלר הם הביטוי החיצוני של הכישלון הזה.¹⁹ לפיכך קובע שטראוס שהדרך להתקדם היא לחזור אחורה אל טרום-המודרנה של תרבות המערב. אלא שכאן מתברר שיש בעיה שאותה כאמור כבר הציג קודם. אין מקור אחד לתרבות המערבית הטרומ-מודרנית אלא שניים, וכל אחד מהם טוען לבלעדיות, והם סותרים האחד את השני. במהלך ההיסטוריה היו ניסיונות ליצור הרמוניה ביניהם אך כולם נכשלו בשל טענת הבלעדיות של כל צד ובשל הסתירה ביניהם:

משבר המודרניות שבו אנו מעיינים מוביל אותנו לחזור. אבל לחזור אל מה? ברור, אל הציביליזציה המערבית על הגינותה הטרומ-מודרנית, אל עקרונות הציביליזציה המערבית. אך יש כאן קושי, מפני שהציביליזציה המערבית מורכבת משני יסודות, או שיש לה שני שורשים שאינם מתיישבים כלל וכלל זה עם זה. כמו שהזכרתי במקום אחר, אנו רשאים לקרא ליסודות האלה, ירושלים ואתונה, או אם לדבר בלשון לא מליצית, התנ"ך והפילוסופיה היוונית. כיום ממעטים בערכה של המחלוקת החריפה הזאת לעתים קרובות, ולהמעטה הזאת יש הצדקה שטחית, שכן כל ההיסטוריה של המערב מציגה את עצמה במבט ראשון כניסיון להביא לידי הרמוניה או סינתזה בין התנ"ך ובין הפילוסופיה היוונית. אבל בחינה מדוקדקת יותר מראה שמה שקורה ומה שקרה במערב מאות-שנים רבות אינו הרמוניזציה אלא ניסיון להרמוניזציה. דינם של הניסיונות האלה להרמוניזציה נגזר להיכשל בגלל הסיבה הבאה: כל אחד משני השורשים הללו של העולם המערבי מציב דבר אחד כדבר האחד הדרוש. והדבר האחד הדרוש שעליו מכריז התנ"ך אינו מתיישב, כמו שהתנ"ך מבין אותו, עם הדבר האחד הדרוש שעליו מכריזה הפילוסופיה היוונית, כמו שהיא מבינה אותו. אם לנסח זאת בפשטות, ולפיכך באופן גולמי מעט, הדבר האחד שדרוש, על-פי הפילוסופיה היוונית, הוא חיים של הבנה אוטונומית. הדבר האחד שדרוש, על-פי דברי התנ"ך, הוא חיים של אהבה ממושמת. הניסיונות ליישב את הסתירות ולפשר בין שני אלה אפשריים, משום

¹⁸ שם, עמ' 302-303.

¹⁹ שם, עמ' 303-304.

שהפילוסופיה היוונית יכולה לרתום את האהבה הצייתנית לשירות מועיל, והתנ"ך יכול להשתמש בפילוסופיה כשפחה. אלא שמה שמשתמשים בו כך, מתמרד בכל מקרה נגד שימוש כזה, ולפיכך הניגוד שורשי.²⁰

שטראוס ממשיך ומסביר כי את המחלוקת הזאת צריך להבין על-פי הבסיס המוסכם על הכול בדבר חשיבות ומרכזיות המוסר. הוויכוח הוא לא על חשיבותו אלא על יסודו ומקורו של המוסר, וכיצד להביאו לשלמות. האם זו ההבנה האנושית של הפילוסופיה, או של הענווה, של האמונה ושל הקדושה שבמקרא? האם תפקיד התבונה להבין את המצוות ולהכריע בזכות הציות, או לשחרר את האדם מהן? האם המחשבה היא העיקר או המעשה? תוך שהוא רומז לריה"ל ולרמב"ם הוא כותב שהוויכוח הזה על ההגמוניה על האמת, והקושי שבקרע בין הדת לתבונה נמשך אחרי המקרא בתקופת הפילוסופים היהודים בימי הביניים, והלאה עד ימינו. ייתכן שהניגודים האלו נובעים מהשניות שבתודעת האדם ובנפשו:

אך המחלוקת הזאת מניחה מראש הסכמה כלשהי [...] על דרך השלילה נוכל לומר, ואפשר בקלות להרחיב את הדיבור על העמדה הזאת, שישנה הסכמה גמורה בין התנ"ך לפילוסופיה היוונית נגד יסודות המודרניות שתוארו לעיל [אנתרופוצנטריות, הזכות התשוקה והחירות, היסטוריוזציה של המחשבה] [...] אפשר לומר, ואין זה מטעה לומר כך, שהתנ"ך והפילוסופיה היוונית מסכימים על מה שאפשר לקרוא לו מוסר. הם מסכימים, אם יורשה לי לומר כך, על חשיבותו של המוסר, על תוכנו של המוסר, ועל כך שאין בו די בסופו של דבר. הם חלוקים בעניין ה-X שמשלים את המוסר או מוסיף עליו, או, וזוהי רק צורת-ניסוח אחרת, הם חלוקים בעניין יסודו של המוסר.²¹ [...] לדעת הפילוסופים היוונים, כמו שכבר צוין, זו ההבנה או ההתבוננות. ואולם, הדבר הזה נוטה בהכרח להחליש את גדלות הדרישות המוסריות, בעוד שהענווה, הרגשת האשמה, החרטה והאמונה ברחמי האל, שמשלימות את המוסר לדעת התנ"ך, מחזקות בהכרח את גדלות הדרישות המוסריות.²²

אני חושב שזהו הפתרון המקראי לבעיית הידיעה האנושית: הידיעה האנושית, אם היא מוקדשת לעבודת ה', ורק אז, יכולה להיות טובה, ואולי במוכן הזה אפילו הכרחית; אבל בלא ההקדשה הזאת היא מרד. לאדם נתנה הבנה כדי שיבין את מצוות האל. הוא לא יכול לציית מרצונו החופשי אם לא הייתה לו הבנה. אבל העובדה הזאת גם מאפשרת לאדם בו-זמנית לשחרר את ההבנה מעבודת ה', מהתפקיד המשרת שלו היא נועדה. והשחרור הזה הוא-הוא מקור הפילוסופיה או המדע מנקודת המבט המקראית. וכך נוצרת

²⁰ שטראוס, קדמה, עמ' 398-399.

²¹ שם, עמ' 399.

²² שם, עמ' 402.

היריבות ביניהם. אפילו אם תקחו כדוגמה, למשל, את מה שקרוי הפילוסופיה היהודית של ימיה הביניים, תגלו שהקושי הזה מורגש מאוד. אני סבור שבסופו של דבר נצטרך לחזור לשניות הבסיסית שבאדם כדי להבין את הניגוד הזה שבין המקרא ובין הפילוסופיה היוונית, אל השניות של המעשה והדיבור, של הפעולה והמחשבה – שניות שמעוררת בהכרח את השאלה מי העליון בין השניים – ואפשר לומר שהפילוסופיה היוונית קובעת את עליונותה של המחשבה, של הדיבור, בעוד שהמקרא קובע את עליונות המעשה.²³

אם כן, הפילוסופיה, במובנה המקורי והמלא, בוודאי אינה מתיישבת עם דרך החיים המקראית. הפילוסופיה והתנ"ך הם החלופות, או היריבים בדרמה של הנפש האנושית. כל אחד משני היריבים טוען שהוא יודע את האמת או מחזיק בה, באמת המכרעת, באמת על דרך החיים הנכונה. אלא שיכולה להיות רק אמת אחת: מכאן הניגוד בין הטענות הללו, שהוא בהכרח ניגוד בקרב יצורים חושבים: ופירוש הדבר באופן בלתי נמנע – ויכוח. כל אחד משני היריבים ניסה אלפי שנים להפריך את זולתו. המאמץ עוד נמשך בימינו. והוא בעצם צובר תאוצה לאחר עשרות שנים של אדישות.²⁴

שטראוס ממשיך ומראה אחת לאחת כי כל ההוכחות הפילוסופיות והמדעיות כנגד ההתגלות אינן עומדות בפני הביקורת עליהן, ומנגד, כל הטענות של התאולוגים נגד אורח החיים הפילוסופי אינן מתקבלות על הדעת, כי כולן מבוססות על הנחות לא מוכחות. לפיכך, הוא מסכם בסוף המאמר את עמדתו לפיה יש לפנינו קונפליקט לא מיושב והוא חשוב וחיוני מאין כמוהו, כי המתח הזה הוא סוד היצירתיות של התרבות המערבית ומבטיח את המשכה. עלינו לחיות עם הקונפליקט הזה שהוא לטובת המין האנושי. אי־אפשר להשתחרר מהקונפליקט הזה ואי־אפשר לעשות סינתזה בין קטביו. עם זאת, הוא קובע שכל הוגה באופן פרטי אינו יכול לקיים את שתי האמיתות בד בבד, ולכן הוא צריך להחליט אם הוא קודם כול פילוסוף שמכיר באתגר הדת, או קודם כול תאולוג שמכיר באתגר הפילוסופיה:

אפשר לומר בדרך כלל שכל הטענות שמתיימרים להפריך את ההתגלות מניחים מראש כפירה בהתגלות, וכל הטענות שמתיימרים להפריך את הפילוסופיה מניחים מראש אמונה בהתגלות. נראה שאין יסוד משותף לשתיים, לפיכך אין יסוד עליון על השתיים. אם היו אומרים בלשון פשוטה שהפילוסופים לא הפריכו מעולם את ההתגלות, ושהתאולוגים לא הפריכו מעולם את הפילוסופיה, היה זה מתקבל על הדעת לאור הקושי העצום של הבעיה מכל בחינה שהיא [...] מכל מקום, נראה לי שעלינו לשקול את

²³ שם, עמ' 409.

²⁴ שם, עמ' 411.

היריבות הזאת בפועל. כלומר, נראה לי שהלב, התוך של ההיסטוריה האינטלקטואלית המערבית, ההיסטוריה הרוחנית המערבית, הוא הקונפליקט שבין רעיון החיים הטובים המקראי, ובין זה הפילוסופי. זה היה קונפליקט שכמובן התגלה בעיקר בטיעונים – טיעונים שהועלו מצד התיאולוגים בשם ההשקפה המקראית, ומצד הפילוסופים בשם ההשקפה הפילוסופית. ישנן סיבות רבות שמנמקות מדוע הדבר חשוב. אבל ברצוני להדגיש רק אחת מהן: נראה לי שהקונפליקט הלא-מיושב הזה הוא סוד חיוניותה של הציביליזציה המערבית. ההכרה בשני שורשים מנוגדים של הציביליזציה המערבית היא מלכתחילה הבחנה מטרידה מאד. ואולם, יש בה גם משהו מעורר ומנחם. עצם החיים של הציביליזציה המערבית הם חיים בין שתי מערכות-חוקים, חיים של מתח בסיסי. לפיכך אין כל סיבה שגלומה בציביליזציה המערבית, במבנה הבסיסי שלה, סיבה שבגללה היא תותר על החיים. אבל המחשבה המנחמת הזאת מוצדקת רק אם אנו חיים אותם החיים, אם אנו חיים אותו הקונפליקט. איש אינו יכול להיות גם פילוסוף וגם תאולוג, ואף לא איזו אפשרות אחרת שחורגת אל מחוץ לקונפליקט שבין הפילוסופיה ובין התיאולוגיה, או מתימרת להיות סינתזה של השניים. אבל כל אחד מאתנו יכול להיות, ומן הראוי שיהיה אחד מהשניים, הפילוסוף שפתוח לאתגר התאולוגיה, או התאולוג שפתוח לאתגר הפילוסופיה.²⁵

האם מציע שטראוס איזו שהיא אפשרות לאחות את הקרע, לאחד את קוטבי הדיאלקטיקה בסינתזה כלשהי? ואם כן, האם הדבר יקרה בתוך ההיסטוריה או רק בקיצה, דהיינו בעולם אחר משלנו, עולם אלוהי? נדמה כי שטראוס מוצא אפשרות לאיחוד עתידי בין אתונה לירושלים על-פי ההגות של ניטשה על ה"על-אדם" או "האדם העליון" שיאחד את שתי התרבויות לתרבות אחת כלל-אנושית. כך הוא כותב בתחילת המאמר על ירושלים ואתונה משנת 1983:

התרבות שלה שייך המשקיף על כל התרבויות חייבת להיות התרבות האוניברסאלית, תרבות האנושות, התרבות העולמית; האוניברסאליות של ההשקפה מניחה מראש, אם כי רק מתוך הטרמה, את התרבות האוניברסאלית ששוב אינה תרבות אחת מגי רבות. מגוון התרבויות שהופיעו עד כה סותר את יחידות האמת. האמת אינה אשה, כך שלכל אדם תוכל להיות אמת משלו כמו שיכולה להיות לו אשה משלו. לפיכך, חיפש ניטשה תרבות ששוב לא תהיה ייחודית, ולכן בסופו של דבר שרירותית. הוא תפס את המטרה היחידה של האנושות כעל-אנושית מבחינה מסוימת: הוא דיבר על האדם העליון של

²⁵ שטראוס, שם, עמ' 418-419. על עמדת שטראוס ראו גם כהן, תבונה ותמורה, עמ' 247-257; לוז, "שטראוס", עמ' 17-24, הנ"ל, כלים, עמ' 304-305, 334.

העתיד. האדם העליון נועד לאחד בישותו את ירושלים ואתונה ברמה הגבוהה ביותר.²⁶

כלומר, לפי שטראוס האיחוי אינו אפשרי במישור האנושי הנוכחי אלא רק במישור העל-אנושי, שהוא מטרתה הסופית של האנושות, והמייצג שלה לא יהיה האדם המוכר לנו, אלא על-אדם. הוא יוכל לאחד את ירושלים ואת אתונה. נדמה ששלב זה אינו חלק מההיסטוריה, אלא מעבר לה. שלב הקשור לספירה אלוהית טהורה, לקדושה, לדתיות התגלותית מסוג חדש של "הפילוסוף של העתיד", עליו כותב שטראוס בשנת 1989:

הפילוסוף של העתיד של ניטשה הוא יורשו של המקרא. הוא היורש של העמקה זו של הנפש, המושפעת מן האמונה המקראית באלוהים כקדוש. הפילוסוף של העתיד, הנבדל מן הפילוסוף הקלסי, יעסוק בקדוש. התפלספותו תהיה דתית מעצם טיבה. אין פירוש הדבר שהוא מאמין באלוהים, באלוהים המקראי. הוא אתאיסט שמחכה לאלוהים שטרם התגלה.²⁷

חיים אוטו רכניצר

רכניצר הוא הפרשן החוקר המקיף והעדכני ביותר של שטראוס. טענתו הראשונה היא כי למחקרו של שטראוס על הרמב"ם היו כוונה ומטרה מיוחדות. לדעתו של רכניצר, לפי שטראוס הרמב"ם חושב מחד גיסא כי יש קרע בלתי ניתן לאיחוי בין הדת לפילוסופיה כאמור לעיל, ומאידך גיסא כי הפילוסוף יכול להגיע לנבואה שהיא בספירה שמעל לתבונה, והנבואה אינה עניין נסי שבא מהאל אלא התעלות טבעית של האדם מלמטה למעלה באמצעות תבונתו. מכאן מסיק שטראוס כי הנבואה לא הייתה רק עניין לעבר ואפשר לצפות לה בעתיד כלשהו, וזאת בניגוד לחשיבה האורתודוקסית. על הקרע כותב רכניצר:

ריה"ל והרמב"ם, ושטראוס אחריהם, היו ערים לאנטגוניזם היסודי, זה ששטראוס מכנה "האנטגוניזם בין 'ירושלים' ל'אתונה'". ריה"ל אמנם הכריע לטובת "ירושלים", אבל הרמב"ם לא הכריע לא לכאן ולא לכאן [...] הרמב"ם נשאר נאמן למתח בין הפילוסופיה לחוק. לפיכך איני חושב ששטראוס נקט עמדה פילוסופית (בבחינת "אתונה בלי ירושלים"), בין בסתר בין בגלוי. הוא

²⁶ שטראוס, ירושלים, עמ' 286. על הצעתו זו של שטראוס עמד לראשונה רכניצר, שטראוס, עמ' 280-285, ראו להלן.

²⁷ שטראוס, "היידגר", עמ' 49. רכניצר מביא ציטטה מפרשנותו של שטראוס לניטשה וטוען שעמדתו היא על-היסטורית. הוא מסביר שפרשני ניטשה חלוקים בשאלה האם האיחוי בעל-אדם משמעו קשר לתחום האלוהי. ירמיהו יובל וולטר קאופמן סוברים שלא ורן סיגד ויעקב גולומב חושבים שכן. עם זאת בחינתם של סיגד וגולומב היא פסיכולוגיסטית וזו של שטראוס פילוסופית. ראו רכניצר, שם, עמ' 267-268 והערה 85 שם.

נקט עמדה שמנסה לקיים את התרבות המערבית, לשמר אותה ולהפרות אותה דווקא באמצעות התעקשות על שימור האנטגוניזם בין "ירושלים" ל"אתונה". מתוך אנטגוניזם זה ניסה שטראוס להורות על מישור פורה יותר לתרבות – מישור על-מודרני.²⁸

על הנבואה לפי הרמב"ם בקריאה של שטראוס ומשמעותה לעתיד כותב רכניצר:

תאוריית הנבואה של הרמב"ם אינה שוללת באופן עקרוני העפלה של הפילוסוף אל פסגת הנבואה; להפך, היא מעודדת אותו. בעקבות ניתוחו של שטראוס תיאור הנבואה על ידי הפלסיפה, ובייחוד על ידי הרמב"ם, מקבל אופי נטורליסטי-פנומנולוגי, ולא פלאי-היסטורי. קו זה נמשך גם במחקריו המאוחרים של שטראוס. שטראוס מכין, לדעתי, את הדרך לחידוש הנבואה בעתיד. חידוש זה יהיה מנוגד דווקא למסורת האורתודוקסית היהודית, שרואה בהתגלות בעבר אירוע חד-פעמי ונסמכת על מסורת פרשנית שממלאת את מקומה של ההתגלות. שטראוס רואה במודל של הרמב"ם מודל שמאפשר נבואה, ולא מודל שבא להחליף את הנבואה במסורת פרשנית ביחס להתגלות שהתרחשה בעבר. לכן הוא מציב כחלופה את תפיסת הנבואה של הרמב"ם, ולא את כלל מפעלו הפרשני-הלכתי.²⁹

טענה שנייה של רכניצר היא שהוויכוח בין החוקרים אם שטראוס היה "אתונאי" או "ירושלמי" אין לו מקום. לפי שטראוס מדובר בשתי אמיתות סותרות שכל בן תרבות מערבית הוא תוצר של שתיהן, אך גם אין אפשרות לעשות ביניהן הרמוניזציה. יש להכיל את שתיהן, וכך יִפְרָח ויִפְרֵחַ המתח את התרבות. אומנם שטראוס עצמו בחר להיות פילוסוף יהודי (לא אתונאי) שאינו שומר מצוות, אך תמיד העריך את המאמינים בהתגלות, ודווקא את הזרם האורתודוקסי. לדעת שטראוס התרבות פרוחה בזכות המתח המפרה הזה עוד לפני הנאורות המודרנית, אשר ביקשה לגדוע את האמת של "ירושלים" והגיעה למשבר, ומתח זה יוכל לשמש אותנו גם בעתיד אם נחזור אליו:

השאלה אם היה שטראוס כאדם וכהוגה "אתונאי", כלומר פילוסוף בלבד, או "ירושלמי", כלומר פילוסוף יהודי שנשען על התיאולוגיה היהודית, אינה מתיישבת עם גישתו של שטראוס עצמו ביחס לאנטגוניזם בין שתי "ערים" אלה. שטראוס הוא בן המערב, ועל כן נהפך למה שהוא "על ידי איחוד האמונה התנכ"ית והמחשבה היוונית". לכן הרצון של תלמידיו וחוקריו לשייכו באופן חד-משמעי לכאן או לכאן אינו במקומו. שטראוס אף אינו מתכוון להרמוניזציה. הכללה יכולה לחול אף על אלמנטים מנוגדים

²⁸ רכניצר, שם, עמ' 217.

²⁹ רכניצר, שם, עמ' 177. ההדגשות כאן ובהמשך הן שלי [א"ח].

שמשמרים מתח פנימי מזין ומחיה. שטראוס בוחר להעמיד את האנטגוניזם בין "ירושלים" ל"אתונה" מכיוון שהחברה המערבית העכשווית איבדה לדעתו את דרכה. העמדת הדברים נועדה להחזיר את הדיון למתח הפורה, הנותן חיים, הגלום באופציות סותרות. המתח בין "ירושלים" ל"אתונה" היה פורה בעבר, לפני הנאורות המודרנית, והוא עדיין יכול לשמש מקור חיות לחברה המערבית. הצורך להחזיר לדיון את האנטגוניזם בין "ירושלים" ל"אתונה" מופנה כנגד הנסיון של הנאורות המודרנית להעלים את היסוד של "ירושלים" ולהעמיד את המערב על רגל אחת.³⁰

טענה שלישית של רכניצר היא שהניגוד בין ההשקפה של אתונה להשקפה של "ירושלים" הוא גם על מקור החוק, וגם על עיגון המוסר והבאתו לשלמות. בניגוד להרמן כהן שחושב שניתן ליצור הרמוניה בין הנביאים לבין הפילוסופיה, מבקש שטראוס לשמר את שני קוטבי הניגוד החרף ולא לאפשר את ביטולה של "ירושלים", לא רק כדי להנציח את המתח המפרה שבין דת ופוליטיקה, בין התגלות לתבונה, אלא גם כדי לאפשר אופק עתידי להתגלות ונבואה:

על פי המודל של "אתונה", הפילוסופיה טוענת בעקרון כי ההשלמה הדרושה [לכינון המוסר ולהצדקתו] תבוא מתוך החקר הפילוסופי, מתוך חיי העיון החופשי; ואילו על פי המודל של "ירושלים" (האמונה בהתגלות), ההשלמה תבוא בעזרת התגלות חוק אלוהי ובעזרת חיי המאמין אוהב השם. כל ניסיון לסנתזה ולהרמוניזציה הוא סותר, ומקריב את היסודות המכוננים של "ירושלים" או של "אתונה" [...] שטראוס נאבק לשמר את שתי נקודות המבט. הוא עושה זאת כדי לאפשר את האופק שמעליהן. ההימנעות מהכרעה היא מעשה של ממש. היא פותחת מחדש את אפשרותה של ההתגלות, ובכך היא מחלישה את הטענה המהותית של הפילוסופיה לבלעדיות ומעמיקה את הטענה בדבר נצחיותה של הבעיה התאולוגית-מדינית [...] שטראוס יוצא נגד נסיונו של הרמן כהן לטעון לאפשרות של השלמה הדדית בין "אתונה" ל"ירושלים". כהן גורס כי "האמת" היא סינתזה של אפלטון עם הנביאים [...] שטראוס, לעומת כהן, מורה על הניגודיות, על האנטגוניזם בין שתי האמיתות [...] מבחינת "אתונה" השכל האנושי הוא המקור לחוקים, ומבחינת "ירושלים" ההתגלות היא המקור. שלא כאלוהי אריסטו, שאותו מאפיינת "חוכמה" בלבד, את אלוהי התנ"ך מאפיינים גם חוכמה וגם "רצון", המתבטא בשם המתגלה למה – אהיה אשר אהיה. אף על פי שהאל התנ"כי טומן בחובו גם את יסוד החוכמה, הוא שולט בעולם מרצונו וכרצונו, ולכן הוא "פוקד" ונותן חוק. לאלוהי אריסטו, לעומת זאת, אפשר לשייך את הנהגת

³⁰ שם, עמ' 183. הציטוט משטראוס, ירושלים, עמ' 285.

העולם רק מתוך כך שהוא משכיל את עצמו, ורק את עצמו. הניגוד הוא אפוא ניגוד חריף.³¹

טענה רביעית וחשובה של רכניצר, ובה הוא דן בשלבים האחרונים של ספרו על שטראוס, ואחרים לא דנו בה, היא ששטראוס חותר על-פי ניטשה להגיע בעתיד לאיזה שהוא אידיאל עליון שמעל ירושלים ואתונה. בניגוד להגל שחושב שניתן היום להגיע לאידיאל הסופי לפי הסינתזה שהוא מציע, חושב ניטשה שהסינתזה של הגל אינה אלא תחילת הדרך לסינתזה הסופית, ושהאחדות תושג רק בשלב על-היסטורי וברמה על-אנושית שאליה יוכל להגיע רק העל-אדם, הוא הפילוסוף של העתיד:

על פי שטראוס, דווקא ניטשה מסמל בעת ובעונה אחת את פסגת יישומו של ההיסטוריציזם ואת הגילוי המחודש של אמת מידה קשיחה, של אמת העולה על כל האמיתות האחרות, של אמת לא יחסית. ניטשה חשף את הקריטריון החדש, העל-היסטורי [...] הפרויקט ההיסטורי-ביקורתי של ניטשה הוא שמוליך לרדיקליזציה של התפיסה ההיסטוריציסטית וחושף קריטריון על-היסטורי, מוחלט, אמת על-אנושית. ניטשה האמין כי גילה את מקום האחדות בין היצירתיות האנושית לבין ה"יש" כולו, המציאות, הטבע [...] עם זה, לא ניטשה, ואף לא הפילוסופיה של ניטשה, אלא רק ה"על-אדם" – יכול לחיות על פי "טרנס-הערכה של כל הערכים". שלא כגישתו של הגל, נקודת המבט הסופית, העליונה, אינה מממשת את האידיאל הסופי, אלא היא רק פותחת את הדרך לתהליך. האידיאל הסופי עצמו אינו נראה על ידינו: עליו להתגלות באמצעות ה"על-אדם", באמצעות ה"פילוסופים של העתיד".³²

טענה חמישית של רכניצר היא ששטראוס רוצה לחבר את דעת הרמב"ם על הנבואה להגותו של ניטשה. לדעתו של שטראוס יוכל העל-אדם של ניטשה להגיע ליעדו, הנמצא במישור שמעל התאולוג של ירושלים והפילוסוף של אתונה, וכך לעשות מעין סינתזה סופית ביניהן. מישור זה הוא המישור הנבואי. זו אינה הנבואה האורתודוקסית, אלא נבואה של אתאיסט שמחכה לאלוהים ולהתגלות שעוד לא הגיעה:

שטראוס מורה על מישור אחר ועליון שממנו אפשר להשקיף על האנטגוניזם בין "ירושלים" ל"אתונה". אין זה מישור של פילוסוף או תיאולוג, אלא מישור נבואי, או במונחים של ניטשה – המישור של ה"על-אדם" או של "הפילוסוף של העתיד". זה המבט מ"מעוף הציפור", שמאפשר את הירידה בחזרה אל "המערה הטבעית" האפלטונית. מדבריו של שטראוס עולה כי "הפילוסופים של העתיד" ישלבו בין שתי הערים – "ירושלים" ו"אתונה" –

³¹ שם, עמ' 185-192. עוד על ביקורתו של שטראוס על הרמן כהן ראו לוז, כלים, עמ' 308-310.

³² רכניצר, שטראוס, עמ' 267-268.

במובן הגבוה ביותר [...] "החזרה" אפשרית רק מתוך נקודת מוצא אתאיסטית, לא תמימה, אכזרית וקשה. "החזרה" אפשרית רק מנקודת המבט החילונית שאינה נקודת מבט פילוסופית או תיאולוגית [...] "החזרה" האפשרית אינה חזרה של הרמוניזציה בין שתי הערים, כמו שניסו לעשות כהן, רוזנצווייג או בובר, אלא היא עלייה למישור חדש. "הפילוסוף של העתיד" נושא על כתפיו את שתי הערים אל מישור חדש. הוא עושה זאת דווקא מכיוון שהוא יכול להשקיף ממעוף הציפור על המאבק בין התאולוגיה לפילוסופיה. הוא "אתאיסט שמחכה לאלוהים שטרם התגלה". הוא אתאיסט שמחכה להתגלות [...] ואולם "העתיד" עדיין לא כאן. שטראוס, כמו ניטשה, אינו הפילוסוף של העתיד, אלא הגשר אליו. שטראוס מורה בעזרת ניטשה על כיוון של התעלות אל אופק אחר, מעבר למודרניזם, שיהיו בו שתי הערים. השתיים יעמדו לנצח במאבק מתמיד. את המאבק הזה שטראוס מבקש להחיות מחדש באמצעות מחקריו. דווקא מתוך המאבק המתמיד תצמח חיות חדשה לתרבות המערבית וליהדות בתוכה [...] המאבק בין התאולוגיה לפילוסופיה, בין "ירושלים" ל"אתונה", מניע את התרבות הלאה ואינו מקפיא אותה בשוויון המאזניים.³³

יש בדברים אלה כמה אנטינומיות ופרדוקסים. זו נבואה על-פי הרמב"ם, אבל במנותק מהשקפתו על התורה והמצוות! מיהו האלוהים הזה שמצפים לו האתאיסטים החילונים? מה מהותה של הקדושה החדשה? האם הנבואה העתידית תבוא מלמעלה או מלמטה? והשאלה החשובה מכול: האם המאבק בין ירושלים ואתונה הוא נצחי או שיהיה איחוי? האם העלייה לאופק הנבואי תהיה בתוך ההיסטוריה או בקיצה? המסקנות של רכניצר אינן מנוסחות בבהירות מספקת, אולי כי שטראוס עצמו לא הבהיר את עצמו לגמרי.

רכניצר אינו חושף בספרו את עמדתו שלו, אך בין השורות אפשר לראות את אהדתו ואת הערצתו לשטראוס. מבחינתו שטראוס הוא אומנם חילוני, אך החשיבות העצומה שהוא נותן ל"ירושלים" בהגותו, מדברת אליו יותר מכול. נדמה שגם לרכניצר חשוב להחזיק בשני הקטבים כאחד, ולא להסתפק בפילוסופיה הרציונלית ללא חוויות ההתגלות.

מכל מקום, ברורים הדברים הבאים על עמדתו של שטראוס: יש לפנינו שתי אמיתות סותרות. בעולמנו הרגיל הנוכחי אין אפשרות לאחות ביניהן. שתיהן חשובות באותה מידה ולכן עלינו להכילן. כל אדם חייב לבחור אך להכיר באמת השנייה ולהתמודד עימה. המתח הנמשך הזה חשוב מאין כמותו, כדי שחיי היצירה של

³³ שם, עמ' 282-285.

התרבות האנושית ימשיכו לפרוח ולהניב פירות. לדעתי, זו עמדת האמת הכפולה או הדיאלקטיקה הבלתי פתירה. באשר לאופי של פתרון האיחוי האפשרי וזמנו, אפשריים חילוקי דעות.

פרק שביעי

פרופסור עקיבא ארנסט סימון

פרופסור סימון (1900-1988) נולד בברלין, וגדל בבית יהודי מתבולל. כפטריוט גרמני לחם כותחן במלחמת העולם הראשונה ואף נפצע במהלכה. בעת שירותו נתקל בתופעות אנטישמיות והפך לציוני. בשנת 1919 החל את לימודיו בברלין ובפרנקפורט ובשנת 1923 הוענק לו תואר דוקטור לפילוסופיה באוניברסיטת היידלברג על מחקרו בנושא: "ראנקה והגל". במהלך לימודיו התוודע לפרנץ רוזנצווייג, לרב נחמיה נובל ולמרטין בובר שהשפיעו עליו רבות. סימון סייע לבובר בהוצאת העיתון **דר יודה**, והיה שותף בייסוד ובהוראה ב"בית המדרש החופשי" של רוזנצווייג בפרנקפורט. הוא היה זה שארגן את המניין שהתכנס בביתו של רוזנצווייג שהיה מרותק למיטתו באותן שנים. בשנת 1928 עלה עם רעייתו ארצה, ולימד בין היתר ב"בית הספר הריאלי בחיפה". בשנת 1934 עבר עם משפחתו להתגורר בירושלים, והורה ב"תיכון שליד האוניברסיטה העברית" וב"בית המדרש למורים" ואף שימש בהם כמנהל. בשנת 1939 החל ללמד באוניברסיטה העברית במחלקה לחינוך כמרצה לפילוסופיה ולתולדות החינוך, בשנת 1950 מונה לפרופסור. בשנת 1955 מונה לפרופסור מן המניין ולמנהל בית הספר לחינוך, תפקיד שאותו מילא עד פרישתו לגמלאות בשנת 1967. באותה שנה הוענק לו פרס ישראל לחינוך.¹ מספריו ומאמריו אציין את הבאים: "הומניזם יהודי – מהו?", בתוך **יחיד וחברה בחינוך עלית הנוער**, ירושלים תשט"ו; **האם עוד יהודים אנחנו?**, תל אביב 1982; **הזכות לחנך, החובה לחנך**, תל אביב 1983; **יעדים, צמתים, נתיבים: הגותו של מרדכי מ' בובר**, תל אביב 1985.

כבן בית בתרבות הגרמנית וכיהודי שומר מצוות, הבחין סימון בבהירות רבה בסתירה ובמתח בין התבונה לבין ההתגלות. כמו בובר ורוטנשטרייך² הוא הבחין היטב במשבר של האמונה הדתית לנוכח הסתירות שהציגה התבונה בין האמונה למדע. המונחים שבהם השתמש בדיוניו על הדיאלקטיקה בין שני קטבים אלו היו:

¹ ראו סימון, **פרקי חיים**.

² ראו על כך אצל רוטנשטרייך, **הומאניזם, עמ' 22-25**.

"הומניזם יהודי" ו"התמימות השנייה". בכתביו הוא מתמודד כאיש חינוך עם הסתירה ועם המתח בין תרבות אירופה ההומניסטית שמעמידה את האדם במרכז, לבין אמונת ישראל המעמידה את האל במרכז, וזאת במסגרת שאיפתו להנחיל את שתי האמיתות גם יחד לדור הבא.

בשנת תשט"ו פרסמה המחלקה לעליית ילדים ונוער של הסוכנות היהודית לארץ ישראל ספרון שבו רוכזו מספר הרצאות. היו אלו דברי המשתתפים בכנס חינוכי בבית הנשיא בירושלים, לזכר הנרייטה סולד במלאות עשר שנים לפטירתה. סימון, שהיה אחד הדוברים באירוע, ייחד את דבריו להומניזם יהודי, ובין היתר אמר:

לעומת התיאולוגיה הליברלית של המאה הי"ט, שביקשה לראות בדת רק מדור אחד של התרבות האנושית ושעשתה אותה, דרך זו, למעשה בני אדם, החזירה התיאולוגיה הדיאלקטית [מיסודו של קרל בארט] את מטרת הדת אל יושנה וטענה מחדש לזכות מקורה העל-אנושי. כך עומדות זו לעומת זו שתי השקפות עולם הסותרות זו את זו והבלתי מקושרות כלל, שאפשר לסמלן בסמלי שני מעגלים סגורים, שלכל אחד מרכז משלו: המעגל התיאולוגי, שבמרכזו האל, והמעגל ההומניסטי, שבמרכזו האדם. מהי עמדתה של היהדות הדתית בימינו לגבי "שתי רשויות" אלו?³

תשובתו של ליבוביץ לשאלה זו, לדעתו של סימון, דומה לתשובה שנתנה התאולוגיה הדיאלקטית הפרוטסטנטית. לפי עמדה זאת יש לשעבד את האדם לחלוטין לאל, וכך בטל אצלם המעגל האנושי-ההומניסטי כמקור סמכות, והם נשארים עם מעגל אחד, שבמרכזו האל. מעניין שסימון נמנע מלציין את צידו השני של המטבע שאותו הוא דוחה מלכתחילה, והוא עמדתם של האתאיסטים או למצער הדיאיסטים, שאצלם לא ייתכן קשר בין האל לאדם, ולפיכך בטל המעגל העל-אנושי הדתי כמקור סמכות והם נשארים עם מעגל אחד שבמרכזו האדם. סימון דוחה גם את עמדתו של ליבוביץ:

אין היהדות ניתנת להסתמל בציור מעגל, בעל מרכז אחד בלבד, אלא בציור אליפסה, בעלת שתי נקודות מוקד, שאחת מהן היא האל והשניה היא האדם. היחס ביניהן, שהוא אמנם בעל מתח גבוה מאד ואיננו ניתן להגשמה אלא תוך היאבקות מתמדת, מכונה בלשון הקודש "ברית" ובלשון הפילוסופים "קורלציה" (הרמן כהן). אין להבין כלל את משמעות התפיסה שאדם "נברא בצלם אלקים" אלא מתוך השקפה זו, שמותר לקרוא לה "הומניזם דתי", ושאפשר למצוא לה על נקלה אסמכתאות רבות במקורות ישראל.⁴

לפי הבנתי, הצגת עמדותיהם של הרמן כהן וליבוביץ על-ידי סימון אינה מדויקת. לדעתי עמדת התאולוגים הפרוטסטנטים דומה לעמדה "החרדית הפונדמנטליסטית"

³ סימון, "הומניזם", עמ' 50.

⁴ שם, עמ' 51. ראו גם לוז, כלים, עמ' 386-390.

יותר מלעמדה של ליבוביץ. החרדים באמת מבטלים את חשיבות התבונה והתרבות האנושיים, ומכפיפים את האדם לאל כמקור הסמכות הלגיטימי היחיד, לכן הם נשארים עם מעגל אחד, ואין מצב דיאלקטי אפילו מלכתחילה. ליבוביץ לעומת זאת אינו מבטל את התבונה, את התרבות האנושית ומוסרה ואת המדע, שלו הקדיש כמעט את כל חייו. ליבוביץ אוהו לדעת רוזנברג ולדעתי בעמדת ההפרדה המוחלטת בין תחומי המדע העוסקים באדם מול העולם לבין תחומי הדת והאמונה העוסקים באדם מול האל. זו הסיבה שאין סתירה דיאלקטית ביניהם, ולא כתוצאה ממחיקת מעגל התרבות האנושית. לפיכך נראה לי כי יש לסמל את עמדת ליבוביץ כשני מרובעים זה על גבי זה, האלוהי הוא העליון והאנושי הוא התחתון, המרכיבים יחד אמת אחת כוללת. ליבוביץ גם מעדיף את המונח "הומניות" כמייצג תכונה אנושית חשובה על פני המונח "הומניזם", המייצג לדעתו את שלטון האדם בעולם, ושאותו היהדות מכחישה. בעניין זה חולק עליו נתן רוטנשטרייך, הסבור כי ההומניזם הוא ניטרלי מבחינה דתית. לדעת רוטנשטרייך משמעות ההומניזם היא שעוצמת האדם כיצור יוצר היא בעליונותו כלפי המוצרים שאותם הוא מפיק, ולא כלפי העולם או האל.⁵ כבר הראיתי לעיל בפרק על ברגמן כי גם הוא מציג את כהן כבעל עמדה דיאלקטית. אולם לדעתי כהן חושב כי יש זהות בתכני הדת והפילוסופיה, והשוני הוא רק במתודות ובדרכי השגת תכנים אלו, ולכן אין זו עמדה דיאלקטית. לפיכך אפשר אולי לסמל את עמדתו כשני עיגולים חופפים, כאשר העיגול התבוני מרחיב את העיגולים המשותפים. המלה "קורלציה" שמשמעה יחס-גומלין, שיתוף, מתאם, זיקה, בין שני מושגים, מתאימה לטיעון של כהן שהאל מתגלה בתבונה האנושית, שהיא המשכה של הבריאה האלוהית. טענה זו אינה מאפיינת מצב של דיאלקטיקה וסתירה, אלא מצב של חפיפה והשלמה הדדית. מכל מקום, ברור שסימון מציג עמדה דיאלקטית של שני קטבים, שמצוי מתח גדול של סתירה ביניהם, שאפשר אולי לאחד ביניהם וליישב את הסתירה אחרי מאבק מתמיד. אבל אם המאבק הוא מתמיד – ההגשמה שעליה מדבר סימון אולי אינה אפשרית. כדי לנסות לענות על אי-הבהירות הזאת אעבור לדברי סימון על התמימות השנייה.

בשנת 1983 הוציא סימון לאור את ספרו **האם עוד יהודים אנחנו**, ובו אחד ממאמריו החשובים ביותר, "אז איתם (על התמימות השנייה)". מאמר זה פורסם לראשונה בהמשכים בכתב העת **עיון**, כרך יד בשנת תשכ"ד. כאן משתמש סימון בביטוי "התמימות השנייה" שאותו שאל מפטר ווסט, ואשר שורשיו נעוצים לדעת סימון באפלטון, בפילון, באוגוסטינוס ובניקולאוס מקוזה. הביטוי מייצג את תשובתו הדתית של הפילוסוף בעל התבונה. בעל התמימות השנייה הוא פילוסוף בעל אמונה, אשר עובר בחייו ובחינוכו תהליך דיאלקטי בעל שלושה שלבים:

⁵ על עמדת ליבוביץ ראו חמיאל, הכפולה, עמ' 232-233, והערות 71-73 שם. על עמדת רוטנשטרייך ראו רוטנשטרייך, הומניזם, עמ' 39-40.

בכל אשר יעשה טיפוס־אדם זה, מתאשר לו חוק שלושת השלבים: מתום הילדות, דרך הריסתו, החלקית לפחות, על־ידי נסיון וביקורת, לאפשרותה של תמימות חדשה. זהו, דרך משל, עניינה של ההבעה העצמית. תחילה, אצל התינוק, היא אותנטיות בלתי קומוניקטיבית: מיספר "הלשונית" כמיספר התינוקות, המשמיעים צלילים שמובנם ידוע להם בלבד. בראשונה על המבוגרים ללמוד את משמעותם מהם, באשר הילדים עדיין לא למדו לחקות את הגדולים. בכל חיקוי יש משום פגימה בעצמאות, תחילת הצעד השני. הוא נכנס למלוא תוקפו, לכל המאוחר, בבית־הספר, המביא את הילד לידי קומוניקציה בלתי אותנטית: הכול משתמשים באותם סמלים מוסכמים ומדברים כאילו בלשון אחת. במצבם הנוכחי של החברה והחינוך נשארים רבים, ושמא הרוב, תקועים בשלב מעבר הכרחי זה (אף כי דרכי־הוראה טובות יותר מהרווחות עשויות להקחות את חודו, אך לא לבטלו). התפקיד החינוכי הוא להחריג את כל החניכים, ולא רק בעלי כשרונות מיוחדים, אל השלב השלישי: אל האותנטיות הקומוניקטיבית, היודעת להביע את עצמה באופן מובן לאחרים. בכל אותנטיות של הבעה יש משום תמימות, בחינת זהות האדם עם עצמו. על־ידי גורם הקומוניקציה מתוסף אליה יסוד ההתחשבות בזולת, אך ללא שיעבוד לו. שלושה צעדים אלה משקפים שלושה עידינים, שהם שותפים בכל תהליך חינוכי הראוי לשמו. כידוע לכל, אין חינוך מתקן ללא שורשים בעבר, ללא פעילות בהווה וללא הטרמת העתיד. תום הילדות הוא בחינת עבר מתמיד המתחדש בכל יום עם לידת כל נולד; התמימות־השנייה היא תמיד בעתיד, אבל בעליה יודעים להטרימה בהווה. אמונה היא הטרמה, משיכת העתיד אל ההווה. השבת מטרימה את הגאולה. התפילה מטרימה את היענותה. עשרת הדברות מטרימים חברה שכולה שלום וצדק אשר בה, ורק בה, יתאפשר לכל אדם ולכל עם לשמור את כל אחד מהם. כל אקט של תשובה דתית הוא ראשית חדשה. בעל־התשובה כאילו נולד כיום, אבל לא כתינוק: הריהו יודע על טעויותיו וחטאיו שעשה, וכן על העובדה שיחטא ויטעה גם להבא, עד יום לפני מיתתו [...] כך מצטייר, מפרטים מציאותיים רבים, הטיפוס האידיאלי של בעל התמימות־השנייה. הוא מתחיל ללמוד מחדש, על מישור גבוה יותר, את אשר למד כילד וכצעיר. ראש לכל: הוא חוזר ולומד ללמוד [...] כי לא הרי אותו לימוד שהוא המשך וכותרת לדרכו של מלומד גדול, כהרי אותו לימוד מתחדש־לבקרים של בעל התמימות־השנייה, המגלה לו הפתעות לא שיערן, ולרוב דווקא בעניינים שחשבם כידועים לו היטב־היטב. הוא גם ממלא פיו שירה, מפני שאינו יכול אחרת. מעיינות האמונה ומעיינות השירה נפתחים לו בעת ובעונה אחת, כמעט בעל־כורחו. מובן שאין לכך כל קשר לכשרון מוזיקלי או להיעדרו. הוא ילמד שוב להשתמש בשמו של האלוהים [...] לקרוא בשם ה' – הרי זאת תפילה. היכולת לחזור להתפלל – היא המבחן האחרון של בעל

התמימות-השנייה. ייתכן שיגיע לתפילת-יחיד או לתפילה בציבור, לתחנונים או למטבע שטבעו חכמים. בין כך ובין כך – אין תפילתו תפילת תם, כי טעם טעם חטא.⁶

סימון כותב כאן במונחים של פילוסוף של החינוך. אם יורשה לי לעשות פרפרזה לדבריו במונחים של פילוסוף של הדת, אפשר לתרגם את דבריו כך: המהלך הדיאלקטי של המאמין המודרני בנוי משלשה שלבים. התזה נבנית בילדותו, אז הוא קולט את האמונה הדתית התמימה בגן הילדים ומהוריו. בשלב זה האל הוא בשבילו המשגיח, הגומל והמעניש, והמנהל של ההתרחשויות. האנטיזה נבנית בגילים המאוחרים של בית הספר היסודי והתיכון. מידע שנרכש בתבונה ממורים, מספרים ומהניסיון האישי, ההיסטורי והמדעי, מפתחים באדם כישורי ביקורת על התזה התמימה. מסקנות הביקורת הזאת, האנטיזה, סותרות את התזה התמימה והורסים אותה. ההרס מעמיק בזמן הלימודים האקדמיים. זו נקודת המפנה שהרוב נתקע בה ואינו יכול להתקדם לסנתזה שמעבר לה. יש בפני המאמין המודרני בנקודה זאת שלוש אפשרויות: א) הוא יכול להירתע מן ההרס ולסגת אל תזת התמימות הראשונה, ובכך לבטל את התבונה כמקור סמכות, מאחר ולדעתו אינה מקור לגיטימי אובייקטיבי; ב) הוא יכול להסתמך על מסקנות התבונה, לבחור באנטיזה ולבטל את האמונה הדתית כמקור סמכות מאחר שלדעתו אינה מקור אמיתי. ג) הוא ישכיל לבנות סנתזה ברמה גבוהה יותר בין האמונה הדתית העל-אנושית לבין התבונה האנושית, אפשרות שרק מעטים בוחרים בה. בשלב הגבוה הזה האדם מאמין, וכך בכד ביקורתי כלפי אמונתו. הוא שב בתשובה אך יודע שקטא ויחטא שוב. הוא חושב אך גם מתפלל ושר. הוא ממשיך ללמוד אך גם מתחיל ללמוד מחדש. הוא מתחשב בעצמו אך גם בזולת. שורשיו בעבר אך הוא חי בהווה ומטרים את העתיד. האם מי שבחר באפשרות השלישית ועבר לשלב הגבוה הזה הצליח לאחות את הקרעים שבין האמונה לתבונה? האם הצליח ליישב את הסתירות ואת המתח שבין שני המרכזים שבאליפסה? לפי הקריאה שלי התשובה היא שלילית. בעל התמימות השנייה מצליח לחיות עם שני המרכזים מתוך מודעות גבוהה לחשיבותם ולסתירות, אך המתח ביניהם נשאר. הוא רק מטרים את העתיד, אך העתיד טרם הגיע. כאמור לעיל:

⁶ סימון, "אז איתם", עמ' 167-169. על "התמימות השנייה" של סימון ראו לוז, כלים, עמ' 392-395. לוז כותב מצד אחד כי אצל סימון "האמונה והדעת מתאחדים מחדש בתמימות השנייה" כלומר שהסתירה מתיישבת, ומצד אחר הוא כותב על מצב דיאלקטי של בעל התמימות השנייה, של שכחה ופיכחון באשר לעובדה שהגאולה טרם באה, כלומר שהמתח מתמיד. אך לבסוף הוא מסכם שם, עמ' 405-406: "נראה לי אפוא שסימון סבור שאין פתרון חד-משמעי שתקף לכל אחד ואחד במאבק הזה שבין ההלכה למוסר. כיוון שמדובר באחריות אישית הרי גם ההכרעה היא אישית לחלוטין. בכך חזרנו אל אותו מתח שבין הדת למוסר, שאי אפשר אמנם לתת לו פתרון רציונלי, אבל אפשר להעיד עליו בדרך חיים מסויימת".

התמימות-השנייה היא תמיד בעתיד, אבל בעליה יודעים להטרימה בהווה. אמונה היא הטרימה, משיכת העתיד אל ההווה. השבת מטרימה את הגאולה. התפילה מטרימה את היענותה. עשרת הדברות מטרימים חברה שכולה שלום וצדק אשר בה, ורק בה, יתאפשר לכל אדם ולכל עם לשמור את כל אחד מהם.

חברה שכולה שלום וצדק, שבה יתאפשר לכל אדם לקיים את עשרת הדברות, היא חזון לאחרית הימים. התמימות השנייה שבודדים מגיעים אליה היא מעין אי משיחי (כמו תמונה אמנותית מושלמת) בתוך שלב קדם-משיחי בעולם בלתי נגאל, אך הזוכה המאושר ימשיך לחיות במצב דיאלקטי מודע, עם הביקורת ועם המשיחיות, עם הספקנות ועם האופטימיות והתקווה, עד להתגשמות החזון הגאולי בעתיד שמחוץ להיסטוריה:

התמימות-השנייה היא התמתחות לקראת הגאולה בתוך העולם הקדם-משיחי. לפיכך "יצירות האמנות המושלמות הן איים משיחיים בים הזמן הבלתי נגאל" [...] והיושב על איים מאושרים אלה, לתמיד או לסירוגין, חייב להעלות על תודעתו הערה והפעילה את מצבו המסוער של הים שמסביבו. היורד מן "האיים" מוותר על בדידותו המחוסנת ונכנס למאבקי החיים [...] אבל לעולם לא ימיר את משיחיותו הביקורתית ואת האופטימיות הספקנית שלו בביקורת-ההווה ללא חזון לעתיד ובספקנות כוללנית שאין בצידה תקווה.⁷

בשנת 1968 פרסם סימון מאמר בהשפעת האירועים ביהודה ושומרון לאחר מלחמת ששת הימים. המתנחלים הצדיקו את הכיבוש ואת מעשיהם שם כלפי המקומיים בהסתמכם על פסוקים מן התנ"ך, מהלך שהיה לצנינים בעיניו. הוא מעלה את הסתירה בין ההומניזם לבין מקורות מקראיים במלא עוצמתה:

בעבור יהודי של ימינו, שהתורה יקרה לו, אך השואף יחד עם זה, להגיע לידי מעין הומאניזם דתי המושתת על מקורות ישראל, יש כאן [במצוות התורה לתיקון האדם מישראל וחברתו בלבד] ובמקומות דומים הרבה, קושי חמור, שלא מצאתי לו פתרון שלם ומשביע רצון. כמובן שיש להתחשב בטענות האפולוגטיות שלנו, שההסתגרות האתנית, המתבטאת בהגבלת תוקפן של הוראות-מוסר אלה, היתה הכרחית בזמן-נתינתן: הרי לא היה קיים אז משפט בין-לאומי שחייב את שכניה של ארץ-ישראל ליחס גומלין אליה ואל יושביה בהתאם לחוקת התורה.

⁷ שם, עמ' 165-166. הציטוט בתוך המובאה הוא מהמשורר לודוויג שטראוס, ראו שם הערה 52. לדעת לוז, כלים, עמ' 416-417, קורא סימון לחידוש רוח הביקורת של הנבואה כדי לקרב את פונקציות השכל לפונקציות המצפון והלב. לדעתי, סימון לא חשב שנבואה אפשרית בתוך ההיסטוריה.

ברם הבעייה האמיתית איננה היסטורית בעיקרה, לכשאנחנו מלמדים את ילדינו את התורה כספר קדוש, משתדלים אנו לתפוס אותו כהווה מתמיד, בעל ערך נצחי. דווקא תהליך תחייתה של התורה, שאנחנו אולי עדים לסימניו הראשונים אצל חלק מבני הנוער המתחנך בישראל, הוא המתריף את הסתירה בין פשוטן המצומצם של מקראות מסוימות לבין הדרוש האנושי-כללי, שכמה מאתנו לבם מבקש לפתותם שאמנם הוא הוא הפשט "האמיתי".⁸

כלומר בעיית הסתירה היא יותר חינוכית מאשר היסטורית עבור המחנך המאמין. גם אם הוא עצמו בעל תמימות שנייה, חניכיו בוודאי לא הגיעו אליה, והוא שואף להעניק להם את הקוטב המקדש את הטקסט כמתאים תמיד. פשט המקרא הפרטיקולרי סותר לעיתים את המוסר המערבי-האוניברסלי, ויש בו גם סתירות בין הטקסטים עצמם, שמסירתם וכתירתם נמשכה כאלף שנים על-ידי אנשים שונים. ניסיונות אפולוגטיים ואשלייתיים ליישב את הסתירה אינם מקובלים על סימון, המיישיר מבט אל הסתירה בין המוסר התבוני לבין המוסר ההתגלתי המופיע בטקסטים המקודשים (גם אם לא האמין בהעברת טקסטים ישירות מ"פי הגבורה"). מי שחפץ להעביר לחניכיו כי היגדי הטקסט מקודשים ונצחיים ובד בבד לאחוז בהומניזם הכללי, ניצב בפני אמת כפולה עם סתירות בין שתי האמיתות שאין הוא יכול ליישבן.

מכאן עובר סימון לדון בעניינו של הגר והיחס אליו במקרא, שהוחמר בהלכות חז"ל, ומציג קשיים הנובעים מיחס מפלה במקורות בין גר שעבר גיור ליהדות, לבין נוכרי שגר בשכנות לנו, וקובע: "סיכומו של עניין: דחיית הגזענות יש כאן, אבל סובלנות דתית בלתי מוגבלת עדיין אין כאן".⁹ דוגמאות אחרות לסתירות ובעיות מוסריות: כיבושי יהושע האלימים במצוות ה' והחרמת שבעת העממים (שהומתקו על-ידי חז"ל), עומדים במקרא מול הטפות הנביאים למוסר אוניברסלי. סיפור בית הלל ובית שמאי – שנהגו באלימות ביניהם בפסיקת הלכות בדור, שגם בו קנאות דתית כרתה ברית עם קנאות פוליטית (בבלי, שבת, יז ע"א; ירושלמי, שבת, א ד – עם רמז עבה של סימון לימינו) – עומד מול אמירות מנוגדות של חז"ל. אמירה אחת היא ש"ההלכה כבית הלל", מאחר שחכמי בית הלל היו נוחים וענווים (בבלי, עירובין, יג ע"ב); אמירה נוספת היא המלצת הלל הזקן שעל תלמיד חכם להשתדל להיות מתלמידי אהרן, שהיה אוהב שלום ורודף שלום (אבות א יב); ועוד אמירה היא על בת הקול שהודיעה לחכמים על היותו של הלל (החסיד והעניו) ראוי שתשרה עליו שכינה (בבלי, סוטה, מח ע"ב):

[אומנם] קול אלוקים [הנבואה] נדם כבר אז [דור הלל הזקן], אבל הדו, בת-קול, עדיין היה מצוי. גם לנו לא נשאר אלא הד, אולי רק הדו של הד.

⁸ סימון, "המקרא", עמ' 88; לוז, כלים, עמ' 402-403.

⁹ סימון, שם, עמ' 89.

עלינו לתרגמו מן התורה שבידינו לשני כיוונים: אחורה אל הקול האלוקי עצמו, וקדימה – אל דורנו וצרכיו. יש העוסקים רק בתרגום אחורה: האורתודוכסים הפונדמנטליסטיים, ויש העוסקים רק בתרגום קדימה: אנשי הרפורמה האינטלקואליסטיים. דרכו של הומאניסט יהודי-דתי משתרעת בין שני קטבים אלו והוא חי את מיתחם יום ויום ושעה ושעה. אי לזאת יזהר מאד מלקבוע: זו דעת תורה, זהו מובן המקרא, הוא ותו לא. כי הרי הוא יודע על הסתירות מיניה וביה שבו, על הכוחות האנושיים וההיסטוריים החולקים זה על זה, על הבעיות שאין להן פתרון. מחד הוא ישתדל להגיע לחזות-הכל, אך מאידך יאמר ללא חת את שלו. אמת, עמדתו סלקטיבית אבל בחירתו המצפונית איננה משתיקה את אשר לא יוכל לאמץ לעצמו [...] מי יתן והלכות מדינת ישראל תקבענה בדרכי בית הלל!¹⁰

העובדה שיש מקורות סותרים והרצון לאחוז בד בבד בשתי האמיתות מחייב את ההומניסט המאמין להסתייג מהפתרונות הן של האורתודוקסים והן של הרפורמים, מאחר שהם אוחזים רק באחד מקוטבי המתח, ומבטלים את הקוטב השני. ביודעו את הסתירות, הוא עומד בתווכ, בתוך המתח המתמיד בין שני הקטבים, וחייב בכל עת לתמרן בזהירות בין שתי האמיתות. מחד גיסא להכיר את ההלכה ולהבין את רוח התורה, ומאידך גיסא להישאר נאמן למצפונו, תוך קבלה והבנה ששתי האמיתות נשארות נכונות גם אחרי שבחר במצב מסוים באחת מהן. אם כן, לפי הפרשנות שלי את דבריו, גם סימון מחזיק בעמדת האמת הכפולה, שכן המתח הדיאלקטי, אפילו אצל בעל התמימות השנייה, בין ההתגלות לבין תבונה מתמיד והסתירה לא מתיישבת עד לתקופה המשיחית.

¹⁰ סימון, שם, עמ' 92; לוז, כלים, עמ' 403-406. לעמדת סימון יש המשך ועקבות בפרשנות המקרא של בנו אוריאל. ראו א' סימון, שלום, עמ' 52-55, על יכולתו של אברהם אבינו להתמודד עם ניגודים ועם מתח דיאלקטי ועל ברכת הניגודים שאותה הנחיל לצאצאיו.

פרק שמיני הרב פרופסור אמיל פקנהיים

פרופסור פקנהיים (1916-2003) נולד בהאלה שבגרמניה. בשנת 1939 סיים את לימודי הרבנות בבית המדרש הליברלי למדעי היהדות בברלין והוסמך כרב רפורמי. בד בבד למד פילוסופיה וערבית באוניברסיטה בעירו. בעקבות ליל הבדולח גורש מהאוניברסיטה, נאסר לתקופה קצרה במחנה ריכוז, ובמאי 1939 עזב לסקוטלנד והמשיך את לימודי הפילוסופיה באוניברסיטת אברדין. בהיותו אזרח גרמני נשלח למחנה מעצר בקנדה עם פרוץ מלחמת העולם השנייה. בשנת 1941 שוחרר והמשיך את לימודי הפילוסופיה והערבית באוניברסיטת טורונטו עד קבלת תואר דוקטור בשנת 1945. נושא עבודת הדוקטורט היא: "עצמות ומהות בפילוסופיה הערבית בימי הביניים". בשנת 1943 מונה לרבו של בית הכנסת הרפורמי "אנשי שלום" בהמילטון, תפקיד שאותו מילא עד שנת 1948. באותה שנה החל ללמד בחוג לפילוסופיה באוניברסיטת טורונטו ולימד שם עד שנת 1983, עת עלה לישראל עם משפחתו והתיישב בירושלים. כאן כיהן במכון ליהדות זמננו של האוניברסיטה העברית כפרופסור לפילוסופיה. פקנהיים כתב ספרים ומאמרים רבים. עסק בפילוסופיה יהודית ואסלאמית של ימי הביניים, בפילוסופיה גרמנית של העת החדשה – בעיקר קאנט והגל, ובהגות תאולוגית-פילוסופית על מהות היהדות לאורך ההיסטוריה, בהתמקדות על משמעותה של האמונה היהודית בתגובה לשואה ולהקמת מדינת ישראל. הגותו הדיאלקטית מצאה את ביטוייה בספרון קטן שנכתב באנגלית, כמו יתר חיבוריו, אשר הוקדש לאלי ויזל. חיבור זה תורגם לעברית ויצא לאור תחת הכותר: נוכחות אלוהים בהיסטוריה: החיוב היהודי והגיונות פילוסופיים. החיבור נדפס בראש הקובץ על אמונה והיסטוריה: מסות ביהדות זמננו, בירושלים בשנת תשמ"ט.¹ בחיבור זה עוסק פקנהיים בתהליכים דיאלקטיים גם בהיסטוריה וגם בין חילוניות לדתיות.

בפרק הראשון מציג פקנהיים תחילה את הבעיה שבה הוא רוצה לעסוק: נוכחות האל בתוך ההיסטוריה על-פי אמונת היהדות לדורותיה. יסודה של נוכחות זו הוא

¹ הרואי, "מבוא", עמ' ז-ח. אני מודה לבנימין פולוק על שהפנה אותי להגות של מלומד זה.

בשתי חוויות היסוד של עם ישראל, הישועה של קריעת ים סוף והציווי האלוהי של מעמד סיני, שהיו אירועים שנחוו כהיסטוריים וכפומביים, ושינו את פני ההיסטוריה ומהלכה, לפחות עבור היהודים מאז והלאה. אירועים אלו הביאו עימם פליאה מלווה בשמחה ואימה שהתמידו, ובכך ייחודם.

עתה עובר פקנהיים לתאר את שלוש הסתירות הדיאלקטיות אותן מעלה ההתבוננות הפילוסופית בניסיון לערער על חוויות יסוד אמוניות בלתי אמצעיות אלו:

הסתירה הראשונה היא זו שבין הטראנסצנדנטיות של האלוהים למעורבותו בעולם. "הכוח היחיד" שנכח על הים ובהר סיני הוא התגלות של אל טראנסצנדנטי, שכן מעורבות בעולם היתה מגבילה את כוחו; ואולם הוא גם התגלות של אל מעורב, ולו רק באשר הוא נוכח [...] מבחינה הגיונית סתירה זו היא ראשונה אבל אין היא חשובה משתי הסתירות האחרות: הסתירה שבין הכוח האלוהי ובין חירות האדם, והסתירה שבין מעורבות האלוהים בהיסטוריה ובין מציאות הרע שבה [...] אלו הסתירות הטבועות בחוויות היסוד של היהדות ככל שהן קשורות בענייננו. ההתבוננות הפילוסופית, כאשר היא מתוודעת לסתירות אלה, מתפתה לסלקן על-ידי הריסה למפרע של חוויות היסוד עצמן. ואולם, דווקא כאן מגלה ההגות התיאולוגית-היהודית עקשנות, שהיא אימצה במוקדם ולא סרה ממנה אלא לעיתים רחוקות, אם בכלל, ואפשר לראות בעקשנות זו אחד מקווי האופי שלה. על דרך השלילה, עקשנות זו היא התנגדות לכל דרך מחשבה העשויה לסלק את הסתירות שבחוויות היסוד של היהדות במחיר הריסתן. על דרך החיוב, עקשנות זו היא פיתוחם של דפוסי הגיון וספרות שבכוחם לשמר את חוויות היסוד של היהדות למרות הסתירות שבהן [...] תחת זאת מתפתח מתח דיאלקטי, הרומז לעתיד שבו הכוח האלוהי והחירות האנושית מדבירים את הרוע, ובו מתפייסים ביניהם הכוח האלוהי והחירות האנושית. עתיד זה שהוא חיוני למחשבה התיאולוגית, חיוני גם לחוויה בלתי-אמצעית, וחשיבותו היא כחשיבותן של חוויות היסוד של ים סוף ושל הר סיני. עם זה, כשלעצמו אין הוא חוויית-יסוד, שכן הוא בבחינת עתיד צפוי ולא עבר ששבים וחווים אותו. ואף-על-פי-כן, אם הוא בבחינת יסוד ממש כמו חוויות היסוד הללו, אין זה אלא מפני שבלי הטרמה זו, כל שחזור של חוויות היסוד אינו שלם. לאמיתו של דבר, חוויות אלה עצמן הן בלתי-שלמות. האמונה בביאת המשיח התעוררה בתקופה מאוחרת למדי בתולדות היהדות, אך אמונה זו, כפי שנראה להלן, משתמעת מן היהדות מאז יציאת מצרים.²

שתי הסתירות הראשונות מוכרות לנו כבר, והשלישית נוספה לפקנהיים בעקבות נוראות מלחמת העולם השנייה, השואה והירושימה. מכל מקום, הוא טוען כי עם

² פקנהיים, "אלוהים", עמ' 15-18.

ישראל פיתח הגות תאולוגית-יהודית אל מול ההתבוננות הפילוסופית, וזו אימצה כלים משלה כדי לשמר את חוויות היסוד של היהדות, וכך לא לוותר על האמונה, למרות הסתירות שבין התבונה להתגלות. הגות זו מתעקשת להניח שהאל מעורב בעולם, מניח מקום לחירות האדם ולרוע, לצד ההנחה שהאל הוא בורא יחיד אין-סופי. כך התעקשה ההגות היהודית לאחוז בחוויות היסוד ללא הסבר ממשי, כשהיא שרויה במתח דיאלקטי מתמיד, תוך שהיא צופה לאחריית הימים, אז יתבצע האיחוי של הסתירה הדיאלקטית. הרי זו עמדת האמת הכפולה במלוא פרטיה.

ההגות היהודית הטרומ-מודרנית הגתה רעיונות מדרשיים להסביר אסונות וחורבנים, כמו רעיון עונש על חטאים, ייסורים ממרקים, הסתר פנים וגלות השכינה עם בניה. אולם כאשר קם העולם המודרני והציב בפני ההגות היהודית את אתגרי החילוניות ואת השואה, התחילה מערכה קשה שלא הייתה כמוה לעם היהודי ולאמונה היהודית, שנדרשה שוב להגן על נוכחות האל בהיסטוריה. שלושת השלבים הדיאלקטיים שאותם מציג פקנהיים בהתפתחות המתח בין האמונה לתבונה בעם ישראל, החל בתקופת התמימות המדרשית, אתגר ההשכלה שאחריה שהרס אותה, ולבסוף השואה והתקומה וההתעקשות לחיות כיהודים, מזכירים את שלושת השלבים שהציג סימון בחייו האישיים של בעל התמימות השנייה.

בפרק השני עובר פקנהיים לתאר את האתגרים החדשים של התקופה המודרנית. החל מקאנט ניתקו כל המדענים והפילוסופים את הקשר שבין המדע המודרני למטפיזיקה, והם השתחררו זה מזה. המדע והפילוסופיה של ימינו מבטלים את ההשערה על קיום האלוהים שכן היא אינה ניתנת לאימות אמפירי. הטענה היא שאלוהים והסבר מדעי הם תרתי דסתרי. המבקר החילוני-המודרני של חוויות היסוד טוען כי בני ישראל לא באמת ראו את קריעת הים ואת מעמד הר סיני ולא באמת שמעו קול אלוהי, אלא רק דימו שהם רואים ושומעים. לא הייתה כל נוכחות של האל, אלא הייתה זו רק תחושה שהציפה את האנשים. אחרי שמסבירים זאת כך, פגה הפליאה ונעלמת ההשתוממות והן אינן מתמידות. האירועים רק גורמים לסקרנות שגם היא פגה לאחר ההסבר הפסיכולוגי:

הנוכחות האלוהית בפועל בהיסטוריה, כפי שטענה לקיומה אמונה יהודית (ונוצרית) בת אלפי שנים – נמוגה ונעלמה. נתגלתה, אפוא, מחלוקת חריפה ויסודית בין אמונת המקרא ואמונת חז"ל מזה, ובין החילוניות המודרנית, היונקת מן המדע, מזה – מחלוקת שלא היתה כמוה לפני התקופה המודרנית. בפרק הראשון נתברר, כי האמונה היהודית, שמקורה בחוויות-יסוד של נוכחות אלוהית מושיעה ומצווה, עומדת בפתיחותה הבלתי-אמצעית לנוכחות כזאת, כאשר היא חוזרת ומחדשת במרוצת ההיסטוריה את חוויות-היסוד העתיקות. אמונה זו מוסיפה להיות פתוחה לאפשרות של נוכחות אלוהית אפילו בזמנים שבהם נוכחות זו היא זכרון ותקווה בלבד. עתה עומדים אנו בשלב של עיון ביקורתי, הממיר כל נוכחות אלוהית משוערת להרגשה

ולדימוי גרידא. עיון ביקורתי זה אינו מתעלם מודאותה של האמונה, אך תובע שתוסבר, והמונחים המשמשים להסבר זה, יהא אשר יהא, הופכים את מה שכינינו המסגרת המדרשית לתל חורבות.³

הוזה אומר, הסתירה בין הכוח האלוהי לחירות האנושית העמיקה, שכן הביקורת המודרנית שואפת לבטל מלכתחילה את האפשרות של קיומן של חוויות היסוד, בראותה בהם דימויים ותחושות בלבד. אולם אין זה אומר שאחד מקוטבי המתח הדיאלקטי הצליח להפריך את משנהו:

אינה דומה ההודאה שאמונה וחילוניות מודרנית אינן עולות בקנה אחד להודאה שחילוניות זו מפריכה את האמונה [...] הראשון בהם מבטא אמונה, שכן הוא מניח מראש, ומבלי להוכיח, שאלוהים הוא בגדר היסק בלבד, שנדחה בדיון. גם השני מביע אמונה, שכן הוא פתוח לאפשרותה של נוכחות האלוהים גם אם נוכחות זו אינה בפועל [...] ברור שאין שתי העמדות מתיישבות זו עם זו. ברור פחות, אם כי חשוב לא פחות, שאין הן יכולות להפריך זו את זו. האמונה בבלתי־אמצעיות אין בכוחה להפריך התבוננות חילונית, שכן ההתבוננות מחלקת את ודאות האמונה למאורעות טבעיים־היסטוריים שהם "אובייקטיביים" מזה, ולתחושות "סובייקטיביות" של הנוכחות האלוהית, מזה, והנוכחות האלוהית אינה מצויה אף לא באחת מקבוצות "נתונים" אלה, ואין היא מוסקת מהן באורח תקף. אין בכוחה של האמונה להפריך את הרדוקציוניזם הסובייקטיביסטי [מיקוד תודעת־תבוני]. כך גם נכון היפוכו של דבר. פליאה "מתמדת" חושפת את "הכוח־היחיד" שנוכח במאורע טבעי־היסטורי. הביקורת החילונית – ההיסטורית, הסוציולוגית והפסיכולוגית – המפצלת את הבלתי־אמצעיות ל"נתונים" פיסיים "אובייקטיביים" ופסיכולוגים "סובייקטיביים", אינה מפריכה נוכחות בלתי־אמצעית זו. הפיצול עצמו כבר מניח מראש רדוקציוניזם סובייקטיביסטי. החילוני אינו יכול אפוא להפריך את עמדת המאמין; רק להעבירו על דתו הוא יכול. אך גם אפשרות זו הדדית [...] אפשר להניח, כי החילוני עשוי ליטול חלק בהשתאות באופן מרחיק לכת די הצורך כדי להסיר כל סקרנות גרידא, להתגבר על כל התבוננות הרסנית ולנקוט עמדה שאינה חולפת שההסבר הסיבתי יש בו רק כדי להעמיק אותה. אילו כך קרה, היה החילוני מפנה עורף לחילוניותו: הוא היה מסב פניו אל נוכחות האלוהים, וזו היתה מסבה את לבו.⁴

³ שם, עמ' 41-42.

⁴ שם, עמ' 42-43.

כלומר, כפי שכבר כתב שטראוס לפניו, גם החילוניות ("אתונה" במינוח של שטראוס) וגם האמונה היהודית ("ירושלים" על-פי שטראוס) – הסותרות זו את זו – מבוססות על אמונות ("אקסיומות" לפי שטראוס), ולכן הן אינן מפריכות זו את זו, וכל קוטב של הסתירה יכול לעמוד על שלו ולהתעלם מהקוטב השני. אולם להפתעת המתבונן, מסתבר שהמאמין המודרני אינו מוכן להתעלם מן החילוניות המודרנית, וממשיך לראות בה אתגר. פקנהיים שואל:

אם אין בידה של החילוניות המודרנית להפריך את האמונה היהודית, אלא רק לחלוק עליה, מדוע היתה ומוסיפה להיות אתגר חסר תקדים? [...] חז"ל נשארו במסגרת המדרשית, ואילו היהודים בני התקופה המודרנית חרגו ממנה וערערו עליה. זה נכון בודאי לגבי יהודים הנוטשים את מורשתם היהודית, אך הוא הדין גם ביהודים המבקשים לשמרה, בצורה זו או זו. למעט קבוצות שוליות פחות או יותר [החרדים], הם מאמינים בצורך לבוא לכלל פשרה עם החילוניות המודרנית. אפשר להיווכח בעובדה זו בנקל. ההיסטוריה הטרומ-מודרנית העמידה מענה נורמטיבי דתי-יהודי אחד, ואילו ההיסטוריה המודרנית הולידה מיגוון של תשובות יהודיות, המתחרות זו בזו, אם לא בטענתן לנורמטיביות, הרי בטענתן למודרניות [...] מהו הצורך הזה, שכמעט הכול חשים בו, הרוחף אמונה לחשוף את עצמה לחילוניות מודרנית, אף-על-פי שהחילוניות אינה יכולה להפריכה? [...] מה מעורר את הצורך הזה? העובדה, כי בזמנים מודרניים העולם החילוני הוא הוא "זירת הפעולה", ואלוהי ההיסטוריה צריך להימצא בזירת הפעולה. ועם זאת, החשיפה העצמית לעולם החילוני כרוכה בחשיפה עצמית לחילוניות, שהיא ביטול ביקורתי של עצם האפשרות של נוכחות האלוהים. האמונה היהודית, כמוה כאמונה הנוצרית, אינה יכולה להימנע מחשיפה עצמית זו. לגבי דידו של נוצרי, מעשה כזה הוא ניסיון להימלט אל כנסייה שאינה קשורה לעולם. לגבי דידו של יהודי, משמעותו בריחה לגיטו הטרומ-מודרני. אך אל שהוא אלוהי ההיסטוריה צריך להיות גם אלוהי ההיסטוריה החילונית בת זמננו. שתי המנוסות אינן אפשריות. למדנו, אפוא, שאין האמונה והחילוניות המודרנית מתמודדות זו עם זו בתנאים שווים, אף-על-פי ששתיהן אינן יכולות להפריך זו את זו. החילוניות המודרנית על-פי הבנתה היא, יכולה להתעלם מן האמונה, ואילו היתה נוכחות האל מנפצת אותה, היה הדבר מעורר תמהון רב. לעומתה, האמונה המודרנית (יהודית כנוצרית), על פי הבנתה היא, אינה יכולה להתעלם מן החילוניות. הבלתי-אמצעיות הדתית צריכה לחשוף עצמה לאיום מצדה של התבוננות רידוקציוניסטית-סובייקטיביסטית. רק משחרגה האמונה היהודית ממסגרת המדרש וערערה עליה, היא יכולה לשמרה באמת ובתמים. קירקגור כינה מצב זה של אמונה "בלתי-אמצעיות שלאחר התבוננות" [...] חשופה לחילוניות שתמיר כל טענה לנוכחות האל בתחושה

או בדימוי בלבד עומדת אמונה זו פנים אל פנים מול האפשרות, שמעיקרו, האדם מנותק מן האל. על כן, רק בזכות עקשנות, שכמוה לא היתה, יכול המאמין היהודי המודרני לשמש עד, בעולם החילוני המודרני ולפניו, לנוכחות האלוהים בהיסטוריה. כזאת היא עדותה של אמונה שהיא בלתי-אמצעית שלאחר התבוננות.⁵

פקנהיים מסביר כי לא רק שאין זה ראוי שהאמונה המודרנית בנוכחות האל בהיסטוריה תתעלם מהאמת שנושאת עימה החילוניות המודרנית-התבונית שבקוטב השני, אלא שהיא למעשה כפויה להכיר בה. זאת משום שרוב הפעילות ההיסטורית המשמעותית והחשובה של העידן המודרני מתקיימת בזירת הפעולה החילונית, ומכך מתחייב שהאל, אם הוא נוכח, יימצא בזירה זו. הצד החילוני הוא זה שיכול להתעלם, אם רצונו בכך, מקוטב האמונה ללא חשש פגיעה, ולא לחוש במתח הדיאלקטי-הקוטבי שבו חש המאמין המודרני. בחושפה עצמה לקוטב החילוני ולהתבוננות ביקורתית, מצאה האמונה המודרנית מחד גיסא אפשרות לשמר את הנוכחות הבלתי אמצעית של האל בעזרת מגוון רב של פשרות המכירות בשני הקטבים במידה זו או אחרת. אולם מאידך גיסא, התבונה אינה מקבלת את נוכחות האלוהים, ורק העקשנות של היהודי מותרת אותו בעמדת העד לנוכחות זו. לקראת סיומו של פרק ב מוסיף פקנהיים כי מאז ניטשה ניצבת האמונה המודרנית בפני מצב חדש. המובן של "מות האלוהים" שניטשה הכריז עליו הוא שהאל נמוג אל תוך פנימיותו של האדם שנותר בודד בלי אלוהים, וקיבל מעתה חירות חדשה לחלוטין, ולכן דרושה עתה לידתו של אדם חדש – העל-אדם.

בשל טענות היסטוריות כלל-עולמיות אלה מציב מות האלוהים של ניטשה אתגר לאמונה היהודית והנוצרית כאחד. יתר על כן, זהו אתגר מהותי ומכריע, שכן חילוניות זו – שלא כחילוניות שנידונה עד כה – היא אתגר דתי. הרדוקציוניזם הסובייקטיביסטי מבטל את ההשערה על קיום אלוהים; האתיאיזם של ניטשה גובר על אלוהים עצמו. ההשערה על קיום האל היא השלך סופי, כוזב תמיד ופרי של בורות, או של אמונה תפלה או של נברוזה בלבד; האלוהים של ניטשה הוא השלך אינסופי, שהיה אמיתי כל עוד התקיים, והוא מחולל תמורה היסטורית כלל-עולמית, שעה שהאמת הישנה נעשית אנאכרוניסטית. בחילוניות על שתי צורותיה נשלל מעמדו של אלוהים כְּאֶחָר. אלא שבמקרה הראשון אֶחָרוֹת זו מעולם לא היתה אותנטית, ואילו במקרה השני היא היתה אותנטית כל עוד הוסיפה להתקיים; במקרה האחד אין לשלילה כל תוצאות, ואילו במקרה השני השלילה היא גם חיוב אלהותו

⁵ שם, עמ' 43-47. ההדגשה במקור. ארנסט עקיבא סימון, בעקבות פטר ווסט (1884-1940), כינה מצב אמונה מתקדם זה בכינוי "התמימות השנייה". ראו סימון, "אז איתם", עמ' 135-169, בעיקר עמ' 135, 164-169, וכן בפרק הקודם.

בכוח של האנושי. בקצרה, הרדוקציוניזם הסובייקטיביסטי הוא הרס הדת, בלא שתהא לו שום השפעה של ממש על אורח החשיבה הדתי. האתיאיזם של ניטשה הוא דת מתחרה חדשה, ולהטה ועצמתה שווים לאלה של הדת הישנה.⁶

פקנהיים מוסיף כי אין מדובר רק בניטשה, אלא בכל השמאל ההגליאני – לודוויג פוירבך, קארל מרקס וארנסט בלוך. אולם אצלם אין החירות האנושית החדשה מתגלמת ביחודי סגולה אלא בצורות חדשות של קהילתיות אנושית, ולכן מיוחסת על ידם להיסטוריה, כמכלול של מגמה משיחית, אשר מציבה בפני היהודים אתגרים עקרוניים ונוקבים יותר מאלו שניטשה הציב. האמונה החדשה הזאת שוללת לחלוטין קיום יהודי-דתי ואת אלוהי ישראל ומחייבת אדם אוניברסלי, השואף לגאולה חילונית כלל עולמית. מרקס ופוירבך האנטישמי אפילו הרחיקו לכת בהשמצותיהם וטענו כי לא רק שהיהדות (שהמאפיין אותה הוא אנוכיות) מתה, אלא שהיא מעולם לא ממש חיה ודינה להיעלם. בלוך, שהיה קרוב יותר לאמת לדעת פקנהיים, אהד את העבר ואת היהדות, וסבר שהמאפיין אותה הוא המשיחיות. מה שדרוש עתה לפי בלוך הוא מהלך דיאלקטי אחרון שתוכנו משיחיות-אתאיסטית בתר-דתית ובתר-יהודית, שתביא חירות אנושית אוניברסלית, שבה תתגשם ותתבטל היהדות. אולם היהדות המאמינה-המודרנית אינה צריכה הכרזות אלו על החירות החדשה. לטעמה, הנוכחות האלוהית המצווה שהיא עדה לה, אינה מדכאת את חירות האדם, אלא מרוממת אותה. היהודי אינו נאנק תחת עולו של החוק, אלא שמח בו. ההכרזות של ניטשה ומרקס הן אלו שמתו, ולחילונים הריאליסטים כבר אין ציפיות משיחיות. את פרק ג במסה שלו מייחד פקנהיים לשלב האחרון – השואה ואחריה. הוא מההוגים המאמינים הבודדים (כמו גם אליעזר ברקוביץ⁷) המיישיר מבט לאימי השואה ללא שמץ של אפולוגטיקה. תחילה הוא מתאר לפרטי פרטים את נוראות השואה ואת היותה הרעה הגדולה ביותר בכל ההיסטוריה האנושית, ודוחה את הניסיונות להסבירה הסבר דתי או הגיוני. אפילו קידוש השם לא היה כאן, כי לא הוצבה אפשרות בחירה: "אשוויץ היתה המאמץ העליון והשטני ביותר שנעשה מעולם לרצוח את קידוש השם עצמו, או למצער, לשלול מכל מוות, וגם מן המוות על קידוש השם, את כבודו".⁸ הוא מעדיף ללכת בעקבות מרטין בובר ולומר כי תקופת השואה הייתה בבחינת ליקוי מאורות של אלוהי ההיסטוריה ולא מותו. ליקוי כזה יש אפשרות שיחלוף. לדבריו השואה היא שיא האתגר והסתירה שעומדים בפני המאמין היהודי המודרני, והם מעלים שאלות מחרידות. הסתירות הידועות נעשו יותר חמורות, ואף נוספו להן סתירות חדשות. החיסול השיטתי של שלישי מבני העם היהודי ללא סיבה ומטרה תוך הפצת תעמולת שנאה ללא גבול כלפיהם, רק משום

⁶ שם, עמ' 49. ההדגשות במקור.

⁷ על עמדתו של ברקוביץ לגבי השואה, ראו א' ברקוביץ, אמונה לאחר השואה, ירושלים תשס"ו.

⁸ פקנהיים, "אלוהים", עמ' 72.

שהם משתייכים לגזע זה, מצביע על כך שיהודי שחינך את ילדיו לפני השואה להיות יהודים הן אותם למעשה למוות בבלי דעת. מדוע ירצה משהו להמשיך בכך? איזו ערבות יש שהנורא מכול לא יחזור? השאלה היא כבר לא רק על נוכחותו של אלוהי ישראל אלא על קיומו. יותר מכך, שאלות אלה ואתגר זה עומדים עתה גם בפני היהודים החילונים, שהרצון שלהם להמשיך לחנך את ילדיהם כיהודים ולהמשיך ולקיים את העם אינו מובן: "יהודי המתמודד עם אושוויץ ושב ומחייב את יהודיותו מוצא כי החילוניות המודרנית, על כל צורותיה, שרויה גם היא במשבר, במידה שווה".⁹ מאחר שאין מענה, בוחר פקנהיים ללכת בעקבות אלי ויזל שעבר את אימי השואה, וטוען כי השואה מצווה אותנו להמשיך ולהיות יהודים, אחרת אנחנו בעצם מסיימים את מה שהתחיל בו הצורך הנאצי, ומכחידי את אמונת היהדות בקרב ניצוליה. "אם נחדל להיות יהודים (ולגדל ילדים יהודים), פירושו של דבר, שננטוש את תפקידנו בן אלפי השנים כעדיו של אלוהי ההיסטוריה".¹⁰ אנחנו בחרנו, מאמינים כחילונים, על אף הסתירה, להכריז על קיומנו היהודי היום, ומתעקשים להמשיך להיות עדים לנוכחות האל בהיסטוריה על אף כל הסתירות והסכנות, והקמתה של המדינה היהודית הריבונית מסמלת עקשנות זו. זוהי התשובה היחידה וההתנגדות המוחלטת לבני השטן של אושוויץ. אנו נאמנים באופן דיאלקטי גם לקורבנות וגם ליהדות, לפיכך אנו מוחים וממאנים להתנחם, אך גם מסרבים לנתק את אלוהים מהשואה, וממשיכים להיות עדי, נענים בכך לקול המצווה הבוקע מאושוויץ. זוהי סיטואציה שמעבר לתבונה: "אי-אפשר לתפוס את ההתנגדות היהודית לאושוויץ במונחים של אידיאליים פרי יצירת אנוש, אלא כציווי כפוי. היהודי החילוני, ממש כיהודי המאמין, יחד באורח מוחלט על-ידי ציווי חיצוני, על-ידי קול, שכקולו של סיני, הוא אחר מאידיאליים פרי יצירת האדם".¹¹ זהו לפי פקנהיים קולה המצווה של אושוויץ:

ליהודים אסור להנחיל נצחונות להיטלר לאחר מותו! הם מצווים להישאר בחיים כיהודים, לבל יכחד העם כולו. הם מצווים לזכור את קורבנות אושוויץ, לבל יימחה זכרם. אסור להם להתיימשך מן האדם ועולמו ולמצוא מפלט או בציניות או במה שמעבר לעולם, לבל ישתפו פעולה בהסגרת העולם לידי הכוחות של אושוויץ. ולבסוף, אסור להם להתיימשך מאלוהי ישראל, לבל תיכחד היהדות. יהודי חילוני אינו יכול להביא את עצמו לידי אמונה מכוח הרצון בלבד, וגם אי-אפשר לצוות עליו לעשות כן [...] ויהודי דתי ששמר אמונים לאלוהיו, אפשר שייכפו עליו יחסים חדשים, אולי מהפכניים, עמו. אך אפשרות אחת אין להעלות כלל על הדעת: ליהודי אסור להיענות לניסיונו של היטלר להחריב את היהדות על-ידי שיתוף פעולה בהריסתה. בימי קדם החטא

⁹ שם, עמ' 76.

¹⁰ שם, עמ' 69.

¹¹ שם, עמ' 80. ההדגשות במקור.

החמור ביותר של היהודי היה עבודת אלילים. היום החטא החמור ביותר הוא להיענות להיטלר על-ידי עשיית מלאכתו.¹²

אומנם הקול המצווה הזה מלא סתירות והתנגשויות שגם המאמין וגם החילוני אינם יכולים לשאתם. אך אין לנו ברירה, אנו מצווים לשאתם ולהחזיק מעמד, ולצורך זה עומד לנו רק הקול המצווה של אושוויץ:

כיצד יוכל היהודי הדתי לשמור אמונים הן לאמונת העבר הן לקורבנות ההווה? [...] היהודי של ימינו נאלץ לשוב וללכת בדרך שהובילה את אחיו לאושוויץ. זוהי דרך של כאב ושל אָבּל, של השפלה, אשמה וייאוש. לשוב וללכת בה משמעו לחיות את המוות. כיצד סובלים מוות זה ובו בזמן בוחרים בחיים יהודיים, שצריכים לכלול, כמו החיים בכלל, גם חדווה, צחוק ותום נעורים? איך אפשר ליישב זכרון כזה עם החיים עצמם? כיצד יעז אב יהודי לנפץ את התום של ילדו ולהודיע לו שחייהם של דודו או של סבו נשללו מהם בגלל יהודיותם? וכיצד יעז שלא להעמיס עליו את עול הידיעה הזאת? אין מנוס מהתנגשות זו, שכן אסור לנו לשכוח את העבר למען החיים בהווה, ולא להרוס את חיי ההווה על-ידי אבל בלי נחמה – ונחמה אין [...] בימינו אסור ליהודי חילוני להוסיף לקוות ולעבוד למען האנושות, כאילו אושוויץ מעולם לא היתה, ולסמוך על אמונות חילוניות של האתמול, שהאדם הוא טוב, הקידמה היא ממשית, והאחווה בלתי נמנעת. ברם, גם אסור לו להתייאש מאחוות האדם בגלל אושוויץ ולהפסיק לקוות לה ולעבוד למענה. כיצד מתמודדים עם אושוויץ בלי להתייאש? כיצד מקווים ועובדים, ולא עושים כך כאילו אושוויץ מעולם לא היתה? ואולם, הייאוש והשכחה שניהם אסורים [...] קולה של אושוויץ מצווה על היהודים לשמור על שפיותם. הוא מצווה אותם לקבל את מצבם המיוחד, לעמוד פנים אל פנים מול הסתירות הנובעות ממנו ולשאתן. יתירה מזו, הוא שמעניק את כוח העמידה, את כוח השפיות. היהודי בימינו יכול להחזיק מעמד משום שהוא מצווה על כך [...] היהודי לאחר אושוויץ עד הוא לכוח העמידה. הוא יוחד על-ידי סתירות שבעולם שלאחר השואה הן כלל-עולמיות. הוא מעיד, כי בלי כוח עמידה נישמד כולנו. הוא מעיד, כי אנו יכולים להחזיק מעמד משום שאנו חייבים להחזיק מעמד, ואנו חייבים להחזיק מעמד משום שאנו מצווים להחזיק מעמד.¹³

נקודת מפנה לטובה הייתה מלחמת ששת הימים והיא נותנת מקום לתקווה:

בשנת 1967, כאשר איום ההשמדה המוחלטת פינה את מקומו לישועה פתאומית, שררה השתאות מתמדת, ולא על אף אושוויץ אלא דווקא בגללה.

¹² שם, עמ' 81.

¹³ שם, עמ' 86-91. ההדגשות במקור.

מאומה מן העבר לא הוסבר ולא תוקן, והפחדים באשר לעתיד לא שכחו. עם זה, עצם ההתנגשות בין אושוויץ לירושלים הולידה רגע של אמת: השתאות על קיום בן אלפי שנים שיוחד, ועודנו אפשרי וממשי גם אחרי אושוויץ.¹⁴

הסתירות אינן מתאחות, אך היהודי הדתי וגם החילוני ממשיכים בעקשנות, כמי שהדבר כפוי עליהם, לחיות עם הסתירות, עם האמת הכפולה, ולקיים את העם היהודי כעד לנוכחות האל בהיסטוריה.

¹⁴ שם, עמ' 92.

פרק תשיעי

הרב מרדכי ברויאר ודודו הרב ד"ר יצחק ברויאר

מרדכי ברויאר (1921-2007) נולד בקרלסרוואה שבגרמניה. אביו שמשון היה אחיו של ד"ר יצחק ברויאר ואימם הייתה בתו של הרש"ר הירש. בגיל 12 עלה עם הוריו לישראל ולמד בתיכון חורב בירושלים ואחר כך בישיבות קול תורה וחברון שבירושלים, וקלצק שבפרדס חנה. בשנת 1947 היה ר"מ בישיבת בני עקיבא בכפר הרא"ה, ובשנים 1949-1965 לימד בישיבת הדרום (מקודם קלצק) שעברה מפרדס חנה לרחובות, ושם התחיל לעסוק בנוסח המקרא, במסורה ובפרשנות המקרא בשיטת הבחינות שאותה פיתח. בשנים 1966-1967 כיהן כמפקח, ולאחר מכן כמפקח ארצי ללימודי תורה שבעל-פה במשרד החינוך. בשנים 1967-1982 כיהן כמרצה לתנ"ך במכללת ירושלים לבנות, ומשנת 1969 לימד תנ"ך גם בישיבת הר עציון שבאלון שבות. בשנת 1999 קיבל פרס ישראל לספרות תורנית, וגם קיבל תואר ד"ר לשם כבוד מהאוניברסיטה העברית. ברויאר חקר את הנוסחים השונים של התנ"ך וקבע כי היה נוסח אחד מקורי קבוע של המסורה ופרסם אותו בירושלים במהדורה חדשה תחת הכותר: **תורה נביאים וכתובים מוגהים על-פי הנוסח והמסורה של כתר ארם צובה וכתבי יד הקרובים לו**. המהדורה יצאה בשלושה כרכים בתשל"ז, תשל"ט, תשמ"ב ובכרך אחד בתשמ"ט. נוסח שנמצא תואם לנוסח הכתר כאשר התגלה. על חיבור זה זכה בפרס ביאליק. ברויאר ערך אותו במהדורה אקדמית מדויקת שיצאה לאור בהוצאת מכון בן-צבי בשנת 2001. האוניברסיטה העברית אימצה נוסח זה והכתירה אותו בתואר "כתר ירושלים". מבין ספריו אציין עוד את **פרקי מועדות**, אלון שבות תשמ"ו; **פרקי בראשית**, אלון שבות תשנ"ט, ותרגומו מגרמנית לעברית לפירוש התורה של הרש"ר הירש.¹

אל המהלך הדיאלקטי הגיע ברויאר מתחום פרשנות המקרא בשיטה שפיתח במהלך כמה עשורים. מצד אחד הוא היה אחד היורשים הישירים של מורשת הניאור-אורתודוקסיה ההירשיאנית, שדגלה בקביעה כי התורה שבעל-פה והתורה שבכתב ניתנו שתיהן בד בבד למשה מפי ה' בזמן מסע בני ישראל במדבר סיני. מצד

¹ בר-אשר, "ברויאר".

אחר, כבן התרבות המערבית שהירש ראה בה, בטהרתה, מרכיב זהה להתגלות המקראית, הוא למד היטב את ממצאי ביקורת המקרא על הסתירות שבתורה, ועל כך שלפנינו קולות והשקפות שונות ואף סותרות שחברו להן יחדיו, ומצא אותם (בניגוד לאביו זקנו) הגיוניים ובעלי טעם. הטענות היו נכונות, אבל המסקנה של הביקורת שלפנינו – שהתורה היא צירוף תעודות של מחברים אנושיים שונים מתקופות שונות המאוחרות למשה – לא התאימה לאמונתו. כיצד מיישבים את שני הקטבים של המתח הזה, והאם הוא בכלל ניתן ליישוב?

בשנת תש"ך פרסם ברויאר לראשונה את שיטתו הפנטסטית-הפונדמנטליסטית בשני מאמרים עוקבים בכתב העת דעות.² הוא המשיך לשכלל ולשפר את השיטה המכונה בפיו ובפי תלמידיו שיטת הבחינות, ופרסם שוב ושוב את פרטיה בשנים תשל"ח ותשנ"ט, ואחר כך שוב בתשס"ה.³ אני אצטט מהמקורות האלה גם כדי לתאר את התפתחות השיטה, עד למקור השלישי המשוכלל ביותר, וגם כדי שהקורא יקרא את הדברים כפי שנכתבו.

במאמר הראשון מסביר ברויאר תחילה כי בעיית הסתירות בין הדת והמדע במדעי הטבע כבר נפתרה בימינו על-ידי הפרדתם, ונותרה בעיקר בעיית הסתירות בין הדת והמדע במדעי הרוח ובעקר במדע המקרא, כי בתחום זה נראה שהסתירות לא ניתנות לגישור. בהמשך הוא מביא מחד גיסא את טענותיה המדעיות של ביקורת המקרא, ומאידך גיסא את האקסיומות בדבר מקורה של התורה שעליהן נשענת האמונה:

שכן, מה, לאמתו של דבר, טוענת ביקורת המקרא, והיאך מתייחסת לכך האמונה המקובלת בידינו? אם הוכח – ואכן "הוכח" – שהתורה לא נכתבה ע"י אדם יחיד, לא בזמן משה רבנו, ולא בשום זמן אחר, אלא היא מורכבת שכבות שכבות, ש"נכתבו", "נתקנו", "נערכו", וגם "נשתבשו", לא בשנה אחת וגם לא במשך ארבעים שנה, אלא בתהליך ממושך של מאות שנה ע"י אסכולות שונות, שהשקפתן, אמונתן ואפילו סגנון שונים ורחוקים זה מזה – מה לכל הטענות האלה, שהן מוכחות, מוצדקות ומבוססות, – ולאמונה היהודית האמיתית שתורה היא משמים והיא קדמה לבריאת העולם תתקע"ד דור? כלום יש צורך להסביר, שתורה שהתגלתה ע"י גילוי נבואה – באספקלריא מאירה של נבואת משה רבנו – לא נכתבה ולא "נתחברה" ע"י שום גורם היסטורי, לא מחבר אחד ולא אלף מחברים, וממילא אין היא יכולה להיות נושא למחקר היסטורי בדבר התפתחותה או מחבריה? תורה שנאמרה "מפיו של הקב"ה לאזניו של משה, כענין שנאמר (ירמיה לו) מפיו יקרא אלי את כל הדברים האלה ואני כותב על הספר בדיו" (הקדמת הרמב"ן לתורה) – כלום פלא הוא אם היא כוללת דורות ותקופות והיא עשויה שכבות וכתובה

² ברויאר, "אמונה ומדע".

³ ברויאר, "פשוטו"; הנ"ל, בראשית; הנ"ל, הבחינות.

סגנונות, שלא תמיד מתאימים ומתיישבים זה עם זה? תורה ש"נשבתה" מן העליונים, כשהיא כתובה אש שחורה ע"ג אש לבנה⁴ – והנה עתה היא כתובה בדיו על גויל, כספר בין ספרים, טרף לאנשי מדע וחקירותיהם השכלתניות – כלום יכולה היא לגלות את מקורה העליון, העל-טבעי, כלום ממנה ובה תוכיח את קדושתה לכל כופר ומכחיש את עצם מציאות הקדושה? או שמא נחכה עד שוולהויזן וחבריו יביאו מופת היסטורי-ספרותי, שחמשה חומשי תורה נתחברו בתקופה פריהיסטורית ובאתר על-גיאוגרפי, והם נתגלו באיחור זמן למשה בן עמרם, כ"ו דורות אחרי הבריאה, תוך צום של מ' יום רצופים?⁵

ברויאר מסתמך על העמדה "הטרנסצנדנטלית-הקאנטיאנית", שאותה למד מדודו יצחק ברויאר, כדי להדוף את הסתירות שבין הדת והמדע במדעי הטבע ובמדע המקרא כאחד. עם זאת, בטיפולו במדע המקרא הוא נעזר גם במהלך הדיאלקטי הפתיר של פייכטה והגל. טענות הביקורת על הדת שמתחום עולם המדע והסיבתיות אין להם דבר במשותף עם אקסיומות האמונה הנובעות מעולם הנס והנבואה, אלו שני עולמות מקבילים ונפרדים, שבכל אחד מהם שולטת אמת אחרת, ומכאן הסתירות. עמדה זו נסמכת על קאנט, המבחיין בין עולם התופעות שבו שולטת אמת סובייקטיבית, לבין עולם הדברים כשלעצמם שבו שולטת האמת האובייקטיבית הנעלה יותר. את הסתירות ביניהם אין השכל המדעי, ששייך לעולם התופעות, יכול ליישב. ברויאר טוען כי לאדם יש מלבד התבונה, גם רצון והארה, ולכן מכלול הכרתנו מורכב משני העולמות האלה, עולם הטבע ועולם הנס והנבואה הנעלה יותר, ומשילובים ביניהם אפשר להגיע ליישובם ולאיחויים. אולם כאמור, המתח והסתירות נמצאים בעיקר בתורה עצמה, בגלל מהותו של הכותב:

וכך, עולם הטבע מתנהל בצד עולם הנס, ואין מלכות נוגעת בחברתה כמלוא נימה. התופעות שבעולם הטבע ארוגות במסכת הסיבתיות, והן מבקשות "הסבר" מידי השכל; הגילויים העליונים מתגלים בעולם הנס, והם מבקשים "הארה" מכח הנבואה. מכאן שנבואה ושכל שולטים בתחומים נפרדים, זה בעולם הסיבתיות וזו בעולם הנס; אי אפשר להכחיש את מציאותו של הנס, ואף אי אפשר להוכיח את קיומו של עולם הטבע. הפרדת התחומים שבין השכל והנבואה, מונעת כל התנגשות בין אמונה ומדע, לא רק ביחס למדעי הטבע אלא גם בתחום עולמה של תורה. אנשי המדע רק נאמנים לעצמם ולייעודם, אם הם חוקרים את התופעות בהנחת-יסוד של שלטון הסיבתיות. במסגרת עולם הטבע אין מקום לתורה משמים אלא לתורה אנושית בלבד. אכן, בדין הם חוקרים את "התפתחות" ספרות התורה, כתופעה טבעית המשתלבת בעולם הספרות, כיצירה אנושית המשועבדת לחוקי הרוח. לשעבר

⁴ בבלי, שקלים, טז ע"ב; ירושלמי, סוטה, ח ג.

⁵ ברויאר, "אמונה ומדע", יא, עמ' 19-18. ההדגשות בפרק זה הן כולן במקור.

היו תמימים, וזקפו את היצירה כולה לזכותו של אדם אחד – בימי משה בן עמרם או בכל תקופה אחרת. היום חכמו ולמדו פרק בהלכות ניתוח וביקורת, וכך הפכו את התורה – מיצירתה הגאונית של ענק רוח אחד – ליצירת מערכת של דורות ואסכולות. בין כך ובין כך, הרי התורה היא תופעה טבעית המבקשת הסבר בעולם הטבע. בין כך ובין כך, כבר כפרו בתורה משמים, וכבר הוציאו את עצמם מכלל אמונת ישראל. שכן – מה לכל החקירות האלה ולעולמה החפשי של הנבואה! שם אין שואלים "למה", ושם אין מבקשים "הסבר"! שם הקב"ה מתגלה לברואיו, בכריאתו ובתורתו, במעשיו ובדבריו – ומי יאמר לו מה יעשה ומה יצוה! בעולם הנס, המואר ע"י הנבואה, הרי התורה היתה, הוה, ותהיה לעד – גילוי החופשי של בורא עולם. הוא, שברא את העולם כחפצו, גם הקדים לו תבנית שתשקף את רצונו החופשי. מעשיו מתגלים בכריאה – מידותיו מתגלות בתורה. קודשא בריך הוא איסתכל באורייתא וברא עלמא⁶ – וחזר והניח את שניהם לבחירתו החפשית של האדם. ירצה – יראה בהם "תופעות" טבעיות ויבקש להם "הסברים"; ירצה – יראה אותם כגילוי הרצון העליון, וישאל את פי הנבואה. כאות נפשו – ישתעבד לשלטון החומר המוכרח, או יעלה ויתעלה מעל לכל מזל ואיצטגנינות, יקבל עול דרך ארץ או ישא עול תורה!⁷

ברויאר מקבל ללא עוררין את עקרונות ויסודות ביקורת המקרא המדעית ואת ממצאיה הגאוניים בדבר חוסר האחידות של התורה והסתירות שבה, וטוען כי מסקנות אלה הכרחיות ואף נחוצות ונדרשות לכל לומד ראוי לשמו. זו עמדה נועזת מאוד בקרב מאמינים אדוקים שומרי תורה אשר דוחים תמיד מכול וכול את ממצאי הביקורת. עם זאת, מחדש ברויאר, הן אין סותרות את האמונה בתורה מן השמיים, אלא להפך, מסייעות לגילוי אמת מהפכנית אמונית חדשה בהבנת המקרא, מתוך הסתירות שבו. הבנה כזו מחייבת את הלומד המאמין, לאחר שאימץ את ממצאי הביקורת, לעלות מהמישור הרציונלי-המדעי למישור מקביל של נס והתגלות, ולבצע מהלכים דיאלקטיים. מהפכה זו היא פונדמנטליסטית, פנטסטית, ואינה מתקבלת על דעתי:

וכאן, בשדה המחקר והפרשנות, הרי מסקנות המדע של ביקורת המקרא, לא רק שאין הן פוגעות באמונת ישראל, אלא הן חשובות ונחוצות לכל תלמיד הלומד לשמה. הפרשנות התמימה, שראתה את התורה כמבנה רצוף אחד ללא סתירות וללא הבדלי סגנון, נסתרה ונדחתה ללא שוב. חלוקת התורה

⁶ זוהר, תרומה, קסא ע"א-ע"ב.

⁷ ברויאר, "אמונה ומדע", יא, עמ' 19-20. יצחק ברויאר, ובעקבותיו מרדכי ברויאר חשבו, לדעתי בטעות, שהירש הכפיף לחלוטין את "דרך ארץ" לתורה. ראו חמיאל, הממוצעת, עמ' 292-302. בפרק הבא אראה כי גם הרב שג"ר אחז בעמדה הטרנסצנדנטלית. ההדגשות במקור.

ל"מקורות", שעליהם "נתווספו הערות של ביאור" ו"תוספות של מערכת", היא אמת שאין לה ערעור, והיא מזדקרת לעיני הלומד – על כורחו, על פי כל דרכי חכמת הלשון ו"הפשטות המתחדשות בכל יום"⁸. כל תירוצי הדוחק של ההרמוניסטיקה לא יעמדו בפני האמת הפנימית שבעבודתו הגאונית של ולהויזן וחבריו. כננסים בפני ענק, כמלקטי פירוים מתחת לשולחנו של עשיר, כן עומדים קסוטו וחבריו,⁹ שעה שהם חולקים על בית מדרשה של ביקורת המקרא. אולם, קטני אמנה נבהלים מפני מהפכה, והם חוששים לעזוב מסילה שדורות הלכו בה לבטח; ואילו ישראל מאמינים בני מאמינים והם רואים במהפכת ביקורת המקרא – השגחה עליונה שבאה להאיר את עינינו, תוך גילוי נתיבות חדשות המראות נפלאות בתורה.¹⁰

ברויאר מציע להשתמש בתורת הסוד היהודית הטוענת לרבדים באלוהות, כדי להסביר את ההשקפות השונות והסתירות שבמקרא וכך להראות שמקורן באל:

אולם, בשעה שעולם הפשט כבר נדלה ומוצה עד תמציתו, הרי עולם הסוד רק החל פותח את שערו, והוא מרעיף טללי תחיה על נפש עיפה וצמוקה; מול עולם הפשט המוגבל בהיקפו בשיעור ובמידה קצובה – מתרומם עולם הסוד, הכולל את כל העולמות ומגיע עד נצח נצחים. שכן, תורת הסוד היא המשמעות האמונתית של תוצאות המחקר המדעי, היא היא התוכן הפנימי של כל אותן שכבות ובנות שכבות המתגלות לעיני החוקר ע"פ דרכי הלשון והסיגנון. שעה שאדם כילה את לימודו המדעי, והתורה פרושה לפניו על כל שילובי יריעותיה. על כל מלאכת המחשבת של אריגת שתי וערב, וכולה כביכול ניגודים וסתירות – באותה שעה הוא יפנה אל עולמה הנעלם של התורה, וישקה את תלמודו שנתייבש ונצטמק, ממצעין מים חיים של דרך האמת. אין הנפש מתיישבת בלבושה הנגלה של התורה, והיא מבקשת לחדור אל הגרעין הנעלם והנסתר. רק "כאשר יבין הסוד על בוריו – יהיה לו הכל אצלו על בוריו, הפשט הרמז הדרוש והסוד; אבל כל זמן שלא יבין הסוד, אפילו הפשט איננו ברור בידו" (פירוש הגר"א, משלי ג', ט).¹¹

ברויאר קורא את דברי חז"ל כפשוטם. אם הם מדברים על מידות אלוהיות כמו על מידת הדין ועל מידת הרחמים, אין לקרוא זאת כמטפורה, אלא קריאה מיסטית כמו הקריאה של המקובלים, לפיה קיימים באלוהות רבדים עצמאיים – לפחות באופן חלקי – שבקבלה הם קרויים ספּרות. לפי תורת הסוד הקבלית האל מנהיג את העולם

⁸ רשב"ם, בראשית לו, ב.

⁹ ראו חמיאל, הכפולה, פרק שלושה-עשר.

¹⁰ ברויאר, "אמונה ומדע", יא, עמ' 22. על המעבר ממישור למישור בהבנת המקרא שמציע ברויאר ראו רוזנברג, "חקר המקרא", עמ' 113.

¹¹ שם, עמ' 23.

במידותיו השונות, הסותרות זו את זו, ותורתו כמובן משקפת זאת. מידת הדין (שם אלוהים=טבע) שבה נברא העולם בפרק א בבראשית, סותרת את מידת הרחמים (שם הוויה) שבה נברא העולם בפרק ב. עולם בר קיימא יהיה זה שישתף את שתי המידות הסותרות במידת תפארת המיישבת. כפי שהמידות השונות של האלוהות מתאחדות בשורשן העליון האחד, כך גם התורה תהיה לאחת וסתירותיה ייושבו. לראשונה, בכל מה שקשור לאלוהים ולתורתו, כותב ברויאר להלן בשפה של דיאלקטיקן המגיע לסינתזה, אולי בלי להיות מודע לכך עדיין:

עתה, מה פלא אם יריעות התורה מתנגשות, והשכל האנושי מתקשה ליישב את הניגודים? כלום הנהגת הקב"ה בעולם – שהיא הביטוי הנראה לעין של מידותיו ושמותיו הקדושים – כלום היא עצמה איננה כביכול מתנגשת וסותרת חלילה את עצמה – לכל מראה עיני האדם והבנתו האנושית! אם הקב"ה כולל גם דין וגם רחמים, גם חסד וגם גבורה, אם הוא מתגלה לישראל כזקן בישיבה, וגם כבחור במלחמה, כרחום וחנון וגם כקנא ונוקם, – היאך יעלה על הדעת שתורתו – שכל אותיותיה הן שמות משמותיו הקדושים – תתהלך בהשקט ונחת, כהמשכיות רצופה המתיישבת על לבו של כל מרצה בקתדרה! העולם כולו מלא סתירות כרימון; ורק התורה – שהיא תבנית העולם – תהא הרמונית ואחידה כעולמם הדמיוני של תינוקות? – אם יתקבצו כל חכמי מזרח ומערב, ויבקשו תרופה לסתירות שני הפרקים הראשונים של ספר בראשית, לא יעלו בידם גם כחרס הנשבר. הם ותירוצייהם יכלו – והקושיות במקומן תעמודנה; שכן הסתירות באות לידי ביטוי בלבושה החיצוני של התורה, ואילו פתרון ויישובן – בשרשה הפנימי והנעלם.

וכך, עד שאנחנו תוהים על התוצאות הנראות של המידות האלהיות, נתעמק ונתבונן בגופי המידות עצמן; עד שאנחנו מיישבים גילויים חיצוניים, הנראים לעין האדם, – "ניישב" את המידות הנעלמות, שהן שורשי כל הגילויים! בריאה היונקת ממידת הדין – היאך תתיישב בפשטות עם בריאה שבמידת הרחמים? עולם הטבע – שמקורו שם אלהים – היאך יתאחד על נקלה עם עולם ההתגלות – שמקורו שם הוויה? מה לו לאדם שהושת על עולם טבעי לכבוש ולרדות – עם אדם השרוי בגן עדן, ונהנה מזיו השכינה? כלום פלא הוא אם מידת הדין מקדימה את הצמח לאדם, ומידת הרחמים מקדימה את האדם לצמח – ואילו שיתוף הדין והרחמים, שהוא סוד אחדות ה' העולה מבין שתי הפרשיות, מעמיד את הצמח על פתח הקרקע עד לגמר בריאתו של האדם? [...] "שיתוף" המידות הסותרות, של דין ורחמים, של חסד וגבורה, הוא סוד "התפארת" של אחדות ה' שנמסרה לישראל סבא בלבד. שיתוף המידות הסותרות והמשכתן לשורשן העליון – הוא סוד אחדות קודשא בריך

הוא [הקדוש ברוך הוא] ואחדות אורייתא [תורה] – הוא נשמתה ועצמותה של כנסת ישראל!¹²

עם פרסומו של המאמר החלו להגיע שאלות, הערות והשגות על השיטה החדשה. תגובות נוספות עלו בכנס שהתקיים בט"ז כסלו בבית הלל שבירושלים, שבו היה ברויאר הדובר הראשי. בכנס השתתפו מספר מלומדים, ביניהם יעקב כץ, יצחק היינמן, מאיר וייס ואוריאל סימון, אשר השיטה המוצעת לא התקבלה על דעתם.¹³ ש"ה ברגמן פרסם מאמר ביקורת על שיטת ברויאר.¹⁴ צבי ורבלובסקי פרסם מאמר תמיכה בניסיון החדש של ברויאר וכינה את שיטתו "דיאלקטית-מיסטית".¹⁵ בעקבות כל אלה פרסם ברויאר בחוברת הבאה של כתב העת הסברים נוספים. תחילה הוא טוען שאי אפשר להפריך בהוכחות שכליות את היגדי האמונה והתורה. אחר כך הוא מפרט את הסתירות הרבות שבין עולם הטבע לאמונת ישראל, ומסביר על-פי העמדה הטורנסנדנטלית כי חוקי הטבע וההתפתחות שמתאימים ליצירה אנושית בעולם הטבע, אינם חלים על עולם האמונה והתורה האלוהית שבו חלים רק חוקי הנבואה, ושם הכול אפשרי:

הכל יודעים שאי אפשר להוכיח שתורה איננה משמים, ותורה משמים, כדוגמת מציאות ה' ותחית המתים, היא למעלה מכל הוכחה או הכחשה מדעית. הכל יודעים שהקב"ה איננו כבול לחוקי הספרות, והוא יכול לדבר עם משה רבינו גם בסגנונו של עזרא הסופר, או גם בארבעה סגנונות סותרים. הכל יודעים שהקב"ה יודע דבר מראשיתו, והוא יכול לרמוז למאורעות מאוחרים בכל שעה שתכשר לפניו. הכל מאמינים שאלהי ישראל הוא אחד, ודברים הנראים לאדם כסתירות, מתפשטים ומתאחדים בפשיטות ואחדותו יתברך. וכך ניטל כל עוקצה של ביקורת המקרא, וכל בנינה המפואר – אפילו נניח שאין בו כל שגיאה הגיונית – מתמוטט ונופל כבנין שאין לו יסוד [...]. לא הגיל המשוער של העולם ולא התאריך המדויק של "חיבור התורה", אלא כל אמונת ישראל, כלליה ופרטי דקדוקיה, עומדים בניגוד חריף לכל תפיסת המדע הטבעי. אי אפשר לקיים גם אות אחת בדת משה וישראל, תורה שבכתב ותורה שבעל פה, כל עוד נאמין בהנחות המובנות מאליהן של אנשי המדע והמחקר. במסגרת עולם הטבע, שרק הוא נמצא בתחום ראיית המדע, אין הא-ל – במידה שאנשי המדע יכולים להודות בו – יכול להשגיח על מעשי

¹² שם, עמ' 24-25.

¹³ דבריהם הודפסו לאחר מכן בחוברת יג של דעות מאותה שנה, והם נדפסו שנית בתוך ברויאר, הבחינות מאת הרב מרדכי ברויאר, אלון שבות תשס"ה, עמ' 202-216. מעניין שסימון (כאביו) והיינמן אומרים שניהם שהם מעדיפים קרע וסתירות על פני הרמוניזציה שלילית בלתי אפשרית של התנהלות בשני עולמות. ראו שם עמ' 205-206.

¹⁴ "תרבות וספרות", הארץ, יט חשוון, תש"ך.

¹⁵ מולד יח, תש"ך, עמ' 162-168.

האדם ולכוון את קורותיהם; קל וחומר שאין הא-ל יכול לשמוע את תפילת עמו או לגמול לאיש כגמול מעשיו. חוקי ההיסטוריה רואים את אמונת ביאת המשיח כאוטופיה נאיבית, וחוקי הטבע שוללים את הסיכוי של תחיית המתים. ואעפ"כ, אנחנו אלה פה, שיצאנו ממצרים ועמדנו בהר סיני, שראינו את ים סוף נבקע לפני משה, ושמענו את קול ה' מן ההר הבווער באש, בעינינו ראינו ובאזנינו שמענוה, שהא-ל הגדול מבטל את חוקי הטבע, והוא מחדש מעשה בראשית כחומר ביד היוצר. ואנחנו, שלומי אמוני ישראל, העדים הנצחיים לפעל ה' וגבורתו, אנחנו מאמינים בכל עיקרי אמונת ישראל, אפילו אין הם "מתקבלים על הדעת" במסגרת עולם הטבע. ואפילו יוכיחו לנו באותות ובמופתים שחוקי הספרות שוללים את קדמת התורה, לא נאבה ולא נשמע לראיותיהם; שכן מקובלים אנחנו מפי כנסת ישראל הנצחית, שתורת ה' נתגלתה באספקלריא מאירה – בניגוד משווע לכל חוקי היסטוריה וספרות. ואנחנו מאמינים בחוקי הטבע – רק בעוד עולם כמנהגו נוהג; ואנחנו כופרים בחוקי הטבע – שעה שהקב"ה מתגלה לקרואיו. וכך ניטל כל הבסיס ההגיוני של אותה מלחמה מרה הנטושה מאז בין האמונה לבין ביקורת המקרא; שהרי אפילו נקבל את כל טענותיהם של מבקרי המקרא, אין בהן כדי להוכיח דבר על מקורה האמתי של התורה. אמת, אם יעלה על הדעת שהתורה היא יצירה אנושית, הרי חיבורה זקוק לתהליך ממושך של התפתחות. אך אנחנו מאמינים במקורה האלקי של התורה, וגילויה לאדם כפוף לחוקי הנבואה בלבד. ובמסגרת חוקי הנבואה, אין הגבלה ואין כפיה ואין מעצור ליכולתו של הא-ל המנבא את האדם כרצונו; ה' אלוהים דבר – מי לא יינבא!¹⁶

הוא ממשיך ומסביר, על-פי העמדה הטרוסצנדנטלית, כי בסופו של דבר אפשר ליישב את הסתירות בין האמונה והמדע. מסקנות עמדת הביקורת דינן להידחות. עמדת הזוהות (שבה דגל אביו זקנו) הרואה באמונה תחליף למדע גם היא אינה נכונה. המדע משתנה ומתחלף והתורה נצחית. אמונת ישראל היא התוכן הפנימי-הרוחני של כל מדע בכל עת, שכן תורתה באה ישירות מהאל. עם זאת, גם הפרשנות הקלאסית, המנסה לעשות הרמוניה מלאכותית בין הטקסטים הסותרים ודוחה בקש את ממצאי הביקורת, היא שגויה:

וגם כאן אין כל הבדל בין הפרשנות ההרמוניסטית המיושנת – לבין הפרשנות המודרנית מיסודם של מבקרי המקרא. הן אמונת ישראל איננה קשורה בשום תנודה עראית של המדע; היא, העומדת איתנה מול כל תהפוכות הרוח באדם, מול כל לבטי החוכמה של כל מחקר מדעי טהור, לא רק שאין היא מתנגשת בשום השערה מדעית המתקבלת על הדעת, אלא היפוכו של דבר – היא היא הנותנת את המשמעות האמונתית הפנימית לכל התנודות המתחלפות של כל

¹⁶ "אמונה ומדע", יב, עמ' 13-14.

מדע חילוני. אמונת ישראל איננה תחליף למדע, קל וחומר שאין היא סותרת את המדע, אלא היא עצמה נותנת את התוכן הפנימי לכל מדע ארצי חולף. כך, אמונת הבריאה שהאירה את עולמו של אבטולמיוס [צ"ל פטולמאיוס=תלמי] היא היא הפירוש המטאפיזי גם לתפיסת עולמו של קפלר ואיינשטיין. סוד "מעשה בראשית", העולה מן הפרק הראשון של ספר בראשית, נותן את הפירוש המטאפיזי לכל תפיסה קוסמולוגית חולפת – בין תפיסה גיאוצנטרית פרימיטיבית, בין תפיסה הליוצנטרית מפותחת. ואמונת תורה משמים, שהאירה את שיטת הפרשנות נוסח רויכלין, הממנה ייבצר להאיר כל פרשנות חדשה – אפילו היא מיסודם של מבקרי המקרא?¹⁷

ההצעה של ברויאר היא כאמור לטהר את ביקורת המקרא על-ידי אור האמונה, ובמקום להסיק ממנה כי לפנינו תורה אנושית שהתחברה על-ידי אנשים שונים בזמנים שונים, עלינו להבין כי לפנינו תורה אלוהית שהאל ניסח אותה בסגנונות שונים בני דורות שונים:

וכן, גם ביקורת המקרא יכולה להתקדש ולהיטהר – ובלבד שניטול ממנה את חילוניותה הריקנית ונחזיר אל קרבה את אור אמונת ישראל. שהרי אנחנו מאמינים באמונה שלמה שתורה זו, על כל יריעותיה הסותרות, על כל רמזי העתים המאוחרים, על כל סגנונותיה רבי הגוונים – היא היא שניתנה למשה ע"י גילוי טרנסצנדנטי שהוא למעלה מתפיסת השכל. במה אפוא שונה התורה החילונית של מבקר המקרא, הנראית כאילו התפתחה במשך דורות – מן התורה החילונית של ימי הביניים, הנראית כאילו נתחברה ע"י אדם אחד? הנה השכילו חכמי ישראל של ימי הביניים להחזיר את המטא-פרשנות של אמונת תורה משמים אל התורה החילונית של דורם, ובמקום תורה אנושית, מסודו של בן אדם – ראו בה תורה אלהית, המדברת בלשון בני אדם; עתה, כלום אין זה מתפקידנו גם היום, מדין מצות תלמוד תורה, להחזיר את המטא-פרשנות של תורה משמים אל התורה החילונית של דורנו, ובמקום תורה אנושית, מיסודם של דורות רבים, נראה בה תורה אלוהית, המדברת בסגנונם של דורות?¹⁸

לברויאר גם חשוב להסביר מדוע הוא זונח את תורת אביו זקנו אשר הסתייג לכאורה מתורת הסוד הקבלית. הוא טוען (לדעתי בטעות) כי הפרשן המוסמך לפרש את הירש הוא נכדו, דודו יצחק ברויאר, שהתאים את תורת הירש לקבלה, שאי-אפשר לנו היום בלעדיה:

¹⁷ שם, עמ' 15.

¹⁸ שם.

ואם נפשך להצביע על משנת הרב הירש, שהיתה נקיה – לכאורה – מהשפעת הקבלה, צא ובדוק בספריו של ממשיכו הגדול, ד"ר יצחק ברויאר אם אפשר לקנות היום שיטת חיים ביהדות בלא יניקה מתורת הנעלם. הוא, שכל עצמו לא בא אלא לפרש את תורת סבו, – הנה הוא תומך את יתדותיו בספר השל"ה, והוא מכריז בהדגשה יתרה על התאמת שיטת הרב הירש – עם תורת הסוד (הכוזרי החדש, עמ' 22) [אולי צ"ל 242. במהדורה החדשה עמ' 207]. לך ושאל אצל אלה שיצקו מים על ידיו, היאך עשה לילות כימים כדי להשביע את נפשו השוקקה מפירותיה המתוקים של תורת הנעלם. ובר מן דין ובר מן כל דין [וחוץ מזה וחוץ מכל זה] – הרי אי אפשר היום לתאר השקפת עולם יהודית בלא היסודות המוצקים שהניח מהר"ל מפראג בספריו הגדולים המפרשים את דרכי הסוד! אי אפשר להתחנך על תורת המוסר מתוך ספר מסילת ישרים לרמח"ל – בלא להזדקק גם לשאר ספריו היסודיים של אותו מחבר עצמו, – דרך ה' וקל"ח פתחי חוכמה! אכן, מה יבשה וצמוקה תיראה היהדות שבידינו, אם נשליך מעלינו את כל המטען הרוחני העשיר, פרי עמלם של כל גדולי ישראל בתקופות האחרונות!¹⁹

הוא מסכם שוב את עיקרי שיטתו החדשה, לפיה נותן התורה ביקש ללמדנו בתורתו את הנהגותיו השונות ולעיתים הסותרות בעולם ובאדם, והן מתיישבות רק במקור האלוהי-העליון על כל מידותיו:

כך, לא מחברים שונים כתבו את התורה, אלא הנהגות שונות באות בה לידי ביטוי. הבדל זה שבין הנהגות האלוהיות מתבטא בכל דרכי ההבעה של התורה "המדברת בלשון בני אדם": בשינויי סגנון, ב"חילוקי דעות", ב"סתירות עובדתיות". אולם, יישוב הסתירות האלה איננו יכול ליעשות ע"י הרמוניסטיקה שטחית – אלא ע"י חתירה מעמיקה עד למקור כל ההבדלים.²⁰

הוא מודה פעם נוספת בנכונותן של תגליות מבקרי המקרא שתפיסת האל בבראשית א שונה מזו שבבראשית ב, אולם לדעתו ההבדל אינו נובע ממחברים אנושיים שונים אלא משיתוף מידותיו השונות של האל במעשי בראשית הסותרות זו את זו בדרך הנהגתן מול האדם. חדר-פעמית מדבר ברויאר גם על ההשפעה של המתח על האדם עצמו. מלבד המתח בין המידות של אלוהים ובתורה יש גם מתח מסוים אצל האדם

¹⁹ שם, עמ' 17. בכך זונח ברויאר את הניאור-רומנטיקה של האורתודוקסיה המודרנית הגרמנית לכיוון מיסטי-קבלי. רק במיסטיקה הוא מצא פתרון למתח ולסתירות שבפניהם הוא ניצב. הפחד מחוסר פתרון אפשרי גבר על החשש מהמיסטיקה. מספרי העמ' הם מהמהדורה הגרמנית של הכוזרי החדש שיצאה לאור בפרנקפורט בשנת תרצ"ד, והתרגום כאן הוא של מרדכי ברויאר עצמו. את מספרי העמ' פה ובהמשך מהמהדורה העברית החדשה, ברויאר, הכוזרי, הוספתי בסוגריים מרובעים. כמובן שהנוסח החדש שונה, אך יש להעדיף כאן את תרגומו של בעל הדבר.

²⁰ שם, עמ' 19.

היהודי המאמין. האדם נמצא במתח בין האל הרחוק והאל הקרוב, מתח אחד מתוך המתחים שעליהם עמד, כאמור לעיל בפרק השלישי, גם סולובייצ'יק. המאמין היהודי שואף מחד גיסא להיות מונהג במידת הדין של עולם הטבע ולזכות לבחירה חופשית המחייבת הסתתרות של האל, ומאידך גיסא הוא רוצה הנהגה במידת הרחמים המתגלית על מנת לזכות בחיי גן עדן ולהתדבק בשכינה. מתח זה אינו ממש מטריד את ברויאר, שאינו צריך לבחור בין שתי אמות. המאמין יודע שאלוהים מנהל את העולם בשתי מידותיו, וסומך על כך, אך גם מבין כי עולמנו החשוך אינו זכאי לאור כזה שהוא מבקש, וכי גילוי שכינה מלא, הכרוך במידת הרחמים במלוא הפוטנציאל שלה, יוכל להיות רק באחרית הימים. שיתוף הנהגות דין ורחמים יחד באמצעות מידת תפארת בעולם הזה מקופל בתפיסת עולמה של היהדות. גם הפרשנות של ברויאר לפרקי הבריאה דומה לזו שמציג סולובייצ'יק בראש חיבורו **איש האמונה הבודד** חמש שנים מאוחר יותר. סולובייצ'יק הזכיר כבר בשנת 1944 בהקשר זה בחיבורו **איש ההלכה גלוי ונסתר** את המידות האלוהיות דין ורחמים הנזכרות כבר במדרש,²¹ כהסבר לסתירות בתודעת האדם מול האל.²² עם זאת, עמדתו הדיאלקטית המקיפה של סולובייצ'יק נובעת בעיקר מהעניין הקיומי שלו במרכיבי הנפש האנושית שנבראה בכפל פנים, כפי שעולה משני סיפורי הבריאה, אשר אמור לתת הסבר לדיאלקטיקה בעולמו של המאמין המודרני. אצל סולובייצ'יק לא נמצא את ספירת תפארת הקבלית המיישבת את הסתירה בשיתוף הדין והרחמים, כי אצלו אין סינתזה. לעומת זאת, עמדת ברויאר נובעת בעיקר מהעניין שלו במרכיבי העולם האלוהי כפי שהיא עולה מהתאוסופיה הקבלית, רק כדי להסביר וליישב באמצעותה את כל המקומות הסותרים במקרא. עולמו של האדם מעניין אותו פחות. לכן לא המשיך סולובייצ'יק לעסוק בפרשנות כזו במקומות בעייתיים נוספים בתורה, בעוד ברויאר הקדיש לכך שני ספרים בעלי שני כרכים כל אחד.²³ כך מתאר ברויאר את בקשת המאמין:

וכך יש ניצוץ של אמת בכל אותם דברי הלהג על "התפיסות השונות" של האלוהות, הבאות לידי ביטוי ביריעותיה של תורה. אכן, אינה דומה מידת הקל [האל] המסתתר בפרשה ראשונה של הבריאה למידת הקל [האל] המתגלה שבפרשה שניה – ממש כשם שאינה דומה מידת הדין למידת הרחמים. שכן מידת הדין היא צמצום והסתר, ואילו מידת הרחמים כולה

²¹ בראשית רבה, יב טו.

²² סולובייצ'יק, **איש ההלכה**, עמ' 156-158; הנ"ל, **איש האמונה**, עמ' 13-14.

²³ אמנון בזק מעיד: "לא פעם שמעתי את הרב ברויאר זצ"ל מביע את צערו על כך שהרב סולובייצ'יק לא הרחיב את שיטתו מעבר להבט הספציפי המצוין כאן [פרקים א-ב בבראשית]". ראו בזק, **עד היום**, עמ' 138, הע' 86. בזק מאמץ את מרבית חלקיה של "שיטת הבחינות", ראו שם, עמ' 109-150. ראו הערה 19 בפרק השלישי לעיל. גם שילה מעיד על כך ומשבח את סולובייצ'יק שידע מתי להפסיק. ראו שילה, **קיומית**, עמ' 53.

התגלות ושפע; זו משליטה את האדם על הטבע, לכבוש ולרדות, – ואילו זו מניחה את האדם בגן עדן, ליהנות מזיו השכינה. אולם, שתי המידות האלה, ש"נשתתפו" בבריאת העולם, מקפלות בתוכן את כל תפיסת עולמה של היהדות: רצוננו לזכות ב"דין", בבחירה חופשית בין טוב לרע, בלי כפייה והתערבות מצד שום כח עליון; רצוננו ליהנות מפרי עמלנו המוסרי, בזכות ולא בחסד, כמי שעמד בנסיון ויכול לכחות היצר; והרי אי אפשר לדבר על בחירה חופשית של האדם – בלי ההסתר המוחלט של הקב"ה ע"י המסוה המכסה של הטבע האלים! ואעפ"כ, רצוננו לזכות גם ב"רחמים", לראות את מלכנו בגילוי גמור, ללא מחיצה של טבע מפריד. גילוי שכינה, שאיננו אפשרי בעולם של חומר חשוך, הוא הוא שאיפתה העזה של כנסת ישראל, זכרונה מימים ראשונים, ואמונתה לעתיד לבוא.²⁴

השאלה האחרונה שבה עסק ברויאר במאמר זה הייתה כיצד להתייחס למסקנות המחקר ספורי המקרא קשורים לתקופות שונות, ורומזים למאורעות שאירעו הרבה יותר מאוחר, ומכאן שנכתבו הרבה אחרי זמנו של משה? על שאלה זו הוא עונה שהעולם וההיסטוריה כולה כתובים מראש בתורה, שעל פיה נברא העולם והאדם, ולא להפך, ובכך הוא משלים את שיטתו שהיא למעשה "ביקורת המקרא מן השמיים":

וכדרך שאין שחר לבעית "המחברים" השונים, כך יש "תרגום" אמונתי גם לבעיית רמזי התקופות. אמת, המאורעות המאוחרים משתקפים בין סיפורי התורה. אך כלום אין זה כמעט מובן מאליו? הן קורא הדורות מראש הטביע את חותמו בתורה; הוא המחולל את המאורעות – הוא הכותב את התורה. עתה, היא לא נצפה לגשרים היסטוריים ספרותיים מן הספר המאחד אל התקופות השונות – שא-ל אחד כתבן וא-ל אחד חוללן? אמת ויציב: כל סיפורי התורה נכתבו "על רקע" היסטורי מסוים: כך פרשת יהודה ותמר מתייחסת לממלכת יהודה, ומסעות אברהם מתייחסים לכיבושי יהושע; וכך פרשת אהל מועד מתייחסת לבית המקדש, – שהרי הקב"ה גילה את כל הדברים האלה, באספקלריא מאירה של נבואת משה רבנו, והוא עצמו חזר והגשים את רמזיהם במציאות ההיסטורית שלאחר מכן, כדרך שעלתה במחשבתו תחילה! שהרי לא המאורעות המאוחרים הולידו את סיפורי התורה, – אלא התורה עצמה היא שורשם הראשון של המאורעות.²⁵

בחודש ניסן שנת תשל"ח מפרסם ברויאר מאמר נוסף תחת הכותר "לימוד פשוטו של מקרא – סכנות וסיכויים", ואתו פרסם לאחר מכן עוד פעמיים, באסופה בשם

²⁴ ברויאר, "אמונה ומדע", יב, עמ' 19.

²⁵ שם, עמ' 20.

המקרא ואנחנו שערך אוריאל סימון בשנת תשל"ט באותו כותר,²⁶ וכמבוא לספרו פרקי מועדות בשנת תשמ"ו תחת הכותר "הפשטות המתחדשים בכל יום".²⁷ במאמר זה הוא מפרט ומבהיר שוב את השיטה שלו שבינתיים עברה שדרוג מסוים. תחילה הוא מסביר מהו לדעתו פשוטו של מקרא. הוא דוחה את ההצעות שהציעו חוקרים מאוחרים:

שהרי "פשוטו של מקרא" איננו מונח שנתחדש בדורנו; אלא הוא כבר נזכר בתלמוד (שבת סג, א). נמצא אפוא, שיש לפרש את הפשט על פי פשוטו של מונח זה: על פי כוונתם המקורית של חז"ל, שטבעו את מטבע לשון הפשט. אך אם נבדוק את ההגדרות שניתנו לעיל, ספק אם נמצא בהן את פשוטו של הפשט [...] נציע כאן הצעה אחרת להגדרות פשוטו של מקרא. הגדרה זו קשורה למאמר הידוע: דיברה תורה כלשון בני אדם. הווה אומר: יש לפרש את לשון התורה, כדרך שמפרשים לשון בני אדם. והנה דרכם של בני אדם, שהם מדברים על פי כללי דקדוק, תחביר וסגנון; לא הרי דקדוק לשון שירה כהרי דקדוק לשון פרוזה, ולא הרי סגנון ספרות החוכמה כהרי סגנון חוק ומשפט. דברים אלה כמעט מובנים מאליהם ביחס למאמר היוצא מפי אדם; אך אין הם מובנים מאליהם ביחס למאמר פי ה'. אלא שחז"ל הורו לנו, שגם תורת ה' מדברת בלשון בני אדם. מעתה כל המפרש את המקרא על פי כללי הלשון האנושית מפרש אותו על פי פשוטו. מעלתה של הגדרה זו, שהיא פותחת פתח גם לדרכים אחרות של פרשנות. שהרי לא נאמר כאן, שהתורה עצמה היא לשון בני אדם, ומוצאה מפי אדם. אלא התורה היא אלוקית והיא מאמר פי ה'; אך היא מדברת בלשון בני אדם. כביכול, צמצם הקב"ה את כוח דיבורו, ואין הוא מדבר בתורתו רק בלשון הא-ל המדבר, אלא גם בלשון האדם השומע [...] כל הבעייתיות של פרשנות המקרא על פי פשוטו גלומה בהגדרה זו: תורה שנאמרה מפי ה' – אך מתבארת כאילו נאמרה מפי אדם. דרושה אמונה גדולה כדי לעמוד בסתירה זו: להאמין בתורה משמים – ולפרש אותה כאילו נאמרה מפי אדם.²⁸

אולם נוצרה בימינו בעיה חריפה. לא רק שמחקר המקרא הוכיח שמדובר בהשקפות של אנשים שונים מתקופות שונות, אלא שמצד אחד מאז רש"י לא לומדים בעם ישראל פשוטו של מקרא לפי ההגדרה המוצעת על ידו, אלא מפרשים לפי ההבנה שמדובר בתורת ה' ובלשונו, ומצד אחר חכמי האומות לומדים אותו לפי העמדה

²⁶ ברויאר, "פשוטו". באסופה המקרא ואנחנו משנת תשל"ט נכללו ההרצאות שנתנו בסמינר השנתי הבין-לאומי של "המכון ליהדות ולמחשבה בת-זמננו" בשנת תשל"ז. בסוף המאמר נוספו הערותיו של העורך למאמר ותשובות המחבר.

²⁷ ברויאר, מועדות.

²⁸ שם, עמ' 11-12.

שמדובר בתורת בני אדם ובלשונם. "אני", קובע ברויאר, "היחיד שקורא נכון את הטקסטים":

מאז תקופת רש"י ושאר הראשונים כמעט נשתכח העיסוק בפשוטו של מקרא. חכמי ישראל ברובם המכריע חוקרים תורה אלוקית המדברת בלשון אלוקים. מספרי דרוש ומגידות ועד ספרי קבלה וחסידות – הכל עוסקים בלשון הסתרים שבתורה: במדרש, ברמז, בסוד. ואילו לשון האדם שבתורה נמסרה לחכמי האומות. הללו הגיעו להישגים גדולים, המרשימים כל מעיין וחוקר. אך הם אינם מאמינים בתורה משמים, המדברת בלשון בני אדם שונים; הם מאמינים בתורת בני אדם, המדברים איש איש בלשונו שלו. וכך אלה עוסקים בתורת אלוקים המדברת בלשון אלוקים; ואלה מאמינים בתורת בני אדם, המדברת בלשונות בני אדם. אך אין היום אפילו אסכולה אחת – אפילו אדם אחד – העוסק בתורה משמים, המדברת בלשונות בני אדם. ואדם מישראל המבקש לעסוק בפשוטו של מקרא לא ימצא לו רב שילמד מפיו.²⁹

מאחר שהתורה נוסחה על-ידי האל, ולאל יש מידות הנהגה סותרות, ואת שפתו לא ניתן להבין, יש רק דרך אחת לפרש דברי ה' בלשון בני אדם. להציג קודם את שתי העמדות הסותרות (התזה והאנטי-תזה) בכל נושא בלשון בני אדם, ורק אחר כך ליישב אותן (סינתזה) בלשון "העורך", בדיוק כמו שמידות האל גבורה (דין) וחסד (רחמים) מתיישבות במידת תפארת:

חכמי הסוד אמרו, שאברהם מסמל את מידת החסד, ויצחק את מידת הגבורה; ואילו יעקב מייצג את מידת התפארת, המצרפת חסד עם גבורה. ונמצינו למדים מכאן: שתי מידות סותרות יכולות לבוא לידי ביטוי רק על ידי שני אנשים שונים; ורק אחרי שהמידות יוצגו בפירודן, הן יכולות לחזור ולהתגלות באיחודן. ואיחוד זה של המידות הסותרות הוא תכלית הסתירה עצמה; ולא באו המידות בסתירתן אלא כדי לחזור ולהתגלות באיחודן. וזו היא אפוא המשמעות הנסתרת של שלושת אבות האומה: אי אפשר לו ליעקב למלא את ייעודו, אם לא קדם לו אברהם מזה ויצחק מזה. ואף על פי כן אין האומה נקראת לא על שם אברהם ולא על שם יצחק; אלא יעקב המאחד את המידות הסותרות הוא המובחר שבאבות; ואין ישראל קרויים אומה אלא על שם ישראל אביהם. וכן הדבר גם בתורה, שכל עצמה לא באה אלא לתאר מידות אלוקיות. האמונות המובעות בהן סותרות בתכלית הסתירה; משום כך אם באו להיאמר בלשון בני אדם, הן יכלו להיאמר רק בלשון בני אדם שונים. אך סוף הסתירות לבוא לידי יישוב. ויישוב זה – אם בא להיאמר

²⁹ שם, עמ' 13.

בלשון אדם – יכול להיאמר רק בלשונו של "עורך"; הוא המיישב את האמונות הסותרות – לאחר שנתגלו בסתירתן.³⁰

על-פי דרך פרשנות זו יש להסביר את הצורך של התורה להביא את שני תיאורי הבריאה הסותרים בסמיכות. כך נבין שהעולם נברא לא בדין=טבע בלבד ולא ברחמים=התגלות בלבד, שהן המידות המקוריות של אלוהים, אלא בשיתוף שתיהן כאשר הרחמים ממתקים את הדין, ויובן גם עומק הפשט שבמדרשי חז"ל:

נמצאת אומר: הסתירות שבין הפרקים הראשונים של התורה אינן ניתנות ליישוב – ואף אינן טעונות יישוב. שהרי הן מביעות "תפיסות עולם" שונות, הסותרות זו לזו בתכלית; ועומק הניגוד שביניהן הוא כעומק הניגוד שבין "דין" ל"רחמים". וכדרך שאין רחמים בדין – ואין התגלות במסגרת הטבע – כך אין מקום לגן עדן במסגרת העולם שאנחנו שרויים בו. ואף על פי כן תיארה התורה את שני העולמות זה בצד זה; ללמדנו, שהא-ל האחד עושה שלום במרומיו – ו"משתף" רחמים לדין; הווה אומר: הוא ברא עולם, שאין בו לא דין גמור ולא רחמים גמורים, אלא דין ש"נתמתק" על ידי רחמים. וזו היא איפא כוונת התורה, הכותבת את שני הפרקים הסותרים: עולם שנברא בדין גמור מתאים אל האמור בפרק א'; עולם שנברא ברחמים גמורים מתאים אל האמור בפרק ב'; ואילו עולם שרחמים נשתתפו בו לדין – יש בו מן האמור בשני הפרקים האלה כאחד: יש בו גם טבע וגם התגלות, והרחמים "ממתקים" בו את הדין. אך שוב אין זה הטבע המוחלט, שאיננו מניח מקום להתגלות; ואף אין זה השפע הרב של ההתגלות, שאין בו כל שלטון לטבע; אלא זו התגלות המתקיימת בצד הטבע – תוך שיתוף הרחמים לדין. ואף על פי שהעולם נברא בדין וברחמים, אין התורה מתארת את השיתוף הזה מיד; אלא היא מתארת תחילה את הדין הגמור ולאחריו את הרחמים הגמורים. ואילו שיתוף הרחמים לדין יוצא מאליו מתוך סמיכות שתי הפרשיות בתורה. שכן אי אפשר לדבר על שיתוף שתי מידות סותרות, כל עוד לא תוארו המידות בסתירתן; ואין משמעות ל"שיתוף", כל עוד לא נודעו "השותפים". אכן אילו תיארה התורה את שיתוף המידות מיד, לא היה זה נתפס כשיתוף כל עיקר; אלא היינו סבורים, שערכוביא זו של דין ורחמים היא היא המידה האלוקית במקוריותה. מעתה גם האוקימתא של חז"ל על היחס שבין הדשא לאדם מקבלת משמעות חדשה. אוקימתא זו איננה מתאימה לפשוטו של מקרא – לא בפרק א ולא בפרק ב. אך היא מתאימה יפה לעומק פשוטו של המקרא, המשתף את פרק ב לפרק א. וזו כוונת האוקימתא: אילו נברא העולם רק במידת הדין היה סוף צמיחת הדשא קודם לאדם; ואילו נברא העולם רק במידת הרחמים היה האדם קודם לראשית צמיחת העשב. אך העולם נברא

³⁰ שם, עמ' 14.

בשיתוף הרחמים לדין, ולפיכך גם הדשא קדם לאדם, וגם האדם קדם לדשא. אך שתי הקדימות האלה אינן עוד קדימות מוחלטות; אלא ראשית צמיחת הדשא קודמת לאדם; ואילו האדם קודם לסוף צמיחת העשב. בשיטה דומה יש לפרש גם פרשיות אחרות שבתורה, הסותרות זו לזו בתכנון, והשונות זו מזו בסגנון.³¹

ברויאר מסכם את שיטתו, ומהסיכום עולה שבאמצעותה אפשר ליישב סתירות נוספות בתורה שבכתב, ופעמים רבות המדרשים שבתורה שבעל-פה שהובאו מפי חז"ל הם אלו שמיישבים את הסתירות ומציגים את הסינתזה, והם מייצגים את עומק הפשט:

בשיטה דומה יש ליישב סתירות רבות בין פרשיות שונות שבתורה. בכלן יש לבקש תחילה את המגמות הסותרות – בכל הניגוד הקוטבי שביניהן; ורק אחר כך יש לבקש את השיתוף. המפשר בין הניגודים. ובדרך כלל יתברר, שמדרשי חז"ל המיישבים את הסתירות מתאימים לעומק פשוטו של המקרא: אין הם מתאימים לפשוטם של המקראות הסותרים זה את זה; אך הם מתאימים לפשוטו של המקרא, המשתף את המקראות הסותרים.³²

ברויאר חיזק כאן באופן משמעותי את הטרמינולוגיה הדיאלקטית שלו בקריאת הטקסט המקראי, ואת טענתו כי מדרשי חז"ל הם שעושים את האיחוי הסינטטי המבוקש ליישוב הסתירות הבלתי נמנעות. על אף שהצביע על מתח מסוים שגם האדם מצוי בו בין התגלות לטבע, בין אל קרוב ורחוק, אין הוא נסער ממתח זה כי יש מי שממתק ומאחה. שמת לי לב כי ברויאר נמנע מלהשתמש במונחים הפילוסופיים דיאלקטיקה, תזה, אנטיזה וסינתזה. הוא מעדיף את המונחים סתירות, ניגודים, מידות, שיתוף, יישוב ואיחוד. רק בסוף תשובותיו לעורך סימון הוא משתמש פעם אחת במילה סינתזה כפעולה של עורך אנושי. הוא גם נמנע משום-מה מלהשתמש במונח ספירות, ומעדיף את המונחים מידות והנהגות.

13 שנים מאוחר יותר מפרסם ברויאר את ספרו **פירי בראשית**, ובמבוא לספר³³ הוא כותב את הגרסה האחרונה של שיטתו תחת הכותר "יישוב המקרא על פשוטו". כאן הוא מוסיף גם את המונח "פשרה" במקום סינתזה. גם כאן הוא מדגיש שלדעתו, על-פי יצחק ברויאר, לא יכולה להיות כל סתירה בין האמונה בבריאת העולם לבין מדעי הטבע, כי מדובר בשני עולמות מקבילים נפרדים.³⁴ אציין שוב כי רש"ר הירש סבר שלא תיתכן סתירה כזו בהגדרה, כי הוא החזיק בעמדת הזהות בין שני

³¹ שם, עמ' 15-16.

³² שם, עמ' 22.

³³ ברויאר, **בראשית**, עמ' 11-19.

³⁴ שם, עמ' 7-8.

התחומים, עמדה שלפי ברויאר לא ניתן לקבל. בנוסף, בולטת בסגנון ובתוכן של הגרסה האחרונה ההקצנה התאולוגית-פונדמנטליסטית של השיטה. תחילה מסביר ברויאר כי הסתירות באלוהות מובנות והן פועל יוצא מאחדותו, הכוללת את כל המגוון הנמצא בעולם הנובע ממנה:

עצם העובדה ששתי מידות אלוהיות סותרות זו לזו איננה צריכה להפתיע, שהרי היא תוצאה ישירה של אחדות ה'. שכן אחדות ה' איננה שוללת את ריבוי מידותיו, אלא היפוכו של הדבר: ריבוי מידותיו הסותרות של ה' הוא המבחן העיקרי של אחדות ה', כי הוא אחד, ובעצם אחדותו הוא כולל את כל הניגודים ואת כל הסתירות שבעולם. הוא יוצר אור ובורא חושך, עושה שלום ובורא רע, הוא מרחם על בריותיו וגם מעמיד אותן בדין, הוא ממית ומחיה, מוחץ ומרפא, מכה וחובש.³⁵

מאחר שיש לאלוהים מידות סותרות, סביר מאוד שגם בתורתו נמצא סתירות בטקסטים, לא רק שזה צפוי, אלא שברור שאין אפשרות וצורך ליישב אותן. אולם יש צורך להבין את המקראות הסותרים, כי הם מבטאים רעיונות שמקורם במידות הסותרות האלוהיות:

על פי הדברים האלה שוב אין אנחנו יכולים לתמוה על שיש בתורה מקראות רבים המכחישים זה את זה. ולא עוד, אלא מלכתחילה היינו יכולים לצפות לסתירות בין המקראות. וכל הסתירות האלה אינן טעונות יישוב וגם אינן ניתנות ליישוב; שהרי הן נובעות מן הסתירות שבין מידותיו של ה', והסתירות האלה אינן אלא הביטוי העליון של אחדות ה'. אולם אף על פי שאין בידינו ליישב את הסתירות האלה, חובה עלינו להבין את משמעותן, שהרי שני המקראות הסותרים מבטאים שני רעיונות שמקורם במידותיו של ה', ועלינו לעמוד על טיבו של כל אחד משני הרעיונות האלה ולהגדיר את ההבדל שבינו ובין חברו.³⁶

על-פי עיקרון זה נוכל להבין את שני סיפורי בריאת העולם. כאן מסביר ברויאר בחדות את שיטתו:

כאשר כתב נותן התורה את הסיפור הראשון הוא אחז במידת הדין; ולפיכך יכול היה לתאר את בריאת העולם רק על פי הסדר המתאים למידה זו. משום כך סיפר שהדשא קדם לאדם, ואיש ואישה נבראו כאחד; שהרי רק זה הוא הסדר המתאים למידת שם אלוהים, ובמסגרת המידה הזאת יכול העולם להיות נברא רק על פי הסדר הזה. אולם כאשר כתב את הפרק השני, הוא אחז

³⁵ שם, עמ' 12.

³⁶ שם, עמ' 13.

במידת הרחמים ותיאר את בריאת העולם על פי הסדר המתאים למידה זו. משום כך סיפר שהאדם קדם לעשב, והאיש נברא לפני האישה. שכן רק זה הוא הסדר המתאים למידה זו.³⁷

עתה עובר ברויאר להסביר כיצד נכתבה התורה על-ידי ה' בלשון בני אדם. מה עושים בני אדם כאשר הם רוצים לכתוב ספר שהוא קיבוץ של כתבי מחברים שונים? הם מעתיקים מהם כמו שהם מבלי לשנות, זה לצד זה. כך עשה גם כותב התורה, אלוהים. כאן אנו מגיעים לשיא הפנטזיה:

נותן התורה מצא בחביון עוזו ספרים אחדים שכתב אותם במידות אלוהיות שונות, והעתיק מהם את ספר התורה: "בספר אחד מצא כן ובספר אחר מצא כן וכמו שמצא כן העתיק ולא רצה לשנות". את הספר כתב תחילה באש שחורה על גבי אש לבנה ואחר כך הקריא אותו למשה רבנו על הר סיני, כדי שיכתוב אותו על הספר בדיו. הוא ספר התורה שישראל מוסרים מאב לבנו, מרב לתלמידו, מדור ראשון ועד דור אחרון.³⁸

מסקנתו של ברויאר מכל ההנחות שלו עד כאן עולה על כל דמיון:

ברור מכל מה שנתבאר עד כאן, ששני הסיפורים של בריאת העולם לא באו לספר כיצד נברא העולם במציאות, אלא רק לתאר את סדר בריאת העולם המתאים למידת שם אלוהים מזה – ולמידת שם הוי"ה מזה. אף על פי כן אנחנו רואים ששני הסיפורים נוקטים לשון עבר, כאילו סיפרו דברים שהיו. שכן במסגרת אותה מידה אלוהית היו הדברים צריכים להתרחש רק על פי הסדר הזה. ולפיכך רואים אותם כאילו אכן התרחשו על פי הסדר הזה. אולם אף על פי שהתורה לא באה לספר את מה שארע במציאות, יש קשר ישיר בין מה שמסופר בתורה ובין מה שאירע במציאות. אלא שהקשר הזה הוא הפוך מן העולה ממשמע הלשון. התורה איננה כותבת כיצד נברא העולם, אלא היפוכו של דבר: העולם נברא על פי מה שכתוב בתורה. וגם דבר זה כבר למדנו מתורתם של חכמים. שהרי חכמים כבר אמרו שהתורה הייתה תכנית הבניין של בריאת העולם. וכשם שהבנאי בונה את הבית על פי התכנית שהתווה המהנדס, כן בורא העולם ברא את עולמו על פי התכנית שהוא מצא בתורה. והואיל והוא מצא שם שני סיפורים סותרים של בריאת העולם – אחד על פי מידת שם אלוהים ואחד על פי מידת שם הוי"ה – נאלץ לפשר בין שני הסיפורים האלה, ולתת ביטוי לכל אחד מהם; כגון שהדשא הגיע עד פתח הקרקע לפני בריאת האדם, אך עלה מן הקרקע רק אחרי בריאת האדם. בדרך זו כל אחת משתי המידות האלוהיות הגיעה לידי ביטוי חלקי – ואף אחת מהן

³⁷ שם, עמ' 14.

³⁸ שם, עמ' 14-15.

לא הגיעה לידי ביטוי מלא. והוא הדבר, שחכמים קראו שיתוף מידת הרחמים למידת הדין. שיתוף זה אינו כתוב בתורה בפירוש, אך הוא עולה מאליו מתוך העובדה ששני סיפורים סותרים של הבריאה כתובים בתורה זה בצד זה. ומאליו אנחנו מבינים, שהבורא הגשים את שני הסיפורים האלה כאחד; ודבר זה יכול להיעשות רק בדרך הפשרה. כי רק הפשרה יכולה להביא לידי שותפות בין שתי מידות אלוהיות הסותרות זו לזו בקיצוניותן, והמתישבות זו עם זו רק כאשר הן מוותרות זו לזו כדי שיוכלו להתקיים כאחד.³⁹

הפשרות האלו הוסברו על-ידי חז"ל במדרש התורה שבעל-פה. מכאן שפשוטו של מקרא מציג את הדברים שהיו בכוונת המידה, ואילו מדרשו של המקרא מבטא את הביצוע בפועל:

ועל פי זה כבר נוכל להגדיר את ההבדל שבין פשוטו של המקרא ובין מדרשו. פשוטו של המקרא מבטא את כוונת נותן התורה במסגרת כל אחת ממידותיו הקדושות, והוא מתאים תמיד למה שמשמע מן הכתוב בלשון בני אדם. כנגד זה המדרש מבטא את הביצוע המעשי של המידות האלוהיות הסותרות, ובדרך כלל אין הוא מתאים למשמע הכתוב בלשון בני אדם.⁴⁰

ברויאר מדגיש כי אותו כלל בדיוק מתפקד לא רק בסתירות בין סיפורי המקרא אלא גם בסתירות בין הלכות. כך למשל הוא מסביר את דיני העבד השונים הנדונים בכמה טקסטים שונים הסותרים זה את זה, כי הם נובעים ממידות אלוהיות שונות. מדרשי חז"ל הם המפשרים:

ולפיכך נוכל לקיים את שתיהן רק בדרך הפשרה ה"משתפת" את המידות האלוהיות. ואם נרצה עדיין לקיים את מה שמצאנו כתוב בתורה, יהיה עלינו להוציא את הכתוב מפשוטו ולפרש אותו בדרך המדרש.⁴¹

ברויאר מוסיף כי ברוב המקרים שבהם קיימת סתירה, אין המקראות הסותרים כתובים זה לצד זה אלא התורה משלבת את הפסוקים של שני הסיפורים ויוצרת מהם סיפור אחד, כמו בסיפורי המבול ומכירת יוסף. כך נוצרות כפילויות וסתירות בין הפסוקים שבסיפור. לפיכך, במקרים כאלה יהיה על הפרשן לעמול ולהפריד את הפסוקים עד שיהיו בידי שני סיפורים עם סיפור דומה, כל אחד לפי הנהגה אחרת של אלוהים, שיהיו מן הסתם סותרים בכמה פרטים. בשלב זה הוא יצטרך לפרש את הסיפור שלוש פעמים. פעם לפי הנהגה אחת, פעם לפי הנהגה שנייה [הפשט התאורטי, לשון בני אדם], ופעם בשילוב השניים הראשונים תוך ויתורים ופשרות [הדרש המעשי, עומק הפשט]. "סיפור זה מגשים את שיתוף שתי ההנהגות הסותרות,

³⁹ שם, עמ' 15. ראו ניסוח קצת מעורן יותר בחיבורו המאוחר, הבחינות, עמ' 14-15, 19-21.

⁴⁰ שם, עמ' 16.

⁴¹ שם, עמ' 16-17.

ורק הוא הסיפור שהתקיים במציאות. אך אין הוא מתאים כלל לפשוטם של המקראות המספרים אותו, אלא הוא יכול להתקבל רק בדרך המדרש".⁴²

לסיכום, בעולמו הפנטסטי של ברויאר יש דיאלקטיקה באלוהות, כפי שמתארת התאוסופיה הקבלית את רבדיה-ספירותיה, ומכך נובע כי יש דיאלקטיקה גם בתורתה, ובמידה מסוימת גם באדם המאמין. את מדרשי חז"ל, המיישבים לדעתו את הסתירות ומהווים את עומק הפשט ואת מה שאירע בפועל, קורא ברויאר ככתבם וכלשונם ולא כמטפורה, כמסר או כרעיון מופשט. לכן ברור לו כי הטקסטים של התורה נכתבו קודם בשמיים בספרים שונים במידות השונות והסותרות של האלוהות, כל ספר נכתב בהתאם להנהגתה של המידה. כאשר ביקש הבורא לברוא את העולם, הוא קרא את התכניות השונות שהכין במידות שלו, עשה ביניהן סינתזה ופשרה וביצע בפועל תוכנית בת-ביצוע ובת-קיום משולבת מכולן. כאשר ביקש לתת לבני ישראל את התורה, הוא ליקט וערך קטעים מתוך הספרים שמצא לספר אחד, מבלי לשנות דבר בטקסט, ואת הספר המלוקט כתב באש שחורה על גבי אש לבנה, והכתיב למשה את הטקסטים הסיפוריים וההלכתיים על סתירותיהם, כדי שילמד בעצמו, וילמד את ישראל את הרעיונות והכוונות שבכל הנהגה. בד בבד נתן לו את התורה שבעל-פה, המדרש המפשר, כדי שיוכלו הוא וחכמי ישראל אחריו, בעזרת י"ג המידות שהתורה נדרשת בהם, ללמוד בעצמם, וללמד את ישראל מה קרה בפועל, ואיך יש לנהוג בפועל מבחינה הלכתית. כך מתיישב המתח הדיאלקטי שבאלוהות ובתורה על-ידי נותן התורה עצמו, והדברים מתאחדים במדרש כפי שהם נובעים ממקור אחד עליון באלוהות. כך הוא מסכם עמדתו זו בחיבורו האחרון על השיטה: "שני הכתובים אכן סותרים זה לזה, ואף על פי כן שניהם אמת; אלא שאין זו אלא אמת חלקית, חד צדדית, המשקפת רק בחינה אחת. ואילו האמת השלמה תימצא רק בצירוף כל האמיתות האלה – ורק זו היא אמיתה של תורה".⁴³

לעומת זאת, בעולמו של האדם המאמין עצמו אין מתח דיאלקטי משמעותי ואין למעשה סתירות אפילו לכתחילה. מצד אחד הוא מקבל מאלוהים באמצעות חז"ל את הסינתזה של התורה, ומצד שני הוא אוהז בעמדה הטרנסצנדנטית, לפיה מתיישבות הסתירות בין ההתגלות והאמונה לבין המדע והפילוסופיה, שכן מדובר בשני עולמות מקבילים ונפרדים, והאדם המאמין בוחר את העולם המועדף עליו ואת האמת שלו. עם זאת, הוא מבין שהקרבה המלאה לאל בעולם האמונה תושג רק לעתיד לבוא, ובשלב זה הוא מסתפק במיתוק שמידת הרחמים עושה למידת הדין ביחסן אליו.⁴⁴

⁴² שם, עמ' 17; שילה, קיומית, עמ' 49-57, מראה כי גם כאשר יורדים לפרשנויות הפרטניות של ברויאר, אין השיטה עומדת במבחן הביקורת.

⁴³ ברויאר, הבחינות, עמ' 29.

⁴⁴ לכבוד יום הולדתו השבעים של ברויאר התקיים ערב עיון, ובו נשא דברים גם משה בראשר, אשר בין היתר אמר: "הרב ברויאר איש השניות, איש הסתירות וההפכים המצוי בשני עולמות, מסוכסכים מעצם טבעם – בקשת הפשט והאמת המדעית מכאן ואמונה בלתי מסויגה בתורה מן

עד היום, קובע ברויאר, התייחסו פרשני ישראל לתורה כדברי ה', ובגלל הסתירות פירושה בלשונו של ה' וכך החטיאו את פשוטו של מקרא. פרשני האומות לעומתם התייחסו בטעות או בכפירה מרושעת לתורה כטקסט אנושי, לפיכך קלעו לפשט, אך החטיאו את עומק הפשט המתאר את אשר אירע בפועל וכיצד יש לנהוג הלכתית – כפי שמופיע במדרש. אני הראשון שהבנתי, אומר למעשה ברויאר, שיש לקרוא את התורה כדבר ה' הניתן בלשון בני אדם ובשיטה שבה הם מלקטים מקורות לספר מאסף, ואת עומק הפשט יש למצוא במדרש שגם הוא דברי אלוהים שהועברו בעל-פה. הקב"ה הסתיר את כוונתו האמיתית בתוך הטקסט בצורה כה מסורבלת שאיש עד היום לא הצליח להבינה, ורק אני הצלחתי לפענחה ולהסביר לכל איך יש לקרוא את התורה.⁴⁵

בשנת תשנ"ט מפרסם ברויאר מאמר תגובה קצר על מאמר קצר ואוהד שכתב אמנון בזק על שיטתו בעקבות פרסום ספרו **פרקי בראשית**. בזק כותב שם כי חידושו העיקרי של ברויאר הוא שהמדרש הוא שמתאר את מה שהיה בפועל בחלק הסיפורי בנוסף להלכה בפועל בחלק ההלכתי, ויש לו סימוכין בדברי רבנו פרץ, אחד מבעלי התוספות. ברויאר הגיב מיד על דבריו של בזק שהיו יפים בעיניו, כי למעשה אין בדבריו שום חידוש אלא עובדה ידועה לכול בתחום ההלכה, והוא רק החיל אותה גם על החלק הסיפורי:

כך, נאמר בתורה "עין תחת עין". פסוק זה אכן מתאר את מה שצריך לעשות "בפועל ובמציאות" – בתנאי שמפרשים אותו בדרך הדרש. כנגד זה, אם מפרשים אותו בדרך הפשט, הוא מתאר רק את מה שראוי היה לעשות: ראוי היה לסמא את עין החובל תחת עין הנחבל. כך גם בחלק הסיפורי של התורה. פרק א' ופרק ב' בבראשית מתארים את מה שאירע "בפועל ובמציאות" – בתנאי שמפרשים אותם בדרך הדרש: האדם נברא אחרי שהדשא הגיע עד פתח הקרקע, ולפני שהדשא עלה על פני הקרקע. כנגד זה, אם מפרשים את הפרקים האלה בדרך הפשט, הם מתארים רק את מה שראוי היה להתרחש: במידת הדין ראוי היה שהדשא יקדם לאדם, במידת הרחמים ראוי היה שהאדם יקדם לדשא. ובכן היכן כאן הבעיה? אכן, יש כאן בעיה: מי שמאמין שרק הפשט הוא הפירוש 'הנכון' והאמתית של התורה, יתקשה להאמין שפשוטו של המקרא איננו מתאר את מה שהתרחש "בפועל ובמציאות".

השמים מכאן – והציע דרך משלו. ראו בר"אשר, "ברויאר". שימו לב כמה רחוקה והפוכה התאוריה הפנטסטית הזו של ברויאר בדבר מקורן של התורה שבכתב ובעל-פה מזו של הסבא רבא שלו, רש"ר הירש, שגם היא פונדמנטליסטית. הירש סובר שהתורה שבעל-פה כולה ניתנה למשה בשלב הראשון, ורק בשלב השני נמסר או הוכתב לו הטקסט של התורה שבכתב כספר קודים תמציתי לשימושו ולשימוש התלמידים לצורך לימוד, שינון וזכירה של ההלכות שבתורה שבעל-פה. ראו חמיאל, הממוצעת, עמ' 182-186.

⁴⁵ ראו ליכטנשטיין, "אחת דבר", עמ' 322, המביע תמיהה רבה על הצהרה מגלומנית ויומרנית זו.

אולם זו היא שיטת הצדוקים והקראים. שלומי אמוני ישראל מאמינים שגם הפשט וגם הדרש נותנים פירושים נכונים ואמיתיים של התורה. הדרש מתאר את הנעשה בפועל במציאות, הפשט מתאר את מה שראוי היה להיעשות. דבר זה ידוע ומקובל על דעת הכול בחלק ההלכתי של התורה; תורת הבחינות שלי רק העבירה את השיטה הזאת גם לחלק הסיפורי. ובכן היכן כאן הבעיה – והיכן כאן החדוש?⁴⁶

דומני כי אחד ההבדלים החשובים בין שני הברויארים בא לידי ביטוי בדברים אלו של מרדכי. יצחק עשה את המהלך הדיאלקטי בתחום ההלכתי, שם יש להכריע בין הדעות השונות או הסותרות כדי שמקיים המצווה ידע מה עליו לעשות בפועל. המהלך הדיאלקטי המדהים של מרדכי בתחום הסיפורי, לפיו מדרש האגדה מספר מה אירע בפועל בעבר, ולא פשט המקרא, נראה לו טריוויאלי ומובן מאליו. לדעתי, צדק בוק בוויכוחו עם ברויאר בעניין זה ויש כאן חידוש עצום שאינו מתקבל על הדעת.

בשנת תשס"ה, שבע שנים מאוחר יותר, פרסם ברויאר מאמר חדש בתוך קובץ של מאמרים שלו ותגובות עליהם. שם הוא מביא פעם נוספת תיאור של דרך כתיבת התורה בידי הקב"ה. תיאור זה מתון קצת יותר, והושמטו ממנו מספר מרכיבים, אולם עיקר התהליך לא השתנה:

ביקש ה' לכתוב ספר, שיבטא את כל מידותיו הקדושות ואת כל הגיגי לבו ורעיונותיו. אולם מידותיו של ה' הן רבות ובחלקן גם סותרות. ולפיכך כתב תחילה ספרים אחדים שהיו משמשים לו כעין טיוטות לספר התורה. כך, לדוגמה, בספר אחד הוא תיאר את בריאת העולם כפי שהוא נראה בעיני חוקר טבע, בספר שני תיאר את בריאת העולם כפי שהוא נראה בעיני המשורר, ובספר שלישי הוא תיאר את בריאת העולם כפי שהוא נראה בעיני האדם הנקרע בין הרוח השואפת אל על ובין תאוות הבשר והחומר. ואחר כך צירף את כל התיאורים האלה בספר התורה המתאר את בריאת העולם כפי שהוא באמת – כעולם הנשלט בידי הטבע העיוור, ואף על פי כן כולו שירה

⁴⁶ ברויאר, "הפשט", עמ' 299-300. דומה שתשובה ראויה על עמדה פונדמנטליסטית זו לגבי השוני בין דין התורה ודברי חז"ל בעניין "עין תחת עין" ניתנה בהסברו של יעקב לוינגר על דברי הרמב"ם במורה הנבוכים חג פרק מא, שיש לו בעניין זה סוד שאין לכותבו. לפי הסבר זה סובר הרמב"ם כי נהגו עין בעין ממש בזמן משה, אולם היות ואין לדעת הרמב"ם משפט אידיאלי לכל הזמנים והתורה שבעל-פה מתפתחת ואינה סטטית, רשאים החכמים לעשות סייגים והוראות שעה עד להודעה חדשה, וכך נתבטלה המצווה בהוראתה הראשונית, והיא קיבלה הוראה חדשה כפי המסורת התלמודית. שיטת ברויאר אכן עולה בקנה אחד עם הצעתו של נרבוני לדברי הרמב"ם שִמְבחינה בין הדין האידיאלי שבתורה לדין המעשי שבחז"ל, אולם לוינגר דוחה אותה כבלתי סבירה, שכן אינה מצדיקה את ההסתרה של הדברים מן ההמון. ראו לוינגר, "תורה שבכתב", עמ' 127-128, בהדפסה השנייה עמ' 63.

ומשמעות, ובתוך העולם הזה מתהלך האדם שהוא חסר רק מעט מאלוהים, ואף על פי כן נמשל כבהמות נדמה בפיתויי היצר המשפילים. והתורה הזאת נכתבה באש שחורה על גבי אש לבנה, תתקע"ד דורות לפני בריאת העולם ויצירת האדם [...] מקורות התורה מבטאים שתי אמיתות סותרות, שכל אחת מהן היא רק אמת חלקית, חד-צדדית; ועורך התורה צירף אחר כך את שתי האמיתות האלה לאמת אחת, שרק היא האמת לאמיתה [...] אלמלא המדע היינו סבורים שהתורה מבטאת רק אמת אחת, שבעצם חד-צדדיותה יכולה להיות רק אמת חלקית. ורק בזכות המדע אנחנו יודעים שהתורה מבטאת את כל האמיתות החלקיות החד-צדדיות, שרק צירוף כולן יכול לבטא את האמת השלמה, שרק היא האמת לאמיתה.⁴⁷

הושמטו כאן שני מרכיבים. האחד: חשיבותן של מידותיו של ה', שבכל אחת מהן נכתב ספר המתאים להנהגתה. כאן נכתב שה' כתב טיוטות שונות שיבטאו את מידותיו כטיוטות לכתיבת ספר תורה, המצרף את כל התיאורים לאמת שלמה לאמיתה. השני: מדרש האגדה כמי שמסביר מה קרה בפועל. ייתכן שזו השמטה מכוונת, וייתכן שכאן יש רק קיצור של המהלך. מכל מקום העיקרון די ברור. עמדת ברויאר אינה מתקבלת על דעתי, שכן אנו, בני התמותה המאמינים המודרניים, איננו חיים ואיננו יכולים לחיות ולהתקיים בעולם הנבואה והנס המקביל לעולם התופעות. מי שאינו מקובל, אינו יכול לקבל את הדברים שקובעת הקבלה התאוסופית על הרבדים והסתירות באלוהות. מדרשי האגדה של חז"ל נראים לי כמטפורות ומשלים חשובים ללימוד חוכמה ומוסר, אך לא כמי שבאו לספר מה אירע בפועל כעומק הפשט. את זאת אני מנסה ללמוד מהמקראות ומהקשרם ההיסטורי והספרותי. בכלל לא חשוב לי אם מעמד הר סיני התקיים כאירוע היסטורי-ריאלי בחלל ובזמן. את הלכות חז"ל אני מתאמץ לקיים, לא משום שמדרש ההלכה שלהם מוסר את פשט הוראות הכתובים לביצוע בפועל, אלא משום שאני מקבל את סמכותם של חכמי ישראל הקדמונים המופלאים, שקידשו את התורה שבכתב, שפישרו על דעתם בין הטקסטים הסותרים, הסמיכו את הלכותיהם למקראות, ואף חוקקו לעיתים בניגוד להם מסיבות ראויות. בכלל, ביקורת המקרא מדברת על יותר משתי תעודות, אם כן כמה טיוטות טקסט כתב נותן התורה ומצא אחר כך בחביון עוזו, ובאילו מידות נכתבו המקור הכהני וספר דברים? מבלי שמונה לכך, מחלק ברויאר ציונים למאמיני זמננו וקובע מי מהם צדוקי וקראי ומי לדעתו ראוי להימנות על שלומי אמוני ישראל. אין זה ראוי, ולא מפיו אנו חיים.

⁴⁷ ברויאר, "לימוד", עמ' 184-185.

הרב ד"ר יצחק ברויאר

יצחק ברויאר (1883-1946) נולד בפאפא שבהונגריה. אביו שלמה היה חתנו של רש"ר הירש. כאשר נפטר הירש ב־1888, מונה שלמה ברויאר לרב הקהילה בפרנקפורט. יצחק למד בבית הספר "קהל עדת ישרון" שייסד סבו, ולאחר מכן בישיבה שייסד אביו בפרנקפורט, והוסמך שם לרבנות. למד באוניברסיטאות שונות היסטוריה ופילוסופיה והושפע במיוחד מקאנט. עסק בתורת ההכרה של לייבניץ, שופנהאואר וקאנט. לבסוף החליט ללמוד משפטים והתמקד בפילוסופיה של המשפט, הוסמך כעורך דין וקיבל תואר ד"ר למשפטים. משנת 1913 עסק בעריכת דין בפרנקפורט, עד עלייתו ארצה בשנת 1936. מאז 1912 היה ממנהיגי "אגודת ישראל" בגרמניה, וכשעלה ארצה המשיך בפעילות ציבורית זו במסגרת "פועלי אגודת ישראל". הוא התנגד נמרצות לציונות החילונית, ושאף למדינת הלכה פונדמנטליסטית-משיחית.⁴⁸ בשנת 1940 פרש מהחיים הציבוריים וחזר לעריכת דין. מבין חיבוריו יש לציין את **הכוזרי החדש** משנת 1934 ואת **מוריה** משנת 1944. לאחר שהצגתי במלואה את עמדת מרדכי ברויאר ושיטתו, ברצוני לחזור אחורה, לסופו של המאמר הראשון שלו שם הוא מסביר את ההבדל בין דודו יצחק ברויאר, שממנו למד את העמדה הטרנסצנדנטלית ואת בסיס השיטה, לבין רד"צ הופמן ואחרים. תחילה הוא מקדים ומסביר כי דודו מבדיל בעקבות קאנט באופן כללי בין תחום השכל שבעולם הטבעי, עולם התופעות, לבין תחום האמונה שבעולם הניסי העל-טבעי, העולם כשלעצמו, כפתרון כולל ליישוב המתח בין המדע לדת:

אם אורשה להקדים את הדיון בשיטתו של ד"ר ברויאר, אזכיר תחילה, שבעיית ביקורת מקרא, – במידה שהיא בעיה פרשנית – נפתרה ע"י ד"ר ברויאר באותה בהירות וצלילות הדעת שהיא אופיינית לכל דרך מחשבתו. כל המעיין בספר **הכוזרי החדש** (ראה שם עמ' 325-335) [עמ' 290-299] ישתאה לבנין האנליטי המפואר, המבדיל באזמל של הגיון חריף בין תחום השכל – הרואה בעולם וגם בתורה רק מעשה התפתחות ממושכת – לבין תחום האמונה העל טבעית – הרואה בשניהם בריאה נסית חד פעמית. נמצינו למדים שמדע המקרא, מעצם טבעו, איננו יכול להכחיש את אמונת תורה משמים – ממש כשם שמדע הטבע איננו יכול להכחיש את אמונת בריאת העולם; שהרי כל מדע מבוסס על ההנחה הראשונית של נצחיות הטבע הקדמון, שהיא עצמה איננה אלא הנחה אקסיומטית בלבד, מחוץ לכל אפשרות של הוכחה או הכחשה מדעית.⁴⁹

⁴⁸ על עמדה זו של ברויאר ראו שביד, "ברויאר".

⁴⁹ ברויאר, "אמונה ומדע" יב, עמ' 21; רוזנברג, תורה ומדע, עמ' 40-42, הוא שנתן לעמדה הטרנסצנדנטלית את שמה, ובו אני משתמש. מ' ברויאר מצטט מכתבי דודו בקיצור נמרץ, ומצאתי לנכון לצטט כמה קטעים נוספים כדי להצביע על ההשפעה הגדולה שהייתה לדוד על האחייך.

מכאן הוא עובר להראות כי דודו מיישם את העמדה הזו גם לפתרון הסתירות שמוצאים המבקרים במקרא. על-פי המונחים שטבע קאנט שהפריד בין עולם התופעות לעולם הדברים כשלעצמם, הוא מסביר שממצאיהם של חוקרי המקרא נכונים על-פי עולם מדעי הטבע, שבו יש חקירות של הטקסט "המושג", אך מסקנותיהם שגויות בשל כפירתם בתורה מן השמיים הבאה מהעולם הניסי העל-טבעי, שבה יש לימוד וציווי של התורה "כשלעצמה":

אכן, ד"ר ברויאר הבין יפה שהפשט המדעי של התורה מורה כדעת מבקר המקרא – ממש כדרך שהמחקר המדעי של כדור הארץ מורה כדעת הגיאולוגים: "נסתירה? סתירה בין חוכמת התורה ובין ה"חוכמה" הזאת? לא! אין ספק שהמסקנות של ביקורת המקרא, והמסקנות של חוכמת התורה סותרות זו את זו. אומנם גם כאן אין השכל כשהוא לעצמו אשם. כי הנושא של ביקורת המקרא והנושא של חוכמת התורה שונים זה מזה בתכלית השינוי] כמו שהמסקנות של חכמת הטבע צודקות כשנניח את קדמותו של ה"חוק", כן גם המסקנות של ביקורת המקרא, כל עוד שאין הן יוצאות מטפשות גרידא, יכולות להיות צודקות, בתנאי כפול שמחברי המקרא היו אנשים פשוטים, בני אדם כמונו, ולא נמצא שם דברי אלוהים חיים" (מוריה, עמ' 175) [עמ' 168-169]. אך בשעה שהוא הסיק את המסקנה מעמדתו בתחום מדעי הטבע, והוא התיר את המחקר המדעי – לצורכי מעבדה שימושית – לא יכול היה להתיר את המחקר המדעי של התורה – שחדלה להיות "תורה". שכן, למרות כל דמיון ההקבלה שבין מדע הטבע לבין מדע

בעניין הדמיון בין הבריאה לתורה שבשניהם יש להבחין על-פי קאנט בין עולם התופעות לעולם כשלעצמו שמעבר לתבונה, הוא מוסיף: "אסור לנו לנגוע בתבניתה הנתונה הבראשיתית [של התורה], שניתן ליחס אותה רק לתורה כשלעצמה, והיא מחוץ לתחום הכרתנו. התורה היא התגלות של דיבור כשם שהטבע הוא התגלות של דימוי. גם פה וגם שם, ההתגלות היא בעובדת היותם נתונים [ראו הירש, אגרות צפון, עמ' עב, הערה 4]. לגבי ביקורת המקרא, השולחת יד במלותיה, אין התורה התגלות של מלים אלא רצף מלים ותו לא. גם חוקר הטבע לא היה נמנע מלשלוח בו יד מפאת ליקויי המדומים. התורה מתעלמת ממבקר המקרא כפי שהטבע מתעלם ממבקר הטבע [...] האני [של האדם] איננו האני-הבורא של העולם, אלא רק האני המכיר של העולם. האני איננו האני-היוצר של התורה, אלא רק האני המכיר את התורה, האני שהתורה מדברת אליו. גם פה וגם שם מדובר במצב נתון שהוא בכל תיגע בו יד [ראו פירוש הירש לשמות יט, יג]. גם פה וגם שם התבנית הנתונה היא גבול השכל המכיר. תבנית נתונה זו היא הבריאה. אל בריאת העולם מצטרפת בריאת התורה. אל עשרת המאמרות של בריאת העולם – עשרת הדברות של מתן תורה. שתי ההתגלויות אין השכל יכול להן [...] בין מבקר המקרא ליהודי המאמין בתורה מן השמים לא תיתכן הבנה והסכמה, ממש כמו בין הוגה סוליפיסטי [יחידני-לבדין], החושב את העולם כחלומר-הוא, למי שמודה שקיים עולם אובייקטיבי [...] העולם כשלעצמו הרי הוא העולם שאיננו תלוי באני והוא מעבר לאני; העולם אשר איננו הדימוי שלי [...] התורה כשלעצמה היא התורה שאיננה תלויה בשכלנו והיא מעבר לשכלנו; התורה אשר איננה פרי מחשבותי העולות מן האותיות" (ברויאר, הכוזרי, עמ' 290-294).

המקרא – קיים ביניהם הבדל של תהום רבה: "ביחס לעולם, יכולים אנחנו להסתפק בכך, שאנחנו מכירים אותו רק כעולם 'מושג'. אך אילו היתה בידינו רק התורה 'המושגת', לא היתה בידינו האפשרות לעמוד מתוכה על רצונו האמתי של ה', לצורך עיצוב חיינו" (הכוזרי החדש, ע' 335) [עמ' 296]. הנה אלה מלים ברורות, המציינות בבהירות את ההבדל שבין שני המדעים: דיו לטבע שהוא חול גמור, ללא משמעות אמונתית; שהרי גם בחילוניותו הוא מקיים את ייעודו העיקרי – לשמש את צורכי האדם בכיבוש העולם ושלטונו; שהרי אין הטבע חייב להיות – תורה! ואילו תורה חייבת להיות כשמה – "תורה", הוראה אמונתית לאדם מידי האל המצוה את בריותיו. אין ערך ואין משמעות לתורה חילונית מדעית המשמשת נושא למחקר; שכן תורה – לימוד היא צריכה, כתורת ה', ולא כתרבות אנושית, כבריאה נסית, ולא כיצירה ספרותית, כשבויה מן העליונים באש ובענן, ולא כמעשה מערכת של דורות ואסכולות!⁵⁰

אז שואל הדוד את עצמו כיצד עוברים מהתורה הנחקרת של הפשט החילוני-מדעי (התזה) אל התורה האלוהית הנלמדת (האנטי-תזה)? והשיב כי התיווך, הסינתזה ההגליינית, נעשה על-ידי התורה שבעל-פה, המביאה את הפשט האמיתי של התורה מן העולם העל-טבעי, ומבטלת את הפשט האנושי:

וכך, תוך שהודה ד"ר ברויאר בצדקת הביקורת, לאור הנחותיה שלה, הוא חיפש את הדרך אל הקדושה האמיתית של התורה שהרי התורה המדעית היא תורה "מושגת" חילונית, כתובה בדיו על גויל; ואילו תורת ישראל היא תורה אלהית, כתובה אש שחורה ע"ג אש לבנה; עתה, היכן המעבר מן התורה החילונית הנחקרת אל התורה האלהית הנלמדת? והרי תשובתו: התורה שבעל פה היא המתווכת בין התורה 'כשלעצמה', התורה שבכתב, לבין התורה 'המושגת' (הכוזרי החדש, ע' 335) [297]. "אותיות התורה שבכתב אינן אותיות ששכלנו יכול לפענח אותן מתוך עצמן [...] אותיותיה הן סימנים,

⁵⁰ ברויאר, שם. הציטוט ממוריה, מהדורת ירושלים תשי"ד. במהדורה המתוקנת: ברויאר, מוריה, שבה השתמשתי, הציטוט הוא מתוך דברי ברויאר על נושא תורה ומדע, שם, עמ' 160-169. על ממצאי מחקר המקרא המדעי ראו גם ברויאר, הכוזרי, עמ' 295. כדאי להעיר כאן כי העמדה החרדית של יוצאי גרמניה הולכת ומקצינה והופכת לדיאלקטית. גם הירש מתבטא בחדות כי התורה היא אלוהית, אין לחקור אותה בכלים מדעיים, ופרשנות חז"ל במדרש ההלכה היא פשט המקראות ההלכתיים, ואילו מדרש האגדה אינו מחייב. אולם בעוד הירש מבטל לחלוטין מסיבות אלו את ממצאי ביקורת המקרא ואוסר ללמוד את הטקסט המקראי על-פי כלי המחקר הפילולוגיים-היסטוריים, אין יצחק ברויאר פוסל אותם בתנאים מסוימים, ומרדכי ברויאר חושב שהם גאוניים ונדרשים, ומגייר אותם כדי ליישב את הסתירות במקרא. באשר לתורה שבעל-פה הוסיף מרדכי ברויאר כי מדרש האגדה משקף את מה שאירע בפועל בסיפור המקראי. על עמדת הירש על ביקורת המקרא ראו חמיאל, הממוצעת, עמ' 71-76, ועל מדרשי ההלכה והאגדה שם, עמ' 182-192.

הניתנים לפיענוח שכלנו, שעוצב ע"י תורה שבעל פה⁵¹ – רק במידה שהקב"ה ראה זאת לנחוץ לצורך עיצוב בחיי אומתו" (שם עמ' 336) [עמ' 298]. "לתורה שאיננה אלא 'מושגת' אין מגיע, דרך עיקרון, כל ערך של אמת. רק התורה שהובנה באמצעות תורה שבעל פה, היא היא התורה שהובנה כהלכה לצורך חיי המעשה שלנו" (שם עמ' 337) [עמ' 298]. הנה אלה דברים ברורים שנאמרו בעקביות קיצונית. הפשט המדעי הוא תורה "מושגת", והוא מוביל בצורה זו או אחרת – אל ביקורת המקרא. ואילו תורת ישראל היא תורה שבהתגלות, כתובה אש שחורה ע"ג אש לבנה. אי אפשר להכיר את רצון האל המצוה – אלא מתוך תורה שמשמים בלבד; והמפתח אל תורה שמשמים מסור לחכמי ישראל, ע"פ המידות שהתורה נדרשת בהן. וכך, תוך שהודה ד"ר ברויאר בצדקת הביקורת, תוך שזיהה את עולם הפשט עם עולמם של מבקרי המקרא, – הוא שלל בפשטות את הלגיטימיות התורנית של עומק פשוטו של מקרא. אין קדושה לתורה אלא במידת תורה שבעל פה, ואין הבנה לתורה אלא ע"פ המידות שהתורה נדרשת בהן. שכן, כל פרשנות פשוטית מביאה בהכרח לידי ביקורת המקרא; ואין תורה משמים – אלא במידות המסורות לחכמים.⁵²

כך הצליח הדוד לפתור באבחה אחת את הטיפול המייגע של פרשני הדורות ליישב את המדרשים עם פשטי המקראות, וגם את ההתמודדות עם ביקורת המקרא. ממצאי הביקורת הם הפשט המדעי, ומדרשי חז"ל הם הפשט האלוהי. שני הברויארים חושבים שכך חשב גם הירש. אכן, לדעתי, הירש סבר שמדרשי ההלכה של חז"ל הם עומק הפשט, אך לא כן מדרשי האגדה.⁵³ כמו כן הירש לא נתן שום מעמד ותוקף לדברי מבקרי המקרא. הנה הפתרון של הדוד:

וכך, תוך שזיהה את הפשט עם ביקורת המקרא, היה ד"ר ברויאר פטור – לא רק מהתמודדות עם הביקורת – אלא גם מהיישוב המייגע שבין פשט ודרש. כמה קולמוסין נשתברו, כמה דיונות נשפכו ע"י גדולי ישראל שבכל הדורות, כדי להתאים את הפשט עם דברי תורה שבעל פה – וד"ר ברויאר פוטר את כל אלה במחי יד של פילוסופיה שנונה: "בין התורה המושגת, שהיא רוח מרוח המשיג לבין התורה המושגת ע"י עם ישראל, שהיא רוח מרוח ה', – אין כל יחס, אין כל אפשרות של הבנה, או פשרה מכל סוג שהוא" (הכוזרי החדש, עמ' 337) [עמ' 298]. והרי דברי הסיכום, הממציים את שיטת הפרשנות של ר' יצחק ברויאר – גם ביחס לביקורת המקרא, וגם, בעקיפין, ביחס לבעיה

⁵¹ העורך של המהדורה החדשה מציע שם לקורא בהערה: "השווה פירוש רש"י הירש, שמות כ"א, א". אני מצטרף להמלצה זו. ראו הרחבה לנושא בספרי הממוצעת, עמ' 183-185.

⁵² ברויאר, "אמונה ומדע", עמ' 21-22.

⁵³ ראו חמיאל, הממוצעת, עמ' 81-83, 186-192.

הפרשנית של פשט ודרש: "בבהירות גאונית אמר ר' שמשון רפאל הירש ביחס לתורה – מיד עם תחילת פעילותו הספרותית: 'כיהודים נקראנה'⁵⁴. בכך הוא נתן גט פטורין לביקורת המקרא, ללא כל צורך בהתמודדות נוספת. אילו שמנו אל לבנו את המימרה הזאת, והבינונו אותה כהלכה, היינו חוסכים מעצמנו דרכי מבוכה רבות" (הכוזרי החדש, עמ' 337) [עמ' 298-299].⁵⁵

רוזנברג בספרו⁵⁶ מצטט קטעים מדבריו של יצחק ברויאר באחד מחיבוריו, כדי לבסס את טענתו שיצחק ברויאר החזיק בעמדה שרוזנברג כינה "הטרנסצנדנטלית" שהיא בעצם קאנטיאנית. תחילה, כותב רוזנברג, מתאר יצחק ברויאר כיצד פועל התהליך המדעי שהתורה מזהירה אותנו שלא נתפתה אחרי מסקנותיו בעיניים עצומות כאשר ניתקל בסתירות בין התורה למדע:

התורה הזאת מזהירה אותנו שלא לתור "אחרי לבבכם ואחרי עיניכם", כי כשנלך אחרי מה שתרו לבבנו ועינינו, נהי' [נהיה] "זונים" מאחרי ד' [השם]. נראה שהתורה עצמה כבר מתחשבת עם האפשרות של סתירה בינה ובין מסקנות החקירה באמצעות לבבנו ועינינו. דע כי "עינינו" היא הכרת העולם החיצוני. "לבבנו" מסמל את המקור של הכרת העולם הפנימי. והעולם החיצוני והעולם הפנימי שלנו הם הם הנושאים את המדע. הלב והעין הם תרי השכל. והשכל מעבד את כל מה שמביאים לו הם, כי מבלעדי החמר הזה, השכל עצמו ריק. והשכל מעבד את חמרו כפי חוקיו הוא. והחמר המעובד נקרא: נסיון. מטרת המדע לתת לנו נסיון נכון. והכשרון האנושי לרכוש לו נסיון נכון, הוא היסוד של ממשלתו על מעשי ידי השם, ב"ה [ברוך הוא].

ענה, כאשר אנו נתקלים בסתירה בין התורה והמדע, עלינו לשאול את עצמנו אם לפנינו סתירה אמיתית או שהיא נובעת מעירוב השכל במקומות שאין לו בהם דריסת רגל. תשובתו היא שברוב המקרים מדובר באפשרות השנייה, שכן אנו עוסקים בשני

⁵⁴ הירש, אגרות צפון, עמ' ז.

⁵⁵ ברויאר, "אמונה ומדע", יב, עמ' 22. יצחק ברויאר מוסיף שם: "התורה שבעל פה כוללת את כללי היסוד [י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן], שבהתאם להן ניתן 'להכיר' את התורה כשלעצמה. ללא הכללים האלה, ללא חוקים אלה המכשירים ומעצבים את השכל, תתהווה תורה של מושגים שיחסה אל התורה שהיא מושא ה'הכרה' כיחס עולם החלום אל עולם המציאות. לעומת זאת, התורה הנלמדת בהתאם לכללים ולחוקים של התורה שבעל פה, מתייחסת אל התורה כשלעצמה כמו שמתייחס עולם הדימויים המוכר על ידינו אל העולם כשלעצמו" (ברויאר, הכוזרי החדש, עמ' 298-299 [עמ' 337]).

⁵⁶ רוזנברג, דת ומדע, עמ' 40-41. רוזנברג תאר את עמדות שני הברויארים במאמר נוסף, שם כינה אותה עמדת 'שני המישורים'. ראו רוזנברג, "חקר המקרא", עמ' 113-116, ובהדפסה השנייה עמ' 242-243. שם הוא גם מסביר כי מרדכי הוסיף על עמדת דודו את המהלך הדיאלקטי הראוי לקריאה נכונה של המקרא. אני מראה כאן כי הפישור הסינטטי על-ידי התורה שבעל-פה נמצא גם אצל יצחק.

עולמות, עולם הטבע והמדע ועולם הרצון שמעל לטבע. בעולם הטבע וההיסטוריה שולט השכל, ובעולם שמעבר להיסטוריה, העל-טבעי של הנס וההתגלות, שולט קול האלוהים המצווה, והשכל נאלם דום:

על כן, בכל סתירה בין התורה ובין המדע, עלינו, ראשית כל, לבקר באמונה האם נושא הסתירה הוא בין התורה והמדע, או יש כאן רק חילול השכל, שהשתמשו בו באסור. ראה תראה כי רוב ה"סתירות" הן סתירות מסוג זה. נקח, למשל, את הבחירה. היא אחת מהיסודות של היהדות [...] נניח שהמדע כופר בבחירה. סתירה? לא! [...] תורת הבחירה אינה מתנגדת לשכל, אלא לא נמסרה לשכל כלל וכלל, כמו שריח הפרח לא נמסר לאוזן, וגם אינו מתנגד לאוזן, הגם שהאוזן צועקת שהיא אינה מרגישה כלום. ואם האוזן תטען שאין ריח בכל העולם, הכל יודו שמגוחך הוא. תורת הבחירה נמסרה לרצון האנושי ולא לשכל האנושי. על הרצון האנושי לדעת, כי נתן לו הבורא ב"ה [ברוך הוא] את הכשרון להשתחרר ולהתגבר על כל הגורמים שבאים למשול עליו. על הרצון האנושי לדעת, שבידו להיטיב שאת או לא להיטיב שאת, ואם הרעב והעוני רובצים על פתחו, עליו למשול בהם [ולא לגנוב] וזאת היא תשוקתם [...] חכמת הטבע כופרת באפשרות הנס. סתירה? [...] הנס האמיתי בריאה הוא, וקורע הבורא ב"ה [ברוך הוא] את מלבושי השבת בהם הלביש את הטבע והחוק השכלי עומד דום. אין לחכמת הטבע שום חלק בנס. חכמת הטבע שוב צודקת אם היא מסתפקת לקבוע שלפי אמצעי הכרתה לא נמצא הנס. אם השכל ירגיש שפצתה האדמה פיה, יתפלא על זה, ואמנם לא יחדול לחקור ולדרוש את הסבה שסבבה את התופעה הזאת, כי לכך נוצר. אין השכל האנושי יכול לשמוע את קול האלקים אומר "יהי" – "ויהי כן". רק אם האלקים נותן לבן-האדם כלי חדש לקלוט את קולו, אז רואים את הקול. כל מי ש"רואה" את קול האלקים אומר "יהי" – "ויהי כן" הוא באותה שעה, נביא [...] לגבי חכמת הטבע שותק קול האלקים. "דרשו את השם בהמצאו" – בבריאה ובתורה, ובספרי הנבואה הוא נמצא וגם במטאהיסטוריה.⁵⁷

גם בספרו **הכוזרי החדש** דן יצחק ברויאר בסתירות שבין התורה והמדע. תחילה הוא טוען שמבחינתו, אם יש סתירה, זו הבעיה של המדע ולא של התורה, שכן היא הדבר כשלעצמו, והמדע מטפל רק בתופעות. אולם בכל זאת, כניאו-פונדמנטליסט,⁵⁸ חשוב לו ליישב את הסתירה הזאת ולשמור את הישגי התבונה והמדע כדי להשליט עליהם את התורה:

⁵⁷ ברויאר, מוריה, עמ' 167-172. תהליך עיבוד התופעות בו מעורבים החושים, הרגש והשכל לקוח מהירש, כתבים, כרך ב, עמ' 141-143. ראו חמיאל, הממוצעת, עמ' 275-276.
⁵⁸ על הניאו-פונדמנטליזם ומופעו בהגות של הירש ראו הנ"ל, שם, עמ' 288-290.

תורה ומדע אינם לדידי בשום אופן שני מקורות הכרה שהם שווי זכויות. לדידי על המדע להצטדק לפני התורה ולא להיפך. עליונותה של התורה ביחס למדע מושתתת על כך שנקודת המוצא של התורה היא הכשלעצמו של הדברים, בעוד שמושא המדע אינו אלא תופעתם. לפיכך נוכח סתירה אפשרית בין תורה ומדע לא התורה נעשית לי לבעיה אלא המדע. אף על פי כן נזהר אני מלהניח ללא הכרח, כביכול בטרם עת, סתירה כזאת. כל שכן שאני נזהר מלקרוע ללא הכרח תהום בין תורה ומדע. השכל האנושי, שהוא כל שרת למדע, הריהו גם הכלי בו אנו משתמשים בשביל ליישם את התורה שבעל פה על עולם התופעות, שהיא נועדה להשתלט עליו [...] זאת ועוד: כיצד נעשה את התורה לעקרון יסוד בעולם אם נותיר את התורה וידיעת העולם, את התורה והכרת העולם – ללא התייחסות הדדית? אל לנו להעמיד את כס המלוכה של התורה על חרבותיה של בינת עולם שנותצה. שליטה מניחה התייחסות, מניחה חיים נשלטים. אני מחייב את המדע, בדיוק כפי שאני מחייב את החיים, הואיל ואסור לי לקפח את ממלכת התורה, לא בתחום העיוני ולא בתחום המעשי. אבל אכן: הן החיים הן המדע חייבים להשתבץ בממלכת התורה. בממלכה זו שולטת באמת רק התורה, ואין התורה סובלת לידה, לא בעיון ולא במעשה, שליט אחר.⁵⁹

כיצד אם כן יש ליישב את הסתירה? התשובה היא שמה שהתרחש בששת ימי הבריאה שייך לעולם שאין לשכל ולמדע נגישות אליהם. עולם התופעות הכפוף לחוקי הטבע המוכר לשכל ולמדע התחיל רק מהשבת הראשונה, ועולם תופעות זה הכיל בקרבו עדויות ארכאולוגיות על מעשי ה' בששת ימי המעשה הראשונים על כל תהפוכותיהם, שלא הוגבלו בזמן, במרחב ובחוקי הטבע המוכרים לנו:

שבת ה' היא ההנחה המוקדמת ליום המעשה של בני האדם, אולם בכוח זכות שלטונה אין התורה מרשה לשכל לשבש את שבת ה'. שבת ה' היא תחום השכל ומדעיו. אם יטוש תחום זה, יתעה. לשבת ה' קדמו ששה ימי המעשה של ה', אותם ששה ימי מעשה של ה' הם מחוץ לתחום כל מדע. הן אין הם מתייחסים לעולם התופעות, אלא לעולם כשלעצמו. התורה דורשת מן המדע שישאר מודע למוגבלות תוקפו, שכוחו יפה ביחס לשבת ה'. בהנחה ששבת ה' היתה מאז ומעולם, הרי שהמדע צודק. אילו באמת היתה קיימת רק שבת ה' ולא קדמו לה ששת ימי המעשה של ה', לא היה לי מה לטעון נגד מסקנות המדע בנוגע לזמן. אולם אותם ששת ימי המעשה של ה' יצרו לא רק איזה ערפל קמאי, אשר ממנו כביכול התפתח הכל בשבת ה', לא כי, אלא ששת ימי המעשה של ה' הובילו את הבריאה, לפי תכנון מדויק מראש בתכנית

⁵⁹ ברויאר, הכוזרי, עמ' 353. לעומת זאת, הירש חשב שתורה ודרך ארץ שווים במשקלם. ראו חמיאל, שם, עמ' 301.

העולמית האלוהית, עד להשלמתה ("ויכולו"), ורק במצב זה של "ויכולו" על פי רצון ה' נכנסה הבריאה לשבת ה'. בשום מאמץ שבעולם לא יוכל המדע לאתר ולגלות את התהפוכות שהיתה צריכה בריאת ה' לעבור לפי תכנית בששת ימי המעשה של ה'. שום מסקנה של המדע לא תוכל למדוד בקנה מידה של זמן האדם את התהפוכות האלה, שהתרחשו מחוץ למסגרת זמנו של האדם. עם בוא היום השביעי לבשה הבריאה את צורת תופעתה השבתית ואכפה עליה לראשונה את החוקים של מה שאין לו ראשית ואחרית ושאינן גבול למרחבו. או אז הגיעה הבריאה, בתום מלאכת ששת הימים על תהפוכותיהם שה' תכנן אותן וה' הגשים אותן, אל ה"ויכולו" היחסי שלה, ובתור טבע נעשתה למושא הטבע עם כל עדויות התהפוכות של מלאכת ששת הימים. אלא שלגבי החוקר, שנסתר מעיניו הכשלעצמו של הדברים, העדויות האלה אינן מעתה עוד עדויות המעידות על תהפוכות הבריאה המנותקות מזמן האדם, אלא עדויות של תהפוכות הטבע המוסדרות – וחיבות להיות מוסדרות – בזמן האדם, עדויות אלה אין בהן כדי להפריך את מעשה ששת הימים.⁶⁰

דומה שיצחק ברויאר צודק בדבר אחד, והוא שהשכל אין לו נגיעה ומעמד כאן, ואכן גם התאוריה הזו שלו אינה עומדת בביקורת של השכל. הטענה שהעולם המוכר לנו לא השתנה ולא התפתח מאז תחילת ההיסטוריה שלו לפני כששת אלפים שנה, וכל ההתפתחויות אירעו כתהפוכות שמחוץ להבנת שכלנו לפני ההיסטוריה, והמאובנים שנמצאים הם שרידים של אותו עולם, היא היום בלתי מתקבלת על הדעת. כך פָּנו יצחק ומרדכי ברויאר את עמדתם הטרנסצנדנטלית על-פי קאנט המגויר והירש (שדבריו עוותו) כדי לפתור את המתח שבין המדע לדת, ואת העמדה הדיאלקטית הפתירה על-פי המיסטיקה היהודית כדי לפתור את הסתירות שבתורה. העמדה הטרנסצנדנטלית היא גם פתרונו של הרב שג"ר לבעיית הסתירות בין החילוניות הרציונלית לאמונה, וגם הוא מסתמך על הקבלה. על כך בפרק אחד עשר.

⁶⁰ שם, עמ' 354.

פרק עשירי

פרופסור תמר רוס

תמר רוס נולדה בשנת 1938 בדטרויט למשפחה אורתודוקסית. אביה אלימלך ירחמיאל היה רב בקהילה המקומית. רכשה השכלה כללית בתיכון אמריקאי רגיל, והשכלה יהודית – באופן פרטי. בשנת 1956 עלתה המשפחה ארצה והתיישבה בירושלים. בשנת 1960 סיימה תואר ראשון בספרות עברית ובהיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטה העברית. בשנת 1978 סיימה שם תואר שני בהנחיית פרופסור ישעיה תשבי. בשנת 1987 קיבלה שם תואר דוקטור על מחקרה "פילוסופיה מוסרית בכתביהם של חסידי רבי ישראל סלנטר בתנועת המוסר" בהנחיית פרופסור יוסף דן. החלה להורות במכללת "ברוריה" ("מדרשת לינדנבאום") בירושלים, ובשנת 1990 התקבלה לסגל של אוניברסיטת בר אילן. משנת 2005 היא פרופסור מן המניין באוניברסיטת בר אילן.

פרסמה ספרים ומאמרים על נושאי מחקריה: חסידות, התנגדות, תנועת המוסר והגות הרב קוק. מגיל צעיר החלה להתמודד מול הדרת הנשים בבית הכנסת ובלמוד התורה, ובדיסוננס בין תפקידן הסביל של נשים באורח החיים הדתי-יהודי לבין היחס השוויוני שהן זכו לו בעולם החילוני. זאת מבלי שתיחלש חיבתה למסורת ודבקותה בה. בעת לימודיה באוניברסיטה נחשפה להתנגשות בין המסורת למודרנה, בין לימוד תורה לניתוח פילולוגי היסטורי של טקסטים, בין דת למדע ואפשרות ההתגלות לאור המודרנה והפוסט-מודרנה. בהגות של הרב קוק מצאה תגובה אפשרית הולמת שאינה אפולוגטית לקשיים אלו. בהמשך דרכה חזרה שוב לנושא הפמיניזם מול האורתודוקסיה בשתי הרצאות בשנים 1996 ו-1997. הראשונה בכנס פמיניסטי על פמיניזם ואורתודוקסיה, שנכתבה גם כמאמר, והשנייה על השפעת המודרנה על ההלכה בסוגיות העוסקות בנשים. זו הייתה הרצאה נועזת בכנס בישיבה-אוניברסיטה שעוררה הסתייגויות של הרבנים ולא נדפסה כמאמר באותה מסגרת, ופורסמה אחר כך כמאמר בקובץ אחר באנגלית, ויותר מאוחר גם בעברית.¹ ספרה ארמון התורה ממעל לה על אורתודוקסיה ופמיניזם, צמח מאותם מאמרים, ובו

¹ רוס, הפמיניזם.

סיכום ראשון לרעיונותיה בנושא והצעתה לפתרונו. מאמר מסכם עדכני בנושא תרמה לקובץ שפרסם "בית מורשה" בשנת 2015 על האדם המאמין ועל מחקר המקרא.²

הסתירה הדיאלקטית

כאמור, התוודעה רוס כנערה לסתירה בין ההתגלות לתבונה בתחום הפמיניסטי תחילה, אך כסטודנטית היא הבינה שהסתירה מקיפה תחומים נוספים ומחייבת התמודדות כוללת. עם זאת, ההתמודדות הרעיונית שלה עם הנושא התמקדה בסתירה שבין הפמיניזם לאורתודוקסיה היהודית שמאמינה בהתגלות ובתכניה שהם אלוהיים. מדבריה ניכר שהמסורת היהודית האורתודוקסית יקרה לה והיא דבקה בה, ומכאן הדחף שחשה למצוא פתרון שישמר את שני הקטבים, אך לא יהיה אפולוגטי ברוח הרבנים שקדמו לה בניסיונות אלו. היה לה ספק אם להוציא את הרב סלובייצ'יק מהכלל, והייתה בטוחה כי את הרב קוק אפשר להוציא מן הכלל הזה. כך היא מנסחת את הבעיה במאמרה האחרון:

מעבר לקשיים הרגילים, כגון מקרים של תוכן שגוי (האם תיאורי הבריאה באמת מתיישבים עם הידוע לנו כיום בעניין סדר התפתחות המינים? ומה נעשה עם תיאורי מלכויות, ערים ופרטים ריאליים אחרים בכרונולוגיה המקראית המתנגשים עם ממצאי הארכיאולוגיה והמחקר ההיסטורי של ימינו?) או מוסריות מפוקפקת (עונש מוות לבן סורר ומורה; הדרת נכים מעבודת המקדש) וסממנים המעידים על השפעות חיצוניות בהתהוות הטקסט (מקבילות קדומות לסיפור המבול באפוס של גילגמש, ולמצוות התורה ב'חוקי חמורבי'), המכה האחרונה, ואולי הנוקבת ביותר, מגיעה בעשורים האחרונים מתורות הרמנויטיות ואף ממדעי המחשב [...] קריאות פמיניסטיות מגלות שההטיה הגברית שבתורה אינה מצטמצמת במונחים או קטעים מסוימים בלבד, אלא מסתמנת לכל ארכו ורוחבו של הטקסט. בכך הן ממחישות את הבעייתיות שבעצם הרעיון של התגלות אלוהית כתקשורת מילולית: הואיל וכל שפה ספוגה בהכרח בהטיות התרבותיות תלויות-הזמן והמקום שבמסגרתן היא מתנסחת, כלום ייתכן שמסר מילולי כלשהו, ולו גם כזה התובע לעצמו מעמד התגלותי, יהא מסוגל להתעלות מעל להקשריו התרבותיים המוגבלים, ולהיחשב לאלוהי? יתרה מזו, עצם המושגים "דיבור" ו"שפה" מעוגנים בהוויה האנושית ובתהליכי חשיבה והבעה שהם ייחודיים לה.³

² הנ"ל, "המקרא". המבוא הזה הוא על-פי רוס, ארמון, עמ' 13-19.

³ רוס, "המקרא", עמ' 243. שאלה דומה בלשון אחרת מוסיפה רוס תוך כדי דיונה בהצעותיו של יעקב כדורי, שם, עמ' 258: "אין ספק שהטענה כי קולו של אל טרנסצנדנטי התפרץ לתוך עולמנו

פתרונות שהוצעו

רוס מציינת כמה פתרונות הטרודוקסיים שהוצעו, פתרונות שנטשו את רעיון ההתגלות באופן מוחלט או חלקי. מרדכי קפלן מעדיף לראות בהתגלות כולה תגלית אנושית של דרך החיים הדתית הנובעת מדחף דתי, הפועם באדם מטבע ברייתו. בובר (ואחרים הנשענים עליו כמו רוזנצוויג, השל וג'ייקובס) מציע שמה שנמצא בתורה על אודות האל הוא מאמץ אנושי לשחזר או להעלות מחדש עד כמה שאפשר מפגשים אמיתיים עם האלוהי. כלומר הוא אחד מאלה שתופסים את ההתגלות כמפגש דו-סיטרי, הכולל יסודות אנושיים ואלוהיים גם יחד, פרי השראה אלוהית, אך לא כהכתבה אלוהית. פתרונות אלו נדחים כידוע על-ידי התפיסה המסורתית, ומבחינתה הבעיה נותרת בעינה: "האם מאמינים הכפופים למסורת יכולים לפתח גישה לתורה המסוגלת לאמץ את ההסבר הנטורליסטי של מרדכי קפלן ללא מסקנותיו הרדוקציוניסטיות, ולאמץ בו זמנית את טענותיה המטפיזיות של תאולוגיה דיאלקטית כזו מבלי להיגרר לסלקטיביות באבחון בין האלוהי והאנושי?"⁴

רוס מביאה גם כמה מהפתרונות האורתודוקסיים שהוצעו, ודוחה את כולם בטענת אפולוגטיקה והתחמקות מהתמודדות אמיתית עם הבעיה, בהם אנשי "תורה ומדע" כמו רד"צ הופמן; הרב מרדכי ברויאר בעל העמדה הפונדמנטליסטית, לפיה הניגודים במקרא הוכנסו על-ידי האל במכוון; עמדתו של פרופסור דוד וייס-הלבני, לפיה התורה נמסרה בשלמות, אך נוסחה שובש ונשחת בימי הבית הראשון, ורק הלכותיה תוקנו בימי עזרא וכן אלו שהלכו בעקבות עמדת הרמב"ם, לפיה מה שלא מתיישב במקרא אינו אלא אלגוריה.

רוס מספקת אם עמדת הרב סולובייצ'יק דומה לזו של ברויאר או שאפשר לראות בה צעד קדימה להתמודדות אמיצה יותר. היא נוטה לחשוב שלפי נטייתו הכללית הרליגיוזית של סולובייצ'יק נראית האפשרות השנייה כדחוקה ביותר ואני מסכים איתה. עמדה מסוג אחר היא זו של ישעיהו ליבוביץ וההולכים בעקבותיו. הם מחויבים לאורח חיים אורתודוקסי, אך לשיטתם האמונה באלהותה של התורה עלולה להסתכם בלא יותר מאשר אישור ההבנה הרבנית-חזו"לית שהדרך הנכונה להתקרב לאלוהים היא על-ידי קבלת עול מצוותיו, כפי שאלה הוגדרו בתורה שבעל-פה. עמדה כזו אינה מדברת אל מאמינים רבים ואינה אלא גיבוב פורמליסטי וחשיבה מעגלית ללא פתרון אמיתי.⁵ לבסוף מביאה רוס עמדות מודרניסטיות ופוסט-מודרניסטיות של יעקב כדורי-קוגל, נורמן סלומון ואחרים, שמציעים תפיסת התגלות מסוימת – מינימליסטית, או כמיתוס מכונן של 'כביכול', ומביעה דעתה כי

הטבעי מעוררת קשיים פילוסופיים חמורים. כל טענה כזו היתה הופכת את שמיעתו של קול כזה לקביעה אמפירית, ללא תלות בצורה בה היא מוצגת במוח האנושי".

⁴ שם, עמ' 245. ראו גם רוס, ארמון, עמ' 327-330.

⁵ רוס, המקרא, עמ' 245-255. ראו גם רוס, ארמון, עמ' 332-338.

הם אינם פותרים את הבעיה העקרונית או מבטלים אותה, או שניהול חיי יום דתיים על-פי הנחיות של תובנות כאלו יכול להיחפך לבעייתי ביותר.⁶

הצעתה של רוס

ענה מתפנית רוס להציע את הפתרון שלה למתח הדיאלקטי בין התגלות לפמיניזם ולמחקר המקרא בפרט, ובין ההתגלות לתבונה בכלל. כך הם הדברים בניסוח שלה, שאינם דורשים ביאור נוסף:

לפני שנים אחדות, לקחתי על עצמי פרויקט פרשני שניתן לראותו כצעד ראשון בכיוון יצירת תיאולוגיה קונסטרוקטיביסטית מסדר ראשון. על פניו, הספר שכתבתי [ארמון התורה ממעל לה על אורתודוקסיה ופמיניזם] הוקדש לאתגר שמציב הפמיניזם לאמונה באלהותה של התורה. אך עבורי הפמיניזם היווה תירוץ ודוגמה קיצונית בלבד, דרכו ביקשתי להתייחס לשאלה הגדולה יותר של התגלות אלוהית בכלל.

הצעתי בספר זה היתה כי ניתן, בסופו של עניין, לשמר את האמונה באלהותה של התורה – על אף הביקורת הפמיניסטית וסימנים נוספים של השפעה אנושית – על ידי פירוק הדיכוטומיה הקשיחה בין דיבור אלוהי והתהליך ההיסטורי הטבעי. הצעה זו מתאפשרת על ידי אימוץ-מחדש של שלוש הנחות, אשר יש להן כבר ביסוס במסורת היהודית.

ההנחה הראשונה ממנה שאבתי השראה היתה ההנחה, שבכדי שהתורה תוכל לשאת מסר לכל הדורות, התגלותה חייבת להיות תהליך מצטבר: פריסה הדרגתית דינמית, המגלה את משמעותה האולטימטיבית רק במהלך הזמן.

ההנחה השנייה, המובלעת בראשונה, היא שהמסר האלוהי אינו מתבטא באמצעות הדהודם של מיתרי הקול, אלא דרך הפרשנות הרבנית של הטקסטים (בין שמתלווה אליה התפתחות מקבילה בהבנה האנושית, ובין שלא), ודרך שופרה של ההיסטוריה. ההיסטוריה, ובפרט תולדות עם ישראל – הרעיונות והדפוסים שהיהודים קבלו, כמו גם התהליך הקובע אלו מהם יתקבלו ואלו יידחו – אינה אלא צורה אחרת של התגלות מתמשכת, מעין תחליף לנבואה, כמאמר התלמודי: "אם אין נביאים הן, בני נביאים הן".⁷ ההנחה השלישית (הנתמכת בתאוריות פרשניות בנות זמננו) היא כי הגם שרצף השמיעות של תורת ה' נראה לפעמים כסותר את המסר האלוהי המקורי, מסר זה עומד בעינו ולעולם אינו מוחלף לחלוטין במסר אחר. ברמה

⁶ הנ"ל, המקרא, עמ' 255-270.

⁷ בבלי, פסחים, סו ע"א.

הפורמלית, ההתגלות המקורית בסיני נשארת תמיד בבחינת המסנן התרבותי-לשוני המרכזי, שדרכה נשמעות ומובנות ה"שמיעות" החדשות.

בסיכום, על ידי טשטוש ההבחנות בין הטבעי והעל-טבעי, הסופי והאי-סופי, טענתי כי ניתן להתייחס לתורה כמסמך אלוהי מבלי להיגרר למסקנות בלתי קבילות בדבר טיבו של האל ודרכי ההתקשרות שלו עם בני אדם, ומבלי להתכחש לתפקיד שמילאו המעורבות האנושית והתהליך ההיסטורי בעיצוב התורה. תפיסה כזו מאפשרת לאלה החשים עצמם מחויבים לאורח החיים הדתי להבין כיצד התורה מסוגלת להיות כולה אנושית (מבחינה היסטורית), וכולה אלוהית (מבחינת מוצאה, ערכה ומשמעותה), בעת ובעונה אחת. בספרי, החלתי את תפיסת ההתגלות המצטברת על הנושא הנדון, בהצעתי כי אפילו תופעת הפמיניזם עשויה להיחשב על ידי נאמני המסורת ככלי נוסף לבטוי דבר ה'. אם הפמיניזם משתלט על ציבור מחויבי ההלכה ונקלט על ידו כתופעה שאין לברוח או להימנע ממנה, ובעלי הסמכות של ציבור זה מצליחים לגלות את מה שנראה בעיניהם כסימוכין של ממש להתפתחות זו בקריאה מחודשת של התורה, הרי שתזמון מבורך זה נתפס ככלי נוסף להעברת המסר האלוהי.

אמנם, בשל המחויבות שלנו לתורה כקנון הבסיסי של היהדות, איננו דוחקים את המעמד הפורמלי של המודל הפטריארכאלי הראשוני כיסוד נצחי של המסורת שלנו. אנו ממשיכים להשתמש בשפת מודל זה כמנסרה הכרחית להשגת רגישויות מוסריות מעודנות יותר. אך בר-בזמן אנו רואים בשינויים המהפכניים שחלו במעמדן של נשים זרזים שקיימים לפרשנות-מחדש של היבטיו השליליים הנלווים או לסיווגם, זרזים אשר לעתים הופכים על פיה את מה שהיינו יכולים להחשיב כמגמתם המקורית. באותה מטבע, אני מסוגלת לטעון שהמפגש העכשווי שלנו עם אתגריה העמוקים של ביקורת המקרא יכול להיחשב גם הוא כביטוי לרצון האלוהי, ואישור לכך שהתבררנו מעבר ל"ציווי האמונה" שנולדו ב"מעמד של קטנות וזעירות" ובשלים כעת לעקירתם ל"כר נרחב יותר של דעת והרגשה מחונָה".⁸

על אף שרוס סבורה כי הרעיון בדבר התגלות מצטברת אינו מופיע בשום מקום במתכונת שיטתית כפי שהיא מציגה אותה,⁹ בקריאה ראשונה אני שומע בדבריה של

⁸ רוס, "המקרא", עמ' 270-271. הציטוט הוא מהרב קוק, האמונה, עמ' 74-75. ראו גם רוס, ארמון, עמ' 344-349, 364-367.

⁹ ראו רוס, ארמון, עמ' 349; בהמשך המאמר "המקרא", עמ' 276-285, מוצאת רוס רמזים לשיטתה בכתבי הרב קוק, שלדבריה איחד את שיטותיהם הקבליות של הרבנים שלמה זלמן מלאדי, איש חסידות חב"ד וחיים מוולוז'ין, איש ההתנגדות הליטאית בעניין "תורת הצמצום" של האר"י לפי הפרשנות האלגורית שלה – שאין מדובר בריקון חלל ריאלי מנוכחות האל, אלא כיסוי מדורג של

רוס את בסיס עמדתו של רנ"ק (ובעקבותיו בשינוי הדגשים מהר"ץ חיות). גם הוא הציע כפתרון למתח הדיאלקטי בין התבונה להתגלות את הטענה כי ההתגלות לא הייתה חד-פעמית בימי משה, אלא נמשכת, והיא באה לידי ביטוי בכך שהתפתחות ההלכה מתבצעת על-ידי החכמים בתבונתם, המוציאים את מה שעדיין לא התגלה מן הכוח אל הפועל. אולם בקריאה שנייה כבר איני בטוח שאין שוני בין שיטות רנ"ק ורוס. לפי רנ"ק, שהלך בשיטת הגל כפי שהבין אותה, הסתירה נפתרת על-ידי העמקה בהבנה, טיהור של הפילוסופיה והתורה והליכה בדרך האמצע המתרחקת מפונדמנטליזם פנטי מחד גיסא, ומביקורת הרסנית פורקת עול מאידך גיסא. הנהגה כזו טוביל להבנה כי תוכני ההתגלות והיגדי הפילוסופיה והמדע הם אכן שני קטבים מתנגדים, תזה ואנטיתזה, שהם חלקים מהאמת הגדולה (הסינתזה) שאליה מגיעים כאשר מרימים את שני הקצוות לרמה עליונה יותר ומאחדים אותם, ובכך נפתרת הסתירה.¹⁰ כפי שהראיתי בפרק השני לעיל, גם הרב קוק ניסה זאת ונכשל.¹¹ הצעת רוס בעצם יכולה להיות פרשנות המסבירה איך מתבצע האיחוד לפי רנ"ק, ואיך המתח נפתר, אולם הקריאה השנייה הזו בטקסט של רוס מעלה קושי. מצד אחד, אפשר להבין כי לפי השיטה שהיא מציעה, ההתגלות הראשונה בהר סיני נשארת על מתכונתה המסורתית, וההתגלויות החדשות אכן סותרות אותה לעיתים, ובכל זאת הן מתקיימות לידה כאמת אחרת, סותרת. כלומר, לפי רוס הדיאלקטיקה אינה פתירה ועלינו לחיות עם שתי אמיתות, זו של ההתגלות המסורתית וזו של ההתגלות המתפתחת בהיסטוריה בתבונה של חכמי הדור, על אף שהלכה למעשה עלינו לפעול על-פי המסר החדש.

מצד אחר, אפשר גם להבין שרוס כוללת ב"תורה ההיסטורית האנושית" את כל ההתגלויות, כולל זו של סיני וזו של חז"ל. זה אומר שבכל ההתגלויות במהלך ההיסטוריה יהיו גם רכיבים סותרים לאלו הקודמות, ואנו נקבל ונפעל לפי החדשות, בלי לבטל את קדושתן של הקודמות שמתפרשות עתה מחדש. הרבנים יתאמצו וימצאו רמזים בטקסטים הקודמים של ההתגלויות כדי לבסס את הרעיונות החדשים, שלעיתים סותרים את קודמיהם, שהקהילה המחויבת להלכה רוצה עתה לקבל על עצמה. כלומר, הרפורמות שרוס מצפה להם היום מן הרבנים בעלי הסמכות ההלכתית של המחויבים להלכה, דומות לאלו שעשו חז"ל אשר דרשו את פסוקי התורה בשונה מהפשט ואפילו לעיתים הפוך ממנו, עד שהפרשנות הראשונה איבדה את תוקפה. זו עמדה נועזת ורבת אופטימיות בכל הנוגע לרבנים. לפי הצד האחד מדרשי חז"ל מקורם בעצם בקבלה מסיני, ושייכים להתגלות הראשונה המסורתית (ואז אנו בתחום האורתודוקסיה), ולפי הצד האחר גם הם, כמו

נוכחות זו מן האדם. בכך הוא גישר על הדיכוטומיה שבין עולמו של האל לעולמו של האדם, ושייתף את האלוהי והאנושי באופן דיאלקטי בייסוד התוכן של ההתגלות המצטברת. מסתבר שגם רוס הרציונליסטית נזקקת לתאוריות קבליות כדי להתמודד עם הסתירה.

¹⁰ ראו חמיאל, הממוצעת, עמ' 140-148; הנ"ל, הכפולה, עמ' 426-427.

¹¹ חמיאל, הכפולה, עמ' 390-393.

סיני, מהווים שלב בהתגלות המצטברת בהיסטוריה (ואז אנו בתחום הקונסרבטיזם)¹². הנפקא מינא היא שאם מדובר רק בשלבים התגלתיים בתקופות שונות, אז אין כאן סתירה קבועה (דיאלקטיקה בלתי פתירה) אלא זמנית (דיאלקטיקה פתירה), עד שפסיקות הרבנים יותאמו על-ידי ההשגחה להשקפות החדשות, דהיינו שינוי עמדה מתוכנן מראש של האל באמצעות תבונת החכמים שבכל דור על-פי התפתחות האנושות ותפיסות הציבור. לעומת זאת, אם פעילות חז"ל עדיין שייכת להתגלות הראשונה המסורתית, אזי לפנינו אמת כפולה – התגלות מול תבונה – כמוסבר¹³.

¹² בספריי הקודמים אני טוען ש"אורתודוקסיה" אינה רק מאבק מודרני פומבי מסודר ומאורגן בחילון, בהשכלה וברפורמה מצד הנאמנים לתורה ולמצוות, אלא גם נאמנות לעיקרון של תורה שבכתב ושבעל-פה מן השמיים כפשוטם. כך אני ממיין את האנשים לזרמים השונים שצמחו לראשונה בתחילת המאה התשע-עשרה. אחרת, נצטרך לכלול בין האורתודוקסים את רנ"ק, שד"ל, זכריה פרנקל, צבי גרץ, ישעיהו ליבוביץ, אליעזר ברקוביץ, משה דוד קאסוטו והרבה אורתודוקסים אחרים. אנשים אלו ששמרו קלה כחמורה ונאבקו בחילון וברפורמה, לא היו לדעתי אורתודוקסים. כולם לא האמינו בכך שהלכות חז"ל במשנה ובתלמוד הן מן השמיים, וקאסוטו חשב כך גם על התורה שבכתב. חשוב לציין כי לאחר השואה והקמת המדינה, נחלש המאבק בין הזרמים והצטמצם לחוגים החרדיים, וקריטריון המאבק כבר הרבה פחות רלוונטי. לעומת זאת, מתרבים שומרי תורה ומצוות שהעיקרון של תורה מן השמיים אינו בראש מעייניהם ואינו מנחה את אמונתם, וזאת בלשון המעטה. לטעמי, אנשים אלה אינם אורתודוקסים במובן הקלאסי, וביניהם אני מונה את אברהם יהושע השל, עקיבא ארנסט סימון, תמר רוס, משה מאיר, מיכה גודמן, אנוכי ועוד רבים, בעיקר בין הרבנים הנאורים המשויכים למה שמכונה "אורתודוקסיה פתוחה" כמו אבי וייס ובני לאו, והאקדמאים העוסקים בלימודי היהדות. אני מאוד אוהד את הצעתה של רוס, אך לא פלא הוא בעיניי שהאורתודוקסים המודרנים בארצות הברית לא אהבו כלל את דבריה הנועזים של המרצה רוס שדיברה בפניהם על הפמיניזם ועל ההלכה ברוח עמדתה המוצגת כאן. ראו חמיאל, הממוצעת, עמ' 18-23; הנ"ל, הכפולה, עמ' 355-356; רוס, ארמון, עמ' 17-23.

¹³ במאמרה האחרון "דת וחילון" קובעת רוס (עמ' 7) כי "מגמה חדשה ומעניינת המופיעה באופק הישראלי מבקשת לאמץ את ההוויה הדתית והחילונית כשתי מערכות טוטליות, ללא ניסיון למדר או ליישב ביניהן". היא מציגה את עמדת "האמת הכפולה" כמונחים של "תודעה כפולה" או "תודעה היברידית" או "פוסט-חילונית", ומשייכת את הרבנים האורתודוקסים שג"ר ופורמן לבעלי עמדה זו. עם זאת, גם במאמרה זה אין מענה ברור לשאלה שהצגתי כאן.

פרק אחד עשר
הרב שמעון גרשון רוזנברג (שג"ר)

הרב שג"ר (1949-2007) נולד בירושלים למשפחה ציונית-דתית. התחנך בישיבה התיכונית "נתיב מאיר" בראשות הרב אריה בינה ובישיבת ההסדר "כרם ביבנה" בראשות הרב חיים יעקב גולדוויכט. כיהן כר"מ בישיבת הכותל ואח"כ השתתף בהקמה ובניהול של ארבעה מוסדות חינוך: ישיבת "מקור חיים" של הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ בשנת 1986, בית מדרש "מעלה" בשנת 1989 ו"בית מורשה" של פרופסור בנימין איש-שלום בשנת 1990. בשנת 1997 הקים עם הרב יאיר דרייפוס את ישיבת "שיח יצחק", שם יצר מסגרת חינוכית המתאימה לדרכו ולשיטתו. את ספריו ערכו חבריו ושותפיו לדרך. שישה מהם יצאו לאור עוד בחייו, ביניהם החיבור החשוב כלים שבורים: תורה וציונות דתית בסביבה פוסט-מודרנית, דרשות למועדי זמננו, שיצא לאור באפרתה תשס"ד, בעריכת א' צוריאלי. בין שאר הספרים אציין כאן את לוחות ושברי לוחות: הגות יהודית נוכח הפוסטמודרניזם, תל אביב 2013, הכולל גם את הכתוב בכלים שבורים בעריכה חדשה.

שג"ר תוקף בכתביו בחריפות את הציונות-הדתית על כך שהיא מתייחסת לחילוניות בפטרנליזם רחום כאל תינוק שנשבה ובקביעה שהיא מבינה אותה טוב יותר משהיא מבינה את עצמה. הוא גם סובר שהציונות הדתית והחרדיות אינן מצליחות להתמודד חינוכית על ליבו של הנוער הדתי, שאין אפשרות לנתק אותו מהמציאות של העולם המודרני והפוסט-מודרני, ולא מציעות פתרונות אמינים לסתירות שבין הציונות החילונית לבין זו הדתית, וכן בין הרציונליזם והמדע לבין האמונה והדת. שג"ר מתנגד לפוסט-מודרניזם הקיצוני הנוקשה, אך אינו נרתע כמו אורתודוקסים אחרים מעמדת הפוסט-מודרניזם הרך, שאינה מתכחשת לקיומם של האמת והטוב וקובעת שהם אינם נתונים מראש אלא נקבעים בידי אדם, ומכאן שערכים אלה הם רלטיביים ולא בלעדיים. שג"ר מאמץ באופן ביקורתי חלק מתפיסות הפוסט-מודרניזם. תוך שהוא רותם גם חלקים משיטת קאנט, מהמיסטיקה (המהר"ל, הרב קוק), מהקבלה ומהחסידות (ר' נחמן מברסלב, בעל התניא ועוד רבים), העדיף שג"ר עמדה הקרובה לעמדה המכונה על-ידי שלום רוזנברג במודל שלו "העמדה הטראנסצנדנטלית". לפי עמדה זו – שיש בה יסודות קאנטיאניים

ושמקבלת סיוע מהפוסט-מודרניזם – יש עולם רוחני ממשי מקביל לעולם המציאותי שלנו, שבו האמת היא אובייקטיבית, ונקבעת על-פי התורה וההלכה האלוהיים, בגדר הדבר כשלעצמו, ויש השגחה ונס; בעוד שבעולמנו שלנו האמת היא סובייקטיבית, ונקבעת בתבונה על-פי המדע, המושגת על הנקלט בחושים האנושיים. עלינו לחיות במקביל בשני העולמות האלה על אף הסתירה ביניהם. עמדה זו דומה לעמדת האמת הכפולה הקלאסית בהרבה מובנים אך יש בכל זאת הבדל. לפי עמדת האמת הכפולה יש רק עולם אחד, עולם המציאות, שבו יש לחיות עם שתי האמיתות הסותרות כמיטב יכולתנו, ולדעת שרק בעולם על-טבעי, עולמו של הקב"ה, שאין לנו אפשרות לחיות בו, האמיתות מתאחדות.

בספרו **לוחות ושברי לוחות** מייחד שג"ר פרק לציונות דתית בעולם פוסט-מודרני, ומציג את הסתירה הבלתי פתירה שהאידיאולוגיה הקיימת של הציונות הדתית לא הצליחה לפתור. בקשתה ליצור הרמוניה בין התחומים היא לדעתו בלתי אפשרית, ובעיניו היא נכשלה כישלון חרוץ. הרמוניה אידיאולוגית, זו שניסו לבנות, מתעלמת מהסתירות ויוצרת ניכור מחוויית הקיום, וגוררת עימה בחוגים מסוימים משיחות מעושה:

שוב לפנינו אותה דילמה בלתי פתירה, שאליה נקלע האדם הדתי-לאומי בבקשתו אחרי הרמוניה. מצד אחד הוא חש – או היה חש – אמפתיה לחלקים נכבדים מערכי החילוניות; ולא זו בלבד אלא שהוא מוצא אותם גם בתוכו. מצד אחר – האם אין ערכים אלה והחילוניות עצמה עומדים בסתירה מוחלטת לאמונותיו? האם אין סתירה בין תפיסת הגאולה היהודית המסורתית לבין זו הציונית, המוציאה את הקב"ה מן התמונה? וזו רק דוגמה אחת, ולא החריפה שבהן. הפתרון הדתי-לאומי הוא לתת פירוש דתי לאותם ערכים חילוניים, ולכלול את החילוני בשיח הדתי בעל כרחו. אולם פרשנות זו איננה מאפשרת פתיחות אמיתית. האדם הדתי-לאומי יוצק ערכים אוניברסאליים לתוך דוגמות דתיות ובכך הוא חוסם מעצמו את היכולת להבין ערכים אלו, שאותם הוא איננו יכול לקבל כפשוטם [...] את הקרע שיוצרות הסתירות השונות מאחה האידיאולוגיה. אך אליה וקוץ בה, פעמים רבות נעשה הדבר על חשבון החויה והמגע הבלתי אמצעי עם הקיום. הניכור הוא זה שמאפשר להתעלם מסתירות פנימיות. וכבר נהג פרופסור גרשם שלום לטעון שהמשיחות מטבעה הנה תנועה אנטי-אקזיסטנציאליסטית, לכן אין להתפלא על התחזקות המשיחות בחלקים מסוימים של הציבור הדתי. זו אמונה (לא כנה, לצערי, בחלק גדול של המקרים) בהופעתה של מציאות אידיאלית שבה נעלמות הסתירות ומופיעה אותה הרמוניה מבוקשת. הפתח להתחדשות הציונות הדתית והיציאה מן המצרים שבהם היא מצויה היום טמון לדעתי בשינוי מקיף בדרכה: ויתור על האידיאולוגיות שלה ועל בקשתה אחר הרמוניה. במובן זה דווקא הפוסט

מודרניות, הנראית לנו מסוכנת כל כך, עשויה לפתוח בפנינו דרכים חדשות ומלהיבות.¹

שג"ר ממשיך שם ומסביר כי אבי האידיאולוגיה הזאת הוא הרב קוק, שפעל בתקופה המודרנית, שבה חיפשו כל העת נרטיב-על מאחד, שיכלול בתוכו את כל ההוויה על סתירותיה. אמירות הרמוניות הללו של הרב עלולות להיתקל היום בחוסר אמון, שכן אינן תואמות את רוח הזמן החדש, הפוסט-מודרנית, שבה גם המדע וגם ההגות לא מאמינים עוד בנרטיב-על כזה המאחד את הניגודים. במקום הרב קוק מציע שג"ר את ר' נחמן מברסלב על-פי פירושו שלו להגותו:

אל מול הסתירות הנובעות מעצם חיינו כאנשים דתיים בעולם מודרני ומחולק, מציע רבי נחמן לא את בקשת ההרמוניה מבית מדרשו של הרב קוק,² שמתגלגלת פעמים רבות, כמו שראינו, לקשיחות ואיננס של שני הקטבים הסותרים, אלא את היכולת הרוחנית לחיות בעולמות רבים. ראוי להדגיש כי פתרון זה אינו זהה לפתרון האורתודוקסי הרווח בקרב יהדות ארצות הברית: מידור גמור בין הקטבים המודרניים לבין הקטבים הדתיים, שכן גם למידור זה מחיר כבד: יצירת אישיות דתית רדודה וחסרת עומק. רבי נחמן יכול לצמוח מתוך המחלוקת והסתירות מפני שהוא חי בעולם של השגחה, עולם של נס, המרחיך את עולם הטבע הסיבתי והעובדתי הקשוח ומביא אותו לכלל הרכות שבתפילה – וזו משמעותה של ארץ ישראל בעבורו! האינסוף האלוקי ניתן למימוש בעולם הזה כחיים בעולמות רבים. זו בעיני דרך השונה שינוי מהותי מהמידור שאליז אני מתנגד. רבי נחמן אינו מגיב לסתירות באמצעות תחמת תחומים מוגדרים לכל אחד מהצדדים – אלא באמצעות יצירת אישיות גדולה החיה בכמה עולמות בעת ובעונה אחת כך יכול להיווצר שיח בין הנטיות הקוטביות. זה מה שתיאר מישל פוקו כהטרטופיות – קיומו הבורזמני של האדם המודרני בתוך מרחבים שונים ומופרדים זה מזה.³

כלומר, שג"ר דוחה את עמדת המידור, שהיא עמדת "התחומים הנפרדים", המוצגת כאן כעמדת הניאו-אורתודוקסיה האמריקנית, המנסה בדרך פסולה להתגבר על הסתירות (בהמשך הדברים אראה כי לדעתו זו גם עמדת ליבוביץ), ומציע על-פי ר'

¹ שג"ר, לוחות, עמ' 151-152.

² שג"ר, כמו פרשנים רבים אחרים של הרב קוק, מבין את עמדתו הסופית של הרב קוק ככזו שמציעה איחוי, ומגיעה אליו על-אף שיש בכתביו הצהרות שאיחוי כזה בלתי אפשרי – ראו שם, עמ' 153-154. אני מנסה להראות (בספר זה לעיל ובפרק שייחדתי לרב קוק בספרי האמת הכפולה) כי עמדתו הסופית של הרב קוק הייתה עמדה דיאלקטית בלתי פתירה על אף שניסה כל חייו לאחות ולאחד את הקטבים ללא הצלחה – ראו לעיל פרק שני וכן חמיאל, הכפולה, עמ' 390-393.

³ שם, עמ' 156.

נחמן את עמדת "העולמות המקבילים", המכירה בסתירות, ומבקשת לחיות בשני העולמות הסותרים, הלא היא העמדה הטרוסצנדנטלית שאותה אפרט יותר בהמשך. לבסוף מסביר שג"ר את המשמעות של אימוץ עמדה כזאת של פוסט-ציונות דתית בקשר לכמה בעיות עכשוויות מציקות:

בעולם הטרופי כזה ניתן לאמץ את ההזדהות עם האחר של השמאל, מבלי לאבד את הנאמנות והביתיות של הימין. הפוסט-ציוני הדתי יוכל לשמור על ארץ ישראל היפה והטובה, ולא רק כשמורת טבע, או כניגון נוסטלגי, ולצדה תישמר גם היהדות של העיירה, זו שעגנון היטיב לתארה בכמה מסיפוריו [...] יהיה אפשר לתת ליהדות תרגום אוניברסאלי, וגם לבוש יהודי פנימי וסגור. הבסיס לדתיות פוסט-ציונית כזו אינו חזרה לחרדיות, אף על פי שיש בה אלמנט כזה. הבסיס הוא החלפת המולדת: זו כבר איננה הארץ, אלא התורה. אך אנו מדברים על תורה עילאה, החורגת הרבה מעבר לתורה זו, שהיא בסופו של חשבון שיח מסוים וסופי. בתורה אינסופית שכזו בוודאי יישמר מקום של כבוד לארץ ישראל כפשוטה, לאהבתה ולחיבתה, אך יהיה בה מקום גם לגלות.

בעולם כזה אין צורך להגיע לקוהרנטיות. יכולים אנו לקיים בעצמנו עולמות זה לצד זה גם מבלי להתייגר על שום שאיננו יכולים לאחדם. קיום זה איננו רק עניין אישית-רבותי, אלא אף חברתי-מוסדי. כך למשל ביחס למדינה: הפתרון לבעיות המציקות של היחס לרפורמים, נישואין אזרחיים ועוד, יהיה בהפרדה בין המרחב המדינתי, שבו צריכים לשלוט עקרונות השוויון והחירות, לבין החברה והקהילה שצריכות להיות יותר יהודיות והלכתיות. המסקנה המתבקשת הנה הפרדה מסויימת של הדת מהמדינה; באופן כזה נוכל לגשר על הפער בין ערכים מוסריים מסויימים לבין ההלכה, פער שאיננו יכולים לפותרו בסיטואציה הנוכחית [...] הפרדה זו יכולה לאפשר לאדם הדתי להגשים ערכים מסויימים שהוא מאמין בהם (כגון פמיניזם) בתוך המרחב של המדינה, מתוך הכרה שלא ניתן לממש מימוש מלא בעולם הדתי מבלי לערער על קיום ההלכה.⁴

הווה אומר שלדעת שג"ר אפשר בשיטה שהוא מציע של עולמות מקבילים שאינם מתאחדים, לפתור בעיות וניגודים בעולמו של הדתי-המודרני, ניגודים שבין שמאל וימין, בין ארץ ישראל לגלות ולעיירה, בין אוניברסליות לפרטיקולריות, בין רפורמים לאורתודוקסים, בין ההלכה לעקרונות החירות והשוויון ולפמיניזם ובין הדת למדינה. דומני שכאן שג"ר אינו קוהרנטי. הוא מציע פתרונות הפרדה בתוך עולם המציאות, ולא בין עולמות מקבילים. גם החלוקה שהוא מציע אינה מספקת. האם אנו לא

⁴ שם, עמ' 157-158.

מעוניינים בשוויון מלא לאישה, להומוסקסואל, לרפורמי ולנכרי גם בתוך הקהילה? האם אין אנו מעוניינים במדינה שהיא גם יהודית ולא רק דמוקרטית? נראה לי גם שיישום שיטתו באופן מלא אינו אפשרי. שאלה נוספת: האם באמת אפשר לחיות בעולם מקביל, ניסי, על-טבעי?

בחתימה לספרו **לוחות ושברי לוחות**, בפרק שכותרתו "אמונתי: אמונה בעולם פוסטמודרני"⁵, מפרט שג"ר את שיטתו בהרחבה נוספת. תחילה הוא מתאר שוב לפרטיה את הסתירה בין האמונה לבין המדע בעולמו של המאמין המודרני:

תמונת העולם שלנו, כאנשים מודרניים, היא זו המדעית, והיא היוצרת את הסתירות העמוקות ביותר עם האמונה היהודית כיום. ליתר דיוק, הבעיה העיקרית איננה בעצם תמונת העולם המדעית, אלא בתשתיתה הסמויה. זוהי תשתית ספוגת ערכים ותפיסות יסוד השונים מהדת וסותרים אותה, כדוגמת האמונה בחוקיות הסותרת את האמונה בהשגחה פרטית, או כדוגמת התחושה של שליטה בעולם, המנוגדת לתחושת התלות שאמור המאמין לחוש.⁶

מאחר שהניגוד הוא תשתית-ערכי, הפתרון שמציע ליבוביץ, התחומים הנפרדים, שהאורתודוקסיה המודרנית אימצה בדרך כלל, אינו יכול להתקבל. שג"ר מתאר עמדה זו שאותה הוא מכנה "שיטת שני העולמות", ומסביר מה המחיר שמשלמים המחזיקים בה, מחיר שהוא אינו מוכן לשלם:

על כן אי-אפשר להציג את המדע כתמונת עולם נייטרלית שאין לה יחס להשקפת העולם הדתית, כפי שניסה להציג זאת ישעיהו ליבוביץ [...] את דרך המלך המודרניסטית לקיום אמונה דתית למרות הפער העמוק בינה ובין העולם בו חי המאמין המודרני אני מכנה 'שיטת שני העולמות'. דרך זו מכוננת הפרדה בין פנים לחוץ, בין האמונה לעולמו של האדם. על פיה, התורה שייכת לעולם אחר, עולם הערכים, ואין לה ולא כלום עם העולם הזה, שבו שולט המדע. זוהי העמדה האורתודוקסית המרכזית [...] עיקרה: ההגנה בפני הביקורת של המודרנה היא הפרדה בין העולם וערכיו לבין האמונה. זו גישה דואליסטית חריפה. אמונתו של ליבוביץ בעולם המתנהל לפי חוקי הטבע המתוארים במדע עזה לא פחות מאמונתו הדתית; [...] זו עמדה מרשימה ללא ספק, מפני שהיא מקבלת עליה עול מלכות שמים לשם שמים מתוך ויתור על תועלת והבטחה כלשהי שהדת נוהגת להעניק [...] אולם המחיר של דרך דיכוטומית זו כבד מנשוא. היא שומטת את הקרקע מתחת לאמונות דתיות בסיסיות (או למצער מפקיעה אותן מפירושן המסורתי), כגון האמונה בהשגחה פרטית או האמונה בהישארות הנפש, ואפילו האמונה

⁵ שם, עמ' 407-426.

⁶ שם, עמ' 411.

בערכה של התפילה. בהיות אמונות אלה מנוגדות לתפיסה המדעית – יוכרזו הללו כנורמות של התנהגות הלכתית גרידא. למשל: על פי התפיסה היהודית המסורתית, בשעת צרה עלינו לשוב בתשובה; אולם לפי שיטת "שני העולמות" אין בכך כמעט ולא כלום עם האמונה שהצרה הזו היא תוצאה של חטא, ושהתשובה יכולה לכפר עליו ולהביא לישועה, שכן העולם כמנהגו הטבעי נוהג.⁷

עתה עובר שג"ר להסביר את עמדתו שלו, לפיה יש שני עולמות ממשיים חליפיים, אך הם קיימים באופן מקביל זה לצד זה במישורים שונים, שיש ביניהם סתירה. ישנו עולם האמונה במישור אחד, ועולם המציאות במישור אחר מקביל, שהמאמין המודרני בוחר לחיות בשניהם, והם מתאחדים רק אצל אלוהים. הפוסט-מודרניזם והמיסטיקה מאפשרים תפיסה כזו ואף מעודדים אותה:

אם כן, איך אני מאמין? כיצד יכולה אמונתי להתקיים על רקע המודרניות, ולנוכח ביקורתי על גישת 'שני העולמות'?

גם אני בעד שיטת שני העולמות – אך שני העולמות הללו אינם עולם התופעות לעומת עולם המוסר והתבונה המעשית, וגם לא עולם הנורמות ההלכתיות או עולם הערכים לעומת עולם המדע. אני מדבר על שני עולמות שלשניהם ממשות אונטולוגית, אף על פי שהגדרתה של ממשות זו שונה מעולם לעולם; יתרה מזו, כמו אצל קאנט, אלוקים הוא היחיד היכול לאחד אותם. ניתן לומר ששני העולמות הם עולם השניות שבו אנו חיים, ושאותו מנתח המדע, והעולם האחדותי שהוא העולם ממנו יונקת האמונה. מדובר, לשיטתי, בשני עולמות חלופיים, בדומה לעולמות החלופיים במדע הבדיוני. כאן אנו נזקקים למיסטיקה שבמרכזה תיאור של עולמות שונים המתקיימים זה בצד זה במישורים שונים. אכן הרב קוק טען שהמיסטיקה היא לכו של העולם הדתי. הפוסטמודרניזם, המדבר אף הוא על ריבוי עולמות, עשוי לאפשר, ואולי אפילו לעודד, תפיסה זו [...] המאמין שאותו אני מתאר חי בתוך תפיסה מדעית-סיבתית ומודע בהחלט להתניותו האישיותיות וההיסטוריות, להתפתחות של מושג האמונה ולשינויים שחלו בו במהלך הדורות. במילים אחרות, הוא מודע למבט החיצוני על הדת מהזוויות ההיסטוריות, הסוציולוגיות והפסיכולוגיות. הביקורות השונות על האמונה אינן נעלמות מעיניו, והוא אינו שולל אותן. ובכל זאת, הוא בוחר לקיים קלה כחמורה. הוא אינו מתעלם מהסתירות (שכן למי שמודע אליהן, התעלמות משמעה היתממות) אלא מכריע לחיות בשני העולמות הסותרים, עולם

⁷ שם, עמ' 411-413.

האמונה והעולם המציאותי [...] עולם האמונה, כמו הניסים, וכמו הקב"ה עצמו, שייך לרובד מציאות שונה – 'נמצא ולא במציאות'.⁸

על-פי עמדה זו מסביר עתה שג"ר את מובנה של ההשגחה שנדחת במישור המציאותי מדעי-סיבתי, אך קיימת במישור האמונתי, שגם הוא ממשי ומשמעותי לאדם החי בו:

אני טוען כי ההשגחה אינה נמצאת במציאות הרגילה, אלא במישור הממשי; היא אינה מציעה מערכת סיבתית חלופית, אלא פועלת ברובד הפרשני, ומחייבת מתן משמעות למאורעות הקורים לי. אולם מה שמפקיע אותה מכלל פרשנות סובייקטיבית הוא הרובד הממשי בו אין מציאות חיצונית שאותה אני, כסובייקט, מפרש; המציאות ואני חד הם. כל מה שקורה בעולם הוא עצמו גילוי אלוקי המבטא משהו. אלוקים איננו רק מי שמשיג על הדברים מבחוץ – ושעליו אנו שואלים "מדוע"? , אלא הוא החיות של הדבר עצמו, ועליו אנו צריכים לשאול "מה הוא אומר לי"? פוסטמודרניזם, המאפשר ריבוי שפות ופרספקטיבות, יאפשר לנו גם בהקשר זה לחיות בשני עולמות, העולם המדעי-סיבתי מחד גיסא והעולם המשמעותי, שהוא עולם האמונה וההשגחה, מאידך גיסא.⁹

לבסוף הוא מסביר מדוע לדעתו יש הכרח בקיום ההלכה על כל פרטיה המעשיים במישור המציאות הרגילה:

ועם כל זה, אמונתי אורתודוקסית. אני מאמין בהלכה ובהלכותיות. האורתודוקסיה היא תנאי לשמירת המוחלט ולייצוגו בחיינו, להורדת שכינה לתחתונים, ולזיכוכן החומר עצמו: האמונה חייבת להתבטא באורחות חיינו של אדם. אין קיום דתי ממשי ללא התקשרות למסורת, ומחויבות זו למסורת היא בעיניי הלז של האורתודוקסיה. בהקשר זה אני מזדהה עם דרכו של הרב קוק, שמחד גיסא העמיד את היהדות על הַחַיּוּת, על המיסטיקה, ומאידך גיסא ראה את המיסטיקה היהודית, כשמה, כקבלה, קרי כמסורת.¹⁰

⁸ שם, עמ' 414-416.

⁹ שם, עמ' 421.

¹⁰ שם, עמ' 424.

פרק שנים עשר ד"ר משה מאיר

משה מאיר, סופר, משורר, מחנך והוגה דעות, נולד בירושלים בשנת 1961. כתב עבודת דוקטור על הרמן כהן באוניברסיטה העברית. מחנך ומלמד יהדות בכמה מוסדות חינוך בישראל. עוסק בזהות יהודית עכשווית. ספרו ההגותי **שניים יחדיו יצא לאור בתשע"ב** בירושלים.

לקראת סיומו של ספר זה מתאר מאיר את הזהות היהודית העדיפה בעיניו, שהוא עצמו מייצג – הזהות הדתית-חילונית. הוא מסביר שהדתיות והחילוניות הן תמונות עולם שקולות, שאף אחת אינה יכולה להוכיח בוודאות מלאה את אמיתותה שלה או את אי-אמיתותה של השנייה בגלל מוגבלויותיה של ההכרה התבונית האנושית. מתחייבת כאן לכאורה הכרעת הימור בין השתיים על-פי נטייה אישית או על-פי המסורת של המכריע, אך לאחר קבלת ההכרעה, האחיזה בעמדה היא מוחלטת, למרות הסתירה ואי-הוודאות. בניגוד למקובל בתורת ההכרה של קרע וטלטול בין הקטבים כאשר אין ודאות, מאיר מציע הצעה חדשה למצב שלפנינו: הכלה רגועה של שני חלקי הסותר – הדתיות והחילוניות, מבלי להכריע לצד זה או אחר:

בתמונת עולמי הדתיות והחילוניות שקולות זו לזו. שתיהן מנסות לתפוס את היש כהווייתו. שתיהן מכירות במגבלות ההכרה, שאינן מאפשרות להגיע לתמונה ודאית. שתיהן מכירות ביכולת להגיע עד גבול מסוים, שממנו אפשר להתקדם רק באמצעות קפיצה של הימור. ההימור מתבצע על פי נטייה אישית, או מתוך מסורת שבה שזור המהמר עצמו. התולדה של הנחה זו היא ששתי התמונות – הדתיות והחילוניות – שקולות, אין לאחת יתרון על חברתה. אף ששתיהן שקולות, האחיזה של כל אחד בתמונתו היא מוחלטת. לא מדובר באחיזה רופפת, אחיזה בספק רוטט ובאי-ודאות, אף שבמבט ראשון יש כאן סתירה וקיימים ספק ואי-ודאות. היגד זה הוא מהחידושים המתודיים המרכזיים של ספרי, ואין הוא עולה בקנה אחד עם דרכי ההכרה הרגילות, על כן אבהיר אותו שוב: בתמונה המקובלת, אם יש שני היגדים סותרים שאי אפשר להכריע ביניהם, נקלעת התודעה למצב של ספק. המצב הזה מכיל ממד הכרתי, ובצדו ממד קיומי ורגשי. ההכרה מיטלטלת במתח

שבין שני הקטבים, היא קרועה, היא רוטטת. או שהיא נותרת במצב זה, או שהיא יוצאת ממנו על ידי קפיצת הימור. מה שאין כן כאן. כאן נבנים כלים שיאפשרו מצב קיומי שקט, לא מיסור, לא קרוע, לא מתוח, שבו התודעה מכילה את שני חלקי הסותר – במקרה זה: את הדתיות ואת החילונית.¹

מאיר ממשיך ומדגיש כי חוסר היכולת להכריע בין האמת הדתית לזו החילונית היא מהותית-קיומית, ומחוץ לתחומי ההכרה ואינה עניין זמני. לפיכך אי-הוודאות היא אובייקטיבית בלתי פתירה, אך סובייקטיבית – יש ודאות, לכן יכולים הדתי והחילוני להמר ולהכריע בין חילוניות (דתית) לדתיות (חילונית), ולאחר מכן לחיות את חייהם במלאות וללא טלטול, תוך הכרה שעולמם חלקי, וזקוק להשלמה מן הצד השני הסותר:

הידיעה אם התמונה האמיתית היא הדתית או שהתמונה האמיתית היא החילונית, נמצאת מחוץ לגבולות ההכרה. לא רק שעכשיו אינני יודע ולא רק שלעולם לא אדע, אלא שבאופן מהותי אינני יכול לדעת ידיעה ודאית ביחס למושא זה. מצב כזה מאפשר תנאי משחק אחרים. כאן אני מכריע ומהמר את הימור חיי, מטיל את כל זהותי כמקור וכבית היוצר להכרעה זו. אני יודע כי לעולם לא אדע, לא אדע אם אני צודק או שמא אני שוגה. לא אדע אם חיייתי את חיי לאור הכרעת אמת, או אם כיליתי אותם לשווא בשל הכרעה שגויה. גבולות התודעה מונעים את המחשבה כי החידה תיפתר בעולם הבא. במצב כזה, שבו הידיעה היא מחוץ לתחום, מתחולל תהליך של תמורה עמוקה. האדם לומד לחיות בתנאי אי-וודאות, לא כמצב ארעי האמור להשתנות אלא כמצב קיומי תמידי. למידה זו מפוגגת את הספק הסובייקטיבי [...] נמצא כי בתמונה זו יש שקילות בין הדתיות לחילוניות. השקילות נובעת ממצב אי-הוודאות המהותי שבו נמצאת התודעה ביחס לשאלות המכוננות את הדתיות ואת החילוניות. ממצב אי-הוודאות נגזר כי ההכרעה של אדם בין הדתיות לחילוניות תהא מבוססת על מתודות של הכרעה במצבי אי-וודאות – בחירה והימור. מכאן נובע כי הן הדתיות והן החילוניות מכילות אי-וודאות אובייקטיבית. למרות זאת, מכיוון שאלה מצבי אי-וודאות לא פתירים – לא נגזרת מכאן אי-וודאות סובייקטיבית. הן הדתי והן החילוני יכולים לחיות את חייהם במלאות, מתוך ודאות סובייקטיבית [...] על יסוד ההכרה בגבול ובאשר מעבר לו, צומחת תודעת ההשלמה. פשרה של תודעה זו הוא הפנמת החלקיות הנדרשת להשלמה מאת האחר. בהקשר דיוננו זה: הדתי בדתיותו והחילוני בחילוניותו מכירים שניהם בחלקיות עולמם ובגבולותיו. הדתי מכיר כי החילוני הוא המשלים אותו, והחילוני מכיר כי הדתי הוא המשלים אותו.

¹ מאיר, יחדיו, עמ' 166-167.

הכרה זו יש בה רבדים תודעתיים עמוקים וייחודיים ומשמעויות מעשיות מרחיקות לכת.²

מעניין שמאיר מקבל בשלוות נפש את גבולות ההכרה, ואת אי-היכולת המהותית לפתור את חידת האמת בין הדתיות לחילוניות, אך בד בבד אינו מקבל את גבולות התודעה, ואינו מסכים כי בעולם אחר, אלוהי (העולם הבא כלשונו), יכולה החידה להיפתר. עמדה כזו מתעלמת מהפן הדתי העל-טבעי של הדתי-חילוני. מכל מקום, מאיר ממשיך ומדגיש כי מבחינתו רק הדתיות והחילוניות הן המועמדות היחידות להשלים את תמונת העולם. הוא קובע ששני ענפי רוח אלו (הרציונליות והרומנטיות, השכל והרגש, החול והקודש) אמורים להשלים זה את זה בכל האנושות ולא דווקא ביהדות. בשילוב זה יתקיים לימוד הדדי וזיקת חברות בין שתי האמיתות:

במקרה שלנו, דתיות וחילוניות הן שני ענפי הרוח העיקריים המעמידים את התודעה האנושית, והמתחרים זה בזה על הבכורה. מסיבה זו הם שני המועמדים העיקריים, ובעבורי היחידים, לכונן זיקת השלמה הדדית. לא מדובר בזיקה ארעית סתמית, אלא בסיפורי חיים משולבים זה בזה ומתמשכים. בחיים האמיתיים כרוכות הדתיות והחילוניות זו בזו, ועל כן לימוד העולם האחר ובניית זיקות של רעות בין האנשים הנושאים את השקפות העולם האלה – גם קיימים בפועל וגם ראוי שיתרחשו [...] ראוי כי הקבוצה הכוללת של העם היהודי תורכב מדתיות יהודית ומחילוניות יהודית, שכן שתי הקבוצות משלימות זו את זו. ובמבט רחב יותר, קבוצת בני האדם באשר הם – מעבר לגבולות העם היהודי – ראוי שתורכב מדתיות ומחילוניות. תמונת שלמות כזאת משנה את הבניין מיסודו: את תמונת היש, את תמונת האדם ואת תמונת האדם היהודי.³

אך מאיר אינו מסתפק בהכנת המצב של אמת כפולה בלתי פתירה ובהשלמה איתה. הוא בכל זאת מוטרד מהשאלה איך ייתכן ששתי השקפות עולם מלאות וסותרות ימצאו מקום מלא בהכרתו של אדם אחד. לפיכך הוא מנסה למצוא אפשרות איחוי. כפתרון הוא מציע להיעזר בעיקרון המתמטי, לפיו חוק הסתירה חל רק על קבוצות סופיות ואינו חל על קבוצות איך-סופיות. דתיות וחילוניות הן לדעתו שדות איך-סופיים:

רק בעת החדשה נמצא הפתרון הפשוט המורה כי האקסיומות תקפות אך ורק לקבוצות סופיות ולא לקבוצות אינסופיות. בעזרת הכלי המתודי הזה נוכל להעמיד את תורת שתי הזהויות הסותרות. חוק הסתירה חל על הגדרות

² שם, עמ' 168-171.

³ שם, עמ' 171-173.

סגורות וסופיות. אילו הגדיר "דתי" שדה סגור וסופי, ו"חילוני" אף הוא הגדיר שדה סגור וסופי, אי אפשר היה להיחלץ מחוק הסתירה. אך אם נגדיר "דתי" כשדה אינסופי ופתוח, הנע לקראת אידיאה מכוונת – וכך נגדיר גם "חילוני" – מצב העניינים שונה. חוק הסתירה אינו חל על שדות אינסופיים, ושניהם יכולים לדור בכפיפה אחת. ההגדרה הזאת איננה רק משחק לוגי פורמלי, אלא כלי להכלת טיפוס חיים חדש.⁴

מכאן עובר מאיר לתאר את הטיפוס החדש הזה, המכיל בתודעתו את שתי האמיתות, ומתגבר על הסתירה. הוא מצד אחד דתי באופן מלא, הן ברגשותיו והן במעשיו הנאמנים להלכה, ומהצד האחר הוא חילוני באופן מלא בעל חירות, היוצר את ערכיו. אב טיפוס זה של זהות זו מקיים טיפוס משנה רבים ומגוונים:

הטיפוס הזה גובר על חוק הסתירה בחייו הממשיים, ופורץ את גבולות התודעה המקובלים. הוא דתי במלוא מובן המושג, הן מהבחינה הרליגיוזית והן מבחינת היותו איש הלכה. חייו יוקדים באהבת אלוהים ורוטטים מיראתו. הוא שואף לממש את מושגי ההלכה בחייו הפרטיים והקהילתיים. עם זאת הוא חילוני במלוא מובן המושג, הן מבחינת חייו החיים מול היש והן מבחינת יצירת ערכיו. הוא חווה את הבדידות האנושית ואת החירות הנגזרת ממנה, והוא שוקד ליצור ולברוא את ערכיו [...] הטיפוס הדתי-חילוני הוא טיפוס בעל שתי זהויות, דתיות וחילוניות דרות בו בכפיפה אחת. תחת אב-הטיפוס האחד, מצויים הרבה טיפוסים משנה. גוונים רבים לדתיות מלאה, כמו גם לחילוניות מלאה. לתוצאת ההצטרפות שבין השתיים גוונים ובני גוונים רבים נוספים.⁵

איך אפשר להיות נאמן להלכה באופן מלא ובעת ובעונה אחת גם להיות יוצר ערכים חופשי? על כך עונה מאיר במפתיע את התשובה הבאה:

לדתי-חילוני אין שולחן ערוך, ובמקרי התנגשות בין דתיות לחילוניות עליו להכריע בכוחות עצמו. מכיוון שכך, מתפצלות ההכרעות עוד ועוד. דתי-חילוני יכריע בדילמה מסוימת כך, אך חברו – שגם הוא דתי-חילוני – יכריע אחרת. מובן כי מבקריו של הדתי-חילוני יבקרוהו על כך. לדידם ההתפצלות היא פגם, והשולחן הערוך של הדתי הקלסי הוא יתרונו על הדתי-חילוני. הדתי-חילוני עצמו איננו נרתע מהריבוי. דיו בשדה המשותף לו ולבני זהותו, הוא שמח על מרחב האינדיבידואליות שנותר לו⁶

⁴ שם, עמ' 175.

⁵ שם, עמ' 175-177.

⁶ שם, עמ' 177-178.

לדעתי, תשובה זו אינה מספקת, ומחזירה אותנו בסופו של דבר להתמודד עם חוק הסתירה. מקרי ההתנגשות בין הדתיות לחילוניות הם הרי נקודות המבחן של הטיפוס החדש שאמור לגבור עליהן, והן אינן מעטות. גם עניין ההימור בכלל וכאן בפרט, קצת מסוכן וגם מעליב. אם ברגעים אלה אין שולחן ערוך, אז לאיזו הלכה נאמן הדתי-חילוני באופן מלא? על סמך מה הוא מחליט, ומתי הוא מחליט לקבוע בעצמו בחירות כיצד יפעל? איך אפשר לקבוע שהטיפוס החדש נאמן לגמרי להלכה, ובד בבד לקבוע שהוא נמצא בשדה איך-סופי ופתוח? האם האיך-סוף נמצא בתחום הכרתנו או בתחומו של אלוהים? אלו הן לדעתי נקודות התורפה של הצעת הפתרון של מאיר והיא מחזקת את טענתי, שאין פתרון מלא לסתירה בעולמנו, ושאדם מאמין יכול בהחלט לחשוב שבספרה האלוהית הקטבים מתאחדים, על אף שהוא יודע שאיש לא הגיע וגם לא יגיע לספרה זו, כך שלמעשה אין לאדם פתרון. אני מעדיף לקבל בענווה שתכונת האדם מוגבלת מלהציע פתרונות בעייתיים.

בשיחות בינינו הסביר לי משה כי רק במקרי קיצון אין לו שולחן ערוך, בעוד שבכל המצבים האחרים הוא נאמן להלכה, ומגדיר עצמו כאורתודוקס בעל אמת כפולה דתי-חילוני. אבל הבעיה היא שאת ההחלטה מתי מדובר במקרי קיצון הוא קובע בעצמו בחירות וביצירתיות, ומקרים אלה לדעתי אינם מעטים. הם הרי אבני הבוחן, לא רק בין מוסר דתי-הטרונומי למוסר תבוני-אוטונומי, אלא גם בבניית השקפת עולם על אלוהים, על ההשגחה, על הישארות הנפש ועל המשולש בריאה-התגלות-גאולה, שבין המאמין לכופר. דומני שמאיר הוא היחידי שיגדיר מצב חירות כזה כנאמנות מלאה להלכה, שלפי השקפתו, נאמנות זו היא עמוד תווך בעמדת הדתי-חילוני, ובוודאי זו אינה דתיות אורתודוקסית כפי שאני ואחרים מגדירים אותה. מאיר גם גילה את אוזני בשיחות אלו כי בספרו הבא הוא ישפר ויפשט את שיטתו, אשר גם תייתר את הצורך במושג האיך-סוף לצורך הפתרון. בדעתו לטעון כי כאשר דנים בזהויות אין חוק הסתירה חל ואפשר להיות גם דתי וגם חילוני. כמו כן, הסביר כי הדתיות שלו (שהוא קורא לה אורתודוקסית) אכן אינה זו המקובלת אלא קאנטיאנית על-פי הרמן כהן (שלכל הדעות לא היה אורתודוקס). לטעמי, כאשר אין סתירה, אנו כבר לא בעמדת האמת הכפולה אלא בעמדת התחומים הנפרדים, דהיינו שני חלקים נפרדים של האמת הגדולה, או בעמדה הדיאלקטית הפתירה, אשר בה אוחה המתח הזמני או המדומיין, בדרך זו או אחרת, לאמת אחת. מכל מקום, מן האמור לעיל נראה שמאיר מאמץ את העמדה הדיאלקטית, וההחלטה אם היא אכן פתירה לפי הצעתו, נשארת מבחינתי פתוחה לקורא וללומד.

ברומן פרי עטו שכותרתו קוץ ודרדר, שהוציא לאור בשנת תשע"ג, מנסה מאיר להתמודד עם הניסיון למזג את הדתי עם החילוני. יובל הוא הדתי-חילוני ועידית היא החילוני. הם מנסים לממש את המשיכה ביניהם, וחבורת הצעירים דנה באפשרות שהם יהיו בני זוג. ככל שהדיון מתקדם, מתברר לשניים, שחשבו וקיוו שלא תהיה בעיה, כי המשימה אינה פשוטה כלל ועיקר; ולמעשה, בפועל, כמעט בלתי אפשרית.

יאיר, שהוא החוזר בשאלה בסיפור, מעמת אותם עם המציאות. הוא פונה ליובל לקראת תום הדיון:

“אתה תוריד את הכיפה?” אמר יאיר בקול קשה.

“מה פתאום?!”

“יופי. משפטי סתירה של חכמי זן עשיתם לנו. שניכם תאכלו מאותה הצלחת,

כשיובל יאכל מצלחת נפרדת. שניכם תשכבו יחד כשעידית לא טבלה

וטבלה.”⁷

בתום הדיון, שבו ממשיכים החברים והזוג להציג את המתח בכל עוזו, שאלה עידית – שהבחינה בין קדוש לרוחני בעודה קורעת דפים מספר תהלים וזורקת אותם לחלל האוויר כשהיא צוחקת – האם זה אפשרי? ויובל התבונן בה במבט ארוך ולא ענה.

מסתבר שאת האיחוי שניתן אולי לעשות בתאוריה של מרחבים איך־סופיים, לא ניתן לבצע בפועל מבלי שאחד מקצוות המתח יותר על האידיאולוגיה המלאה שלו.

⁷ מאיר, דרדר, עמ' 82. הדיון כולו הוא בעמ' 77-83.

פרק שלושה עשר ד"ר מיכה גודמן

גודמן נולד בירושלים בשנת 1974. הוא חוקר מחשבת ישראל, מחנך ומלמד יהדות ומכהן כראש מדרשת "עין פרת – המדרשה באלון". עבודת הדוקטורט שלו באוניברסיטה העברית בשנת 2005 יחדה לנושא ההיסטוריוגרפיה וההיסטוריוסופיה של הרמב"ם ושל הרמב"ן. כתב עד היום ארבעה ספרים: **סודותיו של מורה הנבוכים**, 2010, **חלומו של הכוזרי**, 2012, **הנאום האחרון של משה**, 2014, **ומלכוד 67**, 2017. הרושם שלי הוא שבנושא של התגלות ותבונה, גודמן מזדהה עם הרמב"ם כפי שהוא מפרש ודורש את מורה הנבוכים שלו, בכוונה להראות כי הוא רלוונטי לדור שלנו. בניגוד לדעה המקובלת על הרמב"ם, לפיה הוא היה רציונליסט במלוא מובן המילה, והתבונה היא תמיד קנה המידה שלו להבנת ההתגלות (עמדת הזהות המפרשת), סובר גודמן אחרת. לפי ההבנה של גודמן יש במורה הנבוכים גם מתקפה על המסורת הדתית המקובלת, וגם ערעור על ההסתמכות על התבונה. מאחר שלא ניתן להשיג "ידיעה", מטרתו של הרמב"ם היא לחנך ל"מבוכה". מי שהבין כי המבוכה היא ההישג שלו, הוא בעל סיכוי לחיות חיים נכונים וטובים באחת משלוש דרכים: האקסטטי, הפוליטית, והפילוסופיה של אי-הידיעה:

לרמב"ם, שהותיר את האדם עם התבונה לבדה, היה סוד שהטמין במעמקיו של "המורה": הוא בעצם לא האמין בתבונה. כלומר, על אף שהאמין בתבונה יותר מכל דבר אחר, גם בה האמין באופן מסויג מאד. כזכור, לא ניתן לדעת את אלוהים, גם לא את השכלים הנבדלים ואף לא את הגלגלים; אנו מוצאים במורה הנבוכים מתקפה על הסמכות המוחלטת של המסורת, ולצידה גם ערעור על האמונה חסרת הפשרות בתבונה. "המורה" מותיר אפוא את קוראיו תלושים כשהם נעדרים קרקע תיאולוגית יציבה תחת רגליהם [...] הרמב"ם ראה בכישלון הידיעה קרש קפיצה לתובנות גבוהות ומרפאות על החיים ועל האדם. הווי אומר, מטרתו של מורה הנבוכים היא המבוכה. מטרת המבוכה היא הנבוכ: מטרת הספר היא לשחרר את הנבוכ מהרגליו המחשבתיים ולכונן אצלו תודעה נקייה חדשה [...] הרמב"ם מורה הדרך הוליך את קוראיו עד למקום המבוכה, עיצב את המבוכה כקרש קפיצה לחיים טובים יותר, והצביע

על כמה דרכים שבהן יכולים קוראיו ותלמידיו ללכת מכאן והלאה. בחנו [בקטעים קודמים] את הדרך האקסטטיבית ואת הדרך הפוליטית, אולם קיימת גם דרך שלישית: דרך ההופכת את המבוכה האינטלקטואלית לשחרור נפשי.

כאן עובר גודמן להסביר את הדרך השלישית המועדפת עליו. המבוכה מביאה להבנה שלא הידיעה התבונית היא הגואלת, אלא דווקא אי-הידיעה. ההבנה שהתבונה האנושית מוגבלת, מביאה להכרה כי הקיום גדול מהתבונה. כי קיימים תחומים והוויות מעבר לחושיו, להכרתו ולדמיונו, שאף פעם לא יוכל להבינן. הוא מבין את גדלות האל ומגיע אל שיא של התרגשות דתית שמעבר לכל תבונה, זו שבתחום המסתורין:

מראשית תולדות הפילוסופיה היו הוגים שסברו כי לידיעות הפילוסופיות יש תפקיד גואל. אצל הרמב"ם לא הידיעות הן שגואלות, אלא דווקא ידיעת אי הידיעה. אך את האפשרות הזאת אין הרמב"ם ממקם בסופו של מורה הנבוכים, כפתרון-על וכאופציה חשובה לכול, אלא שוזר אותה לאורך כל הגותו וכתביו. התפקיד הריפויי של המבוכה האינטלקטואלית הוא זה שהופך את מורה הנבוכים רלוונטי בעבור ספקנים ושואלים החיים במאה העשרים ואחת [...] האדם חווה התפעמות מול מציאות שהיא גדולה ממנו לאין שיעור, מציאות שממדיה גדולים בהרבה מאלה של התבונה, ואת הפער הזה הוא חווה רק כאשר הוא מבין שהוא איננו מבין. זוהי הידיעה שאיננה מביאה פורקן לתשוקת הדעת אלא דווקא מעוררת את התשוקה הזאת; זוהי גם הידיעה הגורמת לתחושת הקטנות של התודעה ולא להתרחבותה משום שמדובר בידיעת אי הידיעה. האהבה והיראה הן תוצר של כישלון, הכישלון האנושי להבין. המבוכה של מורה הנבוכים, המובילה את חלקם של הקוראים לחיים אקסטטיים ואת חלקם לחיים פוליטיים, מובילה את כל הקוראים להתרגשות הדתית של אהבת האל ויראתו. חיים פילוסופיים הם חיים שבהם האדם יוצא לחפש את אלוהים ומגלה מחדש את עצמו; הוא יוצא לדעת את אלוהים ונתקל בגבולות התבונה. זו תגליתו הגדולה של אוהב האל או הפילוסוף: כאשר הוא נתקל במעין קיר מטפיסי – קיר שאותו אין התבונה יכולה לפרוץ – הוא חווה את גבולות האנושיות שלו, את קטנותו האנושית לצד גודלו האדיר של הקיום, ואז הוא חש אהבה ויראה [...] הרציונליסט סבור כי גבולות התבונה הם גבולות הקיום, ואילו הרמב"ם במורה הנבוכים מנסה לשחרר את קוראיו מתפיסה זו. הוא מלמד כי הקיום גדול מן התבונה; המציאות איננה מסתיימת במקום שמסתיימת ההבנה האנושית. מעבר לאדם, מעבר לחושיו, מעבר לדמיונו ותבונתו, יש הוויות נוספות שאין בכוחו להבינן. המפגש עם גבולות התבונה מכונן חיים שיש בהם מסתורין. זוהי המטפיסיקה החדשה הנובעת מן המבוכה.

מאיר סבור שגבולות התודעה הם גבולות הקיום, ומסרב להכיר בעולם המסתורין, ולכן מנסה לרפא את מצב המבוכה. גודמן והרמב"ם כפי שגודמן מבינו, סבורים שהקיום גדול מהתבונה והמבוכה היא המשחררת.

בסיום הספר מסכם גודמן את פרשנותו לרמב"ם, ומודה כי זו פרשנות מדרשית, אך מתייחס אליה ברצינות עמוקה, המשקפת אולי יותר מכול את דעתו שלו. האדם חי בעולם הידיעה של התבונה, המיוצג על-ידי הפילוסופיה, אך באותה מידה, הוא מבקש לחיות גם בעולם שמעבר לידיעה, עולם הפליאה והמסתורין של האלוהות, המיוצג על-ידי הרומנטיקה, הדתיות והרגש. כמו סולובייצ'יק ושראוס, קובע גם גודמן כי למבוכה הזאת יש חשיבות עצומה. כל אחד מהקצוות האלה כשלעצמו, מעכב את ההתקדמות של האנושות. בקצה הרציונלי מניחים שכבר מצאו את האמת, ובקצה הספקני כבר התייאשו ממנה. רק חיפוש האמת בעולם של אי-ודאות מאפשר את המשך היצירה:

בפרק זה הצגתי אפוא את המדרש שלי למורה הנבוכים, מדרש שנולד מן התשוקה להמשיך את הגיונו הפנימי של "המורה", וזוהי תמציתו: התכלית של הידיעה היא המפגש עם גבולות הידיעה וכניסתו של יסוד המסתורין לחייו הנפשיים של האדם. המימוש המזוקק של חיים אינטלקטואליים מביא לחיים של פליאה, חיים שבהם אין האדם חווה עצמו כמרכז, חיים שיש בהם תודעה מתמדת של מסתורין [...] למעשה, שני הקצוות מכבים את תשוקת הדעת, הקצה הדוגמתי והקצה הספקני. הדוגמטיות מכבה את תשוקת הדעת של המחפש משום שהוא מניח שהאמת כבר בידי; והספקנות מכבה את תשוקת הדעת של המחפש משום שאם אין אמת בנמצא, אין כל טעם בחיפוש. הקריאה בספרים גדולים והדיון ברעיונות נשגבים איבדו את היסוד הארוטי שלהם. על כן, שני תנאים מוקדמים הכרחיים לקיומה של שיחה אמיתית: הראשון – האמונה שיש אמת, והשני – היעדרה של ודאות ביחס אליה.¹

מן הראוי לציין כאן כי פרשנותו של גודמן לנבואה על-פי הרמב"ם דומה לזו של שראוס. כידוע מפרש הרמב"ם את הנבואות בתורה כחלומות או כחזיון פנימי בנפש האדם. על-פי מורה נבוכים חלק ב' לג, קובע גודמן באשר למעמד סיני:

עם ישראל חווה רגע של הארה פילוסופית ולא נבואית, על פי הרמב"ם. ההתגלות בסיני היתה חשיפה להוכחות מופתיות [תבונות] לקיומו של האל, לאי גשמיותו ולאחדותו [...] פירושו למעמד סיני מלמד על אמונתו בדבר

¹ גודמן, סודותיו, עמ' 315-335.

האפשרות לדמוקרטיזציה של הפילוסופיה, זאת לצד חוסר האפשרות לדמוקרטיזציה של הנבואה.²

אפילו בעניין נבואת משה, קובע גודמן על סמך הסתירות המתגלות בעניין זה במורה נבוכים, כי אומנם נבואת משה עליונה על נבואות יתר הנביאים, כי היא נבואה מחוקקת, אך גם זו עדיין בתחום האינטלקטואלי.

על פי הרמב"ם, ייחודה של נבואת משה הוא שמשה קשר את שכלו ישירות לשכל הקוסמי – לשכל הפועל ללא תיווכו של הכח המדמה. זהו ההישג השכלי הגדול ביותר בהיסטוריה האנושית [...] התורה לדידו היא פרי הישג אינטלקטואלי [...] על פי רס"ג, התורה חיה בהרמוניה עם התבונה, אולם על פי הרמב"ם התורה היא גילוי של התבונה.³

אולם מאחר שהתבונה, אפילו העליונה ביותר, מוגבלת לתחום הידיעה בלבד, והתחום האלוהי המסתורי חסום בפניה בבחינת "לא יראני האדם וחי", נשאר האדם, גם לפי שטראוס וגם לפי גודמן, במצב דיאלקטי נצחי, במצב של מתח, של מבוכה ואי־ודאות מתמדת בעולם הנוכחי, והוא זה שמאפשר את המשך היצירה שלו עד קץ ההיסטוריה.

לאחר שהצגתי את דרך חשיבתם של השל וגודמן, מעניין יהיה לבחון את דעתו של גודמן על עמדת השל בנושא המתח הדיאלקטי ביהדות. גודמן כתב פתח דבר לקובץ מאמרים של השל שיצא לאור בשנת תשע"ב תחת הכותרת **אלוהים מאמין באדם**. בתחילת דבריו מציג גודמן את הבעיה של הדתי־המודרני במדינת ישראל במאה העשרים ואחת:

יותר ויותר יהודים מרגישים שיש ניגוד בין ערכי זכויות האדם לבין המסורת היהודית, וסערות ציבוריות הנוגעות לניגודים אלה מציפות אצלם מבוכה גדולה, תחושה קשה שהמסורת שלנו מנוונת לעומת הנאורות המערבית. לדוגמה: כאשר אותם יהודים מתמודדים עם שאלות בוערות הנוגעות למעמד האישה ביהדות ולאופן שבו מתייחסת היהדות לאחר ולזר. ליהודים אלה, רבים מהם דתיים אך ביניהם גם חילוניים החשים חיבור ליהדות, קשה ליישב בין הזיקה הנמשכת למסורת היהודית לבין הערכים המערביים שהם דוגלים בהם. קשה להם לחיות עם מה שנראה להם כסתירה בין שני העולמות.

גודמן ממשיך ומסביר מה מציע השל לאותם נבוכים:

² שם, עמ' 84.

³ שם, עמ' 88. גם הלברטל, הרמב"ם, עמ' 271-278 סובר כך; ראו חמיאל, הכפולה, עמ' 199 ובהערה 51 שם.

בא השל ומציע לכל אלה אופציה חדשה של חיים ללא סתירה. במקום לעשות ניסיונות מגושמים ל"כופף" את ההלכה היהודית עד שתתאים לערכים הליברלים, השל מציע חיים של מי שיכול לא רק לבקר את היהדות מתוך נקודת המבט המערבית, אלא גם לאתגר את המערביות מתוך נקודת מבטו היהודית. זהו כביש דו־סטרי. מי שמרגיש בבית בתרבות היהודית, יוכל לזהות באמצעותה את כל מה שחולה בציוויליזציה המערבית. השל, איש המערב, הוא אחד מגדולי המבקרים של המערב. הוא מציע לבני הקהילה שלו לאתר את כל מה שחולה במערב ולרפא אותו באמצעות התרופה התרבותית המסתתרת במסורת הקהילתית היהודית. השל שייך לקבוצה המבקרת את היהדות באמצעות הקטגוריות המערביות, אך עיקר מפעלו הוא ביקורת המערב באמצעות הקטגוריות היהודיות.⁴

גודמן אינו מפרט כיצד מבקר השל את היהדות, ואיך הוא מציע לרפאה, אך מדגיש בעיקר את התרופה שהיהדות מציעה למערב, המציג רק את האדם במרכז העניינים:

האדם יוצא מהמרכז באמצעות חווית הפליאה: הטבע מפסיק לפנות אל האדם ומתחיל להתפס כסביבה המגיבה לאלוהים. מדובר בחוויה חמקמקה, שמופיעה ונעלמת, אך זו חוויה חשובה [...] הוא [האדם] יוצא מן הקרב החייתי ונכנס למרחב האנושי. זהו המרחב המיילד את הפליאה. הפליאה ממיסה את הניכור המערבי. זהו בדיוק התפקיד שיוכל למלא הרב יהושע השל בחברה הישראלית, שבה רבים מהחילוניים ספקנים מדי, ורבים מהדתיים דוגמטיים מכדי לחוש את המסתורין ואת תביעותיו המוסריות.⁵

גודמן מנסה להציג חיים ללא סתירה על-פי השל, אך לדעתי ללא הצלחה. הוא פותח בבעיה של הדתי-המודרני, החש סתירה בין מוסר המסורת שלו לבין המוסר המערבי, ומציע לו, על-פי השל, לחזק את היהדות שלו על-ידי ריפוי המחלות המערביות בעזרת מסתורין הפליאה שבמפגש עם האלוהי ועם המוסר האלוהי שמציעה היהדות. אכן, חוליי המערב גלויים לכל מי שעיניו בראשו, ולפיכך מועילה התרופה המוצעת. שוב עולה לפנינו משיכתו של גודמן אל המסתורין שביהדות ולמה שיש לו להציע. אולם מה באשר לחוליי היהדות, שאותם הציג גודמן בתחילת המובאה כבעייתו של הדתי-המודרני? האם נפתר בכך יחסה המתנכר של המסורת לנשים, לבעלי זהות מינית שונה, לאחרים ולזרים, והמתח והמבוכה שבהם שרוי הדתי-המודרני בשל כך? כפי שהראיתי לעיל, גודמן עצמו, על-פי הרמב"ם, חושב שהמבוכה והספק הם

⁴ גודמן, "השל", עמ' 22-23.

⁵ שם, עמ' 24.

מהותה של היהדות, והיא אינה מציעה פתרון חד-ערכי לכל בעיה. אני מציע לעיין לעיל במה שכתב השל עצמו בגוף הספר, שלו הקדים גודמן את פתח הדבר שלו, ולהיווכח שהשל עצמו לא היה בטוח שאפשר לפתור את הסתירה.

פרק ארבעה עשר ד"ר אלחנן שילה

אלחנן שילה (נולד ב־1972) הוא חוקר הגות יהודית מודרנית וקבלה והוגה דעות. למד בישיבת "אור עציון" ואחר כך מחשבת ישראל, פילוסופיה ומקרא באוניברסיטה העברית. את עבודת הדוקטורט כתב במחלקה לספרות עברית באוניברסיטת בר אילן על הקבלה ביצירת ש"י עגנון, מחקר שעובד לספר תחת אותו כותר, ויצא לאור בתשע"א. לימד במכללת "אורות" ועתה מלמד במכללת "ספיר". ספרו השני יהדות קיומית יצא לאור בתשע"ז.

כבר בתחילת הספר יהדות קיומית מציג שילה את המתח הדיאלקטי שבין התבונה להתגלות בניסוח שלו כדיכוטומיה הדתית-חילונית, ואת כוונתו להביא את הגותו האישית, המתארת אפשרות לשבור דואליות זו ולהתחיל דרך חדשה. בשונה מכל ההוגים שניתחתי את הגותם עד עתה, הוא היחיד שאינו מקבל כל אחד משני מקורות הסמכות כאמת לעצמה במלואה, אלא מחפש אלטרנטיבה ליהדות ההלכתית הנוקשה. בפרק הראשון מובאות שתי אפשרויות. האחת היא "היהדות המעשית", לפיה יש ליצור דגמים פחות תובעניים ונוקשים של אפשרויות דתיות, גם לא הלכתיות, כדי לאפשר התאחדות עם האמת החילונית, שגם היא אינה מלאה אלא מחפשת רוחניות חדשה, וקרבה ליהדות ומקורותיה. כך אפשר יהיה ליצור שוב עם אחד בעל מכנה משותף רחב של זהות יהודית. אפשרות שנייה היא "יהדות קיומית", לפיה גם החילוני יתחייב לעשיית מצוות, אך ההכתבה שלהן לא תבוא מן ההלכה, אלא מקריטריונים קיומיים של הזדהות עם התוכן והרלוונטיות שלהן לחיים. על בסיס האפשרות הראשונה אפשר יהיה לאחד קהילה סביב סוג עשייה וסביב רעיון זהה, אך לפי האפשרות השנייה יהיה זה אוסף רבגוני-פלורליסטי של אינדיבידואלים, שבו כל אחד בוחר את היהדות המתאימה לו, ואת המצוות שהוא רוצה לקיים.

בפרק השני מנסה שילה לערער על ההנחה שקיום המצוות תלוי בקיומו של אל מְצוּוה, הנחה שיצרה את הדיכוטומיה בין המגזר הדתי לחילוני. הוא מציג את האפשרות לפיה אפשר לבחור לקיים מצוות מתוך חיבור לתוכן ומתוך הכרה בערכן ומתוך רצון להתחבר למסורת היהודית בגלל רגש דתי וזהות לאומית, ולא בשל אמונות מסורתיות ותאולוגיות שלפיהן קיימו מצוות בעקבות ציווי הטרנומי הקשור

היסטורית למעמד הר סיני. קבלת הצעה זו מאפשרת מחד גיסא לחזק את מעמדן העצמי של המצוות, ומאידך גיסא לקיים את המצוות, אך באופן רך בהרבה לעומת קיומן על-פי ההלכה הנוקשה. על-פי אפשרות זו אפשר לגשר על פני המתח הדיאלקטי שנחשב ככזה שאינו ניתן לאיחוי – הקרע בין אתאיסטים וחוזרים בשאלה לבין מצוות הדת. החוויה הדתית וספרת הקדושה אינם קשורים או תלויים בהכרח באמונה בקיומה של ישות עליונה.

עד כאן נראה ששילה דבק בעמדה דיאלקטית פתירה. אולם בהמשך מופיעים ביטויים המעדיפים את האמת הכפולה באופן ברור וצלול:

אמונה ואתאיזם נובעים מאופייה של הנפש מצד אחד, ומהסתכלות על העולם מצד שני. נפש ארצית-רציונלית מגיעה לאתאיזם, ונפש דתית-רגשית מגיעה למונותאיזם. האמת היא שרוב בני האדם אינם מאמינים טהורים או אתאיסטים טהורים, אלא נעים בין שתי תודעות אלו במינונים שונים. יש אתאיסטים שיקראו לה' בזמן מצוקה, ויש מאמינים המלאים ב"הרהורי כפירה". במקום לנסות ולדחות חלק מסוים שבתוכי כדי להגיע אל עמדה פילוסופית קוהרנטית ולהגדיר את עצמי כמאמין או כאתאיסט, צריך לתת מקום לתחושות השונות המתרוצצות בקרבנו, ולא לנסות לסלק אחת מהן ולתת הגמוניה ועדיפות לרגש מסוים [...] הסיבה, שבגללה בני אדם נדרשים להכרעה, קשורה לצורת החשיבה של התרבות שבה אנו חיים. בני האדם נדרשים, הן כלפי עצמם והן כלפי סביבתם, להיות בעלי עמדה אחת, ובה הם אמורים להחזיק בכל רגע נתון; אולם ברגע שהאדם ישתחרר מצורת חשיבה זאת, יוכל לחוות עולם עשיר הרבה יותר. יש צורך בהגמשה של צורת המחשבה והיפתחות לחוויות סותרות, לחוויה דתית ואתאיסטית בהתאם למצב הנפשי ולמקום שבו הוא נמצא. צריך להכיר בכך שהעולם מחולק לאמונה וכפירה. חלוקה זאת איננה רק חלוקה בין השקפותיהם של בני האדם, אלא גם חלוקה הקיימת במציאות עצמה. אדם המסתכל בעיניים פקוחות במציאות רואה שיש אלוהים ורואה שאין אלוהים. מנקודות מבט מסוימות הוא יכול למצוא את רשמיו של אלוהים בעולם, ומנקודות מבט אחרות נראה שהוא אינו קיים. רוב בני האדם נוטים להסתכל מתוך זווית ראייה אחת או להישאר בספק, אולם האדם הכולל חי את שתי החוויות גם יחד [...] כשהוא מתפלל, הוא איש מאמין המביא לידי ביטוי את האמונה שהוא מוצא בפנימיותו בפלאי הבריאה, בסוד קיומו של האדם, בסוד חווית ההתגלות של הנביאים ובסוד קיומו של עם ישראל, הן מבחינת הישרדותו והן מבחינת האידיאות שהנחיל לעולם. לעומת זאת, כשהוא מתבונן ברוע, בעיוורון, בשואה, בסבל, באסונות, ברעידות אדמה, במחלות ובמוות, הוא נכנס לחוויה של האתאיסט, שאינו קונה את הנחמות התיאולוגיות והאפולוגטיקה הדתית, המנסה לתרץ את הדיסוננס הקוגניטיבי שבין האמונה ובין הרוע, אלא

ניצב היישר אל מול פני המציאות נטולת האלוהים [...] דרך זו להתמודדות עם סתירות פנימיות היא שלב חדש בתולדות הרוח. ניתן להבחין בשלושה שלבים בנוגע להתמודדות עם סתירות בכלל. בשלב הראשון, בעת העתיקה ובימי הביניים, תקפה כל עמדה את זולתה ורצתה להוכיח שהיא הצודקת. בשלב השני, בעת החדשה, לפי הדיאלקטיקה של הגל והראי"ה קוק, יש נסיון לאחד את הכול ולהגיע לכוליות אחת שלמה. בשלב השלישי מבין האדם שאחדות השיטות הייתה רק למראית עין, אימוץ חלקי בלבד של העמדה הנגדית שנתעוות בתוך הכוליות האחת הדתית. הוא מכיר בסתירה שבין נקודת המבט הדתית לנקודת המבט החילונית וחי עם הסתירה עצמה משני צדדיה, אף שהיא אינה בתיישוב ויוצרת דיסוננס קוגניטיבי [...] כל כיווני החשיבה החדשים הללו צריכים לעבור גם אל תפיסת הדת. גם התיאולוגיה של המאה העשרים ואחת צריכה לעבור תהליך מסוג זה. האמונה באלוהים נתמכת על ידי המציאות ונסתרת על ידי המציאות בעת ובעונה אחת, אולם סתירות אלו אינן צריכות למנוע מן האדם לחיות בתודעות ובחוויות הפוכות שאינן ניתנות לגישור. אף על פי שביחס ל"דבר כשלעצמו", שאלת קיומו של אלוהים, מבחינה אובייקטיבית חייבת להיות רק אמת אחת מבין השתיים (קיום או העדר), מבחינת התודעה האנושית יהיו תמיד שתי אמיתות שבני האדם יחוו [...] מגבלות ההכרה [שקבע קאנט] נותנות אפשרות לחיות את שני צדדי הסתירה. הן המאמין והן האתיאיסט נשענים על היבטים שונים של המציאות, וכל אחד מהם יכול להביא אותנו להיכנס לעולמו ולחוות את חווייתו.¹

כיצד להבין את חוסר העקביות לכאורה בעניין אפשרות האיחוי? כאן מגיע החידוש של שילה:

גם המאמין השלם באמונתו צריך להכיר בכך שרבים נמצאים במקום אחר. במקום להציב מערכת אחת של אמונות ומעשים, שעל פיהם "או שאתה בפנים או שאתה בחוץ", יש לתת מגוון אלטרנטיבות שיביאו לכך, שגם אלו שנמצאים מחוץ לעולם האמונות של המגזר הדתי יוכלו להתחבר אליו ולקיים את המסורת – אם לא באופן אורתודוקסי נוקשה המתאים רק לקבוצה מסוימת, לפחות בצורה של קיום רך. בדרך זו תוכל המסורת היהודית להרחיב

¹ שילה, קיומית, עמ' 37-41. ההצגה של שלושת השלבים היא פשטנית. הספר שלי כולו מצביע על כך שהיו עמדות דיאלקטיות גם בעבר, מתקופת המקרא דרך ימי הביניים ועד שד"ל. כמו כן היו גם עמדות רבות שטענו לזהות בין שני התחומים, החל מרס"ג, רמב"ם וריה"ל וכלה ברש"ר הירש. התקיפות בימי הביניים הופנו יותר נגד דתות אחרות, ולא נגד הפילוסופיה והמדע, והכפירה הייתה שולית. תודה למשה מאיר על שהפנה אותי להגותו של שילה.

את גבולותיה ולכלול בתוכה אוכלוסיות שונות ומגוונות ולשבור את הדיכוטומיה הדתית-חילונית הקורעת את עמנו.²

הווה אומר: ההכרה בסתירה שאינה בת יישוב בין נקודות המבט הדתית והחילונית, פירושה שישנן שתי אמיתות סותרות (אמת כפולה) שיש לחיות עימן בעולמנו, וגם הרבה עמדות ביניים. דווקא ראייה פלורליסטית-מתונה וגם פרדוקסלית בדבר אמת כפולה היא המאפשרת לשבור את הדיכוטומיה, להציע פתרון של גישור בין הקטבים על-ידי הכלה של מגוון אלטרנטיבות שימנעו את הקרע. את המתח הדיאלקטי שבין החילונית לדתיות, שהן שתי אמיתות סותרות, לא ניתן לאחות. אבל עובדה זו מאפשרת לתת לגיטימיות ולהכיל את כל העמדות שברצף בין החילונית לדתית, ולאחד את העם הקרוע. על הרצף הזה ימצאו גם הדתית-חילונית של משה מאיר, אך הוא לא ייחשב לאורתודוקס. כמו כן ימצא שם גם החילונית-הדתית שמשה מאיר ממעט לדבר עליו, כי הוא ממעט במצוות.

בפרק השלישי עוסק שילה בסתירה בין מסקנות ביקורת המקרא בדבר מקורו האנושי של הטקסט המקראי לבין המסורת הדתית בדבר ההתגלות, הכוללת גם סתירות תוכניות, וגם הנחיות הסותרות את המוסר המערבי שלנו. את שיטת הבחינות של הרב ברויאר שניסה ליצור הרמוניה, הוא דוחה, וקובע בצדק שאינה עומדת במבחן הביקורת.³ שיטה סבירה יותר לדעתו היא שיטת השל, לפיה ההתגלות למשה, שכללה את החלק החוקתי של התורה, נמסרה בעל-פה, ומחברי התעודות של התורה העלו על הכתב מזיכרוןם בזמנים מאוחרים יותר את תוכנה, כפי שנמסר להם מזיכרוןם של דורות קודמים. זה מסביר לדעתו את הסתירות בין הטקסטים, אך לא את האי-מוסריות של חלק מהם. על כך אפשר לערער לדעתי בטענה שאם המסרים האלוהיים הגיעו לבסוף כשהם סותרים זה את זה, איך נזהה את המסרים שאליהם כיוון האל? בשאלה המוסרית השל קובע כי כל התגלות היא בחלקה אלוהית טהורה ובחלקה אנושית, מעולמו ומתרבותו של הנביא. על-פי קביעה זו של השל מציע שילה כי הטקסט מכיל לא רק תוכן אלוהי ואנושי אלא גם מרכיבים של טוב וגם של רע, ועלינו מוטל לעשות את הבירור, ולאמץ רק את החלקים האלוהיים והאנושיים הטובים והמוסריים, ולהתעלם מהחלק הרע והלא מוסרי ולייחס אותו לתחום האנושי של תרבות זמנו של הנביא. זה הבסיס לגישה הרכה לקיום המצוות ששילה מציע. לדעתי העמדה הזו מציגה בסופו של דבר כישלון של האל בהעברת המסר שלו, ולפיכך היא בעייתית בעיניי. לסיכומה של שאלת ביקורת המקרא, כמו בנושא הדתית-חילונית, שילה אכן מנסה להציע אפשרות לאחות את הקרע בגישה חדשה לטקסט, לא מסורתית ולא אתאיסטית. עם זאת, יש להדגיש כי שילה עוסק רק

² שם, עמ' 48.

³ שם, עמ' 51-57. שילה עוסק בעיקר בדוגמאות פרטניות כדי להוכיח את עמדתו כלפי ברויאר. בפרק שייחדתי לברויאר לעיל אני עוסק בעיקר בחקירה לעומק של עקרונות שיטת הבחינות עצמה כדי להראות מדוע אינה מתקבלת על הדעת.

בשאלה המטרידה פחות: מי כתב ומתי, אך אינו מטפל כלל בשאלה החריפה יותר: התבונה החילונית דוחה בכלל את האפשרות שהאל מתקשר עם בני האדם כולל משה, שכן החיץ בין האל האינסופי לאדם הסופי הוא בלתי עביר, ובכך היא סותרת את עמדת ההתגלות, והאיחוי נותר בלתי פתיר.

בפרק הרביעי עוסק שילה בנושא בחירת ישראל. לפתרון הסתירה בין רעיון בחירת ישראל שנושא רמיזה גזענית, לבין הערך ההומניסטי בדבר השוויון בין בני אדם, מציע שילה את התוכן המוסרי של היהדות ואת עליונותו התרבותית של עם ישראל בעבר, ואת ההליכים ההיסטוריים החריגים שהעם היהודי חווה בהווה, כמשמעותה של הבחירה. בעבר היה מוסר היהדות ייחודי, וגילם התפתחות משמעותית לעומת שאר האנושות.⁴ בהווה אנו חווים הישרדות, תחיית שפה, קיבוץ גלויות וריבונות מחודשת, שהם אירועים חריגים ונדירים. ספק בעיניי אם חוויות אלו מצדיקות את תחושת הנבחרות ומה ייעודן, אם שילה מסכים שהיום אין לנו שום יתרון על עמי התרבות, ובחלקים חשובים אנו מפגרים אחריהם. אולם נניח לנושא שולי זה שאינו נוגע בלב העניין שעליו יש לשילה ולי הסכמה.

בפרק החמישי דן שילה בשאלת הרוע הקיים בעולם, שאינו מאפשר אמונה בקיומו של אלוהים, שמאפשר את הרוע הזה. אומנם את הרוע האנושי ואת תוצאותיו אפשר להסביר כמו ברגמן ואליעזר ברקוביץ, שהוא תוצאה של הבחירה החופשית, שהיא דבר שבהכרח. אולם הרוע כתוצאה מפגעי טבע אינו ניתן ליישוב עם קיומו של האלוהים של היהדות, שהוא אל טוב ומעורב. כאן חוזר שילה אל שיטת האמת הכפולה ומסביר בניסוחו היפה שאכן אין פתרון מאחה, ושהחיים עם שתי האמיתות הסותרות מאפשרים חיים שלמים יותר:

האתאיסט יכול לחיות מתוך רציונליות ועקביות. לעומת זאת, כדי להאמין יש צורך לנקוט בעמדה לא-רציונלית בעלת סתירה פנימית. האמונה היא מצב נפשי שקיים, אף על פי שמציאותו של הרוע מביאה לאתאיזם, וגם הוא חלק מאתנו [...] למרות חולשה זו של חוסר רציונליות וחוסר קוהרנטיות יש לעמדה זאת גם יתרון: היא חיה את שני העולמות במקביל, ועל כן שלמה יותר ונותנת מקום לכל צדדי המציאות: לפלאיות שבעולם ובתולדות ישראל ולרחשי הלב הכמוסים, מצד אחד, וגם לגילויי העיוורון, מצד שני. היא נותנת מקום לכל עולם ואינה עושה רדוקציה של עולם האמונה לתוך נקודת המבט האתאיסטית. מצב נפשי זה יכול להיראות הזוי, מכיוון שצורת החשיבה

⁴ שילה אינו מצביע על הוגים ידועים שיש לייחס להם את הגישה הזאת. לטעמי רש"ר הירש ושר"ל החזיקו בעמדה אוניברסלית דומה, לפיה אין לעם ישראל איזו שהיא עליונות אימננטית-סגולית כפי שחשב ריה"ל, אלא הם נבחרו להוביל באופן זמני את האנושות כראשון בין שווים, בשל הפוטנציאל המוסרי וההתנהלות המוסרית הגבוהה שלהם. המוסר הזה מגולם בתורה שאותה עליהם להנחיל לאנושות לקראת השוויון המלא. ראו חמיאל, הממוצעת, עמ' 375-378, 399-408, 417-415, 423-425.

בחברה שלנו דורשת מהאדם נקיטת עמדה; אולם האדם הוא יצור מורכב הרבה יותר מאשר העמדה שבה החברה דורשת ממנו להימצא [...] אני באופן אישי, שיכור האמונה ושיכור הכפירה, נמשך באופן חזק לשתייה וניזון מהעוצמות הגדולות שלהן, מן האור הגדול שמצוי בהן, ואיני מוכן לוותר על אף אחת מהן. אמונה באלוהים מביאה להתעלות וקדושה, ואילו באתאיזם מצויה עוצמה הרואית, עמידה מול האמת והעיוורון שבעולם ללא נסיונות של ייפוי ואידיאליזציה. אור גדול בוקע הן מהגות של אמונה, כגון כתבי הראי"ה קוק והרב שג"ר, והן מההגות של כפירה, כגון האתאיזם הנוקב והמתריס של ניטשה וברנר. במקום להכריע ביניהן ולברוח מעצמנו עלינו להרפות, להקשיב לנקודות המבט השונות ולחיות אותן [...] המחיר הוא אמנם חוסר קוהרנטיות מבחינה רציונלית, אבל התמורה היא היכולת לחיות בכמה עולמות. לעולם לא נוכל לפתור את הסתירות שבתוכנו, אבל אל חיים שלמים יותר, הנותנים מקום לצדדים השונים שיש בקרבנו, יכולים אנו להתקרב.⁵

בפרק השישי סוטה שילה מדרכו עד כאן ומוסיף נדבך נוסף, שמאפשר לדעתו למאמין המודרני לחיות בשלום עם עמדות שונות וגם סותרות – הממד הקבלי-מיסטי. הוא נעזר בתפיסה של הרב קוק שהכול, גם החול, הוא למעשה קודש. כל המציאות שרויה באחדות אור אין-סוף, החופשי מכל הגבלה ושעבוד, וכך משחררת את האדם מתחושת השעבוד לאלוהים. על תפיסת הרב קוק הוא מוסיף וכולל כל דבר חיובי שבתרבות העולמית לתוך הקודש הזה כביטוי של האור האלוהי, גם אם אינו עומד בגדרות ההלכה ובתחומי היהדות, ואפילו מנוגד להם. לטעמי, זה אינו נדבך נוסף, אלא מעבר מעמדת האמת הכפולה לעמדה הדיאלקטית הפתירה. בתחום המיסטי-קבלי כל הסתירות מתאחות והכול זורם באור האלוהי. לטעמי, נדבך זה אינו ברור, תמוה, ואי אפשר לחיות על פיו, ולדעתי גם הרב קוק לא הצליח בכך.⁶ אני מעדיף את עמדת האמת הכפולה, ששילה דבק גם הוא בה עד לפרק זה. הפרק השביעי עוסק בנישואין ובגיוור, והוא מרתק אך אינו עניין לדיון שלי. הפרק השמיני עוסק ביתרונות ובחסרונות של המודרניזם והפוסט-מודרניזם, וגם הוא מרתק אך גם הוא לא שייך ישירות לענייני.

⁵ שם, עמ' 88-89.

⁶ ראו חמיאל, הכפולה, עמ' 390-393, וכן לעיל פרק שני. ראו ביקורת דומה על הסטיה הזו של שילה במאמר ביקורת של משה מאיר על הספר יהדות קיומית, "הגות עם צלקות מאבק" בכתב העת השילוח חוברת 7, ירושלים תשע"ח, עמ' 195-202.

פרק חמישה עשר

סיכום ומסקנות

הצגתי בפניכם הקוראים כמה הוגים שפעלו במאה העשרים ובשני העשורים הראשונים של המאה העשרים ואחת, אשר עמדתם באשר לעולמה של היהדות, לחווייתו של המאמין המודרני וליחס בין התבונה להתגלות, בין דת לדעת – היא עמדה דיאלקטית. מסתבר, כי עיון בכתביו של הוגה לפי סדר כרונולוגי של זמן כתיבתם מאפשר להבין טוב יותר שינויים וסתירות המתגלים בין הכתבים השונים, ומציע אפשרות להציגם כהתפתחות. כך קרה בדיון שלי בשד"ל וברב קוק בספריי הקודמים, וכך קרה בספר זה ביחס להגותו של הרב סולובייצ'יק. מבין אלה שהצגתי במהלך הספר, ארבעה מציעים פתרון לאיחוי המתח שבין שני קוטבי הדיאלקטיקה. השל הוא היחיד מבין הארבעה שמתלבט, באופן לא מודע לפי דעתי, בין עמדת התחומים הנפרדים לעמדה דיאלקטית, ולכן הוא מסתפק בכך שהתחומים משלימים זה את זה ובכך המתח נפתר. שלושת האחרים הם מרדכי ברויאר ויצחק ברויאר, שג"ר ומאיר. הברויארים מציעים כפתרון את העמדה הטראנסצנדנטלית-הקאנטיאנית, לפיה לפנינו שני עולמות מקבילים במישורים שונים, עולם הטבע שבו שולטים חוקי הטבע והשכל, ועולם הנבואה הניסי שבו שולטים הרצון והציווי האלוהי. קוטבי הדיאלקט ההגליאני נמצאים בהגותם בעיקר ברובדי האלוהות ובתורתה, שיש בהם מידות ובחינות סותרות, ואת האיחוי הסינתטי עושה הפשרה האלוהית בין מידותיו ובין פרשנות הטקסטים של חז"ל במדרש. לדעתי זו הצעה פונדמנטליסטית-מיסטית ופנטסטית שקשה לקבל אותה. שג"ר מציע גם הוא את העמדה הטראנסצנדנטלית. במינוח שלו יש שני עולמות מקבילים, המציאותי והממשי, ואפשר לחיות בשניהם. לדעתו הצעה זו מאפשרת לפתור בעיות קיומיות של מתיחות בדור שלנו. לדעתי, מאחר שהעולם הממשי-הרוחני אינו מציאותי, הרי שלמעשה אי-אפשר לחיות בו באמת. הפתרונות שלו – המוצעים על-ידי ההבחנה בין המרחב המדיני לקהילתי – אפשריים בעולם המציאותי בלבד, והם נותנים איזו הקלה, אך לא באמת פותרים את המתח. מאיר מציע דתיות חילונית שהאוחז בה שרוי בעולם פתוח לרווחה בחירות מלאה, ובוחר כמעט תמיד בדרך ההלכתית, חוץ מבמקרי קיצון, כשיש סתירה, ואז יש לו שולחן ערוך משלו, והוא פועל על-פי קנה המידה של המוסר המערבי. לדעתי,

מי שמעניק לעצמו פריבילגיה כזו אינו בעמדה הלכתית אלא באופן אשלייתי. מאיר מודע לסתירה, אך בוחר למעשה בקוטב התבונה תוך שהוא נשאר בחיקה המלהיב, החמים והמוכר עבורו של ההלכה האורתודוקסית כשאפשר, אך כאשר יש סתירה, בוחר במוסר התבוני-המערבי בן הזמן.

כל האחרים מודעים לקרע וחיים בתוכו, ומקבלים בכך את עמדת "האמת הכפולה". לדעתי, כל אלה מבינים שהקרע הוא קוסמי ואינו ניתן לאיחוי בעולמו הנוכחי של האדם. רבים חולקים על דעתי זו כאשר להוגים אלו. בן-נון, שג"ר, לוז הצעיר, שרלו, רוזנק ושילה סבורים שהרב קוק אכן מצא דרך לאיחוי (זמני או קבוע), שכן הוא כותב לרוב על האחדות הכוללת בקדושה. אך לדעתי הוא ידע, ואף הצהיר על כך, שאין זה בכוחו של ילוד אישה לאחות, על אף המאמצים הכבירים שהקדיש לשם כך, וסבל רבות מאי-ההצלחה. רביצקי, שוורץ, שרלו וקפלן סבורים, בניגוד לדעתי, שסולובייצ'יק מוצא דרך לאיחוי באיש ההלכה גלוי ונסתר, בין אם מדובר במופנם הטהור או במוחצן המעורב, אולם חלוקים ביניהם אם הוא הזדהה עם איש ההלכה בשיאו אם לאו. הסבריהם לסתירות בין הטקסטים בכתבי סולובייצ'יק לא מתקבלים על דעתי, ולכן הצעתי את הסבריי. אני מסכים עם מיכאל רוזנק, שביד, איש-שלום, שגיאי ולוז כי אין אצל סולובייצ'יק פתרון מאחה שלם למתח הדיאלקטי, אם כי מביניהם רק שביד נדרש לטקסטים שלו, שבהם נכתב אחרת. ברגמן המוקדם מציג היטב באופן פילוסופי את הסתירה הבלתי ניתנת לאיחוי, אך ברגמן המאוחר מציע פתרון, לפיו האמנות, הפילוסופיה המיסטית ועבודת ה' של היהדות, מאפשרות לאדם לבצע סינתזה בין ההתגלות והתבונה – המנוגדות לכאורה. שטראוס מציג גם הוא בבהירות את המתח הזה שבין ירושלים ואתונה, וקובע שמתח זה לא אותה עד עתה. רכניצר מסכים לכך ומציע שהפתרון, על-פי שטראוס, יגיע בעתיד על-ידי העל-אדם, בזמן על-היסטורי, ברמה על-אנושית. לדעתי זהו נטרול שעושה שטראוס לאפשרות האיחוי, ובכך הוא למעשה מודה שצריך לדחות זאת לזמן אוטופי של אחרית הימים. אינני יודע מה חושב רכניצר בשאלה אם האיחוי לפי שטראוס יגיע בתוך ההיסטוריה או מעבר לה, אך מכל מקום, דומני שהוא מזדהה עם שטראוס. סימון כותב על הומניזם דתי ועל התמימות השנייה, שמי שרכש אותם, מסומל מצבו באלפסה בעלת שני מוקדים, שמתח מתמיד שורה ביניהם. פקנהיים כותב על הסתירות בין ההתבוננות התבונית לבין האמונה הבלתי-אמצעית בנוכחות האלוהית בהיסטוריה, ומוסיף כי השואה יצרה בעקבותיה סתירות נוספות, והביאה את המתח לשיאו באין פתרון. רוס (לפי פרשנות אחת של דבריה) כותבת על הסתירה שבין ההתגלות הראשונה המסורתית לבין התגלויות נוספות המתרחשות בהיסטוריה האנושית בתבונת החכמים בכל דור, סתירה הממשיכה להתקיים תמיד, אך אנו פועלים לפי ההתגלות האחרונה. גם לפי מדרש גודמן על הרמב"ם, כנראה שזו עמדתו האישית, המתח לא מתאחה, והמבוכה והספק הם התודעה האנושית המבוקשת. שיטת שילה גם היא זהה לעמדה הדיאלקטית הבלתי פתירה, עד אשר הוא מגיע לתחום המיסטי-קבלי ומוצא בו דרך לאיחוי. מעניין שארבעה מתוך

ההוגים – סולובייצ'יק, ברגמן המוקדם, שטראוס וגודמן – סוברים כי מצב זה של סתירה הוא חיובי וחיוני, והאדם נברא כך על-ידי הבורא בכוונת מכוון. הסתירה, המבוכה והספק הם המניעים הראשיים ליצירתיות של האדם התבוני, והיא שמאפשרת את התפתחותה ואת התקדמותה הלאה של האנושות. טיעון זה עומד בניגוד מוחלט לטענת בעלי עמדת הזהות לגוניה, אשר סוברים שהתורה והתבונה הן שתי מתנות שקיבל האדם מאלוהים, ולא ייתכן שתהיה בין מסקנותיהן סתירה.

כמו כן מצאתי אצל כל ההוגים האלו, בלי יוצא מן הכלל, מי יותר ומי פחות, הכרה בעולם על-טבעי, מסתורי, רוחני וקדוש, הנמצא מעבר להכרה התבונית, שאין אנו יכולים לתארו אלא רק לחוש אותו. אצל ההוגים שהקבלה היא נר לרגליהם, הדבר ברור מאליו, אולם היסוד הזה נמצא אצל כולם. כמובן שבבסיס לכך עומדת הטענה שכל אדם מאמין-מונותאיסט, גם אם הוא הרציונליסט הקיצוני ביותר, מכיר בכך שאם יש אלוהים, הרי שיש תחום על-טבעי שאינו נגיש להכרתנו. אבל הוגה דיאלקטי-מאמין, חייב גם להכיר בכך שבעולמו של האלוהים, אם הוא אכן אחד ויחיד כהגדרת המונותאיזם, כל הנפרד בעולמנו חייב להתאחות ולהתאחד בעולמו. עם זאת, חלק מההוגים, על אף שהם רציונליסטים או ניאו-רומנטיקנים בחשיבתם, הרחוקים מהתאוסופיה המיסטית-הקבלית, גולשים כמו מחוסר ברירה אל המיסטיקה הזו, כדי לדלות מתוכה את הפתרון המיוחל. בין אלו אפשר למנות את מרדכי ברויאר, הוגו ברגמן המאוחר, תמר רוס ואלחנן שילה.

עניין נוסף הוא ההופעה של "העילוי הגאון" של שלינג, המגולם בצייר-האמן – בהגותם של כמה מההוגים היהודים. זה האדם המיוחד – המסוגל לבצע את הסינתזה המיוחלת, היום או בעתיד – ההיסטורי או המשיחי. אצל הרבנים קוק וסולובייצ'יק הרי הוא איש ההלכה. אצל שטראוס הוא העל-אדם מיסודו של ניטשה. אצל סימון הרי הוא בעל התמימות השנייה שהוא גם הצייר-האמן.

אחרית דבר

העיון הפילוסופי שלי כאדם מאמין בעת הפוסט-מודרנית, והעיון בהגות של המחזיקים בעמדת הדיאלקטיקה הבלתי פתירה או האמת הכפולה בשני העשורים האחרונים, הובילו אותי לעמדותי האישית, לפיה אכן יש בעולמו של כל אדם מודרני-מאמין שני מקורות סמכות שהם מתנת האל לאדם – התבונה וההתגלות, אשר כל אחד מהם מייצר היגדי אמת, הסותרים לעיתים זה את זה. אמת אחת הנוטה לימין האמוני היא זו של הלב, הרגש, האמונה הדתית וההלכה, של ההתגלות שבה דוגלת הדת שבה החשיבה היא רומנטית, והתבונה משמשת כמסייעת לאמונה. האמת השנייה הנוטה לשמאל התבוני היא האמת של השכל, התבונה וההיגיון, והמדע והפילוסופיה שהם מובילים, שבה החשיבה היא רציונלית, והאמונה משמשת כמסייעת לתבונה. עדיפה בעיני העמדה הבלתי אשלייתית הלא-אפולוגטית, הטוענת כי לא רק שיש לעיתים סתירה ומתח בין היגדי ההתגלות לבין היגדי התבונה, אלא שהמתח הזה אינו בר איחוי ועלינו להשלים עם מציאות זו בעודנו אוחזים בשני התחומים הסותרים בעת ובעונה אחת, בלא לוותר אף על אחד מהם. עמדה כזו מאפשרת שלמות, הכלה של עמדות אחרות ויצירתיות שופעת. היא אומנם אינה עולה בקנה אחד עם אורתודוקסיה מקובלת והיא פרדוקסלית, אך לאדם המאמין התבוני-המודרני אין פתרון מאחה, אלא בעולמו הבלתי מושג של הקב"ה, וכל פתרון אחר של הרמוניה כזו או אחרת המנסה להפוך שתי אמיתות לאמת אחת, כאן ועכשיו, הוא אפולוגטי, אשלייתי, נועד לכישלון, ושכרו יוצא בהפסדו.

לפיכך כאשר עליי להכריע בנושא רעיוני או פרקטי, אני שוקל את הדברים תוך מודעות לשני מקורות הסמכות ולשתי האמיתות הסותרות האלה הנובעות מהם. אני גם מודע לכך ששתי האמיתות הן שקולות רק בתאוריה. שכן לבני אדם יש מבני אישיות שונים, בעלי נטיות לשני הכיוונים שעל הרצף בין שתי האמיתות הסותרות. אני עצמי נוטה אל השמאל-הרציונלי, וגם את העובדה הזאת אני לוקח בחשבון בבואי להכריע. אני שלם עם כל הכרעה שקיבלתי, תוך שאני מודע לכך שיש לפעמים

אמת סותרת, שמי שבוחר בה אינו בהכרח שוגה או בוחר בשקר. כל זאת בתנאי שהעמדה הסותרת קשורה להתגלות או לתבונה, ואינה פוגעת או מזיקה לזולת. אני מכנה עמדה זו "אמת כפולה של פלורליזם נעלה".¹

¹ על הפלורליזם הנעלה ראה חמיאל, הכפולה, 340-341, 423-424.

רשימת הקיצורים

ב' איש שלום, "על מדע ושלמות הרוח – ביקורת המודרניות והפוסט-מודרניות, הרי"ד סולובייצ'יק וההגות הניאו-אורתודוקסית", אמונה בזמנים משתנים, א' שגיא (עורך), ירושלים: 1996, עמ' 347-381.	איש שלום, "על מדע"
ר' אליאור, ישראל בעל שם טוב ובני דורו, כרך א, ירושלים תשע"ד.	אליאור, בעש"ט
א' בזק, עד היום הזה, תל אביב 2013. י' בלידשטיין, "עם ישראל בהגותו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק", אמונה בזמנים משתנים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 149-174. י' בן נון, המקור הכפול, תל אביב תשע"ג. J. Barr, <i>Fundamentalism</i> , Philadelphia 1978.	בזק, עד היום בלידשטיין, "סולובייצ'יק"
ש"ה ברגמן, "צבת בצבת – על יחס האמונה והמדע", ספר היובל לכבוד הרב יוסף צבי הרץ, לונדון תש"ג, עמ' 3-14; הנ"ל, מדע ואמונה שבעה פרקים על זיקתם ההדדית, תל אביב תש"ה, עמ' 107-124.	בן נון, הכפול בר, פונדמנטליזם
ש"ה ברגמן, "אמונה ומדע", הנ"ל, מדע ואמונה שבעה פרקים על זיקתם ההדדית, תל אביב תש"ה, עמ' 81-101.	ברגמן, "צבת בצבת"
ש"ה ברגמן, "דת וטכניקה", מאזנים כרך ה (כח), מס' ו (קסד), חשוון תשי"ח, עמ' 357-361.	ברגמן, "אמונה ומדע"
ש"ה ברגמן, "מדע מאמין", מחניים לז, תשי"ט, עמ' 31-35.	ברגמן, "טכניקה"
ש"ה ברגמן, "אלוהים ואדם במחשבה החדשה", הנ"ל, אנשים ודרכים, ירושלים תשכ"ז, עמ' 13-50.	ברגמן, "מדע"
ש"ה ברגמן, "עקידת יצחק והאדם של היום", השמים והארץ, תל אביב תשכ"ט, עמ' כא-כח	ברגמן, "אלוהים"
	ברגמן, "עקידת"

- ברגמן, "פילוסופיה" ש"ה ברגמן, "הפילוסופיה והדת", הוגים ומאמינים, מסות, תל אביב, 1959, עמ' 7-32.
- ברגמן, תולדות ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה. יעקובי פיכטה שלינג, ירושלים, תשל"ז.
- ברויאר, הכוזרי " ברויאר, הכוזרי החדש: דרך אל היהדות, ש' הנשקה (מתרגם), ירושלים תשס"ח.
- ברויאר, מוריה " ברויאר, מוריה: יסודות החינוך הלאומי התורתי, ירושלים תשמ"ב.
- ברויאר, "אמונה ומדע" מ' ברויאר, "אמונה ומדע בפרשנות המקרא", דעות יא, עמ' 18-25, דעות יב, עמ' 12-27, ירושלים תש"ך. נדפס בשנית בתוך שיטת הבחינות של הרב מרדכי ברויאר, יוסף עופר (עורך), אלון שבות תשס"ה, עמ' 15-53.
- ברויאר, "פשוטו" מ' ברויאר, "לימוד פשוטו של מקרא – סכנות וסיכויים", המעין יח, ג, ניסן תשל"ח, עמ' 1-13. נדפס בשנית בהמקרא ואנחנו, א' סימון (עורך), תל אביב תשל"ט, עמ' 153-171.
- ברויאר, מועדות " מ' ברויאר, פרקי מועדות, אלון שבות תשמ"ו, כרך א.
- ברויאר, בראשית " מ' ברויאר, פרקי בראשית, אלון שבות תשנ"ט, כרך א.
- ברויאר, "לימוד" מ' ברויאר, "לימוד תורת ה' על פי ביקורת המקרא", שיטת הבחינות של הרב מרדכי ברויאר, " עופר (עורך), אלון שבות תשס"ה, עמ' 186-169.
- ברויאר, "הפשט" מ' ברויאר, "הפשט, הדרש והמציאות תשובה לאמנון בזק", שיטת הבחינות של הרב מרדכי ברויאר, " עופר (עורך), אלון שבות תשס"ה, עמ' 299-300.
- ברויאר, הבחינות " מ' ברויאר, לימוד התורה בשיטת הבחינות, ירושלים תשס"ה.
- בריל, "סולובייצ'יק" א' בריל, "ניצחון ללא קרב: גישה דיאלקטית לתרבות בהגותו של הרב סולובייצ'יק", רב בעולם החדש עיונים בהשפעתו של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק על תרבות, על חינוך על מחשבה יהודית, א' רוזנק ונ' רוטנברג (עורכים), ירושלים תשע"א, עמ' 118-144.
- גודמן, סודותיו " מ' גודמן, סודותיו של מורה הנבוכים, ירושלים תש"ע.

- גודמן, "השל" – מ' גודמן, "פתח דבר: אברהם יהושע השל – מורה לנבוכים רבים", א"י השל, אלוהים מאמין באדם: היהדות, הציונות והצדק החברתי של אברהם יהושע השל, דרור בונדי (עורך ומתרגם), אור יהודה תשע"ב, עמ' 7-26. י"י גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשמ"ט.
- גוטמן, דת ומדע גרין, שטראוס – י"י גוטמן, דת ומדע, ירושלים תשל"ט. H.K. Green, *Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Straus*, Albany, 1993.
- הולצר, חרב – א' הולצר, חרב פיפיות בידם: אקטיביזם צבאי בהגותה של הציונות הדתית, ירושלים ורמת גן תשס"ט.
- הירש, אגרות צפון – ש"ר הירש, אגרות צפון, תשע עשרה אגרות על היהדות, א' פורת (מתרגם), ירושלים תשי"ב. מהדורה ראשונה: אלטונה 1836.
- הירש, כתבים – S.R. Hirsch, *The Collected Writings*, Volume II, G. Hirshler, (Translator), New York, 1997.
- הלברטל, "סתר וגילוי" – מ' הלברטל, "סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים", ידיעות ב, א' ריינר, י' תא-שמע, ג' אפרת (עורכים), ירושלים תשס"א.
- הלברטל, הרמב"ם הרווי, "מבוא" – מ' הלברטל, הרמב"ם, ירושלים תשס"ט. ד' הרווי, "אמיל פקנהיים: פילוסוף יהודי של ההיסטוריה, מבוא", א' פקנהיים, על אמונה והיסטוריה: מסות ביהדות זמננו, ירושלים תשמ"ט, עמ' ז-יז.
- הרווי "הרמב"מיות" – Z. W. Harvy, "The Return of Maimonideanism", *Jewish Social Studies*, 42 (1980), pp. 249-268
- הרווי, "האברהמי" – ד' הרווי, "ליבוּבִיץ על האדם האברהמי, אמונה וניהיליזם", אברהם אבי המאמינים, מ' חלמיש, ח' כשר, י' סילמן (עורכים), רמת גן, תשס"ב, עמ' 347-352.
- הרווי, "שטראוס" – ד' הרווי, "כיצד שיתק ליאו שטראוס את חקר 'מורה הנבוכים' במאה העשרים", עיון נ (תשס"ב), עמ' 387-396.

- הרטמן, הרמב"ם
השל, אלוהים
השל, "באמונה"
השל, "פילוסופיה"
השל, תורה
זיוון, אשליה
חמיאל, הממוצעת
חמיאל, לדעת תורה
חמיאל, הכפולה
יובל, הגל
כהן, התבונה
כהן, "יסודות"
כהן, תבונה ותמורה
- ד' הרטמן, הרמב"ם הלכה ופילוסופיה, א' מלצר (מתרגם), תל אביב 1979.
- א"י השל, אלוהים מחפש את האדם פילוסופיה של היהדות, ע' מאיר-לוי (מתרגם), ירושלים תשס"ג.
- א"י השל, "נשאת ונתת באמונה", הדאר, נ, כט (תשל"א), עמ' 496-497, נדפס מחדש, א"י השל, אלוהים מאמין באדם: היהדות הציונות והצדק החברתי של אברהם יהושע השל, ד' בונדי (עורך ומתרגם), אור יהודה תשע"ב, עמ' 90-100.
- א"י השל, "פילוסופיה של הדת", צ' ירון (מתרגם), גוילין ד-ה, תשי"ח.
- א"י השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, ספר שלישי, לונדון וניו יורק תש"ן.
- ג' זיוון, דת ללא אשליה, ירושלים ורמת גן תשס"ו.
- א' חמיאל, "הדרך הממוצעת". ראשית צמיחת הדתיות המודרנית, תגובות למודרנה בהגות של מהר"ץ חיות, רש"ר הירש ושר"ל, ירושלים תשע"א.
- א' חמיאל, לדעת תורה, תל אביב תשע"ד.
- א' חמיאל, 'האמת הכפולה', עיונים בהגות הדתית המודרנית במאה התשע עשרה והשפעתה על ההגות היהודית במאה העשרים, ירושלים תשע"ו.
- י' יובל, חידה אפלה: הגל, ניטשה והיהודים, ירושלים ותל אביב תשנ"ו.
- ה' כהן, דת התבונה ממקורות היהדות, צ' וויסלבסקי (מתרגם), ירושלים תשל"ב.
- י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן תשנ"ב.
- י' כהן, "יסודות שיטתיים בחקר הפילוסופיה היהודית בזמננו: וולפסון, גוטמן ושראוס", דעת 38, תשנ"ז, עמ' 105-126.
- י' כהן, תבונה ותמורה: פנים בחקר הפילוסופיה היהודית ותולדותיה, ירושלים תשנ"ז.

<p>א' לוז, "ליאו שטראוס כהוגה יהודי", ל' שטראוס, ירושלים ואתונה מבחר כתבים (מבוא), א' לוז (עורך), ירושלים תשס"א, עמ' 1-86.</p>	<p>לוז, "שטראוס"</p>
<p>א' לוז, "היסוד הדיאלקטי בכתבי הרב י"ד סולובייצ'יק", דעת 9, רמת גן תשמ"ב, עמ' 75-89.</p>	<p>לוז, "סולובייצ'יק"</p>
<p>ב"צ דינור, תולדות ישראל, סדרה שנייה: ישראל בגולה, ב, ספר ד, תל אביב וירושלים תש"ל.</p>	<p>לוז, כלים</p>
<p>א' לוז, "ליאו שטראוס כהוגה יהודי", ל' שטראוס, ירושלים ואתונה מבחר כתבים, אהוד לוז (עורך), דוד זינגר (מתרגם), ירושלים תשס"א, עמ' 1-86.</p>	<p>לוז, "שטראוס"</p>
<p>י' לוינגר, "מעמדה של התורה שבכתב במחשבת הרמב"ם כציון דרך דידקטי בשבילנו", המקרא ואנחנו, א' סימון (עורך), תל אביב תשל"ט, עמ' 120-132. הדפסה שנייה, "תורה שבכתב ותורה שבעל פה", בתוך הרמב"ם כפילוסוף ופוסק, ירושלים תש"ן, עמ' 56-66.</p>	<p>לוינגר, "תורה שבכתב"</p>
<p>י' ליבוביץ, "הרמב"ם – האדם האברהמי", בטרם ריא, תשט"ו, עמ' 20-22.</p>	<p>ליבוביץ, "האברהמי"</p>
<p>י' ליבוביץ, "מצוות מעשיות", הנ"ל, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, תל אביב תשל"ה, עמ' 13-36.</p>	<p>ליבוביץ, "מעשיות"</p>
<p>א' ליכטנשטיין, "דברי הספד על הגרי"ד סולובייצ'יק", מסורה ט, ניו יורק תשנ"ד, עמ' ח-לג.</p>	<p>ליכטנשטיין, "הספד"</p>
<p>מ' ליכטנשטיין, "אחת דבר א-להים – שתיים זו שמעתי?", שיטת הבחינות של הרב מרדכי ברויאר, י' עופר (עורך), אלון שבות תשס"ה, עמ' 314-326.</p>	<p>ליכטנשטיין, "אחת דבר"</p>
<p>מ' מאיר, שנים יחדיו, ירושלים תשע"ב. מ' מאיר, קוץ ודרדר, אור יהודה תשע"ג. א' מאיר, פילוסופים קיומיים יהודים ברב-שית, ירושלים תשס"ד.</p>	<p>מאיר, יחדיו מאיר, דרדר מאיר, קיומיים</p>

מוניץ, ברגמן	מ' מוניץ, "אחדות הניגודים – בין הרב אי"ה קוק לפרופ' ש"ה ברגמן", עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ג.
סולובייצ'יק, איש האמונה	י"ד סולובייצ'יק, איש האמונה הבודד, ירושלים תשל"ה.
סולובייצ'יק, איש ההלכה	י"ד סולובייצ'יק, איש ההלכה גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט.
סולובייצ'יק, "וביקשתם משם"	י"ד סולובייצ'יק, "וביקשתם משם", איש ההלכה גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט, עמ' 117-235.
סולובייצ'יק, "גאון וענווה"	י"ד סולובייצ'יק, "גאון וענווה", דברי הגות והערכה, א' רביצקי (מתרגם), ירושלים תשמ"ב, עמ' 211-222.
סולובייצ'יק, "צירוף"	י"ד סולובייצ'יק, "צירוף", דברי הגות והערכה, א' רביצקי (מתרגם), ירושלים תשמ"ב, עמ' 239-254.
סולובייצ'יק, חמש דרשות	י"ד סולובייצ'יק, חמש דרשות, ירושלים תשל"ד.
סולובייצ'יק, פרקים	י"ד סולובייצ'יק, פרקים במחשבת הרב, ירושלים תשמ"ד.
סולובייצ'יק, התשובה	י"ד סולובייצ'יק, על התשובה, ירושלים תשל"ה.
סולובייצ'יק, "מכתב"	י"ד סולובייצ'יק, "מכתב לשמואל קלמן מירסקי כ"ה תמוז תשכ"ג", איש על העדה: מבחר איגרות, ראיונות והצהרות, נ' הלפגוט (עורך), א' שנאן (מתרגם), תל אביב 2011, עמ' 325-326.
סימון, "הומניזם"	ע"א סימון, "הומניזם יהודי – מהו?", יחיד וחברה בחינוך עלית הנוער, כנס חינוכי בבית הנשיא בירושלים, לזכר הנריטה סאלד בעשור לפטירתה, ירושלים תשט"ו, עמ' 38-53.
סימון, "אז איתם"	ע"א סימון, "אז איתם (על התמימות השנייה)", הנ"ל, האם עוד יהודים אנחנו, ירושלים 1982, עמ' 135-169.
סימון, "המקרא"	ע"א סימון, "כשר ופסול בציטוטי המקרא: הרהורים על האפשרות של הומאניזם יהודי-אוניברסלי", שדמות ל, תשכ"ח, עמ' 87-92.

ע"א סימון, פרקי חיים; בנין תוך חורבן, א' טוביאס (מתרגם), תל אביב 1986.	סימון, פרקי חיים
א' סימון, בקש שלום ורדפהו, תל אביב 2002.	סימון, שלום
א' פקנהיים, "נוכחות אלוהים בהיסטוריה: החיוב היהודי והגיונות פילוסופיים", הנ"ל, על אמונה והיסטוריה: מסות ביהדות זמננו, ירושלים תשמ"ט, עמ' 3-100.	פקנהיים, "אלוהים"
א"י קוק, אורות הקודש א, ב, ירושלים תשמ"ה.	קוק, הקודש
א"י קוק, אגרות הראי"ה א, ב, ירושלים תשכ"ב.	קוק, אגרות
א"י קוק, אורות האמונה, מהדורת מ' גורביץ, ירושלים תשמ"ה.	קוק, האמונה
א"י קוק, אורות, ירושלים תש"ן.	קוק, אורות
א"י קוק, לנבוכי הדור, תל אביב 2014.	קוק, לנבוכי
ש' קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, ירושלים תשל"ח.	קליין, הרמב"ם
ל' קפלן, "איש האמונה" הבודד לרב סולובייצ'יק במחשבה היהודית האורתודוקסית-מודרנית", רב בעולם החדש עיונים בהשפעתו של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק על תרבות, על חינוך ועל מחשבה יהודית, א' רוזנק ונ' רוטנברג (עורכים), ירושלים תשע"א, עמ' 147-176.	קפלן, "סולובייצ'יק"
א' רביצקי, חירות על הלוחות, תל אביב 1999.	רביצקי, חירות
א' רביצקי, "סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו", הנ"ל, על דעת המקום מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה, ירושלים 1991, עמ' 142-181.	רביצקי, "סתרי"
א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל אביב תשנ"ג.	רביצקי, הקץ
ש' רוזנברג, תורה ומדע בהגות היהודית החדשה, ירושלים תשמ"ה.	רוזנברג, תורה ומדע
ש' רוזנברג, "חקר המקרא במחשבה היהודית הדתית החדשה", המקרא ואנחנו, א' סימון (עורך), תל אביב תשל"ט, עמ' 86-119, פורסם שנית חלקית בתוך שיטת הבחינות של הרב מרדכי ברויאר, י' עופר (עורך), אלון שבות תשס"ה, עמ' 238-249.	רוזנברג, "חקר המקרא"

- רוזנק, "היהודי"
 מ' רוזנק, "האדם היהודי והמדינה", ספר יובל
 לכבוד מורנו הגאון רבי יוסף דוב סלובייצ'יק,
 ש' ישראלי, נ' לאם, י' רפאל (עורכים),
 כרך ראשון, ירושלים וניו יורק תשמ"ד,
 עמ' קנב-קסט.
- רוזנק, הנבואית
 א' רוזנק, ההלכה הנבואית הפילוסופיה של
 ההלכה במשנת הראי"ה קוק, ירושלים תשס"ז.
 רוזנק, "מבריסק למארבורג וחזרה: היצירה
 ההלכתית בשעורי התלמוד של הרב י"ד
 סלובייצ'יק", אקדמות ט, ירושלים תש"ס, עמ'
 34-9.
- רוטנברג, שבעים
 מ' רוטנברג, שבעים פנים לחיים, ירושלים
 1994.
- רוטנשטרייך, הומאניזם
 נ' רוטנשטרייך, תרבות והומאניזם, ירושלים
 תשכ"ה.
- רוס, הפמיניזם
 T. Ross, "Modern Orthodoxy and the
 Challenge of Feminism Jonathan Frankel
 (Editor), *Jews and Gender: The Challenge
 to Hierarchy*, New York, 2000, pp. 3-39.
 תורגם לעברית: ת' רוס, "אורתודוקסיה, הלכה
 ואתגר הפמיניזם", אורתודוקסיה יהודית:
 היבטים חדשים, י' שלמון, א' רביצקי,
 א' פרזיגר (עורכים), ירושלים תשס"ו,
 עמ' 296-255.
- רוס, "המקרא"
 ת' רוס, "אורתודוקסיה ואתגר ביקורת
 המקרא", בעיני אלוהים ואדם האדם המאמין
 ומחקר המקרא, י' ברנדס, ט' גנול, ח' דויטש
 (עורכים), ירושלים תשע"ה, עמ' 288-242.
- רוס, ארמון
 ת' רוס, ארמון התורה ממעל לה על
 אורתודוקסיה ופמיניזם, ר' בר־אילן (מתרגמת),
 תל אביב 2007.
- רוס, "דת וחילון"
 ת' רוס, "דת וחילון בעידן פוסט מודרני:
 היבטים פוליטיים ותיאולוגיים", דעות 79,
 תשע"ז.
- רכניצר, שטראוס
 ח' רכניצר, נבואה והסדר המדיני המושלם:
 התאולוגיה המדינית של לאו שטראוס,
 ירושלים תשע"ג.

- א' רקפת-רוטקוף, "ביוגרפיה של הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק", אמונה בזמנים משתנים, א' שגיא (עורך), ירושלים תשנ"ז, עמ' 17-41.
- א' שביד, "הדת והפילוסופיה", הנ"ל, חשיבה מחדש, ירושלים 1991, עמ' 45-76.
- א' שביד, "מדינת התורה" במשנתו של יצחק ברויאר", הנ"ל, חשיבה מחדש, ירושלים 1991, עמ' 117-139.
- א' שביד, תולדות ההגות היהודית במאה ה-20, תל אביב תש"ן.
- א' שגיא, "דוד הרטמן: הגות יהודית מודרניסטית – פרקי מבוא", מחויבות יהודית מתחדשת, הנ"ל, צ' זוהר (עורכים), תל אביב תשס"ב, עמ' 445-491.
- א' שגיא, "הרב סולובייצ'יק: הגות יהודית לנוכח המודרנה", אמונה בזמנים משתנים, א' שגיא (עורך), ירושלים תשנ"ז, עמ' 461-494.
- ש"ג רוזנברג, כלים שבורים: תורה וציונות דתית בסביבה פוסט מודרנית, דרשות למועדי זמננו, א' צוריאלי (עורך), אפרתה תשס"ד.
- ש"ג רוזנברג, לוחות ושברי לוחות הגות יהודית נוכח הפוסט מודרניזם, מ' זוהר (עורך), תל אביב 2013.
- ד' שוורץ, הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק, אלון שבות תשס"ד.
- מ' שוורץ, הגות יהודית נוכח התרבות הכללית, ירושלים ותל אביב תשל"ו.
- ל' שטראוס, "רדיפה ואמנות הכתיבה", הנ"ל, ירושלים ואתונה מבחר כתבים, א' לוז (עורך), ד' זינגר (מתרגם), ירושלים תשס"א, עמ' 141-282.
- ל' שטראוס, הזכות הטבעית וההיסטוריה, ירושלים תשס"ה. המקור באנגלית: L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago 1953.
- ל' שטראוס, "ירושלים ואתונה – כמה הרהורים מקדימים", הנ"ל, ירושלים ואתונה מבחר כתבים, א' לוז (עורך), ד' זינגר (מתרגם) ירושלים תשס"א, עמ' 285-308. המקור באנגלית: L. Strauss, "Jerusalem and
- רקפת, "ביוגרפיה"
- שביד, "הדת"
- שביד, "ברויאר"
- שביד, במאה ה-20
- שגיא, "הרטמן"
- שגיא, "סולובייצ'יק"
- שג"ר, כלים
- שג"ר, לוחות
- שוורץ, סולובייצ'יק
- שוורץ, הגות
- שטראוס, "רדיפה"
- שטראוס, הזכות
- שטראוס, "ירושלים"

Athens: Some Preliminary Reflections", *Platonic Political Philosophy*, pp. *Studies in* 147-173, Chicago, 1983.

ל' שטראוס, "על הפרשנות של ספר בראשית", ירושלים ואתונה מבחר כתבים, א' לוז (עורך ומתרגם), ירושלים תשס"א, עמ' 309-321. L. Strauss, "On the Interpretation of Genesis", *L'Homme* 21 (1981), pp.5-36.

ל' שטראוס, "קדמה או חזרה", ירושלים ואתונה מבחר כתבים, א' לוז (עורך), ד' זינגר (מתרגם), ירושלים תשס"א, עמ' 384-419. L. Strauss, "Progress or Return?", *The Rebirth of Classical Political Rationalism: Essays and Lectures*, (T.L. Pangle, editor), Chicago, 1989, pp. 227-270.

"מבוא לאקזיסטנציאליזם היידגריאני", L. Strauss, "Introduction to Hiedereyan Existentialism", *The Rebirth of Classical Political Rationalism: Essays and Lecturers*, (T.L. Pangle, editor), Chicago-London, 1989, pp. 2-46.

א' שילה, יהדות קיומית, ירושלים ותל אביב תשע"ז.

ג' שלום, זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית, תל אביב 2016.

י' שרלו, והיו לאחדים בידך מדיאלקטיקה להרמוניה במשנתו של הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, אלון שבות תש"ס.

י' תשבי, משנת הזוהר, כרך ראשון, ירושלים תש"ט.

שטראוס, "בראשית"

שטראוס, "קדמה"

שטראוס, "היידגר"

שילה, קיומית

שלום, זרמים

שרלו, סולובייצ'יק

תשבי, הזוהר

מפתח העניינים

אינטגרציה 74, 39	אבולוציה 33, 14
אינטואיציה 21	אגדה, מדרש אגדה 18, 49, 63-64,
אינטימיות 30, 35-36, 50	132-131, 128-127
אינטלקט 16, 29, 65, 67, 81, 158-160	אהבה 26-27, 28-29, 42, 63, 67, 75,
איש האלוהים 28-29, 43, 47, 53	158, 154, 147, 79-78
איש הברית 35-37, 42, 52	אובייקטיביות 15, 26, 30, 42, 45, 66,
איש הדעת 9, 25-26, 39, 48	165, 152, 145, 130, 108, 99, 92
איש הדת 9, 25-28, 39, 44-46	אוטונומיה – ראו חירות
איש ההדר 25-53	אוטופיה 22-23, 37, 48-49, 53, 113,
איש ההלכה 25-53, 154	170
אישה, מעמד האישה, נשים 14-15,	אוטולוגיה 27, 30, 149
122-123, 137, 141, 148, 160-161,	אוניברסליזם 14, 47, 94, 102, 147,
170	167
אלטרנטיבה 75, 163, 165-166	אור – ראו הארה
אמונה – רוב דפי הספר	אורתודוקסיה 14, 24, 48, 74, 82-83,
אמונה תפלה 101	85, 95, 137-140, 142-144,
אמן – ראו עילוי גאון	146-147, 150, 155, 165, 170,
אמנות 18, 30, 60-61, 63, 93, 170	172
אמנציפציה 14	אורתופרקסיה 143
אמת כפולה, דיאלקטיקה בלתי פתירה –	אושוויץ 102-105
רוב עמודי הספר.	אזוטרי – ראו סוד
אנטיזה – ראו תזה	אחדות, אחדות, איחוד, איחוי – רוב
אנכרוניזם 101	עמודי הספר
אנתרופוצנטריות 79	אחדות ההפכים 17-23
אסכטולוגיה 29, 37, 49, 51	אחרית הימים 28-29, 33, 37-39,
אסלם 59	170, 116, 98, 93, 52-51, 49-48
אסתטיקה 31, 34	אי ודאות – ראו ודאות
אפולוגטיקה 93-94, 102, 137-139,	אידיאל 22, 25-26, 39-41, 44-45,
172, 164	58-59, 61, 85, 91, 103, 127, 146,
אקסטזה, אקסטיקה 18, 28, 157-158	154, 156, 164, 168
אקסיומה 100, 107-108, 129, 153	אין סופי 12, 27-26, 45, 54, 56, 98,
ארכיאולוגיה 14, 135	101, 141, 147, 153, 154-156, 167
אשליה 10, 12, 16, 32, 94, 170, 172	אינדיבידואליות 63, 154, 163

- אתונה, אתונה וירושלים, יונונות 66-65,
170, 100, 86-73
אתיאזום 15, 89, 102-101, 165-164,
168-167
- ב**דידות 34, 40-39, 93, 101, 154
בחירה חופשית, חופשיות 11, 13, 27,
30, 37, 42, 56-57, 61, 67, 76-75,
74, 79, 84, 95, 102, 109,
111-116, 134, 152, 154, 168-167
בחירת עם ישראל 67, 67
ביצוע 52, 56, 98, 108, 124-125, 128,
142, 151, 156, 171-170
ביקורת 32, 41, 47, 51, 60, 72-73, 80,
85, 92-93, 98-101, 108-109, 112,
125, 132-131, 136, 140, 142, 144,
148-149, 161, 166, 168
ביקורת המקרא 14, 40, 107, 109-110,
112-114, 117, 128-132, 141, 166
בן סורר ומורה 138
בריאה 14, 26-27, 30, 33-36, 66, 77,
90, 107-109, 111, 114, 116-117,
120-124, 127-131, 134-136, 138,
155, 164
בריאתנות 14
- גאולה 10, 21-22, 34, 35-37, 43,
49-48, 51, 66-67, 91-93, 102, 145,
155
גאונות 25, 109-110, 131-132
גוונים – ראו מגוון
גזענות 94, 103, 167
גיאולוגיה 130
גזרה – ראו דטרמיניזם
גלגלים 157
גן עדן 111, 116-117, 120
- ד**בקות 18, 20, 28-29, 32, 34-35, 42,
50, 64, 116, 137, 138
- דבר כשלעצמו 16, 129-130, 133-136,
145, 165
דואליות, שניות 16, 27, 29, 34-35, 39,
42, 58, 79-80, 125, 148-149, 163,
138-139
דטרמיניזם 11, 13, 40, 78, 152, 154,
13, 15, 89
דיאלוג 58
דיאלקטיקה, דיאלקטיקה פתירה – רוב
עמודי הספר
דיאלקטיקה בלתי פתירה – ראו אמת
כפולה
דיכטומיה 35, 38, 140, 142, 148,
163, 166
דינמיות 13, 20-21, 23, 54-55, 58-59,
140
דיסוננס קוגניטיבי 164-165
דמוקרטיה 15, 148, 160
דרך ארץ 24, 109, 135
דרש – ראו מדרש
דתיות חילונית 151-155, 163, 169
- ה**אני 130
הארה, אור 20, 30, 38, 60, 70, 75-76,
107-110, 113-114, 116-117, 122,
159, 168
הדרה 137-138
הוכחה 112, 129
הומוסקסואליות, זהות מינית 15, 148,
161
הומניזם, הומניזם יהודי, הומניות 72,
88-90, 93-95, 170
הטרודוקסיה 139
הטרונומיה 13, 155, 163
הטרמה 81, 91, 93, 97
הימור 151-152, 155
היסטוריה 9, 14, 16, 20, 22-23, 33,
37-38, 40-41, 53, 57, 61, 63,
65-67, 78-79, 81-83, 85-86

- השמה לעל 18,16
השראה 140-139,64,36,22
השתתפות – ראו שיתוף
התבוננות 170,101-97,79,77,32,19
התגלות – רוב עמודי הספר
התגלות מצטברת 143-141
התגלות מתמשכת 140
התנחלות 93
התפתחות 14,12-10,22-20,53,48
,129,113-112,108-107,98,67,56
,167,149,143-140,138
171,169
לדאות, אי ודאות 152-151,99,76,33
160-159
זהות מינית – ראו הומוסקסואליות
זהות מלאה 65,15
זהות מפרשת 157,74,65,16,10
זהות מגבילה 70,65,15,9
זיכרון 104,98
זירת פעולה 101-100
זכויות אדם 160
זוויה 18,27,30,32,42,48-46,50
165-164,161,97,60-59
חול וקודש – ראו קודש וחול.
חוק הסתירה 155-153,68,55-54,51
חוקי הטבע 112-113,135,148,169.
חורבן 98,31
חוש, תחושה 28,33,35,61,67
,148,145,134,101-98,71,69
,168-167,164,161-160,158
171
חטא 20,30,32,37,41,49,63
149,104-103,98,92-91
חידה 153-152,76,30
חיוניות – ראו יצירתיות
- ,117,113,108-107,105,103-92
,138-136,134-133,131,129-128
,167,164,160,157,149,143-140
171-170
הישארות הנפש 155,148
הישרדות 167,164,74
הכחשה 129,112
הכלה – ראו כוליות
הכרה 11,16,21,27,31-29,36
,61,59,57,53-52,50,48,46-44
,134-133,129,81,76,74,68-65
,166-165,163,158,153-151,147
171
הכרעה 19-18,76,74,84,92
172,164,152-151
הלכה, מדרש הלכה 9,15,19-18
,69,64-63,53-38,36-35,32-24
,116,97,95-94,92,88,83
,141-143,137,133-131,129-125
,161,155-144,149-150,147,145
172-168,164-163
המתקה 125,121-120
הסתר, הסתר פנים 42,53,64,98
127,119,117-116
הפכים 125,69-68,28,23-22,20-18
הפרדה 148-147,90,58-56,46,16
הפרדת דת ומדינה 148-147
הפרכה 100-99,76
הצטרפות, קורלציה 154,90-89,55
הרמוניה, הרמוניזציה 16,19,23-22
,49-47,45,43,37-38,34,32
,76-75,73-72,65-64,59,52-51
,115,113-110,86,84-83,78
172,166,160,146-145
הרמנויטיקה – ראו פרשנות
השגחה 11,64,92,110,112,143
155,150,148,146-145
השכלה, נאורות 11,62,84-83,98
160,143

- יאווש 104, 71-70, 53, 32
 ייסורים 98, 70, 38-37
 ים סוף – ראו קריעת ים סוף
 ימין 172, 147
 יצירתיות, חינויות 81, 84, 80, 86-85
 172-171, 155, 150, 109, 103
 יישוב (הסתירות) 11, 16, 19, 22
 26, 37, 43, 49, 62, 67-66, 69
 78-77, 80, 83, 90, 92, 95-94, 99
 104, 108-107, 111-110, 113
 116-115, 122-119, 125-124
 132-131, 135-134, 139-137, 143
 160, 165-167
 יצר – ראו טוב ורע
 יקום, חבל 14, 18, 26, 34, 66
 יראה 26, 28-28, 42, 63, 67, 158
 כוח יצירה 21-20, 36, 42, 45, 50
 53, 61, 86, 108-109, 112-113, 131
 159-160
 כוליות 151, 166-165, 172
 כיבוש – ראו ניצחון.
 כניעה – ראו מפלה.
 כפירה 20, 57, 61, 76, 80, 108, 113
 126, 134, 155, 164-165, 168
 כרונולוגיה 53, 138, 169
 לוגיקה 19, 54-56, 68, 154.
 לימוד תורה, לימודי יהדות, לימודי קודש
 14, 18, 22, 29, 41, 44, 61
 63, 96, 110, 117, 126, 128
 130-131, 137, 143
 לימודי חול, אקדמיים 14-15, 22-21
 24, 63, 72, 88, 92, 96, 137
 ליקוי מאורות 102
 לשון בני אדם 114-115, 118-119
 123-124, 126
 מאמין מודרני – ראו מודרנה
 חיים 12, 15-15, 20, 26, 31, 35
 38-40, 44-47, 59, 63-64, 66-68
 75-78, 80, 84, 92-93, 103-104
 110, 115, 128, 135, 137, 139, 141
 146, 149, 153-154, 157-159, 161
 163-164, 166-168, 170
 חילוניות, חילון 15, 21, 25, 33-34
 37-38, 46-48, 86, 96, 98-105
 114, 129, 131, 136-137
 143-145, 151-155, 160-161, 163
 165-167, 169
 חינוך 39, 62, 65, 72, 88-89, 91-92
 106, 144, 151
 חירות, עצמאות, אוטונומיה 13-14, 22
 36, 50, 56-57, 61, 64, 77-79, 91
 97-99, 101-102, 128, 147
 154-155, 169
 חסידות 11, 13, 22-21, 63, 119, 137
 141, 144
 חרדים 15, 59, 89-90, 100, 131
 143-144, 147
 חשיפה 21, 66, 72, 85, 100, 159
 חשק – ראו תשוקה.
 טוב, רע, יצר 14, 29, 34, 63, 77
 97-98, 102, 117, 122, 128, 162
 164, 166-167
 טכנולוגיה, טכניקה 24, 30, 33, 40-41
 59, 61
 טרנסצנדנטיות 13, 16, 26, 114, 125
 138
 טרנסצנדנטליות 16, 108-109
 112-113, 129, 133, 136, 144, 147
 169
 ידידות – ראו רעות
 ידיעה 62, 66, 75-76, 79, 104, 152
 157-160
 יוונות – ראו אתונה

- מטפורה, אלגוריה 10, 16, 27, 34, 41,
141, 139, 128, 125, 110
- מטפזיקה 34, 38, 59, 61, 65, 98, 114,
139
- מטריאליזם 13
- מידור 146
- מידות (י"ג) שהתורה נדרשת בהן 125,
133-132
- מידת הדין (ספירת גבורה) 28, 64,
126-124, 122-119, 116, 111-110
- מידת הרחמים (ספירת חסד) 28, 64,
121-119, 117-116, 111-110
126-123
- מיסטיקה 13, 17, 20-21, 29, 60, 68,
110, 112, 115, 136, 144, 150-149,
171-168
- מיתוק – ראו המתקה
- מלחמת ששת הימים 14, 93, 164
- מנסרה 141
- מסורת 9-10, 14, 44, 60-61, 66-67,
83, 127, 137-143, 145, 151-148,
170, 166-165, 163, 161-160, 157
- מסורין 26, 68, 70, 158-159, 161
- מעוף הציפור 76, 85-86
- מעמד סיני – ראו סיני
- מעשה – ראו עשייה
- מפגש 20, 42, 50, 139, 141, 158-159,
161
- מפלה (נפילה, נסיגה, כניעה) 31-32,
34, 36, 39, 42, 49, 51-52
- מצוות 13, 15, 39, 41, 56, 59, 61,
64-63, 72, 79, 83, 86, 88, 93-94,
98, 102-104, 127, 133, 138-139,
143, 163-164, 166
- מקרא 11, 14, 32-35, 40-41, 66,
69, 74-82, 93-95, 98, 106-110,
112-122, 124-133, 138-141, 163,
165-166
- מרד 37, 79
- מבוכה 33, 37, 70-71, 74, 133,
157-171, 161-157
- מבקשי מקלט, מסתננים 15
- מגוון 20, 81, 101, 114, 122, 154,
165-166
- מדינה דמוקרטית, מדינה יהודית 15
- מדינת ישראל – ראו ריבונות יהודית
- מדע – רוב דפי הספר
- מדע מאמין 56, 58, 60
- מדעי הטבע 107-108, 121, 130
- מדעי המחשב 138
- מדעי הרוח 107-108
- מדרש, דרש 24, 34, 70, 98-100, 116,
119-121, 124-128, 131-132, 142,
159, 169-170
- מדרש אגדה – ראו אגדה
- מדרש הלכה – ראו הלכה
- מהפכה 49, 61, 103, 109-110, 113,
135, 136-141
- מהפכה צרפתית 14
- מודרנה, מודרניות, מאמין מודרני 9, 14,
16, 30-35, 38-42, 44, 46-48,
51-52, 58, 61, 72-73, 78-79,
83-84, 86, 92, 103-98, 113, 116,
128, 137, 139, 143-144, 146-149,
160-161, 163, 168-169, 172
- מוות 28, 102-104, 138, 164
- מוחלט 16-17, 19, 30, 37, 40, 51,
54-55, 85, 103, 117, 120-121,
150-151, 157
- מוטר – רוב עמודי הספר
- מות האלוהים 101
- מחקר 9, 14, 17, 21, 24, 33, 40, 42,
51, 54, 72-74, 82-83, 86, 88, 107,
109-110, 112-113, 117-118,
130-131, 137-138, 140, 163
- מחשבת ישראל 73, 157, 163
- מטא היסטוריה 134

- מזפון 93
 משיחיות 21-22, 49, 93, 95, 97, 102, 171, 145, 129, 113
 מתמטיקה 24, 33, 153
 מתח – רוב עמודי הספר
- נאורות – ראו השכלה
 נאציזם 103
 נבואה 16, 19, 21, 23, 26-28, 30, 50, 53, 57, 63, 65-66, 78, 82-86, 93-94, 106-109, 112-113, 128, 134, 140, 159-160, 164, 166, 169
 נוכחות 52, 56, 66, 96, 98-103, 105, 141-142, 170
 נוקשות 144, 163-165
 ניאו-אורתודוקסיה 21, 24, 41, 106, 115, 146, 148
 ניאו-פונדמנטליזם 10, 134
 ניאו-קאנטיאניזם 24, 72
 ניאו-רומנטיקה 115, 171
 ניגודים 17-20, 22, 25-26, 30, 33, 36-38, 45, 57-58, 61, 64-65, 68-69, 79, 95, 110-111, 122-121, 139, 146-147, 160
 ניכור 47, 145, 161
 ניצחון (כיבוש) 31-32, 34, 39, 41-42, 51
 נס 28, 82, 109-108, 129-128, 131, 133-134, 145-146, 150
 ניסיון 41, 45, 55, 65-66, 84, 91, 117, 133, 165
 נצח 30-31, 63, 66, 84, 86, 94, 110, 113, 129, 141, 160
 נצרות 10, 19, 23, 25, 31, 37, 49, 57, 59, 62, 73, 98, 100-101
 נרטיב על 146
 נשים – ראו אישה
- סגוליות 33, 37-38, 102, 167
- סובלנות 46, 94
 סובייקטיביות 23, 42, 45, 60, 99-102, 108, 145, 150, 152
 סוד, רז, אזוטריות 26, 28, 31, 33-34, 59, 61, 66, 72-73, 74, 80-81, 110-115, 119, 127, 150, 157, 164
 סוציאליזם, סוציולוגיה 15, 99, 149
 סיבתיות 11, 60-61, 99, 108, 146, 149-150
 סיני, מעמד סיני 31-30, 98-97, 103, 106, 113, 123, 128, 141-143, 159, 164
 סינתזה 10, 13, 16-17, 19, 26, 37-38, 42-43, 45, 47, 49, 51-53, 57, 61-62, 65, 69, 75-78, 80-81, 84-81, 92, 111, 116, 119, 121, 125, 131, 133, 142, 170-171
 סמכות 13-16, 34, 57-60, 64, 89-90, 92, 128, 141-142, 157, 163, 172
 ספירות, מידות, רבדים 13, 28, 52, 109-111, 110, 117-115, 119-128, 169
 ספירת מלכות, שכינה 13, 98, 111, 116-117
 ספירת תפארת 13, 111, 115-116, 119
 ספיריטואליזם, רוחניות 15-13, 18-21, 23, 25, 30, 33-34, 41, 59, 61, 65-66, 81, 113, 115, 145-146, 156, 169, 171
 ספק, ספקנות 70-71, 74-75, 93, 118, 138, 151-152, 158-159, 161, 164, 167, 170-171
 סקרנות 98-99
 סתירה (אנטינומיה) – רוב עמודי הספר
- עבודת ה' 28, 60, 79, 138, 170
 עדות 34, 48, 94, 101-105, 113

- פמיניזם 15, 137-138, 140-141, 143, 147
 פנתיאיזם 13, 22, 48
 פנטסטי 107, 109, 125-126, 169.
 פסיכולוגיה 24, 46-47, 82, 98-99, 149
 פסק 18-19, 41
 פרדוקס 12, 19, 31, 35, 60, 86, 166, 172
 פרטיקולריזם 14, 47, 94, 147
 פרספקטיבה 14, 150
 פרשנות, הרמנויטיקה 10, 34, 41, 72-76, 82-83, 95, 106, 109, 114-118, 113, 116, 118, 120, 126, 129, 131-132, 138, 142-140, 145-146, 150, 159, 169-170.
 פשט 11, 69, 74, 94, 110-112, 118-121, 124-128, 130-132, 142
 ציוויליזציה – ראו תרבות.
 ציונות 41, 47, 49, 88, 129, 144-145, 147
 ציות 34, 51, 61, 63-64, 75, 77-79
 צימצום 68, 116, 141
 צלם אלוהים 39, 67, 89
 קבלה 11, 13, 14, 17, 20-23, 59-60, 63, 110, 114-116, 119, 125, 128, 136, 141-142, 144, 150, 163, 168, 170-171
 קהילת הברית 34-37, 41-42, 45, 50, 52
 קהילת ההדר 34, 36, 42, 45, 50, 52
 קודש וחול 11, 14, 17, 20-23, 25-26, 29, 33-36, 38-40, 50, 59-61, 66, 72-73, 79, 82, 86, 89, 94, 102, 108, 111, 114, 124, 127, 131-132, 142, 146, 153, 156, 164, 168, 170-171, 172
 קוהרנטיות 10, 147, 164, 167-168
 עולם הבא, עולם הזה 10, 13, 16, 18, 22, 26-29, 35, 41, 43, 46, 53, 63-64, 116, 128, 146, 148, 152-153
 עולם כמנהגו נוהג 113, 149
 עולמות מקבילים (ראו גם שני עולמות) 13, 108-109, 121, 125, 128, 140, 145-147, 149, 167, 169
 עוצמה 14, 168
 עילוי גאון, אמן 12, 18-19, 52, 171
 עין תחת עין 126-127
 ערכים 15, 47, 85, 144-145, 147-149, 154-161
 על אדם (אדם עליון, הפילוסוף של העתיד) 81-82, 85-86, 101, 170
 על אנושי 81-82, 85, 89, 92, 170
 על היסטורי 82, 85, 170-171
 על טבעי 28, 34, 59, 61, 70, 108, 129-131, 141, 145
 ענווה 32, 35, 42, 52, 62, 79, 155
 עשייה, מעשה 14, 33-34, 39-41, 44-45, 61, 75, 124, 127, 135, 149-150, 153-154, 163, 165
 עצמאות – ראו חירות
 עקדה 49, 52, 61
 עקיבות 30, 76, 132, 165, 167
 עקשנות 83, 97-98, 101, 103, 105, 91, 93, 130
 פוליטיקה 77, 84, 94, 157-158
 פונדמנטליזם 10, 14-15, 89, 95, 107, 109, 122, 126-127, 129, 142, 169
 פוסט מודרנה 14, 137, 139, 144-150, 168, 172.
 פטריארכאליות 141
 פילולוגיה 14, 63, 131, 137.
 פילוסופיה – רוב עמודי הספר
 פלורליזם 46, 59, 163, 166, 173
 פליאה 46, 77, 97-99, 159, 161

- ריבונות יהודית, תקומה, מדינת ישראל
 ,98 ,96-95 ,41-40 ,34 ,21 ,15-14
 160 ,148-147 ,143 ,103
 רכות 164-166
 רמז 11 ,16 ,94 ,110 ,114 ,117 ,119 ,
 142-141
 רפורמה 14 ,63 ,96-95 ,143-142 ,
 148-147
 רע – ראו טוב, יצר
 רעות, ידידות 39 ,153
 רצוא ושוב 13 ,28-29 ,36 ,42 ,70
 רצון 26 ,29-35 ,39 ,42 ,51 ,56 ,84 ,
 103 ,108-109 ,132-135 ,141 ,162 ,
 169
 רציונליזם 10 ,13 ,15 ,20-21 ,34 ,
 37 ,59 ,67-68 ,86 ,92 ,109 ,136 ,
 142 ,144 ,153 ,159-157 ,164 ,
 167-171 ,168-167
 שבת 91 ,93 ,134-136
 שואה 53 ,96-98 ,102-104 ,143 ,164 ,
 170
 שוויון 14 ,86 ,134 ,137 ,147-148 ,167
 שולחן ערוך 59 ,154-155 ,169
 שיתוף, השתתפות 15 ,47 ,55 ,61 ,90 ,
 103 ,111 ,115-116 ,120-121 ,124 ,
 142
 שיטת הבחינות 33 ,35 ,106-107 ,116 ,
 127 ,166
 שירה 91 ,118 ,127
 שכינה – ראו ספירת מלכות
 שכל – ראו תבונה
 שכלים נפרדים 157
 שכר ועונש 11 ,28 ,64 ,98 ,138 ,172
 שלום 91 ,93-94 ,120 ,122 ,168
 שמאל 102 ,147 ,172
 שני עולמות 108 ,112 ,112 ,121 ,125 ,133 ,
 149-150 ,169
 שניות – ראו דואליות
- קוטביות 16-17 ,19 ,21 ,23 ,26-28 ,38 ,
 43 ,45 ,47-51 ,61 ,64 ,66 ,69 ,74 ,
 80 ,86 ,88 ,90 ,95 ,101 ,107 ,138 ,
 142 ,146 ,151-152 ,155 ,166 ,169
 קול מצווה, קולה של אושוויץ, קול
 אלוהים 95 ,103-104 ,133-134
 קונסטרקטיביזם 36 ,140
 קונסרבטיזם 63 ,143
 קונפליקט, אנטגוניזם 20 ,37 ,49 ,
 85-80
 קוסמולוגיה 77 ,114
 קורלציה – ראו הצטרפות.
 קיבוץ גלויות 167
 קידמה, התקדמות 10 ,31 ,49 ,57 ,104 ,
 159 ,171
 קידוש השם 102
 קיומיות, אקסיסטנציאליזם 10 ,31 ,
 33-34 ,37-38 ,41 ,45-46 ,50 ,116 ,
 151-152 ,163 ,169
 קנאות 94
 קפיטליזם 15
 קריעת ים סוף, ים סוף 97-98 ,113
 קרע 11 ,14 ,16 ,19 ,21-23 ,25 ,27-28 ,
 37 ,42 ,44-50 ,52-53 ,59 ,71 ,79 ,
 81-82 ,92 ,112 ,127 ,135 ,145 ,
 151-152 ,164 ,166 ,170
 רבדים – ראו ספירות
 רבנים 15 ,137-143
 רגש 17 ,30-34 ,36 ,68 ,134 ,151 ,
 153-154 ,158-159 ,163-164 ,172
 רדוקציה 99 ,101-102 ,139 ,167
 רדיקליות 73-74 ,85
 רוחניות – ראו ספיריטואליזם
 רוזנברג – מודל 9 ,11 ,15 ,74 ,90 ,129 ,
 133 ,144
 רומנטיקה 13 ,18 ,20 ,34 ,37 ,58 ,68 ,
 115 ,153 ,159 ,171

תחומים נפרדים 11, 41, 54, 56, 58-60,
 65, 67, 108, 121, 125, 146, 148,
 155, 169
 תחושה – ראו חוש
 תחיית המתים 112-113
 תיאולוגיה 37, 76, 81, 83, 85-86, 89,
 139-140, 165
 תיאוסופיה 116, 125, 171
 תיאום 13
 תינוק שנשבה 144-145
 תלמיד חכם 73, 94
 תמימות שנייה, אמונה שלאחר
 ההתבוננות 89-95, 98, 100, 101,
 170-171
 תעודות 34, 107, 128, 166.
 תפילה 13, 28, 38, 50, 61-59, 67,
 91-93, 146, 149, 164
 תקווה 28-29, 70-71, 93, 98, 104
 תקומה – ראו ריבונות יהודית
 תרבות מערבית, תרבות אירופה,
 ציוויליזציה 14, 21-22, 29-30, 32,
 34, 40-41, 44, 46, 60, 62, 65,
 77-78, 80-81, 83-84, 86-90, 94,
 107, 131, 138, 141, 147, 160-161,
 164, 166-170
 תשובה 20, 91-92, 149
 תשוקה, חשק 28, 52, 70, 79, 158-159

שעבוד 28, 91, 168
 שפה 11, 16, 54-55, 71, 111, 138,
 150, 167
 שפע 13, 60, 65, 117, 120, 172
 ששת ימי המעשה 135-136
 שתיקה 66, 95
 תבל – ראו יקום
 תיאורגיה 13
 תבונה, שכל – רוב עמודי הספר
 תודעה 13, 19-18, 28-25, 31-30,
 33-35, 42-46, 79, 93, 99, 116, 143,
 151-154, 157-159, 164-165, 170
 תופעות 16, 107-109, 128-130,
 134-135, 149
 תורה – רוב עמודי הספר.
 תורה אנושית 108, 113-114, 131,
 139-142, 166
 תורה לשמה 41, 64, 68, 109, 148
 תורה מן השמיים 39, 59, 109-107,
 112, 114, 119-117, 130-129, 132,
 143
 תורה שבכתב 9, 62, 106, 112, 121,
 126, 128, 131, 143
 תורה שבע"פ 9, 106, 112, 121,
 124-125, 127, 131-133, 135
 תזה, אנטייתזה 10, 13, 16, 17, 25, 28,
 37-38, 49, 55, 57, 77, 92, 119,
 121, 131, 142

מפתח השמות

הגל, פרידריך־הגליאני 11-10, 14-13,	אבן־סינא 10
21-19, 17-16	אבן־רושד (אברואס) 10
הובס, תומס 72	אברבנאל 7
הופמן, דוד 139, 128	אברהם (אבינו) 119
היינמן, יצחק 112	איש שלום, בנימין 38 הע' 23, 44
הירש, שמשון שמשון רפאל 11, 10-9,	אלבלג, יצחק 16, 1
הע' 8, 24, 33, 38 הע' 23, 41 הע' 29	אפלטון 65, 72, 77-78, 84, 90
הלברטל, משה 75-73	אלפרבי 10
הרטמן, דוד 52-51, 47	אריסטו 10, 84
השל, אברהם יהושע 12, 63-66, 68-71,	
139, 143 הע' 12, 160-162, 166,	בובר, מרטיין 86, 88, 102, 139
169	בזק, אמנון 116 הע' 23, 126
	בלוך, ארנסט 102
וייזל, נפתלי הרץ 16	בר, גיימס 10
וייס, אבי 143 הע' 12	ברגמן, שמואל הוגו 54, 56 הע' 2,
וייס־הלבני, דוד 139	60-62, 112, 167, 170-171
וייס, מאיר 112	ברויר, יצחק 12, 16, 106, 109 הע' 7,
וינברג, יחיאל 24	115, 121, 127, 129, 131 הע' 50,
ורבלובסקי, צבי 112	133 הע' 55, 134, 136, 169
	ברויר, מרדכי 12, 35 הע' 19, 106,
זיוון, גילי 41 הע' 29	108, 109 הע' 7, 114, 127, 136, 169
זכריה 37	בריל, אלן 24 הע' 2
	ברנר, יוסף חיים 22, 168
לובל, ירמיהו 82 הע' 37	ברקוביץ, אליעזר 102, 143 הע' 12
יעקובי, היינריך פרידריך 58, 72	
יצחק 59, 62, 119	גודמן, מיכה 12, 73-75, 143 הע' 12,
	157-162, 170-171
כדורי־קוגל, יעקב 139	גרץ, צבי 142 הע' 12
כהן, יונתן 74	
כהן, הרמן 24-25, 55, 56 הע' 2, 60,	דלמדיגו, אליה 10, 16
72, 78, 84, 89, 151, 155	דרוויץ, צ'רלס רוברט 14
כץ, יעקב 112	דרייפוס, יאיר 143

- סימון, עקיבא ארנסט 12, 88-90,
 95-98, 101 הע' 5, 143 הע' 12,
 171-170
 סלומון, נורמן 139
 סעדיה גאון (רס"ג) 57
 עגנון, שמואל יוסף (ש"י) 147, 163
 פויירבך, לודוויג 102
 פיכטה, יוהאן גוטליב 10-11, 16-17,
 108
 פינס, שלמה 73-74
 פקנהיים, אמיל 12, 14, 96-97,
 101-103, 170
 צדוק הכהן, ראו רבינוביץ' צדוק
 ציגלר 61
 קאנט, עמנואל 25, 55-56, 58 הע' 8,
 96, 98, 108, 129-130, 136, 144,
 149, 165
 קאסוטו, משה דוד 11, 143 הע' 12, 110,
 קוק, אברהם יצחק הכהן (הראי"ה)
 11-12, 14, 9-23, 33, 36, 38 הע' 23,
 48-50, 57, 59 הע' 10, 60-61,
 137-138, 141 הע' 9, 142, 144, 146,
 149-150, 165, 168-171
 קליין-ברסלבי, שרה 73
 קסירר, ארנסט 72
 קפלן, לורנס 51, 139, 170
 קרוכמל, נחמן (רנ"ק) 11, 70 הע' 9
 קרשקש, חסדאי 15
 רבינוביץ', אלכסנדר זיסקינד 23 הע' 14
 רבינוביץ', צדוק הכהן 17-18, 20,
 רביצקי, אביעזר 22, 42-43, 170
 רד"צ ראו הופמן דוד
 רוזנברג, שלום 9
 לוז, אהוד 22 הע' 18
 לוינגר, יעקב 127 הע' 46
 לוצאטו, שמואל דוד 9-11, 15, 36,
 143 הע' 12, 169,
 ליבוביץ, ישעיהו 11, 33, 41 הע' 29, 73
 הע' 4, 89-90, 139, 143 הע' 12
 ליווא, יהודה ראו מהר"ל
 לסינג, גוטהולד אפרים 57 הע' 5, 62
 מלאיר, משה 12, 38 הע' 23, 143
 הע' 12, 151-155, 159, 165 הע' 1,
 166, 168 הע' 6, 169-170
 מהר"ל 17-18, 20, 115
 מהר"ץ (צבי הירש חיות) 70 הע' 9,
 142
 מוניץ, מאיר 59 הע' 10
 מנדלסון, משה 11, 16, 56
 מרקס, קרל 102
 משה בן מימון ראו רמב"ם
 משה בן נחמן ראו רמב"ן
 משה בן עמרם (משה רבנו) 32, 51, 59,
 84, 106-109, 112-114, 117, 123,
 125, 126 הע' 44, 127 הע' 46,
 142-143
 נובל, נחמיה 88
 נחמן מברסלב (מוהר"ן) 144, 146
 ניטשה, פרידריך וילהלם 72, 81-82,
 85-86, 101-102, 168, 171
 סולובייצ'יק, חיים הלוי 24
 סולובייצ'יק, יוסף דב (הרי"ד) 19 הע' 6,
 23-28, 30-32, 33 הע' 16, 34, 35
 הע' 19, 36, 38-53, 57, 116, 139,
 159, 170, 44
 סולובייצ'יק, משה (הגרי"ד) 24, 53
 סימון, אוריאל 112, 118

- רוזנברג, שמעון גרשון (שג"ר) 143
 הע' 13, 144-148, 150, 170
 רוזנצוויג, פרנץ 16, 55-58, 139
 רוזנק, אבינעם 12, 16, 18, 19 הע' 5
 רוזנק, מיכאל 39, 170
 רוס, תמר 12, 137, 143 הע' 12, 171
 רכניצר, חיים אוטו 12, 72, 74, 82-86,
 170
 רמב"ם, משה בן מימון 10, 16, 54-56,
 72-73, 74 הע' 8, 74-75, 79, 82,
 127 הע' 46, 157-160, 165 הע' 1
 רמב"ן, משה בן נחמן 107, 157
 רנ"ק ראו: נחמן קרוכמל
 רס"ג ראו: סעדיה גאון
 רש"ר ראו הירש שמשון רפאל
- ש**
 שביד, אליעזר 40-41, 45, 49, 170
 שגיא, אבי 18, 46-48, 170
 שד"ל ראו גם: שמואל דוד לוצאטו
 שוורץ, דב 44-46, 48 הע' 38, 170
 שופנהאואר, ארתור 61, 128
 שטיינזלץ אבן-ישראל, עדין 144
 שטראוס, לודוויג 93 הע' 7
 שטראוס, ליאו 10-12, 71-72, 74,
 76-78, 80-86, 100, 58-160,
 170-171
 שילה, אלחנן 12, 116 הע' 23,
 125 הע' 42, 162-163, 165-166,
 167 הע' 4, 168-171
 שלינג, פרידריך וילהלם 10, 13, 17-19,
 57 הע' 5, 171
 שפינוזה, ברוך 72
 שרלו, יובל 19 הע' 5, 49-52, 169-170