

# דת ומוסר

## מרדכי מרטין בוגר

עשויה לבוא לכלל השוואה אל מה שאותו אדם הוא בממש, ואותה שעה האדם בוחן ומודד את שהוא בממש לפי אותה דמות, שאיננה ילידת חזונו או חלומו, אלא שהיא נגלית עליו מתוך כבשונה של הווייה זו עצמה, הקרויה בפינו בשם אישיות. הוזה אומר שרו של האדם, הנקרא בשמו של אותו אדם, בא ומתייצב כנגד הדימוניה של שפעת הברירות של נוהג ומעשה הנתונה לפני הפרט באותה שעה. הבריר והברירה, העולים ממעמקים כאלה, ראויים שנכנס מעשהו של הטרומ-מצפון.

הדתי במשמעותו זו המדוקדקת הוא זיקת אי-שיותו של האדם אל המוחלט, שעה שהיא, האי-שיות, בחינת חטיבה שבכולות, נכנסת, ובמידה שהיא נכנסת, לתחומה של זיקה זו ומתמידה בה. מאמר זה יסודו בהנחת מציאותו של עצם מוחלט שאין כל צמצום ותנאי חלים עליו, ואף-על-פי-כן הוא סובל את מציאותם של עצמים אחרים שמ-חוצה לו, שהם מצומצמים ותלויים בתנאים; ולא עוד אלא שהוא מניח להם להתקרב אליו בזיקה, שלכאורה לא תצויר אלא בין עצמים מצומצמים ומותנים. מכאן ש"המוחלט" בהגדרתי זו אין כוונתו למה שאישיותו של האדם רואה אותו כמוחלט, שבכך לא נאמר כלום על מציאותו של המוחלט; אדרבה, הכוונה היא לעצם המוחלט גופו, ולא נפקה מינה, מה הדמות שבה הוא נראה לאותה אישיות בשעה זו. בממשותה של הזיקה הדתית, דרכו של המוחלט שהוא לובש צורה אישית. אמנם אין הוא נאות לכך אלא קמעה קמעה וכאילו בעל-כרחו, ועתים אין הדבר בא אלא בתוך התפתחותה של דת — כדרך שאירע לבודיזם שנוול מתוך זיקה אישית אל ה"לא-נהיה". בתחום הזיקה הדתית ובלשונה כשר הדיבור על אישיותו של האל; אבל אין בו כדיבור זה משום גילוי פנים במהותו של המוחלט כדי צמצומו בתחום האישי, אלא הוא מתכוון לומר, שהמוחלט נכנס בזיקה

יש בידנו לגלות טפה במהותה של דרך הרוח של האדם, עד כמה שהיא נראית לנו באספקלריה של ההיסטוריה, אם נבחן אותה, את הדרך הזאת, לאור התמורות שחלו ביחס שבין הדתי והמוסרי. אלא שחובה עלינו לעיין בהם, בדתי ובמוסרי, בעצמות הווייתם, ולא בלבושיהם החיצוניים המתחלפים.

המוסרי במשמעותו זו המדוקדקת הוא ההן והלאו שהאדם אומר לאפשרויות הנוהג והמעשה אשר לפיו, היא ההבחנה השרשית שהוא מבחין ביניהן, בין האפשרויות הללו, ומתוכה הוא מכ-שירן או פוסלן, לא לפי תועלתן וזקוק לפרט או לכלל, כי אם לפי הערך ואי-הערך הטבוע בהן בעצמן. אי אתה תופס את המוסרי בטהרתו אלא במקום שאישיותו של אדם מעמידה עצמה כנגד האפשרות של עצמה, והיא מבררת ובוררת בתחור-מה של אפשרות זו ואינה שואלת אלא מה ראוי לה ומה אינו ראוי לה בשעה זו ובמקום זה, באותו מעמד המיוחד שהיא שרויה בו. הקריטריון, שעל פיו היא מבררת ובוררת כל אימת שהיא מגעת לכך, יכול שהוא בא לה כמורשת אבות ויכול שנתגלה או שנתחוויר לה בעצמה. העיקר הוא, ששלחבת הביקורת, שתחילתה מבהיקה ומאירה וסופה מלבנת וצורפת, תהא בוקעת וחוזרת ובוקעת ממעמקים בכל שעה של ברירה. תנאי מובהק המכשיר את האדם לכך היא ידיעתו של הפרט במה שהוא "לפי עצמותו", במה שהוא נועד להיות, בכוונה שניתנה בייחוד בריאתו כהווייה שאינה חוזרת; ידיעה זו הושתתה בכל בני-אדם, אלא שהיא שונה מאדם לאדם בחריפותה ובצללי-לותה ורובם מדמימים ומבליעים אותה; אבל שעה שהיא עולה בו באדם במלוא חיותה, הריהי

מסה זו, בתרגומו של ד"ר צבי וויסלבסקי, שערב עליו בוגר בקולמוס, ולא ראה אור עדיין, אנו נותנים במלאת שנתיים למות המחבר. המסה, בתרגום אחר, כלולה בספרו של בוגר "פני אדם" (מוסד ביאליק תשכ"ג).

את שתי הספירות זו כנגד זו, כדי שבפגישתן זו תקבע כל אחת מהן את יחסה אל חברתה. צופים אנו מתוך אספקלריה זו של הממשות ביהס שבין שתי הספירות מבחינת הדתי, הרינו רואים את מגמתו המובהקת של הדתי להקרין אל תוך חיי האדם כולם, וקרניו אלו מחוללות תמורה כוללת במערכת כינונו של האדם. רליגיוזיות חיה מבקשת ליצור מוסר חי, ושונה מזה בכלול המראה המתגלה לעינינו, כשאנו בודקים את היחס שבין שתי הספירות מבחינת המוסרי: האדם השואף לברר ולברור בתוך נפשו, אין בידו לדלות מתוך כה, קנה-מידה מוחלט לסולם הערכים שלו; רק מתוך הזיקה האישית של המוחלט עולה המוחל-טיות שבקואורדינאטות המוסריות, שבלא היא אין חשבון נפש שלם. אפילו יש בידי היחיד קריטריון מוחלט, שבא לו מתוך מסורת דתית — אין תוקפו תוקף של אמת, עד שלא נתלבן שוב באש האמת של הזיקה האישית של אותו יחיד אל המוחלט.

ולעולם הדתי הוא הנותן, והמוסרי הנוטל. אם יש מי שסובר, שבא אני להעדיף את ההט-רונומיה המוסרית על האבטונומיה, את החוק הכפוי עלינו מן החוץ על החוק שאנו חוקקים לעצמנו, אינו אלא טועה. במקום שהמוחלט מדבר אלינו מתוך זיקה הדדית, שוב אין מקום לברירה זו: שהרי זה כל טעמה של ההדדיות, שאין המוחלט מבקש לכפות עצמו עלינו, אלא שנבחר בו, בחירה חפשית. מניח הוא לפנינו דבר לבחור בו, אבל אין הוא נותן לנו את הבחירה עצמה. מעשה הבחירה צריך שיהיה כולו שלנו, כדי שיתגלה לנו הדבר העומד להתגלות, העשוי לגלות לכל יחיד את עצמותו שלו. בתיאונומיה החוק האלהי מבקש לכוון את חוקו לחוקך שלך, וההתגלות לאמיתה מגלה אותך לעצמך.

ג

מכאן, מן היחס הממשי שבין הספירות שבחיי האישיות, ורק מכאן נוכל לעמוד די הצורך על היחס שביניהן בתולדות האדם. פעמיים אירע הדבר בתולדות האדם — עד כמה שיש בידנו לחובקן במבטנו ולעמוד על טעמן

זו בחינת האישיות המוחלטת, שאנו מכנים אותה בשם אלוהים — הרשות נתונה לומר, שלבושו האישי של האל הוא מעשהו, והמאמין אפילו רשאי לומר, שהאל נהיה לאישיות בשבילו, שהרי לפי טבעו של האדם אין זיקה הדדית יכולה לחול בו אלא אם כן היא אישית. ואילו במקום שלא נתת זיקה זו והיא נעדרת האפשרות, לא נתת מבוא לדתי במשמעותו המדוקדקת שהוא נידון כאן. הווה אומר, שאין הדתי מצוי באדם המכוון במושג האל להווייה הכוללת סתם, שמחוצה לה אין לו לאדם זה גופו קיום בעצם נפרד, המסוגל בבחינתו זו להיכנס בזיקה אליה, ואפילו כדי שייבטל ויחזור וייבטל בתוכה. והוא הדין לאדם המקפל את עצמותו שלו במושג האל, ואפילו הוא מכסה את הדבר כיסוי לפנים מכיסוי. מה שמתרחש כאן, מאחורי הפרגוד של הדמיון המתעתע, דבר אין לו עם הזיקה האמיתית, ואף לא עם עצמותו האמיתית של האדם; לפי שהעצמות האמיתית של האדם אינה מתגלה אלא בזיקתה אל זולתה, ואילו מתכחש אתה לזיקה זו, גם עצמותך מתמקמת — והוא מהוה שפעמים הוא מעלה ברק אורות מתנוצצים.

דברים אלה הם מן האבחנות שאסור לנו להסיח את דעתנו מהן, בשעה שאנו באים לחקור את דרכה של רוח האדם לאור התמורות שחלו ביחס שבין המוסרי והדתי.

ב

אי אתה עומד על טיב היחס שבין המוסרי והדתי מתוך השוואה של תורות המוסר ותורות הדת אלו לאלו. חייב אתה לחדור אל שתי הספירות במקום שהן מתגלמות במעמד אישי מוחשי. הווה אומר, שהעניין העומד לדיון לפנינו הוא מצד אחד הכרעתו המוסרית בממש של היחיד, ומצד שני יחסו בממש אל המוחלט; כאן וכאן אין הדברים אמורים בכוח מסוים מכוחות האדם, כגון המחשבה או הרגש או הרצון, כי אם בכלל כל הכוחות כולם, ויתר מכך, הדברים אמורים באדם כולו. ספירה שלישית, הנעלה על שתי הספירות הללו, אין לנו, ולפיכך אין בידנו אלא להקביל

הרקליטוס מאפסוס: "השמש לא תעבור את חוקה; ואם תעבור, תחפשנה ותמצאנה אותה האריניות, שליחותיה של דיקי". הללו, הנפרעות מן האדם על חטאיו, הן הן השומרות את "משטרו הקדוש של העולם". וקדם להרקליטוס אנאפסימאנדרוס איש מילטוס, גם הוא באסיה הקטנה שהכריז על דבר זה כחוק-עולם, שכל הברואים חייבים לחזור בתשובה זה לפני זה ולפצות זה את זה על העוול שעשו. ומפי אחד מתלמידי קונפוציוס אנו שומעים: "גבר ייקרא לזה, שמקבל על עצמו אחריות לפני ה'טאו' של שמים וארץ". כל המאמרים האלה משלימים זה את זה, כאילו נכתבו בספר אחד זה בצד זה.

## ד

המשבר בתורת-עולם ותורת-חיים זו, שצמחה בקרב התרבויות הגדולות של המזרח (ובכללן אף זו של היוונים שבאסיה הקטנה), התחולל על אדמת אירופה, ביוון: המבע הרעיוני לתהליך זה ידוע בשם סופיסטיקה. הביקורת שלה בעיקרה באה לחלוק על הקשר שבין המוסרי והמוחלט, עם שהיא מטילה ספק בדבר, אם הקוסמוס הוא דוגמה אחידה שהאדם חייב לנהוג כמותה. היא נסמכת על העובדות הביולוגיות, וטוענת שאף-על-פי שבין גרמי השמים קיימת אותה התאמה מלאה המכונה בפי איסכילוס: "ההארמוניה של זבס", הרי במקום שיש חיים, שורר חוק אחר, והוא שליטונו של החזק על החלש ממנו. קצת סופיסטים, והם האינדיבידואליסטים המופלגים שבהם, יוצאים ולמדים מכאן, שדין הוא שגם בקרב מין האדם תהא ידו של החזק על העליונה, ואילו רובם עומדים על זכותה של החברה, המאגדת את החלשים ועושה אותם כוח. חברת בני האדם היא הקובעת, מהו הטוב והישר; בשם זה היא מכנה את שיש בו תועלת לקיומה. ולא עוד אלא הם מדייקים ונותנים טעם לדבר, שהואיל ואין החברה אחת ויחידה אלא חברות מרובות הן ושוונות זו מזו, לפיכך החברות נוהגות כן. הוזה אומר, שאין הטוב אחד ואין לו עמידה מכות עצמו, אלא הוא "מרובה גוונים ואופנים". לשון אחר, אין לנו

מתוך האספקלריה של האדם — שהרוח האנושית יצאה למעפל הגדול להזיק את הברירה השוררת שית בין הטוב והרע אל המוחלט. שני גילוייו של מעפל זה שונים הם זה מזה תכלית שינוי מבחינת מהותם ומהלכם.

הגילוי הראשון בא בתחום התרבות העתיקה של ארצות המזרח ויוון. היא התורה על רציפות הטעם שבהווייה העולמית. לפי תורה זו, שהתלבשה בעקרון ה"טאו" בסין, ה"ריטה" בהודו, ה"אורטה" (היגוייה הרגיל של מלה זו הוא: אשה) באיראן, וה"דיקי" ביוון, מסרו רשויות-השמים לידי האדם דמות-בראשית של הדרך הטובה. אבל אין זה משטר שהמציאוהו למען האדם; הוא משטר טרן שלהן. אין רצונם של יושבי השמים להתקין משטר מיוחד בשביל יושבי האדמה. רצונם להנחיל לאלו את משטרם שלהם. המשטר המוסרי הוא המשטר הקוסמי. כלל כל הנמצאים שב-עולם הוא על-פי טבעו חברה אחת, שחוק אחד לה. בין שהאבות נחשבים הם עצמם כאלים, ובין שהיחס שבין האלים לאבות הוא חיס של נותנים ונוטלים, בסופו של דבר, על-פי טעם החיים וייעודם, האלים ובני-האדם הם חברה אחת בעלת משטר אחד, שהוא משטר הצדק. אפילו יתכחשו לו האנשים, כשם שמתכחשים לו פעמים הרבה גם האלים שבמיתוס, משטר זה מושל בכלם, וכי סופו של דבר הוא הקובע את סדרי המעשים והמאורעות. עקרון ה"ריטה", המברר ובורר בעולמינו שלנו בין הנכון והלא-נכון, בין הצדק והעוול, הוא אתוס קוסמי, וגם מטאקוסמי, שבהווייה "ריטה שלכם", נאמר באחד מהמנונות הודה אל האלים, "המסתתר מבעד ל'ריטה', (כלומר מבעד לריטה הנתפס בניסיון החיים) עומד לעולם, במי קום שם מתירים את רסנם של סוסי השמש". לפי טכסט זרטוסטראי קדום, האל העליון, שברא את חיי הגוף, הוא גם אביהן של הכוונה הרצויה רבת ההשפעה ושל המסירות, שמכוחה נעשים המעשים הטובים. "שמים וארץ", כתוב ב"ספר התמורות" הסיני, שעיקרו קדום מאוד, "נעים מתוך מסירות, ועל כן אין שמש וירח יוצאים ממסלולם". אותו דבר, אלא בצורה אחרת, אומר

בשביל הווייתו בלבד, אלא בשביל שיגיע לתכלית השלמות של מה שהוא נועד להיות. ההבדלה בין מה שיש להכשירו ומה שיש לפוסלו, המביאה לידי התגברותו של ההן על הלאו, עומדת מעל להווייה סתם. בהבדלה, משירד האדם למעמקיה, הריהו קרב אל סוד האלהים; שכן לא ההווייה אלא ההווייה שבשלמות ראויה להיקרא בשם אל-הים. "אם לא תנוח", אומר אפלטון, "עד שתתפוס את עצם הטוב בכוח עצם ההכרה, סופך שתגיע עד לקצה גבולו של הניתן להכרה". אבל היכן יכיר אדם את הטוב? סתם אפלטון ולא השיב במפורש על שאלה זו. אבל אנו ממשיכים בקו שלו כשאנו משיבים כך: הטוב ניכר, כשהוא מתגלה ליחיד, המכריע ומחליט בכל ישותו להיות מה שהוא לפי כוונת בריאתו. ואין לך דבר מלא רזים כהתגלות הטוב, בין שהוא מתגלה בנפש האדם ובין שהוא מתגלה בעולם. לאור הטוב כל חכמה נסתרה אינה אלא מעשה שגרה בלבד, שיי-כול אדם לסגל לעצמו; ואילו דבר אחד לא ניתן לסגלו, כי אם לעוררו בלבד, הוא יחס עצמותה של אישיות האדם אל "הנעלה מעל להווייה".

### ה

נסיכנו הנועז של אפלטון, לשים עולם של אידי-אות במקום עולם-המופת המתמוטט של צבא-השמים, ששימש לתרבויות-המזרח הגדולות ערו-בה למוחלטיות של הערכים העליונים, לא הצליח, על אף השפעתו העצומה והמתמידה, וכך הלך ונמשך התהליך שהתחיל, וסופו הביא לידי ביטול המוחלטיות שבקואורדינטות המוסריות והחזיר את העולם העתיק לתוהו-ובוהו. אותה שעה נסתיים מכבר שלבו הראשון של הניסיון הגדול האחר שנעשה בתולדותיה של רוח האדם להזיק אל המוחלט את הברירה השורשית בין הטוב הרע, של אותו ניסיון ששונה היה, כאמור, תכלית שינוי מן הניסיון ההוא גם במהותו וגם במהלכו. ניסיון זה לא נולד, כמותו של חברו, בתחומה של להקת תרבויות גבוהות שהשתרע על פני יבשת שלמה, כי אם בתוך מחנה של נוקדים, שיצאו מארץ בעלת תרבות גבוהה, ממצרים, ששם

אלא המנהגים והנימוסים המתחלפים, ההערכות והתקנות המתחלפות, אבל אין שום מתן-בראשית של הן ולא, הטבוע בהווייה עצמה, שריבוי זה של גוונים ואופנים מושתת בתוכו ותלוי בו. "הא-דם", כך מסכם גדול הסופיסטים את השקפתו, "הוא קנה-המידה לכל דבר".

בחינת מחאה על יחסיות זו שהוטלה בכל הער-כים, בחינת ניסיונה הגדול של המחשבה העתיקה לחדש את הקשר שבין המוסרי והמוחלט ולשוב ולהעמיד — בדרך זו את האדם המוחשי, הפועל, לנוכח יסוד היסודות של ההווייה, יש לראות את תורת האידיאות של אפלטון, ומתוך כוונתו זו העמיד הוא באחרית דרכו כנגד אותו מאמר של פרוטאגוראס, ובהקבלה מכוונת לו, את מאמרו הסותר, שאלהים הוא קנה-המידה לכל דבר. מש-הופרה אותה תורה המשותפת לתרבויות-עמי-הקדם הגדולות, שיש אחדות בעולם והיא הישר, משנתפלגה הבריאה והיתה לקוסמוס אחיד ולביוס מפורד פירוד אין-קץ, ועולם העצמים חדל להיות לו לאדם דמות-בראשית ודוגמה — מן הצורך היה להעמיד כנגדו של עולם זה עולם-בראשית של ציורים צרופים שאין היחסיות של השיעורים תופסת בו. וכאילו בתוקף של הכרה, הגיעה המח-שבה בדרכה זו גם אל מערכת מבנהו של אותו עולם של מעלה, ששליטו הוא אידיאת הטוב או האלהים: האתוס הנצחי עצמו, יסוד קיומה של אותה פונקציה כלל-אנושית, המעמידה את ההן כנגד הלאו ומביאה לכלל הכרעה, נעשה "ציור" הנעלה ביותר של המוחלט. ה"טוב והראוי להיות" הוא המקשר את כל נמצא ומלכד אותו. מתוך צלילות מחשבה שלא היה כמותה לפניו, הוטל כאן על האדם, שיגשים בעצם אישיותו את המוח-לט שבישר: "חיקיון" האובייקטיבי של האידי-אות על-ידי העצמים נהווה כאן, בתוך הסובייקטי-ביות ועל-ידיה, למעשה הרוחני של תיקון האדם על היכנו. גלגול זה של פונקציה מוסרית בטרואנסצנדנטאלית נסתייע מכוחה של אחת המח-שבות הנועזות ביותר שהגה האדם, והיא שהטוב "עולה בהודו ובגבורתו על ההווייה", לפי שהוא "סיבת כל הישר והנאה", המולידה כל דבר, לא

מעל להן, שאין בידי האדם לחקותה אלא לפי השיעורים האנושיים, השונים ממנה תכלית שינוי. החוקה המוחלטת באה להורות את הדרך העולה אל מול פני המוחלט.

המשתית שנארג בתוכה אותו קשר בין המוסרי והדתי היא ההשקפה-שביסוד, האומרת שבשעה שברא אלהים את האדם, הקנה לו עצמאות העומדת בעינה מראשית הדורות ועד היום, ובעצמאותו זו הוא עומד לנוכח האלהים. ומכאן שבשיחה שבין האלהים והאדם, שהיא תמצית ההווייה והחיים, משתתף האדם מתוך חירות גמורה ובצביון עצמו. דבר זה, שיש לו לאדם עמידה עצמית לנוכח האל הכלי-כול והיודע-הכל, הוא המסותרין שבבריאת האדם. היא אבן-השתייה לממשות האיתנה של הבירור והברירה, המתאצרת בנפשו של האדם. זרם הנצרות, שיצא ממקור ישראל ולאחר שנת-חברו אליו כמה פלגים אדירים אחרים, ובייחוד האיראני והיווני, גאה והשתפך על העולם, קם בשעה שבתחום התרבות ההלניסטית, ובייחוד שבייחוד בחיי הדת שבו, נדחק יסוד העם על-ידי יסוד היחיד. הנצרות "הלניסטית" היא, במי-דה שהיא עוזבת את התפיסה של "גוי קדוש" ואינה מכירה אלא את הקדושה האישית של הי-חיד. בזה מגיעה הרליגיוזיות של הפרט לעוצמה ולעיוקם נפשי שלא היה כמותם לפניו. ובייחוד שדמותו של ישוע הנוצרי, העומדת תמיד לנגד המאמין, מסייעת ליחס המוחשי של היחיד בדב-קותו בדרכי האלוהות הרבה יותר מטיבו של אלהי ישראל, שאין לו דמות, והוא אל מתגלה אבל גם מסתתר; וודאי הדבר, שהעמים שנכבשו לנצרות, שמעיקרם לא היה להם יחס אל האלהים כיחסו של ישראל עם הברית, לא היו מסוגלים להתקשר בלא אמצעי באלוהות שאינה קובעת לעצמה דמות מסוימת. אבל על-ידי כך נפגם היחס שבין המוסר-ריי והדתי. כיוון שחדלו להודות בקדושת העם בתור עם או שלא היו מודים בה אלא בשפה רפה, היו העמים מקבלים עליהם את האמונה החדשה לא בבחינת עמים, כי אם בתור ציבורי יחידים, ואפילו במקום שדבקו בה המונים המונים, העם באשר הוא עם לא נטבל לה ולא נכנס בבחינתו

חיו חיי גרים, ספק בני-חורין ספק משועבדים, והלכו לנוד ולבקש להם ארץ לשבת בה, ובדרך נדודיהם, בנאות מדבר, היו לעדה, לברית אלהים. אל זה, אלהי ישראל, כשאר אלים של שבטים שמיים, הוא עושה משפט ושומרו, אלא שהברית שנכרתה עמו הועמדה על ההבדלה בין צדק ורשע שניתנה בה מידה של חומרה וממשיות בדרישה ובשמירה, ששום שבט משאר השבטים השמיים כולם לא ידע כמותה, ומנהיגיו הרוחניים של העם הזה, נשולד או הסבירו וחזרו והסבירו לו בבה-רות גדלה והולכת, "ששופט כל הארץ" הוא שנתן את עיניו בו בעם זה, שילך בדרכיו ויעשה את משפטו וצדקתו. כאן הצדקה, הבאה לאשר את הטוב ולהכריע את הרע, אין לה כל דוגמה של חברה שמימית, שחכרת בני האדם חייבת לעשות כמותה ותוכה את אורחה. לא המשטר הקוסמי הוא הקובע, כי אם אדון השמים והארץ הנעלה עליו, שהוא מלמד את ברואיו יצירי כפיו, להבדיל בנפשם בין טוב ורע, כדרך שהבדיל הוא עצמו בין האור והחושך, בשעה שברא את העולם.

רגילים לצמצם את זיקת הדתי על המוסרי בישראל בדמותו של צו אלהי שאזהרת עונשין בצדו. מי שסבור כך, נוטל את הקליפה וזורק את התוך. טיבו של מתן תורה בהר סיני הריהו כמין מתן חוקה שנתן האל-המלך לעם בשעת המלכותו, וכל תקנותיה של חוקה זו, הן דיני הפולחן והן דיני המוסר, מכוונות להעלות את העם אל ספירת "הקדושה" שמעבר להם. המטרה שהושמה לפני העם, אינה מצווה עליו שיהיה "טוב", אלא שיהיה "קדוש". ומכאן שכל תביעה מוסרית שהושמעה כאן הוסברה על-ידי הכוונה להעלות את בני הא-דם לתחום שבו המוסרי נבלע בתוך הדתי, ויתר על כן ההפרש בין המוסרי והדתי בטל במחיצת נשימתה של רוח האלהים. דבר זה נאמר בתכלית הבירור בטעם שניתן למטרה המצווה: ישראל חייב להיות קדוש, "כי קדוש אני". מטבע הדברים שאין האדם יכול לחקות את האלהים ו"ללכת בדרכיו" אלא בתחום אותן התכונות האלוהיות, שפניהן אל המוסר האנושי, בתחום הצדק והחסד, וכל התכונות האלוהיות נשקפת בהן הקדושה שמ-

(התיאולוגיה כאן פירושה המחשב של הדת). האמת יש לה כאן פנים נורמטיביים, המופנים אל האדם; בתורת ישראל האתוס הוא פונקציה של הדת הטבועה בתוכה, לא עוד אחד מצדדיה, כי אם פעולה היוצאת ממנה גופה; בנצרות, המעלה את אמונת ישראל בחסדי הבורא שבהם אנו תלויים — למעמד של מושלת יחידה, החוק, אף-על-פי שעטפוהו אדרת של "חוק חדש", שוב אין בכוחו לתפוס עמדה מרכזית. ודבר זה סייע בידו של החוק החילוני שיהא הולך וכובש מעט מעט את מקומו של החוק הדתי. אמנם בהתגלמותו המדינית — השתדל, בכוח המושג של "מלך בחסד עליון" ובדרכים אחרות, להגיע לבסיס מוחלט, שמקורו בדת; אבל הזיקה האמיתית של המוסרי אל המוחלט היתה פוחתת והולכת ושוב לא היתה לה תקנה.

## 1

משברו של הניסיון הגדול השני להזיק את המוסרי אל המוחלט נמשך והולך עד לימינו. כדרך שאירע למשברו של הניסיון הראשון, מצא אף הוא את ביטויו הרעיוני בתנועה פילוסופית המטילה יחסיות בערכים, תנועה שהיא אמנם מגוונת הרבה יותר מן התנועה הסופיסטית. כעין פתיחה לה באו כבר במאה השבע-עשרה דעות כשל הובס, המזכירות בקצת עניינים את לשונו של טכסט סופיסטי מן המאה החמישית שלפני הספירה\*; ואילו ההתפתחות המכרעת חלה במאה התשע-עשרה, משבאה לעולם אותה דרך-מחשבה, שאפשר לכוונה בשם פילוסופיה של פילוסוף והסרת המסוה; ניצשה, שהביא שיטה זו לכלל של-מות, מכנה אותה בשם: "אמנות החשדנות".

פילוסופיה זו המצרפת, כדרך הסופיסטיקה בשעתה, את הפרספקטיבה הביולוגית עם הסוציולוגיה והפסיכולוגיה, אומרת להסיר את המסוה מחיי הרוח ולהוכיח, שהם סבך של תרמיות ושל אונאה עצמית, של "אידיאולוגיות" ו"סובלימאציות". ראשית דרכה היא ביקורת-הדת של פויארר-

זו בברית החדשה שבאה הבשורה עליה. ולפיכך לא יכול לקום כאן כוח רוחני גדול כנבואה ביש-ראל, שהיתה נושאת את שליחות המאבק על קידוש העם, עם שהיתה מוקיעה בתוכחות והוכחות את הסיאוב שבחיי הציבור וגם שבחיי היחיד, המשתתף בהם בחיי הציבור בתום לבו. אמנם לא נעדרו בתולדות העמים הנוצרים אנשי-רוח נלהבים, שנכונים היו למסור את נפשם במלחמתם על הצדק; אבל אותו הצו "ואתם תהיו לי גוי קדוש" לא עמד עוד ככוח חי ופועל מאחוריהם.

ונוסף על כך עוד גורם אחד, נוקב יותר, שאף הוא קשור בהתפתחותה — המוצדקת והכשרה לכשעצמה — של עליונותו העקרונית של הדתי. עיקר תורתם של נביאי ישראל אינו אלא זה, שעל האדם לפעול בחייו מתוך כוונה שלמה שב-אמונה, וכוונה זו היא עצם מעשהו. נגד הפולחן שנתרוקן מן הכוונה שבאמונה נטושה היתה מלחמתם של הנביאים, ונגד המעשה המוסרי שנתרוקן מן הכוונה שבאמונה מכוונת היתה מלחמתם של תלמידיהם בדורו של ישוע הנוצרי, שנמנו עמם גדולי הפרושים וגם ישוע עצמו. התיאולוגיה הפאולינית והפאוליניסטית זלולה בערכם של המעשים והקדימה להם את האמונה, וכך הזניחה את עקרון הדרישה הכורכת את האמונה במעשה, היא הדרישה לכוונת המעשה מתוך אמונה, שהיא יסוד-מוסד להכרזה על הרצוי לשמים, שהכריזו עליה כל המוכיחים והמעוררים למן ראשוני נביאי-ההכתב ועד לדרשת-ההר. ולא עוד אלא שלמן אבגוסטינוס ועד אנשי התיקון הדתי היו נוטים לראות את האמונה כמתת אלהים, והשגה ערטילאית זו, על כל המסתעף ממנה, הביאה לידי כך, שהמסורות שבת ישראל, הרואה את האדם כשורף בן-חורין של הקדוש ברוך הוא, נדחתה לקרן אפלה; וגם הדוגמה על החטא הקדמון לא היה בה כדי לחזק אותו קשר מיוחד שבין המוסרי והדתי, שהתאינומיה הדתית מבקשת להגשימו על ידי האבטונומיה שבאמונת האדם.

בתורותיהן של תרבויות אסיה הגדולות על ההתאמה שבין שמים וארץ עדיין אין הבדלה בין העיקרון הנורמטיבי לעיקרון התיאולוגי

\*Anonymus Jamblichi

שינוי משונה: הוא מזהה את "מוסר העבדים" המתקומם על צור מחצבתו, על רצון השררה, עם המוסר בכלל — כאילו לא היה קיים כלל "מוסר אדונים" שניצשה מכשירו. מצד אחד הוא מכריז על מוסר המבוסס ביסוס ביולוגי: "אני מלמד-כס לומר לאו לכל המחליש; אני מלמדכם לומר הן לכל המחזק"; ומן הצד השני הוא מכריז, שה-דבר המכריע הוא שגהיה תוהים עליו על המוסר בספקנות מעיקרה; ועל דורנו הוא אומר שהוא דור שקיעתו של הפירוש המוסרי להליכות העולם, שקיעה שסופה ניהיליזם, והוא מודה בו בניהיליזם ומפרשו כך, ש"הערכים העליונים נפסלים", ונמ-צא לא נתת כל מטרה לחיים. אף-על-פי-כן מבקש ניצשה להתגבר על הניהיליזם על-ידי קביעת מט-רה "העומדת מעל לאנושות ומעל ליחיד", זאת אומרת, שתורתו על האדם העליון באה להראות מטרה חדשה, ליתן לחיים טעם חדש ולקבוע ער-כים חדשים, אלא שלא הרגיש, שכל זה בטל ומבוטל מעיקרו על-ידי תורתו האחרת, היא התו-רה על המחזור הנצחי של השווה, שהוא עצמו מכנה אותה בשם "צורת הניהיליזם המופלגת" ואומר שהיא באה להנציח את החסר טעם ותוך.

ניצשה הכיר לדעת ביסודיות, שאין אנו מוצ-אים כמותה בכמה וכמה מהוגי-הדעות שקדמו לו בדורות האחרונים, שמוחלטיותם של ערכי המוסר שורשה בזיקתנו אל המוחלט. סבור היה, שחיו ההיסטוריים של האדם הגיעו לשעה, שבה "אין עוד עמידה לאמונה באלהים ובמשטר שהוא מוסרי מעיקרו". אמירתו המכרעת היא קריאתו: "האל-הים מת!" אבל הוא עצמו לא נתקרה דעתו בהכרזה זו בחינת סוף פסוק, אלא ראה בה מפנה בלבד. הוא משתדל וחוזר ומשתדל להגות רעיון של מוצא, שיחזיר את האלוהים לאלה שהפסידו אותו. "הדתות", הוא אומר, "אובדות מחמת אמור-נתן במוסר. אלהי-המוסר הנוצרי אין לו עוד עמידה", אולם עדיין אין מתחייב מכאן סתם אתי-איזם, "כאילו לא נתת מציאותם של אלים ממין אחר". ואם אין בידי האדם להעלות מתוך עצמו אֵל חדש ממש, מכל מקום הכרח הוא שיקום מקרבו תחליף של אל בעל תוקף, הוא "האדם

באך, ששכללה את מאמרו של פרוטאגוראס על האדם כגנה-מידה לכל דבר, עם שהפכה לכאורה את תוכנו ומיצתה עצמה בוו הלשון: "מה שהא-דם איננו, והוא רוצה או מתאוה להיותו, הוא הוא, והוא בלבד, האלהים". מפויארבאך מוליכה הדרך במישרין אל מארכס, אלא שבשביל מארכס אמר-רה כזו, הואיל והיא מיטאפיסית ולא היסטורית, אין לה טעם של ממש; שהרי הוא תלמידו של ויקו, ולדעתו אין הכרה אלא הכרה היסטורית בלבד. הוא משנה את תורתו של פויארבאך גם על-ידי שהוא מרחיב את גבולותיה וכולל בה את כל האידיאות הדתיות, המוסריות, הפוליטיות וה-פילוסופיות, וגם על-ידי שהוא קובע את כל אלה בתוך תהליך היסטורי, ששוב אינו מתפרש, לדב-ריו, אלא מתוך חליפות תנאי הייצור והסכסוכים היוצאים מהן. הוזה אומר, שתורת המוסר שבכל דור ודור אינה אלא גילוי שברעיון לתנאי הקיום של המעמד השליט, וכל עוד מלחמת המעמדות קיימת, כל הבחנה שבין טוב ורע אינה אלא פונק-ציה של אותה מלחמה, וכל חוקי-חיים אינו אלא ביטוי לשררה או כלי-זין במאבק לתפיסתה; וכלל זה כוחו יפה לא רק לתוכני המוסר המתחלפים אלא גם להערכה המוסרית לפי עצמה.

במידה שביקורת-המוסר של ניצשה מצומצמת בתחום ההיסטוריה, מותר לראותה מבחינה אוב-ייקטיבית כמודיפיקציה לתורת האידיאולוגיות של מארכס, אף-על-פי שניצשה גופו מופלג היה מכוונה כזו. אף הוא דורש את תורות המוסר ההיסטוריות כגילוי וכמשיר במלחמת השלטון שבין שכבות שליטים ונשלטים, אלא שהוא רואה גם את הנשלטים כשותפים לדבר. ודווקא לחלקם של אלה, היינו ל"מוסר העבדים", כפי שהוא תופס את הנצרות, הוא נותן את דעתו במידה יתרה. ביסודה של השקפה זו על לידתן ההיסטורית של תורות המוסר מונחת התפיסה בדרך התהוותם של הערכים, האומרת שהערכים ותמורותיהם כרוכים ב"גידול שררתו של המעריך", והשקפה זו שוב מושתתת על ההשקפה המיטאפיסית, שחיי הרוח, ככל עצמם של החיים, עומדים על העיקרון היחיד של "רצון-השררה". אלא שכאן חל בו בניצשה

אותו לשיאו. ובוה נכשל. ואין כוונתי לומר שנכשל, כדרך שניתן לומר על אפלטון שנכשל, מפני שלא הצליח בתוך מהלך ההיסטוריה; אלא רצוני לומר, שלא כתורת האידיאות אין "תורת האדם העליון" תורה, ושלא כסולם הערכים הנקבע על ידי אידיאת הטוב, אין מערכת הערכים חזק-חלש סולם-ערכים כלל.

המצב שאנו שרויים בו בשעה זו, כמה גורמים שותפים בו, ואחד מהם הוא גם אותו ניסיון של הניהיליזם שביקש להתמצות עד תומו ולהכריע את עצמו — ונכשל. אבל דבר אחד יש בידנו ללמוד ממנו, מן הניהיליזם, והוא: שאינסטאנציה שאינה אלא מוסרית בלבד לא תחלצנו ממצבנו זה ולא תביאנו למצב אחר השונה ממנו.

העליון". והוא גם קנה-המידה לערכים החדשים המחייבים את החיים. על מושג האדם העליון עומדת מערכת הערכים הביולוגיים החדשה, בה הוחלפו לערכים טוב ורע בערכים חזק וחלש. ושוב אין ניצשה שם אל לב, שעם כל דו-המשמעות שדבקה בערכים טוב ורע, מרובה ממנה לאין שיעור דו-המשמעות שבערכים חזק וחלש, שאין לה מרפא, לפי שהיא נעוצה בטבע הדברים.

"הסופיסטים", אומר ניצשה, "מרהיבים עוז בנפשם, כדרך כל האנשים התקיפים ברוחם, להכיר באי-מוסריותם. הסופיסטים יוונים היו סוקרטס ואפלטון, שהיו מהפכים בזכותם של הצדקה והצדק, היו יהודים או איני יודע מה היו". ניצשה רצה להתגבר על הניהיליזם, שהוא עצמו הביא