

חיים במידת אדם

חטא עץ הדעת בהגות המהר"ל

א. פתיחה	ד. פירוש שני - דיאגנוזה של חטא
ב. פירוש ראשון - מעשה בעילה ועלול	1. הקנאה, התאוה והכבוד
1. בחירה וצלם	2. חיוניות מבוקרת
2. קושיית הרמב"ם	ה. פירוש שלישי - אנושיות דתית
3. האידיליה הקדומה	1. תמימות ויושר
4. תמורה כפולה	2. התחכמות
5. עילת עצמו	3. התמימות כעמדה דתית
6. עץ החיים	4. חטא הניחוש
ג. מבט אל נתיב יראת ה'	5. מצד עצמו
1. חכמה ואוטונומיה	ו. חיים במידת אדם
2. האונטולוגיה של החכמה	

א. פתיחה

פעם ועוד פעם, אנו מוצאים את עצמנו שבים אל פרקיו הראשונים של ספר בראשית. בפרקים אלו, ה'פרהי'יסטוריים', מוצפן סיפור תחילתם של כל הדברים. כפי שלימדו חכמים, אין מדובר בעלילות משכבר הימים בלבד, אלא בנקודת המוצא ההווה והמתמשכת של החיים האנושיים. בהתחלה באים לידי ביטוי ראשוני ומובחן יסודותיה של המציאות, שברגיל מְשֻׁשְׁטָשִׁים על-ידי מורכבותה האינסופית. המבט אליה מאפשר לנו לאחוז את חידת החיים בשורשה, לשים את האצבע על הצומת המכרעת.

מיוחדת שבמיוחדות היא פרשת חטאו של האדם הראשון. סיפור זה, על אדם ועל חוה, על א-לוהים ועל נחש, על העץ שבגן - מעלה מתוך מסתוריו את שאלת הסיבוך המאפיין כל עניין אנושי. דבר מה השתבש בדרך. אנו חוזרים שוב ושוב על אותן הטעויות. איננו מצליחים לחמוק מן המעגל הגורלי. ביושרתנו ישנה צרימה דקה. כיצד ומדוע הגיעו הדברים עד כדי כך? העיון בפסוקיה כומסי הסוד של הפרשה היווה עבור פרשני כל הדורות ניסיון להתמודדות עם שאלה זו. כאן נעסוק בפרשנותו העמוקה, עדינת-המחשבה, של המהר"ל מפראג.

המהר"ל דן בחטא האדם הראשון במקומות שונים בכתביו. שלושת הדיונים הנרחבים והמפותחים ביותר מצויים ב'דרך חיים' וב'נתיבות עולם', ספרי ההגות המתמקדים בעולמו הערכי-מוסרי של האדם. כל אחד משלושת הדיונים מתאפיין במארג מושגי

ורעיוני משלו, ועם זאת ניתן לראותם כמסכת בעלת שְׂדָרָה פנימית אחת, המציעה מספר נקודות מבט שונות ומשלימות.¹ מסכת זו מתייחדת בזיקתה היתרה אל הפשט, באופן החורג מן הרגיל בפירושו של המהר"ל. בעוד בדרך-כלל חוצב המהר"ל את תורתו מתוך מאמרי חז"ל, הרי שכאן ניכר כי מן הפסוקים עצמם עיקר יניקתו. הפירוש השלם ביותר לפרשיית החטא מופיע ב'דרך חיים', חיבורו של המהר"ל על מסכת אבות, כביאור למשנתו של רבי עקיבא: "הכל צפוי, והרשות נתונה, ובטוב העולם נדון, והכל לפי רוב המעשה" (אבות ג, טו). מכאן נצא לדרכנו.

ב. פירוש ראשון (דרך חיים ג, טו) - מעשה בעילה ועלול

רוֹצֵה לְהִסְבִּיר, רוֹצֵה לְשַׁתְּבֵּן
אֵין שׁוּם רַע בְּךָ, הַכֵּל בִּי.
כְּשֶׁאַתָּה עַל יְדֵי אוֹחוֹז בְּיָדֵי
זֶה עוֹצֵר בְּעַדִּי, רוֹצֵה לְבָדִי.

(שלום חנוך)

1. בחירה וצלם

הנחה פרשנית יסודית של המהר"ל ב'דרך חיים' היא, שסידורן של המשניות במסכת אבות איננו מקרי, וכי טמונים בו רמזים חשובים, המאפשרים את הבנת דברי חז"ל על בוריים. אף את משנתנו מבאר המהר"ל מתוך התייחסות אל הקשרה כמפתח פרשני מרכזי. במשנה הקודמת (אבות ג, יד) אמר רבי עקיבא: "חביב אדם שנברא בצלם, חיבה יתרה נודעת לו שנברא בצלם". לאור זאת סבור המהר"ל כי דבריו הבאים של רבי עקיבא עוסקים במשמעויות נוספות של צלם א-לוהים שניתן באדם. לצורך ענייננו, חשוב הוא ההסבר שמעניק המהר"ל לקביעה "הרשות נתונה":

וכן מה שאמר "הרשות נתונה", דבר זה כי מצד שהאדם בצלם הקדוש ברוך הוא, לכך נתן לאדם רשות לעשות מה שירצה, ואין האדם מוכרח במעשיו... ואין הדבר הזה נמצא אל המלאכים, שאין הבחירה בהם, והם עושים כפי אשר הקדוש ברוך הוא מנה אותם לעשות, ולא ישנו את שליחותם. אבל האדם שנברא בצלם אלהים, יש לו סגולה זאת שהוא ברשות עצמו, כמו ה' יתברך שהוא עושה מה שירצה, וכך האדם יש רשות בידו לעשות מה שירצה, והוא בעל בחירה.

(דרך חיים ג, טו)²

1 עיין להלן סמוך להערה 12 ובהערה עצמה.

2 המובאות וההפניות ל'דרך חיים', הן על-פי מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשס"ז. המובאות

כשאר הפרשנים, גם המהר"ל מבין שהביטוי "הרשות נתונה" מתייחס אל בחירתו החופשית של האדם.³ אך בעקבות המשנה הקודמת, המהר"ל מטעין את חופש הבחירה במשמעות יתרה. הבחירה החופשית היא ביטוי לצלם א-לוהים שבאדם, לדמיון שבינו ובין בוראו. המהר"ל מחדד נקודה זו באמצעות השוואה בין בני-האדם והמלאכים. המלאכים, למרות רוחניותם השמיימית, לא ניחנו בצלם א-לוהים, ומשום כך פעולתם היא אוטומטית, חלק מ"חקות שמים וארץ", נתונה לקביעות והכרח. לעומתם, האדם אמנם מצוי בהוויה החומרית של התחתונים, אך דווקא הוא ניחן בחירות, בעמידה עצמאית, בשחרור מטפיזי, כגון אלו של א-לוהים.

הרמב"ם הוא ההוגה היהודי המזוהה יותר מכל עם עיקרון הבחירה החופשית, אך למעשה המהר"ל מעניק לה משקל מטפיזי רב יותר. הרמב"ם מכתיר את הבחירה החופשית כ"עמוד התורה והמצווה", עליו נשען אורח החיים הדתי כולו (הלכות תשובה ה, ג). בהלכות תשובה הוא מעמיד את הבחירה כיסוד תפיסת התשובה שלו, וב'שמונה פרקים' (פרק ח) הוא קובע לה מקום בלב משנת המידות. דיוקן האידיאל האנושי שלו מושפע השפעה עמוקה, דומיננטית, על-ידי מושגי האוטונומיות, הבחירה והאחריות האישית. אך לטעמו של הרמב"ם צלם א-לוהים שבאדם טמון דווקא בכישרונו השכלי, לא בבחירתו (מורה נבוכים א, א). משום כך נדמה כי לא נטעה אם נאמר שלדעת הרמב"ם המלאכים, השכלים הנבדלים, עשויים בצלם א-לוהים יותר מאשר בני-האדם. בנקודה זו מחלוקתו של המהר"ל עם הרמב"ם היא נחרצת. הוא איננו שולל את יתרונם השכלי והרוחני של המלאכים, אבל צלם א-לוהים הוא קשור בהיותך נקודת מוצא ראשונית של הבנה ושל פעולה. המלאכים הינם ברואים נשגבים וטהורים בעולמו של הא-לוהים. האדם שייך לחומרי והנפסד, אבל יש לו עולם משלו.

2. קושיית הרמב"ם

אך בל נקדים את המאוחר. את היריעה במלואה פורש המהר"ל כפירוש לפרשיית חטא האדם הראשון:

וענין זה נרמז בתורה, שאמר הכתוב: "והייתם כאלהים יודעי טוב ורע". ויש לשאול, איך יהיו כאשר יעשו החטא כאלהים יודעי טוב ורע? וכבר הקשה אחד מן האומות דבר זה אל הרמב"ם ז"ל, והאריך בתירוץ הקושיא הזאת, כמו שהוא מבואר בספרו. (דרך חיים ג, טו)

וההפניות ל'נתיבות עולם' ו'נר מצווה' הן על-פי מהדורת בערקוויטש, ירושלים תשע"ה.
3 ראה לדוגמה בפירושיהם של הרמב"ם ורבינו יונה על אתר.

המהר"ל מציע את פירושו לסיפור החטא כתירוץ לקושייה שהובאה עליידי הרמב"ם בתחילת מורה הנבוכים (א, ב). כאשר הנחש מבקש לפתות את חווה להמרות את פי הא-לוהים ולאכול מעץ הדעת, הוא איננו מסתפק בהפגת חששה של חווה מפני עונש המיתה. הוא גם טוען כי האכילה מן העץ תעניק לאדם וחווה ידיעה חדשה, אלוהית, ידיעת הטוב והרע:

פִּי בְיוֹם אֶכְלֶכֶם מִמְנוּ וְנִפְקַחוּ עֵינֵיכֶם וְהִיִּיתֶם פְּאֻלֵּהִים יָדְעֵי טוֹב וְרָע.

(בראשית ג, ג)

כאן עולה הקושייה: כיצד יתכן שהאדם יקבל כגמול על הפרת צו האל פרס, בדמותה של ידיעת הטוב והרע, בעלת האופי האלוהי?

המעייין בפרשנים הקדומים ימצא כי בדבריהם כבר מצויות תשובות לקושייה זו, אף אם לא הזכירו אותה במפורש. ראב"ע (הפירוש הארוך בראשית ב, ט) ורד"ק (בראשית ב, יז) מבארים כי עץ הדעת טוב ורע לא העניק לאדם בינה חדשה, אלא ביסס בו את התאווה המינית. בפירוש הביטוי "וְהִיִּיתֶם פְּאֻלֵּהִים" הם נמשכים אחר התרגום המיוחד ליונתן, שפירש שהכוונה היא "וְתִהְיוּן כְּמִלְאָכִין". הדוחק בפירושים אלו הוא רב, כיוון שעל־פיהם עץ הדעת כלל אינו מעניק דעת. כמו כן, קשה להסביר במה הופך עץ הדעת את האוכלים ממנו לדומים למלאכים. ראב"ע ורד"ק מתרצים קושיות אלו לפי דרכם.

כמדומה שהרמב"ם נאמן יותר לפשט הפסוקים, כאשר הוא מסביר כי עץ הדעת אכן נטע באדם כוחות הכרתיים חדשים. אך לטעמו של הרמב"ם, הידיעה החדשה בה ניחן האדם מהווה גרסיה קוגניטיבית, ולא התקדמות. החטא נטל מן האדם את ההכרה הבהירה של ה"מושכלות", ידיעת האמת והשקר, והטיל אותו אל המרחב הסובייקטיבי והדמיוני של ה"מפורסמות", ידיעת הטוב והרע. זוהי אכן ידיעה חדשה, אבל היא נחותה מן הידיעה שקדמה לה, והיא מבטאת את השתקעותו של האדם בהוויה חומרית ויצרית. בביאור "וְהִיִּיתֶם פְּאֻלֵּהִים" הלך הרמב"ם אחר אונקלוס, שפירש "ותהון כרבובין". הדמיון המדובר ל"אלהים" הוא דמיון לגדולי בני־האדם, למנהיגים אנושיים. ידיעת הטוב והרע, כישרון הכרחי למנהיגים, היא ההיכרות עם טבע האדם ודרכי ההשפעה עליו.

המהר"ל מציע אף הוא תשובה לשאלה אותה נשאל הרמב"ם. תשובתו קרובה יותר לזו של הרמב"ם מאשר לזו של ראב"ע ורד"ק. ידיעת הטוב והרע בה זכה האדם לאחר שחטא היא כושר הכרתי חדש. אך בשונה מהרמב"ם, אין כושר זה מחליף כושר הכרה אחר העדיף עליו. רק בעקבות חטאו עלה האדם לגדולה של דעת.

3. האידיליה הקדומה

נתחיל לעיין בדברי המהר"ל, המתארים את מהלך המאורעות בשפה מופשטת, כדרמה אונטולוגית מסתורית:

ויש לך לדעת כי פירוש זה, כי האדם קודם שחטא, מצד עצם בריאתו לא היה ראוי שיהיה כאלהים יודעי טוב ורע, כי האלהים יודע טוב ורע, אבל לא האדם. כי האדם יש עלה עליו, וצריך שיהיה דבק בעלתו יתברך, שהוא הטוב. הנה הוא מסולק מן ידיעת הרע, רק ידיעתו הטוב, שהוא העלה שלו, כי העלה שלו הוא הטוב, ותמיד דבק העלול בעלה שלו, והוא הטוב בעצמו. והאדם בודאי הוא ראוי להיות יודע טוב ורע מצד שהוא נברא בצלם אלהים, אבל מצד שהאדם יש לו דביקות בעלתו, שהוא טוב, היה יודע הטוב ולא הרע. אבל כאשר לא יפנה אל עלתו, כמו שהיה אחר שחטא, אז הוא יודע טוב ורע.

(דרך חיים ג, טו)

המהר"ל מזמן אותנו כאן להתבוננות אחרת בסיפור החטא, שברובד הראשוני והמופשט שלה מחייבת אותנו להיעזר בדמיון. בראשית היו, במציאות פשוטה וקמאית, העילה והעלול. העילה היא הא-לוהים, והעלול הוא האדם. עולמם הוא עולם של שלמויות, של יחסים ישרים, חוקים אחדים מהווים כאן חיים מלאים. העילה מזינה את העלול בכל הדרוש לו, מביאה אותו למלאות שלמה. הוא, מצדו, מכיר בכך: העילה היא עבורו מקור כל חייו, אופק העבר, ההווה והעתיד. היא המשמעות והיא הטעם. הדבקות בה מספיקה לעצמה, בה שוכן הטוב הגמור שאיננו חסר דבר. כתנועת כל חייו, שאיננה מצריכה הסבר, העלול פונה כל-כולו אל עילתו. אלו הם יחסים שאין בהם מרחק, שאין בהם חיץ, הוויה נטולת ציניות. נזקקות שאין בה פחד.

האידיליה, מעצם טבעה, אמורה להימשך לנצח. אך חוק אחר של האידיליה הוא שקיומה הוא אך לרגע. בשלוות גן־העדן מכרסם יסוד של חוסר נחת, של אי־סיפוק המאיים להתפרץ. העלול יסיט את מבטו. מכאן ואילך הכל יהיה אחרת.

במצב הקמאי, הטהור, עדיין נותרה שאלה אחת ללא תשובה, והיא שתחולל את המפץ הגדול של הסיפור האנושי. היחס הראשוני בין העילה והעלול איננו ממצה את מכלול האפשרויות הקיימות בעלול. קיימת אפשרות לחשוב את היחסים הללו בצורה שונה. מה שנראה היה כדטרמיניזם, יתכן שאיננו אלא משחק תפקידים, וניתן לשחק גם משחקי תפקידים אחרים. ההבדל בין העילה והעלול איננו כה נחרץ, ואופייה של הזיקה אותה ניתן לייצר בין השניים איננו כה חד־משמעי. א-לוהים ואדם אינם שונים באופן

מוחלט. המלכויות נכנסות זו בתחומה של זו. שהרי האדם נברא בצלם א-לוהים - על-פי המהר"ל בצלם א-לוהים ממש - ומדוע לא יממש את האלוהיות שבו?

בצומת זה, בפניו ניצב האדם הראשון, מזהה המהר"ל אמביוולנטיות עמוקה. האלוהיות קוראת את האדם אליה בתור אפשרות חדשה של דעת, הדעת האלוהית של הטוב והרע. האם על האדם להיענות להזמנה זו? מן הצד האחד, "האדם קודם שחטא, מצד עצם בריאתו, לא היה ראוי שיהיה כאלהים יודעי טוב ורע". מעמדו האונטולוגי של האדם, תפקידו במערך המציאות ואופי קיומו אינם אלו של א-לוהים, אלא של נברא סופי. מבחינה זו, הידיעה מן הסוג האלוהי בלתי מתאימה לו, ומשום כך נאסר עליו לאכול מן העץ. אך מן הצד השני, "האדם בודאי הוא ראוי להיות יודע טוב ורע מצד שהוא נברא בצלם אלהים". האדם נברא בצלם א-לוהים, ויש לו שייכות באלוהי. למנוע מן האדם את ידיעת הטוב והרע - האם אין זה כלדרוש ממנו לגנוז את הפלא שבו?

קודם לחטא, האדם ידע רק את א-לוהים, שהוא הטוב הגמור, ועל כן כל ידיעתו הייתה בטובה. החטא הסיט את האדם מן הא-לוהים, והביא עמו תמורה כוללת בעולמו ההכרתי. את ידיעת הטוב הצרופה החליפה ידיעת הטוב והרע. מה יתרון לאדם בידיעת הרע?

ובאולי תשאל, מה מעלה הוא זה בידיעת הרע? בודאי דבר זה מעלה בחכמה, כאשר חכמת האדם כוללת בידיעת הטוב והרע, וכמו שאמר הכתוב "ונפקחו עיני שניכם והייתם כאלהים יודעי טוב ורע".

(שם)

המהר"ל סבור כי ידיעת הרע מעלה את האדם למדרגה חדשה של חכמה. ידיעת הטוב והרע היא ידיעה כוללת, שלמה יותר מידיעת הטוב הטהורה. זוהי גם ידיעה בעלת אופי אלוהי. אך הדברים עדיין עמומים. מהי בדיוק ידיעה זו, ובמה מתבטאת מעלתה על-פני ידיעת הטוב? אנו ננסה לבאר את הדברים עוד בהמשך הדרך.

ומפני כי האדם מצד עצמו, מה שנברא בתחתונים, יש לו הסרה ונטיה מן עלתו יתברך, היה הנחש עם רוכבו סמאל מסית האדם, כי כאשר יאכל מעץ הדעת ויהיו עוברים על דברי הקדוש ברוך הוא שציוה אותם שלא יאכלו ממנו, בזה יהיו נבדלים מן העלה יתברך ואז ידעו טוב ורע כמו שאמרנו. כי האדם יש בו ענין מן ה' יתברך, שהוא נברא בצלם אלהים, ולכך אמר הנחש "והייתם כאלהים יודעי טוב ורע". כי כאשר יהיו נוטים מן העלה, והם ברשות עצמם, כאשר מסוגל לזה האדם שהוא בתחתונים, הנה ידיעתו בטוב ורע, ובזה הוא כאלהים לגמרי, שאין עליו עלה כלל.

(שם)

האדם נברא כאשר הוא דבוק בטוב הגמור, בא-לוהים. אבל חומריותו, שייכותו היסודית אל הארץ, גרמה לכך שהדבקות לא הייתה שלמה. נותר מרווח, ובסיבתו החלו לפקוד את האדם חלומות על אפשרות חדשה, הטמונה בצלם א-לוהים שבו. צלם א-לוהים, כפי שראינו, מופיע כחופש. הוא איננו יכול לבוא לידי ביטוי כאשר האדם מצוי בהוויה של תלות מוחלטת. אם ימרה האדם את צו הא-לוהים, ויאכל מעץ הדעת, הוא יהפוך למציאות נבדלת ובלתי תלויה. צלם א-לוהים שבו יפרוץ אל הממשות, ובאדם תתחולל תמורה כפולת פנים: מטפיזית ואפיסטמולוגית. במישור המטפיזי, יקנה האדם את חירותו, את ריבונותו המלאה על חייו. במישור האפיסטמולוגי, יפקחו עיניו של האדם לידיעת הטוב והרע. שני פניה של התמורה כרוכים זו בזו לבלי הפרד.

4. תמורה כפולה

נתחיל בהתבוננות במובנה המטפיזי של התמורה. מריו של האדם מיצב מחדש את היחסים בינו ובין הא-לוהים. אמיתות היסוד האונטולוגיות לא השתנו: האדם נותר בתחתונים, בהוויה החומרית, רחוק מלהתקרב אל השלמות האלוהית. בניגוד לקריאה הגנוסטית של הפרשייה, הוא מעולם לא יכול היה להוות איום על א-לוהים.⁴ השינוי שחל ביחסי האדם והא-לוהים נושא אופי אחר: הוא קשור בהתמקמות מחדשת של האדם אל מול בוראו. התמקמות מחדשת זו הוציאה לאור העולם את האדם כבעל כוח בחירה.

במצבה המקורי של הבריאה, משול היה האדם לספינה, שאמנם יש לה מערכת היגוי עצמאית, אך למעשה היא מתמסרת כולה, באמון ובביטחון, לזרימת הים. בחטאו, הסיט האדם את הגה ספינתו לראשונה. הוא מצא את עצמו משוחרר מכוחו הסוחף של הזרם, מפליג בים שקט, יכול להטות את מסלולו אנה ואנה. האדם הוא עתה נקודת ראשית. הוא הסיבה הראשונית לכיוונים אליהם הווייתו נוטה. מעמד הכוח הבוחר שבו הוא של אי מטפיזי, בלתי כפוף לשרשרת סיבתית כלשהי, אף לא לזו הנובעת מא-לוהים.

נטייתו של האדם מעילתו הביאה עימה גם את התמורה האפיסטמולוגית, של ידיעת הטוב והרע. המהר"ל איננו מסביר בכירור מהי בדיוק ידיעה זו. גם הרמזים שהוא מעניק לנו הם עמומים למדי. א-לוהים יודע טוב ורע, אך כיצד ניתן לייחס לא-לוהים את ידיעת הרע? יתכן שניתן להיעזר כאן ברמז נוסף, המובא בקטע הבא של המהר"ל אותו נלמד, העוסק במשנה אחרת ממסכת אבות. המהר"ל כותב שם כי "הוא יתברך יודע טוב ורע כי אין לו סבה, ולכך יודע הטוב ורע" (דרך חיים ד, כא). כלומר, א-לוהים יודע טוב ורע כיוון שהוא סיבת עצמו, ואין לו סיבה החיצונית לו.

4 ראו: גנוסטיקה - אסופת כתבים מתורגמים מקופטית ויוונית עתיקה (תרגום: יונתן כהנא), תל-אביב 2017, עמ' 37.

נציע אפוא את ההסבר הבא: ידיעת הטוב על-פי המהר"ל היא היכולת להכיר את סיבות חיי, את מקורי. ידיעה זו הייתה לאדם קודם לחטאו, כאשר היה מצוי לפני הא-לוהים, שהוא סיבת כל הסיבות. הא-לוהים ערך לפני האדם שולחן, הרעיף עליו את כל טובו, והאדם הכיר בטוב, ראה אותו בבהירות מלאה. במצב זה הכל היה מצוי, דבר לא חָסַר. משום כך, הכרתו של האדם גם לא פנתה החוצה. הטוב של החיים בא-לוהים מילא את האדם לחלוטין, ריתק את כל תשומת לבו, שכנע אותו לגמרי. הטוב היה עבורו למציאות היחידית, שאין לה אלטרנטיבה ואין לה גבול. כמו אוקיינוס הנמשך מן האופק אל האופק, ודומה לעומד בתוכו שאין עוד דבר אחר בעולם.⁵

ידיעת הטוב והרע היא הידיעה שביכולתה להתבונן הלאה מן הטוב, אל מעבר לעילה מעניקת החיים. א-לוהים ניחן בידיעה זו, כיוון שהוא איננו מותנה על-ידי עילה כלשהי. הקיום של א-לוהים מצוי למעלה מן ההכרח. עצמאותו היא מוחלטת, אפשרויותיו הן בלתי-מוגבלות, והוא איננו תלוי במציאות חיצונית המצרה את בחירתו. משום כך, גם הטוב של א-לוהים איננו כובל אותו. הוא עצמו בוראו של הטוב, והטוב איננו יכול להתנות אותו. א-לוהים יודע טוב מתוך חופש גמור. גם הטוב הוא עבורו - באופן פרדוקסלי - בעל אלטרנטיבות.

כאשר שלח האדם את ידו לגשש אחר האלוהיות שבו, פיתחה ידיעתו שאיפה אלוהית, לחיי הכרה עצמאיים. לא עוד הסתפק האדם בדעת הטוב המוגשת לו, המוענקת בנדיבותה של העילה. הטוב הזה, הממלא את מרחבי דעתו כולם, החל להיחוות על-ידו כמצמצם, כקוצץ כנפיים, כעוצר בעדו. הטוב שהרעיפה העילה על האדם היה טוב מלא, אך לא היה זה טוב שהאדם בחר בו. לא הוא שניווט, שהבין, שחרץ משפט. ואילו רצונו החדש של האדם היה לדעת טוב בעצמו, לדעת טוב מן הרע. הוא רצה לתור מרחבי תבל, על אינסוף האפשרויות שבהם, ולזהות בעצמו את הטוב שלו.

החל האדם תוהה אודות אפשרויות חיים שמעבר לקיום בחיק העילה. החל שזוף מבטו במגוון, בעושר, בריבוי הדרכים. התרופפו עבותות האמון וההזדהות שקשרו אותו אל העילה המזינה, המרעיפה טוב. אל מול אינסוף אפשרויות חדשות, הטוב הקדום היה לבנאלי, קלישאתי, צר מדי. ההיצמדות אליו נתפסה כילדותית, כעיכוב התפתחותי, עבור מי שצלם א-לוהים צלמו. ועם שהדעת התרחקה מן הטוב, הלכה ונשחקה הנִפְרוּת שלו. הטוב שהיה כה ברור, נעשה קלוש ומסופק. בהירותו הועמה, תודעתו נשתכחה.

5 ניתן להתבונן על הטוב שקודם החטא גם מנקודת מבט נוספת, משלימה. עבור האדם הראשון, הייתה זו זהות מושגית ומהותית: א-לוהים הוא הטוב והטוב הוא א-לוהים. לאמור: הקדושה והטוב הם היינו הך. הדתי והאנושי חופפים זה לזה. החוק האלוהי רווי במשמעות אנושית, והטבע האנושי מוצא את ביאורו השלם בקדושה. התורה איננה מצריכה פירוש.

הוא נבלע בהמונה של הדעת, באוקיינוס הכרה חדש שבו אלפי גווני טוב ורע. מעתה, עולם ומלואו פתוחים עבור האדם לחיפוש, לגילוי ולחקירה. אפשרויות החיים כולן ניתנות לידיעה. אך ידיעת הטוב הצרוף, הידיעה המתמסרת לא-לוהים, אבדה.

בהצטרפותם של החופש המטפיזי ודעת הטוב והרע החל האדם לחיות חיי א-לוהים, חיי עילת עצמו. האדם בעצמו, הוא שידע את הטוב מן הרע, והוא שיבחר בו. הוא ישלים את עצמו מתוך חירות. בעצמו ישיר מבט אל הקולאז' האינסופי של המראות, הטעמים, המחשבות. ובעצמו יעריך, ישפוט, יברור, יאמר על הטוב "טוב" ועל הרע "רע". האדם יהיה האינדיבידואל, למי שעושה את עצמו, למי שאומר: אני יכול להבין.

התמורה כפולת-הפנים שהולידה האכילה מפרי עץ הדעת הציבה את האדם במציאות חדשה. האידיליה הקדומה של אדם בחיק א-לוהים תמה. עולם חדש, העולם האנושי, קם והיה. בעולם זה, ניתנה לאדם לראשונה האפשרות לסלול לעצמו דרך. הוא החל לשאול את עצמו שאלות בעלות כוח בורא, מכונן-חיים: מה נראה לי טוב? מה נראה לי אמיתי? מה נראה לי יפה? העיסוק בשאלות הללו הוא יסודו של הפיריון התרבותי של האדם: התפתחותה, השתכללותה והעמקתה של משרעת האפשרויות והגוונים של היות-אדם. יציאתו של תהליך זה אל הפועל, בהתעצמותה והתעשרותה של התרבות שבאדם הפרטי ובאנושות כולה, היא מימושו של צלם א-לוהים שבאדם.

5. עילת עצמו

אם-כן: חטא האדם הראשון, על-פי המהר"ל, הקנה לאדם את כוחות החירות והדעת האלוהיים. הוא אפשר לאדם להוציא לאור העולם את הפלא שבו, את כישורו לברוא עולמות. מה היא, אפוא, תשובתו של המהר"ל לשאלה שנשאל הרמב"ם? כיצד יתכן הדבר, שהאדם תוגמל על עונו בהתעצמות חסרת-תקדים?

והתבאר לך כי הידיעה בטוב ורע הגיע לו מצד שהוא ברשות עצמו, ואינו פונה אל עלתו, שהוא הטוב, ואין כאן רע. ודבר זה גם כן מה שהרשות נתונה להיות האדם בבחירתו, הוא מצד שהאדם נברא בצלם אלהים, והוא יחיד בתחתונים, וגרם לו דבר זה להיות כאלהים יודע טוב ורע. ואם שאין הדבר הזה לטובתו, כי יותר טוב שיהיה ברשות העלה, ולא יהיה בעל בחירה שאפשר לו לעשות הרע, הלא גם כן דבר זה מה שהוא כאלהים יודעי טוב ורע, אינה גם כן מעלה אל האדם, כי לאדם אין זה מעלה. רק שהגיע לו דבר זה מצד שהאדם נברא בצלם אלהים, ולכך נעשה כאלהים יודעי טוב ורע. וכך הוא דבר זה מה שהאדם ברשות עצמו להיות בבחירתו, שיש לו דמיון אל העלה, אף על גב שאינו לטובתו, והבן הדברים.

(שם)

על-פי פירושו של המהר"ל, חטאו של האדם אכן הפך אותו לדומה לא-לוהים, בבחירתו החופשית וביכולתו לדעת טוב ורע. החטא הוא שהוציא לפועל את צלם א-לוהים שבאדם. אך לדעת המהר"ל, אותו צלם הא-לוהים שבאדם איננו לטובתו, ואיננו בבחינת מעלה עבורו. אדרבה: צלם א-לוהים שבאדם הוא צרתו הגדולה. עבור מי שהוא בסך הכל אדם, ברוא מוגבל, הדמיון לא-לוהים מביא לסחרור מסוכן. אין לאדם את הכלים להכיל אותו. הוא איננו מסוגל להיות עילת עצמו.

בלדה ידועה של גתה מספרת על שוליית מכשף שהתגורר עם מורהו, ולמד מפיו את סודות הכישוף.⁶ פעם אחת יצא המכשף מן הבית לשם ענייניו, והותיר את השולייה עם מטלה: למלא את האמבט שבבית במים. השולייה, שביקש לחסוך מעצמו את המטלה המייגעת של הולכת דליי-מים הלוך ושוב מן הנחל, התפתה לנסות ולהשתמש בידיעותיו בכישוף. באמצעות לחש, הוא הכפיף מטאטא לרצונו, וציווה אותו להוביל מים אל האמבט. הלחש עבד היטב, לשביעות רצונו של השולייה. אך גם כאשר מלאה האמבט, המטאטא לא חדל מלשפוך לתוכה מים. הבית הלך והוצף, ומאמציו של השולייה לעצור בעדו של המטאטא לא הועילו דבר. את הלחש שבכוחו יכול היה לצוות על המטאטא לחדול מפעולתו לא ידע. שצפו המים, ואיימו להטביע את הבית על יושבו. רק כאשר שב המכשף מדרכו ביטל לבסוף את הכישוף.

לבו של השולייה הסתחרר מן האפשרות לטעום מקצת מן כישרונו. אלא שהכישרון היה גדול ממידותיו, יצא משליטתו וכמעט המיט עליו אסון.

דומה לזו היא כרוניקת החטא של האדם הראשון: האדם ביקש להתנסות באלוהי שבו. הוא לא מאס בדעת הטוב הטהורה, ולא רצה להביא את הקץ על הסימביוזה בינו ובין א-לוהים. הוא התכוון רק להשתחרר מעט מהחיבוק האלוהי, כך שיוכל להפעיל את שרירי החירות והדעת שבו, לגלות את אוצרותיו. אך הוא לא יכול היה לשער את תוצאות מעשהו. שליטה אמיתית על כישרונו, יכולת לתחום ולווסת אותו, לא הייתה לו. כאשר הבחין כי הוא הולך ומאבד את הקשר שלו אל מקור חייו, אל עילתו, כבר לא היה יכול להשיב את המציאות לקדמותה. הוא רצה למצוא לעצמו מדרך רגל עצמאי, שיהיה כפסע מן הא-לוהים, אבל מצא את עצמו קרוע ממנו לגמרי. מתנת החירות והדעת שניתנה לאדם באה לו במחיר אובדן ביתו האונטולוגי.

6. עץ החיים

האדם נתלש מן הרחם האלוהי. זרימת החיים המעגלית והבטוחה נקטעה, והאמת

6 יוהאן וולפגנג פון גתה, 'שוליית הקוסם', בתוך: הבלדות של גתה (תרגום: יוסף האובן), תל-אביב תשס"ו.

המובנת מאליה נמוגה. הקושי של החירות והדעת הוטח באדם במלוא עוזו. אך השינוי הגורלי ביותר שנבע מן ההתנתקות מהא-לוהים היה בהפיכתו של האדם לכן תמותה. גם קודם לכן הוא היה חומרי ומוגבל, אבל לצד זאת עטוף באינסופיות האלוהית, שרוממה אותו אל מעבר לשחיקה והפגיעות האופייניים לפיזי. עתה האדם נעשה נתון לכל המשמעויות של הסופיות. מוכה תדהמה ובלבול, נותרה בפניו אפשרות אחת להיאחז בנצחיות של קיומו הקודם. אפשרות זו טמונה בעץ החיים. אך א-לוהים רואה אותה כמסוכנת:

וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהִים הֵן הָאָדָם הָיָה פֶּאֶחַד מִמֶּנּוּ לְדַעַת טוֹב וְרָע, וְעַתָּה פֶּן־יִשְׁלַח יָדוֹ וְלָקַח גַּם מֵעֵץ הַחַיִּים וְאָכַל וַחַי לְעֹלָם.

(בראשית ג, כב)

המהר"ל הוא מן הפרשנים הסבורים כי האכילה מעץ החיים הייתה מותרת לאדם לפני חטאו, אך לאחריו הכרחי היה למונעה. הסיבה לכך לא הייתה, כפירוש הגנוסטי, שמכוח האכילה משני העצים יוכל האדם לאיים על א-לוהים. תחת זאת, המהר"ל סבור כי אכילה של האדם מעץ החיים, לאחר שכבר אכל מעץ הדעת, תביא לפער קיצוני בהוויה האנושית, פער מעוות שלא ניתן להכילו. אסור שהאדם, במצבו שלאחר החטא, יחיה חיי נצח. כך מסביר זאת המהר"ל:

ואמר אחר זה, פן יהיו חיי כוללים בזה שיאכל מעץ החיים וחי לעולם, ויהיה חיי נצחי כוללים כל ימי העולם. כי אחר שהגיע האדם אל המעלה הזאת בידיעת טוב ורע, יהיה דבק בעץ החיים, היא התורה, "ואכל וחי לעולם". כי קנין הידיעה מביא האדם להיות דבק בחיים, כדכתיב "עץ חיים היא למחזיקים בה". כמו שתמצא בדברי חכמים הרבה מאד, שהיו רוצים לדבק ולאחוז בעץ החיים, היא התורה, לסלק מהם המיתה. כמו שמצינו בפרק במה מדליקין ובכמה חכמים כמו רבה בר נחמני. וכאשר נגזר המיתה על האדם מצד שנפרד מן העלה יתברך מצד עצמו, וירצה שיהיה ערי מקלט אליו האכילה מעץ החיים. וכבר בארו כי עץ החיים הזה הוא התורה כמו שהתבאר, ופירוש האכילה הזאת היינו שיהיה עץ החיים אכילתו לגמרי להתעצם בתורה, כי הדבר שאוכל ממנו מתעצם בו האוכל עד שממנו נזון לגמרי.

(דרך חיים ג, טו)

בעקבות ספר משלי ודברי חז"ל, מזהה המהר"ל את עץ החיים עם התורה, שבכוחה לסלק את האדם מן המיתה. יכולתה של התורה להביא את האדם אל מעבר לזמני והפְּלָה נדונה על-ידי המהר"ל בנתיב התורה, ודומה שזוהי המשמעות העיקרית המוענקת לתורה על-ידו: התורה היא רוחניות, והדבקות בה היא השער להתגברות על

הטבע.⁷ משום כך, ביקש האדם הראשון בתורה הקדומה את הדרך חזרה אל חיי הנצח שאבדו לו.

ובודאי על ידי זה יהיה חי לעולם כאשר היה נזון בו, וזה היה כאשר היה קרוב אל עץ החיים, דהיינו שהיה לו מדריגה עליונה ואז אפשר לו לאכול מן עץ החיים, שיהיה נזון בו לגמרי, לעמוד על כל סודי התורה, ויחיה לעולם. וזה שאמר "פן ישלח ידו", כאשר הוא קרוב אל עץ החיים, מצד שהאדם הוא בגן־עדן, ואכל וחי לעולם. ודבר זה אין ראוי לאדם, מפני שכבר היה נוטה אל התחתונים כשאכל מעץ הדעת, והוא יודע טוב ורע, וזהו הסרה מן העלה כמו שהתבאר. ולפיכך אינו ראוי אל החיים הנצחיים, כאשר היה נוטה אל התחתונים. וכאשר גורש מן מעלתו מגן־עדן, לא היה קרוב אל עץ החיים לאכול ממנו. והבן זה מאוד.

(שם)

במצב האידיאלי, שקדם לחטא, החיים האנושיים היו טהורים וישרים, והנצחיות הייתה יפה להם. אך לאחר החטא, האדם נעשה לארצי. החומר הפך לעובדת יסוד הקובעת את אופקי חייו. אין משמעות הדבר שהוא אינו יכול עוד להיות אדם טוב, או ירא א-לוהים, אבל המוגבלות והסופיות של חיי החומר תמיד תנהל אותו. במצב זה החיים הנצחיים כבר אינם מתאימים לאדם. להעניק לאדם חיי־נצח, כאשר הסופיות היא שמאפיינת את כל שאר מישורי חייו, היה גורם לו לבלבול עמוק. סופיותו של האדם בציר הזמן מסייעת לו לקבל את חוסר השלמות וההחמצה המאפיינים כל חיי האנוש. חיי נצח היו מנפחים את האמביציה האנושית אל מעבר למידות החיים, ומונעים מן האדם לקבל את עצמו כחלקי וחסר.

האדם הראשון, מבועת מן המוות, לא שקל שיקולים כאלו, וביקש לאכול מעץ החיים של התורה (או שלפחות התעורר חשש בשמיים שירצה בזה). לו היה עושה כן, היה מתעצם בתורה, וזוכה לכוחות רוחניים הגדולים מיכולת ההכלה של חייו. הוא היה הופך ל"מפלצת רוחנית", אדם בעל עוצמות רוחניות כבירות, שאינן תואמות את קומתו האנושית. אדם כזה, שיכור מיכולתו הרוחנית, אינו ער עוד לחסרונותיו ולהיותו מועד לטעות ולנפילה. בסופו של דבר, הרוחניות שלו מתעוותת, ונעשית לכלי בידי הצדדים

7 ראה לדוגמה בנתיבות עולם, נתיב התורה א. התורה היא הביטוי המובהק של הרוחני: "כי מפני שהתורה היא שכלית אלהית היא על הכל, שהכל יש לו צירוף וחבור אל הגשמי וזלת התורה האלהית שהיא נבדלת לגמרי". מן הסיבה הזו התורה מאפשרת את ההתעלות מעבר לזמני: "כי התורה היא שכלית, וכל דבר שהוא שכלי אינו נופל תחת הזמן, ולפיכך אמרו שהתורה מגינה לעולם כמו שראוי אל דבר שאינו תחת הזמן אשר אין לו שנוי".

השפלים שבו. על־מנת למנוע את הופעתה של "המפלצת הרוחנית", גרש הא-לוהים את האדם מגן עדן. עץ החיים נעשה רחוק, איננו ניתן עוד להשגה על־ידי שליחת יד. הרוחני נעשה בלתי־נגיש, רחוק ומופלה, עמוק ונסתר. הדרך אל התורה הפכה למסע של חציית ימים ונהרות. המציאות היסודית של האדם נקבעה כקרתנית, כבולה בחוזקה לאופקי החומר. החיים האנושיים נעשו מוגנים יותר מן הסכנות שברוחניות, אך זאת במחיר צמצומה של האפשרות לפריצה ולחריגה אל המעבר.

ג. מבט אל נתיב יראת ה'

1. חכמה ואוטונומיה

דברים אלו של המהר"ל עשויים להיראות מעט מופשטים, ומשמעותם לגבינו עשויה להיוותר עמומה. אבל אנו סבורים שמעבר לכך שטמון בהם מפתח חשוב למשנתו של המהר"ל, יש בהם גם עניין קיומי־אקטואלי רב עבורנו. לכן, בטרם נתקדם ונתבונן בדיוניו הנוספים של המהר"ל בחטא האדם הראשון, ננסה להעניק לדברים משמעות קונקרטית יותר. נעשה זאת לאור דברים אותם מעלה המהר"ל ב'נתיב יראת ה' שב'נתיבות עולם'.

המהר"ל בפירושו לחטא האדם הראשון מתאר מפנה טקטוני שחל במציאות האנושית בעקבות החטא. האדם שהיה בביטול גמור לא-לוהים, וכל עולמו הונחל לו ממנו, הפך לבעל חירות מטפיזית וליודע טוב ורע. הבעייתיות טמונה באובדנה של דעת הטוב המקורית. תודעתו של האדם נכבשה לגמרי על־ידי קסם החירות. מודעותו לאמת האונטולוגית העמוקה של חייו, להיותו עלול שיש לו עילה, הפכה לקלושה. האדם החל לספר על עצמו סיפור חדש, סיפור שאינו מתחיל מא-לוהים אלא מהסובייקט. עלילת החירות והדעת האנושיות היא הנרטיב הדומיננטי המעצב את חוויית החיים שלנו, ולא סיפור הראשית של העילה והעלול. עולמו של האדם דחק הצידה את עולמו של א-לוהים. הדברים נכונים לגבי תקופתנו שלנו אף יותר מאשר לגבי המהר"ל ובני זמנו. האדם המערבי תופס את עצמו כיום, באופן עמוק, כמי שסולל את דרכו בעצמו, מכוח הבנתו ובחירותיו. תפיסה־עצמית זו גמלה, והפכה למודעת, בימיה של הנאורות. ניסוחה הקלאסי הוא בתשובתו המפורסמת של קאנט לשאלה "מהי נאורות", שהייתה בעיני רבים למניפסט הבלתי־רשמי של התנועה:

הנאורות היא יציאתו של האדם ממצב חוסר הבגרות שהביא על עצמו. חוסר בגרות משמעו חוסר היכולת להשתמש בשכל בלא הנחיה של אחר. כשהסיבה לחוסר הבגרות אינה בעיה שכלית, אלא הימנעות מהחלטה להשתמש בו בלא הדרכה של אחר, או היעדר האומץ לעשות כן, אפשר יהיה לומר שהאדם הביא

חוסר בגרות זה על עצמו. העז לדעת! היה אמיץ להשתמש בשכלך בעצמך! זהו המוטו של הנאורות.

(עמנואל קאנט, מהי נאורות? - כתבים פוליטיים,

תרגם יפתח הלרמן־כרמל, תל־אביב 2009, עמ' 8)

דבריו אלו של קאנט הובנו כמעלים על נס את האוטונומיה השכלית של האדם, וכקושרים קשר עז בינה ובין הקידמה והשגשוג האנושי. הפאתוס שלהם נתפס כמאדיר את האדם שמקור הסמכות העמוק שלו הוא בשיפוט של שכלו. הוא זוהה כהכתרתו של גיבור תרבות חדש: האינדיבידואל הנאור, הכובש את המציאות לעצמו בכוח תבונתו. השכל העצמאי שאינדיבידואל זה סיגל לעצמו, הוא הקטר שיוביל את העולם לעברו של אופק חדש ומרהיב.⁸

המהר"ל אפיין בצורה דומה את האקלים הנפשי־רוחני של השכלתנות. בחיבורו 'נר מצווה', עוסק המהר"ל בפירוש סמלי של חזיונות ארבע המלכויות שבספר דניאל, לאורה של הפרשנות המדרשית. את מלכות יוון מזהה המהר"ל כמבטאת המובהקת של הנטייה השכלית: "מלכות יוון כנגד הכוח השכלי שבאדם" (נר מצווה, א). הוא מוסיף ומשרטט את דיוקן־העומק של מלכות זו לאורם של התיאורים שבספר דניאל. באחד מן התיאורים הללו, במראה הנבואה של דניאל, מזהה תרבות יוון עם הנמר. בתיאור האחר, המופיע בחלומו של נבוכדנצר, היא מסומלת על־ידי ירכי הנחושת של דמות הצלם שבחלום. מסביר זאת המהר"ל:

והנה דניאל שראה החיה השניה שהיא נמר, ונבוכדנצר ראה אותה נחושת, הכל הוא ענין אחד. כי נאמר על העז פנים כמו שהוא הנמר שהוא עז, ומצחך נחושה. ויראה כי שבביל כך היו לנמר שראה דניאל ד' גדפין של עוף, שבשביל שהיו עזים הלכו לכבוש את כל העולם... ולפיכך אלכסנדר שהוא עיקר במלכות רביעית הלך לכבוש כל העולם... מה שלא עשה שום מלך... וזה דרך העז, שבביל כח עזותו ותוקפו שהוא רוצה להיות גובר על שכנגדו עד שהוא כובש אותו, ובכח עזותו הולך בכל העולם לגמור עזותו.

(נר מצווה פרק א)

לצד מבטחה העמוק של יוון בכוחו של השכל, היא מתאפיינת גם בעזות ובנחישות. מסתבר כי ישנו קשר בין שני האפיונים: הרצון להבין דבר הוא הרצון להסיר ממנו את

8 דומה כי גם התמורות שחלו מאז הנאורות בהלך הרוח המערבי לא שינו תמונה בסיסית זו: ביחס לאדם הימני־בינימי ולאילו שקדמו לו, האדם המודרני מתאפיין באמונה עזה בהיותו אינדיבידואל עצמאי, הסולל לעצמו דרך בכוח שכלו.

המסתורין, המותיר אותו מחוץ להישג ידך. הבנה היא שליטה, וכאשר בקשת ההבנה היא הכוח הדומיננטי באופייה של אומה, היא עשויה להתבטא בתאוות שליטה ללא מיצרים. ההתבוננות על ההיסטוריה היוונית מוליכה את המהר"ל למתוח ביקורת על "מלכות השכל" של יוון. כאשר החכמה היא הערך המכונן, היא מתגלמת בדרור כיבוש חסר גבולות, באימפריאליזם.

התעוזה שהוזכרה בדברי קאנט, והייתה לחלק מהאתוס של הנאורות, דומה לעזות של "הנאורות הקדומה", היוונית. זו כמו זו משקפות אקלים נפשי-רוחני שהאמון במתת החירות והדעת של האדם מהווה עבורו תשתית. על-פי המהר"ל, זוהי השקפה המתעלמת מן היסודות האונטולוגיים של המציאות, ומרחיקה את האדם מהבנה אמיתית של מצבו, שאינו של ישות עצמאית, אלא של עלול שיש לו עילה.

המהר"ל מעוניין למקם את הדעת בהקשר אחר, לבסס אותה באקלים חדש. אקלים חדש זה יעניק לדעת משמעות מדויקת יותר כחלק מההוויה האנושית, ואף יביא למיצוי עמוק יותר של הפוטנציאל שלה. אולי אף ניתן לומר, כי יש בו בכדי סינתזה של דעת הטוב והרע עם דעת הטוב המקורית. בכך עוסק המהר"ל, על-פי הצעתנו, בראשיתו של 'נתיב יראת ה'.

2. האונטולוגיה של החכמה

חלק נכבד מן העיסוק של המהר"ל בנתיב יראת ה' הוא בשאלת היחס שבין חכמה ויראה. הוא איננו הראשון שהעניק תשומת לב מיוחדת ליחס זה. רמזים לחשיבותו מצויים כבר במקרא, והללו הובלטו על-ידי חז"ל ופוענחו באופנים שונים. הוגים שונים נתנו על כך את דעתם, אבל אצל המהר"ל, המבקש להתחקות אחרי מחשבת חז"ל, זכה נושא זה לעיסוק נרחב ומודגש. כך, מה שהיינו מצפים שיובא כאחד מסעיפיו המאוחרים של נתיב יראה ה' מובא כבר בתחילתו. המהר"ל מוצא לנכון לבצע את הפיצוח הראשוני של מושג היראה דווקא על-ידי הדיון ביחס שבינה ובין החכמה.

אלו הם דבריו:

בספר משלי "תחלת חכמה יראת ה' ודעת קדושים בינה"... ופירוש זה, כי שלמה בא לשבח גם כן החכמה, כמו שהוא מספר בכל הספר שבח החכמה. ולכך אמר "תחלת", כי לשון תחלה משמע שהיראה הוא התחלת החכמה, וכאלו החכמה ויראת ה' יתברך דבר אחד לגמרי. ודבר זה מעלת החכמה, כי דבר שהוא התחלה לדבר הוא דבר אחד עמו. ודבר זה כמו שאמרו אם "אין יראה אין חכמה", ו"אם אין חכמה אין יראה", ששניהם כמו דבר אחד ואי אפשר שיהיה האחד בלא השני.

(נתיב יראת ה' פרק א)

בעקבות שלמה המלך בספר משלי, טוען המהר"ל לקשר הדוק, המתקרב לזהות ממש, בין החכמה והיראה. היראה היא תחילתה של החכמה, ולפיכך יש לומר כי היא כמעט אחת עימה. זהו ודאי שבח גדול לחכמה, להיות מזוהה עם ערך דתי כה מרכזי. אך מהי משמעות הדברים?

המהר"ל פוסע צעד נוסף לעבר פנימיותו של העניין, בדרך ההסבר האונטולוגית האופיינית לו:

ויש לך לדעת איך תחלת חכמה יראת ה', כי החכמה למדריגתה ומעלתה על הכל היא ראשונה, וזה שתרגם הירושלמי ("בראשית ברא" - "בחכמה ברא אלהים ית שמיא וית ארעא". לכך נקראת החכמה ראשית, שהיא ראשונה אל הכל, והתורה היא הנברא והעלול הראשון מן ה' יתברך יותר מן הכל, והעלול הנברא אי אפשר לו בלא עלה כלל.

(שם)

המהר"ל מדבר כאן גדולות ונצורות לגבי מעמדה של החכמה. החכמה - היא התורה - ניצבת כחוליה הראשונה של "שרשרת ההוויה הגדולה" הנמשכת מן האלוהות. ממנה נמשך כל יש. מכך, מסתבר, נובעת גם החשיבות העצומה המוענקת לחכמה על-ידי בני-האדם. מהי החכמה אם לא אמיתתם של החיים, משמעותם האחרונה של כל הדברים? לא בכדי, בקשת החכמה היא מן העזות שבשאיפות האנושיות, אם לא העזה שבהן.

אך המהר"ל מחדד כאן נקודה נוספת, שהיא עיקר הדברים. לצורך הבהרתה, הוא שב ומשתמש בצמד המושגים ששימשו אותו בפירושו לחטא האדם הראשון - עילה ועלול. התורה, או החכמה, היא העלול הראשון של ה' יתברך, עילת כל העילות, ואי-אפשר לה בלעדיו.⁹ זהו, על-פי המהר"ל, ההסבר לעומקו של הקשר שבין חכמה ויראה:

9 המהר"ל ממשיך בהשקפה זו את העמדה המקראית השורשית, הרואה את החכמה כברואה על-ידי א-לוהים ואיננה מתנה אותו. כך כותב יחזקאל קויפמן: "האלהות המקראית, שלא נולדה מהויה קדמונה, שאין לה "אבות", שלא נחלה גבורה ושלטון משום ישות קודמת לה, לא נחלה גם חכמה משום עצם אחר. חכמת האל המקראי היא בו בעצמו, הוא מקורה הראשון. אלהי המקרא לא "למד" חכמה. חכמתו אינה שפע יסוד מן היסודות, אין היא נובעת ממקור המים או האדמה. החכמה היא "קדם מפעליו" ... היא קנין אלהים לבדו חכמת אלהי המקרא אינה מחקר והסתכלות בחוקיה וטבעה של הויה שמחוצה לו, אינה ידיעת סודות של אל קדמון ... אין [המקרא] יודע מקור חכמה שמחוץ לאלהים. את גאות-החכמה של האדם האילי הנותן לבו כלב אלהים הוא חושב למרי ולחטא מות" (יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית - מימי קדם עד סוף בית שני, תל-אביב תשכ"ג, כרך א', עמ' 455).

ולכך אם אין יראה אין חכמה, כי זה עצם היראה כאשר האדם הוא עלול אל העלה... ואם אין עלול ראשון מן ה' יתברך אין כאן חכמה, כי החכמה הוא העלול הראשון. וכך אם אין חכמה אין יראה, במה שהחכמה ראוי שתהיה עלול הראשון, ואם אין חכמה אין כאן עלול ראשון. ולכך אלו שניהם הם כמו דבר אחד, כי במה שהחכמה הוא עלול הראשון והעלול יש עליו יראת העלה הרי אלו שניהם כמו דבר אחד, ואם אין אחד לא נמצא השני. וזהו תחלת חכמה יראת ה'.

(שם)

לאונטולוגיה של החכמה, אומר המהר"ל, ישנו פשר קיומי, והוא היראה. חכמת האמת ספוגה בהכרה בעילתה, בא-לוהים. היותה עומדת נכחו, ותלויה בו תלות גמורה, היא עובדת היסוד של קיומה, והקומה הראשונית ביותר של הכרת-העצמי.

החכמה הנוקבת באמת, היורדת עד שורשי עצמה, מתגלמת ביראה. יראת הא-לוהים היא האמת הראשונה של המציאות. ללא הכרה בה, מרחפים מסביב לנקודת אמיתת החיים מתוך עיוורון לה, ללא התמצאות אמיתית. זהו, להבנתנו, הריחוף שהאדם נתון בו מאז חטאו.

לאחר החטא, החל האדם לדעת טוב ורע. ניתנה לו עדשה חדשה, דרכה החל להתבונן על המציאות. עדשה זו גילתה לו את כל המרהיב שבתרבות האנושית, אבל גם כיסתה את יסודם האלוהי של החיים, הפכה אותו למופשט ורוקן. מאז החטא, העדשה לא זזה ממקומה. היא קובעת את נקודת המבט שלנו על חיינו, ובעצם מגדירה את קנה המידה שלנו להערכת הדברים כולם.

דעת הטוב והרע היא שמאפשרת את הפיתוח והשכלול האנושיים, אך בה בעת היא גם נוטעת את תודעת האדם בגבולות צרים. באופן פרדוקסלי, דווקא ביטחונה בעצמה מדגיש את הסד שבו היא נתונה. המבט האנושי הטבעי על המציאות, הנובע מדעת הטוב והרע, מפרש את עולמו דרך קטגוריות אנושיות-תרבותיות. לקטגוריות הללו חשיבות אובייקטיבית עמוקה, וכל הבנה של המציאות האנושית איננה אפשרית בלעדיהן. ובכל זאת, המבט על המציאות, כאשר הוא מוגבל אליהן, כרוך בעיוות יסודי. המדדים השונים באמצעותם אנו בוחנים המציאות אינם קולעים אל מטרם. העדשה מנוקדת בנקודות עיוורון הגורמות לנו ללכת לאיבוד גם בשבילים מוכרים, להחמיץ את העיקר גם כשהוא גלוי וידוע. שוב ושוב, המטרות הגבוהות שאנו מציבים לעצמנו מתרדדות, והכוונה המקורית אובדת: המוסר הופך לפוליטיקה; הרצון לקיום בכבוד נעשה למרדף אחר העושר; הכמיהה לקשר עם הזולת מתעוותת, ונהיית למאבק כוחות; בשם התורה, דרך הארץ נרמסת.

יש לו לקיום נקודה ארכימדית, המעניקה לכל הדברים את מקומם. האדם הראשון הכיר אותה פעם, וגם עבורנו לא נסתתמו המבואות המובילים אליה. במקומה של החכמה, מה שהיה נחלתו של האדם הראשון קודם לחטאו הוא עדיין מציאות הווה. ישנה הכרה במה שהרמב"ם קרא לו "יסוד היסוד ועמוד החכמות" - מוחלטותו של המוחלט.¹⁰ שם ניבטת המציאות מן הפרספקטיבה האלוהית האמיתית, זו של דעת הטוב. נקודת המוצא לכל הבנה היא בהכרה האחת, במעמדו של האדם לפני א-לוהים.¹¹

זוהי יראת ה', המודעות הערה לסדר האונטולוגי שבו האדם הוא העלול של עילתו. היראה היא שמעניקה לחיים את הנוקבות שלהם, את העמקתם עד השורש. היא מעגנת את דעת הטוב והרע בדעת הטוב הקדומה: כל דבר ודבר נבחן אל מול קנה המידה של הנצח, ולאורו הוא מקבל את מקומו ואת הקשרו. הפרופורציות הן ישרות. לכל נמצאת העת הנכונה. גלי הסחף - היצריים, התרבותיים, החברתיים - נסכרים. שאונם מושתק מפניה של נקודת יסוד יציבה, המאפשרת מבט צלול ובהיר על המציאות. החיים האנושים חורגים ממעגלי חוסר התוחלת אל עבר הספירה של הנצח.

ד. פירוש שני (דרך חיים ד, כא) - דיאגנוזה של חטא

עַל מִצַּע הָאָדָמָה
תְּשׁוּקָה שְׁלִי הִנָּחָה.
אֲנִי שׂוֹאֵלֶת אֶת נַפְשִׁי לְהִיּוֹת בְּרוּכָה.
נֹתֵר גּוֹפִי בְּצִמְאֹנוֹ,
אֲתָה יוֹדֵעַ אֶת חֲמוֹ וְתִמְהוֹנוֹ
וְעֵצָם עֲלֵפוֹנוֹ.

(רחל שפירא)

1. הקנאה, התאוה והכבוד

בביאורו למשנת רבי עקיבא, בו עיינו כעת, הניח המהר"ל את היסודות לפרשנותו לחטא האדם הראשון. יסודות אלו ישמשו אותו גם בשני הדיונים הנוספים שהקדיש לסיפור

10 רמב"ם, הלכות יסודי התורה א, א.

11 ביטוי זה האחרון - "מעמדו של האדם לפני א-לוהים" - היה שגור בפיו של פרופ' ישעיהו ליבוביץ' (ראה לדוגמה פעמים רבות: ישעיהו ליבוביץ', אמונתו של הרמב"ם, תל-אביב 1980). מפעלו התאולוגי-חינוכי של ליבוביץ' הוקדש במידה רבה להעמדה על חשיבותה העצומה של נקודה זו, אף כי רבים יאמרו שהמסקנות שהסיק ממנה הן קיצוניות מדי.

החטא: ב'דרך חיים' (ד, כא), וב'נתיב התמימות' שב'נתיבות עולם'. עם זאת, המהר"ל יערוך ביסודות הללו שינויים והתאמות, על־מנת לשבצם בנוף רעיוני מיוחדש. היחס בין הדיונים השונים, אפוא, איננו חד־משמעי: בקטעים מסוימים הם נראים כחופפים, וכעולים לעניין אחד; בקטעים אחרים, מוצעים במקום מסוים הסברים הסותרים לכאורה את אלו שהוצעו במקום אחר; יש ודיון אחד יעסוק בשאלות שלא זכו להתייחסות בשאר הדיונים. המהר"ל עצמו מעיר על הזיקה המורכבת הזאת בדיון השני שב'דרך חיים', באומרו כי "אף על גב כי כבר בארנו למעלה קצת בענין אחר, הכל דרך אחד אמת" (דרך חיים ד, כא).¹²

כעת נעבור לעסוק בדיון השני של המהר"ל בחטא, המופיע בהמשכו של 'דרך חיים'. הוא מובא כחלק מפירושו של המהר"ל לקביעת המשנה "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם" (אבות ד, כא). את עיוננו כאן נחלק לשניים: חלקו הראשון יוקדש לקו הפרשני המרכזי העולה בדיון השני, המזהה את חטא האדם הראשון כקשור לחריגה מן המידה. חלקו השני יתמקד באחד מיובליו של הקו הפרשני הזה, בו פונה המהר"ל להתבוננות בערך התמימות. התמימות אמנם לא הוזכרה בדיון הראשון שב'דרך חיים', אך העיסוק בה הוא אחד מן הנדבכים החשובים בפרשנותו של המהר"ל לחטא האדם הראשון. עיקרו של העיסוק הזה משוקע ב'נתיב התמימות', ומיעוטו מצוי בדיון השני שב'דרך חיים'. אנו נרכז את כלל עיוננו בשאלת התמימות, בשני המקומות בהם המהר"ל התייחס אליה, סביב 'נתיב התמימות'. לעת עתה, במסגרת הפרק הנוכחי, נמנע מלעסוק בה.

בדיונו הראשון, בחן המהר"ל את פרשיית החטא כאשר במוקד הייתה שאלת היחס בין האדם והא-לוהים. כאן, בדיון השני, העיסוק בטבע האדם הוא נקודת המבט הנבחרת, באמצעותה מפענח המהר"ל את טיבו של החטא. מתוך התייחסות אל טבע האדם כאל מכלול נפשי־פיזיולוגי הוליסטי, שואל המהר"ל: מהם החיים האפשריים עבור האדם שזהו טבעו? הדגש, כפי שנראה, הוא על שאלת המידה: מה יכולים חיים אנושיים להכיל, ומה חורג מעבר ליכולת ההכלה שלהם?

ניגש אל דברי המהר"ל. "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם" היינו, מביאים על האדם הרס עצמי, עד כדי מוות. אך המהר"ל מעוניין להצביע על השורש הפסיכולוגי העמוק יותר של החטאים הללו. הוא מתאים בין הקנאה, התאוה והכבוד ובין שלושה סוגי כוחות המולידים אותם. כוחות אלו, ביניהם הבחינה המסורת

12 בהמשך הוסיף המהר"ל לכתוב: "והוא פירוש הראשון בעצמו, כאשר תבין הדברים אשר אמרנו למעלה מענין הצלם".

הפילוסופית, מצטרפים יחד על-מנת ליצור את מבנהו של טבע האדם. ישנו הכוח הטבעי, שהוא יסוד הכוחות הגופניים שבאדם, ואחראי על הזנת הגוף וגידולו. ממנו נובעת התאווה היצרית לסוגיה. כוח שני הוא הכוח הנפשי, המעניק לאדם את חיוניותו ואת כושר התנועה שלו. מכוח זה נובע היחס המסוכסך אל הזולת, הבא לידי ביטוי בשנאה, בנקימה ונטירה, ובקנאה. לבסוף, ישנו הכוח השכלי, שהוא יסוד הכוחות ההכרתיים שבאדם: החושים, הדמיון, הזיכרון והשכל. ממנו נובעת גם בקשת הכבוד, כיוון שהצד באדם הראוי לכבוד - ובכך ניגע בהמשך - הוא השכל שלו.

מה שמשותף לטעמו של המהר"ל לקנאה, לתאווה ולרדיפת הכבוד הוא שכל אחת מהן מהווה דחיקה של כוח-האב שלה להתעוררות יתר מסוכנת:

כי אחר שהנפש יש לה אלו ג' כחות אשר בארנו למעלה, אם יצא מן השעור באלו ג' כחות הרי יוצא מן העולם... כי נפש האדם יש לו שעור בכל דבר, ואם יוצא מן הגדר בתוספות הרי הוא נוטה אל ההעדר, כי כל תוספות הוא העדר וחסרון.

(דרך חיים ד, כא)

מכאן מגיע המהר"ל אל חטא האדם הראשון. הקנאה, התאווה והכבוד מביאים כליה על הנסחף אחריהם, כיוון שהם דוחקים את כוחות הטבע האנושי אל מעבר לגבולם הבריאי. לאור זאת, מציע המהר"ל הסבר חדש, שונה מזה שהציע קודם לכן, גם לגזירת המוות המקורית שהושתה על האדם הראשון. אותה גזירת מוות, שהפכה את החיים האנושיים לבעלי קצבה, נגרמה גם היא על-ידי הפעלה עודפת של כוחות טבע האדם. האדם חטא בכך שנמשך למימוש יתר הרסני של כוחותיו:

ותמצא כי העץ שאכל ממנו אדם הראשון שהביא לו המיתה היה בו אלו שלשה דברים, ר"ל שהאדם היה יוצא מן השעור המוגבל באלו שלשה כחות, שכאשר האדם יצא בהן חוץ לגבול הביא לו המיתה. וזה שאמר הכתוב "ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל". הנה זכר הכתוב אלו כחות כסדר מאד: "כי טוב העץ למאכל" - נגד התאוה, כי האכילה שהוא לאדם הוא מן התאוה... מן כח הטבעי... שמתאוה אל האכילה. "וכי תאוה הוא לעינים" - הוא כנגד כח הנפשי... כי כח הראות תולה בכח הנפשי... "ונחמד העץ להשכיל" - הוא נגד כח השכלי.

(שם)

הכוח החדש מגלה למפעיל אותו אפשרויות חדשות של שליטה, עוצמה ועונג. כל שיא חדש מעורר את ההשתוקקות לזה שיבוא אחריו. הדרכותיה של המידה הטובה,

הבריאה, הראויה, מחווירות אל מול ההזדמנות הקורצת. בנקודה מסוימת זו הופכת למרוצת אמוק נטולת מעצורים, וכך קרה לאדם. חטא האדם הראשון מובן על-ידי המהר"ל כהשתלהבות משולחת-רסן של מערכות טבע האדם, חריגה רדיקלית מהוראות היצרן. שלושת סוגי הכוחות נסחפו עוד ועוד להתגבר ולהתעצם, הצמידו את דוושת הגז לרצפה, והאחד לא עצר בעדו של השני. בסופו של דבר המערכת שתוכננה לפעולה שהיא אמנם מדודה, אך בת-קיימא, התקלקלה. החיים האנושיים היו לכלי שבור, שפועל לרגע ושוב שובק.

2. חיוניות מבוקרת

האתגר של היות אדם מנוסח כאן כקשור לוויסות הרצונות והתשוקות, והבאתם לידי ביטוי מאוזן ומעודן. באדם ישנם כוחות חיים החפצים להתממש. תפקוד אנושי תקין מחייב את טיפוחם של כוחות החיים הללו, אך יש להגבילו בהתאם לבריאה והנכון. כוחות החיים שמחים בהתלבנותם, אך שמחתם עשויה לפתותם למחולות אש מסוכנים של חיוניות העולה על גדותיה. על האדם לפתח את יכולתו להתנהל בריתמוס עדין ועירני של חיוניות מבוקרת. לבסס את מעמדה של המידה הטובה כמנצחת הנבונה והשקולה של תזמורת החיים.

לפנינו הסבר נטורליסטי, כמעט רפואי, לסיפור החטא. חיי-אדם, אומר המהר"ל, הם חיים בתוך גבול. את הרצון בהתעצמות החיים יש להתאים לכשרים וליכולת הקיבול בפועל. עולה השאלה: האם דברי המהר"ל הללו, הנראים כמוסר הנשען על מדע טבע, ניתנים להבנה במסגרת חשיבה חילונית? האם המהר"ל מציע כאן מעין מדריך של 'אמנות החיים', שאפשר להתבונן בו במנותק מן ההקשר הדתי של הדברים?

השאלה מתחדדת כאשר אנו משווים בין דברי המהר"ל הללו, ובין דרכו בדיונו הראשון. בדיון הראשון, היחס הדתי, שבין אדם לאלוהיו, עמד במוקד הניתוח של פרשיית החטא. חטאו של האדם הראשון היה בכך שנטש את העמדה הדתית, של עלול העומד לפני עילתו. כאן, לעומת זאת, החטא מוסבר לכאורה ללא קשר לשאלת יחסו של האדם לא-לוהים, כעניין שבין האדם לבין טבעו וכוחותיו. מה בין זה לזה?

המהר"ל איננו מותיר את החידה בעינה. בעיסוקו הנרחב בשאלת התמימות הוא מגשר בין שני המוקדים של חיי אדם: זה האנושי, שבין האדם לבין עצמו, וזה הדתי, שבין האדם לא-לוהיו. לטעמו, השניים כרוכים יחד בקשר שלא ניתן להפרידו. אנושיות נכונה היא אנושיות המכוננת את עצמה כהויה דתית. דתיות נכונה מביאה את האדם לגילויה של אנושיותו. נעבור לדון בכך כעת, בעקבותיו של 'נתיב התמימות'.

ה. פירוש שלישי (נתיב התמימות א) - אנושיות דתית

מְפִיבֶשֶׁת, חֶלְמָתָּ
עַל יְדִידוֹת תְּמִימָה יוֹתֵר.
מְאַסֶּת בְּחֶכְמַת הַנְּחֹשׁ הַקָּדְמוֹנִי
בְּנֹשֶׁל יְהוֹנָתָן.
(זלדה)

1. תמימות ויושר

המהר"ל בוחר לפתוח את 'נתיב התמימות' בהבחנה סמנטית, בין 'יושר' ובין 'תמימות'. שתי המידות הללו מוזכרות במקורות לא אחת בסמיכות זו לזו.¹³ מהו היחס ביניהן? הן התמימות והן היושר, מסביר המהר"ל, הן מידותיהם של אלו אשר "אינם יוצאים מן הראוי". התמים והישר, שניהם מתאפיינים באותה היכולת אותה שיבח המהר"ל ב'דרך חיים', לחיים בתוך הגבול. היכן מצוי ההבדל?

וההפרש אשר ביניהם כי הישר מצד שכלו וחכמתו מתבונן לעשות הישר, והתמים הוא שהולך בדרך הישר מעצמו בלי שום התבוננות רק הולך בדרכו בתמימות. (נתיבות עולם, נתיב התמימות א)

ובהמשך מוסיף המהר"ל:

ומכל מקום שתי המדות כאשר הוא אינו סר מן הישר והראוי, האחד מצד עצמו ותמימות דרכו, והשני מצד ששכלו הוא בוחר הישר. (שם)

היושר, על-פי המהר"ל, קשור להתבוננות שכלית ולבחירה. הישר הוא אדם בעל תבונה מוסרית, שמכוחה הוא בוחר ללכת בדרכי הטוב. הנהגתו המוסרית נובעת מכוח האוטונומיה השכלית שלו. זוהי האוטונומיה של מי שגמלה במחשבתו ההבנה מהם הדברים החשובים בחיים, מה ראוי לו לאדם שיוביל אותו בעולם. זוהי גם האוטונומיה של מי שמוחו שליט על לבו, האדם שהפירוטכניקה של היצר איננה מסוגלת לתעתע בו. הוא מממש את מה שמורה לו תבונתו המוסרית באופן שיטתי ועקבי.

התמימות, לעומת זאת, איננה מונהגת על-ידי הכושר השכלי-רפלקטיבי, אלא נובעת מ"עצמו" של אדם. היא מהווה ביטוי ספונטני של האישיות, ולא מדיניות פעולה

13 המהר"ל מציין את הדוגמאות "תום ויושר יצרוני" (תהלים כה, כא), ו"שמר תם וראה ישר" (תהלים לו, לז).

המוכתבת על-ידי הגורם הממצע של התבונה. יש בה ממד של טבעיות, לעומת מאמץ הבחירה המאפיין את היושר. היא לא בוחרת בדרכי הטוב, אלא אלו הן דרכיה. היבט נוסף של ההבחנה בין התמים והישר נוגע להפכים התואמים שלהם. המהר"ל מצטט בהקשר צמד פסוקים מספר משלי:

פִּי־יִשְׁרִים יִשְׁכְּנוּ־אָרֶץ וְתַמִּימִים יִנְתְּרוּ בָּהּ. וְרִשְׁעִים מֵאֲרֶץ יִכְרְתוּ וּבֹגְדִים יִסְחוּ מִמֶּנֶּה.

(משלי ב, כא-כב)

בפסוקים אלו מזהה המהר"ל רמיזות, מיהו הפכו של הישר, ומיהו הפכו של התמים:

ואמר "ורשעים מארץ יכרתו", וזה אמר כנגד ישרים. כי הפך היושר הוא הרשע, שהישר אינו יוצא מן דרך הישר כלל. והפך התמים הוא הבוגד, אשר בוגד בתחבולותיו ואלו אין ראוי להם הקיום. ולכך "רשעים מארץ יכרתו ובוגדים יסחו ממנו", והבוגד שהוא הפך התמים, כמו שהתמים הולך בתמימות הבוגד הולך בתחבולות, ולפיכך יסחו בכח ממנו.

(שם)

הפכו של הישר הוא הרשע. כלומר, היושר הוא עניין שבמוסריות. אדם ישר הוא אדם מוסרי, המחויב אל הטוב, ובוחר בחירות של טוב. לעומת זאת, הפכו של התמים הוא הבוגד. התמימות והבגידה מסמנות ציר ערכים אחר, שונה מזה של המוסריות.¹⁴ זהו ציר ערכים המאפיין את ההוויה של הקשר. התמימות מובנת באופן שלם יותר לא כחלק משדה המשמעויות של המוסר, אלא כקשורה לזיקה שאני יוצר עם הזולת.

בדבריו האחרונים של המהר"ל עולה עוד כי התמימות מנוגדת לתחבולה. מהי משמעותה של שלילת התחבולות? פעמים רבות אנו מנגידים בין חכמה ותמימות (בעיקר בהשפעת 'מעשה מחכם ותם' של ר' נחמן מברסלב).¹⁵ האם הנגדתן של התחבולות והתמימות היא גם הנגדה בין החכמה והתמימות? או שמא שלילת התחבולות איננה שלילת גמורה של החכמה, אלא של גישה מסוימת כלפיה? כפי שנראה, המהר"ל מצדד באפשרות השנייה. התמימות היא אופן מסוים של חיי דעת, ולא ניגודם של אלו.

14 אם כי, בוודאי, הוא מקיים איתה שותפות עמוקה.

15 המעשה מובא בספרו 'סיפורי מעשיות'. בלי קשר לשאלה באיזה אופן ר' נחמן עצמו ראה את החכמה והתמימות כמנוגדות, הרי שכותרת סיפורו השגירה בשיח את ההנגדה ביניהן.

2. התחכמות

בטרם נמשיך בקריאתנו ב'נתיב התמימות', נטה ראש ונשוב אל הדיון השני ב'דרך חיים'. שם, כזכור, המהר"ל זיהה לראשונה את חטא האדם הראשון כקשור בפגם התמימות.

כפי שראינו, חטאו של האדם על-פי האמור שם היה חטא היציאה מן המידה. שלושת כוחותיו של האדם, הטבעי, החיוני, והשכלי, חרגו מן המידה הראויה לחיים אנושיים. בהקשר זה ממקם המהר"ל ב'דרך חיים' את התמימות, כאשר הוא מרחיב עוד באשר לגבוה בכוחות שחרגו ממידתם בחטא - הכוח השכלי. בחטאו נמשך האדם אחרי כוחו השכלי "ביותר ממה שראוי אל האדם" (דרך חיים ד, כא). המהר"ל שואל על כך: כיצד ניתן לחטוא בכוח שהוא ביסודו זך ורוחני? דבריו, שיובאו להלן, יכניסו אותנו לעובי הקורה של תפיסת התמימות שלו:

ואל יקשה לך כלל וכי אין ראוי להיות נמשך אחרי השכלי ותבא עליו הברכה, כי תוספת השכל שהיה לאדם הראשון הוא חסרון לו, כי כאשר האדם תמים הוא נמשך אחר ה' יתברך, וכדכתיב "תמים תהיה עם ה' אלהיך", ודרשו ז"ל: "כאשר אתה תמים הוא עמך ה' יתברך"... והתמים מי שאין לו תוספת חכמה. כי זהו גדר התמים שאינו מתחכם ביותר בערמה ותחבולה רבה, שהוא מאמין ותמים. ולפיכך כאשר הגיע לו ההתחכמות וההתבוננות שהוא יותר מדאי היה נפרד מן התמימות, והגיע לו המיתה.

(דרך חיים ד, כא)

קרל יונג במאמרו 'פסיכולוגיה אנליטית וחינוך'¹⁶, עמד על הבעייתיות בחשיפת ילדים לידע על מיניות בטרם עת. ישנה ידיעה שאיננה מסייעת לך להבין טוב יותר את חייך, אלא מערבבת אותך, גורמת לאובדן כיוון.

חטא האדם הראשון, בבקשו חכמה שלמעלה ממידתו, היה מעין זה. בקשת החכמה היתרה, מסביר המהר"ל, היא בבחינת התחכמות וערמומיות. ההתחכמות היא הניסיון להשתחרר מן המגבלות האינהרנטיות של החיים האנושיים באמצעות דעת. לדעת הרבה, לדעת בוודאות, ולדעת עד הסוף. לדעת כך שאהיה גדול, עצמאי ובוטח. לדעת כך שהחיים לא יוכלו להתלבי, שהסתריות המכאיבות יסתלקו, שלא תהיה עוד אי-ידיעה המאיימת. לשים קץ, אחת ולתמיד, לעמידה הנבוכה אל מול המציאות.

16 קרל גוסטב יונג, 'פסיכולוגיה אנליטית וחינוך', בתוך: פסיכולוגיה אנליטית וחינוך (תרגום: נטה בלך), תל-אביב תשל"ז.

אלא שקוצר הדעת, אומר המהר"ל, הוא מאפיין מהותי של הקיום האנושי, והניסיון לעקוף עובדה זו מסתיים במפח־נפש. כאשר אנו מבקשים דעת שאיננה עבורנו, לא זו בלבד שאיננו מבינים - אנו הולכים לאיבוד. ההתחכמות אינה מוכנה לקבל את הנתונים הבסיסיים של מציאותו של אדם. היא משתיקה את קולם של החיים, ומספרת לאדם סיפור בדוי על עצמו. בכך, היא נוטלת מן החיים את ישרותם ופשטותם, את יכולתם להיות מה שהם, לקבל את עצמם. מכאן הדברים מסתבכים באלף דרכים.

3. התמימות כעמדה דתית

כנגד ההתחכמות והתחבולה, עומדת התמימות. התמימות היא המוכנות לדעת במידה, לדעת כאדם. והמעניין בדברי המהר"ל הוא, שהתמימות היא לדידו איכות דתית מובהקת. היכולת לחיות בתוך המידה היא יכולת של אמונה. התמים הוא גיבורה המפתיע של האנושיות הדתית, שהיא לטעמו של המהר"ל האנושיות היחידה שבאפשר.

מהו מובנה של התמימות כאיכות דתית? מבין היבטיו השונים של היחס הדתי, התמימות מדגישה את אופיו של יחס זה כיוחס של קשר. להיות "עם ה'" פירושו להימצא בקשר עם א-לוהים. כאמור, זהו ציר ערכי בעל דגשים שונים מאלו של הציר הערכי המוסרי. הכוח המוביל אותו איננו האוטונומיה המוסרית, אלא היכולת לתת אמון. אתגר האמון מתחיל בשעה שאנו לומדים להכיר בגבולותיה של האוטונומיה שלנו. לימוד זה נוטע בנו את ההבנה, כי יש דברים שגישה אליהם איננה מתאפשרת באמצעות כיבוש, אלא רק באמצעות עשיית מקום. אז נפתחת האפשרות לקשר של אמון: יחס של היענות ופתיחות כלפי הזולת שאיננו אני, ושאננו מתיישר על פי רצונותיי. בביטוי הרחב ביותר, המקיף את כל חייו של האדם, קשר האמון הוא קשרו של האדם עם א-לוהים.

התמימות היא עמדה דתית, כיוון שמהותה היא בהכרה ש"יש שמיים מעלי". הפכה - ההתחכמות - היא הניסיון להפוך את עצמי לאדונם של השמיים. כאן מתחבר המהר"ל אל המושגים שפיתח בדיונו הראשון ב'דרך חיים':

ויותר מזה כי הידיעה של טוב ורע הוא ידיעה יתירה, וכדכתיב והייתם כאלקים יודעי טוב ורע, ודבר זה כי האדם קודם שחטא היה דבק בו יתברך וסבתו היה ה' יתברך אשר הוא הטוב הגמור לכך לא ידע רק הטוב בלבד... ואמר לה הנחש כי כאשר תאכל מעץ הדעת יקנו ידיעה יתירה שידעו טוב ורע, ודבר זה ידיעה יתירה ודבר זה בעצמו המיתה. שקודם היה האדם דבק בו יתברך לגמרי ולכך לא ידע

טוב ורע רק הטוב בלבד, ואחר שחטא וידע טוב ורע לא היה עוד דבק בו יתברך לגמרי והגיע לו המיתה כמו שאמרנו למעלה.

(שם)

בקשת החכמה היתרה, אומר המהר"ל, היא היא הנהייה אחר דעת הטוב והרע האלוהית: "כי הידיעה של טוב ורע הוא ידיעה יתירה". הרצון לדעת טוב ורע הוא הרצון לדעת כמידת א-לוהים. זהו הרצון בידיעת הכל, שדבר איננו טרנסצנדנטי לגביה. דעת הטוב והרע היא דעת שאיננה נותנת אמון בא-לוהים, אלא מתיימרת להחליף אותו. היא איננה מוכנה להותיר דבר מחוץ לשליטתה. מנגד, התמימות, המזוהה עם דעת הטוב, היא המוכנות לחיות חיי אדם, להיות בקשר עם א-לוהים שלו המלוכה. ההכרה במגבלות החיים האנושיים, ומתן האמון בחיים אלו כפי שהם, היא מינייה וביה הכרה בטרנסצנדנטי וההיענות אליו. בחירתו של האדם להיות מי שהוא, כי לא יוכל להיות אחר, היא הפיכתו העמוק שבדתיות.¹⁷

הקיום הדתי מביא עמו את ברכת הנצח:

וכאשר הוא עם ה' יתברך אז הוא חי לעולם, כמו שבארנו פעמים הרבה, דכתיב: "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום". שעל ידי הדביקות בו יתברך, שהוא חי וקים, האדם גם כן חי וקים לעולם.

(שם)

התמים הוא "עם ה'", ולפיכך חי לעולם. חכמות גדולות יכול האדם ללמוד, אבל כולן שוברן בצידן. החכמה היא אמנם ביטוי של צלם א-לוהים שבאדם, אך היא גם מהווה ביטוי מובהק של הסופיות שלו. החכמה היא תמיד בעלת תוקף מוגבל. גאוני העבר, מנקודת המבט של ההווה, טעו בדברים פשוטים ביותר. מן הסתם, גם אנו לוקים בעיוורונות דומים. החכמה אף פעם איננה מסוגלת לחלץ את עצמה מן הגבולות המאפיינים חיי אדם באשר הם. כאשר היא מנסה לעשות זאת, היא הופכת להתחכמות ומכשילה את עצמה. דווקא התמימות, נאיבית שכמותה, היא שעומדת בעינה דרך כל התהפוכות. היא שאיננה נתונה לפגעי הזמן, המגחכים את ההתחכמות. להיות בן-

17 ב'נתיב התמימות' מתאר המהר"ל את דעת הטוב והרע כ"ידיעה יתירה חוץ מעצמו של אדם". דעת הטוב והרע מנתקת את האדם מממשות חיי, גורמת לו להפסיק לחשוב מתוך עצמו. מגדלי הדעת שהוא בונה פורחים באוויר, מסיטים אותו הלאה מן המקום אליו הוא באמת נדרש להישיר מבט. האדם נלחם מלחמות אימפריאליות במחוזות רחוקים, במקום לבנות את החיים במקומם שלהם. דעת הטוב - מתן האמון בא-לוהים ובמה שהוא מזמן לי - היא שמחזירה את האדם אל הממשי.

אדם, זוהי סגולה השווה תמיד. אמיתות היסוד של האנושיות, הקלישאות המשעממות את רצוננו להיות כא-לוהים, הן הקושרות אותנו בנצח. היכולת לשהות בתוך מובנותם הפשוטה של הדברים, לא לנהות אחר חמדת האין-גבול, היא השער להתעלות על הסופיות.

עד כאן דברי המהר"ל ב'דרך חיים'. עתה נעבור לפיתוחם של אלו ב'נתיב התמימות'. עיקרו של הפיתוח הרעיוני הנוסף ב'נתיב התמימות' אינו בביאור לסיפור החטא המופיע בו. ביאור זה חורג רק במעט ממה שראינו ב'דרך חיים', ואיננו מצריך עיון מחודש. אך מתוך עיסוקו בפרשיית החטא, מגיע המהר"ל להעמיק במשמעות הציווי "תמים תהיה עם ה' אלוקיך". הקריאה שלנו במהר"ל תהיה ממוקדת ברובה בנושא זה.

4. חטא הניחוש

כפי שראינו, הקשר בין חטא האדם הראשון ובין "תמים תהיה" צוין על-ידי המהר"ל כבר ב'דרך חיים'. ב'נתיב התמימות' ניתן לראות כי המהר"ל הונחה בעריכת קישור זה גם על-ידי שיקולי פשט. בתיאורו של המהר"ל את חטא האדם הראשון ב'נתיב התמימות', מובלט במיוחד תפקידו של הנחש:

הנחש שהיה ערום היה מרוחק מן ה' יתברך. ובערמת הנחש הסית גם כן את האדם... ועל-ידי נחש באה המיתה לעולם.

(נתיבות עולם, נתיב התמימות א.)

המהר"ל מזהה בין הנחש מפרשיית חטא האדם הראשון ובין הניחוש, שעליו הוזהרנו בציווי "תמים תהיה":

כִּי אַתָּה בָּא אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר-ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ, לֹא-תִלְמַד לַעֲשׂוֹת כְּתוֹעֵבַת הַגּוֹיִם הֵהֱם. לֹא-יִמָּצֵא בְךָ מַעֲבִיר בְּנוֹ-וּבִתּוֹ בָּאֵשׁ, קִסָּם קִסְמִים מְעוֹנִן וּמְנַחֵשׁ וּמְכַשֵּׁף. וְחָבֵר חָבֵר וְשָׂאֵל אוֹב וְיִדְעֵנִי וְדַרְשׁ אֶל-הַמְּתִים. כִּי-תוֹעֵבַת ה' כָּל-עֲשֵׂה אֵלֶּהָ, וּבְגִלְלַת הַתּוֹעֵבַת הָאֵלֶּה ה' אֱלֹהֶיךָ מוֹרִישׁ אוֹתָם מִפְּנֵיךָ. תָּמִים תִּהְיֶה עִם ה' אֱלֹהֶיךָ.

(דברים יח, ט-יג)

הניחוש, פרקטיקה של דרישה אחר העתידות, נתפס על-ידי המקרא כ"תועבה", וכשבר בתמימותו של האדם עם א-לוהים. תחת הפנייה למנחשים ושאר מכשפים וחוזים, העמידה לנו התורה את הנבואה:

כִּי הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אַתָּה יוֹרֵשׁ אוֹתָם אֶל-מְעַנְנִים וְאֶל-קִסְמִים יִשְׁמְעוּ, וְאַתָּה לֹא כֵן נָתַן לָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ. נְבִיא מִקִּרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ כַּמְנִי יָקִים לָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ אֵלָיו תִּשְׁמָעוּן.

(דברים יח, יד-טו)

חטאו של האדם הראשון, אומר המהר"ל, דומה לחטא הניחוש. מהו טיבו של הדמיון? הניחוש המוזכר בספר דברים מובן על-ידי המהר"ל באופן רחב יותר, כמצביע לא רק על פרקטיקה מסוימת, אלא על עמדה קיומית ביחס אל הדעת. עמדה זו מהווה את ניגודה של התמימות, ומוקעת על-ידי המקרא. זוהי העמדה שהאדם הראשון נהה אחריה בבקשו לעצמו דעת טוב ורע.

על מהותה של העמדה הקיומית של הנחש מלמד אותנו המהר"ל כאשר הוא דן בגמרא במסכת פסחים הנוגעת לעניין. הגמרא אוסרת שאילת עתידות מפי החוזים הכלדיים, ומתבססת על "תמים תהיה עם ה' אלוהיך":

ובפרק ערבי פסחים: מנין שאין שואלים בכלדיים? שנאמר "תמים תהיה עם ה' אלוהיך וגו'". כי השואל בכלדיים, היינו ידיעות העתידות על ידי אצטגנינות, אין נחשב זה תמים, כאשר רוצה לדעת העתידות על ידי אצטגנינות. ואילו השואל את הנביא על העתידות בודאי ראוי, וזה מפני כי הנביא מתנבא מן ה' יתברך. אבל השואל בכלדיים אין דבר זה מן ה' יתברך, וכאילו הוא רוצה שיהיה תחת המזל, כאשר ידרוש מן המזל, ודבר זה מוכח שאינו תמים עם ה' יתברך.

(נתיבות עולם, נתיב התמימות א)

המהר"ל מדגיש, כי הבעייתיות שבשאלת עתידות מפי הכלדיים איננה בעצם הניסיון לברר את העתיד. התהייה אודות העתיד לקרות לנו היא נטייה אנושית מובנת, חלק טבעי מן החיים, ואין לראות בה כשלעצמה פגם בתמימות. יתר על כן, החטא גם איננו טמון בעצם הרעיון של השאילה, שכן את הנביא מותר לשאול על מאורעות העתיד. הבעיה היא בפניה אל הכלדיים, שהם סוג של אצטגנינים, והאצטגנינות איננה מן ה'. מי שמבקש את העתידות אצל האצטגנינים, מחפש לעצמו מסלול עוקף-א-לוהים. הוא רוצה, למעשה, להיות תחת רשות אחרת, שאינה רשות א-לוהים, ושבעצם תאפשר לו להיות תחת רשות עצמו. זהו המזל, החוק האסטרולוגי.

העתיד הבלתי-ידוע מחייב את האדם להיות בקשר עם א-לוהים: להכיר במוגבלות יכולתו ולתת אמון בחיים. אכן, ישנה הנבואה, אך הנביא מתנבא כאשר הוא מתנבא. הוא איננו יכול "להכריח" את נבואתו, לכפות את ה' לשים דבר בפיו. הנבואה מתרחשת בתחמו של הקשר - היא מותירה את האדם תלוי בא-לוהים. ברם, התלות היא קשה, ואין בה הבטחות. האסטרולוגיה, חכמת הקריאה בחוקות השמיים, מציעה נתיב מילוט: היא מאפשרת לך לדרוש בעצמך את דעת העתיד, ללא תלות בא-לוהים. היא אמנם איננה עשויה כבקשתך, אך היא מעניקה ודאות, ובכך משאירה את האדם בשליטה. באמצעות האסטרולוגיה יכול האדם להשתחרר מן הצורך לקבל את אי-הידיעה. לא כל הקלפים אפשריים, אבל אלו אשר יהיו - יהיו בידו שלו.

כאן יש נקודה הראויה לציון: דברי המהר"ל הללו, על הנחש כניסיון של האדם לבסס את עצמו כרשות נפרדת ובלתי־תלויה בא-לוהים, נראים כבעלי זיקה עמוקה למשמעותו המקראית של "תמים תהיה". מרתק הדמיון בין פירושו של המהר"ל ובין הסברה של פרשנות המקרא המודרנית לציווי, כפי שנוסחה בידי יחזקאל קויפמן:

הנחש הוא... מין "חכמה", מין מדע של "אותות"... הנחש הוא אלילי ו"תועבת ה'", מפני שתכליתו היא לגלות את סוד האלהים בדרך לא אלהית: על ידי צירוף נחשים ואותות. האדם האלילי שואל במתים, בפסילים, בתרפים, בעצו, במקלו, בגביעו, בחצים, בכבד, באותות השמים, בכוכבים, בחלומות, כדי לגלות על ידם נסתרות ועתידות. הוא מדובב בחכמתו אותות, כמו שהוא מדובב כשפיו מתים. הנחש הוא אחת מצורות המרי האלילי באלהים, פרי גאותו של האדם האלילי ובטחונו בכחו וחכמתו, פרי שאיפתו "להיות כאלהים". על הישראלי להיות "תמים" עם ה' אלהיו ולשאול רק בו. יכול אדם, אמנם, לגלות נסתרות ועתידות על ידי דרישה במתים ובאותות. אבל דרך זו היא דרך תועבה וטומאה. ולא עוד אלא שהבטחון האלילי הזה בחכמת הנחש הוא סוף סוף בטחון שוא. כי אלהים מפר "אותות בדים", מהולל את הקוסמים, וביום פקודה לא יוכלו כל "עצות" הקוסמים להציל את האדם מיד אלהים.

(יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך א', עמ' 498-497)

5. מצד עצמו

צד נוסף של "תמים תהיה" עולה מקטע אחר ב'נתיב התמימות', ועניינו הוא במוכנותו של האדם לעמוד לפני א-לוהים כמקבל:

וכבר בארנו כי המתמים עצמו הוא עם הש"י, כדכתיב "תמים תהיה עם ה' אלהיך וגו'". וכל זה מפני שאין לתמים רק מה שנתן הש"י אליו, ואינו מתחכם מדעתו. ואדם כמו זה אינו ברשות עצמו, רק הוא עם הש"י, וכדכתיב "תמים תהיה עם ה' אלהיך", שכאשר תהיה תמים אין אתה מתחכם בתחבולות שלך שהם מעצמך. כי כאשר הוא משכיל השכל הוא מן ה' יתברך, אבל הערמה והתחבולה הוא לאדם מצד עצמו, ובשביל כך אינו עם הש"י.

(נתיבות עולם, נתיב התמימות א)

התמים, כאמור, איננו דוגל בנבערות. אבל גישתו אל הדעת ייחודית: "אין לתמים רק מה שנתן הש"י אליו". בעולמו של התמים, דעת איננו דבר שאתה נוטל לעצמך, אלא דבר הניתן לך. היא תלויה ביכולת להיפתח, להקשיב ולהיענות יותר מאשר ביוזמה ובפילוס דרך. התמים מעדיף לשהות בשאלה, ולהמתין לתשובה, מאשר לסחוט דעת

בוסרית מן המציאות. כאשר דעת האמת תגיע, הוא יהיה שם בכדי לקבל אותה. הוא לא דוחק את החיים, או את התורה, לספק לו מענים; הוא נעתר לדעת חדשה שמזמינה אותו. המוכנות לתלות הופכת עבורו למקור לא־אכזב לחידוש, בהירות והעמקה. הוא "אינו ברשות עצמו", אלא "עם ה'", ונכון למה שה' יזמין אליו.

המנחש, לעומת זאת, הוא לוחם חירות, הנאבק בא־לוהים על היותו "ברשות עצמו". כליו הם הערמה והתחבולה, שהן "לאדם מצד עצמו", ולא מצד זיקתו לא־לוהים. רצונו בדעת שאין בה תלות, דעת שאותה הוא יוביל, מסמא אותו מלראות את האופקים. תריסיו מוגפים בפני האותות והמסרים הנשלחים חדשים לבקרים. הדעת שלו הופכת לדעת של הדהוד־עצמי, מעגל סגור של הוכחת צדקת־עצמך. לכוד בפרדיגמה שמיצתה את עצמה, המתחכם ימשיך ויסחף אל הסהרורי והמנותק. את עיקרי חייו, את הסיבות בגינן יצא מלכתחילה לדרך, ישכח ויכחיש. רק לא להכיר בתלות, שלוקחת ממך את ההגה, ומחייבת אותך לתת אמון במי שלו נתכנו עלילות.

התמים, שמסוגל לקבל, יזכה לצמיחה בלתי־פוסקת, ולבוא יום הפריחה:

ומפני כך אמרו כי סופו של תמים שיהיה עומד לו השעה להיות מתרומם מעלה מעלה מצד תמימותו, שזהו מתעלה להיות עם ה' יתברך, וכדכתיב "תמים תהיה עם ה' אלהיך". ולא כן מדת האהבה, אף שמדת האהבה מצד השכל בלבד, אבל האדם שהוא תמים הוא מצד עצמו. כי התמים אינו פועל בשכלו, וכאלו האדם מצד עצמו אל הש"י, וכמו שאמר "תמים תהיה עם ה' אלהיך". ולפיכך התמימות ראוי למעלה זאת שתהיה עומדת לו השעה ולהיות מתרומם מעלה מעלה, והדברים האלו עמוקים מאוד ואין להאריך בזה.

(שם)

יצר א־לוהים שבתוכנו, החלק שבנו הרוצה להיות עילת עצמו, בז לתמים. מוכנותו של התמים לגשת לקשר חשוף ופתוח, תליית העיניים, נראים לו כפתטיים. האם אין הוא יודע שיכול אדם לסמוך רק על עצמו? אכן, דרך התמימות אינה סוגה בשושנים, ובמהלכה ייכווה התמים, וילמד לפתח חיצוניות־בריאה שתגן על נקודת התום. אך אם יאחו בנקודה זו, אם הציניקנים וקשיי החיים לא יצליחו לשחוק ולהמית אותה, צופה לו המהר"ל (בעקבות המדרש) הבשלה בעיתה: "סופו של תמים שיהיה עומד לו השעה להיות מתרומם מעלה מעלה".

המהר"ל עורך כאן השוואה בין האהבה ובין התמימות. האהבה, ודאי אהבת ה', היא מיידה טובה, והמהר"ל איננו מעוניין לפחת בערכה. אך בדומה ליושר, שהוזכר בראשית התיבה, היא קשורה אל השכל. האהבה עניינה הזדהות וגילוי־עצמי, והיא האיכות

הצובעת מסעות של חיפוש אישי וחשיפת האינדיבידואליות. היא פוגשת את הזולת דרך הזדהותה עמו, וגילוי עצמה בו, ומשום כך הקשר שהיא יוצרת מתאפיין באמצעות. אני מגיע לפגוש אותך בתור אינדיבידואל מלא ומפותח, הנוכח כי כל מה שיש בו יפרח איתך.

התמימות, מנגד, קושרת את קשריה בנקודה שורשית יותר, קדם־שכלית, קדם־אינדיבידואלית. "האדם שהוא תמים הוא מצד עצמו... כאילו האדם מצד עצמו אל ה' יתברך". הווייתו, לכו, הם שיוצאים אל הזולת. הוא אינו רואה את עצמו כמי שיוצר חיבור עם א-לוהים, מתוך בחירה והזדהות, אלא כמי שקשור עמו בקשר של חבל טבור. לפני שהוא פוגש את א-לוהים כמבוגר ה"פועל עם אל", הוא פוגש אותו כ"גמול עלי אמו".

ו. חיים במידת אדם

כאשר חטא האדם בעץ הדעת, הוא יצא מתחת לחסות האלוהית. הוא זכה באוטונומיה במובן מרחיק לכת: לא חופש בחירה בלבד ניתן לאדם, אלא אף החופש לעצב את עולמו. נמוגה ההכרה הברורה במעמדו של האדם נוכח א-לוהים, זו שקודם לכן ייתרה את כל השאלות. האדם התייצב בעצמו אל מול המציאות, וביקש בתוך עצמו את ההבנה של מהותה. היה זה רגע ההולדת של התרבות. המנעד המדהים של האנושיות החל להופיע.

במובן מסוים, הפרספקטיבה שלנו על החטא ותוצאותיו עדיפה על זו של המהר"ל. יותר מכל קודמיו, האדם המודרני מילא את פיו מפירותיו של עץ הדעת. הזינוק חסר התקדים של האנושות בתקופה המודרנית נשען, כרכיב מרכזי, על חילונה של התודעה. המעבר מן ההסתמכות של האדם על א-לוהים להסתמכותו על עצמו הביא לפריחה של הכוחות היצירתיים שדוכאו בימי הביניים. לולא הסטת המבט מן הא-לוהים, ההישגים המודרניים לא היו באפשר.

אנו עדיין מתקשים להתעלות אל אפשרות קיום חדשה, בה אין צורך להכריע בין קדושה וחופש. היכולת לייצר הוויה של קדושה באה על פי רוב במחיר כבישתו של העומק האנושי. הנוכחות של הקדושה בתוך המציאות היא גסה מדי: היא מונעת את הופעתן של דקויות, שהאדם יכול לגלות בתוך עצמו רק כאשר ניתן אמון בעולמו הפנימי. מאידך גיסא, חופש חילוני מעודד את יצירתו של עולם אנושי מפורט ועשיר, אך הוא נעדר את העמוד התיכון: ההכרה בא-לוהים, המעמידה את החיים על דיוקם הקיומי, ומעניקה לכל רכיב בהם את מקומו הנכון ואת משמעותו האמיתית.

בפירושו של המהר"ל לחטא האדם הראשון נוכל למצוא קריאת כיוון בעלת רלוונטיות רבה למציאות העכשווית. האדם ניחן בכישרון־אמת לבריאה יצירתית של חיים, להעמדת עולמות של יופי ואמת. אך כאשר היצירה האנושית משתכנעת מדי מטעם הא-לוהים שהיא טועמת בעצמה, היא מאבדת את דרכה. בשעה שהכישרון הופך לנרטיב הקיומי המנחה את חיי־האדם, הוא מתעוות והופך לקריקטורה עגומה. העמדה הקיומית המדייקת מניחה את כישרון החירות והדעת בתוך הקשר: סיפורו של האדם הוא סיפורו של מי שיש לו כישרון, אך הכישרון איננו הוא. האדם הוא קודם כל ברוא ה'. עובדה זו קובעת לכישרונו גבול וסוף, אך בה בעת היא גם מעניקה לו את האפשרות הרוחנית, את היכולת לעמוד אל מול האינסוף. בעמדה כזו של קשב קיומי עמוק ניתן גם להביא את הכישרון לידי ביטוי בוגר: צלילו של האינסוף הוא הצליל שעל־פיו ניתן לכוון את מיתרי הכישרון.

אנושיות שלמה קשורה בגילויים של כוחות הבריאה והמימוש שקיימים באדם. כך כותב המהר"ל ש"הכבוד ראוי אל כח השכלי" (דרך חיים ד, כא), ומסיבה זו הזקן שקנה חכמה ראוי לכבוד. אך בה בעת, קומת האדם קשורה גם בזיהוי הגבול של היכולת האנושית ובהיפתחות אל האפשרות המצויה מעבר לה: הדתיות. ברוח זו מתבטא המהר"ל ש"מי שיש לו היראה אין נחשב שקנה דבר תוספת מעלה, כי מי שאין לו היראה אינו נחשב אדם" (נתיבות עולם, נתיב יראת ה', א). ההכרה בכך שישנו דבר מה המצוי מעבר לי איננה אפשרות נוספת שהאנושי יכול לבחור בה; היא מתנה אותו. לדידנו (כאן המהר"ל יחלוק) הדבר יכול להיות כרוך בתיאולוגיה או להתקיים בלעדיה. אך ללא ההכרה במציאותו של המַעֲבֵר, הקיום האנושי הוא משולח רסן, משולל נקיפות, באופן השולל את עצם אנושיותו.¹⁸

בנתיב היראה דן המהר"ל במימרת חז"ל על־פיה "הכל בידי שמיים חוץ מיראת שמיים" (ברכות לג, ב). הוא תמה מדוע דווקא היראה איננה בידי שמיים, אלא תלויה בבחירתו של האדם. כך הוא משיב:

18 פולמוס מחקרי נרחב ניטס סביב הקביעה המזוהה עם אנדרה נהר, כי המהר"ל היה הומניסט (אנדרה נהר, 'המהר"ל מפראג כהומניסט', בתוך: ובכל זאת, ירושלים 1977). על־פי דברינו כאן אם נאמר כי המהר"ל היה הומניסט, הרי שההומניזם שלו היה שונה מאוד מזה של דמויות אחרות מן הרנסאנס, אליהן משווה אותו נהר. המהר"ל אמנם הכיר בפלא היכולת האנושית, אך הוא לא חגג ועודד אותו, אלא ביקש בעיקר לסמן את גבולותיו. ההומניזם המהר"לי הוא הומניזם של מידת האדם, של מודעות למגבלות האנושי שרק היא מעניקה לאדם את כבודו האמיתי ואת מקומו.

וזה כי כבר אמרנו כי עצם היראה - מה שהאדם עלול אל העלה. והוא אמיתת היראה. ובמה שהאדם הוא עלול אינו נחשב לכלום, במה שהוא עלול תולה בעלתו. ובמה שאינו כלום דבר זה אינו מצד העלה, כי העלה בראו והוציא אותו אל הפעל. וחס וחלילה שיהיה יראת שמים בידי ה' יתברך, כי היראה מה שמחשיב עצמו לאין וללא כלום לפני העלה יתברך כמו שהתבאר, ואם היה זה מן ה' יתברך היה חס וחלילה בא ממנו דבר שאינו נחשב מציאות, ובו יתברך נתלה המציאות... ולפיכך היראה אינו מצד העלה, שהרי מצד העלה הוא נמצא ממנו, שלכך נקרא עלה. ולפיכך הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. ודבר זה מבואר מאוד, כי מי שיש בו חכמה ודעת יש להבין דברים אלו כי האדם עלול מצד עצמו, לא מצד העלה.

(נתיב יראת ה', א)

היראה היא הביטול אל הא-לוהים, עמדה פנימית של מסירת כל ישותך למען האינסוף. א-לוהים עצמו איננו יכול לבטל אליו את העולם, כיוון שבהיותו בורא עולם תביא פעולת הביטול מצדו לשלילת עצם הבריאה. רק האדם יכול להעניק את עצמו לא-לוהים, ובאופן פרדוקסלי זוהי החירות הרדיקלית והממשית ביותר שניתנה בידו.

אם נתיר לעצמנו לחרוג ממסגרת מחשבתו של המהר"ל, נדמה שניתן לומר כי ככל שהאדם הולך ונעשה אוטונומי וחופשי יותר, משמעותו של מסירת חופש זה לא-לוהים הולכת אף היא ומעמיקה. ברוח סוד 'הנסירה' הקבלי, אפשר שכל ההיסטוריה של הניסיון האנושי להתנתק מן התלות בא-לוהים מגמתה להביא לחיבור עמוק ובשל יותר עמו. היא איננה אלא החלום על שיבה בוגרת לתום הילדות, שחיבר אייאז בראשית הזמן בין עלול ובין עילתו.