

תגובתו של "איש האמונה הבודד" לתורת "אני-אתה": בין מרטין בובר לרב סולובייצ'יק

ניחם רוס

המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

תיאור אופיו של המפגש בין האדם לאלוהים הוא נושא העומד במרכז הגותם התיאולוגית של מרטין בובר מכאן ושל הרב יוסף דב סולובייצ'יק מכאן. אין בכך הפתעה, שהרי אפשר לומר שמפגש שכזה הוא שיאם או עצם מטרתם של החיים הדתיים בכלל. קורא שכבר יש לו היכרות מוקדמת עם תורת הדיאלוג וניגש לעיין ב"איש האמונה הבודד" של סולובייצ'יק יוכל לזהות במסה זו דמיון למקצת מהבחנותיו הבסיסיות ביותר, וגם הנודעות ביותר, של בובר לזיקת אני-אתה. מטרתו בדברים שלהלן היא להשוות את עמדותיו של סולובייצ'יק ב"איש האמונה הבודד" לתיאולוגיית הדיאלוג של בובר, מתוך עמידה על הדמיון וההשפעה ביניהן – אבל גם על ההבדל המהותי בין שני ההוגים בסוגיה זו. דיון זה עשוי להתווסף למחקרים שכבר נדרשו לתגובותיו של סולובייצ'יק, גם במסות ידועות אחרות שלו, אל משנתו הדתית של בובר.¹

* אני מבקש להודות לפרופ' יהודע עמיר על שיחה מאלפת שקיימתי עמו לקראת הכנת מאמר זה, ולד"ר אבינועם רוזנק וד"ר יוסי טרנר על הערותיהם המפורטות והמועילות.

¹ עיקר כוונתי למאמרו של מיכאל ברגר, המוקדש למסה "וביקשתם משם": Michael S. Berger, "U-vikashtem Mi-sham: Rabbi Joseph B. Soloveitchik's Response to Martin Buber's Religious Existentialism," *Modern Judaism* 18, 2 (1998), pp. 93–118. עוד על הופעת המינוח הדיאלוגי של בובר ב"וביקשתם משם" ובמסות אחרות של סולובייצ'יק ראו בקצרה דב שוורץ, הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק, ב, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ח, עמ' 186, 187.

באופן כללי יש לומר שכמה רכיבי יסוד של התיאולוגיה הדיאלוגית משמשים תשתית רעיונית משותפת לתיאולוגים יהודים רבים במאה העשרים – במידה מסוימת ומוגבלת כבר אצל הרמן כהן, וכמובן אצל מרטין בובר, פרנץ רוזנצווייג, אברהם יהושע השל, עמנואל לוינס ואנדרה נהר.² מתוך עגלה תיאולוגית עמוסה ועשירה זו אני מבקש להתמקד כאן בגרסתו הספציפית של סולובייצ'יק לרעיון המפגש הדיאלוגי עם האלוהים, על פי דבריו ב"איש האמונה הבודד" ובלי להתיימר להקיף את שלל התייחסויותיו הישירות והעקיפות אל הרעיון הדיאלוגי במסותיו האחרות. סוגיה זו, וכך גם אציג אותה בהמשך דבריי, אינה רק צומת יעיל להשוואה בין הוגים אלא גם נקודת מוצא טובה להצגת היבטים רעיוניים אחרים של התיאולוגיה היהודית של המאה העשרים, למשל בשאלת טיב הקשר בין דת למוסר או בשאלת יחסו של ההוגה הדיאלוגי למושג ההלכה. תיאולוגיית הדיאלוג בהקשרה ההיסטורי, במחצית הראשונה של המאה העשרים, מסמנת בדרך כלל גם את המעבר שהתחולל מהפילוסופיה (ומהתיאולוגיה) הקלאסית, האנליטית, אל הפילוסופיה האקזיסטנציאלית. מכאן שהופעתה של התיאולוגיה הדיאלוגית מזמנת גם את שאלת אופייה האקזיסטנציאליסטי של גישתו הכללית של ההוגה לסוגיות פילוסופיות, ובעיקר את השאלה האם מדובר בהפניית עורף מצדו לאופן שבו הפילוסופיה האנליטית תפסה את טיב הטיפול הפילוסופי הראוי לשאלות הנדונות, ולקנה המידה המכתיב את הכרעתן. מעבר לשאלות עקיפות אלו דומה שהתיאולוגיה הדיאלוגית חייבת לבסס את הגיונה הישיר גם על תפיסה מתאימה של האלוהות. אלוהות הנוכחת פנים בפנים אל מול האדם משמעה לכאורה הכרעה בסוגיית האימנציה לעומת הטרנסצנדנציה האלוהית, וכן היא מעוררת את שאלת טיבה של האלוהות כאישיות. גם כאן, בבואנו לבחון את תיאולוגיית הדיאלוג של "איש האמונה הבודד" נמצא את כל הסוגיות הללו על שולחן הדיונים שלנו.

בנוגע לסולובייצ'יק מתעוררות כמה מן הסוגיות הללו במלוא חריפותן, שכן לצד השפעתה של תיאולוגיית הדיאלוג על משנתו והפנמתה בה הוא מחויב לא פחות להשפעות פילוסופיות ומסורתיות-דתיות אחרות. כך למשל ציינתי כבר את שאלת ההתאמה בין תיאולוגיית הדיאלוג לבין תפיסת החובה ההלכתית, וזו האחרונה הרי עומדת במקום נכבד מאוד בדיוני התיאולוגיים של סולובייצ'יק בכלל, לרבות התייחסויות רבות עניין כלפי ההלכה בתוך "איש האמונה הבודד". כך גם באשר לשאלת התאמתה של תיאולוגיית הדיאלוג אל התפיסה המקראית של יחסי אדם ואלוהים. זוהי הסוגיה הדרשנית המרכזית של המסה הזאת, וכאן נוכל לעמוד על יחסים נפתלים בין שני מקורות היניקה הללו: מצד אחד נעזר סולובייצ'יק בפסוקי התורה על מנת להרצות את תיאולוגיית הדיאלוג שלו ולייחסה למקרא, שכן הוא מוצא התאמה או חפיפה בין התיאור הדיאלוגי של יחסי אל-אדם לבין התיאור המקראי של יחסים אלו; אבל מצד שני יש לתת את הדעת גם על

298-299, 307. לדיון השוואתי מסוג אחר בין "איש האמונה הבודד" לבין ממד נוסף בהגותו של בובר ראו יונתן כהן, "מחשבת ישראל לשם חינוך: האם המסורת היהודית ניתנת לתרגום", צבי לם (עורך), עיצוב ושילוק: אסופת מאמרים לזכרם של פרופ' עקיבא ארנסט סימון ופרופ' קרל פרנקנשטיין, ירושלים: מאגנס, תשנ"ו, עמ' 173-182.

² אפשר לציין כאן גם את א"ד גורדון, שגם אצלו כרוכה המטפיזיקה בטיפולוגיה של זיקה חווייתית מול האל, להבדיל מזיקת הכרה "לזית". על מידת שייכותו של הרמן כהן לעניינה של התיאולוגיה האקזיסטנציאלית ראו משה מאיר, "הרמן כהן: בין אידיאליזם לאקזיסטנציאליזם", דעת 50-52 (תשס"ג), עמ' 371-389.

פערים אפשריים בין התפיסה הדיאלוגית לבין התפיסה התורנית. עם הסוגיות המציבות פער כזה נמנים מושג המצווה במקרא; עיגונה המקראי של הזיקה בחוזה מחייב ומגביל, קרי תפיסת הברית; "הסתר הפנים" המקראי; וכן תיאור יחסי ההיררכיה בין האל-המלך לעבדיו. סולובייצ'יק אכן עוסק בכך באופן מכוון, ומבקש ליישב בין הניגודים לכדי משנה תיאולוגית עקיבה אחת.

סולובייצ'יק וזיקת אני-אתה

ישנו דמיון בסיסי בין הפרויקט האנתרופולוגי של המסה "אני ואתה" של מרטין בובר לבין עיקר מלאכתו של סולובייצ'יק ב"איש האמונה הבודד"³. שני החיבורים ניגשים אל נושאם בדרך טיפולוגית, המבחנה בין שני טיפוסים אדם נבדלים, ושניהם טוענים שמדובר למעשה באדם אחד, כלומר בכל אדם, המסוגל לייצג פעם אחת את הטיפוס האחד ובפעם אחרת את הטיפוס המנוגד לו. אבל לא רק המתודה הטיפולוגית משותפת כאן אלא גם תוכנה. בשני החיבורים מדובר בשני סוגים של יחס מצד האדם. אצל בובר מדובר בהבחנה בין יחס אני-לז לבין יחס אני-אתה, ואילו ב"איש האמונה הבודד" יש הבחנה בין אדם הראשון דגם א, הוא איש ההדר, לבין אדם הראשון דגם ב, הוא איש האמונה או חבר קהילת הברית. אצל שני ההוגים מתייחסת הטיפולוגיה לאפיונו של האדם על פי טיב זיקתו אל המציאות החיצונית לו. איש ההדר של סולובייצ'יק מבטא אל העולם שמחוצה לו יחס מכשירי, תועלתני, אגוצנטרי ושתלטני, ולעומתו איש הברית מוכן להתייחסות משתפת, המסיגה את גבולו של האני לשם קיומו הסובייקטיבי של האחר. עומקה של ההבחנה הזאת מביא למסקנה שאיש ההדר תואם את הטיפוס האנושי המקיים זיקת אני-לז של בובר, ואילו איש האמונה והברית מקביל לזיקת אני-אתה שלו. מטרת שני החיבורים הללו היא להצביע בפני האדם על עליונותה כמו על קשייה של זיקה אנושית מעמיקה יותר אל הזולת, זיקה המצליחה לקיים שותפות לא אינטרסנטית ופתיחות אמיתית. עם זאת, מכיוון ששני הטיפוסים הם שני מצבים אפשריים שונים ומנוגדים השייכים לאותו אדם ומתקיימים בו, שני החיבורים מכירים גם במגבלותיו האנושיות של האידיאל הדיאלוגי. בובר וסולובייצ'יק מסכימים שאפשר אמנם שיחיה אדם אך ורק בזיקת אני-לז, אבל לעומת זאת, אם יצליח לחיות גם בזיקת אני-אתה, זו האחרונה לעולם לא תהיה עמידתו היחידה מול הזולת, אלא תוחלף מפעם לפעם גם בזיקת אני-לז. אותו אדם עצמו, כך מסכימים השניים, יחווה בחייו את שתי הזיקות המנוגדות הללו.⁴ תמונה כפולה זו של המצב האנושי ההכרחי, המצויה כבר אצל בובר, מבארת את תנועת האדם מטיפולוגיית האמונה של קהילת הברית בחזרה לטיפולוגיית איש ההדר כתנועה טבעית, הכרחית לעצם מהותו כאדם, ולכן הכפילות אינה נתונה לשליטתו.⁵ זאת בניגוד למשתמע מן הרטוריקה של "איש האמונה הבודד", כאילו מהלך הרצוא ושוב מאיש האמונה בחזרה לאיש ההדר הוא רק

³ ההפניות להלן למסה "אני ואתה" תהיינה על פי הופעתה במהדורה הזאת: מרדכי מרטין בובר, בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, מגרמנית צבי ויסלבסקי, ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ט (להלן: אני ואתה); ההפניות להלן למסה "איש האמונה הבודד" תהיינה על פי הופעתה במהדורה הזאת: יוסף דב סולובייצ'יק, איש האמונה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ח (להלן: איש האמונה).

⁴ למשל אני ואתה, עמ' 7.

⁵ שם, עמ' 14.

תוצאת החלטתו הרצונית של האדם הדתי לציית למצוות האלוהים נותן התורה והברית, המחייב אותו במצוות מעשיות קונקרטיות שמדרבנות אותו לרדת מן האולימפוס הרליגיזי בחזרה לעולם המעשה הארצי.⁶

אם הדמיון התוכני לתקדימו הטיפולוגי של בובר אינו מזדקר לעין הקורא ב"איש האמונה הבודד" במבט ראשון ממש, בא סולובייצ'ק ומשרבב למסה זו (כמו גם לכמה מסות אחרות שלו) אפילו את הטרמינולוגיה הספציפית אני-אתה כאפיונה של זיקה.⁷ אבל סולובייצ'ק אינו טורח להעמיד את הקורא על מקורה הישיר. יהודיע עמיר תולה זאת בניסיונו להעלים כאן מקוראיו האורתודוקסים את המקור הבובריאני שהוא נשען עליו.⁸ סולובייצ'ק אינו מקפיד על דיוק הגדרתו המקורית של המטבע שטבע בובר בכינוין של זיקות: בחיבורו של בובר שימש המונח "אני-אתה" אך ורק לציון זיקה אידיאלית, זיקה שבין סובייקט לסובייקט הקשובה לאחר ואינה משתמשת בו לצורכי האני, ואילו סולובייצ'ק מדבר על "האני והאתה המשתפים פעולה כדי לקדם את האינטרסים שלהם".⁹ שימוש לשוני זה מבוסס על העובדה שסולובייצ'ק מוכן לייחס לזיקה האינטרסנטית האגוצנטרית בין בני האדם יכולת חיובית של הקמת קהילה משותפת. אמנם מאוחר יותר בדבריו הוא מאמץ בכל זאת את המובן הבובריאני שנודע למינוחים הללו ומטעים שזיקת "אתה" מציינת לא רק חברות בקהילה אלא גם דיבור ישיר באורח אינטימי.¹⁰ השפעת מינוחו של בובר ניכרת גם בהמשכה של המסה, כאשר סולובייצ'ק עושה שימוש בחלוקה הבובריאנית בין אני זמני לבין אתה (או הוא) נצחי.¹¹ או חשוב מכך, כאשר גם סולובייצ'ק מאפיין את ייחודה של זיקת אני-אתה (היא זיקת הברית של איש האמונה) בהפניית האני את "מלוא אישיותו" בכללותה אל עבר הזולת.¹²

⁶ כך הבין גם דב שוורץ את סולובייצ'ק, ראו שוורץ (לעיל הערה 1), עמ' 339-340.

⁷ איש האמונה, עמ' 28.

⁸ יהודיע עמיר, "הרב סולובייצ'ק כסוכן תרבות: קריאה ביקורתית של איש האמונה הבודד", אבינועם רוזנק ונפתלי רוטנברג (עורכים), רב בעולם החדש: עיונים בהשפעתו של הרב יוסף דב סולובייצ'ק, ירושלים: מכון ון ליר בירושלים ומאגנס, תשע"א, עמ' 234-235, 240. לאמתו של דבר, לפחות בחיבור אחד של סולובייצ'ק (N.J.: Ktav Publishing House, 2005) מופיעות הפניות רבות ומפורשות שלו אל מובאות מכתביו של בובר (כמעט כולן אל הספר משה, ודרך שגרה הן מובאות כאסמכתאות, כלומר סולובייצ'ק מאשר בכך את הסכמתו לטענותיו המובאות של בובר. אם כן, לא מדובר בתיאולוגיה של בובר אלא בסמכותו כפרשן המקרא ואמונות העולם העתיק). יהודיע עמיר טען באוזניי שמובאות מפורשות אלו אינן סותרות את טענתו באשר ל"צנזורה פנימית" שסולובייצ'ק הפעיל על קוראיו האורתודוקסים אלא דווקא הוכחה לדבריו: בכתב היד של *The Emergence of Ethical Man* תיעד סולובייצ'ק השפעה של בובר ושאביה ישירה ממנו, אבל במסותיו הפומביות, שנדפסו בחייו, הוא בחר להשמיט כל אזכור כזה. מעניין לציין שבשנת 1965, עם פטירתו של בובר, אחד מתלמידיו של סולובייצ'ק השמיע בנוכחותו הערה מזלזלת בנפטר, אויב האורתודוקסיה. סולובייצ'ק הגיב בהשמעת דברי הספד משלו לזכרו של בובר, ביטוי שנודע להדגיש בפני תלמידיו שאין לזלזל בחשיבותו אלא להכיר בכבודו (עדות שמיעה של יעקב בלידשטיין).

⁹ איש האמונה, עמ' 28.

¹⁰ שם, עמ' 31.

¹¹ שם, עמ' 36; אני ואתה, עמ' 6, 77.

¹² איש האמונה, עמ' 55; אני ואתה, עמ' 8, 10, 45, 48, 58, 60. כשהדברים מופנים לתיאור הצד של האל במעשה הזיקה קשה לדבר על הפניית "מלוא האישיות" של האל, שהרי דבר זה נאמר בפירוש

אִי־הקפדתו של סולובייצ'יק על דיוק במונחיו המקוריים של בובר אינה מקרית, שכן היא מעידה על אִי־הסכמה עקרונית בין שתי התפיסות. מחלוקת מהותית ועמוקה ביניהם מתגלה בשיפוט הערכי שמביע כל אחד מהשניים כלפי הזיקה המכשירית האינטרסנטית בבחינת אני-לז. בובר מטיל את כל המשקל הערכי של חיי האדם על איכות זיקתו הפתוחה אל זולתו. מכאן הקביעה שלפיה האני אינו מוגדר ונקבע אלא בהתאם לטיב הזיקה שהוא מקיים אל האחר. ללא זיקה אין אני.¹³ האם מוכן גם סולובייצ'יק לקבוע שמהותו של האני מוגדרת מעיקרה על פי טיב יחס זיקתו אל האחר ותלויה בה? סולובייצ'יק אמנם מתאר, כמו בובר, שני דגמים אנושיים השונים זה מזה על פי טיב זיקתם אל העולם ואל הזולת שמחוצה להם, וטענתו היא שהשוני בטיב הזיקה מצדיק טיפולוגיה שונה של אישיותם. כאמור, גם הוא ניגש לאפיון מהותו הטיפולוגית של אדם על פי טיב זיקתו אל האחר (ההבדל בין אדם הראשון דגם א לאדם הראשון דגם ב), ובכך לכאורה נדמה כאילו גם סולובייצ'יק מסכים שהזיקה לזולת היא המגדירה את מהותו של האני. אולם לאמתו של דבר, סולובייצ'יק מגדיר את מהותו של האני דווקא בלבדיותו העצמית, והזיקה לזולת באה, מבחינה אנליטית, רק כשלב מאוחר ונפרד ואיננה הגדרתו של האני.¹⁴ שני הדגמים – של איש ההדר ושל איש האמונה – הם לפי זה אך ורק טיפולוגיות של זיקה, של התייחסות לעולם, אבל אינם המהות היסודית של האני. לכן, לסולובייצ'יק קל הרבה יותר להסביר את הכפילות הדיאלקטית המתרוצצת בנפשו של אדם המקיים זיקות מנוגדות זו לזו ככפילות של אדם הפושט זיקה אחת ומחליפה באחרת והוא עצמו נותר אותו אדם. מה שאין כן לבובר, הקובע את זהותו של האני מעצם ברייתו על פי טיב זיקתו הנתונה: יוצא שכאשר האדם מחליף זיקה אחת בניגודה הוא מבצע מטמורפוזה ומחליף את זהותו.¹⁵

אפשר אולי לתאר זאת באופן שונה: לפי סולובייצ'יק, הגדרתו הקבועה של האני היא בזיקת אני-לז. מבחינה קיומית, בדידותו של האני נותרת אפילו כאשר הוא עומד ביחס מכשירי של שיתוף אינטרסנטי עם הזולת. אלא שבובר תובע מהאדם לנטוש זיקה לזית זו בין אדם לחברו, המגדירה את ישותו, ואף להתנגד לה ולהחליפה באני הפתוח באמת לסביבתו, בזיקת אני-אתה.¹⁶

במקרא: פניו לא ייראו, וסולובייצ'יק הרי מציין את קיומו המקביל של צד הנסתר של האלוהים, בבחינת "הוא". השוו שוורץ (לעיל הערה 1), עמ' 186: זיקת אני-אתה עם האל לעולם אינה מלאה, שכן הצד הנסתר של האלוהים תמיד ייוותר חסוי ובלתי מושג.

¹³ אני ואתה, עמ' 4; David Barzilai, "Homo dialogicus: Martin Buber's Existential Phenomenology of the Human," *Journal of Jewish Thought & Philosophy* 8, 1 (1999), pp. 53–66

¹⁴ למשל איש האמונה, עמ' 27: "היות פירושו להיות היחיד, מיוחד ושונה, ומשום כך פירושו גם להיות בודד [...] הבדידות משקפת את עצם עצמותה של חויית האני". ראו אבי שווייצר (שגיא), "בדידותו של איש האמונה הבודד במשנתו של י"ד סולובייצ'יק", דעת 2–3 (תשל"ט), עמ' 256; שוורץ (לעיל הערה 1), עמ' 333.

¹⁵ השוו למשל שמואל הוגו ברגמן, הפילוסופיה הדיאלוגית מקרקור עד בובר, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ג, עמ' 256–257.

¹⁶ אמנם, כמו הדגשתו של סולובייצ'יק, גם בובר מכיר בנחיצותה ההכרחית של זיקת אני-לז לפיתוחו של המדע, היינו לכינונו של מבט אובייקטיבי ומחקרי על המציאות הסובבת. עם זאת, בובר עושה הבחנה מוסרית בין זיקת האדם לטבע, אשר בה נזקק האדם להפעלת יחסי ניצול תועלתניים כלפי הטבע לשם הישרדותו – ועל כן מדובר בהכרח לא יגונה – לבין זיקת אדם לאדם אחר, שבה יש

סולובייצ'יק, לעומתו, אינו חושב שכניסה לזיקת אני-אתה או ל"קהילת הברית" מחייבת את האדם להתכחש לזיקתו הקודמת, זיקת אני-לו. לכן, בעבור בובר מדובר בשינוי מהותי של הגדרת האני, ואילו בעבור סולובייצ'יק מדובר בהוספת ממד או אישיות לאפיונו המורכב של האני, אבל לא בהתכחשות ובביטול הממד הבסיסי הקודם של האדם כאני אינטרסנטי וכיוצר עצמאי, בבחינת איש ההדר.

הפער בין שני ההוגים בשאלת הזיקה אינו מתמצה רק בהגדרת האידיאל הרצוי; מכאן נובעת גם הערכה שונה להשפעתו הגואלת. שני האישים מכירים בצער בכך שהאדם אינו שרוי אך ורק בזיקת אני-אתה ושהוא נאלץ בהכרח לקיים בחייו גם זיקת אני-לו. האדם אינו יכול להתמקד רק בזיקה זו, ונגזר עליו לנוע ממנה לזיקה לזית אל בני האדם או אל העולם.¹⁷ אולם אצל בובר זהו עדיין אידיאל אופטימי, שלפיו האדם צריך לשאוף להתנתק ככל יכולתו מזיקת אני-לו וכך להביא גאולה לנפשו. סולובייצ'יק, לעומת זאת, מצהיר על חובת האדם האחרת, המייעדת אותו גם לזיקת יצירה ושליטה לזית בעולם הסובב אותו. מכאן שסולובייצ'יק מסיק מסקנה פסימית על סיכויו של האדם למצוא מזור לנפשו, לפחות עד שתבוא הגאולה הקוסמית השלמה. עד אז, אפילו זיקה לאלוהים לא תביא גאולה מושלמת לאדם (איש האמונה תמיד יהיה בודד).¹⁸ זיקת אני-אתה אינה מעניקה לאדם גאולה שלמה, בעיקר בשל כפילות מצבו של האדם, שלעולם אינו עומד באופן בלעדי אך ורק בזיקה כזו. בסופו של דבר, חיי האדם תמיד יעמדו במצב דיאלקטי לא פתיר, ולא יזכו להרמוניה שלמה. כל שיש לסולובייצ'יק להציע לקורא הקיומי שלו הוא הקהיית מצוקתו, מזור חלקי ומקוטע לצרת נפשו, הנתונה בכף הקלע הדיאלקטי של תנועה מתמדת בין שני מצבי הזיקה אל הזולת. בובר, לעומתו, מציג את זיקת אני-אתה כאפשרות ממשית להשגת הרמוניה אנושית, אפשרות אופטימית למצוא להווייתו תיקון, להגיע עמה ל"דעת נפש שלימה".¹⁹ בובר טורח להטעים שזיקת אני-אתה עם האלוהים דווקא מעצימה את עמידתו המקורית של האדם, שכן עיקר דרישתו של האלוהים מן האדם היא שיטפח את אישיותו שלו, שימשיך ויהיה הוא עצמו;²⁰ לעומתו טורח סולובייצ'יק להדגיש את הדרישה המטלטלת של האלוהים בבואו בזיקה עם האדם. הדרישה האלוהית היא שהאדם ישנה את מצבו האישי: הן בקפיצה מקהילת ההדר אל קהילת הברית, הן בדרישה ההפוכה - שיכריח עצמו לשוב אל קהילת ההדר וליטול חלק פעיל גם בה.²¹

להתנגד לקיומם של יחסי ניצול לזיים ועל האדם לשאוף להתקבע על זיקת אני-אתה בלבד. ראו אליעזר שביד, "אלהים, אדם וטבע במשנתו של מרטין בובר", דעת 57-59 (תשס"ו), עמ' 281-282.

¹⁷ איש האמונה, עמ' 51; אני ואתה, עמ' 13-14, 61, 76-77.

¹⁸ איש האמונה, עמ' 61.

¹⁹ למשל אני ואתה, עמ' מז (מתוך הקדמת המהדיר, ש"ה ברגמן).

²⁰ שם, עמ' 77.

²¹ השוו רבקה הורוביץ, "יחסו של הרב סולובייצ'יק לחויה הדתית ולמסתורין", אבי שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים, ירושלים: ספריית אלינר, תשנ"ז 1996, עמ' 58.

קהילת הברית: על הקשר בין חברה. מוסר ומפגש עם אלוהים

סולובייצ'יק מסכים עם בובר לא רק באשר לקיומן של שתי הזיקות אלא גם באשר להצבת מדרג ערכי בין השתיים. הוא מסכים עמו על עדיפותה הערכית או האיכותית – מבחינת טיבם ועומקם של יחסי האנוש – של זיקת אני-אתה על פני זיקת אני-לו. ב"איש האמונה הבודד" ברור שכניסתו של אדם לזיקת אני-אתה-הוא היא בעבורו עליית מדרגה מוסרית ואיכותית, המקרבת את נפשו הרוחנית אל גאולתה. גם סולובייצ'יק טוען שבניגוד לזיקת אני-לו, האגוצנטרית, זיקת אני-אתה אל עמיתו בני האדם היא המעניקה לו לאדם סולידריות אנושית ואהדה, ובמקרה הדתי של הקהילה הרוחנית – רק היא מעניקה ליחיד תחושת התחברות קיומית בדרך של שותפות אמת.

בכל הנוגע לטיפולוגיה המשותפת לבובר וסולובייצ'יק בדבר שתי זיקות אפשריות בין האדם לזולתו, עיקר ההבדל בין ההוגים נעוץ בשוני בטיב משפטים הערכי כלפי הזיקה השטחית יותר, היא הזיקה האגוצנטרית והמכשירית, בחינת אני-לו. סולובייצ'יק אינו מסכים עם פסילתו הגורפת של בובר את מוסריותה של זיקה אינטרסנטית אשר בה האדם משתמש בסובב אותו לצרכיו האישיים. אדרבה, הוא מטעים שזיקת אני-לו לאדם אחר אינה שלילית ואף יש בה הוד והדר ארצי-ריאליסטי.

מדוע זיקה לזית של אדם כלפי העולם שמחוצה לו זוכה להיחשב תכונה חיובית בעיניו? תכונת ההוד של איש ההדר נובעת מכך שעדיף להיות שליט יצירתי: "סובייקט", מלהיות נשלט פסיבי: "אובייקט".²² כלומר, בעיניו, תכונות השליטה והיצירה הן חלק אינטגרלי ובריא של האני, ועל כן הן חיוביות משום שקיומו של האני חיובי. לכך מתקשרת גם העובדה שסולובייצ'יק מפרש את הביטוי "צלם אלהים" שהוכתר על ראשו של האדם כיכולתו ליצור, כיצירתיות שלו.²³ כלומר, קיומו של האני הוא גם רצון האל וגם גילום אנושי של שיקוף דמות האל. אמור מעתה: בניגוד לבובר, המפרש את צלם האלוהים האנושי בתכונת הדיבור, הקובעת את מהות האדם כיצור דיאלוגי העומד בזיקת אני-אתה עם זולתו,²⁴ בא סולובייצ'יק ומבאר את צלם האלוהים האנושי דווקא בתכונה הלזית של האדם כשולט בעולם, כמעצב את הסובב החיצוני לו על פי רצונו שלו.

סולובייצ'יק מוכן לייחס לאיש ההדר אפילו זיקה מרוחקת אל האלוהים, על אף שונותה מזיקת אני-אתה והיותה למעשה רק זיקת אני-הוא עקיפה.²⁵ אמנם נוח לסולובייצ'יק להציג את הלגיטימיות של זיקת אני-לו כלפי אדם הראשון הפוגש בשאר יצורי הבריאה ומצטווה לשלוט בהם, אבל לאמתו של דבר, ב"איש האמונה הבודד" הוא מתאר לגיטימיות של זיקה מכשירית ושטחית כזאת אפילו בין אדם לחברו, בין אדם לחוה, או כדבק המלכד בודדים לכלל קהילה שימושית משותפת. צריך כמובן לזכור שחלק מרכזי בתכונת ההדר שסולובייצ'יק מצא באדם הראשון דגם

²² הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, "איש ההלכה", איש ההלכה: גלוי ונסתר, ירושלים: ספריית אלינר, תשל"ט, עמ' 104.

²³ ראו דברי רבי אליעזר בן עזריה וכן עזאי בתוספתא, יבמות ה, ז (מהדורת ליברמן, עמ' 26), שהם אסמכתה חז"לית לפירוש זה ל"צלם אלהים".

²⁴ ראו אני ואתה, עמ' 101.

²⁵ איש האמונה, עמ' 32. השווה כהן, מחשבת ישראל (לעיל הערה 1), עמ' 174.

א נעוץ בזהותו של דגם זה עם הדגם של איש המדע, קרי אדם המכופף את המציאות הסובבת לפי קטגוריות התבונה האנושית. השליטה בהקשר כזה היא שליטה אינטלקטואלית של חקר והבנה, מצב המאפשר לאדם התמצאות ועצמאות בסביבתו. אמנם בתיאורה של זיקת האדם הראשון אל אדם אחר אין הוא מכוון דווקא להיבט ההיררכי והשתלטני של זיקת אני-לז נוסח בובר, בבחינת "ורדו בדגת הים", לשון רודנות ושעבוד, אבל ברור שבמצב שלפני זיקת הברית זוהי עדיין זיקה אינטרסנטית ולא זיקת צמצום העצמי ושיתוף אמתי – ואף על פי כן הוא מציגה כטבעית, כרצויה בגבולה ואפילו כמצווה.²⁶

מבחינת סולובייצ'יק, הזיקה הראויה כלפי העולם הריאלי (הדומם, והצומח) אינה אני-אתה אלא אני-לז. צריך, לדעתו, להוסיף אפילו את הממד המוסרי לזיקת אני-לז. במילים אחרות, שעה שבובר מציג את זיקת אני-לז כבעייתית מבחינה מוסרית (אף שהוא מכיר בקיומה בבחינת הכרח), סולובייצ'יק לא רק מתירה ואף מחייבה כזיקה רצויה ובריאה לחיי האדם אלא אף מאפשר במסגרתה קיומה של מערכת נורמטיבית של אתיקה, המסדירה באופן חוקי את האסור והמוותר במגעם ובמשאם של בני האדם אלו עם אלו. אלא שגם לסולובייצ'יק, המוסר החוקתי הזה, מוסר רגולטיבי בין בעלי אינטרסים שונים, עדיין אינו מוסר דיאלוגי המבוסס על אלוהים; אלוהים אינו שותף לאינטראקציה טכנית זו ואינו מנהיג אותה.²⁷ סולובייצ'יק מגדיר זאת כך: בקהילה לזית

²⁶ להתייחסותו של סולובייצ'יק לממד השתלטני באופיו ובמשימתו של אדם הראשון דגם א ראו איש האמונה, עמ' 46. לעומת זאת ראו יחסו החיובי המפורש כלפי ריבונות האדם החפץ למלוך על סביבתו כמעשה של חיקוי האל, באשר האדם נועד "למלוך, לרדות, לנצח" (הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, "הגאון והענווה", דברי הגות והערכה, ירושלים: ספריית אלינר, תשמ"ג 1982, עמ' 219). אפשר היה לומר שממד השלטון החיובי מוגבל לסביבת החי, הצומח והדומם, אבל הוא מפוקפק כאשר הוא פולש לתחום השלטון על אדם אחר – שהרי אף הוא נברא בצלם, נברא בעצמו שלטו בדיוק כמו האחר. ואולם, על אף הנימה השוויונית ברטוריקה הבין-אנושית של סולובייצ'יק יש להעיר שדווקא הפרשייה המקראית שעליה הוא נשען כאן משקפת תפיסה אדנותית כלפי בת הזוג: "ואל אישך תשוקתך והוא ימשול בך" (בראשית ג, טז). השוו לחנה קהת, המסתמכת על פסקה מתוך המסה "עימות" כדי לטעון בהקשר של יחסי גבר-אישה שסולובייצ'יק "שלל כל יחס של סובייקט-אובייקט" כיחס "פרימיטיבי" מבחינה מוסרית: "כל שליטה והיררכיה בין בני אדם פסולה בעינינו" (חנה קהת, "ארבעים שנה לאיש האמונה הבודד: תובנות ומחשבות חדשות", עמותת עתיד, <http://www.atid.org/resources/Imof40/kehat.asp>). בעניין זה עיינו עוד שוורץ (לעיל הערה 1), עמ' 298-299.

²⁷ בכך דומה סולובייצ'יק להרמן כהן, שגם הוא הכיר באתיקה לזית קאנטיאנית המתעלמת מפניו הייחודיות של הזולת ואף על פי כן מחייבת לנהוג בו על פי התבונה המעשית, המטילה על האני מחויבות מוסרית. הרמן כהן ראה במוסר המעשי בחינה של צו קטגורי. בכלל, יש לזכור שכבר כהן הבחין בפירוש בין זיקת Nebenmench, אשר בה נמצא האדם ליד זולתו, זה לצד זה, לבין זיקת Mitmench, שהיא זיקה אינטימית אשר בה בני האדם נמצאים זה עם זה. משה מאיר קובע שגם בהצגת שתי הטיפולוגיות הללו "הלך סולובייצ'יק בעקבות כהן", ולדעתו גם בובר והוגים יהודים גרמנים אחרים הושפעו מהבחנה זו של כהן והלכו בעקבותיו. ראו משה מאיר, "הרב סולובייצ'יק כמתווך בין הגותו של הרמן כהן ובין האורתודוקסיה", רוזנק ורוטנברג (לעיל הערה 8), עמ' 93; והשוו אליעזר שביד, נביאים לעמם ולאנושות, ירושלים: מאגנס, תשנ"ט, עמ' 162, הערה 3. אמנם הרמן כהן הכיר בטיפולוגיה זו במישור הבין-אנושי, אבל לא במישור הדתי, שכן בעבורו האלוהים אינו אישיות נוכחת אלא אידיאה. אפשר להרחיק עוד אחורה ולהזכיר שהחלוקה הטיפולוגית בין שתי הזיקות של בובר אינה רק במישור האתי אלא גם במישור ההכרתי של תודעת האדם את הסובב אותו. בעקבות הבחנתו של סטיבן כץ יש לומר שבמישור האפיסטמי, החלוקה של בובר בין שתי הזיקות נשענת

אינטרסנטית, החוק המוסרי נובע מן המחווה היוצרת והחברתית נוסח דגם אדם א, ועל כן זהו מוסר רעוע, ללא סמכות אמיתית וללא קביעות, התמדה או ערך.²⁸

כשם שקהילתיות אינטרסנטית אפשרית, כך דומה שבמצב עניינים של קהילת ההדר (אדם הראשון דגם א) אפילו זוגיות טכנית בלבד בין איש לאישה אפשרית: זוהי זוגיות ללא תיווכו של אלוהים, זוגיות שאינה ברית של ידידות אמת אלא יותר של שותפות אינטרסנטית, אפילו מצב של שליטה בהסכמה, ואף על פי כן זהו מצב טבעי ומותר.²⁹ אבל בעקבות עניינה של "היהדות" (כלשונו) בקיומה של שותפות רוחנית בחיי בני האדם, שאינה רק שותפות אינטרסים טבעיים אלא שותפות אמת בזיקת אני-אתה, סולובייצ'יק מעדיף בכל זאת את התיאור המקראי השני, של אדם הראשון דגם ב, אשר בו מתואר השלב הראשוני בחיי האדם כשלב של יחיד דווקא. בעקבות זאת נוטה סולובייצ'יק לזלזל בכוחו החברתי של השיתוף האינטרסנטי, ולהדגיש דווקא את ניכורו הקיומי של האדם קודם היכנסו לזיקת אני-אתה. לפי תיאורו, הנצמד לגרסת בראשית פרק ב, איש ההדר, הקודם לזיקת ברית שותפות, אינו אלא אדם מנוכר. אדם וחווה של בראשית פרק א אמנם באים יחדיו, אבל מבחינה מהותית כל אחד מהם שרוי בניכורו ואין מדובר בקהילה או בברית של ממש.³⁰

כמו בובר ב"אני ואתה", גם סולובייצ'יק דואג להדגיש ב"איש האמונה הבודד" את הקשר ההכרחי בין זיקת אני-אתה מוסרית כלפי הזולת האנושי לבין זיקה דומה כלפי האלוהים. זיקת אני-אתה לאדם אחר אינה סותרת את הפניית המבט אל האלוהים אלא אדרבה – היא עצמה קשורה בעבודת

על ההבחנה הקאנטיאנית הבסיסית בין הפנומנה לנומנה. ראו Steven T. Katz, *Post-Holocaust Dialogues: Critical Studies in Jewish Thought*, New York: New York University Press, 1985, pp. 8–11. מכאן שאפשר שהמסורת הקאנטיאנית היא הבסיס לטיפולוגיות המשותפות לכלל ההוגים הללו.

²⁸ איש האמונה, עמ' 54. על הגדרתה של ההלכה הדתית כחוק מוסרי השייך אך ורק לקהילת הברית ולא לקהילה האינטרסנטית ראו שם, עמ' 48.

²⁹ הממד המגדרי בזוגיות שבין אדם לחווה אינו זוכה לפיתוח ב"איש האמונה הבודד". כאן מעוניין סולובייצ'יק להדגיש את השוויון ואת השיתוף ומשתמש בסיפור אדם וחווה כהזדמנות וכאילוטרציה לברית ידידות בין שניים באשר היא ובאשר הם. לממד המגדרי של סיפור אדם וחווה נדרש סולובייצ'יק במסה אחרת, ראו יוסף דב סולובייצ'יק, אדם וביתו: שש מסות על חיי המשפחה, בתרגום אביגדור שנאן, בעריכת דוד שץ ויואל ב' וולולסקי, ירושלים: עמותת הרב, תשס"ב. השוו יעקב בלידשטיין, "ברית הנישואין: על הרי"ד סולובייצ'יק אדם וביתו", אקדמות יג (תשס"ג), עמ' 255–261; שוורץ (לעיל הערה 1), עמ' 299; חנה קהת, "איש ואשה במשנת הרב סולובייצ'יק", קולך: פרשת השבוע (שבט תשס"ד), גיליון 77.

³⁰ הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, "הקהילה", הנ"ל, דברי הגות (לעיל הערה 26), עמ' 224, 228. בגרסת פרק א בבראשית, איש ההדר אינו זקוק לזולתו במובן הקיומי. הוא אינו סובל ממצוקת בדידות, אבל מצבו הקיומי מוגדר מצב של ניכור. גרסת פרק ב שם מציבה בפירוש את איש ההדר בבדידותו, אולם סולובייצ'יק מדגיש גם את יתרון ההדר והיצירתיות שבבדידות זו, כלומר את הרוח המרחפת מעל פני אדם הראשון של פרק א דווקא – ובניגוד לקביעת בראשית פרק ב, שלפיה "לא טוב היות האדם לבדו".

ה', בבחינת "שכינה ביניהם"³¹ למעשה, סולובייצ'יק בוחר לתאר את ראשית נוכחות האלוהים בפני האדם לא בפנייה ישירה של האדם אליו, היינו, במחווה דתית – למשל בפולחן; אלא האל מופיע בפניו לראשונה כמתווך בזיקה עמוקה בין אדם לחברו, בין איש לאשתו. קהילה של מוסר שיתופי אמתי, קהילת ברית, מחייבת מניה וביה את השתתפות האלוהים בה.³² ההיגיון בקביעה זו נראה כך: אדם הראשון דגם א מרוצה ממצבו מלא ההוד; הוא לא ייסוג ממלאות שלטונו של האני שלו ללא הוראה חיצונית של אלוהים. רק צו האלוהים, הקורא לאדם להתחבר בחיבור קיומי עם אדם אחר, הוא המוביל את האדם לקהילה מוסרית קיומית המשתיה עליו חובות ואחריות כלפי האחר ולא רק את טיפוח האינטרסים של האני שלו. כמו בובר, גם סולובייצ'יק מתאר את הכניסה לזיקת אני-אתה כצעד מוסרי מובהק. הוא מסכים שאופייה של זיקה זו שוב איננו מעשה אגואיסטי של ניסיון העצמה אישית ודאגה לאינטרסים הצרים של האגו אלא מעשה של קורבן אישי ונסיגת האני לטובת האחר.

הסכמתו של סולובייצ'יק עם הקישור בין הזיקה המוסרית של "אני" אל "אתה" אנושי לבין זיקה דתית אל האלוהים היא, כאמור, הרקע לכך שהופעתה של הטרמינולוגיה הבובריאנית של אני-אתה ב"איש האמונה הבודד" מבוצעת בהקשרה של ברית סיני ציבורית קהילתית, או של שותפות זוגית בין אדם לחוה. הטענה היא שעל אף אופי השותפות כזיקה בין-אנושית, עדיין האלוהים עומד במרכז. שני ההוגים מסכימים שטיפולוגיה של אדם אגוצנטרי בזירה המוסרית האנושית, המקיים שם זיקת אני-לז גרידא, לא תוכל להפוך לטיפולוגיה של אדם המקיים זיקת אני-אתה במישור הדתי כלפי האלוה. שני המישורים כרוכים זה בזה, ועל כן רק אדם הראשון דגם ב, המקיים גם בזירה המוסרית האנושית זיקה לא אגוצנטרית של אני-אתה, רק הוא ראוי ומוכן לכניסה לזיקת אני-אתה גם במישור הדתי.³³

אמנם קבעתי כאן שסולובייצ'יק מדגיש, כמו בובר, שישנו קשר ממשי, כמעט אוטומטי, בין זיקת אני-אתה עם אדם אחר לבין כניסה לזיקה עם האלוה. אבל גם בנקודה זו ישנו הבדל בין ההוגים: בובר מנסה לטעון שזיקת אני-אתה סופי טומנת בחובה מניה וביה זיקה דתית של אני-אתה נצחי.³⁴ במילים אחרות, האל הוא מעין המשך ישיר של ה"אתה" הסופי הנוכח מולי. אפשר להגדיר זאת כך: זיקה מוסרית אל אחרותו של הזולת פירושה מניה וביה זיקה אל האחר המוחלט, אל האלוהים. ככלל, בובר נטה לזהות את העמידה מול האל עם העמידה המוסרית, עמידת אני-אתה נוכח האישים והישים בעולם הכאן והעכשיו. סולובייצ'יק, לעומתו, קרוב לעמדתו של עמנואל

³¹ אני ואתה, עמ' 57, 78, 81 (ועיינו עוד שם, עמ' 26); הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, "וביקשתם משם", הנ"ל, איש ההלכה (לעיל הערה 22), עמ' 192. זאת בניגוד מהדהד לדיכוטומיה המתקיימת במשנתו של ישעיהו ליבוביץ' בין עמידה דתית מול האל לבין עמידה מוסרית הומניסטית מול צורכי בני אדם אחרים. ראו דוד הרטמן, "בני אדם לפני האלהים", מסיני לציון: התחדשותה של ברית, בתרגום נעם זוהר, תל אביב: עם עובד, תשנ"ג 1992, עמ' 128-150; רונית עירשי, "האמונה כהומניזם", כיפה, <http://www.kipa.co.il/jew/18302.html>, ט"ו באדר תשס"ז.

³² איש האמונה, עמ' 28.

³³ אני ואתה, עמ' 79-80, 82; איש האמונה, עמ' 36.

³⁴ ראו אני ואתה, עמ' 6: "בכל אתה ואתה שיח לנו עם האתה הנצחי"; אבי שגיא, "היחס בין זיקת אני-אתה סופי לאני-אתה נצחי בטיפוסו של מ. בובר", דעת 7 (תשמ"א), עמ' 139-154.

לוינס בסוגיה זו: האל הוא אמנם המאפשר והמתווך בין האני לבין האתה הסופי, אבל האל הוא עדיין יש טרנסצנדנטי נפרד, בבחינת "הוא", ואינו מזוהה באופן אימננטי עם ה"אתה" האנושי הנוכח מולי.³⁵ חרף היסוד הדתי המאפשר את היסוד המוסרי-אנושי, מבחינה מהותית, זיקה דתית ישירה אל האל איננה באמת המשכה הפנימי של הזיקה המוסרית בין האדם לחברו אלא נפרדת ממנה – בשל הטרנסצנדנטיות הנבדלת של האלוהים.³⁶

היבט נוסף של הקישור בין הפן המוסרי לפן הדתי יש בהסכמה בין בובר לסולובייצ'יק בשאלת טיבו או מקורו של משבר הדת בעידן המודרני. שני האישים תולים את סממן החילוניות של המודרנה בהשפעתה השלילית של המודרנה על אופן זיקתו המנטלית של האדם כלפי הסובב אותו. מחלתו של האדם המודרני היא שקיעתו ביחסי אני-לז, ומכאן עיוורונו הטיפוסי הן במישור המוסרי שבין אדם לחברו הן במישור הדתי שבין אדם למקום: האדם המודרני עסוק יותר מדי בעצמו ואינו פנוי להכיר בגורמים שמחוץ לאני שלו.³⁷

סולובייצ'יק דואג לתאר את מצבו של אדם הראשון דגם א, איש ההדר, כמצב חיובי ואף מספק לטיפוס זה, ואולי משום כך הוא גם חורג מן התיאור של בובר לסדר השלבים שבין הזיקה המוסרית בין אדם לחברו לבין הזיקה הדתית בין אדם למקום. תיאורו של בובר לסדר השלבים תואם לגמרי את ההיגיון של הקישור בין הזיקה המוסרית לזיקה הדתית: רק מי שמכיר באחרותו של האחר, בהיותו סובייקט, יכול לעמוד על קיומו של האחר המוחלט. ואכן, לפי תיאורו של בובר, גישה מוסרית אל הזולת (אתה סופי) היא השלב המוקדם בתהליך האנושי הראוי, והיא גוררת ומביאה אחריה את גילוי האלוהי (אתה נצחי);³⁸ אבל לפי סולובייצ'יק, הנאמן כאן למשנתו של הרמן כהן, סדר השלבים הפוך: גילוי מוקדם של האל הוא הכופה על האדם גם גישה מוסרית אינדיבידואלית

³⁵ ראו תיאודור דרייפוס, דו שיח בין חכמים, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ג, עמ' 184-185; Micha H. Werner, "The Immediacy of Encounter and the Dangers of Dichotomy: Buber, Levinas, and Jonas on Responsibility," in Hava Tirosh-Samuelson and Christian Wiese (eds.), *The Legacy of Hans Jonas: Judaism and the Phenomenon of Life*, Leiden and Boston: Brill, 2008, pp. 203-230

³⁶ אלן בריל הצביע על עומק השפעתם של אמיל ברונר ושל קרל בארת על מחשבת סולובייצ'יק בכלל ועל "איש האמונה הבודד" בפרט. שני התיאולוגים הללו הדגישו את מקומה העצמאי של הזיקה הדתית, שאיננה ניתנת לרדוקציה המזהה אותה עם המוסר גרידא ואף אינה ניתנת להרמוניה מלאה עמו. ראו אלן בריל, "ניצחון ללא קרב: גישה דיאלקטית לתרבות בהגותו של הרב סולובייצ'יק", רוזנק ורוטנברג (לעיל הערה 8), עמ' 118-144. עיינו עוד שוורץ (לעיל הערה 1), עמ' 332-333, 345-353.

³⁷ איש האמונה, עמ' 57-59; מרטין בובר, עם ועולם: מאמרים על ענייני השעה, ירושלים: הספריה הציונית, 1964, עמ' 83. עיינו עוד אני ואתה, עמ' 82, 132, 223.

³⁸ כך למשל אני ואתה, עמ' 81 (אהבת אישה): האתה שבעיני הזולת האנושי פותח לפני האני את הצפייה באתה הנצחי. על כך ראו שגיא, היחס (לעיל הערה 34), עמ' 139-154; יהוידע עמיר, "האתה הסופי והאתה הנצחי אצל בובר", יוחנן בלוך ואחרים (עורכים), מרטין בובר: מאה שנה להולדתו, תל אביב ובאר שבע: הקיבוץ המאוחד ואוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשמ"ב, עמ' 77-94; Steven G. Smith, "The Argument from Meaning to God in Buber's 'I and Thou,'" *International Philosophical Quarterly* 27, 4 (1987), pp. 347-363. עיינו עוד אני ואתה, עמ' 78-79, 102.

לזולתו האנושי.³⁹ סולובייצ'יק נצמד כאן לתיאור המקראי של אדם הראשון דגם ב: האלוהים הוא היוזם, המפיל על האדם תרדמה ונוטל עצם מעצמיו, ורק התערבות אלוהית זו היא הגורמת לאדם בהמשך זיקת שיתוף עם חוה. הוא גם נאמן למטרתה הרטורית-אקטואלית של המסה כולה: חרף ההוד וההדר של אדם הראשון דגם א, המצב המודרני (והחילוני) הטיפוסי אינו מצב מוסרי מושלם כי אם מצב של ניכור; רק האמונה מאפשרת לאדם פתח לגאולה, והשניות האנושית מנציחה בכל זאת את הבדידות.⁴⁰ עם זאת, כאמור, גם סולובייצ'יק מסכים שלא תיתכן זיקת אני-אתה עם אלוהים בבחינת ברית שותפות ללא שינוי מהותי של יחסו של האדם גם כלפי סביבתו. כלומר, הברית הדתית מותנית מעיקרה בזיקה מקבילה של אני-אתה גם כלפי הזולת האנושי.⁴¹

סולובייצ'יק מצטייר כאן כמכחיש את אפשרותה של זיקה חילונית במהותה, אנושית אקזיסטנציאלית, בבחינת אני-אתה. טענתו היא שהמעבר מזיקת היחס הטבעי, הטכני והתועלתני אל היחס האקזיסטנציאלי מוסבר ומתרחש אך ורק כ"נס" שהאלוהים מעורב בו, ורק התערבותו היא החושפת בפני האני את חברו האנושי, ההופך בעזרת האל מאדם נסתר (בבחינת לז) אל אדם גלוי (בבחינת אתה).⁴² שעה שבובר מכתיר את זיקת אני-אתה כזיקתו הטבעית של האדם, כגילום אנושיותו, סולובייצ'יק מרחיק לכת וקובע את ההפך: זוהי זיקה לא טבעית לאדם ולכן היא אינה מופיעה בשלב הטבעי הראשוני, ורק נס אלוהי מיוחד הוא המאפשר את התרחשותה. לולא יוזמתו והתערבותו המצווה של האלוהים לא היה האדם מתעורר למעשה אלטרואיסטי של צמצום או של נסיגת האני על מנת להכיר ולהתחשב באמת בקיומו ובצרכיו הנבדלים של הזולת.

על טיבו של מפגש ישיר עם אלוהים

בחשיבה דיאלוגית כמו זו של בובר או של רוזנצווייג, זיקת אני-אתה איננה רק דרך המומלצת לאדם אלא היא פסגת חייו או האידיאל החשוב ביותר הניצב בפניו. בובר אינו מנסה להצדיק את קיומה

³⁹ איש האמונה, עמ' 42. על ההבדל הזה בין בובר לסולובייצ'יק עמד שוורץ (לעיל הערה 1), עמ' 334. עיינו עוד עיר-שי (לעיל הערה 31). כמו סולובייצ'יק, המציב את האלוהים כמאפשר מלכתחילה את זיקת הדיאלוג בין אדם לחברו, כך גם הרמן כהן. זאת, כאמור, שלא כמו סדר הדברים על פי בובר. ראו על כך שביד, נביאים (לעיל הערה 27), עמ' 180. כאן יש להעיר שבעוד שלהרמן כהן זהו מובנו של צלם האלוהים שבאדם – אנושיותו המובעת ביכולתו לקיים זיקה דיאלוגית – לסולובייצ'יק ב"איש האמונה הבודד" מתפרש מובנו של צלם האלוהים שבאדם דווקא כלפי הזיקה הלזית המאפיינת אותו, היינו כישורו ונטייתו ליצירתיות. עוד על השפעת הרמן כהן על הגותו של סולובייצ'יק, לרבות על עמדות היסוד של "איש האמונה הבודד", ראו מאיר, סולובייצ'יק (לעיל הערה 27), עמ' 85–96.

⁴⁰ ראו להבחין בין בדידות לניכור: אדם הראשון דגם א אינו בודד כלל, והוא שרוי כשותף מלא בקלחת העולם והחברה ושולט היטב בסביבתו, אלא שאלה יחסים שטחיים ולכן גם מנוכרים. בבדידות מאפיינת רק את אדם הראשון דגם ב, שזיקתו הרוחנית מבדילה אותו מן הסביבה הארצית. האדם הדתי הממשי אינו יכול להשתקע כולו בספירה הרוחנית ובקהילת חברי הברית, שכן מתרוצצת בו גם נשמתו של אדם הראשון דגם א, ולכן הוא תלוש מכאן ומכאן, וזו בבדידותו. להבחנה בין ניכור לבדידות במשנתו של בובר ראו דוד ברזילי, האדם הדיאלוגי: תרומתו של מרטין בובר לפילוסופיה, ירושלים: מאגנס, תש"ס, עמ' 199.

⁴¹ איש האמונה, עמ' 36.

⁴² שם, עמ' 33.

בהישגים אחרים הבאים בעקבותיה, שכן תכליתה של זיקת אני-אתה היא עצם קיומה, ואין היא אמצעי לתכלית אחרת. חשובה במיוחד הקביעה שלפיה המפגש עם האחר מכוון אל אישיותו, אל עצם קיומו האחר, ואינו אמצעי להשגת תכלית אחרת, למשל העברת מידע. ואכן, בהמשכה של המסה "איש האמונה הבודד", כאשר סולובייצ'יק מתאר את מעמד התפילה כזיקת אני-אתה, הוא מתקרב מאוד להדגשתם של בובר ורוזנצווייג, שלפיה הפסגה החשובה באמת של זיקה זו עם האלוהים אינה מתמצה בתוכן כלשהו המועבר בין השניים הנפגשים אלא בעמידתו של האני מול פניו של האתה.⁴³ אמנם הדוגמאות המובהקות שסולובייצ'יק מביא ב"איש האמונה הבודד" לזיקת ברית עם אלוהים הן תקשורתיות במהותן – נבואה ותפילה – אבל מהותה האמתית של התפילה, אומר כאן גם סולובייצ'יק, איננה בתוכנה אלא בתחושת הנוכחות של העמידה נוכח פני ה'.⁴⁴ בהזדמנות זו של הדיון בתפילה חוזר סולובייצ'יק על הגדרותיו של בובר גם בנוגע להגדרתה של זיקת אני-אתה כהפניית "כל האישיות כולה" אל עבר המפגש עם האחר.⁴⁵

כאן יש לסייג ולדייק. לפי סולובייצ'יק, תכלית המפגש איננה היכרות או מחוות התקשרות גרידא, שכן הוא מטעים את אופייה המעשי דווקא, כמפגש המיועד להכרת צרכיו או מבוקשו של האחר. באשר לאפיונה של זיקה בין-אישית של אני-אתה, עיקר הדגש של סולובייצ'יק הוא על המחויבות ועל האחריות המוסרית כלפי האדם האחר, ולא דווקא על עצם קיומו של מפגש אנושי עם פניו האחרות של האתה.⁴⁶ בכך שונה סולובייצ'יק מבובר ונוטה יותר לתיאורו של עמנואל לוינס את אופייה ואת מהותה של זיקת אני-אתה כלפי אדם אחר. עובדה זו נכונה גם ביחס כלפי האלוהים. בניגוד לדעתו של בובר, תכליתה של זיקה דתית זו אינה מתמצה בקיומו של המפגש; מהותה של זיקה זו ועניינה העיקרי הם קבלת אחריות נורמטיבית כלפי מצוות האל, אחריות הדדית לקיומה של הברית המשותפת.⁴⁷ דומני שהצדק עם יהודע עמיר, המוצא בהצגה כזאת של זיקת אני-אתה, בבחינת קבלת עול ההלכה והמצווה, משום "נסיה מפוריותו הדתית הנועזת של העימות [עם האל] שמציבים הוגי המחשבה הדיאלוגית". שכן עוקצה המיוחדת של זיקת אני-אתה במשנתו של בובר נעוץ דווקא בהדגשת הדדיותה או אופייה הוולונטרי כמבע אהבה טהור.⁴⁸ אבל כאן יש לומר שלשיטתו של סולובייצ'יק, לא רק במפגש עם האלוה אלא גם בזיקת אני-אתה בין אדם לחברו מדובר בנסיגת האני מבלעדיותו, דווקא למען מחויבות ואחריות כלפי האחר. על כן, גם המצווה הדתית – ככל שהדבר מתאר את יחס הזיקה מן הצד האנושי של הברית – היא ביטוי מובהק של

⁴³ ראו גם את העדפתו המוצהרת של בובר לתיאור התגלות האל "בדממה דקה" דווקא (מרטין בובר, משה, ירושלים: שוקן, תשנ"ט, עמ' 107), והשוו גם שם, עמ' 133: "עיקרה של ברית סיני איננו נתינת ספר, נתינת הלוחות הכתובים, ואף הברית הזו איננה דומה לכריתת חוזה".

⁴⁴ איש האמונה, עמ' 34.

⁴⁵ שם, עמ' 35, הערה 26.

⁴⁶ הדגשה מפורשת כזאת ישנה במסה של סולובייצ'יק "הקהילה", הנ"ל, דברי הגות (לעיל הערה 26), עמ' 230-231 (סעיף ב): "יציאת העצמי אל זיקה כלפי האחר פירושה הקרבה עצמית והעניקה לזולת"; עמ' 233 (סעיף ג): "הכרה ב'אתה' פירושה אחריות כלפיו, הכרה זהה להתחייבות".

⁴⁷ שרית בן-שמחון פלג, "מוסר של אחריות הדדית", רוזנק ורוטנברג (לעיל הערה 8), עמ' 216-218. אין זה אומר שבובר התעלם לחלוטין מממד האחריות כלפי האתה, אשר היא גם לשיטתו חלק אינטגרלי של זיקה זו. ראו למשל אני ואתה, עמ' 182.

⁴⁸ עמיר, קריאה ביקורתית (לעיל הערה 8), עמ' 241.

כניסה לזיקה כזאת: מטרתו של המפגש היא לעמוד על מבוקשו של האחר ממני, על האופן שבו יוכל האני להיות אחראי בפועל על מילוי דרישותיו של האחר. משום כך אין הפרדה חותכת בין זיקת אני-אתה לבין ניצול קיומה לשם העברת מידע או תורה, שכן מלכתחילה נועדת זיקה זו להכרת צרכיו או מבוקשו של האתה העומד מולי.

אם בטיפולו במצב הברית כאחריות הדדית תיאר סולובייצ'יק מפגש בין אדם לאל שבמרכז העברת תורה ומצוות, קל וחומר בהמשכה של המסה, כאשר סולובייצ'יק נדרש במישרין לאפיונה של זיקת הנבואה: זיקה זו מציגה אפיון מובהק של מסירת מידע מן האל לאדם. לצד הפוטנציאל המידי המקופל במעמד הנבואה לזיקת אני-אתה (כאן, ב"איש האמונה הבודד", ובניגוד ל"וביקשתם משם"⁴⁹), היא מיועדת בראש ובראשונה להעברת תקשורת חד-כיוונית, ובמובן זה היא אינה דיאלוגית כלל: אלה המצוות שהאל מכתוב לנביא. זיקת הנוכחות הישירה עם האל נוצרת רק בעקבותיה, עם כניסת האדם למחויבותה של הברית, ואז הוא נעשה "שותף" לעסקת הברית עם אלוהיו. זהו הפתרון שמצא סולובייצ'יק ב"איש האמונה הבודד" לרצונו לשלב בין השיח האקזיסטנציאלי של בובר ושל רוזנצוייג ושכמותם, המציג את התגלות האל כשיא של זיקת אני-אתה נוכחת, לבין התפיסה המסורתית-הלכתית, המוצאת את עיקר התגלות סיני במתן המצוות. הפתרון נמצא במושג הברית, שכן ברית זו כוללת הן את מרכיבי המידע התורני ואת החובות הכרוכות בה, הן את מהותה של הברית כנתיב היחידי המאפשר לאדם לעמוד בזיקת נוכחות עם האלוהים. בובר כבר ניסח בהטעמה את הכלל שלפיו אי-אפשר לקיים באמת זיקת אני-לו כלפי האלוהים.⁵⁰ סולובייצ'יק, בניגוד לבובר, אמנם העמיד במרכז המפגש בין האדם לאלוהיו את המצוות המחייבות, מפגש המכוון למתן תורה, אבל גם סולובייצ'יק לא ראה במפגש הזה זיקה לזית משום שגם לדידו אי-אפשר כלל לקיים זיקת שליטה כלפי האלוהים כאילו היה עוד אובייקט המשמש כלי בידי האדם.

בובר קובע שיחס אל האלוה בבחינת אידיאה מופשטת הוא יחס לזי מובהק.⁵¹ והנה, גם סולובייצ'יק מתנגד לצמצומה הקיומי של תפיסת האל בבחינת מושג או אידיאה מופשטת גרידא, חסרת אישיות. אין זה אומר שסולובייצ'יק כופר בהגדרתו המושגית המופשטת של האל המונותאיסטי, אלא שהוא מבחין בין יכולת ההפשטה וההמשגה שלנו לבין יכולתנו הדתית לעבוד את האלוהים ולחוות את המפגש עמו.

כאן יש לציין מחלוקת בולטת מאוד בין טיפולוגיית הזיקות האפשריות במשנתו של בובר לבין זו של סולובייצ'יק. בובר מוצא רק שני יחסים אפשריים לאדם אל החיצוני לו: יחס לזי מרוחק מול יחס נוכח ישיר, בבחינת "אתה". בחיבורו "אני ואתה" בובר אינו מכיר ביחס עקיף שאינו לזי, בלשון גוף שלישי שאינו נוכח, בבחינת אני-הוא. דומה שבעיני בובר, יחס עקיף אל סובייקט שאינו נוכח מולי הוא יחס לזי לכל דבר.⁵² בהתאם לכך הוא מסרב לדבר על קיומו האובייקטיבי של האלוהים,

⁴⁹ סולובייצ'יק, וביקשתם (לעיל הערה 31), עמ' 146-147.

⁵⁰ אני ואתה, עמ' 76, 86-87, 89; איש האמונה, עמ' 52.

⁵¹ אני ואתה, עמ' 11.

⁵² שם, עמ' 7.

שכן הקיום הרלוונטי או האפשרי היחיד מבחינה אנושית למציאותו של האלוהים הוא הקיום הנוכח, הישיר, בבחינת "אתה" בלבד.

ברור שסולובייצ'יק אינו יכול לקבל עמדה תיאולוגית דיאלוגית-קיצונית כזאת. הוא מקפיד לומר שלצד זיקת נוכחות אימננטית של האלוה הוא מאמין בקיומו הטנסצנדנטי של האלוהים בבחינת "הוא" מרוחק.⁵³ אמנם סולובייצ'יק מוכן לדבר על האלוהים בבחינת "הוא", אבל כאמור, הוא עדיין מסכים עם בובר שאין אפשרות לקיים עמו זיקת "לז". ואולם, קל יותר להסביר את חוסר האפשרות לזיקת "לז" כלפי האלוהים במשנתו של בובר מאשר במשנתו של סולובייצ'יק. בעבור בובר, כל זיקה שאינה זיקת "אתה" בהכרח אינה נשענת על החוויה בלבד אלא נזקקת גם לקוגניציה שכלתנית. ברוח מהפכת ההכרה הקאנטיאנית, קוגניציה כזאת אינה אפשרית כלל באשר לאלוהים, ועל כן הזיקה האפשרית היחידה כלפיו היא אך ורק הזיקה החווייתית של הדיאלוג הנוכח. בכך הצליחה התיאולוגיה לעקוף את ביקורתו של קאנט בלי לסתור את מסקנתו בדבר מגבלות התבונה. אבל סולובייצ'יק מוכן לדבר על זיקת "הוא" כלפי האלוהים, והשאלה היא אם זו זיקה שכלתנית או חווייתית. אם זו זיקה שכלית, לא ברור מדוע זיקת "לז" אינה אפשרית כלפיו, אף שהיא כמובן מגונה או אסורה. על כל פנים, ברורה החלוקה בין "הוא" שאני מכיר בקיומו כסובייקט אף על פי שאינו נוכח כרגע מולי, לבין "לז" כאובייקט שאינני נותן דעתי עליו כסובייקט. בטיפולוגיה הדיכטומית של "איש האמונה הבודד", זיקת "הוא" כלפי האלוהים מאפיינת את יחסו הדתי של אדם הראשון דגם א, שאינו עומד בזיקת אמת ישירה מול האלוה אבל עדיין מכיר בעובדת קיומו המטפיזי. כאן מקפיד סולובייצ'יק לטעון שגם בתפיסת ריחוקו של האל מן האדם, עדיין מדובר ב"חוויה קוסמית" של ממש, כלשונו, דהיינו תחושת נוכחות (כמו-פרסונלית) עקיפה ורחוקה, ולא רק הפשטה מושגית בבחינת "אלוהי אריסטו".⁵⁴

מדוע בחר סולובייצ'יק לחרוג מן התמונה הדיאלוגית הבינרית ולהוסיף על שתי הזיקות הבסיסיות שהציב בובר יחס ביניים שלישי, של זיקה עקיפה אל האלוהים, בבחינת "הוא"? ראשית, יש לומר ששליטת אפשרות ההתייחסות לאלוהים בגוף שלישי חשודה מאוד בכפירה בקיומו האונטי. חרף "הפיכת הלב" המפורסמת של בובר – ועל אף נסיגתו המאוחרת מן הניסוחים הקאנטיאניים של מסותיו המוקדמות בדבר קיומו של האלוהים כאידיאה אנושית בלבד, והקפדתו להדגיש (למשל בהקדמתו המעודכנת שנדפסה בפתח הקובץ תעודה וייעוד) שכוונתו (העדכנית) היא דווקא לקיום אונטי ממשי של אל חי וקיים – כבר גרשם שלום חשד שגם בובר המאוחר נותר למעשה אתאיסט.⁵⁵ אמנם, לאחר שניסח בובר בשנת 1923 את תפיסתו הדיאלוגית, הכרח היה לו לתפוס גם את האלוהים כיש חיצוני שאתו יקיים האדם זיקה ראויה של דיאלוג הדדי עם נוכח העומד

⁵³ תוספת הזיקה אני-הוא מופיעה במפורש גם אצל סולובייצ'יק, וביקשתם (לעיל הערה 31), עמ' 226-227.

⁵⁴ איש האמונה, עמ' 31, הערה 20. השוו סולובייצ'יק, וביקשתם (לעיל הערה 31), עמ' 139. כלפי חוץ מקפיד סולובייצ'יק על טרמינולוגיה פנאנתאיסטית, אך לאמתו של דבר הוא רומז למטפיזיקה טרנסצנדנטית. על כך ראו בעיקר שם, עמ' 124-125.

⁵⁵ עקיבא ארנסט סימון, יעדים, צמתים, נתיבים: הגותו של מרדכי מרטין בובר – מסות, תל אביב: ספרית פועלים, תשמ"ה, עמ' 246-250. השוו גרשם שלום, עוד דבר: פרקי מורשה ותחייה, תל אביב: עם עובד, תש"ן, עמ' 385.

ברשות עצמו, בבחינת "אתה", בר שיח ממשי ל"דיאלוג" (שהרי מונולוג קרוב מדי אל היחס הָלְזִי בעיני בובר, ורק הדדיות של שני משוחחים היא דיאלוג).⁵⁶ בניגוד למיסטיציזם אימננטי לאדם, כפי שהשתמע מניסוחיו התיאולוגיים המוקדמים יותר, כעת ביקש בובר לתאר אל חי שנוכחותו אינה מחייבת את ביטול הקיום האישי אלא אדרבה: דיאלוג עם נוכח חיצוני לי. עם זאת יש לציין שגם בהגותו המאוחרת כיוון בובר לאלוהים הנמצא ב"אישיותו" או ב"נוכחותו" של כל ישות וחפץ בעולם הקונקרטי, ולא לאלוהים טרנסצנדנטי.⁵⁷ לאמור, אפילו בשלב הגותו הדיאלוגית לא עסק בובר אלא בחוויה האקזיסטנציאליסטית של המפגש – ולא באלוהות כִּישוּת אונטית. בובר המאוחר ניסח זאת כך: אנו פונים אל האל בבחינת "אתה", ואף כדי לשמוע בעת פנייתנו אליו את תשובתו, אולם על אלוהים אונטי, בבחינת "הוא", לא נדע לומר דבר. בין האדם לאלוהים כשלעצמו אין שום זיקת מושא. ואכן, כבר העירו החוקרים שהכנסת האלוהות בסד הדיאלוג אני-אתה פירושה קצה של מטפיזיקה המנסה להתייחס אל האלוהים "כשלעצמו", כאובייקט נגזר שאינו מותנה בקיומו של דיאלוג כלשהו עם האני.⁵⁸ בובר טיפח תפיסה אימננטית של האלוהות והציג תפיסה חד־משמעית של מפגש עם "פניו", דהיינו, אישיותו של האל; זהו אל פרסונלי ולא אל לְזִי.⁵⁹ באשר לאלוהים שאינו חלק מן המפגש עמי, או כאשר אינו חלק מן המפגש עמי, אמר בובר בשנת 1913 שכלל אינו מאמין בקיומו: "אם האמונה באלהים, כך אמרה התשובה, משמעה שאפשר ואפשר לדבר עליו בגוף שלישי, אין אני מאמין באלהים. אם האמונה בו משמעה שאפשר לפנות אליו ולדבר אליו, אני מאמין באלהים".⁶⁰ בחיבורו "אני ואתה" נזהר בובר יותר בניסוחיו. הוא קובע שכל שאנו יודעים עליו, כמו גם על "אתה" אנושי הנפגש עמנו, הוא רק המפגש הישיר עמו: "חובלים אנו קשות בעצמנו כשאנו סחים על כך כעל משהו קיים מחוץ לפגישה".⁶¹ אמנם בובר אימץ את טענתו של רוזנצווייג, המקפיד להדגיש שהאלוהות אינה זהה עם העולם, אך היות שלדעת בובר אין העצם מקבל את מהותו אלא ביחס של זיקה ישירה בגוף נוכח, נבדלותו העקרונית של האלוהים אינה גורעת מן התיאור האימננטי המובהק שלו.

⁵⁶ על מעמדו של מונולוג עם עצמי ראו אני ואתה, עמ' 79–80. לשאלת אמונתו של בובר בקיומו של אלוהים מחוץ לנוכחות אני-אתה ראו הקדמתו המאוחרת של בובר (1923) לסדרת נאומיו המוקדמים על היהדות (מרטין בובר, תעודה ויעוד, א, ירושלים: הספריה הצינונית, תשמ"ד, עמ' 16–17), וכן הקדמתו של מוריס פרידמן לספר M. Buber, *Hasidism and Modern Man*, trans. from the German and ed. Maurice Friedman, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International Inc., 1989, p. 13; סימון (לעיל הערה 55), עמ' 247.

⁵⁷ ראו למשל ישראל קורן, "הפנתם של עיקרי יסוד חסידיים במשנתו של בובר על רקע הוויכוח על פרשנות החסידות שלו", קבלה 7 (תשס"ב), עמ' 287, הערה 21.

⁵⁸ ראו למשל עמנואל לוינס, "בובר, גבריאל מארסל והפילוסופיה", בלון ואחרים (לעיל הערה 38), עמ' 278. אבל השוו אלעזר שביד, "ה־מיתולוגיזציה ורה־מיתולוגיזציה של היהדות: מיתוס ויהדות במשנותיהם של קויפמן, בובר ובק", חביבה פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות, באר שבע: אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, 1996, עמ' 342–365, במיוחד עמ' 351–352; הנ"ל, לקראת תרבות יהודית מודרנית, תל אביב: עם עובד, תשנ"ה, עמ' 252–253.

⁵⁹ אני ואתה, עמ' 102.

⁶⁰ מרטין בובר, פגישות: זכרונות, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ה, עמ' לו-מ.

⁶¹ אני ואתה, עמ' 58. וראו שם, עמ' 86, 91, 96, 101.

לעומת בובר, סולובייצ'יק מחויב יותר לתפיסה מונותיאיסטית רמב"מית שלפיה האלוהים טרנסצנדנטי לעולם. כינויו בגוף שלישי נועד אולי להבליט את הטרנסצנדנטיות שלו, כמו לומר שבעולמנו שלנו לא נוכל בדרך הטבע לעמוד ישירות מול האלוהים אלא רק להכיר בקיומו ולפעול בהשראת מצוותו, שהרי הוא עצמו אינו חלק מעולמנו אלא חיצוני לו.⁶² אמנם במסותיו של סולובייצ'יק ניכר גם כיצד הוא נע בין תיאולוגיה רמב"מית של שלילת התארים, שלפיה פניו של האלוהים לא ייראו לעולם, לבין "תיאולוגיית מעמקים" אקזיסטנציאלית, אשר בה מושם עיקר הדגש על המפגש עם פניו של האחר, עם תכונותיו האישיות של הסובייקט הפונה אלינו ונוכח עמנו.⁶³ כפי שהטעים אליעזר ברקוביץ, למשל, ייתכן שבאמת אי אפשר ליישב בין שתי התפיסות המנוגדות הללו: תיאולוגיה המעמידה במרכזה את חוויית המפגש הישיר עם האלוהים צריכה לזנוח את שלילת התארים הרמב"מית.⁶⁴ אך סולובייצ'יק, בניגוד לברקוביץ, אינו נוטש לגמרי, בצורה מוצהרת ונחרצת, את המונותאיזם הרמב"מי הצרוף (אף שב"איש האמונה הבודד" הוא מסתייג בפירוש מ"אלוהי אריסטו"⁶⁵), ואולי מחויבות דוגמטית זו משפיעה על נכונותו להתמסר באופן מלא לתיאורו של מפגש הדדי, טבעי, אינטימי ומוכן מאליו עם האלוהים בבחינת "אתה" נוכח.

את אפשרות המפגש הישיר עם האל בבחינת "אתה" מייחס סולובייצ'יק אך ורק לזכותו של נס מיוחד, זה של כריתת הברית ביוזמתו של האלוהים. רק התגלות נסית כזאת מאפשרת לאדם פגישה ישירה עם האלוהים בבחינת "אתה". במסה אחרת, המשלימה את דבריו ב"איש האמונה הבודד", סולובייצ'יק מסביר שפגישה כזאת התאפשרה רק בשל "צמצום" מכוון, שבמסגרתו האל צמצם את עצמו כדי להופיע בפני האדם בצורה ישירה.⁶⁶ על רקע מהותו הטרנסצנדנטית של האל אפשר שפגישה ישירה ממין זה, אם היא חודרת את עולמנו לפתע ומתרחשת כאן אצלנו, היא בגדר נס. נס שכזה נועד לענות על מצוקתו של האדם המעוניין בזיקה ישירה למרות הכול, אבל אינו הולם את המצב המטפיזי הטבעי, שהרי אליבא דאמת, האלוהים חיצוני ונבדל לחלוטין מן העולם שלנו.

⁶² איש האמונה, עמ' 30-31, 42.

⁶³ שם, עמ' 32.

⁶⁴ אליעזר ברקוביץ, "המפגש עם אלהים", מאמרים על יסודות היהדות, בתרגום להד לזר, בעריכת דוד חזוני ויוסף יצחק ליפשיץ, ירושלים: מרכז שלם, תשס"ד, בעיקר עמ' 18-20. עיינו עוד אצל דב ברקוביץ, "חופש קיומי, אוטונומיה מוסרית, הלכה מכוונת מציאות: המפגש עם אלוהים בהגותו של הרב פרופסור אליעזר ברקוביץ", אקדמות כה (תש"ע), עמ' 189-204. להשוואה מזווית נוספת בין נאמנותו של סולובייצ'יק להיבט שכלתני אחר בתפיסתו של הרמב"ם את המפגש עם האלוהים, לבין נטייתו של אליעזר ברקוביץ לתפוס את המפגש הזה כאירוע ריאליסטי ממש, ראו יונתן כהן, "קווים מקבילים שאינם נפגשים: סולובייצ'יק וברקוביץ על החוויה הדתית, המצוות וממד ההיסטוריה", רוזנק ורוטנברג (לעיל הערה 8), עמ' 69-73.

⁶⁵ איש האמונה, עמ' 31, הערה 20. סולובייצ'יק עוסק בהצגת תורת התארים השליליים הרמב"מית ב"איש ההלכה" (לעיל הערה 22), עמ' 22. השוו גם סולובייצ'יק, וביקשתם (לעיל הערה 31), עמ' 138-139. יעקב בלידשטיין סיפר כיצד בשעה שלימד סולובייצ'יק את מורה הנבוכים הוא אמר לתלמידיו: "אינני מבין כיצד הצליח הרמב"ם להתפלל תפילת 'נעילה' בזמן שהוא מגדיר את האלוהות רק כאינטלקט מופשט, בבחינת 'שכל, משכיל, מושכל'!".

⁶⁶ הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, "הקהילה", הנ"ל, דברי הגות (לעיל הערה 26), עמ' 230.

אולי כדי שלא לחטוא לאמת המטפיזית מצדו של האל, נמצא לעתים את סולובייצ'יק מעדיף לתאר את המפגש עמו בבחינת "הוא", אפילו כאשר מדובר במפגשו עם איש האמונה במסגרת הברית.⁶⁷ ושוב, ב"וביקשתם משם" סולובייצ'יק רומז על עמדתו המטפיזית: מבחינה מושגית הוא מאמץ את שלילת התארים של הרמב"ם, ואם כן, שוב אין מקום לתוארי אישיות של האל. אולם השיח הנוכחי של סולובייצ'יק אינו מטפיזי אלא פנומנולוגי חווייתי – כלומר הוא מתייחס לדברים כפי שהם נתפסים מצדנו בחווייתנו את פעולות האל, אף כי לא ישירות את האל עצמו. במונח פנומנולוגי אנושי כזה, ודאי יש הכרח לדבר על אל אישי המשגיח באופן מיוחד, הבוחר לו "אתה" אנושי מיוחד מבין שאר העמים ואף מקרין רגשות, ובראשן רגשות זיקת האהבה.⁶⁸ דומני שסולובייצ'יק מבקש להבחין בין העיקרון הרמב"מי בדבר חוסר יכולתו להכיר את פניו הספציפיות של האלוהים, היינו תורת שלילת התארים, לבין העיקרון האקזיסטנציאלי של תחושתנו שלנו, תחושה בלתי אמצעית של עצם קיומו ונוכחותו. תחושת נוכחותו איננה נוכחות עצמו ממש אלא אפקט הפועל בנו, לא בו. אמנם בעקבות הרמב"ם קובע סולובייצ'יק שהכרה אנושית של האל איננה "בתחום האפשרות הקוגניטיבית כלל וכלל",⁶⁹ אבל חוויית המפגש היא זיקת נוכחות קיומית ולא קוגניציה שכלית. כאן יכול סולובייצ'יק להיעזר לא בתורת תוארי השלילה אלא בתורת תוארי הפעולה של הרמב"ם – היא המאפשרת לנו דיאלוג פנים בפנים מולו, שהרי אנו ניצבים מול דבר ממשי הקשור באל כפעולה נסית שלו, היינו מול תחושה ממשית שלנו את נוכחות שכינתו.⁷⁰

כאן חשובה הבחנתו של יונתן כהן: סולובייצ'יק איננו מיימוניסט (או: אדם הראשון מדגם א) המוצא את אלוהיו אך ורק במישור האינטלקטואלי המופשט. לו היה כן, הטיפולוגיה האנתרופומורפית של דיאלוג אישי נוכח הייתה בגדר אנומליה. ההפך הוא הנכון: סולובייצ'יק הוא אקזיסטנציאליסט דתי המוצא את אלוהיו קודם כול במישור החווייתי הפעיל כאל חי וקיים המדבר עמו ומכניסו לברית הדתית. אלא שסולובייצ'יק מכיר בחשיבותו של "תרגום" מושגי פילוסופי לחוויה הדתית. תרגום שכזה יציג את האלוהים בכליה של ההפשטה המושגית מן הסוג המצוי בתיאולוגיה של הרמב"ם, ולכן, רק ברמה האינטלקטואלית המופשטת יהיה סולובייצ'יק נכון לתאר אלוהים חסר תארים ופנים שמפגש דיאלוגי עמו אינו אלא נס. זהו אפוא תרגום חלקי בלבד שאינו הולם כל

⁶⁷ איש האמונה, עמ' 28, 36.

⁶⁸ סולובייצ'יק, וביקשתם (לעיל הערה 31), עמ' 121–124, הערה 2.

⁶⁹ סולובייצ'יק, איש ההלכה (לעיל הערה 22), עמ' 21.

⁷⁰ ראו איש האמונה, עמ' 30. עוד על זיקתו של סולובייצ'יק לתורת שלילת התארים של הרמב"ם ועל הקשר שמצא בין תורה זו לתורת תוארי הפעולה ראו זאב הרוי, "הערות על הרב סולובייצ'יק והפילוסופיה הרמב"מית", שגי'א, אמונה (לעיל הערה 21), עמ' 95–97. חשובה במיוחד מסקנתו של הרוי (שם, עמ' 105) שסולובייצ'יק לא אימץ במלואה את התיאולוגיה הרמב"מית; הוא הושפע ממנה בסוגיות ובמוקדים ספציפיים ולא אימץ אותה כמקשה אחת, כתורה מסיני, כשיטה כוללת על קרבה ועל כרעיה. על מקומו של מורה הנבוכים במשנתו העצמאית של סולובייצ'יק ראו גם אביעזר רביצקי, "קניין הדעת בהגותו: בין הרמב"ם לניאוקאנטיאנים", שאול ישראלי ואחרים (עורכים), ספר יובל לכבוד הגאון רבי יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, א, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ד, עמ' קכה–קנא; Lawrence Kaplan, "Maimonides and Soloveitchik on the Knowledge and Imitation of God," in George K. Hasselhoff and Otfried Fraisse (eds.), *Moses Maimonides (1138–1204): His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts*, Würzburg: Ergon, 2004, pp. 491–523

צורכה את החוויה הדתית הישירה. את הדיכטומיה הזאת במשנת סולובייצ'יק תלה יונתן כהן בחוסר המתאם העקרוני בין שתי זירות קיום מקבילות. ברמה הקיומית החווייתית אנו מדברים על מפגש ישיר ונוכח, אולם תרגומה של חוויה זו אל המישור השכלתני המושגי אינו יכול להתבצע בשלמות; ברמת המשגה הרציונלית עלינו להגדיר את האלוהים באופן אחר.⁷¹ רלוונטית לענייננו התובנה שסולובייצ'יק מציג בהרחבה בחיבורו *The Halakhic Mind*, שלפיה בהכרח אנו תופסים את המציאות בצורות שונות, בריבוי פנים. תפיסתנו שלנו תמיד תהיה מרובת פנים וצורות, פשוט מפני שאכן כזאת היא המציאות. על כן מותר לו לפילוסוף או למדען לבחור לו פן אחד או יותר, ולתאר את פני הדברים באופן התואם רק היבט אחד של המציאות על פי צרכיו באותו הרגע.⁷² הד ברור לחשיבה זו יש גם בהגיגה של המסה "איש האמונה הבודד", המאשרת את קיומם הבורזמני של שני דגמים אנושיים הנבדלים באופן התייחסותם אל המציאות החיצונית להם. אפילו כאשר סולובייצ'יק מרומם את מעלת דרגתו של אדם הראשון דגם ב, הנכנס בברית אני-אתה, עדיין אין הוא מבטל את חשיבותו ואת נחיצות יחסו של אדם הראשון דגם א. גם תפיסתה של הדת בכליו השכלתניים של אדם הראשון דגם א אינה חסרת ערך, והיא מביעה את מקומה החיוני של הדת באותה ספֵרה המתאימה לעמידתו השכלתנית היוצרת של אדם זה.⁷³

ההסבר הישיר לכך שבאפיונה הראשוני של זיקת הברית ב"איש האמונה הבודד" מופיע האלוהים תחילה בבחינת "הוא" הוא שסולובייצ'יק מתאר כאן זיקה שיתופית-חברית בין-אנושית (אדם עם חוה) ולא זיקה המכוונת ישירות אל האלוה. המסה שלו עד כה נסבה על בדידותו של איש האמונה מול שאר בני האדם. על פי פירושו של לורנס קפלן, במסגרת של קהילת ברית אנושית נוסח אני-אתה של אדם הראשון דגם ב, תפקידו של האלוהים הוא תפקיד רגולטור יחסי האנוש, מחוקק המוסר. במישור ההלכתי הכוונה היא שתורת האלוהים היא המסדירה ומנסחת את היחסים המשפטיים שבין אדם לחברו, ולפיכך אלוהים ניצב בעדה האנושית באמצעות קיומם של הסדרים חברתיים הלכתיים. על כן, זיקת "אתה" מכוונת בסיפור המקראי להוראתו של האל בדבר היחס הראוי שלי כלפי האדם האחר (חוה), ואילו תפקידו של האלוהים עקיף, בבחינת "הוא" בלבד.⁷⁴

⁷¹ כהן, מחשבת ישראל (לעיל הערה 1), עמ' 173-182. את מלאכת "התרגום החלקי" בלבד לשפת ההפשטה האינטלקטואלית מוצא כהן לא רק ב"איש האמונה הבודד" אלא גם במשנתו של בובר, שהרי גם בובר מבקש לעשות כן - למשל בהבנתו הרציונלית את מושג הנס.

⁷² Joseph B. Soloveitchik, *The Halakhic Mind*, New York: Seth Press, 1986, p. 16

⁷³ עוד על החשיבות שמצא סולובייצ'יק בתפיסתה האינטלקטואלית גרידא של הדת, ועל שייכותם המשותפת של אדם הראשון דגם א ואדם הראשון דגם ב לאותה קהילת ברית דתית, ראו בדיונים של מיכאל רוזנק ואבינועם רוזנק, "הרב סולובייצ'יק והפילוסופיה החינוכית היהודית", רוזנק ורוזנברג (לעיל הערה 8), עמ' 406.

⁷⁴ לורנס קפלן, "איש האמונה הבודד לרב סולובייצ'יק במחשבה היהודית האורתודוקסית-מודרנית", רוזנק ורוזנברג (לעיל הערה 8), עמ' 154-155.

הרושם ההתחלתי הנוצר, שלפיו סולובייצ'יק שולל לגמרי את אפשרות הזיקה הישירה והנוכחת של האדם אל אלוהיו בזיקת אני-אתה נצחי, הוא רושם מוטעה.⁷⁵ בהמשכה של המסה מתברר שבכל זאת סולובייצ'יק אינו שולל את אפשרותה ואת אופייה הפרטי או האישי של חוויית המפגש הישיר עם האלוהים. למעשה, ב"איש האמונה הבודד" הוא מתאר שלושה מצבים של זיקת ברית אל האלוהים: זיקת ברית חובות ואחריות, שעניינה קיום מצוות, זיקת נבואה וזיקת תפילה. כאשר המדיום לזיקה הדתית אל האלוהים הוא קיום מעשי של חובות הברית וכפיפות למצוות ההלכה, אין זו זיקה ישירה לחלוטין אל "מלוא פניו" של ה"אתה" אלא אל מצוותיו המעשיות. במובן זה, ההלכה היא אולי דרישה לזיקת במקצת, והזיקה אל האלוהים עקיפה, בבחינת אני-הוא. רק בהמשכה של המסה מציג סולובייצ'יק מדיום ישיר יותר לזיקה אל האלוהים – הנבואה מכאן והתפילה מכאן – ואז כבר אפשר לדבר על זיקת נוכחות של אני-אתה ממש.

דומני שלא רק נושאה המקראי של הדרשה שעליה מתבססת המסה, המתמקדת בפרשת החיבור בין אדם הראשון לחוה אשתו, עצם מעצמיו, היא הגורמת לסולובייצ'יק לדחוק בתחילה את מקומו של האלוהים למעמד של "הוא" עקיף בלבד באירוע – במקום להציבו במרכז התיאור כעיקר מושאה של זיקת ה"אני", בבחינת "אתה" נוכח. דווקא משום שסולובייצ'יק מבקש לתאר זיקה אנושית נוכחת, היינו להציג טיפולוגיה של איש הברית כיחס של אני-אתה, דווקא משום כך הוא מעדיף לתאר תחילה זיקה שבין אדם לחברו ולא זיקה שבין אדם למקום, שכן בהקשרה של מטפיזיקה מונותאיסטית טרנסצנדנטית, אפשר שזיקת האדם לאלוהיו אינה מתיישבת באופן טבעי עם טיפולוגיה של נוכחות אישית ועם זיקת רגשות מצד האל.

כדי לתאר טיפולוגיה מובהקת של זיקת אני-אתה בברית קהילתית של שותפות אמת זקוק סולובייצ'יק לזולת אנושי, שאז מתקיימת הדדיות שוויונית בינו לבין האני. מה שאין כן כלפי האלוה; סולובייצ'יק אינו מוכן בקלות לאמץ טרמינולוגיה של שוויון והדדיות. אדרבה, כפי שיתברר בהמשך המסה, מחוות האמונה לדידו היא צעד שעיקרו יוזמה חד-צדדית של האלוה הכופה את נוכחותו על האדם, צעד כוחני ולא שוויוני המייצג את יחסי הכוחות האמתיים בין האל לבין האדם.⁷⁶ לכן מעדיף סולובייצ'יק לתאר את מעורבות האל בגדר "הוא" עליון, ולא ישירות בגדר נוכח שווה לי. אמת, את כניסת האלוהים לברית הוא מתאר כשותפות בקהילת האמונה, אבל האמביוולנטיות של תיאור השותפות עם האל ניכרת הן בהעדפת הצבתו בבחינת "הוא" הן בתיאורה של נוכחות שוויונית כביכול או של נוכחות ישירה ואימננטית, כמעשה פרדוקסלי של נס, החורג מן המצב הטבעי.

⁷⁵ ואכן, כך פירש אבי פיינגולד את כוונת סולובייצ'יק. לדעתו, התעקשותו של סולובייצ'יק להעמיד כאן זיקה משולשת של אני-אתה-הוא, פירושה הברור והגלוי הוא דחיית אפשרותה של זיקת אני-אתה ישירה עם האלוהים. ראו Avi Finegold, "An Exploration of Relationships in *The Lonely Man of Faith*," *Milin Havivin* 2 (2006), pp. 165–166

⁷⁶ איש האמונה, עמ' 59.

קהילה ודבקות: האם היחיד שומר על קיומו הנבדל?

בדבריי האחרונים התעכבתי על הריגתו הבולטת של סולובייצ'יק מהטיפולוגיה הדיאלוגית הבוריאנית באשר לתוספת הזיקה אני-הוא. ראינו שתוספת זו מופיעה לראשונה אגב תיאור של זיקה כלפי זולת אחר, זולת אנושי, אם בזוגיות שטחית בין אדם לחוה (אני-לז) אם בזוגיות קהילתית מעמיקה ביניהם (בבחינת אני-אתה). סיטואציה כזאת מעלה את השאלה כיצד בדיוק רואה סולובייצ'יק את היחס הקהילתי בין האדם למקום: האם זו זיקת אדם יחיד אל האלוהים או שמא זוהי זיקתה של העדה האנושית כציבור מול האלוהים, בבחינת "אנחנו"? כאן יש לציין שלא רק טיפולוגיית "הוא" אלא גם הטיפולוגיה של "אנחנו" איננה מופיעה בתיאורו המקורי הראשון של בובר את הזיקה הדתית שבין האדם למקום.⁷⁷ לא רק סולובייצ'יק אלא כבר פרנץ רוזנצווייג העמיד טיפולוגיה עשירה ומורכבת מן הטיפולוגיה הבינרית הבסיסית של בובר. והנה, גם אצל רוזנצווייג ישנה התוספת התיאולוגית החשובה – לא רק בהצהרה על אפשרות זיקת האדם אל האלוהים בבחינת "הוא" (ולא בבחינת "אתה" בלבד), אלא גם בהצהרה על זיקת "אנחנו" (ולא בבחינת "אני" יחיד בלבד).⁷⁸

בובר העמיד את הזיקה הדתית אל האלוהים כזיקה אישית דווקא, אינדיבידואלית במהותה, ועל כן גם הדינמיקה הדתית החשובה לו היא דינמיקה של דת פרטית, סובייקטיבית – להבדיל מדינמיקה של דת ציבורית עם נורמות חיצוניות הנכפות על הפרט או מכתובות לו את דרכו הדתית. ואכן, בובר מייחס את זיקת אני-אתה אך ורק לאישיות אחת עם אישיות אחת אחרת, ולא לזיקה משותפת של שלושה או יותר.⁷⁹ הגיונה הפנימי של זיקת אני-אתה נראה לו לבובר הולם "אני" יחיד דווקא: זוהי הפניית מלוא האישיות, פגישה סובייקטיבית בין שתי אישיות ספציפיות, ועניינה המהות

⁷⁷ ליחסו של בובר לזיקת "אנחנו" ראו אני ואתה, עמ' 82, 88, 194, 214.

⁷⁸ רוזנצווייג תיאר זיקת "אנחנו-לז" (או "אנחנו-הוא") בזיקתנו כציבור לא רק אל האלוה כגוף שני נוכח (כלומר "אנחנו-אתה") אלא גם בגוף שלישי נסתר, על אודות האלוה (כלומר "אנחנו-הוא"). ראו דרייפוס (לעיל הערה 35), עמ' 184. לדבריו, מוצדק לתאר את האלוה בגוף שלישי בבחינת "הוא" כאשר יש "אנחנו" ולא "אני" בודד. השוּו פרנץ רוזנצווייג, כוכב הגאולה, מגרמנית יהושע עמיר, ירושלים: מוסד ביאליק ומכון ליאו בק, עמ' 268, וכן Irene Kajon, "Societas in Exteriore Homine: The Construction of 'We' in Cohen, Rosenzweig, and Buber," in Julia Matveev and Ashraf Noor (eds.), *Die Gegenwärtigkeit Deutsch-Jüdischen Denkens: Festschrift für Paul Mendes-Flohr*, München: Wilhelm Fink, 2011, pp. 49–74; Maurice Stanley Friedman, "Dialogue, Speech, Nature, and Creation: Franz Rosenzweig's Critique of Buber's 'I and Thou'," *Modern Judaism* 13, 2 (1993), pp. 109–118

⁷⁹ סימון (לעיל הערה 55), עמ' 91–92 (דומני שהוא מתאר זאת כזיקת "אנחנו-הוא"). ההשוואה בנקודה זו עם איש האמונה הבודד של סולובייצ'יק מאלפת במיוחד, שכן גם סימון דן שם בזוגיות שבין גבר לאישה החולקים יחדיו זיקת הורות משותפת עם בנם, ולשיטתו בובר אינו יכול להציג את השותפות הזאת בזיקת אני-אתה. השוּו גם הקדמתו של שמואל הוגו ברגמן, "החשיבה הדו-שיחית של מ. בובר", בובר, בסוד שיח (לעיל הערה 3), עמ' כד. לעומת שלילת יחס "אנחנו-הוא", נראה שגם בובר ייאלץ להודות באפשרות היחס "אנחנו-אתה" כאשר זוהי זיקה אחדותית של קולקטיב שהוא אישיות או ישות אחת, שהרי זוהי ברית סיני. ראו בובר, משה (לעיל הערה 43), עמ' 106. ועיינו עוד הנרי ניר, "אני-אתה-אנחנו: תורת החברותא של בובר והקיבוץ", הקיבוץ 12 (תשמ"ח), עמ' 195–212. המקרה של זיקת ההורים אל ילדם המשותף שונה מזיקת "אנחנו", שכן יחסם של האב והאם אל ילדם אינו

הוא ייחודו ואחרותו הנבדלת של כל סובייקט, המבדילה אותו מכל אחד אחר. לפיכך, פגישה כזאת לא תיתכן בזיקה פוליפונית של ציבור. היות שלפי בובר אין לדבר על זיקת "הוא", צירוף האלוהים לזיקת ברית משותפת שיש בה יותר משניים אינו מדגיש את הפנים האינדיבידואליות המיוחדות, וכך מוחמץ עיקר המבוקש בזיקת אני-אתה.

סולובייצ'יק, לעומת זאת, מעוניין דווקא בהטעמת המחויבות לתכתיבה של ההלכה, כלומר לניתובה של הזיקה הדתית מול האלוהים אל התכתיב הנורמטיבי המשותף לכלל בני הברית. לכן, אופיינית היא העמדתו כאן את זיקת אני-אתה-הוא, דהיינו מיקומה של הברית בין האדם לאלוהיו, דווקא במישור הציבורי של הקהילה הדתית כולה. מן הבחינה החינוכית סולובייצ'יק מעוניין להדגיש את עליונותה הדתית של קהילה המנכיחה את הברית עם האלוהים באורח החיים הקהילתי המשותף, בכל היבטיו. דומה שבכך הוא מבקש לבצר את עליונות הקהילה האורתודוקסית על פני דגמים רליגיוזיים הלכתיים פחות בזרמים החוץ-אורתודוקסיים.⁸⁰ בעקבות משנתו של בובר, סולובייצ'יק מודע היטב לסכנה הניהיליסטית הטמונה בביסוס העמידה הדתית על המישור הדיאלוגי של חוויית המפגש, שכן זוהי חווייה סובייקטיבית, ולכן גם אינדיבידואלית. חווייה כזאת הופכת את הממסד הדתי, את התכתיב המסורתי הנתון מראש, את ההלכה - ליסודות מיותרים ואף זרים לעניינה הפנימי של העמידה הדתית הדיאלוגית.⁸¹ זו הסיבה לכך שסולובייצ'יק משתדל לעגן את זיקת היחס האקזיסטנציאלי אל האלוהים כזיקת "אנחנו" של קהילת ברית משותפת.

האם רק היחידים החברים בקהילת הברית מקיימים, כל אחד בנפרד, זיקת יחיד עם האלוהים, ה"חבר" אף הוא בקהילת הברית - או שמא הקהילה בכללה, כעדה אנושית משותפת, עומדת בזיקת "אנחנו" מולו? בהמשך המסה מתברר שאפילו על זיקת הנבואה או על זיקת המתפלל - מוקדים של זיקה נוכחת וישירה של האל בבחינת "אתה" - אומר סולובייצ'יק שאף על פי שהן נראות במבט ראשון כביטוי מובהק של זיקה אינדיבידואלית (בעיקר זו של הנביא), לאמתו של דבר גם הן אינן מנותקות מן ההקשר הציבורי: מפגשו האישי של הנביא או של המתפלל היחיד צריך תמיד להיות קשור לקהילת הברית כולה.⁸² אולם יש להוסיף על כך ולהטעים שהממד האישי של זיקת אני-אתה עדיין מתקיים כאן בין היחיד הבודד לבין האלוהים.⁸³ אם אין סולובייצ'יק מסכים לדרישת ביטול האני לשם מיזוגו באלוהות, קל וחומר שהוא אינו מבטל את קיומו האינדיבידואלי של היחיד לשם מיזוגו האבסולוטי בקהילה. השאלה שהוא דן בה היא האם זיקת יחיד זו מנותקת לגמרי מהקשרה של הברית בין העדה כולה לבין האלוהים, והוא מבקש לטעון שאין לנתק ביניהן.

מאופיין כיחס של קולקטיב אחדותי אלא כיחס אינדיבידואלי פרטני מצד שני יחידים נפרדים, בבחינת "שלושה שותפים באדם: אביו, אמו ורבש"ע" (בבלי, קידושין ל ע"ב).

⁸⁰ מגמה פולמוסית אקטואלית נגד הזרמים החוץ-אורתודוקסיים מופיעה גם בהמשך "איש האמונה הבודד" (עמ' 58-59), כאשר סולובייצ'יק מבקר את הנטייה בת זמננו, המשעבדת אפילו את הפולחן הדתי כאביזר של התרבות האנושית. ראו על כך יוסף טרנר, "המחשב ההלכתי כדיון בתחום הפילוסופיה של הדת", רוזנק ורוטנברג (לעיל הערה 8), עמ' 46-47.

⁸¹ השוו שביד, אדם וטבע (לעיל הערה 16), עמ' 283.

⁸² איש האמונה, עמ' 36.

⁸³ סולובייצ'יק, וביקשתם (לעיל הערה 31), עמ' 192-193.

החתימה לשותפות קהילה דתית עם בני אדם אחרים מוצגת אצל שני ההוגים כפסגת ההישג או כגילום שיא של האידיאל הדיאלוגי, גם במובנו הדתי. כינונה של שותפות רוחנית עם אדם אחר היא מנייה וביה יציאה חיובית מן האגוצנטריות הלזית והיא מסמנת יחס מוסרי משופר כלפי האחר.⁸⁴ אלא שאצל סולובייצ'יק, הרבה יותר מאצל בובר, ישנה נטייה לבטל את הממד הפרטי (או המיסטי) של התגלות ה' אינדיבידואלית אל "אני" יחיד ממש, ולהעדיף זיקת "אנחנו" אל מול האלוהים.⁸⁵ אמנם, אצל סולובייצ'יק תיתכן שותפות קהילתית בין רבים גם בזיקת אני-לז, אולם אז זוהי שותפות שטחית וטכנית בלבד, ולכן היא רק ארגון-גג לפרטים נבדלים בכתחילה ואינה יצירת ישות סובייקטיבית חדשה, מכלול או כוליות מאוחדת במהותה.⁸⁶ רק בשותפות רוחנית-מוסרית של אני-אתה אפשר לדבר על יצירת ישות אונטולוגית חדשה של "אנחנו" מאוחדים באמת, שהיא מה שסולובייצ'יק כינה "ציבור", בחינת ישות אחדותית מטפיזית – ולא רק "קולקטיב", בחינת איגוד-גג של פריטים נבדלים.⁸⁷ אמנם סולובייצ'יק מדגיש את שותפותו של האלוה בקהילה רוחנית זו, כמאוחד עם יתר הסובייקטים השותפים לברית פנימית המאחדת בין חבריה, אולם אפשר להוסיף ש"אנחנו" כעדה אנושית של "אנשי אמונה" מנהלים כקולקטיב זיקה דתית שמגמת פניה אל עבר האלוה, העומד מחוצה להם, בבחינת אנחנו-אתה.

עד כה ראינו כמה הבדלים בולטים בין הטיפולוגיה הדיאלוגית המקורית של בובר לבין זו של סולובייצ'יק, ועמדנו הן על יחסו השונה כלפי זיקת אני-לז הן על מקומן של התוספות הטיפולוגיות – זיקת "הוא" וזיקת "אנחנו". אבל מה באשר לטיבה המהותי של זיקת אני-אתה? האם בעניין זה מסכים סולובייצ'יק עם הגדרותיו הטיפולוגיות של בובר? התשובה גם כאן שלילית, ואף כאן שורשה של המחלוקת דתי יותר משהוא אנתרופולוגי. בובר מדגיש שאופייה של זיקת הנוכחות האמתית יכול להיות אך ורק אופי של זיקת אהבה שוויונית, ללא שום היררכיה, שעבוד, וודאי שללא רגשות אימה ופחד.⁸⁸ סולובייצ'יק, לעומתו, מתאר את טיפולוגיית זיקת הנוכחות הישירה

⁸⁴ אני ואתה, עמ' 88; איש האמונה, עמ' 36. ב"איש האמונה הבודד" מוצגת השותפות הקהילתית הדתית כאמצעי לחילוץ האדם מן המצב של קהילת ההדר. כאשר האלוהים נתן לאדם הראשון דגם ב את חוה, הזוגיות המשותפת שלהם חילצה את האדם מהוויה לזית אגוצנטרית, והמפגש עם חוה היה למפגש משולש עם האלוהים, אשר נתנה. כאן הדגש הוא על הקהילתיות לאו דווקא כשיאה של זיקת אני-אתה אלא כשלב הכרחי וחינוכי: דרך השותפות הזאת עם חוה יצא האדם מבדידותו המוסרית האגוצנטרית והגיע לשותפות אמת בין שני סובייקטים שאינם אלא שלושה, כי שכניה ביניהם (השוו חנה קהת, "זוגיות ושוויון: בין הרב קוק לרב סולובייצ'יק", מסכת ד [תשס"ו], עמ' 35–50). קהילתיות מסמנת שותפות של "אנחנו" ולא רק "אני" מול אחרותו של "אתה". בניגוד ללוינס, הרואה בכך פגם של הרחבת האני וכפיית האחר להיכנס לאני מורחב זה שלי (ראו חנוך בן פזי, "הדיאלוג הלווינס: בין אדם לאחר, בין כבוד לאחריות", נמרוד אלוני [עורך], דיאלוגים מעצימים בחינוך ההומניסטי, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2008, עמ' 264–267), סולובייצ'יק מסכים עם בובר, הרואה בשותפות ה"אנחנו" עדות חיובית לנטישת האגוצנטריות של האני הפרטי (איש האמונה, עמ' 61).

⁸⁵ איש האמונה, עמ' 36.

⁸⁶ זוהי הקטגוריה המושגית שקאנט מדבר עליה, היינו היכולת לראות בריבוי של פריטים אחדות משותפת (עמנואל קאנט, ביקורת התבונה הטהורה, מגרמנית שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטרייך, ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ד, עמ' 79).

⁸⁷ סולובייצ'יק, הקהילה (לעיל הערה 30), עמ' 225.

⁸⁸ אני ואתה, עמ' 83.

מול האלוהים הן בשפה הדיאלוגית של אני-אתה – בבחינת שוויוניות, שיתופיות מאחדת של שני "חברים" באותה קהילה וחשיפת מלוא האישיות כמהותה של הזיקה – הן בשפה דתית שונה למדי, המבליטה מצב של שעבוד ויראה היררכית מפני האל.⁸⁹

חרף סטייתו של סולובייצ'ק מן הדגש הדיאלוגי על זיקת אני-אתה כשוויוניות גמורה וניסיונו לשדך בין זיקת דיאלוג שוויונית של אדם ואלוהיו לבין זיקת היררכיה ושעבוד מובהק אל האלוהים, עדיין סולובייצ'ק נאמן לנימה האנטי-מיסטית המאפינת את תיאולוגיית הדיאלוג של בובר. לאמור: שעבוד והיררכיה יש כאן, אך בשום פנים ואופן לא ביטול העצמיות האנושית. אמנם, לפחות בהדגשה יש כאן הבדל בין שני ההוגים, שכן סולובייצ'ק מטעים גם את תלותו האונטולוגית של האדם בבורא, המקימו ומעמידו, ואת תלותו המוחלטת בו גם באשר לגאולת נפשו בברית, ואילו בובר מבקש לבצר את עצמאותו האוטונומית לגמרי של האני האנושי, גם בעמידתו בדיאלוג עם האלוהים.⁹⁰ בובר המאוחר הטעים והדגיש את גרסתו לשיטה הדיאלוגית כביטוי עדכני להפיכת הלב המאוחרת שלו בשלילת המיסטיקה כדרך האנושית הראויה להגעה אל האל.⁹¹ חשיבותה התיאולוגית של זיקת אני-אתה נודעה בכך שהיא הציעה דרך ממשית חלופית לעמידה דתית עוצמתית, כזו שאיננה נזקקת לדרכי המיסטיקה ועדיין "מצביעה על יכולת קליטה של נוכחות עצמית ייחודית שאינה בידיעה שכלית או תבונית".⁹² כך גם אצל סולובייצ'ק: זיקת אני-אתה יוצרת שותפות והדדיות אבל אינה מוחקת את נבדלותו של סובייקט אחד מסובייקט אחר. האני הפרטי אינו מתבטל. גאולה יש כאן, אבל לא אנוני-מיסטיקה.⁹³ גם בזיקה בין-אנושית, זיקת אני-אתה חברתית איננה טרנספורמציה או כור היתוך של יחיד אל קולקטיב המבטל את סך חלקיו, אלא ברית בין יחידים השומרים על עצמיותם, הנבדלת גם בתוכה. חרף התיאור המקראי "היו לבשר אחד" כלפי אדם וחווה הנדונים כאן, סולובייצ'ק בוחר לדבר על "קהילתיות" ועל ברית הדדית בין עמיתים, ולא על התמזגות סימביוטית. לכן הוא מטעים בגוף המסה שזיקת הברית "שונה במהותה לחלוטין מן החוויה המיסטית".⁹⁴

⁸⁹ למשל איש האמונה, עמ' 57.

⁹⁰ שוורץ (לעיל הערה 1), עמ' 334.

⁹¹ על גלגולו של הרעיון הדיאלוגי היסודי במשנתו המתפתחת של בובר הצעיר, ובייחוד לדין השוואתי בניסוחה הראשון של השיטה כבר בחיבורו המיסטי דניאל, ראו ישראל קורן, המסתורין של הארץ: מיסטיקה וחסידות בהגותו של מרטין בובר, חיפה: אוניברסיטת חיפה, תשס"ה; רבקה הורוביץ, "גילויים לתולדות התהוות הספר 'אני-ואתה' של מרטין בובר", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים 5 (תשל"ה), עמ' 187-161; Rivka Horwitz, *Buber's Way to "I and Thou": An Historical Analysis and the Publication of Martin Buber's Lectures "Religion als Gegenwart"*, Heidelberg: L. Schneider, 1978.

⁹² אליעזר שביד, "מרטין בובר: ההתגלות כמאורע מטא-פילוסופי", הנ"ל, נביאים (לעיל הערה 27), עמ' 178.

⁹³ סולובייצ'ק, וביקשתם (לעיל הערה 31), עמ' 189-190. עיינו עוד בן-שמחון פלג (לעיל הערה 47), עמ' 215.

⁹⁴ איש האמונה, עמ' 33. באותה פסקה כוונתו היא בעיקר לכך שיש דו-שיח בין שניים, קריאה והיענות, ולא מעשה העפלה חד-כיווני, הנראה עקיף ולא אישי.

הנחה זו, המשותפת לבובר ולסולובייצ'יק כאחד, נתמכת בהנחה משותפת נוספת: האני אינו רק יש הקיים בנפרד מן היש האחר (הוא האתה) אלא גם אופיו או מהותו שונים וייחודיים. הן בובר הן סולובייצ'יק מדגישים שייחודו האינדיבידואלי של האני הספציפי הוא שונותו המיוחדת מכל אני אחר. אצל בובר מודגשות פניו האינדיבידואליות הספציפיות של האתה ("ייחודו וצביונו" או "בלעדיותו") כמבוקש העיקרי בעת המפגש: האני מחפש את פניו המיוחדות של האתה, ולהפך;⁹⁵ גם סולובייצ'יק מדגיש את חוויית המפגש עם הפנים היחידיות, המיוחדות והשונות של הזולת. הוא מטעים שה"היות" פירושו הזהות היחידה והנבדלת, שאינה ניתנת לחיקוי או להתנסות משותפת.⁹⁶ בהיכנסו לזיקת אני-אתה אינני מבקש להכיל את האחר בתוך אישיותי ולמזגו בי אלא בדיוק להפך: לנהל דיאלוג הפתוח לאחרותו הנבדלת של הזולת; והיות שמדובר בזיקה הדדית, גם הזולת העומד מולי מחפש בי את ייחודי ואת נבדלותי העצמאית ואינו מעוניין בהתמזגותי עם אישיותו שלו.

פן אחר של ההדגש האנטי-מיסטי באפיונה התיאולוגי של זיקת אני-אתה מול האלוהים נוגע למיקומו של המפגש. בובר ביקש להדגיש שזירת המפגש האפשרית היחידה בין האדם לאלוהי היא זירת המפגש הארצית.⁹⁷ והנה, כמו בובר, המסתייג מהעתקת הזירה הדתית האנושית לעולמות מטפיזיים טרנסצנדנטיים, גם סולובייצ'יק מבקש לשבץ את המאמץ הדתי למפגש או לזיקה אל האלוהות דווקא בזירה הארצית של העולם הזה, דרך המצוות המעשיות. זהו הנס שהוא מדבר עליו: הנס הוא מצדו של האלוהים, היורד מן הטרנסצנדנטיות שלו אל עולמנו השפל כדי לקיים את מפגש הנוכחות כאן. נס ההתגלות הישירה אינו טמון ביכולתו של האדם לחרוג מאנושיותו ולהעפיל לעולם האלוהי, כי אם להפך, בהופעת נוכחותו של האלוהים בעולמו של האדם.

אבל עצם הגדרת סולובייצ'יק את מפגש הנוכחות הישירה "נס" מבליטה את מחלוקתו התיאולוגית עם בובר. בובר מוכן לדבר על האלוהים אך ורק בנוכחותו הישירה עמנו, ואם כן, הוא מדבר דווקא על ישות אימננטית המצויה מולנו בעולם המציאות שלנו. במצב כזה אין זה נס אלא הכרח ממש: האלוהות נמצאת ונוכחת מולנו תמיד, כאן ועכשיו, ועמידתנו מולה אינה אלא הכרה בטבע הבריאה, ברוח אלוהים המרחפת ומאפיינת את המציאות. לכן, עמידתנו בזיקת נוכחות ישירה מול האלוה מביטאת את המצב האנושי האפשרי ואת המצב האידיאלי הטבעי משחר הבריאה, ואיננה אקט נפרד או מאוחר יותר, התגלות חדשה של האלוהים לאחר שכבר ברא את עולמו. סולובייצ'יק חולק על כך. נוכחות אימננטית של האל איננה מצב טבעי. עולם הטבע כשלעצמו, טוען סולובייצ'יק, אינו מגלה לאדם את נוכחותו הפרסונלית של האלוהים הפונה אליו בבחינת "אתה" – בניגוד לאופן הפרסונלי הקיצוני אשר בו תופס בובר את הווייתו של העולם. הבדל זה ניכר בנוגע לטענת אפשרותה של זיקת אני-אתה בין האדם לבין עולם הדומם, הצומח והחי. בובר טוען בפירושו שאפשר לקיים זיקה כזאת עם כל דבר.⁹⁸ סולובייצ'יק, לעומתו, מבסס את הגדרת בדידותו הקיומית של איש האמונה בכך שהוא מוצא עצמו מתבונן בעולם אדיש, מנוכר, שאין

⁹⁵ אני ואתה, עמ' 6-7.

⁹⁶ איש האמונה, עמ' 27.

⁹⁷ אני ואתה, עמ' 85, 88-89, 91.

⁹⁸ שם, עמ' 6, 78, 94-95.

בו שום הקבלה והדדיות לאישיותו האנושית הייחודית. סולובייצ'יק קושר את תחושת הבדידות במאבקו של האדם לגילוי זהותו העצמית שעה שבזיקתו אל העולם הסובב "אין הוא זוכה להצצת גומלין" מצדו של יקום אילם, אפל ומונוטוני.⁹⁹

סולובייצ'יק מקשר את נס נוכחותו הישירה של האל לברית סיני.¹⁰⁰ מכאן מתעוררת תמיהה, שכן לפי זה, לכאורה רק מי שהוא בן ברית מסוגל לשיחה ישירה עם אלוהיו ולא שאר כל בני תמותה שאינם בני ברית! אולם למעשה ברור שהמסה נתלית מראשיתה בעיקר בפרשיות התורה העוסקות באדם הראשון ממש, ואם כן, כבר אדם וחווה נכנסו ל"קהילת הברית" עם אלוהים, ועמם כמובן כלל האנושות ולא רק בני ישראל, בעלי ברית סיני. מלבד הקישור הדרשני אל פרשיות התורה חשובה גם מהותה העיונית של התזה העקרונית: כדרכו, בדיוק כמו "אני ואתה" של בובר, גם סולובייצ'יק מתאר כאן טיפולוגיות של אדם באשר הוא אדם. דומה אפוא שעניינה של המסה "איש האמונה הבודד" אינו היהודי בלבד אלא האדם באשר הוא.¹⁰¹ לפי זה, כוונת סולובייצ'יק היא להבחין בין המסר האלוהי העקיף והמעורפל של מעשה הבריאה לבין מסר ישיר של התגלות לאדם: זוהי הברית. שורשה כבר בהתגלות לאדם הראשון ולא דווקא בברית סיני בלבד. סולובייצ'יק נראה כמציג פתרון אחר להשגת האוניברסליות של זיקת אני-אתה לאלוהים: לדבריו, אמנם רק בברית סיני (וליחידים בודדים לפניו שזכו להתגלות מיוחדת)¹⁰² נתאפשרה אמת אוניברסלית זו, אבל אז העבירה ישראל "לדורות לחויה תמידית".¹⁰³ אבל אם כן, האומנם כוונתו היא אכן לייחס זיקת אני-אתה לבני ברית בלבד, ואילו הגוי יוכל לעבוד את האלוהים אך ורק בחויה קוסמית מעורפלת ומרוחקת עם הטרנסצנדנטי? ולחלופין, האומנם מסורת ברית סיני שהועברה לדורות היא צינור לגיטימי גם לזיקת אני-אתה מצד מי שאינו בן ברית סיני?¹⁰⁴

במשנתו הדיאלוגית של בובר, זיקת אני-אתה אמנם הדדית, אבל יש בה הבדל בין מידת מעורבותו האקטיבית של האני לעומת מידת "היענותו" האקטיבית של האתה. היוזמה לזיקה היא של האני, ואילו האתה, ייתכן שאפילו לא יהיה מודע לה.¹⁰⁵ אפיון זה מוכיח שבובר אמנם טוען למעורבות כלשהי של שני הצדדים במפגש הדיאלוגי, ובכך מושגת הדדיות מסוימת, אבל הוא אינו טוען בהכרח למצב זהה של זיקה משני הצדדים, שכן רק אחד מהם משמש בתפקיד "אני", ואילו מקבילו לאותה זיקה משמש בתפקיד "אתה" בלבד. אין כאן תמונת ראי של שתי זיקות זהות המתקיימות בבת אחת כי אם זיקה אחת, שרק צלע אחת שלה היא "אני", והאחרת איננה אלא "אתה" בלבד. שני הצדדים אמנם פותחים את מלוא אישיותם בפני האחר, אבל אין זה אומר ששניהם עסוקים בהקשבה פעילה ובלעדית למלוא אישיותו של הזולת הניצב בפניהם: הקשבה כזאת מאפיינת רק

⁹⁹ איש האמונה, עמ' 26.

¹⁰⁰ שם, עמ' 30-31.

¹⁰¹ כך למשל מטעים גם עמיר, קריאה ביקורתית (לעיל הערה 8), עמ' 223.

¹⁰² איש האמונה, עמ' 31.

¹⁰³ סולובייצ'יק, וביקשתם (לעיל הערה 31), עמ' 142, 147.

¹⁰⁴ ראו סייגו המפורסם של הרמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים ח, יא: הגוי אמור לקבל עליו את "ברית" המצוות הנתונות לו דרך הצינור הספציפי של התגלות סיני.

¹⁰⁵ אני ואתה, עמ' 8, 95, 99. השוו שם, עמ' 26.

את צד האני בזיקת אני-אתה, ואילו צד האתה פתוח, אבל אינו עסוק בחתירה אקטיבית וקשובה כולה אל אישיותו של האני הניצב מולו.¹⁰⁶ במפגש אני-אתה בין-אנושי נכון לומר שכל צד יכול באופן עקרוני לשמש גם "אתה" לזיקת האחר וגם "אני" לזיקתו המקבילה מצדו שלו, כך שלמעשה מדובר במפגש בין שתי זיקות אני-אתה מהופכות. אבל האם גם במפגש בין אדם למקום אפשר לייחס לאלוהים חתירה לזיקת אני-אתה מצד האני האלוהי אל האתה האנושי?

בובר בוודאי סבור שכן. לדידו, ההדדיות במפגש הרליגיוזי שלמה. גם האלוהים קשוב כולו, ובאופן פעיל ואקסקלוסיבי, אל האתה האנושי. כשסולובייצ'יק עובר לתאר את המצב הנבואי הן כיוזמה פעילה הבאה מצדו של האלוהים הן כמפגש אני-אתה, מתברר שהוא מסכים עם בובר שגם האלוהי יוזם זיקת "אני" מצדו אל בני אדם העומדים מולו, בבחינת "אתה" אנושי. במקרה כזה אין צורך שהאדם יכין עצמו באופן פעיל אל האלוהים או אף ייענה לזיקה האלוהית ביחס הדדי מקביל. פניית הזיקה האלוהית המסורבת בידי האדם עדיין תישאר זיקת אהבה, זיקת אני-אתה מצד האלוהים, אף כי לא מצד האדם.¹⁰⁷ אמנם, תכונת ההדדיות תיעלם כאן.

על פי היגיון זה תיתכן זיקת אהבה מצד האלוהים גם כאשר מקבילו האנושי אינו שותף (או אינו מודע) לה כלל. אלא שיש כאן סייגים חשובים: בובר מתאר אלוה פרסונלי, מכחיש את קיומו של אל לְזִי (או לפחות מסרב להכיר בו בפירוש), ועל כן יכול להתיימר לתאר את מצב הזיקה גם מצד האלוהי כזיקת אני-אתה שעניינה רגש כפשוטו. בובר יכול לדבר על זיקת האלוהים רק כאשר אני האדם עומד בעצמי בזיקה כזאת אליו. אבל סולובייצ'יק מאמץ את התפיסה הרמב"מית, את תיאורו המטפיזי של האל על דרך השלילה: האל טרנסצנדנטי לחלוטין, ובשדה המושגי שלנו אין ביכולתנו לתאר פנייה סובייקטיבית מצדו. פנייה זו היא בגדר חוויה אנושית שלנו, היוצרת את מודעותנו לקיומה. אנו תופסים את פניית האל אלינו כיוזמה של זיקת אהבה מצד האלוהים רק אם אכן אנו שומעים אותה ונשמעים לה, ואז אנו מתארים אותה כפי שאנו חווים זאת. אם אנו חווים אהבה וכוסף אל האלוהי אנו חשים גם באהבתו שלו כלפינו. אבל לא נוכל לתאר זיקת התדבקות פרסונלית של האל בנו ללא היענות מצדנו לחוויית זיקה זו. ללא היענותנו נוכל לדבר רק על התגלות אלוהית של כפייה, אבל לא של התדבקות וזיקה מצדו.¹⁰⁸ אפשר לומר זאת כך: צריך שניים לטנגו, ולכן זיקת אני-אתה שאיננה הדדית באופן פעיל, מצד שני השותפים לה, אין לכנותה התדבקות כלל.¹⁰⁹

כאמור, סולובייצ'יק, בניגוד לבובר, מתאר זיקה דתית מסוג ספציפי: זו זיקת הברית, שרק במסגרתה מתאפשרת נוכחות ישירה של האלוהים. והנה, זיקה זו אינה דומה לזיקת אהבה חופשית על פי הפרמטרים שהציב בובר, שהרי האל ניגש לזיקת הברית כדי למסור תורה, לתת פקודות ציווי. אם

¹⁰⁶ ארבע דיספוזיציות שונות מכוננות את מצב הזיקה מצד האני במשנת בובר: התכוונות, פנייה, הקשבה ומענה. על כך ראו למשל Kenneth P. Kramer, "Tasting God: Martin Buber's Sweet Sacrament of Dialogue," *Horizons* 37, 2 (2010), pp. 224–245. עיינו עוד שביד, נביאים (לעיל הערה 27), עמ' 177–180.

¹⁰⁷ ראו למשל סולובייצ'יק, וביקשתם (לעיל הערה 31), עמ' 142.

¹⁰⁸ ראו שם, עמ' 145–146.

¹⁰⁹ השווה אני ואתה, עמ' 7, 13: זיקה היא זיקת גומלין.

כן, לכאורה, מצד האלוהים זו אינה זיקת אני-אתה, אלא רק מצדנו. הרי לא מדובר כאן בהקשבה אלוהית אל הזולת (מן החיצוני לי אליי פנימה) אלא בייצוא של דרישותיו (מן הפנים של האני האלוהי חוצה, אל הזולת). אכן, דומה שעמדתו המטפיזית של סולובייצ'יק היא שאליבא דאמת, להבדיל מן האופן החווייתי שלנו בני האדם, מצד האל אין כלל נוכחות פרסונלית מולנו, שהרי כשם שגבהו שמים מארץ כן גבהו דרכיו מדרכינו. אפשר בכל זאת לומר שהתורה נועדה לטובת האדם, ואם כן, מתן התורה הוא מפגן של אחריות ודאגה אלוהית כלפי האדם, ובכך מתבטאת זיקת אני-אתה גם מצדו. האל אינו מבקש מידע מאתנו אלא מביע את אחריותו כלפינו, ולכן נותן לנו מצוות, כדי לצרף אותנו בהן.