

על אמונות טפלות ודימויים רגולטיביים

אילון אידלשטיין
אוניברסיטת תל אביב, אוניברסיטת בר-אילן, סמינר הקיבוצים,
מכון הרטמן

מספרים על נילס בוהר, חתן פרס נובל לפיזיקה, שכשנשאל על פרסת סוס שהייתה תלויה בחדר עבודתו: "אתה מאמין בזה?", הוא השיב: "לא, אבל זה עובד גם אם לא מאמינים". ר' נחמן מברסלב אמר: והגבוהי קומה, על פי הרב הן כסילים, כי מחמת גבה קומתו, העשנים העולים מהלב אל המוח להתבשל במח ולהתהוות מהם מחשבות, העשנים האלו נחלשים ברב הדרך שיש מהלב אל המוח מחמת גבה קומתם, ואינם ביכלתם להתהוות מהן מחשבות שכליות. מחמת זה, הגבוהי קומה הם שוטים, וזה בחינת דרכי אמורי, שאין להם שום שכל מחמת "כי כגבה ארזים גבהו", בשביל זה הם מאמינים אמונות רבות פְּזִיזוֹת (ליקוטי מוהר"ן, נה).

כל אדם מחזיק באמתותו סט של אמונות ודימויים שאין באורה של תבונתו להסבירם, ואף על פי כן אין איש נוטה לראות עצמו כמאמין באמונות טפלות. הסיבה לכך היא בראש ובראשונה לוגית-לשונית-תרבותית. "אמונה טפלה" מציינת תמיד היגד הערכה שלילי הנסב על אמונתו ועל מעשיו של אחר. במובן המודרני, המאמין באמונה טפלה נחשב לבעל תודעה מפותחת פחות, אם בשל מושא אמונתו, שאינו עומד בקריטריונים של שכל מדעי ישר, ואם בשל הפרקטיקות המשונות שהוא נוקט, הנראות חסרות היגיון ושפיות. במובן המקראי הקדמון, אמונות "הבל" או אמונות "שווא" מציינות אמונות זרות שאינן תואמות את אמונת האמת על פי מסורת התגלות האל האחד והיחיד. אמונות אלה נשללות במקרא ובמסורת שלאחריו בשל העיקרון התיאולוגי שהן מושתתות עליו,

בשל הפרקסיס הפולחני שבו הן כרוכות או בשל חוסר התוחלת והתועלת שבהן.¹ במאמר זה אבחנו שני סוגים של התבוננויות מבחוח על "איש האמונה הטפלה" שמספקות לנו המסורות הפילוסופיות והתיאולוגיות, התבוננות רציונליסטית והתבוננות רוחנית מסורתית. לבסוף אנסה להציע עמדה שלישית, פרגמטיזם של פתיחות, עמדה שלהערכת מכבדת יותר את התהליך הקיומי וההכרתי שעובר היחיד באמצעות חוויה דתית אישית של בקשת סעד בעזרת דימוי מוחשי של העל־טבעי.

בעקבות הפחד

בעידן המודרני נקשר מושג האמונה הטפלה במאבק באויב הגדול של פרויקט הנאורות - בערות העקשנית של ההמון. במאמרו הפרוגרמטי המפורסם על הנאורות טען עמנואל קאנט שאפשר ש"קהל שלם ישכיל את עצמו, ואם רק יתנו לו את החופש, יהיה זה אפילו כמעט בלתי נמנע".² הכרזה זו משקפת אמון בכוחו של ההמון להתנתק מאורח החשיבה ההטרנומי המאפיין אותו, להצליח לחשוב בכוחות עצמו ולהורות לעצמו את חובותיו ואת מעשיו בגבולות התבונה בלבד. לעומתו, ברוך שפינוזה - כ־120 שנה לפני קאנט - לא סבר שמגפה אנושית יסודית זו ניתנת לריפוי. האמונה הטפלה עומדת לדידו ביסוד האופן שבו איש ההמון חושב ופועל. בפתח מאמר תיאולוגי־מדיני הוא כותב: "אילו בני אדם עשויים היו לכוון את כל ענייניהם בעצה בטוחה, או אילו שיחק להם מזלם תמיד, לא היו נתפסים לכל אמונת־שוא. אולם בני אדם באים, לעתים קרובות, לכלל מצוקה גדולה כל־כך, עד שכל עצתם מתבלעת, ומחמת רדיפתם המופרזת אחרי טובות המזל שאין בהן ודאות הם נקלעים מרה בין תקווה ופחד. לכן רוחם על הרוב נוטה להאמין לכל דבר". נטייה יסודית זו עלולה ברגעים מסוימים להפוך טירוף של ממש:

[...] וביותר כשהם שרויים בסכנה וקצרה ידם מהושיע לעצמם, הריהם משוועים כולם לעזרת שמים בנדרים ובדמעות כנשים, וקוראים לתבונה - עיוורת (על שאין בידה להראות דרך בטוחה אל ההבלים הנכספים) ולחכמת אנוש - הבל. לעומת זאת הם מאמינים, כי הזיות הדמיון, חלומות ולהג תינוקות הם תשובות אלהים, ולא עוד אלא אלהים מואס בחכמים ולא חתם את החלטותיו ברוח כי אם בקרבי בהמות, או שאוילים, משוגעים ועופות מגידים אותן מראש בהשראה ובהתערורות אלהית. הנה עד איזו מדרגה של טירוף הדעת מביא הפחד את בני האדם.³

¹ ישנו כמובן הבדל משמעותי של הקשר בין מושג האמונה הטפלה המודרני לבין מושג העבודה הזרה המונותאיסטי־מקראי, אבל אני מותח כאן קו של דמיון מבחינת טיב הביקורת כלפי ההבל והשווא שבמושא האמונה ובפרקטיקות שלה. ראו למשל את לעגו של אליהו על נביאי הבעל (מלכים א' יח, כו-כז), את לעגו של ישעיהו על עובדי האלילים (ישעיהו יח) או את לעגו של בעל מזמור קטו בתהלים (פסוקים ב-ח). בתרבות הרומית ציין הביטוי *superstitio* את אמונתם של מאמיני הדתות האסורות במדינה. ביטוי זה בנוי מצירוף המילים "עומד" ו"מעל" (*stand over*) במשמע "הפרזה" או "שרידה" (של דתות קדומות).

² עמנואל קאנט, "תשובה לשאלה: נאורות מהי?" (1784), עזמי בשארה (עורך), הנאורות: פרויקט שלא נשלם? - שש מסות על נאורות ומודרניזם, מגרמנית ידידיה פלס, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשנ"ז, עמ' 46.

³ ברוך שפינוזה, מאמר תיאולוגי־מדיני, מגרמנית ח' וירשובסקי, ירושלים: מאגנס, תשס"ג, עמ' 1-2.

יחסו של שפינוזה למאמין השווא מכבד יותר כשזה אינו איש ההמון סתם כי אם ידידו הקרוב פטרוס באלנינג. באחת מאיגרותיו מגיב שפינוזה לסיפורו של באלנינג שלפיו יבבה מסתורית ולא מוסברת ששמע קודם מחלת בנו הייתה לו לאות מבשר על מותו של הבן. במהלך ניסיונו של שפינוזה להסביר לידידו את סיבתו הסובייקטיבית-דמיונית של אותו קול יבבה הוא נדרש למעשה התגלות מוזר לא פחות שאירע לו עצמו:

כשהתעוררתי בהשכמת בוקר אחד מתרדמה עמוקה וכבר האירו השמים, עמדו המחזות שראיתי בחלומי כחיים לנגד עיני, כאילו הדברים היו בממש גמור: ראיתי לפני דמות בראזיליאני, שחור כולו ומצורע, שמעולם לא ראיתי קודם לכן. תמונה זו נעלמה כמעט כליל, משכיוונתי את עיני לספר או לחפץ אחר, כדי להסיח את דעתי ממנה. אבל כשחזרתי והפניתי את עיני מחפץ זה אל דבר אחר, אבל בלא שים לב, חזרה והופיעה לפני דמות זו של הכושי באותה חיות ולעתים תכופות מאד, עד שלאט לאט נסתלקו שרטוטי ראשה. על כן אני אומר, שהמעשה שהיה בי, בתוכי, בחוש הראייה, אירע לך בשמיעה. אבל מכיוון שהסיבות בשני המעשים היו שונות זו מזו, היה המקרה שלך לאות מבשר, אבל לא כן המקרה שלי.⁴

שני המקרים מייצגים לדעת שפינוזה תעתועי חושים ודמיון. ההבדל העיקרי בין חזון הכושי המצורע אצל שפינוזה לבין שמיעת קול היבבה המוזר אצל באלנינג הוא בעמדה הנפשית של השניים אשר למושא שנתגלה. אצל שפינוזה זה היה מקרה מוזר נטול כל הקשר ברור (שפינוזה אינו רומז אפילו לאפשרות לחקור מדוע נתגלתה לפניו לפתע דווקא דמות איומה זו), ואילו אהבתו הרבה של האב לבנו הביאה אותו למעורבות באידיאה המהותית של בנו, כדי כך שהיה עשוי לדמות מתוך נפשו החרדה את קול יבבתו של הבן באופן שידמה מאוד לאותה יבבה שאכן תבקע ממנו אחר כך, קודם מותו. כלומר, אותה "נבואה" נובעת במקרה של האב, לדעת שפינוזה, משילוב של חרדה אוהבת והיכרות עמוקה עם הבן. שפינוזה אינו מבקר את יכולת השיפוט התבוני של ידידו האבל ומתייחס בסלחנות לאמונת השווא שלו, בחינת אהבה המקלקלת את השורה.

הכשל הדיאלקטי

נימה המזכירה במעט את נימת דברי שפינוזה במאמר תיאולוגי-מדיני נוכל למצוא גם בהתייחסות מעניינת של ר' נחמן קרוכמל לבעלי האמונה הטפלה.⁵ בפתח חיבורו התיאולוגי-היסטורי מורה נבוכי הזמן (1894) הוא מתאר "שלושה פחתים", שהם שלושה מיני טעויות רווחות בתחום האמונה: ההזיה, האמונה הטפלה והמעשה ה"מאבד את הכוונה". שלוש הטעויות הללו מביאות, אומר קרוכמל, לשלוש הקצנות מקבילות, שהן תגובות נגד של האדם, העומדות כנגד שלושת "הנכשלים": הכחשת הרוחניות, חסרון האמונה ו"עזיבת המעשה מכל וכל".⁶

⁴ ברוך שפינוזה, איגרות, מלטינית אפרים שמואלי, ירושלים: מוסד ביאליק, 2003, עמ' 110-111.

⁵ יש לציין שהביטוי העברי "אמונה טפלה" הוא חידוש לשוני של נחמן קרוכמל במורה נבוכי הזמן. זהו תרגומו החופשי לביטוי הגרמני *aberglaube*. "האמונה הטפלה" היא מעין תוספת אמונה, ה"נטפלת" (כביטוי "טופלי שקר" באיוב יג, ד) שלא לטובה אל אמונת האמת.

⁶ ר' נחמן קרוכמל, מורה נבוכי הזמן, שער א: הסמים, ירושלים: כרמל, תשע"א, עמ' ז-ט.

שלושת "הנכשלים" אינם מפרשים נכון את הזיקה האמורה להתקיים בין המציאות הרוחנית לחי העולם הזה. בדרכים שונות מנתק כל אחד מהשלושה את החיבור בין השמימי לארצי, ולמעשה, בלי שיודה בכך, מכחישו. תגובת הנגד הטבעית של "אנשים המפקחים עין על המעוות" היא ניתוק מוחלט ומודע של הזיקה הזאת באמצעות אימוץ גישה מטריאליסטית, ספקנית או אנטינומיסטית.⁷

בשני הפחתים הראשונים מן השלושה יש משום היצמדות גסה מדי אל התכנים הרוחניים. במקרה הראשון, ה"הוזה" (schwarmer) הציץ בפרדס המיסטיקה ונפגע כדי כך ש"ישתגע לחשוב" שהוא עליון על חוקי הטבע והמסורת וכמעט יעשה מעצמו "אלוה תעתועים"; במקרה השני, איש האמונה הטפלה (aberglaube), מתוך חרדה לגורלו המוסרי או הפיזי, יאמץ ללא שיקול דעת כל פרקטיקה רוחנית שתזדמן לו כדי להיטיב את גורלו. בתוך כך יעשה "עבודות נכריות ומעשים זרים לטבע, כזרות העצמים ההם אשר אליהם תכונן עבודתו". את ההוזה מכשילות אפוא התלהבות ויהירותו, ואילו את איש האמונה הטפלה מכשילים הפחד והיעדר שיקול הדעת.⁸

מהי לפי קרוכמל טעותו היסודית של איש האמונה הטפלה? זהו איש הרוצה בטוב אבל יצרו מכשילו שוב ושוב לבחור ברע. בהכירו בחולשתו זו הוא פונה לכל מה שיבטיח לו את האושר בתמורה לאמונתו ולעבודתו, וכך "עמול למצוא חן בעיני הטובים ולפייס או להיסתר מפני הרעים". הכוח המנחה אותו בדרכו הוא "ההרגש והלך הנפש", שמפניהם הוא מבטל כל שיקול דעת. כך הוא מבצע מעשים ממעשים שונים כדי להתקשר עם ישויות רוחניות זרות ומוזרות, ובעודו "אומר בפיו אחדות", למעשה הוא "עובד כמעט לכל כוחות ומעשי הטבע ועוד יותר לברואי דמיונו הנפסד".⁹

אנסח בתמצות את שלושת מאפייני כישלוננו של איש האמונה הטפלה לפי קרוכמל: האחד - ניסיון להשפיע על גורלו המוסרי בלבד ללא אמונה ביכולתו להשפיע על מעשיו המוסריים (למרות רצונו הבסיסי בטוב); השני - הסתמכות על רגש בלבד ללא כל שיקול דעת; השלישי - עבודה לכוחות רבים אגב שכחה מעשית של האמונה באל אחד. אפשר לומר שקרוכמל מוסיף על שפינוזה ורואה באמונת השווא לא רק ביטוי של טיפשות או של טירוף אנושיים אלא גם כשל ברמה התיאולוגית. עמדה זו מביאה גם ללידתה של עמדת הנגד - הספקנות: "הטלת ספק בכל עדות ההרגש הפנימי והשכל הישר אף כי בקבלת האבות [...] אולי חיברם איזה רב רמאי?".¹⁰ יוצא שהכשל התיאולוגי שבאמונה הטפלה אחראי בעקיפין ובאופן דיאלקטי גם לכשל התיאולוגי המנוגד - הספקנות הנולדת מאובדן האמון בנאמנותם של תוכני המסורת.

עד כה בחנתי שתי התייחסויות ביקורתיות, רציונליסטיות באופיין, לאיש האמונה הטפלה. כעת אפנה לעמדה ביקורתית אחרת, בעלת אופי מיסטי. כוונתי לפירושו של הרב קוק לסוגיית "דרכי האמורי" ממסכת שבת, אשר בה נוכל לראות את התבוננותו על התהליך הרוחני המתרחש בנפשו של מאמין השווא כאשר הוא מבצע את אחת הסגולות שאסרו חכמים "משום דרכי האמורי".

⁷ קרוכמל מטעים שישנו דמיון מסוים בין תגובת הנגד האנטינומיסטית לתופעת מצוות אנשים מלומדה לבין יומרת ה"הוזה" להיות מעל כל חוק. ואולי יותר מדיאלקטיקה הגליאנית ניכרת כאן השפעת האתיקה הרמב"מית אריסטוטלית, הגורסת הליכה מתונה ב"דרך האמצע" ושילת הקצוות.

⁸ קרוכמל (לעיל הערה 6), עמ' ז-ח.

⁹ שם.

¹⁰ שם, עמ' ט.

חותם הזרות

המונח ההלכתי "דרכי האמורי" משמש במשנה ובתוספתא לציון פעולות האסורות בעשייה משום שיש בהן חיקוי של מנהגים זרים הנושאים אופי מאגי, כגון "השואל במקלו ואומר אם אלך או לא אלך" או "האומר: אל תעבור בינותינו שלא תפסיק אהבתינו".¹¹ לעומת זאת ישנן פעולות הנושאות אופי מאגי דומה, שאותן חכמים מתירים "משום רפואה". כלומר, אלו אמצעים שככל הנראה הוכיחו עצמם כמועילים, כגון שימוש במסמר ששימש לצליבת נידון למוות כסגולה רפואית.¹² הרמב"ם מסביר במורה הנבוכים את ההבחנה:

כדי להרחיק מכל מעשי הכישוף אסר לעשות דבר ממנהגיהם, אפילו מה שנוגע לחקלאות ולמרעה וכיצא בהם, כלומר, כל מה שנאמר שהוא מועיל והעיון הטבעי אינו מצריך זאת, אלא הם, לטענתם, בבחינת סגולות. זה דברו: ולא תלכו בחקות הגוי (ויקרא כ, כג). אלה הם מה ש(ה)חכמים ז"ל קראו דרכי האמורי, כי אלה מסתעפים ממעשי המכשפים, כי הם דברים שהיגיון טבעי אינו מצריך אותם, והם גוררים למעשי כישוף הנשענים בהכרח על ענייני אצטגנינות, כך שהדברים יתגלגלו להערצת הכוכבים ועבודתם. הם אמרו במפורש: כל [דבר] שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, כלומר, כל מה שהעיון הטבעי מצריך, מותר, וזולתו אסור.¹³

הרמב"ם שולל את "דרכי אמורי" עקב ההשפעה הזרה שיש בהם ומשום שהם חורגים מגבולות רציונליים, "גוררים למעשי כישוף" ובסופו של דבר לעבודת כוכבים, ואילו "רפואה" מוגדרת כדבר שהעיון הטבעי מצריך. בעניין הדברים הנראים לא הגיוניים ולמרות זאת התירו אותם חכמים הוא אומר: "אל יקשו עליך (הדברים) ההם שאותם התירו, כגון מסמר הצלוב ושן השועל, כי באותם ימים סברו שהם תוצאות הניסיון, ונעשו משום רפואה".¹⁴ הסיבה להיתר במקרה זה היא הידע הרפואי

¹¹ תוספתא, שבת ו, ז (מהדורת ליברמן, עמ' 22-29). אינני טוען שישנה זהות בין המושג "דרכי האמורי" החז"לי, המתייחס למנהגים זרים בעלי אופי מאגי, לבין מושג האמונה הטפלה המודרני, המתייחס למכלול רחב של אמונות ופרקטיקות חסרות היגיון, אבל אני מותח להלן קו של דמיון ביניהם כדי לטעון טענה בדבר נקודת ההסתכלות מבחוץ על תופעות אלו.

¹² משנה, שבת ו, י; בבלי, שבת ס"ז ע"א-ע"ב. הביטוי "דרכי האמורי" מופיע גם במקורות האלה: משנה, חולין ד, ז; בבלי, חולין עז ע"א-ע"ב; בבלי, עבודה זרה יא ע"א.

¹³ רמב"ם, מורה הנבוכים ג, לז (מהדורת שוורץ, עמ' 560-561). וראו משה הלברטל, הרמב"ם, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2009, עמ' 189-194; אביעזר רביצקי, עיונים מיימוניים: חברה, פילוסופיה וטבע בכתבי הרמב"ם ותלמידיו, ירושלים: שוקן, תשס"ו, עמ' 181-204; דב שוורץ, אסטרוולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ו.

¹⁴ רמב"ם, מורה הנבוכים ג, לז (מהדורת שוורץ, עמ' 561). בשל כך מתיר הרמב"ם "משום רפואה" גם דברים ש"אין ההגיון מצריך", כגון "תליית אדמונית על הנכפה" ו"מתן צואת כלב על נפחיות בגרון" (שם). מעניינת לאור זה גישתו של בעל ספר החינוך: "וכל שהוא דיין על זה צריך לדעת חכמת הכישוף, שידע להבחין במעשה אם הוא ממיני הכישוף או מהדברים הנעשים בכח הטבע ובצדדן המותרין, וכענין שאמרו רז"ל (בבלי, שבת סז): כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי. ודברים אלו צריכים עיון רב, כי נמצא בגמרא כמה מעשים שאם לא ידענו אותם מפייהם היינו אוסרין אותם מחשש זה" (ספר החינוך, שופטים, מצווה תקיא). כלומר, כדי לערוך הבחנה מדויקת בין הכישוף

הניסיוני שנצבר בימי המשנה והופרך ככל הנראה מאוחר יותר. כלומר, אין כאן הבחנה מהותית אלא היתלות במצב הידע הרפואי באותה תקופה.

שונה לחלוטין כיוונו הפרשני של הרב קוק לסוגיה זו. בפירושו למסכת שבת בתלמוד (בספרו עין איה) מחפש הרב קוק בהבחנה בין "דרכי האמורי" ל"רפואה" היגיון רוחני-פנימי ומנסה לזהות בדוגמאות הפרוזאיות שמביאה הסוגיה התלמודית עקרונות יסוד להתכוונות רוחנית שלילית וטמאה. כל עם, על פי הרב קוק, נושא עמו דרכים מיוחדות הקשורות לצביונו הייחודי. יש מהן המתאימות לו אבל אם יאמץ אותן עם אחר (ובמיוחד עם ישראל) יהיה בהן כדי להזיק לו מן הבחינה הרוחנית משום שהן אינן תואמות את צביונו שלו ואת ייעודו המיוחד. אלו "דרכי האמורי". לעומת זאת ישנם מנהגים שהם תרומתו של עם מסוים "לכל נפש אנושית" ול"טוב הכללי" ויש תועלת לעם ישראל לאמצם. אלו הם בבחינת "רפואה" ואינם נושאים עליהם את "חותם הזרות".¹⁵ על פי מפתח זה הרב קוק מנסה להעניק פירוש מטפורי לדוגמאות השונות והמשונות המובאות בתלמוד ל"דרכי האמורי" ולעמוד על הנזק הרוחני הטמון בהן.

לענייננו אביא דוגמה שיש בה משום ניסיון להתבונן על המערך הרוחני-נפשי הפנימי של איש האמונה הטפלה. אעשה זאת באמצעות פירושו של הרב קוק למנהג מ"דרכי האמורי" שעניינו התנהגות מוזרה ומבשרת רע של תרנגולים: תרנגול הקורא כעורב ותרנגולת הקוראת כגבר. הרב קוק מזהה בדברים מצב מטפורי של חשיפה מעוררת פחד אל מציאותו של הרוע הקוסמי: "ההוויה כולה מתגלה לנפש הרשע, החפץ ברע והשחתה בתכונתה האימה והמפלצתית, וכל שינוי מעורר עליו זוועה ופחדים".¹⁶ הפחד המתעורר בנפשו של איש האמונה הטפלה המאזין לקריאתם המוזרה של תרנגולים נובע מהתעוררותם של הכוחות האפלים בקרבו, שכן בהתנהגותם החריגה של התרנגולים גלומה משמעות דמונית מסתורית ומאיימת. יש כאן פרימה פרועה של יסודות כל מוסר וסדר טוב:

חיי המשפחה המאוגדים יתראו בתרנגול, השולט בבנות זוגו, ומתייחס להם יחוש בעל משפחה: השליט ודואג, מגין ומרחם גם יחד, לעומת העורב אשר לא ידע רחם והוא אכזרי על בניו. והתרנגולת הנכנעת כל כך וההפוכה מתכונת התרנגול, השליט, הצועד בגאון, שגם שינוי הקול, נובע משינוי עוז הנפש בין חוזק לחולשה. והיא קראה גברית - איזה סיבות סביביות חוללו מהפכה כזו? מחשבות כמו אלה מביאים חשכת פחדים על נפשות רשעים, שהרע שבהוויה הוא לעיניהם חזות הכל.¹⁷

אולם פחד מתעורר זה אינו גורם למאמין להתבוננות מוסרית בקרבו לתיקון דרכיו אלא נשלח כלפי חוץ באמצעות הרצון לשחוט אותו תרנגול מקולל: "חרדת רשע לא תיתן פריה לאסוף רעיוני מוסר בקרב לבבו ולהציג על ידם בשער משפט בתיקון המעשה כי אם לחשוב שרעה צפונה בכל מאורע בלתי רגיל, שרפואתו היא רק הכחדת הרושם שעל ידו התגלה שינוי זה: 'שחטו תרנגול זה שקרא

האסור למותר דרושה לדין הבנה של תהליכי הכישוף כפי שהייתה לחכמים שהתירו מעשים מסוימים "משום רפואה".

¹⁵ הרב אברהם יצחק קוק, עין איה, ירושלים: מכון הרצ"ה, תש"ס, שבת, פרק ו, מאמרים טז, יז (על בבלי, שבת טז, ע"א-ע"ב)

¹⁶ שם, מאמר כד.

¹⁷ שם.

ערבית".¹⁸ התגלות זו של כוחות התווה מתוך הטבע החי מקשה עוד יותר את לב המאמין ומונעת ממנו לשמוע את "קול ד' המלא חסד ורחמים".¹⁹

אפשר לזהות בדינמיקה הרוחנית־נפשית שמתאר הרב קוק באמצעות תמונה ציורית זו שניים מן המאפיינים שמצאנו גם בדברי קרוכמל. האחד - היסחפות אחר רגש מועצם של חרדה מתוך אובדן כל שיקול דעת; השני - פנייה אל אובייקט חיצוני במקום עבודה מוסרית עצמית. מן המאפיין השלישי אצל קרוכמל, שמצאנו גם בדברי הרמב"ם - עבודת הריבוי ושכחת האמונה באחדות - מתעלם כאן הרב קוק לחלוטין.²⁰

פירושו של הרב קוק מרחיב את תחום אפיוניהם הרציונליסטיים של קרוכמל ושל שפינוזה בכך שהוא מנסה לפענח בלשון אוזטרית את פשר הרגש המועצם ואת תהום הפחד הנפערת אצל המאמין. אמנם הסיבה להם היא "רשע ואָגֶלֶת גם יחד", אשר הם "מדרכי האמורי", אבל הדינמיקה שהוא מתאר מציירת רגע של התגלות שלילית, אשר המאמין רואה בה - דרך האובייקטים החיצוניים והשתקפותם בתוך נפשו - חזון של פרימת יסוד הטוב המוסרי ועליית שלטונו של התווה ובוהו הקוסמי.

לפירושו זה של הרב קוק אפשר להציע גם כמובן מבט פסיכואנליטי. "דרכי האמורי" מבטאות מצב שבו יסודות התת־מודע הגועשים והאגרסיביים מתורגמים באופן גס, באמצעות התקה, אל פעולה תרבותית־סימבולית שבמקום ליצור עידון מרפא ליצרים האפלים משכינה אותם באופן גולמי וגס בתודעה.²¹ כאן עולה כמובן השאלה: איך אפשר להבחין בין התקה גסה וחולנית לבין התקה מעדנת ומרפאה? האם יש קריטריון כלשהו לבריור האקט המעודן והרצוי ולהבדלתו מן האקט הגס והמזיק? האם זו הבחנה דתית, אתית או אסתטית בעיקרה? פירושו של הרב קוק מציע לכך תשובה ברורה: זו הבחנה בעלת גוון פסיכולוגי־מיסטי (המצדיקה את ההבחנה ההלכתית), המגדירה את איש דרכי האמורי באופן מובהק כנפש רשעה.

ניסיון נוסף להבחנה כזאת, המבליט את הצורך האימננטי של אופן פרשנות זה להגדיר את איש דרכי האמורי כרשע מרושע, נמצא בקריאה נוספת של הרב קוק בסוגיה הנזכרת: מציאת הפסול

¹⁸ ש.ם.

¹⁹ ש.ם.

²⁰ במקום שכחת האחדות ועבודת הריבוי נוכל למצוא אצל הרב קוק התייחסות לסילוף תיאולוגי אחר - ניתוק הפרט מן "הכללות". דוגמה לכך אפשר למצוא בפירושו לפעולת "המרקדת ומונה על גבי האפרוחים" (קוק [לעיל הערה 15], שבת, פרק ו, מאמר כח). המרקדת נתונה להתפעלות שסיבתה האמתית היא "שנאת החיים". ברצותה להגן על האפרוחים לצרכיה שלה היא מונה אותם, ובכך גורמת "פירוד הפרט מהכללות" ומנציחה דווקא את יצר ההשחתה.

²¹ קריאה פסיכואנליטית תראה באמונה הטפלה ביטוי של פרימיטיביות. קרי, תודעה לא מפותחת שאינה יודעת להבחין בין אובייקט לבין ייצוגו. כניסוחו התמציתי של תיאודור רייק: "עבור האדם בעת העתיקה ועבור האדם הפרימיטיבי הצלם אינו ייצוג של אובייקט, כפי שהוא בעבורנו, אלא הוא האובייקט עצמו. השקפתם של בני אדם פרימיטיביים, שהנה קרובה יותר לחושים, מניחה את קיומה של זהות במקום בו אנו קובעים את קיומו של דמיון בלבד" (תיאודור רייק, השופר, מגרמנית יואב ספיר, תל אביב: רסלינג, 2005, עמ' 137-138). האנתרופולוג קלוד לוי־שטראוס כבר בהנחה זו וניסה להוכיח שגם בתרבויות שהמחקר נהג להגדיר את מכלול אמונותיהן כ"טוטמיזם", חלק ניכר ממערכת האמונות נשען על ייצוג מטפורי ולא על זהות. ראו קלוד לוי־שטראוס, הטוטמיזם היום, מצרפתית אבנר להב, תל אביב: רסלינג, 2003.

באקט המובא בנוסח "הוא בשמה והיא בשמו", שאף אותו מונה הסוגיה ממסכת שבת ברשימת "דרכי האמורי", היא אתגר פרשני לא פשוט. זהו מעשה שגם אם כוונתו מאגית, על פניו הוא נראה אינטימי ומלא כוונה אוהבת. זוג האוהבים החדד קורא לעת ליל²² זה בשמה וזו בשמו כסגולה לביטחון ולהגנה מפני הרעות. זהו מעין חיבוק מרחוק, המקנה הרגשת ביטחון באמצעות שיום הדדי. מה פסול יימצא במעשה תמים זה של "האמורי"²³ אבל הרב קוק, כפרשן אוטורי של הכוונה התלמודית, אינו רואה את הקריאה בשם האמורה כאן כמעשה של אינטימיות רומנטית אלא כמעין הכרזה על המהות העצמית שאליה האדם חותר. השם מייצג לדידו מהות פנימית, והקריאה בו היא השאיפה למהות זו. במקרה דנן, האיש חותר להוויית האישה והאישה להוויית האיש. הרב קוק מפרש זאת כמעין חטא אונטולוגי, כמצב שבו האדם אינו רוצה לשאת בתפקיד שהועיד לו "הגורל העליון" (איש או אישה) ומחפש את "מילוי החפץ היותר מלבב" מתוך חריגה מהותית מישותו שלו.²⁴

הפריזמה שמציע הרב קוק חותרת לתשומת לב לדקויות המצבים הנפשיים בהיבט הרוחני, ועם זאת היא מחויבת להגדיר מראש - לאור ההבחנה ההלכתית - את הקדוש והטהור אל מול הטמא והמתועב, לשם החלת יכולותיה הפרשניות. ספק אם הנוהג הנזכר היה נשלל בידי הרב קוק לולא היה מסווג מראש בכתובים כאחד ממקרי "דרכי האמורי". "דרכי האמורי", יהיו אשר יהיו, הן בראש ובראשונה עדות לרשע אימננטי. הכחשת מידת הרחמים (כפי שראינו במקרה התרנגול) אינה משמשת קריטריון עקיב להבחנה בין הרצוי לפסול. הרב קוק עצמו מקשיח את לבו במשנה המפורסמת על נשים שאינן זהירות בחלה, בנידה או בנר, ומתות בשעת לידתן.²⁵ על פי פשטה אפשר לקרוא משנה זו כמעין סגולה מאגית הלכתית להגנה מפני סכנת החיים הכרוכה בלידה. אישה שלא תיזהר בסגולה זו צפויה לשלם על כך את המחיר המלא. הרב קוק מצדיק ומבאר את הגיונה הפנימי הרוחני של ענישה מאגית זו:

[...] כאשר העבירה את הדרך, וע"י הגברתה את הצד החומרי הנמוך, באפס השפעת הקדושה וחדוות השי"ת [השם יתברך] במערכת התולדה, כבר אפס כל סדר הראוי להמשך אחר הטוב והקדושה במשטרי חייה, ביחס אל טבע חיי המשפחה והקמת הדורות, שקלקלה בחדרי בטנה, והסירה כל גבול, עד כמה תוכל החומריות הגסה לשלוט על מערכת החיים, הרי כבר סרה התולדה מתפקידה, ואין לה זכות להיעזר מצד ההשגחה העליונה הצופיה לשכלול האנושיות.²⁶

²² כך על פי רש"י על אתר.

²³ בניגוד, למשל, ל"המשתנת בפני קדרתה בשביל שתתבשל מהרה" (בבלי, שבת סז ע"ב). בהערכתו של אקט גס זה משתמש הרב קוק בפירושו בביטויים "פראות", "מיאוס" או "אהבת הכיעור" (קוק [לעיל הערה 15], שבת, פרק ב, מאמר ל).

²⁴ שם, מאמר כ.

²⁵ משנה, שבת ב, ו; בבלי, שבת לא ע"ב; ירושלמי, שבת ב, ו (יט ע"ב). הרמב"ם בוחר להתעלם לחלוטין ממשנה זו בפירושו למשנה. בספרו משנה תורה הוא מנמק באופן אחר את הזיקה בין הנשים למצוות הדלקת הנרות: "ונשים מצוות על דבר זה יותר מן האנשים לפי שהן מצויות בבתים והן העסוקות במלאכת הבית" (רמב"ם, משנה תורה, הלכות שבת ה, ג).

²⁶ קוק (לעיל הערה 15), שבת, פרק ב, מאמר קפ.

במקום אחר מסביר הרב קוק את המשנה על פי אידיאל האימהות: "אמנם כשהיא מעֵנת דרכיה ומאבדת עי"ז [על ידי זה] את סגולת האם שבה, היא מוכנת למיתה בלידתה בעת המעבר למצב האמ[ה]ות שלה".²⁷ אשר לפירושו של ר' אלעזר בגמרא, שהנשים האמורות מתות על עברות אלה כילדות,²⁸ הוא אומר: "על כן היא מוכנת להיות מצד זה מהמתות ילדות, קודם שיסיפק החותם המכוער המלא תוי כיעור שלה להיות נקבע על הבית, ויהיה עוד אפשר להציל כללות הבית להיות נוה ישרים באמת".²⁹ הצדקתו של כלל ענישה מאגי-אכזרי זה בידי הרב קוק משמשת דוגמה נוספת לכך שאופן הפרשנות שבחר כבול לצורך להגדיר מראש את הקדוש והטמא (על סמך דברי ההלכה כמובן) ושצורך זה דוחה כל קריטריון שיפוטי אחר - רוחני, מוסרי או אסתטי.

דימוי רגולטיבי

ראינו שהעמדה הרציונליסטית מזהה אמונה טפלה עם טיפשותו של איש ההמון, המביאה אותו לנקוט פעולות חסרות כל היגיון טבעי מתוך היסחפות נרגשת במערבולות של פחד ותקווה. לעומת זאת, עמדתו הרוחנית-מסורתית של הרב קוק מזהה את יסודה של האמונה הזרה ברשעות פנימית (גם אם לא מודעת), המעלה באופני פעולתה כוחות רוע החוסמים את פעולת כוחות הטוב, אם במובן הקוסמי אם במובן האנושי-מוסרי. המכנה המשותף העיקרי לאופן שבו רואות שתי הגישות הללו את איש האמונה הטפלה הוא הדגשת הימנעותו של המאמין מתיקון עצמי ממשי ופנייתו לשיפור מצבו אל אובייקט חיצוני שיש בו חותם של מזורות.

החיסרון הבולט של שתי העמדות הללו הוא שהן נזקקות מעצם הווייתן לקטגוריזציה מוקדמת הפוסלת מראש את מושא האמונה המוזר, ומכאן, ממילא, כל הכרעה לסמוך על אמונה זו ולנקוט את הפרקטיקות שלה. אדם הבוחר לפנות לעזרתה של "האמונה הטפלה", לפי גישות אלו, עושה זאת משום שלא הבין שהדבר פסול במהותו (חסר תבונה), או משום שהתעקש לעשותו למרות היותו פסול (נפש רשעה). בדרך מחשבה זו נוצר מעגל קסמים מהותני שאינו מאפשר להבין את התופעה כהכרעה פרטית-אמונית של היחיד אלא רק כנטילת חלק בבטייה המונית מדרך הישר, המעידה על מצב כולל של טיפשות או של רשע.³⁰

אבל האם הדברים הם בהכרח כאלו? כלומר, האם לא נוכל לדמיין לעצמנו אדם פרטי שהכריע על פי מיטב שיקול דעתו (לפי מושגי הניתוח שרכשה השכלתו) להיעזר בכל זאת במה שמבט שולל

²⁷ שם, מאמר קצו.

²⁸ בבלי, שבת לב ע"א.

²⁹ קוק (לעיל הערה 15), שבת, פרק ב, מאמר קצו.

³⁰ שונה מכך גישתו של רבי יהודה הלוי, שאינה נדונה כאן. כך למשל בעניין חטא העגל (ספר הכוזרי א, ז): העם חטא בעגל לא משום כסילותו או רשעותו אלא עקב מצוקתו ובגלל היעדר "נעבד מוחש" התואם את הרצון האלוהי. הכוונה הייתה טהורה אבל המעשים שגויים, שכן אלוהים לא ציווה אותם כלל. המוזרות שבמעשה איננה הבעיה כאן, אלא רק הסטייה מן המסורת היחידה המסוגלת לבטא את הרצון האלוהי. ריה"ל מודה, בקשר לאמונות הכרוכות בקדושתו של בית הכנסת, כי "לולא היה דבר זה נחוץ לנו לשם שמירה על אחדות קהלנו, היה מוזר מאד בעינינו" (שם), ובכך נוקט את הגישה הרמב"מית של "האמונות ההכרחיות" (רמב"ם, מורה הנבוכים ג, כח, וראו להלן הערה 45).

מבחוץ יוכל בקלות רבה מדי להגדיר כאמונה טפלה? האם לא נוכל לדמיין לעצמנו אדם פרטי שהחליט (אולי כמו ידידו הנזכר של שפינוזה) לאמץ את מה שאנו רגילים לכנות "אמונה טפלה" - אדם שאינו חסר לא שכל ישר ולא טוב מוסרי, אשר ניסיונו האישי לימדו שבדרך זו יוכל אולי למצוא מזור לבעיות שעמן הוא מתמודד, שלא החשיבה המדעית הרגילה ולא החשיבה המסורתית-דתית יכלו לסייע לו להתמודד עמן באופן מיטיב ואפקטיבי? שאלה דומה לזו הציב בשעתו הפילוסוף ויליאם ג'יימס בסוגיית תוקפה של החוויה המיסטית הפרטית:

אם האמת המיסטית, שנגלתה לאדם, נעשתה לו לסם חיים, מה זכותנו אנו, בני הרוב, לצוות עליו לבור לו דרך חיים אחרת? יש לאַל ידנו לכלא אותו בבית האסורים או בבית משוגעים, אך אין לאל ידנו להביא שינוי ברוחו. ברגיל אנו מקשרים רוח זו בעקשנות יתר אל האמונה שלה. לועגת היא, בעצם, לכל מאמצינו הנמרצים, ומבחינה הגיונית הריהי לגמרי מחוץ למשפטנו.³¹

הגישה הפרגמטיסטית שפיתח ג'יימס מכוונת אותנו לזנוח את השאלה "האם תוכן האמונה הינו אמת או שקר?" ולהתמקד בשאלה "מהן התחושות, הקרובות או הרחוקות, שהוא [מושא האמונה] עלול לעורר בנו, ואיזוהי ההתנהגות שאנו חייבים לנקוט, אם יתברר שאותו מושא אמיתי הוא".³²

במובן מסוים, גישה זו עולה ממושג "העיקרון המכוון" (האידיאה הרגולטיבית) המופיע בתורתו הפילוסופית של עמנואל קאנט. בחלק השני של **ביקורת התבונה הטהורה** קאנט מגיע למסקנה שאין ביד השכל להוכיח ערכי יסוד של החברה האנושית כגון קיום האלוהים, נצחיות הנפש או חירות האדם. אמנם השכל האנושי יכול לספק הוכחה כלשהי לקיומם של כל אחד מערכים אלה, אבל באותו האופן הוא יכול להוכיח גם את אי-קיומם. כך אנו מגיעים למצב של אנטינומיה, שבו אין כל אפשרות להכריע שכלית בדבר אמתותם של ערכי יסוד אלה. כאן נכנסת לתמונה התבונה האנושית, היכולה להצביע על נחיצותה של אמונה בקיומה הממשי של אידיאה כלשהי לשם מימוש המוסריותבוני של האדם. האמונה באלוהים, בנצחיותה של הנפש ובבחירה החופשית היא על פי קאנט דרישה (פוסטולט) של התבונה לשם החיים המוסריים. זוהי "אידיאה רגולטיבית" שתפקידה לכוון את האדם לחיים נכונים וטובים.³³

אפשר לראות בגישה הפרגמטיסטית הגמשה והרחבה מסוימות של ראיית האמונה כעיקרון מכוון נוסח קאנט. קאנט עוסק באידיאות הגדולות המכוונות את האנושות, ואילו ג'יימס מיישם את אותו העיקרון גם על החוויה המיסטית הפרטית. בשני המקרים אין השכל יכול לחרוץ משפט ודאי אשר

³¹ ויליאם ג'יימס, החוויה הדתית לסוגיה, בתרגום יעקב קופליביץ, ירושלים: מוסד ביאליק, 1969, עמ' 277.

³² שם, עמ' 291. ראו גם ויליאם ג'יימס, פרגמטיזם, בתרגום גיא אלגת, תל אביב: רסלינג, 2010, עמ' 65-70.

³³ עמנואל קאנט, **ביקורת התבונה הטהורה**, מגרמנית ירמיהו יובל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, ספרית פועלים, 2013. כן ראו הנ"ל, **ביקורת כוח השיפוט**, מגרמנית שמואל ה' ברגמן ונתן רוטנשטרייך, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"א, עמ' 245-255. להגדרת קאנט את האמונה הטפלה ראו הנ"ל, **הדת בגבולות התבונה בלבד**, מגרמנית נתן רוטנשטרייך, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ו, עמ' 159-160.

לאמתותה או לשקריותה של האמונה. מכאן שאבן הבוחן המשמעותית היחידה לבחינת אמונה כלשהי היא השלכותיה המעשיות, הנלמדות מן הניסיון.³⁴

נוכל אפוא להתבונן בכלים פרמטיים גם במושג "אמונה טפלה". בספרו החוויה הדתית לסוגיה עוסק ג'יימס בהרחבה בחוויה הדתית והמיסטית ובשאלת אמתותן של האמונות הדתיות, אבל מעניין שאין הוא מתייחס כמעט כלל למושג "אמונה טפלה". לדבריו, ענייננו המחקרי הוא רק ב"נפשות המפותחות" ולא ב"מיני אמונות טפלות מאוסות ואימות, שמספרן רב כל־כך".³⁵ אבל ג'יימס לא הבהיר בשום מקום איזה קו אפשר לתחום בין אמונה דתית של "נפש מפותחת" לבין "אמונה טפלה". אני עצמי אינני יכול למצוא קו מבחין כזה, בפרט אם אנו מתבוננים התבוננות פרמטית באופן שבו אדם מאמץ לעצמו דימוי אמונה המקיים זיקה כלשהי בין המסתורין לבין תחום המורגש והנגלה, ונשען על דימוי אמונה זה כמנוף לעיצוב דרכו והתנהגותו מתוך התאמה למושגיו התרבותיים ולרמתו האינטלקטואלית.

לאור זאת אבקש לחדד מעט את המבט אל אקט ההיצמדות אל דימוי האמונה שהיחיד נחשף אליו, ולשימוש בו כמנוף רגשי ומעשי. אם נשוב לרגע אל מודל החשיבה שהציע קאנט, נמצא שרובם המכריע של בני האדם, נבונים כלא נבונים, "צדיקים" כ"רשעים", יתקשו מאוד לקשור את חייהם הרגשיים ולכוון את מעשיהם היומיומיים לאורה של אידיאה מופשטת כפי שהתבונה דורשת.³⁶ כדי לכוון את דרכו ואת גורלו האדם זקוק - גם אם בצירוף אידיאה תבונית מופשטת - לדימוי חושני המפעיל את רגשותיו הכנים, ולפיכך מסוגל לתבוע התגייסות והתמסרות מכוחות הרצון שבו. אם יותר לי להשתמש במינוח הקנטיאני, אזכיר גם את נוכחותם של "דימויים רגולטיביים" כמושאי אמונתו של האדם, שלאורם יוכל לכוון את מעשיו - בעיקר בתחומים שבהם חסרה הבהירות התבונית. אפשר להזכיר את נוכחותם של דימויים כאלה בתודעה אנושית תרבותית מורכבת או פשוטה, הן בזיקתם הישירה אל אידיאות גדולות של אמונה אוניברסלית (כגון "מעייני החיים"), הן בזיקתם אל איכויות רוחניות מקומיות (כגון "קבר התנא הקדוש" או אף "מסמר הצלוב") הניזונות מן האידיאות הגדולות באופן עקיף ומתווך. בשני המקרים גם יחד זהו תוכן חושני מסתורי כלשהו (יהא זה עצם, דמות או פעולה) אשר האמונה בכוח השפעתו המיטיבה (הרוחנית או המעשית, הכללית או המקומית) יש בה כדי לעורר את רצונו של אדם ולכוון את אורחותיו במובן הרגשי והמעשי.³⁷

³⁴ גם שפינוזה מעמיד, במאמר תיאולוגי־מדיני, את האמונה לא על הדיוק הפילוסופי אלא על תכליתה העיקרית - הבאת האדם לידי יראת שמים וציות לאל באמצעות מעשי חסידות: "האמונה אינה מנדה ככופרים וכמינים אלא את אלה שמלמדים דעות הקוראות לקשי עורף, איבות, מחלוקות וכעס, ולעומתם נחשבים לה כמאמינים אלה הקוראים לצדקה וחסד במיטב השגתם וכישרונותיהם" (שפינוזה, מאמר תיאולוגי־מדיני [לעיל הערה 3], עמ' 153). בכך מבטא שפינוזה גמישות מסוימת כלפי ערך האמת הנהוג בעולם האמונה גם אם אינו עומד בקריטריונים של התבונה הפילוסופית.

³⁵ ג'יימס, החוויה הדתית (לעיל הערה 31), עמ' 332. ג'יימס מוסיף כי "אותו 'מעגל ומשא על ידי התפילה' שיש, למשל, לשבטי הפראים עם מפלצות־האלוהות והאלילים המשונים שלהם, קשה לנו לראות, איזו פעולה רוחנית אמיתית - ולו אף פעולה המתאימה לחובתם החשוכה והפראית - יכולה בכלל להיעשות" (שם, עמ' 321).

³⁶ על כך ראו גם שם, עמ' 292.

³⁷ להערכתי קשה מאוד לקבוע, הן במבט חיזוני הן במבט פנימי, עד כמה היסוד הרגולטיבי (המכוון) והמפעיל שבאמונה מסוימת אכן נובע מן האידיאה הטהורה שמייצג דימויו הסמלי של מושא האמונה.

באופן זה נוכל להתבונן כעת על אמונות ועל פרקטיקות הנתפסות על ידינו כאמונות טפלות ולבחון אותן כדימויים רגולטיביים. מתודה זו תפתח לפנינו שני אפיקי הסתכלות מקבילים. ראשית אפשר לשאול: מה טיבו של הדימוי החושני ומה טיב היחס המתקיים בינו לבין האידיאה הטהורה? האם זהו יחס של ייצוג סימבולי או יחס שבו ישנה זהות מוחלטת בין הדימוי למהותו האידיאית?³⁸ כן ייתכן שהדימוי אינו אלא פן, סעיף או אחד מכליה המומחשים של המהות האידיאית הטהורה. לצורך הקיצור אמנע כאן מהבאת דוגמאות מוכרות לסוגי היחס השונים. אציין רק שכיוון הסתכלות זה אסתטי באופיו.³⁹ דרכו אפשר להבחין בין דגמי אמונה שונים זה מזה בהיבט הקוגניטיבי שלהם ובטיב הקישורים הנוצרים בהם בין צורה לתוכן. אפשר לומר כי זהו כיוון הסתכלות הבוחן את טיבו של תוכן האמונה כאילו אין מאמין, פנומנולוגיה של התוכן הדתי ולא של החיים הדתיים.

אולם אם אנו מבקשים לצרף לתמונה הפנומנולוגית גם את דמותו של האדם החי נושא האמונה, נוכל גם לשאול שאלות בעלות גוון אחר, כגון באיזה אופן נשען המאמין על אותו דימוי ומכוון על ידו? מה מידת החופש, הגמישות וההתאמה המתאפשרים למאמין בהתייחסותו המעשית לדימוי? האם הדימוי מפעיל בקרב המאמין יסודות מיטיבים ומעוררם לחיים באופן אפקטיבי? האם הישענותו על הדימוי נובעת מן הפחד ומהשאיפה להרגיעו או שמא גם משאיפתו היסודית של האדם להיטיב את עצמו מבחינה גופנית, נפשית, מוסרית או רוחנית? ולבסוף, עד כמה האמונה בדימוי הרגולטיבי והפרקטיקות הקשורות בה יכולות לשמש מרחב לבנייתו ולהתפתחותו העצמית של המאמין כאדם המודע וקשוב לעצמו ולסביבתו?⁴⁰

גלויה לעין יותר העובדה שלאמתו של דבר האדם מופעל, ברצונו וברגשותיו, בעיקר בידי הדימוי החושני והסמלי שנקלט בו ושאליו הוא נושא את נפשו. מי ידע מה משקלה המעשי של האידיאה עצמה, בטרתה, בהכוונת דרכיו ומעשיו של המאמין? דומני שלא הפילוסוף, לא האנתרופולוג ואף לא המאמין עצמו.

³⁸ ויטגנשטיין כינה יחס כזה יחס של "ראייה בתור". להנהרת המושג ראו יואב אשכנזי, מראות סדוקות: ראייה, דמיון והבנה עצמית בהגותם של לודוויג ויטגנשטיין ואיריס מרדוק, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ג, עמ' 21-29.

³⁹ פרנץ רוזנצוויג ניסה להגדיר את מושג האלילות הגדרה אסתטית: "אין האלילות אלא הקרשתה של התגלות אמיתית בתרגעה של אלוהי האמת בדיוקן אל בריקיימא, העומד מכוח קיומו זה בפני רצון ההתגלות המתחדש והולך של אלהים". כלומר, הסטטיות של הדימוי מונעת ממנו להיות קול התגלות הנאמן לאותו הרגע שבו הוא מתגלה, והופכת אותו מכשיר אלילי גרידא העושה "שליחויות" רבות לפי הצורך, ואינו מעיד על ויעוד או על מפגש אותנטי של האנושי עם האלוהי (פרנץ רוזנצוויג, "על אנתרופומורפיזם", נהריים: מבחר כתבים, מגרמנית יהושע עמיר, ירושלים: מוסד ביאליק, 1960). התגלות אותנטית כזאת נוסח רוזנצוויג היא אכן אידיאל רוחני נעלה, אבל האם היא בהישג כשריו ומבנהו הנפשי של כל אדם? כלומר, לענייננו, האם יכולת נעלה זו, המבטאת גדולה אנושית ומקוריות, צריכה לשמש לנו קריטריון השולל את ערכה העצמי של אמונתו הלא מקורית של האיש מן השורה? בעניין מוגבלות היכולת האסתטית של ההמון התבטא גם הרב קוק: "א"א [אייאפשר] לומר להמון דוקא עד פה תבוא בהשתקעות הצירים, כי מעמד הרוח עושה את פעולתו לפי הכנתו" (קוק [לעיל הערה 15], שבת, פרק ו, מאמר ז, על בבלי, שבת ס ע"א). בלשון מטפורית הלקוחה מאיסור המשנה על היציאה בשבת בסנדל מסומר הוא אומר ש"ההכרה ההמונית מסומרת במערכת דמיוניתה" (שם).

⁴⁰ הדיון כאן משיק אולי לגישות מחקריות באנתרופולוגיה ובפסיכולוגיה, שבהן אין כוונתי לעסוק במסגרת זו. מטרתו של מאמר זה היא לקרוא לראייה פילוסופית מקפת יותר של תופעת האמונה, הכוללת גם את האדם החי עצמו (ולאו דווקא כיציר תרבותו). ראייה כזאת תאפשר להתבונן בביטוייה השונים

שאלות כגון אלו מתבססות על ההנחה שהצורך להישען על דימוי רגולטיבי כלשהו הוא צורך בל יגונה ומוכן. ולהפך - היכולת להאמין באידיאה טהורה היא נדירה ביותר, וקשורה אולי לרגעים מיוחדים של התעלות נפשית. ישנן כמובן רמות שונות של עידון אסתטי בדימויים, ישנם קישורים עדינים וגסים יותר, פשוטים ומורכבים יותר, בין הייצוג לבין תוכנו האידיאי, ובין מושא האמונה לבין היישום הפרקטי הנעשה לאורו לפי יכולת הקליטה ההכרתית והאסתטית של המאמין. אפשר אף לגנות פרקטיקה מסוימת כלא מוסרית ולא נאה. אולם יש להיגמל מן הנטייה האוטומטית של האדם המשכיל לשלול אמונות ופרקטיקות אשר הוא עצמו אינו שותף להן כאמונות טפלות, שכן נטייה זו אינה משקפת התבוננות רחבה ומושכלת בתופעת האמונה, ואינה מעידה על שאיפה לראייה בהירה של התהליכים הקשורים בה. לא פעם נובעת השקפה כזאת מערנות לסכנות החברתיות הטמונות באמונה מסוימת, מחשש מביטויים המוניים ונלהבים שלה ומההשלכות של הביטויים הללו על דמותה של החברה. לא פעם ניזונה השקפה כזאת גם מזלזול הנובע מתחושת עליונותו של האדם המשכיל על פני "עם הארץ". תחושה זו, טבעית ואנושית ככל שתהיה, אינה מסייעת להבדיל את העיקר מהטפל ולהפריד בין יסודות חיוביים ושליליים במבט על תופעות אנושיות וחברתיות שנעשו המוניות.

באמצעות הגישה הפרגמטית אפשר לראות את היחיד, ואפילו אינו משכיל ביותר, כאדם המעוניין באמת ובתמים להיטיב את גורלו ואת דרכו ובוחר להיעזר לשם כך בכלים ובתבניות החשיבה שמספקת לו התרבות שסביבו, ושיש להם השפעה אפקטיבית על מהלך הדברים, על נפשו ועל תודעתו. לצורך התבוננות כזאת דרושה גמישות הנראית "לא פילוסופית" או "לא עמוקה". הגישות הרציונליסטיות והרוחניות-מסורתיות משקיפות אל האמונה הטפלה מבעד לפריזמה של מושג "האמת" כפי שזה נתפס על ידן. מנקודת מבט רציונליסטית, המאמין באמונה הטפלה אינו עומד בסטנדרטים של האמת התבונית-מדעית (מסימני החברה המתקדמת). מנקודת מבט רוחנית-מסורתית אמונתו אינה עולה בקנה אחד עם כוונות העומק הרוחניות התחומות בגבולות שהציבה זה כבר המסורת הדתית בהתאמה להווייה האלוהית האמתית היחידה. משתי נקודות המבט הללו איש האמונה הטפלה נכשל בשלב "האמת", ובשל כך שאיפתו ל"ריפוי" גופני, נפשי או מוסרי נדונה לכישלון.⁴¹

הגישה הפרגמטית מתבוננת בתופעה מן הכיוון ההפוך. כפי שהתירו חכמים מעשים זרים מסוימים "משום רפואה" כך מקדים גם הפרגמטיסט את שאלת "הריפוי" לשאלת "האמת". דימוי האמונה נבחן על ידו כ"אמת בסוגריים", קרי כהנחה אונטולוגית מומחשת שיש לה ערך אוטוסיגנטיבי בעבור

ואף משונים של האמונה לא כתופעות אנטי-פילוסופיות במהותן אלא באמצעות מושגים הולמים ומדויקים יותר.

⁴¹ מעניין להרהר דרך פריזמה זו בסיפור המדרשי על אברהם מוכר הפסילים (בראשית רבה לח, יג [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 361-364]). ביקורתו החריפה של אברהם על עובדי הפסילים נושאת אופי תבוני ומשקפת התנגדות לתרבות ההגמונית (על רקע תרבות רומי) הנשענת על תפיסת אמת אירציונלית. אבל ייתכן שמשקף בה גם זלזול בעובד האלילים ובתבונתו.

המאמין.⁴² האמונה נבחנת, קצת כמו האמנות, כתחום סגור בעל חוקי משחק פנימיים המכוונים להשגת אפקט כלשהו על האדם, ואשר אינו יכול לטעון לחלות כוללת גם אם ישאף לכך.⁴³

לא פעם קשה לסמן את הגבול בין אקט אמוני מקומי ופרטי המבטא בעיקרו רצון לריפוי, לבין אקט אמוני שהוא בבחינת הכרזה על אמת וטוען לחלות כוללת - ובכך עלול אולי להציב איום תרבותי. הפתרון הקל בסוגיה זו הוא לשלול את הטענה הכללית לאמת ומתוך כך גם לזלזל במאמין הפרטי. אולם אני סבור כי האתגר האינטלקטואלי הניצב לפנינו הוא היכולת להפריד בין המישורים - להתבונן במאמין עצמו, בחייו ובמעשיו, ולדחות את השיפוט התיאורטי בדבר אמונתו ודימויה.⁴⁴ גישה זו עשויה לאיים על איש המסורת הדתית; כל גורם רוחני זר עלול לערער את תחושת הביתיות התרבותית שמקנה לו המסורת. אולם יש לזכור שההבדל בין הזר למוכר קשור למנהגים ולהרגלים, ואלה אינם מוכשרים לשמש לנו אבן בוחן לטיבה ולערכה של תופעה אישית או תרבותית.⁴⁵

⁴² ויליאם ג'יימס מתייחס לשאלת כוחן הסוגסטיבי של אידיאות בדיונו ב"דת של בריאות הנפש" ובשיטות "ריפוי הרוח" שנהגו בזמנו (ג'יימס, החוויה הדתית [לעיל הערה 31], עמ' 75-76).

⁴³ באופן דומה במקצת לתשובת אריסטו בפואטיקה על הביקורת האפלטונית בדבר הכזב שבמעשה האמנות כייצוג מימטי ("פוליטיאה", י, כתבי אפלטון, ב, מיוונית יוסף ליבס, ירושלים ותל אביב: שוקן, 1979, עמ' 537-557); ובאופן דומה גם לקטגוריות שבאמצעותן קאנט מגדיר את משפטי ה"טעם" כהכרה סובייקטיבית הניתנת למסירה אבל לא להוכחה (קאנט, ביקורת כוח השיפוט [לעיל הערה 33], עמ' 101-116). בהקשר זה אבקש להסתייג מנטייתו של ג'יימס להעמיד את מושג התועלת כקריטריון שסביבו חגה מתודת החקירה הפרגמטית. כפי שבעולם האמנות מושג התועלת אינו פורה ואינו מדויק, כך להערכתו גם בעולם האמונה. לפיכך, החלת מושג זה - השונה ממושג ה"ריפוי" כתיקון, כגאולה או כישועה דתית - על האמונה או על המעשה האמוני מגבילה את יכולת ההתבוננות בהם. אבל זה כבר נושא לדיון במקום אחר.

⁴⁴ אינני עוסק כאן בדחיית השיפוט הערכי כלפי מעשים פסולים מן הבחינה המוסרית, אלא בדחיית השיפוט הנובע מהסתייגות מתוך אינסטינקט (הבריא אולי כשלעצמו) עקב היעדר רציונליות או עידון באמונה אחרת ובפרקטיקות הכרוכות בה. אני מציע לאמץ גישה כזאת גם כשבוחנים את טיבה של תופעת "הרוחניות החדשה" בימינו. למעשה, עניין זה הוא שדחף אותי מלכתחילה לכתובת המאמר. לעניות דעתי, אנשי "הרוחניות החדשה" על זריותיהם מציבים אתגר מורכב בכל הנוגע למושג האמונה הטפלה, שכן רובם - כמו הספיריטואליסטים מסוף המאה התשע-עשרה שמתאר ויליאם ג'יימס (ג'יימס, החוויה הדתית [לעיל הערה 31] למשל עמ' 54-84) - חונכו על ברכי החשיבה המדעית. בשל כך הם ממזגים לא פעם אופני חשיבה מדעיים עדכניים עם תיאור הפרקטיקות המיוחדות הקשורות לדימויהם הרגולטיביים.

⁴⁵ ברקע עומדת כמובן גם שאלת הסמכות. רבי יהודה הלוי נוגע בנקודה זו במשלו על הסכל שחדר לאוצר התרופות של הרופא החכם בשעה שהלה נעדר, הוציא משם תרופות, נתן לאנשים וגרם להם נזק (ספר הכוזרי, א, עט. ראו גם שם, א, צז; ג, כג). באמצעות משל זה מנסה ריה"ל להבהיר את ההבחנה בין פעולה דתית הנגזרת מידיעה אלוהית לבין פעולה דתית הנגזרת מסברה אנושית. אולם על עמדה זו אפשר להקשות: מהו הקריטריון שלפיו אפשר לקבוע אם אדם הטוען שהוא פועל על פי ידיעה אלוהית אכן פועל כך? התשובה המתבקשת היא שרק המסורת המוסמכת של ההתגלות היא הקובעת זאת. ומכאן אנו מגיעים לטיעון מעגלי, שכן המסורת עצמה נשענת על אותה ידיעה אלוהית שהיא מאשרת בתוקף סמכותה (ראו גם לעיל הערה 30). גם המושג הרמב"מי "אמונות ההכרחיות לשם תקינות המצבים המדיניים" (על פי מורה הנבוכים, ג, כח) חל לעניות דעתי רק על תכנים שכבר התאשרו בידי המסורת המוסמכת. לכן, מושג זה יכול לשמש בעיקר להצדקה של תוכני מסורת קיימים שאינם מתיישבים עם החשיבה הרציונלית, ולא להערכת תוכני אמונה "זרים".

לסיכום אומר שגם אם גישה כזאת כלפי תופעות האמונה יש בה משום השעיה של מושג האמת, מטרתה בסופו של דבר להשיג את המושג הזה באופן עשיר ופורה יותר. כמו כן, גישה זו אינה מבטלת ביקורת אתית וחברתית כל זמן שהיא חסרת פניות בעצמה ואינה ניזונה משיפוט ערכי שוללני העומד על בסיס אחר. בהיותה יונקת מאידיאל הפתיחות, היא אינה מתיימרת לחרוץ דין מראש על הכרעותיו ועל טיבו של האדם, ומאפשרת לו בכך מרחב מסוים של הכרעה למען הטבתו וריפוי העצמי - בלי למוטט את אושיות התרבות שהוא עצמו חבר בה.

גישה של פתיחות מניחה מידה כלשהי של מסתורין כיסוד חיובי ומפרה בחייו של האדם, ולפיכך נזהרת מלנסח באופן מוצק וארכיטקטוני מדי את נתיבי התפתחותו ותיקונו העצמי של כל אחד ואחד.⁴⁶ בכוחו של המסתורין המשתקף בתודעת האדם באמצעות דימויים חושניים, יהיו אשר יהיו, לשמש גורם חשוב בהטבת אורחותיו. מושג האמת שבידינו צריך להיות מסוגל לבצע לעתים מעין מהלך של נסיגה עצמית, כדי לזהות תהליכים מקומיים של הטבה וריפוי. ההבחנה בין כישוף לרפואה צריכה להיות אימננטית להבנת מערכת היחסים בין האדם לדימויו הרגולטיבי ולחוקיות הפנימית של תהליך ההטבה והריפוי. השקפה כזאת, לעניות דעתי, אינה מאיימת באמת ובתמים על הזהות האמונית הקולקטיבית אלא להפך, יש בה כדי להזינה בכוחות התחדשות ולתרום בכך להתפתחותה הפנימית.

אסיים בכך שאומר שגם אני אינני מחבב במיוחד את העלייה ההמונית אל הר מירון בל"ג בעומר, את הנסיעה ההמונית לאומן בראש השנה ואף לא את המתקשרים ואת המתקשרות הצצים חדשים לבקרים. אלא שאני סבור שמתפקידה של הפילוסופיה לסייע בידינו להבין את המציאות נכוחה, על עושרה ומורכבותה, ובמיוחד לנסות לאתר קריטריונים פוריים שיאפשרו לנו להבחין בין איכויות שונות הפועלות במציאות המוכרת לנו. גישה פילוסופית התולה את עקיבותה בשלילת חלקים נרחבים הפועלים במציאות לעולם תראה תמונה חלקית בלבד.

⁴⁶ ראו מאמרי: אילון אידלשטיין, "על הפתיחות", אקדמות כח (אדר תשע"ג), עמ' 143-155. ניסיתי להגדיר שם את מושג הפתיחות כאופן מודרני של תשוקה אל המסתורין. כיום אני שוקד על חיבור מקיף ומדויק יותר על הנושא.