

מושכלות אמצעיים במוסר היהדות

הרצאה לזכרו של אחד-העם, תרצ"ה

מ א ת

ח. י. רות

י ר ו ש ל י ם

חברה להוצאת ספרים על-יד האוניברסיטה העברית

ת ר צ " ה

המושכלות הראשונים הם ה"התחלות" (archai) שלפי דעתו של אריסטו תלויה בהן סוף סוף אפשרותו של המופת במדעים. בתוך כל מדע ומדע ההוכחה היא בדרך ההיקש, וכל היקש מיוסד על הקדמות; אולם זקוקות אף ההקדמות להוכחה, כי הרי אף הן משפטים. שורת ההיקשים היתה נמשכת עד לאין סוף, אפוא (שהרי זקוק כל היקש להיקש אחר המבסס את ההקדמות שלו), אלמלא היו משפטים קדומים המוכחים בדרך אחרת. משפטים אלה, שהם התחלות ההוכחה, הם המושכלות הראשונים. ברור מכמה מקומות שחושב אריסטו שנתפסים הם דרך החיפוש; אולם מופרים הם על-ידי כח שכלי מיוחד ואינם צריכים לראיה.

אף אם להלכה צדק אריסטו בהשקפתו זו שאין יסודות ההיקש ניתנים להוכחה דרך ההיקש, שמש רעיון המושכלות הראשונים בכתבי המכונים בשם אריסטוטליים. רק מקום לעצלות, וכמה הנחות שאי אפשר היה להוכיח אותן מפני שהיו כוזבות, הוכתרו בשם זה ונתקבלו. מכאן הסערה שהתלקחה מסביב להם בימי ההתעוררות של השכל האירופאי שהביאה לחידוש המדעים, הסערה שנמשכה עד סוף המאה השבע עשרה ושקבלה את צורתה השלמה ב"מסה" של לוק. לוק מקשר עדיין את המלחמה נגדם בשמו של אריסטו, ומתפרץ נגד המושכלות הראשונים, כמו שהתפרץ נגד כל מה שחשבו עליו כ"טבוע מלידה", כמכשול העיקרי בדרך התקדמות המדע (I, ד', 25; IV, ז', 11, וכו').

במלים אלה רק חוזר לוק על מאמריו השנונים יותר של נביא הדור החדש פֶּרְנָסִיס בְּקוֹן, שדגל, נגד המושכלות הראשונים של אריסטו, בסיסמה: מושכלות אמצעיים. ישנן, ואפשר שתהיינה רק שתי דרכים בחקירת האמת ובגלויה. האחת עפה מהחושים והפרטים למושכלות הכלליים ביותר, ומהעיקרים ההם שאמתותם בעיניה קבועה ובלתי ניתנת לזוז, צועדת היא כלפי

המשפט וגלוי המושכלות האמצעיים. זוהי הדרך שנוהגים ללכת בה עכשיו. הדרך האחרת מוציאה את המושכלות מהחושים והפרטים, ועולה עלִיה מודרגת ואטית באופן שמגיעה היא למושכלות הכלליים יותר רק בסוף. דרך זו היא האמתית אבל עדיין לא נסו להשתמש בה" (19, I, Nov. Org.).

מרעיון זה של המושכלות האמצעיים לא זו בקון, ובו חשיבותו לדורות. מצד זה הוא מכריז (I. 66 בסוף) שאבוד זמן הוא לחקור את העקרונות הראשונים של הדברים והכללים העליונים של הטבע, שהרי "כל תועלת וכל אפשרות לעבוד מונחת במה שהוא אמצעי"; מהצד האחר, הצד השלילי, אומר הוא (69 בסוף) ששיטת החקירה וההוכחה שעל־פיה קובעים קודם את העקרונות הכלליים יותר, ורק אחר כך את המושכלות האמצעיים, היא "מקור הטעות, ואסון לכל המדעים". אולם אין לדמות שחשב בקון, כמו שאומרים עליו כרגיל, שאפשר על סמך פרטים אחדים לכונן כללים. להיפך. הוא הוא שעומד ביחוד על חוסר התועלת שבמיון הפשוט (Enumeratio simplex) ודורש דוקא איכות בדוגמאות ולא כמות. "אין להתיר לשכל לקפוץ ולעוף מהפרטים למושכלות רחוקים וראשונים... וליצור מהם את המושכלות האמצעיים, מה שעשו עד עכשיו לא רק מפני שהשכל נוטה לכך אלא משום שכך התרגל והתחנך על־ידי שיטת ההיקש. התקוה היחידה למדעים היא... לעלות מהפרטים למושכלות התחתונים; מהם למושכלות האמצעיים, האחד מעל לשני; ורק בסוף לכלליים ביותר. כי המושכלות התחתונים שונים רק במקצת מהנסיון גרידא, והמושכלות העליונים והכלליים ביותר שיש לנו עכשיו, הם הגיוניים ומופשטים וחסרים מוצקות. אולם המושכלות האמצעיים הם המושכלות האמתיות והמוצקות והחיים שבהם כל עניניהם של בני האדם ואשרם" (104).

§ 2

בקון עצמו לא רצה לצמצם את שיטתו בתחום מדעי הטבע. להיפך, הוא חשב שצריכה איזו שיטה שהיא להקיף את כל המדעים.

ומדעי האדם והחברה בכלל (127). ואולם נסיון ממשי להשתמש בשיטה הבקונית בתחום תורת-המדות אין למצוא בכתביו של בקון עצמו, ומוכרחים אנו לפנות לחוקרים אחרים לשם דוגמה לשיטה זו. אני פונה אפוא ליורשו הגדול של בקון, מי שרצה להכניס לתוך מדעי האדם את השיטה הנסיונית שבתחום מדעי הטבע, ובידיו של ניוטון, זכתה להצלחה כ"כ גדולה, — הכוונה לדוד יום.

בשביל יום תורת המדות היא "ענין של עובדות ולא של מדע מופשט", ואפשר לנו לקוות להצלחה בה רק אם נשתמש בדרך הנסיונית. "בני אדם כבר נתרפאו מן התאווה ל'הנחות' ול'שיטות' בפילוסופיה הטבעית, ולא יטו אוזן לשום הוכחה שאין מקורה בנסיון. הגיע הזמן שינסו להכניס תקון דומה בכל החקירות הנוגעות למוסר, ויפסלו כל שיטה בתורת המדות, תהא חריפה ושנונה ביותר, שאין יסודה בעובדות ובהתבוננות במציאות"¹.

מהי אפוא הדרך של יום? הוא מגדיר אותה כך: "ננתח את התסבוכת של התכונות הנפשיות המהוות מה שקוראים בחיי יום יום הערך האישי (Personal Merit); נשים לב לכל תכונה נפשית הגורמת לו לאדם שיהא מכובד ואהוב, או שנוא ובזוי; נעקב אחר כל מנהג חיים או רגש או כשרון שאם מיחסים אותם למישהו, יש בזה משום שבח או גנות... די לו (לחוקר) לחקור רגע את עצמו ולראות אם היה או לא היה רוצה שייחסו לו תכונה זו או אחרת, ואם היה מייחס לו תכונה כזו ידיד או אויב..." (עמ' 10). נאסף את כל החומר הזה ויהיה לנו (כך סובר יום) החומר הנצרך לחקירה מדעית בדעותיהם המוסריות של בני-האדם שהן הן היסוד היחידי לתורת-המדות.

לא באתי עכשיו לדון על ערכה של שיטה זו בדרך כלל. אולם כשמסתכלים אנו בחקר מוסר היהדות ברור ששיטה זו היתה מביאה תועלת מרובה. אם בתורת-המדות הכללית חושבים

(1) מחקר בדבר עקרוני המוסר, סוף פרק א' (עמוד 12 בתרגום העברי,

הוצאת האוניברסיטה, תרצ"ד).

יותר מדי על המושכלות הראשונים ופחות מדי על המושכלות האמצעיים, בחקר מוסר היהדות לא כל שכן. מצאו החוקרים מושכלות ראשונים שנראו להם כיסודות, ועל יסודות אלה בנו בנינים גדולים, זה בכה וזה בכה. אולם מכל בנין ובנין נודף קצת ריח של בחירה אישית, ואפשר לטעון תמיד, כמו שטענו אפילו נגד גדולי הגדולים, ש"אם זוהי הסעודה אין כאן כוס של ברכה". ואולם אין זו הצרה העיקרית. רוב החבורים שנתחברו בענין זה צנומים הם, אם לא ריקים לגמרי. לא די לה זכיר את הערכים הנצחיים; עלינו להראות על תכנם. ה"ערכים הנצחיים" דומים לשטרות: אינם שוים כלום בלי חתימה; ואף החתימה אינה שווה כלום אם אין דבר-מה בכיסו של החותם. פרטים ממשיים אלה באשר להשקפה המוסרית היונית ניתנים על-ידי אריסטו בחלקים מפורסמים של ספר המדות לניקומאכוס, באשר להשקפה האנגלית של המאה הי"ח! על ידי יום. השאלה היא אם נוכל לתת פרטים ממשיים דומים באשר להשקפה העברית? מהו בכיסה של היהדות כשהיא חותמת על המלים צדק ועול, רע וטוב?

3 §

על-פי השיטה שלנו אסור להתחיל ממושכל ראשון, איזה שהוא. עלינו להתחיל "מהעובדות וההתבוננות במציאות", כדברי יום, "לנתח את התסבוכת של התכונות הנפשיות המהוות מה שקוראים בחיי יום יום הערך האישי, לשים לב לכל תכונה נפשית הגורמת לו לאדם שיהא מכובד ואהוב, או שנוא ובזוי..."

ואולם איך למצוא את החומר?

אותו יום נותן עצה: "הלשון לפי עצם טבעה מדרכת אותנו, כמעט בלי לתת כל אפשרות לבוא לידי טעות, בהוצאת משפטים ממין זה. מכיון שבכל לשון יש מספר של מלים הנשמעות לשבח, ושורה אחרת שהיא ההיפך מזה, הרי הידיעה המצומצמת ביותר של דרכי הלשון דיה ללמדנו, בלי שום עיון שכלי, לאסוף ולסדר את תכונות האדם הראויות לשבח או לגנאי". אנו הולכים אפוא לאוצר

הלשון, הספרות¹), ודורשים שם את התכונות האלה. בהרצאה זו נוגע אני—ורק נוגע—בקצה אחד של החומר, ואני מעז לקחת לי לדוגמה את הספרות התלמודית.

סבת הבחירה ברורה.

בתולדות היהדות תופסת ספרות זו את המקום החשוב ביותר. ראשית כל, היא ספרות ההתגבשות של רוח האומה אחרי ההתנגשויות הקשות, הן מדיניות הן תרבותיות, בבבל, פרס, יון ורומא. שנית, אינה רק אוצרת את כל הקודם אלא גם יוצרת את כל הבא. כמה מאות שנה היו התלמוד והיהדות (אם לטוב, אם לרע) שמות נרדפים.

תשובה "אמצעית" לשאלה שלנו בדבר מהותו של מוסר היהדות נמצא אפוא אם נקבע את מהותו של מוסר התלמוד, ואת השאלה בכללה מפרש אני, על-פי הדרך שסמנתי, ככה: "מהן המדות ששבחו אותן בעלי התלמוד, ומהן המדות שאותן גנו". אם שבחו אותן מפני שהן טובות או אם חשבו אותן לטובות מפני ששבחו אותן, או אם בכלל יש לתת טעם לטובת הטוב ולרעת הרע — שאלות אלו הוצאנו מדרכנו. דחינו את כל מה שיש לו ענין עם המושכלות הראשונים. עניננו במושכלות האמצעיים, והם המדות שעל-פי חכמי הספרות שעומדים אנו בה מהווים את "הערך האישי" היהודי.

יודע אני: שכאן קשי מתודולוגי חמור: ספרות זו בת מאות שנים ותריסר ארצות; מלוקטת היא ממאה מקורות ומשבעים לשון; ספרות שלמה היא ולא ספר, ואף מלאה דעות יחידים, יחידים שאי-אפשר שנאמר בשמם "קבלו דעתי". ואולם, כמו שאמרתי,

1) כאן מקום גדול לחכמי הלשון להתגדר בו. למשל, ה"אהבה" (charitas-agape) שהיא מדת המדות של הנצרות (אל הקורנתיים י"ג), סופה במתן סיוע לעניים, ממש כסופה של יריבה ומתנגדה, מדת ה"צדקה" ("צדקה לעניים!") — שמן המפורסמות הוא שהיא יסוד היהדות.

ספרות זו כולה יותר משנוצרת היא, יוצרת. התלמוד יצר את העם, התלמוד כמו שהוא. ומכיון שכך, נדמה לי שרשאים אנו, לשם חקירה זו, לקחתו כמו שהוא, מבלי לנתחו נתוח מדעי.

“הבא לטהר מסעיים לו” ; והתלמוד יוצא לקראתנו בידים פתוחות. עצם “הלשון” שהשתמשו בה “מדרכת אותנו”. השתמשו חכמי התלמוד בבטויי הדגשה כאלה המבליטים בלי שום מקום לספק את מה שרצו להבליט.

אני נותן משלים אחדים ואחר כך אנסה להציע כללים.
“לא חרבה ירושלם אלא מפני...” אין ספק שגנאי גדול גנו כשהשתמשו בבטוי כזה. אמנם קשור הבטוי בהסטוריה – אם אמחית, או מדומה, אינו מעניננו ; אבל יש גם בטויים שהם למעלה מההיסטוריה. למשל : על כמה דברים “הקב”ה בוכה”, ומדברים כאלה, שהם בחזקת “מעוות לא יוכל לתקון”, “אין מתרפאין”. מקרים אלה הם שליליים. מצד החיוב יש לנו בטויים כאלה : “לעולם ימכר אדם כל מה שיש לו...” ; “בשעה שמכניסים אדם לדין שואלים...” ; זה וזה “בר עלמא דאתי” או “יש לו חלק לעולם הבא”. הנה לפנינו כמה דרכים שונות של הטעמה, ועל-ידי כל אחת ואחת מודגשת מדה מסוימה. נעיין יותר קרוב.

א) דרך ההטעמה הפשוטה ביותר היא דרך היחוד. מיחדים מדה מסוימת ע”י סימון פשוט, למשל ע”י המלה “גדול”. דוגמאות הן : גדולה דעה ; הכנסת אורחים ; תשובה ; כיבוד אב ואם ; הנהנה מיגיעו ; העושה מאהבה ; צדקה ; שלום ; כבוד הבריות ; לימוד ; תלמוד תורה ; גמילות חסדים ; דרך ארץ ; ענוה. הרשימה אינה מלאה אבל די בה להראות לנו באופן ממשי מה היו המדות שהעסיקו את אבותינו, לא פחות משמראים לנו ספריהם של אריסטו ויום אילו מדות העסיקו את היוונים והאנגלים.

ב) יש דרך של יחוד מופרז : “בכל מתרפאין, חוץ מ...” ; “מוטב שישליך אדם עצמו לתוך כבשן האש ואל...” ; “בא וראה סמיות עיניהם של...” ; “בא וראה כמה גדול...” ; “כל מי שיש (או, שאין) בו... אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו”, או, “אסור

לרחם עליו", או "כאילו עובד עבודה זרה", או "מותר לקרותו רשע", או "מותר לסנוא אותו"; "...הכופר בה כאילו מודה בכל התורה כולה"; "כל השערים ננעלין חוץ משערי..."; "מוטב שתעקר אות אחת מן התורה, ואל..."; "אדם שיש בו... מתלמידיו של אברהם אבינו", או להיפך, "אין רוח המקום נוחה הימנו", או "אמר הקב"ה אין אני והוא יכולים לדור בעולם". בקצור: יש מדות רעות ש-מוציאות את האדם מן העולם"; יש מדות טובות שמי שחסר אותן "בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני".

במקרים אלה וכגון אלה ההטעמה בולטת, ואני שואל: כלום

אין כאן החומר להבנת מה שהוא מיוחד במוסר היהדות?

ג) קרוב לסוג זה נמצא כל מה שתלו במנין: "ג' מדות ב..."; "על ג' דברים העולם עומד..."; "ג' הקב"ה אוהבן...". "ג' הקב"ה שונאן..."; "על ג' דברים הקב"ה בוכה... וכו' וכו'. אותו דבר באופן סתמי יותר: "... אין להן שיעור".

ד) מדות ידועות שכרן, או ענשן, בצדן: "איזהו בן העולם הבא? מי ש...", ולהיפך, "אין להם חלק לעולם הבא"; או "מי שפרע מאנשי דור המבול וכו' הוא יפרע ממי...".

ה) יש אומרים שכל מצוות התורה אינן אלא עצה טובה, וכבר אמרו: "אין צווי אלא לשון זירון". העצה הטובה מתבטאת או בנוסחאות כגון: "לעולם ימכר אדם כל מה שיש לו ויתעסק ב...". או בספור המעשים הטובים, כגון "מעשה במונבז" וכו', או באגדות כגון אלו התלויות בהופעתו של אליהו הנביא. לסוג זה שייך גם ספור המנהגים השונים ("מנהג בירושלם" או, "כך היו עושים נקיי הדעת בירושלם"). וגם השמוש המוסרי בעובדות היסטוריות כגון "לא חרבה ירושלם אלא..."; "מפני מה חרבה שילה..."; "מקדש ראשון מפני מה חרב..."; "מפני מה חרבו חניות בית היני שלש שנים קודם ירושלם..."; "לא הגדה הקב"ה את ישראל אלא כדי... וכו', וכו'.

בכמה בטויי הדגשה, ושעל סמך ההדגשה ההיא אפשר לציין את המדות ההן כחשובות. עלינו לנסות עכשיו לקבוע, בין המדות החשובות ההן, אילו החשובות פחות ואילו החשובות יותר.

הצעד הראשון פשוט. לפעמים מציינים הם מדות ידועות לא לבדן אלא זוגות זוגות, ועל האחת נאמר לא רק שהיא "גדולה" כשהיא לעצמה, אלא שהיא "גדולה מן" חברתה. לפעמים מרחיקים הם ללכת ומיחדים מדה מסוימת לא רק "כגדולה מן" מדה אחרת אחת אלא "כגדולה מכולן" או "כעולה על כולן". משלים כגון אלה ידועים למדי וגלויים לכל. אבל אין המצב ברור כ"כ במקרים אחרים כשאינן סימון פשוט כזה בצד. ואולם נדמה לי שגם כאן נוכל להשתמש באותו המפתח, והוא המפתח של בטויי ההפרזה. התשובה לכאורה קשה. כי מי יקבע לנו את מדרגות החשיבות של בטויי ההפרזה עצמם? מאי עדיף, למשל: סמיות העינים שלנו, או עקירת אות אחת מן התורה? מה יותר חמור: ליפול לתוך כבשן האש בעולם הזה או לא להיות בן העולם הבא? האם מוטב שלא עמדו אבותינו על הר סיני או שנהיה אשמים בחורבן ירושלים? ההכרעה קשה, אולם נדמה לי שאין המצב מיואש.

אפשר לאסוף את בטויי ההפרזה מצד זה ואת המדות שבהן הם מתקשרים מצד זה. אז עלינו לקבוע את חשיבותן של אחדות מן המדות מנקודות-מבט אחרות לגמרי. באופן זה נוכל לקבוע את הבטויים החשובים יותר (שהרי מתקשרים הם במדות ההן שמצאנו בדרך אחרת שהן החשובות יותר) ומהם נוכל לדון על החשיבות היתרה של שאר המדות שבהן הם מתקשרים.

אני נותן משל.

העברות הנקראות עבודה זרה, גלוי עריות ושפיכת דמים, בלי ספק חמורות. הן מהעברות שנצטוו עליהן בני נח, כלו' הן מכללי המוסר היסודיים. עליהן נאמר שהן "המשפטים", כלו', ש-אלמלא נכתבו דין הוא שיכתבו, ועליהן, ורק עליהן—הלא דבר הוא?—יִהְיֶה האדם ואל יעברו. עברות אלו אפוא אפשר לסמנן כחשובות ביותר. אולם מסומנות עברות אלו דוקא בבטויי הפרזה מסוימים. אפשר

לסמן אפוא את בטויי ההפרזה ההם כסימני חשיבות יתרה, ולהכתיר מדות אחרות המסומנות על-ידיהם כעומדות על אותה המדרגה. וכך יתן לנו העיון הזהיר והמקיף בבטויי ההפרזה השונים תאור לא רק כמותי אלא אף איכותי של המשובח והמגונה בישראל. כשהובררה רשימת המדות המתקבלת מתוך השמוש בדרך שהתויתי (וכמובן נתתי ממנה רק דוגמאות), אפשר יהיה להשוותה עם הרשימה האריסטוטלית והיומית, ולתהות על הדומה והשונה שביניהן. אריסטו מתחיל בגבורה ובמתינות, ומטפל אחר כך ברוחב הלב, בגודל הרוח, בהתרגשות, בעדינות, בהתגנדרות, באמתיות, ולסוף במדות החברתיות המסתיימות בצדק. יום מתחיל בנדיבות ובצדק, והולך ומונה את שאר המדות על-פי החלוקה המיוחדת שלו. מובן שאין רשימות אלה היחידות במינן. באשר לעולם הישן יש להזכיר ביחוד את ספר ה"חובות" ויתר ספרי המוסר של קיקרו. באשר לעולמנו החדש הופיע זה לא כבר (אולם במטרה אחרת) הניתוח הפילוסופי של הֶרְטְמַאן, וגם לא חסר לנו, ביחוד בשפע הרב של הרומאנים, חומר ספרותי פשוט ועשיר—דוגמה בולטת שורת הספורים של גאלֶסוֹרְתֵי המתארים את מדותיהם של אנשי המעמד הבינוני באנגליה של לפני המלחמה. כשמתבוננים אנו ברשימות אלה ובדומות להן הולכת ונוצרת לפני עינינו תמונה מקיפה של העולמות השונים של גוים ולשונות אלה, עולמות שהם החומר האמתי למדעי האדם, ושהרוצה לעמוד על מדעי האדם צריך לצאת מהם. אולם מגמתנו עכשו מצומצמת. היא נשארת בתוך התחום של החקירות האמצעיות, ואנו שואלים מה נוכל ללמוד בדרך זו בדבר טפוסי החיים שהיו חביבים, או שנואים, ביותר על לבותיהם של אבותינו. אני מעיר ראשית כל על הכלל החשוב שעמדו עליו, ראשונים בין חכמי ישראל, גייגר וויס, ושהדגיש אותו תמיד ח. נ. ביאליק ז"ל, והוא שהמנהג קודם לחוק, החורה שבעל-פה לתורה שבכתב. כלל זה חשיבותו מרובה בעניני המוסר. קודם לחוק החוש המוסרי החי. החוק אינו אלא קביעת המטבע למנהג, והמנהג מקורו בהכרה המוסרית של יחידים. אין להתפלא אפוא אם יש מדרגות שונות

בהכרת המדות ובהבעתן. יש מדות שמכירים בהן היחידים בלבד ושלא קבלו עדיין הבעה כללית. יש מדות שקבלו הבעה כללית, אך לא ההבעה השלמה שהיא החוק; ויש שקבלו הבעה חוקית לא רק שלמה אלא גם בולטת-סימן שהרגישו בהן ביחוד.

לוקח אני שלש דוגמאות מהמוסר בישראל. האחת היא מדה שאין למצוא אותה, כפי מה שאני יודע, בתוך רשימות בלתי עבריות אבל שאינה נמצאת גם בין המדות המודגשות שלנו. השנית אף היא אין למצוא אותה, כפי מה שאני יודע, בתוך רשימות בלתי עבריות אבל היא נמצאת בין המדות המודגשות שלנו. השלישית יש למצוא אותה ברשימות בלתי עבריות אבל לא באותה הדגשה. ואלה הן: איסור בזבז חנם ("בל תשחית"); איסור אונאת דברים; ואיסור לשון הרע.

מקור הרעיון של "בל תשחית" ידוע ומתחילה מצטמצם הוא בעץ פרי ובמקרה המיוחד "כי תצור על עיר". סימני הרחבת האיסור מופיעים במדרשי ההלכה העתיקים, ובזמן האמוראים לכל הפחות נעשה האיסור לאיסור כללי ועממי, כמו שנראה מהשמוש המצוי זהסתמי בבטוי "בל תשחית". כפי מה שיודע אני אין מצוה כזו בכל הספרות המוסרית העולמית. מוצאים אמנם, ביחוד במאה שעברה, המאה של הקנין, הטפה לחסכוניות, מדה טובה הקשורה בזהירות ובפחד לעתיד, והדומה להשקפת הפסוק המקורי. אבל אין זו המדה שלנו שעוברת כנראה מעל ומעבר לכל נימוק תועלתי או איקונומי. יש להתנהג ביראת כבוד לא רק, כמו שדרש קנט, כלפי האנשים ויצורים בעלי תבונה, כי אם כלפי הכל, והדברים הדוממים בכלל. כאן רעיון כולל התלוי בהשקפה מסוימת על הבורא והברואים. כל מה שבעולמו של הקב"ה, בין אם ענין לנו בו, בין אם לא, קדוש הוא, ואסור לנגוע בו לרעה.

שלבי ההתפתחות של מדה זו מענינים ביחוד מפני שעדיין לא הגיעה לידי בטויה השלם - במוכן המורחב אינה נמצאת. למשל, בספר המצוות לרמב"ם, האוצר של התורה שבכתב. ואף לא השתכללה על ידי התורה שבעל-פה. אין

אנו מוצאים בקשר אתה מימרות כגון: המשחית חנם הקב"ה בוכה עליו; או, אינו יכול לדור בכפיפה אחת עמו; או, עליו חרבה ירושלים. מה שאינו כן במדה השניה שהזכרנו, האונאה בדברי. מדה זו דומה למדה הקודמת בזה שאין למצוא אותה אלא בספרות ישראל. אינו ענין לשקר או לרמאות. כאן הרגשה דקה מן הדקות במהותו של הצדק. התפתחות הרעיון מסומנת בבְרִייתָה הידועה הקשורה במשנה (כשם שאונאה במקח וממכר כך אונאה בדברים: לא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח, וכו'), והמשא והמתן של הגמרא מדגיש אותה (מה שאין כן במקרה של "בל תשחית") באופן יוצא מן הכלל. היא מוכנסת לתוך אותו הסוג של מדות מוסריות טהורות המסומנות כ"נמסרות ללב" ושנאמר בהן "ויראת מאלהיך"; היא ענינו המיוחד של הקב"ה וכו', וכו', ואף הנושא של כמה ספורים ומעשיות (למשל, חולין צ"ד:). בקצור, כאן מדה אפינית ויסודית, והיא מסומנת כך ע"י עצם הספרות כמו שהיא. המדה השלישית שהזכרנו היא איסור לשון הרע. מדה זו נזכרת, כמובן, בין אומות העולם כאחת המדות החברתיות החשובות, אבל הדגשה כזו שמוצאים אצלנו כמדומה לי שאין למצוא בשום מקום. המספר לשון הרע כופר בעיקר ומסלק את השכינה; עליו אומר הקב"ה אין אני והוא יכולים לדור בעולם אחד; ראוי הוא לסקלו באבן ולהשליכו לכלבים; אין לו חלק לעולם הבא, וכו', וכו'. כל הצרות שבאו על עמנו זקפו חכמי התלמוד (שהכירו את עמם היטב) על חשבון לשון הרע; ומי לא ירתע לאחוריו בזכרו את הספור האיום המתחיל "אקמצא ובר קמצא חרבה ירושלם..." (1)

6 §

התוינו את הדרך לאסיפת החומר לתיאורו של ה"ג'נטלמן"

(1) מענין שהנסיון השלם היחידי לאסוף את כל החומר הספרותי הנוגע למדה מן המדות התלמודיות נעשה בקשר עם מדה זו (בספר "חפץ חיים"). בקשר עם כל הענין יש ללמוד הרבה מספר "חיי היהודי על פי התלמוד" (הוצאה ב', וורשה, תרנ"ח) מהמנוח יצחק סובאלסקי.

היהודי. הג'נטלמן היהודי (על-פי התלמוד) בעל אופי מיוחד לא פחות מהג'נטלמן היוני שיש להכיר אותו בספר המדות לאריסטו או מהג'נטלמן האנגלי של המאה הי"ח שיש להכיר אותו בעקרוני המוסר ליום. מובן שהתיאור הוא היסטורי, ואין לכפות אותו על מישהו בחזקה. אם יאמר האומר: אי-אפשי במדות אלה (תהיינה מאיזו אומה שהיא), הרשות המלאה בידו. אולם מגמתנו לקבוע את התמונות השונות, או יותר נכון, להראות איך אפשר לכבוע אותן.

תמונה כזו שלמה היא אם נוכל להראות לא רק על הג'נטלמן הרגיל כי אם גם על האיש המעולה. התמונה שנותן אריסטו, למשל, משתלמת (1) בפרק המפורסם שבו מתאר הוא את האדם היוני השלם, "בעל גודל הלב", המעלה תמיד על הזכרון את מה שמספרים בעלי דברי הימים על פְּרִיקְלֶס. האם אפשר לנו למצוא מתוך החומר שלנו את האדם המעולה היהודי?

נדמה לי שנוכל לעשות זאת. חבתם היתרה של חכמי התלמוד ניתנת לתלמידי החכמים. התלמיד-חכם הוא המגאלופסיכוס *megalopsychikos* היהודי, ואת אפיו נוכל לקבוע, בלי שום קשי, על-פי הדרך שהתוינו. מספרים לנו על מדותיהם ("אמרו על..."); על התפלות שהתפללו; על דבריהם האחרונים ("במה הארכת ימים"? "כד נח נפשיה..."; "צוה לבניו"); ואפילו הדברים שהחשיבו ביחוד בתנ"ך ("כי הוי מטי להאי קרא.."). ואולם אין לנו לטרוח למנות את הפרטים, שהרי כבר קדמונו גדולים. התמונה השלמה של היהודי המעולה הוזה ניתנת בפרק ה' מהלכות דעות של "יד החזקה" לרמב"ם, ומענין שכמה מהמדות הנזכרות שם מופיעות שוב בתיאור

(1) על פי ההשקפה הרגילה. כשאני לעצמי מסכים אני להערתו של Burnet שכאן עומדים אנו עדיין בתחום המפורסמות- (*endoxa*); אולם לענינו עכשיו הרי זה חזק.

אחר של בן-האדם המעולה, ב"אדם החפשי", ה-homo liber של ספינוזה¹.

§ 7

אני שב אפוא לעניני.

מדוע סוף סוף חשובים כל כך בתורת המדות המושכלות האמצעיים דוקא. הלא לכאורה מעיד על עצמו עצם הבטוי "אמצעי" שאין להם חשיבות יתרה. הלא מה שהוא אמצעי תלוי ועומד בין שני קצוות; הוא רופף, והמסמרות תקועים במקום אחר. וכך המדה ה"בינונית" של אריסטו על פי הסֶבֶרָה הרגיל: הראוי עומד באמצע בין היותר מדי והפחות מדי.

אולם עצם ענין זה מעיד להיפך, ויכול ללמד אותנו דבר-מה. בכל-ענין, בכל מעשה ובכל מדה, מורה אותנו אריסטו, יש אפשרות של יותר או פחות; הנכון הוא באמצע. אולם יש לציין שאין ל"למלים" יותר או "פחות" שום פירוש אלא ביחס לנקודה אמצעית קבועה. הירא יותר מדי הוא פחדן, והירא פחות מדי הוא פחזן. אבל מי הוא הירא כראוי? כנראה הירא פחות מהפחדן ויותר מהפחזן! הרי לפנינו מעגל קסמים, ולא הרווחנו כלום. האמת היא שאין כאן "אמצע" במובן הרגיל, הנקודה הרחוקה במדה אחת משני הקצוות. וטעמו של הדבר פשוט: אין לנו קצוות קבועים; ואף אם היו לנו, אין לנו מדה שעל-ידיה היינו יכולים למדוד את המרחק ביניהם.

מובן שהכיר בזה אריסטו, אף אם עברו עליו הבאים אחריו. המדה הנכונה היא המתאימה לנו. אם עשר לטרה בשר הן יותר מדי ושתים לטראות פחות מדי, אין להסיק מכאן שהמדה

1) נקודה זו מסומנת מכבר ע"י Karl Pearson במאמרו על הרמב"ם וספינוזה הנדפס שוב בספרו Ethic of Freethought (הוצאה שניה, 1901), עמ' 138 ואילך; אולם יש להוסיף עוד כהנה על מה שהוא אומר.

המתאימה היא ש ש ; הרי אפשר שבשביל פלוני גם זו יותר
מדי, אף אם בשביל אלמוני היא הכמות המתאימה... האמצע הוא
ביחס אלינו" (b 1106).

כאן מתגלה הסוד. האמצעי בתורת המדות של אריסטו הוא
האמצעי כלפינו. אין דבר בעולם שאפשר לומר עליו שהוא
"מתאים" סתם. המתאים מתאים לנו. ה"טוב", כמו שנוהג אריסטו
לומר, תלוי בזמן, במקום, בכוונת העושה, במקבל המעשה, בנוגעים
במעשה, באופן ובתנאים של המעשה. אין טוב מוחלט, או, יותר
נכון, מה שהוא בהחלט טוב תלוי ביחסים שונים.

יתר על כן. האמצעי – מה שמתאים לנוגעים במעשה ובתנאי
המקום והזמן – הוא הוא הקובע. אם רוצים לדעת מה זה פחזן (הירא
פחות מדי) ומה זה פחזן (הירא יותר מדי), צריכים לדעת
קודם מי הוא הירא כראוי. על פי הראוי אפשר לקבוע את
הבלתי ראוי: אבל אם אין בנו כח תפיסת המדה הנכונה (orthos
logos), אין לבלתי-ראוי שום פשר או מובן. במקצועות אחרים
קובעים הקצוות את האמצע. בתורת המדות קובע האמצע את
הקצוות.

ומזה למדים אנו שבתורת-המדות לשוא נדרש אחרי מושכלות
ראשונים, מושכלות שמהם יהיו נובעים, כמו שנובעות תכונות
המשולש מהגדרתו, פרטי התנהגותו של האדם. אין עקרונים כאלה
ולשוא נחפש אותם. המושכלות האמצעיים, שהם הכללים הנסיוניים של
התפיסות המוסריות המיוחדות, הם הם היחידים, כמו שאומר בצדק
בקון, שיש בהם "חיים וממשות".