

קונטרס

אדר תשס"ז

יוצא לכבוד הרב שג"ר

ובתפילה להתלמתו המלאה והקרובה



ישיבת "שיח-יצחק"

ע"ש הרב ד"ר יצחק ברויאר זצ"ל

גבעת הדגן 1, אפרת

אתר אינטרנט: <http://www.siach.org.il>

דוא"ל: siach@zahav.net.il

תגובות לקונטרס ניתן לשלוח ל: tsvikaw@gmail.com

עריכה: צביקה ויינגרטן

סיוע בעריכה: ר' אורי ליפשיץ, איתן אברמוביץ ונעם רפאל.

התנצלות

העלון, כשיקוף של בית המדרש, מנסה להביא לידי ביטוי את האווירה הכוללת ששורה בימים אלו. חלק נרחב מהדברים שנכתבו עומדים בצל המצב הלא-פשוט של הישיבה בימים אלו, בתפילה ובתקווה להחלמתו המלאה של הרב שג"ר.

לא כל כותב היה מסוגל להביע את כל רגשותיו במילים מודפסות ולא כל אחד רצה בכך, יש שהרגשות מסתתרות במילים, מעליהן או מרומזות בעדינות שברווחים ביניהם.

בעבודת העריכה הרשנו לעצמנו שילוב של מספר קטעים שמהווים מעין פסק-זמן, מעבר לנושאים אחרים, שאינם בלתי קשורים ואינם עומדים בקצה יכולת ההבעה הרגשית. גם סידור הקטעים כולם לא נעשה באווירה השקולה שהיינו מקווים לה. תקוותנו שלקראת העלון הבא, שאי"ה, יהיה כולו תפילת הודאה, נוכל לשפר זאת.

תוכן העניינים

5	תפילה
9	על חופש, ברית ואמת פנימית / שיעור של הרב שג"ר
14	גל / שלמה שוק
15	בית המדרש / אלחנן ארזי
17	מצה בדבש / אביעד כהן
21	לא מבעטים בייסורים / צבי ויינגרטן
31	יום חמישי בשעה שתים עשרה אצל רבנו הקדוש / גדי פישר
32	זוהר זוטרתי מסכתא חדתא / הביא לדפוס : יעקב מאיר
35	ויפן כה וכה וירא כי אין איש, והשתדל להיות איש - מדרש עכשווי / דרור בונדי
38	פירוק, חתרנות ומסירות נפש / איתן אברמוביץ
47	שושבין או קווים לדמותו של הדוד סמ / רוני בר-לב
51	(אין) אדם שאין לו שעה / רולי בלפר
80	עקרון המראה / רוני בר-לב
88	התענגות / אברהם זדה
101	ריפוי / אורי בן-דוד
104	פחד חרישי / בנימין פילצר
105	שטרות שגופן ממון / עמיחי רוזנפלד
108	המפגש עם רבי יוחנן / נתנאל לדרברג
113	פורים אצל הרב שג"ר / יותם לייכטר
	הכחשת השואה האיראנית, שאלת הזהות היהודית,
115	ותפילה על חולה מסוכן / דרור בונדי
119	חביבין ייסורין / צבי ויינגרטן
126	מזמור כ"ז / דרור בר-יוסף

תפילה

"ה' אלוקי אתה ארוממך אודה שמך כי עשית פלא עצות מרחוק אמונה אמן", כי ברחמיך הרבים בחרת בנו מכל העמים, ורוממתנו מכל הלשונות וקדשתנו במצותיך, וקרבנתנו מלכנו לעבודתך, ותתן לנו ה' אלוקינו את תורתך הקדושה, תורה שבכתב ותורה שבעל פה, וצוית עלינו להאמין בצדיקיך וחכמיך האמתיים, ולהתקרב אליהם ולהתדבק בהם ולקיים דבריהם, ככל היוצא מפיהם נעשה, כמו שכתוב: "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל":

ובכן יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו, אלוקי אברהם אלוקי יצחק ואלוקי יעקב, שתטע ותקבע אמונתך הקדושה בלבנו ובלב כל עמך בית ישראל. ותזכנו לאמונת חכמים בתכלית השלמות באמת לאמתו. ונזכה להאמין באמת בחכמים אמתיים דקדושה, ולהתקרב אליהם ולהתאבק בעפר רגליהם, ולשתות בצמא את דבריהם, ולילך בכל הדרך אשר יורו אותנו. ולא נסור מדבריהם ימין ושמאל. ותצילני מהתנגדות שלא ימצא בי ובזרעי ובכל זרע עמך בית ישראל, שום צד התנגדות לשום חכם אמתי דקדושה. ולא נגד שום אדם כשר שבעולם. מכל שכן שלא אזלזל בהם חס ושלוש. רק אזכה לקיים דברי הצדיקים והחכמים אמתיים, ולאחז בדרכיהם ולהאמין בהם באמונה שלמה באמת. וכל מה שפגמתי באמונת חכמים מנעורי עד היום הזה, וזלזלתי בכבודם, ועל ידי זה פגמתי בכלליות תורתך הקדושה אשר כולה נמסרה ביד החכמים אמתיים לדרשה לכל חפציהם. ועל ידי זה פגמתי בהמלאכים הקדושים הנבראים בדבר ה', על ידי אותיות התורה הקדושה, ועברתי על לאו דלא תסור, והסרתי כח הידים מן המלאכים הקדושים, שהם יד ימין ויד שמאל, אשר על ידם היו המלאכים מקבלים השפע מלמעלה, והיו משפיעים לכל העשבים ולכל הדברים שבעולם. ועל ידי פגם אמונת חכמים נסתלקו ידי המלאכים, עד אשר אין להם כח לקבל ולהשפיע, ועל ידי זה אי אפשר לקבל רפואה, וגרמנו חס ושלוש מכה אשר לא כתובה בתורה, מכה שאין לה רפואה:

אנא ה' ברחמיך הרבים תמחל ותסלח ותכפר לי ולכל עמך בית ישראל על כל הפגמים האלה שפגמנו באמונת חכמים הקדושים, כי אתה יודע את תעלומות לבבנו כי לא במרד ובמעל פגמנו בזה, כי אם מחמת עכירת דעתנו ומעוט ידיעתנו:

אנא ה' זכנו מעתה ברחמיך לתקן כל זה, באפן שנזכה מעתה לאמונת חכמים בתכלית השלמות באמת כרצונך הטוב, כי אתה יודע ה' אלוקינו, גדל חלישותנו בעת הזאת, ואין לנו שום סמיכה כי אם על החכמים והצדיקים האמתיים, על כן זכנו להאמין בכל החכמים והצדיקים והכשרים אמתיים, ולבלי לדבר שום דבור נגד כבודם חס ושלוש, ולבלי לבזות שום בר ישראל שבעולם. חוס וחננו וחמל נא עלינו, ונצר

לשוננו מרע ושפתנו מדבר מרמה, ועזרנו והושיענו שנזכה להקים את האמונה הנפולה, ונזכה לתקן אמונת חכמים בשלמות באמת. ועל ידי זה תחזיר ותתן כח הידים להמלאכים הקדושים לקבל ולהשפיע לכל העשבים ולכל הדברים שבעולם. ותשלח מהרה רפואה שלמה לכל מכותינו בגוף ונפש בגשמיות ורוחניות. רפאנו ה' ונרפא הושיענו ונושעה כי תהלתנו אתה:

ובכן תעזרני ברחמיך הרבים, שאזכה להתקדש בקדושתך העליונה, ותגיעני מהרה לקדושה ופרישות באמת. ואזכה לאחז בדרכי אבותינו הקדושים, לדור נדרים ולקיים מיד, בשביל רצונך הטוב, כדי לזכות על ידי הנדרים לקדושה ופרישות באמת. ואזכה לעלות למקום הנדר שהוא פליאות חכמה. ועל ידי זה תעזרני להכיר מעלת וקדושת החכמים האמתיים, עד שאזכה לאמונת חכמים בשלמות. ועל ידי זה תזכני לעלות ולהכלל באור האבות, ויתנוצצו בי אור האבות אברהם יצחק ויעקב:

ובכן יהי רצון מלפניך ה' אלוקי ואלוקי אבותי שתעזרני ותושיעני ותזכני לענג שבת בשלמות באמת. ואזכה לקבל שבתות בקדושה גדולה ובשמחה וששון וחדוה רבה ועצומה, ולהתענג על ה' בשבת קדש בכל מיני עונג, ולהרבות בסעודת שבת בכל מיני מעדנים בקדושה ובחדוה גדולה. ולא יהיה אצלי שום קפדא על הוצאות שבתות וימים טובים, "תעריך לפני שולחן נגד צררי, דשנת בשמן ראשי כוסי רויה", ותחנני מאתך ברחמיך הרבים, ותעזרני ותושיעני ותזכני מהרה לאכילה דקדושה, שיהיה אכילתי תמיד בקדושה גדולה, בבחינת ענג שבת. ועל ידי זה אזכה ברחמיך להכניע ולהשפיל ולשבר ולבטל כל השונאים והאויבים "להשבית אויב ומתנקם", וכל הקמים עלינו לרעה כולם יכרעו ויפלו, ותפר עצתם ותקלקל מחשבתם מהרה. ותזכני לדעת באמת איך להתנהג בעניני תעניות, כי איני יודע כלל איך להתנהג בזה כי אם עליך לבד אני סומך עצמי באמת, שתדריכני באמתך ותלמדני איך להתנהג בעניני תעניות, וכרצונך אעשה:

ובכן תרחם עלי אבי אב הרחמן, טוב ומטיב לכל, ותעזרני ותושיעני שאזכה מהרה לשבר ולבטל מדת הכעס ממני. ותצילני מן הכעס ומן האכזריות ומן הקפדות. ולא אכעוס לעולם, ולא אקפיד על שום דבר ולא על שום אדם שבעולם, רק אזכה ברחמיך להיות טוב ומטיב לכל. ועל ידי זה תצילני ברחמיך הרבים מכל מיני שונאים ומקטרגים, שלא יהיה להם שום כח להלשין ולקטרג עלי כלל:

רבנו של עולם, "הצילני מיד אויבי ומרודפי. הצילני נא מיד אחי מיד עשו, כי ירא אנכי אותו פן יבוא והכני אם על בני. ואתה אמרת היטב איטיב עמך ושמתי את זרעך כחול הים, אשר לא יספר מרב". חוסה עלי כרב רחמיך, חוסה על נפשי האומללה מאד, העיפה והיגעה מאד, אשר "אבד מנוס ממני אין דורש לנפשי". כי אתה יודע כמה שונאים ואויבים ומקטרגים עומדים עלינו בכל עת. והנני מודה ומתודה כי אני בעצמי החיב, ואנכי סבותי בנפשי כל זה, ועוררתי אותם על ידי מעשי הרעים וחטאי ועוונותי

ופשעי העצומים מאד. ולא די לי בכל זה, כי אם עוד הוספתי חטא על פשע, ולא נזהרתי ולא שמרתי עצמי מאש הרעה של הכעס, עד אשר נבער בי אש הכעס כמה וכמה פעמים בלי מספר. ועל ידי עון הגדול הזה של הכעס, עוררתי המקטרג והשונא הגדול שהוא "עשו איש שעיר", ועל ידו נתעוררו כמה וכמה מקטרגים ומלשינים ושונאים עלינו, עד אשר רבו כמו רבו השונאים והאויבים מאד, עד אשר איני יודע כלל מה לעשות, ואיני יודע להיכן לברח מפניהם. כי רבים קמו עלי רבים מאד, ופערו פיהם לבלי חק פצו עלינו פיהם, "אמרו בלענו. מי יתן לי אבר כיונה אעופה ואשכנה, הנה ארחיק נדד אליו במדבר סלה. אחישה מפלט לי מרוח סעה מסער", צעק לבי אל ה', אל אתן פוגת לי אל תדום בת עיני:

רבונו של עולם, כבר סדרתי כמה תחנונות ובקשות, וכבר פרשתי כל שיחתי לפניך כל אשר מצאה ידי לדבר. ואם אמנם לפי עצם פגמי המרובים מאד, עדין לא התחלתי לדבר כלל, אבל אין אתי יודע עד מה לדבר יותר, וגם אין לי שום עצה ותקוה אחרת כי אם תפלה ותחנונים. עזרני כי עליך נשענתי, "קרבה אל נפשי גאלה למען אויבי פדני, ה' נחני בצדקתך למען שוררי הישר לפני דרכך". חוס וחמל עלי מלא רחמים, חוס ורחם עלי מלא חסד מלא טוב מלא רצון. יהמו ויכמרו המון מעיך ורחמיך עלי, על נרדף כמוני, על חסר דעה חסר עצה כמוני. הושיעה אדוני המלך, הושיעני מלא ישועות והצלחות, עשה מה שתעשה ברחמיך הגדולים, באפן שאזכה לשוב אליך באמת ובלב שלם, ותגער בכל המסטינים והמקטרגים עלי, ותצילני מיד כל אויבי ומרודפי, ותמלט נפשי מיד כל מיני שונאים ואויבים בגשמיות ורוחניות:

רבונו של עולם, אתה יודע את כל לבבי, מה אומר לפניך יושב מרום ומה אספר לפניך שוכן שחקים הלא כל הנסתרות והנגלות אתה יודע, אתה יודע רזי עולם ותעלומות סתרי כל חי אתה חופש כל חדרי בטן ובוחן כליות ולב, אין דבר נעלם ממך ואין נסתר מנגד עיניך, טוב ומטיב לכל, שבעני מטובך וזכני להיות טוב לכל, ותכפר ותמחל ותסלח לי על כל החטאים והעוונות והפשעים ועל כל הפגמים והקלקולים שגרמתי על ידי עון הכעס, ותרחם עלי מעתה ותחמל עלי בחמלתך הגדולה, ותטיב לי מטובך האמתי, ותהיה עמי תמיד, ותצילני מעתה מן הכעס ומן הקפדות, שלא אכעוס ולא אקפיד אפלו בלבי על שום אדם ולא על שום דבר שבעולם, ולא אבא לידי כעס וקפדות לעולם. ותאיר עלי באור פניך, ותצוה ברחמיך להחזיר לי המחין דקדושה שנסתלקו ממני על ידי עון הכעס. ותמשיך עלי צלם אלוקים אור פני מלך חיים. ותחנני מאתך במתנת חנם, ותשפיע עלי שפע החכמה והבינה והדעת דקדושה, עד אשר אזכה להארת פנים דקדושה. ותזכני שתהיה אכילתי בקדושה גדולה תמיד בבחינת ענג שבת, עד שלא יהיה להסטרא אחרא שום חלק מאכילתי. ואזכה להכניע הכבד לפני המח. ויתגבר המח והשכל דקדושה על הכבד הכועס, ולא יהיה שום שליטה וממשלה להכבד כלל, רק כל הממשלה והשליטה יהיה להמח שלי. עד אשר אזכה שיאיר בפני צלם אלוקים, ואזכה להיות בגדר האדם דקדושה. ותעזרני ותושיעני להכניע ולשבר ולבטל

ממני מדת הבהמיות. ואזכה לצאת מבהמה לאדם, עד אשר על ידי זה יהיה מוראי על כל חית הארץ ועל כל השונאים, כמו שכתוב:

"ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ". ותגרש מפנינו כל האויבים וכל השונאים שבעולם. ותקים בנו מקרא שכתוב: "וכתותי מפניו צריו ומשנאיו אגוף, האירה פניך על עבדך הושיעני בחסדך. פניך האר בעבדך ולמדני את חוקיך":

ותזכני ברחמיך הרבים להרבות בצדקה, ואזכה לפזר צדקה הרבה, לעניים הגונים הרבה. ועל ידי זה יתרבה השלום בעולם, ונזכה לשלום בשלמות באמת, לשלום שיש לו פה ודבור, שיהיה שלום בין אדם לחברו, וידברו יחד באהבה ושלום דברי אמת וצדק, ויעורר כל אחד את חברו לעבודתך וליראתך. ותמהר ותחיש לגאלנו, ותביא לנו את משיח צדקנו. ותכניע ותשבר ותמגר ותכלה את שער של ארם נפילה אחר נפילה, ויפלו ולא יקומו. המה יכרעו ויפלו, ואנחנו נקום ונתעודד. וישכן ישראל בטח בדד, ותשים שלום בין כל עמך ישראל לעולם. וטוב יהיה בעיניך לברכנו ולברך את כל עמך ישראל בכל עת ובכל שעה בשלומך הטוב. ויקום מקרא שכתוב: "שלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול. יהי שלום בחילך שלוה בארמנותיך. וכל בניך למודי ה', ורב שלום בניך, למען אחי ורעי אדברה נא שלום בך. למען בית ה' אלוקינו אבקשה טוב לך. ה' עז לעמו יתן, ה' יברך את עמו בשלום. יהיו לרצון אמרי פי, והגיון לבי לפניך, ה' צורי וגואלי":

(ליקוטי תפילות, תפילה נ"ז)

על חופש, ברית ואמת פנימית

שיעור של הרב שג"ר¹

באחד העלונים שבנק לאומי שלח לי היה תקציר הרצאה של מנכ"ל של חברת אפל ומקינטוש – סטיב ג'ובס. הצצתי בו ונפגעתי, אקרא כמה שורות מתוך התקציר. לתיאורו יש קשר "לתיקון הכללי".

הסיפור הראשון מתוך התקציר הוא על "השלכות בלתי צפויות":

בסיפור זה סטיב גובס מספר על ילדותו במשפחה מאמצת, עד שבגיל 17 הלך לאוניברסיטה. הלימודים היו מאוד יקרים, וכשראה שהחסכונות של ההורים המאמצים הולכים ואוזלים, החליט לנשור ולהמשיך להיות תלמיד שלא מן המניין למשך שנה, וללמוד את הקורסים שמעניינים אותו. לבסוף, החליט לעזוב לגמרי מכיוון שלא ידע מה הוא רוצה לעשות בחיים, ולא הבין איך הלימודים יעזרו לו למצוא את התשובה. בדיעבד, הוא מספר, שזו הייתה ההחלטה החכמה ביותר בחייו.

למעשה, אמירתו של גובס היא שבמקום לחשוב על העתיד באמצעות השאלה "איפה אוכל להרוויח הרבה כסף", הוא עשה את מה שמעניין אותו ומה שהוא רוצה. אלו דבריו של "חובת הלבבות" על מידת הביטחון: אם בנאדם, נניח, מחפש מה ללמוד באוניברסיטה, והאינדיקציה שלו היא איפה הוא ירוויח הכי הרבה כסף, זו כבר פגיעה במידת הביטחון. הסיבה לכך היא שהרווח לא תלוי במה אתה תלמד, אלא בקב"ה. זו מידת הביטחון בקב"ה. ואם תשאל - בסופו של דבר בכל זאת צריך ללמוד משהו, אז איך תחליט? התשובה היא: "תלמד את מה שמעניין אותך".

הטענה של רבנו בחיי היא, שאם בנאדם רוצה משהו זה סימן שזה מה שהקב"ה רוצה שהוא ירצה. למשל חתול שאוהב לאכול עכברים, ככה הוא בנוי מבחינה גופנית-הציפורניים, השיניים וכו'. רבנו בחיי אומר שיש התאמה (קורלציה) בין המבנה הפיזיולוגי של החתול לבין הרצון שלו. הביטחון מביא את האדם לכך שיעשה את מה שהוא באמת רוצה. החשק הפנימי שלו מזוהה עם הרצון של ה'. ההתמסרות לגמרי לקב"ה מאפשרת לאדם לעשות את מה שהוא רוצה. אדם שרוצה ללמוד ציור והדודה שלו אומרת: אין בזה פרנסה – אם יש לו שיקול תועלתני הוא ילך ללמוד כלכלה, אבל

¹ שיעור שהרב העביר באחד מימי חמישי בשנה שעברה (תשס"ו) לאחר שיקלוט ועריכה לשונית ומבנית קלה שלי. אציין שלא נכחתי בשיעור (אברהם זדה). מה שמובא כאן הוא החלק הראשון של אותו שיעור (החלק השני שלא הובא עוסק בעניין הדיבור והחוק אצל ר' נחמן וסלבוני זי"ק). השיעור מדבר בעד עצמו וד"ל. מוקדש לרפואתו המיידית של רבנו.

ציור לא ילמד. לפי רבנו בחיי, מידת הביטחון אומרת: אל תשמע לדודה אלא לך ללמוד ציור, כי פרנסתך לא תלויה בכלכלה.

זה לא היה קל לסטיב: אמנם, הוא הלך ללמוד את מה שמעניין אותו, מצד שני, לא היה לו חדר במעונות והוא ישן על רצפת חדר אצל חבר, אכל מפיקדונות של בקבוקי קוקה קולה והיה הולך ברגל 13 ק"מ לאכול במקדש של הרי קרישנא². אך מה שלמד בתקופה זו היה יקר מפז.

בגלל שנשר מהלימודים, יכול היה ללמוד תחום שעניין אותו באוניברסיטה הטובה ביותר בתחום: קורס קליגרפיה מדהים, ברמה שמדע לא יוכל להשתוות לה. כמובן, לא היה לו סיכוי למצוא משרה כבוגר של קורס זה, אך שנים מאוחר יותר כשתכנן את מחשב המקינטוש הראשון היה זה המחשב הראשון עם טיפוגרפיה יפה. כל זה בזכות קורס הקליגרפיה...

מסקנתו של גובס מסיפור זה היא: "אי אפשר לדעת את ההשלכות מראש אלא רק בדיעבד, צריך לסמוך על החוש השישי, על הגורל, להאמין שהכול יתקשר בעתיד" – למעשה, זוהי האמונה בשפה חילונית.

הסיפור השני שלו נוגע "באהבה ואובדן".

גובס ושותף הקימו את חברת "אפל" והפעילו אותה במוסך של ההורים. לאחר עשר שנים נעשתה אפל מחברה של שני אנשים לחברה שמגלגלת 2 מיליארד דולר ומעסיקה יותר מארבעת אלפים עובדים. שנה לאחר שיצאה לעולם יצירת הפאר הזו הוא פוטר מהחברה. איך יכול להיות שבנאדם שהקים חברה יפוטר ממנה? בסיפורו, גובס מתאר איך בהתחלה מערכת היחסים עם השותף היתה "חלקה", בשלב מסוים החלו התכניות שלהם לנוע לכיוונים שונים והדירקטוריון האמין בחזונו של השני. סטיב פוטר בגיל 30 והתמוטט. במשך כמה חודשים הוא הרגיש כישלון ולא ידע מה לעשות עם עצמו. הדבר היחיד שגרם לו להמשיך, הוא מתאר, זו האהבה שלו למה שהוא עשה – את זה שום דבר לא הצליח לשנות. לכן הוא החליט להתחיל הכול מחדש.

בדיעבד, סטיב מספר, פיטוריו מהחברה היה הדבר הטוב ביותר שקרה לו בחיים. במקום לשאת בכובד ההצלחה³, הוא נכנס לאחת התקופות היצירתיות ביותר בחייו. לאחר כמה שנים הוא הקים שוב חברה, התאהב באשתו לעתיד והקים משפחה נהדרת. בסופו של חשבון החברה שהקים רכשה את חברת אפל.

² זוהי דוגמה למה משמש המקדש – ואלו אותם הדברים שבגללם באים לישיבה...

³ זה מה שקורה לעתים: ההצלחה נהיית למלכודת כאשר זו מתחילה לחקות את עצמה, כמו סופר שמעתיק את ההצלחה שוב פעם. הבעיה היא שההשראה הראשונה שגרמה לדבר להיות אינסופי הולכת לאיבוד.

גובס משער שכל זה לא היה קורה אם לא היה מפוטר מאפל. התרופה הייתה מרה אך הכרחית. מסיפור זה מסיק גובס כי: "לעתים החיים מכים בך אך אסור להתייאש ולאבד תקווה. הדבר היחיד שגרם לי להמשיך ולא לאבד תקווה היה שאני אוהב את מה שאני עושה. ואם אינכם אוהבים את מה שאתם עושים אל תתפשרו."

הסיפור השלישי קשור למוות.

כשהיה גובס בן 17 קרא את המשפט "אם תחיה כל יום כאילו הוא יומך האחרון יום אחד בוודאי תהיה צודק..." כל יום במשך 30 השנים הבאות היה שואל את עצמו מול המראה האם זה מה שהיה רוצה לעשות ביומו האחרון. אם התשובה הייתה "לא", אזי היה יודע שהגיע הזמן לשנות. זהו רעיון שמופיע כבר אצל חז"ל – שוב יום אחד לפני מיתתך. "הידיעה שאני הולך למות ביום מן הימים הייתה המניע לרוב הבחירות שעשיתי, מרבית השיקולים בחיים, כמו גאווה ובושה, אינם מנצחים את שיקול המוות." ההסתכלות הזו יוצרת סוג של סלקציה טבעית.

מה שהוא אומר כאן זה שהתודעה של עמידה לפני המוות היא לא דבר מדכא המכניס חוסר משמעות לעשייה שלך, אלא, היא הופכת את כל העשייה לנחרצת וגורלית. חוסר המשמעות נותן את המשמעות הנחרצת. זה העומק הגדול ביותר של האנושיות. משמעותה היא לא בהבטחה או בנקודת אחיזה אלא בזה שהיא מעניקה את מחוות החסד, הטוב והאהבה. היא מקבלת את משמעותה דווקא משום שהיא לא-כלום. כאן הסיפור של המוות מתהפך על פניו. זה המובן האמיתי של "ביטול היש". לא בזה שהוא מבטל, הורג ומוחץ אותו, אלא הופך את היש עצמו לאינסופי, מסב אותו מהכובד אל הקלילות. לזכור שאתה עומד למות זו הדרך הטובה ביותר להימנע מהמחשבה שאתה עלול להפסיד משהו. זה משחרר אותנו לספונטאניות. אם כך, אין סיבה לא ללכת אחרי הלב. אלו הם הטיעונים המוסריים הקלאסיים, כך אצל רבנו בחיי ועוד.

העניין הוא שמה ששובה את ליבנו כאן הוא, שאומר את זה מנהל עסקים שלא חשוד בנגיעות דתיות, והוא טוען שדווקא בצורה הזו הצליח להרוויח כסף ממה שהוא עושה.

ואז הוא ממשיך בעוד סיפור: "לפני כשנה אובחן גידול סרטני בבלב שלי, אז לא ידעתי אפילו מה זה בלב, הרופא אמר לי שלסוג סרטן זה לרוב אין מרפא, שקרוב לוודאי לא אחיה יותר משישה חודשים והמליץ לי לדאוג לסידורים הדרושים, כלומר להתכונן למות. הייתי עם ההבחנה הזו במשך כל היום. לשמחתי, גילו הרופאים שזה

סוג של סרטן שניתן לרפא בניתוח. עברתי את הניתוח וכעת אני בסדר. זו הייתה הקרבה הגדולה ביותר שלי למוות ואני מתכוון לא לחזור למקום זה בעשורים הקרובים. אחרי שעברתי את זה אני יכול לומר את הדברים הבאים: איש אינו רוצה למות, אפילו אנשים שרוצים להגיע לגן עדן אינם רוצים למות כדי להגיע לשם, ובכל זאת, מוות זה יעד שכולנו קולטים, שאכן הזמן כאן מוגבל. אז אל תבזבזו אותו כדי לחיות חיים של אנשים אחרים. אל תתפתו לדוגמות. כל דבר שלא בא מהלב או מהאינטואיציה הוא שולי."

בעומקם של דברים, זה מה שר' נחמן מתכוון כשהוא אומר שתיקון של הברית מביא לפרנסה בנקל. כך עולה מהתיאור שלו ב"מעשה מביטחון". הוא מתאר שם אדם שעושה את מה שהוא באמת רוצה. הביטחון הוא לא הכובד האינסופי. כלפי לייא, האיש הבוטח, שהוא דמות הצדיק – שזה ר' נחמן עצמו – הוא הקליל ביותר, הוא תמיד יוכל להסתדר. הצדיק חי בחוסר דאגה בגלל היכולת הזו. ובהקשר של תיקון הברית, ברגע שיש לאדם ברית יש לכך אפקט של שחרור. ממילא זה עצמו נותן לאדם יכולת, תושייה ויצירתיות יותר גבוהות. ר' נחמן אומר שמזה באה גם פרנסה בנקל, אם אדם ישקיע את התושייה שלו בתחומי הפרנסה.

תיקון הברית הוא היכולת של האדם להיות "שלם עם...": שלם עם עצמו, שלם עם הסביבה וכמובן שלם עם החיים שלו. אצל ר"ן התיקון נמצא בניגוד לתאוות הניאוף או הממון: בתאוות אלו אנחנו נמצאים כאן ורוצים להיות שם. זהו חוסר היכולת שלנו להיות שלמים עם עצמנו. הנקודה היא ליהנות ממה שאתה עושה, להתענג ממה שאתה עושה, "אז תתענג על ה'", העונג מתקיים במצב של אחדות פנימית. הקיום שמתענג על עצם קיומו, במובן העמוק של המלה תענוג – זה התיקון הטוטאלי. אין זה אקט שכופה, מדכא או כולא את האדם. לפעמים, ההבנה הזו כל כך רחוקה מאיתנו שקשה לנו לפעמים אף לדמיין זאת, אך תנסו לדמיין לעצמכם מה יקרה באותו זמן שבאמת אהיה שלם עם מה שאני עושה, זה נותן נשימה מאוד גבוהה של חופש או שחרור מתוך הלחץ והמועקה שנובעים מזה שאנחנו כל הזמן רוצים לחרוג מעצמנו. ר' נחמן תמיד אומר שזה נובע מהחמדנות: הרצון שזה יהיה שלי הוא זה שיוצר את היצר ולא ההיפך.

הרב דרייפוס: צריך לחשוב עליך קצת. אתה אומר את הדברים מתוך הזדהות עמוקה, אך יש לחשוב על הקול שאומר שזה לא בדיוק ככה: זה רומנטי מדי, אם תעשה באמת את מה שאתה אוהב – באמת לא תהיה לך פרנסה.

הרב שג"ר: אתה מפחד שאם החבר'ה ייקחו את הדברים ברצינות הם ייסעו להודו?...

הרב דרייפוס: אם אתה מנתק את זה מתוך ההקשר של החיים אתה פותח כאן פתח למן קלילות בלתי נסבלת. הדברים שלך יהיו מובנים רק על גבי הכובד הממשי של הקיום.

הרב שג"ר: אתה צודק שגם הדבר הזה יכול להיתפס בצורה מסולפת, בפרט בהקשר ישיבתי. אם תופסים את הרעיון להיות חופשי באמת והופכים אותו לאידיאל זה כבר הופך לסוג של כלא. זה מה שקורה בדרך כלל באמירות הללו על החופש.

אני זוכר שהשתתפתי בסימפוזיון והיה שם רב ממרכז הרב שדיבר על החופש ונבהלתי, אמרתי: "כולם ייסעו להודו". רק אחר כך תפסתי שאף אחד לא לקח את זה ברצינות. "החופש" הוא בללמוד גמרא כמובן... כלומר, הוא לא מוכן להביא את האנשים לנקודה האמיתית ולראות מה קורה שם. וזה נובע מחוסר אמון בסיסי. וזו תשובה גם לשאלה של הרב דרייפוס. זה הימור. אי אפשר גם לקפוץ וגם לשים מתחת רשת ביטחון. זה תרתי דסתרי. אתה אומר שאני צודק אבל אל תגיד את זה לחבר'ה. ובאמת אתה צודק אסור לומר את מה שאני אומר...

לרב שג"ר – גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך שלמה שוק

רק אחת בַּיָּמִים
יִקְצֹף הַגֵּל
וְיִחַרֵּז
עֲטֹרַת עֵם צָדֵף
בְּחֹל הַרְדֵּף
וְיִסֵּב
אֶל סוֹף הַיָּם הַשְּׁקֵט
לְמִצָּא מְנוּחָה וּכְבֹד
בְּתוֹכוֹ
כְּמוֹ שֶׁמֶשׁ מְלִיל
יִפְרֹכֵס
וְיָשׁוּב הוּא לְגַעֵשׁ
מִיְנֵי מַיִם
אֶתְּה
גֵּל עֲמֻקִּים,
חֲפִיף
עוֹד נִשְׁחַק
בְּמַטְקוֹת חוֹפֵינוּ
מִשְׁחָקֵי הַחֹל-יָן

בית המדרש

אלהן ארבי

בימים קשים חפשי עידוד לנפשי וכשפתחתי בספר היקר "משיבת נפש" ממש אורו עיני, אבקש לחלוק את הקטע הנפלא ולהוסיף הערה בשולי הדברים.

...כי באמת נמצא בכל דור ישיבה של תלמידים עם רבי אמת שעוסקין בבית המדרש שלהם בחדושי תורה אמתיים, שיכולין לקרב להשם יתברך כל הנפשות הרחוקות מאד עד שקשה לתפסם ולקרבתם אל הקדושה.

ויש שנפלו לעמק הבכא בעמק הגיהנם ובשאל תחתיות על ידי מעשיהם הרעים... עד שיש יצר הרע שהוא מנוול ממש שהוא מאוס ומזהם מאד ומי שפוגע בו המנוול הזה, חס ושלום, אזי קשה לו להנצל ממנו... ועל זה אמרו רבותינו, זכרונם לברכה: אם פגע בך מנוול זה – משכהו לבית המדרש, כי זה עקר התקון שימשיך מחשבתו לתוך הבית המדרש הקדוש הנ"ל, שעל ידי זה בעצמו שיזכיר בעצמו שהוא בכלל הקבוץ הנ"ל על ידי זה; "אם אבן הוא נמוח וכו'", כי מבית המדרש הנ"ל יוצא מעין קדוש וטהור כזה שיכול לטהר כל הנפשות הירודות מאד על ידי העצות עמוקות וקדושות הנובעים ממנו ולהעלותם מעמק הבכא ולהשיבם להשם יתברך.

ועל כן מי שזוכה להכלל בתוך הבית המדרש הזה, צריך לחזק את עצמו מאד ולהאמין ולידע, כי כל נקודה טובה וכל איזה התעוררות דקדושה שהוא מתעורר בכל עת לנתק את עצמו ממחשבות רעות ולהמשיך על עצמו מחשבות קדושות. וכל מה שהוא חותר בכל יכלתו לעשות איזה טוב, אף על פי שבינו לבינו נעשה עמו מה שנעשה וכבר היה כן אלפים פעמים, אף על פי כן שום נקודה טוב אינו נאבד. כי הצדיק האמת שהוא הראש ישיבה, ראש הבית המדרש הקדוש מרים ומקבץ ומאסף הכל לתוך בית הקדושה ובונה מהם בנינים נפלאים על ידי שמעלה בחינת אתערותא דלתתא מקומות נמוכים כאלה דיקא שזה עקר תקון כל העולמות התלוי באתערותא דלתתא של האדם הבעל בחירה דיקא וכל מה שהדרגא נמוך יותר אזי יקר וחשוב ביותר כשעולה משם איזה התעוררות דקדושה, ועל ידי זה בונים

הצדיקי אמת הבחינה משכן ובית המקדש בכל דור עד שעל ידי זה יבנה באמת ובשלמות גמור הבית האחרון שיתקים לעד.

(ליקוטי הלכות, תפילת מנחה, הלכה ז')

דבריו הנפלאים של ר' נתן מדברים בעד עצמם, אבקש בשוליהם להאיר מספר נקודות שדברו אלי. אנו מכירים את הדיבורים על הצדיק, אך פחות מוכרים הדיבורים על בית המדרש. לתורה החדשה, תורת החסד המקרבת גרים ובעלי תשובה¹, סתרי התורה, המסתתרים במקומות הנמוכים והרחוקים מהקדושה², אותם מבקש הצדיק מחדש-התורה לגלות, יש מקום, יש בית מדרש. התורה מתחדשת במקום, מתוך הלימוד עם התלמידים, מתוך חן המקום על יושביו.

התורה מרווה את הצמאים ומעלה נפשות ירודות שנפלו בתהומות, אך התהומות האלו בעצמם הם אבני הבניין של התורה החדשה, של השפה הדתית החדשה, אין כאן עוד 'בימ"ד' המבקש להוציא את תלמידיו בצלמו כדמותו, התורה היא זו שתתגלה מהדינמיקה של הלומדים אותה, זוהי התורה שמעלה את הניצוצות מהקליפות, זו שיכולים לבוא אליה, ולהפרות אותה, להוסיף בה, להרבות בחידושה. כל מי שישאר בחוץ יחסיר אבן בבניין, כל קול שיאלם, יהיה חסר בבניין בית המדרש, בבניין המרחב הדתי החדש. בית המדרש הזה, הרבי הזה, מזמין אותנו להיכנס, אך ורק להיכנס, לא מבקש לשנות אותנו, לא מבקש לחנך אותנו. מבקש שנבוא, שנשמע, שנגיב. הכניסה אל בית המדרש היא האקט של הטוב. כל אחד איך שהוא באמת, 'עמו אנוכי בצרה'. והדברים נוקבים ויורדים עד תהום הנפש ועומק הלב. אשרינו שזכינו לראות רבי כזה, שזכינו לשמוע דיבורים כאלה. באמת המילים דלות לנוכח השעה.

¹ תורה י"ד.

² תורה נ"ז.

מצה בדבש

אזיכר כהן

זעליג מתח את השלייקעס על כרסו, הניח את המגבעת החגיגית על ראשו, ברך את בלומה בברכת שבת שלום חטוף ופנה לצאת לבית הכנסת. היה זה יום שישי בתל אביב וכשפנה אל הרחוב הראשי בואך בית הכנסת "נצח בנימין" עברו על פניו זרמי אנשים ההולכים אל הים או שבים ממנו. בימים רגילים חיבב את הים וכשהיה צעיר וחטוב אף נהג לשכשך בו רגליו, אך בשבתות דומה היה עליו הים כאויב המאיים להטביע את ספינתו. 42 שנים הוא גבאי בית הכנסת ופרט לשבת הבר מצווה של נכדו צביקה לפני 24 שנים מעולם לא נעדר מבית הכנסת ואלו רק ים וים. הוא פרש מן ההולכים לים ופנה לבית הכנסת, הוציא את צרור המפתחות מכיס מכנסיו האפורים ופתח את דלתות בית הכנסת לרווחה. היו אלו דלתות עץ כבדות וחריקתן העידה על גילן כעל גילו של זעליג שנשק ל80, הוא הדליק את מתג החשמל, סקר את בית הכנסת ופנה מיד אל לוח הזכרון שהיה תלוי על הקיר מימין לדלת הכניסה. בכל יום שישי הקפיד להדליק את הנרות החשמליים לאלו שהיאר צייט שלהם חל באותו שבוע, הוא הדליק את הנרות, תפס מרחק קטן והתבונן על הלוח, מן הלוח בקע אור יקרות; כ"כ הרבה יאר צייטים השבוע, מלמל זעליג לעצמו. האמא של שויביץ, האחות של ברנע, הנה משמאל גם האבא של לוי. ואז התחיל נזכר, הלא זו שבת נחמו, בראשו התחילו מתגלגלות שבתות נחמו מכל שנותיו כגבאי עד שנעצר על שבת נחמו התשמ"ג, הייתה זו שבת בר המצווה של יואב פרידמן, רגע... היה שם עוד אירוע. הוא התחיל נזכר... 10 יאר צייטים היו בשבת הזו, שבת חתן ושבת בר מצווה והוא זליג מנצח על החגיגות, 17 עולים לתורה העלה ולכל אחד העניק מי שברך מיוחד כמיטב מסורת בית הכנסת. למוסף ניגש בעצמו כבכל האירועים המיוחדים בבית הכנסת, למורת רוחו של גורביץ' שהחזיק עצמו לחזן בית הכנסת. כל כך שקע זעליג בדמיונותיו על אותה שבת מופלאה שבינתיים השמש נטתה לשקוע, הוא נטל לידיו סידור תפילת כל פה והתפלל מנחה במהירות. כשסיים התבונן סביבו לראות האם מישהו נכנס לבית הכנסת אך הכסאות נותרו ריקים כשהיו.

הוא הבחין שוב באור היקרות שבקע מלוח הזכרון וניגש אליו שוב, איפה הם האנשים מאז? שאל את עצמו. התחיל זעליג מונה, שויביץ הלך לפני חודש מהמחלה, לוי עבר לילדים באלקנה, עם זילברשטיין הוא לא מדבר, כולם הלכו, את כולם נשאה הרוח ורק הוא נותר לבדו – הוא ושלוש מאות ועשר כסאות יתומים. הוא שהה לרגע, מנסה להתמודד עם הבדידות שאפפה אותו ומיד התעשת, פנה אל התיבה, לקח את

הטלית המצהיבה והחל מזמר "לכו נרננה" קולות תפילתו מילאו את החלל הענק של בית הכנסת ושמחה החלה מתפשטת בליבו, הוא המשיך בשירת לכה דודי ואף על הדרשה לא וויתר (מזל שראה את הרב אילון בטלוויזיה) רק דבר אחד חסר לו, לא היה מי שיאמר לו 'שכויח', אך גם על תענוג זה לא וויתר וכשהכריז 'שכויח' ענו לו קירות הבית כמסכימים.

למחרת שב לבית הכנסת לתפילת שחרית ראשון כתמיד. זעליג קיווה שמנוחת השבת תביא איתה מעט מתפללים, אבל יוק, אף אחד לא בא, ואף יותר מכך, זילברשטיין שהתפלל בבית הכנסת שנים רבות, עבר על פני בית הכנסת ללא כל בושה כשהוא בדרכו לבית הכנסת הספרדי. הרחוב החל מתמלא בגלויי ראש וזעליג חשב לעצמו, כ"כ הרבה יהודים יש בתל אביב, לכולם יש ניצוץ יהודי, הם רק זקוקים לדחיפה קטנה (כך קרא בפירוש בעלון השבת של מעייני הישועה); בעיני רוחו הוא ראה את בית הכנסת מתמלא שוב בקולות המתפללים והחליט לעשות מעשה.

הוא חבש את מגבעתו ויצא אל הרחוב והחל תר בעיניו אחר מתפללים פוטנציאליים. מספר פעמים החל מתקרב לאדם שעבר בסמוך אך לבסוף נסוג, לאחר זמן מה אזר אומץ וקרא למישהו שעמד מן העבר השני של הכביש, אך כשזה התקרב התברר שהוא פיליפיני, נבוך מן התקרית הוא אסף את צעדיו וחזר לבית הכנסת. הוא נזכר איך היה מקניט את משיח מבית הכנסת הספרדי כשהיה מלקט אנשים מן הרחוב. "מה אתה עומד כתגר בשוק, אם אין מניין אז תבוא להתפלל אצלינו, אשכנזי, ספרדי – כולם יהודים, זה לא אני אמרתי, זה בגין אמר" רק חסר היה לו שמישיח יראה אותו עכשיו כשבית הכנסת הספרדי הומה מתפללים. זעליג שב לביתו כשהוא מדוכדך, בלומה שהרגישה בכך מיד הגישה לו צלחת צ'ולנט עמוסה והצ'ולנט כתמיד עשה את שלו, זעליג נרגע והחל מתלונן על אולמרט. בלומה הסתכלה בו ארוכות ולבסוף הצליחה לפתוח את פיה, מדוע אתה כ"כ עקשן זעליג? רחל אמרה לי שגם אברהם שלה הולך לספרדים, זה לא כ"כ נורא. לשמע דבריה, קפץ זעליג ממקומו עמד על הכסא והכריז: כל עוד בצ'ולנט שלי יש קישקע, כף רגלי לא תדרוך בבית הכנסת של משיח. טוב, טוב אמרה רוחמה לא צריך, היא ניסתה לצנן את האווירה עם הקומפוט, אך זעליג נותר כעוס. הוא סיים את הארוחה וברך ברכת המזון, נשכב על הספה ותוך קריאה במוסף השבת של מעריב שקע במנוחת השבת המשכיחה כל כעס.

למנחה כבר הלך ללא ציפיות רבות, זמן תפילת המנחה קבוע בבית הכנסת נצח בנימין כבר 43 שנה, בדיוק בזמן כניסת השבת וזעליג הקפיד להכריז את הזמן בסוף מוסף. הזמן כבר חלף לפני שתי דקות והוא נשאר עדיין ברחוב, אך הוא לא דאג, תפילת היחיד שלו מהירה והוא יספיק ללא ספק לסיימה עוד לפני השקיעה. הוא פתח את דלתות בית הכנסת והחל מתפלל אשרי, הוא ניסה להתרכז בסידור אך משהו הסית את דעתו, הוא החל לשמוע קולות, קולות של אנשים, הקולות הלכו והתקרבו לעבר

בית הכנסת, וכשמע את קול חריקת הדלתות הבין שאין זו הזייה. הוא הסתכל עליהם מקרוב, תשעה בחורים צעירים, בדיוק בגיל של אליאב הנכד שלו. זה נס!! אמר לעצמו, טוב שבאתם, בדיוק אנחנו מתחילים. הוא החל מתפלל במנגינה חגיגית במיוחד, כשהגיע לקריאת התורה העניק לכל אחד מן העולים מי שברך מיוחד אף שלא נהג כך דרך קבע. כשהוא כולו נרגש התפלל זעליג את תפילת הלחש במהירות – וכשסיים החל חושב, אין מקריות בעולם, הנוער הזה זהו דור העתיד של בית הכנסת!! עלי לעשות הכל כדי שישארו כאן, הוא אימץ את מוחו, וחשב כיצד הוא יצליח לצרפם כחברים בבית הכנסת. הוא החליט שכדי להציל את בית הכנסת הוא נכון אפילו לצעדים קיצוניים כביטול דמי החבר, הכל לשם הצלת בית הכנסת. התפילה הסתיימה וזעליג עדיין לא גיבש לעצמו דרך פעולה, ובינתיים הודה לאורחים בשם וועד בית הכנסת ושיבח את הדור הצעיר תוך ניסיון למשוך זמן כדי לחשוב על צעדיו; אך גם הפעם הישועה הגיעה ממקום בלתי צפוי, הבחורים הקדימו אותו ושאלו בפה מלא, יש סעודה שלישית?

זעליג שמח שמחה גדולה, לא צריך שום דבר הוא אמר לליבו, הם רוצים להישאר. אולי אפילו אפשר להחזיר את דמי החבר. בוודאי שיש סעודה שלישית הוא ענה, שבו שבו, הוא פתח את הארון הוציא מפת ניילון והחל עורך את השולחן. שם צלחת פלסטיק לכל בחור, סידר את הסכ"ם ואף לא ויתר על מפת לכל סועד. כ"כ הרבה מרץ נכנס לגופו שכמעט ושכח את מחלת הפרקים שלו.

שמח וטוב לב הוא ניגש למקרר, הוא פתח את המקרר (אמקור 11) סקר אותו מכל צדדיו, פתח את מגירת הירקות, את הפריזר – המקרר היה ריק לחלוטין. כך גם המקפא ואפילו מגירת הירקות. זעליג לא ידע להיכן יוליך את חרפתו. הוא טרק את דלת המקרר בעצבנות ופנה לארון המזון, אולי איזו קופסת טונה נותרה; הוא פתח את ארון המזון וגם שם לא נותר דבר. הבחורים החלו מסתודדים ביניהם, ואחד מהם אמר לזעליג זה בטח קשה לך, אנחנו נלך, לא נורא אנחנו לא רעבים. אך זעליג היסה את דברי הבחור ולא נתן למחשבות הקטנות לנצח את הרגע הגדול. אל דאגה בחורים, אף אחד לא ישאר רעב. הוא אימץ את מוחו בניסיון לפתור את המשבר ואחר זמן לא רב התנוצץ במוחו רעיון. הוא נזכר במטבח הישן, זמן רב לא ביקר בחדר אבל מי יודע אולי משם תבוא הישועה, הוא רץ למטבח פתח את דלת הארון הראשון ומה ראו עיניו? לא תאמינו, חבילת מצות שלימה של מצות ראשון (חמש שקיות) ולידן צנצנת דבש יד מרדכי. הוא לא זכר מתי הניח אותם שם, היתכן שהם מונחים שם מששת ימי בראשית? בעת זו לא רצה זעליג לעסוק בנסתרות. וכשהוא שש כמוצא מרגלית ירד למטה אל הבחורים והחל מחלק את המצות בהתרגשות, והכריז בקול: כל אחד יכול לאכול כמה מצות שהוא רוצה, יש מספיק לכולם. את הדבש חילק לשתי צלחות פלסטיק והניחן בשתי קצוות השולחן. הבחורים נטלו ידיהם והחלו אוכלים מן המצות הטבולות בדבש, זעליג חיכם ידיו בהנאה ואמר לעצמו בקול, יש שכר לפעולתך; לא

סיים זעליג את המשפט וקולות כחכוחים ושיעולים רמים הגיעו אל אוזניו – מה קרה? המצות לא טובות? לא, זה לא המצות ענה אחד הבחורים זה הדבש. הדבש?? תמה זעליג זה דבש יד מרדכי זה דבש מצוין נשמר אפילו עשרים שנים (למען הגילוי הנאות יש לומר שרגינה בת דודתו של זעליג הייתה חברת קיבוץ יד מרדכי). הוא הכניס כף פלסטיק לתוך צנצנת הדבש, הוציא מנה גדושה של דבש והכניס אותה לפיו בתנועה מהירה ושהה מעט, הטעם היה באמת בלתי נסבל, אך זעליג התאמץ להסתיר את עוויתות פניו ואמר בקול גדול, טעם גן עדן ממש. אבל אתם יודעים מה? אמר לבחורים, אם אתם לא אוהבים את הדבש של יד מרדכי שבת הבאה אני מביא לכם איזה דבש שתרצו. גם קרקרים אני אביא לכם, הכל יהיה דליקטס. זעליג המשיך להבטיח הרים וגבעות ואף הבטיח צ'ולנט בסעודה השלישית, אך בינתיים הבחורים שמיהרו לשיעור בבית כנסת אחר ברכו ברכת המזון הודו לזעליג בנימוס ויצאו.

זעליג נותר לבדו בבית הכנסת, וסירב להאמין למה שראו עיניו.

הוא התבונן בצנצנת הדבש ארוכות, ותמה כיצד זה יכול להיות שברגע האמת כאשר עתיד בית הכנסת עומד על הכף הדבש מאכזב. וזה לא סתם דבש, זה יד מרדכי.

הוא פתח את הצנצנת ושאף את ריח הדבש, מה זה הדבש הזה שאל את עצמו, מה קרה לו, ואז תפס את ראשו ופער את פיו בתדהמה, זה לא דבש!!! זה פוליטורה!!! אוי זילברשטיין הדגנרט הזה, אמרתי לו שיביא צבע למושבים והוא שם את זה בצנצנת. זעליג שבין כך ובין כך לא דיבר עם זילברשטיין לא ידע מה יעשה עם כעסו. בינתיים השמיים השחירו וכוכבים החלו מנצנצים, זעליג פתח את הסידור והתפלל תפילת ערבית כסיים כיבה את האור ונעל את הדלתות.

מאז, הולך זעליג עם צנצנת הדבש ברחובות תל אביב וכשהוא רואה אדם היושב לבדו על ספסל, הוא ניגש אליו ומזהיר אותו, לעולם אל תשים צבע בצנצנת דבש, רואה אתה צנצנת זו, אין זו סתם צנצנת.

בשל צנצנת זו שהניח בה אותו האיש פוליטורה במקום דבש נמנעה טובה גדולה מישראל.

לא מבעטים בייסורים

יסורים בתודעת האדם וזולתו, חלק א'^{*}

רבי ויינשטיין

א. הקדמה

בישיבה, דובר רבות¹ אודות דמותו של נחום איש גמ-זו כפי שהיא משתקפת באגדה על מפגשו עם אותו עני, ומצבו "הטראגי" של נחום, שנבע מאותו מפגש. אולם, ההתייחסות נובעת מציור הדברים כפי שהם מוצגים בבבלי² בלבד, ומתעלמת לחלוטין מקיומה של מקבילה ארצישראלית. צעד זה שננקט במודע או שלא-במודע הינו צעד צודק, מכיוון שמטרת המאמרים הייתה לראות ולהבין את המסר שמנסה להעביר בעל הסיפור (ולא בהכרח את המסר מההתרחשות עצמה³). מאידך, העמדת הסיפורים המקבילים אחד מול השני תעזור לנו לעמוד על ההבדלים ביניהם וע"י זה להגיע להבנה ברורה יותר של העמדה השונה הנקטת ע"י עורכי הסיפורים בוורסיות השונות שלו.

אמרו עליו על נחום איש גמ זו שהיה סומא משתי עיניו, גדם משתי ידיו, קיטע משתי רגליו, וכל גופו מלא שחין, והיה מוטל בבית רעוע ורגלי מטתו מונחין בספלין של מים כדי שלא יעלו עליו נמלים. פעם אחת [היתה מטתו מונחת בבית רעוע]. בקשו תלמידיו לפנות מטתו ואחר כך לפנות את הכלים. אמר להם: בניי, פנו את הכלים ואחר כך פנו את מטתי. שמוכטח לכם שכל זמן שאני בבית – אין הבית נופל. פינו את הכלים ואחר כך פנו את מטתו, ונפל הבית. אמרו לו תלמידיו: רבי! וכי מאחר שצדיק גמור אתה, למה עלתה לך כך? – אמר להם: בניי, אני גרמתי לעצמי. שפעם אחת הייתי מהלך בדרך לבית חמי, והיה עמי משוי שלשה חמורים, אחד של מאכל ואחד של משתה ואחד של מיני מגדים. בא עני אחד ועמד לי בדרך, ואמר לי: רבי

* המאמר השני, "חביבין ייסורין", מופיע בעמ' 119 בקובץ זה.

¹ ראה: קובץ 'גשם', עורך: אבישר הר-שפי, אלול תשס"ד. נחום איש גמ-זו, הרב שג"ר, עמ' 10-7. וגם זו לטובה – הערות לסיפור נחום איש גמ-זו, ארנון יפין, עמ' 58-63.

² 'על כפות המנעול', הרב שג"ר, אלול תשס"ד, האשמה המטפיזית הבלתי נמנעת, עמ' 43-45.

³ קונטרס חנוכה תשס"ה, נחום איש גמזו, מתן גרינגר, עמ' 44-46.

² בתענית כ"א.

³ אם בכלל ניתן להניח את מציאות ההתרחשות.

פרנסני. – אמרתי לו: המתן עד שאפרוק מן החמור. לא הספקתי לפרוק מן החמור עד שיצתה נשמתו. הלכתי ונפלתי על פניו, ואמרתי: עיני שלא חסו על עיניך – יסומו, ידיי שלא חסו על ידיך – יתגדמו, רגלי שלא חסו על רגליך – יתקטעו. ולא נתקררה דעתי עד שאמרתי: כל גופי יהא מלא שחין. אמרו לו: או לנו שראינוך בכך! – אמר להם: או לי אם לא ראיתוני בכך.

(תענית כ"א.)

הוורסיה (הגרסה) הבלית פותחת בסוף הסיפור (תרתי משמע)⁴ – נחום כבר שוכב בגוף חסר-אונים וגם הבית שהוא נמצא בו מט לנפול. כל צד במצבו של נחום מעורר רחמים, עד שמתגלה כוחו הרוחני הגדול, הן בהחזקת הבית והן בהתרחשות שבסיפורו ("אני גרמתי לעצמי"). גם סוף הסיפור המציג לנו את אימת התלמידים מגלה את גדולתו של הרב (שע"פ ארנון יפין), "נחום איש גם-זו משיב תשובה מפתיעה לשאלת 'צדיק ורע לו' ששואלים התלמידים: אני גרמתי לעצמי. נכון שהייסורים באו עלי כתוצאה של חטא, אבל לא אלוקים הוא הגוזר עלי, אלא אני עצמי לא מתקררת דעתי עד שאני גוזר על גופי את הדין בכל חומרתי."⁵

ב. ועל גמילות חסדים

הירושלמי מספר את הסיפור טיפה אחרת:

נחום איש גם-זו היה מוליך דורון לבית חמיו. פגע בו מוכי שחין אחד, אמר לו: זכה עימי ממה דאית גבך. אמר ליה: מיחזור. חזר, ואשכחיה מית, והוה אמר לקיבליה: עייניה דחמינך ולא יהבון לך – יסתמיין, ידייא דלא פשטן מיתן לך – יתקטען, רגלייא דלא רהטן למיתן לך – יתברון, ומטתיה כן. סליק לגביה רבי עקיבה, אמר ליה: אי לי שאני רואה אותך כן. אמר ליה: אי לי שאין אני רואה אותך כן. אמר ליה: מה את מקלליני? אמר ליה: ומה את מבעט בייסורין!?

(ירושלמי, שקלים, פ"ה, ה"ד⁶)

⁴ על מנת להשאיר לסיפור מבנה כרונולוגי "ישר", המעבר לעבר מתרחש כסיפור בתוך סיפור. כמדומני שאין סיפורים בבבלי המתוארים באופן "עקום" כרונולוגית (מעבר בין זמנים) אך יש לבדוק את הנושא.

⁵ 'גשם', עמ' 59.

⁶ מופיע גם בירושלמי פ"ה, ה"ח – גם כל סיפורי המסגרת מופיעים שם.

השוואת הסיפורים מבליטה צדדים מסויימים המבדילים בין שתי הגרסאות. כך, בפתירת הסיפור: הבבלי בוחר להתחיל בסוף, במצבו האחרון של נחום כשהוא שוכב בחוסר אונים מוחלט על מיטתו הנתונה בכוסות מים. הירושלמי איננו מתחיל משם, אלא בציורו של נחום כאדם רגיל, אולי יותר מכך – באופן המעורר הדר שמתבטא ע"י השפע הנרמז – בתמונה של אדם המוליך מתנות לבית חמיו.⁷ גם מסכנותו של העני איננה מוצגת בהדגשת הבדל המעמדות,⁸ עני מול עשיר, אלא כתיאורו במובן האובייקטיבי כ"מסכן" ומוכה שחין.

ישנם, כמובן, הבדלים שנובעים מסגנון דיבור, למשל, המושג "זכה עמי", שמופיע לא פעם בספרות הארצישראלית ושנובע מאימרתו הידועה של רבי יהושע (על הפסוק "שם האיש אשר עשיתי עמו היום, בועז"):

תני רבי יהושע: יותר ממה שבעל הבית עושה עם העני, העני עושה עם בעל הבית.

(ויקרא רבה, פל"ד)

אך אלו אינם בראש מעיינינו.

התעכבותו של נחום איש גם-זו בוורסיה הירושלמית איננה רק ניואנס בגוף הסיפור, לא מדובר באדם שרק "לוקח את הזמן", אלא בצורתם הכי קיצונית של הדברים – חכה עד שאחזור, אתה רוצה אוכל? טוב, בהזדמנות. מהלך העניינים המתואר פה, מגמד את האשמה הנרמזת בבבלי, שם, המתנתו הרגיעת של העני ממיתה אותו. ההבדל החד הזה מצביע על משקל נוסף שרואים עורכי הירושלמי במפגש בין נחום והעני. להבדיל מהמתואר בבבלי, שם, "לנחום יש זמן. הוא איננו ממחר לפרוק את חמורו ולתת לעני פרנסה..."⁹ הירושלמי איננו רואה את נחום כמי שבכלל מעוניין לתת מכספו לעני, אלא מנסה לנפנף אותו – אל תפריע לי עכשיו, אני כבר אשלח לך את הכסף בדואר.

סיפור דומה מספר כך:

רבי יוחנן וריש לקיש הוי נחתי מסחו בהדא דמוסיין דטבריא,
ופגע בהון חד מסכן, אמר להון: זכון בי. אמרין ליה: כי נפקין,
אנן זכייין בדך. נפקין, אשכחון יתיה דמית. אמרין: הואיל ולא זכינו

⁷ ע"פ המילה "מוליך" שמבטאת עומס שיש צורך להוליכו (ולא להביאו או לתתו), ניתן גם לראות את הצגת הדברים בבבלי כקריאה מקבילה – שם מתוארת ההולכה ללא חסכנות במילים.

⁸ לכך נדרשו רוב המעירים על הוורסיה הבבלית, מסכנותו של העני איננה חסרת יחס לרווחתו של העשיר. "הניגוד בין השניים מוחלט ומתואר כאן באופן חריף וקיצוני... הסיפור מכוון אותנו למסקנה שחטאו של נחום... חטא מטאפיסי ששרשו בעצם הפער המוחלט שקיים בינו לבין העני. בין העשיר המפונק במעדנים לבין האביון שרעבונו דוחק בו עד שאין בכוחו להמתין עוד, פרוסה תהום עמוקה..." ('גשם', עמ' 9)

⁹ 'גשם', עמ' 9.

ביה בחייה, נטפל במיתתיה. כי קיימין מסחיין יתיה, אשכחין
 כים דדנרי גביה. אמרין: יאות אמר רבי אבהו: צריכין אנו
 להחזיק טובה לרמאין שבהן שאילו לא הרמאין שבהן כיון
 שרואה אדם אחד מהן שואל צדקה ממנו ולא היה נותן לו מיד
 היה נענש למיתה.

(רות רבה, פ"ה)

הניסוח המורחב של רבי יוחנן וריש לקיש – כאשר נחזור, אנחנו נזכה בך (/על
 ידך) – מעיד על רצונם של רבי יוחנן וריש לקיש באמת לזכות בעני. לכן, גם אחרי
 מותו של העני, הם עדיין עומדים על רצונם לזכות בו. להבדיל, נחום ששומע מהעני
 תיאור נרחב לרצונו, "זכה עימי ממה דאית גבך", עונה לו במהירות, "מיחזר" –
 כשאחזור. חדותו של נחום שמעוניין לצמצם את השיחה ככל שאפשר, מלמד שהוא
 איננו רוצה כל קשר לעני – לא בו ולא בזכותו. האירוע לא היה מצטייר כ"אירוע מזעזע
 ופתאומי"¹⁰, אילו נחום היה באמת מתייחס לדבריו ברצינות, בדיוק כמו שרבי יוחנן
 וריש לקיש שנוכחים למותו של העני אינם רואים באירוע "אירוע מזעזע ופתאומי".
 מה ש"מנער את נחום באחת משלוותו ואדישותו"¹¹, ע"פ הירושלמי, הוא הצורה
 הראשונית שבה התייחס לעני; ההבנה ששוכבת פה דמות שבאמת הייתה צריכה
 לרחמנות ואילו הוא, נחום איש גם-זו, התעלם.

ואולי לא זו אמירתו של הירושלמי.

ג. מבעט בייסורים

בשני הסיפורים תגובת התלמידים היא זעזוע, זעזוע הנובע מהמצב הנוכחי של
 רבם. לא ברור באיזה מישור דנים התלמידים ורבם בוורסיה הבבלית – להיכן פונה
 התגובה "אוי לנו, שראינוך בכך", האם מביעה את צערם על מצבו הבריאותי של רבם,
 או שמא את הזעזוע מהעולם שגרם לכך¹⁰? גם תשובתו של הרב ממשיכה את קושי זה,
 "אוי לי, אם לא ראיתוני בכך" – ייתכן שהרב מדבר על התקררות דעתו¹¹, ובה במידה
 ייתכן שהוא מתייחס לרצונו לניתוק מוחלט מן העולם. נראה שעורכי הבבלי מעוניינים
 באיחוד השניים, הדמות של נחום כוללת מחד את מוכנותו לקבל על עצמו את הדין

¹⁰ זאת על בסיס פירושו של הרב שג"ר לקטע, לפיו הסיבה שנחום איש גם-זו גרזר על עצמו את כל חומר הדין הוא
 שנחום "בוחר לבצע אקט של מחאה ולהתנתק מהעולם". המחאה באה בעקבות סיטואציה המפגש שבעצמה "הינה
 העוול", ושמצביעה על מה שמוגדר כ"בגידה קיומית, בגידה בזולת שהיא מעצם הסיטואציה שלו..." (וכן, ראה את
 הערה 5, ב'גשם', עמ' 10 "...עצם מציאות העינוי הבלתי נסבלת ללא קשר למידתה).

¹¹ רצידוק הדין המוחלט, כזה, שלא רק מקבל את הדין אלא לא מוכן לתאר סיטואציה אחרת מכיוון שכל אפשרות
 אחרת תהיה בהכרח לא מוצדקת.

כמות שהוא – בכל מצב¹². ומאידך, גם אם נחום מוכן לקבל על עצמו את גזר דין המציאות הוא איננו מוכן לפגוע באחר ולכן בוחר להתנתק מהמציאות¹³.
בוורסיה הירושלמית כשמתואר המפגש עם רבי עקיבא¹⁴, מתעורר דו-שיח מעין ויכוח:

אמר ליה: אי לי שאני רואה אותך כן. אמר ליה: אי לי שאין אני רואה אותך כן. אמר ליה: מה את מקלליני? אמר ליה: ומה את מבעט בייסוריך?!

ניתן להבין את מהלך העניינים כך: רבי עקיבא איננו מודע לקורות את רבו ומגיב כפי שכל אדם המבקר את חברו החולה מגיב – כמה חבל שאני רואה אותך במצב כזה. מטרת תגובתו של רבו היא לחנך את תלמידו, ללמדו את משמעותם של ייסורים – מי ייתן וגם לך יבואו ייסורים שכאלה. אולם, פירוש זה מנתק אותנו מסיפור המסגרת. לכן נראה, שההסבר הנכון הוא אחר. רבי עקיבא, כדמויות התלמידים בבבלי, יודע את המתרחש, וגם אם לא – ייסורים אינם באים על האדם סתם. לכן, בראותו את סבלו של רבו הוא מפטיר "אי לי!" – קינה על מצבו הנורא של רבו. אך הרב, כאילו מתלוצץ על חשבוננו, מפטיר לעומתו "אי לי!" – הוא מקונן על כך שרבי עקיבא איננו שוכב במיטה לידו. רבי עקיבא, שמפספס את ההומור (ובצדק!), מנסה להבין מה ראה רבו לקללו בכך. ההסבר לתמיהתו של רבי עקיבא, פשוט: אדם מטבעו איננו רוצה לסבול, וכפי שהבנו את הסיפור עד כה, מצבו של נחום נובע באופן ישיר מהמפגש המאוד בעייתי עם העני¹⁵, כך שלאור שני צדדים אלו, מה לרבי עקיבא ולייסורים?

¹² "ואמאי קרו ליה נחום איש גם זו? – דכל מילתא דהוה סלקא ליה אמר: גם זו לטובה".

¹³ ישנו חשש שאדם שרואה בכל דבר שקורה לו – גזר דין משמים, לא יהיה פתוח ואכפתי כלפי האחר, כי בתודעתו גם האחר צריך לראות את כל הקורה כגזירת שמים (ח.ס). פעם כינה אנשים מסוג זה "מניאיקים בחסות הקדושה". בדבריו של נחום, "אוי לי, אם לא ראיתוני בכך", מתבטא חשש זה.

¹⁴ לענ"ד, ישנה חשיבות מירבית לכך שהמפגש הוא דווקא עם רבי עקיבא. דומה שסיפור זה מצטרף לנוספים (מותו של רבי אליעזר וכו') העוסקים בהכנתו של רבי עקיבא למארטיריותו. אף על פי כן, לא נעסוק בכך מכיוון שאין זה נושא המאמר, ולעניינינו אין נפקא מינה משמעותית בין רבי עקיבא (שידוע כתלמידו של נחום איש גם-זו ממקורות אחרים) למושג בעל המשמעות הנעלמת 'תלמידיו'.

¹⁵ ראה למשל, באגדה על ייסורי רבי אליעזר לפני מותו (סנהדרין ק"א):

"כשחלה רבי אליעזר נכנסו תלמידיו לבקרו. אמר להן: חמה עזה יש בעולם. התחילו הן בוכין ורבי עקיבא משחק. אמרו לו: למה אתה משחק? אמר להן: וכי מפני מה אתם בוכים? אמרו לו: אפשר ספר תורה שרוי בצער, ולא נבכה? אמר להן: לכך אני משחק. כל זמן שאני רואה רבי, שאין יינו מחמיץ ואין פשתנו לוקה, ואין שמנו מבאיש, ואין דובשנו מדביש, אמרתי: שמא חס ושלום קיבל רבי עולמו? ועכשיו שאני רואה רבי בצער – אני שמח. אמר לו: עקיבא, כלום חיסרתי מן התורה כולה? – אמר לו: לימדתנו רבינו, "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה – טוב ולא יחטא".

נחום איש גם-זו פונה לרבי עקיבא ומשתמש בנוסח "מבעט ביסורין". הביטוי הזה מופיע רק בשלוש הקשרים בספרות חז"ל, סיפורנו; הוצאתו להורג של רבי עקיבא¹⁶, ושיחה בין ירמיהו לנבוזראדן ביציאה מירושלים¹⁷. בכל ההקשרים, הביטוי עולה כחלק מדין כאשר אדם אחד מוכיח את השני על זלזול בייסורים¹⁸, וכפי שמנוסחים הדברים בפי נבוזראדן, "...או מבעט ביסורין את – דאנא, לית אנא בעי למעבד בישא, ואת בעי למעבד לך בישא, למימר לית יסוריא חשיבין עלי מידי...".

ניתן להבין, אם כך, שנחום איש גם-זו רואה בהתבטאותו של רבי עקיבא זלזול בייסוריו, או חוסר הערכה כלפיהם. בעקבות הבנה זו, יש לבחון כיצד מפרש נחום איש גם-זו את דבריו הראשונים של רבי עקיבא. כמדומני, שנחום קורא את תגובתו של רבי עקיבא ומבין ממנה שרבי עקיבא היה רוצה שרבו לא יסבול, אולם נחום נכון לסבול את ייסוריו. אם המהלך היה מסתיים פה, היה בו ללמד אולי שנחום מקבל את ייסוריו ככפרת עוונות. אך העניין איננו נגמר פה, מכיון שהשוואה לוורסיה הבלית, מלמדת שתשובתו של נחום הייתה יכולה להיות אחרת, נחום היה יכול לומר שהוא מצדיק את הדין ומקבל על עצמו את ייסוריו ("אוי לי, אם לא ראיתוני בכך"). אך לא היא, נחום הולך צעד אחד קדימה ו"מברך" את רבי עקיבא בייסורים כשלו. בצדק נרתע רבי עקיבא, "עם חברים כאלו מי צריך אויבים...".

האופציה לראות בייסוריו של נחום כפרה על עוון הריגת העני, איננה מתאפשרת מעבר לשלב זה – מכיון שלא ייתכן (איך שלא נסביר את הסיטואציה) שהרב יברך את התלמיד בתוצאה המגיעה (בצורה ישירה כל-כך) מעוון של הריגה. לכן, יש לבחון את האפשרות היחידה שנותרת – שייסוריו של נחום מגיעים מעצמם, כייסורים של אהבה, וככאלו אין לזלזל בחשיבותם, ובשכר הנובע מקבלתם.

צידוק הדין שנובע ממסקנת הדו-שיח מצביע אף על המסקנה שצריכה לעלות מהאירוע הטראומתי שקדם לו. עמידתו של נחום לנוכח המוות וקריאתו הנובעת מתוך הלם המתרחש נכנסים גם הם לתוך צידוק הדין. המתואר, למפרע, הוא סיפור דברים המתרחש ליחיד כיחיד, מותו של העני, כמו הייסורים, מתרחש לנחום (ולא לעני). בעצם, כל הסיפור מתרחש בד' אמותיו של נחום איש גם-זו, ולא טפח אחד מחוצה להם.

¹⁶ בירושלמי ברכות, פ"ט, ה"ה; ובירושלמי סוטה, פ"ה, ה"ה.

¹⁷ איכה רבה, פתיחות.

¹⁸ שתי הדמויות האחרות שמשמשות בביטוי "מבעט ביסורים" הינם גויים. ויש לכך נפקא מינה להבנת הביטוי, מכיון שבעוד הגויים מדברים רק על המישר הקיומי של עולם הזה (ולפיכך משמעות הביטוי "מבעט בייסורים", היא "אינך חש בכאב / אתה מזלזל בייסורים"), ייתכן שנחום איש גם-זו מדבר על הייסורים במשמעותם האינסופית בעולם הבא (ומשמע שמה שהוא מנסה לבטא זהו דווקא, "אתה מזלזל בחשיבותם של ייסורים / אינך מעריך את עוצמת הכאב").

תשובתו של נחום נוגעת לעצם חשיבות הייסורים לכשעצמם¹⁹, אין היא עוסקת בשאלת צידוק הדין ביחס לאותו עני כפי שמציעה הוורסיה הבבלית, אלא הופכת את משמעות הסיפור. אם עד עכשיו הבנו את מהלך הדברים של הסיבה והמסובב כ'חטא ועונשו', הרי שנותק הקשר הזה – מכיוון שנחום איננו מקשר את ייסוריו לדבר, לא לעני ולא לתפילתו ולפיכך לא רואה מקום להצדיקם ככפרת חטאים. לדידו של נחום, ייסוריו הם ייסורים מנותקים וככאלו הם נחשבים "ייסורים של אהבה" שאין להתכחש או להתנגד אליהם אלא לקבלם באהבה.

התמונה האחרונה הזו, שעולה מהוורסיה הירושלמית, מציעה אופציה מעניינת (אם כי מאיימת) לקריאת החיים. הן נחום והן זוג החכמים שהולכים לטבול במרחצי טבריה (רבי יוחנן וריש לקיש), אינם בהכרח רואים את הזולת לנגד עיניהם. ההתנהגות של ר"י ור"ל מצביע על כך בבירור, העני איננו מבקש שירחמו עליו, אלא מציע שאת מצוות גמילות החסדים יקיימו עכשיו. בתשובה לכך, אומרים החכמים שאת גמילות החסדים יקיימו בו, אבל אח"כ; כשהם נוכחים למותו, הם אינם מתרגשים, אלא עושים את אשר ביקשו לעשות – לקיים את גמילות החסדים שלהם. כל מהלך הסיפור איננו מצביע על קשר בין האנשים אלא דווקא על ניתוק מוחלט ביניהם. גם האשליה שמתעוררת לגבי הסיפור על נחום איש גם-זו לפיה יש לנחום אחריות כלפי העני, איננה אלא אשליה. נחום מקבל את אותה ההצעה מהעני שניצב בדרכו, אך להבדיל מר"י ור"ל, הוא איננו מעוניין לזכות במצווה. גם אם איננו מזהים זאת מיד, הסוף מלמד – מותו של העני איננו מצביע על אחריותו של נחום לגורל האחר אלא היא מהווה תמריץ ומעורר להכאה-על-לב בשל אדישותו לקיום המצווה המלמדת על אדישותו כלפי עצמו²⁰. וכן ייסוריו של נחום אינם מזבח כפרה, שמתגלגל בעקבות הכאתו על חטא, אלא ייסורים של אהבה.

ד. סוף

חיזוק לטענה זו ניתן למצוא גם במסגרת הרחבה יותר של הוורסיות השונות. המבנה בבבלי מציג רצף של שלושה סיפורים שנחום איש גם-זו מכבב בהם:

1. נחום בבית רעוע.

2. נחום בדרך לבית חמיו.

¹⁹ הפרשנויות השונות המוצעות להסבר הקטע בבבלי מדברות, כל אחת מהן בתורה, על חטא (מטאפיזי) מוסרי/ וכו', שבעקבותיו מביא נחום על עצמו את הדין.

²⁰ בדומה מאוד להכאה על חטא שאדם חש כאשר הוא תופס את עצמו בהתנהגות לא אחראית (כלפי עצמו) כמו למשל, בנהיגה פרועה.

3. נחום מגיש דורון לקיסר²¹.

בכל שלושת הסיפורים מגלם נחום איש גם-זו את הפאסיביות. בסיפור הראשון, נחום איננו פועל והדבר נראה מעורר-רחמים, הוא מזכיר גופה, אדם מת שהכל פרט לנשימתו כבר עזב את גופו. הפאסיביות, במבט ראשון מייצגת את ההוכחה הניצחת למשפט "אני עושה משמע – אני קיים". בסיפור השני, שלכאורה מסביר את הסיבה לסיפור הראשון, שוב מתגלה הפאסיביות, אולם הפעם, היא איננה מעוררת-רחמים, אלא רוצחת! פה מתברר שגם פאסיביות היא תנועה (שכל כולה החמצה), כל עוד הפאסיביות נמצאת בבית רעוע, הרחק מעיניהם של אחרים, היא יכולה להתקיים, אומנם כחצי-מוות אך היא עדיין מתאפשרת. אולם, הוצאת הפאסיביות לדרך, למקום המפגש עם האחר היא פעולה מסוכנת שמובילה למותו של אותו עני רעב. הסיפור השלישי כבר מתאר את מצבו של נחום ופאסיביותו אחרת. לסיפור זה ישנה הקדמה: "ואמאי קרו ליה נחום איש גם-זו? דכל מילתא דהוה סלקא ליה אמר: גם זו לטובה", הפאסיביות של נחום כבר איננה פאסיביות כללית אלא עניין מאוד אישי, על כל מה שקורה לו, הוא אומר: גם זו לטובה. נחום איננו משליט את הפאסיביות שלו על הכלל אלא מתייחס אליה רק בפן מאוד אישי, והפאסיביות הזו, קבלתו את המציאות כמות שהיא, היא זו שמצדיקה את לימודו בניסים.

המבנה בוורסיה הירושלמית שונה, פה איננו עוסקים בהתנהגות רציפה המוליכה לתוצאות שונות, אלא ברצף סיפורים העוסקים במצוות גמילות חסדים²². הייתי רוצה להתרכז בסיפורים הסובבים את המעשה בנחום איש גם-זו:

1. מעשה בנחמיה איש שיחין²³.
2. מעשה בנחום איש גם-זו.
3. מעשה ברבי הושעיה רבה²⁴.

²¹ זימנא חדא בעו לשדורי ישראל דורון לבי קיסר, אמרו: מאן ייזיל? ייזיל נחום איש גם-זו, דמלומד בניסין הוא. שדרו בידיה מלא סיפטא דאבנים טובות ומרגליות. אזל, בת בהוא דירא. בליליא קמו הנך דיוראי, ושקלינהו לסיפטיה ומלונוה עפרא. כי מטא התם שרינהו לסיפטא, חזנהו דמלו עפרא, בעא מלכא למקטלינהו לכולהו. אמר: קא מחייכו בי יהודאי! אמר: גם זו לטובה. אתא אליהו, אדמי ליה כחד מינייהו, אמר ליה: דלמא הא עפרא מעפרא דאברהם אבוהון הוא, דכי הוה שדי עפרא – הוה סייפיה, גילי – הוה גירי, "יתן כעפר חרבו קקש נדף קשתו". הויה חדא מדינתא דלא מצו למיכבשה, בדקו מיניה וכבשוה, עיילו לבי גנזיה, ומלוהו לסיפטיה אבנים טובות ומרגליות ושדרוהו ביקרא רבה. כי אתו ביתו בהווא דיורא. אמרו ליה: מאי אייתית בהדך דעבדי לך יקרא כולי האי? אמר להו: מאי דשקלי מהכא אמטי להתם. סתרו לדירייהו ואמטינהו לבי מלכא, אמרו ליה: האי עפרא דאייתי הכא – מדידן הוא, בדקוה ולא אשכחוה, וקטלינהו להנך דיוראי. (תענית, שם)

²² בשני המופעים, ראה הערה 6.

²³ נחמיה איש שיחין פגע בו ירושלמי אחד. אמר ליה: זכה עימי חדא תרנוגלא. אמר ליה: הא לך טימי תה קופד (=הרי לך כסף לקניית בשר זול). וזבן, ואכל ומית, והוה צווח ואמר: בואו וספדו להרוגו של נחמיה. (שקלים, שם; פאה, שם) – גם לסיפור זה מקבילה (עם שינויים) בבבלי (כתובות ס"ז): ויש מקום לדון בה, אך לא כאן.

כפי שצינו הסיפורים עוסקים במצוות גמילות חסדים, אך ניתן להבחין בדירוג ביניהם. הסיפור הראשון על נחמיה איש שיחין, מתאר מצב בו מתבקש האדם לגמול חסד עם העני (– ירושלמי אחד), במין ניסיון לפסוח על שתי הסעיפים מבקש נחמיה לגמול את החסד – אך לא עושה זאת בשלמות. התוצאה, העני מת, ונחמיה שנתקף ברגשות אשם זועק מרה. הסיפור השני, שהוא מרכז עיסוקנו, מתאר מצב דומה בו העני מת. גם כאן דומה שנחום איש גם-זו נתקף ברגשות אשם, גם פה נדמה שהוא זועק מרה, אולם למפרע מתברר שלא היחס לעני עומד במרכז, אלא יחסו של נחום איש גם-זו עם עצמו. בסיפור השלישי מתוארת מצוות גמילות חסדים כפי שהיא צריכה להיות. רבי הושעיה רבה כל-כך רגיש לרגשותיו של חברו העיוור, עד שהוא אפילו איננו מתייעץ עמו לפני המעשה, הוא איננו צריך את הצעת המסכן "לזכות עמו", מכיוון שרבי הושעיה רבה עושה את המצווה עוד לפני הבקשה לכך; כמוהו גם רבי אליעזר בן יעקב בסיפור הנמשך מתוך סיפור זה.

לכאורה, המשתמע משני הסיפורים (1 ו-3) שהנושא הוא יחס האדם והזולת, ולא כפי שרצינו לטעון. אולם, מבט שני יראה שבעוד מסקנת הסיפור הראשון (– השורה האחרונה) היא היחס לזולת "בואו וספדו להרוגו של נחמיה"; הרי שהסיפור השלישי עוסק, בסופו של דבר, בעמידתו של האדם אל מול הבורא – "אתה פייסתה למאן דמיתחמי ולא חמי, דין דחמי ולא מיתחמי יקבל פיוסך" (וכן: "אתה גמלתה חסד למאן דמיתחמי ולא חמי, דין דחמי ולא מיתחמי יגמול יתך חסד"). כך, בסופו של חשבון, מתברר שנוצר לנו מהלך העובר בין האדם לזולת, דרך המבט בראי, וכלה בעמידתו מול הבורא.²⁵

המסקנה מהסיפור עולה, לא רק מהדמויות הנפעלות בו, אלא דווקא בשילוב הדמות הפעילה ביותר במתרחש – הקורא. הקורא, מזדהה לגמרי עם רבי עקיבא, ונדהם מעוצמת ההתרחשות והשפעתה. גם תגובתו של נחום איש גם-זו, זוכה להזדעקות שלנו עם רבי עקיבא "מה אתה מקללני?" / "מה אתה מקללו?". וטיעונו הסופי של נחום איש גם-זו, המעלה דווקא את יכולת היחיד להביט בראי באופן

²⁴ רבי הושעיה רבה הוה רביה דבריה חד דסגי נהורא, והוה יליף אכיל עימיה בכל יום. חד זמן הוה ליה אורחין ולא מטא מיכול עימיה. ברומשא סליק לגביה, אמר ליה: לא יכעוס מרי עליי, בגין דהוה לי אורחין יומא דין. דאמרית – דלא ליבזוי ביקרא דמרי יומא דין, בגין – לא אכלית עם מרי יומא דין. אמר ליה: אתה פייסתה למאן דמיתחמי ולא חמי, דין דחמי ולא מיתחמי יקבל פיוסך. אמר ליה: הדא מנא לך? אמר ליה: מרבי אליעזר בן יעקב. דרבי אליעזר בן יעקב עאל חד דסגי נהורא לקרתיה, יתב ליה רבי ליעזר בן יעקב לרע מינייה, דיימרון, דאילולי דהוא בר נשא רבא לא יתב ליה רבי ליעזר בן יעקב לרע מיניה – עבדון ליה פרנסה דאיקר. אמר לון: מהו הכין? אמרון ליה: רבי אליעזר בן יעקב יתיב לרע מינך. וצולוי עלוי הדא צלותא: אתה גמלתה חסד למאן דמיתחמי ולא חמי, דין דחמי ולא מיתחמי יגמול יתך חסד. (שם)

²⁵ נעיר כאן, שישנם חמישה סיפורים, אחד לפני המעשה בנחמיה איש שיחין (העוסק בעניים בלבד), ואחד אחרי הסיפור על רבי הושעיה (שעוסק בעמידתו של אדם לנוכח אבותיו).

המפוכח ביותר, מוחה, לא רק כנגד הדמות של רבי עקיבא, אלא גם נגדינו הקוראים / שופטים את המתרחש.

יום חמישי בשעה שתיים עשרה אצל רבנו הקדוש. גדי פישר

האיש הרזה מחניף במבוכה לנעליו, בעוד ידיו תוף כדי גרוי בזקן ופדחת עושות סדר בקיעים. שתיים בשיאו: הרשימו, סארטר והשכל הפועל ממתנים בסבלנות לתורם להסתדר על לוח העולם המחוק למחצה.
(מויטגנשטיין נותר רק ויטג).

אראלים מתלחשים, מנסים להזכר על מה שפטו את קפקא.
(אולי על גלוי רזים?)

מצוקים מחפשים את המדרש בדי. בי. אס.

או פותחים את הסולטר, את חוט הדיין אבדו עוד אצל רבי נחמן).

ובתשובה לזעקה שנשמעת מלמטה הוא מעיף מבט חטוף בשעון,
ותרה לעצמו –

האם בכלל נתן להנות מן העולם הזה?

או שזהו רק נסיון להצדיק את הדיין?

עכשיו, אחת וחמשה, החפוש אחר הטורמפ בעצומו,

הקול המונטוני מודיע "אשרי יושבי ביתך"

ודלת הארון (פריגיל) פתוחה במקצת.

זוהר זוטרתי מסכתא חדתא **(נא לא ליימר שמאן דמלאכייא בפומא)**

ר"א פתח ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך. האי מתניתין אית לאוקמה לה, מאי ערבי פסחים שנ' ערב הפסח תלאוהו (ליש"ו חייבא), דהוה סמוך למנחה ולא במנחה ממש. ב"נ כד בעא לצלי צלותא אית ליה לדייק דיוקיה ולכוון שעתיה לשעתא דבעותא דמאריה וקוב"ה מסבב עלמא מדוכתיה ליעני ליה. כיצחק שנ' ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב, ואין שיחה אלא תפילה, ואין צלותא אלא אזיווגא, מיד ושא עיניו וירא והנה גמלים באים, פתח ואמר אשירה לה' כי גמל עלי, מיד ותיפול מעל הגמל. ויצחק מסטרא דדין הוה ואי לא דייק שעתיה לית ליה רחימותא לשזיב ליה מטעותיה, דיצחק אבהנא כל דינין דעלמא אתקבצון על רישיה ובג"ד אית ליה לדייק בצלותיה דרישיה כפיא הוה. א"ר יוסי ומאי איהו דין דיצחק, אר"א בשעתא דאברהם אבהנא אורים ידוי על בריה עצם יצחק עינוי וכפא רישיה ואמר בלביה דא איהי שעתא דכל חייהון דבן נשא חלפין לקבל עינוי וכל נהירו דיליה ונשמותין וקטפירין ונציצין קדישין דנפקו מיניה בעלמא דין אתמסרון בקדושה למאריה. כד פקח יצחק עינוי חזא דנטל אברהם איל אחר שנ' והנה איל אחר נאחז בסבך אל תקרי סבך אלא סבא דבך דבאותה שעה נאחז יצחק כסבא ונהירו דאנפין דיליה אתעמעם ובג"ד עיני יצחק כהו. אז אמר יצחק בליביה אנא שלמא לעלמא אמרית ואתפרדנא מיניה וחמינא אורחא לעלמא דאתי והאינדא אנא כמאן דאזיל לאחור בגין דשכח מילה ועלמא חייכינן ביה ומקלסינן ליה ושחקינן מיניה ואמרין מאי ליה כי יימר שלמא ויתפרד מעלמא ויסליק לעלמא דאתי וייזיל אחור לעלמא דין עד דיימר שלמא תניינות. מה ליה כי יתפרד תרי זימני שנ' ויתפרד והיה לארבעה ראשים וכו' הטיל יצחק רישיה לאחוריה במרירו סגיא. תוהו במרירותיה שעתא חדא ותתקטב מרירותיה ויתעבד ליה חיוך סגיא שנ' וקטב מרירי. הוה יצחק חדי ושחוק גדול עביד מהאי שעתא ועד יומא דאיתפרד תניינות ואיסתלק מעלמא דין. חדי ר"ש וחדו חברייא. א"ר אבא ומאן דלא דייק בשעתא דצלותא הוה כמאן דאילחש ולא על אודן, דלחישתיה פרחא באוירא דעלמא לית מאן דילקטיה. למלכא דברתיה הות בחביבותא קמיה ובעא האי ברתא לימר לאבוה רזא חדא ותנח אודנוי דמלכא ותלחש על מצחוי רעוא דרעוין. מלכא הוה רגזינן דלא יכיל לאוצית וברתא הות רגזינן על דלית רזא אשתמע. בין כך בין כך הוה ההוא דלטורא דהוה יתיב על מצחוי דמלכא ואוצית לרזא דברתא ושלח קסטירין דיליה לאודע האי רזא בעלמא ואיתוודע רזא ומלכא רגיז על דא ובעא ליאביד ברתיה ומנהורא דמצחא דיליה איתעבד חשוכא דמצחא רעוא דרעוין וכו' ועלמא אתחשך וע"ד איתמר דדלית טב ניטליך וכו' (כאן חסר) א"ר שמעון באן אתר סטיה (יש"ו חייבא) מן אורחא דצדיקיא

בשעתא דאמר מאן דבטש ביה חבריה באנפוי הוי ליה לגלי ליה סטרא אחרא דאנפוי. דתרין סיטרין אית באנפוי דבן נשא סיטרא דנהורא וסיטרא אחרא הוא סטרא דחשוכא ודא איהו מאן דאמרי אינשי אנפין דילך לא כתמול שלשום הווי. ורזא דתרין סיטרין דאנפין דלית תרין סיטרין גליין בחד זמנא אלא זימנין סטרא דנהורא גלי וסטרא דחשוכא טמיר ואיפכא זימנין וכו' והאי ב"נ דאמרית בעא לגלאה תרין סטרין דאנפין בחד זמנא לבתר דבטש ליה חבריה בחד סטר דאנפין. ודא הוא רזא דלא יאכל אדם עד שתחשך. דתרי אכילות הווין, חד אכילה דזכאי דאכלי ואנפין דלהון לקוב"ה וקוב"ה חדי בהון ומברך לון בשובע עליהו איתמר ואכלת ושבעת וחד אכילה דחבי דאמרי אני ואפסי וכו' ועליהו איתמר וישמן ישורון ויבעט דאכילה דלהון לאו לשובע קאי אלא למשמן ולבעוטי בעלמא וקוב"ה מטי אנפוי מנהון לא יהי חלקיהון בזכאי דעלמא. האי חבי דעלמא אכלי כד סטרא דאפלה קאי על עלמא ועליהו איתמר לא יאכל אדם עד שתחשך דמאן דאכיל באפלה אחליף בין סטרא לסטרא שנ' פני ילכו והניחותי לך האי קרא אוקמוהו מארי מתניתין בזכאי ואנן נוקים ליה בחבי עלמא על דא אמר האי חייבא לאו מאן דאזל לגוואי דפומא אית להווי מיכשר אלא מאן דאזל לבר דפומא דאיתמר הולך רכיל מגלה סוד. אלא דמאן דלא אשגח מאי אזל לגוואי דפומא לית לון רזא דלית רזא מתקיימא אלא בגוואי שנ' בנדיקים ובמחילות צורים וכו' לית ליה רזא לגוואי ולית ליה רזא לבראי. לית ליה רזא כלל ולית עלמא מתקיימא על ידי. בריך קוב"ה באתריה דאורי לן פיקודי דאורייתא ואורחיה אורח קשוט ופקיד לן ליסתמר מן האי גלויא דאנפין ומחילופא דסטרוי שנ' לית עלמא מתקיימא אלא ברזא ואין רזא אלא ביה ובן נשא דאזיל באורח קשוט במנחה הוה אזיל ולא סמוך למנחה ואותו האיש בעא לבטלא רזא מעלמא ועל דא תלאוהו בערבא דפסחא. כד אישתיק ר"ש קרא ר"א וי לון לדרא דלא ידעי טיבו דאורייתא דילן וכל נהירו דילן אישתאר טמיר בארעא. ועוד וכו' (מה שחסר כאן עיין בסוף הספר סימן ח"י): (ספרא דסתיו דרזין זוטרתי) ר' יוסי ור' פנחס הוו אזלין באורחא, חמו חד כותיא דהווה אזיל ומצחק. אמרון ניתנה נבואה לשוטים ניזיל ונוצית ליה. אזלו ואוציתו. חמא דאתו אמר אוציתו לי ואימא לכון מילין דקשוט. אמרון מוציתין אנן. פתח ואמר אל נא רפא נא לה. מאן איהו רפא אלא רפ"א ניצוצין קדישין דאפקין מפגמא דברית ובטשין בעלמא לית מאן דיסכר לון. סליק נא ואסחר לון מצדדיהון שנא' פורץ גדר ישכנו נחש גד"ר גימטריא ר"ז ואין רז אלא נ"א דאיתא מ"ט שערי טומאה ואיתא חמישים ולבתר נ"א דאיהו רזא דלבתר סייגא. חמא קוב"ה דפגמא דברית דרפ"א ניצוצין איסכר בנ"א נחת וסכר לנ"א ברחימותא דא"ל מתרי סטרוי. היינו אל נא רפא נא לה. ופגמא דברית איתקן ואסוותא נפקא בעלמא ע"כ ספרא דסתיו דרזין זוטרתי: תוספתא ספרא דהאי יומא. האי יומא יומא דצערא הווה דצערא אתא לעלמא ואיתלבש בגופא דצדיק והווי מיצר. וצדיק אין בארץ א"כ היכא קאי אלא צדיק לאתר דאסוותא אזל ומתיבתאן בנביכו אישתארת. איתכנשו חברייא בבי מתיבתא א"ר אלעזר אם שגורה תפילתי בפי יודע אני שהוא מקובל. א"ר אבא וי לן דלית צלותנא

שגירא בפומינא ואנן זוטרתין וזעירין. תווהו ובכו שעתא חדא ודמעין סגיאין נטפין מן עיניהון. פתח ר"א ואמר אנן נקרע שמיא בצעקה. א"ר אבא אי נקרע שמיא כלן אצל חמיו ביהודה נהא דלית ליה טענה ומאן יהא בעלמא. כל עלמא כקרקע עולם תהא והצדיק כקרקע עולם יהא ויאבד. קם ואמר חנינא בן דוסא חנינא בן דוסא אסיק הכא דלצלוחתא דילך אנן צריכין. שתקו. פתח ר"א (תליתאה) ואמר מאי אם שגורה דא איהו וכו'. תפילתי בפי דפומא דילי בעותא ידע והשתא לא לבעותא צריכין אנן אלא לקשבא. א"ר אבא לא ידענא דא, והא כתיב יודע אני. בכו שעה סגיא. א"ר יוסי בעידנא דמתיבתא הוות יתיבאה על מכונה קדם דאישתרכת ואיתגרשת בארעא אנא הווינא מפריח ניצוצין באווירא לית מאן דילקטן וצדיק הווי לי ברית ומתיבתא הוות לי רחם. עד כען. האידנא אנן מפריח ניצוצין ולילית קטפת לון וחייכת וברית מתפגמא. א"ר חייא האי פגמא דברית איהו שורשא דאורייתא. אורייתא דפגם. אורייתא דחולי. לית לן לירא מפגמא דברית, דמאן דידע פגמא דברית ידע ברית. אוף הכי צדיק דידע לנחתא לקליפין תתאין דתתאין ומן האי זוהמא למשכא לן ולנגדא לן עד שבע יפול צדיק וקם וכו' ובדין משך לן שנ' אני הייתי בא בדרך והייתי לקרות כדברי ב"ש וסכנתי בעצמי מפני הלסטים. האי מתניתא אוקמוה מארי מתניתא ואנן נוקים לה בנחיתותא דצדיק (אל תקרי אני אלא אנא אל תקרי אני אלא אין הייתי ודאי לתתא לסטים נג"ה) ואי יאמרון ליה כדאי היית לחוב בעצמך מה יימר דסמא"ל איהו בעלמא ואנן לקבליה ולא הוה לי ליעביד מילה אלא לחוב בעצמי כי לכך נוצרתי. תוך כך איתער קלא בעלמא, ענפין דגנתא זעו. עלאין נחתו. מלאכין אתכנשו. א"ר אלעזר אתון הכא מארי מתיבתא עלאה ותתאה דרשותא אתייהבת לכון מלעילא. קום שמעון הצדיק. קום יוסי בן יוחנן. קום מתאי הארבלי. קום שמעון בן שטח. קום אבטליון. קום שמאי הזקן (שנ' אין מנחם לה וכו'). קום אלעזר בן חרסום. מיד כלהון אתפשטון מדיוקניהון ואתלבשוון באוירין דהאי עלמא. א"ר אלעזר וי לן וכו' (חסה) שהוא מקובל דאמרון מארי מתניתין הזקן שבהן אומר לפנין דברי כיבושין וכו' ובקבלה אמרו וכו'. אמר אית רגעאן דפומא דילי אתאלם. קום סבא דחבורא. קם סבא ודיקנא דיליה מלי קצוות אדרא. רעמין אתרעמוון לקבלוי, עבין אתבקעון. פתח ואמר קרעו לבבכם ואל בגדכם. ואנא אמרית לכו. אל תקרעו. דלית א"ל נודע בכם. עד כען ידעתון. מהאידנא לא תנדעון עוד. קם זוטרי דבחבורא וצווח חד ליבא אית לב"נ ואיהו לרחם ביה. שגרו צלותיכון בפומייכון דאי לאו אלמן ישראל (ואמרי חנן הנחבא הוה). שתקו. לבתר אתפזרון לצדדין לית מאן דיכיל לפתח פומייהו בצלותא. תוך כך בטש חד חוטא דקיקא דכספא דכן. א"ר אלעזר אלמא דא איהו חוטא דכיסופא וכו' (כאן חסר).

ויפן כה וכה וירא כי אין איש, והשתדל להיות איש - מדרש עכשווי

ברוך זונאי

וַיְהִי בַיָּמִים הָהֵם, וַיִּגְדַּל מֹשֶׁה וַיֵּצֵא אֶל-אֶחָיו, וַיֵּרָא בְּסַבְלָתָם; וַיֵּרָא
אִישׁ מִצְרִי, מִכָּה אִישׁ-עִבְרִי מֵאֶחָיו. וַיֵּפֶן כַּה וְכַה, וַיֵּרָא כִּי אֵין
אִישׁ; וַיֵּד, אֶת-הַמִּצְרִי, וַיִּטְמְנֶהוּ בַּחֹל. וַיֵּצֵא בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי, וְהָנִיחַ שְׁנֵי-
אֲנָשִׁים עִבְרִים נָצִים; וַיֹּאמֶר לְרָשָׁע, לָמָּה תִּכָּה רַעְדָּ? וַיֹּאמֶר מִי
שָׁמַךְ לְאִישׁ שֶׁר וְשִׁפְט עָלֵינוּ – הֲלֹהֲרִגְנִי אֶתָּה אָמַר, כֹּאֲשֶׁר הִרְגַּת
אֶת-הַמִּצְרִי; וַיֵּרָא מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר, אָכֵן נֹדַע הַדְּבָר. וַיִּשְׁמַע פְּרָעָה
אֶת-הַדְּבָר הַזֶּה, וַיִּבְקֶשׁ לְהַרְגַּ אֶת-מֹשֶׁה...

משה הביט ימינה ושמאלה, ראה כי אין מי שרואה אותו, והכה את המצרי.
למחרת, מתברר כי הרשע יודע על המקרה. האם לא ראה משה כי רואים אותו? ואולי
יש לפרש את הפסוק באופן אחר?

הלל אומר: ...ובמקום שאין אנשים – השתדל להיות איש.

בפרק ב' באבות מופיע הביטוי "אין אנשים" במובן שונה. אין כוונתו לומר שאין מי
שרואה מה אתה עושה, אלא שאין מי שרואה; אין הוא דן בראייה פיזית, אלא בראייה
אנושית; לא בבן-אנוש הרואה, אלא במבט האנושי. במקום שאנשים איבדו את המבט
האנושי – השתדל להיות אנושי.

דומני שכך יש לקרוא גם את סיפור משה. משה יצא להסתובב ברחובות מצרים,
וראה כי החברה מתנהלת כסדרה: הפירמידות נבנות, התנועה זורמת, והתינוקות צפים
בנהר. משה גדל בבית פרעה, הכיר את המערכת ומגבלותיה, וכמו כולם הבין שכדי
לבנות פירמידות שייזכרו לנצח, אין מנוס מדה-הומניזציה.

לפתע, ראה איש מצרי מכה איש עברי, לפתע ראה כי גם אדם אחר הוא אחיו,
לפתע ראה את העולם במבט הומני. משה הזדעזע: איש מצרי מכה איש עברי – הלא
שניהם, הנוגש והעבד, בני-אנוש הם! והזעזוע הגיע לקצה: "וירא כי אין איש" – מכל
הסובבים, אין מי שמוחה, אין מי שרואה את האחר במבט הומני!

מיד, "ויך את המצר". מעת שהפנים משה את המבט ההומני, חדל לראות במכה "איש מצרי". לא כל אדם הוא "איש", לא כל אדם זכאי מעצם קיומו למבט אנושי. מי שאינו אנושי – אינו אנושי. אולם, משה לא היכה חיה, אלא "מצרי". לפתחו של כל אדם מונחת הבחירה בין "נאצי" ל"אנושי". גם הנאצי הוא אדם וכל אדם עלול להיות נאצי, אך נאצי אינו אנושי.

אך האם משה פתר את הבעיה, או שמא רק טמן אותה בחול? האם בתוך מערכת לא-אנושית ניתן בכלל להיות אנושי? או שמא בעולם שהחוק רוצח – הצלת חיים היא רצח החוק; בעלמא דשיקרא – מתבטל ההבדל בין פונדמנטליזם לבין קנאות לאמת. בכך מאשים הרשע את משה: אתה הרוצח! משה רואה "אנשים" ושואל את הרשע: למה? הלא שניכם אנושיים, "למה תכה רעך?", "ואהבת לרעך כמוך!". והרשע עונה לו: מי שמך ל"איש", עזוב אותך מאנושיות – אתה הרגת את המצרי!

כאשר "אין איש", כאשר אין מי שרואה במבט הומני, אז גם המבט ההומני עצמו לא נראה. הרשע לא ראה "איש מצרי מכה איש עברי", אלא "מצרי מכה עברי, ועברי נוסף מכה מצרי", מעגל אלימות של חסרי פנים! ומי התחיל? בעיני הרשע, הניגוד הוא לא בין "הומני" ל"נאצי", אלא בין "סדר" ל"הפרת סדר". משה הפר את החוק והוא מהווה סכנה לחברה.

משה, אם כן, לא בורח ממצרים רק מפני שהוא מפחד על חייו. אכן, אומר משה, "נודע הדבר", "The thing is known". ראיית האדם כ"איש" חדלה; האדם נתפס כ"דבר", כאובייקט. פניו של אדם תובעות מן העיניים הכרה בלא-נודע, אך במצרים האדם אינו אלא "אובייקט ידוע".

הלא מהו הבסיס הפילוסופי של הרשע? הרשע אינו מכיר "איש", אינו רואה את אנושיות האדם, וקל וחומר שאינו מכיר "איש עברי", אינו רואה הומניות טרנסצנדנטית. הוא חושב כי אפשר לדעת את כל האדם, כאובייקט.

אולם, האם זו רק דעתו של הרשע? לא, הדבר נודע, הכל יודעים כי האדם אובייקט. החברה כולה איבדה את המבט האנושי. ובמקום שאין אנשים, משה משתדל שלא להיות, ובורח ממצרים.

אכן, ממצרים אפשר לברוח, אך לא מן המיצרים. רק מגיע משה אל עבר הציוויליזציה, וכבר הוא נתקל בעוול:

וַיְבָרַח מֹשֶׁה מִפְּנֵי פַרְעֹה, וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ-מִדְיָן וַיֵּשֶׁב עַל-הַבְּאֵר.
וּלְכֹהֵן מִדְיָן, שִׁבְעַת בָּנוֹת; וַתִּבְאֵנָה וַתְּדַלְּנָה, וַתִּמְלֹאנָה אֶת-
הָרְהָטִים, לְהַשְׁקוֹת צֹאן אֲבִיהֶן. וַיָּבֹאוּ הָרְעִים, וַיִּגְרְשׁוּם; וַיִּקָּם
מֹשֶׁה וַיּוֹשְׁעוּ, וַיִּשְׁקֵ אֶת-צֹאנָם. וַתִּבְאֵנָה, אֶל-רְעוּאֵל אֲבִיהֶן;
וַיֹּאמֶר, מִדּוּעַ מְהֵרָתָן בָּא הַיּוֹם. וַתֹּאמְרֶן, אִישׁ מִצְרַיִם הֵצִילָנוּ מִיַּד
הָרְעִים; וְגַם-דָּלָה דָּלָה לָנוּ, וַיִּשְׁקֵ אֶת-הַצֹּאן. וַיֹּאמֶר אֶל-בְּנֹתָיו,
וַאֲיוֹ; לָמָּה זֶה עֹזְבֹתֵן אֶת-הָאִישׁ, קִרְאֵן לוֹ וַיֹּאכַל לֶחֶם. וַיּוֹאֵל
מֹשֶׁה, לְשִׁבְתָּ אֶת-הָאִישׁ...

מעת שהפנים משה את המבט ההומני, אין הוא יכול שלא להתערב בעוול המתרחש למול עיניו. אף שמסווה הוא את זהותו, אין הוא יכול להסוות את אנושיותו. ואכן, בנות-הכהן רואות בו "איש מצרי". הן נפעמות מן האנושיות האוניברסלית שלו, אך מחטיאות את האישיות הייחודית שלו. הוא אולי הצילן מיד הרועים, אך הלא ידוע "כי לא יוכלון המצרים לאכול את העברים לחם, כי תועבה היא למצרים" (בראשית, מג' לב) ומדוע יקראו לו לאכול לחם עם "אחרים"? אביהן, הכהן, מצליח אמנם להפריד בין ה"איש" ל"מצרי" ולהזמינו לביתו, ואף משה מסכים לשבת עם ה"איש", אך מחירה של הסוואת הזהות הייחודית היא תחושת ניכור עמוקה: "גר הייתי בארץ נוכריה".

ואם כן, משה הולך למדבר. מתרחק מכל מפגש. במצרים לא רואים כי הוא "איש", במדין לא רואים כי הוא "עברי" – עדיף אפוא המדבר בו לא רואים כלום. שלילת תארים מוחלטת. ריחוק מכל אנושיות ומכל זהות. חרבה אין-סופית.

ובינתיים במצרים, נזכר אלוהים בבריתו עם האבות. ומשה רואה סנה בוער באש:

וירא ה' כי סר לראות, ויקרא אליו אלוקים מתוך הסנה, ויאמר:
משה משה! ויאמר: הנני!

כיצד תקרין עמידתו של משה לפני מבטו של אלוקים על האנושיות ועל הזהות?

פירוק, חתרנות ומסירות נפש

איתן אברמוביץ

א.

הבעש"ט לימד כי "האוחז בחלק אוחז בכל". והדברים נוגעים במיוחד למה שלא ניתן לאחוז בכולו, ובפרט בתורת ה' התמימה, שלא נגע בה אדם מעולם, ואף לא באחד מפניה, כמו תורת ר' צדוק. לכן ננסה להתחיל בהתעמקות בתורה אחת ב"צדקת הצדיק"¹, לקרוא אותה ברבדיה השונים, ולנסות להעלות ממנה נקודת מבט מקיפה יותר על עולמו של ר' צדוק. ויהיו הדברים קודש לרפואת רבינו, המלמד לפרק, ולהתפרק, למסור את הנפש על המקום בו אתה מונח, ולשוב ולהיבנות מחדש בעזרת ה'.

האדם צריך למסור נפשו לה' יתברך, שאם אינו כרעון ה' יתברך אז מוסכם אצלו לילך מן העולם, כדרך שנאמר "וראה אם דרך עוצב בי ונחני בדרך עולם"², וכענין זה אמר יונה "טוב מותי מחיית"³. וזה ענין נפילת אפים אחר כל תפילה, ואיתא בזוהר ריש קרח⁴ כי נפילת אפים הוא מסירה עצמו למיתה, וגם בפשוט ירמוז לזה. ומשה ואהרן נפלו על פניהם שתי פעמים שם בפרשת קרח. כי מאתים וחמשים איש חטאו בנפשותם, וחז"ל אמרו⁵ "קרח שפקח היה" וכו', והנה גם המאתים וחמשים איש לא שוטים היו כמו שאמרו ז"ל⁶ שהיו ראשי סנהדראות, ואמרו ז"ל שהיו בכללם השנים עשר נשיאים, וכן מורה לשון הכתוב "אתם המיתם את עם ה'", והם רק יחידים וקראום עם ה', לפי ששקולים כנגד כל העם. והאמינו למשה רבינו ע"ה שיכול להענישם, אבל הם חטאו בנפשותם כענין שאמר בנויר "חטא על הנפש", פירוש מתחייב בנפשו.

¹ תורה ס"ה.

² תהלים קל"ט.

³ יונה ד'.

⁴ קע"ו:

⁵ במדבר רבה ז, ח.

⁶ שם.

והיינו שידעו כי לעתיד לא ילמדו איש את רעהו ויהיה מדריגה זו שכל העדה כולם קדושים, וחשבו שכבר הגיעו לכך [כי באמת לולי שגרם החטא היו על מדריגת לעתיד כמו שאמרו ז"ל], ומרוב השתוקקותם לזה עד שנתרצו באמת שאם באמת אינם במדריגה זו אז טוב מותם מחיים ומוסכמים למות באמת [וזהו קרח שפקח היה, פירוש פקח בכל מקום בדברי חז"ל ערום כמו אי פקח הוא וכו']⁷, שטעם מעץ הדעת טוב ורע ואין כאן מקום להאריך עוד] ולכך אף על פי שנקראו חוטאים בשביל זה בנפשותם מכל מקום מעלה גדולה הוא, ולכך זכו שהמחנות שלהם נעשו ציפוי למזבח. ולכן נאמר למשה ואהרן⁸ הבדלו וגו' וכן אחר כך הרומו וגו' והקשה הרמב"ן וכי אין ביד ה' להצילם והם תוך העדה. אבל לפי שהם היו בדבר זה גדולים בענין המסירות נפש לכך הוצרכו להבדל לכל ילקו עמהם. ולכך תיכף למאמר הבדלו והרומו הרגישו בזה ויפלו על פניהם, ואמרו בזה דמסרו גרמייהו למיתה. רצו לעשות בזה כמעשיהם.

ב.

"האדם צריך למסור נפשו לה' יתברך". המילים הראשונות בפסקה מכוונות לכאורה לערך דתי מוכר ומקובל, נקודה קיצונית המעצבת את כל מערכת היחסים שלנו עם ה'. מסירות הנפש היא השיא של הביטול, ההתמסרות המוחלטת המושגת בהתגברות האדם על עצמו למען בוראו. כבר כאן מתחיל ר' צדוק להפוך את היוצרות: "שאם אינו כרצון ה' יתברך אז מוסכם אצלו לילך מן העולם". בניגוד לעמדה המתבקשת, בה נדרש האדם לוותר על חייו, על שאיפותיו והעדפותיו, ולהקריב הכל למען האמת האלוקית, כאן המצב הוא הפוך: האדם, כל אדם, צריך להיות מוכן למסור את נפשו על מה שהוא מאמין, כאשר אמונה זו סותרת את רצון ה'. גם כאן רצון ה' הוא הנשאר עומד אחרון, אבל האדם אינו מוותר על עמדתו עבורו, אלא הולך איתה עד הסוף. אדם מפתח לעצמו השקפה מסוימת, ראיית עולם ייחודית, וכאשר מתברר לו שרצונו של ה' אינו מתיישב אתה, שלא כך מתנהל העולם, הוא אינו נסוג מדעתו אלא נסוג מהעולם, מוותר על השתתפותו במשחק שאינו מקבל את חוקיו⁹. יש כאן קריאה לסרבנות מצפון, דרישה מוחלטת מהאדם: לא לוותר על מקומו, ולהיות מוכן לוותר בשבילו על הכל. הכניעה כאן אינה בפני הצדק האלוקי והנהגתו, המסקנה אינה אמירה של "צדיק הוא ה' כי פיהו מריתי". זוהי כניעה בפני שליטתו המוחלטת של ה' בעולם,

⁷ כתובות פ"ח.

⁸ במדבר ט"ז.

⁹ דוגמא לכך אפשר למצוא במאמרו של הרב שג"ר על נחום איש גמזו, בחוברת "גשם".

הכרה בכך שלא ניתן להתנגד לו ולעמוד מול רצונו גם אם אינו נראה צודק, ולכן המפלט היחיד הוא ההסתלקות. האדם אינו מפנה את התקיפות שלו כנגד ה', אלא כנגד עצמו – ההכרעה האישית הופכת לכוח שהמציאות אינה מכילה אותו, ולכן הוא מכלה את עצמו. הוא לא מתגבר על רצונו אלא מגביר את רצונו על עצמו, בתנועה שיש בה שילוב פרדוקסלי בין עמידה עצמית מוחלטת לבין התמסרות גמורה לשליטתו של ה' ורצונו בעולם.

עמדה זו מומחשת ע"י הזכרת דברי יונה "טוב לי מותי מחי". ר' צדוק קורא את דברי ההתרה של יונה, ומזהה בהם שילוב של התנגדות עיקשת עם התמסרות גמורה. בפסוק אחד¹⁰ חורז יונה ביטוי מתחנן כמו "אנא ה'", וביטוי נחוש כמו "הלא זה דברי עד היותי על אדמתי". שתי קצוות אלה מוליכות אל השורה התחתונה אליה חותר ר' צדוק: "ועתה ה' קח נא את נפשי ממני, כי טוב מותי מחי"¹¹. בבריחתו מגלה יונה כי אין מפלט משליטתו של ה', הדברים תמיד יתגלגלו בסוף לפי רצונו. לאדם המתעקש על עמדה אחרת נותר רק להסכים לפרוש מהמציאות, כיוון שאינו מוצא טעם בחייו בעולם המתנהל בצורה שאינו יכול לקבל אותה.

נראה שאת הוראתו של ר' צדוק יש לפרש לא כתוספת חיצונית לעמדה אותה נושא האדם, כאמירה תאורטית שעליו להתעקש על דעתו עד מוות. בתיאור מסירות נפשם של עדת קרח מובלט כי הוויתור על החיים מגיע כשיא של השתוקקות, כהמשך ישיר ובלתי נמנע של התעצמות הרצון. האדם לא רוצה למסור את נפשו על משהו, אלא עשוי למצוא בעצמו רצון וגעגועים כאלה שלא יוכל להכילם, שלא יוכל לחיות חיים שמקום זה נעדר מהם. דברי ר' צדוק מעצבים מחדש את התפיסה הכללית בנוגע לעמידתו של האדם מול ה', את היחס בין הרצונות השונים במקרי ההתנגשות הצפויים. לכאן שייכת גם האפשרות של עבירה לשמה, הדורשת מסירות נפש כי גם עליה יש עונש¹², גם העשייה לשם ה' עדיין מתנגשת בחוקי התורה. ר' צדוק מניח פער והתנגשות בין רצון ה' המתגלה מבפנים לרצונו השולט בעולם, פער שאינו מתיישב, ואת מחירו משלם האדם. הנחה זו נותנת פתח לאדם ללכת עד הסוף עם מה שצומח בו, ודורשת ממנו להיות מוכן לעקוד עצמו למען עצמו, בפני ה'.

¹⁰ יונה ד', ב': "ויתפלל אל ה' ויאמר: אנא ה' הלא זה דברי עד היותי על אדמתי על כן קדמתי לברוח תרשישה כי ידעתי כי אתה אל חנון ורחום ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה".

¹¹ שם, ג'.

¹² עיין בצדקת הצדיק תורה קכ"ח, ותורה ר"א.

ג.

גם פרשת קרח עוסקת בהתנגשות בין עמדות סותרות, ובהכרעה הכואבת בינו. פשט הפסוקים מורה על התמרדות כנגד סמכותם של משה ואהרן, כנגד שליטתם בעמדות הכוח וההיררכיה שקבעו בתוך העם. אמנם קרח לכאורה דורש שיוויון, אבל חז"ל הניחו שמאחורי כל התקוממות כזו מסתתר רצון לעוצמה אישית. הפרשה מוליכה את הדברים אל ההכרעה המוחלטת בידי ה', הכרעה המורה בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים כי הצדק הוא עם משה ואהרן. הופעת ה' בענן וענישתם של המורדים על-פי דרישתו של משה מתפרשים כראיה ניצחת לכך שקרח ועדתו טעו בעמדתם, ועל כן נדחו לתהום רבה.

ר' צדוק בדבריו נראה כהופך את הקערה על פיה: במהלך איזביצאי טיפוסי הוא מפרש את טענתם של המורדים כמייצגת אמת גבוהה יותר, כזו שתגלה רק לעתיד לבא. התיאור המשיחי מונח במילים "כל העדה כולם קדושים", המטרימות את הנבואה כי בעתיד "לא ילמדו עוד איש את רעהו". שלא כחז"ל, ר' צדוק אינו רואה בהתקוממות כנגד הסמכות ביטוי לרצון ליצירת היררכיה נגדית ותפיסת עמדות הכוח, אלא מזהה בה שאיפה למצב של שוויון גמור, עולם שבו לכל אדם יש את מקומו שלו ואין התנשאות של אדם על חברו. הדברים מורחבים יותר במקום אחר¹³, שם מתאר ר' צדוק את המצב העתידי המונח בעומק טענתם של עדת קרח: בכל אחד מישראל גנוזה אות בתורה, נקודה ייחודית שרק הוא יכול לגלות, ואותה לא יוכל ללמוד מאיש. חידוש תורה זה הוא הנקודה המשמעותית ביותר, ולכן כל התנשאות שתתבסס על תכונה חיצונית יותר תתבטל בפניה. כאשר האדם יבחן רק על פי חלקו בתורה, יתברר כי אין עדיפות לאיש על חברו, כיוון שכולם זקוקים זה לזה בצורה שווה. התורה העתידית אינה ידע שניתן לאחוז בו ולצבור אותו, ועל כן אינה נהפכת לכוח ולאמצעי שליטה. התורה היא הנביעה הנפשית האישית של כל אדם, וזו אינה ניתנת להערכה ולשיפוט מבחוץ, ומתוך כך למסחור בשוק החליפין¹⁴. לכן בתורה זו יש פוטנציאל מהפכני ומערער כל סמכות. מהפכנות זו מתפרצת בפרשת קרח, ומעוררת סערה שכמעט ממוטטת את המבנה החברתי השברירי שכווננו משה ואהרן במדבר.

לאור הפירוש הזה, נושא נצחונם של משה ואהרן נופך של התפשרות. התגלות ה' והכרעתו אינן ניתנות לפקפוק, אבל הן גם אינן מבטאות את האמת המוחלטת אלא את האמת הזמנית. האוטופיה של קרח נדחית למועד בלתי ידוע, וכבוד ה' מאשש מחדש את הצורך בסדר ושלטון בקהילה. כמו בקריאה למסירות הנפש של האדם על

¹³ צדקת הצדיק תורה רל"א.

¹⁴ בתורה רל"א מזוהה קביעת ההיררכיה עם המבט של יתרו כמי שבא מבחוץ, ולעומתו "אין נקודת ישראל סובלת שעבוד והתנשאות כלל".

עצמו, גם כאן ה' אינו מתגלה כמייצג הצדק המוחלט, אלא כמייצג הכוח המעצב את המבנה החברתי. בתורה רל"א מעמיק ר' צדוק את הדברים: בעולם שוררת הסתרה הנגרמת משליטתו של היצר¹⁵, והיא גורמת לכך שהנביעה הנפשית של התורה אינה מתגלה בצורה שווה בכל אדם. בכך נוצר חוסר השוויון הבסיסי המוביל לשליטתם של תלמידי החכמים על עמי הארצות, מכוח התורה שהפכה לקניין בידם. ההיררכיה היא האמת של העולם הזה, כל עוד אין לנו נגיעה בתורה הנסתרת הגנוזה בהמון הדומם. שליטתם של תלמידי החכמים נועדה להשליט את התורה המוכרת לנו, שעם כל חלקיותה היא עדיין נקודת האמת היחידה שבידינו.

כאן מתחברת פרשת קרח לעמדת ההתמסרות בה נפתחה התורה. שאיפתם המשיחית של אנשי קרח מתנפצת אל מול הנהגת ה' הנוכחית, והם מסרבים להמשיך ולהתנהל בעולם הנוהג על-פי אמות מידה חיצוניות, המתעלם מן הנקודה הפנימית. זו אינה רק דוגמא למסירות הנפש המדוברת, אלא הדגם הבסיסי שלה: עדת קרח נאבקות בשם האמת האנושית הפנימית כנגד הסדר העולמי המוחצן במאבק שכשלוננו ידוע מראש. בהתאמה, משה ואהרן מופיעים כאן כמייצגי הסדר המקובל, כמי שמזדהים עם המערכת ולא שואפים אל מעבר לה. בכך מזהה ר' צדוק חסרון בעמדתם, חולשה שלהם ביחס להתמסרותם המוחלטת של עדת קרח אל האמת שהם משתוקקים אליה. התגלותו של ה' בענן, שהובנה בתחילה כבאה לתמוך בהגמוניה של משה ואהרן, מתפרשת בידי ר' צדוק כמסכנת גם אותם. מי שמסתפק בהזדהות עם המצב הקיים, לעולם יהיה נחות ממי שמוכן למסור את נפשו על המהפכה שלו. משה ואהרן נדרשים ליפול גם הם על פניהם, לתת גם לעמדתם תוקף של מסירות נפש, להזדהות אתה עד הקצה. בכך הופכת ההתנגשות למאוזנת יותר: זהו מאבק בין דעות בלתי מתפשרות, ולא התנגשות של מהפכנות נחושה עם שמרנות סתמית. ההכרעה נשארת בידי ה', ואת מרותו מקבלים כולם; וכך מנהיג הקב"ה את עולמו.

ד.

כאן אפשר לשאול – מה מניע את ר' צדוק להפוך את פשט הפרשה על פיה? מה המקור לפרשנות האיזביצאית הזו, המחפשת תמיד להפך את התמונה? בשונה מרבו בעל "מי השילוח" שהוא כנראה המקור לתורה זו¹⁶, אצל ר' צדוק הכל הופך שיטתי ומובנה. לכן נראה שאפשר לחפש כאן גישה והנחות יסוד רעיוניות ופרשניות המניעות

¹⁵ ההסתרה נקשרת שם ברמז לחשש מקלות הראש של היצר המיני. נראה שהתורה של עמי הארצות היא תורת היצר והפריצות, סתרי העריות והסוד של קלקול הברית, ובכך היא מהווה ערעור קמאי על כל סדר. המסגרת וההיררכיה נדרשים קודם כל כדי להשתלט על התחום המיני ולשמר את המבנה המשפחתי כיסוד לכל סדר חברתי. וראוי להרחיב עוד.

¹⁶ השווה מי השילוח חלק א', פרשת קרח.

ומאפשרות את הכיוון הזה. השוואה לשיטת הדקונסטרוקציה יכולה לעזור להבהיר את הדברים.

את הדקונסטרוקציה מסרבים הוגיה להגדיר בצורה חד משמעית, וסיבתם בידם. לענייננו די לומר כי היא מהווה קריאה מחודשת של הטקסט שמטרתה למצוא בו מקור לחתירה תחת המשמעות העולה ממנו בקריאה הפשוטה. קריאה זו מתבססת על הבנת ה"פשוט" של הטקסט, אך שואפת להראות כי אין טקסט חד משמעי, וכי ניתן לזהות בו משמעויות הפוכות שיערערו את שליטת המשמעות הראשונית עליו. משמעויות אלה ימצאו בחריגות קטנות מהנושא, בפליטות קולמוס שונות, בסתירות פנימיות, במילים המתפרשות לכמה פנים על-פי צלילן, צורתן הדקדוקית, או בכך שהן מהדהדות רבדי משמעות מרוחקים יותר. המטרה היא ערעור על אחיזתו של הכותב בכתבתו, על קדימותה של המשמעות לשפה המבטאת אותה, ועל כל סמכות שהיא המבססת את עצמה באמצעים לשוניים.

ניתן לראות בפרשנות של ר' צדוק לפרשת קרח מיתוק של הדקונסטרוקציה. ר' צדוק נאחז בפרשנותו בכמה פרטים הנראים בקריאה ראשונה כשוליים: השימוש במחתות של עדת קרח כציפוי למזבח, כינוים בפי ישראל כ-"עם ה'", ציווי ה' למשה ואהרן להיבדל מתוכם לפני ענישתם ונפילתם על פניהם בתגובה. כל אלה נתפסים על ידו כביטויים להיררכיה הפוכה מזו הנגלית ברובד הפשוט של הקריאה. לכך מצטרפים דברי חז"ל על כך שקרח "פקח היה" [ביטוי המתפרש ע"פ לשון הגמרא בכתובות] ואנשיו היו מראשי העדה, ולא רק רודפי שררה פשוטים. לבסוף מעלה ר' צדוק את השימוש בביטוי "החטאים בנפשותם"¹⁷, המהדהד את הלשון שנאמרה על הנזיר – "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש"¹⁸, ובעקבותיו את דרשת ר' אלעזר הקפר¹⁹ ואת פרשנותה החסידית, שראתה בנזיר סמל למי שחטא בכך שחרג בקדושתו מעבר לגבולות ההתנהלות של העולם הזה. הצירוף של החריגות הקטנות והאסוציאציות הדרשניות מאפשר לר' צדוק למצוא גם בפרשה נחרצת כל-כך קול חתרני ומתנגד. כשם שפשטה של הפרשה תומך בעמדתם של משה ואהרן²⁰, כך ר' צדוק בקריאתו מצטרף למחאתה של עדת קרח, כשהוא מערער את שליטת הפשוט על הקריאה. על ידי הצורה בה הוא קורא את הפסוקים, מצליח ר' צדוק להעלות מהפרשה מסר הרואה דווקא בקרח ועדתו את מייצגי האמת הגבוהה יותר. במקום להזדהות עם העמדה המקובלת אליה מכוונים הפסוקים, ר' צדוק מעדיף להזדהות עם הצד המפסיד ולהעלות על נס את נסיונו הכושל להביע את דעתו. ר' צדוק חושף את קולם של בני קרח שהושלך אל

¹⁷ במדבר ט"ז.

¹⁸ במדבר ו'.

¹⁹ בזיר י"ט.

²⁰ בסופו של דבר, זוהי תורת משה.

התהום, ומעלה אותו אל מעבר לקול השליט שהונצח בתורה. יתכן שגם המניע לכך דומה למניע של פירוק הטקסטים בן זמננו: נראה שר' צדוק שואף לשחרר את התורה מהצמצום של הפשט האורתודוקסי, מהחד-משמעיות של הפרשנות המסורתית. התכלית היא הרחבת גבולות הקדושה אל מעבר לגבולות הדתיות, אבל לא בדרך של שבירה אלא בדרך של פרשנות, בלי להרפות מהאחיזה בקדושת התורה שבכתב.

המיתוק מונח בכך שבניגוד לדקונסטרוקציה, נראה כי ר' צדוק אינו שואף למוטט את עמדתה של המשמעות הראשונית, אלא לאזן אותה. מטרתו אינה לערער על סמכותם של משה ואהרן, ודאי לא על סמכותו של הפשט בתורה²¹. בדבריו הוא מעצב מבנה בו יש מקום לשתי הגישות: שליטתם של החכמים מוצדקת בגבולות העולם הזה, ועמדתה של עדת קרח מוצגת כשאיפה משיחית השייכת לעולם הבא. יותר מכך, עדת קרח היתה פריצה מוקדמת של הזמן המשיחי, שלמרות כשלונה הצליחה לעורר את משה ואהרן למסירות נפש נגדית, להעמקת משמעותו של הסדר הנוכחי. נראה שזו גם פעולתה של תורה זו על המעיינים בה: הדיבור על מה שעוד לא הגיע זמנו עשוי לעורר כיסופים עצומים, אבל אלה לא בהכרח שוברים את הסדר הקיים; יתכן שיש ביכולתם להעמיק בהכרת מקומו דווקא מתוך ההבנה כי הוא אינו מחויב המציאות.

מעבר ליישום שלה בתורה זו, נראה שניתן לראות בקריאה זו ביטוי לתפיסה מקיפה יותר הנוכחת בתורת ר' צדוק. תפיסה זו נוגעת למעמדה של התורה שבכתב ויחסה לתורה שבעל-פה, ומשמעותה של הפרשנות. ננסה ע"פ דברינו עד כאן להעלות נקודות ראשוניות לתפיסה זו.

ה.

אמר ר' יוחנן: יעקב אבינו לא מת. אמר ליה: וכי בכדי ספדו ספדניא וחנטו חנטייא וקברו קברייא? אמר ליה: מקרא אני דורש, שנאמר: "ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה', ואל תחת ישראל, כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים". מקיש הוא לזרעו, מה זרעו בחיים אף הוא בחיים.²²

"רצה לומר, אתה מביא לי מעדות הכתוב על מה שראו במוחש בעולם הזה, אבל אני דורש המקרא, שהדרש הוא השגת העומק

²¹ נראה שהפרשנות הרדיקלית של ר' צדוק מוגבלת לתחום הדרשות העוסקות בסוד ובפנימיות, ולא משמשת לפסיקת הלכה. עוד על כך בפסיקה הבאה.

²² תענית ה:

הנעלם מהפשט, וידיעת הדבר לאמיתו הנעלם בעולם הזה הוא הדרש הנעלם תוך הכתב שהוא הנגלה לכל²³.

היחס בין רבדי המשמעות בטקסט הוא היחס בין העולם הזה לעולם הבא. המציאות כולה היא הטקסט המונח לפנינו, "כמו ששמעתי כי ה' יתברך עשה ספר והוא העולם"²⁴, והוא מתפרש ללא הרף. הקריאה הראשונית היא העולם הנגלה, ה"זה", אתו אנו נפגשים ובו אנו חיים. הדרש חושף את הסוד המונח מאחורי הדברים, את הנצח שמעבר להזדקנות והמוות הכרוכים בפשט, את העולם הבא שהוא "הדבר לאמיתו". הזמן אינו הגורם המבחין בין העולמות, אלא ההכרה: "עולם הזה ועולם הבא אינם שני עניינים נפרדים... רק החילוק ביניהם – זה נקרא "הזה", פירוש הנראה לעין, וזה נקרא "הבא", פירוש הנעלם"²⁵. אבל הדרש המדובר אינו רק פירוש אחר, והעולמות אינם רק וריאציות שונות של אותו עניין. במקומות רבים מתאר ר' צדוק את העולם הזה והעולם הבא כשני הפכים, כתמונת מראה²⁶. לכן את הדרש צריך להבין לא רק כהצעת אפשרות אחרת אלא כקריאה חתרנית, כפירוש השואף להפוך את המשמעות הפשטית, לטלטל את העולם אותו היא מעצבת. כפי שראינו לגבי פרשת קרח – טקסט שגם ברובד הנגלה שלו מבקש לכונן את ההיררכיה והשליטה האופייניות לעולם הזה – הדרש מטרתו לפרק את המבנים אותם עמל לעצב הפשט. תכונה זו של הדרש נובעת מאופיה של האוטופיה אותה הוא מייצג, כפי שהיא עולה מתורה זו וממקורות אחרים בר' צדוק: העולם הזה מאופיין בהדרגות, בהיררכיות, בהעדפות, שכולן מתבססות על מבט השופט את הדברים מבחוץ ומשווה אדם לאדם לפי אמות מידה קבועות מראש. לעומתו, העולם הבא הוא עולם מופרט, עולם שבו כל אדם חי את עצמו מתוך עצמו, בנביעה ישירה, ואין כל בסיס חיצוני להשוואה ולשיפוט. לכן מובן כי ייצוגה של האוטופיה בעולם הזה הוא על ידי הקריאה החתרנית, על ידי שבירת ההיררכיות הקיימות. החזון של עדת קרח הוא גם החזון של ר' צדוק, ואצל שניהם הוא מתגלה כערעור על המוסדות השולטים וההעדפות המקובלות. ערעור זה אינו מכוון ליצירת תמונה הפוכה של עליונים למטה ותחתונים למעלה, כפי שהאשימו חז"ל את קרח²⁷.

²³ תקנת השבין תחילת אות ו'.

²⁴ צדקת הצדיק רט"ז.

²⁵ רסיסי לילה אות י"א, עמ' 11 בהוצאת הר ברכה.

²⁶ לדוגמא, צדקת הצדיק ק"מ: "כל זמן שאין האדם בשלימות, כל מה שמדמה לו ידע שהוא ממש להיפך... וכמו שאמר: "עולם הפוך ראייתו". ששם במקום האמת הוא ממש להיפך מבעולם הזה".

²⁷ יתכן שהבחנה זו נוגעת להבדל בין תורת התשובה ותיקון הרע של ר' צדוק למקורות חסידיים אחרים דוגמת חב"ד: ההבדל בין היפוך שעיקר כוחו ביצירת תמונה חדשה ומפתיעה, בגילוי הניצוצות הגבוהים החבויים במקומות הנמוכים, לבין היפוך ששואף לבטל את הפער בין הקצוות ולהגיע לעמדה שוות נפש שמעבר להם. וגם כאן ראוי להרחיב עוד.

ההיפוך של העולם הבא מכוון ליצירת עולם של השתוות שאין בו עליונות כלל, כי "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

ובכל זאת, אין העולם הבא מיצר את צעדיו של העולם הזה. הדרש שוכן בשקט מאחורי הפשט, ואינו מפרק אותו. הדרש נשאר דרש, ואין הוא מערער על זכות קיומו של הפשט. עולם הבא נשאר נסתר, ולכאורה עוד לא "בא"; אבל עצם הופעתו כדרש מרחיבה את גבולותיו של העולם הזה ומצמצמת את הפער ביניהם. איזון זה קיים גם בקריאה של התורה בה עסקנו למסירות נפש: ההתעצמות עם האמת הפנימית, שהיא עצמה החידוש המקווה והמאפיין העיקרי של העולם הבא, אינה מנפצת את הסדר הקיים אלא פורשת ממנו, מניחה את העולם במקומו ומעבירה את עצמה למימד אחר. כפי העולה מהמהלך של התורה, מסירות הנפש למיתה הנדרשת בפתחתה אינה כיליון וביטול גמור אלא התכנסות והמתנה, התכללות בעולם הדרש ההולך ובא.

נראה שכך יש לראות גם את מכלול תורתו של ר' צדוק. זו תורה המבוססת בצורה יסודית על קריאת המקורות המסורתיים, אך מתוכם עמלה להפוך על פניהם את היחסים המקובלים בין האדם לאלוקיו, בין טוב לרע, בין מותר ואסור. בהמשך לרבו האיזביצאי, מקפיד ר' צדוק לאתגר את המסורת הדתית על-ידי עיסוק מתמיד בשאלות היסוד של הידיעה והבחירה, ובניסיון לגרום לתורה לחרוג אל מעבר לגבולותיה. ובכל זאת, השורה התחתונה תמיד נשארת בגבולות האורתודוקסיה: "והיינו כמו שעת לעשות לה' הפרו תורתך הוא גם הלכה קבועה"²⁸. ר' צדוק חי עמוק בתוך "העולם הזה" היהודי ומתוכו הנביע ללא הרף את התורות של העולם הבא; מערער ומרחיב, מטלטל ומחדש. השאלה המעניינת היא לא האם ר' צדוק עבר עבירה לשמה מימיו, אלא השאלה במה משפיעה נוכחותם של הכתבים והרעיונות שלו על מדפי הספרים של בית המדרש, בהוצאה מכובדת. מה היחס הנוצר בתוכנו בין אורות התווה לכלים דתיקון, בין הפשרות של הקיום החברתי לשאיפה האישית לאינסוף, בין הצמצום של הפשט לבין הדרש המתעקש על ה"שלא כפשוטו".

²⁸ צדקת הצדיק ק"א.

שושבין או קווים לדמותו של הדוד סמ

חיני בר-אל

לפעמים יוצא לי להסתכל על מה שקורה מסביבי ואני פשוט לא מאמין. לפעמים המציאות מגשימה את הסטריאוטיפים בצורה שאי אפשר אפילו לדמיין. כן, את אותם התפיסות וההבנות הקטנות שלא לדבר על דעות קדומות, שמספרים אותם בבדיחות או במסגרות סיפור אחרות, אותם בדיוק, אני פתאום פוגש בחיים האמיתיים, אני המום והם אפילו בלי למצמץ. בהקשר הזה עולות המחשבות של 'המציאות עולה על כל דמיון' ו'החיים הם ההצגה הכי טובה', אבל תמיד חשבתי שהכוונה במחשבות כאלה היא שהמציאות פועלת בלי להתחשב בסטריאוטיפים השונים ופורצת את הגבולות שלהם, ואני מתכוון בעצם לגבולות האלה וההתנהגויות האלה ממש, בלי פריצות ובלו כלום. ככה כמו שהם. כשאני רואה דבר כזה אני משוכנע שזה בצחוק, שהמשתתפים ודאי מודעים לכך שמה שהם אומרים ועושים עכשיו זה בדיוק כמו בתבנית שהם עצמם ראו באיזה סרט אמריקאי מטופש ובעצם הם מתרחשים את הבדיחה לטובת הקהל הדמיוני (שהוא למעשה אני), אבל מסתבר שלא. הם ממש עושים את זה, עם למצמץ. כלומר, זה ממש אמיתי.

דרכי, אחרי שאני המום מהגילוי, אני משועשע ממנו במידה לא מבוטלת. ככל שהמימוש של הסטריאוטיפ יותר חד ויורד לפרטים אני יותר מבסוט. אבל לפעמים זה לא כל כך נעים.

במהלך הקורסים השונים שמת לי לב שבחורה אחת מסתכלת על בחור אחד. היא סיפרה לי בזמנו שהיתה להם מערכת יחסים. היא עדיין מסתכלת עליו. זה נכון, היא מסתכלת עליו כאשר הוא מדבר בקול (אל המרצה או סתם לאויר) ואז הרבה מסתכלים, אבל יש הבדל, שהשאר מסתכלים כדי לראות את מי שדובר, ואילו היא מסתכלת לראות אותו. את ההתרחשות סביבו. נראה לי שמעניין אותה כיצד יגיב המרצה וכו'. ממש כמו בסדרת נוער. הבחור בלי עין הרע, הוא מה שקרוי בעגה המקומית 'מניאק'. הוא נראה טוב, הוא נשמע טוב, משדר חצי פסון אינטלקטואלי אבל לא כנוס בפוזה הזו. והוא לא שם פס על אף אחד. אבל ממש. בקיצור, היה נראה לי שהיא דלוקה עליו, אבל הנסיבות והמבטים שלא קיבלו מענה מאיזה סוג עשו עלי רושם של דליקה נכזבת. רציתי לומר לה שתרגי מזה, שהוא בחיים לא מסתכל מחוץ לד' אמותיו, וגם הם בטח לא בשיעור חזו"א. רק כאב לב יצא מזה. אבל עצרתי ואמרתי לעצמי: 'דוני, אתה מחוץ לאלמנט שלך' (באנגלית זה נשמע יותר טוב). תכל'ס, מה אני מבין בחילוניים, יש להם את המשחקים שלהם, אל תתערב. משיחה אגבית עם אותה

הבחורה התברר שאכן יש רגשות אבל הכל בשליטה, וזה לא מפריע לה לתפקד במסגרות חברתיות שונות וד"ל. יצא לי לספר על משהו מעין העניין לבחורה דתיה, והיא טענה בתוקף 'בחורות אוהבות לשחק אותה כאילו הכל בשליטה, והכל באיזון, תכל'ס זה מצב קשה'. אצל דתיים זה מגיע די מהר לתכל'ס, מפורר כל אפשרות לדמיון מתעתע של אפשרויות עלומות. אבל מסתבר שבאמת המצב קשה. מול עיניי קורמת עור וגידים אהבה נכזבת. איך זה קורה, שאדם רוצה כל כך משהו וזה לא הדדי? אני לא שואל על עצם העדר ההדדיות אלא על מה שתוקע את הראשון ברצון את השני למרות שהשני לא בעניין. המקרה הספציפי הנ"ל האיר לי נקודה מסוימת. פעם שוחחתי עם הנל"ת אודות אותו הנ"ל וטענתי על פי אופיו, התבטאויותיו ופעולותיו, שבמרחב הכיתתי, הוא ה'שאור שבעיסה'. מה זה? שאלה הנל"ת, אמרתי לה שזה הדבר שמעורר את ההתרחשות בבצק, ומביא לתסיסה ולתפיחה שלו. הרבה רוח, הרבה רעש. אבל הוא זה שמדליק. הדימוי מצא חן בעיניה. לימים הרהרתי, הגמרא טוענת שמה שמעכב אותנו מעשות רצונו של מקום זה השאור שבעיסה¹ ורש"י מפרש שזה היצר הרע. לכאורה, איך השאור מעכב, הרי הוא זה שמזרז את התהליכים. למה חז"ל רמזו ליצר הרע על ידי הדימוי הזה? חסר דימויים ליצר הרע שיתאימו יותר? לא ברור. לימים אחרים ראיתי הצגה. מחזה מאת גוגול. הואיל וגיבור המחזה היה חבר טוב שלי, לקחתי את המאורעות אותו במהלך ההצגה באופן אישי. המדובר היה באיש שהגיע לפרקו ומציעים לו בחורה לשידוך. במסורת היהודית אליבא דטוביה החולב, השדכן/נית, וכל אירוע הצעת השידוך, הינו בעל צביון 'קלפטעי' משהו. השדכן/נית צריך לעשות קצת פרנסה, מדובר בטיפוס/ית רכלני משהו, קשקשני משהו, שעל פי רוב יוצר רושם של מחפש לעשות מכה (היינו דמי שדכנות, פרוצנט או שניים מכלל העסקה, כך נקבעה הלכה) ולגמור עם זה. הלך החיים המסורתי הוביל לתנועה ברורה של הליכה לנישואין, וממילא עבודתו של השדכן/נית מצומצמת לידיעת מצב הפנויים/פנויות והעברת המידע הלאה. מקצוע רכלני בהחלט. הן מצד הרכילות והן מצד הרוכלות.

על גבול הסרסרות. לעומת זאת, בהצגה שכתב הערל, המספרת את סיפורם של ערלים, ישנם שני סוגי משדכים. האחת רשמית, זו שמציעה באופן רשמי והיא זו שאמורה גם לגבות את הכסף, והאחר הוא חבר של המיועד, ידיו הקרוב ביותר שהשתלט על העניין מחמת דאגתו לחבירו. לא נלאה בפרטים, רק מה שחשוב לעניננו הוא שהשדכנים, שניהם, היוו הרבה מעבר לתיאור השדכן המסורתי שלנו. השדכנית (ששוחקה לא כל כך טוב לטעמי, אך הטקסט הוא אותו טקסט ודווקא מתוך הצגתה הענייה התברר לי מה היה צריך להיות) תפקדה גם על תקן של פיתוי. היא, בפירוש, פיתתה את האיש במחוות ובמילים לבוא בקשר נישואין עם הנערה. לא מדובר בה עצמה כמובן, אך היא עצמה שידרה את כל מה שמעורר לעשות דרך גבר בעלמה. שכן

¹ ברכות י"ז.

לכאורה האיש לא חסר דבר, מה רע לו בחיים? בגדיו מתוקנים וארוחותיו סדורות, מדוע הוא צריך להתחתן? באה זו והסבירה לו למה להתחתן. תוך כדי דיבורה נוספו עוד מחוות פתייניות על דרך התיאטרון. לפתע המשרתות שלו שאך לפני רגע היו 'שם' בלבד שנקרא ומצווה ולא מהווה דבר מלבד כניעה וציות, לפתע הפכו לאפשרות של תשוקה. מה היה קורה אם לפתע אותו האיש היה נפנה אל אחת הנערות ומתאהב בה? או אולי היה נענה לנדנודיה של השדכנית הפתיינית ומתעורר דווקא אליה? דומה שהכל היה מתפספס. ראשית, האיש לא היה מגיע לנערה המיועדת, המצפה לדבר השדכנית שהבטיחה לה 'עוד היום חתן למופת'. הנערה ששלחה את השדכנית בשביל עצמה. שנית, מה נראה לך? שהשדכנית באה לשחק? הכל כאן זה ביזנס. יש לה עוד עשרות בחורים לפתות עד סוף השבוע ועליך היא לא מרויחה מי יודע מה, אז תירגע, ולך לנערה שלך. אני, אומרת השדכנית, לא אוהבת אף אחד. אני מכירה את המשחק הזה של אהבה, יותר טוב מכולם, עלי לא תצליחו לעבוד. ותצחק עליו בפה מלא. אז יתגלו ניביה החדים כשל ערפד מוצץ דם, ואולי לא. כך או אחרת, המיועד עשוי להיתקע באהבה נכזבת, אהבה שלא היתה אמורה להיות. ואת הנערה הוא לא יפגוש לעולם. הוא פשוט לא קרא נכון את מהלכיה של השדכנית, והוא יישאר שבו בדמינונו, בדברי הפיתויים ששמע ממנה, שכבר מזמן לא נראתה באיזור ובכל הגלילות, ומשכנע את עצמו שלא ייתכן שלא התכוונה לשום דבר.

ישנו תרחיש המצוי בסרטים וספרים, שבו אחד מבני הזוג בוגד בשני ודווקא עם החבר/חברה הטובה ביותר שלו. מדוע דווקא איתו? על פי רוב עסוק הסיפור בכאב הכפול של הצד הנבגד וייסורי המצפון של השאר. אך לעניננו נראה שמה שמתרחש בסיטואציה מעין זו הוא נסיון של הצד הבוגד להתקרב כמעט עד לבן זוג אך לא להגיע אליו ממש. החבר הטוב ביותר עשוי לייצג את כל הטוב שיש בבן זוג עצמו. ובגלל שאין הוא הדבר בעצמו אלא ייצוג ושיקוף שלו, אזי רק מעלותיו עומדים לזכותו והוא לכאורה טוב יותר מהדבר בעצמו. סיינפלד, חוקר התרבות המשעשע, מצביע על טקס הנישואין הנהוג בארה"ב הלא-יהודית, שם יש את חבירו הטוב של החתן הנקרא, 'האיש הטוב ביותר' (THE BEST MAN). ושואל: אם הוא האיש הטוב ביותר, מדוע היא מתחתנת עם זה שלידו? ועל פי דברינו אתי שפיר. גם בזוהר מתוארים בני היכלא של המטרונייתא, שמשמחים את הכלה לפני כניסתה לחופה. בתורה ל"ב בליקוטי מוהר"ן מובא, שהריקודים בחתונה מכשירים את הכלה לקראת הזיווג. משמחים אלו הם השושבינים, הם המקרבים בין החתן לכלה, הם השדכנים. אך ודאי שאין הוה אמינא שהכלה תפנה ליבה אל השושבין. זו תהיה התפתחות חורגת ובלתי נכונה, שכן השושבין אינו נתון לכך. תפקידו הוא לקשר בין המיועדים. השושבין הוא הכמעט, הוא המעורר. לעיתים ה'כמעט' מושך הרבה יותר. והאפשרות להיתקע בכמעט היא סכנה הרובצת לפתח כל נסיון להגיע לאנשהו.

אולי יש בדברים אלו לשפוך אור חדש על העיכוב שגורם השאור שבעיסה. ההתעכבות נמצאת בשאור, בתהליכים המרגשים והנוצצים שמציע השדכן/סרסור/יצר הרע. אולי בעקבות התקדמות הזמנים לעקבתא דמשיחא צריך פשוט לוותר על השדכן ושהאיש יתחיל עם האישה כך סתם בלי בושה? ואולי האישה עם האיש? ואולי בכל זאת ללכת עם המסורתיות, עם השדכן ודמי השדכנות, להגשים את הסטריאוטיפ עד לפרטיו האחרונים, רק להגשים אותו כמו שהוא. להיות מודעים לכך שאנו בעצם ממלאים אחר הסטריאוטיפ, צוחקים יחד עם הקהל הדמיוני, שהוא בעצם אנחנו².

² למותר לציין שכל הפרטים אודות אנשים ספציפיים ברשימה זו הם לגמרי פרי הדמיון של הקב"ה.

(אין) אדם שאין לו שעה לתודעת הזמן.

... והשכים הזמן לדרוש מחירו

ועודי ארכבה לדרוש תבונה

ואם לא יחבוש הזמן חמורו

ולא יחלש לבכי מזמני ...

(רבי לוי בן גרשום)

מטרת הרשימה להלן היא לספק מבוא להבנה שמציע הרב שג"ר בתפיסת הזמן. הבנה זו באה כמענה למועקות בסיסיות הטורדות את אנשים וחברות בארץ כיום. על מנת להתמודד באופן מלא עם האפשרויות אותן פותח הרב שג"ר, יש צורך להכיר מימדים היסטוריים, פילוסופיים, חווייתיים ודתיים השונים ופתוכים אלה באלה. שיטתו עצמה מתבטאת באופן עקיף כבר בכתביו¹ ושיעוריו, ועומדת לפני ביטוי מלא ומפורש.

הקדמה: מימד הזמן האנושי

בחינת תפיסת הזמן של אנשים יכולה לשמש אמצעי מבטיח למציאת קווי יסוד חשובים של התנהלות חייהם, על רבדיהם השונים. הזמן נתפס בדרכים שונות על ידי אנשים שונים, במקביל לגיוון באמונותיהם ובהותם. ננסה לראות ברשימה זו אפשרות לסקירת חלק מן ההתרחשויות העוברות על החברה הישראלית, ולהציע תובנות בפילוסופיה של הזמן שיוכלו לשפוך אור עליהן.

בתחומי מחקר רבים, הזמן מקבל משמעות לחיי האדם. בפנומנולוגיה של הוסרל והיידגר – חוויית הזמן איננה רק אלמנטרית לחיים אנושיים; היידגר מראה כי האדם

¹ למשל, בספר על כפות המנעול, עמ' 99-97 בפרק מיום ראשון לאחרית הימים, כמו"כ בספר שובי נפשי (מהדורה שניה) עמ' 16-17, על אפשרות ההתחדשות מול נוסטלגיה האובדן. ראו גם להלן הערה מס' 34.

עצמו הוא יצור טמפורלי² במהותו, והתהוותו המתמדת אל קיום מתבצעת דרך אופקי הזמן האפשריים שלו. ישנן אף שיטות במחקר הביולוגיה ההתפתחותית הסוברות כי המעבר אל האנושיות כפי שאנו מכירים אותה היום, קרי, יצירת השפה המורכבת האנושית, נולדה על ידי האפשרות לתמרון של ייצוג ותפיסת הזמן.

חווית הזמן האישית של אנשים בחייהם השוטפים עומדת קרוב מאד לבסיס תפיסתם הקיומית את עצמם ואת העולם, וזאת בשל הקושי העצום שבמציאת מונחים בסיסיים יותר מן הזמניות. ניתן לבחון טענה זו בבדיקת השדה הסמנטי של הקשרי הזמן השונים: הזמן איננו רק מדד כלשהו בו ובאמצעותו אנו חיים. חיינו הינם יחס כלשהו אל זמן, במובן משמעותי יותר מאשר למרחב, למרות הקשר הקבוע ועומד בין השניים. תפיסת חיינו כחולפים, איננו במובן המרחבי, אלא במרחב הזמני. מוות ולידה הינם אירועים טמפורליים במהותם, כשהמרחב הינו רק מצע משני המאפשר התייחסות זמנית.

הזמן מסדיר את חיי האדם ומערער אותם במעגלים הולכים ומתרחבים: חיי האיכר נשלטים בידי מזג האוויר המחזורי אך (בעיקר בארץ ישראל) לעולם לא מובן מאליו. החורף בוא יבוא, אך הפרנסה איננה מובטחת. החודש והשנה מותווים על ידי גרמי השמים, השמש העקבית, המוחלטת, והירח המשתנה – מתמעט ומתמלא. מהלך ההתבגרות והמוות עומדים בסימן הזמן הגנב, הנותן והחומס את החיים בה במידה.

תפיסת האדם את עצמו ואת העולם איננה רק **מושפעת** מתפיסת הזמן שלו. הזמן הינו חלק מרכזי ומכונן בתבנית הזהותית של האדם, בהבנתו את העולם ובתפקודו בעולם זה. אינו דומה תלמיד שלפניו שעות של קריאה מונוטונית, לאדם המגלה כי היום יומו האחרון³. בעיתות משבר או קירבה אל המוות, ישנה התכווצות והתרחבות⁴ של הזמן בבת אחת; לא נותר די זמן לאף דבר מסוים, אך הזמן עצמו הופך להיות יותר

² מקור המילה הוא על בסיס המונח הלטיני 'זמן'. השימוש ב'טמפורלי' מעמיד את הזמן כמצע לפעילות, ולא רק כרקע פאסיבי או עוד נתון. 'אובייקט טמפורלי' יכול להיות תיאור הן במדעים המדויקים (לאחר הצימוד של זמן-מקום) והן במדעי הרוח (שאינם משועבדים לסקירה ההיסטורית הלכידה לאחר עידן הפוסט-סטרוקטורליזם).

³ למרות ריבוי העיסוק בסוגיה זו, יש תורות מתקדמות לפיהן הוא יעשה (ואולי אף יחוש) בדיק את אותם הדברים בשני המקרים. יש שטענו שאף רגעו האחרון מהווה חזרה מושלמת לפעילות כפי שהיתה אמורה להתבצע, ראו בורחס, מבוכי הזמן (ההוצאה להורג של המחזאי המקבל את הזדמנותו המלאה ליצור ברגע הירייה, הנמתח בדיק עד היכן שהוא צריך – בדיק בשל חוסר התקווה, חוסר הצלך בתקווה).

⁴ ראו ליקוטי מוה"ר תנינא ע"ט. הדברים מובאים בקיצור וחלקם מוסברים ע"ר נתן שם ובמקומות אחרים. הזמן ניתן לקיצור והרחבה, כשהמטרה היא להגע אל מעל לגדר הזמן.

ויותר 'פתוח'⁵, הישות בזמן הולכת ונהיית ממשית יותר ומוחשית פחות בהעלם אחד, עד להוויה מעל הזמן⁶. יחסיות הזמן מצביעה במובן זה על אופי האדם הרבה יותר מאשר על אפשרויות הבנה של הזמן עצמו. הזמן, אם כן, הינו לא רק משפיע: הוא הנותן את התבנית עבור חווית החיים של האדם, מן הרובד הפיזיולוגי ועד לזה הפילוסופי.

כיווני ההתבוננות השונים (והמעטים) שראינו עד כה מראים כי מושג הזמן מהווה צומת של מספר מימדים מושגיים וחוויתיים:

- א. הזמן כמושג – בתחום הפילוסופי ה'טהור', הזמן הוא אחד מן המונחים הבעייתיים ביותר, בהיותו התשתית הבסיסית לכל שינוי באשר הוא⁷.
- ב. הזמן כחוויה – החיים בזמן אינם ניתנית לתיאור ומיצוי מלא באף קנה-מידה. נקודת המבט המשתנה מיום למשנהו, מתקופת חיים שלמה לאחרת (שיכולות לעיתים לדור בכפיפה אחת...). הזמן הוא גם המכונן היסודי של חיינו וגם הכוח המרכזי המשפיע עליהם.

⁵ לזמן הגמיש בהלכה, ראו סוגיות תוספת שבת, תוספת יו"כ ותוספת שביעית. חשוב לזכור את ההבדל החריף בין זמן ומקום בהקשר זה – במקום אין גמישות להרחבת תחום שבת בניגוד לזמן (וראו ליקו"ש פרשת בשלח כרך ב' תשכ"ד).

⁶ ראו ההקדמה ל'מפענח צפונות' (הוצאת מכון הרואצ'ובי שע"י ישיבה אוניברסיטה, ניו יורק) עמ' 16, המסביר את שיטת ה'צפנת פענח' שהמתים הם מעל הזמן, בהיותם יצורים של תודעה והן של קיום (רמב"מי – דשינוי בשינוי), עם נפק"מ למצורע וימי טהרתו.

⁷ ההתמודדות כאן היא עם יסוד בעיית השינוי עצמה. הוגים מאוחרים יותר מכניסים את השינוי לתוך מערך חשיבה בר-ניהול (אידיאות מול גופים, רוחני מול גשמי וכו'), במקום לכוון את הגותם על בסיס הבעייתיות של הזמן גופא. הפרה-סוקרטס בחיפושם אחר ה'חומר הבסיסי', archen, מגיעים לתוצאות מעניינות יותר:

הזמן לעיתים הוא כלל בסיסי יותר מן הקיום, כמו אצל אנקסימנדר:

Whence things have their origin, Thence also their destruction happens, As is the order of things; For they execute the sentence upon one another - The condemnation for the crime - In conformity with the ordinance of Time. (DK 12B1)

לעיתים את הקיום עצמו כבלתי קבוע בעליל, כמו אצל הירקליטס:

The road up and down is one and the same. (DK22B60)

To souls it is death to become water, to water death to become earth, but from earth water is born, and from water soul. (DK22B36)

Immortal mortals, mortal immortals, living the death of the others and dying their life. (DK 22B62 - Hippolytus)

ולעיתים מכחישים את עצם האפשרות לשינוי, כפרמנידס ותלמידו זנון.

להצעה בקוים כלליים של התפתחות תפיסת השינוי ככלל בפילוסופיה המערבית והכשלים בהם נתקלה לאורך הדרך, ראו:

KARIN VERELST AND BOB COECKE, *EARLY GREEK THOUGHT AND PERSPECTIVES FOR THE INTERPRETATION OF QUANTUM MECHANICS: PRELIMINARIES TO AN ONTOLOGICAL APPROACH*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands 1999, pp. 163-195.

קשה לתאר את הזמן מסוג א' מבלי להשען על תפיסות סובייקטיביות, וכמובן שקשה לחיות עם זמן מסוג ב' מבלי שתהיה לזמן זה משמעות אובייקטיבית משל עצמו. מרכיבים אלה של הזמן אינם עצמאיים אלא באים יחדיו להרכיב את הזמן עצמו – מושג וחוויה.

שילובים רבים ושונים של מאפייני זמן אלה עולים ויורדים, צוברים משקל כשיטות חשיבה ומפנים את מקומם להבנה מקורית יותר (או פחות).

מסגרת זו איננה שייכת לתחום המחקר הפילוסופי כשלעצמו, ולכן לא נעסוק באופן ישיר בסוגיות כמו אופי הזמן 'עצמו' או יחס הזיקה שלו עם המרחב. גם אם נתייחס לשיטות פילוסופיות ביחס לזמן, יהיה זה בהקשר של חוויה ותודעה, ולא של אובייקט מופשט.

מבנה הרשימה מורכב משלשה חלקים כלליים, כשכל חלק מורכב מכמה פרקים:

א. **סקירה 'הסטורית' של מעמד הזמן:** נתבונן באופיו של הזמן בעידן העתיק, תפיסת הגאולה של חז"ל, והתבטאות הזמן בעידן המודרני ואילך.

ב. **תמונת מצב כללית של מועקות בחווית הזמן של החברה הישראלית:** החברה החילונית, החרדית, והציונות הדתית.

ג. **זמן ועת לכל חפץ: הצעת תפיסות זמן שונות:** הצגה מדרשית לזמן ולניכורו, שיטת עמנואל לוינס לזמן אינטר-סובייקטיבי, פראנץ רוזנצוויג ותפיסות הזמן שהוא מציג⁸, ורבי נחמן מברסלב – הזמן כגעגוע.

מטרת הסקירה והצעת השיטות הינה לפרוש את מפת חוויות הזמן הישראליות וחלק מן האפשרויות להתמודדות עימהן. אפשרויות אלה ואף אופן הצגת הבעיות מכוונות כהכנה לקראת תפיסת זמן שיש לרב שג"ר להציע. תפיסת זמן זו שונה בעומקה וביישומה מאלה הפילוסופיות או הפסיכולוגיות-חוויותיות. הבנת שיטתו, שלא לומר סיגולה האישי, מצריכה רקע היסטורי ומחשבתי אותו ננסה לספק. תקוותי היא, שרקע זה יוכל להדגיש את השונות והפוטנציאל האנושי והדתי הטמון בשיטת הזמן הדמיוני של הרב שג"ר.

⁸ הן הזמן המוטרם, והן הזמן עצמו, כשאיפה לחיות מלאה-מלכות.

חלק א' – סקירה 'היסטורית' של הזמן.

א. זמן ארכאי

הזמן בעת העתיקה – ובחברות פגאניות מקוריות גם היום – היה מעגלי ומחזורי, לעומת הזמן ה'ליניארי' של ימי הביניים ואילך. לפי אילאדה⁹ אנשים חיו במעגל אינסופי של מאורעות שחזקו את ממשותם בחזרתם האינסופית הלכה למעשה; הטקסים המכוננים את האירועים והמוסדות החשובים של חייהם, הדתיות האלילית של ה'אם הגדולה' החובקת במעגליותה כל חי ומת. שם האל כרונוס קשור באופן הדוק לקצירת השיבולים העונתית, והזמן החקלאי המייד, המחזורי, מתורגם לישות אסטרונומית – אסטרלית – מיתולוגית שתנציח אותו.

הזמן מתואר כ'מעגלי' בעת העתיקה במובן של חיבור בלתי אמצעי אל הטבע ואל המחזוריות הנחווית בו, כזו המכפיפה אליה את הדומם והחי ללא מוצא. ניתן למצוא גם גרסאות מתקדמות יותר של 'מעגליות' שעברה מעין 'לינארזציה' ביוון – מושג הגורל הופך להיות זה שאחזתו בבני האדם איננה מוסטת ולו במעט על ידי מעלליהם (המרכיבים אותו גופא). גם אם הדעות כיום על תפיסת הזמן העתיקה אינם מדויקים, חשוב לדעתי בשלב זה להעריך לפחות באופן גס את אופיה הייחודי של חווית הזמן אז, ואת הזרות שלה עבור האדם המודרני.

יותר מהיות הזמן דווקא 'מעגלי' ולא 'ישר', היה הזמן עוצמתי במוחש. מאורעות של זמן עבר הפכו למיתוסים מעצם היותם 'מקודשים בזמן'. הזמן התנחשל וגרף עימו אומות, אנשים וגרגרי חול ללא משוא פנים. ניסיונות מאוחרים יותר להכיל תחושות קדמוניות לגבי הזמן ניתן למצוא בפילוסופיה הפרה-סוקרטית¹⁰ עם הצימוד למושג הסדר האוכף את עצמו, בסיפורים המעמידים את הגורל והנבואה כשחקנים מרכזיים (ואכזריים) לצד הגיבורים הרשמיים. הדים למרכזיות הזמן ניתן למצוא בתורת

⁹ מירצ'ה אילאדה, המיתוס של השיבה הנצחית (1969) תרגום: יונם ראובני, ירושלים: כרמל, 2000.

¹⁰ גם במעבר של החשיבה האנושית לקווים יותר ממושטרים של פילוסופיה, ניתן למצוא את חותם הזמן (והמרחב) בלוח החוויה האנושית. כאשר אריסטו מונה את הקטגוריות הבסיסיות של העולם, אלה שירכיבו את השפה האנושית ואת הלוגיקה, הוא מונה (ביחד עם העצם והמקרה, האיכות והכמות וכן הלאה) את הזמן והמרחב. קאנט שולל את רוב רובן של האובייקטים המועמדים כקטגוריות א-פריוריות בשיטתו הפילוסופית: הזמן והמרחב נותרים (Kant 1964, 135-137). מאוחר יותר ברגסון מזהיר מפני העירוב בין היסודות האלה ומנסה להעמיד את הזמן על תרתו. נסיונו חושף את עומק המושרשות של תפיסת הזמן האינטואיטיבית, ואת הקושי שבניתוחה.

השמיטות ובקנאות של כתות בני האור בשימור הזמן המושלם, האלוקי, לעומת זה הפרושי¹¹, המלוכלך מהוויות העולם הזה.

הזמן הארכאי יותר משהוא משמש את האדם ככלי למדידה, הוא המודד והקובע את ערכם של ההווים בו. לא חשובה שאלת 'זרימתו' או מעמד הרגע החולף, אלא מציאת האופן הנכון להיות בזמן: לכל עת יש טקס נכון (פאסיבית) ומכוון (אקטיבית), כל מאורע הוא הזמן שלו עצמו – בתעודות עתיקות לא מוצאים מאורעות לפי זמנים אלא להיפך.

מקור ממנו ניתן להעריך תפיסת זמן 'חצי ארכאית' הוא התנ"ך (גם לפי השיטה המאוחרת ביותר של עריכתו). ישנן יחידות זמן שימושיות יום-יומיות, ויש את היחס לעידנים בעבר ובעתיד¹². העבר הרחוק, המיתולוגי – נקרא 'קדם'. הצימוד בין החשיבה המרחבית לזו הזמנית בטרמינולוגיה התנ"כית מלמד רבות: המזרח נקרא 'קדם' והים התיכון נקרא 'הים האחרון' – אחרון במובן המרחבי, זה הנמצא מאחור. זמנים כמו 'אחרית' או 'יום אחרון' הם העתיד המוחלט, זה שבו מעגלי המיתוס או הדת יתנו את דבריהם. השדה הסמנטי המשותף בין המרחב והזמן מלמד כי העבר נתפס כעומד מולנו: 'קדם' – 'קדימה', ואילו העתיד נתפס מאחורינו: 'אחור' – 'אחרית'¹³. יש בכך היפוך של האינטואיציה המודרנית לגבי זמן, בו העבר מאחורינו והעתיד מלפנינו. העבר הוא, אכן, זה שניתן 'לראותו' בעוד העתיד הוא הבלתי ידוע. החיים בזמן הם נסיגה אל הלא-נודע, ולא התקדמות אל תוכו. מרחב הדימויים הנפרש מכאן שונה בתכלית מזה שאנו רגילים אליו, ומאפשר להציץ אל תודעתם של אנשים שגם אם לא חפצו בפריצה אל העתיד, עדיין חשו בחוסר המוכנות ובפגיעות אליו – ואולי אף באופן מידי יותר.

¹¹ סוד העיבור איננו רק הסוד האריתמטי, הסטריאוגאומטרי והאסטרונומי של זמני המולד. היות הסוד קשור בטבורו לסודות הייחוד והזיווג, לזו ה'סוד' של 'תורת הסוד', מעמיד אותו ככלי הראשי במאבק מול תורות אזוריות מתחרות. בעוד שבזמניהם של חבר היחד השמש היא המרכזית (רחל אליאור, מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה, הוצ' מגנס תשס"ג, עמ' 44-50), הרי שחז"ל מחלקים בין ישראל המונים ללבנה ובני אדם המונים לחמה. הלבנה מייצגת אלמנט אנושי, שמחזוריותו קשורה הן בטראומה של ההתמעטות, דם המחזור ומוות קטן – והן בלידה מחדש, בחזרתו של בית דוד.

¹² על הקשר בין מעגלי זמן אלה ועל הניתוח הספציפי של הזמן התנ"כי המוצע כאן, ראו:

Avraham Faust, *Doorway orientation, settlement planning and cosmology in ancient Israel during iron age II*, Oxford Journal of Archeology, 20(2) 129-155, 2001.

¹³ מדרשי הפסוק 'אחור וקדם צרתני' מסתעפות לא רק למשמעויות ביולוגיות-אנדורגוניות, אלא גם להשתמעויות מרחביות וזמניות:

בבלי, חגיגה (י"ב):

"דאמר רבי אלעזר: אדם הראשון מן הארץ עד לרקיע, שנאמר למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ, וכיון שסרח – הניח הקדוש ברוך הוא ידיו עליו ומיעטו, שנאמר (תהלים קל"ט) אחור וקדם צרתני ותשת עלי כפכה."

בבלי, עירובין (י"ח):

"דאמר רבי אמי: אחור למעשה בראשית, וקדם לפורענות. בשלמא אחור למעשה בראשית..."

עבור אנשים שחיו אז, הזמן יחד עם המרחב, היה לא רק מוגבל ותחום, אלא בעל נוכחות מוחשית. חשיבותו של הזמן לא היתה מוגבלת לערכו בחקירות הפילוסופיות של ימינו או לטבעו ה'אמיתי': אנשים במצרים או במסופוטמיה חוו זמן שונה בתכלית מאשר אלו שחיו ברנסאנס ורצו לשחזר את 'חכמת הקדמונים'.

לא נטען כאן כי דווקא 'הכל משתנה' או להיפך – 'הכל נשאר כשהיה' בתודעה האנושית בכלל ובתודעת הזמן בפרט, אלא נשים ליבנו לכך, כי נשארים בשני קצוות הזמן אלמנטים אנושיים שורשיים של המגע עם הזמן: ההווה הוא תמיד בעייתי, כפי שהחיים תמיד יותר מלאים ונימושים¹⁴ מאשר המיתולוגיה, או הדת. אופי הבעייתיות שלו הוא המעניין, ועל כך נצטרך לתת עוד את הדעת בהמשך.

ב. גאולה בימות עולם

תפיסת הגאולה של חכמי היהדות מימי המשנה והתלמוד ואילך מתמודדת עם מציאות אישית לאומית ודתית קשה. העם אינו יושב בארצו, המוקד הדתי והלאומי של המקדש איננו, ובהתאם למקום ולזמן – הרדיפות תדיר מונחות כחרב על צווארו של אדם. הגאולה מקבלת עיגון בזמן ייחודי, כזה שיכול לעמוד בתלאות המרחב והזמן.

לאחר החורבן, העם היהודי היה תלוש לא רק במרחב אלא גם בזמן. הזמן הגלותי התברר, לאחר מספיק זמן, כחיה חדשה באמת, ולא רק פסק זמן מחיי האומה הקודמים. הקואורדינטות של החיים לא נאחזו במקום מסוים ובמוקד דתי מסוים. מיקום הגאולה בזמן היה חשוב מאד למתן העוגן הקיומי לחיים שבכל רגע נתון הינם מנותקים, כי "נפלה בתולת ישראל", והסתר הפנים שהיא שרויה בו חייב להיות תחום בזמן על מנת שהיא תוכל לשרוד.

תבנית הגאולה, כמו גם היחס אל ז', איננה מוסכמת באופן גורף על כל החכמים, אך ישנם קווי מתאר רחבים שניתן למצוא ביחס לזמניותה של הגאולה (גם כמאורע היסטורי וגם כמאורע על-היסטורי). הגאולה מעוגנת בשני קצוות של הזמן – בעבר הקדום ובעתיד המוחלט. תפיסות אלה באות במקביל להנחיה להאמין בבואו של המשיח 'בכל יום שיבוא', שנכנסה גם לעיקרי האמונה של הרמב"ם.

¹⁴ ולא בהכרח מעניינים יותר – אך על כך ניטוש עדיין הדיון, שכן גם המיתולוגיה איננה אלא שיקוף קוסמי ודרמטי יותר של החיים ה'בנאליים'.

הגאולה המתייחסת אל הזמן הקדום היא הגאולה הרסטורטיבית. חווית ההווה ביחס לעתיד רחוק, מוחלט, אל אותו 'היום הגדול והנורא' היא תפיסת הגאולה האפוקליפטית. שתי התפיסות שוכנות יחד¹⁵ בהגות הגאולה של חכמים, ויצירות משפטים כגון 'חדש ימינו כקדם', המצביעות הן לעבר והן לעתיד כמקור לגאולה. המרכז בין שני מוקדים הטמפורליים הללו, העומד בשיא המתח ביניהם, הוא ההווה, האמונה בזמן הווה. המתח הטמפורלי הזה מעמיד משיח שבא בכל יום, כזה שמתמהמה מבלי לפוגג את הציפיה אליו. מחשבי הקיצין היו מסוכנים יותר בשל שבירת המתח המפרה הזה, מאשר בגלל הבעיות המקומיות (החריפות עד כדי סיכון הקהילה היהודית כולה) שהם עוררו.

תפיסת האדם את זמני חייו היא הקובעת אם הוא גאול או אובד, לא פחות מאשר מיקומו הגיאוגרפי ומצבו החומרי. גאולה עליה ניתן לומר "ייתי ולא אחמיניה"¹⁶ לא נועדה להיות נוחה או נעימה. סבל איננו מדד למצב גאול, וגם בגן עדן יכול האדם הראשון לבקש יותר, וליפול אל גלות גואלת¹⁷.

ג. זמנים מודרניים

העולם המערבי עבר שינויים רבים באלפי השנים האחרונות. השינוי בתפיסת הזמן הוא אחד השינויים השקטים ביותר, אך גם המכריעים ביותר על אופי החיים והקיום של אנשים וחברות.

שינוי בתפיסת הזמן בחברה המודרנית לשיטתו של אנדרסון¹⁸, נעוצה במעבר אל ה'זמן הריק', זמן שאינו שייך כשלעצמו לערכים ועובדות, אלא מהווה מצע לאומה כאורגניזם לנוע בזמן כגוף בו אין צורך שאדם יכיר יותר מקומץ מחברי האומה בכדי

¹⁵ סקירה של כיווני גאולה אלה והשלכותיהן מובאת באוסף המאמרים וההרצאות של גרשום שלום, *דברים בגו*, עם עובד, תל אביב, תש"ן, בפרק 'רעיון הגאולה בקבלה', עמ' 195 ואילך.

¹⁶ מסכת סנהדרין דף צ"ח. וזוהי האמירה הפחות חריפה מבין ההתבטאויות של שלל האמוראים העומדים מאחוריה, כולל העמדת אומות העולם כחביבים מישראל למרות היותם 'רק תחליף' (אליבא דרש"י שם).

¹⁷ התפיסה הנוצרית – קתולית מאפשרת בגלל נמיכות האדם והטרמיניזם של נפילתו, תפיסה אופטימית של החטא עצמו, המשתלב בתוך מכלול החיים הפסימי: החטא העצום הוליד את הצורך ובפועל את ביאתו של – הגואל. מיסת חג הפסחא המסורתית של הכנסייה הרומית קתולית (לפחות עד שנות השבעים ומשבר המיסה הלטינית) התחילה ב: *O felix culpa quae talem et tantum meruit habere redemptorem*. The redeemer as a reward for the sin.

Also – *Fortunate Fall*, Milton, *Paradise Lost* Book XII –

'נפילה (חטא) שמחה' (בנוסח המיסה הקתולית עבור חג הפסחא) – בניסוחו של מילטון (*Paradise Lost*) את ניחוחו של המלאך מיכאל את אדם. עד כדי כך מודגשת העליה שלצורכה נפל, שאדם מגיב (466-478) בספק אם עליו להכות על חטא או לשמוח באפשרות שחטא זה פתח. הלא לאחר הגאולה (בגירסה הנוצרית של חסד הבן), תהיה מציאות שעדיפה על העולם הזה ועל גן העדן עצמו (463-465):

..for then the earth / Shall all be Paradise, far happier place / Than this of Eden, and far happier days.

¹⁸ אנדרסון, בנדיקט, 1999. *קהילות מדומינות*. תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, "תפיסות זמן" – עמ' 53-69.

להרגיש שייכות. הבו-זמניות של ההתרחשויות מאפשרת איחוד לאומי הכולל את האופקים השונים של קיום זה.

קריאה בעיתון יומי מדגישה את החשיבות על הזמן הקלנדרי המוטבע בעמוד הפתיחה, את ההשתייכות לאותו מקצב שרירותי שכולם בוחרים בו. הדמויות בסיפורי העיתון שומרים על ממשותם גם אם מתרחקים מהם ולא שבים אלא בעתות מלחמה או רעב לדווח עליהם. קיומם נשמר במאגר הבו-זמניות בה מחכים הדמויות לחזור אל העלילה.

מאפיינים פרטיים אלה של זמן טכנולוגי אפשריים בגלל השינוי התודעתי הבסיסי שנוצר בעידן המודרני ביחס לזמן והוא: אין הבדל בין קוסמולוגיה לבין הסטוריה, לעולם ולבני-אדם אותו מקור.¹⁹

'זמן ריק, הומוגני' הופך ברובד האישי לאבדן התחושה שלחיים 'כאן' ו'עכשיו' יש את הייחודיות שלהם. למרות הצורך שניטשה²⁰ הציג, לסוג של שכחה ורוגע ביחס אל זמני הקיום המקומי על מנת לקבל את המקום ברצף הזמנים הכולל, הרי שזמן ריק הינו בדיוק סוג החופש הטמפורלי שכבר אינו מאפשר הרפיה, כזה שמרוב רפלקסיה אינו מותיר זמן (תרתי משמע) פשוט לחיות.

זמן ריק מהווה ביטוי של ה'מצב הפוסטמודרני' בו האבל על אבדן המשמעות מתמצה בהספד ה'משמעות'²¹ כיצור שברובו הוא נרטיבי²² – ידע הופך לאינפורמציה, ושיפוט הופך לשליטה. בעידן המודרני, הזמן הוא ריק בהיותו סדור יעיל ויבש כעצם, מתאים לתבנית הטכנולוגית אך מתעלם מן הקפיצות של האירועים והעראיות ההיסטוריות. המעבר מן הבעיה המודרנית של ריקנות הזמן לזו הפוסטמודרנית, שלושה בניסיון לכונן סוג חדש של זמן גניאולוגי, בטחינת ההבדלים הדקים שבין הטראומה שברצף לרצף הטראומות. יישום זה של כלי ההיסטוריוזם למציאת 'המקצב הפנימי' של הדברים, מביא להתפוררות האובייקטים עצמם בתהליך²³. אמנם מטרתי כאן איננה ביקורת מוכיחה וחמורת סבר דוגמת פולמוסו של ג'ון אליס²⁴, אך תודעה אנושית

¹⁹ אנדרסון, שם, עמ' 68. שני המוקדים הנוספים הם כתב (מרכזיות כתבי הקודש) והנהגה (התארגנות תחת מרכז גובה כמלך/אל).

²⁰ Nietzsche, Friedrich, *Untimely Meditations*, R.J. Hollingdale (trans.), Cambridge 1983: Cambridge University Press, pp. 57-123.

ניטשה עצמו מכליל את השיטה הזו לעמים ולזמן פסדו-מעגלי, של התפתחות תוך כדי חזרה נצחית. חשיבה זו מקבלת לעיתים פרשנות של חזרה מדויקת וחדגונית, אך דברי ניטשה מכוונים דווקא לכינון האופי האישי.

²¹ אנדרסון (שם, עמ' 65 הערה מס' 54) משווה את קריאת העיתון, הספר המוכלל עד כדי 'רב מכר ליום אחד', לקריאת 'ספר שמחברו ויתר על כל מחשבה בדבר עלילה סבירה ולכידה'.

²² Lyotard 1984, 26.

²³ "a transformation of history into a totally different form of time" – Foucault 1977, 160.

²⁴ ג'ון אליס, נגד הדה-קונסטרוקציה, הוצ' מרכז שלם.

רגילה זקוקה לתודעת רצף, ולו על מנת להצליח לכונן חיים שאינם בעלי רצף שכזה. חשיפה מוחשית למקצב הלא סדיר של הזמן האנושי מביאה בהכרח לאיבוד האפשרות של שמירה על תודעה לכידה.

האדם מרגיש כי מנסים לפרק אותו מבחוץ ומבפנים: המאורעות החיצוניים אינם מייצרים רצף הגיוני, והתחושות הפנימיות אינן מוכנות להגיב באופן אורגאני למציאות המסרבת להיכנס לתבניות.

ד. גאולה בזמן אמת

עבור העם שחזר לארצו, תפיסת הזמן המוכרת התערערה, והדבר מתבטא בכל הזרמים והפלגים שלו. העם היושב בארצו, או לפחות שואף מעשית לחזור אליה לראשונה מזה אלפי שנים, צריך למצוא את זמנו שלו, את קצב חייו והשהות הפנימית שלו. לראשונה מזה עידן שלם, אין הוא מחויב רק להתמודדות פאסיבית עם התהליכים החיצוניים המכופפים את חייו.

ההתנגדות של פראנץ רוזנצוויג לצינונות המעשית היתה ברובה מבוססת על תפיסתו את העם היהודי כא-היסטורי, כקיים ללא כבילה לשרשראות ההיסטוריה (בה' הידיעה ההגליאנית). הנסיון לפעול בתוך העולם כעם בין העמים בעל מקום בין המקומות, הופך אותנו לפגיעים, וביסודו של דבר, לירודים מעצם המגע עם חספוס הזמנים.

בין אם נסכים עם ביקורתו ובין אם לאו, ישנן השלכות מוחשיות לפעילות ממשית בעולם האומות כאומה ריבונית, כזו ה"מדמינת את עצמה שוב"²⁵. נסקור את אלה בהקשר של החברות השונות: החילונית, החרדית והדתית-לאומית. חתכי חברה אחרים גם הם אפשריים, אך בשל שני סיבות מרכזיות נתבונן דווקא על המימד הדתי: א. זהו אחד הפערים העמוקים ביותר בחברה הישראלית, וההבדלים התודעתיים בין חברי הקבוצות השונות ניתנים לבירור מובחן יחסית. ב. יש הד טמפורלי המובנה באושיות החוויה הדתית. ההבדל בין דתיותן של קבוצות שונות ואף בין אנשים שונים באותה הקבוצה, ניתנת לבחינה מעמיקה דווקא דרך מימד הזמן, בייחוד לאור הגאולה כשואבת מן הזמן.

²⁵ אנדרסון, שם, עמ' 184: "משמעותן של הרפעת הצינונות ושל לידת מדינת ישראל היא שהראשונה מציינת את הדמיון מחדש של קהיליה דתית עתיקה בתור אומה, אחת מיני רבות, ואילו השניה משרטטת את התמורה האלכימית שהפכה את בעל האמונה הנודד לפטריוט מקומי"

אם נחלק את העם היושב בציון חלוקה דתית גסה, נמצא כי הקבוצות השונות משותפות במועקה הטמפורלית אותה הם חווים, אם לא ממש חיים. הפנים השונות של היחס אל הזמן מצביעים מחד, על הפער הגדול בין הקבוצות, ומאידך, מדגישים את השיתוף העמוק בגורל ובתת-תודעה. תחושות כוללניות של 'רידת הדורות' או הידרדרות המצב – 'כבר לא כמו פעם', הינן רק הביטוי החיצוני של מועקות וחרדות מהותיות המעוגנות בתפיסת הזמן.

חלק שני : תמונת מצב כללית של מועקות בחווית הזמן של החברה הישראלית

א. החילונית: הקלות הבלתי נסבלת של הזמן הריק

עבור החברה החילונית, החיים בישראל היום הינם בדור שכבר איבד את תודעת ה'נפילים' שהקימו את המדינה. ההצדקות לקיום הציוני אינן בעלות אותו צביון וכח השפעה כפי שהיו לפני כמה עשרות שנים. הנתק מן המרחב המקומי בא יחד עם נתק מן הזמן.

תחושת התלישות מוצאת לעיתים נחמה קלושה בגלובליזציה, שמהווה גורם מאחד על-מרחבי כתחליף לתבניות התודעה, הלאומיות והטמפורליות שנתנו בעבר הלא רחוק את הטעם ל'היות הדברים כפי שהם'. האנשים המנוכרים והאומות הבודדות הנטמעות לכדי תאגיד-על רודפים אחר ההבטחה למציאות המצדיקה את עצמה, את מקומה. הצדקה זו הייתה כאמור עד לא מזמן התודעה ההיסטורית. אך כיום אנשים בכל העולם 'מאבדים את תודעתם וזהותם לדעת'. הם מוותרים על ייחודם שלהם בסיפוחו לשוק העולמי של דעות וזהויות, באריזות נוחות למשלוח ובתוכנות להפעלה מיידית.

החשיפה מרצון לתהליכים העוברים על העולם המערבי, מטמיעה לתוך התרבות הישראלית כמעט ללא סינון את תודעת הזמן הפוסטמודרנית, על המועקות והאפשרויות שהיא מציבה בפני האדם – על הישראלי החילוני היום; לעולמו, אין מידור מובנה של כיווניות ומטרה: משקל העבר היהודי הושל בתהליך ההשכלה והחילון שנשכחו מלב גם הם. העתיד אינו מעמיס אחריות של בנין, הישג (המשויכים עם מילה גסה כ'כיבוש'), שפעם היו נחלת הציונות.

ללא משקל העבר ואחריות העתיד, ההווה זקוק ל'נורמליות' המדינית והאישית, ליישור קו עם מודל חיצוני²⁶. כבר אין ערך לתכונות הפנימיות ולקצב האישי. הזמן

²⁶ נחוץ משהו גדול יותר, רלוונטי יותר, צודק יותר במרחב המוסרי בו המצפן מצביע חד-ערכית למדינה העולמית של קאנט, החפה מהמאפיינים האחרים של שיטתו.

מרוקן בכוח – כיון שהמציאות המקומית המעמתת את האדם עם שלל בעיות קיומיות ומוסריות, לא תסתפק במענה פחות מתודעה מלאה. תודעה מודרנית או פוסטמודרנית של זמנים בדרגות שונות של ריקון, לא מסוגלת להתמודד בעצמה עם השאלה – 'מאין אתה בא ולאן אתה הולך' – לא במרחב ולא בזמן. האדם בפני עצמו לא יכול לומר בכנות מתי הוא חי, ולעיתים אף לא בהקשר של מאורעות היסטוריים ממש. המאורעות עצמם לפיהם נוהגים לייחס את העידן הנוכחי מייצגים שבר ולא בניין: "כיום, אחרי מלחמת לבנון/ של"ג/ כיפור..", "כיום, אחרי רצח גנדי/ רבין/ ארלוזורוב". מרוב התפכחויות והבנות של 'כשלים' לאחר מעשה, מעוקר הניסיון לכוון תפיסת מציאות בשל השבר הממשמש ובא, זה שיפורר את התובנות המלוות את המצב הנוכחי לכדי האשליה הבאה בתור.

ב. החרדיות: נצח זמני.

החברה החרדית היום חיה בזמן שאינו מכיר רשמית בשינויים הבאים עם הזמן. הזמן עצמו הוא נצח של מסורת מושלמת, העמידה בפני ירידת הדורות מחד ובפני אשליית הקדמה מאידך. סביב קיפאונה התפתחו ההתבטאויות שחזו את נפילתה²⁷ החברתית והכלכלית, ובינתיים הופרכו שוב ושוב. דווקא ההרמטיות הזו יכולה להיחשב כ'דימיון העצמי' האולטימטיבי²⁸, זה שלא מתבייש לכוון עצמו מבלי להתחשב בציונות או בעולם.

נאמץ כאן את אבחנתו של אהרון רוז²⁹, המדגיש את החשיבות שבהבנת המבנה התודעתי של החברה החרדית – ובפרט את תפיסת הזמן שלה, לפיה נצחיות היא גם מושרשת ביהדות וגם מחויבת ליישום על ידי כל יהודי פרטי. נצחיות זו היא המזהה את השקר שבמודרנה ומצליחה להתעלות על ירידת הדורות על ידי חריתת התורה בלב היהודי – מה שהופך אותו לנצחי³⁰.

הבעייתיות של מימד הזמן עבור החרדים איננו תואם בהכרח את רוב הביקורות על ההסתגרות התרבותית בה הם מתגאים. בידולם זה והשלכותיו הם רק סממנים חיצוניים לתהליך פנימי עמוק יותר, שאפיון הזמן שלו קשור באופן הדוק הן לעוצמת הדרך החרדית והן לפגיעותה.

²⁷ למשל התבטאותו היוצאת דופן של יעקב כ"ץ ב'דעת תורה – הסמכות הבלתי מסויגת שטוענים לה בעלי ההלכה, בתוך בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, עמ' 95-104: "...ואף כי אין לו להסטוריון לנבא, אין הוא מנוע מלקוות כי מה שצץ במהלך ההיסטוריה עשוי גם להיעלם במרוצת הזמן". לסקירה מקיפה, ראו מנחם פרידמן, 'החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים', מכון ירושלים לחקר ישראל, תשנ"א.

²⁸ במונחים של אנדרסון, אך בהחלט לא לפי ירון צור בהקדמתו למהדורה העברית של הספר.

²⁹ אהרון רוז, החרדים: כתב הגנה, תכלת מספר 25, סתיו תשס"ז, עמ' 34-62.

³⁰ מכתבים ומאמרים של הרב ש"ך, חלק א' עמ' ל"א, מובא אצל רוז, שם, עמ' 49.

כפי שראינו, זמן הגאולה שוכן בין שני עברי הנצח – 'קדם' ו'יום אחרון', מהם שואבת הגאולה את כוחה על ההווה. מתח זה בין עבר לעתיד הצליח לתת אורך נשימה בגלות אדום הארוכה. אך עבור היהדות החרדית, גלות זו הרי לא הסתיימה. לשיטתם, המציאות הישראלית שרויה במקום ובזמן שגויים. תהליך הגאולה לא יכול להיות אנושי לגמרי כפי שסברו הציונים, שלקחו את גורל האומה בידיהם ללא אחריות תיאולוגית לסטטוס-קוו של הגלות (שלשת השבועות). מוקדי הזמן של הגאולה בעבר ובעתיד קיבלו הקצנה מלאה – העבר והעתיד הגאולים והגאולים נדחקו לקצוות הקיום האנושי, כדי לאפשר להווה המתמשך והפרדוקסלי³¹ להתקיים.

המצב של הדת היה תמיד כפי שהוא היום, בלי קשר לעובדות הקונקרטריות, ומצב זה ימשך עד עולם, קרי – עד יבוא עולם. הבית השלישי ירד מוכן מן השמים, והוא מוכן כבר עכשיו עבור מי שמקבל את קיומו. שיטת 'אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכויות' הופכת לאמירה המקצינה את השינוי האפוקליפטי מרוב המשקל התיאולוגי שניתן לשיעבוד מלכויות זה. הסרת שיעבוד המלכויות איננה פחות משידוד מערכות עולם.

הזמניות הנצחית מצריכה אחידות ואישור עצמי, המתבטא בניסיון הנואש של החברה החרדית להומוגניות מאז קום המדינה ועד היום. מי שמכיר את בני-ברק מהימים הללו יודע לספר על השינוי הדרסטי שחל לחברה שהיתה פעם גיבוב צבעוני של שטייטלים שנזרקו יחדיו לקלחת. הרחוב היה תוסס הרבה יותר מהיום, ותופעות פרדוקסליות של כבוד רב לרבנים יחד עם פרסום פשקווילים נגדם היה דבר שבשגרה. לא היה רצון או אפשרות למזג בין ישיבות המשויכות לזרמים שונים, והגיוון הפנימי היה עצום, בשונה מן האחידות המפא"יניקית שהיתה פרושה על שאר הארץ.

בני-ברק של היום היא חיה אחרת לגמרי. ה'רחוב החרדי' הינו אכן רחוב אחד (בשאיפה גם אם לא למעשה), וההומוגניות מוחקת את העבר ומכוננת, לחילופין, השטחה של המושגים והתודעה למכנה משותף.

מנגנון הגאולה צריך להחזיק עתה לא רק התמודדות כלפי חוץ, אלא גם להצליח ליצור 'חוץ' כזה בו תמוקם ההווה הישראלית. מטלה זו מעקרת את תפיסת הגאולה והופכת אותה לזמן שאיננו בתוך הזמן, למאורע שלנצח יהיה מחוץ להיסטוריה, בכדי שהזמניות תוכל להיחשב לנצח.

השטחה זו של התודעה הדתית והמשיחית אינה יכולה לפרנס חיים מלאים. דווקא חברה המקדישה את כל מאמציה ליצור תרבות לימוד אדירה, שלא נודעה כמוה ביהדות (מחוץ לאגדות על עם שלם הדובר את התורה בימי חזקיהו – כזו של 'קדם' אידילי אותו יש לחדש), מרגישה את החוסר העמוק בעתודות טמפורליות

³¹ בהקבלה לניפוח היקום כתוצאה ישירה של המודל הקופרניקני.

כשההיסטוריה בכל זאת מתדפקת בדלת. החברה החרדית בישראל, אמנם, יותר סגורה לטכנולוגיה ולכלכלה מאשר זו באירופה וארה"ב, אך גם כאן המדיום מכניס בהכרח את המסר. התנגדויות להתפשטות השימוש בפלאפונים לא יכול לעמוד בפרץ הכולל. החרדים יודעים כי עליהם להחליט מתי הם חיים (שאלת ה'היכן' יותר קלה למענה או לדחיה), והתשובה הגנרית של 'כמו תמיד' פשוט לא מחזיקה את מיהזמן.

החרדים מייצגים את ההיפך הגמור של הגישה החילונית לקבלה מלאה של תרבות המערב. התמודדותם עם תרבות זו מעלה את התחושה המעיקה של חוסר בזמן ולוונטי, כזה שבו ניתן להסתכל אל העבר ולראות משהו שונה³², ממנו ניתן ללמוד. העתיד גם הוא אינו מבטיח דבר חוץ מאיבוד הפרנס הנוכחי כיון שהגאולה נדחקה לקצה הימים והשמים. המשיח אכן יבוא בכל יום שיבוא, אך האמונה הכנה בו, האמונה על בסיס יומי, חשה את הבעיה שביום נצחי, בצורך לרענן מקורות.

ג. גוש אמונים והדתיות הלאומית – זמן דחוק בין קץ לקץ

הדתיים-לאומיים, שקידשו את המדינה והעלו את הקמתה לרמת תחילת בנין הבית השלישי, מצויים בזמן ללא מוצא, ללא תכלית נראית לעין.

בתחילה, היתה התקווה כי מהלך הגאולה יעלה מתוך הפעולות האנושיות וינכיח עצמו לבני-נשא. מלחמת ששת הימים היתה יריית פתיחה מופלאה בהתרוממות הרוח המשיחית שאחזה אז בכל שדרות העם ונותרה בוערת בלב גוש אמונים. האדישות הכוללת למאמצי הנחלת הארץ והאנטיגוניזם הגובר והולך מצד חלקים רחבים בחברה הישראלית ובממשל, שהגיעו לשיא עם פינוי גוש קטיף ועקירת היישובים מחבל עזה, הותירו ציבור שהאמון המתפורר שלו במדינה, מסמן משבר עמוק הרבה יותר.

זמן חבלי המשיח בו דיברו במאות האחרונות, הפך לפעמי משיח ממש, וקול התור נשמע בארץ. האנרגיה הושקעה והשדה ננעל נגדו ונפרץ, ושאר העולם התעלם, והתנהג כאילו זהו זמן אחר, כאילו אין ממשות לכל שנעשה, מעבר לנזק מדיני או פשעי כיבוש למיניהם. מי שחי בתודעה של משמעות, ומצפה מכולם לחיות ערכים ולנשום אורות, אינו יכול להתמודד עם עולם שנוהג כמנהג העולם. לעיתים, מי שהחיים קטנים עליו נמחץ על ידי שטף הזמנים ומירוח החיים דורס אותו למרות ובגלל כל עוצמתו.

המודל של זמני הגאולה המביאים את ההווה לכדי אמונה מתמשכת במשיח, נזנחו בחלקם בכדי לאפשר את הבאתו ממש, הכנת הרקע ומעמד הקבלה החגיגי. הביקורת של לייבוויץ' על גוש אמונים כתופעה שאינה נבדלת ממשיחיות השקר בתודעתה

³² עם זאת חייבים לזכור את האפשרות הייחודית לגישור על פערים כרונולוגיים בחיים בהם קריאה תלמודית הינה נוכחית, ואבל בתשעה באב הינו מוחשי. ראו עמנואל סיון, 'תרבות מובלעת' (תרגמה ענת פלדור), אלפיים 4, 1991, עמ' 75-76, המדבר על "זרם רגשי העובר לאורך הדורות ומחבר בין הזמנים".

ובהרסנותה, עומדת היום למבחן. משיחי השקר לדורותיהם לא יכלו לחזור לתודעת זמן של ציפיה, של מתח מפרה ומחיה. אנשי גוש אמונים עשו כל שביכולתם לשמור על המתח המשיחי הקלאסי לצד הפעילות ההתיישבותית: הקץ נדחק, אבל במעין חברות שיסודה בהבנה הדדית. הבנה זו מתפוגגת בשנים האחרונות והציבור הדתי-לאומי נותר עם הצורך המכאיב להבין מתי הוא חי.

בעיה זו מתווספת לבעיות הזמן בנוסח החרדי והחילוני שלהן, אותן מרגישים הכיפות הסרוגות בעל כרחם – כל אחד לפי מידת שיוכו והקשרו התרבותי-דתי.

ד. עירוב זמנים

כמובן שהניתוח לעיל הוא גס, איננו ממצה ואינו יכול לכסות את האנשים והחברות בארץ. עם זאת, קווי היסוד המובאים בו מרכיבים הרבה מן המועקות העומדות היום בראש מעייניהם של תודעות רבות בישראל.

ישנם מקרים של עירוב בין התחומים: החב"דניקים ה'משיחיסטים' דומים יותר לדתיים לאומיים בטווח הטמפורלי של הבעיות איתן הם מתמודדים, אך בחלק מן התחומים הפתרונות שלהם נראים שייכים לתחום ה'נצח' החרדי ('דידן נוצח'..).

חלק מאנשי תנועות השלום עוברים משבר הדומה למאפיינים החרדיים של זמניות המוכללת לנצח והתעלמות ממצוקת המציאות המתנגדת בעיקשות לאידיאל של גאולת הסובלנות (הן מן הצד הישראלי והן מן הצד הפלסטיני).

על חלקיה השונים, החברה הישראלית נמצאת בהתמודדות קשה עם שאלות קיומיות, ושאלות אלו משיקות בנושא הזמן. כולנו חיים במרחב אחד, אבל כל אחד בעולמו שלו. כולנו שייכים לזמן, אך כל אחד בנפרד חווה אותו באופן שונה. דווקא השונות הזו היא שמהווה גורם מאחד ברובד עמוק יותר של חוויה קיומית. כשכל אחד מרגיש ברמה זו או אחרת בניכור מהותי עם זמנו ומקומו, יש אפשרות לנתיב חמקמק של תקשורת, המבוססת על קבלת השבריריות האנושית.

ההתמודדות עם המציאות בימינו מניבה תוצאים נפרדים עבור תנועות ואנשים שונים, החולקים ביסודם את גרעיני הבעיה, את תחושות הזמן ה'לא נכון' או ה'לא טבעי'. החיים בישראל שרויים 'מעבר למראה' בארץ הפלאות שליוותה כחלום את תודעת היהודים בגולה. התבצע מעבר מתהליך היסטורי ארוך עם אינרציה משל עצמו ומקצב פנימי מוכר, אל חיים הנמצאים ב'סוף ההיסטוריה' ובתחילתה, לאחר השבר המוחלט של השואה והתקומה.

מדובר בזמן בעייתי, של שלב ביניים בין סוף להתחלה, כשבאופן טבעי קשה להסכים על הסופיות או ההתחלה של עידנים. כמו בצומת דרכים, תודעת הזמן

מתפצלת לאפשרויות שונות של התמודדות עם הנתק מן העבר והאופטימיות או החשש לקראת העתיד. חלק רוצים לכונן דינאמיקה חדשה ולחצוב את העתיד בידינו שלנו. מאידך, ניתן לנסות ולהנציח עבר אידיאלי בו 'הדברים היו נכונים'. גם ניסיונות לשלב בין עבר לעתיד, המתגדרים באומץ שבשילוב, חשופים למתח שבין המסורת והחידוש, בין משקל העבר וחירות העתיד, או אוצרות העבר ותהום העתיד.

המסקנה המרכזית של חלק זה היא: יש צורך במודעות למצוקה זו מצד האנשים החווים אותה. רוב הביקורות – הן כלפי פנים והן כלפי חוץ – עוסקות בניתוח של אידיאלים, אירועים היסטוריים ומדיניות של אנשים בודדים, מפלגות וחברות שלמות. יש צורך בהתייחסות למימדים הבסיסיים של החוויה האנושית, השמורים בדרך כלל למגדל השן האקדמי, לספת הפסיכולוג או לתפילה הפרטית. חוויות ותפיסות המרחב והזמן צריכות יחס עצמאי, ולא דווקא כנגזרת של אידיאל או פרדיגמה פוליטית-חברתית-דתית מסוימת.

המודעות לרבדים אלה של תפיסת המציאות האישית והחברתית חשובה משתי סיבות מרכזיות:

ראשית, השיח הציבורי והאישי יכול לקבל חידוד שיסייע בהפקעת הדיון מגדר 'שיח של חירשים'. מדובר בהוספת היכרות אינטימית משותפת עם בעיות המצויות בתשתית, היכרות החורגת מהצהרה כוללת על 'המצב (החומרי/ בטחוני וכו') בישראל' המשותף, לכאורה, לכולם, אך בפועל מדגיש פער עמוק רחב וכולל. הבנת הפרטים הבסיסיים מועילה כבר ברמת האפשרות לתקשורת.

שנית, בהתמודדות הפנימית של האדם והחברה עם קיומם בישראל היום, מודעות לרובד הבסיסי של חווית המציאות תסייע לחלקים השונים בחברה, בדת ובפוליטיקה הישראלית, כל אחד כשלעצמו, להתמודד עם האתגרים מבית, מבלי להזדקק להישענות הפתולוגית-תלותית על המאבק (החשוב כשלעצמו) עם דעות כוחות וזרמים מבחוץ. מעבר לכך, מחנה אחד יכול ללמוד על דמות המראה שלו ועל הפתרונות האפשריים המוצעים 'שם' לבעיות משותפות, מבלי להתמקד דווקא בכך ש'הם טועים'.

חלק ג': זמן ועת לכל חפץ

נסה להציע מספר אפשרויות ליחס אל הזמן, המתמודדות עם הבעייתיות המובנית בפער שבין דורות, בין רצף לשבר (הן במישור האישי והן בחברתי), ובין הקיום הטמפורלי לעצמו. תודעת זמן רפלקטיבית נותנת לבעלי יחס כנה יותר עם קיומו ועם אפשרויות קיום מקבילות, עימם הוא אינו חייב להתמודד בכל יום. קוי זמן מקבילים אלה קיימים זה לצד זה על כל שעל, ויחס אמיתי ביניהם חשוב אפילו יותר מאיזושהי 'הבנה עצמית' המתנהלת בהתעלמות מן החוץ.

א. שבעים שנה כיום אתמול

חיים התלושים מזמנם נידונים על ידי חז"ל באגדה התלמודית על חוני המעגל שנרדם למשך שבעים שנה, וכשהתעורר העולם לא הכירו:

אמר רבי יוחנן: כל ימיו של אותו צדיק היה מצטער על מקרא זה, "שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים". אמר: מי איכא דניים שבעין שנין בחלמא? יומא חד הוה אזל באורחא, חזייה לההוא גברא דהוה נטע חרובא, אמר ליה: האי, עד כמה שנין טעין? – אמר ליה: עד שבעין שנין. – אמר ליה: פשיטא לך דחיית שבעין שנין? – אמר ליה: האי [גברא] עלמא בחרובא אשכחתי, כי היכי דשתלי לי אבהתי – שתלי נמי לבראי. יתיב, קא כריך ריפתא, אתא ליה שינתא, ניס. אהדרא ליה משוניתא, איכסי מעינא, וניס שבעין שנין. כי קם חזייה לההוא גברא דהוה קא מלקט מינייהו. אמר ליה: את הוא דשתלתי? – אמר ליה: בר בריה אנא. אמר ליה: שמע מינה דניימי שבעין שנין. חזא לחמריה דאתיילידא ליה רמכי רמכי.

אזל לביתיה, אמר להו: בריה דחוני המעגל מי קיים? – אמרו ליה: בריה ליתא, בר בריה איתא. אמר להו: אנא חוני המעגל. לא הימנוהו. אזל לבית המדרש, שמעינהו לרבנן דקאמרי: נהירן שמעתתין כבשני חוני המעגל, דכי הוי עייל לבית מדרשא, כל קושיא דהוה להו לרבנן הוה מפרק להו. אמר להו: אנא ניהו, ולא הימנוהו, ולא עבדי ליה יקרא כדמבעי ליה, חלש דעתיה, בעי רחמי ומית.

אמר רבא, היינו דאמרי אינשי: או חברותא או מיתותא.

(בבלי, תענית, כג.)

חוני הסתובב בכל המקומות המוכרים אך הוא עצמו היה זר. חז"ל מתמודדים, באמצעות חוויתו של חוני, עם השתנות הדברים מן הקצה אל הקצה במהלך חיים שלמים (תפקידם של 'שבעים שנה' בכל מקום כמעבר תקופה). התוצאה היתה שחוני, שכשנצרך לבקש גשמים בשעת בצורת ידע להעמיד רצונו מול בוראו, מגיע למשבר: 'חלש דעתיה'. מנותק מהחברה שלו, גם האדם האינדיבידואל הזה לא יכל לשרוד. בשורש המועקה שקיבלה צורה חברתית עמד הזמן. הפתרון הרחום עבורו היה המוות. אך אם נתבונן בפסוק בו התלבט, ממנו באו הכיסופים ל'זמן-חלום', הרי שמדובר בתיאור הגאולה! המסר העומד מאחורי הסיפור לדעתי, אינו שלילת הנסיון לחוות 'זמן

גאולה' או 'זמן חלום'. נקודת העומק של האגדתא ישנה אלפיים שנות, ומגיעה עד לעמנואל לוינס.

ב. עמנואל לוינס והזמן האינטר-סובייקטיבי.

לוינס קורא להבנת זמן אינטר-סובייקטיבי, כזה שאיננו שייך לאכסטזיס של הסובייקט בעולם. הזמן הלוינסי אינו קיים אלא כיחס שבין האני לאחר. למרות הבעייתיות שבשימוש במושג ה'אחר' היום, דווקא הגדרת הזמן האינטר-סובייקטיבית יכולה להיות מובנת מבלי להסתבך במונחים הולכים ומתערפלים. בעייתיותו של הזמן טמונה, לפי שיטה זו, בבידוד של כל אדם בתוך עצמו. מצד שני, יכולתו להכיר את עצמו איננה אלא בהתנפצות אל משברי החוץ. בחווית קיום כזו, הזמן הינו ההדדיות גופא: הוא המשותף לי ולחברי מבלי שנאבד את עצמנו ועצמיותנו בהתמזגות אמורפית או נתפורר כל אחד בתוכיות עצמו. הזמן הוא המדיום המאפשר חברה אמיתית, חיה. לכל אחד מאיתנו אין זמן במובן שבו ועמו הוא חי, גם אם השעון מתקתק.

זמן כזה הוא פגיע, הוא איננו אדנותי, לעומת הטמפורליות של Dasein ההיידגריאני³³. הזמן עבור היידגר הוא פוטנציאל הפריצה של Dasein אל הקיום³⁴. אופק העתיד אינו אלא שדה הקרב של קיום הבוקע ומבעט. לוינס אכן פועל בתוך המורשת של תפיסת האונטולוגיה (Existence-existants), גם אם תפיסת הפרקסיס

³³ מדובר ב'קיים' האנושי (בק' הידיעה, קרי – בהפרדת בני חלקי המילה הגרמנית הרגילה ל: Da Sein), זה החווה את קיומו לא רק באופן סביל אלא פורץ אל קיום בכל רגע ורגע. במובן זה האדם הוא יצור טמפורלי, וחייו הם הווה מוחלט ושינוי תמידי, צמיחה ומוות – וחשוב מכל, תלויים רק בו. הDaSein ההיידגריאני מובנה משלשה אופקי מציאות בזמן (נביא את התרגום לאנגלית שקל יותר לביטוי מן המקור ואינו ניתן לביטוי כמעט כלל בעברית): *existence, thrownness, fallenness*. שלשת האופקים הם הפוטנציאל (*Seinkönnen*) לקיום (*existence*), הקיום-כבר במציאות, החווה את העבר כ'כבר היה' (*thrownness*), וה'קיום לצד' אובייקטים החווים את קיומם וכאלה שלא (*fallenness*).

הזמן בחקירת הפנומנולוגיה של היידגר ופנומנולוגים אחריו איננו ה'זמן הריקי' הניתן לביטוי פיסיקלי – הומוגני על ידי שעון. זמן הוא פריסת אפשרויות והשתנותם.

לשיטה המשווה בין היידגר לרוזנצוויג ואגב כך מציגה את הפוטנציאל לשונות (שהיא עצמה אינה נוקטת בה) ראו: Gordon Peter Eli *Rozenzweig and Heidegger, Between Judaism and German Philosophy*, University of California press 2003.

ישנה גם שיטה קדומה יותר היוצאת מנקודת הנחה של שונות, (וגם מגיעה רחוק יותר אך לא מתמודדת עם הדמיון גופא):

Löwith, Karl M., *Heidegger and F. Rosenzweig, or, Temporality and Eternity*, Philosophy and Phenomenological Research 3,1 Sep. 1942, 53-57

³⁴ הרב שג"ר מתמודד עם שיטת היידגר על אופקי הזמן השונים שלה, בדרשתו לקראת ראש השנה (עומד לפני פרסום), ומעמת אותה עם שיטת האדמו"ר האמצעי ב'עטרת ראש' בעמ' 12 (עבר שמעבר לכל עבריות), 16 (מלכות כ'עבריות') וכן הלאה ברוב החלק הראשון – שער ראש השנה. ההתמקדות בהווה מובאת גם כמומנט של 'זיווג כל הזמנים' (כשכל חג מייצג אופי זמן ייחודי) והעליה אל 'מעל הזמן' כפי שר' נחמן מראה בקיצור בתורה ס"ו, ור' נתן מרחיב שם.

כסוג של ניצול/ שימוש נזנחת לטובת עמדה המתבססת על תשתית מוסרית. יחסו של היידגר אל המוות כמכוון היחיד האפשרי של Dasein אל עצמו מבלי ליפול לחוסר-אותנטיות, איננו זה של לוינס. לוינס דורש את דת החיים; המוות איננו ה-'possibility of impossibility' של היידגר, אלא ה'³⁵impossibility of possibility'. לוינס מסביר כי עבורו, בניגוד להיידגר, לא המוות הוא המשחרר אלא הסבל המוחלט בו האדם מוצא עצמו³⁶. באופן זה משחק המילים בין possible-ו-impossible איננו ריק.

תפיסת זמן כזו איננה קלה, כפי שכל שיטתו המוסרית-עד-כדי-נדודי-שינה של לוינס אינה נגישה מיידית (למרות ההתייחסות הקלילה אל 'האחר' בנוף המחשבתי כיום). עם זאת, האפשרות לחיים בזמן המונכח על ידי ה'חברותא', שבלעדיו יבוא המוות, יכולים להנהיר מספר נקודות עבור נבוכי הזמן, על פרצופיהם השונים ומחשבותיהם השונות. הזמן איננו 'שלי' במובן שאני חי בו בגבי. אוסף האנשים הפועלים יחדיו אינו סך ההתמודדויות האישיות עם השעון, העונה, העידן. הזמן עצמו, ולא רק המשמעות שלו כ'גאולי', 'נצחי', או 'נורמלי' – הוא המתכוונן על ידי היחס ההדדי בין חברי הקהילה.

מועקה הנובעת מקשיים של תפיסת זמן, זוקקת בירור ברמת חווית הזמן עצמה. בירור שכזה אינו מבטיח כשלעצמו פתרון מסוג מסויים, אלא אופן הסתכלות בריא יותר, הנדרש מכולנו בכל פן של חיינו. יכול הלומד את שיטת לוינס להחליט כי דווקא תפיסת הזמן שלו היא הנכונה, או להיפך – לחזור בשאלה/ בתשובה אל חוויה אחרת לחלוטין. החשיבות שבזמן האינטר-סובייקטיבי היא בהחזרת האנושיות למימד הזמן, בהצלת החיים משליטת הזמן הממוכן, האוטומטי.

ג. פראנץ רוזנצוויג

הזמן המוטרם

הבנת הזמן של רוזנצוויג שזורה בכל כתביו, וספרו הגדול, 'כוכב הגאולה'³⁷, מסודר גם הוא בתבנית המשולשת של עבר-הווה-עתיד. תבנית זו היא המקבילה הטמפורלית לתבנית הגיאומטרית של הכוכב, בו האלוקים, העולם והאדם מקושרים על ידי הבריאה, הגאולה וההתגלות.

³⁵ Time and the Other, p.70 n.43 (English trans.).

³⁶ Cohen Richard A. Elevations, The height of good in Rosenzweig and Levinas, University of Chicago press 1984, pp.139-149.

³⁷ ההתייחסויות להלן אל כוכב הגאולה יהיו למהדורה העברית, בתרגומו של עמיר (יהושע), הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, מהדורה שניה תשנ"ג.

הזמן נידון בכמה רמות בכוכב הגאולה, ומקבל השתמעויות פילוסופיות, לאומיות, חברתיות ומיסטיות. לא נדון בכל מאפיינים אלה של זמן. נתבונן בהשוואה שבין תפיסות הזמן אליבא דרוזנצוויג עבור היהדות, הנצרות והאסלאם.

במשנתו של רוזנצוויג, היהדות והנצרות קרובות זו לזו יותר מאשר לאסלאם, אך גם שונות זו מזו באופן עמוק.

ההבדל בין היהדות והנצרות מתואר כהבדל שבין הכוכב והצלב. הראשון נמצא במרכז ההוויה המסוגלת להכיל את עצמה, לעומת השני המסוגל להצדיק את קיומו רק בשאיפתו החוצה בארבע חיצים שלופים, אל האינסופי והמוחלט. הנצרות לוקחת על עצמה את 'דרך הייסורים' המוצדקת רק לפי סופה ה'טהור'. דרך זו מותווית על ידי ההתכחשות אל המקור היהודי (וכך היהודי החי מהווה מכשול לעצם השיטה), ובשאיפה אל מקום בו הלה נמצא זה מכבר, בהיותו ה'נבחר' (גם אם רק בבשרו). כל סוגי העינויים מופעלים עליו בכדי שיקבל את דרך הצלב, מצליבת היהודי שהתחילה את הנצרות ועד להסכמת היהדות העתידה (בהכרח) לבוא.

רוזנצוויג מתאר את השבוע היהודי והנוצרי בהתאמה: יום הפגרה הנוצרי חל ביום א', והשבוע פוצח שם את חייו. היהדות מאידך כבר נמצאת בשבת, כל יום במשך השבוע הוא 'ראשון, שני, שלישי – בשבת'. כל השבוע מכונס ביום זה, בסופו של חשבון גם לפי שמאי וגם לפי הלל. המחשבה החסידית לוקחת רעיון זה למקומות רדיקליים, אך גם רוזנצוויג עצמו מחיל את הקיום הא-היסטורי על כלל האומה.

אין המטרה כאן לאמץ את כלל שיטתו של רוזנצוויג לגבי הזמן ויחסו של העם היהודי אליו. קשה מאד להתאים את שיטתו, כפי שהיא, אל המציאות הישראלית היום³⁸. גם עם הסתייגות זו, יש ערך רב בתובנות של רוזנצוויג לגבי הזמן.

הזמן החי – נצח ומלכות.

לקראת אמצע 'ספר הגאולה'³⁹, לאחר חקירת נושאים שונים, לכאורה, רחוקים זה מזה – אהבת הריע, המיסטיקן, האיסלאם ועוד, והתכנסות אל נושא העולם ה'בלתי מוגמר', מציג רוזנצוויג את החיים כאינדיבידואליות המגדירה עצמה ולא נקבעת על ידי המגבילים אותה מבחוץ. החיים האורגניים הם אך ביטוי נראה, נגזרת למושג החיים. החיים אינם מספקים אותו כקטגוריה הבסיסית בפני עצמם אלא במובן שבו יתאחדו

³⁸ לפי אליעזר שבייד, גם עבור זמנו שלו היה רוזנצוויג בעייתי פילוסופית ותיאולוגית.

³⁹ הספר השלישי של החלק השני בכוכב הגאולה.

עם הקיום עצמו – החיים כיום הם כאיים בים, כצימוקים בעוגה. השאיפה לחפיפה מלאה – זוהי המלכות.

דברי רוזנצוויג על צמיחת המלכות מרכזיים ביותר ונביאים במלואם:

”אמנם, לא נברא העולם מראשיתו כמוגמר, אך נברא הוא עם הייעוד להיות מוגמר. עתידו כמוגמר ירד כרוך עמו, אבל הוא ירד כעתיד. או, אם לדבר רק באותו חלק של העולם שאליו מכוונת התגמרות זו – שכן הקיום מצווה רק להתחדש-בכל-עת, אבל לא להגיע לידי גמר: המלכות, הטלת החיים בקיום, הולכת-ובאה מראשית הימים, לעולם הולכת-ובאה היא. צמיחתה היא אפוא הכרחית. לעולם היא העתידה לבוא, אבל עתידה לבוא היא לעולם. היא קיימת בכל עת בה במידה שהיא עתידה לבוא. אחת-לתמיד טרם באה. נצח אינו זמן ארוך מאד, אלא מחר הוא, שהיה יכול להיות גם היום. נצח הוא עתיד שהוא נוכחי מבלי לחדול להיות עתיד. נצח הוא 'היום' היודע בלבו שהוא יותר מ'היום'⁴⁰. ואם לנצח הולכת ובאה המלכות, פירושו של דבר הוא שאמנם צמיחתה הכרחית הוא, אבל מידת הזמן של צמיחה זו לא נקבעה, וביתר דיוק: שאין לה, לצמיחה זו, יחס אל הזמן כלל. כל קיום, משנקלט במלכות, שוב אינו יכול להישמט ממנה, הוא נכנס בתחום האחת-לתמיד, הוא נעשה נצחי.”

לאחר דברים אלו מבהיר רוזנצוויג כי צמיחת חיים זו, המלכות, הינה אמנם תנאי הכרחי אך לא תנאי מספיק לצמיחתה של המלכות עצמה. לשם כך יש צורך בגאולה.

רוזנצוויג פונה בשלב זה להצגת החלופה של תפיסת הצמיחה באיסלאם (וגיחה קצרה לנצרות המחפשת את הא-ל גם בהיסטוריה) ובעידן המודרני. הוא מסביר כי האינסופי של האדם המודרני איננו נצחי, אלא סך כל הזמנים המכניים-מתים. הוא מזהיר מבלבול בין רעיון הקידמה בו יש למראית עין רציפות, צמיחה, הכרחיות, כמו למלכות-שמים. הדוגל בקידמה בעצם סולד מן האפשרות של תכלית אליה נגיע. כל רגע יבוא ויהנה מאותה צמיחה של קודמו:

”ואם תבקש לך אבן-בוהן שבה תבחין בין סוגד קידמה לאמתו, לבין אדם המאמין במלכות, הנושא את שמה של ה'קידמה' רק

⁴⁰ כאן מעיר המתרגם כי בדומה לכך פירש קירקגארד את העתיד כמומנט נוכח של היום.

את דבריו של רוזנצוויג על הזמן, בחלק זה, מביא פרידמן (שם, עמ' 205-192) כמתאימים לקטגוריה ה'אונטניות' אצל היידגר. הציטוטים שמובאים לסייע הם אלה שאינם עוסקים בנצח. המתנגדים לזיווג זה בין רוזנצוויג להיידגר מדגישים את הקישור אל הנצח אצל רוזנצוויג. אכן כל משפט קצר בפני עצמו יש בו די עצמה לדרוש מאיתנו פרשנות רדיקלית על הזמן והקיום.

כדי לדבר בלשון הדור, אבל על צד האמת הוא מתכוון לימלכות, תן דעתך, אם אין הוא דוחה את הסיכוי להשיג ואת המצווה להטרים את היתכלית ברגע הבא. שבאין הטרמה זו ובאין הכורח הפנימי לה, באין רצון להביא משיח קודם זמנו וילדחוק את הקץ, הרי העתיד אינו עתיד אלא רק עבר הנמתח למשך אינסופי והמושלך קדימה. כי בלא הטרמה כזאת הרגע אינו נצחי, אלא נגרר והולך עד אין קץ בדרכו הארוכה של הזמן

נרצה להפיק מביקורתו של רוזנצוויג שתי מסקנות מרכזיות, גם אם לא נקבל כאמור את שיטתו במלואה:

הנקודה הראשונה קשורה להנגדת השבוע הנוצרי והיהודי, והיא חשיבות הדרך⁴¹ עצמה. רוזנצוויג משתמש במשל הנהר: היהדות מתנהלת לאורך נהר ההסטוריה מבלי להיסחף עימו. לנצרות, הדרך היא ייסורים מתמשכים המוצדקים רק בהקשר של המטרה, לעומת היהדות שעוסקת כל ימיה בהלכה, בהליכה הנכונה במסגרת חיים אלו, מבלי להזדקק לתכלית טמפורלית בכל שלב בדרך.

אפשרות החיים העל-זמניים יכולה לתת אישור לזמן, כיוון שהיא אינה דורשת ממנו סחורה שאיננו יכול לספק. הפוטנציאל טמון בעצם האפשרות שרוזנצוויג מעלה לחיים על-זמניים. רוצה לומר: חיי האדם והאומה אינם צריכים להיות בהכרח מצומדים לעידן כלשהו, ובכך יכולים לקבל מעין 'מרחב מחיה' טמפורלי⁴², ולא להיחנק מרגעים המצטופפים בעצמת הרצף.

שיטה זו כמובן שאיננה מייצגת את רוזנצוויג עצמו, אלא מהווה אפשרות שהוא פותח גם עבור מי שלא נוקט בשיטתו.

הנקודה השנייה נובעת מניתוח 'הקידמה' של רוזנצוויג. התחושה כי הזמן מביא עימו התקדמות וצמיחה אינו מהווה כשלעצמה הבטחת אותנטיות של גאולה חילונית או דתית. זהו המסר עבור המודרנה. בעידן הפוסט-מודרני, המסר נותר, למרות התמוטטותה של האופטימיות שהשרתה הקדמה בעבר. החיים המודרניים אינם אלא חוסר מוצא בין אפשרויות יותר או פחות גרועות⁴³. מועקת העתיד הלא ידוע וההווה הריק אינם אלא תמונת הראי של הקידמה האוטופיסטית. הבחינה שרוזנצוויג מציג

⁴¹ כמובן שאינני מתכוון לדרך גיאוגרפית אלא להתנהלות חיים שרוזנצוויג מרחיק לכת ומתארה כעל-זמנית. מאידך, לא מדובר על שימור של סטאטיס אידיאלי.

⁴² אני נסוג כאן מן הפרשנויות המתמקדות בנתק שבין הקיום היהודי להיסטוריה, כשיטה היכולה להיות דווקא רלוונטית בעידן פוסט-ציוני או שמא מעולם לא היתה רלוונטית אף בשעתה (שבייד). חשובה יותר היא התשתית התודעתית של תפיסת הזמן מאשר היישום שלו בתכנית של הכוכב עבור דמות העם.

⁴³ הטכנולוגיה יכולה לעשות רדוקציה מכניסטית של הנשמה, אך מגינה של זו יפעלו ברדיקליות הרסנית עוד יותר. האומנות מתיימרת לתאר את העולם הפנימי, אך היא תחום אליטיסטי ואזוטרי לא פחות מן המדע או מסתרי הדת.

לבדיקת ההבדל שבין הקידמה והגאולה שימושית גם במקרה התואם של הייאוש והמוות. תסכול טמפורלי איננו אבדון, כפי שתקוות הקידמה וההסטוריה (בה' הידיעה של היגל) איננה הגאולה.

הנקודה הראשונה והשניה קשורות ופועלות הדדית. שתיהן נובעות מאפשרות הוויתור. הנקודה הראשונה היא ויתור של החיים על הזמן, וגם ויתור של החיים לזמן. אין זו התכחשות אלא בחינת 'כתיר לי זעיר', מעין שיפוט מושהה של החיים על הזמן, כך שהזמן יכול גם הוא לתת את אותה שהות לחיים. הנקודה השניה היא ביסודה וויתור על הדרישה שלנו מן המציאות, מן החיים בזמן, להיות בכיוון נכון, בצורה נכונה וכן הלאה, נוחיות המגדירות לחילופין את התקווה והייאוש

הוויתור העומד בבסיס הנקודות הנ"ל מביא אותנו בחזרה אל האלמנט הראשון בשיטתו של רוזנצוויג שראינו: הקיום בזמן מוטרם. קיום כזה בכל רגע נתון מודע למגבלתו של זה, מבלי לנסות לפרוץ ממנו אך גם מבלי להיסחף עמו. קיום כזה הוא הוויתור לקיום. וויתור זה איננו מביא חוסר קיום אלא מהווה את האיזון בין המתח המוגזם של הפחד המשתק מן המוות והאופוריה הכוזבת של האלמותיות על גרסותיה.

האפשרות להתמודד עם זמני הקצה המשיחיים וזמני הנצח הנורמטיביים של החרדיות והישראליות ה'נורמלית', אחת היא, עבור תנועת הוויתור. הקשיים בהם נתקלים בעלי כל החוויות עם הוות הקיום הישראלי ניתנים להבנה מחודדת יותר, גם אם לא לפיתרון מלא, על ידי מתן השהות שהיא הוויתור.

ד. רבי נחמן מברסלב

הזמן כגעגוע

סיפורי המעשיות של רבי נחמן הינם לדבריו 'סיפורים משנים קדמוניות', כלומר מקדמוניותו של העולם – לא רק היסטורית-כרונולוגית אלא מהותית. העולם צומח מהם. מסיפורים כאלה יוצאת התורה ומתפרטת לצורתה הנוכחית. חלק מדבריו העמוקים ביותר של רבי נחמן נאמרים דווקא בצורה סיפורית ולא דרשנית-חסידיית.

באחד מן הסיפורים⁴⁴ המרכזיים שלו, מעלה רבי נחמן את מושג הזמן כבעל פנים אנושיות מאד דרך האנשת אובייקטים דוממים וייחוסם אל פעימת לב הבשר והרוח:

..ויש הר, ועל ההר עומד אבן, ומן האבן יוצא מעיין. וכל דבר יש לו לב, וגם העולם בכללו יש לו לב, וזה הלב של העולם הוא קומה שלמה – עם פנים וידיים ורגלים וכו'. אבל הציפורן של

⁴⁴ סיפורי מעשיות, מעשה יג' – מהשבעה בטלנים.

הרגל, של אותו הלב של העולם, הוא מלבב (בלשון אשכנז הארציקר) יותר מלב של אחר. וזה ההר עם האבן והמעייין הנ"ל עומד בקצה אחר של העולם. וזה הלב הנ"ל עומד כנגד המעייין הנ"ל, וכוסף ומשתוקק תמיד מאד מאד לבוא אל אותו המעייין, בהשתוקקות גדול מאד מאד, וצועק מאד לבוא אל אותו המעייין. וגם זה המעייין משתוקק אליו. וזה הלב, יש לו שתי חלישות, אחת – כי החמה רודפת אותו ושורפת אותו, (מחמת שהוא משתוקק ורוצה לילך ולהתקרב אל המעייין), וחלישות השניה – יש לו להלב גודל ההשתוקקות והגעגועים, שהוא מתגעגע וכוסף (גיוואלד), ומשתוקק אליו מאד כנ"ל. וכשצריך לנוח קצת, שיהיה לו אריכת הרוח קצת, (שקורין אפ סאפין) אזי בא ציפור גדול ופורש כנפיו עליו, ומגן עליו מן החמה, ואז יש לו ניחא קצת. וגם אז, בשעת ניחא, הוא מסתכל גם כן כנגד המעייין ומתגעגע אליו. אך מאחר שהוא מתגעגע אליו כל כך, מפני מה אינו הולך אל המעייין? אך כשרוצה לילך ולהתקרב אל ההר, אזי אינו רואה השיפוע, ואינו יכול להסתכל על המעייין. ואם לא יסתכל על המעייין אזי תצא נפשו, כי עיקר חיותו הוא מן המעייין. וכשעומד כנגד ההר אזי הוא רואה ראש השיפוע של ההר, ששם עומד המעייין. אבל תכף כשילך ויתקרב אל ההר – אזי נעלם מעיניו ראש השיפוע (וזה מובן בחוש), ואזי אינו יכול לראות את המעייין, ואזי תצא נפשו, חם ושלום. וכשזה הלב היה מסתלק, חס ושלום, אזי יתבטל כל העולם כולו, כי הלב הוא החיות של כל דבר. ובדאי אין קיום בלא לב, ועל כן אינו יכול לילך אל המעייין. רק עומד כנגדו, ומתגעגע וצועק כנ"ל.

וזה המעייין אין לו זמן, כי זה המעייין אינו בתוך הזמן כלל. אך עיקר הזמן של המעייין, הוא רק מה שהלב נותן לו במתנה יום אחד. וכשמגיע היום להיות נגמר ונפסק, ואזי כשיגמר היום לא יהיה זמן להמעייין ויסתלק, חס ושלום, ואזי יסתלק הלב, חס ושלום, כנ"ל ויתבטל כל העולם, חס ושלום, כנ"ל. ואזי, סמוך לגמר היום, אזי מתחילים ליטול רשות זה מזה (שקורין גיזעגנין) ומתחילין לומר חידות ושירים (שקורין לידער) נפלאים זה לזה. (באהבה רבה והשתוקקות גדול מאד מאד). וזה האיש חסד האמת הנ"ל יש לו השגחה על זה. וכשמגיע היום בסופו ממש להיות נגמר ונפסק, אזי זה האיש חסד האמת הוא נותן במתנה יום אחד להלב הנ"ל, והלב נותן היום להמעייין, ואזי שוב יש זמן להמעייין. וכשזה היום הולך ממקום שהוא בא משם, אזי הוא הולך גם כן בחידות ושירים נפלאים מאד (שיש בהם כל החכמות). ויש שנויים בין הימים, כי יש יום אחד בשבוע ויום שני וכו'. וכן יש ראשי חדשים וימים טובים...

למרות ההתייחסות המפורשת לזמן, הרי שניסיון להבנה של סיפור מסיפורי רבי נחמן במונחים מקובלים של דיסציפלינה כמו ספרות, פילוסופיה, או מחשבה חסידית – נידונו לכישלון שהוא ההצלחה הטריטוריאלי: הן יראו בסיפורו את דמות עצמן כפי שהיו רוצים שתיראה בעין האמת. על מנת לעקוף את הצורך לתרגם את הדברים לשפה שתשטח את מורכבותם, נתבונן בתיאור העומד אף הוא על הגבול שבין האנליטיות לליריות, כפי שמנוסח על ידי דן האוזר. כיון שהדברים לא ניתנים לניסוח אחר מבלי לאבד את תורף הדברים, נביא את המקור⁴⁵:

כרגיל, פורצים גיבוריו של רבי נחמן גבולות, חוצים עולמות, ויוצרים שפה חדשה המדברת בכמה קולות ובכמה רבדים, כך שנוצרת סימפוזיה של מושגים שהם ספק סיפור, ספק משל, ספק ממשות. רבי נחמן שוזר את הרגש עם המטפיסיקה, את הדומם עם האנושי, ואת הקבלי-שמיימי עם הארצי, ואיתם משמיע קולות ממרחקים וקושר אותם יחדיו לידי שיחה. רק באוזן מוסיקלית שכזו ניתן להבין את האמירה החבויה במרכז הסיפור: שהזמן איננו אלא געגוע.

רבי נחמן קושר את מושג הזמן המטפיסי עם מושג רגשי – הגעגוע, וכך הוא מסיט אותו מקול התקתוק הקר והמתכתי של השעון אל עבר דבר מה שנשמע מעט דומה – קול הלמות לב הבשר. הזמן פוסק מלהיות חזרה עיוורת על צעדי עצמו ומקבל כיוון ויעד, וצועד אל עבר אותו מושא המעורר את הגעגועים הללו – המעיין; אותו מעיין שמצוי מעל הזמן, שהרי כל הגעגועים אינם זורמים אלא אליו בעוד הוא עצמו המעורר את הזמן לנבוע. העניין בא ללמדנו שהזמן צועד, בעצם, בכיוון הפוך – מן הסוף להתחלה: הלב מצוי דווקא בסוף, ואילו המעיין הוא המצוי בהתחלה. מעצם הגדרתו, המעיין הוא תחילת הנביעה של הדברים, אשר אך הריחוק ממעיין זה הוא המעורר בהם את הגעגועים והכמיהה לחזור אל תחילתם. הלב הוטל אל הסוף, אך לא רק כסופו של התהליך, בפרידה מעוררת געגועים, אלא בדבד אל הסופיות המאפיינת כל פרידה שהיא, המזכירה לכל העומד בקצה ("קצה הארץ") את אי הנחת שבשהייה בו ומעוררת אותו לגעגועים לחזור למקורו. אל הסופיות הזו גווע הלב כסופו של יום, והנה כמעט ואיננו... אך דווקא מתוך כך קוצב הלב את קצב הזמן בקצב ההווה, אשר כדרכו ישנו ואיננו, ישנו ואיננו, או כפי שנשמע הדבר מתוכו של לב: פועם ושותק, פועם ושותק,

⁴⁵ מתוך: שיעורים בחסידות באתר ישיבת הר-עציון, שעורי הרב דן האוזר, #13. ניתן למצוא את השיעור כולו בקישר:

http://www.etzion.org.il/vbm/update_viewsde67.html?num=873&file=vbm/archive/rnachman/13-10.php

פועם ושותק... הרי זו אותה שתיקה הנשמעת לרבי נחמן
כהשתוקקות והסופיות הנשמעת כגעגוע.

הזמן כמומנט של געגוע, של כיסופים, לוקח את הזיכרון ועושה בו שימוש ייחודי: לא כמכונן טכנית את הזמן האנושי⁴⁶, אלא כמצע למועקה הטמפורלית הראשונית, ממנה נובעות כל השאר. בתוך שיטה זו, כל קושי בחיים אינו אלא שיקוף קלוש של הקושי האמיתי, של הזמן עצמו. חווית הגעגוע האישית של כל אחד תורמת לדמות סיפורית זו, כיון שבמובן הפשוט ביותר אנחנו מגוללי העלילה.

האזור משתמש הן במושג הטרמת הזמן של רוזנצוויג והן ב'היפוך הכיוונים' של הזמן התנ"כי בכדי להחיות את הפרדוקסליות הטבועה בו. השאיפה להגיע במרחב איננה מסופקת לעולם, כיון שזה לבדו תמיד יבודד את הלב והמעייין. בדרך אל המעייין – הדרך שבפסיעתה הראשון נותר הלב תקוע והוא עומד וזועק בנאמנות סזיפית – הלב כמעט ויאבד עצמו. תהליך זה לכאורה מעמיד את הלב כמופעל על ידי המעייין, אך ההיפך גם הוא הנכון: הלב הוא הנותן למעייין את הזמן, את השהות וההזדמנות לסבל של יום נוסף בשאיפת הלב אליו.

למעין עצמו אין זמן, אך הלב יכול לתת לו זמן על ידי געגועיו. כאן המועקה הופכת להיות מקור הזמן עצמו. זוהי נקודה רלוונטית לתפיסות הזמן שראינו לעיל. גם אם נתחיל מתיאור התסכולים הנובעים מחסמים בעולם המעשי וננסה להתמקד בתודעת הזמן כבעייתית, נמצא שלפני כל הזמניות עומד הגעגוע של הלב. רוצה לומר: הגעגוע, שהוא לכאורה תוצר מורכב של פער זמני, הבנוי מאירועים, נחשף כמקורו של הזמן עצמו. אין כאן נסיון מפורש לכונן *archè*⁴⁷ של זמן וקיום בו, אך זה בדיוק מה שנוצר: אין הלב רוצה אלא להגיע (בדימוי המרחבי שגם בסיפור מובנה כבלתי אפשרי) אל המעייין העל-זמני, ובכאב הרצון הזה נולד הזמן. מצוקות של תחושת 'קץ הימים' או לחילופין של 'זמן ריק', יכולות למצוא מעין ביתיות אינטימית בצורת חשיבה שמקבלת אותן עצמן לא רק כבעיות אלא כחלק ממהות הזמן.

⁴⁶ כפי שנעשה על ידי לוק לשם יצירת מושג העצמיות הזוכרת את עצמה. גם הוגים שעסקו ישירות בזמן (כדוגמת הוסרל) השתמשו בזיכרון כאפשרות לפריסת מעין 'מרחב' של זמן שיהיה נקי מהאשמותיו של ברגסון נגד 'חילול הזמן' (תרתי משמע).

⁴⁷ ראו לעיל, הערה מס' 7.

ה. הרב שג"ר

זמן דמיוני

עד כה ראינו שיטות הנוגעות בצדדי הזמן השונים, בעיקר בצדדים היכולים להיחשב כבעיות קשות, ומצליחות להפוך את נקודות התורפה לאבן שואבת עבור חוויית הזמן ומהותו.

כאן לא נתאר את השיטה עצמה אלא נתמקד בהסברים משיקים⁴⁸, הנוגעים לכותרתה ולמיקומה בנוף השיטות שסקרנו לעיל. לא ננסה לפרט כאן את שיטתו במלואה, או להתיימר להעביר יותר מאשר רשמים אישיים לגביה – אך הדברים (על אף ניתוקם מן המקור) עדיין יכולים לסייע להבנת השיטה כשלעצמה.

כהמשך למסורת השיטות המתחילות מן הזמן החווייתי ומצליחות להפיק ממנו אמירה על מהות הזמן (לוינס) ואלה המתייחסות אל הזמן כאל אובייקט עימו יכול להיות קשר לא-מחייב ורווי מתח (רוזנצוויג), מציע הרב שג"ר את הזמן הדמיוני. זמן זה חי אך לא בהכרח קיים, הוא תואם תבניות אלוקיות מחד ואנושיות קטנוניות מאידך. אין הוא מתנגד לשעון אך מקצב חייו הנו של לב הבשר; של רוח מרחפת על המים וזוכרת תמיד את התוהו ובוהו, שבעצם מעולם לא נעלמו מעולם אלא רק נחבאים בין השורות, בין הרגעים. ממוקם מחבוא זה מניע האין את היש אל עצמו, והזמן הוא הרצוא ושוב הנ"ל של הקיום המוחלט ושל הפעולה בששת ימי המעשה של כל אדם.

הזמן לא מתואר רק כדמיוני, אלא הזמן דמיוני כדבר מוגמר, כתופעה שתמיד היתה עימנו. היחסיות של הזמנים השונים אותה ראינו איננה אלא רק קצה הקרחון של תופעה שמלכתחילה לא מנסה לשמור על אחידות.

הזמן הדמיוני אינו היידגריאני⁴⁹ – הלכאורה מתחשב רק בעצמו אך תלוי באופן מוחלט בסביבתו וביחס נפילת האדם בה⁵⁰ ופריצתו-הכאילו-שולטת אליה. הזמן הדמיוני גם איננו שולל את קיום העולם, והדיכוטומיה המהוללת (אך לא מובנת בעליל) בין הזמן לבין מרחב איננה חייבת לעמוד על הפרק, כיון שהיא מלכתחילה היתה תוצר של נסיון לזיקוק מדעי-חמור של ה'נתונים' הבסיסיים של העולם, נסיון להתמודדות מנוכרת עם פנומנה ולא עם חיים.

⁴⁸ בחינת מוחין מקיפין, שכוללים את השיטה בסקירה ממעל אך ללא החויה והדעת הפנימית עצמה.

⁴⁹ ראו לעיל הערה מס' 34.

⁵⁰ ראו לעיל הערה מס' 33.

הכינוי 'זמן דמיוני' מלמד מלכתחילה על מיפוי על רקע השיטות שנסקרו עד כה. הדמיון הינו פעולה אנושית, החלק של הקוגניציה שמאז ומתמיד משך חיצונית ביקורת מחד, וכיסופים למימוש גבוה מאידך. הכוח המדמה יכול להיות כלי לנבואה או להבלים. לרוב, איננו מספק את אלה בנפרד. מנבכי הדמיון אנו יכולים לייצר עולמות שלמים, שלגביהם אף שיפוט האמת והשקר אינו אלא צל. הזמן הדמיוני הוא רצף תודעה אישי, מקורי, בלתי פגיע לתהיות הרצף כיוון שאיננו תלוי ברצף, או אמור לייצר אותו לשם שלווה נפש. עולם דמיוני אינו בהכרח לכיד וסביר, איננו בא לענות לצרכים פסיכולוגיים של 'עולם אמיתי' כלשהו.

זמן הוא 'דמיוני' לא במובן זה שאיננו אמיתי⁵¹, אלא בביטול הצורך הפתולוגי לבחון את אמיתותו לפי מונחים שממילא לא רלוונטיים עבורו ועבור החווים אותו (במוכת, דרך שלל הניסיונות לתפוס אותו ברהטי המחשבה ולכלוא אותו עם המלך הכבול שם). דמיוניותו של הזמן היא גם כללית – ראיית העתיד המוחלט והנחלה ללא מיצרים שעמימה (בחזון כמו של רוזנצוויג על החיים המביאים את המלכות), וגם דיפרנציאלית – כל רגע ורגע חייב להיות דמיוני כדי להיות בכלל. אם היה מנסה להיות 'ברצינות', היה קורס על עצמו. מדובר ביותר מאשר הצורך בקורטוב של אי-הגיון בכדי להחזיק את העולם ההגיוני.

להגיד על הזמן כי הוא דמיוני, משמעו לצמד את מושג הזמן לתודעה בצורה רדיקלית מאי פעם. במונחים החסידיים-קבליים, העולם מורכב מעולם-שנה-נפש, עם המטרה לאחד ביניהם ובכך לבצע את הייחוד הנכסף של העולם בבוראו. הזמן הדמיוני – יותר מאשר הזמן התודעתי, מכונן את הזמן (זה הממשי), כלא רק מובנה בנפש, אלא כמחבר מלכתחילה בינה לבין העולם. חיים בזמן דמיוני הם הצעד המשמעותי החשוב והקשה לכיוון ייחוד קוב"ה ושמה.

באופן מעשי, תודעה של זמן דמיוני נקנית בהאזנה פנימית למקצב של הזמנים ההלכתיים והאישיים, מעגל שבתות הארץ והיזע והעפר שביניהם, שבתות העולם וימי המעשה הקושרים אותם, החודשים המקודשים (עדים מוטרפים, רבנים מושפלים ועולם כמנהגו נוהג). זמן עליית העולמות מתייחד בסופו של חשבון לא בתרגיל 'גיאוגרפי' של העולמות, אלא במיקוד טמפורלי של הזמן על עצמו – העולמות עולים מאליהם.

⁵¹ הקבלה מעניינת וחשובה לשיטת הזמן הדמיוני היא השימוש במונח זהה בפיסיקה מתמטית, שם 'זמן דמיוני' (כזה שצירו מבוסס על ערכי זמן 'דמיוניים' במובן של מספרים מרוכבים – שורשי מספרים שליליים) מאפשר להתייחס לתופעות חלל-זמניות שבמינוח רגיל אינן נמלטות מסינגולריות ושאר חללים חישוביים. הציר הדמיוני מאפשר לצלוח מצבים כאלה כאילו היו נקודה בחרוט חלל-זמן מוכלל גבוה יותר אך גם פשוט יותר. הדברים ארוכים, וזווקקים פרישה מלאה של שתי השיטות – מה שמעבר להיקף עבודה זו.

כפי שהוקדם ונאמר, העיקר חסר מן הספר וכל הרוצה יבוא וילווח, והרבה להג, גייעת בשר, עשות ספרים הרבה.

הוא היה אומר: אל תהי בן לכל אדם ואל תהי מפליג לכל דבר שאין לך אדם שאין לו שעה ואין לך דבר שאין לו מקום.

(אבות ד', ג')

לסיום: לאדם יש זמן. לדבר יש מקום. גברא וחפצא, הפתוכים זה בזה⁵². המקום מאפשר את מציאות הדבר, אך הזמן – את הקיום שיכול להיות חי (כך). הזמן יכול אפילו להיות מיתולוגי אם כזה יהיה קיומנו⁵³, אם לא נמות בכל רגע. האיסור להיות זקן של ר' נחמן לבד באיסור להיות חפצא – הבעיה היא לא החלק של מות (כולם עושים זאת באותה מידה של מקצועיות), אלא להיות זקן. אימת המוות נתונה, אבל אין להימלט לאובייקטיביזם⁵⁴ ההופך את הכל לחפצא. לנו כאובייקטים או אפילו סובייקטים (המסבירים עצמם לעצמם במונחים יבשים כעצם) אמנם לכל דבר יש מקום, אבל מה יהא זמננו? הרינו מוטלים בקרן זוית. הרוצה בא ונוטל חלקו, הצריך בא ולווח.

תתעורר, אומר לי רוזמן, זמנך עבר.

⁵² באופן חוקי או לא חוקי – זה כבר דיון רחב יותר שאיננו סגור כלל, ובעצם נפתח רק לפני מאה שנים, ועוד היד נטויה. ראו הערה 4 לעיל.

⁵³ בין אם נאפשר לאחרים לראותנו ככאלה בין אם נסלוד מכך.

⁵⁴ לכאורה הברים אמורים רק בביקורתו של רוזנצוויג על הפילוסופיה המכללית 'מיוון ועד יינה' בתחילת כוכב הגאולה. אך ה'חפיצון' חל הן על בדיקות רפואיות ברזוננס מגנטי ופרסציית פוזיטרונים למציאת גופים זרים (שאינם אלא הגוף המוכר, משאיבד את תחושת הזמן שלו והחליט לחיות את הנצח בלי חשבון), והן בנסיגתו לדחוס את קיומנו לתבניות קומת א"ק וזרימת מ"ן במעלה הנהר של מ"ד.

עקרון המראה

חיני בר-אל

גישות בפסיכולוגיה שמו דגש חזק על השימוש במראה ככלי פסיכותרפי. מקור הגישה בפרויד, על פיו, המטופל שואב את תיקונו כשהוא משתקף במטפל. בדברים הבאים אני מבקש להתבונן בעקרון המראה כפי שאפשר למצוא אצל פרויד, ואצל הרב נחמן מברסלב (להלן ר"נ). באמצעות החשיבה של ווילפרד ביון, אנסה לברר את דרך הפעולה הטיפולית. בסוף הדברים אנסה לגעת באפשרות ספציפית של ניחום ועצה בעולם המושגים הדתי. *

עקרון המראה של ר"נ מובא בספרו המרכזי ומתואר, כדרכו, כעצה והדרכה:

כי צריך לזכך את הפנים, שיוכל כל אחד לראות את פניו בפנים שלו, כמו במראה. עד אשר בלא תוכחה ובלא מוסר יתחדט חברו תכף על מעשיו, רק ממה שיביט בפנים שלו. כי על ידי שיביט בפנים שלו יראה את עצמו כמו במראה, איך פניו משוקע בחשך.

(ליקוטי מוהר"ן יט, ב)

על פי המראה של פרויד המטפל אוטם – באמצעות המראה – את חשיפת רגשותיו לפני המטופל. המטופל אינו רואה באנליסט אדם אמיתי, אלא מסך חלק או מראה המשקפים את עמדותיו, רגשותיו ומניעיו.

לכאורה, המראות דומות בכך שהן מהוות אמצעי שיקוף עבור המטופל, כשמן כן הן. אך דומה שאופן הביצוע שונה, החל בעמדת המטפל וכלה במניפולציה על המטופל.

המטפל החסידי, הצדיק, הרבי¹, אליו פונה החסיד בין השאר בעניין בעיותיו הנפשיות, אמור להיות, על פי הספרות החסידית, איש בעל כוחות יוצאי דופן.

* העבודה נכתבה בעקבות ועל בסיס שיעוריו של הרב שג"ר בנושא.

הגותו של ביון אודות אמונה ללא אלוהים, עזרה לי להבין כמה ענינים באמונה כפעילות טהורה ומשחררת, כפי שאנסה להציג בעבודה זו.

סביב עניין זה התפתחה תופעת סיפורי החסידים אודות רבותיהם כאשר כל חסיד היה מתפאר בניסיו של רבו, ובכך מעצים את דמות הצדיק בעיניו. סיפורים אלו שרבים מהם עוסקים בניסים של חריגה מהטבע, מבטאים פעמים רבות את מה שאינו ניתן לביטוי בפיו של החסיד ההדיוט, והוא הכח הנפשי היתר המיוחס לצדיקים.

הצדיק בעל הכח הנפשי מהווה כתובת ברורה עבור החסיד ואליו, כאישיות, פונים לעזרה. אישיות זו היא שתעניק את העזרה בדרך זו או אחרת. הצדיק נוכח לגמרי בזמן הטיפול ונוצר מפגש מובהק בין המטפל והמטופל.

לעומתו המטפל הפסיכולוג, אינו נדרש להיות אלא אדם רגיל שרכש לו מיומנות מסוימת במקצוע הניתן ללימוד, ככל מקצוע. לכל היותר הוא נדרש לרמה גבוהה במעט מן הממוצע של בשלות נפשית, ולעיתים גם לא לכך: 'אין להכחיש' אומר פרויד 'שלא כל האנאליטיקאים הגיעו באישיות שלהם לאותה מידה של נורמאליות נפשית שאליה הם מבקשים לחנך את המטופלים שלהם'². ובהמשך מסביר מדוע בכל זאת אין בכך נימוק כנגד הפסיכואנליזה. עמדתו של הפסיכולוג בטיפול חיצונית למתרחש. לפי הנחיותיו של פרויד עליו להיות מרוחק וקריר כלפי המטופל. הישיבה על הספה, החשש מהעברת נגד, מזירים את הטיפול מהמטפל ונותנים להליך הטיפולי עצמאות מהמטפל, ומשווים לו גוון פורמליסטי. בטיפול זה אין מפגש בין המטפל והמטופל, ואישיותו של המטפל נדחקת (אם הוא מצליח בכך) לקרן זוית.

ניתן לומר שמקורם של הבדלים אלו נעוץ במהות הטיפול הנפשי לפי כל שיטה. תפיסת פרויד, שטען שאין לו השקפת עולם דתית או אתית מוטעית, היא, שצריך לשמור על אוביקטיביות. את עצמתו הוא שואב דוקא מתוך האמת במובן המדעי, ולכן הפגישה אסורה ואסור לפציינט לראות את המטפל, ויש עבודה רבה על ההימנעות מהעברת נגד. המטפל אמור לתת שיקוף אוביקטיבי למטופל. הערך המוסף של שיקוף כזה, איננו בהכרח התוכן המועבר למטופל, אלא שינוי הפרספקטיבה באמצעות ההשתקפות מבחוץ במראה. ברגע שהמטופל ייחשף אל האמת שלו, והיא תעמוד אל מול המציאות הכללית שמחוצה לו, אזי הוא יכפיף את האמת שלו אל המציאות הכללית ונס יגון ואנחה.

אך לא כן הרב או הצדיק. כאן הפנים הינם העיקר ויחסי סוביקט הינם התרפיה. אפשר לומר שהתיקון של הצדיק הינו דוקא בהעברות הנגדיות שבין החסיד לבין הרבי. הרבי מחזיר לחסיד את עצמו דרכו ובכך מתקן אותו.

¹ 'שיבוא איש להתלמיד חכם וצדיק הדור, שהוא רופא חלי הנפשות', ליקוטי מוהר"ן קמא, קס"ד.

² הטיפול הפסיכואנליטי עמוד 99, זיגמונד פרויד, בהוצאת עם עובד.

הצדיק מטפל בעצמו בחסיד, ודרך המפגש האישי איתו, נפתח המקום לתיקון – להקלה.³ מפגש זה מקבל את מימושו המלא של מפגש בין שני אנשים. המפגש אף מקבל עצמת יתר בשל נחיצותו ההדדית. החסיד מתוקף מצוקתו, והצדיק מתוקף הגדרתו.⁴

באמצעות פרשנותו של ביון את המטרה של עבודה פסיכואנליטיקאית, כהגברת היכולת המנטאלית של המטופל לקבל את האמת שלו, אני מבקש להבין את פעולת הצדיק בטיפול בנפש החסיד על מרכיביו: המטפל הצדיק, ופעולת המראה שלו.

במקום אחר ר"נ מדבר על אפקט המראה סביב הדיבור דוקא, או ליתר דיוק הוידוי. בתחילת דרכו כרבי השתמש בוידוי כאמצעי עיקרי לתיקון החסידים שלו, מהם דרש להתוודות לפניו.

זאי אפשר להשיב המלוכה להקדוש ברוך הוא, אלא על ידי וידוי דברים לפני תלמיד חכם. על ידי זה מתקן ומעלה בחינת מלכות לשרשה... שיתקנו ויעלו את הדברים, את בחינת מלכות.. אל ה'... הינו שידע, שכל מאורעותיו, כולם לטובתו, ויברך על כל הדברים הטוב והמטיב... וזה בחינת החזרת המלכות לשרשה...!

הסבר המושגים הקבליים בפיסקה זו: הדיבור הוא המלכות, הוידוי לפני תלמיד חכם הינו העלאת הדיבור = מלכות, לשרשו באינסוף האלוקי. אינסוף זה מתואר 'שידע, שכל מאורעותיו, כולם לטובתו, ויברך על כל הדברים (גם הטובים וגם הרעים) הטוב והמטיב'. באינסופיות האלוקית אין טוב ורע, מעלה ומטה, אין דיפרנציאציה. זו מידת ההשתוות עליה דיברו החסידים.

... ומי שרוצה לילך בדרך הקודש, צריך לשבר כל המדות רעות, ויספר לפני התלמיד חכם, הינו וידוי דברים. והתלמיד חכם יפרש ויברר לו דרך לפי שורש נשמתו. ויש שלש בחינות בהתקרבות לצדיקים, שעל ידי שלש בחינות אלו נתתקן הכל, ואלו הם השלושה בחינות:

הבחינה הראשונה: *כשרואה את הצדיק*, כמו שכתוב (ישעיהו ל): "והיו עיניך רואות את מורידך"... כי צדיק הדור נקרא אם, על שם שהוא מיניק לישראל באור תורתו, והתורה נקראת חלב, כמו שכתוב (שיר – השירים ד):

³ בחסידות ברסלב יש עיסוק במעלת ההתגברות על קשיי ההגעה אל הצדיק, אלו ה'מניעות', וגם להתגברות זו יש מקום בטיפול והסעד שמקבל החסיד מהצדיק.

⁴ בתורת החסידות בכלל ואצל הר"נ בפרט הצדיק זקוק לחסידיו כשם שהם צריכים אותו ואף יותר. לפי הדברים לקמן ניתן לערוך הקבלה בין צורך הדדי זה לצורך ההדדי של האם והתינוק בהנקה.

”דבש וחלב תחת לשונך”. וזה אנו רואים בחוש, כשהתינוק הוא בעצבות ועצלות, כשרואה את אמו הוא נתעורר בזריזות גדול לקראת אמו, הינו לשרשו: גם אנו רואים בחוש, כשהתינוק עוסק בדברי שטות שלו, אף על פי שיש לו תאוה גדולה לזה, אף על פי כן כשרואה את אמו, הוא משליך כל תאוותיו אחר כתפיו, ומושך את עצמו לאמו. נמצא, שנתבטלין המדות רעות... על ידי הסתכלות פני הצדיק⁵.

משל האם. על פי המושג של ביון: Reverie, הוא ה'הלך רוח הפתוח לקבלה של כל 'אוביקט", ניתן להבין את יכולותיו של הצדיק ופעולתו כלפי החסיד, במבט זה. הצדיק מתואר כמניק את ישראל בחלב = תורה. הפסוק שמביא הר"ן ממחיש ביתר שאת את החוויה הנעימה של החסיד = יונק⁶. בסיוע הצדיק החוויות הקשות של החסיד מתמתנות ומתמתקות. הליך זה ניתן לראות ממש ביחסים שבין התינוק ואמו ועל פי מבחן זה קובע הר"ן שהראיה את פני הצדיק נחוצה. הצדיק משקף לאדם רובד באישיותו שלו עצמו. הרובד של האימא שהינו המצב האחדותי הפנתאיסטי הראשוני, בכך הוא מתקנו וגורם לו להתגבר על עצבותו ועל עצלותו. מקורם של אלה באיבוד המשמעותיות, בדלדול ההתענגות. הנוכחות של הצדיק לכשעצמה מזכירה לו, משקפת לו את המקום שהיה בעבר ונחקק בזכרון של האישיות, האפשרות של מיתוק החוויות הקשות. הראי, אם כן, איננו שיקופו כאוביקט, אלא שיקופו במימד גבוה או עמוק יותר.

הבחינה השלישית: *כשמתוודה וידוי דברים לפני תלמיד חכם*,
שעל ידי זה התלמיד חכם מדריך אותו בדרך ישר לפי שורש
נשמתו⁷.

זו הדרגה הגבוהה בה הצדיק יכול לתת הדרכה לחסיד. בוידוי הדברים החסיד פורס בפני רבו את מר ליבו, את משא חטאיו, את הטעויות שעשה, הפספוסים של חייו וכיוצא באלו. זוהי הזדהות השלכתית של החסיד. אצל הצדיק הוא מוצא פורקן לכל אלה והצדיק כמו האם מכיל את כל המשא הכבד והבלתי נסבל.

⁵ ליקוטי מוהר"ן, ד'.

⁶ על הפסוק משיר השירים "שני שדייך כשני עופרים תאומי צביה" מפרש רש"י (בעקבות המדרש): אלו משה ואהרן. משה כמוסר התורה לעם ישראל ואהרן שהיה משכין שלום בין אדם לחבירו עשויים יחד להתאים לתיאור הליך הכלת החוויות של התינוק.

⁷ המשך התורה הנ"ל. הבחינה השנייה אותה לא הבאתי כאן, היא נתינת צדקה לתלמיד חכם. כפי שראיתי בעצמי פעם, כנראה, שבעת שבאים לצדיק אזי נותנים לו צדקה. זוהי נקודה מעניינת העשויה לעורר מחשבות בעניין התשלום לפסיכולוג אך היריעה קצרה מהכיל.

על פי הדברים הללו ניתן להבין מדוע הטיפול החסידי מתרחש בדרך של מפגש דווקא. יש צורך להפגיש את המטופל עם אפשרויות העבר שלו, למטרת המתקת המרירות והתסכולים. את האפשרויות הללו שביצעה פעם האם מייצג כעת הצדיק, האם הכללית.

כעת נותרה השאלה, מדוע צריך המטפל על פי הר"ן להיות דווקא תלמיד חכם? כלומר, מהי הדרישה הנוספת מעבר להיות הצדיק המטפל כמו אמא לחסיד?

ביון מכנה את כלי הקיבול (הצדיק), 'פרה-קונספציה'. ואת התוכן המתאים לו, 'ריאליזציה'. המונח 'פרה-קונספציה' מייצג בתיאוריה של ביון 'מצב של ציפייה שעדיין לא מומשה'. היא דומה למושגים אחרים בתיאוריה שלו: Attention ו- Notation. שני מושגים המתארים הלך רוח של הקשבה ושל תשומת לב. ריאליזציה, או הממשות, היא החוויה בצורתה הגולמית. והיא המפעפעת למקום הנכון (Ready) לה.

מונחים אלו עוזרים להבין את המושג הקבלי הכללי – הכתר. אחד משמותיו המקודשים ביותר של הקב"ה הוא אה"ה. בשם זה נשלח משה להביא את בשורת הגאולה לעם ישראל. הזוהר מפרש את השם כמשמעו הפשוט: אנה זמין למהוי (תרגום מארמית = אני זמין להיות). הר"ן מסביר שזהו מובנה של הספירה שמעל כולן⁸ כתר. מובן של המתנה וציפייה⁹.

בתחילת התורה שציטטתי לעיל הר"ן מסביר שהצדיק המטפל צריך להיות תלמיד חכם כמו משה רבינו. תכונתו הבולטת שגם הוזכרה במפורש בכתובים היתה ענווה. הענווה לפי הר"ן היא המאפשרת את עמדת ה'פרה-קונספציה', ההמתנה, הקשב ותשומת הלב. הצדיק מתואר לפי הר"ן כיסוד כל היסודות¹⁰. האלמנט שתמיד ממתין וזמין, ולא מימש את עצמו לעצמו. הצדיק בעמדת ה'פרה-קונספציה' אינו ריק שמנוגד למילוי. הוא פוטנציאל שאינו מכיל ממשות, אך מכיל אפשרויות מימוש.

אך מעבר לתכונת הענווה שמובילה להכלת וידוי הדברים של החסיד, יש צורך בכפרה והדרכה. דומה ששני אלו באים יחד. הר"ן מתאר את העוונות של האדם, ובהקשר שלנו אפשר להבין את הדברים גם לגבי מצוקותיו וטעויותיו, כחקוקים בעצמותיו. האדם אינו יכול להתנער מטעויותיו, 'את הנעשה אין להשיב', הוא אומר לעצמו ומפחד שאם ינסה להתיק עצמו מעוונות אלו הוא יתנתק מעצמותיו ממש.

⁸ מבנה עשרת הספירות הוא מבנה יסוד בקבלה ויש בו היררכיה מהעליונה לתחתונה. התחתונה היא המלכות שהזכרתי בתחילה ועוד אשוב אליה, והיא מייצגת את הדיבור. והעליונה מכולן היא ספירת הכתר.

⁹ ראה בליקוטי מוהר"ן ו', שם מביא פסוק מאיוב שמשמעותו כתר שם היא פעולת המתנה. 'כתר לי זעיר ואחור כי עוד לאלוה מילים' (ל"ו, ב') = חכה לי מעט וכו'.

¹⁰ ליקוטי מוהר"ן ס"ו, ס"ז.

עבירות ומצוקות אלו, מסביר הר"ן, באות מתוך צירופים לא טובים של אותיות המציאות, היינו פרטי המציאות, שבמקום לצרפם למעשים טובים, נאראטיבים מענגים, הוא צירפם באופן גרוע. לשם הוצאתו של אדם זה ממצבו צריך שיתוודה בפני תלמיד חכם, שאינו צדיק/אמא/פרה-קונספציה בעלמא, אלא טיפוס מחוכם וחריף, שידע כיצד להפוך את הצירופים למוצלחים יותר. שידע כיצד להציב אלטרנטיבה נעימה יותר לסיפור חייו העגום של המתוודה בפניו. בדרך זו הכפרה וההדרכה באות כאחד. על ידי צירופי המוצלחים של התלמיד חכם מתכפרים העוונות שכן אינן עוונות יותר. וכך גם באה הדרכה לפי שורש נפשו של המתוודה, שכן לפי הצירופים שעשה התלמיד חכם מבין מהן תכונותיו, הדיספוזציות שלו, ותחומי פעולתו. לפיהן הוא מגלה את שורש נפשו ומדריכו בהתאם.

כאן ניתן לחזור להתחלה. המראה של הר"ן הינה השתקפות של החסיד בפני הצדיק. זהו מפגש של דיבור שיש בו אמירה ברורה של הדרכה ותיקון דרך. אכן, הר"ן כתב 'עד אשר בלא תוכחה ובלא מוסר יתחרט חברו תכף על מעשיו, רק ממה שיביט בפנים שלו'. אך השתקפות זו לכשעצמה הינה תוכחה, המראה לאדם את עיוותיו, אך גם דוחפת אותו לתיקון. יכולת הצדיק להדריך את החסיד נובעת משיקוף זה. המראה איננה אטומה, אדרבא, החסיד חודר עמוק למראה, היא אור שהוא חודר אליו משתנה ומשתקף בו. היא מציגה לו את קיומו בפער שבין מה שהוא, למה שהוא לא, למה שהוא צריך או אמור להיות. מטפורת המראה של ר"ן איננה המראה האטומה שאטימותה מאפשרת החזרת האור למטופל, הפיכתו לאוביקט של עצמו. אלא להיפך, המטפורה הינה של חדירת המטופל לאזור האור והאין של הצדיק, ושינויו הוא לאותו האור.

ובהתאמה, במישור הקבלי: המלכות היא הדיבור, אלו הם הדיבורים של הוידוי שמייצגים את העוונות של החסיד, כוחות חיים שהלכו לאיבוד, שמקורם בקב"ה ועל אובדנם הוא כועס, דיבורים אלו חוזרים למקומם הראוי על ידי הצירוף מחדש שלהם כמעשים טובים, ככוחות חיוניים ופרודוקטיביים, על ידי הצדיק התלמיד חכם. ואז מתקיימת בקשתו של הקב"ה מהאדם: "קחו עמכם דברים ושובו אל ה'". שהדיבורים שבו אל ה'. וזוהי עליית המלכות אל הקב"ה על ידי הוידוי בפני תלמיד חכם.

הר"ן מביא גם שכל תלמיד חכם הוא כמו משה. הראיה/הסבר שהוא מביא הוא מכך שבגמרא מובא שהיו האמוראים דנים ביניהם ולעיתים היו מאשרים דברי האחד במילים: 'משה שפיר קאמרת' (=משה, יפה אמרת. ושםם לא היה משה) כלומר, הדיבור היפה של התלמיד חכם משווה אותו לדרגת משה הצדיק. ודיבורים יפים אלו נצרכים לצרף את הצרוף החיובי במקום הצרוף השלילי של המטופל. יוצא שהתכונה המרכזית הנדרשת מהמטפל לפי ר"ן הוא תלמיד חכם שאומר דברים יפים, שישוו אותו למשה על עמדתו האימהית המניקה. נראה שבעקבות הטיפול, המפגש של התלמיד חכם עם

המתווה, למטפל התלמיד חכם מתווספת עמדה של עדנה ורוך ועין טובה. אפשרות של תוצאות ההזדהות ההשלכתית על המטפל.

לאור ההפרטה של עמדת המטפל באופן נרחב כל כך, מהצדיק לכלל התלמידי חכמים, אני מבקש להעלות אפשרות טיפול קטנה, מציאות רווחת אליה עשוי להיקלע כל אחד במציאות חברתית, למרות שאינו נחשב כמטפל על פי דיפלומה או כל מדד אחר. כאשר יש בעיה לחבר, מצוקה, צרה, אסון, כיצד האיש הקטן יכול לעזור לו?

לדוגמא, אדם שנפטר לו קרוב, זוג שנקלע לבעיות ביחסיו, בחור/בחורה שהגיעו לפרקם ואינם מוצאים את בן/בת זוגם, בעיות שאינם מובילות בהכרח ל'ספת הפסיכולוג' אך המצב קשה. בעולם הדתי (המקומי ודומני שגם הכללי) ישנו שיח נחמה מסוים. כאשר אדם יושב שבעה על קרובו שנפטר, האם הדיבור על הישארות הנפש וכי"ב יעזור? האם הדיבור על 'שלום בית' כהנחיה להגשמת האידיאל יעזרו לזוג במצוקה? כיצד האמירה עשויה לעזור מבלי שתיהפך לאמירה כוזבת, המנטרלת את האדם הדתי מאפשרות נחמה הואיל והיא עצמה אינה מנחמת, ומפלט אחר אינו במצאי של העולם הדתי?¹¹

נראה שתחילה צריך לחלץ את הדיבור ממקומו באידיאולוגיה. האידיאולוגיה עשויה להטליא חורים רבים בתודעת האדם השותף לה, אך ברובד הקיומי נדמה שאינה משפיעה. האבל על המת ברור וכואב, על אף ידיעה מסוימת על 'תחית המתים' וכי"ב.

כאשר באים לדבר למשל על תחית המתים צריך להבחין שעוברים לרובד אחר. דיבור כזה בא ממקום של אמונה. כלומר, האמונה היא מצב נפשי שעל ידו ניתן להתגבר על המכשולים הניצבים במעבר בין הסובייקטיבי והאובייקטיבי. האמונה היא התרחשות שאי אפשר להתייחס אליה או לתפוס אותה בכלי מדידה. אי אפשר לחזור עליה או להעתיק אותה. האמונה היא הממשי. המאמין לא מרגיש שהוא מאמין ולא חושב שהוא מאמין ולא אומר שהוא מאמין. בדומה לקיומו של האדם שהיא איננה תחושה או הרגשה אלא ממשות. ממקום זה צריך המאמין לדבר. המילים הן אותן מילים של שלום בית והשגחה, אך משתמשים בשפה בצורה שונה. השפה של האמונה איננה האמירה כפעולה, שהיא באופן מסוים תמיד כוזבת, אלא עצם הדבר שנאמר. לדוגמא, הבן אומר לאביו: קנה לי דבר זה, קנה לי דבר אחר, ובעצם מה שנאמר הוא: תן לי תשומת לב. השפה מעצם הגדרתה, לא יכולה לדבר על העולם הממשי, ולכן צריך

¹¹ לעיתים האפשרויות של פירוק חבילות לא מתאימה כשם שאינה פתרון במקרה של אבל. כוונתי היא שלעיתים האדם פוגש את הקושי ואת והכשל בתוכו ובתוך הכרתו הדתית עליה הוא מבקש לשמור. יש לי חבר שחווה בעיות עמוקות במישורים שונים. הוא פנה לטיפול פסיכולוגי והמסקנה אם אפשר לנסחה בגסות היתה הדתיות שלו, שהביאה אותו באופן פנימי למקומות פחות מוצלחים מבחינתו. ויתורו על העמדה הדתית, להלכה ולמעשה, איפשר לו להשתחרר מבעיות רבות, אך 'קצץ שורשים מעץ החיים שלי' (תחושתו).

לדבר מהמקום של אמונה. ממילא אי אפשר לדבר על דברים כמו השארות הנפש, שכן הנפש איננה כאן איתנו ברובד המוחשי. האמונה, הבטחון באל, לא נותנים נקודת אחיזה במקום החומרי. אלא מעלים את הדיבור למקום הגבוה שבו אין משמעות לטוב והרע. האין סופיות עצמה שאליה האדם שואף ומתאוה בחביון לבו, היא שמעניקה לדבר את הערך האלוקי שלו. לפי לאקאן, הסימבולי לא יכול להיכנס לתוך השפה, וממילא האמירה הופכת לשקר. אי אפשר לומר 'אני אוהב אותך' מבלי להכנס למלכודת זו. לפי העקרון של העלאת הדיבור אל הכתר, שהוזכרה לעיל, נמצאת האופציה. יש צורך להיכנס לעמדה שבה, לכאורה, לא משנה מה תאמר, ואז האמירה מקבלת את כוחה¹². לא לגייס את האמונה על מנת לגרוף רווחים כי אז בוודאי ירד הנסיון לטמיון, אלא להיות במקום של האמונה ואז האמירה מקבלת את תוקפה.

שלא כויטגנשטיין שאומר שאת מה שאי אפשר לדבר אודותיו צריך לשתוק אודותיו, ר"נ, שהבאתי לעיל, המצביע על האפשרות להעלות את הדיבור אל הכתר, מאמין באפשרות לדבר.

¹² וכדברי ביון: 'פסיכואנליטיקאי לא ירשה לעצמו לשאת בתוכו תשוקות, אפילו לא את התשוקה לרפא, מכיוון שעשייה כזאת יש בה נזק להתפתחות פסיכואנליטית. התפתחות כשלעצמה, אינה אובייקט שאפשר להשתוקק אליו' (Attention and Interpretation, 79). אפילו המניע של המנסה לנחם, מוטב שלא יעמוד ברקע.

התענגות

אברהם זצ"ל

הקדמה¹

כל מי שנחשף להגותו של רמח"ל דרך ספרו הקלאסי "מסילת ישרים" מגלה שבעולמו של רמח"ל ישנה מרכזיות לתורת ההתענגות. כבר בתחילת דבריו שם, רמח"ל מעמיד את ההתענגות כמרכז ותכלית בעבודת הבורא:

יסוד החסידות ושורש העבודה התמימה הוא שיתכרר ויתאמת אצל האדם מה חובתו בעולמו, ולמה צריך שישים מבטו ומגמתו בכל אשר הוא עמל כל ימי חייו. והנה מה שהורונו החכמים זכרונם לברכה הוא, שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו, שזהו התענוג האמתי והעידון הגדול מכול העידונים שיכולים להימצא.²

קיימות התענגויות שונות, וההתענגות האמיתית, אומר לנו רמח"ל, היא ההתענגות על השכינה והנאה מזיו השכינה. ספר היצירה כותב: "אין בטובה למעלה מעונג, ואין ברעה למטה מנגע".³

אנו שואלים, מהי אם כן ההתענגות שאין למעלה ממנה? האם זו פעולה או הוויה / הוויה-קיומית? האם היא תוצאת פעולה או הוויה ראשונית. מה היחס שלה לרצון ולתשוקות שבאדם? איזה מקום יש לה בחיים הדתיים? התענגות בהבנה הפשוטה היא נרקיסיסטית ומרוכזת באדם עצמו. אם כך, כיצד ייתכן שההתענגות נעשית כאן למוקד העבודה הדתית שלנו?

וכפי ששאל הרב קוק זצ"ל על דברי רמח"ל לעיל:

כשאנו מתחילים במסילת ישרים ללמוד, שיסוד החסידות הוא שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה' וליהנות מזיו שכינתו, שזהו התענוג האמיתי והעידון הנצחי, נסלד החוש המוסרי שלנו

¹ מוקדש לרפואתו של מו"ר הרב שג"ר שמתורתיו למדתי התענגות מהי (המאמר נכתב במסגרת עבודה במכללת הרצוג לד"ר רון וקס).

² מסילת ישרים פרק א', עמ' ל"ה. הרצאת אורות חיים תשמ"ח.

³ ספר היצירה פרק ב'.

מפני האיגואיזמוס, ואהבת התענוג, שביסוד זה, ותובעים אנחנו
יסוד יותר טהור ונקי משום תערובת הנאה.⁴

לכן עלינו לברר את טיבה של ההתענגות ולטהרה מסייגיה האגוצנטריים. לשם כך
ננסה לקרוא מתורותיהם של האדמו"ר הזקן של חב"ד – "בעל התניא" ר' שניאור זלמן
מלאדי (רש"ז), של ר' צדוק הכהן מלובלין ושל הרא"ה קוק.

חלק א' – ההתענגות החב"דית

עונג פשוט ומורכב

בחב"ד, מושג העונג קיבל פיתוח נרחב לעולם מושגים הנשען על השפה הקבלית
של האר"י.

האדמו"ר הזקן רואה בהתענגות כוח עצום ומרכזי בכוחות הנפש: "כי הנה אנו
רואים למטה שהתענוג הוא הגדול ורב מכל כחות הנפש והוא ראש ומקור וחיות לכל
דבר"⁵.

הנקודה הארכימדית בנפש האדם היא נקודת העונג שבו. אדם מקבל את חיותו
ועוצמתו מההתענגות שלו מהעולם ובעולם. מבלי זה, היה ככלי חרס הנשבר. העונג
הוא צורך קיומי לחייו של האדם. אדם שלא יודע להתענג הוא חסר חיות ואישיות.

בנקודה זו רש"ז מבחין בין שני סוגים שונים של התענגות: ישנה התענגות
מורכבת וישנה התענגות פשוטה. נתעכב קמעא על ההתענגות המורכבת: מוכרת לנו
ההתענגות של אדם מהחכמה שלו או של זולתו, יש מי שמתענג משירה, מוזיקה
ואומנות חזותית; כולנו מכירים את פלוני שמתענג מעשיית כסף, חלקנו מכירים את
אלמוני ששש, שמח ומתענג, על מאכל ערב או משיחה והקשבה לבני אדם. לעצם
העניין – לכל אדם יש מקום בנפש שיועד להתענג על ידי פעולה כלשהי המערבת את
העולם שחוצה לו. זו התענגות מורכבת כי היא תלויה בגורם חיצוני ולא מסתפקת
בעצמה.

לעומת זאת קיימת התענגות שהיא במקור התענוגים, "כי עמך מקור חיים" –
שהיא שוכנת במקור החיים:

ובח"י זו נקראת מקור חיים, היינו מקור התענוגים... ופי' מקור
התענוגים שאינו כמו התענוג למטה שהוא נמשך מדבר שחוף
ממנו. כמו ממאכל ערב או מהשגת דבר חכמה. מה שאין כן

⁴ שמונה קבצים קובץ ו' פסקה ר"ב.

⁵ לקוטי תורה במדבר, דף ק"ט עמודה ב'.

למעלה הרי אין שום דבר חוץ ממנו יתברך כלל וא"כ התענוג העליון אינו כי אם על דרך שמציאותו מעצמותו הרי אין דוגמתו כלל בתענוגים שבעולם ואינו מערד וסוג שלו כלל. לכן בחי' זהו גבוה למעלה למעלה אפילו מחכמה עילאה כי גם בחכמה יש הרכבת ב' בחי' החכמה והתענוג שבחכמה. א"כ אין תענוג זה שבחכמה ערד כלל לעצם התענוג שהוא בתכלית הפשיטות.⁶

יש כאן הבחנה בין התענוג הפשוט המיוחס להקב"ה, לכל שאר התענוגים השייכים לעולם הזה שהם תמיד מורכבים. אפילו בחלקים הגבוהים של המציאות עדיין יש פיצול בעונג. יש את החכמה העליונה ויש את ההתענגות של החכמה העליונה. לעומת זאת, אצל הקב"ה שהוא אחד, פשוט ההתענגות שלו נעשית בינו לבין עצמו. אין התערבות של גורם חיצוני במציאות העונג האלוקי.

מוסיף האדמו"ר הזקן בהמשך הדברים: "והנה כל תענוגי העולם הזה הם רק ממה שנפל בשבירת הכלים והוא פסולת ממש לגבי תענוג העליון". שבירת הכלים היא הקטסטרופה שהתרחשה בעולמות העליונים. הקב"ה השפיע אורות גבוהים מדי והכלים של העולם לא יכלו להכיל את האור עד שהם נשברו, וכל אותם אורות נבלעו בתוך השברים, שהינם קליפות, והם לכודים בהם כניצוצות של קדושה: "כי העולם הזה הוא עולם השפל שהאלקות הוא בהעלם והסתר גדול על דרך משל קליפת הפרי שמסתרת לפרי, כך העולם הזה ומלואו מסתיר חיות אלוקי ונראה הכל ליש ודבר".⁷ תפקידו של האדם – להעלות ולברר את הניצוצות מתוך שברי הכלים שבעולם. האדמו"ר הזקן מספר לנו שהתענוגים שקיימים בעולם הם פסולת שנפלה מהאור הגדול של התענוג האלוקי. זאת אומרת, הופעה נמוכה (ואף הפוכה) של העונג העליון. עונג שהפך לנגע כל זמן שהוא כלוא בקליפות. ונציין שלמרות היותו פסולת, העונג המציאותי הוא מאותו היסוד ואותו ד.ג.א. של העונג הנשגב והעליון, ומכאן האפשרות להעלותו ולזככו.

מכאן אנו למדים לעניינינו שההתענגות אינה רק נרקסיסטית אלא יש בה, בשורש, מימד אלוקי. התענגות שיסודה בקדושה.

⁶ שם, בשלח, א', ג'.

⁷ שם, שלח, מ"ו, ד'.

יחסי רצון ועונג

נהוג לחשוב שמה שמניע את האדם הוא הרצון שלו. שפינוזה טען שמהותו של האדם הוא הרצון שבו. שופנהאור טען שזהו רצון עיוור, יש ביהדות שטענו שאכן זהו הרצון, אך הרצון לא עיוור. בכל מקרה, בחב"ד הרצון הוא תוצאה והמשכה של נקודה גבוהה יותר, והיא העונג. המוטיבציה של האדם שמגדירה לו את מושגי הטוב והרע היא מה שמענג אותו ומה שמייסר אותו. ככל שהאדם מתענג כן ייטב. השמחה היא פונקציה של ההתענגות. ככל שהאדם מתענג יותר כך גילויי השמחה יהיו גדולים יותר: "אך הנה נודע שהשמחה היא התגלות התענוג, שהעונג כשבא לידי גילוי אזי נולדה ונתהוה השמחה בהתגלות הלב וכל מה שיש גילוי תענוג יותר הוא שש ושמח יותר"⁸. זהו המישור שמכונן את הרצון. ברגע שלאדם יש תחושה מה מענג אותו מתעורר הרצון לדבר הזה.

רש"ז קובע סדר מובנה בין החכמה, הרצון והעונג. כאשר הסדר הוא לפי מערכת הספירות: חכמה היא ספירת החכמה, מעליה יש את הרצון שהוא הכתר, והוא מוגדר כחיצוניות הכתר. פנימיות הכתר הוא העונג. נעיר שהעונג מזוהה עם אור א"ס ב"ה אצל האדמו"ר ולא כעצמותו.

האדמו"ר הזקן מזהה את המצוות כרצון העליון:

והנה המצוות הם רצון העליון והנה הרצון הוא עדיין בבחי' מעלת ומדריגת חיצוניות שלהם... אבל פנימיותו ועיקרו הוא הוא עונג העליון ב"ה שהוא פנימית הרצון כידוע... שהתענוג הוא עיקר המכוון והרצון הולך אחר התענוג שמחת שיש נחת רוח ותענוג לפניו לכך הוא רוצה וחפץ בכך. ולכן נק' הרצון בחינת אחריים ובחי' חיצונית לגבי העונג העליון ב"ה הלובש בו ועל זה נאמר 'ופני לא יראו' שאין פנימיות העונג מתגלה כ"א בחי' הרצון בלבד כמו שאינו נראה ונגלה באדם לזולתו רק בחי' רצון בלבד שמגלה לו רצונו להיות כך וכך.⁹

המצוות הן רצונו של הקב"ה. אך הרצון הוא עדיין רק מבחוץ. המרכז הוא התענוג שמעורר את הרצון. מוסיף רש"ז שהעונג לא יכול להיחשף – הוא נשאר בפנימיות – אלא רק דרך הרצון אפשר לשער מה גורם לפלוני עונג.

רש"ז מבאר מה ההבדל בין הרצון לעונג במרחב היחסים והתקשורת הבינ-אישיים: הרצון מאופיין כאחור באחור לעומת העונג שהוא אינטימי – פנים בפנים:

⁸ שם, ניצבים, מ"ז, ד'.

⁹ שם, בשלח, א' ג'.

והנה ההפרש בין בחי אחוריים לבחי פנים מבשרי אחזה שבעורף אין בו התחלקות אברים שעור א' מכסה את כלו. משא"כ בבחי פנים נראה ונגלה ציור התחלקות האיברים עינים לראות אזנים לשמוע כו' ותענוג שבבחי ראייה הוא בחי אחרת משמיעה כו'. כך הוא למעלה כביכול שבחי רצון העליון ב"ה נק' בחי אחוריים ואין בו שום התחלקות ולכן הרצון המלוּבש במצוות כולל כל המצוות בשוה שכולן הן בחי רצונו ית' והרי זה שבח א' לכולן... אבל העונג העליון ב"ה המלוּבש במצוות יש לכל מצוה תענוג פרטי כי העונג היא פנימית המכוון המלוּבש שברצון ואין פנימית המכוון המלוּבש ברצון מצוה זו מלוּבש שברצון מצוה אחרת כי לכל מצוה יש כוונה אחרת כנודע. וכמו עד"מ (על דרך משל) בפנים הרי הענוג שבראי המלוּבש בעינים אינו דומה כלל להתענוג שבשמיעה שבאזנים וכן עונג שבטעמים חיד אכל יטעם כו' כל מין תענוג הוא מהות אחר.¹⁰

הרצון הוא משהו כללי חסר פרצוף. הוא יותר דומה לעורף שמכסה אותו עור אחד ללא הבדל בין הפרטים השונים. יש רצון והוא כללי והוא מתייחס בשווה לכולם. כל המצוות הן רצון ה'. אך ביחס לתענוג שלו מכל מצווה, יש לתת מקום אינדיבידואלי לכל מצווה פרטית, ביחס אישי, כי לכל מצווה יש את הייחודיות שלה וממילא את העונג המיוחד לה.

את ההבנה הזאת ניתן להרחיב לשאר תחומי החיים. ההתענגות תמיד תהיה על הדבר העודף שלא נמצא במישור הכללי אלא באותה נקודה שלא נכנסת לסדר הקיים. מה שלא נכלל בתוך התבנית המשותפת. באותו מקום סינגולארי שלא ניתן להכלה על ידי הרצון שם מתקיימת לה ההתענגות. יש נקודה ייחודית לטעם החיך שלא ניתן להשוותו לשום איבר אחר. וכנ"ל לעיניים: בראייה יש יתרון שלא קיים בשמיעה, או בחוש הריח. בכל מקרה, נקודת החידוש הייחודית לא ניתנת להכלה. ועל נקודת החידוש שבה מתקיים לו העונג.

את תנועת ההתענגות במקורה, אנו מוצאים באחדות. רש"ז מכנה זאת 'התענגות פשוטה' מכיוון שהיא תנועה שמתחילה ונגמרת בעצמות האלוּקית. ההתענגות נובעת מהחידוש שמגלה הקב"ה כביכול שהוא אחד. השעשוע מהעצמיות בהיות אחד עם עצמו. זו תנועה שמתחילה מהאחד, יוצאת החוצה ונהיית לשניים. בחזרה להיות אחת היא מתענגת. בעולם הזה, שבו ההתענגות לא נעשית במקורה אלא על ידי הגורם

¹⁰ שם, במדבר, י"ח ב'.

החיצוני, ההתענגות נעשית בכך שהנך מעלה את הניצוץ שבקדושה ומחזיר אותו לנשמתך. בזה הנשמה מתחדשת ומתענגת.

נסכום:

ההתענגות מקורה באחדות האלוקית.

היא פנימיות הרצון ושונה ממנו בזה שהיא שוכנת בדבר שלא ניתן להעתיקה ושכפול.

היא נעשית על רקע התחדשותה של האחדות. מהפיצול לשניים חוזרת להיות אחת.

חלק ב' – ההתענגות אצל ר' צדוק

חיות הנפש

עצם הנפש הוא כוח החיות ומחשבה דיבור ומעשה הם לבושי הנפש שעצם החיות מתלבש בהם... ומזון הנפש הוא התענוג כידוע שההנאה והעונג שהנפש מרגשת מאיזה דבר בזה נתווסף חיות.¹¹

ר' צדוק מבחין בין עצם הנפש ללבושים שלה: עצם הנפש היא כוח החיות, לעומת הלבושים שהם מחשבה, דיבור מעשה. הנקודה המעניינת מבחינתנו היא, שהמזון שמעניק חיות לנפש הוא העונג.

בהמשך דבריו הוא מבחין בין התענוג של עולם הזה לתענוג שבעולם העליון. ההתענגות בעוה"ז חיוורת וכלל לא באותו מישור של ההתענגות בעולם הבא:

ולא קשה מה שבכל התורה מפורש כמה פעמים שכר דמצוות, ונתתי עשב בשדך וגו' בהאי עלמא, כי זהו בכלל ודאי כל ישראל יש להם שמחה וענוג כשמקיימים מצות ה', שעושים רצון הש"י מזה יש להם עונג והנאה מאוד... דהשמחה בהש"י ולא מעצם פרטות המצוה כלל. והנאה זו היא כללית מכל המצוות בשווה. כי אין לו נפקא מינה בין לולב לסוכה ולמצוה וכדומה, הכול ההנאה שוה שמקיים רצון הש"י... וזה השכר מצוה בהאי עלמא הנזכר בתורה כמה פעמים... אבל באמת כל מצוה פרטית היא עונג פרטי, והגם שעל ידי הבנת סודות המצוות יוכל לדעת סוד על

¹¹ צדקת הצדיק תורה רס"ב.

מצווה פרטית בפני עצמו, העונג מזה הוא מצד ידיעת הסוד...
ובכל חידוש פרטי – עונג פרטי.¹²

ההבחנה שלו דומה להבחנה של האדמו"ר הזקן. ההתענגות שקיימת בעולם הזה היא כללית מצד זה שעושים את רצון ה'. הרצון הוא כללי ומתייחס לכל המצוות ללא הבחנה. לעומת זאת, ההתענגות העליונה שהיא ידיעת הסודות והחידוש הייחודי של כל מצווה, זו כבר השגת אלוקות שנמצאת במישור אחר. העונג נמצא בהכרת המהות שמעבר להכרת המציאות.

ר' צדוק אכן מקשר באופן מהותי בין השגת אלוקות לעונג:

השגת הגילוי רק מתוך ההעלם... ועיקר ההשגה הוא רק כפי העונג שמושיג מזה. דהעונג נמשך רק מן ההיפך. וזהו יתרון האור כשהוא מן החושך, כידוע דעונג הוא עומק ראשית שלמעלה מן השכל, כטעם תתענג על ה'; פירוש שם הוי"ה הוא התפשטות המושג, והעונג הוא דביקות במה שלמעלה מהמושג... כי כוח העונג הוא למעלה מקו המידה. כי להשגה יש מדה וגבול מה שאין כן לעונג.¹³

ר' צדוק מבאר במערכת הספירות שקיים המושג ושם הוי"ה הוא התפשטות של המושג. דהיינו: המושג הוא נקודת השכל שבספירת החכמה, ובפרצופים זהו ה'מוחין' שבפרצוף אבא. שם הוי"ה הוא ספירת התפארת, ובפרצופים פרצוף זעיר אנפין שמקבל את המוחין מהאבא וממשיך אותם לחלק המורגש (חג"ת) ולחלק המוטבע (נה"י). העונג מזוהה עם הכתר שנמצא למעלה מהמושג¹⁴. ולכן העונג הוא אינסופי. הוא לא נמצא בתוך גבולות המערכת הרגילה. העונג נמצא באין – בנקודת העצמות שנמצאת מעל למוחין ומעבר לשפה ולכן הוא אינסופי שהרי לא נכנס לגבולות הצמצום.

תשוקה ועונג

מוסיף ר"צ לומר שההשגה מתאפשרת על רקע ההיפך. רק מתוך הכרת טעמו של הצער יש מקום להבין את עוצמתו של התענוג. רק מתוך הרגשת החסר והפער וההתרחקות ניתן לדעת את טעמה של ההתקרבות¹⁵. במובן הזה נכנסת התשוקה. התשוקה שמחוללת את העונג יכולה להתעורר רק כאשר מתקיים ואקום פנימי-קיטום

¹² שם.

¹³ רסיסי לילה אות י"ז חלק א'.

¹⁴ ייתכן וזו הבנה שונה במקצת מההבנה לעיל שפצלה בין הרצון לעונג וייתכן שלא ודוק.

¹⁵ כמו שאומר ר' נחמן באינספור מקומות: "התרחקות תחילת התקרבות" (ליקוטי מוהר"ן ע"ד).

ומתוך הכאב והייסורים המלווים את התשוקה בהשתוקקותה מתרווחת לה ההתענגות על הקיום של הישות.

כאן, ניתן להצביע על הבדל בין ר"צ לרש"ז. אצל רש"ז התשוקה מתעוררת כתנועה משנית לעונג. קודם כל יש את התענוג ואז מתעורר רצון. לעומת זאת אצל ר"צ, יש קודם העדר שמעורר את התשוקה וזו יוצרת תענוג.

חלק ג' – העונג אצל הרב קוק

פתחנו בתמיהתו של הרב קוק הכיכד קבע רמח"ל את ההתענגות כמרכז דתי והרי זה המקור לכל עמדה אגוצנטרית הדוניסטית. על כך הוא עונה:

יתברר לו אמנם אחר כך שמושג תענוג זה של התענגות על ה' הוא התוכן הטהור שבאידיאליות היותר טהורה, שאי אפשר לבטאה בשום הגה אנושי. מורגשת היא הרגשה מועטת בשאיפת הלב הטהור בהתעלותו מעל כל המצרים המצמצמים אותו, וזהו רק צל של צל צללה של השאיפה העליונה, הנקיה מכל עירוב גס. באים אנו להלן, רואים אנו, שכשתעמיק עוד ביותר תראה, שהתכלית האמיתית היא הדבקות בשם יתברך, כי רק זה הוא הטוב, וכל זולת זה שיחשבוהו בני אדם לטוב אינו אלא הבל ושוא נתעה.¹⁶

ההתענגות האמיתית היא ההתענגות על ה' שנקייה מכל עירוב גס. כאשר את התענגות זו, מגדיר הרב, כדבקות בה'. העונג הכללי העליון הוא נועם ה' כאשר כל שאר העינוגים נובעים ומושפעים ממנו:

שהפרח העליון של החיים, שהוא העונג הכללי הכולל את כל העינוגים הנצחיים, שכל העינוגים הזמניים נשפעים גם כן ממנו, שהוא העונג של נועם ה'.¹⁷

אז תתענג על ה'

ההתענגות הגבוהה היא ההתענגות על העונג של ה' מצד עצמו. הרב קוק מבאר שדבר זה לא ניתן לתפוס בכלי המחשבה. ההתענגות הזו היא מעבר לשפה מכיוון

¹⁶ שמונה קבצים קובץ ר' פסקה ר"ב.

¹⁷ שם קובץ א' תק"ו.

שהיא שוכנת במסתרי הלב. הרב קוק רואה בכל העבודה הדתית יצירת כלים שיוכלו לפתח שבילים בלב פנימה לאותו עונג עליון:

העונג היותר גדול הוא מה שמתענגים על העונג של ה' מצד עצמו. זה תפיס ברעותא דלכא, אף על גב דלא תפיס בשום מחשבה. וכל מגמת השכליות התורניות והעבודות כולן הן כדי לפתח שבילין לעונג בהיר עליון זה שאין קץ להעלויים שבו, ומדרגותיו אין להן תכלית וקץ. ובכל עת שהנשמה מציירת נטף אחד מעדן עליון שבעליונים. זה נעשית מדושנת עונג, ואור האהבה ממנו הוא נובע. ושיר השירים מיוסד על נקודה זו, המתגלה באהבה בתענוגים. שכל עדוני עולמים הם רק ניצוצים קלים מאור זוהר עדן נחלי תענוגיה. אשרי המחכה לאור עדן זה, עין לא ראתה אלהים זולתך, יעשה למחכה לו.¹⁸

מצד שני, כותב הרב, שבלעדי המכוונות כלפי העונג העליון אזי ישנה סכנה לנפילה אל הנגע:

"הנקודה העליונה שבנפש החיה, היא יודעת את ערכה ברוחה פנימה, וכשהיא עומדת במצב הבריאות שלה, היא מתענגת על ה', ומתוך תביעת העונג העליון נובעת הכרת הדעת, שהיא הולכת ומתפתחת על פי הנסיונות והלימודים. אותה הנקודה העליונה, מהות החופש של הרצון היסודי תלוי בה, ואם הרצון בתוכיותו פונה אל הטוב, עומדת הנקודה על מצבה הנכון, ועונג דעת ה' חי בקרבה. וכאשר יטה הרצון מדרכו בפנימיותו, יסור חוש העונג ויהפך לנגע, וכל מהלך הדעת יתור לו מסלולי חושך, וכל יראה גאות ה'. וע"כ גדולה תשובה שמגעת עד ה', ואפילו כפר בעיקר. שובה ישראל עד ה' אלוקיך. שכיון שיטה רצונו אל הטוב, מיד תאיר העליונה שבמהות הנפש באורה הטבעי, וזרם העונג הרוחני יאיר את נתיבות הדעת, ואור ההודאה והאמונה העקרית יאיר, ויזרח גם את המאפלים היותר כבדים ויזרח בחושך אור לישרים.¹⁹

בנפש האדם יש נקודה גבוהה, "נפש שבחיה", שכאשר היא נמצאת במצב תקין ובריא שלה אז היא מתענגת על ה'. מתוך ההתענגות נולדת הדעת-ההבנה. בשלב הבא, הדעת משתכללת על ידי ניסיון החיים וכלים נלמדים.

¹⁸ קובץ א' תתל"ב.

¹⁹ קובץ א' תתי"ב.

הרב מסביר שהחופש של הרצון תלוי באותה נקודה של התענגות. מבלעדי היכולת להתענג – האדם לא חופשי. כאשר שריר ההתענגות מכוון כלפי הטוב, אזי יש הרמוניה בין החלקים השונים ועונג דעת ה' ממלא את האדם. אך כאשר הוא מנתק עצמו ממבט אל השמים אזי המבט מתמקד בשערי התווה האפלים של הקיום והוא מתחיל להיות נגוע במחשכים חסרי דעת, חסרי קדושה ועונג אחדותי.

על שורשו של העונג

ההתענגות החב"דית, כפי שראינו לעיל, מזוהה עם העצמות, עם פנימיות הכתר, שאפילו למעלה מהרצון ובוודאי שמעל לחכמה. כך גם אצל ר"צ, העונג שוכן בכתר. לעומת זאת, הרב קוק, חולק על תפיסת העונג החב"דית, ורואה את השורש דווקא בחכמה שנמצאת מעל לעולם החירות²⁰:

הקודש העצמי הוא החכמה, ההכרה לכדה, זוהר האידיאות העליונות, בהיותן ברום עליוניותן, בלא שום הגבלה, בלא שום פרטיות של צביון, אפילו של כללי כלליות אשר במציאות. שהכל הוא פרטי ומוגבל לגבי הרוחב ואי הגבוליות של החכמה העליונה, ברום עזוזה. החכמה ברוממות קדשה היא למעלה מהחרות, נשגבה מעלמא דחירו, דכל חופש וחירות אשר בעולמים מינה תליא... הירידה אל הנועם, מהערך העליון של הקודש שממעל לכל נועם, היא מאצלת הוד הבינה בכל מערכי ההויה... אמנם מקום השאיבה המקורית, ששם היש המוחלט שוכן בחביונו, איננו כי אם ברום הקודש, האידיאליות שממעל למדת כל חרות, מפני שאין תוכן של עבדות מוכשר לצאת משם, אפילו אחרי רבבות של הורדות והשתלשלויות... אם מתשוקת תאות עדנים וחשקת נועם, המתגברת בתוכן הנשמה, מצד תגבורת פרטיות צביונה, יחשוב כל חושב את הנועם למקוד ההויה, לתוכן היש, ואליו ישים כל מגמתו, בתואר הנצח, ומגמת דורי דורות, אם כי חשק נפלא בפליאות צדקת עולמים ישים שם את משטרו, הרי יסודי החיים הולכים ומתמוטטים, מפני עזיבת האור המדומם אשר לחסנת הקודש שממעל לכל חרות וכל נועם... כי אם הכל יונק ממקורו העליון, ממכון היש המוחלט, ששם החכמה שוכנת בטהרת קדשה.²¹

²⁰ את החילוק בין הרב קוק לחב"ד מצאתי בדרשה של מו"ר הרב שג"ר, בקונטרס סיוון התשס"ו עמ' 14-12 עיי"ש.
²¹ שמונה קבצים קובץ ד' קע"א.

ישנו הקודש, שהוא היש המוחלט-העצמיות כשלעצמה, והרב נועץ אותו בחכמה דווקא בשל היותו חסר צביון פרטי אלא כל כולו כלליות. כלליות כזו שאין לה אפילו מציאות. מתוך הכלליות המוחלטת הזו, סובר הרב, מתאפשרת החירות ונולד החופש. החופש נעוץ בחכמה. הקודש שהוא החכמה – הישות המוחלטת, מתפשט אל רחובות הנהר של העולם הזה בעדן ובנועם ואז יש את הוד הבינה בעולם. העונג שוכן בבינה. כשיש נועם יש גם העדר הנועם והייסורים והדינים כתוצר לוואי בלתי נמנע של העונג.

העונג הוא התולדה של העצמות ולא העצמות עצמה. והרב קוק מזהיר שמי שרואה את העונג כמקור החיים וההוויה, וכשורש היש, ואליו ישים מגמתו – הוא ממוטט את יסודי החיים. אין כבר עוגן יציב ומוחלט של החכמה, שלא ניתנת לשינויים של מזג האוויר ושאינה תלויה בדיאלקטיקה בין הטוב לרע, אלא היא פשוט מוחלטת, כללית וחסרת צביון. החכמה היא חסרת מגמה כל שהיא ולמרות זאת אינה עיוורת ושרירותית. כשהמוקד הוא העונג אזי המציאות מתערערת ומסתפקת כי היא נתונה לזעזועים הנובעים מחוסר מוחלטות ויחסיות של מה טוב ומה לא טוב (היכולה להיגרר למעין עמדה פוסט מודרנית שבה יש נרטיב המכתיב את המענג והמייסר).

עונג וגם שמחה

מתוך ההבחנה בין שורש העונג, שהוא בבינה, לבין שורש היש, שהוא בחכמה, מבחין הרב בין העונג לשמחה של א"י:

בארץ ישראל אפשר להמשיך שמחה דקדושה גם ממקום השמחה בעצמה, אבל בחוץ לארץ אי אפשר להמשיך שמחה, מפני הקטיגוריא והחרון של כחות הדין שבחוץ לארץ, כי אם על ידי שאיבה של שמחה ממקור העונג, ששם אלן ומום מניעה ופגע מגיע. ומשום הכי אפילו משום צער החורבן שמחה הוא דאסור, הא תענוג שרי. וכשמתענגים באהבה בתענוגים ממקור הקודש, יורדת היא למטה שמחה טהורה מדושנת עונג, שהיא ממשכת את אורא דארץ ישראל קצת גם בחוץ לארץ, להשיב נפש המיחלים לחסדי השם ית', המצפים לראותה ולשמוח בשמחתה, זכרני ה' ברצון עמך פקדני בישועתך, לשמח בשמחת גויך להתהלל עם נחלתך.²²

העונג גבוה יותר מהשמחה, לדעת הרב, שהרי את השמחה ניתן להמשיך רק בארץ ישראל. לעומת זאת, את העונג ניתן להשיג גם בחו"ל והעונג הזה ממשיך שמחה של

²² שם קובץ ר' קע"ג.

ארץ ישראל לגלות. והדבר אומר דרשני, שהרי זוהי נקודת זכות של א"י ויתרון שלה על פני חו"ל. למה שהיתרון של ארץ ישראל לא יהיה בדבר הגבוה יותר שהוא העונג?!
 על כך עונה הרב שג"ר, שבמהות הדברים השמחה בשורשה יותר גבוהה משורש העונג:

נראה שאע"פ שהעונג גבוה מהשמחה, שורשה של האחרונה גבוה יותר. מקור העונג הינו ב'אין', בהתענגות שבכאב, בנוכחות שבאמצעות ההעדר. זוהי הגלות. השמחה לעומת זאת, הינה מלאות – התפשטות הישי, ושורשה ביש המוחלט. אמנם, עונג השבת גבוה משמחת החג, אך שורש החג, שהינו ב"קדשינהו לישראל – שקדשינו לזמני", כלומר בחירות ובכושר היצירה האנושיים, גבוה מהגורל והמנוחה האלוקיים. זוהי הגאולה... כעת מתבאר ששורש הבינה התלוי בחרות, קשור ב'אין' שבכתר. ברצון החופשי.²³

ההבדל בין עונג לשמחה הוא בכך שהעונג הוא יחסי, תלוי בהעדר ובחסרון ולא בנוי על היש אלא על מה שאין. ובכך מזהה הרב שג"ר בדברי הרב קוק את העונג כגלותי. לעומת השמחה שהיא נובעת מתוך תחושת מלאות של התפשטות היש, שמתאימה לארץ ישראל, שהיא נוכחות ממשית של הקב"ה שהיא כבר בחינת גאולה²⁴. כאן משתנה במעט הסברו של הרב שג"ר. במקום להתייחס לשמחה כמוחלטת היא נעשית כבעלת חירות ויצירתית כפי שיש בשמחת החג שנקבע על ידי ישראל. ישראל הם אלה שקובעים את המוחלטות ובוראים את החכמה. בכוחם של ישראל להיות האין שבכתר שממנו משתלשת החכמה וכו'.

סיכום

בתחילת דברנו שאלנו על טיבה ומקומה של ההתענגות בעולם הדתי שלנו. מדוע אין בזה משהו אגואיסטי אלא דווקא משהו גבוה וחשוב.

עקבנו אחר דבריו של האדמו"ר הזקן שמזהה את העונג כעצמות; הפנים הייחודיות שלא ניתנות לשחזור והעתקה, כאשר הרצון הוא הצד החיצוני של העונג, את ההבחנה בין התענוג הפשוט לבין המורכב. שההתענגות נעשית בחידוש שחוזר לאחדות.

²³ עיין הערה 20 לעיל.

²⁴ עיי"ש בהקשר השלם של הדברים.

ר' צדוק רואה את העונג כמזונה של הנפש. כאשר העונג הוא מעבר לגבולות השפה, מדלג על המושגים והשמות ומתחבר לאינסוף. ההשגות הפנימיות מתקיימות רק על ידי העונג, טוען ר"צ. מה שמאפשר הבנה הוא העונג, העונג הוא בנקודה הפרטית הייחודית.

הרב קוק, שהכלליות תופסת מקום של כבוד בהגותו, לא יכול היה לקבל את העונג כנקודה הגבוהה, אלא דווקא את החכמה שהיא חסרת צביון פרטי. העונג לדידו, כאשר האדם מכוון אליו בשורשו הטוב, הוא תוצר של הדבקות בהקב"ה וההישאבות בגופה דמלכא.

ריפוי

אורי בן-ציון

מוקדש לרפואת הרב שג"ר

שטבע בי ובתורתו את חותמו

בתפילה לחותם מלא

[חובל בחבירו חייב עליו משום חמשה דברים:
בנוק, בצער, ברפוי, בשבת, ובבושת...]

רפוי,

הכהו חייב לרפאותו.

עלו בו צמחים, אם מחמת המכה חייב.

שלא מחמת המכה, פטור.

חיתה ונסתרה, חיתה ונסתרה, חייב לרפאותו.

חיתה כל צרכה אינו חייב לרפאותו.

* [רע"ב – צמחין – אבעבועות לבנות:]

מסכת בבא קמא, פרק החובל. בניגוד ברור לפגיעה ברכוש, פגיעה שבה החיוב מתמצא בתשלום על נזק בלבד. החובל כבר מפורט הרבה יותר – חמישה דברים.

בעצם הפרוט כבר יש משהו – הפגיעה באדם עצמו אינה פשוטה, יש בה משהו מורכב מכמה רבדים. וכל אחד מהם זוקק תיקון בפני עצמו. אחריות התיקון של הפוגע יורדת לדקויות, אולי להבנה מפורטת של תוצאת מעשיו.

חמישה דברים. חמישה נקודות של פגיעה באדם, במימדים שונים שבו.

נזק. הרובד הפשוט ביותר, רובד בו פגיעה באדם הינה כפגיעה בממון. אתה מפצה על מה שהחסרת – ולכן משתמשים בשומה פשוטה לראות מה נחסר.

צער. הרובד הראשוני הנלווה לפגיעה. המקום בו החבלה יוצאת מכלל החסרה של משהו והופכת לפגיעה. הצער הוא יחודי לאדם, לרגש הבסיסי ביותר. הפגיעה הגופנית יש בה צער ששייך לנפש. ומתוך כך הכאב שנגרם לאדם זוקק יחס ואחריות.

ריפוי. שהוא הנושא ונחזור אליו בפרוט, רק נמקם אותו בינות למימדים האחרים.

שבת. ההשלכות המשניות של הפגיעה. חיי האדם אינם מתמצים בנקודה אלא בהמשכיות שלהם, וחבלה כמוה כפגיעה בתנועה הזו. עצירת החיים.

משמעות נוספת לרובד הזה היא העבודה. המקום בו האדם פועל על החוץ משפיע ומבטא את כוחותיו. ואחריות הפוגע גם על הרובד הזה של החיים.

בושת. הרובד העליון ביותר שהוא גם חמקמק מאד. האדם שמוגדר על פי כבודו. היחס של אחרים אליו, המגדיר את מקומו בעולם. במובן עמוק יותר, נכנס כאן המושג של צלם אלוקים, והבושה לאדם – כמוה כשפיכות דמים ו"שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלוקים עשה את האדם".

בחזרה לריפוי, הרובד האמצעי ואולי גם המרכזי של האדם. וכדי להבין נתחיל משאלה פשוטה – לכאורה, אחרי התשלום על הנוק, תשלום שכביכול מפצה על הפער שבין החבלה למצב התקין – מהו הצורך בריפוי ובתשלום עליו?

פשט הדברים הוא, שהריפוי אינו מתייחס לחוסר – אי אפשר להחזיר יד שאבדה. הריפוי מתייחס לפצע הפתוח והאחריות של הפוגע לרפא. לעצור את הדימום. ריפוי במובן הפשוט מתייחס לבעייתיות של פתיחת הפצע. וכבר המשנה מתייחסת לשתי בעיות של פצע פתוח:

בעיה ראשונה – **'עלו בו צמחים'**. במילים שלנו זה זיהום. האדם במהותו הוא יצור עדין ופגיע, העור המקיף את הגוף, את המערכות הפנימיות, מספק הגנה. מאפשר מפגש עם החוץ רק בנקבים מכוונים ומוגדרים. החבלה שוברת את המרקם הזה ויוצרת נקב חדש, וממילא פגיע ולא מוגן. במישור הגופני אלו כל החיידקים המסתובבים באוויר העולם, שיכולים להתנחל ללא סינון ולחדור פנימה.

במישור מהותי יותר. כל חבלה ההופכת את האדם לפגיע, חושפת את נקודת חולשתו ללא יכולת הגנה אמיתית, והופכת את החוץ למסוכן עבורו. כמו בגוף כן בנפש וברוח.

האחריות של הפוגע היא לריפוי, לתיקון המקום החלש, לשיקום מערכות הסינון וההגנה. להחזרת השלמות של המבנה החיצוני, לנקבים הנכונים.

בעיה שניה – **'חיתה ונסתרה'**. קודם דיברנו על משהו פתוח במימד המקום, עכשיו יש כאן משהו לא סגור גם במימד הזמן. כל עוד הדם לא נקרש, הפצע לא הגלד, החבלה עדיין מתרחשת בעולם. פגיעה אינה מתמצת בכאן ובעכשיו, לפעמים הפוגע פותח נקודה כואבת שממשיכה עם הנפגע עוד סיטואציות וימים ארוכים.

וגם כאן, חובת הריפוי היא האחריות על ההגלדה, על חיתה כל צרכה. כמה שהאדם צריך באמת בשביל שהפצע יתנקה ולא יפתח שוב בכל רגע עדין.

בחזרה לשאלה, על ההבדל בין נזק לריפוי. אולי שניהם מתייחסים להחסרה, תשלום על הנזק הוא בסיסי ככל היזק. הריפוי נוגע בנקודת השלמות שהיא חלק מהאדם. התשלום על הנזק אינו מספיק. למרות הכסף, שבאמת מפצה, עדיין משהו באדם חסר ופגוע. הריפוי נועד להחזיר את השלמות הזאת. שלמות שהיא חלק מצלם אלוקים שבאדם, אפילו בצורת גופו החיצונית השלמה. וכמו בגוף כך בצורה השלמה של נפשו ורוחו.

ועוד משהו אחרון. את חובת הריפוי לומדת המשנה מהתורה **"רק שבתו יתן ורפא"** ינפא¹. נראה שבפשט הפסוק אין זו חובה, אלא הריפוי קורה מאליו, כביכול, אין באמת ביד הפוגע לרפא, וממילא, ביד כל אדם חיצוני שיכול הפוגע לשלם לו. הוא יכול אולי לתקן את כל התנאים מסביב, אבל הרפואה האמיתית, אינה מגיעה מן החוץ, אלא תלויה בקב"ה, או בנפגע עצמו, בכוחות הריפוי הטבעיים שלו.

אבל דווקא מכאן לומדים חז"ל – **"כדתנא דבי רבי ישמעאל: ורפא ירפא – מכאן שנתנה רשות לרופא לרפאות"**², כביכול, מסר ה' את כח הריפוי שלו לבני אדם, את היכולת לריפוי הפגיעות החיצוניות והפנימיות ביד אנשים שרוצים ויכולים לעזור לחולה.

ושוב למשנה שלנו שצועדת צעד נוסף קדימה – אין כאן רק רשות, יש חובה לרפא. האחריות לרפואה השלמה מוטלת על הפוגע. וגם כאן, כמו מסר ה' את כוחות הריפוי דווקא לזה שפגע. אופן פשוט זה נראה אבסורדי – איך הפוגע הוא המרפא?

נראה שמעבר לאחריות יש בפגיעה נקודה של זיקה. זיקה שלילית אמנם, אבל יתכן ועצם היכולת לפגוע במישהו אחר היא מתוך הקשר אליו. קשר שמכיל בתוכו גם את היכולת לתקן ולרפא – ומתוך כך מחייבת המשנה את הפוגע בריפוי.

ומתוך הנקודה הזאת אני רוצה לסיים, ולקחת אותה אלינו. לא תמיד הצורך בריפוי בא מצד פגיעה אנושית. לפעמים ונראה שהפוגע הוא ה' יתברך בעצמו. וברור שבאופן כללי לא יזיז איש את ידו ורגלו מבלעדיו, אבל יש והתחושה מתחדדת וכביכול הוא 'אשם' במחלה.

וכמו מקודם, דווקא מתוך הפגיעה מתברר הקשר, הזיקה ביננו לבינו. וממילא יכולת ואולי אף חובת הריפוי שבלעדית אליו יתברך. דווקא מתוך החיבור העמוק. יכולתו לפגוע בנו, העדינים כל כך מולו, יש בה עצמה את כח הריפוי העדין.

"כי אל מלך רופא נאמן ורחמן אתה.."

¹ שמות כ"א.

² ילקוט שמעוני, שמות, רמז של"ב.

פְּחַד חֲרִישֵׁי בְּנִימִין פִּילְצֵר

הוא תמיד נכנס בשקט.
אמנם היה מדדה אל צדו
טופף בחצי תריסר נעלי עור איטלקיות
נוקש חרישית בזוג צבתותיו
אבל הוא נכנס בשקט
כי אז הוא עוד היה קטן.
הוא תמיד עבד בשקט.
נובר בדממה במזודת העור
בבלי משים למראה
הבעות האימה של הסובבים, אנקותיהם
המקטעות, מרוצתם
הכפויה.
אך בתוכו חיד בשקט.

הוא מרפה בשקט,
לפעמים.
עוזב הגרון או
הלב או
הבטן או
הדם או
אי-מה.
כמו בחר להסתפק בצלקת
קרחת.
הוא נכנע בשקט לתפילות.

הוא מרמה בשקט.
עיתים
שהוא משיב כבראשונה צבתותיו
ובשקט גמור
צובט.

הוא תמיד התענג בשקט
על לבן מבחיק, כפפות
על ידים, כיסוים
על פיות.
צבתותיו אוחזות את מי בגרון ומי
בלב מי
בבטן מי
בדם ומי
באי-מה.
הוא אהב ללחץ בשקט.

שטרות שגופן ממון

הערה קצרה בסוגיית שנים אדוקים בשטר

עמ' 105

סוגיית שניים אדוקים בשטר היא סוגיה סבוכה ומעניינת, המצריכה דיון נרחב בעניינים שונים. ברצוני להעיר הערה קצרה על הנושא העיקרי שבו עסקנו בשיעור, שסביבו סובבת הסוגיה.

מתוך הסוגיה נראה שחלק מן התנאים והאמוראים דנו במקרה של שניים אוחזים בשטר באותם כלים שבהם נידון מקרה של שניים האוחזים בטלית:

ת"ר שנים אדוקין בשטר, מלוה אומר שלי הוא ונפל ממני ומצאתיו, ולוה אמר שלך הוא, ופרעתיו לך: יתקיים השטר בחותמיו, דברי רבי. רשב"ג אומר יחלוקו. נפל ליד דיין, לא יוצאו עולמית. ר' יוסי אומר הרי הוא בחזקתו.

(ד', א')

אמר רבי אלעזר מחלוקת בששניהם אדוקים בטופס ושניהם בתורף, אבל אחד אדוק בטופס ואחד בתורף, זה נוטל טופס וזה נוטל תורף. ורבי יוחנן אמר לעולם חולקין.

(ד', ב')

ההשוואה בין טלית לשטר מלמדת על כך שהשטר נידון כדבר שגופו ממון, וזאת בניגוד לתפיסה הרווחת לפיו שטר "אין גופו ממון"¹. ההבנה הפשוטה היא ששטר עומד לראיה בלבד, ושלא כראיה אין לו ערך אלא לצור על פי צלוחיתו.

האחרונים הציעו הסברים שונים להבנה זו העולה מן הגמ'. בשיעור השתמש הרב שג"ר בדבריו של ר' חיים מבריסק בסטנסיל², שבהקשר אחר ניסה להוכיח ששטר איננו בעל ערך ראייתי משל עצמו, וערכו נובע רק מהסכמת הצדדים שהוא יהווה ראיה. משמעות הדבר היא שהיכולת לגבות בשטר איננה נובעת מכך שישנה הוכחה שהחוב טרם נפרע, אלא מכך שהוא מייצג זכות ממונית לפרוע את החוב:

¹ המשנה ממעטת שטרות משבועה (שבועות מ"ב:), תשלומי כפל וארבעה וחמשה (ב"ק ס"ג.), שמירה ואונאה (ב"מ נ"ז.) ובכל המקומות לומדת הגמ' ששטר אין גופו ממון.
² סימן קט"ו "בעניין שטרא בידי מאי בעי" (עמ' ע').

וכן גם בשטר שהוא מזכותי ממון דמלווה בשטר, ומדינים
וזכותים דמלווה בשטר דצריך לפורעו בשטר ואינו נאמן הלווה...
והא דאיתא בגמ' שטרך בידי מאי בעי – דאין לו זה הזכות אלא
כל זמן שהשטר בידו הוא³.

הקושי בשימוש בדבריו של ר' חיים הוא שהסכמתם של המלווה והלווה לכך
שהשטר ישמש כראיה איננה מספיקה על מנת להצדיק את תפיסת השטר כ"גופו
ממון". אין סיבה שהצדדים יסכימו לכך שבמקרה שבו זה אוחז בתורף וזה אוחז בטופס
– יזכה זה בתורף וזה בטופס.

אחת הנקודות שעלו בשיעור בנושא היא שהקושי בהסבר הסוגיה ובהבנת דבריהם
של התנאים והאמוראים נובע מנסיון לערוך רדוקציה אנליטית לקביעתם של חז"ל
שנאמרה ב'תמימות'. הדרך שבה עיצבו חז"ל את השטר קודמת לחקירה שבה אנו
משתמשים, לדיכטומיה החמורה בין שטר כראיה לשטר כגופו ממון. התנאים
והאמוראים לא נדרשו לקטגוריות אלו, ולכן יכלו לומר את דבריהם בצורה פשוטה.

אך מה נעשה אנו, הכלואים בתוך כלי הניתוח האנליטי?

נראה שבמקרה זה נוכל לחקור את השטר בכיוון אחר, על מנת להבין את דבריהם
של חז"ל כאן. אם נבחן את השטר בצורה פנמנולוגית, נמצא שאכן גופו ממון. כאשר
אדם מלווה כסף לחברו, הדרך היחידה שבה יוכל לגבות את החוב שנוצר ברגע ההלוואה
היא באמצעות שטר שנכתב ונחתם על ידי עדים⁴. מבחינה מסויימת, ברגע ההלוואה
השטר מגלם את החוב ומחליף אותו לחלוטין. העובדה שללא השטר אין אפשרות
לגבות את החוב מלמדת על כך שאין כאן רק ראיה המאפשרת את גביית החוב, אלא
השטר הוא החוב. מכיון שהשטר הוא החוב, הרי שוויו זהה לשוויו של החוב,
ותפיסה בו כמוה כתפיסת החוב עצמו. מכאן קצרה הדרך לתפיסה לפיה תפיסת השטר
כמוה כתפיסת טלית ולחילוק בין תפיסה בטופס לתפיסה בתורף.

עד כאן התרכזנו רק בשאלה מהו השטר, אך לא ענינו על השאלה כיצד נוצר
השטר, כיצד הופך דף נייר בעלמא לשווה כסף שגופו ממון. גם כאן ניתן לערוך רדוקציה
אנליטית, ולהסביר שהעובדה שהשטר גופו ממון נובע מהסכמתם של הצדדים לכך

³ ר"ח מוכיח את דבריו מלשון הרמב"ם, אך הוא מוסיף לכך גם הוכחה לוגית: "ראיתי מביאים ראיה דאם נאמר
דמשום ראיה הוא א"כ נימא להיפך דיוכל לטעון פרעתו ולא יהיה ראיה ממה שמחזיק השטר שלא פרע, דבאמת פרע
הלווה ולא חשש ליקח השטר משום דכיוון דיכול לטעון פרעתו, וע"כ דהחזקה דשטרך בידי מאי בעי אינו מטעם
ראיה אלא זכות ממון".

⁴ מהסוגיה בשבועות (מ"א). עולה שללא שטר, תמיד יש ללווה טענה שבאמצעותה יוכל להפטר, ורק שטר מונע טענה
פרועה בצורה מחלטת. יתרה מזאת, החזו"א (חו"מ ליקוטים לב"מ סימן כ' דף ד') כותב שאפילו אם ביד המלווה שטר,
אך הלווה יכול לכפור בו, הרי הוא איננו גובה מן המשועבדים אם מודה הלווה ואיננו כופר. ומשמעות הדבר היא
שהחוב הנגבה הוא חוב אחר, שאותו התנדב הלווה לשלם, ולא החוב שבשטר.

ברגע ההלוואה. כאשר הלווה נותן למלווה את השטר, הרי בהסכמתם הם נותנים לשטר ערך כערכה של ההלוואה, ומסכימים ביניהם שהנייר השווה פרוטה יהיה שווה אלף זוז⁵. לפי הבנה זו, יש לתפוס את ההלוואה כעין חליפין – הלווה מחליף את הכסף שהוא מקבל בשווה כסף שהוא נותן למלווה, בשטר, תוך הבטחה להחלפה חוזרת בעתיד – הכסף יוחלף בשטר שיחזור לידי הלווה. כאשר מחזיקים המלווה והלווה בשטר גם יחד, מבחינתם הם מחזיקים בשווה כסף בדיוק כמו אחיזה בטלית⁶. אמנם, השטר איננו שווה כסף במובן הרגיל של המילה, אך הוא שווה כספו של הלווה, ומסיבה זו הוא מסוגל להכריח את הלווה למסור את ממונו ביד המלווה⁷.

ניתן לקרב דברים אלו לעולמנו באמצעות דוגמא מוכרת – צ'ק. אם אדם מן הרחוב מוצא צ'ק שסכומו 50 ₪, הרי מבחינתו מצא נייר בעלמא, שהוא יכול רק לגלגל בו סיגריה. לנמען הצ'ק ולחתום עליו, הצ'ק שווה את הסכום הכתוב בו, ומבחינתם אין הבדל בינו לבין שטר עם ציור של עגנון.

שאלה שעלתה בהקשרים רבים בלימוד מתחילת המסכת היא השאלה האם דיני ממונות כוללים גם רובד של אמת "מטאפיסית" הנמצאת מעבר להתייחסות החברתית. שאלה זו באה לידי ביטוי בשאלה אם כאשר שניים אוחזים בטלית מעניין אותנו מה באמת קרה, או שמא אנו מסתפקים רק באמת כפי שהיא מוכרת לנו כעת. גם בסוגיית "תקפו כהן" עסקנו בשאלה האם ישנה בעלות אמיתית על חפץ, בעלות "מטאפיסית", מעבר לשאלה מי השולט על החפץ ברגע נתון. ההסבר שבו השתמשנו כאן תופס בקיצוניות צד אחד, ומתעלם לחלוטין ממושג החוב המופשט. תפיסת השטר כראיה כוללת בתוכה הנחה שישנו חוב מופשט, שהשטר מהווה ראיה לקיומו ומאפשר את גבייתו. לפי דברינו כאן, החוב המופשט איננו רלוונטי כלל, והשאלה היא האם אכן ישנה אפשרות לגבות את החוב. מכיון שהאפשרות היחידה לגביית חוב מתגלמת בשטר, הרי שגופו של השטר ממון והוא החוב, ולכן ניתן להתייחס אליו כשם שמתייחסים לטלית.

⁵ כעין המוזכר בגמ' בשבועות (מ"ג): – "אמר שמוראל האי מאן דאוזפיה אלפא זוזי לחבריה ומשכן ליה קתא דמגלא אבד קתא דמגלא אבד אלפא זוזי".

⁶ הריטב"א (הנדפס) בסוגייתנו מחלק בין תפיסת שטר מדין מציאה לתפיסת שטר מדין שטר. לדעתו, אע"פ שלגבי כל אדם בעולם השטר הוא בעל ערך רק לצור על פי צלוחיתו, הרי שלגבי המלווה והלווה השטר גופו ממון: "דאע"ג דאיניש בעלמא לא זכי בשטר אלא בכתיבה ובמסירה היינו משום דלא שייך ביה, אבל לוח דשייך ביה לדידיה הוי גופיה ממון".

⁷ ניתן לראות הסבר זה כפיתוח של דבריו של ר' חיים, אף שמדבריו נראה שהוא הולך בדרך אחרת.

המפגש עם רבי יוחנן

מה בין הצלת רב כהנא למות ריש לקיש

(תנא) אברכה

מוקדש לרפואת מורי היקר

הרב שג"ר הי"ד

שני תיאורי מפגש בין רבי יוחנן לתלמידיו מצויים בידינו, בשניהם מתרחש תהליך קשה בו דעתו של רבי יוחנן נחלשת ובעקבות כך מת התלמיד. עם זאת התוצאה בסופו של הסיפור שונה לחלוטין בכל אחד מהמקרים. בשורות הבאות אנסה להסביר זאת.

סיפור מפגשם של רבי יוחנן וריש לקיש¹

רבי יוחנן שוחה בירדן, ריש לקיש רואה אותו וקופץ אל המים – זינוק המלמד על השתנותו ועל חזרתו למוטב בעקבות נכונותו להיות במפגש בלתי אמצעי, ללא בגדים ולבושים, עם רבי יוחנן. בסיפור אחר עם מוטיב זהה, ריש לקיש שוחה בירדן, הוא פוגש את רבה בר בר חנה הנמצא בדרכו לבבל, מושיט לו את ידו בלבד לשלום אבל איננו מוכן להיכנס עמו למים ותגובת ריש לקיש, שבעברו ידע לקפוץ למים, היא דחייה, "סנינא לכו בני בבל"². כפילות המוטיב מלמדת על משמעות השהות המשותפת במים, שהות בה עובר ריש לקיש תהליך התמרה המתבטא בחוסר יכולתו לחזור לבגדיו הקודמים, לזהותו הקודמת כלודר וגלדיאטור. המשך הסיפור הוא תיאור מחלוקתם – לאחר לימוד משותף של שנים רבות – על השאלה מתי מקבלים כלים מסוימים – טומאה, מהו השלב בו הם הופכים להיות מחומר גלם לכלי ממשי. רבי יוחנן סבור כי 'משיצרפם בכבשן', ריש לקיש 'משיצחצחן במים'. ייתכן שמחלוקת זו, שבעלי התוס' התקשו בה בגלל הגדרות שונות המובאות במשנה, איננה אלא מחלוקת ספרותית המרמזת על העימות העמוק ביניהם. רבי יוחנן ששכל את עשרת ילדיו, מזכיר לריש לקיש, תלמידו וגיסו, את בעלותו עליו. מבחינת ר' יוחנן, ריש לקיש, בנו וכל מה שיש בו הם תוצר של מעשי רבי יוחנן הנותר ללא זרע המשך ולכן רואה בתלמידו את פועלו

¹ בבלי, בבא מציעא פ"ד.

² יומא ט.

שנותר בעולם³. הביטוי 'צירוף באש' רומז על השקעה ועשייה ממשית של ריש לקיש. ריש לקיש הנזכר במפגשם הראשוני במי הירדן, איננו מוכן לוותר על האוטונומיות שלו. הוא מעדיף להדגיש את השטיפה במים, פעולה חיצונית יחסית, כשלב גמר הכלי ובהשאלה – כפועלו של רבי יוחנן עבורו⁴ וממילא תיקונם של אלו הוא רק שטיפתם ולא עצם עשייתם. בסופו של העימות ביניהם טוען רבי יוחנן שהוא זה שהכניס את ריש לקיש תחת כנפי השכינה, זהו ביטוי השייך לגירות ולא להחזרה בתשובה ונועד לבטא את בעלותו של ר' יוחנן עליו.

הסיום העצוב של הסיפור הוא כדלהלן:

חלש דעתיה דרבי יוחנן, חלש ריש לקיש. אתאי אחתיה קא בכיא, אמרה ליה: עשה בשביל בני! אמר לה: "עזבה יתמיד אני אחיה". – עשה בשביל אלמנותי! – אמר לה: "ואלמנותיך עלי תבטחו".

נח נפשיה דרבי שמעון בן לקיש, והוה קא מצטער רבי יוחנן בתריה טובא...

הוה קא אזיל וקרע מאניה, וקא בכי ואמר: היכא את בר לקישא, היכא את בר לקישא, והוה קא צוח עד דשף דעתיה [מיניה]. בעו רבנן רחמי עליה ונח נפשיה.

דעתו של רבי יוחנן נחלשת, ובעקבות הקפדתו חלה תלמידו ריש לקיש. רבי יוחנן איננו עושה דבר למען רפואת והצלת גיסו ותלמידו. הפצרות אחותו, אשתו של ריש לקיש, שירחם על גיסו ויציל אותו ממוות נענות על ידיו בשלילה נוקשה המתבטאת בצייטוט פסוקים כתשובה. רבי יוחנן, שקורות חייו הקשו את לבו ביחס ליתמות ושכול, איננו מוכן להתפלל על גיסו ותלמידו וסופו של הסיפור הוא מותו של ריש לקיש. בעקבות זאת, רבי יוחנן – הנותר לבדו ללא תלמיד אמיתי המסוגל להקשות ולחדד יחד איתו את ההלכות השונות – איננו מצליח לחיות את חייו בשפיות ובעקבות תפילת חכמים הוא נלקח לבית עולמו.

סיפור מפגשם של רבי יוחנן ורב כהנא⁵

הסיפור השני, פחות מוכר יחסית הוא סיפור מפגשו של רבי יוחנן עם רב כהנא. רב כהנא מגיע מבבל לארץ ישראל בעקבות התערבותו התקיפה בסיטואציה בה 'מוסר',

³ מכך נובעת גם הקפדתו על רבי אלעזר שאיננו מזכיר מסורות משמו ובכך גורם לשמו של רבי יוחנן להישכח מהעולם, ראה בבלי, יבמות צ"ו.

⁴ כלשונו במקום אחר "פושעי ישראל אין אור של גיהנום שולטת בהם" (עירובין י"ט).

⁵ תלמוד בבלי בבא קמא קי"ז.

מלשין, מדבר עם רבו, האמורא רב. רב מזהיר את המוסר שלא ימסור את שכנו על הברחת מס. המוסר מתעקש על כך ובעקבות זאת קם רב כהנא והורג אותו. רב מצדיק את מעשהו אבל מייעץ לו לברוח לארץ ישראל וללמוד בבית מדרשו של רבי יוחנן, מרכז התורה באותם ימים (רב בעצמו הגיע מארץ ישראל לבלל ומכיר היטב את שני המקומות). מחד מכיר רב היטב את רבי יוחנן ומאידיך את תלמידו רב כהנא, הוא מצווה עליו שלא ישאל את רבי יוחנן שאלות בשבע השנים הראשונות. רב כהנא מגיע לטבריה ופוגש את ריש לקיש, לגבי ריש לקיש הוא לא הוזהר על ידי רבו. רב כהנא מקשה לו קושיות וריש לקיש מגלה את חריפותו הרבה ומניח שיושבי בית המדרש יזהו גם הם את חריפותו. בעקבות מפגש היכרות זה, אומר ריש לקיש לרבו ועמיתו ר' יוחנן, תתכונן היטב לשיעור המחרת מכיוון ש'ארי עלה מבבל'. למחרת, בשיעורו של רבי יוחנן, שומר רב כהנא על אזהרת רבו שלא לשאול קושיות. רבי יוחנן מתאכזב משתיקתו, מרחיק אותו עד לשורת התלמידים האחרונה ואומר לריש לקיש: ארי שאמרת נעשה שועל! רב כהנא חש שהגדישו עמו את הסאה, מחליט על דעת עצמו ששבע השנים שנגזרה עליו שתיקה בהם, יוחלפו בביזיון הרחקתו עד השורה השביעית שהוא חווה. הוא חושף את למדנותו ומגלה את חריפותו.

המשך הסיפור הוא כדלהלן:

רבי יוחנן גברא סבא הוה ומסרחי גביניה, אמר להו: דלו לי עיני ואחזייה, דלו ליה במכחלתא דכספא, חזא דפרטיה שפוותיה, סבר אחוך קמחייך ביה, חלש דעתיה ונח נפשיה.
למחר אמר להו רבי יוחנן לרבנן: חזיתו לבבלאה היכי עביד?
אמרו ליה: דרכיה הכי.
על לגבי מערתא, חזא דהוה הדרא ליה עכנא, א"ל: עכנא, עכנא, פתח פומיך ויכנס הרב אצל תלמיד, ולא פתח. יכנס חבר אצל חבר, ולא פתח. יכנס תלמיד אצל הרב, פתח ליה, בעא רחמי ואוקמיה....

רבי יוחנן, המגלה שמדובר בתלמיד חכם גדול, רוצה לראות את פניו של רב כהנא. תלמידיו מסייעים לו לראותו והוא מציץ בו ורואה על שפתיו חיוך. רבי יוחנן חש שרב כהנא מזלזל בו ולכן דעתו נחלשת. בעקבות זאת, ובדומה לסיפור הקודם בין רבי יוחנן לריש לקיש, מת רב כהנא. לאחר המעשה, שאר החכמים בבית המדרש, מסבירים לרבים שחיוך זה איננו מבטא זלזול, 'דרכיה הכי' דהיינו כך הוא תמיד. בעקבות הסברם מגיע רבי יוחנן למערת הקבר של רב כהנא. המערה היא אולי דימוי למקום ראשוני, כמו רחם המתואר כסוג של מערה. מקום שאיננו בית המדרש אלא מעין נקודת התחלה, לכן נמצא שם גם הנחש ש'לפתח חטאת רובץ'. הנחש מלמד את ר' יוחנן שמערכת היחסים בינו לבין רב כהנא איננה מערכת יחסים בה רב כהנא הוא התלמיד, להפך, רב

כהנא יכול להיות רבו של רבי יוחנן. בעקבות זאת מחיה רבי יוחנן את רב כהנא ומחזיר אותו לעולמנו.

מהו השוני בין הסיפורים? מדוע רבי יוחנן מחיה את רב כהנא ומתעלם מריש לקיש?

אפשר לדון בהרחבה בכל אחד מהסיפורים בפני עצמו ובהשוואה ביניהם, בשורות הבאות ברצוני להתמודד עם השאלה המטרידה הבאה: מדוע רבי יוחנן המסוגל להחיות את רב כהנא איננו חושב לעשות זאת גם לגיסו הקרוב אליו, ריש לקיש. מצבו וגורלו של ריש לקיש אמור להטריד אותו, בוודאי בהשוואה לחכם הלא מוכר שהגיע מבבל. דומני שהתשובה לכך קשורה לתובנה הבאה. המפגש הקשה בין ריש לקיש לרבי יוחנן, מפגש המשקף ויכוח עמוק ביניהם, נעשה בין שני אנשים רציניים ביותר. רצינות היא כלי חשוב להכרעות חדות, בנושאים משמעותיים, נתיב להגיע דרכו לתוצאה יסודית ומסודרת היטב. מאידך היא יכולה ליצור סוג של נוקשות המונעת תמרון וגמישות. הרצינות מקבעת את המציאות ויוצרת ודאות וממשות של כל התרחשות.

התיאור הבא של רבי יוחנן וריש לקיש מלמד זאת היטב:

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה, שנאמר: אז ימלא שחוק פינו ולשונונו רנה, אימתי – בזמן שיאמרו בגוים הגדיל הי לעשות עם אלה. אמרו עליו על ריש לקיש, שמימיו לא מלא שחוק פיו בעולם הזה מכי שמעה מרבי יוחנן רביה.

(ברכות לא.)

רבי יוחנן מביא בשם רשב"י את ההיגד שאסור לו לאדם למלא שחוק פיו בעולם הזה. החיים, העולם והמציאות, צריכים להיתפס ברצינות. אדם המביע את דעתו מחייב את עצמו, מכיוון שבמציאות כה רצינית אין אפשרות להמעיט מערך הדיון או לראות בו סוג של משחק בלבד. ריש לקיש, תלמידו, מתואר בצורה זהה. ברגע בו שמע ריש לקיש מרבו שאין לשחוק הוא מימש זאת בפועל בחייו באופן תמידי ויומימי.

מחירה היקר של הרצינות הטוטאלית מתבטא היטב בסיטואציה זו של עימות בין שני אנשים רציניים, רבי יוחנן וריש לקיש, הנעשה ללא חיוך וללא הומור. כל אחד מהם הלך עד הסוף, בשיא הרצינות, עם דעתו וגישתו. העימות היה יכול להסתים במסקנה שבעצם אין זה משנה והאמת מצויה באמצע וכו' אבל מכיוון שמדובר באנשים רציניים, הם לא נכנעו והחליטו להיאבק על האמת ולהגיע להכרעה אמיתית מוחלטת. מכך נובעת התוצאה הקשה של האירוע. רבי יוחנן איננו יכול להחזיר לחיים

את ריש לקיש. האירוע ביניהם היה רציני וכל אחד הביע את דעתו ושוב לא היה ניתן לחזור אחורה, לעצור את הגלגל המתגלגל ולהסתכל על מה שנאמר מזווית אחרת. ההומור מסוגל להפוך את הדברים, לשנות פרופורציות, להעצים את הממד האנושי המוגבל מטבעו ואז להביא להתחלה חדשה. גם בזמן העימות נותר היחס הרציני והשאלות העיוניות העמוקות. לכן לאחר שריש לקיש נופל למשכב, רבי יוחנן, המודע לרצינות של שניהם, איננו יכול לעשות דבר בכדי להחזירו לחיים.

שונה מכך רב כהנא המאופיין בכך ש'פרטיה שפוטתיה', שפתיו מחייכות כל הזמן. הוא איננו מחייך בגלל התנצחותו עם רבי יוחנן, זהו מצבו הקבוע. בעצם זוהי תפיסת עולמו וכרטיס הביקור שלו בחייו. מבחינה זאת מתמודד בסיפור זה רבי יוחנן עם דמות שונה ממנו לחלוטין. אמנם רב כהנא, בדומה לריש לקיש, מאופיין בחריפות רבה וביכולת להקשות קושיות ולא רק להביא ראיות והוכחות, אבל בעוד ריש לקיש מאופיין באותה רצינות של רבו רבי יוחנן. רב כהנא תופס את המציאות מזווית פיו המחייך, הוא איננו מחויב לרצינות ולכללים הקיימים (גם לא לאלו שציווה עליו רב). חיוכו הוא הגורם המאפשר את השינוי ממוות לחיים. כאשר נחלשת דעתו של רבי יוחנן הוא מגלה שבמקרה זה הוא איננו יכול שלא להתערב. העימות ביניהם איננו דיון רציני בין תפיסות מורכבות, אלא דיון הנובע מחוסר הבנתו של רבי יוחנן מהו הומור ושחוק. בעוד שבמציאות רצינית אי-אפשר לשנות את הנעשה, במציאות בה ישנו הומור, משחק ויכולת להבין את כוחה של ההפתעה בחיים (גם במידה ואלו דברים שוליים משניים) – היכולת לחזור לחיים נוכחת וקיימת. תמיד ניתן להפוך את הקיים וליצור אותו מחדש, להתמלא ולהישאר בעזרת ה' בעולמם של החיים.

פורים אצל הרב שג"ר

יורתם אייבסר

לרב שג"ר, אני יודע שאתה אוהב לקרוא את הדברים שאני כותב בין עם זה שיר על נורה מבולקה או כתבה על סרט ועל הסימפסון. אני מקווה שדברים אלא ימצאו חן בעיניך.

לכל אחד יש את השיא שלו לשנה, לאחד זה בפסח ביציאה לחירות, לאחר העיקר זה ראש השנה, או אפילו סתם יום של מחול תודעות מוזרות במכולת, אך השיא של השנה שלי הוא ללא ספק פורים, והשיא של פורים הוא ללא ספק הסעודה אצל הרב שג"ר.

אינני אחד התלמידים הגדולים של הרב שג"ר, ומעולם לא טענתי אחרת. אבל ישנם כמה זמנים בהם אני מרגיש קרוב אליו. אם זה לאחר שכתבתי שיר והוא שיבח אותי על כך או לאחר מאמר שכתבתי לקונטרס. אבל הזמן החזק ביותר בשנה בו אני חש את הרב שג"ר זה חג הפורים. ביום זה, למן השנה הראשונה שלי בישיבה ועד כה לא פספסתי ואפילו לא פעם אחת את סעודת הפורים אצל הרב שג"ר (אפילו כשזה כלל איחור של חצי יום בחזרה לצבא).

משתדל אני להגיע ראשון ופיכת, בטרם אחוז האלכוהול יגאה בסלון הבית, ופעמים, בטרם יש אדם אחר שם לפני. מברך את הרב בברכת פורים שמח ומגיש לו בקבוק יין ועוגה משלוח מנות. מתיישב לשולחן לידו, מוזגים יין לכוסות ושותים לחיים. ומתחיל שיח בין הנוכחים.

מנהג רוב האנשים שחוגגים את פורים יום אחד ב"ד או בט"ו. ואני, שגדלתי בקריית ארבע מקום שנהוג לחגוג בו את פורים יומיים – ב"ד ובט"ו, מפאת הספק האם הייתה חברון מוקפת חומה או לאו. מנהג אימצתי לי, לישון בערב י"ד מחוץ לירושלים ובערב ט"ו בירושלים על מנת שאזכה לחגוג את פורים בשני הימים ללא ספק.

ואז מתחיל להגיע טפטוף של אנשים, והרב שג"ר נושא את דבריו ומה שדיבר לא אספר, הן מפאת שהיין החל להשפיע וראשי עליי סחרחר, והן מפאת שלא השלים את דבריו הנקטעים חדשות לבקרים.

והבית מתמלא ועולה על גדותיו, והבקשות של האנשים להתקרב אל הרב והדחיפות, כמו בתפילת ערב ראש השנה באומן בקלויז, לא ממש דחיפות כמעט כמו במשחק.

ומתחילה שירה, ואני ליד הפסנתר מתיישב, ומלווה אותה בכמה אקורדים בסיסיים שלמדתי פעם. ועוד כוס לחיים או שתיים. ולעזור לאשתו של רבנו למלא את קעריות הפופקורן שעל השולחנות או להוציא עוד בקבוקי יין מהמטבח כדי שהשתייה תהיה כיד המלך.

והדיבור האמיתי שיש בצד, בין כל החברים, שמתערבב בבכיות ובתיקונים, דורות שלמים של בוגרים שכבר הרבה זמן לא נראו, אך כולם כעת מתאספים. והם כבר יודעים שהרב לא יסיים את הסיפור על שבעת הקבצנים.

ואז כשכולם מתפזרים והרב שג"ר מזמין את הנשאים לאכול אצלו את סעודת החג, וכולנו מתווכחים בינינו לבין עצמנו האם הרב באמת רוצה שנשאר או שהוא מעדיף להישאר ולאכול עם משפחתו בלבד.

ועוד דברים רבים שאיני מעלה על הכתב, אולי מפאת שאדי האלכוהול חזקים מדי בזיכרון.

אך דבר אחד אני יודע שהדברים שכעת קורים איתי הם ממשיכים. מבקבא אני אותם בבקבוק שאותו אני מנסה לשתות כל יום כל השנה וכל יום הוא מתמלא בחזרה כמו בנס חנוכה.

הכחשת השואה האיראנית, שאלת הזהות היהודית, ותפילה על חולה מסוכן

ברוך ז'נב'

קשה לכתוב משפט זה, אך: פצצת האטום תלויה ועומדת מעל ראשנו. האם תהא זו הפרזה לומר כי מצבנו במדינת ישראל כיום, דומה למצבם של יהודי אירופה בתחילת שנות השלושים? התבטאויותיו המפורשות של נשיא איראן אינן שונות באופן מהותי מהתבטאויותיו של היטלר. השמדה – מילה טוטאלית זו, חזרה להכות בתודעתנו.

אכן, לא לחינם התקיים לאחרונה באיראן כנס אקדמי להכחשת השואה. אנטישמיים תמיד מצאו מקום לשיתוף פעולה. ומכל מקום, נראה כי לכנס זה קיים מניע עמוק יותר. נוכחותם של הקנאים היהודים האנטי-ציוניים בכנס מעוררת למחשבה שמא העיסוק האיראני בשואה אינו נובע מאנטישמיות כללית, אלא מאנטישמיות ממוקדת ציונות. כלומר, פחות משהכחשת השואה האיראנית מעוניינת בעיסוק העקרוני בהשמדת היהודים, היא מזהה את הזיקה העמוקה הקיימת בין השואה ובין כינונה של מדינת ישראל ומכוונת כלפיה.

זכור לי כי לפני שנים שמעתי התבטאות של מנהיג חילוני מסוים כי ההיסטוריה של העם שלו התחילה בשואה. ללא השואה הוא כבר היה מתבולל מזמן, אך השואה כוננה את זהותו היהודית. אכן, כבר אמר מי שאמר כי הגדרת היהודי היא: "זה ששונאים אותו".

ומכאן, הצורך להקים מדינה "יהודית", כלומר מדינה של "מקלט בטוח". אף מבחינה הסטורית, יתכן כי זעזוע השואה הוא שאיפשר את ההסכמה הבין-לאומית בדבר כינונה של מדינת ישראל. ואמנם, יש המצדיקים את הלגיטימיות להקמת מדינת ישראל בהכרח של היהודי למצוא מנוח לכף רגלו. רק מתוך חוסר ברירה נאלצנו להקים את המדינה היהודית-דמוקרטית, למרות היבט הכיבוש שנלווה אליה.

הכחשת השואה האיראנית אינה מהווה אפוא שנאת יהודים פשוטה וסילוף אקדמי סתמי. הכחשת השואה הנוכחית נובעת מזיהוי חריף של בסיס קיומה של מדינת ישראל. אם השואה היא שכוננה את מדינת ישראל, היא שכוננה את הזהות היהודית העכשווית, הרי שהכחשת השואה תשמיט את היסוד לקיומה של המדינה ואף לעצם הקיום היהודי. אם כל תכליתה של הציונות אינו אלא מקלט בטוח, אם כל פשרה של

היהדות אינו אלא "אובייקט לשנאה", הרי שבביטולה של השואה בטל הצידוק לציונות וליהדות.

אולי האסלאם הפונדמנטליסטי של איראן מבקש לסלקנו מכאן כנציגי המערב המתירני, אך נראה שהוא אכן מזהה אותנו כ"יהודים" במובן העכשווי שכולנו הפנמנו.

אולם, האם רק "עגלת הציונות" נושאת זהות יהודית "ריקה", כניבו של החזון איש? האם רק ה"ציונות" בנויה על זהות יהודית חסרת פשר? האם עגלת העולם הדתי מלאה במשמעות? לדעתי, במובן מסוים, היהדות ההלכתית כבר קדמה לציונות ובמהלך אלפיים שנות גלות הפנימה זהות יהודית "ריקה".

לכאורה, טענה זו אבסורדית – הלא נושאים אנו בעגלתנו ערמות ספרים שלמות, ספריות ענק, מסורת אדירה של יצירה הלכתית ומחשבתית. ברם, האם עודנו קוראים את ההיסטוריה התרבותית שלנו כבני-אנוש או שמא אין אנו אלא חמור נושא ספרים. "אם ראשונים כבני-אדם אנו כחמורים" – משפט זה הנישא בפי רבים מלמד שהעולם הדתי איבד את היכולת לקיים דיאלוג אנושי עם המסורת הנושאת את דבר ה'. אלוהים מבקש את האדם, אך אנו איבדנו את האומץ להיות אדם הקשוב לאלוהים. אנו נושאים את עולו של דבר ה', אך מתייחסים אליו ככתב סתרים נטול-מפתח. עגלתנו מלאה בספרים, אך "ריקה" ממשמעות ומפשר.

ואמנם, השואה לא הייתה אלא הקש ששבר את גב החמור. ניתן לחלק כמעט את כל התגובות ההלכתיות לשואה לשתיים: לתגובות אידיאולוגיות (השואה ארעה בגלל...) ולתגובות של שתיקה. כבר ביקרו רבים את התגובות האידיאולוגיות ואיני רואה טעם להוסיף ביקורת נוספת על סוג תגובות שאינן נראות לי רלוונטי. אולם, האם אין לנו אלא לשתוק?

תגובות השתיקה מהוות אמנם את תגובתה של האותנטיות הדתית. נראה כי מול זעקת מיליוני ילדים, לא ניתן אלא לשתוק. הסנה בוער ומשה ירא לראות את אלוהים בתוך האש. האם עזב אלוהים את הארץ? אף לשאלה זו אין להגיב אלא בדומיה. אולם, האין שתיקה כהודאה?

אם בשורתה של היהדות הייתה כי אלוהים מבקש את האדם, מתגלה אליו ושומע אותו, הרי שבשורה זו נשרפה באושוויץ. מול מלך כוזר פתח היהודי בהצגת אלוהיו כמי שהוציאו ממצרים, אך האם מול מראה הכבשנים עודנו יכולים לדבר כך?

ברם, מחירה של שתיקה זו קשה מנשוא. כיון שאיננו רואים את אלוהים בסנה הבוער, הרי שאיננו רואים אותו בכלל. ההלכה נהייתה לנו אוסף צווים אלוהיים שאינם מתקשרים עם קיומנו כבני-אנוש. אם על שאלת ייסוריו של רבי עקיבא, עונה אלוהינו: "שתוק! כך עלתה מחשבה לפני", הרי שגם על שאלת נתינתה של תורת משה עונה הוא

את אותה תשובה. כאשר בחרנו בשתיקה אל מול נוכחותו של אלוהים בעולם, איבדנו גם את היכולת לקיים דיאלוג עימו בתורתנו.

למה באמת קיימת לנו זכות על ארץ ישראל? בסופו של דבר הן החילונית והן הדתית ענו לשאלה זו: ככה! מול כבשני אושוויץ ענה החילונית: ככה! העולם שונא אותי ללא פשר! וקיומי מכונן בלא פשר עצמי. ומול זעקת מיליוני ילדים ענה הדתית: ככה! אלוהים אוהב אותי ללא פשר! וקיומי מכונן בלא פשר עצמי. אולם, האם לא תיתכן יהדות (המתעלה מעל ההגדרות המגזריות של "חילונית" ו"דתית") בעלת משמעות וערך עצמי?

כולנו מסרבים לראות את פנינו, אך נשיא איראן מציב מראה למולנו: אין לכם זכות אלא מכוח השואה! אין פשר אמיתי לקיומכם היהודי! אין לכם פנים! [ואולי האיראנים מזהים זאת יותר טוב מכולם, כיון שגם לאסלאם הפונדמנטליסטי "זהות ריקה"].

איום ההשמדה האיראני, אם כן, אינו אלא קריאה גדולה לזהות יהודית. לקראת ימי הפורים הקרבים מקבלים המדרשים של "קיימו וקיבלו" משמעות מיוחדת. האם נוכל לקבל עלינו את התורה מחדש? האם נוכל לחדש כקדם את הדיאלוג עם אלוהים? בתשובות לשאלות אלו תלוי גורלנו. מי הוא יהודי? מי אני כיהודי? אלו הן השאלות המרחפות מעל ראשינו בצורה של פצצת אטום.

לאחר כמה ימים...

כיצד, אם כן, ניתן לראות את פניו של אלוהים בשואה בלא לאבד את העמידה נוכח המוות? מול מראה של ילד הנזרק לכבשן אש, לא ניתן לראות את אלוהים אלא באש. היכן היה אלוהים בשואה? הוא היה בשואה. אלוהים נשרף באושוויץ. אלוהים לא איבד לרגע את טובו ואת האכפתיות שלו; הוא מסר את נפשו, אך אף באש נגלו פניו – "פנים בפנים דבר ה' עמכם בהר מתוך האש".

ניטשה טען שאלוהים מת. אך אלוהים אינו מת רק פעם אחת. בשואה, למשל, הוא נרצח שש מיליון פעמים. שוב ושוב. פעם בדמות זקן, פעם בדמות ילד. פעם בדמות נערה, פעם בדמות רב.

רפאנו ה' ונרפא. בימים קשים אלו, לא רק הרב חולה, גם אלוהים חולה עימו. חולה מאוד. המוות, חס ושלום, מרחף מעל ראשו. האם עלינו לבחור בין תפילת תחנונים לקריעת שמיים? אלוהים שוכב במיטת חוליו, ואולי יש לפנות אליו בתפילה נוספת:

אנא ה', תפוס את עצמך ברגע האחרון. אל תמות. תהיה מי שאתה אמור להיות, אל מלך רופא נאמן ורחמן. אני מאמין בך. אכפת לי ממך. אני מאמין כי אתה יכול לחזור לעצמך. אני מאמין בתחיית המתים. אף שאיננו אלא בני אדם, בני אדם ותו לא, אנו מוכנים להיות עימך. אל תלך...

חביבין ייסורין

יסורים – בתודעת האדם וזולתו, חלק ב'

צבי ויינגרטן

א.

בחלק הראשון של זוג מאמרים זה עסקנו בדמותו של נחום איש גמ-זו, כפי שזו משתקפת בגרסה הירושלמית למפגש עם העני בדרך. מסקנת הקטע הייתה, שבעוד שהסיפור בבבלי דן בשאלת פאסיביותו של האדם והעוול הקיים במציאות, הסיפור בירושלמי מתמקד דווקא באדם עצמו וקבלתו את המציאות המתרחשת סביבו. התיאור של נחום איש גמ-זו במצבו בסוף הסיפור – עיוור, גידם ופיסח – מוביל את רבי עקיבא ואותנו לראייתו כחסר אונים, ופה מתגלה דווקא האותנטיות שבמבט העצמי של האדם.

בחלק זה הייתי רוצה להציג דווקא את צידם ההפוך של הדברים.

אמר רבה בר בר חנה: כשחלה רבי אליעזר נכנסו תלמידיו לבקרו. אמר להן: חמה עזה יש בעולם. התחילו הן בוכין ורבי עקיבא משחק. אמרו לו: למה אתה משחק? אמר להן: וכי מפני מה אתם בוכים? אמרו לו: אפשר ספר תורה שרוי בצער, ולא נבכה? אמר להן: לכך אני משחק. כל זמן שאני רואה רבי, שאין יינו מחמיץ, ואין פשתנו לוקה, ואין שמנו מבאיש, ואין דובשנו מדביש, אמרתי: שמא חס ושלום קיבל רבי עולמו?! ועכשיו שאני רואה רבי בצער – אני שמח. אמר לו: עקיבא, כלום חיסרתי מן התורה כולה? – אמר לו: לימדתנו רבינו, "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה – טוב ולא יחטא".

(סנהדרין, ק"א.)

רבי אליעזר חולה את חוליו ותלמידיו נכנסים לבקרו, ניתן להניח שהקבוצה כוללת את רבי יהושע, רבי טרפון, רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא¹. כיוון שרואה אותם רבי אליעזר הוא מפטיר "חמה עזה יש בעולם". רש"י (שם) מסביר מילים אלו כך:

* "לא מבעטים בייסורים", קובץ זה, עמ' 21.

המאמר הזה נכתב בעקבות לימוד משותף עם אריה פרנס וארנון יפין, ביום חמישי, ז"ג אדר (לפני התפילה בכותל).

על עצמו היה אומר, שכעס עליו המקום והכביד חוליו.

דבריו של רש"י על פי פשוטם מתארים את סבלו של רבי אליעזר – חומו עולה, עצמותיו לזהטות וכיוון שמר לו הוא זועק בכאב. כיוון ששומעים החכמים את סבלו של רבם-חברם, עיניהם מתחילות לזלוג דמעות. אך ניתן להציע פרשנות חתרנית בקריאת דברי רש"י, "חמה עזה יש בעולם", איננה זעקת כאב אלא, "על עצמו היה אומר". מגודל ייסוריו חש רבי אליעזר את סופו המתקרב, וזועק על כך שאפילו את החמה העזה ביותר בעולם, אדם ששתי ידיו כספרי תורה, באים הייסורים ופוקדים?² כך או אחרת, שאלת חוסר הצדק ועיוות הדין עולה, "אפשר ספר תורה שרוי בצער?" – כאשר האל מוריד מנחת זרועו דווקא על אלו שאינם ראויים להענשה מתעוררות כל שאלות האמונה וניתלות ללא מענה, במצב כזה, התייכח אפשרות לא לבכות?! אולם, דווקא במה שנראה ליחיד המתענה כעיוות הדין, מתגלה לצופה מהצד כעשיית הצדק והטוב במידת הרחמים. רבי עקיבא מביע את תמיהתו דווקא על ההתרחשות הרגילה במציאות, ולדידו יש להקשות, לא על הסערה, אלא דווקא על הרווח ואורך הרוח שקדמו לה.

רבי אליעזר בוכה בסבלו וכמו החכמים האחרים שנוכחים בחדר, תמה על דבריו של רבי עקיבא. החכמים האחרים שותקים כאשר מעלה רבי עקיבא את האפשרות שרבו חטא, מצד אחד, ייתכן שרבי אליעזר חטא והם אינם יודעים זאת (אדם אחד, ככל שירצה להכיר אדם אחר, איננו יכול להכירו עד כדי ידיעת כל צעדיו וכל דרכיו). מצד שני, ייתכן שהם מבינים שאלו ייסורים של אהבה, ומקבלים אותם באהבה ולכן שותקים. רבי אליעזר קופץ להגנתו, הוא יודע שלא חטא ואיננו מבין בשביל מה באים עליו ייסורים. רבי עקיבא נותן לו תשובה פשוטה – אתה לימדתנו שכל אחד חוטא. בתוך התשובה הזו טמון כובד שקט, כפי שהעיר חבר, מכיוון שרבי עקיבא איננו מביא את ההוכחה כלימוד משלמה המלך (שאותו הוא מצטט) אלא מרבי אליעזר. למפרע, מעמיד רבי עקיבא את רבי אליעזר מול תורתו שלו, ודורש ממנו להצדיק עליו את הדין.

ב.

במסכת ברכות (ה:): מופיע, בתוך סוגיה בנושא "ייסורים", רצף סיפורי בסגנון נדיר. הכוונה לשלישיית סיפורים שדנה בהקמתם ממשכב של שלושה חכמים:

¹ מתוך הסיפור שמובא בעקבות סיפור זה. כמו כן, ישנן מספר אגדות שבונות על יחס זה בין רבי עקיבא לחבריו, גם שם אלו אותם רבנים אלא שרבן גמליאל מחליף את רבי טרפון.

² ניתן להמשיך קו זה ולומר שמלבד הטעם הברור של עדותם לסבל חברם, ישנו גם הצד שבו הם רואים "ספר תורה שרוי בצער" ועל זה לבד ראוי לבכות.

רבי חייא בר אבא חלש, על לגביה רבי יוחנן. אמר ליה: חביבין עליך יסורין? אמר ליה: לא הן ולא שכרן. אמר ליה: הב לי ידך! יהב ליה ידיה ואוקמיה.

רבי יוחנן חלש, על לגביה רבי חנינא. אמר ליה: חביבין עליך יסורין? אמר ליה: לא הן ולא שכרן. אמר ליה: הב לי ידך! יהב ליה ידיה ואוקמיה. אמאי? לוקים רבי יוחנן לנפשיה! – אמרי: אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים.

רבי אלעזר חלש, על לגביה רבי יוחנן. חזא דהוה קא גני בבית אפל, גלייה לדרעיה ונפל נהורא. חזייה דהוה קא בכי רבי אלעזר. אמר ליה: אמאי קא בכית? אי משום תורה דלא אפשת – שנינו: אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים! ואי משום מזוני – לא כל אדם זוכה לשתי שלחנות! ואי משום בני – דין גרמא דעשיראה ביר. אמר ליה: להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא. אמר ליה: על דא ודאי קא בכית, ובכו תרוייהו. אדהכי והכי, אמר ליה: חביבין עליך יסורין? אמר ליה: לא הן ולא שכרן. אמר ליה: הב לי ידך, יהב ליה ידיה ואוקמיה.

הגמרא חורזת שלוש סיפורים שלכאורה חוזרים על עצמם. לו היינו הגמרא עצמה, היינו צריכים להקשות על כך, הרי שני הסיפורים האחרונים ברורים מאליהם, ולמה נצרכו? אולם, כבר מבט ראשון מאיר את עינינו להתארכות הסיפור ממבנהו הבסיסי בכל שלב – ויש להניח שהגמרא רוצה להוביל אותנו להכרה ש"צריכא".

סיפור הבסיסי מספר כך: רבי יוחנן בא לבקר את חברו החולה, רבי חייא בר אבא. וכיוון שהוא שומע שהחבר איננו נהנה ממחלתו, מושיט רבי יוחנן את ידו ומרים את חברו ממיטתו.

הסיפור הזה, ככל שהוא נשמע מופרך, מתרחש לא פעם אחת אלא שלש פעמים שונות. הגמרא, כבר בשלב הבסיסי ולפני חקירת החידושים הקיימים בניואנסים, מנסה להכניס את הסיפור הזה לתוך המציאות – דברים כאלו קורים, לא פעם אלא שלש פעמים!³ מה, אם כן, טוען סיפור הבסיסי? רבי יוחנן מגלה שחברו שרוי בסבל ואיננו מתענג על כך. האם צריך באמת לשאול שאלה כזו? לאור סיכומה של סוגיית "יסורים של אהבה" אנו רואים שכן, צריך לשאול את השאלה הזאת. לייסורים של אהבה ישנה הצדקה רק אם החולה מוכן לקבל אותם, ולכן, כשרואה רבי יוחנן שחברו איננו מוכן לסבול יותר – הוא מרים אותו ממיטתו.

³ דברים שקורים שלש פעמים יוצאים מגדר המקריות הופכים לנכונים עובדתית והלכתית, ראה למשל שו"ע או"ח סימן ש"א.

על הסיפור השני, שאיננו שונה בהרבה מהסיפור הראשון, מקשה הגמרא קושיה לא פשוטה. ראינו את כוחו של רבי יוחנן כשהוציא את רבי חייא ממצב דומה, למה רבי יוחנן איננו יכול להעניק את אותו שרות לעצמו? התשובה שניתנת נראית קלה מדי, "אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים". למה? למה שבירת האזיקים מצריכה את עזרתו של אדם נוסף?

שני דברים מונעים מהאדם מלהתיר עצמו מבית האסורים. האחד, מעצם הסיטואציה של היות החבוש חבוש, מי שיכול להתיר הוא רק מי שנמצא בחוץ, ולכן רבי יוחנן איננו יכול להקים את עצמו ממיטת חוליו מכיוון שנדרשת לכך עזרתו של האחר. אולם, ישנה בעיה מקדימה, ובעצם מניעה מקדימה. זו, היא שאלת המודעות. לפני שניתן לגרום לאסיר להתיר עצמו הוא חייב לדעת שהוא כבול, ובמקרה שלנו, יש לגרום לחולה להבין את מצבו. רעיון שני זה, איננו קשור בהכרח להיות האדם המדובר חולה, ויכול להתרחש אפילו במקרה ההפוך לחלוטין (שהחולה מעיר לבריא). המצב הזה מוצג בסיפור השלישי: רבי יוחנן תמיה על בכייתו של רבי אלעזר ומנסה להעלות שלוש אפשרויות לסיבת בכיו – כולם בתחום ההישג האישי⁴ – ואף מנסה לנחם אותו על כך. אולם, רבי אלעזר מסביר שלא על עצמו הוא בוכה אלא דווקא על רבי יוחנן, "להאי שופרא דבלי בעפרא קא בכינא", ורבי יוחנן מצטרף לבכייתו. ניתן להסיק, על יכולתו של האחר לראות את שהאדם איננו יכול לראות על עצמו⁵.

ובעצם לא רק בשלבים השני והשלישי קיימת התודעה הזו אלא כבר בשלב הראשון ניתן להבחין במצב זה. אנחנו צריכים לחזור ולשאול את עצמנו מה עומד מאחורי השאלה ששואל רבי יוחנן את רבי חייא בר אבא, שלאחר מכן חוזרת בכל אחד מהשלבים שהזכרנו, מה זאת אומרת "חביבין עליך יסורין"?

בתוך הסוגיה הועלתה הנקודה שיסורים של אהבה אינם יסורים של אהבה אם בעל היסורים איננו מוכן לקבל אותם. לכן, רבי יוחנן מעוניין לדעת האם חברו שסובל מיסורים מעוניין בהם. מכיוון שהוא שומע שאין בכוחו של רבי חייא לסבול אותם הוא מרימו ממיטת חוליו, כלומר, הצגת השאלה ע"י רבי יוחנן מייצגת שיקוף של מצבו ותחושותיו של רבי חייא. אולם, אם זה כל העניין למה רבי יוחנן איננו יכול לשאול את עצמו את השאלה הזו (בסיפור השני) ולהעלות את עצמו מהמיטה? אנו חוזרים לתשובת "אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים", רבי יוחנן איננו מסוגל לשאול את

⁴ שלושת התחומים: תורה, עושר ובנים, מופיעים במספר אגדות כמייצגים את שלמותו של אדם. הדוגמה המוכרת ביותר לכך היא האגדה על האילן השלם (אילן, אילן, במה אברכך; תענית ה): והנמשל הוא: "אף אתה, במה אברכך? אם בתורה – הרי תורה, אם בעושר – הרי עושר, אם בבנים – הרי בנים. אלא: יהי רצון שיהיו צאצאי מעיך כמותך".

⁵ רבי אלעזר איננו מזהה את חולשותיו אלא דווקא את חולשתו של רבי יוחנן; ובאותו זמן רבי יוחנן איננו מזהה את שבריותו אלא את חולשותיו של חברו החולה.

עצמו את השאלה הזו, מכיוון שישנו פחד בסיסי מתשובה עליה.⁶ רוצה לומר: אדם איננו מעמיד את עצמו מול הראי לשאול האם באים עליו "יסורים של אהבה", ומעדיף לבחור בתשובה הטבעית ביותר (בתוך מישור התודעה של אדם מאמין) – שייסוריו הם "מזבח כפרה" ולא "יסורים של אהבה". הסיבה לכך היא שאדם מטבעו מעדיף שייסוריו יחוו כמכות חיזוניות (שבאות עליו בשלילת בחירה) ולא מבחירה, כך שגם אם הוא מוכן לקבל על עצמו את הדין בשתיקה, הוא איננו רוצה לעמוד בפני אפשרות הבחירה ביסורים. האדם איננו מוכן לבקש את היסורים (כפי שאולי נדרש ממנו בקבלו "ייסורים של אהבה").⁷ סביר להניח שעד לאותו רגע בו שאל רבי יוחנן⁸ את רבי חייא, האפשרות שאלו יסורים של אהבה, לא עמדה בפניו כלל. זהו פירושו של הביטוי "אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים" – חבוש איננו מודע (ולא רוצה להיות מודע) לכך שהסיבה היחידה שהוא נמצא בבית האסורים היא בחירתו להיות שם.

כמובן, שיטתם צדדים אחרים שיש מקום להאריך בהם: התשובה שנותנים החכמים על השאלה "חביבין עליך יסורין", היא "לא הן ולא שכרן". תשובה זו שמרמזת על כפילותה של השאלה (הן על היסורים והן על השכר) מצביעה על מרחב שצריך לתת עליו את הדעת בהבנת השאלה עצמה.⁹ כמו כן, רבי יוחנן מושיט את ידו – החיבור שנוצר בין החולה והמבקר בשלב זה, הוא חיבור שלם של אמונה, רבי חייא ורבי יוחנן, שניהם, **יודעים**¹⁰ שרבי יוחנן עומד להקים את רבי חייא, אם תרצו, זוהי רפואתו של רבי נחמן (תורה נ"ז), זוהי החלמה על בסיס אמונה.

⁶ זוהי אימה עצמית, הפחד מכך שאולי נגלה לעצמנו את המזוכיזם שלנו...

⁷ הגמרא (ברכות ה.) משווה את הייסורים לקרבן, מה קרבן (אשם) לדעת אף יסורין לדעת. ומדגישה שיש לקבל את היסורים באהבה על מנת שיחשבו כייסורים של אהבה. יתרה מזאת, ניתן לשמוע מניסוח הדברים בגמרא שכל יסורים נחשבים יסורים של אהבה אם האדם מוכן לקבלם ככאלו. אך כמדומני שאין צורך בתשובה על השאלה (חביבין עליך יסורין?) בכדי לזכות בהם, אלא ניתן לעשות זאת גם בשתיקה של קבלה. ייתכן להחריף ולומר, שרבי יוחנן מודע לסבל חבריו ומבין שהם אינם באמת מעוניינים במסכת היסורים הזו ולכן מעמיד אותם מול השאלה באופן ישיר על מנת שיענו עליה (בלית ברירה) תשובה שלילית.

⁸ גם רבי יוחנן למוד הניסיון, לענ"ד, איננו מודע לכך עד שרבי חנינא מעיר את עיניו, כי "אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים".

⁹ המילה "חביבין" שמופיעה לא פעם בספרות חז"ל (יהי ממון / כבוד חברך חביב...; חביבין ישראל...; חביב אדם שנברא בצלם...; ספרי הומריס שאינן חביבין... וכו') כנראה לא מתפרשת כ"אהוב" אלא כ"חשוב", וכוונת השאלה היא: האם חשובים לך יסורים? אפשרות זו מרחיקה את צילו של המזוכיזם מדינונינו. גם הבנת התשובה לפי זה, איננה רצונו של האדם לזכות בשכר, אלא הבנתו את חשיבות השכר הזה. יוצא איפוא שישנם שני צדדים לדבר, האחד הוא חשיבות הייסורים (עצם הימצאות במקום המחלה), והשני הוא חשיבותו של השכר והרווח שינבע בעתיד מההימצאות של האדם במקום זה עכשיו (אולי ללידה-הרוחנית / הארה-מחשבתית שיכולה לנבוע מהם).

¹⁰ ידיעה, במקרה זה, היא אמונה מוחלטת של 100%, לא עומדת שום אפשרות שרבי יוחנן לא יעמיד את רבי חייא על רגליו.

ג.

נשארה רק עוד הערה על הסיפור השלישי ברצף. רבי אלעזר שוכב בודד בבית אפל שחלונותיו אטומים. להבדיל מרבי חייא בר אבא ורבי יוחנן, נדמה שבמקרה של רבי אלעזר המקרה כבר אבוד. הוא, הרי, כבר שוכב בקברו. גם מנטלית הדבר היחיד שעומד לנגד עיניו הוא המוות, הוא איננו נמצא יותר בהוויות העולם הזה ואפילו כשמתגלה האור (מזרועו של רבי יוחנן) הדבר היחיד שהוא רואה – זהו מותו של רבי יוחנן; ניתן לומר שהמקרה אבוד. אולם, רבי יוחנן מושיט גם לו יד, וגם אותו הוא מקים¹¹.

עקידה (סיכום)

הזולת, בשני קבצי הסיפורים שלפנינו (מסנהדרין ומברכות) ממלא תפקיד רב משמעות בצד מיטת החולה. מחד, עומד רבי עקיבא, שמציג לרבו אפשרות שלא עומדת בפניו. סיפור נוסף שבא בעקבות הסיפור שצוטט פה (סנהדרין ק"א-:), מגולל מעשה מקביל למתואר פה, ושם אומר רבי עקיבא:

חביבין יסורין... מקרא אני דורש, "בן שתיים עשרה שנה מנשה במלכו וחמשים וחמש שנה מלך בירושלים [וגו'] ויעש הרע בעיני ה'", וכתוב, "גם אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיה מלך יהודה". וכי חזקיה מלך יהודה לכל העולם כולו לימד תורה, ולמנשה בנו לא לימד תורה? אלא: מכל טורח שטרח בו, ומכל עמל שעמל בו – לא העלהו למוטב אלא יסורין, שנאמר, "וידבר ה' אל מנשה ואל עמו ולא הקשיבו ויבא ה' עליהם את שרי הצבא אשר למלך אשור וילכדו את מנשה בחחים ויאסרוהו בנחשתים ויוליכוהו בבבלה, וכתוב, "וכהצר לו חלה את פני ה' אלהיו ויכנע מאד מלפני (ה') אלהי אבותיו ויתפלל אליו ויעתר לו וישמע תחנתו וישיבהו ירושלים למלכותו וידע מנשה כי ה' הוא האלהים". הא למדת שחביבין יסורין.

הייתי רוצה לראות בדברים אלו תמונת ראי לדבריו של רבי עקיבא בחלק הראשון. טענתי היא, שבעוד התמונה שהוצגה לגבי נחום איש גז (בוורסיה הירושלמית), מציגה את ראייתו העצמית של האדם כישירה ואמיתית ביותר, מציגים הסיפורים שראינו פה, דווקא, את מבטו של החבר כמשקפת אמת שאיננה בטווח של האדם עצמו.

¹¹ ניתן להוסיף ולומר, שגם כל דברו הקודם של רבי יוחנן מגיע במטרה לגרום לרבי אלעזר לרצות לחזור אל חיינו ולהשלים את שלא הצליח להשלים, ואכמ"ל.

רבי עקיבא, ורבי יוחנן (ורבי חנינא) בעקבותיו מציגים לחבריהם את האופציה האחרת, לראות ביסוריהם "ייסורים של אהבה". אין זו שאלה של הצדקת היסורים (כפי שאולי ניתן להבין מהתייחסותו של רבי עקיבא), ולרוב זהו דווקא מעשה הפוך – מכיוון שחוסר הצדק מתבטא בהם בצורה חריפה ביותר¹². אך החשוב הוא שעמדה זו מובילה את האדם ביחסיו עם הבורא ממקום שמתנהלים בו הדברים בכעס (כפי שמפרש רש"י: "כעס עליו המקום והכביד חוליו") למקום של מוכנות לאהבה "בכל נפשך". אני לא בטוח למה זה יוביל, אולי כל מה שנרוויח מהאהבה תהיה מוכנות יותר שקטה למות, אבל הרעיון הוא שברגע הזה כבר עברנו את שאלת הרווח. ניתן לבחון ולראות ששאלתו של רבי יוחנן בסיפור איננה האם הנך מעוניין בשכר היסורים אלא האם אתה מעוניין ביסורים עצמם, השאלה מעולם לא הייתה שאלה של רווח, אלא עניין של אהבה. האהבה הזו מתקיימת משני צידי המתרס – לא רק האדם שמוכן להקריב את חייו (במשמעותם הרחבה ביותר) למען הא-ל, אלא גם א-ל, שבאהבתו לנו, מוכן להקריב ולהעניק לאדם חזרה את חייו למען כולנו.

¹² מכיוון שעמדת הפתיחה היא שייסורים של אהבה אינם באים על שום רעה שהאדם עשה.

מזמור כ"ז

ברוך ער-יוסף

היה זה אחרי פורים, שחזר הרב לבית המדרש. הרבי שרייבר תלה באותו הבוקר שלט, שהיום יתקיים שיעור בגמרא של הרב שג"ר. כבר בפורים שמע שאמר שהקב"ה היפך הגורל, ועכשיו זה רק עניין של כימים אחדים (את האויר שנוקה בסעודת פורים השנה לא יצליחו לזהם). התחושה הקשה של 'בקרוב אלי מרעים לאכל את בשרי' החלה להתפוגג. הרכב של הרב יאיר חלף במהירות לפני הדלת ולאחר שחנה יצא משם הרב יאיר מחשבו בידו, פניו מאירות כלבנה בעצמה. רב שלמה חזר למלכותו וישב בקצה השולחן הקדמי מקניט את רבי ישי שהילך הלך ושוב.

הכל ציפו לתורה החדשה, לרב שג"ר השלישי, החדש. שלושה רבי שמעון עברנו בסיפורי הימים ואף בתקופה האחרונה. האחרון, כראשון התכרכמו פניו, אולם בע"ה נראה שהעולם עובר את תיקונו. לאחר שאיבר הריאות ומחלת ההוסט תוקנו, נראה שגם חולי הבטן שבו לבריאותם. את האמונה שהרב נחמן חיפש בתלמידים לא היינו חסרים הפעם. כולם נזכרו בסיפור שרבי ישי סיפר בשיעור האחרון של יום חמישי, על הרב נחמן ורבי שמעון שמלאך המוות ערב מאחוריו. תפילותיו של רבי נחמן במע'זיבז עזרו אז ותפילותיו של רבי מאיר (או הרב יאיר) באומן ומע'זיבז ב"ה סייעו עכשיו.

התלמידים התגודדו קבוצות קבוצות בבית המדרש שמחים ושוחקים לקראת החזרה. חזינו בר' נועם עובר בהיכלו בין התלמידים, ובחיוך מלא סוד מעלה בלא משים את הגעגוע. השמועות התעקשו שהרב מתעתד להעביר עוד שיעור בש"ס הלבן היום אחה"צ (בנוסף לשיעור על הסוגיה). באחד הדיבורים על התורה החדשה שמצפה לנו, כבר זרק הזורק לאויר, שגר אלפיק – 'אלופו של עולם', אכן שיעורים יפים וחדשים מחכים לנו. כך חלפו להן השעות (ולא בהכנה אינטנסיבית ללימוד), ומול החלונות חנה לו רכבו של הרב שג"ר. כעבור דקות ספורות הוא כבר ביקש ממשהו שיחלק את הסוגיה.

לולא האמנתי לראות בטוב יי בארץ חיים.

וכבר אמר ר' ישי, באחד מימי החמישי, כי עיקר העמידה היא לקוות.