

קונטרס

עלון ישיבת שיה יצהק

גיליון ל"ב
אלול תשע"ב

- קובץ פנימי -

עורכים : אליהו רוזנפלד ויהודה גזבר
עורך "שורות קצרות": ישעיהו גוטליב
עיצוב גרפי וכריכה : אריאל מואב



כל הזכויות שמורות לכותבים ולישיבה

ישיבת "שיח-יצחק"
ע"ש הרב ד"ר יצחק ברויאר זצ"ל
גבעת הדגן 1, אפרת

דוא"ל להזמנות: kuntresiach@gmail.com

תוכן הגיליון

- 5.....מאמר מערכת
- 7.....רחמנא - ענינא | הרב יאיר דרייפוס
- 15.....רע מנעוריו | איתן אברמוביץ
- 25.....קצר הרע | יאיר ברלין
- 33.....גבוה גבוה מעל פשעו | הושע בנוביץ
- 37.....שפה של יצר | אליהו רוזנפלד
- 45.....BREAK IN THE WALL | יהודה גזבר
- 53.....שורות קצרות

מאמר מערכת

גליון קונספט הוא הצמצום שלא כפשוטו.

צמצום: לחשוב, בכלל, שיהיה נושא. שישנה אפשרות לנושא אחד מכל הרעיונות שסוערים בשיח חדשות לבקרים. ואיך פתאום לכנס את כולם על נקודה אחת, קטנה, ולהגיד: בואו ונדבר על זה. ואיך לוח השנה קשור, והאם לוח השנה קשור: כל כך אנחנו נעוצים בזמן. לבקש מהכותבים לכתוב דווקא על הנושא הנבחר, ולהתנצל: "אפשר גם נושאים אחרים, אבל אנחנו נשמח אם", ולקבל בהכנעה את ההקנטות הנדרשות, 'איך בשיח מבקשים ממישהו להתמקד פתאום על משהו' ו'מה יהיה עם החופש שכל כך הרבה מדברים עליו', ו'מה יש לך אתה מהיצר הרע'. הכל כדי לברוא איזו יצירה שלימה שעוסקת ביצר הרע.

ואחרי שנוצר איזה מושג כללי, אקלקטי ומעורפל, ביצר הרע, להבין שבכלל לא היה צמצום מלכתחילה. לקרוא את המאמרים טיפין טיפין, לגלות: שני כותבים השתמשו באותה פסקה של ר' צדוק, וכמה זה נדרש, ואיך הכל מתקשר לאותו נושא אבל תוקף אותו מזוויות שונות, מאגף, מחפש את הפרצות. כמו המוני לוחמים סביב חיה קדומה שמסתערת, ששואגת, שכמעט-אבל-עדיין-לא נכנעת. כי אולי האקלקטיות הזו כל מהותו של יצר הרע. שאין לו דמות אחת, ואינו אלא דמון להלחם בו. והוא נאסף מפה ומשם, מאמירות ורצונות ותשוקות, ומגבש לעצמו איזו דמות מתוך מגוון של זהויות דינמיות, אישיות מאוד, שלמעשה אינה אלא פרודות של כל הרצונות הנפרדים שלנו להרע.

גם החלל הפנוי, שאינו פנוי באמת, נכנס כאן: איך אנחנו עושים לעצמינו חלוקה בינינו ובין מישהו אחר בשם 'היצר הרע', ולכאורה מגבשים לעצמינו דמות נפרדת, טהורה וזכה. אבל החלל אינו פנוי באמת. והיצר הרע אינו אלא בריאה שלנו. וכשם שאין מלך ללא עם, כך גם אין אדם ללא יצר. יצר להלחם בו, לנוע איתו, להשלט על ידו ולשלוט בו. כמו שיונג כתב על מושג הצל: הדברים שאני נלחם בהם הם הדברים שהכי מגדירים את הגרעין העצמי שלי.

שנה חדשה. עורכים חדשים. ישיבה חדשה-ישנה נוצרת לה מתוך מגוון האנשים שסובבים בה ומגדירים אותה, כמו גם בדברים אליהם היא מתנגדת. לנו לא נותר אלא לאחל: יפה ושונה תהיה השנה שמתחילה לה היום.

אליהו ויהודה

הרב יאיר דרייפוס

רחמנא - ענינא

דיבורים היוצאים מן הלב לימי הרחמים¹

הקדמה

מתח. צפיפות הזמן של דמדומי שנה.

ימי אלול הם ימי התעוררות הגעגועים – אני לדודי ודודי לי. מקורה של התעוררות זו היא בתודעת הפרידה; השנה הנוכחית עומדת להסתלק מן ההווה, ומי יודע מה ילד יום. אלו הם 'זמני גבול', אזורי דמדומים בזמן ובנפש, תקופות של התמוטטות הנחות הקיום הישנות, עירוב של חרדת מוות עם כיסופים עזים.

ימי הרחמים מעמידים אותנו בצומת לא פשוט: מחד, ישנה השלמה ופיוס בהאסף שנה, הזדמנות לסגירת מעגלים ולהתענגות על כל העמל; ישנה רינת הקוצרים, אריזה, אסיף. כל אלו מזמנים ניגונים של לב טוב ושל שמחה, גם אם מאופקת, של מי שהשלים את המעשה. אלא שההתענגות והאסיף הללו יושבים על חרדה נוראה, על תהום, על חלל פנוי; אנו תופסים שהמעשה נגמר. אלו הן תחושות הדומות לחרדה התוקפת אדם בזקנתו או על סף מותו של אדם קרוב, רק בעוצמה נמוכה יותר.

התחושות המעורבות הללו תואמות את העמדה הכפולה של האדם ביחס לזמן עם הגיעם של הימים הנוראים: המבט על השנה שחלפה, על פגמיה ורגעי החסד שבה, לעומת מיקוד התודעה בשנה הבאה, הממתינה בפתח; התבוננותו בעברו מול הציפייה אל העתיד. תנועת התשובה לכודה גם היא בין שני קצוות אלו, בהיותה דורשת מן האדם לשוחח עם עברו ועם עתידו גם יחד.

אכן, התחדשות הזמן, העובדה שהזמן הוא מעגלי ולא קווי, היא המעניקה משמעות לקיום, שכן ממשות הקיום של הזמן נעוצה בהעלמו. קו התפר שבין שנה לשנה מאפשר באופן פרדוכסלי רגעי פרידה יחד עם הארה של כל מה שהיה, וכל מה שהוחמץ.

מעבר עתיק לעתיד עלום

כאמור, ימי אלול הם ימים של סוף, ושל התכוננות אל סוף. עם מותו של הקיץ, הזמן הולך

¹ מתוך ספר על ימים נוראים שיראה אור בע"ה לקראת ימי הרחמים התשע"ד. נערך בידי עמרי שאשא. תודתי העמוקה נתונה לו.

ומקרב את השנה אל קיצה, והאדם נקרא להשתלב בתנועה זו. עתה מופיעות תחושות של סיכום ושל התבוננות לאחור אל מה שהיה, לצד דריכות והתרגשות לקראת העתיד – השנה החדשה העומדת להפציע. אך בימי אלול מתח זה לובש פנים אחרות, עמוקות ונוקבות יותר. שכן ימים אלו הם ימים של תשובה, והתנועה הנפשית הנדרשת מן האדם בהקשר זה מעצימה את הכיוונים הסותרים ביחס הפנימי לזמן. כך עולה מדברי הרמב"ם המפורסמים בהלכות תשובה:

אי זו היא תשובה גמורה? זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה מפני התשובה לא מיראה ולא מכשלוך כח. כיצד? הרי שבא על אשה בעבירה ולאחר זמן נתייחד עמה והוא עומד באהבתו בה ובכח גופו ובמדינה שעבר בה ופירש ולא עבר זהו בעל תשובה גמורה, הוא ששלמה אמר 'וזכור את בוראיך בימי בחורותיך', ואם לא שב אלא בימי זקנותו ובעת שאי אפשר לו לעשות מה שהיה עושה אף על פי שאינה תשובה מעולה מועלת היא לו ובעל תשובה הוא.²

הרמב"ם מבהיר את משמעותו של השורש ש.ו.ב. העומד ביסודה של התשובה, ומגדיר כחלק עיקרי שלה את החזרה לסיטואציית החטא. התהליך הנדרש מהאדם כרוך קודם כל בשיבה אל עברו, במפגש חוזר עם הביוגרפיה האישית שלו. אך מאידך, התשובה מזמנת גם תנועה נפשית הפוכה בדיוק, שבה האדם פורץ אל השנה החדשה מתוך תחושה של התחדשות, של עידן חדש ואפילו זהות חדשה:

מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני השם בככי ובתחנונים ועושה צדקה כפי כחו ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו ומשנה שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים ומשנה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישרה וגולה ממקומו שגלות מכפרת עון מפני שגורמת לו להכנע ולהיות עניו ושפל רוח.³

על האדם להפוך לאיש אחר; להיפתח אל אפשרות ממשית של השתנות דמותו בשנה החדשה שמתחילה כעת. ובכל זאת ויחד עם זאת – עליו לשוב אל המקום בו חטא, להיזכר; להתעורר בימי אלול אל השנה שחלפה ולא רק אל זו שמחכה מעבר לדלת. זה הוא ייחודה של התשובה, האוחזת בשני הקצוות, וזה סוד הקשר בינה לבין ימי אלול, ימי התפר שבין עבר עתיק לעתיד עלום.

השיבה אל החטא

כפי שראינו בדברי הרמב"ם הקודמים, דרישת התשובה מהאדם כוללת תנועה מורכבת. כדי למצות את תהליך התשובה עד תום, עליו לחזור לסיטואציה בה עמד ולהתייצב מול חטאו וחולשותיו. מנגד, בהלכה ד' כותב הרמב"ם כי על החוטא להתרחק כמה שיוכל מחטאו. עליו לשנות את שמו, את מקומו ולמעשה – את זהותו.

² רמב"ם, הלכות תשובה פרק ב', הלכה א'.

³ שם, הלכה ד'.

מה עומד בין שני התיאורים הללו? התשובה פשוטה – האדם אמנם שב אל עברו ואל המקום בו חטא, אך בתוך תהליך זה עצמו ישנו רגע של חריגה משחזור העבר. רגע זה מחולל תנועה הפוכה לחלוטין, בה האדם נפרד מעברו ומשתנה – הוא מסרב לחטוא באותה עבירה בה נכשל בעבר, ובכך הוא פורץ מעבר למעגלי חייו הקודמים, כך יכול הוא לשנות את שמו ואת מקומו. בלשון אחרת: רק השיבה אל מחוזות חטאיו מאפשרת לו הזדמנות להיחלץ מהם ולחתום את גורלו באופן אחר; או אז הוא יכול לזכות בחירות ולשנות את זהותו כפי רצונו.

תהליך זה של תשובה הוא מוכר וידוע, אך ברצוני להרחיב את יריעותיו ולהבינו לא רק כנוגע לחטא ספציפי, כמו שעולה מדברי הרמב"ם (אישה מסוימת במדינה מסוימת), אלא לתהליך של שיבה אל היצירות באופן כללי, אך מתוך רצון לכונן איתה מערכת יחסים חדשה. שכן באמצעות שיבה אל עברו יכול אדם להכיר בצדדים הקשים המתקיימים בו ומלווים אותו; הוא יכול לקבל אותם ולהמתיקם.

דבר זה עשוי לקרות פעמים רבות בזקנתו של אדם. כך, למשל, מקורם של חטאי הנעורים הוא ביצירות נמוכה, מנוכרת וכוהנית. השיבה אליהם מתוך מקום של זקנה יכולה להוות תיקון משיחי – לא בהתנערות מהם והשאתם בצד הדרך, אלא באמצעות חירות והארת פנים, המביאות עמן ריסון והעלאה של היצר. כך נוצרים 'נעורים מוארים'.

בזקנתו נעשה האדם ערני ומודע יותר ל'חצר האחורית' של דמותו, לכוחות הטומאה שמלווים אותו ואותם הוא מייצר ומוליד רחמנא ליצלן. הוא מתבונן ושם לב לשובלים עכורים המלווים אותו בדרכו האחרונה שעד כה לא הכיר בקיומם. הזקנה דורשת מהאדם 'לצוות' גם את החצר האחורית, להכליל בדמותו גם את קולות האופל שבנפשו ובעולמו; לתת להם יחס, להביט בהם. הקבלה מתארת זאת במתנות שנתן אברהם לבני הפלגשים (המייצגים את צד הרוע, הסטרא אחרא) לפני ששלחם מעל פניו. המודעות העצמית של האדם להיותו גם מדיום לכוחות אופל מעוררת אימה, אבל רק היא עשויה להמתיק את הדינים. יתרה מזאת, לפי פרשנותו של ר' צדוק, הארת הפנים אל יצירות הנעורים אינה אלא סילוק ייסורי המצפון של האדם כלפי עברו: "שה' יתברך מאיר עיניהם לדעת כי סר עוונם בזה".⁴

בתהליך זה מועצמת התנועה הפרדוכסלית, שבה דווקא תיקון הברית בדרך זו, שכוללת מגע עם העבר והתחדשות מתוכו, מאפשרת מגע יותר חי עם העולם ועם היצר; כדברי הרב קוק על כך, מי שנשלם בבריתו "יכול להתרחב באורחות חייו בחומריות מרובה".⁵

תיקון הגוף במקדש

תהליך זה הופך לעוצמתי יותר כאשר הוא נעשה במישור רחב יותר, של עם שלם. דוגמא לכך אפשר למצוא באחד מתיאורי העבודה במקדש הנושא על גביו חטא של אומה שלמה ומנסה לתקן אותו בדרך זו. כוונתי לשמחת בית השואבה והתיקון הגדול הטמון בה לחטאי בית ראשון. הפסוקים ביחזקאל מתארים את חטאי העם במקדש, ההופכים את היוצרות ואת

⁴ צדקת הצדיק, אות צה.

⁵ פנקס י"ג, אות מו.

מצפן הכיוונים הפנימי והחיצוני כאחד: "וַיָּבֵא אֹתִי אֶל חָצֵר בֵּית ה' הַפְּנִימִית וְהִנֵּה פֶתַח הַיֵּכָל ה' בֵּין הָאוֹלָם וּבֵין הַמִּזְבֵּחַ כְּעֶשְׂרִים וְחַמְשָׁה אִישׁ אַחֲרֵיהֶם אֶל הַיֵּכָל ה' וּפְנִיָּהֶם קְדָמָה וְהִמָּה מִשְׁתַּחֲוִיָּתָם קְדָמָה לְשֵׁמֶשׁ" (יחזקאל, ח, טז); הגמרא מוסיפה ומתארת את המימד הגופני המזעזע שהתלווה למעמד זה (למשל – מסכת יומא, דף עז ע"א). והנה, המשנה במסכת סוכה מתארת דווקא את שמחת בית השואבה כתיקון לחטאים נוראיים אלו; רק תהלוכה קרנבאלית של שמחה והתעוררות, הכוללת גם מימד פיזי (כפי שעולה מתיאורי הגמרא במסכת סוכה), יכולה להיות תיקון לאותה תהלוכה של חטאים במקדש הראשון. אך יתרה מזאת, המשנה מתארת באופן מוחשי ממש את תהלוכת בית השואבה, העוקבת אחרי החטא המקורי – החוגגים היו הולכים במקדש בעקבות תהלוכת החטא, ממערב למזרח, לכיוון השמש הזורחת:

חסידים ואנשי מעשה היו מרקדים לפניהם באבוקות של אור שבידיהן ואומרים לפניהן דברי שירות ותושבחות והלילים בכינורות ובנבלים ובמצלתיים ובחצוצרות ובכלי שיר בלא מספר... הגיעו לעזרה תקעו והריעו ותקעו היו תוקעין והולכין עד שמגיעין לשער היוצא מזרח.⁶

המעמד הנורא כמו משחזר את עצמו – ההליכה האקסטטית דווקא למזרח, כשאחוריהם של הצועדים אל היכל ה'. אך אז, דווקא כשהם מגיעים אל השער, המקום בו התבצעו טקסי החטא, מגיע הרגע הדרמטי ההופך על פניו את האירוע כולו:

הגיעו לשער היוצא ממזרח הפכו פניהן למערב ואמרו אבותינו שהיו במקום הזה אחוריהם אל היכל ופניהם קדמה והמה משתחוים קדמה לשמש ואנו ליה עינינו ר' יהודה אומר היו שונין ואומרין אנו ליה וליה עינינו.

זהו הרגע בו מתרחש ההיפוך – דווקא מתוך חזרה אל מחוזות החטאים הקדומים והקמאיים של העם, הנגועים בפולחן אלילי דיונוסי. ברגע זה בו מזכירים ההולכים את חטא העבר בפירוש בפייהם, הם 'הופכים את פניהם' – ביטוי נפלא המסמל את השינוי העמוק המתרחש בו בזמן במובן הגאוגרפי-פיזי ובמישור העמוק של הארת הפנים אל הקודש – "אנו ליה וליה עינינו". זהו תיאור ההולם את דברי הרמב"ם במובנם הפשוט ביותר: אותם האנשים, באותו המקום, במקדש, תוך שמחה אקסטטית, הולכים למקום החטא וניצבים מולו. תנועה זו ממש היא שמאפשרת להם לשוב תשובה שלימה ולהפנות את פניהם אל אביהם שבשמים בניקיון כפיים. אכן, ניתן להרגיש את רוחם של הימים הנוראים ושל מעגלי התשובה המרחפים מעל כל מעמד שמחת בית השואבה, והגמרא עושה קישור זה גם בפירוש כשהיא מפרטת מה היו 'דברי התשבחות' שאמרו הזקנים ואנשי המעשה:

יש מהן אומרים אשרי ילדותנו שלא ביישה את זקנותנו אלו חסידים ואנשי מעשה ויש מהן אומרים אשרי זקנותנו שכפרה את ילדותנו אלו בעלי תשובה אלו ואלו אומרים אשרי מי שלא חטא ומי שחטא ישוב וימחול לו.⁷

⁶ משנה מסכת סוכה, פרק ה משנה ד.

⁷ בבלי, סוכה, דף נג ע"א.

דווקא אקלים ימי התשובה שברקע מאפשר את השיבה אל השמחה האקסטטית הפרועה ותיקון שלה, כמו התפרצות הריקודים בסופה של תפילת נעילה. תרה מזו, החזרה אל מקום החטא ותיקונו קשורה להבנתי גם לנענועי הלולב, המהווים מעין טקס מרוסן של תנועות גוף. הנעת הגוף במקדש היא התמודדות עם המימדים הגופניים של החטא – הן החטא המיני והן החטא הדתי-אקסטטי – ונותנת להם הקשר של קדושה. אכן, לאחר החורבן אנו מוצאים כי ישנו דיון על הנענועים ועל האם ניתן להמשיך ולבצעם גם מחוץ למקדש:

והיכן היו מנענעין בהודו לה' תחלה וסוף ובאנא השם הושיעה נא דברי בית הלל ובית שמאי אומרים אף באנא ה' הצליחה נא. אמר רבי עקיבא צופה הייתי ברבן גמליאל ורבי יהושע שכל העם היו מנענעין את לולביהן והן לא נענעו אלא באנא ה' הושיעה נא...⁸

השאלה היא האם ניתן עדיין לבוא במגע עם הכוחות הכאוטיים של הגוף ולתקנם, ועד כמה. ייתכן שרבן גמליאל ור' יהושע, אותם אלו המסופר עליהם שראו שועל יוצא מבית קודשי הקודשים ופרצו בבכי, עדיין מבכים את החורבן ומנסים לצמצם את מקומם של הנענועים הפיזיים. על עמדת ר' עקיבא, המתואר כאן כצופה בהם מבחוץ, ניתן אולי ללמוד ממקום אחר. הוא, שבניגוד לחבריו דווקא החל מצחק כשראה את השועל יוצא מבית קודשי הקודשים, היה מעניק מימד גופני-מקדשי מובהק לתפילותיו:

כך היה מנהגו של רבי עקיבא: כשהיה מתפלל עם הצבור היה מקצר ועולה מפני טורח צבור, וכשהיה מתפלל בינו לבין עצמו אדם מניחו בזוית זו ומוצאו בזוית אחרת וכל כך למה מפני כריעות והשתחויות.⁹

השיבה הביוגרפית

כאמור, התנועה הכפולה של ימי אלול אינה קשורה רק לשיבה אל החטא ולתהליך התשובה הדתי במובנו המצומצם; תהליכים אלו מתרחשים גם במישור הביוגרפי האישי של כל אדם ואדם. במובן זה, תנועת השיבה קוראת לאדם לחזור אל עברו, להתרפק על 'גמר המעשה' ברווח ובסיפוק של סוף שנה, אך כל זאת לא מתוך רצון לשוב אל העבר ולחיות אותו שנית, אלא מתוך פנייה נפשית המבקשת 'לארוז' אותו ולהנכיח אותו בחיי ההווה. תנועה זו הינה כפולת פנים ודורשת עבודה נפשית עדינה, שכן האדם הפונה אל עברו עושה זאת לא בפרספקטיבה של העבר עצמו, אלא מתוך רצון להמשיך הלאה, למחוזות אחרים, כשהעבר ארוז ומקופל באמתחתו.

⁸ משנה מסכת סוכה, פרק ג משנה ט.
⁹ בבלי, ברכות, דף לא ע"א.

חוני המעגל ומעגלי חייו

בחז"ל ישנו סיפור הממחיש בצורה כאובה וטראגית את המאמץ התודעתי הנדרש בכדי להצליח בתנועה פרדוכסלית זו – סיפורו של חוני המעגל המופיע בגמרא במסכת תענית:

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 אשכחתיא כי היכי דשתלי לי אבהתי שתלי נמי לבראי.¹⁰

אני מבקש לטעון כי כבר בתחילת הסיפור, במעשה נטיעת החרוב, מופיע המפתח להבנה של כולו. אין צורך לקבל את תיאור נטיעת החרוב ונתינת הפירות לאחר שבעים שנה כתיאור בוטני (ואכן החרוב המוכר לנו מניב פירות הרבה יותר מהר); נדמה שהשם 'חרוב' ושבעים השנים רומזים למאמר חז"ל כי "שית אלפי שנין הוי עלמא וחד חרוב".¹¹ עץ החרוב מסמל את הסוף של הזמן, חורבן העולם, סגירת המעגל המבוטאת בספרה שבע. האדם הנוטע חרוב נוטע למעשה את אפשרות החורבן של עצמו, סוף חייו, את סגירת המעגלים של עצמו; זהו סוף הזמן, או במקרה שלנו – סוף השנה. אך כמו סיומה של השנה, החרוב-חורבן הוא גם העברת הלפיד לשלב הבא; הוא הוא הסיכוי של דור ההמשך. ילדיו של הנוטע הם אלו שיאכלו מפירות העץ. חוסר ההנאה של האדם מהפירות אינה עניין בוטני או רווחי אלא עמוק ועקרוני הרבה יותר – יש דור שצריך ללכת, וחורבנו של הדור וסופו הם אלו המאפשרים את החיות והחיוניות הדרושה לקיום העולם. אך כפי שנראה מיד, אין זה רק צעד טכני, שבו על העבר למות ולאפשר לדבר מה אחר לצמוח תחתיו. מדובר בתנועה נפשית הנדרשת מהאדם, זו התנועה של ימי אלול – שיבה ושביתה מן ה'מירוץ' המאפשרת נוכחות חדשה וחזקה יותר בהווה.

יחיב קא כריך ריפתא אתא ליה שינתא נים אהדרא ליה משוניתא איכסי מעינא ונים שבעין שנין כי קם חזייה לההוא גברא דהוה קא מלקט מינייהו אמר ליה את הוא דשתלתיה א"ל 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 שמעתתן כבשני חוני המעגל דכי הוי עייל לבית מדרשא כל קושיא דהוה להו לרבנן הוה מפרק להו אמר להו אנא ניהו לא הימנוהו ולא עבדי ליה יקרא כדמבעי ליה חלש דעתיה בעי רחמי ומית אמר רבא היינו דאמרי אינשי או חברותא או מיתותא.

חוני חוזר בסיפור הזה אל שני מעגלי חייו – זה של בית המדרש וזה המשפחתי. אך בשני המעגלים הללו קורה דבר נורא: הסבא מגיע ואומר שהוא חוני, ואף אחד לא מאמין לו. אך

¹⁰ בבלי, תענית, דף כג ע"א.

¹¹ בבלי, סנהדרין, דף צז ע"א.

אין זה רק שהם לא מאמינים לו, אלא מתגלה פער טראומטי בין חוני שהפך למיתוס לבין חוני שמופיע בדמותו ה'רגילה' לפני מכריו; בין זה המפרק כל קושיה כאשר נכנס לבית המדרש, לבין האיש ה'רגיל' שאומר "אני הוא!". הטרגדיה נעוצה בכך שהעובדה שחוני הוא חוני היא תוצאה בלעדית של הסיפור שאנחנו מספרים עליו, ושל הפיכת סיפורו למיתוס; זה מה שמכונן את דמותו. נדמיין מה היה קורה אילו חוני, או תנא או אמורא אחר, היו נכנסים לבית המדרש שלנו – הרי כל דמותם הייתה מתפרקת בפער שבין דמותם המיתית שביכרון לקיומם בבשר ודם.

העוקץ של הסיפור מאוד ברור בעיניי: הניסיון של חוני להיות רלוונטי לנכדיו נדון לכישלון. חוני מנסה לשוב אל עברו, אל המקום בו היה פעם, ולא מצליח להכיל את העובדה שהוא כבר עלה לאינסופיות ושעליו להשליך את חייו הקודמים. הוא מנסה להישאר כאן, בעולם הסופי; מבקש שיתנו לו כבוד, שיקשיבו לתורתו. ראוי היה לו להתמלא שמחה מהעובדה שבבית המדרש מספרים עליו סיפורים פנטסטיים על איך היה מפרק את כל הקושיות, או מלראות את המשפחה הענפה שהעמיד – לרוות נחת ולהעלים משם. אך הוא מנסה בכל זאת להיכנס פנימה, להישאר בעולם העבר במקום להפנים שהעולם שבו הוא חי אז כבר נגמר – שזה הזמן להתרפקות עליו, שדווקא היא תאפשר לו להיות זקן, לשמוח במה שהיה לו פעם. חוני לא תופס שזהו המבנה הכפול של החיים: ישנו המעגל הראשון של חיי האדם, וישנה השיבה המאוחרת, התלויה בכך שעברו של האדם כבר נעלם, יוצא מכלל מובן קונקרטי, והופך לזיכרון, לסיפור. כאן גם טמון פירוש נוסף לשמו: 'חוני המעגל'. הוא נשאר בתוך מעגל החיים הנוכחי ולא תופס את חוסר הרלוונטיות שבדבקות בו. הניסיון של אדם למחזר את עצמו ולחזור לאותם דפוסי חיים בגיל מבוגר, מעידים על חוסר הפנמה שמהו צריך להשתנות. בזמן הסוף, ה'חרוב', היכולת לנכוח מותנית בפרישה, בעמידה מן הצד ונתינת המקום ל'צעירים', בהפנמת המקום שלך כמי שיכול להתענג על העבר מבלי לנסות לשחזר אותו.

לפעמים המעבר הזה לובש צורה ממשית וחריפה בחייו של אדם. ישנם רגעים בהם משהו בעולמו מתפרק, נגמר; דבר מה שהתקיים ועתה נעדר, והעדרו מכונן תקופה חדשה. סיום שכזה עלול לגרום לשברון לב, לריסוק איברים, ייאוש וחוסר טעם, או שבאופן הפוך לגמרי הוא עשוי להביא ליכולת פרדוכסלית לחזור באופן נינוח לשבילים של הילדות, למקומות הראשוניים, לביוגרפיה האישית מראשיתה. הדבר דומה לסיטואציה בה אדם חוזר לסיים את חייו בבית ילדותו, להפטר מן העולם בין כותלי החדרים בהם חי את ימי בחרותו. הבית מאיר באור אחר, ונכנס למימד של אינסופיות; הנוף המוכר כל כך קורא לו להתרפק עליו, דווקא מתוך הידיעה שהוא על סיפה של דרך חדשה, עלומה. כך יש להבין גם את דברי האדמו"רים על כך שהסתלקות הצדיק עשויה להיות העלאה של העולם באופן ממשי. עם פטירתו, הולך הצדיק באותם השבילים אותם סלל בחייו, באמצעות תלמידיו ההולכים בהם. אך עתה הוא עושה זאת כזיכרון, מעמדה אינסופית. כעת הוא יכול לשוב למעגלים אותם סרטט בחייו, אך באופן פרדוכסלי, כעת הוא נוכח בהם יותר מאשר כשהיה חי.

אלו תחושות המתעוררות עם בוא הימים הנוראים. בכל שנה בתקופה זו אני מוצא את עצמי סוקר את תולדותיי הקצרים בעולם הזה: תמונת גן הילדים, חוויות בית-ספר, ילדות בשכונה ירושלמית של פעם, המפנה בישיבה הגבוהה, נישואי, לידת ילדי ועוד. אך חשבון העבר, הצער על הקלקולים, ההחמצה, ומנגד – הכפרה, תיקון החטא – כל אלה בסופו של

חשבון אינם העיקר. חן העצבות שננסכת בי בימי אלול מעורב בתחושות עצומות של חיים, של מליאות, של הודאה. במובן זה, הוידוי של ימים נוראים מסמלים עבורי הודאה – בעצם נוכחות הקב"ה, בחיים עצמם, בהתגלות הצדק האלוהי, והודאה זו היא התשובה האמיתית.

איתך אברמוביץ

רע מנעוריו

על יצר, מורכבות וחידושי תורה

א. החיים והרוע

בשנים האחרונות מתרבה הדיבור על מיניות בציבור הציוני-דתי. בכמות שונות נשמעים הרבה דיבורים על כך שצריך לדבר על זה, ואיך צריך לדבר על זה, ולמה לא דיברו עד היום, ואילו נזקים זה גרם. כל השפע הזה מזכיר קצת את התיאור האירוני של פוקו על 'ההיפותזה הדכאנית': "זמן רב נשאנו, כך אומרים, בעולו של משטר ויקטוריאני, ועודנו נתונים בו".¹ אצלנו אומרים "השפעה נוצרית".

וכמו שטוען פוקו בהקשר שלו, אין זה נכון שלא דיברו, אלא שדיברו בצורה שונה; וכידוע, האופן שבו מדברים מעצב את המושא המדובר. אחת הטענות הנפוצות בשיח היום היא שהגישה המקורית של היהדות אינה מזהה את המיניות עם היצר הרע (הנחה המתבטאת כבר בעצם השימוש במונח המודרני 'מיניות'), אלא רואה בה כוח חיים ניטרלי ואף חיובי ביסודו, שמשמעותו תלויה בהקשר בו הוא ממומש. המונח 'חיים' תופס מקום מרכזי בשיח זה, ואילו מצטרפים רשת של מושגים וטיעונים אופייניים: בריאות, זיהוי קדושה עם אנושיות ונורמליות, שלילה של רגשות אשמה, חיבור בין המיניות הראויה לבין קשר רגשי וזוגיות יציבה, וכמובן הפרדתה מכל סוג של פתולוגיה נפשית או חברתית.

אולי המוקד הבעייתי ביותר של התפיסה הזו הוא התופעה של הוצאת זרע לבטלה (הוזה"ל). מצד אחד, זוהי הופעה יסודית ונפוצה של היצר המיני; מצד שני, הוזה"ל מייצגת את ההיפוך הגמור של כל הקריטריונים למיניות הראויה שנמנו לעיל. אין פלא, אם כן, שחלק ניכר מהשיח סובב על תחום זה והתחומים הקרובים אליו – חברה מעורבת, נישואין בגיל צעיר וסכנות האינטרנט. אחת ההשלכות של האופן בו מומשגת המיניות היא הדיון על הוזה"ל ביחס לבני נוער ורווקים דווקא. ההנחה היא שמקור הבעיה הוא הפער בין הבגרות המינית לבין גיל הנישואין; שהרי לאחר שהוקם הבית שחדר המיטות שלו משול לקודש הקדשים, לא יתכן ש'אריות של אש' ימשיכו לערער את יסודותיו.

על מנת לפתוח את העיון בתפיסתו של ר' צדוק בנושא, אזכיר כאן כדוגמא את ספרו של הרב אלי שיינפלד "היצר הלב והאדם", המשלב כמה קטעים של ר' צדוק הקשורים לשיח שתואר כעת. מטרתו של הספר היא "להראות כיצד התורה מלמדת לממש את יקרת ערכו

¹ מישל פוקו, תולדות המיניות כרך א, עמ' 7.

של יצר המין ואת כוח החיים העצום שבו",² שכן "גישה לא נכונה לענייני היצר גורמת לפספוס הכוח הגלום ביצר".³ ספר זה מכוון לבני הנעורים ומבטא בצורה יפה ובהירה את העמדה שתוארה לעיל, ובעקבותיו אף הוזמן המחבר לכתוב יחידת בגרות בנושא לבתי הספר של הממ"ד. אבל מה שנעדר ממנו ניכר כבר בשמו של הספר, שבו הושמטה המילה "רע" מן הפסוק "יצר לב האדם רע מנעוריו".

וזו הנקודה המעניינת כאן: התנועה היא של הכלה ושל הארת פנים ועידוד, אבל היא מסתמכת על ההנחה המובלעת שהמיניות הרעה היא רק סטייה; שיש הפרדה עקרונית בין כוח החיים היסודי לבין המימושים הכושלים שלו. זוהי הכלה שמבוססת על הדרה, על הנחת אפשרות של בירור והפרדה מוחלטת. ההתנערות מההשפעה הנוצרית או מחשכת הגלות, מתבטאים בטענה שהפרדה כזו היא אפשרית, שאין במיניות שום רוע מהותי, ושכסופו של דבר אפשר ליצור את המרחב שבו היא תתגלה ככוח חיים חיובי, כביטוי של האדם הישר וחסר החשבונות והתסביכים.

אלא שמעבר למקורות אותם הביא הרב שיינפלד בספרו, בחלקים אחרים ונרחבים של כתביו ר' צדוק עדיין אחוז עמוק בתפיסה הקושרת בין מיניות, יצר הרע ומוות, מאדם הראשון ועד ימות המשיח (ועד בכלל).⁴ את החידוש העיקרי שלו בנושא אני רואה בטענה כי היצר הוא חלק מהחיים למרות הצדדים הדמוניים שבו, הטבועים גם בהופעותיו המקודשות והמעודנות ביותר. דווקא את התסביך הבלתי נמנע הזה, לפיו המוות כרוך תמיד בעקבו של כוח החיים, הוא מבקש להכיל בתחומי הקדושה, התשובה והתורה. התנועה היסודית של ההכלה הזו, המוצגת באופן כללי אין ספור פעמים בכתביו, מקבלת את המימוש העשיר והיצירתי ביותר שלה בתורות שלו על הווי"ל. בתורות אלה, אפשר לראות כיצד ר' צדוק מבקש לא רק להוביל את כוח החיים אל מימושו הראוי, אלא גם להעניק מקום ומשמעות למימושים הכושלים שלו, לפריצת הגבולות שהיא חלק בלתי נפרד ממנו, עם כל הקליפות והתסביכים שהיא גוררת איתה.⁵

בתורות הרבות של ר' צדוק העוסקות בנושא אפשר למצוא מיפוי של מגוון סוגי השלילה והדמוניות שיוחסו להווי"ל. מתוך תפיסתו כי בכל חטאי ישראל יש קדושה, ובפרט בהווי"ל בשל שכחותה והכרחיותה, פונה ר' צדוק להעניק פרשנות חיובית לכל הפגמים שזיהו חכמי הדורות בהווי"ל, ובמיוחד המקובלים שהחמירו בנושא.⁶ התביעה הזו, להפוך את החושך לאור באמצעות פרשנות, מממשת טענה נוספת של ר' צדוק, לפיה תיקונם של החטאים מוביל ליצירת לחידושי תורה. בתורות אלו ר' צדוק ממחיש את השפעת היצירתי שתפיסתו המורכבת ביחס ליצר מאפשרת: במקום להסתפק בהאדרה המובנת מאליה של החיים הנורמליים והבריאים, ר' צדוק מפרק את החטא למרכיביו ומחפש בו משמעויות

² היצר, הלב והאדם, עמ' 10-9.

³ שם, עמ' 10.

⁴ ראה למשל: "אילו היה נמצא אדם שומר הברית כל ימי בתכלית... היה חי לעולם", צדקת הצדיק קנו עמ' 73 (כל ההפניות למהדורת הר ברכה).

⁵ את החידוש בתפיסתו של ר' צדוק אפשר לראות גם בהשוואה לתפיסה המינורית יותר הנפוצה באורתודוקסיה המודרנית, המבקשת לפוגג את המתח הרוחני סביב המיניות ולא לעשות עניין מחטאים בתחום זה. בניגוד לכך, ר' צדוק רוצה 'לעשות עניין' מהמיניות, אך להכיל אותה כיצד הרע דווקא.

⁶ סקירה מקיפה של הנושא אפשר למצוא בעבודת הדוקטורט של שילה פכטר: שמירת הברית: לתולדותיו של איסור הוצאת זרע לבטלה, עבודה לשם קבלת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ו.

חדשות. נעיין בכמה מהלכים פרשניים כאלו, ונבחן את האופנים בהם מבקש ר' צדוק להתחדש מתוך הכלת הרוע שביצור.⁷

ב. מזיקים והרהורי תשובה

את אחת הדוגמאות הבולטות למהלך שתואר כעת אפשר לראות בפסקה קסב ב'צדקת הצדיק', פסקה שהושמטה מכל המהדורות של הספר:⁸

מכל עבירה נעשה מלאך רע כמו שאמרו ז"ל, זהו לטובה לבני אדם, שהמלאך הוא חיות רוחני והוא מכיר באמיתת ה' יתברך וחפץ שיתהפך לטוב, ועי"ז נתעורר האדם לתשובה. שהרהורי תשובה הוא כשזכר כאילו החטא והעבירה שעשה עומדת לנגד עיניו ומתמרמר עלי' והוא המלאך שנעשה על ידו... ואין לך עבירה של אדם שלא הרהר עליה בתשובה כמו שאמרו ז"ל פושעי ישראל מלאים חרטות, והוא עי"ז העבירה עצמה. ועי"ז הו"ל מרבה מזיקים ר"ל יותר מכל העבירות כידוע מזוהר, לכך ג"כ הרהורי תשובה שנופלים בלבו הם הרבה. וכל עיקר ענין העבירות הוא רק לעורר האדם לתשובה עי"ז כנ"ל [כי יש אימא עילאה ואימא תתאה היינו תשובה ותפילה שעל ידם הוא הכרת ה' יתברך איך הוא שוכן בקרבנו, ותפלה התעוררותה עי"ז מצות ומעשים טובים, ותשובה עי"ז עבירה. אבל תורה הוא קוב"ה עצמו ואכ"מ]. והו"ל הוא לתשובה גדולה תשובה דחזיא לחפאה על כל עובדיו כדאיתא בזוהר (ח"ב רי"ד ב') שבזה תיקון המכוון מן חטא הנ"ל. ולכך דייקא במקום וגו' יאמר להם וגו' עי"ז העבירות ולא עי"ז המצות, לפי שתשובה גדולה מתפלה...

ר' צדוק כורך כאן יחד שניים מהמאפיינים היסודיים של הו"ל – הולדת שדים וריבוי רגשות אשם - ומהפך את משמעותם. מלאך אינו יכול להיות רע, שכן כיצור רוחני הוא מכיר את בוראו ומבקש להוביל את האדם להכרה זו. ר' צדוק עומד על כך שגם המלאך הרע פועל טוב על האדם, למרות שהמקור עליו הוא ככל הנראה מסתמך מנגיד במפורש בין המלאכים הטובים שיוצרות המצוות לרעים הנולדים מעבירות: "העושה מצווה אחת, קונה לו פרקליט אחד, והעובר עבירה אחת, קונה לו קטיגור אחד".⁹ ר' צדוק מבקש למצוא את הצד החיובי של הקטיגור באמצעות הזיהוי בין המלאך הרע שיוצר החטא לבין ההיזכרות בו והחרטה עליו:

⁷ מתוך הדברים ניתן להבין שר' צדוק אינו מבקש לפוגג את חומרת החטא, ולכן ההכלה המדוברת מתרחשת רק בדיעבד. אמנם ברור כי לא ניתן לשמור על הפרדה בין התודעה שלפני החטא לזו שאחריה, אך שחיקה של המתח סביב הנושא תוציא את העוקץ מהתנועות הרוחניות אותן מבקש ר' צדוק ליצור.

⁸ בדפוס הראשון של 'צדקת הצדיק' הושמטו מספר פסקאות, ככל הנראה בשל הרדיקליות היתירה שיוחסה להן. רובן עוסקות בנושא הו"ל. במהדורת הר ברכה ובמהדורת כ"ט טוב הושבו רוב הפסקאות למקומן מלבד שתיים, שאחת מהן תובא כעת. הפסקאות החסרות הועתקו בכתב יד על הכריכה של ספר 'צדקת הצדיק' הנמצא בספריית גרשום שלום, מס' 3637. את הפסקה שתובא להלן אפשר למצוא גם ברשת:

http://www.shturem.net/index.php?section=blog_new&article_id=221&lang=hebrew

⁹ משנה אבות, ד יא.

ההופעה מחדש של החטא בזיכרון מבטאת את מימד הביניים שיוצר ר' צדוק, מימד המאפשר לו לתווך בין הטוב לרע: מצד אחד זוהי חזרתו של החטא עצמו, עם כל השלילה שבו, ובה בעת, חזרה זו ממקמת אותו בהקשר של חרטה ותשובה המשנה את משמעותו. המזיקים הנוצרים ע"י הו"ז אינם רודפים את האדם כדי לייסר אותו אלא כדי לעורר אותו לתשובה, שהיא הדרך הטובה ביותר להגיע ל"הכרת ה' יתברך", התקדמות הנעשית "ע"י העבירות ולא ע"י המצוות". אם השדים הם כוחות נפשיים המובילים לטוב, הרי שמבחינה זו הו"ז היא החטא האולטימטיבי, המקור המוחשי ביותר לעוצמות הדמוניות המובילות לתשובה ולהתעלות.

ג. כישלון ויצירה

בפסקה שראינו כעת הופכים ההזכרות והחרטה את הרע לטוב. בתורות רבות אחרות מתרחש תהליך זה כחלק מלימוד התורה, על סמך האנלוגיה שמקורה בקבלה בין טיפות הזרע לבין נפשות ישראל ואותיות התורה, המאפשרת להו"ז להתפרש כחלק מתהליך הלימוד. בפסקה אחרת ב'צדקת הצדיק' מתאר ר' צדוק את הו"ז כחלק מתהליך 'יצירת חידושי התורה:

אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהם (גיטין מג.), והמכשלה דדברי תורה מביאה לידי קרי רחמנא ליצלן. כמו שכתבתי במקום אחר על פסוק כי מן המים משיתהו, כמו שכתבתי לעיל אות ע"ו מענין דור המבול, וכמו שאמרו (ברכות יד.) ושבע ילין בל יפקד רע, כל המשביע עצמו מדברי תורה ולן אין מברשין אותו בשורות רעות, ומינה להפך. ואח"כ על ידי זה חפץ ה' בידו יצליח כמו שכתבתי לעיל, ועומד על דברי תורה כמו שכתבתי במקום אחר מענין יוסף שידא. וכמו שאמרו דעוונות נעשו זכויות, וממים הזדונים נהפך למי הדעת. והנפש העשוקה נכנסה לקדושה ונעשה ממנו דברי תורה. כידוע שנפשות מישראל הם עצמן דברי תורה, והתחדשות דברי תורה הוא הולדת נפשות קדושות.¹⁰

כאן ניתן לראות כיצד בונה ר' צדוק מהלך דיאלקטי מתוך הניגוד הראשוני שבין הו"ז ללימוד תורה. הוא קורא את הדרשה במסכת ברכות על הפסוק "ושבע ילין בל יפקד רע" יחד עם הפירוש שלה בזהר הקושר אותה להו"ז.¹¹ ולומד מכך ניגוד בין לימוד תורה לקרי לילה. אבל ניגוד זה לא נותר ניגוד מוחלט, כפי שלכאורה עולה מהדרשה המציבה את לימוד התורה כתרופה להו"ז. במקום זאת הוא מזהה את המקום של הכישלון כחלק מלימוד התורה, כפי שעולה מהדרשה במסכת גיטין על הכישלון, ומשלב את הו"ז בכישלון זה. המבנה של כישלון כחלק מתהליך הלימוד מאפשר לר' צדוק להתגבר על הדיכוטומיה שבין התורה להו"ז, ולהציב את ההפכים כשליבים עוקבים במבנה דיאלקטי: כשם שהעוונות יכולים להפוך לזכויות, כך "המים הזדונים" יכולים להפוך ל"מי הדעת"

¹⁰ צדקת הצדיק קו, עמ' 43.

¹¹ זהר ח"א, נו ע"א.

ו"הנפש העשווקה" לדברי תורה. את הניגוד החרף בין הו"ל ללימוד תורה ממקם ר' צדוק במבנה דיאלקטי שבו ההפכים מובילים זה לזה בקשרים סיבתיים, כך שהו"ל מקבלת מקום בתהליך יצירתה של התורה..

ר' צדוק משרטט כאן את אחת התבניות שדרכן משתלבת הו"ל כחלק מהלימוד: הכישלון ההכרחי בלימוד התורה מקבל ביטוי בכישלון הגופני, והקישור ביניהם מאפשר להבין גם כישלון זה כחלק מתהליך של התחדשות. כאן אפשר לראות פירוש מחודש לכשל יסודי אחר של הו"ל: הבזבוז וחוסר הפריזון. כשם שבלימוד יש מקום ואף תפקיד חיובי לטעויות וכישלונות, כך גם הנפשות התועות של הו"ל יכולות לשוב ולמצוא את מקומן, ואף להוביל לדרכים חדשות. מעבר להכלת החטא בתהליך הלימוד, פרשנות זו גם מכניסה לתוכן את המימד הגופני - בניגוד לאמירה הפשוטה של הגמרא בברכות, הגוף והלימוד אינם שני ניגודים, בעיה ותרופה, אלא מערכת אחת שחלקיה מגיבים זה לזה ומפרים זה את זה.

בהמשך הפסקה ר' צדוק מוסיף פנים נוספות לקישור שבין הו"ל לתהליך הלימוד, באמצעות פרשנות צמודה לסיפור תלמודי,¹² פרשנות הבונה מארג צפוף של משמעויות:

ועל כן איתא בשבת (קכז): שנה לתלמידי הוא מה שנתחדש לו דייקא אחר שטבל מקודם שהוא התשובה והתיקון. ונראה שזה עצמו היה מה שאמרו אח"כ מענין לדון לכף זכות אפילו באופן זה, שהמעשה לכאורה מורה בבירור לחוב. ולא ידע זה מקודם, כמו שאמרו שם שמא יש בנו תלמיד שאינו בדוק לרבי, ודברה תורה לשון נקיה היינו שהיה חשוד אצלו על זנות, ומדאמר שאינו בדוק משמע דבאמת כשר היה, רק שהוא לא דנו לכף זכות. והיה המשפט עבור זה ראיית הקרי, ומכל מקום אירעו מפני טורח הדרך שהיה דבר מצוה. והרי שומר מצוה לא ידע דבר רע, וזה נקרא דבר רע כידוע, רק שכל דבר נידון על שם סופו, ואז נקרא טוב מאד.

ומאחר שהיה כדי שיעמוד על ידי זה על דברי תורה, זכה לזה רק על ידי טורח אותה דרך לפדיון שבויים, דאותה ריבה התנהגה בדרכי גויים, כמו שאיתא באבות דר' נתן סוף פרק ח', והוא מדת חסידות לבקש זכות גם לרשעים... ולכך נקרא באותו מעשה חסיד אחד... שזה לפני משורת הדין, ואין רואה לעינים כי גם בכל רע גנוז טוב. ולכך זכה אז לעמוד על דבר זה של תורה - לדון לכף זכות, שהוא גם כן גניזת הטוב במעשה הרע לעין, והזמין לו השם יתברך אותו מכשול [שהוא לידת נפש בלא רצונו ודעתו, וכן עומד על דברי תורה, רוצה לומר כמי שעומד מזומן על אותו דבר בלי דעתו והשתדלותו, ועל ידי שחידש אח"כ הדברי תורה הוציא הנפש כמו שכתבתי לעיל] לעמוד מתוכו על דברי תורה.¹³

¹² שבת קכז ע"ב: "ת"ר מעשה בחסיד אחד שפדה ריבה אחת בת ישראל ולמלון השכיבה תחת מרגלותיו. למחר ירד וטבל ושנה לתלמידיו. ואמר בשעה שהשכבתיה תחת מרגלותי כמה חשדתיני, אמרנו שמא יש בנו תלמיד שאינו בדוק לרבי. בשעה שירדתי וטבלתי כמה חשדתיני, אמרנו שמא מפני טורח הדרך אירע קרי לרבי. אמר להם העבודה כך היה, ואתם כשם שדנתוני לכף זכות המקום דיין אתכם לכף זכות".
¹³ שם, עמ' 44-43.

קריאה פשוטה בסיפור תראה בו דוגמא לסיטואציה של לימוד זכות: התלמידים יכלו לראות בטבילה של הרב ראייה לגנותו, והעדיפו את הפירוש החיובי יותר של טבילה בעקבות קרי לילה. בניגוד לקריאה הפשוטה, ר' צדוק מתמקד בעצם קיומו של הקשר בין הו"ל, הטבילה והתיאור של "שנה לתלמידיו". מסלול זה אינו רק פרשנות חיובית ביחס לאלטרנטיבה הגרועה יותר, אלא גם מבנה הקושר בין הדיאלקטיקה של הו"ל ולימוד התורה לבין לימוד הזכות בו עוסק הסיפור: הרב טעה בכך שחשד בתלמידיו שלא יוכלו להתגבר על יצרם, וכישלון זה הביא אותו לראיית קרי. במקביל, הקרי קשור גם לטורח הדרך, שבעצמה מבטאת דווקא את היכולת ללמד זכות ולפדות גם את מי שסטתה מהדרך. אותו מקרה של הו"ל, לאחר הטבילה המתפרשת כתשובה, הוא מקור החידוש שהתגלה לרב – היכולת ללמד זכות על תלמידיו, כפי שהם לימדו עליו.

בקריאה שלו בסיפור מעבה ר' צדוק את המבנה שתיאר בתחילת הפסקה. הכישלון המביא להו"ל והחידוש שהוא מוביל אליו, קשורים בתוכם – הטעות היתה חשדנות יתירה, והתיקון פיתח את היכולת ללמד זכות. בעיני ר' צדוק הו"ל מתפקדת בסיפור לא רק כאפשרות של פרשנות חיובית, אלא גם כחלק מהתהליך המסגל את היכולת הזו. הו"ל היא ביטוי גופני לטעות שהיא חלק מהדינמיקה של הלימוד, אך גם מובילה לבסוף לגילוי של אפשרויות חדשות. באמצעות הקישור בינה לבין הטעות, הופכת הו"ל ממבוי סתום לכוח של פרויזן והתחדשות.¹⁴

בסוגריים אותם הוסיף ר' צדוק סמוך לסוף הפסקה הוא קושר בין הו"ל ללימוד התורה גם באופן ההתרחשות שלהם, ובכך מבקש להכיל פן שלילי נוסף של הו"ל – חוסר השליטה הכרוך בה. הו"ל היא "לידת נפש בלא רצונו ודעתו", התפרצות לא נשלטת של כוחות יצירה, אך כך גם נוצרים חידושי תורה. הביטוי "עומד על דברי תורה" איתו פתח ר' צדוק את דבריו מתפרש כעת כהמתנה למשהו בלתי נשלט, כציפייה למשהו שיפתח. בתיאור זה הולך ר' צדוק צעד נוסף מעבר למתואר בפסקה: הו"ל היא לא רק הכישלון המוביל ליצירה, היא גם משקפת את האופי של היצירה עצמה. חידוש התורה אינו רק התיקון וההכלה של החטא, הוא גם משחזר את אותה התרחשות בתחום הקדושה. לימוד התורה אינו מתקן את הו"ל דרך ניגודה, והוא גם לא רק תוצאה שלה במסגרת תהליך דיאלקטי; הלימוד מכיל בתוכו דינמיקה זהה לדינמיקה של החטא עצמו.

ד. חיצוניות, תובנה, חלום

במקור אחר, דרשה שכתב ר' צדוק לכבוד סיום לימוד התלמוד הבבלי, הוא יוצר קישורים נוספים בין הו"ל ללימוד התורה, הנוגעים בצדדים נוספים של החטא. בתחילה, התורה מתוארת כתיקון המהפך את הו"ל לטובה:

¹⁴ בפסקה זו לימוד הזכות הוא התוכן של החידוש המתגלה מתוך הדיאלקטיקה שבה נכללת הו"ל. בשתי פסקאות אחרות ב'צדקת הצדיק' (פסקה קכ בעמ' 51 ופסקה קכו בעמ' 54-55) קושר ר' צדוק בין לימוד הזכות עצמו לבין הו"ל, שתיקונה הוא מעין לימוד זכות והכלה מחדשת של הנפשות שנפלו אל הקליפות.

וזהו מה שאמרו (קידושין ל, ב) בראתי יצר הרע בראתי תורה תבלין... וידוע פירוש תבלין היינו להמתיק האוכל, שממתיק היצר הרע, והיינו דבכת התורה להמתיק גם כן מה שכבר חטא בעוון זה".¹⁵

התועלת המופקת מתיקון הו"ל באמצעות התורה מתוארת דרך דימוי של איסוף:

כמו שכתבתי במקום אחר על פסוק וכל יקר' ראתה עינו אותיות קרי, שעל ידי זה זוכה לראיית העין, כענין ולבי ראה הרבה חכמה, וכמו שאמרו במדרש (במדבר רבה יט, ו) אלו רבי עקיבא וחביריו, שהם יסוד חכמת תורה שבעל פה, כטעם ומתלמידי יותר מכולם (תענית ז, א), כמו דרך משל יעקב אבינו, כשיראה צאצאיו אלפי אלפים תלמידי חכמים יתרבה חכמתו יותר, וידוע כל טיפה זרע יש בה כח חיוני, שהרי יוכל להתהוות ממנו נפש חיה... ועיקר החיות הוא החכמה שהוא ראשית גילוי החיות... ובהקבץ כולם יחד, כמו שאומרים וקבצנו יחד מארבע כנפות וכו'... כי במעשה אי אפשר לקבץ הניצוצי זרע בחכמה רק המוחין וניצוצי החיות שבהם יכול להחזירם למוחו... ועל ידי זה מתרבה ומתגדלת חכמתו, אף על פי שגם ניצוצים אלו הם ממנו ומשלו ניתנו לו, מכל מקום כבר נבדלו ממנו, והרי זה כענין מתלמידי יותר מכולם, שעומקי החכמה וכל יקר' ראתה עינו על ידי זה. ונמצא על ידי התורה שמשגיג אחר כך הוא תבלין להמתיק את הקודם שהרי היה כדי להשיג דברי תורה יקרים.¹⁶

במקור זה ר' צדוק שוזר כמה דרשות של חז"ל יחדיו, ויוצר מתוכן פירוש חדש לקשר בין הו"ל ללימוד התורה. התועלת שמפיק הרב מתלמידיו מתפרשת דרך הדימוי של הראייה: התלמידים מוציאים לפועל את הכוחות הגנוזים של רבם, כפי שהתורה שבע"פ שיוצרים ר' עקיבא וחביריו מפרה ומפתחת את התורה שבכתב. החידוש בתנועה זו הוא שלכאורה אין בה כל חידוש, שכן התלמידים מקבלים את כל חכמתם מהרב; אך למרות זאת, היכולת שלו לראות את הגילוי שלו בהם יוצרת התחדשות גם עבורו. התנועה המתבטאת ביכולת של הרב להכיר בשייכות שלו למה שהוא רואה לפניו, היא תנועה המפיקה פירון מעצם ההנעה של אותם 'חומרים' החוצה ושוב פנימה.

תנועה זו עצמה היא ההכלה של הו"ל בתוך התורה: התיקון של הו"ל הוא השבת ניצוצות החכמה שהתפזרו אל המוח. גם כאן, התיקון אינו רק תנועה הפוכה אלא גם הפקת יתרון מהתנועה של החטא עצמה. ההתפרצות החוצה מאפשרת לאדם לראות מבחוץ את כוחותיו הגנוזים ומתוך כך להגיע להשגות חדשות, כמו הרב המתבונן בתלמידיו ומגלה פנים חדשות בתורתו. תנועת היציאה, העומדת בבסיס הדמוניזציה של הו"ל והמתוארת בזהר ובאר"י כשפע הנמשך אל ה'חיצוניים', מתפרשת כשלב פורה בתהליך דיאלקטי המוביל להתחדשות למרות שאינו יוצר 'חומרים' חדשים.

באמצעות הדימוי של הרב המתבונן בתלמידיו מוצא ר' צדוק תועלת הן בחריגה מהגבול של הו"ל והן בחוסר הפוריות שלה, ומתאר את שתיהן כחלק מתהליך פורה של

¹⁵ לסיום הש"ס (בתוך 'ליקוטי מאמרים') עמ' 421.

¹⁶ שם.

התחדשות בתורה. בדומה למקור הקודם שראינו, הוא ממשיך ומתאר דוגמא קונקרטי לחידוש שנוצר מתוך הו"ל:

וכן יוסף לא זכה למלכות רק על ידי אותה מעשה שיצאו ממנו עשר טפין כמו שאמרו ז"ל (סוטה לו, ב), ובשבילם ישב בבית האסורים כל כך, ואחר שנתקנו ונתקבצו נדחיו זכה על ידי זה למלכות, כמו שנאמר בי מלכים ימלוכו שאין אדם זוכה למלכות אלא על ידי התורה... וכן יוסף חידש אז ועתה ירא פרעה איש וגו', שמקשים הליועץ למלך נתנוהו, ובאמת זהו חידוש מדיליה... וזהו חידושין דאורייתא שנתחדשו על ידי יוסף, ועל ידי החידוש זכה למלכות כמפורש בכתוב.¹⁷

ר' צדוק קושר בין חטאו של יוסף לפתרון של חלום פרעה, ורואה בכך דוגמא ליצירת חידושי תורה מתוך הו"ל. בהמשך הוא ממשיך וקושר גם בין הו"ל לבין תוכנו של החידוש שנבע ממנה, ומתוך כך גם לסיטואציה הרחבה יותר:

וגם כי עיקר מה שנתחדש ליוסף עכשיו סוד זה, דיש ירידה שהוא לצורך עליה, כי דרגא דיוסף הצדיק מוגדר בכל, וצדיק מעיקרו שלא חטא מעולם... והוא הוציא דיבת אחיו רעה, כי לא יוכל לראות עולה כלל, ואין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל (גיטין מג, א), ונתחדש לו אז דבר זה שלפעמים צורך לירידה כדי לעלות עוד יותר. וזה נתגלה לו יותר בעת שהיה גם כן ירידה לבית האסורין לצורך עליה למלכות, וזה שאמר גם כן למלך ועתה כו', שהרעב הוא גם כן רעה להוליד טובה, שנתגדלו אוצרות המלך ונתעשר, ולכך בשרוהו בחלום זה. וזהו ועתה, ואמרו ז"ל (בראשית רבה כא, ו) אין ועתה אלא תשובה, פירוש כי לשון עתה מורה שעתה הוא כן ולפני זה לא היה כן, וכן יוסף עמד עכשיו על מדריגתן של בעלי תשובה, ואמר ועתה עכשיו באותה רגע נתחדש לי דבר זה של דברי תורה שלא ידעתי מקודם, שראה עכשיו שהירידה לבית האסורים היא צורך עליה, ולכן עתה גם בזה שעל ידי דבר זה נתגלה לו חידוש זה, על כרחו שגם בזה עצמו הוא כן.¹⁸

במהלך פרשני מבריק קושר ר' צדוק את הרבדים השונים של הסיפור סביב מבנה אחד: הירידה המובילה לעליה יתירה. הכישלון של הו"ל הביא את יוסף לבית האסורים, אך ירידות אלו עצמן הובילו לעליה למלכות באמצעות ההארה שהתגלתה בעת פתרון החלום, הארה שתוכנה הוא המודעות לתנועה זו עצמה. החידוש באפשרות הדיאלקטית שהתגלתה ליוסף, אפשרות המנוגדת לאופיו כמי ששואף שלא לחטוא לעולם ומבקר את חטאי אחיו,¹⁹ מביא אותו אל ההצעה שהוא מציע לפרעה – להשתמש בירידה של הרעב כדי להעשיר את אוצרות המלך. הנפילה של הו"ל משתלבת בתהליך של התחדשות התורה, והשתלבות זו עצמה הופכת לכלי פרשני המופנה הן אל המציאות והן אל החלום. התועלת שבנפילה

¹⁷ שם, עמ' 421-422.

¹⁸ שם, עמ' 422-423.

¹⁹ ר' צדוק מתאר את הגילוי של יוסף כפירוק הדיכוטומיה הנפוצה בכתביו ובכתבי מי השלוח בין יוסף המסמן את הצדיק שומר הגבולות, לבין יהודה המייצג את בעל התשובה המכיר ביתרון הדיאלקטי.

מתבטאת בעצם הגילוי שגנוזה בה אפשרות להתחדשות, גילוי שבאמצעותו מממש יוסף את אותה תועלת ועולה למלכות. היכולת לזהות את הצד החיובי בתוך הנפילה של הו"ל מובילה ליכולת לסגל מבט כזה גם ביחס לרעות האחרות של החיים, ומתוך כך להתחדש דרכן.

בהמשך התורה מתמקד ר' צדוק בפן דמוני אחר של הו"ל: ההשתלטות של הדמיון חסר הממשות. כאן הוא יוצר קשר בין חידושי תורה לחלומות:

ולכך יוסף נתגדל על ידי חלום וכן נמכר על ידי חלום והם קראוהו בעל החלומות, ונכתב זה בתורה ודאי לא דבר ריק הוא... והוא התורה תבלין, כנזכר לעיל שהוא חכמת תורה שבעל פה הנקרא חכמה תתאה, פירוש חכמה הבאה מלב התחתונים, שהם בני ישראל, והיא חכמת שלמה כנודע, והיא באה לו בחלום כמפורש בכתוב. פירוש כי החלום הוא הדמיון, שבשינה מסתלקים המוחין ונשאר הדמיון שהוא אחורים של החכמה, פירוש כמו מעשה כלאחר יד, רצה לומר שלא בכונת מתכוין רק כמתעסק בעלמא, וכן אחורים של החכמה [שהוא המחשבה בכונת מחשב] הוא הדמיון, שהמחשבות עוברות כמתעסק בעלמא בלי שום כוונת מחשב.

והנה זו מדריגה קטנה מן חכמה עילאה, שהוא החכמה עצמה בכונה, עם כל זה אמרו ז"ל (שיר השירים רבה א, ב) חביבים דברי סופרים יותר מדברי תורה כו', כי כח החכמה תתאה הוא כל כך, שמזכך את הדמיון גם כן, עד שכל הדמיון נעשה גם כן כולו מלא חכמה. וכשזוכה לכך להשיג דברי תורה אמיתיים בחלום, על ידי זה מזדכך החלום והדמיון שלו, שהוא גם כן דברי תורה, וממילא גם הרהורים בטילים שגרמו ראיית קרי מתתקנים. כמו שאמרו ז"ל (ברכות נה, א) כשם שאי אפשר לבר כו', והתבן שבחלום הוא הראית קרי, ומאחר שאי אפשר לבר בלעדיו הרי גם הוא לצורך, ועל ידי טיפין הללו הוא התחדשות אותם דברי תורה בחלום, בדבר שקלקלו בו ניתקנו.²⁰

כמו בקטע שראינו לעיל, גם כאן התורה מופיעה כמרחב המאפשר להכיל את הו"ל, הפעם לא דרך הדינמיקה של הרב והתלמיד אלא של החכמה והדמיון. חכמתו של שלמה מתוארת כדגם לחכמת התורה שבעל-פה כולה: חכמה שמתגלה בחלום, במחשבה שאינה מכוונת. היתרון שבהתגלות זו הוא יכולתה להפוך את החלום עצמו למקום של התגלות שבכוחו להכיל את החכמה הנמוכה בתוך התורה. הכלה זו גוררת איתה גם את הו"ל, שהיא התוצאה של ההרהורים הבטלים שבחלום. התיאור של התורה שבעל-פה כחלום מאפשר לר' צדוק להכיל את פלישת הדמיונות הבלתי-נשלטים, מימד יסודי בדמוניזציה של הו"ל הנקשר בדמותה של לילית, כחלק מהתפתחות התורה. החלום הוא אתר של התגלות, וההרהורים הבטלים הגורמים להו"ל אינם רק התבן הנלווה אליה אלא הם עצמם המקור לדברי התורה.

מהלך הדיון אותו ראינו כעת עבר בין שלושה תיאורים שונים של הכלת הו"ל בלימוד התורה: התנועה החוצה ופנימה כהתחדשות בתורה, הקשר בין המבנה הדיאלקטי של

הוֹז"ל לתובנה הנלמדת ממנה, והחלומות הבלתי נשלטים כאתר של התגלות חידושי תורה. בכל אחד מהשלבבים הדיון מתמקד ר' צדוק במרכיבים הדמוניים של הוֹז"ל – חוסר הפוריות, החריגה אל החיצונים, העדפת הדמיוני על המציאותי – ומבקש למצוא בהם פן חיובי באמצעות שילובם במרחב של לימוד התורה. מתוך כך מתעצב מרחב זה כמכלול פתוח ומורכב, שגם הנפילות ופריצות הגבול יכולות לקבל מקום ומשמעות בתוכו.

ה. יצר וחידושי תורה

בעיני אלו דרשות נפלאות, אבל מה עושים איתן?

ראשית, ר' צדוק מציג בפנינו מגוון של כלים פרשניים להבנה מורכבת של הוֹז"ל. ההקשרים מהם הוא שואב את מושגיו ומקורותיו, יחד עם עצם הסמכות שלו כמחבר, הופכים את הדיונים האלו לדברי תורה המכוננים עולם, עולם שבו הוֹז"ל יש משמעות אחרת – לא הרוע האולטימטיבי ולא סתם מאורע חסר חשיבות, אלא ביטוי להתמודדות ההכרחית, גם אם לא הרצויה והמכוונת, עם פריצת הגבול. התובנות שמקורות אלו ואחרים מציעים יכולות לחרוג אל מעבר לטקסט ולהפוך לשפה שדרכה נחווית המציאות בצורה שונה, ומושגים יסודיים כמו גוף ותורה, פנים וחוקן, פיריון ובטלה, דמיון וממשות, חטא ותשובה, מקבלים משמעות חדשה.

אך מעבר לעיצוב של נושא זה, אפשר לראות כאן ביטוי לתנועה כללית יותר. שפע העיסוק של ר' צדוק בנושא והכיוונים המגוונים שהוא מוביל אליהם, שפע שרק מעט מזעיר ממנו ראינו, מבטאים בעצמם את התנועה שר' צדוק מתאר כאן – היצר הרע המוביל להתחדשות תורה, וכיצר רע דווקא ולא מתוך הסבתו ל'יצירה'. בכתיבה של ר' צדוק בנושא אפשר לראות כיצד ההנחה כי יש להכיל את היצר הרע כרע, בלי לנטרל את הניגוד שבו, פותחת מרחב עצום לפרשנות יצירתית. התביעה להכיר במימד הבלתי נמנע של החטא בחיים הדתיים, בקיומו של הרוע כמרכיב יסודי בזהות האנושית, מניע את יצירתם של חידושי תורה שמטרתם להעניק משמעות לניגוד, להכיל את הקרע ולהתחדש מתוכו. במקום לחפש את המרחב הקדוש ולבצר אותו, התורה של ר' צדוק פורצת החוצה בעקבות הצד הפרוץ שביצר ומחפשת להתחדש משם, מתוך התנועה הזו ממש; לעמוד על דברי תורה מתוך הכישלון, ואיתו לקום וללכת הלאה.

יצר הרע

על הרוע כהתבוננות על העולם כזמן עבר -
פירוש לפסקה מתוך "על כפות המנעול" כפי שלמדתי

את הסיבה למעבר שלי ממעלה אדומים לשיח ניסחתי לעצמי בניסוחים שונים. אולם, בתקופה האחרונה נכנס בליבי הרהור, מפתיע במדת מה, שהגעתי לשיח במטרה למצוא מחדש אידאולוגיה – רוח לדבוק בה. ברצוני לנסות להסביר את מה שעומד מאחורי תחושה זו דרך פניה למחוזות ההתבוננות. אני מקווה שהדברים יתפתחו לכדי תנועה ממשית בתוכי, ואולי אמצא אוזן גם בלבבות נוספים.

בדרשותיו של הרב שג"ר לימים נוראים (וגם במקומות נוספים) ניתן לדעתי לזהות דינמיקה מסוימת שחוזרת באופנים רבים של ניסוח ומהווה את אחד הציורים המרכזיים סביבם נעות דרשות אלו. ניסוח מרוכז יחסית לדינמיקה זו ניתן למצוא לדעתי בפסקה הבאה:

חשוב להדגיש שהצמצום עליו מדובר הוא 'צמצום שלא כפשוטו'; צמצום כפשוטו הוא מוות, משום שיש כאן קביעת ככות כזו ולא אחרת, והוא עלול להחניק את הרצון. צמצום שלא כפשוטו מגדיר אחרת את הככות – הוא איננו משעבד את החופש, אלא דווקא מבטא אותו באמצעות היכולת להחליט. הוא איננו נקלע לסחרור של ההצננה באמצעות ההחלטה.¹

פסקה זו, יתכן ורב הנסתר בה על הגלוי, שכן הרב שג"ר עובר לדבר במונחים שונים מהקשר הדרשה, מונחים שלא פותחו בה. למרות הקושי, אנסה בדברים הבאים לתאר את מהותה של התנועה שמנסה הרב שג"ר להכניס אותנו תחת כנפיה.

פעמים רבות דורש העולם הדתי-הרוחני הקלאסי מהאדם קרבן: את עצמיותו, מבקש הוא ממנו את ליבו ונשמתו ומבטיח לו שתמורת כך יקבל בסופו של דבר יותר ממה שנתן. הקרבן יקשר אותו לעולם רחב יותר, שלם יותר, ויהי זה עולמו של א-לוהים ולא עולמו של השטן. מנגד, יעמדו המוחים בריבוי קולות, יעמדו על כך שרק למתי מעט מצליח מהלך שכזה. לרוב, יאמרו, מייצר הוא אומללות ורגשות אשם, אנשים שהגיעו לחצי הדרך, את עצמם נתנו ולכלל גאולה לא הגיעו. איבדו הם את אישיותם ואת אופיים אך לא זכו לשמוח ולראות קורת רוח בעמלם. זאת רק לגבי האנשים שהיו מוכנים להכיר בכשלונם. רבים אחרים חיים מתוך תחושה שהם אכן כבשו את הפסגה הזו ולא מבחינים בצרות האופק של

¹ על כפות המנעול, עמוד 22.

מבטם שלהם, המופנה לעבר לפיד בוער, מסנוור מאורו, ואינו מכיר בשום תמונה מלבד אותו אור בוהק. התוצר המפלצתי ביותר, הוא כאשר האלוקים אכן מומר בשטן, ונעשות עוולות נוראות תחת שמו של אלוקים. מכאן ועד לטענות שלא היה מעולם אלוקים אלא שטן. ובווריאציה אחרת- לא היה אלא ניפוח האגו של האדם שהתיימר להיות כאלוקים.

האם ישנה אפשרות לזנוח את המעגל הזה? האם הושמה בפי המוחים תורה הפוסרת את האדם מכפיפות לגבוה ממנו? היו שנסו ללכת במסלול שכזה, אולם נדמה שגם זו לא עלתה בידם. והכל נותר אותו הדבר, רק בחילוף השמות: בהכרח תולה האדם את עצמו באילנות גבוהים, בהכרח הוא שב ומייצר מערכת גדולה ממדותיו בנסותו לדבוק בה. איני רוצה להשיב על שאלה זו בשלילה מוחלטת שכן יתכן שישנה דרך כזו. ישנו קסם במחשבה על חיים פשוטים בתכלית, אולי יש לומר אף חילוניים בתכלית. שמתעקשים על הנסיון להשאיר את האדם ערום מנסינות של דבקות ושל חריגה ומנסות להקנות לאדם חיים מפויסים יותר וחסרי יומרה. אולם ודאי הוא בעיני שהרב שג"ר מנסה לשמר את הגחלת הבוערת שמזינה את העולם הרוחני, שנוסחה אולי בפי הרב קוק במשפט המפורסם – "מקום מנוחתנו הוא רק באלוקים".²

סבך זה מהדהד מתורתיו של הרב שג"ר על הימים הנוראים. מהו, אם כן, המוצא שהוא מנסה לשרטט בפנינו? אנסה לגשת לשאלה זו תוך פניה אל מערכת מושגים נוספת דרכה נוכל להתבונן בדבריו.

בשנה שעברה, ביליתי את מיטב זמני בנסיון לצלוח את הספר "כוליות ואינסוף" לעמנואל לוינס. אינני רוצה לנסות להזדקק להסברת תורתו בכללה (ממה שעלה בידי להבין בה), אולם אבקש להביא מתוך הספר אפשרות לניסוח אחר של אותה בעיה, ומעט מהרוח המנשבת בנסינו של לוינס לענות עליה.³

בספרו, לוינס מתאר במערכת מושגים משלו את אותו כשלון חוזר של האדם לחרוג מעבר לגבולותיו. עולם ההתרחשות בו עוסק לוינס, הוא העולם הפילוסופי. לוינס, מנסה להראות כיצד כל חריגה, עליה מדברת הפילוסופיה, נמצאת, בסיכומו של חשבון, במסגרת הגבולות של האני:

אידיאל האמת הסוקרטית⁴ מתבסס אפוא על המספיקות המהותית של הזהה, על זיהוי העצמיות שלו, על האגואיזם שלו. הפילוסופיה היא אגולוגיה.⁵

במהלך הספר, מנסה לוינס להראות את הדרך היוצאת לדעתו מן הכלא, דרך המצליחה להוציא את האדם אל מעבר לעצמו באופן שלא יתברר כשקר. אינני רוצה להכנס לתוך המערכת המורכבת שמציג לוינס, ברצוני למצב את לוינס על אותה קרקע בה אנו נמצאים כרגע, ולהראות שלוינס מתקשה באותה נקודה שניסינו לתאר לעיל. מתוך מיצוב זה, אדלה מושגים אחדים בהם משתמש לוינס על מנת להצביע על אחד משרשי הבעיה.

² אורות, צימאון לאל חי.

³ לא אעסוק בתוך המאמר בכלל בתשובה הקונקרטית שמציע לוינס בספרו.

⁴ "דע את עצמך" (י. ב.).

⁵ כוליות ואינסוף עמוד 25.

כחלק מקוטב העולם הפילוסופי, הסגור בתוך עצמו, מזהה לוינס את הפרספקטיבה ההיסטורית שמהווה מקור השראה להתבוננותו על העולם. מבט לאחור, התופש את החיים כרצף היסטורי, מייצר תמונה קפואה של עולם שאפשר להראות בו קו רציף, לסגור אותו תחת מעגל. בה בעת זהו של עולם המורכב מאנשים מתים, שפעלו בו פעם אך היום אינם יכולים לדבר:

העודף שנושאת השפה ביחס לכל העבודות ויציר הכפיים המבטאים אדם, אומד את המרחק בין אדם חי לאדם מת – היחיד אמנם שזוכה להכרה של ההיסטוריה, אשר נגשת אליו באופן אובייקטיבי דרך פועלו או מורשתו.⁶

אנו מוצאים עוצמה רבה בתמונות שמייצר העולם הקפוא: ההתבוננות המנתחת מצליחה להוציא מתוכו תנועות רבות רושם המחשבות לסחוף את האדם לתוכן, תנועות היסטוריות רחבות היקף. באופן דומה מתיחס לוינס ליצירות הכפיים של האדם, הן כמובן הפשוט של הביטוי והן ליצירת האמנות:

היצירה היא תמיד במובן מסוים מעשה כשל. אינני אחד עם מה שברצוני לעשות. זה המקור לשדה המחקר הבלתי מוגבל עבור הפסיכואנליזה או הסוציולוגיה, אשר תופסות את הרצון על סמך הופעתו ביצירה, בהתנהגות שלו או במוצריו.⁷

המעניין ברעיון זה הוא שהיצירה עשויה גם היא להתפס כסוג של דיבור בין אנשים חיים, אין היא מניחה בהכרח את מותו של היוצר. אך תפיסה זו הינה מוטעית, משום שגם אם יוצר היצירה עודו חי פרשנותה של היצירה ניתנת בידי המתבונן, האיש, יוצר היצירה איננו יכול לעמוד מנגד על מנת להגן על השימוש שנעשה ביצירתו, ובכך אפילו מעשה היצירה מצטרף להיסטוריזציה שעובר העולם.

ביציר הכפיים אפשר היה לנחש את הווייתו של מישהו, אך הוא נשפט שלא בפניו. ההוויה לא עזרה לעצמה (כפי שאמר אפלטון על השיח הכתוב); בן השיח לא נכח בהתגלות שלו עצמו. מישהו חדר לתוך הפנים שלו, אבל בהיעדרו. הוא הובן כמו אדם פרה היסטורי שהשאיר אחריו גרזנים וציורים, אך לא מילים.⁸

אם כן, היצירה וההיסטוריה, התבוננות על העולם כקפוא, כאילו החיים בו אינם אלא מתים, היא המאפשרת את השארתו של האדם בתוך גבולותיו תוך אשליה של חריגה למחוזות חיצוניים. אני מנתח את ההיסטוריה ומצייר למולי כביכול תנועה גדולה אליה אני נשאב. אני מבין את היצירה ומדמה שאני יוצא מתוך עצמי, אלא שזו יציאה שאין בה חיים. למעשה, אני מטיל את ישותי לתוך הוויה שתשאר תמיד סטטית ואין בה משום חידוש אמיתי. אצל לוינס, הדברים מתקשרים גם לעובדה המאפשרת את הרוע בעולם, את

⁶ שם, עמוד 148.

⁷ שם, עמוד 187.

⁸ שם, עמוד 147.

ההתעלמות מן הזולת ואת המוכנות למעשה עוול.⁹ תיאורים אלה, מזכירים לי את תיאורו המפורסם של ר' נחמן במעשה משבעה קבצנים:

נענה אחד ואמר: אני ראיתי מועט מחזיק את המרבה כזה. כי פעם אחת ראיתי הר שהיה מנח עליו הרבה זבל וטנוף, והיה חדוש אצלי מהיכן בא על הר הזה כל כך זבל וטנוף. והיה שם אדם אחד אצל אותו ההר ואמר: כל זה ממני, כי אותו האדם היה יושב שם אצל אותו ההר, והשליך שם תמיד על אותו ההר זבל ופרש שלו מאכילה ושתייה שלו, וטנוף שם, עד שעל ידו נתרבה הזבל והטנוף שם על אותו ההר. נמצא שזה האיש הוא מועט מחזיק את המרבה, כי על ידו נתרבה הזבל כל כך. (כן הוא בחינת מועט מחזיק את המרבה של האיש הנ"ל, שהתפאר במחו שמחזיק כמה אנשים כנ"ל).

ר' נחמן מנסה גם הוא לשדד את המערכות הרגילות שבאמצעותן אנו מיחסים משמעות לפועלנו בעולם. וישנם מוטיבים הקושרים את התמונה הזו בסיפורו של ר' נחמן לדברי לוינס. ר' נחמן קושר את התרברבותו של האדם בהשגיו, עם יצרנותו הבלתי נדלית. בתיאורו החד והעוקצני, מעמיד ר' נחמן, את אותה טענה שכל מה שהיה נתפס כ"חידוש" וכ"מרובה" אינו אלא פרי יצירתו של האדם. התבוננות בסיפורו של ר' נחמן עשויה להדגיש לעיננו את המימדים הגרנדיוזיים שמסוגלת לתפוס תופעה זו.

הדימוי בו משתמש לוינס למסע המדומה שעורכת הפילוסופיה באמצעות ההתבוננות על העולם, הוא מסעו של אודיסאוס, שכל מסעותיו ותלאותיו הרבים אינם אלא שיבה לביתו. בהנגדה למסע זה, עומד המסע המצווה על אברהם "לך לך": לך ואל תצפה לחזור. בניפוץ הדרכים בהם הלכו קודמיהם, מעמידים אותנו לוינס והרב שג"ר אל מול הרצון האינסופי לחריגה, "תשווקה לאין סוף". תשווקה זו מורכבת משניים – חוסר ההסכמה לאשליה שבדרך החוזרת לעצמה, אך בנוסף, ולא פחות חשוב מכך, סירוב לוותר על היציאה למסע.

אסביר את הדברים: המיוחד בביקורת כפי שהיא מצטיירת בפי לוינס, וכפי שניתן ללמוד מכתבי הרב שג"ר, הוא בכך שהיא נעשית תמיד מתוך ובשם התחושה שיש מרחק רב יותר לעבור. בניסוח יותר מדויק: ישנו 'מרחק אמיתי' השונה אונטולוגית מאותו דבר המתקרא 'מרחק' בפי העולם. לוינס, וכך גם הרב שג"ר, אפילו בתיאור הפגמים והכשלונות, חדורים בהתעקשות על קיום המסע. אין כאן בקורת על עצם היציאה למסע, על הקריאה ליציאה מעצמי, אלא דווקא על העובדה שהיא איננה נעשית באופן מספיק רדיקלי. כאן אנו חוזרים לדברי הרב שג"ר שהבאנו לעיל, העוסקים ב"צמצום שלא כפשוטו".¹⁰ הצמצום הוא אותו נסיון לתאר דרך וללכת בה. לכל אורך מאמריו מנסה הרב שג"ר לשדל אותנו לכך. באחת הפסקאות הקודמות לקטע שצוטט בתחילה מנסח הרב שג"ר את הדברים בצורה הבאה:

⁹ כמובן שזהו תיאור חלקי ביותר ולא מדויק של דברי לוינס. אולם השובר הוא בתופס המאמר שהרי מאמר גם הוא לא יכול להחליף את הדיבור ואת השיח, את רובדי המשמעות שאפשר להעביר בהם. בהתבוננות רפלקטיבית, עצם כתיבת מאמר שמנסה לתאר את "אחד מהצירים המרכזיים סביבו נעות דרשות אלו" מה היא אם לא מעשה דומה של ניתוח יצירה והיסטוריוזציה?
¹⁰ וראה זה פלא, בשם זה נקראת החריגה.

כדי לשנות כיוון יש להימצא בהגיון אחר שאיננו נמצא במישור של האגו. המוצא הינו הרצון **לציית לאמת**, לרצון שאיננו אני. זוהי משמעות קבלת עול מלכות-שמים. ערכיות הנה עמדה אחרת, פוזה אחרת, אוריינטציה שונה.¹¹

זוהי התנועה אותה מכנה הרב שג"ר בשם 'צמצום'. אולם צמצום זה, כאשר אני מדמה אותו "כפשוטו", היינו, כאשר אני מדמה שהוא מסוגל להצליח, שזה-זה, הוא תנועה של מיתה, כפשוטה של המילה צמצום – הקטנה, דלדול. התנועה חייבת להיעשות, רק היא תקנה לנו שמחה ומשמעות ותוציא אותנו מן הבנאליות. ברם, התנועה חייבת לשאת בתוכה את תודעת הכישלון, את האפשרות לתנועה נוספת. **התנועה, היא היא הדבר אותו אנו מחפשים**, ומשום כך, היא חייבת להציב למולה, כמטרה, מרחק בלתי עביר – קרבת אלוקים. רוזנצוויג,¹² כאשר הוא דן בתפילה, מתאר אותה כנסיון לקפוץ, לקדם את העולם התקדמות שאינה בדרך הטבע. לדעת רוזנצוויג יומרה זו נתקלת בשתי כשלונות. הראשון – האדם מדמה את עצמו כמטרה, הוא מנסה לקדם בתפילתו את עצמו בלבד. במקום להציב את המטרה מחוצה לו, הוא ממקם אותה בתוכו. העוצמה שהתפילה מקנה לו, האנרגיה המושקעת בקפיצה, רק גורמת לו להתחפר במקומו. השני – שימת המטרה רחוק מדי. האדם קופץ מצוק לצוק, מדמה שהוא יכול לעבור את המרחק בקפיצה, אך נופל לתהום הפעורה בין הצוקים. אם כן, ישנו מלכוד. במילים פשוטות, או שהמטרה מונחת רחוק מדי, או שהיא מונחת קרוב מדי. מה הוא איפה המרחק המדויק שניתן לעבור בתפילה? מה על האדם לבקש בתפילתו? על כך עונה רוזנצוויג תשובה מפתיעה:

אחרית כל הדברים, דברי האחרית... כל הימים תוכן שונה להם לכל אחד, לפי היום שהוא חי אותו; רק אחרית הימים משותפת לכול. זרקור התפילה מאיר לכל אחד רק את שהוא מאיר לכל: רק את הרחוק שברחוקים, את מלכות שמים... כל השרוי לפני זה נשאר לוט בערפל; מלכות שמים – היא הקרוב ביותר.¹³

המרחק האינסופי הוא היחיד שיכול לאפשר את התנועה שלא תכזב. רק מרחק שכזה, יכול לקדם את האדם באופן שלא יהיה חסר רגישות וירמוס בדרכו אחרים.¹⁴ תן לחכם ויחכם עוד, איני רוצה להראות את כל המקומות בהם לדעתי מציג הרב שג"ר תפיסת עולם שכזו.¹⁵ אפנה אולי רק לשיחה אחת שזה בעיני הנושא המרכזי בה. בשיחה

¹¹ על כפות המנעול – שם.

¹² גם כאן אני חייב כמובן דברי התנצלות, ראשית לא קראתי את כוכב הגאולה במלואו, שנית גם את החלקים שקראתי הבנתי באופן חלקי בלבד ובהקשר לציטוט הזה - אני מחליף במודע נקודה מדברי רוזנצוויג ומנתק אותה מהקשרה ומהדיון המורכב הרבה יותר שנעשה בה. הצידוק למעשה זה הוא בכך שנדמה לי שגם הדברים שאני מוציא מציטוט זה קיימים בו.

¹³ כוכב הגאולה, עמוד 319.

¹⁴ עלי לציין את העובדה שרוזנצוויג מתאר שם גם תפילה נוספת שלא תכזב שאולי מתאימה להערה הקצרה בתחילת המאמר על אפשרותו של מוצא נוסף מן הסבך – מוצא חילוני, הסיבות לאי ההסתפקות בו גם של רוזנצוויג וגם של הרב שג"ר היא נושא שצריך לפתח, אולם איני בטוח שביכולתי לעשות זאת, אולם אגע בו במעט בסוף המאמר.

¹⁵ אסתכן ואומר שהמשיכה לפוסט מודרנה נובעת מאותה מגמה – אפשר לדבוק באידאה אולם אין זו תנועה מוחלטת, אלא תמיד חלקית, תמיד אפשר ללעוג לה.

“חרדת הימים הנוראים”,¹⁶ פורס הרב שג”ר מספר פרספקטיבות שונות על ימים אלו, ואת כולם חורזת אווירה כפולה. ישנו המהלך שהאדם רוצה ללכת בו או שבו הוא הולך בדרך כלל, וישנה השבירה של המהלך הזה,¹⁷ בין אם היא מתבטאת בהכרה שהאלוקי בלתי ניתן למימוש, במבט האירוני על חרדת היום, בצורך בשימוש בפיתויו של השופר או בתפילה המכוונת ללועז של תנין. דווקא בתנועת השבירה האדם זוכה לשחרור המועקה, להתפייסות, והוא אינו תולה כבר את כל כובד משקלו ורצינותו על קרן הצבי של תודעתו. בראש השנה אנו קובעים התחלה למעגל השנה. המעגל מהווה אולי סמל רב עוצמה לאידאה שניתן לדבוק בה, פשטות ויופי, מקיף כל, חסר פגימות. מהי המשמעות לכך שאנו קובעים למעגל התחלה? קביעת ההתחלה היא בדיוק הריסת המבנה הזה (ומכאן ואלך כל נקודה אפשרית על המעגל היא התחלה אפשרית) או לפחות הקביעה שישנו הצורך לעורר את מעגליותו של המעגל שוב ושוב. התנועה האין סופית של השנה, מותה ולידתה המחודשת, זהה לתנועה האינסופית של התשובה שאנו מנסים לעורר בתוכנו שזהים לסיבובה האינסופי של מכונת הכביסה שצריכה לכבס את בגדנו המלוכלכים פעם אחר פעם.¹⁸

ויהיה סוף דברינו נעוץ בתחילתו. אחת התודעות המרכזיות מבחינתי – ואליה התכוונתי כאשר פתחתי ברצון למצוא אידאולוגיה – היא התודעה שאין ויתור על התנועה, על ההליכה לקראת אידאה. אנסה מעט להסביר את ההתעקשות הזו. הגמרא במסכת עירובין מספרת:

תנו רבנן: שתי שנים ומחצה נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים: נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, והללו אומרים: נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא. נמנו וגמרו: נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, עכשיו שנברא – יפשפש במעשיו. ואמרי לה: ימשמש במעשיו.¹⁹

ישנה התלבטות מתמדת כיצד להסתכל על העולם ועל קיומנו בתוכו. ישנן תודעות שמכוונות אותנו לראות את העולם בראייה שמחה, העולם הוא טוב, “הטוב שבעולמות האפשריים”. ואכן, הרבה טוב יש בו, שעות של קורת רוח ומנוחה. התכוונות שכזו כלפי העולם יתכן ותצליח לבסס את השמחה בליבו של האדם ותקנה לו קיום מאושר. אולם, בהכרח מפספסת תודעה שכזו את הצד הנורא של העולם, על העוולות המתרחשות בו ועל הצער האינסופי שעלול להיות מנת חלקו של האדם. מהי, אם כן, ההכרעה? ההכרעה היא שלא לקרקע אף אחת מנקודות המבט. עמדת הפתיחה היא “נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא”, אולם אסור להשאר בה: גם תודעה כזו עלולה להוביל להשלמה, עלולה להוביל להתעלמות מהצדדים היפים במציאות ולעיתים אף להוביל לנסיון אקטיבי לצבוע אותם בשחור. לכן – “עכשיו כשנברא יפשפש במעשיו”, יבחין בין הטוב והרע שקיימים במציאות וינסה להרגיז יצר טוב על יצר הרע. התכוונות שכזו מנסה להכניס את מורכבותה של המציאות תחת כנפי השכינה בלי לטשטש אף צד מצדדיה. בכך היא

¹⁶ על כפות המנעול 25-30

¹⁷ בלשון הרב שג”ר – “פתח ניקוד”.

¹⁸ ע”פ הדימוי שמביא הרב שג”ר בשם הרב שלמה פיישר.

¹⁹ דף י”ג עמוד ב.

מחדירה מעט משמחתו של האדם לתוך עצבונו. ואכן, גם שברון לבב לתוך רגעי השמחה שלו.

אני מאמין שאצל אנשים שונים שהחוויה שלהם ועצימותה שונות מעולמו של הרב שג"ר, אנשים שאינם נושאים כמותו את כל עולו של העולם על כתפיהם, נפתח באמצעות אותה שבירה מקום יותר ננוח ושלי, מקום שהוא גם מכוון אליו פעמים רבות בדבריו. יש פה פתח המאפשר לדבוק בדרך ללא יומרות מיותרות, עם קריצה בזווית העין ועם מוכנות להתחדש.

גבוה גבוה מעל פשעו

על אופיו של יצר הרע

ר' ברכיה בשם ר' שמעון בר אמי אמר: "לדוד משכיל אשרי נשוי פשע כסוי חטאה", אשריו לאדם שהוא גבוה מפשעו ולא פשעו גבוה ממנו שנאמר- "לפתח חטאת רובץ", חטאת רובצת אין כתיב כאן, אלא חטאת רובץ, בתחלה הוא תש כנקבה אחר הוא מתגבר כזכר, אמר רבי עקיבא: בתחלה דומה לחוט של עכביש, ולבסוף נעשה כקלע הזו של ספינה הה"ד "הוי מושכי העון בחבלי השוא וכעבות העגלה חטאה", א"ר יצחק: בתחלה הוא נעשה אורח, ואחר כך הוא נעשה בעל הבית הה"ד "ויחמול לקחת מצאנו ומבקר לעשות לאורח הבא לו"- הרי אורח, "ויקח את כבשת האיש הרש ויעשה לאיש הבא עליו"- הרי בעל הבית.¹

מדרש זה עוסק באופיו של היצר הרע. ממדרש זה ניתן ללמוד רבות על דרכיו של היצר, אולם במאמר זה אתמקד ואעסוק בצמד המילים "גבוה מפשעו". דרך העיסוק בצמד מילים זה, אגיע לניתוח שתי תפיסות קוטביות ביחס לאופיו ומהותו של היצר הרע.² כשנתקלתי במדרש זה לראשונה, תפס את עיני צמד המילים "גבוה מפשעו". ביטוי זה, שאינו מופיע בשום מקום אחר, עורר אותי לשרשרת הרהורים ומחשבות ביחס לאופיו של החטא. מה פשר ביטוי זה? כיצד יכול אדם להיות 'מעל הפשע'? מה ניתן ללמוד ממילים אלו על היחסים המורכבים של האדם עם פשעיו? האם האדם הוא אחד עם חטאיו ועברו, או שמא יש ביכולתו לראות את עצמו במנותק מחטאיו, גבוה מחטאיו? בגמרא מובא דיון מעניין בין רבי לאנטונינוס בעניין היצר הרע:

אמר לו אנטונינוס לרבי: מאימתי יצר הרע שולט באדם, משעת יצירה או משעת יציאה? - אמר לו: משעת יצירה. אמר לו: אם כן בועט במעי אמו ויוצא! אלא: משעת יציאה. אמר רבי: דבר זה למדני אנטונינוס, ומקרא מסייעו שנאמר: "לפתח חטאת רובץ".³

¹ בראשית רבה, פרשה כב, סימן ו.

² לכל אורך המאמר בהתייחסותי למושג "יצר הרע", כוונתי תהיה להשתמש בו כשם כולל וכותרת למגוון רחב של מושגים כגון חטאים ופשעים, עצבות, ייאוש ובין השאר גם המושג "יצר הרע" במובנו המקובל.

³ בבלי, סנהדרין דף צא ע"ב.

ברצוני לראות את דעותיהם של אנטונינוס ורבי (כפי שמוכח בתחילת הדיון), כמייצגות שתי תפיסות שונות בהבנת טיבו של היצר הרע. עמדתו של אנטונינוס - לה הודה רבי בסוף הדברים, שיצר הרע שולט באדם מ"שעת יציאה" - מייצגת תפיסה המאמינה כי היצר איננו חלק מהותי ובלתי נפרד מנפשו של האדם. היצר הוא תוצר של האינטרקציה של האדם עם העולם והחיים, והוא מוטבע באדם רק בשעת יציאתו מהרחם.⁴ תפיסה זו מתיישבת עם הביטוי "גבוה מפשעו". רק מי שרואה את היצר כגורם שהחיים החדירו מבחוץ לתוך נפשו של האדם - יכול להתנתק ממנו ולהיות גבוה ממנו.

כנגד תפיסה זו עומדת עמדתו הראשונית של רבי. עמדה זו, שהיצר מובנה בתוך אישיותו של האדם מ"שעת יצירה", גורסת כי היצר הרע הוא חלק מהותי ובלתי נפרד מהנפש. היצר הוא האדם עצמו - הוא נרקם בתוכו עם התהוותו. המילים "גבוה מפשעו" אינם עולים בקנה אחד עם עמדה זו. התפיסה העומדת מאחורי מילים אלה, רואה את האדם ואת הפשע במנותק אחד מהשני, וקורא לאדם להתעלות מעל פשעו. על פי עמדתו הראשונית של רבי, היצר והאדם אחד הם ואין אפשרות לנתקם. כאשר בוחנים את מגמת הדיון בין רבי לאנטונינוס, רואים כיצד בסופו של דבר רבי מודה לאנטונינוס שיצר הרע שולט באדם משעת יציאת הולד. הדיון מובל לעמדה אופטימית יותר, ובסופו של דבר התפיסה הגורסת כי יש יכולת להתנתק מהרע בנפש, גוברת על העמדה ההפוכה.

ר' צדוק בצדקת הצדיק כותב כך:

פעמים יש אדם עומד בניסיון גדול כל כך עד שאי אפשר לו שלא יחטא כדרך שאמרו (ברכות ל"ב א) מה יעשה הבן וכו' וכוזה הוא נחשב אונס גמור דרחמנא פטריה. וגם בהסתת היצר בתוקף עצום שאי אפשר לנצחו שייך אונס [ואם ה' יתברך הסיב את לבו הרי אין חטא זה חטא כלל רק שרצון ה' יתברך היה כך]...⁵

על פי ר' צדוק, ישנם פעמים בהם יצרו של האדם חזק כל כך, עד שאין באפשרותו שלא לחטוא. ר' צדוק מדמה אדם כזה לאדם אנוס, ובכך מסיר ממנו את האחריות על מעשים אלו. על פי ר' צדוק הקב"ה נטע בתוך האדם את היצר בצורה כל כך עוצמתית, שאין לו אפשרות להימנע מהחטא. עובדה זו מובילה את ר' צדוק לקבוע שהחטא הינו רצונו של הקב"ה ולמעשה אין המעשה נחשב לחטא כלל. לעיל דנו בשאלה עד כמה היצר הרע מובנה או לא מובנה, נפרד או בלתי נפרד מנפשו של האדם. ר' צדוק מחזיק בתפיסה הקרובה יותר לאמונה כי היצר הרע הוא חלק אינטגרלי ובלתי ניתן לניתוק מהנפש. רעיונותיו של ר' צדוק עולים בקנה אחד עם הקביעה כי היצר הרע מוטבע ע"י הקב"ה בוולד עוד בשעת היצירה. היצר הרע במקרים מסוימים הוא רצונו של הקב"ה, וכך צריך האדם להתמודד רעיונית עם עובדה זו במציאות.

ר' נחמן בהתייחסותו לשכחה כותב כך:

⁴ חשוב לי להבהיר שגם על פי תפיסה זו מהווה היצר הרע חלק מהאדם, השאלה היא רק עד כמה האדם רואה אותו כחלק מהותי מאישיותו.
⁵ צדקת הצדיק, אות מג.

אצל העולם השכחה היא חסרון גדול בעיניהם אבל בעיני יש בהשכחה מעלה גדולה. כי אם לא הייתה שכחה, לא היה אפשר לעשות שום דבר בעבודת ה'. אם היה זוכר כל מה שעבר לא היה אפשר לו להרים עצמו לעבודתו יתברך בשום אופן. גם היו מבלבלים את האדם מאוד כל הדברים שעוברים עליו. אבל עכשיו על ידי השכחה נשכח מה שעבר. ואצלו הדרך של כל מה שעבר והלך נפסק לחלוטין ואינו חוזר בדעתו עוד כלל. ואינו מבלבל כלל עצמו עוד במה שכבר עבר והלך וכו'.⁶

על פי ר' נחמן, על מנת להתקדם מבחינה רוחנית, לחזור בתשובה ולהתנתק מהחטאים אדם צריך לשכוח. במשנתו של ר' נחמן, השכחה, בניגוד לדרך שבה היא נתפסת בעיני שאר העולם, הינה מעלה חיובית, המהווה חלק חשוב והכרחי בתהליך החזרה בתשובה. על מנת להתנתק מהחטאים של העבר צריך לשכוח, ולולי היכולת לשכוח, לא היה יכול האדם להתקדם בעבודת ה'.

בהקשר שלנו, בשאלת ההתמודדות עם היצר והיחס לחטאים שלנו, ר' נחמן מציע להשאיר את הפשעים בעבר - רק כך ניתן להתקדם. ר' נחמן מאמין ביכולת להתנתק מהפשעים ולהשאיר את היצר הרע מאחור. האדם נקרא לשכוח מהבלבולים ומהמבוכות, לשלוט ביצר ולא להיות נשלט על ידו. לאמץ בכח נרטיב חיים ורוד יותר, שמח יותר. להאמין בטוב שבחיים. אסיים בשיר קשור ולא קשור של זלדה.

בְּבִקְרֵי הַרְהָרְתִּי :

לֹא יָשׁוּב עוֹד קָסֶם הַחַיִּים

לֹא יָשׁוּב.

פְּתָאֵם בְּבִיתִי הַשֶּׁמֶשׁ

יִשׁוּת חַיָּה לִּי

וְהַשׁוֹלֵחַן אֲשֶׁר עָלָיו לֶחֶם

זָהָב

וְהַפָּרֶחַ אֲשֶׁר עַל הַשׁוֹלֵחַן וְהַסְּפָלִים

זָהָב

וְמָה הָיָה לְעֶצֶב

גַּם בְּעֶצֶב נִגְהָ.⁷

פתאום ניתן לשכוח מהכאב, פתאום ניתן בכוח לשכוח מהעצבות, מהעבר הפחות יפה בחייו של האדם. אין זה משנה עד כמה היצר הרע מובנה או לא מובנה בנפש - האדם יכול לשכוח ממנו, להתקדם הלאה, לצבוע את החיים בזהב ולרחף גבוה מעל פשעו.

⁶ שיחות הר"ן, שיחה כו.

⁷ שירי זלדה, עמוד 159.

שפה של יצר

על הביטוי 'יצר הרע' כמכונן את קיומו, ועל הבושה כתיקונו

פתיחה

מר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב: כל העושה דבר עבירה ומתבייש בו - מוחלין לו על כל עונותיו, שנאמר: לְמַעַן תִּזְכְּרִי וְבִשְׁתָּ וְלֹא יִהְיֶה לְךָ עוֹד פֶּתַח־חַוֶּן פֶּה מִפְּנֵי כְּלִמְתָּךְ בְּכַפְרֵי לֶךָ לְכָל אֲשֶׁר עָשִׂיתָ נְאֻם ה' אֱלֹהִים.¹

בקריאה ראשונה נראה שהמאמר ברור, והאמירה שאדם צריך להתבייש על המעשים שעשה על מנת לזכות במחילה נראית כטריטויאלית: לא ניתן לחזור בתשובה או לצאת לדרך חדשה, כאשר הדרך הקודמת עוד נתפסת כלגיטימית. ברם, אם נתעמק במאמר זה נראה שהדברים אינם כה פשוטים. המימרא של רב אינה מדברת על חזרה בתשובה אלא על הבושה לבדה. על מנת לזכות במחילה, האדם אינו נדרש לעזוב את חטאיו אלא רק להתבייש בהם.

בהקשר הזה ניתן לשאול שאלה שורשית יותר: מדוע ה'בושה' נבחרה כאופציה המרכזית למחילה. במקורות אחרים העוסקים בתשובה אנו מוצאים את החרטה. אומנם ישנה חפיפה מסויימת בין שני המושגים, אך לעיתים החרטה כלל אינה מלווה ברגשות בושה. בפעמים האלו ישנו נתק בין החרטה, המשוייכת לפן השכלי יותר של האדם, ובין הבושה המשוייכת לחלקים הרגשים של האדם. כיוון שכך, האדם יכול להתבייש במעשיו גם בלי להתחרט עליהם, ולהתחרט על מעשיו גם בלי להתבייש בהם.

אם כן, מדוע בוחר רב דווקא ב'בושה' כאקט המוביל למחילה? כיצד ישנה מחילה ללא שינוי פרקטי? במה עדיפה בושה זו על פני ה'חרטה' ודומיה? על שאלות אלה אבקש להשיב דרך התבוננות בשני פנומנים. הפנומן הראשון העולה בהקשר זה הוא ה'בושה' ואילו השני הינו 'היצר הרע'. במאמר אדון בזיקה בין השניים, ואראה כיצד מהווה הבושה פעולת גומלין לימנול זה.²

¹ יחזקאל ט"ז.

² סוכה, דף מב ב.

על יצר הרע

הייתי אתמול בבית הדודה,
 אמרתי "שלום" ואמרתי "תודה",
 אמרתי "סליחה" ו "בבקשה",
 שאלתי תמיד: "זה מותר? את מרשה?"
 ואינני יודע, כיצד זה קרה -
 לפתע נכנס בי הילד הרע
 ואמרתי: "את טיפשה!"
 .. לך מפה! "אני מבקש אותך,
 כי אני רוצה לגרש אותך.
 אבל הוא נטפל ונטפל!
 כבר ניסיתי הכל, אבל אין לי ברירה.
 מה לעשות בו, בילד הרע?
 או אולי - כשקצת אגדל -
 יעזוב אותי וחסל?³

בגמרא ובמדרשים אנו מוצאים תיאורים רבים של יצר הרע. אנו מוצאים לו שמות, את מיקומו בגוף, את זמן לידתו ואת דרכי פעולתו. על מנת להתמקד בפן ספציפי של היצר, אגע רק במספר מקורות שעוסקים בו.

אמר ר"ל: הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות. הוא שטן, דכתיב: ויצא השטן מאת פני ה'; הוא יצר הרע, כתיב התם: רק רע כל היום, וכתיב הכא: רק אליו אל תשלח ידך: הוא מלאך המות, דכתיב: אך את נפשו שמור, אלמא בדידיה קיימא.⁴

בניגוד למקורות רבים,⁵ כשריש לקיש מתאר את היצר הרע, הוא אינו מתאר אותו כחלק מן האדם אלא מזהה אותו דווקא עם הכוחות האפלים ביותר של הקיום. יצר הרע אינו חלק מהאדם, אלא מלאך המוות והשטן. אותו שטן המשכנע את הקב"ה לנסות את איוב הוא היצר הרע השוכן בתוך כל אחד ואחד מאיתנו. יצר הרע, שבמקומות אחרים מתואר כנולד עם האדם, מופיע כאן כחיצוני לו.

מימרא זו מתאימה לעצם המושג 'יצר הרע'. עצם קיומו של המושג 'יצר הרע' מהווה החצנה: יצירת מינוח העוסק בחלקים האפלים של האדם היא זו המאפשרת לאדם להחצין חלקים אלו, היינו, להתבונן עליהם מבחוץ. כמו בשיר הילדים המצוטט לעיל, האדם מסתכל על מעשיו ומניעיו, אך מייחסם (לפחות לשם הבדיקה) לכח חיצוני לו. להחצנה זו רווח כפול: מחד, מתאפשרת בדיקת המניעים והמוטיבציה למעשיו של האדם. ומאידך,

³ מתוך: הילד הרע, לאה גולדברג.

⁴ בבא בתרא ט"ז ע"א.

⁵ ראה לדוגמא: בבלי, סנהדרין, דף צא ע"ב.

מתאפשר לאדם לייחס את מעשיו לכוחות הגדולים ממנו - 'זה לא אני, זה הילד הרע שנכנס לי בפנים'.

וריאציה שונה ומפתיעה לעמדה זו אנו מוצאים בדבריו של ר' צדוק:

עיקר התשובה הוא עד שיאיר ה' עיניו שיהיו זדונות כזכויות, רוצה לומר שיכיר ויבין שכל מה שחטא היה גם כן ברצון השם יתברך.⁶

בשונה מדבריו של ריש לקיש, שקישר את היצר הרע עם השטן ומלאך המוות, ר' צדוק בוחר לשייך את היצר הרע דווקא לקב"ה. התשובה, בהקשר זה, הינה ההכרה שהחטא ומניעיו אינם תוצר של הכרעות, אלא דווקא של כוחות חיצוניים לי. החטא, ובהקשר שלנו, היצר הרע, מופקע ממקומו והופך רצונו של הקב"ה. בווריאציה אחרת נוכל לתאר זאת כ'יצר הרע' המומר ב'יצר הטוב'.

אלא שבמבט זה אליה וקוץ בה. מחד, גישה זו מביאה עמה את היתרונות שתוארו בעצם ההחצנה ויצירת מושג היצר: האדם מחצין את מעשיו, בוחן אותם ומשייך אותם לכוחות אחרים. יתר על כן, מעשיו לא רק שאינם חטאים אלא שהינם זכויות. המחיר של החצנה זו היא היווצרותו של 'יצר הטוב' במובנו הדטרמיניסטי: מעתה, לא רק מעשיו הרעים של האדם מופקעים מתחומי אחריותו אלא גם מעשיו הטובים. האדם המבין 'שכל מה שחטא היה גם כן ברצון השם יתברך' מבין שגם מעשיו הטובים היו רצונו של הקב"ה. קריאתו של ר' צדוק מרוקנת את האדם מאישיותו, והאדם הופך מסובייקט פועל ואוטונומי לאובייקט שהכרעותיו כלל אינם בידי. אישיותו מאבדת את תוכנה, והוא מונע מצד לצד על ידי כוחות הגדולים ממנו.

עד כה עסקנו בעיצומה של יצירת המושג 'יצר הרע'. כלומר, לאיזה עולם חוויות נכנס האדם, כאשר הוא מתחיל לחשוב במונחים של יצר הטוב ויצר הרע, אלו מחירים יש ליצירת שפה שכזו ואילו יתרונות היא טומנת בחובה. ברצוני לטעון טענה מרחיקת לכת מעט יותר: עצם הדיבור בשפה הממשיגה 'יצר רע' מהנה את החטא עצמו. במובן זה, חווית התשובה אותה מצייר ר' צדוק לא רק שאינה תשובה, אלא שהיא החטא עצמו.

אדגים את דברי דרך מספר סיפורים. בקידושין אנו מוצאים סדרת סיפורים בהם מתגרים חכמים בשטן. אחד הסיפורים המרכזים בהקשר זה הוא סיפרו של פְּלִימו. בסיפור זה, שלא אנתח את כולו, פלימו מתגרה בשטן באומרו 'גירא בעיני דשטן', ולבסוף, לאחר שהשטן משפיל את פלימו, מופיע דו-השיח הבא:

אמר ליה: מאי טעמא אמרת הכי? ואלא היכי אימא? אמר ליה, לימא מר: רחמנא נגער ביה בשטן.

השטן מסביר לפלימו שאי אפשר להתמודד מולו לבד. אל לו לאדם להכניס את השטן לחייו אלא להשאיר את המלאכה לבעל הרחמים: 'רחמנא נגער ביה בשטן'. לכאורה הסיפור זה מלמד שהאדם יכול לדבר על השטן, אלא שהוא נזקק לתיווכו של הקב"ה. אלא כשאנו ממשיכים לסיפור הבא אנו מגלים שאין כך פני הדברים:

⁶ צדקת הצדיק מ.

רבי חייא בר אשי הוה רגיל כל עידן דהוה נפל לאפיה, הוה אמר: הרחמן יצילנו מיצר הרע. יומא חד שמעתינהו דביתהו, אמרה: מכדי הא כמה שני דפריש ליה מינאי, מאי טעמא קאמר הכי?.. הוה קא שגרא דביתהו תנורא, סליק וקא יתיב בגויה... אמר לה: אנא מיהא לאיסורא איכווני. כל ימיו של אותו צדיק היה מתענה, עד שמת באותה מיתה.

אם קוראים את הסיפור על רקע סיפורו של פלימו, רואים שרבי חייא בר אשי אימץ את עצתו של השטן לדבר עליו באמצעות מתווך: "הרחמן יצילנו מיצר הרע". ר' חייא בר אשי אינו מתמודד עם היצר לבדו אלא מתווך את ההתמודדות עמו דרך הקב"ה. ברם, הסיפור מלמד שאף אמירה מתווכת זו, מובילה אל אותו מתווה אליו הגיע פלימו ואף גרוע מכך. אמירתו של ר' חייא בר אשי, מובילה בצורה ישירה לחטאו ובסופו של דבר למותו. אין מזור בעצתו של השטן: האדם אינו מסוגל להתמודד בשפה בה קיים יצר, גם לא בעזרת תיווך. אם כן, נוכל לומר שהדיבור בשפת היצר מהווה את החטא בעצמו. גם אם נמתן את הניסוח נוכל לומר כי החטא מהווה תוצר של מושג היצר הרע. לא במובן שהיצר הרע הוא המוביל את האדם לחטא, אלא בכך שעצם קיומו של המונח מוביל לחטא. אם נתבונן בשני הסיפורים שהופיעו לפני סיפורו של פלימו נוכל למצוא נקודה נוספת להרחבת הדיון:

רבי מאיר הוה מתלוצץ בעוברי עבירה, יומא חד אידמי ליה שטן כאיתתא בהך גיסא דנהרא, לא הוה מברא, נקט מצרא וקא עבר. כי מטא פלגא מצרא שבקיה, אמר: אי לאו דקא מכרזי ברקיעא הזהרו בר' מאיר ותורתו, שויתיה לדמך תרתי מעי. ר' עקיבא הוה מתלוצץ בעוברי עבירה, יומא חד אידמי ליה שטן כאיתתא בריש דיקלא, נקטיה לדיקלא וקסליק ואזיל. כי מטא לפלגיה דדיקלא שבקיה, אמר: אי לאו דמכרזי ברקיעא הזהרו ברבי עקיבא ותורתו, שויתיה לדמך תרתי מעי.

ר' עקיבא ור' מאיר מתלוצצים על עוברי עבירה, ובשני המקרים השטן נדמה להם כאשה ומפתה אותם לעבור עבירה. השטן מפסיק ממעשיו כיוון שהוא מוזהר מן השמים להיזהר בר' מאיר ותורתו, או בעקיבא ותורתו, אך מעיד שאלולא כן היה עושה מדמו 'תרתי מעי'. מניתוח הסיפורים אפשר לראות שהתנועה מאוד דומה לשני הסיפורים בהם פתחתי. גם בסיפורים אלה, כמו בראשונים, מתגרים החכמים בשטן ומנכיחים אותו בחייהם. אלא שבסיפורים האחרונים מתערב הקב"ה ומונע מהשטן לפעול, כשהטענה המושמת בפי הקב"ה מעניינת במיוחד: 'הזהרו בר' מאיר ותורתו'.

כשאנו קוראים את הסיפורים הללו, ניתן לראות שמשתלט על החכמים מעין כח חיצוני. היצר, מלאך המוות או השטן משתלטים על החכמים וגורמים להם לעשות מעשים לא רצונים. נדמה שהחכמים כמעט ואינם מודעים למעשיהם, והם חוצים נהרות ומטפסים על עצים במין דחף בלתי נשלט. למרבה האירוניה, דווקא השטן הוא זה שקוטע את הסצנה ההזויה. האמירה המסיימת, 'הזהרו ברבי עקיבא ותורתו', מובילה אותנו לנקודה ההופכית: אם את אותו תיאור של דחף בלתי רצוני היינו יכולים לתאר כסובייקט המאבד שליטה והופך לאובייקט הנתון לשליטתו של האחר, בא השטן ומזכיר לנו כי עדיין מדובר כסובייקט. הקב"ה מזכיר לשטן שלמרות אותו החטא, למרות איבוד הסובייקטיביות, עדיין

מדובר בר' עקיבא ובתורתו. הרגע בו ר' עקיבא ור' מאיר ניצלים הוא הרגע בו הם מקבלים חזרה את עצמם ואת תורתם.

על הבושה

על מושג הבושה ניתן ללמוד מסוגי מקורות רבים. אמנם, ז'אנר המקורות המתבקש ביותר בהקשר זה הוא הז'אנר הקשור יותר בעבודת המידות. אבל ברצוני לבחון את מושג הבושה דווקא דרך תשלומי הבושה כפי שמובאים בפרק החובל. תשלומים אלה הינם חריגים על רקע הפרק ומוקדש להם דיון רב. אבקש להתייחס בעיקר למשנה האחרונה, האגדתית, העוסקת בתשלומי הבושה, וכן על קטע מדיון הגמרא הנסוב על המשנה הראשונה בפרק. אומרת המשנה:

ומעשה באחד שפרע ראש האשה בשוק באת לפני רבי עקיבא וחיבו לו ליתן לה ארבע מאות וזו אמר לו רבי תן לי זמן ונתן לו זמן שמרה עומדת על פתח חצרה ושבר את הכד בפניה ובו כאיסר שמן גלתה את ראשה והיתה מטפחת ומנחת ידה על ראשה העמיד עליה עדים ובא לפני רבי עקיבא אמר לו רבי לזו אני נותן ארבע מאות וזו אמר לו לא אמרת כלום.⁷

במבט ראשון נראה שאגדה זו כוללת תיאור מקרה אחד של בושת,⁸ הוא המקרה הפותח: האדם הפורע את ראש האשה בשוק. על סיטואציה זו, שאינה מלווה בפגיעה פיסית וכן חסרת כאב פיסית, מחייב ר' עקיבא 400 זוז משום תשלומי הבושה. אותו אדם מנסה להוכיח את חפותו בכך שהוא מוכיח שלא היה ביוש ממשי או לפחות לא ביוש בשווי 400 זוז, והוא מביא ראיה מכך שהאשה מוכנה לגלות את ראשה תמורת איסר שמן. אם נשים לב לפרטים סביב הסיפור נוכל לראות שהאדם עושה זאת בפתח החצר וכן בנוכחות עדים.

בניתוח סימבולי, נוכל לומר שמרחב 'פתח החצר' הוא חלק מהמרחב האינטימי של האדם. כולנו מכירים את השכנים שיוצאים בגופיה לחצר להביא את העיתון. מרחב זה הוא מעין מרחב ביניים בין הבית ובין הרחוב: מקום בו האדם יכול להתנהל באינטימיות ועם זאת להיות באינטרקציה מסויימת עם החוץ. המבייש בסיפור מעמיד עדים על פתח החצר ובמובן זה מחצין את הסיטואציה ומפר את האינטימיות. פתח החצר האינטימי הופך לסיטואציה אובייקטיבית של עדות, ומעשיה של האשה מוחצנים מהאיזור הפנימי המשוויך לבית והופכים לעדות ראייה המובאת בפני ר' עקיבא.

זהו הביוש האולטימטיבי: המבייש מפרק את המרחב הסובייקטיבי של האדם והופך אותו לאובייקט. בכך שהאדם מרשה לעצמו לפרוע את ראש האשה בשוק, הוא מוריד את הלבושים המייחדים אותה⁹ והופך אותה מסובייקט לאובייקט. יתכן וזוהי קביעתו של ר' עקיבא 'לא אמרת כלום': המבייש נתקל במידה כנגד מידה. כפי שהוא הפך את האדם

⁷ בבא קמא פרק ח משנה ו.

⁸ חלקים מהניתוח לקוחים משיעור של הרב נעם סמט.

⁹ מעניינת בהקשר זה מימרת הגמרא בשבת עז ב' לבושה - לא בושה'.

לאובייקט ופירק את המאפיינים המייחדים אותו, כך יהיה התשלום אובייקטיבי ולא תלוי במעשי האדם.

חזיון להבנה זו ניתן לקבל בדין הבא:

ביישו בבית המרחץ - חייב, ואינו דומה ביישו בבית המרחץ לביישו בשוק...
בית המרחץ בר בושת הוא? אמר רב פפא: שביישו על גב הנהר.¹⁰

המימרא קובעת שישנם מרחבים בהם לא קיים תשלום הבושת. הסיבה טמונה בכך שהסרת הבגדים בפני אנשים מנערת את האדם מיחודיותו. אם ננסה להקביל את חווית בית המרחץ לחוויה מודרנית, נוכל לרמות זאת למקלחות הצבאיות או לטבילה במעיין. מקומות אלה הינם מקומות בהם הבושה נעדרת. הטענה המושמעת בדרך כלל ומונחת בתשתיתם של מרחבים אלה היא טענת השוויון: מכיוון שכולם שווים לא נותר במה להתבייש, אין 'אחר' ואין סובייקט. כולם מושמים כאובייקט במרחב.

כניגוד לביוש אנו מוצאים את הבושה; בעוד הביוש מפר את המרחב הסובייקטיבי של האדם, הבושה מכוננת מרחב זה מחדש:

מתייחד אדם עם אמו ועם בתו; וישן עמהם בקירוב בשר, ואם הגדילו - זו ישנה בכסותה וזה ישן בכסותו.¹¹ ...אמר רפרם בר פפא א"ר: חסדא: לא שנו אלא שאינה בושה לעמוד לפניו ערום, אבל בושה לעמוד לפניו ערום - אסור.¹²

הבושה מהווה את רגע כינון הסובייקט: ברגע שהבת מתביישת לעמוד עירומה לפני אביה הוא נאסר לישון איתה בקירוב בשר. כל עוד חסרה הילדה את הבושה הקשורה בעירום, נעדר ממנה מימד חשוב של סובייקטיביות. במובנים מסויימים, הילדה שאינה בושה במערומיה ואינה חשה נבוכה נוכח המבט של אביה אינה ישות נפרדת. מבטה של אביה על גופה אינו זר, שכן היא חשה 'אחד' עם אביה. אולם, ברגע שהילדה בושה במערומיה, היא מכוננת את עצמה כאישיות נבדלת. הרגע בו נעה הילדה בחוסר נוחות נוכח האחידות שבעירום, נוכח היעדר המאפיינים היחודיים לה, הוא רגע כינון הסובייקט. אם כן, נוכל לסמן את הבושה כרגע כינון הסובייקט, ואילו את הביוש כאינון של הסובייקט והפיכתו לאובייקט. האדם המבייש מבקש להפקיע את הסובייקטיביות של המתבייש, אך דווקא פעולה זו חושפת את קיום הסובייקט במלוא הדרו. הבושה מסמלת את כישלוננו של הביוש את חוסר היכולת של האדם לאיין אדם אחר.

על הבושה והיצר

במפגש בין שני הפנומנים אותם סקרנו, נוכל להקביל את קיומו של המושג 'יצר הרע' לפעולת הביוש. שני פנומנים אלה מהווים החצנה של הסובייקט. מושג היצר הרע לוקח את

¹⁰ בבא קמא פו ב.

¹¹ משנה קידושין דף סט.

¹² קידושין דף פא עמוד ב.

מעשיו ומניעיו הפנימים ביותר של האדם וקובע שאינם מעשיו אלא מעשי השטן - או, לחילופין, מעשי הקב"ה - ובכך נוטל מהאדם את מניעיו האישיים ואת קיומו הסובייקטיבי ומניח את קיומו בשטן או באלוהים. גם המבייש מחפצן את האדם והופך אותו לאובייקט, ובכך מתעלם מעובדת קיומו הבסיסית, עובדת היותו תודעה נפרדת, ונוהג בו כבשלו.

על פי זה, נוכל לומר שפתרונו של היצר הוא הבושה, ההתביישות. אדם המתבייש במעשיו מכונן את עצמו מחדש כסובייקט: מעתה מעשיו הם תוצאה של מניעיו שלו ולא של אף אדם או כח מיסטי. כאשר האדם מתבייש במעשיו, הוא למעשה מאמץ אותם אל ליבו ונגמל משפת היצר, המשחררת אותו מעול האחריות על מעשיו.

כך נוכל להבין את המימרא איתה פתחנו את דברינו. אדם העושה עבירה ומתבייש בה מוחלין לו. על מנת לזכות במחילה האדם אינו נדרש בהכרח לנטוש את מעשיו אלא דווקא להכיר בשייכותם אליו. ההתביישות מהווה את ההכרה בשיכותם של מעשים אלה לאדם החוטא. אדם המתבייש במעשיו מכיר כי הוא פעל ולא כח מיסטי כזה או אחר.

אלא שתפיסה זו מותירה חלל מסויים. ציטטתי לעיל את תפיסת התשובה של ר' צדוק, שטען כי התשובה היא ההכרה שאף חטאי היו רצונו של הקב"ה. בדברי יחסתי את דבריו של ר' צדוק לשפת היצר ואף כינתי אותה 'החטא עצמו'. יחוס החטאים ומניעיהם אל הקב"ה מהווה ניגוד לבושה ולהתביישות. אדם השב 'בתשובה' זו, אינו מתבייש, כיון שהחטא היה רצונו של הקב"ה. מדוע אם כן צמחה תפיסה זו? נראה שעמדת הבושה והסובייקטיביות מוציאים כל קיום חוץ אנושי אל מחוץ לסיפורו של החטא. האדם זוכה באישיותו, ביחודיותו ובהיותו סובייקט, אך נשאר ללא אלוקים.

האם יש דרך לאחד שתי תודעות סותרות אלה? בספרו 'שובי נפשי', בדבריו על תשובה מיראה אצל ר' צדוק, כותב הרב שג"ר כך:

היראה אחוזה במישור של הבחירה, בהבחנה התשתיתית שבין טוב לרע. היראה חי בכפל תודעה: מצד אחד הוא יודע שהכל היה ברצונו יתברך, ולית אתר פנוי מיניה - גם העבירה, ולא פחות מכך הרצון לעבירה. מאידך, אין ידיעה זו משנה את תודעת החטא, כי זהו אופייה של מידת היראה, שכל עניינה הוא שלא לבעוט בציווי האלוקי, גם במחיר של ויתור על מימוש מעמקי רצונו יתברך. מכאן, שגם אחרי שהיראה מגיע להכרה שהכל ברצונו יתברך וגם החטא נעשה ברצונו יתברך, הרי אין בכך לשנות את כוונתו בשעת החטא, שהייתה כוונה להרע ולא להיטיב. דומה הוא לאדם שנתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה, שלדברי הגמרא מעמדו כשל שוגג.¹³

הרב שג"ר מציע כפל תודעתי. מחד, החוטא מבין שהחטא ואף מניעיו הינם רצונו של הקב"ה. במובן זה, אין לו כלל על מה לחזור בתשובה שכן קיים את רצון הבורא. עם זאת, החוטא יודע: אף שעשה את רצון ה', כוונתו לא הייתה לכך. האדם חש בושה לא על עצם החטא, אלא על התודעה בה ביצע את החטא. הוא מבין שמניעיו לא היו טהורים ונקיים ולא כוונתו לרצון ה', ועל כך הוא בוש.

¹³ שובי נפשי עמוד 140, ההדגשות במקור.

דרך דברים אלה נוכל לאחד את שפת היצר ושפת הבושה. האדם מבין שמעשיו הם תוצאה של יצרים, של כוחות מיסטיים הגדולים ממנו ומכוחותיו. הוא מייחס את מעשיו לשטן או לקב"ה ויודע שלא יכל להם, ויחד עם זאת הוא ממשיך ומתבייש בעמדה שהובילה אותו למעשים אלה. הוא מבין שאף אם קיים את רצונו של הקב"ה, הוא התכוון לחטא. ובכך משמר האדם בעולמו את הקב"ה, מחד, ואת יחודיותו, מאידך.

Break in the wall

מסה¹ על גבולותיה של החברה ועל היצר הרע

א. The dark side of the moon²

בספרו 'הדרך'³ מציב קורמק מקארתי, הסופר, עולם לאחר אפוקליפסה מוחלטת. אב ובנו הולכים אל החוף המזרחי בארצות הברית, נושאים עגלת סופר ובה כל רכושם. בנוסף נושא האב אקדח עם שני כדורים: לא להגנה עצמית כמו להתאבדות במקרה הצורך. הם הולכים אל החוף המזרחי של ארצות הברית, אבל אין להם מושג מה לעשות שם. זו, בפשטות, מטרה כלשהי, וכזו היא טובה כמו כל מטרה אחרת. ומה שמיוחד בספר הזה, בניגוד לספרי אפוקליפסה אחרים, הוא שמקראתי מפשיט את הגיבורים שלו מהכל: מהתרבות, מכללי המוסר הרגילים, מהספרות ומהמוזיקה. יש להם שני דברים שמחזיקים אותם במסע האחרון והאינסופי הזה. האחד, שיש להם מטרה. והשני, התובנה שהם הטובים והאחרים שמתובבים בעולם הם הרעים.

אני בוחן במסה הזו את התודעה שלי. אין לי את היומרה לחוות דעה וודאית על מה שמתרחש בתודעתם של בני אדם אחרים, אבל - כמו מקארתי - גם אני חושב שבתודעתם, כל בני האדם רואים את עצמם כטובים, וממילא את הקבוצה שהם חלק ממנה כ'קבוצה הטובה'. אנשים רואים את מכלול מעשיהם כשייכים לצד ה'טוב', צד ה'אור' וכן הלאה; כשהקבוצה שהם מהווים חלק ממנה תנצח במלחמה, במשחק הספורט או בכל אירוע תחרותי, הם יודיעו בחדשות שלהם ש'הטובים מנצחים'. למעשה, בכל מקום שאנשים אומרים 'אנחנו', המילה בהכרח תהיה זהה למושג 'הצד הטוב' שלהם. גם אלה המשרתים את הרע, אם זו כת השטן ואם אלה הדתות העתיקות באסיה, מגדירים את עצמם כטובים. הטוב, בעיניהם, הוא להוסיף רוע בעולם. שהצד האפל ינצח. אנשים לא עושים דברים שרק עושים להם רע.⁴ אם אני הוא הטוב, הרי שמי שאיננו אני,⁵ האחר,⁶ ובפרט במצב של קרב

¹ מה שנחמד במסה, בניגוד למאמר אקדמי, הוא חוסר הצורך להוכיח ולבסס כל דבר. הרעיונות פה מבוססים, רובם ככולם, אבל אני לא צריך לכלות את זמני בנסיון למצוא את העמוד המדויק שבו פוקו כתב את הטענה.

² חוצמיזה, זה נותן לי את האפשרות להתלוצץ עם רופאי בהערות השוליים, דבר נחמד לכל הדעות. 'הצד האפל של הירח'. שמו של אלבום המופת של להקת Pink Floyd. גם שאר כותרות המשנה הן שלהם.

³ יצא בהוצאת מודן, 2009, בתרגומו המופתי של אמיר צוקרמן. לכו לקרוא: זה אחד הספרים הטובים של העשור האחרון.

⁴ קיומה של ה'התאבדות', אגב, סותרת את הטענות הזו: אנחנו רואים אדם שמזיק לעצמו ללא כל מטרה. על פי המשך המאמר, ניתן להבין מדוע אדם שמזדהה עם החברה יותר מאשר עם עצמו מתאבד. וכך, מדוע מרבית המתאבדים הם חריגים חברתית.

⁵ במובן השייכות החברתית שלי, כל מי שחריג בחברה בה אני חי.

או תחרות, הוא הרע. לא לשוא נחשבו נשים זקנות, מבודדות ומכוערות למכשפות: החריגות שלהם מהחברה הגדירה אותן כאחר, וממילא לאחראיות על הרוע בסביבה. ואם כבר ב'אחר' עסקינן: לא לשוא אחד החוטאים הגדולים בהסטוריה היהודית נודע בכינוי 'אחר'. כך גם אפשר להבין כיצד לא מעט תורות מגדירות את היצר הרע בתור משהו שאינו חלק ממני.⁷

התפישה הזו מביאה אותי לשלב שראוי היה להיכתב קצת לפני כן: מוזר לי לדבר בקטגוריות של 'טוב' ו'רע' אחרי ויטגנשטיין. אחרי שכבר הבנו שהמלכוד אליה הובילה אותנו השפה יכול להפטר רק בשתיקה על אודות הדבר שאיננו יכולים לדבר בו,⁸ אני מרגיש מוזר לחזור לדיאלוגים של אפלטון ולתהות מהו 'הטוב'.

אלא שהקטגוריות בהן אני דן אינן קטגוריות אובייקטיביות, אידיאות אפלטוניות של 'טוב' ושל 'רע': אני מדבר על התודעה שלי כפרט בחברה. כשאני שוקל ביני וביני עצמי אם לחטוא בחטא כלשהו מתגוששים בי שני דחפים. הדחף הראשון קורא לי לא לחטוא, הדחף השני קורא לי לחטוא. תשוקות, תאוות והדחף הבלתי נשלט להסתלבט על מישהו מתגבשים בתודעתי לכדי משהו מוצק, דמוני, שנקרא לו 'היצר הרע'. גם אם אכחיש את קיומו של 'הרוע' האובייקטיבי, אני לא יכול להתעלם מקיומה של תפישת המעשה הרע שלי, גם בעברה כמו הדלקת אור בשבת, שאינה קשורה לאחר כלשהו.⁹ הנה כמה שאלות שככל הנראה לא אענה עליהם: מאיפה צץ הרוע שבתוכי? ליתר דיוק, מדוע אני תופש מעשים מסוימים שלי כרעים? ובקיצור, מיהו 'היצר הרע' שלי?

ב. And the General sat, as the lines on the map¹⁰

זכור-נא את מה שהוכח הוכחה מופתית שהרעות הן רעות רק ביחס אל דבר-מה, וכל מה שהוא רע ביחס לנמצא מן הנמצאים הרי אותו רע הוא הַעֲדָרֹו של אותו דבר או הַעֲדָרֹו של מצב טוב ממצביו. לכן ניתן לומר משפט כללי שהרעות כולן הַעֲדָרִים.¹¹

כשהרמב"ם נדרש להגדיר מהו רע הוא משתמש במושג הַעֲדָרֹו. כמו שמספרת האגדה

⁶ יודגש: אף שאני מכוון להגדרה המפורסמת בתאוריה הביקורתית, אין לי כוונה להתעסק כאן בקיומו של האחר ובכינונו של הסובייקט ביחס אליו. רבים וטובים ממני עשו זאת לפני. ביניהם ניתן להזכיר את לוינס, שזו תאוריה מרכזית באתיקה שלו. את לאקאן והגל שעוסקים בכינונו של הסובייקט ביחס לאחר, הראשון מנקודת מבט פילוסופית והשני מנקודת מבט פסיכולוגית. את סימון דה בובואר, שעסקה בהקשרים של האישה כאחר המכונן בתור אובייקט על ידי מבטו של הגבר, ואת אדוארד סעיד והומי באבא, שעסקו באחר מתוך קריאה פוסט-קולוניאליסטית וגילוי עקבות של התייחסות, השתקה ושכתוב שלו.

⁷ בתוך תוכן, יאמרו לי תלמידי הרב קוק, אתה טוב גמור. כל מה שדבק בך אינו אלא קליפות. היצר הרע אינו חלק אינטרגלי מהמהות שלך, וכל מה שאתה באמת רוצה לעשות הוא טוב. גם סוקרטס, להברדיל, יעמיד את 'המידה הטובה' בתור המעשה הנכון, שהדבר היחיד שמבדיל ביני וביין העשייה שלו הוא העדרה של יחידת מידה מדויקת. אם אתה רואה בביורר מהו המעשה הטוב ומהו המעשה הרע, טוען סוקרטס, אינך יכול לבחור במעשה הרע.

⁸ "מה שאי אפשר לדבר עליו, על אודותיו יש לשתוק". מאמר לוגי פילוסופי.

⁹ למעט האחר הגדול של לאקאן, אבל זה סתם Name Dropping ולא באמת שייך לכאן.

¹⁰ 'זהגנרל ישב, כמו קוים על המפה' מתוך השיר 'Us and them' באלבום The dark side of the moon.

¹¹ מו"נ חלק ג' פרק י', ת' מיכאל שוורץ.

האורבנית המפורסמת על איינשטיין והמורה שלו,¹² חושך הוא העדר אור ורוע הוא העדר טוב. אלוהים, לצורך העניין, הוא הטוב המוחלט:

אחרי הקדמות אלה ידוע בוודאות שאין לומר בשום אופן שהאל יתגדל ויתרומם עושה רע בעצם, כוונתי שהוא יתעלה יתכוון בכוונה ראשונית לעשות רע. זה אינו אפשרי. אלא מעשיו יתעלה כולם טוב צרוף. כי הוא אינו עושה אלא מציאות, וכל מציאות היא טוב. הרעות כולן הַעֲדִירִים.

ואמנם, הגדרה זו מסבירה את הכתוב "וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד"¹³. כאשר אלוהים היה לבד בעולם, כל אשר עשה היה טוב מאוד: אם אין אחר, לא יכול להיות רע. אכן, כאשר נוצר ריבוי של בני אדם התברר שהאדם הוא הרע:

וַיְהִי כִּי הִחַל הָאָדָם לָרֵב עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה וּבָנֹת יָלְדוּ לָהֶם, וַיֵּרְאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶת בָּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכָּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ... וַיֵּרָא ה' כִּי רָבָה רַעַת הָאָדָם בָּאָרֶץ וְכָל יֶצֶר מַחְשַׁבַת לְבָבוֹ רָק רַק כָּל הַיּוֹם.¹⁴

זהו אינו המקום הראשון בו מוזכרת המילה 'רע'. המילה מופיעה לראשונה כאשר מוזכר "עַץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע". אבל, באופן מפתיע, זהו כן המקום הראשון בו מעשי האדם מוזכרים כמעשה רע. באופן מפתיע, אמרתי, כיון שעוד קודם לכן הופיעו חטא אדם הראשון, חטאו של קין והריגתו של קין בידי למך. היינו מניחים שאחד מן המעשים האלה יוגדר כ'רע', אבל זה לא ככה: כאשר האדם אכל מפרי עץ הדעת, נודע לו מהו 'הטוב' ו'הרע', אבל הוא לא עשה מעשה המוגדר בתורה כ'רע'. גם כאשר קין רצח את הבל, אחיו, מעשיו אינם מוגדרים בתורה כ'רעים'. הם חטא, הם עוון, אבל לא רוע. הרוע מופיע רק בפסוקים שצטטנו לעיל, בפרק ו'.

בחטא עץ הדעת, כלומר- בעצם ידיעת הטוב והרע, התייחסו אדם וחווה למיניותם: הם ידעו שהם עירומים. התקבולת בין 'דעת טוב ורע' ובין 'וידעו כי עירומים הם' מלמדת אותנו שהטוב והרע הם המודעות למיניות. עד החטא, המיניות הייתה סטטית. לאחר החטא, היא קיבלה אפשרות להיות רעה. הפוטנציאל הופיע באויר. אבל רק כאשר בנות האדם נכנסו לתמונה ('ויראו... כי טובות הנה', אומר הפסוק, ולא בַּכְּדִי) ראה אלוהים כי רבה רעת האדם בארץ. אם כן, על פי פרשת בראשית אפשר בקלות להגדיר את המודעות למיניות כאופציה לרוע, ואת מימושה החופשי כרוע קונקרטי.

פתחתי בדבריו של הרמב"ם, ובו נסיים. כשהרמב"ם מתייחס לחטא עץ הדעת, הוא אומר:

כאשר היה [אדם הראשון] במצבו השלם הגמור ביותר, הרי חרף טבע - בריאתו ומושכלותיו, אשר בגללם נאמר עליו: ותחסרהו מעט מאלהים, לא

¹² לדוגמה: <http://www.fxp.co.il/archive/index.php/t-2808919.html>

¹³ בראשית א, לא.

¹⁴ בראשית ו, ה'.

היה לו בכלל כוח המיועד לעסוק במפורסמות. הוא לא השיג אפילו את הברור ביותר בין המפורסמות לגנאי והוא חשיפת הערווה.¹⁵

ה'מפורסמות' של הרמב"ם, מן הראוי להדגיש,¹⁶ הם חוקים שהושגו בהסכמה בין בני האדם. חוקים אלה אינם קשורים לאלוהים, וכל מטרתם היא לכונן את החברה ולהגדיר את גבולותיה. האדם צריך גבולות כדי שהוא לא ילך אחר תאוותיו, והגבולות האלה הם ה'מפורסמות'. המוסר הוא מן המפורסמות, ומבין עשרת הדברות, רק השתיים הראשונות אינן מן המפורסמות.¹⁷ 'לא תרצח', לדוגמא, אינו אלא מוסכמה חברתית. או, במקרה שלנו, הצו האלוהי¹⁸ שיצר מוסכמה חברתית.

אם כן, המוסר מגדיר את גבולות החברה, ובהתאמה את מקומו של הפרט בתוך החברה. למעשה, הדברים האלה¹⁹ קיימים בכל החברות; הגבולות על יחסי מין ומיניות באופן כללי נועדו לשמר את הגרעין של החברה, את המשפחה. מעשים שאימו על שלימות החברה הוגדרו, בהתאמה, 'חטאים' או 'מעשים רעים', כיון שהם נגעו בגבולות, מתחו אותם ובעיקר ערערו את מערכת החוקים שנועדה, בסופו של דבר, להעניק סדר ומשמעות לפרט שבתוכה.²⁰

אם לסכם את שעברנו עד כה: בחלק הראשון הגדרתי את קיומו של הרע כאחר, ובחלק השני, בהתאמה, את המעשה הרע כמעשה שמערער על הגבולות של האנחנו. שני הדברים האלו הם דינמיים וסובייקטיביים, היינו, תלויי תודעה: מעשה הוא רע כאשר החברה שאני חלק ממנה תופסת אותו כרע. כלומר, שיש לי מודעות לעובדה שהוא רע.

ג. Pig stain on your fat chin²¹

"היא אמרה מילה גסה!" לחש האחד, הצעיר מביניהם, לשני.
 "אני יודע", לחש המבוגר חזרה. "זה בגלל שהיא מבוגרת. מבוגרים יכולים."
 "אבא יכול להגיד מילים גסות?" שאל הראשון.
 "לא יודע."
 "בטח כן." התרגש הצעיר מביניהם. "בטח כשהוא בשירותים הוא אומר
 'קֶטְנִים' כל הזמן."
 "'קֶטְנִים' זה לא מילה גסה."
 "לא, אמר הצעיר, "את המילה האמיתית ל'קטנים'. זאת שמתחילה ב'א"

¹⁵ מו"נ חלק א' פרק ב'.

¹⁶ באותה מידה, מן הראוי להדגיש שכל האמור לעיל ולהלן בנושא הוא מתוך שיעוריו של ד"ר שלום צדיק בקורס 'מבוא למו"נ' בהרצוג ולכן אני לא מצטט ישירות מהספר.

¹⁷ "ואילו יתר הדברות הם ממין המפורסמות והמקובלות, לא ממין המושכלות". (ח"ב, ל"ג)

¹⁸ כל הסיפור הזה מתעסק רק במוסר, ולא במושכלות. הן, בעיקרון ובגדול מאוד, עוסקות באל ולא בגבולות החברה. עם זאת: חברה שמיוסדת, בין היתר, על אמונה באל משותף, השמירה על צביונו האחד של האל מהווה חלק מהשמירה על גבולותיה של החברה.

¹⁹ שנכונים לא רק לעיסוק במיניות, אלא גם ליחס לזקנים, לאלים, לגניבה, רציחה וכן הלאה.

²⁰ כל הדברים האלה זקוקים למידה ארוכה של דיון בהם, ולשם התחלה אני ממליץ על 'טוהר וסכנה' למרי דאלגס. באופן כללי, הפסקה האחרונה מבוססת על הדברים הכתובים שם.

²¹ 'כתם חזיר על הסנטר השמן שלך', מתוך השיר 'pigs' באלבום 'Animals'.

”למה שהוא יגיד את זה בשירותים כל הזמן?” תהה המבוגר.
הצעיר משך בכתפיו. ”אני עושה את זה.” הוא אמר.²²

חברה מוגדרת על ידי מנגנוני השליטה, הפיקוח וההדחקה שלה.²³ על ידי יחסי הכח וההתנגדות שלה; הכוחות אותם היא משתיקה ומדחיקה, הפחדים הקמאים שלה, האחר שנמצא בתוכה וכן הלאה. למעשה, יחסים אלה עם הצדדים המושתיקים שבה מכוננים את גבולותיה. אפשר לדמות תיאור זה לשני אנשים שרבים ביניהם על שטח כלשהו, ומחליטים לבנות גדר. המאבק שלהם מתנהל מבין שני צידי הגדר, ולמעשה ‘מחזיק’ אותה באויר. מכיון שכל חברה זקוקה לגבולות (אם לא כן, לא תיוצר תחושת לכידות בין הפרטים בקבוצה, ולמעשה לא יכונן סובייקט קבוצתי), החברה מנהלת שיח (כוחני, בהכרח) עם האובייקטים המאיימים, שיח שנמצא בה ומחוצה לה והוא שמכונן את גבולותיה.²⁴ הגבולות הם מה שמִתְחַם מקטעים במרחב ויוצר מהם מקום מבודד. הם מקנים סדר וארגון בכאוס, ונותנים לנמצאים ביניהם אשליית שלווה והגנה.²⁵ אשליית השליטה במרחב הכאוטי באה לידי ביטוי, בין היתר, על ידי המבנים הבולטים מן המרחב ומתחמים אותו. גדר רגילה בולטת מהשטח, בית יוצר מרחב מתוחם ומבודד, וכנסייה - ובפרט הצריח שבה - מקנה שליטה על המרחב שסביבה. אליאדה, שמשמש בדיכוטומיה כאוס / מקודש, מסביר כי הכנסייה הופכת להיות שטח קדוש, שנותן נקודה מייצבת בכאוס שסביבה. במובנים מסוימים, גם מיקומו של בית הכנסת בנקודה הגבוהה ביותר במרחב יוצר תנועה דומה.²⁶

פוקו, בהרצאתו ‘סדר השיח’, מדבר על גבולותיו של השיח. מלבד ארבעת מנגוני הפיקוח (הדרות) הפנימיים על השיח,²⁷ ישנם שלשה מנגוני הדרה חיצוניים: הטאבו, דיבורו של המשוגע, והאמת מול השקר. שלשת המנגונים האלה עוסקים בהבניית גבולותיו של השיח. הטאבו מגדיר נושאים עליהם אסור לדבר (לדוגמה, מיז), אנשים שאסור להם לדבר (לדוגמה, מהגרים) ומרחבים בהם מותר (שירותים) ואסור לדבר, או שיש לדבר אחרת (בית משפט).²⁸

²² מתוך סיפור שלי בשם ‘מילים גסות’.

²³ מישל פוקו, קצת ב’תולדות השגעון בעידן התבונה’, ובעיקר ב’סדר השיח’. משם גם שאר ההנחות הבלתי מבוססות בפסקה הזו ובבאה.

²⁴ גם במובן הפיזי: במקום בו נמצאת ההתנגדות, שם ניצב הגבול. אלמלא הייתה התנגדות שנרחיב את הגבול הלאה, הרי שהגבול לא היה עומד בנקודה איקס (להלן: הצימר הצפוני ביותר במטולה), אלא כמה מאות מטרים צפונה משם, עד שיתקל בהתנגדות.

²⁵ מכאן ואילך, הדברים מבוססים על מירצה אליאדה, ובעיקר על ‘המיתוס של השיבה הנצחית’.

²⁶ ניתן לצפייה פשוטה בכל יישוב ביהודה ושומרון. אפשר לצרף לכך גם את העובדה שאחד הדברים הראשונים שמקימים בשטח חדש הוא בית כנסת. ושהמבנה הראשון בכל יישוב חדש הוא, לרוב, מקווה טהרה.

²⁷ פרשנות, פונקציית המחבר, דיסצפלינה ודילול הסובייקטים המדברים.

²⁸ אני אתמקד קצת, ברשותכם, בטאבו. המילים אותם אסור לי להגיד והמילים אותם מותר לי להגיד מגדירים את גבולותיה של החברה בה אני חי. במקטע הסיפור שהבאתי בפתיחה, עוסקים הילדים הקטנים במילה גסה שהושמעה על ידי המזכירה בקופת החולים: למי מותר להגיד מילים גסות? למי אסור? מהי, בכלל, מילה גסה? למעשה, מילים גסות הן טאבו: הן אסורות כיון שהן מדברות על גבולותיה של החברה. הכינויים שניתנו לאברי המין נועדו להסדיר את השימוש באברי המין, מתוך תפישת המין החופשי, הבלתי מוסדר, כמערער את גבולותיה של החברה. כינויים שניתנו לשתן ולצואה נועדו להסדיר את הפעולה המאיימת שמערערת את המרחב הנקי בו אנו חיים. בתי השימוש קיבלו תצורה משל עצמם, וילדים קטנים משתמשים

נחזור למונח 'יצר הרע'. כפי שראינו בשני הפרקים הראשונים של המסה הזו, הרע הוא האחר, והחטא הוא ערעור על הגבולות של האנחנו. מהו היצר הרע? 'יצר' מוגדר במילון שנמצא ליד המקום של אלחנן כ'אינסטינקט' או כ'דחף עד'. 'יצר הרע', אם כן, הוא דחף עז לעשות מעשה רע. יודגש: הוא אינו המעשה הרע עצמו, אלא הדחף לעשות אותו. מעצם קיומו של היצר הרע אנחנו למדים שנמצא גם רע, אף שהוא אינו קיים בפועל. כשם שעברו מספר דורות בין עץ הדעת ובין חטאם של בני האלוהים עם בני האדם, כך גם ישנו רווח בין היצר הרע, הוא האפשרות לעשיית הרע, ובין המעשה עצמו. במונחים סמנטיים, היצר הרע הוא המסמן, הוא המצביע על קיומו של המסומן, המעשה הרע. ובמובן זה, הוא הייצוג של הרוע. או, לפי ההגדרה שלי, ייצוג יכולתם של היחידים לערער את גבולותיה של החברה. למעשה, המושג 'יצר הרע' הוא מגנון פיקוח חברתי. הוא מבטא תהליך בו החברה מפקחת ומדחיקה את היכולת לפרוץ את הגבולות החברתיים והדתיים. קיומו של 'היצר הרע' בשפה, כמעין דמון שנוצר ממגוון זהויות דינמיות של תאוות ומאוויים, מכונן את תודעת הסכנה שבפריצת הגבולות. במקום לדבר על הדברים עצמם, אנחנו מגדירים אפילו את אפשרות הקיום שלהם כסכנה, ובכך מרחיקים את עצמינו מהגבול. על פי תיאור זה, ה'מלחמה נגד יצר הרע', עליה מדובר ברוב ככל ההגות היהודית, אינה מלחמה נגד החטא, אלא נגד האפשרות שלנו לחטוא.²⁹

על פניו, אדם שנמצא במרכז המעגל החברתי אינו יכול לחטוא. הדלקת האור בשבת אינה אופציה, מבחינתו. הוא אינו 'שומר שבת', כיון שאין מבחינתו אופציה של 'לא לשמור שבת'. הוא אינו חוטא לא בגלל שהוא לא רוצה, אלא בגלל שהוא לא יכול. הדמוניזציה של החטא התעצמה בעיניו, והוא פשוט לא מסוגל. סיפור שאירע בתכנית הטלוויזיה 'המירון למליון' ידגים את הטענה: בתכנית השתתף זוג דתי, ובאחת המטלות הם הוצרכו להעביר חזירים ממקום למקום. כשהם נגשו למשימה, הם פשוט התחילו להקיא. החזיר עורר בהם תחושת דחיה. הדברים יכולים להיות אפילו חריפים יותר כשמדובר יהיה באכילת החזיר עצמו: אני לא יכול לבצע את החטא הזה.

קיומה של אפשרות החטא מסכנת את גבולותיה של החברה, כיון שהיא מצביעה על העובדה שהם רעועים. שהם ניתנים לפריצה. שהחברה אינה כה מוצקה כפי שהיא נדמית. לכן המאבק ממוקד בדמון, כמין ייצוג חיצוני שמרחיק אותנו מהחטא עצמו. אפילו האפשרות לפרוץ את הגבול לא נתתן. והגבולות, כך נדמה, ישארו יציבים.

במילים 'קקי' ו'פיפי' במהלך הליך הגמילה שלהם, שהיא למעשה הסדרת פעולת הערעור על הסדר, במקום להשתמש במילים המקובלות על כל. חרדים הולכים בנושא שלב אחד נוסף, והם מטשטשים כל נסיון ערעור על הסדר, תוך שימוש במילים נייטרליות: 'קטנים' ו'גדולים'. בתהליך הטשטוש הזה החברה יוצאת מהודקת יותר, אבל גם פחות גמישה, וממילא שבירה יותר. צעד קטן ימינה או שמאלה, ואתה בחוץ.²⁹ אפשרות זו מופיעה כבר בפסוק 'יצר לב האדם רע מנעוריו' שהובא לעיל. סוג של מלחמה מול היותינו אנושיים, שהרי 'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא'. ואכן, תהליך התשובה הקבלי מוביל למקום לא-אנושי, לגאולה של 'לפני חטא אדם הראשון'.

ד. We're just two lost souls swimming in a fish bowl³⁰

למרות הנימה השלילית³¹ שיתכן ונשמעה ממני בפרק הקודם, אני רואה במנגוני הפיקוח האלה את הכלי היחיד בו החברה הדתית יכולה לשמור על קיומה כחברה, וממילא דבר חיובי. דבר אשר, כפי שאומר הרמב"ם, מתאים להמוץ. אלא שהרמב"ם מוסיף ומדבר על האפשרות, הקיימת בהחלט, ובה היחיד נרמס תחת המנגנון החברתי:

חייב אתה לדעת גם כן שאין התורה שועה אל החריג, ואין הציווי בהתאם למיעוט. אלא בכל דעה, מידה, או מעשה מועיל שרוצים להשיג, מתכוונים לדברים שעל-פי-רוב, ואין שועים לדבר הממעט לקרות או לנזק הפוגע באדם אחד בגלל הקביעה הזאת והנהגת התורה. כי התורה היא ציווי אלוהי.³²

בעוד פוקו מציג את הכותניות השורה על היחיד כדבר שלילי, הרמב"ם מציג אותה כמחויבת המציאות. אין שועים לנזק הפוגע באדם אחד, כיון שהתורה היא ציווי אלוהי. כפי שאמרתי, אני מסכים לטענתו של הרמב"ם. למעלה מזה, היותם של המפורסמות ציווי אלוהי לא אפשרת לשחק עם הציוויים במידה והם לא מתאימים לך: זה ציווי אלוהי, לא משחק אנושי. מאידך, קיומו של היצר הרע מותח ומרחיב תמידית את החברה, מאתגר את גבולותיה והופך אותה לחברה חיה. באגדתא המפורסמת על ביטולו של היצר הרע של הע"ז והעריות, שמסתיימת בהחזרתו של יצרא דעריות, נראה בבירור שקיומו של היצר יוצר את הדינמיות בחיים, ומאפשר מרחב לפרט. רבות דובר על הדינמיות הזו, והצד החיובי שבה אינו נתון בספק.

אולם, כפי שפתחתי בתחילת המאמר, לא את תודעת החברה אני מבקש לבחון כאן, אלא את התודעה שלי. לא מעט פעמים התודעה שלי מכירה בעובדה שאני חוטא. מאידך, יש מספר חטאים שאני לא חש בהם שאני חוטא. לכאורה, הדברים מתאימים ל'היתר' המפורסם של רב הונא: "כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה, הותרה לו"³³. וכפי שממשיכה שם הגמרא "הותרה לו, סלקא דעתך? אלא אימא 'נעשית לו כהיתר'". אלא שהדברים מתאימים רק לחטאים בהם הורגלתי, יהיו אשר יהיו. במקרים מסוימים ואחרים יצא לי לתפוס את עצמי עושה מעשה כלשהו בפעם הראשונה, ותוך הבחינה העצמית הבחנתי שאיני חש בתודעת 'חטא'. לשם הדוגמה בלבד אפשר לתת את הישיבה בפאב כמהשו שבעבר נתפס בעיני כחטא, אך בפעם הראשונה שישבתי שם לא הרגשתי את תחושת החריגות והחטא: לא הרגשתי כמערער על החברה בה אני חי, אף שחייתי בחברה שרובה ככולה לא הלכה לפאבים? מה קרה?

הפינק פלוייד שרים על מוסד אחר ששולט בחברה, בית הספר:

³⁰ אנחנו רק שתי נשמות אבודות, שוחות בתוך אקווריום'. מתוך השיר והאלבום 'Wish you where here'.

³¹ מקורה בתיאורית הקריאה הביקורתית של השית.

³² מו"נ, חלק ג' פרק ל"ד.

³³ בבלי, מועד קטן כ"ז, ב'.

We don't need no education
 We dont need no thought control
 No dark sarcasm in the classroom
 Teachers leave them kids alone
 Hey! Teachers! Leave them kids alone!
 All in all it's just another brick in the wall.
 All in all you're just another brick in the wall.³⁴

אני מאוד מזדהה עם השיר הזה. מאז ומעולם היה קשה לי עם מסגרות. אני יכול להאשים אנשים מסוימים, מורים מסוימים וטראומות מסוימות, אלא שהמודעות לכך לא עוזרת לי להתמודד עם מסגרות. גם המסגרת הדתית, כך חשתי, הייתה עבורי סד לוחץ. כמו אותו ה'חריג' שמתאר הרמב"ם, גם אני הרגשתי שהתורה אינה שועה אלי. לא זכה, כך אומרים, נעשית לו סם מוות. אוקיי, דימוי מוצלח, ועכשיו: מה לעשות?

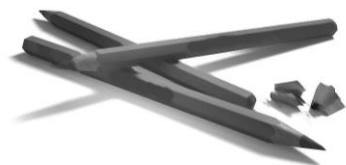
כפי שכתבתי בכותרת המסה, בפראפראזה על השיר של הפינק פלויד, הפתרון שמצאתי לעצמי (שלא במודע, ושגיליתי לאחר מעשה) הוא לשבור את החומה. לצאת מהגבולות וליצור לעצמי אוטונומיה עצמאית. אוטונומיה שמקיימת יחסי זיקה לחברה סביבה, אבל אינה כפופה לכללים אותם החברה מנסה לכפות עלי. ה'חטאים' אינם דווקא דתיים, אלא בעיקר חברתיים. דברים אותם 'לא ראוי לבן תורה לעשות', כפי שדאגו לשנן לי ללא הרף, או ש'אנחנו לא עושים את זה'. זהו מקום מסוכן: אני מרגיש את עצמי הולך על הקצה ללא הרף. בלא מעט מובנים, אני מרגיש שהפכתי להיות בעצמי סוג של יצר הרע: דינמי, מגדיר גבולות. מצד שני, האפשרות השניה הייתה לאבד את עצמי. ומוטב סכנה דינמית מאשר מוות רוחני.

שתי שאלות נשאלות, כמעט מיידית, עם הקביעה הזו. הראשונה, מה מונע ממני לפרוץ גם את גבולות הדת ולהגדיר לעצמי אוטונומיה? והשניה, אדם שמתנגש שוב ושוב עם הקיר חש בדינמיות. משהו מניע אותו. לעומת זאת, אדם שיצר לעצמו אוטונומיה אינו מתנגש עם הקיר. הוא אינו נע בין הגבולות, אלא רק מכונן אותם מהצד השני, החיצוני שלהם. מה יוצר לו את הדינמיות? מה 'יגדיר לו את החטא'?

אין לי תשובה טובה לאף אחת מן השאלות האלה. לעת עתה, אני מודה, אני בעיצומו של תהליך שאינני יודע איפה הוא נגמר. איני יודע אלא שיצירת האוטונומיה הזו אפשרה לי לחיות את חיי כחלק מהחברה, מצד אחד, ומצד שני לא לחוש כל הזמן את החרדה המובנית בי מערעור גבולותיה. שחרור זה מאפשר, אפילו, תהליך הפוך: החמרה במצוות מסוימות, בלי תחושת החנק שנלוותה לכך בעבר, בלי תחושת השליטה במחשבות, ובלי התחושה שאחרי הכל, אני רק עוד לבנה בחומה.

³⁴ "אנחנו לא צריכים שום חינוך / אנחנו לא צריכים שום שליטה במחשבות / לא סרקוזם אפל בכיתה / מורים, עזבו את התלמידים לנפשם. / היי! מורים! עזבו את הילדים לנפשם! / ככלות הכל זה רק לבנה נוספת בחומה / ככלות הכל אתה רק עוד לבנה בחומה". מתוך "Another brick in the wall part II", באלבום The wall.

שורות קצרות
מוסף שירה מבית ישיבת שיח יצחק



שורות קצרות היוצא בחודש הרחמים והסליחות, אין זה דבר פשוט. בשיר אנחנו מבקשים במילים בודדות להגיד את שאין אנו יכולים במילים הרבה. כל השנה תופסת השירה את עצמה כדרך אחרת, עקיפה וישירה בעת ובעונה אחת. אך באלול המלך בשדה, ואפשר לפנות אליו ישירות, במילים פשוטות. להתפלל ולצעוק ולבקש, או סתם לשבת על קפה וסיגריה. לא צריך לחצוב את הנפש אל הדף (המקושקש, עוד ניסיון ועוד קימוט ועוד כמעט), באלול משהו מבקש להניח את העט בארון ולצאת החוצה, להיות. ובכל זאת.

באלול אפשר להוציא את השירים מהמגירה. התברך מוסף זה בכותבים חדשים ובכתבות חדשות. ברוכים הבאים.

באלול אפשר להגיש את המילים. משהו בא ואוסף את הפתקים בכותל, המלך בא לבקר. כל הנחלים זורמים לים וכל המילים זורמות אל האלוקים. אל ההמון המתגודדים סביבו, אל הביישנים, אל היראים, אל הבורחים מפניו.

השירים במוסף מספרים סיפור, ומציירים ציור, ומנגנים מנגינה, והם תפילה, והם שתיקה, והם שירים.

ימים נוראים ונפלאים לכולנו.
ישעיהו.

עלבון | ישעיהו גוטליב

ר' שלמה פֿישר
מבֿקה את הכֿתום
שאי אפֿשר לְהִסִיר,
אני מבֿקש
לְצִיר לוֹ
עלי כּוֹתֶרֶת.

כִּמוֹ דָּוִד
שְׁהִיָּה מִתְהַלֵּךְ, וְעַל לִוְחַ לְבוֹ
הַיָּלֵד,
וְאִבְשָׁלוֹם
וּכְנָף הַמַּעִיל.

מְצִיאוֹת | אורי שורץ

זמן מלחמה עובר עלינו.

מלחמה קשה.

סביבנו שלוליות דם הפצועים.

הרוגים משלכים לרגלינו.

קר.

אוירה ירודה.

קשה להלחם ככה.

הקר שובר.

קשה.

ערפל כבד.

לא רואים אפק.

רק רעש מלחמה נשמע באזנינו.

ריח העופרת קבל משמעות אימה.

קשה.

היאוש גובר.

אין למה לצפות.

האמון בחיים הולך ונעלם כשגופות זרוקות לרגליך.

פצועים זועקים.

הפצועים מתרבים.

האזנים עיפות.

האף גם הוא.

לעינים אין מקום כבר להכיל את הזנועות.

חדר הלב נאטם.

אף בפנים נשמעת צעקה.

עמק, בפנים.

ללא שום הברה או משמעות.

רק, צעקה.

יש בה משהו.

אף היא חלשה מדי.

ולא מספקת.

צעקה, צעקה.

נשמעת כל כך קרובה, אך לפי עצמת ההדר היא רחוקה.
 קולות המלחמה חזקים.
 הם הגורמים לצעקה להיות לא ברורה.
 קר.
 עמיתי נופלים בנה אחר זה.
 נשאר לבדי.
 כנראה שמצאתי למלחמה לבדי הייתי.
 קשה המחשבה ברגעים כאלו.
 לוקחת אותך למקומות אפלים.
 וריקים.
 אין לך אחיזה בכלום.
 הנשק שידיך אוחזות בו.
 הוא כל מה שיש לך.
 אלים הוא.
 הערפל ממש בגובה העיניים.
 הצעקות של הפצועים אוטמות את אזני.
 הפצועים ממלאים את כל התחושות.
 וריח העופרת וריח הבשר החרוף סותמים את אפי.
 זמן מלחמה.
 האפק אינו נראה.
 הדרך עוד ארפה.
 אבל הצעקה.
 היא הגורמת לרגלים להמשיך ללכת.
 לידים לתפעל ולפעל.
 הצעקה שוב נשמעת בחזק.
 רק לראות את האור שבסוף.
 רק להגיע לשביל.
 רק שהערפל יתמוגג כבר.
 רק שהקולות ירגעו כבר.
 רק שהשמש תצא ותחמם.
 רק שהצעקה תתבהר.
 רק...

אלו אבדות? ואלו אבדות! | יהונתן הירשברג

הלכה ממני,

הפליגה ונשארה לאחרים

אולי מצויה היא אצל אחר מהנערים

ממני ודאי נעדרת

ותחושה זו את לבי דוקרת

עלי, העדיפה לותר

נראה שאינני ראוי לה יותר

עני אני וחסוב כמת

מספקני באמת מה רוצה האמת

הנשמה לא מוצאת את ספוקה

בנפשי מרירות ספוגה במועקה

סטייה על לחיי מצלצלת

עד מתי תהא הסתירה המקללת?

קשה עלי העול

אולי כדאי שאתחיל לחדל! ?

מאין נתן לשאב את הלהט

שקמא תלוי הדבר בשלמות הדעת???

בארץ הלבן | אהרון שלום חבר

שם העֲנָנִים רוֹקְדִים
 מתנשאים עלי ארץ הנמה
 כבולה במרתפם
 השמש מאירה להם
 באור פֶּרְטִי
 או ברצונם בולעים
 שמים
 נשף רך וקר ונהדר
 דם לא יכתים את השלג הזה
 החפשי מחיים וממות.

עננים | אהרון שלום חבר

יָפִים מִקְדֵי לְרֵאוֹת

רָפִים מִקְדֵי לְגַעַת

בְּחִלּוּפֵי צוּרוֹת

וְרַחוּף הַדַּעַת

כְּמַעֵט וּכְכֹר נִשְׁבַּעְתִּי

לְשָׁמַיִם נִשְׁמָתִי

דְּבוּק בָּהֶם כְּדָב בְּדָבֶשׁ

אֵךְ הֵם אֵינָם

צָרִיכִים אוֹתִי.

זהר | אהרון שלום חבר

וְהִינֵנוּ יְשׁוּבִים מִשְׁנֵי צְדֵי אֲוִירוֹן
גַם לִי גַם לָךְ הַחֲלוֹן

עֵינֵי כָכֵר בְּנִעְגוּעִים
לְמִשְׁכָּנוֹת עֲנָנִים וּכְנָפִים
נְסִיתִי לְמַחֹת
כְּשֶׁכֶּלֶם מְחֵאוּ הַכַּפִּים
וְאֵת נְסִית לְצוּד אֶל חֲלוֹנְךָ
יֵשׁ בּוֹ יוֹתֵר יְהִלּוּמִים
אֲמַרְתָּ
וּבְיַדֶּיךָ פְּרִשְׁתָּ כּוֹכְבֵי הָאָרֶץ

לֹא חִפְצָתִי הָאוֹרוֹת הַקָּשִׁים שֶׁלָּךְ
שֶׁלֹּא יוֹדְעִים לְהִשְׁבֵּר
חִפְשָׁתִי אֶת הַתֵּל, הַרְךָ וְהָאֶפֶל
שְׁבוּעַר שָׁם, תַּחַת הָאָבִיב.

בני מיני | משה ג'ייקובס

קרוב למיליון איש
 נסחפו בגל
 חשמל וחסר אונים,
 התיצבו להפגין
 נוכחות.

מחפש פני מפר
 מבין זרים.
 יד מציל. חוף מבטחים.

פורש לסמטא
 צדדית חשוכה.
 חברתי מהגן
 מתושבת לצדי ומזכירה-
 שם
 ונשיקה ראשונה.

לפנות בקר פונתי
 במשאית אשפה
 למזבלה
 עם שאר 'בני מיני'.

מעולם לא הבנתי מה זה אומר,
 'בני מיני',
 נתקפתי אימה
 וקבלתי את גזר דיני.

בר המצווה [12 לינואר 1979] | משה ג'ייקובס

התאספנו

היום

לחוג את בר המצווה של

שלמה נתנאל יצחק.

שלשה סבים רבים.

מנוחים,

תההנשמתם צרורה בצרורה חיים וזכרם ברוך.

בנסח הספונטני-

ממש חסרים. לו נמצאו עמנו. בטח היו ממש גאים. אבל הם לא.

זקני המשפחה

מוחאים כף,

מזילים המצה,

ריר,

מפרגנים בחייה, שנים נושרות.

נזרק אל הקבר,

נקשר בקולר אל אחד מעמודי בית הכנסת,

קם בעצלותים לנאם את דרשת בר-המצווה

[הוריו שלמו לרב צעיר שיכתב דרשה ויספר פי למדו יחד].

בדומה לקריאת התורה-

בטח דרש לתפארת.

עשרות דודות [שלא ראה מימיו]

מתקבצות

להחטיף נשיקות,

אחת לכל לחי.

יתר המזמנים,

אף לא מנסים להראות ענין.

רק שלא יהיה מביך.

מתקשהו נמאס לו

לשחק בבות

כי הוא ילד גדול.

וברח לשרותים.

המלת בר-המצנה הכתרה פהצלחה גדולה,

אף חתן בר המצנה,

שנעשה בינתיים לנער

מנער למבגר

זוכר את אותו היום [12 לינואר 1979]

כאחד הימים המאשרים בחייו.

שיר כאב פרידה | יונתן רוט

על מה אתה חושב
 רגע אחרי שאתה סוגר אחריך את הדלת
 מהצחוקים
 הראש נדפק בשקט
 והמעבר החד
 לחשך
 לבר
 חותך שנית
 בכת אחת
 נפילה בחלל הבטן
 וזה שוב שם
 אחרי שזה נעלם
 כל הזמן שאתה אתם
 וזה תוקף
 אההה
 אההה
 סביב העינים העור מתפוצץ
 סוגר על הדמעות
 לוחץ
 מבט מבועת
 לא פלא שאתה עומד בדלת
 ממציא שיקה
 העקר לא להפיר

 איך יש אנשים
 שכל הענין הזה אצלם
 לא כרוך בתחכים

יוצאים ונכנסים
כאילו כלום
כאילו אין דם על כל משקוף

לא חוששים להפציע
עד שהתרגלתי
קושרים שוב קשר כזה סבוך
שאפשר רק לחתך
כדי להפריד שוב

כל חבר שיוצא - כאב
כבר לא חבר. בוגד.

אבינו מלכנו, חטאנו לפניך | ישעיהו גוטליב

אם אֱלֹקִים הָיָה אָבָא שְׁלִי
הֵיטִי אֹמֵר תּוֹדָה אָבָא.
שָׁנַתְּ לִי בֵּית לְשִׁבְתִּי
וְלֵב מְבַקֵּשׁ
וְאֶתְמוֹל נִכְנְסָה הַמְשָׁפָרֶת

וְהֵיטִי שׁוֹאֵל
לְמָה ?
וְאֵיךְ יְלָדִים אַחֲרַיִם מִתְהַלְכִים
יְתוֹמִים
וְיָמֵי דוֹאֵג לָהֶם, וְיָמֵי
כְמוֹד

אם אֱלֹקִים הָיָה מֶלֶךְ שְׁלִי
וְהֵינּוּ נִפְגָּשִׁים בְּשָׂדֶה
(מִה הוּא עוֹשֶׂה שָׁם ?)
הֵיטִי מְבַקֵּשׁ אוֹתוֹ
לְהַקְלֵ קֶצֶת בְּמִיָּסִים.
זֶה לֹא הַמְחִיר שֶׁל הַדֶּלֶק
וְגַם לֹא "בּוֹקֵר טוֹב יִשְׂרָאֵל, הַשְּׁעָה חֶמֶשׁ וְאִירָאן"..
זוֹ הַבְּדִירוֹת בְּרַחֲבוֹת
וּמִבְטִים כְּבוֹיִים בְּאוֹטוֹבוֹס
וְהַדְמָעוֹת, שֶׁכָּבֵר לֹא מְבַקֵּשִׁים לְהַסְתִּיר
אֲבָל מִתְקַשִּׁים לְחַבֵּק.
הֵיטִי מְבַקֵּשׁ אוֹתוֹ
מְנוּחָה.

לחיות בשאון | אליהו רזונפלד

לחיות בְּשֵׁעוֹן
אֲשֶׁר אֶבֶד אֶת שְׁעוֹתָיו.
לְנוֹעַ בֵּין מְרַחְבֵי מְחוֹגְיוֹ,
שֶׁמְחַדְּשִׁים אֶת גְּבוּלָם
לְלֹא הֶרֶף.
מְצַבִּיעִים אֶל אֶפֶק
לֹא נוֹדָע
אֶל מְרַחְבֵי לוֹבֵן מְבוֹשָׁמִים.
שְׁעָה שְׁקוּלָם מְתַקְתֵּק-
וְשָׁבוּ-בָנִים-לְגְבוּלָם.

אתה יודע | יואב יוסף

יש, כי נפשי יודעת
 את מחוגי הזמן
 את עתות הרגעים בהם
 נופלים הגורמים השמימיים.
 כל זאת לנפש אחת
 המבקשת את סוד
 הדברים הפשוטים.
 יש, אתה יודע
 אנשים בוכים
 אנשים שמחים.
 למה תעמד מנגד,
 מראה יפה לו
 למשוגע
 בתפילה, בבכי.
 אין ידע כל זאת.

* | ליפמן

לא יצאתי הערב לחפש הרפתקאות.

כשנכנסתי לחדר כתבתי:

"לא יצאתי הערב לחפש הרפתקאות", ליתר בטחון

לכל הרפתקה שלא תבוא

שתיקת השופר | אליהו רוזנפלד

תקעו לפני

באשר תספק ידכם

משכו הלמות דבור

שברי מלים

מללו שפתיכם זעקה

בטרים כלה היום

פיוגו צלילי חמה.

עת בפשטות,

אשכח להזכר.

רצוא ושוב | יהודה גזבר

[א]

מתי את רצוא ומתי את שוב. ואני מתי
מתי אני חוזר עם תשובה ומתי אני שואל
והולך לאהולך לארץ לא נודעת קשהים
מפליג בדברים כמו אנה וכבר אני, באמונה,
כמו יונה.

פעם הגלים היו נשברים כמו הבכיות והמזח
היו נהמות סביבו כל היום כאלו היה בימה,
והרב הישיש היה גם חובל. ככה היה פעם,
כשהינו יודעים מה אנחנו ומה הבוואה,
והדרך היתה פשוטה לפנינו
כמו נבואה.

והיום,

הלילה עושה את המלים רכות ואת השערים
סגורים לרוחה בפני כל הנדחים. לילה רועד,
לילה נושב. בצום חשבתי עליך והמלאכים,
עתה איני יודע עוד מה לחשב.
לעתים את רצוא,
לעתים את שוב.

[ב]

יום אחד לאחר שניגנה נהפכת: לחישות עדין
 ספוגות בקירות הרוועדים של בית הפנסת. אני
 קורא לאלקים ואלקים שותק, אוהבלאאוהב,
 המילים קשות ללדת, כואבות מצעקה, רק בלחש
 אני מדבר אתה ועליך.
 היא תהלתך.

יום הכפורים שעבר עד יום הכפורים זה, שאני
 יושב וכותב לך על המחשב הנניד באמצע הסלון
 והבית הפוך. כמו וידוי ביום הכפורים שהיה
 נקישות מתפרצות בבכי על דלתי מרומ: רק גם, אולי
 רק גם יעזר כאן. לעזאזל, לשם, אולי כבר גם,
 מה עוד לבכות שרק תתן לי
 להכנס.

לפעמים את קשה ולפעמים רכה, גם אלקים
 לפעמים קשה ולפעמים רך, גם מילים. מוטב
 לשתוק לך, לנקוש בדלתות, להיות כיופים,
 לפתוח את הלב בלי להיות מוכטח תשובה.
 אולי זה מה שקוראים
 אהבה.

כך הוא מחכה לך עד יום מותו,
 והיא תהלתו.

אצבע אלהים | דוד בראון

נְגִיעוֹת שְׁנֵנֶטָהּ בִּי

חָצוּ אוֹתִי לְשָׁנִים

מֵעַתָּה, לְנֶצַח

חֲרוּצוֹת בִּי צִיפּוֹרְנִיךָ

אֱלֹהֵי כָלֶת בְּזִהִירוֹת

לְקַלֵּף אוֹתִי בְּלִי לִפְגַּע

לְחַצוֹת אוֹתִי

בְּלִי לִפְצַע

לְהַגִּיעַ לְלֵב בְּלִי לְשַׁפֵּךְ אֶת דַּמִּי

הִיִּיתִי לְעַד נוֹשֵׂא טְבִיעַת אֶצְבַּע רַכָּה

וְכָל רְאִי הָיוּ יוֹדְעִים

בִּי נִגְעָתָהּ