דעות

בהוצאת נאמני תורה ועבודה
ומרכז יעקב הרצוג

גליון 65 | ניסן-אייר תשע"ד | אפריל-מאי 2014

התפילה תשיב את אלוהים אל העולם
משה מאת אברהם יהושע השל

האם עוד מתפללים אנחנו
חנה פרידמן

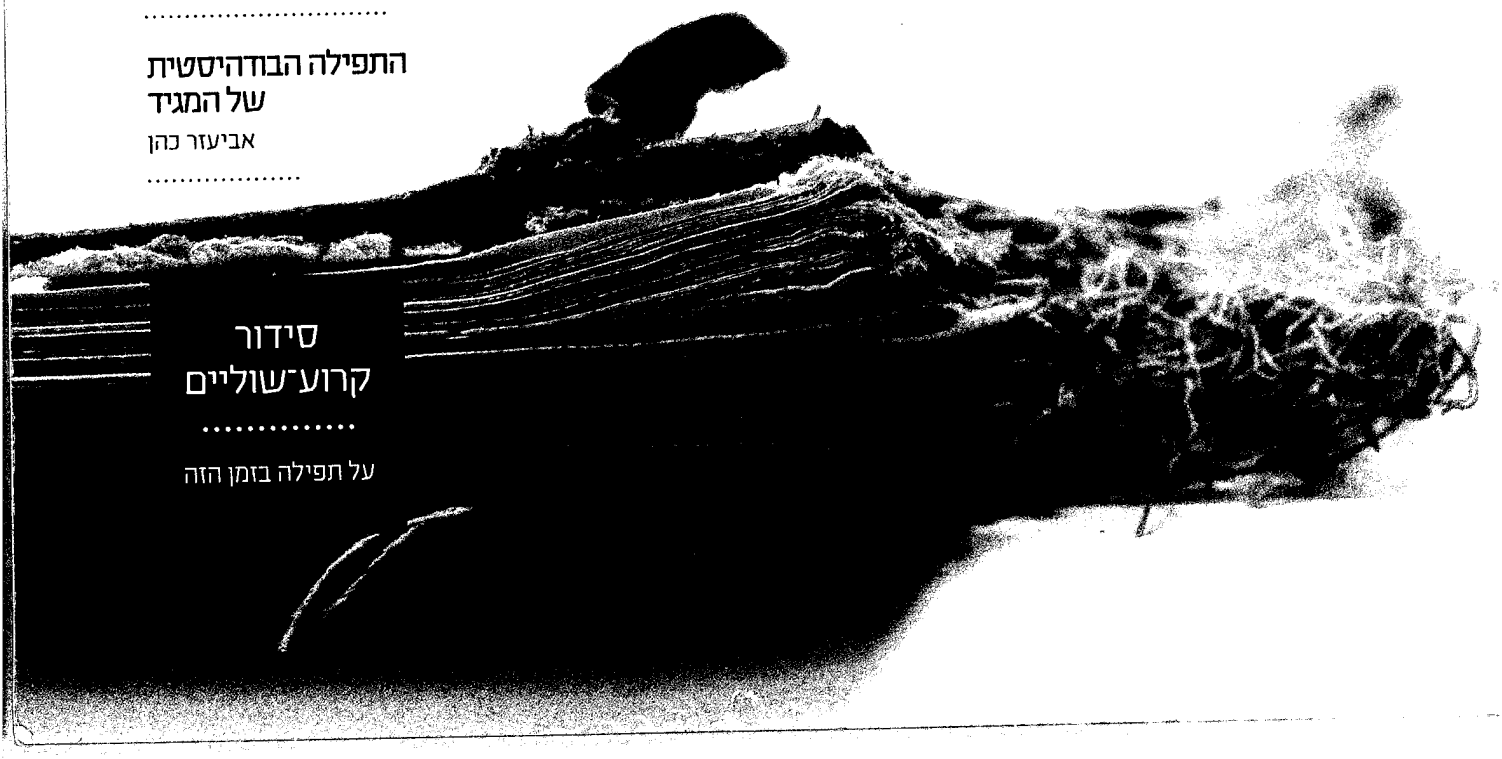
לצאת מן הקיבעון
אריאל פיקאר

תפילה סוג ב'
נחמה פורת

תפילה סגורה ותפילה פתוחה
אבינועם רוזנק

התפילה הבודהיסטית של המגיד
אביעזר כהן

סידור קרוע־שוליים
על תפילה בזמן הזה



ד"ר אביעזר כהן מלמד מחשבת ישראל במכללת הרצוג ובבית-המדרש במגדל-עוז, כמו גם בבתי-מדרש נוספים בארץ ובחו"ל



התפילה הבודהיסטית של המגיד

אביעזר כהן

התסכול שחשים מתפללים רבים בבתי-הכנסת מוביל לא פעם לחיפוש אחר פרקטיקות רוחניות מן המזרח הרחוק כדי שתחיינה את התפילה היהודית. אך מלבד אימוץ הפרקטיקות הרוחניות וה"גיור" שלהן, החשיפה לעולם רוחני בודהיסטי יוצרת תפילה יהודית מסוג חדש

"אחד מתלמידי... אמר לי פעם שבתחילת דרכו הרוחנית הוא נהג למהר בתפילת שחרית כדי שיהיה לו זמן גם למדיטציה" (אריה קפלן, **מדיטציה יהודית**, עמ' 100). אמירה זו, שנדמה כי נאמרה כמעט כלאחר-יד, מכילה לדעתי את מורכבות הבעיה של-פנינו: התפילה הפכה להיות, לא פעם, חובה דתית, סוג של ריטואל שהאדם המקיים אותו מפגין בקיומו את עובדת היותו אדם דתי. ככזה, אין בו ביטוי לממשות הדתית עד כדי כך שניתן לומר כי רק לאחר סיום התפילה כחובה הלכתית, "יציאה ידי חובה" (כולל בזמן ובמניין), ניתן אולי לחזור סוף-סוף ולהתפלל בבחינת "ישפוך שיחו".

חוסר הנחת נוגע לתפילה כפי שהיא נערכת לא פעם בקהילות הדתיות, שם התפילה היא, כאמור, ביצוע של חובה דתית ובהגעה לבית-הכנסת טמון ממד של מפגש חברתי. אישית, אני חווה כי בית-הכנסת הסמוך למקום מגוריי הוא מעין מתנ"ס, ובו מתרחש המפגש החברתי השבועי בין אנשים ובין משפחות. לא מעט אנשים מגיעים לתפילה עם ילדיהם הצעירים ואפילו עם תינוקות ממש. עם כל החן והיופי שיש באירוע מהסוג הזה, הרי שתפילה, כעמידה נוכח האל או כ'מפגש' (ומונחים דומים), איננה חלק מזה. אמנם, עולה כאן נושא אחר הנוגע לעולם הדתי, והוא אופי הפנומן והתמורה המתחוללת בו, כאשר הפנומן הזה נכרך בציבור (בבחינת היחס בין 'דת' ל'דתיות'): האמנם העיקר הוא היותנו ציבור-דתי (וכאן הדגש הוא על ציבור) או שמא, בעיקרו של דבר, אנחנו אנשים הנפגשים לכדי ציבור מתוך החיפוש הדתי (והיזכרו בתיאור 'קהילת התפילה' בדבריו של הרי"ד סולובייצ'יק)?

חוסר הנחת הזה הוביל כנראה לחיפוש אחר אלטרנטיבות לתפי-לה ולניסיון לחולל בה התחדשות. חובה לציין כי אי-אפשר לבודד את התפילה מסוגיה רחבה יותר של חיפוש דתי, ושמא לא מקרה הוא כי לאחר שעמדו על זהותם היהודית, חזרו אותם גלי צעירים – אשר מצאו עצמם במזרח הרחוק בכלל ובהודו בפרט, כחלק מאותו מסע אישי-רוחני – והביאו איתם פרקטיקות "זרות" לתוך העולם היהודי. הם, מבחינתם, ראו בכך החייאה של העולם היהודי-הדתי, ובעיקר זה החסידי.

עולמות, נשמות ואלוהות

להצגת הטיעון שלי אשתמש בקטע מפורסם מתוך איגרת הבעש"ט,[1] אשר ככזה ראוי לראותו כטקסט מכונן, ובו הוא מתאר את הדיבור הקדוש כמתרחש בשלושה מישורים:

> בעת תפילתך ולמודך וכל דיבור ודיבור ומוצא שפתיך תכוין לייחד שֵׁם [= כך לענ"ד, ולא שֵׁם], כי בכל אות ואות יש עולמות ונשמות ואלוקות, ועולים ומתקשרים ומתייחדים זה עם זה, ואחר כך מתקשרים ומתייחדים האותיות ונעשים תיבה, ומתייחדים יחוד אמתי באלוהות, ותכלול נשמתך עמהם בכל בחינה ובחינה מהנ"ל, ומתייחדים כל העולמות כאחד, ועולים ונעשים שמחה ותענוג גדול לאין שיעור בהבינך בשמחת חתן וכלה בקטנות וגשמיות, וכל שכן במעלה העליונה הזאת, ובוודאי ה' יהיה בעזרך, ובכל אשר תפנה תצליח ותשכיל, תן לחכם ויחכם עוד. וכן תתפלל עבורי בכוונה הזאת...

קטע זה, הראוי לעיון אינטנסיבי שאין כאן מקומו, מבקש לחולל מהלך של ייחוד בתוך עולמו הפנימי של האדם, ייחוד המתרחש מיניה-וביה בין האדם ובין האלוהות. הבעל-שם-טוב מתאר שלושה מישורים, או איכויות, של דיבור דתי והוא מסמן אותם במונחים הבאים: 'עולמות' – המסמן שפה, הבנה הקוגניטיבית, תחום המודע ועוד; 'נפשות' – המפגש הבלתי אמצעי בין האדם והטקסט; 'אלוהות' – מצב אחדותי, המסומן באמצעות האיחוד בין גבר לאישה והוא מצב שבו חלה תמורה מהותית ב'אני' ('ביטול היש'). יש לשים-לב לכך שמעבר לאמירה הרעיונית, הקטע כתוב באופן כזה שהוא מוביל גם בצורתו לאותה חוויה אחדותית המתוארת כמהלך מה'עולמות' דרך ה'נשמות' לעבר ה'אלוהות', ובמובן זה יש לקראו כשירה (סוטרה?) ולא כפילוסופיה. אבקש להמחיש את שני המישורים הגבוהים שמציע כאן הבעש"ט באמצעות 'תרגום' של המחשבה הבודהיסטית, וכך להצביע על זיקה אפשרית – ובעיניי הכרחית – בין המחשבה הבודהיסטית למחשבה החסידית.

"רק משום תפילה שהיה מתפלל תמיד"

הגם שאני טוען בתוקף כי התורה החסידית היא מהפכה ועולמה הוא סדרה של מהפכות, אין בקביעה זו משום הזרה שלה מארון הספרים היהודי המסורתי, אשר 'אבן השתייה' שלו היא ספרות חז"ל ובעיקר הספרות התלמודית.

מאז ומעולם, הייתה התפילה סוגיה לעצמה ולא חובה דתית כשאר המצוות (אלא אם כן נקבל את עמדתו של ישעיהו ליבוביץ). מטבע הדברים, קיימות אמירות מגוונות בחז"ל על התפילה. אלו אינן עולות בהכרח בקנה אחד, אך אין ספק בנוגע להיגדים שהשפיעו מאוד על המחשבה החסידית: "רבי אליעזר אומר העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים" (משנה, ברכות פ"ד, מ"ד), אמירה שניתן לראותה כחופפת ברובד מסוים את השאלה אם התפילה אבות תיקנום או כנגד תמידין תוקנו (בבלי, ברכות כו, ע"ב). לכך ניתן להוסיף את תיאור תפילת חסידים ראשונים: "אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש. חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים" (משנה, ברכות פרק ה, משנה א) עד לניסוח הקלאסי של הרמב"ם:

> אמרו חכמים אי זו היא עבודה שבלב זו תפלה, ואין מנין התפלות מן התורה, ואין משנה התפלה הזאת מן התורה, ואין לתפלה זמן קבוע מן התורה.[2]

היגדים אלו, כמו רבים אחרים, מבטאים את הכמיהה האנושית לעמידה מול השמים, להנכחת האלוהי בחיי האדם, לרצון בדיאלוג עם השמים, להתרחשות וכן הלאה, כפי שניתן לתאר במונחים נוספים הלקוחים משפה מושגית זו.[3] המשנה החסידית הלכה בכיוון הזה, והיא מבקשת לעבור מה'מסמן' לכיוון ה'מסומן', ובשפתו של הבעש"ט:

> לא מקרה הוא כי צעירים רבים, שמצאו עצמם במזרח הרחוק כחלק ממסע אישי-רוחני, הביאו איתם פרקטיקות "זרות" לתוך העולם היהודי. הם, מבחינתם, ראו בכך החייאה של העולם היהודי-הדתי

שלא להיתקע ברמת ה'עולמות' [=שפה, הבנה וכו'], אלא לעבור לרבדי ה'נשמות' וה'אלוהות'. וכך אנו מוצאים אמירות אשר לפיהן התפילה היא למעשה מראה – כדברי ר' קלונימוס קלמן אפשטיין: "וכבר אמרו צדיקי הדורות שהתפילה היא כמו מראה, אשר יראה בה האדם את עצמו".[4] חשובה יותר מבחינתי תהיה כאן האמירה של ר' מרדכי יוסף ליינר כי התפילה היא קשר לשמים: "תפלה הוא חיבור שהאדם מחבר את עצמו להש"י".[5] נגזרת מתבקשת מכך תהיה היכולת להפריד בין התפילה כריטואל (גם דבר זה כרוך במישור ה'עולמות') ובין התפילה כ'חיבור' לאלוהי – עד כדי קביעה שיש מי שאינו צריך לתפלל כלל כי הוא שרוי כל הזמן בתפילה.[6]

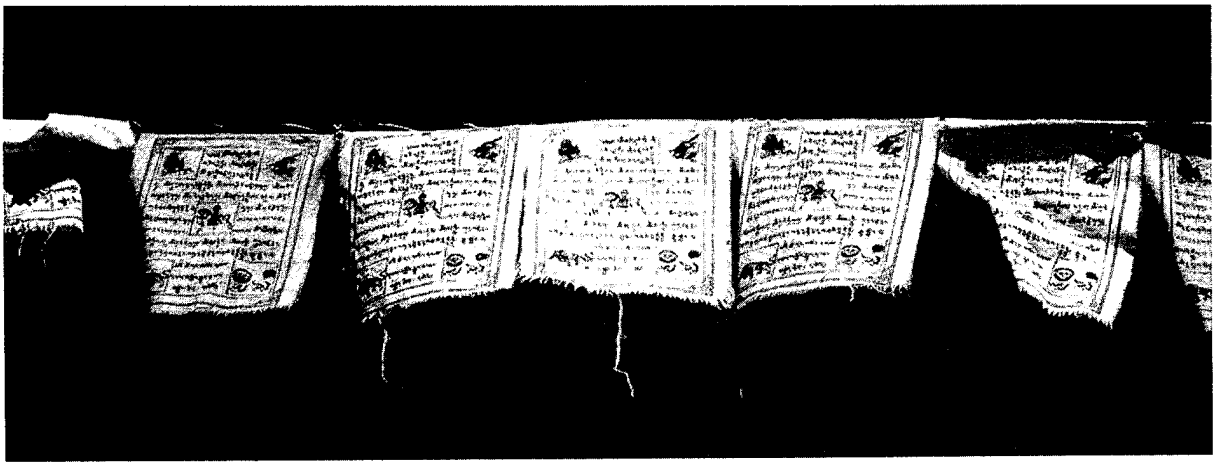
עובדה ידועה היא כי באופי ובמשמעות שהיא העניקה לתפילה, חוללה החסידות מהפך (שעיקרו בשינוי נוסח התפילה, אי-ההקפדה על זמן התפילה או על תפילה במניין ובהתנהגות במהלך התפילה), ולא פלא שעיקר הביקורת המצויה בכתבי הפולמוס שנכתבו כנגד החסידים היא בתחום הזה. מהפך זה מצוין במפורש, ובמובן זה ההתחדשות הדתית נכנסת עמוק לתוך ה'שפה':

> הנשמה אמרה להרב, שמה שזכה שנתגלו אליו הדברים העליונים לא מפני שלמד הרבה בש"ס בפוסקים הרבה, רק משום תפלה שהיה מתפלל תמיד בכוונה גדולה, ומשם זכה למעלה עליונה.[7]

לפנינו היפוך ערכים שהרי על-פי התפיסה המסורתית, מזוהים לימוד תורה ולמדנות עם 'חיי עולם' ואילו התפילה עם 'חיי שעה'.[8]

לעמוד מול הפרח

לא מעט תורות חסידות עוסקות בעולמו הפנימי של האדם ובוחנות שאלות כגון דימוי עצמי, היחס בין 'פנים' ו'חוץ', מודע ולא-מודע וכדומה. בכך הן משיקות לעולמות מקבילים כגון ההגות האקסיסטנציאלית או ההגות הבודהיסטית (בובר היה הראשון שהצביע על הדמיון הפנומנולוגי)[9] ולעולמות רעיוניים אחרים. ניתן לומר, בהכללה גסה, כי התפיסה החסידית, השמה דגש על ההווה, על האדם במקום ובזמן מסוים, קרי על הקונקרטי, משחררת את העולם הדתי מאידאולוגיות, המביאות מעצם מהותן התקבעות ונוקשות. בדרך זו היא מלמדת כי דווקא ההווה, עם אין סוף הרגעים שבו, הוא הביטוי לנצח. העיסוק בקונקרטי הוא גם נקודת המפגש עם ההגות הזן-בודהיסטית: האמת איננה אידאה – אלא היא מתממשת בקיום. השינוי מתרחש ברמת התודעה, בעת שהאדם עובר דרך עולם התופעות ונוגע בממשות. כך מתחולל שינוי בכל הנוגע להכרתו את עצמו, את הזולת ואת מקומו של העולם. במובן זה, הרי שהתפילה – כדיאלוג עם השמים וכמימוש הכרה זו באמצעותה או אפילו 'כאימון רוחני' – היא נושא מרכזי בהחלט במסגרת העיסוק בממשקים הקיימים בין העולם החסידי והעולם הבודהיסטי.[10]



אחדד את המהלך: כשפתח ד"ט סוזוקי את סדרת ההרצאות שלו על זן-בודהיזם,[11] ביקש להמחיש את ההבדל בין המחשבה המערבית וזו המזרחית באמצעות ההתייחסות של כל אחד מהן לפרח: כאשר איש המערב מבקש להבין את הפרח, תודעתו אקטיבית ('פעלתן ואנליטי') ודרך הבנת הפרח שלו דורשת שהפרח ייקטף ואולי אף יילקח למעבדת הבוטניקאי; לעומתו, איש המזרח עומד מול הפרח פסיבי, מתבונן בו, "שותק" מולו, נפתח אליו, חווה אותו ובשיאו – הווה אותו. את איכותו של הפרח לא ניתן למלל, הוא מצוי מעבר לניסוחים וגם מעבר למישור החווייתי.

סיכום קצר זה של התיאור הטיפולוגי בדברי סוזוקי מלמד כי בעת העמידה מול יצירת אומנות, ולמעשה מול כל התופעות בעולם ובהן העמידה מול הזולת, ישנן שתי אפשרויות: ניסיון להבין הבנה אינטלקטואלית את הדבר שהאדם עומד מולו או היפתחות ומתן אפשרות לכך שהדבר שממול יחדור אל המתבונן ויהדהד בתוכו. הדבר דומה לקריאת שירה: יש פער בין המפגש ה'כמותי', ביקורת השירה, ובין המפגש ה'איכותי', שם הידע – ואפילו התבונה – לא רק שאינן עדיפות אלא לעתים אף מקלקלות ויוצרות מרחק וניכור מהדבר.

אם כן, ההגעה לרובד ה'נשמות' מובנה הפיכת התפילה לשירה, שבה האדם איננו עסוק בלחשוב (להתרכז) במילות התפילה, איננו עסוק בעיוני-תפילה, אלא מאפשר לעצמו 'לנשום" את מילות התפילה, לתת להן להדהד בתוכו, לחוש אותן, להתמסר למילים המחוללות, בשונותן, חוויות שונות. ובניסוחו של אריה קפלן: "אין בכוונתי לומר שאסור לחשוב על מילות התפילה, אך הדרך לעשות זאת היא שונה מהרגיל. במקום לחשוב עליהן בצורה אינטלקטואלית, על המתפלל לתת להן להדהד בתוך נפשו, כאילו המילים עצמן מעבירות מסר בלתי מילולי" (**מדיטציה יהודית**, עמ' 102). הדבר דורש אימון רב משום שמדובר במגע שונה עם הטקסט, מגע 'רך', שקל מאוד לאבד אותו. מסיבה זו, אינני חושב שניתן להתפלל כך לאורך כל תפילת ה'עמידה', אבל בוודאי במהלך חלקים ממנה או, לכל הפחות, ברכה אחת.

מדיטציה בבית-המדרש

כל מי שמודע לכך שאיננו חיים באי בודד ושספק אם אי-פעם היה ממש אי שכזה, אמור לתת לעצמו דין-וחשבון על המפגש בין העולמות ועל הצורך בתרגום שמפגש זה יוצר. עסקו בכך הוגים חשובים בדורות האחרונים, החל מרבי נחמן, שהיה מודע באופן חריף לתמורות הרעיוניות המתחוללות כבר בזמנו, עבור דרך פרנץ רוזנצווייג וכלה בהגות הפוסט-מודרנית.[12]

כפי שקורה לנו לא פעם, הצצה 'החוצה' מאפשרת הבנה עמוקה יותר של ה'בית'. דוגמה פשוטה תהיה האקדמיה: גם במופעה השגרתי, כשהיא העוסקת במחקר הפילולוגי-ההיסטורי ושמה דגש רב על הקונטקסט, היא מצליחה להבהיר לנו את ה'טקסט' משום שבזכותה אנו מוצאים עצמנו מתרוממים מקריאות נאיביות לקריאה הערה למונחים ייחודיים וטעונים המופיעים בטקסט ואף מזהים כי יש למונחים אלה מובן מדויק לעומת השימוש הכללי והרופף שלנו בשפה.

אלא שהתרגום שאנחנו עושים דרמטי יותר – אין כאן רק הבהרה, אלא הנהרה עצמית! ה'חוץ' מעניק ל'פנים' את הרפלקסיה שחסרה לו ובכך אנחנו הולכים ונעשים מודעים. במובן זה, היבטים שונים הקשורים באופן שבו התפילה החסידית מתוארת נתפסים בשנים האחרונות כקשורים אימננטית בחיפוש הרוחני, הרווח לא מעט במחוזותינו. נדמה לי שאנחנו מבינים כיום כי אצל חלק ממורי החסידות אכן חל שינוי מהותי בתפילה וכי הפגיעה במערכת הנורמטיבית הייתה תופעה אימננטית לשינוי זה. במובן זה צדקו המחרימים משום שהם זיהו כי יש כאן פנומן בעל אופי רפורמי – התחדשות ממש!

התפילה כמבטאת כמיהה להנכחת מפגש בין האדם ובין השמים (גם אם נזהה את 'השמים' כעל-מודע שבאדם), הביאה למצב מתקשה שבו נכנסו פרקטיקות מדיטטיביות לבתי-המדרש ובתי-הכנסת שלנו. לאמור, מעשה התרגום איננו נעצר רק ביצירת מודעות עצמית ובהבהרה מושגית, תוך המרתם משפה מושגית אחת לשפה המושגית שלנו – אלא שאכן נוצר כאן שינוי של ממש. אני חש כי החשיפה לאותן פרקטיקות לא רק שהחזירה עטרה ליושנה, כפי שכמה מאותם חוזרים בתשובה מציגים לעצמם ולתלמידיהם, אלא ששוב נוצר כאן דבר חדש, בדומה, אמנם, למה שהתחולל בעיקר בתחילת ימי החסידות, אבל שונה בצורתו מן השינוי שהתחולל אז.[13]

ה'תרגום' אמור לאפשר לטקסט לדבר, לאפשר לשפה למלא את ייעודה כך שרעיונותיה יהדהדו בלב הקורא, יסקרנו ואולי גם יסייעו ביצירת אותה דתיות שנדמה שהתפילה מכוונת אליה. אינני מתעלם

מהבעייתיות שבתרגום אלא סובר כי, במובן מסוים – אדרבה; וכד־ברי פול ריקר, דווקא על רקע ויתור על "אידיאל התרגום המושלם" ניתן להביא ל"השלמה עם ההבדל הבלתי ניתן לגישור בין העצמי לבין הזר". לאמור, לצד ההתמודדות עם קשיי המפגש של 'ביצוע' הטקסט, עולה האפשרות כי דווקא באמצעות התרגום ייווצר גשר בין ה'טקסט הזר' ל'עצמי'. בעת תהליך ה'תרגום', אנו מלבישים את השפה במו־נחים מן החוץ ובכך מנהירים את הרוח ומתוודעים לעושרה. אמנם, פעמים שההתרחשות הפוכה, ונוצר תהליך שבו מקבל עולם המי־נוחים הדתי משמעות חדשה ולא צפויה בעקבות האלמנטים והצי־רופים שהוטמעו בו, שהרי, כפי שמעיר רוזנצווייג: "מעשה היצירה שבתרגום הוא מעשה היצירה שבדיבור עצמו... על הלשון להיראות לאחר התרגום אחרת מאשר לפניו".[14]

בנקודה זו, אעיר את תשומת-לבו של הקורא כי אנחנו פוגשים בשני סוגים עיקריים של תפילה אקסטטית, או במילים אחרות: שני טיפוסים. טיפוסים אלו ניתן לתאר באמצעות ההמשגה של מורתי, פרופ' חביבה פדיה, שהבחינה בין הטיפוס האקסטרוברטי והטיפוס האינטוורטי. בעוד הראשון שומר על התודעה שלו, ואדרבה אף מערב את גופו לכדי חוויה אקסטטית שניתן לאפיין אותה ב'העלאת הדופק' ותפילתו מלווה במחוות גופניות בולטות כמו הרמת הקול, מחיאות כפיים וכדומה (מנייני קרליבך?), הרי שהשני הינו תשליל של הראשון ויש בתפילתו תנועה של השקטה, עד לכדי כיבוי ואיפוס התודעה.

בהכללה גסה יש לציין כי הפרקטיקות המגיעות מהמזרח הרחוק נוטות יותר לטיפוס השני, הגם שיש להבחין בין מגוון סוגי מדיט־ציה, כגון מדיטציית מנטרה, מדיטציית זן[15] או לחילופין 'העמידות' בטאי-צ'י, ההתרכזות בנשימות ביוגה ועוד.[16] במובן זה, יפה עשה אריה קפלן שהציע פרקטיקות שונות ל'ביצוע' התפילה.

להסתכל על השעון

המבקשים להציג ביטוי לעובדה שאכן קיימות מקבילות בעולם הח־סידי לתרגול הבודהיסטי יפנו לקטע המפורסם 'ענין השקטה' של הרבי ר' קלונימוס קלמן שפירא מפיאסצנה (דרך המלך, עמ' תנ), שם הוא מתאר באופן מפורט יחסית טכניקה של השקטת התוד־עה: "שזה צריך להביא לאיזה מין השראה ממרום", וזאת תוך שימוש בשני כלים שונים:

הכלי האחד הוא מעין מדיטציית מנטרה, שהאדם מעצב לעצמו במהלך הזמן. עיקרה של המנטרה היא אמירה פשוטה שאיננה יוצרת גירוי אינטלקטואלי ועליה חוזרים פעם אחר פעם באופן 'רך', קרי, מנסים שלא לחשוב על הנאמר (מקובל לומר כי מדיטציה זו דורשת תרגול של שלושים יום עד שמתפתחת היכולת לממש אותה). זהו תהליך של הרפיית המחשבה;

הכלי השני נזכר באותו קטע עצמו. שם, כותב הרבי על טכניקה שונה לגמרי, העשויה להזכיר מדיטציית זן קלאסית, שבה האדם מתרכז במ־חוג הקטן של השעון (האנלוגי, יש לומר) כפי שהוא מתבונן בקיר חלק בהנחיות חכמי הזן, וזאת כדי להימצא בסביבה נטולת גירויים. וארחיב על אפשרות זו בהמשך באמצעות דברי המגיד ממזריטש.

אם נחזור לתיאור של סוזוקי על אודות המפגש על הפרח, הייתי מדגיש כי שיאו של המפגש מתרחש ברגע שבו 'הופך' האדם להיות פרח. בזמן זה, נוצר איחוד רגעי שבו האדם נכנס לטקסט. חשוב לה־דגיש כאן שאינני מתכוון רק למצב שבו המילים מדברות אותי, אלא למצב שניתן לתארו כ'שתיקה'.

על רקע תובנה זו, אחזור לכמה טקסטים חסידיים דומים יחסית ואנסה להראות באיזה אופן אכן 'מצדיק' העיסוק שלהם בתפילה את טענת בובר. לא במקרה מדובר בקטעים שיצאו מבית-המדרש של רבי דב בער, המגיד ממזריטש, שבו נמצא עיסוק משלים בין התאוריה ובין הפרקטיקה. גם בכך הוא מקביל למורי הזן, אשר לא עסקו לעולם בתאוריה כשלעצמה והיו ממוקדים בפרקטיקה.

ואפתח בתיאוריה:

> מי שהוא חכם אינו מבקש שאלות מאת המלך, כמו שאחרים מב־קשים שיתן להם המלך צרכי בקשתם. רק החכם מבקש מהמלך שיאמר לעבדיו שיפתחו לו השערים ויכנס לדבר עם המלך דבר אחד. כי אומר בלבו שזה שיזכה לדבר עם המלך הוא חשוב וטוב לפניו מכל טוב שבעולם. וכיון שרואה המלך כך, שהוא חשוב בעיניו מכל הטובות והתענוגים שבעולם, אז גם המלך אוהבו מאוד. וזה פירוש הפסוק: "תפילה לעני כי יעטוף" (תהלים קב, א) – כלומר הוא מאחר ומעטיף תפלתו ובקשתו שהם צרכיו, הגם שהוא עני ונצרך מאוד. עם כל זה הוא מעטיפו ואינו אומר בקשתו בפרטות, רק צועק ומבקש ומתחנן שיפתחו לו כל שערי תפלה שישפוך שיחו לפניו יתברך, כי זה יותר טובה הוא לו מכל טובות שבעולם.[17]

ניתן לתאר קטע זה כקטע הבוחן את השאלה אם התפילה היא אמצעי או מטרה, או, בשפה חריפה יותר: האם בכך שהתפילה היא 'בקשת צרכים', איננו הופכים אותה למאגיה?! רגע המפגש, או מה שאמור להיות רגע המפגש, של האדם עם השמים הופך להיות רגע של ריכוז עצמי שבו האדם עוסק בצרכיו, ובמובן זה הופך את מושא התפילה לבחינת 'נמען', שבהיותו כזה משמש למעשה 'אובייקט' בעבור המתפלל. אדרבה, בעולם הדתי התפילה נבחנת לרוב בשאלה האמנם הגיע המכתב ליעדו.[18]

והנה המגיד ממזריטש יוצא די בחריפות נגד תפילת הצרכים: " 'אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש' (ברכות ל, ע"ב). פירוש, אל תתפלל בשביל דבר שחסר לך, כי לא יקובל תפלתך...";[19] " 'אל תעש תפילתך קבע' (אבות ב, יג), ר"ל אל יתפלל אדם על עסקי צר־כיו... וכן הזוהר קורא אותן המתפללין בשביל עצמן ולא בשביל הש־כינה, נקרא כלבים עזי נפש הצועקים ואומרים הב הב [=תן תן]".[20]

כאן, המגיד ממזריטש מציע היפוך של ההתרחשות: לאמור, הצ־רכים הם בסך-הכול האמצעי לתפילה, ואילו המטרה היא התפי־לה עצמה, העמידה מול ה'. הסובייקט, ככזה המוגדר ברצון, מגיע ל'עמידה' מול האל מתוך חסך שקיים בו ('עוני'). אולם, יש לשים אל לב כי כאן מתחולל המהפך: הפנייה של האדם החוצה הופכת להיות יציאה שלו מתוך עצמו – הוא איננו מבקש אלא את המפגש, לא את "מה שיצא לו ממנו". המפגש עומד עכשיו בפני עצמו ואין יכו־לת, שלא לומר צורך, להצדיקו מבחוץ; אין הוא אמור להקנות 'דבר' מעבר לו עצמו. ועלינו לדייק גם את מה שלא נאמר, שהרי לא נאמר שהאדם יזכה למילוי צרכיו לאחר אותה התרחשות של פנים בפנים.[21] טענה זו עשויה להזכיר אפילו את דברי הרמב"ם על עשיית האמת בהיותה אמת, למה – ככה! עשייה כזו משחררת את האדם ממערכת יחסי אני-לז מול האלוהי!!

אלא, שהמגיד איננו 'מסתפק' בעיסוק עיוני בתפילה ובשינוי שההבנה אמורה לחולל. אנו מוצאים אצלו הדרכות, 'פרקטיקה', בנוגע לאופן שבו יש להתפלל בפועל, החל מאמירות נגד 'עירוב הגוף' –

המשך בעמ' 42 <<

>> המשך מעמ' 36

העולל לחולל תגובה שבה האדם מתפעל מההתפעלות שלו עצמו – עד לתיאור מצב שבו מתחוללים באדם תהליכי כיבוי תודעתיים והוא עובר בין ארבעה עולמות במהלך התפילה:[22] מדיבור ללחישה, משם למחשבה ומשם עד לכיבוי התודעה, מצב שאותו הוא מזהה כ'דביקות' (וממילא כשהייה באותה מילה אחרונה):

> הדביקות הוא, כשאומר תיבה אחת, הוא מאריך באותה תיבה הרבה, שמחמת דביקות אינו רוצה לפרוד עצמו מהתיבה, ולכן מאריך הרבה באותה התיבה.[23]

> בתפילה צריך לשום כל כוחו בהדיבורים, וילך כך מאות לאות עד שישכח מגופניות, ויחשוב שהאותיות מצטרפין ומתחברין זה עם זה, וזהו תענוג גדול... וזהו עולם היצירה. ואחר כך יבוא לאותיות המחשבה ולא ישמיע מה שהוא מדבר, וזה בא לעולם הבריאה. ואחר כך הוא בא למידת אי"ן, שנתבטלו אצלו כל כוחותיו הגש־מיים, וזהו עולם האצילות, מידת חכמה.[24]

> יש לעבוד השי"ת בנשמה לבד, דהיינו במחשבה, והגוף יהיה עומד במקומו... יכול אדם לומר התפילה באהבה ויראה והתלהבות גדול בלי שום תנועה... ואין להקליפה אחיזה בזו התפילה שכולו הוא בפנימיות.[25]

טכניקה וזהירות מטכנוקרטיה

בשל כך שאנו משתמשים במילים כדי לסמן את מה שאינו מילולי, תמיד קיימת הסכנה שנאחז במסמן. לכן, אסיים בשני סיפורים דו־מים – הראשון סיפור זן והשני חסידי למהדרין:

> יום אחד היה לין ג'י, שייסד לימים את אסכולת הלין ג'י זן, שקוע בשינה על ספסל בפינת המנזר שלו. מורהו, הואנג בו, הקיש על הספסל על מנת להעירו. לין ג'י פקח את עיניו, העיף מבט אחד במורהו, והמשיך לישון. הואנג בו הלך משם ומצא את הנזיר הראשי עוסק במדיטציה באולם המדיטציה. המורה נוף בנזיר הראשי ואמר: 'הבן אדם ההוא שם מתרגל זן; אילו שטויות יש לך בראש?'[26]

> פעם בליל 'זכור הברית' ערב ראש השנה, היה בחדרו החסיד המפו־רסם ר' משה כהן מוורשה, פנה אליו הרבי ואמר בא נראה מה עושים החסידים בבית המדרש [וכאן מגיע תיאור של בית המדרש המלא בחסידים, חלקם לומדים וחלקם שוכבים ישנים על חבילותיהם]. הרבי הסתכל באריכות בנוכחים ואמר לר' משה: 'השינה של האנ־שים הללו ישרה וטובה בעיני, יותר מן הלימוד של אלו'.[27]

אסיים בנימה אישית: ממוּרי החסידות למדתי שיש שני מישו־רי קיום – 'בחירה' ו'ידיעה': 'בחירה' - האדם חווה כי יש לפניו כמה אפשרויות וכי עליו לבחור-להכריע ביניהן, ובכך הוא ממש את היותו סובייקט בעל בחירה וממילא בעל אחריות למעשיו; 'ידיעה' – האדם בוחר באפשרות מסוימת כי איננו יכול לנהוג אחרת. זו איננה שאלה בנוגע לאפשרויות הפתוחות לפניי, אלא השאלה מהי האפשרות היחידה הנכונה לי, זו שהיא נכונה לא בשל שום אילוץ חיצוני, כולל תביעה דתית-ערכית, אלא בשל מי שאני במובן הכי עמוק של המילה.

באופן קיומי-ממשי, אנחנו אזרחים של כמה עולמות. כשם שמיוחסת לגר"א הטענה בדבר הצורך בלימודי חכמה, כך גם כאן – איננו יכולים להרשות לעצמנו שלא לעדכן את 'מעשה' התפילה מב־חינה רוחנית, לא באופן של חיקוי או גיור נאיבי, אלא מתוך אמירה שזוהי האפשרות היחידה הקיימת בפניי – ומתוכה אני מגיע למפגש עם האלוהי.

הערות

1 **נוסח ספר בן פורת יוסף**, קורין תקמ"א. וראו גם **צוואת הריב"ש**, סימן עה, עמ' לא.

2 רמב"ם, **משנה תורה**, הלכות תפילה, פרק א, הלכה א.

3 בניסוח אחר, התפילה כפותחת אפשרות למעבר בין ה'הבנה' ל'קיום', אם לנקוט בשפת ההגות האקזיסטנציאליסטית, ואפילו אפשרות לחריגה מה־מישור הסימבולי לממשות, אם נפנה לניסוחיו של לאקאן.

4 **מאור ושמש**, רמזי יום א' סוכות, "בסכות", דף רנה, ע"ד. ראוי להזכיר כי ספר זה כונה בשם "השולחן ערוך של החסידות הפולנית".

5 **מי השילוח**, א, ברכות כו, א, ד"ה אברהם, עמ' רלג.

6 והשוו דבריו, א, שלח, "וידבר", עמ' קנא.

7 **צוואת הריב"ש**, פסקה מא.

8 והשוו, בבלי, שבת י, ע"א.

9 ראו, **בפרדס החסידות**, עמ' קלה ואילך. במובן זה, הוא זכה למעין סגירת מעגל כאשר לספרו החשוב אני ואתה, אשר יצא לאחרונה בתרגום מחודש (ע"י אהרון פלשמן, בהוצאת ביאליק), הופיע נספח של יעקב רז המצביע (שוב) על מקבילות בין העמדה הדיאלוגית, החסידות והזן-בודהיזם.

10 בשולי הדברים אעיר, כי מקבילה מרתקת נוספת נוגעת למערכת היחסים בין רב לתלמיד. גם בכך נגעו לא מעטים, כולל כותב שורות אלו, ולא אוכל להרחיב בכך כאן.

11 בקובץ **זן בודהיזם ופסיכואנליזה**, ירושלים תשל"ה, עמ' 19-24.

12 אני מבקש להזכיר את מאמריו של מורי הרב שג"ר, שנדרש לסוגיה זו על גבי כמה וכמה במות, דברים שחלקם כבר פורסמו (ראו, **שיעורים על ליקוטי מוהר"ן**, א, עמ' 215-234, וכן 'ההורים על הפנים והחוץ' בתוך: **להאיר את הפתחים–דרשות ומאמרים לימי החנוכה**, עמ' 147-157).

13 כבר נכתב לא מעט על היחס של היהדות למדיטציה: ראו, נתן אופיר, 'מדיטציה במבט יהודי', **תחומין** (יח), תשנ"ח, עמ' 408-418 (המאמר עלה בנוסח מתוקן לאתר דעת). אנחנו מוצאים בעיקר שתי מגמות: אלו השוללים משיקולים הלכתיים (או מטא-הלכתיים) את המדיטציה ואלו המבקשים לייהד אותה ולמצוא 'מדיטציה יהודית' (שככזו היא מדיטציה 'כשרה'). וראוי לציין את עבודותיו של אריה קפלן ובעיקר את ספרו, **מדיטציה יהודית: מד־ריך מעשי**. אינני שולל מגמות אלו, אך פשוט איני מבין: איזה צורך יש בהן!?

14 **פירושי פרנץ רוזנצווייג לתשעים וחמישה משיחי רבי יהודה הלוי**, מ' שורץ (תרגום), ירושלים תשע"א, וראו דבריו באחרית-הדבר, עמ' 383.

15 ראו וונג קיו קיט, **ספר הזן השלם**, תל-אביב תשס"ב; כן ראו, ספר 'ההד־רכה' הקלאסי של שונריו סוזוקי, **תודעת הזן: תודעת המתלמד**, הוד השרון תשנ"ט.

16 ראו במאמרו המוזכר לעיל של נתן אופיר וכן במקורות הרבים המובאים בהערות השוליים שם.

17 **ליקוטים יקרים**, פסקה כב.

18 וזאת בשונה מקביעתו המפורסמת של לאקאן ולפיה המכתב מגיע תמיד לייעדו.

19 **ליקוטים יקרים**, פסקה רכד; **צוואת הריב"ש**, פסקה עג.

20 **מגיד דבריו ליעקב**, מהדורת שץ, פסקה יב.

21 וזאת, לעומת המובא במסורת מקבילה בשם תלמידו הגדול השני של הבעש"ט – ר' יעקב יוסף מפלנאה, ראו, **תולדות יעקב יוסף**, ויגש, אות א.

22 עשייה [=פסוקי קורבנות] > יצירה [=פסוקי דזמרה] > בריאה [=ברכות קריאת-שמע או רק קריאת-שמע עצמה] > אצילות [=תפילת העמידה].

23 **ליקוטים יקרים**, פסקה כא; **צוואת הריב"ש**, פסקה ע.

24 מגיד דבריו ליעקב, מהדורת שץ, פסקה נז.

25 ליקוטים יקרים, פסקאות רי-ריא; צוואת הריב"ש, פסקאות קד-קה.

26 קיו קיט, **ספר הזן**, עמ' 15 וההסבר לסיפור עמ' 19-20.

27 נטע בנארי, **הצדיק השותק**, בני-ברק תשל"ב, עמ' מה; מובא בשינויים קלים בתוך מרטין בובר, **אור הגנוז**, ירושלים תשי"ז, עמ' 454.