

רשימת הכותבים

משה אידל – האוניברסיטה העברית, ירושלים
פול אלבהר – אוניברסיטת בר אילן, רמת גן
דב אלבוים – אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע
מאיר בוזגלו – האוניברסיטה העברית, ירושלים
יעקב בלידשטיין – אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע
קרל א. גרוצינגר – אוניברסיטת פוטסדום, גרמניה
רבקה הורביץ – אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע
מיכל הלד – האוניברסיטה העברית, ירושלים
ז'ואל הנסל – האוניברסיטה העברית, ירושלים
זאב הרווי – האוניברסיטה העברית, ירושלים
סוזן השל – דרשמות קולג', ארה"ב
פנחס זיו – אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע
ברכה זק – אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע
רפאל ישפה – אוניברסיטת בר אילן, רמת גן
אביעזר כהן – אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע
אסתר ליבס – בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים
יהודה ליבס – האוניברסיטה העברית, ירושלים
דניאל י' לסקר – אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע
אפרים מאיר – אוניברסיטת בר אילן, רמת גן
יונתן מאיר – האוניברסיטה העברית, ירושלים
רון מרגולין – אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב
דוד סורוצקין – האוניברסיטה העברית, ירושלים
חביבה פדיה – אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע
יוסף ינון פנטון – אוניברסיטת סורבון, צרפת
אדמיאל קוסמן – אוניברסיטת פוטסדום, גרמניה
חיים קרייסל – אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע
אהוד קריניס – אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע
שלום רוזנברג – האוניברסיטה העברית, ירושלים
וולפדיטרך שמיטקובארצ'יק – אוניברסיטת קאסל, גרמניה
יוסף שלמון – אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע

יהדות: סוגיות, קטעים, פנים, זהויות

ספר רבקה

עורכים

חביבה פדיה ואפרים מאיר



הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון

על קיום ואי קיום מצוות מתוך 'יכולת': אקסיסטנציאליזם דתי במשנתם של ר' מרדכי יוסף מאיזביצה ופרנץ רוזנצווייג

אביעזר כהן

א. מבוא

הגותו של ר' מרדכי יוסף ליינער מאיזביצה (1800-1854,¹ להלן "רמ"י"), בעל 'מיהשלוש',² עוררה ועדיין מעוררת עניין רב. מי שהשתייך לחבורה ששהתה בבית

מצד אחד על ידי תאוה עזה 'להיות-יותר' של ה'מרכז' האגוצנטרי, ומצד שני על ידי המרירות של מי שהדברים אינם עולים בידו – כבר אינו עניינו של אדם זה כלל. הוא פועל-ללא-מפעיל, שלא כמו הדוגמא של רב החובל אשר מנווט את ספינתו בלב ים לקראת יעד מסוים – אלא כמי ששט באופן חופשי לגמרי, משוחרר מכיוון ומטרה באוקיינוס החיים הגדול, ונענה ברצון לכל 'זרם' שסוחף אותו עמו.

הזרמים הללו הם פעמים רבות עניינים חיצוניים שקשורים לזרימת החיים המשתנה בהיבטיה החומריים: אדם רעב והוא נזקק לחור אחר פרנסתו, אדם נחלה והוא נזקק לטיפול, וכיוצא בזה. ברם, לעיתים קרובות אלו הזרמים הפנימיים של נטיית לב והתעוררות פנימית לעשיית דברים שאיש מבחוץ אינו יכול להכיר, ולרוב גם האדם עצמו אינו יודע מ'היכן' הם גובעים בתוכו ואינו יכול לצפות את כיוונם במדויק.⁴² הזרמים הללו יכולים להיות כמובן גם זרמים 'בלתי יציבים' – כך לפחות הם נראים לנו, בני התרבות המערבית – אך באותה מידה הם יכולים להיות גם זרמים 'יציבים' – ואז יהיו חיי האדם 'ממוקדים' יותר למראית עינם של סובביו.

העניין החשוב אינו במה שנראה לאחרים מתאים יותר לדפוס המקובל, שכן כאמור, בשני המקרים הפעילות הזאת נובעת ממקור חופשי ומהיענות של נדיבות ונתינה מצידנו כלפי הנשלח אל פתחנו. נדיבות כלפי נקישת ה'זרימה' של החיים על דלתנו, ללא כל ניסיון לעצב אותה על פי מידתנו, אלא להאזין לה, ומתוך כך לפעול-ולחיות-נפעלים בכל רגע ורגע מתוך המפגש המחודש עם הבלתי נודע:⁴³ 'אשר ברא אלהים לעשות' (בראשית ב, א).

מאמר זה הוא עיבוד של פרק מעבודת הדוקטור שלי בנושא 'תודעה עצמית בספר מי השלוש' ככלי לקיום הזיקה שבין האל והאדם, הנעשית בהדרגה של פרופ' חביבה פדיה. אני מבקש להודות לפרופ' פדיה שברוח דעתה ואוצר ידיעותיה מציבה בפני דרכון ואתגר תמידיים. כמו כן אני מבקש להודות לפרופ' רבקה הורביץ, על הלימוד המשותף בהגותו של פרנץ רוזנצווייג, ועל הערותיה לנוסח הראשון של מאמר זה. כן עלי להודות לקרן ע"ש קרייטמן, שתמכתה אפשרה לי כתיבת מחקר זה.

במחקר זה אני משתמש במהדורה הנפוצה של ספר 'מי השלוש', ב כרכים, בני ברק תשנ"ה. ההפניות לספר הן באופן של: כרך, פרשה, דיבור המתחיל, מספר העמוד במהדורה הנ"ל. אופן כתיבה זה נועד להקל על ההתמצאות עבור מי שמחזיק במהדורות הקודמות של הספר. כדי להקל על הקוראים בקטעי הציטוט, הוספתי פיסוק, פתיחת ראשי תיבות ובמקרים בודדים אף חילקתי לפסקאות. ההדגשות בקטעי הציטוט הם שלי, אלא אם כן צוין אחרת.

שנת לידתו איננה ברורה, עובדה מפתיעה מעט נוכח ההקפדה של צאצאיו לכתוב את תולדות המשפחה. בכתיבה זו החל נכדו, ר' גרשון חנוך הינן, בהקדמה שצירף לספר 'בית-יעקב – בראשית', ווארשה תר"נ [הקדמה זו הודפסה גם בנפרד בתוך: 'ספר ההקדמה והפתיחה', ניו יורק תש"י; 'שער האמונה ויסוד החסידות', בני ברק תשנ"ו] והמשיכו הנינים ר' שמחה ליינר בספר 'דור-ישרים', שיצא לאור לראשונה בלובלין תרס"ט [המהדורה השנייה יצאה כ"כ 16 שנים אח"כ, בשנת תרצ"ה. בארכיון של י' וייס שבמחלקה לכתבי יד בבית הספרים הלאומי מצוי מאמר קצר: 'ספר דור ישרים לאיזביצא-ראזין – שתי מהדורות או שני נוסחאות', העוסק בשוני שבין שתי המהדורות של ספר זה], ור' ירוחם ליינר בספר 'זכרון ראשונים', שיצא לראשונה בניו יורק תש"י (ושוב בירושלים תשנ"ז). ראו שלמה זלמן, שרגאי, בנתיבי חסידות איזביצא-ראדזין, חלק א, ירושלים תשל"ב [להלן: שרגאי, בנתיבי ח"א], עמ' 74. רמ"י נפטר ב' טבת תרי"ד (7.1.1854). מסורות פנים-חסידיות נוספות על רמ"י ניתן למצוא בספרו של ר"ל לוי, 'מגלת פולין': אדמור"י איזביצה, ירושלים תשכ"ט. מסורות חסידיות בודדות ניתן למצוא גם בקבצים של סיפורים חסידיים נוספים ראו יועץ קים קדיש ראקאץ, שית שרפי קודש, לודו תרפ"ח-תרצ"א; שלמה ג' רוזנטל, התגלות צדיקים – תפארת צדיקים, ירושלים תשנ"ו (על פי מפתח); מגדל ציטרין, שבחי צדיקים, ירושלים תשנ"ו (על פי מפתח).

חלקו הראשון הוצא לאור על ידי נכדו ר' גרשון חנוך הינן (1839-1891) כ"כ 6 שנים לאחר פטירת ר' מרדכי יוסף, בשנת 1860 בוינה (ללא הסכמות – במחקר נדונה עובדה זאת לא מעט, ראו Morris M. Faierstein, *All Is in the Hands of Heaven: The Teachings of Rabbi Mordecai Joseph Leiner of Izbica*, N.J. 1989, עמ' 7-8 [להלן: פיירשטיין, איזביצה]; רחל, אליאור. 'תמורות במחשבה הדתית בחסידות פולין – בין "יראה" ו"אהבה" ל"עומק" ו"גוון"', תרביץ סב, ג (תשנ"ג), עמ' 381-432; עמ' 431-432 [נספח ב] [להלן: אליאור, תמורות] ('חקציר' של המאמר מצוי בספרה: חירות על הלוחות, משרד הבטחון תש"ס, עמ' 61, והשוו לדברי קליין [לעיל הע' 19] עמ' 90-94.

42 כאן המקום לדבר על שלוש הרשויות השונות שעמן יכול האדם להיפגש פגישה דיאלוגית, ראו הדיון לעיל על כך, וראו 'בסוד שיח', עמ' 5-6, וכן את דיונו של מרגולין (לעיל הע' 18).

43 המאפיין המהותי של קיום האדם המאמין, לפי דעת בובר, הוא היכולת לעמוד נוכח ההווה באי הוודאות שלה. וראו ברזילי, האדם הדיאלוגי, (לעיל הע' 13) עמ' 61, והשוו לדברי קליין (לעיל הע' 19) עמ' 90-94.

מדרשו של ר' שמחה בונם בפשיסחא (1766-1827),³ ואחר כך היה אחד מחסידיו הבולטים של ר' מנחם מנדל מקוצק (1787-1859), היה אחד הגורמים שהובילו להסתגרותו המפורסמת של רבו, שנמשכה כעשרים שנה. בתחילת שנת ת"ר (1839), ר' מרדכי יוסף עזב את קוצק ועמו חלק ניכר של חסידי קוצק, על מנת לייסד חצר חדשה בעיירה איזביצה. על אף שהתנועה החסידית חוותה במשך השנים לא מעט פילוגים ומחלוקות, עזיבה דרמטית זו, בה תלמיד עוזב בפרהסיה את החצר בראש כמה מאות חסידים, היתה יוצאת דופן בעליל.⁴

34, p. 147, n. 2002, N.Y. [להלן: בריל, ר' צדוק]. חלקו השני של הספר יצא בוילנה בשנת 1922, כלומר רק 62 שנה אח"כ (!) על ידי נכד אחר (ר' מרדכי יוסף – אחיו החורג למחצה של ר' גרשון חנוך הינץ). אין במסורת איזביצה הן שבכתב, וככל שידעתי מגעת גם לא בעל פה, הסבר לסיבה שגרמה לעיזוב הגדול של הוצאת ח"ב (במבוא לחלק זה נאמר שהיה זה ר' גרשון חנוך הינץ בעצמו שהמשיך לאסוף את המסורות בשם סבו, ולמעשה ח"ב הינו פרי מלאכת האיסוף שלו). ראו עוד להלן בהערה 17.

3 'בית' פשיסחא תואר על ידי כמה מהכותבים כמהפכה שהתרחשה בחסידות פולין וכריאקציה למתרחש בחצר שבולובלין. ראו על כך א"ז אשכולי, החסידות בפולין (מבוא: ד' אסף), ירושלים תשנ"ט, עמ' 62-63 [להלן: אשכולי, החסידות], ואת דברי המבוא של ד' אסף, שם, בעמ' 18. להערכה עקרונית זו שותף צ"מ רבינוביץ' במונוגרפיה שפרסם על 'היהודי' מפשיסחא (פיטרקוב תרצ"ב) ועל ר' שמחה בונם מפשיסחא (ת"א תש"ה), [עיקרי הדברים חזרו ונתפרסמו בספרו בין פשיסחא ללובלין, ירושלים תשנ"ז] [להלן: רבינוביץ', פשיסחא]. ראו עוד: רפאל מאהלר, החסידות וההשכלה, מרחביה 1961, עמ' 311 ואילך [להלן: מאהלר, חסידות]; אברהם רובינשטיין, ראשיתה של החסידות בפולין המרכזית, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית בירושלים תש"ט, עמ' 114-126 ושם עמ' 136-139; פיררשטיין, איזביצה, עמ' 3-7. הערכה חולקת מצויה אצל מ' פייקאד, ההנהגה החסידית – סמכות ואמונת צדיקים באספקלריית ספרותה של החסידות, ירושלים תשנ"ט, עמ' 283-284, כן ראו אליאור, תמורות, עמ' 381, הערה 1.

החצר בפשיסחא תחת הנהגתו של ר' שמחה בונם עוררה תרעומת רבה אצל מנהיגי החסידות באותה תקופה. לעיקרי הדברים ראו אהרן מרכוס, החסידות (מגרמנית: מ' שנפלד), ת"א תשי"ד [להלן: מרכוס, החסידות]; עמ' 132-133, 136-137; רבינוביץ', פשיסחא, עמ' 308-315; מנחם בויס, הרבי רבי בונם מפשיסחא – תולדות חייו וסיפורים, בני ברק תשנ"ז [להלן: בויס, רש"ב], עמ' תרכה-תרכט. גם המשכיל אלכסנדר צדכוביץ, הכותב בהערכה גלויה על אודות רש"ב, מבליט אופי התנהגות זו של חסידיו, ראו כתר כהונה, אודעסא תרכ"ו, עמ' 129-130. הדברים מגיעים עד כדי נסיון להחרים את החצר, באירוע הידוע כ'חתונה באוסטילה'. אירוע זה מתועד בכמה וכמה מקורות פנים חסידיים:

ראו שיח שרפי קודש, א' פיס' תצה, עמ' 90; שם, ב' פיס' ה, עמ' 10; שמחת ישראל, מאמרי שמחה, אות כט, עמ' 48; שם, תורת שמחה, אות שכו, עמ' 127; מאיר עיני הגולה, פיס' קמ-קסה עמ' 40-49; מרכוס, החסידות, עמ' 133-134; י"ל לוי, מאור הגולה, חמ"ד תשמ"ב, עמ' דה-רה; בויס, רש"ב, כ' עמ' תקנ"ג-תקעא; י' אלפסי, 'החתונה הגדולה' באוסטילה', שנה בשנה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 325-331; רבקה, דביר-גולדברג, הצדיק החסידי וארמון הליותן – עיון בסיפורי מעשיות מפי צדיקים, הקיבוץ המאוחד תשס"ג, עמ' 93-94. מקורות חסידיים נוספים מוזכרים אצל יצחק אלפסי, החזוה מלובלין – רבי יעקב יצחק הורביץ, ירושלים תשכ"ט, עמ' 10-10, הערה 37; אסף, נחמיה מביהאווה, עמ' 288, הערה 70. ראו אצל אשכולי, החסידות, עמ' 82-88. אופי החצר בפשיסחא היה פועל יוצא של דמות המורה שהתגבש בחצר ומהעמדה החינוכית שבה נקט כלפי חסידיו; ראו על כך במאמרי 'רציתי לחבר ספר... ואקרא את שמו 'אדם' – התמודדות עם כתיבת ספרי דרוש בבית פשיסחא', דימוי 28 (קיץ תשס"ו), עמ' 18-4.

4 במקורות קיימת אי בהירות ואפילו שתיקה ביחס לגורמים שהובילו לפרישה. לניתוח סוגיה זו, החורג מהדיון כאן, אקדיש דיון בעבודת הדוקטורט.

בניסיון המחקרי לאפיין את הגותו של ר' מרדכי יוסף מאיזביצה⁵ הוצגו מספר אפשרויות עקרוניות: החל מהצגת הדטרמיניזם הדתי העולה ממשנה זו, נוכח השימוש המגוון בביטוי 'הכל בידי שמיים' והשלכותיו הנרחבות,⁶ עבור דרך הצגה העמדה האנרכיסטית-דתית העלולה להוות השלמה רעיונית לעמדה הדטרמיניסטית,⁷ ולבסוף עבודה המבליטה את ההיבט של האוטונומיה הדתית הקיים אצל רמ"י⁸ (במאמר מוסגר אציין כי במחקר לא נעשה עדיין נסיון מספק להציג מסגרת פרשנית שתכלול את שני ההיבטים שבמשנתו ותבהיר את אופן קיומם ברוזמנית). לעמדה פרשנית אחרונה זו ניתן לצרף גם את מי שבחן את שאלת קיומו של ההיבט האקסיסטנציאליסטי בהגותו של רמ"י, בזיקה להגותו של קירקגור.¹⁰

5 ראו פיררשטיין, איזביצה, עבודה המוקדשת לאפיון ולסיכום נקודות מרכזיות בהגותו של רמ"י.

6 ראו י' וייס, 'תורת הדטרמיניזם הדתי לר' יוסף מרדכי לרנר מאיזביצה', ספר היובל ליצחק בער, ירושלים תשכ"א, עמ' [להלן: וייס, דטרמיניזם], 447-453; Morris M. Faierstein, 'The Deterministic Theology of Rabbi Mordecai Joseph Leiner of Izbica', *Proceedings of The Rabbinical Assembly*, vol. LI, 1989, pp. 186-196. [להלן: פיררשטיין, דטרמיניזם]; דוד הררי, חירות האדם, אשלייה הכרחית. דיון במשנתם של יהודה אברבנאל, דיקרט, שפינוזה והרב יוסף מרדכי לינר מאיזביצה בסוגיית הרצון, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית – ירושלים תשמ"ה, עמ' 117-160.

7 ראו Joseph Weiss, 'A Late Jewish Utopia of Religious Freedom', *Studies in East European Jewish Mysticism and Hasidism* (ed. D. Goldstein), London & Portland 1997, pp. 209-248 [להלן: וייס, אוטופיה]; הערתו בסוף מאמרו דטרמיניזם, עמ' 453; אליאור, תמורות, עמ' 402-427.

8 רבקה ש"ץ, 'אוטונומיה של הרוח ותורת משה – עיונים בתורת הרבי מרדכי יוסף מאיזביצה', מולד כא (תשנ"ב), עמ' 554-561 [להלן: ש"ץ, עיונים]; אליאור, ראו בהערה הקודמת.

9 פיררשטיין, איזביצה, עמ' 44-48; Morris M. Faierstein, 'Personal Redemption in Hasidism', *Hasidism Reappraised* (ed. A. Rapoport-Albert), London & Portland 1996, pp. 214-224 [להלן: פיררשטיין, גאולה]; Shaul Magid, *Hasidism on the Margin: Reconciliation, Antinomianism, and Messianism in Izbica and Radzin*, Wisconsin 2003 [להלן: מגיד, איזביצה-ראדין], המנתח לאורך ספרו את הגות ר' גרשון חנוך הינץ על רקע משנת רמ"י סבו; יונתן מאיר, 'מעמד המצוות בהגותו של ר' מרדכי יוסף ליינער מאיזביצה', משלב לה (חורף תש"ס), עמ' 27-53 [להלן: י' מאיר, המצוות]; עמירה ליוור, 'יסודות פרדוקסליים בכתיב ר' צדוק הכהן מלובלין, עבודת גמר, טורו קולג' – ירושלים תשנ"ג [להלן: ליוור, ר' צדוק] (לאורך עבודתה המחברת עורכת השוואות בין רמ"י ובין תלמידו ר' צדוק).

10 שני מוקדים מרכזיים עמדו ביסוד בחינה זו: א) השוואה בין פרשנותו של קירקגור לזו של רמ"י בנושא עקידת יצחק – ראו Jerome I. Gellman, *The Fear, The Trembling, And the Fire*, Maryland 1994 [להלן: גלמן, האימה], עמ' 23-44 (והשוו: Jerome I. Gellman, *A Hasidic Interpretation of the Binding of Isaac: Rabbi Leiner of Izbica* בתוך: בין דת למוסר (עורכים: ד' סטטמן וא' שגיא), ירושלים תשנ"ד, עמ' 23-39 (בחלק האנגלי) [להלן: גלמן, עקידת יצחק]; Kierkegaard, *Abraham! Abraham!* בתוך: Jerome I. Gellman, *Abraham! Abraham! Kierkegaard and the Hasidim on the Binding of Isaac*, Aldershot 2003 [להלן: גלמן, גלמן, אברהם], עמ' 77-89; תגובתו של מגיד: Shaul Magid, 'Hasidism and Existentialism? A Review: Essay', *Modern Judaism* 15 (1995) pp. 279-294 [להלן: מגיד, ביקורת]; ותגובה לתגובה

והיא עומדת בלב הדגם האקסיסטנציאליסטי-דתי הקיים בהגותם של רונצווייג ורמ"י. 'איבוד בחירה' במובן זה שאין האדם עומד מול מספר אפשרויות ובוחר ביניהן, אלא רצון עז הקיים בו מעמיד אותו מול אפשרות אחת ויחידה. כמו כן, ביוצרנו זיקה בין עמדת רמ"י לעמדה אקסיסטנציאליסטית, היא עלינו להבהיר כיצד זה עולה בקנה אחד עם העובדה שהגות זו עוסקת במושגים בעלי אופי פטליסטי, כגון מהות האדם; שורש נשמתו; יעוד אלוהי.

דבריי יתמקדו בפרשנותו של רמ"י לפרשת זמרי ופנחס (במדבר פרק כה), אותם אציע לפרש לאור דברי פרנץ רונצווייג במאמרו 'הבונים'.

ב. הפרשנות למעשה זמרי ופנחס בספר מי השלוח

וישב ישראל בשטים ויחל העם לזנות אל בנות מואב. ותקראן לעם לזבחי אלוהיהן ויאכל העם וישתחוו לאלוהיהן... והנה איש מבני ישראל בא ויקרב אל אחיו את המדינית לעיני משה ולעיני כל עדת בני ישראל והמה בכים פתח אהל מועד. וירא פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן ויקם מתוך העדה ויקח רומח בידו. ויבא אחר איש ישראל אל הקֶבֶה וידקור את שניהם את איש ישראל ואת האשה אל קֶבֶתָה ותיעצר המגפה מעל בני ישראל... וידבר ה' אל משה לאמור. פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם ולא כיליתי את בני ישראל בקנאתי. לכן אמר הנני נתן לו את בריתי שלום. והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם תחת אשר קנא לאלוהיו ויכפר על בני ישראל. ושם איש ישראל המכה אשר הכה את המדינית זמרי בן סלוא נשיא בית אב לשמעוני. ושם האשה המכה המדינית כזבי בת צור ראש אמות בית אב במדין הוא.¹³

פרשנותו המפתיעה של ר' מרדכי יוסף למעשה זמרי¹⁴ נחשבת כפרשנות ראדיקלית ביותר, והיא אף מן המפורסמות. דברי פרשנות אלה¹⁵ עוררו כעס רב על ספר 'מי

13 במדבר כה, א-טו.

14 במחקר נדונה פרשנות זו מכמה היבטים, ראו מגיד, איזביצה-ראדזין, עמ' 190-198; בריל, ר' צדוק, עמ' 165-168; פיינשטיין, איזביצה, עמ' 35-33 (ובקצרה בתוך פיינשטיין, דטרמיניזם, עמ' 190-191); וייס, אוטופיה, עמ' 228-231; גלמן, האימה, עמ' 36-38 (והשוו: גלמן, עקידת יצחק, עמ' 33-35); י' מאיר, המצוות, עמ' 38-40; מאהלר, חסידות, עמ' 336 (ושם עמ' 343-348); ש"ק, עיונים, עמ' 560; אליאור, תמורות, עמ' 424; א' מאיר, עקידת יצחק, עמ' 290; ש' רוזנברג, 'תורת הייחוד במשנתה של החסידות', מאת לצדיק (עורך: ג' קיציס), ירושלים תש"ס, עמ' 289-309, שם עמ' 304.

15 אמנם התרעומת כוונה כנגד פירושו זה ביחס לזמרי, אך טיעון ספציפי זה איננו ייחודי בספרו של רמ"י. למהלך פרשני זה מקבילות המופיעות במעשה יהודה עם תמר (כפי שרמ"י מציין בקטע שיצוטט להלן בפנים) וביחס לאדניה ואבישג (א, מל"א, 'ואדניה', עמ' רי), וכן כטיעון עקרוני (א, תצא, 'וראית', עמ' קפח); לחלק מהמקבילות אתייחס במהלך הרצאת הדברים. חשוב לציין שבדברים להלן נראה כי מעבר לקיומן של מקבילות נוספות לפנינו סוגיה מהותית המשקפת את צורת מחשבתו של רמ"י, וכי דבריו בפרשה זו ארוגים במכלול משנתו. השוו לדברי הפרשנות

בדברים הבאים ברצוני להצביע על נקודת דמיון בין דברי רמ"י ובין דברי פרנץ רונצווייג, ובכך לא רק להעיר על קרבה מפתיעה בין שני הוגים, שבמבט ראשון עולמיותם הרחנניים-הגותיים נראים רחוקים זה מזה, אלא גם לפתח מכך דיון בשאלת משמעותו של 'אקסיסטנציאליזם דתי' ולדון בשאלת היחס בין עמדה זו ובין העמדה האקסיסטנציאלית בכלל. מוקד הדיון יהווה הפירוש האקסיסטנציאלי שניתן למצוא בדברי שני הוגים אלה בנוגע ליחסם אל קיום המצוות. מחד אבחן את יחסו של רמ"י לביצוע עבירה הנעשית מתוך מודעות של היענות לרצון האלוהי, ומאידך את עמדתו של רונצווייג ביחס לקיום מצוות (ואי קיומן) באופן 'מדורג', זאת מתוך היענות ל'יכולת' של האדם. כבר בהצהרת כוונות זו אנו נחשפים לנקודות המוצא השונות של שני האישים: רמ"י יוצא מתוך נקודת מוצא דתית כדי לערוך דיון אודות מצב בו מתקיימת שלילת המצווה, ואילו רונצווייג יוצא מתוך נקודת מוצא של העדר מחויבות כדי להוביל את האדם לקבלה עצמית של המצוות.

מובן מאליי שבכך לא מתמצה השוני בין שני הוגים אלה, שחיו בתקופה ובאטמוספירה רוחנית ורעיונית שונה האחד מהשני. ההשוואה כאן מטרתה בעיקר שימוש בדבריו של רונצווייג על אודות ה'יכולת' כקריטריון לקיום או אי קיום המצווה לצורך הנהגת עמדתו של רמ"י ביחס לביצוע עבירה.¹² בדברים להלן, אבליט כיצד תשומת הלב של הוגים אלה מועברת מהעיסוק בעצם קיום המצווה, ומתמקדת במניע של האדם הפועל. אנסה להראות כי למרות שההגות הקיומית שמה דגש על חירות הרצון, הרי שבסוגיה שלפנינו דווקא 'איבוד הבחירה' היא הביטוי הממשי לעשייה מתוך אותנטיות דתית,

אצל גלמן: Jerome I. Gellman, 'Hasidic Existentialism?', *Hazon Nahum: Studies in Jewish Law, Thought, and History Presented to Dr. Norman Lamm* (ed. Y. Elman & J.S. Gurock), N.Y. 1997, pp. 393-417. כן ראו את תגובתו של א' מאיר, 'פרשת עקדת יצחק במחשבתו הדיאלוגית של מרדכי מרטין בובר' – בין קירקגור לחסידות, אברהם אבי המאמינים – דמותו בראי ההגות לדורותיה (עורכים: מ' חלמיש, ח' כשר וי' סילמן), רמת גן תשס"ב, עמ' 281-293 (להלן: א' מאיר, עקדת יצחק), עמ' 287-291, הטוען לדמיון בין פרשנותו של רמ"י ובין פרשנותו של בובר לעקדת; ואת התייחסותו של יעקב מדין, עקידת יצחק – עיון משותף של בובר למדרש חז"ל, עבודת גמר, טורו קולג' – ירושלים תשנ"ז, לאורך העבודה. (ב השוואה בין המושג 'עבירה לשמה' (ליתר דיוק 'עת לעשות לה') בהגותו של רמ"י, ובין המושג 'השהיית האת' אצל קירקגור, ראו גלמן, אברהם, עמ' 65-75; גלמן, האימה, עמ' 45-71 (המצביע גם על נקודות הדמיון ובעיקר השוני בין רמ"י ותלמידו הגדול ר' צדוק הכהן מלובלין), ותגובה על כך אצל מגיד, ביקורת.

11 בדרך כלל, עיסוק באקסיסטנציאליזם דתי במסגרת דיון בפילוסופיה כללית מקדיש מקום נרחב למשנתו של קירקגור. במקביל, דיון מעין זה במסגרת ההגות היהודית מתמקד במשנת הרב יוסף דב סולובייצ'ק (1903-1993). הייחוד במשנתו של רמ"י הוא העובדה שקיימת אופציה להעמיד בסימן שאלה את חובת הציות להלכה בשל 'הצו' האקסיסטנציאלי. ונדגיש, מדובר בהוגה הרואה עצמו מחויב להלכה, ואדרבה, הוא רואה את ההלכה כגילוי אלהי. תודעה דתית זו, הנראית כמכילה פרדוקס, ראוי שתזכה לתיאור והבהרה.

12 דיון מתודולוגי בכל הנוגע לעריכת השוואה בין שני הוגים, ובפרט בין קירקגור ובין רמ"י, מצוי אצל מגיד, ביקורת, בפרט בעמ' 284, וראו את תגובת גלמן, חסידות אקסיסטנציאליסטית, עמ' 393-397 (והשוו: גלמן, אברהם, עמ' 9-12).

השילוח¹⁶, והיו שטענו כי על רקע זה נשרף הספר:¹⁷

"וירא פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן, ויקח" כו' (במדבר כה, ז) – ולא יעלה ח"ו על הדעת לומר שזמרי היה נואף ח"ו, כי מן הנואף לא עשה הקב"ה פרשה בתורה. אך יש סוד בדבר זה, דהנה יש יו"ד נקודות בזנות:¹⁸ הנקודה האחת מי שמקשט עצמו והולך במזיד לדבר עבירה, היינו שהאדם בעצמו מושך עליו היצר הרע, ואחרי זה יש עוד ט' מדרגות. ובכל המדרגות שניטל מהאדם כח בחירתו ואי אפשר לו להימלט מעבירה, עד המדרגה היו"ד. היינו, מי שמרחיק

של תלמידו ר' צדוק, צדקת הצדיק, פיסקה מג; תקנת השבין, בית אל תשמ"ח, סימן ו, אות לב, עמ' 53 (בשם תפארת יונתן), ושם אות נה, עמ' 67, אשר נדמה והשפיעו על דרך קריאת החוקרים את דברי רמ"י (הדבר ניכר בדברי מגיד ובריל שצוינו בהערה הקודמת).

16 ראו מרכוס, החסידות, עמ' 244; פ"ז גליקסמן, תפארת אדם, לודז' תרפ"ג [להלן: גליקסמן, תפארת אדם], עמ' ג-י; פיירשטיין, איזביצה, עמ' 8. פרשנותו המתסיסה של רמ"י ודברי הביקורת עליה עוררו כותבים מתוך חסידות ראדזין (החצר החסידית שצאצאי רמ"י ייסדו) לנסות ולמצוא מקורות קדומים לדברי רמ"י מחז, ומאידך לצמצם את ההיבט הרדיקלי הקיים בהם. ראו באריכות אצל שרגא, כנתיבי ח"א, עמ' ט, שכבר בדברי המבוא מספר כי המניע לכתיבת ספרו היה 'להעלות מן המקורות של מאורות חסידות זו דברי אמת, שיש בהם כדי לסתם על ראשם של בעלי דעות מסולפות על משנתם. הדיעות הללו פורסמו בזמן האחרון על ידי אנשי מדע, חוקרי החסידות...! זמן כתיבת הדברים ובעיקר תוכנם מעיד כי כוונתו היא למאמרו של וייס, דטרמיניזם. התייחסותו של שרגא לפרשנותו של רמ"י את מעשה זמרי נכללת בדיונו בסוגיית הבחירה במשנתו של רמ"י, שם, עמ' 26-27; כן ראו את דבריו שם, נספח ג', עמ' 170-177 (התייחסות מפורשת לפרשת זמרי מצויה שם, עמ' 175-177); כן ראו ספרו הנ"ל, ח"ב, עמ' 8-20 (ובפרט עמ' 17), ועמ' 83-99 (וראו האיזכור בעמ' 85).

17 ראו שלמה זלמן שרגא, 'חסידות הבעל שם טוב בתפיסת איזביצה ראדזין', ספר הבעש"ט (עורך: הרב י"ל הכהן מימון), ירושלים תש"ך, עמ' קג-רא, הכותב בעמ' קסו: 'ומכיוון שב"מי השלוח" נמצאים דברים סתומים וקשים "לאנשים אשר לא הורגלו בדברים כאלה" (עיניו הקדמת המאסף ל"מי השלוח" ח"א), עורר פרסומו תרעומת מכמה צדדים ונמצאו כאלה שאף דנהו בשריפה. אמירה דומה מצויה אצל י' אלפסי, בשדה החסידות, ת"א תשמ"ז, עמ' 266, ויש לציין שאין שרגא או אלפסי מביאים מקור לקביעה זו. כן ראו אשכולי, החסידות, עמ' 116: 'חסידי קוצק היו עושים שפטים בספרו, על דברי מינות שמצאו בו ברות השבתאים...! כמקור ודוגמה ל'דברי מינות' אלה, הוא מפנה את הקורא (שם, הערה 33) לפרשנות לפרשת זמרי וכזבי בת צור. ייתכן ומקור דבריו של אשכולי הוא מרכוס, החסידות, עמ' 244, המספר שחסידי קוצק ראו בפורשים מהחצר 'כת הנגועה במינות', ומפנה את הקורא להערה שהשמיע רבי מרדכי יוסף מאיזביצה בספרו "מי השלוח" ראו להעיר, בענין פנינתו וקבלת הפנים לה זכה הספר עם יציאתו לאור היוותה גורם מרכזי בעיכוב הוצאת חלקו השני (ראו לעיל הערה 2), כמו גם לעובדה שעברו כמעט 100 שנה עד שהופסה מהדורה שניה לחלק א (ירושלים תשס"ו 1956).

18 הביטוי י' נקודות בזנות' הינו ביטוי יחידאי בספר מי השלוח. ביחס למושג י' נקודות' בקבלת האר"י, ראו א' סלאטקין, יד אליהו, ירושלים תשכ"ג, ערך: 'נקודות', סעיפים שגא-שסב, עמ' רלז. רמ"י משתמש לעיתים במושג ה'נקודה', ראו לדוגמה א, שלח, 'ויקרא', עמ' קב; שם, קרח, 'ומדוע', עמ' קנה; שם, בכורות, 'מציעתא', עמ' רגז ('נקודה אמצעית'). על המושג ומשמעותו בקבלה ובמיסטיקה ראו י' ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, ירושלים ת"ש, עמ' 199-204; הנ"ל, 'תלמידי הגר"א, השבתאות והנקודה היהודית', דעת 50-52 (תשס"ג), עמ' 255-290, [להלן: ליבס, שבתאות ונקודה יהודית] בפרט עמ' 271-277 (וראו שם עמ' 280, ציטוט מכתבי רמ"מ משקלוב ביחס ל'עשר נקודות'). דבריו של ליבס על אודות מונח זה מעלים את האפשרות שלפנינו השקה עם תופעת השבתאות, ראו על כך להלן הערה 127.

עצמו מן היצר הרע, ושומר עצמו מן העבירה בכל כוחו עד שאין ביכולתו לשמור את עצמו יותר מזה. ואז כשנתגבר יצרו עליו ועושה מעשה, אז הוא בודאי רצון הש"י, וכענין יהודה ותמר.¹⁹ ואיהי בת זוגו ממש, וזה הענין היה גם כן. כי זמרי היה באמת שומר עצמו מכל התאוות הרעות, ועתה עלתה בדעתו שהיא בתו זוגו מאחר שאין בכוחו לסלק את עצמו מזה המעשה, ופנחס אמר להיפך שעדיין יש בכוחו לסלק עצמו מזה.

וזה שמרמו הגמרא (בבלי סנהדרין, פב, ב) ו' נסים נעשו לפנחס, וכדאיתא שם (עמ' א) אלו פירש זמרי והרגו לפנחס היה פטור. כי באמת היה כאן שקול הדעת, כי גם על פנחס היה מקום לבעל הדין לחלוק שמצוי בו מדה הנראה לעיניים שהוא כעס, כמו שבאמת טענו עליו זאת (שם עמ' ב). והיה הדין בזה "שודא דדיינא", ופירש רבינו תם²⁰ שיכולת הדיין ליתן לקרוביו, ולכן יצא פנחס זכאי לפי שהיה קרוב למשה רבינו ע"ה. וזה שכתוב "ושם האיש ישראל המוכה" (במדבר כה, יד), היינו שהקב"ה הראה לפנחס אחר מעשה שעשה עם מי היה המלחמה שלו שאל יחשוב כי נואף גמור היה ח"ו.²¹ ופנחס מחמת שהיה בא מזרע יוסף²² שנתברר בסיגופים ונסיגות בענין זה,

19 ראו א, וישב, 'וישב', לקראת סופו בעמ' מז – לדיון על ההשוואה בין שתי פרשיות אלו, ראו להלן בסעיף ה' המוקדש לכך.

20 ראו את דברי בעלי התוספות, 'שודא' (בבלי בבא בתרא דף לה, א). הצעת פירוש זו היא הרדיקלית מבין אפשרויות הפירוש שעמדו לפני רמ"י. ראו את פירושו של רש"י, לפיו על הדיין להפעיל שיקול דעת בנוגע לשאלה למי מבין בעלי הדין היה בעל השדה נותן את שדהו. פירוש דומה מצוי בדברי רש"י למס' כתובות דף צד, א; שם, עמ' ב; שם, פה; ב; קידושין דף עד, א. כמו כן ראו את דברי הרמב"ם, הלכות זכיה ומתנה פ"ה ה"ו: 'הדבר מסור לדיינים כל מי שדעתם נוטה להעמיד שדה (=שש עליה שני שטרות שהוצאו באותו זמן) זו בידו יעמידו'. ר' נתן הרומי, בעל המילון התלמודי ה'ערוך', פירש: 'אומדן הדיינים'. השימוש באפשרות הפרשנית לפיה משה הכריע בין זמרי ופנחס באופן שרירותי משקף את העדר היכולת להעריך 'מבחין' את המעשה האנושי. לטעון זה, הארגו ביסודות מחשבת רמ"י, נתייחס להלן. לעת עתה ראו את דבריו בסוף הדרוש א, בהר, 'ולא תנונו', עמ' קלג: 'אין אדם יכול לדון את חברו לכף חוב...! פן הדבר הזה מותר לו, כי יש הרבה דברים שלאדם אחד אסורים ולאדם אחר מותרים'.

21 נראה שרמ"י מדויק את הופעת הביטוי 'איש [ישראל]' בפסוק – ראו את פירושו למושג 'איש', א, תזריע, 'אדם', עמ' קיא: "'איש" – היינו, אף שיבוא לו תשוקות ורצונות, ויכל להתגבר עליהם' (זאת לעומת 'אשה', ועיין שם).

22 יש להעיר כי לקביעה זו אין מקור בפשט המקראות: פנחס הוא נכדו של אהרן הכהן, בנו של אלעזר, ואילו אימו היא כאמור מבנות פוטיאל (ראו שמות ה, כה). נציין כי במדרשים הקדומים זיהו את 'פוטיאל' עם יתרו [עיינו מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו, פרשה א (מהר" הורוביץ-רבין, עמ' 189), ושם הערת המהדיר על המקבילות]. זיהוי זה מופיע בחז"ל בתלמוד הבבלי, סוטה דף מג, א על ידי ביאור השם 'פוטיאל' – כיוסף אשר 'פיטפט ביצרו' (בעת שכבש את יצרו באירוע עם אשת פוטיפר). כל זאת כחלק מהמגמה הידועה בספרות חז"ל לזהות בין אנשים ידועים ובין אנשים לא ידועים, וראו על כך י' היינמן, דרכי אגדה, ירושלים תשי"ז, עמ' 30-27. ואילו בקבלת האר"י מובא כי בפנחס היה ניצוץ מנשמת יוסף, ראו דברי רח"ו, שער הגלגולים, ירושלים תשמ"ח, הקדמה לב, עמ' פח. ראו גם פיירשטיין, איזביצה, עמ' 105 הערה 64.

על פי דבריו, על הקורא לפנות ישירות אל הטקסט, ולהציב שאלות אל הכתוב, ובכך ליצור דיאלוג בינו ובין הטקסט. להלן יובהר, ששאלה זו נובעת מתוך המציאות האקסיסטנציאלית של הלומד. ההתרחשות הנוצרת בדיאלוג עם החומר היא המעניקה משמעות ללמידה, והיא ההופכת למקור של 'האמת הפרשנית' – שלא לומר המקור המכונן את ההווה הדתית של הלומד.²⁹ לכך יש להוסיף עמדה עקרונית נוספת של רמ"י, אשר קורא לחתור ולהבין את 'עומק רצון ה' (לעומת 'רצון ה'), בעת למידה כמו גם בחיים. בעמדה זו כשלעצמה כמובן אין חידוש, אם כי ראוי לציין שמדברי רמ"י עולה ששני המישורים (העומק והפשוט) מצויים במתיחות דיאלקטית, ושלמעשה לא פעם 'העומק' מבטל את ה'פשוט'.³⁰

אם כן, רמ"י מניח אפריורית שבפרשת זמרי יש יותר מאשר תאור כישלוננו של נשיא שבט שמעון. נראה מדבריו, ואתאר זאת בהמשך, שישנן אמירות או טענות שאי אפשר ללמדן באופן ישיר, ולכן היה צריך להציג את הדברים תוך תיאור של מעשה חטא. אי אפשר להורות את 'סוד העומק' באופן ישיר, ולו בשל הסכנה להכשיל את מי שאינו מצוי ברמה הרוחנית הנאותה. נובע מכך כי דווקא אותן טעויות של גיבורי המקרא, יותר מכל מעשה או אמירה אחרת, הן הנושאות מסר עמוק ומקור ללמידה.³¹ רמ"י מנסה להכניס את קוראיו ל'נעלי' זמרי, וביחד עימם לפענח את המתרחש בתודעתו של זמרי בדומה לאופן שתיאר את העובר על אברהם בעת קבלת הציווי על עקידת בנו.³² ככלל, ניתן לקבוע הן ביחס להגותו של רמ"י והן ביחס לספרי דרוש חסידיים אחרים, כי מטרת עיסוקם בדמויות המקראיות (וחו"ל) איננה להסביר אותן כשלעצמן, אלא להציג לפני החסידים השומעים דגם של טיפוס דתי, אותו יוכלו לשים לגד עיניהם ולהשתדל ללכת בדרכיו.³³ ביטוי ודוגמה לכך היא קביעתו של רמ"י:

את תורת הבעש"ט (כן ראו שם, עמ' 119, שכך הוא מאפיין את תורת אביו, בנו של רמ"י בספר בית יעקב). הדברים צוטטו על ידי אחיו ר' מרדכי יוסף ב'הקדמה' לחלק ב של מי השלוח, ללא מספור עמודים. ראו ש"ץ, עיונים, עמ' 555; אליאור, תמורות, עמ' 412.

29 להלן בפסקה הבאה נציג את עמדת בובר ביחס ללימוד תורה, ונראה שקיים דמיון בין העמדות בסוגיה זו.

30 ביטוי מייצג לכך הם דבריו על אודות הפסוק התשיעי בסדר פרשת השבוע, הנושא משמעות עמוקה שלאור פירושו של רמ"י הינה הפוכה מהמשמעות המילולית, כמו גם מהפרשנות שניתנה לפסוק לאורך הדורות. ראו את דבריו א, בלק, 'ויאמר', עמ' קסב; שם, דברים, 'ואומר', עמ' קעג. ראו על כך גלמן, אברהם, עמ' 57-63.

ראו אליאור, תמורות, עמ' 423.

31 ראו א, וירא, 'האלקים', עמ' כט; וכן ב, וירא, 'עיקר', עמ' יט. ראו לעיל הערה 10, פירוש ביבליוגרפי להתנייחויות מחקריות בנידון.

32 ראו את התיאור בספר מבוא השערים, חמ"ד תשס"א, פרק ח עמ' רעח: 'כי החסידות שבכלל עיקרה לא בספר נחלת, רק בעצמיות החסידים, בחינת זה ספר תולדות האדם, האדם והחסידים הם סיפורם של החסידות... בספרים קדושים רק מקצת מהן נכתבו... כי כל אברך אשר בא אז לבין החסידים בפעולותיהם לעצמם ובפעולותיהם הגופניות והנפשיות זה לזה תחת השפעת רבם נעשה חסיד'. ראו את דברי גריס, 'בין ספרות להיסטוריה: הקדמות לדיון ועיון בשבחי הבעש"ט', טורא ג – אסופת מאמרי הגות ומחקר במחשבת ישראל (1994), עמ' 153-181, ואת דבריו בעמ' 153.

ולכך הרע בעיניו מאד על מעשה זמרי,²³ ועל זה נאמר 'כי נער ישראל ואוהבהו' (הושע יא, א). וזה ממש ענין פנחס שהיה דן את זמרי לנואף בעלמא, על כן דן אותו "קנאין פוגעין בו".²⁴ ונעלם ממנו עומק יסוד הדבר שהיה בזמרי, כי היא היתה בת זוגו מששת ימי בראשית, כמו שמבואר בכתבי האר"י ז"ל.²⁵ עד שמשא רבינו ע"ה לא הכניס את עצמו בזה לדונו במיתה ונמצא שפנחס היה במעשה הזה כנער היינו שלא היה יודע עמקות הדבר רק על פי עיני שכל אנושי ולא יותר, ואעפ"כ הש"י אוהבו והסכים עמו, כי לפי שכלו עשה דבר גדול בקנאותו ומסר את נפשו.²⁶

עוד לפני ניתוח דברים אלה, ראוי לשים לב לקביעה שמציג רמ"י בתחילת דבריו: 'לא יעלה על הדעת שזמרי היה נואף ח"ו, כי מן הנואף לא עשה הקב"ה פרשה בתורה'. יותר משבא רמ"י להצדיק דמות מקראית, מטרתו להסביר את העובדה שהתורה הקדישה מקום נרחב באופן יחסי לתיאור התנהגותו החוטאת. את הטיעון הזה יש להבין על רקע שיטתו, לפיה על הקורא לחפש במקרא משמעות עבורו.²⁷ כפי שמתאר נכדו, ר' גרשון חנוך הינדל, את הנחיות סבו לתלמידיו בנוגע ללימוד המקרא:

ולימד דעת את תלמידו אשר הסתופפו בצל קדושתו לדעת את ה' ולעבדו בלבב שלם... איך כל דברי תורה שייכים לכל אדם בפרט, וכל המאורעות הנזכרים בתורה הם שייכים לכל אדם ועוברים על כל נפש בכל דור ודור, וממנה נקח לעבוד את ה'.²⁸

23 דבריו כאן בנויים על ההבחנות הטיפולוגיות הקיימות לא מעט בכתיבתו. על דמותו של יוסף ראו א, וישב, 'וישב', עמ' מו-מז; על זמרי ושמעון ראו א, תולדות, 'ויאהב', עמ' לד [למעשה לפנינו ההבחנה היסודית בין דמותו של יוסף ובין זו של יהודה, וראו על כך להלן בפנים].

24 'הבועל ארמית – קנאין פוגעין בו', ראו בבבלי סנהדרין דף פא,ב, ושם, ע"ז דף לו,ב; מדרש במדבר רבה פרשה כ,ב; מדרש תנחומא הנדפס בלק סי' כא.

25 ר' ירוחם ליינר, גינו של רמ"י (ובעקבותיו מהדירים של 'מי השילוח' מהדורת בני ברק) מפנה את הקורא לדברי האר"י במאמר 'פסיעותיו של אברהם אבינו'. ראו כתבים חדשים לרבינו חיים וויטאל, 'ירושלים תשמ"ח' אות מה-מו, עמ' יב-יג. כן ראו י' מאיר, המצוות, עמ' 39, הערה 56; ליוור, ר' צדוק, עמ' 254, הערה 186. לדברים אלה נתייחס בהרחבה בפנים.

26 א, פנחס, 'וירא', עמ' קסד. יש בספר מי השלוח עוד התייחסויות לפרשה זו, ראו לדוגמה בחלק א: וירא, 'וידבר', עמ' סו; שמיני, 'סימני', עמ' קז-קח; 'איש', עמ' קיט; מטות, 'ויקצו', עמ' קסח-קסט (במקור זה עולה האפשרות כי זמרי טעה).

27 במובן זה ממשיך רמ"י מסורת חסידית (שלא לומר דרשנית) רבת שנים, אשר נוסחה באריכות על ידי ר' יעקב יוסף מפולנאה בהקדמתו לספרו תולדות יעקב יוסף (קורין 1780). לעמדה פנומולוגית מקבילה אצל קירקגור ראו אבי שגיא, קירקגור: דת ואקסיסטנציה – המסע של האני, ירושלים תשנ"ב [להלן: שגיא, מסע האני], עמ' 47, ועמ' 184 (= 'הטקסט', טוען קירקגור הוא "מראה"... לראות את עצמנו במראה. כתבי הקודש הם, אפוא, המראה המשקפת את היחיד כפי שהוא'), 207. ראו גם ישעיהו תדמור, התכונות לאלוהי שבאדם – חינוך אקסיסטנציאליסטי דתי במשנתו של יוסף שכטר, ת"א תשנ"ד [להלן: תדמור, האדם], עמ' 16, הכותב בשם שכטר כי 'יש לקיים דיאלוג בין השואל לבין הטקסט, כאשר השואל שם את עצמו במציאות האקסיסטנציאלית שלו ושואל מנקודת ראות זו'.

28 ראו ספר ההקדמה והפתיחה, עמ' 60, כן ראו דבריו שם בעמ' 43, לפיהם עיקרון זה מאפיין

במצב של 'לב מזוכך', ומה שחשוב לא פחות – הוא מודע להיותו במצב זה. או אז רמ"י מדבר על מצב אותו הוא מכנה 'התפשטות', ובמצב זה האדם יכול ואמור להיענות לרצונותיו.³⁷

צמד המושגים 'צמצום' ו'התפשטות'³⁸ רווח לא מעט בכתיבת רמ"י, ומשמש בעיקר לתאר את המצב הרוחני בעל האופי הבינארי בו מתמקדת משנתו. מצב בינארי זה מיוצג על ידי דמויות מקראיות כגון יהודה מול יוסף, ובעזרת צמדי מושגים אחרים.³⁹ לחיות במצב של 'צמצום', מובנו העיקרי אצל רמ"י הוא קיום דתי בתוך המסגרת הנורמיטיבית, במשמעות הלכתית וחברתית.⁴⁰ המונח 'התפשטות' מבטא עמידה בלתי אמצעית מול האל, ובשל כך יציאה מקיום דתי אשר המסגרת ההלכתית מכוננת אותו, והוא בבחינת 'בכל דרכיך דעה'. לאמור, המעשה נבחן לאור המניע של העושה ולא רק כשלעצמו, וממילא ההגדרות של אסור ומותר מאבדות מתקפותן. בהמשך עוד נשוב ונעסוק במצבי קיום אלה.

זמרי מתואר כמי שהכיר כי 'אין ביכולתו לשמור את עצמו יותר', הכרה המשקפת את סופה של הבחינה: לאמור, לא ניתן היה להישמר יותר מהליכה אחר תאוותיו.

כתנאי מוכרח לקראת עשייה אותנטית. כדי לעמוד מול האל ולהכיר מהו רצונו הקונקרטי מהאדם (לא ממין האדם, אלא מהאדם הספציפי), על האדם לוותר על נקודת המבט ה'אנושית', זו הכובלת אותו לעצמו או לחברה והתינוך אותם קיבל.

37 ראו לדוגמה את סופו של הדרוש מפרשת נח שצוטט לעיל (ליד הערה 34); או תיאורו את האדם הקדוש – בסוף הדרוש א, קדושים, 'איש', עמ' קטז.

38 מקור המושגים בקבלה – במסגרת זו נסתפק ונאמר שרעיון הצמצום הלוריאני משמעו התכנסות האל בתוך עצמו ויצירת מקום לעולם, ועניינו העיסוק במתרחש לפני תהליך האצילות. ראו ג' שלום, שבתי צבי – והתנועה השבתאית בימי חייו, ת"א תשנ"ז, עמ' 26-23; י' תשבי, תורת הרע והקליפה, ירושלים תשמ"ד, עמ' יז-יח; מ' אידל, 'על תולדות מושג ה"צמצום" בקבלה ובמחקר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י (תשנ"ב) [דברי הכנס הבינלאומי הרביעי לחקר תולדות המיסטיקה היהודית: קבלת האר"י] [להלן: אידל, צמצום], עמ' 59-111, ראו שם נספח ב' על ה'צמצום' כתופעה אפיסטמולוגית, ושם עמ' 106 הע' 8-9 לביבליוגרפיה בנוגע למושג ה'צמצום' בחסידות. על תורת הצמצום אצל הרמ"ק ראו ב' זק, 'תורת הצמצום של ר' משה קורדובר', תרביץ נח (תשמ"ט), עמ' 207-237.

בכתבי מורי החסידות מושג ה'צמצום' עוסק ביחס אל-עולם, ועניינו הנוכחות האלוהית בעולם. על המשמעות שניתנת בחסידות למושג ה'צמצום' ראו ת' רוס, 'שני פירושים לתורת הצמצום: ר' חיים מוולוז'ין ור' שניאור זלמן מלאדי', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל 2 (תשמ"ב), עמ' 153-169; מ' אידל, החסידות בין אקסטזה למאגיה, ירושלים ות"א תשס"א, עמ' 164-174; ר' ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 123-125; ר' אליאור, תורת אחרות ההפכים, ירושלים תשנ"ג, עמ' 79-89; ר' אליאור, תורת האלוהות – בדרך השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב, עמ' 61-77, וראו שם עוד על פי המפתח המפורט; אליאור, תמורות, בפרט בעמ' 428-430. לפרשנותו של בובר לתורת הצמצום החסידית-קבלית ראו מ' בובר, בפרסם החסידות – עיונים במחשבתה ובהיותה, ירושלים תשכ"ג, עמ' סא-סג, קא-קג (דבריו אודות 'צמצום פדגוגי'); י' קורן, המסתורין של הארץ, חיפה תשס"ה, עמ' 235-267.

39 כגון: תפארת לעושיה – תפארת לו מן האדם; מצווה כללית – מצווה פרטית; עשייה נורמטיבית – 'על לעשות לה'; ועוד.

40 ראו מ' רוטנברג, קיום בסוד הצמצום – מודל התנהגותי לפי החסידות הקבלית, ירושלים תש"ן.

"אלה תולדות נח" כו' "ועשית לך תבת עצי" כו' – ענין התיבה, שנתן השי"עצה והגנה לנח עד שעברו ימי הזעם, וכן לכל מי שלא נזדכך לבו עדיין יוכל ללמוד עצות איך יסתיר עצמו ויגין בעדו מכל רע המתרגש בעולם. וכן אמרו חז"ל. (תנא דבי אליהו, פ"ו) 'אם רואה אדם שיסורין באין עליו ירוץ לחדרי חדרים של תורה והוא נותנת לו עצה איך להנצל'.³⁴

בקטע זה רמ"י עוסק בדמותו של נח, אך טורח לציין שדבריו אינם רק מעין הסבר לנח המקראי (או לנח כפי שדמותו נקבעה בתודעה היהודית לאורך הדורות). אופן התנהגותו של נח באותם ימי צרה הוא בגין אב לכל אדם המצוי בסיטואציה של 'יסורים', כל אדם 'שלא נזדכך ליבו', המנסה להבין כיצד עליו לנהוג במהלכם של אותם 'ימי זעם'.³⁵ לאחר הקדמה זו נשוב ונעיין בקטע אודות זמרי, ונבחן את האמור בו ואת הניתן ללמוד ממנו לדעת רמ"י.

זמרי מוצג כפועל מתוך העדר בחירה. אם עד עתה נהג כאדם שהתרחק מניאוף ו'באמת שומר עצמו מכל התאוות הרעות', הנה עתה הוא מוצא את עצמו נמשך באופן לא נשלט לכזבי בת צור. עובדה זו מעוררת אותו לבחינה עצמית, שבסופה זמרי יוצר זהות בין משיכה מינית זו ובין רצון ה'. בחינה עצמית זו, המכונה לרוב אצל רמ"י במונח 'בירור', הינה מוטיב רווח בכתיבתו וזקוקה לדיון אשר יערך בהמשך הדברים. בשלב זה של עיונו נסתפק בציון העובדה שבסופו של תהליך ה'בירור'³⁶ האדם מצוי

על כך שאנו: 'נוטים לשכוח שהספרות שהשאירו ראשוני חסידים בידינו היא הד קלוש להויה החיה, שבעצמה ומעצמה הנחילה אורחות חיים...'. ראו פירוש ביבליוגרפי בגידון, שם, הערה 1.

34 ראו א, נח, 'אלה', עמ' יח-ט. מקבילות לקטע מצויות כאוספי הדרושים של בנו וממשיך דרכו באדמו"רות: בית יעקב הכולל, נח, 'אלה' (שנ"י); בית יעקב, נח, אות יט, דף ק ע"ד – דף ע"ד, ושם אות כא, דף לה ע"א. על העולם הרוחני-דתי המשחק בכתבי ממשיכו, ראו את המובא אצל וייס, אוטופיה, עמ' 245, הערה 3; Jerome I. Gellman, 'The Denial of Free Will in Hasidic Thought', *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives* (eds. C.H. Manekin & M.M. Kellner), Maryland 1997, pp. 111-131. ראו שם עמ' 116-117.

35 ראו גם דבריו ב, מגילה דף לא,ב, עמ' קצח: 'קללות שבמשנה תורה משה מפי עצמו אמרן – היינו, כי לכל גדולי ישראל מנסה השי"ת בזה, שמעלים ומסתיר מהם אורו, ויראו כל העולם היאך יתנהגו אז...'. רמ"י מתאר מצב בו האל מכניס דווקא את גדולי ישראל למצבי ספק, על מנת שאופן התנהגותם אז ישמש מקור ללמידה. לא רק עצם יכולתם להתמודד עם מצבים של חוסר בהירות היא האמורה לשמש מופת, אלא דרך התנהגותם תשמש דגם עבור כל אדם שגם בחייו קיימים רגעי מבוכה וחוסר ודאות ביחס למעשה הנכון.

36 לא נאריך כאן בתיאור עבודת ה'בירור', ונסתפק בתמצות התיאור שיובא להלן (ראו ליד הערה 113). מטרת התהליך ה'בירור' הוא להביא את האדם למצב בו הוא 'מסלק את נגיפתו'. תיאור התהליך לאורך ספרו של רמ"י מאפשר לנו לפרש שמוכנה של אותה 'נגיעה' אישית דומה למושג ה'אגו' כמקובל בפסיכולוגיה המודרנית. ה'אגו', או תודעת ה'אני', משקף את האופן בו פועל, מגיב ומפרש האדם את עולם ההתנסויות שלו. תפקוד האדם מושפע מהכוחות הפועלים עליו מ'בפנים' (השאפה לעונג ולכוח) והכוחות החברתיים הפועלים עליו מ'בחוץ'. לתחום של 'החוג' ניתן לשייך גם את ההכרה הקוגניטיבית ואת הצורך של האדם לחיות בעולם מובן ובעל הגיון ו/או בעל חוקיות [אם נרצה להקביל את משנת רמ"י לזו של רש"י בעל ה'תניא', נאמר שאנו עוסקים כאן בתחום הנפש בהבמית ולבושית]. מטרת רמ"י לשחרר את האדם מתודעה זו,

אלוהים', ובו כנגד עשר מדרגות של קדושה, יש עשר מדרגות של זנות.⁴⁶ המדרגה הראשונה היא המדרגה בה האדם שבוי בחיפוש אחר העונג, ובמובן זה לאדם זה אין בחירה, מכיוון שעקרון העונג מכתוב לו את דרך ההתנהגות. בכל אחת מתשע המדרגות הבאות, האדם ניתק מכות השפעת עקרון העונג, ובכך הוא זוכה לחופש בחירה מהשפעה זו, עד שבמדרגה הגבוהה ביותר הוא יכול להעיד שהוא 'נטרל' את השפעת התאוה המינית על יכולת ההכרעה שלו.⁴⁷

הדיון על אודות הפרשנות לתהליך העובר על זמרי, כמו גם הניסיון להגדיר במישור הפילוסופי את אופיו של התהליך, יושפעו במיוחד מפשר דברי רמ"י המופיעים לקראת סופו של הדרוש אותו ציטטנו:

ונעלם ממנו (=מפנחס) עומק יסוד הדבר שהיה בזמרי, כי היא היתה בת זוגו מששת ימי בראשית, כמו שמבואר בכתבי האר"י ז"ל.⁴⁸

ההכרה שזמרי מגיע אליה ביחס לכזבי איננה רק ביטוי לתחושתו הסובייקטיבית, אלא נוכח דברי האר"י, זמרי הגיע לגילוי אונטולוגי אודות מהותו בתחום 'הזוגיות'. ובניסוח הקרוב יותר לשפתו של רמ"י – זמרי הכיר את רצון האל ממנו באותה סיטואציה. פנחס, השופט את זמרי לאור התנהגותו, אינו מודע לגילוי לו זכה זמרי ולכן גם טועה בויהיו מניעיו. בהמשך נעמוד על כך ששתי דמויות אלו מתוארות בדרוש שלפנינו כארכיטיפים של שני טיפוסים דתיים, ולמעשה כל אחד מהם נוהג בהתאם למהותו, ואין זו מחלוקת מקרית.

ציטוט זה מתוך כתבי האר"י תוך הסתמכות עליהם במהלך הפרשני, מעבירים את הדיון לעולם רעיוני העוסק בגלגולי נשמה, שמשמעותם בעיקר גילוי המהות והייעוד האישי. ואז עלינו לשאול – האם מהלך פרשני זה ניוון מעמדתו הקבלית של רמ"י?⁴⁹ גם אם נאמר כי המקור הקבלי הוא המקור המכונן פרשנות רדיקלית זו,⁵⁰ האם

לזהות כמה שלבים בסיסיים שבסופם האדם זוכה להגיע למצב של 'סילוק הנגיעה' האישית (ראו לעיל הערה 36). להלן בגוף העבודה נפרט מעט על מושג זה ואפשרות זיקתו למושגים חסידיים כגון 'ביטול האני' הגעה למצב של 'אין' וכד'.

46 ראו דבריו א, ויקרא, 'על', עמ' קב ביחס לתיאור המקראי על אודות המלך אמציה שעבד ע"ז. רמ"י מסביר כי עשה זאת לאחר שהתגבר על עשר המדרגות שבקליפה, וחשב כי מעתה לא יסור ליבו מהרצון האלוהי.

47 השו וייס, אוטופיה, עמ' 229, המפרש את המושג כמבטא עשר מדרגות של גזירות ופרישות (אקסטיזם). שרק לאחריהם התשובה יכולה לקבל זיהוי כמשפחת את רצון ה'.

48 ראו לעיל הערה 25.

49 ראו מאהלר, חסידות והשכלה, עמ' 336. זו למעשה טענתו העקרונית ביחס למקורות כתיבתו של רמ"י, ראו לאורך דבריו שם, עמ' 343-348. להשפעת הקבלה על עולמו של רמ"י שותפה גם אליאור, תמורות, עמ' 407, הערה 47, והיא רואה בכך את אחד מגורמי הפירוד בין משנת איזביצה ובין משנת קוצק (זאת למרות שבתאור עולמו הרוחני של רמ"י היא איננה שותפה לעמדת מאהלר).

50 וכך אמנם נטען על ידי חסידי איזביצה-יראדזין, ראו את דברי שרגאי שהובאו לעיל בהערה 16.

אמנם, בהמשך נעיין בעמדתו של פנחס הכופר באפשרות זו, ונראה שאין הוויכוח בין זמרי ופנחס 'מקרי', אלא עקרוני. לוויכוח זה שני פנים המשלימים האחד את השני: מצד אחד, ביחס לקביעה לפיה הבחינה העצמית הסתיימה, והאדם יכול להעיד על עצמו שלבו מזוכך או כדומה. ומצד שני, שאחת ההשלכות של העמידה בבחינה, היא כאמור האפשרות להיענות לרצון ה' החורג מהגורמה ההלכתית, בה עוד ארחיב להלן.

השאלה היא, מה משמעות דבריו אלה של רמ"י ביחס לזמרי? האם הוא מעוניין לתאר את זמרי כמי שמצוי היה במצב של אונס, בו לא שלט בעצמו? רמ"י איננו משתמש בביטוי 'אונס', או בכל המערכת המושגית היכולה להצדיק את זמרי על רקע טענה מעין זו. גם אם נטען שהאדם איננו יכול להעיד זאת על עצמו, מדוע לפחות לא יטען רמ"י כלפי השומע-קורא, שכך אמנם היו פני הדברים?⁴¹ זמרי מוצג כפועל מתוך מודעות עצמית, ומעבר לקביעה שהוא מפרש את משיכתו העזה כביטוי לרצון ה', אנו למדים גם כי זמרי הגיע להכרה שמשיכה זו מהווה עדות לכך שכזבי נועדה להיות לו לבת זוג. פנחס העומד ממולו, ולפיקך בוחן את זמרי מ'בחוץ', טוען בפניו שיש ביכולתו להתגבר על עצמו, ולכן הוא רואה בו 'נואף בעלמא'.⁴² ראוי להעיר, שלמרות שבתאור המקראי, 'הדיאלוג'⁴³ בין זמרי ופנחס מתרחש לאחר המעשה, הרי בכל הנוגע לזמרי, הוא מתואר כמי שעבר תהליך בירור פנימי, והגיע למסקנה ביחס לכזבי עוד קודם לקיום המעשה. אם כן, אין לפנינו רק בחינה בדיעבד,⁴⁴ אלא הקורא 'מלווה' את זמרי לאורך האירוע.

תהליך הבירור מתואר כאן כמורכב מעשרה שלבים,⁴⁵ בבחינת 'זו לעומת זו עשה

41 זאת בשונה מתלמידו ר' צדוק, צדקת הצדיק, סי' מג, המצטט את רבו וכורך זאת במפורש במצב של אונס.

42 דברי וייס, אוטופיה, עמ' 229-230, לפיהם כל ההבדל בין פנחס וזמרי הוא ביחס לשאלה האם זמרי עמד במבחן הבירור העצמי והוא אכן נקי מתאוה, אינם ממצים להבנתו את דברי רמ"י. להלן נדגיש שההבחנה הטיפולוגית בין זמרי ופנחס מתקשרת כבר בדרוש שלפנינו להבחנה היסודית בין דמותם של 'יהודה' ו'יוסף' (ראו א, וישב, 'וישב', עמ' מז) שתוצג להלן. הבחנה זו למעשה טוענת שלפנינו שני טיפוסים דתיים שונים, שדרכם איננה נחלקת בשאלה הטכנית – האם עומד האדם בבחינה העצמית – אלא בשאלה מהותית יותר: האם תיתכן מציאות שבה ההווה הדתית סובלת מצב שבו האדם נוהג על פי היענות לתחושותיו הפנימיות. ובדומה, האם ייתכן מצב שבו אדם חורג מכללי ההלכה, בפרט בתחום המיני, ותרגיע זו תהיה לאמתו של דבר מילוי רצון האל.

43 דיאלוג במרכאות, כיוון שלפי התיאור המקראי לא התנהל דיאלוג בין שני האישים אלא פנחס לקח רומח, נכנס לאוהל של זמרי ודקר את שניהם. העדר קיומה של שיחה מוצא בפרשה ביטוי ספרותי בעובדה ששם של זמרי וכזבי כלל לא מוזכר בשלב זה של הסיפור המקראי (קיים רק האזכור שהיה מדובר בנשיא שבט מחד ובבת מדין מאידך). פרטים אלה נמסרים לקורא רק בתחילת הפרשה הבאה, ובה מעין סיכום לאירועים שהתרחשו.

44 השו וייס, אוטופיה, עמ' 231, המדגיש שה'דיון' היה לאחר ביצוע החטא. לטענתו, השאלה האם ניתן לבצע בחינה עצמית לפני המעשה נשארת פתוחה.

45 רמ"י מתאר את תהליך ה'בירור', שכאמור מיוסד על בחינה והכרה עצמית, כמורכב מכמה וכמה שלבים. מספרם (שנע לרוב בין שניים לשלושה אך גם יכול לכלול גם ארבעה, חמישה, שישה וכאן כאמור עשרה), כמו גם תוכנם, אינם עקביים לאורך הדרושים שבספר, אם כי ניתן

להגיע לקיום בו 'שום דבר יהודי בל יהא זר לי'.⁵⁵ הוא ביקש לדעת (ולחיות) את יהדותו כדבר השייך לו, ולא רק כמסגרת חיים הבאה אליו רק בדרישות. קיום המצוות בעיני רונצווייג היה הבסיס לחידוש חיים יהודיים.⁵⁶ לשיטתו, קיום מצוות הוא משהו שהיהודי במגששו עם אלוהים, איננו יכול להימנע מלעשותו. על היהודי המגיע למודעות על אודות היותו יהודי, לקיים מצוות כאילו הוא כפוי על ידי רגש האהבה הפועם בתוכו, ומתוך הכרה שהוא איננו מסוגל אלא לנהוג כך ולא אחרת.⁵⁷

בשנת 1923 כתב רונצווייג את מאמרו 'הבונים'.⁵⁸ המאמר, שחובר כמכתב פתוח למרטין בובר,⁵⁹ הוקדש לשאלת אופי קיום המצוות. טיעונו בנידון הוצג כנגזר מעמדת בובר בעניין לימוד תורה, ובמובן זה ביקש מחד לעגן את יחסו להלכה ביחס שפיתח בובר ללימוד תורה, ומאידך להצביע על חוסר העקביות אצל בובר, נוכח יחסו של האחרון להלכה. רונצווייג פותח את מאמרו בהתייחסות ישירה לדבריו של בובר ב'נאומיו על היהדות'.⁶⁰

Horwitz, 'The Shaping of Rosenzweig's Identity According to the Gritli Letters' (in: *Rosenzweig als Leser* (von Martin Brasser) Tübingen 2004, pp. 11-42. גם לקראת סוף מאמרה של הורביץ 'מתורת הגל ועד הכנה מהפכנית של היהדות: יחסו של פרנץ רונצווייג לקבלה ולמימוש' (בקובץ זה).

במכתב לגרטורד רובנזון מתאריך 31.12.1919. ראו רונצווייג, אגרות עמ' 183-184.

לא מעט מחקרים הוקדשו ליחסו של רונצווייג לשאלת קיום מצוות, ולחלקם אתייחס בדברי להלן. לעת עתה ראו: עמיר, דעת מאמינה, עמ' 298-299; יוסף טרנר, אמונה והומניזם – עיונים בפילוסופיה הדתית של פרנץ רונצווייג, הקיבוץ המאוחד תשס"א [להלן: טרנר, אמונה], עמ' 163-119; א' מאיר, כוכב, עמ' 72-91, ושם עמ' 42-48; יצחק היינמן, טעמי המצוות בספרות ישראל – חלק שני, ירושלים תשנ"ג [להלן: היינמן, מצוות], עמ' 195-237; שביד, רונצווייג; הורביץ, מבוא, עמ' סב-ע; אליעזר שביד, 'הפילוסופיה של פרנץ רונצווייג מול אתגר החילוניות', היהדות והתרבות החילונית, הקיבוץ המאוחד תשמ"א, עמ' 183-202 [להלן: שביד, יהדות]; זאב לוי, 'פרנץ רונצווייג ויחסו ליהדות, ומקומה של ארץ ישראל במשנתו', דעת 6 [חורף תשמ"א], עמ' 39-58 [להלן: לוי, רונצווייג], עמ' 53-56; זאב לוי, מבשר אקזיסטנציאליזם יהודי: משנתו של פראנץ רונצווייג, מרחביה ות"א 1969 [להלן: לוי, אקזיסטנציאליזם יהודי], עמ' 134-143; ברגמן, רונצווייג, עמ' 278-307; ש"ה ברגמן, 'התגלות, תפילה וגאולה במשנתו של פראנץ רונצווייג', אנשים ודרכים, ירושלים תשכ"ז, עמ' 308-317; ברגמן, מבוא, עמ' טו-כו. לעומת זאת, בספרה של רחל פרוינד, הפילוסופיה הקיומית של פרנץ רונצווייג, יר"ו ות"א תשל"ג, אין התייחסות להבחנה זו של רונצווייג ביחס לקיום מצוות, מלבד הקביעה 'שקיום המצווה ניצב באמצע בין הכרח ובין היכולת, משמע בין הגורמה האובייקטיבית ובין היכולת הסובייקטיבית' (שם, עמ' 63).

ראו א' מאיר, כוכב, עמ' 74, ועמ' 84.

המאמר פורסם באוגוסט 1924 בירחון 'Der Jude' שבובר היה עורכו (ראו מרדכי מארטין, בובר, חילופי אגרות – כך שני 1918-1938 (תרגמו והוסיפו הערות: י' עמיר ומ' רון), ירושלים תש"ן [להלן: בובר, אגרות], עמ' 179-180, שם מסביר בובר מדוע לא צירף למאמר הערת סיום משלו, כן ראו שם אגרת 159, הערה 1 של המהדיר). מאמר 'הבונים' מצורף לקובץ נהריים – מבחר כותבים, ירושלים תשכ"א, עמ' 80-93 [להלן: הבונים].

בעניין החלטתו של רונצווייג לפרסם את המאמר כמכתב פומבי לבובר, ותגובתו של בובר לעצם ההחלטה כמו גם תגובתו לתוכן המאמר, ראו את חילופי המכתבים בין שני האישים אצל בובר, אגרות, עמ' 174-181 [אגרות שמספרן 160-153].

הנאומים על היהדות פורסמו בספר מ"מ בובר, תעודה וייעוד, א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 60.

משמעות התיאור המקראי של פרשת זמרי מצטמצמת רק לכלל מתן הצדקה להתנהגותו.⁵¹ כדי לחדד את אופן שימוש של רמ"י במובא בכתבי האר"י, עלינו לחזור ולהציע את השאלה בה פתחנו דיון זה: נוכח מה שניתן לתאר כ'מהות הקודמת לקיום',⁵² האם ניתן לקשר משנה זו לעולם רעיוני אקסיסטנציאלי בכלל ולזו של רונצווייג בפרט? המענה החיובי שיוצג בהמשך לשאלה זו יאפשר להציע הגדרה המבחינה בין עמדה אקסיסטנציאליסטית חילונית לבין עמדה אקסיסטנציאליסטית דתית.

נמתין קמעה לפני שנענה על שאלה זו, ונפנה להצג את הבחנתו של רונצווייג בין מושג ה'רצון' ובין מושג ה'יכולת', במהלך דיונו בדבר שאלת קיום המצוות בעולם בו הזהות היהודית עברה טלטלות עזות. לאחר מכן נחזור ונפרש את דברי רמ"י.

ג. עמדת רונצווייג ביחס לקיום מצוות

פרנץ רונצווייג (1886-1929)⁵³ לאחר שהחליט לחיות כיהודי,⁵⁴ הגדיר את שאיפתו

51 ראו את הדברים המיוחסים לאר"י במאמר פסיעותיו של אברהם אבינו ע"ה, אות מו, עמ' יב: 'כי כל מעשה ראשונים, ומה גם הנזכר בתורה, אינו לבד כפשוטו ואינו בדרך מקרה או חזמן ח"ו... התורה אינה סיפורי נשים ופטופטי עופות ח"ו, ודי בזה למבין, כי דברים אלו הם כבשנו של עולם... עיינו שם באריכות.

52 אני משתמש לאורך המאמר בהגדרה המפורסמת של ז"פ סארטר את האקסיסטנציאליזם, כהגות המאמצת את העמדה ש'הקיום קודם למהות', ככלי מתודולוגי המצביע ומבחין בין הוגים אקסיסטנציאליסטים ובין הוגים שאינם שייכים לתנועה רעיונית זו. ראו ז"פ סארטר, האקסיסטנציאליזם הוא הומניזם, ירושלים תש"ן, עמ' 11-14. על הגדרה זו ראו יעקב גולומב, מבוא לפילוסופיות הקיום – אקזיסטנציאליזם, משרד הבטחון, תש"ן, עמ' 34-41. להלן נדון בפנים על משמעות ההגדרה הזו.

53 לתולדות חייו של רונצווייג ראו Nahum N. Glatzer, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, Philadelphia 1953. הספר תורגם לעברית (לאחר השמטות ועריכת פרקים שונות), ראו נ' גלאצר, פרנץ רונצווייג – חייו ומעשיו, ת"א תשי"ט. על השפעת ספרו של גלאצר ראו אליעזר שביד, 'פראנץ רונצווייג בהתבטאותו הבין-אישית', חשיבה מחדש, ירושלים תשנ"א, עמ' 79-87 [להלן: שביד, רונצווייג], עמ' 79-80. שביד כותב: 'היתה לו לחיבור זה השפעה גדולה גם על חוג קוראים רחב שנוקק להרצאה פופלארית ... וגם על חוקרים שקיבלו ממנו בעיקר את המידע על דרכו של רונצווייג אל היהדות. דומה כי ספר זה הוא שעיבד את המיתוס של רונצווייג כנציג של דור מסויים ביהדות גרמניה...'. בהמשך דבריו שם הוא מביע ביקורת על התערבותו החזקה של גלאצר בהיותו עורך (לעומת אופן עבודתו של הורביץ כאשר הוציאה לאור את פראנץ רונצווייג – מבחר אגרות וקטעי יומן, ירושלים תשמ"ז [להלן: רונצווייג, אגרות]), עד כדי הקביעה: 'למעשה כתב גלאצר בחומריו הספרותיים של רונצווייג את ספרו שלו אודותיו'. בנוסף ראו את תיאורו של Rosenzweig: *Ernst Akiva Simon, 'Rosenzweig: Recollections of a Disciple', The Philosophy of Franz Rosenzweig* (ed. P. Mendes-Flohr), Hanover & London 1988, pp. 202-213. עמיר, דעת מאמינה – עיונים במשנתו של פרנץ רונצווייג, ת"א תשס"ד [להלן: עמיר, דעת מאמינה], עמ' 20-38; א' מאיר, כוכב מיעקב – חייו ויצירתו של פראנץ רונצווייג, ירושלים תשנ"ד [להלן: א' מאיר, כוכב], בפרט עמ' 15-50; רבקה הורביץ, 'מבוא', בתוך: פראנץ רונצווייג – מבחר אגרות וקטעי יומן, ירושלים תשמ"ז, עמ' ז-פב [להלן: הורביץ, מבוא]; ש"ה ברגמן, 'פראנץ רונצווייג ודרכו אל היהדות', אנשים ודרכים, ירושלים תשכ"ז, עמ' 278-307 [להלן: ברגמן, רונצווייג]; ש"ה ברגמן, מבוא לספר 'נהריים' [להלן: ברגמן, מבוא], עמ' ז-ל.

54 תיאור תהליך החזרה ליהדות של רונצווייג כפי שעולה ממכתביו לגריטלי, מובא אצל Rivka

רוזנצווייג טוען כי בעת שניגש לשאלה 'מה אנו חייבים לעשות' גילה בובר חוסר עקביות; לא רק בעובדה שלא החיל את תפיסתו בתחום ה'מעשה' (ולא רק ה'לימוד'), אלא בעיקר בנכונות שלו לקבל את עמדת היהדות המסורתית בנוגע לשאלת קיום המצוות. העמדה המסורתית ראתה לרוב בקיום המצוות ביטוי של משמעת וקבלת עול מלכות שמיים, ולעיתים גם עסקה בניסיון להבין את טעמה. בכך רוזנצווייג מציג את עצמו, כביכול, רק כמי שהחיל את העיקרון של בובר בנושא לימוד תורה גם על תחום נושא המצוות ואופן קיומן (זאת אולי מתוך צניעות ובעיקר מתוך רצון לדיאלוג).

לדברי רוזנצווייג בנושא קיום מצוות יש להקדים ולציין את הבחנתו (בספרו 'כוכב הגאולה')⁶⁵, בין 'חוק' ובין 'מצווה'.⁶⁶ ה'חוק' מבטא את הנורמה העומדת לעצמה והמחייבת את הכלל, וממילא אין בה ביטוי להתייחסות אישית כלפי האדם הפרטי. 'מצווה', לעומת זאת, היא צו הפונה לאדם כאן ועכשיו. במצווה יש ביטוי לקיומו הנתון של היחיד.⁶⁷ לאור זאת ניתן להבין את קביעתו של רוזנצווייג במכתבו לבובר:

גם לי אלוהים אינו בבחינת נותן חוקים. הוא מצווה. רק האדם בעצלותו מגלגל את המצוות על ידי אופן קיומו אותן, בחוקים – ערוכים בשיטה, בדבר שניתן לבצעו – 'בן עשות' גם בלא הדחיפה של 'היות מצווה', בלא 'אני ה', בלא דחילו ורחימו.⁶⁸

במכתב טוען רוזנצווייג נגד האדם המוכן להמיר את ה'מצווה', בה האל המצווה נוכח ובה האדם פועל מתוך יחס פנימי, ב'חוק'. לאדם נוח לחיות בתוך מערכת שיטתית,

65 ראו פראנץ, רוזנצווייג. כוכב הגאולה (תרגום: י' עמיר), ירושלים תשנ"ג (מהד' שניה מתוקנת) [להלן: כוכב הגאולה], עמ' 209, בפסקה 'המצווה והחוק'.

66 ראו על כך: עמיר, דעת מאמינה, עמ' 289-290; טרנר, אמונה, עמ' 128-129; א' מאיר, כוכב, עמ' 84; היינמן, מצוות, עמ' 211-212; ברגמן, רוזנצווייג, עמ' 295-296; ברגמן, מבוא, עמ' כד-כה.

67 יש לזכור שרוזנצווייג בדברו על ה'מצווה' משתמש בדגם של אהבה בין שניים. השתמשתי במונח 'דגם' ולא במונח כגון 'מטאפורה' או 'משל', מכיוון שלדברי רוזנצווייג קשר האהבה בין אדם ואלוהים הוא העונן של התוקף הדתי והמחייב של המצווה. לדבריו, בשיאה של ההתגלות, נאמרת לאדם לאמיתו של דבר רק מצווה אחת, אותה מכנה רוזנצווייג 'מצוות כל המצוות', והיא מצוות 'ואהבת את ה' אלוהיך'. מצווה זו נובעת מאהבתו של אלוהים לאדם מישראל, והיא רק האהבה יכול לצוות להשיב לו אהבה. כל אהבה אמיתית מתחדשת מרגע לרגע, ואין בה התייחסות ודאגה לעתיד. ממילא המצווה היא הביטוי הנראה לעין של אהבה זו של אלוהים, וזו איננה יכולה להיות חוק (עיינו כוכב הגאולה, עמ' 208-209). ראו טרנר, אמונה, עמ' 131-127; היינמן, מצוות, עמ' 212; ברגמן, רוזנצווייג, עמ' 295-296; ברגמן, מבוא, כד-כה. מאידך, ראו את דבריו של רוזנצווייג באגרת מ'5.6.1925 (אגרות, עמ' 347) בה הוא קובע, בדומה לבובר, כי אין להתגלות תוכן כלשהו. ראו על כך ר' הורביץ, 'ההתגלות והמקרא בפילוסופיה היהודית במאה העשרים', יהדות רבת פנים: ספרות והגות, באר שבע תשס"ג, עמ' 452-455.

68 המכתב מיום 16.7.1924. המכתב הינו חלק מחליפת המכתבים ביניהם לאחר כתיבת 'הבונים', וראו עוד להלן. הציטוט לקוח מרוזנצווייג, אגרות, עמ' 325-326 [אגרת 332]. ראו בשינויים קלים אצל בובר, אגרות, עמ' 180-181 [אגרת 160]. ראו א' מאיר, כוכב, עמ' 84; ברגמן, רוזנצווייג, עמ' 296; ברגמן, מבוא, כה.

אתה מגדיר את משימתו של לימוד יהדות כך, שאסור לו להתנכר לדבר יהודי כלשהו... למען נשכיל להפוך את חומר הלימוד האינסופי, שאתה פורש לפנינו, שוב לתורה, מצביע אתה על עקרון בחירה חדש... **דורש אתה מן הלומד שבלמודו ישקיע את עצמותו, שיצרף עצמו לשלשלת הקבלה**⁶⁹ כחוליה חדשה, עד שיהיה בוחר לא מכוח רצונו אלא מכוח יכולתו. מה שנקלט בנו, הלומדים... יהיה לנו לתורה. אין אנו יודעים מלכתחילה מהי תורה יהודית ומה אינה תורה יהודית... בכך חדלה התורה להיות 'דבר שבידיעה', בחינת משהו קיים ועומד, 'חומר'. אמנם כן: חומר זה לימוד הוא צריך... אולם כל הניתן לידיעה עדיין אינו דעת, כל הניתן להוראה עדיין אינו תורה. לידי תורה אתה בא רק במקום שיוצא החומר מכלל חומר ונעשה כח.⁶²

רוזנצווייג מגיב להגדרתו של בובר את מושג 'לימוד תורה'. בובר טוען כי לימוד תורה איננו רק לימוד של קובץ מוגדר של ספרים. לידו של בובר קובץ זה הינו ה'חומר', מה ש'ניתן לידיעה'. הפיכת מעשה הלמידה ל'תלמוד תורה', הוא האופן בו לומדים 'חומר'. זה שימת הדגש הוא לא על ה'מה' אלא על ה'איך', לא על האובייקט הנלמד אלא על הסובייקט הלומד. תודעת הלומד, יחסו ללימודיו, זיקתו לחומר הנלמד, ואולי גם מטרתו בעת לימודו (כגון: רצונו להשתייך לשלשלת לומדי המסורת), הם העשויים להפוך לימוד זה ללימוד תורה. יצירת 'דיאלוג' (בובריאני) בין הלומד ובין הנלמד הוא אשר יהפוך את האירוע המתרחש לאירוע של לימוד תורה. ללא אחד מ'הצדדים' לא ניתן יהא להגדיר את האירוע באופן זה.⁶³ בדבריו אלה מבטא בובר את עמדתו האקסיסטנציאליסטית, אשר ניתן להקבילה לניסוח האקסיסטנציאלי לפיו ה'קיום' קודם ויוצר את המהות.⁶⁴ **אופן קיום פעולת הלמידה הוא היוצר ומכונן מהות של 'תורה'**. קיומם של כתבי הקודש כשלעצמם, ואפילו אירוע בו אדם לומד טקסטים אלה, אינם תנאי מספיק לקיומה של התרחשות המוגדרת כ'תלמוד תורה'.

לאור זאת, ביקש רוזנצווייג להוכיח – גם לבובר – שחיים יהודיים הכוללים בתוכם קיום מצוות הם גזירת ישירה של תפיסת לימוד התורה אותה בובר הציג.

15-135. ראו א' מאיר, כוכב, עמ' 78; ברגמן, רוזנצווייג, עמ' 291; ברגמן, מבוא, עמ' כ.

61 במשמעות של 'מסורת'.

62 הבונים, עמ' 82.

63 ראו הורביץ, מבוא, עמ' סח. ראו גם את דברי ההסבר של טרנר, אמונה, עמ' 124: 'הכוח העולה בנפשו של האדם בשעה של דו שיח עם הכתוב, הוא גם מה שמאפשר, שאותו אדם "ישקיע את עצמו ויצרף עצמו... לשלשלת הקבלה כחוליה חדשה" כל האמור או כתוב בתורה נתפש כביטוי לדבר ה' רק כאשר הוא מדובב את הנפש ברגע של נוכחות'. כן ראו את דבריו התמציתיים של א' קוסמן, 'בין ציות לחוק לבין "מעשה הבא מן הלב" – הלכה, מגיה ודיאלוג', מחקרי משפט יח (2-1) תשס"ב, עמ' 219-247 [להלן: קוסמן, מעשה מהלב], בפרט עמ' 224-225.

64 ובשפה המושגית הבובריאנית מצב התורה כ'חומר' משקף את הזיקה של אניליו, ועל ידי 'השקעת עצמו' האדם עומד מול התורה בזיקה של אניליו. ראו עוד להלן ליד הערה 100.

למרות שזו עלולה להובילו לעשייה שאיננה נובעת מתחושת היותו מצווה וללא ההכרה שקיימת פניה אישית אליו.

את דברי רונצווייג שנצטט עתה ממאמרו 'הבונים' – ביחס לאופן קיום המצוות ובעיקר לגבי הבחנתו בין קיום מתוך 'יכולת' לעומת קיום מתוך 'רצון', שהוא עיקר דיונו – יש לקרוא על רקע שתי ההקדמות שערבנו: תיאור לימוד התורה של בובר והבחנתו של רונצווייג בין 'מצווה' ובין 'חוק'.

כל מה שבעשייה עדיין אינו מעשה וכל שבציווי עדיין אינו מצווה. אולם צריך שההלכה שוב תהיה מצווה... צריך שההלכה תהיה שוב חוקת היום הזה, שבלעדי כך אין משמעות להיותה 'חוקת עולם'... דינה של ההלכה⁶⁹ כדינה של התורה – אף היא באה לכלל תודעת עצמה במקום שתוכנה חדל להיות תוכן ונהפך לכוח, לכוח שלנו... אפילו ירצה האדם לעשות את 'כל' מה שבעשייה, עדיין לא קיים את ההלכה בעשייה מרצון זו עד כדי כך שההלכה תהיה לו למצווה; למצווה שהוא מוכרח לקיימה מפני שאינו יכול שלא לקיימה, כפי המשל המפורסם על הדגים שמישל ר' עקיבא בשעתו.⁷⁰ נמצא, גם כאן לא ברצונו אלא ביכולתו תלוי הדבר. אף כאן מכריעה את הכף היכולת הבוחרת בין כל מה שבעשייה בלי לשעות לקולו של הרצון. ושורת הדין נותנת שמבחר זה, לאחר שאינו מוטל על הרצון אלא על היכולת, יהא אישי לחלוטין, שהרי אל הרצון יכול אתה לבוא בתביעות משמו של חוק כללי, ואילו היכולת – חוק לה משלה; אין כאן אלא יכולת שלי, שלך, ובהרכבן – לא של הכל, אלא שלנו. אחד המרבה ואחד הממעיט ואחד הנמנע מעשייה כלשהי, ורק – ו'רק' זה הוא העיקר – שמתוך יכולת יעשה מה שייעשה⁷¹.

ההבחנה בין 'רצון' ובין 'יכולת' איננה נוגעת לשאלת יכולת הבחירה. מובן מאליו,

האדם יכול לכפות את עצמו לקיים את המצוות, גם אם אינו חש הזדהות עימן.⁷² לעומת זאת, רונצווייג שואף למצב בו האדם לא יחוש שעליו לאנוס את עצמו כדי לחיות את יהדותו. הוא שואף למצב שאין בו 'מאמץ', אלא תואם בין היכולת הפנימית והרגשית ובין ההבנה האינטלקטואלית. תיאורו את המפגש של אלוהים ואדם כמפגש של אהבה, וטיעונו שהמצווה אמורה לבטא אהבה זו, גורר אחריו את המסקנה שבעת קיום המצווה דרוש תואם בין המעשה החיצוני ובין עולמו הפנימי של האדם. 'יכולת', אם כן, פירושה מצב בו האדם לא רק שאינו כופה על עצמו עשייה, אלא בעשייה זו מביא לידי ביטוי 'קול' פנימי.⁷³

האמירה אודות פעילות מתוך 'יכולת', או בניסוחה לעיל 'מפני שאינו יכול שלא לקיימה', מציבה לכאורה סימן שאלה מעל להגדרת רונצווייג כהוגה אקסיסטנציאליסט, שהרי אסכולה זו שמה את הדגש על חירות הרצון האוטונומי. מענה לשאלה זו מצוי בהסברו של רונצווייג, לפיו עשייה מתוך 'יכולת' מובנה שהאדם נענה לקול ישותו:

לתלות את הדבר ביכולת אין פירושו אלא לתלות בישות... רק האדם עצמו יודע מה יש ביכולתו לעשות. רק אוזנו שלו עשויה לשמוע את קול ישותו, שלו הוא חייב לציית.⁷⁴

פעילות מתוך מצב של 'יכולת' הינה פעילות בה לאדם ברור שכך עליו לפעול (או לחילופין להימנע מפעולה). הכרה זו ממלאה אותו ובמובן זה אין הוא בוחר, כיוון שהוא לא יזום אלא כאילו נקלע לסיטואציה זו.⁷⁵ במצב זה, אין האדם עומד מול כמה אפשרויות שביניהן הוא אמור לבחור, אלא ישותו דוחפת אותו כלפי אפשרות אחת ויחידה.⁷⁶ לא נכון יהא לומר שהאדם מצוי אז במצב של אונס, מכיוון שהוא בהחלט

72 להלן נצטט ממכתבו לרודולף האלן, בו רונצווייג מביע מורת רוח מ'בעלי תשובה' הממהרים לאמץ את קיום המצוות באופן מלא. ראו רונצווייג, אגרות, עמ' 225-230.

73 ראו ברגמן, רונצווייג, עמ' 293-294; ברגמן, מבוא, עמ' כא-כג; שביד, יהדות, עמ' 192-193; שביד, רונצווייג, עמ' 85-86, וראו שם את ניסוחו, שפעילות מתוך 'יכולת' מובנה 'תואם בין הדיספוזיציה (=נטיה או זיקה) הרגשית של האדם לבין העשייה'.

74 הבונים, עמ' 92. בעת דיונו של רונצווייג על ההתגלות שבדיבור, הוא קובע "מה ששומע האדם בלבבו כלשון אדם שלו, הוא הדבר היוצא מפי האלוהים", ראו כוכב הגאולה, עמ' 185, וראו על כך היינמן, מצוות, עמ' 206 ו-208. על מושג ההתגלות אצל רונצווייג, ראו הורביץ, ההתגלות (לעיל הערה 67), עמ' 436-441, וכן עמ' 452-456; עמיר, דעת מאמינה, עמ' 134-138, ובפרט עמ' 181-196; ח' דגן, 'אובייקטיביות מתוך הסובייקטיביות: עיון נוסף בתפיסת ההתגלות של פרנץ רונצווייג', מתוך: שפע טל – עיונים במחשבת ישראל ובתרבות היהודית (עורכים: ז' גריס ואחרים), באר שבע תשס"ד, עמ' 279-289, ואת קביעתו אודות ההתגלות כמכילה 'תוכן טראנסצנדנטי', אבל תוכן טראנסצנדנטי המוצג ככזה במסגרת החוויה; במסגרת האימנציה של הסובייקט' (שם, עמ' 284). על חווית התגלות אישית של רונצווייג ראו מכתבו לאדית האן (אגרות, עמ' 189), וראו עמיר, שם, עמ' 25.

75 לטיעון זה מקבילה בהגותו של רמ"א, ראו על כך להלן ליד הערה 171 (לקראת סוף הדיון על הדרוש, כי תצא, 'כי יקרא', עמ' קפט).

76 ובניסוחו של עמיר, דעת מאמינה, עמ' 292-293: 'רק מה שאדם "אינו יכול שלא לקיים", הריהו באמת מצווה, אותה הוא "יכול" לקיים'.

69 בציטוט כאן הלכתי בעקבות תרגומו של א' מאיר, כוכב, עמ' 81. ראו הערה 31 (שם, עמ' 79) על השוני בתרגומו לעומת זה של י' עמיר.

70 בבלי ברכות דף ס"ב, (ראו גם תנחומא בוכר, כי תבוא, סימן ד, 'וידבר', עמ' 46-47; תנחומא נדפס, כי תבוא, סימן ב, 'וידבר'). על הפסוק 'ואהבת את ה' אלוהיך' מובאים דברי רבי עקיבא המפורסמים "בכל נפשך" – אפילו נוטל נפשך, ובסמוך להם מובא הדיאלוג הבא: 'אמר לו (=רבי) עקיבא לפפוס בן יהודה שתמה עליו שהוא מלמד תורה, למרות הגזירה שאסרה על כך) אמשול לך משל למה הדבר דומה: לשועל שהיה מהלך על גב (=שפת) הנהר, וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום, אמר להם, מפני מה אתם בורחים? אמרו לו, מפני רשתות שמביאין עלינו בני אדם. אמר להם, רצונכם שתעלו ליבשה, ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם? [בנוסח התנחומא: בואו אצלי ואטמין אתכם בניקיקי הסלעים ולא תתיראו]. אמרו לו, אתה הוא שאומרים עליך שבחיות, לא פיקח אתה, אלא טיפש אתה. ומה במקום חיותינו אנו מתיראין, במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה! כשם שהדגים אינם יכולים לשהות מחוץ למים, למרות האיום על קיומם, כך רבי עקיבא אינו יכול להימנע מללמוד וללמד תורה, וכך יהודי, לדעת רונצווייג, אמור לחוש ביחס לקיום מצוות – שאין הוא יכול שלא לקיימן.

71 הבונים, עמ' 88.

החברתי, באשר ליכולת לבנות קהילה המארגנת את חייה סביב קודקס משפטי אחיד וליצור מערכת התנהגות נורמטיבית, אלא היא נוגעת בחשש שמא יתכנסו דבריו ל'קידום לחפור בו'. תנאי הכרחי לקיום משנתו זו היא הכנות והמודעות העצמית העמוקים הנתבעים מהאדם. על האדם שלא לבלבל בין ה'יכולת', שהיא משקפת את קולה של הישות, ובין ה'רצון' המשקף את קולה של התבונה. האדם עלול לפעול בשל מניעים הקשורים לדימוי העצמי, כמו גם בשל לחץ אידיאולוגי מסוג זה או אחר. בדבריו אנו מוצאים גם תשובה לשאלה, כיצד להצדיק הכרעה בה ניתן לתחושת ה'הכרח' לגבור על התבונה. טענתו היא שתחושת ההכרח היא הביטוי לישות, ובכך היא הופכת עדיפה על 'העין הבוחנת והבוחרת'.

ביטוי לקושי ליישם הבחנה מורכבת זו ניתן למצוא בדבריו של ברגמן, בעת שלימד את מאמר 'הבונים' מחוץ לכתלי האקדמיה מתוך הערכתו כ'תרומתו האקטואלית ביותר של רוזנצווייג לבעיות הבערות של חיינו היהודיים'.⁸³ ביומניו אנו מוצאים כי 'רוזנצווייג אינו מספיק בהיר',⁸⁴ וכן כי הגיע למסקנה 'עד כמה בלתי בטוחים הם היסודות של רוזנצווייג – כיסודות של דת משותפת'.⁸⁵ אמנם, לא ניכר כי רוזנצווייג מוטרד משאלת ההשלכה החברתית של עמדתו, ודבריו מכוונים ליחיד השב ומתחבט ביחס לקיום המצוות (להלן נציג את הצהרתו ש'הבונים' מיועד לבעלי התשובה שבדור). מאידך, ברור שמיושם דבריו עלול לייצור חברה דתית שחיי מרכיביה אינם סובבים סביב קוד התנהגותי אחיד, דבר המונע יצירת חיי קהילה משותפים.

עוד לפני שפרסם את 'הבונים', אנו מוצאים את רעיונותיו אלה (כולל המודעות למורכבות שבהם) במכתבו הארוך לרודולף האלו. רודולף האלו שב אל עולם היהדות בהשפעתו של רוזנצווייג,⁸⁶ ו'כדרכם' של בעלי תשובה חשב שביחס לקיום מצוות יש או 'הכל' או 'לא כלום'. רוזנצווייג בדבריו מסגיר על היותו מקיים רק 'משהו', ומאריך להסביר את ההצדקה לקיום אותו 'משהו':

איני בא לטעון, שהמשהו שלי ראוי שישימש מופת לאחרים אך מופת יש בכך, שאזרתי עז... לחיות במשהו שלי. בפרטיו אי אפשר שישימש מופת. הרי אני רק בתחילת הדרך. מה ייצא מזה אינני יודע ואינני רוצה לדעת... אנו נתחיל במעשים.⁸⁷ את העקרונות אפשר נמצא אנו, או אחרים, לאחר מכן...⁸⁸

83 ראו ברגמן, רוזנצווייג, עמ' 291; ברגמן, מבוא, עמ' כ; יהודיע עמיר, תגובות ארץ ישראליות להגותו של פרנץ רוזנצווייג – עקיבא ארנסט סימון, שמואל הוגו ברגמן, ברור קורצווייל, יצחק יוליוס גוטמן, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית – ירושלים תשנ"ד [להלן: עמיר, דיסרטציה], עמ' 193-194.

84 יומני ברגמן, ב, עמ' 329, לקוח מעמיר, דיסרטציה, עמ' 194.

85 יומני ברגמן, עמ' 375, ראו עמיר, שם, שם (ההדגשה במקור).

86 על האלו ראו גם עמיר, דעת מאמינה, עמ' 31, ועמ' 305 הערה 38.

87 יש כאן הד לקריאה המקראית 'נעשה ונשמע' (שמות כד, ו), עם אופי הפירוש המיוחד שמעניק לקריאה זו רוזנצווייג.

88 רעיון זה דומה מאוד לאמירות של הוגים אקסיסטנציאליסטים שלפיהם העשייה, ההתרחשות,

יכול להתכחש או לדכא 'קול פנימי' זה, מסיבות אלו או אחרות. רוזנצווייג למעשה מצפה מהאדם שיענה לקול פנימי זה, קול המבטא את ישות-עצמיותו. רק פעילות זו, הבאה מתוך האדם, היא פעילות שניתן לכנותה אותנטית; או בהקשר הנדון, 'מצווה'.⁷⁷ קיום מצוות באופן קיומי, מעין זה המתואר כאן, אינו משאיר מקום להבחנות פורמליות, שהן חיצוניות מעצם הגדרתן. זאת למרות שחלק נכבד מעולם ההלכה המשפטית אכן מורכב מהבחנות אלו.⁷⁸ לכן, לדוגמה, על פי תפיסתו של רוזנצווייג לא ניתן יהיה לקרוא בשבת מכתב גם אם אדם אחר כבר פתח אותו, דבר שפוסקי ההלכה אפשרו.⁷⁹ הכרעתו של רוזנצווייג ש'לא יהיה עוד תחום חיים, שהוא פנוי מן המצוות' (הבונים, עמ' 87), מעמידה את האדם בפני הבחנה חדה ואפילו חד ממדית לפני כל מעשה. לאמור: או שניתן לעשות מעשה זה מתוך תודעה של אדם יהודי, או שלא. ההבחנות המשפטיות הרווחות כל כך בעולם ההלכה האורתודוקסי נדמות בעיניו לא פעם לפלפולי סרק, וממילא מובילות לעשייה שהיא לעיתים מוזנחת.

רוזנצווייג מודע לכך שדבריו עלולים להישמע כשרירותיים,⁸⁰ ודברי ההצדקה שלו מול טענה מעין זו, הן במאמר 'הבונים' והן במכתביו,⁸¹ מאפשרים להבין טוב יותר את עמדתו. לקראת סוף דבריו ב'הבונים', הוא מצביע על הסכנה הרובצת לפתח עמדתו:

היכולת כפוסק אחרון – למראית עין זוהי תכלית ההפקרות, אולם לאמיתו של דבר מלוא הרצינויות... אחרי ככלות הכל, לא הרצון הוא הבוחר אלא היכולת. אמנם, משיכולה היכולת לעשות, שוב אין היא יכולה שלא לעשות; היכולת הופכת כורח. נמצא שעל מניעת הסכנה... ממונה אצלנו לא העין הבוחנת והבוחרת, אלא ישותנו כולה.⁸²

החשש העולה מדבריו רוזנצווייג, חשש שהוא כאמור מודע לו, הוא מה יקרה אם כל אחד ואחד יקבע לו את דרכו לפי יכולתו. הסכנה במובן זה קיימת לא רק במישור

77 במהלך הדיון אודות ההבחנה בין 'חוק' ובין 'מצווה', קובע רוזנצווייג כי כדי להפוך חזרה את תהליך התאבנות המצוות יש להפוך את ה'חוקים' ל'מצוות'. בעת קיום המצוות על האדם לבטא את אהבתו הממשית לבורא, ראו לעיל ליד הערה 66.

78 אמנם, ההקשר בו עוסק רוזנצווייג הוא שאלת ההבחנה בין 'הלכה' ובין 'מנהג'. ראו א' מאיר, כוכב, עמ' 80; לוי, אקסיסטנציאליזם יהודי, עמ' 140-141; לוי, רוזנצווייג, עמ' 55. בכל הנוגע לדיון שלנו, ברור שעשייה מתוך 'יכולת' איננה מבחינה הבחנות משפטיות מעין אלו.

79 ראו שולחן ערוך, חלק אורח חיים, הלכות שבת, סימן שם, סעיף ג', בו נאמר שאסור לקרוע נייר. ראו ב'משנה ברורה', סעיף קטן מא, הכותב שאסור לקרוע את המעטפה שבה מצוי המכתב ואסור לבקש אפילו מגוי לפתוח עבורו את המכתב. אמנם, רוזנצווייג מזכיר בדוגמה שלו מכתב עסקי, ואז קיימת בעיה הלכתית נוספת שאליה אין הוא מתייחס והיא עיסוק בענייני עסקיו בשבת. ראו שם סימן ש"ו (לאורך הסימן), שבשבת מצווה שלא לעסוק בעסקיו, אפילו כאשר אין הוא עושה כל מעשה בפועל.

80 ראו עמיר, דעת מאמינה, עמ' 293-294; ברגמן, רוזנצווייג, עמ' 294-295; ברגמן, מבוא, עמ' כב-כד.

81 ראו להלן באיגרתו לר' האלו, ליד הערה 91.

82 הבונים, עמ' 91-92.

בכך יסתור את עצמו. ההיענות ל'הכרח פנימי' הופכת את המהלך לדבר אישי שאפילו עבור האדם עצמו איננו משקף אלא את הווייתו הקונקרטית, ולכן 'מה יצא מזה אינני יודע'.

מקריאה ביומניו ובאיגרותיו אנו למדים על 'הליכתו' שלו, על מצוות שלא קיים 'עדיין' ולאחר זמן החל לקיימן, או לחילופין מצוות שלא הספיק לקיימן.⁹³ מעניין לציין כי למרות שדבריו מציגים עמדה עקרונית, הרי שרונצווייג חשב שעמדה זו תהא רלוונטית רק עבור דור של 'בעלי תשובה', וכך הוא כותב לחברו אויגן רונצווייג:

את החוק היהודי כללי – לא אנושי כללי – אינני מעמיד אפילו בסימן שאלה.⁹⁴ בעיית 'הבונים' היא הרבה יותר מצומצמת; זו בעיה של דור אחד או, לכל היותר, של מאה שנה.⁹⁵

לאור דבריו כאן, פירושו האקסיסטנציאלי של רונצווייג לקיום המצוות היה מיועד ליהודי השב, ולו בלבד. רונצווייג מאמין שתנועה זו של 'היכולת' היא תנועה שניתן לתארה כתנועה לינארית. לאמור, מרגע שהמצווה הפכה להיות מ'עדיין' לא 'לכעת כן' היא גם תישאר כזו, לפחות באופן עקרוני.⁹⁶ ממילא ניתן להבין שמי שנולד לתוך

אף כמאמר: 'הפיתוי האירוני של קירקגור לאותנטיות האמונה'. עיון לט (ניסן תש"ן), עמ' 210-177.

מפורסמת תשובתו של רונצווייג 'עדיין לא', כאשר נשאל האם הוא מניח תפילין (הורביץ, מבוא, עמ' 20, מספרת שבשל מחלת השיתוק נמנע ממנו בהמשך לקיים מצווה זו). על השינויים שחלו בהיקף קיום המצוות של רונצווייג ראו עדותו במכתב: 'החגים נחגגו כאן יפה מאוד. אנו הולכים ו"מתאדקים" צעד אחר צעד, פשוט מפני שהציווי "זה אסור וזה אסור" הכרחי כמו גדר לגן' (מתוך: א' מאיר, כוכב, עמ' 43, ועיון שם עמ' 42-45). ראו גם את התיאור אצל הורביץ, מבוא, עמ' 20-30; עמיר, דעת מאמינה, עמ' 30-31, ועמ' 306 הערה 45.

94 כאן ביטוי להבדל בינו ובין הרפורמה, הבדל שמצא ביטוי נרחב בכתיבתו – ראו להלן ליד ובהערה 97.

95 האגרת מתאריך 25.8.25. ראו רונצווייג, אגרות, עמ' 328-330. ראו על כך עמיר, דעת מאמינה, עמ' 295-296; א' מאיר, כוכב, עמ' 82; הורביץ, מבוא, עמ' 311; עמ' 311.

96 על רקע זה יש לראות את הוויכוח בין רונצווייג לבין בובר, כאשר האחרון לא קיבל את ההקבלה שיצר רונצווייג בין לימוד תורה ובין קיום מצוות. נראה שלדעת בובר שאלת ה'יכולת' נבחנת בכל פעם מחדש, וממילא אין כלל מסגרת שבובר היהודי יוכל לחוש מחויב אליה. מה שהאדם 'יכול' עתה, איננו מלמד על העתיד. ראו בובר, אגרות, עמ' 174-181, ובפרט אגרות 158-160 (עמ' 178-181). ראו על כך עמיר, דעת מאמינה, עמ' 294, ואת דברי א' שביד, 'תפישת היהדות של בובר ומשמעותה לזמננו', בתוך: מרדכי מרטין בובר במבחן הזמן (עורכים: ק' ירון ופ' מנדספלור), לשם ההגשמה נדרשה לו תמיד ההלכה החדשה בת היום.

קיימת חוסר קוהרנטיות בין דבריו של רונצווייג אל רונצווייג ובין דבריו באגרתו האחרונה לכובר בנידון (שם, אגרת 160, וראו רונצווייג, אגרות, עמ' 325-326), שנכתבו בהפרש של כחודש. באגרת לכובר חוזר רונצווייג להבחנתו שראשיתה ב'כוכב הגאולה' ושלפיה אלוהים איננו נוהג חוקים אלא מצווה, ובכך הוא מדגיש את ההיבט הדינמי של יחס האהבה בין האל ובין האדם (ראו לעיל היצוט מאגרת זו, ליד הערה 68). יחס מעין זה איננו חייב להתפתח באופן לינארי, ויתר על כן, הבחנה זו רלוונטית גם למי שגדל בהווה היהודית ולא רק ליהודי השב.

אותו עקרון עתיק ימים, שנקבע לפי הכתוב "ואת משפטי אשר יעשה האדם וחי בהם"⁹⁷ – 'וחי בהם ולא שימות בהם'⁹⁸ – עקרון זה חייב היום, אם יהא בכלל בגדר עקרון, לעמוד מעל קיום המצוות שלנו. הרי מה שיכול האחד לעשות אין השני יכול לעשות, דבר שבשביל האחד הוא חירות, בשביל השני הוא כפייה. ואף על פי שדרכי היא רק דרכי שלי, הריני עצמי אח לכל אדם ההולך בדרכו שלו. אך בתנאי שהוא הולך. בתנאי שלא ירגיע עצמו במטרה משוערת של "הכל" המשוער שלו, או שימתין באפס מעשה ב"לא כלום" שלו, לקריאה להתחיל בפעולה, שכמובן, לא תבוא אז לעולם. [...]

אתה רואה אפוא: אין כאן, כפי שאתה סבור, אפשרות בחירה... עלינו להתקדם ברצון כברת דרך לקראת "ההכרח הפנימי"... במקום שבו קיימת יכולת יתחבר אליה בקלות גם ההכרח, וביום בהיר אחד לא יוכל האדם לפעול בצורה אחרת כך הוא מגיע אל משהו טבעי, אל ה"משהו" הטבעי שלו.⁹⁹

רונצווייג איננו מתיימר להציע 'מה' לחבריו המחפשים את הדרך חזרה לחיים יהודיים, אלא יותר מעין 'איך'. כדבריו, הוא רואה עצמו 'אח לכל אדם ההולך בדרכו שלו, אך בתנאי שהוא הולך'. מחד מדבר רונצווייג על מצב שאותו הוא מגדיר כ'חירות' ומקשר לעקרון של 'וחי בהם', אך מאידך הוא מתאר את ה'עשייה' ככזו שאינה נעשית מתוך בחירה. המצב הרצוי הוא הנכונות של האדם לקבל את אותה הרגשת הכרח, שמקורה באדם עצמו. מושג ה'יכולת' כרוך אימננטית במושג 'הכרח'. העשייה מתוך מצב זה מובנה לעשות את הדבר ה'טבעי', וביטוייה עשייה שאין בה מאמץ, מאבק פנימי וספקות. רונצווייג אינו שולל לגמרי את התעוררותם של ספקות, אך רק כמעין 'שלב שני', רפלקטיבי.⁹² הוא מודע לכך שאינו יכול להציע לחברו עקרונות מופשטים, שהרי

קודמת לעקרונות המופשטים. ראו לעיל הערה 52, וכן ראו להלן השוואה בין עמדת רונצווייג לזו של סארטר.

98 ויקרא, יח,ה.

99 אמירה זו מופיעה כמה וכמה פעמים בספרות חז"ל, ראו לדוגמה: ספרא, פרשת אחרי מות, פרשת ט פרק יג (מהד' ווייס דף פא); תלמוד הבבלי, יומא דף פהב; שם סנהדרין, דף עא; שם, ע"ז דף כזב ו-כד. ב. דרשה זו מהווה מרכיב חשוב בעת הדיון בנושא מוות על קידוש השם. ראו לדוגמה אצל ש' ספרא, 'קידוש השם בתורתם של התנאים', בתוך: בימי הבית ובימי המשנה, ב, 'ירושלים תשנ"ד', עמ' 406-420 (דיון על האמירה הנ"ל מצוי שם בעמ' 418).

91 רונצווייג, אגרות, עמ' 225-230. ראו מקבילה מעניינת של רעיון זה במאמרו של רונצווייג 'השכלה הרבה אין קץ', בתוך נהריים, בעיקר בעמ' 183-184 (בפיסקה: 'אל כל דבר גדול'). על דבריו באגרת זו ראו עמיר, דעת מאמינה, עמ' 291-292; א' מאיר, כוכב, עמ' 75-77; היינמן, מצוות, עמ' 219-220 (ועיינו שם הערה 131, בעמ' 294); הורביץ, מבוא, עמ' 30-31; לוי, רונצווייג, עמ' 56; שביד, יהדות, עמ' 191.

92 כאן נחשף אולי 'המחיר' של הרפלקסיה, העלולה למנוע מהאדם לפעול באופן אותנטי. חשש זה עומד ביסוד ביקורתו של קירקגור נגד בני דורו, ולו הקדיש את חיבורו 'הזמן הנוכחי' (פורסם 1846). על כך ראו יעקב גולומב, אביר האמונה או גיבור הכפירה – חיפושי אותנטיות מקירקגור עד קאמי, ת"א תשנ"ט [להלן: גולומב, אביר האמונה], עמ' 99-102 (הפרק על קירקגור הופיע

מערכת המצוות, מידת 'היכולת' שלו לקיימן תהיה שונה באופן מהותי מאותו יהודי השב ליהדותו. מי שנולד בתוך ה'בית', אין לו צורך באותו ה'אוהל' שהקים לו רונצווייג, אם נשתמש בניסוחו שלו במכתבו ליוסף פראגר.⁹⁷

את העיון בדברי רונצווייג נסכם לעת עתה⁹⁸ בעריכת השוואה בין עמדתו לבין עמדת הוגה אקסיסטנציאלי לא דתי, וזאת מתוך רצון לעמוד על ייחודה של עמדתו ה'אקסיסטנציאליסטית-דתית'.⁹⁹ רונצווייג מתאר כאמור מצב בו האדם מקיים מצווה 'שהוא מוכרח לקיימה מפני שאינו יכול שלא לקיימה... לא ברצונו אלא ביכולתו תלוי הדבר'. אם נתבונן בדבריו אלה, נמצא הבדל משמעותי בינו ובין ז'אן פול סארטר.¹⁰⁰ משמעות קביעת סארטר אודות 'קיום קודם למהות' היא שלמעשה כל האופציות פתוחות לפני האדם הבוחר, וברצונו בלבד, תלויה ההחלטה כיצד לנהוג. רצון זה אינו כפוף לכל סיבתיות מוקדמת, וממילא מובן מדוע, לדעתו, בכך מתמצה הגדרת האדם כיצור חופשי, ומדוע האחריות למעשיו מוטלת אך ורק עליו. דבר זה מבהיר את האימה

באם יחס האהבה אינו דבר קבוע מעצם הגדרתו, מדוע אם כן שיער רונצווייג שפירוש האקסיסטנציאלי יוסיף להתקיים רק לפרק זמן קצוב? וראו עמיר, דעת מאמינה, עמ' 296-297, המסכם כי 'קשה לקבל אפוא את דברי רונצווייג, כאילו הנאמר ב"בונים" אינו אלא הוראת שעה לזר של חוזרים בתשובה... הכיוון שבו צריכים ללכת ה"חוזרים בתשובה" הוא אותו כיוון עצמו שבו יילכו "היהודים הנורמלים".'

על הניכוח בין בובר ובין רונצווייג ראו עמיר, דעת מאמינה, עמ' 294-295; טרנר, אמונה, עמ' 125-127; היינמן, מצוות, עמ' 210, 212, 215; א' מאיר, כוכב, עמ' 82-84; הורביץ, מבוא, עמ' 10-12 (וראו דבריה 'כי התרחקות הקיצונית של בובר מן ההלכה לא התקבלה אף על חלק מתלמידיו, כגון הוגו ברגמן או ארנסט סימון, שהסכימו עם ההכרה, שדת ישראל עניינה גם במעשים, והעדיפו אפוא את דרכו של רונצווייג...'; שם, עמ' 10-12). על הערה זו ראו בהרחבה אצל עמיר, דיסטנציה, בעיקר עמ' 53-80 ביחס לעמדת סימון, ועמ' 192-214 ביחס לעמדת ברגמן. על יחסו של בובר להלכה ראו ע"א סימון, 'מרטין בובר ואמונת ישראל'. בתוך: יעדים צמחים נתיבים – הגותו של מרדכי מ' בובר, הקיבוץ הארצי תשמ"ה, עמ' 87-142; קוסמן, מעשה המלב, עמ' 236, הערה 73; ותגובת עמיר, דעת מאמינה, עמ' 307 הערה 49 לביקורתו של סימון על עמדת בובר.

97 האגרת מתאריך 24.7.25 ראו רונצווייג, אגרות, עמ' 350-351: 'אתה אינך רואה את ההבדל העקרוני הגדול הקיים בינינו לבין הרפורמה... אנו לא נוגעים ביהדות האובייקטיבית, איננו רוצים לשנות אותה, אלא מניחים לה ... איננו רוצים להקים בית חדש על יד, ובוודאי לא במקום, הבית הישן. אנו רק נוטים אוהלים עבורנו, מפני שבמקום שבו אנו נמצאים עתה אין בית ואנו בכל זאת רוצים גג מעל ראשינו. אנו מודעים לכך שאוהל אינו יכול לשמש בית; כאשר יעמוד שוב הבית לפנינו נשמה להכנס אליו. אצלנו המעשים קודם למדרש ואילו ברפורמה הדברים היו הפוכים'. לפנינו ביטוי נוסף למה שניתן לכנות הוויה בה 'קיום קודם למהות', וראו על כך מיד בסמוך. ראו עמיר, דעת מאמינה, עמ' 296; היינמן, מצוות, עמ' 220-221; הורביץ, מבוא, עמ' 10; ברגמן, רונצווייג, עמ' 293; ברגמן, מבוא, עמ' 10.

98 יש להדגיש כי התיאור כאן הוא חלקי. להשוואה מפורטת יותר וניסיון להצגה מגובשת יותר של עמדה זו, ראו להלן בפסקה האחרונה של מאמר זה.

99 להלן נעמוד על הבדל הקיים בין עמדת רונצווייג לבין עמדת רמ"ב. בעוד שרונצווייג מעמיד את עקרונ ה'יכולת' כקריטריון לקיום ואי קיום מצוות, רמ"ב מדבר על ביצוע עבירה כחלק ממימוש הרצון האלוני.

100 ראו את דברי סארטר, לעיל הערה 52, ודברי ההסבר של גולומב, מבוא, עמ' 34-41.

שחש האדם במצב זה, ומדוע נוח לו להיות במה שסארטר מגדיר 'כחש עצמי', כאשר הוא מחפש צידוק להתנהגות זו או אחרת.

בעוד שסארטר מציג את האדם כיוצר את מהותו, הרי שרונצווייג למעשה מציג את האדם כמביא מהות זו לידי גילוי. אך עלינו להדגיש שמדובר במהות ייחודית לאותו אדם, וזו גם עלולה להביא את האדם למתיחות עם הסביבה בה גדל ובה הוא פועל. פעילות מתוך 'יכולת', אם כן, לא רק שאיננה סותרת מצב של אותנטיות, אלא מבטאת את מצבו האותנטי של האדם. אמנם, האדם איננו יוצר את עצמו אלא מגלה את עצמו, או בניסוח אחר, לומד להכיר את מהותו¹⁰¹ בזמן נתון.¹⁰² קביעה זו עשויה להוות תמצית ההבחנה בין אקסיסטנציאליסט דתי (כמו רונצווייג וקירקגור) לבין זה האתאיסט (לפחות בנוסח של סארטר). קירקגור, לדוגמה, איננו מדבר על 'המצאת האני' אלא על 'מציאת האני', ובדבריו אנו למדים על חתירה להבין את יעודו כאשר האחרון מהווה גורם נתון.¹⁰³ עולה כאן הטענה שה'אני' נברא על ידי אלוהים, ובכך למעשה אנו מדברים על גזירת גורל, או בניסוח חריף יותר – 'מהות קודמת לקיום'; מונחים שלכאורה אין רחוקים מהם ומהעמדה האקסיסטנציאלית. מאידך, לטעון זה יש המשך – האדם יהפוך ל'אני' רק על ידי בחירתו את עצמו, ולכן אל לו לאדם לשאול

101 בניסוח זה אני מבקש להבחין בין מה שחושב האדם על עצמו, הדימוי העצמי שלו וכדומה, לבין מי שהוא בפועל באופן ממשי ללא כל מסכים (ומסכות).

102 ראו את ניסוחו של טרנר, אמונה, עמ' 156: 'לפי רונצווייג האל מנסה את האדם, ובכך הוא בוחן אם יודק לחוויה הקודמת של נוכחות האל בשעת ההתגלות, כדי לאתר את הפתח שהאל השאיר לו עוד משעת הבריאה, כדי לממש את עצמו כצורת קיום ייחודית'.

103 לאור דבריו בקטע היומן המפורסם, ראו שגיא, מסע האני, עמ' 19, 33 ובהרחבה עמ' 139-158 (בפרט 156-158). מקבילה פנומנולוגית ניתן למצוא אצל הרי"ד סולובייצ'יק, במאמרו 'קול דודי דופק', בתוך: איש האמונה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 65-106. על היבט זה של אופן 'גילוי' הייעוד ראו אצל א' שוייצר (שגיא), 'בדידותו של איש האמונה במשנתו של הרי"ד סולובייצ'יק', הדיאלקטיקה של גורל וייעוד, דעת 3-2 (תשל"ח-ט), עמ' 247-257. לשם המחשת טיעוני אציג עתה את עמדת ויקטור פרנקל, שגם היא מוגדרת כ'אקסיסטנציאליזם דתי'.

פרנקל מדבר על כך שבגורעין עצמיותו של כל אדם מצוי 'מצפון אישי', המכוון את האדם אל משמעות טרנסצנדנטית. יש להדגיש כי לדעתו ה'משמעות' מושגת מעבר לאדם, מתוך עמדת אחריות כלפי 'היש הטרנסצנדנטי'. וכאן מגיע הפרדוקס שבו אני דן – מחד על האדם להיענות לצו הבא מעבר לעצמו והמכוון למשמעות מעבר לעצמו. עם זאת, על האדם למצוא בקיום הצו הזה את הייעוד הייחודי שלו. לדברי פרנקל, האוטונומיה המוסרית של האדם משקפת מתוכה זיקה אל ישות טרנסצנדנטית. המצפון הוא האינסטנציה המתווכת בין אלוהים לבין האדם: הוא 'קולה' של הטרנסצנדנטיות, אבל עם זאת הוא גם אימנטי ברוח האדם. התפיסה המוסרית הקלאסית איננה מכירה באינסטנציה של המצפון האישי – לפי תפיסה זו האדם מכיר את הקול האלוהי ע"י הציווי הדתי, או לחילופין בדרך של התגלות במובן של הכרה שכלית בנוסח רס"ג וכד'. כך שבדבריו של פרנקל בא לידי ביטוי הבדל היסודי בהבנת מקורה ומעמדה של האינדיווידואליות האישית. הצורך של פרנקל להשתמש בביטוי 'טרנס-סובייקטיביות' (ראו להלן הערה 215 – על הצורך במושג זה) מבטא להבנתי את הרצון מחד להימנע מתפיסת אלוהים ו/או ה'משמעות' כאימננטיות גרידא (לכן הוא שולל את זיהוי ה'משמעות' עם 'מימוש עצמי' נוסח א' מסלול), ומאידך רצון להימנע מקבלת גוון אובייקטיבי, בדומה לציווי האתי נוסח קאנט או הציווי הדתי בתפיסה המוסרית. ראו על כך אצל א' שביד, מאבק עד שחר, עמ' 73 ואילך, ובפרט בעמ' 88-92.

עיון במשנתו מגלה את השאיפה להגיע למצב שבו האדם מודע למניעיו, ובעזרת מודעות זו הוא מנטרל ('מברר') את המניעים בעלי האופי השלילי. מניע שלילי בהקשר זה מובנו מניע שמקורו בנגיעה האישית, מושג שמיד נרחיב את הדיון בו. לאחר תהליך 'בירור' זה, רמ"י מתאר את האדם כפועל מתוך רצון ה', או בניסוח אחר, קיימת התאמה בין הרצון האנושי ובין הרצון האלוהי. אם כן, תמצית הטיעון של רמ"י היא כי האדם מסוגל לחשוף מתוך עצמו את רצון ה', וכי יכולת זו מותנת בסילוק נגיעתו האישית.

כדי להבין למה מתכוון רמ"י בסילוק 'הנגיעה האישית' עלינו לעיין בתהליכי ה'בירור' שרמ"י מדבר עליהם. אלה אמנם משתנים ואינם עקביים לאורך משנתו, אך שני מושגים חוזרים כמעט בכל הדרושים, תוך שהמחבר מדגיש את חשיבותם ורואה בהם 'שורש' או 'יסוד' לכל התורה כולה:¹⁰⁴

1. 'לא תרצח' – איסור זה מהווה סמל למערכת היחסים בין האדם לזולת. רמ"י מלמד את האדם על אודות ייחודו, וטוען נגד הרצון להידמות לזולת או להשתלט על השייך לזולת ('שייכות' במובן הרחב של המושג, לא רק רכוש חומרי). לפנינו הוגה המאמין והחותר להביא לידי ביטוי את הייחוד האנושי (ולהלן אציג את הנגזר מתודעה זו, בכל הנוגע לעבודה הדתית של האדם) והטורח לאורך ספרו ליצור מודעות זו אצל הקורא. כמהלך מקביל ומשלים, הוא מלמד כיצד לנטרל את השפעת הזולת על האדם. מדבריו גם עולה שמיצוי ההווה הדתית אינו יכול להתממש כל עוד האדם אינו בשל לנהוג כנון-קונפורמיסט. על האדם להיות נכון למרוץ בחברה, או לחילופין להיות נכון לסבול את הביקורת החברתית, בשל התנהגות שהחברה עלולה לפרש כהתנהגות סוטה.

2. 'לא תנאף' ('לא יהיה לך אלוהים אחרים')¹⁰⁵ – איסור זה מסמל את עולם התשוקות של האדם, הגורר ומעצב את התנהגותו. רמ"י, המודע לעוצמה ולהשפעה שיש לתחום זה בחייו של האדם, עוסק לא מעט בניסיון לזהות את מקור תחושותיו של האדם. נקודה זו קריטית במשנת רמ"י נוכח העובדה שזו הגות שבסופו של דבר תעמיד את האדם מול אלוהים במצב של בדידות, מבלי יכולת לעגון בנורמה החברתית ואף בכל נורמה אובייקטיבית כלשהי (כגון חוק ומצווה). על פי משנה זו, העשייה נבחנת לאור המניעים ששימשו לה דחף, ועל כן לא ניתן להגדיר מראש מהו המעשה הנכון ומהו לא. הגות זו עומדת על מה שניתן לכנות תחושת הוודאות

שיהיה איש אחר.¹⁰⁶ אם כן, למרות שתחילת המשפט מצוי במחלוקת חמורה עם קביעתו של סארטר אודות 'קיום קודם למהות', הרי שבפועל נוצר דמיון באשר לאופן שבו הסובייקט יוצר את עצמו, ולנקודה זו נשוב בהמשך דברינו.¹⁰⁷ נחזור ונעיין בדברי רמ"י כדי להשלים את העיון בדבריו, גם לאור הדברים אותם ראינו כאן.

ד. פשר רצונו של זמרי

זמרי איננו מצוי במצב של בחירה במובן המקובל של המילה, בפרט כשלא מצויות בפניו כמה אפשרויות שוות מבחינה ערכית. בעולמו המודע והערכי אין מקום להתנהגות נואפת, ואכן זמרי מתואר כמי שנמנע מהתנהגות שכזו¹⁰⁸ עד לרגע שבו חש משיכה עזה לכזבי בת צור. משיכה זו, אותה אינו מצליח לדכא, מתפרשת בתודעתו כביטוי לרצונו העמוק, אותו הוא מזהה עם רצון ה'.¹⁰⁹ זמרי מצוי במצב שבו הוא פועל מכיוון שאינו יכול לפעול אחרת. לדעת רמ"י, פעילות אחרת לא רק שתכחיש את עצמיותו באותו הרגע, אלא תתפרש כמרידה ברצון האלוהי. זאת נוכח ההנחה כי עם הסרת הנגיעה האישית, האדם אינו פועל מתוך תודעה של 'אגו' אלא רצונו מהווה כלי לרצון ה', כניסוחו של רמ"י בקטע אחר:

בכל דבר הנאה שיגיע לאדם צריך לסלק את עצמו מכל נגיעותיו, ובאם אחר סילוק והסרת נגיעותיו עוד ישאר לו זה החשק, אז ידע בברור כי מאת ה' היא.¹¹⁰

כדי להבהיר את המהלך המתואר כאן לפיו לאחר סילוק הנגיעה, יכול האדם להעזיז ולזהות את תשוקתו עם רצון האל, עלינו לתאר בקצרה את תהליך ה'בירור', שהינו אחד מהמושגים הרווחים ביותר בהגותו של רמ"י.¹¹¹

104 ראו ש"ה ברגמן, הפילוסופיה הדיאלוגית מקירקגור עד בוכר, ירושלים תשל"ד [להלן: ברגמן, פילוסופיה דיאלוגית], עמ' 80-81; שלמה גיורא, שוהם. מרד יצירה והתגלות, ת"א תשמ"ו [להלן: שוהם, מרד], בפרט בעמ' 335-336 (השוו: ש"ג שוהם, הגשר אל האין – גנוסיס, קבלה ואקזיסטנציאליזם, המכללה למנהל תשס"ג [להלן: שוהם, אל האין], עמ' 134-136), רואה בכך פתרון 'הסתירה המלאכותית בין דטרמיניזם הפרדתי לאינדרטמיניזם איחודי'. ונשוב בהמשך לדון בטיעון זה.

105 ראו לעת עתה ש' רונצנויג (נתייחס לדבריו אלה לקראת סוף המאמר), 'על סוגיית האונטיות וסוגיית [ביקורת על ספרו של יעקב גולומב, אביר האמונה או גיבור הכפירה – חיפוש אונטיות מקירקגור עד קאמי, ת"א תשנ"ט], הארץ – מוסף ספרים, גיליון 366, כד' אדר א' תש"ס (1.3.2000) [להלן: רונצנויג, אונטיות].

106 כדבריו שם: 'כי זמרי היה באמת שומר עצמו מכל התאוות הרעות'.

107 הצגה עקרונית של סוגיה זו בהגות הקבלית הקדומה מצוי אצל ח' פדיה, הרמב"ן – העולות: זמן מחזורי וטקסט קדוש, ת"א תשס"ג [להלן: פדיה, רמב"ן], פרק תשיעי, ובפרט עמ' 285-288. עוד על נקודה זו ראו להלן ליד הערה 192.

108 א, קדושים, 'ואלהי', עמ' קיח.

109 על 'הבירור' במשנת רמ"י ראו לעת עתה פיירשטיין, איביצה, עמ' 44-48; פיירשטיין, גאולה, 218-223; וייס, אוטופיה, עמ' 226-228; י' מאיר, המצוות, עמ' 33-35; רבינוביץ,

פשיסחא, עמ' 563-566. אני מתעדת להקדיש מקום נרחב במחקרי לליבון תהליך הבירור, ולהבהרת מקומו במשנת רמ"י.

110 ראו א, חוקת, 'ויסעו', עמ' קנט. שם תהליך ה'בירור' מתקשר באופן ישיר לעשייה של 'עת לעשות לה', כלומר כדי לדעת שההפרת ההלכה מקורה ברצון ה', על האדם לברר עצמו בפרט בשני לאוין אלו. כן ראו באריכות ב, מקץ, 'ויהי', עמ' לא.

111 ראו א, פסחים, דף בא, אור', עמ' רמד.

הפנימית (=תקופות)¹¹² ועל כן הצורך לברר את תחושותיו של האדם הינו כה קריטי. על האדם לזהות האם התשוקה שלו היא קדושה או חטא, או האם היא 'חוקית' או אנטי-נומית.

תיאור עבודת ה'בירור' כאן מאפשר לנו לפרש ש'הנגיעה האישית', מובנה דומה למושג ה'אגו' כמקובל בפסיכולוגיה המודרנית. ה'אגו', או תודעת ה'אני', משקף את האופן בו פועל, מגיב ומפרש האדם את עולם ההתנסויות שלו. תפקוד האדם מושפע מהכוחות הפועלים עליו מ'בפנים' (השאיפה לעונג ולכוח) והכוחות החברתיים הפועלים עליו מ'בחוץ'. לתחום זה של 'מבחון' ניתן גם לשייך את ההכרה הקוגניטיבית, וכן את הצורך של האדם לחיות בעולם מובן ובעל הגיון ו/או בעל חוקיות. מטרת רמ"י לשחרר את האדם מתודעה זו. כדי לפעול באופן אותנטי, שמשמעותו לעמוד מול האל ולהכיר מהו רצונו הקונקרטי מהאדם כסובייקט, על האדם לוותר על נקודת המבט ה'אנושית', זו הכובלת אותו לעצמו או לחברה והחינוך אותם קיבל. יש כאן מצב שניתן לתאר אותו כהגעה ל'חירות' מוחלטת. לאחר ה'בירור', רמ"י מניח שהאדם ינהג מתוך רצון המתאים וחופף לרצון ה'¹¹³

הכרעה זו עבור האדם הדתי איננה קלה, כי הרי מושא הדיון איננו 'סתם' חוטא, אלא אדם שרצונו העמוק לממש את רצון האל הוביל אותו לעשיית חטא. מדובר אם כן באדם המצוי בקונפליקט עמוק עם עמדתו הערכית הבסיסית, והיא מחויבותו העקרונית להלכה, המבטאת לגביו גילוי רצון האל מעם ישראל ככלל וממנו כפרט. סוגיה זו מתקשרת לסוגיה רחבה אחרת והיא סוגיית 'עבירה לשמה', ובניסוח של רמ"י 'עת לעשות לה' [הפרו תורתך].¹¹⁴

112 לשון רבים של 'תוקף' ('תקיף') ולא 'תקופה'. הביטוי נפוץ בכתיבת רמ"י ומשמעותו בדרך כלל 'עוצמה', וביחס לאדם בטחון עצמי. ראו לדוגמה במקורות הבאים: א, נח, 'והיה', עמ' כ: 'והתקופות של ישראל הוא הפרשה שמע ישראל נותן תקופות בלב המיתלים לחסדו'; א, משלי ל, 'דרך', עמ' רכו: 'צור היינו תקופות שהאדם תקיף בדעתו שילך בדרך טוב'; א, ויגש, 'ויגש', עמ' נד: 'נאמר אלקי ואח"כ נאמר צור אשר היא ג"כ לשון תקופות וחזקו' (הביטוי מופיע בדרוש זה כמעט כמילה מנחה); א, בשלח, 'ויסעו', עמ' עב: 'חכמה היא תקופות כי החכמה תצו ותחזק את לב החכם... מי שהוא באמת ירא ה' לזה יש תקופות בלבו ובטחון בהש"י'; ועוד הרבה. ראו וייס, אוטופיה, עמ' 231; ש"ץ, עיונים, עמ' 559. לעומת זאת ראו מגיד, איזביצה-ראדזין, עמ' 147, והערה 28 (עמ' 324), הקורא את הביטוי כרבים של 'תקופה' והטוען שהביטוי משמעותו רצון זמני, ואשר מסמל את הגבולות המשתנים של הרצון האלוהי.

113 אם נעזר במונחים של רש"י מלאדי בעל התניא, אזי נאמר שנטרול הנפש הבהמית תאפשר לנפש האלוהית להתגלות. גילוי הנפש האלוהית היא למעשה גילוי רצון ה'. לעומת בעל התניא הטוען שאין תהליך המוליך את האדם ממעמד של 'בינוני' למעמד של 'צדיק', הרי שבדברי רמ"י אנו מוצאים את קיומה של אפשרות זו, ועל כך ראו עוד להלן. על מושגי הצדיק והבינוני בספר התניא קיימת ביבליוגרפיה מחקרית נרחבת, ובמסגרת זו אסתפק בהפניה למחקרה של ל' אורנט, 'צדיק ובינוני בתורתו של ר' שניאור זלמן מלאדי וזיקתם לשאלת היחס בין חיי העיון לחיי המעשה', תרביץ עא, א-ב (תשס"ב), עמ' 195-223. כן ראו הרב יצחק גינזבורג, המודעות הטבעית – פיתוח המודעות לאור הקבלה והחסידות, רחובות תשנ"ט, בפרט עמ' יג-לה.

114 על פי הפסוק בתהלים קיט, קכו. ראו גלמן, האימה, עמ' 36-38, והנ"ל, עקדת יצחק, עמ' 33-35, הולמד מכאן שיש להבחין בין רצון ה' ובין ציווי. לדבריו, רמ"י מפרש את מעשה זמרי

בכתיבתו של רמ"י, המושג 'עת לעשות לה'', מהווה מתן מענה לצורך האקסיסטנציאלי של החסיד, וכמעניק פתרון למתח שבין חובת הציות הכללית ובין האקסיסטנציאלי, במובן של עמידה אישית של החסיד העומד מול בוראו. למושג 'עת לעשות לה'' משמעות הדומה לתיאורו של קירקגור את המעבר בין קיום במישור ה'אתי' לקיום במישור ה'דתי'.¹¹⁵ המישור ה'אתי' מבטא את המחויבות לצו הכללי, ובמובן זה הוא מקביל לצו ההלכה החל על כל אחד ואחד ובכל זמן. ואילו במישור ה'דתי' (כלומר, השאלה 'מה האל רוצה שאעשה עתה') מתקיים ביצוע 'עבירה לשמה'. יש להדגיש, כי בדומה למתרחש אצל קירקגור, גם אצל רמ"י מדובר על דחייה זמנית של ההלכה ולא על ביטולה כחוק הכללי. באותם מקרים בהם הנורמה ההלכתית איננה עולה בקנה אחד עם האמת הדתית כפי שחווה אותה החסיד, ההכרעה לחרוג ממסגרת נורמה זו מתוארת כהכרעה מתבקשת. הכרעה זו אינה נובעת מהרצון לחטוא – מכל סיבה שהיא – אלא מתוך אמונה עמוקה שזהו רצון ה' האמיתי במצב הקונקרטי שבו מצוי החסיד. לאמור, הרצון לאוטנטיות דתית גובר במקרים מסוימים על המחויבות לנורמה ההלכתית הכללית.

האדם הנתון במצב הזה גם איננו יכול להצדיק את עצמו כלפי הסביבה (כפי שאכן מטיח פנחס בזמרי בקטע שבו אנו עוסקים) בטענה שתשוקתו שונה משאר התשוקות האנושיות. לטענת פנחס, היה על זמרי להתגבר ולרסן את עצמו, ומכיוון שלא נהג כך הרי הוא ככל גואף אחר, הראוי לענישה. בכך אנו נוגעים בנושא רחב יותר: מרכיב זה של סובייקטיביות מוצא את ביטויו במרידה חברתית (שמחירה תחושת הבדידות הקיומית). בהגות האקסיסטנציאליסטית האדם האותנטי מתואר לא פעם כמצוי בקונפליקט עם החברה, קונפליקט שהינו אימננטי לאורח חיים אותנטי (הדברים ידועים וארוכים).¹¹⁶ ביטוי הגותי ממצה למרידה זו¹¹⁷ ניתן למצוא בדברי רמ"י, המבחין בין מצב שהינו

כמי שביצע 'עבירה לשמה', שמובנה סיטואציה בה הסיר האדם את מעורבותו האישית ('נגיעתו'), ואז למד על רצון ה' המשיכה אותה הוא חש פועמת בקרבו. לעומת זאת השוו לדברי רוזנברג, תורת הייחוד (לעיל הערה 14), עמ' 304, הערה 28, הטוען שאין במתואר לפנינו נגיעה לסוגיית עבירה לשמה. על המושג 'עבירה לשמה' בספרות ההלכתית וההגותית, ראו את סקירותיהם של נחום רקובר, מטרה המקדשת את האמצעים, 'ירושלים תש"ס', עמ' 35-110; אהרן ליכטנשטיין, 'עבירה לשמה – הרהורים בהלכה ובמחשבה', האחר – בין האדם לעצמו ולזולתו (עורכים: ח' דייטש ומ' בן ששון), ת"א 2001, עמ' 99-125 ושם 481-484; שלום רוזנברג, 'על דרך הרויב', שנתון המשפט העברי יד-טו (תשמח-ט), עמ' 189-211.

115 לסוגיה זו מוקדשת 'הבעיה הראשונה', בספרו של סרן קירקגור, חיל ורעדה (תרגום: א' לוי), ירושלים תשמ"ו, עמ' 57-72. ראו על כך ברגמן, פילוסופיה דיאלוגית, עמ' 96-108; יעקב גולומב, 'קירקגור: אביה הדתי של ההגות הקיומית', הקדמת העורך לספר: קירקגור, חיל ורעדה, עמ' ז-כז [להלן: גולומב, קירקגור], עמ' יט-כ; אבי שגיא, 'העקדה – בעיית הציות או בעיית השמיעה', בין קירקגור לבובר', עיון לז ג-ד (תשמח-ט), עמ' 248-262 [להלן: שגיא, העקדה], לאורך המאמר.

116 ראו כדוגמה מייצגת את דברי הרי"ד סולובייצ'יק, איש האמונה הבודד, ירושלים תשמ"ח, ראו שם עמ' 10-11 ועמ' 60.

117 מחירה של עמדה רוחנית וחינוכית זו אינו פשוט. החינוך לאוטונומיה ולעשייה אותנטית עלול להוביל את התלמיד לדעתנות שיש בה מן ההתרסה כלפי הסביבה. חסידי פשיסחא נודעו

'תפארת לעושיה' בו האדם נוהג ככלל שסביבו, ובין 'תפארת לו מן האדם', בו האדם נוהג ללא כל התחשבות לדעת הסביבה.¹¹⁸ אין צורך לומר כי אפשרות זו, העולה מדברי רמ"י, הינה אפשרות מסוכנת מנקודת מבט של האדם הדתי המחויב להלכה. גם רונצווייג נאלץ להשיב מדוע עמדתו זו אינה מובילה לניהיליזם (אנרכיזם, אנטינומיזם) ופגיעה אנושה בסמכותה של ההלכה. נחזור ונצטט את דבריו בנידון, ביתר הרחבה:

היכולת שלנו, היכולת כפוסק אחרון – למראית עין זוהי תכלית ההפקרות, אולם לאמתו של דבר מלוא הרצינות... אמנם, משיכולה היכולת לעשות, שוב אין היא יכולה שלא לעשות; היכולת הופכת כורח. נמצא שעל מניעת הסכנה אשר בפנייה לאחר ממונה אצלנו לא העין הבוחנת והבוחרת, אלא ישותנו כולה. שהרי לתלות את הדבר ביכולת אין פירושו אלא לתלות בישות... ההכרעה הבאה מתוך יכולת אין הטעות תופסת בה, שאין בה מן הבחירה אלא מן הציות בלבד. לפיכך אין איש יכול להוכיח את עמיתו, אם כי יכול ואף מצווה הוא ללמדו; כי רק האדם עצמו יודע מה יש ביכולתו לעשות. רק אוזנו שלו עשויה לשמוע את קול ישותו, שלו הוא חייב לציית.¹¹⁹

רונצווייג מאמין כי בשמיעת 'קול הישות' לא תיתכן טעות, למרות שהוא מודע לכך שאדם העומד מבחוץ לא יבין זאת. הכרעה מעין זו השלכותיה לא מתמצות בהותרת איש האמונה בהוויה של בדידות. ההכרעה מכילה טיעון אונטולוגי ביחס למשמעות ההוויה הדתית, כגון ביחס לשאלה האם והיכן יכול האדם למצוא את רצון ה'. עמדה דתית מעין זו אינה יכולה להתקבל על דעת הטיפוס הדתי שאותו מייצג פנחס בקטע בו פתחנו. רמ"י מדגיש שפנחס מייצג את העמדה לפיה הרצון האלוהי מתגלה בהלכה, ולא תיתכן פגיעה בה בשם סמכות דתית אחרת. פנחס גם איננו מוכן לקבל מצב בו האדם חווה את הרצון האלוהי בצורה של תשוקה עזה. רמ"י למעשה 'החליף' בין התפקידים של שני גיבורי הסיפור, זאת לעומת פשוטי המקראות ומאמרי חז"ל.¹²⁰ זמרי מוצג כמי

בהתנהגות הנון-קונפורמיסטית, ואפילו המזלזלת, כלפי העולם הדתי שמחוץ לחצרם. התנהגות זו היתה מהגורמים המרכזיים שכמעט והובילו להטלת חרם עליהם מצד מנהיגי החסידות בפולין. מרכוס מספר שגם רש"ב בעצמו חש שהדרכתו הפכה לעיתים לחרב פיפיות. ראו מרכוס, החסידות, עמ' 132-133, רבינוביץ, פשיסחא, עמ' 308-315. על המקורות בסוגיה זו ראו לעיל בהערה 3.

118 ראו לדוגמה א, ויקהל, 'ראו', עמ' צח: "'תפארת לעושיה', היינו שהמעשה שעשה זה נושא חן בעיני כל אדם, והכל מפארים מעשיו, שכוונתו נראו לכל שהיה לשם שמים... 'תפארת לו מן האדם', היינו שאינו מקבל העושה את המעשה, תפארת מן הרואים...'. וראו שם, שלח, 'ויהיו', עמ' קנב, בו מצטרפים שני המוטיבים בהם אנו דנים, לאמור במצב בו האדם פועל מתוך אותה הכרעה אקסיסטנציאלית, עליו להתעלם מסביבתו: 'לפעמים נמצא "עת לעשות לה"', שאין האדם צריך להשיג על "תפארת לעושיה", רק (=אלא) שיהיה כוונתו לשם שמים...'.
119 הבונים, עמ' 91-92.

120 המקורות בספרות חז"ל מרובים, ראו תלמוד ירושלמי, סנהדרין פ"ה ה"ב דף כח ע"ד-כא ע"א; תלמוד בבלי, סוטה דף כב,ב; שם, סנהדרין דף פב,א-ב; שם, זבחים דף קב,ב; במדבר רבה כא,א;

שפועל במישור ומתוך תודעה שפנחס איננו מבין – אם כי עומדת לזכותו של פנחס העובדה שפעל מתוך כנות ומחויבות עמוקה להלכה, עד כדי נכונות למסור על כך את נפשו. אמנם לא היה בכך להצילו מטעות, ורמ"י איננו נרתע ומציגו כמי שמעשהו היה מעשה נערוט.¹²¹

ונעלם ממנו עומק יסוד הדבר שהיה בזמרי... ונמצא שפנחס היה במעשה הזה כנער, היינו שלא היה יודע עמקות הדבר, רק על פי עיני שכל אנושי ולא יותר, ואעפ"כ הש"י אוהבו והסכים עימו, כי לפי שכלו עשה דבר גדול בקנאתו ומסר את נפשו.¹²²

להלן נעמיק בהבחנה זו שבין זמרי ובין פנחס בעזרת ההבחנה הטיפולוגית של רמ"י, המתקשרת להבחנה יסודית יותר בכתיבתו, והיא ההבחנה בין 'יהודה' ו'יוסף'. בשלב זה נדגיש את העובדה כי ביחס לפנחס ראינו כי רמ"י מדגיש את היותו מזרע יוסף. לאור זאת, את הכינוי 'נער' יש לפרש על רקע דברי רח"ו על הפסוק המקראי 'אלה תולדות יעקב יוסף בן שבע עשרה שנה היה רועה את אחיו בצאן והוא נער' וגו' (בראשית לז,ב):

ונודע, כי כמו שבזעיר אנפין יש בחינת קטנות וגדלות כן כל נשמות הצדיקים יש בהם קטנות וגדלות. והנה יוסף בזמן שלא היה בו רק בחי' היסוד הזעיר בבחי' אלו המוחזין דקטנות שירדו שם, אז נקרא נער קטן, בסוד וכו' (בראשית לז,ב). ואמנם הבחינה הב' של היסוד דזעיר אנפין הנעשה מן אורות מוח הדעת גדלות לבד כנו"ל עניינו הוא ג"כ נרמז בשם יוסף כי לעולם יוסף הוא ביסוד, בין בזמן הקטנות בין בזמן הגדלות.¹²³

יוסף הצדיק מכונה 'נער' (קטן), כדי לסמל את היותו במצב של קטנות מוחין. לפי פירוש זה, הביטוי המקראי 'והוא נער' לא בא לתאר את גילו, בפרט שהגיל מוזכר במפורש בתחילת הפסוק, אלא בא לאפיין את דרך התנהגותו,¹²⁴ או ליתר דיוק לאפיין את הבנתו או את מדרגתו הרוחנית.¹²⁵ לאור זאת תובן קביעתו הנועזת של רמ"י שפנחס

ועוד הרבה. ראו גם גליקסמן, תפארת אדם, עמ' יד בהערה.

121 הביטוי 'נער', 'נאריש' ביידיש משמעותו 'טיפשי' (ראו במילון של אלכסנדר הארקאוו, יידיש-ענגלישטר ווערטערבוך, נ"י 1898); פירשטיין, איזביצה, עמ' 105, הערה 58; מגיד, איזביצה-ראדזין, עמ' 348 הע' 72.

122 א, פנחס, "וירא", עמ' קסה.

123 ראו כתבי האר"י (ירושלים תשמ"ח), שער הפסוקים, וישב, עמ' פז. וראו גם ליקוטי תורה, וישב, 'ועתה', עמ' קב.

124 השוו גם למובא במדרש ב"ר פד, ז (ת"א, עמ' 1008): 'בן יו' שנה ואת אמרת "והוא נער", אלא שהיה עושה מעשה נערוט'.

125 ראו מ' פכטר, 'לבירור המושגים "קטנות" ו"גדלות" בקבלת האר"י כרקע להבנתם במחשבת החסידות', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י' (תשנ"ב) [=דברי הכנס הבינלאומי הרביעי לחקר תולדות המיסטיקה היהודית: קבלת האר"י], עמ' 171-210, בפרט עמ' 189-192 והערות 77,

ההלכה היהודי, המציג עצמו כמערכת של הנחיות לאדם המבקש לעבוד את אלוהיו, מאבד ממשמעותו במידה זו או אחרת. המוקד בהווה הדתית עובר מהתייחסות וממתן ערך (רק) למעשה החיצוני, ושם עתה את הדגש בתהליכים ההכרתיים והנפשיים המתלווים למעשה. אין כאן דגש על המושג 'כוונה' כפי שאנו רגילים לו בספרות ההלכתית והמוסר לדורותיה, אלא נכונות 'לותר' על המעשה לטובת המניע. אחרון לנקודה זו בהמשך.

ה. זמרי ופנחס כיהודה ויוסף

עמדה פרשנית זו ביחס לזמרי איננה חריגה בקרב דרשותיו של רמ"י, וקיומן של מקבילות רעיוניות נוספות מעידה כי לפנינו משנה סדורה. בקטע הדרוש שהוא מוקד עבודה זו ראינו כי רמ"י מקשר בין מעשה זמרי ובין פרשת יהודה ותמר המקראית.¹²⁸ לא כאן המסגרת לנתח סוגיה עמוקה זו, ונצביע רק על אותם היבטים רעיוניים שיאפשרו לנו להבהיר ביתר חדות את דברי רמ"י על אודות מעשה זמרי. כזכור, על פי פשוטן של המקראות (בראשית פרק לח), יהודה שכב עם תמר לאחר שחשב שהיא זונה, ולאחר שנודע לו שמדובר בכלתו הודה בטעותו. כתוצאה ממעשה זה נולדו לתמר ויהודה זרח ופרץ (שם, פס' כט-ל), מאבותיו של דוד המלך שממנו יוולד לפי המסורת היהודית גם המשיח. מעשהו של יהודה מוסבר על ידי רמ"י כמעשה מוכרח, ממנו לא ניתן היה להימנע:

ובאמת ליהודא במעשה דתמר, וכן בכל המעשים משבט יהודא הדומין לזה, נתן בהם הש"י כח התאווה כ"כ עד שלא היה באפשרותם להתגבר. וכמו שמבואר שמלאך הממונה על התאווה הכריחו, ולכן לא עליו האשם במה שלא היה יכול להתגבר על יצרו. וזה פירוש "בדחנא דמלכא", היינו שמניח את עצמו להנצח מהש"י.¹²⁹

המימד הגורלי המצוי כבר בסיפור המקראי (והמוצא את ביטויו בספרות הבתר מקראית לגווניה השונים), מוצג כאן כהכרח ממנו יהודה לא יכול להימלט, ולכן 'לא עליו האשם' בכל הנוגע למעשה עם תמר. עלינו לשים לב כי דבריו של רמ"י ביחס למלאך המכריח את יהודה לשכב עם תמר אינם משמשים כמקור להצדקת המעשה בנוסח 'אונס' – רחמנא פטריה.¹³⁰ אדרבה, אם נדייק בדבריו, הרי שרמ"י מתאר את יהודה כ'מניח את עצמו להנצח'. רמ"י רואה מצב קיומי זה כמבטא את משמעות הביטוי הוזהרי 'בדחנא דמלכא', הנאמר על דוד:

128 'מי שמרחיק עצמו מן היצר הרע... ואז כשנתגבר יצרו עליו ועושה מעשה, אז הוא בודאי רצון הש"י, וכענין יהודה ותמר, ואייה בת זוגו ממש. וזה הענין היה גם כאן' (שם).
129 א, וישב, 'וישב יעקב', עמ' מז.

130 השוו לדברי תלמידו, ר' צדוק (צדקת הצדיק סימן מג).

הוא 'נער' ו'לא היה יודע עמקות הדבר'. ראוי להעיר כי בשונה מהעולה מכתבי קבלת האר"י, בהם חילופי המצבים של קטנות וגדלות מבטאים את ריתמוס החיים של זעיר אנפין ובמקביל של נשמות הצדיקים,¹²⁶ הרי שבמשנת רמ"י אייבהבנת העומק, או אייבהבנות לממשו בהווה הדתית, היא מהותית לדמות הדתית אותה מסמל יוסף ואיננה מציאות משתנה (כל זמן שלא חל שינוי בדמותו של 'יוסף' לכיוון דמותו של 'יהודה').

החלפת התפקידים בין שני גיבורי הסיפור המקראי מבחירה היטב לא רק את סיבת הכעס שפיסקה זו עוררה בקרב קוראים, אלא גם את חומר הנפץ הרוחני הקיים בדברים; וראינו כי היו שראו בחסידי איזביצה 'כת הנגועה במינוח'.¹²⁷ בדבריו הרי שומט רמ"י מחסידי וקוראיו כל קריטריון אובייקטיבי לקביעת מה נכון ומה לא. עולם

89-90. ביבליוגרפיה מחקרית ביחס למושגים 'קטנות' ו'גדלות' בקבלת האר"י ובמחשבת החסידות, ראו שם הערה 1. כן ראו, צ' מרק, 'על מצבי "קטנות" ו"גדלות" בהגותו של ר' נחמן מברסלב ועל שורשיהם בקבלת האר"י', דעת 46 (חורף תשס"א), עמ' 45-80, בפרט דיונו שם בעמ' 53-56 (ועכשיו בספרו מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב, ת"א תשס"ד, עמ' 303-306).

126 ראו את טענתו העקרונית של י' ליבס, "חרין אורזילין דאיילתא" – דרשתו הסודית של האר"י לפני מיתו, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י' (תשנ"ב), עמ' 113-169.

127 לא נוכל לדון במסגרת זו בשאלת קיומה של השפעה שבתאית על משנה זו. שאלה זו זוקקת הקדמה מתודולוגית בכל הנוגע להגדרת המושג 'השפעה שבתאית', או לכל הפחות הבהרת הקריטריונים להגדרת משנה רוחנית כשבתאית. אך פטור בלי כלים אי אפשר – חומר רב בנדון קיים בספרות המחקרית, ובמסגרת זו אתייחס למחקרו האחרון של י' ליבס, מהחוקרים הבולטים של התנועה השבתאית (בין יתר תחומי מחקרו), מחקר העוסק בשבתאות והשפעתה על תלמידי הגר"א. ראו אצל ליבס, שבתאות ונקודה יהודית, עמ' 256, את ההגדרה הבאה: 'במונח שבתאות מכון אני לכלל התנועות המחשבתיות המשיחיות המייעדות לשבתי צבי תפקיד חיובי בתהליך הגאולה'. על רקע זה ראוי לציין כי בספר 'מי השלוח' אין דיון בולט ומפורש בנושא המשיחיות כנושא אקוטי ואף לא בדמותו של הגואל, וזאת למרות העיסוק הנרחב בדמותו של 'יהודה' (=דוד, בית דוד), ראו להלן בפנים בפסקה הבאה. כמו כן יש לציין כי רמ"י ודאי לא ראה את עצמו כשבתאי, או שהיה מושפע באופן מודע ממשנה זו. אין אצלו רצון לשנות את העולם ההלכתי ואפילו לא את ההתנהגות הנורמטיבית כיום-יום, כפי שאמנם מציין וייס, אוטופיה, עמ' 231 (זאת למרות שהוא מצביע על מה שיכולות להיות נקודות דמיון בין דברי רמ"י לבין יעקב פרנק, ראו שם עמ' 222-224). בכל הנוגע לפרשת זמרי, הרי מתוארת כאן חריגה זמנית ספונטנית מהמסגרת הנורמטיבית מתוך הכרה שבאותה נקודה זמן נוצרה זהות בין רצון האדם והרצון האלוהי.

נקודה חשובה אחרת אותה יש לזכור היא שאמירות והנחיות רדיקליות התקיימו גם מחוץ לעולמה של השבתאות, לפניה ובמקביל לה. ראו את הדין אודות 'ראדיקאליזם דתי' מחוץ לשבתאות' אצל מ' פייקאז', בימי צמיחת החסידות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 175-302. בהקשר זה גם נזכיר את ניסיונו של הרמח"ל להבחין בין מושג 'עבירה לשמה' ובין השבתאות, בחיבורו קנאת ה' צבאות, בתוך: ספר גנוי רמח"ל (מהד' פרידלנדר), בני ברק תשמ"ד, בפרט עמ' צו-צח: 'אפילו עבירה לשמה לא תהיה אלא הוראת שעה. אבל לא שיהיה אפשר לשנות סדר המעשה, כי זה נקרא המרת התורה' (שם עמ' צח). על עמדה זו ראו את דברי י' חשבי, 'יחסו של רמח"ל אל השבתאות', בתוך: נחביא אמונה ומינוח, רמת גן 1964, עמ' 169-185 (בפרט עמ' 182).

לדיון עקרוני יותר בדבר היחסים בין השבתאות ובין התנועה החסידית, ראו לעת עתה ר' אליאור, 'קבלת האר"י', שבתאות וחסידות – רציפות היסטורית, זיקה רוחנית וזהות נבדלת', קולות רבים – ספר הזכרון לרבקה ש"ץ אופנהיימר [מחקרי ירושלים במחש"י יג (תשנ"ו)], ג, עמ' 379-397; כמו כן, ראו את סיכום הערכה את משנת רמ"י, בפרט בכל הנוגע למשמעות האלמנטים הרדיקליים הקיימים בה, אליאור, תמורות, עמ' 428-430.

אקסיסטנציאליזם דתי במשנתם של ר' מרדכי יוסף מאיביצה ופרנץ רונצווייג

ובית דוד, תוך מתן ביטוי להעדפת טיפוס דתי זה על זה המסומל בדמותו של יוסף.¹³⁶ נעיין בקצרה בדרך שבה טיפוס דתי זה מאופיין בכתיבתו, כדי למצות את דבריו כאן. מדבריו המובאים בסמוך לקטע שציטטנו לעיל, אנו למדים כי יהודה נוהג 'להביט לה' בכל דבר, ולא להתנהג על פי מצות אנשים מלומדה'.¹³⁷ אמירה זו ניתן לפרשה כרצון של יהודה לנהוג באופן כן ואמיתי, מה שניתן לכנות כהתנהגות אותנטית. יתר על כן, לפנינו עמדה דתית הטוענת שהיכולת להגיע לכלל אותנטיות מותנית בעמידת האדם מול האל.¹³⁸ להתנהגות מעין זו יש לעיתים מחיר גורמטיבי כבד, והוא ש'ענין הזה יחייב לפעמים לעשות מעשה נגד ההלכה, כי עת לעשות לה' וכו' (שם). לפנינו ביטוי להכרעה אקסיסטנציאליסטית שמשמשת כתשובה לשאלה 'מה האל רוצה ממני?'.¹³⁹ אך טבעי הוא שרמ"י מדגיש בקטע האמור כי בכל פעם על האדם להכריע מחדש בנוגע לשאלת רצון ה', והכרעה זו משקפת את קיומו הקונקרטי של האדם ה'שואל'. כי הרי 'אף שעשה אתמול מעשה כזו, מכל מקום היום אינו רוצה לסמוך על עצמו, רק שהש"י יאיר לו מחדש רצונו'.¹⁴⁰

והנה גם ביחס לדמות הדתית שמסמל זמרי אנו קוראים דברים דומים. כשם שפנחס כרוך בדמותו של יוסף, הרי זמרי כרוך בדמותו של שמעון, שהיא עצמה דמות המקבילה לזו של יהודה.¹⁴¹

בכל מקום שהאדם מכניס את עצמו בספיקות בעבודת הש"י ובדברים הצריכים בירור אם יתברר לטוב אז הוא גדול ממי שסילק עצמו מספיקות... בישראל נמצאו נפשות שמותרים להכניס עצמם יותר בספיקות מנפשות אחרות... כמו הענין של שמעון ודינה כי לוי לא חפץ לקחתה כי ירא לגפשו פן אין כוונתו בעומק לשם שמים, כי כל שבט לוי הם ביראה והסתלקות מספק אצלם... אבל שמעון הכניס עצמו בספק ואמר ח"ו שאני מחזיק עצמי לנואף, ונשא את דינה והכניס עצמו בדבר הצריך בירור. כי אמר שהוא בטוח

לעיון נוסף בסוגיה זו ראו את מאמרי שצוין לעיל בהערה 3.

136 למרות שאין כל אמירה אישית בספר, בולטת העובדה כי רמ"י מזדהה עם דמותו של יהודה. ראו וייס, אוטופיה, עמ' 218-223, ולאורך המאמר; אליאור, תמורות, עמ' 416-418.

137 א, וישב, 'זה', עמ' מז-מח.

138 זו משמעות הקיום במישור ה'דתי' במשנת קירקגור, ראו גולומב, אכיר האמונה, עמ' 113-121, ועמ' 124-125.

139 ראו ליד הערה 115.

140 גם כאן מזכירים דברי רמ"י אלה את עמדתו של בובר בויכוח שלו עם רונצווייג, לעיל בהערה 96. ראו קוסמן, מעשה מהלב, עמ' 236, הערה 73, בפרט דיונו במושג "הלכה בת רגע" עליו דיבר בובר. ההבדל המכריע בין בובר ובין רמ"י הוא שבעולמו הדתי של האחרון, יש מקום שלא לומר ולגיטימיות לעשייה שאינה אותנטית.

141 כך מפרש רמ"י את התיאור המקראי לפיו שבט שמעון 'נבלע' בשבט יהודה (ראו יהושע, תחילת פרק יט).

142 עוד על דמותו של לוי ראו גם ב, כי תבוא, 'ארוז', עמ' קכה. כן ראו אליאור, תמורות, עמ' 418.

דוד בדיחא דמלכא הוה... אמר מארי דעלמא, אנא אמינא "בחנני ה' וגסני" (תהלים כו, ב), ואת אמרת דלא איכול לקיימא בנסיונך. הא חבנא, "למען עצדך בדברייך [תזכה בשפטך]" (שם נא, ו), ויהא מילך קשוט, דאלמלא לא חבנא... יהא מילך בריקניא.¹⁴³

דוד טוען ב'בדיחא' כי חטאו עם בת שבע היה לשם שמיים, כדי לקיים את דבר האל שדוד עתיד לחטוא.¹⁴² ה'בדיחה' היא נכונותו של יהודה (דוד) להיות מנוצה על ידי האל. משמעות ביטוי אחרון זה, שרמ"י משתמש בו גם ביחס למעשה המרגלים,¹⁴³ הוא ההכרה ומימוש (!) רצון האל הגם שעל פניו נראה המעשה כחטא, ולכן גם איננו יכול להתקבל על דעת אלה המתבוננים מבחוץ. זאת היא מהות ה'בדיחה' – מילוי רצון האל מוביל את יהודה ודוד לעשיית חטא, או העובדה שחטא ומעבר על רצון האל עשויים להיות בעצם מימוש העמוק של הרצון האלוהי. ואם כן, לפנינו פעולה מודעת שבה האדם מוותר על עמדתו, הבנתו ועולמו ערכיו לטובת 'אמת' הגדולה ממנו. ההקבלה שיוצר רמ"י בין שתי הפרשיות (זמרי, יהודה ותמר) מאפשרת לנו לזהות בין 'המלאך הממונה על התאוה', ובין המשיכה העזה שחש זמרי כלפי כזבי.¹⁴⁴

כדי להבין את הקשרים שיוצר רמ"י בין יהודה ובין זמרי, עלינו לדעת כי רמ"י לאורך ספרו מרבה בכתיבה טיפולוגית, באמצעותה הוא מציג לפנינו טיפוסים דתיים שונים. שכשלעצמו, סגנון כתיבה זה קיים כבר בספרות הדרוש החסידית שקדמה לו, ולמרות זאת כתיבתו הטיפולוגית של רמ"י בולטת וייחודית (לפחות בכמותה), עד כדי הפיכתה למעין שפה. אך עלינו לשים לב למאפיין ייחודי נוסף – בספרות הדרוש החסידית אנו מוצאים כי כותבים 'חושפים' את קיומם של טיפוסים דתיים במקורות שבהם הם עוסקים, אלא שאין מכנה משותף החורז בין דמויות אלו לאורך ספר הדרושים (או לפחות אין הכותב מצביע על קשר מעין זה). אצל רמ"י, לעומת זאת, התיאור הטיפולוגי מתמקד במספר דמויות מצומצמות, ובעיקרו הוא בעל מבנה בינארי – שני טיפוסים דתיים המיוצגים על ידי דמויותיהם של יהודה ויוסף המקראיים (ומקביליהן, כגון שמעון לעומת לוי, בני קהת לעומת בני גרשון ועוד), כשלעיתים מתווסף טיפוס דתי נוסף.¹⁴⁵ רמ"י מציג באופן מפורט את דמותו של יהודה, שבט יהודה

131 זוהר, משפטים, דף קז, א.

132 ראו על כך, ועל משמעות הביטוי 'בדחנא דמלכא', אצל י' ליבס, 'זוהר וארוס', אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 67-119, שם בעמ' 82-85. כן ראו, צ' מרק, 'על הצחק והמשחק בעבודת האל – בעקבות סיפור מסיפורי ר' נתן מברסלב', מדעי היהדות 41 (תשס"ב), עמ' 131-168, שם עמ' 149-151 (ועכשיו בספרו [לעיל הע' 125], עמ' 372-373).

133 ראו א, שלח, 'בהסדרה', עמ' קג (לעומת זאת ראו את דבריו על פרשת המרגלים בחלק ב, שלח, 'ענין', עמ' צז, בהם מופיע המושג 'עבירה לשמה' בפעם היחידה בספרו! משם עולה באופן ברור שהמרגלים לא ביררו מהו רצון ה' למרות שהמניע שלהם היה 'דתי', הרצון ללמוד תורה ממש רבינו).

134 ראו גלמן, האימה, עמ' 38 (והשוו: גלמן, עקדת יצחק, עמ' 35-36).

135 ברמה הפנומנולוגית ניתן לומר שצורת כתיבה זו דומה לכתיבתו של הרי"ד סולוביצ'יק.

שבת שמעון יהיה מעלתו גדול משל לוי.¹⁴³

שמעון לעומת לוי מוכן להיכנס לספקות, ולעשייה שאיננה 'ברורה' במובן האובייקטיבי, מאחר שהוא מודע שכונתו היא לשם שמיים. גם כאן המעשה שביחס אליו קיים הספק הינו מהתחום המיני, ואפילו חמור מחטאו של זמרי, מכיוון שלפנינו 'גילוי עריות'. כפי שכבר ציינו לעיל, דברי רמ"י המזהים בין זמרי ובין שמעון, וכן בין כזבי ובין דינה, מיוסדים על המובא בקבלת האר"י,¹⁴⁴ ושמעון כמו גם זמרי למעשה מממשים את גורלם. הפירוש שלפנינו למעשה מעמיד את הקורא על האופן שבו עמדו דמויות אלו על ייעודן והנכונות שהיתה להן 'לבחור' במי שהן, ובכך למעשה למלא ייעוד זה – שהוא הוא רצון האל – הגם שבשל כך הוקעו על ידי הסביבה.

התיאור הטיפולוגי של רמ"י ביחס ללוי משתלב בתיאורו את דמותו של יוסף, כן שלאור הבחנות אלו נבין את הסברו של רמ"י על אודות המניע הנפשי והדתי של פנחס. פנחס, לדברי רמ"י, איננו יכול לקבל את טיעונו של זמרי כי מעשה ניאוף יכול להתפרש כרצון ה' או בניסוח אחר, שהמשקוה עשויה להתגלות כקדושה. כי הרי:

פנחס מחמת שהיה בא מזרע יוסף¹⁴⁵ שנתברר בסיגופים ונסינות בענין זה (=התאוה המינית). ולכך הרע בעיניו מאד על מעשה זמרי.¹⁴⁶

דבריו אלה על יוסף מובאים ביתר פירוט בדרוש בו מציג רמ"י באופן מפורט את דמותם של יהודה ויוסף:

ויוסף הצדיק היה תמיד בתרעומות מדוע כל מעשה יהודא אחי אשר עושה, ה' מצליח בידו... 'ובית יוסף להבה' (עובדיה א, יח) – ונתן בו (ב=יוסף) כח כדי שיוכל להתגבר על כל תאותו, ולכן אם נמצא בו איזה דבר מחוץ, לפשע יחשב

143 א, תולדות, 'ויאהב', עמ' לד.

144 ראו מאמר פסיכותרפיו של אברהם (לעיל הערה 25), עמ' יב, אות מה: 'ואח"כ נשאה שמעון (אֵת-דִּינָה)... יצא ממנה שאול בן הכנענית... והוא עצמו זמרי בן סלוא... ומכּן (נִיֵּא וּמִצֵּד) אוּתָהּ זוֹהֵמָה נִדְבֵּק כְּאֵבָהּ, וּבֹאֵלִי גַם כּוֹבֵי הִיא שִׁיּוּרִי (נִיֵּא) שִׁיּוּתָהּ הִקְלִיפָה אֶשֶׁר לִדְיָנָה... וְהִיָּתָה בַּת חֲגַר זֹלֹתִי שֶׁבִּכְלֹלָה פָּגַה וְעֵדִיכִי לֹא הִיָּתָה רֹאשִׁי'... אֲנִי מִצְוִים כִּכּ בִּסְפֹּרוֹת חֲזִינִי עֲמֵדָה פְּרִישִׁית הַטּוֹעֶנֶת שִׁזְמִיר הוּא לַמַּעֲשֶׂה שֶׁאֵל בֶּן הַכְּנַעֲנִית בִּנּוּ שֶׁל שִׁמְעוֹן (רְאוּ בְּרֵאשִׁית מו', שְׁמוֹת ו', טו'), רִאֵי אֵת דְּבָרֵי י' יוֹחָנָן בִּבְבִּלְי' מִגְדֹּרֵינִי דָף פכב; רִאֵי גַם מִדְּרַשׁ בַּמְדַּבֵּר רֵבָה אֲבָג, וְתוֹחֲמָא בְּדִפְסָא, פִּנְחָס, ס' ב. עַל הַתּוֹפְעָה הַקְּרִיגִית בִּסְפֹּרוֹת חֲזִינִי שֶׁל יִזְהִיר דְּמוּיֹת אֲנוּגִימִיּוֹת בְּמִקְרָא, רִאֵי לַעִיל הַעֲרָה 22.

145 ראו לעיל הערה 22. יש להעיר על 'פליטת הקולמוס' של וייס, אוטופיה, עמ' 230, הכותב שזמרי הוא מזרע יוסף, קביעה המפרקת את ההגיון של הרעיון כולו.

146 א, פנחס, 'וירא', עמ' קסה.

147 א, וישב, 'וישב', עמ' מז.

ניתן לסכם ולומר שלפנינו שני טיפוסים דתיים שונים, המצויים במאבק רוחני, ורק לעתיד לבוא יוכלו יגיעו לכדי פיוס והשלמה.¹⁴⁸ עד אז הם מצויים ירימאצו במאבק עקרוני, נוכח העובדה שעולמם ההכרחי מצוי בסתירה שאיננה ניתנת ליישוב.¹⁴⁹ למרות העדיפות של עמדת 'יוסף' בעוה"ז, כלומר בתודעה האנושית החיה במסגרת של טוב ורע, הרי שלעתיד לבוא יתברר שעמדת יהודה היא העמדה כלפיה העולם היה מכון ומיועד להגיע: 'כי בנין עדי עד אינו שייך לחלקם (=שבט יוסף) רק לחלק יהודה'. אך אין כאן רק הכרעה לעתיד לבוא,¹⁵⁰ אלא אנו רואים כי כבר בעולם הזה מתוארות דמויות דתיות שכבר מצויות ברמת תודעה זו (דמויות שרמ"י – מעבר לאפיונם באמצעות גיבורי המקרא, כגון יהודה, שמעון ויעקב¹⁵¹ – מוצא אותן בדמותם של הכהן הגדול, החכם והמלך).¹⁵² ובעיקר, לאורך ספרו עוסק רמ"י בהנחיית תהליך ה'בירור' שיוביל את תלמידיו לרמת קיום זו, ולו כמצב ארעי – בסיטואציה קונקרטיית.

נסיים פיסקה זו בתיאור הטיפולוגי המסכם את השוני בין שני הטיפוסים הדתיים בהם עוסקת משנת רמ"י:

אלו השני שבטים הם תמיד מתנגדים זה לזה, כי ענין החיים שנתן הקב"ה

148 א, וישב, 'חיה', עמ' מז: 'חיה שנאמר "אפרים לא יקנא את יהודה ויהודה לא יצור את אפרים", כי באמת אילו השני שבטים הם תמיד מתנגדים זה לזה... ויש צד נאמר אפרים לא יקנא כו' ויהודה לא יצור, כו', היתכן, שאפרים לא יהיה שווה בדעה ליהודה במה שיצא חוץ להלכה, ולא יצר לו מה; כי יראה הש"י לאפרים את כוונת יהודה שהוא מכון לשם שמים ולא להגאית עצמו וממילא מזה שלום ביניהם'. וראוי לשים לב לסתונה, שיעקב הקביל וההשלמה תצטרך להגיע מצדו של אפרים (וזאת כבידע לסימטריה המוצגת בפסוק בראש הדורש).

149 ראו, ב, תצוה, 'ישמח', עמ' גט: 'השני' נתקרא 'חכם הרזים' בגמרא (ברכות דף נח,א), שברא נפשות רבות בדעות שונות ומכחישים אלו את אלו. וכן יש תמיד בין ישראל עצמם, שבני לאה אומרים על בני רחל שהם מצמצמים עצמם יותר מכפי הראוי, והשני לא ציוה כן. ובני רחל אומרים על לאה שהם מתפשטים עצמם יותר מכפי הראוי. וכיון שהם מתנגדים אלו לאלו, כן הולך יוכל להיות שכלם טובים...

150 ראו לדוגמה ב'מ' השילוח' א, בראשית, 'יוצמח', עמ' יד: 'ומי' שהוא טוב בשורשו מותר להפשט את עצמו, כי כל מה שעושה הוא רצון הש"י'. וייס, דרשמינים, עמ' 453, רואה בכך הנהגה אנרכיסטית ('מותר' אנרכיזם דתי), ולמרות שבקהשר החברתי הוא וודאי צודק, הם שמטרת דבריו היא לתת ביטוי להיבט האקסיסטנציאלי ולתחושת האחריות הגדולה של אדם העומד מול בוראו. ראו גם את דברי וייס, אוטופיה, בפרט בעמ' 238-239, הכורך הנהגה זו של 'התפשטות' לאופן ההתנהגות לעתיד לבא. כן ראו את דינון של י' מאיר, הצהרות, עמ' 42-52, המוקדש לשאלת חלות המשטרה 'התפשטות'. למרות טיעונו שבכתיבת רמ"י המושג איננו מכון כלפי 'מות המשיח', הרי במקביל הוא מדגיש כי בעיקרו המושג יתממש לעתיד לבוא. לסיוסן אציין שב'מ' השילוח' אמנם קיימת דרשה הכורכת בין ההתנהגות זמרי לבין אופן ההתנהגות לעתיד לבוא, ראו א, שמות, 'יוצמח', עמ' קסח-קסח: 'שעון זמרי ... הוא מבין שכובשי שייכת לו, ככאמר הא"י' ז"ל שהיא היתה גילגול דינה, והוא היה שכם... כי בכוה"ה לא בחור הקב"ה בעינין זה'. בקהשר הוא רואה גם, במגילה, 'יוצמח', עמ' רנט (וקטעו משלים ב, מגילה יב, ב'ספדוהי', עמ' קצו): 'הש"י נתן ליה ישראל חממת שהם ילבושים שיע ידם ויכלו להשיג עצמותם ית'. לעתיד שיגלה הקב"ה אורו בלי שום לבוש ומהו יבוא להם התאווה בהתגבורת'.

151 ראו א, ויחי, 'ויאמר', עמ' נט, שם יעקב מתואר על רקע זה 'הגדול שבאבות'. רמ"י חוזר על כך במספר מקומות בגון: א, פסחים, פת, א 'ואמר', עמ' רמו; ב, פסחים, פת, א, עמ' קפז-ת.

152 ראו א, שופטים, 'שפטים' [השני], עמ' קפד.

"ואדניה בן חגית מתנשא לאמור אני אמלוך" וכו' – להיות כי אדניהו היה באמת איש צדיק ונקי מכל חמדה זרה, וידע את עצמו שהוא מבורר ומוזכר מ'לא תנאף', וכאשר נפל בלבו חשק ליקח את אבישג השונמית, דימה לו כי הוא ודאי רצון הש"י שהמלוכה שייכת לו, ולכן היא מותרת לו. ומזה היה מתנשא לאמור אני אמלוך... באמת עיקר החשק שהיה לו לאבישג בא לו, ממה שבשורשו חשק למלוכה.¹⁵⁸

אדניה, למרות הכרתו שאיננו נמשך לאבישג מתוך תשוקה גרידא, לא לקח בחשבון שהוא 'נוגע בדבר' מכיוון אחר. במקרה זה, הרצון להיות מלך הוא אשר היווה את הפיתוי, ולא התשוקה המינית כלפי אבישג. במושגי רמ"י אותם ראינו לעיל, אדניה 'בירר' עצמו מ'לא תנאף', מה שאין כן מ'לא תרצח'. במונחי הפסיכואנליזה ניתן לומר שבסופו של דבר, התשוקה לכח ולא לעונג היתה מקור הטעות.¹⁵⁹ בניסוח של רוזנצווייג ניתן יהא לומר שאדניה לא פעל מתוך 'יכולת' אלא מתוך 'רצון' למלך.

ז. על מעמדו של הסובייקט ומשמעות הספק במי השילוח

לאור הדברים שהצגנו עד עתה, כאן המקום להדגיש את הקרבה בין דברי רמ"י (ודברי רוזנצווייג), לבין השאלה המפורסמת אותה מנסח קירקגור ביומנו: 'מה שנחזק לי באמת הוא להשיג בהירות אודות מה עלי לעשות... הדבר המכריע הוא להבין את ייעודי, לראות מה באמת האל רוצה שאעשה'.¹⁶⁰ הפניה של האל אל האדם הספציפי היא מקור ההכרה באינדיווידואליות האנושית. האל תובע מהאדם להיענות לפנייתו, והאדם – בעת מתן המענה¹⁶¹ – יביא לידי ביטוי את ייחודו.¹⁶² עיון במשנת רמ"י מגלה שרעיון זה הינו מרכזי ומהווה גורם מכונן בהגדרת אופי עולמו הדתי.¹⁶³ ההכרה בייחוד

בשבט אפרים (=בנו וממשיכו של יוסף) הוא להביט תמיד בכל דבר מעשה על הדין וההלכה, מבלי לזוז ממנו... ושורש החיים של יהודא הוא להביט תמיד להש"י בכל דבר מעשה, אע"פ שרואה האידן הדין נוטה, עם כל זה מביט להש"י שיראה לו עומק האמת בדבר... וזאת הוא שורש החיים של יהודא להביט בה' בכל דבר ולא להתנהג על פי מצות אנשים מלומדה... שהש"י יאיר לו מחדש רצונו ית', וענין זה יחייב לפעמים לעשות מעשה נגד ההלכה, כי 'עת לעשות לה' וכו'".¹⁵³

ו. על סייג לקידוש התשוקה

ראינו לעיל את דברי רמ"י אודות ה'בירור' שעל זמרי לעבור, לפני שהוא יכול להעיד על אופיה או מקורה של תשוקתו. מובן מאליו, אם כן, שרמ"י איננו מזהה באופן מיידי כל תשוקה עם הרצון אלוהי. ההרגשה הפנימית כשלעצמה איננה ראייה לאמתותה, אלא – כפי שנטען לעיל – על האדם להיות מודע למקור תשוקותיו:

"שויתי ה' לגדי תמיד" (תהלים טז, ח), היינו שבמקום שישתוקק האדם לדבר יראה אם הוא רצון הש"י, לא יאמר מאחר שאני משתוקק בטח הוא רצון הש"י.¹⁵⁴

המבחן איננו מתמצה בעוצמת העירור כשלעצמה. בדבריו בפרשת קדושים (כמו בעוד הרבה מקומות)¹⁵⁵ טוען רמ"י כי רק בעת שהאדם יצליח להסיר את נגיעותיו, את פעילותו מתוך ה'אגו', רק אז יגיע למצב שבו רצונו זהה לרצון ה':

ובאם אחר סילוק והסרת נגיעותיו עוד ישאר לו זה החשק, אז ידע בברור כי מאת ה' היא.¹⁵⁶

בהתייחס לפרשת אדניה, אשר ניסה לרשת בכוח את המלוכה מידי דוד,¹⁵⁷ מלמד אותנו רמ"י על הסכנה האורבת לפתחו של האדם, ושהלה זקוק למודעות עצמית מרובה כדי להינצל מטעות העלולה להיות דרמטית. טעות בהכרה עצמית זו עלולה להפוך את מעשהו מעשייה אותנטית לעשייה חסרת ערך שכולה חטא:

153 א, וישב, 'זה', עמ' מז-מח.

154 א, תהלים (טז), עמ' רטו.

155 ונדמה לי שבראשם ניתן להזכיר את דבריו ביחס לפרשת העקידה, בה אברהם, 'אביר האמונה', מתואר כמי שמברר את רצון האל ממנו על ידי 'סילוק הנגיעה'. עיון מדויק בדבריו שם (א, וירא, 'והאלקים', עמ' כט; ב, וירא, "עיקר", עמ' יט, וראו לעיל הערה 10), מגלה שמדובר ב'ניטרול' לא רק של רגשותיו האבהיים, אלא גם של הכנות (התבוניות) נוכח ההבטחה האלוהית הקודמת ביחס ליוצק, ואפילו את עולמו הערכי והדתי, שהרי ציווי העקידה דורשת ממנו לעבור על האיסור 'לא תרצח'. להלן בפסקת הסיכום של העבודה נפרט מעט יותר כדי להסביר תהליך זה.

156 א, קדושים, 'ואלוהי', עמ' קיח.

157 ראו מלכים א, פרק ב, יג-כה.

158 א, מלכים א (א), עמ' רי.

159 ציינו כבר לעיל את הדרוש א פסחים דף ב,א, עמ' רמד, ממנו עולה שרמ"י מוטרד יותר מהשאפה לכבוד וכן מאשר מהשאפה לעונג.

160 ראו בקובץ קירקגור: האתי, האסתטי והדתי – מבחר כתבים, בעריכת: י' שכטר וא' כרוך, ח"א תשנ"א (מהדורה מורחבת), עמ' 37. פירוש לקטע זה מצוי אצל שגיא, המסע לאני, עמ' 14-13; גולומב, אביר האמונה, עמ' 93-95; הנ"ל, קירקגור, עמ' ז-ט.

161 יש לשים לב כי לדברי קירקגור, האל רוצה ממנו כאדם משהו, אותו איננו יודע כעת.

162 השוו לניסוח היפה המופיע אצל מ' בובר, בסוד שיח, ירושלים תשמ"א, עמ' 188-189: 'חייב הוא (=האדם) להכיר, שהשאלה הערוכה אליו, המתעטפת בלבוש הלשון של מערכת המצבים, בין אם היא נשמעת כלשון מלאכים ושינאנים ובין נשמעת כלשון שדים, היא שאלת אלוהים אליו... וחייב הוא, הוא היחיד, להשיב בעשייתו ובחדילתו, לקבל את השעה, את שעת העולם, שנעשתה שעתו שהופקדה בידו ושמירתה עליו. אסור לשמט, אין אתה רשאי לחפש ולמצוא את השווה לך, עליך לקבל אותה את השעה, על כל האכזר שבה, היא כולה תובעתך, עליך להשיב – לקונן. מצווה אתה להאזין לתביעה זו – ולו תגיע לאונך צרימה קשה – ולא לתת לאיש להתערב בענייניך! לתת את התשובה, מתוך השיתוף, מקום תרחף עוד נשמת הרוח שנפוצה – ואין אדם רשאי ללחוש על אונך'.

163 רעיון זה מרכזי ועומד בתשתית ההגות המוגדרת כאקסיסטנציאליסטית. אסתפק כאן בהפניות

האנושי, שהיא התשתית הרעיונית להבחנותיו הטיפולוגיות, באה לידי ביטוי באמירות כגון אלו:

והענין בזה בחניות הדגלים, היו כל אחד עומד על מקומו הראוי לו בשורשו והיה מכיר את מקומו וכמו כן, גם שמות הנשיאים מורים על יקרת הנמצא בכל אחד ואחד;¹⁶⁴ אין דעתו של זה דומה לשל זה. כי הש"י חלק לכל אחד טובה וחיים בפני עצמו, ואין אחד דומה לחברו. על כן נאמר "שאו את ראש", היינו שתעמדו כל אחד על מקום השייך לו, ועל ידי זה יהיה במקומו מדוגל ומנושא;¹⁶⁵ מפני מה יש לכל אחד מעלה ומדרגה בפני עצמו, ואחד לא ישווה לחבירו.¹⁶⁶

הייחוד של האדם בא לידי ביטוי גם באופיה של עבודתו הדתית, כאשר רמ"י למעשה מבחין בין המצוות בהן מחויב כל יהודי (= 'כללים'), ובין אותם מעשים אשר היחיד מחויב בהם מעצם הגדרתו ככזה (= 'פרטים'). לנוכח עמדתו השמה דגש כה גדול על הסובייקט, אך טבעי הוא שבסולם העדיפויות שלו תינתן עדיפות ל'פרטים' על ה'כללים':

'שערי ציון' נקראו הדברי תורה והמצווה השייכת לנפש מיוחדת, שזה נקרא 'שערים המצוינים בהלכה'¹⁶⁷ שלפרט זה הנפש שייכת זה המצווה ופרט אלו דברי תורה כפי מדרגתו. 'ומשכנות יעקב' הם דברי תורה ומצוות בכלל, וזה שאמר 'שהש"י אוהב ויקר בעיניו הדברי תורה הנצרכים לפרט נפש בשעתו יותר מ'משכנות יעקב'.¹⁶⁸

האל מעדיף את דברי התורה אותם צריך הפרט בסיטואציה מסוימת על פני המצוות כלפיהן הוא מחויב באופן עקרוני. הביטוי המובהק לסדר עדיפות זה הוא במקרים שבהם קיימת התנגשות בין שני מישורי הלכה אלה. אז עולה באופן ברור עמדת רמ"י, המלמד שהאדם אמור לממש את חייו הדתיים¹⁶⁹ מתוך מודעות זו,¹⁷⁰ תוך נכונות לוותר

מחקריות בסיסית: William Barrett, *What is Existentialism?*, N.Y. 1964, (pp. 162-163); Walter Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, Cleveland & N.Y. 1956 (pp. 14-18).
אקסיסטנציאליזם – המשך ומיפנה בתולדות התרבות המערבית, ירושלים תשל"ה, עמ' 14-7.
וראו שם על פי המפתח: אפרים שמואלי, אדם במצור, ת"א תשמ"א, עמ' 157-206; גולומב, מבוא.

164 א, במדבר, 'וידבר', עמ' קמא.

165 א, במדבר, 'שאו', עמ' קמ.

166 א, תשא, 'ויאמר אני', עמ' צה.

167 לפנינו רמזיה לדרשת חז"ל על פסוק זה, ראו בבלי, ברכות ת, א; מדרש תהלים פז, א (מהד' בובר, עמ' 375-376). יש לשים לב לשוני בין דרשת חז"ל, המדברת על כך שאין לקב"ה אלא ד' אמות של הלכה, לבין היפוך המשמעות שמבצע רמ"י לאמור במדרש זה!

168 ב, תהלים פז, 'אהב', עמ' קנז. ראו וייס, אוטופיה, עמ' 214, והערה 14 (עמ' 246).

169 ראו את ניסוחו של תלמידו, ר' צדוק: 'שלימות האדם הוא כשיהיה כך כמו שהוא משיג השלימות שצריך להיות, והיינו שכל הדברי תורה שהוא משיג וההנהגה התורנית איך שאפשר

(זמנית) על מערכת ערכיו הכללית. האדם מחויב לנורמות ההתנהגות ההלכתית עד לרגע בו הוא מודע לעצמו כ'אני'; או אז מצטרפת למודעות זו המחויבות כלפי המצווה אותה הוא מזהה כזו שנועדה עבורו¹⁷¹ ושבאמצעותה הוא מממש את עצמו – "כי בכל נפש מישראל נמצא נקודה טובה ויקרה, אשר חלק לה הש"י בפרט"¹⁷² – או נותן משמעות לקיומו. במצב זה על האדם "לשלח את הכללים", לאמור להתעלם מדרישות של ה'כללים' ממנו, דרישות שעד עתה היוו את הגורם המעצב והמנחה את דרך התנהגותו:

"כי יקרא קן ציפור... שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך" (דברים כב, ו-ז)¹⁷³ – 'אם' היינו כללים של דברי תורה... ועפ"י הכללים צריך האדם להתנהג בכל העניינים, והנה הכללים יחייבו שאין אדם מחויב למסור נפשו על שום דבר חוץ משלשה דברים הידועים. אך מצות שילוח הקן מורה על מקום שהאדם יודע שהמצווה הזאת שייכת לו בשורשו או מחויב למסור נפשו אף על מצווה קלה. וזה רומז "שלח תשלח את האם" – היינו שישלח את הכללים, שלא ישגיח עליהם רק ימסור נפשו... כי לכל אדם שייך מצווה מיוחדת... אסור להמציא את עצמו למקום כזה לסכן את עצמו רק כשיאונה לידו מקומה."¹⁷⁴

רמ"י מזהה כאן במפורש בין ה'כללים' ובין עולם ההלכה שעל פיו "צריך האדם להתנהג בכל העניינים". ניתן אמנם לטעון שמתוארת לפנינו תנועה של מסירות נפש, של 'חומרא' ומעשה 'חסידות' של הפועל, אלא שבקטע בולטת העובדה שהמעשה איננו נכנס לגדר של התנהגות הניתנת להערכה מצד הנורמה ההלכתית. 'ההתעלמות' מהעמדה ההלכתית אינה מנומקת בכך שיש במעשה היבט של לפנים משורת הדין או של חומרא יתרה, אלא בנימוק 'כי לכל אדם שייך מצווה מיוחדת'. זה מקור המוטיבציה וזה גם המקור ללגיטימיות של המעשה! מסירות הנפש כאן היא לא רק הנכונות למות לשם קיום אותה מצווה שהוא חש שהיא ייחודית עבורו, אלא הנחישות הדרושה בעצם

לאדם השלם להשיג, זה הוא שלימותו מה שאפשר לו להשיג וצריך להשיג. כי השגת האדם וחכמתו הוא עצם שורש נשמתו וחיותו, וכל אחד יש לו שורש בפני עצמו... (צדקת הצדיק, בית אל תשמ"ח, פיסקה קמט). על האופן בו ניתן לאדם ללמוד על תכונת שורש נפשו, ראו לדוגמה ב, ישעיה נא, 'ואשים', עמ' קמד: 'והאדם הרוצה לידע תכונת שורש נפשו יוכל להכיר ממידותיו הנראים לעין...'

170 יש להעיר כאן הערה מתודולוגית חשובה: מציאת אמירות המדיניות את ה'סובייקט' אצל מגוון הגנים חסידיים שונים איננה מהווה תחליף לבחינת מידת מרכזיותו של המושג, ובעיקר למידת חיותו מושג מכונן בהגות אותה בוחנים.

171 השוו להלן (הערה 194) לדברי בובר, הנותן תוקף רק למה שהוא חש שפונה אליו.

172 א, קרת, 'ומדוע' [השגות], עמ' קנה.

173 פסוק זה שימש מקור לדרשות רבות ולעיסוק נרחב בעולם הקבלה. על פירוש מצווה זו בקבלת הרמב"ן ראו פדיה, רמב"ן, עמ' 398-400. על המשיח היושב ב'קן ציפור', ראו הנ"ל, המראה והדיבור – עיון בטבעה של חווית ההתגלות במסותורין היהודי, לוס אנג'לס תשס"ב, עמ' 213, 217, 229-232, 233-232.

174 א, כי תצא, 'כי יקרא', עמ' קפט.

אקסיסטנציאליזם דתי במשנתם של ר' מרדכי יוסף מאיזביצה ופרנץ רוזנצווייג

לגעת התחום הנושק לתחום האסור ולעיתים אף מצויה בתוך תחום זה. על עמדתו העקרונית של רמ"י ניתן ללמוד מעיון בדברים הבאים:¹⁷⁸

'וביקש לישב בשלוה'¹⁷⁹ זאת השלוה היינו, כי כשאדם מנהיג את עצמו להסתלק מכל ספק ולשמור מכל מעשה רע אז הוא בשלוה. ועל זה אמר לו הש"י, כי בעוד האדם בגוף אין באפשר להתנהג בכל כך שמירה ויראה וענוה, כי הש"י חפץ במעשים של האדם. כי בעוה"ז צריך להתנהג באהבה, ומעשה שאינה מבוררת כל כך.¹⁸⁰

העולם הזה מתואר כעולם בו האדם אמור לעשות מעשים, להיות אקטיבי, הגם שהוא עלול לשגות בצורה זו או אחרת. מופיעה כאן דרישה לעשייה אקטיבית בה האדם לוקח לא פעם סיכון, ונשללת העמידה הפסיבית גם אם המניע לה הוא 'יראת האל', שכתנועה רוחנית ונפשית עיקרה קבלת החוק הכללי. המטרה של האדם היא מילוי הרצון האלוהי, ולא הימנעות מעשיית רע בכל תנאי. נכון הוא שכאשר האדם איננו מעז ואינו נכנס למצבי ספק (מחשבתי, רוחני וקיומי), הוא מצוי ב'שלוה'. זאת מכיוון שאז יש לו עוגן אובייקטיבי שבאמצעותו הוא יכול להצדיק את התנהגותו. אבל מדבריו של רמ"י לעיל עולה כי על האדם לוותר על הוודאות האובייקטיבית שמעשהו אכן נכון¹⁸¹ מכיוון שוודאות מעין זו שייכת לעידן ש'לעתיד לבוא', וממילא רק אז ניתן יהיה לשבת בשלוה. המושג 'ספק' מעצם הגדרתו שייך להווית 'העולם הזה'; ועובדה מרתקת היא קיומה של ההנחיה לפיה לא רק שאין להימנע מהימצאות במצב זה אלא אדרבה, רמ"י רואה חובה והכרח להיכנס לספק.

מצב של ספק, המטיל את האחריות על האדם עצמו ובעיקר שולל ממנו את היכולת להצדיק את התנהגותו, מטיל על האדם חרדה. למרות הנטייה להימנע ממצב זה, טוען רמ"י שזוהי תמציתה של עשייה מ'אהבה'. מי שפועל ממצב של אהבה אינו חושש לעצמו ואינו בוחן את עצמו רק לאור נורמה זו או אחרת. הרצון להעניק ולאהוב, כמו כל פעילות אחרת מתוך רגש של אהבה, ממוקד יותר במושא הרגש וברצון לגרום לו

178 על הספק אצל רמ"י ראו ש"ץ, עיונים, עמ' 556; פיירשטיין, איזביצה, עמ' 51-52; אליאור, תמורות, עמ' 411-414, 417-418. על הספק בהגות אקסיסטנציאליסטית-דתית ראו שוהם, מרד, עמ' 320-321, עמ' 330-332 (ראו את קביעתו כי 'האקסיסטנציאליסטי הדתי צולל בקפיצת ראש אל תוך הסבל המשמש לו זרז דיאלקטי להתגלות', שם, עמ' 331) ובעוד הרבה מקומות שם [וחזרו והובאו בספרו; אל האין, פרק ב]. על הספק במשנת ר' נחמן מברסלב, מתוך ראייתו (גם) כהוגה אקסיסטנציאליסטי-דתי, ראו י' וייס, 'הקושיא' בתורת ר' נחמן, מחקרים בחסידות ברסלב (עורך: מ' פייקאו), ירושלים תשנ"ה, עמ' 109-149; א' גרין, 'שכל ספקות ואמונה בתורתו של ר' נחמן', בעל היסורים, ת"א תשמ"א, עמ' 276-328; צ' מרק, סיפורי ר' נחמן - אקסיסטנציאליזם חסידי, עבודת גמר, אוניברסיטת בר אילן תשנ"ג, עמ' 36-40.

179 רמ"י מתכוון כאן למדרש חז"ל על הפסוק 'וישב יעקב' (בראשית ל, א) - ראו ב"ר פד, א (ת"א עמ' 1002-1003).

180 א, וישב, 'וישב', עמ' מה (ושם בעמ' מ).

181 ראו Avivah Gottlieb Zornberg, *Genesis: The Beginning of Desire*, Philadelphia 1995. [להלן: זורנברג, בראשית], עמ' 278-280.

ההחלטה לאבד את העוגן אובייקטיבי (שאינו מתיר לאדם לנהוג כך)¹⁷⁹ ולהימצא במצב שההצדקה לקיומו היא רק באדם עצמו. ראינו לאורך הדברים שתנועה מעין זו מציבה את האדם מול סביבתו, וכן מול עמדתו הערכית והדתית העקרונית. במצב זה אין לאדם נקודת עגינה חיצונית-אובייקטיבית שתצדיק את מעשהו, ואולי גם זאת הסיבה לאמירה הדרמטית בדבר 'מסירות נפש'.

את דברי הסיזימה של רמ"י בקטע לעיל, לפיהם אסור לאדם ליזום הימצאות במצב זה, אין לפרש רק כהצבת סייג בשל הסכנה אליה מכניס האדם את עצמו או, לחילופין, כסייג 'לשליחת הכללים'. אני מציע לפרש אמירה זאת בעיקר לאור ההבחנה בין 'רצון' בין 'יכולת', ולראות ביוזמה כשייכת לתחום הקיום מתוך 'רצון' ובחירה. לאמור, אסור לאדם ליזום סיטואציה שבמהותה אמורה להתרחש מתוך 'יכולת'. רק כאשר האדם נמצא במקום כזה, 'נמצא' במובן של הוויה, רק אז מותר לו לבצע את התנועה הדתית המתוארת כאן. עבור רמ"י, בעת ביצוע תנועה זו האדם מגיע למיצוי אישי ולמימוש ייעודו:

כי לכל נפש שייך מצווה מיוחדת שעל ידה יגיע לעוה"ב¹⁸⁰... וקודם שנתברר לאדם חלקו צריך לעבוד את ה' בזה האופן שלא ימצא אצלו דבר שלא יוכל למסרה על קדוש ה', אך לאחר שיבורר לאדם חלקו לא יחפץ הש"י מן האדם שיעבוד אותו בזה האופן... אבל על המצווה הידוע לו שזאת שייכת לו, מחוייב למסור נפשו עליה.¹⁸¹

אין כאן המקום להציג את משנת רמ"י באופן מפורט. נאמר רק שכדי להכיר את רצון האל ממנו, על האדם לוותר על הנחות מוקדמות. ביצוע אותו 'בירור' עצמי דורש לעיתים מהאדם להיכנס 'לספקות'. משמעות ה'בירור' היא הנכונות לגעת בגבולות, לחיות לעיתים בתחום ה'אפור' ובעיקר בתחום הלא מוגדר של החיים. האדם איננו יכול 'לברר' את עצמו כאשר מאידך הוא דואג לעמוד על קרקע בטוחה. אל לו לאדם לסמן מראש את תחום פעילותו, ובעיקר אל לו לתחום מראש היכן נמצא הרצון האלוהי ומה יידרש ממנו. הנכונות להיכנס 'לספקות' מבטאת את נכונותו של האדם לוותר על נקודת המבט שלו ולקבל על עצמו את נקודת המבט האלוהית. זו נקודת מבט שמעבר להיותה גדולה מהאדם, לא פעם היא מביאה את האדם להתמודד עם פרדוקסים, דורשת ממנו

175 ראו משנה תורה לרמב"ם, הלכות יסודי התורה פ"ה הלכות א.ד. אמנם היו לא מעט פוסקים אשר חלקו על הרמב"ם וסברו שאם אדם נהרג גם על שאר המצוות (ולא רק על אותן שלוש מצוות), אזי עשה מעשה חסידות. לפירושם 'עבור ולא ייהרג', רשות הוא ולא חובה. ראו בבלי סנהדרין דף עד; עבודה זרה, דף כז,ב, והמפרשים על אחר. אלא שאין בדברי רמ"י רמז שדבריו מסתמכים על עמדה חלופית זו! דבריו נראים זהים לעמדת הרמב"ם, ואת הנכונות למסירות הנפש ולמות על מצווה שונה מאותן ג' מצוות, לא ניתן להצדיק על פי הכללים.

176 ממילא המצב 'ההפוך' הינו מצב של טעות. ראו א, כי תצא, עמ' קצ: 'ענין מכשול הזה בא לאדם מפני שבמבי בדברי תורה שאינם שייכים לו'.

177 א, ואהבת, עמ' קע. ראו וייס, אוטופיה, עמ' 214, והערה 14 עמ' 246. ראה גם את דבריו ב, ראה, 'כי', עמ' קטו: 'עיקר הרחבת הגבול, הרחבת הדעת להבין מדרגתו, שבעל נפש הוא'.

העשייה האקטיבית המונעת על ידי רצון לעשות נחת רוח לאל, הגם שמחירה הוא לעיתים פגיעה בנורמה ההלכתית, מופיעים בספרות החסידית כבר מימיה הראשונים וממשיכים באופן רציף בכתביה החסידית הקודמת לרמ"י.¹⁸⁵

אך יש לתת את הדעת על כך שבכתיבת רמ"י עמדה זו הופכת לאמירה עקרונית המשקפת את אופייה של העבודה הדתית. כמו כן, עלינו להדגיש את אופן השימוש שלו במושג 'ספק'. מושג זה, שלרוב מופיע בהקשר שלילי, הופך כאן למושג השייך אימננטית לתחום העבודה הדתית מהסוג הגבוה. להבנתי אין כאן סמנטיקה בלבד, אלא המושג 'ספק' והמטען שהוא נושא מחדדים את העמדה שבחר בה רמ"י לעומת קודמיו. גם בכך מתגלית מחשבתו הייחודית של הוגה זה.¹⁸⁶

ברצוני להדגיש כי לשימוש המושגי משמעות חינוכית. הרטוריקה איננה חיצונית לתהליך אותו רוצה רמ"י להעביר את שומעיו. הפליאה שהוא רוצה לייצור אצלם, כמו גם קריאת התגר על המונחים, המושגים והדימויים שביסוד חייהם, נועדו להותיר את השומע מופתע, מבולבל ולא פעם מוטרד. המטרה היא לעורר בשומע בחינה מחודשת של מערכת ערכיו ולאפשר לו להעפיל לרמת הכרה גבוהה יותר. השימוש בדמותו של זמרי – דמות שלילית מובהקת בכתביה המסורתית לדורותיה – כדי להדגים את הרעיון הנוצז כשלעצמו, נועד גם הוא לזעזע ובכך לחולל תזוזה פנימית אצל שומעיו.

אמת נכון הוא, שרמ"י מודע ואפילו משלים עם העובדה שישנם טיפוסים דתיים הנוהגים אחרת גם בתחום הכניסה לספקות. בהמשך הדרוש הנ"ל מציג רמ"י את הבחנתו הטיפולוגית המפורסמת (אותה ראינו לעיל) בין 'הודה' ובין 'יוסף'. יוסף מתואר שם כמי שנמנע מלהיכנס ל'ספקות', ומבואר כי על רקע זה מתקיים מאבק רעיוני בינו ובין יהודה. אך למרות התיאור הטיפולוגי, עלינו לשים לב שבקטע הנדון רמ"י מדבר על הדרישה של האל מיעקב – אותו יעקב המתואר בכתבי רמ"י כבחיר האבות¹⁸⁷ ושהפך להיות כזה לאחר ביצוע תהליך ה'בירור',¹⁸⁸ תהליך שתבע גם ממנו

נחת רוח. רמ"י מודע למחיר של סוג מעשה כזה, ומדבריו עולה נימה חיובית ולא רק הטענה כי מדובר בהכרח כל יגונה. האוהב עלול לעשות מעשים שאינם מבוררים, שמשמעותם היא לא פעם אי עמידה בדרישת הנורמה ההלכתית. הביטוי 'מעשה שאינה מבוררת', משקף את העובדה שהמופע האובייקטיבי של אותו מעשה נעדר עמידה בקריטריונים נורמטיביים.¹⁸² הצגת הדברים באופן כזה מגלה כי במשנת רמ"י מושג הספק שייך לא רק לתחום הקונגטיבי אלא, בעיקרו, לתחום הקיומי.

החיים הדתיים מתוארים כאן כחיים של אי ודאות, וממילא כחיים המאופיינים בתסיסה, מתיחות פנימית ודינמיות רבה. ראוי להדגיש כי אי ודאות זו איננה ביחס ליכולתו של האדם לקבוע שהוא אכן מאמין. אדרבה, רמ"י קובע שרק בעל אמונה יכול להיכנס לספקות. אי הוודאות עליה מדבר רמ"י נוגעת בתוכן הציווי הדתי ולתפיסת הרצון האלוהי, אשר איננו ניתן להמשגה בידי האדם. חיי האמונה תובעים מהאדם לברר את הדרישה הדתית, כאשר מידת ההתאמה בין הציווי הדתי הכללי ובין הקיום הדתי הקונקרטי של היחיד עומדת לא פעם בסימן שאלה.

עשייה מתוך אהבה במצב זה מבטאת את היתור של האדם על הביטחון והשלווה והמרתם בתשוקה ובתחושת המלאות שהעמידה מול האל מעניקה לו. חווית האהבה, והרצון הפנימי לממש זאת בקיום גם במחיר של חוסר בטחון, הם התחליף ליציבות והרוגע שמעניקים החיים במישור ה'כללי'. עולמו הדתי של האדם מקבל את תוקפו מתוך ההרגשה העמוקה של מימוש הרצון האלוהי.¹⁸³

נדמה כי ההימצאות במצב של ספק נתפס במסורת הדתית בדרך כלל כמצב שלילי, ומעיון בלא מעט ספרי דרוש חסידיים מתברר כי מורי החסידות שותפים בדרך כלל לעמדה זו.¹⁸⁴ מאידך, זו תהיה טעות לראות ברמ"י יוצר יש מאין. עיקרי הרעיון של

182 אי לכך, ייתכן שלעיתים רק בדיעבד האדם זוכה לאישור שאכן נהג באופן אותנטי. ראו על כך זורנברג, בראשית, עמ' 173, ושם הערה 26. אך נחזור ונדגיש כי רמ"י מבקש להקנות לאדם ודאות לכתיחלה, בהווה ותוך כדי העשייה.

183 השו" סידג, אקסיסטנציאליזם, עמ' 90, 96.

184 ראו כדוגמה מייצגת את המובא בספר מאור ושמש, בשלח, וידי, דף עט ע"ב: 'הנה קליפת עמלק היה לעקור ישראל מאמונה שלימה בה' יתברך ומבלבל מחשבתם באמונות רעות ח"ו... מיד שאמר ישראל "היש ה' בקרבנו אם אין" מיד "ויבא עמלק"... כשבאו ישראל לאיזה ספק בהאמונה, אזי בא עמלק לנתק אותם ויתר ויותר מאמונת אלהי עולם לגמרי ח"ו... כאשר נתבלבל מחשבתם, רצה לומר שעשתה פעולת עמלק ורשם בלבם לבא לספיקות ח"ו, אזי וגבר עמלק... והנה בעוונותינו הרבים עדיין מרקד בינינו זאת הקליפה של עמלק לבטל מישראל אמונת אלהי עולם בכל דור ודור'; שם, פנחס, 'ויבוס', דף קפב ע"ד: 'ונראה לומר בזה כי הנה כל מיני הרהורים הם בעיקר אמונה, הן כשנוולד לאדם ספיקות על צדיקי הדור, וכן הקושי שנוולד לאדם אפילו בתורה, כולם הם מאחזיות קליפות שיש בהאדם, שהוא על ידי שלא בירר עדיין מידותיו הרעות ועדיין הוא משוקע בתאוות הגשמיות'.

דוגמה בולטת בעולם החסידי בהקשר זה הוא ר"נ מברסלב, והקטע הבא הוא רק דוגמה מיני רבות, ראו ליקוטי מוה"ר, תנינא, תורה יב: 'כשאדם הולך אחר שכלו וחקמתו, ויכל לפל בטעותים ומכשולות רבים, וקבוא ליד רעות גדולות, חס ושלום. ויש שקלקלו הרבה, כגון הרשעים הגדולים מאד המפרסמים, שהטעו את העולם, והפל היה על ידי חקמתם ושכלם, ועקר היקדות הוא רק לילך בתמימות ובפשטות, בלי שום חקמות, ולהסתפל בכל דבר שפשוטה, שהיה

שם השם יתברך, ולכלי להשגית כלל על כבוד עצמו. רק אם יש בזה כבוד השם יתברך ופשוטה, ואם לאו לאו, ואזי בודאי לא יפשל לעולם. ואפילו כשנפול, חס ושלום, לספקות, ויש שפליחלו גדולה מאד מאד, ורקמא לעל, שנופל לספקות ונהרורים, ומהרהר אחר השם יתברך, אף על פי כן הנפילה ונהרורים היא סלקית העליה'.

185 דוגמה מובהקת תהיה תורתו של ה'חזוה' מלובלין, וביטויים רבים מפוררים בספריו. ראו לדוגמה זאת זכרון, עמ' ע-עא; זכרון זאת, שמות, ויקס', עמ' מב-מג; שם, בא, 'ויסער', עמ' מז; שם, פנחס, 'פנחס', עמ' קכג-קכד. כן ראו את מאמרה של אליאור, תמורות, המקדש להיבט זה בתורתו של ה'חזוה' וראייתו כגורם משפיע ומעצב על משנת רמ"י.

186 לא פעם רמ"י מעניק למושגים ידועים משמעות שונה וחדשה. מבחינה מתודולוגית, את עיקרי השינויים ההגותיים יש לחפש לאו דווקא בקיומם של מושגים חדשים, אלא בשימוש המושגי השונה של אותו הוגה על רקע המבנה הכללי של עולמו המחשבתי. ראו על כך את טענתו של אידל, צמצום, עמ' 100-101.

187 ראו על כך א, ויחי, 'ויאמר', עמ' נט; א, פסחים, פחא, 'ואמר', עמ' רמו; ב, פסחים, פחא, 'ואמר', עמ' קפז-קפה; ב, תרומה, 'ועשית' (ראשון), עמ' נח; ב, זכריה, עמ' קנ.

188 ראו ב, ויצא, 'לולי' (שני), עמ' כה. השו"א, בלק, 'כי', עמ' קסג, ביחס למשמעות השמות 'יעקב' לעומת 'ישראל'.

שלא רק נקודות דמיון יש בין רמ"י ורוזנצווייג בכל הנוגע לסוגיה זו של קיום ואי קיום מצוות, אלא גם נקודות שוני שאותן גציג כעת.

נפתח במה שנראה כהבדל, למרות שבפועל ספק אם הינו משמעותי: לפי רוזנצווייג 'קול הישות' הוא מקור החיוב, ואילו רמ"י 'עוסק ב'בירור' מתוך להכיר את רצון ה'. נראה שלפנינו שוני סמנטי באופיו: הרי מחד רוזנצווייג קובע ש'מה ששומע האדם בלבבו כלשון אדם שלו, הוא הדבר היוצא מפי אלוהים'¹⁹³ ומאידך, ראינו שאצל רמ"י האדם לומד על רצון ה' מתוך עצמו. אמנם יש לציין כי אין אצל רוזנצווייג תיאור המקביל לתהליך הבירור של רמ"י, בו האחרון מדריך את תלמידיו כיצד 'ניתן' להכיר את רצון האל.

ההבדל ביניהם בולט כאשר רוזנצווייג מדבר על עשייה או אי עשייה של מצוות, ואילו רמ"י מדבר על הפיכת עבירה למצווה! לאמור, אם אצל רוזנצווייג קריטריון ה'יכולת' קובע את מידת הקבלה של האדם את מערכת המצוות כמערכת המחייבת אותו, הרי שאצל רמ"י קריטריון זה מסיר, לפחות לפרק זמן מסוים, את הגבולות הברורים שבין מצווה ובין עבירה. לקביעה זו משמעות כפולה:

א. בעוד שאצל רוזנצווייג נדמה שתהליך קבלת עול המצוות הינו תהליך מדורג ובעיקר תהליך פרוגרסיבי, הרי שרמ"י מדבר על עשייה קונקרטית (לאחר מעין הארה, התגלות והתעוררות פנימית) שכל משמעותה היא עשייתה על ידי אדם מסוים בפרק זמן מסוים, ושמאבדת לאחר מכן את תוקפה הדתי.¹⁹⁴ כן ראוי להדגיש שלפי רוזנצווייג, התהליך מוביל את האדם לקראת קבלת הנורמה ההלכתית, ואילו אצל רמ"י מדובר על הכרעה רגעית. הבחנה זו נכונה גם ביחס לטיפוס הדתי המיוצג על ידי יהודה, כי הרי הוא עומד בדיאלוג מתמיד מול אלוהים ואינו פועל מתוך מחויבות נורמטיבית.

ב. רוזנצווייג מדבר על הפיכת 'חומר' המצוות 'לכוח', וכפי שראינו לעיל הוא מדגיש שאין ברצונו לשנות את עולמה של היהדות. השאלה המטרידה אותו היא יכולתו לקבל על עצמו את עולם המצוות, והאם יש בכך ביטוי לקשר האהבה בינו ובין אלוהים. אין אצל רוזנצווייג את מה שניתן לכנות 'הפיכת' עבירה למצווה, אלא לכל היותר מתן לגיטימיות ל'אי יכולת' לקיים מצווה זו אחרת.¹⁹⁵ אמנם, אי קיום

להיכנס לספקות. לאמור, הבחנותיו הטיפולוגיות של רמ"י אינן מונעות אותו מלהציע היררכיה בין הטיפוסים הדתיים שאותם הוא מתאר, ובעיקר אינן מונעות אותו להציג את העדפתו בכל הנוגע לשיאה של העבודה הדתית כמו גם ביחס לטיפוס הדתי אותו הוא רואה כמימוש הדמות האוטופית. כבר צוטטו דבריו לעיל: 'בכל מקום שהאדם מכניס את עצמו בספיקות בעבודת הש"י... הוא גדול ממי שסילק עצמו מספיקות'.¹⁸⁹ חיים מתוך ספק מכילים כאב וסבל,¹⁹⁰ אבל על ידי נתינת מקום נרחב בהגותו לקיום בעל אופי זה טוען רמ"י שזוהי הדרך לזכות לאמיתות גבוהות יותר. הספק דוחף את האדם לבחון את האמיתות המקיפות את חייו ולהעמיד אותן בסימן שאלה, ואין מדובר בתנועה המכוונת כלפי חוץ אלא בבחינת חייו שלו – מתוך חתירה להגיע למגע ממשי עם האלוהי, להווייה אותנטית.

ת. מה בין רמ"י לרוזנצווייג?

הטענה המרכזית ביחס למעשה זמרי היתה שהאדם אמנם פועל מתוך 'איבוד בחירה' מחד, אבל איבוד זה הוא כאמור ביטוי להכרעה האוטונומית.¹⁹¹ יתר על כן, מצב זה של איבוד הבחירה הוא עבור רמ"י הסימן הבטוח שהמקור של המעשה הינו אלוהי.¹⁹² כאמור, קיימת זהות בין מצב זה של איבוד בחירה ובין הניסוח של רוזנצווייג ביחס ל'אי יכולת', או לחילופין עשייה 'מוכרחת'.

לפני שננסה וניגש להעריך את העמדה הדתית שהוצגה כאן לאורך העבודה, נבהיר

189 א, תולדות, "ויהי", עמ' לד, וראו לעיל ליד הערה 143 ציטוט ודיון על דרוש זה. כתיבה 'טיפולוגית' עשויה להתפרש כשימוש בשפה דתית היוצרת מצב בו הרב אינו כופה את דעתו על תלמידו, ומאידך מציג לפניו משנה שיש בה הדרכה ואמירות פוזיטיביות. אלא שקביעה זו איננה כה פשוטה, זאת נוכח העובדה שעמדתו של רמ"י, כמו זו של קירקגור (שגם אצלו יש שימוש בסוגה ספרותית דומה) איננה אדישה לאופי הבחירה של החסיד והקורא: שניהם מעוניינים להציג העדפה ערכית (כשם שההגות האקסיסטנציאליסטית ככלל מעוניינת לדחוף את קוראיה להווייה אותנטית) הבאה לידי ביטוי אצל רמ"י בהעדפת דמותו של 'יהודה' על זו של 'יוסף', ואילו אצל קירקגור בהעדפת המישור ה'דתי'. אם כן, גם אם אין בכך כפייה של ממש או העמדת מודל חיובי המנוגד למודל שלילי, עדיין המסר נראה מאוד חריג ומשמעי ומכוון. חסידיקוראיו של רמ"י יתקשו להמשיך להיות חסידיו, באם יבחרו להזדהות עם דמותו של 'יוסף'.

190 סבל זה גופא הוא תוצר של ספק ואי ודאות, וזאת נוכח חסרונם של עוגן חיצוני – 'נקודה ארכימדית' – היכול מחד להעניק פשר למעשי האדם ומאידך לספק רוגע ביחס למידת היות מעשיו 'נכונים'. במילים אחרות, עוגן המקטין את מידת אחריותו של האדם. ההיגים האקסיסטנציאליסטים טענו ששאלת האחריות היא היוצרת אימה באדם, ולכן רוב בני האדם מוכנים לחיות במה שסארטר כינה 'כחש עצמי'.

191 ראו להעיר כאן שהערכת מכלול הגותו של רמ"י דורשת לבחון סוגיה זו לאור קיומה של 'תורת הדטרמיניזם הדתי' (כניסוחו של וייס), ולהעלות לדיון את שאלת היחס בין שני טיעונים אלה. במסגרת זו לא נוכל לעסוק בכך, אם כי כבר נטען לעיל (וראו גם בפסקת הסיום) שמשנה זו טרודה ב'מצית האני' וכי לפנינו תפיסה לפיה אותנטיות מובנה חשיפת הרובד הפנימי של ה'אני'. בהקשר זה ראו את ניסוחו הבהיר של א' מאיר, עקדת יצחק, עמ' 291, הערה 44: 'הכרעה האוטונומית היא בבחינת אישור הדטרמיניזם האלוהי'.

192 וייס, אוטופיה, עמ' 227-228.

193 כוכב הגאולה, עמ' 185. ראו לעיל הערה 74, ולהלן ליד הערה 202.

194 בנקודה ספציפית זו ניתן למצוא דמיון בין רמ"י ובין בובר, בכל הנוגע לוויכוח שהתנהל בין בובר ובין רוזנצווייג לאור 'הבונים'. עמדת בובר היתה שהאל איננו נותן חוקים וממילא אין להלכה תוקף כללי, אלא 'תוקף יש רק לאותו דבר שאני מוכרח להכיר בו כאמור אלי' (בובר, אגרות, עמ' 179 [אגרת 159]). ראו דיון על כך לעיל הערה 96.

195 ביטוי בולט לכך הם מכתביו לאידית אשתו, כאשר היו מאורסים. ראו האיגרת מתאריך 13.1.20 (רוזנצווייג, אגרות, עמ' 184): "...איני צריך להירתע מלאכול כל דבר מתוך לבית... אנו רוצים בית ולא גיטו... אנחנו רוצים שגם נוכל ללכת לבית כל נוצרי המזמין אותנו". כלומר, בשלב זה רוזנצווייג מקבל על עצמו לקיים את מצות כשרות רק בביתו, מה שאין כן כאשר הוא אוכל מחוץ לבית. על סוגיה זו, כולל נושא שמירת השבת, הוא חוזר באיגרת אחרת לארוסתו, כעבור כשבוע (17.1.20), ראו רוזנצווייג, אגרות, עמ' 189. ראו על כך עמיר, דעת מאמינה, עמ'

דברי סיום – על משמעותה של אותנטיות דתית

מוקד מרכזי בדברינו היה המושג 'יכולת' שטבע רוזנצווייג, מושג הנראה כעומד בניגוד להגות האקסיסטנציאליסטית השמה את הדגש על מושג ה'רצון' בעת העיסוק בקיום אותנטי.¹⁹⁹ עתה ננסה להבהיר את היסוד הרעיוני העומד בבסיס טיעון זה ובכך להבהיר את הוויית ה'אקסיסטנציאליסט הדתי', כמו גם להציע פרשנות נוספת למשמעות המושג 'אותנטיות'.

עבור אקסיסטנציאליסט-דתי²⁰⁰ נוסח קירקגור, בובר ורוזנצווייג (ולכך מצטרף רמ"י), אין האדם יוצר את עצמו אלא מגלה את מהותו; או בניסוח אחר, מאפשר לייחודו לבוא לידי ביטוי. לאור זאת יש לשאול, מהי משמעות החירות במשנה זו? טרנר, בהתייחסו לעמדת רוזנצווייג, מגדיר משמעות זו במילים הבאות:

התניית חירות האדם בתנאים ובנסיבות הקיום שנקבעו על ידי המעשה האלוהי פירושה, שהאדם אינו בן חורין כי אם בשעה שהוא מבקש, מתוך רצונו הוא, את מה שראוי לו לבקש מצד הרצון האלוהי.²⁰¹

כיצד מגלה האדם מהו הרצון האלוהי, או כיצד לומד האדם להכיר את מהותו? נחזור ונצטט את אמירתו של רוזנצווייג: 'מה ששומע האדם בלבבו כלשון אדם שלו, הוא הדבר היוצא מפי האלוהים'.²⁰² האדם מסוגל להגיע להכרה בממשותו, הכרה שהיא מינייה וביה תנאי הכרחי לגאולתו האישית, רק דרך פנימיותו הסובייקטיבית.²⁰³ האדם מגיע למפגש עם המוחלט דרך 'האני הפנימי' שלו,²⁰⁴ ומפגש זה מתרחש בתחומה של

מצוות – בעיקר בתחום מצוות 'לא תעשה' – הינן עבירות, אך עדיין יש מקום לתהות אם גם באי העשייה ראה רוזנצווייג ביטוי לדיאלוג של האדם עם אלוהים.

מאידך, בדבריו ב'הבונים' קיימת אמירה המצמצמת את ההבדל בין עמדתו לזו של רמ"י:

מן הנמנע הוא שיבוא אדם לבשרנו מראש, מה שייך למצווה ומה אינו שייך. אפילו יכולנו לדעת זאת מראש, אסור לנו לרצות לדעתו. בל ניתן לא לרצונו ולא לידיעתנו להכריע את יכולתנו, שהיא ורק היא הבוחרת... אין לנו ערובה אחרת לכך שמעשנו, לכשייעשה, יהיה מעשה יהודי, יהודי בין שמקומו באותו תחום של הניתן לעשותו בין שהוא מעבר לו. במקרה השני יורחבו גבולותיו של התחום על ידי מעשינו... נוסדת כאן מצווה חדשה.¹⁹⁶

דבריו אלה מבהירים שהמרחק הרעיוני בין שני הגוים אלה מצומצם, אם כי השוני בין שתי העמדות נשמר. בעולמו של רוזנצווייג יש הבחנות ברורות בין חובה לבין איסור, וגם בקטע אחרון זה נדמה שעיקר כוונתו לבטל את ההבחנה בין תחום המצווה ובין תחום ההיתר. זאת כשם שבסמוך הוא מבקש לבטל את ההבחנה בין 'מנהג' ובין 'הלכה'. ובדומה למה שכבר ציינו לעיל, באמירתו 'נוסדת כאן מצווה חדשה' מתאר רוזנצווייג מצב בו נוספה מצווה מכאן ואילך. דבר זה אינו תואם את אופן תיאורו של רמ"י את מעשהו של זמר, שאין לו כל משמעות מכאן ואילך.

ועדיין, ההבדל הממשי קטן מההבדל הרעיוני והמושגי. למרות שאין אצל רמ"י מקבילה לרעיון יצירת 'מצווה חדשה' (בממד הנורמטיבי), הרי מאידך קיימת אצלו מקבילה להרחבת גבולותיו של התחום העשייה היהודי. הוא עושה זאת באמצעות השימוש במושג 'ההתפשטות', שכאמור לעיל מבטא מצב בו אדם חורג מגדרי ההלכה ועדיין ממלא בכך את רצון האל. רעיון זה כרוך בטבורו בדמותו של 'הודה' ומקבילותיו, בו עסקנו לעיל:

כל זמן שלא נחקק ונקבע בלב האדם קדושת הש"י... צריך לצמצם עצמו¹⁹⁷ בכל ענינו ושלא יתפשט רצונו... כאשר יפנה האדם לד"ת עד שיחקקו בלבבו ויקבעו בו, אז יוכל האדם להתפשט ולילך בכל ענינים שירצה, כי ה' עימו.¹⁹⁸

30-31; א' מאיר, כוכב, עמ' 42-43; הורביץ, מבוא, עמ' סג-סד, המציינת את השינוי שחל אצלו כעבור כמה חודשים. ראו על כך לעיל הערה 93.

196 הבונים, עמ' 89.

197 ראו ב, תצוה, 'ושמת', עמ' נט: 'שבני לאה אומרים על בני רחל שהם מצמצמים עצמם יותר מכפי הראו... ובני רחל אומרים על בני לאה שהם מתפשטים עצמם יותר מכפי הראוי'. אמירה זו הובהרה לעיל בהערה 147, בעת תיאור ההבחנה הטיפולוגית בין יהודה (=בני לאה) ובין יוסף ואפרים (=בני רחל).

198 א, בחוקתי, 'אם' [השני], עמ' קלה.

199 ראו לוי, רוזנצווייג, עמ' 56; לוי, אקזיסטנציאליזם דתי, עמ' 142.

200 לעיל הפנית לדברי שגיא על קירקגור (הערה 103); שוהם על קירקגור ור' נחמן מברסלב (הערה 104); רוזנברג על קירקגור ובובר (הערה 105); לעמדה זו יש לצרף את עמדת ר' פרנקל (לעיל הערה 103).

201 טרנר, אמונה, עמ' 157. כן ראו דבריו בעמ' 131, ועמ' 134-135.

202 כוכב הגאולה, עמ' 185. ראו באריכות לעיל בהערה 74. נוסף כאן את ניסוחו של ברגמן, התגלות, עמ' 311: 'ההתגלות היא זו שית בין אלוהים והנפש היחידה בבדידותה, זו הנפש שזכתה לשמוע את הקול האומר אליה "קראתי בשמך, לי אתה" (ישעיהו מג,א)'. ראו את הניסוח של י' גוטמן: 'העובדה האקסיסטנציאלית היסודית היא שאלוהים מגלה את עצמו לאדם, והצורה היחידה של התגלותו היא הדבר האלוהי. מתוך שמיעת הדבר האלוהי, נולדת באדם האמונה הנתנת לו את היחס האקסיסטנציאלי לאלוהים' (מצוטט אצל תדמור, האדם, עמ' 72). ראוי להזכיר את הדיון על אודות עמדתו המיסטית של רוזנצווייג, ראו על כך אצל עמיר, דיסרטציה, עמ' 309, ושם, הערה 83, לפירוט ביבליוגרפי של הוויכוח במחקר בשאלת זו. כן ראו את מאמרה של ר' הורביץ בקובץ זה (לעיל הערה 54). נוכח עמדה דתית זו, ובפרט נוכח היפוש נוכחות אלוהית ממשית, נדמה שיש להגדיר באופן מדויק יותר מהי 'מיסטיקה'; שאם לא כן, כל הוגה אקסיסטנציאליסטי-דתי עלול למצוא את עצמו תחת הכותרת 'מיסטיקן'.

203 השוהם, עמ' 319-320. ראו בסמוך התייחסות למושג 'סובייקטיביות', שהוא בעיית ולא מדויק בהקשר שלנו.

204 ראו את תיאורו של א' שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, הקיבוץ המאוחד תשס"ג [להלן: שגיא, אתגר השיבה], עמ' 107, לפיו 'המסע האקסיסטנציאליסטי הוא מסעו של הצליין המודרני, העולה לרגל אל "המקום" המקודש לו, הוא ישותו' (ראו שם את הפרק החמישי, עמ' 106-123 וההערות הנלוות). כן ראו על כך לעיל ליד ובהערה 102.

לוותר גם על עולמו הערכי-דתי.²¹¹ בהקשר שלנו נדגיש שאברהם אמור לוותר על האופן שבו הבין את רצון האל ממנו, לפחות בכל הנוגע לאיסור הפגיעה בזולת.²¹² את דברי רמ"י ביחס ל'הסרת הנגיעה' תרגמנו לא פעם להסרת ה'אגו', הסרה המובילה לגילוי עמוק יותר בהווה האנושית, ויש לומר על כך כמה מילים:

בחסידות 'ביטול האני' הוא בעצם גילוי של רובד נוסף בנפש, רובד שאין ההכרה הרציונלית משגת. בכל אדם... מצוי ניצוץ אלוהי... קיומו הוא חלק באישיות האקטואלית של כל אדם – 'חלק אלוה ממעל'. וחלק אלוהי זה מתגלה לו לאדם רק משהוא מצליח לבטל את האני הפרטי, הגדור בגבולות ההכרה הרציונלית וצורכי היומיום.²¹³

השענה בדבר קיומו²¹⁴ של אותו יסוד טרנסצנדנטי באישיותו של כל יחיד²¹⁵ מחזירה אותנו לאמירה שהאקסיסטנציאליסטי-הדתי אינו יוצר את מהותו, אלא בוחר לממשה. בכך פתחנו לדיון מחודש את היחס בין האמירות בעלות האופי הפטאליסטי בהגותו של רמ"י לבין אותן אמירות שהצענו לקראן כביטוי להגות אקסיסטנציאליסטי-דתית; יחס שלא מחייב לראות בהן שתי נקודות מבט המוציאות זו את זו.²¹⁶

האינטואיציה יותר מאשר בתחומה של התבונה.²⁰⁵ רמ"י בכתובתו מלמד שהדרך להכרה זו עוברת באמצעות 'סילוק הנגיעה' והשתחררות מכבלי ה'אגו'.

כדי להמחיש 'תנועה פנימית' נחזור לפרשנותו של רמ"י לעקדה, וזאת מבלי להתיימר להציג את פרשנותו לפרשה מקראית זו באופן שיטתי. בתיאורו את אברהם²⁰⁶ המנסה להגיע לוודאות פנימית באשר לתוכן הנבואה שקיבל²⁰⁷ (לאמור האם עליו לשחוט את בנו על המזבח או רק לבצע פעולה סימלית של העלאה על המזבח),²⁰⁸ טוען למעשה רמ"י שאברהם יוצא ל'מסע' של ברור פנימי. ברור זה נעשה על ידי ויתור או השתחררות מכמה מהמעגלים המשמעותיים המניעים את חיו. ²⁰⁹ מדברי רמ"י אנו למדים שעל אברהם לוותר על תחושותיו ביחס לבנו, אך בנוסף עליו להשתחרר מהכרתו התבונית. עליו להיות נכון לוותר על האחיזה בתבונה, באמצעותה הוא מכיר ובוחן את העולם. אברהם מבצע את 'קפיצת האמונה' שלו²¹⁰ כאשר הוא מוותר על כל ניסיון ליישב בין שני צווים אלוהיים סותרים (הבטחת הזרע באמצעות יצחק ומולה ציווי העקידה). אך בכך לא תם מסע השחרור של אברהם מעולמו היום-יומי; עליו

205 ראו רודולף אוטו, הקדושה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 142; שוהם, מרד, עמ' 322-323: 'אמצעי ההתגלות הם אינטואיציה, עירות ישירה ואמונה... קיימות טכניקות רבות להתגלות, אך מטרותן אחת: ליצור אקסטזיס מתפיסת המרחב והזמן ולהיחשף לטרנסצנדנטיות האל זמנית והבלתי מרחבית... השאיפה למצבי תודעה ברורים ומובחנים נובעת מן ה"עצמי" האינטראקטיבי, בעוד ה"אקסטזיס" מכונן לערפל ולטשטש כל תפיסה קוגניטיבית חיצונית... כל התגלות היא ייחודית לאדם החווה אותה. היא אינה ניתנת לתיקשור חיצוני משום שבניגוד ל"עצמי" האינטראקטיבי, ה"אני" הפנימי הוא חסר מאפיינים ולפיכך משולל כל אמצעי יעיל לקומוניקציה'.

206 ראו לעיל בהערה 10 הפניות מחקריות לפרשנותו של רמ"י לעקידת יצחק.

207 מה שמכונה, בהקשר לפרשנותו של קירקגור, 'בעיית השמיעה'. לשאלת קיומה של בעיה זו אצל קירקגור השווה מ' בובר, פני אדם, ירושלים תשכ"ו, עמ' 313; ברגמן, פילוסופיה דיאלוגית, עמ' 99-96. אך לעומת זאת ראו את דברי שגיא, מסע האני, עמ' 173-178; שגיא, העקידה.

208 לדברי חז"ל במדרש, לפיהם אברהם יכול היה לפרש באופן אחר את הציווי האלוהי 'והעלהו לעולה', ראו במדרש בראשית רבה נ"ח, (מהד' ת"א עמ' 603-604): 'כשאמרתי לך "קח נא את בנך" וגו', לא אמרתי שחטוה, אלא "והעלהו" לשם חיבה אמרתי לך, אסקתיה [=העלה אותן] וקימת דברי, ועתה אחתינה [=הורד אותן]'.
209 ראו את מאמרו הקצר והמיוחד של א' קוסמן, 'הערות על פרדוקס הענוה', עיון מ"ו (ניסן תשמ"ז), עמ' 209-220. בין היתר קוסמן קובע שהמורים החסידיים דיברו על 'עבודה', לאמור על דרך שבאמצעותה יזכה האדם לגילוי אותה 'אמת פנימית', או תווה התגלות ומפגש עם אלוהים. זאת לעומת האופציה הרוחנית העולה מהגותו של י' קרישנמורטי, בה המוקד איננו פעילות של האדם, אלא 'ראיה' להתבוננות. להבנתי מושג ה'בירור' אצל רמ"י דומה ל'ראיה' אצל קרישנמורטי, כפי שזו באה לידי ביטוי בכתובתו. ראו לדוגמה י' קרישנמורטי, הקריאה לשינוי, הוד השרון 1999, עמ' 162-168. 'ראיית' המניעים המלווים את תהליך ההכרה, ההכרעה וכו' היא עצמה תפרק מניעים אלה, ובעיקר את היותם גורמים מכוננים בהתבוננות של ה'אני'. ה'בירור' האיזוביציא איננו פעולה של חיטוט עצמי ושל מעין 'כיבוש היצר', אלא התבוננות ההכרה בעצמה ו'ראיית' החיפוש אחר הפשר לעונג וכוח המלווה את האדם, ובכך מקור הנעה זה יגיע בכך לידי קיצוץ.

210 א, וירא, 'והאלוקים', עמ' כט: 'ענין ניסיון של העקידה היא גדול האמונה שהיה לאברהם אבינו בהשם ויחבר. כי אף שאמר לו "כה יהיה זרעך" (שם טו, ה) ונאמר לו "ואת בריתי אקים את יצחק" (שם יז, כב), וכעשיו כשאמר לו העלה לעולה, עם כל זה האמין בדברים הראשונים כמו מקודם ולא נפל אצלו. וזאת האמונה אין בשכל האדם להשיג'.

211 ראו את דברי שגיא, אתגר השיבה, עמ' 106-109, על כך שהמסע האקסיסטנציאלי כולל בתוכו בהכרח שלב משברי שבו התודעה הישנה מתפרקת ומאפשרת השתחררות מתפיסות ישנות על הקיום.

212 ראו ב, וירא, 'עיקר', עמ' יט: 'עיקר הנסיון מחמת שהיה מפורש לפניו הלאו "לא תרצח"'. אברהם 'מוותר' על קיום שמירת האיסור שלא לרצח, ומבצע תנועה של 'עת לעשות לה', תנועה רוחנית שתאורה לעיל ליד הערה 114.

213 מיכה אנקורי, מרומי רקיעים ותחתיות שאול – מסע הנפש של רבי נחמן מברסלב, ת"א תשנ"ה, עמ' 61-62. ראו ניסוח דומה אצל רונברג, אותנטיות: 'אנו נקראים לחשוף את הרובד הפנימי שלנו הקבור מתחת לאבק... לפי עמדתו של בובר בתוך תוכי אני נקרא לממש משהו, ובצורה לא מודעת אני מושהו את האני הריאלי שלי עם אותו האני שעלי להיות. אלא שאין אנו נמצאים בפני העמדה האקסיסטנציאליסטית הקלאסית. אין אני נקרא להיות אדם, קריאה שנכונה לאנושות כולה. אני מדבר כאן על ייעוד ששייך לי ורק לי. כדברי ר' זושא "אחרי מאה ועשרים שנה לא ישאלו אותי זושא למה לא היית משה, אלא זושא למה לא היית זושא"'. כן ראו אצל תדמור, האדם, עמ' 54-55, שם הוא מבחין בין שתי משמעויות למושג 'אותנטיות' (ובפרט נוגע בשימוש של שכתר במושג 'מהותיות').

214 'קיום' לאו דווקא במובן של 'יש' המחכה להתגלות, אלא יסוד הנוצר בעת היווצרות הדיאלוג אני-אתה בין האדם ובין האל. ראו ברגמן, התגלות, עמ' 310: 'ההתגלות שמדבר עליה רונצווייג... היא הפגישה בין אלוהים ואדם'.

215 כאן מתבררת לנו המובלית של שפת המושגים בה אנו משתמשים. ההבחנות בין אובייקטיבי לבין סובייקטיבי מתבררות כאן כהבחנה שאיננה מבחירה את המתואר בספרות זו. קטגוריות החשיבה שנחשפו כאן דורשות מושגים אחרים. במובן זה גם ההבחנה 'חוק' לבין 'פנים' איננה ממצה. נראה שעובדה זו עמדה ברקע הבחירה של ו' פרנקל, השאיפה למשמעות, ירו' ות"א תשמ"ה, עמ' 74, להשתמש במונח 'רנסנס-סובייקטיבי' כדי לומר שקיומם של חיי משמעות, למרות אפיונם האינדיווידואלי, דורשים התעלות האדם מעל עצמו. עיינו לעיל על עמדת פרנקל, הערה 102.

216 לסוגיה זו אקדיש דיון נרחב בעבודת המחקר שלי.