האינדיבידואציה ושאלת הסובייקט בספר מי השלוח

אביעזר כהן

האינדיבידואציה פירושה: להיהפך לפרט; אנו נעשים אנו - עצמנו ככל שהאינדיבידואליות היא לדידנו הפנים-פנימי... אפשר לתרגם 'אינדיבידואציה'... ל'הגשמה עצמית'.[1]

א. מבט על ורכישת שפה תוך כדי תרגום

הגותו הייחודית של ר' מרדכי יוסף ליינר מאיזביצה (1800-1854)[2] [להלן: רמ"י], בעל ספר הדרושים 'מי השלוח', עוררה ועדיין מעוררת עניין רב. בדברים הבאים, תוך שאני מחלצה מהקשרה המסורתי ומציגה כחלק מ'הגות הזמן', אני מבקש להראות כיצד מוצע במשנה זו מודל המתווה דרך להגשמה עצמית, ובו-זמנית מוצע דגם של דתיות הקרובה מבחינה פנומנולוגית לעולמות הגותיים מודרניים ואפילו פוסט-מודרניים.

לפנינו משנה אשר מוקד עיסוקה איננו האובייקט, כשם שהיא איננה תוחמת את עצמה למסגרת חיים אידיאולוגית כזו או אחרת. אדרבה, היא מעוניינת להעמיד את האדם באופן בלתי אמצעי מול האל, מתוך ניסיון להבין מה רצון האל ממנו בזמן ובאירוע קונקרטי. טענה זו למעשה מאחדת בתוכה שני מישורים, דתי ואקסיסטנציאלי: הרצון של האדם להיות הוא, הוא בו זמנית מימוש מה שהאל רוצה ממנו, וניתן לנסח זאת גם הפוך, מה שהאל מבקש מהאדם, הוא מיניה וביה מימוש עמוק של ה'אני' שלו. או מוטב

---

* במאמר אני משתמש במהדורה הנפוצה של ספר מי השלוח, ב כרכים, בני ברק תשנ"ה. ההפניות לספר הן באופן של: כרך, פרשה, דיבור המתחיל, מספר העמוד.

1 יונג, קארל, **האני והלא מודע** (תרגום: ח' איזק), ת"א תש"ן, עמ' 57.

2 בעוד תאריך פטירתו ידוע: ז' בטבת תרי"ד, הרי שביחס לקביעת שנת לידתו זו מבוססת על המסורת החסידית ולפיה היה בן 54 כאשר נפטר.

לומר שאז הוא הווה כסובייקט, כאשר האתגר הגדול יהיה להבהיר למה מתכוונים בדיוק בעת השימוש במונח הכה שגור 'סובייקט'. מבחינת הפנומן של אופי הקיום הדתי, אפשר לומר כי מדובר על יצירת דתיות העומדת מול ההוויה בבחינת 'אני-אתה', וזאת לעומת התודעה הדתית המצויה, החיה בדרך כלל את חייה בקטגוריות אובייקטיביות (='אני-לז'), כך ביחס לעצמה, ביחס לזולתה ובעיקר ביחסה לאל.

המערכת המושגית שפיתחו בובר ורוזנצווייג על אודות "דת כנוכחות",[3] או אב הדיבר הבובריאני 'אני-אתה', עשויים להבהיר את ההגות הדתית שלפנינו ואת תרומתה למאבק האנושי להענקת משמעות של עמידת האדם מול עצמו ולא פחות מכך מול הנצח. לפי עמדתם של הוגים דתיים אלה (כמו גם קירקגור ועוד), בתוך תוכו האדם נקרא לממש משהו, ובצורה לא מודעת הוא משווה את ה'אני' הריאלי שלו עם אותו 'אני' שעליו להיות. אלא שבכך אין אנו נמצאים בפני העמדה האסנציאליסטית הקלאסית. אין האדם נקרא להיות 'אדם', קריאה שנכונה לאנושות כולה. הקול שהאדם שומע מן השמים מיועד רק לו.[4] למרבה ההפתעה, למרות החשש שעמדה זו תיצור אדם המרוכז בעצמו, הרי שבסוף דבריי אראה כי זו אולי האפשרות היחידה לקיום דיאלוג משמעותי בהקשר הדתי.

בהגותו של רמ"י היכולת להיות סובייקט, לעבור תהליכי אינדיבידואציה, מתרחשת כאשר האדם עומד בדיאלוג ממשי עם אלוהיו, וזוכה להכיר מה רצון האל ממנו בהקשר הקונקרטי בו הוא מצוי. נשים אל לב, לא פעם מתוארת ההגות החסידית כמי שמובילה את האדם למצב של ביטול ה'אני', או בניסוח אחר היות האדם צינור לרצון האלוהי. בשונה מכך הרי שרמ"י מתאר מצב בו התודעה העצמית איננה עוברת תהליכי כיבוי או ביטול אלא אדרבה תהליכי מיצוי.[5] האדם עובר ממצב של אובייקט למצב של

3 ראו לדוג' Rivka Horwitz, Buber`s Way to "I and Thou"-The Development of Martin Buber`s Thought and His "Religion as Presence" Lectures, Philadelphia, N.Y & Jerusalem 1988.

4 שגיא, אבי, **קירקגור: דת ואקסיסטנציה - המסע של האני**, ירושלים תשנ"ב.

5 חביבה פדיה עסקה רבות בשני הטיפוסים הדתיים מסוג האקסטרוברטי והאינטרוברטי, ראו לדוגמה פדיה, חביבה, 'החוויה המיסטית והעולם הדתי

סובייקט – ממצב בו הוא עומד כאדם, שלא לומר כיהודי, מול האל כחלק מהקהילה, עמידה אותה ניתן לתאר כעמידה מתווכת, אמצעית, שבה המסורת מעבירה את דבר האל לקהילה; לרובד קיום בו האדם עומד באופן בלתי-אמצעי וזוכה להבין בהווה מה האל רוצה ממנו כאן ועכשיו. ההיבט הרדיקלי בהגות זו נובע מהיעדר החפיפה בין הרצון האלוהי ובין החוק האלוהי. בניסוח אחר, הרצון האלוהי בהיותו מכוון לסובייקט כאן ועכשיו איננו זהה לחוק האל הפונה בכל זמן לעֵדָה כולה, לאובייקט.

כדי להבהיר את אופייה החד-פעמי של התרחשות זו, איעזר במונח 'אירוע' הלקוח ממשנת באדיו.[6] באירוע מגיחה האמת, הפולשת להוויה, ובכך מהווה עצירה ואפילו פירוק של הקיום השוטף. האמת תתואר כאן כאותה 'הירשמות כשם ריק' של 'נקודת היתר' במצב.[7] זהו 'שם ריק' מכיוון שהינו בלתי ניתן לתרגום בשפת המצב הנוכחי, והיות האמת עבור מצב זה נקודה חסרת מובנות, חריגה, סטייה[8] ואינסופית, המעוררת מועקה במצב הנתון ובאלו הפועלים במסגרתו. האירוע של חשיפת הריק המחורר את הישות הוא נדיר, הוא אינו מהווה את התנהלותו המונחת מראש של הקיים, וככזה הינו היוצא מן הכלל. לפנינו רגע של התגלות עמוקה שבהגדרה היא התרחשות בה 'שוליים' פולשים ל'מרכז' ומכוננים אותו באותו רגע מחדש.

בעיקרו המונח 'סובייקט' מתאר את הנאמנות להוויית אַיִן זו בישות, נאמנות לאירוע הריק. הסובייקט אינו 'מישהו', 'אני', ה'יחיד' או ה'אינדיבידואל', הלוקח חלק בפעילות מסוימת המתרחשת מחוץ לו, אלא הוא הוֹוֶה באותו

בחסידות', **דעת** 55, תשס"ה, עמ' 73-108, מבחינת הפנומן רמ"י שייך לטיפוס ה'אקסטרוברטי' בהיותו שומר על תודעה עצמית.

6 ראו: באדיו, אלן, **אתיקה - מסה על תודעת הרוע** (תרגום: ע' אפעל), ת"א תשס"ה. אני מודה לידידי ישי מבורך על המפגש ועל הלמידה המשותפת בספר.

7 מדובר על איכות שאיננה ניתנת לרישום במסגרת כללי המצב הנתון, ויחד עם זאת מצויה בו; זהו יתר שיש להדחיקו כדי שהמצב יוכל להמשיך להתקיים. ראו על כך בדברי ההקדמה של ע' אפעל לספרו של באדיו, עמ' 8 ואילך.

8 כפי שאראה להלן היחס לחטא המקראי, החריגה והסטייה, מקבל לפנינו משמעות הפוכה.

רגע בו מתרחש הליך של אמת. הסובייקט הינו זה "הנושא תהליך של אמת".[9]

רמ"י איננו מעוניין להנחיל לשומעיו ידע או להוביל אותם להכרה פילוסופית או תיאוסופית, לא ידע על אודות הייעוד האנושי ואפילו לא ידע על מטרת הרצון האלוהי, אלא להכרה נוכחת של הרצון האלוהי ככזה. בעת העיסוק בדרשות אבקש לטעון כי גם הרטוריקה אינה חיצונית לתהליך החינוכי שמבקש רמ"י לחולל בשומעיו. מחד עצם השימוש במקורות הקלאסיים ובז'אנר של מעשה הדרוש מעניק לו את החופש להעז ואפילו להיות מהפכן, אבל ככזה שלא נתפס (אולי אפילו לא בעיני עצמו) כמי שמערער על עצם הסמכות של כתבי הקודש. מאידך, קריאת תגר על המונחים, על המושגים ועל הדימויים המונחים ביסוד חייהם, נועדו להותיר את השומע מופתע, מבולבל ולא פעם מוטרד, וזאת כדי לעורר בו בחינה מחודשת של מערכת ערכיו, ולאפשר לו להעפיל לרמת הכרה גבוהה יותר. הדבר קשור לדמות המורה הפשיסחאי,[10] ומטרתו בעת העמידה מול חסידיו.[11]

הערה לסיום דברי המבוא – במהלך קריאת הדברים הקורא עלול לחוש תמיהה על השימוש שאני עושה בספרות 'חיצונית' לעולם החסידי של רמ"י: ההקבלות להגות אקזיסטנציאליזם-דתי כמו גם לעולם הזן-בודהיזם

9 באדיו, **אתיקה**, עמ' 57.

10 על בית המדרש בו צמח רמ"י, ראו Michael Rosen, The Quest for Authenticity: the thought of Reb Simhah Bunim (Urim Publications), Jerusalem 2008; כהן, אביעזר, **תודעה עצמית בספר מי השלוח ככלי לקיום הזיקה אלוהים-אדם** [להלן: כהן, מי השלוח], אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע תשס"ו, עמ' 64-84.

11 לנושא זה מוקדש מאמר שלי העוסק ב'דקונסטרוקציה חסידית' אצל רבו ר' שמחה בונם מפשיסחה, האמור לצאת בספר היובל לפרופ' מ' חלמיש (בעריכת ח' פדיה וא' אלקיים). לעת עתה ראו כהן, אביעזר, 'רציתי לחבר ספר... ואקרא את שמו 'אדם' - התמודדות עם כתיבת ספרי דרוש בבית פשיסחה', דימוי 28 (קיץ תשס"ו), עמ' 4-18, 86. כן כהן, מי השלוח, בעיקר בנספח לפרק הראשון, שבו הדגמתי תהליך זה בעזרת דמותו של ר' מנחם מנדל מוורקה, ובו גם הפניתי לחכמי הזן-בודהיזם, שבה אני מוצא מקבילה פנומנולוגית לצורת ההנחיה על ידי המורה הרוחני.

והגות פוסט-מודרנית. נקודת המוצא שלי לאורך הכתיבה נוגעת בצורך ל'תרגם' את משנת רמ"י לשפה המושגית עמה יוכלו המתעניינים לבוא במגע ראשוני. על המורה-חוקר, כמו גם כותב מאמר, המלמד על אודות הגות (דתית) מסוימת שנכתבה בקונטקסט שונה לחלוטין, לכוון את מאמציו לתרגם את הסמלים, כמו את השפה הדתית, כך שיובנו לאדם מבחוץ. התרגום אמור לאפשר לטקסט לדבר,[12] להוות 'שופר לקול הזר', לאפשר לשפה למלא את ייעודה, וכך רעיונותיה יהדהדו בלב הקורא, יסקרנו ואולי גם יסייעו ביצירת אותה דתיות שהמחבר מכוון אליה. אינני מתעלם מהבעייתיות שבתרגום אלא במובן מסוים אדרבה, כדברי פול ריקר, דווקא על רקע ויתור 'אידיאל התרגום המושלם' ניתן להביא ל"השלמה עם ההבדל הבלתי ניתן לגישור בין העצמי לבין הזר".[13] לאמור, לצד ההתמודדות עם קשיי המפגש עם הטקסט ה'זר', עולה האפשרות שדווקא באמצעות התרגום ייווצר גשר בין ה'זר' ל'עצמי'. המטרה היא להוביל את הקורא למחבר, כשם שעלינו להוביל את המחבר לקורא. אמנם הצלחת התרגום מותנית לא רק בהתגברות על ההתנגדות ל'זר' אלא בעיקר בקבלתו אצל מי שקורא את שורות 'תרגום' הבאות.[14] התרגום מעניק את הרפלקסיה החסרה לא פעם לדרשה החסידית; הוא נועד להנהיר את טענותיה; הגם, וזאת יש להדגיש, שלא פעם ייתכן שהתרגום מחולל טרנספורמציה בכתוב, משנה את המובן הראשוני שלו, בהיותו רדוקציה במושגים החסידיים עצמם. בתורה העוסקת ברעיון ה'תרגום' רבי נחמן מברסלב טוען שהינו "עיקר בנינה ושלמות של לשון הקודש", כלומר, השפה 'המקורית', בלשונו

12 השוו לדברי וולטר קאופמן, בדברי ההקדמה לתרגום שלו את אני-אתה (ניו-יורק 1970), עמ' 40.

13 בניסוחו של רוזנצווייג "האם אין אנו דורשים מן הלשון (= לשון התרגום) את הבלתי אפשרי בהטילנו עליה את התפקיד לשקף את הנעימה הזרה בזרותה...?", ראו **פירושי פרנץ רוזנצווייג לתשעים וחמישה משירי רבי יהודה הלוי** (תרגם מ' שורץ), ירושלים תשע"א, דבריו באחרית דבר, עמ' 383.

14 ראו: ריקר, פול, **על התרגום** (תרגום: ש' רוז'נסקי), ת"א תשס"ו, לאורך עמ' 23-34, ובדברי ההקדמה עמ' 14-15.

'שפת הקודש', זוכה לשלמות רק באמצעות התרגום.[15] אם כן, בעת תהליך ה'תרגום', אנו מלבישים את הדרשה במונחים מן החוץ ובכך מנהירים את הרוח ומתוודעים לעושרה. אמנם פעמים שההתרחשות הפוכה, ולפנינו תהליך שבו עולם המינוחים הדתי מקבל משמעות חדשה ולא צפויה בעקבות האלמנטים והצירופים שהוטמעו בו, שהרי כפי שמעיר רוזנצווייג, "מעשה היצירה שבתרגום הוא מעשה היצירה שבדיבור עצמו... על הלשון להֵרָאות לאחר התרגום אחרת מאשר לפניו".[16]

ב. יצירת 'אדם': אתגרו של המורה החסידי

את המהלך, הכרת השפה החסידית מבית המדרש של איזביצה-לובלין, אתחיל בדברי תלמידו של רמ"י רבי צדוק הכהן מלובלין,[17] הכורך בין האמונה של האדם באל ובין האמונה של האדם בעצמו:

> כשם שצריך אדם להאמין בהשם יתברך, כך צריך אחר כך להאמין בעצמו, רצה לומר שיש להשם יתברך עסק עמו, ושאיננו פועל בטל "שבין לילה [היה ובן לילה אבד] וגו'

15 ראו: רבי נחמן, **ליקוטי מוהר"ן** קמא תורה יט: "ועץ הדעת טוב ורע זה לשון תרגום, שהוא אמצעי בין לשון הקודש ובין לשון של שבעין עממין... לשון תרגום הוא בחינת 'אשה מַשְׂכֶּלֶת' (משלי יט)... כי **לשון תרגום יש בו טוב ורע לפעמים הוא בחינת משכיל, ולפעמים הוא בחינת משכל**... ועיקר בנינה ושלמות של לשון הקודש אינו אלא על ידי שמפילין הרע של התרגום ומעלין את הטוב שבתרגום ללשון הקודש, שעל ידי זה נשלם לשון הקודש... כי על ידי התרגום עיקר בנינה של לשון הקודש". ראו על כך את דברי הרב שג"ר, **שיעורים על ליקוטי מוהר"ן**, חלק א (עורך: נ' לדרברג), אלון שבות תשע"ב, עמ' 224-229. עיסוק משמעותי בנושא יובא גם בכתבים נוספים של הרב שג"ר העתידים לצאת לאור בעריכת ישי מבורך.

16 ראו: רוזנצווייג, שם.

17 ר' צדוק רבינוביץ הכהן מלובלין (תקפ"ג-תר"ס) היה תלמיד מובהק של רמ"י, ולמעשה מחוץ לבני המשפחה של רמ"י הוא אחד התלמידים הבודדים שאנו מכירים בשמם. ראו על כך כהן, מי השלוח, לאורך פרק המבוא. ביבליוגרפיה עשירה מאוד מוקדשת להגותו של רבי צדוק, במסגרת זו אסתפק בהפניה לעבודותיה של עמירה ליוור: **תורה שבעל פה בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין**, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ו; **יסודות פרדוכסליים בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין**, עבודת גמר, טורו קולג', ירושלים תשנ"ג.

> (יונה ד, י), וכחייתו שדה שלאחר מיתתם נאבדו ואינם. רק צריך להאמין כי נפשו ממקור החיים יתברך שמו, והשם יתברך מתענג ומשתעשע בה כשעושה רצונו.[18]

הקיום האנושי המקבל את משמעותו מהבורא הופך להיות גם מקור האמונה של האדם בבורא עצמו. אי אפשר להאמין בבורא מבלי להאמין שהבורא מעצם הגדרתו יצר אותי ובכך העניק לחיי את ערכם, ולהפך, מי שחווה שלקיומו יש משמעות מאמין ממילא כי לקיום עצמו יש משמעות. אם כן, הקיום הקונקרטי מקבל את משמעותו ברגע שהאדם מכיר שהאל חפץ בקיומו, אלא שאין זו משמעות מגדירה ומקבעת. אין לקיום אופי מהותני, אלא אופי מתהווה. לקיום, להוויה, אין תכלית או כיוון מחוץ לה.

בהגותו של רמ"י[19] התפתחותו של האדם מתוארת לא פעם כתהליך בן שלושה שלבים, שלמען ההפשטה נתארם כך: בלתי אמצעיות ראשונה – קיום רפלקטיבי – בלתי-אמצעיות שנייה.[20] השימוש המונחי מצביע על קיומו של קשר עמוק בין המדרגה הנמוכה לזו הגבוהה, ולעובדה זו חשיבות מרובה. באמצעות הדרוש הבא, שבדומה לכלל סגנון רמ"י (ומרבית ספרות הדרוש החסידית) כתוב בצורה טיפולוגית, נכיר לא רק את שלושת השלבים אלא גם נצביע היכן נוצר ה'סובייקט' וכיצד הוא מוגדר בשפה

18 **צדקת הצדיק**, פיס' קנד.

19 למבנה זה כמה וכמה מקבילות פנומנולוגיות: אצל בובר – ראו: ישראל קורן, **המסתורין של הארץ - מיסטיקה וחסידות בהגותו של מרטין בובר**, חיפה תשס"ה, עמ' 252-256; בהגותו של קירקגור – ראו: שגיא, **קירקגור** (לעיל הערה 4), עמ' 110-116; בדבריהם של מורי הזן-בודהיזם – ראו: ד"ט סוזוקי, "הרצאות על זן בודהיזם", בתוך: סוזוקי, פרום ומרטיני, **זן בודהיזם ופסיכואנאליזה** (תרגום: י' רגבים וא' כרמי), ירושלים 1975, עמ' 43-45, ודברי פרום, שם, עמ' 181, 195-196

לשם הבהרה – מבנה זה עשוי להזכיר, הגם **שאיננו** זהה, מבנה משולש אחר הרווח מאוד בעולם החסידי, והמיוחס כבר לבעש"ט: הכנעה, הבדלה והמתקה [ראו לדוגמה: **תולדות יעקב יוסף**, נח, אות ג; שם, זאת הברכה, אות יג, אות כה]. את מה שמייצגים מונחי ה'הכנעה' ו'הבדלה' אפשר למצוא ברמה אותה מגדיר רמ"י 'איש'; באשר ליחס בין 'המתקה' ל'אדם' קיימת חפיפה מסוימת אך אינני בטוח כלל ביחס לזהות.

20 אפשר לנסח זאת גם: תמימות ראשונה – איבוד התמימות – תמימות שנייה.

שלפנינו, ובהמשך אראה שלכינון אופי ואיכות קיום זה מכוון הספר כמכלול:

> "אדם כי יהיה בעור בשרו" (ויקרא יג, ב) – איתא בזוהר הקדוש כמה שמות יש לאדם, ו'אדם' עילאה על כלהו.[21] היינו, כי שם 'איש' הוא הנוכח לשם 'אשה'. כי 'אשה' – מורה שאין לה כח להתגבר על רצון לבה; ו'איש' – היינו, אף שיבוא לו תשוקות ורצונות יוכל להתגבר עליהם; אבל 'אדם'[22] – מורה שהוא מנושא על כל החמדות והרצונות שלא יבוא לו שום רצון וחשק ללבו בלתי לדבר שהוא רצון הש"י.[23]

לפנינו שימוש בשמות המין האנושי, כדי לתאר שלוש מדרגות רוחניות-דתיות:

1) המדרגה הנמוכה ביותר המסומלת במונח **'אשה'**,[24] מתארת מציאות בה האדם פועל מתוך ספונטניות שניתן לכנותה ילדותיות. עשייה אימפולסיבית, ללא יכולת ריסון ואיפוק, ולעתים גם ללא מודעות עצמית (מצב טרום-רפלקטיבי). ניתן לדבר על 'רצון נמוך' במשמעות של תשוקה המפעילה את האני. מצב זה ניתן לכנותו גם 'תמימות ראשונה' במובן זה שהוא מתאר מצב ראשוני באדם, באשר התמימות שבו מאופיינת בהעדר רפלקסיה והכרה שניתן לחיות אחרת. מצב זה ניתן לתיאור גם כקיום בהוויה אחדותית.

---

21 ראו זוהר ח"ג, ויקרא דף מח, א, זה איננו ציטוט מדויק.

22 ראו גם א, אחרי, "וכל", עמ' קיד: "שם 'אדם' מורה לעומק יקרות האדם בבינה והשכל".

23 א, תזריע, "אדם", עמ' קיא.

24 קיים אצל רמ"י שימוש כפול באשה כסמל: לעתים היא מופיעה כמו כאן כסמל למדרגה הנמוכה (ראו גם ב, מטות "ועתה", עמ' קז). ואילו להלן אנו נראה כי היא גם משמשת כסמל לתהליך המוביל למדרגה הגבוהה, ראו: א, בראשית, "אעשה", עמ' טו; א, לך לך, "הרימתי", עמ' כה (ראו להלן ליד הערה 91); א, חיי שרה, "ויהיו", עמ' ל. הדבר קשור בטבורו לקשר העמוק קיים בין המדרגה הנמוכה למדרגה הגבוהה, מה שמאפשר גם להשתמש באותו סמל ('אשה') לשתי המדרגות.

אמנם, קיימת גם מדרגה נוספת במצב הזה, והיא כבר מתארת מצב גבוה יותר, ובה אדם כבר מודע למעשיו, בוחן אותם ואולי מכיר מה עליו לעשות, אך עדיין איננו יכול לממש זאת. כלומר האדם עדיין איננו מסוגל להשליט את כוחות ההכרה על עולמו האמוציונלי.[25]

2) המצב השני מסומל בשם **'איש'**. במצב זה, האדם שולט על עצמו, זאת אף על פי שכוחות התשוקה עדיין קיימים בו. אם מנתחים מצב זה, מגלים שהוא מאופיין בעמידה רפלקטיבית של האדם ביחס לעצמו. האדם חי בשניות ומנהל מאבק להשליט את הכרתו הדתית או המוסרית על רצונותיו. אמנם, רפלקסיה זו 'שחררה' את האדם מרמת הקיום הראשונה, ובאמצעותה האדם לומד על עצמו, וממילא לומד כיצד להתגבר על הכוחות השונים הפועלים עליו. התודעה העצמית מנתקת את האדם מקיומו הקונקרטי, והופכת קיום זה לאובייקט, ובכך האדם חי 'מחוץ לעצמו'. הכרת האדם את עצמו כ'לז', כאובייקט, הוא הוא המצב בו נוצרת השפה או הסדר הסימבולי במונחי לאקאן. בכתיבתו הטיפולוגית של רמ"י, מצב זה מסומל על ידי דמותו המקראית של יוסף, המאופיין בשמירת ההלכה שלו ובפרט ביכולתו לרסן את תשוקתו.[26] בהגות הפנים-יהודית ניתן להקביל רמת קיום זו לחיים של 'כיבוש היצר' בשפתה של תנועת המוסר (בפרט ר' ישראל סלנטר) או לעבודת ה'בינוני' בשפתו של רש"ז מלאדי בספרו תניא. במקביל, ניתן לתאר מצב זה כמישור הקיום ה'אתי' במונחיו של קירקגור.

3) המדרגה השלישית, המסומלת במונח **'אדם'**, מתארת מצב בו האדם חוזר לפעול מתוך עולמו הפנימי. רצונו הפנימי הוא המקור למעשיו, ואין לו כבר צורך במבט הרפלקטיבי. לפנינו התגברות על הניכור המאפיין את השלב השני, וחזרה לעשייה ספונטנית וקיום בלתי אמצעי,[27] אלא שעתה עשייה זו מוגדרת כתואמת את הרצון האלוהי. אם כן סופו של התהליך

---

25 בשפה הפסיכולוגית ה'אני' (האגו) נשלט על הכוחות הלא רציונליים שמקורם ב'סתם'; או שהאדם איננו מודע כלל ל'אני העליון' או שהכרה זו עדיין חלשה, ואיננה יכולה להשפיע על ה'אני'.

26 ראו: א, וישב, "וישב", עמ' מה, ראו שם בפרט עמ' מו-מז.

27 דמותו של יהודה המסמן מצב זה מתואר כפועל 'בלא דעת', ראו לדוג' א, דברים, "אחד", עמ' קעב; ב, תהלים עח, "ובתבונות", עמ' קנז.

מתאר התגברות על הסתירה והשניות שבקיום. האדם פועל שוב בתנועה אחדותית,[28] אלא שאין זו רק אחדות שלו עם עצמו, אלא אחדות זו מוגדרת עתה כ'תואם' עם רצון האל.[29] הרצון העמוק (הגבוה) שהופיע בחייו של האדם, הינו בבחינת התגלות הרצון האלוהי ממנו. האדם מזהה את האלוהי דרך רצונו, או בניסוח אחר, רצונו שלו הינו ההתגלות של האלוהי.

רצון ה' מהאדם הינו מה שהאדם באמת רוצה, 'רצון' במשמעות של 'יכולת'[30] – מה שהאדם אינו יכול שלא לרצות, הריהו באמת הרצון האלוהי, וממילא אותו הוא 'יכול' לקיים.[31] ובכך שאלת מימוש רצון האל היא מיניה וביה שאלת מימוש ה'עצמי' באותה סיטואציה קונקרטית. ה'אדם' הינו סובייקט, וזאת בשל קיום שאיננו ביטוי להַכְנִיות חברתיות,

28 לחידוד השוני בין שתי רמות הקיום הבלתי אמצעיות, ראו את השימוש המושגי אצל סוזוקי (לעיל הערה 19), המבחין בין הלא מודע **ה'אינסטינקטיבי'** (=המצב הראשוני), לעומת הלא מודע **ה'מאומן'** (=המצב הגבוה שלאחר הרפלקסיה).

29 מצב זו עשוי לשמש מקבילה או אפילו תחליף ל'דבקות' בשפת החסידות, מושג הנעדר כמעט לגמרי ממשנת רמ"י.

30 מונח זה שאול מהגותו של רוזנצוויג, ובעיקר ממאמרו "הבונים" (המופיע בקובץ מאמריו **נהריים - מבחר כתבים**, ירושלים תשכ"א, עמ' 80-93. בעבודה אחרת שלי ["על קיום ואי קיום מצוות מתוך 'יכולת' – אקסיסטנציאליזם דתי במשנתם של ר' מרדכי יוסף מאיזביצה ופרנץ רוזנצוויג", בתוך: **יהדות: סוגיות קטעים פנים זהויות - ספר רבקה** (עורכים: חביבה פדיה ואפרים מאיר), באר שבע תשס"ז, עמ' 525-575] השתמשתי בדבריו של רוזנצוויג על אודות **ה'יכולת'** כקריטריון לקיום או אי קיום המצווה לצורך הנהרת עמדתו של רמ"י ביחס לקיומה של עשייה החורגת מההלכה. הגם שההגות הקיומית שמה דגש על חירות הרצון, הרי שלפנינו דווקא 'איבוד הבחירה' ועשייה לא מתוך רצון של 'אני' היא הביטוי הממשי לעשייה מתוך אותנטיות דתית, והיא עומדת בלב הדגם האקזיסטנציאליסטי-דתי הקיים בהגותם של רוזנצוויג ורמ"י. אם אצל רוזנצוויג ה'יכולת' היא 'קול הישות', הרי שעבור רמ"י הרצון העמוק, היכולת, תזוהה עם ספירת הכתר שמשמעותה 'אור-מקיף', קרי על-מודע אותו האדם איננו יוצר אלא מגלה בעולמו. בהקשר זה השוו לפרשנותו של הרמב"ן לחטא האדם הראשון.

31 השוו לדברי י' עמיר, **דעת מאמינה - עיונים במשנתו של פרנץ רוזנצוויג**, ת"א תשס"ד, עמ' 292-293.

לאידיאולוגיות שונות או כל 'אחר גדול'. הטיפוס הדתי המסמל מצב זה הוא יהודה המקראי, המתואר כמי שעומד באופן בלתי-אמצעי מול הרצון האלוהי, ואשר בשל כך עלול להיתפס כמי שמבחינה הלכתית, עובר על איסורים חמורים וביניהם אפילו איסורים מיניים:

> ושורש החיים של יהודה הוא להביט תמיד להש"י בכל דבר מעשה, אע"פ שרואה האיך הדין נוטה עם כל זה מביט להש"י שידאה לו עומק האמת בהדבר. כי יוכל להיות אף שהדין אמת... אך אינו לאמיתו... וזאת הוא שורש החיים של יהודה להביט לה' בכל דבר... אף שעשה אתמול מעשה כזו, מ"מ היום אינו רוצה לסמוך על עצמו, רק שהש"י יאיר לו מחדש רצונו ית'.[32]

בקטע זה נוסף ממד שעד כה היה טמון בדברים ולא נאמר באופן מפורש והוא, שהופעת הסובייקט היא תמיד כאן ועכשיו, קיום בהווה. יהודה מצוי בשאלה מתמדת מול האל, 'שאלה' המהדהדת את דבריו המפורסמים של קירקגור ביומנו: "מה שנחוץ לי באמת הוא להשיג בהירות אודות מה עלי לעשות... **לראות מה באמת האל רוצה שאעשה.**"[33]

רמ"י מבקש לדעת מהו רצון האל מהאדם בסיטואציה קונקרטית, והכרה זו מחוללת את תשובת האדם הניתנת בקיום, בעשייה ממשית. לאמור, האדם המזהה ברצונו שלו את הרצון האלוהי, עונה על 'שאלת' האל ממנו באמצעות מימוש רצונו, באופן קיומו הדתי.[34] האל תובע מהאדם להיענות

32 א, וישב, "וישב", עמ' מו-מז.

33 ראו: קירקגור, **האסתטי, האתי והדתי - מבחר כתבים** (בעריכת: י' שכטר וא' כרוך), ת"א תשנ"א, עמ' 37.

34 השוו לניסוח מאיר העיניים 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... היא שאלת אלוהים אליו... וחייב הוא, הוא היחיד, להשיב בעשייתו ובחדילתו... אסור לשמט, אין אתה רשאי לחפש ולמצוא את השווה לך, עליך לקבל אותה את השעה, על כל האכזר שבה, היא כולה תובעתך, עליך להשיב – לקונך. מצווה אתה להאזין לתביעה זו... לתת את התשובה, מתוך השיתין, מקום תרחף עוד נשמת הרוח שנופחה."

לפנייתו, והאדם – בעת מתן המענה,[35] מענה המהווה נאמנות לאירוע – יביא לידי ביטוי את ייחודו, עובדה המבהירה את טענתי ולפיה הסובייקט מופיע כהתהוות.[36] אחדד את האמור באמצעות פגישה נוספת עם הטיעון המופיעה בדרשה הבאה:

> "ויאמר האלוהים אשר התהלכו אבותי לפניו האלוהים הרועה אותי מעודי", היינו שיעקב אבינו היה מקטין עצמו נגד אבותיו אברהם ויצחק, ואמר כי להם היה חכמה ובינה גדולה מאד עד כי הרחיבו את רצון הש"י מעצמם... והבינו אף בדבר שלא האיר להם הש"י מפורש. וזה פירוש 'אשר התהלכו', היינו, שהיו הולכים בכחם. אבל אני "האלקים הרועה אותי מעודי עד היום הזה", היינו, בכל פרט מעשה שאני עושה, אני צריך שהש"י יאיר עיני איך הוא רצונו ית'. ואף בזה המעשה שראיתי איך הוא רצונו, אם רצונו לשנותה (=לחזור ולעשותה), מ"מ צריך אני לראות גם בפעם השנית איך הוא רצונו ית'. ובאמת בזה הענין היה יעקב הגדול שבאבות,[37] כי זאת היא מדרגה גדולה שהש"י מנהיג את האדם תמיד. וזאת היתה תפלת דוד המלך ע"ה "ה' רועי לא אחסר" (תהלים כג, א).[38]

35 הביטוי בא לחדד שאיננו עוסקים במצבים שהאדם יוזם אותם, מתכנן אותם או לחילופין נמנע מהם, אלא מצבים בהם הוא 'נתקל', ואליהם הוא נענה.

36 כך זה מופיע גם בהגות אקס', מורי הזן-בודהיזם ואצל באדיו.

37 כפי שעוד אראה בהרחבה להלן, ניתן לראות כיצד רמ"י הופך כאן על פניו היגד של חז"ל מאוד מפורסם המעניק עדיפות לאברהם עליו נאמר "התהלך לפני" על פני נח שעליו נאמר "את האלוהים התהלך נח" (ראו: מדרש ב"ר פר' ל, י - לעניינו חשוב לציין כי מדרש זה צוטט ברש"י וככזה זוכה להיות היגד ידוע ומפורסם). בלשון מליצה אומר כי יעקב המכיר את המדרש מקטין את עצמו מול אבותיו קרי רואה בעצמו שהינו נח לעומת אברהם סבו, ובאה הדרשה ו'גואלת' את יעקב, קרי את נח, קרי את ההכרה הדתית ולפיה הממשות החמקמקה הינה שיאה של ההוויה הדתית.

38 א, ויחי, "ויאמר", עמ' נט.

אם אבותיו מתוארים כמי שעומדים בזכות עצמם, ובעלי יכולת יצירה עצמית אוטונומית, הרי שיעקב רואה את התלות שלו באֵל כחיסרון. יכולת הבחירה המעניקה לאדם את עוצמתו בשל עצמאותו,[39] ומתוארת לרוב כביטוי לייחוד האנושי עוברת כאן היפוך. יש לשים לב כי השוני בין אבותיו ובין יעקב עשוי לייצג את נקודת השוני המבחינה בין ההוגים האקס', אשר טוענים כי האדם יוצר את עצמו (לדוג' סרטר), לבין אותם הוגים אקסי'-דתיים, ולפיהם מתרחש תהליך של גילוי עצמי. בכל אופן אפשר לראות כי רמ"י מתאר את הסובייקט כמשימה, כדבר שאינו נתון לכתחילה – נעשים סובייקט.[40] תיאורו כאן את יעקב ובסוף הדרשה את דוד עולה בקנה אחד עם דבריו על יהודה, ברמת התוכן והשפה, באותה דרשה שראינו לעיל.

ג. לאפשר לאירוע להתרחש

השינוי בהיותו בעיקר מהפכה באופי ההוויה גורם לרמ"י לעסוק בעיקר בסימונו. רמ"י מודע לחלוטין כי לא רק שאין ההבנה זהה לקיום, אלא שהשפה, הסדר הסימבולי, עלולים להוות תחליף לממשות. אמנם הסימון, ההצבעה, הינם בבחינת תנאי מוכרח במובן של יצירת ה'ידיעה', הגם שרמ"י הולך צעד קדימה ומבקש להיות מורה אקטיבי יותר. כמו כל רבי-מורה עליו להידרש לשאלה כיצד יוצרים באמצעות מילים את מה שמעבר למילים. ובדומה למורים חסידיים (ולא חסידיים) הוא עושה זאת על ידי ערעור העולם המצוי, ואף פירוקו (דקונסטרוקציה), וזאת כדי לאפשר לתודעה 'אחרת' להיווצר. במילים אחרות, אם למדנו שהממשות ('נקודת היתר') מופיעה בחיינו ברגעי טראומה, הרי שרמ"י באמצעות דרשותיו מטלטל ויוצר מצוקה להוויה הדתית השגרתית, כל זאת מתוך רצון לחולל תהליכי מעבר, יצירת מקום לימינאלי שלתוכו תופיע הדתיות אליה הוא חותר.

39 בחז"ל מודגש שזו נקודת היתרון של האדם ביחס למלאכים.

40 השוו לדברי באדיו, **אתיקה**, עמ' 54-58, ודברי עדי אפעל בדברי ההקדמה, שם עמ' 9.

יש לראות ב'צורת' הדרשה (מעבר לתוכן), בפן הרטורי שבה, מקבילה פנומנולוגית ל'קואן' אצל מורי הזן, והיא משמשת כלי מרכזי בידי הרבי החסידי בבקשו לחולל שינוי מהותי בעולם שומעיו.

במסגרת זו לא אוכל להידרש לשתי דוגמאות בולטות בספר 'מי השלוח' וזאת בשל הופעת המהלך במסגרות אחרות: פרשנותו למעשה זמרי,[41] הציווי על העקדה,[42] ואזכירן רק בדרך אגב בקצרה. את דבריי להלן יש להבין כהצבעה על הופעת 'קואנים' לאורך הספר, ושכאמור שעיקר תפקידם לייצר מצב לימינאלי, שהינו תנאי מוכרח לקונברסיה אותה מבקש רמ"י ליצור:

> ולא יעלה ח"ו על הדעת לומר שזמרי היה נואף ח"ו, כי מן הנואף לא עשה הקב"ה פרשה בתורה... זמרי היה באמת שומר עצמו מכל התאוות הרעות, ועתה עלתה בדעתו שהיא בתו זוגו מאחר שאין בכוחו לסלק את עצמו מזה המעשה... לכך יצא פנחס זכאי לפי שהיה קרוב למשה רבינו... 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 עמו, כי לפי שכלו עשה דבר גדול.[43]

דרשה זו זכתה לתשומת לב רבה עם יציאת הספר לאור, והיה מי שטען ששימשה זרז לשרפת הספר שהואשם כמכיל דברי מינות. היפוך התפקידים בין זמרי לפנחס, ולמעשה הפיכת משמעות הפרשייה על פניה, גורם לדרשה להיות עבור הקורא המסורתי מטרידה, מקוממת ובעיקר מאיימת. המהלך מותיר את השומע במצוקה גדולה וכמעט חסר אונים או חסר אמון בטקסט

41 ראו כהן, **מי השלוח**, פרק תשיעי; וכן מאמרי על מושג ה'יכולת' (ראו לעיל הערה 92).

42 ראו כהן, **מי השלוח**, נספח שלישי; Jerome I. Gellman, Abraham! Abraham! Kierkegaard and the Hasidim on the Binding of Isaac, Aldershot 2003.

43 א, פנחס, "וירא", עמ' קסד.

שלפניו, שהרי לדברי רמ"י היות פנחס גיבור הפרשייה המקראית נובע רק בשל היותו 'קרוב' משפחה של משה (='הכותב'), וזאת כאמור עוד לפני שניגשנו לנתח את הטיעון עצמו! לכך מצטרף הטיעון לפיו מעשה ה'ניאוף' שלפנינו היה "בודאי רצון הש"י", כאשר במקביל ביחס לדמות הנאבקת בניאוף, נאמר שמעשיו הינן מעשי 'נערות'. קביעות אלו הופכות את העולם הדתי המוכר לחסר משמעות. הגבולות פורקו וממילא מוצב סימן שאלה ביחס ליכולת להגדיר מותר ואסור.

בדרשה נוספת העוסקת בעקדה רמ"י מתאר את אברהם כמי שייאלץ לעבור על ההלכה, איסור רצח, כדי לקיים את הרצון האלוהי ממנו:

> עיקר הנסיון מחמת שהיה מפורש לפניו הלאו 'לא תרצח'.[44]

עמידה בניסיון האלוהי דורש את הפרת ההלכה, ולהפך, המחויבות ההלכתית היא עצמה הופכת להיות הפיתוי שנועד להכשיל את האדם, כפי שמדייק זאת תלמידו רבי צדוק:

> על דרך שכתוב במדרש ב"ר (נו, ד) ש"אמר לו השטן: למחר אומר לך שופך דמים את... אמר לו: על מנת כן". היינו, שאמר לו שאפילו יהיה כן שאח"כ יענש על זה, הוא מוסר עצמו להש"י, ולא יעבור על דבריו. והשטן הסיתו, דהנסיון הוא בהיפך, שלא ישמע ולעבור של שפיכות דמים... והוא השיב על מנת כן, שמכל מקום כוונתו לשם שמים, ועושה עבירה לשמה.[45]

השטן משתמש בהלכה, באיסור של שפיכת דמים, כדי להכשיל את אברהם, והפתרון היחיד שיש לאברהם הוא ההכרעה לעשות 'עבירה לשמה', כי רק באמצעות העבירה יכול לממש את רצון האל ממנו.

44 ב, וירא, "עיקר", עמ' יט.

45 ר' צדוק הכהן מלובלין, מאמר קדושת שבת, מאמר ד (בתוך: פרי צדיק, חלק א).

אלא שרמ"י איננו מסתפק בכך, ובדרוש נוסף הוא שוב מביא את הדברים עד כדי אבסורד, ומפרק לא רק את העולם הדתי אלא את ההכרה התבונית:[46]

> ענין אמציה מלך יהודה, כאשר הכה את אדום... (מלכים ב יד, ז; דהי"ב כה, יא-יב), ואח"כ עבד לאלוהי אדום (דהי"ב כה, יד) ושלח ליואש מלך ישראל "לך נתראה פנים" (שם, פס' ח; דהי"ב כה, יז) – והענין בזה כי אדום הוא ראשית הקליפה החשובה מכל האומות... ואחר הקליפה הזאת מיד מתחיל שם ישראל... והיה בדעתו מאחר שכ"כ גברה ידו עליהם (=אדום) בודאי כל מה שיעשה מעתה לא יסור לבבו מה', ולא יהיה בכח שום דבר רע להתגבר עליו, כמו שיהיה לעתיד, ע"כ ניסה לעבוד את אלוהי אדום. ושלח ליואש מלך ישראל 'לך נתראה פנים', היינו, אף שאני עשיתי דבר שנראה רע, אעפ"כ אני דבוק בהש"י יותר ממך.[47]

---

46 יש להעיר שמוטיב זה של פירוק הקוגיטו, חוזר על עצמו ומצוי באופן בולט גם בפרשנותו לעקדה, ראו א, וירא, "והאלוהים", עמ' כט: "והאלוקים ניסה את אברהם" (בראשית כב, א) - עניין ניסיון של העקדה הוא גדול האמונה שהיה לאברהם אבינו בהשם יתברך. כי אף שאמר לו "כה יהיה זרעך" (שם טו, ה), ונאמר לו "ואת בריתי אקים את יצחק" (שם יז, כא), ועכשיו כשנאמר לו העלהו לעולה, עם כל זה האמין בדברים הראשונים כמו מקודם ולא נפלו אצלו. וזאת האמונה אין בשכל האדם להשיג". הציווי על העקדה מפרק את גבול היכולת האנליטית, במונחיו של קליפורד גירץ. ונשים אל לב: בעוד שגירץ, **פרשנות של תרבויות**, ירושלים חש"ד, עמ' 100, מסביר שתפקיד הדת להעניק משמעות נוסכת תקווה למציאות, ובייחוד לחלקי המציאות שבהם "הכאוס, הווה אומר תוהו ובוהו של אירועים שאינם רק חסרי פשר אלא גם נמנעי פשר מאיים לפרוץ אל תוך עולמו של האדם" (הוא מונה שלוש נקודות בהן הכאוס פורץ: גבול יכולתנו האנליטית, גבול יכולת הסבל שלו וגבול תובנתנו המוסרית) הרי שאצל רמ"י תפקידה של הדתיות לחולל את אותו כאוס, 'שבירת כלים', ורק אז יופיע הפנומן הרוחני (ולכן לא נופתע כי שלוש הנקודות של גירץ יופיעו במהלך מקביל לחלוטין, אם כי כאמור הפוך, אצל רמ"י בפרשנותו לעקדה ותיאורו את שלושת המישורים בהם מתרחשת ההתמודדות של אברהם - ראו כהן, **מי השלוח**, נספח שלישי).

47 **מי השלוח**, א, ויקרא, "על", עמ' קב.

לפנינו תיאור של אדם העובד עבודה זרה מתוך דבקות בהש"י – האם יש אבסורד גדול מזה, הרי בכך פירק את המונח 'עבודה זרה' ממשמעותה בהיותה מפסיקה להיות זרה הגם שהיא כזו!?

בשלב זה אי אפשר שלא לעצור ולשים לב שרמ"י איננו נרתע לטפל בגילוי עריות (=זמרי),[48] שפיכות דמים (=פרשת העקדה) ועבודה זרה, תוך הצדקת הדמות המקראית שעברה עבירות אלו. אותן שלוש עבירות עליהן נאמר 'יהרג **ואל יעבור**', כקביעה קטגורית ללא כל הסתייגות, מופיעות כאן כמעשה שיש ל'**עבור**' ולא בדיעבד, אלא כמימוש הרצון האלוהי העמוק.

בספרות האקסיסטנציאלית אנו מוצאים היזקקות לסיטואציות קיצוניות, ל'מצבי גבול', שחשיבותם בהיותם מאפשרים השתחררות מהקיום ה'מצוי'. מושג מרכזי זה בהגותו של קרל יאספרס מתאר מצבים המזעזעים את אושיות קיומו של האדם בהיותם חריגה מ'הוויית המצב' המשותפת לכלל בני האדם. ובכל זאת, מצבי הגבול מרחיבים את אופק הקיום, ומאפשרים לאדם להתוודע להיבטים בהם מתמצה הקיום האנושי.[49] ייחודה של ההתנסות במצבי הגבול הוא באינטנסיביות הקיצונית המאפיינת אותה, ובד בבד בערעור האפשרות לראות את הקיום היומיומי כדבר שלם: "מצבי גבול מביאים בעקבותיהם... פרספקטיבה בתוך הקיום ובה הוא מוטל בספק כדבר שלם ונחשב לדבר אפשרי, בלתי אפשרי או אפשרי בדרך אחרת... מגלים את המוטלות בספק של הוויית העולם ושל הווייתי שלי בתוכה."[50] במצבים אלה מתגלה היסוד הבלתי ניתן לפיצוח של ההתנסויות האנושיות, "הטלת ספק זו מופיעה עם התודעה שעדיין ייתכנו גם צורות חיים אחרות. ההתנסות המודעת במצבי הגבול, שהיו מכוסים קודם לכן בתבניות מוצקות של צורות חיים אובייקטיביות מובנות... הביאה

---

48 בכלל בהגותו של ר' מרדכי יוסף בולטת פרשנות זו: ראו למשל דבריו ביחס לשמעון ודינה (א, תולדות, "ויאהב", לקראת סוף הדרוש עמ' לו); יהודה ותמר (שם, וישב, "וישב", לקראת סוף הדרוש עמ' מז); וכאמור לעיל הצצנו בדבריו על זמרי וכזבי בת צור.

49 ראו: מירון, רוני, **קרל יאספרס - מהעצמיות אל ההוויה**, ירושלים תשס"ו, עמ' 155-175 (ושם הערות 1-2).

50 אצל מירון, **יאספרס**, עמ' 165.

להתפוררותן של תבניות אלה."[51] האדם חווה חוסר יכולת להעניק פשר למצבי גבול אלה בתוך מכלול התנסויותיו והשקפת עולמו היומיומית.

ה'אירוע' המתואר כאן בהיותו 'אופן חדש של הוויה',[52] הינו לא המשך של הקיים אלא פריצה של דבר מה חדש לתוך הקיום. אדרבה, ביחס לקודם, ה'אמת' מופיעה כאי-מובנות וכחריגה ושיגעון. ממילא מובנת מאליה המועקה שהיא מעוררת באדם, שלא לומר בזולת המתבונן בו. ולמרות זאת האדם, בהיותו סובייקט, אמור לדעת רמ"י להיענות לאותו דבר 'אשר הנו בלתי ניתן לצמצום להשתלבותו הרגילה ב"מה שישנו"'.[53]

אמשיך את מלאכת שרשור ה'קואנים' בעוד כמה אמירות קצרות המדברות בעד עצמן:

> עומק הענין בזה, כי מה דאיתא בגמרא 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים' (בבלי ברכות דף לג, ב), הוא רק לפי גבול תפיסת שכל האדם, אבל באמת הכל בידי שמים ואף יראת שמים... ואף כל החטאים של ישראל הם בהשגחות הש"י.[54]
>
> באמת בכל מקום שהאדם מכניס את עצמו בספיקות[55] בעבודת הש"י ובדברים הצריכים בירור, אם יתברר לטוב, אז הוא גדול ממי שסילק עצמו מספיקות.[56]
>
> "אלוהי מסכה לא תעשה לך", 'מסכה' היינו כללים (=מצוות), ועל זה אמר הכתוב בעת שיהיה לך בינת הלב מפורשת אז לא תביט על הכללים.[57]

51 שם, עמ' 158.

52 באדיו, **אתיקה**, עמ' 55.

53 שם, שם.

54 א, וירא, "ותכחש", עמ' כז.

55 אין צריך להוכיח כי העולם הדתי מסתייג מהספק, נלחם בו ורואה בו את ה'אחר' הדמוני עד כדי האמירה המפורסמת ולפיה 'ספק גמטריה עמלק'.

56 א, תולדות, "ויאהב", עמ' לג.

57 א, תשא, "אלוהי", עמ' צו.

> יש הרבה דברים שלאדם אחד אסורים ולאדם אחד מותרים.[58]
>
> בענין התנשאות נמצא עומק שאין להבין, האיך הש"י נותן התנשאות לשני צדיקים בדור אחד, וכל אחד הוא מנושא בחלקו ובמעלתו על הכל, והיינו גם על השני.[59]

ד. הפסוק התשיעי כמסמן לקריאת הטקסט

מהעיסוק בשפה נחזור לדיון בדרשה ברמה התוכנית. ההתייחסות של רמ"י לנושא הפסוק התשיעי,[60] המסמן את ה'עומק' של פשוטי המקראות, איננו רק דיון לעצמו, אלא משמש עבור הלומד 'מפתח' באמצעותו ניתן לעמוד על האופן שרמ"י מצפה שתלמידיו יקראו 'טקסט', כל טקסט, כפי שהוא גם מהווה 'מפתח' למעשה הדרש שלו עצמו. באמצעות הדיון בפסוק התשיעי מציע המחבר דרך התבוננות בה הדגש איננו על שיח דיסקורסיבי. המפגש עם 'עומק' המציאות, במרחבי הקיום השונים (חוץ אך גם פנים), איננו תוצר מאמץ קוגניטיבי, אלא מתרחש באמצעות 'בינת הלב'. בהגות ממשיכיו המהלך מקבל תוספת נופך, כאשר מצורפת לדיון הדרישה בדבר 'שמיעה'. בהגות שלפנינו ל'בינה' (ולא ה'חכמה') משמעות מיוחדת בכל הנוגע למציאת עומק הכתובים, כמו גם בנוגע להכרת ה'אתה', אך בעיקר היא קשורה בטבורה ליכולת הכרת רצון האל מהאדם (='אני'). בשונה מהפרשנות המקובלת, ה'בינה' איננה מתפקדת כאן כמסמן ליכולת החשיבה התבונית, נהפוך הוא, וזו דוגמה נוספת לערעור השפה בה נוהג רמ"י.

יש להודות כי בעיקרה טענה זו לפיה במקרא, כמו בכל טקסט קדוש, מקופלת משמעות נסתרת הגבוהה יותר מזו הגלויה, היא טענה רווחת במסורת הקבלית-חסידית, כשם שהיא מופיעה אצל הפילוסופים הרציונליסטים בעת קריאתם האלגורית. הייחוד של רמ"י נוגע אם כן לא לעצם הטענה אלא לאופן התממשותה: למשמעות נסתרת זו אופי קיומי,

58 א, בהר, "ולא תונו", עמ' קלג.

59 א, נשא, "יברכך", עמ' קמה.

60 ראו גם גלמן, אברהם (לעיל הערה 40), עמ' 57-63.

ולא ידע אזוטרי, אותה מוצא האדם רק במהלך מפגש 'דיאלוגי' עם החוץ באמצעות לבו ה'מבורר', מונח שיבואר להלן.[61]

לפני שנעבור לניתוח הדרשה אקדים, כי בעת קריאתה יש לתת את הדעת ליחס בין מובנו הפשוט של הפסוק – ולא רק במשמעותו המילולית, אלא בעיקר בפירושו כפי שנקבע בתודעת הדורות, שעמו מנהל רמ"י דיאלוג בהיותו ה'שפה' של שומעיו – לבין המשמעות אותה מוצא רמ"י בפסוק. מתברר כי לא רק ש'עומק' שונה מפשוטו של מקרא, אלא אף סותר אותו (='שלא פי פשוטו'):

> **"ואומר לכם בעת ההוא לא אוכל לבדי וכו' הבו לכם אנשים חכמים ונבונים וידועים" (דברים א, ט-יג) – כאשר היו קרובים לכנוס לארץ ישראל והרגיש משה רבינו ע"ה כי רצון הש"י הוא שעל ידי יהושע יכנסו לארץ, והוא היה רוצה שיתפללו ישראל לה' שאינם רוצים במנהיג אחר. וזה שרמז להם במאמרו "לא אוכל לבדי" כו', אף שמצינו שאח"כ בקש מה' שהוא יכניסם, ואומר להם כדי שיבינו שהוא צריך לתפלתם כעת. וזה הפסוק הוא פסוק תשיעי מהתחלת הסדרה, ובכל מקום בפסוק התשיעי נמצא עומק שלא כפי פשוטו... והם לא הבינו ואמרו "טוב הדבר" (שם פס' יד), ועל כן אמר אח"כ "ואקח מאתכם אנשים חכמים וידועים" כו' (שם פס' טו), ואמרו חז"ל מה שלא הוזכר 'נבונים' כי נבונים לא מצא.[62] וזה שאמר 'נבונים לא מצאתי',**

61 השוו לדברי שלמה גיורא שוהם, **מרד יצירה והתגלות**, ת"א תשמ"ו, עמ' 322: "אמצעי ההתגלות הם אינטואיציה, עירות ישירה ואמונה... קיימות טכניקות רבות להתגלות, אך מטרתן אחת: ליצור אקסטזיס מתפיסת המרחב והזמן ולהיחשף לטרנסצדנטליות האל-זמנית והבלתי מרחבית... ה'אקסטזיס' מכוון לערפל ולטשטש כל תפיסה קוגנטיבית חיצונית... כל התגלות היא ייחודית לאדם החווה אותה. היא אינה ניתנת לתיקשור חיצוני משום שבניגוד ל'עצמי' האיטראקטיבי, ה'אני' הפנימי הוא חסר מאפיינים ולפיכך משולל כל אמצעי יעיל לקומוניקציה".

62 ראו: בבלי עירובין ק ע"ב; נדרים כ ע"ב.

> **רומז כי לא מצא מי שיבין כוונתו, כי באם הבנתם את כוונתי והתפללתם אולי הייתם מועילים בתפילתכם.**[63]

דרוש זה מתייחס לפסוקים המתארים את בקשת משה לקבל עזרה בהנהגה, בין אם נפרש כי כוונתו לאירוע בחירת השופטים המתואר בספר שמות פרשת יתרו, ובין אם נאמר שכוונתו לבחירת שבעים הזקנים המתוארת בספר במדבר פרשת בהעלותך (בשל הביטוי "לא אוכל לבד"). בפרשנותו רמ"י למעשה מבחין בין ה'נאמר' ובין ה'אמירה', וכך במפתיע מתברר לנו כי כוונת משה הייתה הפוכה מהמשמעות המילולית של מה שנאמר. משה כלל לא התכוון לבקש מנהיג אחר אלא ביקש לעורר את העם להתנגד להחלפתו. הוא קיווה שהם יתפללו ויבקשו שמשה, ורק הוא, ישמש כמנהיג העם. בניסוח אחר, מה שמשה אמר, 'הבו לכם אנשים', הוא לא התכוון, ומה שהוא התכוון, 'שיתפללו... שאינם רוצים', הוא לא אמר! אמנם עוד נראה שלא תמיד 'המילה הורגת את הדבר', הגם שכך קרה במקרה שלפנינו.

רמ"י 'מתבסס' על העובדה שהפסוק מושא הדרשה, הינו הפסוק התשיעי מתחילת הפרשה, והמהלך מהדהד עיסוק במשמעותה של האות ט"ת, שהיה רעיון מכונן בעולמו.[64] הטיעון לפיו האות ט"ת מסמלת את הכפילות הקיימת בהוויה, ובעיקר את הפער הקיים בין הגלוי לסמוי, וכי הסוד (='ה'טוב') לעולם גנוז, ומשתייך למישור ה'רצוי' ולא ה'מצוי'. בהלימה, הוא משויך ל'חלום' שלעולם מכיל 'עומק', על-מודע (עבור רמ"י), שאיננו יכול להופיע במפורש. רעיון המופיע כבר בזוהר ובספרות חז"ל, שם נאמר על האות ט"ת:[65]

63 א, דברים, "ואומר", עמ' קעג.

64 ראו: ב, דברים, "אלה", עמ' קט. וראייה לכך היא העובדה שאנו מוצאים אצל ממשיכיו שימוש דומה בקביעתו זו. ראו: **בית יעקב הכולל**, ר"ח אב, עמ' 131; **פרי צדיק**, ד, ר"ח אב, סימן ד-ה, ו.

65 עוד על האות ט"ת ראו דברי ח' פדיה,"שבת שבתאי ומיעוט הירח – החיבור הקדוש: אות ותמונה", **המיתוס ביהדות** [אשל באר שבע ד] (עורכת: ח' פדיה), ירושלים תשנ"ו, עמ' 143-191: "האות ט"ת היא מידה פנימית שאיננה נמצאת בזה העולם, היא נעדרת, גנוזה, מאירה וטהורה ויש בה רתיעה עזה מכל מה שמצוי בזה העולם" (עמ' 153-154).

> דהא טובך סתים בגווך וצפון בגווך, הה"ד "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך" (תהלים לא, כ);[66] תא חזי טי"ת נהירו דחיין בכל אתר, ועל דא פתח בה קרא כי טוב, דכתיב "וירא אלוהים את האור כי טוב" (בראשית א, ד);[67] אמר רבי יהושע הרואה טי"ת בחלומו – סימן יפה לו. מאי טעמא... אלא, הואיל ופתח בו הכתוב לטובה תחילה, שמ"בראשית" עד "וירא אלהים את האור [כי טוב]" (בראשית א, ד) לא כתיב טי"ת.[68]

בדרשה שלפנינו מופיעה הקביעה ולפיה, מה שנאמר בפועל הוא לעולם לא הכל אם בכלל, ובכך מוצף הפער בין המילה כ׳מסמן׳ ובין המשמעות-מציאות ה׳מסומן׳ (=טי"ת). בדומה לאמירות מבית מדרשה של הפסיכואנליזה, הרי שהמודעות היא רק קצה הקרחון. משה לא יכול לבקש באופן ישיר ומודע שהעם יתפלל עליו, אבל מאידך יש בו ציפייה עמוקה שהם יבינו זאת מעצמם. כמו בכל דיאלוג, מתקיים פער בין הנאמר ובין האמירה – יותר ממה שנאמר, הרי לא נאמר ולא יכול להיאמר, זאת בדומה לסיפור זן מפורסם, בו המורה מנחה את תלמידו המצוי בקשיים עם אשתו, ׳ללמוד להקשיב למה שהיא **לא** אומרת׳.[69]

קיומו של הפער בין המסמן למסומן, וראיית פער זה בזיקה ישירה לשאלה מהו ׳סוד׳ (=נסתר) וממילא ככרוך בשאלה כיצד ניתן לבוא במגע עם

66 זוהר, בראשית, דף ג, א.

67 זוהר, תרומה, דף קנ"ב, א.

68 בבלי בבא קמא נה ע"א. כמו כן ראו זוהר, חלק ב דף רל, א: "אבל ט׳ דאיהי את טב, ותנינן, מאן דחמי את ט׳ בחלמיה טב ליה, בגין דביה פתחה אורייתא כי טוב, דכתיב (בראשית א, ד) "וירא אלוהים את האור כי טוב"... דהא את ט׳ גניז וטמיר, ואיהו נהיר נהירו דכלהו... ולאו נהירו אשתכח בר מאת דא...".

69 על רצף זה ניתן לראות את הבדיחה כדבר הרציני ביותר (ולעתים היחיד) שניתן לאומרו – ראו על כך בסיפורו של רבי נחמן "מעשה ממלך עניו". רקע תיאורטי ניתן למצוא בעבודתו של פרויד על הבדיחה והתת מודע.

ה׳סוד׳, מצוי כבר בימי אבות החסידות.[70] אנו קוראים שם אמירות שהסוד איננו ידע מסוים אלא רמת ההוויה בה שרוי האדם.

אלא שהבעיה חמורה יותר. לא מדובר כאן רק בפער שבין המסמן למסומן, אלא לסכנה שקיומו של המסמן עצמו עלול למנוע את קיום המסומן, או במילותיו של השל ש׳מילים יהפכו מחיצות ולא חלונות׳. אנו עוסקים כאן בקושי של מורה לומר אמירה ישירה לתלמידיו. הרי אם משה היה מבקש מהעם להתפלל עליו, אפשר להניח שהם היו ממלאים את בקשתו, אלא שבזה עצמו הוא היה מונע מהם להתפלל. זאת בהיות התפילה ביטוי אותנטי לרצון הפנימי, שלעולם איננו זהה למתן מענה לדרישה מבחוץ, ל׳צריך׳, גם אם האדם מזדהה תבונית עם אותו צורך. באופן אחר, אפשר לומר שאנו נחשפים כאן למצוקה הגדולה של המורה הרוחני, היודע שמחד עליו לדבר עם תלמידיו, להנחות אותם, שלא לומר לחולל אצלם תמורה, אך מאידך הוא יודע בו-זמנית, שהאמירה שלו עצמו עלולה למנוע מאותה התרחשות להתממש.

חוסר יכולתו של העם לשמוע את ׳עומק׳ כוונת משה, את רצונו הכמוס, בהיותו דבר שלא ניתן להביעו במפורש, מקושר על ידי רמ"י לביקורת של חז"ל על היעדר ׳נבונים׳ בעם.[71] העם פגש את הדיבור המסמן, כפי

70 השוו לדברי ר׳ משולם פייביש מזאבריז׳, **יושר דברי אמת**, פיס׳ כב, עמ׳ יד (בשם ר׳ מנחם מנדל מפרמישלאן): "נסתר נקרא דבר שאין אדם יכול להבינו (=להסבירו) לחברו, כמו הטעם של מאכל אי אפשר לספר לאדם שלא טעם טעם זה מעולם... אבל מה שהם [העולם] קוראים ׳נסתר׳ חכמות הקבלה, הוא נסתר?! הלא כל מי שרוצה ללמוד, הספר לפניו ואם אינו מבין הוא עם הארץ, ולפני איש כזה גמרא ותוספות גם כן נקרא נסתר. אלא עניין הנסתרות שבכל הזוהר וכתבי האר"י ז"ל הכל כינויים על פי דבקות הבורא למי שזוכה להידבק ולהיות צופה במרכבה עליונה"; וכן אצל ר׳ קלונימוס קלמן אפשטיין, **מאור ושמש**, וארא, "וידבר", דף סב, ד: "הנה יש להבין מה זה סודות התורה... שאין לומר שהכוונה על חכמת הקבלה וכתבי האר"י ז"ל וזוהר הקדוש, דהנה לשון סוד הוא דבר שאי אפשר לגלות לאחרים כלל, והלא כל הקבלה וכתבי האר"י והזוהר יכולין לגלות לאחרים ולפרשם ביתר שאת, ואם כן כיון שנתגלה אין זה סוד".

71 כאמור לעיל ייתכן שרצונו זה של משה הוא ביטוי לתת מודע שלו, כך שאפילו משה איננו מודע לסתירה הקיימת בין דבריו ובין רצונו העמוק.

שבדרך כלל מצופה לנהוג עם מילים מהזולת או מטקסט, וכמו 'חסידים' טובים, הבינו ועשו בדיוק את מה ש'הרבי' ביקש מהם, אלא שבכך הם טעו לגמרי. במאמר מוסגר אשאל שמא נחשף כאן פן טרגי של התנועה החסידית, ולפיה היווצרות 'חסידים' מנעה התממשות התורה החסידית, או לחילופין, שמא הרבי נכשל באותו רגע בו הצליח לעשות לעצמו חסידים?!

לפנינו מורכבות כמעט בלתי אפשרית בתביעה הנוגעת לצורך לעמוד מול המסומן, כי הרי זו תביעה שלא ניתן להגדירה, ובכך היא מוצאת עצמה מחוץ ל'שפה' – מה פשר ההנחיה להקשיב למה שלא נאמר?! תובנה זו עשויה לשמש בחינת 'תמצית' לנגזרת הרדיקלית של משנת רמ"י, שהרי בדברים שראינו עד כה הוא תיאר את מערכת ה'מסמנים', המילים כמו גם הנורמות, כמערכת שאיננה יכולה להוביל לכדי מיצוי את הקיום הדתי.

ה. סיפור צרעת עוזיה כמקרה מבחן

יש לראות ברעיון של הפסוק ה'טי"ת' מסגרת פרשנית העשויה להסביר לנו מדוע רמ"י הקדיש מקום נרחב כל כך לחטאים המקראיים. עבור רמ"י החטא המקראי מגלה את 'עומק' הרצון האלוהי, שמעצם טיבו איננו יכול להיאמר במפורש. במילים אחרות, רמ"י משתמש בטענתו שלו עצמו, כאשר הוא ניגש למקראות שהיגדם המפורש עוסק ב'חטא', ומחפש דווקא בהם את הרובד הסמוי, את האמת הדתית אותה האל איננו יכול לומר במפורש. אותו רובד סמוי המתאפיין בכך שיותר מאשר הוא עוסק בתוכן של מעשה זה או אחר (=מה), הוא עוסק במניעים (=איך), במה שבאדיו כינה 'הנאמנות' לאירוע.

אכן 'הגחתום העיד על עיסתו', ואדגים זאת באמצעות דרשה של רמ"י העוסקת בחטאו של עוזיה מלך יהודה. לצורך הבנת הדרשה אתחיל בציטוט התיאור המקראי (דהי"ב, פרק כו, יא-כא):

> וַיְהִי לְעֻזִּיָּהוּ חַיִל עֹשֶׂה מִלְחָמָה יוֹצְאֵי צָבָא... וַיֵּצֵא שְׁמוֹ עַד לְמֵרָחוֹק כִּי הִפְלִיא לְהֵעָזֵר עַד כִּי חָזָק. וּכְחָזְקָתוֹ גָּבַהּ לִבּוֹ עַד לְהַשְׁחִית וַיִּמְעַל בַּה' אֱלוֹהָיו וַיָּבֹא אֶל הֵיכַל ה' לְהַקְטִיר עַל מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת. וַיָּבֹא אַחֲרָיו עֲזַרְיָהוּ הַכֹּהֵן וְעִמּוֹ כֹּהֲנִים...

> וַיַּעַמְדוּ עַל עֻזִּיָּהוּ הַמֶּלֶךְ וַיֹּאמְרוּ לוֹ לֹא לְךָ עֻזִּיָּהוּ לְהַקְטִיר לַה' כִּי לַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן הַמְקֻדָּשִׁים לְהַקְטִיר צֵא מִן הַמִּקְדָּשׁ כִּי מָעַלְתָּ... וַיִּזְעַף עֻזִּיָּהוּ וּבְיָדוֹ מִקְטֶרֶת לְהַקְטִיר וּבְזַעְפּוֹ עִם הַכֹּהֲנִים וְהַצָּרַעַת זָרְחָה בְמִצְחוֹ לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים בְּבֵית ה' מֵעַל לְמִזְבַּח הַקְּטֹרֶת. וַיִּפֶן אֵלָיו עֲזַרְיָהוּ כֹּהֵן הָרֹאשׁ וְכָל הַכֹּהֲנִים וְהִנֵּה הוּא מְצֹרָע בְּמִצְחוֹ וַיַּבְהִלוּהוּ מִשָּׁם וְגַם הוּא נִדְחַף לָצֵאת כִּי נִגְּעוֹ ה'. וַיְהִי עֻזִּיָּהוּ הַמֶּלֶךְ מְצֹרָע עַד יוֹם מוֹתוֹ וַיֵּשֶׁב בֵּית הַחָפְשִׁית מְצֹרָע... וְיוֹתָם בְּנוֹ עַל בֵּית הַמֶּלֶךְ שֹׁפֵט אֶת עַם הָאָרֶץ.

על פי פשוטן של המקראות, לאור הצלחותיו הצבאיות והפוליטיות, חש עוזיה שהוא רשאי לקחת לעצמו את תפקיד מקטיר הקטורת, תפקיד השמור לכהן הגדול. על פניו לפנינו תיאור של חטא גבהות הלב, היוהרה והאגו. בשלב זה של הדיון כבר לא נופתע למקרא הפרשנות 'ההפוכה':

> "שממית[72] בידים תתפש והיא בהיכלי מלך" (משלי ל, כח) – 'שממית' מורה על זעף ועצבות מלשון שממה.[73] ו'בידים תתפש' היינו, שצמיחת החסרון נמצא אף באנשים גדולים מאוד, כי 'מאן מלכי רבנן', וחכמים... ילאו מזה להשלים עצמם, שלא ימצא מזה שורש בלבם.
>
> וזה היה הענין בעוזיה שנכנס להקטיר קטורת לפני ולפנים, לאשר רצה להשלים עצמו בזה... וקטורת הוא משמח את לב האדם ככתוב "שמן וקטורת ישמח לב" (משלי כז, ט). וזהו שנאמר "בזעפו עם הכהנים והצרעת זרחה במצחו" (דהי"ב כו, יט), לפי שהיה מכיר שאינו נקי בזה... והתיר עצמו להקטיר קטורת לבוא להשלמת נפשו... והאומנם כי באמת כן עלתה בידו, כי אחר זה השיג השלמה שנאמר עליו "וצרעת זרחה" (שם), לשון 'זריחה' היינו, שרק על

---

72 = לטאה (ראו המיוחס ליונתן, ויקרא יא, ל). אמנם חלק ממפרשי המקרא על אתר (רד"ק, רלב"ג ומצודת ציון) פירשו כי מדובר בעכביש.

73 רמ"י נוהג לפרש שמות על פי דמיון במצלול.

> הגוון היה נראה שעשה מעשה שלא כראוי, אבל בעומק השיג השלמה מזה. ונאמר עליו "וישב בבית החפשית" (שם פס' כא), היינו, שנעשה חפשי כי היה בשלימות. אך לפי שהיה בין הכהנים, ומהם נעלם עומק כוונתו, והיה נראה בעיניהם כמחלל את ה', וכן לפי תפיסתם היה כמצורע. וזה שנאמר ביותם בנו "ויעש הישר בעיני ה' ככל אשר עשה עוזיה אביו רק לא בא אל היכל ה'" (שם כז, ב) והיא מיעוט ככל אכין ורקין שבתורה, שלמדרגה הזאת לא בא.[74]

פשוטו של המשל על אודות השממית בא לומר, כי אף על פי שניתן לתופשה בידיים בנקל, עדיין היא שרויה בהיכלי המלך, וקשה לסלקה משם.[75] הנמשל עוסק בתלמידי חכמים הנאבקים ולא מוכנים להשלים עם העצבות והכעס (=החיסרון) המצוי בהם. בכמה וכמה מדרשותיו רמ"י רואה בתכונות אלו כמאפיינות דווקא אנשים גדולים (=השממית היא הכעס והתסכול, המצויה תדיר בהיכלי המלכים – תלמידי החכמים), בשל חוסר נכונותם להשלים עם הדיסוננס הקוגניטיבי בין הרצוי והמצוי.[76] התיקון הוא היכולת לחיות מתוך שמחה, אשר אצל רמ"י משמעותה

74 א, משלי ל, "שממית", עמ' רכז. ראו אצל ר' צדוק, דובר צדק, "ובכל", שם עמ' 136; ודבריו בשם רבו, ליקוטי מאמרים, "ובירור", לקראת סוף הדיבור, שם בעמ' 124.

75 ברמת הנמשל מקובל להסביר כי גם שליט חלש (שנדמה כי ניתן לסלקו בקלות מכס השלטון) יוכל לשמור על שלטונו יציב, אם ישכיל למשול בחכמה. הפסוק במשלי הפותח דרוש זה, מובא במסגרת אסופת חידות ומשלים של חכם בשם עלוקה, ובה הוא מזכיר את חכמת הממשל של ארבעה מ'קטני ארץ' (ראו ל, כד), אותם הוא מתאר באמצעות משלים על אודות הנמלה, השפן, הארבה והשממית.

76 ראו: כהן, **מי השלוח**, בפרק השני תוך כדי עיסוק בפרדה של רמ"י מקוצק. אסתפק כאן בהפניה למספר מקורות בספר מי השילוח בנידון, ראו א, תזריע, "אדם", עמ' קיא: "ומה שנאמר בפרשית נגעים תואר שם 'אדם' כי צרעת מורה על חסרון במדות הכעס. וזאת המדה נמצא ביותר באנשים גדולים מפני שאינו מגיע להם שום נייחא מטוב עוה"ז; א, וישב, "ויהי", עמ' נ: "והיה לו תרעומות, וזאת הענין נמצא גם בצדיקים גדולים" (שם עמ' נא); או פרשנותו למאמר חז"ל (בבלי תענית ד ע"א) המאפיין תלמידי חכמים בביטוי

היכולת של האדם לקבל ולהשלים עם מציאותו. ניתן לקרוא זאת כתגובה למתואר על רבו ר' מנחם מנדל מקוצק (1787-1859), אבל עלינו לזכור כי תיאור תלמידי חכמים כאנשים עצובים וכועסים הינו תיאור רווח, ודוגמתו ניתן למצוא בכלל מרחבי הכתיבה הדתית,[77] ובפרט בדמותו ותורתו של ר' נחמן מברסלב, אשר חיפש דרכים להיאבק באותם רגשות מלנכוליה אשר איימו להשתלט על חייו.[78]

המחשה לכך מוצא רמ"י בסיפור המקראי על עוזיה מלך יהודה, שנכנס להקטיר קטורת בבית המקדש, ובשל כך נענש והפך להיות מצורע. גם כאן, החוטא מגלה אמת עמוקה, וכך, אף על פי שהפסוקים מגנים את עוזיה בשל רצונו לנהוג ככהן,[79] "וכחזקתו גבה לבו עד להשחית וימעל בה' אלוהיו ויבא אל היכל ה' להקטיר על מזבח הקטורת" (דהי"ב כו, טז), הרי שרמ"י קובע שרק מ'בחוץ' (=על הגוון) היה נראה שעשה מעשה שלא כראוי.

'אוריתא הוא דמרתחי ליה', רתיחה שהוא מפרש כעצבות (א, נשא, "וישלחו", עמ' קמה).

77 ראו בדברי ר' אברהם יהושע השל מאפטא, **אוהב ישראל**, ויקרא, ליקוטים חדשים: "בעינינו ראינו רבים מן החסידים שנעשו משוגעים ח"ו או בעלי מרה שחורה ומאין נמצא הדבר הזה... הענין הוא כי האנשים ההם הם הרוצים לעלות אל ה', והסולם נעלמה מעיניהם כי אינם עובדים את השי"ת בהדרגה ותופסים דבר שאין שייך להם בלי שום קריאה ורשות מן השמים. וגם יש אנשים שעיקר עבדות שלהם להשי"ת הוא כדי להיות בעל מדריגה." ראו אצל צבי מרק, **מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב**, ת"א תשס"ד, עמ' 47 ואילך.

78 הנושא הינו מפורסם ומופעים רבים לו בספרות הברסלבית. ראו לדוגמה: **ליקוטי מוהר"ן**, תניינא, תורה קיט, ראיית הייסורים כאימננטי לקיום האנושי; ושם, תורות כג-כד דרישת התמודדות עם רגשות אלו; התורה המובנית מכולם בהקשר זה מופיעה שם, קמא, תורה רפ"ב, בה מופיעה הדרישה כלפי האדם למצוא בעצמו (ובזולת) נקודת זכות.

79 בחז"ל אנו מוצאים דברי ביקורת כנגד עוזיה אשר ביקש לעצמו כהונה גדולה, ראו: ויקרא רבה יז, ג (מהד' מרגליות, עמ' שעו). אמנם כבר בספרות התנאית אנו מוצאים הסבר אשר מבהיר שכוונת עוזיה הייתה טובה, לפי שלא נתכוון לכבוד עצמו אלא לכבוד קונו, ראו: ספרי, בהעלותך, צט (מהד' הורביץ עמ' 98).

רמ״י מרבה לעסוק בכעס במשמעות של תסכול, וההיגדים בנידון מפוזרים לאורך ספרו. ההתמודדות עם התסכול איננה רק בגדר של עוד ׳מצווה׳ או ׳מידה׳ המוטלת על האדם – אלא מדובר בעמדה נפשית ותודעתית שלמעשה מבחינה בין המאמין ובין מי שאיננו מאמין. תורף האמונה הדתית היא ש׳הכל בידי שמים׳, וזו מסומלת על ידי הקטרת הקטורת,[80] ומובנה קבלת המציאות בכלל וקבלת העצמי בפרט. על רקע זה לא ייתכן שאדם מאמין ימצא עצמו כועס, שלא לומר יבקש למרוד כנגד המציאות. המאמין איננו חי בתודעה כפולה, בפער בין מצוי ורצוי, כי הרי אם ׳הכל בידי שמים׳, פער כזה בהגדרה איננו קיים, ומה שמצוי הוא רצוי!

אם כן, אף על פי שלמלך משבט יהודה אסור מבחינה הלכתית לעבוד בבית המקדש, הרי שעוזיה יודע שזה התיקון שלו.[81] ה׳שממית׳, העצב והכעס, שורה אצל עוזיה כך שתיקונו (=סילוקה של השממית) יתרחש בעת שיגיע להוויה של שמחה. מבחינת סימבולית, הקטרת הקטורת היא היא השמחה, ולא הגורם לשמחה, ועשייה זו מקנה לו את השלמתו. עבור עוזיה המעשה הוא מעשה שהוא מוכרח לעשותו ואי אפשר לו שלא לעשות. מתוך תודעה זו הוא פועל ללא שיקול של ׳מחיר׳ אישי. היותו חי ב׳בית החופשית׳, שמובנו על פי פשט מרחב המצוי מחוץ לתחומי העיר (=דחייה לשולי הקיום), ובו יושב המצורע מבודד מחברת האנשים ונוהג דיני אבלות, מזכיר הגדרה אחרת הקיימת במקרא ״בַּמֵּתִים חָפְשִׁי כְּמוֹ חֲלָלִים שֹׁכְבֵי קֶבֶר אֲשֶׁר לֹא זְכַרְתָּם״ (תהלים פח, ו).[82] הביטוי מלמד על מצבו הלימינאלי של המצורע שבו הוא מת עבור החברה.[83]

80 ויזואלית הקטורת העולה כקו ישר, מסמלת את ה׳עמוד׳ המחבר שמים וארץ (בבחינת הוי״ו בשם הוי״ה המחבר בין ה״א עליונה לה״א תתאה, בין ספירת בינה לספירת מלכות). בדרוש שלפנינו מהדהד ניסיונם-חטאם של בני אהרן להקריב קטורת, ראו: א, שמיני, ״ויהי״, עמ׳ קה.

81 הדרשה כאן איננה מפתחת טענה זו. בהקשר זה הדרשה על אודות חטאם של נדב ואביהו, ראו בהערה הקודמת, תנהיר את האמור כאן.

82 השוו גם לדברי הפסוק ״קָטֹן וְגָדוֹל שָׁם הוּא וְעֶבֶד חָפְשִׁי מֵאֲדֹנָיו״ (איוב ג, יט).

83 על מצבו הלימינאלי של המשיח, שגם הוא מתואר כמצורע, ראו: פדיה, חביבה,

אלא שאצל עוזיה הצרעת ׳זורחת׳ במצחו, ממצחו, יוצאת ממנו, לאחר תקופה של כעס, בה היה למעשה ׳מצורע׳ מבפנים, הצליח להוציא את הצרעת ממנו. הופעת הצרעת בגלוי היא חלק מתהליך הריפוי (מוטיב המודגש מאוד אצל אנשי הרפואה האלטרנטיבית) ולא המחלה, כפי שחושבים אלה המסתכלים רק ברובד הנגלה. עוזיה למעשה השיג בעומק את שלמותו, ורמ״י משתמש במושג ׳בית החופשית׳ כדי לבטא את היותו ׳חופשי׳, מכיוון שהיה שלם. חופש זה הינו חופש מהחיסרון שלו, אך מיניה וביה גם חופש מכבילות למסגרת הנורמטיבית, כפי שחז״ל דרשו ׳במתים חופשי׳ – מקיום מצוות, וכן חופש מהכבילות לנקודת המבט של החברה. נשים לב לפער ולדיכוטומיה הקיימת בין עוזיה והכהנים: הוא חופשי ואילו הם רואים בו מצורע.[84] יתר על כן, העובדה כי הכהנים עצמם כמייצגי ההלכה,[85] לא רק רואים בו מצורע, אלא הם בעלי הסמכות להגדירו, לסמנו ככזה (ויקרא פרק יג), מביאה את הדברים שוב לידי אבסורד. הפער בין העולמות עולה כאן במלוא עוצמתו. אנשי החוק והנורמה מבקשי לקבוע שהסוטה מהחוק ייחשב כאיש אשר יסולק מ׳המרכז׳, ויידחק ל׳שוליים׳. אלא מתברר לנו כי דווקא השוליים הם המקום המכיל את ה׳חופש׳.

רמ״י ממשיך את קריאת העומק שלו, קריאה שממשיכה לעשות פלסתר את הכתובים: את השבח המצוי בהם ביחס ליותם בנו של עוזיה ״וַיַּעַשׂ הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה׳ כְּכֹל אֲשֶׁר עָשָׂה עֻזִּיָּהוּ אָבִיו רַק לֹא בָא אֶל הֵיכַל ה׳...״ (שם כז, ב), הוא מפרש הפוך – יותם רק נושא חן בעיני הסביבה. נשיאת חן זו היא סיבתה של ההתנהגות, ובכך גם מחירה – אי הנכונות מהווה את אי היכולת להגיע למדרגה העמוקה של מימוש קיומו האישי. או כפי

המראה והדיבור - עיון בטבעה של חווית ההתגלות במסתורין היהודי, לוס אנג׳לס תשס״ב, לאורך הפרק השביעי, ובפרט עמ׳ 214–216.

84 נעיר כי ייתכן ומהדהד כאן המדרש המפורסם על משיח היושב בין המצורעים (בבלי סנהדרין צח ע״א). ראו פדיה, **מראה**, עמ׳ 216–217.

85 בעולמו הארכיטיפי הכהן מסמל לא פעם את איש ההלכה וככזה דמותו מונגדת לדמותו של יהודה. ראו לדוגמה: ב, שמיני, ״יין״, עמ׳ עו.

שאמר פעם יהודי חכם, מאנשים טובים לא יוצא הרבה, קביעה ההולמת את הערכת רמ"י את מעשה פנחס כמעשה 'נערות'.

ו. דקונסטרוקציה חסידית בבית מדרשו של ר' שמחה בונם מפשיסחה

לאורך דרשות אלו שמתי דגש על פירוק העולם הדתי-סימבולי, מתוך הנחה שרק כך יתאפשר לגעת בממשות. עלי לציין כי מהלך זה אותו אני מכנה 'דקונסטרוקציה חסידית' מופיע כבר אצל רבו, ר' שמחה בונם מפשיסחה (1766-1827) [להלן: רש"ב], ואסתפק כאן בטיעון אחד כדוגמה, טיעון המופיע בשתי דרשות:

> וכמו ששמעתי מכ"ק אדמו"ד מפרשיסחא זי"ע על המדרש רבה וישב (פרשה פה, א) על פסוק (בראשית לח, א) "ויהי בעת ההיא וירד יהודה" וגו'. "כי אנכי ידעתי את המחשבות" וכו' (ירמיה כט, יא) – ראובן היה עסוק בשקו ובתעניתו, יהודה היה עסוק ליקח אשה והקב"ה בורא אורו של משיח וכו'. וביאר כי כל אחד היה עסוק בתשובה על שעל ידו נטרד יוסף מאביהם. ויהודה בהיותו מלך עליהם, בודאי היו דבריו נשמעים, והיה ביכולתו לפטור יוסף ולהשיבו לאביו, **על כן חשב בדעתו שאין מועיל שום תשובה אצלו.**[86] על כן חשב אולי יקים ויעלה אותו אחד מזרעו, על כן היה

86 ראיה לבעייתיות שיש בקטע ובקושי לעכל פירוש זה מובא בדברי הערה של המביא לדפוס (כנראה ר' אהרן וולדן, שחזר על הערה זו בקול שמחה שהו"ל): "...מעולם לא יצאו דברים אלה מפה קדוש רבינו מפרשיסחא ז"ל... [והביא את פירוש רמ"מ מקוצק (אמנם בספר קול שמחה, מובא פירוש זה בשם "רבנן קדישי נ"ע"):] כאשר ראה יהודה מה שנעשה, וכי נגרם הכל עפ"י עצתו, נמס לבבו בקרבו והלך במרירות גדול מאוד... והחליט במחשבתו שבוודאי האביד את כל מה שסיגל מיום היולדו עד היום... נתיישב בדעתו ואימץ את רוחו וגמר בלבו להתחיל לקיים התורה מחדש ולהכין לבבו מעתה לעבוד את ה' כתינוק שנולד... והתחיל לחדש עבודתו מהמצוה הראשונה שבתורה, וזאת המחשבה היתה כל כך יקרה לפני היודע מחשבות."

> עסוק ליקח אשה. ומחשבה זו יקר בעיני הקב"ה על כן היה בורא אורו של משיח וזה שפתח 'כי אנכי ידעתי' וכו'.[87]

לעומת אחיו אשר עסוקים בתשובה וחרטה טוען רש"ב שרק הייאוש המוחלט של יהודה מהיכולת שלו לתקן את מעשיו, "אין מועיל תשובה", גרמו לאל לברוא את אורו של משיח. לפנינו ויתור מוחלט על החיים הדתיים על כל המשתמע מהם, ייאוש מכל יכולת אמיתית להיות מעורב באופן אקטיבי בתהליך של גאולה. כל שיכול האדם לעשות הוא לא לעשות ובו-זמנית להיפתח לתקווה עתידית – אולי בנו יצליח במקום בו נכשל. בתנועת ויתור זו, האדם פינה מקום לאל הבורא עתה את אור המשיח.[88] כדי לחדד ולהסביר קביעה זו אפנה לדרשה אחרת שלו:

> אמר (=רש"ב) מפני מה מעשה העגל נמחל להם, ולא מצינו שעשו תשובה על זה. ועל חטא המרגלים כתיב (במדבר יד, לט) "ויתאבלו העם מאוד", אם כן עשו תשובה, ואעפי"כ לא נמחל להם, הלא אין לך דבר שעומד בפני התשובה? ואמר, **כי עיקר התשובה הוא, באם אדם יודע שאין לו שום תקוה**, והוא ככלי חרס הנשבר [שאין לו שוב תקנה] כי באמת מה יועיל לפגם שעשה, ואעפ"כ רוצה לעבוד את ה' מכאן ולהבא... וזה הסוג היה בחטא העגל. כי היה החטא הראשון, ולא ידעו כלל שתשובה מועיל. והיה להם צער גדול ומרירות הלב בשלימות, ולכן היה התשובה בשלימות. אבל בחטא המרגלים, כבר היו יודעים שיועיל תשובה... ע"כ לא הועיל להם התשובה.[89]

כל עוד האדם נאחז בתפיסות ובמעשים שלו, בעולמו המוכר, הוא לא יכול להתחדש וממילא להיגאל. זו אמירה טוטלית, שלא יכולה לנבוע

87 **רמתים צופים**, ה, אות נז, עמ' 80.

88 קביעה המזכירה את תיאורו של קירקגור בספרו חיל ורעדה, שרק הוויתור האינסופי של אברהם על יצחק בעקדה מאפשר לו לזכות בו בחזרה. לרעיון זה מקבילות רבות בהגות הדתית-רוחנית.

89 **מאמרי שמחה**, אות נג, עמ' 56.

מהגישה המקובלת של מושג התשובה, שמשמעה הגעת האדם אל ה׳ במסגרת הנחיה נורמטיבית על אודות תפילה וחרטה, אלא רק ממודעות לפער האינסופי שיש בעולם בין האדם והאל. חזרה בתשובה במשמעות העמוקה שלה, ׳צער גדול ומרירות הלב בשלימות׳, איננה היענות לצו הדורש ׳תשובה׳ אלא זוהי תנועה חסרת היגיון, בהיותה לא אמורה להוביל את האדם לשום תוצאה. האדם נוכח בפער בינו ובין האלוהי, מכיר ש׳אין לו שום תקוה׳, שאין הדבר תלוי בו, ויתור מלא, ואו אז נפתח לזכות בסליחה האלוהית. יש לוותר על מעשה התשובה כמעשה דתי, כדי לאפשר ל׳תשובה׳ להפוך ממשית. הלכות תשובה לרמב״ם הופכות לנגד עינינו למחיצה המונעת ׳תשובה׳, ולכן לא פלא שאנו מוצאים את האמירה המיוחסת לר׳ חנוך הינך מאלכסנדר, אחד מתלמידיו המיוחדים, ולפיה ״קיין תשובה איז אויך אַ תשובה״.[90] לב שבור הינו שבור, לא כי צריך ולא בשל היוצא מכך, אלא הוא עובדה פשוטה המונחת לנגד עינינו ככל הוויה. ׳תשובה׳ המודעת לעצמה איננה ׳תשובה׳.

ז. התוויית הדרך ללא נודע: סילוק הנגיעה וההכרה שהכל בידי שמים

> **בכל מקום שהאדם צריך לבירורין אז העצה היעוצה לו לסלק ולהסיר תחילה את כל נגיעותיו להנאתו, ואז יברר הש״י שאף מה שעשה נגד המשפט גם זה היה טוב, כי עת לעשות לה׳ הפרו תורתך.**

וזה נרמז בגמ׳ (כתובות דף סו, א) ׳מציאת האשה לבעלה׳, כי ׳אשה׳ רומזת לעזר לאדם במקום שיצרך לשמוע לדבריה אז ׳עת לעשות׳...[91] וזה פירוש ׳מציאת אשה לבעלה׳, היינו, במקום שהאדם מתנהג את עצמו נגד

90 ראו: ברומברג, א״י, **האדמו״ר ר׳ חנוך הינך הכהן לוין מאלכסנדר**, ירושלים תשי״ח, עמ׳ ט.

91 כאמור כבר לעיל, כאן ׳אשה׳ מהווה סמל למצב הגבוה בשונה מהדרשה אודות אשה-איש-אדם. השפה מחדדת את מה שהובן כבר לעיל אודות הזיקה העמוקה בין המדרשה הנמוכה לזו הגבוהה.

משפט התורה על פי עת לעשות לה׳ אז אסור לו להנות. ורבי עקיבה אמר ׳לעצמה׳, היינו שמותר להנות גם במקום הזה.[92]

דרשה זו מכילה שני היבטים, הראשון הוא הצורך לסלק את הנגיעה, בהיותה מונעת מהאדם לעשות לה׳, קרי להכיר מה האל רוצה ממנו.[93] הדרך להוויית ׳אדם׳ עוברת דרך סילוק הנגיעה. לאחר סילוק הנגיעה, מציג רמ״י שתי אפשרויות ביחס למרחב האפשרויות העומדות לפני האדם, זאת באמצעות פרשנות דרשנית לדיון התלמודי בשאלת הבעלות על ׳מציאה׳ שמצאה אשת האיש. אדלג על הדיון התלמודי ואעבור לרמת הנמשל – לדעה הראשונה קיימת סתירה בין הרצון האנושי שמעצם טבעו מונע מהשאיפה לעונג ובין הרצון האלוהי, וממילא ׳נייר לקמוס׳ ביחס לשאלת הכנות יהיה הוויתור על הציפייה להנאה. עמדה זו מהדהדת אמירות קדומות בחסידות על עבירה לשמה, היכולה להופיע רק במקום בו האדם העושה את אותה עבירה איננו מורשה ליהנות ממנה.[94] קביעה זו איננה עולה בקנה אחד עם פרשנותו של רמ״י לפרשיות המקראיות אותן כבר פגשנו לעיל, ואכן גם כאן באמצעות עמדת רבי עקיבה, עולה האפשרות שעשייה כנה, עשייה מתוך ׳יכולת׳, איננה עומדת בסתירה להנאה שהינה פועל יוצא. העונג לא רק שאיננו סותר את התנועה הנפשית, אלא אדרבה, התנועה ׳עת לעשות׳ שהינה גילוי של הרצון העמוק, שהוא המסומן של ספירת הכתר, עשויה לחולל הוויה של שמחה (ראו לעיל עוזיה) והתענגות, שגם אותה מסמנת ספירה זו.

92 א, לך לך, "הרימותי", עמ׳ כה.

93 השוו לדבריו א, קדשים, ואלוהי, עמ׳ קיח - "ואלהי מסכה לא תעשו לכם" (ויקרא יט, ד) – ״׳מסכה׳ היא דבר הניתך ממתכות שלא יוכל לזוז ולהתנענע... ועל זה צוה הש״י לנו שלא נאמר, שאנו מורגלים בדבר שלא נוכל לפרוש, רק 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.״

94 ראו: כהן, **מי השלוח**, עמ׳ 345.

מהי הנגיעה אותה צריך לסלק? רמ"י מסמן את הנגיעה באמצעות שני ביטויים שהם לעצמם חלק מציור סימבולי טעון מאוד, ציור שאת המתאר שלו כמו גם פענוח מפורט ניתן למצוא בעבודה אחרת שלי:[95]

> "ויסעו בני ישראל ויחנו באובות" (במדבר כא, י) – 'אובות' הם כללי התורה והמצות מלשון 'אב בחכמה', והנה איתא בגמרא (בבלי ברכות דף נד, א): "עת לעשות לה' הפרו תורתיך", ר' נתן אמר "הפרו תורתיך" משום "עת לעשות לה'"... ורבי נתן אומר באם שלב האדם נמשך אחר רצון הש"י ומסלק ממנו כל נגיעותיו, ואח"כ יזמין לו הש"י מעשה[96] שידמה לו הח"ו הסיר מגדר כללי דברי תורה... לאדם שלבו נמשך אחר רצון ה' וגם שהסיר ממנו כל נגיעה... ידע כי הוא אז עת לעשות לה'. וכמו כן, היה גם חניות ישראל באובות, כי כל זמן שהיה אהרן קיים[97] היו מנהיגים את עצמם על פי בינת לבבם שהיתה מפורשת להם, והיו הולכים כמו שהבינו מענני הכבוד. אך בעת שנסתלקו ענני כבוד, אז התחילו להתנהג עצמם על פי כללים מדברי תורה, וכמו שעתה 'בזמן שבית המקדש חרב אין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד' (ראו בבלי ברכות דף ח, א)... וזהו 'אובות' כי אובות היינו כללים...[98] וראו כי זימן ה' נכחם דבר נגד הכללים, ויעצו עצה שיסלקו מאתם כל נגיעתם, ואז יהיה כל הפרת דברי תורה רק מפני שהוא "עת לעשות לה'" כמו שמפורש בענין... היינו, שבררו את עצמם משני לאוין האלו היינו, "לא תרצח" ו"לא תנאף" כי אלו השנים הם יסוד ושורש כל התורה, ולכן

95 שם, לאורך הפרק השלישי באריכות.

96 ראו לעיל הערה 35.

97 בפרק שקדם לכך, המקרא מתאר את מיתת אהרן, ראו שם כ, כב-כט.

98 ראו גם א, כי תצא, "כי", עמ' קפט, בו הוא מפרש 'אֵם' במשמעות זו.

> העצה לאדם כשיאונה לו דבר שיתראה לו שהוא נגד דברי תורה יבדוק את עצמו בשני הלאוין האלו.[99]

סילוק הנגיעה יאפשר לאדם לזהות את מה שהאל רוצה ממנו, קרי יאפשר "עת לעשות לה'". הפרת התורה אפשרית רק לאחר ביצוע של 'לא תרצח' ו'לא תנאף'. מיצוי שני המונחים הללו דורש פענוח סימבוליקה המופיעה כבר בספרות הדרוש הקדומה[100] ואחר כך מתגלגלת לזוהר,[101] ועיקרה ששני מונחים אלה מייצגים את ישמעאל (=ניאוף) ועשיו (=רציחה). המסקנה המתבקשת היא שהבירור המתרחש בתוך משפחת אברהם, דורש את סילוקם של שתי התכונות הללו,[102] מוטיב שיעלה גם במדרשי מתן תורה, בעת שבני ישמעאל ועשיו דוחים את התורה בהיותה סותרת את מהותם. קיומה של אותה מהות שלילית, שלא לומר עצם היותם מקובעים ומוגדרים על ידה, היא זו המונעת מהם את המפגש עם האלוהי. ממילא חיי אמונה ומתן תורה מתרחש לאחר סילוק אותן נגיעות.

נתבונן בקצרה בייצוג שתי התכונות הללו, במה שיש לסלק – לכן ההגדרה של הבירור היא 'לאו' – או בניסוח אחר לנטרל את מה מפעיל את האדם. עיון בדרשות רמ"י מעלה את המסקנה הבאה:

1. "לא תרצח" – איסור הרציחה מהווה סמל למערכת היחסים בין האדם לזולת. רמ"י המלמד את האדם על אודות ייחודו טוען כנגד הרצון להידמות לזולת, ונגד הרצון להשתלט על השייך לזולת ("שייכות" במובן הרחב של המושג, לא רק רכוש חומרי).[103] כמהלך מקביל ומשלים, הוא מלמד

99 א, חוקת, "ויסעו", עמ' קנט.

100 ראו לדוגמה ספרי דברים, וזאת הברכה, פסקה שמג.

101 זוהר חלק ג, דף קצב, א-ב.

102 הדבר מופיע באופן מפורש בספר מי השלוח, ראו א, תולדות, "וילך", עמ' לז: "הענין בזה כי עשו היה אופיו רציחה, ואופיו של ישמעאל הוא ניאוף."

103 אימוץ עין טובה ישמש בהקשר זה ניסוח פוזיטיבי של המהלך. מהגדרתה ניתן גם לעמוד על האופן שרמ"י מתאר את הבעייתיות בעמידה של האדם מול הזולת, ראו: א, תזריע, "אדם", עמ' קיא: "...מידת טובת עין, ובמידה הזאת נמצא ג' מדרגות: אחד שירצה שישפיע הקב"ה טובה לעולם בכלל לכל ישראל; והשני אף אם ע"י שחבירו יקבל ג"כ השפעה יגיע לו מעט

כיצד לנטרל את השפעת הזולת על האדם. בדבריו מופיעה הטענה המתבקשת, שמיצוי ההוויה הדתית, איננו יכול להתממש כל עוד האדם אינו בשל לנהוג כנון-קונפורמיסט. על האדם להיות נכון למרוד בחברה, כמו גם מסוגל לסבול את הביקורת החברתית בשל התנהגות שהחברה תתפוס תמיד כהתנהגות סוטה.

2. **"לא תנאף"** – איסור זה מסמל את עולם התשוקות, הארוס של האדם, הגורר ומעצב את התנהגותו. רמ"י המודע לעוצמה וההשפעה שיש לתחום זה בחייו של האדם, עוסק לא מעט בניסיון לזהות את מקור תחושותיו של האדם.

לפנינו מוקד כפול המחולל את מה שניתן לכנות ה'אגו', את הדימוי העצמי של האדם, אך מתברר כי לדעת רמ"י רק אחד המוקדים קריטי בכל הנוגע להגדרת הקיום היומיומי. בעזרת דרשה אחרת אציג את שאלת היחס בין 'ניאוף' ל'רציחה', כמו גם את הצורך בהוספת הכרה פוזיטיבית של 'הכל בידי שמים', מונח מפתח בספר, שמשמעותו היא שהרצון האלוהי הוא התוך של כל הדברים.[104]

> **יש מעמקי הלב ומחשבות שם צריך לבדוק את עצמו אף שעל המעשה הוא נקי. ובאיזה הענינים צריך שיהיה הבדיקה מפרש המשנה... ובית הלל אומרים שתי שורות החיצונות שהן עליונות, ומר דייק עליונה ולפנים הימנה היינו 'אנכי' וכנגדו 'לא תרצח', ומר דייק עליונה ולמטה הימנה היינו 'אנכי' ו'לא יהיה לך'.**
> **מר דייק 'אנכי' ו'לא תרצח'. 'אנכי' היינו שיהיה דברי תורה קשורים בלבך, ו'לא תרצח' היינו שלא תחשוב רעת חבירך בלבבך. ובאם האדם מבורר בזה, הוא סימן שהוא נקי בכל התורה... וזאת הוא דעת שמואל. ורב אמר 'אנכי' ו'לא יהיה**

צמצום מכל מקום יהיה לו עין טובה; והשלישית אף אם השפעות הש"י לא תהיה רק לחבירו, ולו לא יהיה שום חלק בההשפעה, מכל מקום יהיה לו נייחא בשפע טובה שהש"י משפיע לחבירו."

104 א, שמיני, "ויהי", עמ' קה: "שהש"י הוא תוך כל המעשים... ובלתי רצונו לא יעשה שום דבר."

> **לך', אנכי כמו שנתבאר ולא יהיה לך, היינו שלא ילך האדם אחר הנאות גופו ובזה צריך עיקר הבדיקה. ואם האדם נקי בזה הוא ראיה שהוא נקי בכל התורה, והלכה כוותיה דשמואל.**[105]

הטענה היא שעל האדם להתמודד בעיקר עם מה שמסמלת 'הרציחה',[106] טענה שהחסידות עוסקת בה מתחילת דרכה באמצעות העיסוק במידת 'ההשתוות', קרי היות האדם שווה נפש ולא מופעל על ידי החוץ. דרישה זו מקבלת דגש בולט מאוד בבית המדרש הפשיסחאי, הן ברמת הדרושים והן בתיאורים על התנהגות החבורה בכל הנוגע ליחסה לסביבה. במובן זה ניתן לטעון כי בית המדרש בו גדל רמ"י היה מסכים עם הקביעה המפורסמת של סרטר על אודות 'הגהנום הוא הזולת'.[107]

אלא שבכך לא סגי, המהפך התודעתי אותו מלמד רמ"י בנוי לא רק מסילוק הנגיעה אלא מרכישת ההכרה של 'אנכי' שמתפרשת במקומות אחרים כהכרה ש'הכל בידי שמים'. לאמור, מה שקרה וקורה לי הוא רצון ה', ולמעשה בכך אנחנו מקבלים שני פנים של אותו מהלך. על האדם להכיר, באופן ממשי, שרצונו איננו רק רצונו אלא רצון ה' ממנו כי הרי "הכל בידי שמים', ובכך הוא מצליח להתנתק מהקיום דרך האגו, מתודעת הבחירה ומכלול שיקולי היומיום. ומצד שני, היכולת של האדם להשתחרר בעיקר מהזולת מאפשרת לו להכיר כי הרצון שלו הינו רצון 'אותנטי' קרי רצון האל ממנו.

ח. 'צמצום' כפרדיגמה להופעת האפשרות האחרת

אבקש להדגים את אופן הביצוע של הבירור, שעיקרו מעבר ממצב של 'איש' להוויית 'אדם', בין מצב בו האדם חי במבט רפלקטיבי ובריסון

105 א, פסחים, דף ב, א "אור", עמ' רמד.

106 ויש לדייק: הבירור מ'לא תרצח', שעיקרו נטרול השפעת הזולת דורש מהאדם לקיים 'רצח אב' במשמעות הרחבה של המושג ועיקרו החוק האבהי - 'אני עליון' (ובאותו האופן ביחס ל'לא תנאף'!).

107 ראו על כך: כהן, **מי השלוח**, פרקים 1-2, ולאורך ספרו של רוזן על רש"ב (לעיל הערה 10).

עצמי, לבין הוויה נעדרת כל צורך בשליטה עצמית, ואדרבה מעשיו מבטאים את האמת הדתית העמוקה. ההתמודדות בדרשה שנעיין בה עתה היא עם כעס, נושא שכבר עסקנו בו בדרשה על עוזיה. מידת הכעס המתוארת לאורך כל ההגות היהודית כאופן התנהגות שלילי ('כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה'), מובילה את מרבית ספרי המוסר, כמו גם מקבילות בספרות החסידית, להעניק כלים לאדם להתגבר על כעסו. הדרכה זו עיקרה היכולת להפנים את הכעס או שמא מוטב לומר להדחיק את הכעס. ואילו רמ"י מבקש להביא למצב בו האדם איננו כועס ובכך ליַתר את הצורך בהתגברות עצמית:

> ענין התיבה, שנתן הש"י עצה והגנה לנח עד שעברו ימי הזעם, וכן לכל מי שלא נזדכך לבו עדיין יוכל ללמוד עצות איך יסתר עצמו ויגין בעדו מכל רע המתרגש בעולם... וענין התיבה הוא על פי מה דאיתא בגמרא 'שלשה הקב"ה אוהבן מי שאינו כועס ואינו משתכר ומי שמעביר על מדותיו': 'מי שאינו כועס', היינו שאינו מראה שום כעס בפועל; 'ואינו משתכר', היינו שיש לו ישוב הדעת ומכיר ומאמין בבורא העולם; 'ומי שמעביר על מדותיו' היינו שמסיר הכעס גם מלבו שלא יהי' בלבו שום תרעומות על חבירו. ועל אלו השלשה מרמז התיבה...
> וכל זה היה עצות לנח קודם שנשלם איך יסתיר עצמו, כי מיד כשיצא מן התיבה שאז היה השלמתו אז עשה היפך מאלו הדברים כמ"ש וישת וישכר וכעס על חם ולא עבר על מדותיו, כי כשאדם נשלם אז מותר להתפשט,[108] כי אז הכל רצון ה'.[109]

---

108 המונח 'התפשטות' מסמל בתורת רמ"י את היציאה מגבולות החוק לקראת הרצון האלוהי. לפנינו פרשנות מרתקת למצבו של האדם הראשון הערום קודם החטא, כמו גם שאלת ה'לבושים' והצורך בהם.

109 א, נח, "אלה", עמ' יח.

הכניסה לתיבה משמשת עבור רמ"י תיאור סימבולי של תנועת התכנסות, 'צמצום' בלשונו, בו האדם מתרכז בעצמו כדי להתמודד עם רגעי השיטפון העוברים עליו מבפנים ומבחוץ. באופן קונקרטי השיטפון עמו האדם מתמודד כאן הוא רגשות הכעס שלו. רמ"י מציע תהליך המורכב משלושה שלבים: הראשון, בדומה לרוב ספרי ההנחיה, נועד להחזיר לאדם את השליטה העצמית שלו, וזאת על ידי שליטה בכעס. אלא שרמ"י מבקש לחולל שינוי בנקודת המבט, ולכך מוקדשים שני השלבים הבאים.

כאמור, ביחסו השלילי לכעס רמ"י אינו חריג, הגם שבמשנתו הביקורת של חז"ל מופנמת ממש ברמה המילולית. כפי שכבר ראינו בדרשה על עוזיהו, כעס במובן של תסכול מבטא אצל רמ"י היעדר אמונה, שצדה השני הוא הרצון של האדם לשלוט בחייו (=עבודה זרה). חוסר השליטה בחייו, בין אם בפועל ובין אם בחוסר יכולתו להעניק להם פשר, יוצר תסכול, והתיקון: קבלה עצמית, ולפיה מה שקרה היה חייב להתרחש, בבחינת 'אנכי מי שאנכי'.

תובנה זאת מבהירה את מסגרת המהלך שלפנינו: ככל שהאדם יכיר שהכל בידי שמים (=השלב השני), כך יקל עליו לפוגג את כעסו (=השלב השלישי) ולא רק להתגבר עליו. סופו של התהליך הינו מצב שלם, בו האדם איננו צריך כבר להתגבר על עצמו. ואו אז: הוא גם יכול לכעוס, כי עתה הכעס איננו תגובה, תוצר של הנסיבות, אלא הכעס הינו ביטוי לחירות של האדם. עלינו לשים אל לב כי המצב השלם של נח מתואר כהפוך לגמרי מהמצב עם הכניסה לתיבה. היוצא מן התיבה חי ב'חוקיות' אחרת בהשוואה למי שזקוק עדיין לחיות בתוך התיבה.

אעיר לסיום שלעומת רמ"י, שאצלו נח אכן יצא מהתיבה, הרי שאצל בנו ממשיכו בשושלת החסידית, העוקב אחריו בדרושיו בספרו 'בית יעקב', נח 'נשאר' בתיבה! ה'מבול' הופך אצלו לשיקוף הקיום האנושי, וככזה האדם לעולם נצרך לתיבה. וכמה הדברים פשוטים, כאשר אנו מביטים החוצה לעולם החסידי שכבר מהמחצית השנייה של המאה התשע-עשרה בונה לו 'תיבות' ואיננו מאמין שניתן לצאת מהן.

ט. ה'אירוע' הינו סינגולארי

השלמת התמונה דורשת לבחון את הקיום כאירוע, התרחשות, שככזה קיים כאן ועכשיו:

> "דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולא פרשוהו עד שפרשו הקב"ה בעצמו על מה אבדה הארץ על עזבם את תורתי אמר רבי יהודה אמר רב שלא בירכו בתורה תחלה" (בלי נדרים דף פא, א) – היינו, כי ברכת התורה 'אשר בחר בנו' וחתימתה הוא 'בא"י נותן התורה'. היינו, שחכמת התורה בפשיטות הוא כולל כל החכמות שבעולם וכל חכמת הטבע... אך זה הוא באמת נחלת גוים, חכמת הטבע.
> והש"י הנחיל לעמו ישראל את תורתו ומחדש בכל יום מעשה בראשית בהשפעה חדשה בדברי תורה, כמו שצריך בזה הרגע ובזה המקום ולנפש הזה... וזהו לשון 'נותן התורה' לשון הווה תמיד, ולא 'נתן' לשון עבר... וזה שאמר רבי יהודה 'עזבם את תורתי, שלא ברכו' וכו', היינו, אף שלמדו הרבה דברי תורה, אך לא ברכו תחלה ברכת 'נותן התורה', להשיג אור החידוש שנותן כעת הש"י בהדברי תורה שלומדים עתה.[110]

הדרשה כאן מנגידה בין שני ארכיטיפים: 'נחלת גויים' ו'תורה', אלא שעלינו לשים לב כי 'נחלת גויים' איננו עיסוק בתוכן שהינו חיצוני לקורפוס התורה, אלא אדרבה הוא מוגדר כראיית התורה כמקור הידע 'הכולל של החכמות". סמל 'הגוי' מסמן את נקודת המבט הבוחנת את המציאות דרך נקודת המבט של ה'יש'. הצורך לכמת, למדוד ולהעריך גורם לאדם להפוך 'רוח' ל'חומר', והגם שהצורך מובן, הרי שחסרה לאדם לא פעם המודעות העצמית למחיר זה. וכך 'תורה' הופכת בעינינו להיות אלוהית רק אם היא מכילה הכל. גם בכך מנהל המחבר דיאלוג (סמוי) עם אמירת חז"ל ידועה המשבחת את התורה במילים "הפוך בה והפוך בה דכולו בה" (אבות ה, כב). 'כדרכו' אמירת שבח זו לא רק שהיא מתוארת כרמה נמוכה, 'גלויה',

110 א, מס' נדרים, עמ' רסד.

אבל באמצעות הרטוריקה, סימונה כ'נחלת גויים', היא הופכת לאמירה הסותרת את הקיום הרוחני. האל בהיותו אינסופי מצוי מעבר לכל ההגדרות, וכל מה שניתן לומר ביחס אליו נוגע במופע האינסופי כפי שהוא מתגלה ב'קיום' בעל הממדים הסופיים, כ'אירוע', וככזה אל לנו לקבע אותו בהגדרות. האלוהי מתגלה באינסוף 'אירועים', התגלויות, או בשפתו של רמ"י בהיותו מחדש תדיר. ממילא אם נחזור לדמותו של יהודה, לא פלא הוא שגם אם אתמול ידע מה האל רוצה ממנו, הרי שהיום החדש דורש בירור מחודש ביחס לרצון.

הביטוי לאופי החד-פעמי של האירוע, הוא היות הברכה מנוסחת בלשון הווה: 'נותן' התורה, ואנו למדים כי הרצון האלוהי מופיע תמיד כקונקרטי (המפלש את מרחבי העש"ן: מקום, זמן, נפש) לאדם בזמן ובמקום מסוימים. כדבריו של באדיו, האירוע מהווה עירוב ייחודי (סינגולארי), נצחי וחמקמק כאחד. ייחודיות זו גורמת לו להיות בעל אופי שברירי, עם נטייה להיעלמות. ושמא עיקר המצוקה נובעת מהקביעה ולפיה לא ניתן להציב מראש את עקרונות הליך האמת, ואלו נקבעים תמיד בהתייחס לאירוע הסינגולארי.

וכדי שלא ייווצר אצלנו ספק ביחס למטרתו, רמ"י מצהיר באמצעות המקור התלמודי, כי ויתור על אופי דתיות זו, על אותו 'אירוע, יוצר חורבן של העולם (הדתי), וזאת בניגוד לאינסטינקט של האדם הדתי המבקש לשמר את המצב ולקבע אותו בנומוס.

י. "עת לעשות לה'": יצירת סובייקט

> הסובייקט אינו קיים אם כן לפני התהליך, הוא לחלוטין בלתי קיים במצב ש'לפני' האירוע. נאמר שתהליך של אמת מַסיק סובייקט.[111]

נדמה שבסופו של דבר מה שתופס את העין בספר מי השלוח, הינו האפשרות שלא לומר אפילו התביעה להכרעה אקזיסטנציאלית **בפועל**. ניתנת לגיטימציה להשלכות מעשיות של הדיאלוג 'אני-אתה' בין האדם ואלוהיו, גם כאשר אלו עומדות בסתירה עם המחויבות הכללית של האדם

111 באדיו, **אתיקה**, עמ' 57.

להלכה. מקור הקסם והמשיכה לספר כמו גם החשש והדחייה נובעים מהעובדה שבספר דרושים חסידי מופיעה מחד ביקורת ולפיה חיי הנומוס משקפים רק את היות האדם אובייקט, נעדר שֵם פרטי וחי חיי 'דת', ומאידך אופציה חלופית של 'דתיות', של עמידה בלתי-אמצעית מול האל, בה האדם מתווה כסובייקט אך על חשבון פריצת החוק (אנטי-נומוס).

> **וזאת הוא שורש החיים של יהודה להביט לה' בכל דבר ולא להתנהג ע"פ מצות אנשים מלומדה, אף שעשה אתמול מעשה כזו, מ"מ היום אינו רוצה לסמוך על עצמו, רק שהש"י יאיר לו מחדש רצונו ית'. וענין הזה יחייב לפעמים לעשות מעשה נגד ההלכה, כי "עת לעשות לה'" וכו'.**[112]

כפי שכבר צוין והודגש – קיבלנו כאן הגדרה חדשה למושג 'אמת' במשמעותה הדתית. האמת תהיה בדיוק מה שהסובייקט הנאמן לאירוע מממש בתוך המצב, ומטיב לתאר זאת באדיו: "אנו מכנים 'אמת' (אמת אחת) את התהליך הממשי של נאמנות לאירוע – מה שנאמנות זו מייצרת במצב הקיים" (עמ' 56). ממילא אין אמת אלא אמיתות "כמניין האמיתות כך מניין הסובייקטים; כמניין הסוגים הסובייקטיביים כך מניין תהליכי האמת" (עמ' 44).[113]

בחייו של ה'אדם', בעולם ה'ידיעה',[114] ההגדרות של טוב ורע, ובשפה הדתית מצווה לעומת עבירה, עברו תמורה, ואינן הגדרות פורמליות. הרע, מהווה חיקוי, בגידה, נטישה או ניצול של תהליך של אמת; לטוב אין עצמותיות, אין לו הוויה ישית, אין הוא דבר או אידיאה, וגם אין הוא בעל תוקף מוחלט. הטוב והרע הם כל כולם בתוך שדה המעשה הייחודי; הטוב, מאחר שהנו תוצר של האמת השברירית, 'סובל' גם הוא תמיד משבריריות, תכונה המונעת ממנו לשמש נקודת מוצא לכל דוגמטיות טוטלית.[115]

---

112 א, וישב, "וזה", עמ' מח.

113 ראו גם דברי שינפלד, אחרית דבר (לספר באדיו, **אתיקה**), עמ' 98 ואילך.

114 עולם ה'ידיעה' מובנו שהאדם מכיר ש'הכל בידי שמים'.

115 באדיו, **אתיקה**, פרק חמישי, ובדברי ההקדמה של ע' אפעל, עמ' 12.

עלינו להודות שלעמדה זו מחיר לא פשוט, והפעם איעזר בדברי הביקורת על עמדת באדיו, שלטעמי משקפת היטב את הבעייתיות שלפנינו:

> האתיקה הופכת בהגות של באדיו מסט של חוקים אוניברסאליים לשדה מכשולים לא צפוי, שבו נוטל על עצמו האדם – אשר אותו מכנה באדיו ה'מישהו' – לקחת חלק בקומפוזיציה של סובייקט. העובדה שבאדיו אינו מביא סכמה כללית לצורת הנאמנות לאירוע מהווה בעיה מרכזית באתיקה שלו, בעיה הניצבת על השבר שבין תיאוריה לפרקטיקה.[116]

הוויתור של החסידים על ה'יש', והעיסוק ב'אין', ב'רוח' וב'איך' בכלל והתהיות שמשנת רמ"י מעלה בפרט: שאלת האומנם 'עת לעשות'; או שאלת היחס בין רצון האל לבין החוק האלוהי; הינן ביטוי נוסף לחמקמקות שיש לה מחירים מוסריים ולא רק חברתיים. ועדיין, במשפט אחד ניתן לומר כי האינדיבידואציה, משמעותה במשנת רמ"י היא אותו רגע של התרחשות בו האדם מכיר שרצונו הנוכחי תואם את הרצון האלוהי.[117] בשולי הדברים אציין, כי זה גם הניסוח הפוזיטיבי העיקרי הקיים אצל רמ"י בכל הנוגע לתיאור היסוד האלוהי שבאדם, בהיות ה'סובייקט' נעדר מהות.

יא. הדת יוצרת הפרדה ואילו הדתיות?!

ביקורות חדשות על המסורות הדתיות המונותיאיסטיות, ולפיהן המונותיאיזם מהווה את המעצור בה"א הידיעה המונע תרגום, תקשורת והבנה בין תרבותיים, הינן לטעמי תובנות פשוטות (כמו גם עובדה היסטורית) אליהן מגיע כל מי שמתבונן בכנות על אפשרות קיומו של דיאלוג בקונטקסט דתי. על פניו כל מערכת דתית בעצם קיומה יוצרת תופעה של 'דת-נגד', בהיותה מעמידה הבחנה בין דת אמת ובין דת

---

116 ראו שם את דברי אפעל, עמ' 10.

117 ראו את דברי הרמב"ן בפירושו לדברים ל, ו: "לימות המשיח תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאוה להם הלב למה שאינו ראוי ולא יחפוץ בו כלל."

שקר.[118] מתח זה מתרחש לא רק בין הדתות, אלא לא פעם, ואפילו בעוצמה גדולה יותר, במסגרת השיח הפנים-דתי, בו קבוצות שונות נאבקות באחרות על הזכות לדבר בשם אותה אמת דתית.

נדמה לי שספר מי השלוח עשוי לקרוא תיגר על ביקורות אלו בהיותו מצליח לייצר עמדה עמוקה של סבלנות וזאת על ידי פתיחות לאחרות ולזרות, בדומה לאופן שבובר ביקש להפוך 'לז' ל'אתה'. אפתח בציטוט קצר של דברי רמ"י (שבתמצית הובאו כבר לעיל):

> **אם אמנם כי צוה הש"י להוכיח איש את עמיתו, ולהרחיקו מכל רע כפי היכולת, זה אינו רק במקום שיודע שיוכל להסיע אותו מזה בטוב... אם לא יוכל להסיר אותו, צריך ללמוד זכות עליו ולא לקטרג עליו, כי אין אדם יכול לדון את חבירו לכף חוב כי פן יצר חבירו גדול מיצרו,[119] או פן הדבר הזה מותר לו, כי יש הרבה דברים שלאדם אחד אסורים ולאדם אחד מותרים.**[120]

מה שמתחיל בהפגנה פשוטה של אחריות כלפי הזולת בו האדם מוצא עצמו מקיים בו 'הוכח תוכיח', הופך להיות תנועת ביקורת רכה עד כדי התמוססות. רמ"י דורש מהאדם להכיר בעובדה שייתכן שלא יוכל להשפיע על הזולת בשל העובדה כי ייתכן שמה שלו אסור, לזולת מותר, בבחינת 'עת לעשות לה' – הפרו תורתיך'. עצם האפשרות של קיומה של 'עת לעשות' מונעת את השיפוט הוודאי והקשיח. לאמור, תפישה זו של סבלנות נובעת ממצב רוחני שונה, שביסודו קשור הוא להתרופפות 'עוצמת הכבידה' של ה'מרכז' האידיאולוגי שבמהותו הינו אגוצנטרי. סבלנות אמת מאפשרת ראייה שונה של התהליכים היומיומיים, מפני שמדובר במרחב נפשי שונה.

---

118 ראו: סנטנר אריק, **על הפסיכו-תיאולוגיה של חיי היום יום: הרהורים על פרויד ורוזנצווייג**, ת"א תשס"ה, עמ' 21. ההסבר לקמן הוא הפוך במובן מסוים מהמהלך של סנטנר, ראו שם עמ' 27.

119 ראו: אבות פ"א מ"ו: "והוי דן את כל האדם לכף זכות"; שם, פ"ב ה"ד: "ואל תדין את חברך עד שתגיע למקומו".

120 א, בהר, "ולא", עמ' קלג.

ונדייק, אין בכך ויתור על האמת כפי שהאדם מבין אותה, קרי המעשה נשאר עבור המתבונן עדיין אסור שהרי הוא בעמדה של אובייקט למעשה הזולת.

אם כן כיצד נוצר השינוי? הקושי לקבל את הזולת נעוץ בהיותו 'אחר' ו'זר'. אך בהיות האדם עצמו 'זר' לעצמו ולא פעם מופתע מעצמו, מלמד שכל אחד מאיתנו הינו נשא של אחרות פנימית. ממילא הנכונות להיפגש עם האחר שבי, תהווה גשר לקבלת האחר החוצי, שעד כה מה שהפך אותו לאחר היה החוציות המרחבית שלו. בכך ניתן לומר שלדרשות שנשא רמ"י מול תלמידיו היה גם רווח 'מינימלי' משמעותי: עצם ההיחשפות למשנתו תפקדה כמעין 'וירוס' (בשפת המחשבים), שברגע שהאדם נחשף אליה הבנתו משתנה. לאמור, גם במקום שלא נוצר 'יהודה', חייו של יוסף עברו שינוי, ולו רק בשל היותו מודע לאפשרות הקרויה 'יהודה'.

מענה לשאלה הדיאלוגית אודות

האינדיבידואציה כמהלך היסטוריוסופי

אביעזר כהן

במובן מסוים אני חש פטור מלענות לשאלות העורכים, זאת לאור הפסקה המסיימת את המאמר שלי, בה תהיתי על שאלת היכולת של נציגי הדתות לנהל דיאלוג משמעותי (='אני-אתה') ולא רק שיחות פונקציונליות שלא לומר נימוסיות. האומנם יכול העולם הדתי הרואה עצמו כ'אמת' לקיים 'והלכת בדרכיו' ולבצע צמצום עצמי, שהוא הפרדיגמה היסודית המאפשרת הופעת ה'אחר'?!

בהיות הדבר אקוטי, שהרי היחס ל'אחר' הינו שיקוף של תפיסת ה'עצמי', ואלו שאלות הליבה של הקיום האנושי, אוסיף כמה מילים אישיות והפעם ללא ציטוטים:

יצא לי להשתתף במפגשים שעסקו בדיאלוג בין-דתי, ולפחות באחד מהם הרשיתי לעצמי לפקפק ביכולת שלנו לנהל דיאלוג מעין זה. היה זה תחת הכותרת שעסקה בין היתר בשאלת 'רוחניות יהודית', מונח שאפשר לי להציג דרכו את עמדתי: להבנתי המושג 'רוחניות יהודית' מכיל בתוכו סתירה פנימית, ולא משום שאינני מאמין בקיומה של יהדות רוחנית, אלא משום שרוחניות כלשהי, כלומר רוחניות המצורפת במקף לאיזו שהיא עמדה, סוג אמונה או אידיאולוגיה, היא עצמה סתירה. 'יהדות' כמסמן מובנה: מסגרת של חיים; כללים; מנהגים; שלא לומר אמונות ודעות. ואם כן, אנו עוסקים במושג בעל ממדים מסוימים וסופיים. עצם הניסיון לנסח, להשתמש בשפה, במילים, לתת ממדים, מכניס אותנו לעולם של הגדרות, שכשם שהם מבהירים לנו את מה שיש, למעשה גם מבהירים את מה

שאין. אנו קובעים גבולות. בהקשר הזה ניתן לדבר על אובייקטיביות, על נורמטיביות, שכידוע היהדות עוסקת המון בהגדרת כללי התנהגות.

בשפה החסידית ניתן לדבר על ה'יש', על 'כלים', על הישגים. זה המישור בו ממללים ומכמתים, משווים ומעריכים. בהיותו עולם של הבחנות, מייצגו הסימבולי המובהק הינו 'עץ הדעת טוב ורע'. כאן לכל היותר 'מעלים ניצוצות'. בשפת האנתרופולוגיה אפשר לומר שאנו עוסקים כאן בקיומו של 'מרכז', אשר משמש מקור להבניה העצמית שלנו ומהווה את מקור ההערכה והשיפוטיות של הזולת. בובר קרא למישור הזה 'אני-לז', ועוד קודם לכן קרא לזה עולם 'הדת'.

אלא החסידות חלמה על הכרה ש"מלוא כל הארץ כבודו", וכך רוחניות לפי הגדרה שאני מבקש להציע היא המישור שיש בו התרחשות, הוויה או בפשטות קיום. בעת העיסוק בהוויה, אנו עוברים לתחום של המסומן. המקום אליו מסמנות ומובילות המילים. עולמו של הסובייקט ככזה, הככות, מעבר לסיבתיות, או בשפה החסידית מעבר לטעם ודעת, ה'אין'. מקומה של השתיקה, אינטימיות, מקומו של האור, 'עץ החיים'. בשפתו של קירקגור מדובר במישור הדתי, וגם בובר השתמש במושג 'דתיות' ומאוחר יותר באב הדיבר 'אני-אתה'.

במישור זה האדם עומד מול אלוהיו כאיש האמונה הבודד, מעבר לכל הגדרה אובייקטיבית מבחוץ (דת, לאום, מגדר), ומבקש להיות הוא, ובכך מיניה וביה לממש את מה שהאל רוצה ממנו, וכבר ניסחתי היגד זה במאמרי גם באופן הפוך, קרי, מה שהאל מבקש ממני, הוא מיניה וביה מימוש עמוק של האני.

בכך נחשפה הבעיה שלפנינו שני מישורים השונים מהותית זה מזה, והניסיון לחבר אותם עם מקף, למעשה לא רק שיוצר הדבקה בלתי אפשרית, אלא הוא בעיקר מטעה. אמחיש זאת בסיפור חסידי:

> סיפר ר' חנוך הינך מאלכסנדר – שבכל ערב יום הכיפורים היה המנהג, אשר כל החסידים הזכירו את עצמן לפני הרבי ר' בונם מפשיסחה. ואנכי, כאשר חשבתי את עצמי חשבון הנפש, בושתי להתראות לפניו, ולא יכולתי בשום אופן להיכנס ולהזכיר את עצמי. אך ההכרח לא יגונה, ונתיישבתי להיכנס בתוך הבאים, ולהזכיר את עצמי, ולחזור בחפזון. וכן עשיתי. ותיכף בחזירתי ממנו, קרא אותי לחזור אליו, וכאשר קרא אותי – הוטב על לבי אשר רבנו רוצה להביט עלי. וכאשר הוטב לי – תיכף אמר לי שלא צריך אותי עוד, ולא רצה להביט עלי עוד.

כמו בלא מעט סיפורים חסידיים, מתוארת כאן ה-בעיה בעולם הרוח, לאמור, שברגע מסוים העולם הרוחני הופך להיות הישג, הופך לעוד נכס של ה'אגו'. המורה החסידי מבקש ללמד אותנו שבזה הרגע האדם איבד את הכל!

סיפור זן מפורסם מאוד עוסק באותה נקודה, אך סופו גם מעניק תחילת פתרון:

> הרשת והחכה קיימות עבור הדג, משתפסת את הדג, אתה יכול לשכוח אותם; המלכודת קיימת עבור הארנבת, משתפסת את הארנבת, אתה יכול לשכוח את המלכודת; הסולם נועד עבור טיפוס לעליית הגג, משהגעת לעלייה אין צורך בסולם; מילים קיימות בעבור משמעות; משתפסת את המשמעות אתה יכול לשכוח מהמילים.

אז פנה המורה לתלמידיו ואמר: מי יתנני אדם ששכח את המילים כדי שאוכל להחליף איתו מילה...

בעולם הדתי בדרך כלל מדגישים את התנועה מהיש ל'אין', מהמילה למשמעות; מהמסגרת לתוכן; מהנאמנות לאהבה: בבחינת – במקום שאין נאמנות ומחויבות אין אהבה. לאמור, הצמיחה הרוחנית מתוארת כתהליך הדרגתי ולא פעם לינארי.

אני מבקש להציע את התנועה ההפוכה, לחזור למילים דרך השתיקה המתוארת בסיפור הזן, שהרי יש לזכור כי אהבה איננה מחויבות. או במילים אחרות, איננו יכולים להגיע לרוחניות דרך העולם היהודי, כשם שאיננו יכולים להגיע מ'יראה' ל'אהבה' או בשפת המאמר שלי להגיע מה'אובייקט' ל'סובייקט'.

עלינו ליצור עולם יהודי מתוך עמדה רוחנית. בשפה החסידית המדברת על 'רצוא ושוב', אני מבקש לטעון ש'השוב' מקבל את משמעותו מ'הרצוא'. כלומר, מתוך ה'אין' להגיע ל'יש'. זו תנועה מסובכת שניתן לכנותה 'שבירת כלים', 'טבילה בנהר די-נור' ועוד. יש לשבור את ה'שפה' כדי להרחיב את נקודת המבט ("עת לעשות לה'"). לא לחיות את חיי כמי שנע על גבי מסילה, בבחינת התקדמות שיש בה יותר, אבל רק מאותו דבר, אלא להיות מוכן לרדת מהפסים. לצאת מה'מרכז' ל'שוליים'. בכך ה'יש' מתרכך; מקבל גבולות גמישים יותר; המסגרת, או כפי שכיניתי אותה ה'מרכז', מאבדת מהיוהרה והיומרה, בקיצור, איננה מלאה מעצמה, ותופסת עצמה בפרופורציה.

ברור מאליו שכולנו חיים בעולם של 'שפה', מילים, תובנות והגדרות. אבל יש הבדל מהותי בין ראייתי את עצמי כ-יש, מגדיר עצמי וסביבתי כ'מרכז', ולאור זה בוחן ושופט את עצמו שלא לומר את הזולת, לבין מי שמבין שהאיכות מצויה דווקא בשוליים, באותם רגעי חסד בהם אתה פועל מתוך נקודת הלב, הגם שלא תמיד אפשר להצדיק פעולה מעין זו באופן אובייקטיבי. החזרה לעולם יהודי מקבלת עתה משמעות אחרת, או בפרפראזה לשני סיפורים ידועים של רבי נחמן מברסלב ('מעשה מתבואה' – 'מעשה מאינדיק'), הייתי אומר שהמשוגע שיודע שהוא משוגע, משתחרר בכך מהשיגעון, לפחות לרגעים מסוימים.

והערה קצרצרה ביחס לשפה בה השתמשתי לאורך המאמר ובה לכאורה מעבר לא לגיטימי בין 'מודרניזם' ל'פוסט-מודרניזם', או בניסוח אחר האומנם עדיין אפשר לדבר כיום על 'אותנטיות'? לא זו המסגרת לתשובה מלאה, אבל כבר הבחינה האקדמיה ללשון בין 'כלום' ל'לא כלום': במקום בו מושג ה'אותנטיות' איננו מסמן למהות בבחינת שורש נשמה, או אמת מסוימת, הרי שהמעבר בין ההגות האקסיס' לזו הפוסט-מודרנית הינו מעבר רך. לממשות אין מאפיינים מעבר לרגע המפגש הקונקרטי. קולות רבים בהגות הפ"מ – ואינני חושב שהאמירה המפורסמת של דרידה "אין דבר מחוץ לטקסט" אכן יכולה לשקף את התפיסה החסידית שהצגתי במאמר, ועדיין ה'קריאה' ל'דקונסטרוקציה' מבחינה מתודית אכן מזככת את הכלים, גם אם הם נשברים.