

הגות

◀ מחקרים בהגות
החינוך היהודי

◀ כרך יג

תוכן העניינים

5	נשים מחפשות משמעות דפוסי יצירת משמעות ורלוונטיות בשיעורי הרבנית ימימה מזרחי	שרה חבשוש
27	הנרטיב של מרד גטו ורשה בספרי הלימוד בהיסטוריה	אביחי קלרמן ונתנאל שמחה נחשון
63	חויית התפילה של בני נוער משתמשי תקשורת תומכת וחליפית (תת"ח) במסגרות חינוך חרדיות	אלי קון, יסמין בוקעי ובת־שבע פלדמן
85	חויית הלמידה מרחוק במגפת הקורונה בקרב הורים חרדים לילדים הלומדים בבתי ספר יסודיים	ענת בארט
105	שאלות בבית המדרש	חגית כהן
137	"מהו הסיפור הטוב יותר?" תובנות הגותיות וחינוכיות במהות האמונה - עיון בספר "חיי פיי"	דניאל רייזר

דניאל רייזר

"מהו הסיפור הטוב יותר?"

תובנות הגותיות וחינוכיות במהות האמונה - עיון בספר "חיי פיי"

תקציר

מאמר זה הוא עיון הגותי בתצורה ספרותית-מודרנית של תורת הצמצום הקבלית, המופיעה בספר 'חיי פיי' של יאן מרטל. 'חיי פיי' מציג שני סיפורים, שהם למעשה שתי אפשרויות שונות של דרכי חיים, שלא ניתן להכריע ביניהן (מי מבינהן יותר "אמתית"), בדומה לשאלה התיאולוגית האם "הצמצום כפשוטו" או "לא כפשוטו". שתי האפשרויות, שהן למעשה חיים עם אמונה וחיים טולי אמונה, נתונות לבחירתו האוטונומית של האדם, ולכל בחירה השלכות חינוכיות.

פרשנותו של מרטל וקריאתו להעדפת הסיפור האמוני - מוצגות בהשוואה לפרשנויות מסורתיות-יהודיות שונות שניתנו לתורת הצמצום הקבלית מזמן האר"י ועד למאה העשרים, בעיקר בתורת החסידות מבית מדרשם של המגיד ממזריטש ורבי נחמן מברסלב ומנגד של תלמידי הגאון מווילנה.

המאמר עוסק בשאלה מהי אמונה ובמשמעותה החינוכית לאדם, ומוסברת לאור משנתם של ויליאם ג'יימס, מרטין בובר ולודוויג ויטגנשטיין ובעימות עם תפיסות חילון מודרניות. אפיון האמונה הנידון כאן נוגע במישרין בנושאים קיומיים ובתגובות חינוכיות שונות אליהם, כמו סבל, אמת, הכנעה, ענווה, הכרת הטוב ועוד.

* פרופ' דניאל רייזר הוא ראש החוג למחשבת ישראל במכללת הרצוג. תודתי נתונה לרשות המחקר של מכללת הרצוג. מחקר זה (מס' 2453/20) נתמך על ידי הקרן הלאומית למדע, כחלק מפרויקט העוסק בחקר החסידות המאוחרת ופרשנותה. מאמר זה הוא הרחבה והעמקה של מאמרי, "הצמצום בחיי פיי", **רליגיה ד** (תשפ"ב), עמ' 129-156. אני מבקש להודות לפרופ' צבי מרק על הערותיו המחכימות ולקוראים האנונימיים על הצעותיהם. עם זאת, כל הנכתב כאן הוא על דעתי בלבד. "ואף אמנם שגיתי - אָתִי תלין משוגתי".

מבוא

רב המכר "חיי פיי" (2001) מאת יאן מרטל, שעובד גם לסרט שובר קופות ועטור פרסים (2012), עוסק בין השאר בדתות, באמונה, בדמיון (imagination) ובזיקתם לפסיכולוגיה ולחיים אנושיים; בייאוש ותקווה, ביצר לב האדם ובהתמודדות איתו. הסופר מבטיח כי ספרו עשוי לגרום לקורא להאמין באלוהים: "ואז הישיש אמר: יש לי סיפור שיגרום לך להאמין באלוהים [...] הסכמתי עם מר אדירובאסאמי כי זהו אכן סיפור שיגרום לך להאמין באלוהים"¹. ספר זה הוא כתב הגנה עמוק ורגיש על דתיות בעידן מחולן וספר המבקר את האופי הדתי. כתב הגנה זה נבנה באופן חינוכי ומתוחכם המאפשר לקורא עצמו לבחור את הסיפור הטוב ביותר מבין שני סיפורים שונים המוצעים לפניו. ההתלבטות המלווה את הבחירה נועדה להתיר אותנו הקוראים משבי הספקנות הרציונלית, שהיא מלכודת דבש: "כמה מעמיתיי הסטודנטים ללימודי הדת - כופרים מבולבלים שלא ידעו מימינם ומשמאלם, שבויים בכבלי ההיגיון - אותו זהב שוטים של הפיקחים" (עמ' 17); "האגנוסטיקן [...] יוותר ללא דמיון ויחמיץ את הסיפור הטוב באמת" (עמ' 74).

פיי, כינוי לילד הודי ששמו המלא פיסין מוליטור פאטל, הוא ילד פעלתן, סקרן ורוחני, בעל נטיות רליגיוזיות. פיי מקבל על עצמו את כל הדתות שהוא נחשף אליהן בפונדצי'רי, ערש ילדותו: הינדואיזם, נצרות ואסלאם. "דומה כי רבים מאבדים את אלוהים במשעול החיים. לא כך היה במקרה שלי" (עמ' 58) מכריז פיי. לדידו, "דת היא יותר מטקסים ופולחנים" (עמ' 59) ומבעד לפולחן המפריד בין דתות, מבצבצת המהות הרליגיוזית השווה לכולן: "אותם הינדים, עם יכולתם לאהוב, הם אכן נוצרים חסרי שיער בדיוק כמו שמוסלמים, באופן שהם רואים את אלוהים בכל דבר, הם הינדים מזוקנים, ונוצרים, במסירותם לאל, הם מוסלמים חובשי כובע" (עמ' 60). ואולם אל לנו לטעות: חיי פיי אינו עוסק בדוגמות שמאמינות בהן דתות ממוסדות ובמידה מסוימת הוא אף סולד מהן. שלושה נציגים, חכם הודי, כומר ואימאם פוגשים את פיי באקראי בשעה שהוא מטייל על חוף הים עם משפחתו. הם דורשים ממנו להחליט בן איזו דת הוא: "הוא אינו יכול להיות גם הינדי, גם נוצרי וגם מוסלמי. זה בלתי אפשרי. עליו לבחור" (עמ' 79). על כך עונה פיי: "באפו גאנדי אמר 'כל הדתות צודקות'. אני רק רוצה לאהוב את אלוהים" (שם). אכן, ספר זה אינו עוסק בתוכן האמונה אלא ברובד עמוק יותר. הוא עוסק בניסיון להתחקות אחר האמונה עצמה - רובד השווה לכל המאמינים. במילים אחרות: הוא איננו שואל "במה להאמין?" (דבר המפריד בין מאמינים רבים) אלא "מהי אמונה?", "מה זה להאמין?", ומפנה את תשומת ליבנו לאופיו האוניברסלי של המאמין ויחסו לעולם.

היהדות לכאורה אינה חלק מחייו הרוחניים של פיי. היא מוזכרת פעם אחת בלבד בספר כאשר אחיו של פיי, ראבי, לועג לו על היותו בעל שלוש דתות בעת ובעונה אחת: "נו סוואמי יש,

1. י' מרטל, חיי פיי, מאנגלית: ע' שור, אור יהודה תשס"ג, עמ' 10-11.

אתה חושב שתצא לחאג' השנה? [...] כבר מצאת זמן לחתוך את קצה השפיץ שלך ולהתגייר? בקצב שלך אם תלך למקדש ביום חמישי, למסגד ביום שישי, לבית הכנסת בשבת ולכנסייה ביום ראשון, תצטרך להצטרף רק לעוד שלוש דתות, ואז תוכל להיות בחופש כל החיים" (עמ' 80). עם זאת, במאמר זה אני מבקש להתמקד דווקא במסורת יהודית-קבלית ולהראות את תפקידה המרכזי בעלילה ואת השפעתה על כמה תזות ותובנות פילוסופיות וחינוכיות המופיעות בספר.

חלקו השני – והגדול – של הספר עוסק בהישרדותו של פיי. אביו, סנטוש, הוא מנהל גן חיות גדול בפונדיצ'רי, וכך זוכה פיי להיוולד לתוך גן חיות ולבלות את ילדותו בין בעלי החיים. באמצע שנות השבעים, עקב משבר פוליטי בהודו, מחליטים הוריו של פיי להגר לקנדה. הם נוטלים עימם בעלי חיים מגן החיות ונוסעים ליעדם בספינת מטען יפנית בשם "צמצום". ראשית המסע הייתה בבטחה וללא כל פגע: "הספינה המשיכה הלאה יום אחר יום, אדישה לסביבתה. השמש זרחה, גשם ירד, רוחות נשבו [...] 'צמצום' לא היה אכפת. היא נעה בביטחון איטי ומוצק כשל יבשת" (עמ' 109-110). אלא שאז התחולל אסון: "הסימן האחרון של הספינה היה כתם שמן שנצנץ על פני המים [...] לא עלה על דעתי שהצמצום תרד למצולות [...] אלוהים אדירים, הצמצום טבעה!" (עמ' 121).

פיי הוא השורד האנושי היחיד מן הספינה ואילו כל בני משפחתו, מלחי הספינה ונוסעיה נספו. פיי נסחף באוקיינוס השקט בסירת הצלה, יחד עם צבוע, טיגריס באנגלי, אורנגאוטן וזברה שבורת רגל, משרידי גן החיות ההודי, עד שלבסוף הגיע לחופי מקסיקו. גם ספינת ההצלה, כספינת האם, נקראת "צמצום": "המילים 'צמצום' ו'פנמה' היו מודפסות משני צידי החרטום באותיות גדולות שחורות וחסרות חן" (עמ' 145). פיי נמצא ב"צמצום" במשך 227 ימים ועליו לשרוד. במהלך תקופה זו הוא רואה את הזברה והאורנגאוטן נטרפים בידי הצבוע ואת הצבוע נקרע לגזרים בידי הטיגריס. פיי נאלץ ללמוד לחיות עם הטיגריס, לאלפו ולשמור על עליונות מולו;² לצוד דגים וצבים, לחסוך במים ובאוכל ותוך כדי כך גם למצוא מזון לטיגריס פן ייהפך למזונו.

"צמצום" אינו שם יפני. אומנם ספינת המטען יפנית ולכן המחבר בחר בשם ש"מצלצל יפנית", אך זהו מושג יהודי שמקורו בתורת הקבלה של האר"י, רבי יצחק לוריא, המקובל הצפתי בן המאה ה-16. כאמור, המחבר לכאורה איננו מתייחס ליהדות; אך יש לשים לב כי הפרק הראשון של הספר פותח באזכור מקובל יהודי זה ובתורתו. יש להדגיש שזוהי הפסקה הראשונה של הספר, פתיח משמעותי הטומן בחובו רעיון מרכזי:

2. שמו של הטיגריס ריצ'רד פארקר. על משמעות שם זה ראו: F. Stratton, "'Hollow at the Core': Deconstructing Yann Martel's Life of Pi", *Studies in Canadian Literature* 29.2, 2004, pp. 11-12; H. Karam Ally, "'Which Story Do You Prefer?': The Limits of the Symbolic in Yann Martel's Life of Pi", *Literature and Theology* 34.1, 2020, pp. 90-91.

ייסורי הותירו אותי עצוב ועגמומי. לימודים אקדמיים ותרגולי דת קבועים ומלאי כוונה השיבו אותי אט אט לאיתני [...] אחרי שנה אחת בתיכון נרשמתי לאוניברסיטת טורונטו ללימודי תואר ראשון דר'חוגי. המקצועות הראשיים שלי היו לימודי דת וזואולוגיה. עבודת התיזה שכתבתי בשנה הרביעית במסגרת לימודי הדת עסקה בהיבטים אחדים של התיאוריה הקוסמוגנית של יצחק לוריא, המקובל הגדול מצפת בן המאה הששעשרה.

תיאוריה קוסמוגנית זו של האר"י אינה כי אם "תורת הצמצום"; כלומר כשהמחבר משתמש במושג היהודי של הצמצום, מושג המלווה את הספר מראשיתו ועד סופו, הוא משתמש במושג באופן מכוון. דומני שניתן למצוא בספר פרשנות פסיכולוגית-חינוכית ייחודית לתורת הצמצום - פרשנות העוסקת במהות האמונה, בחיי המאמין בהתפתחותו, לבטיו וקשייו ובדרכי חינוך לאמונה.

לאחר 227 ימים של סבל, ייסורים, ייאוש ופחד, מגיע פיי לחוף מקסיקו ומתאשפז בבית חולים. נציגי חברת הספינות היפנית מגיעים לראיין אותו כדי להבין מדוע טבעה "צמצום". פיי מספר את סיפורו לנציגים היפניים אך הם אינם מאמינים לגרסה שהוא מספק, והוא מספר לבקשתם סיפור חדש שיתיישב על דעתם.

הגרסה השנייה שמספק פיי קצרה מאוד וכוללת את החלק השלישי והאחרון של הספר: כ-30 עמודים בלבד (עשרה אחוזים מכלל הספר). בגרסה זו, השורדים הם פיי, אמו, טבח הספינה ומלח יפה תואר ושבור רגל. הניצולים כורתים את רגלו של המלח כדי להצילו מנמק, אך הוא מת מן הקטיעה. במהרה מתגלה הטבח כתאוותן האוכל את כל המזון שנמצא בסירת ההצלה ומתחיל לאכול גם את גופו המת של המלח. בסכסוך בין אמו של פיי לטבח, הוא רוצח אותה, ואזי פיי משיב לו כגמולו, הורג אותו ונאלץ לאוכלו על מנת לשרוד. בסיפור זה הניצולים כולם הם בני אדם: הם, ולא הטיגריס והצבוע, הטורפים והטובחים. עוד בראשית הספר מספר פיי כי "אבי כתב על אחת מהקירות שמאחורי הקופה בצבע אדום בוחק את השאלה: האם אתם יודעים מיהי החיה המסוכנת ביותר בגן החיות? חץ הצביע על וילון קטן. נאלצנו להחליפו לעיתים קרובות. כה רבות היו הידיים הסקרניות שהסיטו אותו. מאחוריו ניצבה מראה" (עמ' 42). אכן האדם הוא "החיה המסוכנת ביותר" בעולם המשול כולו לגן החיות.

כפי שמבחינים היפנים ששומעים את הסיפור, גרסה זו תואמת את הסיפור הראשון שסופר. המלח בעל הרגל השבורה מקביל לזברה שבורת הרגל; אמו של פיי מקבילה לאורנגאוטן; הטבח הוא הצבוע; ופיי - הטיגריס. המלח/זברה נפטר/ה בעקבות נמק וכריתת רגלו ונאכל על ידי הטבח/צבוע. האורנגאוטן/אמו של פיי הפתה את הטבח/צבוע והצליחה להפילו. עד מהרה הטבח/צבוע "החזיר לה כגמולה" ורצח אותה; ובמידה כנגד מידה - פיי/הטיגריס רצח את הטבח/צבוע ואכל/טרף אותו. לאחר שפיי מסיים לספר את שני הסיפורים התואמים, הוא מציין כי לא ניתן להוכיח איזה סיפור הוא "אמיתי" ולכן הוא שואל את הפקידים היפניים איזה מן הסיפורים הם מבכרים:

סיפרתי לכם שני סיפורים המתארים את מאתיים עשרים ושבעה הימים שבין שני התאריכים [...] אף אחד אינו מסביר את טביעת ה"צמצום" [...] אינכם יכולים להוכיח איזה סיפור נכון ואיזה אינו נכון [...] בשני הסיפורים האונייה טובעת, כל משפחתי נספית, ואני סובל [...] אז אָמרו לי [...] איזה סיפור אתם מעדיפים? מהו הסיפור הטוב יותר, הסיפור עם החיות או הסיפור בלי החיות?
 מר אוקאמוטו: זו שאלה מעניינת...

מר צ'יבה: הסיפור עם החיות.

מר אוקאמוטו: כן. הסיפור עם החיות הוא הסיפור העדיף.
 פיי פאטל: תודה לכם. אלה דרכי האלוהים³ (עמ' 316-317).

הספר פותח בהבטחה "יש לי סיפור שיגרום לך להאמין באלוהים" ומסיים בשני הסיפורים, כאשר העדפת הראשון מביניהם, הסיפור הטוב יותר, סיפור החיות, גורמת לאמונה: "וכך זה הולך עם אלוהים". השאלה אינה אפוא מהו הסיפור האמיתי אלא מהו הסיפור הטוב יותר. הכרה בסיפור הטוב מוצגת בספר כהכרה באלוהים. החיים הם סיפור: "העולם אינו רק מה שהוא. הוא הדרך שבה אנו מבינים אותו [...] האם זה לא הופך את כל החיים לסיפור?" (עמ' 302). ממילא, שני הסיפורים הם שתי דרכי חיים שונות והשאלה איננה שאלה מדעית אלא שאלה חינוכית: איזו דרך חיים הקורא מבקש לבחור?⁴

למרבה הפלא, שני הסיפורים הללו תואמים שתי פרשנויות שונות לתורת הצמצום של האר"י אשר נתונות במחלוקת חריפה בין המקובלים, עד היום. אחד הנושאים המרכזיים שמפלים ישיבות קבליות, גם בהווה, הוא השאלה אם עלינו להבין את תורת הצמצום "כפשוטה" או שמא עלינו להבין שהיא "אינה כפשוטה".⁵

תורת הצמצום התיאולוגית

התיאוריה הקוסמוגנית של האר"י התפתחה על רקע תפיסת ההוויה האלוהית, המכונה גם "אין סוף", כמי שממלאת את הכול והיא הכול ואין בלתה וזולתה. אם אלוהים הוא מלאות אינסופית, כיצד נוצר אפוא דבר מחוץ ממנו? כיצד בכלל יכול היה לברוא משהו? כדי לענות

3. במקור "And so it goes with God", ובתרגום מילולי: "וכך זה הולך עם אלוהים".
4. ראו גם א"י השל, **אלוהים מבקש את האדם**, מאנגלית: ע' מאיר-לוי, ירושלים תשס"ג, עמ' 83: "שתי דרכים לחשיבה האנושית: האחת ראשיתה באדם ובצרכיו וסופה בקביעה שהיקום הוא מופע חסר משמעות או בזבוז חסר תכלית של אנרגיה. השנייה ראשיתה בפליאה, בהשתוממות ובענווה, וסופה בהנחה שהיקום מלא כבוד הנעלה מן האדם וממחשבותיו".
5. על ישיבות המקובלים בירושלים ועל ההבדלים ביניהן ראו י' מאיר, **רחובות הנהר: קבלה ואקזוטריקות בירושלים (תרנ"ו-תש"ח)**, ירושלים תשע"א.

על שאלה זו הציג האר"י את תורת הצמצום.⁶ האר"י לא כתב דבר, אולם תלמידיו הנציחו את דבריו. רבי חיים ויטל⁷ הסביר בשם מורו כי כדי לברוא את העולם, בחר ה"אין סוף" את הנקודה האמצעית שבו,⁸ וסביב נקודה זו סילק את עצמו או את אורו, לצדדים, והותיר חלל ריק בתוכו (המכונה בפי המקובלים "טהירו").⁹ לאחר מכן, ה"אין סוף" הכניס לתוך חלל זה זיו אחד של אור בשם "רשימו" – רושם עמום של אור, אשר באמצעותו ברא את כל העולמות:

דע כי טרם שנאצלו הנאצלים ונבראו הנבראים היה אור עליון פשוט ממלא את כל המציאות ולא היה מקום פנוי בבחינת אוויר ריקני וחלל, אלא הכול היה ממולא מן האור הפשוט ההוא [...] והנה אז צמצם את עצמו אין-סוף בנקודה האמצעית אשר בו באמצע אורו ממש, וצמצם האור ההוא ונתרחק אל צדדי סביבות הנקודה האמצעית ואז נשאר מקום פנוי ואויר וחלל ריקני [...] והנה אחר הצמצום הנ"ל, אשר אז נשאר מקום החלל ואויר פנוי וריקני באמצע אור האין-סוף ממש כנ"ל, הנה כבר היה מקום שיוכלו להיות שם הנאצלים והנבראים ויצורים והנעשים ואז המשיך מן אור-אין-סוף קו אחד ישר מן האור העגול שלו מלמעלה למטה ומשתלשל ויורד תוך החלל ההוא [...] ובמקום החלל ההוא האציל וברא ויצר ועשה כל העולמות כולם.¹⁰

אם נתייחס למיתוס לוריאני זה כפשוטו, יוצא כי קיים אזור שיש בו היעדרות, "מקום פנוי וחלל ריקני". פנוי ממה? ריקני ממה? על פנוי – פנוי מאלוהות, פנוי מאור-אין-סוף. זאת ועוד: לפי האר"י, העולם נברא בתוך "החלל הפנוי" הזה וממילא יוצא שבעולם הזה אין נוכחות

6. אומנם תורת הצמצום קדמה לאר"י, אך היא הגיעה למלוא משמעותה רק בתורת האר"י. על תורת הצמצום שקדמה לתורת האר"י ראו מ' אידל, "על תולדות מושג ה"צמצום" בקבלה ובמחקר", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** י, תשנ"ב, עמ' 112-59.
7. דמותם של ר' חיים ויטל ומורו האר"י שימשו גם השראה לרומן ההולנדי רב המכר, שהתפרסם שנים בודדות לאחר חיי פיי ותורגם ל-12 שפות אירופיות, G. Kimpfen, *De Kabbalist* (2004).
8. דבר זה אינו קביל מבחינה מתמטית, משום שאין לאין-סוף נקודת מרכז ספציפית, או במילים אחרות – כל נקודה באין-סוף היא במרכזו. על משמעות מטפורית של הנקודה האמצעית ראו, E.R. Wolfson, "Malkhut de-Ein Sof and the Temporalization of Space: *Simsum* in the Teaching of Solomon ben Hayyim Eliashiv", *Kabbalah* 46, 2020, p. 55.
9. "טהירו" הוא מושג השאול מספר הזוהר (חלק א, רנא ע"א) ומובא על ידי תלמידי האר"י, ראו למשל ר' נפתלי בכרך, **עמק המלך**, שער א, פרק נז.
10. ר' חיים ויטל, **עץ חיים**, שער א, ענף ב. מושג ה"רשימו" מופיע יותר מאוחר בספר (שם), שער ו, פרק ט: "ולא נשאר בה רק רשימו לבד". לדיון מקיף ומעמיק במושג זה ראו E.R. Wolfson, "ha-Reshimu": The Trace of Transcendence and the Transcendence of the Trace - The Paradox of *Simsum* in the RaShaB's *Hemshekh Ayin Beit*", *Kabbalah* 30, 2013, pp. 75-120.

אלוהית. תורת הצמצום למעשה מריקה את הנוכחות האלוהית מן העולם ומתייחסת אל האל, אור-אין-סוף, ככוח טרנסצנדנטי אשר נבדל מן העולם באופן כמעט מוחלט (למעט ה"רשימו").¹¹ תפיסה זו, המצביעה על היעדרות אלוהית מן העולם הזה, אינה עולה בקנה אחד עם העמדה המיסטית הבסיסית הגורסת נוכחות אלוהית בכל ההווה, גם ברבדיה הנמוכים, ואשר לדידה המיסטיקן יכול לגלות את האלוהי ואף לפגוש בו לפעמים – במדרגות הנמוכות של העולם הזה.¹² מפאת סתירה זו התפתחה פרשנות הגורסת כי הצמצום "אינו כפשוטו"; כלומר מיתוס הבריאה של האר"י הוא אלגורי ואין להבינו באופן מילולי אלא יש לפרשו ולהבין את פשרה של מטפורה זו.

מחלוקת זו בעניין זה – "צמצום כפשוטו" או "שלא כפשוטו" – הופיעה מיד לאחר שנפוצה תורת האר"י (שהתפרסמה באיחור-מה), בין המקובלים בראשית המאה ה-18.¹³ אולם ניתן

11. תיאורים שונים של תורת הצמצום הלוריאנית, המצביעים על תפיסה שונה וגם הפוכה, מופיעים אצל תלמיד אחר של האר"י, ר' יוסף אבן-טבול. על פי תיאור הצמצום של ר' חיים ויטל, הצמצום יצר את כוח הדין, ובמילים אחרות הצמצום יצר את כוח הרע (שהוא ההיעדרות האלוהית המתקיימת בחלל הפנוי); ואילו ר"י אבן-טבול סובר כי כוח הדין היה זה שחייב את הצמצום. האלוהות ביקשה לטהר עצמה מן הרע שהיה חבוי ושרוי בה. הווי אומר: תהליך הצמצום נועד להשליך את הרע מתחום האלוהות. יוצא אפוא כי לפי ר"ח ויטל, הצמצום גרם לרע; ואילו לפי ר"י אבן-טבול, הרע גרם לצמצום. על תורת הצמצום הלוריאנית ועל תיאוריה ופירושיה השונים ראו ג' שלום, **פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה**, ירושלים תשמ"א, עמ' 105-108, 207-209; י' תשב, **תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י**, ירושלים תשמ"ד, עמ' נב-סא; י' יעקבסון, **מקבלת האר"י עד לחסידות**, תל אביב תשמ"ד, עמ' 24-30; L. Fine, *Physician, Healer of the Soul, Isaac Luria and his Kabbalistic Fellowship*, Stanford, CA 2003, pp. 128-131. לפרשנות שמצמצמת את הפער בין ר' יוסף אבן-טבול ור' חיים ויטל ראו E.R. Wolfson, "Divine Suffering and the Hermeneutics of Reading: Philosophical Reflections on Lurianic Mythology", R. Gibbs and E.R. Wolfson (eds.), *Suffering Religion*, New York 2002, pp. 120-135.

12. יעקבסון, **מקבלת האר"י עד לחסידות**, עמ' 27. יש לציין כי אליוט וולפסון הגדיר את עצם הדיאלקטיקה הזו בין נוכחות להיעדרות כהיבט המגדיר את האוטוריה הקבלית. ראו E.R. Wolfson, *Heidegger and Kabbalah: Hidden Gnosis and the Path of Poiesis*, Bloomington 2019, pp. 3-6, 157-158, 304-306.

13. ר' רפאל עמנואל חי ריקי כתב בספרו **יושר לבב** (דף ו, סימן ו; דף ט, סימן יד) כי הצמצום כפשוטו. לעומת זאת, רבי יוסף בן עמנואל אירגס כתב בספרו **שומר אמונים** (ויכוח שני, אות לה) כי הצמצום אינו כפשוטו וכן כתב לפניו ר' אברהם הירירה בספרו **שער השמיים** (*Puerta del cielo*). על מחלוקת זו ראו אביב, **קבלת האר"י**, כרך שלישי, עמ' 1051-1077; נ' גרינוולד, "האור והצמצום לפי תורת החסידות", **פרדס חב"ד** 7, תשס"ב, עמ' 35-48; M. Idel, "Conceptualizations of 'Tzimtzum' in Baroque Italian Kabbalah", M. Zank and I. Anderson (eds.), *The Value of the Particular: Lessons*

לומר כי הצדיקים החסידיים בסוף המאה ה־18 והלאה היו תמימי דעות לגבי הצמצום וסברו כולם כאחד, ככל הידוע לי, כי הצמצום אינו כפשוטו.¹⁴

היצירה המשמעותית ביותר בתורת החסידות אשר עוסקת בנושא היא חיבורו של ר' שניאור זלמן מליאדי (רש"ז), אבי חסידות חב"ד, "שער הייחוד והאמונה" (1796). בפרק השביעי קובע רש"ז כי תורת הצמצום כפשוטו מורה על שינוי באלוהות ועל שלבים של "לפני" ו"אחרי" – לפני הצמצום היה אור-אין-סוף פשוט הממלא את המציאות, ולאחר הצמצום נוצר אור עם חלל פנוי. רש"ז טוען כי דבר זה לא ייתכן, לאור פסוקים מן המקרא, מימרות חז"ל וקטעי תפילה שבהם מודגש כי אין שינוי באלוהות ואי אפשר להחיל עליה את מושגי הזמן. מלבד זאת מגייס רש"ז למחלוקת את דבריו של הרמב"ם, הקובע כי אלוהים "הוא הידוע והוא הידוע עמה, הכל אחד". הרמב"ם מנגיד בין ידיעה של בן אנוש, אשר מקבל ידיעות ממה שמתקיים מחוץ אליו, לבין הידיעה האלוהית. אין דבר מחוץ לאלוהים ולכן אין הוא יודע דבר שמגיע מחוצה לו, אלא הוא יודע הכול מתוך ידיעת עצמו:

הכל מלא מאור-אין-סוף ברוך הוא בשווה ממש [...] והנה יובן מה שנאמר 'אני ה' לא שנית' [מלאכי ג', ו], פירוש: שאין שום שינוי [באלוהות] כלל. כמו שהיה לבדו קודם בריאת העולם כך הוא לבדו אחר שנברא [...] בלי שום שינוי בעצמותו ולא בדעתו, כי בידיעת עצמו יודע כל הנבראים [...] וכמו שאמר הרמב"ם ז"ל: "שהוא הידוע והוא הידוע והוא הדעה עצמה הכל אחד, ודבר זה אין כח בפה לאמרו ולא באוזן לשמעו ולא בלב האדם להכירו על בוריו",¹⁵ כי הקב"ה מהותו ועצמותו ודעתו הכל אחד ממש מכל צד ופינה בכל דרך יחוד, ואין דעתו דבר נוסף על מהותו ועצמותו כמו שהוא בנפש האדם שדעתה דבר נוסף על מהותה [...] אבל הקב"ה הוא אחדות פשוט בלי שום הרכבה וצד ריבוי כלל ואם כן על כרחך [ש]מהותו ועצמותו ודעתו

from Judaism and the Modern Jewish Experience: Festschrift for Steven T. Katz on the Occasion of his Seventieth Birthday, Leiden 2015, pp. 28-54

14. אמנם א"י גרין סבור שר' נחמן מברסלב פירש את הצמצום כפשוטו ואף התעלם לגמרי מהרשימו – ראו א"י גרין, **בעל היסורים: פרשת חיייו של ר' נחמן מברסלב**, תל אביב תשמ"א, עמ' 306 ואילך, 320-321, 327 (ואני מסכים במידה רבה עם פרשנותו) – אך אנו משתמשים באופן שונה במשמעות של "כפשוטו", ואכמ"ל. על שיטתו של ר' נחמן ראו להלן.
15. **משנה תורה**, הלכות יסודי התורה, פרק ב, הלכה י. על הפרשנות הפנאנתאיסטית של הרמב"ם בתורת חב"ד, ראו י' גוטליב, **שכלתנות בלבוש חסידי: זמנתו של הרמב"ם בחסידות חב"ד**, רמת גן תשס"ט, עמ' 63-70. ביקורת על קריאה חב"דית זו ראו אצל J.A. Diamond and M. Kellner, *Reinventing Maimonides in Contemporary Jewish Thought*, London 2019

הכל דבר אחד ממש [...] שהקב"ה יחיד ומיוחד הוא ודעתו הכל אחד ממש ובידיעתו עצמו מכיר ויודע כל הנמצאים.¹⁶

ביקורתו של רש"י מושתתת על שני רכיבים, על שני רעיונות פילוסופיים שהרמב"ם קידם. הראשון הוא שלילת הגשמות, דהיינו שאין לייחס לאלוהים גוף או כל כוח גופני/חומרי.¹⁷ הרעיון השני הוא שאין דבר מחוץ לאלוהות ובידיעת עצמו יודע האל הכול, כפי שהבאנו לעיל, ולכן:

והנה מכאן יש להבין שגגת מקצת חכמים בעיניהם, ה' יכפר בעדם, ששגו וטעו בעיונם בכתבי האר"י ז"ל והבינו ענין הצמצום המוזכר שם כפשוטו, שהקב"ה סילק עצמו ומהותו, חס ושלום, מעולם הזה, רק שמשגיח מלמעלה בהשגחה פרטית על כל היצורים כולם [...] והנה מלבד שאי אפשר כלל לומר ענין הצמצום כפשוטו שהוא ממקרי הגוף על הקב"ה הנבדל מהם ריבוא רבבות הבדלות עד אין קץ, אף גם זאת לא בדעת ידברו מאחר שהם מאמינים בני מאמינים שהקב"ה יודע כל היצורים שבעולם הזה השפל ומשגיח עליהם וע"כ אין ידיעתו אותם מוסיפה בו ריבוי וחדוש מפני שיודע הכל בידיעת עצמו הרי כביכול מהותו ועצמותו ודעתו הכל אחד, וזה שנאמר בתקונים, תיקון נ"ז, דלית אתר פנוי מיניה.

בהבנת הצמצום כפשוטו יש משום הגשמת האל. הבנה זו מייחסת לאל מקום, נפח וזמן. בנוסף, הבנה זו מציגה את האל כמוגבל ובעל צורך: לא היה לאל מקום לברוא את העולם ולכן הוא נדרש לצמצם, דהיינו לסלק עצמו, כדי ליצור מקום ריק שבו ניתן לברוא את העולם. זהו מיתוס מגשים, שמצייר את האל כקיים במרחב המקום וכפועל בתחום הזמן (לפני/אחרי הצמצום). אך לא די בכך, עיקר הביקורת של רש"י מופנית אל עבר התפיסה שהחלל הפנוי ריק מנוכחות אלוהית. באמצעות תפיסת "ייחוד האל", כפי שהציג הרמב"ם, ובתוספת תפיסת ההשגחה שגם סוברי "הצמצום כפשוטו" מקבלים ("שהם מאמינים בני מאמינים שהקב"ה יודע כל היצורים שבעולם הזה השפל ומשגיח עליהם") מורה רש"י כי עצמותו של אלוהים קיימת גם בחלל הפנוי. אם אלוהים יודע מה שקורה בחלל הפנוי, ממילא גם **מהותו ועצמותו** נמצאות שם, משום שאין הבחנה בין הידע שלו למהותו. "הכול אחד" ואין דבר מחוצה לו. מי שמודה שאלוהים יודע מה מתרחש בחלל הפנוי חייב להודות שאלוהים נוכח בחלל הפנוי. ממילא, אין החלל פנוי מאלוהות ואין כלל חלל שכזה, אלא הכול משל ומליצה. אלוהים נוכח בכל ההווה.

16. רש"י מליאדי, **לקוטי אמרים: תניא**, שער היחוד והאמונה, פרק ז. על פי הרמב"ם הנ"ל בשינויי לשון וסדר מוערים.

17. ראו **פירוש המשניות לרמב"ם**, סנהדרין י', א (הקדמה לפרק "חלק") – היסוד השני (אחדות האל) והיסוד השלישי (שלילת הגשמות); **הקדמות הרמב"ם למשנה**, מהדורת י' שילת, מעלה אדומים תשנ"ב, עמ' קמא.

בשל כך, החסידות ככלל – ורש"ז בפרט – פירשו את תורת הצמצום לא כתורת הבריאה כי אם כמשל לתורת ההתגלות. אין כאן סיפור המתאר את בריאת העולם אלא משל המסביר כיצד האל מתגלה לבני האדם: "צמצם השם יתברך כביכול את בהירותו, כדמיון אב המצמצם את שכלו ומדבר דברי קטנות בשביל בנו הקטן".¹⁸ כלומר הצמצום אינו סילוק האור כי אם כיסוי או עמעום, שמשמעותו היא שאלוהים מתאים את התגלותו (אורו) לרמה שבני האדם יכולים לקבל ולסבול: "האלוהות לא סילקה את אורה, כי אם גילתה את אורה לפי מידת ההשגה וכלי התפיסה של הנברא. אין כאן הגבלת האלוהות, כי אם גילוי מיוחד של האלוהות".¹⁹

תפיסה תיאולוגית זו מבוססת על עמדה רגישה ששמה לב לעובדה המרתקת שחיים אנושיים פועלים באופן פרדוקסלי בנוגע לכיסוי וחשיפה. פעולת הכיסוי, אפילו הפיזית, של המורה שנכנס לכיתתו לבוש בגדים מאפשרת לו "לגלות" את עצמו לפני תלמידיו. פעמים שעל מנת לגלות/לחשוף דברים יש דווקא לכסותם. כדי לערוך "תצפית שמש" עלינו להרכיב כיסוי – משקפיים המכילות מסנן קרינה מיוחד המאפשר צפייה בטוחה בשמש. באופן פרדוקסלי, הכיסוי הוא אקט של גילוי, והוא המאפשר לנו "לגלות" את השמש. בדומה לשמש, אם אלוהים יתגלה לאדם במלא עוצמת הדרו, אזי – "לא שביק חיי לכל בריה", "כי לא יראני האדם וחי". ההורה או המחנך צריך לצמצם עצמו ולהתאים את הסבריו לרמת המשכל של הילד הקטן. אין זה אומר שיש שינוי ברמת המשכל של ההורה או המורה. מורה שאיננו יודע לצמצם עצמו – לא יוכל לשמש כמורה; הוא אינו יודע כיצד "לגלות" עצמו לתלמידיו הצעירים. רש"ז מדגיש שוב ושוב כי אין שינוי באל; כשהוא מתגלה לבני אדם הוא איננו הופך לאינפנטיל, אלא הוא מתאים עצמו לבני האדם ובה בעת נותר אותו האלוה, כפי שמורה נשאר אדם מבוגר בזמן התגלותו לתלמידיו.

"אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד".²⁰ כאשר נביא שומע את דבר האל, והוא הדין לכל אדם שחוהה התגלות שיש בה מרכיב לינגוויסטי, הוא שומעו בשפה שהוא מכיר ולא בשפה הזרה לו. אף באותה שפה, אין לשונו וסגנונו של נביא אחד דומים למשנהו. אכן לשונו העברית של ירמיהו שונה מלשון העברית של ישעיהו, ו"ישעיהו הנביא, בן עיר המלוכה, הרבה להשתמש בדימויים הלקוחים מעולם העיר, ואילו עמוס הנביא מתקוע נקט דווקא בדימויים הלקוחים מעולם הטבע שבו הוא חי".²¹ פרשני מקרא וחוקרים התמודדו עם עניין זה והצביעו על כך

18. רד"ב ממזריטש, מגיד דבריו ליעקב, א, מהדורת רבקה ש"ץ-אופנהיימר, ירושלים תש"ן, עמ' 9.
 19. ה' צייטלין, בפרדס החסידות והקבלה, תל אביב תש"ד, עמ' 18. ראו גם י' יעקבסון, תורתה של החסידות, תל אביב תשמ"ו, עמ' 26–29.
 20. בבלי, סנהדרין פט ע"א.
 21. יובל שרלו, "אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד": על עצמיות ונבואה", אודיה צוריאלי (עורך), הנבא בן אדם: על הנבואה כאפשרות ממשית, ירושלים תשס"ז, עמ' 133, וראו שם: "אם נצטרך להכריע

ששפת הנבואה עומדת בזיקה ישירה לאופיו של הנביא ורקע חייו.²² כלומר הנבואה מותאמת באופן אישי לכל נביא ונביא. באופן דומה, תורת הצמצום, בפרשנות החסידית, הופכת מתורת הבריאה לתורת ההתגלות של האל לאנושות. הצמצום הוא אקט חיובי של גילוי, שבו האל מתאים עצמו לכל אחד ואחד "לפום שיעורא דיליה".

מן העבר השני, תלמידי הגר"א, ה"מתנגדים" לחסידות,²³ התנגדו לפרשנות זו של הצמצום.²⁴ במסגרת זו לא נוכל להידרש לכל הפרטים של מחלוקת זו משום שישנן כמה אסכולות בקרב תלמידי הגר"א,²⁵ אך ניתן לומר שהמשותף ל"מתנגדים" הוא הרצון לשמור על דיכוטומיה ברורה בין אלוהים למציאות: "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". הם זיהו כי התפיסה החסידית של "לית אתר פנוי מיניה" מטשטשת את הגבולות שבין אלוהים ובין העולם וכן את הגבולות שבין קודש לחול. אם אלוהים נמצא בכל, אזי אין ממד של "חולין" וזה כנגד יסודות המקרא והמסורת, המבחינים בין קדושה לטומאה, בין טוב לרע ובין מצווה לאיסור. חשש זה לא צף יש מאין; ידוע לנו על תפיסות אנטינומיות בחסידות שהתפתחו מתוך התפיסה של אימננטיות אלוהית בכל – גם בחטא.²⁶

- מה הסיבה ומה המסובב, האם בשל מגוריהם במקומות אלה ניבא הקב"ה דרכם נבואה מסוימת, או ששפת הנבואה השונה מתעצבת כתוצאה מסביבת החיים בה חיו – נראה לנו כי האפשרות הפשוטה יותר היא האפשרות השנייה, ונבואתם נשאה אופי סגנוני שונה בשל ההבחנה באופי אישיותם".
22. פרשני מקרא נחלקו בשאלה אם אלוהים הוא האחראי לניסוחים השונים או שמה הנביא עצמו מנסח את הנבואה שקיבל. ראו פירושו של אברבנאל, הקדמה לספר ירמיהו, וראו מלבי"ם שם שחולק עליו. כך או כך, כולם מסכימים שנוסח הנבואה שונה ומשתנה בין נביא לנביא. וראו על כך H.W. Wolff, "Die Begründungen der prophetischen Heils und Unheilssprüche", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 52, 1934, pp. 1-22; י"א זליגמן, **מחקרים בספרות המקרא**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 171-188. על לשונו האישית של הנביא כמרכיב עצמאי בתוך ספרות הנבואה ראו ג' ברין, **מחקרים בספרות הנבואה הקלסית**, ירושלים תשס"ו, עמ' 9-34.
23. על הגר"א והתנגדותו לחסידות ראו ע' אטקס, **יחיד בדורו: הגאון מוויילנה – דמות וזימוי**, ירושלים תשנ"ח, עמ' 84-163. וראו שם בפרק החמישי על תגובתו של תלמידו של הגר"א, ר' חיים מוולוז'ין, לחסידות.
24. A. Nadler, *The Faith of the Mithnagdīm: Rabbinic Responses to Hasidic Rapture*, Baltimore 1997, pp. 11-28.
25. ראו ת' רוס, "שני פירושים לתורת הצמצום: ר' חיים מוולוז'ין ור' שניאור זלמן מלאדי", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, ב, תשמ"ב, עמ' 153-169; מ' פכטר, "קבלת הגר"א באספקלריה של שתי מסורות", י' ריבלין, מ' חלמיש ור' שוח"ט (עורכים), **הגר"א ובית מדרשו**, רמת גן תשס"ג, עמ' 119-136.
26. ראו מ' פייקאו', **בימי צמיחת החסידות: מגמות רעיוניות בספרי דרוש ומוסר**, ירושלים תשנ"ח, עמ' 173-302; צ' קויפמן, **בכל דרכיך דעה: תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות**, רמת גן תשס"ט, עמ' 523-571. תפיסה רדיקלית של אימננטיות אלוהית בחטא ניתן למצוא בעיקר בחסידות איזביצה-ראדזין, ראו S. Magid, *Hasidism on the Margin: Reconciliation, Antinomianism, and Messianism in Izbica/Radzin Hasidism* (Madison, Wisconsin 2003; M. Faierstein, "Two Radical

התנגדות לתפיסת הצמצום החסידי אפשר למצוא החל מהדור הראשון של תלמידי הגר"א, אצל ר' חיים מוולוז'ין בספרו "נפש החיים", ועד למאה העשרים בכתביו של המקובל הליטאי-ירושלמי ר' שלמה אלישיב.²⁷ מקובל זה פיתח שיטה של לימוד קבלת האר"י באופן של "מעגל סגור": ביצירותיו הספרותיות עסק ר"ש אלישיב בסתירות פנימיות בספרות הזוהר ובקבלת האר"י ותירצן באמצעות טרמינולוגיה קבלית בלבד - בדומה לבעיות מתמטיות שאין לפותרן על ידי שיקולים היסטוריים, סוציולוגיים או היסטוריים, אלא באמצעות מתודה מתמטית.²⁸ לפיכך, התנגד ר"ש אלישיב באופן נחרץ לכל פרשנות קבלית שיש בה טרנספורמציה של הטרמינולוגיה הקבלית למשהו אחר ולכל תרגום של הטרמינולוגיה הקבלית לתחומים חוץ-קבליים.

החסידות, אשר מתרגמת את הקבלה למונחים פסיכולוגיים,²⁹ הייתה באופן טבעי מושא לחיצי ביקורתו של ר"ש אלישיב, וכיוצא בה מקובלים שפעלו במקביל בראשית המאה העשרים בירושלים והעניקו פירוש סוציולוגי או לאומי לקבלה, דוגמת ר' אברהם יצחק קוק ור' יהודה

Teachings in The 'Mei ha-Shiloah' and their Sources", *Kabbalah* 21, 2010, pp. 111-114; O. Wiskind-Elper, *Wisdom of the Heart: The Teachings of Rabbi Ya'akov of Izbica-Radzyn*, Philadelphia 2010, pp. 77-111; H. Hefter, *Reality and Illusion: A Study in the Religious Phenomenology of R. Mordekhai Yosef of Ishbitz*, MA Thesis, Tel Aviv University, 2018, pp. 18-32 תפיסות אנטינומיות מאפיינות את התנועה השבתאית והפרנקיסטית. יעקב פראנק פעל עד סוף המאה ה-18 במקביל לראשית החסידות. תנועות משיחיות אלו העצימו את התפיסה הדוגלת באימננטיות האלוהית וטשטשו בין מצוות לאיסורים עד שהגיעו להתרת איסורים. על רקע תנועות אלה ניתן להבין את החשש של המתנגדים שחששו שהחסידות מבשרת כת משיחית אנטינומית חדשה. ראו P. Maciejko, *The Mixed Multitude: Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755-1816*, Philadelphia 2011; idem (ed.), *Sabbatian Heresy: Writings on Mysticism, Messianism, and the Origins of Jewish Modernity*, Waltham, Mass., 2017, pp. xii, xix

27. ראו רוס, "שני פירושים לתורת הצמצום"; פכטר, "קבלת הגר"א באספקלריה של שתי מסורות".
28. שיטת לימוד זו מאפיינת את יהדות ליטא ומתוארת להפליא על ידי הרב יוסף דב סולובייצ'יק בחיבורו "איש ההלכה". ראו רי"ד סולובייצ'יק, "איש ההלכה", הנ"ל, **בסוד היחיד והיחוד: מנחר כתבים עבריים**, ירושלים תשל"ו, עמ' 60-74. הרב סולובייצ'יק מקביל את לימוד ההלכה ללימוד מתמטיקה ויוצא חוצץ נגד ערבוב שיקולים שאינם הלכתיים. מתודה זו מאפיינת מאוד את לימוד התלמוד שפיתח סבו, הרב חיים סולובייצ'יק מבריסק, שיטה אשר מכונה עד היום "שיטת בריסק". יוצא אפוא כי הרב אלישיב, הליטאי, החיל את השיטה הליטאית של לימוד ההלכה והתלמוד על לימוד הקבלה ויצר שיטת לימוד קבלית-למדנית שניזונת אך ורק משפה וטרמינולוגיה קבליים.
29. על תרגום זה ראו G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1961, p. 341. הנ"ל, **דברים בגו: פרקי מורשה ותחיה**, תל אביב תשמ"ב, עמ' 353-354; ר' מרגולין, **מקדש אדם: ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות**, ירושלים תשס"ה, עמ' 26-27; ד' רייזר, **המראה כמראה: טכניקת הדמיון במיסטיקה היהודית במאה העשרים**, לוס אנג'לס 2014, עמ' 323-327.

לייב אשלג.³⁰ ר' שלמה אלישיב הבין את המוטיבציה של החוששים מהגשמת האל ולכן מפרשים את מושגי הקבלה באופן מטפורי, אך עם זאת הוא מציין כי אין זה לימוד קבלה: וביותר בחלה נפשי מדברי איזה מקובלים שבדורינו [...] שלקחו סתרי עליונים קודש קדשים שברום גבוהים ומכנים אותם בסבובי תהלוכות ההנהגה שבהעולם הזה, וכאלו שאין למעלה חס ושלוש שום דבר אלא רק מה שהשיגו הם בתהלוכות הנהגה שלפי דעתם [...] וכוונתם העיקרי בזה הוא כדי להסיר ולהרחיק כל מחשבת פיגול מאיזה דמות ותמונה ומאיזה תכונת חומרי וגשמי וכל יציר נוצר [...] לכן דחקו את עצמם ומחברים חיבורים ומרבים בדברים [...] ומסבבים את כל מה שנאמר באצילות להלבישם בענייני ההנהגה שבעולם הזה. והנה הגם שכוונתם הוא רצויה אבל מעשיהם בזה אינם רצוים כל כך לדעתי [...] [ו]אין זה מעיקר לימוד חכמת הקבלה כלל, כי הנה עיקר קדושת וגודל מעלות לימוד הקבלה הוא לדבר למעלה ולא למטה וכדי לתקן ולעורר באורותיהם למעלה.³¹

לפי ר"ש אלישיב, העיסוק בקבלה נועד לצורכי "מעלה" ולא לצורכי מטה.³² פרשנות לתורת הצמצום באופן מטפורי היא תרגום הקבלה ל"תהלוכות הנהגה שבעולם הזה". אך הקבלה לא נועדה לעולם הזה ואין ללמוד ממנה תובנות לעולם הזה, לא במישור הפסיכולוגי, לא במישור הלאומי ולא בשום דרך אחרת. דברי הזוהר, המיוחס לרשב"י, ודברי האר"י אינם מטפורה או אלגוריה ויש להבינם כפשוטם:

30. על פירושו הלאומי של הרב קוק לקבלה ראו י' גארב, **יחידי הסגולות יהיו לעדרים: עיונים בקבלת המאה העשרים**, ירושלים תשס"ה, עמ' 45-56. על פירושו הסוציאלי-קומוניסטי של הרב אשלג לקבלה ראו ב' הוס, "קומוניזם אלטרואיסטי: הקבלה המודרניסטית של הרב אשלג", **עיונים בתקומת ישראל** 16, תשס"ו, עמ' 109-130. וראו גם י' מאיר, "גילוי וגילוי בהסתר: על ממשכי הרי"ל אשלג, ההתנגדות להם והפצת ספרות הסוד", **קבלה** 16, תשס"ז, עמ' 151-258.

31. ר"ש אלישיב, **לשם שבו ואחלמה: ספר הדעה**, חלק א, דרוש ה, סימן ז, אות ח, פיוטרקוב תרע"ב, עמ' 113.

32. על תיאוריה בקבלה ובמסורת היהודית ראו מ' אידל, **קבלה: היבטים חדשים**, ירושלים ותל אביב תשנ"ב, עמ' 172-212; E.R. Wolfson, *Abraham Abulafia - Kabbalist and Prophet: Hermeneutics*, 212-172; M. Kallus, *The Theurgy of Prayer in the Lurianic Theosophy, and Theurgy*, Los Angeles 2000; M. Kallus, *The Theurgy of Prayer in the Lurianic Kabbalah*, PhD Thesis, Hebrew University of Jerusalem, 2002.

כי כל הגילויים שבאדרא,³³ שהם עצמן עיקר דברי האריז"ל אין בהם שום מראה ודמיון [=מטפורה ואלגוריה] כלל [...] דכל דברי הרשב"י הם באתגליא ולא באתכסיין [...] [והדימויים הקבליים] הם מציאויות גמורים אמיתיים מקוימים לעולמי עד.³⁴

לפי ר"ש אלישיב, התוצאות של פירוש הצמצום באופן של "שלא כפשוטו" הן תפיסות א-קוסמיסטיות של העולם. אם אלוהים הוא הכול ואין דבר מחוצה לו, ממילא העולם הוא אחיזת עיניים, וזה - אומר ר"ש אלישיב - בלתי אפשרי, הן משום שהתחושות הטבעיות שלנו שוללת א-קוסמיזם ("לומר על כל המציאות כולו שהוא אינו מציאת אמתי כלל - כי הוא כמכחיש ח"ו את הכל"), הן משום שזה נוגד את "כל התורה כולה". מדוע להעניש את הפושע אם הוא ומעשיו אינם אלא אילוזיה? איזו משמעות יש למצוות או לשכר ועונש כאשר באמת הכול הוא אור-אין-סוף ו"אפס זולתו", "ואם כן איה כל התורה כולה":

עוד ראיתי דברים זרים מאד בדברי איזה מקובלים שבדורנו המעמיקים בהסברים. שאמרו [...] כי באמת אין שום צמצום כלל ואין שום דבר בעולם כלל וכלל. וכמה זר ומר לומר דבר כזה ורחמנא ליצלן מהאי דעתא. ולא התבוננו ולא ראו כי הם נותנים פגם בזה באמיתת כל התורה כולה, רחמנא ליצלן. כי הרי הם אומרים שאין שום מציאות כלל לא למעלה ולא למטה אלא רק אור-אין-סוף פשוט לבד, אבל זולתו הוא רק בהשגה ודמיון ואינם באמת כלל. ואם כן איה כל התורה כולה.³⁵

אם נבחן את הסוגיה באופן פילוסופי ניווכח לדעת כי כל צד מגיע לסתירות פנימיות בעקבות עקרונות הבסיס העומדים ביסודות אמונתו. הטוען שהצמצום כפשוטו מצליח לשמר תפיסה מקראית טרנסצנדנטית של האל והבחנות מסורתיות ברורות בין קודש לחול,³⁶ אך מקבל מיתוס שכל כולו נגוע בהגשמה. ואולם מי שטוען שהצמצום איננו כפשוטו מצליח להנציח את תפיסתו הדוגלת באימננטיות של האל - אך גם היא לא טהורה מהגשמה. האל נוכח גם בתוך החלל הפנוי, גם בעולם הזה - ב"גשם" ובחומר. כל צד מאשים את השני בהגשמה,³⁷ ויחד עם זאת אף צד לא יכול להוכיח באופן מלא את "חפותו" מהגשמה.

33. האדרא הוא שם מאמר בספר הזוהר. האדרא תורגם בפונה, הודו, מארמית לערבית-יהודית. ראו על כך ב' הוס', "כתאב אל אדרא זוטא מתרגם בל ערבי פי בלאד פונא יע"א: קבלה ותאוסופיה בהודו בשלהי המאה התשע עשרה", **פעמים** 146-147, תשע"ו, עמ' 165-194.

34. ר"ש אלישיב, **לשם שבו ואחלמה**, עמ' 113.

35. שם, עמ' 114.

36. ראו ניתוחיו המקראיים של ה' כהן (**דת התבונה ממקורות היהדות**, ירושלים תשמ"ז, עמ' 71-107) הטוען שהמקרא מציג תפיסה מונותאיסטית אנטי פנתאיסטית. וראו שם, עמ' 365: "האדם רוצה להיעשות אלוהים [...] ואילו המונותאיזם שומר [...] על המחיצה המבדלת בין אלוהים ואדם". ראו א' חדד, **אהבת הרע בשיטתו של הרמן כהן**, אלון שבות תשע"א, עמ' 23-38.

37. ראו רש"ז מליאדי, **אגרות הקודש**, ניו יורק, אגרת לד, תשמ"ז, עמ' פח.

תורת הצמצום הקיומית-חינוכית

תפיסה הרואה בתורת הצמצום מטאפורה תפתח ממילא פרשנויות רבות ושונות לתורה זו. כך התפתחו פרשנויות פסיכולוגיות, חינוכיות וקרימינולוגיות שלהן השלכות על תחום החינוך, על יחסי הורות על זוגיות, על חברה ועוד. כדי "לברוא" וליצור קשר בריא, עלינו לצמצם עצמנו, בין במובן של ביטול האגו, בין במובן של יצירת מרחב פנוי שבו אנו נסוגים לאחור ומאפשרים לעומד מולנו מקום (space) חופשי, שבו איננו מתערבים. רק צמצום כזה מאפשר בריאה חדשה של קשר זוגי, של הורות, של קשר מחנך-תלמיד, ובכלל של ידידות בריאה. חברה בריאה נוצרת כאשר אנשים שונים מפנים מקום בעבור אידיאלים חברתיים ומשכילים להכיל את ה"אחר" שאינו הולך בדרך הנורמטיבית.³⁸

רבי נחמן מברסלב צעד צעד אחד קדימה והוביל את המחלוקת התיאולוגית על אודות הצמצום אל עבר הפרשנות הקיומית-חינוכית ופיתח תפיסה רדיקלית המציגה את הדתיות באור חדש. ר' נחמן היה ער לעובדה שתורת הצמצום התיאולוגית מובילה בהכרח לפרדוקסים בלתי פתירים, כפי שהראינו למעלה, ולדיאלקטיקה של יחסי אלוהות-עולם. העולם מתבסס על שתי הנחות מנוגדות: טרנסצנדנטיה אלוהית לעולם ואימנציה אלוהית בעולם:

וכאשר רצה השם יתברך לברא את העולם, לא היה מקום לבראו, מחמת שהיה הכל אין סוף, על-כן צמצם את האור לצדדין, ועל ידי הצמצום הזה נעשה חלל הפנוי, ובתוך החלל הפנוי הזה, נתהוו כל הימים והמדות, שהם בריאת העולם (כמ"ש בעץ חיים בתחילתו). וזה החלל הפנוי היה מכרח לבריאת העולם, כי בלתי החלל הפנוי לא היה שום מקום לבריאת העולם כנ"ל. וזה הצמצום שֶׁל החלל הפנוי אי אפשר להבין ולהשיג כי אם לעתיד לבוא, כי צריך לומר בו שני הפכים: יש ואין, כי החלל הפנוי הוא על-ידי הצמצום, שכביכול צמצם אֶלְקוּתוֹ משם, ואין שם אֶלְקוּת כביכול, כי אם לא כן אינו פנוי, והכל אין סוף, ואין מקום לבריאת העולם כלל. אבל באמת לאמתו, בודאי אף-על-פי-כן יש שם גם כן אֶלְקוּת, כי בודאי אין שום דבר בלעדי חיותו, ועל-כן אי אפשר להשיג כלל בחינת חלל הפנוי עד לעתיד לבוא.³⁹

כיוון ש"אי אפשר להשיג כלל בחינת חלל הפנוי", הסיט ר' נחמן באופן מכוון את כל עניין הצמצום מן התיאולוגיה אל עבר המישור האישי-קיומי-חינוכי וניתח את תורת הצמצום באמצעות מושג הכפירה האנושית. ר' נחמן טוען שישנם סוגים שונים של כפירה. סוג אחד

38. על פרשנויות פסיכולוגיות-תרפויטיות ראו מ' רוטנברג, **קיום בסוד הצמצום: מודל התנהגותי לפי החסידות הקבלית**, ירושלים תש"ן; הנ"ל, **פסיכולוגיה יהודית וחסידות**, תל אביב תשנ"ו; הנ"ל, **מבוא לפסיכולוגיה של הצמצום**, ירושלים תש"ע; idem, *Hasidic Psychology: Making Space for Others*, New Brunswick, N.J. 2004. וראו גם י' קורן, "פירושו הדיאלוגי של מרטין בובר לתורת הצמצום", **תרביץ** עא, א-ב, תשס"ב, עמ' 115-247.

39. **לקוטי מוהר"ן**, קמא, סד.

של כפירה נובע מתוך קונפליקט תיאולוגי. דתיות אשר נובעת מתוך תפיסות יסוד (דוגמות) ומתבססת עליהן תמצא עצמה בקונפליקט עז עם יסודות מודרניים. דיונו של ר' נחמן בעניין הצמצום פותח דווקא באי־חששו מקונפליקט תיאולוגי זה:

ודע, שיש שני מיני אפיקורסות: יש אפיקורסות, שבא מחכמות חיצוניות, ועליו נאמר "ודע מה שתשיב לאפיקורוס" (אבות פ"ב); כי האפיקורסות הזאת יש עליה תשובה, כי זאת האפיקורסית בא מחכמות חיצוניות [...] ועל כן מי שנופל לאפיקורסות הזאת, אף שבודאי צריך לברח ולהמלט משם, אך אף על פי כן מי שנופל לשם, אפשר לו למצא הצלה לצאת משם, כי יוכל למצא שם את השם יתברך אם יבקשהו וְיִדְרְשֵׁהוּ שם [...] ועל כן יוכל למצא שם אַלְקוּת ושכל לישב הקשיות של האפיקורסות הזאת הבא מחכמות חיצוניות.

חוכמות חיצוניות, היינו פילוסופיה ומדעים, עשויות ליצור קונפליקטים, כפי שאנו מכירים: דת ומדע (גיל העולם, דרוויניזם וכו'), דת ומדינה וכיוצא בזה. שאלות אלה, שהעסיקו הוגים דתיים רבים בעת החדשה, לא הטרידו במיוחד את ר' נחמן שעסק יותר באופי הדתי מאשר בדוגמות דתיות – בשאלה "מהי אמונה?" יותר מאשר בשאלה "במה להאמין?".

הכפירה שר' נחמן זיהה אפוא כבעיה קיומית היא חוויית היעדרות האל.⁴⁰ בקונפליקט פנימי זה, הצמצום אינו מיתוס של בריאת העולם וגם לא תורת התגלות האל לאדם. הצמצום הוא החלל השחור והעמוק שנוצר בלב האדם כאשר הוא חווה קטסטרופה. פעמים שהאדם נמצא במצבי קיצון – שבהם הוא חווה באופן ודאי את היעדרות האל. בדומה לחור שחור בגלקסיה כך נפער חור שחור בליבו של האדם, שסובל מאימת המוות. בחלל לב זה אין אור־אין־סוף, כלומר אין נוכחות אלוהית. וכמו בחלל החיצון שבו חור שחור הוא בעל שדה כבידה כה חזק, שכל מה שנופל לתוכו נשאב ללא יכולת מילוט – כך מי שנופל לחור השחור שבלב אין לו תקומה, אין לו יכולת מנוסה וציאה. זוהי כפירה שאין לה "תשובה" (מילה בעלת משמעות כפולה, של "מענה" ושל "שיבה", כאשר ר' נחמן משחק במשמעות כפולה זו באופן מתוחכם). ישנה כפירה (מן הסוג הראשון) המבוססת על טענות אתאיסטיות מתנצחות – ועליה יש תשובה, היינו מענה תיאולוגי ויכולת לשוב ולצאת מן הקונפליקט שאליו נקלע האדם.

אולם ישנה כפירה המבוססת על חוויה שלילית, שבה האדם חווה את היעדרות האל מן המציאות שבה הוא נמצא. לא ניתן להתמודד עם כפירה כזו באמצעות מתודות של יישוב סתירות תיאולוגיות. לא מדובר בספקות תיאולוגיים אלא בחוויה הנבדלת מן השפה וחורגת

40. ראו ביתר ברחבה ועמקות על חוויה זו של רבי נחמן: S. Magid, "Through the Void: The Absence of God in R. Nahman of Bratzlav's *Likkutei MoHaRa*", *Harvard Theological Review* 88.4, 1995, pp. 495-519. מגיד מדגיש (שם, עמ' 503) כי אין זו חוויה של היעדרות נוכחות האל, כי אם חוויה נוכחת של היעדרות האל ("His experiences were not of the absence of God's presence but of 'the presence of God's absence'").

מן הלשון. לא ניתן לדון בה, לא ניתן "לתת עליה תשובה" ולא ניתן להשיב את מי "שנכנס", בין ברצונו בין שלא ברצונו, לתוך החור השחור של חוויית ההיעדרות:

אבל יש עוד מין אפיקורסות [...] יש כמה מבוכות וקשיות אצל המחקרים [...] ובאמת אי אפשר לישוב אלו הקשיות, כי אלו הקשיות של אפיקורסות הזאת באים מחלל הפנוי, אשר שם בתוך החלל הפנוי אין שם אלקות כביכול, ועל כן אלו הקשיות הבאים משם, מבחינת חלל הפנוי, אי אפשר בשום אופן למצא להם תשובה, הינו למצוא שם את השם יתברך, כי אילו היה מוצא שם גם כן את השם יתברך, אם כן לא היה פנוי, והיה הכל אין סוף כנ"ל. ועל כן על האפיקורסות הזאת נאמר "כל באיה לא ישובון" (משלי ב), כי אין שום תשובה על האפיקורסות הזאת, מאחר שבא מחלל הפנוי, שמשם צמצם אלקותו כביכול [...]

כי אלו המבוכות והקשיות של האפיקורסות הזאת הבא מחלל הפנוי, הם בבחינת שתיקה, מאחר שאין עליהם שכל ואותיות לישיבם כנ"ל [...] וכמו שמצינו במשה כששאל על מיתת רבי עקיבא: זו תורה וזה שכרה, השיבו לו: שתוק, כך עלה במחשבה (מנחות כט). הינו שאתה צריך לשתוק, ולבלי לשאול תשובה ותרופה על קשיא זו, [...] וכמו כן אלו הקשיות והמבוכות שבאים מחלל הפנוי, שאין שם דבור ולא שכל כנ"ל, על כן הם בבחינת שתיקה, וצריך רק להאמין ולשתוק שם.

לא נוכל לדון במסגרת זו במשמעות השתיקה של ר' נחמן,⁴¹ אך חשוב לשים לב למקורות שהוא מביא. מקורות אלו מגלים כי הוא עוסק בכפירה שבאה מתוך חוויה של ייסורים נוראיים, שבהם לא רק שהאדם איננו חווה את מציאות האל אלא הוא חווה את היעדרותו באופן הקיצוני ביותר, באופן של חלל פנוי, ללא שום אור אפילו לא "רשימו" (שאכן לא מוזכר בתורה זו של ר' נחמן). ר' נחמן מביא את הסיפור הנורא של הירצחו של רבי עקיבא, המנהיג הרוחני של עם ישראל בזמן מרד בר־כוכבא. תלמיד חכם זה סיים את חייו בהוצאה להורג פומבית שבו ביתרו הרומאים את גופו בעודו חי, יחד עם עוד מנהיגים יהודים שתמכו במרד.⁴² המדרש מספר שכאשר הראה אלוהים למשה רבינו, במראות הנבואה, את גדלותו התורנית של רבי עקיבא ולאחר מכן את סופו העתידי, זעק משה בתמיהה רבה "זו תורה וזו שכרה?". המענה האלוהי לא איחר לבוא: 'שתוק!':

41. על שתיקה זו ראו בהרחבה צ' מרק, **מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב**, תל אביב תשס"ד, עמ' 259-280 ובהפניות שם. ראו גם ד' אלבוים, **מסע בחלל הפנוי**, תל אביב תשס"ז, עמ' 52-70; א' מלכיאל, **חכמה ותמימות: פירוש לכמה תורות וסיפורים של רבי נחמן מברסלב**, תל אביב תשס"ה, פרק חמישי. וראו אצל מרק דיון רחב על מושג הניגון שעל ידי הצדיק מוציא את מי שנפל לחלל הפנוי. על משמעות הניגון לא נוכל להרחיב במסגרת זו.

42. ראו בבלי, ברכות סא ע"ב: "בשעה שהוציאו את ר' עקיבא להריגה, זמן קריאת שמע היה והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל [...] היה מאריך ב"אחד" עד שיצתה נשמתו". מכאן התפתח המנהג היהודי לומר "שמע ישראל" לפני המוות.

אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שעלה משה למרום [...] אמר לו [הקב"ה] אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו, שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות. אמר לפניו: ריבוננו של עולם הראהו לי. אמר לו: חזור לאחורך. הלך וישב בסוף שמונה שורות ולא היה יודע מה הן אומרים. תשש כחו. כיון שהגיע לדבר אחד, אמרו לו תלמידיו: רבי מנין לך? אמר להן: הלכה למשה מסיני. נתיישבה דעתו. חזר ובא לפני הקב"ה [...] אמר לפניו: רבוננו של עולם הראיתני תורתו, הראני שכרו. אמר לו חזור [לאחורך]. חזר לאחוריו, ראה ששוקלין בשרו [של ר' עקיבא] במקולין. אמר לפניו: רבש"ע, זו תורה וזו שכרה? אמר לו: שתוק כך עלה במחשבה לפני.⁴³

משה חוזה בהוצאה להורג של אדם שנאשם - על פי המסורת היהודית - בכך שלימד תורה לרבים, בניגוד לצו של טורנוסרופוס (Quintus Tineius Rufus), נציב רומא ביהודה, בשנים 130-134 לסה"נ.⁴⁴ משה חוזה במוות ברוטלי הנגרם לאדם צדיק וזועק את השאלה המתבקשת "זו תורה וזו שכרה?". זו איננה שאלה הנובעת מקושי לוגי, מטענה תיאולוגית כלשהי, כי אם מתוך חוויה טראומטית הבאה מן החלל הפנוי, מתוך חוויה של היעדרות. ומכיוון שזוהי שאלה מן החלל הפנוי שבו אין "תשובה", תרתי משמע, אזי אלוהים משיב לו "שתוק" - משום שאין מענה לשאלה זו באמצעות השפה.

מה ניתן אפוא לעשות? מה ההדרכה שמציע ר' נחמן למאמין כשהוא עומד על פי תהום החלל הפנוי שנפער בלב? ובכך ר' נחמן ממליץ "לעבור" - דהיינו לדלג - על החלל ולא ליפול לתוכו:

רק ישראל על ידי אמונה עוברים על כל החכמות, ואפילו על האפיקורסות הזאת הבא מחלל הפנוי, כי הם מאמינים בהשם יתברך בלי שום חקירה וחכמה, רק באמונה שלמה [...] והנה על ידי אמונה, שמאמינים שהשם יתברך ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין, ומאחר שהוא סובב כל עלמין, אם כן שגם החלל הפנוי בעצמו נתהוה מחכמתו יתברך, ובודאי באמת לאמתו יש שם אֵלֶקְוֹתוֹ יתברך, רק שאי אפשר להשיג זאת, ולמצוא שם השם יתברך כנ"ל, על-כן הם עוברים על כל החכמות והקשיות והאפיקורסות הבא משם מחלל הפנוי [...] על-ידי חקירות נשקעים שם, כי אי אפשר למצוא שם את השם יתברך, מאחר שהוא בחינת חלל הפנוי, רק צריכין להאמין שהשם יתברך סובב גם עליו, ובודאי באמת גם שם יש אֵלֶקְוֹתוֹ יתברך. ועל-כן ישראל נקראים עבריים, על שם שהם עוברים באמונתם על כל החכמות, ואפילו על החכמות שאינם חכמות, הינו האפיקורסות השנית הבא מחלל הפנוי.

43. בבלי, מנחות כט ע"ב.

44. בבלי, ברכות סא ע"ב.

לפי ר' נחמן על האדם להיות "עברי", כלומר לעבור על החלל הפנוי ולא להיכנס אליו. כשאדם נמצא על פי התהום, על פי החלל שנוצר בלבו, על לא עוול בכפיו, הוא יכול להישאב לתוכו ו"כל באיה לא ישובון" אך באפשרותו "לדלג" על החלל. קיומו של החלל אינו תלוי באדם. פעמים רבות ייסורים מתרחשים בעקבות דבר-מה חיצוני (מחלה, פגע רע או איש רע) ואין לאדם שליטה על כך; יחסו לייסורים נתון ביד האדם. "קפיצת אמונה" אינה התעלמות מהרע או התכחשות לרע אלא פיתוח יחס נפשי מסוים לרע, יחס שר' נחמן מכנה "אמונה". באמצעות האמונה ניתן לדלג על החלל. הבחירה להיכנס לחלל או לדלג על גביו נתונה בדינו. זו בחירה של דרך חיים קיומית, של התייחסות נפשית שאנו יכולים לחנך אליה את עצמנו ואת זולתנו. אפשר לבחור בחיים של "צמצום כפשוטו" שבהם אין נוכחות אלוהית אלא רק היעדרות, שבה יש רע ועוד רע. לעומת זאת, אפשר לחיות חיים של "צמצום לא כפשוטו" שבהם מתגלה נוכחות האל בהיעדרות – בחלל הפנוי. היעדרות או נוכחות בהיעדרות – אלו שני סיפורי חיים. השאלה אינה איזה סיפור אמיתי יותר, אלא איזה סיפור הוא הטוב יותר.

הסיפור הטוב יותר

בדומה לחלל הפנוי של רבי נחמן, גם פיי חש שנפער חלל בקרבו, חלל של שתיקה הפנוי מ"תשובה" ומכל יכולת של הכלת השפה (הפילוסופית והרציונלית): "סבלתי מריקנות גדולה שנפערה בתוכי ואז נמלאה דממה" (עמ' 110). היעדרות האל ואדישותו ניכרות לכל אורך המסע: "הספינה המשיכה הלאה יום אחר יום, אדישה לסביבתה. השמש זרחה, גשם ירד, רוחות נשבו [...] 'צמצום' לא היה אכפת" (שם). פיי עומד על סף חלל זה: "קשה להאמין באלוהים, שאלו כל מאמין" (עמ' 297).

בחיי פיי מספר לנו יאן מרטל שני סיפורים. בשניהם פיי נמצא על סיפון ה"צמצום"; בשניהם הוא סובל; בשניהם הוא חווה היעדרות אלוהית. הסיפור הראשון, שבו מכבנות חיות, הוא הסיפור של "צמצום שאינו כפשוטו", של צמצום מטפורי: האל לא סילק את אורו אלא רק כיסה אותו. בסיפור זה, פיי בוחר בדילוג, באמונה. על אף כל הקשיים, פיי בוחר למצוא את הנוכחות שבהיעדרות. ברשימה של מה שברשותו, פיי כותב: "1 נער עם סט שלם של בגדים קלים מלבד נעל אבודה אחת. 1 צבוע מנוקד. 1 טיגריס בנגאלי. 1 סירת הצלה. 1 אוקיינוס. 1 אלוהים" (עמ' 153). לעומת זאת, בסיפור השני, הסיפור של "צמצום כפשוטו", אכן החלל פנוי. הצמצום הוא פעולה של הסתלקות אלוהית, ופיי נשאר לגמרי לבד: "אנחנו לגמרי לבד, פסין, לגמרי לבד" אמרה בנימה שריסקה כל תקווה בלבי" (עמ' 306).

לאחר שמר אוקאמוטו ומר צ'יבה מגלים את ספקותיהם לגבי הסיפור הראשון, הם מבקשים לדעת את ה"אמת", את "העובדות כפשוטן":

"היינו רוצים לדעת מה באמת קרה",

"מה באמת קרה?!"

"כן"

"אז אתם רוצים סיפור אחר"

"אהה... לא. הינו רוצים לדעת מה באמת קרה"

"אבל דיווח על משהו תמיד הופך לסיפור - לא?"

"אהה... אולי באנגלית. ביפנית סיפור מצריך מרכיב של **בדיה**. אנחנו רוצים את

ה'עובדות כפשוטן' כפי שאתם אומרים באנגלית" (עמ' 302).

אולם לאחר שפיי מספר להם את הסיפור השני, "האמיתי", הם שמים לב שהסיפורים מקבילים: "הסיפורים שלו תואמים" (עמ' 311), וממילא מהדהדים דבריו הקודמים של פיי אליהם: "האם דיווח על משהו - תוך כדי שימוש במילים, אנגליות או יפניות - כבר אינו בגדר של המצאה? האם לא כל התבוננות בעולם היא בגדר המצאה" (עמ' 302). שימת הלב לסיפורים התואמים מביאה אותנו להבנה כי שניהם אמיתיים. האחד מטפרי והשני מציאותי, ברם הסיפור הראשון איננו שקרי. בדיה אינה חייבת להיות שקר. שני הסיפורים אינם אלא תיאורים שונים של אותה מציאות.⁴⁵

לא זו אף זו, נראה שמרטל, בוגר החוג לפילוסופיה באוניברסיטת טרנט (Trent University), מושפע מהמהפכה הקופרניקנית שחולל עמנואל קאנט בפילוסופיה המערבית. לפי קאנט, לא נוכל להכיר את המציאות כשלעצמה, "כפשוטה", אלא רק דרך ההכרה שלנו. קאנט מבקש להראות כי תפיסת מושא כלשהו מותנית בניסיון הסובייקטיבי וכי הידע הוא נגזרת של הניסיון ולא ההפך! לפי זה, אין אנו עוסקים בטבע כשלעצמו אלא אך ורק ב"דימויים" שלו. הדמיון משתתף ברכישת הניסיון - ואין ניסיון בלי דמיון.⁴⁶ ההוויה אינה מקור טרנסצנדנטי של משמעות עצמית, כפי שנתפס עד כה, כי אם תוצר של הכרה ודמיון אנושיים.⁴⁷

מהפכה קופרניקנית זו, אשר השפיעה גם על תפיסת האומנות בכלל ועל תפיסת הפואטיקה בפרט, בוטאה בפי המשורר ויליאם יטס (1865-1939) כך: "It must go further still: that soul" must become its own betrayer, its own deliverer, the one activity, the mirror turn lamp".⁴⁸ בעוד פרדיגמת הדמיון הקדם-קאנטיאנית מוצגת במטפורה של "מראָה", חיקוי והעתק של החוץ, של ההוויה - המטפורה הקאנטיאנית מוצגת במטפורה של "נורה", היוצרת ומפיצה

45. ראו גם G. Stephens, "Feeding Tiger, Finding God: Science, Religion, and 'the Better Story' in Life of Pi", *Intertexts* 14.1, 2010, p. 51.

46. מרכזיותו של הדמיון בהכרה האנושית מופיע במהדורה הראשונה של ביקורת התבונה הטהורה. ראו ש"ה ברגמן, **הפילוסופיה של עמנואל קאנט**, ירושלים תשנ"א, עמ' 45-47.

47. R. Kearney, *The Wake of Imagination: Toward a Postmodern Culture*, Minneapolis, 1988, pp. 156-158.

48. M.H. Abrams, *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and The Critical Tradition*, New York 1953. מצוטט בעמוד הפנימי של הכריכה.

אור פנימי כלפי חוץ, כיוצרת את ההוויה.⁴⁹ לפי זה, הסיפור השני בחיי פיי איננו "אמיתי" מן הראשון אלא מדובר בשתי נקודות מבט שונות על אותה מציאות.

מרטל מפעיל בספר זה את "עקרון ראשומון" (Rashomon Principle), עיקרון ספרותי המצביע על נרטיבים מרובים וסותרים, מבלי להכריע איזה מהם – אם בכלל – הוא הנכון ביותר.⁵⁰ באופן אלגנטי ומתוחכם הוא מראה פעמים-מספר כי ניתן להתבונן במציאות אחת מפרספקטיבות שונות. לדוגמה, המורה לביולוגיה של פיי שהכריז כי "דת היא חושך" (עמ' 39) וכי "אלוהים אינו קיים" (עמ' 40) והאופה הסופי, מיסטיקן מוסלמי, שלא לשווא יש להם שם זהה, מתבוננים בזברה בגן החיות ורואים את אותה מציאות, כל אחד מבעד להכרה שלו, וממילא התוצאה הפוכה:

"זאת זברה ג'נט", אמרתי,

מר קומאר [=המורה לביולוגיה האתאיסט] אמר "אקווס בורצ'אלי בוהמי",

מר קומאר [=המיסטיקן הסופי] אמר "אללהוא אכבר" (עמ' 94).

מר קומאר הביולוג השתמש בשמה הלטיני של הזברה "גראנט" המורה על הזן הקטן ביותר בין שישה זנים של זברה מצויה. לעומת זאת, מר קומאר הסופי רואה משהו גדול – אלוהים גדול.⁵¹ מלבד עניין ההקטנה וההגדלה, המורה לביולוגיה רואה לפניו חיה ספציפית וחשוב לו לקטלג אותה על פי שמה הגנרי-מדעי. לעומת זאת, המיסטיקן הסופי עובר חוויה של השתוממות באותה ראייה, והחיה משמשת בעבורו אינדיקציה לגדלות האל. אחד מקטלג ואחד משתומם; אחד תוֹחֵם, היינו מקטין, ואחד מגדיל. אין כאן עניין של אמת ושקר אלא של שתי גישות מנטליות שונות (שלא חייבות לבוא אחת על חשבון רעותה).⁵²

49. מטפורה זו הובעה לראשונה על ידי מבקר הספרות והפילוסוף האנגלי הרומנטיקן ויליאם הזליט (William Hazlitt, 1778–1830). ראו 52. Abrams, *The Mirror and the Lamp*, p. 52. לתפיסה זו שורשים קודם לקאנט, בפואטיקה האנגלית של המאה ה-17 ואף בפילוסופיה של תומס הובס וג'ון לוק, אלא שהיא לא התגבשה לתורה פילוסופית שלמה עד קאנט (60–58. *ibid.*)

50. ראו: K.G. Heider, "The Rashomon Effect: When Ethnographers Disagree", *American Anthropologist* 90, 1988, pp. 73-81; V. Alia, *Media Ethics and Social Change*, Edinburgh and New York 2004, pp. 23-33.

51. וביתר עמקות זהו למעשה אותו מר קומאר משום שלפי פיי האמונה והכפירה הן צדדים שונים של אותה מטבע. ראו **חיי פיי**, עמ' 40: "אתאיסטים אינם אלא אחי ואחיותיי בני אמונה אחרת, וכי בכל מילה ומילה שלהם מהדהדת האמונה. הם הולכים, כמוני, רק עד למקום שבו רגלי ההיגיון יכולות לשאת אותם – ואז קופצים. אדבר בכנות. לא האתאיסטים מעוררים את זעמי אלא האגנוסטים. הספקנות מועילה לזמן מה [...] אך עלינו להמשיך הלאה. בחירה בספקנות כפילוסופיית חיים כמוה כבחירה בעמידה, במקום כאמצעי תחבורה".

52. לפרשנות דומה (אך גם שונה) ל"שתי הזברות" ראו Karam Ally, "Which Story Do You Prefer", pp. 96-97.

ואולם ההבדל בין הסיפורים שמספר פיי - יותר מאשר שהאחד מטפורי והשני מציאותי - הוא ההבדל ביחסו של פיי עצמו אל המציאות שבה הוא נמצא. בסיפור הראשון, שם אלוהים נישא על שפתיו שוב ושוב. אכן, יש לפיי משברים וספקות באמונה; יש לו קשיים; אולם תמיד הוא חוזר לנקודת העוגן, למציאת הנוכחות שבהיעדרות ולחשיפתה: "זה היה אך טבעי שבמצבי המיותם והנואש, אפוף ייסורים בלתי פוסקים, אפנה לאלוהים" (עמ' 283). נקודת עוגן זו - האמונה - מעניקה לו תקווה ויכולת לעבור משברים רבים, אפילו את הספק באמונה עצמה, הנובע מחוויית ההיעדרות:

ניסיתי להתעלות מעל מצבי. הייתי נוגע בטורבן שהכנתי משיירי חולצתי ואומר בקול, "זה כובעו של אלוהים!". הייתי טופח על מכנסיי ואומר בקול, "זהו לבושו של אלוהים!". הייתי מצביע על ריצ'רד פרקר ואומר בקול, "זהו חתולו של אלוהים!". הייתי מצביע על סירת ההצלה ואומר בקול "זוהי תיבתו של אלוהים!". הייתי פורש את ידי ואומר בקול, "זוהי נחלתו של אלוהים!". הייתי מצביע לשמיים ואומר בקול, "זוהי אוזנו של אלוהים!". וכך הייתי מזכיר לעצמי את הבריאה ואת מקומי בה. אבל כובעו של אלוהים נפרם שוב ושוב. מכנסיו של אלוהים התפוררו. חתולו של אלוהים היה בסכנה מתמדת. תיבתו של אלוהים הייתה בית כלא. נחלתו של אלוהים הרגה אותי אט אט. אוזנו של אלוהים לא הייתה קשובה.

הייאוש היה אפלה כבדה שלא הניחה לאור לחדור אליה או לבקוע מתוכה. זה היה גיהינום שמעבר למילים. אני מודה לאלוהים שהוא תמיד חלף. להקת דגים הופיע ליד הרשת [...] או שחשבתי על משפחתי וכיצד סבל איום זה נחסך מהם. האפלה הייתה נעה ומתפוגגת, ואלוהים היה נשאר, נקודת אור זוהרת בלבי. אמשיך לאהוב (עמ' 213).

בסיפור הראשון בוחר פיי להיות "עברי" (נוסף להיותו הינדי, נוצרי ומוסלמי), לבצע את הדילוג של ר' נחמן מברסלב ולבחור - בסופו של דבר - לראות את אלוהים בתופת שבו הוא נמצא.

"קפיצת האמונה" של רבי נחמן אינה "קפיצת האמונה" של סרן קירקגור. לפי קירקגור, האמונה "נושאת בחובה קפיצה",⁵³ קפיצה אל האבסורד - "כי האמונה מתחלת לפעול בדיוק שם היכן שהחשיבה מפסקת".⁵⁴ כלומר אמונה היא איבוד הדעת כדי לזכות באלוהים, אך אמונה אצל רבי נחמן אינה איבוד הדעת ואינה הכחשה או התעלמות מן הרע. לפי רבי נחמן, האדם אינו מכחיש את הרע או מתעלם הימנו; הוא איננו מאבד את הדעת ולו לרגע. זוהי שאלה חינוכית-אישית של עמדה נפשית: כיצד אני בוחר להתייחס באופן מנטלי לרע? אמונה היא מבע נפשי, סוג של עמידה מנטלית אל מול העולם.⁵⁵

53. ס' קירקגור, **חיל ורעדה: ליריקה דיאלקטית**, מדנית: א' לוי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 35.

54. שם, עמ' 56.

55. על אמונה במשנתו של ר' נחמן ראו מרק, **מיסטיקה ושיגעון**, עמ' 95-101.

הספר חיי פיי מציב לפנינו שני סיפורים שהם למעשה שתי צורות חיים ושואל את הקוראים את השאלה החינוכית-קיומית – לא "מהו הסיפור האמיתי?" אלא "מהו הסיפור הטוב יותר?". שני הסיפורים, המקבילים והתואמים, אמיתיים באותה מידה. השאלה אינה שאלה של "אמת" אלא שאלה של קיום: מהם החיים הראויים לחיות אותם, חיי אמונה או חיים נטולי אמונה? אין הכרעה מדעית בין חיים אמוניים (faith) לחיים נטולי אמונה. זו איננה שאלה פילוסופית וודאי שלא מדעית, אלא בחירה קיומית.

יאן מרטל בחר. הוא מנסה להראות את יתרונו של הסיפור הראשון, האמוני, ואת נטייתו האישית אליו (וזה הסיפור "שיגרום לך להאמין באלוהים"). ראשית, אי אפשר שלא לתת את הדעת על היחס בין אורכם של הסיפורים. הסיפור הראשון הוא רוב רובו של הספר, ואילו הסיפור השני, כשלושים עמודים אורכו, אינו עולה על עשרה אחוזים מכלל הספר. מה שעיקר – עיקר.⁵⁶ שנית, מרטל חוזר ומדגיש שסיפור טוב הוא סיפור שיש בו דמיון, לחלחית וניצוץ חיים. אפשר שהסיפור השני מציאותי, רצינולי ואותנטי יותר, אך כל זה איננו הופך אותו לסיפור יותר טוב. כבר במבוא לספר רומז מרטל כי לא האותנטיות והדיוק ההיסטורי הם החשובים לסיפור מוצלח:

ביצעת מחקר, ליקטת את העובדות – ההיסטוריות, החברתיות, האקלימיות, הקולינריות – שיקנו לסיפור שלך את גוון האותנטיות שלו [...] אבל הכול מסתכם בכישלון [...] חסר מרכיב כלשהו, אותו ניצוץ המעורר סיפור אמיתי לחיים בלי קשר לדיוק ההיסטורי או התזונאי (עמ' 8).

אותו ניצוץ הוא דווקא יסוד לא רצינולי שמעניק משמעות לכל מציאות רצינולית. לכן שם החיבה של גיבור הספר הוא "פיי": "וכך, אותה אות יוונית המזכירה צריף בעל גג פח, אותו מספר חמקני ולא-רצינולי שבעזרתו מנסים מדענים להבין את היקום, שימשו לי מפלט" (עמ' 36).

פיי אינו מזלזל בתבונה. הוא השתמש בה לצורך הישרדותו: "יישמתי את ההיגיון בכל רגע ורגע. ההיגיון הוא כלי שימושי מאוד להשגת מזון, ביגוד ומחסה. ההיגיון הוא ארגז הכלים הטוב ביותר" (עמ' 298). אולם לדבריו "אם תפריזו בשימוש בהיגיון, אתם מסתכנים בהשלכת היקום עם מי האמבט" (שם). תבונה בלבד ללא דמיון היא ויתור על צורך טבעי של האדם – הצורך האנושי לספר סיפורים.⁵⁷ ויתור על הדמיון כמוהו כהשלכת מי האמבט המעניקים

56. בניגוד לסרט שבו פיי מספר את שני הסיפורים, בספר מספר פיי לסופר "הווירטואלי" את הסיפור הראשון בלבד. לכן ברור שהוא הסיפור המועדף. הסיפור השני הוא פרי חקירה של הסופר הסמי-בדיוני עצמו שטרח רבות לקבל את הדו"ח של חברת הספנות היפנית שבו מופיע הסיפור השני. זאת ועוד, את הסיפור השני הוא מגלה לאחר כשנה שלמה מאז שפיי סיפר לו את הסיפור הראשון: "כעבור שנה כמעט, לאחר קשיים לא מעטים, קיבלתי קלטת ומכתב ממשרד התחבורה היפני" (עמ' 11).

57. ראו Stephens, "Feeding Tiger, Finding God", pp. 50-51; Stratton, "Hollow at the Core", pp. 7-8.

רעננות ולחלוחית למציאות. לכן אחר שניצל עסק פיי במחקר תפקוד בלוטת התריס של העצלן התלת-אצבעי - משום שהעצלנים הם "יצורים נבונים שחייהם העזים ומלאי הדמיון הם מעבר להשגתו של המחקר המדעי שלי" (עמ' 17). כבר בפתיחת הספר מגלה המחבר את יחסו החיובי לדמיון ואת נחיצותו: "המילים 'אחיזת עיניים' היו ההכנה היחידה שלי לטירוף העשיר, הרעשני, התפקודי של הודו. השתמשתי במילים בהזדמנויות שונות, ואם לומר את האמת, הן שימשו אותי היטב" (עמ' 7).

מציאות ללא דמיון - ובמילים אחרות: סיפור ללא מטפורה - היא "סיפור שטוח, סיפור דומם. אתם רוצים עובדתיות יבשושית וחסרת להט" (עמ' 303). ואף יותר מכך: "אם אנחנו האזרחים לא נתמודד באמינו, הרי נקריב את הדמיון שלנו על מזבח המציאות הגסה, וסופנו שלא נאמין בכלום ונחלום חלומות הבל" (עמ' 12).⁵⁸ סיפור ללא אלוהים, ללא אמונה, דהיינו הסיפור השני שבו הצמצום הוא כפשוטו - הוא דרך חיים "יבשושית וחסרת להט" (עמ' 73); חלל ריק. מרטל מעדיף בזאת את שיטת החסידים על פני ה"מתנגדים" ומשאיר לנו הקוראים את התובנה שכל החיים הם סיפור, אך אנחנו יכולים להחליט אם יהיו יבשים או מלאים לחלוחית ולהט: חלל פנוי או אור-אין-סוף. מרטל מאמין כי רוב קוראיו יעדיפו את הסיפור הראשון או מנסה לנתב את קוראיו לכיוון זה. לפיכך הספר מסתיים בפסקה המפתיעה המלמדת שאפילו מר אוקאמוטו, הסקפטי, זה שמבכר "עובדות כפשוטן", את ה"אמת", בוחר בסופו של דבר - בדו"ח שהוא מוסר לחברת הספנות היפנית - בסיפור הראשון:

עדותו של הניצול הבודד, מר פיסין מוליטור פאטל, אזרח הודי, היא סיפור מדהים של אומץ לב והישרדות בנסיבות קשות וטרגיות מאין כמותן. ככל הידוע לחוקר זה, סיפורו הוא יחיד במינו בתולדות היטרפות הספינות. ניצולים מעטים יוכלו לטעון כי שרדו זמן רב כל כך בלב ים כמו מר פאטל, ואף אחד לא עשה זאת במחיצתו של טיגריס בנגאלי בוגר (עמ' 319).

אמונתו של פיי

הסיפור הטוב ביותר הוא כאמור הסיפור האמוני שבו אלוהים נוכח כל הזמן ואף נוכח בצמצום. סיפור שבו יש את קפיצת האמונה: "אני מפסיק. 'ומה עם שתיקתו של אלוהים?' אני חושב על כך. אני מוסיף: 'אינטלקט תוהה, ועם זאת תחושה של נוכחות'" (עמ' 74). ברם מהי אמונה זו? ומהו אפיונה של האמונה שמעניקה לחלוחית וניצוף לחיים? יש לשים לב כי פיי אינו עוסק בשאלה "מהו תוכן האמונה?" - בדוגמות של אמונה כזו או אחרת. הוא אינו משווה בין דתות שונות או מעמת ביניהן (ולכן הוא יכול לומר "כל הדתות צודקות" [עמ' 79]). חיי פיי הוא ספר העוסק בתשתית העמוקה ביותר של מושג האמונה. הוא איננו שואל

58. על הזיקה בין דמיון לבין אמונה ראו לעיל הערה 55.

"במה להאמין" (in what to believe), אלא שאלה בסיסית ועמוקה הרבה יותר – "מה זה להאמין" (What is to believe).⁵⁹

תפיסה מקובלת למדי גורסת כי המערכת הדתית מושתתת על כמה אמונות יסוד: סתור את אמונות היסוד הללו והאמונה נופלת. משל למה הדבר דומה – לבניין רב קומות העומד על כמה עמודי יסוד. אם יימוטו עמודי יסוד אלה – וזה מה שאירע בעולם המודרני – ממילא יקרוס הבניין כולו.⁶⁰ ואולם חיי פיי מדגים כי זוהי תמונה נאיבית של היחסים בין מערכת חיים ואמונה – ותמונה נאיבית של מושג האמונה גופו. הסוציאליזציה אל הדת, וממנה החוצה, איננה עוברת דרך אמונות תשתית. בני האדם אינם לומדים בתחילה אמונות יסוד ורק לאחר שהם משתכנעים בנכונותן, הם נוטלים חלק במערכת הדתית. באופן דומה, אנשים אינם עוזבים את המערכת הדתית רק מחמת קשיים תיאולוגיים. תיאור שכזה הוא תיאור לא מוצלח של החיים הדתיים ושל מושג האמונה.

מרטין בובר הבחין בין שני סוגים של אמונה: בין "להאמין ב־" ובין "להאמין ש" והראה שהמעבר בין שני סוגי האמונה היה מפנה דרמטי בתולדות האמונה.⁶¹ "להאמין ש" היינו להאמין בטענות מסוימות; זוהי אמונה כיחס אל טענה; תיאולוגיה. ממילא, אם טענות התשתית תיסתרנה אזי האמונה תתמוטט. אולם בובר הראה שמושג ה"להאמין ש" איננו מצוי בתנ"ך כי אם "להאמין ב". "להאמין ב" איננו קבוצת טענות ולא יחס ודאי לטענה כלשהי, אלא מתן אָמוֹן, ביטחון. כשאלוהים מתגלה אל אברהם, כשהוא זקן ו"עָרִירִי" (בראשית ט"ו, א), ואומר לו "הֲבֵט נָא הַשְּׂמַיְמָה וְסֹפֵר הַכּוֹכָבִים אִם תּוּכַל לְסַפֵּר אֹתָם וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה יִהְיֶה זְרָעֲךָ" (שם, ה), אזי תגובתו של אברהם מתוארת כפעולה של אמונה: "וְהֶאֱמַן בָּהּ וַיַּחְשְׁבֶהָ לוֹ צְדָקָה" (שם, ו). האם משמעות הדברים היא שאברהם סידר לפניו אוסף טענות תיאולוגיות על קיום האל? ברור שלא. אברהם בטח באלוהים והיה סמוך ובטוח שייוולד לו ילד – גם בגיל מופלג וגם לאחר שנות עקרות רבות. האמון שהפגין אברהם כלפי האל – היינו מצב נפשי של ביטחון –

59. על פנומנולוגיה של אמונה ומאמינים ראו מ' הלברטל, "על מאמינים ואמונה", הנ"ל ואחרים (עורכים), **על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית**, ירושלים תשס"ה, עמ' 11–38.

60. דייוויד יום ראה את עליית המדע כתחליף לעקרונות האמונה, וסבר שבעקבות המדע ההיפותזה של "אלוהים" מיתרתת ראו D. Hume, *Dialogues and Natural History of Religion*, New York 2009. ענפים מרכזיים באתאיזם משקיעים מאמץ רב בדחיית ה"תיאולוגיה" הדתית בהנחה שהאמונה עומדת על עקרונות יסוד, ראו M. Hunter and D. Wootton (eds.), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford 1992. **מאמץ קליינברג, מדריך לחילוני: איך לא להאמין בלי להתנצל**, תל אביב תשע"ט.

61. M. Buber, *Two Types of Faith: A Study of the Interpenetration of Judaism and Christianity*, 1922. Syracuse University Press, 2004.

הוא מה שזיכה אותו בהוקרתו של האל והערכתו.⁶² אמונה היא אפוא עמדה נפשית; ובמובן זה, החילון הוא איבוד הביטחון והאמון.

באופן אחר, ויליאם ג'יימס מתאר שני טיפוסים מאמינים: לדבריו, ישנה אמונה שאפיונה הוא התייחסות למשהו כוודאי; ברם ישנה אמונה שאפיונה הוא הנכונות לפעול על בסיס לא ודאי באופן בלתי הפיך.⁶³ ההחלטה להביא ילדים לעולם היא מההחלטות החשובות והבלתי-הפיכות שאנו מקבלים בחיינו. איננו יודעים מה יהיה גורל היילוד ועתידו, האם יתאונן על שהבאנו אותו לעולם, ושמה ייהרג באירוע טרגי וישאיר אותנו, ההורים, גלמודים ורצוצים לנצח. זו החלטה שאיננה נעשית על סמך טענות רציונליות אלא על סמך גישה מנטלית (Mental attitude) של "קפיצת אמונה". זו החלטה שבצידה נכונות להשקיע כל החיים, השקעה שיש בה גם מחירים כבדים, ללא שום בסיס ודאי. ככל שאדם "מאמין" יותר, כך יקל לו להביא ילדים לעולם; ככל שהוא ספקן יותר, כך יתקשה לקבל החלטה זו. לפי ג'יימס, "עדיפותו של המאמין על הספקן היא בכך שהוא מוכן לקחת את הסיכון ולבחור פעולה במקום אי-פעולה".⁶⁴ בדומה לבובר, גם אצל ג'יימס האמונה היא עמדה נפשית ואינה יחס אל טענה. לפי זה, גם מדען, אתאיסט מוצהר, המוכן להקדיש את כל חייו לבדיקת השערה מדעית שאולי אין בה ממש - פועל מתוך עמדה נפשית של אמונה.

כיוון שאמונה בעיני ג'יימס היא אופן עמידה נפשית מול העולם ומוכנות לפעול על פיה, טען הלה שניתן - מכוחה של הכרעה - לאמץ אמונה. לפיכך כותרת מאמרו אינה "להאמין" אלא "לרצות להאמין". אדם בוחר מרצונו אם לאמץ את נקודת המבט הנפשית של המאמין, אם לאו. זו איננה שאלה של אמת תיאולוגית אלא שאלה אתית: מהו אורח החיים הראוי? במילים אחרות, האדם צריך לבחור אם לחיות את חייו כמו בסיפור הראשון בחיי פיי או כמו בסיפור השני. ואכן כאשר יאן מרטל נשאל בריאיון עיתונאי באפריל 2010 אם הוא אדם דתי, הוא לא ענה שהוא מאמין כי אם שהוא "בוחר להאמין", משום שחיים דתיים הם הסיפור היותר "מעניין":

Do you consider yourself religious? I would say yes, in the broadest sense of the term, in the sense that I *choose* to believe that all this isn't just the result of happenstance and chemistry. I find faith is a wonderful respite from being reasonable. We're so trained in the West to be reasonable. It's yielded great things—it's resulted in these great technical prolepses that are very impressive, but they in and of themselves don't give us a reason to live. In

⁶² .Ibid, pp. 43-44

⁶³ W. James, *The Will to Believe: and other Essays in Popular Philosophy*, New York 1956, pp. 31-1; ו' ג'יימס, "הרצון להאמין", מאנגלית: י' פרקש, **תכלת** 31, תשס"ח, עמ' 90-112.

⁶⁴ הברטל, "על מאמינים ואמונה", עמ' 19.

the modern Western technological society, it's very hard to have any kind of faith. And so I took on religious faith and I finally came to agree with what I was discussing in the book. Religious faith makes life interesting.⁶⁵

לבחירה בסיפור הראשון, היינו בעמדה של המאמין כלפי העולם, ישנן השלכות רבות. "האמונה כעמדה מתוארת לעתים כרגישות, כסוג של קשב, שבו העולם הופך ממרחב סיבתי קר ומנוכר למסתורי ומפלא".⁶⁶ המסתורין והמשיכה אליו הם מילת המפתח בחייו של פי. פעמים רבות, בתרבויות שונות, אורח חיים מיסטי מבוסס על התובנה שהעולם הזה הוא סוג של "אחיזת עיניים". אין זה מענייננו אם גישה זו אקוסמיסטית קיצונית ("אנו חיים במטריקס"), פנתאיסטית או פנאנתאיסטית.⁶⁷ המשותף לכולן הוא התחושה כי בעולם הזה ישנו ממד של אילוהיה. ראינו לעיל כי מרטל סיפר שצמד המילים "אחיזת עיניים" היו בעבורו ההכנה להודו "ואם לומר את האמת, הן שימשו אותי היטב" (עמ' 7). במידת־מה גם האמת היא אחיזת עיניים.

תחושת המסתורין והפליאה אינה פוסלת את התבונה ואינה מזלזלת בה, ואולם יסודה בעמדה של צניעות המעמידה את התבונה בפרופורציה הנכונה כלשונו של השל:

העולם הידוע לנו הוא עולם בלתי ידוע, עולם של הסתר ומסתורין [...] אנו חוקרים את דרכי ההוויה אך איננו יודעים הוויה מהי, איננו יודעים מדוע היא הווה לאיזו תכלית [...] מה באמת אנו יודעים על החיים ומוות, על הנשמה או על החברה, על ההיסטוריה או על הטבע?⁶⁸

לאחר ש"צמצום" טובעת, זועק פי: "מה אפוא מטרת התבונה [...] מדוע אין התבונה יכולה לספק תשובות גדולות יותר" (עמ' 108).⁶⁹

לודוויג ויטגנשטיין, פילוסוף השפה, העמיק עוד במושג האמונה באמצעות בחינת השפה הדתית. הוא ניתח "טענות" דתיות והראה כי הן שונות מטענות מדעיות או לוגיות. כשאדם אומר "העולם נברא" – האם הוא טוען טענה? האם הוא מתאר משהו? או שמא דבר־מה אחר

65. <https://www.thecrimson.com/article/2010/4/23/nbsp-fm-ym-book>.

66. הלברטל, "על מאמינים ואמונה", עמ' 29.

67. על אחיזת עיניים בחסידות ופרשנויותיה הרבות ראו ר' אליאור, **חירות על הלוחות: המחשבה החסידית, מקורותיה המיסטיים ויסודותיה הקבליים**, תל אביב תש"ס, עמ' 101–103; י' יעקבסון, **אמת, אמונה וקדושה: אסופת מאמרים בקבלה ובחסידות**, תל אביב תשע"ח, עמ' 353–357 והערה 4; א' בראון, "שלושה גלגולים של משל החומות", **מחקרי ירושלים בספרות עברית** כג, תש"ע, עמ' 99–132.

68. השל, **אלוהים מבקש את האדם**, עמ' 45.

69. על היחסים בין אמונה לתבונה אצל רבי נחמן ובפילוסופיה תיאסטית מודרנית ראו Magid, "Through the Void", pp. 513-519.

מתרחש - ומהו בדיוק? ויטגנשטיין פיתח מהלך שלם שלפיו אמונה אינה אוסף של טענות כי אם יחס אקספרסיבי.⁷⁰ במילותיו של הלברטל:

מבעי אמונה אינם מוסרים כל אינפורמציה על-אודות העולם, אלא הם מבטאים את יחסו של המאמין אל חייו ואל העולם. לדוגמא, מבע אמוני כגון: "העולם נברא", אינו תיאור עובדתי של מקור היקום, אלא ביטוי ליחס אל החיים והיקום כאל מתנה. מבע אמונה אחר כדוגמת "יהיה יום הדין" אינו תחזית עובדתית למה שעתיד להתרחש, אלא ביטוי ליחסו של המאמין אל חייו כרצף שאותו הוא חי מתוך תודעה מתמדת של שיפוט והערכה.⁷¹

האמונה באלוהים, לפי פיי, היא האמונה הבובוריאנית, הג'יימסית והוויטגנשטיינית אשר רואה באמונה מבע נפשי: "אמונה באל היא היפתחות, הרפיה, אמון עמוק, פעולה חופשית של אהבה" - מכריז פיי (עמ' 212). האמונה אינה טענה אלא עמדות ותחושות נפשיות של המאמין: "כשאני אומר שראיתי אותה [= את מריה הבתולה], איני מתכוון לכך פשוטו כמשמעו, אף שהיו לה גוף וגווין. חשתי שאני רואה אותה, חזיון שמעבר לחזיון [...] נוכחות האלוהים היא היפה שבתשורות" (עמ' 73).⁷²

בניגוד לגישות פילוסופיות ופסיכולוגיות הרואות באמונה יצר אנושי טבעי - ופעמים מתייחסות אליו באורח שיפוטי כפרימיטיבי⁷³ - פיי מציג אפשרות אחרת. אתיאזים עשוי להיות "טבעי" במידה זהה לאמונה. התגובה הנפשית לאסון ולרוע איננה חייבת להיות אמונה באל כול יכול אלא הכחשת האל. שתי האפשרויות מתקיימות זו לצד זו ואין ספק כי פעמים רבות "טבעי" יותר לאדם המערבי, המושפע מחילון של 250 שנה, לכפור מאשר להאמין.⁷⁴

70. L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Brekely 1992, pp. 53-59; Idem, *Culture and Value*, Chicago 1980, p. 32.

71. הלברטל, "על מאמינים ואמונה", עמ' 31.

72. עוד על "אמונה" ללא אמונה בכוח טרנסצנדנטלי ראו R. Dworkin, *Religion Without God*, Cambridge, Mass. 2013.

73. ראו ז' פריד, **טוטם וטאבו**, מגרמנית: ר' גינצבורג, תל אביב 2013, בעיקר עמ' 189-197.

74. לא נוכל להיכנס כאן לשאלה הפילוסופית אם יש כלל תכונה או חוויה נפשית שהיא טבעית "טהורה" ("מהותית") או שמא כל תכונה נפשית היא נגזרת של חיים ותרבות שלתוכם נולדנו, וממילא לאדם המסורתי "טבעי" להאמין ולאדם המחולן "טבעי" לכפור. האסכולה ה"מהותית", מבית מדרשם של ויליאם גיימס ואוולין אנדרהיל (בראשית המאה העשרים) ובימינו רוברט פורמן, רואה בחוויה הדתית והמיסטית יסוד "מהותי-טבעי-אוניברסלי", משותף לכל בני אדם, כאשר רק תיאורה ופירושה של החוויה משתנים מאדם לאדם בהתאם להקשר הדתי, התרבותי והחברתי שבו הוא פועל. המיסטיקאי היהודי, לדוגמה, חווה "גילוי אליהו"; הנוצרי "גילוי ישו" והמוסלמי "גילוי מוחמד". זהו אותו גילוי, אותה חוויה דתית, כאשר כל אדם מתאר אותה במונחים המוכרים לו מדתו ותרבותו (ראו שלום, **פריקי יסוד**, עמ' 20). לעומת זאת, התפיסה ה"הקונטקסטואלית" (או "הקונסטרוקטיבית"), מבית מדרשו של סטיבן כ"ץ, תופסת את החוויה הדתית והמיסטית כהבניה אשר מעוצבת מלכתחילה על ידי תרבות ושפה

חשוב לפיי להדגיש כי האפשרות האמונית אינה קלה כלל וכלל וכי היא נתונה לבחירה אנושית. לאחר שפיי מגדיר את האמונה כהיפתחות ופעולה חופשית של אהבה, הוא מוסיף "אבל לפעמים קשה כל כך לאהוב" (עמ' 212); "ביצתי פולחנים דתיים שהתאמתי לנסיבות - מיסות בודדות ללא כמרים או מחלקי לחם קודש. דרשנים ללא מורטי [...] תפילות לאללה בערבית שגויה בלי לדעת היכן מְכָה. אין ספק שהם הביאו לי לנחמה. אבל זה היה קשה, קשה כל כך" (שם).

הבחירה - בסופו של דבר, על אף כל הקשיים - במבע נפשי של אמונה מתבטאת בראש ובראשונה בחוויה המתמדת של הכרת הטוב. כשפיי מוצא קופסאות של מנות חירום, הוא זועק: "אלוהים, מי היה מאמין? [...] הללויה [...] מלמלתי שוב ושוב 'תודה! תודה! תודה!' (עמ' 150-151). המבע הנפשי של הכרת הטוב מתקיים גם במקרים הקיצוניים ביותר של סבל ורוע. כשאדם מאבד שתי אצבעות, הבחירה בידו אם להתמרמר או להודות לאל שנתרו לו שלוש אצבעות. על הסבל לא ניתן להתגבר אך יחסנו לסבל נתון בידנו. כשפיי עומד על סף המוות, הוא בוחר להתבטל כלפי אלוהים, שזנח אותו ומייסר אותו:

עצמתי את עיני והמתנתי שנשמתי תעזוב את גופי. מלמלתי "שלום ריצ'ארד פרקר. שליחה על שאֶכזבתי אותך. עשיתי כמיטב יכולתי. היה שלום. אבי היקר, אמי היקרה, ראבי היקר, שלומות. בנכם ואחיך האוהב מגיע אליכם. לא עברה שעה שלא חשבתי עליכם. הרגע שבו אפגוש אתכם יהיה המאושר בחיי. וכעת אני משאיר הכול בידי אלוהים, שהוא האהבה ואותו אני אוהב" (עמ' 244).

בסרט, מידת הכרת הטוב מודגשת יותר באותה סצנה: "אלוהים, תודה שנתתי לי חיים, אני מוכן עכשיו [למות]" (דקה 90). כלומר גם במצבי קיצון של חוויית היעדרות אלוהית, של הצמצום, פיי בוחר למצוא את הנוכחות שבהיעדרות, עם כל הקשיים (גם הנפשיים) שבדבר. האמונה בבואה שהוא יוצר הכול והוא מקור הכול היא העמדת ה"עצמי" - לא במרכז הכול: "ההעמדה הכפייתית של עצמנו במרכז הכול אינה רק קללת התיאולוגים אלא גם קללת הזואולוגים" (עמ' 42).⁷⁵ עמדה נפשית זו מפתחת גישה של צניעות והנגזרת שלה היא הערכה

ותלויה בהקשר תרבותי-חברתי ספציפי, וממילא כופרת בחוויה דתית "מהותית-טבעית-אוניברסלית". על התפיסה המהותית ראו ו' גיימס, **החוויה הדתית לסוגיה**, מאנגלית: י' קופליבין, ירושלים תש"ט, עמ' 281-249; E. Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Spiritual*; 281-249; *Consciousness*, Mineola, New York 2002 (1911), pp. 3-25, 70-94; S.T. Katz (ed.), *Comparative Mysticism: An Anthology of Original Sources*, New York 2013, pp. 5-22; J.B. Hollenback, *Mysticism: Experience, Response, and Empowerment*, Pennsylvania State University Press 1996, pp. 1-27; E.R. Wolfson, *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton, N. J. 1994, pp. 279-325. ⁷⁵ הזיקה בין דתות לזואולוגיה בחיי פיי עוברת כחוט השני בכל חלקי הספר. ראו עוד להלן הערה 83.

לכל מה שניתן לנו. זוהי ביקורת חריפה של מרטל על תרבות המערב שמדברת בשם "זכויות" ו"חובות" ולא בשם "הערכה" ו"השתוממות". המנטליות האמונית מביאה את פיי לעמדה נפשית של הערכה ללא גבולות. כך הגיב פיי לפתיחת ברז מים בזמן החלמתו בבית החולים במקסיקו: "בפעם הראשונה שפתחתי ברז המים אותי כל כך השטף הרועש, הבזבזני והשופע עד שאיבדתי את עשתונותי, ברכי פקו, ואני התעלפתי בידיה של אחת האחיות" (עמ' 18). כשהאדם איננו חווה את עצמו במרכז, הוא מבין כי הוא איננו שולט בחייו באופן מלא. הוא אכן פועל ומשתדל עד גבול ומסוים, אך כאשר מצבו מעבר לגבול יכולותיו, הוא לומד להרפות ולקבל את החיים כפי שהם - גם כאשר אינם מאירים לו פנים: "הדברים לא הסתדרו כפי שהיו אמורים להסתדר, אבל מה אפשר לעשות? יש לקבל את החיים כפי שהם מתגלגלים ולהפיק מהם את המרב" (עמ' 101).

ואכן כשהחיים לא מסתדרים ופיי מוצא עצמו בסערת ברקים ורעמים המסכנים את חייו ומטילים עליו מורא ואימה - הוא מגיב באופן מפתיע, בהשתוממות במקום בבהלה:

פעם אחת היו ברקים [...] המבול היה כבד [...] הלמות הרעם הייתה עצומה [...] לפתע פגע ברק אחד הרבה יותר קרוב [...] הייתי המום, מוכה ברק - כמעט פשוטו כמשמעו, אבל לא מבוהל. "יבורך אלה, אדון כל העולמות. האוהב, הרחום, מושל יום הדין!" מלמלתי. צעקתי לריצ'רד פרקר "הפסק לרעוד! זה נס. התפרצות של קדושה. זה... זה..." לא יכולתי לחשוב מה זה היה, אותו דבר עצום ופלאי. הייתי חסר נשימה וחסר מילים (עמ' 234-235).⁷⁶

השתוממות זו - שהינה ללא ספק חוויה מיסטית,⁷⁷ ושבאמצעותה פיי חווה את הנשגב - הרגיעה את פיי ואף הביאתו לידי שמחה: "אני זוכר את אותה חוויה [...] כאחד הפעמים היחידות במהלך תלאותיי שבהן חשתי שמחה אמיתית" (שם). את הסבל לא ניתן לפתור אך היחס הנפשי אליו - בהלה או שמחה - הוא בר־בחירה.

בשנת 2010 סיפרה לי קשישה, ניצולת מחנה הריכוז ברנ־בלזן, כי היא סובלת קשות מכאבי פרקים. כאבים אלו החלו בתקופת שהותה במחנה, בגיל 12, כאשר הצטרחה לעמוד למסדר

76. אם נראה בטיגריס סימבול מטפורי ליצרו של האדם, אזי נוכל להגיע למסקנה כי דווקא הבהלה, לפי מרטל, היא בסיסית־חייתית ואילו ההשתוממות היא תכונה נעלה של האדם שממנף את החרדה ועושה לה טרנספורמציה רוחנית. הזיקה בין ההשתוממות לנשגב וזיהוי הנשגב עם יסוד החרדה פותחו במשנתו הפילוסופית של אדמונד ברק *E. Burke, A Philosophical Enquiry into the Origin of Our* *Ideas of the Sublime and Beautiful*, Oxford 2008 וראה מכן אצל ע' קאנט, **ביקורת כוח השיפוט**, מגרמנית: ש"ה ברגמן ונ' רוטנשטריך, ירושלים תשכ"א, עמ' 72-73.

77. ג'יימס, **החוויה הדתית לסוגיה** עמ' 99-106. אחד המאפיינים העיקריים של החוויה המיסטית לפי ג'יימס הוא חוסר היכולת להמשיגה במילים (שם, הרצאה 16, עמ' 249-250). ואכן פיי מתאר כאן מאפיין זה: "הייתי חסר נשימה וחסר מילים". בדומה, הלל צייטלין מאפיין את חוויית ההשתוממות בחוסר יכולת לבטא אותה במילים ובזיקתה לבהלה וכן ראה בה את יסוד הדתיות, ראו להלן הערה 81.

בוקר, יום יום, בקור עז ובביגוד מינימלי – שכבת בגדים אחת שכמותה לבשו כל אסירי המחנה. כאבים אלו מלווים אותה מאז, כל ימיה חייה. כל פעם שהיא חשה כאב עז – העידה היא לפני – היא שָׁמְחָה ומודה לאל על שהיא חשה כאב, משום שהאנשים שעמדו במסדר לימינה או לשמאלה לא שרדו ואינם "זוכים" לחוש כאב. בזמן של התקף חזק, היא מוציאה תמונות של נכדיה וניניה ומזכירה לעצמה במה זכתה בסופו של דבר ובאילו חיים התברכה. את הסבל היא איננה יכולה לפתור אך את המרמור היא פתרה, באמצעות מבע נפשי של הכרת הטוב. "לסיפור זה יש סוף טוב" (עמ' 103) אומר הפסבדו־מחבר של חיי פיי, כאשר הוא מגלה כי לפיי ישנם ילדים, בן ובת.⁷⁸

האמונה לפי פיי אינה אמונה באל פרסונלי כזה או אחר ואפילו לא באל לא פרסונלי. האמונה היא תודעה שלפיה האדם איננו במרכז הכול; היא מבע נפשי של השתוממות, הערכה, הכרת הטוב ובחירה בסיפור הטוב על אף כל הייסורים הבלתי־פתירים. זו אמונה באלוהים המתגלה בפנימיות נפשו של האדם. כשמר קומאר, המורה לביולוגיה, מכריז על מות האל, בעקבות חוויות ייסורים נוראיות, לאומיות ואישיות – פיי מגיב בשתיקה כמו בחלל הפנוי, מקום השתיקה במשנתו של ר' נחמן. אולם מאחורי שתיקה זו, פיי מחזיק בגישה שלמה, של מבע נפשי פנימי, שהופכת את הקערה על פיה:

הוא דיבר שוב. "יש כאלה האומרים שאלוהים מת במהלך ה'חלוקה' ב־1947. ייתכן שמת ב־1971 במהלך המלחמה. או שאולי מת אתמול, בבית יתומים בפונדיצ'רי. יש מי שטוען כך, פיי. כשהייתי בגילך חייתי במיטה, חולה בפוליו. שאלתי את עצמי מדי יום ביומו, "איפה אלוהים? איפה אלוהים? איפה אלוהים?". אלוהים מעולם לא בא. לא אלוהים הציל אותי – הייתה זו הרפואה" [...] כל זה היה קצת יותר מדי בשבילי [...] לא אמרתי דבר [...] אם ישמיע עוד מילים, יחריב משהו שאהבתי. ומה אם מילותיו ישפיעו עלי כמו פוליו? איזו מחלה נוראית זו אם ביכולתה להרוג את האלוהים שבאדם (עמ' 39).

אצל פיי, האמונה באלוהים אינה באלוהים התיאולוגי, שאמור לפתור את בעיית הסבל, אלא ב"אלוהים שבאדם". אמונה זו היא גם מקור הכוח להתמודדות האנושית עם הסבל הבלתי־פתיר. זוהי תמונה מעמיקה יותר של אמונה, שאינה מושתתת על מערכת של דוגמות, אלא על מערכת של מבעים נפשיים. זוהי תמונה שאינה עוסקת בשאלה "במה להאמין?" אלא בשאלה העמוקה יותר "מהי אמונה?" ובאפיונו האוניברסלי של המאמין. אמונה זו דורשת מן האדם לערוך תהליך של הפנמה: "אנשים כאלה אינם מבינים כי יש להגן על אלוהים שבפנים, לא

78. על תורת הפרצופים ראו ש"א הורודצקי, **תורת הקבלה של רבי יצחק אשכנזי ורבי חיים ויטאל**, תל אביב תש"ז, עמ' 149–133; L. Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*, Stanford, California 2003, pp. 138–141.

בחוץ. עליהם להפנות את כעסם כלפי עצמם [...] שדה הקרב העיקרי על הטוב אינו המישור הפתוח של הזירה הציבורית אלא קרחת יער של כל לב ולב" (עמ' 81).⁷⁹

האם מרטל מציג לקורא גישה פרגמטית בלבד, הרואה במערכת הדתות מערכת תועלתנית לאדם? האם הדתות אינן "אמיתיות" אך ראוי לאמץ אותן משום שהן מאפשרות לאדם אורח חיים (סיפור) טוב יותר?⁸⁰ האם אלוהים הוא מרכיב אחד ברשימה ארוכה של צורכי הישרדות אנושית? דומני שהתשובה שלילית. מרטל איננו מציג גישה תועלתנית גרידא ויש בדבריו יסוד דתי מובהק, חוויה בסיסית שבה האדם איננו מעמיד עצמו במרכז הכול. פיי לומד על בשרו כי האדם אינו שולט בחייו כרצונו, באופן מלא. זו איננה תובנה בלבד אלא חוויה יסודית העומדת באושיות הדתיות. עמדה קיומית זו מעמידה את האדם כשפוט ולא כשופט של הנשגב, כמקשיב ולא כשואל:

מה בין פליאה להשתוממות? הפליאה שואלת שאלות רבות ושונות, וההשתוממות אינה שואלת כלום. היא אינה יודעת לשאול. היא עומדת נבהלת, נדהמת, נסערת. הפליאה הולידה את המחקר ואת ענפיו, הפילוסופיה והמדע. ההשתוממות הולידה את הדת ואת אחיותיה, השירה והזמרה.⁸¹

פיי איננו מאבד את אמונו באלוהים אך הוא מאבד את אמונו באדם. כשפיי מתייחס מן האפשרות שספינות ימצאו אותו, הוא אומר: "עם הזמן ויתרתי כליל על התקווה שספינה תציל אותי [...] לא, אי אפשר לסמוך על האנושות ודרכיה הנלוזות" (עמ' 203). התרבות האנושית-חומרנית, אשר מעניקה לאדם מכל טוב העולם הזה, יכולה גם לקבור אותו "מִרְב־לֵל" (דברים כ"ח, מז). האי הצף שהעניק חיים לפיי ביום (אצות ומירקאטים לאכילה) הפך בלילה לאי טורף, אי רצחני (פרק 92). פיי מדגיש שוב ושוב כי אף שרוממות החופש בגרון התרבות המערבית – חרב אשליית החופש בידה. מרטל מבקר בספרו את תפיסת החילון אשר מתנערת מן המחויבות הדתית בשם החופש ולמעשה לא זוכה בחופש:

אנשים המצויידים בהרבה רצון טוב ומעט ידע חושבים כי חיות "מאושרות" בטבע, שכן שם הן "חופשיות" [...] במציאות אין זה כך. חיות בר מנהלות חיי אילוף וכפייה

79. ראו תהליך הפנמתי זה בספרו של מ' בובר, **זרנו של האדם לפי תורת החסידות**, ירושלים תשי"ז, עמ' 28-34. גישה דתית זו עומדת גם ביסוד אמונתה של אתי הילסום שבה לידי ביטוי ביומן שכתבה בזמן השואה. ראו א' הילסום, **השמיים שבתוכי: יומנה של אתי הילסום 1941-1943**, מהולנדית: ש' במברגר, ירושלים 2002. וראו K.A.D. Smelik at al. (eds.), *Spirituality in the Writings of Etty Hillesum*, Leiden 2010; Idem, *The Ethics and Religious Philosophy of Etty Hillesum*, Leiden 2017.

80. ריה"ל מציג גישה תועלתנית זו בשם הפילוסופיה היוונית הממליצה לפיי: "בדה לך דת" (בפתיחה לספר הכוזרי).

81. ה' צייטלין, **על גבול שני עולמות**, תל אביב תשל"ו, עמ' 18. על מושג ההשתוממות כמאפיין מרכזי בדתיות ראו רייזר, **המראה כמראה**, עמ' 251-257.

במסגרת היררכיה חברתית בלתי מתפשרת בסביבה שבה הפחד רב והמזון מועט [...] בהקשר זה האם לחופש יש משמעות? לאמיתו של דבר, חיות בר אינן חופשיות לא במרחב ולא בזמן (עמ' 27).
אני יודע שגני חיות אינם חביבים עוד על אנשים. הדת נתונה בבעיה דומה. אשליות חופש מסוימות רודפות את שניהם (עמ' 31).⁸²

דומני שהביקורת הנוקבת שמותח מרטל על תרבות החילון מוכיחה שתפיסתו הדתית איננה פרגמטית גרידא - דת כדרך חיים ראויה ותו לא. בקריאת התיגר על הצבת האדם במרכז יש כדי ללמד על הבסיס הדתי העומד בטבורו של הספר חיי פיי. האדם הדתי מונע מתוך עמדה של צניעות ומשאיר מקום לתמיהה ולמסתורין. חיי פיי הוא כתב הגנה על הפנומן שנקרא "האדם הדתי" ולא הגנה מטפיזית על האל. כתב הגנה זה נעשה גם באמצעות ביקורת, לא מעטה, על "האיש הסקולרי".⁸³

החילון המודרני - מבית מדרשם של קרל מרקס ופרידריך ניטשה - אינו חילון שמוותר על תיאוריית "האל" ורואה בו היפותזה מיותרת כי אם חילון המבקש להפוך את האדם לאל. זה לא אותו חילון; מדובר בחילון המאופיין בהאלהת האדם. משעה שהאדם הוא האל, הוא

82. כלומר הפרקטיקה הדתית דומה לכלוב בגן החיות: מצד אחד היא מונעת חופש מן האדם, אך מצד שני היא מעניקה לו שלוה וביטחון. לעומת זאת, חיים ללא רסן מוגדר ומובחן מעניקים לכאורה חופש, אך פיי טוען שתי טענות כנגד חופש זה: (א) זוהי אשליה של חופש משום שיש מסגרות היררכיה חברתיות שכוללות את האדם ומעולם האדם לא היה ולא יהיה חופשי באופן מלא; (ב) חופש זה מונע מן האדם ביטחון ושלוה במרחב ובזמן וממילא הוא אינו חופשי. ביטוי לגישה זו ניתן למצוא בשירו של ריה"ל, "עבדי זמן": "עבדי זמן עבדי עבדים הם / עבד אדוני הוא לבד חפשי / על פן בְּבִקֵּשׁ קַל-אֲנוֹשׁ חֶלְקוֹ / חֶלְקֵי אֲדוֹנָי! אֶמְרָה נְפִשִׁי (ש' ברנשטיין [עורך], **שירי יהודה הלוי**, ניו יורק תש"ה, עמ' 7). דוסטויבסקי מותח את שאלת החופש והמסגרות הדתיות עד הקצה ומתאר בצורה פנומנלית כיצד הכנסייה מוציאה להורג את ישו משום שקריאתו לחופש מסכנת את האנושות. ראו פ"מ דוסטויבסקי, "האינקוויזיטור הגדול", הנ"ל, האחים קְרָמְאֵזוֹב, מרוסית: נ' מירסקי, תל אביב תשע"ב, ספר חמישי, פרק חמישי, עמ' 322-345.

83. כתיב הגנה שכאלה ניתן למצוא בפילוסופיה היהודית במאה ה-20 (ולא בכדי! שהרי הם משמשים תגובה לחילון וביקורת הדת של שלהי ה-19 והמאה ה-20 ולא לביקורת דת קלאסית), בעיקר בכתביו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק (כמו "איש האמונה") ובספריו של אברהם יהושע השל (כמו "אלוהים מבקש את האדם"). בפתחת חיבורו "איש האמונה" כתב הרב סולובייצ'יק כך: "אין כוונתו של חיבור זה לדון בבעיה עתיקת-היומין של אמונה ושכל. אין אני עוסק כאן בתיאוריה. לעומת זה רוצה אני להפנות את תשומת הלב אל המצב של חיי אנוש אשר בו נמצא איש האמונה". זהו ספר שאינו עוסק בעקרונות תיאולוגיים אלא באופי הדתי, באופן מעמיק ביותר, ועומד על חשיבות "האדם הדתי", שיש בו ענווה, צניעות, הכנעה ועוד, לצד "האיש הסקולרי", ומראה כיצד שניהם דרים בכפיפה אחת במתח דיאלקטי בנפש האדם. באופן שונה, ספרו של השל הוא ביקורת על האדם הסקולרי שאיבד את חוויית ההשתוממות ואת הקשב למסתורי ולמופלא שבעולם.

המרכז, אזי יכול הוא לשנות - כמו הריבון - את התנאים הבסיסיים של האנושות והיקום. תנועות פוליטיות כמו הנאציזם, הקומוניזם והפשיזם מבוססות על תפיסה זו והיא גם מקור רצחנותן. העצמה מוגזמת של האדם ותפיסה רומנטית המעריצה את האדם וסוגדת לו גובלות בסכנה של ממש. האי שנותן ברכה ב"יום", בזמן של חיי שפע, שאין בהם מתח של ממש, יכול להפוך בן-רגע לאי רצחני בתקופות של "לילה", של מצוקה. המוסר הנשען על תבונה אנושית בלבד, ללא אחיזה במשהו נשגב, מוכיח את הצלחתו - אך רק בתקופות היסטוריות של שפע כלכלי ושלווה ביטחונית. כאשר האנושות מגיעה למצב של מתח - ואפילו בעקבות שפל כלכלי - או אז יוצא השד מן הכד ו"דרכיה הנלוזות" של "החיה המסוכנת ביותר", האדם, מתגלות.⁸⁴

אם כן, הבחירה להאמין בנשגב - שיכול להיות מובן באופן טרנסצנדנטי (פרסונלי או לא פרסונלי) או באופן אימננטי (האלוהים שבאדם) - אינה רק בחירה פרגמטית כי אם ביטוי למבע נפשי אותנטי שיש בו הכנעה, צניעות, הערכה והיפתחות למופלא. זוהי בחירה להתגבר על השגרה ולהפוך את חוויית המופלא וההשתוממות לשגרה. "שרדתי עד עכשיו בדרך נס. כעת אהפוך את הנס לשגרה. המופלא יופיע מדי יום. אשקיע ככל שיתבקש" (עמ' 155); וכפי שיהודים אומרים שלוש פעמים ביום: "מודים אנחנו לך [...] על ניסוך שבכל יום עִמְנו".⁸⁵ האדם המודרני אשר שם את כל יתרונו בתבונה איבד את היכולת להשתומם אפילו מהתעלומה הגדולה ביותר הנקראת "תבונה": "האדם המודרני נפל במלכודת: הוא התפתה להאמין כי אפשר לתת הסבר לכל דבר [...] העובדה הבלתי מובנת ביותר היא עצם העובדה שאנו מבינים".⁸⁶ ר' נחמן מברסלב אמר "אוי ואבוי, כי העולם מלא מאורות וסודות נפלאים והיד הקטנה עומדת בפני העיניים, ומעכבת מלראות אורות גדולים".⁸⁷

84. נהוג להאשים את הדתות ברציחות הגדולות של העולם, ואולם המאה ה-20, אולי המאה האלימה ביותר בתולדות האנושות, הוכיחה כי החלפת האלוהים באדם - לא רק שלא מיתנה את האלימות אלא אף הגבירה אותה. ראו הרי"ד סולובייצ'יק, **איש ההלכה**, ירושלים תשל"ו, עמ' 41-43, הערה 4: "החרג הרומנטי [...] שמצאו להם את ביטויים בפילוסופיה הביולוגיסטית של ברגסון, ניטשה, קלגס, שפגלר וסיעתם ובאסכולה הפנומנולוגית-האכזיסטנציאלית והבלתי מדעית של היידגר וחבריו, שמתוכן בוקעים ועולים בצורות שונות קידוש החיוניות והאינטואיציה, הערצת האינסטינקט והשאפה לשלטון [...] הביאו אנדרלמוסיה והשחתת האדם לעולם. ומאורעות התקופה האחרונה יוכיחו (!)" (איש ההלכה פורסם לראשונה ב-1944). להבנת הספר חיי פיי כפולמוס עמוק עם ניטשה באופן אחר ראו Karam, Ally, "Which Story Do You Prefer", pp. 92-93.

85. מתוך תפילת שמונה עשרה.

86. השל, **אלוהים מבקש את האדם**, עמ' 34-37.

87. **ליקוטי מוהר"ן**, קמא, תורה קלג.

הצמצום הפוסטמודרני

על אף האמור לא ניתן לחמוק מן השאלה המטרידה "במה להאמין?" או "מהי הדת 'האמיתית'?". פיי סולד לכאורה מבקשת ה"אמת" המוחלטת, ומטענת הבלעדיות של הדתות המונותאיסטיות, דהיינו מכך שכל דת מציגה עצמה כאמת בלעדית: "הרגע שבו כל נערה מדמינת כי קרישנה הוא בן זוג שלה ושלה בלבד, הוא הרגע שבו קרישה נעלם. בדיוק כך גם עלינו להישמר מלהיות קנאים לאל" (עמ' 60). לפי פיי, האל שייך לכל בני אדם ולא לקבוצה ספציפית קנאית הרואה עצמה כמייצגת האמת לאמיתה ואת כל שאר בני העולם כטועים ומטעים. העמדה הבסיסית של גישה זו היא לכאורה עמדה פוסטמודרנית, הרואה בכל "אמת" התניה והבניה תרבותית אנושית.

הפוסטמודרניזם הוא מצב הגותי, חברתי ותרבותי של איבוד האמון בנרטיבים הגדולים, ביעדים מטפיזיים ובתיאוריות כוללות שאפיינו את המודרנה.⁸⁸ אחד המאפיינים או הגורמים לפוסטמודרניזם היא התחושה שחלק ניכר מזוועות המאה העשרים (שנגרמו על ידי תנועות כפשיזם, נאציזם וקומוניזם) באו בעקבות התמסרות גדולה מדי ונלהבת מדי לרעיון אחד המציע שיטה אידיאלית מקפת כול. כך בשם "אידיאל צודק" נרצחו ונטבחו מיליוני בני אדם. התגובה הפוסטמודרניסטית היא הסלידה מאידיאלים כוללניים ומחיפוש אחר "האמת".

מצד אחד, מרטל - בדומה לגישות פוסטמודרניות - רואה בכל מערכת אמונות פרויקציה ("השלכה") אנושית; כל דת "ממציאה" נרטיב, סיפור. אולם מרטל אינו רואה בזה דבר שלילי. הוא חוזר ומדגיש את חשיבותו של הדמיון בעיצוב זהות האדם ואת הזיקה שבין דתות לדמיון. מצד שני, העדפת סיפור אחד על פני השני אינה כה פוסטמודרנית. הסיפור הראשון בחיי פיי הוא מטפורי, "הסיפור הדתי", והספר כולו מנסה להצביע על חשיבותה של המטפורה לחיים האנושיים. יש לשים לב כי פיי לא רק מציג את הסיפור הראשון כסיפור הטוב יותר אלא כ"סיפור הטוב באמת" (עמ' 73, 74). זאת ועוד, הביקורת של מרטל על התרבות המערבית ועל האדם המערבי בוודאי אינה פוסטמודרנית. אם כן, היכן עומד מרטל? וחשוב מכך - מה הוא מנסה להביע בספרו ביחס לממד של "במה להאמין"?

אין ספק כי פוסטמודרניזם עשוי בקלות להוביל לזלזול בערכים ובמוסכמות חברתיות, לרלטיביזם קיצוני ואף לניהיליזם מוסרי. אך חוקרים ואנשי דת הבחינו בין "פוסטמודרניזם

88. ז'פ ליוטר, **המצב הפוסטמודרני**, מצרפתית: ג' אש וא' אזולאי, תל אביב תשנ"ט, עמ' 7-9; א' שביד, **מסות גורדוניות חדשות: הומניזם, גלובליזציה, פוסט מודרניזם והעם היהודי**, תל אביב 2005, עמ' 11-16. עדי אופיר סיכם תשעה עקרונות (שכולם על דרך השלילה), המאפיינים את הפוסטמודרניזם: "אין נקודת מבט טרנסצנדנטית"; "אין פרוצדורת שיפוט תקפה א־פירורית"; "אין משמעות אחרונה" ועוד. ראו הנ"ל, "פוסטמודרניזם: עמדה פילוסופית", א' גור־זאב (עורך), חינוך בעידן השיח הפוסטמודרניסטי, ירושלים תשנ"ז, עמ' 135-164.

קשה" ל"פוסטמודרניזם רך".⁸⁹ בניגוד לפוסטמודרניזם הקשה, הפוסטמודרניזם הרך אינו מתכחש לקיומם של אמת ושקר וטוב ורע, כי אם טוען שאין אמת ו"טוב" קבועים מראש אלא בני אדם קובעים אותם ולכן האמת איננה מוחלטת. לפי הפוסטמודרניזם הקשה אין שום אמת; ולעומת זאת לפי הפוסטמודרניזם הרך ישנן אמיתות רבות.

בתרבות של פוסטמודרניזם רך, יכול אדם לחיות את האמת שלו, לפעול על פיה באופן מלא ואף להילחם עליה; כל זאת לצד קבלתו כי ישנן אמיתות אחרות שאינן מתיישבות עם האמת שלו, על אף הקונפליקטים שמפגש "אמיתות" זה מעלה. הרב שמעון גרשון רוזנברג (שג"ר; 1949-2007), היה חלוץ המגזר היהודי-אורתודוקסי בעיסוקו בסוגיית פוסטמודרניזם ואמונה. ר' שג"ר מקבל את הפוסטמודרניזם הרך וטוען כי מבטו "נובע מהפרספקטיבה של האינסופיות האלוקית, שבה יש מקום לכל הדעות".⁹⁰ עם זאת, הוא מודע לבעייתיות הכרוכה בכך: אם כל "האמיתות" שוות ערך, כיצד נוכל לפעול במרחב קולקטיבי? הלא אנו מתערבים במרחבו של האחר ולא מקבלים את האמת שלו? כיצד אנו כולאים, או אפילו מוציאים להורג (במדינות מערביות מסוימות), רוצח שרצח על רקע "כבוד המשפחה" וטוען להגנתו כי פעל לפי צו תרבותו ודתו וכי אי-הרציחה, במקרה הספציפי שלו, היא חוסר מוסר על פי צו תרבותו/דתו? על כך עונה ר' שג"ר באמצעות הצמצום במשנתו של ר' נחמן:

כיצד יתקיימו השניים יחדיו? כיצד תחיה המודעות ליחסיותה של האמת שלי בכפיפה אחת עם התחושה הברורה שלא אהיה מוכן להתפשר על אמת זו? כאמור, אין לסתירות אלה תשובה; רבי נחמן מציע במקומה את השתיקה [...] העובדה שאיננו יכולים לגבות את ערכינו ולעולם נוכל להטיל בהם ספק לא תפריע לנו להמשיך להאמין בהם.⁹¹

הרב שג"ר השתמש אפוא בתורתו של רבי נחמן על הצמצום כדי להעמיד אמונה ולחיות על פיה בעידן פוסטמודרני. בנוסף, הוא טען כי באופן פרדוקסלי קל יותר לשמור על קיום דתי באווירה פוסטמודרנית, שכן בעוד המודרנה התאפיינה בביקורת הדת ובביקורת האדם הדתי – הספקנות הפוסטמודרנית מאפשרת לראות בדת אופציה שאינה נופלת מאחרות.⁹² דומני שמרטל, שהגיע מבית חילוני ומרקע חילוני, יכול היה לבחור בסיפור הדתי (לאחר שנחשף להודו) – דווקא משום שגדל וחי באקלים פוסטמודרני המאפשר אמיתות רבות. בחירה בסיפור הדתי אינה רק בחירה בסיפור של ערכים ומוסר אלא גם בחירה באמת: השתיקה, ההכנעה,

89. ראו א' גור-זאב, לקראת חינוך לגלותיות: רב-תרבותיות, פוסט-קולוניאליזם וחינוך שכנגד בעידן הפוסט-מודרני, תל אביב 2004, עמ' 16-20; רש"ג רוזנברג (שג"ר), לוחות ושברי לוחות: הגות יהודית נוכח הפוסטמודרניזם, תל אביב 2013, עמ' 45-48.

90. שם, עמ' 76.

91. שם, עמ' 77.

92. שם, עמ' 18.

התקווה והכרת הטוב – מידות שבהן בוחר מרטל לאפיין את פיי בסיפור הראשון – הן מעל ומעבר למבע של ערכים ומוסר. הן עוסקות בקיום האנושי בכללו.

אפשר להרחיב את השימוש בתגובה שכזו לא רק ביחס לשאלת הערכים המוסריים, אלא ביחס לקיום האנושי בכללו. כל אדם שואל את עצמו אם חיוו הם בעלי ערך, וזאת גם אם הוא מודע לכך שהוא מיטיב למישהו בעצם קיומו – מסייע לאדם הנתמך בו, מלמד מישהו או משהו, מנחיל מכישורנותו לעולם, וכך הלאה. הלוא בבוא היום ימות, והאדם או האנשים להם סייע והועיל ימותו אף הם – ולא יישאר כלום. יחד עם זאת, אנו מאמינים שיש ערך נצחי למעשים אלו. אלו הם המעשים שלנו, האמונה והאמת שלנו; נצחיותם גלומה בעצם נוכחותם כאמת כאן ועכשיו. בדומה לפוסטמודרניסט יודע רבי נחמן שהשאלות האחרונות, המטאפיזיות, הינן מעבר ליכולתה של השפה ומעבר לגבולות הלוגיקה. אך בניגוד לפוסטמודרניסט המסיק מכך שהן חסרות משמעות, הרי שבפני רבי נחמן פותח ידע זה את אפשרות האמונה. יודע הוא, כפי שהיטיבו לדעת הוגי דעות מאמינים נוספים הרבה לפניו, שאמירה מוחלטת חורגת ממשחקי הלשון האפשריים, אלא שהשתיקה הנה אפשרות לא פחות אנושית ומשמעותית מאשר הדיבור.⁹³

בדומה לפוסטמודרניזם הרך, חיי פיי מעמיד לפנינו שתי "אמיתות" שאינן נופלות זו מזו. אין ספק כי מרטל מזדהה עם האמת של הסיפור הראשון, ללא פסילת רעהו. יתר על כן: הוא מאתגר את הקורא המערבי וקורא לו לבחור בסיפור הראשון, באפשרות הדתית, הגם שלעיתים קל יותר לאדם המערבי (ואף "טבעי" יותר בעבורו) לבחור בסיפור השני. אפשר לחיות חיים דתיים מבלי יכולת לגבות אותם באופן מלא. תמיד יוטל בהם ספק, כפי שסוכני החברה היפנית מטילים ספק בסיפור הראשון; אך הטלת ספק זו "לא תפריע לנו להמשיך להאמין בהם" כלשונו של הרב שג"ר. מבחינת האדם המאמין, הסיפור הראשון אינו רק טוב יותר אלא גם אמיתי יותר – וזאת מבלי לשלול את הסיפור השני. באוזנו הפנימית של האדם המאמין מהדהד הצו האלוהי: "הַעִידֵתִי בְּכֶם הַיּוֹם אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ, הַחַיִּים וְהַמְּוֹת נַתִּיתִי לְפָנֶיךָ הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה, וּבְחַרְתָּ בְּחַיִּים לְמַעַן תַּחֲיֶה אֶתְּךָ וְזָרְעֶךָ" (דברים ל', יט).

הערה לסיום על יהדות ואמת

הפוסטמודרניזם אינה חפה מביקורת, הן מבחינה פילוסופית הן מבחינה אתית.⁹⁴ גם היהודי המסורתי, המחזיק בתפיסות ומנטליות רחוקות מן הפוסטמודרניזם (וגם מן הפוסטמודרניזם הרך), יכול להזדהות עם המסר העולה מבין שיטיו של חיי פיי. ביהדות ישנם שני אלמנטים

93. שם, עמ' 79-80.

94. לביקורת שכזו ראו O. Benson and J. Stangroom, *Why Truth Matters*, London 2006.

ייחודיים של תפיסת "אמת" ו"טוב" השונים משאר הדתות המונותאיסטיות (או ליתר דיוק, הדתות האברהמיות): הראשון הוא אופייה הלאומי של היהדות; השני הוא אופייה הפרפורמטיבי. נתחיל באפיון הראשון. באופן מפתיע, המסורת היהודית אינה מדברת בשם אמת מוחלטת או טוב אולטימטיבי. אכילת חזיר מופיעה בתורה כאיסור לאומי – לעם ישראל – ולא כאיסור אוניברסלי; כלומר לא ניתן לומר שאכילת חזיר היא מעשה לא מוסרי או לא טוב. מדובר בהנהגות שקבוצה קטנה של אנשים בעולם מחויבת אליהן ואינה מעוניינת לחייב בהן את האחרים. נוכרי יכול לאכול חזיר בביתו של יהודי, והאחרון אף יכול להכין, לבשל ולהגיש לראשון מנת גורמה טרפה ונגלה למהדרין.⁹⁵ כך באופן דומה אחד האיסורים החמורים ביותר בתורה ליהודי הוא לאכול חמץ בפסח או להחזיק בבעלותו חמץ בפסח, אולם נוכרי שבא להתאכסן בבית היהודי או לבקר מוזמן לאכול את חמצו על שולחנו של היהודי.⁹⁶ דתות שתפסו את "האמת" שלהן כאמת מוחלטת ביקשו להחילה על כל באי עולם. לעומת זאת, היהדות הרבנית לא הייתה מעוניינת להחיל את ה"אמת" שלה על אחרים ואף לא ראתה בעין יפה נוכרים המבקשים להסתפח ליהדות: "קשים גרים לישראל כספחת".⁹⁷

דת לאומית, מעצם הגדרתה, אינה מעלה על נס את מושג האמת האוניברסלית והאולטימטיבית. בימי הביניים, הואשמו היהודים בוויכוחים הדתיים כבלתי רלבנטיים משום שאין להם מסר אוניברסלי וחוקי דתם אינם מוצגים כחוקי מוסר אוניברסליים, אלא כחוקים לחברי מועדון סגור. האשמה זו היא ללא ספק כנגד האפיון הלאומי של הדת היהודית,⁹⁸ ואכן ניתן להבין אותה, אף שהיא כלל לא מדויקת.⁹⁹ אך תפיסה זו המציגה אמת סובייקטיבית-קהלית יוצרת

95. ר' מנחם המאירי, חולין יג ע"א, ד"ה המשנה השישית (ולמדת שמותר לבשל לצורך גוים בשר חזיר בחלב לכתחילה); ר' שמעון בן צמח דוראן, **שו"ת תשב"ץ**, חלק ג, סימן רצד; ר' שמואל אליעזר איידלס, **חיזושי מהרש"א**, חולין קו ע"א; ר' יהודה אסאד, **שו"ת יהודה יעלה**, יורה דעה, סימן קמח; ר' אריה ליבוש באלחובר, **שו"ת שם אריה**, יורה דעה, סימן כו; ר' יואב יהושע וינגרטן, **חלקת יואב**, יורה דעה, סימן יח.

96. ר' יוסף קארו, **שולחן ערוך**, אורח חיים, סימן תמ, סעיף ג וראו **משנה ברורה**, שם. כל שכן שיהודי יכול לתת לנוכרי לאכול חמץ בבית הנוכרי; ראו ר' יוסף מולכו, **שלחן גבוה**, אורח חיים, סימן תמ, ס"ק יא.

97. בבלי, יבמות מז ע"ב.

98. כנגד האשמה זו כתב רבי יהודה הלוי את ספרו "אלחגה ואלדליל פי נצר אלדין אלדליל [=ההוכחה והראיה להגנת הדת הבזויה]", המכונה "הכוזרי". לא די שספר זה אינו כופר בטענה שהיהדות היא לאומית, אלא שהוא ממנף "חיסרון" זה ליתרון וטוען שרק התגלות לאומית, כמו במעמד הר סיני שבה האל התגלה לעם ישראל כולו – היא התגלות שניתן לאמץ בתבונה. ראו **הכוזרי**, מאמר א.

99. על אפיונים אוניברסליים של היהדות ראו J. Neusner, *Recovering Judaism: The Universal Dimension of Judaism* Minneapolis, Minn. 2001; L. Schaya, *Universal Aspects of the Kabbalah and Judaism*, Bloomington, Indiana 2014; א' גולדווין, "היהדות כשליחות אוניברסלית בהגותו של עמנואל לוינס", **עיונים בתקומת ישראל** 18, 2008, עמ' 79-98. וראו עוד בהערה הבאה.

סובלנות, קבלה והכלה של האחר. לפי המסורת ההלכתית, אל אחד לא מחייב דרך אחת של עבודת אל. כוהן מחויב במצוות רבות שאינן חלק מעולמו הדתי של הלוי או של הישראלי, ואדם שאינו יהודי יכול לעבוד את אלוהים בדרכים אחרות.¹⁰⁰ ר' יונתן זקס הראה בספרו "לכבוד השוני" כי היהדות היא הדת המונותיאיסטית היחידה שאינה טוענת למונופול על הדת וכי היא הייתה קורבן מידי לדתות ותרבויות אוניברסליות:

הציוויליזציה המערבית ידעה חמש תרבויות אוניברסליות, שעיצבו את הסדר העולמי: יוון העתיקה, רומא העתיקה, הנצרות של ימי הביניים, האסלאם של ימי הביניים והנאורות. שלוש תרבויות חילוניות ושתיים דתיות. כל אחת מהן תרמה לעולם ברכה בל תשוער, אך גם סבל רב, בפרט ליהודים. הן הביאו לסחף ולאבדון של מנהגים מקומיים, מסורות עתיקות ואורחות חיים שהיו שונים משלהן. הן עשו לגיוון התרבותי מה שתהליך התיעוש עשה לגיוון הביולוגי. הן הכחידו צורות חיים חלשות יותר. הן צמצמו את השוני.¹⁰¹

תרבויות מערביות, חילוניות ודתיות כאחת, הושתתו על התפיסה האפלטונית הגורסת כי האמת היא אוניברסלית ונצחית:

יש משהו מפתה ברעיון הזה, והוא אכן סנוור חכמים רבים [...] התוצאה היא טרגית ובולתי נמנעת. אם כל אמת – אמת דתית כמו אמת מדעית ממש – נכונה לגבי כל אדם בכל זמן, כי אז "אני צודק" משמע "אתה טועה". [...] זה מקור נביעתם של נהרות דם רבים ושל כמה מהנוראים שבפשעים האנושיים.¹⁰²

לעומת זאת "החשיבה העברית פועלת לפי קטגוריות שונות מאלו של אפלטון או של אריסטו",¹⁰³ כדבריו של השל.

באופן פרדוקסלי, תפיסתה הלאומית של היהדות – זו שטבעה את הכינוי "העם הנבחר" – היא המאפשרת את השוני. כינוי זה, אשר היה מושא לביקורת רבה, אינו מורה על העדפה של עם

100. היהדות מזהה את הקשר בין אלוהים לאנושות דרך ברית נח, ואילו היהודים קשורים אליו דרך ברית אברהם. ברית נח כוללת שבעה קודים משותפים לבני אנוש ומאפשרת לכל קבוצת אנשים לפתח מערכת משפטית כראות עיניהם וכן דרכי פולחן ועבודת אל. על ברית נח ראו א' בן אמוזג, **ישראל והאנושות**, מצרפתית: ש' מרכוס, ירושלים תשכ"ז, עמ' 196-239; D. Novak, *The Image of the Non-Jew in Judaism: A historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, New York 1983; idem, *Natural law in Judaism*, Cambridge and New York 1998.

101. ר"י זקס, **לכבוד השוני: כיצד נוכל למנוע את התנגשות התרבויות**, מאנגלית: צ' ארליך, ירושלים 2008, עמ' 17.

102. שם, עמ' 18.

103. השל, **אלוהים מבקש את האדם**, עמ' 12.

על סמך הפליה או גזענות.¹⁰⁴ כשאדם בוחר את אהובת ליבו ונושא אותה לאישה, הוא איננו טוען בזאת כי נשים אחרות הן פחות חכמות, טובות ויפות ממנה. ישנן נשים רבות שיש להן את כל המעלות שיש לבחירת ליבו ואף יותר. רעייתו אינה נעלת על אחרות, ואולם בה הוא "בחר"; זו זיקה אינטימית "בינו ובינה". כך מתייחס היהודי לדתו ולמסורתו. השבת לדוגמה היא קשר של אינטימיות בין אלוהים לעם ישראל: "בְּיָמֵי וַיִּבֶן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אוֹת הַלְעָלָם" (שמות ל"א, יז).¹⁰⁵ הנגזרת של תפיסה זו היא כי מי שאיננו שייך לקטגוריה הקולקטיבית של "ישראל" אינו חייב בשמירת שבת. כך נוצרו אמיתות וערכים יהודיים שאינם מחייבים את שאר האנושות ולכן היהדות איננה כופה על אחרים את מנהגייה האינטימיים. זוהי סודה של השונות: היהודי מקדש את השבת; המוסלמי את יום שישי; והנוצרי את יום ראשון – ואין היהודי מבקש לכפות את אורח חייו על אחרים בשם "אמת" פלונית. הלאומיות, שבתפיסות אירופיות מסוימות הפכה ללאומנות רצחנית בעידן המודרני, פותחה ביהדות בעבור ערכי סובלנות, קבלה והכלה.

האלמנט השני שמאפיין את היהדות המסורתית הוא הפרפורמטיביות.¹⁰⁶ הוגים וחוקרים עמדו על כך שבניגוד לשאר הדתות האברהמיות, היהדות אינה מושתתת על מערכת של דוגמות, אמונות יסוד, ולמעשה אין לה עיקרי דת מובחנים.¹⁰⁷ אומנם הרמב"ם קבע שלושה עשר עיקרים (או יסודות) מפורסמים,¹⁰⁸ אך רבים חלקו עליו וטענו שהיהודי נמדד על פי מעשיו

104. ראו א' שביד, **מולדת וארץ יעודה**, תל אביב 1979, עמ' 59-60.

105. הלשון "ביני ובין" רומז לאינטימיות בדומה לביטוי השגור "דברים שביני לביני" שהוא "לשון נקייה" ליחסים בין איש לאישה. וראו בבלי, ביצה טז ע"א.

106. באומרי "יהדות מסורתית" כוונתי ליהדות הרבנית-הלכתית, שהתפתחה החל מתקופת בית שני (חז"ל) ועד פוסקי ההלכה שבדורנו.

107. דון יצחק אברבנאל, ראש אמנה, פרק כג; ר' דוד בן זמרא, **שו"ת הרדב"ז**, חלקים א-ג, סימן שמד; ר' שמשון רפאל הירש, **אגרות צפון**, ירושלים תשכ"ז, איגרת טו, עמ' נו-ס; L. Batnitzky, *How Judaism Became a Religion: An Introduction to Modern Jewish Thought*, Princeton, N.J 2013; M. Kellner, *Must a Jew Believe Anything?*, 2nd edition, Oxford 2006.

108. **פירוש המשניות לרמב"ם**, סנהדרין, הקדמה לפרק עשירי (פרק "חלק"). על השפעות מוסלמיות על הרמב"ם ראו S. Stroumsa, *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton 2009, pp. 24-83. על שלושה עשר העיקרים לרמב"ם ראו שם, עמ' 68-71; הנ"ל, "האם היה הרמב"ם הוגה מווחדי?", ד"י לסקר וח' בן-שמאי (עורכים), **עלי עשור: דברי הוועידה העשירית של החברה לחקר התרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים**, באר שבע תשס"ט, עמ' 151-171; G.F. Hourani, "Maimonides and Islam", W.M. Brinner and S.D. Ricks (eds.), *Studies in Islamic and Judaic Traditions: Papers Presented at the Institute for Islamic-Judaic Studies, University of Denver*, Atlanta 1986, pp. 153-166.

ולא על פי תפיסותיו.¹⁰⁹ אכן, בכל דת יש פרפורמטיביות, טקסים ומצוות, אך ביהדות זהו עיקר הדת; היהדות היא דת ביצועית מובהקת. כל ההלכה החז"לית מושתתת על רעיון זה: הפרפורמטיביות של הדת מרכזית יותר מהפרשנות בעולם הרבני [...] האמונה היא שמעשה, או קיום מצווה, הוא עיקרה של הדת [...] השאלה העיקרית אינה מדוע צריכים לעשות את המעשים, אלא כיצד עושים אותם.¹¹⁰

אין זה אומר שאין במקרא ובחז"ל הגות ותיאולוגיה,¹¹¹ אולם התפיסות המופיעות במקרא ובחז"ל לא ניתנות להבנה ללא צורת החיים העומדת ברקע שלהן. הממד הפרפורמטיבי עיצב ביהדות צורת חיים יותר מאשר כל אידיאולוגיה ותיאולוגיה, ולכן יש לחקור את המקורות ההגותיים לאור מרקם חיים זה, ולא להפך.

כדי להסיר טעות אבהיר כי אינני מציג כאן תפיסה אורתופרקסית, שבה היהדות מוצגת כדת של חוק ולא דת של אמונה, שבה "המטרה של כתבי הקודש אינה אלא ללמד ציות".¹¹² כן אין בכוונתי לצדד בתפיסה שמכונה כיום "אורתודוקסיה חברתית",¹¹³ ובעבר כונתה "ביהיורזים דתי".¹¹⁴ המצוות אינן חוקי ציות עקריים, או בעלי מטרה לתיקון והנחיה אישיים, פוליטיים או חברתיים בלבד. בנוסף לדברים הללו המצוות הן מערכת פרפורמטיבית שמייצרת מערכת יחסים, בבחינת "אחרי הפעולות נמשכים הלבבות".¹¹⁵ המצוות מפתחות באדם את המבע הנפשי, את האפיון הדתי שבו עסקנו לעיל: "הברכה שנאמרת לפני אכילת מזון מכשירה אותנו לשמר את תחושת הפליאה [...] אחת המטרות של אורח החיים היהודי היא לחוות את מעשי היום-יום כאילו היו הרפתקאות רוחניות";¹¹⁶ וכפי שמנחם קלנר היטיב לבטא:

109. ראו לעיל הערה 107.

110. מ' אידל, "על שלושה מודלים של אמונה ביהדות", **זהויות** 2, תשע"ג, עמ' 15-16.

111. על הגות במקרא ראו את הספר הקלאסי של, יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, תל אביב: מוסד ביאליק, תשכ"ד. על הגות חז"ל ראו את ספרו הקלאסי של אפרים אלימלך אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים: מאגנס, תשל"ו.

112. ב' שפינוזה, **מאמר תיאולוגי-מדיני**, מלטינית: ח' וירשובסקי, ירושלים תשכ"ב, פרק יד, עמ' 148.

113. J. Lefkowitz, "The Rise of Social Orthodoxy: A Personal Account", *Commentary Magazine*, April 1, 2014 (<https://www.commentarymagazine.com/articles/the-rise-of-social-orthodoxy-a-personal-account>).

114. ראו מ' מנדלסון, **ירושלים: או על שלטון דתי ועל יהדות**, מגרמנית: ש' הרברג, תל אביב תש"ז, פרק ב; י' ליבוביץ, **יהדות עם יהודי ומדינת ישראל**, ירושלים ותל אביב תשל"ט, עמ' 13-36 ("המצוות המעשיות - הן הן לגבי היהדות הדת עצמה, ואין היא קיימת כלל מחוץ לאינסטיטוציות הללו" [שם, עמ' 14]). ביקורת נוקבת על הביהיורזים הדתי ראו אצל השל, **אלוהים מבקש את האדם**, פרק 32.

115. **ספר החינוך**, מצווה טז; ריה"ל, **הכוזרי**, מאמר ג, אות ל.

116. השל, **אלוהים מבקש את האדם**, עמ' 40.

my argument here rests on the notion that *emunah*, faith, in Judaism is first and foremost a relationship with God, and not something defined by specific beliefs (Rambam, of course, to the contrary). Biblical and Talmudic Judaism were uninterested in theology per se, and also preferred practice for the wrong reason (*she-lo lishmah*), but only because it would lead to practice for the right reason (*li-shmah*) and this right reason certainly involved trust in God. Ruth said to Naomi: 'your people are my people' but did not leave it at that; she immediately added: 'your God is my God'. To all intents and purposes, Maimonides sought to change Judaism from a community, in effect a family, defined by shared history, shared hopes for the future, and a never clearly defined faith/trust in God, into a community of true believers. In other words, Maimonides reversed Ruth's statement and in so doing *created* Jewish orthodoxy. For the past 800 years this *innovation* has been both accepted and resisted. Accepted, at least pro forma, by all those Jews who think that Maimonides' 'Thirteen Principles' define Judaism; resisted, by all those Jews who refuse in practice to accept the consequences of this definition of Judaism, finding all sorts of excuses not to persecute (unto death) heretics.¹¹⁷

כאשר פיי אומר כי "דת היא יותר מטקסים ופולחנים" (עמ' 59), הוא אינו מזלזל בפולחן ואינו מנסה ליצור רליגיוזיות ניו־אייג'ית ללא התחייבויות וללא מעשים. פיי מבין כי הפרפורמנס לא נועד לשם עצמו וכי באמצעות הטקסים, הפרקטיקות והפרפורמנס נוצר איזהו "קשר זוגי" נסתר – אם אך ורק נחפש אותו ונחתור אליו: "בית זה הוא יותר מקופסה מלאה איקונות. אני מתחיל להבחין בסימנים קטנים של חיים זוגיים. הם היו שם תמיד, אבל לא ראיתי אותם משום שלא חיפשתי אותם" (עמ' 90). בדומה לקשר בין בני אדם, גם הקשר בין האדם לאלוהים נבנה ומתעבה באמצעות מעשים. ואולם מעשים יכולים להיות שגתיים, בנאליים ומייגעים. כדי שאכן ייווצר "קשר" – מעשים אלו צריכים להיעשות מתוך "כוונה", שימת לב ותחושה של הערכה.

סיכום

פיי פאטל – ליתר דיוק: יאן מרטל – מציג שתי דרכי חיים שונות להתמודדות עם סבל הנגזרות משתי פרשנויות שונות לתורת הצמצום הקבלית. פיי הציף ב"חלל הפנוי" במשך 227 ימים,

M. Kellner, "Truth - or Consequences?" (<https://www.jewishideas.org/article/truth-or-117>). (consequences)

אך יצא בשלום והשתקם - משום שבחר בסיפור הראשון שבו הצמצום אינו כפשוטו; משום שבחר להיות "עברי", לא רק במובן של רבי נחמן אלא במובן הרליגיוזי הרחב שבו האופי האמוני, היינו הכנעה, ענווה, הכרת הטוב ועמידה מול הנשגב עומדים במרכז. מרטל בחר בסיפור הרליגיוזי הגם שלא ניתן להוכיחו כאמת אבסולוטית. בחיי פיי מצויים צדדים ניר-אייג'יים וצדדים פוסטמודרניים, אך גם צדדים מסורתיים ושמרניים. הבחירה בצמצום שאינו כפשוטו - בחיים שבמרכזם נוכחות אלוהית על אף הייסורים ועל אף החללים הפנויים - היא הבחירה באלוהים.

השימוש של מרטל במושג "צמצום" הקבלי באופן מכוון ובשמו המקורי-עברי - לצד התובנות שהספר מעלה כחשיבות הפרפורמנס ומושג האמת שאינו אוניברסלי ואולטימטיבי והרעיון החינוכי של יכולת בחירה מלאה - אכן מצביעים על כך שפיי הוא במובן מסוים גם יהודי. חיי פיי הוא כתב הגנה, רגיש ומתוחכם, לא על אלוהים כי אם על האמונה באלוהים. זאת לנוכח חילון מודרני שמבקר, לא את אלוהים כי אם את האופי הדתי, את האדם הרליגיוזי. דומני שספר זה ראוי לעמוד בפנתיאון המסות הפילוסופיות-שמרניות-דתיות מסוגו ולשמש כלי ספרותי להוראה ולחינוך לחיי אמונה ולדיון במשמעותה הקיומית ובהשלכותיה.