

גישת הגרייך סולובייצ'יק לייסורים

ראשי פרקים

מבוא

- א. המאמרים הנידונים
- ב. האם ניתן להשיב על שאלת מטרת הייסורים בעולם?
- ג. הלכה טופית והלכה תמטית
- ד. תפיסת הייסורים עפ"י ההלכה הטופית
- ה. תפיסת הייסורים עפ"י ההלכה התמטית
- ו. יחסי האדם והא-ל בעולם במשנת הגרייך
- ז. תפיסת הייסורים במשנת הגרייך
- ח. איש ההוד ואיש ההדר
- ט. הגאולה במשנת הגרייך
- י. הקשר בין המאמרים 'איש האמונה' ו'מן הסערה'
- יא. הוכחת הקשר בין המאמרים בשולי הדברים

מבוא

הרע אינו חלק מהותי של ההווה, אם מעמידים את ההווה בפרספקטיבה של הכוליות. ר' מאיר, אף הוא אדם שידע ייסורים בחייו הפרטיים – איבד את שני ילדיו, את אשתו, את חמיו, והוא עצמו מת מות קדושים – אמר שכאשר כלתה מלאכת הבריאה, הביט א-לוקים בשקיעה של אותו יום השישי המסתורי, ואפילו את המוות מצא כטוב: "טוב מאוד – זה המוות".¹ פירוש הדבר שכל מה שנברא, לרבות המוות, הוא טוב מאד. דבריו של ר' מאיר מעידים על ההשקפה האוניברסליסטית שאומצה על ידי רבים מחכמינו... ועתה, הבה ואשאל שאלה פשוטה, שהיא מעשית למדי, ולא פילוסופית. האם מטפיסיקה כזאת יכולה להביא נחמה ועידוד לאדם המודרני, המוצא עצמו במשבר כשהוא ניצב מול מפלצת של הרע ולנוכח מה שנראה לו לא אחת כאבסורדיות של הקיום? (על בריאות הנפש לאור ההלכה' עמ' 261-262, בתוך האדם ועולמו).

במשפטים חדים אלו מערער הגרייך את האפשרות לפטור את עצמנו מלעסוק במציאות הרוע בעולם, או, יותר נכון, להסתפק בטיפול ברוע באמצעות התשובה המטאפיסית שכל רע הוא טוב.

1. "בתורתו של רבי מאיר מצאו כתוב: 'והנה טוב מאוד' – והנה טוב מות" (בראשית רבה ט, ה).

במאמר זה ננסה לבחון מדוע הגרי"ד שולל תשובה זו, ומהי התשובה אותה נותן הגרי"ד. כמו כן, נטען שישנו קשר הדוק בין תשובתו של הגרי"ד לשאלה זו, לבין תפיסתו את דמות האדם הדתי כפי שמשקפת במאמרים שונים שלו.

מאמר זה מצומצם לעיסוק במשנת הגרי"ד, תוך מודעות לעובדה שישנן השקפות אחרות בנושא.² המטרה במאמר זה היא לנסות ולהגדיר את משנתו של הגרי"ד ולהראות כיצד היא עקבית ושיטתית, וסדורה אף במונחים ובתחומים שונים בהם עוסק הגרי"ד. על מנת שהתמונה המצטיירת מדברי הגרי"ד תהיה ברורה ושלמה לא הוגבלנו לסדר כרונולוגי של המאמרים וההרצאות, ונבחרו הקטעים המבטאים בצורה ברורה ביותר את דברי הגרי"ד.

א. המקורות הנידונים

נושא הייסורים תופס אצל הגרי"ד מספר רב של מאמרים והרצאות, המאמרים בהם השתמשתי להצגת התמונה הם:

- א. 'על בריאות הנפש לאור ההלכה', בתוך: האדם ועולמו, ספריית אלינר הוצאת המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה.³
- ב. 'גישה הלכתית אל הייסורים', בתוך: מן הסערה מסות על אבילות ייסורים והמצב האנושי, דוד שץ, יואל ב' וולולסקי וראובן ציגלר (עורכים), הוצאת מאוצר הרב.⁴
- ג. 'מן הסערה', בתוך הקובץ הנ"ל.⁵
- ד. 'משבר הסופיות האנושית', בתוך הקובץ הנ"ל.⁶

ב. האם ניתן להשיב על שאלת מטרת הייסורים בעולם?

במאמר הראשון⁷ הגרי"ד פותח בהיסוס כללי בדבר היכולת לענות על השאלה באמצעות תשובה כללית שתקפה לכל אדם:⁸

-
2. לשם דוגמא נציין את משנת הראי"ה הרואה במוות נושא שמציק לבני אדם רק כיוון שהם חוטאים ולא מבינים את עניינם בעולם (עיין בפסקאות המופיעות בערך: 'חיים ומוות' בתוך 'מפתח לכתבי הראי"ה'). בנוסף למאמר זה ראוי לכתוב מאמר המשווה בין גישת הגרי"ד לגישת הראי"ה בנושא, ולבחון מאילו נקודות מוצא יצאו שני גדולי עולם אלו ומהי נקודת מחלוקתם. בקצרה אומר שלדעתי נקודת המחלוקת ביניהם היא היכן מוקד האדם בעולם – האם בחווית העקידה (גישת הגרי"ד: האדם נכבש – נעקד – ע"י הקב"ה, כפי שנראה בהמשך המאמר), או בחווית ההתגלות (מה שעולה מהראי"ה שנקודת המוות, שהיא בעצם סוף עבודת האדם, היא דווקא נקודת ההתגלות והגאולה), אך דברים אלו יש להוכיח ואכמ"ל.
 3. "מאמר זה הינו תרגום של הרצאה שנשא הרב סולוביצ'יק ביום כ"ח בכסלו תשכ"ב (6 בדצמבר 1961) במסגרת כנס על דת ובריאות הנפש מטעם המוסד הלאומי לבריאות הנפש בארה"ב" (מתוך הערת שוליים במאמר, עמ' 249 בספר האדם ועולמו).
 4. המסה הזאת הינה גירסה שונה במקצת של ההרצאה "על בריאות הנפש לאור ההלכה", במסגרת המאמר אני מצטט משני הספרים לפי הנוחות, אך מדובר באותה ההרצאה.
 5. סדרת הרצאות שניתנו בין אייר לסיון תש"ך (אפריל – יוני, 1960).
 6. חלק מסדרת הרצאות שניתנה בין מרחשון לטבת תשי"ח (נובמבר 1957 – ינואר 1958).
 7. לשם הנוחות השתמשנו בביטוי 'מאמר' למרות שבחלק מהמקרים מדובר בהרצאות. כמו כן, כפי שצוין כבר, הכוונה להרצאה עפ"י שני נוסחיה.
 8. הציטוט לקוח מתוך "גישה הלכתית אל הייסורים", אך פתיחה דומה יש גם למאמר "על בריאות הנפש לאור ההלכה".

מה שאני מבקש לומר להלן נובע ממחשבתי שלי ומחוויתי הדתית הקשורה בערכים יהודיים. אין אני מתיימר לטעון לאובייקטיביות או לתקפות פילוסופית. אין אני טוען שפרשנויותיי וניתוחי הם אמת לאמיתה. קשה עד מאוד לתאר בדייקנות ולהגדיר גישה פילוסופית יהודית, ובעיקר פילוסופיה יהודית של האדם (מן הסערה⁹ עמ' 79).

גם בסיום המאמר אומר הגרי"ד שמתוך דבריו על תפיסת ההלכה את הייסורים יש צורך לפתח את נושא בריאות הנפש, ואף כאן הוא מהסס במעט:

האם כל זה הוא בעל ערך עבור העוסקים בבריאות הנפש? אני מאמין כי כך הוא. אינני יכול, כמובן, לבאר כאן בפירוט כיצד ניתן לפתח תורה זו לכלל שיטת טיפול נפשי... מה שפיתחתי כאן הוא בבחינת פילוסופיה של ההלכה. כיצד ניתן לתרגם פילוסופיה זו למונחים של בריאות הנפש היא שאלה נפרדת, שאלה מורכבת למדי (שם, עמ' 101).

מה שנתאר להלן לקוח בעיקר מתוך המאמרים האלו, ובנוסף לשני המאמרים האחרים נראה שניתן לקבוע בוודאות שהגרי"ד נחרץ בעמדתו, וההיסוס שראינו לעיל נמוג כשרואים את כמות המאמרים שבהם הולך הגרי"ד באותו כיוון.

ג. הלכה טופית והלכה תמטית

כדי להבין את משנתו של הגרי"ד נפתח בתיאור שתי המערכות ההלכתיות עליהן הוא דן, ובעקבותיהן הוא מנסח את שני סוגי ההסתכלויות ההלכתיות על הייסורים. שתי המערכות ההלכתיות הן ההלכה טופית¹⁰, שעניינה הוא פרטי המצווה, וההלכה התמטית שעניינה הוא רוח המצווה. הדוגמא אותה מביא הגרי"ד היא שבת:

אם נבחן את כלל ההלכות הקשורות בשבת, נגלה שבהקשרן הטופי – הנורמטיבי, במסגרת הלוגוס ההלכתי, ענייננו באופן בלעדי במושגים פורמליים כגון "מלאכה" ו"מלאכת מחשבת" ודומיהם, מבלי לקשם אל תימה אקסילוגית כלשהי... ההלכה הטופית מעוניינת רק בחומר הקוגניטיבי, לא בתקפות האקסילוגית; במבנים פורמליים, כגון אלו של הפיסיקאים או המתמטיקאים, ובזיקה הלוגית ההדדית שבינם לבין כלל המערכת... ברמה זו של ההלכה, השבת היא רק משך זמן או תקופה בת כשנים וארבע שעות, אשר במהלכן צריך אדם להימנע ממלאכה ולחדול משגרת יומו; זאת ולא יותר מזאת... אך כשאנו מסכים את תשומת לבנו מן החשיבה ההלכתית אל התחושה ההלכתית, מן ההלכה הטופית אל זו שעניינה בתימות אקסילוגיות, אנו מוצאים את עצמנו לפתע בממד חדש, דהיינו ממד הקדושה. לפתע משתנה השבת והופכת מנורמה מופשטת, מקונצפט פורמלי, ל"מציאות", למהות חיה, לישות נושמת; מערכת ממושמת שהאדם פועל על פיה מתוך כפייה, נעשית לחוויה אדירה שהאדם מגשים אותה במעשיו באופן ספונטני (מן הסערה, עמ' 82).

9. לשם הנוחות נציין רק את שם הספר ומספר העמוד, ולא את שם המאמר.

10. Topical. המילה topos ביוונית משמעה מקום. הרב סולובייצ'יק משתמש במונח הנגזר ממלה זו כדי לציין את זיקתה של ה"הלכה" הזו למציאות הקונקרטיה הגלויה. ההלכה קשורה למקום ולזמן הקונקרטיים ולפיכך נכון לכנותה "טופית". מאחר ולא מצאנו תרגום הולם, העדפנו להשאיר את המילה היוונית. – הערת העורכים, האדם ועולמו, עמ' 252.

הלכות שבת, מבאר הגרי"ד, הן רק צד אחד של המטבע צד שהוא ההלכה הטופית. אך ישנו גם צד שני והוא עניינה של השבת ככלל ללא התייחסות לפרטיה, וצד זה הוא ההלכה התמטית.

ד. תפיסת הייסורים עפ"י ההלכה הטופית

הגדרת ההתייחסות ההלכתית לסבל מחולקת גם היא לשתי ההגדרות ההלכתיות האלו. ההלכה הטופית, טוען הגרי"ד, תתקשה לתת מקום למוות ולרע, כי עניינה הוא הקיים, המוחש:

גם אם ההלכה הטופית ניסחה פילוסופיה כלשהי בדבר האדם וגורלו, הרי בסופו של דבר היא מעדיפה את האדם לבדו על פני מלוא ההוייה... אם נשוב לבעייתנו, והיא התאמתה של חווית הסבל למסגרת ההלכה, עלינו להודות שההלכה ה"עניינית" תעצב חוויה זו באופן שונה מזה של ההלכה התמטית העוסקת באירועים, העולם החיצוני ובדברים ש"מעבר" (אדם ועולמו, עמ' 257-258).

לאחר ניתוח ההלכה התמטית (שיובא להלן) חוזר הגרי"ד להלכה הטופית ושואל:

מה באשר להלכה ה"עניינית", בעלת החשיבה הפוזיטיבית, דהיינו ההלכה שעניינה העולם הזה, ההלכה המתעניינת באדם ובגורלו ודואגת לו כאם רחמניה? כיצד ההלכה הזאת הצליחה להתפשר עם הרע? (שם, עמ' 263).

ההלכה הטופית לא פיתחה, ולא יכולה הייתה לפתח, מטפיסיקה של הסבל; היא פשוט סירבה לעשות כן... היא תמיד אחזה בהשקפה שהרע קיים ושהאדם ניצב בפניו נבוך ומכולבל (שם, עמ' 265).

קודם שנביא את תשובתו של הגרי"ד לתפיסה הטופית, נבחן את תשובתו עפ"י התפיסה התמטית. כמו כן, נבחן האם הגרי"ד מקבל תפיסה זו (ואם כן, הרי שהגרי"ד יכול להניח לתפיסה הטופית ולומר שאין לה תשובה לשאלה שהעלינו).

ה. תפיסת הייסורים על פי ההלכה התמטית

להלכה התמטית, לדידו של הגרי"ד, אין כלל בעיה להתמודד עם הרוע והייסורים. עניינה של ההלכה התמטית, כפי שהגדיר הגרי"ד, הוא העיסוק ב"מעבר", באינסופיות, ואם כן הרוע לא יתבאר מההווה, מהעולם הזה, אלא מהעתיד, מהעולם הבא, מהמשמעות שמעבר. במילים אחרות: הרוע אותו אנו מרגישים בהווה, אינו רוע כלל כשדנים בעתיד (ומכיוון שמדובר בהווה, זהו אינו רוע אובייקטיבי אלא סובייקטיבי): "הייסורים כחוייה סובייקטיבית – כריגוש, כתחושה כהרגשה – והרוע כמציאות קיימת אינם זהים זה לזה" (מן הסערה, עמ' 86).

הבה ונעיף מבט במוטיבים הללו שבהם השתמשה ההלכה התמטית בהתייחסותה לסבל ולרע. מובן מאליו שהרע כישות, כשלעצמו, הוא מציאות מטפיסית – קראו לו השטן, אם תרצו – מציאות הנעלמת מיד כאשר סף המודעות האונטולוגית או הקיומית של האדם מטפס ועולה מן הסדר של התופעות החושיות, החולפות ועוברות, אל סדר גבוה יותר של

המוחלט והנצחי. ברגע שמרחיבים את הגבולות מעבר לעולם הזה, מעבר לעולם של חווית החושים, מעבר לעולם של הארעיות, מעבר לעולם של רשמים ותפישות בני חלוף, ונכנסים לתחום ההוויה המוחלטת, אז בוודאי הבעיה של הרע חדלה מלהתקיים (האדם ועולמו, עמ' 259).

ואכן, הגרי"ד מראה ממקורות הלכתיים שונים כיצד תפיסה זו משתקפת מן ההלכה. לצורך ההדגמה נבחן מקור אחד מן הגמרא:

אמר רבי אלעזר ברבי צדוק למה צדיקים נמשלים בעולם הזה לאילן שכולו עומד במקום טהרה ונופו נוטה למקום טומאה נקצץ נופו כולו עומד במקום טהרה כך הקדוש ברוך הוא מביא יסורים על צדיקים בעולם הזה כדי שיירשו העולם הבא שנאמר והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגה מאד (קידושין מ ע"ב).

מכאן למד הגרי"ד את סוג התשובה התמטית לייסורין: הרע אינו רע, כל מטרתו היא טוב! כבר בשלב זה 'פולט' הגרי"ד אמירה המצביעה על דעתו האישית לגבי תשובה זו: "לפעמים כאשר בעיה מסוימת מביכה ומעיקה יתר על המידה, פשוט משליכים אותה לסל האשפה, מתעלמים ממנה" (שם, עמ' 260). בהמשך המאמר הגרי"ד ממשיך להתעמק בשאלה זו של ההשקפה התמטית, אך במהרה הוא חוזר לריאליה, לחיינו פה, ושואל אם תפיסה זו יכולה לעזור לאדם בימינו בהתמודדותו עם הרוע והייסורים, וכאן אנחנו חוזרים לפיסקת הפתיחה:

ועתה הבה ואשאל שאלה פשוטה, שהיא מעשית למדי, ולא פילוסופית. האם מטפיסיקה כזאת יכולה להביא נחמה ועידוד לאדם המודרני, המוצא עצמו במשבר כשהוא ניצב מול מפלצת של הרע ולנוכח מה שנראה לו לא אחת כאבסורדיות של הקיום? (האדם ועולמו, עמ' 262).

השאלה אינה פשוטה כלל ועיקר. מצד אחד אנו יודעים כי מטפיסיקה זו חוללה נפלאות בתולדות עמנו, שהם סיפור בלתי פוסק של מוות על קידוש השם ושל ייסורים. במטפיסיקה זו של הרוע מצאה הקהילה היהודית מרגוע, תקווה ואומץ. אך מה שנראה חד ופשוט בעיני קדמונינו, על אמונתם הבלתי מנוצחת ועל חוויותיהם הטרנסצנדנטיות הנלהבות, עשוי להתגלות כעניין מורכב ובעייתי ביותר לדידו של האדם האנוכי בן זמננו, שהוא תלוש מבחינה רוחנית חסר בית ונבוך. יכול אני להצהיר בגילוי לב מלא, כי אני בעצמי לא הצלחתי ביותר בניסיונותי להבהיר מטפיסיקה זו באורח משמעותי באוזני האדם המטורף מכאב... ניסיתי, אך חוששני שנכשלתי כישלון חרוץ, כרעיו של איוב (מן הסערה, עמ' 89. ההדגשות שלי – א.ש).

במאמר זה מעמיד הגרי"ד את חוסר היכולת להיתלות בתשובה התמטית לייסורים בחולשת הדור: "האדם האנוכי בן זמננו, שהוא תלוש מבחינה רוחנית", אך במאמר עולה סיבה שונה לשלול דרך זו:

כל זה הוא אמנם טוב ויפה, כל עוד אנו רואים את הרוע במסגרת התייחסותנו אל מערכת הבריאה, שם הוא לובש צורה של כאב וריקבון. אזי יכולים אנו לומר, כי הרוע הוא רק העדר הטוב האמיתי... אך כאשר אנו מפנים את נקודת המבט מן הבריאה אל ההתגלות, מן הכאב אל הייסורים, מן התחושה הפיסית אל החוויה הרוחנית, אינני מאמין כי הגישה המטפיסית ניתנת ליישום. שכן כאן השאלה איננה "מה טעם הייסורים?" ואין אנו מנסים

לנסח דיאלקטיקה של סבל, אלא "כיצד נתמודד עם הייסורים?" ושאלתנו מכוונת כלפי הלכה של ייסורים (מן הסערה, עמ' 111 – ההדגשות שלי).

הגרי"ד מאפיין את התשובה הראשונה כעוסקת בשאלה תיאולוגית: "מה טעם?", בעוד התשובה השנייה עוסקת בשאלה קיומית: "כיצד נתמודד?". הטיעון הוא שהתשובה הראשונה אינה יכולה לטפל באדם הכואב כי אינה שייכת לתחום הטיפול: התיאולוגיה היא תחום נפרד שאינו בא לטפל, אלא להביא לידי הבנה עמוקה יותר של המציאות, היא נמצאת בסקאלה אחרת לגמרי.¹¹ תהא הסיבה אשר תהא, הגרי"ד מחייב אותנו לחזור ולהעמיק בתשובה הטופית, וממנה למצוא תשובה לאדם הסובל.

1. יחסי האדם והא-ל בעולם במשנת הגרי"ד

טענת הגרי"ד היא שעל האדם להכין עצמו לכך שהוא לא כל יכול, ושיש א-לוה ממעל שמסוגל להכניעו במחי יד, כשהאדם יעשה זאת הוא יוכל לעמוד בפני הרוע ולומר "זהו כיבושי ע"י הא-ל". הגרי"ד מחדד את הדברים ואומר שעפ"י תפיסה זו, האדם צריך לומר לעצמו בכל עת שבועולם הזה תפקידו לחיות, לכבוש ולנצח, אך בד בבד עליו לזכור שישנו את הא-להים שעליו להיכנע לו. ננסה לפשט את הדברים יותר: אותו כח כיבוש שניתן לאדם הוא הדרך לפגישה עם הא-להים, והפגישה עם הא-להים היא ההכרה בכך שהאדם מוגבל ושהא-ל נמצא ממעל לו. בד בבד עם תפישה זו, אל לו לאדם לשכוח שישנו גם העתיד, הזמן בו הרע ייבלע וייעלם, ואז הכל יהיה טוב (התפיסה המטאפיסית). הגרי"ד מניח ארבעה יסודות לתפיסה זו של הייסורים:

א. מלחמה חזיתית עם התפיסה המטאפיסית: "הרע אכן קיים והוא פסול... במלים אחרות, מציאותו של הרע אינה מוטלת בספק" (האדם ועולמו עמ' 266).

ב. "אסור להסכים עם הרע או לבוא אתו בברית שלום ואין למחול על מציאות הרע" (שם). כאן הגרי"ד מזכיר את הגמרא שלמדה מהתורה ש"ניתנה רשות לרופא לרפות" (ברכות ס ע"א), וכן את העובדה שהקב"ה נתן לנו את האמצעים לכך (כגון השכל).

ג. "האמונה היא הטענה השלישית" (שם) – הגרי"ד נותן מקום לעתיד בו הרע ינוצח וייעלם כליל, ואמונה זו מבהירה לאדם שהוא הפסיד במערכה אך לא במלחמה. כאמור לעיל, טענה זו כשלעצמה לא מנחמת את האדם, אך כחלק ממבנה יש לה מקום ולו כדי למנוע מהאדם להתייאש.

ד. זו הטענה החשובה ביותר, והיא: "אם האדם מפסיד בקרב מפעם לפעם והרע מנצח, עליו לשאת את התבוסה בכבוד ובענוות רוח" (שם). כמובן, זו איננה התפיסה הנוצרית של הגשת הלחי השנייה, אלא הרב מדבר פה על "כבוד" ועל "ענוות רוח", מושגים שעלינו לברר אותם.

בהמשך דבריו מנתח הגרי"ד את המושג "כבוד", ומסביר שקיום בכבוד פירושו הוא קיום ייחודי, וייחודו של האדם, שנברא ב"צלם א-להים", הוא "יכולתו של האדם לייחס עצמו אל הא-ל, לחפש אותו... ובחוויה זו מתגלה הצלם, כבודו של האדם" (מן הסערה, עמ' 94). האדם מגיע לפגישה עם הא-להים מתוך כיבוש העולם, מתוך הישגיו בטבע ונצחונותיו עליו:

אדם המוצא את הא-להים, מי שבא בסודו, הוא לוחם, אדם – כובש, הרפתקן רב עוצמה, נועז ואמיץ, העורג ומשתוקק לכבוש מרחבים משלו, להגיע אל ביטויו העצמי, אל האינסופי – והאדם כובש את האינסופי אם הוא מוצא את הא-להים... יכולים אנו לבטא את הדברים במשוואה זו: הנברא בצלם א-להים=זוכה בכבוד=מסוגל למצוא את הא-

11. גם כאן בולטת כאן העובדה שהגרי"ד הוא הוגה קיומי ולא פילוסופי, וככזה אין הוא דן בשאלה "למה קרה כך וכך?" אלא בשאלה "כיצד אני מתמודד עם מה שקרה?".

להים ולהתקשר עמו. ההתקשרות עם הא-ל הים היא הניצחון הגדול ביותר שמסוגל לו האדם. לסיכום: הכבוד שזכה לו האדם וטבעו הא-להי באים לידי ביטוי בניצחון ובכיבוש (שם, 95).

עד כה הגרי"ד תיאר את הסעיף השני, לאמור: מטרת האדם בעולם היא הכיבוש, ההתקדמות, מילוי הצרכים והמאוויים, וכל אלו הם לשם מפגש עם הקב"ה. אולם, המפגש עצמו מוביל גם לתחושה הפוכה. כשהאדם הסופי המוגבל, פוגש את הא-ל האינסופי והמופשט הוא מגלה עד כמה כל כיבושיו וניצחונותיו הם כאין וכאפס אל מול האינסוף:

מאיך גיסא, העמידה לנוכח הא-להים מביאה לתנועה של רתיעה ונסיגה. האדם, תוך כדי חיפוש אחר הזדמנויות לשליטה ולעוצמה בעולם המשתרע לפניו ללא סוף, בעולם הנמתח ללא גבולות אל הבלתי נודע, תוך כדי מסע תמידי שבא להרחיב את תחומו, כאשר בכל מאורו מתעורר הדמיון המבקש להגיע אל שולי המציאות האינסופית, עוצר איכשהו לפתע, סב לאחור ומתחיל לסגת ולהימלט. כשהוא פוגש באלהים הוא מתחיל לחזור על עקבותיו (שם).

ביהדות, לפגוש את האל פירוש הדבר ניצחון – על ותבוסה ניצחת גם יחד... ניצחון, כיבוש, שפע, הצלחה, ביטחון, כל אלה נמחים בבת אחת ברגע של העימות עם ה' ובן רגע האדם נרתע לאחור ונסוג – ונסיגתו הוא קונה גדולה לעצמו. זוהי התימה העיקרית, הדומיננטית של היהדות, הן התמטית והן הטופית. רעיון זה, ואני מאמין בו בכל ליבי, ממצה את עיקר היהדות (האדם ועולמו, 272).

אלו אותם "כבוד וענוות רוח" עליהם מדבר הגרי"ד. האדם מחנך עצמו לדעת שהוא אמנם יכול, אך לא כל יכול. האדם מכיר בכך שהוא חסר מעט: "ותחסרהו מעט מאלהים", ואותו מעט הוא מוגבלותו של האדם, אותו רווח בו הרוע והחידלון נכנסים ותופסים בו את מקומם. כשהאדם מתחנך כך הרי שכשיבוא הרע, יאמר האדם "ציפיתי לך" ו"ידעתי שתבוא", ו"אני יודע גם שתחלוף", וגם "זהו חסרוני בעקבות הפגישה עם הא-ל". הגרי"ד לא עוצר בשלב זה ומסביר שההלכה מכוונת את האדם להכיר תמיד בכך שהוא חסר מעט, שהוא אמנם בר שליטה, אך לא מוחלטת.¹²

אם תשאלו אותי מה ההלכה רוצה שאנשים יעשו, אומר לכם תשובה אחת: היא רוצה שהאדם יהיה מנצח והיא גם רוצה שיהיה מובס, אך לא בידי מישהו אחר, לא בידי שד, לא בידי כח חיצוני, שהרי תבוסה כזאת אינה מעשה גבורה (האדם ועולמו, עמ' 277).

12. אחד המדרשים המופלאים שמביא הגרי"ד הוא זה: "בנוהג שבעולם אדם נושא אשה בן ל' שנה בן מ' שנה משמוציא יציאותיו הוא בא לזקק לה והיא אומרת לו כשושנה אדומה ראיתי ופורש ממנה מיד. מי גרם לו שלא יקרב לה? איזה כותל ברזל יש ביניהם ואיזה עמוד ברזל ביניהם? איזה נחש נשכו איזה עקרב עקצו שלא יקרב לה? דברי תורה שרכיין כשושנה שנאמר 'ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב (ויקרא יח)' (שיר השירים רבה ז, ז). וכך אומר על כך הגרי"ד: "החתן והכלה הם צעירים, חסונים ומאוהבים עד מאד. שניהם חיכו בכליון עיניים לפגישה זו ולבסוף הגיע הרגע הגדול של ההגשמה, הרגע הגדול של כיבוש והצלחה... לפתע פתאום נסוג החתן לאחור תוך הפגנת גבורה על אנושית – לא בראוונות אלא באופן צנוע, בצנעת הפרט של חדר משכבם, בדממת הלילה" (האדם ועולמו, עמ' 276). זוהי הדוגמה למעשה הכיבוש של האדם, ולמעשה כיבושו של האדם בידי הא-הקים ובידי צו הא-להים.

אם מכשירים את האדם בהדרגה, יום אחר יום לנחול תבוסה כמו ידיו בענייני דיומא... אזי כשתבוא שעת המבחן... הוא יידע לשאת את מצוקתו בכבוד (שם).

כמובן, אחרי התבוסה ישוב האדם ויכבוש, ושוב יובס וחוזר חלילה :

האדם שהובס מסתער קדימה ומחדש את חיפושיו; ופעם נוספת מגיע תורן של ההשתוקקות להרחבת גבולות עצמיותו ולהדגשתה והרדיפה אחריהן... אך שוב, כמובן, כשהוא מוצא עצמו קרוב למקום חפצו הוא נסוג. בקצרה: ההלכה מלמדת את האדם כיצד לכבוש, ליזום ולהצליח, וכן כיצד להיכנע, להתנתק ולהזמין את התבוסה (מן הסערה, עמ' 98).

בסיום דבריו חוזר הגרי"ד לשאלה הראשונה :

האם המסר הזה חשוב לבריאות הנפש? אני מאמין שכך הוא הדבר. בוודאי, איני יכול לציין במפורש כיצד ניתן לפתח את הדוקטרינה הזאת לטכנולוגיה של בריאות הנפש, אך אני מאמין שהיא מכילה את הפוטנציאל שממנו יכולה לצמוח דיסציפלינה גדולה של פילוסופיה יהודית של סבל, או אתיקה של הסבל, וטכנולוגיה של בריאות הנפש (האדם ועולמו, עמ' 277).

ז. תפיסת הייסורים במשנת הגרי"ד

אם במאמר זה הגרי"ד נע בין שתי תשובות שונות, ואפילו קוטביות, לשאלת הייסורים והתמודדות האדם איתם, הרי שבמאמרו "מן הסערה" אין כלל התלבטות – הייסורים הם הם ההתגלות של הא-להים אל האדם. לא רק ברגעי האושר מתגלה הא-ל אל האדם, אלא גם ברגעי צער ויאוש! זוהי תשובת היהדות לייסורים – האדם המתייסר הוא אדם הפוגש את א-להיו :

מה היא הקריגמה, מה הוא המסר, שהייסורים מביאים לו לאדם? אני מאמין כי תמציתו של מסר הסבל ניתנת לסיכום במשפט אחד פשוט: אל תתכחש למפגש עם הא-להים המתממש באמצעות הייסורים. במקום להכחיש אותו, הטמע את זיכרון הייסורים בתוך המודעות הקיומית הכוללת כל (מן הסערה, עמ' 121)

יהודי החי בתחושה כזאת מממש הלכה למעשה את החובה להיות עבד ה'. היות עבד ה', פירושה לחוש שהקיום איננו סתמי, אלא משימה משמעותית. הייסורים הם סוג של קריאה א-להית לאדם להיפגש עמו ולעובדו. ברעיון זה מסיים הגרי"ד את דבריו במסה "מן הסערה" (עמ' 128-126), ובכך שבה ועולה תפיסתו של הגרי"ד את הייסורים ומהותם. דברים דומים עולים גם ממאמרו "משבר הסופיות האנושית":

היהדות תבעה תמיד מן האדם להכיר לא רק בכשרונות הגדולים שזכה להם בחסד הא-להים וביכולתו להתעלות מעל עצמיותו, אלא גם בעובדה הטראגית של סופיותו ובאי-שלמות חווייתו הקיומית הנובעת מכך (שם, עמ' 129).

מי שלא מכיר בכך מכונה ע"י הגרי"ד כבעל "אישיות גסה", ומי שהגרי"ד מוצא ככזה הוא איוב. איוב הוא מאושר, הוא בעל משפחה, ילדים ורכוש, אך חסרה לו חוויית א-להים. הגרי"ד טוען שאסונו היה חייב לקרות: "איוב זכה לכבוש, לנצח ולקנות לו עוד ועוד נכסים מבלי שצריך היה להתנסות בייסורי המפלה הכישלון והאובדן. הטרגדיה חייבת הייתה להתרחש; היא הייתה בלתי נמנעת" (שם, עמ' 130). בהמשך המאמר מבאר הגרי"ד שנקודת המפנה באיוב היא התפילה, התפילה כל כולה היא "נתינה חזרה אל הא-להים את כל מה שקיבל האדם"¹³ (שם, עמ' 131).

אם יהיה האדם אישיות דתית (homo religious) עליו לומר כך: ריבונו של עולם, ככל שאני משתדל להתקרב אליך, כך גדול יותר הוא המרחק המפריד בינך וביני; כך הולך מצפוני ומציק לי; כך מתגלה לי שאני ראוי פחות ופחות לבוא בסודך. (שם, עמ' 134).

נוכל עוד להמשיך ולהרחיב את עיסוקנו בתפיסה זו של הגרי"ד, אך, כאמור בפתיחת דברינו, ישנה שאלה נוספת בה נרצה לדון, והיא היחס והקשר שבין תפיסה זו של הגרי"ד לבין תפיסתו את האדם הדתי – האדם של ספר בראשית. לשם כך, ננסה לסקור בקצרה את פרשנותו של הגרי"ד לפרק א' ופרק ב' של ספר בראשית.

ת. איש ההוד ואיש ההדר

את מאמרו של הגרי"ד "איש האמונה"¹⁴ מכירים רבים. במסה זו הגרי"ד מבאר את פרק א' ופרק ב' בספר בראשית כמייצגים שתי דמויות של בני אדם:

א. פרק א' מתאר אדם שמעייניו נתונים לכיבוש העולם. האדם הראשון מנסה לבנות עולם בו הוא מנצח הכל, מוביל הכל ואחראי על הכל. "האדם הראשון הוא תוקפני, נועז, ושואף לנצחון. סיסמתו היא הצלחה, נצחון על כוחות הטבע. הוא עוסק במלאכה יוצרת, מתוך שאיפה להידמות לבוראו (imitatio Dei) הנציג האופייני ביותר של האדם הראשון הוא המדען המתמטי המנתק אותנו ממיכלול הדברים המוחשיים... המדען המודרני אינו מנסה לתאר את הטבע. הוא רק מכפיל אותו" (איש האמונה, עמ' 17).

ב. האדם השני מנסה גם הוא לכבוש, אך לא כיבוש מהסוג של האדם הראשון, אלא כיבוש של שאלות המהות – "הוא תמה מדוע נברא העולם? מדוע עומד האדם מול מערכת עצמים ומאורעות כבירים ואדישים?" (שם, עמ' 18).

ננסה לעמוד קצת יותר על ההבדלים בין שני בני האדם הללו. הגרי"ד מנתח שהם דומים מאוד בשני דברים:

א. סקרנות מתוך שאיפה להבין את סוד הקיום.
ב. "שניהם שואפים להיות נאמנים לעצמם, להיות מה שנצטוו להיות על ידי א-להים. כלומר, אדם" (עמ' 20)

אבל ההבדל הגדול ביניהם הוא בדרך בה הם מפרשים את סוד הקיום:

13. בהמשך המאמר מרחיב הגרי"ד את דיבורו על התפילה: "התפילה והמשבר כרוכים זה בזה באין דרך להפרידם. התפילה הריהי בקשה ותחנונים; היא משקפת הודאה בכישלון מלא, תקוות שווא ושאיפות אבודות... הקטנה מוחלטת של ערכו העצמי של המתפלל היא היסוד החשוב ביותר בחוויית התפילה..." (עמ' 145).

14. "איש האמונה" מאת הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק. מספרי העמודים הם לפי הוצאת הרב קוק הדפסה שמינית תשס"ב. היסוכם הוא תמציתי למדי ואינו מהווה תחליף לקריאת הספר, המאמר מבוסס על כך שהמסה מוכרת לציבור. המסה פורסמה בקיץ תשכ"ה בכתב העת Tradition, בטאונה של הסדרות הרבנים באמריקה.

בעוד שהאדם הראשון רוצה להיחלץ מתוך חיים טבעיים, מסוגרים ונעדרים – מחשבה על ידי כך שהוא מעצב את עצמו כיצור נהדר ועטור הוד המסוגל לשלוט בסביבתו, הרי האדם השני אינו מפרש את העובדה שהוא נבדל מן הטבע ואת יחידותו האכזיבנית האלית בכך שהוא נהדר. לדעתו קיימת צורה אחרת של חיים אשר דרכה יכול למצוא את מהותו העצמית (עמ' 20).

האדם הראשון כובש ויוצר, ובכך הוא חש שגילה את סוד העולם ואת ייחודו בעולם. סביבתו כול כולה משדרת כבוד. אין כבוד בא ללא חברה, ולכן אשתו נבראת יחד איתו¹⁵ – כי בלי חברה אין משמעות לכיבוש, ולכיבוש יש ערך רק אם הוא יוצר כבוד, וכבוד נוצר רק בזכות חברה. האדם השני מחפש גאולה, הוא רוצה להכיר את העולם באמצעות הכרת זהותו (לגאול עצמו), הכרת הסובבים אותו, ולא ע"י בריחה מהעולם והרגשה שהוא ממעל לו. הגרי"ד מנתח שני הבדלים משמעותיים בין תחושת הכבוד לתחושת הגאולה:

א. הכבוד כל כולו כלפי חוץ, הגאולה הינה תחושה פנימית שאינה צריכה להחצנה. "אפילו נזיר שאינו יכול להפגין כבוד, יכול לחיות חיים של גאולה" (עמ' 24).

ב. הכבוד מושג באמצעות כיבוש הטבע, ואילו הגאולה מושגת באמצעות כיבוש האדם. "כל אימת שהאדם כובש את הטבע הוא קונה לעצמו כבוד, כל אימת שהוא נכבש ע"י בורא הטבע הוא זוכה לגאולה" (עמ' 25).

מתוך הבדלים אלו מסביר הגרי"ד מדוע האדם הדתי, שמחויב להיות האדם השני, איש הברית הוא כל כך בודד:

האדם השני מגלה לפתע שהוא בודד, כי התנכר לעולם הפרא ולמצב המיכאניסטי של קיום חיצוני, ועם זאת לא השכיל להתאחד עם היצורים השכליים והתכליתיים החיים בעולם החדש הזה אשר אליו הוא נכנס. ככל שהוא התקדם לקראת הגאולה ובפיתוח אנושיותו, גוברת בו תודעת בדידותו ויחידותו, ומשום כך הוא גלמוד וחסר בטחון (עמ' 26).

גם בפרק ב' האדם מכיר את חוה מתוך תרדמה, מתוך הקרבה, שהרי בקהילת הברית הזיווג אינו למטרה אנוכית, אלא "התקשורת וההתחברות הן מחוות מקריבות וגאולות. לפיכך, תוך משבר וצרה נזרע הזרע של טיפוס חדש של קהילה – קהילת האמונה" (עמ' 26-27).

הגרי"ד ממשיך ומנתח את הדמויות, אך נסתפק לצורך דברינו בסיכום תמציתי זה.

ג. הגאולה במשנת הגרי"ד

אם ב"איש האמונה" הגרי"ד מדבר על תהליך דיאלקטי של האדם הנע כמטוטלת בין שני הקטבים, קהילת האמונה וקהילת ההדר, וממילא עולה שהאדם אינו יכול להגיע לגאולה שלמה (עמ' 51), הרי שבמסה "אדם וחוה"¹⁶ הגרי"ד מבאר שהצו הא-להי הוא המפריד בין שני סוגי ה"אדם", ה"אדם נטורה" (=איש הטבע, האדם הראשון), וה"אדם פרסונה" (=האדם בעל האישיות, האדם השני).

15. בפרק א' אין הבחנה – "זכר ונקבה בראם"

16. בתוך: "אדם וביתו – שש מסות על חיי משפחה", מאוצר הרב תשס"ב. המאמר הוא הרצאה שניתנה ב-22 בדצמבר 1971.

מהרגע שניתן הצו הא-להי הרי שהאדם כבר אינו משוחרר לכבוש ולנצח, אלא הוא כבול לקב"ה בברית, וכל עניינו הוא הגאולה.¹⁷

נקודת התפנית האחרת החשובה יותר, אינה לידתו של הדמיון האנושי אלא העימות עם הצו המוסרי הא-להי, עימות שסופו בפיתוח מודעותו המוסרית של האדם עצמו... שחרורו הסופי של האדם מסביבתו¹⁸, המעבר מן האדם הטבעי אל האדם המטפיזי, אירע כאשר הוא עמד לראשונה אל מול ה', במפגש הרנדבו (rendezvous) הראשון עם הא-ל, שבו הודיע לו זה על הציווי הא-להי, גילה לו את מושג החובה והכביד עליו את עול המוסר. האדם נעשה לאישיות מטפיזית בו ברגע שהבין כי אנושיות משמעה נשיאת מסע ("אדם וחווה", עמ' 31).

את חטאם של אדם וחווה מסביר הגרי"ד באי הבנתם את התפקיד אותו ממלא "אדם פרסונה", "איש הברית" – האדם רצה להשיג ולכבוש, ולא הבין בצורך להיכנע – "הוא מורד בכל תביעה להיכנע בפני חוק" (עמ' 40), חווה נשתעבדה לתענוגות, ולא הבינה שיש צורך לתת תמורה לטבע בעד התענוגות – "היא ביקשה לקחת מן הטבע את כל מה שיש בו, מבלי לתת דבר בתמורה. היא הרחיקה לכת... וראתה עצמה כזכאית להנאות מבלי שיהיה עליה לעמול" (שם). בקצרה: "איש הברית", "אדם פרסונה", נדרש להקריב את הצלחותיו ולשלם בעד מאווייו, וכל זאת בעקבות הצו הא-להי שניתן בפרק ב'.

י. הקשר בין המאמרים 'איש האמונה' ו'מן הסערה'

לאחר שהבהרנו את פשר שתי קבוצות המאמרים, אלו העוסקים בחוויית הייסורים, ואלו הדנים בדמויות שני האנשים, נצטרך לבאר את הקשר ביניהן. נראה, שמה שמאפיין את המאמרים שהזכרנו עד כה היא העובדה שכולם דנים בדרישה מהאדם לכוף עצמו, להשתעבד לעול הא-להי ולהיכנע תחתיו. בבוא על האדם צרה, עליו לחנך עצמו להכיר שזהו אותו המעט בו הא-להים גובר עליו ומכניע אותו, או, כפי שמופיע ב"אדם וחווה": מצווה אותו!¹⁹ נראה שניתן להוכיח שזוהי התייחסות הכללית מכל המאמרים תוך בדיקת שני מאפיינים:

- הפרשנות לאברהם, לאיוב ולקהלת.
- משמעות התפילה.

שני המאפיינים נמצאים גם במאמרים על הייסורים וגם במאמרים על האדם הראשון והאדם השני, ואנו נבחן את התייחסותו של הגרי"ד אליהם. כך, נראה אם המאפיינים הללו יוכלו להוות הוכחה לקשר, אם ישנו כזה, בין הנושאים.

17. בלתי אפשרי לסכם בתמציתיות את ההרצאה הארוכה והחשובה הזאת, אך הדבר נצרך, שכן מטרתנו היא לנתח נקודות מסוימות בהרצאה. בכל אופן, מאמר זה אינו פוטר מקריאת ההרצאה בספר, שאותה ראוי לעשות בעיון רב תוך תשומת לב לפרטים השונים בהם מאריך הגרי"ד.

18. הגאולה של 'איש האמונה'. א.ש.

19. א. מבחינה כרונולוגית – המאמר "אדם וחווה" הוא המאוחר ביותר, והמאמרים על הייסורים הם המוקדמים יותר, ובתווך נמצא "איש האמונה", כך שיתכן שאכן יש פה פיתוח נושא אחד (הייסורים) לכדי רעיון כולל (האדם ראשון והאדם שני).

ב. אמרנו לעיל שבמסה "אדם וחווה" הגרי"ד מעמעם את המתח בין שתי התנועות – הכיבוש מצד אחד, והכניעה תחת הא-ל מצד שני. אולם ב"איש האמונה", כמו גם במאמרים על הייסורים, עולה תמונה ברורה של תנועה אחת שבה האדם הוא ככובש, ותנועה קצת פחות רחבה, אך הכרחית, של האדם הנכבש ע"י הא-ל. ייתכן שבמסה האחרונה הגרי"ד כבר רואה תנועה אחת והיא כיבוש הא-ל את האדם ע"י הצו הא-להי, אך כיוון שאולי מדובר בדגשים שונים, לא נכנסנו לשאלה זו במסגרת מאמר זה.

יא. הוכחת הקשר בין המאמרים

א.

הפרשנות לאברהם

בסיום המאמר "גישה הלכתית אל הייסורים", כשהגרי"ד רוצה לתת דוגמא לאדם שלימד עצמו להיות מובס בפני הא-ל, הוא משתמש באברהם:

מה הוא הרעיון המרכזי בדראמה המסתורית שנטל בה אברהם חלק על פסגת ההר, כאשר, כתגובה לתביעה אלהית פרדוכסאלית לקחת את בנו, את בנו יחידו, אשר אהב, ולהעלותו לעולה בארץ רחוקה הקרויה מוריה, אכן הפקיד את בנו בידי הא-להים (בראשית כב)? ... היה זה בעצם שיעור בביצוע התנועה הדיאלקטית, על דרך הפנייה אחורנית והנסיגה מדבר מה אשר העניק משמעות וערך לחיי אברהם ולמפעלותיו... אברהם ציית, הוא הבין כי באמצעות התנועה הדיאלקטית הזו זוכה האדם לגאולה ולהשגבה. ואכן הבלתי סביר התרחש; ברגע שאברהם נסוג, ברגע שבו ויתר על יצחק, נתחדשה התנועה לפנים, החל שוב המצעד אל הניצחון (עמ' 100).

ב"איש האמונה" אברהם מובא כדוגמא לחשיבות התפילה בקהילת האמונה²⁰ (עמ' 35), וגם ב"אדם וחווה" הוא מוזכר כמי שמקים קהילת נישואין ראויה ל"אדם פרסונה", האדם המאמין (עמ' 45). הרי, שאברהם הוא מודל גם לתפיסת הייסורים וגם משמש כמודל לאיש האמונה.

הפרשנות לאיוב

את איוב כבר הזכרנו כשדנו במאמר "משבר הסופיות האנושית", אך נביא את הדברים שוב כדי להשוות בין דברי הגרי"ד על איוב במאמרים על הייסורים, לבין דבריו על איוב במסגרת דמויות האדם השונות. הפעם נביא את דברי הגרי"ד על איוב במאמר "מן הסערה", שם הוא רואה באיוב דוגמא לאדם שלא הבין שכל עושרו הוא סוג של קריאה א-להית אליו, וכדי שיבין את הקריאה, הביא עליו הקב"ה ייסורים. בכך מבאר הגרי"ד את הייסורים כסוג של מפגש עם הא-להים.

הא-להים פנה אל איוב באמצעות השפע והעושר, דרך ההתלהבות שבשמחה. אך איוב החמיץ את המסר. המטוטלת נעה אל כיוון ההתגלות הקטסטרופית, אל דיאלוג שאיננו מתרחש באמצעות ההרמוניה האוניברסלית של התודעה האונטית אלא באמצעות הסערה, אשר זעמה נתפס באימה ע"י תודעת האין ("מן הסערה", עמ' 120).

גם במאמר "איש האמונה" מזכיר הגרי"ד את איוב כמי שנכשל בהבנת קהילת הברית, וחי בצורת האדם הראשון הדואג רק לעצמו ולביתו:

...איוב לא הבין דבר פשוט זה. "ויהי כי הקיפו ימי המשתה וישלח איוב ויקדשם והשכים בבקר והעלה עלות מספר כלם"²¹. הוא התפלל, הוא הקריב קרבנות, אבל רק למען בני ביתו. איוב לא הבין את אופי הברית של קהילת התפילה אשר בתוכם משולבים גורלם

20. על התפילה עיין להלן במאמר.

21. איוב א, ה. עיין בבא קמא צב, א – הערת מערכת ההוצאה לאור של "איש האמונה".

של בני אדם, והם משתפים עצמם בצער ובשמחה והתפילות מצטרפות לבקשה אחת למען כל הקהילה (עמ' 36-37).

נמצא, שאיוב משמש כמודל שלילי הן לתפיסת הייסורים והן לתפיסת הברית.

הפרשנות לקהלת

לדעת הגר"ד, קהלת מהווה הוכחה ניצחת לכך שהאדם הוא מוגבל, סופי ובלתי מושלם. קהלת, בעיני הגר"ד, נכשל בנסיונו להבין את הכל בעולם בגלל העובדה שלא ניתן למצוא תשובה מושלמת לשאלה זו:

העובדה שקהלת לא הגשים את ייעודו היא אמינה ידועה, וזה הלקח שספר מיוחד זה מבקש להקנות לנו – "גם זה הבל ורעות רוח" (קהלת ב, כו). מדוע התאכזב קהלת לנוכח הישגיו המפוארים ומבצעיו המדהימים? ... התשובה היא פשוטה. חוויית הקיום האנושי היא במהותה בלתי מושלמת; הסופיות משמעה העדר שלמות ומליאות ("מן הסערה", עמ' 132).

גם ב"איש האמונה" מוזכר קהלת כמי שמיטיב לתאר את צורת החברות של האדם הראשון, חברות הבאה בשם האנוכיות:

קוהלת תיאר את מעשה ההתחברות וההתאחדות, על פי תפיסתו של האדם הראשון: "טובים השניים מן האחד, אשר יש להם שכר טוב בעמלם. כי אם יפלו האחד יקים את חברו, ואילו האחד ישפול ואין שני להקימו" (עמ' 23).

.2

הפרשנות לתפילה

כשהגר"ד דן על התפילה במאמריו על הייסורים, היא מסמלת בעיניו את האמירה של האדם שכל מה ששייך לו, בעצם שייך לקב"ה. כך מבאר הגר"ד את התשובה של איוב על חטאו האנוכיות:

נקודת המפנה הייתה התפילה. ומה היא התפילה אם לא נתינה חזרה אל האלהים את כל מה שקיבל האדם? איוב המצליח, שלא יכול היה להעלות בדעתו כישלון, לא הבין את משמעותה של התפילה ("מן הסערה", עמ' 131).

גם ב"איש האמונה" מוזכרת התפילה, שם היא מבטאת את הדו-שיח שבין איש הברית לבוראו. רק איש הברית יכול לשאת תפילה, זאת כיוון שהתפילה באה מתוך הכנעה, מתוך קבלת עול של האדם. "התפילה היא ביסודה תחושתו של האדם שהוא נמצא בנוכחות בוראו והוא פונה אליו. להתפלל – משמעו אחד בלבד: לעמוד לפני ה' (עמ' 34)²².

בשולי הדברים

נראה שהצלחנו להוכיח שהגר"ד מנסה במאמריו לחנך לדבר אחד, והוא ההכרה במטוטלת שנעה, ברמות כאלו ואחרות, בין האדם ככובש לאדם כנכבש. האדם, עפ"י הגר"ד, צריך להכיר שדת איננה רק

22. עיין בהערת הגר"ד מספר 26 שם.

ריטואל, אלא גם מחויבות: מחויבות כלפי הא-ל, מחויבות כלפי החברה, ומחויבות כלפי האדם עצמו. הדת אינה פרס, אלא עול. עול ששכרו בצידו: המפגש – האפשרי ברמות כאלו ואחרות – עם הא-ל. גאולת האדם במשנת הגרי"ד באה מתוך אותו מתח בין הכובש לנכבש. מסר נוסף שנוכל להעלות מדברי הגרי"ד הוא שינוי סגנון השאלה בכואנו לדון בעולם ובמשמעויותיו. לא עוד שאלות היפותטיות על מהות העולם, אלא שאלות קיומיות: "מה זה נוגע לי?" לא עוד שאלות כמו "למה יש רע בעולם", אלא "מה עושים כשנפגשים ברע?".

האדם אינו צריך לשאול "מדוע יש רוע?" עליו, לעומת זאת, להציג את השאלה: "מה אני אמור לעשות כשאני נפגש ברוע? כיצד עלי לנהוג אל מול פני הרוע?" זה האחרון מציב אתגר רב עוצמה בפני האדם, וחובתו של האדם לעמוד אל מול אתגר זה בעוז ובאומץ. אסור שהייסורים, לדעתה של היהדות, יהיו חסרי תכלית, יבוזבזו לריק. מן הייסורים צריכה להתגלות נורמה אתית, הקיראה לתשובה, להשגבה עצמית. (מן הסערה, 26)²³

אם ניקח ולו מעט ממסריו של הגרי"ד, וננסה ליישם אותם בחיינו הפרטיים והציבוריים נדמה שנוכל לצאת נשכרים.

23. הקטע לקוח מתוך מכתב שנשלח ע"י הגרי"ד לד"ר דן ווגל, דיקן של 'שטרן קולג' לנשים' של ישיבה אוניברסיטה. המכתב נשלח ב-15 באפריל 1965.