

מתי יב'א לידי ואקיימנו | יאיר בלומנפלד

הקדמה

התורה נותנת לאדם ציווי חד משמעי: 'ואהבת את ה' אלוקיך בכל לבבך ובכל נפשך'. בקריאה ראשונית בתורה, ואולי אף מעט ילדותית, אפשר היה להמשיך ולקרוא את מהלך הפסוק מבלי לעצור. ה' הוציא אותנו ממצרים, דאג ודואג לנו, הוא קרע לנו את הים, הציל אותנו וממילא אנחנו, עם ישראל, מצוים על אהבתו. תיאור א-לוהים של התורה הוא נוכח ופועל וממילא יחסים בין-אישיים מתורגמים ומואנשים ליחסים לא-לוהים. כמובן שכל ראשון והוגה שעסק בסוגיה התייחס לציווי כיחס ישיר לדמות הא-לוהים התודעתית שלו.

הדבר מתחדד בהבנת עומק הציווי: בעולם העתיק, האלים נכחו ופעלו בעולם. לכל אל היה את הכח הייחודי שלו, שעליו היה אחראי. המיתולוגיות באו להסביר לאדם את העולם. עבודת האל במקרים הללו נעשתה על מנת לרצותם, שלא ירגזו ויורידו עונש על בני האדם חסרי האונים. המשנה מעמידה תזה חד משמעית מנגד:

חייב אדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה שנאמר:
"ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך"..." ובכל נפשך
נפשך - אפילו הוא נוטל את נפשך

(משנה ברכות ט, ה)

הציווי 'ואהבת', שמתחדד על-ידי המשנה, הוא אנטיטזה במונח הזה. עליך לאוהבו אפילו נוטל את נפשך, לא רק שנוטל את ההנאות הפיזיות אלא אפילו נוטל ממך את עצם החיים - עליך בכל זאת לאהבו, אהבה לשמה. אהבה שאין איתה שלוה, אלא אפילו להיפך. על האדם לצאת מגבולות עצמו, הפיזיים והנפשיים, ולראות את המעבר. עליו לפגוש ב'אחר'.

יחסי אדם-א-לוהים היו מאז ומתמיד דבר קשה להבעה. המלים מעולם לא מדויקות ולא רחבות דיין להכלה. לשם כך, תירגמו את מושגי היחס לא-לוהים למושגי קרבת איש ואישה. כך גם בתיאורו המוכר של הרמב"ם:

וכיצד היא האהבה הראויה? הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאוד, עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד כאלו

חולה חולי האהבה שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה והוא שוגה
בה תמיד...

(הלכות תשובה, פרק י, ג)

מתוך כך שמדובר כאן בפעולת האדם ולא בדיבור והאנשה של הא-ל, תירגם הרמב"ם את מושגי אהבתו ליחסי איש-אישה. אותו הרעיון מובע בשיאו דרך מבטם של חז"ל והראשונים על שיר השירים. קירבה והתרחקות, רצון וגעגוע, הם דברים שתמיד היו שייכים למערכות היחסים בין ישראל לקב"ה או ביחסי אדם וא-לוהיו.

בעיית האנושיות

אחת הבעיות בשפה פנימית היא נקודת האנושיות של האדם. הרצון להגיע לצורה ה'טהורה' של האדם, או ליחסים 'אמתיים' עם הסביבה נתקל בבעיה תפיסתית של האדם את עצמו. בחסידות ובמוסר, היו שדיברו על עבודה נטולת נגיעות, ולהבדיל, בתורות רוחניות מזרחיות דיברו על ביטול היש והתמזגות האני במרחב הכולי. נקודת המוצא שלהם, ושל מאמר זה, היא בכך שקשרים אנושיים בנויים על אינטרס. האדם, בין אם מתשוקת העוצמה ובין אם מניסיון לפיצוי עצמי, ממקם את עצמו במרכז הבמה של החיים האנושיים ופעולותיו נעשות על מנת לדאוג למקומו שלו. גם אם במהלך הכללי של החיים הדבר לא בעייתי, הבעיה שהוצגה מגבילה ביחסים פנימיים את היכולת ליצירת קשר כנה. נוצרה בעיה ביצירת האהבה.

הבריחה מבדידות, הרצון לחוש בתחושת הקיום ואת היותי יש, בריחה מפירוד, הבריחה מהאנונימיות ומהסופיות וקבלת אהבה הם רק חלק מההסברים לרצון האדם בקשר. גם אם אלו דברים כשרים, עדין ישארו הם בגדר אינטרס. אני הוא העומד כאן ביסודו של הקשר, גם אם הקשר סובב סביב הנתינה לאחר, אני הוא המקבל מהנתינה ואני הוא המניע. מכאן לעבודת ה' – אשר הגבול בינה לעבודה זרה, עבודת העצמי, הוא דק מאוד. אדם מתרפק על קונו והוא מעניק לו משמעות וחיבור. בתוך המרחב הסופי, הנגמר, התלוי והמקרי יש מקור של יציבות בלתי נגמרת, נצח המעניק קשר בין העבר וההווה, הנותן תקווה לעתיד. הסיכון באשר האמונה תתורגם לרצון לעוצמה מופיע מאליו. מובן שלא מדובר

פה על אהבה עצמית במובנה הבריא והנצרך, אלא על דבר הגובל יותר באנוכיות.

לא מדובר כאן על עוד אבחון קוצקאי של אני אמיתי או אחר, אלא על שאלה משמעותית וקונקרטיה, כמו שעלתה בידי אדמו"רי החסידות, הוגים מהמזרח, ובאחרונה בידי הוגים פוסט-מודרניסטים, על קיום יחסים אנושיים וניהול מערכות יחסים אמיתיות שבאות לידי ביטוי במושג הסובייקטיבי הרופף של אהבה. אציג שתי התייחסויות שונות לשאלה זו:

הראשונה – דרך **עולם החסידות והמוסר**,¹ בו ניסו לפתור את בעיית המיקום של האדם, שלא ניתן מקום לדמות אחרת, על-ידי הביטול. אותו הביטול הוא למעשה הצמצום, 'נסיהג' של האדם אחורה וממילא נתינת מקום לאחר בעולמו. ההתייחסות השנייה – דרך מאמרו של ד"ר זוהר מאור,² בו הוא טוען כי מכיוון שאנו חיים בתקופה של אינדיבידואליזם, חייבים אנו לעצב את ה'בית היהודי' מחדש, בצורה שתתאים להשפעות הכלליות.

הפתרון של זוהר מאור טמון בהמרת החשיבה לגבי הנישואים בסוג של תודעה קפיטליסטית; דהיינו, כיוון שגם לי יש אינטרס בקשר – אושר ורומונטיקה, וגם לאחר, במקרה הזה בת הזוג, ממילא הנישואים לא אמורים להיתפס כקשירה חזקה בלי אפשרות (לפחות חברתית) להתרה, אלא ברגע שכל אחת מהדמויות תדע שיש אפשרות שבן או בת הזוג ירצה לנתק את הקשר, היא תתאמץ פי כמה על מנת לשמר את הצדדים המושכים שבה ולשמר את האינטרס של האחר וממילא את הנישואים (שהם האינטרס העצמי). מאור לוקח את הרעיון, אולי בכוונה, לנקודה קיצונית וטוען שבשביל לשמר את התשוקה של האחר, צריכות הדמויות להסתובב עם חליפה בבית, בדיוק כמו שאדם מכבד את עצמו בחוץ ויודע ליצור רגשי כבוד ומשיכה, תוך מודעות לעובדה שבמידה ולא יצליח, יקרוס אל מול המתחרים בשוק.

¹ צוואת הריב"ש י"א, מסילת ישרים פרקים כב-כג, שערי תשובה בביאור העיקרים ופסקאות כז-כט, אורחות צדיקים 'שער הגאווה' ו'שער הענווה' 'אין תקנה לתקן עד שינהיג עצמו בכיוון הרבה כו' ועוד.

² 'קונטרס', ישיבת שיח יצחק, גליון ל"ג, אדר תשע"ג.

זהו רעיון מהפכני, ולו בעצם ההכרה באינטרס (חברה של אינדיבידואלים), והניסיון להתמודד איתו ולבסס מתוכו מחדש את ממסד הנישואים. הבעייתיות בכך היא במוכנות לשלם את מחיר הפחד, פשוטו כמשמעו, שייכנס בתהליך הנישואים כשכל דמות תפחד להיעזב. אין זו אהבה במשמעות העמוקה של קשר קיומי, אלא בסך הכל שימור רצונות (רומנטיקה ואושר) של כל אחת מהדמויות. אין כאן יציאה אל האחר, אלא מלחמה נגד המתחרים על מנת לשמור את האחר קרוב ולמלא את הרצונות האנוכיים. ה'אני' הוא העומד במרכז, וכל נתינה לאחר היא בשביל טיפוח ומילוי כוחו ותשוקותיו.

מצד שני, הפתרון אותו מציעות תנועת החסידות וכן המוסר, הוא התכחשות לקיומו של האינטרס – שהרי בסופו של דבר גם הנסיגה הופכת לכלי המשרת את המעוניין בקשר. נמצא כי גם אם הפתרון נראה מוצלח (שהרי האדם נסוג) הוא אינו נוגע בנקודה העקרונית, הבעייתית.

במאמר זה, אנסה להציג דרך ביניים; מצד אחד, לא להתכחש לעצם האינטרס ולהיות מודע לכך שכל פעולה ראשונית של יצירת קשר יונקת ומקבלת את כוחה מאותו אינטרס.

מצד שני, לא להישאר ברמת האינטרס בלבד אלא לבנות קומה נוספת על גביו, מתוך הכרה כי הכל בנוי על התנועה הטבעית, הראשונית, והכל מקבל מוטיבציה ממנה, ובכל זאת קיימת האפשרות התלויה ברצון ובבחירת האדם, ליצור קירבה אמיתית, אינטימית וכנה ולא 'שוק' של רצונות קמאיים בלבד. כאמור, הקושי שבתרגום מהותי של האינסוף למערכת יחסים, יקל הדבר אם נתרגם את הדברים ליחסים אנושיים, שהרי הבעיות שייכות גם בתחומים בין-אישיים, וממילא גם ביחסים עם הטרנסצנדנטי.

תוצר במקום תכלית

לאור בעיית האינטרסנטיות, בה דנו עד כה, אנסה להציג מודל אחר של יחסים בו יכולה להתפתח מערכת קירבה ואהבה על גבי האינטרס הראשוני. למודל הזה נקרא המודל הלא-רומנטי.³

בקשר לא-רומנטי שאדם מפתח עם אדם אחר הוא מוכן להבליג, 'לספוג' את הצדדים הפחות נעימים באחר. לעומת זאת, בקשר רומנטי, ספיגה כזו תהיה פחות נוחה; התפתחות הפנטזיות והמרחב הדמיוני - בהשפעות המדיה, העולם החזותי והדמיוניים בשירה ובספרות- יצרה מרחב רומנטי שבו ה'אחר' אמור להיות הרבה יותר מושלם. מה ההבדל? מדוע כאן גבולות הספיגה והקבלה נמתחים, ובקשר הרומנטי, שלכאורה למענו היינו מוכנים לספוג הרבה יותר, החסרונות אצל ה'אחר' מוארים באור הרבה יותר חזק וברור והם אלו אשר יוצרים ריחוק?

לשם כך, יש לעמוד על ההבדל המהותי בין הגישות, המצוי לדעתי בטעות היסודית של הפיכת האהבה לתכלית ולא לתוצר.

בתחילה, בקשר הרומנטי, תכלית המפגש הוא האהבה. האהבה היא הגורם היסודי בתקשורת בין הדמויות. ה'אחר' בקשר כזה, נבחן כל הזמן על צירי ההתאמה והריגוש.

לעומת זאת, במודל הלא רומנטי - בקשר האנושי הרגיל, אהבה אינה התכלית. דווקא בהיעדר תכלית מסוג זה, נוצר הקשר על כר נקי. האהבה אינה מהווה גורם משמעותי בתקשורת בין שני הצדדים. כיוון שהוא נוצר על בסיס שפה משותפת ויכולת תקשורת, נפתחו ערוצי הרגשות וה'אחר', אגב אורחא, הפך להיות קרוב. האהבה, גם אם שונה מזאת הרומנטית, התפתחה ונוצרה למרות שלכתחילה בכלל לא הייתה במודעות. זהו מפגש בין שווים, פנים בפנים.

אמת, גם בבסיסו של קשר זה האינטרס ישנו. הקשר הראשוני בין הדמויות נבנה על הנאת כל אחד והרווח שהפיק. אבל לאחר תקופה, בה האהבה לא היוותה גורם משמעותי, נוצרה דווקא אז - בצורה לא מודעת - הקירבה.

³ אני משתמש בהכללה, לצורך המאמר והבהרת העקרונות, במלה 'מודל', למרות שהדברים מורכבים יותר.

לאור ההבדל הזה, קשר רומנטי מתקשה להפוך לקשר של פנים בפנים מכיוון שהאינטרס המובהק של האהבה ניצב כבר בתחילתו ובשורשו. האחר אמור היה לספק את הדמות שיועדה לו. אהבת האחר במובן הזה, מתבלבלת עם אהבת עצמי.

לפי התיאור שהזכרנו, האינטרסנטיות היא עובדה קבועה שלא ניתן להשתחרר ממנה, לפחות בשלב הראשוני. על-כן נותר לאדם לנסות ולבנות על גבה קומה נוספת ולמעשה להחיל את שורשי המודל הלא-רומנטי גם על קשרים אחרים.

אציג שני שלבים אשר לדעתי מהווים תנאי הכרחי להתפתחות קשר מסוג זה, ולנסות לתרגם אותו אל שאר מערכות היחסים, ובפרט – קשרי אדם-הקב"ה; השלב הראשון הוא מרחב המחויבות. לפעמים נדמה שהביטוי הזה התרוקן מתוכן והפך יותר לסיסמה ריקה המאפיינת את ה'מחויב להלכה'. למרות ריבוי הדיבורים על מהותה, המחויבות היא הצעד הראשון של היכולת לצאת מגבולות העצמי, וממילא היא השלב הראשון והמשמעותי למיקום שונה של האינטרס. אבל על-אף שהיא יוצרת מהפך ומעבירה את האחר למרכז, היא עדין מחסירה מן המשמעות הפשוטה של האהבה. אין אהבה ללא מפגש פנים בפנים. מושג זה במשמעותו הראשונית הינו השוויון בין שני הצדדים, אשר יוצר מרחב משותף של שיח ויצירה. במרחב זה יהיה אפשרי הקשר של תוצר ולא תכלית. כך, גם אם הקשר נבנה בראשיתו על אינטרס, ניתן יהיה לבנות על גביו דבר אמיתי.

מחויבות

במהלך תהליך הגדרת האדם את עצמו הוא משתמש ב'אחר'. בתחילה האחר נטול אישיות, חסר שם, הוא איננו קיים אלא על מנת שאוכל להגדיר, להציב גבולות. אני – איני הוא. השפוי משתמש במשוגע לביסוס קיומו, המשוגע לעולם אינו עומד בפני עצמו. מלחמות יוצרות מציאות של לכידות לאומית כיוון שבאותו זמן נתון ברור מי הוא האני ומי הוא האחר, ה'דמוני'. מנקודת מבטו של האדם בשלב זה, גם אם באופן לא מודע, האחר קיים למען המטרה. בשלב זה מקומו הוא שולי. נתינת מקום לבעלי זהות אחרת בהכרח מאיימת וגורמת לטשטוש הגבולות ומחיקת האני. דווקא בשל כך, ההכרה באחר – מהווה שלב

חשוב כחלק מההיפתחות אליו. האחר קיים משום שהוא קיים. המחויבות יוצרת קודם כל את ההכרה באחר כבעל קיום נפרד. הוא לא קיים 'על מנת'.

לעומת מה שתיארנו לעיל, ביחסי אדם-הקב"ה מתווסף ממד נוסף – ממד הדרישה;

הרב סולוביצ'יק מחלק בין שתי החוויות הדתיות של האדם – החוויה הטבעית והחוויה הגילויית. בקצרה, בחוויה הטבעית האדם נמשך באופן ספונטני, כמעט אינטואיטיבי, לא-לוהים. הוא מחפש אותו ורוצה בו. אבל, דווקא ברגע שהאדם מבקש, הא-לוהי נגלה אליו. זוהי החוויה הגילויית:

הא-לוהים מופיע לאדם כמלך המשפט, נורא ואיום... במצב זה, כשאדם פוגע במידת הדין, פחד נורא תוקף עליו. הוא מתיימש ורוצה לברוח... הא-לוהים הוא התובע, איך יכול האדם להופיע כנתבע... (וביקשתם משם, פרק ו פסקה ב')

אין פגישה סתמית בין האדם לא-לוהים. הא-ל בהתגלותו נושא עמו דרישה, תביעה וייעוד. בנקודה זו האדם רוצה לברוח מהאינסוף. הדרישה 'שורפת' את האדם, מאיימת על זהותו. אם בתחילה האחר שימש להגדרה עצמית, כאן מתגלה הדרישה הא-לוהית מהאדם. המחויבות, אם נשליך מדברי הגרי"ד, מתבטאת בבחירת האדם להיענות לדרישה ולוותר על חלק מזהותו. זהו ויתור על חלק מהעצמי לשם יציאה והיענות לאחר. מחויבות כזאת פותחת לאדם, שעד עכשיו ראה עצמו כמרכז, אפשרות להציב עצמו בשוליים ואת הא-ל לעומתו במרכז.⁴ הבחירה תגזור עליו גזרות, האדם ייאלץ 'להקריב קרבן'. אך מצד שני, יזכה הבוחר בקרירות - קודם כל מעצמו.

לכאורה קבלת העול מגבילה את האדם, כובלת אותו, וכופפת אותו; ולא כן. 'כל תרועת החרדש השביעי זה כזה', משום שהמקבל עליו עול

⁴ בנק' זו יש להזכיר את הדמיון הרב בין ישעיהו ליבוביץ' לר' מקוצק בסוגיה זו. אצל הקוצק האדם מנקה את עצמו מנגיעות וממילא כל הווייתו מוקדשת למען הקב"ה. אצל ליבוביץ', קבלת עול מלכות שמים היא קבלת המצוות והיא החלטה ערכית, חסרת הסבר רציונאלי – העמדת הקב"ה במרכז. לדמיון זה נק' מוצא שונות המיוצגות לדוגמה בהבדל בין תפיסותיהם ביחס לתפילה.

מלכות שמים, בכנות ובדבקות, מתוך הכרת האמת, משתחרר ראשית כל משעבודו לעצמו.

רק מי שמעשיו מונחים ע"י עיקרון עליון, שהוא העיקרון הגבוה האלוקי של המצוות, ופועל לשם שמים ולא מתוך רדיפת הרווחה הפרטית שלו, זוכה לחירות, וממילא למקוריות, שב הוא אל עצמו המקורי, כעבד הזה השב אל נחלת אבותיו ואל משפחתו.

(הרב שג"ר, זיכרון ליום ראשון, חלק ראשון)

אם כן – מחויבות, כמו שהצגנו, היא קודם כל הכרה באחר כבעל קיום בפני עצמו. הוא אינו משמש אותי. אך בקשר עם הקב"ה מתווסף ממד ההתגלות, הנושאת עימה דרישה. המחויבות באה יחד עם הקרבת חלק ממני למענו. על רקע זה, אין חיבור מדויק יותר מחיבור 'שמע ישראל', קבלת עול מלכות שמים, ל'ואהבת', אהבת השם.⁵

שותפות

השלב השני ביצירת הקשר הוא השוויון, הפנים בפנים. ישנו פער בין אדם וא-לוהים, פער שנוצר על-ידי הא-ל עצמו; הפירוד נוצר על-ידי הדיבור בעצם הגיית 'ויהי'. הדיבור הוא זה שיצר את המסך החוצץ בין א-לוהים לעולם ונתן לסוף להתקיים בצדו של האינסוף אשר עד רגע הבריאה היווה את הכל. הרצון לגשר על הפער, הטראגי והקשה מטבעו, הינו כה משמעותי עד שהרב קוק מתאר את חטא העגל, שנתפס כאחד החטאים החמורים ביותר המתוארים במקרא, כסמל לרצון במפגש עם הא-לוהי בתוך העולם הזה.⁶ טעותם היתה בניסיון לגשר על הפער, ללא קבלת מהותו כנפרד. על-מנת ליצור חיבור – נדרש ניתוק, ליצור מרחב בו הכל כביכול נטול א-לוהים. סוד הצמצום אשר לא הקב"ה הוא יוצרו אלא האדם. בתוך החלל הזה יכול להיווצר המפגש מחדש. בעוד המחויבות העבירה את האדם אל השוליים, כעת ישנה מציאות של פנים-בפנים בה האדם איננו סביל, אלא בוחר במפגש.

⁵ הרב שג"ר במאמרו 'לחיות בצמוד לאין' (לוחות ושברי לוחות, עמוד 31), לקח את איבוד המשמעות והפך אותו לאקסטזה בחוויה הממשית, משמעות בחוסר המשמעות. אותו הרעיון מתגשם גם כאן ביחס לחוויה ההלכתית - האקסטזה בעצם הראייה בציווי דבר ה' ועשייתו כחלק מחוייית הקשר.

⁶ עין א"ה, שבת פ"א אות עה

”כי התלמידי חכמים בוראים את העולם ע”י דבריהם, כמו שכתוב: ”וְלֹאֲמֹר לְצִיּוֹן עַמִּי אֲתָהּ” (ישעיהו נא, טז), אל תקרי עמי אלא עמי; מה אנא עבדי שמיא וארעא במלולי, אף אתם כן.”

(ליקוטי מוהר”ן סד)

אמנם הא-לוהים יצר, אבל היציר – האדם, מופקד על היצירה והופך להיות יוצר בעצמו, ומכאן ואילך העולם נתון לרשותו ולבחירתו. האמירה בקטע הזה אינה ברורה מאליה לאור השפה המסורתית בה האדם מקיים את כל צרכיו הגופניים והרוחניים על מנת להיות עבד ה'. ר' נחמן מחדש כאן כי הקיום האנושי מתקיים, לפחות בשלב התודעה הראשונית, באופן אחר. צרכיו הגופניים והרוחניים אינם אלא חלק אחדותי המקושר אל הא-לוהים. מוצגים כאן למעשה שני שלבים: השלב הראשון – שלב הזרות, המשותף לכל הבריאה. לעומתו, מופיע כאן השלב השני – הזיקה אל הא-לוהי המיוצגת על-ידי תלמידי החכמים, שותפות של האדם עם הא-לוהים. תחום היצירה המשותפת יוצר את המרחב בו תוכל להיווצר מערכת היחסים ביניהם. הזיקה בין האדם וא-לוהים מתקיימת ומוזכרת על-ידי הברית, שזיכרונה ופדיונה נדרשים על-ידי הא-לוהים מהאדם.

ברית

התורה נקראת ברית.⁷ הברית היא החוט המקשר בין עם ישראל והקב”ה. האדם חי במציאות נפרדת וחסרת א-לוהים כביכול, על-כן הוא נדרש לזיכרון של הקשר בינו לבין א-לוהיו. ישנן שלוש בחינות של ברית: סמל, שפה וחווה.

תפקידו של הסמל הוא יצירת קירוב. אין בסמל שום משמעות מהותנית אלא אם כן הדמויות רואות בו כזה. תפקידו של הסמל הוא לגרום לדמויות להיזכר כי יש ביניהם הסכמה על בסיס אירגוני או מעין קשר היסטורי, עתיק או חדש. לא מדובר כאן על רעיון מדומיין כי אם על מוסכמה, קונוונציה. כל דמות בוחרת לראות בסמל דבר מה כחוט מקשר. הסמל מהווה בעיניהם את הבכואה של הברית, ברית שברצונו של כל אדם עשויה להתקיים או להתפרק. לאורך התנ”ך,

⁷ ראה: שמות כד, ז וכן מלכים ב, כג, כא ועוד.

התורה מתוארת כספר הברית אשר עצם הקריאה בו מזכירה לעם ישראל את הקשר ביניהם לקב"ה.

הסמל יוצר קירוב כל עוד הצדדים רואים אותו כבעל קיום. גם ללא הצורך לעיין בתכניו, הסמל עצמו מספיק על מנת לקיים את מטרתו. ביטוי טוב לכך אפשר לראות בקריאה הכמעט מיותרת של הכתובה בתוך טקס החופה. הזוג לא נצרך לתוכן, ולכן ציון המספרים וסכום הכסף רק מורידים מהספונטאניות והריגוש של טקס הנישואין.

הצדדים האחרים של הברית נצרכים במציאות בה הסמל, התורה כברית פשוטה, לא עומד בפני עצמו. בשלב הזה נדרשים הצדדים להיקשר דרך השפה והתוכן הקונקרטי. השפה היא הכלי ליצירת הקירוב.

הגות ה'פוסט' מתעסקת עם הקושי בניהול שפה ושיח בין שונים. מתוך הבעיות שעלו בשימוש בשפה בפרט ובשיח משותף בכלל, הציגו הוגים מתונים יותר להחליף את הפילוסופיה האובייקטיבית, שהייתה אמורה לגשר על הפערים בהיותה כזאת, בספרות. הסיבה היא, שלפני הכל הספרות אינה מתיימרת לגלות את האמת ומודעת להיותה יוצרת דימויים ותו-לא, דהיינו היא אינה אלא פיקציה. מעבר לכך, יש בה נגיעה במנותק ובמרוחק. הספרות מציירת עולם שלא מצטמצם רק ל'כאן ועכשיו' אלא מסוגלת לנתק את הקורא בשלמותו מנקודה ספציפית בזמן לרגע אחר. כוחה של הספרות וכמוה גם של האמנות, התיאטרון ועוד הוא ביצירת מרחב הנמצא מעבר לחשיבה האנליטית ויחסי סובייקט-אובייקט, מרחב המביא לחוויה מסוג אחר. בזכות החוויה הזאת, הספרות מסוגלת ליצור ולהעביר אמפתיה וסולידריות. בפילוסופיה האדם יוצר 'חושב על', האדם מתאמץ להבין ולרכוש את המושכלות אבל אינו חווה חוויה כולית. הספרות, לעומתה, לא תיחשב כמוצלחת אם לא תצליח לבטא את שפתו הפנימית של הקורא. הזדהות וקירבה הם חלק בלתי נפרד ממנה.

התורה נקראת חוקה, ומנגד נקראת שירה.⁸ השירה מאפשרת לגלות דברים שבעומק, היא נוגעת ואינה נוגעת, חושפת טפח ומכסה טפחיים. לעומתה החוקה, ענינה בדבר הגלוי, בכאן ועכשיו. ראיית התורה כשירה וכשפה, יוצרת עוצמות אקסטטיות אבל לא מתמודדת עם הדרישה הפשוטה של התורה לביצוע פעולות מעשיות. לעומת זאת, קיום התורה ללא השירה והשפה לא יכול ליצור קשר אמיתי. שארה, כסותה ועונתה בהיעדר ברית והוויית חיים אנושיים עמוקים.

אם כן, השפה נצרכת ליצירת הקירוב. אמנם, על מנת להתחיל בתהליך נדרש האדם לא רק לדיבור עצמו, אלא גם להקשבה, להכלת הדיבור של האחר. הוא נתבע לעשות מעין 'קפיצה', בדיוק כמו במקרה של תרגום המחשבה לדיבור, כדי ליצור התאמה לאחר. על-מנת להצליח לגשר על הפער בינו לא-לוהים הוא מחפש את השפה האחרת, השונה משפתו הרגילה והיומיומית, שפה שבעזרתה הוא יוצא מעצמו, אף לזמן מסוים, ונכנס כולו לתוכה. בראיית האדם מחד את התורה כדבר ממשי ומשמעותי לחייו, ומאידך כשפה שונה, הוא מסוגל לממש ולמסד את הברית בחייו ולנסות להתחבר כולו אל התהליך של השפה (כחוויה שתוארה קודם בנוגע לספרות). ברגע כזה, הלומד הופך מדמות מבינה, המנתחת את הכתוב והטקסט בשבילו הוא מושא למחקר, לדובר עצמו. הוא עובר מקבלה - ליצירה של שפה המהווה חלק ממנו, שפה שהיא שלו. האדם מתנתק לרגע ממיקומו היום יומי ומדבר בשפה שונה, דרכה הוא יכול לקיים את הברית באופן כולי. ברגע שנכנס בברית זו, מצליח הלומד לכלול בחייו (ולו לזמן מסוים) את הנגיעה בא-לוהי. אל מול הסמל - האדם פסיבי, הקשר עומד מאליו ולא נצרכת פעולה מיוחדת לקיומו. אך באמצעות השפה, האדם נעשה אקטיבי ונכנס למרחב אחר, דרכו נוצר הקירוב.

הרב שג"ר מתאר את הלמדנות שקדמה לזמנו כבריחה מהסובייקטיביות הרופפת. מתוך כך הוא פנה לפיתוח לימוד תורה הקרובה לאדם. בעיניו רק

⁸ למרות שבפשטות הפסוק 'דברי השירה הזאת' מדבר על שירת האזינו, רבה מתאר את כל התורה כשירה "אמר רבה: אף על פי שהניחו לו אבותיו לאדם ספר תורה, מצווה לכתוב משלו, שנאמר: ועתה כתבו לכם את השירה" (בבלי סנהדרין כא, ב).

לימוד כזה מסוגל לכונן ברית. כאן אני משנה את המוטיבציה, וממילא הכיוון מעט שונה: יציאת האדם מגבולות עצמו כתנאי ליצירת הברית, קבלת הדברים כהווייתם, בקריאה ראשונית, לפני פרשנותם והעברתם אל הסובייקטיבי (כבעולם הלימוד המסורתי), ויחד עם זאת המשיך ראייתם כברית.⁹

השפה היא שירה, היא עצם הביטוי והדיבור. היא דבר השונה וייחודי לו. השירה, המתאפיינת ביופי ובהסתר שלה, מצליחה לבטא יותר מהדיבור המונוטוני הישיר והנגלה. היא נובעת מהתשוקה הפנימית. בהקשר זה מתאר הרב שג"ר את לימוד התורה כבריתו של 'האומר את', ולא 'המדבר על'.¹⁰ דיבור על - הוא דיבור הממקם את התורה בחוץ אל מול האדם, בעוד הוא בוחן אותה ומשכיל בה. היא נשארת כחוויה שמבררים ומלבנים את פרטיו.

השפה היא השירה מעצם השימוש והדיבור בה, היא מהווה קשר מקרב עוד בטרם המעשים הקונקרטיים. זהו קיום מצוות לימוד תורה המתוארת במילים 'והגית בו'. האדם משתמש בשפה 'אחרת' בעלת מושגים ומערכת ביקורת פנימית. זוהי מערכת המסתכלת על עצמה מתוך עצמה והאדם הלומד נדרש לנתק עצמו ולקבל אותה 'כפי שהיא' בעת לימודו. מהלך לימוד תורה שבעל-פה כשירה הוא המביא לחיבור, לעומת לימוד התורה כחוויה, ההלכה - המייצגת פירווד. כך גם בלימוד העיון - הלומד ניגש עם כלי הפרשנות והדרשנות, אך שערי דרישה לא נסגרו ועליו להנגיש ולתרגם את הטקסט למעמדו היום. להוריד את ההתגלות אל הסטנדר. לעומת זאת - ההלכה, עוד בדרך הלימוד, מפרידה ויוצרת קו המבדיל בין הלומד למושאו. הלומד מחליף משקפיים. הוא לא ייגש להלכה בכלי הדרשנות והשכל אלא בכלי הלימוד וההכלה. ההלכה, למרות החופש המסוים המתאפשר בגבולותיה, היא חד משמעית כפי שיבואר בהמשך למהות בחינת ה'חוויה' האופיינית לקשר. זהו לא קניין שכלי בלבד כיוון שעצם

⁹ על אותה הדרך ביקר הרב שג"ר את לימוד הדף-היומי כלימוד היוצר מעין בועה של קודש. כאן יש ראייה חיובית של הנסיון האנושי לגשר על הפער וממילא חיפוש שפה שהיא מחד שלי, ומאידך, רחוקה. 'אינטימיות הנתפסת באמצעות האחרות' - לימוד התורה. (כלים שבורים עמ' 32)

¹⁰ כפי שמובא בספרו, בתורתו יהגה, עמ' 34.

מהלך הלימוד והשימוש בשפה, במובן עליו אנו מדברים, הופך ממייצג למשמעות בפני עצמה.

אפשר לדמות את זה להבדל בין אדם הדובר שפה מסוימת כשפת-אם, לעומת אדם שלמד באולפן את אותה השפה, על דקדוקיה וכלליה. למרות חוסר ההיגיון שבדבר, יהיה הבדל ניכר בין יכולתם לפתח שיח. ישנם דברים שלא נרכשים על-ידי כלי השכל וההבנה, אלא קיימים בדיבור ובשפה השוטפת. המסתכל מבחוץ, כמו הלומד באולפן, לא יכול להבחין בהבדלים הללו.

החווה הוא התוכן הבסיסי, אותו מייצגים המאפיינים ההלכתיים שבלמוד. לימוד כזה מזכיר את שלב המחויבות שהוזכר מקודם. זוהי התגלמות הדרישה מהאדם ליציאה מעצמו, שהרי עוד לפני שהוא מתעמת, בוחן ודורש בתורה – הלומד בוחר האם להיענות לה אם לאו. זוהי ההכרה באחר כחלק מיצירת הברית עמו. זה הביטוי שלו בקשר. החווה נדרש בעת הפירוד, ככתובה בשעת הגירושים - בזמן בו הדמויות רחוקות זו מזו ונצרכת מערכת של הסכמיות על בסיס רווח.

אם כן, ניתן לסכם את התהליך כך: לאחר שנוצרה ההפרדה ונפתחה זיקה של שותפות, אותה שותפות המאפשרת מאוחר יותר את הקירבה והאהבה, יכולה להתקיים הזיקה בין האנושי לא-לוהי באמצעות הברית. לברית עצמה שלושה ממדי עומק שונים: הסמל, השפה והחווה, כשכל אחד מבטא מיקום שונה, את המרחק בין האדם לבין האחר. הסמל הוא הביטוי הראשוני. בעת חיבור טבעי הסמל מספיק לקירוב ולתזכורת. ביחסי אנוש, כאשר הפער מגיע לידי ביטוי נדרשת השפה לקירוב. במקום בו הפער בלתי ניתן לסגירה, כיחסי אדם – א-לוהים, השפה השונה מצליחה לתת לאדם חוויה אחרת ועצם קיום הברית על-ידי השפה הוא מימושה של הברית. לבסוף, אם וכאשר היחסים מתערערים לחלוטין, נשאר לבדו החווה, אשר אינו אלא גרעין מינימלי המאפשר את קיום היחסים בין הדמויות.

אחרית דבר

תרגמנו את מושגי היחסים בין האדם-לקב"ה ליחסי האדם עם האחר האנושי. ראינו כיצד אכן ניתן ליצור מערכת אהבה וקירבה משמעותית אף בעולם שנבנה על גבי אינטרסים. מערכת כזאת באה לידי ביטוי במודל של קירבה שעניינה הוא יחסים לא-רומנטיים, שבה מובאים לידי ביטוי המחויבות והשותפות שיוצרים את האהבה. זאת מבלי לראות בהן מטרה כשלעצמה. תכלית עיסוקי כאן היא בניסיון ליצור מערכת יחסים לא-רומנטית אף ביחס לא-לוהים. כיוון שהעתקת המושגים מאדם לא-לוהים בעייתית באופן מובהק, ניסיתי לברר את שורשי היחסים הלא-רומנטיים ולהחילם על יחסי האדם וא-לוהיו. בחוויה האנושית האדם יכול לפגוש באחר, לו לזמן קצר, אם ירצה ויזכה. לעומת זאת, בין אדם לא-להיו גם במידה ותתקיים לזמן מסוים תחושה חזקה של נוכחות, היא לעד תישאר מוגבלת; האדם יכול ליצור מגבולות עצמו אך לעולם ישאר הוא עם הגעוע - לעולם לא יפגוש. הזכרתי בהתחלה את בעיית הפער שנוצר בעצם הבריאה כאשר הא-לוהים אמר 'ויהי'. הדיבור יצר קרע בין הסוף אל האינסוף, ובאמצעות הדיבור האדם מנסה לתקן את אותו קרע. הדיבור אכן מאחה חלק מהקרע, מקרב בין רחוקים ויוצר אינטימיות מחודשת. אבל בסופו של יום, אין באמת סיכוי להתאים בין התובנות לקטגוריות הנפוצות של השפה. הדיבור לעולם ישאר מוגבל ומגביל.

ר' נחמן, בהקשר שונה, אמנם, מציע את השתיקה כפתרון וחלופה לדיבור. בליקוטי מוהר"ן - תורה סד, בה מתוארת השאלה המגיעה מהחלל הפנוי, ובה לאדם לא נותרת אלא השתיקה. היא אינה מגיעה מחוסר אונים או חוסר יכולת של האדם להגיב, להיפך - היא מובאת כדרך ההתמודדות של הצדיק. בתיאור זה השתיקה נושאת מטען חיובי.¹¹ לאחר שהאדם נאלץ לסגת, לעמוד בתמיהה אל מול השאלה, ובתרגום - לאחר שהאדם נותר נטול כלי השפה והופך לבעל המיקום העצמי המרכזי, הוא חוזר להתמודדות ולקשר מחודש עם קודשא-בריך-הוא באמצעות השתיקה. 'שתוק! כך עלה במחשבה לפני'. אין זו סתימת

¹¹ כך משתמע גם מדברי הרמב"ם במורה נבוכים, פרק נט.

הפיות, כי אם שתיקה במובנה העמוק והפנימי - המביאה להבנה עמוקה יותר של המחשבה. השתיקה יוצרת קירבה שונה. קירבה של הבנה וחיבור. את הקשר המחודש עם הקב"ה כבר בלתי אפשרי להכניס למלים. אי אפשר לבטא את השם המפורש.

"ואהבת את ה' אלהיך" ... רבי עקיבא אומר: 'בכל נפשך' - אפילו נוטל את נפשך. תנו רבנן: פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה, בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה... אמרו: לא היו ימים מועטים עד שתפסוהו לרבי עקיבא וחבשוהו בבית האסורים... בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה, והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל, והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. אמרו לו תלמידיו: רבינו, עד כאן? אמר להם: כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך - אפילו נוטל את נשמתך, אמרתי: מתי יבא לידי ואקיימנו, ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו? היה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד. יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא שיצאה נשמתך באחד. אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: זו תורה וזו שכרה? "ממתים ידך ה' ממתים" - אמר להם: חלקם בחיים. יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא שאתה מזומן לחיי העולם הבא.

(בבלי ברכות סא, ב)

ר' עקיבא הצטער כל ימיו על הציווי הנ"ל עד ש'זכה' לקיום המצווה. הציווי ניתן לאדם בנוגע למימוש אהבתו לקב"ה בעולמו, ומנגד - ביטוי כמעט ובלתי אפשרי כיוון שהוא נוגע בגבולות החיים. אולם, לבסוף הוא מצליח להכניס את הציווי לתוך העולם ונותן לו ממשות. הפרדוקס הוא שהיכולת להכיל את האהבה מתקיימת רק ביציאה מוחלטת של האדם מעצמו ומהעולם. רק בשעה שנוטל את נפשו - אז יכולה להתקיים האהבה האמתית, בשעה בה אין מלים.

* המאמר מוקדש לע"נ
צבי בן דבורה והרב מנחם פרומן
"אמרו בלבבכם, על-משפככם; ודמו סֶלָה"