

סם פילוסופי

על תנועות אסקפיסטיות של אמונה

גלעד גייבל

לפני מספר שנים השתתפתי בשיעור בו שאל הרב: "מי מהנוכחים חווה תפילה אמיתית?". בתוך כך, סיפר הרב בשם תלמידו לשעבר על חוויית תפילה אמיתית מתוך סיטואציה של תאונת דרכים. אותו תלמיד נסע ברכב עם משפחתו לאירוע כלשהו ובשלב מסוים בנסיעה איבד הנהג את השליטה ברכב שהתהפך ונזרק לשולי הכביש. תלמיד זה סיפר לרב שברגעים הספורים שבהם רכבו היה תלוי הפוך באוויר, הוא מצא את עצמו מתפלל. תפילה זו נשארה חרותה בליבו כ'תפילה אמיתית'.

מה התרחש ברגעים הספורים בהם הרכב היה תלוי באוויר? הסיטואציה הריאלית מורה על כך שהרגעים הספורים האלה יסתיימו באסון. תפילתו של התלמיד מעניקה סוף אלטרנטיבי לסיפור – כולם יוצאים בלי פגע או, למצער, נשארים בחיים. תפילה זו ככל הנראה לא הייתה ורבליית כי אין די זמן לכך, אלא התממשה כחווייה חלומית-פנטסטית. החוויה המציאותית מושכת לכיוון אחד והמתפלל משנה את העלילה באמצעות פנטזיה. פנטזיה זו נחרתה בלב התלמיד כתפילה אמיתית, כמפגש שיש בו בקשה אותנטית ואולי יש גם מי שישמע אותה. חרדת המציאות הקשה מובילה את התלמיד לפניה מהירה לאופציה האמונית, לתנועה זו אני מבקש לקרוא: אסקפיזם.

במאמר זה אבחן את היחס של שלושה הוגי דעות יהודיים לאסקפיזם: יחסו של הגריי"ד סולובייצ'יק, יחסו של פרופ' ישעיהו ליבוביץ' ויחסו של ר' נחמן. בסוף הדברים אציע על בסיס דברי ר' נחמן אופציה אלטרנטיבית ליחס של קודמיו, כשתקוותי היא שאופציה זו תהיה גם רלוונטית.

א

בשיטוט קצר ברשת נמצא כי ההגדרה הרווחת לאסקפיזם¹ (בעברית: בורחנות) היא 'הסחת דעת על מנת לברוח ממצבים לא נעימים'. הזיהוי היומיומי של תופעה זו בא לידי ביטוי בפעולות שונות: שיטוט מתמשך בפייסבוק או באינטרנט בכלל, צפייה בסדרות טלוויזיה, סרטי וידאו, קריאת ספרים (בעיקר מז'אנר הפנטזיה), שינה ממושכת ועוד, כשהמגמה היא להסיט את המבט ממועקת המציאות הקונקרטי. במחוזות רחוקים יותר של אסקפיזם נגיע גם להתמכרויות שונות – בראשן שימוש בסמים, ובהמשך גם הפרעות נפשיות ופסיכוטיות. נמצא, אם כן, שאסקפיזם הינו מושג רחב שמתאר את התנועה בה אדם פונה למרחב לא קונקרטי, שאינו ה'כאן ועכשיו', היינו, העדפת הפנטזיה על פני המצוקה שבמציאות הקיימת.

כמונח תרבותי או פסיכולוגי, נוכל גם לומר שאסקפיזם יתאר את הסובייקט שנמלט מהמרחב אותו החברה מזהה כמרחב הממשי. נמצא כי היחס לאסקפיזם כפול: תחילה, הוא מסמן פעולות רווחות ויומיומיות בתוך חיי התרבות והחברה שלנו, יחד עם זה, הוא מתייחס בצורה זהה לתופעות מודחקות שאנו מסמנים באיקס גדול. תנועת הבריחה אליה מתייחס האסקפיזם (גם במשמעותו המילולית) מעוררת יחס ראשוני שלילי לתופעה. אך מה רע בלשבת עם כוס שוקו ולצפות בסדרת טלוויזיה אחרי יום עמוס? מדוע מסומן טיול התאווררות בצורה שלילית? העיסוק כאן כבר נוגע בגבולות ההתייחסות החמקמקים אל התופעה.

כדי להדגים את היחס המורכב לאסקפיזם נתבונן בתשדיר רדיו לקראת הסילבסטר האחרון מתוך קמפיין של הרשות הלאומית למלחמה בסמים ואלכוהול תחת הכותרת "יותר אלכוהול פחות אתה":

[פתיחה עם מוזיקה וקולות של מסיבה ברקע. מתחילה ספירה
לאחור לקראת תחילת השנה האזרחית החדשה בקול הולך
ומתעוות]
עשר! תשע! שמונה! שבבעע, שששש חמממששש...

¹ במילון אבן שושן: "בריחה מן המציאות לעולם הדמיון וההזיות". יש להדגיש שהגדרה זו אינה מתייחסת למניע לבריחה.

שתית? לא היית!

אל תהרסו לעצמכם את הסילבסטר עם יותר מדי אלכוהול.

השנה נהנים בלי להיות שיכורים, כי יותר אלכוהול פחות אתה!²

אסוציאטיבית, קהל היעד של הפרסומת הוא 'אנשי המסיכות', ציבור נרחב של אנשים שיצאו לבלות בפאבים, בארים, ומועדונים בליל הסילבסטר. ניתן לאפיין את הבחור או הבחורה שבמסיבה כאסקפיסט קיצוני: שיח החריגה – 'לצאת' לבלות, האלכוהול כסמל השחרור מהסגירות היומיומית. השכרות כניתוק של ההתרחשות מרצף הזמן והמרחב. נראה שהמניע את היציאה לבלות היא ההנאה, וזו כוללת בתוכה, במודע או שלא במודע, את הבריחה. כותרת הקמפיין "יותר אלכוהול פחות אתה", מנסה להתמודד עם הבריחה, הקיימת כסצנה תרבותית חזקה, על ידי הצגת האחיזה במציאות כאמצעי להנאה חזקה יותר; ההנאה שתוכל להפיק ללא האלכוהול עדיפה על ההנאה שתפיק באמצעותו. ניתן להבחין שהקמפיין אינו יושב על שלילת השיח האסקפיסטי עצמו אלא על השאלה הפרגמטית 'כיצד נוכל ליהנות יותר'.

האסקפיזם מתנגש חזיתית עם השיח האקזיסטנציאליסטי: האקזיסטנציאליסט יביט בשנאה ובביטול על האסקפיסט. בריחה, בעיניו, היא כמו "אופיום או סמים פילוסופיים שאדם לוקח כדי לשכוח את המציאות"³.

כיצד יתפרש על רקע זה המפגש עם האמונה? כיצד והיכן האמונה מזמנת אותנו לברוח? ובכלל, האם האמונה באלוהים איננה אלא ניסיון להעניק משמעות לעולם שרירותי או לברוח מהעולם השרירותי עצמו?

ב

בחלקו הראשון של המאמר "קול דודי דופק", עוסק הגרי"ד סולובייצ'יק בסוגיית 'צדיק ורע לו'⁴.

² זהו תמלול שלי לתשדיר הרדיו.

³ שלום רוזנברג, "טוב ורע בהגות היהודית" 96.

⁴ כל הציטוטים מהגרי"ד לקוחים מ"קול דודי דופק" 7-11.

אחת החידות הסתומות שהיהדות התלבטה בהן משחר קיומה הוא
ענין הסבל בעולם... למה נותן הקב"ה לרע רשות להשתלט ביצור?

תשובתו המפורסמת של הגרי"ד משתמשת בהבחנה בין שני ממדים נפרדים של
קיום: גורל ויעוד. דרך הבחנה זו מבקש הגרי"ד לגשת מחדש לשאלת שלטון הרע
ולחשוף פתח פורה לעבודת ה' מתוך הקרע התאולוגי.

פתח הדברים מתייחס ל"קיום גורלי".

קיום גורלי – כיצד? זהו קיום מאונס, בבחינת "על כרחך אתה חי",
קיום עובדתי שלוב בשרשרת חוקיות מיכנית, נטולת-משמעות,
כיוון ותכלית, ומשועבד לכחות סביבה שלתוכה נדחף היחיד על-
ידי ההשגחה מבלי שנמלכה בו עובר לדחיפה זו. דמות אובייקט
לה"אני" הגורלי. כאובייקט הוא מופיע כעשוי ולא כעושה.
על רקע כזה צפה ועולה חווית הרע בכל מוראה... הגורל מתעלל
בו [באדם]; הוויתו טרופה ושסועה... בשלב זה של מבוכה
ואלימות, טמטום-הלב ובלבול-המוח, אין האדם שואל כלל לעילת-
הרע ומהותו. הוא סובל בדממה ונאנק ביגונו שהשתיק את
התלונה וכבש את החקירה.

הגורל, ע"פ הגרי"ד, מתאר התנהלות טבעית של העולם שמפגישה את "האדם-
אובייקט" עם המציאות. הגורל מתואר כמנגנון מכני, כשרירותיות. בתוך מציאות שכזו
האדם פוגש את הרע כחץ שאין לו יורה, כחוויה שאין לה יוצר או מכוון – היא פשוט
שם. מפגש מסוג זה נוטל כל אפשרות של ריכוך וכל שנשאר הוא לקבל את הכאב
בהכנעה. אין סיבה לשאול מי או מה גרם את הכאב מכיוון שהנחת המוצא היא שאין
גורם כזה בנמצא.

כך מתאר הגרי"ד את השלב הבא:

אחרי ההזדעזעות הפסיבית של הסובל כתגובה ראשונית לסבל
באה הסקרנות האינטלקטואלית החותרת להבנת הקיום ולחיזוק
בטיחותו ובטחונו של האדם. בשלב זה מתחקה הוא אחרי
יסודותיהם השכליים של הסבל והרע ומשתדל למצוא את השלוח

וההרמוניה בין החיוב והשלילה ולהסיר את חודה של המתחות בין התיזה – הטוב – והאנטי-תיזה – הרע – שבהוויה. מתוך השאלה והקושיה, הפתרון והתירוף, הוא בא לידי ניסוח מטפיסיקה של הרע שעל ידיה מתפשר הוא עם אותו הרע ומנסה לחפות עליו. משתמש הסובל בכח ההפשטה השכלית שחונן בו מאת הבורא עד כדי השליה עצמית – כפירה במציאות הרע בעולם.

לאחר המפגש הבלתי אמצעי עם הרע, האדם מוצא נחמה בחיק האסקפיזם. הפוסט-טראומה מתאפיינת במאיסת הדיכוטומיה של טוב ורע ובניסיון לכפות הרמוניזציה על המציאות. המבנה ההרמוני מציג גישה יומרנית, בלתי מציאותית, ועתיד לאכזב את האדריכל. הגריי"ד מתאר את ההרמוניה שהאדם מייצר בתגובה לרע כפנטזיה ששוללת את ההתרחסות הריאלית.

היהדות, עם גישתה הריאליסטית לאדם ולמעמדו בתוך המציאות, הבינה, כי הרע לא ניתן לטישטוש ולחיפוי... הרע הוא עובדה שאין להכחישה...

מי שרוצה להטעות את עצמו על ידי היסח-הדעת מן הקרע שבהוויה ועל ידי רומנטיזציה של חיי-האדם, אינו אלא שוטה והוזה הזיות. אי-אפשר להתגבר על מפלצת הרע במחשבה פילוסופית-ספקולטיבית...

כל זמן שהשגת האדם מצומצמת ומסורסת היא, ואין הוא רואה אלא קטעים בודדים בדרמה הקוסמית ובעלילה הכבירה של ההיסטוריה, אי-אפשר לו לחדור לתוך כבשונו של הרע ולחביון הסבל.

הגריי"ד מתייחס לפתרון האסקפיסטי כהזיה של שוטים וכניגוד לגישה היהודית. הרוע שבעולם מתוך קיום של גורל אינו בר יישוב. הגורליות איננה מוכנה להמתיק את הכאב ומחיר הניסיון לטשטש אותו הוא קריעת האדם מההוויה. את אותם שמסחים דעתם מהרוע, שמבלים מחוץ למסגרת המציאות, מכנה הגריי"ד "שוטים והווי הזיות".

בשלב זה פונה הגריי"ד ל"קיום יעודי".

קיום יעודי – כיצד? זהו קיום פעיל כשאדם ניצב לעומת הסביבה, שהושלך בה, מתוך הבנת יחודו וסגולתו... סיסמת ה"אני" היעודי היא: "על כרחך אתה נולד ועל כרחך אתה מת אבל ברצונך החפשי אתה חי"...

בן-היעוד הוא ריאליסטון ביותר ואינו נרתע מפני התיצבות פנים בפנים מול הרע... שאלת-השאלות היא: מה מחייבים הייסורים את האדם? ... אין אנו תוהים על דרכי הקב"ה המופלאות, אלא על דרך האדם אשר בה ילך כשהסבל קופץ עליו.

הגרי"ד מניח את עיקר השינוי בין הקיום הגורלי לקיום היעודי בשאלה האם אדם מתפקד כאובייקט או כסובייקט, האם האדם הוא סביל או בר יכולת. מכאן הוא פונה לשאלת שלטון הרע מזווית אחרת. שאלת מהותו של הרע שייכת לקיום הגורלי ושם היא מוטלת ללא מענה; בקיום היעודי, השאלה תהיה כיצד אני פועל לאור המציאות. היעוד מספר על תפקיד או שליחות שעל האדם למלא, בעוד המרחב שבו הוא נמצא איננו משנה את עצם השאלה אלא עשוי להשפיע על התשובה. בהקשרים יהודיים, השאלה שתישאל בנוגע לרע תהיה: כיצד מורה עליי התורה או ההלכה לנהוג בשעה שכזו? הגרי"ד חוזר ומדגיש שמתוך נקודת מבט זו האדם איננו בורח מהמציאות גם כשהיא משליכה עליו צרות ורעות; הרוע שבמציאות מזמין הזדמנויות נוספות למימוש היעוד אליו מכוון האדם.

הגרי"ד ממשיך ומדבר על הפעולה שמזמינים הייסורים:

הייסורים באים כדי לרומם את האדם, לטהר את רוחו ולקדשו... היסורים – תפקידם לתקן את הפגום באישיות של האדם... "בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה... ושבת עד ה' א-להיך". הסבל מחייב את האדם לשוב בתשובה שלימה אל הא-לוהים. הצרה נועדה לעורר אותנו לתשובה, ומהי התשובה אם לא התחדשותו וגאולתו העילאית של האדם?...

אוי ואבוי לו לאדם אם היסורים לא הביאוהו לידי משבר רוחני.

הפעולה אליה הרע שבעולם מכוון אותנו היא התשובה. הגרי"ד מסמן את הסבל כמניע לתשובה ולתיקון הפגמים שבנו – ייסורים ממרקים. הצעד האחרון של הגרי"ד הוא להציג את האדם שלא התמודד עם ייסורים כאדם חסר.

בקריאה רגישה יותר ניתן להבחין שהגרי"ד נכנס למלכוד שהוא בעצמו חשף בתחילת הדברים: אם בהקשר הגורל דיבר הגרי"ד על כל ניסיון לגעת במהות הרע כפילוסופיה ספקולטיבית ועל אימוץ פתרון פילוסופי מעין זה כאסקפיזם של שוטים ושאינו שייך ליהדות, בהקשר היעוד הוא כבר אומר שתפקידם של הייסורים הוא לעורר את האדם "לתקן את הפגום שבאישיותו". למעשה, הוא הולך אפילו רחוק יותר, והרומנטיזציה המופרכת שהאדם הגורלי שואף אליה כמעט זועקת מתוך הרחמנות שהוא מטיל כנגד אלו שהיסורים לא זימנו להם שבר. כמובן שהצעתו היעודית לא נושאת אופי אסקפיסטי קיצוני, עם זאת, היא נוטלת את עוקצו של המפגש הבלתי אמצעי עם הרע – אותו מפגש שהגרי"ד הציע קודם דרך הקיום הגורלי. המטען האידיאולוגי שנושאת כבר ההמשגה – היעוד – מכוון את וקטור המפגש עם הרע לתכלית מוגדרת; הכל ידוע מראש – ולא דומה כאב ותודעת הכאב של הכשת נחש מפתיעה לזריקה מבוקרת של התרופה. בצורה זו האפקט של הכאב מצטמצם לתנועה 'אמונית-הלכתית' פוזיטיבית בלבד, אך האמנם כך הם הדברים? האם אין ברע גם אנרגיות שעשויות להרחיק את האדם מאלוהים? כלומר, האם דבריו של הגרי"ד אינם בריחה בפני עצמם? נראה שבעומק, עם תנועה נגטיבית זו מנסה הגרי"ד להתמודד: הקביעה כי לכאב תפקיד אחד ויחיד והוא לעורר את האדם לתשובה, מבטלת בהכרח את אפשרותו של הכאב לשלול קיום של אל-טוב או, לפחות, את אפשרותו של הכאב לבנות חומה שתפריד בין אדם לאלוהיו.

ג

פרופ' ישעיהו ליבוביץ' מתייחס לבעיית ההשגחה והבחירה החופשית (הידיעה והבחירה) ואגב זה לשאלת משמעות הפעולות והבחירות של האדם ולמשמעות ההתרחשויות שסביבו.

ליבוביץ' משתמש בהמשגות הקלאסיות: 'השגחה כללית' ו'השגחה פרטית'; הוא שולל את פרשנותן העממית לה הוא קורא "פולקלוריסטית" ומציע להן פרשנות אחרת שמזוהה אצלו עם תפיסתו של הרמב"ם: ההשגחה הכללית זהו נוהג העולם שטבע בו בוראו ושאנו מבינים אותו כמערכת חוקי הטבע⁵. ההתנהלות הטבעית של המציאות היא היא השגחת ה' הכללית על העולם. במובן זה, ליבוביץ' מציג את השרירותיות וחוסר המשמעות שבהוויה בסימן קריאה. כל מה שאנו עושים פה הוא הבל על אף אפשרותנו לבחור בו. המקום היחיד בו ליבוביץ' מעניק משמעות הוא הקיום האמוני-הלכתי דרך קישורו להשגחה פרטית'.

קורותיו [של האדם] נכללות במערכת הכללית של סיבות ומסובבים, שהטביע הבורא בעולמו. אולם הכרעותיו הרצוניות של האדם אינן נובעות ממציאות כללית זו, והן מסורות בידי כל פרט ופרט. החשובה בהכרעות אלה, ההכרעה שלדעת הרמב"ם היא לבדה משמעותית, היא הכוונת תודעתו של האדם להכרת ה' ולעבודתו...

מעמדו של אדם זה, שהכריע לצד ידיעת ה' ועבודתו, הוא-הוא מה שמכונה, לדעת הרמב"ם, בדיבור האמוני-דתי המקובל בשם ההשגחה הפרטית. לשון אחר: הידיעה שהאדם יודע את אלוהים היא-היא הידיעה שאלוהים יודע אותו, היא-היא השגחתו עליו⁶.

ליבוביץ' מעצב ציר שמתאר את הקרבה בין אדם לאלוהים דרך סימון קצוות הציר במושגי ההשגחה הכללית והפרטית. ההשגחה הכללית מתאפיינת בנתק לעומת זו הפרטית שמתאפיינת ביחס בלתי אמצעי בין אדם לאלוהיו. הבחירה בה' ("שזאת מתגלמת בתורה ובמצוות") מייצרת תנועה משותפת של האדם כלפי אלוהים ושל אלוהים כלפי האדם – "פְּמִים הַפְּנִים לְפָנִים". בחירה זו, והפעולות שמבטאות אותה, הן היחידות שנושאות משמעות בעולם שכן הן מחיות את יחסי הבורא והנברא. הן משפיעות על הנתון היחידי בר משמעות בקיום כאן; כל פעולה שאיננה בתחום זה לא תחרוג מתחומי השרירותיות של 'עולם כמנהגו נוהג'. את משמעותה של ההשגחה הפרטית מסביר ליבוביץ' על דרך החריגה מהמציאות הטבעית:

⁵ "אמונתו של הרמב"ם" פרק יב.

⁶ שם.

הפרט שמקבלה (הכרת ה') מפקיע עצמו מעולמה של ההשגחה הכללית שהיא המציאות הטבעית, האינדיפרנטית מבחינה ערכית, ומעמיד את עצמו לפני ה'⁷.

הבחירה במרחב של השגחה פרטית מפקיעה את האדם מהמציאות הטבעית שמאפינת את ההשגחה הכללית. ההשגחה הפרטית מפוררת את החוקים הנוקשים של המציאות.

במכתב תשובה שמתייחס לסוגיה זו, ליבוביץ' מסתייג מהגישה ה'פולקלוריסטית' שמפרשת את ההשגחה הפרטית כאמירה דטרמיניסטית נוקשה (לדוגמה: "אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה"). הוא יוצא כנגד שיטה זו משני טעמים – האחד, תפיסה זו שומטת את הקרקע מתחת לכל משמעות קיום התורה והמצוות שהאל בעצמו נתן, והשני, "היא איננה עולה בקנה אחד עם המציאות": טענה מכיוון אקזיסטנציאליסטי יותר.

לאותם אנשים שאוחזים בדעה הפולקלוריסטית הוא כותב כך:

אם המאמין אוטם לבו מהרגיש את הסתירה... אין זו גבורה דתית אלא סתם חולשה אינטלקטואלית ופסיכולוגית, escapizm בלע"ז, וסופה קטסטרופלי מבחינת החינוך הדתי.⁸

ליבוביץ' מצביע על כך שהניסיון לעטוף את כלל ההתרחשויות במציאות במשמעות עליונה, יוצרת אפקט הפוך ששומט את הקרקע תחת האפשרות לדבר על משמעות בכלל. כך הוא 'מאשים' את אותם פולקלוריסטים באסקפיזם שיוצרת חולשתם הפסיכולוגית. על כל פנים, אם נצליח באמת לייצר יחס דיכוטומי בין פעולות שקשורות בהכרת ה' לבין כאלה שאינן קשורות לה, נמצא שליבוביץ' באמת מצליח לשמר, גם אם בצורה חלקית, את המפגש הקשה עם המציאות יחד עם אמונתו; בכל זאת, ראינו כי ליבוביץ' עצמו אפיין את מרחב ההשגחה הפרטית כמנותק מהמציאות הסובבת.

⁷ שם.

⁸ "רציתי לשאול אותך פרופ' ליבוביץ'" 216.

ד

בתחילתו של 'מעשה מחכם ותם', ר' נחמן מפגיש בין שני גיבורים – החכם והתם ("לא שהיה טפש, אלא שהיה לו שכל נמוך"), ובהמשך יציג בפניהם את ההתמודדות עם רצון המלך במפגש עמם, "ונתאוה המלך לראותם". בקריאה פשוטה בסיפור, נראה שדמותו של התם היא המועדפת, וכן אומר ר' נתן, תלמידו של ר' נחמן: "על זה המעשה נאמרה התורה המדברת מחכמות ותמימות, שעיקר השלמות הוא רק תמימות ופשיטות". יחד עם זאת, החכמה איננה פוסחת על התם ומתברגת גם היא, עם התפתחות הסיפור, אל תוך דמותו.

סיפורו של החכם מופיע מיד לאחר הצגת הדמויות ובו נמצא אותו עולה לגדולה. הבנתו הזריזה וחכמתו ('חכמת רחוב' ואינטלקט) משרתות את טיפוסו במעלה הסולם החברתי, החל מתפקיד משרת וכלה ברופא גדול ומומחה. חוסר המנוחה שמאפיין אותו "אף על פי שיש בידי מלאכה כזו... אין די לי בזה" מתבסס על ניתוח בלתי פוסק של הסביבה ושל צרכיה, כשמטרת ניתוח זה להצביע על צורך שעוד איננו אך ידרוש מענה לעתיד לבוא: "היום חשוב זאת, פן בזמן אחר יקָשֶׁב דבר אחר". החכם עסוק בלחשבו את המציאות ולייצר מענה הולם ככל האפשר למקרה שעתיד לבוא. הנקודה בה הגדולה של החכם מגיעה לידי מיצוי היא ב"אחר כך התחיל העולם להיות בעיניו כלא... מחמת חכמתו". חתימת פרק החכם מספרת על חוסר התכלית שמזוהה, בין השאר, עם חיי הרווקות ועל מסעו המייסר חזרה לביתו. "וישב עצמו לעשות לו תכלית ולשא אשה".

והנה נשליך כעת את מעשה החכם ונתחיל לספר במעשה התם.

בניגוד לחכם, התם הוא איש קשה יום "היה פרנסתו בדחק גדול ובצמצום, ולא היה לו פנאי אפילו לאכל", עוסק במלאכה נחותה "למד מלאכת רצענות", ניזון מלחם ומים, חולק מעיל עם אשתו "היה להם בשותפות לו ולאשתו פעלץ אחד", "ואצל העולם היה ללעג". בכל זאת "מנהגו היה, שהיה תמיד בשמחה גדולה מאד, והיה רק מלא שמחה תמיד". את הפלא הזה ר' נחמן מתאר דרך ההתרחשות בביתו של התם:

והיה אומר לאשתו: אשתי, תן לי לאכל, והיתה נותנת לו חתיכת לחם ואכל. אחר כך היה אומר: תן לי הרטב עם קטנית, והיתה

חותכת לו עוד חתיכת לחם ואכל. והיה משבח ואומר: כמה יפה וטוב מאד הרטב הזה. וכן היה מצוה לתן לו הבשר ושאר מאכלים טובים כיוצא בזה, ובעד כל מאכל ומאכל היתה נותנת לו חתיכת לחם, והוא היה מתענג מאד מזה ושבח מאד את אותו המאכל, כמה הוא מתקן וטוב, כאלו היה אוכל אותו המאכל ממש, ובאמת היה מרגיש באכילתו הלחם טעם כל מאכל ומאכל שהיה רוצה, מחמת תמימותו ושמתו הגדולה...

כשהיה גומר המנעל, ומן הסתם היה לו שלשה קצוות, כי לא היה יכול האמנות בשלמות כנ"ל, היה לוקח המנעל בידו, והיה משבח אותו מאד, והיה מתענג מאד ממנו. והיה אומר: אשתי, כמה יפה ונפלא המנעל הזה; כמה מתוק המנעל הזה; כמה מנעל של דבש וצוקיר המנעל הזה. והיתה שואלת אותו: אם כן, מפני מה שארי רצענים נוטלים שלשה זהובים בעד זוג מנעלים, ואתה לוקח רק חצי טאליר. השיב לה: מה לי בזה; זה מעשה שלו, וזה מעשה שלי.

התם מוצא שמחה בחייו באמצעות הפנטזיה. כובר המציאות מייצר תנועה אסקפיסטית קיצונית שגובלת בסכיופריניה – הפנטזיה נחווית כמציאות עצמה – "בעד כל מאכל ומאכל היתה נותנת לו חתיכת לחם... ובאמת היה מרגיש... טעם כל מאכל ומאכל שהיה רוצה". תופעה זו מסבירה בצורה ברורה את תנועת הדחייה שהעולם נוקט כלפי התם: מי שמפריד עצמו מהמציאות, תשיב לו המציאות באותו מטבע.

בהמשך הסיפור, יבקש המלך הגדול לפגוש את שני גיבורינו. בדומה לקריאה הקלאסית בסיפורי ר' נחמן אני מבקש לראות את המלך כמשל לקב"ה. אם בתחילת הסיפור פגשנו בעליית החכם לגדולה, כעת תורו של התם כי "אצל השם יתברך הכל אפשר, ויכול כהרף עין". מהר מאוד כל הזיותיו של התם יקרמו עור וגידים והפנטזיה שלו תהיה אחת עם המציאות. הפגישה עם המלך תוביל את התם לגדולה 'אובייקטיבית', להיות מושל ("גאברניר") ושר בחסות המלך. משרותיו ידרשו ממנו להחכים – ללמוד שפות ומלאכות שכן "נאה ודרך ארץ שתוכל להשיבו [למלך], על כן טוב שאלמדך חכמות ולשונות" – אך החכמות אינן מצליחות להפך את דמותו, "שהוא חכם כזה, ואף על פי כן הוא מתנהג בתמימות". מנגד, אצל החכם, קריאת המלך מניבה אפיקורסות. החכמה ממצה את הניתוק מסדרי המציאות דרך הכפירה במלך שנמצא

”הדבר מוכן ומבורר, שאין מלך בעולם כלל”. בהמשך הסיפור, התם יפגוש את החכם בשפלותו כשהוא מוכה ופצוע אך האהבה שבין שני הגיבורים תזקוף את התום לזכות החכמה ותשיב אותה מתהומות הכפירה, מהערפל, מהחלל הפנוי – “אז ראה החכם והוכרח בעל כרחו להודות על הכל שיש מלך”.

דרך הדינמיקה בין התם לאשתו הסיפור נחשף רובד נוסף ועדין; הפנטזיה של התם איננה מאבדת את עצמה במציאות בזכות אשתו. הזרות שלה לפנטזיה מתבררת כשלכל בקשה שבעלה מעלה היא מגישה את המציאות המאכזבת: הוא מבקש עוגות והיא מביאה לו לחם, הוא מבקש בשר והיא מביאה לו לחם, הוא מבקש יין והיא מביאה לו מים, הוא מבקש קפוטה (מעיל יקר) והיא מביאה לו פאלץ (מעיל זול), הוא מתפעל מיציר עבודתו, ממנעל של דבש וצוקיר, והיא מטיחה את המציאות בפניו עם פער המחירים. את תפקיד המציאות בתוך חיי התם ממלאת האישה. היא מייצגת את הגשר האחרון שלו למציאות וזה אינו מעקר את הפנטזיה אך גם לא נאבד בעצמו. טענתי בסיפור היא שמערכת היחסים של הפנטסטי עם המציאותי חייבת להתנהל דרך שתי ישויות שונות: כך לא תהפוך האקזיסטנציאליסטיות לרפלקסיה ותשלול מהתם טעם בשר מלחם, טעם יין ממים או מגע קפוטה מפאלץ. קיומה של האשה מצליח לשמר את בועת האמונה התמימה של התם מכיוון שהיא נושאת עבורו את עול המציאות. הפער הדיכוטומי שבין התם לסביבתו מצליח להתקיים מכיוון שהאשה מספקת לו בית. יכולת ההכלה של האשה מכניסה את הפנטזיה התמימה למרחב הביתי ובהמשך גם למרחב הקיים. כשהחכמה אימננטית, כמו בדמות החכם, היא תוביל את האמונה לְאֵין. אך כשהחכמה נפרדת, היא מאפשרת את התום האמוני ויחד איתו גם את המפגש עם האל. ר' נחמן, אם כן, לא מציג את האסקפיזם כסטייה, או אפילו כאופציה, אלא כאידיאה – חתירה מהמציאות הקונקרטית למרחב בו האל קיים היא זו שתובעת ומטביעה את קיומו בעולם.

ה.

בפתח דבריי שאלתי כיצד והיכן מזמנת אותנו האמונה לברוח. שאלת היחס לאסקפיזם, ובהתאם לכך גם השימוש בו, נענתה דרך שני אפיקים עיקריים: ההוגים האקזיסטנציאליסטיים (הגריי"ד וליבוויץ') תקפו את הברית וניסו לדחוק אותה ככל

האפשר מהתמונה הפילוסופית, בעוד ר' נחמן הציג עמדה כמעט הפוכה, בה האסקפיזם עשוי להביא שמחה ולאפשר מפגש עם הקב"ה. תוך המפגש עם הרע שבמציאות, על-אף הסתייגותו מאסקפיזם, מצאנו את הגרי"ד משתמש בבריחה ככלי לתעל את השפעות המפגש אל התשובה, אל התנועה האמונית-פוזיטיבית. בליבוביץ' פגשנו את האחיזה במציאות, בשרירותיות שבהוויה, דרך הפרדת האמונה מהעולם – הפרדה בין פעולות הקשורות באל ונושאות בשל כך משמעות ובין פעולות שאינן מתייחסות אליו וכפופות ל'חוקי הטבע' בלבד. ר' נחמן התייחס לבריחה כאופציה דתית חיובית, שכן יש לה הכח להעניק שמחה במרחב מציאותי של מועקה וסבל.

השאלה שתעמוד בבסיס שלוש השיטות שהצגנו תהיה: האם אין האמונה באלוהים מיסודה אלא ניסיון לחמוק מעולם חסר משמעות? את ר' נחמן שאלה זו לא הטרידה כלל, להיפך, האסקפיזם האמוני עומד אצלו בסימן קריאה. לעומתו, בין הגרי"ד ובין ליבוביץ' לא באמת מטילים את מלוא משקל השרירותיות או הרע על האדם; האמונה שלהם חייבת לשאת משמעות והחן שהאמונה נושאת מדלג אצלם על המבחן שאסקפיזם מציג לאקזיסטנציה. לאור דברים אלו, האם אין קביעת האמונה מחוץ למציאות אינה אלא תנועה אסקפיסטית במהותה? בסיס שאלה זו מושתת על יסודות מודרניסטיים מובהקים – על הניסיון לפרק בצורה פסיכולוגית-רציונאלית את הדת. אם נרפה מהצורך הזה נמצא את שאלתנו לא רלוונטית שכן נרטיב המאמין האקזיסטנציאליסטי לא נופל מנרטיב הספקן הרציונאלי. כנות האמונה של הגרי"ד ושל ליבוביץ' מאפשרת להם לראותה כמציאות ובכך לשלול את בחינתה כאסקפיזם.

כפי שהצגתי בתחילת דברי, האסקפיזם מתייחס לפעולות יומיומיות בתרבות שלנו. בשל כך אני מבקש ללכת בכיוונו של ר' נחמן ובמקום לדחות את האסקפיזם על הסף, בדומה ליחס האקזיסטנציאליזם, אנסה להציע אופציה שהאסקפיזם גם עשוי לפתוח עבור האמונה. ר' נחמן אמנם מקבל את התנועה האסקפיסטית כברכה, אך דמות האסקפיסט התם מצליחה להתקיים רק בשל ההפרדה הטוטאלית שלה מהמציאות. כפי שאמרנו, אשתו של התם היא זו שמאפשרת את הפנטזיה ואולי אף פותחת פתח להתממשותה; היעדרה של דמות האשה מהסיפור תכריח את התם 'לתפוש קצת שכל' כדי שיוכל להמשיך ולהתקיים. המפגש של התם הרווק עם המציאות יהרוג את תמימותו – נרטיב התם הרווק לא יחוה יותר את הפנטזיה כממשות אלא כבריחה

חוזרת ונשנית מכובד המציאות. שילוב ההתמודדות עם המציאות אל תוך דמותו תכונן אותו כסובייקט רפלקטיבי. כאשר התם הרווק יבקש לאכול בשר, בפיו הוא יטעם טעם לחם ומיד יבקש לחלום טעם בשר - ללא הועיל. האם לאדם מסוג זה יש אפשרות להאמין או שגורלו כגורל החכם – אפיקורסות?

כדי להצביע על האופציה שבאסקפיזם אבחן את גורם המועקה שמניע את הבריחה ואת מושא הבריחה המשחרר:

היה זה כשהייתי בדרכי לקבל תוצאות של בדיקה רפואית שנועדה לשלול את הסכנה שמא לקיתי במחלה סופנית. באופן טבעי, כאשר עלייתי במעלה המדרגות, חשתי חרדה. שאלתי את עצמי מה אעשה ביום המחרת אם חלילה יתברר כי התשובה חיובית. אם כן, אמרתי, אתחיל את היום בריצה של עשרה קילומטרים; לאחר מכן אקרא את עיתוני הבוקר בבית הקפה האהוב עלי, ובהמשך אכתוב את ספר ההגות שכבר מזמן רציתי לכתוב. כאשר סיימתי לפרט את סדר היום הבנתי כי אין צורך בתשובה חיובית לבדיקה על מנת שאחיה את חיי באופן שאני רוצה.⁹

הסיפור מתאר את חרדת המוות כדחף לשינוי באורחות חיים לא מספקות. הגיבור שוקע בחלום על סדר יום חדש שיתאר את חייו בצורה שבה היה רוצה לחיותם. אם ננתח את הסיטואציה, נמצא את חרדת המוות בתפקיד המועקה המציאותית ואת החלום כאסקפיזם. כשהגיבור מתנער מהחלום הוא מביט עליו ומבין "כי אין צורך בתשובה חיובית לבדיקה על מנת שאחיה את חיי באופן שאני רוצה". המבט הרפלקטיבי על החלום האסקפיסטי חושף את הכמיהה של הגיבור לחוויית חיים שונה מזו העכשווית. הגיבור בחר לברוח לריצת בוקר, עיתון בבית קפה אהוב וכתובת ספר הגות, והמבט הרפלקטיבי חשף בפניו את הסיפוק או האושר שאורח חיים זה מגלה עבורו. אופציית חיים זו מתאששת לאור כך שדניאל אפרתי בחר לספר סיפור זה בהקדמה לספרו, שככל הנראה נכנס למשבצת "ספר ההגות שכבר מזמן רציתי לכתוב". כאן אני מרגיש שהאסקפיזם פותח פתח אל העצמיות. דווקא חוסר המודעות שמאפיין את עמדת החולם מסמנת את הכמיהות והפחדים שמלווים אותנו ביום בצורה אותנטית.

⁹ דניאל אפרתי ויהודה ישראלי, "הפילוסופיה והפסיכואנליזה של ז'אק לאקאן" 10.

הרפלקסיה על האסקפיזם עשויה להעביר לנו שיעור עמוק על חוויית החיים הקונקרטי שלנו ועל יחסנו אליה.

דרך רעיון זה אני רוצה למצוא פתח תאולוגי לדמות התם הרפלקטיבי, הרווק, שהצגתי קודם. אמנם הפנטזיה של התם הרפלקטיבי לא מצליחה לשנות את טעם הלחם לבשר, אך כמו שהיא חושפת את מצוקתו בלחם כך היא גם חושפת את רצונו בבשר. המציאות הקשה והשרירותית דוחפת את התם הרווק לפנטז על מלך שעד עתה לא נגלה אליו. בתוך עולם שמפגיש את נרטיב הרציונאליסט הספקן, את נרטיב האקזיסטנציאליסט-המאמין ואת נרטיב הסיכזופרן-התם, נמצא את הרווק קרוע ביניהם: הוא פוגש במציאות אך כמה ובורח למפגש עם האל. האסקפיזם האמוני שבעולמו לא מצליח ליצור חוויה אותנטית כמו אצל אחיו הנשוי, אך מצליח לסמן את המלך כאיווי¹⁰. הבריחה מהמוות או מהשרירותיות שבהוויה לאלטרנטיבה אמונית-דתית (לדוגמה: שכר ועונש, השגחה ועולם הבא) מסמנת את הכמיהה הפנימית לאל כמו את המועקה שבקיום. הבריחה אל האמונה מסמנת אותה כמושא רצון. הצעתי היא לוותר על חווית המפגש עם האל כתכליתה של האמונה ולאמץ את הרצון באל כמניע להאמין. רצון זה נולד דווקא מתוך החוסר של האל בעולם אך בחוסר זה ישנו הכח לחיים אמוניים מזן אחר. "רגעי האושר, הקתרזיס... אינם סביב חווית השלמות אלא להפך. הקתרזיס מבטא את האושר שבהשלמה עם החסר, בהשלמה עם המגבלות האנושיות אל מול הגורל"¹¹. לא המפגש עם האל יעמוד בבסיס האמונה, אלא הרצון במפגש ובאל.

בפתח המאמר תיארתי את חוויית התפילה של אדם העומד לפני תאונת דרכים פטאלית. ברצוני לפרש את חשיבותה של החוויה באמצעות הרצון. התוכנה שברגעים מסוג זה אדם פונה דווקא לאלוהיו, חושפת את כמיהתו לאל, שם שוכנת האמונה, ואגב זה אולי גם תייצר מפגש ותפילה אמיתית.

¹⁰ "הסובייקט שאינו שלם הוא סובייקט משתוקק. לאותה תשוקה ותחושה של חיות קורא לאקאן בשם איווי. בניגוד לתפיסה הרגילה, שלפיה האובייקט הוא אובייקט מספק, לאקאן רואה באובייקט את סיבת האיווי, כלומר האובייקט שבשל חסרונו מתקיים סובייקט בעל חסר ואיווי" (שם עמ' 44). המפגש של האדם החסר עם האל השלם מוליד את התשוקה לאל בצורת חסרונו של האדם.

¹¹ שם עמ' 54.