

## מתחת להכרה ומעליה

### נפש האדם ותיקונה במשנת הראי"ה

#### א. פתיחה

נפש האדם העסיקה רבות את הראי"ה קוק.<sup>1</sup> התעניינותו של הראי"ה בשדה זה, המכונה כיום במונח הכללי "פסיכולוגיה", לא הייתה אקדמית בעלמא. המניע העיקרי לפיתוח הגותו בתחום זה היה ביסודו הרצון להתמודד עם הקשיים הרוחניים והמוסריים של דורו. כבר בשלב מוקדם של חייו הגיע הרב למסקנה שלא יוכל לפנות לבני דורו אם לא יבין את עומק מצוקותיהם הנפשיות והרוחניות. ואכן, עוד בכתביו מתקופת בויסק מפנה הרב את מאמציו לניתוח עולמו הנפשי של דורו, על הצירוף המוזר של התעלות ושפלות שראה בו. תוצאת המאמצים האלה הייתה כידוע פיתוח תורה היסטוריוסופית עשירה, שרבים עסקו בה. תוצאה חשובה לא פחות הייתה פיתוחה של תפיסה פסיכולוגית מורכבת, שבמידה רבה אפשר לראותה כבסיס לאותה משנה הגותית.<sup>2</sup>

לא זו בלבד: בפסקאות רבות בכתביו קורא הרב במפורש לבניית שיטה פסיכולוגית חדשה, אשר תאחד את המקורות היהודיים של תורת הנפש עם ההתפתחויות ה"מדעיות" החדישות ביותר;<sup>3</sup> פסיכולוגיה שתפיח נשמה בתגליותיה של הפסיכולוגיה המדעית ותסייע לאדם להפוך מוסרי וקדוש יותר, ובה בעת שמח יותר וחי יותר.

1. הערת המערכת: עוד על תורת הנפש של הראי"ה, ר' במאמרו של הרב משה פאלוך, המתפרסם בגיליון זה.
2. כך, למשל, מסביר הרב (עקבי הצאן, עמ' ה) ש"מחלתו" של הדור אינה נובעת מהצפה יצרית בעלמא, אלא מבלבול מחשבת-הגותי. לאחר מכן עומד הרב על היחס הנכון בין החשיבה ובין יסודות רגשיים מובהקים כמו עונג, שמחה ופחד, ומראה את הקשר ביניהם ובין אותו בלבול מחשבתי. בהמשך דבריו הוא מסביר את שורשה הפילוסופי של תפיסת עולם שאינה מצליחה להלהיב את הדור, משום שאינה מענגת אלא מפחידה. גם את מהלך הפרקים הללו לא ניתן להבין בלי להניח תפיסה פסיכולוגית מובהקת, המכילה הסבר מדויק ליחס שבין היסוד השכלי והרגשי שבאדם, ודומה שבלעדיו מאבדת משנת הרב מעומקה.
3. ראה למשל: אורות הקודש, ג, עמ' רלד.

במאמר זה אעמוד על הנחות היסוד המרכזיות של הרב בנוגע לנפש האדם, ועל הדרך לעבודת הנפש שהרב משרטט ובונה על פיהן. לא אכנס כמעט למקורות הגותו הפסיכולוגית, שכן כוונתי היא לתאר את הפסיכולוגיה של הרב כפי שהיא.<sup>4</sup>

## ב. יסודות השיטה

### 1. מגמה: להעלות את היצר

הזכרנו את קריאתו של הרב לבניית שיטה פסיכולוגית שתעלה את האדם ותטפח את הרצון הטוב שבו. ההנחה שבתשתית קריאה זו שונה מהנחת היסוד של הפסיכולוגיה המערבית המוכרת לנו, ברוב זרמיה. זו האחרונה מנסה לחשוף את הכמיהות הקיימות בנפש כמו שהיא, ולבחון כיצד ניתן לממשן באופן מיטבי. כך, למשל, טוען פרויד שהאדם שואף מעצם טבעו למימוש מירב העונג האפשרי. פרויד מכיר אמנם בכך שאי אפשר לממש כמיהה זו בכל עצמתה, שכן התרבות לא תוכל להתקיים אם חבריה יעסקו במימוש כל עונג שהם חושקים בו. לכן סבור פרויד, שכדי לקיים את התרבות עלינו להסכיין למידה מסוימת של "חוסר נחת". ועם זאת, הרצון נותר בעינו, על אף שהוא מודחק או מעודן.

לעומת זאת, הרב טוען שמטרתה החשובה ביותר של הפסיכולוגיה ושל התרבות בכלל, חייבת להיות העלאה ועידון של התשוקות עצמן. "עידון" זה שונה מה"סובלימציה" הפרוידיאנית וגם מרחיק לכת ממנה. נדרש כאן שינוי מעמיק של היצר עצמו ולא רק "תיעול" היצר לנתיב שהתרבות יכולה לקבל, כלשון הרב (שמונה קבצים, ח, קפו):<sup>5</sup>

הישרות הטהורה אומרת, שכל עמל המדע צריך שיהיה מכוון אל היסוד האידיאלי לתן לרצון האנושי את הפנים היותר טהורים הראויים לו, לעדן את הרצון, לאמצו, לקדשו, לטהרו, להרגילו בחנוכים שונים שתהיה שאיפתו תמיד רוממה ושגיבה. יתעסקו המדעים איך להוציא מן הכח אל הפועל את כל הפרטים, שהרצונות הטובים והישרים השולטים בעולם שואפים אליהם, והם הם כל צרכי החיים ההגונים החמריים והרוחניים, אבל מרום פסגת מטרתם הכללית צריך להיות עדינותו של הרצון עצמו, בהירותו השכלית של הרצון והתאדליות

4. אציין רק שלדעתי, הפסיכולוגיה שמפתח הרב שייכת ל"משפחה" עשירה ומכובדת של תפיסות פסיכולוגיות שצמחו בעולמה של החסידות. בספרי שבירה ותיקון (ראובן מס, ירושלים תשע"א) הרחבתי בתיאור התפיסה הכללית של הפסיכולוגיה החסידית. עם זאת, בהמשך המאמר אסביר גם את ההבדל המכריע שבין תפיסתו של הרב לתפיסות החסידיות שקדמו לו.

5. לדיון מקיף על ההבדל שבין תפיסת הסובלימציה הפסיכואנליטית לתפיסת היצירות של חז"ל, ראה בספרו של מרדכי רוטנברג, היצר (שוקן, ירושלים תשנ"ט).

עצמיותו. ואוי לה לאנושיות כולה כשהיא סרה מדרך הישרה, ותחת ליסד את המרכז של כל ההשלמות על הבסיס של עלוי הרצון תניח את הרצון עצמו בגסתו, בלא עבוד ועלוי. וכל עמלה יהיה רק למלא את התאוות הרצוניות, שהן זורמות כנחל גפרית וכל מיני גיהנם שולטין בהן. אז נופלת היא האנושיות בכללותה ברשתה הנורא והמכוער של זוהמת עבודה זרה, אשר דם ירדפנה...

אין ספק שהצגתן של מטרות עומק כאלו נובעת מהבנה שונה לחלוטין של היצר עצמו. אילו חשב הרב שהיצר, בצורתו הפיזית והאנוכית המוכרת לנו, הוא נתון בסיסי של ה"אורגניזם" האנושי, כי אז לא היה מקום לדיבור על עידונו. אי אפשר "לעדן" את הקיבה, היד, הרגל או כל איבר אחר. עידון רדיקאלי כמו זה שהרב רואה לנגד עיניו אפשרי רק אם נניח שמתחת ליצר הגלוי נמצא רובד נוסף, עמוק יותר, שבו האדם מעודן באמת. רק אז, העידון המבוקש איננו בגדר שינוי מוחלט של טבע האדם - ולהיפך: הוא הופעה מחודשת של טבע שהיה נסתר מעינינו עד כה - ולכן הוא גם אפשרי.

עמדתו של הרב בנוגע ליצר מבוססת על כמה הנחות יסוד, שנראה כעת. חשוב לזכור שכל תפיסה חייבת להניח הנחות יסוד מסוימות, שכשלעצמן הן חד צדדיות, ורק הפיתוח המפורט שלהן מראה את העושר הבלתי נדלה הנובע מאותן הנחות יסוד. פרויד, למשל, מניח שהאדם ביסודו הוא צבר יצרים תובעני, ועל בסיס הנחה זו הוא בונה עולם תיאורטי שלם, המסביר כיצד נובעות גם תכונותינו התרומיות - הנדיבות, הרוחניות ויכולת האיפוק - מתמונת האדם הזו. בדומה לכך, כתמונת תשליל של הפסיכולוגיה הפרוידיאנית, מניח הרב דמות מקורית ואידיאלית של אדם שכולו כמיתה קדושה, ומסביר כיצד נובעים ממנה גם צדדיו האפלים של האדם. משימה זו, הצבת היסודות ועל גביה בניית התיאוריה, היא המשימה שמידת ההצלחה בה מאששת או מבטלת כל תיאוריה פסיכולוגית באשר היא.

## 2. הנחת יסוד: העומק האלוקי שבאדם

בפסקה הבאה מנסח הרב את הנחותיו באשר ל"אופי העצמי", אישיותו העמוקה של האדם (שמונה קבצים, ג, שנב):

את האופי העצמי אי אפשר לשום אדם לדעת, אפילו של עצמו, וקל וחומר של זולתו, לא של יחיד, וקל וחומר של אומה. אנו הולכים סביב להמרכז של הידיעה, עסוקים אנו בהשערות ובאומדנות, לכוין על פי המעשים הגלויים, שגם נסתרים ברובם ממנו, וביחוד סיבותיהם המסובכות, ועל פי תעודות כאלו מדברים אנו על דבר אופי מיוחד.

זוהי הנחת היסוד הראשונה באשר לנפש: ככל שנחקור אותה ונפשפש אחריה, היא תישאר בגדר נעלם. הנפש היא מסתורין ותישאר מסתורין. לעולם לא נדע את מקורה,

עושרה ועומקה. גם כאשר מדובר בנשמתנו אנו, מה שאנו משיגים אינו אלא טיפה מאוקיינוס רחב.

במקורות אחרים מוסיף הרב ומחדד כי הנפש קדושה במהותה.<sup>6</sup> משמעות הדברים היא שכל רצון הפועל בנפש נובע ביסודו מרובד עליון.<sup>7</sup> זהו המבנה הבסיסי: קיים בנו "רצון עצמי", מקורי וטוב. סביב לו נמצאים בנו תכנים רבים ומגוונים, אך אף לא אחד מהם הוא "מקורי". כולם נגזרים מאותו שורש מסתורי, וכדברי הרב (שמונה קבצים, ג, כג):

ואני בתוך הגולה. האני הפנימי העצמי, של היחיד ושל הציבור, אינו מתגלה בתוכיותו רק לפי ערך הקדושה והטהרה שלו, לפי ערך הגבורה העליונה, הספוגה מהאורה הטהורה של זיו מעלה, שהיא מתלהבת בקרבו ... רוח אפנו משיח ד', זהו גבורתו, הדר גדלו, איננו מבחוץ לנו, רוח אפנו הוא. את ד' אלהינו ודוד מלכנו נבקש, אל ד' ואל טובו נפחד, את האני שלנו נבקש, את עצמנו נבקש ונמצא, הסר כל אלהי נכר, הסר כל זר וממזר, וידעתם כי אני ד' אלהיכם, המוציא אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים, אני ד'.

לפני שניכנס לניתוח הדברים, כדאי להתבונן בהם ולשאל: מי דיבר כך לפני הרב? מי פיארו כך את האינדיבידואליות העמוקה ביותר? מי העז לומר דברים כמו: "את ד' "

6. מאמר זה מוקדש לתפיסתו הפסיכולוגית של הרב ולכן לא אכנס למקורו המטאפיזי של מבנה הנפש, הכלול משני רבדים שיש ביניהם פער אונטולוגי אשר אינו ניתן לגישור. אסתפק כאן באמירה מרומזת שהפער הזה הוא גרסתו של הרב לתורת הצמצום מיסודו של האר"י, אשר מציירת פער אינסופי בין "אור אינסוף" שהוא מקור ההווה, לבין התגלויותיו המוגבלות המהוות את המציאות הזו. האר"י השתמש בלשון סמלית קשה, והוגים שבאו אחריו הציעו, כל אחד בדרכו, הסברים משלהם לתורת הצמצום. הרב קוק תיאר את המציאות כניסיון כביר להתמודד עם הפער האונטולוגי שבין "שלמות" אינסופית ל"עולמיות" מוגבלת, וכתוצאה מכך את כמיהת ה"השתלמות" כאפיון העמוק ביותר של המציאות המוכרת. במידה רבה, משנתו הפסיכולוגית אינה אלא יישום התפיסה המטאפיזית הזו לממד הנפשי.

7. הרב נחרץ בנקודה הזו: הוא אינו מכיר ברצון כלשהו שמקורו "חול", וקל וחומר ברצון שמקורו בטומאה וברוע. אי אפשר כמוכח להכחיש את קיומם של רצונות אפלים, רעים ומושחתים, וכפי שנראה מיד, הרב אינו מתעלם מרצונות כאלה. אולם לדעתו גם מקורם של אלה יתגלה בסופו של חשבון, באותו "רצון עצמי" מקורי וקדוש. הרב מרחיב על כך בפסקה אחרת (שמונה קבצים, ה, לט): "רק לתוכן הקודש, האישי, והעולמי, יש אופי עצמי, וישות החיים ממקוריות פנימיות עצמית, אבל תוכן החול, וקל וחומר הרע, הטמא, אין לו אופי עצמי, ולא תאוה עצמית, ולא מהות רצון עצמי, כי אם דחיפה חיצונית, המנענעת את הפעולות הגשמיות והרוחניות. ומקור החשק, התאוה, האופיות, העצמיות הוא בקודש, ומושפעים ממנו כל הדבקים בו. ואתם הדבקים בד' אלהיכם חיים כלכם היום".

אלהינו ודוד מלכנו נבקש... את עצמנו נבקש ונמצא", שמהם עולה זיהוי בין "עצמנו", "דוד מלכנו" ו"ד' אלהינו", ושמתוכם נשמעת גם האמירה המוכרת "אני ה'" כמכוונת כלפי עצמנו?!

אולם מלבד ההתפעלות מן הדברים, יש להתייחס לחידוש ההגותי שבהם. ראשית, עלינו לזכור שחויית העצמי הפנימי היא תעלומה שהמדע הפסיכולוגי והפיזיולוגי אינו יודע לפענח: ממה היא נובעת ולמה מתכוון אדם כאשר הוא אומר את המילה הפשוטה "אני"? הרוח המובילה ברוב זרמי הפילוסופיה החדשה משתדלת לבטל את תחום הסובייקטיביות באמצעות תרגומו ללשון התפיסה החומרית. כך, למשל, יסביר הזרם ההתנהגותי שהאיכויות שאנחנו מכנים "נפשיות" אינן אלא כינוי להתנהגויות מסוימות, וחוקרים נויורופיזיולוגיים יסבירו שתופעות נפשיות אינן אלא תוצר לוואי של תהליכים מוחיים כאלו ואחרים. אין כאן המקום לוויכוח מפורט עם זרמים אלו, אולם הם מדגימים היטב את המבוכה שמצוי בה האדם: יש בו איכויות שכה קשה להבינן עד שזרמי חשיבה מרכזיים מנסים להכחיש את עצם קיומן.

אכן, לא קל להבין את האיכויות הנפשיות שלנו במונחים חומריים. אם האדם הוא גוש חומר, שכל מגמתו היא לשרוד בעולם חומרי, מהו מקור אהבת היופי והרוחניות? מהי תכליתם ה"הישרדותית" של כל אלה ומהו מקור כמיהתו רבת העצמה של האדם למה שמעבר למציאות החומרית? מדוע אנחנו מוצאים אנשים שיש להם שפע חומרי והישגים חברתיים ובכל זאת הם אומללים, משום שאינם חשים שיש "משמעות" עמוקה להישגיהם? מהו בכלל מקור הצורך המוזר הזה ב"משמעות"? אפשר בהחלט לנסות להסביר את היסודות הנפשיים האלה במונחים חומריים. אולם, המקורות היהודיים נוטים לבחור באפשרות הפוכה: להכיר בכך שיש בנו יסוד שאינו חומרי, ושהגוף אינו אלא כלי - חיוני אמנם, אך רק כלי - לביטוי.

יש בנו, אם כן, נפש והיא "חלק א-לוה ממעל" (איוב ל"א, ב), כלומר: יש בנו יסוד בלתי חומרי שהממדים האמפיריים שלנו אינם אלא כלי ביטוי שלו,<sup>8</sup> והוא אינו מוגבל אלא מקורו ברצונו האינסופי של האל. אכן, ה"אני" שבנו קשור לגוף מסוים ומתייחס קודם כול אליו, ובכל זאת, העובדה הרגשית היא שכשאדם אומר "אני", הוא אינו מתכוון רק להצביע על גופו ולהבדיל אותו מגופים אחרים, אלא מתכוון למשהו אחר - משהו בעל ערך אינסופי ונצחי, לפחות עבורו, שלתחושתו הוא המתגלה בגופו ובאישיותו. במילים גבוהות קצת יותר נוכל להמשיל את תחושת ה"אני" ומרכזיותו, לתחושה של אור א-לוקי המתגלה בקרב האדם, בדומה לאור השמש המציף את הבית. האדם חש שמהו ייחודי ורב ערך גנוז בו, ואשר חשיבותו עולה על חשיבותה של המציאות

8. בדומה ליצירת אמנות המבטאת משהו ממהותו של היוצר מבלי שהיא זהה עמה. הנפש היא אפוא גוון אחד מוגבל מאור עליון שכל הגוונים כלולים בו, וכאשר אדם מדבר על עצמו, הוא למעשה מדבר על כלי שבו מופיע גוון מסוים מאורו העליון של הא-ל עצמו.

כולה. במובן זה דומה עליו כאילו רק ביתו הוא המואר ואילו ליתר בתי העיר אין כל ערך.<sup>9</sup>

מחשבה זו, המעמידה את האדם והווייתו במרכז המציאות ורואה בהם את חזות הכול, נדמית בעינינו כאשליה. התרגלנו לראות בתחושות מעין אלו, אשליה סובייקטיבית בעלמא, אשר נוצרה על ידי מגבלות התפיסה שלנו. אולם לא כך סובר הרב קוק. לדידו, זו אינה אשליה אלא אמת צרופה. תחושת ה"אני" הפרטית אינה אלא השתקפות של ה"אני" העליון, "אני ד", ולכן יש לה מעמד של ממש ואדרבה היא מבטאת עניין נשגב: כל אדם משקף ב"אני" שלו גוון מסוים של הרצון הא-לוהי העליון. גם הנטייה להערכת יתר של ה"עצמי", אינה בעייתית מצד עצמה. הבעייתיות שלה נובעת מחוסר הכרה בכישרונותיהם של אחרים, אולם כלפי עצמה הרי היא אמת גמורה: ה"אני" של האדם הוא שיקוף של גוון א-לוהי מסוים, אשר מהווה את מקורם של כל האיכויות הנפשיות של האדם.

לא מדובר פה חלילה בטשטוש התחומים בין האדם לא-ל, שהוא מסימניה של הנצרות (המכירה ב"בן האלוהים" כמעין "אדם אל", ומשום כך נחשבת עבודה זרה). טענתו של הרב הפוכה: נפש האדם אינה אלא התגלותו הזעירה של הא-ל האינסופי, כשם שקרן אור אינה אלא התגלות זעירה של השמש. כל נפש אנושית היא גילוי מוחלט של בורא עולם: גם היא, בדומה לו, אינסופית, עמוקה, קרושה ונסתרת; כמותו גם היא רוצה להשפיע מטובה למציאות שהיא שרויה בתוכה; גם בה יש עושר בלתי נדלה, גוונים וגווני גוונים של טוב, של יופי ושל אידיאלים נשגבים. הנפש הזו היא מרכז אישיותו של האדם, והיא משתקפת בשפע של תכנים שונים - חלקם משקפים אותה בבהירות מצומצמת וחלקם בבהירות רבה, אך לעולם לא בבהירות מוחלטת, שכן הנפש היא אינסופית ואילו כל התגלויותיה סופיות ומוגבלות. אלה הם הצדדים הטובים שיש בנו. חלק אחר מתכני אישיותנו משקף את הנפש הזו באופן מעוות, הרסני ומושחת, ואלה הם החלקים הרעים שבנו כפי שיתואר להלן.

תפיסתו של הרב בעניין זה אינה יצירה יש מאין, ואת מקורותיה יש למצוא בתפיסות קבליות וחסידיות אודות הנפש. כך לדוגמה הקביעה שהנפש היא "חלק א-לוה ממעל" נמצאת במקורות שונים, שהמפורסם בהם הוא ספר התניא (תחילת פרק ב), אלא שהרב, כפי שניתן לראות בפסקה דלעיל, אינו עוסק בישות מטאפיזית ועלומה, כי אם בתחושה קרובה ומוכרת. אם כן, בעוד רש"ז מפנה אותנו למהות נעלמת ומסתורית הקרויה נפש, מהות שאיננו יכולים לחוות באופן ישיר ובלתי אמצעי, הרי שהרב מתאר חוויה טבעית ומוכרת.<sup>10</sup>

9. משל הבית והשמש הוא כמובן וריאציה של המשל התלמודי המפורסם (סנהדרין, לט, א).  
10. אכן גם הרב קובע שאי אפשר לעמוד על האופי העצמי, זה העומד מאחורי תחושת ה"אני", במלואו. מעבר ל"אני" זה ישנם עומקים שלא ניתן להכיר, ובדומה לכך תחושת ה"אני"

הברלי ניסוח אלו אינם עניין שולי ואדרבה נובעות מהם מסקנות מרחיקות לכת. כאשר אנו תופסים את הנפש כמהות מרוחקת ונסתרת, שאין לנו כל דרך ישירה לחוות אותה, הדרך היחידה להתחבר אליה היא ביטול ה"אני" שלנו. כדי לחוש במעט את אותה מהות נשגבה, עלינו להרחיק את רצונותינו הנמוכים, אלו הבוקעים באופן ספונטאני מהעולם הרגשי, ולהחליף אותם בהדרגה ברצונות ומחשבות השייכים לנפש הא-לוהית. לפי רש"ז, האדם נדרש לבטל את עצמו לתכנים שהוא חווה כחיצוניים לו, ורק כך הוא מסוגל לזכות למדרגות נשגבות.<sup>11</sup>

ניסוחיו של הרב, לעומת זאת, מביאים למחוזות שונים לחלוטין. אם ה"אני" שלנו הוא התגלות ה"אני" הא-לוהי, והרצונות הטבעיים אינם אלא התגלות של הרצון הא-לוהי, הרי שהיחס אל רצונות אלו ראוי להיות שונה. אכן, הרצון הא-לוהי המתלבש ברצונות הטבעיים, מופיע לפנינו בצורה מסואבת, עטוף בלבושי קטנות ודמיונות שווא, אולם אל לנו לזלזל בהתלבשות זו. חובתו של אדם היא לבטא את הגנוז בנפשו, להתנער מהשפעות המנוגדות לרוחו, ולשאוף למיצוי האינדיבידואלי העמוק והבהיר ביותר. כדי לעשות זאת, עליו לנקות את ה"אני" שלו מלבושיו הנמוכים והאפלים, אולם התהליך אפשרי רק מתוך נקודת המבט האמורה.<sup>12</sup> מכאן נובעת

דורשת לעתים קרובות ניקוי, עיבוד ופיתוח. עם זאת, הרב מפנה אותנו לתחושת "אני" מוכרת ובכך שונים דבריו מדברי קודמיו.

11. כך, למשל, מסביר רש"ז בספר התניא, שכשאדם מוצף ב"מחשבות זרות" עליו להסיח את דעתו מהן ולא לנסות להעלותן: "אל יהיה שוטה לעסוק בהעלאת המדות של המחשבה הזרה כנודע, כי לא נאמרו דברים ההם אלא לצדיקים שאין נופלים להם מחשבות זרות משלהם כ"א משל אחרים. אבל מי שנופל לו משלו מבח' הרע שבקרבו בחלל השמאלי איך יעלהו למעלה והוא עצמו מקושר למטה?" (תניא, פרק כח). העלאת המחשבות הזרות אינה מתאפשרת אלא ל"צדיקים", שכבר העתיקו את הזדהותם הרגשית מ"הנפש הבהמית" אל "הנפש הא-לוהית" שהיא, ורק היא, מבטאת את רצון הבורא. כל היתר צריכים לזכור כי "הס"א היא האדם עצמו בבינונים שנפש החיונית המחיה הגוף היא בתקפה כתולדתה בלבן, נמצא היא היא האדם עצמו" (שם). עם זאת, יש לציין כי במכלול כתביו של רש"ז אפשר למצוא גם מגמות אחרות, המאזנות את התמונה ומסבירות שדווקא לנפש הבהמית יש מקורות עליונים, ושבושרה היא משקפת את הרצון העליון בעצמה רבה מכפי שהנפש הא-לוהית משקפת אותה (ראה, למשל, ספר המאמרים תקס"ח, ד"ה והארץ הייתה תוהו). למרות מגמות אלו, ההדרכה בפועל בספר התניא היא כאמור דחיית המחשבות הזרות ולא העלאתן.
12. אפשר לטעון ששורש המהפך הוא אחד מסממני המעבר מ"תורת חו"ל" ל"תורת א"י", מעבר שהוא מעיקרי תפיסתו של הרב. כשהאדם נמצא במציאות שהיא ביסודה זרה ומנוכרת לו, הוא שואל את עצמו כיצד יוכל להתעלם מחיצוניותה ולהתרכז בממדיה הרוחניים. כשהוא חי את השאיפה להגשמת האידיאלים שלו באותה מציאות חיצונית, הוא אינו מסוגל להתעלם ממנה, אלא לחפש כיצד יוכל לתקנה ולבנות אותה בהתאם לשורשה הנשגב. אולי

מסקנה הפוכה מזו של רש"ז: כל אדם חייב להעלות את מחשבותיו, רגשותיו ורצונותיו, ואין לו כל אפשרות להכחיש את עולמו הרגשי והמחשבתי.<sup>13</sup> דוגמה להבדל שבין הרב וקודמיו בעניין זה, ניתן לראות ביחסו למושג אהבה עצמית. תכונה זו, שזכתה לשלל השמצות בספרות המוסר והחסידות, היא לדעת הרב תכונה קדושה ביסודה, אף שגם ממנה, כמו מכל אחת מהמידות הנפשיות, קל ליפול לגאווה ולתכונות הרסניות אחרות (ובעניין זה נעסוק להלן). כך מתאר הרב את האהבה העצמית (שמונה קבצים, א, קלב):

המגמה האחרונה בחיים היא הקדושה. הקדושה היא חטיבה עליונה, שאין בה כלום מהחולשה שבמוסר. הקדושה איננה נלחמת כלל נגד האהבה העצמית, הטבועה עמוק במעמקי נפש כל חי, אלא שהיא מעמידה את האדם בצורה עליונה כזאת, שכל מה שיותר יהיה אוהב את עצמו, ככה יתפשט הטוב שבו על הכל, על כל הסביבה, על כל העולם, על כל ההויה.

האהבה העצמית קדושה משום שה"אני" עצמו קדוש, ובאופן טבעי הוא אוהב את הטוב שבו, כלומר את הא-לוהי והקדוש שבו. לכן אין האדם צריך להילחם כלל נגד האהבה העצמית. עצם העובדה שאהבה כזו טבועה "במעמקי נפש כל חי" מצביעה לדעת הרב על ערכה הגדול. צריך רק להראות את ערכה האמתי, וממילא נראה כיצד קלקולים כמו גאווה ועצבות הם ההפך הגמור מאהבה עצמית בריאה. כמה שונים הדברים האלה מההדגשה החסידית על חיוניותו של "ביטול היש"!

זו הסיבה לכך שדווקא הרב הוא המסוגל לכתוב את הדברים הבאים (שמונה קבצים, א, קפא):

אם תרצה, בן אדם, הסתכל באור השכינה בכל היקום, הסתכל בעדן החיים השמימיים, איך הם מתפלשים בכל פינה וזוית שבחיים. הרוחניים והחומרניים, שנגד עיני בשרך, ונגד עיני רוחך. התבונן בפלאי היצירה, בחיי האלהות שלהם, לא בתור איזה תכנית כהה, שממרחקים מציבים נגד עיניך, כי אם דע את המציאות שאתה חי בה. דע את עצמך, ואת עולמך, דע את הגיוני הלב שלך, ושל כל הוגה וחושב. מצא את מקור החיים שבקרבתך, ושממעל לך, שמסביבך, את פארי הדרות החיים, שאתה שרוי בתוכם. האהבה שבקרבתך העלה אותה לשורש עזה ועדנת תפארתה, הרחיבה לכל סרעפותיה, לכל אשר נשמת חי העולמים, אשר רק רצון המקום של ההגה גורם מיעוט זהרו. הבט על האורות,

אפשר למצוא בדברים האלה גם תוכנה לגבי המהפך שעוברים רבים בימינו אלה ממש, מעיסוק בתורת הרב לעיסוק ברעיונות החסידיים שקדמו לו, ואכמ"ל.

13. יש לכך קשר עם העובדה שהמונח "ביטול" שולי מאוד בכתביו, ולעולם אינו מופיע במונח החסידי המדויק של "הפיכת האני לאין".



בתוכיותם. אל יבלעו נשמתך השמות, המילים, הניבים והאותיות, הם מסורים בידך, ואי אתה מסור בידיהם. עלה למעלה עלה, כי כח עז לך, יש לך כנפי רוח, כנפי נשרים אבירים. אל תכחש במ, פן יכחשו לך, דרש אותם, וימצאו לך מיד.

אינני מכיר דברים דומים בספרות החסידית, ולדעתי שורש ההבדל בין דברי הרב והחסידות, הוא המעתק ממטאפיזיקה לפנומנולוגיה, היינו מעיסוק ב"נפש" לעיסוק ב"אני". ממעתק זה נובע שה"אני" עצמו קדוש ואינסופי, וממילא משתנה כל היחס כלפי הרצונות הטבעיים. עם זאת, וכפי שנראה כעת, אותה אינסופיות הטבועה באדם היא גם שורש בעיותיו.

### 3. הבעיה: אינסופיות

במקום אחר מתאר הרב את בעיית האינסופיות שחש האדם (שמונה קבצים, א, קיד):

הננו חשים במלא נשמתנו את ההכרח של הטוב המוחלט, את האי אפשרות של אי הווייתו, ואת העריגה הבלתי פוסקת במעמקי לבבנו להתעלות אליו, להתקרב אל מרומיו, לחזות בנועמו. הננו מרגישים, שהטוב השלם בהשלמת הווייתו, החפשי מכל גדר, מכל תנאי וחק, מכל תאר ושינוי, מילואו הוא מילוי עולם. אין מקום למלוי שאיפתנו אל טוב זה אלא בהסתכלות האפשרית בניצוצי זיוו, אחרי אשר ירדו אלנו וימלאונו עז וחיים, נצח והוד. הננו אחר כל החזיון הזה נשארים צמאים אל התעלות הטוב.

הפסקה הזו מתארת להפליא את עולמנו הרגשי. יש בנו משהו שאינו מסתפק בשום דבר שאנחנו מצליחים להשיג, טוב ככל שיהיה. מה שכמהנו אליו במלוא העוז נוטה להתגמד ולהיראות דל לאחר שהושג. הסיבה היא כמיהתנו הבסיסית לטוב מוחלט ואינסופי, שלעולם לא נוכל להסתפק בפחות ממנו. כל טוב שאנחנו שואפים אליו אינו אלא דימוי חלקי של הטוב האינסופי.

אמנם, כפי שאיננו יודעים להגדיר את שורשה הקדוש של הנשמה, איננו יודעים גם להגדיר את הטוב המיוחל. שורש האישיות הוא התגלות של הא-לוהי, התגלות של מה שמעבר לכל מציאות שאנחנו יכולים להכיר, וממילא אין לנו מושג של "טוב" שאפשר להגדיר. ובכל זאת, אנחנו חשים בתוכנו את הטוב הזה ואת הכמיהה אליו. בפועל, כל שאנחנו יכולים לעשות הוא להשוות מצבים שונים, ברמה חווייתית, ולחוש עד כמה הם טובים או חלילה להיפך. ככל שמתרחבת יכולת ההכרה שלנו, מתרחב פלח המציאות שעליו אנחנו יכולים להחיל את מושגי הטוב והרע. בתחילה הם חלים על מצבים פיזיולוגיים, אחר כך על מצבים רגשיים ולבסוף על אידיאות. המציאות שבידינו להכיר הולכת ומתרחבת, בלי שהתרחבות היקפה תשנה, ולו במעט, את מושגי הטוב והרע עצמם. יותר מזה: מושגי הטוב והרע נסתרים כשלעצמם: לעולם איננו יכולים להגדיר מהו ה"טוב" כשלעצמו, מעבר להתגלותו באירועים אלה ואחרים. ובכל זאת, אין אף מושג אחר שיש לו השפעה רבה כל כך על

חיינו. זהו הפרדוקס הבלתי נמנע של המצב האנושי. לפי התפיסה המוצגת פה, הפרדוקס הזה נובע ממקורה הא-לוהי של נפש האדם ומהפער שבין המקור הזה לבין אוסף הדימויים בהם מתארת ההכרה האנושית את המציאות. אנחנו מחפשים במציאות את עקבותיה של מהות נעלה ממנה, מהות שלעולם לא נוכל להכירה כפי שהיא.

כתוצאה מפרדוקס זה אנחנו מלאים רצונות גלויים, אשר מבטאים בדרכים שונות את הכמיהה האמיתית לאותו טוב מוחלט שאין לנו מושג מהו. מכיוון שאי אפשר לרצות "לא כלום", אנו זקוקים לדימוי כלשהו שההכרה המוגבלת שלנו יכולה להבין, ולהשלות את עצמנו שלאותו דימוי אנחנו שואפים. האובייקט שאליו אנו שואפים אינו אלא דימוי מוגבל המסווה את מטרתו האמתית של רצוננו הפנימי.

הרצון מנסה לשקף, במידה זו או אחרת, את מקורו. הוא לעולם אינו מצליח בכך באמת, משום שמקורו אינסופי. כתוצאה מכך, כל ימינו אנחנו מוטלים מרצון לרצון, משתוקקים, מתאכזבים, נדלקים מחדש באש רגעית של תקווה חדשה. שוב ושוב אנחנו מאמינים שהפעם אנחנו שואפים למטרה האמיתית של חיינו, וכל פעם מתבדלים. דומים אנחנו לנוסע בשליחות עלומה, שמחוז חפצו מופלא מאד ורחוק עד אינסוף. בדרכו הוא עובר תחנות ביניים נפלאות כשלעצמן, שבפועל אינן אלא צל חיזור של מטרתו האמיתית. בכל אחת מהתחנות מאמין האדם שהגיע למטרתו והוא שב ומתאכזב כשעליו לחזור ולצאת לדרך. שלוה אמיתית ישיג רק אם יבין שתחנות הביניים אינן אלא תחנות ביניים, שבהן הוא יכול להשתהות, לפוש קמעה ולהמשיך בדרכו. כך גם אנחנו: שלוה ממשית נשיג רק כשנדע להבחין בין הטוב המוחלט לבין הרצונות המוגבלים, ולבחון אם אותם רצונות אכן מקרבים אותנו, במידה זו או אחרת, למטרתנו.

לעומת זאת, כל עוד אנו מאמינים שהרצונות המוגבלים יוכלו להציע לנו אושר ממשי, אנחנו מוטלים מגל אל גל. הרצון העצמי הוא נשגב וגבוה כל כך, עד שלעולם לא נוכל לספק אותו. הפער שבין הרצון העצמי להתגלותו המציאותית יישאר אינסופי, ולא משנה כמה נשגבות יהיו מטרותינו בפועל. אכן, אנחנו מצויים בפרדוקס. הפסקה הבאה מפליאה לתאר את הפרדוקס במלוא עצמתו (אורות, עמ' קיט):

אי אפשר למצא מעמד מבוסס לרוח כי אם באויר האלהי... אם מעט פחות מגדולה זו יבקש לו האדם הרי הוא מיד טרוף כספינה המטורפת בים, גלים סוערים מתנגדים זה לזה ידריכוהו תמיד מנוחה, מגל אל גל יוטל ולא ידע שלו. אם יוכל לשקע באיזה רפש עבה של גסות הרוח ועביות ההרגשה, יצלה לו למעט את אור חייו לאיזה משך זמן, עד שבקרבו ידמה שכבר מצא מנוח. אבל לא יארכו הימים, הרוח יחליץ ממסגרותיו והטירוף הקלעי יחל את פעלו בכל תוקף.

מקום מנוחתנו הוא רק האלהים.

אבל האלהים הלא למעלה מכל המציאות אשר יוכל להכנס בקרבנו ממנו איזה רגש ורעיון הוא, וכל מה שהוא למעלה מכל רגש ורעיון בנו הוא לערכנו אין ואפס ובאין ואפס לא תוכל הדעת לנוח. על כן ימצאו על פי רוב תלמידי חכמים מבקשי אלהים יגעים ועיפים ברוח. כשהנשמה הומה לאור היותר בהיר אינה מסתפקת באותו האור הנמצא מהצדק גם במעשים היותר טובים, לא באותו האור הנמצא מהאמת אפילו בלמודים היותר ברורים, ולא בהיפוי - אפילו בחזיונות היותר מפוארים, אז מתנול העולם בעיניה: היא כל כך מתרחבת בקרבה, עד שהעולם כולו עם כל גשמיותו ורוחניותו גם יחד, עם כל גילוייו החמריים והרוחניים, נדמה לה לבי עקתא ואוירו נעשה לה מחנק. הם מבקשים מה שהוא למעלה מכחם, מה שהוא לעומתם אין, ולהפך אין ליש אין יכולת גם ברצון לרצות, על כן יחלש לפעמים כח הרצון וכל עז החיים באנשים אשר דרישת אלהים היא מגמתם הפנימית.

לא היסחפות פשוטה אחרי עונג חושי היא היוצרת את הסערה האימתנית עליה מדבר הרב; גם לא מלחמת ההישרדות המכריחה אותנו להיצמד לעולם החומר. עונג חושי סופו להימאס. גם המכור לתענוגות חושיו מגיע לתחושת שובע, שלאחריה אותם עינוגים עצמם מעוררים בו בחילה.<sup>14</sup> גם הצורך להתפרנס אינו אינסופי. כאשר אדם מגיע לביסוס כלכלי מסוים, לכאורה אין הוא זקוק ליותר ממה שכבר יש לו. אבל תאוותו של האדם אינה נגמרת לעולם ואינה יודעת שובע. מה יכול להיות מקורה של התאוה האינסופית הזו?

לאור מה שלמדנו עד כה, התשובה היא שהעונג החושי אינו קיים מכוח עצמו. מדובר בדימוי לעונג האינסופי ש"הרצון העצמי" כמה אליו. מכיוון שכך, האדם מחפש דרכים לשמר את תשוקתו, והופך אותה למרכז חייו גם כשאינו "רעב" לה במובן הפיזי. מצב השכרות וברומה לו כל התמכרות אחרת, הוא דוגמה, אמנם קיצונית, למצב שבו עונג חושי כלשהו הופך למרכז החיים, וברגע שהוא נגמר מתחיל חיפוש אחרי הופעתו המחודשת. המלחמה הפנימית הכרוכה בשכרות אינה רק מלחמה חיצונית במגבלות חברתיות, בריאותיות או כספיות העומדות בין האדם למושא תשוקתו. הקושי הגדול יותר הכרוך בהתמכרות כזו הוא המאבק בתחושת השובע, או בבחילה הממלאת את האדם לנוכח מימוש תשוקתו. זוהי מלחמה ממשית וקשה ובעיקר מעייפת. הסערה המתמדת שמעוררת השכרות באדם מקבילה לתיאור "הספינה המטורפת בים" המובא לעיל.

14. ואכן הרמח"ל במסילת ישרים (פרק טו) מציע את ההתבוננות בבחילה זו כדרך ל"פרישות". בכלל, הנימה השלטת בספרות המוסר היא, בדרך כלל, הצגת היצר הרע כהיסחפות פשוטה אחר העונג הרגעי. כפי שנראה, הרב מאמין שיש ליצר הרע שורש גבוה יותר, ובכך הוא דומה לכתבי החסידות דווקא, ובעיקר לחסידות חב"ד.

אם כן, אי אפשר להבין את עצמתו של היצר אלא על ידי התבוננות במוגבלות העונג החושי. הבנה שלמה של העצמה הזו חייבת לכלול את אינסופיות הרצון ה"מתלבש" בדימוי היצרי המוגבל. השורש הא-לוהי של הרצון אינו נח על משכבו או מסתתר בנחת עד שיבוא האדם ויחשוב איך לבטאו. השורש הגבוה שבנו אינו שוקט לרגע. הוא שואף להתבטא ולחיות טוב בלתי מוגבל. הוא פוסל בזעף כל מה שהחושים מציעים לו, משרה על הנפש עצבות נוראה על כל מה שאין לה, וזעם על האושר האינסופי שנגזל ממנו על פי תחושתו.<sup>15</sup>

בקרב אנשים מסוימים בזמנים מסוימים, טוען הרב, הסערה הפנימית הזו עזה כל כך עד שפשוט הם אינם מסוגלים לקבל את המציאות כפי שהיא ומתקוממים נגדה. הכמיהה הא-לוהית לטוב מוחלט ואינסופי רבת עצמה במיוחד בקרב אנשים אלו, ומכיוון שכך שנאתם למציאות המוגבלת עזה מאוד. אנשים כאלה עלולים להתדרדר למחוזות של הרסנות בלתי נתפסת, דווקא משום שהיסוד הא-לוהי שבלבם חזק במיוחד ואינו מסוגל להתפשר. אלו הם האנשים שהרב מכנה "נשמות של עולם התוהו" (שמונה קבצים, א, קלה):<sup>16</sup>

הנשמות של עולם התוהו הנן גדולות, גדולות מאד. הן מבקשות הרבה מן המציאות, מבקשות הן מה שאין הכלים שלהן יכולים לסבול, מבקשות אור גדול מאד. כל מה שהוא מוגבל, מוקצב ונערך, אינן יכולות לשאתו. הן ירדו ממעלתן מראשית הנטיה של ההויה להולד, התרוממו כשלהבת ונדעכו. שאיפתם הבלתי סופית לא תכלה, הןן שואפות ונופלות. מתלבשות בכלים שונים, שואפות הרבה יותר ויותר מהמדה, רואות שהנן כלואות בחקים, בתנאים מוגבלים שאינם מניחים להתרחב לאין קץ, למרומים אין די, והנן נופלות בתוגה, ביאוש, בעצב,

15. הרב מבטא תנועה זו בכיטוי קיצוני "קנאה בא-לוהים" (שמונה קבצים, א, קכט): "האדם מקנא הוא באלהים על אשרו אין סופי, על שלמותו המוחלטת". הקנאה בא-לוהים נובעת מכך שהאדם חש שהוא עצמו אמור היה להיות אינסופי, חסר גבולות, מאושר לאין קץ. נקודת האמת שבתחושה הזו היא שאכן שורש ה"אני" הוא הרובד הא-לוהי של המציאות, אלא שנתהפכו היוצרות: אכן כל אדם הוא גוון חיוני מהאור הא-לוהי הגדול, אך הוא אינו אלא גוון אחד מתמונה עשירה עד אינסוף. כאשר האדם אינו מוכן להסתפק במעט שניתן לו, הוא נקלע לבעיות האמורות.

16. במסגרת הזו אני מעוניין אך ורק בהבנת העיקרון הבסיסי של השכירה, מבלי להיכנס לשאלה האם מדובר באנשים מיוחדים או בפוטנציאל הקיים בכל אדם ואדם. לדעתי, מדובר בפוטנציאל אוניברסאלי ובצד מסוים של האישיות הקיים בכל אדם ואדם. אפשר לטעון גם שבתקופות מסוימות בחיינו הוא מתגלה בעצמה יתרה (בגיל ההתבגרות, למשל). בה בעת, נמצאים אנשים שהיסוד הזה חזק בהם במיוחד באופן טבעי וכן תקופות היסטוריות המעוררות דווקא אותו בדרכים שונות.

בחרון, ומתוך קצף - ברשע, בזדון, בשפלות, בכיעור, בתיעוב, בהירוס, בכל רע. התסיסה החיה שלהן איננה שוקטת. מתגלות הן בעזי פנים שבדור.

דווקא עוצמת ההרסנות הקשורה בתאוותנות האנושית מגלה לנו שיש בה יסוד אחר, אינסופי, ובעצם רוחני. גם הנטייה החומרית ביותר מקבלת ממנו את עוצמתה, אולם כשהיא מתנתקת מהאידיאליות שלו, היא הופכת מקור לרע (שמונה קבצים, א, תשכ):

הנטיית הנפשיות של התאוות החומריות, בראשית התגלותן, הן מצויירות באופן הקרוב לאידיאליות, ונכללות בקדושה. כשהן פועלות על האדם להמסר אל תוך הזרם המהיר והרוחף שלהם, עד כדי ביטול חופשתו וטוהר שלטונו העצמי על עצמו, הן הולכות ונעכרות. והאדם צולל במעמקי החושך, וכל כחות נפשו הטובים הולכים שבויים בשבי החומריות הגסה והזוללה, החושך של עכירות המחשבה, והעדר הבהירות של הבנת ההויה - בקישור כל טובה עד עליוניות מקוריותה - עד כדי חשכת ע"ז וסעיפיה, כפירה, שכחת אלהים.

הניתוח הזה מביא את הרב לטעון את ההיפך ממה שנראה על פניו: דווקא הרסניותו של עולם התוהו מגלה לנו את הפוטנציאל הגבוה שיש בכל אחד מאיתנו. שהרי הרסנות זו נובעת מכמיהה עזה לגילוי הא-לוהי שלא מצאה את מקומה במציאות הנוכחית. עצמת הרוע שבנו היא אפוא ההוכחה לעצמתו של הטוב שבנו (שמונה קבצים, א, רמד):

עולם התוהו, ושכירותו, ותיקוניו, מורים לנו, שעוצם הרצון לתיקון, לשכלול, להויה, שהם הטוב הגמור, פועל הוא בכח מלא מאד מאד. אין ההויה יכולה לקבל את כל עוצם הטוב של המהוה העליון, אמיץ כח אין סוף, ההויה החלקית מתמסמת מרוב הטוב, מעוצם החיים, משתברת היא מרוב שאיפתה. אבל לא מפני זה יחדל הטוב הנשא לעשות את דרכו, הוא חוזר ובונה אחר השכירה, והבנין המתוקן עולה יפה יפה, באין ערוך ליקרתו.

זוהי משמעות הפרדוקס המובנה באישיותנו: אנחנו מוצפים ללא הרף בתביעות יצריות מגונות, "שמעוררות בנו גיעול רוחני", אבל בתוכן מסתתר קולה הא-לוהי של "הנשמה הטהורה", והוא מצפה שנקשיב למסר הנעלה שהוא משמיע.

#### 4. כלי התיקון: השכל

אם עד כה דיברנו על הזרמים הבלתי מודעים באדם, מיהו ה"אני" המתמודד מולם? מי הוא זה שתפקידו לשמוע את קול נשמתו, לברר את מעמקיה ולהעלות את הניצוצות הגנוזים בהם? אפשר להניח שמדובר ב"אני" המודע. עלינו לשאול מהו מקור כוחה של ההכרה המודעת ומדוע מוטלת דווקא עליה מלאכת הברירה? התשובה נמצאת בתפיסתו של הרב את היחס שבין השכל המודע ליתר כוחות הנפש.

כמו בכל תחום בפסיכולוגיה שלו, גם כאן התמונה מורכבת להפליא. ראשית, עלינו לזכור שהשכל הוא אחד מכוחות הנפש ולכן גם הוא השתקפות מסוימת של "האני העצמי". אלא שיש הבדל בין השכל והרגש: הרגש מציג ודאיות והשכל בוחן אפשרויות; הרגש תובע ואילו השכל מתבונן במציאות כפי שהיא. הנה, למשל, אמירה אחת מני רבות שבה עומד הרב על ההבדל בין הכוחות הנפשיים (שמונה קבצים, ב, קכה):

הספקנות מקומה בשכל, אבל הרגש יותר עמוק הוא, והוא עומד בודאות.

הרגש עמוק יותר מהשכל משום שהרגש יכול לרצות ואילו השכל רק מתאר.<sup>17</sup> אולם למרות עומקו, הרגש מוגבל, גחמני ומדלג מרצון חלקי אחד לאחר, ואילו השכל יודע לברר דברים ביסודיות ולדבוק בעמדתו כל עוד לא התגלו עובדות חדשות. מכיוון שכך, יש לשכל יתרון מובהק ככוח הראוי להנהיג את האדם. ספקנותו התמידית ויכולתו להתנתק מתמונות מושרשות ולבחון אותן באופן אובייקטיבי, מאפשרות לו לברר את המציאות כמו שהיא. יתרון מובהק נוסף של השכל כמנהיג האישיות הוא יציבותו היחסית: הרגש יכול להציף את ההכרה בעצמה בלתי נתפסת ואז להיעלם בפתאומיות כשם שבא, והשכל לעומתו מתמיד בעמדותיו.

לכל אחד מכוחות הנפש יתרון משלו: הרגש עמוק ורצונותיו משקפים את הרצון העצמי-נשמתי ואת עצמתו של הרצון הזה. מאידך, הוא גם חלקי ומוגבל ולא פעם מעוות. השכל שטחי יותר, מרוחק יותר מהרצון העצמי, כלומר מהנשמה, אך מצד שני מסוגל לברר דברים ביסודיות ולראות תמונה רחבה יותר של המציאות.

היחס שבין השכל והדמיון דומה ליחס השכל והרגש. בדמיון, כמו ברגש, נמצאת השתקפות עמוקה של מקור החיים. מבחינה זו, השכל אינו אלא "תלמיד קטן" של הרגש והדמיון (שמונה קבצים, ג, קסד):<sup>18</sup>

באוצר הדמיון מונח כל האמת וכל הגודל, שמתברר קמעא על ידי כמה צנורות, מקטינים ומזככים, של השכל. הננו קרואים להופיע באור הדמיון שלנו, בכל הוד חייו, בכל יקר תפארת גדולת קדושתו, על הככר העולמי, אשר כל באי עולם אלינו יביטו וינהרו. השכל הרציונלי שלנו אינו כי אם תלמיד קטן, המסביר קצת את כל אור החיים שיש באוצר דמיוננו, העשיר והקרוש.

התכנים העולים בדמיון הם עשירים ומלאים לאין ערוך ממה שיכול השכל לברר. עושרם משקף את החיוניות העמוקה של ה"אופי העצמי" או "הרצון העצמי" עליהם

17. יחס זה בין רגש לשכל אינו חידוש של הרב, אפשר למצוא אותו במקומות שונים. המרשים ביותר בעיניי הוא מאמרו של אדה"ז "והארץ הייתה תוהו" בספר המאמרים תקס"ח.

18. היחס שבין הרגש והדמיון במשנת הרב הוא לא פחות מורכב מהיחס שבין שניהם לבין השכל. במסגרת מוגבלת זו אתייחס לשניהם כמבטאים עיקרון אחד.

למדנו קודם. מאידך, דווקא בגלל מוגבלותו של השכל, רק הוא מסוגל להכניס את התכנים העשירים האלה, הבוקעים מן הנפש, למסגרת שיש לה אפשרות קיום במציאות. לכן, בסופו של דבר, מה שמכריע אינו תכניו הגולמיים של הדמיון אלא רק התכנים שעברו בירור על ידי ההכרה השכלית.

אמנם הרב מדמה את הרגש והדמיון למורים ואת השכל לתלמיד, אך מצד ההכוונה וההכרעה בפועל, השכל הוא המורה. במובן מסוים אולי אפשר לדמות את היחס בין השכל לדמיון ולרגש ליחס שבין מורה לתלמיד מצטיין. מחד, ברור למורה שלתלמיד יש פוטנציאל להתעלות עליו לאין ערוך, אולם המורה חייב להנהיג את התלמיד, לרסן את פראותו וללמד אותו כיצד מתנהלים בעולם, כדי להוציא לפועל את כוחו של התלמיד - כוח רב ועצום יותר מכוחו שלו.

התשובה לשאלה מיהו ה"אני" האמיתי מורכבת יותר ממה שראינו קודם. בעומק הפנימי ביותר, ה"אני" העצמי הוא היסוד הא-לוהי הנסתר שבאדם, אבל ברמה המודעת, ה"אני" הוא היסוד השכלי-הכרתי.<sup>19</sup> בין שני הרבדים הללו יש מתח מתמיד: תכנים נפשיים עולים בנו ללא הרף והשכל מתאמץ לברר אותם, להכניס אותם לכלים בני קיום, אך לעולם אינו מצליח בכך לחלוטין.

מערכת יחסים זו, בין האני המודע ובין כוחות הדמיון והרגש הפנימיים, היא המסגרת שבה מתנהלת ההתמודדות מול הרוע שבנו. שורש החיים הוא הרצון ושורש הרצון הוא תמיד טוב, משום שהרצון היחיד הקיים בפנימיותנו הוא הכמיהה לטוב המוחלט. אלא שהכמיהה הזו חייבת להתלבש בכלים, והכלים מוגבלים משום שההכרה מוגבלת. לפיכך, הרצון האינסופי מתלבש בשפע רצונות מוגבלים, המכוונים כלפי גורמים שההכרה יכולה לתאר והדמיון מדמה אותם כשערים לאושר מוחלט. הרצונות המוגבלים האלה הם הם הרגשות המציפים אותנו בעוצמה רבה כל כך. למזלנו, השכל, מקור האני המודע, אינו נלכד בהם. דווקא חסרונותיו - ספקנותו הכרונית וניתוקו היחסי משורש הנפש - מאפשרים לו להתעלות מעבר למצב העכשווי של עולם הרגש. אדם יכול להבין שרגש מסוים המציף אותו אינו מוסרי ולא יביא עמו שום אושר. כנגד דימוי ה"טוב" של עולם התוהו מעמיד ה"אני" המודע דימוי משלו, ונאבק עליו כנגד ההצפה הרגשית העזה. מהרגע שבו עומדים שני הדימויים זה מול זה, מתחיל מאבק נפשי ומוסרי רב עצמה. קורות חיינו הנפשיים הם תולדות המאבק הזה.

19. בנקודה זו יש דמיון רב בין תפיסתו של הרב להבחנה היונגיאנית בין ה"עצמי" לבין ה"אגו".

### ג. מבוא לאופני המאבק – הטוב והרע שבאדם

#### 1. ההתמודדות הדיאלוגית

בטרם אכנס לתיאור הדינאמיקה של המאבקים הנפשיים, אציג כמה מושגים תיאורטיים שישמשו אותי בניתוח דברי הרב. המושגים לקוחים בעיקרם ממשנתו של מרדכי רוטנברג, התיאורטיקן הראשון שהציע מערכת מושגים להבנת ההבדל שבין הפסיכולוגיה היהודית והמערבית.<sup>20</sup> אנסה להראות כיצד לפי מושגיו של רוטנברג אפשר לראות בפסיכולוגיה של הרב דוגמא מובהקת לחשיבה פסיכולוגית יהודית.

רוטנברג טען כי השאלה המבחינה בין שני סוגי הפסיכולוגיה קשורה לאופן ההתמודדות עם קונפליקטים. החשיבה המערבית, טען, היא דיאלקטית – במובן המקורי של המונח, כפי שהציג אותו הגל. היא מניחה שבכל קונפליקט מישוהו אמור לנצח ולהביס לחלוטין את הצד האחר. תמיד יהיה צד אחד חזק ואחד חלש, אחד טוב ואחד רע, אחד מתקדם ואחד מפגר. ייתכן כמובן שתצוץ סינתזה כלשהי אשר תנצח את כל המתחרים הנוכחיים בזירה, אשר יובסו יחד ויצטרכו להעלים מן המציאות.

לעומת הדיאלקטיקה, מעמידה החשיבה היהודית את הדיאלוגיה. החשיבה הדיאלוגית בנויה על הנחה הפוכה: גם במצבי הקונפליקט הקשים ביותר, בכל אחד מהמתמודדים טמון משהו יקר ערך ואסור לאבד אותו. תחת הרצון לנצח ולהביס את היריב, נדרש כל אחד מהמתמודדים בקונפליקט לצמצם את עצמו ולפנות מקום לזולתו. פירושו של הצמצום הוא שאף צד אינו מממש את כל כמיהותיו, אולם כל צד מממש לפחות משהו מהן. חשוב במיוחד להדגיש שלא מדובר בפשרה. פשרה היא מושג דיאלקטי ביסודו, משום שהיא מניחה שכל צד ממשיך לשאוף לניצחון מוחלט. הדיאלוגיה, לעומת זאת, מניחה שלכל צד בוויכוח יש מסר ייחודי ועמוק, והעולם יהיה דל יותר אם המסר הזה יושק, בכל דרך שהיא.

זוהי, בלי ספק, מגמתה של משנת הרב כשהיא מתארת מאבקים נפשיים למיניהם. הרב מסביר כי כל רגש, ולא משנה עד כמה הרסני הוא נראה, משקף משהו מן הרצון לטוב. כל רגש, כל רעיון, כל כמיהה, מכילים יסוד עמוק וטוב, גוון אחד מגווני הטוב המוחלט. מטרתנו חייבת להיות מציאת הדרך לחיות עם כל גווניו של הטוב. אבל נוכל לעשות זאת רק אם נבין שכולם משקפים רצון אינסופי אחד, ובעצמם אינם אלא גוונים מוגבלים שלו. זהו כמובן השורש לצמצום.

20. כדאי לציין שרוטנברג לקח הבחנה זו מספרו של ש"ה ברגמן, הפילוסופיה הדיאלוגית מקירקגור עד בובר (מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ג). רוטנברג הרחיב את תחולת המושג כשהפך את ההבחנה הזו מהבחנה בין שתי אסכולות הגותיות, להבחנה בין שני דפוסי יסוד של הוויית האדם באשר הוא (כלומר שני סוגי חשיבה, שני סוגי יחסים בינאישיים וכד'). כאשר אני משתמש במונחים אלה, אני הולך בעקבות הרחבתו של רוטנברג.



זו הדינאמיקה המתוארת בספרות הקבלית כ"שבירת הכלים", או בשמה האחר "מיתת המלכים", והיא שורש הדיאלקטיקה. כך מסביר הרב את השבירה ואת הדרך הדיאלוגית ליציאה ממנה (שמונה קבצים, א, קסד):

כל מקום שיש רעיון, רגש, מחשבה ורצון, כל מקום שיש חיים אציליים, רוחניים, מולך אור אלהי, מושל, כובש, מתנוצץ, מתהדר, מהדר ומפאר, מחיה, מרומם... מולך ומת.

הממלכה קצובה כל זמן שהיא באה מתוך העולם, מתוך ההויה. אין המעמד יכול להתקיים. אין התוכן הולם, משתברים הכלים, מתים המלכים... חסד עולמים הניח בכלים הנשברים את אורו, את ניצוצותיו.

בכל תנועה, בכל תוכן חיים, בכל מהות יש, יש ניצוץ, ניצוץ של ניצוץ, דק, ודק מכל דק. האור הפנימי, אור אלהים עליון, בונה ומיסד, מקבץ נפזרים, מתקן עולמי ער, מסדר ומחבר. מתגלה מלכות עולמים מאור אין סוף שבתוכיות הנשמה, מהאלהים אל העולם. אור חדש נולד, אור זיו הדר פני אל.

עולה מכך שבכל רוע גנוז ניצוץ קדוש וטוב, ורק רצונו לחרוג מגבולותיו - כלומר סירובו להצטמצם - הופך אותו להרסני. מכיוון שכך, רבות מפסקאותיו של הרב מחפשות את הטוב המסתתר בסוגים שונים של רוע.<sup>21</sup> לדבריו, אין לנו מידה שאין לה שורש בקדושה, כלומר בכמיהה לטוב המוחלט והאינסופי. כל היצרים, הדעות הרעות והרגשות המענים אותנו ללא הרף, כולם אינם אלא גילויים של אותו טוב עליון אינסופי, וכשהם עולים באדם עליו לדעת שלא רק תאוה הרסנית לפניו, אלא גם ובעיקר ניצוץ טוב המבקש להישמע ולהתגלות.<sup>22</sup>

21. פסקאות אלה הן שיצרו כנראה את הדעה שהרב היה "הרמוניסט", שפשוט התעלם מן הרוע העולמי. יש הסבורים שה"הרמוניזם" הזה נובע מהנסיבות ההיסטוריות בהן חי, ברצונו למצוא נקודת קשר עם החלוצים שמרדו בכל מה שהיה קדוש לו. הסברים אלה אינם שגויים, אלא שהכיוון הוא הפוך: לא הנסיבות ההיסטוריות הביאו את הרב לחפש את הטוב שברוע, אלא השקפתו התיאורטית על שורשו הא-לוהי של כל תוכן נפשי הולידה את דרך התמודדותו עם הנסיבות ההיסטוריות.

22. במקורה, נובעת תפיסה זו מהתפיסה החסידית-קבלית, הטוענת שכל תוכן נפשי מורכב מ"ניצוץ וקליפה". ה"ניצוץ" מתייחס לשורש הנשמתי של התוכן הנפשי וה"קליפה" לאופן הביטוי המעוות שלו. הרב עיבד מושגים אלה בדרכו והפך אותם לכלי מחשבתי שהאדם המודרני יכול להשתמש בו לניתוח אירועי תקופתו, זרמיה המחשבתיים ולבטיה הייחודיים. כדרכו של הרב, ביטוייו בעניין היו נועזים מרוב ביטוייה החסידים המקוריים של התפיסה. לדוגמה (שמונה קבצים, ב, שג): "לא רק בכל דבר של רשות, כי אם גם בכל חטא ועוון, בכל הריסה, בכל דיעה כוזבת, יש ניצוץ של טוב ושל קדושה אידיאלית, שהוא מקיימו ומעודד את הרוח לפעולה".

## 2. הרוע שברוע

ראינו שעלינו למצוא את שורש הטוב שבכל רוע, ולחפש לו דרכי ביטוי. אבל אסור להתבלבל: הטוב הזה נמצא בתוך קליפה ולא נוכל לגלות אותו בלי להבין את העיוות המקיף אותו. בלי הבנה מעמיקה של הרוע לא נוכל להישמר מליפול בפח של ראיית כל תוכן – אנושי, נפשי או אידיאולוגי – כחיובי וטוב כמו שהוא. עלינו לזכור שישנו פער מוחלט בין הטענה שכל דבר הוא טוב ובין הטענה שבכל דבר יש שורש טוב. הראשונה מטשטשת את הגבול שבין טוב לרע, ואילו השנייה מסבירה היכן עובר גבול זה. האחת טוענת שאין כל צורך לחזור בתשובה מן הרע, ואילו השנייה מסבירה מהי הדרך הנכונה לעשות זאת. במונחים עכשוויים, הראשונה פוסט-מודרנית והשנייה אמונית.

טענתי קודם שאי אפשר לומר ששורש הרוע הוא היצר עצמו, או החומרניות המאפיינת את חיי היצר. אלה, טוען הרב, קלים להעלאה. הבעיה הופכת בלתי פתירה ככל שהחומרניות הזו הופכת לאידיאולוגיה – לאו דווקא כתפיסה הגותית מנוסחת

כאן המקום לשוב ולהדגיש את ההבחנה שבין קביעותיו של הרב לניסוחים החסידיים שקדמו לו. אכן, מקור הדברים בתפיסות חסידיות, אולם בנוגע לדרך ההעלאה של אותם ניצוצות, יש למצוא הבדלים ניכרים. כאמור, החסידות דורשת מן האדם "לבטל את עצמו" לנפש הא-לוהית, וכל עוד לא עשה זאת, הווייתו מחוברת לרוע והניצוץ הקדוש "אסור" בכלא הבהמיות (ראה תניא, פרק ז). הרב, לעומת זאת, מסביר שהרצון האנושי, מושחת ככל שייראה לנו, מכיל יסודות טובים ובריאים שאפשר לטפל בהם ולהעלותם גם כאשר האדם מנותק מכל קדושה. הנחה זו היא אשר אפשרה לרב להתחבר אל החלוצים בני דורו, ולשבח את הניצוץ הקדוש שהיה גנוז באידיאלים שלהם, למרות שבתודעתם היו מנותקים מכל קשר לקודשי ישראל.

הברל זה הוא אשר מנע מגדולי החסידות בדורו של הרב להתחבר אל אותם טיפוסים. בהקשר זה, כדאי להאזין לבעל האמרי אמת מגור, אחד מגדולי החסידות בדורו של הרב, אשר תיאר את הפגישה בינו לבין הרב במילים הבאות: "הרה"ג ר' אברהם קוק שיח' הוא איש האשכולות בתורה ומדות תרומיות. גם רבים אומרים שהוא שונא בצע. אבל אהבתו לציין עוברת כל גבול ואומר על טמא טהור ומראה לו פנים... (ו) גם שיטתו בענין העלאת הניצוצות הוא דרך מסוכן. כל עוד שאינם שבים מפשע, אז הניצוצות אין בהם ממש, ומביא בזה סכנה לנפשות טהורות ונקיות, שיתחברו עי"ז לפושעים בכל יפיותו של יפת. גם סכנה על העוסק בזה, כאשר הורונו רבותנו זצ"ל. והרי החכם מכל אדם עסק בזה, כדרש המדרש לאהובם לאביהם שבשמים, המה הניצוצות הללו, שנאמר ע"ז "היחיתה איש אש בחיקו וכו'" (אוסף מכתבים: מרן אדמו"ר מגור, ירושלים תשכ"ז, עמ' עח). אם כן, בעיני האמרי אמת, אסור להתעסק עם ניצוצות הקדושה לפני שהאדם חוזר בתשובה וביטל את עצמו אל הקדושה. הרב לעומתו טוען שאין לנו רשות להפקיר את ניצוצות הטוב בשום מקרה. עלינו לעסוק בהם, להאיר את גדולתם, ולחשוף את מקורם הקדוש. רק לאחר תהליך ארוך, יש לצפות שיתחברו אל הקודש.

אלא כעמדה נפשית-קיומית - בפני עצמה. גם כשהרב מצטט הוגים בשמם, ברוב המקרים הוא משתמש בתורותיהם כדי להצביע על עמדות נפשיות הקיימות, במידה זו או אחרת, בכל אדם. דוגמה מאלפת לכך היא יחסו למשנתו של שופנהאואר, שהרב רואה אותה כקצה הגבול של נטיית הרשעות הכללית. אביא כאן פסקה העוסקת בהגותו של שופנהאואר.

שופנהאואר היה הוגה גרמני מן המאה התשע עשרה, שמשנתו זכתה לכינוי "פסימיזם פילוסופי". הגותו מציירת פרדוקס בסיסי, הנמצא לדעתה בשורש הנפש ממש - בדומה לתיאורה של משנת הרב. לא זו בלבד אלא שהפרדוקס עצמו מנוסח במונחים המזכירים את תפיסתו של הרב: מדובר בפער שבין התשוקה האינסופית לרצון המוגבל. לדעת שופנהאואר, הנפש מלאה תשוקה בלתי ניתנת לסיפוק, רצון עיוור חסר גבולות ואינסופי, ואילו המציאות נבנית על ידי ההכרה המוגבלת שלנו ולכן היא מוגבלת בעצמה.<sup>23</sup> לפיכך, אנחנו חיים ברעב שאי אפשר להשביעו, וממילא באומללות חסרת תקנה. כל שאפשר לנו לעשות הוא ללמוד, בהדרגה ובמאמץ גדול, לרכא את התשוקה חסרת המנוח ולא להיות משועבד לה.<sup>24</sup> חשוב להדגיש: שופנהאואר אינו המקור לתפיסה זו, שהיא צורת הסתכלות "ארכיטיפית" הקיימת בטבע האדם באשר הוא. בהגות המודרנית, שופנהאואר הוא המבטא הקיצוני שלה וקל להשתמש בתורתו כדי להציגה. הדמיון בין תפיסה זו לתפיסתו של הרב הוא ברור, ואולי בדיוק משום כך ראה הרב לנכון להתמודד עמה ישירות (שמונה קבצים, ד, קכד):

אותה ההסתכלות הרשעה, הפסימיסטית, הקיצונית, שנתבטאה בפילוסופיית החדשה, על ידי כפרנים כשופינהויר וחבריו, כמו כל צדדי המציאות, יש לה מקום, והכל בכלל אין לך דבר שאין לו מקום. הרשעה והשקר שיש כאן הוא רק העוררן השליילי, שגורם להם לא להכיר את אותו הכח העורר הפועל כל כך במלא העולם של החושים והדמיונות, הרגשות והשאיפות, וגם המחשבות האנושיות, ובכל היקום המוחש.

כהמעמד השמרי של ההויה, המכוננת בכל כך עדינות והארה אין סופית, בכל כך שכלול ושלמות כולית, עד שלא יחסר בה שום עז ועצמה, עד שגם התמהוץ והרשעה, העוררן והרצון החמרני, נתונים הם לכללותה. ובחוג מציאות זאת נראה הדבר כאלו שליטה זו מתפשטת על כל מלא המצוי, אף על פי שבאמת איננה כי אם סעיף קטן אחד מתחתית קרקע המשכן הכללי, של מלא ההויה. מובן הדבר שההשתקעות בעומק הרשעה, השעבוד הפנימי אל הרצון העורר, כששולט

23. בעניין זה ניתן למצוא עקבות של ההגות הקאנטיאנית.

24. כאן מדבר שופנהאואר כתלמיד החשיבה ההודית לגוניה. מעניין לציין שהוא מראשוני ההוגים המערביים שהושפעו בגלוי מתפיסות הודיות.

בעולם, הרי הוא מגביר את כחו של תנין עור זה, והעולם סובל ממנו, מרוב רשע וכסל מבלי הכיל. ועצם המדע המוטעה הזה, כשציווריו מתגברים, הוא בעצמו הנהו הגורם היותר גדול להחשכת העולם, על ידי התפשטותו של הרצון האכזרי והגס הזה, בכל סעיפיו וחיליו, רוחו הטמא נמזג על ידי כן בעצמותה של התרבות האנושית, והוה לה לכח הפועל, בנימוסיה, תיאורי חיה, אומנתה, שיריה, וכל כבודה המדומה.

אבל בני החורין שבעולם, צדיקי הדורות, חכמי האמת, המשכילים המזהירים כזהו הרקיע, הם משחררים את עצמם ואת העולם כולו מסבל עול הרשעה של רצון עור פרוע זה. ועומק המסתורין של אמונת אומן קולע הוא את חציו למטרה עליונה זו, והידיעה העליונה מתבהרת עד כדי ההבנה התוכית, שכונניותו של רצון כעור זה בכל מדותיו היא עצה עמוקה, של החכמה והחסד, של העדינות העליונה, הנובעת ממקור החיים חיי כל. בנצחון הרשעה העמוקה, בהגברת החופש הטהור על הכח העז של העבדות הרשעה, העולם וכל מלאו מתעדן ומתעלה, ורצונו של האדם מתעשר בעומק וחוטב אמיץ, שמבטיחהו חיי עולם של שלטון ופעולה עדינית מקורית, למעלה מכל גבולי זמן ומקום.

בתחילה, הרב שולל את הקיצוניות של שופנהאואר, את הבלטת היתר של הרע כאילו אין טוב באדם ובמציאות כלל, והוא מוסיף כי עצם הדגש על הצדדים השפלים מעצים אותם. בסוף דבריו הוא מתמודד ישירות עם שיטתו של שופנהאואר, תוך שימוש במונחי שיטתו שלו. לדבריו, הרצון העיוור, האפל, אכן קיים אבל הוא אינו המקור לרצונותינו אלא תוצאה של תהליך מורכב, תהליך שכבר זיהינו כהיווצרות "רצונות התוהו" ההרסניים, או במונחים הקבליים-חסידיים המקוריים: תהליך השבירה. מתחת לרצון העיוור והאנוכי יש רצון עמוק יותר, א-לוהי, קדוש ומיטיב. העמדה הקיומית המיוצגת על ידי שופנהאואר נובעת מהכפירה ברצון העצמי הקדוש, הרוחש מתחת לרצון העיוור ומזין אותו. ניתוק הרצון העיוור של עולם התוהו ממקורו הא-לוהי נשמתו, הוא שורש הפסימיזם של שופנהאואר ושורש הרשעה באשר היא.

אם נזכור שמדובר בעמדה קיומית ולא בהכרח בהגות פילוסופית מקצועית, נוכל להבין בקלות יותר מדוע הרב רואה בעמדה מהסוג הזה את השורש להשחתתם של היצרים (שמונה קבצים, א, תצו):

ההשקפה הפסימית בעולם, שהיא נאותה לירידה מוסרית, היא נותנת כח דוחף להנתקותה של תאורת המין מן האידיאליות, שכיון שהמציאות בכללה היא רעה רבה, איך יהיה אידיאל להרבות יצורים אומללים. ולפי זה לכל הנטיה כולה אין שורש באידיאל, רק התפרצות התאוה היא שעושה את דרכה.

כלומר, מקורו של יצר המין הוא הרצון הקדוש להוסיף חיים בעולם, מתוך הנחה שהחיים כשלעצמם הם דבר טוב. אהבת החיים היא המקור לשמחה שמעוררים בנו,

באופן טבעי, צחוקו של ילד או קשר האהבה הזוגי. במקרה כזה, העונג המיני אינו אלא התגלות חושית של אידיאל האהבה, אהבת האדם ואהבת החיים בכלל. אבל אם החיים נתפסים כרוע, מה נותר מהיצר המיני מלבד העונג האנוכי?

כאמור, אין בכל אלה הכחשה של הרוע הנמצא במציאות. השאלה היא מה נתפס בעינינו כמהות החיים ומה נתפס כמקרה זמני היכול להעכיר אותם לרגע. יש בנו כוחות של רוע שלא נוכל להכחיש את קיומם. הרב מתאר אותם בצבעים עזים ואפלים, הנראים מנוגדים לחלוטין לתפיסתו ה"הרמוניסטית" (שמונה קבצים, א, קעב):

מלאה היא ההויה אורות ומחשכים, סדרים ובלבולים, תיקון ותוהו. האדם הוא תמצית מלא, שההויה כולה משתקפת בו... הכח המתפשט במציאות, המתגלם ועלול אל התוהו והרשעה, נטיית הלב שבאדם מוצאת גם בו יחש גדול. רע מנעוריו הוא יצר לב האדם, לנפלאות יחשוק, להעמיק ברשע, לעולל עלילות נוראות שהרבה יחריבו, ידאיבו, יבלבלו ויחשיכו.

ואכן מבחינות מסוימות, האדם עלול להיות המרושעת בחיות ברצונו להחריב ולהרוס. ידיעה זו אינה סותרת את האמת העמוקה שהאדם הוא ניצוץ א-לוהי ותכלית חייו היא לבטא את הא-לוהי שבלבו (שמונה קבצים, א, קעג):

האדם שהוא, בפנימיות נטיות גופו ומזגו, נוטה לרעה. חית האדם שבקרבו הרעה, נוטה היא אל ההסתכלות וההתקשרות העצמית, אל צד החושך והבלבול והתוהו שבהויה. החפץ להחריב, לשבר, לכלות, אמיץ הוא מאד בתוכן רוחו, ועל פי משקל זה הולך הוא זרם המדע וההשערה השכלית, ההצטיירות של הדמיון, וכל מערכי ההויה המתיחשת אליו בקרבו וחוצה לו. אבל האדם נוצר לעבוד עבודת אלהים, עובד הוא את אלהים במה שהוא משכלל את עצמו, את הויותו, ואת כל ההויה המתיחשת אליו יחש קרוב או רחוק. מעבד הוא את רצונו, בהטביעו בקרבו הטבעה עליונה עדינה של הטוב האלהי.

אולם אם הרוע שבאדם אכן שואף למוות ולכליון, כיצד הוא מתקיים ואף פועל בעצמו? איך אפשר להבין את כוח החיים של כמיהת הרוע, שהיא ביסודה כמיהה למוות? התשובה המרתקת היא שבמציאות כמעט שאין רוע "טהור". במציאות הנפשית, התגלויותיה האפלות ביותר של הנפש הן תמיד מעורבות: יש בהן שנאת חיים, יחד עם רגשות המבטאים ניצוץ מאור הנשמה. גם בתחתית האפלה של החיים הנפשיים, יש ניצוצות המבקשים גאולה. אם נצליח להפריד בין שני הצדדים - בין הרוע המוחלט של שנאת החיים ובין הרוע היחסי שיש בו ניצוץ קרוש המכוסה על ידי קליפה הרסנית - ייעלם הרוע המוחלט מעצמו. זאת משום שמטרתו, כשהוא לברו, היא אכן הכחדה עצמית גמורה (שמונה קבצים, ו, קמט):

הרע הגמור והמוחלט, שאין בו שום ניצוץ של טוב, הוא שמח בכליונו, ואבודו ואפיסתו, זוהי שלמות התפתחותו היותר גדולה. ואנו צריכים להתרומם למדת

חסד מקיפה כזאת, עד אשר נשאף להיטיב לכל, וגם עם הרע אנו חפצים להיטיב במה שנכלהו, וכל הרשעה כולה כעשן תכלה. הצער נמצא רק לאותו הניצוץ מן הטוב, הקשור בחטיבה אחת עם הרע, והוא מצד הטוב שלו שואף לקיום, ומדמה בדעתו, שתנאי קיומו תלויים הם בקיום כל הסתעפות הרע, שהוא קשור בו, וכל זעזוע של כילוי של הרע מכאיב אותו. ואנו שואפים להפריד את הרע מן הטוב. אז ימלא העולם עונג, יתענג הטוב בקיומו, ההולך וגובר כצאת השמש בגבורתו, ויתענג הרע בכליונו, ההולך ומתגבר גם הוא לפי רבות הטוב. נר רשעים ידעך, ואור צדיקים ישמח.

מכל האמור עד כה נגזרת איכותו הייחודית של המאבק המוסרי, שכל אחד מאיתנו חי בו. יש בנו יסוד אלוהי קדוש ויסוד יצרי ופראי הנוטה לרוע – רוע חזק ועמוק יותר מאשר בכל יצור חי, דווקא בגלל שורשו הקדוש של היצר. אנחנו חייבים להתמודד עם הרוע שבנו, אבל לא על ידי הריסתו, משום שדווקא בו גנוזים כוחותיו העמוקים ביותר של היסוד האלוהי שבנו.

זהו המאבק. זהו אינו רק מאבק דיאלקטי ביצר – אף שגם לכך יש מקום במשנתו של הרב, כפי שנראה – אלא גם מאבק דיאלוגי לשחרורו של היצר עצמו מכבלי האשליות הכרוכות בו. אסקור עכשיו כמה מדרכי המאבק הנפשי רוחני, כפי שמצייר אותם הרב.

#### ד. דרכי ההתמודדות

##### 1. דרך ראשונה: כפיית הרע<sup>25</sup>

הדרך הפשוטה ביותר, שיכפה האדם על עצמו לעשות טוב ולהימנע מלעשות רע. לכל אדם יש מערכת ערכים, הכוללת הגדרות לטוב ולרוע.

25. כידוע, רוב כתבי הרב אינם כתובים לפי סדר בנוי מראש, אלא מלוקטים מפסקאות שנכתבו ביומניו, כל פסקה בפני עצמה. מכיוון שכך לכאורה כל סידור הוא פרשנות, עד שיש הטוענים שאין כל דרך לדעת מה באמת חשב הרב על נושא זה או אחר. לדעתי, יש הגזמה רבה בטיעון הזה. אפשר להציע סדר ולהסיק ממנו מסקנות, ולבחון אם עדיין קיימים חלקים משמעותיים במשנתו הנתורים מחוץ להבנתנו בסידור המוצע. מכל מקום, כדי להימנע משרירותיות בהרצאת משנתו סידרתי את פסקאותיו לפי הסדר הידוע מכתבי החסידות, "הכנעה, הבדלה, המתקה". העיקרון המובע בסדר הזה מופיע בפירוש בכתבי הבעש"ט ובצורות שונות הוא עומד ביסוד רבים מספרי החסידות (וכן ביסוד תפיסתו הפסיכולוגית של הרב יצחק גינזבורג, ראה בספרו להפוך את החושך לאור, גל עיני, כפר חב"ד תשס"ד. הבנה שונה של העיקרון ראה בספרי שבירה ותיקון). ידידי הרב רונן בן דוד טוען שספר המוסר המרכזי של הרב, מוסר אביך, מסודר לפי העיקרון הזה ואכמ"ל.

נניח למשל אדם החי בחטא מוסרי קשה, מוצף ברגשי אשמה, ואינו מסוגל להפסיק. בירור מעמיק מגלה שבתחושתו העמוקה, אותו אדם אינו אלא ילד מושפל, והחטא שהוא שרוי בו הוא ההזדמנות היחידה שלו לחוש רצוי ואהוב. מובן מאליה שהבירור הזה אינו מקל מן החטא עצמו. החטא נותר חטא, אבל הוא מאפשר לנו להבין את משמעותו: ביסודו נמצאת תביעה פנימית, אמיתית ובריאה, לחוש את עצמו אהוב ובעל ערך. הצורה בה "התלבשה" התביעה הזו היא קשה והרסנית. אם כך, קודם כל עלינו להשתדל שלא יחטא בפועל, והדרך לעשות זאת היא לכאורה לכפות את הרצון על ידי השכל המבין את הרסנות החטא.

ניסוח מרכזי בדברי הרב לאפשרות הזו, נמצא במוסר אביך (פרק ב, אות א. הפסקה מעט מורכבת, ולכן אביא את הערותיי בתוכה):

**דבר התיקון קרוב הוא בלב האדם ובפיו, כדברי הכתוב "כי קרוב אליך הדבר מאד. בפיך ובלבבך לעשותו", והוא בשכל האדם וברצונו** (התמודדות נפשית, רוחנית ומוסרית נעשית על ידי השכל המודע. זהו היסוד הנפשי שבו היא תלויה, ואם היסוד הזה יופעל נכון, התיקון קרוב). **כי באמת שכל האדם ורצונו מטהרתה של הנפש הקדושה המה באים, והמה חלקה ונחלתה, אבל כשהשכל והרצון כבר יצאו לפעולות סללו את דרכי פעולותיהם ונטייתיהם בכל תהלוכות הגוף כולו. ככל עורקיו וגידיו בעומק מזגו, כי השכל והרצון פועל, בצירוף ההרגל ונאותות הטבע לזה, גם על החומר וחלקיו. והנה השכל והרצון שהם הפועלים בעצם אע"פ שהם ידם במעל פעולת ההריסה ושרירות הלב, אבל לא מעצמם כ"א מהתחברם אל הטבע החומר ולא חשבו דרכם, ובזה נמצא החומר, שטבעו ללכת בלא עצה ומחשבה. מתחזק בכך ומשתלם** (כלומר, השכל המודע אינו אלא התגלות מסוימת של הנשמה הא-לוהית. טבעו של השכל שהוא סקרן, שהוא רוצה לברר אמיתות לגבי המציאות הטבעית והרוחנית, וכשהוא אכן נוהג כך הוא מגלה פן מסוים של הרצון הנשמתי העמוק. אבל כשהשכל מוצף בעצמות הכבירות העולות מן הרגש והרמיון, הוא עלול להיסחף אחריהן ולבנות תפיסות שלמות שתכליתן להצדיק את הנטיות הרגשיות. במצב כזה, השכל מאבד את יכולת ההובלה שלו, ונחלש. הרגש, היצר והרמיון, לעומת זאת, מתחזקים. המציאות הנפשית מתפתחת לכיוון שהוגדר קודם כ"תוהו"). **והשכל והרצון, ששלמותם היא מצד מעלתם לחשב דרכם, נחלשו בהעדר הפעולה הדרושה לחוקם. ע"כ נכנעו לטבע החומר אע"פ שהם חזקים ממנו הרבה. אבל מפני שעכ"פ ההפסד במ מקריי לכן התיקון בהם נח** (השכל עלול להיסחף בסערה היצרית-רגשית, אבל ההיסחפות אינה באמת מטבעו, ולכן הוא נוח יחסית לתיקון. מכיוון שכך, עדיף להתחיל את התיקון בשכל ולא בתיקון ישיר של הרגש עצמו). **כשהוא** (האדם המבקש תיקון) **משיב אל לבו נפשו "ורוחו ונשמתו אליו יאסף"** (עליו לאסוף את כל כוחות הנפש אל השכל - כלומר, הבאתם למצב בו השכל הוא השולט בדרכי הביטוי השונות של יתר הכוחות. להלן יפרט הרב את המשמעות המעשית של העיקרון הזה).

וענין "האסיפה אליו" הוא מפני שהנפש שכבר סללה דרכה על כל הגוף היא מפורזת באמת על כל חלקי הגוף גם בשליטתה, וכיון שכל חלקי הגוף עותו דרכם גם דרכה מעוותה כשהיא שופעת עליהם. אבל יש אפשרות שיכניס האדם את הקוים המתפשטים אל תוך נקודתם, וזהו באמת עול גדול ודבר מר, כי החופש וההתפשטות ראוי ונאות לנפש, כי גם הגוף עם כל חלקיו מאסר גדול הוא לה. ומה גם בהיות נוסף על לחצה לחץ, שלא תתפשט כ"א ע"פ תנאים מיוחדים (כשהאדם "אוסף" את הכוחות האלה אל השכל, הוא שואל את עצמו בכל פעם מהי הדרך הנכונה להתגלות של כל כוח, ומדאכ כל פריצה מהגבול הזה. מהלך נפשי זה יוצר תחושה של לחץ, אבל לפעמים הוא בלתי נמנע). והנה כשמכנס אל נקודת השכל והרצון, שהם בעצמם טהורים, גם את הקוים שנתפשטו. והקוים כבר הורגלו שלא כדרכם בקודש, אין ישיבתם המכונסת הזאת חמודה בעיניהם, ע"כ ילך קודר בלחץ בראשית דרכו, ואם ח"ו יעזוב את הכחות הפרטיים מתוך נקודתו, ללכת באשר יתהלכו יעוו דרכם עוד, כי כל המכשולים כבר ערוכים וסדורים, וסדרים טובים עוד לא נעשו בארץ בעמקי החומר. (התחושה היא של דיכוי עצמי. המימוש הטבעי של הרצון הוא הרסני ומשחית, ועדיין הכמיהה הטבעית היא למימוש הרצון כפי שהוא, גם כשהאדם יודע אילו נזקים הוא עלול לגרום בעקבותיו. התוצאה היא חוויה קשה של תסכול, כפייתיות ודיכוי פנימי. הצד האופטימי הוא שמדובר בשלב זמני, ובעקבותיו: אמנם במעט זמן ישובו הקוים אל טבעם וישיגו שמחת לב מחזרתם מארץ מרחקים אל בית אמם וחדר הורתם, אז יקל לו צערו ושפלותו ודכאוות נפשו. אבל עכ"פ יצר לו כי לשלח חפשי את כחות נפשו ללכת ברחבה עוד אי-אפשר. כי לא יבשה הארץ מהמים הזידונים הצפים עליה, ע"כ עוד דרוש לו לעצר מחשבותיו אצלו שלא יראו פני הרע. אבל במלאת ימי מספר וכחות נפשו יורגלו בדרכים טובים, וממאסרם ישלחו ידם לשלט על הנהגת החומר, עד שגם הוא יורגל בארחות יושר. וחלקיו ורוחו יהיו כלים נאים לחפץ ד', אז לחפשי יצאו ממאסרם כלי כחותיו. אשר בנקודתם צפנם, ויכלו להגדיל ממשלתם בגוף, ובקל ישמעו לעצת השכל הקדוש וירוצו ולא יכשלו.

אף ששלב הכפייה הוא זמני, יש בו סכנה רבה. הרב עוסק בהרחבה בסכנת הכפייה העצמית לא משום שהוא מאמין שאפשר לוותר על כפיה כזו, אלא כדי שנהיה מודעים לסכנות וננסה למנוע את התממשותן.

## 2. סכנות הכפייה

במספר מקומות עומד הרב על הסכנות שבכפייה, לדוגמה (שמונה קבצים, ב, רמד):

לעולם צריכים לכוון, שלא יביא זיכוכ המידות לחולשת המידות, טהרת הרצון לדלדול הרצון, השפעת האמונה לביטול הארת השכל.



הסכנה המרכזית בכפייה היא שכשאנחנו כופים את המידות או הרגשות, כשאנחנו מונעים את התבטאותן, הן נחלשות. כאשר כוח האהבה מופיע באופן לא מתוקן, למשל, הוא עלול לגרום לסיבוכים בלתי פתירים. אין מנוס מדיכוי מסוים שלו, אולם הדיכוי הזה עלול לגרום להחלשת כוח האהבה בכלל, וזו כבר פגיעה בעצם האפשרות לחיים מאושרים.

בנוסף, הצורך המתמיד בדיכוי פנימי מחליש את אמון האדם בעצמו. האדם נעשה חשדן כלפי עצמו, וחרד מכל רגש טבעי העולה בו (שמונה קבצים, א, רלא):

רעה חולה היא, כשרגש המוסרי מתעדרן יותר מדאי, עד שלא די שהוא משמש בתור כח עוצר בבא תור המעשה, שלא תשולח יד לעשות רע, אלא הוא מאיים תמיד ביראת עונות הסובכים את האדם, במעשה ובמחשבה. הפחד הנפרז מכל חטא, מאבד טובו של האדם, ועושה אותו למין בריה שפלה שאינה עושה דבר, כ"א שוכבת ורועדת.

באופן פרדוקסאלי, כפייה עצמית יתרה עלולה לגרום, בסופו של דבר, לנפילה מוסרית. מידות שניסנו לאסור על ביטויין שוקעות בעומק הנפש. איננו רואים אותן, אבל הן עדיין שם, מנסות לפרוץ אל המודע ולהתבטא. בשלב כלשהו יגיע רגע של חולשה, והמידות האסורות יעלו ממעמקי הנפש אל הרובד המודע שלה, ויהרסו כל שאפשר להרוס (שמונה קבצים, ו, קכט):<sup>26</sup>

מיראה יתירה הרצון נחלש, והמידות הרעות משתקעות בעומק הנפש, וכשמזדמן להם שעת הכושר עולות ממחבואן, ומעותות את דרך האדם.

גם לפני שהמידות הרעות יתפרצו אל פני השטח של ההכרה, יש להן השפעה הרסנית על אפשרות האושר. כך מסביר הרב את הופעתם של רגשות הרסניים, הפוגעים בסיכויי של האדם לאושר, כתוצאה מהצטברות מידות רעות ולא מודעות. הנה למשל הסברו לעצבות (שמונה קבצים, א, שיג):<sup>27</sup>

כשואלים: מהיכן העצבות באה? צריכים לפתור: מהשפע של המעשים, המדות והרעות הרעות על הנשמה, שהיא טועמת בחושה החודר את מרירותם, והיא נסלדת, נפחדת ועצובה. וכשאור התשובה מופיע, וחפץ הטוב כשהוא מתגבר בתכונתו המקורית, צנור של עונג ושל שמחה נפתח, והנשמה יונקת מנחל

26. יש דמיון בין התהליך הזה לתפיסת הלא-מודע של פרויד. אלא שבניגוד לפרויד, אצל הרב המידות ה"רעות" אינן הבסיס הבלעדי של הנפש, אלא להיפך: הן הופעה מעוותת שלה. בנוסף, לשיטת הרב, ההרחקה אינה בסיס לחיים תרבותיים אלא תוצאה של דרך תיקון שלא עלתה יפה.

27. ראה גם שמונה קבצים, א, שלט.

עדנים, וכשהכשרון המעשי לוקח לו את התמצית של ההרגשות הנעימות הללו, יוצא-לאור המוסר הטהור העליון, המצליח את החיים בהודו.

כשם שהדינאמיקה הזו מאפיינת את האדם כפרט, כך עלולה היא לאפיין את התרבות באופן כללי.<sup>28</sup> גם התרבות עלולה לצבור זוהמה בלא מודע הקולקטיבי שלה, וגם הוא סופו להתפרץ ברגע של חולשה. למעשה, הדינאמיקה הזו היא חלק מהסברו של הרב למלחמת העולם הראשונה שחווה, שאכן הייתה התפרצות בלתי נשלטת של רשעות אשר איש לא חש ברמה המודעת של התרבות (שמונה קבצים, ו, קנא):

הכבישה המוסרית שעל פי התרבות החולונית, ששלטה הרבה על העמים, העיקה על לבם, והרבה מדות רעות, חליים וקצפונות, נצברו במעמקי נשמותיהם. והם יוצאים מחרצבותיהם על ידי המלחמות רבות הדמים וגדולות האכזריות, הנאותה יותר לטבעם הבלתי מזוקק עדיין כעת.

למרות הסכנות, אי אפשר להתעלם מההכרח להשתמש באמצעי התיקון הגס הזה, המבוסס על דיכוי, ולפעמים על איומי ענישה וכדומה. לפעמים, הברירה היא בין כפייה גסה לבין חוסר כל תיקון באשר הוא. הרע פשוט ימשיך להשתולל, אם לא ייבלם בעוד מועד.<sup>29</sup> לא זו בלבד, אלא שלפעמים אפילו השתקעות המידות הרעות בלא מודע יכולה להיות לברכה (פנקסי הראיה, א', פנקס ו' ורשימות מלונדון, ב):

אמת היא שכשדוחים את הנטיות הרעות הן צוללות במעמקי הנפש ביחיד וה"ה רבים, אבל שמה אינן עוד בבחינת הרע כ"א בבחינת דורדיא דחמרא, ורפש וטיט דמצולות ים, המוסיף אומץ לכל הטוב כל זמן שמונח במקומו בתחתיות בקרקע המשכן. אמנם שיטת העלאת המדות היא יותר גבוהה, שא"צ כלל הורדה למצולות כדי להוסיף גבורה, ומ"מ יש דרך ישר שאחריה חיים טוב, להניף כל כח בכל הצדדים של הרוח והרגש, ואחרי שיקלוט הכל להורידו במצולות ומשם להעלותו, ברז התנופה.

תפיסת ההרחקה המתוארת כאן דומה להפליא לזו של פרויד. הרב מודה שהמידות המודחקות אינן נעלמות, אלא "צוללות במעמקי הנפש", אבל דווקא משום ששם אין לאדם כל בחירה, אי אפשר לקרוא להן באמת "מידות רעות". די שהאדם דוחה את

28. גם בנקודה זו יש דמיון בין הרב לפרויד, ראה בעיקר מסתו הידועה של פרויד, "תרבות וחוסר נחת" (כתבי זיגמונד פרויד, כרך ה, דביר, ת"א תשמ"ז).

29. בפנקס ב (בוסק), סעיף י, מזכיר הרב בפירוש תפיסות פסיכולוגיות הדוגלות בביטוי מלא של כל נטייה נפשית, מסואבת ככל שתהיה, וטוען שיש בהן משהו מעבודת בעל פעור.

התגלויותיהן הגסות, ומשתמש באנרגיה הנפשית שלהן לצרכי אימוץ והעצמת הטוב. מאידך, גם פה הרב מדגיש שמדובר בדרך נמוכה של התמודדות.<sup>30</sup>

מכל האמור נוכל להבין עד כמה יש צורך בהבחנה דקה מן הדקה, בהכרעה מתי להפעיל תיקון על ידי כפייה ומתי להימנע מכך. לפעמים מדובר בתקופות חיים שונות. בחינוך ילדים קטנים, למשל, כמעט אי אפשר להימנע מכפייה כזו או אחרת, אולם בחינוך מתבגרים המציאות מסובכת יותר, והכפייה עלולה להיות הרסנית.<sup>31</sup>

### 3. דרך שנייה: הפרדת הטוב והרע

התיקון העמוק חייב להיות דיאלוגי. הוא אינו דוחה את הרע, אלא מנסה לחשוף את הטוב המסתתר במעמקיו, להאזין לו ולטפחו. הצעד הראשון לשם כך הוא להאמין בקיומו של הטוב הזה (מאמרי הראיה, עמ' 156):

הרפואה העצמית של הפרט משתמשת היא כבר למעשה לחשוף מעיינות של עצמה ושל בריאות מתוך האדם עצמו, מנפשו אל נפשו, מתוך הנפש הבלתי ידועה, הטמירה ומכוסה כל כך עד שהאדם עצמו אינו מכיר את מהותו, מפני שידוע הוא שהמחלות הנפשיות ותוצאותיהן הגופניות, אינן מקננות אלא בצד הזיבורית של האדם, וזהו הצד הידוע שלו, דוקא הצד הפומבי והמפורסם שלו. אבל הצד הגנוז שלו, הצד הבלתי ידוע שלו, הוא תמיד מלא אמץ, מלא חיים וכח, ומאוצר בריאותו הגנוזה יש סיפוק רב, להשפיע על הצד הידוע והפומבי שלו, המטעה אותו לחשוב על עצמו שהוא חולה ורצוץ, בשעה שהוא באמת בעל נפש אמיצה בריאה ומלאה חיים ועוז.

לכן, מדגיש הרב, ראשיתו של כל קלקול היא חוסר האמונה ברובד הפנימי הנעלה שבנו. ברגע שאמונה זו נחלשת, אין כל בסיס לעמוד עליו כשאנחנו מתמודדים עם החסרונות והרוע. התוצאה הישירה היא שפשוט אי אפשר להתמודד עמם (שמונה קבצים, ו, קצז):

כל החולשות הגופניות והרוחניות, כל המחשבות הפסולות, וכל הרעיונות המדלדלים, המטשטשים את הכשרון ואת הבהירות הנשמית, באים רק מחסרון הארה של הנשמה העצמית, חסרון הזלת טל החיים היסודי, של הרצון וההרגשה, ההכרה והתשוקה, ממהותה הפנימית.

30. לעיל טענתי שתורת העלאת המידות של הרב שונה שוני מכריע מתורת הסובלימציה של פרויד. הפסקה המובאת כאן אכן חריגה בנקודה זו, למרות שגם בה מציין הרב בפירוש שלא מדובר בדרך ההתמודדות העיקרית עם היצר.

31. ראה שמונה קבצים, א, קצא. תורת החינוך של הרב מורכבת לא פחות מתורת הנפש ודורשת עיון נפרד.

על ידי מעשים רעים ונטיות עכורות מתחשכת אורה של הנשמה, ומעינה נכבש, והאדם סופג לו את רוחניותו מכלים אחרים, מרשמי חוץ, של עולמים, ספרים, נפשות ומעשים, ורשמי החוץ פועלים עליו בצורה מדולדלת. אז התוכן הפראי של הגוף מתגבר, בצורה של שממון ושל הריסה והאדם הולך בלא כח לפני רודפיו, אבד אז את היסוד, הצינור המשפיע לעצמיותו ממקור החיים המיוחד לו, את הפסוק שלו, את האותיות של שמו שבתורה. ורמיון הבשר הולך ומרעיש, חובט בו בכל שוטי ברזל, והוא קבור באדמת עפר קברו החומרי, וכבול בכבלי זוהמא, ענן השכחה החשוך סובב את כל מלא קומתו, ואת שמו לא ידע.

הרצון הפנימי הוא טוב, וכל נטיית החטא נובעת מהתעצמות כוח אחד על חשבון כוחות אחרים, אשר מנתקת אותו מהכלל הבסיסי של עליונות הטוב. ראשית התיקון היא החזרה לכלל הבסיסי, כלומר לאמונה בטוב. כשעושים זאת, משתנה גם משמעותו של הפגם שבמעשה מסוים או בתכונה מוגדרת, שאינם אלא צדדים מסוימים מתוך מכלול האישיות. רק לאחר שהתבססה האמונה הזו אפשר, בהמשך התיקון, לעמול ולהפריד את הרוע הנמצא בנפשנו מן הטוב שהוא מהותה.

#### 4. ברירת הגרעין הטוב מהקליפה הרעה

לאחר שהתבססה האמונה ברצון הטוב ממנו נובעים כל תכני הנפש, אפשר להתחיל להתמודד עם הרוע בו הם לכודים. הנפש טובה, הרצון טוב, אבל התגליותיהם רעות והרסניות לעתים. כך לדוגמה כאשר אנו בולמים את החטא על ידי דיכוי או השפלה. ייתכן שנצליח במשימה אבל המחיר יהיה נורא: תחושת הערך של האדם תיהרס ובסופו של דבר הוא יהפוך למצע נוח לכל שפלות אפשרית שתביא בתורה לחטא.

במקום זה, מציע לנו הרב לנסות דרך אחרת: להרים את תחושת הערך של החוטא, לבסס את אמונתו בעצמו, ואז להפריד בזהירות את הלבוש ה"קליפתי". תהליך זה מורכב הרבה יותר, אבל בסופו של דבר המטרה שתושג רצויה יותר. זוהי דרך ארוכה וקצרה. כך מתאר הרב את התהליך (פנקסי הראיה, א, פנקס ג ואחרון בבוניסק, יד):

דוד דגלי מסכתא כתיב ביה "יראיך יראוני וישמחו", שאול דלא גלי מסכתא כתיב ביה "ובכל אשר יפנה ירשיע". הנצחון על המתנגדים ביחוד בענינים הרוחניים מצטייר בשני פנים: הא' להראות את הצד הרע שיש באותו הענין שהוא רוצה לנגד לו, ובהראות צד הרע ישמע העם ויטו אחרי המדריך הטוב. אמנם לכל דבר רע יש איזה ענין טוב שמצדו הוא מושך את הלבבות אליו. ע"כ אע"פ שיש צדק גדול בהוראת הצד הרע, מ"מ כ"ז שרק את התכונות הרעות ישמיע, יפעול רק שהשומעים הישרים ירשיעו את המתקוממים. אבל המתקוממים עצמם הם מכירים את הצד הטוב, הקטן, שיש בענינם, וכשביל שהם רוצים באותו החלק הטוב, הם מנאצים את כל הטוען נגדם ומרשיעים. ע"כ לא יהיה נצחון של ההרשעה נצחון שלם, כיון שהאויב עצמו הוא מחזיק בדעתו ומוצא את צדקו בגרעין הטוב שלו.

זה אמנם נובע מפני שלא גילה המעמיד על האמת את המסכת בשלמותה. אבל מי שמגלה את כל ההשקפות הכלליות, ומגלה ג"כ את הגרעין הטוב שיש בהרע המרובה, ומברר את סיבת החיבה שיש להמחזיקים בדברים שהרע מרובה בהם, שהוא מפני אותו קורט הטוב הנגבל בו, וע"כ הוא מראה לכל שצריך להציל את הגרעין הטוב בעצם טובו, ולהשמר מכל הדברים הרעים הגורמים לו, אז גם האויבים עצמם נמלאים שכל טוב.

...וכתיב "ויהי דוד לכל דרכיו משכיל", שמשכילם ומדריכם להועיל, להכיר את הטוב בעצם ולהשמר מכל רע שיוכל להיות נגרם גם בחיפוש דרך טובה וענינים טובים.

אפשר לכפות את הרע, להילחם בו, או להשחיר את פניו בצדק; לעתים אפשר אפילו "לנצח" אותו; אולם בתוך תוכו יש גרעין טוב, אשר לא יוותר על ביטויו. משהו בלב לא ישתכנע, וימשיך לחוש שמה שנדחה, נדחה שלא בצדק.

נושא הפסקה הוא מלחמת האמונות והדעות, בה מוסבר כיצד ראוי להתמודד עם תפיסות עולם הנראות לנו מעוותות: לא "להרשיע", לא להשפיל, אלא לקבל באהבה את הגרעין הטוב שבהן ולברר איך כוח המשיכה שלהן נובע מגרעין זה. לאור זאת עלינו לחפש דרך להישמר מן הדברים הרעים המקיפים את הגרעין הטוב. אותם עקרונות עצמם משמשים את הרב כשהוא עוסק בהתמודדות תוך נפשית. קודם כל, הוא קובע, יש לברר את כל צדדי החיסרון שיש בנו (אורות התשובה, יד, כט):

כשאדם מרגיש פחד עלבון פנימי, טומאת גויה ונפש, צריך הוא לדקדק בכל יכלתו בכל צדדי החיסרון שלו ולתקנם ולא יעסוק בזה באופן שטחי, כי אז יוסיף ירידה על ירידתו, כ"א בעיון חודר ובאומץ רוח טהור.

הבירור המעמיק, הנעשה "בעיון חודר ובאומץ רוח טהור", מנסה לברר את מקור המשיכה לחטא, גם את זה שהאדם אינו מודע לו.

בירור זה מתאפשר רק לאחר שהעמקנו את הכרת הצד הטוב שבנו והאמונה בו. ככל שאמונה זו מתעצמת, כמעט ממילא מתחילים להתבלט הצדדים המתנגדים לאותו טוב ומעוותים אותו. לכן, אי אפשר להפריד בין בירור הטוב לבירור הרע ושניהם מצריכים את אותו עיון חודר ואותו אומץ רוח (שמונה קבצים, א, קכז):

כל חטא בנפש האדם נובע מפגם ביכולת. נחלשה הנפש, ואינה יכולה לעמוד נגד נטיית הרע שבה. חסרון יכולת זה בצאתו אל הפועל מחליש הוא את כח הרצון של הטוב, וחלישות הרצון מחוללת חלישות הידיעה והכרת הטוב מתשטשת.

התשובה באה אחר בינה. כשמגבירים את הכרת הטוב, הבאה בשלמותה גם עם הכרת הרע. הרע מבחין את הטוב, כשעומק הרע נעשה ידוע ברעתו, מבהיק יותר עומק הטוב בטובו. וכל מה שידיעת הטוב מתבררת, והפגם שגרם החטא

להחשיך את הידיעה, הולך לו ע"י השבת הרצון ונטיית הנפש אל הטוב, מתעוררת ע"י ההכרה ג"כ הנטייה לבסס את רצון הטוב ולהציל גם אותו מפגמו של החטא.

והנפש אשר נחלשה מקבלת את טובה בזה להעמיד את נפילתה ולתקן את היכולת שלה שיהיה במילואה בתור יכולת לטוב, והבחירה נעשית ע"י זה חפשית, ושיקול הטוב נשקל הוא באין מפריע, ופועל ממילא כח המושך הרוחני, שיש בכל נפש אל הטוב, להגביר את הכרעת הטוב ולהעמיד את סדרי החיים של היחיד והציבור כולם על המרכז של הטוב הגמור, שמלתו האחרונה היא אור ד'.

##### 5. שתי הנפשות

ככל שהתהליך המתואר פה הולך ומעמיק, נוצרת הבחנה בין צדדיה השונים של הנפש. הכמיהה לרוחני ולנשגב והרצון להיטיב ולגלות את הרצון הפנימי עומדים מול כוחות התוהו שבנו. אפשר לחוש זאת כשתי נפשות (שמונה קבצים, א, תתט):<sup>32</sup>

הלימוד שהאדם הוא יציר מורכב ברוחניותו, משתי נפשות, נפש טובה אלהית, ונפש רעה בהמית, הוא אחד מהיסודות היותר נכבדים להארת הדרך של ההבנה האנושית במהות הנפש, והשכיל היותר סלול לדרך החיים המוסריים השלמים. האדם יוכל למצא קורת רוח תמידי על ידי זה, בין בשעת שלותו, בין בשעת יסוריו.

כשהטובה מתרחבת, הרי הוא מקשר את רעיונו בהנפש האלהית, להרחיבה, להרימה ולחזקה. וכשהמצוקה מתגברת הוא משים פנים אל הנפש הרעה הבהמית, לצחצח את זוהמתה, לשמח במה שהיא מתיסרת ועל ידי זה מטהרת, מרגיל האדם בזה את עצמו להביט על מגרעותיו כעל דבר העומד מחוץ לעצמותו העיקרית, ובזה שופט הוא את עצמו בצדק.

והשאיפה להפוך את הטבע של הנפש הבהמית לעילוי לטובה וזיכוך היא חטיבה של עבודה חשובה, שהאדם מרגיש תמיד בכל עומק הוייתו את נחיצותה, ובזה ימצא את עצמו תמיד עובד עבודה מועילה, צריכה לו ולעולם, בכל עבודות הקודש, שכולן עולות לזיכוך כל הנדרש לזכך.

הנקודה החשובה ביותר כאן היא לדעתי הטענה שהאדם צריך לזהות את עצמו עם הנפש הגבוהה שבו דווקא, "ובזה הוא שופט את עצמו בצדק".<sup>33</sup> הרב טוען כי בכל רגע נתון יש צד מסוים של הנפש אשר בולט במיוחד, וכי החד-צדדיות הזו מסוכנת. כשאנחנו מוצפים על ידי תכני הנפש הבהמית אנחנו עלולים לחשוב את עצמנו לרעים מהיסוד, וממילא עלולים לכל רע. כשהנפש הא-לוהית בולטת יותר, אנחנו

32. יסוד ההבחנה בספרות הקבלית-חסידית ובייחוד בספר התניא. ראה גם שמונה קבצים, ו, קעב.

33. זאת לכאורה בניגוד לבעל התניא, ראה תניא, ליקוטי אמרים, פרק כט.

עלולים לשכוח כמה עוד עלינו לתקן וליפול לגאווה. לכן, מדגיש הרב, בכל פעם שצד אחד בולט במיוחד, עלינו להזכיר לעצמנו את הצד האחר (שמונה קבצים, ו, קצה):

התנועה הנפשית, כלפי ההכרה העצמית, מתגלגלת היא, עוברת מול התוכן הראיתי של הבחנת עצמו.

יש שהצדדים הרעננים אשר להנפש עוברים, ואז מתמלא האדם גודל ועז, ויש שהצדדים השוממים עוברים, ואז לובש הוא חרדות, ורוחו נמוג בקרבו. ההקפה השלמה דורשת היא, שבעת שעוברים הצדדים המלאים והמיושבים לא תזוח דעתו, וידע כי רק צד אחד עובר, וכי אחרי החזיון הזה, המלא והרענן, יבא חזיון דל ומעוגם.

ובעת ההקפה הקודרת ידע, שעוד מעט וחזיון משמח ומרנן יופיע. ובזה ישתכללו תכונותיו, ומעולם לא תשלט עליו גאוה גסה, המאבדת כל הון, ולא תדוכא נפשו מעוצב חשוך, ויחזיק במעוז הטוב החכמה והצדק, ושם ד' יהיה תמיד מגדל עזו.

לא רק לצורך האיזון עלינו לזכור זאת, אלא כדי להעמיק את ההזדהות עם הצד הגבוה, אשר מבטא את מהותנו הפנימית (שמונה קבצים, ג, פז):<sup>34</sup>

כשמתגדל השיעמום והעצבון בלבו של אדם, ידע שממקור היגון וממחשכי השממון יבוא הששון ואור החיים, כי תוהו ובוהו קדמו לעולם הבנין, ואורות מאופל אמר ויהי.

#### 6. החזרת האחריות האישית

אחת מתוצאות ההפרדה בין היסוד הנשמתי המקורי - ה"ניצוץ" בלשון החסידות - לבין היסוד ה"קליפתי" של כל מעשה, היא הופעתה המחודשת של הבחירה החופשית. העובדה שחלקים גדולים של הרצון כלואים בצורת הופעה מעוותת מגבילה את האפשרות לתקן אותם בכוח הבחירה החופשית, שהרי כל עוד נמצאים הם במצבם המעוות, האדם אינו יודע כלל מה עליו לתקן. ברגע שהרע והטוב עומדים זה מול זה, השכל מסוגל להבחין ביניהם. כך נוצר מצב של בחירה, הכולל מודעות לגבולות הבחירה: מצד אחד אדם יכול לבחור שלא לעשות את הרע, ומצד שני הוא מבין את הדינאמיקה של עצם הופעת הרע בתוכו, ואינו מאשים את עצמו על קיומו. רק אחרי שהתמודד עם אחריותו, מסוגל הוא להבין את גבולותיה. הוא לוקח אחריות מלאה על מה שתלוי בבחירתו, ואינו מאשים את עצמו על עצם הופעתו של הרע שעמו עליו להתמודד.

מהו יחסו של אדם זה לעברו? כשהוא לוקח אחריות על מה שהיה תלוי בבחירתו, הוא מפריד את עצמו מאותו עבר. שוב אינו רוצה בחטא אף שאינו יכול להתעלם מעצם

34. ראה גם שמונה קבצים, ג, צז.

קיומו. עמדה נפשית זו מפרידה את החטא מרצונו של האדם כסובייקט, והופכת אותו לחלק מהעולם האובייקטיבי שעמו הוא מתמודד (אורות התשובה, טז, א1):

אחד מהיסודות של התשובה, במחשבתו של האדם, הוא הכרת האחריות של האדם על מעשיו, בא מתוך אמונת הבחירה החפשית של האדם. וזהו גם כן תוכן היודוי המחובר עם מצות התשובה, שמודה האדם שאין שום ענין אחר שיש להאשימו על החטא ותוצאותיו, כי אם אותו בעצמו. ובזה הוא מברר לעצמו את חפש רצונו ועצם יכלתו על סדרי חייו ומעשיו, ומתוך כך הוא מפנה לפניו את הדרך לשוב אל ד', לחדש את חייו בסדר הטוב, אשר הוא יכיר שהוא מוצלח בעדו כאשר ישאב ממקור הדעת, המתחבר אל קדושת אור התורה, המשיבת נפש.

ואחרי הידיעה הבהירה, שהשאלה על דבר שני הפכים בנושא אחד היא רק תכונה יחסית לנו, לגבי שכלנו המגבל, ואינה שייכת כלל בחק בורא כל, אדון כל החקים, וסבת כל הסבות, מקור החכמה ובונה התבונה, ברוך הוא, הננו נכונים להבין שיש מקום גם לההשקפה של בחירתו של האדם וחפשו גם לאי בחירתו ואי חפשו, והדברים נמשכים מכל הזרמים שבהויה.

אך כל זמן שלא שב האדם מחטאו, לא סדר לו את ארחות תשובתו, הוא מונח תחת הסבל של בחירתו והאשמה של כל מעשיו, וכל תוצאותיהם הרעות מוטלות עליו. אמנם אחרי הארת התשובה מיד נמסרים למפרע כל המגרעות שבחייו, וכל המעשים, שלגבי ערכו של האדם אינם טובים, ותוצאותיהם הן מרות לו, לרשות הגבוהה, וכולם נערכים מחוץ ליסוד חפשו ובחירתו, ומצטרפים הם לרשות ההנהגה העליונה, רשות הגבוהה, אשר "כל מעשינו פעלת לנו".

וכל זה הוא ביחש להצד הרע שבמעשיו, מה שאין כן הצד הטוב- כולו הוא קשור עם חפשתו של האדם. וכפי אותה המדה שתכן התשובה מתגבר, והצד הרע שבמעשיו הולך ונתק מרשות הבחירה החפשית שלו, ונמסר לרשות העליון, ששם הוא כולו טוב, ולא יגורך רע, ככה מתקשר הצד הטוב שבמעשיו וכל תכן חייו לרשות בחירתו וחפשו, להגדיל אורו לשעה ולנצח, והאדם וכל עולמו, ובמדה ידועה כל העולמים, מתעלים בזה.

מעיקרון זה נובעת עצה מעשית: התבוננות האדם על עצמו במבט זועף ומאשים אינה מביאה לו תועלת. כדי להתקדם, אדם צריך לאמת את שתי צורות ההתבוננות: מצד אחד, עליו להכיר באחריותו על כל מה שעשה ומצד שני, עליו להבין שאכן היו לא מעט "נסיבות מקלות" שהעמידו את חופש הבחירה שלו במבחן קשה ושה"אני" המודע שלו עדיין לא היה חזק דיו. תחושת האחריות חיונית להתמודדות, אבל תחושת האשמה הרסנית לה. ייתכן שמשום כך קובע הרב שאדם הרוצה בתיקון צריך לסלוח לעצמו על משוגותיו, שהרי גם אם היה בו רוע, שורש הרוע היה בשגגה ואילו



רצונו העמוק תמיד היה טוב. ההתחברות לטוב הזה היא בסיס למחילה עצמית (שמונה קבצים, א, תרעא):<sup>35</sup>

כשאדם שב בתשובה מאהבה, צריך הוא לסלח לעצמו את כל עונותיו, כמו שצריך לפייס את חבריו על עבירות שבין אדם לחבריו כדי להשיג סליחתו. ואחר שבעיני עצמו יהיה מכופר ונקי מחטא, יתעורר עליו הקודש של חלק גבוה, שיתהפכו כל עונותיו לזכיות.

### 7. מלאכת הבירור

הידיעה על קיומן של שתי הנפשות היא חשובה, ויכולה לעודד אותנו בשעת נפילה, ולהחזיר אותנו לפרופורציות בזמני התעלות, אבל אין די בכך. כפי שכתב הרב, עלינו לעיין בכל צדדי החיסרון שלנו ולברר את הטוב והרע שבהם לפרטי פרטים. כל רגש, כל פנטזיה וכל אידיאל כלולים מטוב ורע, וכולם טעונים בירור. כל בלבול יגורר תוצאות קשות, חיזוק צדדיה הרעים של הנפש או החלשת הטובים שבהם.

אחזור לחוטא שתיארתי קודם. אם לא נדע להבחין היטב בין כמיהתו לאהבה לבין היחסים ההרסניים בהם התלבשה הכמיהה הזו, נוכל להחליש חלילה את כמיהת האהבה שבו, להפיל אותו בייאוש מלהיות נאהב ולגרום לו למאוס בחייו. מאידך גיסא, אם נקבל את כמיהתו בלי להפריד בינה לבין מעשיו הקשים, נמצא את עצמנו מעודדים את החטא במקום לתקן אותו. אין מנוס מלברר מהו הטוב שבכל מעשה, ומה רע בו (שמונה קבצים, א, רמ):<sup>36</sup>

כשעוסקים בתשובה צריכים להגדיר ביותר את מהותם של הטוב והרע, כדי שהחרטה וזעזוע הרצון, מחיוב לשלילה, יפלו רק על הרע ולא על הטוב. ועוד יותר, שצריך לברר את הטוב הנמצא בעומק הרע ולחזק אותו – באותו הכח עצמו שבורחים מן הרע, כדי שתהיה התשובה כח פועל לטובה, המהפכת ממש את כל הזדונות לזכיות.

רק אז, לאחר הבירור, אפשר לנסות להיפטר מהצדדים שהתבררו כבר כרעים (שמונה קבצים, א, תנא):

חלקים ידועים של הדמיון ושל הרצון משליכים בתור פסולת, חותכים וזורקים בתור ערלה, והמותר עולה ומתקדש.

עיקרון זה מובן, אבל רק במישור התיאורטי. במציאות, חלקים גדולים מנפשנו הם בדיוק אותם חלקי נפש שעלינו "לזרוק". הרבה תקוות, כמיהות, שמחות ואכזבות נמצאות בדיוק באותם חלקי נפש רעים שמהם החלטנו להיפטר. קודם ראינו כי הרע

35. ראה גם שמונה קבצים, ב, קנ.

36. ראה גם שמונה קבצים, ו, קעח.

הגמור, לאחר שהופרד מן הטוב, רוצה למעשה להעלם – בדומה ל"יצר המוות" עליו כתב פרויד – אבל מסתבר שרצון זה מופיע רק לאחר שההפרדה הושלמה כבר. עד אז, התהליך כולו מלווה בכאבי נפש עזים (אורות התשובה, ח, א):

המכאוב שמרגישים ברעיון התשובה, בראשית זריחתו, הוא בא מפני הנתוקים, שחלקי הנפש הרעים, שאין להם תקנה כל זמן שהם מחברים בחטיבה אחת באורגניות הנפשית, מקלקלים את כל הנפש ופוגמים אותה, ועל ידי התשובה הם הולכים ונתקים ונעקרים מעצמיות הנפש היסודית בעקרה. וכל נתוק מביא כאב, ככאב של עקירת אברים המקולקלים וכריתתם מטעם הרפואה. ואלו הם היסורים היותר פנימיים, שעל ידם ובהם האדם יוצא לחרות מהעבדות החשוכה של חטאיו ונטיותיו השפלות ותוצאותיהם המרות. "מקל וחומר משן ועין שעבד יוצא בהן לחרות."<sup>37</sup>

#### 8. דרך שלישית: הפיכת הרע לטוב

לאחר שהפרדנו את עצמנו מהרע הגמור, אפשר לגשת לעיקר. כפי שפתחתי, תפיסת הנפש של הרב רואה את האישיות כמכילה שני רבדים: רובד נשמתי, א-לוהי, נסתר, וסביבו גיוון של תכנים, מחשבות, רגשות, ותשוקות, שכולם השתקפויות חלקיות ומעוותות של אותו רובד נשמתי. מטרתו של תהליך התיקון הייתה לחיות את חיינו מתוך השתדלות לבטא את הצד הנסתר שבנפש באופן יותר ויותר מדויק, יותר ויותר קרוב לרצון המקורי הטוב. כל עוד היינו כבולים לצורות הרצון המעוותות, ליצרים הרסניים, לאנוכיות ולחומרנות הילדותית, לא היינו יכולים לחתור לחיים ראויים. אולם גם כעת, לאחר שהפרדנו את עצמנו מהרוע הגס, האם אפשר להתחיל לחיות כאילו לא היו דברים מעולם?

דומה שהתשובה היא: לא. אותם חלקי נפש שהיו כבולים לרוע עדיין לא מצאו את מקומם. אפשר שהם אכן השתחררו מהצורה המעוותת אליה היו כבולים, אבל הם עדיין לא מצאו צורה חדשה וטובה. למעשה, רק עכשיו הגיע הזמן לתקנם. שלב התיקון, בניגוד לשלביו המוקדמים של התהליך, אינו מכאיב אלא להיפך, הוא מעורר שמחה ותחושת הישג והגשמה (שמונה קבצים, ד, יא):

יש חסרון בתכונתה של התשובה הנמוכה, שהיא מחלשת את רצונו של האדם, ופוגמת בזה את אישיותו. וחסרון זה מתמלא הוא, כאשר באה מחשבת התשובה

37. בספרו עין איה (שבת, ו, צ) הרב מצביע על אפשרות שבה דווקא דחיקת המידות הרעות ללא מודע תהיה שלב בכירור. הדבר קורה כשהרע מתרכז בצד אחד של חיי הנפש (באותה פסקה הוא מדבר על הצד הגופני, היצרי), ומאפשר ליתר חלקי הנפש להיות מתוקנים יחסית. כשזה קורה, הרע נעשה בולט וקל יותר להילחם בו, כמו מוגלה המצטברת במקום מסוים בגוף ואז קל יותר להפרידה ממנו.

לגמר בשולה, שהרי היא מתאחדת אז עם התשובה העליונה, שכל עיקר כונתה היא לא בהחלשת הרצון ובשכירת האופי האישי של האדם כ"א דוקא באמוץ רצונו והגברת הערך של אישיותו, ומתוך כך הזדוונות מתהפכות לזכיות, ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה - עליהם הוא יחיה.

השלב המתקדם של התיקון, "התשובה העליונה", מתאמץ להגיע למטרה העליונה של התהליך: להתגלות השורש הפנימי של החטא עצמו שהוא הכמיהה לטוב מוחלט. מטרתה של הפרדת הרוע הגמור והחיצוני מן השורש הזה היא לחשוף את הטוב אליו כמהנה לכתחילה, אף שחתרנו אליו בדרך שגויה (שמונה קבצים, ה, ט):

כל תשובה מאהבה באה עד אותו המקור הפנימי, שמשם כל העשוי הוא טוב ובנין של תום ויושר למפרע, והזדוונות המתהפכים לזכיות אינם צריכים ליצירה חדשה כ"א להתגלות מקוריותם.

כשכמיהת הטוב הייתה גנוזה בנשמה, היא לא הייתה אלא פוטנציאל בעלמא, אולם הופעתה במציאות - אף שהתגלתה על ידי החטא - נתנה לה ממשות שאי אפשר להתעלם ממנה. כעת היא תובעת מאיתנו לתת לה כלים מציאותיים וטובים ולא תרפה מתביעתה זו. כעת, משעבר החוטא את כל שלבי התיקון, הוא הפסיק את מעשה החטא, הבין מדוע נפל בו, העמיק בהבחנה שבין הרצון הטוב למעשה הרע ואפילו מחל לעצמו על מה שהיה, אבל עכשיו הוא שואל: מה יהיה על תביעת האהבה שבקרבי, זו שהפילה אותי מלכתחילה? דווקא בגלל מה שעבר, הוא לא מוכן לשקוט עד שימצא ביטוי הולם לכוח האהבה שבקרבו.

כתוצאה מכך, הוא עשוי לגלות שמאבקו למציאת כלי הולם לכוחותיו הנפשיים, מאלץ אותו להשתמש בכלים יצירתיים מקוריים, אשר ישמשו את הרבים. הוא ילמד רבים כיצד ניתן לחתור לאהבה, לפי ניסיונו ואף לפי נפילותיו. יום יבוא והוא יתבונן במה שעשה, וישאל את עצמו אם היה מגיע לכך אילולי נפל (אורות התשובה, ז, ט):

להעמיק הרבה צריכים ביסוד התשובה, עד שאורה יאיר כל כך עד שזכרון כל חטא יעורר בו רגש שמחה עצומה, מפני הידיעה של הזכות הגדולה שמאירה בהם על ידי קדושת התשובה, שהיא אור ד' הפועל בתקון העולם, יסוד הבריאה.

## ה. יעדי העבודה

### 1. הבירור אינו נפסק לעולם

האם בדברים האלה הושלמה תמונת התיקון הנדרש מן הנפש? לכאורה, עברנו את כל השלבים, הצלחנו להשתלט על הרוע הגמור, להפריד אותו משורשו הטוב, ואף מצאנו כלים בריאים להופעתו המתוקנת. האם חסר משהו?

שכחנו שהנפש היא אינסופית. גם אילו היה אפשר לברר תוכן כלשהו עד תום על פי השלבים שתוארו עד כה, הרי שהתמונה אינה שלמה והנפש מכילה אינסוף אורות שטרם הופיעו. הגרעין הפנימי שלה הוא א-לוהי, ואם כן לעולם הוא אינו מתמצה. תמיד יש בו אורות נוספים השואפים להתגלות, ותמיד התגלותם הראשונית תהיה עזה מדי, תאוותנית מדי. כל התגלות צפויה להופיע בראשונה מתוך אורות של תוהו. לכן, בכל רגע נתון יש בנו אורות רבים שטרם גילינו וביררנו. חלקם נמצאים עדיין במסתרי הנפש העצמית ושואפים להתבטא במציאות ההכרתית; ואילו חלקם כבר עבר את הנפילה הכואבת למעמקי התוהו ואינו מוכר לנו משום שהוא עדיין גנוז במסתרי הלא-מודע.<sup>38</sup> מכיוון שכך, תמיד תימצא קומת המודע בין שתי קומות נפשיות לא מודעות, זו שמעל להכרה וזו שמתחתיה (שמונה קבצים, ו, צ):

מוטלים אנו בין שני הזרמים הגדולים. כל הררי האור והאש הרוחניים שלמעלה מן ההכרה סובבים אותנו, מזדעזעים הם תמיד, וגורמים זעזועים נשמתיים גדולים בקרבנו. ואותם התהומות העמוקים שלמטה מן ההכרה הם תמיד גם כן שואנים, הומים ושוטפים. ומשבריהם וגליהם פוגעים בנו. ואנו מתרעדים ומשתטפים עמם.

וכל התנועות הגדולות הללו אינן פוסקות. פועלות הן תמיד, בהמיה רבה. ברתחה אדירה. בגאות חיים עזיזים. אנו צריכים להכשיר את כלי קיבולנו, את כל צנורות החיים הקבועים בנו. שיהיו מוכשרים לקבל את הטוב, הנאה, הישר, הטהור, הקדוש והמאיר, שנוזל משני הזרמים האלה יחד. וכשאנו מתכשרים לזה, יוזלו עלינו ממעל ומתחת רק שטפי טוהר, חסד, גבורה ותפארת, ומים עליונים ומים תחתונים ישקו, ותהום אל תהום קורא בחיל.

ואנו יכולים להיות עשויים בעז. עד כדי להיות הצנורות המחברים את המרומים והתהומות, להעלות את האורה התהומית למרומי הרום, ולהוריד קוי אורה אדירים למעמקי תהומים. להאיר שם בשטף אור וחיים, וחיי עולם וחיי קודש יאצרו ויחסנו שם להיות לברכת עולמים.

זו הסיבה שתהליך הבירור שתיארת, אינו מסתיים לעולם. הוא נמשך לאורך כל חיינו, שלב לבם הוא התגלות "האני העצמי" (שמונה קבצים, ב, רמג):

הדרישה לזיכוכ המידות אינה נפסקת לעולם. כי גם אם זיכך האדם את מידותיו בהיותו במעמד רוחני ממוצע, כשמתגדל מוציא הוא תעלומות חיים ממעמקי התוהו, שבאים אצלו לידי גילוי נפשי, ואלה החלקים עדיין לא נתבררו מעולם, וצריכים תמיד זיכוכ חדש. ומתוך כך צדיקים שאין הגידול פוסק מהם, שהרי הם

38. כוונתי כאן ללא-מודע במוכח הקרוב למוכח הפרוידיאני, כלומר לתחום הנפשי בו גנוזים חלקי נפש יצריים שטרם התבררו.

הולכים מחיל אל חיל, עוסקים תמיד בתשובה בפועל, שאחד מחלקיה החשובים הוא זיכרון המידות ובירורן.

## 2. המטרה הגדולה: טבעיות הטוב

במקומות רבים טוען הרב שהתשובה היא עצם החיים. כוונתו לומר שהתשובה, כמובנה הרחב והעמוק, פירושה חזרת המציאות הנפשית למקורה, לתהליך התגלותו של הניצוץ הא-לוהי שבה. התגלות זו מופיעה תמיד בצורת ה"תוהו" וחייבת לעבור בירור וזיכור, עד שנלמד לבטא אותה בצורתה המתוקנת. תוצאת הזיכור היא הופעת תכנים חדשים ממסגרת הנפש העצמית, שגם הם מופיעים לראשונה בצורת התוהו, וחוזר חלילה. התהליך הזה, לדעת הרב, הוא עצם החיים.

עד היום, טוען הרב, נעשה הבירור הזה ברובו בצורת כפייה. אנשים נדרשו להכניע את עצמם לעולם הערכים שנכפה עליהם מבחוץ. את סכנותיה של כפייה כזו ראינו בהרחבה לעיל. בשל כפייה זו, הכירו בנו הוגים רבים כנביאי המוסר וחלקם נטרו לנו טינה בדיוק על כך. ניטשה הוא דוגמת המופת לאותה טינה: בעיניו המוסר נתפס כדרך להחלשת האישיות ולדילול החיים.

אולם כשנלמד להעמיק בתהליך התשובה ונראה אותו כדרך להעצמת האדם, לחיים של גילוי עצמי תמידי ומסעיר, להופעתם הבלתי פוסקת של רבדים נפשיים שאין קץ לעשרם, ליופיים, לעומקם ולעצמתם, האם לא ישתנה בהכרח היחס הכללי לתורה וליהדות בכלל?! תשובתו של הרב ברורה ונחרצת (שמונה קבצים, ג, שנו):

עד תור הגאולה העתידה השפענו על העולם רק לימודי חובות, מוסר וצדק היוצא מדעת אלהים אמת. וחובות אין העולם חפץ לקבל, ואם הוא מקבל נשאר בלב טינא על המעורר הראשי לידיעת החובה, שאינה ניתנת להנפש הכרכרית להתפשט מכל מאוייה. אבל בבא התור של אור העולם להגלות, יודע לעולם שדרכי החיים של העונג האמיתי אנחנו משפיעים בעולם, את אושר החיים הנותן לו את ערכו, אשר מבלעדו הוא שלול כל ערך. ועונג ואושר זהו דבר השוה לכל, על כל פנים לחשוק בו, ואת המקור המשפיע אושר ועונג מכבדים ומחבבים. ועל כן יחזיקו עשרה אנשים בכל לשונות הגויים בכנף איש יהודי.

טענתי שהרב פיתח את משנתו הפסיכולוגית, בין היתר, כדי לתת מענה לשאלות הדור בו הוא חי. אפשר לטעון שהפסקה האחרונה נוגעת לקשר שבין הממדים, ההיסטורי והפסיכולוגי. אם נלמד כיצד לעבור ממוסר גלותי-דיאלקטי למוסר גאולתי-דיאלוגי, נוכל לבנות תרבות שלמה שכולה דיאלוגית. לא נוותר על הממד הדיאלקטי - אשר כפי שראינו הוא שלב מעבר בלתי נמנע - אבל נעמיד אותו לרשות המטרה העליונה שלנו: יצירת תרבות דיאלוגית שתסחוף אחריה, בסופו של דבר, עולם ומלואו.

### 1. סיכום

שם יצא לו, לרב קוק, שכל עיסוקו בעולמו של הכלל. האדם הפרטי, טוענים רבים, לא היה בראש מעייניו. לכן, משנתו עשויה לעניין את מי שעניינו בתכנים לאומיים, אולם מי שחפץ לבנות את זהותו הפרטית, ייטיב לעשות אם ילך למקורות אחרים, לחסידות למשל. במאמר זה ביקשתי לעמוד על משנת הפרט של הרב, ולהראות עד כמה עמוקה היא ועד כמה אי אפשר לנתקה ממשנת הכלל שלו.

פתחנו בשאלת השאלות של תורת הנפש: מיהו האדם? מי אנחנו? במבט ראשוני, נפשו של כל אחד מאיתנו אינה אלא תוהו מסחרר של שאיפות, תשוקות, פחדים, ומחשבות, אשר מנסים לשעבד אליהם את התודעה ואת החיים. תכני הנפש נמצאים במאבק בלתי פוסק, וממילא לא ברור מיהו ה"אני" שהאדם מדבר עליו כמהות נבדלת וברורה, המתייחסת לכלל התכנים הפרטיים של נפשו. בהמשך לזה תיארנו כיצד עצם הדיבור על ה"אני" כישות קוהרנטית אחת היא כבר צעד ראשון של התכללות.<sup>39</sup> לאחר מכן תיארנו את מקורו של אותו "אני" כפי שהוא מתואר במשנת הראי"ה, ואת חידושו על פני המקובל בפסיכולוגיה המערבית. בעוד זו האחרונה עומדת חסרת אונים מול שאלת מקורו של אותו "אני", הרב קוק מציע הסבר תיאורטי רב עצמה בעניין זה.

הרב מסביר שה"אני" המצומצם של האדם הוא כלי להתגלותו של רצון גבוה ממנו, כך שהאדם אינו אלא המשך, או השתקפות, של הרצון הא-לוהי. רצונו העמוק של האדם הוא אפוא המשך מהרצון הא-לוהי החפץ בטובם והצלחתם של הבריות, כאשר מגבלות תפיסתנו מצמצמים את הרצון בטוב ובעונג, ל"אני" המסוים שלנו. אם כן, כל רצון שיש בנו, ואפילו זה שנדמה כמסואב ביותר, אינו אלא פרט קטן מהכמיהה הא-לוהית האדירה, של "היות טוב לכל".

לתובנות אלו, תוצאות מעשיות. אם אכן שורשיה של הנפש ושל כמיהותיה השונות, מצויות ברצון הא-לוהי, עלינו לחשוף את אותו מקור עליון, ולקשר את תכני הנפש השונים אל אותו רצון עליון. רק כך נצליח במשימתנו כאנשי חינוך וטיפול, החפצים לגלות את אורה הייחודי של כל נפש מישראל.

39. הבנה זו כשלעצמה היא כבר הישג התפתחותי. דרך ארוכה עובר התינוק עד שהוא תופס שהרצונות השונים הנאבקים בו הם רצונותיו שלו, ועד שהוא מכיר בבגרותו שעליו "לקחת אחריות" על כלל הכוחות הללו.