

# גולות עילית וגולות תחתית

"אין לך תנועה בעולם  
בכל העמים כולם  
שלא תימצא דוגמתה בישראל"  
(הרא"ה קוק).

## תנועת ההתרשמות ותנועת ההתבטאות

מאז ומקדם, קיימות שתי מגמות הפכיות בדרך לימוד ויצירה בתושבע"פ, ובדורות שונים קבלו שמות שונים: בור סוד ומעיין המתגבר, סיני ועוקר הרים, גרסן ופלפלן וכו'. הדברים מפורסמים ומובאים במקומות רבים בתלמוד ובראשונים, שם מובאים גם יתרונותיו וחסרונותיו של כל אחד, ועדיפותו של האחד על משנהו. מכיון שהשונות הלימודית נובעת משונות במגמה הרוחנית השרשית העומדת ביסוד עולמו של כל חכם וכל למדן, הרי שניתן ואף רצוי, לדעתי, לחבר את המושגים הרוחניים אשר בקודש פנימה אל עולמות הרוח באנושות הכללית, אשר מתאימים ומסוגלים לתקשורת והפרייה הדדית<sup>1</sup>.

שתי מגמות עיקריות צמחו בעת החדשה בעולם האמנות והביטוי, והן ההתרשמות (-אימפרסיוניזם) וההתבטאות (-אכספרסיוניזם)<sup>2</sup>. בראשית המאה הקודמת קמו אנשי רוח רבים שדגלו בחזרת האדם אל הטבע, במרידה בתעשייתיות ובעירוניות, וברצון להדגיש את ערך החיים הפשוטים<sup>3</sup>. ליבתה של חזרת האדם אל הטבע, היתה

1 עיין אורות – אורות ישראל, ה, ב.

2 התרגום פה אינו מדויק, ונוצר רק לשם הקלה על רצף הקריאה. המשמעות המלאה של אימפרסיוניזם היא התרשמותיות, ואכספרסיוניזם הינו השאיפה לבטא, או התבטאותיות. איני מתיימר להקיף את נושא השרשים הפילוסופיים של האימפרסיוניזם והאכספרסיוניזם, ואף לא את גילוייהם, שהרי זהו נושא רחב יריעה ביותר. מגמתי כאן היא רק להציג את הכיוון הכללי כפי שהתרשמתי מהכרותי עם עולמות אלו, וההשלכות שיש לו לגבי הבנת עולם היצירה בכלל ויצירה תורנית בפרט. ההגדרות האינציקלופדיות של הערכים הנידונים במאמרי הן:

**אימפרסיוניזם:** "באמנות הציור – זרם אנטי-קלאסי ואנטי-רומנטי שנוצר בשנות השבעים של

המאה ה-19".

**אכספרסיוניזם:** "מלאטינית *expressus* – ביטוי ברור, גלוי, מודגש. דרך הבעה באמנות, שמתעלמת מכל צורות התיאור הנאמנות לטבע, כגון פרספקטיבה ואנטומיה, מתוך שאיפה להגברת כח הסוגסטיה ] – סוג תקשורת בין אדם לזולתו, המעוררת בזולת **התנהגות לא בקרתית** או המצמצמת את מידת ביקרתיותו" – אינצ' העברית (להלן א"ע), ערך 'סוגסטיה', עיי"ש. של ההרגשה כשהיא לעצמה". – שם, בערכים הני"ל, עיי"ש.

3 מגמה זו, הקרויה "נטורליזם", ענינה: "זיקת ההגות והיצירה הספרותית והאמנותית לטבע.

**בספרות** - ...מן הדטרמיניזם והמטריאליזם... קיבל הנטי את ההנחה שהמצאיות מורכבת מארועים פיסיים, ומן האסכולות הביולוגיות-דארוויניסטיות קיבל את הנחתו המרכזית, הרואה את התנהגות האדם כפרי גורמים ביולוגיים (תורשה) וחברתיים (סביבה). על רקע זה תבע אמיל זולה ] - סופר צרפתי [ להשתית את האמנות על יסודות מדעיים. ולא זו בלבד, אלא שהאמן, כמוהו כאיש-

שטטוש ההבדל בין האדם לשאר היצורים, והתנגדות ל"התנשאותו" וראייתו כעיקרי ומרכזי בבריאה. מתוך מגמה זו צמחו גם תנועות כמו תנועת הצמחונות, ותנועת הצופים, אשר דגלה ביציאה אל הטבע ואל האויר החופשי ובחזרה אל השרשים הטבעיים. במובן מסוים ניתן לראות את האימפרסיוניזם כיורש של תנועות אלו.

הראשונה, שהיא גם הקודמת בזמן, התעוררה מתוך מרד בעולם האומנותי הישן, אשר לדעתה היה רחוק מלבטא נאמנה את המציאות-כשהיא-לעצמה. מגמת ההתרשמות התעוררה כחלק מהתעוררות תרבותית-רוחנית כללית באירופה לחזרה אל הטבעיות והפשטות.

בעולם הציור, התבטא הנטורליזם במרד במסד האקדמי הישן אשר כפה נורמות קבועות של אסתטיקה, של מה נחשב יפה ואמנותי ומה לא, ובמרד במגמה של האומנות הישנה לערב את העולם הסנטימנטלי-רגשי או הערכי-אמנותי של האמן בתוך יצירתו, אשר לכאורה מתיימרת לשקף את המציאות עצמה. האמן ההתרשמותי שאף להחשף אל המציאות, להתבטל אליה, לקלוט אותה **כפי שהיא**, ולהעביר אותה אל הבד ללא עירוב עולמו הפנימי.

הציירים ההתרשמותיים דחו כל אמנות שבסטודיו, ודרשו אמנות שיסודה הוא הרושם בן-הרגע. דרכם היתה זו: הרושם המתקבל באמצעות העין הוא הצר את הצורה, והוא עומד ללא חציצה מול התופעות. אין הצבעים חיים בסטודיו ואורו המלאכותי, אלא תחת כיפת השמים. לפיכך חייב הצייר להתייצב ישר אל מול הטבע כדי שיקלוט את התחושה הממשית<sup>4</sup>. לבד מן השיטות והטכניקות השונות שפיתחו אמנים אלה על מנת לאפשר להם לבטא את המציאות בטבעיותה, חשובות לציון מספר נקודות, האופייניות לפחות לחלק מן האומנים ההתרשמותיים:

1. אין כלים קבועים, שיטה, נורמה או דוגמה קבועה. ישנו חיפוש מתמיד ויצירה בלתי פוסקת של כלים חדשים על מנת לבטא את המציאות.
2. ישנו נסיון להכניס לציור מימדים שלא היו קיימים בו: מימד הזמן, התנועה, המשקל, הנפח ועוד.
3. אין בחילה באמצעים "פרימיטיביים" ו"לא מקובלים", כגון: שימוש בשיטת ציור קריקטורית המקובלת בעיתונים אך לא באומנות "המכבדת את עצמה".
4. אין נסיון לייפות את המציאות בציור. הצייר אינו "מצפה" למשהו מהמציאות, וניגש לבטא אותה כפי שענינו רואות ולא על-פי עולם רגשות וערכים קדומים (שממילא כשהם קיימים - יוצרים כמעט תמיד התנגשות עם המציאות כשלעצמה, וכתוצאה מכך בא "יישור" המציאות בהתאם לערכים).

המדע, **חייב לכוון בדיקנות** את הסביבה הפנימית והחיצונית... מגמתם [ של חלק מהנטורליסטים] היתה לסלק מן היצירה הספרותית - ע"י העתקה מכנית ופוטוגרפית של המציאות - את היסודות הסוביקטיביים, ולהגיע בדרך זו לתאור מדויק של כל שלב בהתפתחות מסוימת. ...**הנטורליזם באמנות**... [משמש] לציון יחסו החיובי של האמן אל הטבע - להתענינותו הערה בתופעות הטבע הסובבות אותו ובפרטיו בנוף, בחי ובצומח. התענינות זו באה לידי ביטוי בדרך התיאור, שיש בה **הבנה ולא רק התרשמות סוביקטיבית**... - מתוך האי"ע, ערך 'נטורליזם'. עפ"י אי"ע, שם.

כתוצאה מהתפשטותה והתבססותה של התנועה ההתרשמותית כתנועה רוחנית ואומנותית מקובלת ורווחת, החלה להתפתח תנועה אחרת, אשר ענינה הפוך לה, והיא ההתבטאות.

הרצון של האמן לבטא ביצירתו את עולמו הפנימי, דבר שבעולם הישן מצא את ביטויו דרך ציור **המציאות החיצונית**, נשאר עתה יתום. האמן חש שהוא יעשה מעשה לא אותנטי אם יערב את רגשותיו בתהליך תיאור המציאות. כתוצאה מכך מוכשרת הקרקע לכך שהאמן יבקש לבטא את עצמיותו בדרך משוחררת לחלוטין מהמציאות. וכך, כמו שתיאור המציאות "השתחרר" מעולמו הפנימי של האמן, באותה המידה השתחרר אותו עולם פנימי מהצורך להתבטא דרך המציאות החיצונית<sup>5</sup>. הביטוי באומנות ההתבטאותית הוא חופשי לגמרי מכל מגבלה, נורמה, וגם מכל ביקורת. אי אפשר לבקר מבחוץ אמן התבטאותי, מכיון שיצירתו אינה מתיימרת לבטא משהו מחוץ לעצמו, שאליו המבקר יכול להתייחס, וכיון שאין מישור ייחוס משותף בין המבקר לאמן, אין ביקורת!

דבר זה כמובן יוצר גם ריחוק של האמן מ"הקהל הרחב". באותה מידה שאי אפשר לבקר אותו, כך גם קשה בכלל להבין את יצירתו ואת משמעותה. ללא הכרות אישית עם עולמו הפנימי של האמן, אין כמעט שום דרך לעמוד על יצירתו, מה שיוצר דחייה מצד אנשים רבים, אשר רגילים לאמנות הישנה (ואפילו ההתרשמותית) אשר בה ישנו מישור ייחוס משותף וממילא יכולת להבין ולהתקשר.

עולמו של האמן ההתרשמותי הוא מלא ענוה וביטול עצמי. הוא מתבטל אל המציאות, מפני שהוא מעונין לשקף אותה ולא את עצמו. האמן הזה "אין לו מעצמו כלום", הוא מעונין להתמזג עם הטבע ועם הנופים, ולכן גם קל לאנשים זולתו להתמזג עם יצירתו.

לא כן האמן ההתבטאותי. כל כולו אומר עצמיות, פרטיות, אינדוידואליות. כל כולו פרץ מעיינים פנימי אשר אינו מתחשב בסובב. רצונך – קבל, אינך רוצה – אל תקבל, אני איני שואל אותך לטעמך!

ישנם שני צדדים לגישה זו. מבחינה חיצונית, הן מצד תודעתו של האמן והן מצד המתבונן עליו מבחוץ, יש בהתבטאותיות נטיה ליצירה עצמית חופשית שמקורה בטיפוח "אני" חזק שאינו מתחשב בסובב, אלא רוצה להכתיב את המציאות על-פי רצונו הפנימי.

5 "האכספרסיוניזם המודרני באומניות הפלסטיות בא כתגובת התנגדות לנטורליזם, (ראה הערה לעיל). במקומה של הראיה החושית העמיד האכס' את החזות הרוחנית. מכיון שהוא מזלזל בתיאור העצמים ואינו מחשיב אלא את החויה הפנימית בלבד, הוא דורש מן האמן שיגלה ביצירתו, קודם כל, את עצמו... פיקאסו, המייסד של הקוביזם (זרם באכס'), ניסח את רעיונו העיקרי במילים: "אני מנסה לממש את המופשט" [ועיין ב"איש ההלכה" להרי"ד סולוביצ'יק, הוצאת ההסתדרות הציונית, עמ' 34, "וכשאישה ההלכה...", עד עמ' 35]. האכס' בספרות: ... נושא חביב על האכס' הוא מרד הבנים באבות. בעולם האבות ראה האכס' את העבר – שאותו האשים בהבאת מלחח"ע, את הבורגנות, ולבסוף את התרבות הכבולה בכבלי המסורת... הליריקה האכס' היא **עירונית בעיקרה וזרה לטבע** ... האכס' במוסיקה: ...ממתן רמזים לרשמים שקלטו מן החוץ עברו הקומפוזיטורים לביטוי הרגשותיהם הפנימיות ביותר ואף הנעלמות מן הדעת... " – הא"ע, ערך 'אכספרסיוניזם', ועיי"ע ערך 'דדאיזם' שם.

לעיתים ישנם אומנים שאכן מפתחים סוג של אליטיזם או יהירות, וכך רבים מהם מצטיירים בעיני הקהל הרחב. אך מבחינה פנימית, דורשת, לדעתי, אמנות זו מן האמן הקשבה והתבטלות אל מעינות פנימיים, שהיא לדעתי, דוקא יותר אינטנסיבית ותובענית משל האמן ההתרשמותי, כיון שההתבטלות איננה אל מציאות מוחשית חיצונית קיימת, אלא אל עולמות רוחניים או רגשיים כמוסים, שעל מנת לחוש אותם, וכל-שכן לבטאם, יש צורך ב"איון" עצמי כמעט מוחלט! לא בכדי חלק מאומנים אלה לא עומדים בעומס והם פורשים בסגנונם ובהתנהגותם מן העולם המתוקן, מה שלעיתים כבר גובל במוזרויות ממש...

אם נסכם את הדברים, נוכל לומר שישנן פה בעצם שתי תנועות שונות של הקשבה, האחת פונה אל המציאות החיצונית, בבחינת "מים תחתונים" או "המים אשר מתחת לרקיע", והשניה אל מציאות עלומה פנימית, היכולה להיקרא "מים עליונים"<sup>6</sup>.

...

## הופעת מגמות אלו בכנסת-ישראל

### א. יוסף ויהודה

כשאנו מתבוננים בדמויותיהם של יוסף ויהודה, מוצאים אנו בהם ביטוי לשתי המגמות המדוברות במלוא חריפותן<sup>7</sup>:

תאנא בספרא דצניעותא: ...כתיב: 'הנה עין ה' אל יראוי, וכתיב: 'עיני ה' המה משוטטים בכל הארץ. זכו - עיני ה' אל יראוי - עינא דלעילא. לא זכו - עיני ה' המה משוטטים - עינא דלתתא. דתניא: מפני מה זכה יוסף דלא שלמא ביה עינא בישא, מפני שזכה לאשתגחא בעינא טבא עילאה. הדא חוא דכתיב: 'בן פורת יוסף בן פורת עלי עין'.

...ותאנא: עינא דא... פקחא תדיר, חייכאן תדיר, וחדאן תדיר, דלא הוי הכי לתתאה, דכלילן בסומקא ובאוכמא ובחורא בג' גוונים... ווי למאן דאתפקה ועינא אתערב בסומקא וסומקא אתחזי לקבליה ומכסא עינא... אבל עתיק יומין טבא דעינא, חוור בגו חוור, חוור דכליל כל חוורי<sup>8</sup>.

6 עיין ב"איש ההלכה" להרי"ד סולוביצ'יק, עמ' 26, "הנה יודעים אנו...".

7 בהבדיל בין קדש לחול, אני מביא כאן ציטטות מהזוה"ק הנוגעות לשרש בקדושה של המגמות הנ"ל לפעני"ד, הדיון במגמות כפי שהן בעולם הקדש הינו אוטונומי, ואין צורך לראותו כנתלה ויונק מהדיון הקודם.

8 זהר נשא, דף ק"ל ע"א. התרגום: עין שלמעלה... עין שלמטה... שלא שלטה בו עין הרע, מפני שזכה שיהיה מושגח בעין הטובה העליונה... ושנוי: עין זו פקוחה תמיד, מחייכת תמיד, ושמחה תמיד, שלא כך הוא למטה, שכלולות [ - העיניים התחתונות] באדום ובשחור ובלבן, בג' גוונים... אוי למי שנפקחו עליו העיניים והעין מעורבת באדום ( - המבטא את מדת הדין), והאדום נראה כנגדו ומכסה העין... אבל עתיק יומין ( - שרשו של יוסף בכתר הוא בעתיק, המכוסה ונעתק מן המציאות הגלויה, והוא

## גולות עילית וגולות תחתית

ענינה של העין התחתונה, שיש בה גוון אדום, מוזכר במפורש לגבי יהודה, בברכת יעקב: **"הכלילי עיניים מייך"** – 'הכלילי' ענינו אדמדם<sup>9</sup>, בנגוד ליוסף, שהוא "בן פורת עלי עין", שענינו כולה לובן, כנ"ל.

מקורא דבירא מאן איהו, דא צדיק... מקורא ומבועא דבירא, כל אינון בוצינין דלתתא כלהו אתנהרין ואתמליין נהורין מיניה. ודא קיימא לקבל דא. ועל דא, בכל אתר דסמרא דימינא אשתכח, עינא בישא לא שלמא ביה... אבל כל שאר מיילי דעלמא דלא אתיין מסמרא דקדושה... ברכתא לא שריא עליהו כד אינון בחושבנא. בגין דס"א דאיהו רע עיין יכיל לשלמאה עליה. ותא חזי בזרעא דיוסף, לא שלמא ביה עינא בישא, בגין דאתי מסמרא דימינא...<sup>10</sup>

### ועל יהודה מובא כך :

'אוסרי לגפן עירה'. מאי גפן, דא כנסת ישראל...וכתיב: 'אשתך כגפן פוריה'. ...'אוסרי לגפן עירה', דא מלכא משיחא, דומין לשלמאה על כל חילי עממיא... בגין דהאי גפן שליט על כל אלין בתרין תתאין, דשליט בהו עממיא עעכו"ם... ואינון מסמר שמאלה, סמר דחול. ומה דאמר 'עני' ( – אודות המשיח: 'עני ורוכב על חמור')...בגין דלית ליה מנדיליה... דא הוא סתירא קדישא לעילא, דלית לה נהורא אלא משמשא. 'כבס בין לבוש' – דא סמר גבורה, דינא קשיא, למהוי על עממיא עעכו"ם<sup>11</sup>.  
'ובדם ענבים סותה' – דא אילנא לתתא, כי דינא. דאקרי דם ענבים. ויינא אתמסר בדם ענבים בגין לאתלבשא בתרוייהו לתברא תחותיה כל שאר עמין עעכו"ם ומלכין דעלמא<sup>12</sup>.

אם נשוה את מלכותו של יוסף למלכותו של יהודה, נראה כבר מראשיתן את שתי המגמות ההפכיות דלעיל: יוסף יונק את מנהיגותו ורצונו למלוך מתוך חלומותיו ושרעפיו הפנימיים, ללא איזו שהיא אחיזה במציאות החיצונית. אין שום מגמה ריאליית אצל

למעלה מגדר זמן ומקום) טוב העין, לבן בתוך לבן, לבן שכולל מכל הלבנויות ( – לבן מזוהה תמיד עם מידת החסד).

9 בראשית מ"ט, י"ב, וראה אונקלוס ורש"י שם.

10 שם פקודי, דף רכ"ה ע"א. תרגום: מקור הבאר מיהו, זהו צדיק ( – המונח "צדיק" קשור תמיד לספירת יסוד, שיוסף הוא מרכבה לה). כגון זה מקור ומבוע הבאר, כל אלו המאורות שלמטה כלם מאירים ומתלאים אורות ממנו. וזה עומד כנגד זה. ועל כן, בכל מקום שצד ימין (שלהן קרוי גם "צד הקדושה") נמצא, עין רעה לא שולטת בו... אבל כל שאר דברי העולם שאינם מצד הקדושה... ברכה לא שורה עליהם כשהם בחשבון ( – כמארז"ל: אין הברכה שורה בדבר המדוד), בגלל שהס"א שהוא רע עין יכול לשלוט עליו. בא וראה, בזרעו של יוסף לא שולטת בו עין הרע, בגלל שהוא בא מצד ימין.

11 שם ויחי, דף רל"ח ע"א. תרגום: ...זהו מלך המשיח, שעתידי לשלוט על כל צבאות העמים... בגלל שגפן זו שולטת על כל אלו הכתרים התחתונים, ששולטים בהם אוה"ע... והם מצד שמאל, צד החול. ומה שאמר 'עני'... בגלל שאין לו מעצמו... זוהי הלבנה הקדושה למעלה, שאין לה אור אלא מן השמש... זהו צד הגבורה, הדין הקשה, להיות [שולט] על אוה"ע.

12 ... זהו האילן למטה, בית הדין, שנקרא דם ענבים. והיין נמסר בדם ענבים בשביל להתלבש ( – היינו שיהודה יתלבש) בשניהם לשבור תחתיו כל שאר אומות הגויים ומלכי העולם.

האחים לקבל את מנהיגותו, והוא רוצה לכפות את האמת העליונה עליהם. אולם מכיון שלא היה סבלני די הצורך להוליך מהלך טבעי של התחברות אל האחים, עד שבאופן טבעי הם יכתירו אותו למלך, הם אינם מקבלים "הנחתה" זו, ומסלקים אותו מתוכם. יהודה חוטא בחטא הפוך. מנהיגותו היא מנהיגות שצומחת רק מתוך האחים. האחים הם שהכתירוהו, ולכן מנהיגותו באה רק מכוחם, ולא שום דבר מעבר לכך. אי לכך במנהיגותו יש משהו מעורער מיסודו. "אי"ר יהודה בר אילאי: ...בג' מקומות דבר יהודה בפני אחיו ועשו אותו מלך עליהם<sup>13</sup>. בגלל אופיה של מלכות זו, אין יכולת ליהודה להשפיע ולשנות את דעת האחים ולכונם לדעה אמיתית יותר, ובודאי שלא לכוף אותם לנהוג בנגוד לרצונם ולדעתם, במקום שהדבר נדרש. אף שמפשטות הכתוב עולה שרוחו של יהודה לא היתה נוחה מגישת האחים ליוסף, לא מלאו לבו לעמוד איתן כנגדם ולהפר את מחשבתם לגמרי, אלא רק לרכך את זעמם מעט במילים רכות: "מה בצע כי נהרוג את אחינו...". יהודה פוחד להכניס אלמנט כפייטי במלכותו. הוא אינו רוצה להכתיב לאחים מבחוץ להם מה לעשות, אלא רוצה שההכרה תצמח "מבפנים". אך לא תמיד זו הדרך. ישנן עיתים שצריך לא להקשיב למציאות אלא ליצור אותה, יש מאין. לכוף את הקיים בפני משהו גדול ואמיתי ממנו. זאת אין בכוחו של יהודה לבדו לעשות. הוא נכנע למציאות של האחים למרות שאינה שלמה, ואף שהוא אינו מזדהה עמה. לכן הוא איננו טוען טענה עקרונית מוסרית אלא טענה פרגמטיסטית, אשר בגלל חולשתה היא יכולה רק להמיר את ההריגה במכירה לישמעאלים, ולא ליצור ממש מהפך בנפש האחים ולקרבתם אל אהבת יוסף, כפי שהיה מצופה ממנו שיעשה. וכך מתבטא המדרש<sup>14</sup>: "זיהי בעת ההיא וירד יהודה מאת אחיו. 'בתועבה ותועבה נעשתה' וגו'. אמר לו [ - הקב"ה ליהודה] כפרת יהודה, שיקרת יהודה. 'ותועבה נעשתה בישראל' - יהודה נעשה חולין, 'כי חילל יהודה קדש ישראל אשר אהב'. 'וכתוצאה מכך: 'ר' אלעזר אומר: מורידין אותו מגדולתו, שנאמר 'וירד יהודה'<sup>15</sup>. מנהיג היונק את כוחו רק 'מלמטה', כשם שהעלוהו לגדולה כך גם מורידים אותו, אם "אינו מספק את הסחורה".

בהמשך המדרש שם מופיע:

זיהי בעת ההיא. לא היה צריך קרייה למימר ( - הכתוב לאמר) אלא זיוסף הורד מצרימה. ומפני מה הסמיך פרשה זו לזו, ר' אלעזר אומר: כדי לסמוך ירידה לירידה... ר' שמואל בר נחמן אומר: כדי לסמוך הפסק מלכות להפסק מלכות.

- שני סוגי מלכויות לפנינו, מלכות עליונה ומלכות תתאה. בהפרדן אחת מהשניה נופלות שתיהן, ורק בהתאחדן יחד מתקיימות שתיהן לעד. מכאן נובע הרצון של דוד ויונתן לכרות ברית נצחית ביניהם, על מנת שימלכו יחד. יונתן היה אמור להיות המשנה למלך, ובעצם להיות "המלך הפנימי", או: רבו של דוד, וכמו שיצא בסוף בפעל שהיה מפבישת, בנו של יונתן, רבו של דוד ( - עיין ברכות דף ד עמ' א'). בהסתכלות ישרה - יונתן (וכן שאול) הוא עליון על דוד וצדיק ממנו, ולכן הוא צריך להיות רבו, אך בהתאחדם בבחינת "אחד באחד

13 בר"ר פ"ד ט"ז.

14 בראשית רבה, פרשה פ"ה, א'.

15 סוטה י"ג עמ' ב'.

יגשו", "והיו לאחדים בידך", אז הופך דוד להיות הוא העיקר, בבחינת "אשת חיל עטרת בעלה", "ומלך אחד יהיה עליהם, ודוד עבדי נשיא להם לעולם"<sup>16</sup>.

### ב. ר"א בן ערך ור"א בן הורקנוס

בפרקי אבות נאמר: "חמישה תלמידים היו לו לרבן יוחנן בן זכאי... הוא היה מונה שבחן: אליעזר בן הורקנוס – בור סוד שאינו מאבד טיפה... אלעזר בן ערך – כמעין המתגבר. הוא היה אומר: אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזניים ואליעזר בן הורקנוס בכף שניה מכריע את כולם. אבא שאול אומר משמו: אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזניים ואליעזר בן הורקנוס אף עמהם, ואלעזר בן-ערך בכף שניה – מכריע את כולם". שתי בחינות שונות, שתי הקשבות שונות בלימוד, הפוכות ומנוגדות זו לזו, היו מגמותיהם של ר' אליעזר ור' אלעזר. ולא זו בלבד שכל אחד מהם היה הגדול ביותר בתחומן, אלא שגם גדלותו של האחד מבטלת את השני ביחס אליה. שני תחומים המאפילים זה על זה, אין ביניהם יחס משלים אלא יחס ניגודי. ברור שלפי דבריו של אבא שאול ישנה העדפה לגישת ר' אלעזר, כיון שבמימרתו מודגש: "ואליעזר בן הורקנוס אף עמהם", מה שלא נאמר (אך מצוי במובלע) במימרא הראשונה. לעומת האוירה היוצאת ממשניות אלו, הופך הוא הכיוון באבות דרבי נתן. בתיאור יום פטירתו של רבי אליעזר נאמר:

אמר ר' אליעזר לחכמים תמה אני על תלמידי הדור שמא יענשו מיתה לשמיים... מפני שלא באו ושימשו אותי... נכנס ר' עקיבא וישב לפניו ואמר לו: רבי, מעתה שנה לי. פתח ושנה לו ש' הלכות בכהרת. באותה שעה הגביה ר' אליעזר שתי זרועותיו והניחן על חזה שלו ואמר: אוי לי על שתי זרועותי אלה ב' ספרי תורה שנפטרין מן העולם, שאם יהיו כל הימים דיו וכל קנים קולמוסים וכל בני אדם לבלרים אינן יכולין לכתוב כל מה שקריתי ושנתי ומה ששימשתי לחכמים בישיבה, ולא היסרתי אלא כאדם שטובל אצבעו בים... לאחר שבת ( – מעשה זה היה בערב שבת ור' אליעזר נפטר בשבת עצמה). בא ר' עקיבא ומצאו בארונו שבא מקיסרי ללוד, מיד קרע את בגדיו ותלש בשערו והיה דמו שותת ונופל לארץ והיה צועק ובוכה ואומר: אללי רבי עליך, אללי רבי עליך, מרי – שהנחת כל הדור יתום.

על גישתו של ר' אליעזר ניתן ללמוד מהברייתא במסכת סוכה<sup>17</sup>:

תנו רבנן, מעשה בר' אליעזר ששבת בגליל העליון ושאלוהו שלושים הלכות בהלכות סוכה, שתיים עשרה אמר להם "שמעתי" ( – כלומר שמעתי על כך הלכה מרבתי), שמונה עשר אמר להם לא שמעתי ( – מרבתי, וממילא אין לי תשובה בשבילכם). אמרו לו: כל דבריך אינן אלא מפי השמועה ( – אין לך יכולת להתבונן בעצמך בענין ולפסוק דין?)! אמר להם: הזקקתוני לומר דבר שלא שמעתי מפי רבתי: מימי לא קדמני אדם בבית המדרש, ולא ישנתי בבית המדרש לא שנת קבע ולא שנת עראי, ולא הנחתי אדם בבית המדרש ויצאתי, ולא שחתי שיחת חולין, ולא אמרתי דבר שלא שמעתי מפי רבי לעולם.

16 ועיין תורה אור לאדמה"ז, פר' יגש, המאמר הראשון.

17 דף כ"ח, ע"א.

נעיין נא פה בנקודה מעניינת: על מנת להצדיק את זה שהוא, ר"א, אומר רק דבר ששמע מרבתי, הוא נזקק לאמר דבר שלא שמע מרבתי, ו"הלכה" זו מהי? – "לא אמרתי דבר שלא שמעתי מרבתי"! ישנו כאן פרדוקס, שהוא בעצם הכשל הפנימי בגישתו. עצם האידאולוגיה הזו שלא לומר דבר שאינו מפי השמועה, ושלא לתדש דבר מעצמו, היא **עצמה חידוש עצום**, שהרי אותה הוא לא קיבל מרבתי אלא המציאה בעצמו, והיא נובעת מתוך אישיותו המיוחדת!<sup>18</sup> המלכודת כאן היא מושלמת: אם אמנם היה נאמן לרבתי לגמרי, כפי שהתיימר להיות, היה צריך, כמותם, להיות שונה מקודמיו ולהמשיך ולחדש בתורה, או לפחות להתנגד אידאולוגית לחידוש. על מנת להצדיק את שמרנותו, הוא נזקק לאמר חידוש מפליג, ובוה עצמו הוא מוותר על האידאולוגיה שלו, מה שמראה שזוהי אידאולוגיה מופרכת מינה ובה!

לעומתו, נאמר על ר' אלעזר בן ערך באבות דרבי נתן, בתוספת הפלגה, בשם ריב"ז<sup>19</sup>: "ולאלעזר בן ערך קרא לו נחל שוטף ומעין המתגבר שמימו מתגברים ויוצאין לחוץ, לקיים מה שנאמר "יפוצו מעינותיך חוצה ברחובות פלגי מים". וממשיכים ומתארים שם את הערצתו של ריב"ז לתלמידו ר' אלעזר, אך בסוף כתוב שם<sup>20</sup>: "כשיצאו משם ( – מלפני ריב"ז), הוא אמר: אלך לדמסית – למקום יפה ומים יפים ונאים, והם אמרו: נלך ליבנה למקום שתלמידי חכמים מרובים אוהבים את התורה. הוא שהלך לדמסית למקום יפה ומים יפים ונאים, נתמעט שמו בתורה. הם שהלכו ליבנה למקום שתלמידי חכמים מרובים ואוהבים את התורה – נתגדל שמם בתורה".

על פי הצגת הדברים הזו, למרות התפעלותו העצומה של ריב"ז מר' אלעזר, גורלו של ר' אלעזר מראה לכאורה שדוקא שיטת ר' אליעזר נכונה ( – או מתאימה) יותר. שהרי הוא זה שהפך לעמוד תורה שבע"פ, ולא ר' אלעזר חברו הגדול ממנו.

מעניין גם לנתח את ההבדל בתשובות שנותנים שניהם לרבם לגבי הדרך הטובה שידבק בה האדם. דרכו של ר' אליעזר היא "עין טובה". העין ענינה ההבטה, ההתבוננות, כח הראיה. עין טובה היא עין שמביטה על המציאות ורואה רק את **הטוב שבמציאות**. לעומת כח הראיה, שהוא יותר חיצוני מטבעו, מציע ר' אלעזר את כח הקשב הפנימי, "לב טוב", היינו שעצמות תכונתו של האדם טובה, "**מעיינו הפנימי**" הוא טוב, ואם כן הכל בכלל! על הקשר בין הלב לבין תכונת ה"שמעיות" (לעומת הראיה, בעין), אנו למדים מדברי שלמה, בבקשו מהקב"ה: "ונתת לעבדך לב שומע לשמוע את עמך להבין בין טוב לרע"<sup>21</sup>.

מכאן נוכל אולי לדקדק יותר בדברינו לעיל ( – על האומנות) ולאמר, שהאמן ההתרשמותי הוא מתרשם, מתבונן, קולט במבטו את המציאות. אך המציאות הרוחנית, שאותה מבקש לבטא האמן ההתבטאותי, היא נקשבת, ואינה נראית.

18 אעפ"י שלהלן בגמ' מופיע שגם ריב"ז רבו לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו, אין זה מופיע כאידאולוגיה אלא כהנהגה אישית. אצל ר"א זה נהפך ל"הלכה", וכמו שנאמר להלן: "וכן היה ר"א תלמידו נוהג אחריו". – לאמור, דבר שהיה הנהגה מקורית אצל ריב"ז איבד את מקוריותו ונהפך ל"הלכה" אצל תלמידו (תופעה שחוזרת בכל הדורות).

19 פרק י"ד ה"ג.

20 שם ה"ו.

21 מלכ"א, ב', ט'.



אלעזר ור' אליעזר. למרות שבתקופות שונות של חייהם היתה עדיפות פעם לזה ופעם לזה, בסה"כ שניהם נפלו וכשלו בגלל התנתקותם זה מזה. ר' אלעזר שהתנתק ורצה לינוק רק מתורתו הפנימית, נעקר תלמודו ונעשה לבו חרש, וגם כשחזר לתלמודו, לא זכה להיות מעמודי התורה; ור' אליעזר, אשר קינא לדרכו השמרנית, הרואה בתורה מציאות, אוביקטיביות, שאין לערב בה את עולמו הפנימי-האישי, ופוסלת סטיה מהאמת הכללית המקובלת מדורי דורות – נפל אף הוא, בויכוחו הקשה עם חכמים, ובגלל קנאותו לא היה מוכן לקבל את פסיקתם (בענין תנורו של עכנאי), אשר לא התאימה לאמת המציאותית, ורצתה לתת את הדגש על הצד האישי-האנושי-היצירתי בלימוד.

הבדלי הגישות בולטים בדברי הויכוח של ר"א וחבריו (עיין ב"מ דף נ"ט ע"ב): כשחכמים אינן מקבלים את ראיותיו, מביא ר"א "ראיות" מן המציאות החיצונית – חרוב יוכיח, אמת המים תוכיח, קירות ביהמ"ד יוכיחו. העובדה שהוא משתמש בלשון "יוכיח", "יוכיחו", על עצמים דוממים שלכאורה אין להם קשר אל הויכוח, ומתייחס אל פעולה ניסית כאל-הוכחה הלכתית, מעידה בברירות על כך שהוא רואה בתורה מציאות הקיימת מחוץ לסוביקטיביות האישית, וממילא כל ההויה כולה זועקת את האמת התורנית, ואין זה כלל שיקול דעת אישי שלו. חכמים, לשיטתם, אינם רואים דברים אלו כהוכחה. "אין מביאין ראיה מן החרוב" – שומה על ר' אליעזר לשכנע את חכמים בצדקתו, ולא להוכיח מן המציאות החיצונית.

הביטוי "קירות ביהמ"ד יוכיחו" מתקרב לשיא הויכוח, כאשר כאן בעצם טמונה אמירה נסתרת של ר"א, שהמציאות של ביהמ"ד זועקת את צדקתו, דעת חכמים היא, לפי זה, שקרית, ולכן היא זו שממוטטת את ביהמ"ד ושוברת את המציאות. גערנו של ר' יהושע בקירות מתאימה לגישת חכמים: "אם תלמידי חכמים מנצחים זה את זה בהלכה, אתם מה טיבכם?" – גישה הרואה בויכוח הלכתי ויכוח בין דעות של בני-אדם, דבר שקיים בעולם האנושי-יחסי ולא המציאותי-מוחלט.

כאן מתעלה ר' אליעזר וחושף את שרש דרכו, באומר: "מן השמים יוכיחו". אליבא דר' אליעזר התורה הינה אמת אלוקית, נבדלת, שעל האדם להתבטל אליה<sup>28</sup>. התורה היא שמימית, ולכן השמים הם שמכריעים<sup>29</sup>. התערבותו של האדם מקטינה את הגודל האלוקי של התורה, ולכן היא אסורה.

"יצתה בת-קול ואמרה: מה לכם אצל ר' אליעזר, שהלכה כמותו בכל מקום!" – ר"א מקבל את ההסכמה השמימית אפריורית, על כל דבר שאמר ושעתיד לאמר בהלכה, ללא שיעור. הסכמה כזו, חותמת אלוקית אפריורית לא יכולה להנתן אלא לאדם אשר נמצא בבטול גמור כלפי התורה הקיימת, ולכן הוא בבחינת אספקלריא מאירה, שכל אמירה שלו היא אמירתה של התורה. ר"א שולל כל נסיון הבנה "מבחוץ", אלא מעונין רק

28 ר' אליעזר בגלוי הוא בור, "דלית ליה מגרמיה כלום", בחי' חכמה תתאה, ובשרשו מתעלה אל מעל שרש ר' אלעזר – שהוא בינת הלב, "בינה-ליבא" – אל עבר חכמה עילאה, בחינת "יס" כנ"ל, ו"ביטול" בנפש, שהוא אמיתת התורה, "אורייתא מחכמה נפקת", וד"ל.

29 לא בכדי נקרא ר' אליעזר "שמותי" על שדבק בדרך בית שמאי, שאמרו "בריאת שמים קדמה לבריאת הארץ", ואמרו: "נוח לו לאדם שלא נברא משנברא".

בהבנה ישירה, פשוטה, של התורה, וכשאינו מצליח להבינה כך, הוא מוותר ואומר "לא שמעת".

לא כן דעת ר' יהושע וחבריו: אמנם התורה מקורה מהשמים. אולם מאז ירידתה נמסרה לבני אדם, וזהו שרש תורה שבע"פ. ר' יהושע וחבריו אינם בבחינת "בור סוד" שאין לו מעצמו כלום. לימודם ענינו המפגש של ה"אני" עם התורה. ברגע שישנו "אני", ההבנה כבר אינה חלקה ופשוטה, ויש צורך "לשבור את הראש", לפענח את המילים, ולעשות עבודה פרטנית, ארוכה ומפרכת, מלמטה למעלה, עד ההתאחדות עם הנצח של התורה. דוקא נקודת המוצא הקשה, הלא-פשוטה, בפגישה עם הכתוב, מכריחה את הלומד "להרחין" ( - מלשון רוחניות) את הדברים, על-מנת שיוכל להתחבר אליהם. וע"י כך נחשף שרש עליון יותר בתורה, אור א"ס, שממעל לצמצום<sup>30</sup>, מעל השמים. וזה סוד: "חביבין דברי סופרים יותר מדברי תורה".

אם כן, למרות שבפשטות תורת ר' אליעזר היא שמימית-מוחלטת, ור' יהושע וחבריו הם "אנושיים", בשרשם הם גבוהים ממנו, תורתם מעל השמים<sup>31</sup>. גישתו של ר' אליעזר עוקרת לפי זה את כל שרש תושבי"ע. בעצם רוצה ר"א בעומק נשמתו לחזור ולהישאב אל התורה שבכתב, אל נשמת משה רע"ה. אולם מגמה זו מבטלת מראש כל יכולת חידוש ויצירה, וממילא מקעקעת את יסוד התפתחות התושבי"ע, ולכן אין לר"א מקום בבית המדרש. ר"א נתפס בעיני חבריו כמחריב התושבי"ע, ולכן מנודה ר"א מביהמ"ד, עד סוף ימיו.

## ג. ר' עקיבא ור' ישמעאל

בדור התנאים הבא, שוב עומדות שתי דמויות מרכזיות, המיסדות שני בתי מדרש שונים, ושתי שיטות שונות: ר' עקיבא ור' ישמעאל. דרכו של ר"ע היא דרישת כתרי אותיות, והוא מחדש הלכות באופן שאפילו משה רבינו לא מבינם ( - באגדה המפורסמת המובאת במנחות כט ע"ב), הדולה ממעינות עמוקים אף יותר ממה שנקלטו בתודעתו של משה, עד כדי האמירה: "יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה על-ידי?!". ולעומתו - ר' ישמעאל המצדד בדרך הפשט, "דברה תורה כלשון בני אדם". ניתן להראות איך מחלוקותיהם בהלכה מתאימות לדרכם הכללית, אך אכמ"ל<sup>32</sup>.

בתנחומא פרשת תזריע (פסקה ה') מובא: "שאל טורנוסרופוס את ר"ע: איזה מעשים נאים, של הקב"ה או של בשר ודם? א"ל: של ב"ו נאים... א"ל: למה אתם מולים? א"ל: אני הייתי יודע שעל דבר זה אתה שואלני, ולכך הקדמתי ואמרת ליך שמעשה בני אדם נאים משל הקב"ה" וכו'.

30 התורה ניתנה מפי הגבורה, וגבורה היינו צמצום.

31 בחינת "אשת חיל עטרת בעלה", ועיין אורות התורה, פ"א: "בהתגלותה נמוכה היא תושבי"ע מתושב"כ... אבל בצורה פנימית... נמצאת עליונה תושבי"ע בשרשה משרש תושב"כ...".

32 עיין ירושלמי נדרים, פ"א, ה' א'; בבלי סנהדרין צ ע"ב, כריתות י"א ע"א. ועיין בשער הגלגולים למהרח"ו - אודות הקשר בין ר"ע ליוסף.

ר"ע מבכר את המעשה האנושי על פני המציאות הטבעית מעשה ידי אלוקים. האדם בפעולתו משכלל את הטבע. אין הוא מתבטל אל הטבע אלא פועל ויוצר בו. ואכן, לימודו של ר"ע יצירתי מאוד, בניגוד ללימודו של ר' ישמעאל<sup>33</sup>. על מחלוקת זו עם טורנוס' נהרג גם ר"ע בסופו של דבר, שהרי תהום מתוחה פה בין שתי הגישות, היהודית והרומית. הרומאים, כממשיכיהם התרבותיים של היונים, סוגדים לטבע ולטבעיות, בדומה לאימפרסיוניסטים - דורות מאוחר יותר. לעומתם היהודים<sup>34</sup> מתנזרים מהטבעיות ושואפים אל-על ( - מים עליונים) - מה שמתבטא בעיקר בכתות השונות שצמחו אז, מהן עיצבו את היהדות ומהן פרשו ממנה: פרושים, ולהבדיל - איסיים, חלק מהמינים, ועוד, שדגלו בפרישות ואנטי-טבעיות, מה שהיה מנוגד ניגוד חריף למגמת הרומיים להנציח את הטבעיות, ולכן הרומים נלחמו בהם עד תורמה<sup>35</sup>. יותר מאוחר, ולהבדיל באלפי הבדלות<sup>36</sup>, מופיעה המגמה ההתבטאותית, הלא-טבעית, ה"יעירונית", שאכן חלקם של יהודים בה היה גדול, בניגוד להתרשמותיות, שחלקם של היהודים בה היה מועט, יחסית.

#### ד. ר' מאיר ור' יהודה הנשיא

בגמ' בשבת שראינו לעיל, כונה ר' אלעזר בן ערך "נהוראי". תנא נוסף שחי שני דורות אחריו היה קשור בשם זה, והוא ר' מאיר. בגמ' עירובין (דף י"ג ע"ב) נאמר:

א"ר אחא בר חנינא, גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין בדורו של ר' מאיר כמותו. ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו, שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו. שהוא אומר על טמא טהור ומראה לו פנים, על טהור טמא ומראה לו פנים. תנא: לא ר"מ שמו אלא ר' נהוראי שמו, ולמה נקרא שמו ר"מ, שהוא מאיר עיני חכמים בהלכה. ולא ר' נהוראי שמו אלא ר' נחמיה שמו, ואמרי לה ר' אלעזר בן ערך שמו, ולמה נקרא שמו נהוראי - שמנהיר עיני חכמים בהלכה. אמר רבי: האי דמהדנא מהבראי - דחזיתיה לר' מאיר מאחוריה. ואילו חזיתיה מקמיה הוא מחדדנא טפי, דכתיב: "זהו עיניך ראות את מוריד".

פה אנו רואים שוב זוג חכמים משלים: ר' מאיר הוא ר' נהוראי הוא ר' אלעזר. נשמה אחת פיעמה בהם. על שניהם אמרו שהיו גדולים שבדורם, ושניהם לא זכו שתיפסק הלכה כמותם, דוקא בגלל גדלותם. אולם, שונה ר' מאיר מר' אלעזר - אביו הרוחני. ר' מאיר זכה לתלמיד נאמן והוא ר' יהודה הנשיא, אשר תכונתו שהיתה דומה לזו של ר' אליעזר, אך לא קיצונית כמוהו, הצטרפה והשלימה את ר' מאיר. אכן במשנה לא מופיעות הרבה הלכות משמו של רבי עצמו; גם לו היה אופי של 'בור סוד', של כלי שמאסף אליו

33 ועיין במהר"ל, תפארת ישראל, פרק ב', על מדרש זה.

34 כשאני אומר "היהודים", כונתי ליהדות של אחרי חורבן בית שני, בניגוד לישראליות של בית ראשון שיש בה דוקא נטיה טבעית חזקה, המתבטאת גם ברצון להשתתף עם אוה"ע ולהטמע בתרבותו, כמאמר ישעיה: "ובילדי נכרים ישפיקו", וכמצוין לעיל. ועיין ב"אדר היקר" להרא"ה, פרק ג'.

35 עיין אורות, אוה"ת, כ"ח - ל', מ"ו; אורות ישראל, ה, ט"ו - ט"ז - על היחס בין ישראל לרומי, ושרש האנטישמיות; אוה"ק ב', עמ' ש"ד - ש"ב.

36 בין קדש לחול ובין טמא לטהור.

את כל הדעות שנאמרו עד אליו, מרכזן ומסדרן. אולם, בניגוד לר' אליעזר, הוא לא הפך את דרך לימודו לאידאולוגיה, אלא ידע לינוק דוקא מהבחינה השניה, בחינתו של ר' מאיר, ולא זו בלבד, אלא שהכתיר את ר' מאיר כרבו ועטרת ראשו וחי מתוך ביטול אליו, עד כדי העמדתו במרכז משנתו - "סתם משנה ר' מאיר". אמנם הוא לא זכה ללמוד מר' מאיר פנים אל פנים, כלומר - לרדת לשורש דעתו ולהתאחד עמה התאחדות גמורה, אלא היה אליו רק בבחינת "וראית את אחוריי", דהיינו ינק תורתו מבחינת אחוריים, בבחינת פנים באחור<sup>37</sup>.

עולמו של ר' מאיר הוא עולם חופשי, בלתי גבולי, בדומה לשל ר' אלעזר. מתוך שהוא חי את האור, האינסופי, המתגלה בתורה, משתעשע ר' מאיר בה, והגבוליות - שהיא שורש ההלכה - נעלמת. וממילא, אי-אפשר לפסוק הלכה.

וביתר פירוט: מצד האמת, אכן בכל דבר שבעולם יש צד טומאה וצד טהרה, צד איסור וצד היתר. כשהתורה מכריזה על משהו כטמא, אין משמעות הדבר שהוא טמא באופן מוחלט, אלא שצד הטומאה גובר בו על צד הטהרה, כיון שהוא יותר עיקרי בו, ולכן נפסק שהוא טמא<sup>38</sup>. לר"מ היתה היכולת המופלאה לחוש באופן ממשי איך באמת כל דבר בעולמנו מעורב טוב ברע, וכיון שהוא התחבר אל הדברים מצד עצמותם, הרי מצד ההסתכלות העצמית אין להעדיף את הצד הטמא על הצד הטהור או להפך<sup>39</sup>, שהרי מבחינת הטהרה הוא טהור לגמרי, ומבחינת הטומאה הוא טמא לגמרי<sup>40</sup>.

על מנת להכריע מהו היותר עיקרי, צד הטומאה או צד הטהרה, יש צורך לצאת מהראיה העצמותית אל ראיה חיצונית יותר, מערכתית, יחסית, שכבר אינה משיגה את הטומאה והטהרה עצמם שבכל דבר, אלא את מערכת היחסים בין הקדושה והטומאה, ההיתר והאיסור, שבדבר, ואיזה צד הוא יותר עיקרי, ולכן גובר בשיקול כללי. הסתכלות כזו היתה לר' יהודה הנשיא.

רבי לא יכול היה בעצמו לחיות בעולם כל-כך עליון וחופשי, אולם את אחוריו של ר' מאיר הוא ראה, ואחורי עולמו של ר' מאיר הוא: הכלליות. החופש האינסופי מומר במושג הכלליות, שגם בה יש חופש גדול ביחס להפרטיות. אמנם אין לרבי היכולת למחוק את הגבולות ולחוש איך בעצם הטמא הוא גם טהור והטהור טמא, ובעצם - אין זה עקרוני לאן מכריעים ( - שזוהי תודעתו של ר' מאיר - שכל העולם הגבולי הוא בעצם משחק, וניתן לעצבו מתוך חופש גמור)<sup>41</sup>. הוא כבר חי בעולם של הגדרות, אולם אלו הן הגדרות המשעבדות עצמן אל מה שמעבר להן. לכן יש לו היכולת המופלאה למקם כל דעה ודעה של תנא ולדעת מהו שורשה, מתי שיטתו תצדק ומתי לא, מתי יש לבכר את זה ומתי את זה. יש לרבי יכולת ראייה של "התמונה הכוללת", ומתוך כך היכולת לשבץ את התנאים במקומם המתאים, ביניהם - והעיקרי שבהם - ר' מאיר רבו. אותו ר' מאיר שלא

37 עיין ספר הכללים להרמח"ל, כללים ראשונים, כלל כ"ח.

38 עיין בבאר הגולה למהר"ל, עמ' י"ט - כ', ד"ה "ואמר", "והיינו", ובדרוש על התורה עמ' מ"א, ד"ה ובאולי.

39 ובדומה לעקרון ההלכתי של "קבוע כמחצה על מחצה דמי", ששם לא הולכים עפ"י רוב ומיעוט.

40 עיין ב"דובר צדק" למהר"צ מלובלין, אות ו - ז.

41 עיין במדרש תהלים פרק י"ב, ד"ה אמרות ה'; ירושלמי סנהדרין פ"ד הל' ב'; אורות הקדש ג', עמ' כ"ד: רז העיגולים והיושר.

נפסקה הלכה כמותו בדורו, נהפך אצל רבי להיות עמוד התורה המרכזי, עד כדי ש"סתם משנה - ר"מ", וזאת כיון שלרבי היתה היכולת לברור מתוך אמירותיו של ר' מאיר מה להלכה ומה לא, וכך נמצאה השלמות שיכלה לבנות את המשנה, שהיא יסוד התושבע"פ לדורות הבאים: סוד ה**בלי-גבול בתוך גבול**<sup>42</sup> - העולם הבלתי גבולי של ר' מאיר, עם כל עומקו, מסודר ומאורגן במסגרת עולם גבולי ומוגדר של רבי - תלמידו, והפלא הזה הוא פלאה של המשנה עצמה, שעשה אותה למין "תורה שבכתב" של התושבע"פ.

## ה. ר' יוחנן וריש לקיש

בברכות כ' ע"א אומר ר' יוחנן:

אנא מזרעא דיוסף קאתינא דלא שלטא ביה עינא בישא<sup>43</sup>, דכתיב בן פורת יוסף בן פורת עלי עין. ר' יוסי ברבי חנינא אמר מהכא, וידנו לרוב בקרב הארץ. מה דגים שבים מים מכסים עליהם ואין עין הרע שולטת בהם, אף זרעו של יוסף אין עין הרע שולטת בהם. ואיבעית אימא, עין שלא רצתה לזון ממה שאינו שלו, אין עין הרע שולטת בו. בדומה לר' מאיר, גם אצל ר"י אנו רואים את התופעה של "לא יכלו חבריו לרדת לסוף דעתו". כיון שר' יוחנן הוא "מכוסה מן העין", אי אפשר גם לבקר אותו, ואם אין בקורת אין גם עין רעה! ובדומה לר' אלעזר, מעידה הגמרא על יוסף ( - וממילא על ר' יוחנן, שכאן מוקש ליוסף) שלא רצה לזון מדבר שאינו שלו, לאמור: הוא מתנגד להיות מוזן מבחוץ, אלא חפץ שחיו (ותורתו) יקבלו את חיותם מהמעיונות הפנימיים בלבד. הקשר של של ריש לקיש לשורש יהודה ודוד גם הוא ברור. ריש לקיש היה ראש כנופיית ליסטים ששב בתשובה, ובמדרגה זו של "בעל-תשובה" נשאר עד סוף ימיו<sup>44</sup>. ובדוד, עיקר כוחו של יהודה הוא ביכולת ה**יהדות ולהתוודות על חטאיו** ("צדקה ממני"), וביותר מודגש הדבר אצל דוד ש"הקיס עולה של תשובה" - כדברי רז"ל. קשרו של יהודה (ודוד) לענין התשובה הוא מהותי: כיון שיהודה מולך ב'עולם התחתון' - כמאמר הזוה"ק לעיל, ו"אין לו מעצמו כלום", עלול הוא יותר לשקוע באותו עולם תחתון מבלי יכולת להתגבר על פיתוייו<sup>45</sup>. כיון שכך, תנועת התשובה מן החטא ומהשקיעה בארציות היא תנועה הכרחית לגביו, והיא נשמת אפו של יהודה ושל זרעו. ניתן לדעתי גם להראות ביטויים הלכתיים לשורשם השונה של שני אמוראים אלו, במחלוקותיהם לאורך הש"ס, אך אין כאן המקום להאריך.

42 או, במונחים אחרים: "אורות דתוהו בכלים דתיקון". שורשו של ר"מ בעלמא דתוהו, החש את עצמיותו של כל דבר, מקבל תיקון ע"י נשמת רבי יהודה, הנשיא, שהיא בבחינת נוק', בחי' תיקון, להיות אורות דתוהו בכלים דתיקון, שזו שלמות ההויה.

43 - אני מזרעו של יוסף בא, שלא שולטת בו עין רעה.

44 עיין בבבא-מציעא פד ע"א: "...א"ל ליסטאה בלסטיותיה ידע. א"ל ומאי אהנת לי?... א"ל אהנאי לך דאקרבינך תחת כנפי השכינה... חלש ריש לקיש... נח נפשיה דר"ל." - עיי"ש כל המעשה.

45 ובסוד "רגליה יורדות מוות" שנאמר גבי נוק' וד"ל.

## ו. בעלי-התוספות והרמב"ם

בעולמם של הראשונים, אנו פוגשים שני מגמות אלו בדרכם הלימודית של ראשוני ספרד - עד הרמב"ם, ואחריהם בשיטת הלימוד של חלק מחכמי ספרד ותימן, אל מול בעלי התוספות וממשיכיהם - ראשוני ( - ואחרוני) אשכנז. בעיקר בולט ההבדל כשמשווים את דרך לימוד הגמרא של הרמב"ם לבעלי התוספות. לרמב"ם גישה שמרנית ומסכמת. הרמב"ם היה מדייק בגירסאות ולמד באופן 'מדעי' - עד כמה שניתן. הוא לא עודד יצירתיות וחדוש בלימוד הגמרא. גם גישתו הרוחנית הכללית היתה, שהתורה - והאמת בכללה - היא אחת, אלוקית וניצחית **כפי שהיא** ללא שינוי, לעד ולעולמי עולמים<sup>46</sup>, ולכן בעצם אינו מקבל את האמירה "אלו ואלו דברי אלוקים חיים". לדעתו מחלוקות נובעות מליקוי וטעות של אחד הצדדים או של שניהם, והוא טורח להדגיש בכמה מקומות שעל הלכה למשה מסיני אין מחלוקות, אלא רק בדברים שהתחדשו יותר מאוחר. על האדם לשאוף להתקרב יותר ויותר אל האמת, הקיימת מחוצה לו. אמת זו - בדומה לגישת ר' אליעזר - היא גם האמת של ההויה כולה, המתבטאת בחכמת הבריאה **ובטבע על חוקיו**. לכן לימוד מדעי הטבע, ע"פ הרמב"ם, שווה בערכו ללימודי תורה<sup>47</sup>, כיוון שבטבע משוקעת החכמה האלוקית המוחלטת, והטבע מעיד על גדולת הבורא.

לא כן רוחם של בעלי התוספות. הללו לא רואים בכתיבת הגמרא סוף פסוק. הם ממשיכים בשקלא ותריא מהמקום שהגמרא הפסיקה, ופעמים רבות די ברור לעין שדבריהם אינם חופפים את פשטי הגמרות, אלא הגמרות משמשות בעצם כבסיס לדיון, שהוא כשלעצמו יש לו עולם המושגים שלו, והגמרא משתבצת ומסודרת בתוך עולם זה, שלא היה קיים בזמן האמוראים והוא פרי חידושם של הראשונים, וממילא פעמים רבות גם המסקנה הנובעת מדיונים כאלה תלך כבר הרחק מהגמרא עצמה.

שיטת בעלי התוספות התפשטה עד מהרה גם בקרב חכמי ספרד, ובעצם ניתן לומר שלגבי לימוד הגמרא לא נותרו הרבה שרידים מדרך הלימוד הספרדית העתיקה. בספרו של ר' יוסף קארו - "מגיד מישרים", אומר המגיד למרן בלשון זו<sup>48</sup>:

ומידע תנדע, דכל דבעי הרמב"ם על הרוב אינון קושטא ( - וידוע תדע שכל דברי הרמב"ם על הרוב הינם אמת), בנין דאיהו אידבק גרסאי קדמונאי ( - בגלל שהוא דבק בגרסאות קדמוניות) כגון ר' חננאל ורב האי דגרסתהון ברירא. ולזמנין תוספות מסניאות פלפולא הוו טקשו על ההוא גירסא ודדו לה, ולית קושטא הכי ( - ולעיתים התוספות מריבוי הפלפול היו מקשים על אותה גירסה ודדו לה, ואין האמת כך). ופירוש נמי דמפרש הרמב"ם, הרוב קושטא אינון. ובההיא דציפורן שפרשת וכתבת שני דברים, חייד דקב"ה חייד בפלפולא דילך. אבל אורחא בתראה הוא ברירו דמלה ( - הדרך האחרונה [שנקמת] היא ברירות הדבר). ומכל מקום לא תמחוק קדמאה ( - הראשונה), דיקריה דקב"ה סליק מיניה ( - שכבודו של הקב"ה עולה ממנה), אע"פ דלאו קושטא איהו ( - אע"פ שאיננו אמת), כיון דאיהו חריפא דוגמת נפחא דבטש בפרזלא ( - כיון שהוא חריף כדוגמת נפה שמכה בברזל) וניצוצין מתניצין לכל עבר.

46 עיין במו"נ פי ל"ט, וכן בהקדמת הרמב"ם לפרק "חלק", היסוד התשיעי, מהד' הרב קאפח עמ' רט"ו.

47 עיין בפתיחה למו"נ. כמו"כ עיין ב"איש ההלכה", עמ' 39 - 40: "על פי תפיסת...".

48 פרשת ויקהל, מהדורא בתרא.

מתוך דברי המגיד מתבררים לדעתי יפה הצדדים השונים. יתרונו של הרמב"ם הוא בדבקו בפשט הגמרא ובגרסאותיה. הרמב"ם אינו אוזן בדרך הפלפול והחריפות ולכן אינו סוטה כמלוא נימה מהגרסאות, ואדרבה מחזר אחרי היותר ישנות שבהן. מבחינה זו, הייתי אומר, שפירושו על הרמב"ם למשנה ולגמרא הוא אותנטי יותר לפשט. לעומתו, בעלי התוספות אינם אותנטיים לגרסאות המדוייקות, והם משנים אותם מסברת פלפול. ואולם, אע"פ שהמגיד מוסר לנו ש"לית קושטא הכי", והאמת הפשטית אינה עמם, להלן הוא עצמו משבח את פלפולו על מרן בדברי הרמב"ם אע"פ שאינו אמת, מכיון שכבודו של הקב"ה עולה מזה!

לפיכך הייתי אומר, שבעצם שני סוגי אותנטיות כאן לפנינו, שאי אפשר להכריע ביניהם: מחד - הרמב"ם מבטא יותר בלימודו את הדבר-כשלעצמו, ובזה הוא יותר אותנטי מבעלי התוספות, אשר אומרים אמירה אישית שלהם על גבי קודמיהם ומשלים אותם בתוך דברי הקדמונים כאילו הקדמונים עצמם אמרום, ויש בלימודם זה תמיד ריח של דרשנות. מאידך, **עצמות ומהות התורה שבע"פ היא היצירה והדרשנות**, ולכן למדן יוצר הריהו ממשיך אותנטי יותר של רוח התנאים והאמוראים מאשר למדן שאינו יצירתי, שהוא קוטע, במובן מסויים, את זרימתה של תושבע"פ ( - וראה בענין זה את התקוממתו של הראב"ד על מגמת היד החזקה להרמב"ם, בהשגתו על ההקדמה שם, שיש ב"יד" לדעתו משום קטיעת רצף התורה שבע"פ).

## ז. חסידות והתנגדות

בדורות מאוחרים יותר התגלו מגמות אלו בדרכי הלימוד, בתנועת החסידות וההתנגדות. באופן מאוד כוללני ניתן לדעתי לאמר שדרך הגר"א דומה לדרך הרמב"ם, מבחינת הדגש החזק שהוא שם על בירור הגירסאות, כקודם לפרשנות, וגם פרשנותו בתושב"כ ובתושב"ע דבקה בפשט ומחפשת את העומק שבפשט עצמו. לעומתו אפשר לראות באופן ברור שדרך הפרשנות החסידית על המקרא ועל השי"ס היא לרוב חופשית לחלוטין מהקשר טקסטואלי-פשטי, ובעיקר בדרשות ר"י מברסלב, שם הדברים בולטים בקיצוניותם.

המעניין הוא, שדרך הלימוד המסודרת שהטיף לה ר"י היתה דוקא של לימוד פשוט בתכלית הפשיטות, ללא שום פילפול והוספה מדיליה, אפילו ביתר קיצוניות מבגישת הגר"א. ישנו דמיון רב בין דרך הלימוד הברסלבית ללימוד הספרדי של הדורות האחרונים, האוחז בגירסה ולא בסברא. במובן הזה אפשר לאמר שמוהר"ן מברסלב אחז בשני הקצוות, בקצה הפשטי מחד ובקצה הדרשני מאידך, כשבלי ספק היתה יניקה הדדית חשאית ביניהם, אולם איני יודע אם הדברים הגיעו להתאחדות גמורה.

אם נדייק יותר, נראה שבעולם הלמדני (בלימוד גמ' ופוסקים) הצטיינה דוקא "ההתנגדות" ביצירתיות רבה, עד כדי פלפוליות, בניגוד ללימוד החסידי שדרך יותר בדרך הפשט. כך שבעצם, שתי המגמות קימות בכל אחת מהתנועות. ואעפ"כ, כללית נכון יותר ליחס לחסידות את בחינת "המים העליונים", וכדברי הרב זצ"ל להלן.

הרב קוק, בדברו על היחס שבין חסידות להתנגדות, כותב כך<sup>49</sup>: "... אבל אי אפשר לגשת אליה ( - אל ההויה החסידית) כי אם על ידי ההרגל הגדול וההתלמדות השכלית היותר זכה שאפשר להיות ע"פ ההשקפה הראשונה (ההשקפה "המונותאיסטית" שאינה חסידית), ואז היא מלבשת את המחשבה האחרונה ( - החסידית) באורה לכל פרטיה, ונעשית לה בית קיבול והיכל. ה' בהיכל קדשו. אך אע"פ שהעולם העיוני וההרגשי השירי הוא יותר מזדכך ומתעלה ע"י המחשבה השניה, המלאה מאור הענוה וביטול היש, מכל מקום העולם המעשי איננו יכול להיות הולך את דרכו ע"פ ההסתכלות התדירית העליונה הזאת, ומוכרח הוא האדם להנמיך את אורו מצד הכרח הסתגלותו לעולם המעשה ולהיות קשור בהמחשבה ההיכלית הראשונה, אבל בידיעה ברורה, שהיא איננה מחשבה ברורה כשהיא לעצמה, ולית לה מגרמה כלום, אלא שהיא מסובבת בסיבוב שכלי וציורי ממהלך המחשבה העליונה של ההסתכלות השניה שאמרנו. ואז העולם הממשי נעשה מזורז ומלובן ומלא צדק, והעולם המחשבי מתגבר ועולה מברכת מקורו, והם מתאחדים תמיד, על ידי הבטות מאוחדות, ומרכז הויה מאוחד, ביחודא שלים".

למרות שדיונו של הרב הוא דיון רוחני-כללי, לגבי דרכן של שתי ההשקפות בחיים בכלל וביחס בין גשם לרוח ובין אדם לאלוקים, הרי ניתן ללמוד ממנו גם לענינו. הרב מגדיר כאן את מערכת היחסים בין שתי הגישות כשל אור וכלי, בדומה למה שהצמיח ניתוחנו את אישיותם ודרכם של זוגות התנאים שהוזכרו לעיל. הרב אינו מבאר בפירוט איך מתאחדים העולמות, אולם רומז להזדקקות הדדית של האחד לשני, באשר העולם הפנימי זקוק אל העולם ההיכלי כדי להתבטא באופן מעשי, על מנת שהמעשיות תהיה מבוררת ומלובנת, והעולם ההיכלי צריך מצדו להתבטל אל העולמות הפנימיים ולהבין שהוא אין לו מעצמו כלום, שהוא כל כולו מסובב מההבטה העליונה החופשית, וענינו לבטא אותה ולא להתנכר אליה, זאת כיון שמחשבתו העצמית אינה מחשבה ברורה.

## ח. למדנות ישיבתית מול מחקר אקדמי

את דברי הרב לעיל, נוכל להשליך גם אל בעיית הלימוד האקדמי ויחסו ללימוד הישיבתי המסורתי<sup>50</sup>. וביתר ספציפיות: לימוד טקסטואלי יבש אין לו קיום, מפני שאין לו לשד חיים. הנסיון להגיע לבירור התורה, רק דרך העמקה לשונית בגופי מלים ומשפטים, בדומה למה שמנסה לרוב המחקר האקדמאי לעשות ( - בכל התחומים, וגם במדעי היהדות) יש בו כשל פנימי. לימוד כזה עלול להפוך למין חיפוש ארכיאולוגי של תכנים מתים. בעיקר בתורה שבע"פ, נטילת היסוד האמוני-החי מהלימוד, אינה מאפשרת הבנה

49 אורות הקודש, ב, עמ' ת'.

50 גם פה יש כמובן להבדיל תחילה בין קדש לחול. אין כוונתי להשוות כאן את ה"זוג" הזה אל הזוגות הקודמים, כיון שהעולם הישיבתי כולל כבר בתוכו את שתי המגמות הנז' לעיל, אלא שביחס למחקר, בתחום "מדעי היהדות", אפשר לדעתי לאפיין את המחקר כאימפרסיוניסטי, בהיותו פחות יצירתי מהלימוד "הישיבתי", ויותר מתבונן ומתרשם. כמובן שאין כאן כוונה לאמר אמירה גורפת ביחס לעולם המחקר, שהרי בתחומים אחרים, כגון במדעים המדויקים, ישנו דוקא עידוד רב ליצירתיות ומקוריות של התלמיד והחוקר.



אמיתית של הדברים, באשר בתושב"ע חשוב לא רק להבין את דברי חכמים במישור העובדתי (הנתון החיצוני), אלא גם להתחבר אל האינטואיציה הפנימית שעומדת ביסוד הדברים. לכן ההתייחסות המחקרית אל התורה כאל "טקסט" – משהו קפוא ויבש, אינה מאפשרת התבוננות פנימית אלא הופכת את הלומד למתבונן מבחוץ.

בנוסף לחשיבות ה"כניסה פנימה" לשם הבנת דברי חז"ל עצמם, עומד פה משהו הרבה יותר עקרוני: עצם ההתחברות לאינטואיציה, לרוח של הדברים שעומדת מאחורי המלים, היא זו שהופכת את הדברים לדברים חיים ואקטואליים גם לגבינו, שהרי היסודות הפנימיים הם נצחיים הרבה יותר מגופי הדברים, שעשויים להשתנות מדור לדור. הקליטה של רוחם של הדברים, בודאי שיהיה בה צד אישי חזק, דהיינו יהיה פה חיבור בין הפן הנצחי-אלוקי שבתורה לבין נשמתו של הדור ושל הלומד הדורשת גם לבושים מושגיים והלכתיים משלה. על רקע זה, מוצאים אנו פעמים רבות בדברי חז"ל ביטויים המשבחים את לימוד הגמרא יותר מלימוד המשנה, כאשר הגמרא והמשנה מתייחסות זו לזו כמו תורה שבע"פ ותורה שבכתב, ומובעת בקורת קשה כלפי "המורים הלכה מתוך משנתם", שנקראים "מבלי עולם"<sup>51</sup>, ומזהירה הגמרא "ועם שונים אל תתערב" – לא להיות מבין האוחזים במשנה בלבד, כיון שהללו חיים חיי-נצח מפקפקים המנותקים מחיי שעה, "חיי עולם נטע בתוכנו – זו תורה שבע"פ".

העולם הלמדני "הליטאי" נטה בחלקו הגדול בעת האחרונה לכיוון "אחרוני"– יצירתי, ההולך ומתרחק מבירור פשטי המשניות והגמרות ומחפש גדרים הלכתיים מופשטים יותר.

אי לכך, היתה ועודנה קיימת רתיעה בעולם הישיבות מדרך הלמוד האקדמאית, אשר בעיני רבים מבני הישיבות, אי אפשר להחשיבה כלימוד תורה כלל. יחד עם זאת, קשה לדעתי להתעלם מהיתרונות שיש בלימוד מדעי לגבי הבנת פשטי המקראות או דברי חז"ל, מתוך הרחבת והעמקת הרקע הגאוגרפי, ההיסטורי, הלשוני וכו', שבתוכו הדברים נאמרו.

למרות הזרות והניכור שבין הלימוד האקדמאי והלימוד הישיבתי, התחיל עם השנים תהליך של השפעה ויניקה הדדית בין העולמות הלימודיים, בתחילה בהסתר ואח"כ יותר בגלוי. חלק מהרמ"ים בעולם הישיבתי מתחילים אט אט לאמץ גם כלים מדעיים או להשתמש בנתונים ובמחקרים מדעיים ( – ואף בגישה מדעית במובן הכללי) גם בלימוד התורה.

אחד מן הראשונים אשר הכניסו את המגמה ההתרשמותית לעולם הלימוד, בקדושה ובטהרה, היה מו"ר ר' עמי עולמי הי"ד. ר' עמי השכיל לשלב דרך לימוד פשוט מדעית ומדויקת עם הקשבה פנימית אל רוח הדברים. בלימודו ניכרה פשטות רבה, עם הדיקו והעומק, והיא זו שציינה אותו לא רק בלימודו אלא בחייו בכלל, במידותיו ובהתהלכותו עם הבריות. המלה "פשטות" היתה נפוצה אצלו מאוד בלימוד: "פשטות המשנה", "פשטות הגמרא", "פשטות אביי", "פשטות רש"י", היה אומר בבטאו את הבנתו בדעת התנא, האמורא, או הראשון. לא היה נסיון אצלו ליפות את המציאות, היינו את המושא הלימודי, להתאימה או "ליישר" אותה לפי קטגוריות או תפיסות עולם

והנחות קודמות שהיו מונחות בראשו. הוא ניגש אל עבודת הלימוד ונסיון ההבנה ללא הנחות קודמות וללא "ציפיות סמויות" מהכתוב, ופירש את הדברים כפי שהם, מצד עצמם, ללא כחל וסרק. פעמים רבות, על מנת לבטא נאמנה את דרך הבנתו בסוגיא מסוימת, לא היה נמנע מלהשתמש בסברות "בעל-בתיים", אשר היו יכולות להעלות את חמתו של תלמיד המתעקש לחפש הגדרות "אחרוניות" מהוקצעות ומלומדות...

## תביעת איחודן של המגמות

ב"אורות הקודש"<sup>52</sup>, כותב הרב:

דרכי ההשגות שונים הם בכללותם. יש שמתחלת ההכרה מדרך הרצאה רגילה, מאורח עולם ודרכם של בני אדם, בתכונת גופם, הושייתם ורגש נפשיתם, או בדרך הגיון שכלם. והיא בוקעת ועולה, מקשרת סבה בסבה, מעין כמעין, עד שהיא באה לידי התגלות עליונה, אשר כוונתה ינהרו פלגי הכמה ודעת קדושים. ויש להפך, השגה הבאה בדרך התגלות עליונה, כמעמקי אצילות, ותוכני מהרה וקדושה עליונה שוטפים ועוברים, גלי הנשמה מתגברים ומענינתיה הולכים וזורמים ממקור הטוהר העליון. והשכל ההגיוני ורגשי הנפש, כח המדמה, והחושים, וכל ארהות ההכרה, באים וממשיכים להם פלגים מנחל עדנים זה, עד שבאים הדברים לגבולם ותחומם הם...

...מובן הדבר, שהאצילות הראשונה ( - האור הישר, מלמעלה למטה) היא יותר הפשית, רחבה וברורה, חסדיה שוטפים וזולפים בהרחה, והשניה ( - האור החוזר, מלמטה למעלה), הצריכה לטפס ולעלות, מוהתחת אל הרום, מהסכות המאוחרות אל הקדומות, הולכת היא בכבוד, כמה וכמה דרכים לפני, והיא בטורח קולעת אל הדרך המכוונת, וכשהיא עולה, עולה במשקל מצומצם, שוקלת את המעלות העליונות על פי המשקל הקצוב של התחתונות, ובעמל היא מגדילה את ההגדלה הראויה לאותן ההזרחות שטמועל לה.

...וסוף כל סוף הכל מצטרף לאגודה אחת, והמים העליונים והמים התחתונים מתחברים, ותהום אל תהום קורא. וזיו הנפש ואצילות החיים מפכים על ידם, ושירת עולמים, אשר בחוסן האמונה, מתגברת, מתאמצת והולכת מודור לדור.

לגבי השאלה: מהי דרך איחודם בפועל של גולות עילית וגולות תחתית בלימוד, ניתן לאמר שהמהלך הולך בד"כ תחילה מתתא לעילא, ואז - מעילא לתתא. דהיינו: ראשית ההתבוננות בלימוד צריכה להיות מתוך מגמה להתבטל אל הכתוב עצמו. להבין את הדברים מתוך הקשרם הם, ולנסות לרדת לסוף דעתו של בעל הדברים עצמו, מבלי להוסיף דבר משלי. הלומד נדרש כאן להבלע כל כולו באטמוספירה של הדברים כפי שנהגו ע"י מחברים. מתוך כך, הולך הלומד ויוצא מגופי האותיות, המילים, והמשפטים, ומהם עולה ומתחבר אל האינטואיציה הפנימית של הדברים, מתוך הקשרם הם. אותה אינטואיציה, כבר מובילה אותו אל השלב הגבוה יותר, שבו הלומד חושף את הנצח של הדברים, דהיינו היסוד הפנימי, שמעל לזמן, שצפון בתוך הדברים - שבעצם הם אינם אלא גילוי, מסוים, מוגבל, שלו. אותה האטמוספירה הראשונית שנכנס הלומד לתוכה,

היא "גולות התחתית". והיסוד הפנימי, הרזי, הבלתי ניתן להגדרה ולהגייה במילים, הוא "גולות העילית". מתוך גולות העילית חוזר הלומד ויורד, הפעם אל תוך עולמו הוא, ומשליך את היסוד העל-זמני אל תוך חייו ההויים – אל רוח דורו ותקופתו, ואל עולמו האישי הייחודי.

פסיחה על השלב הראשון, ונסיון לקרא את הכתוב ולהשליכו מיד אל תוך עולמו של הלומד, מבלי להתבטל אליו תחילה, גורמים לכך שדבריו יהיו בגדר "דרשנות", כיון שלא נוצר פה חיבור אמיתי אל הכתוב. מאידך – הישארות רק בשלב הראשון, מבלי להגיע אל היסוד הפנימי, ולקשרו אל הקונקרטיים של הלומד, גורמת ללימוד להיות אנכרוניסטי, קראי, חסר חיות, המנתק את הלומד מעצמו ומהתוכן הנלמד, והופך אותו למין "חוקר", ובסופו של דבר – גם מונע ממנו להבין אפילו את פשט הדברים כראוי.

בנוסף לדברים לעיל, ברובד גבוה יותר, ניתן להצביע כבר על **התאחדותם הגמורה, בפועל**, של המים העליונים והתחתונים זה עם זה. לזאת ניתן להגיע דוקא ע"י הבאת כל אחת מהמגמות אל קצה ביטוייה. כמו בצירוף מעגלי, דוקא הקצוות ראוים הם להתחבר ולהתאחד. לימוד פשטי התורה, כשהוא מגיע אל שיאו, אל שיא פשטותו, דוקא הוא נעשה כלי וכסא לגילוי עומק העומקים, ופנימי פנימיות הדברים, כדברי בעל ספר יצירה<sup>53</sup>: **"נעוץ סופן בתחילתן ותחילתן בסופן, כשלהבת קשורה בגחלת**. דע וחשוב וצור שהיוצר אחד ואין בלעדיו, ולפני אחד מה אתה סופר?". לשם כך, דרוש להגיע אל ראיה בהירה לגמרי, אשר קולטת את פשטי הדברים כשמלה, מבלי צורך להוסיף מלה אחת פרשנית, ומאידך יש צורך להעמיק את המושגים התורניים, האמוניים וההלכתיים, בשיא מופשטותם למעלה למעלה גם מדרך ההסברה במחשבת ההלכה של האחרונים (כר"ח מברסקו ור"ש שקאפ ועוד), אל העמקת השגת שרשם בעולם רוחני, אצילי, עליון. ואז יוכלו להתאחד "עומק רום ועומק תחתית", ביחודא שלים.

דרך זו, מובילה כבר ליחוד כח הראיה והשמיעה, להפגישם אחד באחד, עד לכדי המעמד הנשגב של "יכול העם רואים את הקולות", אשר היה בזמן מעמד הר סיני, ועתיד לחזור על עצמו לעתיד לבא ע"י תורתו של משיח, אשר "תורה שאדם למד בעולם הזה הבל היא" בפניה<sup>54</sup>, באשר בה המעמד החד-פעמי הופך למצב תדירי, והשגת "אספקלריה המאירה" של משה רבנו ע"ה הופכת לנחלת הכלל. ובהגיע כל אחד ואחד למצב זה, ממילא מתקיים "ולא ילמדו עוד איש את רעהו לאמור דעו את ה' כי כולם ידעו אותי מקטנם ועד גדולם"<sup>55</sup>, כשמעיונותיה הפנימיים של התורה יהיו גלויים לעין ונישגים ע"י כח הראיה, באופן ברור ומוחש, והיתרונות שיש לשמעיות בהשגת הסודות הגנוזים יעברו להתכלל בראיה<sup>56</sup>.

53 פרק ג' מ"א.

54 קהלת רבה, פ"א, א'.

55 ירמיהו ל"א, לד.

56 בבחינת "הבן בחכמה", וד"ל.

גולות ד'

"ולא יכנף עוד מורידך והיו עיניך רואות את מורידך... והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתיים כאור שבעת הימים, ביום חבוש ה' את שבר עמו ומחץ מכתו ירפא"<sup>57</sup> . אכ"ר.