

להישאב או לפנות דעת ה'אתה' כחלק מדעת א-להים

ישראל אריאל

המאמר שלפניכם מניח שלפי המאמר 'דעת א-להים' הדרך להיוודע אל ה' ולחיות אותו היא דרך ההתוודעות למידותיו ולהיותן הולמות את שלמות האדם ומתאימות למאוייו העמוקים ביותר. משם פתוחה הדרך ללכת בדרכי ה', להזדהות אתו ולהיאסף אליו. כהיאסף הקוטן אל הגודל והחלק אל שלמו. המאמר בא להציע דרך אחרת, כזו המייקרת את המצב האנושי המסובך, ורואה דווקא בשוני ובפער שבנינו לבין השלמות פתח לרקימת יחסים עם ה'.

"כי מי גוי גדול אשר לו א-להים קרבים אליו כה' א-להינו בכל קוראנו אליו" – אליו ולא למידותיו!¹ הבא לבקש רחמים וחנינה מאדם, הן חנינת חכמה ולימוד, הן חנינת מתנת חיים בממון ופרנסה וכו'. דודאי איננו מבקש מן כח החכמה של האדם לומר שכח החכמה שלו יחונן אותו, או מן כח התנועה של האדם שיתנועע בנתינת ממון וכדומה. וכמו כן יובן שאין שייכות לבקש אפילו מכח הרצון של האדם שיתרצה לחננו, כי גם כח הרצון הוא מציאות כח נמצא באדם כמו שכח התנועה נמצא לו. אלא ודאי אינו מבקש רק מן מהות עצמות האדם בעל הכוחות כולם.

²(ר' אייזיק מהומל, שני מאורות ח"ג א, ד)

בדברים הבאים תבוא התדיינות עם מאמרו המפורסם של הרב, 'דעת א-להים'.

התנצלות

ביומרה להתדיין עם "מרא דכולא תלמודא" בענייני אמונות ודעות, ובפרט מי שאפשר לומר עליו כי מחזה שדי יחזה, יש משהו מן החוצפה ומקלות הראש (ואלו אכן תכונות ש'התברכתי' בהן בעוונותיי), ואני מוצא לנכון להקדים במילים מספר של התנצלות טרם אגש לגופם של דברים:

1 הרמ"ק, פרדס רימונים שער לב, פרק ב – שם הביא דרשה זו בשם הספרי.
2 עיין שם שהאריך בזה.

להישאב או לפנות

א. אינני בטוח כלל שדייקתי בהבנת דברי הרב, וגם אם כן, דברי תורה עשירים במקום אחר, ולא אני האיש להעיד מה לא כתוב בדברי הרב, וייתכן לפיכך שאף דבריי בכלל דבריו (ואפילו אם כן דייקתי, יש לזכור את הערת תורת החסידות כי מתווכחת היא עם דעת הרמב"ם אבל לא עם המקום שבו חיה נשמתו³ ודוק). לעניין מטרת המאמר אין זו שאלה חשובה כל כך, מפני שגם אם טעיתי, סוף סוף הגישה שאתה אתמודד היא בחינת חי הנושא את עצמו, תפיסה מסוימת בא-לוהות, ותפיסה שהעסיקה ומעסיקה את רוחי זמן רב, וכזאת, ראויה היא להתייחסות בין שהרב אמר אותה ובין שרק במוחי ובלבי נקבעה ככזאת.

ב. הרב הרי אהב את ההתדיינות בענייני אמונות ודעות, והשתדל רבות לעוררנה. לכן, כמדומני, היה שמח לראות מאמר כזה.

ג. מלבד זאת, כשכותבים היום אין זה בדיוק כמו בדורות שעברו. אז, כל כתיבה התימרה מטבעה להיחקק בספר, למען תעמוד ימים רבים וכו', ואילו בימינו, ימי המקלדת והמרשתת, הכתיבה יכולה בקלות להתפרש כהצעה, כפתיחה לדיון וכהזמנה לתגובה. זוהי אכן כוונת הכתיבה במאמר הזה, והקורא מוזמן לצרף לו אינטונאציה 'צפונות' (במלעיל) המותירה את המשפטים פתוחים ומלווים בסימן שאלה נסתר. ולגופם של דברים:

א. שלמות עצמית לעומת התייחסות

הרב מציג את הכרת הא-להים כהכרת מידותיו שבהן הוא מתגלה. ההתעניינות במידות הללו – שבניגוד לעצם שמאחוריהן, עמן יש לאדם היכרות – היא בעצם התעניינות האדם בצלם הא-להים שלו עצמו, ועל כן ההתמסרות להכירן ולכוון את החיים על פיהן אינה ויתור והיתלות האדם מעצמו לטובת נוכחות זרה ודרישותיה, אלא התחברות והתרחבות הקוטן אל הגודל. העיסוק בא-להים דרך מידותיו, המוכרות לנו בזעיר אנפין מתוכנו, מרים את הנברא אל מקורו ואמיתו, מנהיר לו מיהו באמת ומה באמת חשוב לו, וכנגד זה מחדיר את הבורא אל בריאתו, בהצביעו עליה כעל מדים ומידות שמצטרפים להביע ולרמוז את מה שמעבר להם, עד שהכול נהיה א-ל-הי.

למקרא דברי הרב נחרט אצלי מין דימוי מגושם במקצת למישהו שניצב בפני מזרקה פלאית, גרושת צורות וצבעים הזורמים ונפתכים זה בזה, והלה אינו יכול להתיק עיניו ממנה לרוב עושרה וחיותה, עד שרוצה לקפוץ קפיצת ראש פנימה ולהיות נטף בתוך הזרימה הכבירה הזאת. לפניו יופי שאי אפשר לעמוד בפניו, אבל מזמין הוא להצטרף אליו. למרות כל החולשה שבמשל (שהרי קשה לצייר בעזרתו את הצופה כעשוי ממים), הרגשתי שהוא חושף איזושהי נקודת תורפה גם בנמשל (לטעמי לפחות), והיא, שבכל הסיפור הזה אין פנייה של המזרקה אל הצופה בה. היא מזמינה בדרך ממילא, ואפילו בדרך של הכרח ושל עוצמה שאין להימלט מפניהם – כמו שאין להימלט מן האמת ומן היופי – והצופה נרגש ונענה ברצון, אבל אין כאן יחסים.

יכול פלוני לומר: יש כאן התמזגות, ולעומתה יחסים באשר הם הנם רק התכונות לשיא הזה, ובשעת ההתאחדות הם מתייתרים, ואילו אני חש שתמונה כזאת היא החמצה של השלמות הא-להית, כשם שהיא גם רוויזיה רבה מדי, לטעמי, בהצגת פניו

3 ראה פלח הרימון לבראשית, במאמר 'ארדה נא ואראה'.

של א־להי ישראל, לפחות כפי שהללו נשקפים מן התנ"ך ומן האגדה, באשר הלה פונה אל זולת מובחן ונפרד, ואינו מציע לו להיבלע בו.

ב. הבהרות בגישתו של המאמר

אבל אולי אני קצת מקדים את המאוחר, וראוי שאתעכב על כמה נקודות בעצם הצגת תפיסתו של הרב:

א. האם ההתרשמות מתיאורו של הרב את השלמות פירושה שזו אינה יודעת / קשובה / מתעניינת ביחס למי שמחוץ לאותה שלמות? נראה שלא כך, ופשיטא שגם לפי דרכו של המאמר ה' יודע וקשוב ומתעניין וכו', אלא שכל זה על דרך דברי הרמב"ם כי "בידיעת עצמו יודע את כל הנמצאים"⁴. הכול מוכל בתוכו ואין כאן יחס במובן של פנייה אל מחוצה לו.

ב. מהו היחס בין העצם והתופעות? אם אין יחס, כי אז הללו אינן ראויות כלל להיקרא בשם תופעות, כי אינן מופיעות אותו, הריהן כמיין נשף מסכות שמייצר כלפיהן אי־אמון. הצופה חושד שבאותה מידה היה יכול העצם להפיק תופעות הפוכות, וממילא גם הקיימות מאבדות את תקפותן. לפיכך מסתבר לומר שכשם שהרמב"ם לימד שכל התאים החיוביים אינם מעידים על העצם, וגם על החכמה אמר כי "אין חכמתו כחכמתנו", ובכל זאת היה משוכנע כי לא ייתכן קיום לשום תופעה מופרכת מבחינה שכלית (כגון קיום הפכים כאחד)⁵, ואין זאת אלא שסבר כי קיים מין רצף מסתורי בין החכמה המוכרת והמוגבלת לעצם האמתי, שהוא החכמה באמיתתה – "הוא היודע והוא המדע והוא הנודע" – כך סובר הרב שקיים רצף מסתורי בין השלמות המוסרית ובין העצם שהנו "עצם הטוב", אף כי לעולם לא נוכל להמחיש לעצמנו מה פירושו של טוב זה בהיותו עם עצמו כביכול, בטרם נבראו אחרים שאפשר להיטיב להם.

ג. האם יש עצם חוץ מן ה' או שהכול בכלל תופעותיו ואין לייחס לשום נברא עצמיות? די ברור שהרב נוקט כאפשרות השנייה. כאשר מישהו מתפלל אל השלמות הניכרת לו בתופעות, בזה אין הוא פונה אל משהו שחוץ לו, אין כאן פגישה בין עצמים זרים. המתפלל בעצם עוסק בכיוון נפשו ועילויה להצטרף אל השלמות, פותח את נפשו להיות ביטוי לשלמות, להיות השלמות זורמת דרכה, ובעקיפין נודע לו כך כי נכלל הוא בעצם. כל שכן שכך הדבר אצל המתנבא. ההתנסחויות כפנייה אל האחר (בתפילה – מלמטה למעלה, ובנבואה – מלמעלה למטה) הגן על דרך "דיברה תורה בלשון בני אדם", ואילו בעומק, ה'אני' עצמו מתהפך מעומד בחוץ למצטרף.

ד. כיוון שהכרתנו מתוודעת רק לתופעות, מניין לנו לזהות / להבחין שקיים עצם שאיננו יודעים אותו? גם האמירה שהננו מסיקים עליו בעקיפין דרך הקשר והדמיון שבין התופעות אין בה די, כי מושג יכול להתקיים רק כאשר יש לו הד בנפש (אם לא בהכרה, וזו כאמור אינה חודרת אל העצם), ואחרת הוא מילה ריקה. לכן המסתבר הוא שההכרה הכי 'אינטימית' עם המושג 'עצם' באה מחוויית ה'אני'. הנני יודע את עצמי כאחד רציף ויציב, אשר ממנו נובעות אהבתי ושנאתי ופחדיו וכו', וכולן הן ביטויים שלו, ואף כי אותו ה'אני' האיתן לכשעצמו הוא 'שקוף', נטול צבע שמאפיין וכו' (כי כל

4 ראה הל' יסודי התורה ב, ט.

5 ראה מורה נבוכים ג, טו.

להישאב או לפנות

אפיון הוא מוגבל, והתפשטותו נחסמת על ידי אפיון הפוך, שאף הוא נובע מאוצרותיה של הנפש האחת, ולפיכך אינו זהה לעצם האני, ואם כן, לכאורה הוא בלתי ידוע, ומניין שבכלל קיים. בכל זאת מתקיימת ביחס אליו ודאות 'גבוהה', גבוהה הרכה יותר מהניחוש הפילוסופי שלפיו מאחורי התופעות החיצוניות שההכרה נתקלת בהן מתקיימים עצמים 'קשיחים'. לפיכך, יש לומר, ה'אני' הוא החישה הטוב ביותר לזהות את העצם האלוהי שממנו נובעים כל התארים, והללו בעצם מספרים עליו. לקמן נבוא לערער על הזיהוי הזה שבין ה'אני' לעצמות.

ה. מה המקור לזיהוי השלמות כמופתיות מוסרית-מידותית? נראה שהרב מזהה שני מקורות: (א) השלמות הניבטת מן הבריאה עצמה. אף כי זו מלאה 'חורים' וחסרונות, הנה הכיוון הכללי ועוצמת היכולת הניבטים דרכה מעידים כי החסרונות הם זמניים, ונכון לפרשם רק כעצה עמוקה להופעת שלמות עליונה ומופתית עוד יותר. אפשר אף להחריף טענה זאת ולומר שעצם הקיום באשר הוא – ולא רק שכלולו ופארו – "משדר" טוב והצדקה, והמוסר, שעניינו לטפח ולעודד את הקיום ולהגן עליו, הנו בעצם הביטוי היפה של עצם הקיום (זיהוי עצם הקיום כטוב ניכר היטב ב"הנחת היסוד" של סיפורי התורה. כל אימת שבאה השמדה הכתוב מנמק זאת בעונש וכיו"ב, כקלקול צורך תיקון, ואילו הבריאה, והמצוות המכוונות להגן עליה, אינן נזקקות לנימוק. כביכול הקיום מצדיק את עצמו). (ב) הנבואה. הרואים מחזה שדי, האבות ומשה והנביאים, להם נגלה בבירור כי הטוב שבנפש האדם לגווניו הוא הרומז לקיום האמתי שבמקור הכול והוא המצטרף אליו. ובמילים אחרות: "י"ג מידות הרחמים" המתוארות בכתוב כפירושו של שם ה', הן הן המזרקה שעליה דיברתי לעיל, הן הן ציורו המפואר של ה'.

ג. ה' כ"אכפתניק"

אני רוצה לטעון כאן להצגת דברים אחרת. אמנם יודע אני כי ביחס לשלמות העליונה לאו דברינו, וכל הניסוחים פוגמים, אבל סוף סוף נצרכים הם, הם הסולם בנפש לעלות אל ה' הניצב עלינו, וככל שייטיבו לתאר יותר שלמות, תרבה הדעת ותגדל הקרבה. ובעומק העניין, אף כאשר הניסוחים פוגמים זה בזה ומצרים זה את התפשטותו של זה, מוטב שיתווספו ניסוחים רבים כי כך נימים נוספים בכינור הלב יימתחו ויתחילו לנגן, ואילו כאשר המצב הפוך, כאשר נימים כאלו נותרים רפויים ואינם מצטרפים לנגן את נעימות-ערבות-ידידות-מתיקות טובו של ה' (כלשונו של אוהחה"ק). כי אז נר הוי' (בגימ' כנור) הולך ודועך.

אתחיל בהופעת ה' למשה בסנה. שם משה רוצה לדעת כיצד להציג את הדובר אתו. כמדומה שה' מתחמק מהרצון להגדירו ולתת לו שם. הוא פשוט חוזר על תשובתו לשאלה הראשונה, "מי אנכי כי אלך אל פרעה". בתשובה לשאלה זו עונה ה' "כי אהיה עמך", וכעת, בתשובתו השנייה, כמעט חוזר על דבריו אלה ומשיב "אהיה אשר אהיה". רק כשמאריך בדבריו מתברר שהופך את אמירתו לשם, "כה תאמר לבני ישראל, אהיה שלחני אליכם", ולבסוף מגלגל זאת לשם שאינו נשמע כמו אמירה אלא כשם, ורק רומז על האמירה שמאחוריו – "הוי' שלחני אליכם, זה שמי לעולם" (ראה רשב"ם שהוי' זהו תרגום לגוף נסתר של אמירת ה' "אהיה" שבגוף ראשון).

עולה מכאן שהאמירה העיקרית של ה' למשה – והיא בעצם נאמרה אף טרם שניסח ה' "כי אהיה עמך" – היא שה' נמצא לנו, "אכפתניק", רגיש, שם לב. כאשר

הוא אומר שזה שמו, פירוש הדבר שזהו העניין המאפיין אותו ביותר. האם פירושו של דבר שהוא בעל מידות נאצלות, שהתפשטות נוכחותו היא הבעה של טוב? לדעתי לא זהו לב דבריו. דברו העיקרי הוא שהזולת נוגע לו, כי הנו ער לזולתיות, וזו מעוררת כביכול את עצמיותו.

כך יובן המסופר בהמשך כי ה' מתגלה ב"ג מידות של רחמים, ובפשטות אומר כי אלו הן התפרטות שמו, ומיד בסמוך לזה אומר: "ה' קנא שמו". כיצד נוכל להצמיד את הקנאה והרחמנות ולומר ששתייהן פירוש של אותה מילה? נוכל לעשות זאת אם נאמר שהעיקר הוא שהזולת נוגע לו. אם הזולת נוגע, כי אז בגידתו מעוררת קנאה ועלבון, ואם הזולת נוגע כי אז חוד"רים להבין ללבו ולרחם עליו, כלומר, להזדהות אתו ולחוש שהוא עצמו רע לו עם פגמיו.

לומר שה' מייקר את הזולת, ורואה בייקור זה את שמו, פירושו לומר שאין לתאר את שלמותו בלא יחס, שה'אני' (אשר הוא המושג המוכר ביותר לנפש כ'עצם', שכן יודעת היא את עצמיותו 'מבפנים', בעוד שאר העצמים מוכרים לה רק דרך תופעותיהם), שלם ומכיל ככל שיהיה, אינו רומז נכונה לשלמות העצמית. ואף אם נצרף לו 'הוא', כלומר, נזהה אותו כקיום ממילאי פטור מהדגשה, עדיין לא יהיה שלם באמת ללא 'אתה', ובלשונו של ר' אברהם אבולעפיה, אין השלם שלם באמת עד שהנו 'שלם וחצי'. שלמותו של השלם מחייבת כביכול להיותו גם 'חצי', מחייבת הפקה⁷ והשלכה של זולת עצמאי ממנו, שאליו אפשר להתייחס וממנו אפשר לצפות ליחס משמעותי (כלומר, לא מובן מאליו והכרחי, באשר זה נטול תפנית ופנייה מעצמו, ואינו ראוי להיקרא בשם 'יחס').

כאשר מדובר על יחס, על היות ה' אומר 'אתה' ושומע 'אתה', שוב אי אפשר להישאר בתחום ההתגלות. אם משערים את ה' כמתייחס, אי אפשר לומר שמתגלה כמתייחס, או שבשפתנו מתייחס, כי זה איננו יחס. כאשר אני פונה לומר למישהו 'אתה', איני מתכוון לדבר עם גילויי אלא אתו עצמו, ואני מצפה שהתגלותו אליי כנחמד / כרוגז וכו' תבטא את התייחסותו אליי, ולא את תיאורו שלו ככזה שאלו עמדותיו וזו גישתו, ואפילו לא את תיאורי מנקודת מבטו. רק עצמים מתייחסים זה לזה. לפיכך איננו נקראים להידמות / להפנים / להישאב, אלא להיענות / לפנות / לוותר למען.

רצוני לומר כי בעוד שלפי המאמר ה'חיישן' העיקרי ההיודע אל ה' הוא ההכרה, בפשטות היא הניצבת נגד עיני רוחו של האדם, ובעקבותיה באה נגיעה-לא-נגיעה סמויה והססנית בעצם, הרי שלפי דרכנו ה'חיישן' העיקרי לחוש בו את ה' הוא זיקתו העצמית של העצם אל זולתו, ופירוש הדבר שאף הלה עצם (אחרת, כאמור, העצם נותר בלא מושא התייחסות אמתי, ואין כאן אלא התפשטות שלו בינו ובין עצמו ולא זיקה ממשית). ההכרה פועלת בדרך של השלכה שכלית, משליך אני מן המוכר אל הנעלם, אבל – לפי הנטען פה – זיהוי הזולת כעצמיות אינו השלכה מחוויית ה'אני' אל הזולת, אינו מין ניחוש כי גם הוא איזושהו 'אני', אלא הזדקקות מהותית של עצם אל עצמו, המצויה בעצם הקיום. ידיעת העצמי כמובחן מכל מושאי ההכרה (סובייקט מול כל האובייקטים) ירדה לעולם ולנפש כרוכה בידיעת ה'אתה' כמובחן מהם אף הוא. ההכרה באין הולכת ונמסה, ואילו הזיקה אליו כ'אתה' עושה את האין למוחשי.

6 ראה אור תורה למגיד ממעורזיטש בפרשת בהעלותך, שדורש שתי חצוצרות כשני חצאי צורות, האדם וה'.

7 המילה 'בריאה' קשורה לכריתה (כמו לברא את עצי היער) והוצאה החוצה – לברא.

להישאב או לפנות

יתרה מזאת, לא רק שהאמון בה' כ'אתה' וכאומר 'אתה', וכמתייחס התייחסות שעצמית לו, מוסיף בשלמותו של השלם, אלא שמבחינת הבריאה, כשבאה להצדיק לעצמה את קיומה, ומבחינת אפיון זיקתם של העולמות לבוראם, ה'אתה' הוא העיקר. ה'אתה' הוא המניע לקיומם והוא חיותם, הוא המאפשר לומר שה' ברא אותם "ברצינות" ונתן בהם ממשות, שכן ה'אני' של ה' שלם ומספיק לעצמו בלעדיתם, וכל התפשטותו מחוץ לעצמו אל מקום שבו העצמיות אינה נודעת הוא סרח העודף ועזיבת השלמות – שבה הכול מיניה וביה, שבה מצוי העצם עם תארייו המוכלים בתוכו – אל מקום ירוד מזה, וכל יתר כנטול דמי. רק ההודאה כי נוגע לעצמיותו להיות היכן שאינו, להיות חידוש מחיה, להיבחר על ידי זולת חופשי ("תענוג תמידי אינו תענוג", ורק חופש מייצר חידושים משמחים).⁸ וכי כל זה שייך רק אם הבורח עצמו הנו עצמי, היא המטעינה את הבריאה בקיום של ממש ונותנת לה טעם, באשר עתה מתפרשים כל מאמציה של הבריאה כעבודה צורך גבוה ממש,⁹ עתה הם שותפים במין התרחשות "פנים-א-לוהית".¹⁰

איני בא בכל האמור כאן להסביר מדוע ה' ברא את העולם (כדי להרוויח זולת ויחס וחידוש וכו'), הרי כל הסבר יוצר הכרח ואף כופה לברוא כתוצאה מחשבונות שכליים, בעוד שלפי האמת אף השכל עצמו הנו רק בריאה, אלא בא אני לנסח מה יש, מה לפנינו, כיצד נכון שנחווה את הקיום, וטוען שלפנינו אכפתיות עצמית של הבורא לזולתיותו הממשית, ובלא זה, הותרת הבריאה, ולו מבחינת תודעתה, מחוץ לעצמיות הבורא, והולכת ומתיתרת ככל שמגלה אותו, מותירה אותה – את תודעתה העצמית – מחוללת, חלולה וחללה, ועושה את כל צער נפילותיה ויסוריה למין דיעבד מיותר במושגים מוחלטים. כאשר היצור שם לב שקיומו והרפתקאותיו אינם נוגעים לעצמיות האמתית, הנסתרת ממנו, חייב מאבדים את טעמם, ושום שגשוג של תארים אינו יכול באמת לפצות על זה. כיצד ניתן לקרוא לקיום מתסכל שכזה התפשטות של טוב?

8 ידוע עד כמה יקרו לרב דברי בעל 'העקדה' בפרשת ניצבים כי אין לכלל בחירה, וראה למשל מאמרו לשבת הגדול (הגדה של פסח, הוצאת מכון הרצ"ה, תש"ס, עמ' קצט-ר), שם הציג את הבחירה החופשית כיתרון בערכי עולם הזה, וייקר את העולם הבא המתעלה ממנה (מעין דרכו של הרמב"ם להעדיף את השכלים הרבקים באמת ההכרחית על פני האדם המיטלטל בין דבקות בשכל להתעלמות ממנו), ואילו כאן מתוארת הבחירה בה' – זו שיכולה שלא לבחור בו – כביטוי העצמיות. אכן, כיצד ייתכן במושגים מוחלטים קיום שכזה זהו עניין שזוקק דיון רחב, אבל אתייחס לכך ב'אותיות קצרות': עד כמה שה' הוא מחויב המציאות, כל עצם אמתי אכן מחויב לבחור בו, אולם אם נראה כ'מחויב המציאות' רק תואר מוגבל, ונבין כי ה' 'משוחרר' מעצם ההיות, ורק בחר להתחייב לזה ולהופיע את עצמו כממשות בתור בשורה לזולתו, כי אז נוכל להבין כי הבחירה בה' היא כמים הפנים לפנים, היענות לבחירתו בקיום, ואילו הפניית העורף לזה היא השתלשלות מהא-לוהות "קודם שנברא העולם" והקיום בכלל. דיון זה זוקק להידרש למושג 'בחירה עצמית', להבחנה כי הבחירה אינה הכרחית ואף אינה סתמית, אבל נצרכת לזה אריכות דברים שגולשת מגבולות המאמר.

9 על כל פנים, הרב ב'יסורים ממרקים' אכן מסביר ששורש הכפירה הוא בשחרור ה' מעצם ההיות, אבל שם לא מתפתחת האופציה ששחרור זה מאפשר זולתיות עצמאית ויחסים עמה (באשר ניתן לפנות לה מקום, ואין הקיום המחויב חייב להשתלט עליה), וממילא לא באה ההשלכה כי קיומנו שלנו אף לו יש אחיזה קיומית בהשתחררות מן ההיות, ובעיקר לא מופיעה מסקנת ה'שוב' מן ה'רצוא' הזה, המסקנה כי הוא אף אנו בוחרים בבחירה עצמית לפנות, להתקשר, להיות בזיקה ולהזדקק. תן לחכם ויחכם עוד. וראה מוסר אביך פרק ב, שם משמע ש"עבודה צורך גבוה" אינה ממש צורכך, אלא מין עצה שלו להגיע את טובו אל הרחוקים ממנו.

10 יש משל שלפיו התורה היא אור וישראל הם גחל. הרואה אור ביער יכול ללכת בבטחה בעקבותיו עד שימצא את מקורו. הגחל, לעומתו, נראה בודד ותלוש, ובסכנת כיליון, אלא שהגחל הוא חתיכה מהמדורה עצמה, הוא היא עצמה בתנאים קשים, ולא רק מעיד עליה, ודוק.

ואם תשאל, הייתכן עצם מחוץ לעצם המוחלט? תהיה התשובה: הכל הנו העצם המוחלט. הבורא אומר לעצמו 'אתה' דרך הבריאה, והבורא והבריאה כאחד הם ביטוי של העצמיות הנעלמה, הקודמת לחלוקה בין בורא לנברא, "ולפני אחד מה אתה סופר?"¹¹

משל פיזיקלי ל'הדריות האחדותית' הזאת הוא 'השזירה הקוונטית'. לפיה רואים כי באטום שהתבקע ושני חלקיו רחקו זה מזה במהירות האור – כך שהגישור והעברת המסרים מזה לזה זוקקת מהירות כפולה ממהירות האור, וזו לכאורה לא תיתכן (כי אין אפשרות לעבור את מהירות האור) – בכל זאת מה שקורה אצל החלק האחד (בעקבות תצפית שמוציאה מסופרפוזיציה, ומעבירה ממצב הסתברותי למצב מוכרע) קורה גם אצל זולתו. אין זאת אלא שמבחינת האטום ההתחלקות לא הייתה התחלקות, ובאמת לא קרה שום פירוד (כדברי המדען דירק: "אלקטרון אינו 'דבר'").

ה. מקורן של י"ג המידות

לפי דרך זו שהננו מציגים, י"ג מידות הרחמים אינן מין ביטוי לעושר המושלמות וריבוי פניה, וגם אין צורך לגלותן על ידי חפירה מאומצת במציאות כדי לגלות שזו שלמותה, או על ידי גילוי נבואי מפורט. ה' כביכול אומר רק דבר אחד: הזולתיות יקרה לי, הקשר עם הזולת נוגע לי, הקיום כפי שהוא עם תודעתו העצמאית עצמיים לי. רוצה אני ביחסים אתו ולא בהישאבותו אל השלמות שממנה נפל, שהרי רק ממקום עצמאי מתקיימים יחסים של ממש. בעצם רוצה אני בהתייחסותי אליו לטפח את עצמאותו, ולא רק לקרבו ולהטעימו גודש טובי. הרי אמירה כזאת מחייבת מאליו וממילא דברים והיפוכם ועושר של התייחסות; מחד גיסא נתינת ממשות ועצמאות לזולת, ומאידך גיסא פנייה אליו לקרבו.¹²

אפשר להיעזר במדרש חז"ל¹³ כדי לצייר את העושר המתבקש מאליו אם אך קיימים זולת ויחס: "היה הקדוש ברוך הוא בורא עולמות ומחריבן עד שברא את אילו, אמר דין הניין לי, יתהון לא הניין לי". משל לדבר הן י"א נפה שבהן מנפים את הסולת.¹⁴ הסולת היא המובחר שבחיטה, השמנוניות שבה ("חלב חיטה"). כאשר יש מעט שמנוניות בגרגירים הדקיקים הם נדבקים זה בזה, ולפיכך אם יהיו חורי הנפה זעירים מדי, יוותרו הללו בחוץ. לכן צריך שיופרדו ויוצאו גם הגרגירים הגסים וגם הדקים ביותר, עד שיוותר המובחר. אף ה', כשעלה במחשבתו לברוא, כביכול צצו לפניו עולמות שבהם הוא נוכח עד כדי אי-עצמאות של הזולת, ועולמות שבהם אינו נוכח עד כדי האיטמות של הנברא, עד שלבסוף נברא עולמנו זה ('בריאה' קרובה במשמעותה ל'ברירה'). אם

11 ספר יצירה א, ו

12 בתורת הרב מצוי דיבור רב על מעלת החופש האנושי והעצמאות וכו', אבל האמור כאן בפנים הוא קצת שונה: הרב דיבר על חופש כעל תכונה אלוהית, והאיש העצמאי והחופשי מתדמה לא-לוהיו ומתמלא מכוחו תחת הכניעה הנדרשת כאשר האנושות אינה ערה לעומק החיים המפכה בה. כאן החופש הוא חופש מא-לוהים, חופש לבחור בו או להפך. אמנם גם הרב מדבר על חופש מא-לוהים, אבל זאת בהקשר לציורו המעוות של א-לוהים כעריץ, ואילו כאן מוזהה מעלה בעצם הפער שבין האדם לא-לוהים (כל עוד אינו מתבצר בקטנותו).

13 בראשית רבה ג

14 משנה מנחות ו, ז

להישאב או לפנות

כן, מעצם בקשת ה'אתה' מתבקש שתהא שמאל דוחה וימין מקרבת, שיהיו רחמים ותהיה קנאות.

לפי תפיסת המאמר של הרב הנני פונה אל העצם על רקע היכרותי אותו דרך מידותיו כרחום וחנון וכו', שמהן אפשר להסיק היסק כלשהו על הממשות שמאחוריהן, ואילו לפי המוסכר פה המידות הן הן פנייתו של העצם אליי, הן רוויות כביכול בעצמיותו. אין הן עדות על שלמותו המושכת להתייחס אליה, אלא המחשת פנייתו העצמית לו והנכחתה. לכן כאשר אני נודע להיותו רחמן, דרך משל, הנני מגיב כמים הפנים לפנים, לא במובן של הצטרפות והתרוממות להזדהות עם רחמנותו, אלא במובן של התעוררות, וכאשר אני נודע להיותו קנא הנני מגיב בדרך של חרטה וכו'.

למרות כל האמור, גם לפי הדרך המוצעת כאן אפשר שהמסוגלות לאהוב, לרחם וכו' אינה נולדת רק לרגל הופעת הזולת – כביכול כמו שחוק טבע כנראה קיים גם טרם שנמצא חומר שביחס אליו הוא יכול לבוא לכדי יישום – ובהחלט יש מקום לראותה גם כמין מישוש ה'אני' את עצמו. אלא שכמו בדוגמה של חוק הטבע, האפיונים הללו מעידים מעצם טבעם על כך שרק עם הופעת זולת יבואו למילואם.

ה. אהבה ורחמים, מי בראש?

בהקשר זה כדאי לומר משהו על האהבה ועל הרחמים. הרב כותב שהעיקר הוא האהבה, ודבריו קרובים לרושם העולה מדברי הרמב"ם ב'מורה נבוכים' כי העיקר במידות הוא הנדיבות¹⁵ (אלא שאהבה מורה על קשר עצמי יותר מנדיבות ולא על פנייה החוצה, כדברינו לעיל שהרב מביט על הכול כאחדות, ושלא כרמב"ם, תופס שההתמזגות באחד היא חווייתה של הבריאה עצמה). לעומת זאת, בלשון חז"ל נקרא ה' רחמנא, וכל י"ג מידותיו של הקב"ה נקראות מידות הרחמים (למרות ש"רחום" היא רק אחת מהן), ושם המפורש נקרא מידת הרחמים. אין זה רק סדר עדיפויות שונה בין המידות הטובות. בפשטות, הצורה שבה עיצב ה' את תולדות ישראל, ובה התגלה בהר סיני, ובה חניך את נפשות ישראל, היא הצורה המדגישה את הרחמנות דווקא. סבלתם במצרים והתגלית כפורה אתכם, ובשם זה אני תובע לשים לב לאומללים, לגר, ליתום ולאלמנה, זו ההתנהגות שמאפיינת אותי. אף משה הגואל, נותן התורה, נבחר לשליחותו זאת על רקע האכפתיות הקיצונית שלו שהביאה אותו לעמוד לימין הנאנקים והעשוקים, וכאשר ה' פונה אליו לראשונה בסנה, מגמת הפנייה היא למנותו להושיע את הצועקים אל ה'. לעומת זאת, כאשר הרב תוקף ב'לנבוכי הדור'¹⁶ את ניטשה על היותו בז ל"מוסר של עבדים", מודה הוא שהמוסר בצורתו העליונה הנו מוסר של 'משגשים', של אנשים פורחים ואוהבים, של עידוד החוזק ולא של פקידת החולשה. מבחינתו העיסוק הרב בחולשות הוא רק התייחסות בדיעבד, בעקבות נפילת העולם, נפילה שיש להקים ממנה ברגישות ובסבלנות ולא באלימות בזה, אבל החיים האלוהיים השלמים הם חיים ש"לא יהיה בכך אביון".

לפי דרכנו, חסרונות העולם וחולשותיו עצמיים לו, כי סוד הקיום וטעמו בפער שבין הבורא לבריאתו; הפער יוצר הזדקקות ופנייה-מתפללת-תפילה-כפשוטה וקשר

15 ראה ח"ג, פרק נג. החסד עומד ביסוד ההיווי, והשאר – התפתחויות משנה.
16 פרק כט

אמתי, בעוד ההידמות וההזדהות כביכול הולכים ומייתרים אותן. ה' מכוון את ישראל להזדהות עם החלשים לא רק כדי שבעיותיהם סוף סוף תיפתרנה ואז יבוא הכול על מקומו בשלום, אלא מפני שהללו משקפים אמת קיומית. לכן מתוארת השבת בספר דברים ראשית כפדות לעבד, ומתוך כך כפדות לנו אדונינו, כי דרכו הננו מגלים שכולנו עבדים, ומגלים את ה' כפודה. לפי דרכנו "יאה עניותא ליהודאי"¹⁷ ו"אתם המעט מכל העמים", ועל כן אף יאה הגלות לישראל, סוף סוף דרכה הננו חווים את הגלות מגן עדן שביסוד הבריאה, חווייה שאותה המין האנושי בכללו מנסה להרחיק. אני משער שמסקנתי זו עלולה לקומם, אבל האם רוצים אנו להשליך מאחרי גונו את רוח החן והתחנונים ומנגינות הגעגועים של הגלות ולעבור במרץ אל מנגינות המעש והבניין של העלייה השנייה ואל מנגינות הלכת של "צה"ל? האם איננו חשים שבזה אנו מאבדים את הפגישה עם עומק הקיום היהודי שלנו? והאם לא הייתה בלב המקדש הבנוי לתפארה נקודת ציון של צייה ושממה וסלע מדברי? (אפשר שהאהבה בראש היא דרכו של אברהם איש החסד, והרחמנות בראש היא דרכו של משה רעיא מהימנא; הראשונה מיוסדת על צלם אֵלֹהִים שבפרק א בבראשית, והשנייה על "ויפח באפיו נשמת חיים" ו"מאן דנפח מתוכיה נפח" שבפרק ב, שם מתואר האדם על פיתוליו והזדקקותו לשם הרחמים, תן לחכם ויחכם עוד).

לאור האמור כאן – כי הרב רואה במידות את ביטוי השלמות, ושם, לפיכך, את האהבה המציפה את הכל באורו של האחד בראש – יושם לב כי האהבה שעליה מדבר הרב היא האהבה המחברת והמאחדת, הרבה יותר מאשר האהבה הבוחרת. הנבחר אהוב לפי דרכו של הרב בתור הדוגמה לכולם, ואילו האהבה שלפי דרכנו היא דווקא האהבה המעדיפה (והדוחה), המזהה את היכולת לחרוג מן התמונה הכללית ולזהות את ה' כאחר מאותה תמונה, ולא כאחד שממנו מתפרטת התמונה ובשים לב אליו מתלכדת. ה' מופיע דרך אחרות מן המציאות, דרך בחירתו את אלו שמרגישים את ריחוקה של בריאתו ממנו ובוחרים בו תוך שמתגברים על המציאות. לזה מתאימה אהבת איש לאישה, אהבה בוחרת ומעדיפה, אהבה של נזקקים החווים את הפער שביניהם, ואת יכולתם להיענות זה לזה על רקע היותם חולקים סוד משותף. הסוד מורגש להם דרך הצטרפותם ההדדית. לדעתי לא במקרה ממעט הרב להשתמש בדוגמת האיש והאישה הנוכחת כל כך בנבואה ובספרות האגדה והסוד.¹⁸

ו. שלמות והשתלמות או שלמות היחיד והשתלמות הזולת

המבואר פה קשור גם לדבריו המפורסמים של הרב על השלמות וההשתלמות.¹⁹ הרב מצביע על כך ששלמות אמיתית כוללת בחובה גם את דינמיות העלייה וההשתלמות, ופן זה של השלמות הוא המחולל את הבריאה העשויה להתעלות. לכאורה היה מקום להקשות, שמא היתרון שבהשתלמות ועוצמת החיות שבה נובעים מהיותה מתווספת אל הבלתי-שלם. כל זמן שיש קיום שאינו שלם מורגשת זיקתו לשלמות על ידי

17 חגיגה ט, ב

18 "ואהבת" נאמר על רקע "ה' אחד" שרבו בו הפירושים (הפירוש 'אחד' כמאמר וכולל מתאים יותר לדרכו של הרב, והפירוש יחיד ואחר מתאים יותר לדרכנו), וחז"ל הקדימו "הבוחר בעמו ישראל באהבה" כדי לעורר את האהבה אליו כמים הפנים לפנים, ודוק.

19 אורות הקודש ח"ב, תקלא-תקלד

להישאב או לפנות

פעלתנותו לחבור אליה, ומכאן החיות הרבה שבהשתלמות, אבל שמא כשהכול כדבעי, שוב אין חיסרון שנוקק לדינמיות כדי להתמלא, ואז אין השלמות חסרה מאומה? לפי דרכנו אין ההשתלמות מעלה בפני עצמה; היא ביטוי לזיקתו של הזולת, לעצמיות הזולתיות, להיות ה' אומר לעצמו 'אתה' דרך הזולת, ולהיות השניים הללו משתוקקים זה לזה באהבה עזה כמוות (דימוי שלא כל כך מתאים לאווירה שעולה מעולמו המאיר של הרב). כלומר, יש חיים בדינמיות, אבל הללו קשורים בחידוש, ביכולתו של הזולת כביכול להתעלם, ובבחירתו להתחבר. לא נבצר מן ה' להפתיע את עצמו ("תענוג תמידי אינו תענוג", ובפשטות כך הדבר גם ביחס להתעלות תמידית, גם היא בסופו של דבר סוג של יציבות. בתורת החסידות אף מבואר ש"לפניו נגלו כל תעלומות" אין פירושו שנעדר הוא את המושג תעלומה, את יקרת צניעותה ואת חדות גילוייה, אלא פירושו שהתעלומות נגלות לפניו כתעלומות, עם כל היתרונות שבאיכות הזאת).

ז. אור שלעומת כוח

אפשר שיש לאמור כאן אפילו השלכות פוליטיות (וכל שכן השלכות למלחמות הפנימיות שבתוכנו): שפתו של הרב מוצפת אור, אור אינו מזדווג עם חושך אלא מפריך אותו, ובנמשל: האמת והשלמות מתפשטות בדרך של שכנוע והסכמה. ואמנם, יתרון האור הוא גם חסרונו, כי היכן שהחושך מסרב להיות מופרך, היכן שניצבת מחיצה מול האור, הלה נטול כוח להיאבק בה, בחינת "בשעת יצר הרע לית מאן דמדכר ליה ליצר טוב"²⁰. לעומת זאת, יחסים הדדיים בין שונים רוויים בהתנצחויות, בפחד מפני הפירוד ובפחד מפני איבוד הזהות הנפרדת, בהתגברות עליו, ובהשתנות הדדית מאומצת, וכל אלו היבטים של כוח. לא לחינם השפה מקישה בין מאבקים לחיבורים: נשק – נשיקה; אוהב – אויב; ויאבק – ויחבק; פגיעה כפגישה וכגרימת נזק; חבורה כפצע וכהתחברות; ועוד ועוד. אם כן, באופן של 'הפוך על הפוך', דווקא כשרגישים לחסרונות ולתלות, רגישים גם לתאוות ניצחון. כל אלו ביטויים לרגישות לפערים ולייקור המשחק ביניהם, והם אף הוא נעדרים כשהאור המאחד הולך ומציף. כשיש אור אין סיפור ואין עלילה, יש אמת חובקת (בפשטות הכלי האמנותי לזה הוא השירה, המזקקת את הגרעיניות הנצחית, ואולם תורתנו בעיקרה תורת סיפור היא).

ח. היפוך ערכים ביחס שבין העצם למידות המגולות

לפי דרכנו אף נוצר קצת היפוך ערכים מן המבואר במאמר. שם מוסבר כי ההתייחסות לעצם מניבה זרות, והמפגש הוא דרך התארים המתפשטים, המאפשרים הידמות והזדהות. לפי דרכנו דווקא ההתבוננות בתארים היא שמפתחת את ההבדלים, ומה ששומר על הקשר ומעורר את החשק אליו הוא התודעה-תחושה שאותו מושלם, שכל כך נשגב מאתנו, פונה אלינו למרות ריחוקנו, כי סוף סוף הננו עצמיים לו, כי הקשר אל הרחוק עצמי לו, כי הריחוק אינו אלא ביחס לגלוי שבנו (ראו לעיל על השזירה הקוונטית), אבל בו עצמו טמון קשר עצמי. כיוון שהפנייה היא עצמית, שוב אין ההתייחסות לעצם משמימה, כי בהיותנו ערים לו הננו ערים לאכפתיות שלו, ואכפתיות

20 נדרים לב, ב

אינה משמימה. כלומר, המתגלה מציג עצמו כשונה, אבל עצם פנייתו הוא ביטוי של עצמיותו, ואף אנו הננו כך, פונים תוך גישוש וזהירות מלזהות אותו עם תארינו, אבל חשים כי הננו פונים אליו בעצמו. ידוע הסיפור על אדה"ז שנכדו הקטן, ה'צמח צדק', השתעשע על ברכיו בעת לימודו, ואז אחז בזקנו ואמר "הנה סבא". הגיב הסבא: "זה אינו סבא, זהו רק זקנו של סבא". כך הגיב גם כאשר ניסה הילד מזלו ונגע בעיניו ובפיו וכו' – כל אלו אינם סבא עצמו אלא איברים שלו. לבסוף התיימש הילד מסבו המתחכם וירד מברכיו לשחק במקום אחר. אדה"ז המשיך ללמוד, ובינתיים התגנב הנכד עד אל פתח החדר וקרא פתאום: "סבא". אדה"ז הסב עיניו באופן ספונטני אל מקור הקריאה, והילד הגיב בתרועת ניצחון: "הנה סבא". ללמדך כי אף שהאיברים גילויים אינם עצמיים, וכל שכן שמילות הכינוי והשמות שבהם משתמשים כדי לקרוא אינם עצמיים, בכל זאת עצם ההיענות לפנייה עצמי אף עצמי.²¹

כך עולה מדברי רלו"י מברדיטשוב²² המסביר את סוד המילה 'אהבה' הדומה בצורתה לשם הוי'. כמו בשם, האותיות ה'רומזות לנוקבא, ובנסתרות ה'ה היא חלק מה'א, מהאחד, ובנגלות היא חלק מה'ב, מהשניים. אין אהבה בלא שונות גלויה ואין אהבה בלא אחדות שבשורש.

ט. רחמים יהודיים ורחמים נוצריים

בכל זה איני בא לומר כי הרחמנות שאליה מכוונת התורה היא רחמנות נוצרית ח"ו, המתפעלת מן המסכן ומעודדת את חוסר האונים, כי פשיטא שישראל נקראים לתקן ולשפר ולגאול ולהידמות לה'. בכלל, פער שאינו מצטמצם, שאינו מביא לקירוב ולהתדמות בין האוהבים, אינו יכול להיקרא קשר של אמת, שהרי האהבה מזהה את השייכות העצמית, ומחפשת לה ביטוי בהתדמות ה'התגלויות' של השניים. רק בא אני לומר שבמקום הכי פנימי והכי אינטימי, לעולם נזהה עצמנו כנוזקים לה', ואילו התדמותנו אליו והתעצבותנו בצלמו הן חיצוניות יחסית. הננו גברים ברואי בצלם כלפי העולם, ונשים מתחטאות כאשר פנינו אליו. וגם כשבאים להידמות לפניו, למצוא חן בעיניו על ידי ההתעוררות לחוות כי אשר בלבו נמצא גם בלבנו, לעולם יהיה בזה ממד חיצוני לעומת עצם הקשר הניזון מן הפער ומן ההשתוקקות לגבור עליו (והם הם דברי חז"ל²³ שהמתוודע למסתריו של ה' מתוודע לברכיו, ורק בחדריו החיצוניים מופיע הוא כשלם שאין עציבות לפניו, ויש לומר כי לעתיד לבוא לב ידע מרת נפשו ובשמחתו לא יתערב זר בכת אחת, ואכהמ"ל). אל האינטימיות מביאים את העצמיות, האינטימיות היא המקום שבו נחשפת המובחנות שבין השניים, זו שממנה התשוקה, ושם מותר לחשוף בפני הזולת את העצמיות, אשר רק ממנה נולדת התשוקה במובנה האמתי. המחשה לכך שחיים עמוקים רוויי יחסים כרוכים בפירוד ובפרטיות היא הסולם האבולוציוני: ככל שהיצור מעולה יותר, כך הוא נפרד יותר. הדבורים, הפועלות כמעין יצור אורגני אחד, פרימיטיביות ביחס לפילים, הן נטולות עצמאות, ונטולות רגש וזהות. ההתעלות כרוכה בהיפרדות מן הכללות, וממילא בעזיבת האחדות ובהגברת הנפרדות.

21 שמועות וסיפורים ח"א, 53

22 קדושת לוי שה"ש ר"ה 'או יבואר ישקני'

23 חגיגה ה, ב; רש"י שם.

י. מיהו האני

אלא שיש לדייק: עולה מדברינו שהנפרדות "לגיטימית", ראויה ופורייה כל עוד נמצאת היא בהקשר של ה'אתה', ומה עם ה'אני' שברקע ה'אתה'? האם נאפשר אותו? הן הוא הפירוד כפשוטו, במובנו הריק מא-לוהות. בשלמא לדרכו של הרב, העמקה ב'אני' היא חשיפת הידמותו לא-לוהים, ואם כן, יש לעודד את תשומת הלב ל'אני', לחיפוש האותנטיות ולהעצמת הכישרונות הנסתרים, אבל האם יש קיום ל'אני' גם בהקשר של זיהוי האדם את עצמו כרחוק מה? ואם לא, האם ייתכן בכלל 'אתה' בלי הישענות על ה'אני'? שלוש תשובות בדבר, זו על גבי זו:

א. המבט פנימה אל ה'אני' באופן הנכון הוא מבט שמלווה בשפלות רוח. הנה אני, וכשאני ממשש עצמי מתברר שמצבי עגום, איני חי הנושא את עצמו. התבוננות זו גופא דוחפת אותי לפנות ולומר: אתה, אתה יכול להושיע, בעוד אני חבוש שאינו יכול להתיר עצמו מבית האסורים (ומכאן שחשבון הנפש הפורה הוא דווקא נוכח ה', תוך הישענות על רחמיו, לעומת חשבון נפש שכולו אבל ותסכול על אי מימוש אישי, המוליד בדרך כלל עצבות ומפח נפש).

ב. מתברר שה'אני' הוא יותר 'אתה' מאשר 'אני'. כלומר, מצבו הקיומי של האדם, בכואו להיות אותנטי וקשוב לעצמו, אינו מצב סטטי, שרק אי שביעות הרצון ממנו מולידה נכונות לשינוי (אשר גם כשהוא מושג, בסופו של דבר מופיעה התביעה הפנימית להתייצב על 'אני' חדש וגבוה יותר), אלא האדם הוא יותר התרחשות ותנועה ופנייה מאשר קיום במובנו היציב. לכן ה'אתה' הוא טבעו של האדם. אני, הכותב, מודע לכך שניסוח כזה מערער על התפיסה האריסטוטלית (והרווחת), באשר זו מניחה שהעצמיות שביסוד כל קיום מתאפיינת בקביעות יציבה וקפואה, וכל המשתנה ובר-החלוף הוא מקרי לעומתה, ואילו כאן יש טענה שההתרחשות והתנועה מוטבעות בעצם (אף יושם לב כי זהו גם דיון על משמעות שם ה', האם הוא 'היה הווה ויהיה', או 'המהווה', או 'הנמצא ל...') כפי שנטען לעיל). ואמנם הערעור הזה אופייני לכל המהלך שבמאמר, ודוק.

ג. לאור ההבנה שעיקר הקיום הוא בהתקשרות שמתבטאת ב'אתה', אפשר לשוב ולרומם את ה'אני' עצמו. מעתה נראהו כמטרים את ה'אתה', ה'אתה' הפונה אל העצם נשען על 'אני' שמהדהד לו את העצם בתוכו. כדי לפנות אליך, עליי לחוש איזה שהוא היקף ביני לבינך, וכשם שהנני רואה אותך כפונה ומתפנה כביכול מתוך עצמיותך הנראית שלמה, כך עליי לראות את עצמי ככזה. מעתה, ההשערה כי קיימת הדדיות המאפשרת יחס בין שתי נקודות המוצא שלנו מעוררת לראות במעלותיי רמזים להיות עצמיותי מ"מין" עצמיותך, ועדות על שייכותנו למרות כל הפער. כלומר, ההידמות היא המעודדת שיש טעם לפנות, אם רק מתלווה לה תודעה של פער בין הדומים.

יא. העמידה בפני ה'

הדברים הולכים ומתכנסים אל סיומם. אני מוצא צורך להוסיף מילים אחדות על ההתייחסות לעצם שמתקיימת בתפילה לפי הדרך המוצגת פה: כאשר אני פונה אליך ואומר לך 'אתה', אינך נתפס על ידי כמשהו שמוקף על ידי תודעתי ומשתבץ בתוך

עולמי (כמו טענת המאמר שהילדותיות נוטה לטעות בזה), אלא כממשות גמורה ועצמאית ממני.

עיקר כוחו וחידושו של ה'אתה', שיכול הוא להמחיש את האין. כשממציים את ה'אתה' הרי משילים ממנו את כל ההשלכות שהשליך עליו ה'אני' הפונה אליו, את כל הדימויים של ה'אני' כאילו גם הזולת משתבץ ונספג לתוך עולמי, ומעשיר את התפשטותי. כשממציים את ה'אתה' מתייחסים אל הייחודי, מודים שכל התופעות, הנראות מוכרות ומתאימות לעולמי שלי, נובעות מנקודה נעלמה ממני, מזולת אמת, וכי לפני 'אין' שאי אפשר לתפוס אותו, אבל גם אי אפשר להתעלם ממנו (יתרה מזאת, יכולתו ורצונו להופיע ולהגיש עצמו לעולמי אף מעידות על שייכות עמוקה ועצמית בינינו). הוא הנוכח בלא שיור בכל הופעותיו, הוא המושך וקורא להתייחס אליו עצמו דרכו, והוא זה שבעצם התייחסותו שלו אליי קורא לי להיות ממשות ופודה את האני שלי מליפול אל אין ריקני ומייאש.

את הידיעה המגלה תופעות אפשר להמשיל למחשב שהולך ומצטבר בו מידע, וככל שהולך ומצטבר המידע כך נעשה המחשב כבד יותר (כלומר, התופעות "נדבקות" במגלה אותן ומוכלות על ידי הכרתו), ואילו תשומת הלב לעצם הנה לדבר שאינו יכול להתווסף על המחשב ולעשותו כבד יותר (ובנמשל: להתווסף עליי ולהעשיר אותי), לממשות שכביכול תובעת את עצמאותה ממני. האומר 'הוא' מתייחס למה שנודע להכרתו, למה שמוקף על ידי שכלו, וככזה הוא חלק ממנו; ואף כשמשיג כי אינו מבין את אותו 'הוא', אותה השגה היא כעין גישוש אחר משהו חמקמק, שהולך ומיטשטש ונעלם ככל שמתרחק ממה שכן הושג. לעומתו, ביחס ל'אתה' אין תנועת הנפש תנועה של השגה והכלה, אלא של התרוקנות: מה שנדמה כשלי, או כיכולתי, או כפרי רוחי, מושב אליך, ומה שהיה ממשי הופך לאין. מכאן נולדת התפילה, שבה חי המתפלל את עצמו ככלי ריק, ובה עיקר הבקשה אינו להעשרה אלא להצלה וישע מבחויץ.

ואמנם עם כל תודעת הריקות המתעוררת כששופט המתפלל את עצמו לפי תופעותיו, הנה ביחס לעצם המצב הפוך: הפנייה היא ביטוי לחופש, ולאמונה ביכולת לחדש לה' עד שרצונו יושפע ממנה. התייחסות כזאת תיתכן רק לאור דברינו שה'אתה' עצמו מיוסד בעומקו על זהות העצמים, חופשו של המתפלל הוא בעצם חופשו של ה', והיחס ביניהם הוא שעשועים עצמיים (כמשל דלעיל על האטום המתחלק), רק ה' שמאומה לא ייבצר ממנו יכול גם לחדש לעצמו, ורק "התרחשויות פנים-אלוהיות" משמעותיות לו.

יב. מעבר ליחידות ולזולתיות

אפשר להתקומם על כל האמור כאן בשם הטענה שאכפתיות וזיהוי יחס והחשבת ההשתנות של שניים זה לקראת זה כבר אינם יכולים להיקרא עצמיות, אלו הם תארים, וככאלו אין לדאותם מקרבים אל העצם. טענתי העיקרית היא ששלילתם אינה הפשטה, אלא הגשמה בכיוון ההפוך. בדידות וזרות ו"מספיק לעצמו" וחוסר חסרונות, ועצמיות במובנה הפילוסופי, אף להם הד בנפש, אף הם הגדרה, והדבק בהם לכרם מחולל בנפשו חלל, ויוצר התנכרות לדמות שבסופו של דבר מצטיירת במעמקי לבו כהפוכה מהשלמות בהיותה סגורה בתוך עצמה (יתרה מזאת, בסתר אינו רק טוען שה' לא-ממש קשור לתודעתנו כעצמאיים, אלא אף שה' אינו יכול – לרוב שלמותו – לקשור

להישאב או לפנות

עצמו אל מקום הפוך כל כך, ושלמותו מחייבת בסופו של דבר את הכחדת הפנייה אליו מבחוץ, ושאיבת החוץ אל עצמו). הוודאות הפנימית אומרת כי מי ששלם באמת יכול גם להתקשר באמת, ואין התקשרות בלא הדדיות בכל מובניה, ואין התקשרות שמותרת את העצם מחוץ לה, וכדברי הר"ן בדרשתו התשיעית – עיקר האמונה בה, עיקר החידוש שבאמונת ישראל, הוא בזיקת ה' אל יצוריו.

ואכן, מודה אני שגם הצגת ה' כ'אתה' וכפונה היא תואר, אלא שתואר היא כשם שתואר הוא הניסוח 'עצמיות', או 'לבריות', או 'אני' (ותהיה התחושה כלפיו עצמית ככל שתהיה), והללו שקולים באמיתתם. ובכל זאת, אין כאן תארים 'רגילים' המציגים אופי ודרכי התנהגות והנהגה, אלא תארים 'שקופים', אלו הם התארים המתקשרים בתפיסתה של הנפש עם המושג 'עצם' עד כמה שהיא נודעת ממנו משהו, אלו הם תארים שהנפש יודעת אותם כחסרי משמעות לחלוטין בלא נוכחותה בהם, ככאלו שאין ללמוד אותם בפני עצמם. תארים אלו אינם כולאים את הנפש בזיקה אל המציאות החיצונית, המוכרת והמוגבלת, בהכרת עצמה כפועלת כך וכך, אלא מהדהדים לה את היותה חלק א-לוה ממעל.

יתרה מזאת, ההבנה כי גם ה'אני' וגם ה'אתה' הנם רק תארים אינה מרבה רק שלילה והפשטה, אלא מסוגלת לפעול בנפש גם פעולה הפוכה: הבא לדעת את א-להים, אם מחפש שהמשולל מכל הגדרה יאיר ויחיה גם את לבו, ולא רק יכבוש את מוחו, נכון שיחוש את השלילה דרך היותה נושאת הפכים חיוביים (חיוביים מעצם היותם מוגדרים, כך שגם מה שנדמה כשלילה הוא בעצם חיוב), ונוכחת בתוכם עצמם עד שאינם מאומה מחוץ לה. כשה' משוער גם כמין 'אני' מסתורי וגם כ'אתה', גם כשלם וגם כחצי, גם כבודד וגם כמתייחס, גם כעצמי וגם כמשתעשע עם האחרות, גם כאמת וגם כחופש, הרי עצם יכולת ההבחנה בתארים הללו הנו הביטוי ליכולתה של הנפש לגשש ולזהות קודם כל את עצמה כעליונה מעולם האובייקטים האופף אותה, שכן תארים אלו אינם מתארי מציאות. הכרת הנפש את עצמה, עקיפה ככל שתהא, לעולם יש בה מן החיובי. על גבי זה, כשם שמשוכנעת היא ביחידותה, למרות ההפכים המתפשטים ממנה, וחשה כי דווקא דרך הזדקקותם זה לזה כדי לבטא את שלמותה באים הם אל אמינותם, וכנגד זה חשה אותם כמצליחים להנכיח את מסתוריותה, כך נפתחת היא לגלות את העליונות שבמקור הכול כמחיה את העצמיות במובנה הפילוסופי, המגביל והמבודד, יחד עם המושג המגביל אותו וחושף את חלקיותו – החפץ להתגלות – ונוכחת דרך הזיווג ביניהם.

יג. על הגאולה

על רקע ההפשטות הללו הנני מרשה לעצמי להוסיף משל מגושם מאוד כדי לתקן / להשלים את המדובר לעיל בשבח הגלות והעמקתה את התפילה. סוף סוף כולנו כמהי גאולה, ורבים מאתנו אף חוגגים את אתחלתה.

המשל בא להשוות את הגלות לנישואין בדפוסים של פעם (ובמידה רבה גם של היום, אצל החרדים) ואת הגאולה לנישואין בדפוסים הרווחים בציבור ה'סרוג'. לשעבר, איש גדל בין האנשים ואישה בין הנשים, הוא הוכשר לתפקידיו הגבריים – לפרנס, ללמוד תורה, להיות הקשר בין הבית והחוץ ולהנהיג, והיא הוכשרה לתפקידיה הנשיים – להיות אם, לדאוג למלאכות הבית, ואף לבסס את מעמדו של בעלה בתוך הבית.

כשהגיעו לנישואין, כל אחד התמקם בתפקידו, ואם עשה אותו כראוי, בדרך כלל הנישואין עלו יפה. ואילו בזמן הזה, עד לשלב הנישואין גידול הבנים והבנות הולך ומתדמה, שניהם עתידים לפרנס, שניהם עתידים לשאת בעול הבית, ובעיקר, לשניהם נושאי עניין משותפים. לכן כשנפגשים קודם החתונה מרבים לדבר על מה שלמדו, על השקפות עולם וכו'. ואולם, נראה שגם זוג מודרני עובר תהליך, נולדים ילדים ומרגישים שהבית נזקק להנהגה, ואין שני מלכים משמשים בכתר אחד. מה שקורה בדרך כלל הוא שהאישה עושה צעד אחד לאחור ומפנה לאיש את ראשות הבית ('הוא עושה קידוש'). ואולם, אצל זוג מודרני, כשהילדים הולכים לישון וההורים מתיישבים לשתות קפה ביחד, או כשיוצאים לנופש, חוזר ונעור זיכרון השוויון, ואף כשהילדים ערים, אותו זיכרון שורה על הסדרים ועל חלוקת הסמכויות, קצת מבלגן אותם וקצת ממתיק אותם. לכן מרחפת על כל חלוקת התפקידים תודעה של משחק ששני הצדדים הסכימו לקבל את כלליו כדי שהמשחק יעבוד.

כלפי מה הדברים אמורים? כביכול, קודם שברא ה' את העולם, קודם שכירא וחצב מתוכו את נשמות ישראל (שהן "חלק אֵלֹה ממעל ממש"), עם המלך במלאכתו ישבו שם, ואתן נועץ אם לברוא ולהשליך אותן ארצה אל הפער האין-סופי שבין בורא לנברא. בגלות הזיכרון מאותה ראשית נעלם לגמרי, אנחנו נבראים והוא בורא, כביכול כמו בשידוך של פעם, שבו הכול ברור, ואילו בגאולה מתגברת תודעת "הצמצום אינו כפשוטו", וכל ה'אתה' והפערים שבין בורא לנברא עתידים להיות נחווים כמשחק שהאחדות המסתורית מרחפת מעליו.

אפשר לומר שתודעת המשחק מחלישה את עוצמת ההדדיות, אבל אם ערים לזה שהמשחק הוא עניין רציני מאוד וקיומי מאוד (כדברי הרב המגיד לאדה"ז שגם העקדה הייתה משחק, ובכל זאת איננו מפסיקים להתלות בה), כי אז ייתכן שאפילו להפך. תן לחכם ויחכם עוד.