

האוניברסיטה העברית בירושלים

הפקולטה למדעי הרוח

החוג למחשבת ישראל

המוות במשנת הרב שג"ר

אמונתו בקיום שלאחר המוות

השפעת תודעת המוות על האדם החי

עבודת גמר לקבלת התואר מוסמך

מאת : תומר דנציגר

מנחה : פרופסור משה הלברטל

ירושלים

טבת ה'תשע"ג

דצמבר 2012

תוכן העבודה

3	מבוא
5	חלק ראשון - אמונתו של הר"ש בקיום שלאחר המוות
5	א. מבוא וסקירת השתלשלות היחס לקיום שלאחר המוות
5	1. המוות במקרא
7	2. קיום הנפש והישארותה לאחר המוות בפילוסופיה היוונית
8	3. הישארות הנפש בחז"ל
10	4. תפיסת החיים לאחר המוות בקבלה
12	ב. סוגיית קיום האדם לאחר מותו במשנתו של הר"ש
12	1. עמדה ראשונה – העמדה המסורתית
14	2. הקושי שבאמונה בהישארות הנפש
20	3. עמדה שניה - אמת מדרשית
22	4. עמדה שלישית – אמונה רכה
24	5. עמדה רביעית - האמונה מיסטית
28	ג. סיכום
29	חלק שני - השפעת תודעת המוות על האדם החי
29	א. מבוא
29	ב. שיטות שונות להתמודד עם מות האדם
30	1. האידיאליזם - אפלטון כמשל והמרד האקזיסטנציאלי
31	2. הגל - הצגת המרד והפתרון
32	3. קירקגור
33	4. היידגר
35	5. המוות בתרבות המזרח
35	6. הוגי הציונות הדתית – הרב קוק והרב סולובייצ'יק
43	ג. הר"ש - האדם אל מול מותו
43	1. הנחרצות והשרירותיות של המוות
47	2. אימת המוות
47	3. המוות וריכוך האגו
52	4. המוות כמכונן את החיים
54	5. מצבים שעשויים לסייע בתפיסת החיים כסופיים ולתת להם ערך נוסף
54	א. סוגיית קידוש ה'
61	ב. המלחמה כאמצעי לחיים אותנטיים
64	ג. העמידה מול המוות של הנוטה למות
65	ד. סיכום
67	מסקנות
70	רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים
79	תקציר
	Error! Bookmark not defined. Summary

מבוא

עבודתנו עוסקת בתפיסת המוות של הרב שמעון גרשון רוזנברג ז"ל (הידוע בכינוי הרב שג"ר, ובעבודתנו: הר"ש). הר"ש נולד ב-1949 בירושלים ונפטר ב-2007 בעקבות מחלה קשה. במהלך חייו, עבר הר"ש תהליך משמעותי, מחניך של ישיבות הציונות הדתית הקלאסית להוגה עצמאי¹. מעבר לעולם ההלכה והמחשבה המסורתית וההגות הציונית דתית, שקע הר"ש גם בעולם הפילוסופי, האקדמאי, הקבלי-חסידי, הקיומי ולקראת סוף ימיו אף בהגות הפוסט מודרנית.

את המשבר המשמעותי ביותר של חייו, חווה הר"ש במהלך מלחמת יום הכיפורים, בה ניצב פנים אל פנים מול המוות, נפצע קשה ואיבד חברים רבים. במהלך העבודה נתייחס למשבר זה, שהשפיע עמוקות על הגותו ועל המקום המרכזי של המוות בתוכה².

לעבודתנו שני חלקים.

בחלק הראשון נבחן את ההתמודדות של הר"ש עם האמונה הקלאסית של קיום האדם – באופן זה או אחר – לאחר מותו. במקומות רבים הר"ש הביע ספקות רבים, והתמודד עם קושי באמונה המסורתית בקיום האדם לאחר מותו. הוא השקיע מאמץ אינטלקטואל רב, על מנת לזקק אמונה זו באופן אובייקטיבי, ובאופן כנה ונוקב לבחון את אמונתו בה במימד האישי – סובייקטיבי. נראה שהר"ש הציג יותר מעמדה אחת לשאלת האמונה בקיום שלאחר המוות, וננסה לעמוד על העמדות השונות שהציג במהלך השנים, ולהבין את היחסים שביניהן.

בחלק השני של העבודה נעסוק בהשפעת תודעת המוות על האדם החי. סוגיה זו, העסיקה רבות את ההוגים האקזיסטנציאליים, שבעקבותיהם פסע הר"ש. נבחן את עמדתו של הר"ש בסוגיה זו, ונשאל האם יש בדבריו חידוש, מאילו הוגים הוא שאב את תורתו, והאם והיכן ניתן להצביע על נטייה שלו מדברי קודמיו וכו'. בנוסף, נבחן את התמודדותו עם העולם המסורתי, שברובו נקט גישה אידיאליסטית, המדגישה דווקא את קיום האדם באופן נצחי ונעלה לאחר מותו.

אחד ממאפייני עבודתו של הר"ש הוא שילוב בין העולמות השונים – עולם בית המדרש המסורתי ועולם הפילוסופיה וההגות הכללית. בשני חלקי העבודה נתחקה אחר עבודתו הפרשנית של הר"ש למושגים פילוסופים וקיומיים, תרגומם לשפה הדתית-מסורתית ושילובם בתוך בית המדרש.

¹ על חייו ויצירתו של הר"ש, ראה: צור, דקונסטרוקציה, עמ' 5-8.

² צור דקונסטרוקציה, עמ' 6.

תודתי והערכתתי הרבה נתונות לאשתי היקרה, תימורה, על הסבלנות הרבה ועל הקלת עול הריחיים מעל צווארי, במהלך התקופה הלא קצרה של כתיבת העבודה.

תודה נוספת שלוחה לחברי הטובים – אבישי שרייבר, עמיעד שלזינגר, נעם סמט ואביחי צור - שעודדו אותי במהלך הדרך וסייעו לי בליבון סוגיות שונות, וכן לד"ר זוהר מאור, עורך אחראי ב"מכון כתבי הרב שג"ר", שמסר לי מכתבי הר"ש שטרם יצאו לאור. תודה מיוחדת לאורי ליפשיץ שעזר לי בניסוח השאלות הבסיסיות עליהן ברצוני לענות, ובסידור הדברים בתבונה ונעימות.

יהי רצון שעבודה זו תהווה אבן דרך למחפשי האמת והפשר, בהנגשת דרכו הייחודית של הרב שג"ר.

חלק ראשון - אמונתו של הר"ש בקיום שלאחר המוות

א. מבוא וסקירת השתלשלות היחס לקיום שלאחר המוות

בחלק זה נבחן את אמונתו של הר"ש בקיום שלאחר המוות, בקושי של אמונה זו ובדרכים שהוא סלל בניסיון להתגבר על הקושי. לאחר פתיחה וסקירת האמונה בחיים שלאחר המוות בהגות היהודית והמערבית, נציג את עמדתו של הר"ש. נפתח במקורות בהם הוא הביע אמונה נטולת ספקות, ולאחר מכן נצביע על הקושי המהותי על אמונה זו (ועל אמונה בכלל), כפי שהר"ש הציגה במספר הזדמנויות. לבסוף נציג שלש עמדות אמוניות המתמודדות באופן כזה או אחר עם הקושי.

האמונה בהישארות הנפש עשויה לשמש בפרק זה כמקרה מבחן לאמונתו של הר"ש. בשל כך, השתמשתי גם במקורות בהם הוא עוסק באמונה באופן כללי, על מנת להבהיר ולהרחיב את הנאמר על ידו בנוגע לאמונה בקיום האדם לאחר המוות.

נפתח בסקירה קצרה של השתלשלות היחס לקיום שלאחר המוות, עליה נאמר כי "היא אחת התפיסות הדינמיות והמשתנות בתרבות היהודית."³ נציג את המגמות העיקריות לנושא במקרא, בפילוסופיה הכללית, בחז"ל ובראשוני ימי הביניים. מטרת סקירה זו היא העמדת רקע לעמדתו של הר"ש בנושא.

1. המוות במקרא

המוות וההתגברות עליו, הוא אחד מהצירים המרכזי של הפרקים הראשונים במקרא. פרק א' בספר בראשית מתאר את יצירת העולם וברואיו. זהו עולם טבעי הפועל על פי חוקיות קבועה תוך הבטחת קיום המין, בברכת ובציווי 'פרו ורבו'. הקיום 'ההיסטורי' האנושי מתחיל בסיפור גן העדן אשר נושאו יצירת האדם וסופו. ה' בורא את האדם עפר מן האדמה ונופח באפיו נשמת חיים. בעקבות חטאו מתבשר האדם:

כי עפר אתה ואל עפר תשוב⁴. עונש החזרה אל העפר בא בעקבות חטא האדם בעץ הדעת.

בגן יש שני עצים שנושאים הוא החיים והמוות. עץ החיים שבתוך הגן, ועץ הדעת טוב ורע שיביום אוכלך ממנו מות תמות⁵. עץ החיים ועץ המוות. האדם בוחר לאכול מעץ הדעת ובכך גוזר על עצמו מיתה ונחסמת בפניו הדרך אל עץ החיים.

³ בר לבב, מיתה קבורה ואבלות, עמ' 285. וראה שם את המשך דבריו: "הדינמיות מתבטאת למשל בביטוי "העולם הבא". המשמעות הראשונית של "העולם הבא" הייתה העולם שיבוא לאחר יום הדין והגאולה. רק בהמשך קיבל המונח את המשמעות של העולם שאלי עוברים המתים. העולם הבא נקרא גם "עולם האמת". המאפיינים שלו הפוכים ברובם לאלו של ניגודו, הוא "העולם הזה". סולם הערכים השורר בו נטול סטיות או עיוותים." סקירה של הגישות היהודיות למות ובעיקר הגישות לעוה"ב למן המקרא ועד העת החדשה: ראה: דובנוב, ספר החיים.

⁴ בראשית ג, יט

⁵ בראשית ב, יז

המקרא⁶ מדגיש בדרי"כ את החיים והשכר והעונש (האישיים או הכלליים - לאומיים) הגשמיים בעולם הזה - הארכת משך החיים או קיצורם, ישיבה לבטח בשלווה ובביטחון כלכלי בארץ או גלות⁷ - ומתעלם מאפשרות של חיי נצח ועולם הבא, או לפחות לא מזכיר אותה באופן מפורש⁸. עמדה זו נובעת מתפיסה פשוטה של אדם הנושא פונקציות נפשיות ופיסיות גם יחד. אפשרות שאלת קיום הנפש לאחר כליון הגוף, המחייבת פיצול, לא רלוונטית כלפי עמדה מוניסטית זו⁹. למרות זאת, יש לציין כי במחקר המודרני ניתן למצוא דעות שהאמונה בקיומה של נשמה לאחר המוות מצוייה במקרא¹⁰, ואין כאן המקום להאריך בסוגיה זו.

בפרשנות המקרא המסורתית של ימי הביניים, בה רווחה האמונה בהישארות הנפש (זאת בעקבות השפעות שונות. וראה בהמשך) ניסו להתמודד עם העדר השכר הרוחני במקרא:

הספק אשר לא סרו הראשונים והאחרונים מלספק בו והוא: למה לא נזכר בתורה הייעוד הרוחני בפירוש, כמו שנזכרו הייעודים הגשמיים?... והיותר קשה בכל זה הוא: כי אחר שלא

⁶ השוואה עמדת המוות של המקרא עם מקורות נוספים מהמזרח הקדום, ובעיקר מצרים ואשור ראה: היידל, האפוס הגלגמשי, עמ' 137-223, מרקס, אהבה ומוות.

⁷ ראה למשל דברים יא:יג-ז, וכן בתוכחות שבספר ויקרא (פרק כו) ובספר דברים (פרק כח) ובמקומות רבים נוספים. השכר והעונש ניתנים באופן קולקטיבי, כגון פסוקי התוכחות בויקרא כו:ג-מג ובדברים כח, וכן דוגמאות אינספור בספר שופטים כגון ב:יא-כא. או באופן אישי, כגון הבטחות ה' לאברהם אבינו אחרי מעשה העקדה בבראשית כב: טז-יח, וכן שכר הצדיק והרשע כמובטח בישעיהו ג:י-יא.

⁸ ראה לוריא, מועקה וגאולה, עמ' 15-16. לוריא מבחין בין רעיון הגאולה היהודי – כפי שלדעתו הוא מופיע בתנ"ך, השם דגש על גאולה כללית, חברתית, לאומית או עולמית מול הנצרות שפיתחה את מושג הגאולה הדתית-אישית, המתרחשת בנפשו של האדם ומתבטאת בהסתפחות ל"מלכות אלוהים".

⁹ ראה: ליבוביץ, גוף ונפש, עמ' 36-37, וכן: רובין, קץ החיים, עמ' 59-60.

¹⁰ סקירה מפורטת על עניין 'השארות הנפש', ניתן למצוא ב:אורבך, אמונות ודעות, פרק עשירי, שמתאר את התפישה המוניסטית של המקרא וההתפתחות שחלה אצל חז"ל, וכן ראה דבריו באנציקלופדיה מקראית, ח"ד עמ' 762-763, ח"ה עמ' 903-898. וראה גם הס משה, ירושלים ורומי, עמ' 32-35, שסבר שאמונה בהישארות נפש פרטית, הנפרדת מהגוף הלאומי, זרה לתפיסה הישראלית, וכן דברי גינצברג, בשר ורוח: "בתקופת הבית הראשון אין אנו מוצאים כלל את המושג של הפרדת האדם לשני יסודות: הגוף והנשמה. האדם, בתור בריה חיה ומשכלת, אחד הוא בכל חלקיו; "נפש" – זהו שם הכולל את הכל: הגוף והנשמה עם כל חזיונות החיים התלויים בהם. ה"נפש" – כלומר האיש היחיד – חיה היא כולה כמות שהיא ומתה כולה כמות שהיא, בלי שיוך כל שהוא".

לעומת זאת, עיין הינמן, אנציקלופדיה מקראית, ח"ב עמ' 857 המביא ראיות שונות להמשכיות שלאחר המוות במקרא. וכן קויפמן, תולדות האמונה, כרך שני עמ' 554-555: "האמונה, שנפש המת קיימת קיום נפרד מן הגוף היא מן האמונות העתיקות ביותר, ויש שמבקשים לראות אותה אף בראשית של הדת בכלל! את האמונה הזאת אנו מוצאים באמת גם במקרא ... ההסבר שהמקרא התכוון למחות נגד פולחן המתים (ובייחוד – המצרי), וביקש להרחיק את העם ממנו ולפיכך הרחיק למעשה את האמונה בחיי הנפש... אף הוא אינו הסבר. האמונה המקראית היא מהאה נגד האלילות כולה... (ואף על פי כן לא נמנעה מלהשתמש במושגים או סמלים עתיקים ולברוא אותם בריאה חדשה). הדעה שבימי קדם לא היה היחיד חשוב לגמרי בישראל, ושלא הרגישו צורך באמונות מעין אלה (היינו: בהישארות הנפש של היחיד) גם היא אינה נכונה. ראינו שהיחיד היה חשוב."

הזכיר הייעודים הרוחניים, שהם עיקר השכר, למה הזכיר הייעודים הגשמיים, שאינם עיקר

השכר?¹¹

התשובות שניתנו להעדר זה רבות ומגוונות (ולעיתים ממש הפוכות זו מזו): מדובר באמונה מורכבת שלא מתאימה להמון העם¹², מדובר באמונה מובנת מאליה¹³, שהשכר הגשמי הוא אמצעי להשגת השכר הרוחני וכך^{14, 15}.

2. קיום הנפש והישארותה לאחר המוות בפילוסופיה היוונית¹⁶

הפילוסופים היווניים הקדמונים תלס, אנכסימנס ואנכסימנדרוס ראו בנפש את היסוד המְחַיֶה והמניע של החומר בגוף האדם והחי ובטבע כולו, ולא ישות נפרדת בעלת קיום משלה. אפלטון, מתוך תפיסה דואליסטית של גוף-ונפש, האמין בהשארות הנפש, ושימש אף כנושא הדגל של אמונה זו. הנפש קיימת עוד לפני כניסתה לגוף האדם, ולאחר מותו היא תוכל להתפנות לדביקות פילוסופית לנצח. היה ברור לאפלטון שאי אפשר להוכיח אמפירית את האלמוות. יחד עם זאת, מכיוון שחיי העולם הזה, בהם הנפש כלואה בגוף, לא יכולים להיות המטרה הסופית של הפילוסוף – הוא הסיק מכך שהפילוסוף צריך לשאוף למוות של הגוף, מתוך אמונה ותקווה לאלמוות. בפידון¹⁷, מתאר אפלטון את סוקרטס ההולך לקראת מותו בביטחון ובשמחה. הליכה זו מהוות מופת לאמונה בהישארות הנפש. לאריסטו תפיסה מוניסטית¹⁸, אי אפשר לדבר על נפש נפרדת השוכנת בגוף, הנפש היא 'צורה' של הגוף, ושני האספקטים הללו, הגוף והנפש הם היוצרים את הקיום האורגני. על כן, הנפש כלה בכליונו של הגוף. הנפש היא צורתו של הגוף אך איננה יכולה להתקיים ללא הגוף. אמנם הישכלי התופס את העולם הרוחני איננו כבול לגוף, השכל הוא היסוד העל ארצי ובהיותו מקושר למושאי הרוחניים הנצחיים הוא איננו כלה, השכל הוא צורה טהורה שאיננה תלויה בגוף.

¹¹ ר"י אלבו, ספר העיקרים, מאמר ד' פרק ל"ט. ובאותו עניין מקשה גם ר"י עראמה, עקידת יצחק, פרשת בחוקותי.

¹² ר' אברהם אבן עזרא, פירוש לתורה, דברים ל"ג ל"ט.

¹³ ר"י אלבו, ספר העיקרים, מאמר ד' פרק ל"ט.

¹⁴ ועיין גם בפירוש האברבנאל לתורה, בתחילת פרשת בחוקותי, הנותן שבע תשובות לעניין אי הזכרת השארות הנפש בתנ"ך. וכן, רוזנסון, פרוודור וטרקלין, עמ' 24.

¹⁵ וראה בהמשך. יש לציין שהר"ש התבטא אגב אורחא בסוגיא זו, כשהשווה את חוויית המוות של האדם המודרני עם החוויה התנכ"ית. לטעמו, חוויית המוות התנכ"ית היא של אדם הנאסף לאבותיו זקן ושבע ימים. זוהי חוויה חיובית המביעה השלמה ורוגע.

¹⁶ עמדת הפילוסופיה היוונית נצרכת במבוא זה הן כמבוא לתפיסות החזליו"ת שהושפעו ממנה, כפי שיפורט בהמשך, והן בשל השפעתן על כל תולדות הפילוסופיה המערבית, בתוכה היה שרוי הר"ש. עוד על העמדות השונות בפילוסופיה היוונית ובפילוסופיה החדשה לנושא ובעיקר לסוגיית גוף ונפש – ראה בהמשך.

¹⁷ אפלטון, פידון. בעיקר בעמ' 20-21.

¹⁸ כך על פי רוב פרשניו. ראה למשל: שקולניקוב ווינריב, יוונית, כרך ג': אריסטו. עמ' 70-78.

3. הישארות הנפש בחז"ל

בעוד במקרא שולטת התפישה המוניסטית של גוף-נפש, אצל חז"ל הלכה והתפתחה האמונה שמפרידה בין גוף לנפש, ומאפשרת את הישארות הנפש לאחר היפרדותה מהגוף. בספרות המחקר ישנן גישות שונות בנוגע לדור התנאים בו חל השינוי בתפיסה וכן בנוגע למקור החוץ-יהודי ממנו שאבו אותו חז"ל¹⁹. נראה שקביעות חד משמעיות ביחס לשאלות אלו הינן בעייתיות ביותר ובעלות פנים לכאן ולכאן. נביא כדוגמא את אחד המקורות התנאיים הבולטים והמוכרים, המבטאים את העמדה הדואליסטית ואת השפעותיה על תפיסת השכר והעונש, תפקיד האדם העולם הזה והאמונה בהישארות הנפש בתקופת התנאים:

רבי יעקב אומר, העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא. התקן עצמך בפרוזדור, כדי שתפנס לטרקלין. הוא היה אומר, יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה, מפל חיי העולם הבא. ויפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא, מפל חיי העולם הזה.²⁰

משניות אלו מבטאות יפה את הזיקה שבין העולם הזה לעולם הבא, ואת תפקידו של כל אחד מהם. כשם שהבית מורכב מפרוזדור (מסדרון) המשמש כאמצעי, דרך, להגיע אל הטרקלין (הסלון של ימינו), כך העולם הזה הוא האמצעי לעולם הבא. וכשם שבפרוזדור האדם מכין את עצמו לקראת הכניסה לסלון (שם מחכים לו אורחיו), כך הוא צריך להתייחס למעשיו בעולם הזה, להרבות בתשובה ומעשים טובים, שישפיעו על מצב נפשו בעולם הבא.

עוד יש לציין שניתן למצוא מקורות מהן משתמע כי הויכוח בתקופת התנאים על תפיסת העולם הבא, היה כל כך משמעותי, שהיה אחד הגורמים לפיצול של הצדוקים והבייתוסים מחד והפרושים מאידך²¹.

¹⁹ התרבות ההלניסטית, הפילוסופיה היוונית ועוד. ראה למשל: רובין, קץ החיים, עמ' 59-76. כמו כן ראה רובינסון, מוות ביהדות עמ' 50-8 ועמ' 148-155 – רובינסון מתארכת את השינוי בתפישה מוקדם יותר לרובין ומייחסת חשיבות להשפעות הלניסטיות. כמו"כ רובין, קץ החיים, עמ' 231, כותב שתורת הגמול, האמונה בתחיית המתים ובעולם הבא, התפתחו בתקופת התנאים "כחלק ממערכת העונה לשאלות התיאודיציה" – שאלות הגמול והצדק האלוהי – שעולות אצל הסובבים את המת. וכן ראה: אורבך, אמונות ודעות, עמ' 245-227 ו-524-527.

²⁰ אבות, פרק ד' משניות טז-יז

²¹ למשל: אבות דרבי נתן פרק ה', א-ב. תוספתא ברכות ו, כא. בשל מחלוקת זו, הפרושים המירו את נוסח הברכה אשר היה נהוג לאומרה במקדש מ"ברוך אתה ה' אלהי ישראל עד העולם" לנוסח בו מפורש הימצאותם של שני עולמות: "ברוך... מן העולם ועד העולם. המטרה היתה להדגיש כי "העולם הזה בפני העולם הבא כפרוזדור בפני טרקלין" (תוספתא שם). וראה: יוסף בן מתתיהו, מלחמות היהודים, כרך ב עמ' 165), שמתאר את הצדוקים ככופרים בהשארות הנפש ותחיית המתים. מחלוקת בעניין זה מוזכרת מפורשות במעשי השליחים 8:23-6 בעקבות דברי הסגוריה של פולוס במשפטו בפני הסנהדרין: "פְּרוֹשׁ כֵּן פְּרוֹשׁ אֲנִי וְעַל-תְּקִנֹת הַמֵּתִים וְתַחֲתָם אֲנִי נִדוֹן [...] כִּי הַצְדֻקִים אֲמָרִים אֵין תְּחָהּ וְאֵין מְלֶאֶךְ וְרוּחַ וְהַפְּרוֹשִׁים מוֹדִים בְּשִׁנְיָהֶם."

כאמור לעיל, אמונה בעולם הבא הפכה לעיקר חשוב ומחייב²² בתפיסות של רוב הראשונים בימי הביניים²³. לדעת רבינו בחיי²⁴ ור' שלמה אבן גבירול²⁵, העולם הבא הוא עולם רוחני לחלוטין, עולם של נפשות. במוות משתחררת הנפש מהגוף ומתקיימת לנצח. לשחרור זה יש משמעות רבה שכן הוא מאפשר השגות רוחניות-שכליות גבוהות יותר²⁶.

דעת הרמב"ם²⁷ בסוגיית הישארות הנפש **כנפש אישית** סובלת שתי פרשנויות. הפרשנות הראשונה היא שהרמב"ם האמין שיש קיום נצחי לשכלו של האדם המתאחד עם השכל הפועל. זהו **קיום שאינו אישי** (ניסוח דתי של שיטה זו יהיה: בשעת המוות חוזרת הנפש אל האלהים וכאילו נספגת בתוכו, כטיפה המצטרפת למימי האוקיינוס). לדעת מיכאל שוורץ, בגישה זו החזיקו רוב הפילוסופים האריסטוטליים המוסלמים²⁸. הפרשנות השנייה היא שיש לאחר המוות **קיום אישי** לשכלו של האדם לאחר מותו. הקיום האישי נקבע על פי המצב בו נמצא האדם ברגע המוות. יתכן וזוהי הסיבה לעיסוק הנרחב בתופעה של מוות בנשיקה (משה, אהרון ומרים) בסופו של מורה הנבוכים.

לדעת ראשונים רבים אחרים (רס"ג במאמר התשיעי של ספרו "הנבחר באמונות ובדעות"²⁹, ראב"ד בהשגות על הרמב"ם בהלכות תשובה³⁰, הרמב"ן בשער הגמול³¹, ריה"ל ב"כוזרי"³² ועוד) מדובר בעולם

²² בהגות ימי הביניים יש עיסוק רב בהגדרת העיקרים (הדוגמות) המחייבים ביהדות. האמונה בעיקרים מהווה את המסגרת של החברה הדתית. כך למשל הגדירו עיקרים ר' סעדיה גאון, רס"ג על התורה, עמ' קעה-קעו. (לפרטים נוספים ראה: בן שמאי, עיקרי האמונה, ובעיקר עמ' 11-12), הרמב"ם קבע את י"ג העיקרים שהפכו לטקסט נלווה לתפילה, רמב"ם, הקדמה לפרק חלק, כן עסקו בהגדרת העיקרים: האברבנאל, ראש אמונה, ור"י אלבו, "ספר העיקרים", שיעקר עיסוקו הוא התמודדות עם קביעת עיקרי האמונה ועוד.

²³ כך גם אצל ההוגים המוסלמים בתקופה זו. וראה להלן.

²⁴ רבינו בחיי, חובות הלבבות, עמ' 19-20.

²⁵ אבן גבירול, כתר מלכות. עמ' נד.

²⁶ הרלב"ג, מקבל את העמדה הרוחנית של העולם הבא, אולם לדעתו אין לאדם השגות חדשות לאחר מותו. רלב"ג, מלחמות השם, מאמר ראשון, פרק י"ג, ד"ה "ואולם".

²⁷ הרמב"ם עסק בסוגיה זו פעמים רבות בכתביו. ראה בעיקר במשנה תורה, הלכות תשובה פרק ח' ובהקדמה לפרק חלק. אנו נוקטים כאן שלא כדעת שלמה פינס, שסבר כי לדעת הרמב"ם אין לאדם כלל קיום אישי לאחר מותו. ראה: פינס, המקורות הפילוסופיים, ופינס, הקדמה להרטמן, ופינס, גבולות התודעה. לדעה זו הוא הגיע בעקבות טענתו, שהרמב"ם סבר כי האדם מנוע מלהכיר את האמיתות המטפיזיות.

²⁸ מיכאל שוורץ, במורה נבוכים (שוורץ), עמוד 233 הערה 49, מראה שאלגזאלי, אלפארבי וככל הנראה גם אבן סינא החזיקו בדעה זו. לדבריו, אלגזאלי אומר בספרו הפלת הפילוסופים עמודים 33-34: "אלא אנו אומרים להם: לשיטתכם אין זה בלתי אפשרי שיהיו נמצאים נוכחים, שהם פורטים נבדלים זה מזה בתיאור, אשר אין סוף להם והם נפשות בני האדם שבמות נפרדו מן הגופים. (את מספר) נמצאים אלה אין לתאר כזוגיים ולא כבלתי זוגיים..." אלגזאלי מייחס שם תפישה זאת לאבן סינא. אלפארבי, בהתחלות הנמצאים עמ' 43, כותב כי לאחר מות הגוף מצטרפות הנפשות, אשר הגיעו לרמה אינטלקטואלית שווה, ומידבקות כולן יחד.

²⁹ רס"ג, אמונות ודעות, תחילת המאמר השביעי ומאמר תשיעי סעיף ה'. תפיסת הגמול והעונש של העולם הבא היא עיקר חשוב ביותר אצל רס"ג. המאמר התשיעי של ספרו עוסק כולו בעיקרון זה ובאמונה בחזרה של האדם לגופו לאחר מותו, לחיים של נצח. רס"ג גורס שהשכר והעונש של העולם הבא יהיו בגוף האדם ונפשו ומשמעותו למעשה היא תחיית המתים – חזרת הנפש לגוף האדם לעתיד לבא. הצדיקים יתענגו בשלם זה והרשעים יסבלו. חיים אלו הינם טבעיים מצד אחד אולם נצחיים מצד שני (שם, מאמר שביעי סעיף ה'). תפיסות אלו מעוגנות לפי רס"ג בצורה מוחלטת בדברי הנביאים ובחז"ל במקומות רבים (שם, תחילת מאמר שביעי).

אליו יקומו המתים עם גופם ויחיו לעד. גוף זה יזוכך באמצעות הנפש ברמתה הגבוהה, והאדם גם לא יזדקק לאכילה ושתייה³³. לפי רס"ג, עולם זה הינו עולם חדש ומופלא, אפוקליפטי, בעל חוקיות אחרת מעולמנו. הסבל והייסורים יעלמו, האדם יחיה לעד בגופו וההתגלות האלוהית תהיה קבועה³⁴.

הרמב"ן הדגיש שהעולם הבא, שיגיע לאחר תחיית המתים, יאפשר לאדם להגיע להשגות גבוהות מה שהשיג בעולמנו. אמונת הרמב"ם בתחיית המתים לוטה בערפל, אולם לדעת רוב החוקרים, הרמב"ם סבר שהמתים יקומו לתחיה באופן חד פעמי ויחיו חיים טבעיים שבסופם מוות טבעי³⁵. יש לציין בקצרה כי ההבדלים בין הראשונים בתפיסות הנפש והעולם הבא, נובעות מעמדות בבעיית ההכרה, ובמעמד הגוף – כמפריע להשגות הרוחניות או בעל ערך עצמי.

4. תפיסת החיים לאחר המוות בקבלה³⁶

בספרות הקבלה התפיסה הדואליסטית המבחינה בין גוף האדם ונפשו, נתפסה כמובנת מאליה. ניתן לזהות בספרות הסוד, עיסוק גובר בתיאור נפשו של האדם, מהותה, בקיומה לפני החיים ולאחר המוות, ובאופן כללי ניתן לומר כי העיסוק בספרות הקבלה במצבו של היחיד לאחר מותו, הוא המשך ישיר להגות ימי הביניים. בנוסף לכך, רבים בקבלה התיאורים של העולם הבא, גן עדן וגיהנום, וכו'³⁷. פעמים רבות מושגים

³⁰ ראב"ד, השגות על הרמב"ם, היד החזקה, הל' תשובה ח,ב.

³¹ רמב"ן, שער הגמול, עמ' ש"ו.

³² ספר הכוזרי מאמר א' ק"ב-ק"א.

³³ רמב"ן, שער הגמול, דף סז ע"א. בכך הרמב"ן מותאם בעניין זה לנאמר במסכת ברכות י"ז, ע"א: "העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתייה ... אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה."

³⁴ ראה: שוורץ, הנזיר על העולם הבא, עמ' 169. שוורץ מביא בפרסום זה את נוסח פירוש מוער של הנזיר על פרק תשיעי מאמונות ודעות לרס"ג, העוסק בגאולה. שוורץ טוען שתפיסתו האקופליפיטית של רס"ג התאימה לתפיסת הגאולה של הרא"ה קוק וחוג המקורבים לו.

³⁵ אגרת תחיית המתים, פרק ד', פירוש הרמב"ם למשנה סנהדרין, פ"ו מ"א. לעיון ולמקורות נוספים בסוגיה זו ראה: אריאלי, המחשבה בימה"ב, עמ' 225.

³⁶ בבואי לכתוב סקירה כללית קצרה על תפיסת המוות בקבלה, מגמות, השפעות וכו', נוכחתי לדעת שאין מחקר העוסק בכך באופן שיטתי. התנחמתי (בבחינת צרת רבים נחמת שוטים...) כשנוכחתי לדעת שאני לא הראשון להעיר על כך. ראה למשל הערתו של וייס, ברסלב, עמ' 173: "אין לנו כיום שום חקירה על גלגוליה של הרגשת המוות בתולדות הרוח והדת היהודית, לא בדורותיה הראשונים ולא בדורות האחרונים – הצגת בעיה כזו לא נראתה כלל רצינית וראויה למחקר." וכן בר לבב, תפיסת המוות, עמ' 96: "אין כאן יומרה לסכם את הנושא הסבוך של גישות יהודיות למות, שכן לדעתי במצב המחקר הנוכחי עדיין אין אפשרות לסיכום אחראי". דעה שונה על מצב מחקר תפיסת המוות ראה במאמרה של סילבי אן גולדברג, דברי הקונגרס העולמי האחד עשר למדעי היהדות, הטיבה ב, תולדות עם ישראל, כרך ראשון, ירושלים תשנ"ד, חלק לוועזי, עמ' 164-159: Sylvie Anne Goldberg, 'the contribution of the Study of Death to Jewish Studies'.

³⁷ בר לבב, תפיסת המוות. עמ' 389. ראה למשל: רמח"ל עיקרים, שער הגמול: "גמול העולם הבא הוא, שכפי מעשיו שעשה בעולם הזה כן תקבע לו מדרגה בטובה האמתית, שהיא הדבקות בו יתברך ויהנה בה לנצח נצחים; וגם הוא יחולק לשני חלקים, בעולם הנשמות ובעולם התחייה...וצריך שתדע שעיקר השכר באמת הוא הטובה האמתית שיוזכו בה הצדיקים לעתיד לבא, וכן העונש היותר עצום הוא אבוד הטובה היא לגמרי; והנה כמו שהגוף והנפש ביחד עושים המעשים, בין הטובים בין הרעים, כן הגמול צריך שיוגמלו יחד... והענין, כי הנה נשאב בגוף זוהמא שאי אפשר לו שיגיע לדבקות

אלו יוצאים מכדי פשטם ועבודת המקובלים היא לשבצם בתוך מערכת הספירות³⁸. חלק גדול מהעיסוק במושגים הללו, העוסקים בגאולת נפשו של היחיד, מתקשר לעיסוק בגאולה כללית ובחישוב הקץ³⁹. גרשם שלום⁴⁰ טען כי מקובלי ימי הביניים התעסקו בעיקר ב"גאולה אינדיבידואלית, גאולה מיסטית, שפירושה בריחת הפרט מתוך ההיסטוריה אל קדמות ההיסטוריה"⁴¹. הישארות נפש, עולם הבא וגן עדן הם המושגים שנמצאים במוקד יותר מאשר תקווה משיחית לאחרית-הימים⁴². לאחר גירוש ספרד, החל מקבלת האר"י והלאה עיקר העיסוק הוא בתהליך התיקון הקוסמי, וממילא התיקון הלאומי, תהליך העתיד להסתיים באחרית-הימים⁴³.

בעולמה של החסידות יש חזרה לעיסוק באינדבדואל, ובגאולתו עוד בחייו כעיסוק עיקרי⁴⁴.

בנוסף לעיסוק במושגים הללו, כפיתוח הגות ראשוני ימי הביניים, התעסקה הקבלה באופן משמעותי בתורות שונות של גלגול נשמות⁴⁵. משמעות האמונה בגלגול הוא שנשמתו של המת "עוברת" לגוף חדש כדי

העליון בהיות זוהמא זו שאובה בו, ואינו יוצא ממנה עד שימות וישוב לעפר, ואז ינקה ממנה, וישוב ויבנה בטהרה בלי זוהמא כלל, ואז תשוב בו הנשמה ויחיה, ויחדיו יאירו באור החיים לנצח, ויהנה בטובה האמתית כפי המעשים שעשו בחייהם בראשונה, וזה ענין תחיית המתים המפורסם בכל ישראל. ואמנם כל הזמן שהגוף בעפר הולך ואובד צורתו הראשונה, הנשמה עומדת במקום מנוחה אם זוכה, והיינו עולם הנשמות, ומשגת שם מעין מה שתשיג לעתיד לבא אחר התחיה, כפי המעשים שעשתה בחייה. "וכן ראה: מהר"ל, גבורות ה', עמודים ב'-ג': "ענין עולם הבא והשארות נפש... זה דבר נבדל מן האדם, ולפי שהוא נבדל לגמרי מן האדם, לא תפול הנבואה בו... לכך עולם הבא והשארות הנפש יתבאר יותר בחכמה."³⁸ ראה למשל רמ"ק, פרדס רימונים, ערך 'עולם' וערך 'חיי מלך' וג'קטיליה, שערי אורה, השער השמיני, שזיהו את העולם הבא עם ספירת בינה, את חיי העולם הבא עם ספירת חכמה ואת העולם הזה עם ספירת מלכות. ההבחנה בין 'עולם הבא' ו'חיי עולם הבא' הוא בין הישארות הנפש כפרט או התמזגותה באין סוף, דיון שמקורו בהגות הפילוסופית (ערבית ויהודית) בימי הביניים. עיסוק זה חורג מתחומי הדיון שלנו ולא נעסוק בו.³⁹ ראה הפרק הראשון, ב:אלטשולר, הסוד המשיחי, עמ' 13-22.

⁴⁰ שלום, דברים בגו, עמ' 191-216. גם פרופ' ליבס הסכים עקרונות עם חלוקה זו, וחלק על שלום רק בנוגע למרכזיות הגאולה האינדבדואלית בספרות האידרות. ראה: ליבס, המשיח של הזוהר.

⁴¹ שלום, דברים בגו, עמ' 195.

⁴² שלום, שם.

⁴³ שלום, שם, עמ' 209-210.

⁴⁴ על הכיוונים השונים במחקר המשיחיות בחסידות, אלטשולר, הסוד, עמ' 13-14.

⁴⁵ הגלגול נידון לא מעט בספרות מחקר הקבלה – בעיקר אם משווים את נפש העיסוק בגלגול לעיסוק בעולם הנשמות והחיים שלאחת המוות, כהמשך לעיסוק בהם בימה"ב. לרוב מתגלגלת הנשמה שלוש פעמים כדי שתוכל לתקן את שלושת חלקיה – נפש, רוח, נשמה (נר"ן), המייצגים גם את שלושת הגלגולים – זה של הנשמה בהווה, הגלגול הקודם – בנשמת תנא או אמורא, והגלגול הראשון – של דמות מקראית. ראה: מור אלטשולר, מגלה לו, עמ' 1-8.

ורסיה נוספת של הגלגול הוא תורת העיבור, לפיה יתכן מצב בו נשמה נוספת נכנסת לגופו של האדם. עיבור הוא מצב שבו נשמה (נוספת) נכנסת לגופו של האדם (במצב זה יש לאדם ששה חלקים שונים של נשמה, שכן כל אחת מהנשמות שבגופו מתחלקת לשלושה חלקים – נפש, רוח, נשמה (נר"ן)). ראה: קארן, מגיד מישרים, עמ' 107. אף הרמב"ן מזכיר את סוד העיבור (ראה למשל: רמב"ן, שער הגמול עמ' קיח). גרשום שלום טען שאצל הרמב"ן המושג זהה לגלגול. גרשום שלום, על גלגול נשמות, אנציקלופדיה עברית, עמ' 755.

לתקן חטאים שחטאה בגוף הקודם ולא הספיקה לתקנם קודם המיתה⁴⁶. כמו כן, ניתן למצוא בספרות הקבלה דיונים על הקשר בין מצב גופו של האדם לאחר מותו, לנפשו המצויה כבר בעולמות עליונים⁴⁷.

ב. סוגיית קיום האדם לאחר מותו במשנתו של הר"ש

1. עמדה ראשונה – העמדה המסורתית

לאחר סקירת העמדות השונות ביחס למוות, נפתח בהצגת מספר מקורות בהם עסק הר"ש באמונה בחיים שלאחר המוות - בהישארות הנפש ובתחיית המתים. במקורות אלו, האמונות המסורתיות הקונבנציונאליות מהוות בסיס לדיון, מעין נקודת פתיחה, "מוסכמות ראשונות". הר"ש מזדהה עם האמונות הללו, ומוסיף עליהם את הנופך האישי והדגשים שלו. ההזדהות של הר"ש עם האמונה המסורתית בדרשות הללו היא לכאורה פשוטה ותמימה. בעמדה זו (לעומת עמדות בהמשך), לא מתמודד הר"ש עם ביקורת כשלהי.

באחת דרשותיו, הניח הר"ש כי הנפש יורדת לעולם, ולאחר המוות חוזרת לבוראה. השאלה עימה הוא התמודד היא מדוע יש צורך בכלל בירידה זו:

*ביאת הנשמה לעולם היא חטא. הנשמה אכן ירדה לעולם, אבל זו ירידה צורך עלייה: על ידי ריחוקה היא מרוויחה בחזרתה את הממד של זה שנתרחק ונתקרב. על רקע הרע, הטוב הוא הרבה יותר חיזק ועמוק. ההתקרבות הגדולה באה דווקא על ידי הריחוק – משל לבן שנמצא אצל הוריו ורק כשצריך להיפרד הוא מרגיש את האהבה, ואחר כך, כשהוא חוזר, גדלה האהבה פי כמה.*⁴⁸

החזרה של הנשמה לאחר המוות, נותנת משמעות גדולה להימצאותה בעולמות העליונים. החזרה שלאחר הפרידה מצדיקה את הירידה של הנשמה לעולם החומר. נשים לב כי נקודת המוצא של הר"ש על החלוקה בין גוף ונפש, ירידת הנפש לעולם וכניסתה לתוך גוף האדם בלידתו, הקושיה מדוע על הנפש לרדת לעולם

⁴⁶ ברגמן מזכיר ארבעה טעמים להתהוותה של תורה זו ולקבלתה ברבים: א) ניסיונות החלום והאכסטזה שבהם משתחררת הנפש מגופה; ב) אילו לא היו הנשמות חוזרות מדי פעם לגוף, היינו נאלצים להניח מספר אינסופי של נשמות קיימות מלכתחילה או הולכות ונבראות; ג) מספר היסודות החומריים הראשוניים הוא מצומצם, ולפיכך מסתבר שגם מספר היחידות הנפשיות מוגבל; ד) החומר הוא מתמיד, ועלינו להניח אפוא, שגם הנפש מתמדת. ראה: ש.ה. ברגמן, ע' גלגול נשמות, אנציקלופדיה עברית.

⁴⁷ על השפעת גוף המת על נפשו, ראה אידל, באור החיים, עמ' 199.

⁴⁸ הר"ש, פניך אבקש, עמ' 19.

החומר⁴⁹, כמו גם השימוש בהקשר זה בביטוי "ירידה צורך עליה" – כל אלו, תואמים בתוכנו ובאופיין עמדות מסורתיות. החידוש של הר"ש כאן הוא שההתרחקות של הנפש מגבירה את געגועיה לחזור למקורה⁵⁰. יש לציין כי התשובה של האדמו"ר הזקן בתניא לשאלה זו היא שהנפש ומעשיו של האדם בעולם הזה, מעלים את גופו החומרי, ומזככים אותו⁵¹.

עמדה מסורתית בתורתו של הר"ש, ניתן למצוא אף בדיוניו על תחיית המתים. תחיה זו מתוארת במספר מקומות בכתביו כאירוע היסטורי בו כל המתים יתעוררו, יצאו מקבריהם ויחזרו להתהלך בעולם, באופן השונה מהותי ממצבם בעולמנו.

באחת מדרשותיו⁵², אמר הר"ש כי במהלך החיים המוכר לנו, בעולם הזה, בעקבות חטאו של אדם הראשון, האדם לא יכול להגיע לשלמות רוחנית, ולהתגבר על ההבחנה בין גוף חומרי ונפש רוחנית⁵³. שלמות זו תתאפשר רק לאחר מותו, וחזרתו לחיים, בתחיית המתים. המוות, התפוררותו של האדם ותקומתו מחדש הם המאפשרים את העלאת הגוף לרובד גבוה יותר⁵⁴.

כאן מזדהה הר"ש עם העמדה המסורתית של ההתגברות על פיצול גוף ונפש, לאחר התחיה הגופנית – אותה ראינו לעיל אצל הרמב"ן וראשונים אחרים. הגוף יזוכך באמצעות הנפש ברמתה הגבוהה, והאדם גם לא יזדקק לאכילה ושתייה.

דרשה זו מסיים הר"ש בהתנסחות מסורתית קלאסית של "יהי רצון":

*ויהי רצון שאמנם נזכה לאותו זמן של התחייה, תחיית המתים, במהרה בימינו אמן.*⁵⁵

⁴⁹ ראה: רש"י, תניא, פרק ל"ז: עמ' 95-96: "וכל ניצוץ לא ירד לעוה"ז אף שהיא ירידה גדולה ובח' גלות ממש כי גם שיהיה צדיק גמור עובד ה' ביראה ואהבה רבה בתענוגים לא יגיע למעלות דביקותו בה' בדחילו ורהימו בטרם ירידתו לעוה"ז החומרי לא מינה ולא מקצתה ואין ערך ודמיון ביניהם כלל... כי הנשמה עצמה אינה צריכה תיקון כלל..."

⁵⁰ לא מצאתי מעין תשובה זו במקורות אחרים.

⁵¹ שם: "אלא ירידתו לעולם הזה להתלבש בגוף ונפש החיונית הוא כדי לתקנם בלבד ולהפרידם מהרע של שלש קליפות הטמאות על ידי שמירת שם"ה לא תעשה וענפיהן ולהעלות נפשו החיונית עם חלקה השייך לה מכללות עוה"ז ולקשרם ולייהדם באור א"ס ב"ה אשר ימשיך בהם ע"י קיומו כל רמ"ח מצות עשה בנפשו החיוני' שהיא היא המקיימ' כל מצות מעשיות"

⁵² הר"ש, פניך אבקש עמ' 226-227. ועיין שם בכל הדרשה "טוב מאד – טוב מות", שנאמרה בזמן מלחמת הלבנון הראשונה.

⁵³ הר"ש מציין את הרמח"ל כמקור להסבר זה. עיין רמח"ל, דעת תבונות, עמ' נו-נו. וכן ראה רמח"ל, העיקרים, פיסקת הגמול: הנה כמו שהגוף והנפש ביחד עושים המעשים, בין הטובים בין הרעים, כן הגמול צריך שיוגמלו יחד, אמנם בחטא של אדם הראשון נגזר על המין האנושי כלו מיתה, באופן שלא יוכל להגיע אל הטובה האמתית בלי שימות, והענין, כי הנה נשאב בגוף זהמא שאי אפשר לו שיגיע לדבקות העליון בהיות זוהמא זו שאובה בו, ואינו יוצא ממנה עד שימות וישוב לעפר, ואז ינקה ממנה, וישוב ויבנה בטהרה בלי זוהמא כלל, ואז תשוב בו הנשמה ויחיה, ויחדיו יאירו באור החיים לנצח, ויהנה בטובה האמתית כפי המעשים שעשו בחייהם בראשונה.

⁵⁴ בדומה לזרע חיטה הניטמן באדמה, נרקב ולאחר מכן מוציא מתוכו יצירה שלימה יותר. ע"פ סנהדרין צ ע"ב.

⁵⁵ הר"ש, פניך אבקש, עמ' 227

בהזדמנות אחרת, ניתח הר"ש את עמדת האדמו"ר מפאסיצ'נה, ר' קלונימוס שפירא⁵⁶, בנוגע לתחיית המתים. האדמו"ר חווה את נוראות השואה, שהה בגיטו וורשה ולאחר המרד בגיטו נשלח למחנה הריכוז טרווניקי, ליד לובלין, שם נרצח בנובמבר 1943:

את סליחתו אי אפשר לקנות. האמונה הדתית "כי בעולם הבא בטח טוב להם" לא מספיקה... הנחמה היחידה היא תחיית המתים, ור' קלונימוס לא מסתפק בפחות ממנה, רק נחמה רדיקלית כזו תוכל לנחם אותו. אותה הוא תובע, לא פחות! תחיית המתים כידוע איננה זהה עם הגאולה, היא השלב האחרון והסופי של ההיסטוריה, שבירה מוחלטת של החוקיות הטבעית השוררת בעולם הזה.⁵⁷

כאן מבחין הר"ש בין "הגאולה" ההיסטורית, חזרת עם ישראל לארצו וישיבה לבטח בארצו, ותחית המתים, כעמדתם של הרמב"ן ואחרים. גאולה כזו, לא מספקת את האדמו"ר. גם האמונה בעולם הבא - שנשמתם של הקדושים שנרצחו במהלך השואה, קיימת בעולם הנשמות - לא מנחמת את אלו שנשארו עם געגועיהם של הניצולים אל בני משפחתם ואהוביהם. האדמו"ר דורש את תחיית המתים בנוסח הקיצוני שלה, המהווה שינוי סדרי בראשית המוכרים לנו⁵⁸.

2. הקושי שבאמונה בהישארות הנפש

יחד עם זאת, במקומות אחרים ובתקופות שונות, התעסק הר"ש דווקא עם הקושי שבאמונה בהשארות הנפש, ובביקורת עליה:

איפה הורי? האפגוש אותם שוב? אני נכסף להחליף איתם מילה. הכיסופים, הנגיעה בעומק, המשמעות של הקיום וגם הפחד והאכזבה רוויי משמעות... איפה הם? הניפגש? הנתראה?⁵⁹

- כך שאל הר"ש בכנות ובישירות אופייניות את שאלת האמונה בחיים שלאחר המוות.

ובמקום אחר כתב:

כיוון שמאז שישבנו כאן לאחרונה התרגשה עלי אבילות, אני מרשה לעצמי לפתוח בעניין אישי. מטבע הדברים, מאורע כזה פותח שאלות שונות ובמישורים שונים. שאלת הישארות הנפש,

⁵⁶ ר' קלונימוס, אש קודש, עמ' קה-קט. הדרשה של האדמו"ר נאמרה בשבת "נחמו" 1941.

⁵⁷ הר"ש, עבודת האבל

⁵⁸ גם כאן נוקט הר"ש כשיטת הרמב"ן ולא כשיטת הרמב"ם, שהתנגד לתפיסה לפיה הגאולה כוללת שינוי סדרי בראשית. הנחת היסוד של הרמב"ם הוא שעולמנו נברא ע"י הבורא באופן הטוב ביותר האפשרי, ולא תיתכן אפשרות קיום טובה יותר.

⁵⁹ הר"ש, אמונתי.

האם אני מסוגל לומר במובן הפשוט והעובדתי שאימי הכ"מ, נמצאת אי שם ופשוט עברה

להתגורר במקום אחר? האם זאת עובדה כמו השיחה שבינינו? החדר הזה? השולחן?⁶⁰

הוודאות של האמונה בהישארות הנפש, איננה יציבה וקונקרטיה כוודאויות אחרות. הר"ש מעלה כאן את השאלה האם וכיצד ניתן להאמין באמונה זו. ברור לו – בניגוד לתפיסה המסורתית – שהתשובה אינה חד משמעית, ושלמען כנות האמונה, יש לסלול דרך חדשה.

וודאות ותוכן

...נוכחתי לדעת שהאמונה בהשארות הנפש, אמונה במובן הפשוט פיזיקלי בלתי אפשרית

כאמונה כנה. בלתי אפשרית בשני מובנים **כוודאות וכתוכן** (ההדגשה שלי. ת.ד.)⁶¹

ננסה לבאר את דבריו של הר"ש כאן, הן ממקורות נוספים בהם עסק בביקורת על האמונה, והן ממקורות ידע נוספים.

נפתח בביקורת על התיאוריה בהישארות הנפש "**כתוכן**". תיאוריה זו מניחה כי האדם מורכב משני חלקים – גשמי רוחני, פיזי ומטאפיזי, חומר וצורה, גוף ונפש. בלידה נכנסת הנפש לתוך גוף האדם⁶², ובשעת המוות רק הגוף הוא זה שאובד ונפש האדם נשארת קיימת, ועולה "למעלה". המוות מפריד בין שני עולמות, הזה והבא. "העולם הזה" – לפני המיתה, "העולם הבא" – החיים שלאחר המוות. העולמות ניצבים על ציר הזמן, ורגע המוות הוא המפריד ביניהם.

כפי שראינו, כבר אריסטו שלל את התפיסה הדואליסטית (שאפלטון וחלק מהפיתגוראיים החזיקו בה) המאפשרת את קיום הנפש כישות עצמאית (וכמו שצינו גם את הישארות הנפש):

"יש המנסים להסביר רק איזה מין דבר היא הנפש, אך אינם מוסיפים לתיאורם שום [הסבר] על הגוף אשר מקבל אותה – כאילו ייתכן... שכל נפש שתזדמן [תהיה] "שרויה" בגוף שיזדמן לפניה.⁶³"

אריסטו הציע אם כן, שלא קיימת הפרדה ממשית בין הנפש והגוף, אלא רק הבחנה מושגית שנובעת מנקודת התצפית שלנו (פיסיולוגית או פסיכולוגית). לאור זאת ברור, כי מות הגוף ומות הנפש האישית חד הם⁶⁴.

⁶⁰ הר"ש, ש"ד, דרשות. כותרת הקובץ היא: "הרבה שאלות מעט תשובות: למהות הקפיאה על השמרים של המחשבה הציונית דתית"

⁶¹ הר"ש, ש"ד, דרשות.

⁶² תיאור זה נכון בין אם הנפש התקיימה באופן עצמאי לפני הולדת (גוף) האדם, ובין אם הנפש נוצרת בעת הלידה.

⁶³ אריסטו, על הנפש א, ג 407ב14-25, לוז 25

⁶⁴ יחד עם זאת לאריסטו, צורת האדם, ההגדרה הכללית שלו כאדם, היא בעלת מימד נצחי. דווקא החומר מקנה לאדם מימד אינדבדואליסטי. זאת במהופך מדקארט, שהדגיש את המימד האינדבדואליסטי של האדם ונפשו, ובכך פתח ל"פילוסופיה חדשה". ולא נאריך כאן.

כאריסטו, גם שפינוזה התעמת עם תפיסת ההוגים שקדמו לו – ובעיקר עם הדואליזם של דקארט⁶⁵. בשביל להבין את עמדתו בנוגע להבחנה בין גוף לנפש, נסביר שלושה מושגים עיקריים בתורתו, העצם, האופן והתואר.

ה"עצם" (substance), בתורת שפינוזה, הוא הדבר היחיד שקיים. את העצם מכנה שפינוזה "סיבת עצמו" או "אלוהים", הוא אחד ובלתי ניתן לחלוקה. ה"אופן" (mode), הוא הסיבה שאנחנו מכירים דברים נפרדים ופרטיים רבים. מה שאנו רגילים לראות כעצמים בפני עצמם, הם למעשה רק פרטים בתוך המכלול האינסופי - העצם - ואין לכל אחד מהם קיום משל עצמו אלא קיומו נובע ומושג מקיום העצם. לעצם יש אין סוף תארים (attribute). בני האדם לא מסוגלים כמובן לראות את העצם בפני עצמו, אלא להכירו באמצעות שני התארים - תואר המחשבה (מה שנתפס בעינינו כנפש) ותואר ההתפשטות (גוף). חיבור שני אלו הם מה שאנחנו מכירים כ"אדם". ממוגבלות זו, של הכרת אותו דבר באמצעות שני תארים, נולדת התפיסה המוטעית של קיום גוף ונפש הנפרדים זה מזה⁶⁶. אולם שפינוזה מדגיש כי:

"נפש וגוף דבר אחד הוא, אלא לפעמים הוא מושג מבחינת תואר המחשבה ולפעמים בחינת תואר ההתפשטות."

כשאנחנו רואים את הגוף והנפש כשניים נבדלים – אנחנו רואים למעשה דבר אחד עם שני תארים. הדבר הזה הוא האדם. שפינוזה שולל אם כן את הדואליזם גוף ונפש, שולל את קיומה של נפש הנפרדת מגוף האדם, ובוודאי שהוא שולל את האמונה בקיומה של הנפש לאחר מותו של האדם.

למעשה, עד כה לא ניתן הסבר רציונאלי לתיאור תופעה זו. ההוגים נאלצו להשתמש בדר"כ במושגים כמו "אלוהים", "פלא" או "נס" כהסבר לאפשרות "כניסת" הנפש לגוף עם הולדת האדם, להשפעתן ההדדית במהלך חייו, וב"יצירתה" במותו⁶⁷.

לאדם המודרני הממוצע, קובע הר"ש, תמונת עולם מדעית, המתבססת על חוקיות וסיבתיות. אדם זה לא יאמין בתיאוריות שלא הוכחו באופן אמפירי ומדעי. היהודי המודרני, המחוייב בין השאר לאמונה בהישארות הנפש ובתחיית המתים (יואלו שאין להם חלק לעולם הבא" - אומרת המשנה בסנהדרין -

⁶⁵ דקארט בהגיונות התייחס לקושי שבקשר שבין גוף ונפש והסביר שיש נקודה מסויימת במה – בלוטת האצטרובל – שהיא נקודת המפגש בין הגוף והנפש...

⁶⁶ ועיין יובל, שפינוזה, עמ' 477 הע' 3.

⁶⁷ כך למשל נוסח מסביר הרמ"א את נוסח הברכה "ומפליא לעשות" – "במה ששומר רוח האדם בקרבו וקושר דבר רוהני בדבר גשמי" – רמ"א, הגהות, אורח-חיים, תחילת סימן ו'.

"האומר שאין תחיית המתים מהתורה"⁶⁸, יתקשה לעשות כן. ונמצא מגיע לידי חוסר נוחות, בלבול ומבוכה.

על גבי הביקורת הנובעת מתפיסת עולם מדעית, מציין הר"ש ביקורת מסוג נוסף על האמונה – חשיפת התנאים והגורמים לאמונה:

זאת ועוד, הבעיה של היום איננה רק של מדעי הטבע אלא בעיקר מדעי החברה ורוח. היסטוריה, סוציולוגיה פסיכולוגיה וכו'. הללו חושפים את המניעים, מצביעים על ההתניות, מתארים את ההתפתחות ומספרים סיפור היסטורי שונה מזו שהמסורת מתארת... צורך פסיכולוגי וצרכים רגשיים לדברי פרויד, השאה חברתית, אידיאולוגיה בשירות האינטרסים של בעלי השררה - כך מרכס.⁶⁹

אין סיבה רציונאלית לאמונה (באלוהים או בהישארות הנפש). מדוע אם כן, רבים כל כך מאמינים? במדעי החברה והרוח יסבירו את המניעים לאמונה: ההיסטוריונים ימנו את הנסיבות ההיסטוריות שמתוכן נוצרו הדתות המחזיקות באמונה. במחלקה לסוציולוגיה יחשפו את ההקשרים התרבותיים, כלכליים, חברתיים, וחינוכיים המובילים את המאמין לאמונתו (או את קהילת המאמינים לאמונתם). הפסיכולוגיה תדבר על כך ש"ההמון נח למעלה מן הרגיל להשפעה, הוא קל אמנה, וחסר חוש של ביקורת..."⁷⁰ ותסביר את הצורך הרגשי של האמונה.

לאמונה הדתית בהישארות הנפש, תיתן הפסיכולוגיה את ההסבר, שמדובר בהמצאה שנועדה לנחם את האדם, להרגיע את חששותיו ואת הכאב הגדול שהוא חש, כשהוא נאלץ להתמודד עם מות קרוביו או עם החשש ממותו שלו. כך למשל, כותב הפסיכולוג ארווין יאלום:

"אין לי ספק שאמונה דתית משככת את פחדי המוות של רבים. ואולם מבחינתי היא כשל לוגי מעגלי- כמו ריצה במעגלים סביב המוות: המוות אינו סופי, המוות מוכחש, המוות עובר "de-deathification"⁷¹ הפסיכולוג ארנסט בקר⁷², טען שפחד המוות, הוא המניע המרכזי של האדם⁷³. פחד זה נוצר על ידי החברה והדת, שמשמשות בו כנגד האדם כדי להחזיקו בהכנעה⁷⁴.

⁶⁸ משנה סנהדרין, י, א. וכן פסק למשל, הרמב"ם, משנה תורה, הלכות תשובה, פרק ג' הלכה יד.

⁶⁹ הר"ש, אמונתו 1.

⁷⁰ פרויד, ההמון, עמ' 25.

⁷¹ יאלום, להביט בשמש, עמ' 147.

תלמידו, מרדכי רוטנברג הרחיב את נקודת הפסיכו-סוציאלית, על תפיסת המוות והעולם הבא של שלש הדתות המונותיאסטיות. לטעמו, "חכמי הדתות השונות מעצבים את התנהגותו של האדם הפשוט תוך שימוש באמונתו בחיים שלאחר המוות... כל הדתות נזקקות לדימויים של העולם שלאחר המוות כדי לעצב בצורה ייחודית את התנהגות אנשיהן בעולם הזה"⁷⁵ :

הנצרות פיתחה את השאיפה לגן עדן כלכלי בעולם הזה, באמצעות הטפה לחיים סגפניים המעוגים באיום בסבל גיהנומי המצפה לעצלנים הדוניסטיים. **האיסלאם** פיתח את נורמת הלחימה הקדושה באמצעות פיתויי ההדוניזם המיני המצפה לאדם המחרף נפשו למען אללה. **היהדות** פיתחה את הרוחניות שהיא אינסופיות ואת ההתמדה בלימוד, בעזרת טיפוח האמונה שהישגים בתחומים אלה יזכו אדם בחיי העולם הבא. רוחניות זו מומחשת בתחושת 'מעין עולם הבא'⁷⁶.

אם כן, ביקורת האמונה בהישארות הנפש **כתוכן**, מכילה שני רבדים: **הראשון**, חוסר האפשרות לפתור את הבעיה הפסיכו-פיסית, וחוסר האפשרות להוכיח את קיום נפש גם לאחר מות האדם באמצעים מדעיים-רציונאליים. **השני**, חשיפת המניעים הפסיכולוגיים והסוציולוגיים לאמונה זו – ובעיקר הפחד מהמוות, התשוקה האנושית לחיי עולם והניסיון לעצב חיים בעלי משמעות. רובד זה עשוי לשמש כמבוא לבעיית האמונה בהישארות הנפש **כוודאות**.

בעיית האמונה כוודאות

בעיית האמונה כוודאות מתייחסת לתורת ההכרה. כך כותב הר"ש :

הבקורת המודרנית שונה מהותית מזו הקלאסית בכך שהיא איננה מתוכחת עם התוכן... אלא (עוסקת) בהפרכת הנחות היסוד עצמן או אפילו בחשיפת הנחות כהנחות יסוד, בכך מעורערת עצם היומרה לאמירה מוחלטת.⁷⁷

את הביקורת "הקלאסית" על תוכן האמונה ראינו לעיל. הביקורת אותה מכנה הר"ש כ"מודרנית", מבטלת את האפשרות לומר אמירה מוחלטת כלשהי, באמצעות ערעור התנאים וחשיפת הנחות היסוד של האמירה,

⁷² ארנסט בקר, זכה בפרס פוליצר על ספרו החשוב The Denial of Death ("הכחשת המוות"). בספר, הוא עומד על מרכזיות הפחד של המין האנושי מהמוות ועל הצורך להכחישו. כמו כן, הוא עומד על הקשר המהותי בין מין למוות, המסומל ביחס בין עץ הדעת (המסמל את המין) ובין עץ החיים (אשר באיסור האכילה ממנו נמנעו חיי האלמוות).

⁷³ בקר, הכחשת המוות עמ' 11.

⁷⁴ שם, עמ' 14.

⁷⁵ רוטנברג, חיים ואלמוות. עמ' 13-14.

⁷⁶ שם. עמ' 174-175.

⁷⁷ הר"ש, דרשות.

הטענה או האמונה. דוגמא לתורה המערערת את האפשרות לאמירה מוחלטת, היא תורת השפה והלשון של לודוויג ויטגנשטיין⁷⁸, בה התעמק הר"ש בכמה הזדמנויות. במאמר "אמונה ולשון"⁷⁹ משווה הר"ש בין הרש"ז מלאדי, האדמו"ר הזקן מחב"ד, ולודוויג ויטגנשטיין דרך הדיון בשפה ובמשון⁸⁰. המאמר מתאר את הקושי באמונה באופן כללי בשל טבעה של השפה⁸¹.

התפיסה האינטואיטיבית שלנו מורה שהשפה והמילים שבה ("המסמן") מתארות ומייצגות את העצמים השונים ("המסומן") באופן ישיר⁸². לעומת זאת, לודוויג ויטגנשטיין, תיאר את השפה כאוסף "משחקי לשון". מובנותה של השפה אינה נובעת מהתאמה בין מילים לבין מושאיהן אלא מכללי המשחק של השפה הקובעים את מערכת הכללים של המילים (או של המסמנים). המושא אינו יותר מאשר אוסף ייצוגיו.

כיוון שאנו כלואים בשפה, שהיא תמונה המציגה את מצב העניינים במרחב לוגי, שוב איננו יכולים לומר בשפה אמירה כלשהי על מקורה שלה. כל אמירה מוחלטת הרוצה לדבר על משהו מחוץ לעולם היא בלתי אפשרית, משום ש"גבולות שפתי הם גבולות עולמי", ואינני יכול לדבר על מה שלפני שנברא העולם, שהרי בריאתו היא בריאת השפה עצמה...⁸³

לפי ויטגנשטיין, השפה מוגבלת לתחום הלוגי. כל מה שנמצא מעבר לתחום הלוגי – כגון תחום האמונה – לא ניתן לומר עליו אמירה מוחלטת. לא ניתן לפרוץ את הגבולות הלוגיים. והרי פריצת הגבולות, אומר הר"ש, היא ממאפינה הבולטים של האמונה:

"המיוחד באמונה היא, שבאומרי משהו על מה שבפנים, אני אומר משהו על מה שבחוץ.⁸⁴"

האדם שמצהיר על אמונתו, מנסה לומר אמירה מוחלטת על מה שקורה מחוץ לעולם, לפרוץ את גבולות העולם. למחוק את הפער בין הסובייקט לאובייקט⁸⁵. המאמין עוצם את עיניו ומכריז: "אני מאמין!". זאת בעוד למתבונן מבחוץ ברור שפער זה בלתי ניתן לגישור.

⁷⁸ ניתן לומר שהעמדה כי גבולות ההכרה הם המגבלה העיקרית על האמונה, מצויה כבר בתורתו של קאנט, שטען שלא ניתן להוכיח את קיומו או את אי קיומו של אלוהים. אנחנו העדפנו להתמקד בתורת השפה של ויטגנשטיין, עימה התעסק הר"ש באופן ישיר ומפורט, כמבוא להגות פוסט-מודרנית. הר"ש, אמונה ולשון.

⁸⁰ השפה היא ביטוי של הלוגיקה, גורס ויטגנשטיין, האמונה היא דיבור, אומר האדמו"ר הזקן. וראה להלן.

⁸¹ וראה גם: ג. זיוון, *הגות אורתודוקסית*, עמ' 347-360. זיוון מפרטת שלש סוגיות בהן מתנגשות התפיסה המסורתית והעמדה הפוסט-מודרנית – אפשרות ההכרה המטפיזית, שאלת המחויבות, והפער שבין פלורליזם ואמת דתית אחת.

⁸² מה זה? זה שולחן.

⁸³ הר"ש, נהלך ברגש, עמ' 182.

⁸⁴ הר"ש, נהלך ברגש, עמ' 174.

⁸⁵ ראה גם ביקורתו של רודולף קראנץ, על חוסר המשמעות של השימוש במונחים מטאפיזיים, במאמרו סילוק המטאפיזיקה על ידי ניתוח לוגי של השפה: "ניתוח לוגי, אם כן, פוסק גזר דין של חוסר משמעות לכול ידע, המתיימר להיות מעל או מעבר לניסיון. גזר דין זה נוגע בראש ובראשונה

כיצד יכולה האמונה, הנובעת מתוך פנימיותו של האדם, להתעלם משאלות על צידוק האמונה? האם המאמין פטור מרפלקציה על אמונתו? מביקורת? משאלות שמקורן ברציונאל?

ויטגנשטיין, אומר הר"ש, יענה בשלילה. מוגבלות השפה מונעת מאיתנו לומר דבר בעל משמעות מטפיזית. הניסיון לאמירת אמירות מטפיזיות או אמירות על האמונה, ייענו ע"י ויטגנשטיין במשיכת כתף ובאמירה: "נון-סנס" (הבלים). אלו הן אמירות חסרות שחר. התגובה (ואם נדייק – חוסר התגובה) תהיה שתיקה, שכן "מה שאי אפשר לדבר עליו, על אודותיו יש לשתוק"⁸⁶.

הביקורת על העולם האמוני כ"ודאות", מתבררת כאן, כחוסר משמעות מוחלטת של שימוש במושגים כגון "אלוהים", "נפש", "עולם הבא" או "הישארות הנפש".

האם ניתן להתגבר על הקשיים באמונה בהישארות הנפש – כתוכן וכודאות? אחרי שראינו דברים של הר"ש, בהם הוא נאמן לאמונה בהישארות הנפש באופן המסורתי שלה (ומתעלם לכאורה מביקורת), נציג מס' אפשרויות להתמודד עם אמונה זו, תוך התמודדות עם הביקורת.

3. עמדה שניה - אמת מדרשית

בקובץ העוסק באמונה⁸⁷ שנשאר בעזבונו של הר"ש, הוא מציב את העמדה החרדית כמתעלמת מהעולם המודרני הביקורתי, על מול העמדה הציונית-דתית שמנסה להגיע לקוהרנטיות בין עולם זה לעולם האמונה. הר"ש מנסה למצוא את הנוסחה (או אולי הנוסחאות) שתאפשר לו להחזיק בשני העולמות⁸⁸.

למטאפיזיקה הספקולטיבית, לכל ידע לכאורה של חשיבה טהורה או אינטואיציה טהורה המתיימר לחרוג מהניסיון. הוא תקף באותה מידה גם לסוג המטאפיזיקה אשר מתחיל מהניסיון ומנסה לרכוש ידע שמחוץ לניסיון על יד היקשים מיוחדים. קראנפ, סילוק המטאפיזיקה, עמ' 9.
⁸⁶ זהו המשפט האחרון והמסכם של "מאמר לוגי-פילוסופי". ובגרמנית: "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen."

⁸⁷ הר"ש, אמונת 1

⁸⁸ "את דרך המלך לקיים את האמונה הדתית על אף הפער העמוק בין האמונה לבין העולם בו חי האדם המודרני אני מכנה כשיטת שני העולמות. היא מכוננת הפרדה בין פנים לחוץ, בין האמונה לאדם. לשיאה היא מגיעה בהגותו של ליבוביץ'... התורה שייכת לעולם אחר, זה של הערכים ואין לה ולא כלום עם העוה"ז, שבו שולטת דיסציפלינה המדעית. המחיר שלה כבד מנשוא. הקרקע מתחת לאמונות דתיות בסיסיות כמו האמונה בהשגחה פרטית, או האמונה בהשארות הנפש ואפילו התפילה בהיותן מנוגדות לתפיסה מדעית, יוכרוזו (אצל ליבוביץ') כנורמות של התנהגות הלכתית. בשעת צרה עלינו לשוב בתשובה, אין בכך כמעט ולא כלום עם האמונה שהצרה הזו היא אמנם תוצאה של החטא, העולם כמנהגו הטבעי נוהג." הר"ש, אמונת 1 סעיף 11. הר"ש מבקר את ההוגים המודרניים שניסו להתמודד עם הסתירה שבין העולמות באמצעות 'תרגום חלקי' או 'תרגום מלא' כדוגמת ליבוביץ' וגולדמן. "התשובות שהוא [ליבוביץ'] ואחרים נותנים בד"כ חלשות מהשאלות." אמונת 1 סעיף 9. וראה צור, דקונסטרוקציה, עמ' 15-21.

בתלמוד הבבלי, תענית ה' ע"ב, מופיע דו-שיח מעניין בין ר' נחמן לר' יצחק, המתרחש תוך כדי סעודה ומיד לאחריה. בשיחה אומר ר' יצחק בשם ר' יוחנן כי: "יעקב אבינו לא מת."⁸⁹ אמירה זו קשה לר' נחמן שתמה: "וכי בכדי ספדו ספדניא וחנטו חנטייא וקברו קברייא" (האם לחינם ספדו את יעקב, חנטו וקברו אותו?!). תשובתו של ר' יצחק היא "מקרא אני דורש".

אומר הר"ש:

*מה מתכוון ר' יצחק באמרו 'מקרא אני דורש'! האם כוונתו שלא נתייחס ברצינות לדרשה ושלא נקשה עליה קושיות? אך באופן מחודד הייתי אומר שקיומו עצמו הינו קיום דרשני, אבל אין פירושו של דבר שקיום זה הינו קיום פואטי, אלא שהוא רובד אחר של קיום, וכמו שהדרש איננו פשט, כך גם קיומו של יעקב הוא קיום ויש לו ערך אמת וממשות, אלא שאיננו קיום פשטני. אמנות המדרש נמצאת במקום שבו האמנות והדמיון הינם ממשות ממשית אחת.*⁹⁰

מחד ישנה האמונה של ר' יצחק, לפיה יעקב אבינו לא מת. אולם מאידך, מציג ר' נחמן את הביקורת: הרי אנחנו יודעים שבוצעו בו כל הפעולות שנעשות למת. ר' יצחק אומר שאמירתו היתה דרשנית. הר"ש לומד מדבריו כי "יש רובד אחר של קיום". מעבר לרובד הפשוט, העולם בו כולנו חיים ומכירים, קיים גם רובד של המדרש שגם הוא בעל "ערך אמת וממשות".

יש לשים לב שהר"ש לא מציג כאן עמדה רציונאלית - רמב"מיסטית⁹¹ לפיה יש להוציא את המדרש מפשוטו ולהבינו כמשל (עמדה זו תחפש את המשמעות האלוגורית באמירה שיעקב לא מת, שתורתו עדיין קיימת וכד'). למדרש כפשוטו יש משמעות וקיום אמיתיים, עצמאיים וממשיים.

עמדה כזו מודעת לקיום שני העולמות – עולם המציאות ועולם המדרש. שני העולמות מבטאים שני סוגי אמיתות בעלי ממשות אונטית. סוג הממשות (ולא רמת הממשות) של כל אחד מהעולמות שונה משל חבירו בהגדרה.

⁸⁹ ראה בבלי, תענית ה': רב נחמן ור' יצחק הוו יתבי בסעודתא א"ל רב נחמן לר' יצחק לימא מר מילתא א"ל הכי א"ר יוחנן אין מסיחין בסעודה שמא יקדים קנה לושט ויבא לידי סכנה בתר דסעוד א"ל הכי א"ר יוחנן: יעקב אבינו לא מת א"ל וכי בכדי ספדו ספדנייא וחנטו חנטייא וקברו קברייא א"ל מקרא אני דורש שנאמר (ירמיהו ל, י) ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים מקיש הוא לזרעו מה זרעו בחיים אף הוא בחיים.

⁹⁰ הר"ש, אגדה ותרפיה. וראה: ר' צדוק, תקנת השבין, אות ו', עמ' 24: "רוצה לומר, אתה מביא לי מעדות הכתוב על מה שראו במוחש בעוה"ז, אבל אני דורש המקרא, שהדרש הוא השגת העומק הנעלם מהפשט, וידיעת הדבר לאמיתו הנעלם בעוה"ז הוא הדרש הנעלם תוך הכתוב שהוא הנגלה לכל." וכן ראה: עובדיה, תופעות ספרותיות. עמ' 90.

⁹¹ במדרשי חז"ל יש "נגלה ונסתר, וכי הם בכל מה שאומרים מן הדברים הנמנעים, דברו בהם בדרך חידה ומשל, כי הוא זה דרך החכמים הגדולים." רמב"ם, הקדמה לפרק חלק.

אמונה זו תשמור על המידור ובלי לאבד את הממשות. היא תאמין בגאולה והשגחה והשארות הנפש כפשוטו, גם אם היא יודעת שהפשיטות איננה פשטנות.⁹²

לפי עמדה זו, התשובה לשאלה "האם יעקב אבינו חי?", תהיה: "כן. במדרש הוא בהחלט חי!". אמירה זו כוללת בתוכה את המודעת שבעולם הריאלי יעקב אבינו כבר לא בין החיים, שהרי המציאות מורה כן. כך גם בנוגע לאמונות השונות והישארות הנפש בכללם. יתכן שיש בעמדה מפוצלת זו, המחזיקה את שני העולמות, סממנים של סכיזופרניה. פיצול זה כואב למאמין, אולם היא עדיפה על פתרון שאיננו כנה.

4. עמדה שלישית – אמונה רכה

הקושי הברור עליו הצבענו בסוף הפסקה הקודמת, הביאה את הר"ש להמשיך ולהתמודד עם פיצול העולמות.

הר"ש כותב כי חווית המוות של אבותינו, הדרך שבה האמינו בהישארות הנפש בתקופת התנ"ך, חז"ל או ימי הביניים אינה אפשרית לאדם הביקורתי. הר"ש העיד על עצמו: "אני מסוגל לומר את הדבר, אני מסוגל להאמין בו, ואפילו לחוש את הדביקות שבעליית הנפש להידבק בקונה, אך המבט הביקורתי ישאר קיים."⁹³

הדרך לפיתרון, כך סבר הר"ש, מצויה בתפיסה הפוסט מודרנית – כפי שראה והבין אותה. בשל המרכזיות של תפיסה זו בתורתו המאוחרת ובשל החידוש של דבריו, נתעכב עליהם קמעא.

בחלק האחרון של חייו התעסק הר"ש הן בהתמודדות ישירה עם ההגות הפוסטמודרנית⁹⁴ והן בשימוש בה בפירוק מושגי המסורת, פרשנותם ובנייתם מחדש לכדי אמונה מורכבת, בעולם הנמנע מאמיתות מוחלטות.⁹⁵ הר"ש היה מראשוני ההוגים הדתיים של דורנו שהתייחס אל הפוסט מודרניזם, והראשון שהתייחס אליה בחיוב במידה רבה⁹⁶. את ההתמודדות עם הפוסט מודרניזם רואה הר"ש: "קודם לכל בעיה דתית ממדרגה ראשונה, שאי-אפשר להפריז בחשיבותה. בקיצור, יראת השמים היא הדוחפת למהלך כזה..."⁹⁷

⁹² הר"ש, אמונתו 1. סעיף 12.

⁹³ הר"ש, דרשות.

⁹⁴ הר"ש, כלים שבורים, חלק א'.

⁹⁵ למשל- הר"ש, כלים שבורים חלק ב'; הר"ש, צניעות ובושה; הר"ש, אהבה וברית; הר"ש, אמונה ולשון (שראינו לעיל); הר"ש, בצילו חימדתי.

⁹⁶ ראה: צור, דקונסטרוקציה, עמ' 35-50.

⁹⁷ ראיון עם הר"ש. עמ' 12.

המושג המפורסם "יראת השמים" מתורגם כאן אצל הר"ש כשאיפה לעמדה כנה, שהחיפוש אחריה היא המשימה הדתית הראשונה במעלה. הרוח ובעיקר הביקורת הפוסט מודרנית, מביאה לידי ביטוי את תחושותיו ומחשבותיו כהוגה, וכאדם דתי מוטלת עליו החובה להתמודד איתן.

כפי שראינו, הר"ש נמצא בעמדה של מאמין שלא מוכן – או לא יכול – לוותר על ההתבוננות הביקורתית על אמונתו מבחוץ. לכאורה, אלו שתי עמדות הסותרות אחת את השניה⁹⁸. אולם הר"ש מפתיע וטוען את ההפך. העובדה שאין אפשרות לגבות את הערכים הדתיים, ושלעולם ניתן להטיל בהם ספק, לא מונעת ממנו להמשיך ולהאמין⁹⁹. ואף יותר מכך. חוסר הביסוס הרציונאלי של האמונה, לא זו בלבד שלא מערער אותה כי מוסיף לה נופך חשוב, מעמיק ואמיתי יותר:

"המשמעות האמיתית נוצרת רק בסביבה חסרת משמעות"¹⁰⁰.

הטלת הספק הפוסט-מודרנית, הלוקאליות, היחסיות והעדר האמת המוצקה, מאפשרים באופן פרדוקסלי את חירות האמונה. בעוד הפוסט-מודרניסט עלול להגיע לייאוש מהעולם, כמסקנה מחוסר המשמעות שבו, הר"ש משתמש בריבוי האמיתות להגיע לאמונה גבוהה יותר. ריבוי זה מאפשר לאדם את החופש לבחור את האמת שלו. להגיד "כך בחרתי", ולהיות משוחרר מהחובה לנמק בחירה זו.

הר"ש כינה דתיות זו "דת רכה", המתחברת לדרכו של "הפוסט מודרניסט הרך", המגביל את הרלטיביזם ומחזיק באמונות שאינן הכרחיות. הגבלה המאפשרת שיח ואמון¹⁰¹. הדתיות הרכה "פותחת אופציה דתית מלהיבה בהרבה מהמקובלת"¹⁰² זוהי דתיות בעלת ענווה, בחירה מודעת, ללא דוגמטיות קשוחה, המאפשרת גם את האמונה השונה של האחר:

⁹⁸ ראה הר"ש, כלים שבורים, עמ' 17. "האם וכיצד ניתן לכוון אמיתות בעולם שכבר אינו מאמין בהן. שטוען שעצם המושג 'אמת' כבר אינו קיים, שהשפה כלל אינה מייצגת מציאות, ואיננה אלא 'משחקי לשון'? הטענה שברצוני לטעון היא, שהבעיה בלתי פתירה, מקורה הוא ב'כשלון בתיכנות' של ההווה האנושית. אך הבנת הכישלון והשמתו כנקודת מוצא פותחת אופציה דתית מלהיבה בהרבה מהמקובלת".

⁹⁹ הר"ש, כלים שבורים. עמ' 19.

¹⁰⁰ שם. עמ' 20.

¹⁰¹ ראה הר"ש, כלים שבורים, עמ' 15-16: "שוב איננו מצפים לצדק הגדול והמוחלט, שכאמור איננו נמצא; ציפיותינו מונמכות לצדק מקומי רך אשר מופק באמצעות השיח וההסכמה שבין בני-אדם... ויתור על היומרה לקביעות מוחלטות. עם זאת, כפי שגורביץ מעיר, גם לצדק הרך גבולות משלו, ובתשתיות מונחות קביעות לא רלטביסטיות, דוגמת האמונה ברציונאליות אנושית, שבלעדיה שיח פורה והסכמה בלתי אפשריים. ערכי צדק כאלו מתנסחים במונחים אחרים מאלו של הצדק המסורתי... בהקשר זה עולה שאלה מרתקת: האם על משקל 'צדק רך' יכולה לבוא 'דת רכה', או שמא אמונה ודתיות מחויבות בטבען לאמיתות נחרצות ומוחצות?"

¹⁰² הר"ש, כלים שבורים, עמ' 17.

המודעות לסתירות תאזן אותנו ותהפוך אותנו לרגישים, מוסריים וענווים. המוסלמי יישאר מוסלמי ובאמונתו יחיה, אך אם יסגל לעצמו את המבט המערבי, הרפלקטיבי והראציונאלי, יוכל לקבל אותי כיהודי... הפלורליזם הפוסטמודרני שולל את האלימות של 'האדם הנאורי' שמנסה לכפות את ערכיו על המציאות, אך גם את זו של המאמין הרוצה להשליט את אמונתו על כל העולם כולו. האדם המאמין יאלץ לסגל לעצמו מבט רציונאלי-ספקני, מבלי לפגום באמונתו, והצד השני יאלץ להסתגל אל האדם המאמין לא כאל טיפוס פרימיטיבי אלא כבעל אופציה אמיתית לקיום האנושי.¹⁰³

מעין זאת כותב הר"ש גם בנוגע לאמונה בהישארות הנפש, הנתקלת בביקורת על צורותיה השונות, כפי שראינו אותה לעיל:

"הדרך להגן על האמונה איננה בביטולו (של המבט הביקורתי. ת.ד.) אלא ביצירת מרווח בינו לבין האמונה."¹⁰⁴

- המרווח מתאפשר הודות להגות הפוסט מודרנית המערערת על מושג האמת. מרווח זה נותן לר"ש מקום להתגדר בו ולהכריע את הכרעותיו האמוניות. נשים לב שהר"ש לא מתעלם כאן מהמבט הביקורתי. הביקורת לא מבטלת, היא ממשיכה להתקיים באופן לגיטימי כמו גם דעות שישללו את האמונה, אולם הר"ש בוחר להאמין. אמונה רכה. המרד השפוף של הפוסט מודרניסט, ערעור האפשרות להגיע לאמת כלשהי, מקנים לר"ש את החופש לנקוט באחת מהאפשרויות – והוא בוחר באמונה.

5. עמדה רביעית - האמונה מיסטית

ההגיון של המעבר מפוסטמודרניזם למיסטיקה הינו פשוט, ניע מחשבתי קטן מוליך מתפיסה פלורליסטית של משחקי לשון שבה אין אמת, לא משום שלא מצאנו אותה, אלא משום שאין חומר כזה שמתוכו ניתן לכוון אמת; מתפיסה רלטיביסטית שפופה, לתפיסת דביקות מיסטית האומרת שהכל אמת ושהכל באלוקים, ושילית אתר פנוי מיניה'...

¹⁰³ הר"ש, כלים שבורים, עמ' 21. ומעין זה בהר"ש, דרשות: "אוכל לראות את תנאי האמת של החילוני ולהצדיקו מתוכם, לא אוכל להמלט מתנאי האמת שלי, האם הדבר יביא אותי ליחסיות או לניהיליזם, אופציה כזו קיימת אבל לא הכרחית. האם אתחייב כדי להגן על אמונתי לתת לה עדיפות, ליצור איזון היררכיה שבתוכה לעמדותי עדיפות על הזולת דוגמאות מבחנים שאנו מוצאים כבר אצל הראשונים. האמת מצד של המהר"ל וכיו"ב. או להסתפק בכך שזו אמונתי, הברית שלי עם אלוקים, הבחירה בעצמי."¹⁰⁴ הר"ש, דרשות.

תפקיד הדקונסטרוקציה הוא לפרק את הכלים ולגמש אותם כדי לפתוח אפשרויות חדשות של השראה והארה. מבחינה זו ניתן לתאר את הדקונסטרוקציה כהליך שבירה הבא לפנות דרך לתיקון גבוה יותר. ההבדל בין מיסטיקה לפוסטמודרניזם יהיה בנכונות להיפתח להשראה, לחרוג מעמדת האנתרופולוג, החוקר את השבט אך לא מצטרף אליו. מודעותו העצמית של הפוסטמודרניסט מונעת ממנו מלהצטרף, בטענה: למה דווקא ריקוד זה ולא אחר? ...

הדקונסטרוקציה הפוסטמודרנית שוברת את הכלים, וטוענת שהמציאות איננה אלא קונסטרוקט תרבותי, אך הפרשנות הקבלית הינה כי שבירה זו של הכלים מביאה לזיכוכם. האדם איננו יכול ליצור יש מאין, אך יכול הוא להשתמש בשברים כדי לברוא עולם חדש.

הפוסטמודרניזם פותח אפשרויות, אך סוגר את הדלת בפני אמת מוחלטת. אך דוקא באפשרות זאת טמון החופש המיסטי, הבא לכלל ביטוי בצד השני של התודעה המיסטית. אם אמנם יצירה כאן, הרי בטל ההבדל בין יצירה לאמת, או ליתר דיוק: ניתן לאדם הכח ליצור את הממשות...

פירוק המציאות המלווה באמונה הינו המירשם לעולם המיסטי. מה שחסר לפוסטמודרניסט השפוף – הרואה כל דבר כקונסטרוקט תרבותי וממילא כדבר יחסי, תפיסה המביאה בסופה לניהליזם – נמצא באמונה שאלוקים הוא המחיה יצירה זו ...

ניתן לומר, שבעולם כזה של 'הכל הולך' המסקנה איננה בהכרח ש"אם כן שום דבר לא שווה", אלא להיפך! האפשרות היא אפשרות ממשית, היא הממשות עצמה, ועולם האפשרויות גבוה יותר מעולם שבו שולט עקרון-מציאות נוקשה.¹⁰⁵

הר"ש מציג כאן עמדה נוספת. הפוסט מודרניזם כמאפשר את האמונה המיסטית¹⁰⁶. הפוסט מודרניזם מפורר ומערער את האמת המוכרת והבטוחה, ונותן אפשרות למערכת אמיתות נוספות. המונח הלוריאני "כלים שבורים", מתורגם ע"י הר"ש ל"שברי האמת" הפוסט מודרנית. שברים אלו מהווים את הבסיס ליצירת אמת חדשה. אלוהים נכנס לתוך התמונה השבורה והאדם מתמלא השראה מיסטית. בניגוד לעמדה הקודמת שבשל היעדר האמת, מאפשרת לאדם לבחור לו את אחת מהאופציות, בעמדה זו הביקורת נעלמת, הבחירה באמונה מכווננת, יוצרת, מלאת ביטחון עצמי.

¹⁰⁵ הר"ש, כלים שבורים עמ' 25-28. בדילוגים.

¹⁰⁶ ראה: צור, דקונסטרוקציה, עמ' 48-49, שהרחיב להסביר על המעבר בין הפוסט מודרניזם למיסטיקה בתורת הר"ש.

עמדה מעין זו, הראה הר"ש, נמצאת גם אצל ר' נחמן מברסלב¹⁰⁷:

ניתן תמיד להקשות: הרי יש לאדם ערכים אחרים?... כיצד יתקיימו השניים יחד? ר' נחמן מציע את השתיקה... "שתוק, כך עלה במחשבה לפני". במילים שלנו: הפתרון לא נמצא במישור העיוני; הפתרון הוא תגובה, או ליתר דיוק- הימנעות... העובדה שאיננו יכולים לגבות את ערכינו ושלעולם נוכל להטיל בהם ספק, לא תפריע לנו להמשיך ולהאמין. גדולתו של ר' נחמן היא יכולתו להפוך את הקושי לדבקות... ר' נחמן מלמד שעל שאלות... (הנוגעות באמונה, אנו יכולים להגיב בשלוש דרכים: א. תשובה חיובית. ב. תשובה שלילית. ג. אני בכלל לא שואל את השאלה. ישנן שאלות שאי אפשר להשיב עליהן, אך אין גם צורך בכך. זוהי האמונה, פרדוקסאלית ככל שתהיה... אך דווקא בכך גנוזה עוצמתה הרבה.¹⁰⁸...למעשה, המשמעות האמיתית נוצרת רק בסביבה חסרת משמעות... אלוקים הוא אחד עם עצמו, וזהו גם טבעה של האמונה.¹⁰⁹

קיומן של עמדות שאינן מאמינות, המבט הרפלקטיבי והביקורת כלל לא רלוונטיים לאדם בעל אמונה זו. הדבקות המיסטית באלוהים גבוהה מהמישור העיוני-רציונאלי. האמונה היא אחת עם עצמה, מערכת סגורה שלא ניתן לפרוץ בה פרץ.

האפשרות לאמונה המיסטית, כאמונה ברמתה הגבוהה ביותר, מצויה גם בתורתו של האדמו"ר, כפי שהר"ש הציג אותה במאמרו על אמונה ולשון שראינו לעיל¹¹⁰:

¹⁰⁷ פרופ' יהודה ליבס ערך השוואה בין שתיקתם של ויטגנשטיין ור' נחמן מברסלב. ראה: ליבס, ר"נ וויטגנשטיין, עמ' 10-13.

¹⁰⁸ הר"ש, כלים שבורים, עמ' 18-19. עמדה זו מתקשרת לתפיסת הצמצום והחלל הפנוי ע"פ ר' נחמן. עוד על השתיקה בתורתו של ר' נחמן ראה: מרק, מיסטיקה ושיגעון, עמ' 257-280. על השתיקה בחסידות ובקבלה ראה: חלמיש, על השתיקה.

¹⁰⁹ הר"ש, כלים שבורים, עמ' 20.

¹¹⁰ לפני פירוט שיטתו של האדמו"ר, הציג הר"ש במאמר שלוש דרכים אפשריות שניתנו לאמונה, בעקבות הפער הבלתי ניתן לגישור בין פנים לחוץ: ויתור על העמדה לפיה המאמין מנסה לחרוג מעצמו (מעבר לפילוסופיה קיומית, הדגשת החוויה הפנימית), שימור הדואליות (ליבוביץ' למשל, שסבר שאמונתו לא מתייחסת כלל לעולם התופעות החיצוני) או תפיסות מיסטיות המבטלות את האני, הנבלע באל (ובכך למעשה מבטלות את השניות סובייקט-אובייקט. חלק מההוגים החסידיים נקטו בגישה זו).

באופן דומה הציג אבי שגיא את הביקורת של ליבוביץ' על התפיסה הדתית המצויה. כוויטגנשטיין המוקדם, סבר ליבוביץ', כי האמיתות הדתיות-תיאולוגיות (הכרת האל ותארו) והעבודות (בריאה, השגחה, נס, מעמד הר סיני) הינן חסרות משמעות. ביקורת זו הביאה את ליבוביץ' לכינון "דת ללא מטפיזיקה". שגיא, דת ללא מטאפיזיקה.

גם בשיטתו של האדמו"ר, מזהה הר"ש שלש אופציות או דרגות לאמונה. הראשונה מכונה "שפת אומות העולם" – אפשרות לידיעת קיומו של אלוהים כעובדה, ולא הכרת המהות. ההכרה כעובדה נובעת מהיתקלות במציאות, וההשתאות ממנה. שני אלו מובילות לתמיהה על הקיים בעולם: "מי ברא אלה?". זוהי הכרה בבורא העולם. השנייה מכונה – "מוחין דקטנות" (שפת הילד הקטן). כשם שהילד הקטן קורא לאביו "אבא", ומבחינתו יש זהות בין המילה לאביו, עצם הקריאה מהווה גשישה עם האב. זוהי שאינה חורגת מעצמה, שייכת לממשי עצמו, שפת הבריאה שבה אין פער בין לשון וממשות. שפה זו לא נותנת דין וחשבון פילוסופי או אחר, נטולת רפלקציה עצמית. התנאי לשפה זו הוא עבודה על המידות עד להגעה ל"ביטול", ויתור

השפה המיסטית, מכונה אצל האדמוה"ז "מוחין דגדלות". זוהי שפה ניסית שבלתי ניתנת להבנה שכלית, בעלת "צירופי לשון" אחרים מאילו הנוהגים בשפה המוכרת לנו. שפה זו מכוננת אמונה ש"למעלה מהשכל והשגה"¹¹¹. שפה שאיננה הבעה או דיווח אלא התרחשות עצמה, בריאה חדשה שהאדם מסוגל ליצור. אמונה זו ממוקמת בנפרד ומעל חוקי השפה והלוגיקה, היא שייכת לרצון האין-סופי שמעבר לחוכמה ולמוגבלותיה. ולכן באמצעותה יכול האדם לחוות באופן בלתי אמצעי את המהות. בשל תכונותיה, ומקורה של השפה המיסטית, אי אפשר להקשות עליה קושיות או להטיל ביקורת¹¹².

מדברים המופיעים בסיום המאמר משתמע שלפי האדמוה"ז, לא מדובר באמונה שאפשרית במציאות – כפי שהיא מוכרת לנו, אלא

על שינוי פרדיגמטי בבסיסה של המציאות, ועל אורח חיים השונה מהותית מזה הנהוג היום. בכך הוא מצטרף לתפיסת הגאולה של המקובלים, לפיה הגאולה היא גאולה אונטולוגית, הפותחת אפשרויות שאינן עומדות היום לרשות היש.¹¹³

הר"ש השתמש בשפה מעין זו, גם כשהוא דיבר על האמונה בהישארות הנפש:

שמא יש לדבר על השארות הנפש כתופעה מטפיסטית, שאין לה מובן במישור הפיסי, ולא ניתנת לאמירה פשוטה, אלא לאמירה של אמונה, לשפת האמונה, בהקשר כזה היא תהיה יש, אם גם לא מציאות, נמצא ולא במציאות, הבחנה בין היש המוחלט, לבין מציאות, הבחנה בין מהות למציאות וכו'. עובדה זו אינה מבטלת את משמעותן.¹¹⁴

המציאות שאנחנו מכירים, המישור הפיסי, חוקי השכל, הרציונאלי לא מקבלים את שפת האמונה. אולם שפת האמונה אינה מתבססת עליהם אלא על מה שמעבר להם, על "יש מוחלט". המיסטי. הניסי.

האם זכה הר"ש לאמונה ניסית, כפי שהוא מתאר? לא מצאתי בכתביו תשובה ברורה לשאלה זו.

על המימד השכלי שבאדם, ויותר על המודעות עצמית – כשם שילד פועל. "זו היכולת הבלתי אמצעית להתפלל, להאמין ולקיים מצוות." מקור השפה אינו מחשבתי אלו מעשי. אורח החיים של המצוות הוא המכונן את שפת האמונה. המצווה המסמלת ביותר דרגת אמונה זו, היא אכילת המצה בליל הסדר. בשל כך המצה נקראת "מיכלא דמהימנותא" – מאכל האמונה. האופציה השלישית, המיסטית, מכונה "מוחין דגדלות".

¹¹¹ רש"ז, תניא, שער הייחוד והאמונה, פרק ז'

¹¹² ייתכן שוויטגנשטיין עצמו, בשלב מאוחר יותר ("וויטגנשטיין המאוחר") יקבל עמדה כזו. שכן בחלק המאוחר של חייו כתב שיש פער בין העצמי לתירגומו למילים. (לא ניתן לבטא את העצמי אולם הוא קיים גם ללא ביטוי). השפה שוכנת בחיים עצמם, והיא חלק מהם. בשל כך אמונתו של ויטגנשטיין המאוחר ("הלא ייאמר" לבטח ישנו. הוא מראה את עצמו; הוא-הוא המיסטי"), קיימת כאמונה ללא שפה (וללא מטפזיקה כמובן).

¹¹³ הר"ש, אמונה ולשון. שם.

¹¹⁴ הר"ש, דרשות.

ג. סיכום

בחלק זה, בחנו את אמונתו של הר"ש בקיומו של האדם לאחר מותו. לאחר סקירת התפיסות השונות – בעולם הכללי והיהודי – מסורתי, ראינו שהר"ש הציע מספר כיוונים שונים – ואף סותרים – בנוגע לאמונה זו. בתחילת דרכנו הצבענו על האמונה התמימה, המקבלת את התפיסה המסורתית בקיום נשמת האדם לאחת היפרדותה מגופו ואף על אמונה בתחיית המתים כפשוטה. לאחר מכן, הצגנו וניתחנו את הביקורת הכפולה על אמונה זו: מבחינת תוכן האמונה (בעיית גוף ונפש והמניעים הפסיכולוגיים והסוציולוגיים המובילים לאמונה בהישארות הנפש) ומבחינת הוודאות (בהתבסס על תורת הלשון של ויטגנשטיין). בשלב הבא ראינו את הדרך החדשה אותה סולל הר"ש, המשלבת את האמונה המסורתית ואת הביקורת עליה באמצעות ה"אמת מדרשית" וה"אמת הרכה", המתבססת על האופציה הפוסט מודרנית (ויתרונותיה, כפי שראה אותם הר"ש). לבסוף, פנינו לעמדה נוספת, המדלגת באופן ניסי על הקושיות והמציאות הרציונאליות באמצעות ה"אמת המיסטית".

חלק שני - השפעת תודעת המוות על האדם החי

א. מבוא

הר"ש, ייחס משמעות גדולה למודעות של האדם למותו, ולהשלכות של מודעות זו עליו ועל חייו. כל בני האדם יודעים שחיהם יגיעו לקיצם בשלב כלשהו, אולם חלק מהאנשים מעדיפים להתעלם ולהדחיק ידיעה זו או לנסות (ניסיון בלתי אפשרי, ולא כן כמובן) להילחם בה. הר"ש דרש לנקוט בעמדה אמיתית וכנה, ללא ניסיון ייפוי של המציאות, בסוגיות שונות. כך גם בנוגע למוות.

יש לי ידיד שהוא טוען שאיננו רוצה לחיות לנצח, מבחינתו זה גורל מר ממוות. יתר על כן, הדתיים, כך נוהג הוא לומר, מקלקלים לו את המוות בהבטיחם לו חיי נצח. ההתמרחות עד לאין סוף נתפסת מבחינתו כסבל ממושך, וכמה שנוטלת מהחיים האנושיים את אנושיותם שהינם זמניותם. האם חכמים המבטיחים לנו עולם הבא מקהים בכך את העוקץ של המוות?¹¹⁵

חבר אחד טען שהדתיים דווקא מקלקלים לו את המוות בכך שהם למעשה שוללים את קיומו המוחץ.¹¹⁶

בפיסקאות אלו עוסק הר"ש בהיותו של האדם יצור סופי, ובמשמעויות של עובדה זו. ה"דתיים" – מונח המבטא אצל הר"ש את התפיסות המסורתיות הקלאסיות, ואת האמונות הרווחות בחברה בה הוא חי – מבטיחים לאדם חיי נצח. הבטחה זו מקלקלת לידיד ולחבר את סופיותם, את ה"עוקץ" של המוות ואת "קיומו המוחץ". מה כוונתם? מדוע עדיף בעיניהם המוות על חיי נצח? האם הדתיים הצליחו לקלקל גם לר"ש?

בחלק זה של העבודה נציג דרכים שונות להתמודדות עם סופיות האדם, ואת עמדתו וחידושו של הר"ש בנושא זה.

ב. שיטות שונות להתמודד עם מות האדם

כבר משחר ההיסטוריה הפילוסופית ניסו הוגים שונים לתת פתרון למוות ולקושי שהוא מציב בפני האדם. בשל כך נראה שאי אפשר להמעיט בדבר חשיבותה של סוגיית המוות לפיתוחה של הפילוסופיה ואולי אפילו לבנייתה של התרבות כולה. כותב יעקב גולומב:

¹¹⁵ הר"ש, אגדה ותרפיה.

¹¹⁶ הר"ש, דרשות.

מודעותו של האדם בדבר סופיותו ומותו המתקרב, היא, למעשה, שהניעה אותו לנסות ולהפוך לנצחי, ובכך לנצח את הזמן, וזאת על ידי יצירת מיתוסים ודתות למיניהם המבטיחים לו, חזור והבטח, את החיים שלאחר המוות ואת הנצח.¹¹⁷

סוגיית סופיותו של הפרט הוא מיסודות הפילוסופיה האידיאליסטית לדורותיה, ואחת מנקודת המוצא לזרם המורד בה - האקזיסטנציאליזם.

בחלק זה של העבודה נסקור בקציר האומר, דרכים שונות להתמודדות עם סופיותו של האדם. נפתח בעמדה האידיאליסטית, לאחריה נציג מספר כיוונים אקזיסטנציאליים, ולסיום את עמדותיהם של הרב אברהם יצחק הכהן קוק והרב יוסף דב סולובייצ'יק. מטרת סקירה זו היא ניתוח עמדתו של הר"ש. נציג את דבריו בנושא, את השפעת המקורות והכיוונים הפילוסופיים השונים על הגותו, ונשאל האם ובמה חידש הר"ש בסוגיה פילוסופית חשובה זו.

1. האידיאליזם - אפלטון כמשל והמרד האקזיסטנציאלי

כפי שראינו בחלק הראשון, אחד מעקרונות היסוד של אפלטון, כפי שנוסחה ב'פידון', הוא חוסר הפחד מהמוות, ואף הליכה למוות בחדווה¹¹⁸. המוות הוא רגע התרת הנשמה התבונית והנצחית מהגוף; מתוך כך נגזרת המסקנה הידועה מראש: "שהעוסקים בפילוסופיה בדרך הנכונה שואפים... לדבר אחד בלבד: שימותו ויהיו מתים."¹¹⁹

השאיפה של המוות המצויה אצל אפלטון, מושגת באמצעות קיום הנפש לאחר המוות. יש לשים לב, שמה שמוגדר אצלו "מוות", הוא למעשה תחילת של החיים האמיתיים, הטרקלין אליו צריך להתכונן האדם (כפי שמופיע במשנה באבות שראינוה לעיל¹²⁰). האדם איננו זמני, כך קובעים אפלטון, חז"ל ובעקבותיהם (כמעט) כל הוגי היהדות המסורתית, הוא נמצא מעל הזמן (באמצעות קיומה הנצחי של נפשו). אלו הם "הדתיים" שמקלקלים את המוות לחבר של הר"ש.

כנגד כיוון מסורתי-קלאסי זה התמרדו ההוגים האקזיסטנציאליסטים. טענתם היתה שבנתינת פתרון אידיאליסטי-מטפיזי כלשהו למוות, האדם משלה את עצמו ולמעשה בורח מאימת המוות באמצעות

¹¹⁷ גולומב, אקזיסטנציאליזם. עמ' 99.

¹¹⁸ אפלטון, פידון. עמ' 20-21.

¹¹⁹ אפלטון, פידון. עמ' 20-21.

¹²⁰ משנה אבות, ד', ט"ז-י"ז.

כחש עצמי, המצאת העולם הבא וכו'. בריחה זו היא התעלמות מחוויותיו של האדם, פחדיו, כאביו ורגשותיו. הבריחה היא ניסיון, חסר סיכוי לדעתם, לפתור בעיה קיומית באמצעות האינטלקט.

2. הגל - הצגת המרד והפתרון

הגל היה מהראשונים שהגדירו את הבעייתיות במתן הפתרונות השונים להתמודדות עם סופיותו של הסובייקט¹²¹, והניח את היסודות להתעסקות והבנת האימה מן המוות:

*בעייתו הפנימית של החלקי, הסופי, היא להישאר כזה, שכן ברגע שיהפוך להיות כללי, ילך לאיבוד לגמרי. אדונו המוחלט של החלקי, הבלתי-אמצעי, הוא המוות... הוא נאלץ להתחמק מאימת המוות, זו האימה המוחלטת שמבטאת את מציאותו, שכן האמת של החלקי והסופי היא שלילתו. זהו פחד ראשוני, אקזיסטנציאלי, ולא פחד מסוים מאובייקט, והוא נובע מכך שלסופי אין שלימות, אין איפיון ממשי. תגלית זו גורמת לסובייקט שיחוש רעד במעמקי מציאותו שכן מהותו מתגלית לו כהיפך מה שנדמה לו באורח בלתי-אמצעי, ברגש, שהרי הרגש מעיד תמיד על קיום ולא על היפוכו. שוב נקרא הסובייקט הפרטי להתנער מן הראייה הטבעית ולגלות את טבעו האמיתי, שהוא המוות.*¹²²

אימת המוות נוצרת מהידיעה שהמוות מבטלת אותו כפרט, שיאבד את עצמו. אולם בסופו של דבר, הגל אומר שלבעיה זו קיים פתרון. הפתרון קשור ליסוד מרכזי בשיטתו, לפיו קיים תהליך של התקדמות היסטורית מחשבתית - רוחנית עולמית כללית, (רוח הזמן, "Zeitgeist"). הבנה עמוקה של יסוד זה עשוי לקיים מחדש את קיומו של הפרט, שמבין שהחשיבות היא בקיום הרוח הכללית, ולא בקיומו הפרטי, המקורי.^{123, 124}

¹²¹ראה: סיגד, אכסיסטנציאליזם, עמ' 16. סיגד מתבסס על: הגל, לוגיקה. עמ' 154.

¹²² סיגד, אכסיסטנציאליזם, עמ' 26-27. ע"פ הגל, לוגיקה עמ' 148.

¹²³ סיגד, אכסיסטנציאליזם, עמ' 31-32. ע"פ הגל, לוגיקה, עמ' 278-279.

¹²⁴ על עמדה זו ספג הגל ביקורת מהוגים האקזיסטנציאליים מאוחרים יותר. לטענתם, הגל לא פתר את בעיית האימה מאיבוד קיומו של הפרט, אותה היטיב כל כך לתאר. כך למשל טען נגדו ניטשה (סיגד, אכסיסטנציאליזם, עמ' 41, 46) שהתנגד לכל מימד של אובייקטיביות המעלים את קיומו של האדם כיחיד. האובייקטיביות לשיטתו היא שיא הסילוף, ניסיון בריחה מקשיי ומכאובי החיים. ויתור על האדם, כאדם. האובייקטיביות לניטשה משמעו למות, "להיות משמע להיות סובייקט."

ניטשה (בדומה לשיפנוזה) דורש מהאדם החזק לגבור על חששו מהמוות, ולדבוק בחיזוק הרצון לחיים. המחשבה על המוות מחלישה את הרצון האנושי. האדם החזק לא חושב על המוות ולא מושפע ממנו. סיגד מעיר כי בעניין זה יש דמיון צורני והבדל מהותי בין הגל וניטשה: "שניהם רואים את עיקר התפלסותם במושג החיים, אלא שהיגל מבין ב'חיים' את מושג את חיי הרוח והמחשבה, בעוד ניטשה מבין ב'חיים' את חיי הגוף כציון לפרטיות הפסיכו-פיסית. סיגד, אכסיסטנציאליזם, עמ' 40,41.

3. קירקגור

קירקגור הדגיש את הדיאלקטיקה האנושית הבסיסית שבין רצונו-תביעתו לנצחיות ובין הידיעה על המוות הממתין לו בהכרח. גילוי חולשתו של האדם, וגילוי הסתירה המטאפיזית-אקזיסטנציאלית שבקיומו, כל אלו מובילים לייאוש, אימה ולסלידה ממצבו.¹²⁵

התשוקה הבלתי אפשרית של הסופי לקיום אינסופי, הסתירה הקיומית, מכילות בתוכן את הייאוש. לאור זאת, אומר קירקגור שעל האדם לוותר על כל אלו. הויתור על חשיבות הסובייקט "מחזיר לו את הפרספקטיבה הנכונה והאובייקטיבית (=חסרת הפניות) כלפי המציאות."¹²⁶ הפרספקטיבה האובייקטיבית כלפי המציאות - אליבא דקירקגור, הוגה דתי-נוצרי - משמעה אמונה בסובייקט האינסופי – באלוהים. האמונה הינה אקט של אהבה אינסופית מתוך תשוקה אינסופית לאלוהים (אולם לא היבלעות מיסטית באלוהים¹²⁷), ומתוך ויתור על חשיבות עצמו כפרט.¹²⁸

הויתור והאמונה באלוהים כסובייקט אינסופי, מחזירים באופן פרדוקסלי, לאדם את כל מה שויתר עליו: "שכן עוצמת התשוקה והמליאות שבהרגשת האינסוף מחזירים לאדם את האינסוף שעליו ויתר במודע."¹²⁹

¹²⁵ עיין גולומב, משמעות המוות. במאמר זה גולומב מביא יסודות של משמעות המוות כמשמעות החיים, בעיקר במשנתו של היידגר. וכן עיין בגולומב, אביר האמונה, ועיין עוד במאמרו, בתוך: לוריא, מועקה וגאולה.

¹²⁶ סיגד, אכסיסטנציאליזם, עמ' 100.

¹²⁷ היבלעות באינסופי מבטלת את הפרט. זוהי עמדתו של הגל שכנגדה יצא קירקגור. קירקגור מאפשר את קיומו של הפרט כשהוא מתכוונן, עומד מול ושואף אל האינסופי. סיגד, אכסיסטנציאליזם, עמ' 108-109.

¹²⁸ סיגד, אכסיסטנציאליזם, עמ' 97. בדברים אלו מתגלה באופן בולט אמונתו הדתית היוקדת של קירקגור. ואכמ"ל.

¹²⁹ סיגד, אכסיסטנציאליזם, עמ' 106. בספר "קירקגור, חיל ורעדה" מתואר מצב היאוש בו היה שרוי אברהם, השגת הניצחון הגדול – הולדת הבן, והציווי האבסורדי להקריבו למרות ההבטחות האלוהיות. אברהם האמין מכה האבסורד, "שאלוהים לא יקח את יצחק, ועם זאת היה נכון להקריב אותו אם יידרש ממנו". האמונה האבסורדית מנתקת את אברהם משאר בני האדם. "הוא עלה במעלה ההר, וגם כשהמאכלת כבר בהבהה בידו הוא האמין... שאלוהים לא יקח את יצחק." (קירקגור, חיל ורעדה, עמ' 15-16, 34). קירקגור מדגיש שלמען השגת עצמיותו, אברהם לא צווה להקריב רק את בנו אהוב אלא גם את כל עולמו הערכי והמוסרי. "מנקודת ראות מוסרית אברהם ביקש לרצוח את יצחק. מנקודת ראות דתית הוא ביקש להקריב את יצחק. וממש בסתירה זאת מונחת האימה העשויה להדיר שינה מעיניו של אדם, ובכל זאת אברהם איננו מה שהנו בלא אותה אימה." קירקגור, חיל ורעדה עמ' 28. בנקודה זו חלוק קירקגור על הגל שסבר כי "האתי בתורת היותו כזה הוא הכללי, ובהיותו הכללי היה נוגע לכל אחד ואחד, מה שאפשר גם לבטא באופן אחר, שהתוקף שלו חל בכל רגע ורגע... ברגע בו ינסה היחיד לטעון לפרטיות שלו כנגד הכללי, הוא חוטא, ורק בהכירו בכך יוכל הוא שוב להגיע להשלמה עם הכללי." (קירקגור, חיל ורעדה עמ' 57) – האתיקה מחייבת את כל בני האדם ללא הגבלת זמן. אדם מסוים שינסה לטעון בזמן מסוים שהאתיקה לא חלה עליו מוגדר לפי הגל כחוטא. קירקגור סבור שמסקנה הכרחית מעמדתה זו, היא דחיית מעשהו של אברהם ומחאה "בפה מלא על כך שאברהם זוכה לכבוד ויקר כאבי האמונה, תחת שהיה עליו לעמוד לדין בעוון נסיון לרצח." (קירקגור, חיל ורעדה עמ' 58). במוכנות להקרבת עולמו המוסרי, נבדל אברהם מאבות אחרים, כדוגמת אגמון מלך היוונים (ראה: אווריפידס, "איפגניה באאוליס", V, 448) או יפתח השופט (שופטים פרק י"א, פס' כ"ט-מ). שני אלו, ורבים אחרים לצערנו, הקריבו את ילדיהם למען מטרה נעלה. אולם בניגוד לאברהם, אבות אלו אינם חורגים מתחום האתי: "חובת האב לבנו, או לבתו, אותה מדרגה של האתי הנשאר במצב תלוי ועומד, מוצאת את תכליתה במדרגה אחרת, גבוהה יותר, של האתי עצמו. אולם בשום פנים ואופן אין כאן השהייה של התחום האתי כולו... הגיבור הטרגי מוותר על הוודאי למען הוודאי יותר" (קירקגור, חיל ורעדה עמ' 65-63).

שני השלבים הללו (הויתור האינסופי. והחזרה אל הסופי דרך הפאראדוקס) מתוארים על ידי קירקגור כמעשיו הפרדוקסליים של אברהם במעשה העקידה. הויתור על יצחק הוא התנועה הראשונה (שמגיעה לאחר הניצחון – לידת הבן). כאשר אברהם הסכים לוותר על כל עולמו שוב אין לו מה להפסיד ובשל כך הוא בלתי פגיע ושלו. תנועת השלמה זו עם המציאות יכולה להתקיים אצל כל אחד. התנועה השנייה היא החזרה לחיי שגרה,

מצב זה, השאיפה האינסופית אל האלוהים, החתירה אל האמונה השלימה (שאיפה שלעולם לא תממש), הוא המצב האותנטי שעל האדם לשאוף אליו¹³⁰.

4. היידגר

היידגר, בעקבות קירקגור, המשיך לתאר את החוויה הקיומית של הסתירה המטאפיזית שבקיומו של האדם, המובילה לאימה וחרדה (Angst) מפני המוות, והפך את השלכותיה למרכזיות בתורתו¹³¹. לדברי היידגר, ברור שהתנסות אישית במוות אינה אפשרית. אנחנו מכירים את המוות כתופעה של האחר. המוות נתפס כאבידה רק בעיניהם של הנשאים. בשל כך, ה"מסקנה" של רבים בשלב הראשון היא: "הם מתים" – לעולם לא אני. בהתבטאות זו מתגלה בריחת האדם מהמוות, התחמקות ממצבו האמיתי – הבדידות והפרטיות. "בתרגומו את עצמו לזולת, האדם מסלק את אפשרותו למותו ומתנכר לה... אמנם, כל אחד עתיד למות, אבל עתה אין זה נוגע לו."¹³² התחמקות מהמודעות למוות הינה ביטול האינדבדואליות, ולמעשה חיים לא אותנטיים¹³³.

למרות ניסיון בריחה זה, ובתוך הרגשת האדישות, האדם מודע ובטוח במותו, אולם אין זו ידיעה אותנטית במותו שלו. בכך מפספס האדם את האלמנט החשוב ביותר שבו – היותו אפשרי בכל רגע.

לעיסוק בסופי ובזמני. אברהם האמין שלאחר התנועה הראשונה הכל יכול לשוב, באופן פארדוקסלי, למקומו בשלום. הפארדוקסליות מצויה בתבונה האנושית ולא בפני זו האלוהית. תנועה זו, מודה קירקגור, גדולה מכוחותיו והיא אפשרית רק לאנשים במעלתו של אברהם. ראה: ברגמן, הפילוסופיה הדיאלוגית עמ' 92-94.

את שם הספר "חיל ורעדה", מבאר יעקב גולומב כתיאור חוויית אמונתו של אברהם: "הרי תמיד אפשרית כאן הסכנה האיומה שאברהם, או כל אדם אחר יחליף את קולו של האלוהים בקולו של השטן. שכן מי ערב לו לאברהם, שאלוהים בעצמו דורש ממנו להקריב את בנו?... לשאלה זו אין שום תבונה אפשרית. בהחלטו – אברהם בעצמו מעניק לאמונתו מעמד אבסולוטי... זוהי האימה האיומה שנפלה בחלקו של אברהם. זהו המצב של "חיל ורעדה" מתמיד של חיי אמונה וגם של הספק האורב לפתחה... גולומב, קירקגור, עמ' כ"ג.

¹³⁰ האדם האותנטי מנוגד לזה האסתטי ש"מעוניין ברגע סתם, ברגע ניתוק, בחיי שעה ובהזדהות עם האובייקט החיצוני. אין הוא חושב על מהות הסובייקטיבית שלו... האסתטי רוצה לשכוח את עצמו ולהיות אובייקט... האינטרס שלו הוא מהותו, האינסוף. גם הוא רודף אחר מהות זו, אלא שאין הוא נותן דין וחשבון רפלקטיבי בדבר מיקומו של האינסוף. היינו, אפילו הוא חושב על כך ומסוגל לכך מבחינה אינטלקטואלית, אין לכך שום תהודה רגשית. המחשבה נשארת מופשטת ואינה הופכת אכסיסנציאלית. הוא ממשיך לראות את האינסוף בצורה "הטבעית", כלומר במציאות החיצונית, ויוצא לכבוש אותו באורח כמותי. הוא נשמע לצו האינסוף בכך שהוא עובר מאיבר לאיבר – וכך עובר דון זואן מאשה לאשה – ולמעשה אין מעניין אותו האיבר הקונקרטי של האינסוף, אלא קצב ההתחלפות של הפרטים היינו, הוא מעוניין במופשט ולא בקונקרטי. האינסוף שלו הוא האינסוף הגרוע, הכמותי ולא הטוב, האיכותי. כל הישג מתבטל מיד עם השלמתו ודורש חזרה אל עצמו תוך התחלת התהליך הנדרש מחדש. זוהי תשוקה דימונית לחיות מתוך חוסר מנוחה מתמיד, התובע להשתלט על הגורל ולהטביע בו את חום אישיותו הקאפריסית. האסתטי מלא שכרון האידיאה הכללית של התשוקה להתגבר ולהרוס ולהשליט את פרטיותו על מירב האובייקטים האפשרי, אך דוקא בגלל זה הופך הוא עצמו להיות תלוי באובייקטים ומוגדר על פיהם". סיגד, אכסיסנציאליזם, עמ' 110.

¹³¹ סיגד טוען כי בעניין זה קירקגור הקדים את היידגר: "כאן גם מסתבר שקירקגור קדם את היידגר בקביעת המוות ומעמדו האקזיסטנציאלי, מושג מרכזי אצל היידגר." סיגד, אכסיסנציאליזם, עמ' 99.

¹³² סיגד, אכסיסנציאליזם, עמ' 175.

¹³³ עוד בעניין זה, ראה: אולסון, מוות.

האותנטיות, אליבא דהיידגר, אופן קיום מונהר, שקוף¹³⁴, מושגת בשיחרור מהאדישות, מ"הם ימותו" ל: "אני עומד למות" או "אני עומד לקראת מותי". עמדה זו מעמידה את האדם בפני עצמו, כפרטי. היידגר הדגיש כי מכיוון שאין אפשרות לאדם לממש את מותו, את סופו (שכן בשעת מותו הוא כבר לא יהיה...), הוא לעולם לא יהיה בסוף, אלא תמיד לפני הסוף. לא "היות בסוף" אלא "היות לקראת הסוף" או "היות לקראת המוות" (vorlaufen בגרמנית). גילוי תודעתי זה מעורר בו **אימה וחרדה**¹³⁵.

האימה מעוררת את האדם, ומקשה עליו לחזור למצב של האדישות. האימה מחייבת את האדם לבחור בין האדישות ובין מודעות להיותו **לקראת מוות**, שזהו, לפי היידגר קיום אותנטי. המודעות מובילה לאימה וחוזר חלילה¹³⁶.

זהו, כאמור, **קיום אותנטי**, המאפשר לאדם קיום מלא של עצמו. המודעות למוות מובילה את האדם ל"חיזוק חוש החיים, ולתחושת זמניות ודחיפות, שעלולים להיאבד ללא מודעות זו".¹³⁷ לקיום אותנטי יש השלכות רחבות ביותר. הוא מעניק לחיים משמעות עמוקה, משפיע על יחסי האדם עם החברה ותפיסת המוסר, כמו גם על יחסיו עם קרוביו הסובבים אותו^{138, 139}.

¹³⁴ מלכיאל, היידגר.

¹³⁵ סיגד, אכסיסטנציאליזם, עמ' 175.

¹³⁶ וראה: לוי, מחשבות על המוות, עמ' 195, שמסביר כיצד תפיסת המוות משתלבת בתוך תפיסתו הכללית של היידגר על ההווה: "המוות הוא האפשרות של הבלתי אפשרות – האפשרות שאחריה אין עוד כלום, ולכן הוא המצב האחרוני (Ultimate) של ההווה האנושית (ה-Dasein). אין האדם אלא אופניות של ההווה, ולכן הקיום האנושי כשלעצמו, משמעותו וטיבו לא רלוונטיים. בעיית הישות (Sein) ביחס לאדם מתגלה בקיום (Dasein) שלו. ברם, ה-Dasein, ההיות כאן ועכשיו איננו שלם, חסר בו מה שהאדם יכול להיות בעתיד, כלומר מה שהוא יכול להיהפך לו. היעדר זה מלווה את ה-Dasein לאורכו, ויכול לבוא על פתרונו רק בסוף, כלומר עם המוות. רק על ידי יחס מסויים אל המוות הופך ה-Dasein לכוליות. זהו שורש החרדה, שהיא בו זמנית חרדה ממהו וחרדה למשהו, חרדה מין האין וחרדה לעצמי".

¹³⁷ אולסון, מוות.

¹³⁸ י. גולומב, אביר האמונה, עמ' 170, 178. גולומב טוען שייטכן שהיידגר התכוון לאפשרות קיומה של "חברה אותנטית", מושג שמקורו ב"על-אדם" של ניטשה. בחברה זו קיימת דאגת אמת לקיומו של הזולת (שלא ייתפס כגיהנום, כגרסתו של סארטר), לחירותו ולעצמאותו. המשימה להגעה לישנות אותנטית הופכת בחברה כזו למשימת על משותפת. ע"ש.

¹³⁹ הרעיון לפיו ההיות לקראת המוות מאפשרת קיום אותנטי, מובע בסיפור של **חורחה לואיס בורחס**, "בן האלמוות". במרכז הסיפור עומדת עיר שכל תושביה בני-אלמוות, מאחר ששתו ממימיו של נהר "המטהר את בני האדם ממוות". כאשר גיבור הסיפור מגיע לאותה עיר ורואה את תושביה, הוא מהרהר על משמעות המוות והזמן בחיינו. בסיפור עומד בורחס על משמעות אובדן המוות של תושבי העיר:

"למודי נסיון פרי תרגול בן מאות בשנים - כך מדווח גיבור הסיפור - תושבי הרפובליקה של בני האלמוות פיתחו עד כדי שלמות את כללי הסובלנות וכמעט גם את כללי הזלזול. הם ידעו שבפרק זמן אינסופי כל הדברים קורים לכל האנשים. בשל מעלותיו בעבר ובעתיד, כל אדם זכאי לכל מעשה של חסד, אבל הוא גם זכאי לכל מעשי הבגידה, בשל מעשי הקלון שלו בעבר או בעתיד. כשם שבמשחקי האקראי המספרים הזוגיים והמספרים האי-זוגיים נוטים להתאזן, כך גם מתאזנים ומתקנות זו את זו החוכמה והאיזולת... מנקודת ראות זו, כל מעשינו הם מעשי צדיקים, אבל הם גם חסרי משמעות. אין זכויות מוסריות או אינטלקטואליות... תפישת העולם כמערכת של איזונים מדוייקים השפיעה עמוקות על בני האלמוות. ראשית, היא הפכה אותם לחסינים מפני הרחמים... המוות, או המחשבה עליו, הופכים את האנשים לפתטיים וליקרי מציאות. הם מעוררים רחמים בשל מהותם החולפת. כל פעולה שהם מבצעים יכולה להיות האחרונה. אין פנים שלא עומדות להיעלם כפניו של חלום. בין בני התמותה, כל דבר נושא את הערך של מה שלא ניתן לשחזר ושל האקראי. בין בני האלמוות, לעומת זאת, כל פעולה וכל מחשבה הם הד של פעולות או מחשבות אחרות שקדמו להן

5. המוות בתרבות המזרח

למרות השוני המובן מאליו בין תרבות המזרח והמערב, וההבדלים המהותיים בין הפילוסופיה הקיומית שמקורה באירופה והתורות המזרחיות¹⁴⁰, יש להעיר בקצרה, כי גם בתרבות המזרח, עימה היה לר"ש היכרות כלשהי, ניתן למצוא גישות דומות לעמדות האקזיסטנציאליות שנסקרו לעיל, הקוראות לאדם לקבל את מותו ולא לנסות למצוא דרכים לגבור עליו. כל ניסיון כזה הוא התחמקות. כך לדוג', כותב הדלאי למה, במבוא לספר המתים והחיים הטיבטי של סוגיאל רינפוצ'ה¹⁴¹, העוסק בשאלת משמעותם האמיתית של החיים, קבלת המוות וכיצד לעזור לנוטים למות או למתים:

המוות הוא חלק טבעי מן החיים, וללא ספק נפגוש אותו כולנו פנים מול פנים ביום מן הימים. למיטב הבנתי יש שתי דרכים שבהן אנו יכולים להתמודד עם נושא זה בעודנו חיים. אנו יכולים לבחור להתעלם ממנו או, לחילופין, אנו יכולים להתמודד עם עובדת מותנו המתקרבת ועל ידי כך, מתוך חשיבה צלולה, לנסות להפחית את מידת הסבל שהוא עלול להביא עמו. אבל אף אחת מן הדרכים הללו לא תוכל לסייע לנו להתגבר עליו לגמרי.¹⁴²

לפני שניגש לעסוק בדברי הר"ש בנושא זה, נציג בקצרה את ההתמודדות עם המוות של הרב קוק והרב סולובייצ'יק. שני אלו ייסדו את ההגות הציונית-דתית שבתוכה למד, צמח והתפתח הר"ש.

6. הוגי הציונות הדתית – הרב קוק והרב סולובייצ'יק

א. הרב קוק¹⁴³

במספר רב של פסקאות הרב קוק עוסק במוות ובסופיותו של האדם, ובכולן הוא טורח טרחה רבה לשלול מכל וכל את היחס הממשי למוות, ולטעון לאפשרות האופטימית של הניצחון על המוות:

בעבר, או שהן מברשות אחרות שיהזרו על עצמן בעתיד עד סחרור. אין דברים חד-פעמיים, אין דבר יקר כי הוא בן-חלוף. הפיוטי, החמור, הטקסי, כל אלה אינם קיימים אצל בני האלמוות."

- ללא נקודת זמן בה יסתיימו החיים, כל מעשי בני האדם וקורותיהם הם חסרי משמעות וערך מוסרי, אינטלקטואלי או אחר. זאת לעומת בני החלוף הינם פתטיים ומעוררי רחמים, אולם מאידך לפעולותיהם יש משמעות חד פעמית, וכך גם כל קשר שלהם עם הזולת. ראה: ח.ל. בורחס, "בן האלמוות", בתוך: האלף (מתרגם: יורם ברונבסקי), הקיבוץ המאוחד, 2000. ותודה לאבישי שרייבר שהפנה אותי לסיפור זה.

¹⁴⁰ לענייננו, אין ספק שהאמונה בגלגול הנשמות הרווחת בתרבויות המזרח, משפיעה על עמדתה כלפי המוות.

¹⁴¹ אחד מתלמידי הר"ש סיפר לי כי לאחר מות אימו, המליץ לו הר"ש על ספר זה, כאחד משני הספרים היחידים שניתן לקרוא בזמן השבעה. הדלאי לאמה כותב בהקדמתו לספר כי: "בספר עדכני זה מתמקד סוגיאל רינפוצ'ה בשאלות כמו כיצד להבין את משמעותם האמיתית של החיים, כיצד לקבל את המוות וכיצד לעזור לנוטים למות או למתים." רינפוצ'ה, הטיבטי, עמ' 11.

¹⁴² שם.

¹⁴³ להרחבה על תפיסת המוות של הרב קוק, עיין: ברגמן, מוות ואל מוות. ברגמן עומד שם על הדימיון בין תפיסת הרב קוק לתפיסתו של שלינג. וכן בן שלמה, הרוח והחיים, המשווה בין הרב קוק לברגסון. בכתיבת פסקאות אלו נעזרתי רבות בעבודתו של נאמן, הרב קוק.

”השאפה אל הדר הנצח מנצחת את המות, ומוחה דמעה מעל כל פנים...”¹⁴⁴

המוות הוא חזיון שוא, אשליה שמקורה בטעות שיש לגבור עליה. יראת המוות נובעת מתפישה לא נכונה של המציאות, ממחלה שמקורה בחטא¹⁴⁵ ובשל כך אין לירא ממנו. התפקיד המוטל על עם ישראל הוא להעביר מן הארץ את חרפת המוות¹⁴⁶.

השחרור מהמוות ומיראת המוות נובעים מהעצמתה של אהבת החיים וקדושתם ”בערכם האמיתי”, מחיזוק החיים והרצון האישי¹⁴⁷. בכמה מקומות כותב הרב קוק כי חיזוק הרצון האישי בהקשר של ההתגברות על המוות, מתגלם ביצר המיני המטוהר והמכוון להמשכיות הנצחית של המין האנושי (ולא של הפרט)¹⁴⁸.

יחד עם זאת, הרב קוק היה מודע לכך שהשאפה לניצחון על המוות הינה שאיפה רחוקה וגבוהה, וכי במציאות הנוכחית למוות תפקיד חשוב. בשל כך המוות בעולם הנוכחי מתואר גם כראוי ורצוי. כהיידגר, כותב הרב קוק שרק בצלו של המוות מקבלים החיים את חיוניותם. המוות נותן את המשמעות לאדם, למעמדו המוסרי, לרצונו, ול”כל האידיאלים הכרוכים בו”.

במחקר, ניתן למצוא מספר גישות בנוגע למיקומו של הרב קוק על הציר הפילוסופי בין אידאליזם לאקזיסטנציאליזם¹⁴⁹.

פרופ' שלום רוזנברג מזהה את עמדת הרב קוק, הנלחם במוות, עם עמדתו האקזיסטנציאלית של ניטשה. האדם היחיד חפץ בקיומו העכשווי והממשי. את הכמיהה למוות מתוך שאיפה לחיי נצח, ואיבוד היחיד, הרב קוק ראה כמחלתה של החברה היהודית בימיו, ונגדה נלחם בכל כוחותיו.¹⁵⁰

לעומתו, חנוך בן פזי במאמרו 'עזות המוות וצו האהבה' סבר שהרב קוק נקט עמדה אידיאליסטית המוותרת על האינדבדואליות הפרטית, ובכך הוא מוותר על הפרט ועל החיים:

¹⁴⁴ הרב קוק, אורות הקודש ב', שע"ז

¹⁴⁵ הרב קוק, אורות הקודש ב', עמ' שפא: "יראת המות היא מחלת האדם הכללית, הבאה בעקב החטא. החטא יצר את המות."

¹⁴⁶ הרב קוק, אורות הקודש ב' עמ' שפו: "המוות מום הוא ביצירה, ישראל נועד להעבירו, חרפת עם הוא לנו, וחרפת עמו יסיר מעל כל הארץ, כי ד' דבר."

¹⁴⁷ הרב קוק, אורות הקודש ב' שפ"ב: "עצם ההדרכה להסרת יראת המות צריכה לבוא על ידי ההתרגלות של אהבת החיים בערכם האמיתי... על ידי קדושת החיים בתכנם העליון, אפשר לבא לאהבת החיים העצמותית..."

¹⁴⁸ הרב קוק, אורות הקודש ג' רצ"ו.

¹⁴⁹ בנאמן, הרב קוק, ניתן למצוא טענה מעניינת, אם כי לא מבוססת דיה לטעמי. לטענתו, הרב קוק הצליח לחמוק מהציר הידוע אידאליזם – אקזיסטנציאליזם. הדרך אל הנצח האידיאלי, עוברת דווקא במימוש העצמיות הפרטית והגברת הרצון. וראה גם, סמט, דעת אלוקים לדורנו.

¹⁵⁰ רוזנברג, ניטשה, עמ' 337.

הפתרון שמציע הרב קוק לפחד מהמוות ולפסימיות הכרוכה בו נמצא לא באהבה הרוחנית¹⁵¹ כי אם במיניות וביצר המיני, כאשר אלו מתועלים ומכוונים אל הכללי שמעבר לפרטיות האינדיבידואלית... בעמדתו של הרב קוק... יש דווקא משום הקטנתו של האדם^{152 153}.

ב. הרב יוסף דב סולובייצ'יק (הרי"ד)

1. "איש ההלכה"¹⁵⁴ ("סולובייצ'יק המוקדם")

את עיסוקינו ברי"ד נפתח ב"איש ההלכה", מספריו ההגותיים החשובים של הרי"ד. בספר זה מוצג הקושי הקיומי של האדם עם המוות, תוך שימוש במושגים ודמויות מסורתיות - הלכתיים. בספר, מדגיש הרי"ד את היחס השלילי אל המוות, היותו מיאוס ולא פיתוי¹⁵⁵. מאיסה זו נובעת בעיקר מהתפיסה ההלכתית שרואה במוות סתירה וניגוד למטרתה העליונה: קיום המצוות. המת משוחרר מכל חובה הלכתית.¹⁵⁶

אפילו העולם הבא, המובטח לאדם לאחר מותו ושאליו כמהים רבים¹⁵⁷, מהווה איום על איש ההלכה, הוא אינו מעוניין בו. איום זה נובע מכך שהעולם הבא הוא סטטי ("שקט ושאנן"), בו האדם מקבל שכר על

¹⁵¹ אצל רוזנצוויג הפתרון הוא האהבה הרוחנית, הזוגיות והמשפחה המהוות בסיס ליצירת העם. האהבה גוברת על המוות: "וכשם שההתגלות, בעוררה בבריאה משהו שהוא עז כמוות, מעמידה כנגד מוות זה וכנגד כל הבריאה כולה עמו את בריאתה החדשה, את הנפש, זו שהיא על-ארצית בתוך החיים עצמם, כך לובש החתן בעומדו תחת החופה את תכריכו כבגד חתונתו, ואותה שעה, שבה הוא נקלט כולו בתוך עם-הנצח, הוא מכריז מלחמה על המוות - והוא עז כמוהו". רוזנצוויג, כוכב הגאולה, עמ' 348.

¹⁵² חנוך בן-פזי, בתוך: יובל לורי, מועקה וגאולה.

¹⁵³ בעניין זה מעניין לציין בקצרה את יחסו של המוות של אחד מתלמידי תלמידיו של הרב קוק, הרב חנוך פורת ז"ל. פורת, מתלמידיו המובהקים של הרב צבי יהודה קוק, בנו של הראי"ה, שייך לזרם של תלמידים שהדגישו את העמדה האידיאלית כללית ישראלית במשנתו של הרב קוק. פורת שחלה במחלה קשה בשנת תש"ע, נשאל בראיון על ידי ינון מגל האם הוא מפחד מהמוות. תשובתו החד משמעית היתה "כהוא זה לא מפחד. אין לי שום שמץ של פחד. אני אומר את זה לא כדי להתיימר ולא כדי להתפאר, אלא מפני שזאת האמת. אני לא מאמין בכך שעם המוות כביכול מסתיימים החיים. הם עוברים שינוי. הם עוברים הארה גדולה. אני מאמין בכך באמונה שלמה... כשאני מאמין ואני רואה לנגד עיני את תחיית המתים הלאומית שלנו, את האור הלאומי, הכל נראה אחרת. אני נאסף אל עמי, אני עם כל מה שנתתי בימי חיי, עם כל השותפות וההתחללות שלי בעם ישראל, שהולך וצומח ונגאל, עם ראשית צמיחת גאולתנו, אני שמ. " הראיון המלא נמצא ב <http://www.inn.co.il/News/News.aspx/213679>. השאלה והתשובה בנוגע למוות מצויות סביב הדקה ה-8:50. יש לשים לב שדבריו של פורת נוגעים בשתי נקודות שונות, גם אם בעלות מכנה משותף. ראשית - התפיסה בדבר הישארות הנפש מעלימה את פחד המוות, מעבר לכך ההתחללות של האדם ומבטו על האומה והתהליכים ההסטוריים ממקמים את חייו הפרטיים במישור אחר, שמבטל גם הוא את יראת המוות.

¹⁵⁴ הרי"ד, איש ההלכה.

¹⁵⁵ הרי"ד, איש ההלכה, עמ' 36

¹⁵⁶ הרי"ד, איש ההלכה עמ' 37

¹⁵⁷ יש להעיר שיתכן שהרי"ד הסתיר את העובדה שלא האמין בהישארות הנפש כפשוטה. טענה זו זוקקת הוכחות וראיות רבות. ראה: שוורץ, דת או הלכה. עמ' 149-155. שוורץ רומז שאכן הרי"ד לא האמין בהישארות הנפש ונאלץ להגן על עצמו מהתקפות מאנשי הדת. "הטקטיקה היא להודות באקטואליות ובאובייקטיביות של המונחים גאולה ועולם הבא, אך ליצוק בהם תוכן אחר".

פעולתו בעולם הזה אולם אינו עושה בו דבר¹⁵⁸. בשל כך, אכן אנשי ההלכה לא רק סלדו מן המוות אלא גם יראו ממנו¹⁵⁹.

בהמשך הספר, מציג הרי"ד את ה"פתרון" לאימת המוות.

ההלכה משמשת לעוסקים בה כנקודת עוגן חיזונית, אליה יכולים הם לחרוג בשעות קשות. ההלכה היא קבועה ומצוקה, נקודה ארכימדית ואובייקטיבית, שבה יכול לדבוק איש ההלכה, אפילו בשעות הקשות¹⁶⁰. ההתמודדות של איש ההלכה עם הפחד מהמוות נעשית אף היא באמצעות ה'רשת ההלכתית' האובייקטיבית והסטרוקטוראלית הנפרשת על המוות והפחד מפניו¹⁶¹. הפחד מן המוות הוא עניין סובייקטיבי, ההלכה לעומתו היא אובייקטיבית. על איש ההלכה להכפיף את הסובייקט לאובייקט ובכך להתגבר על הפחד. לבעיה האקזיסטנציאלית מציע הרי"ד פיתרון אידאליסטי.

לסיכום, כשאנו בודקים את יחסו של הרב סולובייצ'יק למוות ב"איש ההלכה", אין ספק שיחס זה מבוסס על תפיסה המקושרת אל ההגות האידיאליסטית. ההלכה נתפסת כאידאה נצחית, בה יכול היחיד לדבוק ולהיחלץ ממעמדו כסובייקט זמני וסופי. עמדה זו שגם חוקרים אחרים שותפים לה¹⁶², מציג בבהירות ד"ר אבינעם רוזנק:

"גישתו האידיאליסטית של סולובייצ'יק למוות נחשפת במסת "איש ההלכה". איש ההלכה "מסתתר מ" וימדחיק את" פחד המוות ע"י משמוע של המוות בפרטי ההלכה האידיאליטית"¹⁶³.

¹⁵⁸ הרי"ד, איש ההלכה, עמ' 37.

¹⁵⁹ הרי"ד, איש ההלכה עמ' 39. בנוגע לפחד זה, מעיד הרי"ד על מקרה בו הרב חיים מבריסק, סבו של הרי"ד, ומי שייצג עבורו את "איש ההלכה" האידיאלי, ששהה בחופשה על חוף הים הבלטי, נעץ מבטו בדימוי הנץ החמה וכולו רובץ "תחת מלנכוליה מפלחת לב ועצבות קודרת". כשנשאל על ידי הרב מאיר ברלין על מה הוא מיצר כל כך ענה: "הנני מהרהר בסוף כל אדם – המוות" - העולם גדול ונהדר, מסביר הרי"ד את ההרוריו של ר' חיים, והאדם קצר ימים ושבע רוגו (הרי"ד, איש ההלכה, עמ' 40). מעין זאת מספר ר' מאיר בר אילן על אופיו של ר' חיים מבריסק:

רבי חיים משבעו היה מן האנשים שהייסורים הרוחניים מעיקים עליהם. תמיד היה ירא מפני יום-הדין, מפני יום המחר. כל רעיון על מחלה ועל מוות דיכדך אותו. כל בשורה רעה על מותו של אדם, עשתה עליו רושם נורא. מאיר בר אילן, מוולוז'ין עד ירושלים א, תל אביב תשל"א. עמ' 258.

¹⁶⁰ הרי"ד, איש ההלכה, עמ' 66-67. גם כאן, ר' חיים מבריסק, הוא הדמות שבאמצעותה מדגים הרי"ד את ההתמודדות של "איש ההלכה": "שח לי אבא מרי, כשפחד המוות היה תוקף על ר' חיים, היה הלה מתמכר בכל מוחו ורוחו להלכות אהלות וטומאת מת, והלכות אלו הסובבות סחור-סחור לעניינים חמורים ושאלות מסובכות של טומאת קבר, טומאת אוהל, טומאה רצוצה, הציצה בפני הטומאה, צמיד פתיל באה המת וכו', היו משקטות את המיית נפשו ומשרות עליו רוח של שמחה וחדווה. כשאיש ההלכה ירא את המוות, הנשק היחידי להילחם בפחד נורא זה הוא החוק הנצחי של ההלכה. פעולת האובייקטיביות כובשת את אימת המוות הסובייקטיבית. בהקשר זה הרי"ד מזכיר מאמר של סטיפן צוויג בו הוא טוען שטולסטוי "ניצח את אימת המוות, שהיתה תוקפת עליו, ע"י פעולת האובייקטיביות של המוות בתור נשוא יצירתו האמנותית".

¹⁶¹ בקצרה נעיר, שהרי"ד ממשיך כאן רעיון קנטיאני של השלכת התבונה האנושית על המציאות (מרחב, זמן וסיבתיות). בכך הופך איש ההלכה ליוצר, אליבא דהרי"ד.

¹⁶² על נקודה זו ראה: הרטמן, הגיבור ההלכתי, עמ' 264. פלאי, תורת האדם, עמ' 101-100. שוורץ, דת או הלכה?, עמ' 249-255. וכן: מאיר, פילוסופים קיומיים, עמ' 58.

¹⁶³ רוזנק, מודלים פילוסופיים, עמ' 65.

2. דברי הרי"ד לאחר איש ההלכה ("סולובייצ'יק המאוחר")

בחלק זה נסקור מספר מאמרים, שיעורים ודרשות של הרי"ד בהם עסק והתמודד עם המוות. כל המקורות נאמרו או נכתבו לאחר כתיבת "איש ההלכה", בתקופה בה נטה הרי"ד יותר לכיוון האקזיסטנציאלי בעקבות קירקגור (נציג את הדברים בדר"כ לפי סדר אמירתם או כתיבתם).

א. משבר הסופיות האנושית

המוות, אומר הרי"ד במסה "משבר הסופיות האנושית"¹⁶⁴, הוא חלק בלתי נפרד מהאדם. הקיום האנושי במהותו הוא בלתי מושלם, חסר וסופי. החיים מכותרים על ידי המוות והם נתפסים דרך קבע כדוהרים לקראת אובדנם¹⁶⁵. היהדות תבעה מהאדם להכיר "בעובדה הטרגית של סופיותו ובאי שלמות חוויתו הקיומית הנובעת מכך"¹⁶⁶.

הרי"ד מציע לאדם לא להלחם אל מול סופיותו והמוות אלא להרכין בפניהם את הראש. לוותר על אשליות האדם אודות הצלחות בלתי סופיות. הוא מדגיש שזהו ויתור על אשליה, חלום ותקוות שווא, על משהו שמעולם לא זכה בו האדם, למרות רצונו. על ידי ויתור למען האלוהים על משאלה שלא תתמלא, מוצא האדם את הגשמתו העצמית¹⁶⁷. נשוא תנועת הויתור משתנה מאדם לאדם. על כל אחד לוותר ולהקריב את הערך החשוב לו מכל, את הרצון שערך זה יוביל אותו ואת האנושות לנצחיות¹⁶⁸.

פעולה נפשית זו מתורגמת למושג רב המשמעות 'קורבן'¹⁶⁹ ובתקופתנו היא באה לידי ביטוי בתפילה¹⁷⁰. התפילה שמציע הרי"ד "מקדשת את התבוסה, גואלת את היגון ומרוממת אותו לדרגת קורבן. תפילה הגואה "ממעמקים" היא עבודה של הקרבה. תפילה זו מקנה משמעות ומכוונת לחוויית המשבר¹⁷¹ ומשקפת הודאה בכישלון מלא, תקוות שווא ושאיפות אבודות. תחושת התלות המוחלטת באה בה לידי

¹⁶⁴ הרי"ד, משבר הסופיות. המסה מבוססת על סידרת שיעורים שנשא הרי"ד בשנים 1957-1958, ושהועברו במסגרת סדרה שעסקה בנושא "מושג האדם ביהדות", שיועדה למספר קטן של רבנים אורתודוקסים, קונסרבטיבים ורפורמים, בבניין הפדרציה של ניו יורק בחסות ה-NIMH וה-New York Board of Rabbis.

¹⁶⁵ הרי"ד, משבר הסופיות, עמ' 132.

¹⁶⁶ הרי"ד, משבר הסופיות, עמ' 129.

¹⁶⁷ שם, עמ' 135.

¹⁶⁸ הרי"ד, משבר הסופיות, עמ' 135.

¹⁶⁹ שם, עמ' 139.

¹⁷⁰ "תפילות כנגד תמידים תקנום" (בבלי ברכות, כ"ו, ע"ב) ועוד. על עניין זה ראה: הרטמן, התפילה בסולובייצ'יק.

¹⁷¹ הרי"ד, משבר הסופיות, עמ' 140-141.

ביטוי מלא. היא מבליטה גם את תחושת היצור הנברא, מודעות למחסור ולחוסר האונים, רגש של חוסר ערך ואי שלמות.¹⁷²

ב. מן הסערה¹⁷³

במאמר זה, מדגיש הרי"ד כי המפגש עם האלוהים, לא מעניק לאדם רק שקט נפשי אלא גם חוויה מלאה חלחלה ואימה. מפגש זה מוביל אותו למודעות להיותו יצור מוגבל וזמני, למותו ולסופיותו הנשאבת בתוך האין-סוף האלוהי הנצחי.¹⁷⁴

מפגש כזה עם האין עשוי להתרחש בשתי דרכים:

I. כאשר קיים איום של כליון על הקיום האינדבדואלי, האדם, שניחן במודעות זמן מיוחדת במינה, נזכר אז בגורלו המתקרב - המוות.

II. המפגש מתרחש גם ברמת המודעות. בלי שהתרחש דבר בעולם החיצוני, האדם מתוודע לקיומו כיצור רוחני ובעל ערך מחד וסופי מאידך.¹⁷⁵

על האדם להתאמץ בשביל להגיע לעומקה של חוויה זו. מטרה של חוויה פנימית זו, של הכרתו הפנימית של בן האדם בדבר סופיותו, היא הפסקת העיסוק בדאגות ופחדים קטנוניים, וויתור על השאיפה לאינסופיות. התמדת האדם בתנועת הויתור, תוביל באופן פרדוכסלי לגאולה. ההקרבה, חווית המשבר, הכשלון והייאוש המוחלטים של האדם יולידו את הכח הגואל.¹⁷⁶

ג. גישה הלכתית אל הייסורים¹⁷⁷

בפתח המאמר, הרי"ד מטיל ספק כבד ביכולתם של פתרונות מטפיסיים לנחם "ולעודד את האדם המודרני המוצא את עצמו במשבר" או אל מול הרוע. למרות שהמסר המטפיסי של העצמת העולם הבא והמוות, מצוי בדברי הרמב"ם ובדברי רבים אחרים, ולמרות שהיה למסר זה השפעה רבה בחיזוק רוח העם היהודי

¹⁷² הרי"ד, משבר הסופיות, עמ' 145.

¹⁷³ הרי"ד, מן הסערה. המסה מבוססת על סדרת הרצאות שנמסרו בסיום פרויקט שנמשך שלש שנים: Yeshiva University Mental Health Project. אייר-סיוון תש"כ, אפריל – יוני 1960.

¹⁷⁴ הרי"ד, מן הסערה עמ' 106.

¹⁷⁵ הרי"ד, מן הסערה עמ' 108-109.

¹⁷⁶ הרי"ד, מן הסערה עמ' 113.

¹⁷⁷ הרי"ד, גישה הלכתית. השיעור נמסר בכ"ח כסלו תשכ"ב, 6.12.1961, במסגרת כנס על הדת ובריאות הנפש בחסות המוסד הלאומי לבריאות הנפש בבלטימור.

בתקופות בו נרדף והושפל, מעיד הרי"ד מניסיונו, שמסר זה לא מספק את האדם הסובל של תקופתו. "ניסיתי, אך חוששני שנכשלתי כישלון חרוץ, כרעיו של איוב."¹⁷⁸

בהמשך, כותב הרי"ד כי המתח הדיאלקטי שבין תחושת הניצחון של האדם, הצלחת פעולת הכיבוש – השלטת רצונו על העולם, ובין תחושת האפסיות האנושית, צריך להישמר. האדם עובר מקוטב לקוטב וכך משיג את הגאולה הגבוהה ביותר.

כפי שראינו אצל קירקגור, גם הרי"ד מציג את אברהם וסיפור העקידה כמבטאים באופן הירואי תנועה זו¹⁷⁹. אברהם, לאחר שערג והתפלל לנס הפרדוכסלי - הולדת בן לשרה- בן שיתן משמעות וערך לחייו של אברהם ולהבטחה האלוהית על הזרע והארץ, נדרש לוותר על ההישג, הוא צווה לסגת מהניצחון בגבורה. ומה עשה אברהם?

אברהם ציית. הוא ידע כי התנועה הדיאלקטית תוביל אותו לגאולה. ובאמת, ברגע שהוא נסוג וויתר, כאשר אברהם ויתר והיה מוכן בכל ליבו לעקוד ולהקריב את יצחק בהר המוריה, באותו רגע ממש חל השינוי. יצחק חזר אליו בהודעת המלאך "אל נא תשלח ידך אל הנער"¹⁸⁰.

ד. גאון וענווה¹⁸¹

גם במאמר זה מציג הרי"ד את התגובה הכפולה לאיום המוות על האדם. מחד עליו לנסות להילחם כנגד המוות ולכבוש מטרה זו ככל שיאפשרו לו כוחותיו (התקדמות הרפואה היא בעיניו הישג מוסרי נעלה. החולה מצווה לבקש אחר סיוע רפואי ולא לקבל עליו את מחלתו באהבה¹⁸²). מאידך, האדם נדרש להכנעה עצמית מרבית. כפי שראינו כבר, הויתור העצמי צריך להתקיים במיוחד בתחומים החשובים לו ביותר, בחלומותיו הנעלים ביותר¹⁸³.

¹⁷⁸ הרי"ד, גישה הלכתית, עמ' 89. מעניין לציין כי בדרך דומה התקיף קירקגור את שיטתו האידיאליסטית של הגל. לטענתו "הפילוסופיה של היגל היא מלאכותית, כיוון שהיא מפשיטה את הקונקרטי, מתעלמת מן הסבל של האדם הפרטי ומששטשת אותו תוך כדי התיימרות לפותרו. את הנצחיות והביטחון היא מוצאת בתוך עצמה, אבל הבעיה האמיתית היא ניצחיותו ובטחונו של האדם הקיים, הפרטי, אך לכך אין תשובה והתייחסות. המחשבה המופשטת מבטיחה לאדם את הנצח לכשיתגבר על פרטיותו ויתעלה לספירת האמיתות הנצחית שלה. אך הנצח המובטח אינו כלל וכלל של האדם הפרטי". סיגד, אכסיסטינציאליזם, עמ' 86.

¹⁷⁹ ראה לעיל, וכן למשל: זיוון, לא האיל.

¹⁸⁰ הרי"ד, גישה הלכתית עמ' 100.

¹⁸¹ הרי"ד, גאון וענווה. המסה הושמעה באוניברסיטה רוטגרס ב 14.4.73. המאמר פורסם לראשונה ב Tradition, 1978.

¹⁸² הרי"ד, גאון וענווה, עמ' 219.

¹⁸³ שם, עמ' 221.

אולם, מחדש הרי"ד במאמר זה, הנסיגה אינה בהכרח השלב האחרון. לאחר הנסיגה "אלוקים עשוי להנחותו לחזור ולצעוד אלי ניצחון, לחתור שנית לכיבוש ולשלטון, השיבה לאחור היא גאולתה של הדריכה לפני, הנכונות למפלה היא טהרתה של התשוקה חסרת המעצורים לשילטון ולניצחון."¹⁸⁴

ה. הגאולה מן המוות¹⁸⁵

גם במאמר ה"גאולה מן המוות" מתעסק הרי"ד בהתמודדות האנושית-קיומית של האדם עם המוות ונוראותיו אולם ניתן להבחין כאן בקול מעט שונה. במאמר זה אין הוא מציע לאדם את תנועת המטוטלת של כיבוש ונסיגה המתחלפים זה בזה. הוא לא מזכיר את הניצחון שאחרי הויתור. אלא רק מודה במילים מרגשות¹⁸⁶, בחוסר היכולת המוחלטת של האדם להתמודד בעצמו עם חרדה נוראה בחוויותיו, חרדת המוות¹⁸⁷.

היחיד שיכול להתמודד עם המוות הוא אלוהים בעצמו. האדם צריך לשים את בטחונו ואמונו שמתישהו בעתיד האל יגאלנו. רק בשלב עתידי זה יתרפא האדם מהחידלון ומהפחד מפניו.¹⁸⁸

האמונה בגאולה היא שמחזיקה את הרי"ד. אולם עלינו לשים לב שהוא לא מתכוון לגאולה אליה יכול האדם להגיע בחייו (כפי שראינו למשל במסות "מן הסערה" ו"גישה הלכתית אל הייסורים"). הגאולה כאן היא התערבות אלוהית ולא תלויה במעשיו של האדם ולכן היא אפשרית רק "בשלב כלשהוא בעתיד"¹⁸⁹.

ו. סיכום דברי הרי"ד

בחלק זה עסקנו בדברי הרי"ד לאחר כתיבת "איש ההלכה". לאורך כל הדרך ראינו את הקשר ההדוק של הדברים עם העולם האקזיסטנציאלי בכלל ועם קירקגור בפרט. מבין הרעיונות המרכזיים שראינו נציין:

¹⁸⁴ שם, עמ' 222. גם עניין זה מקורו בדברי קירקגור, כפי שהראנו לעיל.

¹⁸⁵ הרי"ד, הגאולה מן המוות. מסה זו הינה חלק מהרצאה שהושמעה בפני הסתדרות הרבנים דאמריקה בי"ב סיוון תשל"ד (1974).

¹⁸⁶ הרי"ד, הגאולה מן המוות, עמ' 78.

¹⁸⁷ הרי"ד עושה זאת על ידי ההבחנה בין ההיטהרות מטומאת מת להיטהרות משאר הטומאות. בדרך כלל אדם שנטמא יכול להסתפק בטבילה - פעולה הנעשית על ידי הטמא בעצמו. טמא מת נטהר על ידי אדם אחר שמזה עליו מי פרה אדומה. הפעולה שעושה האדם האחר מרמזת על כך שהאדם זקוק לעזרה מבחוץ בשביל להיגאל מהמוות - עזרתו של אלוהים. הרי"ד, הגאולה מן המוות, עמ' 77-76.

¹⁸⁸ הרי"ד, הגאולה מן המוות. עמ' 78.

¹⁸⁹ מעניין לשים לב שבכך, למעשה, מתקרב הרי"ד אל מושג הגאולה המסורתית, שמשמעותו שינוי היסטורי אסקטולוגי.

- החשיבות בהכרת האדם בסופיותו, בויתור ובכניעה אל מול עובדה זו. הקרבת האדם ורצונותיו אל מזבח הריאליה. כל זאת תוך כדי מאמץ – ככל שיד האדם מגיעה - להתקדם בתחום הרפואי.
- האדם צריך לעשות מאמץ בשביל להגיע למודעות זו. התפילה היא אחת מהכלים להגיע ולהביע את חוסר שלמותו של האדם.
- דחיה (ואף זילזול) מוחלטת של המנסים להתעלם מהמוות. וערעור אקזיסטנציאלי של הפתרונות המטפיזיים המחייבים את המוות.
- סיפור העקידה כדוגמא להתנהגות הנדרשת משומר ההלכה המוותר על רצונותיו הפשוטים.
- ולבסוף ראינו מאמר בו מובע יאוש מוחלט מיכולתו של האדם להתמודד עם המוות והשארית המשימה בידי האל - שישנה את המציאות לעתיד לבא.

ג. הר"ש - האדם אל מול מותו

1. הנחרצות והשרירותיות של המוות.

כעת, לאחר שסקרנו וראינו את השיטות השונות להתמודדות עם המוות וסופיותו של האדם, בהגות הכללית ואצל הוגי הציונות הדתית, על ברכיהם גדל והתחנך הר"ש, נפנה לעיון בדברי הר"ש בנושא. תוך כדי הצגת הדברים, נסב את תשומת ליבנו להוגים שעליהם הוא מתבסס, ולמקומות בהן הוא הציג עמדה עצמאית.

מות כל אדם הוא גזירה אלוהית, מדגיש הר"ש. גזירה שלא תלויה במעשיו או בחטאיו. לא ניתן לשנות מציאות זו¹⁹⁰:

לאדם אין ברירה אין לו זכות לחוות דעה, לא שואלים אותו. עליו לקבל את גזירתו יתברך. זאת

המציאות אלוקית, היא מוכרחה להיות כזאת.¹⁹¹

¹⁹⁰ הר"ש מבסס דבריו על המדרש בספרי דברים של"ט: "אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: ריבונו של עולם, למה מת אדם הראשון? אמר להם: שלא עשה פיקודי. אמרו לפניו: והרי משה עשה פיקודיך? אמר להם: גזירה היא מלפני, שוה בכל אדם, שנאמר: זאת התורה אדם כי ימות. " גם כאן ניתן לראות עבודה פרשנית. תרגום של המדרש לשפה קיומית.

¹⁹¹ הר"ש, פניך אבקש עמ' 216

חד וחלק. כל ניסיון לייפות עובדה זו, לנסות להתעלם ממנה, להמציא כל מיני הסברים ותיאוריות פילוסופיות-אידיאליסטיות לא יספקו את הר"ש. עובדה זו נובעת מטבעו של האדם, לאחר שחטא בחטא הקדמוני:

"המוות הוא לא עונש במובן הפשטני שלו, אלא הוא המצב הטבעי לאחר החטא (של אדם הראשון. ת"ד). האנושות כל כך התקלקלה, עד שמעצם טבעה היא אינה מסוגלת לחיות לעולם כמובן."¹⁹²

לא זו אף זו. המוות, הסופיות והזמניות מגדירות את האדם:

זמניותו של האדם איננה מקרית לו, משהו שמחוצה לו, האדם איננו עצם שהזמן עובר עליו – זמניותו הינה מהותו. ראה לדבר, מכך שהרגע הבא איננו דבר שיש לבטלו כדי שלא יתקיים, אלא פשוט למנוע אותו, והאדם יחדל אז ממילא להתקיים. סופיות זו מבליטה יותר מכל את נבראותו של האנוש מחד, ואת מלכות ד' הרודה ושולטת בו – מאידך.¹⁹³ 194

בכמה מקומות הדגיש הר"ש מימד נוסף - השרירותיות והמקריות הטמונות במוות. האדם יכול לדעת את עובדת מותו אולם יום המיתה, הוא יום הדין יישאר בלתי ידוע והאדם בדרי"כ לא יכול להתכונן אליו.

¹⁹² הר"ש, פניך אבקש עמ' 222.

¹⁹³ הר"ש, שובי נפשי. עמ' 16-17. וראה שם גם את ההערה על מרכזיות הזמניות בחיי ר' נחמן: "מוטיב הפרידה בולט מאד באוטוביוגרפיה של ר"ג, בכל ימי חייו הקצרים אנו מוצאים אותו נוסע ונפרד מפורסמת נסיעתו לארץ ישראל, שלפניה הוא מתנתק ממשפחתו וממכריו. זמניות זו חושפת יותר מכל את סופיותו של האדם; גורל היא לו, ודרכה נחשפת מלכות ה' במלוא עצמתה."

¹⁹⁴ בדברים אלו הר"ש מסתמך על השיטה המסורתית, לפיה אלוהים מחדש את קיום המציאות ואת קיום האדם כל רגע מחדש. אילולא עשה כן – באופן אקטיבי בכל רגע – האדם לא היה ממשיך להתקיים ברגע הבא. גישה זו מקבלת בדברי הר"ש פרשנות קיומית, כפי שראינו גם במקומות אחרים. סימוכין לשיטה זו ניתן למצוא בתפילת "יוצר המאורות" שלפני קריאת-שמע של שחרית "מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית". וכן בדעת הרמב"ן: "אין לאדם חלק בתורת משה רבינו עד שיאמין שכל מעשינו ומקרינו ניסים, אין בהם טבע ומנהגו של עולם כלל... כי אין הפרש למי שמעיד יפה בין צדיק ימלא ימיו ויחיה שמונים שנה בהשקט ובבטחה ובלא חולי ובין שאוכל תרומה ימות", רמב"ן, כתבים, עמ' קנ"ג. וכן ראה: רש"י, תניא, שער היחוד והאמונה, פרקים א-ב, עמ' 152-154: "הנה כתיב 'לעולם ה' דברך נצב בשמים', ופירש הבעש"ט ז"ל כי דברך - שאמרת 'יהי רקיע בתוך המים' וגו' - אותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים, ומלובשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם... כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו וחוזרות למקורן - היו כל השמים אין ואפס ממש, והיו כלא היו כלל וכמו קודם מאמר 'יהי רקיע' כו' ממש. וכן בכל הברואים שבכל העולמות, עליונים ותחתונים, ואפילו ארץ הלזו הגשמית ובחינת דומם ממש - אילו היו מסתלקות ממנה כרגע ח"ו האותיות מעשרה מאמרות שבהן נבראת הארץ בששת ימי בראשית, היתה חוזרת לאין ואפס ממש, כמו לפני ששת ימי בראשית ממש... והנה מכאן תשובת המינים וגילוי שורש טעותם, הכופרים בהשגחה פרטית ובאותות ומופתית התורה, שטועים בדמיונם הכוזב שמדמין מעשה ה' עושה שמים וארץ למעשה אנוש ותחבולותיו. כי כאשר יצא לצורף כלי – שוב אין הכלי צריך לידי הצורף, כי אף שידי מסולקות הימנו והולך לו בשוק, הכלי קיים בתבניתו וצלמו ממש כאשר יצא מידי הצורף. כך מדמין הסכלים האלו מעשה שמים וארץ. אך טח מראות עיניהם... שבהסתלקות כח הבורא מן הנברא ח"ו ישוב הנברא לאין ואפס ממש, אלא צריך להיות כח הפועל בנפעל תמיד להחיותו ולקיימו..."

למרות כל זאת, יום זה ייקבע את גורלו הנצחי¹⁹⁵. "אפשר שלו היה חי עוד שנה, היה משתנה לחלוטין. ישנה מידה רבה של שרירותיות ומקריות, בכך שגורלו נקבע דווקא לפי זמן מסויים."¹⁹⁶ "אקורד הסיום של החיים הוא הקובע, ומשליך אחורה על החיים כולם."¹⁹⁷

למרבה החרדה של האדם, השרירותיות והמקריות של יום המוות הופכות לנצח:

יום המיתה איננו תאריך שנקבע מראש ליום הדין של האדם, אלא הוא נגזרת פשוטה אימננטית למצבו. הדין איננו אלא מצבו של האדם בשעת מותו, וזהו גורלו הנצחי. קביעה זו מעצימה את המתח של התשובה והדין, מתח שמבטא את הצירוף שבין המקרי, הזמני של מציאות האדם, לבין העובדה שלמקריות זו אופי נחרץ, טוטאלי ואינסופי. חרדת הדין הינה דווקא צירוף זה – זהו אופיו הגורלי והמוחץ. הזמניות מקבלת כאן תוקף נצחי. העובדה שמת דווקא בתאריך מסויים, עובדה מקרית בדרך כלל, היא זו שתקבע לאותו אדם את הנצח, ומכאן שהזמניות עצמה מקבלת דחיפות וגורליות של נצח.¹⁹⁸

בשל הנחרצות של יום המוות, יש חשיבות עליונה למצבו ומעשיו של האדם ביום זה:

הדרשן¹⁹⁹ מדבר על ידיעת המוות. בעמדתו הפסימית ביחס למוות... רוצה הוא להמחיש את התחושה... על החיים כצל עובר ועל ימי המוות הקרבים והולכים. הוא אף מוסיף ואומר שזאת ידיעה שהכל שותפים לה... המחשה זו נעשית באמצעות תיאור העשייה שלפני המוות. עשייה המקבלת את עוצמתה בהיותה העשייה של האדם לקראת מותו, בכך למעשה הוא מבטא את התחושה של חלופיות חייו, אך גם של נחרצות הפעולה האחרונה. בני אדם פועלים אמנם

¹⁹⁵ הדברים נאמרים בהקשר של דרשה לראש השנה – יום הדין, שמהווה תזכורת ליום הדין הסופי – יום המיתה. "משמעות הדין של ראש השנה היא, כאמור, מעין 'התנסות' של יום בשנה, שבה אמורים לחיות במתח שראוי לעצב את מצבו של האדם בכל רגע בכל השנה, עד יום מיתתו ועד בכלל". הר"ש, שובי נפשי, עמ' 79-80. יום המוות "מקפיא" את מצבו של האדם, וכך הוא נקבע לנצח. וראה בהמשך.

¹⁹⁶ הר"ש, שובי נפשי, עמ' 76-77.

¹⁹⁷ הר"ש, על כפות המנעול, עמ' 60-61.

¹⁹⁸ הר"ש, שובי נפשי, עמ' 77. וראה שם עמ' 79, את דברי הר"ש על שיטת הרמב"ם המתורגמת למתח הקיומי בין סופי ואינסופי: "המצוי בשיטת הרמב"ם במורה נבוכים, יודע היטב ניגוד יסודי זה שבין הזמניות – ההתהוות שמקורה בחומר – המקריות והריחוק מאלוקים, לבין האמת, העצמיות הנצחית שהופכת לתוארו של אלוקים. ההבלטה הקיומית של הניגוד שבין הטמפלריות האנושית-חומרי לבין האמת האלוקית, הופכת למתח הגורלי של הדין – מתח שנובע מהמקריות ההופכת לנצח, לאינסופיות."

¹⁹⁹ בראשית רבה (תאודור – אלבק) פרשת צו: ויקרבו ימי ישראל למות. זהו שאמר הכתוב "כי גרים אנחנו לפניך ותושבים ככל אבותינו, כצל ימינו על הארץ" (ד"ה א כט). והלוויי כצילו שלכותל או כצילו שלאילן, אלא כצלו שלעוף, שנאמר: "ימיו כצל עובר" (תהלים קמד, ד). "כצל ימינו עלי ארץ ואין מקוה" (ד"ה א כט). אין מי יקוה שלא ימות, הכל יודעים ואומרים בפייהם, שהן מתין. אברהם אמר: ואנכי הולך עירי (בראשית טו, ב). יצחק אמר: בעבור תברכך נפשי בטרם אמות (שם כז, ד). יעקב אמר: ושכבתי עם אבותי (שם מז, ל). אימתי? בשעה שנטה למות, שנאמר: ויקרבו ימי ישראל למות.

כיצורים זמניים היודעים את זה שהם זמניים... האפקט הינו של פעולה הנעשית לפני המוות ולקראת המוות. כך אברהם המחפש אשה לבנו יצחק, פן ילך ערירי, וכך יצחק המעניק ברכה לפני מותו.²⁰⁰

הר"ש נתן פרשנות קיומית לתפיסת התשובה של הרמב"ם, ו'תרגם' אותה על פי דברים אלו: התפיסה הרווחת היא שדינו של האדם נקבע על פי סך מעשיו – הטובים והרעים. מעין שיקלול מתמטי של כל המעשים שעשה.²⁰¹

ואילו הרמב"ם סבור שהתשובה איננה מחיקת עבירות, אלא, כאמור, שינוי פנימי באדם, ודינו של האדם איננו אלא קביעת דרגתו לנצח. כיון שכך, הרי שמצבו ביום המיתה מקבל חשיבות גורלית. מצבו ביום המיתה הוא עצמו הדין של המיתה. מגמת הרמב"ם היא לתלות את השכר במצבו הפנימי של האדם, ולא בשום גורם חיצוני.²⁰²

כל עוד האדם חי הוא יכול לפעול ולשנות את מצבו. גורלו של האדם לנצח, נקבע לפי מצבו בשעת מיתתו. שעה זו משליכה אחורה על כל חייו,²⁰³ ובשל כך היא כל כך משמעותית.²⁰⁴

המודעות לכך שבכל יום האדם יכול לסיים את חייו, אי ידיעת יום המוות, ושכיום זה ייקבע גורלו הנצחי, כל אלו מעניקים לחיים משמעות נוקבת ומתח מתמיד.²⁰⁵

הר"ש מדגיש את זמניותו ואת סופיותו של האדם. זוהי מהותו, ועליו להתמודד איתה. בנוסף, גם מהאדם המודע למותו, נעלם מועד מותו, שמהווה מעין נקודת זמן המקפאה אותו לנצח. ברעיונות אלו, הר"ש

²⁰⁰ הר"ש, אגדה ותרפיה.

²⁰¹ ראה למשל: בבלי, קידושין לט, ב"ב, "כל שזכויותיו מרובין מעוונותיו מרעין לו... וכל שעוונותיו מרובין מזכויותיו מטיבין לו, רובו זכיות ומיעוטו עבירות נפרעין ממנו מיעוט עבירות קלות שעשה בעולם הזה, בשביל ליתן לו שכרו משלם לעולם הבא". ירושלמי פאה א, א: "רובו עבירות ומיעוטו זכיות, נותנין לו מתן שכר מצות קלות שעשה בעולם הזה בשביל ליפרע ממנו משלם לעתיד לבא". על פי שתי דוגמאות אלו ועוד, את השכר והעונש האדם מקבל לאחר מותו.

²⁰² הר"ש, שובי נפשי, עמ' 76. על פי תפיסה זו מתרגם הרב שג"ר, את הביטוי "מיד הוא מת ברשעו". אין מדובר בקביעה שברגע שהאדם מוגדר כרשע (שעוונותיו מרובות מזכויותיו) הוא מת. הכוונה היא שהעונש שלו הוא ש'מת ברשעו' "שהרי בכך נקבע אף אובדנו הנצחי". שם, עמ' 78.

²⁰³ "ולכן, אע"פ שעשה מצוות, כיוון שתהיה עליהם לפני מיתתו הרי תהייה זו גרמה לו לאבד את זכויותיו". הר"ש, שובי נפשי, עמ' 77

²⁰⁴ מעניינת ההשוואה בין תפיסת הרמב"ם לחריצת הדין של הנוטה למות, כפי שפרש אותה הר"ש, ובין תפיסת הזוהר, כפי שפרש אותה פרופ' יהודה ליבס: "מובא בזוהר (ח"ב קעד ע"א) שיום המוות הוא יום סיכום לכל חיי האדם, אז "קרבים ימיו למות", כלומר מתכנסים יחד ומסתכמים. לכן אמר משה "בן מאה ועשרים שנה אנכי היום", כל מאה ועשרים השנה נכללו באותו יום, יום מיתתו. ר' מנחם מנדל משקלוב בפירושו על תיאור מות ר' שמעון בר יוחאי בזוהר ניסח זאת כך: "ההוא יומא [יום המיתה] כלל כל הימים שלו בסוד 'יום המוות מיום היוולדו'". היום של אתמול, יום מותה של ליאורה, היה היום התשיעי של ספירת העומר, שהוא בחינת גבורה שבגבורה, קצת בדומה לרשב"י, שאת המכילתא שלו האירה ליאורה במחקריה, שנפרט כידוע ביום ל"ג בעומר, שהוא בחינת הוד שבהוד". ליבס, על ליאורה. עמ' 43.

²⁰⁵ הר"ש, שובי נפשי, עמ' 77

מציב עצמו עמוק בתוך ההגות האקזיסטנציאלית. בהמשך, ננסה לאפיין את הכיוונים האקזיסטנציאליים אליהם כיוון הר"ש.

כמו"כ, יש לציין בהקשר לחלק הראשון של העבודה, שכאשר הר"ש בונה עמדה קיומית כלפי המוות, הוא מתעלם כמעט לחלוטין מהעמדה המסורתית (והאידיאליסטית), של קיום האדם לאחר מותו²⁰⁶.

2. אימת המוות

הידיעה כי האדם מוכרח למות, ההבנה שזהו מצבו הטבעי וההכרחי של האדם, למרות שהוא תואם את טבע האדם והעולם²⁰⁷, מובילות את הר"ש – כפי שראינו גם אצל הגל, קירקגור הר"ד והייזגר – לחוויה של אימת המוות, לתארו כ"נורא":

"המוות... הוא נורא - נורא עלילה על בני אדם. הוא חושך... אמת: אדם חטא והמוות הוא עונש על חטאו, אבל הקב"ה ידע את הדברים מראש - וְחָשַׁף עַל פְּנֵי תְהוֹם, ואותו חושך נוצר כבר בתחילת הבריאה..."²⁰⁸

אם להתייחס לשורות בהן פתחנו חלק זה – הרי שהדתיים לא "קילקלו" לר"ש. סופיות האדם, זמניותו, המוות, מהווים עבורו עובדה נוראית. עובדה זו הוזכרה על יד הר"ש פעמים רבות בשיחות ובמאמרים, בכתב ובע"פ, ועימה הוא התמודד בצורה רחבה במהלך חייו. נמשיך לסקור את דבריו בנוגע להשלכות והמשמעויות של עובדה זאת על האדם.

3. המוות וריכוך האגו

המוות הוא זה שמבחין בין האל לאדם. ללא המוות, היה האדם נשאר עם התחושה שהכל מסתובב סביבו, "גאוותו היתה מרקיעה לשחקים, מתנפחת עד אין קץ... אפילו עד העמדת עצמו כאלוהים"²⁰⁹. עובדת המוות (העומדת לצד עובדת החיים), הפגישה עם הממשות עצמה, מקלפות את האדם מהגאוה ומחזירות

²⁰⁶ עוד על היחס שבין שני חלקי העבודה – ראה בחלק של המסקנות בסוף העבודה.

²⁰⁷ בדברי הר"ש ניתן למצוא כי המוות תואם את המסגרת האנושית והעולמית. תואם את המסגרת האנושית (שלאחר חטא אדם הראשון): "אין כאן אידיאליזציה של המוות, אלא תפיסתו כטוב במסגרת האנושית" הר"ש, פניך אבקש עמ' 222. (המושג "טוב" כאן מביע התאמה של המוות לאדם לאחר החטא). ותואם את המסגרת העולמית:

"האבל אם כן, הוא דבר שלא עלינו כל אחד ואחד נתקל איתו, סדר העולם. כך הוא וכך הוא צריך להיות וטוב לו שיהיה כך. אלמלא כן, לא היה מקום לדורות הבאים." מתוך: הר"ש, עבודת האבל. גם כאן ה"טוב" מביע התאמה (של המוות כ"מפנה" מקום לדורות הבאים בעולמנו הקטן).

²⁰⁸ הרב שג"ר, פניך אבקש עמ' 224.

²⁰⁹ הר"ש, פניך אבקש, עמ' 217. אמירה זו מבוססת על דברי ר' חמא בר חנינא במדרש רבה: "ולמה נקנסה בו מיתה? אלא צפה הקב"ה שנבוכדנצר וחירם מלך צור עתידין לעשות עצמן אלוהות" (בראשית רבה, ט ה)

אותו לעמדה של ענווה הראויה לו – "פעם הוא לא יהיה כאן, והעולם בקושי ירגיש בחסרונו וימשיך לזרום הלאה."²¹⁰

עמדה זו של ענווה, הנובעת מגורלו של האדם ובעיקר מהמוות האורב לכל בן אנוש, עשויה להובילו לחירות או שיחרור משאיפותיו הדמיוניות. בדומה לקירקגור ולרייז, כותב הר"ש כי לאחר שהכיר האדם - בכנות וללא אשליה - במצבו המוגבל, בעמידתו מול האינסופיות, הוא יכול אף להגיע עד עמדה של שפלות וכניעה מול האלוהים. במצב זה, האגו שלו מבוטל, שאיפותיו – נמוגות. הוא יכול להשליך את יהבו על ה' לגמרי. לקיים את מצוותיו, ולהאמין שכל מה שנעשה בעולם, נעשה בהשגחתו של האלוהים. האדם עושה את ההשתדלות שלו ו"השם יעשה הטוב בעיניו". איפוס השאיפה והעלמת הרצון שוללים ייתכנות מצב בו יתרחש בעולם אירוע המנוגד לשאיפותיו ורצונותיו של האדם²¹¹.

כפי שראינו אצל קירקגור וסולובייצ'יק, גם הר"ש סובר שהויתור הנפשי הוא השלב הראשון, בדרך לרמת קיום גבוהה יותר:

"כשהאדם בוחר לראות את הקורה עימו לא כמקרה אלא כעצמיות, כשהוא בוחר בעצמו, מקבל את חייו כפי שהם, בממשותם, בהווה שלהם – אז זוכה הוא לקיום ממשי, לעצמיות, למה שהנו. מתברר לו אז שמקריות-גורל חייו אינם אלא רצון ד'.²¹²"

כשהאדם יקבל עליו את הדין הוא יהפוך, באופן פרדוכסלי, את המקרי שבקיומו למהותי²¹³.

בנוסף, ניתן למצוא בדברי הר"ש תיאור דמות האדם שהגיע לשיחרור, בדומה לדמות האדם האותנטי של היידגר:

²¹⁰ הר"ש, פניך אבקש עמ' 218.

²¹¹ ראה: הר"ש, נהלך ברגש, עמ' 101-102. כך מתרגם הר"ש גם את המסר של ספר יונה, הנקרא בבתי הכנסת ביום כיפור. בתחילת הספר, יונה מסרב לוותר שכן הוא "מחפש צדק טוטלי ומוחלט, הוא חסר את החסד וההתקשרות. הטוטליות וחוסר המוכנות להשלים עם הקיים גורמים ליונה לרצות למות." אולם בסופו של דבר יונה מבין, שעליו לקבל את הגורל האלוהי: זוהי דוגמא נוספת לעבודת הפרשנית של הר"ש של מקורות מסורתיים לשפה קיומית. "לאורך כל הספר נראה שהקב"ה מלמד אותו שהוא אינו יכול לברוח וגם לא להתאבד. חוסר יכולתו למות משקף יותר מכל את עילגותו ורפיונו אל מול האלוקים, שהוא מנסה לברוח ממנו. יונה מבין זאת היטב, והוא יודע שאין בכוחו להתמודד כנגד הכח האלוקי העולה עליו. אין לו ברירה אלא להתפלל, אבל בהקשר כזה תפילתו הופכת לאירוניה דקה ונוקבת. דווקא אקט זה של הכרה בפני הכח האלוקי הטוטלי יש בו משום מרד בו. אך זוהי בדיוק נקודת האפס שאלוקים רצה להביאו אליה. ממנה פתחה הדרך להתקשרות מחודשת." הר"ש, על כפות המנעול, עמ' 65-66.

²¹² הר"ש, פור הוא הגורל, עמ' 31.

²¹³ השלכה נוספת של הויתור על הבלתי-מושג ניתן למצוא בהר"ש, נהלך ברגש, עמ' 271-286. במאמר המופיע שם בשם "אהבה, רומנטיקה וברית", מציע הר"ש את ביסוס הקשר הזוגי על עמדת "הפוסט-מודרניסט הרך" (המופיע גם בכלים שבורים). בקשר זה לא יהיה מצד אחד ציניות הנובעת מההכרה במקריות שבעולם ושל חייו, אולם גם לא אהבה מודרנית, עיוורת, גורפת וקישטית בנוסח הוליווד. הקשר יהיה מבוסס על קבלת חייו, ובת זוגו כפי שהם. "הוא מוותר על הצורך בביטחונות, בערבונות, בצידוקים ובנימוקים, ומסתפק בלוקאליות של המפגש" (הר"ש, נהלך ברגש עמ' 283). בהקשר זה מתבסס הר"ש על קאמי ב"המיתוס של סזיפוס": "כל המעניין אותי הוא האם נוכל לחיות ללא ערעור", "לחיות ניסיון חיים כלשהו, גורל מסויים, פירושו לקבלם במלואם." (ראה: קאמי, המיתוס, עמ' 59, 65. וראה גם: לוריא, מועקה וגאולה, עמ' 27).

המוות, אשר עשוי להיתפס כדבר מדכא ומאיים, יכול גם להיות מטהר ומשחרר. אל מול המוות נראים ייסורי הדימוי העצמי כקלי ערך, ומאבקי האגו חסרי משמעות. תודעת הקץ הופכת את החיים לזמניים, זמניות שדווקא מעניקה נחרצות לקיומו של האדם. האדם המתבונן אל המוות בעיניים פקוחות עשוי לזכות בחירות, שכן רק מי שוויתר יכול להיות חופשי באמת. למעשה אין כאן ויתור, שהרי ניתן לוותר רק על מה שיש ולא על מה שממילא אינו קיים.²¹⁴

האדם סופי וקטן, במילא אין לו סיכוי ממשי, ערום בא לעולם וערום יצא ממנו – ולכן הוא חופשי ומשחרר לעשות דברים אמיתיים וטובים: לאהוב בני אדם, לעשות מעשים טובים, לשמוח בקיומו, ו"להודות לקב"ה על כל נשימה ונשימה שהוא נותן לי לנשום כאן, בעולם הזה."²¹⁵

ויתור כזה, עשוי להוביל את האדם לשמחה, הנובעת משיחרור. באמצעותו, יכול אדם להשתחרר מנקודת המבט הפסימית, מהעצב העמוק הנובע מהמודעות לסופיותו. עליו להכריע שכך היא המציאות ולקבל אותה. הכרעה כזאת, קבלת המציאות כפי שהיא, תוביל לשמחה:

זאת למדתי...: הבנת השמחה כהכרעה. לשפוט את המציאות באופן מסוים, כמו לומר לעצמי 'הרי לא חסר לי דבר'. השמחה היא הכרעה, וככזאת היא תמיד מלווה בויתור או בביטול. עצם היכולת להצטמצם בלב שלם היא המכוננת את השמחה. הדאגה והעצבות מקורן ברצון למוחלטות ולשפיטה טוטלית שלא תיתכנה; השמחה לעומתן מקורה הפוך: היא נוצרת מתוך הנכונות לוותר ולתת אמון, הנכונות לשפוט את המציאות לפי ערכים שונים ומסוימים (ולא כולם). לכן תמיד יש בשמחה ממד של ויתור על הרצון להוכיח.²¹⁶

עיסוק בויתור ושיחרור רצונותיו הדמיוניים של האדם, ובראשם, הרצון לחיי נצח, נושק לתורת ה"רצון העיוור"²¹⁷ בהגותו של ארתור שופנהאואר. ברצוני להציג תורה זו בקצרה, את ביקורתו של הרב קוק עליה ולאחריה את עמדתו של הר"ש.

²¹⁴ הר"ש, נהלך ברגש, עמ' 102.

²¹⁵ הר"ש, פניך אבקש עמ' 218.

²¹⁶ הר"ש, באספק את מעשיך, עמ' 155. מבוסס על דרשה ב: רש"ז מלאדי, מאמרים, עמ' נא, ד"ה 'ויספו הענווים'.

²¹⁷ על ביטול הרצון אצל שופנהאואר והשוואתו עם הרב קוק, עיין: רוזנברג, הראי"ה והתנין, וכן: בן פזי, עזות המוות. הצגת שיטתו של שופנהאואר מבוססת על פרסומים אלו.

שופנהאואר ביסס את שיטתו על מושג ה"דבר כשלעצמו" של קאנט. רק ה"דבר כשלעצמו" קיים, ואילו לעולם התופעות אותו אנחנו מכירים – אין קיום עצמאי ממשי. האדם משליך על ה"דבר כשלעצמו" את דרכי התבונה האנושיים, הקטגוריות - זמן, מרחב וסיבתיות - וכך הוא מכיר את עולם התופעות. את הדבר כשלעצמו אין לאדם אפשרות להכיר באופן ישיר.

ה"דבר כשלעצמו" של קאנט הופך אצל שופנהאואר ל"רצון", מעין כח קוסמי שהוא מקור הכל, המניע את העולם באופן לא תבוני. אין לרצון זה מטרה או תכלית. ולכן הוא כונה רצון קוסמי עיוור. ה"תופעות" שבעולם הינן התעצמות של רצון זה. התבונה, השכל האנושי, הינה אחת ה"תופעות", אותן יצר הרצון כדי שישרת אותו. הרצון משפיע על האדם, ואף מניע אותו, אולם האדם לא יכול להשפיע עליו או להבינו. חיים אנושיים, שבבסיסם עומד רצון שלא ניתן להשביעו, על פי שופנהאואר, הינם חיי סבל. הגאולה אפשרית באמצעות הכרה פילוסופית של מהות הרצון והמסקנה הנובעת מכך: שלילת הרצון - ביטול כל רצון ושאיפה של האדם. שולל הרצון פורש, מתנתק מהחיים, חי בשוויון נפש לכל המאורעות, ואף מתכחש אליהם. בכך הוא מגיע לרגיעה ואולי אף לגאולה²¹⁸.

הנקודה המרכזית בהגותו היא שאותו רצון המניע את החיים הוא רצון עיוור. אין מגמה לאותו רצון, על כן אין שום אפשרות להגיע לשביעות רצון בהגיעה למגמתו, באשר אין כזו. הרב קוק יצא בחריפות רבה, כנגד עמדה זו:

אין ההשקפה השופנהאווירית על דבר הרצון רחוקה מצד עצמה, כל רעתה היא רק מה שתחת להבינה בתור אחד מחזיונות המציאות, יבין בעל השיטה עצמה אותה בתור כל המציאות וסבתה. וזאת היא עקשות, היוצאת מהוכחה של לא ראינו שאינה ראינה, במקום שכל פקוחי העינים הרוחניים הנם רואים, לא רק רצון עור וחרש, אלא מלא עצה ותבונה. החרשות והאלמות שברצון הן התגלות של השדרה התחתונה של כח היצירה, בתכונה המעשית, שיש מטרה עליונה להשאירה במצב מטומטם כזה, כשם שיש מטרה כזאת בשלילת הדעת של האדם מבעלי חיים אחרים.²¹⁹

²¹⁸ שופנהאואר כתב שישנן עוד שתי דרכים שניתן להגיע באמצעותן לגאולה – התבוננות ביצירות אמנות ויחס אוהד כלפי הזולת, אולם עיסוק באלו חורג מעבודתנו.

²¹⁹ הרב קוק, אורות הקודש ב', תפ"ד.

הביקורת של הרב קוק כאן ובמקומות אחרים²²⁰ היא על התפיסה של הרצון העיוור כחזות הכל. לדבריו, הרצון העיוור אכן מצוי במימד הנמוך של המציאות, אולם מעליו שורר רצון פיקח ועליון של "אל מלא עצה ותבונה". זהו רצון אלוהי, עליון וכללי, שהאדם מסוגל ומוטלת עליו המשימה להכירו ולהתחבר אליו. להשוות את הרצון שלו עם הרצון הכללי, האלוהי. אם לא יעשה כן, הרצון האישי שלו יעמוד בפני עצמו, ה"ענף" יתנתק מה"שורש", והוא יביא בזה "אפסיות, חלישות כח, וחשכה על מהותו היותר פנימית של עצמיותו, שהוא רצונו, שהוא כבודו."²²¹

הר"ש מציע עמדה שלישית. האדם לא יכול להבין את המתרחש בעולמו, ובוודאי שלא לזהות את רצונו עם רצון האל, ולאור זאת:

על האדם להודות במגבלותיו. עליו להיכנע ולהשליך את עצמו אל הקב"ה, ללא הרהור וללא חרטה. עליו להכיר באינסופיותו המוחלטת של ה' ובאפסותו שלו עצמו. עליו להשליך את יהו על ה', ללא שום פקפוק. עליו להאמין בחסדו ולבטוח בו לחלוטין, לקבל את הקיום – עם כל חוסר המובנות שלו, ואת עצמו – עם כל מגרעותיו.

רק כך זוכה הוא בחופש. רק כך הוא משתחרר ממאבקי האגו ומייסורי הקיום. אין הוא צריך להצדיק את עצמו ולא מוטל עליו להתחרות באיש. הוא יודע כי אין לו דבר משל עצמו, ולכן מעמיד הוא את עצמו בחסות הקב"ה.²²²

מבחינה אונטולוגית טוען כאן הר"ש שאכן קיים "אל מלא עצה ותבונה". אולם מבחינה קיומית אין לכך כל משמעות לאדם, בשל הפער בינו ובין האל. האדם לא יכול להבין ולהכיר את הרצון האלוהי.

לסיכום, שווים הר"ש ושופנהאואר בדעה כי לא ניתן למצוא לשאלת משמעות חיי האדם הסופי פשר ומשמעות. שופנהאואר טוען שלא קיימת משמעות כזו, שכן הרצון עיוור. ואילו הר"ש טוען כאן שקיימת משמעות אלוהית למתרחש בעולם, שאין לאדם יכולת להשיג אותה. בשל כך המסקנה המשותפת היא שעל האדם לאפס את רצונו ובכך יוקל מעליו הסבל. לפי הר"ש האדם משליך את יהו על אלוהים, ולפי

²²⁰ ראה למשל: הרב קוק, אורות הקודש ב תפ"ב: "אותה ההסתכלות הרשעה, הפיסימיתית הקיצונית, שנתבטאה בפלוסופיית החדשה, על ידי כפרנים כשופנהאואר וחבריו, כמו כל צדדי המציאות, יש לה מקום והכל בכלל אין לך דבר שאין לו מקום. הרשעה והשקר שיש כאן הוא רק העורון השלילי, שגורם להם לא להכיר את אותו הכח העור 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 התמהון והרשעה, העורון 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."

²²¹ הרב קוק, אורות הקודש ג ל"ט.

²²² הר"ש, נהלך ברגש, עמ' 101-102.

שופנהאואר הוא פשוט משליך את יהבו. לעומתם, דורש הרב קוק מהאדם לחבר את הרצון הפרטי לרצון הכללי, האידיאלי, ובכך דווקא לחזק את הרצון הפרטי²²³.

הר"ש נוקט בעמדת ביניים – מחד מציג עמדה לפיה קיים רצון מכוון, השגחה אלוהית, ומאידך, בשל סופיות של האדם, מהותו הזמנית המונעות ממנו להכיר רצון אין סופי זה, יש לפעול בעולם כאילו הוא לא קיים, ולאפס את שאיפותיו.

מאיפוס הרצון המצוי בשופנהאואר, נחזור לויתור על השאיפה הבסיסית ביותר – השאיפה לקיום נצחי. כפי שראינו לעיל, ויתור על השאיפה להתגבר על המוות, מצויה בבית מדרשו של קירקגור, ובעקבותיו גם אצל הר"ד²²⁴. מעין זאת כותב הר"ש על האדם העומד מול המוות:

במקום להכחיש ולהתנגד – התנגדות שרק מגבירה את יסוריו ופחדיו, עליו ללמוד לקבל, להרפות מאחיזתו ולהפקיר עצמו לרצון ד' המתרחש כאן. לקבל את איבוד השליטה שלו, ובכך לתקן את החטא הבסיסי של 'אנא אמלוד'²²⁵.

ההתנגדות הבסיסית למוותו של האדם, נובעת מכך שהאדם לא מבין ולא יוכל להבין את דרך ההתנהלות האלוהית בעולם, ולא יוכל לעולם לקשר את רצונו עם הרצון הכללי (בניגוד לדברי הרב קוק). בשל כך על האדם לוותר על הרצון שלו לחלוטין.

4. המוות כמכונן את החיים

בכמה מקומות הציג הר"ש עמדה היידגריאנית²²⁶, לפיה המודעות למוות והעמידה מולו, ממלאים את החיים במתח חיובי:

אפשר לומר באופן פרדוקסלי שלולא המוות, האדם בעצם לא יכול לחיות. מה שנותן לו את מתח חייו, את אפשרות חייו, הוא דווקא מותו. העובדה שאינו יכול לשמור על המתח הזה²²⁷ בלי המוות מוכיחה יותר מכל את חטאו, את כישלונו של האדם.²²⁸

²²³ גם בסוגיה זו נוקט הרב קוק בגישה אידיאליסטית, שניתן לטעון כלפיה שבסופו של דבר היא מעלימה את הרצון הפרטי, את הסובייקט.

²²⁴ הר"ד, משבר הסופיות 129-133.

²²⁵ הר"ש, על כפות המנעול, עמ' 68-69. הר"ש מציין ששם בהמשך שמרפיה זו "נולד דבר עמוק הרבה יותר, נולדת החמלה." בקטע זה הפרשנות למושג "אנא אמלוד", היא דוגמא נוספת של עבודתו הפרשנית של הר"ש.

²²⁶ וראה: קוסמן, בקשת ה', בהערה בעמ' 225. לדבריו שם, הר"ש היה מודע היטב לעמדה של היידגר, ולהשפעתה עליו. במייל ששלחתי לפרופ' קוסמן, שאלתי על רמת ההיכרות של הר"ש עם היידגר. לדבריו, הר"ש "למד בחברותא את היידגר עם תלמידו הקרוב ד"ר אליעזר מלכיאל, שכתב על כך בזמנו את המ"א שלו" (30.7.12). כששאלתי על כך את מלכיאל, הוא ענה לי: "הנתון ההיסטורי הוא נכון. אבל בהינתן העובדה שזה היה לפני כשנים וחצי עשורים, אני לא רואה בנתון הזה בסיס להפיכתי למקור אינפורמציה מהימן על ההתרחשות, וכל שכן לא על תמונת עולמו של הרב שג"ר על היידגר" (31.7.12).

באמצעות המודעות למוות האדם מגלה את עצמו :

"סופיותו של האדם היא זו המביאה אותו למגע עמוק עם עצמו, להתגלות עצמיותו שהיא האינטימיות שלו".²²⁹

בהתוועדות שקיים הר"ש עם תלמידיו כשישה חודשים לפני פטירתו מהעולם, וכחודשיים לפני שהתגלתה מחלתו, הוא דיבר על תורתו של היידגר במפורש, ומצא לה סימוכין בדברי חז"ל:

היידגר ... דיבר על חיים לקראת המוות, חיים אותנטיים... גם זה נמצא, להבדיל, בחז"ל, שאמרו "בכל יום יהיו בגדיך לבנים", "שוב יום אחד לפני מיתתך"²³⁰ – אם אדם חי בתחושה של מוכנות לקראת המוות, זה עצמו יוצר נחיצות מאוד חזקה... בפשטות, זו באמת תחושת חיים; אדם צריך תמיד לחיות את הרגע במלוא חריפותו. הרגע של האירוסין, הרגע שבו החלטנו להתחתן – צריך באיזשהו מקום לחקוק אותו, להיות תמיד מסוגל לחזור אליו, ואתה יכול לחקוק אותו רק אם אתה תופס אותו ביחידאיות שלו. תופס אותו בזה שהוא לא יחזור, בזה שהוא חד פעמי. בזה אתה חוקק אותו, ובאופן אבסורדי, בזה אתה מנציח אותו ויכול תמיד לשוב אליו ולשאוב ממנו כוחות.²³¹

כפי שראינו והערנו כבר מספר פעמים, גם כאן ניתן לראות את עבודת התרגום הפרשנית של הר"ש. דברי חז"ל מקבלים אינטרפרטציה קיומית בניחוח היידגריאני.

עמדה זו, המעניקה חשיבות רבה לעמידה מול המוות, המעניקה לאדם יכולת לחיות חיים אמיתיים, אותנטיים, היא עמדת מפתח בתורתו של הר"ש בנוגע למוות ולחיים עצמם. על גבי עמדה זו, ניתן להבין לעומק את המשמעויות הנוספות של עמדת האדם העומד מול המוות, אותן ראינו לעיל. שלש הנקודות

²²⁷ המתח נוצר מזמניות האדם, וגורם לאדם להכניס תוכן לחייו.

²²⁸ הר"ש, פניך אבקש עמ' 217, הע' 217

²²⁹ הר"ש, זכרון ליום ראשון, עמ' 64

²³⁰ תלמוד בבלי, שבת קנג, א. וראה גם, פניך אבקש עמ' 225: " ושוב יום אחד לפני מיתתך - אין זמן, עליך לקחת את הכל בחשבון ולהיות מוכן. המחשבה הזאת לא צריכה להוביל לדיכאון, אלא לתשובה, לחיים. כשמונחת חרב על הצוואר, הכל מתחדד. הכל נתפס באופן שונה לחלוטין. מה שפעם היה כל כך חשוב או כל כך מרגיז הופך להיות לא חשוב וחסר טעם, והדברים החשובים מקבלים את המקום שלהם: עבודת ה', תפילה, דבקות בקב"ה, רעות, אהבה בין אדם לחברו, מעשים טובים, אופן אחר של חיים."

²³¹ הר"ש, נהלך ברגש. עמ' 361.

שראינו – מהות האדם שהיא זמניותו, האימה הנלווית למוות וריכוך האגו - מתבססות במידה רבה מאוד על הנקודה הרביעית, שמצוייה בתורתו של היידגר: כינון חיים אותנטיים לאורו של המוות. על מנת לחדד את הדברים, נציין כי ניתן להצביע כאן על חריגה בדברי הר"ש, הנוטה אחר היידגר, מדברי הר"ד, שנטה אחר קירקגור. בדברי הר"ד מצאנו את האימה מפני המוות, את התביעה לוותר ולקבל את סופיות האדם ואף את התנועה הנפשית השואפת למציאות אלוהית, אחרת באופן מהותי, שרק היא תהווה גאולה לאדם. ברם, הגדרת מהות האדם על ידי זמניותו, אינה מצויה בדברי הר"ד.

5. מצבים שעשויים לסייע בתפיסת החיים כסופיים ולתת להם ערך נוסף

היידגר דיבר על תפיסת החיים לקראת המוות, המובילה לקיום אותנטי, סולוביצ'יק חילק בין אדם שמגיע למודעות מתוך תהליך פנימי ובין אדם שמגיע לכך כתוצאה ממצב חיצוני – כאשר קיים איום של כליון על קיומו.

הר"ש הרחיב את הדיבור על העניין בכמה הזדמנויות, והצביע על שלושה מצבים בחיים או עמדות נפשיות שעשויים לעורר את האדם להתבוננות בסופיות חייו ולהובילו לאותנטיות: מוכנות למות על קידוש ה', התבוננות בנוראות המלחמה ובתוצאותיה ומצבו של האדם העומד לפני מותו. באמצעות עיון בשלושת אלו נוכל לדלות מאפיינים נוספים להגדרת האדם כעומד מול המוות, ע"פ הר"ש.

א. סוגיית קידוש ה'

1. המוכנות למות על קידוש ה' כאמצעי לחוויה מיסטית ולחיים אותנטיים

בספרו "אהבוך עד מוות"²³², חורג הר"ש מעמדתו של היידגר. היידגר עסק במודעות למוות ההכרחי של כל אדם, המובילה לאותנטיות, הר"ש מנווט ומרחיב מודעות זו לעמדה נפשית נוספת של המת על קידוש השם ואף של המוכן למות על קידוש ה'. עמדה זו מובילה למצב מיסטי של אהבת ה' והיבלעות בו המובילה, אולי באופן פרדוקסאלי, להעצמת האדם ולחיים אותנטיים. למעשה, מדובר בהמשך, העמקה, הרחבה ואולי מימוש מעשי, של העמדה הנפשית הדורשת ויתור על חיי נצח של האדם ומסירת גורלו לאלוהים.

בפרק ב' של הספר מנתח הר"ש את עמדות ר' ישמעאל ור' עקיבא בנוגע למוות על קידוש השם. קידוש השם של ר' ישמעאל מתבסס על יראת הרוממות. לדעתו, רק כאשר מול חיי האדם עומד ערך גבוה יותר, יש

²³² הר"ש, אהבוך עד מוות.

חובה להיהרג על קידוש השם. כשאין אפשרות להימנע מכך, על האדם לוותר על חייו, ובכך הוא מצהיר – כלפי העולם כולו²³³ - שהערך שהוא נהרג עבורו גבוה מחייו כסובייקט.

לעומתו, ר' עקיבא מציג את המוות על קידוש ה' כאקט של **אהבה טוטאלית**, **חוויה מיסטית**, המבטלת את קיומו של האוהב הנבלע באהובו ומתעלמת מהעולם החיצוני:

המוות מתוך אהבה אליו נכסף ר' עקיבא הינו מחוות האהבה עצמה ופסגתה. הוא הופך להיות האידיאל של עובד ה'. 'אהבוך עד מוות' של ר' עקיבא הינו ... קץ הסובייקט והקרבתו. הקרבן איננו הפגנת האמונה לפני הרבים, אלא הפגנת האמונה והעלאתה אל מעבר לסדר הדברים החיצוני, תוך כדי ביטולו של האחרון. זוהי הכמיהה לחזור לאחדות שבאהבה מתוך המוות.²³⁴

יש לשים לב שה**אהבה והחוויה המיסטית**, לא מחייבות מוות על קידוש ה' בפועל: **"המוכנות** למות ולמסור את הנפש על האהבה מעלה את החיים כולם למדרגת חיים של אהבה. האהבה, המועצמת לשיא במוות על האהבה, בכוחה לשבור את הגבולות ולמוסס את ההבדל החד שבין הסוף והאין-סוף.²³⁵"

האדם המוכן למות על קידוש השם, המקיים את הציווי "בכל מאודך", נמצא בדרגת אהבה ואיחוד עם האל. הר"ש מדגיש שלשיטת ר' עקיבא, איחוד זה **לא מעלים את האדם אלא מעצימו**:

ר"ע... רואה במוות שיא. כאשר המוות נעשה 'באופן הנכון', ביכולתו למוסס את הגבול שבין הסוף לאין-סוף, שבין החיים למוות. לשיטה זו, כאשר אדם מת מתוך אהבה, האהבה פורצת את גבולות החיים ומעצימה אותם עד אין-סוף.

וכך גם בהקדמה לספר, מדגיש הר"ש את הממשות הטוטאלית של חיי האדם, המצוי בדרגה זו: **הטוטאליות של המוות מכוננת את האינטימיות של החיים. זה איננו רק מאמץ של סובייקט לקפוץ מחוץ לעורו, זאת ממשות, כלומר טוטאליות הקיימת באינטימיות. 'לא נהרג ר' עקיבא אלא למופת'²³⁶.**

²³³ ובשל כך מחמיר ר' ישמעאל בסיטואציה בה ייוצר חילול השם בפרהסיה: רק חילול השם, שאיננו קיים ביחיד, מחייב מסירות נפש למיתה.

²³⁴ הר"ש, אהבוך עד מוות. עמ' 67.

²³⁵ הר"ש, אהבוך עד מוות, עמ' 71. ההדגשה שלי.

²³⁶ מסכת שמחות ח, ט.

על אף שלכאורה מדובר בפרשנות גרידא, הרי שנראה ברור שהר"ש הזדהה עם עמדתו של ר' עקיבא. ניתן ללמוד זאת הן מאריכות הניתוח של עמדה זו (לעומת הניתוח של דברי ר' ישמעאל), הן מהדברים שנכתבו כ"סתמא" בפתיחה לספר וזהים לעמדתו של ר' עקיבא, והן מהשם, שבחר לספרו העוסק בקידוש ה', שמקורו במדרש של ר' עקיבא, **אהבוך עד מוות** :

*ר' עקיבא אומר : אדבר בנאותיו ובשבחיו של מי שאמר והיה העולם בפני כל אומות העולם, שהרי אומות העולם שואלין את ישראל לומר, [שיר השירים ה,ט] 'מה דודך מדוד שככה השבעתנו', שכך אתם מתים עליו וכך אתם נהרגין [שם א,ג] עליו שנאמר 'על כן עלמות אהבוך' - **אהבוך עד מוות**. וכתוב [תהלים מד, כג] 'כי עליך הורגנו כל היום'.²³⁷*

נסכם את דברינו עד כה :

בעקבות ר' עקיבא, הר"ש מתאר את דרגת החיים בה מצוי המוסר נפשו על קידוש ה', ואף את האדם המוכן למסור נפשו, כדרגת חיים גבוהה ואותנטית, "חיים של אהבה". זוהי חווית חיים מלאי אהבה - מיסטית של היבלעות הסופי באין סופי²³⁸.

החוויה המיסטית ממיסה את הגבול שבין הסוף לאין סוף, ובו זמנית מובילה את האדם²³⁹ לפריצת גבולות חייו, להעצמתם עד אין סוף, לאותנטיות ולכינון של "האינטימיות של החיים".²⁴⁰ הר"ש מדגיש שמדובר בחוויה קיומית וממשית. ניתן לראות בכך העמקה והמשך של הדרישה ליותר על רצונו המצוי של האדם להימנע מהמוות או לפחות להבינו (כפי שראינו לעיל). לא רק שהאדם מוותר על רצון זה אלא אף מוכן למסור את נפשו בפועל לאלוהים. זוהי עמדה המכונה על ידי הר"ש "מיסטית", ודווקא היא מובילה לאותנטיות עמוקה, מעין זו שהיידגר דיבר עליה, ועל כך שהיא מעצימה את האדם. וכאן עלינו לשאול, האם תיתכן חוויה מיסטית שדווקא מעצימה את האדם?!

2. שתי גישות עקרוניות בהבנת החוויה המיסטית

נבחן חוויה זו – המציגה את המיסטיקה כחוויה חיובית ומכוננת, המעצימה את הסובייקט - באמצעות סקירת שתי סוגיות מחקר המיסטיקה.

²³⁷ מכילתא דרבי ישמעאל בשלח, מפרשה ג.

²³⁸ ועוד בעניין זה ראה: בוירין, המרטיריון בישראל, עמ' 12. בוירין טוען כי מוות על קידוש השם נתפס אצל ר"ע כמעשה של אהבה, "מעין ייחוד אירוטי בין הנהרג לבין האל". שיאם של החיים הגבוהים הללו הינה מסירת הנפש בפועל.

²³⁹ תוך כדי החוויה או לאחריה. ראה בהמשך.

²⁴⁰ הר"ש, אהבוך עד מוות. עמ' 16.

כזכור, האופציה המיסטית היא אחד מה"תיאוריות" האידיאלסטיות שכנגדם התמרדו ההוגים האקזיסטנציאליים, מתוך הנחה שהמיסטיקה פועלת להעלמותו של האינדבדואל²⁴¹. הנחה זו תואמת להגדרתו של משה אידל את המונחים אקסטזה ומיסטיקה: "מצב שבו אדם חווה מחיקה זמנית של אישיותו תוך שנחה עליו רוח אלוהים או נוכחות אלוהית או כח אלוהי."²⁴²

הימצאותה של קיום חוויה של "מחיקה עצמית", הנובעת מאיחוד עם האלוהי, בכתבי הקבלה, החסידות וביהדות בכלל, נמצאת במחלוקת בין גרשום שלום ובין משה אידל וחוקרים אחרים.

לפי שלום²⁴³, בקבלה ובחסידות לא מופיעה האפשרות להגיע לידי איחוד עם האלוהי, "משום שלפי התאולוגיה של הקבלה נמנע מן האדם איחוד או התאחדות עם אלוהים, גם בהעפלה המיסטית של הנשמה כלפי מעלה, אבל קרוב הדבר לאיחוד ככל שפירוש מיסטי של היהדות יכול להרשות זאת"²⁴⁴.

לעומתו, סוברים אידל וחוקרים אחרים²⁴⁵ כי "...יש בחסידות (ובמקרים רבים ובעלי משמעות גם בקבלה) תיאורים של חוויות מיסטיות שדומים לאלה המופיעים במיסטיקה הכללית... והמכונים בשפת החוקרים אוניו-מיסטיקה."²⁴⁶

בנוסף למחלוקת זו, מצויה במחקר המיסטיקה חלוקה בין שתי חוויות הפוכות המלוות את המיסטיקנים לאחר החוויה המיסטית. החוויה הראשונה מאופיינת בריקנות, נטישה או נפילה. אלו נובעים מזמניותו של המצב המיסטי, שאחריתו גוררת חזרה לתודעה הרגילה של האדם, המהווה התרחקות של האדם מהאין סוף, וחזרתו לגופו ועולמו הסופיים. החוויה הבתר- המיסטית ההפוכה, מאופיינת בתחושה הבונה את האדם, מעצימה אותו, ומובילה אותו לחיים אותנטיים, מפגש עם האני האמיתי ולהרמוניה של הנפש²⁴⁷.

כך למשל, מבחין משה אידל²⁴⁸ בין תחושות שליליות, שבהן מורגשות התהום הפעורה בין האדם והאל, ובין תחושות חיוביות של המיסטיקן ששב לחיים הרגילים כשופע כוח.²⁴⁹ ובאופן מקביל, מבחין זוהר מאור בין מיסטיקה מחייבת ומיסטיקה שוללת:

²⁴¹ על היחס של האקזיסטנציאליסטים למיסטיקה, ראה למשל סיגד, עמ' 33. על המתח בין מיסטיקה ואקזיסטנציאליזם בתורתו של ר' נחמן מברסלב ראה: מרק, מיסטיקה ושגעון, עמ' 257-258. מרק חולק שם על וייס, ברסלב, ועל גרין, בעל הייסורים ואחרים, בשאלת המרכז בהגותו של ר' נחמן: מיסטיקה או אקזיסטנציאליזם. וכן ראה: ליסון, על הרגע והנצח.

²⁴² אידל, אקסטזה ומאגיה, עמ' 61.

²⁴³ וכן סוברים יוסף בן שלמה ואחרים. ראה מאמרו: בן שלמה, הפנתאיזם במיסטיקה.

²⁴⁴ שלום, דבקות או התקשרות. עמ' 238.

²⁴⁵ אידל (שם, בנספח למאמרו של שלום, עמ' 260. בעיקר בהע' 2), מציין כדוגמא את מחקריו של מרדכי פכטר (פכטר, אמונה ודבקות) ואחרים.

²⁴⁶ אידל, שם.

²⁴⁷ מאור, תורת סוד. עמ' 23-25. מאור מתבסס בין השאר על זנר, מיסטיקה, שהבחין בין המיסטיקה המתבודדת למיסטיקה הטבעית.

²⁴⁸ אידל, אקסטזה ומאגיה. וראה גם: רפפורט, קטנות ופשיטות, עמ' ז-לג. אידל ורפפורט-אלברט סוברים שבניגוד לחוויה המיסטית החיובית בהגות החסידית בכללה, חוויתו של ר' נחמן מאופיינת בריקנות, נטישה או נפילה. אלו נובעים מזמניותו של המצב המיסטי, שאחריתו גוררת חזרה לתודעה

מחד גיסא, המיסטיקה עשויה לפרק את גבולות ה"אני" ולחשוף את האדם למגע עם הכוליות הבלתי מוגדרת שמעל ומעבר לזהות הלאומית המצומצמת. מאידך גיסא, לא פעם הציגו כמה מבני החוג²⁵⁰ את החוויה המיסטית ככלי שבאמצעותו האדם עשוי להשתחרר מעולם הריבוי והטשטוש ולהגיע אל גרעין זהותו.²⁵¹

צבי מרק בדיון על אופי חוויתו המיסטית של ר' נחמן, מעיר שלדעתו החוויה החיובית, המאשרת את האדם ומעצימה אותו מתרחשת **בהכרח לאחר סיום** החוויה המיסטית ("בתר-מיסטיקה"), וחזרתו של האדם לתודעתו וגופו. לדבריו, ההגדרה של החוויה המיסטית כיציאה של האדם מעצמו לעולמות אחרים, מוציאה אפשרות של הכרה ותודעה כלשהי תוך כדי החוויה המיסטית:

בעת הדבקות האדם שרוי במצב של אחדות עם אור אין סוף, אך אין הוא במצב של הכרה ומודעות המאפשרות לו לדעת עובדה זו. אחדות באין סוף ומודעות של האדם לעצמו כישות נפרדת, אלו הן תרתי דסתרי שאינן יכולות לבוא יחדיו.²⁵²

3. ניתוח החוויה המיסטית בדברי הר"ש

בבואנו לנתח את דברי הר"ש בסוגיה זו, יש לציין כי דבריו בנושא אינם מפורטים דיים. בדבריו על החוויה המיסטית של המוסר עצמו למות על קידוש השם, אין התייחסות מפורשת לחלוקה בין חוויה מיסטית הכוללת התאחדות עם האל, בגירסת אידל, ובין החוויה שאינה כוללת איחוד, כגירסת שלום. בנוסף, גם ההבחנה בין החוויה המיסטית עצמה לחוויה הבתר מיסטית לא מצויה בכתביו. יחד עם זאת, הוא מציון שמדובר בחוויה חיובית המעצימה את האדם ומובילה אותו לעבר האותנטיות. לאור זאת, ננסה לנתח בזהירות את דבריו בנושא, ונציע מספר תשובות אפשרויות לשאלה האם החוויה המיסטית החיובית, הנובעת מהמוכנות למות על קידוש השם, המובילה על פי הר"ש לאותנטיות ולהעצמת האדם, כוללת איחוד עם האל. כמו כן, נבחן, האם העצמתו של האדם מתרחשת במהלך החוויה המיסטית או לאחריה.

הרגילה של האדם המהווה התרחקות של האדם מהאין סוף וחזרתו לגופו ועולמו הסופיים. זוהי מיסטיקה שוללת. לעומתם, מוכיח באריכות מרק, מיסטיקה ושגוען, שגם במשנתו של ר' נחמן, בשלב ה"בתר מיסטי" האדם נתון בחוויה חיובית תחת רישומה החיובי של ההתנסות באחדות.²⁴⁹ חביבה פדיה הבחינה בין מיסטיקה אקסטרורטרית (האדם מגיע לאל החיצוני לו) ומיסטיקה אינטרורטרית (האל נמצא בתוך האדם). "המיסטיקאי האקסטרורטי (כגון הבעש"ט) חווה את אלוהים כנמצא מחוץ לו, וכדי להגיע אליו הנשמה יוצאת מן הגוף וחוצה את העולם בתנועת עלייה. ואילו המיסטיקאי האינטרורטי (כגון המגיד) חווה את אלוהים כנמצא בתוכו או כמורד אל תוך נשמתו." פדיה, החוויה המיסטית, עמ' 81.

²⁵⁰ חוג פראג במאה ה-19, נשוא מחקרו של מאור.

²⁵¹ מאור, תורת סוד, עמ' 13-14.

²⁵² מרק, מיסטיקה ושגוען, עמ' 122.

הצעה ראשונה

ניתן לטעון שהר"ש מתאר שהמוסר נפשו על קידוש השם, חווה חוויה מיסטית "מוגבלת" ללא איחוד עם האל. זוהי חוויה עמוקה ביותר המתרחשת כאשר האדם שרוי לחלוטין בתוך החוויה, והופך להיות "אחד עם הדבר".

בחוויה זו, נעלם המבט החיצוני-רפלקטיבי והאני "שוכח" את עצמו. אך אין פירוש הדבר שהאדם נעלם, אלא להפך: העצמיות הפנימית שלו זוכה לחיזוק משמעותי, שכן הצד המודע לעצמו, הרפלקטיבי, שבאני מושהה. בתוך חוויה כזו האדם פועל בעוצמה גדולה ומתוך הרגשת סיפוק גדולה²⁵³. תיאור זה מתאים לטענה, שהאדם מגיע לאותנטיות ומועצם כשהוא מוכן למסור את נפשו.

הצעה שנייה

ניתן לומר, שהר"ש מתאר – למרות שאין בדבריו רמז לכך – מצב בו האדם מתעצם ומתגדל בשלב **שלאחר** החוויה המיסטית. בחוויה המיסטית עצמה הוא חווה את מוכנותו למסור את נפשו על קידוש השם, ובכך למעשה מתנתק מעצמו ונבלע באלוהי. לאחר החוויה, הוא מעכל בתודעתו את ההישג הרוחני בו היה מצוי בעת "ניתוקו" מהעולם הזה. המודעות לחוויה שעבר, מעצימה אותו ומובילה אותו לחיים אותנטיים. בכך מתיישר הר"ש עם המתארים את החוויה הבתר מיסטית כחוויה חיובית המעצימה את האדם – המצויה בחסידות (ולפי מרק גם אצל ר' נחמן).

הצעה שלישית

מכיוון אחר ניתן לטעון שהר"ש מתאר חוויה הנוגדת את הערתו של מרק, ומציג, דרך ניתוח משנתו של ר' עקיבא, אפשרות פרדוקסלית של אחדות ההפכים. במהלך החוויה האוניו-מיסטית²⁵⁴ עצמה, נעלם האני מחד, ועצם העלמתו מובילה להעצמתו – במהלך אותה החוויה. חיזוק לטענה זו ניתן אולי למצוא בהתבטאות ייחודית של הר"ש בעניין מסירות הנפש, בה אנו עוסקים. המוכנות למסור את הנפש, היא שבירת המציאות מצידו של האדם, ובכך נדרש האל לכופף גם הוא את המציאות:

²⁵³ אמנם הידיעה על כך יכולה להתברר לו רק לאחר היציאה מהחוויה. וראה להלן.

²⁵⁴ שמתאימה לדעתו של אידל ולא לזו של שלום.

"מסירות הנפש של האדם תאלץ כביכול את הקב"ה לחולל נס! זוהי מעין תפיסה הסוברת ש'אם נלך עד הסוף' בלי חשבון ומתוך רצון לקדש שם-שמים, המציאות תכופף את עצמה בפנינו."²⁵⁵

הצעה זו שוברת לא רק את חוקי הטבע הרגילים, כמו כל תופעה מיסטית אחרת, אלא אף שוברת את חוקי המיסטיקה והלוגיקה עצמם...

הדברים לא פשוטים, אולם ייתכן והר"ש הזדהה עם חוויה (או אולי עם שאיפה) פרדוכסלית ו"מכופפת מציאות" זו באופן אישי. כמדומני כי קיים צד כזה בהגותו, בדמותו ובאישיותו של הר"ש, המנסה לאחוז את החבל משני קצותיו, השלילה והחיוב מתאחדים. לכאורה, הר"ש מתאר כאן הזדהות עם הניסיון לפרוץ את כל חבלי המציאות ולאיין את עצמו מחד, ויחד עם זאת, להמשיך ולהחזיק בעמדות קיומיות המדגישות את מעמד היחיד.

לסיום נעיר, כפי שהראה כבר אביחי צור, מהלך מחשבתי פרדוקסלי מדגם זה, בו שלילה מובילה לחיוב, הינו דגם המצוי במחשבתו של הר"ש בסוגיות שונות.

במיסטיקה: דווקא בפוסט מודרניזם, הסוגר את הדלת בפני אמת מוחלטת, טמון החופש המיסטי²⁵⁶. בזוגיות: דווקא ההסתרה והצניעות מאפשרות את האינטימיות והפתיחות²⁵⁷. במיניות: דווקא ההגבלה של ההלכה משמרת את היצר²⁵⁸. בקשר עם האלוהי: דווקא הסתירה והעולם הפוסטמודרני ה'לוקלי', מאפשרים לבוא בברית מהותית יותר.

נסכם את הדברים. כפי שאמרנו, הר"ש נוקט בגישתו של היידגר לפיה המודעות העמוקה לסופיותו של האדם, מובילה אותו לחיים אותנטיים. הר"ש ממשיך גישה זו תוך כדי דיון במושג המסורתי מוות על קידוש השם, בדעת ר' עקיבא. המוכן למות על קידוש השם, חווה חוויה מיסטית של איחוד ואהבת האל, המעצימה אותו ומובילה אותו לחיים אותנטיים. ניסינו להבין באיזו חוויה מיסטית מדובר והצענו מספר אפשרויות לאפשרות שהחוויה המיסטית דווקא מעצימה את האדם.

²⁵⁵ הר"ש, אהבוך עד מוות. עמ' 62, הע' 32.

²⁵⁶ צור, דקונסטרוקציה, עמ' 48.

²⁵⁷ שם, עמ' 63.

²⁵⁸ שם, עמ' 64.

ב. המלחמה כאמצעי לחיים אותנטיים

מצב נוסף, שעשוי לסייע להגעה לתפיסת סופיות החיים הוא המלחמה. הר"ש תיאר את תקופת המלחמה או את השתתפות בה וצפייה בזוועותיה, כעשויים לעורר באדם את ההתבוננות בסופיות בחייו, ולהובילו לחיים אותנטיים.

המוות נוכח בעולם. בתקופות של מלחמה הוא שורר בעוצמה רבה יותר. כשם שמלחמת העולם הראשונה השפיעה השפעה עמוקה על פראנק רוזנצווייג ועל האימה שלו מן המוות²⁵⁹, כך מלחמת יום כיפור הותירה בר"ש רושם וזעזוע עזים. במלחמה זו הוא צפה מקרוב במותם של רבים מחבריו לספסל הלימודים בישיבה. הוא עצמו נפצע באורח קשה וניצל בעור שיניו²⁶⁰:

*במלחמה אדם עומד על תמצית חייו, מול השוה והאמיתי. המזויף ראוי לו להימחק משום שתירוצים לא עוזרים כאן. ואיפה כל אחד ואחד יעמוד ברגעיו האחרונים, כשיצטרף להשיב את הפיקדון לבוראו? ועל זה אמרו חז"ל: 'יזכור יום המיתה' (ברכות ה ע"א). ואם כן – למה זה אנוכי?²⁶¹ והחיים יפים, ומול המוות מרגישים את יופיים יותר – האהבה שבין בני אדם, הרעות, הילדים, ואפילו סתם ללכת ולנשום את האוויר הזה תחת השמים הללו. הדשא שליד הטנקים ירוק, ירוק מאד, ומול הזוועה ועל ידה ניצב האלוקי החי והנושם, והאדם המוצל מאש תוהה ועושה חשבונות. ואוחז אותו מין רצון עז לכרוע ברך לאלוקי באותו מקום, ולצעוק מול השמים: לשם מה הזוועה? ומדוע לא יכול להיות אחרת?²⁶² והשאלה העצובה יותר: למה הוא חש את הדברים האלו רק בצל המלחמה? למה רק בייסורים לומד הוא את הדרך אל קונו?
תשובה אין, משום שאין נוסחאות בדבר. 'לא מחשבותי מחשבותיכם (ישעיהו נה ח)'²⁶³*

²⁵⁹ ראה: רוזנצווייג, אגרות ויומן. עמ' לח. וכן: מאיר, כוכב מיעקב, עמ' 73. את ספרו 'כוכב הגאולה' כתב רוזנצווייג במהלך שירותו הצבאי. את הגותו על גבי גלויות ושלה אותן לעצמו, אל בית הוריו בגרמניה. הוא סיים את כתיבת הספר בביתו לאחר חזרתו ב-1919. הספר ראה אור ב-1921.

²⁶⁰ השפעת אימת המלחמה ניכרת גם בדברים שאמר הר"ש בכנס שנערך בישיבת הכותל בשנת תשמ"ד, לציון עשור למלחמת יום הכיפורים. רוב חברי הכנס, תלמידי ישיבה בעבר ורבנים בהווה, הודו לאל על הצלתם. אצל הר"ש, המלחמה מעוררת בעיקר סימני שאלה: "השאלה היא אם אמנם למדנו את מה שהיינו צריכים ללמוד מאותה מלחמה. מצד אחד... כל מה שהתרחש מביא לכל שמרגיש את הדברים, המון אמונה. אבל האמונה שלי, לפי הרגשתי, היא לא תמיד אמונה בהירה... יש בה צל, יש בה תמיהות... לא מיבעיא כל אותן נפשות יקרות שאינן עימנו... אלא אפילו כל המציאות שלנו, כל האידיאולוגיה שלנו... ציונית-דתית. אני חושב שיש כאן סימן שאלה גדול בכל הנושא הזה, ושאנשים לא העמיקו, לא התבוננו, לא תפשו את התשובות לאותו צל אמונה. זאת אומרת, מצד האמונה – האמונה אינה נחלשת. להפך, היא מתחזקת הרבה יותר, ודווקא מכוח הצל שבה..." מתוך: הר"ש שיה לוחמים. וכפי שהעיר כבר אביחי צור, דקונסטרוקציה, עמ' 7 הע. 3, גם הרב חיים סבתו מציין את מלחמת יום הכיפורים כקו השבר בחייו הרוחניים של הרב שג"ר. וראה: שלג, האבא של הרוחניים.

²⁶¹ גם כאן, כמו במקומות אחרים שעליהם הצבענו, הר"ש עושה עבודה פרשנית, ומתרגם את דברי חז"ל לשפה הקיומית.

²⁶² וראה דברי ניטשה על סבלו של האדם: "אין האדם מסוגל להישאר אדיש נוכח סבלו שלו, ותודעה זו ממרידה אותו. מה שממריד בסבל אינו עצם הכאב, הקושי והאיום שבו, אלא חוסר משמעותו, וחוסר משמעותו הוא מצב שאין התודעה יכולה לעמוד בו בגלל דרישתה הפניית לצורה מוגדרת ולערך קבוע." סיגד, אכסיסטנציאליזם, עמ' 53.

²⁶³ הר"ש, פניך אבקש עמ' 214

ניתן להצביע על שתי נקודות עיקריות בדברים מרגשים הללו.

ראשית, שאלת הצדק בעולם. שאלה שנותרת ללא מענה בדבריו. ושנית, הטנקים המבליטים את ירק הדשא, כמשל למלחמה המהווה נקודת תזכורת לסופיות החיים, למשמעותם ויופיים של החיים מול המוות.

את הדברים הבאים²⁶⁴ אמר הר"ש בתקופת מלחמת לבנון הראשונה בה נלחמו רבים מתלמידיו וכמה מהם נהרגו:

אפשר לעשות 'לשמה' רק מתוך חיים בצלו של המוות. בשם הבעש"ט מובא שכשאדם מתפלל הוא צריך לחשוב שימות אחרי התפילה הזאת, ואם באמת יעמוד מתוך ההרגשה הזו, יוכל באמת להתפלל לקב"ה. דבר אמיתי אפשר לעשות רק אם אני מוכן לעשות אותו גם אם זה יהיה המעשה האחרון שלי... אלה דברים שנוגעים ממש לשיתין של האדם, למציאותו הפנימית.²⁶⁵

כפי שהעיר כבר אדמיאל קוסמן²⁶⁶, העשייה 'לשמה' האפשרית רק בצל המוות, היא תרגום של מונח מסורתי לתיאור מהלך אקזיסטנציאלי של העומד מול המוות. גם כאן, כמו בקטע הקודם, המלחמה מעוררת באדם את המודעות לחייו המצויים בצל המוות, וזאת מובילה אותו לחיים אמיתיים, עשייה אמיתית ותפילה אמיתית. הדרשה, שנאמרה בפני תלמידי ישיבה צעירים שחוו את נוראות המלחמה, מדגישה דווקא את עבודת ה' האותנטית כחיים אותנטיים.

מעניין להשוות את יחסו של הר"ש למלחמה, עם יחסו של הרב קוק, תלמידו ותלמידו - תלמידו. ראשית, כפי שכבר ציינו יוסף בן שלמה²⁶⁷, אבינעם רוזנק²⁶⁸, חיים נבון²⁶⁹ ואחרים, נקודת המבט של הרב קוק על המלחמה (בפסקאות שכתב בתקופת מלחמת העולם הראשונה ולאחריה, וקובצו בספר אורות תחת השם "אורות המלחמה"²⁷⁰), היא היסטוריוסופית-דתית. הרב קוק מנתח את המלחמה ותוצאותיה, הן הרוחניות והן הארציות-מדיניות, בעיקר בהקשר של חידוד הניגוד בין עם ישראל מול אומות העולם

²⁶⁴ בהקדמה ל'פניך אבקש' כותב הרב יאיר דרייפוס, שכעת דברים אלו נשמעים כהספד של הר"ש על עצמו, פניך אבקש, עמ' 15.

²⁶⁵ הר"ש, פניך אבקש עמ' 218-219.

²⁶⁶ וראה: קוסמן, בקשת ה', עמ' 225. קוסמן מקשר את העשייה 'לשמה' עליה כותב כאן הר"ש, לדרישה האקזיסטנציאלית של האדם ליצור את עצמו.

²⁶⁷ בן שלמה, היסטוריה ואוטופיה.

²⁶⁸ רוזנק, מלחמה ושלוש. ובעמ' 106: "התגלות של האלוהים היא מתמדת והוא ניבט מבין כפלי ההיסטוריה על כל מרכיביה."

²⁶⁹ נבון, תודעה היסטורית.

²⁷⁰ הרב קוק, אורות. וכן ראה: הרב קוק, אגרות ב, עמ' ש"ו.

ותהליך גאולת ישראל הבוקעת מתוך החורבן של המלחמה²⁷¹. המהלך ההיסטורי הגדול של גאולת ישראל מהווה טעם, תכלית ופשר למוראות המלחמה.

הרב קוק מתפעם ומשתאה מאירועי המלחמה (למרות שכמובן שלל את האלימות הכרוכה בה)²⁷², כותב במהלכה ב"רוח משיחית ומלאת תקווה לישראל ונבואות חורבן לכלל העמים"²⁷³, מכנה את התקופה כ"עת הזמיר"²⁷⁴ ומסביר לרב חרל"פ כי "העולם מתמרק ... מזוהמתו וטהרתו"²⁷⁵. דרך אותה פריזמה ניתחו גם תלמידיו, הרב צבי-יהודה קוק והרב הנזיר²⁷⁶, ותלמידי תלמידיו כדוגמת הרב טאו, הרב אבינר²⁷⁷ והרב אביחיל²⁷⁸ את התהליכים ההיסטוריים של תקופותיהם ובכללם את מלחמות ישראל.

ההבדל בין עמידתו האקזיסטנציאלית של הר"ש מול אימת המלחמה ובין נקודת המבט האידיאולוגית-היסטוריוסופית של הרב קוק ותלמידיו ברורה. יש לציין שהר"ש לא שלל לחלוטין את נקודת המבט האידיאולוגית. יחד עם זאת, הוא ביקר את הניסיון לכפות על המציאות ההיסטורית את האידיאולוגיה. בביקורת מרומזת על תלמידי תלמידיו של הרב קוק, כותב הר"ש:

*בניגוד להוגי דעות השוללים את קיומה של האידיאולוגיה, תהיה אשר תהיה, לדעתי אין קיום אנושי ללא אידיאולוגיה. כיצור המחויב לתת לעצמו דין-וחשבון על מעשיו, ומנסה לארגן את חייו ולהעניק להם משמעות, האדם כפוף לאידאה, לרעיון, ותמיד יהיה פער בין האידאה לבין החיים. הבעיה נוצרת, כשהפער בין הקיום לבין האידיאולוגיה גדול עד כדי כך שהאידיאולוגיה מפסיקה להיות פירוש הולם למציאות, ונעשית, במינוח המרקסיסטי, תודעה כוזבת. האידאה המנותקת הנה מחשבה מתה, פסל ותמונה, וככזו, היא לא אנושית.*²⁷⁹

²⁷¹ רזונק, הרב קוק, עמ' 143-149.

²⁷² רזונק, מלחמה ושלום. עמ' 107.

²⁷³ רזונק, הרב קוק. עמ' 146.

²⁷⁴ הרב קוק, אורות.

²⁷⁵ הרב קוק, אורות ב. עמ' שי"ב.

²⁷⁶ שוורץ, הציונות הדתית. עמ' 31-30.

²⁷⁷ שם.

²⁷⁸ רזונק, מלחמה ושלום. עמ' 106 הע 44.

²⁷⁹ נהלך ברגש, עמ' 315.

בהמשך, ביקר את הדבקים בניתוח המלחמה ההיסטוריוסופי של הרב קוק, "רבנים שונים" הסוברים כי "המלחמה על ארץ ישראל, בכלל קידוש השם היא", מבלי לראות את השינויים – ההיסטוריים והרוחניים שחלו במציאות. עמדה עיוורת זו גורמת לחילול ה' :

ועוד הוכיחו מתוך התנ"ך את ערכן של המלחמות, הנתפסות כגילוי הגבורה האלוהית וכמלחמות ה'. גם כאן התעלמו מכך שברור שדברים אלו אמורים בסיטואציה היסטורית מסוימת, שבה המלחמות, כולל המלחמות האימפריאליסטיות, נתפסו כלגיטימיות, ולא עוד אלא שהן זהו בתודעת העולם כולו כמלחמות ה'. מלחמות אלו נכרכו בכבודם של ישראל, שהוא קידוש השם, כאמור. היעלה על הדעת לחדש תפיסה זו היום? תודעה זו פסה חלפה לה, ורק בעיני הגייהאדיסטים האיסלמיים היא עדיין רלוונטית; הרי היום קידוש השם, בתודעה הבינלאומית, וגם בסולם הערכים שלנו, הוא הפוך. באופן מחודד אומר: חילול השם הוא בזה עצמו שכך מוצגת התודעה הדתית, שכל המלחמות הופכות למלחמות דת. קידוש השם הוא בדיוק זה הפוסל את המלחמה כאמצעי להעלאת קרן ה' וכקידוש שמו, ואם אנו דבקים עדיין באותה תודעה מלחמתית שעבר זמנה, מה לנו כי נלין על האופן שבו אנו מוצגים בתקשורת?²⁸⁰

ג. העמידה מול המוות של הנוטה למות

המעמד השלישי (בנוסף למוכנות למות על קידוש ה', ולעמידה מול נוראות המלחמה) העשוי לעורר באדם את הגילוי של סופיותו חייו באופן בולט, הוא מעמדו של האדם הנוטה למות. הר"ש כתב לא מעט על האדם הנוטה למות, הדרך בה הוא צריך להיפרד מהעולם, מקרוביו, ועל הדרך בה עליהם ללוותו למסעו האחרון. כפי שראינו בתחילת חלק זה של העבודה, שעת מותו השרירותית של האדם, מקבעת את מצבו לנצח. בשל כך נותן הר"ש חשיבות גדולה למעשהו האחרון של האדם. יום המוות מהווה מעין סיכום לחיים (שכפי שראינו, סיכום כזה מתבקש שייעשה באופן יום-יומי), יום בו ניתן להגיע לקיום האותנטי :

ביום מותו, עומד הוא מול עצמו, רואה את מסכת חייו כמות שהיא: 'זה אני. זה מה שעשיתי'. חייו מתגלים במסוימות, בסופיותם, ללא כחל ושרק, ללא תקוות. זהו הדין שבמות... **סופיות חיי האדם היא אנושיותו, אבל באופן פרדוכסלי היא גם אינסופיותו.** שכן הדין עצמו מעורר בעקבותיו את הרחמים הרבים. עמידה קשה זו מול הסופיות מעוררת באדם את עליבותו

²⁸⁰ נהלך ברגש, שם.

וגלמודיותו מול האינסוף האלוקי. לבו נשבר – זה מה שיכולתי לעשות עם עצמי? לאן נעלמו השאיפות והחלומות שהיו לי בצעירותי. עומד הוא נכלם וערום כביום היוולדו. הבושה מערטלת אותו מכל לבושי. כל הישגיו מתפוגגים מול הנח האלוקי. אין לו במה להיאחז. אולם זהו הרגע שבו נחשפת, אולי לראשונה נקודת חייו הפנימית. הוא נשאר רק עם עצם חייו, עצם קיומו. ובנקודה ערומה ותלושה זו מוצא הוא דווקא את הדבר העמוק ביותר – את התענוג הפשוט שבקיומו. אני קיים. יהיה מה שיהיה, סוף סוף חייתי כאן בעולם.²⁸¹

הימצאותו של האדם בסוף חייו מובילה אותו כמעט באופן טבעי לבחינת חייו. סופיותו, הנגלית בשלב זה באופן ברור ומוחלט, חושפת את נקודת חייו הפנימית, את עצם קיומו. את האותנטיות, בלשונו של היידגר.

ד. סיכום

בחלק זה של העבודה בחנו את דבריו של הר"ש בנוגע להשפעת תודעת המוות על האדם החי. פתחנו בסקירת העמדות והדגשים בעניין זה, של ההוגים השונים. התחלנו את מסענו באפלטון, שייצג את העמדה האידיאליסטית, עברנו והשתקענו בהגות האקזיסטנציאלית, וסיימנו בהוגי הציונות הדתית. לאחר מכן, הצגנו את עמדתו של הר"ש בנוגע לנחרצות ולשרירותיות של המוות, את האימה הנוצרת מנחרצות זו, ואת ההשפעה של העמידה מול המוות על אישיותו ושאיפותיו של האדם. בעקבות הר"ש, עמדנו על המרכזיות של העמידה מול המוות כמסוגלת לכונן חיים אותנטיים ומלאי מתח חיובי. הצגנו שלשה מצבים שאליהם התייחס הר"ש, כעשויים לסייע לאדם בתפיסת החיים כסופיים ולמלא אותם במתח חיובי זה. המוכנות למות על קידוש השם, שעת המלחמה והאדם הנוטה למות. התעכבנו בניסיון להבין את החוויה המיסטית החיובית, הנובעת מהמוכנות למות על קידוש השם, המובילה על פי הר"ש לאותנטיות ולהעצמת האדם, והצענו לה שלש הצעות שונות.

כפי שהראנו, הר"ש נוטה בסוגיה זו באופן מובהק אחר ההוגים האקזיסטנציאליים, ובראשם אחר היידגר שהדגיש את המוות כמכונן את החיים (לעומת הרב קוק עם הנטיה האידיאליסטית והר"ד שנטה בעיקר אחר הגותו של קירקגור). יחד עם זאת, בסוגיית קידוש השם והחוויה המיסטית שהיא מאפשרת, הר"ש חורג כמובן מעמדתו הרציונלית של היידגר.

כפי שהערנו כבר, אין ספק שנוראות המלחמה, כפי שחווה אותן הר"ש במלחמת יום הכיפורים, השפיעו עליו השפעה ניכרת, וחוויות האישיות עומדות מאחורי הגותו בכלל ובנושא זה בפרט.

²⁸¹ הר"ש, זכרון ליום ראשון, עמ' 72-73

מסקנות

במהלך סקירת גישתו של הר"ש אל המוות, נפגשנו בהוגה מקורי התר אחר אמונה כנה ואמיצה. הר"ש נקרע בין העולם המסורתי עליו התחנך, ובין אמונתו האישית, המתכתבת עם עולם הגותי וקיומי המתחדש כל הזמן, שראשו ורובו שקוע בו.

נראה כי ניתן להצביע על שני כיוונים ביצירתו. מחד, הוא לא חשש להטיל ספק באמונות מסורתיות, לשאול את עצמו שאלות בכנות חודרת ובאומץ רב. מאידך, הוא מנסה לבנות עולם אמוני והגותי מורכב, שיוכל להכיל את הסתירות הפנימיות באמונה ואת יחסו אליה. זאת, באמצעות שימוש בכל הכלים שעמדו לרשותו – התפיסות הקבליות-חסידיות, הפילוסופיה הכללית, ההגות הקיומית והפוסט מודרנית. מספר פעמים במהלך העבודה ניתן היה לראות כיצד הר"ש "מתרגם" הוגים ומושגים מסורתיים ונותן לדבריהם פרשנות חדשה (המבוססת בדרך כלל על מושגי ההגות הקיומית או הפוסט-מודרנית).

שאלה מעניינת שעולה מעבודתנו היא **שאלת היחס שבין שני חלקי העבודה**. בחלק הראשון ראינו מספר גישות בנוגע לאמונה בקיום האנושי לאחר המוות – עמדה המקבלת אמונה זו בתמימות (יחסית), עמדה ספקנית, ועמדות מורכבות המנסות לשלב בין הספק והאמונה או לגבור על הספק באמצעות "שפת האמונה" המיסטית. בחלק השני דנו בהשפעת המודעות למותו של האדם ולסופיותו. ראינו שהר"ש הדגיש פעמים רבות בכתביו מודעות זו ואת השלכותיה. על פניו, נראה כי הנחת היסוד של עמדה זו היא שאין קיום לאדם לאחר מותו (עמדה המנוגדת לעמדת ה"דתיים", ההורסים את נחיצות המוות).

אם כן, עולה השאלה: האם החלק השני, והדגשת הסופיות של האדם, פותרים למעשה את המורכבות של החלק הראשון של עבודתנו? האם הר"ש שנקט עמדה היידגריאנית מובהקת, מבכר ומזדהה עם העמדות הספקניות, שמבקרות את האמונה בקיום האדם לאחר המוות (או כל אפשרות לאמונה)? אם אכן כך הם פני הדברים, יהיה עלינו להקשות מדוע התאמץ הר"ש כל כך בהבניית עמדות של אמונה מורכבת. לשאלה זו ניתן להציע כמה תשובות.

תשובה 1 – אכן הר"ש לא האמין בקיום האדם לאחר מותו באופן זה או אחר. המאמץ של ניסוח עמדות אמוניות חדשות, המבוססות על ההגות הקבלית-חסידית והתפיסות הפוסט מודרניות, נועדו להסתיר את העובדה שלא האמין בעולם הבא ובתחיית המתים. ובין היתר, יתכן שנקט בטכניקה אזוטריית שמטרתה לרצות את קהל השומעים המחוייבים למסורת.

דחיה – לדעתי, הסבר זה נדחה על הסף. כל מי שהתחיל לפסוע את צעדיו הראשונים בהיכרותו עם כתביו הכנים והנועזים של הר"ש (ובוודאי מי שהכירו באופן אישי), יטען בצדק כי הוא לא ניסה להסתיר את

לבטיו ואת ספקותיו (ואולי אף להיפך). ביקורת לא הרתיעה אותו והוא לא עשה צעדים לרצות אחרים. אין ספק שההתלבטות שלו היתה אמיתית, כנה ונוקבת.

תשובה 2 – לר"ש היו עמדות שונות במהלך השנים, בנוגע לקיום האדם לאחר מותו. רק בתקופות בהן סבר שהמוות של האדם הוא סופי, ושלאחריו אין לאדם קיום כלשהו, הוא הזדהה עם הרעיונות הקיומיים עם הניחוח ההיידגריאני.

ערעור - אכן, אין ספק שניתן להצביע על תמורות בהגותו של הר"ש במהלך חייו, ואף רמזנו והערנו על כך במהלך העבודה. בראשית דרכו, עד סוף שנות השמונים, ניתן לראות שתורתו צמודה יותר לתפיסות המסורתיות, ובשלבם מאוחרים יותר גיבש את עמדתו העצמאית. בשנות התשעים הרבה להתעסק, להזדהות ולפתח תורות המבוססות על הקבלה והחסידות, והתבטא באופן המתאים להגות הקיומית. בשנים האחרונות לחייו עסק רבות בהגות הפוסט מודרנית והשלכותיה הדתיות²⁸². יחד עם זאת, את שאלתנו, האם ניתן לשלב אמונה בקיום האדם לאחר מותו ויחס קיומי כלפי המוות, אינני סבור שניתן לפתור בדרך זו באופן מוחלט.

לצורך הפרכת, או לפחות ערעור אפשרות הגדרות מדוייקות של תקופות הגות מוגדרות של הר"ש, עלינו להצביע על מקור מתקופות מוקדמות של כתיבתו (בסביבות שנות השמונים) שבו מופיעים ספיקות בנוגע לאמונה בקיום האדם לאחר מותו או עמדה קיומית בנוגע למוות. לחילופין, עלינו להציג מקור מתקופות מאוחרות (שנות התשעים ואילך), שבו הביע הר"ש אמונה בקיום זה באופן מסורתי ו"תמים". בעבודתנו ראינו דוגמא אחת לכל תקופה:

א. המקור הראשון הוא קובץ "עבודת האבל (ב)"²⁸³, שנכתב בשבט תשס"ה. בקובץ זה, שנערך כשנתיים וחצי לפני פטירתו, לאחר הצגת כל הספקות בעניין, ולאחר היכרותו המעמיקה עם ההגות הקיומית העוסקת בסופיות האדם ומשמעותה (ואפילו לאחר העיסוק בהגות הפוסט-מודרנית), מציג הר"ש עמדה "עמדה מסורתית". התקווה לתחיית המתים מופיעה בקובץ זה כנס שיש לצפות אליו באופן הפשוט ביותר (בעקבות נוראות השואה).

ב. מן הצד השני, אחד הקטעים אותם ראינו, שבהם הר"ש נוטה לגישתו של היידגר באופן מובהק, נכתב במהלך שנות השמונים המוקדמות (בעת מלחמת לבנון הראשונה). מדובר בקטע בו הר"ש מדבר על עמידה מול נוראות המלחמה שעשויה להוות נקודת תזכורת לסופיות החיים, למשמעותם וליופיים.

²⁸² דרייפוס, הקדמה וזכרון, עמ' 4.

²⁸³ הר"ש, עבודת האבל.

לאור זאת, לדעתי, לא ניתן להגדיר, אלא בקווים כלליים בלבד, את הכיוונים אליהם נטה הר"ש בכל תקופה של חייו. שתי הדוגמאות שהבאנו מוכיחות, שלא ניתן לטעון בפשטות ובפשטנות שהחלק השני של העבודה, המציב את הר"ש בתוך ההגות הקיומית (בנוגע ליחס למוות ועוד), רלוונטי רק לתקופה שבה סבר שהמוות הוא סופי לחלוטין.

תשובה 3 – ניתן לשלב אמונה במעבר של האדם במותו לקיום מסוג אחר (ואולי אפילו אמונה בתחיית המתים) עם העמדות הקיומיות השונות, הכוללות את תחושות הנחרצות, האימה, הזמניות וגם עם החוויה הקיומית של המוות כמכונן את החיים האותנטיים. גם אדם המאמין בקיומו לאחר מותו, חושש מהמוות ומקיומו הלא ידוע לחלוטין שלאחריו. לפי תשובה זו, שני חלקי העבודה עומדים בפני עצמם, ולא ניתן להקשות מחלק זה על חלק אחר.

קבלה חלקית - לדעתי, אפשר בהחלט לטעון כך. אימת המוות נופלת גם על המאמינים בקיומם לאחר המוות. החיים בעולם הזה הם חד פעמיים, ומעמדו של האדם לאחר מותו מותנה במעשיו שלפני מותו. יחד עם זאת, יש להדגיש, כפי שאמר כבר הר"ש (בהזכירו את ה"דתיים" שהורסים את המוות), כל המאפיינים הקיומים של המוות והעמידה מולו בהחלט פחות נחרצים וחזקים, כאשר המוות הוא לא השלב הסופי של האדם באופן מוחלט.

תשובה 4 – נראה כי על מנת להתקרב לתשובה המדוייקת ביותר, יש לשלב בין שתי התשובות הקודמות. הצגת העמדות השונות של הר"ש בחלק הראשון של עבודתנו מבטאת התלבטות אמיתית וכנה בין האפשרויות השונות, וחוסר נחת בהתבססות בעמדה אחת. זהו המתח שהפריח את הר"ש לאורך השנים, וגרום לו לנוע ולנדוד בין האופציות השונות, ולחילופין גברה אחת על חברתה. יתר על כן, כאשר הוא מציע את האמונה הפוסט מודרנית (או את ה"אמת המדרשית"), ובחירה מקומית ולא מנומקת באופציית האמונה, הביקורת הקשה על אמונה זו לא נעלמת. הביקורת מותירה התלבטות כנה בין אופציות האמונה והכפירה בקיום שלאחר המוות. ה"אמונה השפופה" לא מסוגלת להמעיט בכח הנחרצות והסופיות של המוות. ניתן אף לומר, כי ההתלבטות המייסרת, בין אמונה וכפירה, מעצימה את ההשפעות הקיומיות של העומד בפני המוות, ובפני השאלה היכן והאם הוא יתקיים לאחר מותו. מעמדה רווית ספק זו, המבכרת את הקושי הטובה על התירוץ הדחוק, נובעים הנחרצות של החיים והעצמתם.

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

<p>שלמה אבן גבירול, כתר מלכות, (מהדורת א.י. זיידמן), ירושלים, תש"י.</p> <p>אברהם אבן עזרא, פירוש לתורה, בתוך: מקראות גדולות, ירושלים, תשנ"ח.</p> <p>אברבנאל, ר' יצחק בן יהודה, ראש אמנה, עורך: מנחם קלנר, רמת גן תשנ"ג.</p> <p>אברבנאל, ר' יצחק בן יהודה, פירוש לתורה, ירושלים, תש"ד.</p> <p>Olson, Robert G., "DEATH", in: Paul Edward (ed.) <i>The Encyclopedia of Philosophy</i>, volume 2, New York, 1962. Pp. 308-309.</p> <p>אורבך אפרים אלימלך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים, 1982.</p> <p>אידל, משה, החסידות - בין אקסטזה למאגיה, תל אביב תשס"א.</p> <p>אידל, משה, "באור החיים, עיון באסכטולוגיה קבלית", בתוך: קדושת החיים וחירוף הנפש, קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, בעריכת ישעיהו גפני ואביעזר רבצקי, ירושלים תשנ"ג. עמ' 191-211</p> <p>אלטשולר, מור, הסוד המשיחי של החסידות, חיפה ולוד תשס"ב.</p> <p>אלטשולר, מור, "מגלה לו סוד נשותיו, פרקים בביוגרפיה המשיחית של ר' יוסף קארו", בתוך: דברי הקונגרס העולמי השלוש-עשרה למדעי היהדות, ירושלים 2001, בעמ' 1-8.</p> <p>אפלטון, "פידון", בתוך: כתבי אפלטון, תרגום: י. ליבס, הוצאת שוקן, ירושלים ות"א תשי"ז. כרך שני, עמ' 7-90.</p> <p>אריאלי, המחשבה המחשבה היהודית בימי הביניים : המשך או מפנה, ירושלים, תשנ"ה 1995.</p> <p>אריסטו. על הנפש, תרגום והערות - מנחם לוז, חיפה, 1989.</p> <p>בויארין, דניאל, "משהו על תולדות המרטיריון בישראל", בתוך: ד' בויארין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים, תש"ס.</p> <p>בורחס, חורחה, לואיס. "בן האלמוות", בתוך: האלף, מתרגם: יורם ברונובסקי, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 2000.</p> <p>בן פזי, חנוך, עזות המוות וצו האהבה, בתוך: עורך: לוריא יובל, מועקה וגאולה, (ע"ע) עמ' 315-339.</p> <p>בן-שלמה, יוסף "היסטוריה ואוטופיה במשנתם של המהר"ל ושל הראי"ה</p>	<p>אבן גבירול, כתר מלכות</p> <p>אבן עזרא, פירוש לתורה</p> <p>אברבנאל, ראש אמנה</p> <p>אברבנל, פירוש לתורה</p> <p>אולסון, מוות</p> <p>אורבך, אמונות ודעות</p> <p>אידל, אקסטזה ומאגיה</p> <p>אידל, באור החיים</p> <p>אלטשולר, הסוד המשיחי</p> <p>אלטשולר, מגלה לו</p> <p>אפלטון, פידון</p> <p>אריאלי, המחשבה בימה"ב</p> <p>אריסטו, על הנפש בויארין, המרטיריון בישראל</p> <p>בורחס, בן האלמוות</p> <p>בן פזי, עזות המוות</p> <p>בן שלמה,</p>
--	---

היסטוריה ואוטופיה בן שלמה, הפנתאיזם במיסטיקה בן שלמה, הרוח והחיים בן שמאי, עיקרי האמונה בקר, הכחשת המוות בר לבב, מיתה, קבורה ואבלות בר לבב, תפיסת המוות ברגמן, הפילוסופיה הדיאלוגית ברגמן, מוות ואל מוות גולדברג, לימודי המוות גולומב, אביר האמונה גולומב, אקזיסטנציאלים גולומב, משמעות המוות. גולומב, קירקגור גינצברג, בשר ורוח	קוק", תעודה כ, תשס"ו, עמ' 37-65. בן שלמה, יוסף, "על הפנתאיזם במיסטיקה היהודית לפי גרשם שלום ומבקריו", דעת 50-52 (תשס"ג), עמ' 461-481. בן שלמה, יוסף, "הרוח והחיים במשנת הרב קוק", בתוך: דברי האקדמיה הישראלית למדעים, כ"ז ירושלים תשמ"ח. בן שמאי, חגי, "עשרת עיקרי האמונה של רב סעדיה גאון", דעת 37, תשנ"ו. Becker Ernest., <i>The Denial of Death</i> , New York, 1975 בר לבב אבריאל, "מיתה קבורה ואבלות", בתוך: מעגל החיים , עורכים: ש. צבר, א. ארזי, א. בר-לבב, ר. ויינשטיין (עורכים), ירושלים, תשס"ו. עמ' 323-281. בר לבב, אריאב, תפיסת המוות בספר החיים לר' שמעון פרנקפורט , חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית תשנ"ז. ברגמן שמואל הוגו, הפילוסופיה הדיאלוגית מקירקגור עד בובר, ירושלים תשל"ג. ברגמן, שמואל הוגו, מוות ואל מוות במשנת הרב קוק, הארץ , 12.10.1948 Goldberg, Sylvie Anne, 'the contribution of the Study of Death to Jewish Studies', in: <i>World Congress of Jewish Studies</i> , 11,B, vol.1 (1993) 159-164 גולומב, אביר האמונה או גיבור הכפירה?: חיפושי האותנטיות מקירקגור עד קאמי, ירושלים, 1999, גולומב, יעקב, מבוא לפילוסופיית הקיום, אקזיסטנציאלים , תל אביב, תש"ן. גולומב, יעקב, "משמעות המוות היא משמעות החיים", בתוך: משמעות החיים , עורכים: א. כשר, ע. מעוז-מנדלסון, וד' חפץ-פריבך, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 1999. 108-121. גולומב, יעקב, "קירקגור: אביה הדתי של ההגות הקיומית", בתוך: קירקגור, חיל ורעדה גינצברג, אשר צבי (אחד העם), "בשר ורוח", בתוך: השלח , כרך י"ג חוברת ה' (אייר תרס"ד). המאמר מופיע גם באינטרנט, באתר בן יהודה (5.8.12): http://benyehuda.org/ginzburg/Gnz020.html
--	---

גייקטילה, ר' יוסף, שערי אורה , ירושלים, 1995.	גייקטילה, שערי אורה
גרין, אברהם יצחק, בעל היסורים: פרשת חיינו של ר' נחמן מברסלב . תירגם: ברוך שראל. תל אביב, 1981.	גרין, בעל הייסורים
דובנוב שמעון, ספר החיים , תרגם מ. בן אליעזר, ת"א תרצ"ו.	דובנוב, ספר החיים
דרייפוס, יאיר, הקדמה ודברי זכרון , בתוך: נהלך ברגש.	דרייפוס, הקדמה וזכרון
Hegrl. G.w. Friesrich, <i>Wissebschaft der logik</i> , Verlag Philip Reclame, Berlin 1963.	הגל, לוגיקה
Heidel Alexander, <i>The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels</i> , Chicago: University of Chicago Press, 1949, ch. 3 Death and Afterlife, pp. 137-223	היידל, האפוס הגילגמשי
הס משה, רומי וירושלים וכתבים יהודיים אחרים . מתרגם: ישורון קשת, ירושלים, 1983.	הס, ירושלים ורומי
הר"ש, "בצילו חימדתי"; קונטרס , (עורך: צבי ויינגרטן), הוצאת ישיבת שיח יצחק, סיוון תשס"ו, אפרתה, עמ' 2-14.	הר"ש בצילו חמדתי
הר"ש, אגב - תרפיה סו1 AG21 , קובץ word מעיזבונות הר"ש. כסלו, תשס"ז	הר"ש, אגדה ותרפיה
הר"ש, "אהבה, רומנטיקה וברית", בתוך זוהר מאור (עורך), שני המאורות-השוויון במשפחה ממבט יהודי חדש , הוצאת מכון 'בינה לעיתים' שעל-יד ישיבת שיח יצחק, אפרתה, חנוכה תשס"ז, עמ' 303-317	הר"ש, אהבה וברית
הר"ש, אהבוך עד מות , הוצאת ישיבת שיח יצחק, אפרתה, תשס"ד.	הר"ש, אהבוך עד מוות
הר"ש, "אמונה ולשון לפי האדמו"ר הזקן מחב"ד מפרספקטיבת פילוסופיית הלשון של ויטגנשטיין", בתוך: על האמונה , עורכים: משה הלברטל, דוד קורצווייל ואבי שגיא, ירושלים, תשס"ה, עמ' 365-387. (מופיע גם ב"נהלך ברגש" עמ' 173-206).	הר"ש, אמונה ולשון
הר"ש, אמונת , קובץ word מעיזבונות הר"ש. שבט תשס"ד.	הר"ש, אמונת
הר"ש, אמונת1 , קובץ word מעיזבונות הר"ש. שבט תשס"ד.	הר"ש, אמונת1
הר"ש, באספך את מעשיך, בתוך: עורך, ישי מבורך, בצל האמונה, דרשות ומאמרים לחג הסוכות , אלון שבות, 2001. עמ' 146-156.	הר"ש, באספך את מעשיך
הר"ש, Drs47e , קובץ word מעיזבונות הר"ש. כ' תמוז תשנ"ט.	הר"ש, דרשות
הר"ש, זכרון ליום ראשון- דרשות לימים נוראים , הוצאת ישיבת שיח יצחק, אפרתה, אלול תשס"א.	הר"ש, זכרון ליום ראשון
הר"ש, כלים שבורים- תורה וציונות-דתית בסביבה פוסטמודרנית , (עורך:	הר"ש, כלים

אודיה צוריאלי), הוצאת ישיבת שיח יצחק, אפרתה, תשס"ד.	שבורים
הר"ש, נהלך ברגש	הר"ש, נהלך ברגש
עורך: זוהר מאור, הוצאת מכון כתבי הרב שג"ר, אפרתה, תשס"ח.	
הר"ש, עבודת האבל , קובץ word מעיזבונות הר"ש. שבט תשס"ה.	הר"ש, עבודת האבל
הר"ש, על כפות המנעול- דרשות לימי התשובה וליום הכיפורים , עורכים: אלחנן ניר ואודיה צוריאלי, הוצאת ישיבת שיח יצחק, אפרתה, אלול תשס"ד.	הר"ש, על כפות המנעול
הר"ש, פור הוא הגורל-דרשות לפורים , עורך: אודיה צוריאלי, הוצאת ישיבת שיח יצחק, אפרתה, מהדורה שניה, תשס"ה.	הר"ש, פור הוא הגורל
הר"ש, פניך אבקש- דרשות שנאמרו בישיבת הכותל בשנת תשמ"ב , עורכים: מאיר ורדיגר ועוזיאל פוקס, הוצאת מכון כתבי הרב שג"ר, אפרתה, תשס"ח.	הר"ש, פניך אבקש
הר"ש, "צניעות ובושה", בתוך א. שוורצבוים וע. סדן (עורכים), כותנות אור, בירור אמוני בסוגית הצניעות , הוצאת מכון מופת, נחלים וירושלים, תש"ס, עמ' 117-125;	הר"ש, צניעות ובושה
הר"ש, שובי נפשי- חסד או חירות: קובץ פרקי תשובה , עורך: הרב יאיר דרייפוס, הוצאת ישיבת שיח יצחק, אפרתה, מהדורה שניה, אלול תשס"ג.	הר"ש, שובי נפשי
הר"ש ואחרים, "שיח לוחמים בעשור למלחמת יום כפור (תשמ"ד)- לוחמים מבני הישיבות", שנה בשנה , עורך: הרב אהרון הלוי פיצניק, הוצאת היכל שלמה, ירושלים, תשמ"ו.	הר"ש, שיח לוחמים
קוק, הרב אברהם יצחק הכהן, אגרות הראיה ב , ירושלים, תשמ"א,	הרב קוק, אגרות ב
קוק, הרב אברהם יצחק הכהן, אורות , ירושלים, תש"י. עמ' ש"ו.	הרב קוק, אורות
קוק, הרב אברהם יצחק הכהן, אורות הקודש , עורך: הרב דוד הכהן, ירושלים 1985.	הרב קוק, אורות הקודש
Hartman, David, "The Halakhic Hero: Rabbi Joseph Soloveitchik, Halakhic Man", in: <i>Modern Judaism</i> , 9, 3, (1989), ed. Steven T. Katz, Baltimore Maryland. Pp. 249-273.	הרטמן, הגיבור ההלכתי
הרטמן, דוד, "התפילה בהגותו של הרב סולובייצ'יק – עיון וביקורת", בתוך: עורך, אבי שגיא, אמונה בזמנים משתנים , ירושלים, תשנ"ז. עמ' 191-217.	הרטמן, התפילה בסולובייצ'יק
סולובייצ'יק, הרב יוסף דב, איש ההלכה – גלוי ונסתר , ירושלים 1979.	הר"ד, איש ההלכה
סולובייצ'יק, הרב יוסף דב, "גאון וענווה", בתוך: דברי הגות והערכה , תירגם: אביעזר רביצקי, ירושלים 1982. עמ' 211-222.	הר"ד, גאון וענווה
סולובייצ'יק, הרב יוסף דב, "גישה הלכתית אל הייסורים", בתוך: מן הסערה – מסות על אבלות, ייסורים והמצב האנושי . עורכים: ד. שץ, י.ב. וולובק, ר. ציגלר. תרגם: א. שנאן, ירושלים תשס"ד. עמ' 79-101.	הר"ד, גישה הלכתית
סולובייצ'יק, הרב יוסף דב, "הגאולה מן המוות", בתוך: מן הסערה – מסות על	הר"ד, הגאולה

מן המוות	אבלות, ייסורים והמצב האנושי. עורכים: ד. שץ, י.ב. וולובסקי, ר. ציגלר. תרגם: א. שנאן, ירושלים תשס"ד. עמ' 75-78.
הרי"ד, מן הסערה	סולובייצ'יק, הרב יוסף דב, "מן הסערה", בתוך: מן הסערה – מסות על אבלות, ייסורים והמצב האנושי , עורכים: ד. שץ, י.ב. וולובסקי, ר. ציגלר. תרגם: א. שנאן, ירושלים תשס"ד. עמ' 103-128.
הרי"ד, משבר הסופיות	סולובייצ'יק, הרב יוסף דב, "משבר הסופיות האנושית", בתוך: מן הסערה – מסות על אבלות, ייסורים והמצב האנושי , עורכים: ד. שץ, י.ב. וולובסקי, ר. ציגלר. תרגם: א. שנאן, ירושלים תשס"ד. עמ' 129-149.
וייס, ברסלב	וייס יוסף, מחקרים בחסידות ברסלב , ערך וההדיר: מנדל פייקאז', ירושלים תשל"ה.
זיוון, הגות אורתודוקסית	זיוון, גילי, "הגות יהודית אורתודוקסית לנוכח עולם פוסט-מודרני: ניסיונות התמודדות ראשוניים" בתוך: יהדות פנים וחוץ, דיאלוג בין עולמות , עורכים: אבי שגיא, דודי שוורץ, ידידיה צ. שטרן, הוצאת מאגנס, ירושלים, תש"ס, עמ' 346-387.
זיוון, לא האיל	זיוון, גילי, "לא האיל - אברהם הוא הקורבן", בתוך: דימוי, גיליון י"ג / 1 , ירושלים, תשנ"ו. עמ' 24-31.
זנר, מיסטיקה	<i>Zaehner, R. c., Mysticism, Sacred and Profane. An Inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience</i> , Oxford 1961, pp. 106-127
חלמיש, על השתיקה	חלמיש, משה, "על השתיקה בקבלה ובחסידות", בתוך: משה חלמיש ואסא כשר (עורכים), דת ושפה , תל-אביב תשמ"ב, עמ' 79 - 89.
יאלום, להביט בשמש	יאלום, ארווין, להביט בשמש, מתרגמת: שרה ריפין , אור יהודה, 2009.
יובל, שפינוזה	יובל, ירמיהו, שפינוזה וכופרים אחרים , ת"א, 1994.
יוסף בן מתתיהו, מלחמות היהודים	יוסף, בן מתתיהו, תולדות מלחמות היהודים ברומאים , תרגום: ליוזא אולמן, ירושלים 2009.
לוי, מחשבות על המוות	לוי, זאב, מחשבות על המוות , תל אביב, 2008.
לוריא, מועקה וגאולה	לוריא יובל, מועקה וגאולה, אסופת מאמרים בפילוסופיה של הקיום האנושי , באר שבע, תשס"ג.
ליבוביץ, גוף ונפש	ליבוביץ ישעיהו, גוף ונפש – הבעיה הפסיכו פיסית , ת"א, 1982.
ליבס, המשיח של הזוהר	ראה: ליבס, יהודה, "המשיח של הזוהר - לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי", בתוך: ש. ראם (עורך), הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום , האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 236-87.
ליבס, על ליאורה	ליבס, יהודה, "על ליאורה אליאס בר-לבב ז"ל". בתוך: מסכת ו , חורף תשס"ז, עמ' 45-43.
ליבס, ר"נ	ליבס, יהודה, "ר' נחמן מברסלב ולודוויג ויטגנשטיין", דימוי , 19 (חורף

וויטגנשטיין	תשס"א), עמ' 10-13.
ליסון הרגע והנצח	ליסון, אלעד, על הרגע ועל הנצח בתורת ההתחדשות של רבי נחמן מברסלב, בתוך: ד. ליברמן (עורך), ספר היובל לפרופ' הנרי טראו 'כי מוצאי מצא חיים' , רמת גן תשי"ע, עמ' 99-171.
מאור, תורת סוד	מאור, זוהר, תורת סוד חדשה – רוחניות יצירה ולאומיות בחוג פראג , ירושלים, תשע,
מאיר, כוכב	מאיר, אפרים, כוכב מיעקב: חייו ויצירתו של פראנץ רוזנצווייג , ירושלים, 2007.
מאיר, פילוסופים קיומיים	מאיר, אפרים, פילוסופים קיומיים יהודים ברב-שית , ירושלים תשס"ד.
מהר"ל, גבורות ה'	יהודה ליווא בן בצלאל (המהר"ל), ספר גבורות ה' , לונדון, תשכ"ד.
מלכיאל, היידגר	מלכיאל, אליעזר, אימננטיות וגאולה לפי היידגר , מוגש כעבודת גמר לתואר מוסמך. ירושלים (לא מופיעה שנה).
מרק, מיסטיקה ושגעון	מרק, צבי, מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב , מכון שלום הרטמן ועם עובד, תל-אביב, תשס"ד.
מרקס, אהבה ומוות	John H. Marks and Robert M. god (eds.), <i>love and Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of Mavin H. Pope</i> , Guilford, Connecticut 1987
נאמן, הרב קוק	נאמן, אהוד, חיים ומוות, עולם הזה ועולם הבא במשנת הרב קוק . עבודת גמר לתואר שני (M.A), אוני' בר אילן, 2006.
נבון, תודעה היסטורית	נבון, חיים, "גישתו של הרב סולובייצ'יק לתודעה ההיסטורית", בתוך: סיני , קמא (תשסח), עמ' קסז-קפד.
סיגד, אכסיסטנציאליזם	סיגד, רן אכסיסטנציאליזם, המשך ומיפנה בתולדות התרבות המערבית , ירושלים, 1975.
סמט, דעת אלוקים לדורנו	סמט, נעם, מאמר "דעת אלוקים" לדורנו [ושמא: לדעתנו] , מרץ 2012 www.siach.org.il/pub//knt%20daat%20elokim%20ledorenu.doc
עובדיה, תופעות ספרותיות	עובדיה, בן-ציון, "מה זרעו בחיים אף הוא בחיים – תופעות ספרותיות בקובץ אגדה תלמודי", בתוך: נטועים – ביטאון לענייני תורה שבעל פה (ט"ז), אלון שבות תשי"ע. עמ' 79-93.
פדיה, החוויה המיסטית	פדיה, חביבה, "החוויה המיסטית והעולם הדתי בחסידות", דעת , נה (תשס"ה), עמ' 73-108.
פינס, גבולות התודעה	Pines, Shlomo, "The limitation of human knowledge according to Al-farabi, Ibn Bajja and Maimonides", in J. A. Twersky (ed), <i>Studies in medieval Jewish history and literature</i> , Cambridge, mass 1979, pp. 82-109
פינס, המקורות הפילוסופיים	פינס, שלמה, "המקורות הפילוסופיים של מורה נבוכים", בתוך: בין מחשבת ישראל למחשבת העמים , ירושלים תשל"ז, עמ' 103-173.

פינס, שלמה, הקדמה לספרו של הרטמן, דוד, הרמב"ם-הלכה ופילוסופיה , תל-אביב (1979)	פינס, הקדמה להרטמן
Pachter, Mordechai, Roots of Faith and Devequt, Studies in the History of Kabbalistic Ideas , Los Angeles, 2004.	פכטר, אמונה ודבקות
פלאי, פינחס הכהן, "מתורת האדם של הרב סלובייצ'יק", דעת 12 (תשמ"ד): עמ' 99-110.	פלאי, תורת האדם
פרויד זיגמונד, פסיכולוגיה של ההמון , מתרגם: אריה בר, תל אביב, 1921.	פרויד, ההמון
צור אביחי, דקוסנטרוקציה דקדושה , עבודה למוסמך, האוני' העברית, אוגוסט 2008.	צור, דקוסנטרוקציה
קאמי, אלבר, המיתוס של סיזיפוס , תל-אביב תשמ"ב.	קאמי, המיתוס
קארו, ר' יוסף, מגיד מישרים , מהדורת יחיאל אברהם בר לב, פתח תקוה, תש"ן.	קארו, מגיד מישרים
קויפמן יחזקאל, תולדות האמונה הישראלית: מימי קדם עד סוף בית שני , תל אביב, 1964.	קויפמן, תולדות האמונה
קוסמן, אדמיאל, "בקשת ה' בעידן הפוסט-מודרני", אקדמות, כתב עת למחשבה יהודית (כרך כ"א), אלול תשס"ח. עמ' 224-233.	קוסמן, בקשת ה'
קוסמן, אדמיאל, "בקשת ה' בעידן הפוסט-מודרני", אקדמות, כתב עת למחשבה יהודית , כרך כ"א, (אלול תשס"ח). עמ' 224-233.	קוסמן, בקשת ה'
קירקגור, סרן, חיל ורעדה, ליריקה דיאלקטית , תירגם: איל לוי, ירושלים, תשמ"ו.	קירקגור, חיל ורעדה
קראנפ, רודולף, סילוק המטאפיזיקה על ידי ניתוח לוגי של השפה , דצמבר 2012 https://sites.google.com/site/gnadav/CarnapRudolf-EliminationofMetaphysics.doc?attredirects=0	קראנפ, סילוק המטאפיזיקה
צדוק הכהן מלובלין, תקנת השבין , בני ברק, תשכ"ז.	ר' צדוק, תקנת השבין
שפירא, ר' קלונימוס קלמיש, אש קודש , ירושלים תש"ך. הדרשה נאמרה בשבת "נחמו" 1941.	ר' קלונימוס, אש קודש
אלבו, ר' יוסף, ספר העיקרים , ירושלים, 1967.	ר"י אלבו, ספר העיקרים
עראמה, ר' יצחק, עקידת יצחק, חיבור על חמשה חומשי תורה ועל חמש מגלות , ירושלים, 1984.	ר"י עראמה, עקידת יצחק
אברהם בן דוד, "השגות על הרמב"ם", בתוך: משנה תורה לרמב"ם .	ראב"ד, השגות על הרמב"ם
אסף שרון ואיתי מור יוסף, "אי אפשר לאחוז בדת בלי הגרעין המיסטי שלה"- ראיון עם הר"ש, דעות 3, (עורך: צחי מזומן), הוצאת נאמני תורה ועבודה, עין צורים, שבט תשנ"ט, עמ' 9-13.	ראיון עם הר"ש
בחי, אבן פקודה, חובות הלבבות , ירושלים, תרפ"ח.	רבינו בחיי, חובות הלבבות

- רובין, קץ החיים, טקסי קבורה ואבל במקורות חז"ל, ת"א, 1997.
- Robinson, Patricia A. *The Conception of Death in Judaism in the Hellenistic and Early Roman Period*, A Thesis submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, University of Wisconsin (1978).
- רוזנברג, הראי"ה, רובינסון, מוות ביהדות
- רוזנברג, הראי"ה והתנין
- רוזנברג, ניטשה
- רוזנסון, פרוזדור וטרקלין
- רוזנצוויג אגרות ויומן
- רוזנצוויג, כוכב הגאולה
- רוזנק, הרב קוק
- רוזנק, מודלים פילוסופיים.
- רוזנק, מלחמה ושלוש
- רוטנברג, חיים ואלמוות
- ריה"ל, ספר הכוזרי
- רינפוצ'ה, הטיבטי
- רלב"ג, מלחמות השם
- רמ"א, הגהות
- רמ"ק, פרדס רימונים
- רמב"ם, הקדמה לפרק חלק
- רמב"ם, מורה
- רוזנברג, שלום, "הראי"ה והתנין העיוור"; "אורות הקודש" ומשנתו של שופנהאואר", בתוך: עורך: עמיאל, חיים, באורו: עיונים במשנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק ובדרכי הוראתה, ירושלים, תשמ"ו. עמ' 317 - 352.
- רוזנברג, שלום, "ניטשה במוסר היהדות", בתוך: ניטשה בתרבות העברית. עורך: יעקב גולומב. ירושלים: הוצאת מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשס"ב. עמ' 317-345.
- רוזנסון, ישראל, "פרוזדור וטרקלין, לשאלת הזכרתו של העולם הבא במקרא", בתוך: דרך אפרתה חוברת ב', תשנ"ב, עמ' 13-27
- רוזנצוויג, פראנץ, מבחר אגרות וקטעי יומן, מתרגמת ועורכת: ר. מרים, ירושלים, תשמ"ז.
- רוזנצוויג, פראנץ, כוכב הגאולה, תרגם: יהודע עמיר, ירושלים, 1970.
- רוזנק, אבינועם, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים, 2006
- רוזנק, אבינועם, השפעות של מודלים פילוסופיים על החשיבה התלמודית של הרב יוסף דב סולובייצ'יק, עבודת גמר לתואר שני (M.A), האוני' העברית, ירושלים, 1994.
- רוזנק, אבינועם, מלחמה ושלוש בהגות יהודית מודרנית נוכח "האחר", דעת 62 (חורף תשס"ח), עמ' 99-125.
- רוטנברג, מרדכי, על החיים והאלמות : דימויי גן-עדן כמעצבי התנהגות: נצרות, אסלאם, יהדות. עורך: עמית עסיס, ירושלים, 2008.
- יהודה הלוי, הכוזרי, תרגם: יהודה אבן שמואל קופמן, תל אביב, תשל"ג.
- רינפוצ'ה, סוגיא, ספר המתים והחיים הטיבטי, מתרגמת: יפעת צור, הרצליה, 1996.
- לוי בן גרשון, ספר מלחמות השם, ירושלים, 1977.
- איסרליש, ר' משה, הגהות על השולחן ערוך.
- רמ"ק, פרדס רימונים, שער ערכי הכינויים, מרץ 2012 http://www.hebrew.grimoar.cz/kordovero/pardes_rimonim.htm
- רמב"ם, "הקדמה לפרק חלק", בתוך: מתרגם: שילת יצחק, הקדמות הרמב"ם למשנה, מעלה אדומים, תשנ"ב.
- משה בן מיימון, מורה נבוכים, מתרגם: שוורץ מיכאל. תל אביב, 1997.

משה בן מיימון, משנה תורה , היד החזקה.	נבוכים (שוורץ) רמב"ם, משנה תורה
משה בן נחמן, כתבי הרמב"ן , מהדורת שעוועל, ירושלים תשכ"ד, א'.	רמב"ן, כתבים
משה בן נחמן, "שער הגמול", בתוך כתבי רמב"ן חלק ב, ירושלים תשכ"ד.	רמב"ן, שער הגמול
לוצאטו, ר' משה חיים, דעת תבונות , מהדורת הרב פרידלנדר, בני ברק תשנ"ח	רמח"ל, דעת תבונות
לוצאטו, ר' משה חיים, מאמר העיקרים , מרץ 2012.	רמח"ל, עיקרים
http://www.ramhal.net/book.html	
גאון, ר' סעדיה, פירושי רבינו סעדיה גאון על התורה , מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ג.	רס"ג על התורה
סעדיה גאון, הנבחר באמונות ובדעות , בתרגום הרב יוסף קאפח, ירושלים תשל"ל.	רס"ג, אמונות ודעות
רפפורט-אלברט, עדה, "קטנות", 'פשיטות' ו'איני יודע' של ר' נחמן מברסלב", בתוך: עין חד"ה, מחקרים בתולדות עם ישראל והגותו מוגשים לפרופ' אלכסנדר אלטמן , אלבמה, תשל"ט.	רפפורט, קטנות ופשיטות
שניאור זלמן מלאדי, מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ב , ניו יורק, תשל"ו.	רש"ז, מאמרים
שניאור זלמן מלאדי , לקוטי אמרים, תניא , ניו יורק, תשנ"ד.	רש"ז, תניא
שגיא, אבי, "דת ללא מטאפיסיקה!! בין ליבוביץ' לוויטגנשטיין" בתוך: מחשבות , 67 (תשנה) 5-17.	שגיא, דת ללא מטאפיסיקה
שוורץ, דב, הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק - איש ההלכה: דת או הלכה? , אלון שבות, תשס"ד.	שוורץ, דת או הלכה?
שוורץ, דב, "הרב הנזיר על מהות העולם הבא", בתוך: טללי אורות ז' , תשנ"ז. 168-211.	שוורץ, הנזיר על העוה"ב
שוורץ, דב, הציונות הדתית, בין היגיון למשיחיות , ת"א, תשנ"ט.	שוורץ, הציונות הדתית
שלג, יאיר, 'האבא של הרוחניים', הארץ , 18.6.2007.	שלג, האבא של הרוחניים
שלום, גרשום, "דבקות" או "התקשרות אינטימית עם אלהים", בתוך: ד. אסף וא. ליבס (עורכים), השלב האחרון – מחקרי החסידות של גרשום שלום . ירושלים, 2008. עמ' 237-258	שלום, דבקות או התקשרות
שלום, גרשום, דברים בגו: פרקי מורשה ותחיה , ת"א, 1976	שלום, דברים בגו
שקולניקוב, שמואל ווינריב אלעזר, פילוסופיה יוונית , ת"א, 1998.	שקולניקוב ווינריב, יוונית

תקציר

עבודה זה באה לבחון את משנתו ויחסו אל המוות של הרב שג"ר (1949-2007). הרב שג"ר התעסק במוות באופן משמעותי, ואין ספק שנוראות המלחמה, כפי שחווה אותן במלחמת יום הכיפורים, השפיעו עליו השפעה ניכרת, וחוויותיו האישיות עומדות מאחורי הגותו בכלל ובנושא זה בפרט.

עמדתו של הרב שג"ר אל המוות נבחנת משני היבטים: אמונתו בקיום האדם לאחר מותו, והמשמעות של מודעות האדם למותו ולסופיותו.

בחלק הראשון של העבודה, לאחר סקירת התפיסות השונות בנוגע לאמונה בקיום האדם לאחר מותו, ראינו שהרב שג"ר הציע מספר מודלים שונים – ואף סותרים – בנוגע לאמונה זו: הוא ביטא בכמה מקומות ותקופות שונות, אמונה תמימה, בקיום האדם לאחר מותו. אמונה המזדהה עם המסורת היהודית, החל מחז"ל, ובצורה ברורה יותר, ראשוני ימי הביניים וחכמי הקבלה. מאידך, הרב שג"ר הציב בצורה ברורה, את הביקורת על אמונה זו (ואפשרות האמונה בכלל): הביקורת מבוססת על הפרדוקס הבלתי פתור של ההבחנה בין גוף ונפש ועל המניעים הפסיכולוגיים-סוציולוגיים המובילים את האדם לאמונה (מנחמת) בחיי נצח. בנוסף לכך, ערער הרב שג"ר, על אפשרות האמונה בכלל (והאמונה בקיום האדם לאחר מותו בפרט), בעקבות תורת הלשון של ויטגנשטיין, הדוחה את היומרה לאמירה מטפיזית כלשהי.

קרע אמוני-קיומי זה, בין האמונה התמימה והמסורתית והביקורת החדה, הוביל את הרב שג"ר לסלול דרך חדשה לאמונה. דרך זו, משלבת את האמונה ואת הביקורת עליה באמצעות "אמת מדרשית" ו"אמת רכה", המתבססת על הרוח הפוסט מודרנית. נקודת המבט של הרב שג"ר על האמת, מאפשרת את קיומן המקביל של אמיתות שונות, ובחירה צנועה ומלאת ענווה באמת מסויימת. הבחירה באמת באופן כזה, שלא מתבססת על הרציונאל, לא נותנת מקום לביקורת ובוודאי שלא לשלילתו של האחר, הנוקט בעמדה שונה משלך. מהפוסט-מודרניזם, המפורר את האמת המוחלטת, ופותח אפשרויות חדשות, פונה הרב שג"ר, פניה כמעט טבעית בעיניו, אל האמת המיסטית, הניסית. האמת המיסטית, מצויה ב"מקום אחר", מעבר לשכל, ובשל כך היא גוברת על הביקורת השונות.

בחלק השני של העבודה, בחנו את דבריו של הרב שג"ר על השפעת תודעת המוות על האדם החי. ראשית, סקרנו את העמדות השונות בעניין זה, הנובעות מהמתח בין אידאליזם ואקזיסטנציאליזם. התעכבנו על ההוגים הקיומיים ועל ההשלכות של מודעות המוות על האדם בשיטותיהם. גם הוגי ראשי הציונות הדתית התעסקו לא מעט עם המוות. דנו בשיטתו של הרב קוק המדגישה את הניצחון על המוות, ובשיטתו הקיומית, הקרובה לשיטתו של ההוגה הקיומי, סרן קירקגור, של הרב סולובייצ'יק. בשלב השני, הצגנו את עמדתו של הרב שג"ר בנוגע לנחרצות ולשרירותיות של המוות, את האימה הנוצרת מנחרצות זו, ואת ההשפעה של העמידה מול המוות על אישיותו ושאיותו של האדם. עמדנו על המרכזיות של העמידה מול

המוות, כמסוגלת לכוון חיים אותנטיים ומלאי מתח חיובי, במשנתו של הרב שג"ר, טענה המצויה במשנתו של מרטין היידגר.

כהמשך לעיסוק במודעות המוות המכוננת חיים אותנטיים ומלאי מתח חיובי, הצגנו שלשה מצבים שאליהם התייחס הרב שג"ר, כעשויים לסייע לאדם בתפיסת החיים כסופיים, ולמלא אותם במתח חיובי זה: המוכנות למות על קידוש השם, שעת המלחמה והאדם הנוטה למות. התעכבנו בניסיון להבין את החוויה המיסטית החיובית, הנובעת מהמוכנות למות על קידוש השם, המובילה על פי הרב שג"ר לאותנטיות ולהעצמת האדם, והצענו לה שלש הצעות שונות. יש לציין, כי למרות הקירבה של משנת הרב שג"ר לזו של היידגר, בסוגיית קידוש השם והחוויה המיסטית שהיא מאפשרת, חורג הרב שג"ר כמובן מעמדתו הרציונלית של היידגר.

במהלך העבודה כולה, הצבענו על עבודתו הפרשנית של הרב שג"ר. מושגים מסורתיים מקבלים בתורתו אינטרפטציה חדשה, קיומית ואף פוסט מודרנית. בכך הוא משלב חדש וישן.

בשלב המסקנות, בחנו את היחס שבין שני החלקים של העבודה. שאלנו, האם עמדתו הקיומית של הרב שג"ר, כפי שראינוה בחלק השני של העבודה, לא מחייבת עמדה הדוחה, או לפחות מבקרת את אפשרות האמונה בקיום האדם לאחר מותו. למעשה, ראינו שהרב שג"ר בעצמו מעיר זאת בשם "ידידיו", שטענו שהאמונה בקיום לאחר המוות מקלקלת להם את המוות, ואת נחרצותו. הצענו מספר אפשרויות לפתור מתח זה, ומסקנתנו היתה כי עצם ההתלבטות והמתח הקיומיים בין האמונה והכפירה בקיומו של האדם לאחר מותו, מפריס את המתח הקיומי ואת נחרצותם של החיים.