

## 'אני' 'אתה' ו'הוא'

### על שלוש דרכים בחיים, במחשבה ובעבודת ה'

- |                               |                     |
|-------------------------------|---------------------|
| ד. הוא: האדם כיוצר            | א. פתיחה            |
| 1. אופיו של ה'הוא'            | ב. אני: האדם כקיים  |
| 2. ה'הוא' במחשבה              | 1. אופיו של ה'אני'  |
| 3. ה'הוא' בעבודת ה'           | 2. ה'אני' במחשבה    |
| ה. 'אני', 'אתה' ו'הוא' נפגשים | 3. ה'אני' בעבודת ה' |
| 1. 'אני' ו'הוא' נפגשים        | ג. אתה: האדם כנפגש  |
| 2. 'אתה' ו'הוא' נפגשים        | 1. אופיו של ה'אתה'  |
| 3. 'אני' ו'אתה' נפגשים        | 2. ה'אתה' במחשבה    |
| ו. סיכום                      | 3. ה'אתה' בעבודת ה' |
| ז. נא לא לבלוע!               |                     |

### א. פתיחה

היחס אל המציאות באשר הוא, נערך תמיד כגוף ראשון, שני או שלישי. אני, אתה, או הוא.

כשם שאני אתה והוא הינן מילות שורש בשפה, הן גם מושגי שורש בתודעה. כל אחת מהן מגלמת אופן מסוים של יחס למציאות, היות שהוא מרחב שלם בו מתפתחים מחשבה, רגש, ושאיפות חיים שונות אשר משתלבות יחדיו ויוצרות אופי ייחודי.

במאמר שלפניכם נעשה ניסיון לתאר שלושה סוגים של אנשים,<sup>1</sup> אשר מיקודם הפנימי ונקודת המשען שלהם במציאות שונות זו מזו באופן משמעותי ואף תהומי. ננסה להתחקות אחר האופי האישי הייחודי שלהם, ולאחר מכן לחשוף, עד המקום שידינו מגעת, סימני עקבות שהותיר כל אחד מאופני החיים הללו בעולם המחשבה, ולתאר את דרכו בקודש, וכיצד הוא נפגש עם הקב"ה על פי דרכו.<sup>2</sup>

- 1 כמובן שאין הדמויות חד-ממדיות - כל דמות כוללת בקרבה גם את נטיות זולתה, אך בדרכה שלה.
- 2 שילובם של עולמות קודש וחול מצריך זהירות מיוחדת, והדגשת ההבדל ביניהם בכל תוקפן. ובכל זאת בחרתי שלא לוותר על הבאת המקורות מעולם החול, הן מפני שהם מלמדים שמדובר בהכרעות בסיסיות ושורשיות בחיי אנוש, הן מפני שבכוחם להפרות את הדין ולהרחיב את היריעה.

הנחת היסוד של הבירור הזה היא שאופיו השורשי של אדם לעולם איננו מהווה בעיה שיש להתגבר עליה. אופי הוא תמיד הזדמנות, הוא שער לה'. על כן כל אחת משלוש הדמויות הללו היא בת קול לאמת שמנסרת בעולמנו, וממילא עיקר השאיפה אינה צריכה להיות הכרעה ביניהן, מסקנה מי מביניהן צודקת בדרכה ומי טועה,<sup>3</sup> אלא ניסיון לשמוע ולהשמיע את נקודת האמת שמתגלה דרך כל אחת מהן, לעמוד על החיסרון העמוק שהעולם יהיה חסר לולא תתהלך בו כל אחת מהדמויות הללו ותאמר את דברה, ולראות כיצד בסופו של דבר, ה'אני' ה'אתה' וה'הוא' נפגשים.

במספר מקומות בכתבי הרב (מאמרי הראי"ה עמ' 11; אגרות א' עמ' מט, קצג; מאמר 'מעט צרי' ועוד; אמנם עיין ערפילי טוהר עמ' צט ואגרות א' עמ' פד) מודגש הרווח הגדול וההפריה ההדדית שניתן ליצור כשבונים את העולם הרוחני מתוך מכלול של שיטות. החיים הרחבים והארוכים על פני האדמה מזמנים לנו מגוון רחב מאוד של הקשרים, אירועים ותהליכים בהם מתחוללים בנו רגשות ומחשבות, רצונות שונים מתעוררים בנו ואנו נדרשים לברר לנו הכרעות מעשיות לא מעטות. בתוך אוצר החיים הרחב והעשיר הזה אנחנו יכולים לגלות את ערכן הפנימי של שיטות שונות, כאשר כל אחת מהן מתמזגת בעולם השיקולים הפנימיים שלנו ומוצאת בו את מקומה המתאים: מי בסגנון מחשבה, מי בהרגשה, מי בהכרעה מעשית כזו או אחרת, מי בנפש, מי ברוח, מי בנשמה, מי כחלום נשגב, מי באופן מהותי ומי באופן שימושי-טקטי גרידא.

המאמר יתמקד בניסיון לתת תיאור ממצה ככל הניתן של 'תחושות היוליות'<sup>4</sup> - כלומר של עמדות מוצא בסיסיות של האדם ביחס למציאות - ורק בגללן הוא מוצא עניין

דווקא הרב, שמעיד על עצמו "שאישי כמוני, שמקורות מחשבותיו מפנים הם רק מאהלי שם, מבארה של תורה בהגיגיה הפומביים והטמירים" (אגרות הראי"ה, אגרת תצ"ג) הוא האומר ש"מה שאין אלהים מושג כי אם מתוך הדת, זה הפיל את העולם בעומק השפלות. האלהים צריך שיהיה נודע מכל החיים, מכל ההויה, וממילא יהיה ידוע בכל החיים ובכל ההויה" (פנקס הדפים א' פס' 20). ואכמ"ל.

3 "כל עיקר המנוחה, בעולם וביהדות, הוא רק מפני רבוי המאורות הזורחים ושופעים כאחת. הדרך הישנה של בחירת אחד הדרכים, ללכת בה במתון, לא תקום ולא תהיה. יותר ויותר מזה נתגדלנו ונתפתחנו, לתפוס כללות הדרכים כולם ולאגדם במנוחה שלמה ובטוחה" (אגרות א' עמ' קמב).

4 הביטוי לקוח מתוך מאמרו של עמנואל לוינס 'הפילוסופיה של ההיטלרזים' שם טוען לוינס שאמנם החשיבה ההיטלרית היא פשטנית וגסה ולא ראויה לדין, אך הכרחי לדון ב'תחושה ההיולית' מתוכה היא צמחה. ייתכן אולי להשוות את הביטוי הזה לביטוי 'פסיכיקה', הזרמה נפשית, במאמר דרך התחייה של הרב.

בנושאים השונים ובשיטות השונות שהוא דן בהן. על כן כל מה שאינו נוגע לתיאור אותן 'תחושות היוליות' לא יהא נידון במסגרת המאמר הזה, ולעיתים הדבר יעשה עוול עם שיטות מסוימות שלא יוצגו במלואן. עמהן הסליחה.

כבר זמן רב שאני חש שחיי אינם אלא ריקוד מתמשך בין שלוש ה'תחושות ההיוליות' הללו שאני עומד לתאר. אני מקווה שאינני היחיד שמכיר את התחושות הללו מתוך עצמו.\*

## ב. אני: האדם כקיים

### 1. אופיו של ה'אני'

איש ה'אני' הוא אדם שתקן ובודד.

הבחור פשוט לא זקוק לגירוי חיצוני כדי שתהיה התרחשות בחייו. הוא מרגיש מספיק לעצמו.

הוא מותיר על הסביבה רושם של התנשאות או חוסר מובהק בכישורים חברותיים, אבל האמת היא שהוא פשוט חי את חייו בצמוד למצבו הקיומי, אשר בו הוא מוצא עניין תמידי, כדברי ורתר הצעיר, גיבור ספרו של גתה: "אני חוזר לתוך עצמי - ומוצא עולם ומלואו!" (ייסורי ורתר הצעיר, עמ' 18).

האופי של איש ה'אני' מתפתח כולו על פי נקודת המשען שלו במציאות: העצמי, האישי, חייו הפנימיים של האינדיבידואל. ההקשבה לעצמי והאותנטיות הם לחם חוקן. איש ה'אני' איננו מחפש דבר שמחוצה לו: כל רצונו להנביע את חייו בשלמות ממקורם. על כן לעולם יסרב להשתעבד לחיצוני, לאחר: הוא שרוי בתוך עצמו ולעולם לא יתכחש למה שהוא יזהה כקולו הפנימי. על היותו מי שהוא ימסור תמיד את נפשו, ולעולם לא ייתן לעצמו להיכנע לחנופה, לזיוף, לדפוסים שאיננו מזדהה איתם, שאיננו מחובר אליהם באופן עמוק.

ישנם אנשים, שמבחינתם הקיום האנושי הוא עובדה פשוטה שלא מצריכה תשומת לב מיוחדת: לא כן איש ה'אני'. בעבורו, קיומו הוא חידה מופלאה ונוראה, מלאת קדושה ומסתורין, והחיים כולם אינם אלא מסע ארוך להתקרב לפתרון אותה חידה מדהימה.<sup>5</sup>

\* ההשראה לביטויים 'אני' 'אתה' ו'הוא' כדרכים להתייחס לקב"ה נלקחה מספר צדקת הצדיק פסקה רמ"ז, ומקורו בשערי אורה. עם זאת, אפיון הדמויות הנידונות במאמר לא נעשה בצמוד לנאמר שם בפסקה.

5 "מה היא אותה המציאות, אותה ההוויה, שאינה מוכרת והיא ישנה - ישנה בעצם ה'אני', ומתוכו בכל הבריאה? מה הוא עצם ה'אני', עצם כל דבר, עצם החיים, עצם ההוויה? כאן הגענו אל

כללו של דבר: כל המובן של עולם ושל חיים, של ישות ושל אמת, כל המובן של אירועים אמיתיים שיש בהם טעם ותכלית, אין לו פשר לדידו אלא כהתחוללות פנימית המתרחשת בקרבו, כהוויית חיים שהוא שרוי בה ומתייחד עמה. ובלשונו של א"ד גורדון במכתבו לרחל כצלנסון:<sup>6</sup> "אין מרכז אלא אחד, כי אין עולם אלא אחד - הוא עולמו של האדם, ה'אני' שלו".

בהופעתו המתוקנת של איש ה'אני' אנו מוצאים אדם שמודע לעומק העצמיות שלו, אשר ניכר שמצפן פנימי מוביל אותו בכל דרכיו, שופך עליהם אור מיוחד וממלא אותם איכות פנימית בלתי מצויה.

כדי להדגים זאת, נערוך השוואה בין דמות ה'אני' לבין הדמות הרציונלית, ונבדיל בין שני סוגי פירוק שאני קורא להם 'חור שחור' ו'פירוק סוקראטי'. סוקרטס היה, מה שנקרא, 'פילוסוף רחוב': האיש נהג להסתובב ברחבי אתונה ולהתקיף אנשים בשאלות, על מנת לגרום להם לפקפק באמונותיהם ובדעותיהם הפרימיטיביות. התהליך של הפירוק הסוקראטי גורם לאדם להתבונן מחדש על מה שהוא חושב, ולהבין שהוא לא באמת מבין את מה שהוא חושב שהוא מבין, מפני שמשמעות המושג 'הבנה' היא היכולת להגדיר דבר באופן מדויק ובהיר. סוקרטס טען שרוב האנשים מחזיקים בהמון דעות כוזבות, מפני שאינם יודעים להבחין בין דברים אותם הם יודעים להגדיר במדויק לבין דברים שיש להם אחיזה מטושטשת בהם.

לעומת הפירוק הסוקראטי, הפירוק שנקרא 'חור שחור' איננו פונה ישירות אל בניני האמונות והדעות של הזולת, ואין בידו פטיש חמש קילו שנועד לפרק אותם לרסיסים. חור שחור איננו פונה לשום מקום, איננו יוצא לקראת אף אדם. חור שחור הוא אזור ביקום שמתחוללת בו התרחשות פנימית של דחיסת אנרגיות עצומות. יש פה ישות שמתערבלת ומתפוצצת בתוך עצמה, וממילא כל הבא עמה במגע עובר שינויים מרחיקי לכת.

פירוק של חור שחור קורה כאשר מתברר שמה שנותן את התוקף לבניניו של האדם אינו יכולתו להגדיר או להוכיח במדויק את דבריו, אלא היותם נובעים באותנטיות

השאלה הגדולה, העולמית, הנצחית, אל השאלה, שמחשבת האדם החיה, באת כוח ה'אני' החי, נתקלת בה מראשית דרכה בחיים עד אחריתה, נתקלת בה בכל אשר תפנה ומאיזה צד שתפנה לבקש את חייו ואת עולמו של ה'אני' החי" (א"ד גורדון, האדם והטבע, עמ' 62).

6 אמירה דומה ישנה באחד משיעוריו של הרב שג"ר: "במצב של 'כבוד מלכים' הוייתו של האדם היא הווייה שאינה שרויה בעצמה אלא עסוקה בתגובה לסביבתה, לכן היא אינה קיימת. לעומת זאת, באמצעות ההמתנה זוכה האדם להווייה עצמית ממשית" (שיעורים על ליקוטי מוהר"ן חלק א, עמ' 51).

מעצמיותו של האדם, מהאמת שבו, מהלבה שגועשת בתוכו - אלו דברים שיש להם קיום ועמידה, וצידוקים אחרים הם כעלה ברוח.

המפגש עם דמות כזו יכול באופן שממילא לגרום לאדם לחוש שחייו נראים כמו ענפים חסרי שורש, כמו איברים חסרי לב - ואז מתרחש הפירוק, והאדם כביכול מתחיל את חייו מחדש, עם נקודת משען חדשה. הפירוק לא התרחש בגלל תוכן כזה או אחר שהושמע, אלא בעיקר בגלל המנגינה, בגלל ההוויה הפנימית המוצקה של הדברים. זה כוחה של האותנטיות של איש ה'אני'<sup>7</sup>.

פירוק מעין זה מתואר בפרק מיוחד בתוך פרקי העצמיות שבאורות הקודש ג. וכך הוא מתואר שם:

העולם הרוחני בונה כל אחד ואחד לעצמו בקרבו. כל תכונת ההקשבה אינה כי אם הכשרה לבנין הנצחי העצמי של היחיד...

ויש אשר הקשבתו היא כל כך מפולשה, עד שאובד הוא את הריכוז העצמי, יודע הוא שמות רבים, רק את שמו שכח, ולא ידע. אז כל עמלו לדיק הוא, ואין לו תקנה כי אם על ידי ערלת און כבירה, שמונעתו מכל הקשבה, ואחרי ההירוס הגדול הזה, החרשות, שהיא איבוד כללי, חרשו נותן לו דמי כולו, הוא שב ומתחדש בצורה חדשה, תתהפך כחמר חותם, ויתיצבו כמו לבוש.

(אורות הקודש ג, צו)

העולם הרוחני חייב להיבנות על ידי האדם בתוך עצמו: אף אחד מחוצה לו אינו יכול לעשות זאת במקומו. זאת עבודה אינטימית ויחידאית, בתוך הנפש פנימה. כשלימוד העניינים הרוחניים שבתורה חסר את 'הריכוז העצמי', ההקשבה לתכנים החיצוניים נעשית לחסרת עומק, לחסרת הבנה סובייקטיבית שתתן לתכנים את הגוון הייחודי של הלומד. הלימוד נעשה לחסר משמעות, לעקר וריק "וכיון שאין אני אין הוא, וקל וחומר שאין אתה" (שם).

על כן כשאין 'אני' צריך למחוק הכל, את כל צורת החשיבה וההתקשרות הנוכחית אל התורה - ולבנות הכל, את כל ה'הוא' וה'אתה' מחדש, מתוך חיבור לעצמיות.

## 2. ה'אני' במחשבה

הפסיכולוגיה, שהחלה לפתח את תחום חקר הנפש בפתחה של המאה העשרים, היוותה ומהווה אחד השופרות המרכזיים של ה'אני'. הקריאה למודעות עצמית, הניסיון לעמוד על אופי הנפש ועל דפוסי השונים, לתת כלים ושפה להבנת חלקי ה'אני', כל אלו

7 שמעתי פעם שאנשי תורה לא מעטים, לאחר שבאו במגע עם הרב שג"ר, הרגישו צורך ללמוד את כל תורתם מחדש. לדעתי מדובר בפירוק של חור שחור.

מתאימים באופן מובהק למוטיבציה המרכזית של איש ה'אני'. כמו כן, פענוחן של בעיות שונות בחיי האדם כנגרמות מהתעלמות והדחקה של קולות ה'אני', ההתייחסות הרצינית לחוויותיו הפנימיות של האדם, הקריאה לקבל איש איש את עצמו על אף חסרונותיו - כל אלו מעידות על אמירה ברורה ביחס למרכז עולמו של האדם, לציר שעליו חיי סובבים: הוא עצמו.

הופעתה של הפסיכולוגיה בשדה המדעי בוודאי מבטאת אמירה משמעותית ביחס לשאלה לאן צריכות להיות מופנות העיניים: פנימה. בנוסף לזה, יצירת שפה ומתודה על פיהן האדם מבין את עצמו, מפענח לעצמו את עצמו הפרטי, האישי, כאן ועכשיו - כל אלו בוודאי מהווים אחד הזרמים המרכזיים בעולמות ה'אני', שאינו רואה בקטנותו ובפרטיותו פגמים שבגללם יש להסיח את הדעת מהעצמי, ולהתעסק רק באובייקטיבי, ככולל, בגדול, ברחב ובמקיף.

חכמות המזרח השונות, מציעות גם הן את דרכיהן אל ה'אני'. אפילו נעשו ניסיונות לחבר בינן לבין תיאוריות פסיכולוגיות מערביות שונות. שיטה רחבה יש להן, והשקפה כוללת על העולם, ועל חיי האדם, על הגוף ועל הרוח. אפילו נטייתו של הבודהיזם 'לבטל' את ה'אני', איננה באה כי אם מתוך יחס כפייתי מעט ל'אני', כך נדמה לי, יחס המבקש לבטל כל תנועה במציאות, כל מחשבה רצון ורגש, כדי לחוש את המציאות דווקא בדממה של הקיום הפסיבי. אם כן ניתן לזהות פה התכוונות משמעותית אל ה'אני', אשר מרוקנת ממשמעות את הופעותיו הממשיות.

אנשים המתרגלים מדיטציה, למשל, אינם מנסים לעשות דבר. להיפך, כל מטרתם היא לא לעשות כלום, כי עשייה פירושה נוכחות חיצונית לעצמי.

אט אט הם מבינים שמקור כל התסכולים והסבל שבחייהם, אינו אלא התגובתיות בה הם חיים כלפי המציאות. גילוי עצום הוא בשבילם ה'אני' הפנימי הניטרלי, שאינו רץ לשום מקום, שאין לו שאיפות, מטרות ומאויים. ככל שהם יתקדמו בעבודתם האישית, הם ייעשו יותר ויותר בלתי תלויים, בלתי מותנים, בלתי יחסיים. ה'אני' יהיה בעבורם אגם רוגע, רשות היחיד מפלטם הבטוח מהשמש הקופחת על ראשם של בני רשות הרבים.

תחנה אחרונה בעולם החול לדיון זה היא הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית, אשר חוללה את המרד הגדול כנגד החשיבה הפילוסופית לדורותיה.

הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית ביקשה להעמיד הגות שתהיה רלוונטית לאדם הפרטי, האישי, פלוני או אלמוני, כאן ועכשיו. היא מאסה בשיטות שכליים ובחקירות לוגיות שקופות שנבדלות מהפן האישי שבאדם, שבוחרות ב'מה' שבמציאות ודוחות את ה'מי'. דיוניה נסבו סביב המשמעות שהאדם מוצא בחייו, המאבקים הפנימיים שבו, הפחדים שלו, הסתירות והספקות, הבלבולים והייסורים. קטנות ופרטיות אינם שמות

גנאי בעבורה; דווקא את המבט הכללי והאובייקטיבי שמנסה להכיל בתוכו את האדם היא רואה כמזיק, מפני שהוא משייך מהאדם את עצמו, על ידי שמתעלם מן הנפתולים שבו, כדי להשוות אותו בהשוואה אחת עם ההוויה כולה, ולשבצו במסגרת מסוימת ומוגמרת אשר חוטאת לעצמיותו האמיתית.

### 3. ה'אני' בעבודת ה'

לאחר שעלה האקזיסטנציאליזם על שולחן הדיונים, נראה שהגיע הזמן לציין את הגותו של הרב שג"ר, המהווה מוקד התעניינות מרכזי בשנים האחרונות בעבור מבקשי עצמיות רבים.<sup>8</sup> הקול המרכזי ששמעתי באמירותיו נעוץ בתביעה לכנות דתית בלתי מתפשרת. האמונה, לדידו, מכוננת על ידי הפרטיות שבה: היא קודם כל אינטימית ובלתי ניתנת להסברה ולתמלול. היא מבצבצת בחוויותי הפנימיות, ומקומה ברשות היחיד שבנפשי<sup>9</sup> - לא בטענות שכליות על דבר מצוי חיצוני כלשהו. לשם דוגמה אביא כאן ציטוט חריף מספרו שמנגן את המנגינה הזו:

אנו אומרים 'אלוהים', אך זו מילה, שהיא חסרת משמעות כשלעצמה. אם אני תופס את אלוהים כמשהו שמחוץ לי, חרגתי מן הממשי. אני מאמין ב'אני' העמוק או הגבוה, הטרנסצנדנטלי. במקום שישנו 'אני' כזה ישנו אלוהים.

(לוחות ושברי לוחות, עמ' 426 הערה ו')

נקודת המשען של ה'אני' פה מקבלת מקום כל כך מרכזי, כל כך מוחלט, עד שהכרחי למצוא את אלוהים בתוכה - אחרת הוא יאבד את ממשותו. מעמקיו הנעלמים והמסתוריים של ה'אני' מאפשרים בכל זאת לדבר בשפה של פער כלשהו בין תודעתנו העכשווית לבין האלוהים האינסופי, שהוא מצוי בבסיסה של כל חשיבה דתית, אך בכל מקרה ההתרחשות האמונית ממוקמת בתוככי ה'אני' וביחס ל'אני'. אפשר לנסח את

8 לא אדון כאן ביחסו של הרב שג"ר לפוסט-מודרניזם, שאינו מענייננו.

9 לשם השוואה, אביא פסקה משיחות הרצ"ה ('אמונה', עמ' 13): "את השיבוש הזה שאמונה היא רגש, יש לעקר מן השורש... אמונה היא דבר שבשכל, היא השכל היותר גדול, האמיתי ביותר, שכל אלוהי, דעת אלוהים... ניתן להבין שלדבר שכלי יש ערך ציבורי כללי... דבר שבשכל אפשר להעביר מאחד לשני... אבל האם זה ניתן בדבר שברגש? לא, מכיוון שלא בהכרח אדם מרגיש את מה שחברו מרגיש... האמונה היא השכל במונן הגדול, העליון, האלוהי. היא דעת אלוהים המיוחדת לאדם, כהגדרת הקדמונים: 'האדם הוא יצור חברתי'." לא ניכנס פה להסברת האופי של השכל המיוחד המתואר פה כצד העליון שבחיי ההכרה וההרגשה שבאדם, ולא כשכל רציונלי רגיל. אך על כל פנים ודאי שיש פה הדגשת ההכרחיות שבאופייה הציבורי של האמונה, בניגוד חריף לאופן בו הסביר אותה הרב שג"ר.

האמירה הזו גם בצורה הפוכה: היחס ל'אני' הוא ההתרחשות האמונית, וממילא "כל חיבור למקום עצמי הוא חיבור להשי"ת"<sup>10</sup>.

הדברים מוסברים באחד משיעוריו של הרב שג"ר על ליקוטי מוהר"ן:

אמונה מצד הגדרתה העצמית מהווה תודעה סובייקטיבית פנימית, שאיננה מותאמת אונטולוגית להתייחסות אל המישור האובייקטיבי או ליצירת היגדים עליו. אינך יכול להאמין במשהו שהוא 'מבחוץ'; תמיד ייוותר מרווח שלא נוכל לגשר עליו בין האדם עצמו לבין מה שמחוץ לו...

לדעת את האלוהים אין פירושו לדעת איזשהו אובייקט... לפי הגדרה זו, כפי של'אני' אין קיום חיצוני אלא רק פנימי, כך גם לאלוקים אין מובן חיצוני, ולכן גם לאמונה באלוהים אין מובן חיצוני. זהו קוטב שבו נמצאים האדם וגם אלוהים כאחד. האדם הוא, לפי תפיסת החסידים, חלק אלוה ממעל, והכוונה היא כפשוטה: יש באדם גרעין שהוא מוחלט, הוא גרעין הפנימיות, הסובייקטיביות.

(שיעורים על ליקוטי מוהר"ן חלק א, עמ' 68-70)

אמנם חיי האמונה, חיי התורה, כוללים את קישורו של ה'אני' למכלול כלשהו, למערכת חיצונית - אך עצם ההחלטה להאמין, להשתייך, עצם ההתייצבות לנוכח האלוהים "היא אישית, בלתי אמצעית ופרטית לחלוטין. פרטיות חופשית זו היא תנאי לאמונה, ורק היא עשויה, בשלב הבא, להוביל לשיח ממשי וכן בין בני האמונה" (שם, עמ' 408-409).

הכנות הבלתי מתפשרת הזו מחייבת להכיר בכך שכאנשים מודרניים, התודעה שלנו מושתתת על יסודות מדעיים שמובילים למגוון השקפות שסותרות את ההתייחסויות האמוניות למציאות. הרב שג"ר קורא לא להתכחש להם או להעלים מהם עין, כפי שהאינסטינקט הדתי מורה לנו לעשות, אלא לקבל אותם כמציאות בה אנו חיים, ולבחור לחיות גם בה, וגם במציאות האמונית הסותרת, במקביל. מתוך כך נדחקת האמונה מהעולם החיצוני והמושכל ומועברת אל חייו הסובייקטיביים של היחיד, מיוסדת על הכרעה אישית-בחירתית בלבד, ולא על תפיסת אמת אובייקטיבית.

הכנות מובילה לדרך שיש בה סתירה פנימית, והאדם נדרש לחיות בסתירה הזו כל ימיו. כביכול במאבק על האמונה איבדנו את השכל האנושי, את הגישה האמונית המבוררת לעולם החיצוני, ונתרנו עם חוויותיו של ה'אני' בלבד - בתוכן עוד ניתן למצוא את האמונה.



החשיבה הזו נקראת 'הפילוסופיה של החלל הפנוי' מפני שהעולם מתגלה בה כחלל פנוי, נעדר מנוכחות אלוהית. בתורה ס"ד בליקוטי מוהר"ן, מתאר ר' נחמן את החלל הפנוי כמקום ממנו מגיעות שאלות האפיקורסות הקשות ביותר, אלו שמתקיפות את המאמין ומותירות אותו חסר-תשובה באופן מוחלט. בתיאור הזה משתמש הרב שג"ר כדי לאפיין, למעשה, את עצם היחס האנושי למציאות - על הפערים הרבים שמתגלים בין ההסתכלות האנושית עליה לבין התפיסה הדתית על אודותיה.<sup>11</sup> נסיים בפסקה אחרונה של הרב שג"ר, המבטאת זאת באופן מובהק:

לפעמים, זוכים אנו להגיע בימים הנוראים לבכי של ממש, לכאב לב ואפילו לחמלה וחסד. אך זה איננו בכי של מצווה וגם לא רחמים מהספרים... השער היחיד ל...אלו, הינו המרד. היכולת לחרוג מהקליפות הדתיות, להחזיר את פנקס החבר הדתי למפלגה, ולהביט מבט נוקב, קונקרטי וממשי על עצמי ועל חיי. מבט מפוכח, מיואש וחסר אשליות, נקי מהתשוקה ומהמסננות החברתיות והרעיוניות למיניהן. בזה רואה אני את המקדמה החילונית, שהינה תנאי הכרחי לכל דתיות ממשית. הרחמים שנשארים בעולם הדתי, פעמים רבות הם בעצמם אכזריות, אטימות, אי-יכולת לגעת באנושי באמת.

(על כפות המנעול, עמ' 29)

יש פה מתן הצדקה בלתי מוגבלת לעמדת הכנות כנות - למבט האנושי הפשוט, שרואה את העולם קודם כל כחילונית, ורק אח"כ מגסה להציל את מה שנותר מהדתיות, ולהצמיח את שאריות האמונה.

## ג. אתה: האדם כנפגש

### 1. אופיו של ה'אתה'

לרוב האנשים יש חברים, קרובים יותר או פחות. חלקם אפילו זוכים לשמור על קשר טוב עם חבר אחד או שניים במשך שנים רבות. אך גם מתוכם לא כולם זוכים לחבר

11 באופן ציורי יותר, ניתן לתאר את ר' נחמן כמי שחי קודם כל בעולם של אלוהות גמורה, של 'אין עוד מלבדו' 'ממלא' ו'מקיף' שבוער בעצמות. מתוכו הוא מביט למרחקי מרחקים, שם הוא רואה איזו נקודה קטנה, שחורה, שממנה יוצאות שאלות קשות - עליהן הוא ממליץ לדלג ולהמשיך הלאה, ולא לתת להן להחליש את כוחה של האמונה. הרב שג"ר, לעומתו, מזנק לעבר הנקודה הקטנה הרחוקה הזו, שולח אליה את שתי ידיו - ומרחיב אותה, ומרחיב עד גודל חללו של עולמנו, בכך שטוען שלמעשה כולנו חיים בתוכה!

אמת, חבר בנפש, אחד שיחשפו בפניו את תהומות החיים, ויחוו שהוא מוצא בהם עניין אמיתי ומבין אותם לעומק.

איש ה'אתה' זקוק לחבר כזה כמו אוויר לנשימה.

עיקר העיקרים של השאיפה התמידית של איש ה'אתה' הוא היציאה מעצמו לקראת מפגש עם 'אתה', מפגש שיכלול השתפכות נפש הדדית, תהומית, מתמסרת, בין המתוועדים המתוודעים זה לזה.

איש ה'אתה' מסתובב בעולם כל ימיו בצפייה שמהו יקרה, שמישהו יתגלה אליו, שהמציאות תפעים ותרגש אותו. הוא תמיד מנסה לייצר לעצמו מצבים שיוציאו אותו מהכלים, מהשגרה, מהיומיום חסר-ההשראה. גדולה תשוקתו אל יופי נשגב, אל הייחודי, אל הבלתי מצוי ובלתי משוער, עד כדי שתיסחף אחריהם נפשו, חולת אהבה. על כן מצוי שתהיה לו נטייה אל המסתורין שבהוויה: הריאליה החילונית חונקת את נשמתו, הנסתר מרגש ומסעיר.

איש ה'אתה' חש כי חייו מתנהלים ממפגש למפגש: יכול להיות מפגש עם אדם, עם מקום, עם אירוע, עם יום, עם פרח: רק במפגשים טמון כוח החידוש של חייו, רק בהם הוא חש אביב, הוא חש רוח חדשה מנשבת במפרשים. אפורה ומוזרה לו השהייה לבד, כבדה עליו השתיקה: הוא מבקש להשמיע, לנגן, לשיר, להתגלות, ובמקביל להקשיב, לקבל, להכיל, לתת מקום לאחר. הריקוד המשותף הזה בין ה'אני' וה'אתה' מחולל זיקות הדדית חד-פעמית, שאין דומה אחת מהן לחברתה, דווקא במעמד של התגלות ומפגש פנים בפנים.

איש ה'אתה' מסתובב בעולם ולבו פתוח כלב ילד, עם הכל הוא נפגש בתמימות טהורה וזכה, בלי צרות עין, בלי שיפוטיות והכללה מכל סוג שהוא - דווקא עם ה'אתה' בייחודיותו הפרטית, הסינגולרית, החורגת מהמכלול, מהמשותף, מהרגיל. הקשבתו מפולשת, דברים רבים נוגעים בעומק נפשו, לבו מלא אמפתיה והוא חש צורך עז לחלוק אותה עם 'אתה', עם 'אני' אחר כמותו, צורך שיכול להביא אותו לידי התמסרות מוחלטת.

האמן המצוי הוא איש 'אתה'. בבואו להגדיר את מעשה האמנות, תיאר אותו טולסטוי<sup>12</sup> כ'דיבור רגשי'. הדיבור הרגיל שלנו הוא ניסוח מילולי של מחשבותינו: הביטוי האמנותי הוא התמסרות האמן לתחושת מציאות מסוימת וגיבושה לכדי יצירה, שתשוב ותעורר רגש-תאום בלב הנפגש ביצירה. אם כן האמנות היא בבסיסה דו-שיח, היא תקשורת

על-מילולית וקדם-מילולית, שמטרתה התמידית הינה לחשוף את הצפון בגנזי הנפש, בשירה, בריקוד, בפיסול, בציור או בכל דרך אחרת.

סכנתו של איש ה'אתה' טמונה בנטייתו להתמסר למפגש, שעלולה לפתח אצלו תלות בדבר שנמצא מחוצה לו, תלות שעלולה להתדרדר אף להתמכרות שמשחיתה את הנפש ומאבדת את עמוד השדרה. הצד הרומנטי שבנפשו של איש ה'אתה', עלול לשכנע אותו שחיי אינם חיים לולי פלוני או אלמוני, מבלי התערבות חיצונית כלשהי בחייו שסוחפת אותו, שמרווה את נפשו שהצטמקה במדברות הבדידות ובערבות הסתם. על כן זמנים רבים הוא מוצא את נפשו ריקנית, חש את עצמו חלול וחסר-כל. את הריקנות הזו הוא ינסה למלא בעזרתו של דבר משמח ומעודד כלשהו.

על כן השלמתו של איש ה'אתה' עוברת דרך סוגיית החרות, ופיתוח עמידה בלתי-תלותית על חסנו הפנימי.

## 2. ה'אתה' במחשבה

ה'אתה' מצא לו את ביטויו הגדול והמקיף בפילוסופיה הדיאלוגית, קרובת משפחתה של זו האקזיסטנציאליסטית. השיחה, הקשר, היחס ביני לבין האחר, הינם לפי שיטה זו הכותרת הגדולה של החיים, ותוכנם הריאלי.

בעיקר נעשה ה'אתה' למונח יסודי במשנתו של מרטין בובר, אשר עשאו ליסוד היסודות. ראשית שולף בובר את האדם מעצמו, ומעמידו לנוכח המציאות. כל חייו של האדם מלאים בזיקות, רצופים בהתקשרויות עם 'אני' שונים. ממשותם של החיים תלויה בזיקות הללו. אלא שישנן שתי דרכים להיכנס ולהתייצב בתוך הזיקה הזו, שתי דרכים שונות ומהופכות לפנות אל הזולת: לפנות אליו כ'אתה' ולפנות אליו כ'לז'. את המילה 'לז' אפשר להחליף במילה 'הוא' ואולי אף בביטוי חריף יותר: 'זה'. ברגע שאמרת על הזולת 'הוא', ברגע שהתייחסתי אליו כלא-נוכח, כמשהו, חסר פנים, ולא כמישהו - הרחקתי אותו ממני, מתודעתי, מנפשי ומחיי מרחק של אלפי שנות אור. איבדתי את היסוד העדין שמקיים את הזיקה כשיחה, כדיבור הדדי.

ביחס של 'לז', של 'הוא', אני מתייחס באופן אדיש לזולת, אני משתמש בו לצרכי או שואב אותו לתמונת עולמי המוכרת. אני מתייחס אליו בהכללה, בהשוואה אחת עם שאר המציאות - אינני רואה את ייחודו, אינני מאפשר לו לפרוץ באמת את מחיצות האני שלי. וכשאני מתעלם מהעומק ומהחד-פעמיות שבאחר, אני למעשה נוטל את המשמעות של הזיקה בינינו והופך אותה ממפגש חי לשימוש טכני.

אדם יכול להתמלא בידע לגבי משהו, ועדיין להישאר כלפיו זר לחלוטין.

מדריך טיולים ותיק ומנוסה מוליך קבוצת נערים במסלול בלב החורש. לפתע הם נעצרים מול עץ אלון גדול שנקרה בדרכם. המדריך מנצל את ההזדמנות להדרכה. הוא פותח בהסבר על סגולותיו של העץ, על דרכי הפצת הזרע שלו, מרחיב על ההיסטוריה שלו בארץ, ולסיום מקנה בעובדה מעניינת: עליו של האלון מופיעים בסמלי הקצונה של צבא ארצות הברית.

למעשה, ההיתקלות באלון כלל לא הפתיעה אותו: הוא ידע שבחורש הזה נמצאים עצי אלון רבים. את ההדרכה הוא לא היה צריך להכין מראש, הוא העביר אותה כבר עשרות פעמים לקבוצות אחרות. המדריך נשאר אדיש ביחס לעץ לכל אורך הזמן: הוא מכיר את הפרטים עליו כמו אדם שקנה מכונת כביסה וקורא את דף ההוראות - הוא יודע איך זה עובד.

בו בזמן שהזיקה הבלתי משמעותית הזו התרחשה, בצמוד למדריך התרחש אירוע שונה לחלוטין, מהפכני: אירוע של פליאה. היה זה אחד מהנערים הצעירים שבחבורה, שאיננו מנוסה בטיולים כל כך - למעשה אין לו כמעט ידע על הטבע שהוא מתהלך בו כעת. דווקא חוסר ההיכרות הזו, היא שאפשרה לו לגשת אל העץ בעדינות, היא שחוללה את המפגש. לא העץ כשימוש למטרותיי, לא העץ כאוסף פרטי מידע, לא העץ כמכונה משומנת; העץ כממשות נוכחת, משמעותית, ייחודית.

לעץ יש סיפור, יש לו אופי מסוים, יש לו פנים, גם אם לא אנושיות: הבחור הרגיש שסיפור חדש חדר לחייו, והתחושה הזו סחפה אותו לשהות בזיקה עם העץ - הוא הבין אותו בפשטות, מתוכו, מהחוויה שהוא שידר לו, ולא מחוצה לו, במרחב בו הוא נעשה עוד עץ אלון שמתפקד על פי נוסחאות בוטניות אובייקטיביות שמבליעות אותו במכלול העצים.

עולם הניסיון ועולם הדעת מפגישים אותנו עם מרחב מלא בישויות שגובלות זו בזו. כל עוד הקשר שלי אל ישות מן הישויות הללו יהיה קשר של 'הוא', עדיין אראה אותו מתוך ההקשר שלו במרחב, ואבין אותו על פי היחס שלו לשאר הישויות.<sup>13</sup>

רק כשאני פונה אליו כ'אתה' אני מפקיע אותו מהמכלול הזה: אני בעצם מבודד אותו, וגם אותי, מן ה'סתם'. על כן אומר בובר כי זיקה ממשית תמיד יש בה לבדיות, ייחודיות. הזיקה עם ה'אתה' שולפת אותו מעולם הדברים הסובבים אותו, וכביכול מעמידה אותי ואותו במרחב חדש לחלוטין שנחוה רק על ידי שנינו, מרחב המתקיים במנותק מן השגרתו והיומיומי ההרגלי.

את תחושת הפליאה המלווה את חייו של איש ה'אתה' היטיבה לבטא לאה גולדברג  
באחד משיריה:

למדני אלוהי  
ברך והתפלל  
על סוד עלה קמל  
על נוגה פרי בשל  
...

למד את שפתותי  
ברכה ושיר הלל  
בהתחדש זמנך  
עם בוקר ועם ליל

לבל יהי יומי  
עליי כתמול שלשום  
לבל יהי עליי  
יומי הרגל

### 3. ה'אתה' בעבודת ה'

מכאן מתבקש לעשות עוד צעד אחד אל הקודש ולדון בשיטתה של תורת החסידות. החסידות, בגירסת הבעש"ט, באה להדגיש את היחס הבלתי אמצעי של כל יהודי אל הקב"ה, יחס שמלווה בפשיטות ובתמימות ולא בידענות, יחס שעיקרו מיוסד על התפילה דווקא, על הרגש, על הלב, ולא על הלמדנות, על הידע התורני. היא זו שביקשה לכוון יחס שמעמיד את האדם פנים אל פנים מול השי"ת על מנת להיחשף לטובו וחסדו. כל זה, לכאורה, מתאים מאוד לנאמר לעיל: האדישות היא החטא הגדול כלפי הקב"ה, היא מרוקנת את העשייה שלנו ממשמעותה, היא מייבשת את ממד התפילה שבחיים. האדישות היא שכחת הלב<sup>14</sup> כשם שחוסר הידיעה הוא שכחת השכל - ורחמנא ליבא בעי.

14 "מי שעובד ה' בלי לב, רק מצוות אנשים מלומדה, היינו לעשות ולהיפטר ממנה ותו לא, אז עבודתו מאובנת כאבן, ותמיד היא באופן אחד וגוון אחד ובניגון אחד. לא כן מי שעבודתו בלב - לו, העבודה היא בגוונים, אף במצבים שונים, עליות ונפילות, פחד ואהבה, התרוממות ועלייה" (הכשרת האברכים, האדמו"ר מפיאסצנה).

ייתכן אף לומר, אם כי אין זה מוכרח, שאיש ה'אתה' המתפלל איננו נצרך לנמען קונקרטי להפנות כלפיו את תפילותיו: מספיקה המילה 'אתה'!

המילה 'אתה' היא עצם המכוונת, הנכוונת, הפנייה, המפגש.

המילה 'אתה' היא אוצר של חכמה ורגש<sup>15</sup> אשר טומן בחובו מטען אדיר ועתיק יומין כימיה של השפה עצמה, אוצר שבכוחו להביא את האדם לידי המצב הנפשי והרגשי של ה'אתה', שהוא שורש התפילה ופסגתה.

האדם מתפלל אל ה'אתה' הנצחי, ה'אתה' שבכל ה'אתה'ים, הנשמה שב'אתה', הסוד הכמוס והטמיר שב'אתה'.

'אתה' הוא הכתובת החותמת את התפילה שמשגר המתפלל אל מרחבי אינסוף שמימיים.

נראה שעבודת ה' בדרך החסידות היא הביטוי הגדול של דמות ה'אתה' בקודש.

הצורה הזו בעבודת ה' מגיעה לשיאה בעמידתו של האדם לנוכח האין, שכן כל המפגשים מתנקזים אל המפגש האחד, הגדול, עם הקב"ה. כל חיי האדם אינם אלא צעדים של הסופי אל עבר הנגיעה באין סופי, אל עבר פריצת מחיצות הגבוליות וההתמזגות עם מה שלמעלה מכל גדר והשגה. זו פנייה השווה לכל נפש: כשם שהיא משאת נפשם של גדולי הצדיקים, כך היא נוגעת גם לעומק נפשו של היהודי הפשוט ביותר שבעיירה, שהרי העולם הזה על מאמציו והבדלי גדליו הוא כאין וכאפס לעומת הגודל האלוהי העליון המבוקש, "השוה ומשוה קטן וגדול". כולם אנושיים, סופיים, מוגבלים, וזקוקים לרחמי שמיים: כולם כאחד פונים אל ה'אתה' ממעמקי צרות העולם הזה הדומה למדבר, מעומק הנפש הצמאה והבשר הכמה, כולם תרים אחר השער לגאולת הנפש האסורה במאסרי גלותה, השואפת לשוב אל בית אביה כנעוריה.

המושג 'ביטול באלוהות', השגור בעיקר בתורת חסידות חב"ד, משקף את השאיפה הגדולה הזו: הוא מבטא את הפער המוחלט שבין העולם הנברא לבוראו, פער שיתבטל אם יחדל הנברא מלהשלות את עצמו שהוא קיים בפני עצמו, אם יפסיק להסתגר בתוך ה'אני' הקטן והאנוכי שלו וישוב אל מקור המקורות, אל הקיים באמת, אל הנעלם.

החסידות, ששמה לה למטרה להאיר הארת אלוהות במוחו ולבו של כל אדם ואדם מישראל, שביקשה חיים של גילוי ומאסה בהתרגלות ובאדישות ביחס לעבודת ה' - היא דרך של מפגש והתחדשות בעבודת ה', דרך של 'אתה'.

15 "יש שבמלה קטנה אחת נגנוזה כל תמצית חייה, כל השארת נפשה של שיטה פילוסופית עמוקה, סך-הכל של חשבון עולם שלם". (ח"ן ביאליק, גילוי וכיסוי בלשון).

הסחף הרומנטי לתוככי הזיקה אל ה'אתה' נבנה ומתעצם דווקא מתוך הקוטביות המשתקפת בו. איחודם של שונים הפונים זה לזה, הבוחרים זה בזה על אף ודווקא בגלל הניגוד העצום שביניהם - הוא התכלית השלמה המבוקשת, המשקפת באופן שלם את מוטיבציית ה'אתה'. ומשום כך, משום שהעונג שבפגישה מתעצם דווקא מתוך הנפרדות והנבדלות, על כן בעולמו של ה'אתה' מודגשת העליונות והנשגבות של האלוהות הבלתי בעלת תכלית, ומנגד תודגש ההוויה האנושית, ה'עולם הזה', ללא כחל ושרק - כפי שהוא נחוה כחסר, כגלות, כרחוק משלמות, מאידיאליות, מנקיות ומטהרה, כמלא בסתמיות ובריחוק מכל דבר שבקדושה, בקשיים, בסתירות ובנפילות - כי לא בו נמצאת התכלית, כי אם מחוצה לו.

משום כך נבנים חייו הדתיים של איש ה'אתה' באופן של 'רצוא ושוב'. ה'רצוא' הוא צעידתו של העובד אל תוך הזיקה, בפנייה מתוך החדרים האישיים של האדם, מתוך סערת הנפש הצמאה, באהבה, בדבקות, בגעגועים למפגש, לקשר אישי, בהשתוקקות לנגיעה בנשגב ומרומם מעל כל עולמים ועולמי עולמים. וה'שוב' - חזרה אל החיים, אל העולם הסגור בתוך עצמו, הלא נפגש, הלא נחשף, על החולין והסתם שבו ועל מרירותו הקשה.

ענה רבנו ואמר זכרונו לברכה: הנה הכל אומרים שיש עולם הזה ועולם הבא. והנה עולם הבא - אנו מאמינים שיש עולם הבא, אפשר יש גם עולם הזה גם כן באיזה עולם, כי בכאן נראה שהוא הגיהנום, כי כלם מלאים יסורים גדולים תמיד. ואמר, שאין נמצא שום עולם הזה כלל.

(ליקוטי מוהר"ן תניינא קי"ט)

עם זאת, גם בתקופות החשוכות של ה'שוב' יכול האדם לאחוז בזכר שהמפגש חקק בו, וביכולתו להתעודד ולהתחזק מהרושם שעשתה בו הארת הפנים דאו, ולשאוב כוחות ללימוד תורה וקיום מצוות, לשוב אל העולם הזה כשליח של מי שפגש ב'רצוא', מתוך ציפייה תמידית לשוב לשאוף אוויר פסגות, על דעת לחזור שוב לחיי העולם הזה, וחזור חלילה.

השפה של העבודה הדתית, בה האלוהי הוא לגמרי אלוהי, וממילא השפה שעוסקת בו היא שפה קבלית-נסתרת, והאנושי הוא לגמרי אנושי, וכל העולם כולו הוא במה למפגש המופלא ביניהם - מאפשרת לאיש ה'אני' לגלוש אל תוך ה'אתה'<sup>16</sup> מתוך

16 בכמה קווים ישנו דמיון משמעותי בין עבודת ה' של ה'אני' לזה של ה'אתה'. היו שהשוו את החסידות לאקזיסטנציאליזם, ראה למשל בפתחת הספר 'במעגלות החסידות' של מאיר אוריין, וכן בפתחת הספר 'קוצק' של השל 'בין קוצק לקירקגור'. אך נדמה לי שישנו הבדל משמעותי בין המוטיבציה האקזיסטנציאליסטית לזו הדתית של האחרון, וכשהתגבשה

תחושה ביתית וללא צורך לשנות דבר באזור המחיה שלו, כאשר העצמת השפה האישית האוטנטית בה נעשית הפנייה לקב"ה, מגוונת ומייחדת את המפגש בין התהום האנושית לשמיים האלוהיים שנפערים זה לזה.

#### ד. הוא: האדם כיוצר

##### 1. אופיו של ה'הוא'

אם חיי איש ה'אני' ואיש ה'אתה' סובבים סביב הסובייקט והסובייקטיביות, נוטים חיי איש ה'הוא' כלפי האובייקט והאובייקטיביות.<sup>17</sup> העולמות הפנימיים הנזילים של בני האדם אינם איזורי הנוחות שלו על פני ההוויה. איש ה'הוא' עסוק בקיומו של עולם, בהשתלבות ביצירת זרמי החיים המגיעים את ים החברה. הוא עסוק במדיד, בנגלה, במובן, ובעיקר במה שביכולתו לפעול. הוא לא נוהה אחר מיסטיקה, וסולד מחריגות.

מרובים הם פניו של ה'הוא': עיתים טיפוס מעשי ועיתים טיפוס מחשבתי הוא איש ה'הוא', אך בכל מקרה הוא שומר על ייקור ערכו של המפעל האנושי. כשהוא שואל שאלות מהותיות, הוא נוטה למיקוד וענייניות: מה ניתן לדעת באופן אובייקטיבי וודאי? מה חובת האדם בעולמו? לשם מה אני כאן? מה מוטל עליי לעשות?

תהא התשובה אשר תהא, תיצור לה דרך ומסלול כלשהו לילך במסע אחריה. והמסע מסע חייו של אדם, ואדם לעמל יולד. חזקה השאיפה להעפיל אל פסגה כלשהי,

החשיבה הדו-שיחית במחשבתו של בובר כבר ניתן היה לומר שיש פה חידוש עצמאי. גם אוריין עצמו, לאחר שמתח קווי דמיון בין החשיבה הקיומית לזו החסידית, הדגיש את ההבדל ביניהן: "בעוד שתפיסת העולם הקיומית בנויה כל כולה על אנתרופוצנטריות, כלומר, האדם הוא העומד במרכז, הרי החסידות - היא כל כולה תיאוצנטרית... המרכיב האנושי שבחסידות אינו אלא שלב לעל אנושי... מרכזיותו אינה אלא לצורך המפגש בינו לבין הבורא" (עמ' 24 שם). על כן נראה לי שהשיח הקיומי החסידי עיקר אופיו ב'אתה' שנובע ממנו, ולא נכון יהיה לכלול אותו בתוך ה'אני'. ההבדל האופיי הזה מייצר דרכים שונות בעבודת ה'. לשם הדגמה, ניתן להביא את ההבדל שבין השיח שמכונן בית מדרשו של הרב יהושע שפירא, למשל, לבין זה של בית מדרשו של הרב שג"ר. ניכר ההבדל, על אף נקודות דמיון מסוימות.

17 על חילוק אופיי זה עמד הגר"ד סולובייצ'ק במאמרו 'האדם ועולמו', בהציבו את 'האדם האובייקט' ו'האדם הסובייקט' זה בניגוד לזה. ובאופן אירוני, על אף ביקורתו הקשה שם כלפי התרבות החלולה והטכנוקרטית שיוצרת חברה של אנשי אובייקט, כאן במאמר הגר"ד מתואר בצד של אנשי האובייקט, כפי שעולה באופן ברור וחד-משמעי מתיאור אופיו של איש ההלכה. הדבר עולה גם ממאמרו שם, בו האדם האובייקט מתואר בהרחבה רבה ומפורטת, נדמה כמתוך היכרות אישית של המחבר, לעומת האדם הסובייקט ש'זכה' לשורות מעטות וחיזרות תוכן קמעא. ועיין שם.



להגשים איזו מטרה; על כן אין פנאי ואין טעם לעצור בתחנת ביניים כלשהי, תהא אשר תהא, בתוך האדם עצמו או מחוצה לו - כל אשר איננו משרת את התכלית באופן ישיר וממצה אין בו טעם.

על כן מצוי שאיש ה'הוא' יהא איש מעשה, בעל תודעת שליחות והגשמה, פועל מפעלים גדולים, אשר מביט על המציאות באופן מפוכח, לא סובייקטיבי ומרוגש, ומפלס את דרכי חייו בפלס הריאליות, הביטחון והודאות.

חיי איש ה'הוא' מתנהלים מחוץ לעצמו ומחוץ לאחר, תוך עשייה ויצירה. תודעתו מתמזגת עם החובה המוטלת עליו, עם שליחותו, היא האמת אליה הוא נושא את עיניו - על כן איננו יכול להרשות לעצמו להיות קשוב לדברים שוליים כגון "הקול הפנימי של ה'אני'". לא חשוב לו לחוש חיבור עמוק לעצמו, לא בוער לו לפתח קשרים אישיים עם האנשים סביבו. מחשבותיו האישיות - עלולות להסיט אותו ממסלולו ולהשכיח ממנו את ייעודו, עלולות לחסום אותו בפני האמת; על הרגש - כל שכן שאי אפשר לסמוך.

במפגש עם האחר, איש ה'הוא' איננו שוקע. גם אם סכנה אין בכך, על כל פנים אין הדבר משרת את האידיאל למענו הוא חי את חייו ועל כן אינו תופס בו חלק מרכזי.

כפי שאמרנו, מרובים הם פניו של איש ה'הוא': עתים אידיאליסט ואיש מעשה, עתים רציונליסט ואיש מחשבה - אך בכל מקרה ה'הוא' הוא שרייה בחיצוניות, הן בפעולה, הן בהתבוננות, הן בנייתו מכל סוג שהוא. הוא הקיום של רשות הרבים: לא הניטרליות הקיומית ולא הפסיביות המקשיבה.

דמותו של איש ה'הוא' משתקפת לנגד עינינו כאשר אנו לוקחים אישיות ומעצימים בה את הכוחות הגבריים הקלאסיים. וממילא מובנת סכנתו של איש ה'הוא': תודעתו הריאליסטית ממוקדת המטרה עלולה להוליד דמות מיובשת, חסרת לשד חיים. מי שחי לאורה של מטרה גדולה, מי ששואף להגיע ליעד מסוים - ובייחוד אם היעד הזה הוא תכלית חייו - לא בטוח שיפריע לו להשאיר 'פצועים בשטח' כל עוד המסע ממשיך. והאדם, באשר הוא אדם, מרחבים חיים פוריים רבים מסותרים בו, ממתנינים לגילוי, ורבים נוספים הולכים ונאבדים ככל שמתעצם המפגש עם מחשכי החיים. ומי יגאל אותם חלקי 'אני' נרחבים מתהום הנשייה אם לא תכונת ההקשבה העצמית, התנועה הבלתי חותרת, הנחה בתוך עצמה?

תודעתו של איש ה'הוא' היא תודעה חזקה של קו: קו הוא הדרך היעילה ביותר להגיע מהמקום בו אני נמצא אל נקודת היעד שלי, מה שמייצר תודעת חיים שמייטרת את כל מה שבגדר סביבה, רקע, תפאורה, את כל מה שאינו מחבר בין ה'כאן ועכשיו' לבין היעד שסומן. ואמנם העולם הזה איננו בעל אופי קווי - הוא בנוי מאוסף של המון פרטים, שכביכול לכשעצמם אינם חשובים, אך מחיבורם הכולל נוצרת מציאות עשירה

ומגוונת, שלימות שלא הייתה מושגת אם היו הדברים כולם תכליתיים גרידא. וכך בנויה כל יצירה איכותית.

הפרקטיות והפרגמטיות של איש ה'הוא' עלולות להפוך את כל עשייתו למכאנית, לקרה וחלולה, לעקורה מהממד העגול שבמציאות, ויותר מכל - לחסרת יופי וחיים. על כן מצפה לפתחו סוגיית הרגש, החיים הפנימיים שאינם נמדדים ואינם נערכים על פי תועלת כזו או אחרת, שאינם מגמתיים אלא עצמיים,<sup>18</sup> שאותם פוגשים דווקא במנוחה ובהשקט.

## 2. ה'הוא' במחשבה

השאיפה לתפיסה אובייקטיבית, בהירה וממצה של המציאות, המכוונת כל כך את ההוויה של איש ה'הוא', היא קודם כל יסוד היסודות של המדעיות, המתבוננת על העולם דרך עדשת החוקיות הקבועה, שמזוהה הניסיון האנושי המשותף. המדע אינו אלא ניסיון אנושי מתמשך בן מאות ואלפי שנים, לגבש נוסחאות מדויקות שתתארנה את ההתנהלות של כמה שיותר פרטים בטבע, על כל מחלקותיו. על ידי ההבנה האובייקטיבית הכללית הזו, האדם מבקש לפצח את חידת העולם, להבין איך דברים סביבו עובדים וממילא גם להיות מסוגל להשתמש בהם לתועלתו. כללו של דבר, ככל שתיאוריה מסבירה דברים רבים יותר באופן מוגדר ומדויק יותר, היא נחשבת ליותר נכונה מתבררתיה: העיקר הוא שההסברים הניתנים יהיו מוכחים, ונכונים תמיד - בכל מקום, בכל זמן, לכל אדם.

הפילוסופיה, שקובעת מקום לעצמה בתוך שלל הענפים המדעיים, היא שותפה לשאיפת יציאת האדם מעצמו לשם השגת ידיעה אובייקטיבית על המציאות, ידיעה המבקשת להתרחב אפילו אל מעבר לגבולות הניסיון האנושי, לשם נתינת תשובות כוללות ומקיפות לשאלות הגדולות על החיים, בין אם תהיינה שאלות מתחום האתיקה, האסתטיקה, האונטולוגיה, האפיסטמולוגיה וכדומה. הקו המנחה בכל אלו הוא חיפוש האמת הכוללת, המקיפה, הנכונה לכל אדם בכל מצב.

תולדות הפילוסופיה מלאות וגדושות בדוגמאות לשאיפה האובייקטיבית הזו, שהיא יסוד המגמה הפילוסופית - ממשל המערה של אפלטון, המבטא את האתוס המכוון של הפילוסופיה לתולדותיה.

ועד עיקרון 'הצו הקטיגורי' של קאנט, עיקרון הקובע פחות או יותר כי ככל שאני חי פחות בתוך עצמי כך אני אדם בעל רמה מוסרית גבוהה יותר.

יסוד נוסף שמבליט את 'הוא' שבשיטתו של קאנט הוא מושג 'הסובייקט הטרנסצנדנטלי' שפיתח, לפיו ה'אני' איננו בא לציין כי אם את האחדות האחת שבכל מושגי ותו לא. כל טענה לקיומו של 'אני' כעצם קבוע וקיים ככל העצמים היא הפשטה נחמדה שעוזרת לנו לחיות נכון, אך מצד עצמה אינה אלא טעות מחשבתית.<sup>19</sup> את מבנה ה'אני' מייסד קאנט על בסיס הטרנסצנדנטליות: אחדותה של תודעתו של האדם הנשלחת אל סביבתו, והמשיגה אותה על פי קטגוריות קבועות. במילים אחרות, ניתן לומר שאליבא דקאנט האדם אינו אלא סך כל החיצוניות שלו.

אך נדמה לי ששיאו של ה'הוא', שיאה של הכוליות, התבטאה יותר מכל במשנתו של ההוגה שכבש בסערה את העולם הפילוסופי של המאה התשע עשרה, והותר אחריו רעיונות שחוללו רושם בל ימחה בדפי ההיסטוריה, הוא פרידריך הגל.

מחשבתו של הגל היא מחשבת ההיסטוריה, הדרמה הקוסמית שחורות את תולדות העולם, שמרכזו באדם - אשר פסגתו, אליבא דהגל, היא התבונה הרציונלית. הגל מקבל את הגדרת האל של שפינוזה כאחדותה האחת של כלל המציאות על גשמיותה ורוחניותה. אלא שבנקודה אחת משמעותית מאוד חורג הוא מדרכו של קודמו, ובכך טמון עיקר חידושו.

בתארו את האל, תיאר שפינוזה עצם קפוא,<sup>20</sup> 'דבר', 'יש' מוגמר השלם בתוך עצמו ואיננו נזקק לדבר, ואיננו פונה אל דבר מחוצה לו. לעומתו, תיאר הגל את מהלכה של ההיסטוריה כולה כהתממשותו והתבררותו של האחד האינסופי בתוך הסופי. ה'אני' הכולל של הגל הוא דינמי ומתפתח: הוא למעשה יוצר את עצמו הממשי דרך התבררות התבונה במחשבתה של האנושות, ודרך הופעתו במגוון הצורות התבוניות שמתגלות בעולם כולו על יצוריו, מערכותיו, מפעליו - הכל כולל הכל מממש את הצורות התבוניות, שהולכות ומשתפרות ומשתכללות ובאות לידי ביטוי שלם, איכותי ועשיר יותר בתהליכים דיאלקטיים שמניעים את התפתחות העולם, משכללים אותו ומקדמים אותו לייעודו. כל מאבקי ההיסטוריה, המהפכות הגדולות והגילויים המרעישים שבכל התחומים אינם אלא מכוננים ומהווים את המימוש הכולל השלם הזה.

המשנה הזו מתאימה מאוד לגישתו של ה'הוא', מפני שהיא שמה למטרתה העיקרית של התודעה את הרציונלי, האובייקטיבי, הרחב והכולל. כל הסיפור של המציאות הוא

19 על מנת לטעון שהנני עצם, אני צריך להכיר את עצמי כנושא של ההכרה, ודבר זה בלתי אפשרי מפני שהסובייקט הוא תמיד נושא, וברגע שהתודעת אליו כמושא - הוא כבר איננו מה שהיננו. אין 'אני' חושב על 'אני', רק 'אני' חושב על לא-אני'. טענה זו התגלגלה למאמרו של הרב סולובייצ'יק 'האדם ועולמו' בתארו את האדם האובייקטיבי, עיין שם.

20 עיין מאמר דעת אלהים.

בעצם שימושו של כלל אחד גדול ומקיף באוסף של פרטים שהוא יצר לשימושו. הכל למעשה קו אחד ארוך, מראשית עד אחרית, וכל הפרטים בדרך קיימים ובעלי משמעות באמת רק במידה שהם משמשים אותו.

בנוסף, השיטה הזו מתאימה ל'הוא' מפני שהיא מפנה את הזרקור אל האישים שסללו דרכים גדולות והשפיעו על המהלך הכללי של ההיסטוריה, ובעיקר מפני שהיא נותנת כוח בלתי נתפס כמעט למפעלים האנושיים. הפנתאיזם<sup>21</sup> איננו מאיין כאן את האדם, אלא להיפך - שם את כל המשקל של האינסוף על השתכללותו והשתלמותו של האדם, ובעיקר על התפתחות תבונתו, שהיא אולי המבצר האוטונומי החזק יותר-מכל של האדם. אם כן יש פה תמונה של האדם כבעל עוצמה ויכולת, כפועל גדולות, כמחולל מעשים הרי-גורל ורבי-משמעות, וכל זאת מתוך מודעות לנוכחות נסתרת, 'הוא'ית, הכוללת הכל ודוחפת הכל לקראת השתלמותו. עם זאת, יש לציין שהאדם מקבל כאן מקום ככלל, כמושג, כרצף ממושך - ולא כממשי, כמורכב, כדבר שנחווה על ידי כאן ועכשיו.

### 3. ה'הוא' בעבודת ה'

בבואי לתאר את דרכו של ה'הוא' בקודש, אני רואה לנגד עיניי שתי שיטות מרכזיות, משמעותיות ביותר אשר אופיו של 'הוא' בולט בהן מאוד, ועל כן אני רואה ביניהן מכנה משותף מוצק, על אף שבמבט ראשון נראות כמתנגדות וכסותרות זו את זו. למעשה, הן חלוקות זו על זו, ומעצבות תודעות חיים שונות מאוד - ואף על פי כן, לשתיהן אני קורא דרך של 'הוא'.

הדרך האחת היא דרכה של הלמדנות הליטאית, ששמה בתורה ובלימודה כל מבטחה, במיוחד כפי שבאה לידי אפיון מקיף, ממצה ומפורט בספרו 'איש ההלכה' של הרב סולובייצ'ק, בו נתמקד להלן.

הדרך השנייה היא דרכם של הרצי"ה ותלמידיו, אשר סללו את דרכם בעולם התורה כהמשך ישיר של תורת הרב,<sup>22</sup> בהדגשה של סגנון ופנים ידועות.

על מנת לתאר את דרכו של ה'הוא' בעבודת ה', אשתמש במשל שכתב א"ד גורדון בתחילת ספרו 'האדם והטבע'. במשל, האדם מתואר כנר המפיץ אור לסביבתו, אשר חומר ההבערה שלו הוא שמן המוזרם אליו כל העת והמזין אותו. שלושה חלקים בצירוף המשל: השמן - מקור הבעירה; הנר עצמו - המקבל את המקור אל קרבו ונותן לו צורה מיוחדת; והאור שהוא מפיץ סביב.

21 יצירת זהות בין אלוהים והעולם.

22 שבימי הרב החלה פריחתה, ועוד לא התגבשה לכדי בית מדרש ממשי.

בנמשל, אלה שלושה מוקדים בחיי האדם. מקורו הנעלם - השורש הנסתר של החיים שבקרבנו; עצם חייו - עולמו הפנימי של האדם שמהווה ישות מיוחדת בעצם קיומו האנושי; ומפעלי חייו - הפצת האור, המפעל, היצירה, העבודה, יציאת האדם מן הכוח אל הפועל, גילוי גבורתו הפנימית ומימוש כוחותיו על ידי יצירותיו הגדולות רבות העוצמה והפאר.

המוקדים הללו הם שלושה כיוונים אליהם יכולות להיות נשואות העיניים.

איש ה'א'תה' נושא את עיניו אל המקור, אל מה שמעבר לעולם, ומתאוה אל מי שמלך בטרם כל יציר נברא, לפני שהתהווה היש האטום בתוך עצמו, האומר "אני ואפסי עוד", המתכחש במציאותו האנוכית לאור פני ה' המבקש לבקוע בעדו.

איש ה'אני' נושא את עיניו פנימה אל תוכו, ומבקש לשרות בתוך האופן המיוחד בו התגבשו החיים הנוכחיים בתוכו. אפשר ויתוודע לפלאיות שבעצם קיומו, ההולכת ומורגשת ככל שמעמיקים בנבכי ה'אני'.

לעומתם, איש ה'הוא' עסוק בהפצת האור, וחייו חיי יצירה ומפעל. על כן, עיניו נשואות אל העולם הזה, הריאלי, שהוא ההתגלמות הממשית של היצירה האלוהית, שמהווה מרחב בתוכו מתגלה דווקא האוטונומיה האנושית, וכוח חייו מצד הפוטנציאל הטמון בו ושיצא אל הפועל בעמל ובעבודה קשה.

איש ה'הוא' נוטה להיות אידיאליסט, מפני שאידיאליסט הוא אדם עוצמתי, שותף ביצירתה והגשמתה של האמת בה הוא דוגל. היא לא מכבידה עליו, לא מכווצת אותו, לא מכופפת את קומתו, אלא מלבה את אש חייו ויונקת ממנה בו בזמן. הוא לא חי בתחושה של ציות למה שמחוצה לו, אלא של שותפות במפעל גדול, במפעל חשוב שממצה את מלוא כוחותיו.

עיקר ייקור ערכו של האדם מבוסס, על פי זה, על כך שבכוחו 'לפעול עם אל' ולהיות שותף במעשה בראשית. העולם הזה הוא הסיפור האלוהי הגדול, והקב"ה מחכה לשותפים הגדולים שלו בתוך הסיפור הזה. החיים הללו הם חיים של שליחות אלוהית ושותפות גדולה, והאחריות הגדולה הזו בונה חיים רצופי תודעת ייעוד ועוצמה, ולא ביטול והכנעה.

זה הוא למעשה משמעותו של צלם אלוהים שבאדם על פי דרכו של המהר"ל, שמזהה אותו בהיות האדם 'מלך על התחתונים', כלומר נציגו של הקב"ה עלי אדמות, כפי שהדבר מתבטא בעמוד השדרה הזקוף של האדם, כלומר במקור גאוותו וכוחו שמשליט אותו על כל סביבתו, מה שמייצר תודעה של "מעשי בשר ודם נאים ממעשי הקב"ה".<sup>23</sup>

ניתן לבסס הבנה זו גם על פי דרכו של נפש החיים בתחילת ספרו, אשר מתאר את צלם אלוהים בהיות האדם שליט בכוחו על עולמות עליונים אין מספר, ובידו הם מסורים לנהלם מעלה או מטה כאשר יחפוץ. גם כאן ישנה העצמה של דמות האדם האוטונומי, החופשי והבוחר, המסוגל לקבל עליו אחריות גדולה.

אם כן, מתואר פה יחס של המשכיות שנאצלת מהשורש אל ענפיו, הממלאת אותם תחושת קיום ועצמאות, שמתוכה הם פועלים בעולם, מתוך תחושת ביתיות ואף מלכותיות. כך מתבטא היחס - מתוך מבט לפנים, ולא לאחור, בתוך הוויית העולם, ולא בחיפוש אחר מציאות אחרת, עדיפה, שקדמה לו או שנמצאת מעבר אליו. יחסו של איש ה'הוא' אל הקב"ה הוא יחס של נוכחות, ולא של התגלות.

על כן נקרא שמו 'הוא': מפני שהאדם נדרש פה לצאת מעצמו, להתמקד בשאיפות ובמהלכים שנמצאים מעבר ל'אני' הקטן הפרטי שלו - אך בתוך גבולות חיי העולם הזה, בו הקב"ה מהווה נוכחות נסתרת בתוך מפעלי האדם. זאת, ללא הדגשתו כדמות מובחנת וחיצונית שעומדת כמושא להתייחסות מפורשת, קונקרטי וישירה. וכאן טמון ההבדל החד שבין ה'אתה' ל'הוא'.

ישנו משפט נוקב שמבחין בין זוגיות בשלה לזוגיות בוסרית: "בהתאהבות, מסתכלים בני הזוג האחד לשנייה בעיניים, ובאהבה, הם מסתכלים יחד לאותו כיוון" (מתוך 'אדמת אנוש' של אנטואן דה סנט-אקזופרי). אם נעתיק את העיקרון הזה ל'זוגיות' של ישראל והקב"ה - יצא לנו עיקר העיקרים של ה'הוא'. "פגוש את הקב"ה דרך שכלול והעצמה של המגמות האלוהיות בעולם!", אומר איש ה'הוא'. "חפש את גילויי, הקשב לדיבורו - ותפעל עם אל. אל תנסה לפנות אליו ישירות, אל עצמו". ההתאהבות נתפסת כבוסרית וילדותית. בהמשך נעסוק בביקורתו הקשה של איש ה'אתה' כלפי היחס הזה, המתאר שותפות יותר מאשר זוגיות.

### דרכו של איש ההלכה

בספרו 'איש ההלכה', מתאר הרב סולובייצ'יק את 'איש ההלכה' כמנוגד ל'איש הדת'. 'איש הדת' רואה בקיומו העצמאי של העולם פגימה, כביכול, בכבוד ה' - כל המושג של צמצום, של נבדלות, כל הווייתו הנוכחית הנורמטיבית של העולם היא גלות וסילוק אור פני ה'. על כן שאיפתו העליונה היא ביטול ה'יש' וההתמסרות אל הטרנסצנדנטי, אל האחר המוחלט, היא משאת נפשו.

בניגוד ל'איש הדת', 'איש ההלכה' איננו רואה בקיומו של עולם פגימה בכבוד האלוהי. זאת מפני שהוא ניגש לחיי העולם הזה ובידו ההלכה - אשר מכוחה מקבל העולם את ערכו, מפני שבו ניתן לעשות את רצון ה'. איש ההלכה ניגש לעולם כמו מתמטיקאי, ונוסחאותיו ההלכתיות בידו. כל פינה במציאות וכל רגע בחיים הוא רואה דרך הניתוח ההלכתי: שקיעה

- סוף זמנן של מצוות היום; מעיין - הלכות מקוואות; אילן - הלכות מעשרות, הלכות כלאיים; מוות - הלכות טומאה וטהרה; וכן הלאה. בכל עת ובכל שעה, ההלכה על דיניה ופרטיה מלווה אותה ונותנת לעולם את מרכזיותו, בגילוי רצון ה' בו, בזיכוכו והעלאתו. "הוא מכיר את העולם על מנת לשעבדו בתור אובייקט למעשים דתיים ולפעולות של מצווה"<sup>24</sup>.

'איש ההלכה' הינו בעל עמוד שדרה מוצק, בעל דעת תקיפה וכוח יצירה: הוא איננו מתקפל בפני אדם. את כוחו הוא שואב מיכולתו לברר את האמת ההלכתית באמצעות השכל: אין לו עסק בנסתרות, בשפות אזטריות, בסובייקטיביות חסרת ממשות. כל כולו שקוע בממש - מתוך השאיפה להגשים בו את האידיאה ההלכתית. השפה ההלכתית היא שפה מובנת ורציונלית, שעוסקת במדדים האובייקטיביים, הממשיים והמוחשיים של המעשה הדתי. כל תפקידה להפוך את האיכות לכמות, את הסובייקטיבי השרירותי והאקראי לאובייקטיבי מוצק וקבוע בגדרים מסומנים. על כן 'איש ההלכה' אינו צריך לעסוק בטשטוש והרדמת הרבדים הדומיננטיים שבתודעתו על מנת לאפשר לעומק פנימי ועדין כלשהו להופיע: כל כולו תפיסה, השגה, ושלטון הדעת.

מה שמוסיף עוד לביצור עמדתו המוצקה היא העובדה שבעולם ההלכתי, האדם הוא המכריע את ההלכה על פי הבנתו, ולו ניתנה הסמכות - עד כדי כך שגם אם העליונים אינם מסכימים עמו, הלכה כמותו: לא בשמיים היא.

האוטונומיה של האדם, ששיאה הוא השכל האנושי, לא רק שאינה פוגעת בכבוד של מעלה בדרך זו, אלא היא תכליתו השלמה של האדם והיא גאולתו של העולם. לימוד התורה נעשה כאן לפסגת עיסוקיו של האדם בחייו, והתפילה לעולם תהיה משנית לו.

ומתאימים הדברים להסברתו של ר"ח מוולוז'ין את המושג 'לימוד תורה לשמה'. בשער ד' של נפש החיים, מתייחס ר"ח לדעה שאומרת שלימוד תורה לשמה משמעו לימוד באהבה ויראה ודבקות בה' (שם פרק י). הוא שולל אותה באומרו שבעת הלימוד עיקר מעיינו של הלומד צריך להיות מוקדש להבנה אופטימלית של התורה - ולא לעיסוק בדברים אחרים, גם אם הם חשובים ומעולים כאהבה ויראה. אם כן, היינו מצפים שינמק ר"ח את דבריו בכך שהוא שקל במאזניים את ערכו של לימוד תורה לעומת ערכה של הדבקות - והכריע שהלימוד עיקר, ושאת הדבקות ניתן לשמור לזמנים אחרים.

ולא היא. וכאן נמצא חידושו הגדול של ר"ח, שיש לו השלכות מרחיקות לכת. ר"ח אומר שלימוד התורה לשמה, שנעשה לשם הבנת התורה בצורה הטובה ביותר - הוא עצמו הדבקות בקב"ה. ר"ח בעצם מלמד שהמושג 'דבקות' כלל לא מובן נכון על פי רוב. הדבקות נמצאת בתוך ההבנה האנושית, בתוך לימוד התורה, בתוך המפעל האנושי

ולא מחוצה לו או מעבר אליו. הדבקות האלוהית עברה כאן מטמורפוזה וקיבלה צורה חדשה לגמרי - והלימוד, ההבנה והעמל בתורה הם הם הדבקות העליונה מכל, הדבקות ברצון ה' שמתגלה בתורה בשלמות ונצחיות יותר מבכל דבר אחר: "ובשעת העסק והעיון בתורה, ודאי שאין צריך אז לענין הדבקות כלל, כנ"ל. שבהעסק ועיון לבד הוא דבוק ברצונו ודבורו יתברך, והוא יתברך ורצונו ודבורו חד" (שם). ההצטרפות והשותפות לגילוי הרצון האלוהי בעולם - בה מוצא האדם את ערכו, ודווקא היא הדבקות העליונה יותר מכל.

דוגמא מסוימת לעיקרון הזה ניתן למצוא במחלוקת של הלל ושמאי לגבי היחס בין השבת לימות החול. כך מספרת הגמרא במסכת ביצה (טז, א):

תניא אמרו עליו על שמאי הזקן כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת. מצא בהמה נאה - אומר זו לשבת. מצא אחרת נאה הימנה - מניח את השניה ואוכל את הראשונה. אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה לו, שכל מעשיו לשם שמים שנאמר ברוך ה' יום יום.

דרך אחת להסביר את המחלוקת ביניהם היא שלשמאי היה מאוד חשוב לקיים מצוות כבוד שבת בהידור, ולכן הוא הקדיש לה זמן במשך כל השבוע. לעומתו, הלל ויתר על קיום המצווה הזו בהידור, התרכז בעניינים אחרים, והחל להתעסק בכבוד השבת רק סמוך לכניסתה, לצורך הענין יום או יומיים לפני.

אך דרך אחרת להסביר את המחלוקת הזו היא ששמאי והלל נחלקו איך מכבדים את השבת. שניהם רצו לעסוק בכך כבר מיום ראשון: שניהם חיו את כל השבוע מהפרספקטיבה של שבת, שניהם ראו כיצד ששת ימי המלאכה יונקים את חיותם מהנקודה השביעית, הפנימית, שבתוכם.

על פי דרך זו, מחלוקתם של הלל ושמאי היא רק כיצד יש להנכיח את השבת בתוך ימות החול. אליבא דשמאי, אני מנכיח את השבת כשאני פוסק מעסקי היומיום ועושה מעשים מובחנים, מיוחדים, שמבטאים יחס מפורש אל השבת. זו תפיסה שגורסת כי המעשים שלי יוצרים את היחס אל השבת: אם לא אעשה כלום - אין כבוד שבת, אלא רק ימי חול רגילים ועסקיהם השונים. ואילו לפי דרכו של הלל, השבת נוכחת בימות החול לא באופן של הינתקות מהם ופנייה אל משהו אחר, כי אם בעצמם, במפעליהם ובהווייתם, מתוך עשייה לשם שמיים שמחוברת אל התוכן הפנימי של כל יום ויום בפני עצמו. ובמובן הזה "ברוך ה' יום יום": ברכת השבת מתלבשת בצורת היום עצמו, ולא בפנייה אל מעבר לו.<sup>25</sup>

25 זכורני ששמעתי פעם שבמהלך היומיום, היה נוהג הרב פרומן זצ"ל לעצור במהלך עיסוקיו מפעם לפעם ולומר קריאת שמע בייחוד, בזעקה ובכוונה עצומה, שלא ישכח את ה' לרגע אחד.



### דרכו של האידיאליסט

דמותו הגדולה ורבת ההשפעה של הרצי"ה גיבשה גם היא דרך של 'הוא' - במשנתו, בסגנונו, ובכללות מפעל חייו. אמנם ה'הוא' קיבל כאן פנים חדשות וייחודיות: פניה של תורת ארץ ישראל. ואם איש ההלכה מושווה ונערך בפי הרב סולובייצ'יק לדמותו של המתמטיקאי, ה'הוא' מעשה ידי הרצי"ה מתגלם בדמותו של האידיאליסט.

וזאת ראשית כל ביסוד הכללי, עיקר העיקרים של חייו: "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו" - התורה ניתנת לעם, היחיד ניגש אליה מתוך שייכותו לכלל. אין פה 'איש' פרטי עם אופי פרטני, יש פה אופי כללי-לאומי, שמתוך ההשתייכות אליו והיניקה הקבועה ממנו נבנה נכונה היחס לרבנו של עולם. הכלל הזה הוא קיים, נצחי, שלם, ובתוכו מתממשת הפנייה ויצירת הקשר עם הקב"ה - ביחס להופעתו בתוך העולם - "קודשא בריך הוא ואורייתא - חד".

אך דווקא משום שהיציאה של הפרט מעצמו במשנת הרצי"ה היא יציאה אל כלל ישראל, אל השאיפות הלאומיות שמקיפות את הפרט הזה - דווקא משום כך יש לה אופי ויטאלי ומלא כוח, ולא רציונליסטי-למדני: משום שהחיבור ללאומיות נותן לאדם הפרטי תחושה של נוכחות רחבה ומלאת כוח בעולם, אהבה עצמית וחיבור לנצחיות.<sup>26</sup> וכך מסביר הרצי"ה באחת משיחותיו את המימרא "קודשא בריך הוא וישראל ואורייתא - חד":

לכאורה אי אפשר להבין כיצד ישראל תורה וקב"ה הם חד... אבל יש מקום להתבונן בזה יותר. קיימות מדרגות באופן הביטוי של דברים אלוהיים. הביטוי "הקדוש ברוך הוא" נאמר ביחס למי "שאמר והיה העולם" "אשר מלך בטרם כל יציר נברא", ומתוך כך יש המשך גם לאחר שנברא העולם, בתוך העולם ובהנהגת הדורות. "הקדוש ברוך הוא" הוא עניין של התגלות האלוהות בתוך העולם, ירידת

וכן עולה בדברי ר' צדוק: "כל ענייני העולם וכל הנבראים מזכירים לאדם שיש בורא... וכמו ששמעתי על מלאה הארץ קנייך פירוש לקנות על ידם אותך" (צדקת הצדיק רל"ב). ונדמה לי שכל זה מתאים לשיטת שמאי, על דרך הירמזות ודריכות כלפי הוויה עליונה, ולא בתוכיותם של הדברים כפי שיטתו של הלל. וראה לקמן 'בכל דרכיך דעה' במובאה מהרב קלנר.

26 "אין בתכונה של קיבוץ צבורי בשום אופן אפשרות לנטיה של החלשת האהבה העצמית, ואיננה בה כי אם הירוס מוסרי, אם יזדמן, ורקבון פנימי, האוכל-כל. על כן אי אפשר כלל לדרוש שיהיה בעולם עם מוסרי, כי אם עם קדוש, עם שכל מה שיגביר את עצמו, כל מה שירומם את ערכו בפנים ובחוץ, כן ירומם ויגביר את האור והטוב בעולם". (אורות הקודש ג, עמ' יג).

האלוהות בתוך העולם, כמו שנאמר: "וירד ה' על הר סיני"..."<sup>27</sup> אבל אין זה מתחיל מכך ח"ו, אלא מתוך "אתה הוא עד שלא נברא העולם"..." מתוך ה'מלפני העולם' נובעת התדבקות האלוהות בעולם ובתורה. מתוך כך הקדוש ברוך הוא מופיע בתורה במצוות עשה ולא תעשה, וכן במה שמתגלה בהיסטוריה ובמהלך הדורות בצורה של עם ולשון. הקדוש ברוך הוא, נותן התורה, מתגלה בישראל. קודשא בריך הוא ישראל ואורייתא חד. מתוך כך נובעות קדושת ישראל ומידות ישראל. (שיחות הרצי"ה ויקרא עמ' 190)

הקב"ה מופיע במציאות דרך הכלל: כלל ישראל הוא ממש התגלותו הישירה של הקב"ה, והזדקקותו של הפרט אליו היא בעצם הזדקקותו אל הקב"ה - דרך גילוייו דווקא, דרך המגמות האלוהיות שמניעות ומחוללות בעומק את התהליכים ההיסטוריים.

צורת היחס הזה לקב"ה מכוננת את הדמות האידיאליסטית: דמות ארץ-ישראלית זקופה, מלאת כוחות ואמונה המבקשת לפעול גדולות ונצורות. המושג 'גודל' מקבל פה מקום חשוב מאוד. גודל אלוהי - שמופיע לא בצורה מצומצמת ויבשה, כפרטים ודקדוקים, אלא ככללות אדירה ומקיפה, חובקת-כל, אשר חודרת במערכות הטבע, מניעה בסתר את גלגלי ההיסטוריה ומנווטת את כל תולדות אנוש. וכנגדו גודל אנושי - גודל לעומת קטנות ופרטיות, וגודל לעומת ביטול והכנעה. ההשתייכות וההתמסרות לכלל מסלקת את הקטנות והפרטיות מהמפגש עם הקב"ה;<sup>28</sup> שמחת החיים, חדות היצירה והבטחון הגאולי מחליפות את הביטול וההכנעה, והן אפשריות דווקא מפני שעיקר היחס הוא אל התגלותו של הקב"ה בתוך העולם, מפני שהעיניים נשואות אל העולם הזה במטרה לחשוף את התחוללויות העומק שבו ולהצטרף אליהן.<sup>29</sup>

כאן מוסבר גם הערך הגדול שניתן לציונות ולתקומתה של מדינת ישראל בבית המדרש של הרצי"ה: מפני שהאופי הציוני-חלוצי הוא אופי מובהק של 'הוא' - כאשר הסיפור הציוני הוא סיפור של אנשים שהאמינו ביכולתם להקים מפעל גדול, ליצור יצירה

27 מעניין לראות שגם הרב סלובייצ'יק הביא את הפסוק הזה (בסוד היחיד והיחד, עמ' 90) בתארו את התייחסותו של 'איש ההלכה' לעולם: "כשאישה ההלכה מתגעגע אל אלהים הרי הוא מעפיל לא לעלות אליו אלא להוריד את שכינתו אל קרקע המציאות - ר' עקיבא אומר כתוב אחד אומר וירד ה' על הר סיני וגו', מלמד שהרכין הקב"ה את השמיים על ראש ההר".

28 "שיא האדם הוא הציבוריות" (שיחות הרצי"ה אמונה, עמ' 37).

29 "כפי ההפריה של זיו ההכרה של חכמת ישראל העליונה... ככה תזרח הדעת להכיר את המגמה של כל המון המסכות וללכת עם כולן ולברך את שם ה' המאיר ומחיה, מסדר ומטיב את כל" (אורות ישראל ותחיתו, י"ב).

גדולה, ולמעשה לחולל מהפכה; לצאת מהמצב הקיומי של ההווה ולהשתחרר ממנו, וליצור את המחר.

ודווקא מפני שהמהלך הציוני לווה בדרישה לעצמאות, לאוטונומיה, מתוך גבורת כוח ואמונה, מתוך הסתכלות על מהלך חייו של עם ישראל ההיסטורי ושיבה לארץ אבותיו- הוא בעצם מסמל תהליך אדיר של חזרה בתשובה, שתלך ותתברר ככל שיבין העם את עצמו ואת חייו.

ובמקום שגדולי תורה ומבקשי ה' ראו בעיטה ברשות מעלה ומרידה כלפי שמיא - ראו הרב זצ"ל והרצי"ה את דמותו האידיאלית והשלמה של היהודי הארץ-ישראלי, אשר רק חסרה לו ההכרה וההבנה מניין בא, מניין כוחו ומה יעוד חייו באמת. הקב"ה נוכח דווקא במקום בו בני אדם לוקחים את גורלם לידיהם, ואינם מחכים לישועה חיצונית מהשמיים.

מעורבותו הפוליטית של הרצי"ה, שליחתו את תלמידיו לגרעיני הגשמה משימתיים ברחבי הארץ, ולמעשה כל מפעל ההתיישבות ביהודה ובשומרון שיצא מבית מדרשו - היא המשך ישיר לכך, מפני שההתיישבות הריאלית אל מהלכי המציאות החברתית האנושית איננה עומדת עוד בסתירה לדמותו של תלמיד החכם. לא ההסתגרות בבית המדרש לבד, לא דקדוקי התורה הנגלית ולא תעלומות הנסתר, אף לא התפילה והגעועים ממעמקי הגלות הם המובלטים כאן: לא הם המחוללים כל זאת, אלא החיים, החיים ממש - והאדם עומד במרכזם, לוקח עליהם אחריות.

### היחס לתנועה הרומנטית

סוגיה ייחודית בה מתברר ההבדל שבין שני סוגי ה'הוא' היא סוגיית היחס לתנועה הרומנטית.

במספר מקומות בשיחותיו ובאיגרותיו התייחס הרצי"ה באופן חיובי ל'פילוסופיה של העוצמה' של פרידריך ניטשה. למשל:

חי בגרמניה, לפני מעט דורות, גוי גדול, טיפוס מיוחד במינו אשר שנא את כולם, וכולם שנאו אותו, גם פילוסופים וגם סופרים. הוא היה מחרף ומגדף כל דת, כל שם אלוהים וכל מוסר. הוא לקח את הכל והשחית אותו. מובן מאליו שאי אפשר היה לסבול משחית עולם זה. הוא הוא פרידריך ניטשה אשר הודיע לעולם: "אם אינכם יודעים, אז דעו לכם: אלוהים מת! אינכם מאמינים? אני הייתי בהלוייתו!" אנשי הדת, המוסר והתרבות, לא יכלו לסבול ביטויים מעין אלו, וכולם שנאו אותו. אבל הוא היה גדול שבגדולים. אמנם אחר כך מתברר בכתביו מה הוא המובן של מות אלוהים: האלוהים של הגויים הוא אשר מת...

הוא היה גוי גאוני, ופרא אדם מתוך גאונות, עד כדי הצהרה שאלוהים מת. הוא היה נגד כל מוסר וזלזל בו. הוא התבטא: המוסר הרגיל שדוגל בשם הדת, הוא מוסר של עבדים. במקום מהלך מחשבה שעל פיו על האדם להיות גדול גיבור וחזק, הרי כל זיופי הדת בשם אלוהים מביאים לקטנות וחולשה. הדת של הגויים עשתה פסל של אלוהים, הנמיכה קומתו. האלוהים הקטן הזה הוא אלוהים מת... לא כן אלוהים אמת, האלוהים הגדול! ברוך השם, אנו מקושרים באמיתיות מציאותנו באל עליון, האל הגדול הגיבור והנורא, המושל ושולט, מנהיג העולם והדרות. לכן אנו חיים וקיימים מאז מקדם ועד הנה. נצח ישראל חי וקיים!

(שיחות הרצי"ה אמונה, עמ' 43-44)

גדלותו של ניטשה מתבטאת בהבנתו את דמותו האידיאלית של האדם - שנקרא בפיו 'על-אדם' - כפרא אצילי, חופשי ומשחורר מכל מועקה של דת או מוסר שמשפילים את קומתו ההדורה. כשהבנה הזו מתבטאת בתפיסת עולם, היא אומרת 'אלוהים מת', ובאמת - 'אין אלהים בכל הארץ, כי אם בישראל' (מאמרי הראי"ה, עמ' 11).

נביא עוד מקור, בו הדברים מתבררים יותר בשלמות. באחת מאגרותיו, מסביר הרצי"ה את הטעות ההיסטורית של הופעת הנצרות על במת ההיסטוריה. הנצרות היא טעות היסטורית לא רק במה שהתימרה להחליף את עם ישראל ולבטל את יסודו הנצחי. היא טעות בגלל שהיא סירסה ועיוותה את דמותו של האדם, את דמותה של התרבות. האדם האידיאלי, אומר הרצי"ה, הוא האדם האצילי, שהוא טבעי יותר וגדול יותר מהאדם הדתי, השפוף. בלשון המאמר הייתי מנסח את דבריו באופן הבא: האדם האצילי הוא איש 'הוא', ועל כן עדיף על הדמות הדתית והמוסרית הנבובה. וזה לשונו באגרת:

לפי זה, כך היתה ראויה פרוגרמת [= תוכנית] סדר ההיסטוריה של מהלך הרוח האנושי והתפתחותו: החיים הטבעיים, העויזים והאמיצים, של האנושיות, האצילית הקדמונית, עם תרבותם הכבירה והענפה, ילכו ויתפתחו וישתכללו בכל תנועות מרוצתם בלי כל מפריע, ולעומתם כמו כן החיים הטבעיים השלמים של העם הישראלי בארצו, בממלכתו, בלשונו, בתרבותו, ברוח ה' אלהיו השורה עליו ומחיה את כל הדר אידיאלי ואת כל פנותיו המעשיות, ומתוכם ומעצמותם יופיע ויחדור וימלא כבוד ה' ואור מלכותו ועבודתו בכל הארץ, ובכל הגוים ובכל הממלכות, ואז מוצאים להם כל היעודים הנבואיים, הקוסמופוליטיים והקוסמולוגיים, את מקומם האמתי ואת הויתם הממשית, מתוך עצם פריחת החיים, בכל עצמם ותקפם ורעננותם בחיי קדש של עם חי ואדיר, עם ה', יתקדשו, יתטהרו, יתרוממו, יתכשרו, החיים, האדם, העולם, יקבלו את נורמליות התעלותם ואמתת ישותם.

אבל מסבות החיים הרבות, שכולן כאחת נתמזגו וגמרו את התבטאותן בתקופה המאוחרת בהגלות החזיון ההיסטורי של הנצרות, הביאו הפסק במהלך הטבעי של פרוגרמת ההיסטוריה האלהית הזאת, הפסק, עיכוב וריאקציה... השפעת רוח ומוסר וקריאה "בשם" ה' עולמית-כללית שלא מתוך הפרוגרמה האלהית, שלא מתוך מהלך יצירת החיים הכללי, אלא מתוך מחשבות לבב אנוש ושאיפותיו ודמויותיו לשם ה', שלפיכך אינה באה להקיף ולכלול את כל החיים ולנשואם ולהגבירם ולהצליחם באור ה' וקדש עזם, אלא להשליט עליהם את הרוח והמוסר ולהכניעם ולדכאם מפניהם... השפעת רוח ומוסר - על יסוד דברי תורת ישראל, ובלא רוח חייו - על האנושיות הקדמונית, בתוך מצב רוחניותה הפרימיטיבי, השפעה תקיפה שבהכרח פעולתה כפפה את קומת האדם ושללה ממנו את עז כח היצירה שלו, את טבעיות אמצו וגבורתו, החמרית והרוחנית. מהלך המחשבה של השפעת זיוף ענקי זה מחובר הוא עם שלטון נטיות פרישות איסיות וכל שחרות רוחו, עם התרחקות תרבות האדם ופסיכולוגיותו מן רעננות הטבע שבתוכו ושמסביב לו...

השפעת כתבי הקדש, שהוטלה על אומות העולם בעל כרחן ושלא בטובתן, נגד טבען וטבע מהלך החיים בכלל, הולכת ומתנדפת ומזדככת בזרמים שונים, מדעיים ועממיים, מדעת ושלא מדעת הן הולכות ומשתחררות משעבוד עולה ומקיאות את יניקתן החיצונית ממנה, כדי לעמוד על מעמד טבעיותן האנושית (דבר זה נאמר בכתבי רבנו... את התחלת המהלכים החדשים מתקופת התחיה Renaissance הריפורמציה ותולדותיה השונות הרבות אזכיר בזה... ואת הזרמים האחרונים העממיים התרבותיים... ואת אלה של פרידריך ניטשה ומלחמתו במוסר העבדים Sklavenmoral - שהיא היא באמת עיקר חשיבות אישיותו, של השתלשלות ה'רומנטיקה' מהמאה ה-18 ועד עתה ושל טולסטוי ברגסון ואויקן...)

ובשוב האדם לשלמות אפיו הטבעית האיתנה, עם כל הכשרונות והתיקונים הנוספים לו מתוך כל היסטורית ההתפתחות הזאת וכל תרבותו החדשה, מתחיל להתכונן סדר העולם על מכונו הטהור האלהי יחד עם תחיתו השלמה של העם הישראלי.

(צמח צבי, אגרת ע"א)

העוצמה האלילית מתוארת פה כמכוננת התרבות במצבה השלם של האנושות, והעוצמה שבפילוסופיה של ניטשה נבחנת כשלב במהלך האלוהי, כחלק מתנועה כללית להשבת המצב הזה על כנו.

בניגוד גמור לתפיסה הזו, התבטא הרב סולובייצ'יק במספר הערות שוליים בספרו 'איש ההלכה' בשלילה גמורה של הזרם המחשבתי והתרבותי הזה, בהזכירו ממש אותם שמות שהובאו לעיל באגרת (הרומנטיקה, ניטשה וברגסון ועוד), וביקורתו כלפי התנועה הזו חריפה כל כך, עד שהטיל את אשמת מלחמת העולם השנייה על כתפיה. ועיקר האשמה מוטלת עליהם בדיוק במה שהרצי"ה שיבחם: בבקשתם לשוב אל העוצמה, אל האנושות הטבעית חסרת המעצורים, ובייחוד באופי הלא-רציונלי שלהם, המורד באובייקטיביות ובמדעיות.

ואלו דבריו שם ב'איש ההלכה':<sup>30</sup>

ראשית כל החרג הרומנטי כלפי בריחה מרשותה של הדעת והבעיטה במרותה של ההכרה המדעית האובייקטיבית שמצאו להם את ביטויים בפילוסופיה הביולוגיסטית של ברגסון, ניטשה קלגס... שמתוכן בוקעים ועולים בצורות שונות קידוש החיזיונות והאינטואיציה, הערצת האינסטינקט והשאפה לשלטון, אידור החיים האמוצינאליים - אפקטיביים והסובייקטיביות הנוזלת ושוטפת... הביאו אנדרלמוסיה והשחתת האדם לעולם. ומאורעות התקופה האחרונה יוכיחו. האדם המשתחרר מן העיקרון הרציונלי והפורק עול הדעת האובייקטיבית מעל צוארו סופו לקצץ בנטיעות ולהחריב סדרי מעשי בראשית.

בשתי מקומות נוספים בספר איש ההלכה<sup>31</sup> מוזכר שוב שמו של ניטשה, שם הוא נאשם במפורש בהבאת אנדרלמוסיה וחורבן "לעולמנו המתבוסס בדמו" - ביטוי המתייחס בבירור למלחמת העולם השנייה ולשואה.

נדמה לי שהביקורת הזו של הרב סולובייצ'יק מבוססת לא רק על לקיחת מוסר מעובדות היסטוריות שהוכיחו את אכזריות הצורה הזו של דמות ה'הוא', אלא על כך שבאופן עקרוני הוא מתאר אותו אחרת. כאשר הרצי"ה רואה בברכה את "אידור החיים", גבורתם ותעצומתם כמתלווים להופעת אור ה' בעולם, הרב סולובייצ'יק רואה אותם כהשחתה, כסטייה נוראה מהמגמה של האידיאה ההלכתית. הוא רואה את המבחר שבאנושות בהשכלתיות שבה, ברציונליות שיד ורגל לה בבירור האמת, ובחיים שמתאימים את עצמם אליה כפי הניתן. אין צורך ב"חיים עזיזים" מלאי אונים בשביל להגשים אידיאה זו. הם בגדר הפרעה בעלמא ותו לא: בכוחם רק להזיק.

אם כן, היחס להגותו של ניטשה היא אבן בוחן משמעותית להערכת ההבדל שבין שתי דמויות ה'הוא'.

30 מאמצע הערה 4 שבעמ' 42.

31 הערה 60 בעמ' 99, והערה 131 בעמ' 187.

## ה'הוא' אצל תלמידי הרצי"ה

מתוך החוגים השונים שבתלמידי הרצי"ה, מתבלט הזרם של 'ישיבות הקו' כבעל אופי מובחן ומסוים. ננסה לראות כיצד דרכו ממשיכה להעצים את קווי האופי המרכזיים של דמות ה'הוא', ראשית כל, מתוך משנתו של הרב צבי טאו, שנתפס כממשיכו של הרצי"ה בקרב 'ישיבות הקו' ולדמות הדומיננטית שסוללת את דרכו של ה'קו'.<sup>32</sup>

הרב טאו גורס כי תודעתו של האדם נמצאת באופן ראשוני, למעשה מיום בואו לעולם, בעולם של חול, וכי היא בעלת תפיסה הכרתית ברמה של חול. מטרתו של לימוד התורה היא לרומם את התודעה הזו לרמה הכרתית חדשה: מעולם החול אל עולם הקודש. המשנה הזו מאמצת את משמעויותיה של 'המהפכה הקופרניקאית' של קאנט, ואת הרעיון הבסיסי של תורת ההכרה, לפיו התודעה האנושית קולטת את המציאות באספקלריא המסוימת שלה אך לא נוגעת בדברים לכשעצמם. הדרך לראות דברים כהווייתם, ולתת למציאות כולה את פרשנותה הנכונה הן בנוגע למבנה העולם הבסיסי, הן בנוגע לתהליכים החברתיים, התרבותיים, והמדעיים המתרחשים בו, היא לסגל מבט של קודש, שהוא האופן שבו הקב"ה רואה את העולם.

אל המבט הזה מגיעים מתוך עמל ממושך בחלקי התורה השונים, יחס נפשי נכון אל תכני הקודש, והתנהגויות תורניות ומוסריות. החתירה הזו אל התודעה הנכונה מעבירה את האדם ממי שהוא בהווה, למי שהוא צריך להיות.

הבקשה הזו להגיע אל 'המבט של קודש' אינה שאיפה פרטית של חיפוש אמת אישית בלבד. למעשה, זהו מפעל אידיאליסטי, המשרת את כלל ישראל: הוא מקרב את הגאולה בהבשלת התודעה הלאומית, ובחשיפתה והתבררותה של הנשמה הישראלית בקרבה.

זוהי דרך של 'הוא' - הן מפני המוטיבציה האידיאליסטית שבה, הן מפני היציאה מהפרטיות הקטנה והראשונית אל האמת הרחבה, הכוללת, האמת הנצחית של עם ישראל כולו שמאופיינת במבט כללי על העולם וההיסטוריה. אך בעיקר זוהי דרך של 'הוא', מפני שהשאיפה מתוארת במפורש כמבט של קודש - שהיא נשיאת עיניים אל העולם הזה, שהיא שאיפה לראות דווקא אותו, נכונה, על כל מורכבותו, לא שאיפה לראות משהו שנמצא מחוצה לו. לא פנייה אל מי שמסתכל על העולם, אלא התדמות לו בהסתכלות לאותו כיוון אליו הוא נושא עיניים.

32 עיקרם של דברים לקוחים מעבודתו היסודית של הרב עוז בלומן "השיבה אל המטאפיזיקה - קודש וחול במשנת הרב טאו", שם הם מפורטים בהרחבה רבה.

הדרך אל הקודש נסללת כאן לא דרך חוויות מיסטיות, לא דרך זרמים נפשיים נסתרים שבאים לעקוף את ההכרה הנורמלית המבוכרת, הברורה והערנית. להיפך, זוהי מערכת מושגית בנויה ושיטתית, שנלמדת ביגיעה שכלית מתוך התורה, עד שמגיעה לביטוי המדויק. הדעת הנקנית כאן היא מפעלו האוטונומי של האדם, היא עמוד השדרה שלו ותקיפות כוחו. איננה תלויה ביכולות מולדות אלא בעבודה קשה בלבד. על כן היא אקזוטריט ולא אוטוטריט, וכל הרוצה בה יבוא ויטול. אמנם מובן הדבר לכל מבין כי דווקא מי שמבקש לכוון תנועה תורנית בתוך מסגרת של תודעה ריאליסטית, סופו שיתכתש בחריפות יתירה עם תודעה זו, הרבה יותר ממני שלא העלה על דעתו מעולם ליצור תנועה כזו.

בספרו 'הוד הקרח הנורא', מתאר הרב יוסף קלנר, תלמידו של הרב טאו ומגיד שיעורים במוסדות שונים ב'שיבות הקו', את היחס לאלוהים כ'אומר החיים'. כלומר, היחס לקב"ה איננו יחס מובחן החורג ממכלול החיים, אלא עצמם של החיים גופם. התשוקה לקב"ה היא בעצם התשוקה לשכלל את החיים, שיהיו אידיאליים יותר, עשירים יותר, איכותיים יותר, בכל המדדים - בעומק, ברוחב, בגודל, בשכל ובגוש, בקדושה ובטהרה ובשמחה וכו'.

כך למשל פותח הרב קלנר את ספרו:

המאמר 'יסורים ממרקים' בא לברר את ערכי היסוד 'אלהי ישראל' ואמונת ישראל...

כאן משפשף האדם הדתי את עיניו ומוודא שהוא קרא נכון. הקב"ה לא מתואר פה כדמות פרסונלית, אישית, כפי שנוטים לתפוס - אלא כערך, כלומר כתוכן אידיאלי כלשהו.

המעבר מהתפיסה של הקב"ה כ'מישהו' לתפיסתו כ'משהו' רחב, כולל, מקיף וחובק-כל, נתפס כמעבר מתודעה דתית בוסרית וילדותית לתודעה מושכלת, מעמיקה ומבוכרת. בהרצאתו של אודי אברמוביץ<sup>33</sup> מכונה הדרך הזו 'המהלך הניטשיאני'. הכפירה הניטשיאנית והקביעה כי 'אלוהים מת' משרתות את היציאה מהתפיסה הקטנה באלוהות לתפיסה הגדולה. וכבר הראנו את יחסו החיובי של הרצי"ה לניטשה.

האמונה הטהורה, היא אינה אלא תביעת החיים המהותית בכל שיעור קומתה, בכל ערכיה הרוחניים והמעשיים, המרחיבה עצמה לאין קץ, הגברת איכות החיים והשתלמותם היא, ורק היא, התיאור הנאמן של ה'אלהים'. תיאור שב'אומר חיים'



ולא תיאור קונספטואלי, מחשבתי קונקרטי, מילולי. תיאור זה לעולם יש מה להוסיף ולהרחיב בו, עוד ועוד לאין קץ.

(הוד הקרח הנורא, עמ' מז)

כאן מגיע ה'הוא' לשיאו: כל פנייה אל משהו שהוא מחוץ לעולם, מחוץ לחיים, תהיה הקטנה, תהיה החטאה כלפי המבוקש ותעוות את החיים עצמם. הדרך לתאר את הקב"ה, לפנות אליו, להתקשר אליו, היא אך ורק 'לתת לו לזרום דרכך' בהתכללות במגמות האלוהיות שמניעות את המציאות, בחיי העולם הזה, שליבם הוא המוטיבציה האידיאליסטית.

הוויית החיים האמונית, הזורמת על פי טבעה מן הגודל האלוהי ואליו - הגודל ההולך ונחשף בעצם הווייתה - חשה כיצד כל פרטי גודל זה כולם הם חלקים מעצמותה, ועל כן, יקרים וחשובים כתחושת החיים עצמה ואף יותר ממנה. כי אין דבר הנמצא מחוץ לחוגה של הכלליות... וממילא יתפתחו באדם המאמין דייקנות בפרטים, רצון להרחבת הידע והמדע, עדינות המוסר, רגישות אסתטית, וכל כוחות החיים כולם.

שלילת ערכים בשם האמונה, שלילת היופי, האומנות, ההומאניזם, מדע ושכליות, או את החיים בכלל, בטענת 'מה ערכם של כל אלה לעומת האלהים?' מקורה באוריינטציה האמונה הנוצרית... גישת האמונה בישראל נמצאת בקוטב ההפוך לזה... בעוד שהאוריינטציה האלילית-נוצרית רואה אותו (האל) כשולל אותם (הערכים), הגישה העברית חיה אותו ככולל אותם, וממילא מבסמם ומקדמם... כאשר אדם נותן צדקה לעני - אין הוא צריך 'לחשוב כל הזמן על הקב"ה', אלא שומה עליו לחשוב כיצד ייטיב עם זולתו ויועיל לו יותר, זו המשמעות הנכונה של 'לחשוב על הקב"ה'. דבקות בה' פירושה לעשות את הדבר בשלמות!<sup>34</sup> תפילה - בשלמות, תורה - בשלמות, גמילות חסדים - בשלמות. כל דבר בחיים - יש לעשות בשלמות. זהו "בכל דרכיך דעהו"!

נמצא ש"בכל דרכיך דעהו" אין פירושו 'לחשוב על הקב"ה' בכל צעד ושעל, אלא פירושו: לגלות את ה' בכל דרך ודרך, כי "הלא את השמים ואת הארץ אני מלא נאום ה'", והוא יתברך נמצא בכל דבר ודבר.

(הוד הקרח הנורא, עמ' סט - עא)

את הפרק ניתן לסכם במשפט אחד: בעולמו של ה'הוא', השותפות תרשה את המפגש.

34 [https://www.youtube.com/watch?v=0ZRnoD\\_TapU&t=28s](https://www.youtube.com/watch?v=0ZRnoD_TapU&t=28s) ראה לעיל אזכרת חידושו של נפש החיים לגבי דבקות בה' בשעת לימוד תורה.

## ה. 'אני', 'אתה' ו'הוא' נפגשים

### 1. 'אני' ו'הוא' נפגשים

על מנת להפגיש בין השניים, נפתח במחאתו הגדולה של ה'אני' כנגד ה'הוא', שבאה לידי ביטוי במרד של האקזיסטנציאליזם בפילוסופיה המסורתית.

הנטייה לחשיבה רציונלית, אובייקטיבית, נקייה, מדויקת ומוכחת, הרסה את הפילוסופיה - לטענת האקזיסטנציאליסטים. חייו של האדם נהיו למין סרח עודף על כוח מחשבתו. החשיבה נעשית לחסרת משמעות לחיי האדם - לחיים הממשיים שלו, אותם הפילוסופיה מבקשת להחליף במערך של מושגים שכליים מופשטים.

היחיד ושפתו הייחודית, האישית; היחיד וחוויותיו הפנימיות; היחיד המבקש לפענח את הסיפור הייחודי שלו; היחיד על מצוקותיו, כאביו, ספקותיו, ייסוריו - כל אלו אינם כלולים בתחום ראייתה של הפילוסופיה הטהורה. לטענתם של האקזיסטנציאליסטים, הממשות הריאלית, הקונקרטית, היא האדם כפרט, האדם הקרוב אצל עצמו - ואילו הרעיונות הפילוסופיים הגדולים מספקים תשובות רק לגבי ההווה הרחוקה. האמת שבהם היא התאמה בין הטענה לבין המציאות - ואילו האמת הקיומית עמוקה מזה בהרבה: היא אמת שבחוויה, אמת אישית של האדם, שנולדת מתוכו ולא נגזרת עליו מבחוץ, גם לא מהכרחים תבוניים. האדם חייב להיות היוצר של האמת של עצמו, כשהכנות הפנימית והאותנטיות הן נר לרגלו.

לדברים אלו הביא קירקגור משל נאה, שבא לתאר את הנתק שנוצר בין החיים לבין ההגות: "...השיטות הפילוסופיות הגדולות דומות לבניינים מפוארים, אבל כשהנך שואל היכן גר האדריכל שבנה את הבניין המפואר הזה, יתברר לך שדירתו נמצאת מחוץ לבניין".<sup>35</sup> עיקרם של דברים: האמת חייבת לנבוע מתוך החיים העצמיים, הפנימיים, האישיים של האדם, ולא להיוולד מחשיבה מופשטת עקרה.

דבר נוסף שהעלה את חמתו של קירקגור, אביה מולידה של החשיבה הקיומית, הוא ראיית ההיסטוריה של הגל. אצל הגל, ההיסטוריה היא מהלך מוכתב מראש, שעובר דרך חייהם של פרטים רבים שרק משלים את עצמם כמקיימים את חייהם הפרטיים לעצמם, כשלמעשה 'התבונה הכללית' משתמשת בהם למטרותיה. לא זו בלבד שיש כאן שלילת חירותו העקרונית של הפרט - שהייתה לנשמת אפה של האקזיסטנציאליזם - אלא שיש כאן שימת הדגש על המהלך הכללי, החורז את העולם, את ההיסטוריה, התבונה הכללית, הישות הכללית, האחת, ההרמונית, החוזרת

ומקפת-כל - במקום לראות את מרכז החיים של האדם בפרט, ובריאליה הקונקרטי והממשית של עולמו האישי.

טענות אלו ומעין אלו יכולות לעלות בפשיטת צורה ולבישת צורה בדיונים הגותיים פנים-תורניים. הנה למשל דברים חדים של הרב שג"ר על תורת הרב קוק:

מתוך גישה כזו היו שסברו שתפיסה הרמונית ושחרת שלום מתעלמת מן הייחודי, מן הסינגולרי, מנקודה שאינה ניתנת להמרה והפשטה, הקיימת אצל כל עם או יחיד, או בכל דרך חיים או השקפת עולם. השלום צובע את הכל בצבע אחד ואינו מאפשר גיוון. גם אם ההרמוניה מכילה בתוכה את הפרט, הרי זו הכללה שבסופו של חשבון מכלה...

מה שמייחד את התפיסה של הרב קוק הוא הגישה הרמונית האחדותית. לדידו, תפקיד היהודי הוא לאחות את הקרעים. באישיות שלו היו קרעים, אך בספריו התבטאה ביתר שאת הקריאה להרמוניה. אני מרגיש שרבי נחמן, בשונה ממנו, מקבל את חיותו מראייה תהומית, רדיקלית, של החלל הפנוי... התהומיות שיש בגורלם של הבריאה ושל האדם היא יסוד חזק מאוד...

לכן רבי נחמן, בשונה מהרב קוק, אינו רוצה להתגבר על הקונפליקט. הוא מכיר בכך שעמידה בפני הקונפליקט היא עצמה הביטוי החזק לאמונה, היא עזות האמונה, המתבטאת היטב בעמדתם של הברסלברים שיש בהם עזות דקדושה. את הרדיקליות הזאת איני מרגיש אצל הראי"ה. הברסלבר צועק: האמונה היא הכאב שלי. לעומתו הקוקניק מאמין כי יש סתירות, אבל בסופו של דבר הן מסתדרות לכלל הרמוניה אחת.

(שיעורים על ליקוטי מוהר"ן חלק ב, עמ' 284)

ה'אני' צועק את האמונה שלו דווקא מתוך עומק הסתירות, ודווקא צעקה זו נותנת לאמונה את הרובד האישי והאותנטי שלה, שהוא מיטבה ומרכזה. ההיחשפות להרמוניה כלשהי שנמצאת מעבר לחויית הקיום של הפרט, בה הדברים מסתדרים והסתירות נפתרות, מרוקנת את האמונה ממשמעותה העיקרית, מה'אני' שבה.

כשההרמוניה נעשית חיצונית לאדם, היא נעשית מזויפת וחסרת טעם כאשר המדד מהו פנימי ומהו חיצוני לאדם הוא בראש ובראשונה חויית הקיום שלו.

במקום אחר ביקר הרב שג"ר את הציבור הדתי לאומי כ"לוקה בעודף אידיאולוגיה". הבעייתיות שבה היא ש"אידיאולוגיה היא הרבה פעמים תוצאה של ניכור, של חוסר יכולת להתחבר עם העצמיות". "אמונה נמצאת בחיים, לא באידיאולוגיה או בפילוסופיה" (לוחות ושברי לוחות, עמ' 433-434).

אידיאולוגיה נתפסת כאמצעי חינוכי הנוגד את הכנות הפנימית:

בהשוואה לעמדה החסידית המבססת את האמונה על ישויות וכנות, הרי שהחינוך הציוני-דתי יוצר עמדה אמונית הפוכה לחלוטין. חינוך זה הוא אידיאולוגי מטבעו, זאת אומרת: הוא מכוון בנחרצות לתפיסת עולם מסוימת, שבינה לבין הקיום הממשי של הצעיר או הצעירה הציונים-דתיים יש לעתים פער עצום.

(לוחות ושברי לוחות, עמ' 184 - 185)

הסחף האידיאולוגי של איש ה'הוא' מפריע לאיש ה'אני', מפני שהוא חש שמטרתו להוציא את האדם מעצמו: הטרמינולוגיה של 'גודל' ו'קוטן' נעשית לו לזרא, מפני שהמילה 'קטנות' ו'פרטיות' אינן מהוות שם גנאי בעבורו. להיפך - האדם נעשה למי שהוא דווקא מתוך הקטנות הזו, מתוך שהוא מי שהוא ולא משהו אחר, גדול ככל שיהיה. לטענתו של ה'אני', ביחס לחיים הפרטיות היא שנותנת איכות, גיוון, חידוש לחיי היחיד, היא שנותנת להם צבע משמעותי אמיתי. הרבה פעמים הראייה הכללית שוללת את הלגיטימיות של הפרט לחשוב כפרט, להרגיש כפרט ולפענח את עצמו ואת העולם סביבו כפרט.

דרכו של ה'הוא' נתפסת כחיצונית, משעבדת, לא קשובה, לא רלוונטית, לוקה בפאתוס ובדרמטיות יתר, נוטה להשתמש במילים גדולות שדווקא בגלל גדלן נעשות לחסרות ממשות וחסרות כנות, ואיבוד הכנות משמעו איבוד התוקף הפנימי של השיטה.

נדמה לי שבתשובה לאיש ה'אני', יטען איש ה'הוא' שהעובדה שאידיאולוגיה באה לגשר על פער בין העולם הקיומי של היחיד לבין האמת שנמצאת מעבר לו איננה חסרון כלל. להיפך - זאת גדלותו של הפרט, ביכולתו להשתחרר ממסגרותיו ההוויות, מהאופן שבו הוא מכיר את עצמו עד היום, ולהיות אדם אמיתי יותר וטוב יותר, שלם יותר עם עצמו, עם סביבתו ועם קונו.

ובאופן מהופך מאיש ה'אני', איש ה'הוא' מרגיש שדווקא ביציאה שלו מעצמו הוא מממש את עצמו: הוא אינו מוצא את עצמו בשרייה שלו בתוך עצמו, במבט פנימה, כי אם דווקא בלקיחת אחריות על מסע גדול, בשותפות בחזון רחב יותר ממנו.

את תביעת האותנטיות הרדיקלית של איש ה'אני' לא יוכל ה'הוא' לקבל במלואה: שכן כנות אין פירושה אמת. כנות פירושה חוויה של אמת. חוויה, שפעמים רבות הינה דווקא סותרת לאמת - מפני שהיא משעבדת את האדם לשקר או לקטנות שנמצאים

בתוכו, ולא מאפשרת לו להשתחרר מהם וליצור את עצמו מחדש,<sup>36</sup> או לכל הפחות לחיות לאורם של ערכים שהינם רחבים יותר מהסיפור האישי של פלוני או אלמוני.

על כן, יטען איש ה'הוא' שכנות אמיתית, שלמה ולא חלקית, היא כנות שמסגלת את האדם להקשיב לא רק לעצמו, אלא גם לאמת שמדריכה אותו - גם אם כרגע היא חיצונית לו. דווקא היכולת הזו להשתחרר מהמקום הנוכחי משמחת את איש ה'הוא' - מפני שאחרת הוא היה חש שתכונת ההקשבה הפנימית חרגה ממקומה, כבלה אותו בכבלי החוויות הפנימיות ואסרה אותו במאסרן של רוחות השעה והתקופה בתוכן שקועה נפשו.

אמנם דבר אחד, יסודי ועמוק, כן יכול איש ה'הוא' לקבל אם יקשיב ל'אני' ולדבריו - והוא, שאידיאליסטיות איננה יכולה להפוך לעילה להזדקנות, לאיוש עיקש של עמדות קריסטליות חסרות תיקוף פנימי. וגם הוא מבין, שאין טעם לעמוד עם מגאפון בכיכר העיר ולזרוק סיסמאות לעוסות לעוברים ושבים.

אידיאליסטיות היא בראש ובראשונה יחסו של האדם לעצמו, בניסיונו לצרף ולזקק את אישיותו, עד שיגיע אל המקומות המזוככים והעליונים שבה, ועל פיהם יכונן את ערכיו ויקים את מפעליו. תהליך זה מוכרח להיות אמיתי: האדם איננו רשאי לזייף את אישיותו ולהציב במקומה מסכה, או להחליף את הגיונו הפנימי באוסף סיסמאות שקלט מהורים, מחברים, או ממורים. אם כן, התהליך האידיאליסטי חייב להיות מלווה בחיבור לעצמיות ובהכרה הברורה שלה, דווקא מפני שהוא חותר להגיע אל הליבה של ה'אני' מפרספקטיבה של גודל.

במילים אחרות, ניתן לומר שה'אני' עוזר ל'הוא' להפוך מ'פועל' ל'יוצר'. משליח חסר פנים, לאדם מלא בתוכן עצמי ובשאיפה כנה ליצור את עצמו, מתוך עצמו. להפוך

36 הרב שג"ר עצמו השתמש בטענה הזו כלפי הכנות הכובלת באחד משיעוריו (שיעורים על ליקוטי מוהר"ן חלק ב, עמ' 137), אולם הדבר נאמר רק ביחס להשתחררות ממחשבות שליליות ולאמוץ מחשבות חיוביות, ולא ביחס לאמת ותפיסת עולם. בשיעור אחר (שם חלק א, עמ' 266) הוא דן בתפיסתה של תנועת המוסר לפיה יש ביכולתו של האדם להשתנות, ומסייג אותה למבנה הנפשי המתאים ול"שינוי שינבע באופן עדין מתוך עצמיותו".

למעשה, הדין בנושא זה בהגותו של הרב שג"ר מצריך הבנה בשני השלבים המחשבתיים שלו: השלב האקזיסטנציאליסטי, והשלב הפוסט-מודרני. אני ביקשתי למקד את הדין בעיקר בשלב האקזיסטנציאליסטי, אך למעשה בספר לוחות ושברי לוחות (עמ' 419) מציג הרב שג"ר את הדרך הפוסט-מודרניסטית כגבוהה מזו האקזיסטנציאליסטית, מפני שהיא לא מתחילה "מהמקום של הזהות, אלא מהמקום של החירות". וראה להלן על המושג 'קיומיות חירותית', ועמוד על ההבדל העמוק שבין השתיים.

לאדם איכותי יותר, עמוק יותר, ומלא בכל טוב, העמל להוציא מן הכוח אל הפועל תכנים - אישיים אמנם, אך הנובעים בעיקר מהרבדים האידיאליסטיים שבאישיות.

ומה יקבל ה'אני' מה'הוא'?

הרי טענותיו של ה'הוא' כלפיו קשות לא פחות: הוא תולה בו חולשה, רפיון, קטנות, פרטיות ואגואיסטיות. ההכרח שלו לדבר ולחשוב בשפה קיומית בלבד נתפס בעיני ה'הוא' כיותר מתמיד לעצמי. לטענתו, כדי ליצור תהליכי עומק וכדי לעשות דברים משמעותיים במציאות צריך לעסוק הרבה פעמים בדברים שאינם מרגישים רלוונטיים, שאינם נובעים בנאמנות מהמקום בו ה'אני' נמצא כעת.

ויותר בעומק: אם אתה רוצה לתקן את המציאות, אתה צריך לראות מעבר אליה; אתה צריך להיות מעליה; אתה צריך לדבר על דברים שעדיין לא נמצאים כאן אבל שאפשר לחולל אותם; אתה צריך לחיות בפוטנציאל של העולם ולא בממשות שלו.

כפי שנאמר כבר לעיל, חלק מביקורתו של ה'הוא' כלפי ה'אני' איננה רלוונטית מבחינתו: פרטיות איננה שם גנאי בעבורו, היא תנאי הכרחי ליצירת קשר עמוק ומשמעותי עם הקב"ה. גם הטרימינולוגיה של ה'גודל' והטון האידיאליסטי הנלהב חולפים מעליו כאבק פורח.

אך נדמה שדבר אחד משמעותי יכול ה'אני' לקבל מה'הוא', בדומה למה שקיבל ה'הוא' מה'אני' - רק בכיוון ההפוך. ה'הוא' מלמד את ה'אני' שגם בתוך האישיות שלו, יש מדרג: הוא פוקח את עיניו לכך שישנם חלקים גבוהים וטהורים יותר, שראוי להישמע להם, ולעומתם חלקים שבטבעם צריכים להישאר משניים.

את הטענה הרדיקלית של ה'הוא' לפיה על ה'אני' לוותר על חלקים מהאישיות שלו למען השגת מטרות נעלות כלשהן - אותן לא יוכל לקבל; אבל הוא כן יוכל לקבל את הקריאה לעבודה על ה'אני', שמטרתה ליצור מדרג פנימי כלשהו שמתקן אותו ומעמיד אותו במקומו.

ניתן לקרוא לזה בירור של 'עיקר וטפל' בתוך האישיות: זהו צעד קטן, אך משמעותי מפני שחיפוש העיקר שבתוכי מוליך לחיפוש העיקר שבמציאות, וממילא אל הייעוד שבחיים. וכאן נכנסים לתמונה כוחותיו המפעליים של האדם, שכבר חורגים מהקיומיות הניטרלית, הסגורה.

גשר נוסף בעולם הפסיכולוגיה שמקרב מעט את ה'אני' לעבר ה'הוא' הוא פסיכולוגיית המעמקים של יונג, שגילתה כיצד במעמקי ה'אני' שוכנים סמלי היסוד והמיתוסים הלאומיים והאוניברסליים. פסיכולוגיה זו תרמה ליכולת לפענח את נפש היחיד בקשר

ובחיבור אל החברה הלאומית בקרבה הוא חי. גם א"ד גורדון היטיב להראות זאת בספרו 'האדם והטבע'. אם כן, ה'כלל' וה'פרט' אינם כה מנוגדים זה לזה: יש ביניהם חיבור אורגני טבעי.

גם כאן ניתן לומר בוודאות: זהו לימוד, הפנמה של כיוון מסוים. לא בטוח שאיש ה'אני' רוצה ללמוד את הלימוד הזה, אך אם הוא יאות לכך הוא ימצא את עצמו מסוגל לעשות זאת בלא לוותר על המיקוד המרכזי עליו סובב ציר אישיותו.

אינני בא לטעון כאן שבכך ביטלנו את ההבדל שבין ה'אני' וה'הוא' ומיזגנו אותם לכדי דמות אחת: התחושות ההיוליות שלהן עדיין שונות. אבל בכל מקרה ראינו כיצד הן יכולות להיפתח זו לזו ולדייק זו את עמדתה של זו.

## 2. 'אתה' ו'הוא' נפגשים

פילוסופיה שלמה שצמחה כמרד מובהק ומוצהר של ה'אתה' ב'הוא' היא הפילוסופיה הדיאלוגית, שכבר הוזכרה במאמר זה. בפרק על ה'אתה' הבאנו ממשנתו של בובר, ששם את הדגש על מפגש פרסונלי יותר עם ה'אתה'. בפרק הזה נביא מדבריו של עמנואל לוינס, שפיתח את ההשלכות המחשבתיות של המפגש עם ה'אתה'.

ואלה תולדות הפילוסופיה: מסע בן אלפי שנים של יציאת התודעה האנושית מעצמה אל העולם, וניסיון להכיר אותו בכלי ההבנה האנושיים, כאשר השאלה המרכזית והמשמעותית ביותר היא השאלה האונטולוגית - מהו היש? מהי המציאות האמיתית? מה נמצא מעבר לתופעות היומיומיות החולפות ועוברות לנגד עינינו?

זה מושג ה'כוליות' שמתאר לוינס: שיטה שמנסה להכיל בתוכה את כל היש. הכוליות פשטה ולבשה צורות רבות - מיוון העתיקה של פרמנידס ותאלס, דרך שפינוזה, הגל והיידגר. אך המאפיין המרכזי של תולדות החשיבה המערבית, טוען לוינס, הוא החתירה להתאמה בין הסובייקט לאובייקט. המחשבה מנסה תמיד להגיע למצב הנראה בעיניה אידיאלי - כשההוויה, האובייקט, הדבר המוכר אינם זרים לה עוד. לוינס קורא לנטייה העמוקה הזו, המאחדת את הפילוסופיות השונות, במונח יווני: ה'אוטוס'<sup>37</sup>, כלומר ה'זהה'. הפילוסופיה מנסה להפוך את השונה, את הזר, את האחר, לזהה.

ה'כוליות' מכונה בפי לוינס 'אגו-לוגיה': לטענתו היא איננה המדע של ה'יש', אלא המדע של ה'אני' המצמצם את ה'יש' אל הכלי האישי שלו. ה'אני' כביכול יוצא מעצמו: אבל הוא יוצא למסע כיבושים שבסופו הוא יחזור לביתו הראשון, לתודעתו הראשונית, ובידו שלל רב. הוא לא פתוח לשיחה אמיתית. שיחה אמיתית עם האחר תמיד מלמדת

אותי שיש בו משהו שונה לחלוטין מכל מה שחשבת: שהוא מחוץ לכלים שלי, ותמיד יישאר מחוץ להם, כל עוד יישאר זהה לעצמו ולא זהה אליי.

ה'כוליות' היא בעצם אימפריאליזם מחשבת: והיא מזוהה על ידי לוינס עם האופי האימפריאליסטי של אירופה, כפי שהתגלה במלואו כיעורו במרחץ הדמים של המאה העשרים.

על כן בניגוד לאונטולוגיה, מבקש לוינס לעסוק לא בהוויה האנונימית, חסרת הפנים, כי אם בהוויה המתגלמת באנשים - בפניו של האחר: 'מהקיום לקיים', כפי שקרא לאחד מספריו; מאונטולוגיה לאתיקה, כאשר זו האחרונה מדגישה את האחריות שהמפגש עם האחר מטיל עליי. וכאן צומחת 'אידיאית האינסוף', שהיא אליבא דלוינס הטרנסצנדנטיות המוחלטת, ראיית אחרותו המוחלטת של האחר, בניגוד לכוליות הכולעת את האחר.

בעקבות דקארט, שתיאר את התגלותה של אידיאית האינסוף במחשבת האדם אודות האל, לוינס טען שהיא מתגלה גם במרחב היחסים הבינאישיים: "האינסוף נוצר ביחסים של הוזה עם האחר" (כוליות ואינסוף, פתח דבר).

לוינס טוען שהפילוסופיה כולה, על פי ייעודה הראשוני, איננה אונטולוגיה אלא מטאפיזיקה: היא בעצם נועדה להיות בקשת האינסוף האנושית. היא סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, ותשוקתה היא החריגה מהעולם. כך נפתח הספר כוליות ואינסוף:

החיים האמיתיים חסרים, אבל אנחנו בעולם. המטפיזיקה מופיעה, וממשיכה להתקיים, באליבי הזה. היא פונה ל'שם', ל'אחרת', ול'אחר'. בצורתה הכללית ביותר, היא מופיעה כתנועה היוצאת ממקום מוכר, מן הבית שבו אנחנו מתגוררים, אל מה שמחוץ לעצמנו, לשם, בנכר...

שום מסע, שום שינוי באקלים ובתפאורה לא יוכלו לספק את התשוקה הנדרכת<sup>38</sup> אליו. האחר הנחשק באופן מטאפיזי איננו 'אחר' כמו הלחם שאני אוכל, כמו הארץ שאני גר בה, כמו הנוף שאני מתבונן בו, כמו, לפעמים, עצמי לעצמי, אותו 'אני' ואותו 'אחר'. מן הממשויות האלה אני יכול 'להזין את עצמי' ובמידה רבה מאוד לספק את עצמי, כאילו קודם לכן הן פשוט חסרו לי. באופן זה האחרות שלהן נטמעת בזהות שלי כחושב או כבעל דבר. התשוקה המטפיזית נדרכת אל דבר אחר לגמרי, אל האחר לחלוטין... היא תשוקה שלא ניתן לספקה... לתשוקה

38 השווה מאמר צמאון לאל חי: "אם מעט פחות מגדולה זו יבקש לו האדם הרי הוא מיד טרוף כספינה המטורפת בים, גלים סוערים מתנגדים זה לזה ידריכוהו תמיד מנוחה, מגל אל גל יוטל ולא ידע שלו". הטרמתי את ההשוואה הלשונית להשוואה התוכנית המתבקשת.



המטפיזית יש יעד אחר - היא משתוקקת אל המעבר לכל מה שיכול להשלימה בפשטות. היא כמו הטוב - הנחשק איננו ממלא אותה, אלא מעמיק אותה. להבדיל בין הקודש לבין החול, בדברים אלו אני מוצא דמיון רב לשאלה המרכזית העומדת במרכז מאמרו של הרב, 'צמאון לאל חי'.<sup>39</sup> הצגת המצב הקיומי של האדם המשתוקק תשוקה שהיא בלתי ניתנת למימוש באופן מובנה, מקבילה אצל שניהם:

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

(אורות, זרעונים, א)

אם כן, גם אצל הרב ניתן לזהות את ה'חריגה אל האחר המוחלט', החריגה הבלתי ניתנת למימוש - "על כן יש בעריגה העצמית מין נטיה של חפץ שאי אפשר להתמלא, שיוכל להחשב בכלל חולי מחליי הנפש יותר ממה שיוכל להכנס בכלל תשוקה בריאה טבעית 'סמכוני באשישות רפדוני בתפוחים כי חולת אהבה אני'" (אדר היקר, עמ' קלו). אך מסקנתו של המאמר, החותם ב"אלוהות המתגלה בעולם"<sup>40</sup> מנגנת מנגינה שונה ואולי אף הפוכה מהגותו של לוינס<sup>41</sup> - ונושא זה יידון ביתר הרחבה בשלבים המתקדמים יותר של הדיון בין ה'הוא' וה'אתה'.

39 ואינני בא לקבוע כאן שמושא התשוקה המטאפיזית שלוינס מדבר עליה זהה למושא השאיפה הנידונה במאמרו של הרב.

40 הדימוי שיש לי לשתי התנועות האלו שבמאמר הוא שלכל אדם יש כמות מוגבלת של צבע, בו הוא צובע את העולם סביבו. ברגע שהאדם הדתי פונה לקב"ה 'כ'אתה' ומחריג אותו מהעולם - מיד כמו נשאב כל הצבע שבכל הדברים ומתנקז אל ה'אין', אל ה'מעבר', ה'לא-נודע', והכל נשאר חסר-צבע וחסר-טעם. אך בשלב בו מתגלה היחס החיובי הממשי שבין הבורא לבריאתו, היא שבה ונצבעת באור חוזר בצבעים עזים הרבה יותר - והיא היא האלוהות המתגלה בעולם.

41 "סיטרא דקדושה שרי בפירוודא וסיים בחיבורא" (זהר חלק ב, סבא דמשפטים, צה - ע"פ ציוני המקורות של הרב הנזיר המובאים בסוף אורות הקודש ב).

אצל לוינס, הגילוי של אידיאת האינסוף הוא דווקא במפגש עם האחר, האנושי, מפני מה שנוכחותו משררת לי: היא מבשרת לי שישנה הוויה שאיננה זהה לי, וההוויה הזאת מטילה עליי חובה מוסרית כלפיו, בעצם קיומו. השמיעה של הצו האתי, היא גישה אל האחר: לא באופן של כיבושו והטמעה, כי אם באופן של הקשבה ואף הכנעה. האחר איננו מתמקם עוד בתוך מערך האידיאות המוכרות שלי, אלא נבחן בייחודיותו, באחרותו, בהיותו חיצוני לאני באופן ששום כוח אינו יכול לפוגג. האתיקה נותנת להופעתו של האחר אופי של ציווי המוטל עליי, הבא עמו במגע, ובכך מואר המפגש באור אחר לחלוטין.

וכאן מתבלט ההבדל התהומי שבין מהות הדיאלוג של לוינס לזו של בובר. שניהם העמידו את מרכז חייו של האדם בזיקה עם הזולת, ושניהם מאסו ב'בריונות השכלית' של הפילוסופיה שקדמה להם. אולם בעוד שבובר הדגיש את השאיפה לממש את הזיקה, לפוגג את הזרות, לפנות אל הזולת ולומר לו 'אתה'; לוינס הדגיש דווקא את המרחק, את האחרות התהומית של הזולת, שלעולם נותרת בלתי ניתנת לגישור. בהקשר הזה מעדיף לוינס את המושג 'הוא' על פני המושג 'אתה', מפני שהוא מתאר התקרבות שאין בה התמסרות. התפיסה המוסרית החזקה מדגישה את מקומו הנבדל של כל אחד ואחד, על כן יש בה משהו קפוא מעט: זיקה שמקפידה תמיד לשמור על המרחק שבין המשתתפים בה.

בימי צמיחתה של החסידות, נשמעה בפיה טענתו המרכזית של ה'אתה' כלפי ה'הוא', ובעיקר כלפי ה'הוא' בנוסח שכינינו לעיל 'המתמטיקאי', לאור השוואתו של הרב סולובייצ'יק אל 'איש ההלכה'. למעשה, זוהי טענה כלפי היהודי הלמדן, שעסוק בלימוד התורה ובקיומה ללא התפעלות מיוחדת ממנה ומקיום מצוותיה, וללא פנייה ייחודית, מעומק הלב, אל הקב"ה.

ה'הוא' נעשה עסוק יתר על המידה בחשיבה הטכנית, בשאלות הפרקטיות, שכלו מלא פרטים אך לבו חלל. הוא עסוק ב'מה' ולא ב'איך': הוא מקיים את חובותיו כלפי שמיא ומדקדק בקלה כבחמורה, אך אינו חי כעומד לנוכח פני ה', כנפגש.

לעומת התיאור הזה, נביא תיאור כיצד חי חסיד:

חסיד אמיתי מתפלל בהתלהבות, לומד בהתלהבות, חי בהתלהבות. ניתן לראות בו ואפשר לחוש בו אש - בתנועותיו, בקולו, בשירתו, במזגו. רגשות גואים בחסיד - והוא יוצא מגדרו. הוא שומע 'תורה' גבוהה - ונכנס להתפעלות, להתעלות. רגשותיו אינם מונחים ונעולים אי שם באחת ממגירות השכל. נשמתו קורנת. היא מאירה.

החסיד הוא איש ה'אתה' - והוא חי כל חייו במפגשים. הוא מבקש להיחשף לכל דבר שהוא פוגש במציאות ולראות אותו כמות שהוא - ואל המפגש הזה הוא בא חשוף, פתוח לחלוטין למה שיתחולל בו. על כן כל דבר מרגש אותו וחודר אליו לעומק: הוא איננו יכול לסבול אדישות, במיוחד כשהיא נוגעת ללב החיים, לעבודת ה' בתורה, בתפילה ובקיום מצוות, שם הוא מבקש לצאת מגדרו. ההשתפכות הרגשית הינה חלק בלתי נפרד מאחיותו בקודש, משום שרק היא מסמנת בעבורו את הנגיעה בעצם הנפש.

החסידות ביקשה להעביר את מרכז הכובד מהספרים לאנשים, מהמצוות עצמן אל האדם המקיימן. שכן העשייה היא כללית ואחידה, ואילו הרגשיות שהאדם מכניס אל תוך העשייה מבטאת יחידיות, איש איש לפי שורש רוחו ונשמתו. הבעש"ט בא לתקן את מה שנאמר "ותהי יראתם אותי מצוות אנשים מלמדה"<sup>42</sup>. עשייה מתוך הרגל כלל אינה נחשבת לעשייה של האדם העושה אותה: היא סוג של חיקוי - של עצמי או של אחרים. זו עשייה חיצונית, שאינה מוקרנת מה'אני' הפנימי. המעורבות הרגשית היא זו שנתפסת כמקשרת את האדם עצמו אל המצווה.

ההתמקדות הזו באדם העובד את ה', ולא במעשיו גרידא, משפיעה גם על היחס ללימוד תורה ולערכו. ישנו סיפור על הבעש"ט, שפעם בא להיכנס לתוך בית מדרש מסוים, וכשפתח את הדלת להיכנס, ראה בפנים אברכים מתווכחים בדברי תורה, כאשר כל אחד מבקש להראות את כוחו ולנצח את חברו. כשראה זאת, נשאר הבעש"ט בחוץ. "בית המדרש מלא בתורה", אמר "ניאלץ להישאר בחוץ מחוסר מקום".

בכך רמז הבעש"ט למימרא המופיעה בזוהר (תיקוני זוהר, נא) "תורה בלא דחילו ורחימו אינה פורחת לעילא" - התורה שלהם אינה מקובלת בשמיים. חשוב ביותר לבחון מיהו האדם הלומד את התורה, מהי המוטיבציה שלו בלימוד, וכיצד הלימוד משפיע עליו. שוב: מפני שלא המעשה בפני עצמו עיקר, ולא הלימוד בפני עצמו עיקר - אלא האדם העומד מאחוריהם עיקר.

במאמר בשם 'חזרה ללימוד פנימיות התורה'<sup>43</sup> מציג הרב את האמירה הזו בעיקר כפיתוח עצמאי של תלמידי הבעש"ט, וטוען שעל הנקודה הזו עלה קצפו של הגר"א והחליט לעורר את המחלוקת על החסידות. על כך נרחיב בהמשך, בטענותיו של ה'הוא' כלפי ה'אתה'.

ללמדנות אופי מיושב - החשיבה הרציונלית בונה מערכת שיטתית וסדורה. לחסידות אופי ספונטני, משוחרר, מתמסר לבזק שבהתפעלות הרגע: על התורות החסידיות

42 בשם הקוצקר.

43 אוצרות הראי"ה ב' עמ' 303.

שפוך חן מיוחד, והרביים החסידיים לא סידרו את דבריהם באופן של שיטת עולם סדורה הבנויה מן המסד עד הטפחות - תורה חסידית היא ברק שנתפס בבינת הלב ונמסר כתורה שבעל פה, בהשראת הרגע, בחיות פנימית. הכתב המונח לפנינו אינו כי אם צל כלשהו שנשתמר מהחוויה של שמיעת תורה מהרבי. ניתן לסכם שהחסידות ראתה לפנייה יהדות חסרת-חיים, ועל כן "כל יסוד הווייתה בעולם היה להאיר את האור האלוהי בעשירות ובזריחה מבהקת בכל לב ובכל מח" (אגרות א', עמ' קסא).

אחת מדמויות ה'אתה' המרכזיות שהופיעו בעם ישראל בשנים האחרונות הייתה דמותו של ר' שלמה קרליבך. הדבר בא לידי ביטוי בהתהלכותו הייחודית עם אלוקים ואדם, וכפי שהבליט את שורש העניין באחת משיחותיו:

ישנן שתי שאלות שאתה יכול לשאול אדם, "מה אתה?" ו"מי אתה?"  
 כשאתה שואל "מה אתה?" אתה הורס את העולם. כשאתה שואל "מי אתה?" אתה בונה את העולם.  
 וכאן מלמד הזוהר הקדוש את התורה העמוקה בעולם, כשאתה שואל את אלוהים "מה אתה?" הוא לא עונה.  
 כשאתה שואל את אלוהים "מי אתה?" "מי ברא אלה?" אז ריבוננו של עולם עונה...

(תמלול מתוך: רבי שלמה קרליבך - לעולם אינך יודע - הסרט המלא)

ובניגוד גמור לכך, אנו מוצאים את דבריו של ר' שמעון סטרליץ' זצ"ל, מתלמידי הרב קוק:

הוא [ - משה רבינו ] חידש נשמת ישראל, חידד את כושר הקשבתה, וכולה אומרת קשב תמידי לקול ד' המדבר מהר סיני. הקשבתה מאומצת תמיד יותר אל "מה ד' שואל מעמך וגו'" (ע"פ דברים, י, יב) מאשר אל "מי ד'" (שמות ה, ב). וזוהי תפארתה של היהדות, מאז עמדה תחת ההר עד היום הזה... על ידי הרגישות המאומצת של הקשבתה לקול ד', התייחדה עמו יחוד מלא, הזדהתה עמו זיהוי פנים. אורייתא וישראל וקודשא בריך הוא חד הוא (ע"פ זוהר אחרי מות עג, א).  
 (מהמקור, עמ' ל"ב)

את טענת ה'אתה' כלפי ה'הוא' ניתן למצוא גם בדברי הרב ישראל אריאל במאמרו 'להישאב או לפנות: דעת ה'אתה' כחלק מדעת אלהים'.<sup>44</sup> הטענה כאן היא כנגד ה'הוא' האידיאליסטי, כפי שלהבנתו של הרב אריאל מוצג במאמר 'דעת אלהים' של הרב קוק.

בעיניי, המאמר הזה הוא הטענה המפורשת ביותר שיש בנמצא לבעלי התחושה ההיולית של ה'אתה' כלפי אלו של ה'הוא'. ננסה להביא את תורף הדברים, שנוגעים בעומקי שורשי השיטות.

היחס אל הקב"ה מתואר במאמר 'דעת אלוהים' כמתרחש דרך האידיאלים האלוהיים, יחס שמתואר בפי ר' ישראל כ'הישאבות'. האידיאלים, המידות האלוהיות שבהן ה' מופיע בעולמנו, מגביהות את החיים, מוליכות אותם אל שלמותם בתהליך אין סופי של פיתוח והשתכללות.

הרב קוק מתווה את היחס לקב"ה כמתרחש דרך האידיאלים האלוהיים, יחס שאיננו חורג אל מה שמעבר לעולם, אלא מתוודע ונפתח אל הנוכחות האלוהית שמתגלה בהשתלמותם, עילויים, וזיקוקם של החיים.<sup>45</sup> הדרך הזו היא דרך של התדמות לקב"ה: במאמר 'דעת אלוהים', היא מונגדת לדרך המפגש של החוויה הדתית, העוינת את החיים הטבעיים, ולדרך המפגש של הפילוסופיה, שיכולה או להקטין ולהקפיא את הכל (כולל העצם) לממדים העולמיים, כמו במקרה של שפינוזה; או לדבר רק בשפה של תארים שליליים.

אלא שהמעבר הזה מהסברה טרנסצנדנטית להסברה אימננטית הוא בעיני ר' ישראל פגם בהסברה. זאת מפני שלטענתו "סוד הקיום וטעמו - בפער שבין הבורא ובריאתו".

לטענתו, התיאור הטרנסצנדנטי מעצים את הייחודיות שבקשר, את החידוש של איחוד בין נפרדים. דווקא תיאורו של העולם הזה כרחוק מאלוהות מחזק את האהבה אליה - מפני שאהבה, לטענתו, כרוכה תמיד בדחייה של מישהו אחר, שאינו נאהב. ה'מישהו' הזה הוא העולם הזה:

ה' מופיע דרך אחרותו מן המציאות, דרך בחירתו את אלו שמרגישים את ריחוקה של בריאתו ממנו ובוחרים בו תוך שמתגברים על המציאות. לזה מתאימה אהבת איש לאישה, אהבה בוחרת ומעדיפה, אהבה של נזקקים החווים את הפער שבניהם, ואת יכולתם להיענות זה לזה על רקע היותם חולקים סוד משותף.

לטענתו, היחס של הקב"ה כלפינו הוא יחס של רחמים ושל אכפתיות אישית, מה'אני' האלוהי אל ה'אתה' האנושי בתוככי העולם המנוכר. לטענתו, היחס הזה חסר בשיטתו של הרב קוק, שמתאר במאמר הקרנת שלמות המכלילה בתוכה את הכל, וה'שואבת' את העולם כולו לאלוהות.

45 השאלה האם זהו אכן שיקוף מלא של הנאמר במאמר דעת אלוקים חורגת ממסגרת דיונו.

כמו כן, היחס שלנו כלפי הקב"ה, לדבריו, אינו יחס של המשכיות ודמיון אלא של פנייה אליו, מתוך הווייה אנושית שחשה עצמה ריקה, חסרה, צמאה למקורה העליון. אין זה האידיאליסט, שחי בתחושת עוצמה ויכולת - אלא היהודי שנושא עיניו לשמיים ויודע שהכל מאיתו יתברך.

כאן מגיע ר' ישראל לאמירה שמזכירה מאוד את משנתו של לוינס שהוזכרה לעיל:

עיקר כוחו וחיידושו של ה'אתה', שיכול הוא להמחיש את ה'אין'. כשממציים את ה'אתה' הרי משילים ממנו את כל ההשלכות שהשליך עליו ה'אני' הפונה אליו, את כל הדימויים של ה'אני' כאילו גם הזולת משתבץ ונספג לתוך עולמי, ומעשיר את התפשטותי. כשממציים את ה'אתה' מתייחסים אל הייחודי, מודים שכל התופעות, הנראות מוכרות ומתאימות לעולמי שלי, נובעות מנקודה נעלמה ממני, מזולת אמתי, וכי לפני 'אין' שאי אפשר לתפוס אותו, אבל גם אי אפשר להתעלם ממנו...

האומר 'הוא' מתייחס למה שנודע להכרתו, למה שמוקף על ידי שכלו, וככזה הוא חלק ממנו: ואף כשמשיג שאינו מבין את אותו 'הוא', אותה השגה היא כעין גישוש אחר משהו חמקמק, שהולך ומיטשטש ונעלם ככל שמתרחק ממה שכן הושג. לעומתו, ביחס ל'אתה' אין תנועת הנפש תנועה של השגה והכלה, אלא של התרוקנות: מה שנדמה כשלי, או כיכולתי, או כפרי רוחי, מושב אליך, ומה שהיה ממשי הופך לאין. מכאן נולדת התפילה, שבה חי המתפלל את עצמו ככלי ריק, ובה עיקר הבקשה אינו להעשרה אלא להצלה וישע מבחוק.

אם כן, יש פה שחזור מדויק של טענתו של לוינס כלפי ה'כוליות': הבקשה ליצור יחס דווקא לאלוהות המתגלה בעולם משאירה את האדם בתחום המושג והמוכר - הפנייה אל ה'אתה' היא בעצם הפנייה אל אידיאת האינסוף, אל הטרנסצנדנטי שתמיד יישאר מעבר, תמיד יישאר 'שם', בנשגבותו. בנקודה שבה האדם מבין את האחרות המוחלטת של האינסוף, הוא מבין שהוא ריק: זה הרגע המכונן את התפילה.<sup>46</sup>

46 כאן מגיעה אמירה אקטואלית מתבקשת מאוד: "לפי דרכנו 'אה עניוּתא ליהודאי' ו'אתם המעט מכל העמים', ועל כן אף יאה הגלות לישראל, סוף סוף דרכה הננו חווים את הגלות מגן עדן שביסוד הבריאה, חווייה שאותה המין האנושי בכללו מנסה להדחיק. אני משער שמסקנתי זו עלולה לקומם, אבל האם רוצים אנו להשליך מאחרי גונו את רוח החן והתחנונים ומנגינות הגעגועים של הגלות ולעבור במרץ אל מנגינות המעש והבניין של העלייה השנייה ואל מנגינות הלכת של צה"ל? האם איננו חשים שבזה אנו מאבדים את הפגישה עם עומק הקיום היהודי שלנו?".

אם כן, בדעת אלוהים, הזרם של ה'אתה' מבקש לפנות אל הקב"ה כנוכח, מתוך טענה שהאלטרנטיבה היא למעשה דחיקת רגלי השכינה על ידי המציאות הממשית, וממילא שכחת ה'. אלא שאיש ה'הוא' סבור כי הריאליה איננה צפופה כל כך, כי אם רחבה די הצורך על מנת שתתאפשר בה אפשרות שלישית.

מרגלא בפומיה דמו"ר הרב אמנון ברדח על הפסוק "ישקני מנשיקות פיהו כי טובים דודיך מין" (שיר השירים א, ב) כי גדול היחס אל הקב"ה כגוף שלישי נסתר דווקא, מהפנייה אליו כגוף שני נוכח - שכן קרבת אלוהים הגדולה יותר, הנשיקה, מתוארת בפסוק לא כמפגש פנים אל פנים כי אם דווקא כטעימה מנוכחות עלומה ומסותרת.<sup>47</sup> על פניו לא מובן מה אנו משיגים מהגוף השלישי הנסתר. הרי יחס של 'אתה' נשמע הקרוב ביותר והחזק ביותר בנוכחותו.

אלא שלפי הבנה זו באלוהות, הנוכחות המתגלמת לכדי 'אתה' היא אמנם הופעה גלויה יותר, אך ממילא מצומצמת יותר. היחס אל הגודל האלוהי האינסופי, לעומת זאת, נמצא דווקא ב'הוא' הקולע אל הגאונות האלוהית המוחלטת, אשר דווקא עובדת היותה בלתי מצומצמת מאפשרת לצייר אותה כנוכחות לא של זולת חיצוני ולא של ישות בעלת מאפיינים 'זהותיים' רגילים - כי אם פשוטה; כאשר הנשיקה בוקעת ועולה מעצם ההוויה, מעצמנו, ולא מדבר חוצה לנו - ואין בכך כל רע.

ההיודעות אל הגוף השלישי הנסתר השוכן בתוככי ההוויה היא הפותחת את הפתח להתהלכות גאולית 'קוממיות' של האלוהים ואף לפני האלוהים ולא רק עם האלוהים, ולדעתו בכל הדרכים ולא רק בדרכה של התפילה (אשר ייתכן שגם היא תדע הטייה אידיאליסטית מסויימת).<sup>48</sup> זוהי נוכחות הקוראת לשותפים שיפעלו איתה, ש'יתהלכו אתה', ואף שי'עבדו אותה'<sup>49</sup> ולא רק שיתפללו אליה בתחינה, שיימלאו אל מולה בתחושה של פליאה, שירקדו איתה בהתרוממות הרוח או שיימסו לנגדה מרוב מתיקות.

באופן כללי, נראה לחלק כך שדרך ה'אתה' היא נחלתם של אנשי העמדה הדתית הפשוטה והקלאסית, ואילו ה'הוא' שייך לאותם המבקשים לזכך<sup>50</sup> את ציור אמונתם - כאשר פעמים רבות הזיכוך יתבטא אצלם בהסברת מושגים דתיים כגון 'משיח', 'גאולה', 'תפילה', 'תשובה', 'נשמה' ואף 'אלוהים' באופן מובן ובנימה מפוכחת, כך

47 'ישקני' ולא 'תשקני', 'פיהו' ולא 'פיך'. אבחנה זו מקורה בליקוטים מפירוש ר"ח מוולוז'ין לשיר השירים על פסוק זה.

48 עיין 'בכל דרכיך דעהו' ו'תחנונים על תפילת הקבע' לר' חיים וידל.

49 ראה אדר היקר, עמ' קמה 'לעבדם'; וכן נפש החיים שער א פרק ז על הפסוק 'ה' צילך'.

50 עיין מאמרי 'הנגשה זיכוך ופשטות', שעודנו בכתובים ועתיד להתפרסם בעזרת ה'.

שישתלבו בתוך תמונת עולם ריאליסטית ולא מיסטית, הנתפסת כנחשלת ופרימיטיבית. הסכנה האורבת לפתחם היא שיהפכו את אלוהיהם ל'משהו' במקום 'מישהו', ואת אמונתם למילון של מושגים במקום של חיים.<sup>51</sup>

אותה ההבעה הרגשית הכנה אשר פרצה מפיו של רועה הצאן הצעיר בקריאת 'קוקוריקו', 'אל"ף ב"ת' או בנגינה בחליל - היא הפסגה הנשאפת עבור איש ה'אתה'; היא הפותחת את שערי השמיים בסיומו של יום הכיפורים על פי הסיפור החסידי הנודע. אך בעבור איש ה'הוא', ייתכן ומדובר בבחור תימהוני בעל דמיונות, המפריע למהלך התפילה ותו לא.

איש ה'הוא' צריך ללמוד שעצם ההיחשפות לנוכחות האלוהית בעולם, עצם ההיפתחות אליה כמשמחת, מאירה, ראייתה כיופי נשגב ומפואר - היא תנועה של 'אתה', של הקשבה עדינה. הקשבה למציאות, הקשבה לאחר, נתינת הרשות למציאות להיות מה שהיא ולא רק עיבודה, ולא רק פעולה בה. לולא תחושת ה'אתה', עלול ה'הוא' להידמות לחייל בגולני, שמסתער הלאה ומבצע משימות בלי יכולת לראות את ה'אתה', להקשיב לו, לראות את הייחודי שבו, וליצור עמו קשר שיש בו עדינות וגמישות. גם אם ההיחשפות הזו אל האחר לא גורמת ל'הוא' לקרוס אל תוך עצמי כמו ב'אתיקה של הנסיגה הפנימית' של לוינס, הוא נעשה מודע לכך שיש גיוון במציאות, והוא טוב לה.

ל'הוא' יש כוחות מפעל גדולים: הוא חי בתחושת עוצמה ומלאות. ההקשבה נצרכת לו, כדי שהתחושה הזו לא תהפוך להתנשאות מנופחת ומנותקת, אלא שתהיה צמיחה אל עליונותו של האדם, מתוך אחדות עם המציאות, כהמשך ישיר לה: האדם הוא תפארת העולם ושכלולו, מתוך חווית חיים של עולם שיש בו פתח אל המסתורין, שמחיה את הריאליה האנושית, ומתוך תחושה של שותפות גורל קוסמית עם כל העולם ואהבת כל היש'.

את בלעדיות עמדתו הדתית של ה'אתה' ביחס למציאות לא יוכל ה'הוא' לקבל: הוא חי בתודעת נוכחות אלוהית ולא בתודעת גילוי. אבל ישנה עמידה ענוותנית ביחס לנוכחות הזו, ויש פנייה פשוטה כלפי מעלה. אין פה מסכנות של זולת הזקוק לרחמים, אבל גם ל'הוא' יש צורך לפנות אל ה' באופן פשוט.

כדוגמא טובה בעזרתה ניתן לבחון את חסרונות ה'הוא' כשאין בו 'אתה', ניקח את גיבורי ספריה של איין ראנד. הגיבורים של ראנד הם תמיד יחידים הנאבקים בחברה מסואבת ומעוותת שסוגרת עליהם, והם תמיד מתגברים עליה בעזרת חשיבתם החדה וזכות תעוזתם. הם אנשים קרים ומחושבים, הם מלאי עוצמה וביטחון עצמי בכוח היצירה שלהם.

51 אמנם ודאי הוא שייטכנו אנשי 'הוא' בעלי אמונה פשוטה ובלתי מזוככת, אשר על פי רוב היו אידיאליסטים שאינם מודעים לחידוש על גביו הם רוכבים.



שילובן של כל התכונות האלו גורם להם להיות העידית שבחברה, והם אכן מלאי גאווה ובוז כלפי הקטנות, החולשה והטמטום של הסובבים אותם. הם אנשים מבריקים הראויים להערצה, אבל בפועל הם תמיד גורמים לאנשים סביבם להצטייר כפתטיים ועלובים.

העוצמה של ראנד מתארת את שיאו של האדם היוצר, המסוגל והחופשי מכל עול. אבל האדם הזה אינו צומח בטבעיות מתוך החיים ומתוך החברה: הוא מתנשא עליהם. לכן הוא משדר אדישות ואטימות, ולכן אין בו ענווה ופשטות, אלא רק מעוף וחזון ותחושת יכולת. ניכר שאדם כזה איננו מתפלל<sup>52</sup> - ניכר שאין לו 'אתה'.

אם נלך עתה בכיוון ההפוך, ניתן לראות שהמחלוקת של הגר"א ובית מדרשו על החסידות היא ביקורת של 'הוא' כלפי ה'אתה'. המחלוקת הזו נגעה בסוגיות הנסתרות ביותר בפנימיות התורה, כמו הצמצום (וכבר הראנו שהיא עסקה גם בשאלת ערכם הכללי של תורה, תפילה, ומצוות).

לעיל הבאנו את דרכה של החסידות, שביקשה להסב את תשומת הלב אל האדם, ולמקד את הדיון בדמות הלומדת תורה והמקיימת מצוות - מי היא, מאיזה מקום היא ניגשת לשם, ומה המבנה האישיותי שזה בונה בקרבה. אם יש פה מחלוקת אמיתית, מעניין לראות מה יהיה ההסבר של הצד השני, החולק על הגישה הזו. באמת, למה שלא להתמקד באדם העומד מאחורי העשייה, מאחורי הלמידה? האם זאת רק 'יבשנות' ליטאית בעלמא ותו לא? במאמר לא כל כך מוכר של הרב, הנקרא 'חזרה ללימוד פנימיות התורה', מסביר הרב את הצד של הגר"א במחלוקת הזו:

והנה הבעש"ט ז"ל ראה שאין דברי האר"י ז"ל מובנים לבני הדור ללמוד בהם, מצא לו משל קרוב שכל גופי תורה תלויים עליו, הוא האדם הנברא בצלם, שבכל כוחותיו ואור נפשו נבין מעין דוגמא של מעלה. אבל לא היתה כוונתו שרק עקרי הדברים הם כפי הפעולה הנמשכת מלימוד המשל, רק שעל ידי הכוונה בכוחות נפש האדם יהיה המשל יותר קרוב במקצת אל העניין הנשגב מקירוב המשלים היותר רחוקים. אבל לא היתה כוונתו ז"ל כפי הראוי שייחשב על גדול העולם כמותו ז"ל, כי אם שעל ידי באוריו במשלים יוסיפו לקח ללמוד בדברי הרשב"י והאריז"ל ושאר המקובלים הנאמנים, בדרך לימוד קבוע בקדושה וטהרת לב, והיתה אז לפתח תקוה וישועה לעם ה'.

אבל הבאים אחריו חשבו מהם שכוונתו במשל האדם וכוחותיו לקבוע כל הלימוד רק על זה, ובאמת זה בעצמו אינו גופי תורה...

מה שאין זה דרך התורה כלל, כי עקרי התיקונים תיקונים ממש המה שהאדם מתקן הכבוד העליון, ואף על פי שאינו מרגיש מכל-מקום תיקונו עושה, כיוון שעושה בדרך שהדריכום יודעי האמת ע"ה, אלא שההרגשה והידיעה ביתרון קדושתו נפלאות בסגולתה להעטיר את האדם בחמודות רבות. אבל אין זה מהעיקר והמעכב, כי העיקר הוא לימוד תורת ה', וקיום מצוותיו ושמירת חוקיו. לעבר מזה, כשיצאו הגר"א ותלמידיו ז"ל לעזרת ה' בגיבורים, לגונן על סוכת התורה והידיעה עם קיום המצוות כולם, ובכלל לייסד בלבבות, שלא עיקר העבודה היא דווקא המורגשת בלב, ולא עיקר התורה היא דווקא הדרך המביא להלהיב את הלב, רק עיקר העבודה היא לעשות המעשים הטובים, ללמוד אותנו בני האדם שהם טובים בעיניו, ולהשכיל בענייניהם, ועיקר התורה הוא לדעת ולהגדיל התורה בכל מקצועותיה.

(אוצרות הראי"ה ב, עמ' 303)

על פי ביאורו של הרב, לא 'יבשנות' ליטאית ולא 'עקשנות' הלכתית גרידא יש בעמדת הגר"א, כי אם עצה עמוקה: הגר"א השכיל להבין שהטיית הכף לעבר החוויה והמוטיבציה שבקיום תורה ומצוות, היא סכנה גדולה לתפיסת הממשות שבהן: האם התורה והמצוות באמת ובתמים פועלות משהו במציאות, מעבר להשפעה המוסרית והנפשית שהן משפיעות עלי?

נדמה לי שזו המחלוקת הגדולה פה, וזו הטענה המשמעותית העיקרית כלפי החסידות. הבעש"ט אומר לחסידי: "אם יצאת מהתפילה ונשארת אותו אדם כפי שנכנסת אליה, אם כן לשם מה התפללת?"; ואילו הגר"א אומר לתלמידיו: "אם יצאת מהתפילה והעולם נשאר אותו עולם כפי שהוא היה כאשר נכנסת אליה, אם כן לשם מה התפללת?".

ההכרזה על דבר ערכן האובייקטיבי של תורה ומצוות היא קנאה לאמת מצד עצמה: אך כמו כן ייתכן שהגר"א ראה אותה כבונה, בסופו של דבר, באופן מדויק יותר, גם את התודעה הסובייקטיבית: שהרי היא מקבלת את בטחונה דווקא כשמלמדים אותה לדעת שיש לה השפעה אמיתית מעבר להרגשתה.

ניתן לראות פה שני צדדים שבונים את היחס השלם לקב"ה: על כן איש ה'אתה' יכול לקבל הרבה מהביקורת המאזנת הזו.

עם זאת, ניתן להסביר את המחלוקת באופן נוסף, בעומק לפנים מעומק: ההתמקדות בתורה ובמצוות לכשעצמן, ולא באדם העושה אותן, היא בעומקה גם כן התכוונות כלפי האדם ולא כלפי הפרטים הטכניים של העשייה. אבל ההתכוונות הזו אין פירושה התאמה למקום הנוכחי שנמצא בו האדם בהווה, אלא דווקא לאיפה שאינו נמצא ויכול עוד להגיע. אין זו משנה קיומית במובן של חיבור ל'אני' של ה'עכשיו', כי אם ל'אני' של ה'מחר'. במילים אחרות, 'קיומיות חירותית' ולא 'קיומיות אותנטית': היכולת

להשתחרר ממי שהייתי עד היום, ולהתעלות. במובן הזה, הנגשה עלולה להיות ויתור על השאיפה: היא הקטנה ולא גדלות, קיבעון ולא יצירה חדשה.

מכאן מובנת גם שימת הדגש בעיקר על לימוד התורה,<sup>53</sup> ולא על התפילה. מפני שהתורה היא 'חיי עולם', היא ניגשת לממד המשוחרר והחופשי של האדם - להבנה שלו, ומשם היא יוצרת אותו מחדש. התפילה לעומת זאת היא 'חיי שעה': היא ההכרה הכנה במקום החסר בו אני נמצא, ומשם הפנייה כלפי מעלה. התורה היא מוסר, במובן של כוח ההבנה והחידוש החופשיים שלי; והתפילה היא השתפכות הנפש, ביטוי של מה שאני מרגיש.

עולמות ה'רצוא' הם משוש חיו של איש ה'אתה' - אבל אחרי ה'רצוא' מגיע ה'שוב', וב'שוב' שבים אל חיי העולם הזה. כאן ה'אתה' יכול ללמוד מה'הוא' שהדבר נורמלי וטבעי, ואף לכתחילאי; כאן ניתן ליצור תהליכי עומק של עמל ועבודה ממושכת, ומתגלה כוחו היצירני של האדם; ודווקא בזמן של החולין, בשעות שאין בהן התרחשות ייחודית או מפגש מסעיר, מתגלה השגרה כמבורכת וכבונה.

### 3. 'אני' ו'אתה' נפגשים

בדומה ל'מתנגדים', גם בחסידות קוצק הייתה ביקורת על הדמות העובדת את ה' על דרך החסידות הרגילה - ואת הביקורת הזו ניתן לשייך לביקורת של ה'אני' על ה'אתה'.<sup>54</sup>

בדומה לחסידות, גם בשיטתו של ר' מנדל מקוצק הייתה הדגשה מיוחדת על אופן העשייה ועל המוטיבציה מתוכה ניגשים לעבודת ה' - אבל זו התעצבה באופן שונה מבדרכו של הבעש"ט. האווירה המנשבת בבית מדרשו של הבעש"ט היא רכה ואוהבת, ומתאימה לכל יהודי, ואילו האווירה בקוצק היא קשה מנשוא, ומתאימה לאנשי אמת מוחלטים.

החסיד של הבעש"ט משדר התלהבות ושמחה, ואילו הקוצקאי - יישוב הדעת וביקורת עצמית חמורה. בקוצק לא החזיקו מהתפעלות רגשית: עיקר העיקרים הוא שעבודת ה' תהיה 'לשמה' לגמרי, נובעת מהכוונה המזוקקת והצרופה של האדם, ולא משום פנייה אחרת. לשם כך, צריך האדם לבדוק בעצמו, לחיות בבחינה פנימית מתמדת, כדי לראות מה מניע אותו בחיים - מאיזה מקום הוא פועל בעולם. עבודת ה' חלולה ביותר

53 "המגמה שבחיים התוריים היא התעלות אופייית אל העולם השאיפתי" (אורות הקודש ג, עמ' קמב).

54 אין ספק שכחלק מתנועת החסידות, היה 'אתה' משמעותי מאוד בקוצק; אבל היה שם גם 'אני' חריף ביותר. מעניין לבחון את הסיפור הבא על הקוצקאי לאור מאמרנו: "פעם ציין ר' מנדל בקיצור את דרישתו מתלמידיו: 'מה אני רוצה מהם? רק שלושה דברים: שלא יביטו מחוץ לעצמם, שלא יביטו לתוך אחרים, ושלא יהיו מרוכזים ב'עצמי' שלהם.'" ('קוצק' של השל, עמ' 93).

היא זו שיש בה העמדת פנים: אל תחקה אף אחד, אל תעשה שום דבר מלאכותי; תהיה אתה בעצמך, תפעל אך ורק מתוך כנות פנימית מוחלטת, ואז עבודתך תהיה לרצון.

הבעש"ט סבר שעל האדם לעבוד את הקב"ה מתוך התלהבות, ואילו בקוצק הזהירו שהתלהבות עלולה להביא לרמייה עצמית. האדם חושב שהוא מתעלה עד שמי השמיים בעת ההתלהבות - אך מה נשאר מכך אחרי שזו חלפה? האם נשארה מזה ממשות כלשהי בעבודת ה' שלו?

ר' מנדל תבע נחישות, עקביות מתמדת. הוא לא רחש כבוד רב לחסידים שחוו רגעים של להט, רגעי התלהבות, ולאחר מכן נותרו כפי שהיו מקודם. אל לה לאש להיות קולנית, גלויה לעין - אלא מוסתרת בפנים, עמוק בתוך הלב, שלא תיראה. האש חיונית, אבל עליה לבעור עמוק בצנעה, ביחידות, במסתרים - שאיש לא יידע עליה. רק כך אפשר לשמור על האמת שבה.

זוהי ביקורתו של ה'אני' על ה'אתה': היסחפות יתר אחר רגשי הלב, דרמטיות יתר, רומנטיות יתר. הפנייה הנלהבת והמתמסרת כלפי חוץ עלולה להשכיח את הפנים, את ה'אני' העצמי הבלתי תלתי, שבסופו של יום אני חוזר אליו, ומתוכו אמורות לנבוע פעולותיי, בכנות. זו נטייה מאזנת ומייצבת שה'אתה' יכול לקבל מה'אני'.

ביקורתו של ה'אתה' כלפי ה'אני' נוגעת בעיקר ליכולתו להיפתח אל האחר. וזה אכן התבטא היטב במרד של זרם החשיבה הדיאלוגית באקזיסטנציאליזם, שגרס כי אין דרך להגיע ליחס אנושי אמיתי.<sup>55</sup> מה שמפריע ל'אתה' ב'אני', זה שבמובן מסוים הכל עובר 'לידו', ליד ההתרחשות הפנימית שלו. הוא כאילו צועד בתוך העולם באיזה מסדרון שבו החיים של האחרים הם מין רקע, שלא נוגע בעצמיותו יותר מדי. איך אפשר להיות מופנם כל כך? לעיתים הוא נדמה כמי שחי בתוך איזה חלום, כאילו כל העולם שסביבו הוא הדמיון של עצמו.

ה'אני' שומר על עצמו מאוד, כמו חי במין חומת מגן: על כן לא רבים הם הדברים אליהם הוא פונה כ'אתה'. אבל ייתכן שדווקא משום כך, לפנייה שלו תהיה עוצמה מיוחדת, אם היא אכן תתרחש.

יתירה מזאת: נדמה לי שאמנות אמיתית תמיד נוצרת כש'אני' מבכיר לכדי 'אתה'. ונראה שכן יהיה הדבר ביחס לעמידה לפני הקב"ה: ה'אני' לא ייסחף באהבת ה' עזה עד כדי שכחת עצמו: הוא לא יותר על מקומו. הריחוק שלו מעצמו הוא בעבורו תמיד גם ריחוק מהקב"ה. הוא לא ימסור עצמו לרשות גבוה עולמית, ולא יבקש להתבטל באלוהות.

55 "האדם נידון לבדידות, לא בגלל שאין לו חבר, או מפני שלא התחתן, או כי אין מי שיעזור לו, אלא מעצם מהותו כסובייקט" (שיעורים על לקוטי מוהר"ן א, עמ' 71).

אבל בכל זאת נדמה לי שבאופן בסיסי אין זו תנועת נפש שמנוגדת לחלוטין ל'אני': ה'אתה' לא רחוק ממנו כפי שה'הוא' רחוק ממנו. מפני שאמנם ה'אתה' מבקש להוציא את ה'אני' מעצמו, אבל הוא מבקש לעשות זאת על מנת לתת לו ביטוי אישי ורגשי מאוד; והוא גם תובע ממנו להיות קשוב לביטויים של אחרים. לא לשווא היו שהשוו בין החסידות לאקזיסטנציאליזם.<sup>56</sup>

על כן לא רחוק הדבר שה'אני' יגיע בסופו של דבר לרגעים משמעותיים של זיקה עם ה'אתה', שייפגש אתו באמת: הרי אחרי הכל, מדובר בנטייה טבעית באדם. לפעמים הוא רק צריך למצוא את ה'אתה' הנכון שיוציא אותו מעצמו: אין זה זורם ממנו בחופשיות כלפי כל אחד כמו אצל ה'אתה'.

על כן הוא לא יטיל שם עוגן: הוא לא יכפיף את חייו אל האחר כפי שה'אתה' נוטה לעשות - אך לא מן הנמנע שגם הוא יאמץ באופן מסוים את תנועותיו.

## ו. סיכום

במספר מקומות בכתבי הרב<sup>57</sup> מצוי דימוי של חיי האדם כנקודה ממנה מתפשטים קווים לכיוונים שונים. במאמר זה הוצגו הנקודה והקווים, כאשר היחס לנקודה נקרא 'אני', ואילו ה'אתה' וה'הוא' הינם שני סוגי קווים בעלי אופי מובחן. ראוי לבחון את היחס בכתבי הרב לכל אחת משלוש הנטיות האלו, ולהפנים את העומק המיוחד שהוא נופח בכל אחת מהן.

שוטטנו לאורך ה'אני', ה'אתה' וה'הוא', ותורת הרב ליוותה אותנו יד ביד לאורך כל הדרך: אני רואה אותה כתורה בעלת פרספקטיבה רחבה, שיש בה מקום מסוים לכל אחת מהנטיות האלו. באופן אישי אומר שמשום כך היא משמשת בעבורי נמל-בית מוצלח: היא נותנת לי מקום, ובד בבד מאתגרת אותי, מפתחת אותי ומעמיקה בקרבי את הנטיות האלו כל הזמן.

ההבנות השונות בדעת אלהים, יש לכל אחת מהנה מקום בסדרי החיים, ותכונת הנפשות חלוקות הנה זה מזה בדבר ההכנה של כל אחת מהן, לאיזה דרך של הבנה תהיה נמשכת.

(שמונה קבצים, קובץ א, כג)

56 ראה לעיל הערה 16.

57 מוסר אביך ב, א; עולת ראי"ה עמ' ד, 'ציצית'; עולת ראי"ה עמ' א, 'אני' - "האדם מוצא את עצמו בעצמו" - את ה'אני' המפעלי בתוך ה'אני' הקיומי; וכן במאמרו של הרצי"ה 'התרבות הישראלית' ביחס למבנה המציאות כולה.

שיטות רבות הוצגו במאמר זה, שחותרות לממש קיום מסוים בעולם.

הרמן הסה כתב בפתח ספרו 'דמיאן' שכל אדם, בייחודיותו, בחד-פעמיות שבו, הוא ניסיון העולה מן המעמקים, הטלה של הטבע אל עבר המושג שנקרא 'אדם' - וההטלה הזו מצליחה למחצה לשליש ולרביע, ומתבררת במהלך חייו של כל אחד. כפרפראזה לאמירה הזו, ניתן לומר שנושא המאמר הוא תולדות ההטלות אל עבר ה'אני', ה'אתה' וה'הוא'. המאמר ניסה לתאר אותן, לחדד את ההבדלים ביניהן, ולהראות כיצד הן בונות ומעשירות זו את זו.

על חלק מההטלות האלו ניתן לומר שהן בוסריות, על חלקן שהן שטחיות, על חלקן שהן חוטאות ממש לאמת; אני זיהיתי בכל אחת מהן ניסיון לתאר אמת מסוימת שהן זיהו, אליה הן נושאות את נפשן - ולכך שותף גם אני, מתוך ההקשרים המסוימים של עולם בית המדרש.

## ז. נא לא לבלוע!

כיוון שהמאמר נכתב מעמדה שיונקת מתורת הרב קוק ורואה בה מקור השראה ואף סמכות בעניינים רוחניים, המצב בו יש פירוד ודיכוטומיה בין ה'אני', ה'אתה' וה'הוא' נתפס כשלב ראשוני בלבד, כשהשאיפה היא להתעלות למקום גבוה יותר, אחדותי, שורשי, בו ניתן לחיות את כולן בלא סתירות. אך דווקא משום שישנה שאיפה כזו, חשוב בעיניי לכתוב מאמר כזה, שעוסק בזהויות וביחסים שביניהן מזווית אנושית, פשוטה וראשונית, עדיין בלי השאיפה לאחדות. ההתעמתות שבין הזהויות והעיון הסבלני בסוגיות המתבררות ביניהן, הם הם הדרך למציאת ההרמוניה. עם זאת, חשוב גם שייכתב מאמר<sup>58</sup> אשר יסלול את הדרך המדודה אל הראייה האחדותית האמיתית - על מנת למנוע את צמיחתן של שיטות פסבדו-אחדותיות, שלמעשה בנויות על טשטוש והדחקה של הצדדים המתאחדים עד שלא נשאר מהן דבר וחצי דבר מצורתן המקורית.<sup>59</sup>

על כן - נא לא לבלוע!

נא לא לבלוע את הזהויות זו בזו. למשל, נא לא לומר שה'הוא' זה בעצם-בעצם-בפנים-פנימיות-שורש-הנשמטיות-היותר-גבוה-ועליון - ה'אני', והאני כבר כלול בתוך ההוא'. נא לא לומר זאת, מפני שאת המילה 'אני' ניתן אולי להעתיק ולהלביש על פן מסויים בחיים, יהא אשר יהא, אך האם את האינטואיציה הבסיסית שמובילה את האדם אל תוך

58 עיין מאמרי 'זהות שניות ואחדות', שאף הוא עודנו בכתובים.

59 לשם דוגמא, אנשים מסויימים שמכריזים כי "התורה והחיים לא סותרים זה את זה" פעמים רבות יכולים לומר זאת רק מפני שהחיים שלהם אינם באמת חיים, או שהתורה שלהם אינה באמת תורה.

עצמו, אל פנימיותו, האם אותה ניתן להעתיק בקלות אל מישור אחר? האם היא 'תעבור דירה' ביחד עם המילה שמסמנת אותה? או שהיא תישאר, עקשנית, עומדת קבועה במקומה כבראשונה, והאדם הנושא את שמה המשיך הלאה בלעדיה? על דברים רבים בעולם יכול האדם להדביק את המילה 'אני', אך האם הם יתנו לו את הממשות של ה'אני' בתמורה? האם הייתה יכולה חוויית החיים של ה'הוא', למשל, לאפשר את ההקשבה העמוקה שהולידה את התנועה האקספרסיוניסטית באמנות, לולא ה'אני'?

המעבר מעולם של זהויות, בו כל דבר זהה לעצמו ונבדל מזולתו, אל עולם אחדותי בו דברים משתלבים יחד זה בזה, מצריך סלילת דרך גאונית וקשובה, היודעת את הדברים מפנימיותם, ועולה אט-אט עד שורשם המקורי. כשהאחדות מושלכת אל עולם הזהויות בלא זמנה ומדלגת על שלב ההפנמה וההתעלות המדורגת, היא נהפכת לבריון אלים שדוחס זהויות זו לתוך זו, תוך סירוס, מחיקה, ועיוות. כתוצאה מזה מושגת בדיוק התוצאה ההפוכה: זעקת הסתירה, השניות והפרדוקס מועצמת ובוקעת עד שמי-שמיא, ואף מקבלת את מלוא ההצדקה והלגיטימציה שלה מפני שהיא חייבת למחות על העוול שנעשה.

ובאותה המידה, נא לא לומר שה'אני' זה בעצם ה'הוא', כלומר שהחיים הממשיים של האדם נמצאים רק במישור בו האדם עוסק באינטנסיביות ביחסו לעצמו בתוכו פנימה - מפני שאין בכך כדי להחליף באמת את עולם היצירה והמפעל של האדם שמתואר ב'הוא'. לא בחינם בחרתי דווקא בדוגמאות אלו על מנת להעמיד את ההבדלים שבין הזהויות השונות, שכן האבחנה שבין ה'אני' לבין ה'הוא' חשובה במיוחד לאלו המבקשים לדייק את בשורת השיבה אל הטבעיות בתורת הרב קוק להאי גיסא ולהאי גיסא. אם כן, נא לתת לדברים להיות מה שהם - בענווה, מתוך שאיפה לאחדות עליונה, אמיתית, קשובה, וכנה.