

התשובה בהגותו של הרב יצחק הוטנר

על רקע מקורותיו בחסידות, בתנועת המוסר

ובהגות המאה העשרים

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת

שלמה קסירר

המחלקה לפילוסופיה יהודית

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר אילן

כסלו תשס"ט

רמת גן

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של פרופ' דב שוורץ

המחלקה לפילוסופיה יהודית

אוניברסיטת בר אילן

תוכן העניינים

תודות

א..... תקציר עברי

1..... פרק ראשון – הרב יצחק הוטנר – ביוגרפיה רוחנית

2..... שנות הנעורים ותקופת סלבודקה

3..... הרב הוטנר והראי"ה קוק

6..... יחסו לציונות

9..... שנות החיפושים

12..... ארצות הברית

14..... השואה

16..... דת ומדינה

17..... רב ותלמיד

19..... בחזרה לארץ

19..... השבי בירדן

20..... השנים האחרונות

22..... פרק שני – ספרי 'פחד יצחק' ומקורותיהם

23..... 'הלכות דעות וחובות הלבבות'

24..... הקשיים בפענוח כוונותיו

26..... חקר הגותו

29..... פרק שלישי – התשובה בין החסידות לתנועת המוסר

29..... פתיחה: ה'אני' ותשובתו

33..... חטא ותשובה במהר"ל: ארכיטיפים של שתי הגישות

33..... החטא: תפיסה נורמטיבית מול תפיסה אונטולוגית

35..... תשובה וכפרה: חזרה מיסטית של הנשמה אל מקורה

42..... תיאולוגיה חסידית ומתנגדית

43..... צמצום כפשוטו או שלא כפשוטו: הגר"א ורש"ז מלאדי

46..... צמצום שלא כפשוטו: רש"ז מלאדי ור"ח מוולוז'ין

53..... בין החסידות לתנועת המוסר

54..... חווית הקיום

57..... 'העצמי הכוזב': שלוש אשליות

60..... טוב ורע, מצווה ועבירה

63.....	הנשמה: אלהית או טבעית.....
66.....	מטרת העבודה: חשיפה או עיצוב.....
66.....	'שותפות' אלהית בחטא.....
68.....	הלא מודע.....
74.....	בעיית הנגיעות.....
76.....	תפיסת החירות.....
79.....	מצפון ואשמה.....
81.....	הסליחה.....

פרק רביעי – התשובה בהגות המאה העשרים..... 84

84.....	מאפיינים כלליים.....
84.....	אליעזר שביד.....
85.....	אהוד לוז.....
88.....	מאפיינים נוספים.....
92.....	הרמן כהן – התשובה כאינדיבידואציה.....
95.....	ר"ד סולובייצ'ק: התשובה כיצירה עצמית.....
97.....	מרטין בובר: התשובה כהכרעה.....
100.....	תת-ההכרה כעֶפְבָּה בהגות התשובה המודרנית.....
104.....	סיכום: שלושה מודלים של אותנטיות.....

פרק חמישי – הרב הוטנר: התשובה כהתהוות מתמדת..... 106

106.....	הקדמה.....
107.....	כבלי הזמן וגאולת ההתחדשות.....
107.....	האדם והזמן.....
109.....	חיבת ההתחדשות.....
113.....	התשובה: שיפור לעומת חידוש.....
116.....	הוויה והתהוות.....
117.....	הבלי הזמן ותיקוני האדם – דיון בהצעתו של ויגודה.....
120.....	ההתהוות המתמדת – שלושה מובנים.....
120.....	1. חווית הזמן כ'מְשֶׁךְ' (durée).....
120.....	זמן החלל וזמן המְשֶׁךְ אצל ברגסון.....
121.....	הרב הוטנר וברגסון.....
122.....	2. התלכדות המהות והקיום.....
122.....	המגמה האימננטית בהגותו של הרב הוטנר.....
123.....	'טעם העץ כטעם הפרי' - התמזגות האמצעי והתכלית.....
125.....	משמעות תיאולוגית ואקזיסטנציאלית: ההתחדשות כסיבת עצמה.....
129.....	השלכה פסיכולוגית: חפיפה מלאה של הסובייקט (I) והאובייקט (me).....

131.....	דיוקנו של האני כאובייקט וכסובייקט
135.....	3. שפע העולה על גדותיו.....
135.....	מקור היצירה והחסד
137.....	טוב ורע כשפע וחסר
139.....	תשובה וחירות.....
139.....	התשובה כמְחִנָּה.....
142.....	חויה אקזיסטנציאלית ולא אכסיומה דוגמאטית
145.....	חופש והכרח במשנתו של ברגסון.....
150.....	חרטה וקבלה לעתיד.....
150.....	קשיים פסיכולוגיים ופילוסופיים.....
153.....	התהוות ולא התחייבות.....
156.....	ערכה הקונסטרוקטיבי של החרטה.....
156.....	ר"ד סולובייצ'יק – הפקעת שם רשע.....
158.....	מקס שלר – הפלטת החלק הנגוע מתוך האישיות.....
160.....	הרב הוטנר – הַעֲצָמָת הקבלה לעתיד באמצעות כינון אינסטינקט מוסרי.....
163.....	הקבלה לעתיד כקונברסיה – רבי יוסף יוזל מנוברדהוק.....
167.....	הסליחה.....
167.....	המכניזם של הסליחה – גישות שונות.....
169.....	'איני אותו האיש' – מטאמורפוזת של האישיות.....
171.....	הסליחה ובעיית הזהות האישית.....
175.....	הסליחה כהווה טהור.....
181.....	חתימה: 'שֶׁבַע יְפוֹל צְדִיק וְקָם'.....

פרק שישי – מלכות ודין בראש השנה: ממטאפיזיקה לאנתרופולוגיה ..184

184.....	המלכת ה' בראש השנה.....
184.....	בין סמכות לאוטונומיה.....
187.....	ההמלכה – בין איון עצמי להעצמת האני: רש"ז מלאדי והרב הוטנר.....
191.....	'שלושה ספרים נפתחין'.....
193.....	צדיק ובינוני כהלכי נפש: עוצמה והחלטיות לעומת חולשה והססנות.....
195.....	חתימה והכתמה: ספרים כבני אדם.....
200.....	הווידוי כשפיטה עצמית.....
202.....	ר' ירוחם ממיר: 'סוד המשפט הוא מרשיע את עצמו'.....
204.....	הרמן כהן: קבלת האשמה כהכרעה אינדבידואלית.....
206.....	הרב הוטנר והרמן כהן.....
208.....	רגש האשמה כענישה עצמית.....
212.....	סיכום.....

פרק שביעי - 'קץ מחילה וסליחה': הטרמת הנצח ביום הכיפורים..... 213

- 213..... ביום צום כיפור יחתמון
- 213..... התנגדותו של הגר"א לברכת 'ותחתם' בראש השנה
- 214..... הכתיבה והחתימה כייצוגים של ראשית ההיסטוריה ואחריתה
- 215..... קץ מחילה וסליחה
- 216..... התקדשות הזמן: המועדים כהטרמת הקץ
- 219..... קץ ודין
- 220..... כוליות ונצח
- 221..... כנסת ישראל כישות מטאפיזית
- 223..... קבלת התשובה 'מיד'
- 223..... שמחת הסליחה
- 224..... הרקע הפילוסופי
- 224..... הרב הוטנר והיידגר
- 227..... יום הכיפורים בהגותו של רוזנצוויג
- 229..... זמן ונצח אצל היידגר ורוזנצוויג על פי לוית וגורדון
- 232..... ר"ד סולובייצ'ק: התכללות הביוגרפיה הפרטית בהיסטוריה העולמית
- 233..... חווית הנצח ביום הכיפורים אצל ש"י עגנון
- 236..... סיכום

פרק שמיני - 'עד שירצה את חברו': בין מחילה להתרצות..... 238

- 239..... הסליחה – תפיסה תוך אישית לעומת תפיסה בין אישית
- 239..... הסליחה ההלכתית כאינטראקציה בין אישית
- 240..... הסליחה כהתרחשות תוך אישית – השקפתו של ז'אק דרידה
- 242..... מקורות להבחנה בין מחילה להתרצות
- 245..... המחילה כפיוס 'עיסקי'
- 245..... היתר תרעומת
- 252..... 'הלכיציה' של הסליחה: משמעות פסיכולוגית
- 255..... ניטשה: הקשר בין אשמה (schuld) וחוב (schulden)
- 259..... ההתרצות כהתאחדות
- 265..... בין מחילה 'מתנגדית' להתרצות 'חסידית'
- 268..... תפיסת הזולת: בין תנועת המוסר לחסידות
- 268..... הסטרוקטורה היסודית
- 269..... ענווה
- 272..... חמלה
- 274..... סליחה כאדישות לעלבון: ניטשה ומידת השתוות
- 276..... סיכום

פרק תשיעי – נגיעות, סובייקטיביות והאמת ההלכתית 277.....

278..... השפעת הנגיעות על הפסיקה: הסבא מסלבודקה והחזו"א

283..... הסברו של הרב הוטנר להבחנה בין שוחד לנגיעה

285..... החזון איש: פוסק ההלכה מטוהר מהשפעת הנגיעות

285..... הר"ד סלובייצ'ק: הנגיעה אינה פוגמת בחוקיות הפנימית של ההלכה

286..... הסובייקטיביות והאמת ההלכתית

288..... רבי ישראל סלנטר: ההלכה סופגת את הסובייקטיביות של החכם

290..... רש"ז מלאדי: הסובייקטיביות האנושית נעוצה באובייקטיביות מטאפיזית

291..... הרב הוטנר: הסובייקטיביות של החכם מכוננת את האמת מעיקרה

293..... האפיסטמולוגיה של השיח התלמודי: הכרה 'מיניה וביה'

298..... סיכום

פרק עשירי – דיון מסכם: הגותו של הרב הוטנר על רקע מקורותיה 300.....

300..... תנועת המוסר

306..... ההגות החדשה

311..... תרומתה של החסידות

ביבליוגרפיה 315.....

תקציר אנגלי VIII.....

תודות

בכניסתי אני מתפלל שלא תאָרע תקלה על ידי
וביציאתי אני נותן הודיה על חלקי.

בראש ובראשונה, ברצוני להודות מקרב לב למנחה העבודה, פרופ' דב שוורץ, על הדרכתו המסורה
ועזרתו המעשית, על הנכונות לענות בכל עת על שאלותי וספקותי, ועל הקריאה המדוקדקת
שתבעה ממני להבהיר לעצמי ולקורא נקודות עמומות.

כמו כן נתונה תודתי לידידי ד"ר בנימין בראון; לפרופ' אהרן שאר ישוב; לפרופ' אפרים מאיר;
לפרופ' אבי שגיא; לד"ר חנוך בן פזי; לעינת צוקרמן מזכירת המחלקה, ולכנרת המר שעשתה את
הספרייה לפילוסופיה לבית חם.

לא הייתי מסוגל להקדיש זמן כה רב לעיון ולכתיבה, לולא תמיכתה הנדיבה של אוניברסיטת בר
אילן, באמצעות מלגת הנשיא, ושל הוועדה לתכנון ולתקצוב שעל יד המועצה להשכלה גבוהה,
באמצעות מלגת רוטנשטרייך. תודתי נתונה למוסדות הנכבדים ולשליחיהם הנאמנים.

זמן לא רב לפני סיום החיבור נפטר הרב שג"ר (שמעון גרשון רוזנברג) בקיצור ימים. הרבה למדתי
מחיבוריו העוסקים בנושא התשובה, ואף זכיתי להיפגש עמו ולהתבשר מהקשבתו העמוקה
ומרעיונותיו המקוריים. זה המקום להביע את תודתי לו, ואת צערי על כי לא זכיתי לשתף אותו
במסקנותי. מדי דברי בו זכור אזכרנו עוד.

ביציאתי, ברצוני ליתן הודיה לאבי מורי, אשר שעות הלימוד עמו, בילדותי ובנערוטי היו חוויה של
עונג ושמחה. ולאמי מורת, שאהבתה ודאגתה מלווה אותי עד היום, על מסירותם האין סופית
ועל שחשכו מפיהם עבורנו; לחותני ולחמותי על עזרתם במשך שנות הלימודים הארוכות; לילדינו
האהובים שראות פניהם היא העזרה היותר גדולה, ואחרונה חביבה לשרה רעייתי אשר לה דומיה
תהילה.

תקציר עברי

הרב יצחק הוטנר נולד בוורשה בשנת 1906, חי רוב ימיו בארצות הברית, ונפטר בשנת 1980 בארץ ישראל, אליה עלה לעת זקנה. דמותו ססגונית ורבת אנפין: למדן תלמודי ואיש הלכה, והוגה דעות בעל מעוף וחזון; חניך ישיבות המוסר ה'מתנגדיות', אשר הגותו מושרשת בעמקי הקבלה והחסידות; ממקורבי הרב קוק בצעירותו, ומתנגד חריף לציונות בזקנותו; ראש ישיבה ליטאי שהנהגתו כשל אדמו"ר חסידי.

הרב הוטנר היה מקורב בשלבים שונים של חייו לאישים מזרמים שונים ומאסכולות שונות, והגותו יונקת מקשת רחבה של מקורות. עושר זה אינו מאפיל על עצמאותו המחשבתית שעליה שמר בקפידה, והגותו היצירתית והמקורית קובעת ברכה לעצמה.

הרב הוטנר עמד בראשות ישיבת רבי חיים ברלין וכולל גור אריה בניו יורק, וכיהן במועצת גדולי התורה של אגודת ישראל. דמותו הרשמית שמרנית למדי, אולם, הגותו, אף שהיא כתובה בסגנון למדני-מסורתי, ומקפידה להצניע מקורות קבליים, חסידיים ופילוסופיים, מקפלת בקרבה אופקים תרבותיים רחבים, וכפי שאבקש לטעון, מנהלת דיאלוג סמוי עם הזרמים ההגותיים המרכזיים של זמנו, ומתמודדת עם האתגרים שהציבה העת החדשה בפני היהדות האורתודוקסית.

חיבוריו של הרב הוטנר עוסקים בתחומים מגוונים: עיון תלמודי, כתיבה אידיאולוגית ועוד. חיבורו המרכזי והמשפיע ביותר הוא סדרת הכרכים **פחד יצחק**, העוסקים במועדי ישראל, והוא שיעמוד במוקד עיוננו.

בחיבור שלפנינו אציג את תפיסת התשובה של הרב הוטנר על רקע שלושת מקורותיה המרכזיים: החסידות, תנועת המוסר והגות המאה העשרים. בפרקים הראשונים אשרטט בקווים כלליים את תפיסת התשובה בכל אחד מן הזרמים. לאחר מכן אנתח באופן מפורט את עמדתו של הרב הוטנר, הנטוע ראשו ורובו בהגות המסורתית, אך יונק מלוא חופניים מהלך הרוח המודרני.

מגמתה של עבודה זו איננה ניתוח אישיותו של הרב הוטנר, ואף לא חשיפה 'בלשית' של מקורותיו כשלעצמה, אלא עיון תמטי בנושא התשובה, כאשר דמותו הייחודית המצויה בין שלושת קדקודיו של המשולש ההגותי מארגנת ומרכזת את הדיון. משום כך, העיסוק במקורותיו אינו מתמקד בקשרים ובהשפעות כשלעצמם, אלא במשמעות ההגותית של רעיונותיו. החתירה למשמעות מדריכה גם את הדיון הפילוסופי הרחב יחסית, שמטרתו לחדד ולהבהיר את האינטואיציות העמוקות של הרב הוטנר.

להלן סקירה קצרה על מבנה החיבור ונושאו:

שני הפרקים הראשונים משמשים מבוא להגותו של הרב הוטנר. הפרק הראשון מציג נקודות ציון מרכזיות בחייו ובהגותו, ומהווה בסיס לדיונים שיופיעו בהמשך. הפרק השני סוקר את ספריו של הרב הוטנר, מעלה את הקשיים המתודולוגיים בהבנת הגותו, ומתאר את הקווים הראשוניים ששורטטו במחקר עד כה.

בפרקים שלישי ורביעי מוצע תיאור טיפולוגי של תפיסת התשובה בחסידות, בתנועת המוסר ובהגות המאה העשרים. בפרק השלישי נערכת השוואה מפורטת בין החסידות לבין תנועת המוסר. בראשיתו מוצגת המחלוקת התיאולוגית על פרשנות תורת הצמצום הלוריאנית. מחלוקת זו תתברר בהמשך כסטרוקטורה יסודית החוזרת את הפסיכולוגיה ואת האתיקה של שתי התנועות. הפרק הרביעי עוסק במאפייניה של הגות התשובה במאה העשרים. זו מתבוננת בתשובה מפרספקטיבה אנתרופולוגית, ומתמקדת באינדיבידואציה ובתהליכי היצירה וההתהוות של האישיות.

הדיון מתמקד בתפיסות השונות של הסובייקט בשלושת הזרמים: בתנועת המוסר, ה'אני' הוא סובסטנציה יציבה, רציפה וקבועה, נקודת מוצא מוצקה לעבודת ה'; בחסידות, קיומו של 'אני' מובחן ונבדל מן האלוהות הוא אשליה מסוכנת שיש להתגבר עליה באמצעות דבקות מיסטית; ואילו בהגות התשובה המודרנית, שכפי שאראה לקמן, קרובה ברוחה לזרם האקזיסטנציאליסטי, הסובייקט איננו 'עצם' יציב ומוגדר, אלא התהוות מתמדת, פרויקט עיצוב אינסופי. תפיסות שונות אלו מעצבות גישות נבדלות להבנת שרשי החטא, ודרכי תשובה ייחודיות האופייניות לכל אחד מן הזרמים.

הפרק החמישי דן בהרחבה בתפיסת התשובה של הרב הוטנר. חידושה המרכזי של תפיסה זו בראיית התשובה כמעבר ממצב של הוויה סטאטית וקבועה, אל מצב של התהוות מתמדת והתחדשות בלתי פוסקת. במהלך הפרק נידונות המשמעויות התיאולוגיות והאקזיסטנציאליסטיות של רעיון זה: התלכדות המהות והקיום, המשתלבת במגמה האימננטית של הרב הוטנר; אידיאל השפע האין-סופי; ותפיסת הזמן כשטף, המקבילה מבחינות רבות לתורת ה'משך' (durée) של ברגסון. תפיסה דינאמית זו חוזרת את כל רכיבי התשובה: הגדרת טוב ורע, בחירה חופשית, חרטה, קבלה לעתיד וסליחה, ומאירה אותם באור חדש, תוך דיאלוג מתמיד עם משמעותה המסורתית.

פרק שישי עוסק במשמעותו של הדין האלוהי, ומתאר את ההיסט מן התפיסה המטאפיזית המסורתית אל עבר תפיסה אנתרופולוגית ואקזיסטנציאליסטית. הדין והעונש שוב אינם רק סדריו של בית דין שמימי החורף את גורלו של האדם, אלא גם תהליכים פסיכולוגיים וקיומיים המתרחשים בתוככי הנפש.

הפרק השביעי עוסק בבחינת ה'קץ' האסכטולוגי, יום הדין של האנושות כולה, אותה מנכיח ומטרים יום הכיפורים. הרב הוטנר מחדש כי אף משמעות חייו של היחיד עשויה להתברר רק על רקע מקומו בהיסטוריה האנושית כולה. בהקשר זה נדון בשנית מושג הזמן, כאשר הפעם, בשונה מן הדיון בפרק החמישי, המוקד איננו ה**תחדשותו** אלא ה**תקדשותו**. כלומר, חוויה ייחודית של הזמן המאפשרת למזג את ממדיו השונים, ולחוות את העתיד הנשגב כבר בהווה. כרקע לרעיונות אלו נסקרת תפיסת הזמן, הנצח והגאולה אצל פרנץ רוזנצוויג, הבאה לידי ביטוי מובהק בדבריו על יום הכיפורים.

הפרק השמיני עוסק בריצוי ובהתפייסות בין אדם לחברו ערב יום הכיפורים, ובמשמעותה של הסליחה האנושית. מוצגות שתי תפיסות של סליחה: **מחילה**, בתנועת המוסר, שמשמעה ויתור

'כלכלי' על החוב הרגשי, לעומת **התרצות** בחסידות, שמשמעה התאחדות מיסטית הממוססת את המחיצות בין איש לרעהו. על רקע זה ולאור דוגמאות נוספות, מוצעת הבחנה כללית בין תפיסת הזולת החסידית והמתנגדית, תוך שימוש בתבניות היסודיות שתוארו בפרק השלישי.

הפרק התשיעי עוסק בחששה של תנועת המוסר מפני 'נגיעות' ושיקולים סובייקטיביים בפסיקת ההלכה. פרק זה איננו עוסק בנושא התשובה באופן ישיר, אולם הוא מעלה לדיון ויכוח עקרוני של הרב הוטנר עם תנועת המוסר אודות אחת מהנחותיה היסודיות. תנועת המוסר חוששת מנגיעות נסתרות העלולות להטות את שיקול הדעת של הפוסק, ומנסה לפתור את הבעיה בדרכים שונות. הרב הוטנר מתנגד לחשש זה ומבטל את הבעיה מעיקרה. לדעתו מוגדרת האמת ההלכתית לא כגילוי וחשיפה של תוכן קיים, שאכן עלול להשתבש, אלא כיצירה ראשונית ששיקול דעתו של החכם מכונן אותה מיניה וביה. רעיון זה משתלב במגמה האימננטית שתוארה בפרק החמישי.

הפרק העשירי חותם את החיבור בדיון מסכם, על הדיאלוג המקורי והמורכב שמנהל הרב הוטנר עם מקורותיו בחסידות, בתנועת המוסר, ובהגות החדשה.

תקוותי היא שחיבור זה יתרום להארת הגותו של הרב הוטנר, המתמודדת באופן פורה ומקורי עם המתח בין מסורת ומודרנה, ולהבהרת מספר סוגיות בהגות התשובה בדורות האחרונים, שעיוניו של הרב מוסיפים להן נופך מיוחד.

מספר הערות טכניות:

כתבי הרב הוטנר מצוינים על פי שם החג ולאחריו המאמר והסעיף. למשל: ר"ה ו, ט = פחד יצחק לראש השנה, מאמר ו אות ט.

המקורות הובאו בדרך כלל בתצוגה מלאה, אך הפריטים שהשימוש בהם תדיר הובאו בצורה מקוצרת. רשימת קיצורים ביבליוגרפיים מופיעה בסוף החיבור.

דילוגים במובאות מסומנים בשלוש נקודות, והם תמיד תוספת שלי. ראשי תיבות נדירים פתחתי בתוך סוגריים מרובעים בתוספת סימן השוויון. למשל: החוה"ש [=החיים והשלום]. באותו אופן סומנו תוספות שאינן במקור, כגון מילות הסבר בודדות או תרגום קצר.

פרק ראשון

הרב יצחק הוטנר – ביוגרפיה רוחנית

בְּלִבִּי מִשְׁכַּן אַבְנָה
 לְהַדָּר כְּבוֹדוֹ
 וּבְמִשְׁכַּן מְזַבַּח אֲשִׁים
 מְקַרְנֵי הוֹדוֹ
 וּלְגַר תְּמִיד אֶקַּח לִי
 אֶת אֵשׁ הָעֶקְדָּה
 וּלְקָרְבָן אֶקְרִיב לוֹ
 אֶת נַפְשִׁי הַיְחִידָה.

הרב יצחק הוטנר¹

בעמודים הבאים אסקור בקצרה תחנות מרכזיות בחייו של הרב הוטנר. ביוגרפיה מקיפה מצויה בספר הזיכרון שערכה בתו, ברוריה דיוד². מטרתי בפרק זה להציג תמונה כללית של המאורעות המרכזיים בחייו, להוסיף מספר פרטים שלא הובאו בספר הזכרון, ולהדגיש סוגיות העשויות לתרום לדיון במשנתו ההגותית.

-
- 1 השיר הוא עיבוד של הרב יצחק הוטנר לפתגמו של רבי אלעזר אזכרי (צפת, 1533-1600): 'בתוך לבי משכן אבנה לזיוו. קרבן אקריב לו נפשי היחידה' (ספר חרדים, מצוות לא תעשה פרק ז, ירושלים תשי"ח עמ' קלו).
 - 2 מהדורה ראשונה בעריכת יוסף בוקסבוים, בצירוף מאמרים פרי עטם של חכמים שונים, ירושלים תשמ"ד. מהדורה שניה עם שינויים ותוספות, בעריכת הרב יונתן דוד דיוד, חתנו של הרב הוטנר, ניו יורק תשנ"ז. חלק ה'זכרונות' בעמודים ג-קל. ציוני העמודים להלן מתייחסים למהדורה זו. למקורות ביוגרפיים נוספים ראה גולדברג, מברלין עד סלובודקה, עמ' 63-89, 90-181; ויגודה, בהבלי הזמן, עמ' 399-498; Matis Greenblatt, 'Rabbi Yitzchak Hutner - The Vision Before His Eyes', *Jewish Action* 61, 3, Spring 2001, pp. 26-32.

שנות הנעורים ותקופת סלובודקה

הרב הוטנר נולד בוורשה באדר תרס"ו (1906). בשנותיו הראשונות למד באופן פרטי תחת הדרכתו של אביו, והיה קשור במידת מה לתורתה הלמדנית וההגותית של חסידות גור.³ בשנת תרפ"ב, הוא כבן חמש עשרה, התחיל ללמוד בישיבת סלובודקה, והיה בקשר קרוב עם הסבא מסלובודקה, רבי נתן צבי פינקל. כאן נפגש לראשונה עם משנתה של תנועת המוסר, שתהווה נדבך בסיסי של הגותו.

הרב הוטנר ניהל יומן אישי, ממנו ניתן ללמוד על חייו הפנימיים התוססים. ברשימה מסלובודקה והוא אז בן שש עשרה (ניסן תרפ"ב) כתב: 'מוטב לחיות חיים קצרים ולמצות את כוס החיים עד תומו מלחיות חיים ארוכים בזמן ולהיות כל הימים מת במקצת'. שאיפה זו לחיות את החיים בכל עוצמתם, תלווה אותו גם בהמשך. כך למשל, לאחר עשרים שנה הוא כותב בשיר לפורים: 'טא זאל זיין אזוי לעבעדיג און וואך יעדע מינוט, אז אויב מ'זאל איר צושניידן, זאל רינער פון איר בלוט'.⁴ (יהיה כל רגע כה חי עד כי אם יחתכוהו יזוב ממנו דם). ויפה נכתב בספר הזכרון: 'עצמת חיים עוברת על כל גדותיה, החיה ומחיה כל הקושר אליה, נתנה קולה בכל דרכיו. ומרגלא בפומיה דברי המסילת ישרים שהמעלה העליונה בסולם העבודה היא הדבקות בהמדה של אלקים חיים'.⁵ החיוניות השופעת לא הייתה רק תכונת אופי, אלא נעשתה ליסוד מרכזי בחייו ובמשנתו, ובכך נרחיב לקמן.

בשנת תרפ"ד הוקם סניף של ישיבת סלובודקה בארץ ישראל בעיר חברון (שישיבת 'חברון' דהיום בירושלים היא ממשיכתה), בראשות הרב משה מרדכי אפשטיין (1866-1933), שעמד לפני כן בראשות הישיבה בסלובודקה. הרב הוטנר הצטרף לישיבה בניסן תרפ"ה. רשימה מתקופה זו (כסלו

3 הרב יעקב חנוך סנקביץ (תרנ"ד-תשי"ז) ראש ישיבת שפת אמת בירושלים, כותב בין רשמי ביקורו בארצות הברית: 'עוד אציין הראש ישיבה משיבת רבי חיים ברלין הוא מצוין גדול והוא מתלמידי שלמדתי עמו עוד בוורשא. והמעניין שזכר עוד להגיד לי חידושים שחידשתי לפני ל"ה שנים' (קובץ תורני מרכזי של חסידי גור, חוברת ו, אלול תשמ"ו). בכתב העת 'הפרדס' (טבת תשמ"א, חוברת ד), בידיעה על פטירתו של הרב הוטנר נאמר: 'בצעירותו הסתופף בצילו של כ"ק אדמו"ר הגה"ק רבי אברהם מרדכי מגור ז"ע בעל "אמרי אמת", אליו נסע בלוויית דודו הרב ר' בן ציון אוסטרובר זצ"ל שהיה משרידי חבורת קוצק שזכו לשאוב ממעינו הטהור של השרף מקוצק ז"ע ולאחר מכן מתלמידיו של בעל "חידושי הרי"ם" מגור ז"ע. הכהן הגדול מאלכסנדר ז"ע ולימים מבעל ה"שפת אמת" מגור ז"ע'. ראה גם ספר הזכרון עמ' עח: 'גם את עולם החסידים הכיר, בין מפיהם בין מכתבם', ושם בהערה 50: 'בין השאר גם ע"י קשרי משפחה ממש, דרך דודו החסיד הותיק ר' בן ציון אסטראווער ועוד'. (על פי מה ששמעתי מתלמידיו, הביטוי 'הסתופף בצילו' שב'הפרדס' לעיל הוא מוגזם).

4 ספר הזכרון, עמ' ו.

5 ספר הזכרון, עמ' קכה. הציון לספר מסילת ישרים רומז כנראה לדברים הבאים: 'שבהיות הוא יתברך שמו מקור החיים, הנותן חיים לכל חי... הנה הדבק בו יתברך דבקות גמור, יוכל למשך ממנו יתברך אפלו משך החיים עצמם, שהוא מה שמתחס לו בפרט יותר מן הכל' (פרק כו).

תרפ"ו) מאפיינת את הלך רוחו: 'על חטא שחטאתי בשכחת צעירותי כי עבוד עבדתי ויגוע יגעתי, ולמוד למדתי, וגם חשב חשבתי כי צעיר אנכי. בעוד שרק הצעירות היא היא שצריכה להיות הקרקע לכל התנועה הרבה הזאת'. הרב הוטנר נשאר 'צעיר' כל ימיו, ושלשים ושבע שנים אחר כך ילמד לתלמידים צעירים כי כוונת הפסוק 'טוב לגבר כי ישא עול בנעוריו' היא להדגיש את חשיבות הרעננות של שנות הנעורים. 'אם הנער הוא פקח, הוא משתמש בהתחדשות שהוא מוצא בגופו, לעשות אותה כלי להתחדשות בנשמתו... אנחנו רוצים שקבלת עול תורה שלכם תבוא דוקא מפני שאתם נערים'.⁶

הרב הוטנר והראי"ה קוק

בשנות שהותו בארץ ישראל קשר הרב הוטנר קשרים עם חכמים שונים. בהם הרב יוסף חיים זוננפלד, הרב איסר זלמן מלצר, והראי"ה קוק, שעמו היה קשור גם בקשרי משפחה (הרב הוטנר היה דודנה של חוה לאה, אשת הרב צבי יהודה הכהן קוק).⁷ הראי"ה קוק קרבו מאוד, ובין השניים נוצר קשר עמוק, במפגשים פנים אל פנים ובמכתבים. בספר הזיכרון ההתייחסות לקשר זה מצומצמת,⁸ על כן נרחיב מעט בנקודה זו.

פרטים רבים על הקשר בין הרב הוטנר לבין הרב קוק נמצאים בספריו של הרב משה צבי נריה על הראי"ה.⁹ הרב נריה, תלמידו של הרב קוק, מצטט קטעים משיחות בין הרב הוטנר לבין הרב קוק, וכן ביטויי הערכה של הרב הוטנר כלפי הרב קוק. כך למשל, בביקור של הרב נריה אצל הרב הוטנר בשנת תשי"ז, רשם מפיו: 'הרב פתח לפני את מהר"ל מפראג'. או: 'וואלט מיר גיפעהלט פופציג פראצענט פון מיין ועזן' (אלמלא נפגשתי עם הרב היו חסרים לי 50% מהויתתי). ובאופן אחר: 'תודעתו של אדם דומה לבנין בעל קומות. הקומה התחתונה שלי, קומת היסוד, זה הסבא מסלובודקה, והקומה העליונה – זה הרב קוק'. באותה פגישה, לאחר ששמע שיעור של הרב הוטנר, נכנס הרב נריה להודות לו, ואז אמר לו: 'איהר זעהט וויא איך ארבעט איבער א שטיקעלע 'עולת ראייה' (ראית כיצד אני מעבד קטע של עולת ראייה). ומסיים הרב נריה: 'כי אכן רעיונות

6 אגרות וכתבים עמ' קלו, ספר הזכרון עמ' יב.

7 ספר הזכרון, עמ' ג.

8 ראה ספר הזכרון עמ' טו.

9 בספרו 'בשדה הראי"ה', פרק שלם העוסק בנושא זה: 'שמש ומאור – הרב יצחק הוטנר' (עמ' 419-438). גם בספריו האחרים, שיובאו להלן, מפורטים סיפורים ועדויות על הקשר בין שני האישים.

רבים שקלט "מחנותו של בשם" מדבריו ומכתביו של הרב זצ"ל, מובלעים בספריו-במאמריו, אלא שלא נודע מהיכן באו אל קרְבָּנָה.¹⁰

באותן שנים עמד הרב הוטנר בקשר מכתבים עם הרב צבי יהודה קוק. ומאלפים דבריו באגרת הבאה שנשלחה מוורשה לירושלים, והיא מלמדת על עיונו של הרב הוטנר בספרי הרא"ה:

כמעט תמיד רוחשים ולוחשים בי הרהורי געגועים וכסופים לארץ ישראל. אולם לעתים תכופות יש אשר יתלכדו כולם לשטף אחד, ועברוני ושטפוני על כל קרבי ועל כל היותי... ומעין הרגשת סבי דבי אתונא, בהריחם בעפר את ריח עפר¹¹ ותחי רוחם, הנני מוצא עכשיו בעיוני בספריו של הרב שליט"א. יש לי הרושם כאילו נתקפל בהם, בעמודיהם, בטוריהם, הרבה הרבה מאוירא דארעא דישראל, וכל פעם מדי עייני בהם עולה באפי ריחה של ארץ חמדה. ועל כגון דא כולי עלמא מודו ד'ריחא מילתא היא'. ברי לי עכשיו, שעל ידי מי שלא טעם מטעמה של ישיבת ארץ ישראל לא ניתנו ספרים כאלו להכתב. אותה התפיסה האורגנית את אחדותה הכללית של כנסת ישראל לכל דורותיה ולכל שדרותיה, ובכל הופעות הרוח השונות והמשונות שבאו על ידה לידי גילוי מקצה אחד ועד קצהו, וכל אותם סגנוני הציורים ודרכי ההסברה שבהם היא באה לכלל ביטוי בספרים הנ"ל – אי אפשר להם שיוולדו כי אם על הרי יהודה וירושלים, ומכיוון שעמדתי על המומנט המכריע של 'ארץ ישראל' החי בכל עורקי מחשבותיהם והשקפותיהם – נכנסו אצלי בהחלט לכלל תורת ארץ ישראל.¹²

הרב הוטנר משתמש רבות במושג המטאפיזי 'כנסת ישראל', ואפשר כי זהו אחד מן הנושאים בהם השפיע עליו הרא"ה, אם כי קיימים בוודאי גם מקורות יניקה אחרים.¹³ ראוי להזכיר את דבריו של

10 בשדה הרא"ה, עמ' 432. הרב נריה מספר במקומות נוספים על שיחות של הרב הוטנר עם הרב קוק ועליו: "הגר"י הוטנר שליט"א, שהיה מבאי בית הרב זוכה להתקרב אליו, הגדיר ואמר לי פעם: 'דער רב איז גיווען א גר"א מענטש' (הרב היה איש הגר"א). (מועדי הרא"ה, עמ' קח; ליקוטי הרא"ה, עמ' 65). ומסר ר' מנחם גטטינגר, מראשוני תלמידיו של הרב הוטנר: כשהיה ראש הישיבה אומר לנו: כך מקובלני מבית מדרשו של הגר"א, ידענו שזאת למד מפי הרב קוק. עוד מוסר הרב נריה בשם הרב הוטנר: 'הרב היה גדול בתורה, ביראה ובחסידות, מכל אלה אשר חלקו עליו' (ליקוטי הרא"ה, עמ' 19). על הקשר בין הרא"ה והרב הוטנר ראה עוד מועדי הרא"ה עמ' פא, פט.

11 כנראה זו ט"ס וצ"ל: את ריח ארצם. ראה רש"י בכורות ט ע"א ד"ה איקשו.

12 בשדה הרא"ה, עמ' 423. באגרת נוספת לרצ"ה מכ"ח אלול תשכ"ב הוא כותב, בעקבות דברי חז"ל: 'לא קאי איניש אדעתיה דרביה עד ארבעים שנין', כי 'בבחינה זו הנני מכיר את עצמי עכשו בתור תלמידו של הרב נשמתו עדין, הרב יותר מכל אלה שתפסו, כביכול, את תורתו תיכף בזיקה ראשונה' (שם, עמ' 437).

13 בדברים שכתב הרב הוטנר לאחר ביקור בציון קברו של המהר"ל (ספר הזכרון, עמ' סג), נזכרים בהקשר זה הכוזרי והמהר"ל, וראה לקמן עמ' 21.

הרב הוטנר: 'כשהיה הרב [קוק] מבטא את המילים כנסת ישראל, כלל ישראל, היה כל כולו נרגש. וכאילו הכניס במילים אלו את כל תמצית הויותו, את כל כיסופי נשמתו'.¹⁴

על אף הקשר האינטנסיבי, הרב קוק איננו נזכר כלל בשמו בספרי 'פחד יצחק'.¹⁵ היו שראו בכך רמז לביקורת מסויימת, אולם קשה להוכיח זאת, שכן, כפי שיתבאר לקמן, הרב הוטנר משמיט גם מקורות של ספרים אחרים, בעיקר מתחום הקבלה והחסידות. אנקדוטה מעניינת מספרת כי בשנים הראשונות הייתה תלויה בסוכתו של הרב הוטנר תמונתו של הראי"ה,¹⁶ אולם בשנותיו האחרונות הוסרה,¹⁷ והיו שרצו לראות בכך שינוי ביחס כלפי הראי"ה, אך שמעתי מתלמידו שבאותה תקופה לא נתלו תמונות כלל בסוכה.

ראוי לציין את העובדה הבאה: כאשר הדפיס הרב הוטנר את ספרו 'תורת הנזיר', שלח לרב קוק בקשה לתת הסכמה על ספרו, מאחר שאגרת זו נשמטה מן הספר 'אגרות וכתבים', ראוי להציגה כאן במלואה:

בע"ה יום ל"ח טבת צ"ב, קובנה
הוד כבוד אדמו"ר הגאון הגדול, עטרת ישראל וקדושו.
מרן ר' אברהם יצחק הכהן קוק שליט"א.

14 ליקוטי הראי"ה, עמ' 185.

15 מפי כמה מלומדי הגותו של הרב הוטנר שמעתי שהביטוי 'קדושי עליון' מתייחס לרב קוק, אולם דומני שהדבר אינו נכון. ישנם מקרים שבהם די ברור שהכוונה בביטוי זה היא לרבי צדוק הכהן מלובלין, כך למשל ברשימה ג של קונטרס רשימות לפורים: 'וואס מיר האבן מקבל געווען פון **קדושי עליון** און דוקא גפינט זיך דער מהלך אין מחיית עמלק. אין גמ' שטייט דאך אז מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק. איז דאך די קושיא, דאס קען דאך נאר געמאלט זיין דורך גרות. און אין מכילתא סוף בשלח שטייט מפורש אז "אין מקבלין גרים מעמלק". כלומר: כיצד אפשר להבין את הגמרא האומרת כי מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק (סנהדרין צו ע"ב), והלא במכילתא דרבי ישמעאל מפורש שאין מקבלים גרים מעמלק (מסכתא דעמלק פרשה ב). תשובתו של הרב הוטנר היא שגרות כזו עשויה להתרחש אם טעו בית הדין וקיבלוהו בשוגג, בניגוד לדין, וכך מוצא עמלק את תיקונו – בהסתר, ושלא על פי הדין הגלוי. דברים קרובים נמצאים אצל רבי צדוק הכהן מלובלין שדן בסתירה זו, ודעתו היא שבדיעבד, אם התגייר, מקבלים אותו בית דין (רסיסי לילה, לב), או שמדובר 'בדרך מכשול', באונס של בת ישראל (שם, לח). ראה ליוור, ר' צדוק, עמ' 320 והערה 62. עמירה ליוור העירתיני על מקום נוסף שבו נראה שהביטוי 'קדושי עליון' בדבריו של הרב הוטנר מתייחס למסורת מר' צדוק, והוא 'פנים של פשט' ו'פנים של דרש' (פחד יצחק פסח נב). שם כותב הרב הוטנר: '**וקדושי עליון** קבלו יסוד זה בביאור הסוגיה דתענית יעקב אבינו לא מת'. והדבר נמצא בפירוש בדברי ר' צדוק: 'כענין ששמעתי על הא דיעקב אבינו לא מת (תענית ה, א) שא' מקרא אני דורש. שלא היה התגלות גמור בפשט הכתוב רק בדרך הדרש (קדושת שבת מאמר ג עמ' 13, הובא אצל ליוור, ר' צדוק, עמ' 405 הערה 222). מקורות נוספים על קשרים בין הרב הוטנר לר' צדוק אצל ליוור שם, עמ' 205, הערות 325, 326.

16 ראה בשדה הראי"ה, עמ' 425.

17 ויגודה, בהבלי הזמן, עמ' 401 הערה 11.

הנני מתכבד לשלוח בזה לכבוד גאונו את הגיליונות הראשונים של ספרי 'תורת הנזיר' ההולך ונדפס כעת בקובנה. תכן הספר הוא חידושים וביאורים בענייני נזירות, מסודרים על פי סדר הלכות נזירות להרמב"ם בספר היד החזקה. ונפשי בשאלתי כי יואיל נא כבוד גאונו לשים עליהם את עינו הבודלח, ובתקווה כי ימצאו דברי חן בעיניו, הנני מרהיב בנפשי עז לבקש כי תנתן לי האפשרות לעטר את ספרי במכתב הסכמתו של כבוד גאונו שליט"א. בצפייה למכתב כ"ג הנני חותם, המתאבק בעפר רגליו

יצחק הוטנר.¹⁸

הרא"ה אכן העניק לרב הוטנר הסכמה לבבית והיא נדפסה במהדורה הראשונה של הספר (תרצ"ב), יחד עם הסכמותיהם של הרבנים חיים עוזר גרודזנסקי מווילנא ואברהם דובער שפירא מקובנה. במהדורה הבאה (ברוקלין תשכ"ה) אין הסכמות כלל. במהדורה שלאחריה (ירושלים תש"ם), נמצאת רק הסכמתו של ר' חיים עוזר (שהופיעה במהדורה הראשונה בעמוד הראשון), והושמטה הסכמתם של הרב קוק והרב שפירא (שהופיעו יחד במהדורה הראשונה בעמוד השני), גם כאן, היו שטענו שהשמטת הסכמתו של הרא"ה מעידה על שינוי שחל ביחסו של הרב הוטנר כלפיו, אולם על פי מספר מקורות, השמטה זו הייתה בניגוד לרצונו של הרב הוטנר.¹⁹ כמו כן, הסכמתו של הרב קוק נזכרת לשבח בספר הזיכרון (עמ' כא), ולא מסתבר שהדברים עומדים בסתירה לדעתו של הרב הוטנר עצמו.

יחסו לציונות

כבר בנעוריו אנו מוצאים את הרב הוטנר מתווכח עם הרב קוק על יחסו לציונות. כך למשל סיפר הרב הוטנר²⁰ כי בשיחה ביניהם, בהיות הרב קוק בנופש על הר הכרמל, השתמש הרב קוק ביחס לציונות, במשל הנמצא במדרש (שמות רבה כז, ה), על ציפור היושבת על איקונין של מלך שאסור לפגוע בה. בדומה לכך, הציונות, על אף חסרונותיה, כיון שהיא פועלת בתחומים חיוניים לאומה, הרי כל הפוגע בה – בנפשה של האומה כולה הוא פוגע. על כך הקשה הרב הוטנר:

ואם פארגוואי תקרא לעצמה בשם ישראל וגם תפעל למען צרכי עם ישראל, כלום תהא לזה איזו שייכות למחשבותיו, להרגשותיו של הרב? והרי מה שאצל הרב הוא קודש קודשים,

18 אגרות לרא"ה, המכון להוצאת ספרים ע"ש הרצ"ה, ירושלים תשמ"ו, עמ' קצא.

19 ראה באתר האינטרנט <http://www.answers.com/topic/yitzchok-hutner>. כך שמעתי גם מאחד מתלמידי.

20 כפי שמוסרים מפיו הרב שמחה הכהן קוק והרב צבי קפלן, בשדה הרא"ה, עמ' 429.

אצל הציונים זה סתם פארגוואי?²¹ הרב התרגש משאלתי והשיב והסביר בהתרגשות שיש לראות את פני הדור בראיה יותר פנימית, וכי ההתעוררות הלאומית יש לה יסודות עמוקים וכו'. אני עמדתי על דעתי והוספתי להתווכח, וכשהשעה נהיתה מאוחרת נפרדתי מהרב ויצאתי מחדרו.²²

בשנת תשכ"א פרסם הרב משה צבי נריה חוברת בשם 'רבנו', ובה מצוטט אחד מראשי הישיבות בארצות הברית שאמר בשם הרב הוטנר: 'הרב זצ"ל ידע יפה שורש הנשמה של פלוני ופלוני [מראשי החילוניים], אבל הוא לא ידע היכן גופם עומד'... כשקיבל הרב הוטנר את החוברת שלח מכתב לרב נריה (כ"ח אלול תשכ"ב), ובנוגע לאותו משפט, הוא כותב:

ראיתי דבריך בנוגע למה ששמעת ממני בהיותך באמריקה. והנה דע לך כי הדברים הנ"ל ששמעת ממני אמרתי בילדותי למרן, נ"ע ('ילדות היתה בי והעזתי פני'... וגו'). והנני בזה לספר לך גופא דעובדא היא הוה: אני הגעתי לארץ בפעם הראשונה, ימים אחדים לפני פתיחת האוניברסיטה על הר הצופים. ואז חלה ראשית ההכרה שלי עם מרן זצ"ל. בימים הללו היה מדבר אתי הרבה בכל ההיקף, על החלטתו להיות נוכח בפתיחה הנ"ל, והיה מסביר ומבהיר את החלטתו הנ"ל, כשהוא חורז מעולם לעולם ומהיכל להיכל כדרכו בשטף שיחתו הנהדרה. אחד העמודים של שיחותיו אלה, הייתה ההבטחה שניתנה לו, כי לא יהא מקום באוניברסיטה זו לקתדרה של ביקורת המקרא. חלף זמן רב, ואירע לי להיות נוכח בחדרו של מרן נ"ע, בשעה שבא אחד ומסר את תוכן הרצאתו של פרופ' טורטשינר, שהשמיע באוניברסיטה אתמול בלילה. כמובן שכל ההרצאה הייתה מלאה תוכן של ביקורת המקרא מסוג הגרוע ביותר. מרן זצוק"ל העיף עלי מבט של אכזבה, מרירות ופחי נפש וצער נוקב, אשר עד היום מרגיש אני בלבי את המבט הזה כדקירת מאה מחטים בבת אחת. אני הייתי אז נדהם ונרעש מהמבט הזה. ואז, מבלי כוונה, הוציאו שפתי את המילים: 'כנראה שמלבד הנשמה צריכים להכיר את הגוף' – מצאתי לנכון למסור לך את העובדא הנ"ל.²³

כפי שעולה מקטע זה וממקורות נוספים, סבר הרב הוטנר כי ראייתו המיסטית של הרב קוק את הציונות כתנועת קודש נסתרת, איננה מאפשרת לו להעריך נכונה את פגמיה המעשיים הנגלים. בספר הזיכרון (עמ' עט) נזכר בהקשר זה משפט אחד: "הייתי קרוב מאד מאד לרב קוק... חוץ און די נקודה זיינע", והיה מרבה להתווכח עמו על מהלכו ושיטתו.

21 בנוסח שמוסר הרב שמחה הכהן קוק: 'ואם יבואו לארץ ישראל כמה מליון רוסים וידברו עברית ויראו את עצמם כיהודים לאומיים, האם גם אז יאמר הרב עליהם שהם דומים לציפור שישיבה על איקונין של מלך?' (שם).

22 בשדה הראי"ה, עמ' 430.

23 שם, עמ' 434-436.

יחסו של הרב הוטנר עצמו כלפי הציונות ביקורתי במידה רבה. עם זאת, עמדתו מורכבת יותר מן הגישה החרדית המסורתית, שיחסה כלפי הרעיון הלאומי נע בדרך כלל בין אדישות לעוינות. כך למשל אנו קוראים אצל ר' אלחנן וסרמן:

לפי השקפתנו המוצא לבדו, בלעדי התורה, מחוסר כל ערך, וממילא הרעיון הלאומי איננו אלא אליל חדש והוא בכלל עבודה זרה (עקבתא דמשיחא, עמ' לו).²⁴

על רקע זה, גישתו של הרב הוטנר מעניינת במיוחד. במספר מאמרים ב'פחד יצחק' (פסח סג, חנוכה יג ועוד) מבאר הרב הוטנר כי עיקר חטאם של פורק עול, מומר ודומיהם איננה בחומרת חטאם כשלעצמו, אלא משום שבכך הם פורשים מדרכי ציבור ומנתקים את זיקתם לעם ישראל. כדרכו, אין הרב הוטנר מתייחס במפורש לתנועה קונקרטי, אולם אפשר לשער שבאופן מרומז הוא מותח בכך ביקורת על הציונות החילונית. כלומר, מאחר שהתורה והמצוות הן הן מרכיבי הזהות של העם. הרי שעזיבת התורה חמורה במיוחד דווקא בשל הפגיעה בעם כציבור.

גישה די דומה, מעין 'חרדיות לאומית', אנו מוצאים בהגותו של ר' יצחק ברויאר. על פי ברויאר, בשונה מכל אומה ולשון אשר בהן העם יוצר את החוק, הרי שבעם ישראל החוק יוצר את העם, והמשך קיומו, דווקא מן הבחינה הלאומית, מותנה בשמירת התורה. על בסיס הנחה זו התנגד ר' יצחק ברויאר לציונות החילונית. התנגדותו נבעה מעמדה לאומית דווקא ולא מעמדה דתית. כלומר, לא מפני שהציונות היא סכנה לקיום התורה, אלא משום שעזיבת התורה, המהווה בסיס לקיומו של עם ישראל, מסכנת את קיומו הלאומי כעם.²⁵ גישותיהם של השניים דומות במידת מה, אלא שבעוד ברויאר מדגיש את הנזק הנגרם לעם מן הבחינה הלאומית, מדגיש הרב הוטנר את הנזק הנגרם ליחיד כתוצאה מניתוק זיקתו לעם ישראל.

24 דיון בדברי ר' אלחנן וסרמן אצל מנדל פייקאז', חסידות פולין, עמ' 149. על פי פייקאז', גישה זו היתה רווחת גם בחסידות גליציה. כך למשל כתב רבי שלמה הלברשטאם מבובוב: 'עם ישראל מובחר ומקודש רק על ידי אמונתו ולא על ידי הגזע' (אלימלך אליעזר ארנברג, ארזי לבנון, ירושלים תשכ"ז, עמ' צה-צו, הובא אצל פייקאז' שם, עמ' 148).

25 ראה יצחק ברויאר, 'תורה חוק אומה', ציוני דרך, תרגם משה שפיזר, ירושלים תשמ"ב עמ' 9-37; מרדכי ברויאר, 'עם ומדינה במשנת יצחק ברויאר', בתוך: רבקה הורוביץ (עורכת), יצחק ברויאר – עיונים במשנתו, עמ' 164-173; אליעזר שביד, "מדינת התורה" במשנתו של יצחק ברויאר, שם, עמ' 125-146. מרדכי ברויאר (שם) סבור כי שיטתו של דודו, יצחק ברויאר התנפצה אל קרקע המציאות. שכן הציונות הצליחה ליצור עם יהודי שאיננו שומר תורה. לדעתו, הבעיות שבשיטת יצחק ברויאר נפתרות במשנת הרב קוק, הרואה את מהותה של הלאומיות היהודית בסגולתו המיוחדת של עם ישראל, וזו תופעה אלהית על טבעית, ולא משפטית.

שנות החיפושים

הסבא מסלובודקה, ר' נתן צבי פינקל, הגיע לארץ בתמוז תרפ"ה, ונפטר בשבט תרפ"ז.²⁶ בחורף תרפ"ט הרגיש הרב הוטנר כי שהותו בישיבת סלובודקה-חברון הגיעה לידי מיצוי, ושם פעמיו לשוב לוורשה. במכתב לחבר כתב: 'אני מתהלך בארץ יוצא לארכה ולרחבה (זהו אצלי טיול הפרידה מהארץ). מאז חסל סידור פסח, עומד הייתי בכל יום ראשון להשיג ביום שלישי ההתאזרחות שלי, וביום קבלי – הריני עומד מחרתיים על האוניה'.²⁷ ביום הנסיעה (חורף תרפ"ט) כתב ביומנו: 'החזק במוסר אל תרף נצרה כי היא חייך – מול כסאו של אדמו"ר [=רנ"צ פינקל], וחזר לבית הוריו בוורשה. מאז מתחילות מספר שנים של טלטולים ממקום למקום, במאמץ אינטנסיבי למצוא יעד ודרך להמשך.

לאחר הפסח נסע לגרמניה וערך היכרות עם דמויות מרכזיות מן ההנהגה הרוחנית שלה. לפני הגיעו לברלין תרגם את 'עם השם' של נתן בירנבאום לעברית: למען 'תהיה לי תשורה יפה בעד ד"ר נתן בירנבאום בבואי ברלינה'.²⁸ על פי ספר הזיכרון מדובר במסע בן ארבעה חודשים, שבמהלכם 'סקר ובחן את החיים המיוחדים של יהדות אשכנז, וקנה לו היכרות ויצירת יחסים עם גדולי רבני המדינה ומנהיגיה. מפגש זה הוסיף טעם אישי להרחבת ההיקף של הססגוניות של תפוצות ישראל'.²⁹ על תיאור זה יש להוסיף כי במסעו לגרמניה פנה הרב הוטנר אל אוניברסיטת הומבולט (Humboldt) בברלין ושם שהה תקופה מסוימת.³⁰ על פי סטיבן שוורצשילד, שהה הרב הוטנר באוניברסיטת ברלין בין השנים 1929-1931.³¹ אולם קביעה זו נראית מופרזת, שכן כאמור, ספר

26 ראה כ"ץ, תנועת המוסר ג, עמ' 74-83.

27 ספר הזכרון, עמ' טז. בהערה 59 שם מוזכרת עובדה מעניינית, הכתובת לקבל האזרחות היתה: 'מרת בלזר', רובע מוסררה, (היא אלמנתו של ר' יצחק בלאזר). מלבד הצורך הרשמי בכתובת מגורים, שוחח עמה הרב הוטנר על הנהגותיו של ר' יצחק בלאזר. גם ב'פחד יצחק' הוא דן מספר פעמים בדבריו.

28 ספר הזכרון, עמ' יז. על משנתו של נתן בירנבאום ראה יהויקים זורון, הגותו הציונית של נתן בירנבאום, ירושלים תשמ"ח. הספר עוסק בעיקר בשנים 1883-1908, לפני חזרתו בתשובה, אולם כבר בשנים אלו נתפסת הדת כמרכיב חשוב בגיבושו הלאומי של העם, כך למשל כתב בשנת 1885: 'תורת משה היתה הבסיס למדינה היהודית, יתירה מזו, היא היתה התנאי להמשך קיומה. בעינינו משה אפוא אינו רק מיסד דתנו, אלא גם מכוון לאומיותנו, לפיכך משה אינו רק אדון הנביאים, כי אם גם גיבורנו הלאומי הראשון' (שם, עמ' 73). רעיון זה התרחב והתפתח לאחר התפנית הדתית שלו, והוא רואה את התורה כ'אלמנט הסינתטי' המאחד את עם ישראל לאורך כל הדורות ועושה אותו לעם. על הרציפות העומדת מאחרי התפוכות בהגותו הלאומית של בירנבאום ראה אליעזר שביד, 'מול שאלת קיום היהדות – לחקר הגותו של ד"ר נתן בירנבאום על הציונות', חשיבה מחדש, ירושלים 1991, עמ' 89-115.

29 ספר הזכרון, שם.

30 מפי תלמידים שמעתי כי לא היה תלמיד מן המניין אלא שומע חופשי.

31 שוורצשילד, מבוא, עמ' 256.

הזיכרון מעמיד את תקופת שהותו בגרמניה על ארבעה חודשים, והדבר גם איננו תואם את תאריכי איגרותיו ומיקומיהן.³²

בברלין הכיר הרב הוטנר את הרב יוסף דוב סולובייצ'ק ואת הרב מנחם מנדל שניאורסון והתיידד עמם,³³ ומספר שנים אחר כך אנו מוצאים חילופי מכתבים בינו לבינם.³⁴ לענייננו חשובות במיוחד חילופי האגרות עם רמ"מ שניאורסון שבהן נידונות סוגיות מפורטות בחסידות חב"ד.³⁵ בהמשך הדרך התגלעו גם מחלוקות במספר תחומים.³⁶

32 כך עולה מעיון ב'אגרות וכתבים': אגרת קסד נשלחה מחברון, ערב חג הסוכות תרפ"ט. אגרת קסה כבר נכתבת מוורשה בי"ב אדר תרפ"ט. אגרות קסז-קסח מאלול תרפ"ט, אגרת קע - מתשרי תר"ץ, ואגרת קעא מניסן תר"ץ – כולן מוורשה. אם כן, לכל הפחות סוף שנת 1929 ורוב שנת 1930 עברו עליו בפולין ולא בגרמניה. ראה גם ויגודה, בהבלי הזמן, עמ' 403.

33 ויגודה שם עמ' 402-403.

34 לגבי הר"ד סולובייצ'ק, ראה ספר הזכרון סימן לג (אגרת משנת תרצ"ט) וסימן לד, עמ' רכא-רכז.

35 ראה רבי מנחם מנדל שניאורסון, אגרות קודש, תשי"ז עמ' קסז; תשט"ז עמ' רצג; תשכ"ח עמ' כא; תשל"א עמ' כב. רמ"מ שניאורסון שלח לרב הוטנר מכתב ברכה לרגל אירוסיה של בתו ברוריה (תשי"ט, עמ' תנא), ובירכו בשובו בשלום מן השבי בירדן (תשל"ל, עמ' תפה).

מעניין לציין את המחלוקת ביניהם בעניין שולי לכאורה, אך דומה כי הוא מבטא מחלוקת עמוקה: הרב הוטנר תמה על מכתב של רמ"מ, ובו ברכה כללית בלבד. לדעת הרב הוטנר עדיפה ברכה מפורטת המדגישה נקודה ספציפית. לעומתו סבור רמ"מ כי הפירוט עלול לייחד את הברכה לנקודה זו בלבד. ואיחולים של אדם לחברו דומים יותר לתפילה שעניינה למשוך שפע אלהי כללי (אגרות קודש תשי"ג, עמ' א-ב, ראה גם אגרות קודש תשט"ז, עמ' כח). דעתו של הרב הוטנר בדבר חשיבותה של הספציפיות חוזרת מקומות רבים בספריו. ובהרחבה בקונטרס רשימות לר"ה א, ד-ו. שם ניתנות מספר דוגמאות: ברכות הנהנין עדיפות ככל שהן מייחדות יותר, למשל, ברכת בורא פרי העץ הפרטית והמייחדת קודמת לברכת שהכל; נוסח הקידושין, 'הרי את מקודשת לי', מתפרש בגמרא כאיסור לאחרים: 'דאסר לה אכולי עלמא כהקדש'; ברכת ההבדלה בין קודש לחול נתקנה ב'חונן הדעת' מפני ש'אם אין דעת הבדלה מניין'. מכאן ש'ההבדלה בין קודש לחול אינה אלא הצד השני של דבקות בקודש'. הבנה היא הגדרה, גילוי הייחודיות על ידי הבחנתה ממושג אחר: 'אדם יושב לפנינו, מסביר ענין בטוב טעם ודעת, ובכל זאת אומרים לו Be Specific. פירוש המילים Be Specific הוא תביעה לדרגה של דעת יותר גבוהה. כלומר, פירשת היטב את כל המשתייך לעניין, אבל תפרש במטותא מה שיוצא מכללו של הענין, וזו דרגא יותר גבוהה' (שם א, ו, וראה גם שבועות טז, י בנוגע לכבוד, שמשמעו גילוי הייחודיות: 'כל מה שאתה מכללו יותר, אתה מחללו יותר').

דומני כי בוויכוח זה בא לידי ביטוי הבדל סטרוקטורליסטי יסודי בין הלמדן הליטאי לבין החסיד: החסיד רואה את הפרטים כאשליה. לאמיתו של דבר מתמוססים הפרטים בכוליות האלהית. החתירה שלו לאחוז בכוליות עשויה לטשטש את ההבחנה המנתחת והמפורטת. לעומת זאת, השקפת העולם הליטאית, הנותנת אמון בדיכוטומיה אלהים-עולם, מעצבת מבנה המחשבה הרואה את קיומם הפרטי של הדברים כאמיתי, ומתוך כך הוא חותרת לספציפיות. השקפת העולם שלה היא נומניליסטית ולא אידיאליסטית (בהקשר של סוגיית המושגים האוניברסליים) והיא מייחסת ערך רב לניתוח המדויק המבחין היטב בין פרט לפרט. מסיבה זו לדעתי, הלמדנות בתבניתה הקלאסית (דוגמת שיטתו של רבי חיים מבריסק) איננה מצויה כל כך בין החסידים,

בהיותו בגרמניה בקיץ תרפ"ט, הגיעה אליו בשורת האיוב על הפרעות בחברון, בהן נהרגו רבים מחבריו לישיבה.³⁷ באלול תרפ"ט חזר לוורשה, ובקיץ תר"ץ חזר לארץ וערך חוברת לזכר ההרוגים.³⁸ בניסן תרצ"א חזר לקובנה ועבד בקדחתנות על ספרו 'תורת הנזיר'. באדר תרצ"ב הופיע הספר בקובנה, ולאחר יציאת הספר חזר לוורשה אל בית הוריו. באדר תרצ"ג נשא לאשה את מאשה ליפשיץ מניו יורק. ושבויעים לאחר החתונה עלו לארץ ישראל והתגוררו בירושלים. זמן לא רב אחר כך עקרו את דירתם ונסעו לארצות הברית.

ניתן לסכם שנים אלו של טלטולים שונים, תהיות וחיפושים, בהן נפגש הרב הוטנר עם אישים שונים ואסכולות רוחניות שונות, באמצעות דבריו שלו: 'על אדם הראשון נאמר שנצבר עפרו מכל הארץ, אף אני צבור מפניות שונות של הארץ: פולניה, ליטא, ריגה, גרמניה, ארה"ב וכו'" (ספר הזכרון, עמ' עט). תשובה זו מתארת נאמנה את הקשת הרחבה של האישים והזרמים עמהם נפגש במשך השנים. עושר זה של מקורות השפעה לא האפיל על עצמאותו המחשבתית, שעליה שמר בקנאות, וכך הוא כותב ברשימה מעת ההפלה מארץ ישראל לארצות הברית:

ובכן, הנני נוסע לאמריקה. הריני נמצא עכשיו באוניה המוליכה אותי לניו יורק. במשך השנים האחרונות הריני נסחף משטף המאורעות בחיי, מגל אל גל, מטלטול אל טלטול, נדוד רודף נדוד, ולא אדע מנוחה... כל אותם הטלטולים והנדודים ופרשת המסעות והבדיקות פנים וחוש... ששבעתי בתקופת חיי האחרונה לא היו אלא תוצאה מהלחץ הפנימי המדריך את מנוחתי והאוכלני בשלהבתו, המכה על גבי באלפי פטישים ואוחזני בציצית ראשי וממריצני למצוא דרך **לעצמי בעצמי**. אף הצבת הראשונה ליצור במו ידי (ספר הזכרון, עמ' כו).

שכן למדנות כזו דורשת השקפה עולם אנליטית, העומדת בניגוד להשקפת העולם המיסטית – סינתטית של החסידות, ודורשת שבירה של תבניות המחשבה היסודיות. (דומה כי מתח זה מהדהד בדבריו של הראי"ה קוק על הקושי במעבר בין הנגלה והנסתר, ראה למשל אורות הקודש א, עמ' לז: 'חזיון בלתי מצוי הוא למצוא אדם שהדרישה של הנגלה והנסתר יחד תהיה בו במילואה, תמיד יש איזה ניגוד מזה לזה').

36 בנוגע לרי"ד סולובייצ'יק, כך שמעתי מתלמידיו. בנוגע לרב שניאורסון ראה גולדברג, מברלין עד סלובודקה, עמ' 187 הערה 41, בנוגע להתנגדות למשיחיות ולהערצה אישיותית בחסידות חב"ד.

37 אגרות וכתבים קס, רסד, ספר הזכרון עמ' יח.

38 אגרות וכתבים קסו, ספר הזכרון עמ' יח.

השאיפה לעצמאות מחשבתית ומקוריות רוחנית נשארה קניין קבוע בנפשו כל חייו, ואת 'גילוי תכונת המקור והמעין בנפשו של האדם', הוא רואה כדבקות במידותיו של הבורא.³⁹ ברוח זו, מספר שנים לפני כן, לקראת בואו של הסבא מסלובודקה לחברון, כתב כי לצד השמחה על בואו, קיים בלבו חשש מפגיעה בעצמאותו הרוחנית: 'הנני מרגיש איזה חשש כמוס ופחד טמון: מכיוון שמעולם לא ידעתי כל כך בטיבו של חותם מיוחד הנחתם בידי של איזו סיסמה קבועה... ומה אומר לך, אינני יכול להסכים עם איזה חותם קבוע, ויהיה אפילו בצורה היותר אצילית והיותר מפשטה' (שם, עמ' עט). לאחר שנים רבות הוא מסכם: 'מוכרח אני להודות שאם לא הייתי בארה"ב כל אותן שנים והייתי נשאר מאז בארץ ישראל, הרי החיים שם לא היו מרשים לי את האי-הזדהות שכה חשובה לרוחי' (שם, עמ' ט).

ארצות הברית

בני הזוג הגיעו לארצות הברית לפני פסח תרצ"ד. עוד בירושלים התחיל הרב הוטנר לעבוד על כתב יד של פירוש רבנו הלל לספרא, שאותו השיג מן הספרייה בווינה. הוא המשיך בעבודתו זו גם בתחילת שהותו בארה"ב, והכין אותו לדפוס. הוא הספיק להוציא באדר תרצ"ח קונטרס שנכתב בתור מבוא לספר: 'קונטרס אוסף ההלכות המחודשות הנמצאות בספרא אשר לא בא זכרן בתלמוד הבבלי' (עמ' כח). אולם העבודה נפסקה, והוא שב אל הפירוש רק כעשרים שנה מאוחר יותר. בשנת תשכ"א הדפיס את עבודתו על פירוש רבנו הלל, אך לא הספיק לעבור עליה שוב, וציין בהערה כי חלק מן הדברים נכתבו שלא בעיון הראוי. עבודתו נדפסה בעילום שם בתוך מהדורתו של הרב שכנא קולידיצקי שהוציא אז לאור בירושלים את הספרא עם פירוש רבינו הלל (עמ' מו). בשנת תשנ"ב יצאה לאור מהדורה נוספת, והפעם בציון שמו של הרב הוטנר.

כפי שאפשר להתרשם, עיוניו של הרב הוטנר התפרשו על פני תחומים מגוונים. ספרו 'תורת הנזיר', הוא עיון תלמודי בסגנון ישיבתי מסורתי. ספרו על פירוש רבנו הלל על הספרא כתוב במתודה שונה, של השוואת הבבלי עם מדרש ההלכה, ספרי 'פחד יצחק' שיידונו להלן, שייכים לתחום ההגות. ריבוי התחומים הכביד על ההתמסרות המושלמת לנושא אחד. וכך הוא כותב ברשימה שיש בה גם רמז אוטוביוגרפי:

'משניתוסף העולם ישוב ניתוסף השכל חורבן' דברי רבינו בחיי. רבים הם החוטים המקשרים את ישוב העולם וחורבן השכל זה בזה. על אחד מהם ברצוני להעיר הפעם: חכם אחד מחכמי האומות אמר: 'על ידי הסיסמא של חלוקת העבודה מתעשר המקצוע אבל האדם נפסד'. ומכיוון שבכל דור ודור העבודה הולכת ומתחלקת, וכל מקצוע של מחשבה הולך ומתפצל לסעיפים וענפים אשר כל אחד מהם דורש התמסרות שלמה לעצמו – ממילא

הולכים כל המקצועות הלך והשתכלל הלך והשתלם על ידי ריבוי הכוחות המושקעים בהם, ולעומתם הולך הוא האדם ונדחה לתוך פנה זעירה בירכתי ההווה, באין לו האפשרות אפילו להציץ לתוך כלליות שלמות היצירה. וככה משתפכים הם החיים והעולם על חשבונה של האשיות היחידה והאינדיבידואלית (אגרות וכתבים, עמ' שלו).⁴⁰

בקיץ תרצ"ו הופיע מאמרו: 'Public Opinion and Jewish Education' בכתב העת Young Israel Viewpoint. גם במאמר זה תביעה לעצמאות רוחנית ודחייה של כל כניעה ל'דעת הקהל' בחינוך היהודי.⁴¹ האידיאל שהוא מציב הוא 'עברי' – כמדרש שמו של אברהם העברי – הניצב תמיד מן העבר האחר של המתרס ואינו נכנע לדעת הקהל. נקודה מעניינת במאמר זה היא הרעיון ש'דעת הקהל' עצמה איננה אותנטית, בהיותה מושפעת מתכתיבים של קובעי מדיניות המעצבים אותה כרצונם. זוהי למעשה תעשייה המכוונת לספק את צרכי השוק, כשהכלי המרכזי שלה הוא התקשורת.⁴² מטרתו של החינוך היהודי להשתחרר מעריצותה של דעת הקהל ולהתקרב אל האידיאל ה'עברי'.

בשנת 1936 עשה תקופה קצרה בהנהלת המחלקה הגבוהה של ישיבת רבנו יעקב יוסף – אם הישיבות הקטנות באמריקה. מיד לאחר מכן התמנה לראש ישיבת 'מתיבתא רבנו חיים ברלין' בניו יורק. מוסד זה היה קיים כבית ספר יסודי, ועתיד היה להיעשות, בראשותו של הרב הוטנר, לאחת הישיבות החשובות בעולם החרדי באמריקה, ולבית היוצר לדור של רבנים ומנהיגים. בשנת תשט"ז הוסיף נדבך לישיבת רבי חיים ברלין, על ידי כך שייסד לצידה כולל אברכים 'גור אריה', כשם ספרו של המהר"ל (ספר הזכרון, עמ' מד). מעניינים דבריו על הבחירה בשנה זו: 'ווייסט

40 נדפס לראשונה בכתב העת 'הנאמן', סיון תרצ"א. בגיל מבוגר יותר כתב על הקושי לעבור מתחום לתחום: 'ודרך אגב אגלה לך כי בדרך כלל כל שאני הולך ומתקדם בגיל, כן לעומת זה יקשה עלי הדיון והמשא ומתן בדברי תורה בעניינים שאין אני שקוע בהן באותו זמן. ולא עוד אלא שקשה עלי מאוד המעבר של השתקעות מסוגיא לסוגיא. אין פה המקום לקבוע אם זה הוא למעליותא או לגרועותא, אבל העובדה במקומה עומדת' (אגרות וכתבים, עמ' שג). במקום אחר הוא דן בהקשר זה במאמר חז"ל 'כי קאי רבי בהא מסכתא לא תשייליה במסכתא אחריתי' (שבת ג ע"ב), ומפרש שהדבר לא מצביע על חסרון כי אם על מעלה, שכן העיון בנושא אחד תופס את מלוא כח הריכוז: 'והוא הדין והיא המדה, גם בעולם הנפש של האדם המתמסר לדברי תורה. בשעה שדבור אחד מדברי תורה משתלט בחללה של נפשו הרי כל חללה של הנפש מתבשם על ידו' (פחד יצחק, שבועות ט, ד, וראה גם שם, טז, א).

41 המאמר נדפס שנית: Yitzchok Hutner, 'Our Attitude Toward Public Opinion', *The Jewish Observer*, March 1970, pp.11-13.

42 הרב הוטנר הסיק מהנחה זו גם מסקנה הלכתית מעשית. לדעתו לא נוהג כיום דין 'קלא דלא פסיק' (שם רע היוצא על אדם החשוד בעריות, ראה יבמות כה ע"א), 'משום שכל כוחו של הקול הוא מצד ההתפשטות הספונטנית והטבעית, וכיום מכוונים על ידי לחיצת כפתור את הקולות המתפשטים בינינו' (ספר הזכרון, עמ' קכה). גם במאמרו על השואה (לקמן, הערה 46, עמ' 7), מלגלג הרב הוטנר על 'דעת הקהל' שאיננה אלא אינדוקטרינציה פוליטית.

פארוואס דוקא שנה זו? שזוהי שנת היובל שלי, ועל שנת היובל נאמר 'ושבתם איש אל אחוזתו'. והכוונה למהר"ל, שהרב הוטנר ראה בו את שורש נשמתו, וכדלהלן.

אם עד כה היו עיקר פירותיו בהלכה, הרי שבסתר כבר היה מפכה המעיין ההגותי, שייעשה בהמשך לעיקר. ברשימה מניסן תרצ"ז אנו קוראים:

בשנים האחרונות הייתי לן בעיקר בעומקה של מחשבת עבודת השם. מטפל הייתי הרבה בניתוחן ובהרכבתן של המון המחשבות הדעות וההרגשות המלוות את האדם העובד את אלוהיו. עמל הייתי להסביר לעצמי את כל השבעים-פנים בתורת העבודה שנזדמן לי להיפגש אתם בימי חלדי מלאי התנועה ושבעי הרשמים. כמה כוחות עיון וכוחות הרגשה השקעתי בבירורן של המהלכים השונים אשר על ידיהם עבדו את אלוהיהם הרבה מגדולי ישראל המובהקים במרוצת הדורות של עם הנצח (שם, עמ' לא-לב).

בשנת 1938 נולדה בתו היחידה ברוריה. ביומן מיוחד שהוקדש לה ולחינוכה, הוא רושם כי מאחר שהניסיון בהדרכת בת בנתיב הקודש קשה יותר מאשר גידולו של בן, הרי הוא שמח בניסיון הקשה יותר.⁴³ בשונה מן המנהג המקובל בזמנו כתב שהברכה הנאותה בהולדת בת היא: תזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעשים טובים.⁴⁴ בתו קיבלה חינוך תורני רחב,⁴⁵ וניהלה מוסד חינוכי לבנות. בקיץ תש"ך נישאה לתלמידו של הרב הוטנר, הרב יונתן דיויד, העומד כיום בראש ישיבת פחד יצחק בהר נוף בירושלים.

השואה

בשנים תרצ"ח-תש"ה, שבהן הניח הרב הוטנר את אבני הפינה של ישיבתו (בשנת תש"ה חנך בנין גדול ומפואר), התחוללה השואה, בה נספתה רוב משפחתו. בשנת תש"ו הוא כותב בסוף מכתב בדברי תורה: 'אתמול הגיעה לאוזני שמועה רחוקה על אודות קיפוד פתיל חייו של אבא מארי ז"ל בידי הטמאים הארורים ימח שמם. ודכירנא דכד הוינא טליא למד עמי עמוד זה בהגוזל בתרא שאנחנו עסוקים בו בזה. השם יקום דמו' (ספר הזכרון, עמ' לה).

43 ספר הזכרון, עמ' לד.

44 אגרות וכתבים ריז, עמ' ש: 'כפי שידוע לך יש נוהגים שלהולדת הבת מברכים רק "לחופה ולמעשים טובים", ומשמטים מתוך הברכה את החינוך לתורה. אלא שלאמיתו של הדבר ראיתי למקצת גדולים שלא נהגו כן, וגם להולדת הבת היו מברכים "לתורה לחופה ולמעשים טובים". מנהג הגדולים הללו מצא חן בעיני. וגם אצלנו מברכים "לתורה לחופה ולמעשים טובים" גם בהולדת הבת.'

45 עבודת הדוקטור שלה עוסקת במהר"ץ חיות: David Bruria Hutner, *The Dual Role of Rabbi Zvi Hirsch Chajes: Traditionalist and Maskil*, Ph.D. dissertation, Columbia University, 1971.

הרב הוטנר התייחס אל השואה במאמרו הפולמוסי: 'Holocaust'-A Study of the Term and the Epoch it is Meant to Describe⁴⁶. הויכוח מתחיל כבר על הטרימינולוגיה. הרב הוטנר משתמש בביטוי 'חורבן אירופה', ומתנגד בתוקף לשימוש במילה 'שואה', שהיא לדעתו מונח נטורליסטי המְחַלֵּן את קדושת ההשגחה האלהית המפעמת בתולדות עם ישראל, ובכלל זה תקופות התוכחה והחורבן.⁴⁷ על רעיון זה הוא חוזר גם באגרותיו: 'די בעסטע דוגמא אויף חירוף וגידוף ארום דער תקופה פון עם שרידי חרב, איז דאס עצם ווארט "שואה". אידישע יסורים, זענען פון די העכסטע דרגות אין קדושה. דאס עצם ווארט "שואה", איז געקומען אויף דער וועלט צו סעקולאריזירען עט די קדושה' (אגרות וכתבים, עמ' קנ).⁴⁸ לדעת הרב הוטנר, החרגתה של השואה מיתר הניסיון ההיסטורי, עושה אותה למאורע אשר איננו יכול להתבאר באמצעות הקטגוריות הדתיות המקובלות, ובכך רומזת למעשה לאזלת-ידן של התיאולוגיה וההיסטוריוסופיה היהודית.⁴⁹

על פי הרב הוטנר מיוחד חורבן יהדות אירופה בחבירת המערב והמזרח יחדיו בשנאתם כנגד ישראל (היטלר, והמופתי של ירושלים, מוחמד אמין אל חוסייני), שמקורה הסימבולי בחבירת עשו

The Jewish Observer, October 1977, pp 7-18 46

47 מעניין כי טענה קרובה כנגד השימוש במונח 'שואה', ואף הצעה דומה למינוח חלופי, העלה המשורר אורי צבי גרינברג בנאום לרגל קבלת פרס ביאליק בשנת 1955: 'טעות איומה משתרשת והולכת בשימוש במלה שאינה הולמת, לא בכלל ולא בפרט, את משמעות האסון ותוצאותיו-לעתיד-קיומנו: אסון כיליונו בארצות הגויים באירופה. הטעות בשימוש השגור במילה שואה. איני יודע מי העלה את המלה הזאת. ודאי לא היתה כוונה רעה בכך. אבל היא מסמלת היטב את מצב היסח-הדעת שבא והולך וגובר עלינו עם טביעת מלה זו... הרגשות ורצונות סקולריים של חלקי עם מנוונים מעין אלו, הניעו את האנשים להתרפק ולהידבק בביטוי אומלל וכוזב זה: שואה. ביטוי ההולם את מהותם של שאננים, של עריקי המציאות היהודית הכאובה' (אורי צבי גרינברג, 'לא שואה אלא חורבן גלויות' – משא בטקס חלוקת פרסי ביאליק, סולם ז, ד [תשט"ו], עמ' 5-7). לדעת אצ"ג, העדפת הביטוי 'שואה', על פני המונח המסורתי 'חורבן' הוא פרי השקפה מחולנת, הרואה את הרציחות האיומות כאסון טבע בלתי צפוי ובלתי נמנע, והוא מעיד על חוסר הבנה היסטורי של האנטישמיות כתופעה מתמשכת ורצופה. הפניות לדיונים נוספים (וטעוניהם) על המונח 'שואה' ראה מנדל פייקאז, 'חסידות פולין, עמ' 349-353. וראה גם ההתלבטות בתחילת ספרם של יואל שוורץ ויצחק גולדשטיין: השואה – לקט דברים בנושא חורבן יהדות אירופה ת"ש-תש"ה מתוך אספקלריה של תורה, ירושלים תשמ"ז.

48 תרגום: 'הדוגמה הטובה ביותר לחירוף וגידוף בתקופת 'עם שרידי חרב' הוא עצם המונח 'שואה'. יסורים יהודיים הם במדרגות העליונות של קדושה, עצם המונח שואה בא לעולם כדי לחלן את הקדושה'. ביטויים דומים באגרת סג.

49 ראה גם ספר הזכרון, עמ' פג: 'בעוד ש"שואה" מורה על קטסטרופה ואסון חריג ופתאומי, הרי המונח "חורבן" מכניס את האסון לתוך המסגרת של תכנית ענשי הגלות המותווית מראש בפרשיות שלימות בתורה'. בעקבות השואה אכן התפתח ספקטרום רחב של כיוונים תיאולוגיים פחות מסורתיים ואפילו רדיקליים, ראה למשל האנס יונס, מושג האלוהים אחרי אושוויץ ומאמרים נוספים, תל אביב 2004, עמ' 65-85; אפרים מאיר, מעשה זיכרון – חברה, אדם ואלוהים לאחר אושוויץ, תל אביב 2006, עמ' 53-71.

אל ישמעאל.⁵⁰ לדעתו, חלק מן האשמה מוטלת על כתפיה של הציונות שעוררה את שנאתם של הערבים. בסופו של המאמר הוא טוען שאין לאמץ את יום השואה שנקבע על ידי המוסדות החילוניים, ויש לנתב את האבלות לתשעה באב, יום האבל הלאומי. מאמר פולמוסי זה, חורג מן המתכונות היחסיות שאפיינה את הרב הוטנר בהתנגדותו לציונות, והוא עורר תגובות ביקורתיות.⁵¹

עם השנים התבסס מעמדו של הרב הוטנר. הוא הוכר מגדולי התורה בארצות הברית, עמד בקשרים עם חכמי הדור האחרים,⁵² והיה חבר במועצת גדולי התורה של אגודת ישראל בארצות הברית. הופנו אליו שאלות ציבוריות רבות והוא נטל חלק במאבקים שונים של הציבור החרדי. השתתף במאבק כנגד גיוס בנות ושירות לאומי.⁵³ נטל חלק במאבק כנגד ניתוחי מתים.⁵⁴ התנגד לארגון משותף של רבני הזרמים האורתודוקסים, הקונסרבטיבים והרפורמים,⁵⁵ ומחה כנגד הכרה רשמית או מתן כבוד לזרמים שאינם אורתודוקסיים, אם כי לא התנגד לקשר פרטי.⁵⁶

דת ומדינה

הרב הוטנר ראה את השלטון החילוני בארץ ישראל כהתגשמות הקללה: "ורדו בכם שונאיכם" (ויקרא כו, יז). וכפירוש רש"י: 'מכם ובכם'. היינו, 'שהרודים יהיו מכם'. וכך אמר:

50 הדברים משתלבים בדעתו של הרב הוטנר בכמה מקומות, שהמאפיין של המלכות הרביעית שבספר דניאל, שתולדותיה וספיחיה משעבדים את ישראל עד היום, הוא אנטישמיות נרחבת, גלובלית, מעבר לשנאתו של עם זה או אחר: 'מלך גויים זה אדום שכותבת טרוניא לאומות העולם, כלומר... ארס הסתה המתפשט למרחקים של כל העמים' (פחד יצחק פורים ב, ג, וראה גם שם יב, ב; לה, ה; חנוכה טו, ד).

51 ראה Lawrence J. Kaplan, 'Rabbi Isaac Hutner's "Daat Torah Perspective" on the Holocaust; a Critical Analysis', *Tradition* 18 (1980), pp. 235-248. על השואה בהגות החרדית ראה Menachem Friedman, 'The Haredim and the Holocaust', *The Jerusalem Quarterly* 53 (1990) pp. 86-114; יודית תידור באומל, "זכרון עולם" – תפילות וימי אבל לאחר השואה לזכר קרבנות השואה, סיני קא (תשמ"ח), עמ' רעא-רפד. בין היתר נידונה שם השקפתו של הרב הוטנר.

52 רבי משה פיינשטיין מכנה אותו 'ידידי הגאון הגדול המפורסם' (שו"ת אגרות משה א אר"ח סימ' קכג, חושן משפט א סימן לד). חילופי מכתבים עם הרב אלעזר מנחם מן שך, בקובץ ישורון יא (תשס"ב), עמ' רלז-רמב. על ההערכה שרחשו לו חכמי דורו ראה רבי אפרים גרינבלט, שו"ת רבבות אפרים חלק ח (תשנ"ח) עמ' תנג-תנד.

53 עמ' לו-לח. הרב הוטנר חתום על מודעה מאדר תשי"ח ? (התאריך בצילום לא ברור), הקובעת שגיוס בנות הוא בגדר יהרג ואל יעבור, ובסופה בקשה לקבוע על כך יום תפילה ותענית. מלבדו חתומים הרבנים: אהרן קוטלר, יעקב קמינצקי, משה פישנטיין, יואל טייטלבוים ועוד. תצלום המודעה נדפס בקובץ 'לחושבי שמו' נט (אייר תשנ"ח) בבני ברק.

54 ספר הזכרון, הערה 150.

55 ספר הזכרון, עמ' לט.

56 שם, עמ' מב.

הנה אחת המטמוניות של כנסת ישראל היא קדושת ארץ ישראל. ולכן קללה זו מתקיימת דווקא כשישראל בארץ. וזה שאמר החזון איש שאלה הם הצרות האחרונות. כלומר, הרדייה הזאת של 'מכם ובכם', שאי אפשר לה להתקיים אלא בזמן שיש להם שלטון בארץ ישראל, זו היא רדייה אחרונה, שכנסת ישראל נתונה תחתיה. ודוק בזה כי היא יסוד מופלא המשמש מפתח לכל מה שנעשה לעינינו כאן בארץ ישראל.⁵⁷

מכאן נגזרה עמדתו בסוגיית יחסי תורה ומדינה. הרב הוטנר חתר לאוטונומיה של המוסדות הדתיים, והתנגד לשילובם בממסד הממלכתי הרשמי. מעניינת התבטאותו משנת תשט"ז, לאחר שהוחלט כי הדיינים בארץ ישראל יתמנו מכוח השיפוט הרבני ויישבעו אמונים למדינה:

יש להאמין לי כשקראתי בבוקר על... הנ"ל בכיתי כתינוק בן יומו ממש. כל הפרוצדורה של השבעת אמונים למדינה – וואס פאר אנשיקעניש איז דאס. מי שמע מעולם על השבעת אמונים של דין בישראל – לא רק למדינה, אלא לשום אדם, לשום גוף או לשום דבר – מלבד לדיני השולחן ערוך?! אין כאן אלא חיקוי זול להצהרה האנגלו-סקסונית כשאדם מתמנה למשרה ממשלתית.⁵⁸

מגמת ההפרדה באה לידי ביטוי בדבריו בפעם היחידה בה השתתף בישיבת מועצת גדולי התורה בארץ ישראל, שעסקה באותה העת בסוגיה של חקיקה דתית. דעתו הייתה שכפייה דתית על ידי חקיקה גורמת יותר נזק מתועלת, והוא הציע נוסח החלטה כזה: 'לאור מהלך המאורעות האחרונים באנו לידי מסקנה כי כל העניין הזה הקרוי 'חקיקה דתית', כפי שהיא מתקיימת ומתבצעת כיום, אין בה אלא מכשול ותקלה בלבד. ולכן דעתנו היא שאין להמשיך יותר בדרישה ושתדלנות ל'חקיקה דתית' כזאת. וגם אשר כתוצאה מזה יהיה עם ישראל משוחרר מלחצים לשינויים בדת חלילה!'.⁵⁹

רב ותלמיד

כבר בשנות נערותו כתב הרב הוטנר 'צמחה בי דרישה עזה ותביעה חזקה לרב. תורה היא וללמוד אני צריך. ורב שילמדני אותה אני מבקש. רב שמפני דרך לימודו אתבטל, והוא יהי לי לסמל'.⁶⁰ כאשר נעשה בעצמו רב לתלמידים, פיתח קשרים עמוקים עם תלמידיו. הוא עסק רבות בסוגיות ההלכתיות והרעיוניות הנוגעות ליחסי רב ותלמיד. יחס זה ראה לא רק כאמצעי להעברת תוכן

57 שם, עמ' שפו, וראה ההפניה לפחד יצחק חנוכה תשל"ב (= חנוכה ו, א) העוסק בנושא זה. מעין זה פסח עא, ג.

58 ספר הזכרון, עמ' מג.

59 שם, עמ' נח הערה 246.

60 שם, עמ' טו.

לימודי, אלא כשיחזור מתן תורה באמצעות ההשתלבות בשלשלת החוזרת עד מעמד הר סיני.⁶¹ תלמידיו של הרב הוטנר התייעצו בו גם בהמשך דרכם, אף בעניינים שאינם לימודיים גרידא, ואף הוא גילה התעניינות בפרטי חייהם. כך למשל כתב לאחד מתלמידיו: 'במטותא מינך לכתוב לי במוקדם בפרוטרוט על כל בחינה ובחינה מחייך, ותשתדל נא שלא תחפש דוקא דבר חשוב. כי כל דבר נוגע אליך חשוב הוא אצלי' (אגרות וכתבים, עמ' כח). או במכתב אחר: 'בודאי אין שום טענה להצדיק מין כתיבה כזה שהשתיקה מרובה בה על הדיבור. יש אמנם במכתבך קצת תיאור מליצי מחייך, אבל לעומת זאת השמטת כל ידיעה על אודות חיך היום יומיים. אינני רואה שום סניגוריא לדרכך זה מלבד חרטה מלאה ותיקון המעוות במכתבך השני' (שם, עמ' ל-לא). יחסו האבהי של הרב הוטנר לתלמידיו צויין ברשימה בכתב עת רבני משנת תשי"ט תחת הכותרת: 'שיבת רבנו חיים ברלין וראשה הגר"י הוטנר':

את התעלותה הרוחנית המפליאה של ישיבת רבנו חיים ברלין יש לזקוף לזכותה של אישיות סגולה ויחידה בלבד: הרב ר' יצחק הוטנר... ישיבת רבנו חיים ברלין מבוססת על שיטה מסוימת ביהדות, תלמידיה מתחנכים בתור בעלי השקפה אמיצי לב... ישיבה זו ספוגה בתשוקה לשלמות הדת, לגדלות בתורה, לחיטוב מקוריות נאמנה. ואת כל אלו הגוונים הכניס הרב הוטנר. וה"הוטנריות" שנוצרה הולכת וכובשת את כל מהותה ואפיייה של הישיבה. הרבה מן הישיבות שבאמריקה סובלות מזה שראש הישיבה הפך להיות מורה-פרופסור ונעדר הוא היחס האבהי החם שבין התלמיד לרבו... ראש ישיבה לעומתו נכנס בעבי עולמו של התלמיד... אין ראש הישיבה מדבר אלי ההגיון שבראש התלמיד בלבד, כי אם הוא נכנס לפני ולפנים של התלמיד וצופה למסתרי נפשו של חניכיו. הגר"י הוטנר הוא מן הראשונים באמריקה שהוכיח לנו שאחד מתפקידיו של ראש ישיבה הוא היחס האבהי והפנימי של ראש ישיבה לתלמיד... "הרב הוטנר" זה כבר לא שם בלבד כי מייצג הוא תופעה נפלאה ונשגבה: ראש ישיבה הקורן בכוחות עצומים השובים את לב נוהריו, כאחד האדמורי"ם החסידיים מלפנים.⁶²

איגרותיו של הרב הוטנר לתלמידיו מבטאות ראייה מפוקחת של מחנך מנוסה, בעל הבנה ורגישות להתחבטותיהם ולשאיפותיהם של התלמידים. במספר מקומות התבטא אודות הצורך להיכנס לנעליו של השואל עד תום בכדי לתת לו עצה הוגנת: 'ביז מען לעבט זיך איין במצב הזולת'. והוסיף: 'מעולם נזהרתי מלייעץ לאדם במקום שיש חשש כלשהו של נגיעה, וחשוב אחר, מלבד

61 פחד יצחק שבועות כד, ד-ה. רעיון דומה אצל ר"ד סולובייצ'יק, איש ההלכה, עמ' 227-234.

62 הפרדס, לג (ניסן תשי"ט), חוברת ז עמ' 4. הלל גולדברג מצטט תלמיד ששהה בישיבת רבי חיים ברלין חצי שנה בלבד, ולאחר עשרים שנה התקשר לרב הוטנר, והלה זיהה אותו מיידית על פי הקול בלבד (מברלין עד סלובודקה, עמ' 187 הערה 41).

טובתו של השואל – כי זהו תוכן מצוות הייעוץ.⁶³ בשיחות שקיימתי עם כמה מתלמידי, שנים רבות לאחר לימודיהם אצלו, שבה ועלתה נקודה זו, וכך גם נחקק על מצבתו: 'העמיד דורות של תלמידים היה להם לאב והם לו כבנים'.

בחזרה לארץ

משנת תשכ"ב והלאה התחיל הרב הוטנר לחשוב על עליה לארץ ישראל לאחר הפרידה הממושכת. הוא רושם לעצמו: 'אין אנחנו מוצאים בזמנים שלפני הגלות כי החכמים ינשקו אבניה של ארץ ישראל, וזוהי דוגמה להתקרבות יתירה הבאה לאחר הריוחוק. בבכי יבואו ובתחנונים אובלים. יה"ר שהתחנונים יתקבלו'. משהגיע לארץ לן בלילה הראשון בבני ברק, כדי שמקום מפגשו הראשון עם הארץ יהיה בעירו של החזון איש.⁶⁴ הפעם הבאה בה הגיע לארץ הייתה בשנת תשכ"ח, לחוג את הפסח בירושלים. עתה התחיל בצעדים מעשיים להתיישבות בארץ, ורכש דירה בירושלים. בפעם הבאה שהגיע, בשנת תש"ל, כבר שהה בדירתו.

השבי בירדן

כאשר שב הרב הוטנר מישראל לארצות הברית באלול תש"ל, נחטף המטוס בו נסעו הוא ובני משפחתו לירדן על ידי החזית העממית לשחרור פלסטין (PFLP). בשבי עברו עליהם שלושה שבועות של חרדה. בכ"ה באלול שוחררו והגיעו לארצות הברית לקראת ראש השנה, אולם כתבים רבים שלו נשארו ביד החוטפים.⁶⁵ כדרכו שלא להזכיר במאמריו מאורעות קונקרטיים, לא הזכיר באופן מפורש את החטיפה, אפילו בשיחות של עשרת ימי תשובה באותה שנה, אולם ניתן לשמוע את הדיו של הד המאורע במאמר העוסק בסוגיית 'יסורים ממרקים' (פחד יצחק, יו"כ יב).⁶⁶

63 ספר הזכרון, עמ' מה. עוד על משנתו החינוכית ועל אופי היחסים בינו לבין תלמידיו ראה שם עמ' קו-קכא.

64 שם, עמ' מח.

65 בהקדמת פחד יצחק לשבועות צויין כי לאחר שהנסיונות לקבל בחזרה את הכתבים לא נשאו פרי, שיחזר אותם ר' ישעיה מרדכי בן ר' צבי מכתבי התלמידים.

66 ספר הזכרון, עמ' נד-נח. כפי שמסר הרב יצחק אלסטר, כאשר שוחרר הרב הוטנר מן השבי אמר: הוציאה ממסגר נפשי להודות את שמך בי יכתירו צדיקים כי תגמול עלי – בקשת ההוצאה מן המסגר היא בכדי שיתאפשר להודות לה'. לא התפילה היא משום הצרה אלא הצרה היא משום התפילה. הנפש אינה מתדבקת בהשגת המבוקש על ידי התפילה, אלא מתרפקת היא על תנועת התקרבות הגנוזה בהאזנה לתפילה. וכך אצל כנסת ישראל, הישועה אינה אלא תחבולה להרגיש הטיית אזנו של מקום. אהבתי כי ישמע השם את קולי תחנוני כי הטה אזנו לי (מוריה סו, שנה יא [תשמ"ב] עמ' ו). רעיון דומה נמצא באחת מאגרותיו: 'שני אנשים הרבו בתפילה על מחסורם. שניהם לא נתמלאה בקשתם. הראשון אומר: "לא שומעים אותי" "אין פונים אלי". והשני אומר: "כשרק שומעים את קולי מסתירים ממני את הפנים". הרי השני הוא בעל תפילה הרבה יותר גדול מאשר הראשון. הרגשת קרבת אלקים בתפילה הבלתי מתקבלת אינה נופלת כלל מהרגשת קרבת אלקים

מעניין לציין דיון הלכתי מעשי שהתנהל בתקופת השבי. הרב צבי שכטר מספר שכמה מתלמידיו של הרב הוטנר ניהלו מגעים עקיפים עם ארגוני המחבלים כדי לפדותו משביו תמורת סכום עצום. או אז עלתה לדיון השאלה האם אין בכך בעיה של 'אין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהם' (גיטין מה ע"א). תלמידיו פעלו על פי הגישה הסוברת שכאשר השבוי מופלג בתורה פודים אותו גם ביותר מכדי דמיו. לעומתם טען הרב יעקב קמינצקי שבשעת מלחמה אין מקום לפדיון שבויים, שכן כסף הפדיון מסייע לאויב. בסופו של דבר נשארה השאלה ברמה התיאורטית, שכן הדבר לא אושר על ידי משרד החוץ האמריקאי.⁶⁷

השנים האחרונות

במהלך ההכנות לקראת מעבר קבוע לארץ ישראל, מתה עליו אשתו, הרבנית מאשה לאחר מחלה קצרה, בירושלים, בט"ו כסלו תשל"ג. על מצבתה חקק 'שלי ושלכם משלה היא', ובראש 'פחד יצחק' לראש השנה מונצח זכרה.⁶⁸ נוגעים ללב הדברים שהשמיע בימים שלאחר פטירתה: 'האדמו"ר מקוצק אמר על הכתוב "והחי ייתן אל לבו": הפירוש המקובל הוא שהחי יתבונן שאף הוא ימות, אולם יש כאן כוונה אחרת, שהאבל ייתן אל לבו שעדיין חי הוא, שהרי בשעת האבל כאילו יבש המעיין של חשק החיים'.⁶⁹

בתפילה המתקבלת (אגרות וכתבים, עמ' שלב). השווה לדבריו של פרנץ רוזנצוויג: 'אין נשאלת כלל השאלה, אם התפילה תיענה ותתמלא. התפילה גופה היא המילוא. הנפש מתפללת על דרך הפסוק בתהילים: אל תסיר תפילתי וחסדך מאתי. מתפללת היא על יכולת התפילה' (כוכב הגאולה, עמ' 215-216).

67 הרב צבי שכטר, אור המזרח לז, (תשרי תשמ"ט), עמ' 20-21. מעניין לציין רעיון הלכתי שבו עיין הרב הוטנר בהיותו בשבי: האחרונים הביאו את דברי הנודע ביהודה (תנינא, י"ד קס"א), שלצורך הצלת כלל ישראל מותר לעבור על גילוי עריות, וכפי שעשתה אסתר. אולם מדוע הדבר מותר? הרב הוטנר אמר שכאשר היה בשבי בירדן היה לו זמן לחשוב על כך ומסקנתו שהריגת כל ישראל היא חילול השם, ולפיכך המעשה מותר (יוסף אריה לורנץ, משנת פקוח נפש, בני ברק תשס"ג, שער ז סימן סג, עמ' רז, בשם הרב הוטנר).

68 כך כותבים העורכים בראש הספר: 'הוצאתו של ספר זה, תחילתו יסורים, וההקדשה הבאה בה בראשו. ההשמטה מרובה בה על הכתוב. הכתב נובע הוא מביטוי של הצער, ואילו ההשמטה נובעת מאלמותו של הצער במחשבה. סופם של היסורים בשער הקודם בעינינו ראינו (הכוונה לפחד יצחק על שבועות שיצא לאחר השבי בירדן), ואילו סופם של היסורים בשער הזה, רק באוצרו של בעל הנחמות הוא נמצא'. בסוף פחד יצחק לחנוכה מופיעה רשימה של מאמר שנאמר בתום השבעה, ועל רקע האבלות מובנות היטב המילים: 'מהלך חדש בבחינת מתוק לעיניים ומרפא ללב' (חנוכה, עמ' קנג אות ב).

69 ספר הזכרון, עמ' ס.

מאז חילק את זמנו בין ארצות הברית לבין ארץ ישראל. בכל אותה העת המשיך בתכניות לקביעת בית מדרשו בישראל. בשנת תשל"ט הצליח להגשים את תכניתו, וייסד בית מדרש שעליו קרא את שם ספרו 'פחד יצחק'.

בקיץ תשל"ד, במהלך נופש באירופה, עלה הרב הוטנר על ציון קברו של המהר"ל מפראג. הדברים שרשם אז לעצמו (עמ' סא-סד) מרגשים, ומבטאים את עומק הקשר של הרב הוטנר אל המהר"ל. הוא פותח בשירו של רבי יהודה הלוי: 'האם עננים הם אשר נבקעו או עיני הם אשר דמעו?' ומספר כי כאשר הרגישו אצבעותיו באבן המצבה, נבקעה לרסיסים אותה אבן המונחת על סגור הלב, ודמעותיו פרצו כמפל מים. דמעות קדומות שנצטברו ממאורעות שונים במהלך החיים. הוא פונה אל המהר"ל ואומר: 'מי יכול לעמוד על סודו של הניצוץ בשעה שהוא הולך ומתקרב אל שלהבתו'. כפי הנראה, הכוונה היא שהרב הוטנר רואה עצמו כניצוץ מנשמת המהר"ל, וכך עולה מדבריו בהמשך: 'והנה אותו חלק קטן מנשמתך הדבוק בנשמת, אותו חלק מנשמתך נמצא עכשיו סמוך מאוד לגופך... במישוש אבני הציון, הרטיט בחוט השדרה שלי זרם חיות של נפשך. אכן לא לחנם קרויה היא המצבה 'נפש'. נקודה חשובה הנזכרת ברשימה זו היא 'כנסת ישראל', יסוד חשוב בהגותו של הרב הוטנר:

בשבילי שתי התיבות הללו "כנסת ישראל" הן לא נשלבות, וכל פעם שאני דופק על פתחו של שתי תיבות הללו, עצמיות חיי נפתחת בפני. הדפיקה הראשונה על דלתות שתי התיבות הללו שמעתי מרבי יהודה הלוי... הדפיקה השנייה משלך היא. לא נחה דעתך עד שקבעת והסברת שחורבן ישראל ונצח ישראל הם שני צדדים של אותה המטבע. לא במקרה באתי אליך אחרי שראיתי בעיני את חורבנם של ישראל.⁷⁰ דגל של אש. לשונות אותה האש שורפות את הדגל, אבל אותן הלשונות של אש עצמן חותכות בעצמה של מתכת את האותיות נצח ישראל (ספר הזכרון, עמ' סג).

בחשוון תשמ"א חלה בשיתוק חלקי, וביקש שיתפללו עליו דווקא בתוך שאר חולי ישראל. גם בשעות הקשות לא איבד את חוש ההומור שלו, וכאשר סידרו את הכר מתחת לראשו ושאלו אותו האם נוח לו? ענה: 'הם שואלים אותי אם זה "נח", ואילו איך האלט שוין ביי לך-לך... בימים האחרונים ביקש שישירו לפניו את הניגון 'בני היכלא', ויודעי דבר הבחינו בכך סימנים של הכנה לפרידה מתוך רעוא דרעוין (שם, עמ' סה). בליל כ' כסלו נפטר, ונקבר בערב שבת בהר הזיתים.

70 הכוונה לביקור שערך לפני כן במוזיאון היהודי בפראג.

פרק שני

ספרי 'פחד יצחק' ומקורותיהם

מבין חיבוריו של הרב הוטנר, המרכזי והמשפיע ביותר הוא ללא ספק הסדרה בת שבעת הכרכים 'פחד יצחק', העוסקים במועדים, ומכילים 'דברי תורה בהלכות דעות וחובות הלבבות'. (כרך נוסף 'אגרות וכתבים', מכיל מכתבים אישיים, הסכמות ומאמרים שנדפסו במקומות שונים). ראשיתם של ספרים אלו בהרצאות בידיש שנועדו לתלמידי בית מדרשו ולהם בלבד.⁷¹ הרב הוטנר הקפיד שלא יכנסו אל שיעוריו שומעים שאינם מורשים, ואף המאמרים הכתובים, בגלגוליהם הראשונים, נמסרו רק לאלו שהיו נוכחים בשעת ההרצאה בעל פה.⁷² הדבר מודגש בדברים שנדפסו בתחילת כל כרך: 'וזאת למודעי כי כל המאמרים אשר נכללו בסדרת ספרי פחד יצחק... נאמרו ונשמעו בסוד ישרים ועדה, הלא הם חברי כולל גור אריה, אנשי בית המדרש של המתיבתא הק' רבי חיים ברלין, וכל המשתוקקים לדברי תורה של הלכות דעות וחובות הלבבות כפי המטבע שנטבעה בבית מדרשנו'. על נקודה זו כתב חתנו, הרב יונתן דוד דיויד:

דוקא המפגש החי של פנים אל פנים הוא ששימש כיסוד מוסד ברובו ככולו של סדרי השפעת תורתו... כלומר, הבלטה של יסוד הדיבור החי כרקע לדברים הנכתבים. וכנודע שכל הקונטרסים הראשונים שקדמו לסדרת ספרי פחד יצחק, קבע בהם שנועדו 'לאילו ששמעו בעל פה'. כל מי שזכה לשמוע ד"ת מפיו, מכיר ויודע עד כמה תוספת חיות דקדושה פעל עליהם עצם קול דבריו (אגרות וכתבים, עמ' 7).

מסתבר שהדברים משתלבים בהשקפתו על העברת התורה מרב לתלמיד כשיחזור ההתגלות.⁷³ לפיכך היה מעוניין לשמר את האופי החי והאינטימי של השיעור כדברים שבעל פה, ולא למסרם לקורא אנונימי שאינו מכיר את הלך מחשבתו.⁷⁴

71 לחלק מן המאמרים נשתמרו הקלטות של השיעורים שבעל פה, ובכמה מהן השוויתי בין השיעור שבעל פה בידיש לבין הנוסח שנדפס בעברית. קלטות נדירות אלו מצויות בגמ"ח שברשותו של הרב אליהו מרגוליס, תלמידו של הרב הוטנר, משכונת רמת שלמה בירושלים, ואני מודה לו על השאלתן. בדרך כלל קיימת התאמה רבה בין השניים, במקומות בוודים הערתי על שינויים.

72 על שער הקונטרסים 'דברי תורה' (תשי"א) ו'ירח האיתנים' (תשי"ב) נרשם: 'פנימי, נועד לאלו ששמעו בעל פה'. ראה גם ספר הזכרון עמ' לב.

73 וכדלעיל הערה 61. ראה גם ספר הזכרון עמ' 14.

74 ראה ספר הזכרון, עמ' ככד, ובעמ' לג, מדברים שרשם לעצמו: 'מקור לסיום הדפים בקונ', שנרשם שם 'פנימי', הוא דברי הספרא בריש הספר, שמכיון שהיה הקול מגיע לחצר החיצונה היה נפסק. ודוק'.

הרב הוטנר מקפיד שלא להזכיר במאמריו במפורש את בעיות השעה,⁷⁵ אף כי מעיין חד עין יוכל להכיר ברמזים לסוגיות אלו. אפשר כי הסיבה לכך היא ראיית תכני הדרשות כעומדים מעל צרכי השעה והמקום, ושמה מדובר בדרך הבעה אליטיסטית, המכוונת אל 'חכם ומבין מדעתו', שיעמוד מעצמו על הלקח האקטואלי.

החל משנת תשי"א יצאו לאור הקונטרסים הראשונים 'בהלכות דעות וחובות הלבבות' בעילום שם. בשנת תשכ"ד נסתיימה תקופת האלמוניות: 'נשתנו הדברים כי הפעם ניתנה לנו רשות מאת כבוד מורנו שליט"א להזכיר את שמו בשער הספר. וכמו כן נקבע על ידו השם 'פחד יצחק' לשמן הכללי של הקונטרסים הנ"ל'.⁷⁶

'הלכות דעות וחובות הלבבות'

הרב הוטנר מכנה את עיוניו: 'דברי תורה בהלכות דעות וחובות הלבבות', ביטוי שנדפס בשער כל כרך של פחד יצחק.⁷⁷ בהקדמה לכל כרך מופיעה 'הערה כללית' המיועדת להבהיר ביטוי זה: בשונה מדברי תורה הלכתיים, בהם קיים פער זמנים בין קניין החכמה והדעת לבין קיום המצווה במעשה, הרי שבהלכות דעות, שעניינן תכני האמונה, ובחובות הלבבות, שעניינן הפעלויות רגשיות, מתקיימת המצווה שבלב בד בבד עם העיסוק האינטלקטואלי בהן. נקודה זו משתלבת בחיבתו היתירה של הרב הוטנר לאיחוד האמצעי והתכלית, רעיון שהוא מכנה בביטויים שונים, כגון 'השגה של מיניה וביה', 'טעם העץ כטעם הפרי' ודומיהם. זהו עיקרון יסודי במשנתו ונרחיב בכך בהמשך.⁷⁸ הרב הוטנר מסיים את ההקדמה בהערה הומוריסטית משהו: 'ומי שלומד את ה"דברי תורה של הלכות דעות וחובות הלבבות" ואפילו ריח של קיום אינו נכנס באפיו – ידע נאמנה כי לא לו נאמרו הדברים...'

הרב הוטנר ראה את העיסוק בהלכות דעות וחובות הלבבות כצורך השעה, עקב מיעוט העוסקים בנושאים אלו.⁷⁹ באחד ממאמריו הוא מסביר שהעיסוק בנושאים הגותיים מרומם את כבוד התורה

75 שם, עמ' נד, פב.

76 'דברים אחדים מאת המו"ל', בראש פחד יצחק לחנוכה, וכך בספר הזכרון עמ' מז.

77 ראוי לציין כי מונח ייחודי זה נמצא כלשונו במאמרו של הרב קוק 'תחיית הקודש', מאמרי ראי"ה, עמ' 49 (הרב משה צבי נריה, בשדה הראי"ה, עמ' 432, בשם הרב מתתיהו גרינבלט).

78 כדאי לציין בהקשר זה את דבריו ברשימה משנת תש"ו, שהמידות והדעות מאוחדים בשרשם, והחלוקה ביניהם אינה קיימת אלא בהשתרגם לענפים. משום כך אמרו חז"ל לענין עריות: 'כיון דאביק ביה טובא כמינות דמיא' (ע"ז יז ע"א), שכן בנקודת מיצוי הנפש הכל אחד (ספר הזכרון, עמ' סז).

79 במכתב לאחד מן הקוראים שהביע את הערכתו לספרי פחד יצחק כותב הרב הוטנר: 'מכתבו היקר השופע חום של אהבת תורה, הגיעני לנכון... ולא עוד אלא שגם בדברי תורה נוהג הוא הכלל שכתב הרמב"ן במכתבו מא"י,

בכללותה, יותר מאשר תיקון נקודתי של הלכה פרטית. ולפיכך עיסוק זה נעשה הכרח דחוף בדורות האחרונים, בעטיה של ירידת קרן התורה:

בעלי דעת בעבודת השם מייחדים הם את עבודתם, דוקא במקצועות כאלו אשר הדור פרוץ בהם ביותר. ובזמננו, כל כמה שסובלים אנו מהתמעטות התורה, הרי אנו סובלים פי כמה מהתמעטותו של כבוד התורה. כחם של הקולות והלפידים של הר סיני תש הרבה יותר מאשר כחן של הדברות עצמן. יש, אפוא, בזמננו חובה מיוחדת של התחזקות בריבוי כבוד התורה. והכוונה בזה איננה לנתינת כבוד לתורה בפועל ממש. הכוונה העיקרית בכאן היא העסק בהלכות דעות וחובות הלבבות בהשגה פנימית של כבוד התורה. הבפועל ממש של כבוד התורה יבא מזה כתוצאה מכרחת (שבועות ח, לא).⁸⁰

ספרי 'פחד יצחק' עוסקים במועדים, ויסודם של המאמרים בשיחות של הרב הוטנר שנאמרו לקראת החגים ובמועדים עצמם. הרב הוטנר ראה עניין מיוחד בריכוז רעיונותיו מסביב לחגים דווקא, וכך כתב באחד ממאמריו בהערה שמעורבת בה ללא ספק נימה אישית: 'וכאן הוא השורש הנפשי לאותה האצילות המיוחדת המורגשת אצל אותם חכמי העבודה שקבעו את עבודת השם שלהם מסביב לקדושת המועדים והזמנים' (פסח נא, ד).⁸¹ הרעיון של קדושת הזמן אכן מרכזי מאוד במשנתו של הרב הוטנר והוא נושא גם משמעות פילוסופית, וכפי שיתבאר להלן.

הקשיים בפענוח כוונותיו

בניגוד לסגנונו הבהיר והמדויק של הרב הוטנר באיגרותיו, או במאמריו שנועדו לציבור הרחב, המאמרים בספרי פחד יצחק מסובכים יותר מכמה טעמים:

כי כל המקודש מחברו חרב מחברו. ועל כן ד"ת הדנין בעניינים פנימיים של יראת שמים השייכים להלכות דעות וחובות הלבבות, גלמודים הם ביותר, וברוכה תהא היד המעודדת' (אגרות וכתבים, עמ' ז).

80 נקודה זו מזכירה את קריאותיו של הרב קוק לשוב אל לימודי האגדה והמחשבה, שדילדולם הוא הגורם לדעתו, לזילזול בשמירת ההלכה המעשית, ראה למשל אגרות הרא"ה א, אגרת קמט; אדר היקר, עמ' קמ, קמד.

81 ראה גם ספר הזכרון עמ' כג: 'יאימרו עכשיו הדברים בשפה ברורה וגלויה – יחוד בית מדרשנו ומטרת דיבורנו היא לקראת אור התפיסה של גדלות ורוממות בחיים... והרי חגים הם זמנים של רוממות הנפש. ורצוננו ותקוננו היא שדיבורים, החובקים זרועות עולם והבוקעים רקיעים, יקלטו בשעת רוממות, ויכנסו ללב ולמוח מתוך תפיסה ושליטת אור של גדלות' (דיבורים במסיבת חסל פסח תשל"ד).

א. אף שמאמריו של הרב הוטנר עוסקים בנושאים תיאולוגיים ופילוסופיים עמוקים, הם בנויים במתכונת למדנית – הלכתית, של סדרת שאלות שלאחריהן משא ומתן מסועף, המתבסס על פרשנות יצירתית של המקורות הקלאסיים. המענה לשאלות ניתן לקראת סוף המאמר, ולאור נפתרות הבעיות שהוצגו במהלכו, כך שיש צורך לעקוב אחר המהלך המורכב של הדרשה, ולחלץ מתוך המשא ומתן הלמדני, את התובנות ההגותיות העומדות בבסיסה.⁸²

ב. גם לאחר הבנת הרעיונות עצמם, אין עומדים על מלוא משמעותם מתוך ההקשר המיידני, ויש לשבצם במסגרת מושגית רחבה.

ג. בעיה נוספת, קשה יותר, היא זהירותו של הרב הוטנר מלחשוף עד תום את כוונותיו. במקרים לא מעטים, כאשר הוא נמצא על מפתן תורת הסוד, הוא מסיים בביטויים כגון: 'והבן היטב כי אין לפרש יותר'.⁸³ או: 'שמע חכם ויוסף לקח, כי בשום אופן לא ניתן לפרש יותר'.⁸⁴ הוא מקפיד להצניע את מקורותיו בקבלה ובחסידות,⁸⁵ ואת הרעיונות שאובים ממקורות אלו, הוא מבסס, לעיתים בדוחק, על המקורות המקובלים בישיבות המוסר, וכפי שתיאר את דרכו: 'עוסקים אנו בלבוש חדש לדברי תורה... צורה של נסתר בלשון נגלה'.⁸⁶ החרגי היחיד הוא המהר"ל מפראג, שהרב הוטנר מרבה להביא את דבריו ולפרשם, שאף הוא 'כל דבריו אינם אלא סתרי תורה בלשון נגלה'.⁸⁷ דבר שאין צריך לומר הוא, שאין זכר בכתביו לפילוסופיה הכללית, אם כי במספר מקומות (על חלקם אצביע בהמשך), אני מתרשם שהוא מנהל עמה דיאלוג סמוי – באמצעות קבלה מסוימת, דחיה או תיקון. כך שלמעשה, חלק מכתבתו של הרב הוטנר היא בגדר 'כתיבה

82 סיכומים קצרים ויעילים של חלק מן המאמרים נדפסו על ידי הרב יצחק אלסטר בחודשים שלאחר פטירת הרב הוטנר בגליונות של כתב העת **מוריה** שנה יא: ניסן תשמ"ב, גליון ה-ו, (קכה-קכו), עמ' ב-ו (פסח), ומרחשוון תשמ"ג, גליון יא-יב (קלא-קלב), עמ' ג-ז (חנוכה).

83 ראש השנה כא, ח. סגנון זה מזכיר את דרך כתיבתו של הרמב"ן, שסגנונו הבהיר נעשה עמום ומעורפל בעת שהוא עובר אל תחומה של הקבלה.

84 שם כה, ז. ייתכן שהסיבה להסתרתם של המקורות הקבליים היא שסוד שמגלים אותו עד תום כבר אינו סוד. כלומר, איכותה המיוחדת של תורת הנסתר היא דווקא בכך שהיא נשארת בגדר הצבעה מרומזת על הכרה או חוויה אישית שאיננה קומוניקטיבית (ראה רבי צדוק הכהן מלובלין, צדקת הצדיק אות קעז). ראה גם פסח נב, ג-ד: 'מה שנתגלה בתורה בפנים של פשט הרי הוא מאורע של פשט בעולם הפשט, ומה שנתגלה בפנים של רמז, הרי הוא מאורע של רמז בעולם הרמז... הגילוי דרך הפשט והגילוי דרך הרמז באים הם משני עולמות נפרדים'.

85 באיגרותיו, מרשה לעצמו הרב הוטנר יותר שקיפות, ראה למשל אגרות פ, שם דן הרב הוטנר בקבלת הרמ"ע מפאנו, וביחסה לשני הצינורות של קבלת האר"י – רבי חיים וויטאל והר"י סרוג. כמו כן הוא מזכיר שם את דבריו של רבי צדוק הכהן מלובלין בסוגיה זו.

86 ספר הזכרון עמ' עו, ושם: 'דוגמה לעניני פנים גנוזים בלשונם של המאמרים בהלכות דעות וחובות הלבבות כפי שנתנסחו לפנינו'.

87 שם.

איזוטרית' מודרנית.⁸⁸ על מקורותיו הנסתרים של הרב הוטנר בקבלה, בחסידות, ואף בהגות הכללית, ראוי להביא את דבריו הקולעים של רבי שלמה וולבה, מחבר הספר 'עלי שור':

ראש ישיבה גדול זה, שהעמיד תלמידים וביניהם גדולים ומושלמים, השקיע את כל גאונותו בבירור הלכות דעות וחובות הלבבות. אלה שזכו להיכנס למחיצתו יודעים כי בסתרי מאמריו דולק האור הגנוז של פנימיות התורה. כל ימיו הוא חתר להיכנס להיכל קבלתו של הגר"א,⁸⁹ מלבד כל שאר החיבורים בנסתרות. בכל ספרי פחד יצחק לא מובא שום מאמר מספרי קבלה, חוץ ממאמרים הידועים לכל כי הוא שינן תמיד "דבש וחלב תחת לשונך" והקפיד מאוד על הצניעות בעסק בנסתרות, אך כל מאמריו בנויים על חידושים עמוקים בסתרי תורה, והפליא לעשות להסתיר את הנסתר בהרצאת דברים נגלים ועמוקים ובסגנון החד המקורי שלו.

הגר"י הוטנר בהיקף שלו היה חד בדרא. מטל ילדותו ינק משפע החסידות לגוניה, מאישיה ומספריה. בליטא ובא"י התקרב לגדולי התורה והיראה. ידיעתו בכל שבע חכמות היתה מדהימה... האור הגנוז של פנימיות התורה האירה לראש הישיבה מבפנים את כל החכמות עד שכולן יחד נהיו גילוי אחד גדול של אחדות הבורא מתגלה מכל פינה בעולם בהיקף עצום זה המואר כולו מ"האור הגנוז" הוא היה חד בדרא!⁹⁰

חקר הגותו

העיסוק בהגותו של הרב הוטנר עד כה, כמעט ולא חרג מתחומי בית המדרש. במסגרת זו יש לציין את ספריו של הרב פינחס סטולפר, המעבד את רעיונותיו של הרב הוטנר באופן פופולארי,⁹¹ ואת ספריו של הרב מאיר בלסקי, המבוססים במידה רבה על דבריו של הרב הוטנר.⁹² העיסוק המחקרי

88 לסקירה מקפת על מניעי הכתיבה המוצפנת, ראה דב שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן תשס"ב.

89 גילוי מקורותיו של הרב הוטנר בקבלת הגר"א דורש מחקר מקיף. שמעתי מאחד מתלמידיו שבעזבונו של הרב הוטנר נמצאים כתבים על ספרא דצניעותא. והכוונה בוודאי לפירוש הגר"א על ספר זה, שהרב הוטנר הרבה לעסוק בשיטת הקבלה שלו. לצערי לא הצלחתי להשיג כתבים אלו.

90 'האור הצפון והאור הגנוז - דברים שנאמרו לכבודו ולזכרו של הגאון הרב יצחק הוטנר זצ"ל', קול התורה ס"א, ניסן תשס"ו, עמ' 5.

91 Pinchas Stolper, *Living Beyond Time: The Mystery and Meaning of the Jewish Festivals, Purim in a New Light: Mystery, Grandeur, and Depth Revealed Through*; N.Y., 2003 Brooklyn, *the Writings of Yitzchak Hutner*, Lakewood, N.J., 2003; *Chanuka in a New Light: Grendeur, Heroism and Depth as Revealed Through the Writings of Yitzchak Hutner*, Lakewood, N.J. 2005.

92 Meir Belsky, *Citadel and Tower: Quest for Jewish Majesty*, Jerusalem 1985-1993

בהגותו של הרב הוטנר מועט למדי.⁹³ עבודה חשובה ביותר שנעשתה על הרב הוטנר היא זו של סטיבן שוורצשילד.⁹⁴ הוא מנתח שני מאמרים מפחד יצחק ליום הכיפורים (ב, ה), ובעבודה 'בלשית' חושף את רוחב היריעה של מקורותיו של הרב הוטנר – בחסידות איז'ביצא ולובלין, ובהגות המודרנית – הרמן כהן ועמנואל לוינס.⁹⁵ לדעתו, התוודע הרב הוטנר אל הגותו של הרמן כהן וממשיכו בתקופה בה שהה באוניברסיטת ברלין.⁹⁶ מאמר זה חשוב במיוחד, מאחר שכאמור, הרב הוטנר מצניע את מקורותיו בקבלה, בחסידות ובפילוסופיה בת זמנו, ועבודתו של שוורצשילד פותחת אופקים חדשים להבנת משנתו.⁹⁷

במאמרו תמה שוורצשילד, כיצד אפשר להבין את הסינתזה שעושה הרב הוטנר בין מקורותיו הרציונליסטיים והביקורתיים כדוגמת הרמן כהן, לבין תפיסת העולם המיסטית העומדת בבסיסן של הקבלה והחסידות, בלא להיקלע לסתירה פנימית או לחוסר משמעות? תשובתו היא שהגותו של הרב הוטנר היא מעין 'מיסטיקה אינטלקטואלית': אימוץ השפה והמבנה הקונצפטואלי של המיסטיקה, מבלי לאמץ את תפיסתה האונטולוגית.⁹⁸ בעקבות תובנה חשובה זו, ראוי להפנות את השאלה גם אל היחס שבין החסידות לבין ההתנגדות. כלומר: האם השימוש של הרב הוטנר במקורות החסידות, מביא אותו לאמץ גם חלקים מן התפיסה האימננטית שלה, או שמא הוא נשאר 'מתנגד' בעל גישה טרנסצנדנטית?⁹⁹ בשאלה זו נעסוק להלן, וכבר עתה אקדים כי לדעתי,

93 יש לציין את מאמרה של אברהמוב, חדות יצירה, על התשובה במשנת הרב הוטנר, ואתיחס אליו לקמן. ראה גם Asher Oser, "Two that are One; a Discourse of Rabbi Isaac Hutner on the Sabbath", *Australian Journal of Jewish Studies*, 14 (2000), pp. 6-30.

94 שוורצשילד, מבוא. לסקירה כללית יותר ראה: Steven S. Schwarzschild, 'Isaac Hutner', *Interpreters of Judaism in the Late Twentieth Century*, Ed. by Steven T. Katz. Washington DC 1993, pp. 151-165.

95 בנוגע להרמן כהן ראה שוורצשילד, מבוא, עמ' 251-256, דיון בדבריו לקמן, עמ' 206. לגבי עמנואל לוינס ראה שוורצשילד, מבוא, עמ' 245-251. דיון בדבריו לקמן, הערה 730.

96 שוורצשילד, מבוא, עמ' 256-257.

97 ראוי לציין עדותו של הרב שמחה קראוס, תלמידו של הרב הוטנר, על התייחסותו של הרב הוטנר למאמר זה: 'Rav Hutner later informed me that he was truly satisfied with Schwarzschild's translation, and that he was amazed at Professor Schwarzschild's perceptive reading of these *ma'amarim* and that, indeed, he had accurately identified the sources of the Ishbitz influence' (*Jewish Action* 62, 3, Spring 2002, p.5)

98 שוורצשילד, מבוא, עמ' 258. לדבריו, תנועה כזו בין הפילוסופיה לבין הקבלה היא עניין שכיח, והוא מצביע על מספר דוגמאות של התמרה של הרציונליזם למיסטיקה: משנתו של רבי סעדיה גאון כפי שעובדה בהגותו של א.י. השל; הרמב"ם עצמו בידי בנו; הרמן כהן על ידי רוזנצוויג, ועוד.

99 שאלה דומה נשאלת גם ביחס לרב סולובייצ'יק. ראה לורנס קפלן, 'מוטיבים קבליים בהגותו של הרב סולובייצ'יק: משמעותיים או עיטוריים?' בתוך: אבי שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים, ירושלים תשנ"ז,

הרב הוטנר אינו מאמץ אחד מן הזרמים הללו באופן בלעדי, אלא מעבד את שניהם יחדיו לכדי תפיסה שלישית, המושפעת במידה רבה מהגות תקופתו ורוח זמנו.

בפרקים הבאים אבקש לחלץ את האינטואיציות הפילוסופיות של הרב הוטנר מתוך מאמריו, לפענח את רמזיו עד כמה שתשיג ידי, ולצרף את הרעיונות המפוזרים במאמריו לכדי מבנה בהיר ומאורגן. כמו כן, אנסה להצביע במידת האפשר, על מקורותיו המשוערים בקבלה, בחסידות ובהגות המאה העשרים. מגמתי העיקרית איננה לחשוף זיקות קונקרטיות, אלא למקם את הגותו במסגרת רעיונית רחבה, שתעשיר את הבנת משנתו. הנחת המוצא שלי היא שגם אם לא נוכל לשרטט בוודאות נתיבי השפעה ישירים, ברי כי רוחות הזמן שריחפו בחללו של עולם היו ידועות לאדם מעמיק, אינטליגנטי וסקרן כמו הרב הוטנר.

כפי שאראה בהמשך, הגותו של הרב הוטנר היא "יין חדש בקנקן ישן". אף שלכאורה לפנינו דרשות קונבנציונליות לחגים, המבוססות על המקורות הקלאסיים ועוסקות בנושאים המקובלים בדרשות מעין אלה, הרי שלמעשה חיבורו מודע באופן עמוק לרוח הזמן, ער וקשוב לבעיות הנידונות בפילוסופיה היהודית והכללית באותה עת, והוא מנהל עימן דו שיח פורה ומשמעותי.

שלל הנושאים שבהם עסק הרב הוטנר ראויים לעיונים נפרדים. בחיבור זה אייחד את העיון לנושא התשובה. הדיון המרכזי בנושא זה מצוי בשני כרכי 'פחד יצחק' לראש השנה וליום הכיפורים, ועליהם יתווספו מקורות רלבנטיים מן הכרכים האחרים.

הגותו המורכבת של הרב הוטנר, היונקת מכמה עולמות במקביל, תדרוש מאיתנו לבנות גשר בין השפה הדתית המסורתית העוסקת בנושא התשובה, לבין השפה הפילוסופית העוסקת במוטיבים דומים מנקודת מבט שונה. תקוותי היא שתהיה בדברים תרומה, הן להארת הגותו הייחודית של הרב הוטנר, והן להבהרת מספר סוגיות בהגות התשובה.

עמ' 75-93. לדעת קפלן, הרב סולובייצ'יק משתמש במושגים קבליים רק במידה שהם עונים על הבעיות הדתיות האנתרופולוגיות שהוא דן בהן. לדעת דב שוורץ, עניינו של הר"ד בקבלה איננו 'עיטורי' בלבד, אך גם לא מטאפיזי (כדעתה של רבקה הורוביץ). הקבלה, כמו הפילוסופיה, היא ביטוי אותנטי של החוויה הדתית האנושית. (הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק: מחקר התודעה לאשיות הקיום, הוצאת בר-אילן [בהכנה]).

פרק שלישי

התשובה בין החסידות לתנועת המוסר

פתיחה: ה'אני' ותשובתו¹⁰⁰

וכמה מן הפילוסופיה העמוקה, מן הגלוי האלהי – כמו שכבר העיר על זה חכם אחד – בדבור הקל "אני" שהוציא אדם הראשון מפיו? (ח"נ ביאליק, גילוי וכיסוי בלשון, עמ' רז).

בשני הפרקים הבאים אסקור באופן כללי את תפיסת התשובה בחסידות, בתנועת המוסר ובהגות המאה העשרים. הנחת המוצא של סקירה זו היא שמוקד ההבדלים בין שלושת הזרמים נעוץ במחלוקת יסודית על מהותו של ה'אני', וממנה נובעים יתר ההבדלים המגוונים בין הגישות, אותם נראה לקמן. במהלך הסקירה נדון בכמה סוגיות תיאולוגיות העומדות בבסיס הפילוסופיה של הסובייקט בכל אחד מן הזרמים. אפתח בהצגה כללית של ההבדלים ולאחר מכן אשוב אליהם בפירוט:

תנועת המוסר, החסידות, וההגות החדשה, מחזיקות בשלושה מודלים שונים של הסובייקט: בתנועת המוסר ה'אני' הוא עצם קבוע ויציב, המשמש מצע למאורעות ולתהליכים המתרחשים על גביו; בחסידות, קיומו של 'אני' מובחן ונבדל מן האלוהות הוא אשליה שיש להתגבר עליה באמצעות דבקות מיסטית; בהגות המאה העשרים ה'אני' איננו הוויה אלא התהוות מתמדת, ההולכת ומתעצבת ללא הרף על ידי האדם היוצר את עצמו.

כדי לשבר את האוזן, ולשם המחשה בלבד, נוכל להצביע על הקבלה מסוימת בין שלוש הגישות הללו לבין שלוש גישות פילוסופיות ידועות: הסובייקט של תנועת המוסר דומה ל cogito של דקארט המשמש נקודה ארכימדית מוצקה לדיוניו הפילוסופיים;¹⁰¹ תפיסת הסובייקט בחסידות דומה לאשליית הקיום הפרטי אצל שופנהאור המכסה בצעיף המאיה את ה'רצון' החורז את כל ההוויה;¹⁰² הסובייקט של הגות התשובה המודרנית קרוב להגות האקזיסטנציאליסטית הגורסת כי

100 הביטוי לקוח מכתורת מאמר של שלום רוזנברג בשם זה, הדין בתפיסת ה'אני' במחשבה הפוסט מודרנית

101 רנה דקארט, הגיונות, עמ' 42; דקארט, על המתודה, עמ' 39.

102 ארתור שופנהאור, העולם כרצון וכדימוי, כך א, חלק ד, סעיפים 53-71, עמ' 199-294.

אין לאדם כלל מהות מוגדרת. הקיום קודם למהות, והאדם הוא חירות מוחלטת, המכוננת את עצמה בכל עת.¹⁰³

בבסיסם של המודלים השונים ניצבות הנחות תיאולוגיות נבדלות. בתנועת המוסר ובחסידות, נדון ה'אני' במסגרת תיאולוגית מפורשת. בהגות החדשה הבסיס התיאולוגי אינו מפורש באותה רמה, אך הוא קיים ברקע.

תנועת המוסר מבוססת על התיאולוגיה המתנגדית, המבחינה בחדות בין האל הטרנסצנדנטי לבין העולם. כמו העולם, גם ה'אני', הוא מבנה לא אלוהי, טבעי לגמרי. החסידות, לעומת זאת, מאמצת את התפיסה הפאנאנתאיסטית, שאין דבר מבלעדי האלהות, ולפיכך לא קיים כלל 'אני' מובחן ונבדל העומד כ'ש נפרד' בפני עצמו. ה'אני' האמתי הוא אלוהי, אולם מעצם הגדרתו ככזה, אין אפשרות להגדירו במתכונת מובחנת וקבועה. בהגות המאה העשרים, ה'אני' קיים אמנם מחוץ לאלוהות, אולם בשונה מתנועת המוסר, לא מדובר בסובסטינציה קבועה ויציבה, אלא בפרוייקט מתמשך ובהתהוות מתמדת. איפיונו המרכזי של האדם בהגות זו הוא כוח היצירה, וההשראה התיאולוגית שלו יונקת מתוארו של אלוהים כיוצר ובורא.

מתוך הנחות יסוד אלו, מתפתחת במסגרת כל גישה השקפה שונה על תהליך התשובה. בתנועת המוסר מכוונים מאמציו של בעל התשובה לזכך את ה'אני' ולטהר אותו מנגיעות, תאוות ואינטרסים שהביאו לכינונו של 'עצמי' כוזב ושקרי. בחסידות חותרת התשובה להתגבר על האשליה המסוכנת של 'אני' נפרד ועצמאי, על ידי מעבר אל התודעה המיסטית של 'אין עוד מלבדו'. במאה העשרים מתמקדת הגות התשובה בתהליכי העיצוב של ה'אני', ביכולת היצירה העצמית ובכוחות החידוש וההתהוות.

הגות התשובה בפילוסופיה היהודית המודרנית דומה מבחינה אחת להגות המתנגדית ומבחינה אחרת להגות החסידית. מחד, כמו בהתנגדות, קיימת בה תחושת ישות חזקה, ודגש על עמל ועבודה עצמית. מאידך, היא דומה לחסידות בהיעדרו של 'אני' מוגדר, קבוע ויציב, שכן כאמור, ה'אני' איננו נתון פתיחה אלא יעד ומטרה. הרב הוטנר, ששורשיו נטועים בהגות המסורתית ונפו נוטה אל ההגות החדשה, משלב, לדעתו, את שלושת הזרמים באופן הבא: העמל ה'מתנגדי' מופנה אל התהוות מתמדת של ה'אני', שכשלעצמו הוא חסר זהות קבועה כמו בחסידות.

בפרק הנוכחי אסקור את נקודות המחלוקת העיקריות בין החסידות לבין תנועת המוסר. שתי התנועות קרובות למדי מבחינה כרונולוגית, והן אף עוסקות בשאלות דומות: מבנה הנפש, דרכי התמודדות עם חולשת הרצון, תכנים לא מודעים ועוד. עם זאת, הנחות היסוד התיאולוגיות והפסיכולוגיות שלהן, ודרכי הפתרון שהן מציעות, שונות מאוד זו מזו, וההשוואה בין שתי

103 ז'אן פול סארטר, האקסיסטנציאליזם הוא הומניזם, עמ' 11-14.

התנועות עשויה לחדד ולהבהיר את השיטות. תפיסת התשובה בהגות המאה העשרים זוקקת דיון בעל אופי שונה, והיא תידון בנפרד בפרק הרביעי.

לצורך הסקירה שלפנינו, לא אזדקק להכריע בשאלה עד כמה נכון להתבונן בחסידות כמקשה אחת, שאלה הרלבנטית כמובן גם לתנועת המוסר. אני נוטה לדעה שעל אף הקולות והגוונים השונים, קיים בכל אחת מן התנועות גם מכנה משותף פנימי רחב למדי.¹⁰⁴ אולם גם אם המודלים האידיאלים שלפנינו אינם תואמים באופן מדויק ומושלם גישה מסוימת, נוכל לראות בהם טיפולוגיה כללית, העשויה לשמש מעין ממוצע של כולן יחד.¹⁰⁵ לצורך תיאור מסוג זה נוכל להסתפק במבט סינופטי, שיאפשר לנו חופש יחסי בבחירת המקורות. מסיבה זו יובאו בעיקר המקורות הקלאסיים והמחודדים, בהם באות ההבחנות לידי ביטוי בהיר, ופחות יידונו הגישות ההרמוניסטיות, המאוחרות יותר, היונקות משני הזרמים גם יחד.

104 יש מן החוקרים שערערו על הנטייה לדון בחסידות כמקשה אחת. כך למשל יוצא יוסף וייס כנגד התפיסה האחדותית של החסידות, והוא מחדד את ההבדלים בין שני זרמים מרכזיים: הזרם הפאנאנתאיסטי, שמייצגו המובהק הוא המגיד ממזריטש וחסידות חב"ד, המעמידים את עיקר העבודה הדתית על הדבקות, לעומת הזרם התאיסטי המיוצג על ידי חסידות ברסלב, המדגישה את האמונה באל טרנסצנדנטי ('חסידות של מיסטיקה וחסידות של אמונה – בירור טיפולוגי', מחקרים בחסידות ברסלב, ירושלים תשל"ה, עמ' 87-95). אמנם, חוקרים אחרים המעיטו בחריפותם של ההבדלים, כך למשל לדעת משה אידל, קיימת הצדקה לראיה סינופטית של החסידות, משום שקיימים בה מוקדים יציבים, המשמשים 'מהות מינימום' לצד המרכיבים הנזילים: 'החסידות היא דוגמה מובהקת לתופעת הריבוי של כיתות קטנות שנחלקות על נושאים שוליים למדי' (אידל, החסידות, עמ' 46). באופן דומה כותב יורם יעקבסון: 'למרות הפיצול ההיסטורי שנתחולל בחסידות לזרמים שונים ולחצרות מרובות ומסועפות, טבועה תורתה בחותם של אחדות רעיונית שמתקיימת בה וחוזרת ומתגלה גם בדורותיה המאוחרים – עד זמננו זה – בדמותן של תפישות יסוד ומגמות מרכזיות' (יעקבסון, החסידות, עמ' 7). אין ספק כי קיים צדק רב בשתי הגישות, ובוודאי לצד הדמיון קיימים גם הבדלים. אולם, אין בגיוון הרב מניעה מלהצביע על קווי מתאר משותפים. דוגמה לדבר: עיקרון יסוד בחסידות הוא הביטול, ולכך שותפים כל הזרמים שיידונו לקמן. אמנם, משמעותו של אותו ביטול מתפרשת באופנים שונים: בחב"ד – ביטול היש באופן תודעתי-מיסטי. בחסידות פולין – ביטול הבחירה ומסירתה לרשות גבוהה. מובן שכל האמור כאן נכון גם ביחס לתנועת המוסר. לעיון מקיף בהגותם של תלמידי רבי ישראל סלנטר ברזולוציה גבוהה יותר מזו המתוארת כאן, ראה רוס, המחשבה העיונית.

105 כדאי להזכיר את הערתו של שלום רוזנברג, שיתכן שבמחקר החסידות, האיפיון בדרך של 'דמיון משפחתי', באמצעות קשרים רופפים, הוא קריטריון פורה יותר מן הנסיון לבדוד מכנה משותף יציב וקבוע החורז את הקולות והגוונים השונים (רוזנברג, תורת הייחוד, עמ' 289). הכוונה להגדרתו של ויטגנשטיין (חקירות פילוסופיות, 66), על פיה הדמיון בין איברי הקבוצה איננו מבוסס על מכנה משותף בלעדי המאחד את כל הקבוצה, אלא על 'דמיון משפחתי' בין תתי מושגים היוצרים יחד מושג חדש, דוגמת חבל המורכב מסיבים אשר חוזקו איננו נובע מהתמשכות סיב אחד לכל אורכו, אלא מחפיפה חלקית של סיבים רבים בקטעים שונים.

העיקרון הראשי של החטא והתשובה בחסידות, מבוסס על התפיסה הקבלית הרואה את שורש החטא והרע בהתבדלותו של העולם מן האלוהות ובהתבחנותו כישות עצמאית.¹⁰⁶ בקבלה מדובר בתהליך קוסמי, אולם החסידות, שכדברי גרשם שלום, ביצעה 'פסיכולוגיזציה של הקבלה',¹⁰⁷ מפרשת את ההיפרדות באופן פסיכולוגי: שורש החטא נעוץ בהיווצרות תודעת הנבדלות והנפרדות האנושית.¹⁰⁸ לעומתה, הגישה המתנגדת, אינה רואה כל פסול באינדבידואציה זו, להפך, זוהי נקודת המוצא שעליו מבוססת כל עבודת ה'. לדידה, שורש החטא איננו הנבדלות והנפרדות אלא המרי וחוסר הצינות.

לצורך סקירתנו נתחיל בדיונו של המהר"ל, שבמשנתו אפשר למצוא תיאור שלם של תהליך התשובה במסורת המיסטית, הרואה את החטא כהיפרדות מן האחדות האלהית, ואת התשובה כחזרה אל אותה אחדות קמאית. בהגותו של המהר"ל בסוגיה זו, כמו בסוגיות אחרות, מצויים שורשיהם של רעיונות חסידיים רבים.¹⁰⁹ חלק מדיונו של המהר"ל מתנהל תוך פולמוס עם גישה אחרת, שבמבט היסטורי נוכל לכנות 'מתנגדית'. בכך נוכל לראות ארכיטיפים של שתי התנועות, החסידות ותנועת המוסר, שבהן נדון לגופן לאחר מכן. שיטתו של המהר"ל חשובה לענייננו גם מהיבט נוסף, שכן הרב הוטנר מושפע ממנו מאוד ומשתמש ברעיונותיו פעמים רבות, אם כי תוך היסט משמעות עקרוני שעליו אעיר בהמשך. נציג אפוא את עיקרי תפיסתו של המהר"ל, וכך נוכל לקבל תמונה כללית של המסע: חטא – תשובה – כפרה.

106 בקבלת האר"י קשור תהליך זה ב'שבירת הכלים'. להשקפות שונות, בחלקן חריגות, על אופן היווצרות הרוע במסורת זו, ראה ישעיה תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים תשכ"ג.

107 שלום, קדמות השכל, עמ' 357-358, ראה גם ש"ע, החסידות כמיסטיקה, עמ' 122-128; יעקבסון, החסידות, עמ' 41-42; כהנא, השבירה והתיקון, עמ' 21-23. הסתייגותו של משה אידל ממתנת קביעה זו אך לא מפריכה אותה. אידל מצביע על משמעויות פסיכולוגיות הקיימות כבר בקבלה, כמו כן, לדעתו, החסידות אמנם הדגישה את הממד הפסיכולוגי אך לא ויתרה על המשמעות האונטולוגית של הקבלה (אידל, החסידות, עמ' 407-424). לעיון נרחב בסוגיה זו ראה מרגולין, מקדש אדם, עמ' 181-215.

108 ראה למשל רש"ז מלאדי, ליקוטי תורה, דברים לז ע"ד: 'כי כל נפש כלולה מחב"ד ומדות ומצדה יכול האדם להיות מעוברי רצונו ח"ו, כמ"ש ונפש כי תחטא, כי מחמת ריבוי ההסתרים וצמצומים המכסים ומעלימים אור א"ס ב"ה נראה לאדם שהוא יש ודבר בפני עצמו'. אב טיפוס של תפיסת החטא כאינדבידואציה, נמצא במשנתו של הרמב"ן, ראה הלברטל, חטא וגאולה, עמ' 117-148. נשוב לכך בהמשך בדיון על הבחירה החופשית והרצון (עמ' 76).

109 ראה Bezalel Safran., *Maharal and early Hasidism*, in: Bezalel Safran (ed.), *Hasidism – Continuity or Innovation?* Cambridge, Massachusetts and London 1988, pp. 47-144

חטא ותשובה במהר"ל: ארכיטיפים של שתי הגישות

החטא: תפיסה נורמטיבית מול תפיסה אונטולוגית

המהר"ל מציג במספר מקומות שתי גישות להבנת החטא והכפרה.¹¹⁰ הגישה הראשונה מבארת מושגים אלו במישור הנורמטיבי: מוקד החטא הוא המרי, העבירה על הצו האלהי, והכפרה היא ייצוי, התנצלות ופיוס על אי-הציות. לעומתה, הגישה השנייה מעבירה את החטא והכפרה למגרש האונטולוגי: עיקרו של החטא נעוץ בקרע ובפירוד שהוא גורם, ולא בעבירה על מצות ה' בלבד. החטא גורם פגם, חסרון וקלקול בהוויה, והכפרה היא תיקון הפגם ומילוי החיסרון באמצעות חידוש הדבקות.¹¹¹

המהר"ל דוחה את הגישה הנורמטיבית, המקובלת, ומעדיף את הגישה האונטולוגית. הוא מביא ראיות מן התנ"ך להבנת החטא במשמעות של חסרון, למשל: 'אנכי אחטנה'¹¹²; 'קולע באבן אל השערה ולא יחטיא'¹¹³; 'והייתי אני ובני שלמה חטאים'¹¹⁴. כמו כן הוא מביא ראיות לפרשנות הכפרה כקינוח והסרה, למשל: 'כי אמר אכפרה פניו במנחה'¹¹⁵ וכפירוש רש"י שם: 'כל כפרה שאצל עוון וחטא ואצל פנים כולן לשון קינוח והעברה הן'. הכפרה היא מילוי הפגם ותיקון החיסרון שנגרם על ידי החטא. זוהי גם משמעותו של קרבן חטאת – מילוי החלל שנפער בעקבות החטא.

110 גור אריה במדבר כח, טו; באר הגולה, באר רביעי, עמ' נד-נה. על תפיסת החטא של המהר"ל ראה ידידיה שיפרוביץ, מושג ה"חסרון" ותפיסת החטא במשנת המהר"ל מפראג. עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית ירושלים תשס"ו.

111 ראה למשל ביאורו של המהר"ל לחטא האדמה, גור אריה בראשית א, יא עמ' כ. כך גם בנצח ישראל פרק נו עמ' רז: 'ובמה שהם נבדלים מן השם יתברך ימצא בהם החטא'. שתי הגישות קיימות גם בפילוסופיה של ההלכה, בסוגיית מעמדם של המושגים ההלכתיים: גישה אונטולוגית, או ריאליסטית, מול גישה נורמטיביסטית או נומינליסטית. ראה יוחנן סילמן, 'היקבעויות הלכתיות בין נומינאליזם וריאליזם', דיני ישראל יב (תשד"ם-תשמ"ה), עמ' רמט-רסה; 'מצוות ועבירות – ציות ומרי או תיקון וקלקול', דיני ישראל טז (תשנ"א-תשנ"ב), עמ' קסג-רא. לדיונים נוספים בשתי הגישות ראה: José Faur, 'Understanding the Covenant', *Tradition* 9 (1968), pp. 37-39; Marvin Fox, 'Maimonides and Aquinas on Natural Law', *Dine` Israel* 3 (1972), pp. 5-36; David Novak, 'Natural Law, Halakhah and the Covenant', *The Jewish Law Annual* 7 (1987), pp. 43-67.

112 בראשית לא, לט, ומשמעו: אנכי אמלא את החסרון.

113 שופטים כ, טז, ומשמעו: לא יטעה.

114 מלכים א, א, כא. ומשמעו: חסרים מן המלכות הראויה לנו.

115 בראשית לב, כ. בבאר הגולה עמ' נה מציין המהר"ל לפירוש דומה אצל הרד"ק בספר השורשים, שורש 'כפרה'.

המהר"ל מחדד את ההבדלים בין שתי הגישות במסגרת פירושו למימרה פלאית של ריש לקיש: 'מה נשתנה שעיר של ראש חודש שנאמר בו לחטאת לה?' אמר הקדוש ברוך הוא: שעיר זה יהיה כפרה עלי על שמעטתי את הירח'.¹¹⁶ על פי הגישה הנורמטיבית, החטא כרוך בחרטה על מעשה שלא היה צריך להיעשות, מה שאינו ניתן להיאמר ביחס לקדוש ברוך הוא. לפיכך דחו רבים מן המפרשים את ההבנה הפשוטה, וביארוה בדרכים שנטרלו את תעוזתה.¹¹⁷ בניגוד לכך, המהר"ל עומד על כך שיש לפרש את המימרה כלשונה. המונח 'חטא' בהקשר זה מתאר מעשה שהיה צריך להעשות, ואין הוא כרוך בחרטה, ועם זאת, עשייתו מלווה בחסרון ופגם בלתי נמנעים. בריאת העולם הייתה מלווה בחטא, כלומר, בחסרון הכרחי המתחייב מטבע העולם, וחסרון זה בא לידי ביטוי במיעוט הירח. אין מדובר בחטא במובן המקובל, היינו, תקלה מקרית שטוב היה לה אילו לא באה לעולם, אלא בחלק מן הסדר העולמי המעותד מראש על ידי ה'.

כמו בנוגע לחטא, חלוקות שתי הגישות בנוגע לכפרה: על פי הגישה הנורמטיבית, הנמען של הכפרה הוא ה', המחוקק העליון ומקור הנורמה שהופרה, והוא המקבל את הקרבן, כדורון ופיוס על המרי. הבנה זו אינה מאפשרת לייחס כפרה לקדוש ברוך הוא. לעומת זאת, על פי הגישה האונטולוגית, מעוניין אף הקב"ה בכפרה, כלומר, במילוי החיסרון ובתיקונו. בסוף החודש, עם התכסותה של הלבנה, בא לידי ביטוי חסרונו של העולם ופגמו. פגם זה מתחיל להתמלא עם הקרבת קרבן ראש חודש במועד התחדשות אורה של הלבנה, והוא מבטא את חידושה של דבקות העולם בקדוש ברוך הוא. בהקשר זה מסביר המהר"ל את פעולתו של הקרבן בכלל: הקרבן אינו דורן שמטרתו לפייס את האל, אלא אמצעי לחידוש הקרבה. קרבה זו ממלאת ומתקנת את החיסרון שגרם החטא, היינו, הריחוק מאת ה'. זוהי המשמעות של תפיסת החטא כחסרון: החיסרון הוא הנפרדות של העולם והאדם מן ה', והוא בא על תיקונו על ידי התקרבות מחודשת.

מניתוח הגישות שתיאר המהר"ל ביחס לחטא, נוכל לגזור את התפיסות השונות ביחס לתשובה: על פי הגישה הנורמטיבית, מטרתה של התשובה תהיה לפייס את האל ולשכך את כעסו בשל העבירה על חוקיו. לעומת זאת, הגישה האונטולוגית תראה את מטרתה של התשובה בחידוש הקרבה, השלמת החסרונות, ותיקון פגמי הוויה שנגרמו בעקבות החטא.

אם נמשיך את שני הקווים הללו, נוכל לשער אילו רגשות והלכי רוח צפויים ללוות את תהליך התשובה על פי התפיסות השונות: על פי הגישה הנורמטיבית, החטא הוא תקלה שאפשר וצריך היה להימנע ממנה, לפיכך תהיה התשובה מלווה בחרטה על הבחירה השגויה. במסגרת גישה זו

116 חולין ס ע"א, שבועות ט ע"א. חילופי הנוסחאות למימרה זו רבים, הציטוט כאן על פי גרסת המהר"ל.

117 הפרשנות המקובלת מסבירה את הכפרה במובנה הרגיל, היינו, קרבן שמקריבים ישראל לפני ה' לכפר על **חטאיהם שלהם** (לא על חטאו של ה'), ומבארת את קביעת המועד (ראש חודש), כמחווה של כבוד וריצוי כלפי הלבנה. ראה רי"ף לשבועות א ע"ב; תוספות שבועות ט ע"א ד"ה שעיר, בשם הערוך; ריטב"א שבועות ט ע"א, ד"ה הביאו כפרה עלי.

נתפס החטא כהפרת מצוות ה', ולפיכך תהיה התשובה מלווה ברגש אשמה, וייתכן שאף בפחד מן העונש הצפוי על העבירה. התיקון יהיה כרוך בהעמקת האחריות ובפיתוח כלים לשליטה עצמית טובה יותר שתמנע חטאים נוספים. האוריינטציה הכללית של הווידי והתפילה תהיה התנצלות ובקשת סליחה מאת ה' על העבירה והמרי.

לעומת זאת, על פי הגישה האונטולוגית, עיקרו של החטא הוא החיסרון והפגם שנגרם בעטיו. כפי שנזכר לעיל, מוקד החיסרון הוא הריחוק שנגרם בעקבות החטא. לפיכך, הלכי הנפש הדומיננטיים יהיו הרגשה חריפה של הריחוק והניכור, והשתוקקות לחידוש הקרבה.¹¹⁸ מסתבר כי במרכז של התשובה לא יעמדו רגשות החרטה והאשמה, שכן המושג 'חטא' הולם כל חסרון, גם כזה שאין להימנע ממנו, ואין בו כל אשמה, וכאמור, בעצם הבריאה כרוך חסרון הכרחי. תחתיהם צפויים אנו לראות רגשות של צער על חסרונותיו של העולם, ורחמים על פגמיה של הנפש. הנימה הכללית תהיה טראגית, מודעת לחסרון הטבוע בעצם הבריאה, מתחטאת לפני ה' ומשליכה יתרה עליו, מכירה בחולשתה ואפס-כוחה לבטל כליל את החיסרון הטבוע בעולם. במסגרת גישה זו לא נצפה למצוא את האופטימיות הבוטחת של הגישה הראשונה, הסבורה כי קיימת אפשרות שלא לחטוא כלל.¹¹⁹

תשובה וכפרה: חזרה מיסטית של הנשמה אל מקורה

כאמור, המהר"ל דוחה את התפיסה הנורמטיבית, ומאמץ את התפיסה של החטא כקרע אונטולוגי. מעיון במקומות נוספים בכתביו, נוכל להשלים את תיאור מסעו של בעל התשובה ולהבין את משמעותה של הכפרה על פי תפיסתו. התשובה אצל המהר"ל איננה חזרה אל שמירת הנורמות, אל קיום חוקי התורה והמצוות בלבד, כי אם מסע ממשי. שיבה ניאופלטונית של הנשמה אל מקורה האלהי שבסופו מתרחש איחוי הקרעים, הוא הכפרה:

118 מסתבר כי ההבדלים בין שתי הגישות בנוגע לתשובת החוטא כלפי בוראו, יבואו לידי ביטוי גם בהבנת התשובה על עבירות שבין אדם לחבירו. הגישה הראשונה תדגיש את ההתנצלות, הפיוס, ושיכוך כעסו של הנפגע על הפגיעה בו. ואילו הגישה השנייה תדגיש את הריחוק והניכור שנוצרו בין השניים, ותחתור לחידוש הקרבה והאהבה, המכסה על כל פשעים. בכך נעסוק בהרחבה בפרק ח.

119 ראה למשל גור אריה בראשית א, יא ביחס לחטא האדמה: 'אין הפירוש שהאדמה עברה במזיד על ציווי הקב"ה, שאין יצר הרע בה... אבל.. בעבור חסרונה היא מחסרת מן השלימות תמיד. וזהו שאמר... אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, פירוש כי אי אפשר להיות האדם צדיק בארץ, אשר יעשה תמיד הטוב והשלימות בארץ שהיא מוכנת תמיד אל החסרון, בעבור חסרון שלה'. מאידך, המהר"ל אינו רואה בחסרון הכרחי זה סיבה לאחריות מופחתת, ובדרשה לשבת תשובה הוא מתווכח ארוכות עם גישה הסבורה שהאדם אינו מסוגל שלא לחטוא. עם זאת, המודל של הוולד במעי אמו המוצג בה, עשוי ללמד כי מדובר במודל אידיאלי שיש לשאוף אליו, יותר מאשר באפשרות ריאלית, שהרי, כפי שהוא ממשך שם, עם הלידה נולד גם החסרון, אשר בו כרוך גם החטא. כפי הנראה מכוונים דברי המהר"ל שם למנוע מן החוטא הוראת היתר בטרם יחטא, אולם ללא ספק יש לתפיסת החטא שלו השלכות ממשיות כאשר מדובר בהפניית המבט לאחור.

דע לך כי התשובה היא לאדם מצד כי האדם נברא בהתחלתו בלא חטא, וכאשר הוא שב אל הש"י אז הוא חוזר אל התחלתו... וזה שאמר גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד כי משם התחלת ההויה מן האדם, וכבר אמרנו כי התשובה היא שחוזר אל התחלתו והתחלת האדם מן תחת כסא כי משם הנשמה חצובה... ודבר זה הוא סדר העולם שהעולם הזה שב אל הש"י ואין לו קיום מצד עצמו רק שהוא שב אל הש"י אשר ממנו הוא נמצא ואליו שבים כל הנמצאים (נתיב התשובה עמ' קנב-קנד).¹²⁰

בשורשה, כלולה הנשמה,¹²¹ ואף העולם כולו, באלוהות. החטא מפריד בין נשמתו של האדם וההויה כולה, לבין מקורה האלהי, והתשובה היא פירוק של אותן מחיצות והתאחדות מחודשת עם האלהות.

פיתוח אפשרי של רעיון זה, עשוי לראות את המוות כשיבה מוחלטת, ואכן, בדונו בקשר בין תשובה למוות, מבאר המהר"ל שהתשובה שלפני המוות, מאפשרת את הדבקות המוחלטת הבאה בעקבותיו. כך הוא מפרש את דבריו של רבי אליעזר: 'שוב יום אחד לפני מיתתך' (שבת קנג ע"א):

ועוד יש לך לדעת כי רמז בזה דבר מופלג כי עיקר תשובה קודם וסמוך למיתתו ולא שישוב זמן הרבה קודם מיתתו מפני כי האדם במיתתו ראוי לשוב אל ה', ולפיכך אם שב קודם מיתתו אז במיתתו שב אל הש"י לגמרי להיות נשמתו צרורה ודבוקה עם הש"י (נתיב התשובה, עמ' קנא).¹²²

הקשר בין תשובה לבין מוות, בא לידי ביטוי נוסף בביאורו של המהר"ל לתשובתו של רבי אלעזר בן דורדיא (עבודה זרה, יא ע"א). מן הסוגיה שם עולה כי בעבירות חמורות כמו מינות או עריות, התשובה כרוכה בהכרח במוות. על פי המהר"ל, בעבירות 'רגילות', חוזר האדם אל התחלתו, כלומר, אל שורש הנשמה הנשאר טהור גם לאחר החטא.¹²³ אולם בעבירות החמורות, דבק החוטא

120 ראה גם שם עמ' קנ, קנט. רעיון זה מפותח בהרחבה בחסידות, למשל: 'וענין התשובה הוא להשיב נפשו האלהית למקור חוצבה כמו שהיתה קודם השתלשלות וירידת המדרגות לעוה"ז להתלבש בגוף האדם הגשמי שאז היתה כלולה במקורא ושרשא דכל עלמין אור א"ס ב"ה' (רש"ז מלאדי, ליקוטי תורה, אחרי מות, כה ע"ג).

121 'האדם מצד עצמו אינו דבר, רק מן השם ית' בא האדם ואליו האדם שב כי הכל שב אליו ית' ואין דבר זולתו רק השם ית' והוא אחד ואין זולתו' (נתיב אהבת השם, עמ' לח). על אלהיות הנשמה בקבלה, ראה אידל, נשמת אלוה, עמ' 338-380.

122 כך גם בדרך חיים ב, י, עמ' צז: 'צריך שיהיה התשובה כל ימיו שימות בתוך התשובה, שאם ימות מתוך התשובה שהוא שב אל ה' בעת מותו תשוב הנשמה ג"כ אל האלקים אשר נתנה, וזה תשובה לגמרי אל הש"י עד שנשמתו צרורה בצרור החיים וכ"ז מחמת שהוא מת מתוך התשובה'.

123 רעיון זה הרחיב המהר"ל בדרוש לשבת תשובה (נדפס בסוף באר הגולה, עמ' פג): 'החטא בישראל אחר שנפשם קדושה וטהורה מצד עצמם אינו מצד עצם הנפש, שהרי נפשם מצד עצמם קדושה וטהורה... וחטאים של ישראל הם חטאים מבחוץ דהיינו מצד יצר הרע'.

ברוע באופן כה עמוק, עד כי ניתק את הקשר אל שורשו האלהי. במצב כזה אין הוא יכול לשוב בעודו בחייו אל 'התחלתו', ורק המוות יאפשר שיבה מוחלטת אל ה'.¹²⁴

במקרים אלו מדובר אמנם במצבים קיצוניים ודרמטיים, אולם העיקרון של מוות בזעיר אנפין, קיים גם בתשובה הרגילה והיום-יומית. המהר"ל מתאר את הלכי הנפש שבהם מתנסה בעל התשובה בביטויים של התכה, איון והתאפסות, המכשירים את הקרקע להשגת הדבקות המיסטית.

כדאי להעיר כי תיאורו המפורט של המהר"ל מפנה את תשומת לבנו לנקודה מעניינת, הנכונה, לדעתי, באשר להגות התשובה כולה: החוויות שבהן מתנסה בעל התשובה, אינן מוחלטות וקבועות. הן מתפרשות באופן ייחודי בהתאם לקונספציה הכללית של התשובה במסגרת כל גישה ונצבעים בצבעה המיוחד. יתירה מזאת: המסגרת ההגותית לא רק מפרשת, אלא אף מעצבת את אופי החוויה. על כך אעמוד מדי פעם בהמשך.

נמשיך במסעו של בעל התשובה: הווידוי מתפרש אצל המהר"ל, כמסירת הנפש אל מקורה, ואף כאן, בהקשר לא מקרי של הכנה לקראת המוות:

כאשר מתודה על החטא לומר חטאתי לה', על ידי הודאה זו מוסר עצמו אל הש"י לגמרי ושב אל הש"י לגמרי... וכן כל המומתים מתודים מטעם זה כי ע"י הווידוי מוסרים עצמם ונפשם אל הש"י ואז מקבל הש"י נשמתו (שם, עמ' קסא).¹²⁵

הווידוי הוא הודאה באפיסת הקיום האנושי האוטונומי, ומסירתו המוחלטת לידי ה'.¹²⁶ התמסרות טוטאלית זו באה לידי ביטוי גם בקשר בין קרבן לתשובה. בצערו ושברו לבו,

124 חידושי אגדות לעבודה זרה יז ע"א (חלק ד עמ' מ-מא), וכן נתיב התשובה עמ' קעא: 'כי החוטא כאשר הוא שב בתשובה הוא מצד שהוא שב אל התחלתו שהיה בלא חטא, וכאשר נעשה לאיש אחר על ידי מינות שדבק בו לגמרי אין כאן תשובה אל התחלתו, ואם יש כאן תשובה אי אפשר רק ע"י מיתה אז אפשר לו התשובה לסלק החטא, כי אז ישוב האדם אל הש"י לגמרי ואז מסלק ממנו החטא'. ראויים לציון דבריו של ר"ח מוולוז'ין כי במצב טראגי שכזה חייב החוטא לשוב אף שהוא יודע שהדבר יעלה לו במחיר חייו (דרשת מוהר"ח שהובאה בסוף ספר נפש החיים, מהדורת רובין, בני ברק תשמ"ט, עמ' תג-תה, וראה מכתב מאלהו א, עמ' 242).

125 מקורה של פרשנות זו של הווידוי, הוא כנראה בספר הזוהר, המפרש את משמעותה של נפילת אפיים כמסירת הנפש למיתה: 'כדין בעי ליה לבר נש לאחזאה גרמיה בתר דסיים צלותא דעמידה כאלו אתפטר מן עלמא... ולימא לגביה אליך יי' נפשי אשא... ואודינא על חטאי הא נפשי מסירנא לך ודאי... והאי יהיב גרמיה ודאי למותא ומסיר נפשיה להאי אתר... וכדין קב"ה מרחם עלוי ומכפר ליה לחוביה' (זוהר חלק ג, קכ ע"ב).

126 נוכל לחדד את משמעותו של הווידוי אצל המהר"ל, על רקע התפקיד שהוא ממלא אצל הרמן כהן. כפי שנראה לקמן, בהגותו של כהן, החטא והתשובה הם שלבים בתהליך האינדבידואציה, והם מכוננים את האני' בן החורין. במסגרת תפיסה זו, מבטא הווידוי את עמידתו העצמאית של האדם בפני ה': 'אופייני הוא הדבר שבווידוי על החטאים לא נאמרה השתחויה... בהודאת האדם על חטאיו ובהודאה הקשורה בכך, בבטחונו באל הטוב הסולח לעוונות, שוב אין מקום להשתחויה ולכריעה, אלא אדרבה העמידה הזקופה נאה לה.... עמידת

מקריב קרבן מיוחד – את עצמו, ובכך הוא נרצה שנית אל ה': 'כי מי שיש לו לב נשבר ונדכה דבר זה נחשב כאלו מקריב עצמו אל הש"י שהרי זובח רוחו ונשמתו... הוא נמיכת הרוח שיש לכל בעל תשובה' (שם, עמ' קמט).¹²⁷

היבט נוסף של מוות בזעיר אנפין קשור בבושה מן החטא. המהר"ל רואה בבושתו של בעל התשובה מרכיב חשוב בכפרה.¹²⁸ מתוך ביאורו למושג הבושה במקומות נוספים, נראה כי הכוונה למעין התפוררות של האישיות, וביטול הצלם.¹²⁹ התפרקות זו מביאה את האדם לידי פשיטות, וזו האחרונה היא סיבת הכפרה:

פירוש כי המשים עצמו שפל ופחות... כאלו לא היה כלל, ובשביל כך הוא אדם פשוט לגמרי, ובודאי צד הפשיטות אין כאן חטא ולפיכך נקראים החטאים אדם כדכתיב אם יאדימו כתולע והמצות נקראים בשביל כך לובן. וזה כי האדם אינו פשוט ואדרבה החטא כתם נקרא, אבל הלובן הוא אינו מראה כלל ומפני שאינו מראה הוא פשיטות גמור (שם, עמ' קסו).¹³⁰

האדם לפני א-לוהים, למען גאולתו מן החטא. עמידה שיש עמה שברון לב, אבל גם זקופה היא, יש בה כדי להעיד על כבוד של האדם' (דת התבונה, עמ' 255). אם אצל כהן, מבטא הווידי את כבודו ואת הדרו של האדם העומד עצמאי וכן חורין לפני ה'. הרי שאצל המהר"ל משמעותו הפוכה: הודאה באפיסת הקיום האנושי האוטונומי וביטולו כלפי ה'. על שני כיווני המחשבה בהגות התשובה – חסד אלהי לעומת חירות אנושית, ראה שג"ר, שובי נפשי.

127 ראה גם שם, עמ' קנ, קנה, וכן בנתיב הענוה עמ' ג: 'כי מי שרוחו נשברה כאלו הוא מבטל עצמו מן המציאות לגמרי ודבר זה עצמו כמו כל הקרבנות שאין ענין הקרבנות רק להודיע כי הוא ית' הכל ואפס זולתו... והאדם כאשר בעצמו רוחו נשברה בקרבו עד שהאדם בכללו אינו נחשב לכלום דבר זה מורה כי הכל אפס זולתו יתב'.

128 נתיב התשובה עמ' קס.

129 עי' נתיב אהבת הריע פרק א עמ' נו: 'שהבושה הוא בטול צלם האלהי'; דרך חיים ג, יא עמ' קלה: 'והמלבין פני חברו הוא מאבד צלם אלהים'.

130 כעין זה בנתיב הענוה עמ' ו: 'ומצד הפשיטות יש כאן הסתלקות החטא והבן זה מאוד. ויש לך להבין זה גם כן מסוד התענית ביום הכיפורים שהוא התמעטות הגוף ומפני כך יש כאן כפרה וסליחה שהוא מסולק מן החטא'. ראה גם חידושי אגדות לראש השנה יז ע"א, חלק א עמ' קטו.

מידת הפשיטות מתבארת בהרחבה בנתיב הענווה. מהותה היא חוסר מוגדרות, ביטול הדימוי העצמי של התודעה כיש נבדל ואוטונומי. בהיות הפשיטות מידתו העצמית של האלוהים הרי היא מביאה לידי דבקות שלימה בה'.¹³¹

בתיאורים הנוקשים למדי של בְּיטוּשׁ ואִיוֹן עצמי אצל המהר"ל, מהדהדת בת קול מתורת התשובה הסגפנית של חסידי אשכנז. אולם בשונה ממנה, אין מגמתם ענישה עצמית,¹³² אלא מיתה בזעיר אנפין של הסובייקט, התפרקות הנפש מצורתה המורכבת הנוכחית, וחזרתה אל מצב פשוט, בלתי מורכב ובלתי מְאֻיָּךְ.¹³³ הנפש פושטת מעליה את לבושיה החיצוניים, בהם נאחז החטא,¹³⁴ והיא שבה ודבקה במקור כל המציאות – באלוהות, ובכך נטהרת מן החטא:

131 נתיב הענווה, עמ' ב. על הענווה במשנת המהר"ל ראה לקמן עמ' 269.

132 אחד מן ההבדלים בין המהר"ל לבין חסידי אשכנז בא לידי ביטוי בהבנת תפקידה של התענית בתהליך התשובה. אצל המהר"ל התענית איננה ענישה עצמית כחלק מתשובת המשקל, אלא הינזרות מצרכי הגוף והנאותיו, המביאה לידי התקדשות והיטהרות מן החטא: 'כאשר תבין, התענית הוא ראוי אל החוטא כי התענית הוא קדושה לאדם, ולכך כאשר מתענה הוא מקדש עצמו ומטהר עצמו מן החטא. ואין התענית שיהיה מצער עצמו כנגד תאות החטא שנטה אחריו, שזה אינו רק כי התענית בעצמו הוא קדושה לאדם להיות בלא אכילה ושתייה כמו העליונים ובה מתקדש מן החטא' (נתיב התשובה עמ' קסז), על היסט המשמעות ראה אלבוים, תשובת הלב, עמ' 132.

132 התאפסות זו קשורה כנראה לשיטתו של המהר"ל שההעדר קודם להויה, ובטרם כל הופעה של מצב נעלה ומתקון, צריכה ההויה הקודמת להתבטל לגמרי ולפנות את מקומה. למשל: התווה והחושך מקדימים את הבריאה ואת האור (נצח ישראל פרק כו עמ' קלא); הגלות והחורבן הם הכנה לגאולה (נצח ישראל פרקים יח, כו, לה, לו, לט); המוות הכרחי כדי לאפשר את חידוש ההויה (נתיב הענווה עמ' ז) וכן רבים. הסיבה לצורך בביטול ההויה הקודמת היא, 'כי כל זמן שעדיין יש הויה ראשונה לא תחול צורה אחרת, כי הצורה הראשונה היא צרה לאחרת שתבא' (חידושי אגדות ג, עמ' רד). כמשל הביצה הצריכה להיפסד קודם שיתהווה האפרות, 'שאם הביצה היתה נשארת בהויה שלה אין כאן מקבל הויה שהרי המקבל אינו חסר' (נצח ישראל פרק כו עמ' קלא). גם האיון הכרוך בתשובה מכין את הקרקע להויה חדשה: 'זוה שאמר לעתיד יאמרו הריני רואה מקומות שקלקלתי בהם ובושגני, והמקום הזה הוא המדרגה הפחותה שהגיע לה כאשר חטאו. ועל זה אמר הריני מעבירו, כלומר שיהיה כאן הויה חדשה... כי יהיה לישראל מדרגה אחרת עד שיהיה להם שם אחר ולא יהיה להם שם הראשון כלל' (נצח ישראל פרק נו, עמ' רז).

המשמעות הפסיכולוגית המעשית של דברי המהר"ל היא שרק לאחר התמוטטות עולמו הקודם, יוכל החוטא להרפות את האחיזה בעבר ולפתוח בחיים חדשים. נקודה זו מתוארת יפה אצל ויליאם ג'יימס בדיונו הקלאסי על הקונברסיה: במקרים רבים מתרחש המהפך הטוטאלי דווקא מתוך חוסר אונים ויאוש גמור. דווקא הפסקת המאמץ, וההרפיה, מאפשרים להשיג מה שלא הושג מתוך המאמץ המודע. אנו מכירים דוגמאות לכך מחיי היום יום, למשל, הנסיון המאומץ להיזכר בדבר מה שנשכח אינו עולה יפה, והוא עולה שוב אל התודעה רק לאחר היסח הדעת. או, דוגמה אחרת: מורה למוסיקה שאמרה לתלמידיה שלא הצליחו לנגן יצירה מסויימת: 'חדלו מלנסות והדבר יעשה מאליו'. דווקא עם הפסקת אימוץ הכוחות המודעים, יכולה המערכת הלא מודעת להכנס לפעולה. 'במקרים רבים מסרבת הישועה לבוא עד אם חדל האיש להתנגד או לעשות מאמצים בכיוון הרצוי לו' (ג'יימס, החויה הדתית, עמ' 137). הסבר נוסף לכך הוא שכל זמן שתשומת הלב ממוקדת בחטא,

אבל רבי עקיבא פירש דבר זה... והוסיף לומר ומי מטהר אתכם אביכם שבשמים, שבשביל שישראל הם דבקים לגמרי בו יתעלה דבר זה עצמו הוא הסרת והסתלקות החטא מישראל ... כי המקווה מטהר הטמא כאשר יתדבק בו לגמרי מבלי שום חציצה בעולם, כי המקווה לא שייך בו טומאה לכך כאשר יתדבק בו לגמרי מבלי חציצה מסולק מן הטומאה. וכך הקב"ה מטהר ישראל כי הם דבקים בו יתעלה לגמרי מבלי שום חציצה והפרד כלל, והוא יתעלה מסולק מן החטא ולכך ישראל טהורים על ידי הקב"ה בעצמו (דרוש לשבת תשובה, עמ' פד).¹³⁵

והאדם חרד מן ה'אני' הלא מושלם שנגלה לפניו, אין הוא יכול לפתוח את לבו אל החיוב, ורק כאשר הוא מגיע לאפיסת כוחות, וליתור על נסיונות השינוי, פגה החרדה, ואז עשוי האמון בטוב שמתגלה לו להניע לידי שינוי ממשי (שם, עמ' 140).

133 ראה לעיל, הערה 123.

134 ראה גם שם עמ' פג: אמנם עתה בגלותנו... כפרתנו בו יתעלה; נתיב התשובה עמ' קנ: 'כי מצד הש"י החטא מסתלק'. ראה גם נצח ישראל פרק נו עמ' רז: 'כי הוא יתברך מקוה טהרה, ואין כאן הבדל מאתו, ובזה הוא מטהר ישראל אשר הם דבקים בו. וכדכתיב (ירמיה יז, יג) מקוה ישראל ה', ואמרו זכרונם לברכה במסכת יומא (פה ע"ב) מה מקוה מטהר טמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל. וזה כי המקוה נקרא בשם הזה, מפני שנקוים ונאספים המים לתוכו. והוא יתברך נקוים אליו כל המציאות, ולכך הוא מטהר את כל אשר נקוה ונאסף אליו. וישראל נקוים בפרט אל השם יתברך כמו שאמרנו, לכך מטהר אותם'. הדימוי של אסיפת המים למקוה מזכיר את הדימוי המיסטי של טיפת מים הנופלת לאוקיינוס ונטמעת בתוכו, ודומה כי כזו היא לדעת המהר"ל התמוססות האישיות באלהות. עם זאת, קשה להכריע באופן מוחלט האם באותה טבילה באלהות אובדת לגמרי זהותו העצמית של האדם או שמא נשאר גרעין כלשהו של עצמיות מובחנת. כידוע, שאלה זו היא בעיית יסוד בחקר המיסטיקה היהודית בכלל. האסכולה של גרשם שלום גורסת כי ביהדות לא תיתכן אוניומיסטיקה (ראה למשל דברים בגו ב, תל אביב 1982, עמ' 325-350). לעומתו סבור משה אידל כי קיימים תיאורים קבליים המבטאים איחוד מושלם (אידל, קבלה, עמ' 77-91). לא נוכל להכנס כאן לדיון מקיף, לענייננו נזכיר רק את גישתו של שרווין הרואה את תפיסתו של המהר"ל כאוניומיסטיקה: Byron L. Sherwin, *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works of Judah Loew of Prague*, London and Toronto 1982, pp 124-141. בשיחה שקיימתי עם הרב שג"ר ז"ל על נושא זה, זמן לא רב לפני פטירתו, הוא נטה לראות את משמעות האיון אצל המהר"ל לא כהכחדה אלא כביטול 'פְּכוּתָם' (במובן הביניימי) של הדברים. בהקשר זה הזכיר את דבריו של ז'ורז' בטאיי על הקרבן והמוות (תיאוריה של הדת, תרגום עידו בסוק, תל אביב 2003, עמ' 34-47).

זהו פירוש נועז לדרשתו של רבי עקיבא על 'מְקוֹה יִשְׁרָאֵל ה'" (משנה יומא ח, ט). הטבילה במקווה איננו תיאור אלגורי אלא מציאות ממשית. בעל התשובה טובל באלוהות בעצמה, ללא חציצה, ובכך נטהר מחטאיו. דימוי נועז אחר מתאר את הקדוש ברוך הוא היושב ומלבן את בגדיו מאדמומיות החטא של ישראל.¹³⁶ ביטויים אלו מכוונים לתאר את הטהרה מן החטא כפועל יוצא של הדבקות המיסטית. כפי שנתבאר לעיל, הפירוד הוא מקורו של החטא, ונמצא שהדבקות מבטלת אותו מעיקרו, כך שלמעשה הכפרה איננה מחווה וולונטרית אלא התרחשות הכרחית הממוססת מאליה את החטא. דברי המהר"ל מכוונים ללא ספק למישור המיסטי, אולם נוכל לקרב את הדברים לעולמנו אם נחשוב על התפייסות בין שניים, שהאהבה המחודשת ביניהם מכסה על כל פשעים, וממוססת את הטינה מעיקרה, בלא צורך בהתחשבות מדוקדקת. במשמעות הבין-אישית של תפיסה זו נדון לקמן (עמ' 265 והלאה).

לסיכום: המהר"ל דוחה את התיאור הנורמטיבי, שאותו ראינו כארכיטיפ של התפיסה ה'מתנגדית' הרואה את מוקד החטא בהפרה של הצו האלהי, ואת התשובה כחזרה אל שמירתו. תחת זאת הוא מאמץ תיאור אונטולוגי: איחוי קרעי ההווה באמצעות תנועה ממצב של פירוד למצב של דביקות. יסודו של החטא בפירוד בין העולם לבין האל. זהו פירוד הכרחי, שבלעדיו קיומו של עולם נפרד היה בלתי אפשרי, ולפיכך החטא הוא חסרון הטבוע באופן אימננטי בעולם, ולא תקלה מקרית. התשובה, המתקנת את אותו פירוד, היא מסע מיסטי של הנפש אל עבר ההתאחדות המחודשת, ופסגתה היא הדבקות הגמורה של יום הכיפורים, בה טובל האדם במקווה האלוהי ונטהר מחטאיו. תיאור דומה יבוא לידי ביטוי בתפיסה החסידית, וכדלהלן.¹³⁷

136 'באותה שעה נוטל הקב"ה את כל עונותם ונותנם על בגדיו ונעשים אדומים שנאמר מדוע אדום ללבושך יושב ומכבסן עד שנעשים לבנים שנאמר לבושיה כתלג חיור...כי המדות של הקב"ה נקראים מלבוש שלו שהוא מתלבש במידותיו ולכך נותן חטאים שלו על מדותיו. ואמר שהוא יתעלה יושב ומכבס עד שלבושיה כתלג חיור... ובזה מסלק החטא מישראל גם כן' (דרוש לשבת תשובה עמ' פה). אפשר שהמדרש המייחס כיבוס בגדים לה' עצמו. רומז לכך שגם הקב"ה נוטל כביכול חלק בחטא, דהיינו, בריאת עולם חסר ובלתי מושלם, וכפי שהתבאר לעיל ביחס למיעוט הלבנה.

137 ראוי להעיר על הדמיון הרב בין תיאור התשובה והכפרה אצל המהר"ל לבין הגות התשובה של ר' יהודה אריה ליב מגור, ה'שפת אמת'. הנה כמה דוגמאות: 1. העדר קודם להוויה: 'כי עיקר התשובה להמשיך חיות מחדש... ולכן צריך להיות מקודם בטל לגמרי. כדמיון אור וחושך. אחר כך ויאמר אלקים יהי אור' (שבת תשובה תרל"ה). 2. התשובה כחזרה אל שורש הנשמה האלהי: 'זוה שכתוב עד ה' אלקיך. חיות אלקי שיש בכל איש ישראל כמו שכתוב נשמה שנתת בי טהורה... שחוזר הכל לשורש העליון' (שבת תשובה תרל"ד, תרל"ז). 3. חזרה זו נעשית על ידי התבטלות: 'ותשובה היא הביטול אליו יתברך' (שבת תשובה תרנ"ב, וכן תרנ"א, תרנ"ה). 4. הכפרה היא פריה של ההתבטלות המוחלטת, כטבילה במקוה האלהי: 'כשזוכה האדם אחר פטירתו לזה מתטהר ע"י הקב"ה במקוה ומעין זה יש ביה"כ כנ"ל' (יר"כ תרמ"א, וראה י"כ תרמ"ז על מחיית החטא כתוצאה טבעית של הדבקות).

תיאולוגיה חסידית ומתנגדית

אנשי הסוד אומרים, כי בשעה שהיחס הוא בבחינת "לפני ה'", הכל חוזר לתוהו ובוהו, כל ההווה שופעת מסוד הצמצום, שהוא העלם והסתר כבודו ואורו של הקב"ה. איש ההלכה אומר: צמצום אינו הסתר פנים, אלא גילוי כבוד הקב"ה וחשיפתו. גם לפני האין סוף, ברוך הוא, מוצא האדם את הווייתו מלאה, גדושה וקדושה, ואין חס ושלום סתימא דכל סתימין שולל אותה (ר"ד סולובייצ'ק, איש ההלכה, עמ' 65).

בסקירתנו את הגות התשובה של המהר"ל ביקשנו לזהות את שורשי שתי התפיסות העומדות במוקד עיוננו – החסידות והמתנגדות. את גישתו האונטולוגית של המהר"ל עצמו נוכל לראות כארכיטיפ של הגישה החסידית, ואילו את הגישה הנורמטיבית שאותה דחה, נוכל לראות כאב-טיפוס של השיטה המתנגדית. מסתבר כי שתי הגישות מכוונות להתמודד עם בעיה דומה: עמידתו העצמאית של האדם לנוכח האל, דוחקת כביכול את רגלי השכינה. לבעיה זו יתכנו שתי פתרונות: התבטלות או כניעה. החסידות אימצה את הפתרון של ההתבטלות. האדם מתאפס ומתאיין, ו'הישאבותו'¹³⁸ אל תוככי האלוהות והתמוססותו בה, פותרת את הבעיה מיסודה. ההתנגדות איננה יכולה לאמץ פתרון זה מפני שלדידה ישותו של האדם יציבה וקיימת. על המגרש קיימות שתי ישויות ממשיות – אלוהים ואדם. הפתרון האפשרי היחיד הוא כפיפת הקומה והענקת כתר המלוכה לחי העולמים, שמשמעה המעשי ציות מוחלט וקיום מדוקדק של הצייווי האלוהי.

נעבור לעיין עתה בחסידות ובהתנגדות לגופן, ונעמוד על מספר הבדלים תיאולוגיים, המגיעים עד לשיתין של שתי התנועות.¹³⁹ כפי שאציע בהמשך, הבדלים אלו מעצבים תבניות מחשבה נבדלות החורזות את האפיסטמולוגיה, הפסיכולוגיה והאתיקה של שתי התנועות.¹⁴⁰

138 על פי זוהר א, ריז ע"ב: 'לאשתאבא בגופא דמלכא'.

139 להלן אתמקד בהיבטים התיאולוגיים של המחלוקת בין החסידים למתנגדים, ולא אתייחס להיבטים הסוציולוגיים בהם התמקדו בדרך כלל המחקרים המוקדמים. אזכיר רק ראשי פרקים, על פי סקירתו של עמנואל אטקס: לדעת שמעון דובנוב, עיקרה של המחלוקת בין השכבה הרבנית האליטיסטית, שהגישה את המאמץ האינטלקטואלי המתמקד בחקר ההלכה, לבין החסידות העממית שהעלתה על נס את האמונה הרגשית והדביקות (תולדות החסידות, תל אביב תש"ך, עמ' 111). יעקב כ"ץ התמקד בצדדים החברתיים של המחלוקת: מנהיגותו של הצדיק הכריזמטי, מאיימת על הסמכות המוסדית של הקהילה הרבנית (מסורת ומשבר, ירושלים תשל"ח, עמ' 271-283). הצעתו של חיים הלל בן ששון היא מעין פשרה בין השניים: הגר"א וחוגו נלחמו בחסידות מלחמה אידיאולוגית, ואילו מנהיגי הקהילה פעלו ממניעים מימסדיים (בן ששון, אישיותו של הגר"א,

צמצום כפשוטו או שלא כפשוטו: הגר"א ורש"ז מלאדי

המחלוקת היסודית בין החסידות לבין ההתנגדות נסובה על מעמדם של העולם והאדם ביחס לאלוהים. בחסידות, קיומם של העולם והאדם כישות עצמאית ונפרדת, היא אשליה שיש להתגבר עליה, והיא מקורו המטאפיזי של החטא.¹⁴¹ לעומת זאת, בהתנגדות, קיימים העולם והאדם כישות נפרדת ומובחנת מן האלוהות, ואין בקיום עצמאי זה כל פסול, להיפך, זוהי נקודת מוצא חיובית שעליה מבוססת כל עבודת ה'. מחלוקת זו באה לידי ביטוי בפרשנות השונה למושג הצמצום בקבלת האר"י.¹⁴² התיאולוגיה המתנגדת פירשה את מושג הצמצום כפשוטו: האל סילק את אורו ממקום מסוים והותיר חלל פנוי אשר בתוכו נברא העולם. על פי הבנה זו, העולם איננו אלוהי, והוא קיים קיום עצמאי, נבדל ונפרד מן האלוהות. התיאולוגיה החסידית פירשה את מושג

עמ' 204-206). בשונה מן ההסברים הללו, מצביע אטקס על חשיבותם של ההיבטים הרוחניים והדתיים של המחלוקת. לדעתו יש לראות את הגר"א כמנהיגו המרכזי של המאבק, משום שרק אדם בשיעור קומתו היה מסוגל להכריע בשאלה התיאולוגית, שלא היתה פשוטה כלל ועיקר, האם יש בדעותיהם של ראשי החסידות, משום מינות וכפירה. רק לאחר הכרעתו העקרונית של הגר"א, היו יכולים מנהיגי הקהילות לפעול כנגד החסידים, מתוך הזדהות עם מניעיו או לכל הפחות מתוך הכרה בסמכותו (אטקס, יחיד בדורו, עמ' 84-108. ויכוח עם ביקורתו של יהושע מונדשיין על תיאור זה, שם, עמ' 143-151).

140 הפסיכולוגיה תידון בהרחבה לקמן. בנוגע לאפיסטמולוגיה ראה לעיל, הערה 35. בנוגע לתפיסת הזולת, ראה לקמן עמ' 268-273.

141 השיטה החסידית, הרואה באשליית הנפרדות את מקור החטא, מזכירה רעיון דומה אצל שופנהאור: הרצון, הכח היסודי המפעם בעולם, מעוניין לראות ולהכיר את עצמו, ומתוך כך נולדים ביטויים שלו בדמות הייצוגים הפרטיים. קיימות רמות עולות של ייצוגים, עד האדם, המכיר והמתבונן באופן רפלקסיבי, וכך מגיע הרצון אל מילוי שאיפתו. כאן יכול האדם לעשות את הדרך חזרה ולפרוץ את מסך המאיה, כלומר, להתגבר על האשליה שהאדם הוא פרט, ולחזור אל המבט האמיתי של הכוליות (מעין ה'התבטלות' בחסידות). אשליית הקיום הפרטי היא גם מקור החטא: לאמיתו של דבר הרצון מופיע בכל אדם בשווה, אולם האדם הוא אגואיסט. הוא רואה בעצמו את הרצון האמיתי ובאחרים את הייצוג בלבד, ולכן מנסה להתגבר עליהם, ומכאן המאבקים, העוול והסבל. החזרה בתשובה אצל החוטא קשורה בפריצת הפרספקטיבות הפרטיות. מעתה הוא מצליח לראות מבעד למסך הפרטיות את הרצון האחד, וממילא מבטל את רצונו הפרטי (ראה אילון, יצירה עצמית, עמ' 82-90; ש"ה ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה – שיטות בפילוסופיה שלאחר קאנט, ירושלים תשל"ט, עמ' 73-83). שיטה דומה, הרואה את התהוות ה'אני' הנפרד כשורש החטא, מצויה בפילוסופיה של פרידריך שלינג: האדם שנברא בצלם אלהים קיבל את החירות לעמוד ברשות עצמו ולנתק עצמו משורשו. זוהי הבגייה, והיא מתבטאת ב'אני', ותיקונה נעוץ בשיבה אל האחדות הקדומה (ראה ש"ה ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה – יעקובי, פיכטה, שלינג, ירושלים תשמ"ד, עמ' 165-169).

142 ראה למשל רבי חיים וויטאל, עץ חיים, שער א ענף ב.

הצמצום שלא כפשוטו: אור אין-סוף עדיין ממלא את העולם ממש כפי שהיה טרם הבריאה. הצמצום איננו פינוי מקום, אלא כיסוי והסתרה המתייחסים להכרה האנושית בלבד. מעין משקפי שמש המעמעמים את האור האלוהי, ומאפשרים את האשליה של קיום נבדל. תפקידו של האדם להתגבר על האשליה, ולהגיע לידי מגע מסוים עם הממשות האמיתית – היא האלוהות עצמה. הסבר זה למחלוקת בין המתנגדים לחסידים, נמצא כבר באגרת של רש"ז מלאדי שמטרתה להסביר את התנגדותו של הגר"א כלפיו:¹⁴³

ובפרט בעניין האמונה, אשר לפי הנשמע במדינותינו מתלמידיו אשר זאת היא תפיסת הגאון החסיד על ספר ליקוטי אמרים ודומיו, אשר מפורש בהם פי' ממלא כל עלמין ולית אתר פנוי מיניה כפשוטו ממש, ובעיני כבודו היא אפיקורסות גמורה לאמר שהוא ית' נמצא ממש בדברים שפלים ותחתונים ממש. ולפי מכתב מעלתם על זה נשרף ספר הידוע¹⁴⁴ ובפירוש מאמרים הנזכרים יש להם דרך נסתרה ונפלאה, ומלא כל הארץ כבודו היינו השגחה וכו'. ומי יתן ידעתיו ואנחהו ואערכה לפניו משפטינו, להסיר מעלינו כל תלונותיו וטענותיו הפילוסופיות אשר הלך בעקבותיהם, לפי דברי תלמידיו הנ"ל, לחקור אלוקות בשכל אנושי, וכאשר קבלתי מרבתי נ"ע תשובה נצחת על כל דבריו.¹⁴⁵

על פי רש"ז, יוצא הגר"א כנגד התפיסה הפאנתאיסטית החסידית המפרשת את הצמצום באופן אלגורי, לא כהסתלקות אלא ככיסוי והסתרת האמננציה האלוהית מעיני הבריות.¹⁴⁶ לדעת הגר"א

143 באגרת זו, משנת תקנ"ז, מסביר רש"ז שאין טעם בניסיון לארגן וויכוח בין מתנגדים לחסידים, משום שנסיון הידברות קודם לא צלח, והגר"א סירב לפגוש אותו על אף בקשותיו (אגרות קודש, עמ' פו). עדות זו מתאשרת גם מן הצד שכנגד. ראה כתב ו' בקונטרס הפולמוסי: 'זמיר עריצים וחרבות צורים', אלקסניץ תקל"ב; אטקס, יחיד בדורו, עמ' 89-103. עוד על נסיון ההידברות שלא צלח ועל יחסו של רש"ז אל הגר"א, שם, עמ' 111-120.

144 הכוונה לספר צוואת הריב"ש, עליו מגן רש"ז גם באגרת כ"ה שבסוף ספר התניא.

145 אגרות קודש מאת האדמו"ר הזקן, האדמו"ר האמצעי והצמח צדק, ברוקלין התשמ"ז. איגרת לד עמ' פח. רש"ז טוען באותה אגרת שהגר"א איננו רואה את עצמו מחוייב לקבלת האר"י. טענה זו מקבלת למעשה אישור בהקדמתו של ר"ח מוולוז'ין לספרא דצניעותא על אף מגמתה הפולמוסית. להשוואה מפורטת בין קבלת הגר"א לקבלת האר"י ראה אביב"י, קבלת הגר"א.

146 רש"ז מתפלמס עם דעה דומה גם בחיבורו 'שער היחוד והאמונה', וגם שם המחלוקת היא על פרשנות תורת הצמצום של האר"י: 'והנה מכאן יש להבין שגגת מקצת חכמים בעיניהם ה' יכפר בעדם ששגו וטעו בעיונם בכתבי האר"י ל' והבינו ענין הצמצום המוזכר שם כפשוטו שהקב"ה סילק עצמו ומהותו ח"ו מעוה"ז רק שמשגיח מלמעלה בהשגחה פרטית על כל היצורים כולם אשר בשמים ממעל ועל הארץ מתחת והנה מלבד שא"א כלל לומר ענין הצמצום כפשוטו שהוא ממקרי הגוף על הקב"ה הנבדל מהם ריבוא רבבות הבדלות עד אין קץ אף גם זאת לא בדעת ידברו מאחר שהם מאמינים בני מאמינים שהקב"ה יודע כל היצורים שבעוה"ז השפל ומשגיח עליהם וע"כ אין ידיעתו אותם מוסיפה בו ריבוי וחיודש מפני שיודע הכל בידיעת עצמו הרי כביכול מהותו ועצמותו ודעתו הכל א' וכו' (שער היחוד והאמונה פרק ז, עמ' פג, ראה גם תניא חלק ד אגרת כה בסופה; תורה אור, יג ע"ג – יד ע"ג; ליקוטי תורה, הוספות לויקרא, נא ע"ב – נד ע"ד). שלא כמו באגרתו

קיים פער מוחלט בין האלוהות הטרנסצנדנטית לבין העולם. והקשר שבין האל ובין העולם מתקיים רק באמצעות ההשגחה. אכן, דברים מפורשים ברוח זו מצויים בביאור הגר"א לספרא דצניעותא:

דע כי א"ס ב"ה אין לחשוב בו כלל וכלל כי אסור לכנות בו אפ' חובת המציאות. כי אפ' ספי' ראשונה קורין אין ושני' מכנין יש, שידענו שהוא נמצא וזה לבד משיגין ממנה, משא"כ בראשונה. וכ"ש בא"ס ב"ה ית"ש שאסור לחשוב כלל וכלל ואפילו א"ס אסור לקרותו. ומה שאנו מדברים בו ובספירות הכל ברצונו והשגחתו שידוע מצד פעולותיו. וזה הכלל לכל דרכי הקבלה. וידוע כשם שהוא בב"ת כן רצונו. וזהו א"ס לרצונו הפשוט, ואף בזה אסור לחשוב כלל, רק ידוע שהעולמות הן בעלי תכלית והכל במספר, ועל כן צמצם רצונו בבריאת העולמות וזהו הצמצום. והקו הוא השגחתו במעט מן המעט. ואף בזה המעט אין העולם כדאי עד שאף זה נקרא א"ס בערך העולמות שא"א להשיגהו... ואלו שני כללים אנו משיגים מאתו ית"ש: רצונו ויכלתו. והנה השגחתו ורצונו הקדום שנקרא א"ס. צמצם. שסילק מכל והאציל השגחה פרטית דקה ולא סילק מרצונו שיישאר דקה כי בא"ס א"א לומר שום חלק כי החלק הוא גם כן בלתי בעל תכלית.¹⁴⁷

על פי הגר"א, הצמצום הוא רצון אין סוף שנסתלק כדי לאפשר את בריאת העולם, והקו הוא ההשגחה המועטת שניתנה בעולם לאחר מכן. הנקודה החשובה היא שהצמצום אינו מתייחס כלל לעצמותו של האלוה אלא לרצונו ולהשגחתו בלבד, כאשר האין-סוף עצמו נשאר טרנסצנדנטי לחלוטין.¹⁴⁸

של רש"ז לעיל, כאן לא נזכר שמו של הגר"א, אולם הדמיון הרב לאגרת הנ"ל מלמד כי פסקה זו מכוונת כלפי מתנגדי החסידות. לדעות נוספות בנקודה זו ראה רוס, תורת הצמצום, עמ' 154 הערות 4, 5.

147 ביאור הגר"א לספרא דצניעותא, ירושלים תשמ"ו, עמ' סב-ג.

148 על דברי הגר"א הללו ראה טייטלבוים, הרב מלאדי, עמ' 87-90. שיטת הגר"א דומה לדעתו של הרמח"ל במקומות רבים שאין הקבלה עוסקת בעצמות אין סוף אלא ברצונו בלבד, וכל מונחיה, כמו אין סוף, צמצום וספירות, מתייחסים אל הרצון בלבד: 'כבר ידעת שעצמות המאציל ית' אין אנו מדברים ממנו כלל, והוא בעל הרצון. אך כל מה שאנו מדברים אינו אלא מרצונו הכל יכול והבלתי בעל תכלית' (קל"ח פתחי חכמה פתח א עמ' ב). כך גם במאמר היויכוח אות מד (שערי רמח"ל, עמ' מז). על השפעת פרשנות הצמצום של הרמח"ל על הגר"א ובית מדרשו, ראה רפאל שוח"ט, תורת הגאולה של הגר"א מווילנא – מקורותיה והשפעתה לדורות, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשנ"ח, עמ' 99-105.

צמצום שלא כפשוטו: רש"ז מלאדי ור"ח מוולוז'ין

הגר"א נפטר בשנת 1797. בשנת 1824 התפרסם הספר 'נפש החיים', של רבי חיים מוולוז'ין, תלמידו וממשיך דרכו של הגר"א. בחיבור זה אפשר לראות את הגיבוש החשוב והמעמיק ביותר של ההתנגדות העיונית לחסידות.¹⁴⁹ גם בפי ר"ח נשמעות הטענות הידועות כנגד החסידות אם כי בנימה רגועה יותר מזו שאפיינה את הפולמוס בשנותיו הראשונות:¹⁵⁰ הדגשת הכוונה והדבקות באה על חשבון דקדוק במצוות; הפיחות במעמדו של לימוד ההלכה ועוד. גם את התפשטותה של התפיסה האימננטית בהמון העם רואה ר"ח כטעות חמורה.¹⁵¹ אולם, מבחינת התפיסה התיאולוגית אנו ניצבים בפני תמיהה רבת: שער ג של נפש החיים, המסכם תורת האלוהות של רבי חיים נראה לכאורה כתפנית חדה בפרשנות תורת הצמצום אצל תלמידו הגדול של הגר"א, וכהתקרבות אל דרכו של רש"ז מלאדי,¹⁵² שכן הצמצום מתואר באופן אלגורי מובהק: לא כהסתלקות, אלא ככיסוי וכהסתרה:

כי באור מלת 'צמצום' כאן, אינו לשון סילוק והעתק ממקום למקום, להתכנס ולהתחבר עצמו אל עצמו כביכול, להמציא מקום פנוי ח"ו, אלא כענין שאמרו בבראשית רבה סוף

149 ראה לאם, תורה לשמה; אטקס, יחיד בדורו, עמ' 164-222. אפשר לראות את הספר כולו כביקורת תיאורטית מעמיקה. ביקורת קונקרטיית יותר מרוכזת בשמונת הפרקים המהווים מבוא לשער ד. מעניין כי ביקורת זו נדפסה רק החל מן ממהדורת תקצ"ז ואילך, אולם לא הופיעה במהדורה הראשונה שנדפסה בשנת תקפ"ד, ואפשר שהמניע לכך היה צנזורה עצמית. האגדה מספרת שהחסידים גנבו חלק זה בדרכו לדפוס... (לאם, תורה לשמה, עמ' 39).

150 הכינוי של החסידים בפיו איננו שלילי כפי שהיה מקובל בקרב המתנגדים: לא 'כת' ולא כינויי גנאי אחרים. אלא ביטוי כמעט חיובי: 'מאותן אשר קרבת אלהים יחפצון' (נפש החיים ד, א, עמ' רז). ראה לאם, תורה לשמה, עמ' 44; אטקס, יחיד בדורו, עמ' 165, 186-187.

151 'אבל עתה הן ימים רבים ללא מורה וכל דרך איש ישר בעיניו להלך אחר אחרי נטית שכלו וכל יצר מחשבות לב האדם מלא רק לעוף במחשבתו אל כל אשר יטנו לבו. והעולה על כולם שזה תורת כל האדם ונעשה משל גם בפי כסילים, לאמר, הלא בכל מקום וכל דבר הוא אלקות גמור. ועינם ולבם כל הימים להעמיק ולעיין בזה, עד שגם נערים מנוערים ממשכא להו לביהו לקבוע כל מעשיהם והנהגתם בזה לפי שכלם זה' (נפש החיים ג, ג, עמ' קנד).

152 כזו היא דעתו של רמ"מ שניאורסון מלובאוויטש: 'שחלקו תלמידיו על הגר"א בתורת הנסתר – דוגמא היותר מפתיעה בזה היא המחלוקת בענין יסודי ביותר הוא ענין הצמצום... והגר"ח מוולאזין פירש הצמצום דלא כפשוטו (נפש החיים ש"ג פ"ז) ולא הזכיר שזהו כדעת ה"כת" ולא כדעת רבו' (שערי אמונה, ירושלים תשנ"א, עמ' עה). יתירה מזו, לדעת רמ"מ שניאורסון, ייתכן שתפנית זו התרחשה בעקבות עיונו של ר"ח בספר התניא: 'ובכלל נראה שראה הר"ח מוולאזין ספרי חב"ד ובפרט ספר התניא ונשפע מהם, אף שאיני יודע זה בהוכחות גמורות' (שם, עמ' עד). זו גם דעתו של טייטלבוים, הרב מלאדי, עמ' 91-93. ספר נפש החיים נדפס בוויילנא וגרודנא בשנת תקפ"ד (1824), לאחר פטירת המחבר (1822). סביר להניח שהספר נכתב לאחר שנת 1815 (לאם, תורה לשמה, עמ' 39, אטקס, יחיד בדורו, עמ' 186, הערה 47). לפיכך, כשכתב ר"ח את ספרו, אכן יכול היה להכיר את ליקוטי אמרים שנדפס בשנת תקנ"ז (1797).

פרשה מ"ה, וצמצמה פניה ולא ראתה המלך. ובאיכה רבתי בריש א"ב דאני הגבר, הלכה וצמצמה פניה אחר העמוד, שפרושו שם, לשון הסתר וכסוי (עיין בערוך ערך צמצם) כן כאן מלת צמצום היינו הסתר וכסוי (נפש החיים ג, ז, עמ' קסב).

חידה זו, מהי בכל זאת המחלוקת בין שני היריבים הקרובים כל כך, העסיקה לומדים וחוקרים.¹⁵³ היו שטענו שבין שני החכמים לא קיימת כלל מחלוקת מהותית, אלא רק הבדלי גישות ברמה החינוכית: עד כמה נכון לפרסם בהמון את האימננטיות האלוהית, ועד כמה נכון להתנהג על פיה באופן מעשי.¹⁵⁴ אולם, קשה לקבל הסבר זה משום שר"ח מקדיש שער שלם להסברת סוגיית הצמצום, ועל בסיסו אמורה להתברר טעותה של החסידות, ומכאן שלדעתו זוהי סוגיה מהותית ולא חינוכית בלבד. לפיכך נראות דעותיהם של החוקרים הסבורים כי בין ר"ח לבין רש"ז קיימת מחלוקת יסודית. נסקור בקצרה כמה מן ההסברים:

א. לדעת **מרדכי פכטר**, סבור ר"ח שהתיאור האקוסמיסטי המושתת על אימננציה אלוהית החודרת את העולמות נכון רק במישור האונטולוגי-מטאפיזי, מצדו של האל, אולם מנקודת המבט הדתית-מוסרית, הכרה זו חסומה בפני האדם. אמנם ייתכנו רגעים נדירים בחייהם של אנשי המעלה, שבהם ישיגו משהו מן האימננציה האלוהית, אולם גם אז, אין מדובר בדבקות אונטולוגית אלא בהידפקות על גבולות ההשגה האנושית. בשל כך רואה ר"ח סכנה בגישה החסידית הלוקחת את התיאור האקוסמיסטי הרחק אל התחום האונטולוגי.¹⁵⁵

ב. **תמר רוס** מצביעה על כך שאצל רש"ז מלאדי מופיעה הבחנה בין אין סוף לבין אורו, שאינה קיימת אצל ר"ח מוולוז'ין. למחלוקת זו השלכה חשובה על פרשנות הצמצום: לפי רש"ז, דווקא משום שהצמצום יוצר אשליה של תחושת קיום נפרדת לגמרי מבחינה סובסטנציאלית, הרי

153 ראה רמ"מ שניאורסון, שערי אמונה שם; לאם, תורה לשמה, עמ' 71-73; והמקורות אצל רוס, תורת הצמצום.
 154 לגישות הסבורות שאין בין רש"ז לבין ר"ח כל מחלוקת עקרונית, ראה טייטלבוים, הרב מלאדי, עמ' 91-94; רמ"מ שניאורסון, שערי אמונה, עמ' עד-עד. הרב מנחם מנדל כשר, 'בירור בדבר מחלוקת הגר"א ז"ל מוולונא עם הגרש"ז ז"ל בעל התניא בפ' הכתוב מלא כל הארץ כבודו', תורה שלמה פרשת שמות, מילואים, עמ' רמח-רנ; ר' דוד כהן ('הנזיר'), קול הנבואה, עמ' קכו-קכז. לדעת הנזיר נחלקה ההתנגדות רק על פרסום הדבר להמון. כך גם דעתו של הרב דסלר, מכתב מאליהו, חלק ד, עמ' 324. באגרת לר' יצחק מתמיד הוא מבאר כי מעולם לא נחלקו הגר"א ובעל התניא בעניין הצמצום. וכל המחלוקת היא רק עד כמה יש להשתמש בידעות אלו לעבודת ה'. דיון נוסף שם, חלק ה, עמ' 484-488 ועמ' 36. דיון רחב בדעתו של הרב דסלר אצל חתנו, הרב אליהו יהושע געלדצהעלער, קדשי יהושע – חידושים וביאורים בעניני עבודה וקרבנות ודברים המסתעפים. חלק ה, ירושלים תשנ"ט. סימן תכ"א: 'אם נחלקו הגר"א והרב בעל התניא בענין הצמצום' (עמ' א'תשיא-א'תשכב). ובסימן תכ"ג (עמ' א'תשלה-א'תשלו). בסימנים אלו, שהם מכתבים אל ר' אריה כרמל, עורך הסדרה מכתב מאליהו, מספר הרב געלדצהעלער שניהל דיון עם הרב הוטנר על אגרת זו, וגם הוא הסכים לדברי הרב דסלר.
 155 מרדכי פכטר, 'בין אקוסמיזם לתיאיזם – תפיסת האלהות במשנתו של ר' חיים מוולוז'ין', מחקרים בהגות היהודית (בעריכת שרה הלר וילנסקי ומשה אידל) ירושלים תשמ"ט עמ' 139-158.

שהעבודה הדתית שואפת לביטול תודעתי של המעמד הריאלי של העולם הנברא, לגילוי המציאות האלוהית המוחלטת 'מצדו' המסתתרת אף עתה מעבר לעולם, ולחשיפת הקודש בעולם כולו. לעומת זאת, אצל ר"ח לא קיימת הבחנה בין אין סוף לבין אורו, כך שהצמצום ההכרתי חל על אותה בחינה שאנו מדמים כזהה עם עצמות אין סוף. במשמעות כזו אין כל אפשרות לפרוץ את המסך ההכרתי, ולפיכך מבחינה מעשית העולם נשאר בחילוניתו המבודדת, כאשר הקשר האפשרי היחיד בינו לבין האל הוא על ידי קיום התורה והמצוות.¹⁵⁶

ג. על פי שלום רוזנברג, המחלוקת בין ר"ח לרש"ז היא מחלוקת בין אקוסמיזם לפאנאנתאיזם.¹⁵⁷ גישתו של רבי חיים מוולוז'ין היא אקוסמיסטית. קיומו של העולם הוא אשליה שאינה קיימת אלא בתודעתו של האדם. מעין סרט המוקרן על מסך, כאשר מאחורי הדמויות אין כל ממשות אלא מסך חשוף בלבד.¹⁵⁸ הקיום הממשי היחיד הוא זה של האלוהות, והיא שוללת את מציאותו הריאלית של העולם. בשונה מכך, גישתו של רש"ז היא פאנאנתאיסטית.¹⁵⁹ קיומו של העולם ממשי ביותר, אלא שהוא משמש לבוש לאימננטיות האלוהות הנסוכה בו. הדימוי הנכון איננו סרט אלא הצגה, שאמנם גם בה אין הדמויות משקפות את מציאותו האמיתית של השחקן, אולם הוא חי וקיים באופן ממשי מעבר לתלבושת.

כדי להבין את משמעותו של הצמצום יש להמשיך את המשל: לפי ר"ח, הצמצום הוא כיבוי האור לפני תחילת הסרט. כלומר, האור המבהיק אינו מאפשר להקרין את הסרט, על כן יש צורך בהחשכה מוחלטת של האולם. כך הצמצום הוא ההסתרה המוחלטת של האלוהות, על מנת לאפשר את הופעתה של התודעה האנושית. לעומת זאת, על פי רש"ז, אין צורך להחשיך את האולם, אלא רק לעמעם את האור העז המסנוור את הצופים, או אז יוכלו הצופים להבחין בתפאורה ובשחקנים הנמצאים על הבמה. הנמשל: העולם שלפנינו הוא אלהות, אלא שאנו, הצופים איננו יכולים לראות זאת בלא להסתנוור. על כן צמצם האל ועמעם את גילוי אורו, והעמידו על המידה המאפשרת לראות את העולם.

156 רוס, תורת הצמצום, עמ' 159-169, וראה לקמן הערה 162.

157 שלום רוזנברג, 'תורת הקבלה ב"נפש החיים"', שנה בשנה תשנ"ח, עמ' 357-370.

158 באחד משיעוריו הציע שלום רוזנברג את סרטם של האחים ואשובסקי: מטריקס (The Matrix), כהמחשה לגישה זו.

159 קיימים מספר הבדלים בין הפאנאנתאיזם החסידי לבין הפאנאנתאיזם: א. המציאות האלהית עודפת על נוכחותה בעולם, אלהים מצוי גם מעבר לעולם. ב. גם מן הבחינה המוגבלת של הנוכחות בעולם, אין זהות בין העולם ובין אלהים. שכן הזהות איננה עם תופעות העולם אלא עם מה שמסתתר מאחוריהם. ג. ניתן לדבר על פאנאנתאיזם ביחס לאור האלהי או למציאות בניינים אחרת מבלי לייחס זאת לאלהות ממש. כך למשל כותב ר"ח מוולוז'ין שהזהות מתייחסת לספירות האצילות אך לא לספירות הבריאה, וכל שכן לא לספירות עולמות היצירה והעשייה (רוזנברג שם, עמ' 360 והערה 3).

למחלוקת מופשטת זו השלכות מעשיות חשובות. בעיקר ביחס לשאלה, האם ישנה אפשרות להגיע אל האל בדרך אחרת מלבד התורה. לדעת ר"ח, הקשר היחיד האפשרי עם האל הוא באמצעות התורה. הרגשת נוכחותו של האל בעולם בדרך אחרת איננה קיימת באופן רלבנטי עבורנו שכן העולם כולו איננו אלא אשליה. בכך מוסברת העובדה שר"ח הקדיש את השער הגדול ביותר בספרו (שער ד) לרוממות ערכה של התורה, שכן זוהי הדרך היחידה למגע כלשהו עם האלוהות. לא כך סברה החסידות, לדעתה, העולם כולו רווי אלוהות ואפשר לחשוף את טביעת אצבעותיו של האל המסתתר בכל פינה, זוהי העבודה בגשמיות.¹⁶⁰

ד. לעניות דעתי, אין הכרח לראות את דבריו של רבי חיים מוולוז'ין כטענה אונטולוגית בדבר חוסר ממשותו של העולם,¹⁶¹ ואפשר לראותם כטענה אפיסטמולוגית בלבד.¹⁶² כלומר, גם אם ר"ח

160 מסקנה מעשית נוספת הנובעת מן העמדות העיוניות השונות נוגעת לשאלת קיומם של חוק, מוסר ודת טבעיים. אלו מתקבלים באהדה על ידי החסידות, אך נדחים על ידי ההתנגדות הרואה בתורה את הקשר היחיד עם האל (רוזנברג שם, עמ' 365, ושם בהערה 6 הפניה למאמרו של ו' ש' ווירצבורג במאמרו: 'רבי חיים מוולוז'ין', בקובץ 'נוטרי מורשת', בעריכת אליהו יונג, ירושלים תשכ"ח עמ' כו-לח). חשובים לענייננו גם דבריו של ווירצבורג שם (עליהם הוא מוקיר טובה למורו, הר"ד סולוביץ'ק): אף על פי שגם רש"ז וגם ר"ח מפרשים את הצמצום לא כנסיגה אלא כהסתתרות, הרי הם מייחסים זאת לשני אספקטים שונים בתכלית של האלוהות. אצל רבי חיים הרי זה אלוהים **האימאננטי** שהסתתר, כדי ליצור אשליה של עולם בלתי תלוי. ואילו לדעת רש"ז מתייחס הצמצום לא לאימאננטיות של אלוהים אלא לטראנסצנדנטיות שלו. הסתתרותו של האלוהים הטרנסצנדנטי היא שאיפשר לו להיות בורא העולם, שבו הוא אימאננטי, ובו ניתן להכירו באשר כבודו ממלא את העולם כולו (שם, עמ' לו).

161 מעניין להזכיר את מאבקו של הרב שלמה אלישיב בספרו 'לשם שבו ואחלמה', כנגד גישה אקוסמיסטית זו: 'עוד ראיתי דברים זרים מאוד בדברי איזה מקובלים שבדורנו המעמיקים בהסברים. שאמרו שכל המציאות כולה הוא רק ע"ד דמיון והשגה לבד ואינה מציאות אמיתית כלל. והוא באשר שא"ס ית"ש לא נשתנה כלל מעצמותו ואמיתתו המחויבת והרי הוא עתה ג"כ כמו קודם הבריאה ממש דלית אתר פנוי מיניה וכנודע (ועי' בספר נפש החיים שער ג') ולכן אמרו כי באמת אין שום מציאות אחר כלל כי כל העולמות הם רק בדמיון ובהשגה לבד וע"ד שהכתוב וביד הנביאים אדמה ואמרו (זה לשונו בכ"י) כי מציאת העולם והאדם. באמת אין להם מציאות כלל וכלל וכל מציאותם הם הכל רק בהשגה שאנו משיגים את עצמינו כאילו אנחנו בעולם... וכמה זר ומר לומר דבר כזה ורח"ל מהאי דעתא... א"כ נמצא שמציאת כל העולמות כולם הוא מציאת האמיתי ומקוימת. ועכ"ז הנה אינו סותר כלל לבחי' ממלא כל עלמין כי הרי מברשנו נחזה. שהנשמה ממלא את כל הגוף ואין הגוף חוצץ לה כלל. וכן אנו רואין שהכותל אינו סותר בעד הקול. וכמ"ש רבינו סעדיה גאון בזה בהאמונות והדעות מאמר שני פ' י"ג ע"ש. ולא עוד הרי אנו מוצאין שגם הארון לא החזיק מדה הגם שהיה גוף וגשם. וכן עומדים צופים ומשתחיים רוחים. אך מכ"ז תראה עד כמה שהביא לאותן המעמיקים בהסברים להעלות על דעתם דברים זרים שהם נגד התורה לגמרי רח"ל וכ"ז הביאם מה שתקעו עצמם יותר מדאי לסבב את כל לימוד הקבלה. הכל רק ע"פ דרך הרמח"ל ז"ל בענין המראה ודמיון והוסיפו עוד על דבריו הרבה יותר ממה שכונן הוא ז"ל. עד שהכחישו את עצמן וכל המציאות כולו. ורח"ל מהאי דעתא' (דרושי עולם התווה, חלק א, דרוש ה סימן ז אות ח).

מסכים באופן עקרוני לדעת רש"ז מלאדי, בדבר האימננטיות האלוהית, אין לכך משמעות מעשית

בנושא זה קיימת עדות מעניינת של רבי יוסף יהודה ליב בלאך, על שיחה שקיים עם הרב אלישיב בנושא זה (שיעורי דעת, חלק א, עמ' קסג): 'בימי חרפי עברתי על ספרי רמ"ח לוצאטו ז"ל... והנה לפי המשקל הראשון שתפסתי מדבריו ז"ל בענין מציאות העולמות, נשאר אז ברעיוני כי באמת אין מציאות בריאה כלל, כי מבלעדי המציאות האמתית, שהוא הבורא ב"ה, אין עוד ואפס זולתו ולית אתר פנוי מיני'. וגם מציאותנו אנו אינה מציאות באמת, אלא שהבורא ית' צמצם את אורו כביכול, והמציא מושג של בריאה הנדמית לנו כאלו יש כאן מציאות ונמצאים שונים עם עניניהם המתיחסים להם... אבל באמת אין זה במציאות, כי ה' הוא האלקים אין עוד. לפני שנים רבות, בהיותי בעיר שבל, בקרתי את הצדיק המקובל ר' שלמה פיין אלישיב שליט"א (זצ"ל) ושוחחנו מסביב לעניני חכמת הקבלה... ונסבה השיחה על ספרי הגרמח"ל זצ"ל ועל השקפתו בענין מציאות העולמות. ובהביעי לפניו את אשר הבנתי בהם אמר לי כי אין לתפוס בדבריו שכל מציאות העולמות הוא רק ע"פ המושג הניתן לנביא, אלא שבאמת ישנה בריאה ואפילו רבבות עולמות גבוהים ונשאים, ואעפ"כ אין נגרע מאחדותו יתברך מאומה. פשר דבריו לא שאלתיו והוא לא באר לי את דבריו יותר. והנה לפני ימים אחדים פתחתי את ספרו "לשם שבו ואחלמה" ולנגד עיני עניין זה, הקורא תגר על הטופלים על הגרמח"ל ז"ל כי לפי דבריו אין מציאות עולמות באמת, וכבר נמצאים מן המקובלים האחרונים המחזיקים בשיטה זו, והוא מרבה להוכיחם, כי נכשלים בזה בכפירה ח"ו ואין נחת. ועל מה שהביאם לומר כן, כי מכיון דלית אתר פנוי מיני, א"כ הלא אי אפשר שתמצא מציאות אחרת, הוא משיב, כי אין זו קושיא כלל, כי הלא גם בעולמנו רואים אנו ענינים הנמצאים במציאות ואעפ"כ אינם חוצצים בנוגע [עמ' קסד] למציאות אחרת. ולמשל: הנשמה היא מציאות באדם הממלאה את כל הגוף, ואין הגוף חוצץ בינה כלל. ומביא עוד ראי' מקול העובר דרך לכותל. והנה על תירוציו אלה כמדומני שיש עוד מקום לבעל דין לחלוק, אבל עתה נ"ל שהענין מתבאר היטב ע"פ מה שביארנו והראנו ציור נכון היאך אפשר לימצאו כל העולמות וכל הברואים בבחינה אחת, ובכל זאת יה' זה אפס בבחינה אחרת'.

ר"ל בלאך עצמו (שם, עמ' קסד), מביא דוגמה למציאות הקיימת מבחינה אחת ולא קיימת מבחינה אחרת: כשמעמידים נר מול המראה אנו רואים שני נרות. והנה, אילו היה לנו רק חוש הראיה, היינו בטוחים שיש כאן שני נרות אבל מאחר שיש לנו עוד חושים, אנו יודעים שזוהי השתקפות של נר אחד. כך גם ביחס לכללות המציאות, ייתכן מבט אחד שעל פיו היא קיימת, ומבט אחר שעל פיו אין היא קיימת.

162 אפשרות נוספת שראוי לבחון היא שאופי האימננטיות אצל רש"ז שונה מזה של ר"ח. כמשל שאיננו מדוייק לגמרי, נוכל לתאר לעצמנו את שיטת רש"ז כמים המפעעים לתוך תא ונעשים חלק ממנו. כלומר, קיימת שותפות סובטנציאלית מסויימת. ואילו בשיטת ר"ח אפשר לדבר על גלי קול החודרים מבעד לקיר, ואינם זהים בשום צורה לקיר עצמו (ראיה לכך בנפש החיים, סוף פרק ב של שער ג: 'ועיין רוקח בסוף שורש קדושת היחוד וז"ל: "הבורא אינו צריך למקום ומכון, כי היה קודם כל היות, ואין קירות והקורות חוצצין לפניו כי לא היה בורא דבר שהוא מזיק כנגדו", וכעין זה דברי הרב אלישיב לעיל). הצעה כזו אפשרית על בסיס דבריה של תמר רוס (לעיל, עמ' 48), על פיהם קיימת אצל רש"ז הבחנה בין האין סוף לבין אורו. הבחנה זו, עשויה, לדעתי, לאפשר לרש"ז הסברה פאנתאיסטית עזה כל כך, מבלי להיקלע לבעיה תיאולוגית, מה שאיננו אפשרי על פי ר"ח, הסבור שהצמצום ההכרתי מתרחש ביחס לא"ס עצמו, ולפיכך אין הוא יכול להסכים לכל סוג של אימננציה הפורץ מחסום זה.

בחייו הדתיים של האדם. משום שמבחינתו אין כלל אפשרות לנפץ את כבלי האשליה ההכרתית שהוא אזוק בהם, ולהגיע למגע כלשהו עם הממשות האלוהית. ניתן אמנם לדעת באופן תיאורטי ש'מלוא כל הארץ כבודו', אולם אין אפשרות להפוך ידיעה עמומה זו לחוויה ממשית, ובוודאי שאין מקום למאמציה של החסידות להסיק מכך מסקנות מעשיות.¹⁶³ פרשנות זו לתיאולוגיה המתנגדת קרובה להצעתו של אלן נדלר במחקרו על ר' פנחס בר' יהודה מפולוצק, תלמיד הגר"א.¹⁶⁴

על אף ההבדלים בין ההסברים השונים שהוצעו למחלוקת בין ר"ח לבין רש"ז, קיימת הסכמה על השורה התחתונה: לדעת ר"ח מוולוז'ין, התיאור הקבלי האימננטי הוא אמת ויציב, אולם רק 'מצדו' ולא 'מצדנו'. הוא מתרחש בעולמות העליונים, אך אין לו ביטוי מעשי בעולמנו זה, לא בהיסטוריה, ולא בנפש האדם. במסגרת השקפה זו, אין כל הבדל מעשי בין ראיית העולם כבעל קיום ממשי ונפרד מן האלוהות, לבין גישות אקוסמיסטיות או פאנאנתאיסטיות תיאורטיות גרידא, שאינן מאפשרות לפרוץ את אשליית ההכרה. בין כך ובין כך, מבחינת האדם, העולם הוא בעל קיום נפרד, והאל הוא טרנסצנדנטי. לאמר: גם אם באופן תיאורטי מציע לפנינו ר"ח תורה רחבה ועמוקה של צמצום אלגורי, שלא כפשוטו, הרי שמבחינה מעשית אנו חוזרים אל נקודת המוצא: צמצום כפשוטו.

נמצא שעל פי שיטת ר"ח מוולוז'ין, חוזרת הקבלה אל מקומה המסורתי, כתיאור סדריו של העולם המטאפיזי ולא כסדריו של עולמנו זה. אם החסידות הורידה את הקבלה אל חיי המעשה ואל תוככי הנפש, וכדברי גרשם שלום ביצעה 'פסיכולוגיזציה של הקבלה'.¹⁶⁵ הרי שבתגובה לכך, באה משנתו של ר"ח ומשגיבה את הקבלה עד כדי הפיכתה לבלתי רלבנטית לחיי היום-יום.

עמדה זו באה לידי ביטוי חריף בספרו של רבי שלמה אלישיב, 'לשם שבו ואחלמה'. הרב אלישיב, מממשיכיה החשובים של קבלת הגר"א, מאריך להוכיח שהקבלה כולה עוסקת בעולמות העליונים, ואין לה דבר וחצי דבר עם העולם הזה. מגמתה של הקבלה 'לתקן ולעורר באורותיה למעלה', ואין לה כל ביטוי מעשי בדרכי ההנהגה האלוהית בעולם.¹⁶⁶ רעיון זה, 'עבודה צורך גבוה', היינו, צורך

163 ראה נפש החיים שער ג, פרקים ג, ו, ח.

Allan Nadler, *The Faith of the Mithnagdim: Rabbinic Responses to Hasidic Rapture*, Baltimore 164 1999, pp. 11-28. על ר' פנחס וספרו 'כתר תורה', ראה גם אטקס, יחיד בדורו, עמ' 174, 183-178.

165 כדלעיל, הערה 107.

166 מסיבה זו התנגד בעל ה'לשם' לשיטת הרמח"ל שראה את הקבלה כתרשים של ההיסטוריה העולמית: 'וביותר בחלה נפשי מדברי איזה מקובלים שבדורינו שהעמיקו בדבריו ז"ל יותר מדאי וכל חפצם ותשוקתם לסבב את כל הלימוד ותורת קודש הקדשים זה. הכל רק ע"פ דרכי הרמח"ל ז"ל והעמיקו בזה הרבה יותר ממה שכוון הוא עד שלקחו סתרי עליונים קודש קדשים שברום גבוהים ומכנים אותם בסבובי תהלוכות ההנהגה שבהעוה"ז וכאלו שאין למעלה ח"ו שום דבר אלא רק מה שהשיגו הם בתהלוכות הנהגה שלפי דעתם. וחלילה חלילה להעלות זאת על הדעת לכל מי אשר בשם ישראל יכונה והוא רק מדרך החוקרים המתפלספים אשר לא נגה

העולמות העליונים הקיימים ומתפרנסים על ידי עבודתו ומצוותיו של האדם, חוזר ונשנה בשני השערים הראשונים של נפש החיים.¹⁶⁷ גם בנקודה זו, מצוי ברקע הדברים, כפי הנראה, הפולמוס עם החסידות. מגמתו של ר"ח לעצב אוריינטציה של עבודת ה' המכוונת לחלוטין כלפי מעלה,¹⁶⁸ בניגוד לחסידות הרואה את העבודה כאמצעי לדבקות מיסטית חוויתית.¹⁶⁹

נמצא שעל פי ר"ח ובעל הלשם, עובד ה' האמיתי, היודע כי עבודה צורך גבוה, מוותר על החוויה האישית ואף מדיר את עצמו ממנה. דוגמה מובהקת לכך מתוארת בהקדמתו של רבי חיים מוולוז'ין לביאור הגר"א על ספרא דצניעותא. בה מסופר על דחייתו של הגר"א את החזיונות המיסטיים שנתדפקו על דלתותיו:

והעולה על כולם. הן הן גבורותיו ונוראותיו. כי לא הראה את נפשו טוב רק בעמלו אשר עמל בחכמה ובדעת ובכישרון ואחר רב יגיעותיו כאשר חסו עליו מן השמים ונתגלו לו מעיינות החכמה... וזולת זה נפשו לא רצה בהם, אף כי רצו למסור לו מן השמים בלי שום עמל ויגיעת בשר רזין וסתרין עליוני עליוני, על ידי מגידים מארי דרזין ושרי התורה, לא

עליהם אור הקבלה כלל... וכבר גליתי דעתי בכללי התפ' והסת' כלל ח' ענף ו' ובכ"מ מדברינו שאיני חפץ בהסבירים כלל כי אי אפשר לשום נברא להשיג באצילות מאומה... והנה הגם שכוונתם הוא רצויה אבל מעשיהם בזה אינם רצוים כ"כ לדעתי. כי גם אם ניתן להם את אשר להם לומר שכוונו באיזה דברים כהלכתן. ויש קצת רמז באיזה תהלוכות ההנהגה לאותן הדברים שהם אומרים. והוא אחר השתלשלות אלפי אלפים רבוא רבואות מדרגות אשר מהאצילות עד סוף העשיה. עכ"ז הנה אין זה מעיקר לימוד חכמת הקבלה כלל. כי הנה עיקר קדושת וגודל מעלות לימוד הקבלה הוא לדבר למעלה ולא למטה וכדי לתקן ולעורר באורותיהם למעלה' (לשם שבו ואחלמה, דרושי עולם התורה חלק א, דרוש ה סימן ז אות ח).

167 נפש החיים שער א פרק ט. שער ב פרקים ד, י, יא, יב.

168 יישום מוסרי מעשי של רעיון זה נמצא אצל עמנואל לוינס המפרש את ההתכוונות כלפי העולמות העליונים כאחריות מוסרית אלטרואיסטית, ראה מאמרו "בצלם אלהים" על פי רבי חיים מוולוז'ין, מעבר לפסוק, ירושלים תשס"ז, עמ' 198-217. על זיקתו של לוינס לר' חיים מוולוז'ין ראה המקורות שציין מאיר, אשמה ואחריות, עמ' 852, הערה 6, וסיכומו הנאה שם: 'האדם דומה לאטלס מהמיתולוגיה היוונית, שנושא את העולם כולו על כתפיו'.

169 דוגמה לכך היא פולמוסו של ר"ח עם החסידות על משמעותו של המושג 'תורה לשמה'. על פי ר"ח, הכוונה: 'לשם התורה' (נפש החיים שער ד, פרקים ב, ג, עמ' רז-רט). כלומר, 'למען הטובה האובייקטיבית של הגוף המיסטי הקרוי תורה' (לאם, תורה לשמה, עמ' 172). בכך הוא חולק על החסידות שפירשה: לשם דבקות מיסטית (ראה למשל רש"ז מלאדי, תניא פרק ה: 'ולשמה היינו כדי לקשר נפשו לה' ע"י השגת התורה). על שתי הפרשנויות ראה אטקס, יחיד בדורו, עמ' 166-199.

נשא עיניו לזה עמו הייתה וריחקה. כי שמעתי מפיו הק' שפעמים רבות השכימו לפתחו כמה מגידים מן השמים בשאלתם ובקשתם שרוצים למסור לו רזין דאורייתא בלא שום עמל, ולא הטה אזנו אליהם כלל. וא' מן המגידים הפציר בו מאוד, עכ"ז לא הביט אל מראהו הגדול. וענה ואמר איני רוצה שתהיה השגתי בתורתו יתברך שמו, על ידי שום אמצעי כלל וכלל. רק עיני נשואות לו ית"ש מה שרוצה לגלות לי וליתן חלקי בתורתו ית"ש בעמלי אשר עמלתי בכל כחי... וההשגות ע"י המלאכים המגידים ושרי התורה אשר לא עמלתי ולא חכמתי אין לי בהם חפץ... והעיקר מה שהאדם משיג בזה העולם ע"י עמל ויגיעה... אבל מה שהנשמה משגת בשינה שהוא בלא יגיעה ובלא בחירה ורצון הוא רק קיבול שכל לבד שהקב"ה מטעי' בזה העולם מעין עוה"ב (הקדמה לספרא דצניעותא, עמ' 136-137).

על פי הגר"א, העמל והיגיעה אינם אמצעי להשיג דבר מה, אלא המטרה עצמה. האדם נברא בעולם הזה כדי לעבוד את ה', ואילו עונג החוויה המיסטית הוא כבר חלק מקבלת השכר שמקומו בעולם הבא. לפיכך דחה הגר"א כל מתנת חינם שמימית, ועמד על רצונו להשיג בעצמו את ידיעותיו בעמל וביגיעה.¹⁷⁰ כפי שעולה מן ההקשר שם, זוהי ביקורת מרומזת של ר"ח על החסידות: האדם נברא כדי לעבוד את ה' ולא כדי להתענג, אף אם מקורו של העונג בדבקות מיסטית נשגבה.

בין החסידות לתנועת המוסר

המחלוקת התיאולוגית התיאורטית בין החסידות וההתנגדות שתיארנו עתה, באה לידי ביטויים מעשיים יותר בהשקפותיהן הפסיכולוגיות והקיומיות של שתי התנועות. הספרות המתנגדית עצמה די מצומצמת מבחינה זו,¹⁷¹ ולפיכך אערוך את ההשוואה בין החסידות לבין תנועת המוסר, שאותה אראה כפיתוח פסיכולוגי של התיאולוגיה המתנגדית. אמנם, תנועת המוסר איננה

170 על פי ר"צ ורבלובסקי, הודה הגר"א באמיתותם של הגילויים המיסטיים, אולם דחה אותם למעשה משום שהיו עברו נטולי כל משמעות לחיי הרוח האמיתיים. יחס זה שונה לחלוטין מן התפיסה הסבורה כי חיי הלכה ומוסר חמורים מלווים בהכחשה רציונליסטית של הפנומן המיסטי (ורבלובסקי, הגר"א, עמ' 284). לדחייה של תכנים מיסטיים בשירות האינטרס המיסטי עצמו ראה ורבלובסקי, דחייה מיסטית. הבנה אחרת של דחייה זו מציע ח"ה בן ששון. לדעתו, ראה הגר"א במתנת חינם שמימית זו, פגיעה בחירותו ובעצמאותו של 'עבד ה' הגאה, הרציונאליסטי והאינדיבידואליסטי' (בן ששון, אישיותו של הגר"א, עמ' 42-52).

171 אחד מן המקורות החשובים בספרות המוסר המתנגדית הוא פירושו של הגר"א על ספר משלי. דומה שקיימת הפרזה מסויימת בהצעתו של ח"ה בן ששון לראות חיבור זה כ'מאניפסט האנטי-חסידי של הגר"א' (אישיותו של הגר"א, עמ' 204), וכפי שהעיר נחום לאם (תורה לשמה, עמ' 11), אך בוודאי רבה חשיבותו כביטוי לתפיסת המוסר של הגר"א כשלעצמה. לסקירה כללית על תפיסת ה'יראה' אצל הגר"א, ראה אטקס, ר' ישראל סלנטר, עמ' 27-40; אטקס, יחיד בדורו, עמ' 247-260. לליקוט מקיף של דברי הגר"א בענייני מוסר ומידות מכל ספריו, ראה 'אבן שלמה' לשמואל בן אברהם מאלצאן, וילנא תר"ן.

ממשיכתה ה'רשמית' של ההתנגדות, ולעיתים אף שימשה מטרה לחיצי ביקורתה,¹⁷² אולם ברי כי מבחינה עיונית, מבוסס חלק גדול מעמדותיה של תנועת המוסר על הנחותיה התיאולוגיות והמטאפיזיות של ההתנגדות.¹⁷³

חווית הקיום

המחלוקת בין החסידות לבין ההתנגדות על משמעות הצמצום, עליה עמדנו לעיל, מביאה לידי מחלוקת יסודית על מהותו של ה'אני', מה שמשליך באופן ישיר על חווית הקיום ואופי עמידתו

172 ראה כ"ץ, פולמוס המוסר; וינברג, לפרקים, עמ' קד-קכב, ושם גם דיון בשרשי המחלוקת.

173 ראשוני תנועת המוסר ראו עצמם כממשיכי בית מדרשם של הגר"א ור"ח מוולוז'ין. כך למשל כותב ר' יצחק בלאזר על רבי זונדל, מורהו של רבי ישראל סלנטר: 'ובלי ספק כי הוא קבל דרך לימוד המוסר מרבו הגה"ח מהר"ח זצוק"ל מוואלזין' (אור ישראל, שערי אור, עמ' טז). גם דב כ"ץ מקבל מסורת זו והוא רואה ברבי חיים מוולוז'ין את מבשרה של תנועת המוסר (תנועת המוסר א, עמ' 86-91). אכן, נחום לאם חולק על כך ומביא אמרות שונות של ר"ח כנגד טיפוח ה'יראה' על חשבון התורה (תורה לשמה, עמ' 204-207). לעיונים נוספים בסוגיה זו ראה אטקס, ר' ישראל סלנטר עמ' 27-66; פכטר, כתבי רי"ס, עמ' 7-16; פכטר, הארה חדשה, עמ' 637-639. יונה בן ששון מתאר מספר הבדלים בין האידיאל של ישיבת וולוז'ין, שמייצגו הוא ר"ח מוולוז'ין, לבין זה של תנועת המוסר, שמייצגו הוא ר' ישראל מסלנט. הנה כמה דוגמאות (בהתאמה): מיסתרין-מוסר, הגיון-חוויה, תורה לשמה-תורה לשם חינוך עצמי. הוא רואה הבדלים אלו כתוצאה ממבנה מחזורי קבוע הנובע מן הדיאלקטיקה של תורה-יראה: בדור מסויים עולה קרנה של התורה, ולאחר מכן, כתגובה לדילדול שחל במעמדו של המוסר, עולה קרנה של היראה וחוזר חלילה (תנועת המוסר ואסכולת וולוז'ין: רצף ותמורה – השוואה טיפולוגית, מים מדליו 1 [תש"ן], עמ' 251-277).

בהקשר זה ראוי לציין את דיונו של דב כ"ץ ביסודות המחלוקת בין אישי ההלכה לבין חכמי המוסר (פולמוס המוסר, פרק יח, עמ' 317-358). לדעת כ"ץ, הויכוח בין תנועת המוסר לבין ההתנגדות הוא למעשה גלגול של המחלוקת הביניימית הקלאסית: האם ההלכה מבוססת על החכמה או על הרצון. אלו שתי הדעות שהביא הרמב"ם במורה הנבוכים (ג, כו): האם יש טעם למצוות (=חכמה), או 'שכל המצוות נמשכות אחר החפץ הפשוט' (=רצון). ההתנגדות אימצה את שיטת הרצון, היא רואה את תכליתו האחרונה של האדם בעצם קיומן של התורה והמצוות, וכל שנותר הוא להתעמק ב'רצון'. לפיכך שמה את כל מעייניה בהלכה, שהיא הביטוי האולטימטיבי של רצון ה'. לעומתה, תנועת המוסר אימצה את גישת החכמה, בדומה לדעת הרמב"ם עצמו. לדעתה, קיום המצוות וההימנעות מן העבירות אינם סוף יעודו של האדם. תכליתו האחרונה היא ההתעלות הרוחנית, עד כדי הידמות לקונן, והמצוות אינן אלא אמצעים להביאו לידי כך, ולפיכך מחפשים בעלי המוסר דרכים שונות כיצד להשפיע על הנפש ולעצבה בהתאם לאידיאל האחרון של האדם. דוגמה לכך מצויה בסיפור של הר"ד סולובייצ'ק: 'שח לי תלמידו וחבירו של ר' חיים, שפעם אחת נכנס עם ר' חיים לבית פלוני אלמוני בעיר וילנה. כשהמתינו לבעל הבית שיבוא, דפדף ר' חיים בספרי חב"ד שהיו מונחים על השולחן, ומתוך כובד ראש פנה אל ר' שמחה זליג ואמר: "שניהם שוגים בהשקפותיהם: העולם נברא לא למען טובו ולא למען חסדו אלא למען רצונו" (איש ההלכה, עמ' 52). הסיפור סתום. ההשקפה שגויה אחת היא חב"ד, אך מיהי השנייה? לדעת שלום רוזנברג יש להגיה את הסיפור, ושתי התיזות שנדחו הן: א. חסדו או טובו (מושגים אלו זהים). ב. התגלות מלכותו או תואריו (רוזנברג, חקירה ותיאוריה, עמ' 20 הערה 16). לענייננו חשובה הסיומת: 'אלא למען רצונו', התואמת יפה את הצעתו של כ"ץ.

של האדם לנוכח האל. בחסידות, שתפיסתה היא 'צמצום שלא כפשוטו', חווה האדם את קיומו הנפרד כאשליה וכטעות הכרתית. ממשות קיומו ניתנת לו רק באמצעות התבטלותו לאלוהים, אולם דבקות זו כרוכה באיון עצמי:

נשמת האדם וכן בחי' רוח ונפש חפצה וחשקה בטבעה ליפרד ולצאת מן הגוף ולידבק בשרשה ומקורה בה' חיי החיים ב"ה הגם שתהיה אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי ולא יישאר ממנה מאומה ממהותה ועצמותה הראשון (רש"ז מלאדי, תניא, פרק יט).

בחסידות נידונו בהרחבה גוונים שונים של 'ביטול היש'. בולט במיוחד הדיון הפסיכולוגי המעמיק בסוגיה זו בדור השני של חסידות חב"ד.¹⁷⁴ היבטים אחרים של סוגיה זו נדונה במחלוקת בת זמננו, בין גרשם שלום לבין מרטין בובר על משמעותה של המיסטיקה החסידית.¹⁷⁵ אין אנו נזקקים להיכנס לדיון זה כאן, משום שלכל הדעות, כרוכה חווית הקיום החסידית בשינוי תודעתי מסוים, מה שאין כן במסגרת הגישה המתנגדית, המקבלת את קיומה כנקודת פתיחה יציבה ומוצקה שאין צורך לעצבה מחדש או לחרוג מעבר לה.

כפי שביירנו לעיל, תפיסתה של הגישה המתנגדית היא 'צמצום כפשוטו', לכל הפחות מן הבחינה המעשית. לדידה, קיים חלל פנוי מאלוהות שבתוכו נוצר העולם, ובו מתקיים האדם באופן ממשי ומציאותי, בלא התנגשות אונטולוגית עם ההוויה האלוהית. קיום זה, באשר איננו אלוהי, הוא זמני ורפה, אולם זהו נתון הפתיחה של חייו ועבודתו.¹⁷⁶ מוצקות וממשות זו של ה'אני' מתקיימת גם בתנועת המוסר כדברי עמנואל אטקס:

174 ראה רחל אליאור, תורת האלוהות בדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב, פרק שישי: 'העבודה בביטול', עמ' 178-243. אליאור פורשת בהרחבה את המחלוקת בין ר' אהרון מסטרשילה, תלמידו של רש"ז מלאדי, לבין בנו של רש"ז, ר' דובער, האדמו"ר האמצעי. לדעת ר' אהרון, המושג 'ביטול היש' דורש 'יש' מקדמי שאותו מבטלים, ואין משמעו כיבוי טוטאלי של התודעה. לעומתו שולל ר' דובער כל ביטול שקיימת בו מודעות כלשהיא ל'אני', משום שכל מודעות עצמית מחייבת מודעות ל'יש'.

175 בחקר החסידות בדור האחרון נחלקו הדעות: האסכולה של גרשם שלום, יוסף וויס, רבקה ש"ץ ותלמידיהם, ביארה את הדבקות המיסטית כחריגה מן העולם הממשי. לעומתם, ראה מרטין בובר את המיסטיקה החסידית כחשיפת האור האלהי הגנוז בעולם הזה דווקא. סיכום עדכני של הדעות אצל מרגולין, מקדש אדם, עמ' 1-54.

176 תיאור נאה של חווית הקיום השונה של החסיד והמתנגד מצוי אצל הראי"ה קוק (אורות הקודש ב, עמ' שצט-ת, שמונה קבצים א, צה-צו, ומעין זה בשמונה קבצים א, סה): 'טבע הדבר הוא שבהשקפה הרגילה, אותה ההתבוננות האלהית הבאה מהדעה המונוטאיסטית, שהיא ההשקפה היותר מפורסמת גם מצד האמונה, היא מסבבת לפעמים עצב וחלישות נפש, מפני הרפיון הבא ברוח האדם בצירוף, שהוא בתור נמצא מסובב מוגבל וחלש רחוק הוא מההשלמה האלהית, המאירה באור תפארת גבורתה... פחות מההשקפה הזאת מיגיעת את האדם ההשקפה המונוטאיסטית, הנוטה להסברה הפנטאיסטית (בשמונה קבצים א, צה: השפינוזית) כשהיא מזדככת מסיגיה, המובלטת בחלקים רבים ממנה בהחלק התבוני של החסידות החדשה, שאין שם דבר מבלעדי

בכתביהם של המגיד ממזריטש ותלמידיו שכיחים המושגים: "התפשטות הגשמיות", "ביטול היש" ו"הפיכת האני לאין". מושגים אלה משקפים את ההנחה כי תודעת ישותו העצמית של האדם וההויה העצמית בתוכה הוא גדור, חוצצים בינו לבין האל, ומאמץ של ביטול הישות עשוי להביא אותו לדבקות. אולם בשיטת ר' ישראל סלנטר, היפוכו של דבר. תכליתו של החינוך המוסרי הוא להגיע לידי שליטה עצמית מירבית דווקא בתוך ההקשר הארצי שבו מצוי האדם. לשם השגת תכלית זו נדרשת התבוננות עצמית המבקשת להכיר ולהבין את ה'אני' על מעמקיו הנפשיים.¹⁷⁷

האלהות... זו האחרונה משיבה לאדם מיד את עז נצחו, היא רק מעודדת אותו, שאין לו לשכח את אמיתות הוייתו, ושעליו להתרחק מכל ארחות החיים הנובעים מהמחשבה הטעותית של הישות של עצמו הפרטי, הקרוע ברוחניותו מהאין סוף האלהי, אבל כיון שהוא צועד על דרך זה אין לו עוד לכבוש דבר של מציאות כי אם דבר של דמיון כוזב, וכבר הוא מאושר באין סוף. על פי הראי"ה, ראוי להשתמש בשתי התפיסות גם יחד: מבחינה תיאורטית נכון להחזיק בהשקפה החסידית, אולם במישור המעשי ראוי לאמץ השקפה מתנגדת, שתשמש 'היכל' לתפיסה הראשונה (אורות הקודש שם, עמ' ת-תא, שמונה קבצים א, צז). ראה גם אגרות הראי"ה א, עמ' שד: 'בדורות האחרונים יפה לנו מאד כל שיחתם של תלמידי הגר"א יחד עם תלמידי הבעש"ט, שהיו עומדים במצב כ"כ ניגודי זה לעומת זה בשעתם'.

177 אטקס, ר' ישראל סלנטר, עמ' 344. מעניין כי חלק ממבקריה של תנועת המוסר בזרם המתנגדי, קרובים מבחינה מסויימת לביקורתה של החסידות, וגם הם תוקפים אותה על עיסוקה המופרז ב'אני'. כך למשל כותב ר' מאיר ברלין: 'שיטת המוסר היו לה חסידים ומתנגדים. המתנגדים אמרו, כי המחשבה המעולה והבחינה העמוקה והחנוך העצמי שכרם יוצא בהפסד הזמן והמרץ ולפעמים גם באבוד הכשרון ללימוד התורה. הם אמרו כי דעת התורה וה"עסק" בתורה וממילא גם השמירה על מה שכתוב בתורה, יש להם פעולה יתירה ומעולה מזה, שהאדם שקוע במחשבה ומתוך כך בדאגה ל"אני" שלו, ויהא זה אפילו האני הרוחני' (מוולוז'ין עד ירושלים, כרך א, עמ' רכ. מבחינה זו, כפי שתיאר בהרחבה ר"ד סולובייצ'ק, 'איש ההלכה' העוסק בסדרו הרוחני האידיאלי של העולם, כמו 'איש הדעת' העוסק בסדרו הריאלי, אכן מפנה את מבטו כלפי חוץ ולא כלפי פנים). ראוי להזכיר ביקורת דומה על תנועת המוסר בספרו של יוסף שכטר 'שבילים בחינוך היהודי' (תל אביב תשכ"ג, עמ' 146-151). הוא מביא את טענותיהם של המתנגדים ל"טכניקות" של אנשי המוסר מנקודת מבט המושפעת מרוחו של הזן-בודיהיזם: ככל שאדם עסוק יותר בטכניקות להגיע אל מטרה מסויימת, הוא משתקע יותר ב'אני': 'כל פעולה שהרצון פועל על "עצמו", תהי מחוכמת כאשר תהיה, עדיין יש בה הצטברות אנוכיות' (עמ' 150). כמו כן, 'המאבק בין יסודות נפשיים מנוגדים הנאבקים זה עם זה ללא הרף בהולך בדרך המאמץ עשוי להביא לידי השתלטותו של אי-סיפוק עמוק בנפש'. הדרך הנכונה להגיע אל הממשות איננה על ידי פעולה רצונית, מכוונת, אלא על ידי שקיפות, התבהרות פנימית: 'להניח לחוויה לבוא מאליה, ולא להכריח את החוויה לבוא אלינו, כי הבאתה של חוויה בכוח הרצון מחזקת את האני... וכך יינתן לנו לרדת עד שרשיהן האחרונים של בעיותינו, עד למקום שבו הבעיות מתבטלות מאליהן. אז נכיר שבעצם לא היו כל בעיות, ושיצרנו לעצמנו בעיות מדומות' (שם).

אכן, אחת מהנחות היסוד החשובות בתפיסתו של רבי ישראל סלנטר היא קיומו של 'אני' מוצק וקבוע, מעין 'עצם נושא מקרים', החורז את חייו של האדם בעולם הזה ואף בעולם הבא:

האדם בעצמו, הוא האדם אשר אין בידינו לכנותו רק – אנכי, אנכי הלזה, הוא המדבר, הוא החושב, הוא המתאוה, הוא המתעמל להשיג תאוותו, הוא מתחבא בחומר הגופני אשר בהתבטל כוחותיו היא המיתה, האנכי הלזה הוא עוד בחיותו וכוחותיו – מופשט מעולם הגשמי, הוא התקשרות הנפש, הוא האנוכי, עם החומר הוא הגוף – בתכונה אשר האנוכי הלזה מוכשר לצער ועונג, לטוב לו או לרע, לצער נורא ואיום, או לעונג נפלא אשר אין ערוך להם, גבוהים למעלה הרבה נגד הצער והעונג אשר מוכשר האני הלזה בעולם הזה בהיותו קשור עם הגוף. הצער והעונג הזה תלוי בהתנהגות האדם – הוא האנוכי – בעולם הזה בשמירתו ציוויי ד' יתברך שמו, בהתקיימו – ציוויי יתברך שמו, ישיג האדם – הוא האנוכי – עונג גדול, ובעברו ציוויי יתברך שמו ישיג צער נורא (כתבי ר"ס, אגרת ו, עמ' 213).¹⁷⁸

בתנועת המוסר, ה'אני' הוא 'עצם' קבוע המשמש מצע מוצק לתנועה ולשינוי בחלופי העיתים. זוהי נקודת מוצא הדומה ל'קוגיטו' המוצק של דקארט, אבי הסובייקט המודרני.¹⁷⁹ בחסידות, לעומת זאת, ה'אני' הוא אשליה, אשר במצב מתקן מתמוססת ונעשית שקופה לאור האלוהי, ורק במצב פגום וירוד היא מתחזה לישות עצמאית.¹⁸⁰

'העצמי הכוזב': שלוש אשליות

אם בחסידות היה קשור החטא באשליית קיומו של 'אני' נפרד, הרי בתנועת המוסר שעבורה ה'אני' שריר וקיים, כרוך החטא באשליה מסוג אחר: לא באשר לקיומו של 'אני' אלא ביחס לזהותו האמיתית. בעלי המוסר מרבים להזכיר את הסברו של רבי חיים מוולוז'ין לחטא אדם הראשון:

178 נדון בהרחבה בדברי ר"ס הללו לקמן, עמ' 174 והלאה.

179 ראה דקארט, הגיונות, עמ' 42; דקארט, על המתודה, עמ' 39. על פי שלום רוזנברג, באמצעות גילוי של ה'אני', בא לידי ביטוי אצל רבי ישראל סלנטר המעבר בין הגות העולם הביניימי לעולם החדש. הנפש אצל אפלטון, אריסטו, וממשיכיהם בימי הביניים, נראית כמכלול כוחות ללא מרכז, פרוטופלזמה ללא גרעין. לדוגמה, אצל אפלטון משול האדם למרכבה הנהוגה בידי רכב – התבונה, ואליה רתומים שני סוסים – התאוה והרצון. בכך אמנם מוסברת המלחמה המתקיימת בנפש האדם, אולם כיצד היא באה לידי הכרעה? בהגות המודרנית נפתרה החידה: המכריע הוא ה'אני'. מעתה יש במרכבה האפלטונית שלושה סוסים: התאוה, הכעס והתבונה, ורפב חדש: ה'אני'. מושג חדש זה, 'אני' הוא אחד הביטויים של התפיסה המודרנית של דמות האדם, והיא היא התמונה שצייר דקארט, אבי הפילוסופיה המודרנית (רוזנברג, תורת הנפש, עמ' 233, 244).

180 ראה רש"ז מלאדי, תניא פרק יט: 'זוהו כלל בכל סטרא דקדושה שאינו אלא מה שנמשך מחכמה שנק' קודש העליון הבטל במציאות באור א"ס ב"ה המלוכב בו ואינו דבר בפני עצמו כנ"ל ולכן נקרא כ"ח מ"ה והוא הפך ממש מבחי' הקליפה וס"א שממנה נפשות אומות העולם דעבדין לגרמייהו ואמרין הב הב והלעיטני להיות יש ודבר בפני עצמו'.

לפני החטא היה משכנו של הרע מחוץ לאדם. לאחר החטא, נכנס הרע אל קרבנו, ומעתה: 'היצר המפתה את האדם הוא בתוך האדם עצמו, ומתדמה להאדם שהוא עצמו, הוא הרוצה ונמשך לעשות העוון, ולא שאחר חוץ ממנו מפתהו' (נפש החיים א, ו).¹⁸¹

אפשר לראות רעיון זה כארכיטיפ של החטא בתנועת המוסר: כוחו הגדול של הרע איננו בהחלשת כוח הרצון ואפילו לא בערפול מושגי הטוב והרע, אלא ביכולתו המתוחכמת לכבוש את המלכה בבית באמצעות סילוף הזהות העצמית. היצר הרע משתלט באופן ערמומי על האישיות ויוצר 'עצמי' כוזב ושקרי. אם נדמה את הרע הפשוט והרגיל לחיידק הנלחם בתא מבחוס, הרי שבתנועת המוסר מדובר בוורוס המשתלט על ה D.N.A מבפנים ורוותם את התא לשירותו.¹⁸² זוהי הבעיה המרכזית: שמא מה שנשמע לנו כקולו האותנטי של המצפון, הוא, לאמיתו של דבר, תחפושת בה מתלבש הרע, ביטוי צדקני לתשוקות ואינטרסים לא מודעים. מכאן החשש הקבוע מאונאה עצמית המסתירה מן האדם את מצבו הרוחני הירוד,¹⁸³ ומכאן נגזרת גם דרך העבודה: זיהוי הכחש שגורמות הנגיעות, ומאמץ קבוע להתגבר עליהן, באמצעות טכניקות מרשימות של התבוננות פנימית וביקורת עצמית.

181 מעניין שגם אצל ניטשה נמצא חשש כזה, אולם מן הכיוון ההפוך, לא בנוגע ל'יצר הרע' אלא ביחס ל'יצר הטוב'. לדעתו המוסר הוא מנגנון רמיה מתוחכם המציג את אמיתותיו כאילו הן האמיתות האישיות הפנימיות ביותר של כל אדם ואדם, בעוד שלמעשה הללו 'הושלתו' שם באמצעות החברה (ראה למשל ניטשה, רצון לעוצמה, 314; סיגד, אכסיסטנציאליזם, עמ' 63).

182 רעיון 'העצמי הכוזב' של ר"ח מוולוז'ין מבואר בהרחבה אצל הרב אליהו דסלר: 'הסתת היצר מגעת עד כדי שנחשוב שרצונו הוא רצונו, הוא מסתנן אל תוך עצמיותנו. מעולם לא נבחין אותו טוען "הלא אתה צריך וכו'". אלא "הלא אני צריך וכו'". ולעומת זה ה"אני" האמיתי, ה"אני" הרוחני שלי, כשבא מחשבת תוכחתו בלבנו, נבחין את לשונו: "עורה למה תישן וכדו'". בלשון אתה לא אני. היצר גנב את הבחנת האני שלנו. הוא שם בנו שנה לעצמיותנו הרוחנית האמתית, ועשה אותנו אוהבים אותו, שונאנו בנפש להכחידנו. ועיין מש"כ בזה בשערי הקדושה (חלק ב' שער א' בתוכחות). ומעתה אם אותו נאהוב ואת עצמנו נשנא, כמה רחוקים אנו משום שייכות אל ואהבת אתה א'?' (מכתב מאלהו, חלק א עמ' 255. ראה גם חלק ב עמ' 138; חלק ד, עמ' 239). ראה גם ר"ל בלאך מטלז, 'ערבוב הרע בטוב ועבודה הפרדה', שיעורי דעת, ג, ח, עמ' קפד-קפז.

ר' יוסף יוזל הורוביץ מנוברדהוק, רואה גם הוא, את מצבו של אדם הראשון כדיעה חיצונית, תיאורטית גרידא, של הרע, כמו אצל ר"ח מוולוז'ין. באורח אופייני לשיטתו, ניצבות תמיד לפני האדם שתי אופציות: האם יבחר להישאר במדרגה מלאכית זו, הנקיה מכל פיתוי, ובכך יותיר את הרע מחוצה לו, או שמא יבחר בחיי אדם, על סבך הרצונות הסותרים והנסיונות הכרוכים בהם, היינו, יבחר לערב את הרע בתוך נפשו (מדרגת האדם א, עמ' ט-יב). ההבחנה בין 'אני' אמיתי לבין 'אני' מזויף, נדונה בהרחבה בתורת העצמיות של ר' ירוחם הלוי ממיר, ראה למשל דעת חכמה ומוסר ג, עמ' קעא-קעב. על הפלג בתנועת המוסר המחזיק בתפיסת נפש רומנטית ובהבחנה בין 'אני' אמיתי לבין 'אני' מדומה, ראה רוס, המחשבה העיונית, עמ' 214-216; רוס, תפיסת הנפש, עמ' 23.

183 ראה למשל ר' יצחק בלאזר, כוכבי אור, עמ' 126.

נוכל לחדד את שתי העמדות אם נציב זה כנגד זה שני פירושים למימרה החז"לית: 'אם אין אני לי מי לי וכשאני לעצמי מה אני' (אבות א, יד), הפירוש הראשון מבית המדרש החסידי, והשני מבית מדרשה של תנועת המוסר:

הרב דסלר, מכתב מאליהו ד, עמ' 286	רבי דוב בער ממזריטש, אור תורה, עמ' קס
<p>היצר גונב ממנו את היקר ביותר – את ה"אני", ומעתה מרמה אותנו שמה שהוא רוצה אני רוצה. אבל באמת ה"אני" של יהודי רוצה לשמור את כל המצוות ולהתרחק מן העברות (כמו שכתב הרמב"ם בהלכות גירושין פ"ב) ושאיפתו האמיתית היא להידבק בחי העולמים. והיינו "אם אין אני לי מי לי" (אבות א, יד), פירוש אם אין ה"אני" לי, כי נגנב, מי לי, כי אין תועלת עוד בשום השגה. והיינו אם אני כאן הכל כאן (סוכה נג.). מה מאושר הוא הלומד מוסר כי יש לו שייכות עם האני שלו.</p>	<p>אם אין אני לי מי לי וכו'. כי צריך בתפילה להיות כמו מופשט מהגשמיות. וז"ש אם אין אני לי, בזמן שאני מופשט מהגשמיות ואיני מרגיש במציאותי בעוה"ז, כלומר כשאני אבוא למדריגה שלא אדע וארגיש כלל אם אני בעוה"ז או לאו, בוודאי אין לי שום פחד ממחשבה זרה, כי אז איזה מחשבה זרה יקרב אלי בהיותי מופשט מזה העולם. וזהו מי לי, ר"ל איזה מחשבה זרה יבוא לי. אבל כשאני לעצמי, ר"ל כשאני חושב עצמי לדבר יש במציאות זה העולם, אז אדרבא איני נחשב לכלום. וז"ש מה אני, ר"ל מה אני חשוב, ומה עבודתי חשובה לפניו ית', כי אז יבלבלו אותי מחשבות זרות, והריני כמו שאיני בעוה"ז. כי עיקר בריאת האדם לעבודה והרי אין אני יכול לעבוד עבודתי מחמת מחשבות זרות המבלבלים אותי.¹⁸⁴</p>

בתנועת המוסר נעוץ החטא בטעות בזיהוי ה'אני' האמיתי: 'אם אין אני לי מי לי',¹⁸⁵ ואילו בחסידות מושרש החטא באשליית הישות: 'כשאני לעצמי מה אני', ותיקונו – בביטולה: אכן, 'אין אני לי'!¹⁸⁶

כדי להשלים את תמונת המשולש ההגותי שאנו עוסקים בו, ארשה לעצמי להציע פירוש נוסף ברוחה של ההגות החדשה, וזו תהיה האשליה השלישית: 'כשאני לעצמי מה אני', כלומר, כשהאני עומד לעצמו וחדל מפעילות, כשהוא נעצר מלכת ותופס את עצמו כאובייקט נוקשה במקום כזרימה מתמדת, הוא מתפרק. גם כאן מדובר במעין 'ביטול היש' החסידי, קיומו של אני מוצק ויציב הוא אשליה המסבבת כישלון. אולם, בעוד שהחסידות רואה את התיקון בהתמוססות האני

184 נוסח דומה מאוד בצוואת הריב"ש, הנהגות ישרות סב.

185 חשוב להדגיש כי ההיבט ה'מוסרניקי' שבדברי הרב דסלר שבכאן הוא 'גניבת האני', והעמדת 'עצמי כוזב' תחתיו, ולא ה'נקודה הפנימית' שבנפש, שהיא כידוע יסוד מרכזי בהגות החסידית.

186 ה'אין' הוא ספירת הכתר, ה'אני' הוא ספירת מלכות, ו'אין' ו'אין' מתחלפים באותיותיהם.

האשלייתי ובהיבלעותו באני האלהי, אשר רק הוא ממשי באמת, רואה ההגות החדשה את התיקון בתחזוקה מתמדת, בכינון מתמיד של האני, המתחדש בכל עת באמצעות פעולה מוסרית אין סופית.¹⁸⁷

טוב ורע, מצווה ועבירה

בגישה החסידית, הגורסת כי 'לית אתר פנוי מיניה', כולל ייחודו של הקדוש ברוך הוא גם את הרע והחטא. בעקבות רעיון 'שבירת הכלים' הקבלי, תופסת החסידות את הרע לא כהיפוכו המטאפיזי של הטוב, אלא כביטוי מעוות שלו. זהו מצב זמני בלבד, ובסופו של דבר עתיד אף הרע לשוב ולהיכלל באלוהות.¹⁸⁸ לעומת זאת, בהתנגדות, ובעקבותיה בתנועת המוסר, התפיסה היא דיכוטומית. החטא הוא רע מוחלט, שאין בו כלל גרעין חיובי. לפיכך, אם בחסידות מוגדרים החטא והרע כאשליה שסופה להתפוגג, ותחתיה יתגלה הטוב האלוהי שהיה גנוז בה,¹⁸⁹ הרי שתנועת המוסר, בעקבות תפיסת הצמצום המתנגדית שתוארה לעיל, רואה את הרע כמציאות ממשית ביותר הקיימת בחלל הפנוי מאלוהות.¹⁹⁰

מתוך ההבדל התיאורטי צומחת מחלוקת מעשית: תנועת המוסר רואה את הרע כתופעה מסדר ראשון. לפיכך, מאמציה אינם מכוונים להעלות אותו ולתקנו, אלא רק לזהות אותו באופן מדויק,

187 ראה בהרחבה לקמן, עמ' 131 והלאה. מאמרו של הלל 'אם אני כאן הכל כאן', שנזכר בדברי הרב דסלר כאן, מתפרש אצל הר"ד סולובייצ'ק באורח אופייני להגות החדשה, ככינון מתמיד של ה'אני' באמצעות מודעות חיה ליכולת הבחירה החופשית (על התשובה, עמ' 209, וכדלקמן עמ' 96).

188 ראה גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 202-204; יעקבסון, החסידות, עמ' 121-129; אליאור, אחדות ההפכים, פרק שישי: העבודה בהיפוך ומימוש השלימות האלהית.

189 ראה תניא פרק כט: 'לפי שבאמת אין שום ממשות כלל בסטרא אחרא שלכן נמשלה לחשך שאין בו שום ממשות כלל וממילא נדחה מפני האור'; שפת אמת פרשת שלח תרל"ח: 'ז"ש לחמנו הם. סר צלם כו'. כי כל כח הסט"א הוא רק דמיון כמו הצל שאין בו ממש. ולכן מי שיפה כחו לגשת למלחמה כראוי רואה כי הוא רק צל'; שם שנת תר"מ: 'סר צלם פי' שאין להם בעצמותם סדר וציוור וקיום באמת רק כמו אחיזת עינים'.

190 למשל, רבי ירוחם ממיר, שנים בודדות לפני השואה, מאריך להוכיח שהרע הוא בעל ממשות קיימת, ואין הוא אשליה בלבד. ראה מנדל פייקאז', חסידות פולין, עמ' 331-334: 'בניגוד גמור לדעתם של ראשי החסידות קבע ר' ירוחם באחת משיחותיו כי "הרע ממלא את כל חללו של עולם"'. אין הוא כסות חיצונית או ממשות מדומה, אלא "מציאות של בעלות בהבריאה". הטעות והשקר אינם רק "טשטוש ובלבול, שאין רואים ומכירים האמת... אלא בעלות וממשלה בהבריאה" [על פי דעת חכמה ומוסר ב, עמ' קמ-קמא]. לעומת זאת הביא מן הרבי מפיאסצנא 'הקליפה אין לה מציאות ורק לבוש בלבד היא' [שם עמ' 376]. לדעתי, נקודה זו מורכבת יותר, שכן גם אצל ר' יצחק אייזק חבר, שהוא ללא ספק ממשיך נאמן של קבלת הגר"א, מתואר הרע כחסר מציאות ממשית. שיקוף אשלייתי של עץ הספירות הטוב שהוא ה'ש'. כמשל החותמת שאותיותיה בולטת (=הטוב) שכאשר מחתימים אותה על דף, האותיות חסרות ממשות (=הרע). (פתחי שערים א, נתיב שבירת הכלים, עמ' 97-96). דומני שיש להבחין בין שני סוגיה אשליה: בחסידות, הרע הוא אשלייתי משום שלאמיתו של דבר הוא לבוש לטוב. בהתנגדות, הרע הוא אשלייתי משום שמאחריו אין מאומה. לפיכך אין כל אפשרות להפכו לטוב.

ולהפריד בינו לבין הטוב. לעומת זאת, בחסידות, הרע הוא תופעה מסדר שני. בשורשו העליון, החטא הוא דחף אצילי וקדוש, שנפל ממדרגתו והתבטא בעולם בצורה מעוותת. לפיכך, יש לחפש את הניצוץ החיובי המסתתר מאחוריו, לנסות להבין את סיבת הנפילה, ולהשיבו אל שורשו:¹⁹¹

אם הסתכל בפתע פתאום על אשה יפה יחשוב במחשבתו מנין לה זה היופי הלא אם היתה מתה לא היה לה עוד זה הפנים אם כן מנין לה זה ע"כ זה בא מכח אלהי המתפשט בה הוא נתן לה כח היופי והאדמימות נמצא שורש יופי הוא כח אלהי, ולמה לי למשוך אחר החלק טוב לי להתדבק בשרשא ועקרא דכל עלמין ששם כל היופיים (צוואת הריב"ש, עמ' טז).¹⁹²

היופי הגשמי הוא רק בבואה חיוורת של האידאה המושלמת, האלהית.¹⁹³ המשיכה אל היופי האסור היא 'אהבה נפולה'.¹⁹⁴ ביטוי מטושטש, מעורפל, לא מודע, לכמיהה נסתרת אל ההדר האלהי, לפיכך, הפתרון איננו בדיכוי המוחלט של התשוקה, אלא בהעלאתה אל שורשה ובניתובה אל מחוזות הקדושה.¹⁹⁵

191 כך מפרש ר' דובער, האדמו"ר האמצעי מחב"ד, את הפסוק 'ויהפוך ה' אלהיך לך את הקללה לברכה': תשובה תתאה היא קבלת עול מלכות שמים, מתוך הבחנה ברורה בין רע לטוב. לעומתה, תשובה עילאה הופכת את הרע לטוב, 'אהפכא חשוכא לנהורא', משום שבשרשם, החושך והרע נשגבים מן האור והטוב, ועל ידי תשובה אמיתית זדונות נעשים לזכויות. פלא זה מתרחש על ידי התערוותא דלתתא, גילוי נקודת הרצון האנושי הפשוט, וכנגד זה נמשכים מלמעלה רחמים רבים, מעומק הרצון העליון, מתוככי העצמיות האלהית שאף התורה והמצוות אינן מגיעות עדיה (מאמרי אדמו"ר האמצעי, דברים חלק ב, עמ' תרס-תרסג). לאמור: תשובה עילאה מגיעה אל העצמות האלהית המצויה מעבר לטוב ולרוע בהגדרתם ההלכתית..

192 נוסח כמעט זהה באור תורה לרבי דב בער ממזריטש, תהלים, דף קה. במקום אחר מסמיך המגיד את הדברים על הפסוק 'צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה', ומפרש שהיופי הגשמי הוא רק ציון, סמל, שדרכו אפשר להידבק ביופי של מעלה (מגיד דבריו ליעקב סי' טו, עמ' 29-30). זהו לדעתו הגורם להרהורי עבירה ולקרי: ההפרדה והניתוק של יופיה של האשה משורשה האלהי (שם, סי' רז, עמ' 332).

193 מעין דבריה של דיוטימה בדיאלוג האפלטוני 'המשתה': הארוס הוא השתקפות של ההשתוקקות לנצח, לאלמות, הבאה לידי שלמות בהתרוממות האהבה אל האידאה העליונה של היפה (אפלטון, המשתה, 207-211, תרגום מרגלית פינקלברג, תל אביב תשס"א עמ' 72-89).

194 ראה למשל רבי מנחם נחום מצ'רנוביל, מאור עיניים, פרשת לך לך, ח ע"ב: 'בעת שיבוא לו איזה אהבה רעה או יראה רעה ח"ו שיסתכל ויחרד ויאמר בלבו הלא זה הוא אהבה נפולה מעולם האהבה אהבת הבורא ברוך הוא ואני צריך להעלותה ואיך אעשה הרעה הזאת להפילה עוד למטה'. לפיכך, משיכה מינית אסורה זו איננה טרגדיה אלא הזדמנות: 'אדרבה בהתעוררות המדה בקרבו אל הרע ודבר חיצוני הוא אז נקל לו לקשר את עצמו עם זאת המדה למעלה בו יתברך שמו מאחר שנתעורר ונפתח פתח המדה ההיא אז ואז מעלה דברים נפולים לשורשם שאין תענוג למעלה גדול מזה' (שם, וכן בפרשת ואתחנן, סה ע"ב, וראה גם רבי נחמן מברסלב, ליקוטי מוהר"ן קמא, לד, ז).

195 להרחבה תיאורטית ולהצעות לשימוש פסיכולוגי מעשי בגישה זו ראה כהנא, השבירה והתיקון.

ההבדל בתפיסת הטוב והרע, משליך על הקריטריונים להגדרת מצוה ועבירה. על פי הגישה המתנגדת, הטוב והרע הם ערכים מוחלטים, ותחומיהם נקבעים באופן מוחלט על ידי ההלכה. לעומת זאת, במסגרת הגישה החסידית הרע איננו מוחלט, וכדלעיל, ולפיכך אמות-המידה של טוב ורע נזילות יותר. החסידות רואה בהלכה ביטוי אמיתי אמנם, אך לא בלעדי, לרצון ה', שהוא ערך גבוה יותר. לפיכך מוגדרת המצוות והעבירות על פי קריטריונים נוספים שאינם בהכרח הלכתיים.¹⁹⁶ בתפיסות חסידיות קיצוניות יגיעו הדברים עד כדי הצדקתה של עבירה לשמה בשירות האותנטיות הדתית. כלומר, לעיתים המעשה האסור מבחינת ההלכה, הוא המעשה הרצוי לפני ה' בעת הזאת.¹⁹⁷ נקודה זו היתה סלע הביקורת המתנגדת על החסידות כבר מראשיתה.¹⁹⁸

196 ביטוי לכך בפתגם הרווח בפי החסידים: 'המתנגד ירא מן השולחן ערוך ואילו החסיד ירא מרבוננו של עולם'. הסיפור החסידי הבא ממחיש את הדברים: אדם חלם שוב ושוב שאביו המת מפציר בו להמיר את דתו. שאל את רבי זושא, והלה אמר לו שיחפרו סביב הקבר ויבדקו אם יש שם חפץ אלילי כלשהו, כך עשו, ואכן מצאו שם חפץ כזה, הסיירהו, וחלומות הביעותים פסקו. הגיעה השמועה אל הגר"א והוא אמר: לדידי אין זה מופת כלל, שהרי כך מפורש בירושלמי, אך תימה לי מהיכן ידע רבי זושא את הירושלמי? כשסיפרו את תמיהת הגר"א לרבי זושא ענה: 'אמנם כנים הדברים שאנכי לא ידעתי כלל מדברי הירושלמי האלו. אבל אותו המקור שהוציא הירושלמי משם דבר זה. גם לי נתגלה להוציא משם דבר זה ולהשיב להאישה הזה תשובתו' (מנדל ציטרון, שבחי צדיקים, ניו יורק תש"ם, עמ' 31).

197 על סוגיה זו נכתבה ספרות עניפה, ראה רחל אליאור, 'תמורות במחשבה הדתית בחסידות פולין – בין 'ראה' ו'אהבה' ל'עומק' ו'גוון', תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 381-432; רבקה ש"ץ, 'אוטונומיה של הרוח ותורת משה – עיונים בתורת הרבי מרדכי יוסף ליינר מאיזביצה', מולד כא (תשכ"ג-תשכ"ד), עמ' 554-561; יוסף וייס, 'תורת הדיטרמיניזם הדתי לר' מרדכי יוסף ליינר מאיזביצה', בתוך: ש. אטינגר ואחרים (עורכים), ספר היובל ליצחק בער, ירושלים תשכ"א, עמ' 447-453; מנדל פייקאז, בימי צמיחת החסידות – מגמות רעיוניות בספרי דרוש ומוסר, ירושלים תשל"ח, בחלק 'ראדקילזים דתי מחוץ לשבתאות', עמ' 175-302; הנ"ל, חסידות פולין, עמ' 37-49; אביעזר כהן, 'על קיום ואי קיום מצוות מתוך "יכולת" – אקזיסטנציאליזם דתי במשנתם של ר' מרדכי יוסף מאיזביצה ופרנץ רוזנצוויג', בתוך: חביבה פדיה ואפרים מאיר (עורכים), יהדות: סוגיות, קטעים, פנים, זהויות, ספר רבקה, באר שבע תשס"ז, עמ' 525-575; שלום רוזנברג, תורת הייחוד; Morris M. Faierstein, *All is in the Hands of Heaven: The Teachings of Rabbi Mordecai Joseph Leiner of Izbica*, New York 1989.

198 ר"ח מוולוז'ין מכיין את ביקורתו התקיפה ביותר כנגד רעיון זה, ומאריך להוכיח כי לאחר מתן תורה אין שום היתר לעבירה לשמה. ראה נפש החיים א, כב; שער ג, פרקים, פרק ז. כך גם ב'שאלות' שבסוף סידור הגר"א: 'עבירה לשמה מה היא? אמר רבינו שלא היה מזמן מתן תורה. והכת הידוע אומרים שאצל הכל בכלל עבירה לשמה. וא"כ למה לנו תרי"ג מצוות? דכל מה שלש"ש יעשה ומה שאינו לש"ש לא יעשה, אפי' מצוה, אבל האמת אחר מתן תורה לא יזוז מתורת משה כלום' (מצוטט בהוספות לנפש החיים, מהדורת רובין, עמ' תלו).

הנשמה: אלהית או טבעית

השקפתה הפאנאנתאיסטית של החסידות באה לידי ביטוי גם בראייתה את הנשמה כאלהית, כ'חלק אלוה ממעל'.¹⁹⁹ לדידה, אלהיותה של הנשמה היא יסודו של הפנומן הדתי, ההסבר לכיסופים ולגעגועים אל האלהים: 'נפשי אויתך כלומר מפני שאתה ה' נפשי וחיי האמיתים לכך אויתך פי' שאני מתאוה ותאב לך כאדם המתאוה לחיי נפשו' (רש"ז מלאדי, תניא, פרק מד).

לזהות זו של הנשמה עם האלהות השלכה חשובה: כשם שהמהות האלהית אינה ניתנת להכרה, כך לא נשמת האדם.²⁰⁰ גם התיאור הקבלי של עשר בחינות הנפש המכוונות כנגד עשר הספירות, אינו מתייחס אלא ללבושי הנשמה, אך מהותה ועצמה נעלמת מעיני כל חי.²⁰¹ זהו פשר ההשוואה המצויה בדברי חז"ל בין הקדוש ברוך הוא לבין הנשמה.²⁰² שני התחומים הללו הנם מחוץ לגדר 'ידיעת המהות', וניתנים רק ל'ידיעת המציאות', כלומר, הכרה במציאותו של דבר מה שאיננו ניתן להשגה.²⁰³

לעומת זאת, בהתנגדות, נשמת האדם איננה זהה עם האלהות. ההשוואה הנזכרת בין הקדוש ברוך לבין הנשמה נידונה בהרחבה גם אצל רבי חיים מוולוז'ין, אולם הוא סבור כי השוואה זו היא

199 לסקירה על רעיון זה בקבלה ראה אידל, נשמת אלוה, עמ' 338-380.

200 רש"ז מלאדי, ליקוטי תורה ויקרא ד ע"ב. רש"ז מביא את דברי המהר"ל מפראג בהקדמה לגבורות השם: 'ואולי יאמרו אם אין עצמותו שכל וגשם ח"ו לומר עליו אם כן מהו יתברך. נשיב להם וכי הנשמה שבגוף האדם יוכל לעמוד על אמתתה. כל שכן וכל שכן בורא הכל שאין לשאול עליו קושיא זאת כי לא יראני האדם וח"ו. דיון רחב בדברי המהר"ל הללו אצל רמ"מ שניאורסון, ה'צמח צדק', בספרו דרך מצוותיך, שרש מצוות התפילה אות כט, דף קלא ע"א. תפיסה דומה אצל הראי"ה קוק: 'את האופי העצמי אי אפשר לשום אדם לדעת, אפילו של עצמו, וקל וחומר של זולתו... ידיעתנו בזה תלויה היא על בלימה, והמשפט לאלהים הוא' (אורות הקודש ג, עמ' קיט). כפי שהסביר בנימין איש שלום, ה'אני' של האדם הוא 'הדבר כשלעצמו', היינו, אלהים, ולפיכך אין אפשרות לדעת אותו ולהגדירו (דת, תשובה וחירות, עמ' 317). ראה גם כהנא, השבירה והתיקון, עמ' 42-55.

201 ראה רש"ז מלאדי, ליקוטי תורה, ויקרא לא ע"ב. בכך מתקן רש"ז את דבריו הקודמים בתניא. למשל בפרק ג: 'הנפש... כלולה מעשר בחינות כנגד עשר ספירות עליונות שנשתלשלו מהן' (עמ' ג). וכמו כן בפרק כ: 'מהות ועצמות הנפש... שהן עשר בחינותיה' (עמ' יב), ומלמד כי לאמיתו של דבר עשר הספירות, ואפילו החכמה, אינן זהות עם הנפש (עדין שטיינזלץ, 'הנפש וכוחות הנפש בחסידות חב"ד', עיון טו [תשכ"ה], עמ' 468-476).

202 ברכות י ע"א: 'הני חמשה ברכי נפשי כנגד מי אמרן דוד? - לא אמרן אלא כנגד הקדוש ברוך הוא וכנגד נשמה: מה הקדוש ברוך הוא מלא כל העולם - אף נשמה מלאה את כל הגוף; מה הקדוש ברוך הוא רואה ואינו נראה - אף נשמה רואה ואינה נראית; מה הקדוש ברוך הוא זן את כל העולם כלו - אף נשמה זנה את כל הגוף; מה הקדוש ברוך הוא טהור - אף נשמה טהורה; מה הקדוש ברוך הוא יושב בחדרי חדרים - אף נשמה יושבת בחדרי חדרים; יבא מי שיש בו חמשה דברים הללו וישב למי שיש בו חמשה דברים הללו'.

203 שטיינזלץ שם, עמ' 469.

חלקית ומושאלת, ולא נועדה אלא לשבר את האוזן ולהצביע על הטרנסצנדנטיות של האלוה. לדעתו, הנשמה עצמה היא כח נברא, ולא חלק מן האלהות.²⁰⁴

גם בתנועת המוסר, נשמרת בקפידה ההבחנה בין נשמת האדם לבין אלהים, והנפש איננה אלהית. כפי שהראה עמנואל אטקס, תפיסת הנפש הדומיננטית בכתבי ר"ס, איננה מטאפיזית אלא נטורליסטית.²⁰⁵ המאבק המתחולל בנפשו של האדם הוא מאבק טבעי בין השכל לבין התאוות,²⁰⁶ שאינן בהכרח רעות כשלעצמן. הנפש איננה אלהית, ומאידך, גם אין בה היבטים שטניים ודמוניים.²⁰⁷ היא סתמית וטבעית, מצבור מוגדר²⁰⁸ של כוחות, תאוות ונטיות. הממד האלהי בנפש

204 נפש החיים ב, ה, הגהה: 'ועם כי רז"ל המשילו התחברותו יתב' להעולמות. להתחברות הנשמ' להגוף. אל יטעה ח"ו הרואה דבריהם. שהנמשל דומה למשל ח"ו. כי באמת אין ערוך ודמיון ביניהם בשום אופן. כמבואר בזהר וברע"מ בהרבה מקומו' ומקרא מלא דבר הכתו' ואל מי תדמיון אל. וגם כל מי שעיני שכל לו. יבין שאיך אפשר ליקח דמיון מהנבראים על הבורא ית"ש. ולא המשילו ז"ל עצמות הנשמה לעצמות הבורא ית'. רק לדבר זה דימו. שאף שהנשמה היא כח נברא מאתו ית'. עכ"ז א"א להשיג עצמותה לכנות לה שום תואר ופעולה. אם לא מצד התחברותה לגוף מכ"ש הבורא ית' שאין להשיגו רק מצד התחברותו להעולמות. וגם היא הנותנת. שמאחר שאין להמשילו לשום נברא. שגם כ"ע [=כתר עליון] אוכמא איהו לגבי עכה"ע [=עילת כל העילות]. ולכל דבר אשר ידמו לא ישוה. הוכרחו לבחור דרך דמיון לאיז' נברא רוחני וכענין הכתו' יקרה היא מפנינים. ואף שאין דמיון וערך בין התוה"ק והפנינים. לזה סיים הכתוב עצמו הרי כל חפציו לא ישוו בה'. ראוי לציין שגם לדעת הרמח"ל, שכאמור לעיל (הערה 148), שיטתו קרובה לזו של הגר"א ובית מדרשו, הנשמה ברואה ולא אלהית. ראה דרך השם, חלק א פרק א אות ה: 'חלקי כלל הבריאה הם גשמיים ורוחניים... והרוחניים הם נבראים משוללים מגשם, בלתי מורגשים מחושינו, ומתחלקים לשני מינים: האחד נשמות והשני נבדלים. הנשמות הם מין נבראים רוחניים, התעתדו לבוא בתוך גוף'. יש להעיר כי הגר"א מקבל אמנם את הרעיון שהנשמה היא חלק אלוה ממעל, אך מפרש אותו בצורה שאינה סותרת את דברי ר"ח כאן, וכדלקמן.

205 אטקס, ר' ישראל סלנטר, עמ' 135-146. כפי שממשיך אטקס, תפיסה טבעית זו היא אחת מן הנקודות החשובות אצל מנחם מנדל לפין בספרו 'חשבון הנפש', ספר שהשפיע על רבי ישראל סלנטר (כדלקמן). לדעתו, הנפש היא ישות אוטונומית אשר החוקיות של פעולתה נקבעת על ידי זיקתה אל גירויי הסביבה ולא מתוך זיקה אל כוחות מטאפיסיים.

206 ראה רוס, תפיסת הנפש, עמ' 22. בהמשך מוצגות תפיסות מורכבות יותר של מבנה הנפש שהתפתחו בשלבים מאוחרים יותר בתנועת המוסר.

207 אמנם, אטקס (שם) מציין כי באחד ממאמריו, מציע רבי ישראל מסלנט שתי אפשרויות להבנת המאבק המתרחש בנפש האדם: לפי גישה אחת, המאבק הוא בין השכל לבין התאוות, ולפי גישה שנייה, המאבק הוא בין כוחות הקדושה לבין כוחות הטומאה. מסקנתו של ר"ס באותו מאמר היא שאין סתירה בין הגישות (אגרת המוסר, כתבי ר"ס, עמ' 119, וראה גולדברג, ישראל סלנטר, עמ' 81). אולם, כאמור, הגישה הרווחת בשאר הכתבים היא נטורליסטית.

208 בהיות הנפש טבעית ולא אלהית, הרי היא בעלת משאבים מוגבלים. נקודה זו נוגעת לדיון לקמן (פרק ח) על מושג המחילה, שבתנועת המוסר מתפרש, לדעתי, כפיצוי 'לכללי' על המשאבים שנחסו על ידי הפוגע.

הוא רק היכולת האינטלקטואלית, להבין את דבר ה' ולעצב את הנפש לאורו.²⁰⁹ השכל הוא המכיר וקולט את הצו האלהי, ובפקחותו יכול להדריך את הנפש על פיו, באמצעות טכניקות דמויות אילוף:

אל יאמר האדם: את אשר עשה האלוהים אין לשנות, והוא יתברך הטביע בי כוח הרע ואיך אקווה לעוקרו משורש. לא כן הדבר. כוחות האדם בני כבישה גם חלוף המה, כאשר עינינו רואות בטבעי בעלי חיים, אשר האדם רב חילו לכובשם במאסר רצונו לבל ירעו ובל ישחיתו, גם לעשותם בני תרבות, להפוך טבעם ולעקור משורש רע תכונתם. כן האדם בעצמו יש לאל ידו לכבוש טבעו הרע לבל יצא לפעולה אדם. וגם לשנות טבעו לטוב על ידי הלימוד וההרגל (עיין חשבון הנפש).²¹⁰

ראוי להדגיש: גם במצב המתקון, בו הצליח האדם לעצב את נפשו על פי האידיאל המוסרי, מדובר בהתרחשות נטורליסטית ולא טרנסצנדנטית. תפיסת הנפש בתנועת המוסר דומה במידה מסויימת

209 בנקודה זו דעתי שונה מדעתו של הרב יחיאל יעקב וינברג, במאמריו על תנועת המוסר (הובאו בשו"ת שרידי אש חלק ד, ירושלים תשל"ז, ונדפסו מחדש באוסף מאמריו 'לפרקים', ירושלים תשס"ו). הרב וינברג מבחין בין רבי ישראל סלנטר לבין פרויד בכך שאצל ר"ס קיים ניצוץ אלהי בנפש האדם, היא נשמת אלוה ממעל: 'מושג הנפש אינו בתפיסה כלל בלי מושג הניצוץ האלוקי שבתוכה, של כמיה לשלימות ולאחדות. של עריגה למקור האור והחסד' (שרידי אש עמ' שלד; לפרקים, עמ' רנב); 'נתגלה לר"ס, הגאון בתורה ונאפד במעוז הדת האלוקית, מה שנעלם מבעלי האסכולה הפסיכו-אנליטית. פרויד וסייעתו עמדו כמו סומים נוכח אותו חזיון מופלא של נשמת אלוה ממעל... כי נשמת האדם לפי תורתנו הקדושה איננה תבליל של רגשות, יצרים, רחשים וזעזועים, כפי שהורו פרויד וסייעתו... לא כן דעת התורה. הנשמה היא ניצוץ אלהי... בא ר' ישראל והורה כי הזרם הקדוש הזורם מן התורה האלוקית משחרר את נפש האדם מן הערפל העוטף אותה, מביא את האור הגנוז בחביונה לידי גילוי ומזינו לקראת המלחמה עם החושך' (שרידי אש עמ' שלח, לפרקים, עמ' קח-קט). לדעתי תיאור זה רומנטי יותר מדאי: הרב וינברג מתייחס לרעיון של רוח הקדושה ורוח הטומאה אצל ר"ס, שהוא, כאמור לעיל, מינורי ולא מופיע בשאר כתביו. הרוח הדומיננטית בכתביו של ר"ס היא דווקא זו הרציונלית והטבעית, הרואה את כוחו של לימוד התורה ביכלתו לחדור את אט אל עומק הנפש ולעצבה בהתאם לאידיאלים ההכרתיים.

210 רבי ישראל סלנטר, מאמר בירורי המידות, כתבי ר"ס, עמ' 125. הציון לספר חשבון הנפש מכוון לספרו של מנחם מנדל לפין מסטנוב, סימנים ב-ד. על פי לפין, החינוך המוסרי דומה לאילוף חיות. הדרך היא להרגיל את הנפש הבהמית שוב ושוב בגירויים מכוונים ומתוך הצטברות הרשמים, שאינם הולכים לאיבוד, אפשר להכוין את הנפש למסלול הרצוי, באופן דומה למדי לגישתה של הפסיכולוגיה הביהביוריסטית. דומה שהבנה מעמיקה של האופי הנטורליסטי של שיטת העבודה בתנועת המוסר, באה לידי ביטוי בכתב הפולמוס הרבני כנגדה משנת תרנ"ז, בו נאמר: 'עצם לימוד המוסר שהחזיקו בו איננו בספרי המוסר המדריכים את ההוגים במ דרכי ה' הישרים להכיר חובתם לאלהים ואדם על פי התורה ודרך ארץ, הם אומרים כי אין לימוד המוסר אלא כלמוד איזה חכמה' (הובא אצל כ"ץ, פולמוס המוסר, עמ' 107-108, ההדגשה שלי).

לתפיסה הפרוידיאנית הרואה את הנפש כמבנה טבעי וכחלק מן המערכת הסיבתית הכללית.²¹¹ תפיסה זו שונה מן המודל החסידי, על פיו הנפש היא מהות אלהית שאינה ידועה לנו, כמו גם מן המודל האקזיסטנציאליסטי, בו נדון בפרק הבא, על פיו נפש האדם הוא חירות מוחלטת, ואין לה מבנה כלל.

מטרת העבודה: חשיפה או עיצוב

תפיסת הנפש השונה מוליכה לדרכים שונות בעבודת ה': הנחת היסוד של החסידות היא, שהנשמה האלהית משתוקקת בטבעה להתבטא בעולם באופן חיובי, אלא שהיא רובצת תחת משא ה'קליפות', והסתבכויות שונות מונעות זאת ממנה. לפיכך, תכלית עבודת ה' איננה אלא להסיר את הקליפות המסתירות את אור הנשמה. או אז תאיר הנפש ותבהיק מן האור האלהי הגנוז בה, והאהבה המסותרת תנבע מאליה.²¹²

אולם תנועת המוסר גורסת 'עיר פרא אדם יולד'. האדם בטבעו נגרר אחר תאוותיו, ועליו מוטל לעצב ולתקן את נטיותיו, אשר ללא טיפול תלכנה בדרך הפוכה. המטרה איננה התבטלות שתאפשר לאור ה' לזרוח, אלא עיצוב של הנפש ובכלל זה הרגשות המוסריים, על פי הדרכת התורה שאותה קלט בשכלו, והכלי הנחוץ לשם כך איננו האהבה אלא היראה וכדלקמן.

'שותפות' אלהית בחטא

המחלוקת בדבר אלהיות הנשמה או טבעיותה, גוררת מחלוקת נוספת בדבר ה'שותפות' האלהית בחטא. לדעת רבי חיים מוולוז'ין, חלקי הנפש הנמצאים באדם בעולם הזה הם הנפש והרוח. אולם

211 כתבי זיגמונד פרויד א, תל אביב 1966, עמ' 22. ראה כהנא, התיקון החבד"י, עמ' 51. בהתאם לכך, גם המודל הטיפולי הוא רפואי: הנפש היא ישות טבעית מוגדרת, וכאשר היא 'מתקלקלת' יבוא הרופא ויחזירנה למצבה הראוי. ראה ח' מוניץ, 'פסיכופתולוגיה', בתוך ח' מוניץ (עורך), פרקים נבחרים בפסיכיאטריה, תל אביב 1987, עמ' 65-83. הובא אצל כהנא שם עמ' 50.

212 ראה למשל ר' יהודה אריה ליב מגור, שפת אמת פרשת נצבים תרל"א: 'זוה התירוץ האמיתי על קושית הרמב"ם איך שייך מ"ע ואהבת וכדומה דברים התלוין בלב. אך כי נטבע האהבה להש"ת בלב כל איש ישראל. אך ורק צריך האדם שלא להתדבק בתאוות למשוך אהבה לרע שע"ז נסתר נקודה האמיתית. ובשמרו את עצמו יתמשך ממילא אחר הש"י בכל לבו ונפשו כנ"ל'. ראה גם שם, שבת תשובה תרל"ט, פרשת שמות תר"מ. רעיון האהבה המסותרת מפותח מאוד בחסידות חב"ד. ראה למשל רש"י מלאדי, תניא פרקים יח-כ, כה: האהבה המסותרת היא למעלה מטעם ודעת, ולפיכך הדרך לגלות אותה היא נכונות למסירות נפש על ייחוד ה', שגם היא על-רציונלית. מעין זה אצל בנו, ר' דובער, אדמו"ר האמצעי: 'דהנה האמונה לא נז' בתורה בענין מצות כלל... שמצוה להאמין בה' אחד היינו לפי שלא יתכן על האמונה ציווי כלל כי האמונה היא בבחי' עצמיות וטבעיות בכל א' מישראל... ולא הוצרך להיות מצוה בזה כי אין הציווי חל רק במה שהנשמה מוסתרת בגוף שלא יחשיך אורה אבל מצד עצם טבעיות הנשמות לא חל עליו ציווי' (מאמרי אדמו"ר האמצעי, דרושי חתונה א, ניו יורק תשמ"ט, עמ' קעט).

הנשמה, שהיא החלק העליון יותר, נשאר חופפת מעל האדם ואינה יורדת אל תוך נפשו, ובשעה שהוא עומד לעשות עבירה היא מסתלקת ממנו לגמרי (נפש החיים ב, טז, הגה"ה), לפיכך שום עבירה לא פוגמת בה. עיקר זה נמצא גם אצל רבו, הגר"א. כפי שמסביר יוסף אביב"י,²¹³ הגר"א מבאר כי המאמר 'הנשמה היא חלק אלוה ממעל' משמעו שהנשמה, כמו גם בחינות ה'חיה' וה'יחידה', נשארות תמיד במקורן האלוהי ואינן מתגלות ובאות אל האדם.²¹⁴ הנשמה קבועה ואין היא בוחרת בין טוב ובין רע. בנשמה לא שייך קלקול, שכן, כאמור, היא מסתלקת קודם החטא, ואף אין לה כל צורך בתיקוני האדם, מפני שהיא עומדת בשלמותה תמיד. להפך, היא המסייעת את האדם מלמעלה בבחירתו ובעבודתו. נמצא שבגישה המתנגדית, החטא נשאר תמיד מחוץ להויה האלהית.

כפי שממשיך אביב"י, בנקודה זו חולק הגר"א על האר"י. לדעת האר"י גם בבחינת הנשמה יש צורך בעבודה ובתיקונים. הנשמה היא הבוחרת בין טוב ובין רע. היא עולה, מתבסמת ומיתקנת על ידי המצוות, ויורדת ונופלת בשל העבירות. דומה שזוהי גם שיטתה של החסידות: גם בבחינת הנשמה נופלת אל תוך החטא, ואין היא מסתלקת מן האדם בטרם יחטא. כך עולה מפירושו הנועז של רש"ז מלאדי לפסוק 'וישוב אל ה' וירחמהו': אין הכוונה כפשוטו, שה' ירחם על האדם, אלא להפך: האדם ירחם על ה', שירד עמו בחטאו ונשבה בין הקליפות.²¹⁵

מכאן נובע הבדל יסודי: בחסידות, היחס כלפי החוטא הוא יחס של חמלה. המבט הנוקשה הרגיל מתחלף ברחמים על הנשמה האלהית שנתגלגלה לעמקי תחתיות. הקדוש ברוך הוא שוכן עמם בתוך טומאתם, וכיוון ש'שכינתא בגלותא', ראוי להתמלא על כך רחמים רבים. זהו צליל חדש ומפתיע שאינו קיים בתפיסה המתנגדית שאינה מזהה את הנשמה עם האלהות.

213 אביב"י, קבלת הגר"א, עמ' מב-מו.

214 ראה ביאורי הגר"א על הזוהר (יהל אור – הדרת קדש, בעריכת נפתלי הירץ הלוי, ווילנא תרמ"ב, ח"א, יא ע"ד): 'ועד כאן הן גבול עולם הפירוד אבל מנשמה ולמעלה הוא אלקות כידוע בכל עולמות ב"ע אפילו בארץ הזו התחתונה ואפילו באדם הנשמה שלו למעלה חלק אלוה ממעל... הנשמה עצמה שהיא ג"ר עצמן אינן באים באדם כלל והן אלקות וז"ס איש האלקים והן בחטאי האדם מסתלקין בסוד המוחין וכן ט' תחתונות של הנפש מחכמה ולמטה רק שג"ר של הרוח עולין למעלה ואין פגם נוגע בהן'.

215 אגרת התשובה פרק ז: 'ודרך האמת והישר לבחי' תשובה תתאה ה"א תתאה הנ"ל הם ב' דברים דרך כלל. הא' הוא לעורר רחמים העליונים ממקור הרחמים על נשמתו ונפשו האלקי' שנפלה באיגרא רמה חיי החיים ב"ה לבירא עמיקתא הן היכלות הטומאה והסט"א. ועל מקורה במקור החיים הוא שם הוי' ב"ה וכמ"ש וישוב אל הוי' וירחמהו. פי' לעורר רחמים על השפעת שם הוי' ב"ה שנשתלשלה וירדה תוך היכלות הסט"א הטמאים להחיותם ע"י מעשה אנוש ותחבולותיו ומחשבותיו הרעות וכמ"ש מלך אסור ברהטים ברהיטי מוחא וכו' היא בחי' גלות השכינה כנ"ל... ולכן נקרא הקדב"ה מלך עלוב בפרקי היכלות כמ"ש הרמ"ק ז"ל כי אין לך עלבון גדול מזה'. כעין זה גם בתניא פרק מה, ובמאמרי אדמו"ר הזקן, ברוקלין תשמ"ה, כתובים חלק א עמ' ג.

כאמור, גם הגר"א מקבל את הרעיון שהנשמה היא חלק אלוה ממעל, אולם פירושו הופך את בחינת ה'נשמה' לטרנסצנדנטית כל כך, עד שאין לה משמעות מעשית בחיי הנפש של האדם. הדברים ממשיכים את ההסבר שהצענו להשגבתה של הקבלה בעולם המתנגדי (לעיל, עמ' 49), ובדיוק כנגד כך מכוון ה'ממש' החב"ד, המכניס את הקבלה אל תוככי העולם והנפש.

נקודה נוספת בדבריו של רש"ז מלאדי היא, שאותם רחמים על הנשמה האלהית שנפלה להיכלות הטומאה, מעוררים את י"ג מדות הרחמים העליונות, הרוחצות את כל הפגמים.²¹⁶ זוהי נקודה חשובה: חמלת האדם על נשמתו האלהית שנפלה עמו בחטאו, היא היא חמלת ה' עליו, שהרי 'עקב חבל נחלתו', ונשמת האדם מעוררת את האלהות הקשורה בה. כך למעשה, רגשות החמלה והרחמים מאחדים בקרבם את האלהי והאנושי.²¹⁷ לעומת זאת, בתנועת המוסר, החמלה היא מידה אנושית בלבד. כמובן, מידה משובחת ונעלה, אולם לא קיימת זהות בין הרחמים האלהיים לבין הרחמים האנושיים. הבחנה זו בין החסידות לבין תנועת המוסר נכונה גם באשר ליחסן אל הרגשות האנושיים בכלל וכדלקמן.

הלא מודע

הן החסידות והן תנועת המוסר מסכימות על כך שחלקים רחבים בנפש עלומים ומכוסים מן ההכרה, אולם גם כאן הלכו בדרכים שונות. דומה שאם בתנועת המוסר אפשר לדבר על 'את מודע', הרי בחסידות ההגדרה הנכונה היא 'על מודע'.

216 אגרת התשובה פרק ח: 'זהנה אחרי העמקת הדעת בכל הנ"ל יוכל לבקש באמת מעומקא דלביא כרוב רחמין מחה פשעי וכו'. כי אזי תקבע בלבו באמת גודל הרחמנות על בחי' אלקות שבנפשו ושלמעלה כנ"ל. ובזה יעורר רחמים העליונים מ"ג מדה"ר המשכות מרצון העליון ב"ה הנרמז בקוצו של יו"ד שלמעלה מעלה מבחי' ההשפעה הנשפעת מאותיות שם הוי'. ולכן הי"ג מדות הרחמים מנקים כל הפגמים וכמ"ש ונושא עון ופשע ונקה. ושוב אין יניקה להחיצונים והסט"א מהשפעת ה"א תתאה כנ"ל (ובזה תשוב ה"א תתאה למקומה להתייחד ביה"ו וד"ל). וכן ממש למטה בנפש האלקית שבאדם שוב אין עונותיכם מבדילים וכמ"ש ונקה מנקה הוא לשבים לרחוץ ולנקות נפשם מלבושים הצואים הם החיצונים כמ"ש בגמ' מלפפתו וכו'. ומאחר שרוח עברה ותטהרם אזי תוכל נפשם לשוב עד הוי' ב"ה ממש ולעלות מעלה מעלה למקורה ולדבקה בו ית' ביחוד נפלא... וזו היא תשובה שלימה'. על מקורם ומשמעותם של המושגים הקבליים הנזכרים כאן ראה יהודה גלמן, 'התשובה בקבלה: מקורותיו של הרב קוק', בתוך: זאב גריס ואחרים (עורכים): שפע טל – עיונים במחשבת ישראל ובתרבות יהודית, מוגשים לברכה זק, באר שבע תשס"ד, עמ' 261-266.

217 התלכדות זו היא משמעותה של הסליחה, כפי שהיטיב לתאר ר' דובער, בנו של רש"ז, מאמרי אדמו"ר האמצעי, דברים חלק ב, ברוקלין נ"י. התשמ"ז, עמ' תרמח-תרסג.

רבי ישראל סלנטר מנסה לפתור את חידת פעילותו האי-רציונלית של האדם, מתוך ההנחה שפועלים באדם כוחות כהים, כלומר, לא שקופים ולא מודעים.²¹⁸ כפי שכתבה תמר רוס, תנועת המוסר לא קיבלה את דעתו של אפלטון, שכל חטא נובע מטעות, ושהפתרון לכשלון נעוץ בהעמקת ההכרה מהו טוב, כי אם את דעתו של אריסטו הרואה בחולשת הרצון את ההסבר לאזלת ידו של השכל לנוכח הכוחות העמוקים החזקים ממנו.²¹⁹ לדעת רבי ישראל סלנטר, אין אנו מכירים את שדה המערכה ואת הכוחות הלוחמים בו, וטועים לחשוב שאפשר להבין את האדם באמצעות הכרת הכוחות הרציונליים שלו.²²⁰ לאמתו של דבר, ההכרה האינטלקטואלית שייכת לכוחות המאירים והבהירים, כלומר, המודעים, אולם אין היא חודרת אל עומק הנפש, אל הכוחות הכהים, הנסתרים. סיבת הכשלון המוסרי נעוצה בכך שהכוחות הכהים חזקים יותר מן הכוחות המאירים וגוברים עליהם בעת משבר. יתר על כן, הם מעוותים את ההכרה הרציונלית גופה.²²¹ לפיכך יש צורך להטמיע את אט את הרגש המוסרי בנפש האדם, על ידי התפעלות רגשית, עד שיגבר על כוחם של הרגשות הכהים:

218 ראה תחילת 'מאמר בעניין חיזוק לומדי תורתנו הקדושה' (כתבי ר"ס, עמ' 169-177), ואגרת ו (שם, עמ' 216-217). הכוחות הכהים עליהם מדובר כאן, אינם כוחות 'אפלים' במובן דמוני. אלא חלקי הנפש הלא מודעים, מועילים ומזיקים כאחד. לפיכך, כפי שמבאר ר"ס, מתייחסים הכוחות הכהים לא רק לתאוות, כי אם גם לקנייתיה של יכולת הקריאה, או לאהבת הורים לילדיהם.

219 דיונים רחבים בסוגיה זו בפתחת העבודות הבאות: רוס, הרב דסלר; רוס, ר' ישראל סלנטר; רוס, תפיסת הנפש; רוס, המגמה.

220 על פי ר"ס, סמיות העיניים של האדם נוגעת לכמה תחומים: א. הוא אינו מכיר נכוחה את חומרת החטא: 'רק אם נשקיפה על ידי כלי המחזה (המגדלת דבר למאוד הנראה לחולשת ראותנו כקטן, כמו הכוכבים אשר גודלם יותר מכדור הארץ ונראים כנקודות קטנות, ועל ידי כלי המחזה נראים יותר גדולים מעט ובאמת אין ערוך לגודלם, כן הדבר הזה, הוא השכל הנכון על פי התורה הנאמנה, נמצא אותם חמורים הרבה באיכותם ביתר שאת ויתר עוז' (אגרת המוסר, כתבי ר"ס עמ' 115, וראה גם ר' יצחק בלאזר, כוכבי אור ג). ב. הוא אינו מכיר נכוחה את מצבו הרוחני, שכן 'דרך איש ישר בעיניו', וייתכן שמחמת ריבוי חטאיו, הוא סבור שהוא צדיק ולמעשה הוא רשע: 'מחמת ריבוי העוונות שטמטמו לבנו ויהי לאבן... ולכן גם עונותינו נסתרים מלפנינו ולא נרגיש בהם במהרה, כמאמר רז"ל כיון שעבר אדם עבירה ושנה גו' נעשית לו כהיתר' (כתבי ר"ס, עמ' 117). לימוד המוסר יגדיל את הרגישות הרוחנית של האדם, ינער אותו מתרדמתו, וישיב לו את החיוניות המוסרית שאבדה לו. ג. הוא אינו מכיר נכוחה את כוחות נפשו. בפרט את כוחות הרע והתאוות. שהם כוחות 'כהים' (שם, עמ' 169-177, 216-217).

221 'בניגוד למה שמקובל לחשוב, נקודת הבחירה ועיקר מאבקו של האדם איננו בהכרעה בין השכל לבין התאוות (בין הדעת לבין הרצון), המאבק הוא על הדעת עצמה האם תתפוס את מצב הדברים באופן אמיתי, או שמא ישכנע אותה הרצון להבין את המצב באופן מזויף, המכשיר כל רע. וזה עניין אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות' (יצחק פנחס גולדוסר, ממדבר מתנה, מאמר לט, עמ' רל"ח). ראה גם בהרחבה אצל רוס, שם.

להרגיל בחכמה הלזו, אשר דרכיה יפרדו לב' ראשים: האחד: להלהיב הנפשות בזיכון הרעיון, בלימודים הנשגבים הללו, ללמוד בשפתים דולקים, ברעיון נכון, בציוור רחב להרחיב כל דבר ולקרבה בדמיונות קרובים עד אשר יתלהב הלב, אם מעט אם הרבה, אשר תוכל תת כוחה להכין האברים, להוציא כל מעשה הטוב למענהו, אם ברצון או בחזקה... עד אשר תגדל היראה מהתאוה. וזה כל האדם להגביר היראה ולהחליש התאוה במוסרי וחכמה (כתבי ר"ס, עמ' 203).²²²

מסיבה זו, תועלתו של לימוד המוסר מושגת באמצעות הצטברות הרשמים, שאינם ניכרים כל אחד לבדו, אך בהצטרפם יחד גורמים לשינוי בתהליך ארוך וממושך:

אל יפול לב האדם בלמדו מוסר ואינו מתפעל, ואין רושם בנפשו מוצאה לשנות דרכו. ידע נאמנה אם כי לא נגלה לעיני בשר הרושם, עיני השכל רואה, ברבות העתים, בריבוי הלימוד, מהתקבצות הרשימות הנעלמות, לאדם אחר יהפך, ותאוותו נאסרה לבל תפרוץ הרבה, ויש אשר תיבטל (שם, עמ' 234).

כפי שכתב רבי יצחק בלאזר, מגדולי תלמידיו של רבי ישראל סלנטר:²²³ 'אדמו"ר הגה"ח זצוק"ל... אחז צדיק דרכו דרך הקדש ברוב מוסריו רק מן יראת העונש. כי היא ראשית דעת. והצעד הראשון לעבודתו ית"ש' (שערי אור, עמ' 34). במסגרת תורת הנפש הסלנטרית, הדבר מובן ומתבקש. משום שהפחד הוא אינסטיקט בסיסי המוטבע בעומק נפש האדם. וכוחו רב לו להתמודד עם כוחות עמוקים אחרים.²²⁴

222 ראה גם ר' יצחק בלאזר, שערי אור עמ' יז: 'ולזאת לתכלית קניית היראה. נחוץ שתהיה סגנון הלימוד בספרי מוסר. בהתפעלות הנפש. בלב נכון, בקול עצב. בשפתים דולקים. להרחיב את הרעיון בציוור חושי. כי כח הציוור מועיל מאוד למוסר. לעורר הנפש הרגשת האברים. למשוך בקרבה דברים הנודעים מעונשי הגויה והנפש. כאשר אנחנו רואים בכח כלי שיר וקול זמרה. אשר יתפעל נפש האדם ויתעורר רוחו הן לשמחה הן לעצב. כן כאשר יקרא האדם מאמרי חז"ל וספרי מוסר. המלהיבים הלבבות ביראת ה' ית"ש בקול תוגה ועצב. והתפעלות הנפש. אז יחם לבבו בקרבו. ויסתער ויתרגש נפשו. ויתפעלו כל חושיו. עד אשר הדברים יכו שורש במשכיות לבבו פנימה. להביא יראת ה' אל קרבו. ומה גם אם לפעמים תביאהו לימוד המוסר בהתפעלות אל הבכי. ועיניו ירדו פלגי מים. ויתן דמעיו כטל חרמון. אז רוח חדשה יותן בו ותבא יראת ה' כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו'.

223 ר' יצחק בלאזר נחשב לאחד מגדולי התורה בדורו, כיהן כרב בעיר הבירה הרוסית פטרבורג, וספרו ההלכתי 'פרי יצחק' זכה להסכמות מגדולי הפוסקים. ראה כ"ן, תנועת המוסר ב, עמ' 179-220; וינברג, לפרקים, עמ' נב-סא.

224 השימוש בהתפעלות הרגשית דומה מבחינה מסויימת ל'התפעלות' בחסידות חב"ד, אלא שהחסידות מדברת על התפעלות מן האימננטיות האלהית החודרת כל, מה שמעורר את השמחה ואהבה בקרבת ה' (ראה למשל תניא פרק לג: 'זככה ממש דרך משל הוא ביטול העולם ומלואו במציאות לגבי מקורו שהוא אור א"ס ב"ה... והנה כשיעמיק בזה הרבה ישמח לבו ותגל נפשו אף גילת ורגן בכל לב ונפש ומאד באמונה זו כי רבה היא כי היא קרבת אלהים ממש'). ואילו תנועת המוסר מדברת על התפעלות מיראת העונש, זכרון יום המיתה וכדומה.

אף החסידות מרבה להתייחס לרבדים הלא מודעים של הנפש. כפי שציין גרשם שלום, זו משמעותו של מושג **קדמות השכל**, הנמצא כבר בכתבי המגיד ממזריץ': המחשבה 'מושגת לאדם עצמו ולאחרים אינה מושגת, אבל קדמות השכל אינו מושג גם לאדם'.²²⁵ ביטויים דומים אצל רש"ז מלאדי ואחרים.²²⁶ אולם, טיבו של הלא מודע בחסידות שונה באופן מהותי מטיבו בתנועת המוסר. בתנועת המוסר מדובר ביצר השוכן בחביון הלב וממתין להזדמנות לפרוץ ממאסרו: 'כי אף שנעקר הרע מקרבנו, עוד מעין נרפש טמון בחובו להקיר מימיו' (כתבי ר"ס, עמ' 128). לעומת זאת, הלא מודע שבחסידות הוא הניצוץ האלהי שבנפש, זהו לא מודע נשגב ונאצל המקשר את האדם עם האלהי. מובן שהחסידות איננה מתכחשת לכוחות לא מודעים כהים ושליליים, אולם היא סבורה שעמוק יותר מכוחות אלו, מצויים כוחות לא מודעים אלהיים, חיוביים.²²⁷

נקודה חשובה היא שעל פי שיטתה של תנועת המוסר הכוחות הלא מודעים אינם ניתנים לתיקון שלם, אך לדידה גם אין צורך בכך. כפי שמלמד רבי ישראל סלנטר, מטרת העבודה המוסרית איננה להגיע לתיקון מלא של הכוחות הלא מודעים, אלא רק למנוע כישלון בחטא בפועל:

נמצא שהן החסידות והן תנועת המוסר מבליטות את ההתפעלות הרגשית, אלא שהן הולכות בכיוונים שונים: 'כאן מתגלה בצורה בולטת ההבדל הגדול שבין שיטתו של ר' ישראל לבין דרכה של החסידות... עומדת שיטתו, כולל ערכיה האמוציונליים, בסימן הרצינות והחומרה, האופיינית כל כך למתנגדות הליטאית. גם ההתלהבות, התפעלות הנפש והלהט הרגשי נובעים כאן משורש העצבות ולא משורש השמחה. היסוד הנפשי המעורר ומפעילם הוא צערו של האדם על פגמיו ועל מצבו בעולם, ולא דוקא על שבקרבת אלהים לו טוב' (מרדכי פכטר, כתבי ר"ס, מבוא, עמ' 48-49).

225 מגיד דבריו ליעקב, קארען תקמ"א כ"ד ע"ב, מובא אצל שלום, קדמות השכל, עמ' 354. שלום מצביע על מקור מעניין נוסף בדברי רבי חיים בן עטר על 'ההשכל מושלל ההשכל' (אור החיים ויקרא טז), הרומז להשכלה לא מודעת באדם (שם, עמ' 253, וראה גם רוזנברג, תורת הנפש, עמ' 246).

226 אצל רש"ז ראה תניא, אגרת הקודש ה, תורה אור, מגלת אסתר צא ע"ב, ליקוטי תורה, בחוקותי מו ע"ב, דרושים לראש השנה נז ע"א. נקודה זו מפותחת גם אצל רבי צדוק הכהן מלובלין, למשל, מחשבות חרוץ אות א [א]: 'וידוע דכל מה שלמעלה כן הוא למטה בנפש האדם שהוא כצלמינו כדמותינו, וכל השגות בני אדם הוא בדמות אדם כי מבשרי אחזה אל"ק כנודע, וגם במחשבת האדם יש כמה מדריגות ויש עומק ראשית דמחשבה שממנו המשכת כל המחשבות הסתום ונעלם מהאדם וזהו המחשבה סתימא'; צדקת הצדיק אות רכז: 'ויש עוד נשמה לנשמה והיינו כידוע דבכל דבר יש י' ספירות והתחלת ההשגה הוא מחכמה וכתר הוא שורש הרצון הנעלם. כי האדם מחכים ומתבונן ורוצה ופועל במה שהוא רצונו לכך. וזה הרצון קדום לו הוא קבוע ונעלם באדם שאינו מושג לו מה הוא הדבר המוליד בו מחשבה ורצון זה. וזהו הכתר שהוא למעלה מראש האדם והוא אור מקיף של הש"י'.

227 ראה רוזנברג, תורת הנפש, עמ' 246.

לא נברא האדם לתקן את כוחותיו הפנימיות בשלמות גמור; ורק ראשיתו השתדלותו צריך להיות לתקן החיצוניות בתכלית השלימות, עד אשר יפעלו פעולה חזקה גם על הפנימיות, ואז יעזור לו הקב"ה לנצח את יצרו, אף אם בעצמו לא עלה בידו לתקן את פנימיותו בשלימות (כתבי ר"ס, עמ' 172).²²⁸

ר"ס מביא דוגמה לכך מן הסתירה בין שני מדרשים המתארים את רגשותיו של אברהם בשעת העקידה. על פי מדרש אחד, 'היה מעקיד בכל לבו', ואילו על פי מדרש אחר, 'היו דמעות מנשרות ונופלות מעיני אברהם'. הפתרון לסתירה הוא שברמה המודעת, עקד אברהם את בנו בלב שלם ובשמחה, אך ברמה הלא מודעת הצטער על כך, ולפיכך היו עיניו זולגות דמעות (שם, עמ' 171).²²⁹ לענייננו חשובה השאלה מי מן השניים הוא אברהם האמיתי? כאן קיימת מחלוקת בין תנועת המוסר לבין החסידות. בתנועת המוסר אברהם האמיתי הוא 'המעקיד בכל לבו'. איש תנועת המוסר מזהה את עצמו עם הכוחות המודעים, משום כך אין הוא מיצר יתר על המידה על קיומם

228 בכך מתרץ ר"ס את קושייתו על מאמר חז"ל: (קידושין ל ע"ב) 'יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום... ואלמלא הקדוש ברוך הוא עוזרו אין יכול לו'. מדוע ברא הקדוש ברוך הוא יצר הרע כזה שאין האדם יכול להתגבר עליו ללא עזרת הבורא? (כתבי ר"ס, עמ' 169), התשובה לכך היא שאין צורך כלל להתגבר באופן מוחלט על היצר. העזרה דרושה רק כדי לא לחטוא בפועל (שם, עמ' 171-172). יש להעיר כי כפי שכתבה תמר רוס, קיים אצל ר"ס גם תיקון על שכלי 'למעלה מאת אשר יקיף שכל האנושי' (ראה רוס, ר' ישראל סלנטר, עמ' 172-185), אך נראה כי גם ברמה גבוהה זו, שהיא פסגת העבודה המוסרית אצל ר"ס, אין מדובר בתיקון מושלם של הכוחות הכהים הפרטיים, אלא בהתוודעות אל מקור עמוק יותר של המוטיבציה המוסרית הכללית.

229 מדברי ר"ס משמע שיש פגם מסויים בכך שבעמקי לבו אין אברהם מזהה לגמרי עם המעשה, אך בלית ברירה הוא נאלץ להשלים עם חוסר היכולת להתגבר על רגשותיו האנושיים: 'נסיון העקידה של אברהם אבינו היה ניסיון גדול להתגבר על התאוה (!) הפנימית בטבע אהבת הבן' (כתבי ר"ס, עמ' 170). יש לחדד את הדברים על רקע ביאורו המנוגד בתכלית של הרא"ה קוק: 'אל תשלח ידך אל הנער בכל חמר האיסור שבדבר, ואל תחשוב שיש כאן איזה ניגוד מפעלי בין אהבת האב הטהורה שלך לבנך יחיד לבין אהבת ד' האצילית... כי רחמי אב ואהבתו בנשמה טהורה היה הנה לבת אש קדש, הולכת ישרה מאהבת אלהים הטהורה ורחמיו על כל מעשיו' (עולת ראייה א, עמ' צג).

של כוחות לא מודעים הסותרים אותם,²³⁰ ואילו החסיד מזהה את עצמו דווקא עם הפנימיות הלא מודעת. לפיכך גדולה יותר תביעתו להגיע להזדהות שלמה.²³¹

כאן המקום להעיר: ביקורת מקובלת כלפי תנועת המוסר היא שיש בה החנקה והדחקה של רגשות חיוניים והתנכרות כלפיהם. ביטוי ספרותי נאה לכך מצוי בספריו של חיים גראדה 'צמח אטלס' 'מלחמת היצר', בהם מסופר על חייקל, תלמיד באחד מסניפיה של ישיבת נוברדהוק, שדרך החינוך של תנועת המוסר מביאתו לידי משבר נפשי, דתי ומוסרי.²³²

אכן, אין להתכחש לכשלונות, אולם יש לזכור גם את ההצלחות. תנועת המוסר העמידה דמויות מופת, שהשליטה העצמית המוחלטת שהשיגו, לא פגמה בשמחת החיים שלהם, להיפך, דווקא באמצעותה טעמו את טעמה של חדוות ההתגברות העצמית.²³³ אחת הדוגמאות היפות לכך היא דמותו של ר' יוסף יוזל, הסבא מנוברדהוק (1850-1920). ר' יוסף יוזל מלמד כי מי שהגיע לשליטה עצמית מלאה, עיצב את רצונו בהתאמה לרצון ה', וממילא כבר אין בו סכסוכים, גם אם לשם כך עבר תקופה שבה עקד את רצונותיו הקמאיים. במקומות רבים הוא חוזר על הרעיון ששבירת המידות, שתחילתה אמנם בעמל ויגיעה, מביאה בסופו של חשבון לחיים נעימים והרמוניים.²³⁴ דוגמה חיה לכך שימשה דמותו של ר' יוסף יוזל בעצמו, כתיאורו המלבב של השופט משה זילברג:

הייתי בטוח שאראה לפני איזה זקן צנום, זועם ומטיל מרה שחורה, לכל היותר איזה נזיר סגפן ומשונה. ואולם מה שהופיע לעיני היה ההיפך הגמור מזה. זה היה יהודי נפלא, יפה, עליז, שמח, הייתי אומר כמעט: שובב, איש שכל זרת שבו – חיים, כל תנועה שלו – עליצות ורעננות של נוער, אם כי כבר היה באותו פרק יותר מבן שישים. והעיניים! את

230 דוגמה בת זמננו לגישה זו, שאינה דורשת תיקון שלם של הפנימיות, אפשר לראות בהתייחסותו של הרב הלל גולדברג, מורה להגותה של תנועת המוסר, לבעיית ההומוסקסואליות. הוא מגיב לטענה שההומוסקסואליות היא נטייה מולדת, טבעית, כמו גזע ומין, ותשובתו הנחרצת היא שעל פי תנועת המוסר, הנטייה הטבעית אינה רלבנטית כלל. אם הטבע איננו תואם את ההלכה, מוטלת על האדם חובה לשלוט בו בכפיה, אף אם הדבר קשה ביותר, ולנסות לשנותו ולעצבו מחדש. ראה: Hillel Goldberg, 'Homosexuality: A Religious and Political Analysis', *Tradition* 27(1993), pp. 28-35.

231 נקודה זו למדתי מהרצאה מוקלטת של הרב שג"ר ז"ל על תנועת המוסר, מתאריך 21.10.90, המצויה בארכיון בית מורשה בירושלים. הרב הוסיף כי הבדל זה יוצר גם הבדלי אופי ניכרים לעין. ה'מוסרניק' הליטאי מנוכר במידת מה לפנימיות שלו, משום שהוא מזהה את עצמו עם הכוחות המודעים בלבד.

232 על הביקורת כנגד תנועת המוסר בספריו של גראדה ראה בראון, החזון איש, עמ' 53-54; Moshe A. Moskowitz, 'Contra Musar: Chaim Grade, "The Yeshiva" 1977', *Judaism* 27 (1978), pp. 115-120.

233 ראה לקמן, עמ' 307.

234 משל לצבי השובר במנוסתו את קרניו כדי שלא יסתבך בעצי היער, ולאחר שהקריב את קרניו נעשית מרוצתו קלה. כך השובר את מדותיו הולך בדרך קלה וסלולה ללא התחיתים. יתירה מזו, היער עצמו נעלם שכן 'הקרנים שלו עושים להם יער, ולולא הקרנים אין יער במציאות כלל... לא דובים ולא יער' (מדרגת האדם א, עמ' נ).

העיניים ההן לא אשכח לעולם. מתחת לגבות צפופות ובולטות – זוג עיניים פולחות, שקשה היה לקבוע את צבען, פעמים היו כחולות ופעמים – ירוקות, פעמים חומות, ופעמים אפורות. ובאיזו קלות היה האיש עובר מהבעה להבעה, ממצב רוח למצב רוח, וכיצד היה כל זה מתבלט על פניו הערים! היה לך הרגש הברור, שהאיש הזה שולט שלטון גמור ברמ"ח אבריו ושס"ה גידיו, ויכול לעשות בהם מה שירצה. והרצון הזה היה רצון כביר, רצון מרוסן ומרוכז, רצון של פלדה שנתלבן בכל מדורי הדרסורה [=אילוף] הפסיכולוגית העקשנית. ברגע שהוא לא הבינותי את כל הדברים האלה. הייתי יותר מדי צעיר ובלתי מנוסה כדי להבין את כל זה. אבל הרושם הכללי היה ברור לי גם אז. זה היה רושם של אישיות חזקה, מקסימה ומהפנטת, הצדה כמו בחבלי קסם את כל מי שבא אתה במגע ובמשא.²³⁵

בעיית הנגיעות

בעיית ה'נגיעות' היא נושא מרכזי בתנועת המוסר. הנחת היסוד היא שההכרעות הרציונליות כביכול, אינן אלא רציונליזציה של מניעים אינטרסנטיים המסלפים את שיקוליו של האדם. דוגמה נאה לגישה זו מצויה בפתחת ספרו הנ"ל של חיים גראדה: צמח, בחור צעיר מלומז'ה, מגיע אל ישיבת נוברדהוק, כאשר בינו לבין עצמו הוא מתחבט בספקות לגבי מציאותו של בורא עולם. בצר לו הוא פורש את ספקותיו לפני הסבא, ר' יוסף יוזל הורוביץ, והלה משיב לו בפסקנות: 'עליך להזדרז ולשאת אשה'. צמח מבויש ונבוך, תמה: 'ולכשאשא אשה, סופי לדעת את התשובה? זוגתי היא שתשיבנה לי?' והרב מסביר:

אדם עיר פרא ייולד, ככתוב, ועיר פרא נוטה מטבעו להפריא. אחר כן בא השכל וממציא היתר לכל מאויי הלב. גם הוא הלומזא"י לא לכבוד לו להיות בעל תאוה פשוט, זו דרגה נחותה מדי בעיניו; דמיו משהתחילו לרתוח בקרבנו, מרתיחים גיהנום של כפירה. לכך עליו להזדרז ולשאת אשה, לשכך רתיחת הדם בקרבנו, וספקותיו אוזלים כמוגלה מתוך מכה.²³⁶

235 משה זילברג, 'נובהרדוק', בתוך: אטקס וטיקוצ'נסקי, ישיבות ליטא, עמ' 363-364. המאמר נמצא גם בכתבי משה זילברג, ירושלים תשנ"ח, עמ' 140-150.

236 צמח אטלס, עמ' 6-7. רעיון הרציונליזציה בתנועת המוסר קרוב מאוד אל הגותם של ניטשה ופריד בסוגיה זו, אלא שהם מקבלים את העובדה ששכלו של האדם מכוון על ידי היצרים, כנתון יסודי שיש להתחשב בו אך אין צורך לשנותו. לעומתם, בעלי המוסר מסכימים עם הנחת המוצא הפסיכולוגית, אך לא עם משמעותה המוסרית. לפיכך הם מצויים במאבק מתמיד עם הנגיעות והתאוות, ועושים מאמץ עצום לזכך ולטהר את רצונותיהם והכרעותיהם השכליות מכל נגיעה.

על פי ר' יוסף יוזל, פקפוקי האמונה אינם אלא רצינליזציה של תאוות.²³⁷ הפתרון נעוץ בטיפול בסיבה האמיתית העמוקה – סילוק הנגיעות. אז יסורו הספקות, והלב הטהור יוכל להפנים בקלות את הדרכות התורה:

כיוון שיש לו לב ישר הניצול מכל נגיעה ופניה, אז כל הפעולות והתנועות הנם מדודות ושקולות במאזני צדק, בלי הכרעה של חוט השערה לצד השקר, ואדרבה ההכרעה היא לצד האמת... כי נעשו פעולותיו לתורה חיה (מדרגת האדם א, עמ' קמב)... ויהיה ביד התורה כחומר ביד היוצר... יען כי הוא אינו נוגע בעצמו אלא מוכן כמו המלאך לבחור כל מה שתבחר לו התורה (שם, עמ' קסד).

גראדה עצמו מבקר בחריפות את החיפוש המתמיד אחר נגיעות. אזכיר שתי טענות שאותן הוא שם בפיו של ה'חזון איש':

סיפרת לי קודם שהמנהל שלכם מדבר תמיד על החסרון שבאדם. אבל מרוב חיפוש החסרון בתוך עצמו ובתוך זולתו, מעורר אדם לפעמים את החסרון. המידות הרעות יש שהן מקופלות בתוכנו ומנמנמות. הזאת אותן ממקומן, מיד מתרגזות הן, משרבבות ראשיהם ומתחילות לנשוך כחיות רעות קטנות.²³⁸ שיטת בעלי המוסר לחשוף כל מרעין בישינ שבעולם במחשבתו של אדם ובמעשיו – מוטעית מתחילתה ועד סופה.... זו רעה חולה ששיטת נאווארדוק מושרשת בו יותר מדאי, השיטה של אי אמון, של בקשת נגיעה בכל, חטא התועלת העצמית. בוחן הלבבות והתורה רוחשים אמון לאדם יותר מבעל מוסר של נאווארדוק.²³⁹

הטענה הראשונה מבקרת מבחינה מעשית את ה'חיטוט' הנפשי העלול לשמש כחרב פיפיות ולהביא לתוצאות הפוכות. הטענה השניה מתנגדת באופן עקרוני להשקפתה הפסימית של תנועת המוסר על טבע האדם.

237 בדרך דומה מבאר ר' אלחנן וסרמן את תופעת הכפירה. הוא מניח שהאמונה כשלעצמה היא מושכל ראשון ופשוט, שהרי היא אחת מתרי"ג מצוות המחייבת את כל עם ישראל, חכמים ופחות חכמים. הפקפוקים נובעים מכך שהאדם משוחד מנגיעותיו, מפני שהוא יודע שהאמונה תחייב אותו, ולכן הוא יוצר לעצמו הצדקות של כפירה. כך שלמעשה כל כפירה היא רצינליזציה של תאוות, והכופר הוא תאוותן במסווה של אינטלקטואל ('מאמר על אמונה', ומאמר 'שיבוש בדעות', קובץ מאמרים ואגרות, א, ירושלים תש"ס, עמ' ג-יב). בעלי המוסר מצטטים בהקשר זה את מאמר חז"ל: 'אמר רב יהודה אמר רב יודעין היו ישראל בעבודת כוכבים שאין בה ממש ולא עבדו עבודת כוכבים אלא להתיר להם עריות בפרהסיא' (סנהדרין סג ע"ב).

238 צמח אטלס, עמ' 356.

239 מלחמת היצר, עמ' 152-155. לניתוח ביקורתו של החזון איש על תנועת המוסר בכלל ועל אסכולת נוברדהוק בפרט, ראה בראון, החזון איש, עמ' 49-78. עוד על הנגיעות ראה לקמן פרק ט.

השקפתה של החסידות על האדם אופטימית הרבה יותר, משום שהיא מאמינה בשורשו האלהי, וסבורה כי מתחת לנגיעות הגלויות קיימות בעמקי נפשו שאיפות נשגבות.²⁴⁰ אמנם, גם החסידות לא התכחשה לבעיית הנגיעות, הקיימת על כל פנים ברמה המודעת, והתמודדה עמה בדרכה שלה. רבי צדוק הכהן מלובלין מקדיש דיונים רבים לשאלה כיצד יידע אדם, במצבים מסופקים, האם מחשבותיו ונטיותיו מונחים על ידי האמת או על ידי האינטרסים. הדרך שהוא מציע היא: ביטול טוטאלי של כל רצונותיו מפני רצון ה'. סילוק הנגיעות האיטיות משיב את האדם אל האחדות האלהית, ומעלה פועל האל באמצעותו, כך שרצונו משקף את רצון ה'. במצב כזה יכול אדם לתת אמון מוחלט בשיקול דעתו, משום שזוהי למעשה מעין התגלות.²⁴¹ דרך זו שונה מדרכה של תנועת המוסר. לדידה של זו, המטרה של סילוק הנגיעות היא לאפשר לתבונה לשקול דברים על אמיתתם ולהימנע מאונאה עצמית, זוהי טכניקה רציונלית לחלוטין, ואין בה כל ממד מיסטי.²⁴²

תפיסת החירות

החסידות ותנועת המוסר חלוקות ביניהן גם על משמעותו של מושג החירות, תנאי יסודי של התשובה בכל שיטה והגות. החסידות רואה את הבחירה החופשית כבעיה שיש לפתור, ומגמתה היא שיבה אל האחדות הקדומה, במסגרתה יתבטל הרצון החופשי כליל, והאדם יכיר שאין הוא אלא 'גרזן ביד החוצב בו'.²⁴³ בהתנגדות, לעומת זאת, האוטונומיה האנושית היא אחד מנתוני

240 שימוש נרחב ברעיון זה נמצא אצל הראי"ה קוק. כפי שכתב בנימין איש שלום, על פי הראי"ה, האדם הוא Homo Religiosus כלומר, טבעו המהותי והעצמי ביותר הוא תשוקתו וכלות נפשו אל האלהים (ראה למשל המאמר 'קרבת אלהים', מאמרי הראי"ה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 32-39). על פי הנחה זו יש להסביר את מכלול הפעילויות הנפשיות של האדם: 'הרב קוק לא היה תמים עד כדי כך שייסבור כי כל בני האדם מונעים בכל פועלם מכוחה של שאיפה דתית ומכל מקום לא מתוך מודעות לשאיפה כזאת. אלא שהרב היה סבור כי אף אם שאיפות אנושיות רבות, כמו השאיפה לצדק חברתי ולשיוויון, השאיפה לפשר ולמשמעות, שאיפת הדעת וההשכלה, ועל כולם השאיפה לחירות, – ניתן להסבירן במונחים אנתרופולוגיים, פסיכולוגיים וסוציולוגיים. הרי לעומקן אין להבינן אלא במונחים של תפיסה דתית' (איש שלום, דת, תשובה וחירות, עמ' 298). דברים אלו נכונים גם באשר ל'נגיעות'.

241 ראה למשל דברי סופרים אות א. דובר צדק אותיות ד, ח. צדקת הצדיק אותיות קטו, רלג.

242 על פי רבי צדוק, קיימות נגיעות עמוקות כל כך שהאדם כלל איננו מסוגל להבחין בהן, ואין עצה אלא להשיב את הדברים אל ה': 'כי יש נסתרות שנסתרו גם לאדם עצמו רק הש"י יודע ואין לזה שום עצה רק תפלה ורחמים כי מי שנקי באמת אז הש"י שומרו ולא יאונה לו כל און' (צדקת הצדיק אות פד). כאן אולי נקודת התורפה של תנועת המוסר, שעם כל מאמציה לחשוף את נטיותיו ה'אמיתיות' של האדם, אין היא מסוגלת לחרוג מגבולותיה של ההכרה האנושית, ולפיכך אינה יכולה לחדור אל מניעיו העמוקים יותר.

243 ביטוי זה שגור בחסידות פולין. הנה כמה דוגמאות מן השפת אמת: בראשית תרל"ב: 'אשר ברא לעשות פי' שנתן הש"י כח בהנבראים לפעול כ"ד פעולתו. אש לשרוף. אילן לצמות. וגם בב"ח להיות לו הבחירה לעשות כרצונו. ועכ"ז ה' המכוון שידע כל פעול כי הוא ית' הנותן לו הכח אף שעושה מעצמו הוא כגרזן ביד החוצב'; במדבר תרל"א: 'וכן ענין הביטול לידע שהוא רק כגרזן ביד החוצב בו ממש. ואינו רק כלי מוכן לעשות רצון

הפתיחה החיוביים, והבחירה החופשית היא נתון יסודי והכרחי, העומד בבסיס עבודתו המוסרית של האדם. חירות זו אינה כרוכה בכל מטען שלילי, להיפך, אצל הוגים מסויימים גבוהה מעלתה כל כך עד כי היא נתפסת כצלם אלהים, ועליה הודו ותפארתו של האדם (רבי מאיר שמחה מדוינסק,²⁴⁴ הרב הוטנר²⁴⁵). מקור חטאו של האדם נעוץ בחולשת הרצון, ותיקונו יבוא על ידי העצמת כח הבחירה. על פי החסידות, כל אימת שהמאמצים הללו להשתפר, להשתנות, להתקדם, ולהזדכך, ממשיכים להתבסס על ה'אני' הבוחר והעושה, הם מעמיקים את הבעיה, שהיא ה'שות' ואשליית הנפרדות. משום שכאמור, החירות במובנה זה היא דווקא הבעיה ולא הפתרון.

מכאן המחלוקת על משמעותה הנכונה של החירות המשמשת בסיס לתשובה. בהכללה נוכל לומר שתפיסתה של תנועת המוסר קרובה לזו של סארטר, חירות מוחלטת המתחילה ממצב אפס.²⁴⁶ לעומת זאת, החסידות מחזיקה במושג חירות מעין שפינוזי, שהוא פעילות על פי הטבע הפנימי ההכרחי.²⁴⁷ בשתי התנועות, החירות היא התבהרות הכרתית, ביטוי לשינוי קוגניטיבי.²⁴⁸ אלא שהחירות המתנגדת מדברת על הפנמת ההכרה שהאדם הוא ריבון על חייו ומסוגל להשתנות.

הש"ת אבל לא לצרף רצון עצמו כלל'. ראה גם שמות תרמ"ה: 'כי הרשעים להם כל הבחירה והניחם הקב"ה ברשות לבם. אבל הצדיקים מבקשים להיות תחת רשותו ית' ושינוטל מהם הבחירה לגמרי'.

244 'הצלם האלוקי היא הבחירה החופשית בלי טבע מכריח, רק מרצון ושכל חופשי. והנה ידיעתו יתברך אינה מכרעת הבחירה... רק זאת אנו יודעים, שהבחירה החופשית הוא מצמצום האלוהות, שהשם יתברך מניח מקום לברואיו לעשות כפי מה שיבחרו, ושלל ממפעליהם הגזירה וההחלטה בפרטיות. ולכן אמר "נעשה אדם בצלמנו", פירוש שהתורה מדברת בלשון בני אדם, שאמר נניח מקום לבחירת האדם שלא יהא מוכרח במפעליו ומחויב במחשבותיו, ויהיה בחירי חופשי לעשות טוב או רע כאשר יחפוץ נפשו, ויוכל לעשות דברים נגד מזגי טבעו ונגד הישר בעיני ה'" (משך חכמה, בראשית א, כז, וכן ויקרא יט, יח: 'זה צלם האלקים הבחירה ורצון הבלתי מוכרח').

245 ראה לקמן הערה 545.

246 ראה סארטר א, עמ' 3-17.

247 ראה למשל תורת המדות, חלק א, גדרים ז, עמ' כח: 'חפשי יהא קרוי הדבר הנמצא מתוך הכרח טבעו בלבד'.

248 הפיכת החירות מעיקר אמונה גרידא, לכח חיוני יוצר ופורר, היא מעיקרי משנתם של הרי"ד סולובייצ'ק והרב הוטנר, וכלדקמן עמ' 96, 139.

לעומתה, החסידות מדברת על ויתור על אשליית הנפרדות והעצמאות, מסירת החיים לרשות גבוה, והכללתם מעתה בתוככי החירות האלהית גופה.²⁴⁹

מודל קדום של תפיסת החירות בחסידות נוכל למצוא במשנתו של הרמב"ן, וכפי שתיאר בהרחבה משה הלברטל:²⁵⁰ לדעת הרמב"ן, חטאו של האדם, משמעו הולדת הרצון והבחירה החופשית. לפני החטא היה האדם עושה בטבעו את דבר האל כשאר הברואים השמימיים. חטא עץ הדעת, משמעו הופעת הרצון והחפץ האנושי.²⁵¹ הופעת הרצון היא בניין אב לכל החטאים כולם, משום שבכל חטא יש ביטוי של הרצון האנושי העומד מול צו האל. הרצון האוטונומי הוא הגורם לאינדבידואציה של האדם ולהיפרדות מדבקותו באל, ומחירו של ריחוק זה הוא המוות, השולט רק בפרטים ולא בכללים. חטאו של אדם הראשון הביא לעיבוי של הטבע ולהתגבשותו כגורם עצמאי בעל חוקי פעילות משלו ללא זיקה ישירה למערכת האלוהות.²⁵² החטא יתוקן לעתיד לבוא על ידי מילת הלב המובטחת, אז ישוב האדם למצבו הקדום, בו יקיים את רצון האל כטבע מוכרח, ללא בחירה.²⁵³ בתקופה זו לא יהיה מקום לזכות וחובה, שכר ועונש, משום שלא יהיה כלל רצון, והתורה במובנה כיום, כחוק הנתון לקיומו הבחירי של האדם, תתבטל.

הייחוד בעמדת הרמב"ן יובלט אם נשווה אותה לתפיסה המקובלת של חטא. על פי התפיסה הרווחת, הרצון הוא נתון יסודי טבעי, כאשר מטרתו של החוק היא לכונן את הרצון אל המעשה הראוי, והחטא הוא הֶכּוּוּנָה לא ראויה של הרצון. לעומת זאת, על פי תפיסת הרמב"ן, עצם קיומו של הרצון כרוך בחטא, והחוק הוא חלק ממציאיות הרצון עצמו, שהרי ללא רצון אוטונומי לא היה צורך בחוק. מכאן עולה כי שתי העמדות חולקות גם במשמעותה של התשובה. על פי הגישה המקובלת, חזרה בתשובה משמעה הֶכּוּוּנָה מחודשת של הרצון לאחר הכשלון הקודם. לפי גישה

249 כפי שכתב הרא"ה קוק, הביטול התודעתי החסידי, אינו קשה פחות ממאמציו המעשיים של המתנגד: 'אמנם באמת אין עבודה זו קלה כל כך כמו שמצייר אותה הדמיון לכאורה, היציאה לחופש ממסגר הדמיון היא עבודה לא פחות קשה מהיציאה לחופש מאיזה מסגר מציאותי' (אורות הקודש ב, עמ' ת).

250 הלברטל, חטא וגאולה, 117-148.

251 רמב"ן, פירוש התורה, בראשית ב, ט. הלברטל (שם, עמ' 143-146) עומד על הבעיה המעגלית שבתיאור זה: כיצד בלא רצון אוטונומי, חולל האדם חטא שהוליד את הרצון האוטונומי? תשובתו היא שהחטא הקדמון גופו הוא שיקוף של תהליכי התבחנות ומשבר בתוך האלוהות גופה, ושל הדינמיקה האלקית עצמה, שיש בה תהליכי היפרדות והתחברות תמידיים. הרצון והאינדבידואציה האנושיים אינם סיבת עצמם, אלא ביטוי למתח הקיים בהאצלת הספירות מן האין, תהליך ההאצלה כרוך בהיבדלות ובאינדבידואציה של הספירות עצמן, ובמהלכו, מידת הדין גרמה להתבחנות יתר, ובשל כך לתקלה ומשבר. (הביטוי לכך הוא מיעוט הלבנה, היינו, על פי הפירוש הקבלי, היפרדות השכינה מספירת תפארת).

252 הלברטל שם, עמ' 141.

253 רמב"ן פירוש התורה, דברים ל, ו.

הרמב"ן, התשובה משמעותה ויתור על הרצון, הקרבתו ומסירתו בידי האל, שבחסדו יכוון מעתה את האדם כראוי.²⁵⁴

מצפון ואשמה

במסתו 'איש ההלכה' (עמ' 68), מספר הר"ד סולובייצ'יק על התנגדותו של סבו, ר' חיים מבריסק להתבוננות האינטרוספקטיבית המופרזת, לדעתו, הקיימת בתנועת המוסר:

איש ההלכה אינו מפחד ואינו ירא שום דבר. הרי הוא שוחה בים התלמוד הנותן חיים לכל חי. אם אחד חטא, הרי ההלכה של תשובה באה לעזרו. אסור לבזבז זמן על חשבון הנפש, על בדיקת התודעה העצמית, ועל חיטוט ב'תחושת' העוון. אין אנליזה פסיכית כזו מביאה את האדם לא לידי יראה ולא לידי אהבה, ועיקר העיקרים, לא לידי ידיעת התורה והבנתה.

אין צריך לומר כי תנועת המוסר והחסידות גם יחד, לא שעו לעצה זו, ושתייהן ראו בחיוב את ה'אנליזה הפסיכית' ששלל הר"ד. שתייהן גם עסקו בהרחבה ב'תחושת העוון', אולם, כצפוי, הלכו בדרכים שונות, וכפי שתיאר שלום רוזנברג:

ארשה לעצמי לומר בצורה כוללנית שבין תנועת המוסר לחסידות יש 'חלוקת עבודה' מעניינת. לפי תנועת המוסר המצפון אינו עובד כראוי, כיון שהוא מוכן לטהר את השרץ בק"ן טעמים, ומצמצם את תחושת האשמה. לפי החסידות המצפון עובד לפעמים יותר מדאי, ויוצר פעמים רבות אשמה לא מוצדקת... אפשר להשוות את המצפון למערכת החיסונית, שלפעמים אינה נלחמת בגורמים שהיתה אמורה לתקוף, ואף מתייחסת אליהם בכפפות של משי; ולפעמים להפך, היא הופכת לפתולוגית, לוקה במחלה אוטו-אימונית, תוקפת את האדם עצמו והורסת אותו ללא שום הצדקה.²⁵⁵

יתר על כן, החסידות רואה את המצפון באופן עקרוני כקול אותנטי,²⁵⁶ זאת כחלק מן האמון הכללי שהיא נותנת ברגשותיו של האדם, אשר לדעתה, שורשם אלהי, והוא נעוץ בשבע הספירות מחד

254 הלברטל שם, עמ' 125.

255 רוזנברג, מצפון ואשמה, עמ' 37. דיון מעמיק בסוגי האשמה השונים נמצא אצל חיים אפרים זייטשיק בספרו 'תורת הנפש', ניו יורק תשט"ז, בפרק 'חרטה טבעית וחרטה מתוך טוהר הנשמה', עמ' צח-קג. הוא מתאר את המאניה שלפני החטא ואת הדיפרסיה שלאחריו, באופן המזכיר את 'החטא ועונשו' או את ה'אחים קרמזוב' של דוסטוייבסקי, ומנסה להבחין בין חרטה עדינה וטהורה הבאה מתוך יראת שמים, לבין תסבוכת פסיכולוגית המהווה חלק מן הפתולוגיה של החטא.

256 על קול המצפון כקריאה אלהית ראה שלר, חרטה ולידה מחדש, עמ' 35-65, ולקמן עמ' 158 והלאה. ראה גם בובר, אשמה ורגשות אשמה, עמ' 188-218. על הבעייתיות בפרשנות הפסיכולוגיסטית של האשמה מפרספקטיבה דתית-מודרנית, ראה עודד גולדברג, 'אשמה ותשובה – בין קפקא לנחום איש גמזו', בתוך: אבי

עד מלכות, ומבחינה מסויימת אף למעלה מזה.²⁵⁷ רק על סמך אמון מופלג זה אפשר להבין את קביעתו של רבי צדוק הכהן מלובלין המעניק סמכות דתית לרגשות האשמה והבושה של החוטא:

סימן לתשובה גמורה כשאינו זוכר כלל החטא כמ"ש בב"מ (נח:): שלא יאמר לבע"ת [=לבעל תשובה] זכור כו' [=מעשיך הראשונים] וכן הש"י אין מזכיר לבע"ת הגמור וממילא אינו זוכר. כי כל כחות האדם מהש"י מי שם פה וגו' וכן כחות המחשבה והזכירה ואם אין הש"י שופע לו ומזכיר לו אינו זוכר (צדקת הצדיק, אות צט).

אין צריך לומר שסימן כזה כלל לא היה עולה על דעתם של חכמי תנועת המוסר, ללא ספק היו הם חוששים שמא נגיעותיו של האדם הן שגרמו לו להדחיק את חטאו ו'לשכוח' אותו. תפיסתה של תנועת המוסר בנקודה זו דומה במידת מה לגישות מודרניות שלדידן המצפון איננו אלא הבניה חברתית, תוצר של מקומו וזמנו,²⁵⁸ והוא עשוי לטהר את השרץ בק"ן טעמים, או להפך, להתחרט דווקא על מעשיו הטובים ולהיות 'תוהא על הראשונות'.²⁵⁹ משום כך אין לסמוך עליו בתור מצפון דתי או מוסרי. כפי שנתבאר לעיל, בתנועת המוסר, הרגשות כלל אינם נעוצים באלהות, והדבר משתלב בתפיסה הנפש הנטורליסטית שלה. לפיכך אין כל מקום להסתמך על הרגשות הטבעיים בשיפוט המוסרי. להפך, הם הם סיבת ההטעיה והחטא,²⁶⁰ ותפקידו של השכל לעצבם ולכוונם על פי הדרכת התורה.

שגיא ונחם אילן (עורכים), תרבות יהודית בעין הסערה – ספר יובל למלאת שבעים שנה ליוסף אחיטוב, עין צורים תשס"ב, עמ' 625-635.

257 היינו, במידת הכתר, ראה רש"ז מלאדי, תורה אור יט ע"ב: 'וגם הנה נודע שיש ב' בחינות מידות: א' מדות שעיקר מציאותן הוא מחו"ב עד"מ באדם למטה כשהמדות הן רק לפי השכל שהשכל הוא המולידן וקטן ששכלו קצר כו'. והב' הוא בחי' המדות שמקורן ושרשן למעלה מן השכל רק שיוצאין ונמשכין דרך השכל וכמ"ש בר"מ דז"א בעתיקא אחיד ותליא כו'. ראה גם לקוטי תורה שיר השירים מו ע"ד ומאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ח, מאמר ראשון, הובאו בביאור הרב עדין שטיינזלץ לתניא פרק ג, וכבר הזכרנו לעיל את החמלה האנושית כנעוצה ברחמים שבי"ג המידות.

258 ראה למשל ניטשה, לגניאולוגיה של המוסר חלק שני; פרויד, תרבות בלא נחת. עמ' 164 והלאה.

259 רוזנברג, מצפון ואשמה, עמ' 30. כדוגמה לכך הוא מביא את הדילמה האירונית של הקלברי פין, גיבורו של מרק טוויין, הנקרע בין דרישותיו של הסופר-אגו, התובע ממנו להסגיר את ג"ם, העבד הכושי, אל אדוניו, לבין חיבתו לג"ם התובעת ממנו לסייע לו בבריחה. כאן פועל המצפון בכיוון הפוך, ותובע לנקוט פעולה בלתי מוסרית.

260 ראה רוזנברג שם.

הסליחה

תנועת המוסר אינה מרבה לעסוק במשמעותה התיאולוגית והפילוסופית של הסליחה. גם אלו מחכמיה שעסקו מעט בשאלות המטאפיזיות, אינם חורגים בסופו של דבר מן האמונה המסורתית בחסד אלהי שאינו עניין להבנה רציונלית.²⁶¹ אופייניים הם דבריו של ר' יוסף יוזל מנוברדהוק הפוסק בפשטות:

כי לו יהיה גם כי עצם דין התשובה הוא נדבה וחסד, גם כן אין שייך שאצל דין זה יגרע אמונתו מכל הדינים, כי מי שהגיד לך כי הוא איסור הוא הגיד לך כי התשובה מכפרת, ואם אין אתה מאמין בכל הדינים, אין אתה שייך לתשובה, ואם אתה רוצה לשוב אלא שדין התשובה קשה לך, למה קשה לך כאן יותר מבכל מקום?²⁶²

'אדישות תיאוסופית' זו, כביטוי של עמנואל אטקס בהקשר אחר,²⁶³ אפשר להסביר בשתי רמות. ראשית, תנועת המוסר, לפחות בדורותיה הראשונים, ממוקדת באדם. זוהי תורה פרגמטית המנסה להציע פתרונות לחולשת הרצון וטקטיקות להעצמת השליטה העצמית, ושאלות תיאולוגיות סבוכות אינן עומדות בראש מעייניה. מעשיות זו מיתרת גם את השאלה הנאראטיבית – איזה סיפור יספר לעצמו בעל התשובה על חייו. האדם נועד לעבוד את ה' ולא לכלות את זמנו בהתבוננות רפלקסיבית על חייו, ומאמציו צריכים להיות מופנים אל התיקון המעשי בעתיד.²⁶⁴ אף לעניין זה יפים דבריו של ר' יוסף יוזל:

וזה רק אם יבקר רק כדי לחבר, אבל לא שיבקר העבר שלו ואת אחר המעשה שלו אבל על להבא אינו מקבל כלום כי זה נקרא רק מבקר את ההיסטוריה שלו, אבל אין זה מבקש דרך

261 ראה למשל ר"ל בלאך, שעורי דעת א, עמ' קצא-קצה; פכטר, תפיסת התשובה, עמ' 264-268.

262 מדרגת האדם א, עמ' קעב, רמה. לדעת ר' יוסף יוזל, התשובה אינה מעוררת כל בעיה תיאולוגית, שכן הספק שמעוררת התשובה נובע מן הפקפוק באמיתת השינוי שחל בבעל התשובה, אולם אצל הקב"ה הבוחן כליות ולב, אין מקום לספק. נקודה זו הסביר יפה מרדכי פכטר: 'ר' יוסף הורוביץ, כמוהו כר' ישראל סלנטר, אינו מטיל כלל ספק באפשרותה של התשובה הן מן הבחינה מטאפיסית והן מן הבחינה הפסיכולוגית אנושית. שאלה זו אינה מתעוררת אצלו כלל, והטעם לכך פשוט: קיומם של דיני תשובה בתורה... מאחר שקיים בתורה דין התשובה, הופכות כל הבעיות המטאפיסיות הכרוכות בתשובה לבלתי רלבנטיות' (תפיסת התשובה, עמ' 272-273).

263 אטקס, ר' ישראל סלנטר, עמ' 102.

264 זאת בניגוד להגות החסידיית שהתייחסה בהרחבה לשאלה כיצד יתייחס בעל התשובה אל הביוגרפיה שלו. דמויות בולטות בהקשר זה הן ר' נחמן מברסלב ור' צדוק הכהן מלובלין.

ה' להיות סור מרע ועשה טוב מפני שאינו לוקח אותו מן העבר לכל ההוה, ועיקר עבודת המבקש ליקח הבקורת של העבר לאור בהיר על להבא.²⁶⁵

שנית, דומה שעל בסיס הנחותיה של תנועת המוסר, לא ייתכן כלל הסבר רציונלי לסליחה. שכן כפי שאמרנו לעיל, ה'אני' בתנועת המוסר הוא יציב וקבוע, ובו נחקקים כל מאורעותיו ומעשיו, כך שאין אפשרות למחוק חלקים מן הביוגרפיה. כמו כן ההבחנה הדיכוטומית של תנועת המוסר בין טוב לרע, אינה מאפשרת להעלות ולתקן את הרע שנעשה בעבר. החטא הוא תקלה מיותרת. טוב היה לו שלא נברא משנברא, ואין אפשרות להעניק לו רטרואקטיבית פשר ומשמעות. לפיכך, ההסבר היחיד האפשרי לסליחה הוא החסד האלהי.

בניגוד לכך, בחסידות, התשובה היא חזרה של האדם אל האחדות האלהית ממנה נקרע.²⁶⁶ במסגרת זו, הסליחה איננה מחווה וולנטרית של חסד האל, אלא פועל יוצא של הדבקות בו. אחדות זו מקיפה את הביוגרפיה כולה, שכן ייחודו של הקדוש ברוך הוא כולל גם את החטא. היא מאפשרת לראות את שרשיו החיוביים של הרוע, ומביאה לידי אינטגרציה של העבר המוכתם עם ההווה המתוקן.²⁶⁷ רעיון זה מפותח באופן מיוחד בחסידות פולין:²⁶⁸

טרם אענה אני שוגג ועתה אמרתך שמרתי: היינו טרם שנענה האדם מהשי"ת נדמה לו שהוא שוגג, שלפי דעתו נדמה שנכשל במה שהוא היפוך מרצון השי"ת. ועתה, אין ועתה אלא לשון תשובה והוא כשאדם עושה תשובה יאיר לו השי"ת שבזה עצמו אמרתך שמרתי שעשה בזה מצוה (רבי מרדכי יוסף מאיזביצא, מי השלוח ב, עמ' קנט). עיקר התשובה הוא עד שיאיר ה' עיניו שיהיו זדונות כזכויות, רוצה לומר שיכיר ויבין שכל מה שחטא היה גם כן ברצון ה' יתברך (רבי צדוק הכהן מלובלין, צדקת הצדיק, אות מ). תשובה היינו שמשלב אותו דבר אל השם יתברך, רוצה לומר שמכיר שהכל פועל השם יתברך וכחו, אפילו המחשבה טרם נוצרה בלבו של אדם... נמצא השם יתברך נתן לו כח אז גם

265 מדרגת האדם ב, עמ' צז.

266 כדלעיל, עמ' 41.

267 קיים דמיון מסויים בסוגיה זו בין החסידות לבין הפסיכולוגיה של יונג המדברת על אינטגרציה של הרע בנפשו של האדם. אמנם, אצל יונג קיימת פסיכולוגיזציה רדיקלית של האלהי. אלהים אינו קיים מחוץ לאדם, והנפש המתנסה בחוויה הדתית אינה חווה אלא את עצמה בלבד (ראה מרטין בובר, פני אדם, ירושלים תשמ"ט, עמ' 287-289). מה שכמובן אינו קיים בחסידות, המדברת על בחינה טרנסצנדנטית של 'סובב כל עלמין' שמעבר לבחינה האימננטית של 'ממלא כל עלמין'.

268 קיים הבדל בין חסידות חב"ד לחסידות פולין, בהבנת משמעותו של הייחוד האלהי. בחסידות חב"ד הייחוד האלהי קשור בעיקרו לנוכחות האימננטית, להבנה שהקיום הנבדל איננו אלא אשליה הכרתית. אולם בחסידות פולין, עיקרו של הייחוד בהתוודעות לרצון האלהי החובק כל, המגלה שהבחירה החופשית לא היתה אלא 'על הגוון', והיא היא האשליה ההכרתית.

בהעבירה, ועל ידי זה אחר התשובה הגמורה הוא זוכה שזדונות נעשין זכיות, כי גם זה היה רצון הש"י כך (שם, אות ק).

מנקודת המבט האלהית לא קיימת עבירה כלל, שהרי אין דבר הנעשה בעולם מחוץ לרצון ה'. התשובה מאהבה מהפכת עוונות לזכויות, כלומר, היא מאפשרת לאדם להביט על חייו מן הפרספקטיבה האלהית, אשר ממנה נשקף חיוב מוחלט של הקיום כפי שהיה, ובכלל זה החטא. זוהי משמעותה של הסליחה: הארה של ייחוד ה' ברמה נשגבה כל כך, אשר ממנה מתחוויר כי גם העבירה נעשתה ברצון ה', והבחירה החפשית לא היתה אלא אשליה.²⁶⁹

עד כה עסקנו בשתי תפיסות של ה'אני', ובדרכי התשובה הנגזרות מהן: תנועת המוסר, ששורשיה בתיאולוגיה המתנגדית, רואה את האני כמבנה טבעי מוצק ומוגדר. זהו נתון פתיחה חיובי שעל בסיסו מתקיימת העבודה המוסרית. מטרתה של זו להדריך את ה'אני' בהתאם לדרישות התורה, ולהגיע לידי שליטה עצמית מלאה, שתאפשר עמידה בנסיינות המתרגשים על האדם.

לעומת זאת, החסידות רואה את ה'אני' כמקור הבעייות והכשלים. הרגשת הישות איננה אלא אשליה הנובעת מסמיות עיניים הכרתית. תיקונה נעוץ בביטול היש כלפי האימננטיות האלהית, ובהתוודעות לכך שה'אני' האמיתי הוא למעשה ה'אין' האלהי. התבטלות זו מאפשרת לאלהות שהיתה עד כה גנוזה בעמקי הנשמה, להתגלות ולהופיע בחיים הממשיים.

נעבור עתה להגות התשובה של המאה העשרים. הגות זו רואה את ה'אני' לא כמבנה קבוע ויציב כבתנועת המוסר, אך גם לא כאשליה מוחלטת כבחסידות. לדידה, ה'אני' הולך ומתהווה באמצעות יצירה עצמית מתמדת. כפי שכבר הערנו, ועוד נשוב לכך, אפשר לראות הגות מודרנית זו כשילוב מעניין בין שתי התפיסות הקודמות: התפיסה החסידית מפרקת וממיסה את הסובייקט הקארטזיאני הקבוע והיציב, נחלתן של ההתנגדות ותנועת המוסר. מעתה, כדי שאותו 'אני' לא יתפרק וישוב אל התווה והאין, יש צורך בתחזוקה מתמדת שלו, באמצעות עבודה מוסרית אינסופית.

269 ראה רוזנברג, תורת הייחוד; ליוור, יסודות פרדוכסליים, עמ' 119-278; בריל, ר' צדוק, עמ' 169-200; שג"ר, שובי נפשי, עמ' 125-150. דברים דומים כתב גם הרא"ה קוק: 'ואחר הידיעה הבהירה שהשאלה על דבר שני הפכים בנושא אחד היא רק יחסית לנו, לגבי שכלנו המוגבל, ואינה שייכת כלל בחוק בורא כל, אדון כל החוקים וסיבת כל הסיבות, מקור החכמה ובונה התבונה ברוך הוא, הננו נכונים להבין שיש מקום גם להשקפה של בחירתו של האדם וגם לאי בחירתו ואי חפשו... אמנם אחרי הארת התשובה מיד נמסרים למפרע כל המגרעות שבחיינו... לרשות הגבוהה, וכולם נערכים מחוץ ליסוד חפשו ובחירתו, ומצטרפים הם לרשות ההנהגה העליונה רשות הגבוהה, אשר כל מעשינו פעלת לנו'. (אורות התשובה טז, א1). על כך ראה בצלאל נאור, "זדונות נעשות כזכויות" במשנתו של הרב קוק, סיני צג (תשמ"ג), עמ' עח-פז.

פרק רביעי

התשובה בהגות המאה העשרים

ואם יבוא אדם לחדש דברים עליונים בעסקי התשובה בזמן הזה, ואל דברת הקץ המגולה ואור הישועה הזרוחה לא יביט, לא יוכל לכוין שום דבר לאמיתתה של תורת אמת. כי כל זמן מאיר בתכונתו... וכל חולשת נפש, פחדנות, רפיון רוח ומוגת לבב, כליל יחלוף, ורוח מעודד, ממלא חיי ישע ועונג ד' בגודל לבב ורוח דעה והגיון עוז, יקח את מקומו (אגרות רא"ה ב, אגרת שעה, עמ' לז).

מאפיינים כלליים

במאה העשרים עוברת הגות התשובה שינויים משמעותיים המבחינים אותה מן ההגות המסורתית שנידונה עד כה. אסקור כמה מן המאפיינים שתיארו אליעזר שביד ואהוד לוז, ולאחר מכן אוסיף ואדגיש כמה נקודות הנוגעות יותר לענייננו.

אליעזר שביד

במאמרו על הגות התשובה במאה העשרים, מבקש אליעזר שביד לתאר את האטמוספירה הרוחנית שבתוכה פעל הרב קוק, והוא עושה זאת באמצעות סקירת הגותם של הרמן כהן, א"ד גורדון, פרנץ רוזנצוויג ואחרים.²⁷⁰ המאפיין הראשון של הגות זו הוא היותה טבועה בחותם אישי עמוק. הן מבחינת המניע להתהוותה, והן מבחינת סגנונה הספרותי והאומנותי. ביותר ניכרים הדברים ביצירה המזרח-אירופאית, שהתרכזה בספרות ובשירה, דוגמת ביאליק, ברדי'צבסקי, ברנר, גנסין ועגנון.

המאפיין השני, והוא העיקרי: בהגות המסורתית היתה משמעותה של התשובה חזרה אל שמירת המצווה שנתפקקה. החטא לא היה כרוך בדרך כלל בהפניית עורף כוללת אל התורה והמצוות, ולפיכך המחויבות העקרונית נשארה בתוקפה. אולם במאה העשרים, מדובר בדור שנתרחק מרחק

270 אליעזר שביד, 'התשובה במחשבה היהודית של המאה העשרים', בתוך: שלום רוזנברג ובנימין איש שלום (עורכים), יובל אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' 277-294.

רב מן הדתיות במובנה המסורתי, והתשובה נעשית לה דרך לכינון ראשוני של הקשר בין האדם לאלהים. לפיכך משמשת התשובה בהגות זו, מפתח להבנת משמעותה של הדת בכלל.

כמה דוגמאות: הרמן כהן רואה בדת את השלמתה של האתיקה. הדבר בולט במיוחד בנוגע לתשובה: יום הכיפורים הוא יום ההשתחררות מן החטא המוסרי על ידי סליחתו של האל, דבר שהאתיקה אינה מסוגלת לו. בכך נעשית התשובה תמציתה של הדת כקטגוריה עצמאית.

א"ד גורדון, רואה את הדת כפתרון למתח בו מצוי כל אדם, בין רצונו להתקיים כישות נבדלת מן הטבע, לבין החרדה שבכך יתנתק ממקורה השופע של ההויה. ההכרה העצמית, היינו, האכילה מעץ הדעת, היא ראשית החטא של ההפרדה, ושאירת התשובה היא לבטל קרע זה. בניגוד לדרכים מוטעות לאיחוי הפער, כגון השתלטות אלימה על הטבע, או מאמץ לביטול ה'אני' הנפרד באמצעות מיסטיקה או נירוואנה, הרי שדרך התשובה היא חיזוק העצמיות הנבדלת, בד בבד עם העצמת השתייכותו של האדם אל הטבע.

אצל פרנץ רוזנצויג, התשובה היא היחלצות מן הפילוסופיה האידיאליסטית שאיננה אלא הונאה עצמית, כאילו הכרת איזה שהוא 'מכלל' נצחי תפדה את הפילוסוף המתוחכם מסופיותו. חטא זה של הרוח יבוא לידי תיקון על ידי חידוש הקשר הישיר והספונטני עם המציאות ועם האלהים וכינון יחס של אמונה. מהפך זה בא לידי ביטוי מובהק בביוגרפיה הנודעת של רוזנצויג עצמו.

מרטין בובר רואה במפגש בין האדם לאלהים את הצורה היסודית והכללית של היחס הדיאלוגי. בכל מפגש כזה פונה האל אל המאמין, ועליו להחליט אם ברצונו להיענות – זוהי התשובה, או לסרב – וזהו החטא.

פנייתו של האלהים אל האדם מודגשת עוד יותר בהגותו של אברהם יהושע השל: האל פונה אל האדם, ומצווה עליו לעשות את שליחותו בעולם. האגנוסטיות המודרנית היא צורה מתוחכמת של התחמקות מקריאתו של אלהים והסתתרות מפניו, מתוך מרי הבא לאשר את העצמיות הנבדלת. התשובה היא הנכונות להכיר את חטא הסירוב, לשוב ולשמוע את קול הקריאה, ולהתייבב מתוך מוכנות שלמה לתפקיד זה.

אהוד לוז

סקירה נוספת המתמקדת בהגות התשובה המודרנית היא זו של אהוד לוז.²⁷¹ גם הוא מצביע על המשמעויות החדשות שהגות זו מגלה במושג התשובה: בשונה ממובנה המסורתי כתיקון חטא

Ehud Luz, 'Repentance', in: Arthur A. Cohen and Paul Mendes-Flohr (eds.), *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*, New York 1987, pp. 786-793.

פרטי, נעשית התשובה אלטרנטיבה יסודית לחיי החולין וההתבוללות שפגעו קשות ביהדות המודרנית. כמו כן מובלטים בה מאפיינים אקזיסטנציאליסטיים: חתירה לאותנטיות, כמענה לבעיית הניכור והארעיות של האדם המודרני, ופיתוח הממד הדיאלוגי הרואה את טבעו האמיתי של האדם ביכלתו ליצור קשר עם רעהו ועם אלהיו. חידוש מעניין נוסף הוא הענקת משמעות ציונית לתשובה, על רקע ההתעוררות הלאומית לקראת סוף המאה התשע עשרה. לוז עוסק בהגותם של הרמן כהן, פרנץ רוזנצוויג, מרטין בובר, רא"ה קוק, ר"ד סלובייצ'יק וא"ד גורדון. הנה כמה נקודות:

על פי רעיון ששורשיו בהגות החסידית, נשאר תמיד בעמקי נפשו של החוטא נקודה יחידה של טהרה, ניצוץ אלהי שלעולם לא יכבה. כפי שמבאר הרב קוק, האל נשאר קרוב אל האדם גם אם זה האחרון התרחק מן האל ולפיכך התשובה היא דחף טבעי המפעם באדם.

אותו יסוד אלהי מכונה אצל הרמן כהן 'רוח הקודש', צלם אלהים שבאדם,²⁷² והוא החתירה להתחדשות מוסרית מתמדת ולתיקון נפילותיו הבלתי נמנעות של האדם. התחדשות זו היא התשובה, המתחילה במאמץ אנושי, ומסתיימת בסיוע אלהי.

אצל בובר באה לידי ביטוי המשמעות המילולית של תשובה כמענה, כדיאלוג, האל שואל את האדם 'אייכה', והאדם נענה בתנועה לקראת קיום אותנטי. קריאה זו באה לאדם מתוככי נפשו, באמצעות רגש האשמה הגורם לניכור ותיעוב עצמי. קול זה קורא אותו לאחריות, תובע הכרה בחטאו הממשי כלפי העולם והזולת, ונלחם בנטיה להשליך את האחריות על אחרים.²⁷³

הרגשת החטא והאשמה הם סימפטומים לקרע פנימי, החוטא חש כי העצמי' שלו שסוע ומרוסק. במשנתו של הרב קוק, זהו ביטוי להיפרדות מן האחדות היסודית של ההויה, והתשובה היא חתירה להשבת האחדות הנפשית על כנה. ויליאם ג'יימס כינה מגמה זו 'האחדות של העצמי'.²⁷⁴ במונחיו של יונג, זהו הדחף להגיע לאינטגרציה של הסתירות הפנימיות בתוככי הנפש. שאיפת האיחוד באה לידי ביטוי גם אצל הרמן כהן, וזו לדידו משמעותה של הסליחה, המתרחשת לא רק בין האל לבין האדם, כי אם גם כהתפייסות פנימית בתוככי הנפש.

בד בבד עם האינטגרציה של הסתירות שבנפש, מביאה התשובה גם לידי איחוד של מימדי הזמן. האוריינטציה הרגילה של הזמן האובייקטיבי היא אירברסיבילית. זרימת הזמן היא חד כיוונית, מן ההווה אל העתיד, ללא אפשרות של תיקון ושינוי של העבר. אולם התשובה נושאת עמה תודעה חדשה, אחדותית, של העבר, הווה והעתיד. כפי שמלמד ר"ד סלובייצ'יק, התשובה, המבוססת על

272 מובן שאצל כהן, בשונה מן הרא"ה, לא מדובר במשמעות מיסטית.

273 ראה בובר, אשמה ורגשות אשמה.

274 ראה ג'יימס, החוויה הדתית, עמ' 110-124.

הבחירה החופשית, מפסיקה את הרצף הסיבתי של המאורעות ההולכים ומתגלגלים מן העבר אל הווה, משחררת את האדם מן המשא הכבד והמייאש של חטאי העבר, ומעתה מתהפך הכיוון, והמעשים שבהווה מפרשים מחדש את משמעותו של העבר. זו כוונת מאמר חז"ל שבתשובה מאהבה הזדונות נעשות כזכויות. נקודה מרכזית נוספת אצל הרב סלובייצ'ק היא היצירה העצמית. מתוך המאבקים והמצוקות הכרוכים בהתמודדות עם החטא, בוקעת ועולה אישיות חדשה, ומעשה יצירה זה מקביל לחידוש המתמיד של בריאת העולם על ידי האל.

חלק מן ההוגים רואים את תשובתו של היחיד על רקע רחב וכללי יותר. אצל הראי"ה קוק קשורה תשובה היחיד בתשובתה של כנסת ישראל, ושתייהן יחד מצויות במרכז של מעגל רחב עוד יותר של השיבה הקוסמית של העולם כולו אל מקורו האלהי. על בסיס רעיון ה'תיקון' הקבלי, מזהה הראי"ה בעולם כולו כוח הדוחף את העולם לשיפורו ולהשלמתו, מתוך געגועים וכיסופים לשוב אל האחדות הקדומה, כאשר גם מאמציו של האדם הפרטי מקבלים דחיפה ועידוד מתוך קישורו לכוח קוסמי זה. רעיון זה, שהחטא מבטא קרע בין האדם לבין הקוסמוס עומד גם במרכז הגותו של א"ד גורדון. והוא רואה את התשובה כאיחוי קרעי ההויה, בעיקר באמצעות שיבה אל הטבע.

תפיסתו של הרב קוק מושפעת מן ההתעוררות המשיחית שהתלוותה בזמנו אל התנועה הציונית.²⁷⁵ ביטוי מובהק לרוח זו אפשר למצוא במושג התשובה אצל רבי יהודה אלקלעי. אם המשמעות המסורתית של התשובה עוסקת ביחס שבין האדם לאלהיו, הרי אלקלעי מדבר על התשובה כתנועה ציבורית של שיבה אל ארץ ישראל.²⁷⁶

שני מובנים נוספים של התשובה קשורים למתח בין רסטורציה ואוטופיה.²⁷⁷ ההגות האורתודוקסית, המבקשת להדוף את סכנותיה של המודרניזציה, נוטה אל המשמעות

275 ראה למשל אגרות ראי"ה ב, אגרת שעת, עמ' לז: 'ואם יבוא אדם לחדש דברים עליונים בעסקי התשובה בזמן הזה, ואל דברת הקץ המגולה ואור הישועה הזרוחה לא יביט, לא יוכל לכוין שום דבר לאמיתתה של תורת אמת. כי כל זמן מאיר בתכונתו'. רעיון דומה נמצא אף אצל הר"ד סלובייצ'ק: 'יש משמעות רבה למקבילה הזאת שבין גלות וקיבוץ גלויות של כלל-ישראל במובן הפוליטי-גיאוגרפי (במידה מסויימת אנו רואים אותו עתה בימינו, לא בדיוק כפי שהבטיחתנו תורה, אבל התחלה יש כאן של קיבוץ יהודים ממקומות נידחים) לבין הגלות וקיבוץ הגלויות המטאפיסי-רוחני של החוטא שבתשובתו הוא בא לקבץ את הניצוצות הפזורים של אישיותו הרוחנית כדי לעשותה שוב לאישיות אחת' (על התשובה, עמ' 299).

276 'שתי תשובות הן: תשובה פרטית ותשובה כללית. תשובה פרטית – שישובו איש מדרכו הרעה לפי גדי התשובה אשר גבלו ראשונים, הלא הם כתובים בספרי המוסר. ולכן נקראת תשובה פרטית, שנצרכת בפרטות לכל איש ואיש לפי מעשיו. תשובה כללית – שישובו כל ישראל לארץ נחלת אבותינו, לקבל אלוהות ועול מלכותו יתברך. ועל התשובה הכללית צוו כל הנביאים' (יהודה אלקלעי, גורל לה', וורשה תרס"ג, דף טו ע"א).

277 על המתח הדיאלקטי בין שתי המגמות ראה גרשם שלום, 'להבנת הרעיון המשיחי בישראל', דברים בגו, תל אביב 1982, עמ' 155-190. עיון רחב בסוגיה זו בהקשר של תפיסת התשובה, הדתית והחילונית, אצל אהוד לוז, 'אוטופיה ותשובה', אלפיים 3 (תשנ"א), עמ' 89-109.

הרסטורטיבית, על פיה החוזר בתשובה מחולל טרנספורמציה מקפת בסדרי חייו, זונח את קהילתו המודרנית, מוותר על מנהגיה וערכים של החברה החילונית ומאמץ את ערכיה ואמונותיה של החברה האורתודוקסית שאליה הוא מתקבל. לעומת זאת, על פי הדגם האוטופי שאותו מייצג פרנץ רוזנצוויג, התשובה אינה דורשת נטישה של ערכי ההומניזם האירופאי, אלא אינטגרציה של החיובי והטוב שבערכים אלו עם האמונה היהודית. לפיכך, בניגוד למודל הרסטורטיבי, התשובה האוטופית היא בעלת אופי דינמי, בעל התשובה איננו חוזר 'הביתה', אלא נמצא תמיד בדרך.

מאפיינים נוספים

נבדוק עתה אילו מאפיינים מתוך סקירותיהם של שביד ולוז עשויים להיות רלבנטיים לעיונו בהגותו של הרב הוטנר. כפי שנאמר לעיל, חלק מן המאפיינים מתייחסים להוגים אשר בעבורם היתה התשובה כיוון המפגש הדתי מיסודו, אולם אצל הרב הוטנר, שהיה נטוע מבחרות עד שיבה בהווה הדתית, אין לדבר על משבר זהות יסודי. כמו כן רחוק הרב הוטנר מהלכי רוח כמו השיבה אל הטבע של גורדון, התפיסה הציונית של אלקלעי, או אפילו המימד הדיאלוגי של התשובה אצל בובר והשל. עם זאת, נקודות אחרות שהוזכרו בסקירות הללו שייכות במידה רבה להגותו של הרב הוטנר, הקשורה ללא ספק לרוח דורו ולזמנו.

כדי להתמקד במאפיינים השייכים יותר לעניינינו, ברצוני להבליט מה שנראה בעיני כקו היסודי של הגות התשובה במאה העשרים, והוא היסט האלומה של אור העיון מן האלהים אל האדם. בהגות החדשה, האדם, ולא האלהים, הוא גיבור הדרמה של התשובה. הרקע לכך הוא המִעְתָּק הכללי של מרכז הכובד בעת החדשה מתפיסת עולם תיאוצנטרית, לתפיסת עולם אנתרופוצנטרית.²⁷⁸ להיסט זה השלכות רבות ואני מציע להתייחס לנקודות הבאות שאותן נפתח בהמשך:

א. עיסוק נרחב בהתגבשותו של ה'אני' בתהליך התשובה. דוגמה בולטת לכך בהגותו של הרמן כהן.

ב. הבלטת רעיון החירות, והדגשת יכולתו של האדם לעצב וליצור את חייו, כמו בהגותו של הרי"ד סלובייצ'יק.

ג. הגדרה חדשה של מושגי הטוב והרע: תכונות כמו יצירתיות, מקוריות ושפע, נתפסות כביטויים של טוב ותשובה, ולעומתם, מצבים של חסר, צמצום וכיווץ, מוערכים כרוע וחסא. נקודה זו בולטת בהגותו של מרטין בובר.

ד. תיאור פנומנולוגי ואקזיסטנציאלי של הלכי הנפש המלווים את מסעו של בעל התשובה. מאפיין זה משותף לכל ההוגים, והוא שונה באופן משמעותי מנקודת המבט המסורתית. אם בדורות הקודמים, העיסוק בחוויתו הפנימיות של בעל התשובה נעשה מתוך מוטיבציה דתית בלבד, הרי

278 ראה שמואל הוגו ברגמן, 'אלוהים ואדם במחשבה החדשה', אנשים ודרכים, ירושלים תשכ"ז, עמ' 13-50.

שבמאה העשרים מוסט הדיון אל תיאור פנומנולוגי ואפילו אסתטי, של סערות הנפש המתרגשות על החוטא במהלך הנפילה והתיקון. התיאור הספרותי של תהליך התשובה נעשה תחום עיון עצמאי, ואין הוא נצרך לקבל גושפנקא דתית, וחוויותיו האישיות של המאמין הן נושא ראוי לעיון מעמיק ולתיאור מדוקדק, גם שלא בשירות האינטרס הדתי או ההלכתי. דוגמאות לתיאור הלכי הנפש הללו מצויות לרוב בהגותם של הראי"ה קוק והרי"ד סלובייצ'ק,²⁷⁹ ואופיינית היא קריאתו של הראי"ה למשוררי דורו, ליצירה ספרותית, לירית וטראגית בנושא התשובה:

משורר התשובה / הנולדת כבר?
 ואם בשחקים עודנה /
 צרורה שמה נשמתך / בצרור החיים,
 מהרה רדה / ועורר כינורך.
 ישמעו כל דכאי לב /
 יאזינו כל ערלי רוח / להמיית נבליך,
 ושבו וחיו.²⁸⁰

ההתמקדות בתיאור מסעו הקיומי של בעל התשובה, משתלבת ללא ספק בהלכי הרוח כלליים של ראשית המאה העשרים: עליית קרנה של הפנומנולוגיה, התפתחות תחום הפסיכולוגיה של הדת, והתגבשותו של אקזיסטנציאליזם דתי שבמסגרתו מתפרשת התשובה כאותנטיות.

מעבר לכך, דומני כי הוגי התשובה הנזכרים הודרכו על ידי מגמה נוספת: הסגנון החוויתי והספרותי, מציע מענה מסויים לבעייה האקוטית של קריסת המטאפיזיקה בעת החדשה. שכן, בעוד כל אמירה תיאולוגית ומטאפיזית חשודה כספקולציה לא מבוססת, הרי שתיאור החוויה הסובייקטיבית הוא עובדה שאין עליה עוררין. משום כך ייתכן שההגות הדתית רואה את הפנומנולוגיה של הדת כחשיפה של דתיות אימננטית, בה מתלכדים התיאולוגיה והאנתרופולוגיה.²⁸¹ כפי שנראה בהמשך, מגמה אימננטית זו היא אחת משאיפותיו העמוקות של הרב הוטנר.

279 ראה למשל 'על התשובה', הפרק: 'החטא כחוייה אנטי אסתטית', עמ' 111-117.

280 אורות התשובה עמ' קמד. דוגמאות נוספות: 'הצער הפנימי של התשובה הוא חומר גדול למשוררי היגון להעיר את כינורם, ולמציירים טרגיים לגלות בו את כשרונם' (אורות התשובה ח, י); 'רגשי התשובה בכל הוד יפעתם, בכל דכדוכי נפשם היותר עמוקים, מוכרחים להגלות בספרות, למען ילמד דור התחיה את התשובה בעומק נפש, בתכונה חיה ורעננה, ושב ורפא לו. וקום יקום לנו משורר התשובה שהוא יהיה משורר החיים, משורר התחייה, משוררה של הנשמה הלאומית ההולכת להיגאל' (שם, יז, ה).

281 שמה אפשר לראות בהקשר זה את התלכדות הפנומנולוגיה, האתיקה והתיאולוגיה, בהגותו של עמנואל לוינס אודות פני הזולת (ראה לקמן, הערה 730).

ה. מאפיין נוסף ואחרון הרלבנטי לענייננו, הוא הקשר בין התשובה לבין חווית זמן מיוחדת השונה מחווית הזמן הרגילה. לעיל הזכרו דבריו של אהוד לוז על איחוד ממדי הזמן המאפשר פרשנות מחודשת של העבר באמצעות ההווה והעתיד. היבטים קונקרטיים הכרוכים בשינוי בחווית הזמן יידונו בהרחבה לקמן (פרקים ה, ז). כאן אעיר רק כי דומה שאת העיסוק בחווית הזמן הייחודית של התשובה, יש לראות על רקע השינויים הנרחבים שחלו במושג הזמן סביב ראשית המאה העשרים. בתקופה זו עולים ערעורים מכיוונים שונים על התפיסה הפילוסופית והפיזיקלית הקלאסית שראתה את הזמן כמעין חלל, כלומר, כמסגרת קבועה ומוחלטת שבתוכה מתרחשים הדברים. הנה כמה דוגמאות:

בתחום הפיזיקה יצא אינשטיין כנגד הנחת הזמן המוחלט של ניוטון, והמיר אותה בזמן יחסי, אלסטי, העשוי להימתח או להתכווץ בהתאם לנקודת המבט של הצופה.

בתחום הפילוסופיה עירער הנרי ברגסון על התפיסה המדעית-כמותית של הזמן, כרצף של נקודות סטאטיות המופיעות בזו אחר זו, ותחתיה הציב את תפיסת ה'מְשָׁךְ' (dureé) הפנימית, החווה את הזמן הנזיל עצמו. תפיסה זו קיבלה ביטוי ספרותי מרשים ביצירתו של מרסל פרוסט 'בעקבות הזמן האבוד', המעלה על נס את חווית הזמן הסובייקטיבית. העבר החתום והקפוא לכאורה, עולה אל התודעה בעקבות גירויים מקריים כמו טעם או ריח, ונחווה מחדש באופן שונה.

גם בתחומה של הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית, הזמן שוב איננו מסגרת של הקיום אלא חלק בלתי נפרד ממנו. ביטוי בולט לכך אצל מרטין היידגר בספרו 'הוויה וזמן': הזמן הוא חלק בלתי נפרד מן ההווה. ה'היות לקראת המוות', הזמניות, קוראת את האדם לקיום אותנטי, וחושפת את הקיום האמיתי. רעיונות דומים הופיעו שנים ספורות לפני כן ב'כוכב הגאולה' של פרנץ רוזנצוויג: הזמן איננו מסגרת המאפשרת את הופעת הדברים בזה אחר זה, אלא ההתהוות עצמה: 'לא בזמן מתרחש כל המתרחש, אלא הוא, הזמן, גופו מתרחש'.²⁸² תחת הפילוסופיה הקלאסית, המתארת אידיאות נצחיות, סטאטיות, על זמניות, מעמיד רוזנצוויג את ההתגלות הדינאמית, המתרחשת בהווה דווקא. גם הנצח, מושג יסוד של התיאולוגיה, שוב איננו חריגה אל עבר עולם על-זמני, אלא התוודעות אל מלאותו ונשגבותו של ההווה.²⁸³

אם נשתמש במחלוקת הפילוסופית העתיקה, נוכל להציג את השינוי במושג הזמן כמעבר מתפיסה פרמנידית לתפיסה הרקליאטית: התפיסה המסורתית של הזמן דומה לשיטתו הסטאטית של פרמנידס, שעבורו השינוי הוא אשליה. היש האמיתי הוא מושלם ונצחי, וביחס אליו הזמן הוא

282 רוזנצוויג, נהריים, עמ' 228.

283 ראה כוכב הגאולה, עמ' 249-256, 282-286, 315-316. להשוואה בין רוזנצוויג להיידגר ראה Peter Eli Gordon, *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy*, Berkeley, Los Angeles, London, 2003.

חסר משמעות, שכן בשלמות אין מוקדם ומאוחר. לעומת זאת, התפיסה החדשה דומה לשיטתו של הרקליטוס 'הכל זורם'. אין אדם טובל באותו נהר פעמיים, והמציאות הממשית איננה יציבה וקבועה אלא דווקא תהליכית, זורמת ומתהווה.²⁸⁴

אם נשים לב לתבנית המחשבה של שני המאפיינים האחרונים, נוכל לראות את הדמיון ביניהם: השינוי בתודעת הזמן, מאוסף מצטבר של אירועים סטטיים המופיעים בזה אחר זה, אל חוויה של התנועה עצמה בהתהוותה הנזילה, קשור להתעצמות העיסוק בתהליכי ההתהוות של האישיות. בעמודים הבאים אציג כמה מהוגי התשובה שעסקו בהתהוות זו. בהמשך נראה כי מעבר זה ממצב של חוויה סטטית למצב של תנועה והתהוות, יהיה עיקרה של התנועה מן החטא אל התשובה בהגותו של הרב הוטנר.

284 ראה שמואל שקולניקוב, היראקליטוס ופארמנידיס: עדויות ופראגמנטים, ירושלים תשמ"ח, פראגמנט 91, עמ' 116. על הקביעות אצל פרמנידס שם, פראגמנט 8, עמ' 207-215. על פרמנידס והרקליטוס ראה מבואותיו של שקולניקוב שם, וכן פפיטה האזרחי, על היש המושלם – עיונים באפלטון ובקודמיו, ירושלים תשכ"ד, עמ' 36-49.

הרמן כהן – התשובה כאינדיבידואציה

דוגמת הסילוגיזם ההוא, שאותו למד בתורת ההגיון אצל קיזוטר: קאיוס – אדם, האנשים – בני תמותה, על כן קאיוס בן תמותה, נראתה לו כל חייו נכונה רק לגבי אותו קאיוס, ובשום אופן לא לגביו. היה זה קאיוס-אדם, אדם באופן כללי, וזה היה נכון בהחלט; אבל הוא עצמו לא היה קאיוס ולא אדם באופן כללי, אלא תמיד יצור שונה לחלוטין ומיוחד מכל השאר (לב טולסטוי, מותו של איוואן איליץ', עמ' 39).

אחת הדוגמאות המובהקות להיסט של הגות התשובה המודרנית אל תהליכי ההתהוות של ה'אני', מצויה בהגותו המאוחרת של הרמן כהן. כהן רואה את התשובה כתהליך של אינדיבידואציה ושל התגבשות ה'אני': ממצב של קיום אמורפי ואנונימי, אשר במסגרתו תופס האדם את עצמו ואת זולתו כפריטים דומים, חסרי זהות ייחודית, בוקע ועולה בתהליך התשובה סובייקט עצמאי בעל ייחוד מובחן.²⁸⁵

תפיסת תשובה זו מתגבשת על רקע ביקורתו של כהן על הפילוסופיה הקאנטיאנית, שבשלב מוקדם יותר הזדהה עמה ופיתח אותה. על פי כהן, הפילוסופיה רואה באדם הפרטי רק אקזמפלר אחד מני רבים, אשר עליו חל במקרה החוק המוסרי הכללי, אולם האדם בבחינת יחיד נגזז ואובד. הדת קוראת תיגר על תפיסה מופשטת זו, והיא נעשית לקטגוריה אקזיסטנציאלית, המגלה את הצדדים האנושיים, היחודיים והאינטימיים של האדם.²⁸⁶ כך, ה'עמית' בקהילת המחויבות המוסרית הקאנטיאנית, הופך ל'ריע' אינטימי, שהיחס כלפיו מתבסס על אהבה, חמלה והכרה בסבלו.²⁸⁷ וכך מתארע אף למושגי היסוד של התשובה: חטא, אשמה, וסליחה.²⁸⁸

285 על תפיסת התשובה והסליחה של הרמן כהן ראה רוטנשטרייך, המחשבה היהודית, עמ' 54-113; קפלן, כהן וסולובייצ'יק, עמ' 213-258; לוז, רעיון הסליחה, עמ' 285-300.

286 פרשנות קיומית זו של הדת, הביאה את פרנץ רוזנצוויג לראות בכהן המאוחר מבשר של ההגות האקזיסטנציאליסטית: 'מחשב טבעי! מחשב היודע את האדם וששום אונאה עצמית אידיאליסטית שוב לא תעבירה על דעת זו, מחשב שמוצאו מיחס הגומלין אני-אתה, ולא, כדרך כל המחשב שקדמו, מן הלז או מן האני – האם מקרה הוא שכהן היהודי, כהן זה שבהיותו בן שבעים חזר כולו אל המקום שבא ממנו, אל יהדותו, אל היותו יהודי, גילה תגלית זו, האנושית שבכל התגליות הפילוסופיות?... היהודי גילה את היהודי שבו, ודרך אגב גילה את האדם שבכולנו' (נהריים, עמ' 158-159).

287 דת התבונה שער שמיני: גילוי האדם בבחינת ריע.

288 דת התבונה שערים עשירי (היחיד בבחינת אני), אחד עשר (הכיפורים) ושנים עשר (יום הכיפורים), וראה להלן.

מן הפרספקטיבה הדתית, מכוננים החטא והתשובה שני מושגים שהאתיקה איננה מכירה: ה'יחיד' וה'אני'. החטא, משמעו הכרה בקטגוריה של 'יחיד': בית המשפט יכול להרשיע את הפושע על פי הדין, אך הוא איננו יכול לחייב אותו להרגיש אשם. רק החוטא לבדו מסוגל ליטול את האשמה על עצמו, וקבלתה של זו נעשית רק ברצונו החופשי, מתוך תודעה עמוקה של יחידותו ואפילו בדידותו. היא מתרחשת בפנימיותו של אדם, ואי אפשר לחלוק אותה עם אחרים. אינטימיות זו מכוננת את היחיד, את קיומו של הסוביקט.²⁸⁹

אם בשלב ההודאה באשמה, שקע החוטא בתהום הכשלון, הרי בשלב הבא, הוא מתוודע אל חירותו, וה'יחיד' נעשה ל'אני' בוחר ועצמאי:

כך נולד האדם החדש, בדרך זו יהיה היחיד לאני. אין החטא מתווה את דרך החיים. יש מקום לתשובה מדרך החטא. האדם יכול להיות אדם חדש.²⁹⁰ יכולת זאת של השתנות עצמית עושה את היחיד לאני. על ידי החטא עצמו נעשה האדם ראשונה ליחיד. אולם על ידי התשובה מן החטא יהיה היחיד החוטא לאני בן חורין (דת התבונה, יא, 28, עמ' 230).

החטא והאשמה אצל כהן הם אביזרים אנתרופולוגיים.²⁹¹ בהודאתו באשמה כונן החוטא את יחידותו, וחרג מן האנונימיות חסרת הזהות של המשפט הפורמלי. ה'יחיד' הוא הפרט היודע את עצמו כמי שנקרא לעשות את המעשה המוסרי והיודע את חטאו. אולם, בכך לא הגיע האדם לתודעה מלאה של עצמיותו, אלא רק לתודעת נבדלותו כיחיד. עדיין הוא נפעל על ידי החטא ונתון בידו. בשלב התשובה הוא מתוודע לחירותו לעצב את חייו באמצעות החלטותיו והכרעותיו, ובכך הוא מכונן את ה'אני' העצמאי.²⁹² יש להדגיש כי 'אני' זה איננו 'עצמי' סובסטנציאלי אלא פרוייקט מתמשך, משימה אין סופית,²⁹³ ובכך נעסוק בהרחבה בהמשך.

289 דת התבונה עמ' 204, 231, 260. הרעיון שהחטא הוא מכשיר לכינון אישיות נפרדת ועצמאית, נמצא אצל רבי שמחה בונם מפשיסחה (חדוות שמחה עורך יהונתן הלוי אייבעשיטץ, ווארשא תר"ץ, אות כט, עמ' 20-22), ובאופן נרחב ורדיקלי אצל אריך פרום: Erich Fromm, *You Shall Be As Gods: A Radical Interpretation Of the Old Testament and Its Tradition*, New York 1966.

290 בהערה מוסיף כהן: 'ומשנה שמו, כלומר אני אחר, ואיני אותו האיש שאעשה אותן המעשים (רמב"ם הלכות תשובה ב, ד). על כך העיר לורנס קפלן (כהן וסולובייצ'ק, עמ' 219 והלאה), כי בעוד שביטוי זה מייצג אצל הרמב"ם את השינוי שמחוללת התשובה מרע לטוב, הרי שאצל כהן הוא מייצג את תפקידה של התשובה בכינון ה'אני', רעיון שהרמב"ם אדיש למדי כלפיו.

291 ראה שג"ר, שובי נפשי, עמ' 94.

292 באופן דומה מציע יעקב גולומב להבין את ה'וידויים' של רוסו: 'לדידו של רוסו, הוידוי הוא גם תהליך דינמי של הסרת מסכות, של אינטגרציה ומימוש האני האותנטי שלו בחיים. תהליך הוידוי הוא מינייה וביה תהליך כינון האני'. (גולומב, הוידוי, עמ' 27).

293 קפלן, כהן וסולובייצ'ק, עמ' 217.

גם הסליחה, סופו של התהליך, תורמת נדבך נוסף לגיבושה של האישיות. הסליחה היא פיוסו של האדם עם עצמו.²⁹⁴ האישיות שנופצה לרסיסים בעקבות הסתירות הפנימיות שגרם החטא, שבה ומתאחה. וחלקיה שנתפזרו לכל עבר, מתלכדים מחדש לאחדות אחת:

האני המוסרי מרוסק על ידי הסחות הדעת, סכסוכים וסתירות, המאיימים עליו בכל עת להבקיעו ולפוצצו לרסיסים... החטא אינו אלא ביטוי דתי לשיסוע זה של הלב, ולפיכך הכיפורים הם ביטוי דתי לאיחוד זה שהלב זוכה לו שוב בתוך עצמו. כן נעשה אלוהי הפדות גם מבחינה פסיכולוגית הפודה של היחיד, המציל של תודעתו העצמית (שם, עמ' 404).

חוקריו של כהן חלוקים בדעותיהם בשאלה האם חרג בסוגייה זו מתפיסתו הרגילה וראה בסליחה גילוי פרסונלי של האל,²⁹⁵ או שמא נשאר גם כאן האל אידיאה רגולטיבית בלבד, והסליחה מושגת כולה על ידי מאמציו האנושיים של האדם המיטהר.²⁹⁶ כך או כך, מן הפרספקטיבה האנתרופולוגית תורמת הסליחה לגיבושו של האני, ובכך היא משתלבת בתפיסת התשובה הכללית של כהן, שעניינה בתהליכי ההתהוות והיצירה העצמית, ובמסעו האקזיסטנציאלי של האני.

294 דת התבונה, יא, 21, עמ' 226.

295 תפיסת הסליחה כדאלוג ממשי בין האל לבין האדם מפותחת יותר אצל רוזנצוויג, ראה David Yaffe, 'Liturgy and Ethics: Hermann Cohen and Franz Rosenzweig on the Day of Atonement', *Journal of Religious Ethics* 7 (1979), pp. 215-228.

296 במאמרו על הסליחה אצל הרמן כהן, עומד אהוד לזו על שלוש בעיות שמעוררת הסליחה במערכת המוסרית-דתית של כהן ועל הפתרונות שהוא מציע להן: הבעיה הראשונה היא הסתירה לעקרון הצדק. הפתרון הוא שהסליחה מוענקת רק לשוגג ולא למזיד, והיא אף איננה פוטרת מעונש. הבעיה השנייה היא שהסליחה, המוענקת מאת האל, פוגעת לכאורה באוטונומיה של האדם ובחירותו המוסרית. הפתרון לכך הוא שתפקיד הסליחה רק למנוע יאוש מוחלט בעת כשלון, ובכך היא דווקא המניע להתמדת התהליך המוסרי האינסופי. הבעיה השלישית היא שבסליחה קיימת לכאורה פרסונליזציה של האל, תפיסה העומדת בסתירה לדרכו של כהן הרואה באל אידיאה מוסרית מופשטת. הפתרון כאן, על פי לזו, נעוץ בצמצום ההיבטים הפרסונליים של הסליחה: אלהים אינו מתערב באופן פעיל בתליך התשובה, אך משפיע עליו בעצם קיומו כדיוקן ראשית (לזו, רעיון הסליחה). דעה הפוכה מביע נתן רוטנשטרייך: 'ותר מאשר בסוגיה איזו שהיא של תפיסתו הדתית של כהן מתנגנים בתפיסתו על הסליחה ועל הכיפורים צלילים של תפיסה אישיותית על האלהים. כהן, השולל מן האלהים תכונות של אישיות ושל חיות, מייחס לו בעקיפין תכונות אלו על ידי הבלטת חשיבותה המיוחדת של הסליחה בזיקה שבין האדם לאלהים... הסליחה היא התערבות פעילה של האלהים בתוך התהליך; היא מפסיקה את התהליך בדרך של חסד. ועל כן היא פורצת את גבולות המושג והיחסים המושגיים שבין האדם לבין האלוהים' (רוטנשטרייך, המחשבה היהודית ב, עמ' 107). הדברים צריכים עיון נוסף ביחס למשנתו של כהן, אולם יש בדברים תרומה להבנת משמעות הסליחה במסגרת התפיסה הדתית המסורתית. בתהליך התשובה והסליחה מתרחש גילוי הדדי של העצמיות – האנושית והאלהית. האני נחשף עד תום, ומגלה את יחידותו, ואף האל, לעומתו וכנגדו, נחשף ומגלה את 'אישיותו'. ראה למשל רש"ז מלאדי, ליקוטי תורה דרושים לר"ה נד ע"ד על הפסוק 'לפני ה' תטהרו', שמשמעו, לפני שם 'הויה', כלומר, דבקות בעצמות האלהית גופה, מעבר לכל לבושיה, ואפילו מעבר לשמה.

רי"ד סולובייצ'יק: התשובה כיצירה עצמית

הרי"ד סולובייצ'יק ממשיך מבחינות רבות את דרכו של הרמן כהן,²⁹⁷ וגם אצלו ממוקדת התשובה ביצירת האישיות:

תשובה, על פי השקפת ההלכה, היא פעולת יצירה – יצירה עצמית. הפקעת הזהות הפסיכית עם ה"אנכי" שמקודם, ויצירת "אנכי" חדש, בעל תודעה חדשה, רוח ולב חדשים, מגמות ושאיפות אחרות, כמיהות וערגות שונות... כשאדם שב, הרי הוא נעשה לבורא עולמות וליוצר עצמו ואנוכיותו (איש ההלכה, עמ' 92-94).²⁹⁸

בהמשך נעסוק במספר סוגיות בהגות התשובה של הרי"ד. כאן נעמוד רק על הרעיון המרכזי: כפי שעולה ממובאה זו, היבט חשוב של התשובה הוא הפקעת שם 'רשע', הרובץ על החוטא, על ידי יצירת אישיות חדשה שאינה ממשיכה את קודמתה.²⁹⁹ אמנם, ברמה גבוהה יותר, מגמתה של התשובה איננו ניתוק מן העבר, אלא פרשנות יצירתית שלו. הרב סולובייצ'יק רואה את התשובה כמעבר מתפיסת זמן פיזיקלית, אטומיסטית, לתפיסה איכותנית, חוויתית, שבמסגרתה הזמן הופך ל'מְשָׁךְ' אחד, ולשלמות אורגנית רציפה. בחייו המיתקנים והולכים הוא מרומם גם את עברו, ומעתה מתפרשים מאורעות העבר בצורה חדשה וטובה, באמצעות ההווה והעתיד.³⁰⁰ זוהי פעולה יצירתית הכרוכה בבחירתו המודעת של בעל התשובה לאמץ תפיסת זמן חדשה. אין מדובר בשינוי תפיסתי בלבד, אלא במעבר אל חווית קיום אחרת, אל תנופת חיים³⁰¹ ועוצמת קיום שלא היו בו

297 להשוואה בין תפיסות התשובה של השניים ראה קפלן, כהן וסולובייצ'יק, עמ' 213-258; שג"ר, שובי נפשי, עמ' 104-82. הרב שג"ר מצביע על הכיוונים ההפוכים: אצל כהן פותח התהליך ב'יחיד' ומסתיים ב'אני', ואילו אצל הרי"ד, תחילתו של התהליך ב'אני' וסופו ב'יחיד' (שם, עמ' 94-95).

298 הדברים משתלבים בהשקפתו של הרי"ד על כח היצירה האנושי כצלם אלהים שבאדם. למשל: 'אין ספק שהמושג "צלם אלהים" שבתאור הראשון בתורה מתייחס אל כשרונו החאריסמאטי של האדם היוצר. דמיונו של האדם לאלוהים מתבטא בשאיפתו וביכולתו של האדם להיות יוצר' (איש האמונה, עמ' 14). ראה גם איש ההלכה חלק ב, 'כח היוצר שבו', עמ' 83-113.

299 איש ההלכה, עמ' 94-95.

300 איש ההלכה, עמ' 94-97. קרוב לכך הדיון בספר 'על התשובה', בפרק 'ביעור הרע או העלאתו', עמ' 169-175. להבהרת דברי הרי"ד בהקשרם הפילוסופי ראה גולדמן, תשובה וזמן, עמ' 175-189 (דיון בדבריו לקמן, עמ' 159); שוורץ, הרב סולובייצ'יק, פרק שנים עשר: 'שינוי או פרשנות', עמ' 314-332. בהתחשב גם בדבריו של הרי"ד בספרו *The Halakhic Mind* (עמ' 47-50), מתאר שוורץ שלושה טיפוסים: א. איש הדת (1) המתייסר בחרטת סרק על עבר שאיננו ניתן לשינוי. ב. איש הדת (2) שמבחינתו התשובה משנה את העבר באמצעות שלילת הרכיבים החוטאים של התודעה, ואשר מייצגו הוא שלר. ג. איש ההלכה שמבחינתו התשובה היא פרשנות מחודשת של העבר (שם, עמ' 323).

301 כביטוי של ברגסון: E'lan Vital, (ראה ההתפתחות היוצרת עמ' 77-82, 178-184). הרי"ד מציין במפורש לברגסון (איש ההלכה, עמ' 99).

קודם. אינטגרציה זו של העבר וההווה, הכרוכה בשינוי בתפיסת הזמן, היא המקבילה התודעתית לאינטגרציה של כוחות הנפש, היוצרת 'אני' מאוחד ומגובש.

בספר 'על התשובה' מוסבר יותר תהליך יצירת ה'אני' במסגרת הדיון בבחירה החופשית. הר"ד מלמד כי בדומה למצוה 'לידע שיש שם מצוי ראשון', ישנה מצוה נוספת: 'לידע שיש בחירה'. האמונה בבחירה החופשית, בדומה לאמונה באל, איננה ידיעה אינטלקטואלית גרידא אלא חוויה קיומית מתמשכת:

אותו יסוד של 'לידע' מתייחס גם ל'בחירה'. ההנחה כי האדם הוא חופשי, כי הוא בן חורין שניחון בגבורה נפשית לבחור, ובכוח איתנים לעשות הכל כדי להכריע את גורל חייו הדתיים והמוסריים – הנחה זו אינה יכולה להסתפק באמונה בלבד, היא צריכה גם לידיעה, לתחושה שתמלא את האדם כולו במתח זה של 'בחירה חופשית' שקיבל מאת הקדוש ברוך הוא. הבחירה צריכה לנטוע באדם רגש של אחריות, כדברי הלל "אם אני כאן הכל כאן". הלל, העניו מכל אדם, דוקא הוא שמדגיש את ה"אני", כי בלי הכרת "האני" לא תתעורר באדם תחושת הבחירה החופשית, בלי הכרת "האני" אין האדם יכול ליצור, אינו יכול להכריע ולהחליט... תחושת הבחירה החופשית נותנת לאדם הרגשת חשיבות... בה רואה כל יחיד את עצמו כשומר שגורל כל העולם מצוי בידו... אסור לך להסיח דעת מיסוד הבחירה מפני שיסוד זה לא ניתן לך רק בקבלה בלבד, אלא הוא גלוי עצמי שלך (על התשובה, עמ' 209-210).

הבחירה איננה ביטוי ליכולתו של האדם להכריע בין אפשרויות שונות, אלא מכשיר לגילוי, או שמא נכון יותר, ליצירת, הסובייקט. המודעות הבהירה והחריפה לאחריותו של האדם מעניקה לו תחושת ממשות עזה ומכוננת את ה'אני'.³⁰²

כפי שראינו לעיל אצל הרמן כהן, כך גם אצל הר"ד, תרומתה של התשובה באה לידי ביטוי לא רק בתחום האנתרופולוגי, אלא גם בתחום הפסיכולוגי, באיחוי נפשו המשוסעת של החוטא:

החוטא, אומרים חכמי הקבלה, אינו אישיות אחידה – והם בתמימותם תפסו את הדברים בצורה מעמיקה יותר מהפסיכולוגים המודרניים – הוא אישיות מפוצלת, נפוצה, נדח ונהדף למשב כל רוח, כשחלקו בתחום זה וחלקו האחר בתחום אחר. הוא אינו עקבי. הקללה של 'זהפיץ ה' אתכם בעמים' חלה לא רק על האומה, אלא גם על החוטא היחיד. כשרונותיו,

302 בספר 'איש ההלכה' מרחיב הר"ד ופורש את רעיון היצירה על תחומים נוספים – נבואה, השגחה והישארות הנפש. בכולם משמשת היצירה העצמית כתהליך בו מפיק האדם את עצמו מידי קיום כללי וסתמי, נתון פסיבי של החוקיות הכללית, אל עבר כינון זהות אישית, השגחה פרטית והישארות נפש אינדיבידואלית (עמ' 101-113).

כוחות הנפש שלו, רגשותיו ומחשבותיו אין להם קשר פנימי, אין נקודה אחת שבה מתמקדת אישיותו. תשובה היא קיבוץ גלויות, שפירושה איחודה וליכודה מחדש של האישיות שנתפצלה לרסיסים בעטיו של החטא (על התשובה, עמ' 298-299).³⁰³

מרטין בובר: התשובה כהכרעה

מושג התשובה אצל בובר דומה מבחינות רבות לתהליך התגבשות האישיות אצל הרמן כהן והרי"ד סולובייצ'ק. דיונו המרכזי של בובר בסוגיה זו מיוסד על בירור מושגי הטוב והרע, ומהם נגזרים מושגי החטא והתשובה. אצל בובר, הטוב והרע שייכים לתחום האונטולוגיה ולא לתחום האתיקה. האדם מתוודע אל הטוב והרע מתוך נפשו, ולא מתוך הפשטות פילוסופיות. הטוב זהה עם הכרעה בעלת כיוון, עוצמה והחלטיות, ואילו הרע זהה עם הססנות, רפיסות ודלדול. בובר דוחה את התפיסה המורגלת של טוב ורע, כשני כיוונים הפכיים המצויים על ציר משותף:

טוב ורע במשותם האנתרופולוגית, היינו בהקשר החיים העובדתי של האישיות האנושית, אינם, כפי המקובל לחשוב, שתי איכויות שוות בסוגן לפי מבניהן ואך ניצבות הן זו לעומת זו, כי אם שתי איכויות שונות במבניהם לחלוטין (תמונות של טוב ורע, עמ' 325).

במתכונתו היסודית, הרע איננו הכיוון ההפוך ביחס לטוב, אלא העדר כיוון בכלל. מצב מדולדל של קיום היולי וערטילאי, חסר מוצקות וממשות.³⁰⁴ בנפשו של אדם קיימת מתיחות קבועה, הנובעת מן הפער בין הפוטנציאלי לבין הממשי. האפשרויות הרבות לאין סוף הניצבות לפניו, מערערות ומפקקות את ממשותם של חייו. ולפיכך הוא שרוי במערבולת חסרת כיוון. זהו התווה ובוהו המקראי, שבובר מעניק לו משמעות פסיכולוגית וקיומית. מתוך נסיון נואש להגיע לידי אישור עצמי, בוחר האדם באופן שרירותי באפשרות כלשהי, במקרה כזה מוחלפת אפשרות חסרת כיוון

303 כפי שמציין הרי"ד, אחד ממקורותיו הוא רבי דב בער, האדמו"ר האמצעי מחב"ד, הרואה בתשובה כלי לאיחוד חלקי האישיות שנפוצו לכל עבר: 'כתיב, אם יהיה נדחך בקצה השמים משם יקבצך ה' אלהיך. ויש להבין איך שייך עניין קיבוץ ביחיד, שהאסיפה והקיבוץ אינו שייך רק ברבים. אך הנה מ"ש נדחך הוא בחינת פיזור ניצוצי חלקי אור הנפש אחת במקומות רבים זרים ורחוקים מאד עד שצריך אסיפה וקיבוץ גם בכל יחיד וזהו ענין קיבוץ גלויות' (שערי תשובה אות א, ג ע"א. בצוטט ב'על התשובה' שם נפלו מספר טעויות).

304 תיאור זה הולם את המצב הנפשי הראשוני, בו אין הרע הכרעה אקטיבית, אלא תווה וחוסר כיוון. על פי בובר, זהו התיאור הרווח במחשבה היהודית. בובר מציג גם עמדה אחרת, דואלית, הרווחת באמונה הפרסית, על פיה הטוב והרע הם יסודות ראשוניים של הוויה. לדעתו אין סתירה בין שני התיאורים, משום שהתיאור היהודי מייצג את השלב הראשון, היסודי, ואילו המיתוס הפרסי מייצג שלב שני, המתרחש לאחר הנפילה אל תוך הרע במובנו הראשון. בשלב הראשון הרע אינו מעשה, אלא נפילה והיקלעות, רק בשלב השני נוצר רע גמור, ובנקודה זו, מטרתו של המיתוס הפרסי היא להפוך מצב זה שנתהווה מתוך חוסר כיוון ומתוך הכרעות מדומות, למצב שאפשר לשאתו, על ידי אישורו המוחלט. אם השלב הראשון דומה לתנועת מערבולת, הרי השלב השני משול לקפיאתו של נהר זורם (תמונות של טוב ורע, עמ' 372-373).

בממשות חסרת כיוון, אך אין בה פתרון לחוסר הממשות הקיומי, משום שבחירה זו אינה נובעת מעומק נפשו. זוהי הכרעה למראית עין, שאינה אלא היעדר הכרעה, בריחה אל האשליה, ולבסוף אל השיגעון.³⁰⁵ האישור העצמי במקרה זה הוא מזויף, משום שהוא חסר את הנחרצות האלהית.³⁰⁶

במצבו המדולדל, נסחף האדם באופן פאסיבי על ידי הכוחות המטלטלים אותו. כך מפרש בובר את חטאי הראשית במקרא: חטאם של אדם וחוה הוא נפילה אל פאסביות, שקיעה בתוך ליאות חולמנית.³⁰⁷ גם חטאו של קין אירע מתוך כניעה סתמית לסערת הרגשות של המריבה, ולא כהזדה מכוונת, לפיכך, 'הוא איננו רוצח, הוא רצח'. אף עונשו משקף במדויק את החטא: 'וכשקללת אלוהים... מגרשת את קין מעל פני האדמה הנעבדת למען יהיה "נע ונד בארץ", הרי אלוהים מועיד לו גורל המגלם במוחש את מה שנתרחש בנפשו'. התווה הנפשי, חוסר היכולת למצוא יציבות וכיוון ברור, הוא החטא ועונשו כאחד.³⁰⁸

אם התווה והערטילאיות של הנפש הוא יסודו של הרע, הרי שהטוב הוא המעשה הנעשה מתוך עוצמה מכוונת המאחדת את כוחות הנפש כולה אל מטרה אחת. הבחנה זו מעניקה לאדם אינדיקציה פשוטה לזיהוי הטוב ואת הרע מתוך התבוננות בנפשו שלו: בעשיית הרע, תמיד יהיה לבו חלוק ומסוכסך, לעולם לא יעשה את הרע בכל מאודו, מה שאין כן הטוב, הנעשה תמיד בכל לבו:³⁰⁹

305 תמונות של טוב ורע, עמ' 365.

306 שם, עמ' 343.

307 שם, עמ' 329. במקום אחר מפרש בובר באופן דומה את מושגי הצמצום ושבירת הכלים בקבלה. אליבא דבובר, יכלו הכלים לעמוד בפני האור האלהי מבלי להישבר, אולם רפיונם וחולשת דעתם הביאו לשבירתם ומנעו את מימוש ייעודם: 'תורת הקבלה, שהחסידות שיקעה אותה בבנינה, התיקה את בוא הרע אחרנית לתוך מעשה הבריאה עצמו. לבת האש של חסד הבורא משתפכת בשפעתה על פני הדמויות הקמאיות, "הכלים"; "הכלים" אינם מחזיקים בפניה, הם "נשברים"... אף כי לא נאמרו דברים אלה בקבלה מפורש, הרי אין ספק שתורה זו כוללת את הדעה, כי ניתנו לאותם כלים קמאיים, כמו לאדם הראשון, כוח תנועה משלהם, עצמאות, חירות, ולו חירות בלבד לעמוד בפני זרם החסד או לא לעמוד בפניו. ואף אמנם חטאו של אדם הראשון... לא שאדם הראשון מתקומם לאלהים, הוא אינו מוצא את לבו בעדו; "שליחת יד" זו שלו [בעץ הדעת טוב ורע] אינה תנועת מרי, אלא תנועה נרפית לאין רצון, לאין עצה, לאין דרך' ('ספינוזה, שבת צבי והבעש"ט', בתוך 'פרדס החסידות' עמ' טו-טז). על כך ראה ישראל קורן, המיסתורין של הארץ, פרק תשיעי: 'מיסטיקה וחסידות בהגותו של מרטין בובר', בעיקר עמ' 258-263.

308 שם, עמ' 343-344. לעיון ביקורתי בהגותו של בובר בנושא זה ראה אפרים שמואלי, 'הטוב והרע במשנתו של בובר – עיוני ביקורת', הגות עברית באמריקה, כרך שני, תל אביב תשל"ג, עמ' 354-370.

309 בדרך זו מפרש בובר את ההבחנה המסורתית בין יצר הטוב ליצר הרע. היצר הרע, התאוה הוא כח שבלעדיו לא היה האדם יכול להוליד ולא ליצור, אין הוא רע כשלעצמו, אלא רק כאשר הוא נעזב ונותר סתמי ונטול כיוון, ומתוך כך נכשל ונתעה. יצר הטוב הוא בחינת כיוון צרוף, המנחה את הפוטנציה נטולת הכיוון אל האלהים (תמונות של טוב ורע, עמ' 346). זוהי כוונת המאמר 'בכל לבבך – בשני יצריך' (שם, עמ' 367).

הרע אינו ניתן להיעשות בכל הנפש כולה; הטוב ניתן להיעשות רק בכל הנפש כולה. הוא נעשה, כשהנפש בתנופתה, המגיחה ברוממות כוחה, תופסת בכל הכוחות כולם ומטילה עצמה תוך האש המזככת ומהפכת של עוצמת ההכרעה (תמונות של טוב ורע, עמ' 366).

כאן מקומה של התשובה, מושג מפתח בהגותו של בובר.³¹⁰ אם הרע הוא קיום כאוטי, חסר הכרעה וממשות, הרי התשובה היא ההכרעה השלמה אשר באמצעותה מגיע האדם לידי איחוד, מתגבר על השניות שבנפשו, וזוכה בממשות הקיום:

כבר ראינו כי האדם נודע כפעם בפעם את מימד הרע כאפס הכרעה... האדם משים עצמו שאלה, כיון שדעת עצמו שוב אינה מאפשרת לו להיין ולאשר את עצמו. מצב זה אפשר שילבש צורה פאתולוגית, כלומר היחס של האישיות אל עצמה נעשה רופף ומבלבל; ואפשר שהאישיות תמצא מוצא במקום שכמעט לא ציפתה לו, כלומר, על ידי מאמץ מופלג, המפתיע בכוחו ובהשפעתו את עצמה, של היות לאחת, על ידי מעשה מכריע של הכרעה, היינו בדיוק על ידי מה שקרוי בלשון הדת, ההולמת להפליא בשם 'תשובה' (שם, עמ' 369). תשובה הוא מעשה הכרעה המגיע לשיאו שאין לפניו ולאחריו, שעה שהוא בא כחתך-מפסיק בחיי אדם, כמפנה מחדש בתוך תהליך הוויה. כאשר מתעורר בתוך ה"חטא", בתוך העדר הכרעה, רצון ההכרעה, נקרעת כסותם של חיי השעה, כוח הקדומים בוקע ועולה אל השמים בסערה. בחוזר בתשובה מתחדש מעשה בראשית; ובהתחדשותו מתחדש העולם. אמרו: גדולה תשובה שקדמה לבריאת העולם שנאמר: בטרם הרים יולדו – תשב אנוש עד דכא (תעודה ויעוד, כרך א, עמ' 61-62).

מצב החטא הוא קיום של תוהו והבל, קיום רופס ורועד. גם נסיונות האישור העצמי, מזויפים הם, ומעניקים רק אשליה של קיום. תיקונו של הקיום הכאוטי נעוץ בהשתלטות על אנדרלמוסיית האפשרויות תוך מימוש צלם האדם.³¹¹ התשובה היא אישור אמת של הקיום, משום שההכרעה איננה שרירותית, עוצמתה הכבירה באה לה מתוך התכוונותה אל האלהי:

310 ראה תאודור דריפוס, 'חשיבות המושג UMKEHR להבנת הגותו של מ' בובר', דעת 9 (תשמ"ב), עמ' 71-74. לדעתו יש לראות במושג התשובה מילה מנחה החורזת את כל הגותו של בובר. כפי שממשיך דריפוס, על סמך ההקשרים השונים, יש לפרש מילה זו בשני אופנים, הראשון, במובן היהודי-מסורתי של חזרה בתשובה, והשני, במובן האפלטוני של הסבה מן החושך אל האור, מן השקר אל האמת, ובעולמו של בובר, הסבה מעולם הלז לעולם של אני-אתה. שני הפירושים נכונים ויש לראותם בעת ובעונה אחת, בשני משורים מקבילים: האחד תיאולוגי יהודי, והאחר פילוסופי כללי. זהו נסיון בובריאני אופייני לגשירת גשר בין פרטיקולריזם יהודי לבין אוניברסליזם כלל אנושי.

311 תמונות של טוב ורע, עמ' 344. ראה גם בסוד שיח, עמ' 205: 'נמצא שאין טוב ורע משמשים צמד ניגודים כמותם של ימין ושמאל, מעלה ומטה. "טוב" הוא התנועה שכיוונה בדרך השיבה, התשובה.'

קרעיו של האדם החייב להכריע מתגלים בדמות השניות של טוב ורע, לומר, בין כיון וכוח. רק במקום שאחת הנפשות אינה יכולה להתלכד לכלל שלמות, נאחזת היא ברע, והיא קוראת דרור לכוח התועה; ואילו הנפש המכריעה מתוך אחדותה מתאחדים בה כוח ומגמה, עצמתה שאינה בצמצום של להט היצר, בכוונת המישרין שאינה סוטה מדרכה. אותו אדם משלים בתחום המופקד בידו את מעשה בראשית. ושלמותו של כל דבר, גדול כקטן, מגיעה אל היסוד האלהי (תעודה ויעוד כרך א, עמ' 60-61).

אכן, בדומה לרוח המפעמת בהגותם של הרמן כהן ורי"ד סלובייצ'ק, גם אצל בובר מזוהה התשובה עם התגבשות הנפש לחטיבה מלוכדת, וזו קשורה בעמידה של עוצמה, הכרעה והחלטיות.

ברקע דבריו של בובר אפשר לשמוע בת קול מהגותו של ניטשה.³¹² הדיה של זו עשויים להישמע גם בדברי שני ההוגים האחרים, ביחס לאידיאל היצירה העצמית שהוא אולי הרעיון המרכזי בהגותו של ניטשה.³¹³ דומה כי אי אפשר לעמוד על אופייה של הגות התשובה במאה העשרים בלא להתייחס לניטשה, הן בהיותו ביטוי עז של רוח התקופה, והן כמקור השפעה ישיר על חלק מהוגיה, ונשוב לכך לקמן (עמ' 306).

תת-ההכרה כעֶפְכָּה בהגות התשובה המודרנית

בפרק הקודם עסקנו ביחסן של החסידות ותנועת המוסר לכוחות הלא מודעים. בחסידות היה זה 'על-מודע' חיובי, ניצוץ אלהי החבוי בעמקי הנשמה, שמטרתה של התשובה לשחרר אותו ממאסרו ולאפשר לאורו לזרוח. ואילו תנועת המוסר דיברה על תת-מודע עכור ויצרי, אותו יש לכבוש באמצעים פסיכולוגיים מתוחכמים. בשונה משתייהן, הגות התשובה של המאה העשרים, זונחת את העיסוק בתת ההכרה. היא סבורה שחיייו של האדם מתנהלים בידי כוחותיו המודעים, ומטרתו היא לממש את חירותו מתוך עוצמה והחלטיות, כאשר התיקון או התשובה הוא אימוץ כוחותיו ומתן ביטוי לנביעתם החיונית.

האם הגות התשובה המודרנית מתכחשת לקיומו של הלא מודע? דומני שיהיה מדויק יותר לראות זאת לא כהתכחשות אלא כפרשנות מחודשת. מעתה נתפסת תת ההכרה כעֶפְכָּה, כפי שהגדיר

312 על השפעתו של ניטשה על בובר ראה יעקב גולומב, 'מרטין בובר בין ניטשה לקירקגור', עיון נה (תשס"ו), עמ' 137-164. ובמהדורה נוספת: "השתכרותו" של מרטין בובר מניטשה', בתוך: יעקב גולומב (עורך), ניטשה בבתי הקפה של וינה, ירושלים תשס"ו, עמ' 53-80. על שפע וחסר אצל ניטשה כפרמטרים אתיים ראה אילון, יצירה עצמית, עמ' 154.

313 ראה בהרחבה אילון, יצירה עצמית.

ישראל אור-בך את משמעותה בפסיכולוגיה ההומניסטית-אקזיסטנציאליסטית.³¹⁴ תת-ההכרה איננו מקום טופוגרפי, אלא עכבה בביטוי הפוטנציאל האישי. ההדחקה ותת-ההכרה מזוהים כדלות נפשית, מחסור תודעתי, או חוויה פוטנציאלית בלתי ממומשת.

על פי חלק מן הגישות ההומניסטיות והאקזיסטנציאליסטיות, הפעילות הנפשית חופפת לחלוטין לתודעה ולחוויה הסובייקטיבית.³¹⁵ במסגרת זו, השימוש במונח תת-ההכרה נעשה במשמעות מושאלת. כלומר, תת-ההכרה הוא 'משכן' הכוחות החיוביים של האדם של התממשו, כך שהיחיד פועל בפוטנציאל אנושי מדולדל ואינו מביא את עצמו לידי מיצוי מלא.³¹⁶

מנקודת המבט ההומניסטית, האדם הוא הקברניט של חייו. הוא קובע יעדים ומשיג אותם תוך התגברות של מכשולים. הוא יוצר ומעניק משמעות ומובן לחייו, ובכך משתחרר מכורח הנסיבות ומוצא את חירותו. בעצם מהותו קיימת שאיפה לביטוי עצמי, לפיתוח ולחידוש. בנקודה זו נוקטים האקזיסטנציאליסטים עמדה קיצונית: לא זו בלבד שהאדם יכול להיות חופשי, אלא שהוא חייב לבחור בכך. היינו, הוא מוכרח לנקוט עמדה ברורה כלפי החיים, ולחיות מתוך דבקות בערכים טרנסצנדנטיים המצויים מעבר לצרכים החומריים. החירות הבלתי מוגבלת והאחריות למימוש עצמי מטילות מעמסה כבדה וחרדה, ולעיתים בורח האדם ממנה אל פסיביות, תלות, נירוונה, או התבטלות כלפי דמות סמכותית. התחמקות זו היא סיבת הקונפליקטיים הרוחניים והנפשיים של האדם.³¹⁷ כפי שמלמדת הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית, כאשר הביטוי העצמי האותנטי נחסם, והאדם אינו מממש את יכולתו, נולדת בו אשמה קיומית. זוהי אותה האשמה עצמית על הבזבוז וההחטאה, ועל הכישלון במימוש העצמי.³¹⁸

314 ישראל אור-בך, עולמות נסתרים – התבוננות בתת-ההכרה, ירושלים ותל אביב תשנ"ג, עמ' 132-163. אפשר להציע אפשרות נוספת ולפיה השקפתה של הגות התשובה המודרנית היא שכאשר אדם מבטא את מלוא כוחותיו, אין צורך בחיטוט אחר נגיעות נסתרות ואינטרסים חבויים כבתנועת המוסר, או בחריגה אל עבר מצב תודעה מיסטי כבחסידות, מפני שבמצבו השופע והחינוכי, משתלבים כל כוחותיו של האדם, גם אלו הנסתרים, ונרתמים אל תנופת החיים המודעת שלו. להצעה זו נשוב בהמשך.

315 'הפסיכואנליזה הנסיונית מתבססת, למעשה, על הנחת קיומם של חיים נפשיים לא מודעים, החומקים עקרונית, ממבטו של הסובייקט. הפסיכואנליזה האקזיסטנציאלית דוחה את הנחת הלא-מודע ורואה את תחום הפעולה הנפשית כחופף לגמרי את תחום התודעה' (סארטר ב, עמ' 114).

316 אור-בך שם, עמ' 26

317 על טקטיקות שונות של בריחה ועל השלכותיהן ההרסניות עמד בהרחבה אריך פרום, מנוס מחופש, תרגום תמר עמית, תל אביב 1992.

318 אור-בך שם, עמ' 140. ראה למשל אצל היידגר: 'The call of conscience... is an appeal ... summons the Self to its potentiality-for-Being-its-Self, and thus calls Dasein forth to its possibilities' (הווייה וזמן, עמ' 332). אך ראה מרטין בובר החולק עליו וסבור שמקורה של האשמה נעוץ בפגם בקשר עם הזולת: 'When I answer the call of present being - "Where art Thou"? With "Here am I", but am not

לדעת העמדה ההומניסטית, אין בכוחות התת הכרתיים כוח להשפיע באופן מכריע על אורח חייו ועל עולמו הפסיכולוגי של האדם. תפיסתה איננה של שליטה כפולה – הכרתית ובלתי הכרתית, אלא ויתור על השליטה ההכרתית והיסחפות לתוך פסיביות, העדר שליטה, מחדל, ואי הגשמה עצמית.³¹⁹ בנקודה זו אנו שבים אל מאפייני הגות התשובה של המאה העשרים שתוארו לעיל.

רוח חדשה זו מחלחלת גם אל העולם הדתי וההלכתי בן זמננו. אדגים את השפעתה באמצעות שאלה מעשית שהופיעה לפני שנים אחדות ב'אסיא', כתב עת להלכה ורפואה: מטופל דתי נכשל באופן תדיר באוננות ומרגיש חוטא ואשם, והפסיכיאטר המטפל בו פונה לקבלת חוות דעת תורנית. על פי תשובה אחת שקיבל, יש לדון את החולה כאנוס, ולהבהיר לו שבמצבו הנפשי הנוכחי אין במעשיו כל איסור.³²⁰ כנגד זאת טען חכם אחר, המשמש גם כמטפל בפועל, כי התרת האיסור לא תועיל מבחינה פסיכולוגית, שכן המטופל עלול לחשוב שמצבו כה קשה עד כדי הגדרתו כחולה שיש בו סכנה או כשוטה, מה שעלול להשקיע אותו בתהום עמוקה יותר. כמו כן, הנסיון מוכיח שהתרת האיסור איננה מועילה להפסיק את רגשות האשמה והחרטה, משום שבדרך כלל הם מועתקים אל איסור אחר. לעצם העניין הוא מציע גישה טיפולית שונה:

גישה זו רואה במעשה העבירה והעיסוק בה סימפטום ולא סיבה למצוקה, הנגרמת בגלל שליטה מוגבלת של החולה ברגשותיו. הנובע ממנה היא הרגשה של חוסר יכולת לממש את אישיותו, בדרך יצירתית כל שהיא. נוצר אז מעגל של חוסר שליטה, שבו החולה נדחף בגלל מחלתו אל תסביכו, וכל עיסוקו הוא כיצד להשתחרר מהם. בכך נמנעת ממנו היכולת לממש את אישיותו, וחוזר חלילה.

really there, that is not with the truth of my whole life, then I am guilty... It is not my existence that calls to me, but the being, which is not me'. (Martin Buber, *Between Man and Man*, David Avraham Weiner, 'Two: על וויכוח זה ראה: translated by R. Smith, London 1947, p. 166)

Types of Guilt – The Subtext in Buber's Critique of Heidegger', *Orim* 2 (1987), pp. 98-108.

319 אור-בך שם, עמ' 136. דוגמה בולטת לגישה זו היא התיאוריה של קרל רוג'רס (Carl Rogers, *On Becoming a Person*. Boston 1961): בכל אדם קיימים כוחות חיוביים, השואפים להתבטא ולהתגשם באופן אותנטי. כאשר גורמי תרבות, חברה, וסביבה עויינת חוסמים את אפשרותו לבטא עצמו באמת, הוא מעמיד במקום האני האמיתי תחליף בדמות 'אני פנומנולוגי' התואם את דרישות החברה, אך מותיר אותו עם חוויה של ניכור עצמי. הפוטנציאל האמיתי שלא הצליח להגיע לידי ביטוי הוא תת ההכרה. ההכרה הינה היכולת לחיות תוך ביטוי מלא של הפוטנציאל האמיתי (אור-בך שם, עמ' 137).

320 נפתלי בר אילן, 'חולה שיצרו תוקפו', אסיא ח (1995), עמ' 177-184.

אי היכולת לממש את כשרונותיו בדרך אישית, יצירתית, היא הסיבה למצוקה. כל עוד לא הגיע האדם לביטוי יצירתי של כשרונותיו, לא יצליח "טיוח" הסימפטום. לכן אין בהצעת היתר לעבור על איסורים במערכת האמונה של החולה כל תועלת, אלא נזק. על כן, על המטפל להתרכז במציאת אתגר (רוחני-דתי, עד כמה שהדבר אפשרי) אשר בו יוכל גם החולה למצוא את דרכו, וזאת ע"י בדיקת כישוריו ותכונותיו והתאמת הדרך לאישיותו, תוך מעקב מתמיד של המטפל אחר התקדמות והתאקלמות החולה בדרכו החדשה... יש לדאוג לכך שהחולה יהיה עסוק דיו ב"עשה טוב" וממילא גדול הסיכוי שבמשך הזמן הוא גם "יסור מרע". מעט מן האור דוחה הרבה מן החושך, ואין כל תועלת לטפל בחושך.³²¹

העבירה איננה סיבת הבעיה אלא סימפטום שלה. הבעיה האמיתית היא חוסר היכולת לממש את האישיות בדרך יצירתית. החטא הוא נסיון נָפֵל למלא את הריק הפנימי והדילול הקיומי באופן מעוות. לפיכך, ככל שיופחת העיסוק בעבירה והמאמץ יופנה אל מימוש מלא של כישוריו ויכולתו של המטופל באופן חיובי, ממילא תופחתנה או אף תיפתרנה הבעיות האחרות.³²²

321 אברהם פקטר, 'עוד בעניין חולה שיצרו תוקפו', אסיא ח (1995), עמ' 186-189.

322 במאמר מוסגר מוסיף הכותב כי בשיבות הליטאיות לא דיברו כלל על בעיית האוננות, אלא נקטו בדרך של התעלמות מכוונת, מתוך ההנחה שעצם העיסוק בו מגרה את הדימיון ומסיח את הדעת מן העיקר שהוא התורה (שם, הערה 4). יש להוסיף כי אף בחסידות חב"ד זהו נוהג רווח (בשונה מזרמים אחרים בחסידות), כפי שכתב רמ"מ שניאורסון באגרת משנת תשי"ד (אגרות קודש ט, ב'תרמב): 'ואף אשר לא הורגל בתוככי אנ"ש להדפיס ספרים מיוחדים לביאור סיבת העון, וגם אפילו לא לייחד הדבור ע"ז ברבים ובפרסום, וי"ל הטעם ע"ז, ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר הצ"צ נ"ע, כי ההרהור והפחד מהחטא יוכל לפעול, בטבע, הקרי כמו הרהורי עבירה (שו"ת צ"צ שער מילואים סי' סב)'. ראה גם תניא פרק כח: 'ואפילו אם נופלים לו הרהורי תאוות ושאר מחשבות זרות בשעת העבודה בתורה או בתפלה בכוונה אל ישית לב אליהן אלא יסיח דעתו מהן כרגע... והוא כמשל אדם המתפלל בכוונ' ועומד לנגדו עו"ג רשע ומשיח ומדבר עמו כדי לבלבלו שזאת עצתו בודאי שלא להשיב לו מטוב ועד רע ... כי המתאבק עם מנוול מתנוול ג"כ רק יעשה עצמו כלא יודע ולא שומע הרהורי' שנפלו לו ויסירם מדעתו ויוסיף אומץ בכח כוונתו'.

סיכום: שלושה מודלים של אותנטיות

לשם המחשה של שלושת התבניות שתיארנו בסקירה זו, אשתמש באופן סכמטי בשני מודלים של אותנטיות ששירטט יעקב גולומב (בלא להכנס לדיונים הענפים על הנושא), ועליהם אוסיף שלישי הנחון לנו. גולומב מדבר על שני מודלים של אותנטיות: ביולוגי ואסתטי. הראשון יונק את השראתו ממטאפורה ביולוגית: האדם דומה לצמח או עץ המממש את הפוטנציאל הטמון בזרעיו. בדומה לצופן הגנטי הטבוע באדם, גלומה בו גם יכולת לממש את מהותו האותנטית הנתונה לו עם היוולדו. מודל זה מצוי בכתביו של ז'אן ז'אק רוסו; המודל השני של האותנטיות הוא המודל האסתטי. הוא מדגיש את היצירתיות ויוצא כנגד גישה הרואה באדם ישות קבועה, מהות אפריורית שיש לממשה בדרך של הגשמה עצמית. האדם הוא אותנטי אם הוא מחבר במו ידיו את ספר חייו, בדומה לאמן המחבר את יצירותיו. מודל זה מצוי אצל קירקגור וניטשה במאה התשעה עשרה, ואצל היידגר וסארטר במאה העשרים.³²³

אם נראה את התשובה כמקבילה דתית לאותנטיות, הרי המודל הראשון, הביולוגי, מתאים במידה מסויימת לחסידות, השואפת להגיע אל שורש הנשמה ולחשוף את מהותה האמתית, הטובה במוחלט. (אמנם, כפי שהתבאר לעיל, מאחר שמהות זו היא אלהית, אין מדובר בתוכן מוגדר ומסויים). המודל השני, היצירתי, מתאים להגות התשובה של המאה העשרים, הרואה את התשובה כיצירה עצמית. מה באשר לתנועת המוסר? כאן האידיאל הוא לנקות את הנפש מפגמיה ולעצב את תכונותיה ומידותיה בהתאם למגמות המוסריות של התורה.³²⁴ לפיכך נוכל לעדכן את המטאפורה ולנסח אותה כך: המודל הביולוגי מתאר זרע המתפתח ונעשה לעץ ומממש את ה-D.N.A שלו. במסגרת המודל היצירתי נמסר עץ זה לידי האמן, והלה יוצר ממנו פסל בנוסח אקספרסיוניסטי מופשט. ואילו במסגרת תנועת המוסר, נמסר העץ הגולמי לידי נגר מנוסה, המשייף את הרפש והרקב שדבקו בו ובונה ממנו רהיטים על פי הזמנה.

לסיים, נעמוד על משמעותו של המושג 'תשובה' על פי שלושת השיטות. שאלת המפתח היא: להיכן שבים? בתנועת המוסר מקלף האדם את מסכת העצמי הכוזב ושב אל דמותו האמתית. בחסידות שב האדם אל שורש נשמתו, אל האלהים, ושם הוא מוצא את מנוחתו. בהגות המאה

323 גולומב, הוידוי, עמ' 7-8, ובהרחבה בספרו: אביר האמונה או גיבור הכפירה – חיפושי האותנטיות מקירקגור עד קאמי, ירושלים ותל אביב 1999.

324 דומה כי בנקודה זו באה לידי ביטוי המחלוקת הפנים-מתנגדית בין תנועת המוסר לבין מבקריה בקרב ראשי הישיבות ואנשי ההלכה. בעולמו של המתנגד ה'קלאסי', איש ההלכה, עיקרה של התשובה הוא חזרה אל שמירת התורה והמצווה, והוא אדיש למדי לתהליכים הנפשיים העמוקים שדורשת תנועת המוסר (כדלעיל, עמ' 79). במסגרת זו דומני שאנו חוזרים אל העמדה האסנציאליסטית הקלאסית, הרואה את האותנטיות (אם נעשה שימוש אנכרוניסטי במקצת במושג זה), כהשגת ממשות הקיום באמצעות התאמה לסדר הכללי, כאשר כאן משמעותו היא הסדר האלהי המתבטא בתורה ומצוות.

העשרים אין הוא שב למקום כלשהו, מפני שמעולם לא היתה נקודה מוגדרת שממנה יצא. התשובה איננה אלא מימוש כוחות היצירה הגנוזים בו והוצאתם מן הכוח אל הפועל. כיוון זה נִפְתַּח עתה בהרחבה במסגרת הדיון בהגותו של הרב הוטנר.

פרק חמישי

הרב הוטנר: התשובה כהתהוות מתמדת

האני-אנוכי של אדם הוא סירוגי. הוא איננו עצם יציב וקיים אלא נדיף ופריק, בלי כוח של רציפות והתמד. גומר את תגובתו ומיד עוצם את עיניו ונרדם. גחלילית בליל קיץ... יתר על כן, לא רק שאינו עצם יציב אלא שגם עצם איננו... האני איננו מהלך על חבל. הוא מופיע בהיענות לאתגר מוסרי של סיטואציה מסוימת ונעלם אחרי ההיענות. באופן שכל עצמו אינו אלא פעולה ללא עצם, אין, חלק אלוה ממעל, מיסטריה אוחזת בעקב המיסטריה הגדולה...

רק בהכרעה אתית, כשאני עושה צעד ומקבל אחריות, הוא כולו אני, כולו עצמי, רוחני וחופשי, ואין שמץ אובייקט אטום בתוכו. וזהו מקור האושר והשמחה, לא גדולה מזו...

וכאן גם הרגשת החופש. כי אין חירות אלא אלוהים, הרעננות של הגישה המוסרית בלי כבלים ובלי עבר. אלוהים הוא תמיד הווה, תמיד הווייה, בלי מסובב, ואין גיל גדול יותר מצד האדם מרגע זה של אני-אנוכי, של התנתקות משלשלת הסיבתיות, של נשימת האויר האלוהי שכולו הווה.

(ישראל אפרת, דיוקנו של האני, עמ' 354-361).

הקדמה

לאחר שעמדנו באופן כללי על שלוש תפיסות התשובה – החסידות, תנועת המוסר והגות המאה העשרים, נעבור לדיון מפורט בתפיסת התשובה של הרב הוטנר. עבודה קודמת על נושא זה נעשתה בידי ציפי אברהמוב,³²⁵ והיא מצביעה על כך שהרב הוטנר שותף לראיה המודרנית של התשובה כחוויה קיומית ולא כתיקון של עבירה קונקרטי. בדומה להלכי הרוח של זמנו, הוא מדגיש את הבטחון ביכולת הבחירה החופשית והיצירה העצמית, ומתמקד בחידוש, כלומר, בהפניית המבט אל העתיד במקום אל העבר. אברהמוב עומדת על האווירה האופטימית אצל הרב הוטנר, הממשיכה לדעתה את שיטת רבו, הסבא מסלובודקה,³²⁶ והמנוגדת לפסימיות ולקדרות של תנועת המוסר בראשיתה, במיוחד אצל רבי ישראל סלנטר.

בפרקים הבאים אבקש להמשיך ולהרחיב את העיון, לעיתים מתוך תובנות שונות ודגשים אחרים. נקודת ההתבוננות שלי היא יותר פנומנולוגית, והיא מתמקדת יותר בהיבטים הפילוסופיים ובשלל המשמעויות של תפיסת האני כהתהוות מתמדת, כפרויקט המצוי תמיד בתהליך.

325 ציפי אברהמוב, 'מאבק ביצר הרע או חדוות יצירה? על רעיון התשובה במשנת הרב יצחק הוטנר', דעת 44 (תש"ס), עמ' 95-122.

326 בנקודה זו דעתי שונה. סבורני שאין לראות בסבא מסלובודקה תפנית דרמטית בתנועת המוסר, וכפי שארחיב לקמן (עמ' 303 ואילך). משום כך אין לראות את הרב הוטנר כממשיך של שיטת רבו אלא כיוצר של שיטה חדשה.

בכל הגות העוסקת בחטא ובתשובה, קיימת הנחה בסיסית, מפורשת או מובלעת, אודות מצב נחות ומשברי המאפשר או גורם את החטא, ולעומתו מצב אידיאלי ואופטימלי שאותו משחזרת ומשקמת התשובה. החטא והתשובה אינם **מאורעות** אלא **מצבים**. לא התרחשויות קונקרטיביות אלא אופני קיום והוויה, שבמצבם המתוקן או המעוות, מהווים גלות או גאולה של הנפש.³²⁷

אצל הרב הוטנר, המעבר בין חטא לתשובה, הוא מעבר מ'הוויה' ל'התהוות'. כלומר, תנועה ממצב פגום של קיום סטאטי, הנמשך מכח האינרציה, אל עבר מצב מתוקן של קיום רענן ודינאמי המתחדש בכל עת והיונק ממעיין החידוש האלהי.

להלן אציג את רעיון ההתחדשות המתמדת ואת אלומת המוטיבים הכלולה בו, על רקע עיון כללי במשנת הרב הוטנר ובמקורותיה. לאחר מכן ארחיב את הדיון בהשלכותיו המפורטות על תפיסת התשובה, ואראה כיצד הוא נוכח בכל אחד משלביה.

כבלי הזמן וגאולת ההתחדשות

האדם והזמן

במקומות אחדים מתאר הרב הוטנר שני גורמים המצויים במאבק איתנים: האדם והזמן.³²⁸ הזמן הוא סיבת הקילקולים, והוא מבטא קיום פגום, חסר ומוגבל, ואילו האדם הוא מקור התיקונים, והוא מסמן קיום מתוקן, מלא ואידיאלי. הקלקולים תלויים בזמן משום שהוא מעגלי, חוזר על עצמו שוב ושוב ללא חידוש. לעומתו, **האדם** הוא מקור התיקונים משום שמצוי בו כוח התחדשות הפורץ את המחזורית, וכך 'קו ההתחדשות מנצח את עיגול המחזוריות'. לקמן נדון בהרחבה במשמעותה של הבחנה זו.

המקור להבחנה בין האדם לבין הזמן מצוי בדברי הגר"א המצביע על כך שהכתוב מונה את הגלות ביחידות של זמן: 'ועבדום ועינו אתם ארבע מאות שנה' (בראשית טו, יג) ואילו את הגאולה הוא מונה ביחידות של דורות: 'ודור רביעי ישובו הנה' (שם, שם, טז). מכאן שהקילקולים תלויים בזמן, ואילו התיקונים תלויים באדם.³²⁹ לכך מצטרפים דברי חז"ל על שס"ה מצוות לא תעשה המכוונות

327 למשל: בחסידות יתואר מצב החטא כקיום נפרד מתוך תחושת ישות עצמאית, לעומת מצב התשובה שמשמעו דבקות, ביטול והתכללות באלהות. בתנועת המוסר תתואר התשובה כשלטון השכל הנקי מנגיעות, מול מצב החטא שהוא שלטון התאוות והאינטרסים. הבחנה זו נכונה כמובן לכל שיטות התשובה, ראה למשל הדיון במושגים ענוה וגאווה בחיבור התשובה של רבי מנחם המאירי, בפרט בחלק 'שבר גאון'.

328 יו"כ, כא, ר"ה כז, חזרה והרחבה של נקודות מסויימת אפשר למצוא גם ביו"כ לב, וכן בר"ה יד; כה.

329 בפחד יצחק פורים ית, הביא רעיון זה בשם הראב"ד בפירושו למשנה מסכת עדיות ב, ט. המקור בדברי הגר"א אינו מפורש בדברי הרב הוטנר. הקבלה חלקית מצויה בקטע מכת"י של הגר"א שהועתק על ידי שמואל בן

כנגד ימות החמה, לעומת רמ"ח מצוות עשה המכוונת כנגד אברי האדם.³³⁰ נמצא שהזמן הוא מקור הקילקול, החטא והגלות, ואילו יכולת החידוש שבאדם היא מקור התיקון והתשובה, והיא המרפא

אברהם מאלצאן בספרו 'אבן שלמה' (פרק א אות ת, עמ' 21-22): 'ענין הלבושים שנעשים מימי אדם כי האדם והזמן הוא זכר ונקבה וכלל האדם וכל הנשמות שהן גוף א' הוא זכר. וכל שנות העולם הוא נקבה... ולכן רמ"ח אברים כנגד האדם ושס"ה ל"ת כנגד ימות השנה... והנה הנפש לפי הזמן וכפי לידתו וכמ"ש (ת"ז קטו, ד' ע"ש) אלא שהאדם מושל בבחירתו על הזמן ומערכת להטותו לכל אשר ירצה כמ"ש (שבת קנו) או מוהל' או טבחה כו'. וזהו וכבשוה (בראשית א') וחזקת והיית לאיש מושל ומ"מ אשת חיל עטרת בעלה וקרוב בעצמותיו מבישה. שצריך להלחם תמיד בה וכפום צערא אגרא'. ההפנייה לת"ז מתייחסת לתיקוני הזהר עם ביאור הגר"א, ויילנא תרכ"ז, דף קטו טור ד.

מקור מפורש יותר מצוי בדברי ה'לשם שבו ואחלמה', גם הוא מסתמך על הגר"א ומפאת חשיבותו אצטט בהרחבה: 'זוה סוד מאמרם ז"ל עדיות פ"ב מ"ט האב זוכה לבן כו' ובמספר הדורות לפניו והוא הקץ שנאמר קורא הדורות מראש, אעפ"י שנאמר ועבדום ועינו אותם ארבע מאות שנה ונאמר ודור רביעי ישובו הנה, והכוונה הוא כי הנה כל הדורות כולם הם כולם בבחי' קומת פרצו' אחד ומציאות אחת אשר נעוץ סופן בתחילתן ותחילתן בסופן והם שייכים זה לזה ונתלים זה בזה וזהו שאמר קורא הדורות מראש וקורא הוא מענין הזמנה כמו קרואי מועד (כמ"ש רמ"ל מלבים ז"ל בישעיה מ"א) כי היה המחשבה מראש על כל הדורות כולם דוקא כי הם כולם רק קומה אחת... ומביא המשנה ראייה שהכל תלוי בתשלום הדורות כי הרי אנו רואין בגאולת מצרים אף על פי שנאמר ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה והרי היה הגזירה על זמן קצוב ועכ"ז הנה נאמר אח"כ ודור רביעי ישובו הנה ותולה הגאולה בתשלום הדורות דוקא והרי תלוי תיקונו של גזירת הזמן רק במספר הדורות שרק במספר הדורות יושלם ויתוקן גזרת משך דהזמן והרי לנו כי כל סיבת התכלית הוא תלוי רק בתשלום הדורות, אך מה שתולה בהזמן ג'כ הענין הוא כי הנה הזמן עם האדם הם בבחי' נפש ורוח וכל החטאים וכן העונשים הוא הכל בנפש, נפש כי תחטא, נפש כי תמעול מעל, נפש כי תשבוע כו' וכן העונשים ונכרתה הנפש, והאבדתי את הנפש (ויקרא כ"ג ל') הנפש החטאת היא תמות (יחזקאל י"ח) ולכן הם שס"ה ל"ת נגד שס"ה גידין ששם הדם והנפש וכן נגד שס"ה ימות השנה שהוא הזמן אשר הוא נפש הכללי דכל דור ודור והוא כל הפגמים בנפש והם מתקנים ע"י האדם שהוא הרוח, מ"ה אד"ם, ולכן הם רמ"ח מ"ע שהם תיקונים והם נגד רמ"ח אברי האדם שהוא התיקון דהזמן וכן המ"ע הוא התיקון דל"ת וכמו"ש שחורה אני ונאווה שחורה אני במצות ל"ת ונאווה אני במ"ע וכן כתיב ברוגז רחם תזכור כי ברוגז שהוא כשעוברין על מצות ל"ת רח"ם תזכור שהוא המ"ע (כמ"ש הגר"א בתיקונים תיקון א' מ"א תיקונים האחרונים ובתיקון ס"ט בדף קט"ו ע"ד ע"ש) ולכן תולה משך הגלות והשעבוד במספר השנים שהוא הזמן ואומר ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה כי הפגם והעונש הוא בהזמן שהוא הנפש אבל הגאולה שהוא התיקון הוא תולה במספר הדורות שהוא הרוח ולכן אמר ודור רביעי ישובו הנה כי התיקון הוא רק ע"י מספר הדורות דוקא שהוא הרוח, ועכ"פ הוא כי כל הדורות כולם הנה הם סיבות ותכליות זה לזה ולא יושלם התכלית דשום אחד מהם אלא רק ע"י כולם דוקא כי הם כולם רק בבחי' קומת פרצו' אחד וכנ"ו (חלק הביאורים שער העקודים פרק ג' אות מ' סימן ג).

330 ר"ה כד, ד, הקישור בין מימרה זו לבין ההבחנה: אדם/זמן, מבוססת כנראה על דברי הגר"א בהערה הקודמת. מקור אפשרי נוסף הוא המהר"ל, נתיבות עולם, נתיב האמונה פרק ב.

לחוליים של 'השוכחים את האמת בהבלי הזמן' (רמב"ם, הלכות תשובה ג, ד), כלומר, הנכנעים לחוק הברזל של ממשלת הזמן (ר"ה כז, יג-ט).

חיבת ההתחדשות

שני הקטבים המנוגדים, הזמן והאדם, מתוארים בכמה צמדי מונחים, כגון: זמן ונצח,³³¹ הווייה והתהוות, תחת השמש ולמעלה מן השמש. ומה שחשוב לענייננו, במונחים חטא ותשובה. בכל אחד מן הזוגות, המצב הריקני והפגום זהה עם סטאטיות חסרת חידוש. ואילו המצב המתוקן, הנשגב, אפילו האלהי, זהה עם התחדשות מתמדת. כך לדוגמה כותב הרב הוטנר במכתב משנת תרצ"ט:³³²

אצלנו ת"ל החוה"ש [=החיים והשלום]. חדשות מפורשות אינן, אלא שעסוקים אנו בעניינים כאלה אשר בכל יום הם כחדשים. "אין כל חדש תחת השמש" – הא למעלה מן השמש יש חדש – ואמר על זה אחד מגדולי הדור שלפני פנינו שאין הכוונה במאמר הזה שלמעלה מן השמש ישנה אפשרות של "חדש", אלא שעומק המובן הוא כי ה"למעלה מן השמש" נמצא בניגוד גמור אל "תחת השמש"; וכשם שתחת השמש אין אפשרות של חדש, כי מה שהי' הוא שיהי', כמו כן למעלה מן השמש ישנה התחדשות תמידית.³³³ וזה הוא הענין של "אין

331 יתרונו של האדם במאבקו עם הזמן נעוץ בכך שבנשמתו של האדם מתגלה הנצח, מושג הפוך לגמרי מ'זמן': 'שגרת המחשבה תופסת גם את הנצחיות באספקלריא של זמן, אלא שהזמן הוא בלתי מוגבל. אבל זו היא שטחיות גסה שאין בה אלא שיבושה. והלא חכמים קוראים לעולם הנצח יום שכולו ארוך. כלומר, גם בתחילתו הוא ארוך. הרי לנו שאין הנצח מציאות של זמן שאין לו קצבה. אלא שהנצח הוא מציאות מופקעת לחלוטין ממהות של זמן. ובכל הבריאה כולה אין למצוא אפילו נקודה אחת שיש לה יחס כל שהוא למציאות המופקעת ממהות של זמן. המקום היחיד שנמצא שם תחושת מציאות אחרת המופקעת מציאות שלנו המתקיימת בשלטונה של ממשלת הזמן – הוא נשמתו של האדם' (י"כ כא, ה). בשאר הצמדים נדון לקמן.

332 נדפס בספרו של הרב דוד רקמן, קרית חנה דוד, ניו יורק תשכ"ז, עמ' 249-250. מכתב זה נעלם כנראה מעורכי 'אגרות וכתבים'.

333 הקשר בין 'למעלה מן השמש' לבין ההתחדשות, מצוי במקורות רבים. אזכיר שתי דוגמאות:

א. רבי יהודה אריה ליב מגור, שפת אמת לפרשת החודש: 'וכשהמעשה דבוק בפנימיות חיות השם יתברך. כח הפועל בנפעל. אז יש תמיד התחדשות דכתיב אין כל חדש כו'. ועל ידי הביטול לשורש שלמעלה מהשמש. על ידי זה יש התחדשות תמיד. כי זה פירוש ראש חודש דכתיב ביום החודש יפתח. הפירוש הערת הפנימיות הגנוזה גם תוך הטבע. ומאחר שקידוש החודש תלוי בישראל הפירוש שבני ישראל דבוקין במקור הארת הפנימיות הגנוזה גם תוך הטבע' (תרל"א). 'וזהו פירוש החודש הזה לכם שניתן זה הכח לבני ישראל לעורר התחדשות מעולם העליון כי אין חדש תחת השמש. רק האדם יכול לדבק כל הדברים במקור העליון. לכם לכל צרכיכם. כי לכוונה זו נברא האדם בעולם הזה להאיר לכל הנבראים והוא עצמו למעלה מהזמן והטבע'. (תרל"ה). 'החודש הזה לכם. הוא כח ההתחדשות שהבורא יתברך מחדש בכל יום מעשה בראשית בכל התורה וקודם יציאת מצרים לא היו יכולין בני ישראל לקבל זה התחדשות דאין כל חדש תחת השמש' (תר"מ).

בית המדרש בלא חידוש". כי מכיון שעניני בית המדרש שייכים הם למקום שלמעלה מן השמש בהכרח שימצא בהם טעם של התחדשות.³³⁴

הביטוי 'למעלה מן השמש', המתפרש בדרך כלל כרומז לשמימי, לטרנסצנדנטי,³³⁵ מקבל משמעות נוספת: המתחדש בכל עת, בניגוד ל'תחת השמש', שהוא הקבוע והסטאטי. הדברים קשורים ללא ספק למצב ה'זמן' הפגום והנחות שמסמלת השמש: 'תחת השמש', משמעו תחת כבלי הזמן, ואילו 'למעלה מן השמש', משמעו המחובר אל תכונת החידוש, הנתפסת מעתה כנשגבת ואלהית, והיונקת מן החידוש המתמיד של מעשה בראשית (פסח נח, ג).³³⁶ סגולה זו מפעמת בעם ישראל כציבור, ומחלחלת גם אל חיו של היחיד:

כנסת ישראל קשורה היא בטבור נשמתה אל המגמה של חידוש העולם. הנביאים מתנבאים על ארץ חדשה ושמים חדשים. וחכמים שונים: עתיד הקב"ה לחדש את עולמו. ושוב הם אומרים: אין לך מצוה שאין תחיית המתים תלויה בה. הרי לך שברית המצוות היא הברית של חידוש העולם. ולא רק לכלליות כנסת ישראל מורים הם הדברים של חידוש עולם. אלא

ב. הראי"ה קוק, אורות הקודש ב, עמ' תסז: 'אנו מוצאים את עצמנו מזה נעלבים ונדהמים, מלאי שממון מפעולה הולכת וסובבת, המדאיבה את נפשנו בהאנחה של אין כל חדש תחת השמש. הננו מתנשאים מעל להחזיון הפשוט שהחושים קולטים בחיצוניותם מהוויה, הננו צועדים בצעדנו הרוחניים למעלה מן השמש, וגוזרים אנו אין כל ישן, הכל פורח, הכל מתעלה, הכל מוסיף תמיד אור וחיים'. שם, עמ' תקיז: 'ההופעה שבאה לאדם, לחוש על ידה את היצירה, לא כדבר שכבר נגמר ונעשה, אלא כדבר שהוא תמיד מתהווה, מתעלה, מתפתח ומתרום, זו היא שמעלה אותו מתחת השמש למעלה מן השמש, ממקום שאין כל חדש, למקום שאין כל ישן, שהכל מתחדש, ששמחת שמים וארץ הוה בו, כיום שנבראו בו'.

334 בקובץ הישיבתי "חיזוק" ד (קיי תשס"ג) עמ' יט-כ. מובא בשם הרב הוטנר הסבר דומה למאמר 'אין בית מדרש בלא חידוש': עיקרו של השכל הוא כח החידוש, ולכן כה נחוץ העמל השכלי, המוליד בהכרח תובנות חדשות, 'ושכל בלי עמלות הוא כמו אבהות בלי כח הולדה'. משום כך, תקנת עזרא שאסרה את הלימוד על בעל קרי, התירה לימוד מורגל שאין בו חידוש (ראה ברכות כב ע"א).

335 זוהי המשמעות של ביטוי זה במדרש העומד ברקע דברי הרב הוטנר: 'כך היה שלמה צריך לומר מה יתרון לאדם יכול אף בעמלה של תורה... הא אינו אומר אלא בכל עמלו בעמלו הוא שאינו מועיל אבל בעמלו של תורה מועיל אמר ר' יודן תחת השמש אין לו למעלה מן השמש יש לו' (ויקרא רבה כח, א).

336 הבנה זו נשענת ללא ספק על הגישות הרואות את מעשה הבריאה כמתחדש בכל עת, ולא כיצירה חד פעמית, ראה למשל רש"י מלאדי, תניא, שער היחוד והאמונה פרקים א-ב. זו, בקירוב, גם דעתו של רבי חסדאי קרשקש על האצילות המתמדת יש מאין, ראה צבי ה. וולפסון, 'אצילות ובריאת יש-מאין אצל קרשקש', המחשבה היהודית בימי הביניים – מסות ומחקרים, תרגום משה מייזליש, ירושלים תשל"ח, עמ' 313-320.

שכל יחיד ויחיד מישראל חייב הוא להשתמש בכח ההתחדשות הגנוז בנפש. כח ההתחדשות הוא סוד מופלא בכוחות הנפש. בשעה שכח זה שולט הוא על האדם, נפשו של אדם לוחשת לעצמה דברים כגון אלו: אף על פי שמצד האיברים שלי והחושים שלי אין בעובדא זו שאני עושה אלא חזרה של הרגל בעלמא; מכל מקום מצד הרגשתי, הרי אני עושה את המעשה הזה בפעם הראשונה (ר"ה כז, ח, קרוב לכך פסח עו, י).

אף אם מבחינה טכנית חוזר אדם על הרגליו הקבועים, הרי מבחינת חויתית הוא חש כי 'חֲדָשׁ כָּל יוֹם תַּחַת הַשָּׁמַשׁ', והוא מייחל: 'לְבַל יִהְיֶה יוֹמִי הַיּוֹם כְּתִמּוֹל שְׁלֹשׁוֹם / לְבַל יִהְיֶה עָלַי יוֹמִי הַרְגָּל':³³⁷

הרב הוטנר רואה את היציאה ממצרים כמאורע ההתחדשות המרכזי בהיסטוריה, ובמאמריו לחג הפסח הוא עוסק בכך בהרחבה. יציאת מצרים התרחשה באביב, עונת התחדשות הבריאה, 'ולנצח תשאר גאולת מצרים האביב המובהק בכל דברי ימות עולם'.³³⁸ התחדשות זו באה לידי ביטוי בלידתו של עם ישראל, עם היכנסו תחת כנפי השכינה, במעשה גירות הנחשב כלידה מחודשת. משם כך קיימת בפסח מצוה 'להראות'³³⁹ את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, כלומר, לחוות את היציאה בזמן הווה, כאילו היא מתחדשת עתה (פסח עו, טז).³⁴⁰ מכאן יש ללמוד שההתחדשות קשורה אל ההווה, ונשוב לכך בהמשך.

כפי שהקדמנו, ההתחדשות היא הכלי המרכזי במאבקו של האדם בכבלי הזמן. בהקשר זה מתפרש החיפזון ביציאת מצרים – כפריצה של כבלי הזמן, בהתבסס על המהר"ל הרואה בחפזון ביטוי לאלהיותו של המאורע, המתרחש באופן של 'למעלה מן הזמן' (פסח א, ז).³⁴¹ זו גם משמעותה של

337 לאה גולדברג, שירים, ב, תל אביב 1986, עמ' 154.

338 הדברים דומים עד כדי דמיון מילולי לפתגמו של הראי"ה: 'יציאת ישראל מצרים תשאר לעד האביב של כל העולם כולו' (ראה עוזי קלכהיים, באר מגד ירחים, בית אל תשנ"ה, עמ' עז).

339 כגרסת הרמב"ם 'להראות את עצמו' (הלכות חמץ ומצה ז, ו), ולא כגרסה השגורה: 'לראות את עצמו'.

340 ההתחדשות נידונה במאמרים נוספים לפסח, הנה כמה מהם: ההתחדשות באה לידי ביטוי בנוסח הייחודי האמור בן שאינו יודע לשאול: 'את פתח לו', זוהי פניה ראשונית שלא קדמה לה שאלה לפני כן. לפיכך נזכרה בפניה זו קדושת הבכורה, משום שעיקרו של סיפור יציאת מצרים הוא קדושת הראשוניות (פסח סב, י); ההתחדשות מרעננת את נפשו של האדם, והשפעתה מחלחלת עד כדי השפעה על הגוף, ולפיכך נאמר במשה 'לא כהתה עינו ולא נס ליחו' (שם נח, ד); הנפש איננה אומרת שירה אלא מתוך התחדשות, משום שתענוג תמידי אינו תענוג (שם נח, ז).

341 דומני שהשקפתו של המהר"ל על מושג הזמן שונה מן האופן שבו מפרש אותה הרב הוטנר. במקום אחר דן המהר"ל במושג הזמן אגב פרשנותו למאמר חז"ל (מגילה י ע"ב) כי כל 'זיה' הוא לשון צער: 'דע... כי הזמן הוא הויה נמשכת... מורה על הויה בלתי נשלמת... והויה שהיא בזמן היא השתנות מפני שעצם ההויה הוא השתנות מענין לענין וכל שינוי רע' (אור חדש, עמ' סא). המהר"ל מושפע כאן כנראה מן התפיסה האריסטוטלית הרואה בסטאטיות הנצחית את המצב האידיאלי, ולפיכך הזמן, הקשור מטבעו בשינוי, הוא רע, והפתרון הוא חריגה ממנו אל עבר עולם על-זמני. לעומת זאת, אצל הרב הוטנר ההתחדשות, ההתחדשות, היא דווקא שורש

מידת הזריזות בעשיית המצוות:³⁴² אין הכוונה להספק גדול יותר בפרק זמן מסויים, אלא להבקעה מוחלטת של כבלי הזמן והמְרָתם במימד הנצח ההולם את אלהיותה של המצוה. בכך נוסף נופך להבנת צמד המושגים 'נצח' ו'זמן', וממילא למשמעותה של ההתחדשות: הזמן הוא הכבדות הכרוכה בעקביו של אדם בהתנהלותו היום-יומית. הנצח, הוא השחרור ממועקה זו, ואחד הביטויים שלו הוא החיוניות והרעננות הנמסכים בחייו של האדם.³⁴³

חיבתו של הרב הוטנר לחידוש ולמקוריות, נעשתה אצלו אמת-מידה להערכתם של חכמים וחיבוריהם. כך הוא כותב באחת מהסכמותיו: 'משהו של מקוריות מכריע במשקלו ובחשיבותו הרבה הרבה כרכים אשר חכמתם היא בבחינת כח שני או כח שלישי'.³⁴⁴ ביטוי למעלת המקוריות הוא רואה בהבחנה ההלכתית בין מקוה למעיין: המקווה, שכולו מים שאובים שניתקו ממקורם, צריך ארבעים סאה כדי לטהר, אולם המעיין מטהר בכל שהוא, משום שהוא מחובר אל המקור. המטאפורה של מעיין מודגשת גם במכתב הפתיחה שצירף לספרו של הרמ"ע מפאנו,³⁴⁵ בו הבליט

ה'תיקונים'. הבעיה בזמן איננה השינויים החלים בו אלא המעגליות הסטאטיות הכובלת, והפתרון איננו בחריגה מממנו אלא בקידושו (כלדקמן פרק ז).

342 'זריזין מקדימין למצות' – פסחים ד ע"א ועוד. ראה גם מכילתא דרבי ישמעאל פרשת בא, מסכתא דפסחא פרשה ט: 'כדרך שאין מחמיצין את המצה כך אין מחמיצין את המצוה אלא אם באה מצוה לידך עשה אותה מיד'.

343 'הוא ינהגנו עלמות' – פשוטו של מקרא 'על מות' היינו למעלה מן המיתה, דהיינו בתחום הנצח; ואילו חז"ל דרשו 'עלמות' בזריזות כמו דכתיב 'בתוך עלמות תופפות', והיינו כנ"ל דמדת הנצח כשהיא פועלת בתחום הזמן היא מולידת את מדת הזריזות. 'על-מות' שלפי פשוטו ענינו נצחיות ו'עלמות' שלפי מדרשו ענינו זריזות הם שני צדדים של מטבע אחת' (פסח א, יא-יב).

344 'מעלת כבוד הרב הגאון המובהק, אברך כמדרשו, נוצר לגדולות, ה"ה ר' נחמיה רוזינסקי שליט"א... עיקר התרשמותי מדבריו הוא בחוט המקוריות המשוך עליהם... דרך הדיון שלו היא בבחינת מקור. יש לו לכת"ר בדבריו חזקת מרא קמא, מפני שאין דבריו מן הסוג החפצים העשויים להשאיל ולהשכיר. וידוע אצלנו הענין כי המעיין מטהר בכל שהוא, בעוד המים המכונסים צריכים דוקא ארבעים סאה אך זהו כחו של מקור! שכן משהו של מקוריות מכריע במשקלו ובחשיבותו הרבה הרבה כרכים אשר חכמתם היא בבחינת כח שני או כח שלישי' (הסכמה לספר 'דברי נחמיה', נדפסה בכתב העת 'הפרדס' מה, ג, כסלו תשל"א, עמ' 26).

345 הספר 'אלפסי זוטא' יצא לאור בשנת תשל"ב, על ידי מכון ירושלים שהרב הוטנר עמד אז בראשו. הנה קטע מן הפתיחה לחלק שני: 'מעמד זה של טבעת בשלשלת הקבלה שהקנו לו מן השמים לרמ"ע מפאנו, הוא המאציל את חוט המקוריות בעצם אופיו. כי שלשלת המסורה בקדושת התורה אין ענינה מעשה מסירה של חיקוי והתדמות, אלא שאדרבה שלשלת המסורה בישראל, תורת מעיין יש בה. וטבעת בשלשלת זו הרי היא טיפה במעיין זה. וכל טיפה וטיפה של מעין מעידה על כח ההתגברות שבמעין. וכמאמרם ז"ל: "כמעין המתגבר".

את חדשנותו ומקוריותו של הרמ"ע. בניגוד לתפיסה הרווחת, הרואה את עיקר כוחה של המסורת בשמרנותה, וביכולתה לחקות באופן מדוקדק את הדור הקודם, רואה הרב הוטנר את חכם המסורה כטיפה במעיין, שמצד אחד הוא נוטל חלק באוצר הדורות הכללי, ומאידך, בהיותו מחובר לנביעה ולמקור הוא מוסיף לו נופך חיוני ורענן משלו.

כל חיבתו הגדולה, אולי אפילו הערצתו, של הרב להתחדשות ולמקוריות, שוקעה בהיקף ובעומק בתפיסת התשובה שלו, וכדלקמן.

התשובה: שיפור לעומת חידוש

בכמה מקומות מדגיש הרב הוטנר שהתשובה הראויה כרוכה בשינוי מהותי, בהלך-נפש שונה, ולא רק בשיפור מקומי ופרטי. על לשונו שגור הפתגם: 'תשובה איז נישט דער טייטש בעסער ווערען, תשובה איז דער טייטש אנדערש ווערען' (ר"ה כט, ט; יו"כ יט, ח). [=תשובה אין פירושה להיות טוב יותר, תשובה פירושה להיות אחר].

שתי הדרכים, השיפור והחידוש, נידונות במסגרת דיונו בביאור המהר"ל לסתירה בין שני מקורות העוסקים ב"ג מידות הרחמים (שמות לד, ו): במסכת ראש השנה (יז ע"ב) מבואר שהתשובה קשורה בשם ה' השני שב"ג מדות: 'ה' ה' – אני הוא קודם שיחטא האדם, ואני הוא לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה'. אולם, במסכת שבועות (לט ע"א), נאמר שהתשובה מתייחסת אל מידת 'ונקה' שבסוף "ג מידות שפירושה: 'מנקה הוא לשבים'. תירוצו של המהר"ל הוא ששם ה' השני שב"ג מידות הרחמים מתייחס לשב על כל חטאיו, ואילו מידת 'ונקה' מתייחסת לשב רק ממקצת חטאיו (נתיב התשובה פרק ו). הרב הוטנר רואה בחילוק זה הבחנה מהותית בין שני טיפוסים שונים: תשובתו של השב על מקצת חטאיו, היונקת ממידת 'ונקה' היא תשובה של השתפרות והתקדמות, ואילו תשובתו של השב על כל חטאיו, היונקת משם ה' השני שב"ג מידות הרחמים, היא תשובה של יצירה חדשה לחלוטין. הסוג האחרון הוא היסוד לתורת התשובה כולה, ולא במקרה הוא קשור בשם ה':³⁴⁶

ובאמת מוצאים אנו כי מקוריות זו משמשת היא לו לרמ"ע מפאנו, תכונה קבועה בכל דבריו. בין בנסתר בין בנגלה. ומפני כך מוחזק הוא אצלנו הרמ"ע מפאנו לדרך שבילו המיוחד, עד שכמעט מן הנמנע הוא, שלא תהיינה מרגינות מחודשות מפוזרות על דרכו בשפע' (הובא באגרות וכתבים, עמ' קמח).

346 דומה שהכוונה העמוקה של הקשר בין התשובה לבין שם הויה מתייחס לאופן הקיום המיוחד של התהוות מתמדת, ראה לקמן הערה 398, בנוגע למשמעות הדינאמית של שם ה'.

כחה של התשובה אינו כח בין שאר הכחות שהעולם מתנהג על ידיהן, אלא שהיא הוי' חדשה מעיקרה. דכוונתו הפשוטה של שם הויה היא המחיה ומהוה וממציא את כל המציאות כולה ומחדשה בכל רגע ורגע מאין המוחלט אל היש הגמור. ומכיון שאין שום ביטוי למקורה של מידת התשובה מלבד שם הויה הרי שהתשובה היא בריאת יש מאין במהדורה תנינא. וכזה הוא מהלך העניינים: המהדורא קמא של הבריאה אין כחה מגיע אלא עד שעת החטא. ושעת החטא שעת הקץ היא להוי' זו. והיינו שם הוי' הראשון אשר ב"ג מדות. ה' קודם שיחטא. אלא שכאן נוצר עולם חדש של תשובה אשר לזה בא שם הויה השני... באופן שכוחה של התשובה אינו המשך הכוחות הפועלים בתחילת הבריאה אלא שהוא נקודת בראשית חדשה (ר"ה לג, ה).³⁴⁷

עם החטא, מקיץ הקץ על ההויה, והיא מאבדת את זכות קיומה. עתה נזקק החוטא שעולמו הקודם חרב, ליצור מחדש את חייו ולבנותם מן היסוד, כבריאת יש מאין במהדורה שניה, זו היא 'הרבנותא היותר גדולה אחרי הפלא של בריאת שמים וארץ' (ר"ה לג, ח).³⁴⁸ יצירה זו קשורה בשם הויה המחודש ומהווה את הבריאה בכל עת.

תשובה זו, בדרגתה הגבוהה, מכוננת טיפוס חדש של אישיות: **בעל תשובה**. כינוי זה איננו מתאר מאורע ביוגרפי אלא תכונת אופי מיוחדת, השונה לגמרי מאופיו של הצדיק הגמור.³⁴⁹ זהו אופן הויה אחר וסוג שונה של קיום. מסיבה זו אין די לבעל התשובה בחזרה אל שמירת התורה והמצוות כמקודם. הוא סולל דרך מיוחדת השונה מדרכו של מי שלא חטא, ותשובתו מטביעה את חותמה על כל תחומי חייו.³⁵⁰ הוא נצרך לקבלה מחודשת של התורה, 'על דרך התשובה', שהמודל שלה הוא קבלת הלוחות השניים ביום הכיפורים (ר"ה לג, י).³⁵¹ גם תפילתו מקבלת אופי חדש. זוהי התפילה שעליה אמרו חז"ל שלאחר חטא העגל 'נתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור, והראה לו

347 נכפל ביו"כ א. ובחלקו בסוכות מאמרים ז, ט. מאמר זה נדפס תחת הכותרת: 'מעולם התשובה' בכתב העת הרבני 'הפרדס' לד (תשרי תש"ך), עמ' 4-7.

348 ייתכן כי חורבן העולם הקודם חיוני בכדי לחולל שינוי בעתיד. שכן החטא הוא פרי מערכת מסועפת, בעלת קשרים פנימיים של הנחות, מאווים, הערכות והשקפות. כדי להבטיח שהכשלים יתוקנו, יש צורך בביטול הסדרים הקודמים. וראה לקמן עמ' 163 והלאה, על ערכו המעשי של רעיון זה.

349 ראה גם בהרחבה ר"ה, קונטרס רשימות אות ב, שם מבחין הרב הוטנר בין **שב** על חטא פרטי (כנגד מידת 'ונקה') לבין **בעל תשובה** המבטא מהות חדשה (כנגד מידת 'השם').

350 'נתבאר לנו איפוא דעולם התשובה הוא הויה חדשה בעיקרה, ויש לה להויה זו חוקים קבועים משלה, ולכן צריכה היא הויה זו לחדש את כל יסודות המציאות על פי המטבע המיוחד שלה' (יו"כ ח, ז). רעיון זה מצוי גם אצל ר' ירוחם ממיר. למשל: 'לאחר החטא צריכים כל המצוות להמשך מתורת התשובה, ואינן יכולות לצאת מתורה של קודם החטא' (דעת חכמה ומוסר חלק א עמ' רצ, וראה גם חלק ב עמ' שז, חלק ג עמ' קסו).

351 על פי תענית ל ע"ב: 'בשלמא יום הכפורים משום דאית ביה סליחה ומחילה יום שניתנו בו לוחות האחרונות'.

למשה סדר תפלה' (שם לג, ח).³⁵² זוהי תפילתו של משה איש האלהים (תהלים צ): 'תִּשָּׁב אָנוּשׁ עַד דָּכָא וְתֵאמַר שׁוּבוּ בְּנֵי אָדָם' (סוכות ז, ד). מסיבה זו ערוך סדר הסליחות במבנה של תפילה, לרמז על התפילה המיוחדת לבעלי תשובה (ר"ה ל, ג).³⁵³

לא היחיד בלבד אלא אף כנסת ישראל כולה נוצרת מחדש ונבחרת במהדורה שניה (ר"ה י, ז). הביטוי לכך הם ענני הכבוד של חג הסוכות, שחזרו לאחר כפרת חטא העגל,³⁵⁴ ומבטאים את הבחירה המחודשת בכנסת ישראל.³⁵⁵ בחירה מחודשת זו, על דרך התשובה, היא סיבת השמחה היתירה שהיתה בחג הסוכות, ובה התייחד מקום בפני עצמו לשמחת הסליחה של בעלי התשובה (סוכות ט, ו-ט)³⁵⁶ אותה דרך תשובה מיוחדת של חידוש החיים מיסודם, היא תכליתו של ראש השנה, יום חידוש ההווה.

352 על פי ראש השנה יז ע"ב: 'זיעבור ה' על פניו ויקרא אמר רבי יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרן מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור והראה לו למשה סדר תפלה אמר לו כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם'. ייתכן שמקורו של הרב הוטנר בדברי ר' יהודה אריה ליב מגור, אשר גם אצלו סולל בעל התשובה דרך חדשה, שהמודל שלה הוא קבלת הלוחות השניים: 'וביום הכיפורים הוריד לנו משה רבנו ע"ה את הלוחות שניות... שיש בתורה דרך מיוחדת בבחינת צדיקים גמורים. ויש דרך מיוחדת לבעלי תשובות' (שפת אמת, יום כיפור תרמ"ה).

353 הרב ישעיהו הדרי במאמרו 'סדרי סליחה', עורך הקבלה מפורטת בין הסליחות לבין התפילה, על פי דבריו של רבי מרדכי יפה, בעל הלבושים (הלכות ראש השנה סימן תקפ"א), ודן גם בדבריהם של המהר"ל והרב הוטנר בסוגיא זו. לפי הסברו, התפילה מכוונת כנגד: 'אני ה' – קודם שיחטא', ואילו הסליחות מכוונות כנגד 'אני ה' לאחר שיחטא' (שנה בשנה תש"ן, עמ' 240-265). גם הר"ד סולובייצ'יק עומד על הדמיון בין מבנה הסליחות לבין התפילה, ורואה בסליחות תפילה אינטימית יותר מתפילת הקבע (דברי השקפה, עמ' 101-108).

354 על פי ביאור הגר"א לשיר השירים א, ד. בכך מיושבת שאלה מפורסמת (ראה טור אורח חיים סימן תרכה), מדוע נקבע חג הסוכות בחודש תשרי, ולא בחודש ניסן, מועד היציאה ממצרים (סוכות ט, ד).

355 בדומה לכך, סוף מזמור 'תפלה למשה' (תהלים צ, ז), שכאמור, הוא מזמור תשובה, מסתיים בבקשת השראת השכינה על המשכן לאחר סליחת מעשה העגל: 'וְיִהְיֶה נֶעַם אֲדֹנָי אֱלֹהֵינוּ וּמַעֲשֵׂה יְדֵינוּ כּוֹנֵנָה עֲלֵינוּ וּמַעֲשֵׂה יְדֵינוּ כּוֹנֵנָה' (סוכות יא).

356 הכוונה לשמחת בית השואבה כפי שהיא מתוארת בתלמוד: 'חסידים ואנשי מעשה היום מרקדים בפניהם באבוקות של אור שבידיהן ואומרים לפניהם דברי שירות ותושבחות... יש מהן אומרים אשרי ילדותנו שלא ביישה את זקנותנו - אלו חסידים ואנשי מעשה, ויש מהן אומרים אשרי זקנותנו שכפרה את ילדותנו - אלו בעלי תשובה. אלו ואלו אומרים אשרי מי שלא חטא, ומי שחטא ישוב וימחול לו' (סוכה נא ע"א - נג ע"א).

הווייה והתהוות

היום בו מתעוררת בכל שנה ושנה סגולת ההתחדשות, הוא ראש השנה, ועליה אמרו חז"ל: 'מכיון שעמדתם לפני בדין מעלה אני עליכם כאלו נעשיתם בריה חדשה'.³⁵⁷ ראש השנה מחייב את התשובה, לא רק בשל היותו יום דין, המחייב להרבות בזכויות ולמעט בעוונות, אלא בעיקר משום שאורות ההתחדשות המושפעים ביום זה מאפשרים את התשובה ותובעים לממש אותה.³⁵⁸ ביום זה מוענקים לאדם כוחות התחדשות המאפשרים לו להשתחרר מכבליו. ולהתחדשות זו כיוונו חז"ל באמרם: 'אין ועתה אלא תשובה'.³⁵⁹

בשונה משאר ימות השנה, בהם מונהג העולם על ידי 'חסד הווייה', כלומר, הכוחות המשמרים ומקיימים את העולם, שאין ביכלתם לחדש וליצור.³⁶⁰ הרי שבראש השנה, יום בקיעת ההויה ממקורה,³⁶¹ נובע ושופע אל העולם 'חסד ההתהוות', אלו כוחות החידוש והיצירה שקדמו לעולם וחוללו אותו. זוהי התשובה שקדמה לעולם,³⁶² והיא מקורה המאטפיזי של התשובה המעשית.

ההבחנה בין הווייה לבין התהוות עומדת בתשתית תורת התשובה של הרב הוטנר וחורזת את כל שלביה. אמנם, יש צורך ללקט את משמעותה ממספר מקומות. כדי להבין טוב יותר את משמעותו של רעיון ההתהוות וההתחדשות, ובייחוד את השלכותיו על סוגיית התשובה, ברצוני לשוב ולדון ביתר העמקה בצמד המושגים אדם-זמן שבהם פתחנו. זאת אעשה באמצעות דיון ביקורתי בהסברו של שמואל ויגודה.

357 ר"ה ו, ג, על פי מדרש רבה ויקרא כט, יב: 'אמר ר' תחליפא קיסרא בכל מוספין כתיב והקרבתם וכאן כתיב נעשיתם אשה הא כיצד אמר להן הקב"ה לישראל בני מעלה אני עליכם כאלו היום נעשיתם לפני כאלו היום בראתי אתכם בריה חדשה'.

358 ר"ה כז, טז. נראה כי בדברים אלו רומז הרב הוטנר לשאלתו של ר' יצחק בלאזר בה הוא דן במקום אחר (ר"ה יח): מדוע בעשרת ימי תשובה יש צורך בתשובה, והלא לכאורה די גם בעשיית מצוות אחרות בכדי את הכף לזכות? (ראה לקמן עמ' 193), תשובתו של הרב הוטנר היא שבסגולת ר"ה טמון כח התשובה והוא התובע ומחייב את מימושה בפועל.

359 ר"ה ו, ט, על פי בראשית רבה כא, ו.

360 ראש השנה ו, ד, ובאריכות בקונטרס החסד שם, מאמרים א-ד. ראה על כך אברהמוב, חדוות יצירה עמ' 106-102.

361 דומה שמקורו של רעיון זה, בסגנונו המיוחד, הוא בדברי רש"י מלאדי, ליקוטי תורה, דרושים לראש השנה דף נג ע"ג: 'תשרי נקרא חדש סתם חידוש כללי לכללות העולמות והתהוותם מאין ליש לפי שבו ר"ה...ובר"ה התחדשות חיות כללי לכל השנה'.

362 ר"ה ו, ה, על פי מדרש תנחומא נשא יט: 'שבעה דברים קדמו לעולם, ואלו הן, כסא הכבוד והתורה... והתשובה... שנאמר בטרם הרים יולדו (תהלים צ ב), וכתוב תשב אנוש עד דכא ותאמר שובו בני אדם'.

הבלי הזמן ותיקוני האדם – דיון בהצעתו של ויגודה

כפי שראינו לעיל, מעמיד הרב הוטנר את הזמן והאדם כשני קטבים מנוגדים. הזמן המעגלי מייצג קיום פגום, חסר ומוגבל, והוא יסודו של החטא. ואילו האדם ההולך ומתחדש מייצג קיום מתוקן ושלם והוא יסוד התשובה. הבחנה זו יש להבין: מהי הבעיה בזמן המעגלי? באיזה אופן בדיוק הוא הגורם ל'קילקולים'? כיצד מנצח האדם את פגמי הזמן, ומדוע ההתחדשות היא הדרך לכך?

במאמרו על האדם והזמן בהגותו של הרב הוטנר,³⁶³ מציע שמואל ויגודה להבין את הדברים כך: הזמן הטבעי, המחזורי, משקף יחס פסיבי ואדיש כלפי המאורעות ההיסטוריים. לעומת זאת, ייחודו של הזמן העברי, התלוי בקביעת האדם באמצעות ההחלטה על קידוש החודש, הוא בכך שהאדם מסרב להיכנע למכבש הזמן. הוא נוטל חלק פעיל בעיצוב הזמן ויוצק בו תכנים אנושיים.

בדרך דומה מפרש ויגודה גם את הרעיון של **קידוש הזמן**, שהרב הוטנר רואה כמהותה של מצוות קידוש החודש: האדם המתקן את 'קילקולי הזמן' עלול לחוש יאוש לנוכח העובדה שבתור יצור בודד וזמני לא יצליח להשלים את מלאכת התיקון. על כן באה לעזרתו מצוות קידוש החודש הקשורה בציבור כולו, ומעודדת אותו כי גם אם בתור יחיד לא יזכה לראות את התממשות השינוי המיוחל, הרי שהקהילה שהוא חלק ממנה, תזכה לכך, ומתוך כך ישאב כוח להציב מטרות חדשות ולהתמודד עימן.³⁶⁴

לעניות דעתי, פרשנותו של ויגודה הממקדת את ההתחדשות במישור האתי – כלומר, בנכונות ליטול חלק פעיל בתיקונו והטבתו של העולם, היא נכונה כלשעצמה, אולם זוהי רק תוצאה נלווית לנקודה מרכזית ועמוקה יותר. עיקר תשומת הלב של הרב הוטנר נתונה להיבטים קיומיים וחווייתיים המלווים את ההתחדשות האנושית, או נכון יותר, מצויים בבסיסה, כאשר הנקודה המרכזית היא מהפך המתחולל בחווית הזמן, כך שהזמן המעגלי נעשה לזמן מתהווה. דרך זו של התגברות על פגמי הזמן באמצעות התחדשות אכנה **חידוש הזמן** ובה נעסוק בפרק הנוכחי.

באשר למשמעותה של מצוות קידוש החודש, גם כאן סבורני שמוקד הדברים שונה. הפתרון הגלום בקידוש החודש איננו נעוץ באקטיביות ובפעלתנות, כי אם, בדומה לשינוי המתרחש בחווית הזמן של היחיד, בהרחבת אופק המבט ובשינוי תודעתי. זהו התפקיד שממלאת בהקשר זה הקהילה וביתר דיוק, הישות המטאפיזית המכונה 'כנסת ישראל'. זו משמשת גשר בין האדם הזמני והחולף שבהווה, לבין התיקון השלם והכולל באחרית הימים. מתוך כך נעשה היחיד חלק מנהר שוטף המאחד בתוכו את ההיסטוריה כולה. דרך זו של התגברות על מועקת הזמן באמצעות התקדשותו של הזמן אכנה **קידוש הזמן** ובה נעסוק בפרק ז. נמצא ששני הכיוונים, החידוש הפרטי והקידוש

363 ויגודה, בהבלי הזמן, עמ' 399-427. במיוחד עמ' 419.

364 שם, עמ' 415.

הכללי, מבוססים על עיקרון משותף, והוא דחייה של תפיסת זמן פגומה, והמרתה בתפיסת זמן מתוקנת.³⁶⁵

נקודה נוספת שמעלה ויגודה במאמרו היא שיש לראות בדיוניו של הרב הוטנר במושג הזמן, דיונים שאינם שגרתיים בהגות החרדית, תגובה דתית לדיונים פילוסופיים בני זמנו בסוגיות הללו כמו אלו של ברגסון והיידגר.³⁶⁶ הוא עומד על כך שדווקא על רקע הדמיון לפילוסופיה בת זמנו, בולט אצל הרב הוטנר השוני, 'שכן לא אצל ברגסון ולא אצל היידגר אין שום אזכור של יכולת ההתחדשות של האדם ולא של הציפייה הנורמטיבית להתרחשותה'.³⁶⁷

לעניות דעתי, ההצבעה על הקשר בין דיוניו של הרב הוטנר במושג הזמן לבין הפילוסופיה בת זמנו היא נכונה ופוריה, אולם קשה להסכים עם הטענה בדבר שוני מהותי אצל הרב הוטנר. ראשית, כפי שהערתי לעיל, יש לפרש באופן שונה את מושג ההתחדשות, ועל פי ההסבר שאציע לקמן, ההתחדשות אצל הרב הוטנר דומה במידה רבה לתפיסת ה'מְשָׁךְ' של ברגסון. שנית, ברגסון עצמו בחיבור מיוחד שהקדיש לחופש ולהכרח, מבסס את הבחירה החופשית, וממילא גם את יכולת ההתחדשות, על אותה תפיסת זמן מיוחדת וכדלהלן.³⁶⁸ הערה אחרונה קשורה להוגה נוסף שעסק בהרחבה במושג הזמן והוא פרנץ רוזנצווייג, שהגותו נראית לי רלבנטית יותר ביחס לרב הוטנר מאשר זו של היידגר, ובכך נעסוק בפרק ז.

אציג עתה בקצרה את הצעתי להסברת הדיכוטומיה אדם/זמן והקשר שלה אל התשובה, והדברים יתבררו ביתר פירוט בהמשך הפרק: ה'קילקולים' כרוכים בזמן משום שבמסגרת הזמן המעגלי-מחזורי, פוסע האדם שוב ושוב באותו נתיב, שנה אחרי שנה. שגרה מונוטונית זו מביאה להרגשה כי 'מה שהיה הוא שהיה', שלעולם נגזר עליו לחזור על אותם מעשים ועל אותן תגובות לאתגרים המוסריים המופיעים בפניו. הרגשה זו היא סיבת כשלוננו המוסרי של האדם, הסבור שמצבו בעבר כובל אותו בהווה (ראה ר"ה כז, טז). הפתרון לבעיה זו הוא אימוץ הלך רוח של התחדשות המשחררת מכבלי העבר. העובדה שאתמול הגבתי באופן מסויים איננה מחייבת אותי כיום, ויש ביכולתי להכריע באופן שונה ברגע הבא. זהו המכוון במושג אדם בניגוד למושג זמן.

365 על הקשר בין שני הכיוונים רומז הרב הוטנר בדיונו בסוגיה זו ביחס ליום הכיפורים, שם הוא מפנה אל הדיון המקביל בראש השנה וכותב: 'ועיין פחד יצחק לראש השנה מאמר כ"ז, שנתפרשו שם דברי הגר"א בהרחבה ובעומק. אולם לעניינינו כאן, נראים הדברים בעינינו בלבוש מיוחד, והלומד המעמיק יבין כי כל זה אינו אלא בבחינת חילוף לבושים. אלא שכל הלבושים מכסים הם לאותו הגוף' (יר"כ כא, ד).

366 ויגודה שם, עמ' 425: 'אין ספק כמעט שמדובר בהוגה שידע שהיחס אל הזמן עובר שינוי מרחיק לכת בתקופתו ממש, ולפיכך בחן סוגיות מרכזיות במסורת ישראל לפי אותו יחס חדש'.

367 ויגודה שם, עמ' 424.

368 ראה ברגסון, הנתונים, ולקמן עמ' 145 והלאה.

עד כאן הדברים פשוטים. אולם כפי שעולה מדברי הרב הוטנר במקומות רבים, ההבדל בין האדם לבין הזמן עמוק יותר, והוא מקביל להבחנה דלעיל בין הוויה להתהוות. החטא קשור בצורת קיום של הוויה סטאטית, והיא המסומנת במושג 'זמן', ואילו התשובה קשורה במצב של התהוות דינאמית, והיא המסומנת במושג 'אדם'. מדובר למעשה בשתי חוויות שונות לגמרי של הזמן: הלך הרוח המאפיין את החוטא הוא סטאטיות, עמידה במקום, קיפאון, ואילו בעל התשובה מצוי בזרימה מתמדת, בתנועה של התהוות והתחדשות שאינה פוסקת.

חשוב להבהיר היטב את משמעותו של המונח 'התחדשות': בכל תשובה, מעצם הגדרתה, קיים מימד של התחדשות, כלומר, עזיבת החטא ועשיית טוב, זוהי משמעות נכונה אך טריוויאלית.³⁶⁹ התוספת של הרב הוטנר היא בשימת הדגש על ההתחדשות ולא על השינוי: השינוי כשלעצמו עשוי להיתפס בצורה של קפיצה, מנקודה סטאטית אחת אל נקודת סטאטית אחרת. אולם בהתחדשות, מוקד העניין הוא עצם קיומה של תנועה וזרימה. אין מדובר באירוע נקודתי אלא בהלך רוח, בחוויה של התהוות שאינה פוסקת, של התחדשות מתמדת, שהשינוי הקונקרטי הוא רק פועל יוצא שלה.

כדי להבין מה עושה את רעיון ההתחדשות או התהוות המתמדת אטרקטיבי כל כך עבור הרב הוטנר, אתאר להלן שלושה מובנים הכרוכים בו, ולאחר מכן נדון בהשלכותיהם על סוגיית התשובה:

1. חווית הזמן כשטף, כהווה נזיל, הקרובה לתפיסת ה'משך' אצל ברגסון.
2. חוויה של קיום הולך ומתחדש בכל עת, שמשמעותה האקזיסטנציאלית היא התלכדות המהות והקיום.
3. חוויה של שפע העולה על גדותיו – זהו מקור החסד בין אדם לזולתו, ומקור היצירתיות בין אדם לעצמו.

369 כפי שכתב יעקב מילגרום בערך Repentance ב Encyclopaedia Judaica (כרך 14, עמ' 73-74). השורש ש.ו.ב. במקרא מאחד בתוכו את שתי המשמעויות: לשוב מן הרע (turn from) ולשוב אל הטוב (turn to).

ההתהוות המתמדת – שלושה מובנים

1. חווית הזמן כ'משך' (Durée)

זמן החלל וזמן המשך אצל ברגסון

הבחנתו של הרב הוטנר בין הוויה להתהוות, נראית כמושפעת, משתי תפיסות זמן שעליהן עמד בהרחבה הנרי ברגסון – זמן החלל לעומת זמן המשך (durée).³⁷⁰ התפיסה הראשונה, הבולטת אצל ניוטון וקאנט, מתבוננת בזמן כמו בחלל, היינו, כמסגרת שבתוכה מתרחשים הדברים. התפיסה השניה מנסה ללכוד את הזמן עצמו, את התהליך, התנועה, ה'משך'.

תפיסת הזמן הראשונה, פיזיקלית-מכניסטית, משמשת ברגיל במדעי הטבע. היא רואה את הזמן כסרט קולנוע המורכב מאוסף של תמונות מקוטעות המוקרנות במהירות על המסך זו לאחר זו.³⁷¹ זמן מדעי-כמותי זה אינו מסוגל לתפוס את עצם השנוי והתהוות, אלא רק לצלם את המציאות בנקודות סטטיות מסוימות, ומכאן להסיק על המצב העתידי בנקודות זמן אחרות. המתרחש בעתיד זה כבר נקבע למעשה, ואפשר לצפות אותו מראש בעזרת מדידות מתאימות. כביכול, כדי לדעת את העתיד, יש להריץ במהירות את הסרט.

תפיסת הזמן השניה הקרויה 'משך', חווה את שטף הזמן עצמו ולא את המתרחש בתוכו. זו התנסות בזמן כאיכות טהורה, ולא ככמות. היא חשה את הזרימה המתמדת, את ההשתנות עצמה.³⁷² אפשר לעמוד עליה רק באמצעות החוויה האנושית ולא על ידי מכשירים, ואי אפשר לצפות אותה מראש. חווייה זו היא חד פעמית. היא איננה יכולה לחזור על עצמה מעצם העובדה שבפעם השניה היא נחווית לאחר הפעם הראשונה ועל גבה, ומשום כך היא בהכרח שונה ממנה. מסיבה זו גם אי אפשר 'להריץ' אותה קדימה, משום שכמו בקולנוע, ההרצה תוכל להעניק לנו אשליה בלבד, אך לא את המציאות הממשית.

ברגסון מבחין בין הכרתנו המושגית את העולם החיצוני, לבין התודעה החוויתית התופסת את העולם מבפנים. ההכרה השכלית, החיצונית, מתבססת על כלי הניתוח והמיון. הניתוח, מעצם טבעו, מניח שהעולם מורכב מאובייקטים שאפשר לבודד וללכוד במקום מסויים במצב סטטי. גם המיון מבוסס על הנחה מקדמית, לפיה קיים דמיון בין אותן תופעות גם כאשר הן מופיעות בזמנים

370 ראה ברגסון, ההתפתחות; ברגסון, הנתונים.

371 ברגסון, ההתפתחות, עמ' 211.

372 ביטוי ספרותי מרשים לאיכות המיוחדת של חווית ה'משך' מצוי ב'בעקבות הזמן האבוד' של מרסל פרוסט.

שונים, מה שמאפשר להכלילן תחת קטגוריה אחת. אופן הכרה זה מושלך גם על הזמן ומדמה אותו כשורה של מצבים, כנקודות מבודדות, העוקבות זו את זו ודומות זו לזו.³⁷³

לעומת זאת, התודעה הפנימית מתנסה בזמן לא כרצף של מצבים סטטיים, אלא כזרם מתמשך וכשטף אחדותי, שההתנסות בו דורשת הכרה מסוג אחר, אינטואיציה.³⁷⁴ זו חווה את השינוי בהתהוותו הממשית, ולא בהתמצקותו בנקודות מסוימות, ורק היא מאפשרת לתפוס את השינוי והמשך שהם מאפייניה האמיתיים של הממשות. מובן שיש תפקיד חשוב גם לתפיסה המדעית-כמותית כמכשיר מעשי התורם להבנת העולם ולאירגונו, אולם אין לטעות בו ולהמיר את החוויה הפנימית בתפיסה חיצונית.

הטעות בתפיסת הזמן באמצעות קטגוריות של חלל, באה לידי ביטוי בפרדוקסים הנודעים על הזמן והתנועה אצל זנון. אילו היתה התנועה מורכבת מקפיצות בין נקודה לנקודה, אכן היה אפשר לחלק שוב ושוב, עד לאין סוף, את המרחק שיעבור אכילס, ולעולם לא היה משיג את הצב. אולם לאמתו של דבר, הגוף לעולם אינו נמצא במנוחה בנקודה כלשהי. התנועה היא משך רציף ולא קפיצות מנקודה לנקודה, ולפיכך ישיג אכילס את הצב.³⁷⁵

אולי נוכל להמחיש את ההבדל בין שתי תפיסות זמן אלו, באמצעות שני סוגי התצוגה של מחוג השניות בשעון: ישנם שעונים שבהם מחוג השניות מתקדם בקפיצות – זוהי התפיסה המוטעית, וישנם שעונים שבהם הוא מתקדם בתנועה מתמדת – זוהי תפיסת הזמן הנכונה.

הרב הוטנר וברגסון

לאחר אתנחתא פילוסופית זו נוכל לשוב אל הרב הוטנר. צמד המונחים 'הווייה והתהוות' אצל הרב הוטנר, מקביל ל'זמן חלל' ו'זמן משך' בהתאמה, אצל ברגסון. ה'הווייה' היא זמן החלל, המורכב מנקודות נייחות, וה'התהוות' היא זמן המשך השוטף.³⁷⁶ אצל ברגסון משמשת תפיסת ה'משך' לפתרון בעיות רבות בתחומי הפסיכולוגיה, הפיזיקה והביולוגיה. מה שנוגע לענייננו הוא הצד הפסיכולוגי. כאשר משתלטת על האדם התפיסה של זמן החלל, או בלשונו של הרב הוטנר, כאשר הוא נמצא במצב של הווייה, התפיסה שלו רפלקסיבית חיצונית, והוא רואה את עצמו כאובייקט סטטי, כיש בין שאר הישים בעולם. באופן כזה הוא עצור ומקובע. יתירה מזאת, בתור אובייקט, חלה עליו החוקיות הטבעית, וממילא חייו הכרחיים וצפויים מראש, מה שחוסם את הבחירה

373 ברגסון, ההתפתחות, עמ' 116-124.

374 שם, עמ' 131-133.

375 ברגסון, ההתפתחות, עמ' 213-216, ברגסון, הנתונים, עמ' 66-68.

376 צמד זה מקביל גם לצמד זמן/אדם שהוצג לעיל. הזמן המעגלי הוא זמן החלל הסטטי, ופריצתו באמצעות החידוש, אין משמעה הכחדה של הזמן אלא מעבר אל תודעת זמן חדשה, אל חוויית ה'משך'.

החופשית ומעקר את היצירתיות והחידוש הקשורים עמה. התיקון לכך הוא מְעַבֵּר לתודעה של מְשָׁךְ, או בלשונו של הרב הוטנר, אל מצב של התהוות. אז חווה האדם את עצמו מבפנים, באופן בלתי אמצעי, כסובייקט נזיל המתהווה ומתחדש בכל רגע, משוחרר מן הקבעון של התפיסה הסטאטית ומן ההכרחיות של החוקיות הטבעית.

ברגסון הקדיש את ספרו הראשון להשלכותיה של תפיסת המְשָׁךְ על סוגיית הבחירה החופשית. נשוב לכך כשנדון בסוגיה זו במשנת הרב הוטנר (לקמן עמ' 145). לעת עתה נמשיך את הדיון במשמעותה של ההתחדשות כהתהוות מתמדת, ונעמוד על גוונים נוספים שלה.

2. התלכדות המהות והקיום

המגמה האימננטית בהגותו של הרב הוטנר

אחד מתכניה המרכזיים של ההתחדשות, קשור בשאיפה יסודית ועמוקה של הרב הוטנר להגיע אל חוויה אימננטית של הקיום על שלל גוונים. המילה 'אימננטיות' בהקשר זה משמשת במשמעות רחבה, והיא מקיפה קשת של מצבים שבהם נחווה הקיום, האנושי בכלל והדתי בפרט, כנובע ומתחייב מתוך עצמו. זוהי שאיפה להתלכדות ממדי הקיום הפנימיים והחיצוניים. כלומר, הממדים שבמצב רגיל נחווים כחיצוניים ואפילו מנוכרים, עשויים להתגלות, בתנאים מסויימים, נעלים יותר, כנובעים 'מבפנים'. אציין דוגמאות ספורות, שתבארנה בהמשך בהרחבה:

1. בתחום האפיסטמולוגי, התלכדות האובייקט המוכר והסובייקט המכיר ('הכרה של מיניה וביה').
2. בתחום האקזיסטנציאלי, התלכדות המהות והקיום.
3. בתחום הפסיכולוגי, חפיפה מלאה של הסובייקט (I) והאובייקט (me).
4. בתחום הנורמות והערכים – התלכדות ההטרונומי עם האוטונומי.

מגמה אימננטית זו אינה מנותקת, לדעתי, מהלכי הרוח של העת החדשה, והיא באה לענות על שתי בעיות אקטואליות: ראשית, מבחינה אקזיסטנציאלית, בעיית הניכור של האדם כלפי עצמו, שהיא אולי הבעיה החריפה ביותר של האדם המודרני.³⁷⁷ שנית, מבחינה דתית, הניכור כלפי עול המצוות. האדם המודרני, האוטונומי, מתקשה לקבל עליו כל חוק הטרונומי שאינו נובע מתוך הכרתו העצמאית, ומכאן תחושת הניכור כלפי חוקי התורה, הנתפסים במבט ראשון כחוק חיצוני.³⁷⁸

377 ראה אבי שגיא, קירקגור – דת ואקזיסטנציה: המסע של האני, ירושלים תשנ"ב. דיונים נוספים בספרו: אלבר קאמי והפילוסופיה של האבסורד, תל אביב תש"ס.

378 דיון רחב בנושא זה לקמן, עמ' 184 והלאה.

הרב הוטנר אינו דן בפירוש בבעיות אלו, אך יש ללמוד מן התשובות המפורשות על השאלות הנסתרות. חתירתו העקבית להגיע להתלכדות ממדי הקיום השונים ולחוויה אימננטית שלהם, מעידה על כך שהוא מודע היטב לבעיה ומנסה להציע לה פתרון.

אנו מכירים נסיון קודם של הראי"ה קוק להתמודד עם בעיות דומות מנקודת מוצא מיסטית, המגשרת על הפערים הקיומיים והדתיים. אצל הרב הוטנר שאינו מתבסס על החוויה המיסטית, מושגת ההתלכדות על ידי כוחות היצירה והחידוש שבאמצעותם מתאחה הפער: מן הבחינה האקזיסטנציאלית, האדם היוצר את עצמו מגיע להתלכדות של מהות וקיום, ולהתאחדות הוויתו כאובייקט וכסובייקט. באשר לתחום הנורמטיבי, פעילותו האינטלקטואלית היוצרת עושה את התכנים ההלכתיים ליצירי רוחו, ובעיית ההטרונומיה נפתרת על ידי כינון עצמאי של המחויבות הדתית. חוויה אימננטית זו היא המצב האידיאלי שאליו חותר איש המעלה, וזוהי מהותה ועיצומה של התשובה: המעבר ממצב של שסע ופיצול בין מהות לקיום ובין ציווי ליישום, אל עבר חוויה אימננטית, אחדותית ומלוכדת.

בכל אלו נדון בהרחבה לקמן, ובסיכומו של החיבור נשוב לדון בשורשיה של גישה זו. נעיין עתה בדוגמה אחת לשאיפה אחדותית זו, ולאחריה נדון בהשלכותיה התיאולוגיות והקיומיות.

'טעם העץ כטעם הפרי' - התמזגות האמצעי והתכלית

בכמה מקומות מתאר הרב הוטנר מצב אידיאלי עתידי אשר בו יתלכדו האמצעים עם המטרות. זאת בשונה מן המצב הפגום כיום, בו נבדל האמצעי מן המטרה, וטעמה של התכלית איננו מורגש בדרכים המובילות אליה. המצב האידיאלי, המלוכד, מכונה אצלו בכמה מונחים, כמו 'באים כאחד', 'מיניה וביה', או 'טעם העץ כטעם הפרי':

בשום פנים אי אפשר לו לאדם לטעום את טעמה של ה"תכלית" בהתעסקו בדרכים המובילים אל אותה תכלית. כל מלא כח-הצפיה שהאדם יושב ומצפה להשגת ה"תכלית", איננה עומדת לו להטעימו טעם של תכלית בתוך העסק באמצעים הכי מוכרחים להשגת התכלית. טעם אמצעים לחוד וטעם תכלית לחוד. ורק בעבר ובעתיד מצינו שינוי בענין זה. בנוגע לעבר מצינו דברי חכמים בפרשת בראשית העוסקים בחטאה של הארץ, שלפי הציווי היה עליה להוציא עץ פרי. שטעם עצו ופריו שוה. והיא לא עשתה כן, ואין טעם העץ כטעם הפרי... ובנוגע לעתיד הרי הנבואה אומרת: "ונגש החורש בקוצר, ודורך ענבים במושך הזרע". כלומר, שהאור הגנוז במטרה יתקרב בתכלית הקירוב אל האור המאיר באמצעי.

מפני שזה הוא המצב הראוי... וכאן הוא אחד התהומות המבדילים בין הראוי ובין המצוי;
כפי שנתפרש בחטא הארץ (שבועות כב, ב).³⁷⁹

הרב הוטנר מתייחס לחטא הארץ כפי שהתפרש במדרש בראשית רבה.³⁸⁰ חטא זה העסיק רבים מהוגי התשובה, שראו בו ארכיטיפ של מושג החטא בכלל.³⁸¹ אף הרב הוטנר מפרש על פי דרכו: החטא גרם לכך שהטעם יינטל מן העץ ויישאר רק בפרי, כלומר, טעמה של התכלית אינו ניכר באמצעי, ולפיכך המעשים בדרך אל התכלית מתבצעים כפעולה טכנית מנוכרת. האפשרות לחוות כבר בשעת העיסוק באמצעים, את אורה וטעמה של המטרה, שייכת רק לאחרית הימים או למצב שלפני החטא.

אמנם, גם בזמן הזה קיימים מצבים מיוחדים שבהם אפשר לטעום את שגב התכלית בדרכים המובילות אליה, ואזי מתמזגים האמצעי והמטרה לאחדות אחת. אחד מן המצבים הללו הוא העיסוק בתורה שתכליתו מצויה במעשה הלימוד עצמו ולא במטרה שמחוצה לו.³⁸² זוהי משמעות הביטוי 'משתעשע בדברי תורה':³⁸³

מה הוא ההבדל בין פעולה של שעשועים לשאר מיני הפעולות שאנו ממלאים בהם את עולמנו? – פעולה של שעשועים מצטיינת בזה שמטרתה אינה נמצאת מחוצה לה כי אם

379 אפשר שדברי הרב הוטנר כאן מושפעים מרעיון דומה מאוד אצל הרב קוק: 'מתחילת הבריאה ראוי היה טעם העץ להיות גם הוא כטעם פריו. כל האמצעים המחזיקים איזו מגמה רוחנית גבוהה כללית ראויים היו להיות מוחשים בחוש נשמתי באותו הגובה והנועם, שעצם המגמה מורגשת בו כשאנו מציירים אותה. אבל טבע הארץ. התנוודות החיים ולאות הרוחניות כשהיא נסגרת במסגר הגופניות, גרם שרק טעמו של הפרי, של המגמה האחרונה, האידיאל הראשי, מורגש הוא בנעמו והדרו, אבל העצים הנושאים עליהם את הפרי, עם כל נחיצותם לגדול הפרי, נתעבו ונתגשמו ואבדו את טעמם. זהו חטא הארץ שבעבורו נתקללה כשנתקלל גם האדם על חטאו. וכל פגם סופו לתיקון. על כן מובטחים אנו בביטור שיבואו ימים שתשוב הבריאה לקדמותה, טעם הארץ יהיה כטעם הפרי' (אורות התשובה ו, ז).

380 בראשית רבה ה, יא: 'ולמה נתקללה? ר' יהודה בר' שלום אמר שעברה על הציווי שכך אמר הקב"ה תדשא הארץ וגו' [עץ פרי] מה הפרי נאכל אף העץ יהא נאכל, והיא לא עשת כן אלא ותוצא הארץ דשא עשב מזרע וגו' [ועץ עושה פרי] הפרי נאכל ואין העץ נאכל'.

381 ראה למשל מהר"ל, גור אריה, בראשית א, יא. המפרש את החטא הארץ כתחילת הפירוד מן האלהות, במסגרת שיטתו שהתבארה לעיל בפרק ג.

382 בספרו 'ממדבר מתנה' (עמ' שלו), מפרש יצחק גולדוסר מאמר זה כך: בחכמה ובדעת (תורה), בת הנשמה השמימית, אפשר לטעום את טעם התכלית באמצעי. ('חכם רואה את הנולד'). אבל ברגש שהוא בן הגוף הארצי קיים פער ביניהם, ואפשר להרגיש רק את האמצעי המידי ולא את התכלית המרוחקת.

383 על פי משלי ח, ל-לא: 'נְאֻהָיָה אֶצְלוֹ אִמּוֹן נְאֻהָיָה שְׁעֵשְׂעִים יוֹם יוֹם מְשַׁחֶקֶת לְפָנָיו בְּכָל יֵת. מְשַׁחֶקֶת בְּתַבַּל אֶרְצוֹ וְשִׁעֲשְׂעִי אֶת בְּנֵי אָדָם'. מעניין להצביע על משמעות תיאולוגית קרובה של המונח 'שעשוע' אצל הרמ"ק, במובן של האלהות המתענגת על השגת עצמה. ראה יוסף בן שלמה, תורת האלוהות של ר' משה קורדובירו, ירושלים תשכ"ה, עמ' 60-62.

טמונה וחבויה בתוכה פנימה... בפעולה של משחק – לא הדבר הנפעל – כי אם הפעולה בעצמה היא המשחק. ולכן אין אנו אומרים כי התינוק עובד או עוסק, כי אם התינוק משתעשע או משחק (אגרות וכתבים, עמ' ד).

לימוד התורה הוא בעל ערך אימננטי, בלא קשר לתועלת המעשית העולה ממנו, בדומה לשעשוע ומשחק שתכליתו בעצם קיומו, ובשונה מעבודה שמטרתה היא התוצר שמחוצה לה. כפי שהקדים הרב הוטנר בפתיחה לספרי פחד יצחק, חוויה מעין זו אשר בה מתמזגים הלימוד והקיום קיימת בכל לימוד של 'הלכות דעות וחובות הלבבות', אשר בו מושגת התכלית מיניה וביה, כבר בעת הלימוד. התמזגות ברמה גבוהה יותר, מתקיימת בשעה שאדם מחדש דברי תורה, במצב כזה, מתלכדת היצירה עם יוצרה, ומתבטל הפער הקיים הרגיל בין הלומד לבין תכני לימודו, בין הסובייקט המכיר לבין האובייקט המוכר. חוויה אימננטית זו באה לידי ביטוי מקורי בהסברו של הרב הוטנר לאופיו של השיח התלמודי, ושל התורה בכלל כ'חכמה יוצרת מציאות', ולא כ'חכמה מתארת מציאות', ונשוב לכך לקמן (פרק ט, עמ' 293).

משמעות תיאולוגית ואקזיסטנציאלית: ההתחדשות כסיבת עצמה

הדוגמה הקודמת עסקה בשאיפה לאחד את האמצעי והמטרה. נעבור לדון עתה באחד הביטויים החשובים ביותר של המגמה האימננטית, והוא השאיפה להגיע לאחדות של הקיום עצמו. הכוונה היא להתלכדות המהות והקיום, במובן התיאולוגי והאקזיסטנציאלי. כפי שנבקש להציע בהמשך, מדובר גם בהתלכדות של ה'אני' כסובייקט וכאובייקט.

כדי לבאר רעיון זה, יש להבחין בין שתי חוויות שונות של הקיום: בראשונה, חווה אדם את קיומו שלו כנשען ונסמך על קיומו כפי שהיה בנקודת הזמן הקודמת. קיום כזה הוא חסר מוחלטות, שכן אין התמדתו הכרחית. מבחינה תודעתית חווה האדם את קיומו באורח זה באופן רפלקסיבי, מבחוץ, כאובייקט, כיש בין שאר הישים. בצורת החוויה השניה חווה האדם את קיומו כהתהוות המתרחשת ברגע זה, הוא חש כיצד בוקעת אישיותו מן האין אל היש, והוא מתוודע אל ממשותו 'מבפנים' בשעת היווצרותה. בנקודה זו נעוצה חביבותו המיוחדת של רעיון ההתחדשות אצל הרב הוטנר: ברגע ההתחדשות חווה הנפש לרגע קט את ממשות קיומה באופן מלא, באופן דומה לקיום האלהי המוחלט. רגע זה שונה מן הרגע שלאחריו, אשר בו כבר אין המציאות סיבת עצמה, והיא נשענת על המציאות שקדמתה, כלומר, נעשית חסרת מוחלטות.

ברצוני להרחיב נקודה זו באמצעות עיון במאמר כ לפסח. הרב הוטנר מוסר אמנם רק ראשי פרקים, אולם נדמה כי כאן המפתח להבנת הרעיון, שאותו אפשר לראות כשילוב בין התיאולוגיה הביניימית לבין הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית.

המאמר עוסק בשאלת המהר"ל (גבורות השם פרק לח): מדוע קדושת הבכורה חלה רק על בכור לאם, ולא על בכור לאב, והלא מכת בכורות פגעה גם בבכור לאב? תשובת המהר"ל היא שכשם שהאל הוא ראשית מציאות הנבראים, כך קיים משהו אלהי, ולפיכך קדוש, בכל דבר בנקודת הזמן בה הוא 'יוצא למציאות ונמצא', ונעשה גם הוא ראשית המציאות לרגע קט. זוהי הקדושה המצויה בכל 'ראשית', דוגמת ביכורים, תרומה, חלה, וכך ביחס לעם ישראל כולו שעליו נאמר: 'קודש

ישראל לה' ראשית תבואתו'. לפיכך אין קדושה אלא בפטר הרחם, בכור האם, שהוא ראשית המציאות בפועל, ולא בכור האב, שהוא ראשיתה בכוח בלבד.

על דברי המהר"ל מוסיף הרב הוטנר כי מאחר שאצל האלוה, כוחו ומציאותו הם אחדות אחת, 'ממילא מחוור כי במקום שהכוח מחולק מן המציאות אין מקום לקדושת ראשית. לפיכך אין קדושת בכורה חלה אלא על בכור האם ולא על בכור האב'. והוא מסיים: 'ודוק היטב כי דבור זה הבוקע רקיעים לא ניתן להתפרש יותר' (פסח כ, ב).

אבקש להיות הולך רכיל מגלה סוד, ולפרש מעט את הרעיון, שהוא כנראה יסודו התיאולוגי של רעיון החידוש. כשם שהאל הוא ראשית המציאות, כך, בכל מצב של התחדשות אנושית, באה לידי ביטוי ראשית המציאות בזעיר אנפין. וכשם שבאלהות מתאחדים המציאות והכח, כלומר, הפוטנציאל וההופעה הממשית, ה'בכח' וה'בפועל', כך נסוך על המצב של התחדשות הנפש משהו מן השגב של אותה אחדות הקיימת באל.

נוכל להציע תוספת הסבר לנקודה זו באמצעות ההבחנה הביניימית הקלאסית בין 'מחויב המציאות', לבין 'אפשרי המציאות', והדיון הפילוסופי במושג המציאות המלווה אותה. כך למשל כותב הרמב"ם:

ידוע כי המציאות הוא מקרה קרה לנמצא, ולזה הוא עניין נוסף על מהות הנמצא. זהו הדבר המבואר הראוי לכל מה שלמציאותו סבה, שמציאותו – ענין נוסף על מהותו. אמנם, מי שאין סיבה למציאותו והוא ה' ית' וית' לבדו, כי זה הוא ענין אמרנו עליו ית' שהוא מחויב המציאות – תהיה מציאותו עצמו ואמיתתו, ועצמו מציאותו, ואינו עצם קרה לו שנמצא ותהיה מציאותו ענין נוסף עליו, שהוא מחויב המציאות תמיד, אין מתחדש עליו ולא מקרה קרה לו (מורה הנבוכים א, נז).

נפרש מעט: המשפט 'האדם נמצא', מוסיף על הנושא מידע שלא היה קיים קודם לכן. האדם הוא אפשרי המציאות, קונטינגנטי, אפשר לו שיימצא ואפשר לו שיעדר, ולפיכך התואר 'נמצא', מוסיף דבר מה על המושג 'אדם'. הדבר נכון רק ביחס לאדם, שכל מציאותו היא 'במקרה'. מה שאין כן ביחס לאל שמציאותו כלולה במושגו בהכרח. לפיכך, אם ביחס לאדם, המשפט 'האדם נמצא' הוא משפט סינטטי, המוסיף מידע על מושג האדם, הרי שביחס לאלהים, הקביעה 'אלהים נמצא' היא משפט אנליטי, המנתח את המידע הכלול כבר במושגו.³⁸⁴

384 ראה יהודה אבן שמואל, מבוא למורה הנבוכים חלק ראשון (ב), ירושלים תשי"ט, עמ' xxxviii.

הרמב"ם מאמץ את שיטתו של אבן סינא, שעליה חולק אבן רשד. לדעת אבן רשד, ה'מציאות', איננה תכונה הנוספת על העצם, אלא כלולה במושגו היסודי.³⁸⁵ שנים רבות לאחר מכן, התנגדו גם יום וקאנט לראיית המציאות כתואר.³⁸⁶ לדעתם, כל אימת שאנו מעלים על דעתנו מושג כלשהו, כלולה בכך גם מציאותו של אותו מושג. הטעות בהתייחסות לישות כתכונה, נובעת מן הדמיון הצורני בין משפט הישות: I am, לבין משפט התואר: I am happy. הקיום אינו תכונה ערטילאית שבשעת הצורך 'נוחתת' על מושגים מסויימים, אלא תכונה המלוכדת עם המושג עצמו.

שיטתו זו של קאנט היתה אחד משרשיו הפילוסופיים של האקזיסטנציאליזם הגורס שהקיום קודם למהות. כלומר, הקיום איננו תואר עצמאי שאפשר לייחס אותו למהות כלשהי, אלא חלק מן המהות עצמה, ומכאן שהקיום איננו תכונה סטאטית אלא התהוות דינמית.³⁸⁷ לענייננו די בהבנת מושג המציאות ביחס לאלהים. כאן וודאי מתלכדים מושגו ומציאותו, או, אם נרצה, מהותו וקיומו. ומה שייחסה הסכולסטיקה לאלהים, שואף האקזיסטנציאליזם להעניק לאדם.

זוהי, על פי הרב הוטנר, תקוותו וכמיהתו העמוקה של האדם: הרצון לממש את השאיפה הקדומה של 'והייתם כאלהים'. הרצון לגעת במידת מה באותו חוויה של קיום מושלם ומוחלט, מחוייב המציאות.

385 ראה: Alexander Altmann, 'Essence and Existence in Maimonides', *Studies in Religious Philosophy*, Ithaca, N.Y., 1969, pp. 108-127. דיון מעמיק בשתי הגישות מצוי אצל רבי

חסדאי קרשקש, ראה אליעזר שביד, 'תאר עצמי במשנת הרב חסדאי קרשקש', עיון טו (תשכ"ה), עמ' 449-467.

386 דויד יום, מסכת על טבע האדם, ג, ז. עמנואל קאנט, ביקורת התבונה הטהורה, 'על אפס האפשרות של ראייה אונטולוגית למציאות האלוהים', סעיפים 620-630, עמ' 303-308. התפיסה שהמציאות היא אחד מן התארים, הולידה את ההוכחה האונטולוגית של אנסלם למציאות האל, היינו: האל הוא היש המושלם, הכולל את כל השלמויות. המציאות היא אחת מן השלמויות, ולכן ודאי שהאל נמצא, כלומר, מתוך מושג האל נגזרת גם מציאותו הממשית. להוכחה זו התנגד קאנט מתוך ערעורו הנ"ל על ראיית המציאות כתואר. לדעתו המציאות אינה מוסיפה למושג העצם תכונה כלשהי. (ראה ש"ה ברגמן, מבוא לתורת ההכרה, עמ' 13; מבוא לתורת ההגיון, עמ' 181). קאנט אינו רואה את הקיום כתואר, תכונה, פרדיקט. הקיום אינו תואר בפני עצמו, אלא חיוב הדבר על כל תארו. הקיום או המציאות אינם תכונה של איזה שהוא אובייקט. הקיום איננו הכרחי להגדרת המהות. כשם שמאה שקלים יכולים להיות קיימים בארנקי או לא (ביקורת התבונה הטהורה סעיף 627, עמ' 306). הקיום איננו קביעה אפריורית, אלא סינטטית, כלומר, קביעת עבודה אמפירית. ולפיכך מושג האל איננו מחייב את ישותו. לעיון רחב בסוגיה זו ראה א"צ בראון, 'על היש שקיומו הכרחי – טיעונו של אנסלם וערעורו של קאנט: בחינה מחדשת', עיון כב (תשל"א), עמ' 13-53.

387 ראה יעקב גולומב, מבוא לפילוסופיות הקיום, עמ' 39-40. יש לציין בהקשר זה את טענתו של ברגסון שתפיסת ה'משך' שלו פותרת את הפרדוקסים הקלאסיים של סוגיית הישות (ההתפתחות היוצרת, 'המציאות והאין', עמ' 193-207).

הרב הוטנר דן בנושא זה במאמר טז לראש השנה, בהקשר למשמעותו של המושג 'אמת'. הוא מצטט את דברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה א, ד, החופפים לדבריו במורה הנבוכים לעיל: 'הוא שהנביא אומר וה' אלהים אמת, הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמיתתו והוא שהתורה אומרת אין עוד מלבדו כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו'. כלומר, 'מצוי אמת', בהקבלה של 'מחוייב המציאות' לעיל, משמעו: מי שמציאותו מחוייבת מתוך עצמה. מהו הקשר בין רעיון זה לבין המונח 'אמת'? תשובתו של הרב הוטנר היא ש'אמת' משמעה שאין סתירה בין המקור לבין השיקוף שלו, בין הענף לבין השורש או בין התולדה לבין האב. סתירה כזו וודאי שאינה קיימת במקור עצמו, שהרי הוא בוודאי נאמן לעצמו. ואם בכל זאת שייך מושג אמת גם במקור, הרי יש להבין זאת במשמעות של התלכדות מושלמת של השיקוף (האפשרי, הקונטינגנטי), עם המקור (המחוייב, ההכרחי):

שהכוונה היא לאותה הבחינה עליונה בתכונת האמת, שהיפוכה הוא נמנע המציאות. ובאמרנו "השם אלקים אמת" הרי נשמתנו מכוונת היא לקראת אותה בחינת אמת שהיפוכה הוא נמנע המציאות. כי על כן לא יצויר חוסר התאמה במציאותו של המקור עצמו. וזה הוא שכתב הרמב"ם שמפני ש"הכל תלוי עליו, ואין הוא תלוי עליהם", והיינו שהוא המקור הראשון, לכן זה הוא שנאמר "והשם אלקים אמת" (ר"ה טז, ג).

בהמשך מרחיב הרב הוטנר את הרעיון בהשתמשו בדברי רש"י שכל מציאות נפסקת נקראת 'כזב',³⁸⁸ ומכאן שאמת היא מציאות בעלת קיום מוחלט שאינו נפסק:

ולפי הפירוש החדש הזה מושג האמת קרוב הוא מאוד למושג "קיים". אלא שבכל זאת, בודאי שאפילו לפי הפירוש הזה במושג האמת אין ה"אמת" וה"קיים" שמות נרדפים. והבדל עמוק יש ביניהם. דבאמרנו "קיים" אין לנו חילוק ואין לנו ענין כלל בסיבתה של ה"קיימות". דשפיר יתכן, שנמצאים כאן כוחות מבחוץ הסומכים, ועל ידי סמיכתם, המציאות נעשית למציאות קיימת. אבל כשאנו מוסיפים לאיזו מציאות את התואר "אמת" במובן הקיימות, כי אז הכונה היא שיש בה במציאות זו עצמה ותוקף עד כדי יצירת בטחון במציאות זו. ואם מציאות זו נפסקת יש כאן לפנינו הבטחה בלתי מקוימת. והעדר קיומה של ההבטחה, הוא היוצר את בחינת הכזב שבהפסק המציאות (ר"ה טז, יא).

לאמר: מציאות אמת, משמעה מציאות שקיומה נעוץ בעצמה ולא בגורם שמחוצה לה. הגדרה זו למושג אמת מפותחת במשנתו של המהר"ל, ואפשר, שכמו במקרים רבים אחרים, הרב הוטנר

388 רש"י בראשית לח, ה: 'והיה בכזיב - שם המקום. ואומר אני על שם שפסקה מלדת נקרא כזיב, לשון (ירמיה טו יח) היו תהיה לי כמו אכזב, (ישעיה נח יא) אשר לא יכזבו מימיו, דאם לא כן מה בא להודיענו. ובבראשית רבה (פה ד) ראיתי ותקרא שמו שלה, פסקת'.

נסמך עליה.³⁸⁹ אפשר גם שיש בהגדרה זו הזדהות מסויימת עם הביקורת על ההגדרה הקלאסית של אמת כהתאמה, והתקרבות למשמעות האקזיסטנציאליסטית של אמת כחיוניות.³⁹⁰ כך או כך, זוהי שאיפתו העמוקה של האדם – להגיע אל בחינה כלשהי של 'אמת' במובן של מחויב המציאות. זוהי המשמעות של הדגשת האמת בראש השנה ('כי אתה אלהים אמת'). יחד עם הבלטת ההתחלה והראשית (זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון) – כלומר, שאיפה לדבקות במקור ובשורש, היתה עם קיום אמת, מוחלט, כלומר, סיבת עצמו (ר"ה טז, ז).

אם נעבור לפסים קיומיים, הרגשת האדם שהוא 'אפשרי המציאות', ולא 'מחויב המציאות', היא יסוד מצוקתו. לא רק משום שמותו העתידי מאיים בכל עת על מציאותו (כמו בהגותו של היידגר). אלא משום שעצם מציאותו היא מקרית, אפשרית (כמו בהגותו של סארטר). חסר הוא את הרגשת המוחלטות והוודאות של מציאות שדי לה בעצמה, ואינה נזקקת לגורם מחוצה לה לצורך קיומה.

רבים מן ההוגים ניסו להתגבר על בעיה זו על ידי נעיצת הקיום האנושי בממשות האלהית המוחלטת. בחסידות למשל, הביטול השלם כלפי אלהים מפקיע את החיים מידי הקונטינגנטיות והשרירותיות שלהם.³⁹¹ בשונה מכך, פתרונו של הרב הוטנר איננו בהתבטלות אלא דווקא בהעצמת החיים בנקודת חידושם. בשעת הבקיעה אל המציאות חווה הנפש לרגע קט את ממשות קיומה כסיבת עצמה, נוגעת בקיום האלהי. מסיבה זו חייבת היא לשוב ולהתחדש בכל עת, ליצור את עצמה בלא הרף, משום שללא כן תאבד את אחיזתה בממשות ותשוב אל התוהו. זהו פשר חיבתו של הרב הוטנר להתחדשות המתמדת, שרק היא מקנה לנפש את ממשותה ומוחלטותה.

השלכה פסיכולוגית: חפיפה מלאה של הסובייקט (I) והאובייקט (me)

ברצוני להצביע על מסקנה פסיכולוגית העולה מתוך ההנחות התיאולוגיות והאקזיסטנציאליות שנזכרו לעיל: מלאותו של הקיום במצב ההתחדשות, משמעו זהות מושלמת של האדם עם עצמו.

389 מושג האמת כמחוייב המציאות מפורש במהר"ל בנתיב האמת פרק א, בנתיב האמונה פרק א, בנתיב העבודה פרקים ז ו יא, ובגבורות השם פרק ז. ראה גם בנימין גרוס, 'אמונה ונאמנות במשנתו של מהר"ל', סיני קיא (תשמ"ח), עמ' קלח-קמז. הרעיון הוא ש'חותמו של הקדוש ברוך הוא אמת', כלומר, האמת היא תכונה אלהית, לפיכך יש בה משהו מתכונתו של מחוייב המציאות. היינו קיום אימננטי שסיבתו מצויה בעצמו, ואין הוא נזקק להישען על סיבה חיצונית. בניגוד לקיום האנושי הרגיל שהוא 'אפשרי המציאות', ולשם קיומו הוא נזקק לגורם חיצוני לו.

390 ראה אילון, יצירה עצמית, עמ' 23-40.

391 ראה למשל רבי נחמן מברסלב: 'אהיה דא אנא זמין למהוי. היינו קודם התשובה, עדין אין לו הויה, כאילו עדיין לא נתהוה בעולם, כי טוב לו שלא נברא משנברא, וכשבא לטהר את עצמו ולעשות תשובה, אז הוא בבחינת אהיה, היינו שיהיה לו הויה בעולם, היינו אנא זמין למהוי' (ליקוטי מוהר"ן קמא, ו, ב). רעיון זה בגוון שונה, הוא גם יסוד שיטתו של רבי צדוק הכהן מלובלין, לפיה נועצת התשובה למפרע גם את הקיום הפגום ברצון האלהי.

ביטול היחס הרפלקסיבי בין ה'אני' המכיר לבין ה'עצמי' המוכר, וחפיפה מלאה של ה I (כסובייקט) עם ה me (כאובייקט). כלומר, בניגוד למצב ה'הווייה' שבו מתייחס האדם אל עצמו כיש בין הישים, הרי במצב ה'התהוות', ההכרה איננה תופסת את ה'אני' מבחוץ כאובייקט, אלא חווה אותו מבפנים כסובייקט. ביתר דיוק: היא חווה את עצמה. גם כאן עומד ברקע הדברים יסוד תיאולוגי: זהות ההכרה האלהית עם עצמה, המביאה לידיעה 'מבפנים'.³⁹² מסתבר שזו הסיבה לתופעה שעליה עמדנו בהקדמה (פרק ד): בהגות התשובה של המאה העשרים קיימת בדרך כלל חפיפה בין ההכרה המודעת לבין ה'אני', ובשונה מתנועת המוסר, כמעט שאין היא עוסקת בלא מודע. הדברים כאן מחזקים את הצעתנו שם:³⁹³ ההסבר לכך איננו התנגדות לעצם מושג התת מודע, אלא ההבנה שבמצב אותנטי מתקיימת חפיפה מלאה בין חוויתו המודעת של האדם לבין כל חלקי נפשו, ורק במצב ירוד ופגום הם נעשים אובייקט נבדל להכרה רפלקסיבית.

ביטוי מובהק לאידיאל זה, של התלכדות האובייקט והסובייקט אצל הרב הוטנר, מצוי בדבריו על משמעותה הפסיכולוגית והקיומית של ההתגברות על היצר:

מצאתי כתוב בפנקס יומו של אחד מחכמי העבודה את הרשימה הבאה: לא טעם טעם נפש, מי שלא נסה למשול בתאוותיו. אותו חכם היה בעל הרגשה מעמיקה מאד בעסקי עבודת השם. פשר דבריה של רשימה זו כך הוא. משונה הוא הנאת מילוי תאות הנצחון מאשר הנאת מילוי שאר התאות. שכן... מילוי תאוות הנצחון מספק לו לאדם את תחושת כח ה"אני" שלו. וכל עצם ההשתוקקות לנצחנות, היא התאוה להרגיש את תקיפות כחו שלו בעצמו. ונמצא שבהנאת הנצחון האדם הנהנה הוא גם הגברא וגם החפצא של ההנאה יחד. המעמקים של ענג הנצחון, לגבי שאר תענוגים הם בזה, שענג הנצחון אינו בא לו על ידי איזה דבר שהוא מתענג עליו, אלא שהוא בא מתוך הרגשת כחו של ה"אנכי" שלו, שלאמתו של דבר הוא הוא הישות שלו בעצמה... וזהו עומק ההרגשה המתבטא ברשימה הנ"ל. לא טעם טעם נפש מי שלא נסה למשול בתאוותיו. הנפש המסגלת לעצמה מצות ומעשים טובים בודאי שהיא מתענגת מאד על כל אותן המצות שרכשה לה. אבל עדיין אין התענוג הזה חודר לתהומה של הנפש, ורק כשהנפש נצחה את תאות הגוף רק אז טועמת היא הנפש טעמה של נפש. כי רק ענג הנצחון מטעים לו לאדם את טעם ה"אנכי" שלו (פורים כו).

392 ראה רמב"ם הלכות יסודי התורה ב, י: 'נמצאת אתה אומר הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה... לפיכך אינו מכיר הברואים ויודעם מחמת הברואים כמו שאנו יודעין אותם אלא מחמת עצמו ידעם לפיכך מפני שהוא יודע עצמו יודע הכל שהכל נסמך לו בהוייתו'. כך גם במורה הנבוכים א, סח.

393 לעיל, הערה 314.

הרגשה ה'אנכי', מושגת באמצעות ההתגברות על כח נגדי. בפעולה המוסרית הרפלקסיבית של כיבוש היצר, מתענג האדם על ישותו, וחש את ממשותו במלואה, כלומר, משמש הן כאובייקט והן כסובייקט, ושניהם מתלכדים להויה אחת.³⁹⁴

דיוקנו של האני כאובייקט וכסובייקט

עד כה עסקנו בשני מובנים של ההתהוות המתמדת: 1. חווית הזמן כ'משך' 2. התלכדות המהות והקיום. לסיכום שני המובנים, המשולבים זה בזה, אציג בקצרה את מאמרו של ישראל אפרת על ה'אני', האלהי והאנושי, המתהווה בכל עת.³⁹⁵ בכך תובהר יותר משמעותם התיאולוגית, האקזיסטנציאלית והאתית של דברי הרב הוטנר.

ידועה ההשקפה הפילוסופית הביניימית, על פיה תארי אלהים אינם מתארים את אלהים אלא את פעולותיו. למשל, רס"ג משתדל להוכיח שהאל איננו שייך לשום קטגוריה של מקרים או עצם (אמונות ודעות מאמר שני). גם רבי יהודה הלוי מלמד שלא להקים אין מהות: 'כי מהות הדבר זולת מציאות הדבר והאלוהים יתברך, מציאותו הוא מהותו' (כוזרי ד, כה). וכך הם גם דברי הרמב"ם: 'אין לו מהות חוץ לישותו' (מורה הנבוכים א, נח). אפרת מציע פירוש מקורי: אין הכוונה שאין לדעת את מהותו של האל, כפי שמקובל לפרש, אלא שאין לאל מהות כלל. משמעות הדבר היא שאלהים הוא פעילות ללא עצם, פעילות שהיא גופה כל העצם, כל האישיות. זהו ה'אני' המיסטורי הצומח ועולה מתוך הרציונליזם של ימי הביניים.³⁹⁶

כזה הוא גם האני, חלק אלוה ממעל. כמו ה'אנוכי' האלהי, גם האני האנושי הוא פעולה ללא עצם, 'סירוגי', כלומר, מופיע לסירוגין, בהפסקות, כברק המבזיק לרגע ונעלם מיד. האני איננו אובייקט מוצק, הוא מופיע בהיענות לאתגר מוסרי של סיטואציה מסויימת, ונעלם מיד לאחריה. 'האני

394 על הקשר בין פסקה זו לבין רעיון ההתגברות העצמית אצל ניטשה, ראה לקמן עמ' 307.

395 אפרת, דיוקנו של האני, עמ' 354-366.

396 על אף יופיו של פירוש זה, דומה שאין זה פשוטן של המובאות הללו. התיאולוגיה הביניימית לא ויתרה על מושג המהות אצל האל, אלא איחדה אותו עם מושג המציאות. המהות, שאצל שאר היצורים קיימת בדרך כלל בכוח, קיימת אצל האל בפועל תמיד. השגה זו על אפרת, דומה במידת מה לביקורתו של הרא"ה קוק על ברגסון, על כך שלדידו קיימת תנועה בלבד בלא עצם: 'וכשם שהחשכה גדולה היא זו ההכרה שאינה יודעת רז עליון זה של המגמה התכליתית של השלמות האלהית ההולכת ומתעלה על ידי היצירה כולה לאין סוף ותכלית, כן יותר מזה אפלה מנודח היא הדעה החושבת שאין כאן כי אם זאת השלמות של ההתעלות ולא שלמות מוחלטה... וזאת היא האפילה השרויה בשיטתם של המעפילים המודרנים (ברגסון) 'אורות הקודש ב, עמ' תקלג). על כך הגיעה לידינו גם אימרה שנונה של הרא"ה: 'שפינוזה קיצץ בנטיעות, ברגסון כפר בעיקר'. כלומר: 'שפינוזה לא הודה באצילות, ברגסון הורה שרק האצילות קיימת' (שלום רוזנברג, 'הרא"ה והתנין העיוור'; "אורות הקודש" ומשנתו של שופנהאואר, בתוך חיים י. חמיאל (עורך), באורו, ירושלים תשמ"ו, עמ' 336). דיון רחב בשני הקטבים, ה'עיקר' ו'הנטיעות', במאמרו של הרא"ה: 'עבודת אלהים'. אדר היקר, עמ' קמב-קנו.

מתעורר מחדלוננו כשנוגעת בו המוסריות האינסופית. כשזו קוראת לו: איכה! הוא עונה הנני, הנה אני. עבר הקול הקורא, נרדם האני!³⁹⁷

נעמוד על ההבדל בין שני המושגים הללו, עצם ופעולה, באמצעות מספר הבחנות בין מציאות להוויה:

1. הנמצא הוא אובייקט חיצוני הניתן לתפיסת החושים.
2. על כן הוא סטאטי, גם כשאנו רואים אדם רץ, אנו תופסים את התנועות ולא את הדחף הפנימי.
3. מבחינה דיקדוקית, תואר המציאות המבוסס על השורש ה.י.ה. [במשמעותו השמנית החלשה] מתאר שייכות בין נושא לנשוא [הגג הוא אדום], אבל כשלעצמו הוא מושג ריק.

לעומת זאת, הוויה היא אופן קיום שונה לגמרי:

1. את ההוויה אין תופסים מבחוץ אלא הוים מבפנים, נעשים חלק ממנה. היא לעולם איננה אובייקט אלא תמיד סובייקט.
2. כמו כן, אין היא סטאטית אלא דינאמית.
3. מבחינה דיקדוקית, בלשון המקרא [בניגוד ללשון חכמים], הפועל ה.י.ה. איננו פועל עזר בלבד [אוגד] אלא מאורע אקטיבי, מתהווה. כמו: 'כִּי לְשֵׁלַג יֵאמֶר הוּא אֶרֶץ' (איוב לז, ו).

פעילות דינאמית זו באה לידי ביטוי מובהק בשמו העצמי של אלהים: אֶהְיֶה (שמות ג, יד).³⁹⁸ משום כך, באלהים לית מחשבה תפיסא, וכך גם ב'אני'.³⁹⁹ שניהם סובייקט טהור ללא אובייקט. בשניהם אין כלל חוץ אלא רק פנים. בשניהם לא קיים עצם אלא רק תנועה, התהוות מתמדת.

397 אפרת שם, עמ' 355.

398 ראוי להזכיר בהקשר זה את הדיונים על ביאורו של מנדלסון לשם הויה: 'הנצח' (Der Ewige) כפי שהראתה רבקה הורוביץ, תרגומו של מנדלסון מבוסס על דברי הרמב"ן לשמות ג, יג, וכן על דברי ר' יוסף ג'יקטיליה בספרו גנת אגוז (ראה 'הביאור' למנדלסון, שמות יג, ג; ג, טו). זוהי המשמעות של נצחיות סטאטית – היה הווה ויהיה (רבקה הורוביץ, 'פירוש מנדלסון לשם הויה – הנצח', מדעי היהדות 37 (תשנ"ז), עמ' 185-214, נדפס שנית בספרה 'יהדות רבת הפנים', באר שבע תשס"ג, עמ' 41-74). הורוביץ מזכירה את ביקורתו של רש"ר הירש על מנדלסון, שהתרגום 'נצח', המתאר אל סטאטי ומבודד, מחמיץ את ההוויה המתחדשת שהאל מעניק לעולם בכל עת (פירוש רש"ר הירש לבראשית ב, ד). לביקורת זו הצטרף גם פרנץ רוזנצוויג במאמרו 'Der Ewige' (Kleinere Schriften, Berlin 1937). לדיון בן זמננו במשמעות הפעילה והדינאמית של השורש ה.י.ה. במקרא בכלל, ובשם הוויה בפרט, ראה יואל בן-נון, 'הוויה פעילה וקיומית במקרא: פירושו הלשוני של שם ה', מגדים (תשמ"ח), עמ' 7-23.

399 כפי שראינו לעיל (הערה 200), דברים דומים כתב המהר"ל בהקדמה לגבורות השם. כשם שאין אפשרות לדעת את עצמותו של האל, כך אי אפשר לעמוד על סודה של הנשמה,

קאנט השתדל להראות שאי אפשר להוכיח את מציאות אלהים, והוא צדק מסיבה עקרונית יותר ממה ששיער: אלוהים בכל מהותו אינו אלא סובייקט, ומתחת לתהליך החשיבה הוא נהפך לאובייקט. דקארט ניסה להוכיח את מציאות האני. ומסתבר שגם הוא נכשל מאותה סיבה: כל מה שהעלה בהוכחתו הוא אני בתור אובייקט, דהיינו, לא-אני. כל נסיון להוכחה של שני אלו נידון לכישלון, משום שהם הוויה ולא מציאות. סובייקט ולא אובייקט.⁴⁰⁰

מסיבה זו, מחשבה רפלקסיבית של אדם על עצמו, על ה'אני' שלו, איננה משיגה דבר, משום שכל מחשבה רפלקסיבית כזו תופסת אותו שוב כאובייקט:

סוד העצבות והמבוכה הוא שאנו חושבים על האני שבנו, מבקשים אותו בכל מאוד חשיבתנו, ואין אנו מוצאים אותו, כי בתור אובייקט של חשיבתנו זו הוא הופך בינתיים זה, אובייקט אטום, משהו אי-רוחני, אי-חדיר ודומם, לא אני אלא אותו, וכל הרוחניות החיה, כל היזמה והראשיתיות, כל הכוחות ההתחליים שבי – הכל אוזל. אני מתרוקן ברגע שאני מתחיל לבקש את תכני.

רק בהכרעה אתית, כשאני עושה צעד ומקבל אחריות, הוא כולו אני, כולו עצמי, רוחני וחופשי, ואין שמץ אובייקט אטום בתוכו. וזהו מקור האושר והשמחה, לא גדולה מזו... זאת היא המיסטריה הגדולה וכאן גם הרגשת החופש. כי אין חירות אלא אלוהים, הרעננות של הגישה המוסרית בלי כבלים ובלי עבר. אלוהים הוא תמיד הווה, תמיד הוויה, בלי מסובב, ואין גיל גדול יותר מצד האדם מרגע זה של אני-אנוכי, של התנתקות משלשלת הסיבתיות, של נשימת האויר האלוהי שכולו הווה.⁴⁰¹

רק בשעת ההכרעה המוסרית שב האדם להיות סובייקט, זהו מקור האושר והשמחה, על שום הידיעה שבהכרעה זו הוא מגלה בקרבו את ברק זוהרו של אלהים, הסובייקט של הכל.⁴⁰² מסיבה זו טעון אפרת, אותה הכרעה מוסרית איננה יכולה להיות יישום טכני של כללים מופשטים ועקרוניות

400 אפרת שם, עמ' 355, ועמ' 362 הערה 18. רעיון דומה, הן ביחס לאלהים והן ביחס לאדם, נמצא בכתביו של עמנואל לוינס במקומות רבים: הפילוסופיה המערבית חותרת להכיר, כלומר, לעשות את הדברים לחלק מן היש, והיא איננה מסוגלת לקלוט כראוי את המשמעות של אלוהים הפורע וממוטט כל אפשרות של ייצוג כמושג, כאובייקט (אלוהים והפילוסופיה, תל אביב תשס"ד, עמ' 35-48). הדבר נכון גם באשר ל'אני'. ה cogito של דקארט, שכונן את הסובייקט המודרני כיש וודאי, עצמאי וראשוני, קורס אל תוך עצמו משום שכדברי דקארט עצמו (הגיונות, עמ' 85), 'המושג של אלהים קודם בי למושג שיש לי מעצמי' (לוינס שם, עמ' 49-55).

401 אפרת שם, עמ' 361.

402 שם. אפרת מביא כאן את מימרתו של הלל 'אם אני כאן הכל כאן' (סוכה נג ע"א), והתפילה בשעת הקפת המזבח בחג הסוכות: 'אני והוא הושיעה נא' (סוכה מה ע"א, ירושלמי נג, ג).

מוסריים שנלמדו בעבר, שכן אז היו הללו הופכים ל'זה', אלא צריכה להיות תגובה ייחודית לסיטואציה הקונקרטי, החד פעמית, הניצבת לפניו בהווה.⁴⁰³

דברים אלו מוסיפים הסבר לרעיונותיו של הרב הוטנר: הבחנתו של אפרת בין מציאות להוויה, היא, בהתאמה, הבחנתו של הרב הוטנר בין הוויה להתהוות. קיום ממשי אמיתי מושג רק באמצעות התהוות מתמדת, והיא מתרחשת ברגעי ההכרעה המוסרית, רק אז מצוי האדם 'בפועל' (במשמעות הביניימית), ורק כך נוצר האני הממשי שכולו הווה. מיד כשנפסק המאמץ היצירתי, ומופיע המצב האשלייתי של אובייקט סטאטי, מתפרק האני, מתמוסס ונעלם, עד הופעת האתגר המוסרי הבא.

כמו כן, בדדברי שניהם נחשף הממד הדינאמי החבוי בדיוניה של התיאולוגיה הביניימית במושגי המהות והמציאות. דווקא מבעד לדימוי הסטאטי של האל במסורת האריסטוטלית, של ישות קבועה, סטאטית ונצחית ללא שינוי ותנועה, בוקע ועולה באופן כמעט דקונסטרוקציוניסטי, היבט חדש של האל כהתהוות טהורה, כתנועה מתמדת (כיוון שאולי, יש להוסיף, הולם את הלך הרוח המקראי יותר מאשר התבניות הפילוסופיות), היבט זה מעבירים שניהם אל האדם, המחקה את הפעילות האלהית ועל ידי כך קונה את מציאותו.⁴⁰⁴

403 שם, עמ' 354, 362. הדברים מזכירים את דבריו של רוזנצוויג על ההבדל בין מצווה לחוק.

404 מעבר זה מן הדימוי המסורתי של האל כישות קבועה, כעצם נצחי וסטאטי, אל עבר תפיסה המכילה גם היבטים דינאמיים, מצוי גם בהגותו של הראי"ה קוק. דווקא השלמות המוחלטת של האלהות, תובעת להכליל גם היבטים של השתלמות והתפתחות, שבלעדיהם היתה האלהות חסרה: 'מבינים אנו בשלמות האלהית המוחלטת שני ערכים של השלמה. ערך אחד של השלמה, שמצד גדלה וגמירתה אין שייך בה הוספה של מעלה. אבל אם לא היתה האפשרות של הוספה היה זה בעצמו ענין חסרון. כי השלמות ההולכת ונוספת תמיד יש בה יתרון ותענוג ואיזה מין העלאה, שאנו עורגים לה כל כך, הליכה מחיל אל חיל, אשר על כן לא תוכל השלמות האלהית להיות חסרה זה היתרון של הוספת הכח' (אורות הקודש ב, עמ' תקלב). על כך ראה יוסף בן שלמה, 'שלמות והשתלמות בתורת האלהות של הרב קוק', עיון לג (תשמ"ד), עמ' 289-309.

3. שפע העולה על גדותיו

בימיו האחרונים ממש, בימי חליו, סיפר מעשה על גדול אחד שאמר: רבש"ע אם תשלח לי רפואה, מה אגיד לך, שאשוב בתשובה, איני שוטה כל כך לחשוב כן; שאהיה יותר טוב – איני שקרן כל כך להגיד כן; רק דבר אחד אני יכול להבטיחך, רבש"ע, אם תשלח לי רפואה שלמה אז אהיה באמת בשמחה. ובהזדמנות אחרת הוסיף: **והאמת היא שמתברר למפרע שזה [השמחה] איז ממילא א גדר פון תשובה... ואין השמחה אלא התגברות החיות (ספר הזכרון, עמ' קכה).**

מקור היצירה והחסד

עד כה עסקנו בשני מובנים של ההתהוות המתמדת: חווית הזמן כשטף, והתחדשות מתמדת של הקיום. נעבור עתה למובן השלישי: נביעה אין סופית ובלתי מוגבלת של שפע. ברעיון זה עוסק באריכות 'קונטרס החסד' שבתחילת פחד יצחק לראש השנה (מאמרים א-ד), המשמש מעין מבוא לספר כולו.⁴⁰⁵ בקונטרס זה עוסק הרב הוטנר בקשר בין תשובה וחסד: כל מידותיו של הקדוש ברוך הוא מגלות את דרך הנהגתו את הבריאה לאחר התהוותה, וזוהי בחינת **ההוויה**. בשונה מכך, מידת החסד שקדמה לבריאה וחוללה אותה, היא בחינת **התהוות**. עליה נאמר 'עולם חסד יבנה' – כלומר, יציאת העולמות מן האין אל היש, היא חסד המאפשר את העבודה האנושית, שתכליתו ההתענגות על ה'.⁴⁰⁶

הדבקות במידת חסד התהוות באה לידי ביטוי בשני פנים, בין אדם לחבירו ובין אדם לעצמו. בין אדם לחברו, משמעו של החסד הוא נתינה, ולפיכך בראש השנה מצאנו ציווי: 'אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו' (נחמיה ח, י). בין אדם לעצמו, החסד בא לידי ביטוי בתשובה, כתנועה של התהוות ויצירה:

405 כדברי אברהמוב, חדות יצירה, עמ' 102.

406 ר"ה א, ד. המקור לכלל דבריו של הרב הוטנר שם מצוי כנראה בדברי רש"ז מלאדי: 'הנה קודם מ"ת היו עליונים ותחתונים ניזונים בחסדו של הקב"ה... בנדבה וחסד פשוט באתערותא דלעילא לבד. אבל אחר מ"ת הנה קיום חיות העולמות הוא ע"י מעשה התחתונים בתורה ומצות ממטה למעלה' (תורה אור לא ע"ד).

ומעתה כך היא הצעתה של שמועה זו: אורות בראשית של "כבוד אלקים הסתר דבר" מאירים לתוך קדושת הזמן ומהווים את חג הכסה של "זה היום תחילת מעשיך" וכאשר זה בוקע וחודר לתוך הכוחות הפנימיים של נפש האדם הרי הוא מצטרף שם דוקא אל אותו הכוח שהוא בבחינת מעשה בראשית של הנפש, הלא הוא כוחה של מדת החסד; ובאופן זה נטבעים הם מעשי החסד בטיבועה של קדושת היום של ראש השנה, ובשעה שמעין החסד המפכה בלבו של אדם נעשה לספר יצירה של הנפש, שעל ידו הנפש יוצרת את עולמה, הרי הוא עומד בסוד דמיון הצורה ליוצרה ונר של "כבוד אלקים הסתר דבר" נדלק על ראשו (ר"ה א, ח).

הנביעה של מעיין החסד הבוקע אל העולם בראש השנה, מנותבת הן כלפי הזולת, והן כלפי האדם עצמו, שם היא מתבטא ביצירה עצמית. חסד זה אין משמעו רק שיתוף של הזולת במשאבים המוגבלים שלי, אלא שפע שבמהותו ושורשו הוא אינסופי. לפיכך, בטהרתו, לא זו בלבד שהחסד איננו גורע מן הנותן, אלא אף מוסיף לו שפע, כמעין שאיננו נחסר בנביעתו: 'התכונה הפנימית של מדת החסד בטהרתה העצמית היא השפעת טובה ותוספת מציאות מבלי חסרון במעין המשפיע' (ר"ה ב, ד).⁴⁰⁷

במקום אחר נידונה תכונת הנביעה בקשר לכתוב: 'שונא מתנות יחיה' (משלי טו, כז). כפי שפירש המהר"ל, הלשון 'יחיה' מתפרשת במובן 'מים חיים' האמור במעיין, שאינו נוטל מימיו ממקום אחר אלא מתברך מיניה וביה, מתוך עצמו.⁴⁰⁸ שנאת המתנות מעידה על דבקות במידת ה'חיים' של אלהים חיים, שאיננה מקבלת אלא שופעת ללא גבול, ומקירה את מימיה ללא הפסק:

הקו הזה של שונא מתנות מבליט הוא ביותר את ה'דוגמא של מעלה', בציור קומתו של אדם. שהרי בציור 'הדבק במידותיו' אמרו מה הוא רחום אף אתה רחום, וברור הוא שתכונת השפעת טובה הנמצאת באדם איננה מעידה עדיין על המקוריות בתכונתו, שכן גם מים שאובים ניתנו להשפעה; ורק שנאת המתנות היא המעמידה את האדם בתכונה של מקוריות... ובודאי שדימוי הצורה ליוצרה בציור זה של 'מקורא דכולא' הוא ההשלמה הגמורה וגולת הכותרת בכלליות ההדבק במדותיו על ידי המדות של רחום וחנון. שכן הכרתנו בו יתברך בתור 'מקורא דכולא' היא קודמת להכרתנו בו על ידי המדות של רחום וחנון שבהן העולם מתנהג. ומעתה מותחים אנו את הקו הלאה. הלא מקרא מלא בתורה מפרט את תואר החיים לעניין זה של ה'הדבק במדותיו': 'ואתם הדבקים בהשם אלקיכם

407 אמנם, כפי שממשיך הרב הוטנר, כאשר החסד מצטרף לעניין גשמי, אין הוא בשיא טהרתו ולכן הוא מחסר מן הנותן אבל לגבי תלמוד תורה לאחרים, שהיא עניין רוחני, אין הנתינה מחסרת כלום, ולהפך, 'מתלמידי יותר מכולם'.

408 בציוני המקורות שבסוף הספר צויין נתיב התורה פרק ד. מקורות מדוייקים יותר הם נתיב הצדקה פרק ג, נתיב העושר פרק א, וכן גור אריה בראשית כט, יא.

חיים כולם היום (כתובות קי"א). וכן תופסת ההרגשה המעמיקה את נקודת החיות אשר בשנאת המתנות כי שנאה זו היא גילוי תכונת המקור והמעין בנפשו של אדם. ותכונה זו היא נקודת הגובה בהציור הכללי של דימוי הצורה ליצורה, ואשר על כלליות הציור הזה נאמר ואתם הדבקים חיים כולכם היום (שבועות ז, ה).

תכונות כמו חסד, שפע, נדיבות, יצירה, מקוריות – כולן ביטוי של נביעה אין סופית העולה על גדותיה. בהן מתגלה באדם דבר מה אלהי, ובאמצעותן הוא דבק במידותיו של האל.

טוב ורע כשפע וחסר

אם נמשיך קו זה ונסיק מן התשובה על החטא, הרי שאם התשובה היא מלאות ושפע בלתי נדלים, הרי שהחטא יתאפיין בתנועת נפש צייקנית של חסר וכיוון. יהיה זה מצב של דלדול נפשי, עצירה ועיכוב של זרם החיים.

הרב הוטנר אינו מרבה לתאר את מצב החטא והוא מתמקד יותר בתיאור המצב האידיאלי, התשובה. עם זאת, במקומות הבודדים בהם הוא עוסק בחטא, מתואר הרע כיונק מכוחות ההתחדשות שלא הצליחו להגיע לידי ביטוי. כך הוא מפרש את מאמר חז"ל: 'יצרו של אדם מתגבר עליו ומתחדש עליו בכל יום, ואלמלא הקדוש ברוך הוא עוזרו לא היה יכול לו, שנאמר צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו' (קידושין ל ע"ב):⁴⁰⁹ כל מטרת בריאת היצר הרע היא לאפשר את הבחירה, באמצעות העמדת האדם בפני שני כוחות שקולים. לפיכך, ביסודו של דבר לא היה מקום להתגברות כוחו של היצר עד כדי חוסר אונים של האדם והיזקקותו לסיוע אלהי. יתירה מזו, הלשון 'יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום', איננה הולמת כלל את אופיו של הרוע, משום שכוח ההתחדשות הוא דווקא כוחו של הטוב, הוא יונק מן הצפייה אל העתיד, שעליו נאמר: 'עתיד הקדוש ברוך הוא לחדש את עולמו', ועתיד זה, ההולך ומתהווה, מכלה את כוחו של הרע. אם כך, מה משמעותו של כח ההתחדשות המיוחס לרע? התשובה היא שאכן, לרע כשלעצמו אין כוחות התחדשות עצמיים, והוא יונק אותם בצורה טפילית, מכוחות ההתחדשות שלא באו לידי ביטוי באופן חיובי וקדוש. מאחר שהרע יונק את כוחו מדלדולו של הטוב, הרי שהאדם עצמו יוצר בבחירתו החופשית את כוחות ההתחדשות של הרע. זוהי משמעות הלשון: 'צופה רשע לצדיק', היינו, הרע מצפה שכח ההתחדשות יפול לידו מתוך שולחנו של הצדיק (פסח עו, טו). נמצא אפוא שהרע איננו כח יסודי וראשוני, אלא תוצר לוואי פגום של כוחות חיים שלא מצאו ביטויים באופן מתוקן. הדברים מזכירים את התפיסה ההומניסטית המודרנית הרואה את מקור בעיותיו של

409 נוסח זה הוא עיבוד של הרב הוטנר לשני מאמרים סמוכים (שם): 'אמר רב יצחק יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום שנאמר רק רע כל היום. ואמר ר"ש בן לוי יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש המיתו שנאמר צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו, ואלמלא הקדוש ברוך הוא עוזרו אין יכול לו שנאמר אלהים לא יעזבנו בידו'.

האדם בחיים מדולדלים שאינם מביאים את כוחותיו וכשרונותיו לידי מיצוי מלא (כדלעיל פרק ד, עמ' 100-104).

ברצוני להצביע על הלך מחשבה דומה מאוד בהגותו של ר' ירוחם ליבוביץ ממיר, שאפשר לראותה כגוון אקזיסטנציאליסטי ייחודי בתנועת המוסר.⁴¹⁰ גם אצל רבי ירוחם, בדומה לרב הוטנר, מושגי הטוב והרע מתפרשים באופן לא מקובל. הטוב זהה עם השפע הנובע ללא גבול, ואילו הרע זהה עם ההגבלה, ההתכווצות והצימצום:

הפירוש של רע משובש אצלנו, שלפי מה שאנו מורגלים, הרי 'רע' הוא שפל כל הדרגות, והוא שם מושאל לתאר בו מעשה רשע. ואמנם הפי' האמיתי של 'רע' על פי מקורה של מלה זו הוא 'עיכוב ואיטום', והוא נופל על דבר שאינו במושג הטוב בשלמותו האמיתי. פי' של 'טוב' הוא מעין המתגבר ונובע בלי גבול ותכלית, בלי שום מעצור ומעכב, וכשאיין הטוב בשלמותו זו, כשיש שם עכוב כל דהו – זהו כבר 'רע'. בדרגתו של אדה"ר קודם החטא, שם כבר קראו הקב"ה 'רע'. כשאיין הטוב בלתי תכליתי, כשאינו 'אין סוף' כטובו של הבורא כביכול. במצב של 'מעט מאל' (תהלים ח, ו) שם הוא 'הקב"ה קראו רע', שכבר יש שם עיכוב ואיטום' (דעת חכמה ומוסר א, עמ' שו).

שורש מלת רע הוא באמת ביאור של עכובים, היינו שמאמץ ומעכב לבבו, ואם נותן לו או עושה עמו איזה טובה אכן היא שופעת בעכבה ובעצירות, וזהו ביאור מלת רע. והיפך במלת טוב ביאורה שפע רב, שהוא מטיב וחפץ להרבות טוב... כי הנביעה של ההטבה להיטיב ולהיטיב תמיד הוא הטוב, הוא המעין הנובע, היינו, אם חפצים אנו לבאר מדת ההטבה, אנו אומרים כי הוא מעין נובע, וכשאנו חפצים לבאר מה זאת מעין הנובע בהאדם, ובל"ס [=ובלי ספק] שעל האדם להיות נובע תמיד, היינו להתחדש בכל מילי דמיטב, והכל תלוי במידת טובו שלו, וזהו מעין נביעתו (דעת חכמה ומוסר ג, עמ' רסח-רסט).⁴¹¹

הרב הוטנר ור' ירוחם מלמדים כי מאחרי ההגדרות הדתיות או האתיות של טוב ורע, עומדות תכונות נפש של שפע וחסר. הגדרות מפתיעות אלו של מושגי הטוב והרע, השונות לגמרי ממשמעותם המסורתית, דומות להפליא לרעיונותיו של בובר שתוארו לעיל פרק ד (עמ' 97-100), ונשוב אליהן לקמן בדיוננו בהגדרות של צדיק ובינוני (לקמן עמ' 193-195).

410 ראה רוס, המחשבה העיונית, עמ' 122.

411 נכפל בחלק ב עמ' ט-יב.

תשובה וחירות

עד כה תיארנו שלוש משמעויות של ההתהוות המתמדת: 1. חווית הזמן כ'משך'. 2. התלכדות המהות והקיום. 3. נביעת שפע בלתי מוגבלת. משמעויות אלו מצטרפות יחד ויוצרות תפיסת תשובה ייחודית. נעבור עתה לראות את השלכותיה על מספר סוגיות פרטיות.

התשובה כמחווה

נפתח בחידוש מעניין של הרב הוטנר: בניגוד לתפיסה הרווחת, אין לראות את התשובה כחובה, אלא כנדבת לב וכמחווה וולונטרית. ראיה לכך הוא מביא מדברי הרמב"ם שבעל תשובה אהוב יותר מן הצדיק הגמור, 'שהרי טעם טעם החטא ופירש ממנו וכבש יצרו' (הלכות תשובה, ז, ד). על כך מקשה הרב הוטנר: הלא כבר לימד ר' ישראל סלנטר שכל החוק של 'לפום צערא אגרא' נהוג רק בנסיגנות שהאדם הועמד בהם בידי שמים, ולא באלו שהביא על עצמו. והלא כאן החוטא הכניס עצמו במו ידיו לתוך סבך החטא, ומדוע יהיה הצער הכרוך בהחלצות ממנו ראוי לשבח מיוחד? המענה לכך הוא שהתשובה נחשבת כמחווה ראשונית יש מאין, וכפתיחת דף חדש לגמרי, ולפיכך עברו של השב אינו רלבנטי. החתך שיוצרת התשובה בין העבר לבין העתיד מפקיע את כל משא חשבונות העבר. ולפיכך, אף שהחוטא הביא את הצער על עצמו במו ידיו נחשבת תשובה כנדבת לב וכמחווה, ומתקיים בו 'לפום צערא אגרא'.⁴¹²

זוהי ראיה מחודדת, אולם את עצם הרעיון לומד הרב הוטנר מפירושו של המהר"ל למימרה התלמודית הבאה:

אדם עובר עבירה בסתר מתפייס ממנו [=הקדוש ברוך הוא] בדברים... ולא עוד אלא שמחזיק לו טובה שנאמר וקח טוב. ולא עוד אלא שמעלה עליו הכתוב כאילו הקריב פרים שנאמר ונשלמה פרים שפתינו שמא תאמר פרי חובה? תלמוד לומר ארפא משובתם אהבם נדבה (יומא פו ע"ב).

מהי משמעותה של התקבלות התשובה כנדבה? המובן הפשוט הוא שתשובה הבאה מתוך רצונו הטוב של האדם חביבה יותר מתשובה הנעשית מחמת חובה, אולם המהר"ל מוצא במאמר זה משמעות נוספת:

כי החוטא שיצא מרשותו ועולו של הקב"ה לא שייך שיש עליו חובה מוטלת שהרי כבר יצא מן הגזירה אשר עליו, אבל נחשב כאלו הוא עושה נדבה, לפיכך אמר כי הקב"ה מחזיק לו טובה כאילו עשה דבר שהוא לפנים משורת הדין (נתיב התשובה, עמ' קנה).

412 ר"ה כט: ב,ד; יר"כ יט: טו, טז.

הרב הוטנר מתפעל מדבריו של המהר"ל,⁴¹³ ומפרש כי התשובה נחשבת התחלה חדשה לגמרי, זינוק מנקודת האפס, ובעל התשובה נחשב כאילו לא קדמה לו חובה מעולם:

מכיון דעבודת התשובה היא עבודה של התחדשות ושינוי מן הקודם, הרי השינוי והתחדשות הקיום יוצרים הם את התחדשות ההתחייבות. הקיום... הרי הוא נחשב התחלה, ואין שום דבר קודם להתחלה. הבט נא וראה, כמה הטריח עצמו אותו זקן בנתיב התשובה שלו, לפרש ולהסביר כי נקודת המוקד בכלליות ענין התשובה היא השיבה אל ההתחלה... ובזה אנו אומרים שאותה נקודת התחלה שהתשובה מחזירה לה את בעליה היא התחלה ממש המפקיעה את בעליה מכל ענין קדום ממנה. וכל קיום שאין לו התחלה של התחייבות הרי הוא בודאי קיום נדבה. וזה הוא שהתשובה אומרת על בעלי תשובה 'אוהבם נדבה' (י"כ יט, ד).

לאחר שפרק את עולו של הקב"ה, הכריז למעשה החוטא כי אין הוא נתון עוד תחת עול המצוה. מעתה חדלה החובה לשמש מניע בר תוקף לקיום המצוות. משום כך, הכרעתו לשוב היא תנועה ראשונית, מחווה וולונטרית, הבעה של נדבת לב. מתוך כך, קיום המצוות שלאחר התשובה נתפס כהבעה של רצון טוב מתוך חופש גמור. לכך רומזים דברי הרמב"ם 'איזו היא תשובה גמורה? זה שבה לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו, ופירש ולא עשה מפני התשובה' (דווקא). המוטיבציה של בעל התשובה שלא לשוב על חטאו, שונה מזו של ירא השמים ה'רגיל'. הימנעותו מלשוב ולחטוא, קשורה בתשובתו, שפתחה פרק חדש לחלוטין בחייו, ולא בציות לחובה שהיתה קיימת מכבר (י"כ יט, ו; ר"ה כט, ו). זהו גם משמעה של ה'קבלה להבא', אין סוף עניינה ערובה לעזיבת החטא, אלא מודעות מיוחדת של בעל התשובה לכך שכל מעשיו מעתה ואילך מונעים מתוך הקבלה שקיבל על עצמו מרצונו בשעת ההתחלה החדשה (י"כ יט, ז).⁴¹⁴

אלו הם ביטויים נוספים להבחנה שראינו לעיל (עמ' 114), בין שני טיפוסים שונים – בעל התשובה והצדיק. בעל התשובה מקבל עליו עול מצוות מתוך עמדה אוטונומית, בניגוד לצדיק שקבלת המצוות שלו היא בעלת אופי הטרונומי. ביתר דיוק: אצל בעל התשובה האוטונומי וההטרונומי מתלכדים (שכן האוטונומיה שעליה מדובר כאן איננה קאנטיאנית. היא אינה מתייחסת לתוכנו של החוק, הנשאר אלהי לגמרי, אלא רק להכרעה על קבלתו). ברעיון זה באה לידי ביטוי המגמה האימננטית של הרב הוטנר, וכאן הכוונה לשאיפה למזג את החובה הבאה מבחוץ עם ההכרעה

413 'הדיבור הזה בוקע רקיעים. אי אפשר להפריז בגודל החידוש ובעומק הרבותא של הדיבור הזה. הגע בעצמך! אדם כשר מישראל עושה מצוה, הרי הוא נחשב כאדם הפורע את חובו, ומקיים את דינו המוטל עליו' (ר"ה כט, ג).

414 הרב הוטנר מפרש באופן זה את סמיכת ברכת התשובה אחר ברכת הדעת (מגילה יז ע"ב) על פי דברי הפסוק: 'ללבבו יבין ושב ורפא לו'. בינה זו היא התודעה המיוחדת של בעל התשובה, הרואה את עצמה כיצרת ומחדשת, ולא כמקיימת התחייבויות קודמות (י"כ יט, ה).

החופשית הבאה מבפנים.⁴¹⁵ כמו כן, ראיית התשובה כהווה ללא עבר מבוססת על המשמעות הראשונה של ההתהוות המתמדת, החווה באופן מושלם את ההווה, ועוד נשוב לכך לקמן.

יש להעיר כי על אף הסברו הנאה של הרב הוטנר לדברי המהר"ל, ביאורו מנטרל את משמעותם המיסטית המקורית. שכן מושג השיבה אל ההתחלה, משמש אצל המהר"ל במשמעות ניאופלטונית: שיבה אונטולוגית אל האלהים,⁴¹⁶ ואילו הרב הוטנר מפרש את רעיון השיבה אל ההתחלה במובן מעשי בלבד, כמודעות ליכולת לנתק את הקשר אל העבר ולפתוח דף חדש. דוגמה זו עשויה לשמש ראייה נוספת לדבריו של שוורצשילד, על הרציונליזציה של המיסטיקה אצל הרב הוטנר.⁴¹⁷

תרומה נוספת של תפיסת התשובה כמחווה וולנטרית, נוגעת לשאלה הקלאסית אם התשובה מצווה היא או לאו. כידוע, התלבטו האחרונים בכוונת הרמב"ם בעניין זה.⁴¹⁸ לענייננו חשוב הסברו של הראי"ה קוק שלדעת הרמב"ם התשובה אינה מצווה כלל, אלא 'עצה של חבה מאת אבינו שבשמים שידו פשוטה לקבל שבים'. ואף שהתשובה 'כללית וגדולה מאד, אבל לתוכן של מ"ע [=מצוות עשה] לא יש לה שייכות'.⁴¹⁹ קל להבחין בקשר בין המענה הלמדני של הראי"ה, לבין תפיסת התשובה שלו:⁴²⁰ התשובה איננה מצוה משום שלא ניתן כלל לצוות עליה, שהרי לשיטתו

415 תוספת לרעיון זה לקמן, הערה 543.

416 ראה למשל, נתיב התשובה עמ' קנ-קנב, קנט. ובהרחבה לעיל עמ' 35-42.

417 שוורצשילד, מבוא, עמ' 258, וכלדעיל, עמ' 27.

418 דברי הרמב"ם, נראים כסותרים זה את זה: בכותרת להלכות תשובה משמע שהתשובה היא מצוה: 'מצות עשה אחת והוא שישוב החוטא מחטאו לפני ה' ויתודה'. מאידך, בהלכה הסמוכה (א, א) שנינו: 'כל מצות שבתורה, בין עשה בין לא תעשה, אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתוודות לפני האל ברוך הוא'. כאן משמע שדווקא הווידוי הוא המצוה. כך נראה גם מדבריו בספר המצוות (מצוות עשה עג). ר' מאיר שמחה מדווינסק דוחה את ההבנה שהתשובה עצמה היא מצוה, משום שהאדם חייב שלא לחטוא כבר מפאת תרי"ג המצוות עצמן, ואין צורך במצוה נוספת על כך (משך חכמה, דברים לא, יז). לדעת הרמב"ן בפירושו לתורה (דברים ל, יא), התשובה היא מצווה, ואליה מתייחס הפסוק: 'כִּי הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶה הַיּוֹם לֹא נִפְלְאת הוּא מִמֶּנִּי וְלֹא רָחֵק הוּא'. כך היא גם דעתו של רבי יוסף אלבו בספר העיקרים ד, כה.

419 שו"ת משפט כהן סימן קכח. הרב קוק מפרש שלשון הציווי שבכותרת להלכות תשובה לא נאמרה בדווקא, ואף מציע להגיה: 'שכשישוב החוטא מחטאו יתודה'. והמצוה היא הווידוי ולא התשובה.

420 גם תשובתו הלמדנית של הרב סולובייצ'יק לשאלה זו קשורה קשר הדוק להגותו. הר"ד מבחין בחילוק בריסקאי בין פעולת המצוה לבין קיום המצוה. פעולת המצוה היא הווידוי, ובהיותה ניתנת להגדרה ברורה ואובייקטיבית, יכולה התורה לצוות עליה. אולם קיום המצוה, הוא התהליך הסובייקטיבי הארוך והמורכב של המטאמורפוזו של האישיות, וככזה אין הוא יכול להכנס לגדרים ההלכתיים האובייקטיביים של מצוה (על התשובה, עמ' 37-45). הסבר זה קשור, כנראה, לתפיסתו הכללית את ההלכה כאובייקטיפיציה של החוויה הדתית (ראה לדוגמה איש ההלכה, עמ' 56).

התשובה היא גילוי חירותו של האדם,⁴²¹ ועל החירות אי אפשר לצוות.⁴²² קרובים לכך דבריו של הרב הוטנר, הרואה את התשובה כמחווה ולא כחובה. אמנם יש לסייג במקצת את הדמיון, משום שתפיסת החירות של הרב קוק היא מעין שפינוזית: הענות לטבעה הפנימי של העצמיות, ואילו תפיסת החרות של הרב הוטנר קרובה יותר לחירות נוסח סארטר, שהיא הכרעה בראשיתית המהווה סיבה ראשונית לפעולה.⁴²³

חוויה אקזיסטנציאלית ולא אכסיומה דוגמאטית

סוגיית החירות נידונה גם ברשימה של הרב הוטנר המובאת בספר הזכרון (עמ' שצה-שצז), ובה תרומה נוספת לענייננו. רשימה זו עוסקת ברעיון הבחירה החופשית אצל הרמב"ם בהלכות תשובה פרקים ה-ו. על פי הסברו של הרב הוטנר, הבחירה החופשית איננה רק הנחת יסוד לוגית הכרחית לאפשרותה של התשובה, אלא שיקוף מדויק של המצב הקיומי של בעליה. לא מצע שעליו היא מתרחשת אלא עצמה ומהותה.

הרב הוטנר שואל שתי שאלות: הרמב"ם קבע את הבחירה החופשית כ'עיקר גדול' וכ'עמוד התורה והמצוה' (הלכות תשובה ה, ג), אם כן, מדוע לא הוזכר עיקר זה בין 'ג' העיקרים שלו או בהלכות יסודי התורה? כמו כן, מדוע נזקק הרמב"ם להדגיש כי מקורו של עיקר זה איננו בקבלת הדת בלבד, אלא 'בראיות ברורות מדברי החכמה' (שם, ה, ה)?

התשובה לשתי השאלות אחת היא: הבחירה החופשית איננה מעיקרי האמונה אלא מעיקרי החיים. לפיכך לא מנאה הרמב"ם בין 'ג' העיקרים, מפני שהחירות נוכחת בתחושתו הטבעית של האדם החווה אותה בהכרעותיו היום-יומיות בוודאות גמורה. דווקא הכופרים בבחירה, הם המערערים על תחושה ראשונית זו, ומנסים להוכיח בטיעונים פילוסופיים מתוחכמים שאין היא אלא אשליה.⁴²⁴ לפיכך, אין מקומה של החירות בין 'ג' העיקרים, העוסקים בידיעות שאינן נתונות

421 איש שלום, דת, תשובה וחריות, עמ' 295-329; איש שלום, הרב קוק, עמ' 142-145.

422 ראה שג"ר, שובי נפשי, עמ' 48: 'אי אפשר לצוות על החירות, שהרי כל עניינה הינו חופש והכרעה אוטונומית מתוך בחירה והכרעה חפשית. ניתן לצוות רק על סמך התחייבות קודמת, אך לא על עצם ההתחייבות. התשובה כביטוי לחירות הינה התחלה ותנועה ראשונה. הרי זה עצמו מושא הבחירה – האם לשמוע לציווי או לא? מדובר בחוטא שממילא צווה שלא לחטוא, ובכל זאת הינו חוטא ואף מוסיף לחטוא, אם כן מה טעם לכפול את הציווי שנית ולומר לו שוב אל תחטא? התשובה הינה הכרעה קודמת של קבלת עולה של המצווה עצמה. הניסוח של הרמב"ם תואם להפליא: 'כשיעשה תשובה וישוב מחטאו - חייב להתוודות'.

423 ראה לעיל הערות 246, 247.

424 הרב הוטנר התייחס לכפירה בבחירה החופשית במקומות נוספים וראה אותה ככפירה המרכזית של דורו: 'אבי אבות הטומאה של תקופתנו הוא הזלזול בצורת אדם' (אגרות וכתבים עמ' עא, והכוונה שם לבחירה החופשית). בדברים שבעל פה נמסר בשמו: 'דארווין הכניס מטרליזם לטבע; מארקס הכניס מטרליזם להיסטוריה; ופרויד הכניס מטרליזם לתוך נשמת האדם עצמו. כל המטרליזיסטן גורמים חורבן לקדושה; אמנם

לתפיסת החוש המיידית. כך גם באשר להדגשתו של הרמב"ם שהבחירה החופשית מוכחת בראיות ולא רק מקבלת הדת: הבחירה החופשית איננה רק עיקרון לוגי המונח בבסיסה של התשובה, אלא מהותה ועצמה, ולפיכך חותר הרמב"ם לעשותו לעיקר קיומי וחיוני ולא להנחת יסוד אינטלקטואלית גרידא:

והנה ההבדל היסודי שיש בענין הבחירה באופן השתייכותה בכל התורה ובאופן השתייכותה לעבודת התשובה היא בזה: שבעוד שבכל התורה היא משמשת כיסוד מוקדם וכבסיס כללי של קיום מצוות, ושל שכר ועונש, וכמו שכתב הרמב"ם עצמו דבלי בחירה אין ציווי, וכמו כן אין שכר ועונש, אבל מכל מקום אין העבודה נעשית בגופה של הבחירה, אע"פ שבלעדיה לא תצוייר העבודה. הנה בעבודת התשובה אין הדבר כן. אלא שעיקר הווידוי והחרטה והקבלה הם כולם מעשי בחירה. שהרי אין להתחרט ואין להתבייש במעשה שהייתי מוכרח לעשות על ידי כפייה. וכמו כן, אם אין אני הבעלים על מעשי, אין הקבלה אלא דבר מגוחך. ונמצא דאין מקום לומר דקיום מצות תשובה בנוי הוא על יסוד הבחירה, כדרך שאמרנו

פרויד תקע חרבו לתוך הפרוכת' (ספר הזכרון, עמ' פה). הרב הוטנר מציע הסבר מעניין לכך שכפירה זו מתעוררת דווקא בימינו: באחרית הימים עתידה הבחירה להתבטל (על פי הרמב"ן בפירושו לדברים ל, ו), ולפיכך, 'הכפירה היותר סמוכה לאחרית הימים היא הכפירה בסגולת הבחירה של האדם' (אגרות וכתבים שם). 'האדם מוכרח בכל ענינו – זה הוא קול המונה וקול שאונה של המיית הכפירה המשתלטת לעינינו' (פורים כט, ב). הערמומיות של כפירה זו היא בטענתה הצדקנית: הכל בידי שמים – ואפילו יראת שמים (שם). דברי הרב הוטנר הוזכרו והרוחבו אצל הרב וולבה בספרו עלי שור (חלק ב, עמ' קסט-קע): 'בעל "פחד יצחק" הגר"י הוטנר זלה"ה היה אומר, כי הכפירה העיקרית בעקבתא דמשיחא היא הכפירה בבחירה. כך עלתה לנו בימינו, כי רוב משפטי האומות אימצו את השיטה שאין להאשים את בעלי הסטיות הבלתי טבעיות ואף את אלה שיצרים דחף אותם לרציחות ופשעים חמורים אחרים, שהרי "מוכרחים" היו; ישגם גם פסיכולוגים הדוגלים בשיטה זו. הפיתוי שבשיטה זו עשה לו כנפיים עד שמצאה לה מהלכים גם בחוגם של בני תורה, אם ביודעים או בלא יודעים; העומד מול יצרים אפלים והרגלים רעים שלו, יוכל לנחם עצמו ולחשוב: בודאי איזה גורם בעבר הוא האשם ולא בי האשמה, ומה יכולתו לעשות ומה אוכל עכשיו לעשות, הלא מוכרח אני בזה; הרי יש כאן כפירה בבחירה שהיא היסוד של כל התורה כולה! האדם אינו צרור של דחפים ויצרים המכריחים אותו בכל מעשיו'.

באחת מאגרותיו מוכן הרב הוטנר לקבל אפשרות שיש חטאים שבהם אין לאדם בחירה, ועליהם נאמר: 'אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', אולם זו קביעה תיאורטית בלבד ללא ערך מעשי משום שאין אפשרות לדעת לגבי חטא קונקרטי האם הוא שייך לחטאים שבתחום הבחירה או לא (אגרות וכתבים, סי' ט). דומה שהמקור לכך בדבריו של רבי צדוק הכהן מלובלין: 'פעמים יש אדם עומד בנסיון גדול כ"כ עד שא"א לו שלא יחטא... ובזה הוא נחשב אונס גמור דרחמנא פטריה... אבל האדם עצמו אין יכול להעיד על עצמו בזה כי אולי עדיין היה לו כח לכוף היצר [וכמו ששמעתי בזה מענין זמרי שטעה בזה]' (צדקת הצדיק מג. הציון לזמרי מרמז ל"מי השלוח' פרשת פנחס).

בשאר מצוות. אלא דבקים מצות תשובה, הבחירה היא גם היסוד וגם עצם הבניין. ומכיון שגם בעיקר הבחירה שייך כפירה אע"ג דלא שייך בה אמונה, הרי בהלכות תשובה יש כאן הכרח להעמיד את עיקר הבחירה בהלכותיה של תשובה. שכן כלעומת שיחסר לו לאדם בברירות הבחירה ובוודאותה, אין בידו לעשות את מעשה התשובה. ודוק היטב (ספר הזכרון עמ' שצו-שצז).

הבחירה החופשית אינה דומה לעיקרי האמונה הרגילים. אם העיקרים האחרים הם אמיתות יסוד אינטלקטואליות, העומדות מבחינה לוגית בתשתית התורה והמצוות,⁴²⁵ הרי שהבחירה החופשית איננו רק בסיס לוגי של התשובה, אלא ביטוי חי שלה, 'גם היסוד וגם עצם הבניין'. לפיכך משבץ הרמב"ם עיקר זה בהלכות תשובה ולא בהלכות יסודי התורה, ומדגיש כי עיקר זה נודע בראיות ברורות מדרכי החכמה, כדי להורות שמשמעותו של עיקר זה בהלכות תשובה איננה דוגמאטית אלא אקזיסטנציאלית.

נוכל אולי להבהיר רעיון זה אם נזכר בדבריו של ז'אן פול סארטר: 'כיון שאין חירות האדם תכונה בין תכונות אחרות – ברור שכל אדם הוא חירות'.⁴²⁶ היינו, החירות איננה תכונה המיוחסת לאדם אלא היא האדם עצמו.

מעניין לראות עד כמה דומים דבריו של הרב הוטנר בסוגיה זו, לאלו של הר"ד סולובייצ'יק (על התשובה, עמ' 191-210). הר"ד מצביע על שינוי לשון של הרמב"ם ביחס לעיקר הראשון, האמונה. בספר המצוות הנוסח הוא 'להאמין באלהות', ואילו בהלכות יסודי התורה, הנוסח הוא 'לידע שיש שם מצוי ראשון'. הוא מבחין בין שתי רמות של אמונה, 'להאמין' – מתייחס להכרה אינטלקטואלית גרידא, ואילו 'לידע' – מתייחס לחוויה המתמדת של אותה אמונה. כך הוא רואה גם את העיקר של הבחירה החופשית:

אותו יסוד של 'לידע' מתייחס גם ל'בחירה'. ההנחה כי האדם הוא חופשי, כי הוא בן חורין שניחון בגבורה נפשית לבחור, ובכוח איתנים לעשות הכל כדי להכריע את גורל חייו הדתיים והמוסריים – הנחה זו אינה יכולה להסתפק באמונה בלבד, היא צריכה גם לידיעה,

425 הבנה זו של מושג העיקרים, כניתוח לוגי של העקרונות העומדים בבסיסה של התורה, נמצאת אצל רבי חסדאי קרשקש (ראה למשל אור השם, תחילת מאמר שני). זוהי למעשה הבחנתו של רבי יצחק אברבנאל בין עיקר, שהוא שם כולל לכל אמונה מרכזית, לבין שורש, המיוחד ליסודות ההכרחיים מבחינה אנליטית (ראש אמנה, פרק ו). ראה דבריו התמציתיים של מנחם קלנר על המחלוקת בהגדרת המונח עיקר: 'רמב"ם השתמש בפירוש דוגמטי, רח"ק בפירוש אנליטי, ואלבו בפירוש גיאומטרי' (תורת העיקרים בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ירושלים 1991, עמ' 140).

426 סארטר א, עמ' 6.

לתחושה שתמלא את האדם כולו במתח זה של 'בחירה חופשית' שקיבל מאת הקדוש ברוך הוא (שם עמ' 209).

הרי"ד עוסק גם הוא בשאלתו של הרב הוטנר, מדוע מדגיש הרמב"ם שהבחירה נודעת בראיות ברורות מדרכי החכמה? אף תשובתו דומה מאוד:

כיוון שאדם קרוב אצל עצמו, הרי אם תיאוריה או חוק כלשהו מתגלים לו לאדם מעצמו – את אלו לא ישכח לעולם. זוהי כוונת הרמב"ם: אסור לך להסיח דעת מיסוד הבחירה מפני שיסוד זה לא ניתן לך רק בקבלה בלבד, אלא הוא גילוי עצמי שלך, והוא חייב להיות צמוד אליך תמיד, לדעת כי יכול האדם להיות בורא עולמות ומחריבם (שם, עמ' 210).

גם בסוגיית החירות, באה לידי ביטוי שאיפתו האימננטית של הרב הוטנר שעליה עמדנו לעיל. החירות איננה הנחת יסוד המאפשרת את התשובה וקודמת לה, אלא זהה עמה לגמרי. הזוכה לחירות גמורה, מצוי מיניה וביה במצב של תשובה.

חופש והכרח במשנתו של ברגסון

ברצוני להציע תוספת הסבר לתפיסת החירות של הרב הוטנר,⁴²⁷ ולהראות כי גם סוגיית החירות מבוססת על הקטגוריות של הווייה והתהוות העומדות ביסוד תורת התשובה שלו. לשם כך נציג את דיונו של הנרי ברגסון בסוגיית החופש וההכרח,⁴²⁸ שאת עקרונותיו ראינו כבר קודם.

כפי שראינו לעיל (עמ' 120), ברגסון רואה את הזמן כ'מְשֶׁךְ' דינמי שאחדותו נתפסת באינטואיציה סובייקטיבית, ולא כרצף מצטבר של נקודות מקוטעות הניתן לכימות מתמטי. על בסיס הבחנה זו בין זמן החלל לבין זמן המְשֶׁךְ, מצביע ברגסון על טעות יסודית הקיימת בדיונים הקלאסיים בסוגיית החופש וההכרח. הטעות היא בצורה ההצגה המכניסטית של תהליך ההיסוס וההכרעה, המתארת את הזמן בקטגוריות של חלל. הצגה זו משותפת לדטרמיניסטיים ולליברטריאניסטיים כאחד, אך למעשה לאחר עיון מעמיק, מביאה תמיד למסקנה דטרמיניסטית.

בדרך כלל מתארים את הבחירה כהכרעה של 'אני' מוצק בין שתי אפשרויות אובייקטיביות העומדות לפניו. כך למשל מתאר ג'ון מיל את ההיסוס הקודם להכרעה: 'יכול הייתי להימנע מלהרוג אילו היו סלידתי מפני הפשע וחששותי מפני תוצאותיו חזקים מן הפיתוי שדחף אותי

427 למעשה, הדברים נכונים גם באשר לרי"ד סלובייצ'יק, המזכיר את ברגסון בפירוש (איש ההלכה, עמ' 99).

428 ברגסון, הנתונים, עמ' 80-129. ראה גם ברגסון, ההתפתחות, עמ' 22-26. התרגום העברי: 'מסה על הנתונים הבלתי אמצעיים של התודעה', תואם את הכותרת בצרפתית: *Essai sur les données immédiates de la conscience*. התרגום לאנגלית (שנעשה בהדרכת המחבר) מוסר את נושא הספר באופן מדויק יותר: *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*

לבצעו'. שלושת מרכיביה של הסיטואציה – ה'אני', הפיתוי והחשש, מתוארים כאן כנמצאים מובחנים, אובייקטיביים.⁴²⁹

למשל: אדם עבר פרק זמן מסויים, מנקודה m עד נקודה o, נסמן אותו o-m. כעת, בהיותו מצוי בנקודה o קיימות לפניו שתי אופציות: לבחור ב x או ב y. על פי הליברטריאניסטים, אף אם בחר ב x היה יכול לבחור במידה שווה ב y, כך שלמעשה היו לפניו שני כיוונים: x-o או y-o. על פי הדטרמיניסטים, היה חייב לבחור ב x, והכיוון היחיד שעמד לפניו היה x-o.

לדעת ברגסון תיאור מכניסטי זה שגוי מיסודו. הוא היה נכון אילו ביקשנו לשרטט מפה העוקבת אחר מסעו של צבא, אך אין הוא נכון באשר לתנועה הנפשית. התיאור הסמלי יכול לסמן נקודות, רגעים שכבר חלפו, אך לא את התנועה, את הזמן החי החולף כעת. ההמרה של חוויה פנימית בסמלים חיצוניים אינה מסוגלת ללכוד את התהליך, את ההיסוס בשעת התרחשותו.

התיאור המתמטי מציג את ה'אני' כגוף מוצק, מכני וסטאטי, המתרוצץ ופוסח על שתי הסעיפים בין שני רגשות מנוגדים הנאבקים על לבו, ולבסוף בוחר באחד מהם. כביכול, מדובר ב'אני' הזהה לעצמו בכל עת, ובשני כיוונים מוצקים. אולם, תיאור זה מתעלם מן העובדה שה'אני' עצמו הוא דינאמי, וברגעי ההיסוס, הוא עצמו ואף המניעים והסיבות שרויים בהתהוות בלתי פוסקת. שהרי אילולא כן לא היה אדם מגיע לעולם לידי הכרעה.⁴³⁰ למעשה, מעולם לא היו נתונים לפניו שני כיוונים ממשיים: x-o או y-o. היה רק 'אני גואה, משגשג ומשתנה', בעת שהוא נע בין שני המצבים המנוגדים. 'חי ומתפתח מכוח עצם היסוסיו, עד שהמעשה החופשי ניתק ממנו דוגמת פרי בשל מדי'.⁴³¹

התפיסה הרפלקסיבית הרגילה של האני שגויה, משום שהיא מתווכת על ידי קטגוריות ההכרה השאלות מן העולם החיצוני, הפיזיקלי, ותופסת את סמלו של האני במקום את האני עצמו.⁴³² התופעות הנפשיות הפנימיות ניתנות אמנם לתיאור סמלי ואנליטי לאחר התרחשותם, באופן כמותי, אולם בשעת היווצרותם, בראיה שמבפנים, הם מתמזגים ביניהם למשך איכותי רציף.

ה'אני' חש את חירותו באופן בלתי אמצעי בוודאות גמורה, ובכך הוא צודק לחלוטין. אולם כאשר הוא בא להסביר לעצמו חירות זו, הוא מסתבך. משום שהוא מנסה לעשות כן באמצעות שפה

429 ברגסון, הנתונים, עמ' 89-90.

430 שם, עמ' 95-96.

431 שם, עמ' 98.

432 שם, עמ' 87.

סמלית, פיזיקלית ומכניסטית, שמטבעה אינה מסוגלת לתאר אלא אובייקטים מוגדרים, ומחמיצה את החוויה של התנועה הבלתי מוגדרת, ולפיכך היא מסתבכת בפרדוקסים וסתירות.⁴³³

הרדוקציה השגויה של חוויה פסיכולוגית לתיאור פיזיקלי מובילה להשקפה דטרמיניסטית. טעותו של הדטרמיניסט היא שהוא מתבונן ב'אני' באותה דרך שבה הוא מתבונן בשאר האובייקטים בעולם. כלומר, מפרספקטיבה של חלל ולא מפרספקטיבה של מְשָׁךְ. הוא סבור שבמאורעות הנפשיים שולטת אותה חוקיות כמו במאורעות פיזיקליים, ולפיכך אותה סיבה תחולל תמיד אותה תולדה. אולם, לאמתו של דבר, בחוויה הנפשית קיים תמיד יסוד אינדבידואלי חד פעמי, המשתנה הן בין אדם לזולתו (למשל, ריח הוורד מזכיר לראובן מאורע מסויים מימי ילדותו, מה שאין כן עבור שמעון), ואף בין רגע לרגע אצל אותו אדם עצמו, משום שבינתיים כבר חל בו שינוי. כך ששני מאורעות דומים לכאורה, אינם זהים זה לזה. סיבה פנימית עמוקה גורמת את תולדתה פעם אחת בלבד, ולעולם לא תוסיף לחולל אותה בשנית.⁴³⁴

לחזות מראש מעשה שבעתיד, פירושו לזהות שלא בצדק את הזמן של המדע המדויק, עם המְשָׁךְ הממשי, שהוא איכות ולא כמות, ואשר לא ניתן לצמצמו בלא להכניס שינוי בטיבן של העובדות הממלאות אותו. המשך, הזמן הסובייקטיבי, הוא איכות, שאי אפשר להמיר אותה בכמות. גם אי אפשר 'לזרז' אותה, או לתאר מראש את המסע, מפני שאיכותו המיוחדת קשורה בתהליך.⁴³⁵ את המשך צריך לחוות מבפנים, כתהליך מתקדם אט אט, ואי אפשר לראות אותו מבחוץ. צפיה אמתית בו, משמעה לחוות באופן ממשי את התהליך כולו.⁴³⁶

מהו אם כן מעשה חופשי? על פי ברגסון, את החופש יש לבקש בגוון מסויים או בתכונה מסויימת המצויים בעצם המעשה, ולא ביחס כלשהו בין המעשה שנעשה לבין מעשה אחר שהיה יכול להעשות.⁴³⁷

בדרך כלל תופס אדם את עצמו כאובייקט, בדומה לאופן בו מביטה בו החברה. הוא רואה את עצמו כעצם שעליו פועלים כוחות שונים, דוגמת וקטורים פיזיקליים. תפיסה כזו קשורה בתודעה של הכרח, שכן בעולם פיזיקלי ומתמטי של אובייקטים, אכן שוררת חוקיות סיבתית. כך נוצר אני אשלייתי, טפילי, המסיג את גבולו של האני האמתי. האני הולך ומתכסה קרום חיצוני של עובדות נפשיות קרושות, ובהתאם לאותו דימוי מוצק ואובייקטיבי מנהל את חייו. מסכה קפואה זו

433 ראה עמ' 101.

434 שם, עמ' 91, 109-110.

435 שם, עמ' 108.

436 שם, עמ' 109.

437 שם, עמ' 101.

ממלאת תפקיד חיובי בדרך כלל, משום שהיא שומרת על הקביעות והיציבות בחיי היום יום, אולם פעמים רבות היא משמשת מפלט של פאסיביות ועצלות, בשעה שהאישיות כולה היתה צריכה להתרטט ולהידרך ולקבל הכרעה אמתית. לעיתים חיים כך אנשים עד זקנה ושיבה ונפטרים מן העולם בלא שהכירו לדעת את החופש האמתי.⁴³⁸

החופש הוא מצב של התעלות, בו עושה אדם מעשה לא בשירות האני השטחי והחיצוני, אלא מתוך עומק הווייתו. זהו מצב נדיר ולא שכיח.⁴³⁹ באותה עת, חווה אדם את עצמו כמִשְׁךְ, כתנועה רצופה החובקת את כל חייו, אשר מתוכה נובע המעשה. אנו חופשיים בשעה שמעשינו נובעים מאישיותנו במלוא שלמותה.⁴⁴⁰ בשעה שהמעשה איננו יונק מן הצדדים החיצוניים והשטחיים של האישיות, כי אם 'תואם את מכלול רגשותינו, מחשבותינו ושאיפותינו הפנימיים ביותר, את אותה תפיסת-החיים המיוחדת שהיא מקפלת בתוכה את כל נסיוננו שהיה לנו בעבר. ובקיצור – את המושג האישי אשר לנו על האושר ועל הכבוד העצמי'.⁴⁴¹ וכך מסכם ברגסון:

סוף דבר, מצויים שני אניים שונים, שאחד מהם הוא כעין היטל חיצוני של חברו, דמות חללים שלו וכביכול חברתית. אל האני הראשוני אנו מגיעים על ידי היעשות חודרת למעמקים, החושפת לפנינו את מצבינו הפנימיים כיצורים חיים, נוצרים-והולכים בלי הרף, – כמצבים שהם סרבנים בפני המדידה, והם חודרים זה לתוך זה, ועקיבתם בתוך המשך אין לה שום צד משותף עם היערכות זה בצד זה בתוך החלל ההומוגני. אבל נדירים הרגעים עת אנו חוזרים וקונים לנו באורח זה אחיזה בנו בעצמנו; ומפני כך אנו חופשיים לעתים רחוקות בלבד. רוב הזמן אנו חיים מחוץ לעצמנו, אין אנו תופסים מן האני שלנו אלא חזיון תעתועים מודהה, צל שהמשך הצרוף מטיל אותו לתוך החלל ההומוגני. קיומנו מתגולל אפוא, בעיקרו של דבר, בתוך החלל ולא בתוך הזמן; יותר משאנו חיים למען עצמנו, חיים אנו למען העולם החיצוני; יותר משאנו חושבים אנו מדברים; יותר משאנו עצמנו פועלים, אנו נפעלים, לפעול פעולה חופשית, הרי זה לחזור ולהעישות קניין עצמנו, הרי זה לחזור ולשכן עצמנו בתוך המִשְׁךְ הצרוף.⁴⁴²

ההסבר שמציע ברגסון למושג החופש, משתלב יפה בהגות התשובה של הרב הוטנר. ההבחנה של הרב הוטנר בין הויה סטאטית, שהיא המצב הפגום, לבין התהוות מתמדת, שהיא המצב האידאלי, מקבילה להבחנתו של ברגסון בין הזמן הפיזיקלי הכמותי, לבין זמן ה'משך' החיוני והמתנועע.

438 שם, עמ' 93-97.

439 שם, עמ' 94, 125, 129.

440 שם, עמ' 96.

441 שם, עמ' 96.

442 שם, עמ' 125.

הקונספציה הפגומה של האני כאובייקט מוגדר וסטאטי, קשורה לחווית קיום של הכרח. לעומתה, התודעה של האני כסובייקט מתנועע, קשורה, ולמעשה מכוננת, את חווית החופש, חוויה שכאמור לעיל, איננה דוגמה תיאולוגית או אקסיומה מדעית, אלא תחושה ייחודית ונדירה, פרי מאמץ רוחני גדול, שבלשון דתית מכונה **תשובה**.

חרטה וקבלה לעתיד

כפי שאמרנו לעיל, תפיסת התשובה של הרב הוטנר מבוססת כולה על ההתהוות המתמדת. מסיבה זו מודגש באופן מיוחד ההווה. אליו מנותבים רכיבי התשובה הקלאסיים, ומתפרשים בדרכים מחודשות ולא שגרתיות. נעסוק עתה בשני מרכיבים מרכזיים – החרטה על העבר והקבלה לעתיד. נראה כיצד מסב אותם הרב הוטנר מן העבר והעתיד אל ההווה, וננסה להבין מהן המשמעויות הפילוסופיות והפסיכולוגיות של היסט זה.

קשיים פסיכולוגיים ופילוסופיים

'ומה היא התשובה? הוא שיעזוב החוטא חטאו... ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד... ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם'. כך ניסח הרמב"ם (הלכות תשובה ב, א) את מידת התקפות הנדרשת מבעל התשובה בקבלתו לעתיד. הצבת רף כה גבוה עושה את התשובה למשימה קשה ביותר, וכדברי ר' ישראל סלנטר: 'הן יסוד ימי התשובה קבלת עזיבת החטא, והיא הקשה מכל העבודות שביום הכיפורים'.⁴⁴³ כך גם מוסר בשמו תלמידו, ר' שמחה זיסל זיו מקלם: 'ומי יתן ירחי קדם כשהיה אדמו"ר ז"ל חי והיה דורש כל ימי אלול בכל יום ויום, וכל דברי קדשו היה רק על הכנת יוה"כ להגדיל החרטה מעומק הלב ולאמת הקבלה בכל האפשרי עד שיעיד עליו אביו שבשמים'.⁴⁴⁴

תנועת המוסר הקדישה חלק גדול מעיוניה לבעיה של חולשת הרצון, כדי להגיע לשליטה עצמית שתאפשר לאדם להגשים בפועל את ידיעותיו התיאורטיות.⁴⁴⁵ על רקע זה, עיסוקה בנושא התשובה ממוקד בדרך כלל במרכיב של הקבלה לעתיד, ובהקשר זה מתייחד מקום מרכזי ל'קבלות'. כך למשל, בין כתבי הסבא מקלם קיים כרך שלם בשם 'פנקס הקבלות',⁴⁴⁶ והשער הראשון בו הוא אוסף של קבלות שקיבל רש"ז על עצמו בתחומים שונים, בימי הכיפורים בין השנים תרל"א-תרנ"ב. רש"ז אף מדגיש שהגשמת התחייבות צריכה לנבוע מכוחן של אותן קבלות: 'לעשות כל ענייניו על המשך קבלת יוה"כ'.⁴⁴⁷

443 כתבי ר"ס, אגרת טו, עמ' 240.

444 כתבי הסבא מקלם, פנקס הקבלות, בני ברק תשמ"ד, עמ' עד-עה.

445 ראה לעיל, הערה 219.

446 כדלעיל, הערה 444.

447 שם, עמ' סח, וכן בעמ' לד. דומני שהמקור להדגשה גדולה כל כך של הממד המעשי של התשובה נעוץ במעשיות ה'מתנגדית' בכלל, המתייחסת באדישות יחסית להיבטים הרגשיים (כדלעיל עמ' 79). ראה גם המסורת מפי ר"ח מוולוז'ין: 'יש לי מסורה, תשובה דאורייתא – חרטה ועזיבת החטא, ורז"ל החמירו צום ובכי ומספד ושאר דברים, עכשיו אנו מקיימין צום ובכי, וחרטה ועזיבת החטא אין מקיימין'... כלל התשובה מדינא

העיון בכתביה של תנועת המוסר מלמד, כי עיקרו של יום הכיפורים איננו התחטאות לפני האל ובקשת מחילה ורחמים, כפי שאפשר היה להסיק בפשטות מתכניה של התפילה, אלא גיבוש תכנית מעשית שתבטיח התקדמות ומניעת כשלון.⁴⁴⁸ כדברי רש"ז מקלם: 'תשובה – הרמב"ם כ' עד שיעיד עליו אביו שבשמים – יודע תעלומות שלא ישוב לכסלה... ע"כ באמת צריך להיות ביום הכיפורים פנוי בישוב הדעת לחפש פלענער – תחבולות – ותוכניות'.⁴⁴⁹ כך גם בקבלות יום הכיפורים של ר' ישראל סלנטר: 'כל אחד יראה שביוה"כ עד רגע אחרונה יעיין למצוא איזה המצאה (פלאן) כאו"א כפי כוחותיו על הענינים הנדרשים לו למען יהי' לו שארית'.⁴⁵⁰

רש"ז מקלם מדגיש מספר פעמים שעיקרו של יום הכיפורים הוא החרטה והקבלה לעתיד. שני יסודות אלו מצויים גם בדבריו הנ"ל אודות רבי ישראל סלנטר. ערך חשוב נודע לחרטה במסגרת המאמץ להבטיח את אמינותה של הקבלה לעתיד,⁴⁵¹ ונשוב לכך לקמן.

הקבלה לעתיד מעוררת ספקות מכמה צדדים. כיצד אפשר להתחייב שלא לחזור על החטא לעולם, והלא אין אפשרות להעריך באופן מושלם את התנאים שבהם יתרחש הנסיון העתידי? יתירה

דגמ' נקל לצאת היינו אם יגמור בדעתו שלא יעשה עוד אם יבא לידו, ויתרון מרירת הלב הוא רק מידת חסידות' (מתוך 'כתר ראש', הובא בסוף ספר נפש החיים, עמ' תמ-תמא).

448 מפליא הדבר שבתפילת יום כיפור על ויודיה המפורטים, אין זכר לקבלה לעתיד, בוודאי לא בהבלטה ובהיקף שיוחדו לה בתנועת המוסר. התפילה נראית כמכוונת יותר לבטווי צער ובקשת מחילה על כשלונות העבר, מאשר לקבלת החלטות נחושות ותכנון מעשי של החיים בעתיד. למעשה, קשה להבין היכן בנוסח התפילה שלפנינו, קיימת התייחסות להיבט כה מרכזי ומוסכם של התשובה? הרי"ד סולובייצ'ק מבאר כי בנוסח הווידוי 'אנא בשם' יש משום שבועה בשם ה' על הקבלה (על התשובה, עמ' 126-131), אך דומה שאין הדברים מוכרעים. ואף אם זו הכוונה, עדיין לא מובן מדוע לא מופיע מרכיב חיוני זה ביתר בהירות והדגשה.

449 פנקס הקבלות, עמ' עה-עו.

450 שם עמ' קעה, וראה גם דברי ר"ס באגרת ז': 'יום הכיפורים דבר טוב למאוד... אם היינו עושים ההכנה הראויה לתיקון... לראות לכל הפחות שתהיה איזה קבלה על להבא ביום הכיפורים. ואין לנו מסחור הנושא פרי ריוות, כמו לעשות הכנה בלימוד המוסרי, ולהתבונן להיטיב דרכיו, עד אשר יבוא לאיזה קבלה להבא ביום הכיפורים' (כתבי ר"ס, עמ' 225-226). רבי ישראל סלנטר רואה עדיפות ראשונה במצוות ובעבירות הקלות, משום שעונשן רב יותר לפי קלות קיומן, ולפיכך הוא מציע לרכז את הקבלות במיוחד בהן: 'מה מאוד עתיקין הדברים הללו בעשרת ימי תשובה... נקל לפניו לקבל על עצמו קבלה של קיימא לשמור אותו בגדר הקלות לפניו' (אגרת ת, שם, עמ' 230). סיבה נוספת היא שהעבירה על הקלות, שאין בהן תאוה גדולה, עלולה להפוך את האדם לעבריין להכעיס, שעונשו חמור הרבה יותר (אגרת המוסר, שם, עמ' 122).

451 פנקס הקבלות, עמ' עד, עו.

מזאת, הלא מדובר באדם שכבר הפר את המחויבות הקודמת של קיום התורה, ומדוע תהיה ההתחייבות הנוכחית בעלת תוקף גדול יותר? הרב הוטנר מזכיר בהקשר זה את קושיית התוספות ביחס לשבועה על קבלת התורה: 'מה הוא כחה של השבועה בכאן, הלא כשם שהוא עובר על דברי תורה, כמו כן יעבור על השבועה'!⁴⁵² אפשר להמחיש את האבסורד בסיפור על אחד מראשי הממשלה, שכאשר נתבע לקיים את התחייבותיו השיב: 'אכן הבטחתי, אבל לא הבטחתי לקיים'... קיימת כאן בעיה של רגרסיה אין סופית. גם אילו היה מבטיח לקיים, לא היה הדבר מועיל מאומה, שכן להבטחה האחרונה אין יותר תוקף מאשר לראשונה.⁴⁵³

שאלה זו איננה רק 'משפטית' אלא גם פסיכולוגית: האם קיימת בנפש נקודה ארכימדית, שתוכל לערוב להצלחתה של הקבלה? הלא הכשלון בחטא העיד על כך שמערך הכוחות הנוכחי של האדם התמוטט וקרס, והיאך תהיה הקבלה לעתיד, היוצאת מתוך אותו מערך עצמו, בעלת עוצמה רבה יותר? האם אין לפנינו כשל מעגלי, דוגמת הסיפור על הברון מינכהוזן שנפל לביצה טובענית ומשך עצמו בשערותיו? האם אכן קיימת נקודה גבוהה ויציבה יותר שתוכל להבטיח את מניעתו של כשלון נוסף?⁴⁵⁴

452 תוספות שבועות כט ע"ב, פחד יצחק ראש השנה טז, ה. יום הכיפורים ד, ב.

453 הדבר מזכיר את החיפוש אחר הנורמה הבסיסית בפילוסופיה של המשפט. גם שם, החיפוש אחר נקודה ארכימדית מחוץ למערכת נשאר פעמים רבות ללא תוצאות.

454 מפאת חומרת הבעיה, היו שמיתנו במידה מסויימת את הטוטאליות של התפיסה המיימונית בדבר הקבלה לעתיד. ר' יצחק בלאזר כתב שהעדאת יודע תעלומות איננה מתייחסת לידיעת ה' את העתידות, אלא לידיעתו את עומק רצונו של האדם כעת, ואם על פי הערכתו של האדם, לא ישוב לזה החטא, די בכך, אף אם לפני ה' יודע שבעתיד יחטא שוב (כוכבי אור ז, עמ' 158-164).

הרי"ל בלוק הציע שגם אם הקבלה אינה מושלמת, היא מעכבת באופן זמני את מיצוי הדין, מאחר שהאדם מראה שהוא שואף לתקן את מעשיו: 'עבודה קשה היא לאדם והתגברות עצומה דרושה לו בכדי להגיע למדרגת התשובה האמיתית שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לכסלה עוד. אולם כל זמן שלא הגיע האדם לידי התשובה האמיתית גם כן אפשר לו לפחות לעורר רחמי ה' ולעכב את דינו לשעה שלא איבד ח"ו בחטאו... לפחות עליו להראות שרוצה הוא להיטיב את מעשיו ולתקן את דרכיו... זה מה שקראו חז"ל בשם שוחד... ברצותם להיטיב את דרכם ובהתחילם ללכת בדרכי התשובה' (שעורי דעת א, עמ' קצה-קצו).

הרב קוק מסביר כי למעשה עיקרי התשובה כולם אינם מסורים עד תום ביד האדם, שכן אין הוא יודע עד היכן הגיע פגם חטאו בעולם ובנפשו, ואף לגבי הקבלה לעתיד, אין הוא יודע 'מה שאפשר לו להפגש מנסיונות החיים המעבירים אותו על דעתו ועל דעת קונו'. התשובה כולה היא חסד ה' המחשיב את יכולתו המוגבלת לרדת אל תהומות הנפש ולחזות את נסיונות העתיד, כאילו הצלחנו להשיגם עד תומם (מאמר 'יסודי התשובה', נדפס באורות התשובה, עמ' קמה-קמח).

כיוון שונה ומפתיע מציע רבי צדוק הכהן מלובלין. לדעתו, אכן קיימת בקבלה לעתיד בעיה של חוסר כנות. אולם, מאחר שעומק רצונו של היהודי לקיים את דבר ה', וכדברי הרמב"ם לגבי כפיית גט: 'עד שיאמר רוצה אני' (הלכות גירושין ב, כ), הרי אף אם במישור המודע הקבלה לעתיד היא שקרית, הרי שבמישור הלא מודע

במענה לשאלות הללו קיימות כמה גישות. הגישה הראשונה חותרת לבקש יסוד מוצק בנפשו של האדם, נקודה ארכימדית, אלהית, שלא נזדהמה על יד החטא, אשר על בסיסה יצליח האדם לבנות שנית את חייו, זוהי דרכה של החסידות, אך באופן מפתיע מצאנו גם אצל הוגה קיומי כמו הרי"ד סולובייצ'יק:

ואולם כלום ייתכן שיוכל האדם להיות בורא יש מאין? אם כל הויתו טמאה, משוקצת ושקועה בחטא, אם כל תפילותיו עד הנה הן תפילות תועבה שטורפין לו אותן בפניו – איך יוכל האדם ליצור מכל אלה אישיות חדשה?... ואולם, באמת יוצר בעל התשובה את עצמו יש מיש... יסוד גדול הוא ביהדות שהודגש במיוחד בחסידות ובקבלה, כי עד כמה שלא יגדל ויכבד עוון האדם אינו חודר למיסתורין של נפש האדם. תמיד תמיד נשאר באדם משהו שהוא טהור, יקר וקדוש... כך אנו אומרים בתפילתנו בכל יום: 'אלהי נשמה שנתת בי טהורה היא'... וכל שהחוטא צריך לעשות הוא להתנער, להתעורר ולהזדהות עם ה'אני' האמיתי שלו, להגיע... לאותה פנימיות הנפש שמעולם לא חטאה.⁴⁵⁵

גישה שניה אנו מוצאים בתנועת המוסר. כפי שנתבאר בפרק ג, תנועת המוסר יוצאת מתוך ההנחה שקיים באישיות גרעין מוצק וקבוע של ה'אני', והקבלה לעתיד מתבארת כהעצמת השליטה של אותו גרעין על שאר חלקי האישיות, מה שמחשק את ההחלטה ומקבע אותה במסמרים.

הרב הוטנר נוקט בגישה שלישית. הקבלה לעתיד אינה יונקת את כוחה מהתבוננות אינטרוספקטיבית אל מעמקי הנפש, ואף לא מהגדלת כוחה של השליטה העצמית, אלא מן ההתהוות המתמדת של בעל התשובה.

התהוות ולא התחייבות

כאמור, פתרונו של הרב הוטנר לבעיית הקבלה לעתיד מבוסס על תפיסתו את התשובה כהתהוות ראשית, הוא מצביע על כך שדברי הרמב"ם שהובאו לעיל על הצורך במוחלטות של הקבלה לעתיד

היא אמיתית. ועל כגון אלו אומר המדרש (מדרש תהלים עח) 'ויפתוהו בפיהם וגו' ולבם לא נכון עמו, ואף על פי כן והוא רחום יכפר עון' (רסיסי לילה, אותיות נ-נא, וראה שג"ר, שובי נפשי, עמ' 137-138, 148-150).

455 על התשובה עמ' 255-256. זוהי תפיסה קבלית שאותה מאמץ הרי"ד באופן משמעותי, ומכאן הערה על דברי לורנס קפלן הסבור שהמוטיבים הקבליים אצל סולובייצ'יק הם 'עיטוריים' בלבד (ראה לעיל הערה 99). על הסתירה הפנימית בשיטתו של הרי"ד כאן ראה שג"ר, שובי נפשי, עמ' 102-104.

אינם מוסכמים על הכל. לדעת רבינו יונה די בכך שהאדם גומר בכל לבו שלא לשוב לחטאו, וידיעה מוחלטת שלא ישוב לחטאו לעולם היא מדרגה עליונה שאיננה מעכבת.⁴⁵⁶ אולם גם על פי שיטת הרמב"ם הוא מציע הסבר כולל למשמעותה של הקבלה לעתיד, אותה הוא רואה כמרכיב החשוב ביותר בדורנו בתהליך התשובה.⁴⁵⁷

על פי הרב הוטנר, את משמעותה של הקבלה לעתיד, יש לחפש דווקא בהווה. הוא דוחה את ההבנה שהקבלה היא התחייבות מעין משפטית שהאדם מקיים מתוך נאמנות להבטחתו. הבנה כזו אינה פותרת את השאלות דלעיל, ובעיקר, היא אינה מסבירה מדוע תהיה התחייבות זו בעלת תוקף רב יותר מזו שהופרה (י"כ ד; ב, ז). הבנה נכונה יותר של הקבלה לעתיד היא שהחלטה הנחושה מחוללת תהליך של שינוי כבר בהווה, באמצעות 'פתיחת הנפש לקליטתו של גרעין הברכה המונח ביסודו של הנושא המקובל' (י"כ ד, ז). זוהי התהוות ולא התחייבות: הקבלה לעתיד מאמצת את כוחות הנפש לקראת המטרה הרצויה. ומתוך כך, ההגשמה בעתיד לא תבצע מתוך נאמנות להתחייבות בלבד, אלא תנבע, כהמשך טבעי, מן התנועה שחוללה הקבלה.

לעיל שאלנו מהו בסיס המחוייבות של הקבלה לעתיד. המענה לכך הוא שאכן אין לחפש את הנקודה הארכימדית במערכת הקודמת, שכן החטא הוכיח שאי אפשר להסתמך עליה יותר, ויש צורך לכוון מערכת חדשה. יצירתה של אותה מערכת מתרחשת על ידי התשובה, שכפי שראינו לעיל, היא מחווה ראשונית המכוננת את המחוייבות מיסודה. הקבלה לעתיד איננה מתבססת על העבר, ואף אין היא ממשכנת את העתיד. כוחה הגדול נעוץ בשינוי שהיא מחוללת בהווה.

הרב הוטנר חוזר מספר פעמים על כך שקבלה לעתיד היא במובהק התרחשות נפשית פנימית שאינה נמדדת כלל בהגשמתה בפועל.⁴⁵⁸ ראייה מחודדת שהוא מביא לכך היא ממקרה שבו לא בא נסיון לידי של בעל התשובה, ולא נכשל שוב באותה אשה שעמה חטא (אם נשתמש בדוגמה של הרמב"ם). במצב כזה עדיין אין הוכחה שהרצון הטוב שבא לידי ביטוי בקבלה לעתיד, חדר עד לאותם מעמקים שאותם גילה הכשלוך. שכן חטאו מלמד שהיה נכשל גם בנסיון קשה יותר,⁴⁵⁹ אבל

456 שערי תשובה א; ב, יט. פחד יצחק י"כ כ, א; כא, טז. הרב הוטנר מצביע על חילופי גרסאות בתלמוד, העומדים בשורש השיטות השונות (שם כ, ג).

457 ואנו לפי מצבנו בזמנים הללו, דכפי הנראה ההתרופפות הנפשית של קבלת עול תורה ומצוות, גדול יותר מאשר התרופפות עצם העבודה של תורה ומצוות – הרי שראשית דפיקתנו על שערי התשובה היא על ידי הקבלה לעתיד דווקא' (יום הכיפורים ד, ה).

458 ההגשמה בפועל נוגעת יותר לעיקר של 'עזיבת החטא' ופחות לעיקר של הקבלה לעתיד (י"כ יט, א).

459 רעיון זה בנוי כנראה על אחד היסודות במשנתו של ר' ישראל סלנטר, ולפיו חומרתן או קולתן של העבירות איננה נמדדת על פי קנה מידה אובייקטיבי, אלא על פי מידת הקושי להימנע מהן. לפיכך, עבירה שקל להימנע ממנה נחשבת חמורה, ואילו זו שקשה להימנע ממנה נחשבת קלה. ראייה לכך היא מאמר חז"ל: 'גדול עונשו של לבן מעונשו של תכלת' (מנחות מג ע"ב), מפני שהתכלת יקרה יותר מן הלבן, ולפיכך מי שאינו מטיל בטליתו

הפרישה מן החטא איננה מוכיחה שהיה פורש מנסיון כזה. אלא ודאי: 'לא אכפת לך בהוכחה על כל מדריגת הכשלון הכלולה בחטא, ואין אנו מבקשים אלא הוכחה של שינוי בנפשו של החוטא' (י"כ ד, ט). ראייה נוספת היא מדברי המהר"ל שקבע שהקריטריון שהציבה הגמרא: 'באותה אשה באותו מקום', איננו מחייב עמידה בנסיון בפועל, אלא רק חרטה עמוקה כל כך שהיתה מונעת את הכשלון אילו התקיים נסיון (י"כ לה, ג).⁴⁶⁰

הסיבה לכך שהקבלה לעתיד איננה נמדדת על פי הגשמתה, היא שיום הכיפורים, כדברי הרמב"ם (ב, ז) הוא 'קץ מחילה וסליחה', והתשובה מתקבלת בו מיד, ופירושו של דבר: 'בלי חשבונות מה יהיה אחרי יום כיפור' (י"כ כא, טז; ר"ה כט, יא). הדברים משתלבים בבחינת ה'קץ' של יום הכיפורים (ראה י"כ כא), בו נעסוק בפרק ז. מתוך כך עולה שתביעתו של הרמב"ם 'ויעיד עליו יודע תעלומות', היא דווקא מקולי תשובה ולא מחומרותיה. שכן בשאר קבלות והחלטות על מעשה טוב, מקבל אדם שכר רק אם הגיע לידי נסיון ועמד בו בפועל. אולם ביחס לקבלה לעתיד של בעל תשובה, די בעדותו של יודע תעלומות. משום שהתשובה כולה נוגעת לעולמו הפנימי של האדם, ועל כן אין היא דורשת בירור מעשי, ודי לה בעדותו של היודע תעלומות (י"כ כג, ט). זו כוונת דברי חז"ל שהשטן איננו מקטרג ביום הכיפורים, כלומר, בדרך כלל אופי קיטרוגו של השטן, כמו בספר איוב, היא תביעה להוציא אל הפועל את הכמוס בלב, על ידי נסיון ממשי. אבל יום הכיפורים, יום הסליחה והתשובה, נחתם במטבע של היודע תעלומות, ושם אין צורך בהוצאה לפועל והגשמה במעשה (שם, כד, ד).

לבן, עונשו גדול ממי שאינו מטיל תכלת (כתבי ר"ס, עמ' 178, 229, 240, 244). בהמשך לכך, מלמד ר"ס כי 'הדעת נוטה כי אם יעבור האדם במין העבירה בבחינת הקלה, אשר לבד עונשה החמור יותר מעבירה בבחינת הכבידות, גם כן עשיית העבירה עצמה בבחינת הכבידות, יכנס על ידי זה מה בבחינת הקלות, כי גם אילו היתה קל לפניו היה עוברה' (אגרת ו, עמ' 220). היינו, כאשר עובר אדם על עבירה אף שקל היה לו להימנע ממנה, זו ראייה שהיה עובר בוודאי גם על עבירה שקשה לעמוד בה. וכך מוכיחים מעשי האדם גם על הנסיונות שעדיין לא עמד בהם. זהו כנראה המקור לראיה של הרב הוטנר, ואף לדוגמה שהביא לעניין לבן ותכלת (י"כ ד, ט).

460 המהר"ל מוכיח זאת מכך שאם אותה אשה מתה, הרי בוודאי לא יגיע שוב לידי נסיון (נתיב התשובה פרק ג, ד"ה היכי דמי), ויש להוסיף שגם אם לא מתה, הלא אסור להתייחד עמה, ואם כך, לא יגיע לעולם לידי נסיון דומה. בנידון זה מעניין להזכיר את דבריו של ר' צדוק הכהן מלובלין, המביא דעות לא שגרתיות הטוענות כי לבעל התשובה מותר להתייחד עם האשה שחטא עמה כדי להוכיח את עמידתו בנסיון, אולם הוא חולק על כך בתוקף (תקנת השבין ט, ו). המקורות שאליהם הוא מתייחס הם ה'כלי יקר' (לרבי שלמה אפרים מלוונטיץ) פרשת חוקת. וכן לספר רב ייבי (לרבי יעקב יוסף בן יהודה מאוסטרהא, מתלמידי המגיד ממזריטש) תהילים לו, על הפסוק 'כי החליק אליו בעיניו' (בראדי תרל"ד, דף סט ע"א).

במקום אחר מוכיח הרב הוטנר את דעתו זו מתוך סוגיה הלכתית. ברשימה משנת תשי"ד הוא מלמד שבעל התשובה נידון כמי שהשלים את כפרתו אף אם נאנס ולא הצליח להוציא את רצונו לפועל, וזו הראיה: בסוגיית הבבלי שבועות יג ע"א מבואר, כי אף לדעת רבי הסבור כי יום הכיפורים מכפר בלא תשובה, הרי שבפורק עול, מגלה פנים בתורה ומפר ברית בשר, נצרכת התשובה לצורך הכפרה. והלימוד הוא מן הפסוק: 'הִכָּרְתָּ תִּפְכָּרְתָּ הַנֶּפֶשׁ הַהוּא עֲוֹנָה בָּהּ' (במדבר טו, לא). והתלמוד דורש: 'הכרת תכרת – הכרת לפני יום הכפורים, תכרת לאחר יום הכפורים. יכול אפילו עשה תשובה? תלמוד לומר עונה בה. לא אמרתי אלא בזמן שעונה בה'. והנה, על פי שיטת הרמב"ם שאין דין כרת במי שלא מל את עצמו אלא אם כן נשאר ערל עד יום מותו (הלכות מילה א, ב), כיצד יתכן שיום הכיפורים מכפר על מפר ברית כשעשה תשובה? שהרי אם לבסוף מל את עצמו, הרי גם בלא תשובה אין בכך כרת. ואם לא מל את עצמו, הרי אין כאן תשובה? על כרחך יש להעמיד את הסוגיה במקרה שלא מל את עצמו באונס, היינו, שבתחילה לא מל את עצמו במזיד, ואחר כך שב בתשובה ורצה למול, אבל נאנס ומת ערל, ובכל זאת הועילה לו התשובה לפטור עצמו מעונש כרת. ומכאן נלמד כי התשובה מועילה גם לאדם שרצה לתקן את אשר עיוות ונאנס ולא הצליח להוציא לפועל את רצונו, והוא נידון כמי שהשלים את כפרתו. סעד לחידוש זה מוצא הרב הוטנר בדברי הרמב"ם דלעיל:

וזכינו למצוא בזה מרגניתא טבא בלשונו הזהב של הרמב"ם (הל' תשובה פ"ב ה"ב) שכתב בטיב התשובה עד שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לכסלו עוד. אשר לשון זה של עדות יודע תעלומות לא מצינו בשאר חובת הלבבות אע"פ שכולם מסורות ללב. ולפי הנ"ל יתכן דקולא קא משמע לן דהיינו אע"ג דנאנס ולא עשה המעשים שחובת התשובה מטילה עליו, מכל מקום, כל שיעיד עליו יודע תעלומות שאם לא היה נאנס היה פורש מן החטא, הרי זה בעל תשובה המתכפר מחטאו (ספר הזכרון סימן יט, עמ' קסו).

גם כאן מוכיח הרב הוטנר, והפעם מן ההיבט ההלכתי, שהקבלה לעתיד של בעל התשובה איננה תלויה בהתגשמותה בפועל בעתיד, אלא בתהליך הנפשי המתרחש בהווה.

ערכה הקונסטרוקטיבי של החרטה

עד כה עסקנו בקבלה לעתיד כשלעצמה, עמדנו על הקושי להבטיח את אמינותה, וראינו את נסיונו של הרב הוטנר לפתור בעיה זו באמצעות הסטת הדגש מן העתיד אל ההווה. אכן, על פי הרב הוטנר קיים מרכיב נוסף שיש לצרף אל הקבלה לעתיד ובלעדיו היא כמעט חסרת משמעות. זוהי החרטה. על ידי החרטה נקנה לאדם מעין אינסטינקט של כאב מוסרי שיתעורר בכל עת שתעלה בלבו מחשבה לשוב על חטאו, וכך מעצימה החרטה את תוקפה של הקבלה לעתיד. נחיד את החידוש בגישה זו אגב עיון קצר בגישותיהם של הר"ד סולובייצ'יק ומקס שלר.

ר"ד סולובייצ'יק – הפקעת שם רשע

הר"ד סולובייצ'יק מבחין בין שתי תפיסות של החרטה – זו של איש הדת, וזו של איש ההלכה:

[איש הדת] תופס את רעיון התשובה מבחינת כפרה, בתור תריס בפני העונש, בתור חרטת סרק שאינה יוצרת ומחדשת כלום; נפשו הוגה נכאים ומתאבלת על יום אתמול כי עבר, על

הזמן, ששקע כבר בתהום הנשיה, על מעשים שחלפו כצל, על עובדות שאי אפשר לשנותן ולהמירן באחרות. ולפיכך זקוק הוא לחסדים מרובים, לנסים ונפלאות, לרחמים רבים וכו'. מבחינה זו אין התשובה אלא מושג ריק ונבוב; אי אפשר להתחרט על העבר שכבר מת ושקע בתהום הנשיה... ויפה התקלסו (מבחינה זו) שפינוזה וניטשה באידיאה של תשובה.⁴⁶¹

חרטתו של איש הדת, איננה אלא אבילות על העבר. ביחס לחרטה מסוג זה מסכים הר"ד עם הגישות הפילוסופיות הרואות אותה כרגש ילדתי וחסר תועלת, שכן את הנעשה אין להשיב, ואין כל טעם להצטער עליו.⁴⁶²

גישה אחרת בתכלית אל החרטה מצויה בהשקפת עולמו של איש ההלכה, ואותה מאמץ הר"ד:

[איש ההלכה] איננו מתמכר לבכי ולתוגה, איננו נושך את בשרו ואיננו חובל בעצמו. הוא אינו עוסק בתשובה המשקל ואינו מתמכר לסיגופי הגוף ועינויי הנפש. איש ההלכה עסוק ביצירה עצמית ובבריאת "אנכי" חדש. אין הוא מתחרט על העבר, שכבר עף ונעלם. אלא בעבר הקיים עדיין והמתרבה והנכנס לתוך הווה והעתיד. אין הוא לוחם בצלילים המציצים מן העבר המת ואין הוא מתאבק עם מעשים, שכבר כמשו ונבלו.⁴⁶³

איש ההלכה רואה את התשובה כמעשה של יצירה עצמית.⁴⁶⁴ במסגרת זו החרטה איננה פעולת סרק, אלא אקט יצירתי הנוטל חלק, יחד עם עזיבת החטא, בהפקעת שם 'רשע' מן החוטא. פעולה זו קוטעת את המשכיותו הרוחנית ומשנה את זהותו.⁴⁶⁵

461 איש ההלכה עמ' 95-96, ראה גם על התשובה עמ' 171-172. לגבי ה'התקלסות' של שפינוזה וניטשה ראה שפינוזה, תורת המדות חלק רביעי משפט נד: 'חרטה אינה מדה טובה או אינה באה מתוך תבונה; ולא עוד אלא מי שמתחרט על מעשהו הוא משנה אומלל או חסר אונים'; ניטשה, לגניאולוגיה של המוסר ב, 'אשמה מוסר כליות ודומיהם'. גם בחסידות נמתחה ביקורת על רגשות החרטה והעצבות המלווים את התשובה אך מנימוקים אחרים. העצבות כשלעצמה אמנם ראויה, אולם יש לחשוש שהדכאון שהיא גורמת ישבית את האדם לגמרי מעבודת ה'. כמו כן, העצב עלול להתתמקד בדימוי העצמי שנפגם, ובאופן זה הוא מגדיל את העיסוק באגו. ראה ש"ן, החסידות כמיסטיקה, עמ' 41-53.

462 יש להעיר כי ישנם הוגים הרואים אמנם את החרטה כצער על העבר, אך עם זאת מייחסים לה תפקיד חיובי של זיכוך, צירוף וכפרה. ראה למשל רבינו יונה, שערי תשובה, שער ראשון עיקר שני: 'והנה עזיבת מחשבת החטא היא השלכת השרץ, והחרטה... במקום הטבילה'. גם אצל רבי צדוק הכהן מלובלין, הצער הוא גורם הכפרה: 'העגמת נפש שיש לאדם על עבירות שעשה הם ממש יסורי גיהנם על אותה עבירה ולכן אמרו בספ"ק דברכות דהמתבייש בה מוחלין לו כי כבר סבל עונש גיהנם' (צדקת הצדיק אות נז). כך גם הרא"ה: 'הבושה שמתביישים בפנימיות הלב מן החטא, אף על פי שהיא בטבע, מכל מקום יש בה קצת כפרה' (שמונה קבצים ו, נט).

463 איש ההלכה, עמ' 95.

464 בכך דומים דברי הר"ד לגישתו של הרמן כהן, הרואה את התשובה כתהליך של יצירת ה'חיד' וה'אני', כדלעיל, עמ' 92.

מקס שלר – הפלטת החלק הנגוע מתוך האישיות

כפי שמציין הר"ד סלובייצ'ק,⁴⁶⁶ דבריו מושפעים ממאמרו הקלאסי של מקס שלר על החרטה.⁴⁶⁷ נעיין בו מעט ולאחר מכן נשוב אל הר"ד ואל הרב הוטנר:

שלר יוצא כנגד פרשנויות מודרניות שונות לרגש החרטה, הרואות את מקורו בחרדה, צורך עונש או דיכאון, כאשר המשותף לכולן הוא תפיסת החרטה כפעולה לא קונסטרוקטיבית, חסרת טעם ומזיקה, הכובלת את האדם אל העבר שאין לשנותו. שלר רואה בגישות אלו החמצה של משמעות החרטה. נכון אמנם שהחרטה מלווה לעתים בחרדה או בדכאון, אולם אין הם החרטה גופה. החרטה עצמה היא שפת המיסתורין בה מספרת הנפש עם בוראה. מתוך עמקי לבו שומע האדם את קולו של המצפון התובע אותו לפני כס המשפט של שופט בלתי נראה. מבחינה מוסרית, החרטה היא ריפוי עצמי של הנשמה. הדרך היחידה לרכוש מחדש את כוחותיה האבודים. ומבחינה דתית, זוהי הפונקציה הטבעית שהעניק האל לנשמה כדי שתוכל לשוב אליו לאחר סטייה.⁴⁶⁸

אחת מפעולותיה החשובות של החרטה על פי שלר, היא הפקעת החלק הנגוע בחטא מתוך האישיות. כך היא מפסיקה את תהליך ה'זיהום', משחררת את הנפש מתוצאות החטא הממשיכות ללפות אותו, ומאפשרת לו להתחיל מחדש:

לא האשמה שעליה התחרט האדם, כי אם האשמה עליה לא התחרט, היא זו המסוגלת לכבול ולקבע את עתידו. החרטה קוטעת את שורש החיים של פעולת האשמה המתמשכת, היא מפקיעה רצונות ומעשים עם שרשיהם, אל מחוץ למרכז החי של ה'עצמי', ועל ידי כך מאפשרת להתחיל מחדש באופן ספונטני וראשוני, בדרך חדשה הנובעת מתוך מרכז האישיות, אשר הודות לפעולתה הברוכה של החרטה איננה כבולה עוד.⁴⁶⁹

465 איש ההלכה עמ' 94-95. מעניין שהן הר"ד (שם) והן הרב הוטנר (יר"כ כז, א), משתמשים בחילוק למדני דומה בין שתי פונקציות של התשובה: התשובה בתורת 'מכפר', לעומת תפקידה כ'הפקעת שם רשע', המכשירתו שוב לעדות ושבועה. זו האחרונה אינה זוקקת ווידוי.

466 איש ההלכה, הערות 125, 127. ראוי לציין כי ניכר שאף מאמרו המקיף של הרב יחיאל יעקב ויינברג על התשובה, מבוסס על דבריו של שלר, ואף הוא מזכיר אותו בפירוש (ויינברג, מהות התשובה, עמ' קצד).

467 שלר, חרטה ולידה מחדש, עמ' 35-65.

468 שם, עמ' 36-39.

469 שלר, חרטה ולידה מחדש, עמ' 42-43.

יאמר האדם הפשוט: 'אין צורך בחרטה, די בהחלטה נחושה לפעול טוב יותר בעתיד'. אולם, מה שאין הוא יכול לומר לנו הוא: היכן נוכל למצוא את הכוחות לקבל החלטות אלו, וכל שכן להגשימן, אם לא שיחררה החרטה בתחילה את האישיות העצמית, ולא העניקה לה כח להאבק עם הכחות המקבעים אותה אל העבר?! ... על כן, במקום לומר: 'עזוב את החרטה והבטח את העתיד המתוקן', אמור: 'התחרט, ולפיכך עשה טוב יותר'.⁴⁷⁰

כפי שהראה אליעזר גולדמן, אף כי הרי"ד מאמץ מתוך הגותו של שלר רעיונות מסויימים, הרי שתפיסותיהם לגבי החרטה שונות. אם אצל שלר, החרטה היא המשחררת מנטל העבר, ובכך מאפשרת את הקבלה לעתיד, הרי שאצל הרי"ד, אפשרותו של האדם לשוב בתשובה, מבוססת על בחירה קמאית הנתונה לאדם תמיד, ואין צורך בחרטה בכדי לאפשר אותה.⁴⁷¹

נעבור עתה לרב הוטנר. אם נתייחס להבדלי הגוונים בין הרי"ד לבין שלר, הרי שהרב הוטנר נוטה יותר לתפקיד שהיא ממלאת אצל שלר, היינו, הפקעת החלק הנגוע מתוך האישיות. כך אפשר להסיק מדבריו בנוגע לווידוי:

עניינו של הוידוי הוא ההפלטה של החטא מן אויר פנים אל אויר חוץ. כלומר, הפרדת אותו חלק של הרע מתוך מקום חיותו... בירור התערובת, על ידי שמעמיד החטא בפני עצמו... וכאילו הוידוי הוא הפלטת הזוהמה מתוך הגוף (י"כ יז, ה).

פעולת הוידוי מסמנת את גבולותיו של הרע המעורב עם הטוב, גוזרת אותו ומפליטה אותו אל מחוץ לנפש. מעתה מסוגל האדם להזדהות עם הטוב בלבד, ולדחות את הרע כמי שעומד לגמרי מחוצה לו.

אמנם, מעבר לווידוי, שיתכן שאיננו זהה לגמרי עם החרטה, קיים חידוש בדבריו של הרב הוטנר באשר לחרטה גופה, וכאן דעתו שונה הן מזו של הרי"ד והן מזו של שלר: על פי הרי"ד, תפקידה של החרטה הוא לבצע חתך בביוגרפיה של האדם. אצל שלר, תפקידה הוא לאפשר את ביצועו של חתך זה באמצעות דחיית חלקים נגועים מן האישיות. אולם, אצל הרב הוטנר, תפקידה המרכזי של החרטה הוא להבטיח את תקפותה ואמינותה של הקבלה לעתיד, כלדקמן.

470 שם עמ' 56.

471 גולדמן, תשובה וזמן, עמ' 182-185. הנקודה המרכזית שאותה מקבל הרי"ד משלר היא תודעת הלכידות של הזמן הפנימי, המאפשרת להעניק משמעות מיוחדת לעבר (שם, עמ' 185). השוואה נוספת בין הרי"ד לבין שלר מצויה אצל קפלן, כהן וסולובייצ'ק, עמ' 235-243. על פי קפלן, מדבריו של שלר לא ברור כיצד ניתן להפוך את העבר השלילי לעתיד חיובי, ואילו אצל הרב סולובייצ'ק מבוארת נקודה זו בהרחבה.

הרב הוטנר – העצמת הקבלה לעתיד באמצעות כינון אינסטינקט מוסרי

כאמור, תפקידה המרכזי של החרטה אצל הרב הוטנר הוא העצמת תוקפה של הקבלה לעתיד באמצעות הסלידה מן החטא. על ידי החרטה נקנה לאדם מעין אינסטינקט של כאב מוסרי שיתעורר בכל עת שתעלה בלבו מחשבה לשוב על חטאו. הרב הוטנר אף מחדש כי כוחה של סלידה זו מן הרע כל גדול, עד כי בעל התשובה מחוסן בפני החטא יותר ממי שלא חטא מעולם (יר"כ יז, י).

גם אצל הרב הוטנר, כמו אצל הר"ד לעיל, מסייעת החרטה בביצוע הניתוח הנפשי בין העבר לבין ההווה. אולם אם אצל הר"ד מודגשת הפרידה מן העבר, הרי שאצל הרב הוטנר מודגשת הפניה אל העתיד. את פעולת החיתוך מסוגל ליצור רק השילוב של החרטה על העבר יחד עם הקבלה לעתיד, והוא מתבצע באמצעות הסתירה בין ה'לשעבר' לבין ה'להבא':

ה'להבא' הזה היא דפיקת הנפש המכה על האדם ואומרת לו 'גזור'. נפרד הוא היום מן האתמול. שוב אינני אותו האיש שהייתי. ה'להבא' הזה היא פעולת ניתוח בנפש. ה'להבא' הזה הוא מקום החתך בנפשו של המתהפך מדרך לדרך. מקום חתך זה הוא הוא המקפל בתוכו את דעת השינוי ואת דעת ההתחדשות (יר"כ יט, ז).⁴⁷²

תפקידן המשותף של החרטה והקבלה לעתיד, מובהר אגב תירוץ תמיהה נודעת בסדר דבריו של הרמב"ם (הלכות תשובה ב, ב):

- (1) שיעזוב החוטא חטאו...
- (2) ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד...
- (3) וכן יתנחם על שעבר...
- (4) ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא.

מדוע נמצאת העדאת יודע תעלומות (4) בסמוך לחרטה (3) ולא במקומה הטבעי, בסמוך לקבלה לעתיד (2)? התשובה לכך היא שמידת העוצמה של הקבלה נגזרת מגודל החרטה:⁴⁷³

472 ראה גם ר"ה כט, ו: 'תכנו הנפשי של הקבלה להבא הוא ההכרה הפנימית הברורה כי על ידי הפרישה מן החטא אנו מעמידים חתך בחיינו, ואנו מפלגים את חיינו לחצאים. חלק אחד של חיינו הוא לפני התשובה, ומן התשובה ואילך מתחיל החלק השני בחיינו'.

473 דומה שאכן פרשנות זו הולמת את דרכו של הרמב"ם, הרואה את ההתעסקות בעבר כשלעצמה כפעולה חסרת תועלת. דוגמה מעניינת לכך בכתביו הרפואיים: 'יודוע עם ההסתכלות השכלית, כי המחשבה במה שהלך ועבר לא תועיל כלום בשום ענין, והאבל והיגון על הענינים שעברו, הם מפעולות חסרי השכל. ואין הפרש בין האדם שיתאונן בעבור ממון שאבד והדומה לו, או שיתאונן בעבור היותו אדם ולא מלאך או כוכב והדומה לזה

חרטה על העבר אין פירושה סתם צער על מה שעבר עליו, אלא שחרטה על העבר פירושה כי הסתירה בין הרצון של עכשיו ובין החיים הקודמים, צריכה להגיע לידי חריפות כזו, שאלמלי היה נשאר על עמדו של מצב הרצון של עכשיו, אי אפשר היה לו לשנות באולתו. באופן שבנוגע לחרטה על העבר המצב הזה 'שלא ישוב לזה החטא לעולם', שיעורא הוי במדת גודל החרטה (י"כ ז, ח).⁴⁷⁴

הקבלה להבא היא תמונת הראי של החרטה על העבר. ככל שהחרטה והצער על העבר עמוקים וכואבים יותר, כך ההחלטה ביחס לעתיד נחושה יותר. שתיהן יחד, החרטה והקבלה, יוצרות את המהפך בנפשו של האדם – ניתוק מן החיים הקודמים ופתיחה בחיים חדשים.⁴⁷⁵

מהמחשבות הנמנעות' (הנהגת הבריאות, תרגום משה אבן תבון, מהדורת מ.מ. רבינוביץ, ירושלים תשמ"ט, עמ' כה, אות יח).

474 דברים דומים כתב ר' יצחק בלאזר (כוכבי אור ז, עמ' 158-164). גם הוא עומד על התמיהה בסדר דברי הרמב"ם, ומסביר כי בעת שאדם חוטא, אין הוא יכול להרגיש חרטה עמוקה ואמיתית, שהרי 'עבר ושנה... נעשית לו כהיתר'. רק לאחר שהתחיל לשוב ונטהר, מסוגל הוא להרגיש חרטה עמוקה, ואז ידע שאכן גם קבלתו היא בעלת תוקף והחלטיות, שכן עוצמת הקבלה כעוצמת החרטה. אמנם, קיים ביניהם הבדל קל: אצל ר' יצחק בלאזר מדובר בסדר כרונולוגי, החרטה קודמת לקבלה, ואילו אצל הרב הוטנר מתרחשים שניהם, החרטה והקבלה, בו זמנית.

לדיון מקיף בסדרם של דברי הרמב"ם הללו ראה מיכאל ויגודה, 'על מקומה של החרטה בהלכות תשובה לרמב"ם', בתוך: דב שוורץ ואריאל גרוס (עורכים), על התשובה ועל הגאולה, רמת גן תשס"ח, עמ' 25-38. הצעתו דומה מאוד לדבריו של הרב הוטנר כאן, והוא מפנה אליהם (הערות 10, 22). לדעתו, לא טען הרמב"ם מעולם שהתשובה מורכבת משלבים שונים שיש לעוברם כסדרם. עיקרה של התשובה היא ההחלטה הנחושה לנטוש את החטא ולחזור למוטב, והחרטה איננה אלא ביטוי לעזיבת חטא מושלמת. להסבר דומה ראה שג"ר, שובי נפשי, עמ' 45. הסבר אחר לשינוי סדרם של דברי הרמב"ם מציע הר"ד סולובייצ'יק. לדעתו יש להבחין בין תשובה הרגש, המתחילה בחרטה, לבין תשובה השכל המתחילה בקבלה, אולם כפי שהעיר ויגודה (שם, עמ' 28), קשה למצוא לכך ראיה בדברי הרמב"ם. לדיון נוסף בסדרם של דברי הרמב"ם (תשובה ב, ב, בהשוואה לתשובה א, א), מנקודת מבטה של הפילוסופיה האנליטית, ראה עפר קוטנר, 'על החרטה – הלכה ופילוסופיה', בתוך: בנימין איש שלום (עורך) בדרכי שלום – עיונים בהגות היהודית מוגשים לשלום רוזנברג, ירושלים תשס"ז, עמ' 551-563. ראוי לציין גישה שונה לשאלת הסדר אצל רבינו יונה (שערי תשובה א, יא). מסקנתו היא שבחטא חד פעמי קודמת החרטה לעזיבת החטא, אולם בחטא קבוע קודמת עזיבת החטא לחרטה.

475 ככל שהחרטה עמוקה יותר, כך מתעצמת קבלת העול המחודשת: 'התחלתה של התשובה היא החרטה, והתחלת החרטה היא כי יבין לבבו כי רע ומר עזבו את השם... רע ומר, אסון וחורבן. וזיעוע זה שבנשמה הוא המקום בחזרה, את תורת העול שבמצוה' (י"כ כז, ח).

רעיון זה נמצא גם אצל מנדל לפין בספרו 'חשבון הנפש', שהשפיע רבות על ר' ישראל סלנטר:⁴⁷⁶

עדיין חוט של חסדו יתברך מתוח עליו להוסיף עוד יגון על יגונו על ידי החרטה היינו כשהוא מסתכל לאחוריו ומצטער הרבה על שלא נזהר בשעת הכושר ולא שמע לקול מוכיחיו ומוריו, ובכך מתחדד (!) כאבו יותר ויותר לחדרי בטן ועל ידי כך הוא מחוקק בעומק הנפש לזכרון לימים הבאים שלא יחזור ויכשל בהם.⁴⁷⁷

כך גם בדבריו של קאנט, שהיו עשויים להיות ידועים ללפין:⁴⁷⁸

על כך מבוססת אפוא גם החרטה על מעשה שעשאו מכבר, כל אימת שהוא מעלה אותו בזכרונו; הרי זו הרגשה מכאיבה שנגרמה על ידי רחשי לב מוסריים, והיא ריקה מבחינה מעשית באשר אין היא יכולה להעשות את מה שהתרחש כאילו לא התרחש... אבל החרטה ככאב מוצדקת היא כליל, שכן התבונה, כאשר מדובר בחוק של קיומנו האינטליגיבלי (המוסרי), אינה מכירה בשום הבדל של זמן והיא אך שואלת אם ההתרחשות שייכת לי בחינת מעשה, ואז היא מקשרת עמה באופן מוסרי תמיד את ההרגשה ההיא, בין שההתרחשות חלה עכשיו בין שחלה משכבר.⁴⁷⁹

לסיכום, על אף שהתשובה אצל הרב הוטנר פונה אל תיקון ההווה והעתיד, הרי שדווקא החרטה על העבר היא המאפשרת זאת. החרטה איננה אבלות סרק על עבר שחלף ונגזר, כי אם פעולה קונסטרוקטיבית, מטהרת ומשחררת, המניעה את תהליך השינוי ונותנת לו תוקף ועוצמה.

476 רבי ישראל סלנטר מזכירו במפורש (כתבי ר"ס, עמ' 125), וראה אטקס, ר' ישראל סלנטר, עמ' 135-146.

477 חשבון הנפש, אות עד. עמ' 74-75. נראה שבמקום 'מתחדד' יש לגרוס 'מתחדר'.

478 חשבון הנפש נדפס לראשונה ב 1808, ביקורת התבונה המעשית ב 1788. לפין היה מראשוני תנועת ההשכלה בפולין והכיר את היצירות החשובות של תקופתו, ראה Nancy Sinkoff, 'Benjamin Franklin in Jewish Eastern Europe: Cultural Appropriation in the Age of the Enlightenment', *Journal of the History of Ideas* 61 (2000), pp. 133-152.

479 ביקורת התבונה המעשית, עמ' 95.

הקבלה לעתיד כקונברסיה – רבי יוסף יוזל מנוברדהוק

נשוב עתה אל הקשר שראינו לעיל, בין הקבלה לעתיד לבין רעיון ההתהוות, וננסה להראות את ערכו המעשי באמצעות משנת התשובה של רבי יוסף יוזל הורוביץ, ה'סבא' מנוברדהוק.⁴⁸⁰

בניגוד לגישות מתונות בתנועת המוסר, המדריכות להתקדמות איטית ומדורגת,⁴⁸¹ סבור ר' יוסף יוזל כי שינוי ממשי עשוי להתחולל באדם רק בדרך של קפיצה כוללת, רדיקלית, הנעשית בפעם אחת.⁴⁸² שינוי מדורג וחלקי איננו יעיל, משום ששיירי המידות והמעשים שלא תוקנו, ממשיכים 'לזהם' את האישיות כולה. הדוגמא לכך היא הכְּשָׁרֶת מטבח טרף. אם יבקש אדם לשבור כלי אחר כלי, לא יכשיר את המטבח לעולם, מכיון שהכלים שנשארו טרפים, ימשיכו להטריף את המטבח כולו, ואין תקנה אלא בשבירת כל הכלים בבת אחת.⁴⁸³ ר' יוסף יוזל רואה דוגמה לרעיון הקפיצה, בהלכה הפוסקת שהמקדש אשה על מנת שהוא צדיק גמור, אפילו היה רשע גמור מקודשת, שמא הרהר תשובה בלבו (קידושין מט ע"ב). הרי שהתשובה מתרחשת בבת אחת: 'ברגע אחד יכול האדם לצאת מאפלה לאור גדול, ויכול האדם באמת להחליף את עצמו ברגע אחד'.⁴⁸⁴

על פי ר' יוסף יוזל, הפנמת האמונה ביכולת השינוי הטוטאלי והמיידית, היא האפשרות היחידה להגשים את תביעת הרמב"ם: 'יעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם'. העדאת הבורא תלויה באמונתו שלו בכך שאכן הוא מסוגל להשתנות, 'כי אם גם הוא אינו בטוח בעצמו, הבורא ודאי אינו בטוח בו'.⁴⁸⁵ אולם כשלונות העבר בהגשמת ההחלטות הקודמות, גורמים לחוסר אמון בעצמו: 'כי לא יתכן אצלו שיהיה יכול להסכים ולעמוד על הסכמתו, כי כבר נעשה נפשו זול

480 מאמר דרכי התשובה, מדרגת האדם חלק א, עמ' קלד-קע. לעיון בתפיסת התשובה של ר' יוסף יוזל מנוברדהוק ראה פכטר, תפיסת התשובה עמ' 276-272; שג"ר, שובי נפשי עמ' 151-177. רוס, המחשבה העיונית, עמ' 110-114. על חייו ושיטתו של הסבא ראה דב כץ, תנועת המוסר, חלק ד עמ' 151-292. הרב הוטנר מזכיר אותו בתור 'החסיד ר' יוזל הורוויץ' (אגרות וכתבים אגרת קס).

481 ר' ישראל סלנטר ממליץ להתחיל את התיקון מן הקל אל הכבד (כתבי רי"ס, אגרת ו, עמ' 221-222, וראה פכטר, תפיסת התשובה עמ' 257-264). באופן מיוחד מתאפיין הזרם הקלמאי של תנועת המוסר בהדרכתו ההדרגתית והמתונה, ראה ר' שמחה זיסל זיו: 'כי איני יודע אם טוב למסור נפשו בבת אחת או להרגיל עצמו לאט לאט לבוא למדרגת בכל נפשו... כשהוא אומר האור כי טוב... הוי מעשיהם של צדיקים שעובד בהרגל לאט לאט' (חכמה ומוסר, ב עמ' רנב). כך גם אצל הרב דסלר, הממשיך את מסורת קלם: 'והנה המקבל על עצמו קבלות בתשובתו צריך להזהר מאוד שתהיינה לפי מדרגתו... צריך לכפות א"ע שלא יקבל עליו יותר מדאי בבת אחת למען שיוכל חזוקו להתקיים' (מכתב מאליהו א עמ' 244). ראה גם כ"ץ, תנועת המוסר ב, פרק יג.

482 כפי שמספר דב כ"ץ, אמר ר' יוסף יוזל שאילו היה בכוחו, היה לוקח גרזן ומנפץ את הרהיטים ההדורים של בית התלמוד בקלם והורס את כל הסדרים שבו... (תנועת המוסר ד, עמ' 233).

483 מדרגת האדם א, עמ' עמ' קנא.

484 שם, עמ' קנ.

485 שם, עמ' קנב.

בעיניו, והסכמתו כוזבת, עד שאינו מאמין בעצמו כלום, כי עד עכשיו לא היה יכול להועיל לעצמו ומה ינסה עוד הפעם?⁴⁸⁶ ההחלטה להשתנות עשויה להתממש אך ורק מתוך אמונה עמוקה ביכולת להשתנות. אם אמונה זו תהיה מושלמת, אין צורך בכל דבר נוסף:

בעיניי התשובה, הכל תלוי רק בהסכמה. כי מיד שיסכים על דרך חדשה אינו צריך ליותר, כי ההסכמה תאיר לו הדרך ותבקר לו את הרע ותבחר לו את טוב, ואין לו אלא לחזק ולאמץ הסכמתו והחלטתו, ומאז ואילך מתחלת דרך חדשה, ויתחלף לו מחשבתו ודיבורו ומעשיו וכל תנועתיו.⁴⁸⁷

אולם, כיצד מגיעים לידי וודאות מוחלטת, ושיכנוע כה עמוק ביכולת להשתנות? לשם כך מנתח ר' יוסף יוזל את הבעייתיות הקיימת בכל החלטה: אדם (א) המחליט לחולל שינוי בחייו, רוצה למעשה להיות אדם אחר (ב). אולם הוא לא התנסה מעולם בהוויתו של אדם (ב). בין הוויתו הנוכחית לבין ההויה שאליה הוא חותר קיימת תהום שעליה יש לדלג, ובמהלך הדילוג, לזנוח את זהותו הקודמת, ואפילו את אותה אישיות (א) שקיבלה את ההחלטה על הקפיצה לעבר אישיות (ב). הקושי ביישום ההחלטה הוא החרדה מפני הבלתי נודע המצפה לו מעבר לתהום, ועל כן, 'רשמית' הוא רוצה לבצע את השינוי אך למעשה הוא מעוניין להמשיך ולהשאר 'עם רגל אחת' בזהותו הקודמת המספקת לו עוגן, יציבות ותחושת זהות. האמונה העמוקה באפשרות השינוי משמעה הסכמה לשידוד המערכות הכרוך בשינוי, יש לוותר על הבטחון שבעוגן היציב הקודם, להרפות, 'לעצום עיניים' ולקפוץ.

ר' יוסף יוזל מרגיע את החושש ומבטיח שהחרדה תארך רק זמן קצר, משום שבהגיע האדם אל מחוז חפצו, ייוצר עוגן חדש, ואפילו נוח ויציב יותר, משום שהסתירות והמכשולים שהקשו עליו במצבו הקודם לא יהיו קיימים עוד במצב החדש.⁴⁸⁸ הפחד נובע מכך שאין הוא מסוגל לדמיין לעצמו עד תום את המעריך החדש שיווצר לאחר השינוי. משל לפחמי הטוען שאילו היה צורך זהב היה מת מרעב, שכן מעולם לא הביא לו אדם טבעת לתקן. אולם היא הנותנת: אילו היה בוחר

486 שם, עמ' קעא.

487 שם, עמ' קסג.

488 אפשר שזוהי אותה 'רוח ממרום' שיערה ה' על מי שעשה כל אשר לאל ידו (שם, עמ' קעד). האדם מבצע בלב חרד את הקפיצה, ואז עוזרה ה' שהקפיצה עצמה תחולל מציאות חדשה. במקום אחד רואה ר' יוסף יוזל באופן דומה את מידת הביטחון, כקפיצה אל הלא נודע מתוך אמונה מושלמת, הדורשת לספוג במנוחה רגע של חרדה, שלאחריו תתממש ההבטחה האלהית. משל לגרם מדרגות שיש בו מדרגה אחת רופפת ('מדרגה מבלבלת'), המעוררת חשש בלב המטפסים, שמא גם הבאות אחריה כמותה, ובשל כך הם נעצרים, אולם החכם, הבטוח בכך שאפשר להגיע, קופץ אל המדרגה הבאה, שהיא אכן יציבה ומשם הוא ממשיך הלאה (מדרגת האדם ב, מאמר בקשת השלמות, פרק יב, עמ' מב).

להיות צורך – ודאי היו מביאים לו טבעת...⁴⁸⁹ אולי אפשר להציע משל נוסף: כאשר מלמדים ילד לרכב על אופניים, יש צורך בהתגברות על רגע של חרדה בשעת אבדן העוגן הקודם, אך אז ייוצר עוגן חדש – הילד מצליח להגיע אל נקודת האיזון המאפשרת לשמור על שיווי משקל בתנאים שקודם היו נראים כבלתי אפשריים. הרעיון הוא שבעקבות השינוי ישתנה המערך הקודם כולו, נחוצה רק התמסרות מוחלטת, או בלשונו של ר"י: 'הפקרת עצמו', ואזי, לאחר הוויתור המוחלט על כל עוגן קודם, ימצא עצמו במקום אחר לגמרי וטוב יותר מזה שממנו יצא.

יושם לב כי אצל ר' יוסף יוזל, מתחדדת הנקודה שראינו אצל הרב הוטנר: שניהם דוחים את האפשרות להבין את הקבלה לעתיד ככבלים שאדם אוזק עצמו בהם, ובהגיע זמן המבחן, מתוך נאמנות למוצא שפתיו הוא מקיים את הבטחתו ופורע את חובו. תפיסה כזו איננה מעידה על שינוי עמוק, ואולי, יש להוסיף, עלולה להיות כרוכה באלימות פנימית. בניגוד לכך, הם מבארים את הקבלה לעתיד באופן אחר: הקבלה לעתיד בעצמה מניעה את תהליך השינוי. כאשר הקבלה מלווה באמונה מוחלטת ביכולת להשתנות, מצליח האדם להחליץ מן המערך התודעתי הקודם, מרפה מכל עוגניו הקודמים, ומרשה לעצמו ל'זרום' בכל לבו עם תהליך השינוי המתחולל באותו רגע, אזי מחוללת הקבלה, מינה ובה, את השינוי האישייתי המאפשר את הגשמתה.

הדברים מזכירים מודלים ביהיוריסטיים של החלצות ממצב 'תקוע', כאשר כל הגברה של המאמצים הקודמים ('עוד מאותו דבר', או 'שינוי ממעלה ראשונה'). איננה יעילה עוד. במצב כזה המגמה צריכה להיות לחולל 'שינוי ממעלה שניה', כלומר, לכונן מערכת הקשרים חדשה הנמצאת סדר אחד מעל המערכת הבעייתית. על פי גישה זו, השינוי מושג מבלי צורך להתחקות על סיבת הבעיה, כאשר לעיתים דווקא ההוראה הפרדוקסלית היא המחוללת את השינוי, מפני שבכך היא מאפשרת להשתחרר מן הדפוסים הקודמים.⁴⁹⁰

נוכל לסכם כי אכן ראיית הקבלה לעתיד על רקע רעיון ההתהוות, מציעה פתרון מקורי לבעיית האמינות והתקפות של קבלה זו. הקבלה איננה התחייבות על העתיד הרחוק אלא קפיצה ממשית, שינוי פעיל המתרחש בהווה. על כך מסכימים הסבא מנוברדהוק והרב הוטנר, עם זאת, קיים ביניהם הבדל בנוגע לשאלה מהו היעד המדוייק של אותה קפיצה והוא קשור להבחנתנו לעיל (עמ' 119), בין שינוי לבין התחדשות.

אצל הסבא, המוקד הוא השינוי: הקבלה לעתיד היא קפיצה מנקודה (א) לנקודה (ב), כאשר נקודה (ב) היא כבר נקודת היעד הסופי, המוגדר היטב. הרציונל הוא שעם ה'נחיתה' תשתנה החוקיות הנפשית, מה שיאפשר להשאר באותה נקודה. אולם אצל הרב הוטנר המוקד הוא ההתחדשות

489 מדרגת האדם א, עמ' קנה.

490 ראה פאול ואצלאוויק, ג'ון ויקלנד וריצ'רד פיש, שינוי – עקרונות של יצירת בעיות ופתירתן, תל אביב 1986.

המתמדת: הקבלה לעתיד היא קפיצה ממצב נתון, סטאטי, אל התהוות, תהליך שעדיין איננו מצוי בפועל ואל שלמותו יגיע רק בסופה של התנועה. משל לנהר זורם שבתוכו מצויים איים. על פי הסבא, הקבלה לעתיד היא קפיצה מאי לאי. על פי הרב הוטנר, הקבלה לעתיד היא קפיצה אל תוך נהר, שהשחייה בו תביאהו אל יעדו.

הסליחה

המכניזם של הסליחה – גישות שונות

אחת השאלות הקלאסיות בהגות התשובה היא – מהו המכניזם של הסליחה? היאך, אם בכלל, תוכל התשובה לתקן את המעשה שנעשה בעבר? בלשונו של רבי יוסף אלבו: 'התשוב נפש הנרצח אליו בודוי וחרטה? והרי זה דומה למי שסתר הבית בפועל וחוזר ובונה אותו בפיו!' (ספר העיקרים, ד, כה). שאלה זו נידונה כבר במקרא, ואף חז"ל התלבטו בה.⁴⁹¹ נסקור בקצרה מספר אפשרויות מימי הביניים ואילך להבנת הסליחה (כסיומו המתבקש של תהליך התשובה), ולאחר מכן נרחיב את העיון בתפיסתו של הרב הוטנר.

1. רבנו בחיי רואה את התשובה כהודאה בחוסר האונים של האדם, בהיותו יצור חלש ופגום מטבעו, שאי אפשר לו שלא יחטא. במסגרת זו, הסליחה איננה תוצאה של תיקון כלשהו. להיפך, החוטא עומד לפני ה' בוש ואשם, אכול חרטה ויגון, והוא משליך את יהבו על חסדו של האל. הסליחה מבטאת את חמלתו העמוקה של הבורא על חוסר האונים של האדם ועל אפס-כוחו להשתחרר בעצמו מאשמתו.⁴⁹²

491 על הסליחה במקרא ראה: J. A. Walthers Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, translated by J. A. Baker, London 1967: 'The removal of sin', pp. 443-482. על הסליחה בספרות חז"ל ראה אורבך, חז"ל, עמ' 415-408.

492 חובות הלבבות שער התשובה. על תפיסת התשובה של רבנו בחיי ראה שביד, דרך התשובה, עמ' 17-42 ובפרט עמ' 32-35. שג"ר, טובי נפשי, עמ' 105-113. הבנת הסליחה כחסד אלהי נמצאת גם אצל רבי יוסף אלבו, ספר העיקרים ד, כה (ביחס להפיכת הזדונות לזכויות, שכן הפיכת הזדון לשוגג מוסברת לדעתו באופן רציונלי פשוט וכלדקמן). כך גם אצל רבי חסדאי קרשקש 'מחסדי הש"י לקבל החוטא בשובו אליו' (אור השם, מאמר ג חלק ב כלל ב פרק ב, עמ' שעז). כפי שמתברר בהמשך דבריו, המוקד של החסד אינו כל כך החמלה (כמו אצל רבנו בחיי), אלא יותר האהבה, שהיא הקו היסודי במשנתו בכלל. (אולי מעין דבריו של פרנץ רוזנצוויג: 'הרבה יותר ממעלותיו של אדם עשויות מגרעותיו לעורר את אהבת אלוהים' [כוכב הגאולה, עמ' 199]). ביטוי נאה לכך מצוי בדיונו של רח"ק בשאלה מקורית: האם ראוי לבעל התשובה להצטער על עוונו, או שמא לשמוח בו – שהרי העוונות הפכו לזכויות? תשובתו היא שאמנם מבחינת שכרו שלו, ראוי לשמוח, אולם יש להצטער על כך מבחינה אחרת, שכן סוף סוף נעשה דבר שאינו כרצון ה'. כאן באה לידי ביטוי תפיסת התשובה של רח"ק: אהבה שלמה, הדדית, בין האדם לבין בוראו, מעבר לשיקולים של שכר ועונש (ראה ש"ב אורבך, עמודי המחשבה הישראלית ג, עמ' 1151). על מרכזיותה של האהבה במשנתו של רח"ק ראה, Warren Zev Harvey, *Physics and Metaphysics in Hasday Crescas*, Netherlands 1998, pp. 98-118. במשנתו הפילוסופית והחינוכית של רב חסדאי קרשקש, הגות בחינוך היהודי (א) ירושלים תשנ"ט, עמ' 81-95; שמיר אילון, אהבתו של ר' חסדאי קרשקש – מרכזיות רעיון האהבה במשנתו של רח"ק והפולמוס עם הרציונאליזם היהודי ורעיון האהבה הנוצרי, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א.

2. לשיטת הרמב"ם, התשובה היא התחדשות של האישיות מכאן ואילך. בדומה לרבנו בחיי, אין מדובר בתיקון העבר. אולם בשונה ממנו, הכפרה אינה נעוצה בחסד האלהי אלא בחירות וביכולת האנושית להשתנות: 'ומשנה שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים' (הלכות תשובה ב, ד). לפיכך חסרה אצל הרמב"ם בקשת הסליחה, המרכזית כל כך אצל רבנו בחיי, משום שעל פי שיטת הרמב"ם, הסליחה היא תוצאה ישירה של השינוי, והיא מושגת על ידי פעולת האדם עצמו.⁴⁹³

3. לדעת רבי יוסף אלבו, דרך פעולתה של התשובה מבוססת על התפיסה האריסטוטלית המגדירה מעשה חופשי כפעולה מתוך מודעות להכרח התבונה. כאשר אדם מתחרט, מתברר שהחטא נעשה מתוך בערות וחוסר מודעות, היינו, לא נעשה מתוך בחירה וחופש אלא מתוך כפייה ואונס, וזו סיבת הכפרה.⁴⁹⁴

4. אצל המהר"ל מתוארת התשובה כחזרתה של הנשמה אל מקורה האלהי, על ידי פירוק המחיצות שיצר החטא. בהתאם לכך מתפרשים מוטיבים שונים בתהליך התשובה כביטויים של 'פשיטות', היינו, התפרקות הנפש מצורתה הנוכחית, וחזרתה למצב פשוט ובלתי מאויז. כך מוסבר הקשר בין תשובה למוות, הבושה הכרוכה בהכרה בחטא, הווידוי ועוד. זו גם משמעותה של הסליחה: הנפש ניתנת וטובלת במקוה האלהי, ובכך נטהרת מעוונה.⁴⁹⁵

5. החסידות מפתחת את רעיון הייחוד האלהי ומסיקה ממנו מסקנות מעשיות. התפיסה הדיכוטומית הפשוטה של טוב ורע נעשית מורכבת יותר. הרע שוב איננו ניגודה המיטאפיסי של הקדושה אלא התעוותות והסתלפות שלה,⁴⁹⁶ והתשובה מביאה את האדם אל נקודת המבט המאפשרת להבין את שרשיו החיוביים של הרוע. זו משמעותה של הסליחה – חיוב מוחלט של הקיום כפי שהיה, ובכלל זה החטא. אחד ההוגים הרדיקליים במסגרת זו הוא רבי צדוק הכהן מלובלין. לשיטתו לא ייתכן שדבר כלשהו יתרחש בעולם מחוץ לרצון ה', ובכלל זה אף מעשי האדם שעליהם נאמר: 'כִּי גַם כָּל מַעֲשֵׂינוּ פְּעֻלַּת לָנוּ' (ישעיהו כו, יב). לפיכך, מנקודת המבט האלהית לא קיימת עבירה כלל. התשובה מאפשרת לאדם להציץ על חייו מן הפרספקטיבה

493 שג"ר, שובי נפשי, עמ' 43, 109.

494 ספר העיקרים ד, כה-כז. מקורו של הרעיון אצל אריסטו, אתיקה, ספר שלישי פרקים א-ה. על נקודה זו אצל ר"י אלבו ראה שג"ר, שובי נפשי, עמ' 113-119. לעיון רחב בתפיסת התשובה של ר"י אלבו, ראה דרור ארליך, 'חטא, תשובה וכפירה בספר העיקרים לר' יוסף אלבו', בתוך: דב שוורץ ואריאל גרוס (עורכים), 'על התשובה ועל והגאולה', רמת גן תשס"ח, עמ' 55-80. אחת הדוגמאות בהן משתמש ר"י אלבו (שם, ד, כז) היא האפשרות להתיר נדר על סמך חרטה (נדרים כב ע"ב). שימוש ברעיון זה להסברת המכניזם של התשובה נמצא גם אצל ר"ד סולובייצ'יק, והוא מוסיף על החרטה גם את האופציה ההלכתית של 'פתח' (על התשובה, עמ' 103-124).

495 כדלעיל, עמ' 35-41.

496 כדלעיל, עמ' 60.

האלהית, אשר ממנה מתחוויר כי הבחירה החופשית לא היתה אלא אשליה, וגם העבירה נעשתה ברצון ה', וכך נהפכים העוונות לזכויות.⁴⁹⁷

6. בתנועת המוסר נתפסת הסליחה כחסד אלהי פלאי שאין לו הסבר רציונלי.⁴⁹⁸ משמעותו של החסד כאן שונה ממשמעותו אצל רבנו בחיי לעיל, משום שחסרה כאן הרגשת חוסר האונים. להפך, תנועת המוסר מניחה שאפשר בהחלט להימנע מחטא. במילים אחרות, תנועת המוסר מדברת על חסד, ואילו רבנו בחיי מדבר על חמלה.

7. הר"ד סולובייצ'יק, רואה את התשובה כמעבר מתפיסת זמן פיזיקלית, אטומיסטית, לתפיסה איכותנית, חוויתית, שבמסגרתה הופך הזמן הופך לשלמות אורגנית רציפה, ובמסגרתה מתפרשים מחדש מאורעות העבר על ידי שיבוצם בהווה המתוקן, וזו משמעותה של הסליחה.⁴⁹⁹

8. אם אצל הר"ד, מתרחש תיקון העבר באופן תודעתי בלבד, באמצעות פרשנות מחודשת, סבורים כמה הוגים מן הזרם המיסטי, כי לאמיתו של דבר הזמן הוא רברסיבילי וקיימת אפשרות ממשית לשנות את העבר למפרע. כך למשל כותב רבי גרשון חנוך העניך מראדזין כי בניגוד לדעתו של הרציונליסט הביניימי, רבי ידעיה הפניני, הקדוש ברוך הוא אינו כפוף לחוקי הלוגיקה.⁵⁰⁰ התפיסה שהעבר אינו יכול להשתנות היא מוסכמה אנושית גרידא, שאינה מחייבת את האל, והתשובה מגלה כי אכן, כי ההיפך הוא הנכון: 'ואמנם יכול ג"כ לשנות דעתנו ולתת בלבנו בינה יתירה שנבין שגם העבר יכול להשתנות'.⁵⁰¹

'איני אותו האיש' – מטאמורפוזת של האישיות

לאחר סקירה קצרה זו נברר כיצד רואה הרב הוטנר את המכניזם של הסליחה. כפי שראינו לעיל, משפט המפתח אצל הרב הוטנר הוא 'תשובה איז נישט דער טייטש בעסער ווערען, תשובה איז דער טייטש אנדערש ווערען' (ר"ה כט, ט). רעיון זה מבוסס על שיטת הרמב"ם דלעיל והוא ממצה

497 כדלעיל, עמ' 269.

498 כדלעיל, עמ' 81.

499 ראה לעיל עמ' 95, ולקמן עמ' 176.

500 ראה 'כתב התנצלות' של רבי ידעיה הפניני (ידעיה בן אברהם בדרשי, בעל 'בחינת עולם', 1270-1340), בתגובה לחרם שגזר הרשב"א על לימוד הפילוסופיה, הובא בשו"ת הרשב"א חלק א סימן תיח. הטענה בדבר ההכרח הלוגי המחייב את האל, שם ד"ה והחלק השני הנמנע, עמ' רכג.

501 רבי גרשון חנוך העניך, פתיחה ל'בית יעקב', ספרו של אביו, רבי יעקב ב"ר מרדכי יוסף מאיזביצא, עמ' יט. בדומה לכך אצל הרא"ה קוק: 'ההויה, המעשה הבחירי של האדם ורצונו הקבוע, הנם שלשלת אחת גדולה שמעולם אינם ניתקים אחד מחבירו... כיון שאין דבר מתנתק לגמרי, יש ביד החפץ להטביע צביון מיוחד על על המעשים שעברו... (אורות התשובה ו, ה).

את אתוס התשובה כולו. התשובה מחוללת באישיות שינוי כה גדול עד כדי יצירת בריה חדשה, שאיננה המשך של האדם החוטא:

נקודת המוקד של עבודת התשובה, איננה גנוזה בעצם העובדא של הפרישה מן החטא, אלא שנקודה זו גנוזה היא דוקא בדעת השינוי ובפעולת החתך שלה. ובהארה מרובה, עולים הם לקראתנו דבריו של הרמב"ם בהלכות תשובה, ש"מדרכי התשובה הוא לשנות את שמו, ואם אתמול נקרא בשם ראובן, היום יקרא שמעון כאילו לומר, איני אותו האיש שעשה אותם המעשים, אלא אני אחר". והיינו רגילים להבין את הדברים האלו בתור עצה המסוגלה לפעול על בעליה שמירה מן החטא. בודאי שזה נכון ואמת. אבל זה רחוק מאוד ממיצוי המכוון בענין. אלא שאם מדרכי התשובה הוא לשנות השם, הרי גוף השינוי ודעת ההתחדשות הרי הם עצמותיים ומהותיים במהלך התשובה. עד כדי כך שההגדרה השלמה של תשובה איננה "בעסער ווערען" אלא "אנדערש ווערען צום גוטען" (י"כ יט, ח).

שינוי השם שהזכיר הרמב"ם, איננו עצה מעשית בלבד, שנועדה להקל על הגשמת ההחלטה על השינוי (ואולי, יש להוסיף, גם לבטא את החרטה, ואת הכמיהה שלא להזדהות עוד עם האישיות החוטאת) אלא מהותה של התשובה, והוא המסביר גם את פסגתה – הסליחה:

תשובה אמיתית מפעילה סליחה אמיתית.... התשובה האמיתית היא עזיבת החטא מתוך דעת של השתנות ופרידה מן האתמול. אינני אותו האדם שהייתי עד היום. הנני עושה ניתוח בנפשי. ופרישתי מן החטא, היא היא מקום החתך בנפש המפריד ומבדיל את העבר שלי מן ההווה ומן העתיד... גם למעלה פועלת היא התשובה מהלך דומה למהלך זה שלמטה. וגם למעלה מסלקים את כל המציאות הקודמת לזמן התשובה (י"כ יט, טז).

ראינו כי חסד הסליחה אינו מופיע אלא בקשר עם הדבקות תואר נדיבות הלב אל הבעל תשובה. והיינו מפני שחסד הסליחה אי אפשר לו לפעול אלא מתוך ההסתכלות על הבעל תשובה במבט של התחלה. ורק מתוך מבט של התחלה, אשר מתוכו נשקפים הם חייו של הבעל תשובה כמחודשים מעיקרם, חולפת היא ההקפדה ונהפכת לסליחה, ומינה, שעיקר הצלחתו של הבעל תשובה הוא שיסתכלו עליו מלמעלה במבט של התחלה (ר"ה כט, ו).

ההתחדשות וההשתנות הן יסודה של הסליחה. המבט האלהי, מתוך הנהגה של מידה כנגד מידה, מתייחס אל החוטא כאדם אחר, חדש לגמרי, תוך שכחה מוחלטת של עברו. בפשטות, משמעות הדברים היא שבעל התשובה הוא אישיות חדשה שאינה מהווה המשך של האישיות החוטאת. אמנם, בהמשך נעלה מספר השגות על קביעה זו, ונפרש את דברי הרב הוטנר באופן שונה במקצת.

הסליחה ובעיית הזהות האישית

ראיית התשובה כמטאמורפוזת של האישיות דורשת הסבר. במיוחד קשה להבינה על רקע ההודאה ברציפות הזהות הבאה לידי ביטוי חריף בווידוי. נקודה זו מתאר יפה מרטין בובר במאמרו 'אשמה ורגשות אשמה'. בובר מדבר על הארה, התמדה וכפרה. לענייננו חשובים ההארה וההתמדה. **הארה** היא הכרה בהירה ועזה של חטא, והיא מקבילה לווידוי.⁵⁰² **התמדה** היא התחושה של רציפות הזהות, הידיעה כי על אף כל השינויים שחלו בינתיים, אני הוא אותו אדם שביצע את החטא:

כאן שוררת ההכרה הנוקבת או העשויה להיות נוקבת, כי אין להשיב את עמדת המוצא ואין לתקן את מה שנגרם, כלומר, ההכרה הממשית שאין להחזיר את הזמן שנחיה, מצב הנשקף בכל ברירותו באספקלריה העזה ביותר בחיי האדם, באספקלריה של המוות. מתוך שום נקודה שבזמן אין אדם מרגיש את הזמן כאשד כמו שמרגיש אותו בשעה שהוא רואה את עצמו מתוך האשמה. או אז, כשבעל האשמה חש בהסתחפותו באשד הזמן הזה, **פוקדת אותו חרדת זהות עם עצמו. אני, נודע לו, שנעשיתי אחר, הריני אותו האיש.**⁵⁰³

מכאן שיסודה של התשובה הוא דווקא בהודאה בהתמדת הזהות. החוטא רואה באור בהיר ונוקב שנסיון הבריחה שלו מעצמו לא צלח, והוא מבטא זאת בווידוי. והיאך אפשר כי בסופה של דרך התשובה יפרוק מעליו האדם את עול אשמתו דווקא על סמך הטענה כי שוב אין הוא אותו אדם?

דומה כי ההסבר לרעיון של שינוי הזהות, כרוך בעיון מחודש בסוגיית הזהות האישית גופה (personal identity). כידוע, קיימות גישות פילוסופיות המערערות על מושג הסובייקט מעיקרו, ועל פיהן לא קיימת כלל רציפות של הזהות, שאותה אנו רואים כ'אני'.⁵⁰⁴ כך מערער דויד יום על זהות האני, כחלק מביקורתו על מושג העצם הקלאסי. הוא מפקפק בהנחה הנראית לנו טריוויאלית, כי קיים גרעין קבוע של הדברים המשמר את רצף הזהות שלהם. מתוך כך הוא מפקפק גם בהנחה של זהות האני, ומטיל ספק בחוויה האנושית הבסיסית, שעל אף השינויים הרבים העוברים על האדם, קיימת רציפות של האישיות שבבסיסה גרעין יציב של נפש או עצמיות.⁵⁰⁵ ביקורת זו מערערת את הוודאות הקארטזיאנית בקיומו היסודי והמוחלט של האני.

502 בובר, אשמה ורגשות אשמה, עמ' 205.

503 שם עמ' 193. ההדגשה שלי.

504 אחד הדיונים הראשונים בסוגיה זו מצוי אצל ג'ון לוק (מסה על שכל האדם, ספר שני פרק כז, 6-29). לוק עוסק בעיקר בהיבט החברתי והמשפטי של בעיה זו, והוא תולה את רציפות הזהות בחווית המשכיות הפנימית.

505 יום, מסכת טבע האדם ספר א; ד, ו עמ' 321-335, ובנספח עמ' 356. לעיון מקיף בסוגיית הזהות האישית אצל יום ראה: A. E. Pristin, *Hume's Philosophy of the Self*, London and New York 2002. ביקורתו של

על פי התיאוריה של יום המכונה: 'תיאוריית החבילה של העצמות' (The bundle theory of the self), האישיות היא רק חבילה או מצבור של תפיסות, תודעות ותחושות שאינן שייכות לסובייקט כלשהו. הוא מתנגד לטענה שקיים איזהו שהוא 'עצמי' מסתורי מאחרי התכונות. הנפש דומה לקהיליה המשמרת את זהותה לא באמצעות ישות מרכזית קבועה, העומדת מאחרי התודעות והתחושות, אלא באמצעות האירגון והקשרים הפנימיים בין הרכיבים השונים של המערכת.

יום, לא הסיק מערעורו על מושג הסובייקט מסקנות מוסריות, ואדרבה, היה מרוצה מכך שלעיונו הפילוסופיים אין השפעה של ממש על חייו.⁵⁰⁶ מי שהסב רעיון זה אל התחום המוסרי היה ניטשה. כמו יום, עירער גם ניטשה על מושג הסובייקט. לדידו, האדם, כמו גם העולם כולו, איננו אלא זרימה בלתי פוסקת של כחות שונים, ללא גרעין יסודי המאחד את כולם. הסובייקט כעצם אחדותי, אינו אלא פיקציה. ביטוי לצורך החברתי בקביעות ובסדר: "סובייקט" איננו נתון, כי אם

יום עוררה את קאנט למסקנה שהקביעות איננה מצויה בעצמים גופם, והאפרכפציה של התודעה היא פרי ההשלכה של הסובייקט המכיר (ביקורת התבונה הטהורה, עמ' 88 ואילך).

פיקפוקיו של יום עשויים להשתלב בהגדרת ה'אני', או ליתר דיוק, חוסר הגדרתו, בבודהיזם. תפיסת ה'אני' הבודהיסטית שונה מאוד מן התפיסה המערבית המקובלת המניחה את קיומו של האני כאקסיומה שאין לערער עליה: 'אותו גרעין מתמשך שנמצא כביכול מאחורי התמורות בתאי גופנו, במחשבותינו, ברגשותינו ובתודעתנו, אינו אלא מוסכמה, שם בו אנו מכנים את ההרגשה הסובייקטיבית של המשכיות וזהות קבועה. לאמיתו של דבר אין הוא קיים אלא כשם למטווה של צירופים חולפים או של אירועים נפשיים, שמוסכם עלינו לכנותם 'אדם', 'אני', 'עצמי'... תובנת האופי הבדיוני של האני הקבוע משחררת את האדם מאנוכיות, תאוה, כמיהה ושנאה. בעלות על 'אני' דוחפת אותנו לאישורו מחדש ללא הפסק... כשאנו מבינים שאין אני קבוע שמחייב הגנה וטיפול נופלות המחיצות בין האדם לסובב אותו' (לידיה ארן, בודהיזם, תל אביב תשנ"ג, עמ' 30-32. ראה גם שלמה בידרמן, מסעות פילוסופיים – הודו והמערב, תל אביב 2003, פרקים 3, 4).

506 יום, מסכת טבע האדם, אחרית דבר, עמ' 336-348. יום מוצא מפלט בשגרת היום יום, מן המבוכה שמעורר אצלו העיון הספקני, ומתנחם מדיכאונו הפילוסופי באמצעות שקיעה בחיים המעשיים: 'הטבע מרפא אותי מן המרה השחורה הפילוסופית ומן הטירוף הפילוסופי בין על ידי זה שהוא מזמן לי איזה עניין לענות בו, איזה רושם חי של החושים המוחה מלבי את כל ההזיות הללו. אני אוכל פת צהרים... אני משוחח ומבלה את זמני עם ידיד; וכשלאחר שלוש או ארבע שעות של נחת רוח רוצה אני לחזור אל עיונים אלו, נראים הם בעיני קרים, מעושים ומגוחכים כל כך, שלא יערבני לבי לשקוע בהם שוב' (שם עמ' 342). כפי שכתב עדי פרוש, 'אין הטבע מסייע ליום למצוא את האמת; הוא מסייע לו לחיות בלעדיה'. (מגמות בתולדות הספקנות, ירושלים תשל"ד, עמ' 66).

איזו תוספת בדוייה, השתלה שבדיעבד – האם נחוץ עוד לבסוף להניח קיומו של פרשן מאחורי הפרשנות?⁵⁰⁷

אצל ניטשה, הערעור על מושג הסובייקט משתלב באחד הפרוייקטים המרכזיים שלו: חיסול תודעת האשמה ומושג העונש.⁵⁰⁸ לדידו, האשמה איננה אלא בדיה, שכן 'האיש הנענש אינו זהה עוד עם זה שביצע את המעשה, הוא אינו עוד אלא שעיר לעזאזל'.⁵⁰⁹ כפי שהסביר עדי פרוש, בשונה מערעורים אחרים על מושג האשמה, נלחם ניטשה באשמה לא משום שהוא כופר בכך שהאדם הוא סובייקט חופשי, אלא משום שהוא כופר בעצם הראיה של האדם כסובייקט, בעל גרעין פנימי קבוע ורציפות של זהות ותודעה. ביקורת זו מקעקעת את האשמה והעונש כאחד.⁵¹⁰

נשוב לענייננו. ככל הידוע לי, לא קם בפילוסופיה היהודית הוגה שאימץ את רעיונותיו של ניטשה בצורתם זו, ומעולם לא הועלתה אפשרות של ביטול האחריות המוסרית בשל ערעור על מושג הסובייקט. ביותר נכונים הדברים בתנועת המוסר. מושג האני שלה, או ה'אנכי', בלשונו של רבי ישראל סלנטר, הוא קבוע ומוחלט, וחורז את חייו של האדם בעולם הזה ואפילו בעולם הבא:

האדם בעצמו, הוא האדם אשר אין בידינו לכנותו רק – אנכי, אנכי הלזה, הוא המדבר, הוא החושב, הוא המתאוה, הוא המתעמל להשיג תאוותו, הוא מתחבא בחומר הגופני אשר בהתבטל כוחותיו היא המיתה, האנכי הלזה הוא עוד בחיותו וכוחותיו – מופשט מעולם

507 רצון לעוצמה 481. כך גם לגניאולוגיה של המוסר א, 13: 'אין שום "יש" מאחורי העשייה, הפעולה, ההתהוות: ה"עושה" מאחורי העשייה אינו אלא בדות, העשייה היא הכל'. ה'סובייקט' הוא המקבילה ל'נושא' בתחום התחביר: 'מחשבה באה כאשר היא' רוצה ולא כאשר 'אני' רוצה, ועל כן אין זה אלא סילופו של מצב עובדתי אם אומרים: הנושא 'אני' הוא תנאי לנשוא 'חושב'. משהו חושב: אך שאותו משהו הנו דווקא אותו 'אני' מפורסם ועתיק, אינו, אם נדבר מתנוות, אלא השערה, טיעון, מכל מקום לא שום 'וודאות בלתי אמצעית' (מעבר לטוב ולרוע, 17).

ביקורתו של ניטשה השפיעה על פירוקו של הסובייקט בהגות הפוסט מודרנית. כך למשל אצל דלז וגואטרי: G. Deleuze and F. Guattari, *Anti-Oedipus*, Trans. Hurly R. et al, Minneapolis 1986. בניגוד למודל הפסיכולוגי הנפוץ של הנפש כגזע, הוא ה'אני', שמתוכו מסתעפים ענפים, אלו כוחותיה השונים של הנפש, הם מציעים את מודל ה Rhizome, המאפיין את העשבים, המשלחים שלוחות לכל כיוון באופן בלתי מאורגן. לביקורת על גישה זו ראה רוזנברג, האני ותשובתו, עמ' 108-119.

508 'אנו מייחדים את כל המאמצים לשוב ולשלוף מן העולם את מושג האשמה ואת מושג העונש, להוציאם משם, למחותם, כאשר כל מעיינינו נתונים לכך, לנקות מזוהמה זו את הפסיכולוגיה, את המוסר, את ההיסטוריה, את הטבע, את מוסדות החברה וכליה' (רצון לעוצמה, 765). ביקורת זו מפעמת בכל כתביו של ניטשה, וערוכה באופן שיטתי ומרוכז בתוך 'לגניאולוגיה של המוסר', במאמר השני: 'אשמה, מוסר כליות ודומיהם' (עמ' 261-301).

509 דמדומי שחר, 252.

510 פרוש, אשמה ומושג הסובייקט, עמ' 123-148.

הגשמי, הוא התקשרות הנפש, הוא האנוכי, עם החומר הוא הגוף – בתכונה אשר האנוכי הלזה מוכשר לצער ועונג, לטוב לו או לרע, לצער נורא ואיום, או לעונג נפלא אשר אין ערוך להם, גבוהים למעלה הרבה נגד הצער והעונג אשר מוכשר האני הלזה בעולם הזה בהיותו קשור עם הגוף. הצער והעונג הזה תלוי בהתנהגות האדם – הוא האנוכי – בעולם הזה בשמירתו ציווי ד' יתברך שמו, בהתקיימו – ציווייו יתברך שמו, ישיג האדם – הוא האנוכי – עונג גדול, ובעברו ציווי יתברך שמו ישיג צער נורא... ובזה הבא לטהר יסייעהו הקב"ה לילך מדרגא לדרגא לקיים התורה והמצוה גם בבחינת הכבידות לטוב להאדם – הוא האנוכי – בעולמו הנצחי.⁵¹¹

לדעת ר' ישראל סלנטר, הזהות האישית כה הדוקה, רציפה ומגובשת, עד כי אף השכר או היסורים בעולם הבא, מתייחסים לאותו 'אנכי' ממש, שביצע את העבירה או את המצווה:⁵¹² 'אחד הוא עושה העבירה והנענש'.⁵¹³ הבנה זו מעניקה כובד גורלי ונצחי למעשיו של האדם. המוות אינו שער לחוויה אחרת של קיום, והשאלו איננו בית מנוס לאדם מעצמו. העדרה של הגופניות מן ה'אני'

511 כתבי ר"ס, אגרת ו, עמ' 213-222. מעין זה באגרת ט: 'עונשי הגוויה והנפש אשר לא לזר יקומו, כי אם להאדם עצמו העושה העבירה, הוא בעצמו יענש בעונש מר באין מנחם' (עמ' 233); שם, אגרת יז: 'אשר שום אחר לא יסבול רק האדם לבדו העושה העבירות' (עמ' 246).

512 הזכיר זאת הרב שלמה וולבה בדיונו על מושג ה'אני' (עלי שור א, עמ' קנג-קנז): 'וגם צער ועונג מרגיש ה'אני' הנצחי, אשר עם התבטל הגוף במוותו נשארה לאדם הרגשה זאת, ובה הוא מקבל את עולמו באחריתו (עיין אור ישראל, מכתב ה" (שם עמ' קנה, וכנראה צ"ל מכתב ו). עוד בנוגע לרציפות ה'אני' ראה הרב דסלר, מכתב מאליהו ג, עמ' 264: 'לכן מצינו בהשגת האנוכיות גם בחינת "למעלה מן הזמן", כי בעצם גדר האנוכי שבנו אין אנו מרגישים שום שינויים זמניים' ה"אנוכי של אתמול" וה"אנוכי שם היום" שוים הם, ולא נבחין בו לא זקנה ולא ילדות; כי נבין גדר "זמן" רק כלפי מה שמחוץ להווייתנו'. כפי שהסבירה תמר רוס, הרב דסלר מבחין בין שני סוגי הכרה: 'השגה', שהיא הכרת הדברים מחוץ לנו, ו'הויה', שהיא הכרה המושגת באופן בלתי אמצעי משום שהיא מזדהה לגמרי עם עצמותנו. המבט החיצוני משול לתמונות של מצלמה, ואילו המבט הפנימי הוא המצלמה עצמה (מכתב מאליהו א, עמ' 280). תודעת ההמשכיות של ה'אני', העומדת מעל לתחושת הזמן, היא ראייה לקיומו של המבט הפנימי ההווייתי (רוס, הרב דסלר, עמ' 116).

513 אגרת המוסר, כתבי ר"ס, עמ' 114. משפט קצר זה מוזכר בשינוי קל במאמרו של הרב יחיאל יעקב ויינברג: 'אחד הוא עושה העבירה והמתחרט עליה' (ויינברג, מהות התשובה, עמ' קצח), והוא מרחיב בביאורו. הרב ויינברג מבסס את העקרון של הרציפות על שלושה היבטים שונים: א. ההיבט הדתי, הרואה את הנשמה כחלק אלוה ממעל; ב. ההיבט החווייתי של תפיסת ה'אני'; ג. ההיבט הפילוסופי, הרואה, בעקבות קאנט, את הזמן כאופן של חשיבה והכרה, אך לא כבעל קיום עצמאי, ולפיכך אין מקום לחלק, בחיי הנפש, בין העבר לבין הווה או העתיד (שם, הפרק 'אחדותו של הפרט', עמ' קצה-קמח). לדעתי יש מקום להשיב על כל שלושת הראיות: א. אלהיות הנשמה איננה מחייבת בהכרח רציפות, מאחר שאף את טיב הרציפות האלהית איננו מכירים. ב. ייתכן שהחוויה הטבעית עצמה, התופסת את האני כרציף, היא פרי הַבְּנִייה חברתית ותרבותית יחסית ולא מציאות מהותית (בדומה לערעור הפוסט מודרני על מושג הסובייקט). ג. דווקא הערעור על התפיסה הקלאסית של מושג ה'עצם' כבעל קיום עצמאי מוחלט, ערעור שאף קאנט, בעקבות יום, שותף לו, הוא זה המכין את הקרקע לפירוק הסובייקט במחשבה הפוסט מודרנית.

לאחר מותו, אינה עושה אותו לשונה באופן מהותי, והיא איננה סיבה להקלת ייסורי הנפש אלא דווקא לחוויה חריפה יותר של היסורים, שבהיות האדם בעל גוף עדיין, היו מטושטשים ועמומים.⁵¹⁴

אכן, רציפות הסובייקט היא בסיס הכרחי לאחריות, לאשמה ולעונש, וקשה לחשוב על הצעתו הרדיקלית של ניטשה כאפשרות סבירה בעולם דתי. זו כנראה הסיבה לכך שתנועת המוסר נצרכת לפרש את הכפרה כחסד אלהי שאין לו הסבר רציונלי, וכפי שהצענו לעיל (עמ' 81), שכן לאור עמידתה ההחלטית על רציפות הזהות, אין היא יכולה לקבל כפשוטם את דברי הרמב"ם: 'אינני אותו האיש'.

אולם, אפשר להעלות על הדעת גישה מתונה יותר המצויה בתווך, בין חוסר הרציפות הקיצוני של ניטשה, לבין הקביעות המוחלטת של רבי ישראל סלנטר: גם אם הנפש חסרה גרעין קבוע ורצוף, אפשר לראותה כאירגון מסויים, יציב למדי, של כוחות שונים. בדרך כלל נשמרת רציפות בסיסית של הזהות, וארגון זה שומר על מבנהו, אולם לעיתים מתרחשים זעזועים עמוקים הגורמים לארגון מחדש את יחסי הכוחות. אחד מאותם זעזועים היא התשובה, והיא גורמת לשינוי עמוק כל כך, עד כדי ערעור המבנה הקודם, ויצירת אדם חדש שאיננו מהווה המשך של האישיות החוטאת.

הסבר כזה עשוי להשתלב בקו המחשבה היסודי של הרב הוטנר, שכפי שכבר ראינו קרוב לגישות האקזיסטנציאליסטיות, הרואות את האדם לא כהויה אלא כהתהוות. לא כמציאות בעלת מבנה מסויים וקבוע אלא כהתרחשות מתמדת. במסגרת תפיסה כזו, האישיות מעיקרה פחות מגובשת ויותר נזילה, וניתנת לעיצוב ולשינוי בקלות יחסית. זהו הסבר אפשרי, אולם דומני שתורף העניין קשור בהבנה עמוקה יותר של ההתהוות וכדלקמן.

הסליחה כהווה טהור

עד כה עסקנו בהיבט הפילוסופי וה'משפטי' של הקביעה 'אני אחר ואיני אותו האיש'. היבט נוסף שיש לעמוד עליו הוא ההשלכה הפסיכולוגית שלה. מה משמעה של החלפת זהות זו? האם ד"ר

514 ראה אגרת ז': 'האדם בעצמו העושה דבר נגד דעת התורה ענוש יענש. כי גוף האדם אינו רק הלבוש, וכוח האדם המרגשת נועם וצער, היא החיה גם אחר פשיטת הלבוש, ומסוגלת להשגת נועם וצער. ומן קיום תורה ומצוות יהיה לאדם בעצמו המקיים המקיים עונג גדול, למעלה למעלה להפליא, ומעשיית עבירה או ביטול תורה ומצוות יהיה להאדם בעצמו העובר צער גדול ונורא, אשר ינהם באחריותו אם לא יכין מנוס לו, בעת נשאו הלבוש, היא התקשרות הנפשי עם החמרי' (כתבי ר"ס, עמ' 225). רעיון זה מוזכר גם אצל תלמידו, ר' יצחק בלאזר, כמניע למאמץ מוסרי: 'היתכן כי ידאג האדם בעד נפשו וגויתו רק עד עת בא חליפתו... כי אין בין רגע אחרונה לרגע שלאחרי כן כי אם פשיטת הלבוש בלבד. וזה האדם בעצמו חי גם לאח"כ. רק הוא פושט ולובש צורה אחרת. וכמש"כ אדמו"ר הגה"ח זצוק"ל באחד ממכתביו בזה"ל: כי גוף האדם אינו רק הלבוש וכח האדם המרגשת נועם וצער, היא חיה גם לאחר פשיטת הלבוש עכ"ל (שערי אור, עמ' 22-23).

ג'ייקל שבהווה מתכחש לחלוטין לדמותו של מיסטר הייד מן העבר? הבנה כזו, של מעין פיצול אישיות והתנכרות כלפי פרקי החיים הקודמים, מעוררת בעייה פסיכולוגית קשה, אותה תיאר הרי"ד סולובייצ'ק והציע דרך אחרת:

חוטא הבא לעשות תשובה על מעשים רעים שעשה בעבר... מה יעשה באותן שנים עברו הצרורות לו בזכרונו?... האם ימשיך להזהות עם השנים הללו או שימחוק אותן כלא היו?... ראיתי בעלי תשובה שעשו זאת ומה אירע להם? הם נעשו מזוהרים וזרים למשפחתם וידידיהם... עם מחיקה זו מתו כל הרגשות וכל החוויות הקשורים באותה תקופה...⁵¹⁵

אבל יש גם דרך אחרת, זו הדרך של העלאת הרע ולא דוקא ביעורו... בדרך זאת ניתן לאדם להזהות עם העבר ויחד עם זאת להיות בעל תשובה... בעל תשובה היודע לא לשכוח את העבר, לא לתלוש את הדפים של חטא מספר הזכרונות שלו אלא דווקא לזכור את החטא ולרתום אותו לתפקיד חדש ולהשתמש בו כדי להגביר בקרבו את עוז הגעגועים דקדושה הפורצים בקרבו – הוא הזוכה לתשובה כזאת המעלה את הרע למדרגה של טוב.⁵¹⁶

בחיבורו, 'איש ההלכה',⁵¹⁷ קושר הרי"ד בין שתי הדרכים הללו לבין שתי תפיסות הזמן שאותן ראינו לעיל אצל ברגסון.⁵¹⁸ האחת, מדעית – כמותית, רואה את הזמן כנקודות הבאות בזו אחר זו, כאשר ציר הזמן זורם בכיוון אחד בלבד, מן העבר אל העתיד. תפיסה כזו היא נחלתו של הטיפוס הראשון החווה את התשובה כניתוק מן העבר. התפיסה השנייה היא תפיסה איכותית החווה את הזמן כ'משך' אחיד, ואותה מאמץ בעל התשובה מן הטיפוס השני. הוא ממיר את תפיסת הזמן הראשונה, הפיזיקלית, והאטומיסטית, בתפיסה השנייה, האיכותנית, והחוויתית, אשר במסגרתה הופך הזמן לשלמות אורגנית רציפה. בחייו המיתקנים והולכים הוא מרים עמו גם את עברו, וכך מתפרשים ומאורעות העבר בצורה חדשה באמצעות ההווה והעתיד.⁵¹⁹

515 על התשובה, עמ' 169-187.

516 שם, עמ' 171-176.

517 איש ההלכה, עמ' 92-101.

518 לעיל עמ' 120-121, 145-150.

519 איש ההלכה, עמ' 94-97. להבהרת דבריו בהקשרם הפילוסופי ראה לעיל הערה 300. ראוי לציין את היישום הטיפולי שעשה בתובנה זו מרדכי רוטנברג בספרו: 'שבעים פנים לחיים – רה-ביוגרפיה מדרשית כפיסכותרפיה אישית' (ירושלים 1994). רוטנברג מנגיד בין שתי תפיסות העוסקות בשאלת היחס לעברו הכושל של החוטא. האחת, אותה הוא מייחס לתפיסת החטא הקדמון הנוצרית, ולמבנה המחשבה ההיסטוריציסטי-מערבי, מתבוננת בזמן כרצף ליניארי, ועל פיה, העבר המוכתם הוא כספר חתום, שאי אפשר לתקנו. במסגרת גישה זו, עשויה התשובה להתפרש באחת משתי אפשרויות: הראשונה רואה את התשובה כפתיחת דף חדש, אך משלמת מחיר של מעין פיצול אישיות, בין ההווה המתקן של ד"ר ג'ייקל לבין העבר הפגום של מיסטר הייד.

אצל הרב הוטנר אין אנו מוצאים פתרון מסוג זה, המעניק רטרואקטיבית פשר ומשמעות לחטא. אמנם כפי שראינו לעיל, גם הוא מאמץ את תפיסת הזמן כ'מְשָׁךְ', אולם הוא משתמש בה ביחס לחווית הנזילות וההתהוות, ולא בנוגע לאחדות ממדי הזמן השונים, לפחות לא ביחס לסליחה כלפי היחיד.⁵²⁰ מאידך, הוא מאמץ את דברי הרמב"ם 'איני אותו האיש', אם כן, האם יש בפיו מענה לבעיית ה'סכיזופרניה', הנתק בין ההוה לבין העבר?

דומני שהפתרון נעוץ בהבנה מדוייקת יותר של תפיסת ההתהוות. כפי שהזכרנו מספר פעמים, התשובה אינה ממוקדת כל כך באחרות ובשונות ביחס לעבר, כי אם בחידוש שבהווה.⁵²¹ דומני שנקודה זו תסייע לנו להבין את משמעותה של הסליחה אצל הרב הוטנר:

ויעוין לשונו של הרמב"ם: 'מדרכי התשובה שהיא בעל התשובה משנה את שמו שאם היו קוראין אותו ראובן קוראין אותו שמעון, כלומר, אני אדם אחר ואיני אותו אדם שעשה המעשים ההם'. והנה כל שינוי מהות יש לו שני צדדים: א) המהות של העבר איננה עוד במציאות. ב) המציאות של ההוה לא היתה מקודם במציאות. ההשקפה הראשונה מעמידה את ההדגשה בשינוי המהות של הבעל תשובה על הצד הראשון. דהיינו דהצד העיקרי בשינוי המהות של הבעל תשובה הוא בזה שהמהות של העבר בטלה היא מן המציאות; אבל הצד השני שבשינוי המהות של הבעל תשובה דהיינו שהמהות של ההוה לא היתה במציאות מקודם, איננו רק חזיון טפל בעבודת התשובה. אבל לפי מהלך הדברים שנתפרשו בכאן מגיעה היא הדעת לידי העמקת ההשקפה ותופסת היא גם את הצד השני בשינוי המהות של הבעל תשובה לעיקר בעבודת התשובה שהרי חידוש הנפש של הבעל תשובה נמצא הוא אך ורק בעובדא שהמהות של עכשו לא היתה מקודם, ולא בעובדא שהמהות של העבר איננה במציאות עכשו (ר"ה ו, ח).

השניה סבורה שכאשר אדם אינו יכול להשלים עם עברו הכושל, עליו למות ולהיולד מחדש. דגם זה, על שני חלקיו הוא מכנה בשם 'מודל ההמרה'. כנגד תפיסה זו, מציב רונטברג את גישת ה'דה-ביוגרפיה', או כמינויו: 'שילחון' – הלחנה מחדש, שאותה הוא רואה כגישה היהודית. גישה זו מתבוננת בזמן באופן מחזורי-ספירלי, ועל פיה, התשובה איננה יצירת הווה חדש, המנותק מן העבר, אלא פרשנות מחודשת של העבר, ובכך מתהפכים הזדונות לזכויות. הוא מדגים תפיסה זו, בין השאר, באמצעות דבריו של הר"ד סולובייצ'יק (רונטברג שם, עמ' 75, 122, 198, 206). לביקורת מסויימת על שיטתו ראה קסירר, מוות ואיון עצמי, עמ' 43-51.

520 לקמן בפרק ז, נראה שימוש בהיבט האחדותי של ממד הזמן, בנוגע להנכחת הקץ והטרמת העתיד, אולם שם ההקשר הוא כנסת ישראל כולה ולא חייו הפרטיים של היחיד.

כלומר, אם נסמן את האישיות הקודמת כ A, ואת האישיות הנוכחית כ B, הרי שבקביעתו של הרמב"ם 'אני אדם אחר' (B) 'ואיני אותו אדם' (A), יש לשים את הדגש על 'אני B', יותר מאשר על 'איני A'. דומני שהרב הוטנר משתמש בדברי הרמב"ם כאילוטרציה בלבד לרעיון המרכזי החורז את כל הגותו שלו, והוא שהתשובה משמעה התהוות מתמדת, בדגש חזק על ההווה. נקודה זו מודגשת גם בדבריו על הקשר בין הסליחה לבין 'חסד ההתהוות':

והלא עניין סליחה שהבעל תשובה נזקק לו אין לו פרנסה רק מדרגה זו של חסד התהוות, ממילא נמצא כי מדה זו של 'היום' כשהיא מזדווגת לעבודת התשובה הרי היא הנעשית גורם יסוד בהכשרת הנפש לסליחה מחילה וכפרה (ר"ה ו, ט).

כך גם עולה מדבריו ביחס לתפיסת התשובה כמחווה וכנדבת לב, בה עסקנו לעיל: 'ועיקר פירוש של נדבה היינו שאין כאן תוצאה מאיזה עבר **אלא שהיא כולה הווה**'.⁵²² התשובה פירושה נוכחות מלאה בהווה. וזו משכיחה את העבר, לא על ידי העברת קו ומחיקה, אלא מתוך ההתרכזות שלמה בהווה המתוקן.

רעיון זה, שהתשובה '**כולה הווה**' מזכיר את דבריו של פרנץ רוזנצוויג על האהבה כנוכחות מוחלטת וכהווה מושלם,⁵²³ ובעקבותיו אנסה להציע אפשרות נוספת להבנת הסליחה.

על פי רוזנצוויג, האהבה אינה יודעת אלא הווה בלבד, והיא אוסרת מלחמה על כל 'היה'.⁵²⁴ אפילו כאשר אומר אדם לאהובתו 'אני אוהב אותך', אין זו אהבה חיה אלא כרוניקה קפואה, משום שהיא מספרת על מאורע שכבר התרחש, ובעת אמירתה כבר נתיישנה ואינה נוכחת עוד. על כן צורת המבע היחידה של האהבה החיה היא הצווי בזמן הווה: 'אהב אותי'.⁵²⁵ האהבה ממוקדת אך ורק ברגע הנוכחי, ומתכחשת לאחרים. על כן: 'כדי להיות נאמנה, מוכרחה היא להתחדש בכל רגע'.⁵²⁶ מתוך תפיסה זו של האהבה כהווה טהור, מסיק רוזנצוויג מסקנה החשובה לענייננו: האהבה איננה תואר של האוהב. תואר הוא תכונה המתייחסת לסובייקט יציב ומוגדר, אולם האהבה היא התרחשות נזילה שאין לה כלל סובייקט, נשוא ללא נושא. לא קיים 'אדם אוהב', קיימת 'אהבה' בלבד:

522 ר"ה כט, ג, וכדלעיל עמ' 138.

523 ראה כוכב הגאולה חלק שני ספר שני: 'ההתגלות או הלידה המתחדשת בכל עת של הנפש', עמ' 190-235. על הווידי והסליחה בהקשר זה ראה שם עמ' 210-213.

524 שם, עמ' 190. בכך רואה רוזנצוויג את נצחונה של האהבה על המוות 'עזה כמוות אהבה', משום שהיא כולה הווה (שם, עמ' 190, 198, 232, 348).

525 שם, עמ' 209.

526 שם, עמ' 196.

האוהב אינו אדם-שהוא-אוהב; היותו אוהב אינה תוספת הגדר של אדם. אלא אהבה היא השתנות עצמו, התכשיות-לעצמו בת הרגע של האדם; שוב אין הוא, כשהוא אוהב, אלא אוהב בלבד. האני, שיכול להיות נושא התכונות, נעלם כליל באהבה ברגע של אהבה; האדם מת ונאסף אל האוהב ובו הוא קם לתחייה... נמצא שאהבה אינה תכונה אלא מאורע, ואין בה מקום לכל תכונה. 'אלוהים אוהב' אין פירושו שהאהבה היא תכונה לו, תואר ככל התארים, כגון תואר היכולת לברוא; האהבה אינה תבנית היסוד הקבועה, הבלתי משתנית של פניו, אינה המסכה הנוקשה שנוטלים אותה מפניו של מת, אלא משחק ארשת מתחלף ובלתי פוסק, הזריחה הצעירה תמיד המהלכת על קווי הפנים הנצחיים. אהבה נרתעת מלעשות תמונה של האוהב;⁵²⁷ התמונה מקפואה את קלסטר-הפנים החי לפני-מת. 'אלוהים אוהב' – זה הווה טהור; כלום יודעת האהבה עצמה אם תאהב, ואפילו אם אהבה? דיה שהיא יודע דבר אחד: שהיא אוהבת (כוכב הגאולה, עמ' 197).

האהבה, כהווה טהור, איננה תכונה המתייחסת לסובסטנציה מוגדרת, אלא התרחשות נזילה החומקת מן הקטגוריות הרגילות של נושא ונושא, סובייקט ופרדיקט. אין אפשרות לשרטט את קווי המיתאר של הסובייקט שלה, משום שהוא נתון בתהליך מתמיד של שינוי.

דומני שבעקבות הדברים הללו נוכל להוסיף הסבר למכניזם של הסליחה, ואולי גם לרכך את חומרת הקושי הפסיכולוגי שעליו הצבענו לעיל. הבנה מילולית של דברי הרמב"ם: 'אני אדם אחר' (B) 'ואיני אותו אדם' (A), היא עצמה חלק מן הפרספקטיבה השגויה של החטא. על פי הרב הוטנר, המסע מחטא לתשובה כרוך במעבר מהוויה להתהוות. משום כך אין להבין את A ואת B באותה משמעות. אין מדובר באנשים שונים בעלי אופן קיום דומה אלא בצורות קיום שונות לגמרי. התואר A המתייחס לחוטא, הוא תיאור של מצב סטאטי, מוגדר ומקובע, וככזה, אף מאורעות העבר הם חלק ממנו. לעומת זאת, B המתייחס לבעל התשובה, מתאר מצב דינאמי ומתהווה, שתיאור מוגדר ניתן לו רק דרך השאלה, משום שלאמיתו של דבר אי אפשר להגדירו כלל. הצהרתו של בעל התשובה 'אני אדם אחר', משמעה העמוק הוא: אני אחרות מתמדת, כלומר, איני A, אלא אני $A \leftarrow \dots 321 \infty$, איננו אישיות מוגדרת אלא התהוות טהורה ונזילה.

אם עד כה המשמעות של 'איני אותו האיש' היתה שבעל התשובה אינו זהה עם החוטא, הרי על פי ההבנה הנוכחית, אין הוא אפילו עם עצמו. אם נשתמש במחלוקת הפילוסופית העתיקה, האפשרות הראשונה דומה לדעתו של הרקליטוס שאי אפשר לטבול באותו נהר פעמיים. האפשרות השניה דומה לביקורתו של קרטילוס תלמידו, על פיה אי אפשר לטבול באותו נהר אפילו פעם אחת, משום שהזרימה האין סופית ממוססת מעיקרא כל זהות אפשרית.

527 אפשר לראות בכך פרשנות אקזיסטנציאליסטית של תורת התארים השלייים בתיאולוגיה הביניימית. ראה אפרת, דיוקנו של האני, עמ' 354.

זוהי משמעותה של הסליחה: במצב שבו הסובייקט מתחדש ללא הרף, אין אפשרות לתאר אותו וליחס לו כל תכונה שהיא, ובכלל זה התואר 'חוטא'. זהו פרייה הבשל של תפיסת התשובה כהתהוות: משא העבר אינו מעיק על בעל התשובה לא בשל התנכרות לעברו המוכתם, אלא משום שאין לו כלל עבר והוא כולו הווה. הווה טהור כזה הוא חסר תארים, משום שכדברי רזנצוויג לעיל, כל תואר מגדיר אותו, ובכך עושה אותו שוב לעבר.

הדברים מזכירים במידה רבה את מידת ה'פשיטות' אצל המהר"ל, שמשמעה חוסר מוגדרות וביטול הדימוי העצמי, ואף לדידו זו סיבת הסליחה.⁵²⁸ אלא שבעוד אצל המהר"ל הפשיטות היא תוצאה של ביטול היש, וההתמוססות במקוה האלהי, הרי שאצל הרב הוטנר היא מושגת על ידי התחדשות מתמדת שאינה מניחה שהות לעצור ולתאר את הסובייקט באופן מסויים ומוגדר. בכך נוכל לראות ביטוי נוסף להצעה שהעלינו בתחילת הדברים, על פיה, 'ביטול היש' החסידי חוזר וניערור בהגות המודרנית, בלבוש חדש ושונה.⁵²⁹

528 ראה לעיל עמ' 187 ולקמן בפרק הסיכום.

529 ראה לעיל עמ' 59.

חתימה: 'שבע יפול צדיק וקם'

ברצוני לחתום פרק זה באיגרת מעניינת ששלח הרב הוטנר לאחד מתלמידיו (אגרות וכתבים סי' קכח, עמ' ריז-ריט). התלמיד, שנכשל שוב ושוב בחטאים שונים, פונה אל רבו מתוך ייאוש וחוסר אונים. הרב הוטנר מעודד את התלמיד בהזכירו לו את הצלחותיו הלימודיות והרוחניות ואת התקופות הטובות יותר שעברו עליו, אך הנקודה המרכזית היא הבהרת הטעות העקרונית בעמדה שהביאתו לידי יאוש. בניגוד להבנתו של התלמיד, הצדיקים ואנשי המעלה מעולם לא נחו על מי מנוחות. המאבק המתמיד הוא לחם חוקם, ואף נפילות וכישלונות אינם זרים להם:

ב"ה יום ב לר"ח אייר תשכ"ג.

אהובי וחביבי, שלום וברכה!

מכתבך הגיע לידי, ודברייך הגיעו ללבי. דע לך חביבי כי עצם מכתבך מתנגד הוא לכל התאורים הנמצאים בו. והנני בזה להסביר לך תוכן משפט זה. רעה חולה היא אצלנו שכאשר מתעסקים אנו בצדדי השלמות של גדולינו, הננו מטפלים בסיכום האחרון של מעלתם. מספרים אנו על דרכי השלמות שלהם, בשעה שאנחנו מדלגים על המאבק הפנימי שהתחולל בנפשם. הרושם של שיחתנו על הגדולים מתקבל כאילו יצאו מתחת יד היוצר בקומתם ובצביונם. הכל משוחחים, מתפעלים ומרימים על נס את טהרת הלשון של בעל החפץ חיים זצ"ל, אבל מי יודע מן כל המלחמות, המאבקים, המכשולים, הנפילות והנסיגות לאחור שמצא החפץ חיים בדרך המלחמה שלו עם יצרו הרע, משל אחד מני אלף. ודי לנבון שכמותך לדון מן הפרט אל הכלל. התוצאה מזה היא כשנער בעל רוח, בעל שאיפה, בעל תסיסה מוצא בעצמו מכשולים, נפילות, ירידות, הרי הוא דומה בעיניו כבלתי – "שתול בבית השם". שלפי דמיונות של נער זה, להיות שתול בבית השם, פירושו הוא לשבת בשלות הנפש על נאוות דשא של מי מנוחות וליהנות מיצרו הטוב כדרך שצדיקים נהנים מזיו השכינה שעטרותיהם בראשיהם במסיבת גן עדן, ולאידך גיסא, לא להיות מרוגז מסערת היצר על דרך הכתוב של "במתים חופשי" (תהילים פח,ו).

אבל דע לך, חביבי, ששורש נשמתך הוא לא השלוח של היצר הטוב, אלא דווקא מלחמתו של היצר הטוב. ומכתבך היקר הנללב מעיד כמה עדים כי אכן לוחם נאמן אתה בצבאותיו של היצר הטוב. באנגלית אומרים: Lose a battle and win the war. בודאי שהנך נכשל ועומד להיות נכשל (אין בזה משום פתיחת פה לשטן), ובכמה מערכות תיפול שדוד. אבל אני מבטיח לך שלאחר הפסד כל המערכות תצא מן המלחמה כשזר על ראשך, והטרף החד מפרפר בין שינך. Lose battles but win wars. החכם מכל אדם אומר "שבע יפול צדיק וקם", והטפשים חושבים כי כוונתו בדרך רבותא: אף על פי ששבע יפול צדיק, מכול מקום הוא קם. אבל החכמים יודעים היטב שהכוונה היא שמהות הקימה של הצדיק היא דרך ה"שבע הנפילות" שלו. וירא את כל אשר עשה והנה טוב מאוד. טוב זה יצר טוב, מאוד זה יצר הרע.

אהובי, הנני לוחץ אותך אל לבבי, ולוחש באזניך, כי אילו היה מכתבך מספר לי אודות המצות ומעשים טובים שלך הייתי אומר שקיבלתי ממך מכתב טוב. עכשיו שמכתבך מספר על דבר ירידות ונפילות ומכשולים, הנני אומר שקיבלתי ממך מכתב טוב מאוד. רוחך סוערת לקראת השאיפה להיות גדול. בבקשה ממך, אל תצייר בנפשך גדלותם של גדולי עולם שהם ויצרם הטוב בבחינת חד הוא. לעומת זאת צייר בנפשך גדלותם של גדולי עולם באותיות של מלחמה נוראה עם כל הנטיות השפלות והנמוכות. ובזמן שהנך מרגיש בקרבך סערת היצר, דע לך שבזה אתה מתדמה אל הגדולים הרבה יותר מאשר בשעה שאתה נמצא במנוחה שלימה שאתה רוצה בה. דווקא באותם המקומות שהנך מוצא בעצמך הירידות הכי מרובות, דווקא באותם המקומות עומד הנך להיות כלי להצטיינות של כבוד שמיים.

אינך רוצה לגנוב את דעתי, שאחשוב עליך שהנך נמצא בקו הטוב בעוד שבאמת הנך כך וכך, ועוד כך ושבע פעמים כך. ואני מה לי לכל השבע פעמים הללו. בשבילי עובדת היסוד היא כי במשך החורף העבר רכשת לך ידיעה הגונה בהלכות נזקי ממון. חזרת כמה פעמים על המסכת שלמדת. לא תכחיש את זה, זו היא העובדה המכריעה. בעובדה זו גנוז סוד הניצחון במאבק היצרים שלך.

הנך כותב: "לעולם לא אשכח הרצון שהיה בי להצליח ולעלות מחיל אל חיל, אבל חבל כבר אבדה תקוותי". אינני יודע כיצד אתה מעיז פנים להכחיש מציאות חיה, האם אתה לא עלית מחיל אל חיל מאותו זמן שנכנסת לבית המדרש? מכיר אני אותך שאינך בעל העזה כזה, אלא שהם הם הדברים: אם מוצא אתה בעצמך שיצרך הרע מתגבר עליך, הנך חושב בטיפשות ובתמימות שכבר אבדה תקוותך. דבריך פשוט מביאים לידי גיחוך. משתתף אני בסבלך הרע, אבל הסבל הזה הוא הוא הרחם של הגדלות. ראיתי את פניך בשעת עיון בהלכה. ראיתי את פניך בשעת הקשבה לשיעורים. ראיתי את פניך בליל שביעי של פסח. האותיות החרותות על פניך בשעות הנ"ל הן אותיות של "סוף הכבוד לבוא". אין שביל הכבוד מתפתל דרך מישור: שביל הכבוד עובר מסתובב כנחש עלי דרך וכשפיפון עלי אורח. ארסו של נחש בקרבך? – הוא ישופך עקב ואתה תשופנו ראש.

מצאתי לנכון להציע לך דברים הללו במכתב. הכוונה היא לתת לך יכולת להזדקק להם מדי פעם בפעם. מובן מאליו שמפאת זה לא היתה הכוונה אלא להקו הכללי. בנוגע לנקודות פרטיות, בזה יפה כוחו של הדיבור החי פנים אל פנים.

אתה הוא השתול בבית השם !

בהשתתפות בסבלך,

בביטחון בניצחונך,

בתפילה להצלחתך

יצחק הוטנר

גב. עכשיו הנך מבין את המשפט הראשון של המכתב, כי עצם מכתבך מנוגד הוא לכל התאורים הנמצאים בו.

דבריו של הרב הוטנר על המאבקים והכישלונות, מנת חלקם של גדולי התורה והיראה, הם תיאור יוצא דופן בספרות החרדית. בדרך כלל מאדירים ספרי התולדות את דמויותיהם של הצדיקים והחכמים, ומעלימים כל רמז לחולשה אנושית. נוהג זה רואה הרב הוטנר כ'רעה חולה'.⁵³⁰ הצירוף האידילי של אנשי מופת מושלמים נטולי כשלונות, גורם לחלישות הדעת, אינו מאפשר את ההזדהות הנחוצה, ובעיקר, הוא איננו נכון עובדתית. גם הגדולים, ובעיקר הם,⁵³¹ נאבקו עם יצרם וחולשותיהם, פעמים רבות ניצחו, אולם לעיתים כשלו. גדולתם איננה בהתנהלות מושלמת בכל עת, אלא ביכלתם לקום מחדש לאחר כישלון ולהמשיך בהתמודדות.

530 על סוגיה זו, שאולי אפשר לכנותה 'צדיקים כבני אדם', התנהל לאחרונה פולמוס סביב ספרו של נתן קמינצקי: *Making of a Godol: A Study of Episodes in the Lives of Great Torah Personalities*, Jerusalem 2002. המחבר, בנו של הרב יעקב קמינצקי שהיה אחד מגדולי התורה בארצות הברית בדור הקודם, סוקר את ההיסטוריה של גדולי ליטא במאה האחרונה, ואינו נרתע מלתאר גם את חולשותיהם האנושיות של חכמים גדולים ונודעים. הגרסה הראשונה של הספר עוררה התנגדות עזה והוחרמה בידי רבנים שונים בציבור החרדי. בעקבות הלחץ נדפסה לאחר מכן גרסה מרוככת (2004), אך בסופו של דבר הוחרמה גם היא.

531 'כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו' (סוכה נב ע"א).

בנימה אירונית מעיר הרב הוטנר כי מנוחה נכונה קיימת רק על כנפי השכינה, וחופש מיצר הרע הוא נחלתם של שוכני עפר בלבד. עולמנו זה איננו עולם המנוחה אלא עולם העמל. איש המעלה הוא זה היודע שיש להמשיך ולהתמודד ללא לאות, כדרכם של תלמידי חכמים שאין להם מנוחה.⁵³² קימתו של הצדיק איננה אפשרית בלא נפילותיו, ויצר הרע הוא זה עושה את החיים ראויים לתואר 'טוב מאוד'. המנעד שבין גאות לשפל, בין נפילה לקימה, הוא המכונן את התנועה המתמדת המאפיינת את חייו של אדם גדול באמת.⁵³³

דומה כי תפיסת התשובה של הרב הוטנר שנתבארה בפרק זה, מאירה היטב איגרת זו: השאיפה למנוחה, למצב של צדקות יציבה ומוחלטת, מנוגדת בתכלית לכל יסודה ומהותה של התשובה, שכן הסטאטיות עצמה היא אִם כל חטאת. האדם איננו הוויה אלא התהוות. לעולם בחייו לא יגיע אל קו הסיום, אל המנוחה והנחלה. וכל עוד בו נשמה באפו, ימשיך להתהוות ולהתחדש.

532 ברכות סד ע"א.

533 רעיון דומה אצל הראי"ה קוק: 'אם האדם עלול תמיד למכשול, להיות פוגם בצדק ובמוסר, אין זה פוגם את שלמותו. מאחר שעיקר יסוד השלמות שלו היא העריגה והחפץ הקבוע אל השלמות והחפץ הזה הוא יסוד התשובה, שהיא מנצחת תמיד על דרכו בחיים ומשלימתו באמת... (אורות התשובה ה, ו-11*).

פרק שישי

מלכות ודין בראש השנה: ממטאפיזיקה לאנתרופולוגיה

כפי שראינו בפרק ד (עמ' 88), אחד המאפיינים של הגות התשובה במאה העשרים הוא היסט העיון מן האלהים והפנייתו אל האדם. התשובה נתפסת כמסע קיומי, אנתרופולוגי יותר מאשר תיאולוגי, והאדם נעשה לגיבור הראשי של דרמה זו. בפרק הקודם עמדנו על אחד הביטויים לכך, והוא העיסוק הרחב בתהליכי ההתהוות של האישיות. בהמשך לכך נדון בפרק זה במשמעויות האנתרופולוגיות המוענקות למוטיבים המסורתיים של מלכות ה' ומשפטו: האדם הוא המכונן את מלכות ה', והתפיסה של הדין כהתרחשות שמימית - מטאפיזית, מתעשרת בהבנתו גם כתהליך פסיכולוגי וקיומי.

המלכת ה' בראש השנה

בין סמכות לאוטונומיה

אחד המוטיבים הדומיננטיים בתפילות ראש השנה הוא המלכת ה' על העולם. ביטוי נאה לכך הוא מנהגם של חסידי חב"ד לכנות את ליל יום טוב של ראש השנה 'ליל ההכתרה'.⁵³⁴ מושג ההמלכה מלמד כי קיים צורך במעשה אנושי כדי להכתיר את הקדוש ברוך הוא למלך ולקבל אותו כשופט.⁵³⁵ מוטיב זה מעלה לדיון אחת משאלות התשתית בהגות הדתית המודרנית: משמעותה של קבלת עול מלכות שמים על רקע היחס המתוח בין סמכות האל לבין האוטונומיה האנושית.

534 כתיאורו היפה של הר"ד סולובייצ'ק: 'די לי לפסוע פסיעות 'אחדות' לאחורי, אל דמדומי שחר ילדותי, ולמצוא את עצמי עומד על יד אבי, בתוך קהל חסידי חב"ד השקועים בתפילה, ולקלוט את האיוושה שהתנשאה מעל לראשי המתפללים בליל יום טוב של ראש השנה, "ליל ההכתרה" ("די קאראנאציע-נאכט"), בלשונם של זקני החסידים, כשיהודים שבעי דלות, רוגז ועלבון, היו נותנים כתר מלוכה לחי העולמים – כדי להרגיש את עומק האידיאה של מלכות' (דברי השקפה, עמ' 209).

535 אפשר להמחיש את הצורך בקבלת השופט על ידי הנאשם, באמצעות הנוהג המקובל בצבא, על פיו, חייל העומד למשפט נשאל על ידי מפקדו אם הוא מוכן להישפט בפניו. אם החייל אינו מסכים, אין המפקד רשאי לדון אותו והוא עובר לשיפוטו של קצין בעל דרגה גבוהה יותר.

בתפיסת העולם של ימי הביניים היתה הכפיפות לפני האל מושכל ראשון שאין עליו עוררין, ושאלות בדבר תוקפו ומשמעותו של הציות לצו האל כמעט ולא עלו לדיון. בעת החדשה, עם הצבת האדם במרכז הבמה והמעבר מתפיסת עולם תיאוצנטרית לתפיסת עולם אנתרופוצנטרית,⁵³⁶ דחקה השאיפה לאוטונומיה את רגליה של כל מחויבות כלפי סמכות הטרונומית, והציות לאל נעשה לבעיה דתית ופילוסופית.⁵³⁷ במיוחד הורגשה הבעיה אצל הוגים יהודיים שהושפעו ממשנתו של קאנט, על פיה נידון מעשה כמוסרי אך ורק אם נעשה מתוך צו התבונה האוטונומי ולא מחמת צו חיצוני – הטרונומי.⁵³⁸

בהגות היהודית המודרנית נעשו נסיונות רבים להתמודד עם בעיה זו. נזכיר שנים מהם: פתרון אחד הוצע על ידי מוריץ לאצארוס שביקש לראות את היהדות גופה כחוק אוטונומי, מעין קאנטיאני.⁵³⁹ כיוון אחר מצוי בהגותו של הרב קוק. לדידו הניכור מתבטל משום שקיימת זהות מיסטית בין נשמת האדם ורצונו הפנימי לבין הצו האלהי המגיע כביכול מבחוץ.⁵⁴⁰

536 ראה שמואל הוגו ברגמן, 'אלוהים ואדם במחשבה החדשה', אנשים ודרכים, ירושלים תשכ"ז, עמ' 13-50.
537 לדיונים בסוגיה זו ראה אבי שגיא וזאב ספראי (עורכים), בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, תל אביב 1997; קסירר-גליקסברג, מסיני ללשכת הגזית, עמ' 257-269.

538 למשל, הנחות יסוד למטפיסיקה של המדות, תרגום מ' שפי, ירושלים תש"י, עמ' 100.

539 M. Lazarus, *Die Ethik des Judentums*, Frankfurt am Main 1898. על ספרו ראה יצחק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 314-316, ובמאמרו 'קאנט והיהדות', דת ומדע, ירושלים תשט"ו, עמ' 218-229. ההצעה של לאצארוס נתקלה בטענה שהתיאור שלו את היהדות פשוט איננו נכון, משום שזו מבוססת במובהק על התגלות הטרונומית. ראה למשל אורבך, חז"ל, עמ' 280 והלאה. אורבך מזכיר את ביקורתו של הרמן כהן, כי מוסר אוטונומי פירושו מוסר הנובע מן האדם ובא רק ממנו, כלומר האדם הוא מקור המוסר, והאל אינו מקור המוסר, אלא העיקרון שלו, בעוד שבכל דת, ובוודאי ביהדות, אלהים הוא המקור של החוק המוסרי.

540 'זיווג שלים דכנסת ישראל בקודשא-בריך-הוא היינו השתוות הרצון שמתגלה באומה בכללה ביסוד נשמתה, עם התגלות הנטיה האלהית ביסוד ההויה בכללה... ובמעלה העליונה של כנסת ישראל לא יש שום הפרש בין הנטיה שמתגלה ע"י ההשפעה של החיים האלהיים בכלל ההויה, למה שהוא מושג בכללות האומה' (אורות, עמ' קמא). כפי שסיכם שלום רוזנברג: 'ישנן שתי תורות של התגלות. ישנה תורה אחת של ההתגלות הקלאסית שבה אלוקים מצווה, מוריד מלמעלה את התורה, ואתה חייב לשמוע אותה. זהו נוסח ישעיהו ליבוביץ. נגד העמדה הזאת יצאה הביקורת הניטשיאנית. לדידה עמדה כזאת היא עבדות, שכן מדובר בה בדבר כפוי עלי, ובדרישה לשעבד את עצמי אליו. כנגד העמדה הזאת קיימת עמדה אחרת, שרואה את התורה לא כהתגלות שבאה מלמעלה אלא כמשהו הנובע מתוכי. זאת היתה עמדתו של אחד העם שפיתח את התורה על רוח האומה. העמדה הזאת קשה מפני שהיא פותחת פתח לרילטיביזם, אם התורה מקורה ברוח האומה היא איננה מחייבת אותי. יש כאן איפוא, שתי עובדות בעימות. כאן ההימור הראשון של הרב זיה מוסבר על ידי הסמלים הקבליים של האור המקיף והאור הפנימי הנובע ממני. זו התיזה הראשונה של אנטי ניכור. פירוש הדבר שאותה תורה הבאה מלמעלה, איננה עומדת בסתירה לא לקאטגוריות הבסיסיות של האישיות שלי, לא להיסטוריה ולא לעולם' (בעקבות הכוזרי, ירושלים תשנ"א, עמ' 363-364).

בהגותו של הרב הוטנר, במיוחד במאמריו על המלכת ה' בראש השנה, מוצע פתרון שונה. האדם הוא ישות אוטונומית העומדת לנוכח אלהים, ומתוך חירות מוחלטת הוא מקבל על עצמו את מלכות ה' ומצוותיו. תפיסה זו מאפשרת אוטונומיה רחבה למדי מחד, באמצעות המקום המרכזי שהיא מעניקה לאדם בהחלטה על קבלת המחויבות, ומאידך, משמרת את משמעותה ההטרונומית והטרנסצנדנטית לעילא של מחויבות זו.⁵⁴¹ יחס הדדי זה בין האדם לבין האל מזכיר מכמה בחינות את תיאולוגיית הברית האופיינית להגות היהדות בארצות הברית במאה העשרים, דוגמת הגותם של ר' חיים הירשנזון, הר"ד סולובייצ'ק ודוד הרטמן, ומבחינה זו משתלב הרב הוטנר בהלך רוח חדשני יחסית אך רווח בתקופתו.⁵⁴²

541 גישתו של הרב הוטנר דומה במידה רבה לתפיסתו של ר' יצחק ברויאר, המקבל את תביעתו של קאנט לאוטונומיה, כאשר לדידו, האוטונומיה איננה מתבטאת בחקיקת החוק על ידי התבונה, אלא בהכרעה לקבל את החוק שתוכנו כשלעצמו נשאר הטרונומי: 'תפקידה של האוטונומיה הוא לתת לאדם את אפשרות הבחירה החופשית – לקבל על עצמו את העבדות לה" (ציוני דרך, ירושלים תשמ"ב, עמ' 76). לדעת ברויאר, מגמתו של קאנט להעמיד תורת מוסר תבונית-אפריורית, שאיננה נשענת על עולם הנסיון, מגיעה לידי התגשמות מושלמת דווקא בתורה ההטרונומית, משום שהתבונה האנושית כבולה לעולם בעולם המאוויים ואין היא יכולה להשתחרר לחלוטין ולהגיע אל מבוקשה בטהרתו (דרכי, ירושלים תשמ"ח, עמ' 47).

כיוון דומה אצל הר"ד סולובייצ'ק. בשרטטו את דמותו של 'איש ההלכה', הוא מוכן לקבל את תבנית המחשבה היסודית של קאנט, בדבר כוחה היוצר של התבונה האפריורית (וביחוד את פיתוחה של תבנית זו אצל הרמן כהן), אולם זאת רק ביחס לדרכי עיבודם ופיתוחם של מושגי ההלכה הנתונים מסיני, ולא ביחס למקורה הראשוני: 'חירות איש ההלכה מכוונת לא כלפי חידוש החוק עצמו, כי הרי הוא נתון לו מאת הקב"ה, אלא כלפי הריאליזציה של הנורמה בעולם הממשי. חירות הנעוצה ביצירת החוק ובהחלטה המוסרית הביאה אנדרלמוסיה לעולם. חופש הריאליזציה מביא קדושה לעולם' (איש ההלכה, עמ' 61, הערה 80).

עמדה דומה מן הפרספקטיבה ההלכתית מצויה בתפיסתו המטא-הלכתית של רבי שמעון שקאפ, על פיה, עצם החובה לציית לדבר ה', יסודה בהכרעה השכלית של האדם (שערי ישר ב, עמ' ד). על כך ראה בהרחבה אבי שגיא [שווייצר], 'המצוה הדתית והמערכת המשפטית - פרק בהגותו ההלכתית של הרב שמעון שקאפ', דעת 35 (תשנ"ה), עמ' 99-114; קסירר-גליקסברג, מסיני ללשכת הגזית, עמ' 225-227.

542 ראה דוד הרטמן, מסיני לציון – התחדשותה של ברית, תרגום נעם זהר, תל אביב תשנ"ג. על הגותו בסוגיה זו ראה אבי שגיא ואחרים (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת – על עולמו והגותו של דוד הרטמן (א-ב), ירושלים תשס"ב. על ר' חיים הירשנזון ראה דוד זהר, 'הברית במשנתם של הרב חיים הירשנזון ודוד הרטמן', שם, כרך א, עמ' 169-208; הנ"ל, מחויבות יהודית בעולם מודרני – הרב חיים הירשנזון ויחסו אל המודרנה, תל אביב תשס"ג, עמ' 163-176. על הר"ד סולובייצ'ק ראה משה הלינגר, 'ההלכה והאוטונומיה האנושית במשנתם של ישעיהו ליבוביץ, הרב סולובייצ'ק ודוד הרטמן', בתוך: אבי שגיא ואחרים (עורכים), יהדות פנים וחוק, ירושלים תש"ס, עמ' 307-345; משה סוקול, 'אדון או עבד? על האוטונומיה האנושית לנוכח האל בהגותו של הרב יוסף סולובייצ'ק', בתוך: אבי שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 403-444.

ההמלכה – בין איון עצמי להעצמת האני: רש"ז מלאדי והרב

הוטנר

מעמדו המרכזי של האדם בכינון המחוייבות הדתית, נדון על ידי הרב הוטנר במאמריו על סוגיית התלמוד העוסקת בברכות היום של תפילת ראש השנה – מלכויות זכרונות ושופרות. ההסבר התלמודי לברכת המלכויות הוא 'אמרו לפני בראש השנה מלכויות כדי שתמליכוני עליכם', ואילו ההסבר לברכת הזכרונות הוא 'אמרו לפני זכרונות כדי שיעלה זכרוכם לפני טובה' (ראש השנה טז ע"א). מתוך ניתוח ההבדל הסגנוני הקל בין שני המשפטים, מדקדק הרב הוטנר כי בניגוד לברכת הזכרונות המשמשת כאמצעי לתכלית שמחוצה לה (אמרו זכרונות – כדי שיעלה זכרוכם לפני). הרי שבברכת המלכויות מתלכדים האמצעי והתכלית, והמלכת ה' מתקיימת באמירת המלכויות עצמה (אמרו מלכויות – כדי שתמליכוני).⁵⁴³

ההסבר להבדל זה הוא שבשונה מ'ממשלה', העשויה להתקיים אף בכפיה, הרי 'מידת המלכות דורשת דוקא שתהא מדעתו של זה שמולכים עליו' (ר"ה יא, טו). ממשלה בכפיה כובשת ורומסת את החלק הנשגב שבאדם – רצונו וחירותו. הדוגמה שהוא נותן היא אדם המכניע תחתיו אריה, שניתן לומר עליו שהוא שולט בו, אך לא שהוא מולך עליו. בניגוד לממשלה, המלכות איננה רודה באדם נגד רצונו, אלא מבוססת על כבוד לדמיון ולשותפות שבין המלך לבין הנתין, ונוצרת באמצעות בחירתו והסכמתו של האדם. גם מלכות ה' מבוססת על הסכמה מתוך רצון ודעת, 'מלכותו ברצון קבלו עליהם', באופן מעין דמוקרטי. ללא קבלת המלכות כביכול אין הקדוש ברוך הוא מלך: רק 'עם בריאת האדם נבראה כביכול מלכותו יתברך' (ר"ה יא, טו), ובלעדיה מלכות ה' אינה קיימת כלל: 'ענין המלכות דראש השנה בא על סיפוקו אך ורק מתוך ההכרה, שאם אין אנו

543 בדומה לברכת המלכויות של ראש השנה, רואה הרב הוטנר גם את קבלת עול מלכות שמים היום-יומית של קריאת שמע: 'כל המצוות באו בצורת ציווי של נותן התורה למקבלי התורה, ואילו מצות קבלת עול מלכות שמים באה היא בצורת ציווי של מקבלי המצוה לעצמם. לפי מה שנתבאר לנו בכאן למדים אנו טוב טעם ודעת בשינוי צורה זה. כלומר, קבלת כל המצוות באה היא לאחר הציווי. וכאן הקבלה והציווי באים הם כאחד' (פסח סג, ח). היינו: קבלת מלכות שמים היא מחווה ראשונית, ולפיכך היא מנוסחת כציווי ממקבלי התורה אל עצמם ('שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'), ולא כציווי מנותן התורה אל מקבלי התורה. על רעיון דומה עמדנו גם בנוגע לתפיסת התשובה כמחווה הממזגת חובה ונדבה (כדלעיל עמ' 138). בכך נפתרת בעיית הניכור שמעוררת התפיסה הדתית הקלאסית של קיום המצוה כצו חיצוני, משום שהאדם נוטל חלק בכינון הצו. דומני שברקע הדברים אפשר לשמוע את הדיה של התפיסה החסידית, במיוחד החבד"ת, על פיה, בנקודת העצמיות העמוקה, מתבטל לגמרי המימד המחייב, החיצוני, של המצוה, והיא מתלכדת עם הגילוי פנימי ביותר של ה'רצון' העליון, ספירת הכתר. הדברים משתלבים במגמה האימננטית של הרב הוטנר שעליה עמדנו לעיל (עמ' 122 והלאה). הדברים מתקשרים להצעה שהעליתי לעיל (עמ' 89), ולפיה הרב הוטנר מעוניין לפתח מעין 'דתיות אונטולוגית', המתחייבת באופן פנימי מתוך עצמה, ופחות נשענת על התפיסה הדתית הקלאסית של היענות לחובות ומצוות הבאות מבחוץ.

ממליכים אין כאן מלוכה כי רק על ידה של הכרה זו, אנו מקבלים על עצמנו את עול מלכותו ואת עול ממשלתו' (ר"ה יט, ב).

על רקע זה מובן ההבדל דלעיל בין מלכויות לזכרונות. בשונה מן הזכרונות שלאחר אמירתן יש צורך בשלב נוסף – ההיזכרות לטובה לפני ה' בפועל, הרי שבמלכויות, אמירתן ברצון ובדעת, היא היא ההמלכה, ללא צורך במעשה נוסף. 'במלכויות דראש השנה אין אנו אומרים לקב"ה הנך מלך; אלא שאנו אומרים לו, אנחנו מכתירים אותך למלך. זו היא פעולה של יצירת המלכות' (ר"ה כד, ג). היינו, אמירת המלכויות איננה חשיפה וגילוי של מלכות ה', אלא כינונה הראשוני והיסודי: 'ההכרה במדת מלכותו יתברך... הוא גילוי בדרך יצירה ולא בדרך מציאה' (שם יא, יז).

הרב הוטנר מוסיף כי המלכות נשגבת יותר ככל שהדמיון בין המלך ובין הנתין גדול יותר, מה שמוכיח שאין כל רדייה והשתלטות כוחנית במלכות זו, כביכול המלך הוא ראשון בין שוים. לפיכך, ככל שמבטיח יותר צלם האלהים שבאדם, כלומר, מאירה בו יותר סגולת הבחירה החופשית, כך מתגדלת מלכות ה'. משום כך קישר הרמב"ם דווקא לראש השנה את ההדרכה לראות את עצמו כמכריע את העולם כולו,⁵⁴⁴ שכן מלכות ה' מבוססת על ההכרה בכוחה העצום של הבחירה, ביטוי מובהק לצלם אלהים:

האדם המעמיק את הכרתו בצלם אלקים שבו, הרי הוא מעמיק בדרך ממילא את קבלת עול מלכות שמים שלו. והרי סגולת הבחירה היא היא הצלם אלקים שבאדם.⁵⁴⁵ ואין לך האדרתה של כח סגולת הבחירה כראיה זו שאדם רואה את עצמו כמכריע בקיום העולם. וממילא נמצא כי תפיסת האדם את עצמו כמכריע בקיום העולם, הרי היא העמקתה והאדרתה של גילוי כבוד מלכותו יתברך על אותו אדם (ר"ה יא, כ).

544 רמב"ם הלכות תשובה ג, ד: 'אע"פ שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב רמז יש בו... לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב, וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב, חטא חטא אחד הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף חובה וגרם לו השחתה, עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה שנאמר וצדיק יסוד עולם זה שצדק הכריע את כל העולם לזכות והצילו'.

545 הרעיון שהבחירה היא צלם האלהים שבאדם, נמצא גם בפורים כט, ב: 'כי כבוד שמים עולה הוא דוקא מתוך האדם הבוחר, בעל החירות של צלם אלקים' אפשר שכמו בסוגיות רבות, מקור דבריו של הרב הוטנר במהר"ל (דרך חיים ג, טו): 'וכן מה שאמר הרשות נתונה, דבר זה כי מצד שהאדם בצלם הקב"ה נתן לאדם רשות לעשות מה שירצה ואין האדם מוכרח במעשיו... ודבר זה מפני כי האדם נברא בצלם אלהים ויש לו דמיון בזה גם כן אל הש"י, שהוא נברא בצלם אלהים, ואין הדבר הזה נמצא אל המלאכים שאין הבחירה בהם, והם עושים כפי אשר הקדוש ברוך הוא מנה אותם לעשות ולא ישנו את שליחתם, אבל האדם שנברא בצלם אלהים יש לו סגולה זאת שהוא ברשות עצמו, כמו הש"י שהוא עושה מה שירצה, וכך האדם יש רשות בידו לעשות מה שירצה והוא בעל בחירה'.

הרעיון שההמלכה האנושית היא המכוננת את מלכות ה', מבואר בהרחבה בליקוטי תורה לרבי שניאור זלמן מלאדי, וללא ספק אליו רומז הרב הוטנר בכינוי 'חכמי אמת'.⁵⁴⁶ הוא הולך כברת דרך בעקבות אדמו"ר הזקן, אך בסופה חורג ממנה לכיוון שונה ואפילו הפוך. נציג את דבריהם זה לצד זה:

הרב הוטנר פחד יצחק, ראש השנה יא	רש"ז מלאדי ליקוטי תורה, דרושים לר"ה, נה ע"ב
<p>ידועים הם דבריהם של חכמי הלשון, כי ההבדל בין מלוכה וממשלה הוא, כי ממשלה היא שלא ברצונו של מי שמושלים עליו, ומלוכה היא ברצונו של מי שמולכים עליו (טו).</p> <p>הנה שירתו של יום הששי הוא "השם מלך". וביארו חכמים דהיינו משום שהוא יום שנברא בו אדם הראשון שהמליך את הקב"ה ואמר "השם מלך" (יד)... כי כל עוד שלא נמצאה בריאה שיאמר עליה כי נעשית היא בצלם אלקים, אין זה אלא ממשלה (טז).</p> <p>העמקת ההכרה באותה התכונה המעמידה את האדם בדוגמא של מעלה [=סגולת הבחירה] הרי היא בעצמה העמקת 'קבלת עול מלכות שמים' (כ).</p>	<p>והענין כי הנה בחי' מלכותו ית'... אין מלך בלא עם. והנה מלכותו נק' מה שמקבלים מלכותו ברצון כמ"ש שום תשים עליך מלך כי בלא רצון נק' ממשלה וממשלתך בכל דור ודור.</p> <p>ולכן שיר של יום ו' ה' מלך שביום ברוא אדה"ר קיבל עליו ברצון עול מלכותו ית' משא"כ בשש' ימי המעשה היה רק בחי' ממשלה ולא היה גילוי מלכותו.</p> <p>והנה קבלת מלכותו ית' ברצון הוא ענין ביטול היש כענין וצבא השמים לך משתחויים כי ענין בחי' השתחוויה הוא בחי' הביטול ולכן עושים ר"ה ביום ו' ביום ברוא אדה"ר שאז היה התחלת גילוי מלכותו ית' להיות היש בטל לאין.</p>

הן לדעת רש"ז מלאדי והן לדעת הרב הוטנר, מתכוננת מלכות ה' אך ורק על ידי האדם המקבל עליו עול מלכות שמים מרצונו ומדעתו. אולם בעוד אצל רש"ז, משמעותה של ההמלכה היא התבטלות כלפי האור האלהי הממלא כל עלמין,⁵⁴⁷ הרי שאצל הרב הוטנר משמעותה הפוכה לגמרי:

546 'ומדבריהם של חכמי אמת ידענו כי מלכויות דראש השנה עניינם הוא, מפני שיום זה הוא הראשון להכרת מלכותו יתברך על ידו של אדם הראשון שידע והכיר את בוראו' (ר"ה יא, יז).

547 בדברי רמ"מ שניאורסון מלובאוויטש, מודגשת הכרחיות הביטול כתנאי להמלכת ה': 'המשכת בחינה זו היא ע"י קבלת עול מלכות שמים. וכמבואר במאמרי ראש השנה בענין הכתרת המלך, שההכתרה באה ע"י ביטול

האדם מתוודע לחירותו וליחידותו, להשפעתו המכרעת על העולם, ליכולתו להטותו לזכות או לחובה, ולהכרה כי 'בשבילי נברא העולם'.⁵⁴⁸ גדולה זו יוצרת דמיון מסויים בינו לבין ה', ועל בסיס זה מתכוננת מלכותו – מלכות שאין בה שמץ של כפיה וכוחנות, אלא קבלה שלמה מתוך דעת ורצון.⁵⁴⁹

כאן מתבלט הלך הרוח המודרני של הרב הוטנר. ההבנה המסורתית של מלכות ה' מבוססת על כפיפת הקומה מפני פחד ה' והדר גאונו. גם על פי תפיסתו המיסטית של רש"ז מלאדי, משמעותה של ההמלכה היא למעשה איון של הבריאה. על רקע זה, הסברו של הרב הוטנר הרואה דווקא בהעצמתו ובהאדרתו של האדם תנאי לקבלת מלכות ה' באופן מושלם, הוא חידוש נועז. בכך מוצע מענה לבעייתו של האדם המודרני הקרוע בין קיומו הגאה והאוטונומי, לבין הכפיפות הדתית המסורתית לפני ה'.⁵⁵⁰ 'רצון לעוצמה' זה שנתעלה במפתיע לכדי חובה דתית, יבוא לידי ביטוי בפרקים הבאים.

העם דוקא, לא ע"י השגה ולא ע"י הרגש אלא ע"י ביטול דוקא, שבזה דוקא מעוררים את הרצון למלוכה' (תורת מנחם ה [תש"ב], עמ' קסח. ההדגשה שלי).

548 ר"ה יא, כא.

549 במקום אחר מבטא הרב הוטנר את היחס בין הכפיפות לפני ה' לבין רוממות האדם באמצעות מחלוקת התנאים האם שופר של ראש השנה צריך להיות כפוף או פשוט (ר"ה כו ע"ב). הכפיפות היא קבלת מלכות ה'. הפשיטות היא נקודה ארכימדית של אמת ואמון הקיימת ביסוד הנפש והיא מהווה תנאי ובסיס לכל קבלה, התחייבות או ברית. פשיטות זו, זקופת קומה היא, משום שאין היא הכנעה כלפי ציווי מבחוק, אלא גילוי של יסוד הנפש הפנימי. מכאן: תנאי הכרחי לאפשרותה של הכניעה כלפי ה', הוא זקיפות קומה ראשונית של רוממות הנפש (ר"ה טו). על קיומה של נקודה בראשיתית של אמון הקודמת לחובה ולמצוה ראה עוד ר"ה טז, חנוכה א, מילואים שם עמ' קמא-קמד; שבועות יד; ספר הזכרון סימן סא.

550 על הלך רוח דומה במשנת הראי"ה קוק ראה שרלו, העוז והענוה. כפי שכתב בנימין איש שלום, בהגותו של הראי"ה, בשונה מן החסידות שלפניו, החוויה המיסטית איננה כרוכה באיון עצמי, להפך, 'נדרש חיוב העצמיות, עיצום והגברת הרצון האנושי, אמנם תפיסה זו משמעה כי רצון האדם הוא רק "ניצוץ אחד מהשלהבת הגדולה של הרצון הגדול שבכל ההויה כולה, הופעת רצון רבון כל העולמים ברוך הוא" (איש שלום, הרב קוק, עמ' 132. הציטטה מאורות הקודש ג עמ' לט).

'שלושה ספרים נפתחין'

המימרה התלמודית הנודעת אודות שלושת הספרים השמימיים הנפתחים בראש השנה, והתיאור המרשים של סדרי הדין והמשפט בבית דין של מעלה (ראש השנה טז ע"ב-יח ע"א), עוררו את המפרשים, ראשונים ואחרונים, לדיונים מפורטים שהתגבשו לכדי מערכת מסועפת של סדרי המשפט והגמול האלהיים. להלן אסקור בקצרה את ביאורי המפרשים הראשונים למימרה 'שלושה ספרים נפתחין' (ר"ה טז ע"ב), ולאחריה אדון במשמעותה בהגותו של הרב הוטנר.

אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן:

שלושה ספרים נפתחין בראש השנה,

אחד של רשעים גמורין, ואחד של צדיקים גמורין, ואחד של בינוניים.

צדיקים גמורין – נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים.

רשעים גמורין – נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה.

בינוניים – תלויין ועומדין מראש השנה ועד יום הכפורים.

זכו – נכתבין לחיים, לא זכו – נכתבין למיתה.

המפרשים התקשו לקבל מימרה זו כפשוטה, לנוכח המציאות הגלויה לעין כל, של רשעים המאריכים ימים ושל צדיקים גמורים המסתלקים בדמי ימיהם. נזכיר שלושה פתרונות שהוצעו לבעיה זו:

1. לדעת התוספות, מתייחס המשפט האלהי בראש השנה לחיי העולם הבא בלבד. אולם ביחס לחיי העולם הזה, עשוי הצדיק להיחתם למיתה כדי להפרע ממנו על עוונותיו, ואילו דינו של הרשע עשוי להיגמר לחיים, כדי לשלם לו שכרו בעולם הזה ולהיפרע ממנו לעולם הבא.⁵⁵¹

2. בניגוד לתוספות סבור הרמב"ן, כי על חלקו לעולם הבא נידון האדם אך ורק בשעת מותו. המשפט בראש השנה חורף את גורלו של האדם בעולם הזה דווקא, לחיים ולמוות, לשלוח ולסורים. כדי ליישב זאת עם המציאות, מפרש הרמב"ן את המונחים 'צדיקים' ו'רשעים', לא כהגדרות מוחלטות, אלא כקביעות יחסיות הנוגעות לתוצאות המעשיות של המשפט: 'צדיק', משמעו, מי שנגזר דינו לחיים בשנה זו, אף אם לאמיתו של דבר הוא רשע גמור. ואילו מי שנחתם

551 ראש השנה טז ע"ב, תוספות ד"ה ונחתמין. תירוץ דומה אצל רבי יוסף ג'יקטליא 'וכמה מגדולי חכמי הדורות הללו נשתבשו בפירוש ידיעת החי"ם שאנו שואלים מראש השנה ועד יום הכיפורים, ולא מצאו ידיהם ורגליהם והוצרכו לכמה פירושים רחוקים. והעיקר הוא שאנו מתפללין מראש השנה ועד יום הכיפורים שנזכה להיותנו טהורים מטומאות חטאתינו ונזכה להיכתב בספר הצדיקים בעולם החיים, שהוא העולם הבא; בין שנחיה כל אותה השנה, בין שנמות באותה השנה, שנהיה כתובים בספר הצדיקים שהוא ספר החיים, כאמרו: (ישעיהו ד, ד) כל הכתוב לחיים בירושלים' (שערי אורה שער שמיני [ספירת בינה], עמ' 174).

דינו למיתה בשנה זו על חטא קל, נחשב לעניין זה רשע מפני שיצא חייב בדינו, אף אם הוא צדיק גמור בשיקול הכולל.⁵⁵²

3. פתרון אחר מציע הרמב"ם תוך כדי סיכום קצר של סוגיית הדין האלהי (הלכות תשובה ג, א-ג). בחינה מעמיקה של דבריו תגלה כי כדרכו, הוא מקפיד על נאמנות למקורותיו התלמודיים, ועם זאת מעצב אותם בדיקדוק מחושב על פי עקרונותיו הפילוסופיים.⁵⁵³ כבר בתחילת דבריו הוא ממיר את המונח 'ספרים', ב'בני אדם', ובכך מקהה את בעיית התיאור האנתרופומורפי של המשפט האלהי. לאחר מכן, בהערת אגב, הוא שולל את הבנת הדין כתיאור של הנהלת חשבונות שמימית: 'ושקול זה אינו לפי מנין הזכיות והעונות אלא לפי גודלם... ואין שוקלין אלא בדעתו של אל דעות והוא היודע היאך עורכין הזכיות כנגד העונות' (שם ג, ב). בכך מופקעות ההגדרות 'צדיק' ו'רשע' מן ההערכה האנושית, ומתיישבת הבעיה שעמה התמודדו התוספות והרמב"ן. אף הקביעה 'אדם שעונותיו מרובין על זכיותיו מיד הוא מת ברשעו' (רמב"ם שם), שהיא אבסורדית בעליל, כהערתו של הראב"ד על אתר, איננה אלא קריאת תיגר על ההבנה הפשטנית של הדין. ברי כי הרמב"ם נאמן לשיטתו, הרואה את עולם הגמול לא כשכר חיצוני, טרנסצנדנטי, אלא כתוצאה טבעית ואימננטית של הישגי האדם בעולם הזה.⁵⁵⁴

נעבור עתה לביאורו של הרב הוטנר לסוגייה זו. משמעותו של המשפט האלהי נידונה בכמה מאמרים בעלי מבנה דומה: המאמר פותח בעיון פשט מדוקדק, כמעט טכני, אך במהלך המשא ומתן הלמדני, מתרחנת משמעותו האנתרופומורפית של הדין, והוא מתעשר במשמעויות פסיכולוגיות, קיומיות והיסטוריות, ומשתלב בתפיסת התשובה הכללית שלו.

נפתח בקישור שיצר הרמב"ם בין הדין ביום המיתה, לבין הדין בראש השנה: 'וכשם ששוקלין זכיות אדם ועונותיו בשעת מיתתו כך בכל שנה ושנה שוקלין עונות כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכיותיו ביום טוב של ראש השנה' (הלכות תשובה ג, ג).⁵⁵⁵ הרב הוטנר מבליט נקודה זו ותמיה

552 תורת האדם שער הגמול, כתבי רמב"ן ב, עמ' רסד ואילך; דרשה לראש השנה, כתבי רמב"ן א עמ' רכא-רכה. בעקבותיו הולך הר"ן בביאורו על הרי"ף למסכת ראש השנה עמ' 6.

553 על דרכו של הרמב"ם במיזוג מסקנות התלמוד עם הנחותיו הפילוסופיות ראה יעקב לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשכ"ה, פרק רביעי: יחסו של הרמב"ם אל מקורותיו, עמ' 88-181. יצחק טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, תרגום מ"ב לרנר, ירושלים תשנ"א, פרק שישי: הלכה ופילוסופיה, עמ' 267-383.

554 ראה י"י גוטמן, 'המוטיבים הדתיים בפילוסופיה של הרמב"ם', דת ומדע, ירושלים תשט"ו עמ' 100. לפרשנות רחבה של דברי הרמב"ם ראה קדרי, הגות והלכה, עמ' 84-112; שג"ר, שובי נפשי, עמ' 60-81.

555 ראה לחם משנה שם: 'כשם ששוקלין וכו'. רבינו סובר ששוקלין בשעת מיתתו של אדם וכן בראש השנה. ונראה שיצא לו ממה שאמרו בפ"ק דראש השנה (דף ט"ז ב) ג' ספרים נפתחים בראש השנה וכו' הרי שקול של ראש השנה ועוד אמרו שם ג' כיתות ליום הדין וכו' וסובר רבינו שזה הוא ליום המיתה'.

על הצורך בהשוואה זו: 'מה יתן ומה יוסיף לנו המשל דשעת מיתה לענין המשקל דראש השנה?' (ר"ה יז, ב). תשובתו היא שבשונה מן התוספות או מן הר"ן (ההולך בדרכו של הרמב"ן לעיל), המבחינים בין הדין על חיי עולם הבא לבין הדין על חיי העולם הזה, לדעת הרמב"ם, לא קיימת כלל הבחנה זו. הוא מוכיח זאת מגופו של עניין, שכן אותו המשקל ששוקלין בשעת מיתתו של אדם, מכריע בדין עצם המיתה שלו, בד בבד עם הכרעת דינו ביחס לעולם הנפשות (ר"ה יז, ב).

הרב הוטנר לא מרחיב כאן מעבר לכך, אולם נדמה כי כבר הערה קצרה זו, המזהה את הדין בראש השנה עם הדין בשעת המיתה, מלמדת על מודעות לפרשנותו הייחודית של הרמב"ם לדין האלהי, וכפי שביארנו לעיל.⁵⁵⁶ על פי ביאור זה לדברי הרמב"ם מתאחדים למעשה שני הפירושים שהובאו לעיל – זה של התוספות, הרואה את הדין כעוסק בחיי העולם הבא, וזה של הרמב"ן שלדידו מדובר בדין העולם הזה. פרשנות זו משתלבת יפה במגמה האימננטית של הרב הוטנר, שכן על פיה מתלכדים ומתמזגים יחד השמימי והארצי: המשפט בעולם הזה, הוא הוא משפט העולם הבא.⁵⁵⁷

צדיק ובינוני כהלכי נפש: עוצמה והחלטיות לעומת חולשה

והססנות

עיון נוסף בסוגיית 'שלושה ספרים נפתחים', פותח בקושייה נודעת של ר' יצחק בלאזר: לשון המימרא בתלמוד היא 'בינוניים תלויים ועומדים, זכו נחתמים לחיים, לא זכו נחתמים למיתה'. מכאן משמע שבינוני יכול להטות את דינו לכף זכות אם יוסיף מצוה אחת על זכויותיו, וכדברי התלמוד: 'לעולם יראה אדם את עצמו כאילו חציו חייב וחציו זכאי, עשה מצוה אחת, אשריו שהכריע עצמו לכף זכות' (קידושין מ ע"ב). אולם הרמב"ם שינה מלשון התלמוד וכתב: 'והבינוני תולין אותו עד יום הכפורים אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו נחתם למיתה' (תשובה ג, ג). מדוע חייב הבינוני לשוב בתשובה דווקא כדי להטות את דינו לכף זכות, ולא די לו בהוספת מצוה כלשהיא על זכויותיו? תשובתו של ר' יצחק בלאזר היא כי מאחר שבעשרת ימי תשובה ממציא ה' את עצמו אל החוטא ומקל עליו לשוב, הרי שעצם ההימנעות מלשוב בעת רצון וקרבת ה' לקוראיו, היא חטא גדול הראוי כשלעצמו להכריע את דינו לכף חובה.⁵⁵⁸

556 אפשר שמשום כך סיים פרק קצר זה ב'הבן'.

557 על פי ביאור זה יש לפרש את דברי הרמב"ם כך: מוטיב ה'דין' בראש השנה מטרתו לכוון באדם מודעות חריפה למוחלטות ולגורליות של הכרעותיו בכל השנה כולה. זוהי משמעותו של הקישור ליום המיתה: המוות מעניק משמעות סופית ונצחית למצב שנראה זמני, נזיל ומשתנה (על פי הרב שג"ר שם).

558 ר' יצחק בלאזר, כוכבי אור אות ה, עמ' עג-עו. ראוי לציין כי הריטב"א בפירושו לסוגיה זו (ראש השנה טז ע"ב) הגיע למסקנה דומה לזו של ר' יצחק בלאזר מתוך שאלה אחרת: מדוע הבינונים שלא זכו נחתמים למיתה, והלא התלמוד קובע: 'ורב חסד – מטה כלפי חסד', היינו, כאשר האדם שקול, מטה הקב"ה את דינו כלפי חסד?

נאים הדברים למי שאמרם, וקל לזהות בהם את רוחה של תנועת המוסר, אולם תשובתו של הרב הוטנר שונה: 'צדיק', 'רשע' או 'בינוני', אינם פונקציה של מעשים, אלא ביטוי להלכי נפש ולקווי אופי:

אמנם מה שהמבט החדש מראה לנו הוא כי 'רובו זכויות' הוא קו באופיו של האדם. והוא הוא הקו המושרש ביחסו של אותו אדם אל הטוב ואל הרע. 'רובו זכויות' זו היא מדה בנפש. המדה הזו יוצרת בנפש בעליה את המצב של הכרעה לצד הטוב בעיצומה של הנפש. וממילא כשם שאפשר לו לאדם אשר מדתו היא מדת הסבלנות ליפול לפעמים ברשת הכעס, ואף על פי כן מדתו שהיא מדת הסבלנות בעיניה עומדת; ממש כך כמו כן אפשר לו לאדם שמדתו היא מדת 'רובו זכויות' להיות נמצא במצב של רובו עבירות, ואף על פי כן, מדתו שהיא מדת רובו זכויות אינה נפגעת על ידי כך (ר"ה יח, ב).

ההבנה המקובלת של דברי הרמב"ם בנוגע לקביעת התארים צדיק, בינוני ורשע היא שעל אף הדגשתו שמנין הזכויות או העבירות איננו מספרי, עדיין הוא כמותי. כלומר, על אף שיתכן עוון אחד השקול כנגד עוונות רבים, הרי שאופן השיקול הוא של גודל החטא כנגד גודל הזכות. אולם, על פי הרב הוטנר יש להבין זאת באופן שונה לגמרי: הדין האלהי איננו שיקול של חטאים כנגד זכויות, אלא בדיקה של תכונת הנפש היסודית של האדם. הצדיק הוא אדם שהכריע את נפשו לטוב, הרשע הכריע את נפשו לרע, ואילו 'מדתו של הבינוני היא מדה של חוסר הזדהות' (שם). הוא מיטלטל בין טוב לרע, ללא הכרעה נפשית לאחד מן הכיוונים.⁵⁵⁹ לאדם כזה לא תועיל הוספה

באחד מתירוציו הוא מביא את דבריו של רבינו יונה: 'זהו' יונה הוסיף דלהכי לא קאמר חטאו נכתבין למיתה משום דהוה מלתא דהו' ממילא שהרי יום הכיפורים מצוה מן התורה להתודות ולשוב בתשובה כדכתיב מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו והנה אם עשו מצות עשה זו זכו ונשתכרו ואם לא עשו כן הרי עברו והרשיעו ונתחייבו'. והם הם דברי ר' יצחק בלאזר. את דבריו הללו של רבינו יונה לא מצאתי ב'שערי תשובה' שלפנינו, ואפשר שהם לקוחים מאחד מן השערים שאבדו מספרו הגדול 'שערי צדק', חיבור שאליו מפנה רבי חסדאי קרשקש: 'ואולם דרכי התשובה ומעלותיה הלא הם כתובים על הספר הישר לרב החסיד רבי יונה ברבי אברהם הנקרא שערי צדק' (אור השם, עמ' שעח). על השערים האבודים ראה ישראל מ' תא-שמע, 'חסידות אשכנז בספרד: רבנו יונה גירונדי – האיש ופועלו', בתוך: אהרן מירסקי ואחרים (עורכים), גלות אחר גולה – מחקרים בתולדות עם ישראל מוגשים לפרופסור חיים ביינארט למלאות לו שבעים שנה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 182.

559 המחשה נאה לקיום כאוטי זה אפשר למצוא במחזהו של הנריק איבסון, 'פר גינט' (תרגום לאה גולדברג, תל אביב תש"ל), המתאר את חיי התווה של פר, חסר העצמיות והממשות. לקראת סוף המחזה (מערכה חמישית תמונה ז, עמ' 227-235), פוגש פר את מתיך הכפתורים, המייצג את מלאך המוות, והלה מבקש להכניסו לתרווד ולהתיך אותו, כדי לעשות ממנו כפתורים חדשים. פר מוחה בטענה שלא עשה שום עבירה חמורה. מתיך

כמותית של מצוות. כדי להיחתם לטובה, הוא נזקק בעשרת ימי תשובה לא להוסיף על כמות המצוות, אלא לסגל לעצמו תכונת אופי מוצקה, והכרעה נפשית החלטית לצד הטוב.

במקום אחר מסביר הרב הוטנר מדוע נזקק הבינוני להמתין עד יום הכיפורים, ואינו נחתם בראש השנה כדרך שנחתמים הצדיק והרשע? התשובה לכך מבוססת על הפרשנות המחודשת לדמותו של הבינוני: תכונת האופי של הבינוני היא חוסר הכרעה מהותי. לפיכך נוהגים עמו מידה כנגד מידה, וממתינים בהכרעתו עד למועד האחרון האפשרי, הוא יום הכיפורים. ובינתיים, הדין עצמו מחייב להתנהג עמו כשקול, ולנקוט כלפיו יחס של העדר הכרעה כנגד העדר הכרעה (ר"ה יד, יא).⁵⁶⁰

גם כאן נוכל לזהות את קו המחשבה היסודי שתואר לעיל (פרק ה). התשובה איננה תיקון חטאים פרטיים או הוספת מצוות, אלא תנועה קיומית – מעבר מהלך-רוח של רפיסות חסרת כיוון, אל עוצמה של הכרעה בוטחת והחלטית. הדברים דומים ביותר לתפיסתו של מרטין בובר שהובאה לעיל (פרק ד) שהרע איננו תשליל של הטוב, כי אם מצב של חוסר כיוון והכרעה.

חתימה והכתמה: ספרים כבני אדם

עד כה תיאר הרב הוטנר את הנידונים – צדיק, רשע ובינוני, עתה הוא מבאר את משמעותו של פסק הדין, היינו, הכתיבה והחתימה. אף כאן הוא מפקיע אותן ממשמעותן השמימית, ומסיט אותן אל תוך נפשו של האדם. נקודת המוצא של הדיון היא דברי הרמב"ם בעניין 'תוהה על הראשונות':

הכפתורים מסכים איתו אך מבהיר כי זו בדיוק הבעיה, אילו היה עושה דבר מה ממשי, טוב או רע, לא היה יכול להכניס אותו לתרווד. רק החי חיים סתמיים, חסרי ממשות (בהקשר שלנו, ה'בינוני'), הוא הנלקח להתכה. ראה שמואל הוגו ברגמן, 'ביאור פילוסופי לפר גינט', הוגים ומאמינים, תל אביב תשי"ט, עמ' 161-170.

560 הרב הוטנר מוכיח הנהגה זו מדבריו של רבינו יונה בנוגע למצווה לדון את הזולת לכף זכות (שערי תשובה ג, ריח). בעניין זה מצאנו הבחנה בין שני סוגי אנשים: כאשר האדם העושה את המעשה הוא בגדר 'רובו זכויות', צריך לדון אותו לכף זכות גם אם המעשה נוטה יותר לחובה. אולם אם האדם הוא בגדר 'מחצה על מחצה', אז צריך לדון אותו לכף זכות רק בספק שקול, אבל לא בספק הנוטה לחובה. הסיבה להבדל היא שבמקרה הראשון, החובה לדון לכף זכות היא מצד הדין, מידה כנגד מידה: כשם שהוא עצמו יצר הכרעה בנפשו לצד הטוב, כך יש להכריעו לכף זכות. הכרעה זו היא מצד הדין, ומשום כך דקדק רבינו יונה לכתוב כי הכרעה זו היא 'על דרך אמת'. לעומת זאת, במקרה השני, אי אפשר להכריעו בוודאות לצד זכות, שהרי האדם עצמו, בחייו, איננו מוכרע לאחד מן הצדדים. לפיכך הדיון לכף זכות הוא רק מפאת ההנהגה הכללית להסתכל בעין טובה על העולם, ולא מן הדין. נמצא שהדין הראשון הוא **דין של הכרעה**, והדין השני הוא **הנהגה של נטיה** משום כך, אי אפשר לדון את הבינוני בראש השנה, שכן הוא שקול לגמרי, ועל כן ימתין דינו עד סוף כל הבירורים שהוא יום הכיפורים (ר"ה יד, יא).

כל מי שניחם על המצות שעשה ותהה על הזכיות ואמר בלבו ומה הועלתי בעשייתן הלוואי לא עשיתי אותן הרי זה איבד את כולן ואין מזכירים לו שום זכות בעולם שנאמר וצדקת הצדיק לא תצילנו ביום רשעו אין זה אלא בתוהה על הראשונות. וכשם ששוקלין זכיות אדם ועונותיו בשעת מיתתו כך בכל שנה ושנה שוקלין עונות כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכיותיו ביום טוב של ראש השנה מי שנמצא צדיק נחתם לחיים ומי שנמצא רשע נחתם למיתה והבינוני תולין אותו עד יום הכפורים אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו נחתם למיתה (הלכות תשובה ג, ג).

מתוך הסמיכות בין תוהה על זכויותיו, לבין ה'בינוני' השב על עונותיו בין ראש השנה ליום הכיפורים, משמע ש'התוהה על הראשונות' מקביל לגמרי לבעל התשובה, אלא שהראשון מתחרט על זכויותיו, והשני על עונותיו.⁵⁶¹ מתוך כך עולה כי אף ההבחנה בין כתיבה לבין חתימה, וקריעת גזר הדין המתרחשת בעקבות החרטה, היא דומה. אולם אין הדבר מובן אלא לגבי תוהה על זכויותיו, ולא לגבי מתחרט על עונותיו. שכן לגבי חוטא השב בתשובה, מובן כי גזר הדין שנכתב לרעה בראש השנה, יכול להיקרע, ותחתיו יכתב גזר דין לטובה, וכאשר נחתם גזר דינו באופן סופי, שוב אין הוא יכול להיקרע. אולם, בתוהה על הראשונות, הדעת נותנת כי גם אם נחתם גזר דינו לטובה, לא יזכה לאותה טובה אם התחרט על מעשיו הטובים.⁵⁶² ולא משום קריעת גזר הדין

561 מחמת הקבלה זו, היו שתמהו על ההוגים שראו בתשובה חסד פלאי, שכן אם יש בכוחה של החרטה לעקור מצוות, מדוע לא יהיה בכוחה לעקור עבירות מצד הדין הפשוט, ללא כל צורך בחסד? כך כתב הרב הוטנר: 'אחד מחכמי הדור שלפנינו הרעיש על הדברים בתמיהה מענין תוהה על הראשונות, דהיינו שמתחרט על כל הטובות שעשה... דאבד כל זכויותיו... ואם כן מבואר להדיא דחרטה עוקרת מצוות... ואם כן למה לא תהא בכחה של חרטה לעקור עבירות מצד הדין' (ר"ה ח, ג. הכוונה לדברי ר' אלחנן וסרמן, קובץ מאמרים ואגרות א, ירושלים תש"ס, 'מאמר על תשובה', עמ' כא-כד). על דיון מעניין בסוגיה זו משנות בחרותו של הרב הוטנר מספר הרב משה צבי נריה (מועדי הראי"ה, עמ' פט): 'במוצאי יוה"כ תרצ"ד, שאל הגר"י הוטנר שליט"א את הרב: מדוע מפליג רבינו יונה (ב'שערי תשובה') ברבותא של חסד התשובה, שהיא עוקרת את מעשה העבירה מעיקרו, וכאילו לא היה, והרי גם במצוות מצינו כן, שבתוהה על הראשונות נעקר מעשה המצווה מעיקרו, וכל צדקותיו לא תזכרנה (קידושין מ, ב)? תשובת הרב היתה: לאחר שנתחדש חידוש זה של כח התשובה במערכת הבריאה, חידוש שהוא למעלה מתפיסת חכמים ונביאים (עי' ירושלמי מכות ז), היה הכרח להשוות את המידות, ואם מדה זו נקבעה ביחס למעשי העבירות, היה הכרח לקבעה גם ביחס למעשי המצוות.'

562 טענה זו צריכה עיון: מדוע קל יותר לקבל שהתוהה על זכויותיו לא יזכה לטובה שנחתמה עליו, מאשר להסכים שהמתחרט על עונותיו, שכבר נחתם דינו למיתה אינו יכול לקרוע את גזר דינו? והלא מידה טובה מרובה ממידת פורענות! נדמה כי יש להשלים את הדברים ממקום אחר (ר"ה ח, ד), שם מבאר הרב הוטנר כי חיותו של הטוב זקוק לתחזוקה מתמדת, היינו, האמונה בערכו. בלא כן פורחת החיות מתוך מעשיו הטובים מתוך נפשו, לא כעקירת מציאותו הראשונה אלא בשל אפיסת החיים הזקוקים לפרנסה מתמדת, ולפיכך תוהה על הראשונות מאבד את זכויותיו. אך כל זה נכון רק במעבר מן הטוב אל הרע, אולם במעבר מן הרע אל הטוב, היינו חרטה על עונותיו, אין הרע כלה בדרך אפיסה, שכן המוות (האנטרופיה?) אינו זקוק לתחזוקה, וכאן יש צורך במידת חסד מיוחדת, כמעין נס של תחיית המתים.

הקודם, אלא משום שנכתב עליו דין מחדש. ולפיכך, איזו משמעות יש להבחנה בין כתיבה לבין חתימה ולקריעת גזר הדין?

ההנחה המובלעת בשאלה זו היא שההטבה היא המצב הטבעי לאדם, ואין צורך בגזר דין מיוחד לשם כך, ורק לשם חריצת גורלו לרעה יש צורך בגזר דין. משום כך, אדם שהיה צדיק, ראוי לקבל שכרו בלא 'טקס' של גזר דין, ואם תהא על צדקותיו, אין צורך לקרוע את גזר דינו, אלא רק לכתוב עליו דין חדש לרעה. מאחר שכך, מהי משמעות הקריעה, הכתיבה והחתימה לגביו?

תשובתו של הרב הוטנר היא כי יש להבין באופן שונה את מושגי הכתיבה והחתימה. הוא מביא את קושיית התלמוד (בבלי ראש השנה יח ע"א): 'וגזר דין דצבור מי מיקרע והא... כתיב כי אם תכבסי בנתר ותרבי לך בורית נכתם עונך'. מתוך ההשוואה, התמוהה לכאורה, בין ה'חתימה', לבין ה'הכתמה', הוא מציע פרשנות מחודשת למושג החתימה:

וקבלנו בזה מרבותינו דלמדים אנו מזה דאין החתימה ענין הנעשה מחוץ למצבו של האדם הנידון, דוגמת המשפטין דלמטה, שאין להחתימה שום שייכות עם איזה שינוי בגופו של הפסק שכל מה שהיה מקודם בכתיבה הרי הוא עכשיו בחתימה ותו לא. שאני עניין החתימה בבית דין של מעלה דבדיני שמים עצם החתימה הרי הוא החמרה בגופו של הפסק וכל זה הוא מפני שאין החתימה למעלה פעולה הנעשית מחוץ לנפשו של הנידון אלא מפני שההחתימה למעלה משמשת בבואה לההכתמה של הנפש. שתיהן גם ההחתימה וגם ההכתמה אינם אלא חדירה יותר עמוקה לתוכו של ענין. עד כמה שכתם הנפש חודר יותר למעמקיה כן לעומת זאת חודר הוא החותם יותר למעמקי תוכן הפסק. והחותם למעלה אינו אלא הכתם למטה והיינו דהשווה הש"ס נכתם בכ"ף ונחתם בחי"ת (ר"ה כג, ז).

כלומר, **ההחתימה** היא היא **ההכתמה**. החתימה איננה פסק דין חיצוני, אלא ביטוי מושאל למידת החדירה של החטא אל עומק נפשו של האדם. בכך נענית השאלה מהו הקשר בין **הכתמה** ל**החתימה**: השאלה התעוררה בעקבות ההנחה שהחתימה היא הליך משפטי שממי, אולם, לאמיתו של דבר, 'ההחתימה היא ההכתמה', כלומר, הכתמת הנפש בעוון עד עומקה.

מתוך כך ברור כי הכתיבה והחתימה, החרטה והתהייה, אינם מצבים בינאריים אלא תהליכים מצטברים. וכפי שלימד רבינו יונה: 'וכענין הבגד הצריך כבוס, כי המעט מן הכבוס יועיל בו להעביר הגעל ממנו, אך לפי רוב הכבוס יתלבן' (שערי תשובה א, ט). כך הדבר לא רק לגבי העבירות, אלא אף לגבי המצוות: 'כשם שבחרטה אנו אומרים שמשוהו של חרטה מועילה להעביר את הגועל, אע"פ שעצם הכתם עדיין נשאר שם; כמו כן משהו של תהייה פועלת להעביר את הזיו, אבל עצם זכות המצוה עדיין קיים הוא במילואו' (ר"ה כג, ו).

מאחר שכך, מובן הדמיון בין תוהו על זכויותיו לבין החוזר בתשובה על עוונותיו. הכתיבה והחתימה הן ביטויים לרמות שונות של עומק חדירת הרע או הטוב אל תוך נפשם. ביחס לשניהם, התוהו והשב, החרטה על העבר, משמעה עמעות בהירותו והחלשת עוצמתו של המצב הקודם, וכמו כן, ביחס לשניהם, משמעות המושג **חתימה** היא מידת ההשתרשות בחטא או בטוב. והרב הוטנר מסיים: 'ולמדים אנו מזה תוספת אור חדש בתפיסת ערכה של ההשרשה הנפשית

האיכותית, בקיום המצוות שלנו. כי רק על ידיה של ההשרשה האיכותית הנפשית הזו אנו נחתמים לטובה' (ר"ה כג, ח).

מי הם אותם 'רבותינו', שהזכיר הרב הוטנר בנוגע להשוואת ה'הכתמה' וה'החתמה'? יש לשער שהכוונה היא לרבי צדוק הכהן מלובלין,⁵⁶³ שדבריו בעניין זה דומים מאוד בתוכנם ובלשונם לאלו של הרב הוטנר:

ואמרו (בר"ה) שם גזר דין דיחיד אינו נקרע, והיינו כמו שנאמר אני ה' לא שנית. כי הנה לשון נקרע, וכן תשובה שמקרת, וכן לשון הכתוב ורפא, מעצמו, היינו דהתשובה מעצמה היא הקורעת ומרפאת. כמו דרך משל שנפל מים על נייר כתוב ונמחקו האותיות, כי אותיות הגזר דין הוא ממעשה העבירה עצמה כי חטאים תרדף רעה, ומזה נעשה נייר של הגזר דין דהיינו ספרן של רשעים, דידוע שהספר של צדיקים ושל רשעים ושל בינונים הוא לב האדם עצמו, וכששובר לבו ועשה תשובה ונשבר לבו בקרבו הרי נקרע הספר של גזר דין (תקנת השבין ח, ב, עמ' 96).⁵⁶⁴

שלושת הספרים הנפתחים בראש השנה, ספרים אנושיים הם. גזר הדין החקוק בהם, עשוי ממעשה העבירה עצמו, וקריעת הספר של גזר הדין, אין פירושה אלא קריעת הלב הנשבר בקרבו. גם חתימת הרשע לאבדון, איננה מצויה ברשומות בית המשפט, אלא בנפשו של החוטא, שהשתרשה באופן כה עמוק ברוע עד כי שוב איננה יכולה להשתנות על ידי תשובה בלבד:

ועל כן אמרו (בע"ז יז). במינות וזנות שאם ישובו לא ישיגו אורחות חיים, דעל זה לא יועיל התשובה, דוגמת לפטור ממיתת בית דין. דמאחר דאדוק בה זה מקרי **דנחתם** גזר דין. כמבואר (בר"ה יח). דזהו מה שנאמר **נחתם** עונך, רצה לומר ככתם הנכנס בבגד בחוזק שאף שיעבירו כל שבע סימנין אין עובר, שזהו סימן הכתם המטמא כמו שאמרו (בנידה) שאינו

563 הרב הוטנר מכנה אותו בתואר הערכה הנדיר בכתביו: 'מרן הכהן מלובלין' (אגרות וכתבים פ, עמ' קמז, שם הוא מצטט מ'ספר הזכרונות' של רבי צדוק הכהן בנוגע לקבלת ר"י סרוג).

564 ראה גם פרי צדיק לראש השנה (חלק ה עמ' רעא): 'שהספרים הם גופן ונשמות של ישראל שעל זה אמרו וכל מעשיך בספר נכתבין, היינו שחקוקים בגופות ונפשות ישראל'. שם עמ' רצט: 'ולהבין ענין ג' ספרים כי בודאי אין להשם יתברך רק ספר תורה אחת וזהו ספרן של כל הברואים שכל נפשות ישראל יש להן כל אחד שורש בתורה הקדושה ואמרו ז"ל שקודם שנולד האדם מלמדין אותו כל התורה ואז נעשה כתוב וחקוק הספר על לוח לבו של האדם וזהו הספר של האדם כמו שנאמר וכל מעשיך בספר נכתבים וכאשר מקלקל מעשיו נמחה שמו שבתורה הקדושה וכן גם כן למעלה בשרשו... וזהו מחני נא זה ספרן של רשעים כי נעשה על ידו צירוף אחר. ועל ידי החרטה שבלב שבראש השנה כנ"ל נפעל שהתשובה בעצמה מקרעת את גזר הדין. והיינו כמו שנפול כלי עם מים על הכתב ומטשטש ומקרע את הכתב לפי שעה אבל עיקר העון שיהיה נמחה לגמרי אינו נפעל רק אחרי זה בימי התשובה על ידי וידוי דברים דייקא'.

מתכבס ועובר כלל, כך השקוע בעון וברע בכל מעמקי לבבו שלא יכול להתכבס, וזהו חתימת גזר דין שאינו נקרע דכל באיה וגו' (שם).

כמו אצל הרב הוטנר, כך אצל רבי צדוק הכהן, **חיתום** גזר הדין הוא **ההכתמה** בעוון. השתרשות בלתי הפיכה בחטא.

מקור נוסף הדומה מבחינת תוכנו לדבריו של הרב הוטנר הוא המהר"ל בדרוש לשבת תשובה. המהר"ל דן בדרשתו של רבי שמלאי 'למה הולד דומה במעי אמו לפנקס' (בבלי נדה לא ע"א). והוא מבאר כי האדם עצמו הוא הפנקס, בו נכתבים כל מעשי חיו, ונרשמים חובותיו וזכויותיו. כזה הוא גם פירוש המשנה 'כל מעשיך בספר נכתבים' (אבות ב, א), אין הכוונה לספר מטאפיזי אלא לאדם עצמו:

וזה שאמר למה הולד דומה במעי אמו לפנקס שהוא מונח ומקופל, ורצה בזה כי... כאשר כל פנקס נכתב בו אני חייב לפלוני וגם נכתב בו פלוני חייב לי, כך האדם נכתב בו כל מעשיו אשר יעשה הן מה שחייב לבוראו מן החטאים אשר יעשה ומה שהבורא חייב אליו לשלם לו שכר מצות שעשה... וכאשר יחשוב האדם שהוא כמו פנקס בו נכתב הכל לא יחטא... וכמו שאמר רבי (אבות פ"ב) הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה דע מה למעלה ממך עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבין, הרי ביאר כי כאשר ידע שכל מעשיו נרשמים בספר אינו בא לידי חטא והספר הזה הוא האדם עצמו שבו יורשמו חובותיו וזכויותיו (דרוש לשבת תשובה, עמ' ע).

המהר"ל אף מרחיק לכת וסובר כי אותותיהם של אלו נחקקים לא בנשמתו בלבד, אלא אף בגופו ובמיוחד בפניו:

כי צלמו של אדם והם האברים שהם צלם האדם מעידים על חטאיו, כי במה שנברא האדם בצלם אלהים אם יחטא אין לו צלם האלהים אבל הוא נמשל כבהמות נדמה... ויש הכרה באדם באבריו ובפרצוף שלו שהוא צלם האדם אם הוא בעל חטא, ודבר זה ידוע לחכמים ונבונים. והנה האדם הוא פנקס בו נכתב ונרשם הכל (שם).⁵⁶⁵

565 אילוסטרציה ספרותית נאה לרעיון של ה'אדם כפנקס' מצויה בסיפורו של אוסקר ווילד, 'תמונתו של דוריאן גרי'. צייר מוכשר, באזיל הלווארד, מנציח בתמונה את דמותו המושלמת של דוריאן גריי, צעיר יפה ומקסים החרד מפני האובדן העתידי של יופיו ונעוריו. במהלך השנים הולך דוריאן ומשחית את דרכיו במעשי הונאה ופשע חמורים, אך באורח פלא נותרים פניו ברעננותם הצעירה וביופים הטהור. לאחר שהוא רוצח את הצייר, הוא מגלה בעליית הגג את התמונה שספגה את אותו הכיעור וההשחחה של נשמתו, וממנה נשקפת דמותו האמיתית, מגואלת ומעוותת.

ככל הנראה, על מקורות אלו הסתמך הרב הוטנר כשהפקיע את שלושת הספרים השמימיים ממשמעותם הפשוטה: מעתה, הכתיבה והחתימה אינם פרוטוקול משפטי של בית הדין האלהי, אלא היקבעות אימננטית, המשקפת את אותות הזכויות והעוונות שנחרטו בנפשו במהלך חייו.

הווידוי כשפיטה עצמית

ביטוי נוסף להפנמת הדין אצל הרב הוטנר, הוא תפיסתו את הווידוי כשפיטה עצמית. רעיון זה, המעניק לאדם תפקיד אקטיבי בגזירת דינו ובהוצאתו אל הפועל, ממשיך את היסט המשמעות מתפיסה מטאפיזית אל עבר תפיסה אנתרופולוגית. אם בתפיסה המסורתית הובן הדין בדרך כלל כהליך שמימי החורץ את גורלו של הנידון הפאסיבי, הנתפש בכף בעל כורחו, הרי עתה מתפרש הדין כמעשה אוטונומי ובחירי המתרחש בפנימיותו של האדם באמצעות הווידוי.

ייחודה של תפיסה זו תתברר אם נשווה אותה לתפיסות אחרות:⁵⁶⁶ רבנו בחיי רואה את הווידוי כביטוי של כניעה ושברון לב, וכהודאה בחוסר האונים לנוכח הכשלון.⁵⁶⁷ המהר"ל, הרואה את התשובה כחזרה מיסטית של הנפש אל מקורה האלהי, מפרש את הווידוי כמסירת הנפש אל מקורה.⁵⁶⁸ גישות אלו רואות את הווידוי כביטוי של הכנעה והתמסרות, עד כדי איון עצמי.

בניגוד לתפיסות פאסיביות אלו, רואות גישות אחרות את הווידוי כפעולה אקטיבית ביותר. זהו מכשיר מרכזי לקבלת אחריות, להתוודעות לבחירה וליכולת, וממילא להעצמת השליטה העצמית.⁵⁶⁹ כיוון זה קיים בעיקרו כבר אצל הרמב"ם, והוא מתרחב ומתפתח במאה העשרים. כך למשל, הרא"ה קוק, הרואה את התשובה כגילוי החירות,⁵⁷⁰ מבאר את הווידוי כהתוודעות לחירות זו, הכורכת בקרבה אחריות ויכולת:

אחד מהיסודות של התשובה, במחשבתו של האדם, הוא הכרת האחריות של האדם על מעשיו, שבא מתוך אמונת הבחירה החפשית של האדם. וזהו גם כן תכן הווידוי המחובר עם

566 מבחינה מתודולוגית, בחינת משמעות הווידוי עשויה לחשוף ביעילות ובחדות את את קווי המיתאר של תפיסות תשובה שונות, שכן הווידוי הוא חובה הלכתית אובייקטיבית שאין עליה עוררין (ראה למשל יומא לו ע"ב, פז ע"ב), ונוח להשוות באמצעותה בין ההוגים השונים. מה שאין כן בנוגע לתהליכי התשובה הפנימיים המתוארים לעיתים בשפה פרטית המקשה למצוא את מקבילתם המדוייקת בתפיסות אחרות.

567 חובות הלבבות ז, ד. מסיבה זו, אצל רבינו בחיי כרוך הווידוי בבקשת מחילה (שיתודה בהם ויבקש המחילה עליהם), מה שאין כן אצל הרמב"ם (למשל הלכות תשובה א, א), ראה שג"ר, שובי נפשי, עמ' 43, 57.

568 כדעיל, עמ' 35-37.

569 על שני כיווני המחשבה בהגות התשובה, העצמאות האנושית הבוטחת, לעומת ההישענות הטוטאלית על החסד האלהי, ראה שג"ר, שובי נפשי.

570 ראה איש שלום, דת, תשובה וחירות, עמ' 295-329; איש שלום, הרב קוק, עמ' 142-145.

מצות התשובה, שמודה האדם שאין שום ענין אחד שיש להאשימו על החטא ותוצאותיו, כי אם אותו בעצמו. ובזה הוא מברר לעצמו את חפש רצונו ועצם יכלתו על סדרי חייו ומעשיו (אורות התשובה טז, א*1).

גם הרב הוטנר מדגיש את ההיבטים האקטיביים של הווידוי. כך למשל הוא רואה את הווידוי כהפלטה של חלקים שליליים בנפש אל מחוצה לה (י"כ יז, ה, וכדלעיל עמ' 159). כאן נעסוק בהיבט אחר, והוא ראיית הווידוי כמעמד של שפיטה עצמית:

מה שנקרא וידוי בהלכות תשובה הוא הנקרא הודאת בעל דין במשפט בין אדם לחברו. ובמשפט שבין אדם לחברו, ההודאה היא בירור גמור. ונמצא איפוא דבשעה שהבעל תשובה עומד ומתוודה, הרי הוא מכניס את עצמו לבירורים של הנהגת המשפט. והכנסה זו, נעשית היא במחשבה תחלה, מדעתו ובבחירתו החופשית... הלא כך אמרו חכמים: אשר ירשיעון אלהים, פרט למרשיע את עצמו. כלומר, האדם המודה או המתודה, הרי הוא עושה בעצמו מעשה בית דין (י"כ לה, ז).

עניינו של הווידוי הוא, שהוא מקבל עליו את העונש. וקבלת העונש על עצמו הרי היא היא צידוק הדין, ודין העמידה בוידוי היא כמו דין העמידה של בעל הדין. "ועמדו שני האנשים לפני השם". וכמו שגם צידוק הדין הוא בעמידה. וזו היא כוונתו של המהר"ל בנתיב התשובה שכתב כי הווידוי הוא שמוסר עצמו להשם יתברך. יעוין שם. ודבר זה טעון פירוש. אלא שכונת הדברים היא לומר שאמירת וידוי היא כאדם הנכנס לדין להתדיין בפניו שבודאי הוא מוסר את דינו לאותו דין, ומקבל עליו את הפסק שלו.⁵⁷¹ ובזה אנו דנים במאמרנו כאן שכשמופיע הווידוי בהלכות תשובה ובעבודת התשובה, אין עיקר פעולתו בזה שהוא מוסר את דינו לדין, אלא שעיקר הוא בזה שהוא מברר את חטאו באופן כזה שאפילו אותו דין הדין על פי גילויים ובירורים, יקבל את הבירור שלו, ולעומת זאת יזכה להיות נידון בלי תביעת בירורים ונסיונות כלל. והכל נחלט ונפסק לפי התעלומות שבלב (שם, שם, ט).⁵⁷²

בשונה מן ההבנה המקובלת הרואה את הווידוי כתפילה, בה מתחטא האדם בשברון לב לפני אביו שבשמים על פגמיו וכשלונותיו, רואה הרב הוטנר את הווידוי כמעמד משפטי נוקשה, בו מקבל החוטא על עצמו את האשמה, ומביע נכונות לשאת בעונש. ביטוי לכך היא החובה לעמוד בשעת

571 פרשנות זו של הרב הוטנר היא רציונליזציה של כוונתו המיסטית של המהר"ל, וכפי שהערנו על דרכו זו מספר פעמים.

572 במקום אחר רואה הרב הוטנר את הווידוי באספקלריה הלכתית של 'מסירת מודעה'. כלומר, הצהרה על רצונו האמיתי של האדם, שמחמת אונס ואילווצים חיצוניים לא יצא אל הפועל. אף הווידוי מגלה את הרצון הפנימי, האמיתי והטהור, שלא הצליח להתגשם בעולם המעשה (ר"ה קונטרס רשימות ג).

הוידוי, כשם שחובה על הנאשם לעמוד בשעת המשפט.⁵⁷³ מתוך כך נעשית השפיטה העצמית גורם לכפרה, שכן הדין כבר התבצע ושוב אין טעם בקיטרוג:

מתורתם של חכמי אמת שרי קודש למדנו, כי במהלך פעולת הוידוי, תורת קיטרוג פתיכא בו, כלומר, מאחר שהאדם בעל החטא מקטרג בעצמו על עצמו, ממילא מסתלק המקטרג. ופיו של המקטרג נסתם באומרים לו כבר קדמך. וזה על דרך "מילתא גנאי דאית בך קדים אמרה" (ר"ה כא, ח).⁵⁷⁴

להלן נפתח היבטים שונים של רעיון השפיטה העצמית, על פי שני מקורות: רבי ירוחם ממיר והרמן כהן. על אף המרחק הגדול בין השניים, קיים דמיון רב ביניהם בנקודה זו, ושניהם כאחד תורמים להסברת הסוגיה.

ר' ירוחם ממיר: 'סוד המשפט הוא מרשיע את עצמו'

רבי ירוחם ממיר מלמד במאמריו כי בניגוד לתפיסה המקובלת, עשיית המשפט היא בראש ובראשונה עניינו של החוטא המעוניין למרק את חטאו, ורק לאחר מכן עניינה של החברה. בנקודה זו קיים לדעתו הבדל בין מטרתו החברתית-פרגמטית של משפט האומות, שהוא, 'תקנות וגדרים לשמור על הסדר המדיני והמשטר', לבין המשפט בישראל שמטרתו הגשמת הצדק האלהי בטהרתו.⁵⁷⁵ משום כך, במשפטי אומות העולם, העבריין ישאר תמיד בעל 'עבר פלילי', שכן המשפט איננו מתקן את החטא באופן מהותי, מה שאין כן במשפט התורה, לאחר ביצוע פסק הדין נמחק לגמרי רישומו של החטא ו'כיון שלקה הרי הוא כאחיד'.⁵⁷⁶ באמצעות המשפט ניתן, בתשלום קל יחסית, של ממון, מלקות או יסורים, להיפטר מעונש עצום בעולם הבא.⁵⁷⁷ ולפיכך מיצוי הדין הוא טובה גדולה לחוטא:

573 ראה רמב"ם הלכות סנהדרין כא, ג.

574 וזה פירוש 'ונשלמה פרים שפתינו', היינו, שכוחו של הוידוי הוא כמו קרבן פנימי (ר"ה כא, א בשם רבינו יונה, שערי תשובה א, מא). ראה גם יו"כ יז, ד: 'וידוי נעשה גורם של כפרה בפני עצמו'.

575 דעת חכמה ומוסר ב עמ' קז. דעה שונה מצויה בדרשותיו של הר"ן, המזהה את שתי המגמות במשפט העברי עצמו: הראשונה 'תקון סדר מדיני', והיא תפקידו של המלך. השנייה, הגשמת משפט הצדק האמיתי כשלעצמו, לשם החלת ה'ענין האלהי' בעם, והיא תפקידו של השופט (דרוש אחד עשר, עמ' קפט-קצה).

576 דעת חכמה ומוסר ב, עמ' קי, על פי מכות כג ע"א. יש להעיר כי מן ההיבט הציבורי והחברתי הסוגיה מורכבת, ראה נחום רקובר, תקנת השבים: מעמדו של עבריין שריצה את עונשו, ירושלים 2007.

577 דעת חכמה ומוסר א, מאמר קי. ושם עמ' ססד 'על ידי הדין של למטה, הוא נפטר מכל הדין של למעלה'. ביטוי מעשי למגמה זו היה נסיונם של חכמי צפת, ובראשם רבי יעקב בירב לחדש את הסמיכה כדי לאפשר את ביצוע עונש המלקות ובכך להפטר מחיוב כרת. כמבואר באריכות בקונטרס הסמיכה שבסוף שו"ת מהרלב"ח (רבי לוי בן יעקב אבן חביב), לעמבערג תרכ"ה.

אנו מורגלים להביט על מדת "המשפט" כמו על "גזלן", כמו על חייל עם כלי זינו בידו, כששומעים אנחנו את המלה "מדת הדין" הלא פלצות תאחזתנו, חס וחלילה לחשוב כן, תורה מלמדת אותנו כי יסוד המשפט הוא "אתה כוננת מישרים – ישרות אני נותן לכם", אין לך עוד יסוד של יושר חסד ורחמים כסוד של מדת משפט, סוד של אהבה וחמלה בלתי גבול, המצרפו ומזככו, מעביר ממנו כל חטא ואשמה (דעת חכמה ומוסר ב, עמ' קיג).⁵⁷⁸

הישרות הנזכרת כאן היא הזדהות עם היושר האלהי: 'זהו הסוד של משפטי ה'. סוד של ישרות בתכלית, ישר כמו ישרות עצמו' (שם עמ' קיא). ראייה בהירה זו של האמת, היא גם יסודה של השפיטה העצמית, עיקרו של המשפט: 'סוד המשפט הוא מרשיע את עצמו' (שם עמ' קו). זהו הרעיון שנזכר לעיל אצל הרב הוטנר: בתלמוד נקבע כי מודה בקנס פטור משום שנאמר 'אשר ירשיעון אלהים – פרט למרשיע את עצמו' (בבא קמא סד ע"ב). בקביעה זו רמוז עקרון מוסרי יסודי: האדם 'עושה עצמו לרשע, ז"א שמצדיק על עצמו את הדין ואומר רשע אני'.⁵⁷⁹

רק על ידי ההרשעה העצמית, מושגת מהותו הפנימית של המשפט, ובלעדיה הוא נותר קביעה פורמלית מנוכרת המושלכת על האדם מבחוץ: 'בלי "צדוק הדין" הרי נשאר מכל המשפט רק סתם עונש ונקמה, וזה אינו כלל ממשפטי ה'. אין זה אלא משפטי אוה"ע, והרי פשוט ש"מרשיע את עצמו" היא עיקר נקודת המשפט' (שם, עמ' קיא). על ידי קבלת הדין, מופקעים המשפט והעונש מן השרירותיות והניכור שלהם, ונעשים להכרח מהותי. יתירה מזאת, גם אמיתותה של ההודאה תלויה בהזדהות עם ההליך השיפוטי והעונש הבא בעקבותיו. בלעדי הזדהות זו תישאר ההודאה

578 בדומה לכך במקום אחר: 'משובשים אנו מאוד במושג "משפט" שמביטים עליו כעל עונש ונקמה. וע"כ אי אפשר לנו להבין בשום אופן מה שנאמר (ישע"י סא, ה) "אני ה' אוהב משפט"; אכן באמת משפט הרי היא אחת ממדותיו של הקב"ה, מדה שהכל כלול בה... ואמנם העולם "התרבותי" טוען באמת מה נרויח בזה אם נהרוג גם את הרוצח, ומה יתן זה ומה יוסיף, הלא הנעשה כבר אין להשיב. והוא משום דאינם יודעים סוד המשפט. והרמב"ן [דברים ז, טו] מסיים אח"ז: "כי ברחמנות הטפשים יאבד כל משפט", שענין הויתור והמחילה בא מצד שאינם יודעים מהותו של משפט (דעת חכמה ומוסר א, עמ' שסח). ההסבר לכך הוא שהמשפט איננו נקמה, אלא השבת הסדרים שנפרעו על כנם. סדרים אלו הם מידת הדין, שהיתה ראויה לשלוט בעולם: 'מתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין (ראה בראשית רבה יב, טו). אמנם לאחר מכן 'ראה שאין העולם יכול להתקיים ושיתף מידת הרחמים' (שם). אולם אין הכוונה לויתור ומתנת חנם, אלא למעין מכירה בהקפה. והחוב נזקף על חשבוננו של הלוקח, שיצטרך לשלם לבסוף משלו (דעת חכמה ומוסר ב, מאמר לז). ר' ירוחם מסביר את הטעם לכך, על פי הרמח"ל, המלמד כי קבלת שכר רוחני מתנת חנם בלא עמל, יש בה משום בושה של 'נהמא דכיסופא' (שם עמ' קכא). יש לציין כי מסיבה זו סבור ר' ירוחם שאסור לנפגע לסלוח לפוגע אם לא ביקש ממנו מחילה, כדלקמן הערה 701.

579 מעלתה של שפיטה עצמית זו גדולה יותר מעמידה בפני בית הדין, שכן היא פוטרת לגמרי מן התשלומין (דעת חכמה ומוסר ב, עמ' קט).

מעין 'עיסקת טיעון' תועלתנית. הודאה אמיתית תתכן רק כתוצאה של ראייה בהירה של האמת, העושה את ההתכחשות לבלתי אפשרית.⁵⁸⁰

הדברים מזכירים את מושג ה'הארה' של בובר. שהוא הכרה בהירה ועמוקה של האדם באשמתו. בובר מבחין אמנם בין ההארה הקיומית, הנעשית בין האדם לבין עצמו, לבין הווידוי הדתי, הדיאלוגי, כדוגמת זה של יום הכיפורים. אולם כפי שהוא מלמד, בלא הארה, גם הווידוי הדתי מאבד את משמעותו: 'בלי גל אור חזק זה, המאיר את תהום התמותיות, נשארת ההודאה, ואפילו יכבדו תוצאותיה, נטולות-עצמות בתוך חייו הפנימיים של האדם, והווידוי שוב אינו אלא מלמול שאין שומע לו'.⁵⁸¹

הרמן כהן: קבלת האשמה כהכרעה אינדבידואלית

תרומה נוספת להבנת השפיטה העצמית מצויה בדיונו של הרמן כהן בסוגיה זו. בראשית החיבור הזכרנו את סטיבן שוורצשילד שהצביע על השפעתו של הרמן כהן על הרב הוטנר.⁵⁸² גם בסוגיית הווידוי אפשר לעמוד על נקודות דמיון חשובות. נבחן בקצרה את דבריו של הרמן כהן בסוגיה זו, ולאחר מכן נדון בדבריו של שוורצשילד.

כפי שתיארנו בפרק ג, בהגותו של כהן, החטא והתשובה הם שלבים בתהליך האינדבידואליזציה, החטא מגלה את בחינת ה'חיד', והתשובה מכוננת את ה'אני' בן החורין. במסגרת תפיסה זו, מבטא הווידוי את עמידתו העצמאית של האדם לנוכח אלהים:

אופייני הוא הדבר שבווידוי על החטאים לא נאמרה השתחויה, זה הביטוי המקובל בו בדרך כלל. וההשתחויה והכריעה ייתכן שהולמות הן תחנוני תפילה, ההודאה החגיגית באלוהים. אולם בהודאת האדם על חטאיו ובהודאה, הקשורה בכך, בבטחונו באל הטוב הסולח לעוונות, שוב אין מקום להשתחויה ולכריעה, אלא אדרבה העמידה הזקופה נאה לה.... עמידת האדם לפני א-לוהים, למען גאולתו מן החטא. עמידה שיש עמה שברון לב, אבל גם זקופה היא, יש בה כדי להעיד על כבודו של האדם (דת התבונה, יב, ז).

580 ראה ר' שמחה זיסל זיו מקלם, רבו של ר' ירוחם: 'ממשפט החכמים להודות על האמת אף (שהוא) נגד טבעו, אבל החכם יתברר לו האמת כמו חי, ואי אפשר לו לומר על חי שהוא מת' (חכמה ומוסר א, עמ' רסה).

581 בובר, אשמה ורגשות אשמה, עמ' 206. ראה שם ניתוח ההודאה הבלתי אותנטית של יוסף ק. ב'המשפט' של קפקא, בפרק 'לפני החוק', ושל סטאוורוגין ב'שדים' של דוסטוייבסקי, בפרק 'אצל טיכון'.

582 ראה לעיל, עמ' 27.

כפי שהזכרנו,⁵⁸³ בשונה מגישות אחרות הרואות בווידוי הודאה באפיסת הקיום האנושי האוטונומי, ומסירתו המוחלטת לידי ה', אצל כהן מבטא הווידוי את כבודו והדרו של האדם העומד עצמאי ובן חורין לפני ה'. ביטוי מובהק לכך היא החובה להתוודות בעמידה, נקודה שהובלטה גם אצל הרב הוטנר. בהמשך לכך, מבאר כהן גם את תכנו הפנימי של הווידוי כביטוי של אינדיבידואליות וחירות. ראשית, ההודאה באשמה היא התרחשות אינטימית, המגלה את יחידותו: 'האשמה הוה ותהיה תואר של היחיד' (דת התבונה ח, 42); 'אם חייב הוא היחיד להכיר בכך שהוא מחולל חטאו, הרי מתחייב מכאן שעליו גם להודות בכך שהוא מחוללו. אך ורק בהודאה זו בא האני לידי גילוי' (שם, יא, 31). שנית, ההודאה באשמה נעשית לעולם מתוך הכרעתו הבחירית של היחיד, שכן השופט יכול להטיל רק עונש, אך לא אשמה, שאותה נוטל האדם על עצמו מרצונו:

הרשות בידי השופט רק לקבוע את הפשע לפי הגדרת החוק, ובהתאם לכך לקבוע את עונשו של הפושע. אולם יש לסלק מסמכותו של השופט שבהרשעתו את האדם יחרוץ משפט גם על אשמתו... משניטלה הטלת האשמה מאת השופט, על הפושע עצמו לקבל אותה על עצמו (דת התבונה י, 5).

האשמה איננה קטגוריה אובייקטיבית אלא סובייקטיבית, ואין היא מעניינם של המשפט והאתיקה, שמטבעם הם כלליים. החוטא נוטל אותה על עצמו מתוך התוודעות ליחידותו. בקבלת האשמה הוא מודה לא רק בעובדות אלא גם במשמעותן לגביו. ומתוך ההכרה באשמתו, מקבל הוא ברצון אף את העונש:

העונש בלבד אינו בעצם הדבר שעושה את התשובה מוחשית ומעשית. הרי אף בהליכי המשפט אין בהכרזה על העונש על ידי השופט כדי להניח את דעת המשפט – שהרי מן הדין הוא שתהא זו חסרה מיסוד הכרזת השופט על האשמה. אדרבה, נדרש שהפושע עצמו יוכל ויהא חייב ליטול על עצמו את אשמתו. בהכרזה זו של הפושע עצמו על אשמתו טמון הנימוק הפנימי של העונש. העונש נעשה לפושע נחמתו היחידה בתודעת אשמתו, ועל תודעה זו הוא עצמו אינו יכול לוותר. העונש הוא המשען היחידי שלו למען שחרורו מסבלו זה, שכמעט ללא נשוא הוא... הודאה זו בחטא היא התשובה שעל החוטא לקבל על עצמו. הודאה זו על כל הייסורים והמצוקה, על כל דכדוך הנפש והיאוש הכרוכים בקבלת הדין על עצמו, היא תחילתו של ביצוע העונש, שעל החוטא להטיל על עצמו אם הוא רוצה שאלוהים יגאל אותו מן החטא. הענשה עצמית זו היא הצעד הראשון בדרך התשובה שנפתחה לפניו (דת התבונה יא, 31).⁵⁸⁴

583 לעיל הערה 126.

584 ראוי לציין כי אף אצל הרב סולובייצ'ק, שהגותו ממשיכה בכמה מובנים את הרמן כהן (ראה קפלן, כהן וסולובייצ'ק), מצאנו תפיסה דומה של הווידוי ככפרה באמצעות יסורי המכאוב והבושה (על התשובה, הווידוי – קרבן חרטה ובושה, עמ' 61-65).

ההודאה באשמה מְתוּכָת בין ההרשעה לבין העונש, ובכך נעשה העונש לכורח אימננטי המתבקש על ידי החוטא עצמו. כהן מרחיב רעיון זה לא רק לתחום המשפט אלא גם לייסורים בכלל. האדם עצמו מקשר בין יסוריו לבין חטאיו.⁵⁸⁵ בכך ניטלים מהם השרירותיות וחוסר הטעם, והם נטענים במשמעות של סליחה וכפרה:

ואין העונש זקוק לבית כלא, שכן החיים עצמם הם כלא זה של העוון. ושוב אין מן הצורך לתאר את העונש על ידי הסבת ייסורים מיוחדים. שכן כל החיים כולם נראים מתוך אספקלריית התשובה הנכונה כייסורים של האדם, שנפסקים רק על ידי רגעי השליה של הנאה (שם, יב, 16).

הדרישה מן האדם לקשר בין יסוריו לבין חטאו, כדי לעשותם לגורם מכפר, קיימת גם אצל הרב הוטנר. הוא מבחין בין ייסורים בעלמא לבין ייסורים השייכים לתהליך התשובה. האחרונים נוטלים חלק ב'ארבעה חילוקי כפרה', ולפיכך אין הם מכפרים אלא אם כן הם מתקבלים לשם כפרה: 'דבהלכה זו היסורים פועלים בתורת גמר כפרת התשובה. ובזה אין היסורים ממרקים אלא אם הם מתקבלים בתורת עונש על החטא' (יר"כ יב, ח).

הרב הוטנר והרמן כהן

הנקודה האחרונה מצטרפת לקווי הדמיון הניכרים בין הרב הוטנר להרמן כהן ביחס לרעיון השפיטה העצמית (בפרט בולטת הדגשת העמידה בשעת הווידוי), וכאן ראוי לדון בהבחנתו של שוורצשילד בין שני האישים. לדעת שוורצשילד, תפיסת הכפרה של הרמן כהן, נשארת בגבולות הפילוסופיים שמאפשרת לו האתיקה, ולפיכך, כדי להסביר את רעיון הסליחה, הוא נזקק לדרך משפטית מתוחכמת ההופכת למפרע את החטא לשגגה.⁵⁸⁶ לעומת זאת, אצל הרב הוטנר, קיים בכפרה מימד של חסד אלהי החורג ממסגרות המשפט.⁵⁸⁷

לאור זאת נשוב אל רעיון השפיטה העצמית. בנוגע לכהן, וודאי נכונים דבריו של שוורצשילד. כהן נשאר מחויב לעקרונות האתיקה, ולפיכך הוא רואה את הווידוי כרצון לשאת בעונש בפועל. שכן

585 אפשר לראות ברעיון זה השקפה מעניינת על סוגיית ההשגחה בכלל. ההשגחה איננה מדע מטאפיזי אובייקטיבי, אלא הכרעה בחירית ויצירתית המסורה לשיקול דעתו של האדם. הדברים דומים במקצת לדבריו של הר"ד סולובייצ'יק על הקשר בין ההשגחה לבין כוח היצירה של האדם (איש ההלכה, עמ' 102-105).

586 הצדקה פילוסופית רחבה לרעיון זה נמצאת כבר אצל ר"י אלבו בספר העיקרים, ד, כז, וכדלעיל הערה 494.

587 שוורצשילד, מבוא, עמ' 253. (יש להעיר כי לדעתו, הסליחה אצל הרב הוטנר מבוססת על עקירה מטאפיזית של העבר, אך על פי הצעתי לעיל עמ' 178, יש לפרש את הסליחה באופן אחר). הבדל דומה קיים בין הרמן כהן, התולה את הכפרה בשגגה, לבין ר"ד סולובייצ'יק שלדעתו הכפרה מתייחסת גם למזיד. ראה קפלן, כהן וסולובייצ'יק, עמ' 221-235.

אף אם מצד טובו של ה', תתכן מחילה בלא עונש, הרי מן ההיבט האתי, אי אפשר לפטור את העבריין בלא כלום, וברגישותו המוסרית לא ימצא החוטא מנוח לנפשו עד שישא את עונשו:

לפני אלוהים יכול אדם לראות את עצמו פטור מעונש: שכן חסד אלוהים אין חקר. אולם חירותו העצמית המוסרית אין דין שתקופח על ידי יחסו הדתי הנוסף אל האלוהים (דת התבונה, יב, 15).

כך באשר לכהן, אולם בנוגע לרב הוטנר, אני סבור שההסבר לדבריו שונה מהצעתו של שוורצשילד. אמנם הרב הוטנר מצביע על אפשרות להיפטר לגמרי מן העונש, אולם המדקדק בדבריו יראה שהסיבה לכך איננה החסד האלהי, כי אם המשפט דווקא. אלא שהשפיטה העצמית, הפנימית, מייטרת את הצורך במשפט החיצוני.

כך עולה מהסברו של הרב הוטנר למדרש 'בזמן שיש דין למטה אין דין למעלה':⁵⁸⁸ ביעור הרע למטה פועל כזרועו הארוכה של המשפט של מעלה, ולפיכך, כאשר המשפט האנושי מתבצע כתיקונו, אין צורך בדין השמימי.⁵⁸⁹ כך בנוגע למשפט בכלל, וכך באשר לוויודוי בפרט:

דוקא על ידי זה שהבעל תשובה בירר את חטאו, בסוג בירור כזה, שגם במשפט של בית דין של מטה הוא, בירור שאין אחריו בירור, דוקא על ידי זה הוא זוכה לאותה הנהגה של מעלה המופקעת מתביעת בירורים ונסיונות. והכל נחרץ שם על פי תעלומות הלב (י"כ לה, ז).

הרב הוטנר מקבל את הרעיון שהוויודוי מבטא בכנות את הנכונות לשאת בעונש. אולם דווקא כנונות אמתית זו, מבטלת את הצורך בענישה בפועל. הוא מסתמך על פירושו ללשון הרמב"ם

588 דברים רבה שופטים ה: 'א"ר אליעזר במקום שיש דין אין דין, ובמקום שאין דין יש דין, ומהו כן, אלא א"ר אליעזר, אם נעשה הדין למטה אין הדין נעשה למעלה, ואם לא נעשה למטה נעשה למעלה'. רעיון זה מופיע בחסידות ובתנועת המוסר, אך כפי שנבאר בהמשך, במשמעות שונה במקצת. ראה למשל ליקוטי מוהר"ן קמא סימן טו אות ב: 'כי כשאין אדם דן ושופט את עצמו, אזי דנין ושופטין אותו למעלה, כי אם אין דין למטה יש דין למעלה... אבל כששופט את עצמו, וכשיש דין למטה אין דין למעלה, ואין היראה מתלבש בשום דבר לעורר את האדם, כי הוא בעצמו נתעורר'; שפת אמת פרשת שופטים [תרנ"ד]: 'אבל אמרו כשיש דין למטה אין דין למעלה. וכשבנ"י עושין הדין בינם לבין עצמם בין א' לחבירו ומכ"ש כ"א בנפשו ששופט את עצמו לתקן דרכיו כמ"ש טובה מרדות א' בלבו של אדם. אז הקב"ה מתמלא עליהם ברחמים וע"י הדין מתעורר הרחמים ואדרבא בזה נימתק מדה"ד'. כך גם בהמשך דברי רבי ירוחם ממיר שראינו לעיל: 'איזה אושר הא לאדם "מרשיע את עצמו" – היינו שדן את עצמו, מעניש ועושה דין בעצמו, וא"כ ע"פ הכלל שכל מקום שיש דין למטה אין דין למעלה, הרי בהודאה הכי קטנה רק שמודה ואומר 'ואתה צדיק ואנחנו הרשענו', מסלק מעל עצמו כל דין שמים החמור, שכיון שעושה דין למטה על עצמו אין דין למעלה' (דעת חכמה ומוסר ב עמ' ק, וראה גם שם חלק א עמ' שסד).

589 'דלעולם אין ביעור הרע למטה נעשה אלא בתורת שליחות מלמעלה, וממילא כשיש דין למטה אין דין למעלה. דהרי הדין של מטה הוא קיום השליחות של דין של מעלה, ונמצא דכבר נתקיים דין של מעלה' (י"כ לו, ד).

'שיעיד עליו יודע תעלומות'. ביטוי זה מתפרש על ידו כ'קולי תשובה', כלומר, אין צורך בעמידה בנסיון מעשי, אלא די בעדותו של הבורא על כנות הקבלה לעתיד.⁵⁹⁰

זהו רעיון יסודי בהגות התשובה של הרב הוטנר: התהליכים הפנימיים, הסובייקטיביים, מקבלים משמעות אובייקטיבית מוחלטת. משום כך ביום הכיפורים אין רשות לשטן לקטרג (יומא כ ע"א). שכן הקיטרוג הוא הדרישה להוציא את מעמקי נפשו של האדם מן הכח אל הפועל על ידי נסיונות ובירורים, אולם בעולם התשובה אין בכך צורך, משום שעולם זה נידון על פי פנימיות נפשו של האדם (יר"כ לה, ד-ה).

בדרך כלל רחשי הלב הם אמורפיים ומעורפלים, ולפיכך אינם יכולים להחשב כפעולה ממשית. אולם, ישנם רגעים שבהם מגיעים החיים לבהירות עצומה, והעולם הפנימי מזדהה עם זה החיצוני והאובייקטיבי, בזמן כזה מתנהג עולם התשובה 'על פי תעלומות הלב', ואין צורך בהגשמה של הקבלה בפועל.

כך גם באשר לווידוי. עוצמתו המיוחדת היא יכלתו לעשות את האדם 'שקוף'. בדרך כלל אדם קרוב אצל עצמו, ואיננו מסוגל להסתכל על עצמו באופן אובייקטיבי. אולם כאשר הוא מתודה ואומר 'חטאתי', הוא מתגבר על קירבה זו, ומצליח לראות את נגעי עצמו ללא הונאה עצמית.⁵⁹¹ על פי זה דורש הרב הוטנר את לשון הרמב"ם 'זיעיד', היינו, אחר שהתגבר האדם על השוחד הפנימי, יכול הקב"ה להעיד עליו בלא חשש נגיעה של 'כלום אב מעיד על בנו' (יר"כ לה, יד).

בהתאם לרוחה הכללית של התשובה, הדנה את עמקי הלב כהתרחשות ממשית, נעשה הווידוי לאובייקטיפיקציה של הדין הפנימי. ומעתה שוב אין צורך בשפיטה מעשית בידי שמים, מפני שהדין בוצע כבר על הצד הטוב ביותר.

רגש האשמה כענישה עצמית

התפקיד החדש שנועד לווידוי, לא רק כקבלה של גזר הדין, אלא גם כחלק מביצועו, מביא אותנו לרעיון הענישה העצמית, שאפשר לראותו כפיתוח מעודן של תורת הכפרה של חסידי אשכנז.

כידוע, לדעתם של חסידי אשכנז, התשובה כלל איננה פוטר מעונש. אדרבה, רק באמצעות העונש והייסורים יכול האדם לקוות לסליחת חטאו.⁵⁹² ההדרכות המפורטות של 'תשובת הכתוב'

590 כדלעיל, עמ' 155.

591 רעיון זה מצטרף לדבריו של הרב הוטנר על כך שהווידוי מפריד בין הטוב והרע המעורבבים בנפשו של האדם, מפליט את הרע החוצה, ומעמידו כמושא של התבוננות אובייקטיבית (יר"כ יז).

592 על פי שיטה זו נפתרת בפשטות בעיית צידוקה המוסרי של הסליחה. כמו כן נענית השאלה: מדוע התשובה איננה מועילה בדיני אדם, והלא חטאו של החוטא התכפר, ומדוע יענישוהו בית הדין? (ראה למשל שו"ת נודע

ו'תשובת המשקל', דוגמת אלו המצויות בספר הרוקח לרבי אלעזר מוורמס, או בספר חסידים לרבי יהודה החסיד, מאפשרות לחוטא להביא על עצמו את מכסת היסורים הדרושה לשם כפרתו השלימה.⁵⁹³

שנים לא רבות לאחר מכן, אנו מוצאים אצל רבינו יונה גירונדי, סובלימציה של הענישה הגופנית, באמצעות יסורי הנפש המשמשים תחליף לייסורי הגוף, אם לא למעלה מזה:

מדרגות התשובה ומעלותיה לפי גודל המרירות ועוצם היגון. והיא התשובה אשר תבא מדרך טוהר הנפש וזכות שכלה... על כן יקל העון כפי אשר תכבד העבודה והאנחה עליו, כי היגון יבא מאת טוהר הנשמה העליונה, ונרצתה בזה יותר מאשר תרצה ברוב יסורי הגוף ומכאוביו (שערי תשובה א, ג).

אם רבינו יונה מדבר על רגשות עדינים יחסית – צער ויגון, הרי שכמה מאות שנים מאוחר יותר, מדבר ר' צדוק הכהן מלובלין על רגש אשמה נוקשה יותר, המשמש הפעם בתפקיד התליין, מה שמזכיר את משמעותו בפילוסופיה ובפסיכולוגיה המודרנית.⁵⁹⁴

ביהודה קמא סימן לה; ר' צדוק הכהן מלובלין, תקנת השבין סימן ת, עמ' 97-98). על פי דרכם של חסידי אשכנז התשובה פשוטה: הסליחה כלל איננה וויתור על העונש, אדרבה, היא אפשרית רק בתנאי שהחוטא נשא בעונשו.

593 תשובת הכתוב היא העונש שהאדם מקיים בעצמו, על פי הדין הפסוק בתורה לאותה עבירה. תשובת המשקל היא הייסורים שהאדם נוטל על עצמו כמשקל ההנאה שנהנה מן החטא. ראה ספר הרוקח, הלכות תשובה אותיות ו, ז; ספר חסידים אות קסז. על תפיסת התשובה של חסידי אשכנז ראה יוסף דן, 'לתולדות תורת התשובה של חסידי אשכנז', בתוך: שלום רוזנברג ובנימין איש שלום (עורכים), יובל אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' 225; הנ"ל, רבי יהודה החסיד, ירושלים תשס"ו, פרק שישי, עמ' 87-102; שמעון שוקק, התשובה בספרות המוסר העברית, בפילוסופיה היהודית ובקבלה, *Jewish Studies* 15 (1995) פרק רביעי עמ' 61-70. לסקירה מקפת על תורת התשובה של חסידי אשכנז והשפעתה בדורות הבאים ראה אלבוים, תשובת הלב. על פי יצחק בער, בתורת התשובה של חסידי אשכנז מפעמת השפעה נוצרית בכמה נקודות ('המגמה הדתית-החברתית של ספר חסידים', ציון ג (תרצ"ח), עמ' 1-50. נדפס שנית בתוך: איבן [ישראל] מרקוס [עורך], דת וחברה במשנתם של חסידי אשכנז, ירושלים תשמ"ז, עמ' 81-224). אולם יוסף דן, בספרו הנ"ל, כותב כי בשבעים השנים שעברו מאז פרסם יצחק בער את מאמרו לא נמצאו מקבילות נוצריות לסדרי הסיגופים של חוג משפחת קלונימוס (שם, עמ' 96). לעיון עדכני בסוגיה זו ראה Talya Fishman, 'The Penitential System of Hasidei Ashkenaz and the Problem of Cultural Boundaries', *Journal of Jewish Thought & Philosophy* 8 (1999), pp. 201-229.

העגמת נפש שיש לאדם על עבירות שעשה הם ממש יסורי גיהנם על אותה עבירה ולכן אמרו בספ"ק דברכות דהמתבייש בה מוחלין לו כי כבר סבל עונש גיהנם (צדקת הצדיק, נז).⁵⁹⁵

רבי צדוק מפרש כמה סיפורים טראגיים בגמרא כענישה עצמית באמצעות רגשות אשמה. מעין גירסה חדשה של 'החטא ועונשו' לדוסטויבסקי. האשמה איננה רק 'רשות שופטת' אלא גם 'רשות מבצעת'.⁵⁹⁶ כך למשל, בסיפור על סופם הטראגי של ר' יוחנן וריש לקיש (בבא מציעא פד ע"ב), מבאר ר' צדוק שר' יוחנן הביא על עצמו את מותו, מתוך צער וחרטה על שחבירו נענש על ידו. כך גם באשר למעשה ברבי חייא בר אשי שהיה סבור שבעל אשה האסורה לו והתענה כל ימיו עד שסיבב מיתה לעצמו מחמת תעניותיו (קידושין פא ע"ב).⁵⁹⁷ מתוך כך מעלה ר' צדוק טענה מרחיקת לכת ולפיה מותר לאדם להתאבד כדי לכפר על חטא חמור במיוחד.⁵⁹⁸

גוונים שונים אלו של ענישה עצמית משלימים את רעיון השפיטה העצמית, ומצטרפים לדבריו של הרב הוטנר: 'האדם המודה או המתודה, הרי הוא עושה בעצמו מעשה בית דין' (יו"כ לה, ז).

לסיום, דווקא על רקע הדמיון בין מגמת ההפנמה של המשפט אצל הרב הוטנר לבין מקורותיה (החלקיים לפחות) בחסידות, יש לעמוד על ההבדל חשוב: בחסידות, הפנמת חיי הדת, משמעה מעִתָק של החיים הרוחניים מן החוץ אל הפנים. חיי הדת שהתרכזו בחובות האיברים, מועתקים אל תוככי הנפש ומתמקדים בחובות הלבבות, בטוהר הכוונה ובדבקות. גם עולם הספירות הקבלי

594 הרעיון של האשמה כענישה עצמית מפותח אצל ניטשה (לגניאולוגיה של המוסר, 22), ואצל פרויד (תרבות בלא נחת, עמ' 164 והלאה). לסקירת גישות שונות ביחס לרגשות האשמה ביהדות ראה רוזנברג, מצפון ואשמה, עמ' 47-19.

595 גם הרב קוק מתייחס פעמים רבות לערכה המכפר של הבושה, למשל: 'הבושה שמתביישים בפנימיות הלב מפני החטא, אף על פי שהיא בטבע, מכל מקום יש בה קצת כפרה' (שמונה קבצים ו, נט, וראה אורות התשובה פרק ח). כך גם אצל הרב סולובייצ'יק, כדלעיל הערה 584.

596 ראה רוזנברג, מצפון ואשמה, עמ' 20, 35.

597 תקנת השבין, סימן י אות לא עמ' 128-129. לסקירת סיפורי ענישה עצמית אצל חז"ל, ובכללם המעשה ברבי יוחנן וריש לקיש, ראה משה בר, 'על מעשי כפרה של בעלי תשובה בספרות חז"ל', ציון מו (תשמ"א) עמ' 181-159.

598 תקנת השבין שם, אות מ. אמנם, רבים מן האחרונים שללו מעשה כפרה כזה מכל וכל, ראה למשל הרב עובדיה יוסף: 'היאך יתכן לעשות מצות תשובה, בעבירה גדולה כזאת שירצח את עצמו?' (שו"ת יביע אומר חלק ב, יורה דעה כד, ח).

מתפרש במשמעות פסיכולוגית. מעתה, הנשמה היא זירת ההתרחשות המרכזית של התהליכים המתרחשים באלהות.⁵⁹⁹ לאור זאת יש לראות את השפיטה העצמית כביטוי אימננטי של הדין האלהי, באמצעות רגשות החרטה והאשמה חותם הקדוש ברוך הוא את גזר דינו באדם ופורע את חובו. אולם, כפי שהצעתי בפרק ג (עמ' 63-66), בשונה מן החסידות, ההגות המתנגדית איננה רואה את הרגשות הללו כשגרירי האלהות. בנקודה זו נשאר הרב הוטנר 'מתנגד', ולפיכך הוא מקפיד לשמור על המרווח הטרונסצנדנטי, ומבאר את השפיטה העצמית לא כנוכחות אלהית בלבו של האדם. אלא כמילוי שליחות בלבד: האדם מבצע בעצמו את הדין האלהי, בתור שלוחו של מקום.

599 ראה לעיל הערה 175, ובהרחבה אצל מרגולין, מקדש אדם.

סיכום

כמו תפיסת התשובה של הרב הוטנר, העוסקת יותר בתהליכי ההתהוות של האישיות ופחות בהיבטים תיאולוגיים. כך גם המושגים המסורתיים של המלכת ה' ומשפטו, עוברים היסט משמעות, מתפיסה טרנסצנדנטית אל הבנה אימננטית, ומתפרשים כתהליכים המתקיימים על ידי האדם ובתוך נפשו.

העיון בסוגיית מלכות ה' מעלה לדיון את היחס המתוח בעת החדשה בין סמכות לאוטונומיה. מתח זה נפתר באמצעות התפקיד הבלעדי המוענק לאדם בכינון המלכות. ההמלכה איננה התוודעות למלכות ה' בדרך של גילוי וחיפה, אלא כינונה הראשוני על ידי האדם, בדעת וברצון. בניגוד לדעה המקובלת הרואה בהמלכה מעשה של כפיפה והכנעה, או אפילו איון של הבריאה, (על פי רש"ז מלאדי), הרי על פי הרב הוטנר, מלכות ה' מתגדלת ומתעמקת דווקא ככל שתתרבה, ותתעצם מודעות האדם לכוחו ולחירותו.

ההיסט ממטאפיזיקה לאנתרופולוגיה בא לידי ביטוי בהסבר למשמעותם של שלושת הספרים הנפתחים בראש השנה ולמושגי הכתיבה והחתימה. מה שהובן באופן מסורתי כפרוטוקול של בית הדין השמימי מקבל משמעות אימננטית, הספרים אינם אלא אנשים, וה'חתימה' איננה אלא ה'הכתמה', כלומר, שיקוף של מידת החדירה של החטא אל תוך הנפש.

חילוקי הדעות בשאלה האם הדין בראש השנה מתייחס לחיי העולם הזה (תוספות) או לחיי העולם הבא (רמב"ן), באו לידי מיזוג בפירושו של הרב הוטנר לדברי הרמב"ם, ולפיהם הדין בעולם הזה הוא הדין בעולם הבא. כך למעשה הופך הדין המטאפיזי להיקבעות אימננטית.

ההגדרות 'צדיק' ו'בינוני' אינן מתייחסות למשקלם היחסי של המצוות והעבירות אלא להלכי רוח: הצדיק הוא בעל אישיות החלטית, הדבק בטוב מתוך הכרעה ועוצמה, ואילו הבינוני הוא בעל אישיות חלשה ורופסת, המיטלטלת בין טוב לרע ללא הזדהות. עבודתו בעשרת ימי תשובה איננה להוסיף מצוות, אלא לסגל לעצמו תכונת אופי מוצקה והכרעה נפשית החלטית לצד הטוב.

לבסוף, התפיסה המסורתית של נידון פאסיבי שגורלו נחרץ בידי בית הדין השמימי, מומרת בשפיטה עצמית פנימית, פעילה ונוקבת המתנהלת בתוככי הלב ומשמשת זרוע ארוכה של המשפט האלהי. החוטא הוא המרשיע את עצמו, הוא המכריע לקבל על עצמו האשמה ואת תוצאותיה, ומבחינות מסויימות הוא אף המוציא לפועל של גזר הדין: 'הוא הדיין, הוא העד, והוא בעל דין' (משנה אבות ד, כב).

פרק שביעי

'קץ מחילה וסליחה': הטרמת הנצח ביום הכיפורים

עד כה עסקנו במושגי הכתיבה והחתימה ביחס לביוגרפיה הפרטית של היחיד. אכן, על פי הרב הוטנר, הכתיבה בראש השנה והחתימה ביום הכיפורים, מהוות ביטוי לאופק רחב הרבה יותר. ראש השנה ויום הכיפורים מייצגים, בהתאמה, את ראשיתה ואחריתה של ההיסטוריה האנושית. בפרק זה נתמקד בחתימה ביום הכיפורים כבחינה של 'קץ', כלומר, כהטרמה של קץ הימים האסכטולוגי והנכחתו בהווה.

בחלק הראשון נעסוק בהסברו של הרב הוטנר להתנגדותו של הגר"א לנוסח הברכה המקובל בראש השנה: 'לשנה טובה תכתב ותחתם'. לדעת הגר"א יש להשמיט את המילה 'ותחתם', משום שהחתימה אינה שייכת כלל לראש השנה, ויום החתימה הבלעדי הוא יום הכיפורים. בחלק השני נרחיב ונפתח את משמעותה של בחינת החתימה והקץ ביום הכיפורים, על רקע דיונים פילוסופיים בני זמנו של הרב הוטנר במושגי הקץ והסופיות, הנצח והזמן. גם כאן נשוב אל חווית הזמן כשטף, האופיינית להגות התשובה המודרנית, כפי שהזכרנו לעיל (עמ' 90), אלא שבדיון שלפנינו, אין מדובר בחווית הזמן הפרטית של היחיד, אלא בזמנה המטא-היסטורי של כנסת ישראל ושל האנושות כולה.

ביום צום כיפור יחתמון

התנגדותו של הגר"א לברכת 'ותחתם' בראש השנה

על דבריו של הרמ"א בהלכות ראש השנה: 'ונוהגין שכל אחד אומר לחבירו לשנה טובה תכתב' (שו"ע או"ח תקפב, ט), העיר בעל ה'מגן אברהם'⁶⁰⁰ שנכון להוסיף גם 'ותחתם', מפני שבכך הוא מחזיק את חברו לצדיק גמור הנחתם לאלתר. אולם הגר"א בביאורו לשולחן ערוך חולק וסובר שאין לומר 'ותחתם' אלא רק 'תכתב':

נוהגין כו' תכתב. כי מש"ש [=מה שכתוב שם] שלשה ספרים כו' היינו לחיי ע"ה [=עולם הבא] כמ"ש תוס' שם ודלא כהר"ן שכת' לעה"ז [=לעולם הזה] וצדיקים ורשעים בדינן דהא אמרינן ואדם נידון בר"ה וגזר דין כו' אלמא אין החתימה אלא ביה"כ ומתני' בכל אדם מיירי וכן מש"ש תבואה שאירע בה קרי כו' אדם כו'. החליט הגמ' בכל אדם אלא דחיי עה"ז שוין בכל אדם אלא דאע"פ שנכתב אם חוזר בעל"ת [=בעשרת ימי תשובה] נקרע הגזר דין ונכתב

600 רבי אברהם אבלי בן חיים הלוי גומבינר, פולין 1637-1683.

ונחתם ביה"כ לטובה וזהו התועלת דאינו נחתם עד יה"כ וז"ש [=וזה שאמרו] שב בנתיים כו' וזה שמבקשין בעי"ת וכתבנו כו' ליקרע גזר דין וכתבנו לחיים ולכן אין לאומרו ותחתם אלא תכתב.

כלומר, בראש השנה לא מתקיימת כלל חתימה אלא כתיבה בלבד, כפשט לשון הברייתא שנתקבלה למסקנה בסוגיה (ראש השנה טז ע"א): 'אדם נידון בראש השנה וגזר דין שלו נחתם ביום הכיפורים'. קביעה זו נכונה לגבי כל סוגי בני האדם: צדיקים, בינוניים ורשעים. גזר דין זה תלוי ועומד עד יום הכיפורים. אם שבו בעשרת ימי תשובה, נקרע דינם, וביום הכיפורים הוא נכתב מחדש ונחתם לטובה. ואם לא שבו – נשאר בתוקפו גזר הדין שנכתב בראש השנה. אך חתימה אינה מתקיימת כלל בראש השנה, אף לגבי צדיקים גמורים או רשעים גמורים. מימרת רבי יוחנן 'שלושה ספרים נפתחין' (ראש השנה טז ע"ב), על פיה צדיקים גמורים נחתמים לאלתר לחיים, ורשעים גמורים נחתמים לאלתר למיתה, אינה מתייחסת לחיי העולם הזה (כדעת הרמב"ן, לעיל עמ' 192), אלא לחיי העולם הבא בלבד (כדעת תוספות שם). נמצא כי לדעת הגר"א החתימה של האנושות כולה מתרחשת ביום הכיפורים בלבד, ולא בראש השנה. ולפיכך, באיחולי הברכה של אדם לחבירו בראש השנה, העוסקים בברכת העולם הזה, אין לומר 'ותחתם' אלא 'ותכתב'.

הכתיבה והחתימה כייצוגים של ראשית ההיסטוריה ואחריתה

הרב הוטנר מציע הסבר מקורי לשיטת הגר"א, וזאת במסגרת השקפתו על הכתיבה בראש השנה והחתימה ביום הכיפורים, כייצוגים של ראשיתה ואחריתה של ההיסטוריה כולה: ראש השנה, יום הכתיבה, הוא יום בריאת העולם. ביום זה חטא האדם, עמד בדין ונגזרה על האנושות מיתה. זוהי בחינת הכתיבה של גזר הדין. גזר דין זה נקרע לאחר דורות רבים, במעמד הר סיני, בו פסקה זוהמתן של בני ישראל, ושוב היו ראויים לחיות לעולם.⁶⁰¹ אולם בעקבות החטא, שבה ונגזרה עליהם מיתה, מחץ מכתו של עולם.⁶⁰² לאחר מכן, עם קבלת לוחות שניות ביום הכיפורים, שנאמר בהן טוב,⁶⁰³ שוב אין גאולת העולם שבה אחור, והיא מתקדמת והולכת אל עבר אחרית הימים עד להתגשמותו של הכתוב: 'אני אמית ואחיה, מחצתי ואני ארפא'. זהו אפוא שורשם המטא-היסטורי של הכתיבה והחתימה: הכתיבה בראש השנה מייצגת את בריאת העולם, והחתימה ביום הכיפורים מייצגת את אחרית הימים (ר"ה יד, א-ז).

מתוך כך מתבארת יפה שיטת הגר"א: בנוגע לענייני העולם הזה, החתימה אינה מתבצעת בראש השנה. משום שראש השנה הוא 'זכרון ליום ראשון', ופסק הדין שנגזר על אדם הראשון חזר ונקרע, בדומה לכתיבה החוזרת ונקרעת. משום כך רק יום הכיפורים, המשמש בבואה של אחרית

601 על פי שבת קמו ע"א, עבודה זרה ה ע"א.

602 על פי ישעיה ל, כו: 'בְּיוֹם חִבְשׁ ה' אֶת שֹׁבֵר עֲמוֹ וּמַחֵץ מִקְּתוֹ יִרְפֵּא'.

603 על פי בבא קמא נה ע"א.

הימים, הוא היום הראוי לחתימה סופית. כל זאת רק בנוגע לענייני עולם הזה, משום שביום הדין הגדול של תחיית המתים, מחוברים גוף ונפש יחד. אולם בנוגע לעולם הגמול של הנפשות הנפרדות מן הגוף, עשוי גם ראש השנה להיות יום החתימה, שכן ראש השנה, יום גזירת המיתה על אדם הראשון, הוא למעשה יום יצירתו של עולם נבדל זה, כלומר, העולם הבא, שבו קיימות הנפשות במנותק מן הגוף. בדיני השכר של הנפשות הללו, אין שום ייחוד ליום הכיפורים, וביחס אל עולם זה, עולם הנפשות, תיתכן החתימה גם בראש השנה (ר"ה יד, ח). מתוך כך מובנים דברי הגר"א, שאין לומר 'ותחתם' בראש השנה, משום שהחתימה על ענייני העולם הזה היא מענייניו של יום הכיפורים בלבד, המייצג את החיתום והקץ.⁶⁰⁴ בקשר זה בין יום הכיפורים לבין הקץ נעסוק עתה בהרחבה.

קץ מחילה וסליחה

הביטוי 'קץ מחילה וסליחה', כינויו של יום הכיפורים בתפילת הנעילה, משמש אצל הרב הוטנר כאיפיון מרכזי של היום. במספר מאמרים מתאר הרב הוטנר את יום הכיפורים כ'קץ', המנכיח את סיומה של ההיסטוריה העולמית.⁶⁰⁵ זהו יום החיתום, בו מגיעים חייו של אדם לבריור משמעותם הסופית. בעקבות איפיון זה, נצבעים מוטיבים שונים של יום הכיפורים בגוונים אקזיסטנציאליסטיים. להלן אדון ברעיונות אלו, ואבקש להציבם בשדה פילוסופי הולם.

בדיון שלפנינו נעקוב בעיקר אחר מאמר כ"א ליום הכיפורים, ולפי הצורך נדון בקטעים ממאמרים אחרים. המאמר מחולק לשני חלקים: החלק הראשון (א-יא) עוסק בשנת החמה ובשנת הלבנה, בקילקולים ובפגמים הקשורים בזמן ובתהליך התיקון שלהם. סוגיה זו נדונה בהרחבה לעיל בפרק ה, והפתרון שהוצע שם התבסס על יכולת ההתחדשות של היחיד. יכולת זו קשורה לראש השנה, יום התחדשות הנפש, ומשמעותה המעשית היתה התשובה. בפרק שלפנינו מוצע פתרון אחר, הקשור דווקא ליום הכיפורים ולציבור כולו: לא **חידוש** הזמן אלא **קידוש** הזמן: עם גאולת מצרים התקדש הזמן שהיה עד כה מעגלי-מחזורי, ומעתה הוא פונה אל העתיד ושואב ממנו מגמה ומשמעות. מכאן ואילך משמשת השנה המחזורית מודל בזעיר אנפין של הגאולה העתידה. הטרמה זו של העתיד באה לידי ביטוי בכל אחד מן החגים בבחינה מיוחדת לו, וביום הכיפורים באה לידי ביטוי בבחינה של קץ ההיסטוריה ואחרית הימים. באיפיוני יום הכיפורים כ'קץ' עוסק החלק השני (יב-יז).

604 לאחר הדרשה בה פירש הרב הוטנר את דברי הגר"א אמר (ספר הזכרון עמ' עו): 'פרושנו את דברי הגר"א מבהיל. בטוחני שכד שכיבנא נפיק לותי' (=בטוחני שכאשר אמות יצא לקראתי – על פי בבא קמא קיז ע"ב).

605 יום הכיפורים כא; כט, יא; לב, ה; ראש השנה יד; כה; כז.

התקדשות הזמן: המועדים כהטרמת הקץ

כאמור, אם מפלטו של היחיד מן המחזוריות הכובלת של הזמן, נעוץ ביכולת ההתחדשות, הקשורה בממד הנצח שבנפש האדם, הרי מן ההיבט הכללי של כנסת ישראל לדורותיה, קיים פתרון נוסף, עמוק יותר: לא גאולה מן הזמן, אלא גאולה של הזמן. לא התחדשות בלבד, אלא התקדשות של הזמן גופו:

רואים אנו לקושטא דמילתא, כי בעוד שהיחיד אין בכחו אלא לעשות בקיעה בחק-המחזוריות, הנה כלליות כנסת ישראל לא רק שהיא בוקעת את חק הברזל של המחזוריות, אלא שהיא מהפכת את עצם המחזוריות לתוכן של התחדשות (ר"ה כז, יא).

יכולת זו של קידוש הזמן ניתנה לעם ישראל בעת גאולת מצרים. עם מצות קידוש החודש נמסר הזמן לידיהם של ישראל. כדברי המדרש: 'למה הדבר דומה למלך שמסר את האורלוגין (שעון) שלו לבנו', היינו, מסר את קביעת הזמנים והמועדים בידיו.⁶⁰⁶ באמצעות מצוות קידוש החודש מתקדש הזמן,⁶⁰⁷ והדבר בא לידי ביטוי בחתימת ברכת 'מקדש ישראל והזמנים' המתפרשת בתלמוד: 'ישראל דקדשינהו לזמנים' (ברכות מט ע"א). קביעה זו מכילה יותר מאשר סמכות טכנית לעצב את לוח השנה: קידוש הזמן משמעו תיקון ועילוי של מושג הזמן עצמו,⁶⁰⁸ ובכל חג ומועד מתוספת קדושה על קדושתו. רעיון זה בא לידי ביטוי במונח מיוחד שנטבע בבית מדרשו של הרב הוטנר:

606 הכוונה לתיאור הציורי בפסיקתא דרב כהנא ה, יג: 'החדש הזה לכם (שמות יב, ב). מסור הוא לכם. א"ר יהושע בן לוי: למלך שהיה לו אורלוגין וכיון שעמד בנו מסר לו אורלוגין שלו... תני ר' הושעיה גזרו בית דין למטן ואמרו היום ראש השנה, אמר הקב"ה למלאכי השרת: העמידו בימה ויעמדו סניגורין ויעמדו סקיפטורין שגזרו בית דין למטן ואמרו היום ראש השנה. נשתהו העידים מלבא או שנמלכו בית דין לעבר את השנה, למחר הקב"ה אומר למלאכי השרת העבירו בימה ויעבירו סניגורין ויעבירו סקיפטורין שגזרו בית דין למטן ואמרו למחר ראש השנה. ומה טעמא? כי חוק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב (תהלים פא ה). אם אינו חוק לישראל הוא כביכול אינו משפט לאלהי יעקב.'

607 ההתקדשות איננה רק של שנת הלבנה בלבד, שעליה מוסבת מצות קידוש החודש, אלא גם שנת החמה, משום שבחשבונו של עם ישראל מתאחדים שני מחזורי הזמנים – שנת החמה ושנת הלבנה – ועל ידי פגישה זו מתקדשת גם שנת החמה (י"כ כא, יא).

608 ראוי לציין דיון הלכתי של הרב הוטנר, המבטא את תפקידו המכריע של האדם בקידוש הזמן. בספר הזכרון סימן יח, מובאת רשימה משנת תרצ"ח, ובה נידון ביאורו של רבי אברהם בורנשטיין מסוכטשוב בספרו 'אבני נזר' (או"ח שי, ו), להלכה הקובעת שהחודש שנראה שלא בזמנו אינו צריך קידוש, שכבר קידשוהו שמים (ר"ה כד ע"א). על פי ה'אבני נזר', אין הכוונה שהחודש מתקדש מאליו כברירת מחדל, אלא שבית דין של מעלה מקדשים אותו ממש כפי שהיו מקדשים אותו בית דין של מטה, וכנוסח הברכה: 'מקדש ישראל והזמנים'. הרב הוטנר מביא ראיה לכך מדברי הריטב"א בחולין קא ע"ב, שאם גזרה המלכות לבטל קידוש החודש, ובית דין לא הצליחו לקדש את החודש, לא התקדש החודש גם בידי שמים. מכאן הוא מסיק מסקנה מרחיקת לכת: במקרה כזה המועדים שהיו אמורים לחול באותו חודש מתבטלים, מאחר שלא התקדשו. בכך מתורצת קושיית

בודאי שכל סדר המערכה של תורה ומצוות, אינו אלא סדר של עליה. ובולטת היא תכונת העליה במיוחד, במטבע הזמנים של מועדי קודש, שכן במועדים אין העליה משתייכת לפעולות הנעשות במסגרת הזמן, אלא שהעילוי הוא במציאות הזמן עצמו. וידועה אצלנו ההקפדה שלא לומר 'עס איז עוועק אַ יום טוב', אלא שהביטוי הנכון הוא 'עס איז צוגעקומן אַ יום טוב' [=לא 'עבר יום טוב', אלא 'נוסף יום טוב']⁶⁰⁹.

כלומר, החג איננו תחנה של קדושה על ציר הזמן, אלא קידוש הזמן עצמו. התקדשותו ההולכת ומצטברת של הזמן, מאפשרת מעתה למנות את הגאולה גם לשנים (זמן) ולא רק לדורות (אדם):⁶¹⁰

וזו היא התעלותו של מושג השנה, שמשעת גאולת מצרים ואילך משתייכת היא השנה לסדר התיקונים בעולם, תחת היותה עד אז שייכת לסדר הקילקולים. ומכיון שאין בעולם סדר תיקונים מלבד הדרך לגאולה, ממילא הולכות הן השנים ונעשות לציוני דרך במהלך הגאולה, ובכל שנה ושנה נעשית היא השנה ציון מיוחד בדרכנו לגאולה (י"כ כא, ד).⁶¹¹

הזמן הטבעי והמעגלי, שהיה זמן סתמי, עיוור, ועל כן סיבת ה'קילקולים', התקדש, ומעתה הוא נעשה לזמן קווי, בעל מגמה וכיוון. מעתה אין הוא סובב סביב עצמו, אלא שואף אל הגאולה ומתקדם לעברה. קדושה זו של הזמן באה לידי ביטוי במועדים, היונקים את משמעותם לא רק

האברבנאל שהקשה על פרשת 'החודש הזה לכם', מדוע הוכרחה מצות קידוש החודש להינתן ראשונה, הלא גם לפני כן היה סדר זמנים לישראל? על פי האמור התשובה היא ש'אין קדושת הזמן במציאות מבלי קידוש החודש על ידי בית דין של ישראל' (ספר הזכרון, עמ' קסה).

609 חנוכה ז, א. כעין זה בספר הזכרון עמ' צו.

610 במקום אחר (פסח נא), רואה הרב הוטנר בקדושת הזמנים את מקום הניגוד בין שתי בריתות: ברית נח, על התמדת קיומם של חוקי הטבע, וברית סיני על קיומם של דברי התורה. ברית נח אוסרת את השביתה, שכן 'בן נח ששבת חייב מיתה', ולעומתה, ברית סיני מחדשת שביתה של קדושה לבני בריתה. משום כך, בנוגע לקדושת הזמנים, מבטלת ברית סיני את ברית נח, כך שקדושת הזמנים **סותרת** את המהלך הסתמי של הזמן, ולא מהווה רק תוספת על גביו. רמז לדבר הוא מוצא בבראשית פרק א, בנוגע למאורות: 'והיו לאותות ולמועדים', היינו, המאורות, השייכים לכאורה לברית נח בלבד, יחרגו מטבעם המחזורי השוללת את השביתה, ויעשו שורש לקביעת מועדי השביתה. וזו גם משמעותה של מצות קידוש החודש, המפקיעה את מימד הטבע ומטביעה בזמן את מימד הקודש.

611 בקלטת משנת תשל"ח, מביא הרב הוטנר ביטוי נוסף לכך ממאמר חז"ל: 'שית אלפי שני הוו עלמא' (סנהדרין צז ע"ב).

מזכרון העבר, כי אם גם מצפיית העתיד.⁶¹² בשונה מן ההבנה הפשטית, מפרש הרב הוטנר את הפסוק: 'זכר עשה לנפלאותיו' (תהילים קיא, ד) באופן מקורי: 'הנפלאות שנעשו לנו בעבר אינם אלא זכר לנפלאות של לעתיד לבוא' (יר"כ כא, י).⁶¹³ המועדים אינם זכר לניסי העבר, אלא להפך, ניסי העבר מטרימים את נפלאות העתיד. מעתה עוברים החגים עיבוי משמעות: הממד ההיסטורי הפונה אל העבר אינו ממצה את תוכנם, ועליו יש להוסיף את הממד האסכטולוגי הפונה אל העתיד. החגים המשובצים במעגל השנה נעשים ציוני דרך, ובכל אחד מהם מאירה בחינה אחרת של מאורעות העתיד:

והנה משמעותה הפשוטה של תיבת שנה היא חלק של הזמן הפועל במחזוריות. ובאמרנו שהשנה משמשת למנין מהלך הגאולה, הכוונה היא שהיא משמשת למנין הגאולה במחזוריות שבה. כלומר שהמחזוריות של השנה נעשית לזעיר-אנפין של כלליות ההיקף של ימות עולם. וכלליות הגלגל של ימות עולם מצטמצם תוך המחזור הזעיר אנפין של היקף השנה. וככה נוצרים הם בכל שנה כל סוגי המעין. כגון מעין יום שכולו טוב, וכעין מעין הקמת סוכת דוד הנופלת, וכגון מעין תקיעת השופר הגדול, וכגון מעין יבוקש עון ישראל ואיננו (יר"כ כא, יא).

לענייננו, הבחינה אותה מטרים יום הכיפורים היא בחינת ה'קץ'. הרב הוטנר עומד על הביטוי הייחודי בתפילת נעילה: 'קץ מחילה וסליחה על כל עוונותינו', ומעין זה בדברי ברמב"ם: 'יום הכיפורים הוא זמן תשובה לכל, ליחיד ולרבים, והוא קץ מחילה וסליחה לישראל' (הלכות תשובה ב, ז). ביטוי זה מציין את בחינת הסופיות ביום הכיפורים המנכיחה את 'קץ הימים' האסכטולוגי.⁶¹⁴ כך גם באשר ללשון 'אחת בשנה' האמורה בתורה ביחס לכפרת יום הכיפורים:⁶¹⁵ ברי כי אין לשנה יותר מסוף אחד, ואין הכוונה אלא להדגיש את ממד הסופיות המתלווה אל יום הכיפורים. זוהי גם משמעות ההדגשה בנוסח התפילה: 'ומעביר אשמותינו בכל שנה ושנה'. אין הכוונה לתאר את

612 ראה דבריו בשבת הגדול שלפני פסח שנת תשכ"ח, בהיותו בירושלים: 'מדיני קדושה הוא שיש לקדש רק דבר שיש בו ממש... ואם נשאל לעצמנו, מהו הדבר היותר גדול של 'אין בו ממש' – תהיה התשובה: 'זמן'. ורק מצד ההרגל שלנו אין אנו מעריכים את ה'אין בו ממש' של זמן. ואם כן האיך יש ענין של קידוש זמן? הוא רק מצד זה... שכל יום מקרב לקראת אחרית הימים, ובה שנעשה כלי לקדושת אחרית הימים, ישנו מקום לחלות קדושה על זמן' (ספר הזכרון עמ' נג).

613 במקורות שבסוף הספר מצויין המקור: 'לקוט שמעוני ח"א רמז תרע"ב ובזית רענן שם'. דברי המדרש שם הם: 'ומנין אתה אומר שהארץ עתידה להיות נזרעת ועושה פירות בת יומה? ת"ל זכר עשה לנפלאותיו'. זית רענן שם (לרבי אברהם גומבינר, בעל ביאור 'מגן אברהם' על השולחן ערוך): 'פי' שהקב"ה עשה בבריאת העולם זכרון לנפלאותיו שיעשה אח"כ'.

614 אחד הביטויים לממד האסכטולוגי הוא אמירת 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' בקול רם. ראה יר"כ; שוורצשילד, מבוא, עמ' 236-240.

615 ויקרא טז, לד, ראה גם שמות ל, י.

ריבוי הסליחות, אלא לציין את יחידותה של כפרת יום הכיפורים, אשר מעצם הגדרתה כ'קץ', היא אפשרית רק פעם אחת בכל שנה (י"כ כא, יד). ברוח זו נוכל להוסיף את דברי הפייטן: 'יום אָתָא לְכַפֵּר פְּשָׁעֵי יְשָׁנָה, הַיּוֹם בְּיָאָתוּ אַחַת בְּשָׁנָה', וביטויים דומים בתפילות יום הכיפורים.

קץ ודין

מהו פשרו של 'קץ' זה? זוהי המשמעות האחרונה של חיי האדם, שאפשר לעמוד עליה רק מתוך פרספקטיבה של ההיסטוריה כולה:

הנה העיד לנו מרן הגר"ז⁶¹⁶ ששמע מאביו שעד היום הגדול של אחרית הימים א"א לאדם אף אם הוא צדיק ביותר לדעת את סוף דינו. והביא ראיה לזה משמואל הנביא דאזל ואתייה למשה בהדיה, אמר לו, דילמא חס ושלום לדינא מתבעינא כדאיתא בחגיגה דף ד'. יעו"ש. הרי שכבר היה אז במחיצתו של משה, ומכל מקום היה עוד מתיירא מן הדין, והיינו משום דרק ביום הדין הגדול הוא סוף כל החשבונות, ואז יהיה הביורר האחרון. ומבואר שם עוד בהמשך דבריו של הגר"ז, דכל זה נאמר בענינה של מדת ארך אפים, שהקב"ה מאריך אפן, וגבי דיליה. וצריך לדעת עד מתי נוהגת היא המדה הזו של ארך אפים, ומתי יהיה הביורר בזה. ועל זה באה היא הנבואה האומרת 'והייתי עד ממהר', שזה נאמר על המשפט ביום הדין הגדול. שאז היה עד ממהר, דהיינו, שאז לא תהיה עוד מדת ארך אפים. והכל יתברר וישולם לכל אחד ואחד כפי מה שהוא...

המחזור הזה של זמן כלליות העולם, כולל הוא בתוכו המון מחזורים קטנים המשקיפים בזעיר אנפין את תהלוכותיו של המחזור הגדול הכללי, ועל כן, מכיון שיום כיפור הוא בהיקף של מחזור השנה, בבחינת 'מעין המאורע' של יום הדין בכלליותו של ההיקף הכללי, הרי מן הדין הוא, שביום הכיפורים יהיה גמר שליטת המדה של 'ארך אפים' בהיקף הפרטי של מחזור הגלגל השנתי. וכאן מאיר לנו אורה של תיבת 'קץ' בין בתפילת נעילה בין בלשונו של הרמב"ם בהלכות תשובה, שכן עומק המשמעות של המימרא 'קץ מחילה וסליחה' הוא שזה הוא הגמר של שליטת מדת ארך אפים... הגמר הזה עצמו הוא נעילת שערי הסבלנות הגנוזה במדה זו של ארך אפיים, ואשר על כן התואר הזה של 'קץ' מיוחד הוא לתפילת נעילה דוקא (י"כ כא, יג; ר"ה יד, ה-ז).

עד כמה שיהיה האדם צדיק, אין הוא יכול לדעת את סוף דינו, משום שדין זה מצוי תמיד בתהליך של התהוות. חייו של היחיד ואף ההיסטוריה האנושית הכללית שהוא חלק ממנה, נתונים עדיין בתהליך בלתי פוסק של שינוי ועיצוב, וטרם הגיעו אל קו הסיום אשר ממנו אפשר להשקיף לאחור

616 הכוונה לרב יצחק זאב הלוי סולובייצ'יק, הרב מבריסק (וולוז'ין 1886 – ירושלים 1959), בנו של הגר"ח מבריסק.

ולסכם.⁶¹⁷ רק באחרית הימים, בתום ההיסטוריה, יתבררו כל החשבונות עד תומם, ואף חייו של היחיד בכלל זה. יום הכיפורים בכל שנה ושנה מהווה מודל של סיכום וחתימה. בהיותו 'קץ' הוא מטרים את קיצה של ההיסטוריה בזעיר אנפין – בהיקף שנתי. זוהי בבואה של סוף החיים, סוף האנושות, בשעה זו מסתיימת מידת 'ארץ אפיים', נחתם דינו של האדם וגורלו מתקבע לנצח.⁶¹⁸

כוליות ונצח

תוספת ביאור למשמעותו של ה'קץ', נוכל למצוא במאמר ל"ב ליום הכיפורים. שם עוסק הרב הוטנר בצמד המושגים זמן ונצח, והוא מסביר כי משמעותו של 'נצח' במושגיו של בן תמותה היא הכוליות:

הנה האדם שלנו החי בעולם של גזרת המיתה, בודאי שאין הוא נצחי. אבל יש כאן עמקות אצילית. הלא, לא הרי נצח כהרי נצח. יש בטבע נצח מוחלט, דוגמת תנועת השמש ומהלכה. זה הוא נצח בבחינת בשל עולם הם שמין. אבל יש עוד נצח יחסי. וכמו שבתוך מסגרת הגבוליות של חיי האדם תנועת הלב היא נצחית, נצח זה הוא בבחינת בשלו הם שמין.⁶¹⁹ אצל האדם החי את חייו המוגבלים, הרי כלליות החיים שלו, הוא הנצח שלו (י"כ לב, ה).

ובתשובה לשואל שהתקשה בדברים הוא מוסיף:

הנצח בערכי הקדושה אין פירושו קו ישר בלי סוף בעל נקודות הרבה עומדות בפני עצמן, אלא שבערכי הקדושה, הנצח מתייחס הוא לשלמות של קומה אחידה בעלת פרצוף מסויים ועל זה אנו אומרים שהשלמות הזאת היא בת נצח (י"כ לב, יא).

כלומר, 'נצח' איננו זמן אין סופי, אלא איכות מיוחדת של כוליות ושלמות. דוגמה לכך היא ההבדל בין האמירה: 'פלוני ניגן שעתים על כינור', שמשמעה שפעולת הנגינה ארכה שעתים, ובמהלכן ניגן מספר ניגונים, לבין האמירה: 'פלוני ניגן ניגון בן שעתיים', שמשמעה ניגון שלם, שאורכו

617 קל לראות את הקשר בין רעיון זה לבין תפיסת התשובה כהתהוות מתמדת, בה עסקנו לעיל בפרק ה: מאחר שהאדם מצוי תמיד בהתהוות אין אפשרות להגדיר ולסכם את חייו באופן סופי.

618 אמנם, יש לשאול, הלא מיד לאחר היום הכיפורים נמשכים החיים, ואם כן, באיזה מובן החיתום הוא בבחינת קץ? על כך השיב הרב הוטנר בדברים שבעל פה: 'ומה יהיה בשנה אחרת? זה כבר עניין למעגל חדש, מבחינת ה'קץ' של המעגל הנוכחי, אין זה רלבנטי' (קלטת משנת תשל"ח, תרגום שלי). השווה דבריו של פרנץ רוזנצוויג על חג הסוכות, המכונן מחדש את מחזור השנה, לאחר 'שכרון הנצחיות' ביום הכיפורים: 'אם שבה ובוקעת ועולה אז תודעת טרם השגת הגאולה, ועל ידי כך רעיון הנצח חוזר וגולש על שפת גביעו של הרגע, שכביכול כבר הכיל אותו כולו, הרי זה מעניק לשנה את הכוח להתחיל מחדש ולשלב את טבעתו נטולת הראשית והאחרית בשלשלת הזמנים הארוכה' (כוכב הגאולה, עמ' 349).

619 זהו שימוש מקורי בדברי הבבלי, בבא קמא ז ע"ב.

שעתיים (י"כ לב, ז). זוהי דוגמה חשובה: חיי האדם הם מנגינה שלמה ולכידה, ולא אוסף של צלילים אקראיים. דוגמה אחרת לקוחה מהלכות שבת:⁶²⁰ שיעור מלאכת כותב בשבת הוא שתי אותיות, אולם כאשר מדובר בסיום הספר, גם אות אחת מחייבת, משום שבכך הושגה שלמותו של הספר (י"כ לב, י). כפי שידוע ממקום אחר, הסתלקות הנשמה מקבילה לשריפת ספר תורה,⁶²¹ אם כן, חיי האדם דומים לספר שלם, שאף מעשה אחד בסופם עשוי לשנות את פשרם.

מוטיב ה'קץ' שהרב הוטנר רואה כמרכזי כל כך ביום הכיפורים, איננו חדש כשלעצמו. הקץ, שבהקשר הביוגרפי נוכל לראותו כמותו של היחיד, נידון באופן זה או אחר כמעט בכל אחת מתפיסות התשובה השונות, והוא משתלב בתפיסה הייחודית של כל שיטה.⁶²² כך למשל, רבנו בחיי, שלדידו עיקרה של התשובה היא כניעה לפני האל,⁶²³ רואה את המוות כביטוי האולטימטיבי לחולשה ולשביריות של הקיום האנושי.⁶²⁴ באופן אחר, המהר"ל, הרואה את התשובה כשיבה מיסטית של הנשמה אל מקורה האלהי, מפרש את המוות כשיבה מוחלטת.⁶²⁵ הייחוד בדבריו של הרב הוטנר הוא בראותו את ה'קץ' כקו הסיום, ממנו מתבררת לאדם משמעותם הסופית של חייו. אף כאן, משתלב ה'קץ' בתפיסת התשובה הכוללת: לא נקודת שבירה או התמוססות, אלא דווקא מכשיר להתבררותו של ה'אני' עד תום. אלא שכפי שראינו לעיל, התבררות זו אינה יכולה להעשות בנפרד מתולדותיה של האנושות כולה, ולשם כך יש להרחיב את גבולותיו של ה'קץ' עד אחרית הימים.

כנסת ישראל כישות מטאפיזית

נותר לבאר כיצד מתאחה פער הזמנים בין חייו של היחיד בהווה, לבין עתידה של האנושות באחרית הימים? התשובה לכך קשורה כנראה בראיית היחיד כחלק מרצף הדורות הנוטל חלק

620 ראה רמב"ם הלכות שבת יא, ט.

621 מועד קטן כה ע"א: 'רבי שמעון בן אלעזר אומר העומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע למה זה דומה לספר תורה שנשרף שחייב לקרוע'.

622 כבר במשנה מתואר וידי של חייבי מיתה לפני מותם (משנה סנהדרין ו, ב). וידי שנעשה לנוהג בכל אדם לפני מותו (ראה ספרי נשא ב, שבת לב ע"א). המוות אף נעשה הלך-נפש קבוע הקורא את האדם לתשובה. 'רבי אליעזר אומר: שוב יום אחד לפני מיתתך. שאלו תלמידיו את רבי אליעזר וכי אדם יודע איזהו יום ימות? אמר להן: וכל שכן ישוב היום שמא ימות למחר ונמצא כל ימיו בתשובה'. (שבת קנג ע"א, וראה גם ברכות ה ע"א: 'זכור לו יום המיתה').

623 ראה שב"ד, דרך התשובה, עמ' 32-35. שג"ר, שובי נפשי, עמ' 105-113.

624 חובות הלבבות שער הכניעה פרק ה. ראוי לציין כי תפיסה דומה קיימת אצל המאירי, שצירף את החיבור 'שבר גאון', העוסק באבילות ובמוות, לחיבור התשובה שלו, שכן עיקרה של התשובה על פי שיטתו הוא שבירת הגאווה (שם, פרק חמישי), וזכרון המוות הוא אמצעי בדוק לכך.

625 ראה לעיל, עמ' 36.

בישות 'כנסת ישראל', כך, באחת מאגרותיו, מסביר הרב הוטנר את ההבדל בין המושגים 'כנסת ישראל' ו'ציבור':

כלליות כנס"י ענינה הוא תפיסת כל האומה כולה, מראשיתה עד אחריתה, הכוללת כל קומת הדורות וכל הנשמות של ישראל – כיחידה אחת. ולעומת זאת 'ציבור' ענינו הוא עדה מישראל. במושג הציבור יתכן ענין הכמות. ישנו ציבור גדול וציבור קטן. כלליות כנס"י מופקעת היא מגדר הכמות. אין למדוד בה גדלות וקטנות. היא יחידה אחת בלתי מתחלקת ונמנעת הגדול. ודעת לנבון נקל כי דוקא מתוך כך הדיבורים המשתייכים לכלליות כנס"י תופסים הם את היחיד מישראל בעצם היותו. כי אין רוב ומיעוט ביחידה זו ששמה כנס"י. (אגרות וכתבים, עמ' כט).

כפי שעולה מן ההקשר שם, כוונת הרב הוטנר היא שדווקא המושג הכללי והמופשט כל כך 'כנסת ישראל', מעניק ליחיד עומק של ממשות ומציאות שאין הוא יכול להשיגו בקיומו האישי.⁶²⁶

תפיסה זו של כנסת ישראל כישות אחדותית, המצרפת את הדורות כולם לשלמות אחת, משמשת את הרב הוטנר במקומות רבים, כך למשל הוא מבאר שכל חכם המלמד תורה לתלמידים, מחובר מצד אחד למשה רבינו, ומן הצד האחר הוא אחוז באחרית הימים, ובכך מצרף את כל הדורות של חיי כנסת ישראל לקומה אחידה (שבועות כד, ד; ראה גם פורים יח).⁶²⁷ בדומה לכך הוא מפרש את המאמר בהגדה של פסח: 'לא את אבותינו בלבד גאל הקב"ה ממצרים אלא אף אותנו גאל עמהם', כלומר, היחיד, בהיותו חלק מן הישות הקולקטיבית של כנסת ישראל, נוטל חלק ביציאת מצרים ולפיכך מסוגל לחוות אותה באופן ממשי (פסח לג).⁶²⁸ כך גם קבלת מצוות הפורים וארבע הצומות מבוססת על קבלת כלל ישראל בתור 'קומה אחת אחידה ויחידה', כאילו כל הדורות שותפים יחדיו בהתחייבות (פורים יד). ללא ספק יש לצרף הנחה זו גם לענייננו: בעמדו בדין ביום הכיפורים נוטל היחיד חלק בדין של אחרית הימים, בהיותו חלק מן הרקמה האחדותית של כנסת ישראל.

626 מגמת הדברים ליישב את העובדה שהפרשה הראשונה של קריאת שמע נאמרה בלשון יחיד, עם דברי הגר"א שפרשה זו נאמרה לכלל ישראל: 'כשאנו אומרים שפרשה ראשונה דק"ש ליחיד נאמרה. הם הם דברי הגר"א (ולא כמו שנראה בהשקפה הראשונה שזה בניגוד לדברי הגר"א). כי דוקא מתוך שפ' זו נאמרה לכלליות כנס"י, הרי היא תופסת ומקיפה את כל יחיד ויחיד. ולעומת זאת כשאנו אומרים שפ' שניה דק"ש נאמרה לציבור, שפיר יתכן שהכונה בה תהא לדור מן הדורות או גם לחלק של דור ידוע' (אגרות וכתבים, עמ' כט).

627 הדברים מזכירים מאוד את דבריו של הר"ד סולובייצ'יק על איחוד הדורות בלימוד התורה, ראה איש ההלכה, עמ' 227-231.

628 רעיון דומה אצל יוסף חיים ירושלמי בספרו 'זכור'. אופי הזכרון היהודי הבא לידי ביטוי מיוחד במועדים, איננו היזכרות אינטלקטואלית בעובדות היסטוריות, אלא החייאה מחדש של המאורע באופן קיומי, 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים'. לפיכך דרך הביטוי של תפילות והכרזות רבות היא בגוף ראשון יחיד (זכור – היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי, תרגום שמואל יניב, תל אביב תשמ"ח, עמ' 64-67).

קבלת התשובה 'מיד'

נשוב לניתוח המאמר (י"כ כא). עד כה עסקנו בצד הנוקשה של יום הכיפורים כיום חיתום הדין, אמנם, קיים צד נוסף, רך יותר, למטבע של בחינת ה'קץ', והוא קבלת התשובה בבחינה 'מיד'. כפי שראינו בפרק ה⁶²⁹, דברי הרמב"ם שבעשרת ימי תשובה מתקבלת התשובה 'מיד' (הלכות תשובה ב, ו), משמע, על פי הרב הוטנר, כי מאחר שיום הכיפורים הוא בחינת 'קץ', על כן התשובה בימים אלו מתקבלת מיד, ואין היא טעונה המתנה ובירור שיוכיח את תוקפה של הקבלה לעתיד, וזוהי המידה הטובה המקבילה למדת הפורענות של 'עַד ממהר' (י"כ כא, טז). הדברים משתלבים בדבריו במקומות אחרים, כי דברי הרמב"ם 'ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לכסלו עוד', אינם מחומרי תשובה אלא דווקא מקולותיה: אין צורך להמתין להתגשמותה של הקבלה בפועל, ודי בעדותו של יודע תעלומות בכדי לקבל את תשובתו מיד (י"כ כט, ז).

נמצא כי בחינת ה'קץ' של יום הכיפורים. תובעת, מחד, מיצוי של כל החשבונות, כאן ועכשיו, אולם מאידך, היא גם המאפשרת להתייחס אל מצבו של האדם 'באשר הוא שם', ולקבל באופן מלא את תשובתו בלא חקירות וודריות נוספות.

שמחת הסליחה

הרב הוטנר חותם מאמר זה בהסברו של רבינו יונה, הרואה את הסעודה המפסקת בערב יום הכיפורים, כסעודה חגיגית לציון שמחת הסליחה: 'על כן אמרו רבותינו זכרונם לברכה (ראש השנה ט, ע"א): כל הקובע סעודה בערב יום הכפורים כאילו נצטוו להתענות תשיעי ועשירי והתענה בהם, כי הראה שמחתו בהגיע זמן כפרתו, ותהיה לו לעדה על דאגתו לאשמתו, ויגונותיו לעונותיו' (שערי תשובה ד, ח). מדוע לא מצינו תפילה של בעל התשובה על שמחת הסליחה, כשם שמצינו תפילה על היבטים אחרים של התשובה, כהחזרת אור הפנים למשל? התשובה היא:

סעודת ערב יום כיפור הבאה מצד שמחת הסליחה, אינה מתיחסת לשמחת הסליחה סתמא אלא שהיא מתיחסת לקביעות זמן הסליחה, כי על כן קביעות זמנה של הסליחה ביום כיפור נותנת היא לסליחה זו פנים חדשות ויוצרת בה את תורת הקץ ואת תורת ה'מיד' (י"כ כא, ז).

השאלה איננה קשה במיוחד, וללא ספק מטרתה להכין את התשובה, ודומה כי זה ביאורה: שמחת הסליחה בערב היום הכיפורים איננה שמחה על סליחה רגילה, אלא שמחה על הסליחה המיוחדת הכרוכה בבחינת ה'קץ' – הסופיות והחד פעמיות האופפת את יום הכיפורים. הנחץ והגורליות

629 לעיל, עמ' 155.

של השעה באים לידי ביטוי בדיאלקטיקה של דין (בחינת ה'קץ') ורחמים (בחינת ה'מיד') המצטרפים יחדיו ומכוננים אווירה של חגיגות מיוחדת.⁶³⁰

חלקו הראשון של המאמר שסקרנו עתה יוצא מן הבעיה של 'קילקולי הזמן' ומציע פתרון בדמות התקדשות הזמן. התקדשות זו משמעה הטרמת הגאולה, הבאה לידי ביטוי בחגים, כל חג לפי עניינו המיוחד. החלק השני מדגים את הרעיון באמצעות הטרמת ה'קץ' ביום הכיפורים. להלן אבקש לנסות ולהבין כיצד באה בכך על פתרונה בעיית הזמן המעסיקה כל כך את הרב הוטנר. לשם כך נעיין בדבריו על רקע הקשר פילוסופי רחב יותר.

הרקע הפילוסופי

יש לשער כי בדיונו של הרב הוטנר במושגי הקץ, הזמן והנצח שראינו לעיל, מהדהדת בת קול של הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית בת זמנו. עמה הוא מנהל עמה משא ומתן סמוי, ומנסה להציע לבעיותיה פתרונות משלו. ניתן לשער כי הקולות ברקע דבריו של הרב הוטנר שייכים לשני הוגים מרכזיים: פרנץ רוזנצוויג ומרטין היידגר. לא יקשה לקבל זאת אם נזכור כי הרב הוטנר שהה באוניברסיטת הומבולט בברלין בסביבות שנת 1929,⁶³¹ 'כוכב הגאולה' יצא לאור בשנת 1921, ו'הוויה וזמן' ב 1927. אך גם לא עיין הרב הוטנר בכתבים עצמם, היה מודע בוודאי לרוחות המנשבות בחללו של עולם,⁶³² ולפיכך עשויים דבריהם לספק רקע להבנת דבריו.

הרב הוטנר והיידגר

בספרו 'הוויה וזמן' חותר היידגר להבנת ההווה באמצעות ניתוח פנומנולוגי של נציג ההווה, האדם, ה - *Dasein*. בחלקו השני של הספר מתעורר קושי מתודולוגי: מאחר שהאדם, מושא החקירה, נמצא תמיד בתהליך של התהוות, אי אפשר לתפוס בשלמות את ישותו. הדרך להתגבר על קושי זה היא ההתבוננות באדם כ'היות לקראת המוות' (*Sein-zum-Tode*). המוות מסיים את

630 המניע לפרשנות זו נעוץ בדיונים אחרים של הרב הוטנר המדגישים את ההיבט הדיאלקטי, כמעט פרדוקסלי, של שמחת הסליחה, למשל: 'שמחת הסליחה ויגון החטא הם שני צדדים של מטבע אחת' (י"כ ח, ט). ועל כן בשמחת בית השואבה משוררים בעלי התשובה 'אשרי זקנותנו שכפרה ילדותינו' (שם, ח, ב). החרטה והיגון על העוונות, הם המעמיקים את שמחת התשובה: 'אותן העיניים המורידות את 'פלגי מים' בשעת יגון החטא, הן הן שיורידו את 'פלגי המים' בשעת שמחת הכפרה (י"כ י; ב-ג). זוהי בכיה של שמחה, שהיא עמוקה יותר מאשר שמחה של שחוק בלבד, והיא מופיעה לאחר המיתוק של הצער שקדם לה. לאחר הבשורה הטובה כי הצער נהפך לעונג, וכי האבל נהפך לשמחה. המקור לכך כנראה בדברי רש"י מלאדי, ראה למשל ליקוטי תורה, דרושים לסוכות ולשמיני עצרת, פא ע"ד, פד ע"א, פו ע"ג.

631 ראה לעיל עמ' 9.

632 ראה ויגודה, בהבלי הזמן, עמ' 423-427.

ההשתנות הבלתי פוסקת, ואת האפשרויות הבלתי מוגבלות. ומאפשר לתפוס את החיים ככוליות קונקרטיים, וכאחדות בעלת שלמות שיש לה התחלה, אמצע וסוף.⁶³³ כוליות זו מאפשרת הבנה ממצה של קיומו של האדם. העמידה לנוכח המוות, התוחמת את גבולות קיומו של האדם, מגלה את עצמיותו, בבדידותו ובפרטיותו, והיא קוראת אותו לקיום אותנטי.⁶³⁴ מאחר שהקיום האותנטי הוא המגלם באופן הטהור והמובהק ביותר את ה'היות',⁶³⁵ הרי שבכך מתברר כיוון הפתרון של השאלה היסודית: הזמניות והסופיות, הן חלק בלתי נפרד מהבנת הישות.

דבריו של הרב הוטנר לעיל על תודעת ה'קץ' והחיתום ביום הכיפורים ועל החיים ככוליות אחדותיות, מזכירים את דבריו של היידגר שהאפשרות לחשוף את ההווה בשלמותה נעוצה ב'היות לקראת המוות'. אם נצרף לכאן את משמעותו של הדין אצל הרב הוטנר, שכפי שראינו בפרק הקודם, איננו פרוצדורה משפטית, אלא היקבעות אימננטית, נוכל להחליף את ה'דין' במושג הכוליות, דהיינו, משמעו של הדין הוא העמידה בפני המשמעות האחרונה והטוטאלית של הקיום.

נקודה דמיון נוספת היא המשמעות של הזמן הקדוש. כפי שהסביר הרב הוטנר, התקדשות הזמן משמעה חוויה שונה של הזמן. הזמן המעגלי, הסגור בתוך עצמו, נפתח אל הנצח. הגאולה העתידית הצפויה בקצה האופק נוכחת בו כבר עתה. זו כנראה משמעות דבריו שהביטוי 'עולם שכולו ארוך', המתייחס לעולם הנצח, משמעו שהוא ארוך כבר עתה, ולא שהוא עתיד להמשך ללא הפסק (י"כ כא, ה), כלומר, נצח משמעו חוויה אחרת של הזמן.

גם רעיון זה, של פריצת מימדי הזמן זה לתוך זה מאפיין את ההגות האקזיסטנציאליסטית ומצוי גם הוא אצל היידגר. אין להבין את הזמניות כמורכבת מעבר הווה ועתיד, הסגורים הרמטית זה בפני זה. אלא כתופעה של אחדות המאפשרת מעבר של מומנטים זה לתוך זה:

הלוגיקה הדיאלקטית של היידגר מגיעה לשיאה במושג הזמניות החושף את רגע הראייה האותנטי כאחדות אכסטטאטית, אותו מושג של רגע, שעליו מדבר קירקגור בפתחו את חווית הקדושה של הקשר הבלתי אמצעי בין הסופי לאינסופי, קשר שבגלל היותו חוויתי בלבד אין לתופשו במונחים של נצח, שהם מצטרף של קביעות לוגיות. אלא במונחים של ראייה מיוחדת המגלה את הכלליות בבת אחת, לרגע.⁶³⁶

633 היידגר, הוויה וזמן 53, עמ' 304-311.

634 על הקשר בין מוות לאותנטייות ראה גולומב, אביר האמונה, 'השגת האותנטייות מחדש ב'היות לקראת המוות' עמ' 176-186; סיגד, אכסיסטנציאליזם, 'המוות, הכוליות והאין', עמ' 175-178.

635 ראה הוויה וזמן, עמ' 348. גולומב, אביר האמונה עמ' 156, 158.

636 סיגד, אכסיסטנציאליזם, עמ' 203. רעיון דומה מצוי אצל קרל יאספרס: הזמן האקזיסטנציאלי או הנצח, משמעו מלאות של הרגע. הזמן הפיזיקלי עצמו הוא מסגרת ריקה. הוא חסר אפילו את מימד ההווה, החולף

על אף קווי הדמיון בשתי הנקודות הללו, קיים הבדל משמעותי, וכאן חורג הרב הוטנר אל פתרון משלו. הרב הוטנר מקבל אמנם את הרעיון שהעמידה על משמעות חייו של אדם בשלמותם אפשרית רק לנוכח הקץ. אולם, אם אופק הזמן של היידגר הוא מותו של היחיד, הרי שהאופק של הרב הוטנר הוא אחרית הימים. כפי שציטטנו לעיל: 'עד היום הגדול של אחרית הימים א"א לאדם אף אם הוא צדיק ביותר לדעת את סוף דינו'.⁶³⁷ רק באחרית הימים תתברר משמעותה של האנושות כולה, ואף משמעות חייו של היחיד, אשר קיומו הזמני מהווה חלק ממנה.

נדמה כי מעבר לביקורת, הצפויה למדי, מן הפרספקטיבה הדתית, אשר באופן מסורתי מכוונים אופקיה מעבר לקיומו של היחיד, אפשר לראות את דבריו של הרב הוטנר גם כביקורת פילוסופית: הנסיון לעמוד על הכוליות, אפילו זו של היחיד, איננו מגיע לידי מיצוי במותו של האינדבידואל. חייו של האדם הפרטי נוטלים חלק במארג גדול הרבה יותר, והעמידה על מלוא משמעותם, דורשת אורך רוח והמתנה סבלנית עד תום ההיסטוריה כולה. למעשה, היידגר עצמו עמד על בעייתיות זו בחתימת ספרו: אם שאלת המוצא של ספרו היתה מהי מלוא משמעותה של ההויה, הרי שהטיפול בה מנקודת המבט של האדם בלבד איננו מצליח למצות אותה. שאלה זו נותרה ללא תשובה.⁶³⁸

בנוסף, אצל הרב הוטנר, בקיצה של ההיסטוריה ניצבת הגאולה במובנה המסורתי ולא הסופיות לבדה. זוהי משמעותו של הדיון בזמן המחזורי המעגלי לעומת הזמן הקווי הקדוש. הזמן הקדוש צופה את פני הגאולה, וממנה הוא יונק את עוצמתו ומלאותו, בהיותו, על אף ארעיותו וסופיותו,

כהרף עין. הזמן הוא מקום ההתרחשות אך לא ההתרחשות עצמה. מה שנותן לזמן את משמעו ועומקו הוא הנצח. הנצח אין משמעו משך אינסופי, וגם לא אל-זמניות או העדר זמניות כדוגמת האידאות המתמטיות, אלא עומק הקיום המאחד את החיים לשלמות אחת, והוא נפתח בפני האדם ברגע של התעלות (חנוך טנן, תפיסת האתיקה האכסיסטנציאלית במשנת קרל יאספרס, רמת גן 1977, עמ' 57-70). אמנם, כפי שנראה לקמן, מושג ה'תולדותיות' אצל יאספרס, כולל את הזמן הרחב יותר, מעבר לזמנו של היחיד, ובכך הוא קרוב יותר לרב הוטנר.

637 ר"ה יד, ו; יוה"כ כא, יג.

638 הויה וזמן, 83, עמ' 486-488.

חלק מקו רצוף ארוך אשר בסופו צפויה הגאולה. במילים אחרות, אם אצל היידגר מדובר על 'היות לקראת המוות', הרי שאצל הרב הוטנר מדובר ב'היות לקראת הגאולה'.⁶³⁹

בסיכומו של דבר, אצל הרב הוטנר, כהוגה דתי, הזמן הקדוש, או זמן הנצח, חורג מן הקיום האנושי כשלעצמו, אולם קדושה זו איננה נשארת טרנסצנדנטית במובנה המסורתי, אלא שבה ומאצילה על הקיום הזמני. הזמני נעשה לנצחי לא באמצעות חריגה מן הזמניות, אלא על ידי השתלבותו בנצח. זוהי המשמעות של התקדשות הזמן שאותה מתאר הרב הוטנר במאמר זה.

תיאורו של יום הכיפורים אצל הרב הוטנר דומה להפליא לתיאור יום הכיפורים אצל פרנץ רוזנצוויג. בייחוד בולט הדמיון במוטיבים של הטרמת הקץ וחווית הנצח. נעבור עתה לדיון קצר בדבריו של רוזנצוויג ולאחר מכן נדון ביחס בין רוזנצוויג להיידגר.

יום הכיפורים בהגותו של רוזנצוויג

רוזנצוויג רואה את השבת והמועדים כהנחה של מושגי היסוד – הבריאה, ההתגלות והגאולה. מעליהם ניצבים הימים הנוראים, ובמיוחד יום הכיפורים, בהם מתייצב היהודי אל מול הנצח, מטרם אותו ומנכיח אותו בהווה.⁶⁴⁰ העמידה לנוכח המוות בימים הנוראים מקבלת ביטוי מובהק: היהודי עומד בתפילות הימים הנוראים, לבוש בתכריכו – ה'קיטל',⁶⁴¹ והדין, שבדרך כלל מצפים לו באחרית הימים, מתגלה ונוכח בהווה:

כך מציבים הימים הנוראים, ראש השנה ויום הכיפורים, את הגאולה הנצחית אל תוך הזמן. השופר הנתקע בראש השנה בשיאו של החג עושה אותו ל'יום הדין'. הדין שבדרך כלל מצפים לו באחרית הימים, מוצב כאן במישרין לתוך שעת ההווה... וכך נעשית השנה נציגתו המוסכמת לחלוטין של הנצח. בחזרה של 'יום הדין' הזה מדי שנה בשנה ניטל מן הנצח כל

639 דומה לכך ביקורתו של לוינס על היידגר: שניהם מאמצים פרדיגמה דומה של תפיסת הזמן, אולם אם אצל היידגר המוות הוא קו הגבול של ההתהוות, הרי שאצל לוינס, המוות הוא קו הגבול לקראת ה'מְעָבֵר', מעבר להוויה, מעבר ליש, וכאן מקומן של הגאולה והמשיחיות, שמשמען ההיפתחות אל הבלתי צפוי. ראה חנוך בן פזי, 'המשיחיות כשליחות מוסרית', דעת 54 (תשס"ד), עמ' 97-123. לניתוח הבעיה הפילוסופית בתפיסת הזמן של היידגר, ופתרונה אצל לוינס, ראה מיכאל רובק, 'זמן וגאולה', בתוך: יובל לוריא (עורך), מועקה וגאולה – אסופת מאמרים בפילוסופיה של הקיום האנושי, באר שבע תשס"ג, עמ' 99-116.

640 ראה יהודיע עמיר, דעת מאמינה – עיונים במשנתו של פרנץ רוזנצוויג, תל אביב תשס"ד, עמ' 191, 229-230.
641 כוכב הגאולה, עמ' 348. הסבר זה הפוך מן המקובל. בדרך כלל מתפרשת לבישת התכריכים כביטוי להכנעה ולשברון הלב הכרוכים בזכרון המוות, אולם אצל רוזנצוויג, זהו ביטוי חגיגי לנצחון על המוות. כך גם בדבריו שם, ביחס ללבישת בגד זה בשעת החופה: 'עזה כמוות אהבה' – והיא מנצחת את המוות.

הריחוק של לא מעלמא הדין; הנצח הנה הנו, הוא במשג ידו ובתפוסת ידו של היחיד וביד חזקה הוא עצמו משיג ותופס את היחיד.⁶⁴²

ביום הכיפורים משוועת עדת ישראל, כנציגת האנושות, ליום בו יתוקן העולם במלכות שדי, אז יתגשם 'העתיד לבוא' בהווה. בכך היא כובשת כבר בהווה את רגע הגאולה הנצחית.⁶⁴³ דיאלקטיקה זו של זמן ונצח היא מהותו של מחזור המועדים בעם ישראל:

היה זה מחזורו של עם. בו הגיע עם עד למחוז חפצו וידע כי עומד הוא במחוז חפצו. הוא ביטל באשר לו, את המחלוקת בין בריאה להתגלות. הוא חי בגאולתו שלו. הוא הטרים לו את הנצח, במחזור שנתו העתיד הוא הכוח המניע; התנועה הסיבובית נוצרת, אם תמצא לומר, לא על ידי דחיפה אלא על ידי משיכה; הווה חולף לא משום שהעבר מסיט אותו, אלא משום שהעתיד סוחף אותו.⁶⁴⁴

הנצח, אותו מטרימה עדת ישראל במועדיה, משמעו, נוכחות של העתיד המושלם בהווה: 'נצחיות עניינה דווקא זה שאין שום זמן יכול לתבוע לו מקום בין הרגע הנוכחי לבין השלימות, אלא שב'היום' מושג כבר כל עתיד'.⁶⁴⁵ 'נצח אינו זמן ארוך מאוד, אלא מחר הוא, שהיה יכול להיות גם היום. נצח הוא עתיד שהוא נוכחי מבלי לחדול להיות עתיד. נצח הוא 'היום' היודע בלבו שהוא יותר מ'היום'.⁶⁴⁶ בקיצור, 'הנצח עושה את הרגע להווה-תמיד; הנצח הוא הנצחה'.⁶⁴⁷

כל רעיונותיו של רוזנצוויג מצויים בדבריו של הרב הוטנר שראינו לעיל: הטרמת הנצח ביום הכיפורים מזכירה את ה'קץ' אצל הרב הוטנר; 'משיכת' ההווה על ידי העתיד, מזכירה את יניקת המועדים מן העתיד אצל הרב הוטנר; השינוי בחווית הזמן הנובע מהטרמת הגאולה, מקביל להתקדשות הזמן אצל הרב הוטנר; וכמו כן משותפת הדגשת תפקידה של העדה כציבור, תפקיד שאליו נשוב לקמן.

642 שם עמ' 346.

643 שם.

644 שם, עמ' 349.

645 שם עמ' 350.

646 שם, עמ' 254.

647 שם, עמ' 286.

זמן ונצח אצל היידגר ורוזנצוויג על פי לווית וגורדון

כאמור, רעיונותיו של הרב הוטנר על הזמן והקץ נראים קרובים יותר לרוזנצוויג מאשר להיידגר. כדי לחדד את ההבדל ביניהם נעיין במחקרו של גורדון על רוזנצוויג והיידגר.⁶⁴⁸

סוגיית היחס בין השניים נידונה על ידי קארל לווית במאמר משנת 1942,⁶⁴⁹ והוא משמש נקודת מוצא לדיונו של גורדון. לווית רואה את ההבדל המכריע בין היידגר לבין רוזנצוויג בהבדל שבין זמניות לנצחיות. לווית מצביע על כך שלשני הפילוסופים יש הרבה מן המשותף: שניהם יוצאים מעובדת קיומו הסופי של האדם החשוף, הקודם לכל ציוויליזציה, שניהם חותרים לחזור אל חווית הקיום המקורית והבלתי אמצעית, ושניהם כורכים את הקיום באופן הדוק בזמן, בניגוד לפילוסופיה העתיקה המנסה להעמיד שיטת מחשבה על-זמנית.

אולם כאן נפרדים דרכיהם: אצל היידגר, הזמניות היא שדה המשמעות הבלעדי, והוא דוחה כאשליה כל מסורת שהאופק שלה הוא הנצח: הנצרות, הפילוסופיה היוונית, וזו ההגליאנית. על פי לווית, התביעה למקם את הקיום האנושי אך ורק בזמניותו וסופיותו, ללא עיגון באופק של אמת נצחית הקיימת מעבר להווה, מכוננת פילוסופיה ניהיליסטית, ללא אמת וללא מוסר, והיא שהובילה לפרק האפל בחייו של היידגר, שאימץ ללא ביקורת את רוח זמנו.

בניגוד להיידגר שהפילוסופיה שלו מבוססת לחלוטין על הסופיות, הרי שהעקרון הראשי של הפילוסופיה של רוזנצוויג הוא הנצחיות. האל, כבורא וכגואל, הוא ראשית הפילוסופיה וסופה, ואף הסופי מוצא את משמעותו המלאה בנצח. פילוסופיה זו מספקת עוגן מוסרי מפני המגמות ההרסניות של המאה העשרים, ומהווה חיסון בפני ההיסטוריציות הרדיקלי והניהיליסטי של היידגר.⁶⁵⁰

גורדון, במחקרו המקיף, מבקר ניתוח זה.⁶⁵¹ הוא סבור שדבריו של לווית, תלמידו וידידו היהודי של היידגר, הושפעו מאכזבתו מבגידתו של מורהו, ולפיכך הוענק בו משקל פילוסופי מוגזם להתנהלותו האישית של היידגר.⁶⁵² בנוסף, הטענה אודות דחיית הדת אצל היידגר איננה מדוייקת,

Peter Eli Gordon, *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy*, 648
Berkeley, Los Angeles, London, 2003.

Karl Löwith, 'M. Heidegger and F. Rosenzweig, or Temporality and Eternity', *Philosophy and Phenomenological Research* 3, 1 (September 1942), pp. 53-77.

650 גורדון שם, עמ' 18.

651 שם, עמ' 14-21, 187-189.

652 שם עמ' 15-17.

שהרי גם לוויית עצמו עמד על כך שמבנה העומק הנסתר של הפילוסופיה האתיאיסטית של היידגר הוא דתי ביסודו. אף שאין הוא משתמש בשפה הדתית.

מעבר לכך, על פי גורדון, לוויית לא הבין כהלכה את מושג הנצחיות של רוזנצוויג.⁶⁵³ רוזנצוויג איננו מחזיק בתפיסה דתית קלאסית, שעל פיה מתחלק העולם בין ספירת האמת האלהית הנצחית לבין הישות האנושית הזמנית. להפך, זוהי תפיסה אידיאליסטית שממנה מעוניין רוזנצוויג להחליק. רוזנצוויג מצוי כבר בשלב הפוסט ניטשיאני, והוא חותר להטמיע את המושגים הדתיים הקלאסיים בתוך הקיום האנושי, הזמני והסופי, ובכך להעניק להם משמעות חדשה. לפיכך, גם מושג הגאולה, תכליתה של הדת, איננו זה הקלאסי, שכן מגמתו של רוזנצוויג היא גאולה בתוך העולם, לא מעבר לו.⁶⁵⁴

מבחינה זו, קיימת חפיפה, בין הפילוסופיה של רוזנצוויג לזו של היידגר: תיאור הגאולה אצל רוזנצוויג, דומה מאוד לתיאור האותנטיות אצל היידגר. אמנם, בלכסיקון של היידגר לא קיימים מושגים כמו נצח או גאולה. אולם אם מתעלמים מן המונחים ומתרכזים בתוכנם, מגלים שמאפייני הגאולה במשנתו של רוזנצוויג, זהים למאפייני האותנטיות במשנתו של היידגר.⁶⁵⁵ גורדון מתייחס לשלוש תכונות עיקריות של האותנטיות אצל היידגר, ולמקבילותיהן אצל רוזנצוויג: א. חווית זמן אחדותית של עבר הווה ועתיד. ב. תחושת השלמות המלווה את הטרמת העתיד. ג. חיוב הגורל, בדומה לחזרה הנצחית של ניטשה: קבלה של האפשרות שהתממשה מני רבות אפשריות, ומתוך כך, אישור מוחלט של הקיום כפי שהיה.⁶⁵⁶

עיון בתיזה של גורדון מצריך מחקר נפרד.⁶⁵⁷ לענייננו חשובה נקודה אחת שגורדון עומד עליה בקצרה:⁶⁵⁸ בעוד היידגר סבור שהאותנטיות, שהיא המקבילה הנטורליסטית לגאולה, היא מצב

653 שם עמ' 19.

654 גורדון מצטט את שלר: 'מה דל הוא מושג הנצח של האדם אם משמעו רק ההפך מן הזמניות או החיים החולפים, ואין הוא מסוגל לשמוע את קולה הרך של הנצחיות הנוכחת כאן ועכשיו' (עמ' 192 הערה 114).

655 גורדון שם, עמ' 222-236.

656 שם, עמ' 224. וראה שם הערה 46 על הדמיון לתפיסת הזמן היהודית המכוונת כלפי העתיד.

657 אעיר על נקודה אחת: גורדון (עמ' 232), עומד על כך שאצל היידגר יש שני קודקודים לעולם, האדם והעולם, ואילו אצל רוזנצוויג קיים קודקוד שלישי – אלהים, אך הוא איננו רואה בכך הבדל קרדינלי. אולם נראה כי זהו הבדל פילוסופי עקרוני ביותר. רוזנצוויג והיידגר שותפים לביקורת על הסובייקט המכיר, או ה'קוגיטו' של דקארט, אולם האלטרנטיבה שהם מציעים להבנת כינון הזהות האישית שונה בתכלית. אם היידגר רואה את ה'היות לקראת המוות' ככינון האינדבידואציה של ה Dasein (ראה יובל פוקס, 'על בעיית הזהות האישית ב"הווה וזמן"', עיון מב [תשנ"ג], עמ' 307-321), הרי שאצל רוזנצוויג, הקיום האנושי מתכונן מתוך תשובתו אל קריאתו של האלהים. לא cogito ergo sum, אלא 'אלוהים קראני לכן הנני' (רחל פרוינד, הפילוסופיה הקיומית של פרנץ רוזנצוויג, ירושלים ותל אביב תשל"ג, עמ' 130). הזהות המתעצבת מן העמידה לנוכח אלהים,

המתקיים בפנימיותו של היחיד הבודד, הרי שאצל רוזנצוויג, מתרחשת הגאולה במסגרת הקהילה היהודית הנצחית:

ברוך שחיי עולם נטע בתוכנו. בתוך הכוכב בוערת האש... הזמן יתגלגל ויעבור על פניה ולא יוכל לה. היא תיצור לה זמן משלה. היא תמשיך ותוליד את עצמה עד עולם. היא תנציח את חיייה מדור לדור, שכל אחד מהם מוליד את הבא אחריו כשם שכל אחד מהם מעיד על אבותיו. ההעדאה מתקיימת בהולדה. בצירוף זה של תולדה ותעודה בחינת שתיים שהן אחת מתגשמים חיי עולם. עבר ועתיד שדרכם להיות זרים זה לזה זה נסוג בשעה שזה עולה ובא, כאן הם מתאחים להוויה אחת; הולדת העתיד היא העדאה בלתי אמצעית על העבר. האב מוליד את הבן למען יעיד על אביו של מולידו שנפטר מן העולם. הנכד מחדש את שם זקנו. אבות האומה קוראים את צאצאם האחרון בשמו שהוא כשם. מעל לעלטת העתיד יוקדים שמי הכוכבים של ההבטחה: כה יהיה זרעך. רק ציבור אחד יש בעולם אשר בו נמשכת שלשלת כזאת של חיי עולם מן הסב אל הנכד, רק ציבור אחד שאינו יכול לבטא 'אנחנו' של אחדותו בלי לשמוע בלב לבו אף את המשך המשפט: 'בני נצח'... לו-לבדו אין הזמן בבחינת אויב שיש לכובלו, אויב שאולי, ואולי גם לא – מכל מקום הוא מקוה שכן – יגבור עליו, אלא הזמן הוא לו בנים ובני בנים. מה שלגבי ציבורים אחרים הוא עתיד, היינו שלגבי הווה הוא מכל מקום משהו מעבר לו, לו לבדו הוא כבר הווה; לו לבדו אין העתיד משהו זה, אלא הוא שלו, משהו אשר הוא נושאו בחיקו ובכל יום עשוי הוא ללדתו (כוכב הגאולה, עמ' 323-324).

כפי שראינו לעיל, הנצח אצל רוזנצוויג איננו טרנסצנדנטי אלא אימננטי, והוא מתגלה בתוך הזמן ולא מחוצה לו. אך יחד עם זאת, אופקיה של הגאולה, או חווית הנצח בהווה, אינם גבולות הביוגרפיה של היחיד, אלא משתרעים לאורך שלשלת הדורות של חיי הקהילה ההיסטורית כולה. היחיד מתייצב על רצף היסטורי ארוך-טווח החורג מקיומו הקונקרטי.⁶⁵⁹ בכך הוא חווה את

שאהבתו מבקיעה את קליפת הסגירות האנושית, כמתואר אצל רוזנצוויג בהרחבה, שונה לחלוטין מזו המתעצבת מתוך המפגש עם המוות בלבד אצל היידגר.

658 גורדון שם, עמ' 228.

659 דיון רחב בנקודה זו נמצא אצל קרל יאספרס סביב מושג התולדותיות (Geschichtlichkeit), כלומר, ראייה של חיי האדם כנקודה על קו היסטורי ממושך שהתחיל לפניו ויסתיים אחריו. בכך חורגת העצמיות הסוליפיסטית אל הבנה רחבה יותר של הקיום, שהאקזיסטנציה מהווה רק חלק ממנו (ראה רוני מירון, קרל יאספרס – מהעצמיות אל ההווה, ירושלים תשס"ו, עמ' 143).

סופיותו שלו, בד בבד עם הנצח ההיסטורי שהוא נוטל בו חלק, ומפגש דיאלקטי זה מעצב את אופיו המיוחד של יום הכיפורים.⁶⁶⁰

רי"ד סולובייצ'יק: התכללות הביוגרפיה הפרטית בהיסטוריה

העולמית

בת קולה של 'רוח הזמן', תרתי משמע, המהדהדת בהגותו של הרב הוטנר, מפעמת גם בהגותו של הרי"ד סולובייצ'יק, בן דורו. כמו אצל הרב הוטנר, גם אצל הרב סולובייצ'יק, כרוכה חווית הזמן המתוקן בשינוי תודעתי, ובד בבד, בחריגה מן הקיום הפרטי הסופי אל זמנה הנצחי של האומה כולה. כפי שצינתי בפרק ד, מבחין הרב סולובייצ'יק בין תפיסת הזמן של החטא, שהיא סיבתית-פיזיקלית, רצף נקודות העוקבות זו את זו, לבין תודעת הזמן של התשובה, שהיא איכותנית-חוויתית, ואשר במסגרתה הזמן הופך ל'משך' אחיד, ולשלמות רציפה.⁶⁶¹ בחתימת דיונו משלב הרב סולובייצ'יק חווית זמן ייחודית זו בחריגה ממסגרת הביוגרפיה האישית, אל עבר התכללות בהיסטוריה על-אישית נצחית:

חווית איש ההלכה אינה מוגבלת בתוך מסגרת עברו האינדבידואלי, אלא יוצאת מתחום מצומצם כזה ושולחת את פארותיה לרשות הנצח. תודעת הזמן הקיבוצית של כנסת ישראל החובקת זרועות עולם: חכמי המסורה, ימי בית שני, תקופת הנביאים, מעמד הר סיני, גאולת מצרים, חיי האבות, בריאת העולם וסתרי מעשה בראשית – היא קניינו של איש ההלכה. זמנו נמדד באמת המידה של תורתנו הפותחת בבריאת שמים וארץ. כן אין איש ההלכה חותם בעתיד הפרטי, שיסתיים בשעת מיתתו, אלא בעתיד האומה כולה המתגעגעת לביאת המשיח ולמלכות שדי. הוד קדומים ויפעת אחרית הימים חופפים על תודעת הזמן של איש ההלכה. יש כאן טישטוש הגבולים המבדילים בין זמניות לנצחיות... העבר האין סופי מתגלגל ובא לתוך ההווה. הרגע החולף, השעה השוטפת, נהפכים לנצחיות... העתיד האין סופי, שבבואת הנצח משתקפת בהוד אספטולוגי, חזון אחרית הימים, בוקעים ועולים מתוך נקודת ההווה העפה כחלום. חיי שעה מתעטרים בכתר חיי עולם.⁶⁶²

מעניין כי במקום אחר אצל הרב סולובייצ'יק, אנו מוצאים ממש אותה הבחנה בין אדם לזמן שראינו לעיל אצל הרב הוטנר ביחס למנין שנות הגאולה משיעבוד מצרים: לשנים ('ארבע מאות שנה'), או לדורות ('ודור רביעי ישובו הנה'). הרב סולובייצ'יק, בעקבות מדרש פרקי דרבי אליעזר,

660 ראה גם לעיל, הערה 630

661 ראה לעיל עמ' 95.

662 איש ההלכה עמ' 98-99. גם נקודה זו, כמו רעיונות נוספים של הרב סולובייצ'יק בסוגיה זו, מצויה בדבריו של מקס שלר, חרטה ולידה מחדש, עמ' 41.

רואה את שני המניינים כמתייחסים לשני מצבים: זכו או לא זכו. במצב של 'לא זכו', נחוה הזמן בדרך כמותית מצטברת, ואילו במצב של 'זכו', דהיינו, הפנמת התודעה האיכותית של הזמן – נמנה משך השיעבוד לדורות. היינו, כבר בתוך ארבעה דורות יצליח העם להוציא מקרבם את משה, גואלן של ישראל.⁶⁶³

על פי הר"ד, חווית הזמן האישית והלאומית כרוכות זו בזו. התשובה היא בחירתו של היחיד בתפיסת הזמן הנצחית,⁶⁶⁴ ודחייתו את תפיסת הזמן הכמותית – פיזיקלית. הביוגרפיה האישית של היחיד נעשית ל'משך' אחדותי, ואף חייו הפרטיים מתחברים לרצף ההיסטורי הארוך של חייה של כנסת ישראל.

חווית הנצח ביום הכיפורים אצל ש"י עגנון

עד כה ניסינו לעמוד על משמעותו של ה'קץ' המתגלה ביום הכיפורים, כחווית זמן בעל איכות ייחודית ושונה, המנכיחה את הנצח בתוך הזמן. ברצוני לחתום פרק זה בתפיסת הזמן של יום הכיפורים אצל עגנון, העשויה, כך נדמה, לקרב אותנו אל חוויה זו יותר מן הדיון האינטלקטואלי.

בספרו 'מסות על סיפורי ש"י עגנון', מקדיש ברוך קורצווייל שני פרקים לסיפורי יום הכיפורים של עגנון.⁶⁶⁵ קורצווייל רואה את הזמן הפגום, כמועקה המרכזית עמה מתמודד עגנון. כאשר לנגדו ניצב באופן הזמן המתקוקן, הקדוש והגאול, הבא לידי ביטוי מושלם בחווית יום הכיפורים.

הזמן הפגום מכלה ומאפס את האדם. הוא מעמידו בפני המוות, ונשמתו זועקת לתיקון מפני חרדת הקיום.⁶⁶⁶ האדם נסחף במערבולות, כצמח חסר שורשים: 'כציץ שתלשוהו מן הקרקע ושתלוהו בעציץ'. החיים אינם טבעיים ואורגאניים, אלא מדומים ומלאכותיים.⁶⁶⁷ הוא מאבד את תחושת הבטחון. העולם חדל להיות מעונו משום שהוא נראה כארעי, מקרי, מנוכר. מאבקו של האדם עם הזמן, זהה למעשה למאבק על החיים ומשמעותם.⁶⁶⁸

663 בהרצאה 'קודש וחול', בתוך 'האדם ועולמו', עמ' 153.

664 איש ההלכה, עמ' 100.

665 ברוך קורצווייל, מסות על סיפורי ש"י עגנון, ירושלים ותל אביב תשכ"ג. פרק תשעה עשר: 'האפיקן במאבק עם הזמן בתקופה פגומה' (עמ' 230-268), פרק עשרים: 'חויית יום הכיפורים בכתבי עגנון' (עמ' 269-282).

666 שם, עמ' 239.

667 שם, עמ' 238.

668 שם, עמ' 232.

לעומת זאת, אופן הקיום המתוקן, הבא לידי ביטוי ביום הכיפורים הוא מעין גיבוש וריכוז עילאי של הזמן: 'ישנם ימים מצוינים, שעות מיוחדות בחיינו, המייצגים כאילו בתודעתנו מעין קונדנסציה של הזמן'.⁶⁶⁹ זהו יום 'ההתגלות המחודשת של האחדות המאושרת, המקיפה והקמאית, שמלפני הפירוד, שבה עוד האדם שלם עם כל עצמי העולם, שלו ובטוח בחיק הבריאה והבורא'.⁶⁷⁰ אחד הביטויים היפים לאחדות זו נמצא ב'זכרון בספר', הקדמת ספרו של ש"י עגנון, להוצאה החדשה של 'מים נוראים' (תש"ו):

השמים היו טהורים והארץ היתה שקטה וכל הרחובות היו נקיים, ורוח חדשה היתה מרפרפת בחללו של עולם. ואני תינוק כבן ארבע הייתי ומלוּבש הייתי בגדי מועד. ואיש אחד מקרובי הוליכני אצל אבי ואצל זקני לבית התפילה. ובית התפילה היה מלא עטופי טליתות ועטרות כסף בראשיהם ובגדיהם בגדי לבן ובידיהם ספרים, ונרות הרבה תקועים בתיבות ארוכות של חול, ואור מופלא עם ריח טוב יוצא מן הנרות. ואיש זקן עומד מוטה לפני התיבה וטליתו יורדת עד למטה מליבו וקולות ערבים ומתוקים יוצאים מטליתו, ואני עומד בחלון בית התפילה מרעיד ומשתומם על הקולות הערבים ועל עטרות הכסף ועל האור המופלא ועל ריח הדבש היוצא מן הנרות נרות השעווה. ודומה היה לי שהארץ שהלכתי עליה והרחובות שעברתי בהם וכל העולם כולו אינם אלא פרוזדור לבית זה. עדיין לא הייתי יודע להגות במושגים עיוניים ואת המושג הדרת קודש לא הכרתי. אבל אין ספק בלבי שבאותה שעה הרגשתי בקדושת המקום ובקדושת היום ובקדושת האנשים העומדים בבית ה' בתפילה ובניגונים. ואף על פי שעד לאותה השעה לא ראיתי דבר כזה לא עלה על דעתי שיש הפסק לדבר. וכך הייתי עומד ומביט על הבית ועל האנשים שעמדו בבית, ולא הבחנתי בין אדם לאדם, שכולם כאחד עם כל הבית כולו דומים היו עלי כחטיבה אחת. ושמחה גדולה היתה בלבי ולבי נדבק באהבה לבית זה ולאנשים אלו ולניגונים אלו.

בקטע זה רואה קורצוויל את הגילוי המקיף והמעמיק ביותר של האחדות הקמאית, הנוכחת בחווית יום הכיפורים של הילדות המוקדמת. זהו גן העדן המהווה את נקודת המוצא, הבריחה, והשיבה של היצירה העגנונית כולה. בחווית יום הכיפורים של הילד הקטן, מתבטלות באופן מעין מיסטי המחיצות המפרידות בדרך כלל בין האני הסובייקטיבי לבין העולם האובייקטיבי.⁶⁷¹ לענייננו חשובה חווית הנצח הכרוכה גם היא באותה תודעה אחדותית:

ועוד פרט חשוב מופיע אך ורק בתמונת האחדות הכבירה שב'זכרון בספר'. תחושת הנצחיות של חוויית האחדות: "לא עולה על דעתו שיש הפסק לדבר". הילד חי את האין-

669 שם, עמ' 239.

670 שם, עמ' 275.

671 שם, עמ' 279-280.

סוף ואת הנצח; הוא מנחש את אפשרות הנוכחות התמידית, שמעבר לזמן ולמקום של החוויה הגדולה. אבל ודאות זו ידועה מכל חוויה מיסטית גדולה, מההתפרצות הפתאומית של הטרנסצנדנטיות לתוך האימאננטיות המפוצלת.⁶⁷²

אף כי הניגוד בין הזמן הפגום לזמן המושלם נידון ביצירות ספרותיות רבות, הרי בדרך כלל מעוצב הפתרון לפגמיו של הזמן האובייקטיבי, בצורת נסיגה אל הזמן הפנימי, הסובייקטיבי. כזו היא תפיסת הזמן אצל פרוסט:

"הזמן האבוד" של פרוסט, שהועלה מחדש אחרי תהליכי החיפוש, שהם צלילה למעיינות תהום האני, הוא מעין קוסמוס סובייקטיבי. ערכיו אינם ערכים אובייקטיביים. מעבר למימד החוויתי של האני, המספר והדולה את הזמן ממעמקיו, אין נקודה בעולם היכולה לשמש עוגן לערכים. ברור שגם אותו הזמן "הטוב", בעל הערכים מבחינה סובייקטיבית, שהחיפוש אחריו זהה עם התרקמות היצירה האפית – פרוסט מקימו ומגן עליו מול סיטי הזמן שבהווה. החסר כל ישע ותקווה. אבל אפילו הטרנסצנדנטיות של פרוסט ניהיליסטית היא.⁶⁷³

לעומת זאת, אצל עגנון, חווית הזמן המתוקנת, הקשורה בשלשלת הדורות הנצחית של העם, היא בעלת בעל תוקף אובייקטיבי כללי, ולא רק סובייקטיבי-פנימי.

נקודה זו הדגישה גם ז'ולייט חסין בהשוואתה בין עגנון לפרוסט: חווית הזמן הנצחי אצל פרוסט, מאפשרת סינתזה של כל אירועי החיים להוויה מושלמת, זהו זמן מושלם, אולם הוא חתום ונבדל, חוץ היסטורי, אדיש לתהליכים כלל עולמיים. לעומת זאת, בתיאורי יום הכיפורים אצל עגנון, משתלבת חווית הזמן האישית, בחווית הזמן ההיסטורית, הלאומית והמשיחית, המקדמת את האנושות לקראת עידן מתוקן. במסגרת חווית הזמן האחדותית של יום הכיפורים, מתמזגים חייו הפרטיים של היחיד בהיסטוריה של העם היהודי, אשר חווית הזמן שלו מכוונת אל עבר המשיחיות, ופניו אל גאולת האנושות כולה.⁶⁷⁴

672 שם, עמ' 280.

673 שם, עמ' 231.

674 ראה ז'ולייט חסין, 'בין עגנון לפרוסט – עיצובו של הזמן ביצירת עגנון', בתוך: הלל וייס והלל ברזל (עורכים), חקרי עגנון, ירושלים תשנ"ד, עמ' 205-213.

סיכום

גם בפרק זה, כמו בפרק ה לעיל, עסקנו ב'קילקולים' הכרוכים בזמן ובנסיון להתגבר עליהם. לעיל היה התיקון נעוץ יכולת ההתחדשות של האדם, וכפי שהסברנו שם, הכוונה היתה למעבר מקיום סטאטי הכבול לעבר, לקיום דינאמי המתחדש בכל עת. זוהי התשובה, והיא קשורה בכוחות ההתחדשות השופעים אל האדם בראש השנה.

בפרק הנוכחי עסקנו בפתרון אחר, עמוק יותר. לא היחלצות מכבלי הזמן אלא התקדשותו של הזמן עצמו, הבאה לידי ביטוי במצות קידוש החודש. משמעה של ההתקדשות היא מעבר מתפיסת זמן מעגלית הסגורה בתוך עצמה, לתפיסת זמן קווית הפתוחה אל הגאולה העתידה ושואבת ממנה מגמה ומשמעות. פתיחות זו אל העתיד באה לידי ביטוי במועדים, המטרימים מוטיבים שונים של אחרית הימים ומנכיחים אותם בהווה.

המוטיב שאותו מטרים יום הכיפורים, יום החיתום, הוא ממד ה'קץ', יום הדין העתידי של האנושות כולה. אז, ורק אז, עשויה להתברר משמעות חייו של האדם עד תומה, על רקע ההיסטוריה האנושית כולה. בחינה זו של סוף וקץ הנוכחת ביום הכיפורים מהווה, מחד, תביעה בלתי מתפשרת לסיום מייד של כל הבריורים, ומאידך, היא המאפשרת את קבלתה של התשובה מיד, ללא צורך בצפייה להתבררות הקבלה לעתיד.

העיסוק הבלתי שגרתי של הרב הוטנר בזמן, בסופיות ובנצח, הביא אותנו לבאר את דבריו על רקע דיונים מקבילים בהגות האקזיסטנציאליסטית. בעקבות מחקרו של גורדון הצבענו על הדמיון בין האוטנטיות אצל היידגר לבין הגאולה והנצח אצל רוזנצוויג, כאשר אצל שניהם מדובר על גאולה בתוך הזמן ולא מחוצה לו. הזמן נחוה באופן מיוחד ועמוק, בו מתלכדים מימדיו השונים, עבר הווה ועתיד, לנקודה אחת.

עם זאת, עמדנו על ההבדל בין תפיסת האוטנטיות האינדבידואלית אצל היידגר, שהאופק שלה הוא מותו של היחיד. לבין הנצח אצל רוזנצוויג שהאופק שלה הוא גאולת האנושות כולה, ואשר היחיד נוטל בה חלק כנקודה על רצף מתמשך, מן הבריאה עד הגאולה. רעיון זה בא לידי ביטוי בהנחת הנצח ביום הכיפורים. הנצח איננו חריגה אל עבר הטרנסצנדנטיות, אלא עיבוי של הזמן, המאחד עתה את ההווה והעתיד. הקץ או אחרית הימים ניתכים אל הווה ונוכחים בו בשלמות. רעיון זה דומה מבחינות רבות להתקדשות הזמן אצל הרב הוטנר.

דברים דומים על התכללות הביוגרפיה האישית בהיסטוריה העולמית, מראשיתה עד אחריתה, ראינו גם אצל הר"ד סולובייצ'יק. התכללות זו היא חלק מן השינוי בתודעת הזמן של בעל התשובה. חתמנו בתיאור הספרותי של חווית הנצח ביום הכיפורים אצל ש"י עגנון, על פי ביאורו של ברוך קורצווייל.

לסיום נעיר כי למעשה, פתרונו הקודם של הרב הוטנר לבעיית הזמן, בו עסקנו בפרק ה, דומה ביסודו לפתרון המוצע בפרק הנוכחי (על כך רמז הרב הוטנר עצמו, י"כ כא, ד). כפי שהצענו שם

בהרחבה, השחרור מכבלי הזמן באמצעות ההתחדשות, אין משמעה חריגה אל עבר עולם טרנסצנדנטי נטול זמן, אלא חוייה שונה של הזמן עצמו (ראה ר"ה כז, ח). שינוי דומה בחווית הזמן מצוי גם ביסודו של הפרק הנוכחי. אלא שלעיל היה מדובר בזמנו של היחיד, וכאן מדובר בזמנה של כנסת ישראל כולה. כמו כן, לעיל הודגשה הנזילות המתהווה, לעומת המומנטריות המקוטעת, ואילו בפרק הנוכחי הוסקה מתפיסה זו האפשרות המעשית לְגִשֵּׁר בין ההווה לבין העתיד.

פרק שמיני

'עד שירצה את חברו': בין מחילה להתרצות

תארו לעצמכם שאתם שוכבים בחדר מיון לאחר פציעה קשה; אינכם מסוגלים לדבר או לזוז, יקיריכם מביטים בכם בדאגה... אתם משתוקקים לומר להם משהו, לסגור את המעגל, להיפרד לשלום, לגשר על פני שנים של קומוניקציה חלקית. מה כבר תוכלו לומר?...

סגירת המעגל אינה בהכרח הבהרת כל הפרטים שנצברו במהלך חיים שלמים של חוסר אמון וחוסר קומוניקציה. רבים חושבים שסגירת המעגל פירושו התחשבות עד הסוף ושיחות ארוכות שדנות בארועי העבר. על פי נסיוני, בדרך כלל לא נותר די זמן או די אמון או די בטחון עצמי, או שפשוט לא נותר די כוח להתמודד עם חשבוניות העבר, עם הכעסים, עם הפחדים והספיקות.

סגירת המעגל מתאפשרת, כשאדם מסוגל לפתוח את ליבו בפני רעהו, להרפות מכל הכעסים והפחדים שחסמו אותו, לוותר על כל מה שהוא עוד רוצה להשיג ממנו, ופשוט לשלוח לו אהבה... אז הוא נפתח אל תוך האחדות, ומתעלה על הצורך להתחשבן. הצורך בבקשת מחילה נעלם, וכמוהו גם הצורך להוכיח לאחרים שאינם צודקים... בדברי על אהבה אינני מתכוון לרגש אלא למצב של הויה... חווית הקיום ללא 'אני' וללא 'זולת'... אין זה רגש דואלי, אלא תחושה של אחדות עם כל הקיים. לא אוהבים את הזולת אלא פשוט הופכים להיות הזולת.

(סטפן לוי, מי מת, תל אביב 2001, עמ' 83-86, הובא אצל הרב שג"ר, על כפות המנעול, עמ' 69).

אחד מן המוקדים ההלכתיים והחוויתיים של יום הכיפורים הוא תיקון היחסים בין אדם לחברו והשבת מאור הפנים בין איש לרעהו: 'יום שִׁמַּת אֲהָבָה וְרַעוּת, יוֹם עֲזִיבַת קִנְאָה וְתַחֲרוּת'.⁶⁷⁵ המשנה החותמת את מסכת יומא (ח, ט), אף קובעת כי תיקון זה הוא תנאי הכרחי לכפרת יום הכיפורים: 'עֲבֹרוֹת שֶׁבֵּין אָדָם לְמָקוֹם, יוֹם הַכִּיּוּרִים מְכַפֵּר. עֲבֹרוֹת שֶׁבֵּין אָדָם לְחֵבֶרֶת, אֵין יוֹם הַכִּיּוּרִים מְכַפֵּר, עַד שֶׁיִּרְצָה אֶת חֵבֶרֶת'.

מהותו של אותו ריצוי איננה מוסברת במשנה, והרב הוטנר מקדיש להבהרתה של סוגיה זו מספר מאמרים, תוך שהוא מבחין בין שני סוגי התפייסות: מחילה והתרצות. כפי שנראה לקמן, מקורו של הסוג הראשון בתנועת המוסר, ושל השני בחסידות. להלן אציג סקירה קצרה על הסליחה בהלכה, בהשוואה לדיונו הקלאסי של ז'אק דרידה בנושא זה. על רקע זה אדון בהרחבה בשני סוגי הסליחה הנידונים אצל הרב הוטנר, אותם אכנה לצורך הפשטות 'סליחה מתנגדית' ו'סליחה חסידית', ואנסה לבחון את העקרונות התיאורטיים והיישומיים המעשיים של כל אחת מהן. לבסוף אשוב לעמת אותן עם האתגר אותו מציבה תפיסת הסליחה של דרידה.

675 מתוך התפילה שלאחר סדר העבודה בתפילת המוסף של יום הכיפורים.

הסליחה – תפיסה תוך אישית לעומת תפיסה בין אישית

הסליחה ההלכתית כאינטראקציה בין אישית

כפי שעולה מן התלמוד והפוסקים,⁶⁷⁶ הכפרה על עבירות שבין אדם לחברו מותנית בכך שהפוגע ירצה ויפייס את הנפגע. בראשונה מנסה הפוגע לבקש את מחילתו של הנפגע באופן אישי. אם הנפגע לא התרצה, שב הפוגע ומבקש את סליחתו שלוש פעמים בנוכחות שלושה אנשים. לאחר נסיונות אלו, אין חובה על הפוגע לשוב ולבקש מחילה, אלא אם היה הנפגע רבו, אז יש צורך לבקש פעמים רבות, עד שימחל לו.⁶⁷⁷ במקרה שהנפגע כבר מת, והפוגע לא הספיק לבקש ממנו מחילה בחייו, מתקיימת בקשת המחילה על קברו בנוכחות עשרה אנשים. הנפגע מצדו צריך להיענות להפצרותיו החוזרות של הפוגע, והסירוב למחול נחשב לחטא ואף לאכזריות.⁶⁷⁸ ישנם מקרים חריגים שבהם אין חובה למחול, כמו לאדם שהוציא שם רע על חברו בפני ציבור רחב, ואין באפשרותו לתקן את הנזק שגרם.⁶⁷⁹

מהלכות אלו יש להסיק מספר עקרונות: הסליחה היא אינטראקציה המתרחשת בין הפוגע המתנצל לבין הקרבן הסולח; תשתיתה של הסליחה היא תיקון הנזק וריפוי הפצע, ועל כן, במקרים בהם הפגיעה אינה ניתנת לתיקון אין חובה לסלוח; הסליחה היא חלק מן המערכת ההלכתית והמוסרית, ושולטים בה עקרונות החובה והצדק, ומשום כך, לאחר מספר נסיונות פיוס המוסדרים בהלכה, נפטר הפוגע מחובתו, והנפגע שהתנער מחובתו לסלוח הופך בעצמו לאשם.

בניגוד לתיאור זה, הרואה את הסליחה כחלק מן המערכת האתית ואפילו המשפטית, קיימות גישות פילוסופיות המשייכות את הסליחה לתחום המעשים שמעבר לחובה (מעשים סופרארוגטוריים) כדוגמת הנדיבות והחסד.⁶⁸⁰ כדי לחדד את משמעותה של הסליחה ההלכתית, אנגיד אותה לתפיסת הסליחה בהגותו של ז'אק דרידה.⁶⁸¹

676 יומא פז ע"א-ע"ב; רמב"ם הלכות תשובה ב, ט-יא; הלכות חובל ומזיק ה, ט-י; שולחן ערוך אורח חיים תר"ו.

677 יומא שם ע"ב; רמב"ם הלכות תשובה ב, יא.

678 רמב"ם הלכות דעות ו, ו; הלכות תשובה ב, ט-י; הלכות חובל ומזיק ה, י.

679 הגהות הרמ"א לשולחן ערוך תרו, א.

680 ראה דוד הד, 'סליחה, מחילה רחמים', עיון כח (תשלח-תשלט), עמ' 37-48.

681 איני יודע עד כמה הכיר דרידה את העמדה היהודית ממקור ראשון, אולם בוודאי היה יכול לעמוד על הרוח הכללית, מתוך הרצאתו של עמנואל לוינס בכנס על הסליחה שהתקיים בפאריז באוקטובר 1963. לוינס העלה את השאלה אם ניתן לסלוח להיידגר, ובאופן רחב יותר, האם תתכן סליחה לאחר אושוויץ. לוינס סרב לסלוח משום שהסליחה דורשת התנצלות, וכמקור השראה השתמש בסוגיית התלמוד הנ"ל (ראה לוינס, אל עבר

הסליחה כהתרחשות תוך אישית – השקפתו של ז'אק דרידה

דרידה דן בסליחה במסגרת הדיון ב'שולי הפילוסופיה', כלומר, בנקודות הקצה הפרדוקסליות והאבסורדיות של המחשבה האנושית. ב'אפשרותו של הבלתי אפשרי'. לפי תפיסתו, אף הסליחה היא כזו, והיא מכילה סתירה מובנית: הסליחה סולחת דווקא על הבלתי נסלח.

תפיסתו של דרידה מושתתת על שני עמודי טווח מרכזיים: בקצה האחד הסליחה הטהורה, ובקצה האחר הפיוס הפרגמטי. הסליחה הטהורה מבוססת על רעיון נוסף – הנתינה. על כך מרמז הקשר האטימולוגי בין *to give* לבין *to forgive*. לפי דרידה הנתינה והסליחה הן שתי תנועות בלתי אפשריות, שלא ניתן לבצע אותן בצורה נקיה מהתחשבנויות (השלכות חברתיות, טפיחה עצמית על השכם וצפייה לתמורה).⁶⁸² לפיכך, השאיפה לנתינה ולסליחה היא למעשה שאיפה לבלתי אפשרי (רעיון דומה מופיע אצלו גם לגבי 'שפיטה' ו'סוד'). היכולת לתת ללא צפייה למענה, שוברת את מעגל החיים הרגיל, המורכב ממחזוריות של נתינה – קבלה. כדוגמת ימי הולדת, בהם אדם מעניק מתנה ומצפה לקבל אותה בחזרה ביום ההולדת שלו.⁶⁸³ האפשרות של נתינה טהורה פותחת פתח לסליחה הטהורה.⁶⁸⁴ בדומה לנתינה הטהורה המוענקת ללא הקשר וחישוב, כך הסליחה היא מוחלטת, והיא סולחת דווקא על הפשע הבלתי נסלח. הסליחה הטהורה היא נקודת ה-*aporia*. צעד מוחלט, בלתי אפשרי ובלתי מותנה, שנובע ממקום לא מקום, ללא הקשר או תנאי. נקודה זו

הזולת). דרידה לעומתו סבור כי הסליחה אפשרית אף לנאצים, לפחות מבחינה עקרונית. דבריו של לוינס בהרצאה זו נידונו על רקע תפיסותיהם של ולדימיר יענקלביץ', ז'אק דרידה ועוד, במאמרו של חנוך בן פזי, 'מן הסליחה הכללית אל הסליחה שמעבר לאפשר: בין העמדה האחדותית השפינוזיסטית ובין העמדה המייחדת של הרמן כהן ולוינס', בתוך: דב שוורץ ואריאל גרוס (עורכים), על התשובה ועל הגאולה, רמת גן תשס"ח, עמ' 104-81.

682 המונח המקביל לכך בהגות היהודית הוא 'חסד של אמת': 'רוצה לומר שהחסד הוא אמת, כלומר שהוא חסד גמור שאינו מצפה לתשלום גמול' (מהר"ל, גור אריה בראשית מז, כט).

683 קפוטו, דת, עמ' 160-161. השווה שולחן ערוך אבן העזר ס, א לגבי מתנות חתונה ('שושבינות').

684 קפוטו שם, עמ' 181.

קשורה ל *différance*⁶⁸⁵ שהוא מעין חלל, מרווח, פירצה בסדריו ההגיוניים של העולם, בעדה בוקע המופלא, האבסורדי והבלתי אפשרי.⁶⁸⁶

בקצה האחר, מול 'הסליחה הטהורה' עומדת הסליחה ה'מתחשבת', זהו הפיוס הנורמטיבי והפרגמטי, בו הקרבן עונה וסולח לאחר ההתנצלות, בתנאי שהצדק נעשה. דרידה מבקר תפיסה מקובלת זו של הסליחה, בטענה שהצדק והמשפט מגבילים את הנדיבות המוחלטת של הסולח.⁶⁸⁷ ביקורת נוספת מתייחסת לבקשת הסליחה של הפושע מהקורבן. התניית הסליחה בהתנצלות פוגמת בסליחה הטהורה משום שהאדם שמתנצל כבר איננו הפושע, והסליחה שבאה לאחר ההתנצלות איננה מתייחסת אל הפושע, אלא אל המתנצל. אולם, הסליחה סולחת דווקא לפושע כזוה, באופן מוחלט ובלתי תלוי, גם אם ברור כי המעשה ישוב ויתבצע. סליחה טהורה כזו היא בלתי אפשרית, ויתכן אף שהיא צריכה להשאיר כזו, אך אין בכך לכדי לערער על העובדה, שהסליחה שלאחר התנצלות, כבר איננה סליחה על המעשה.

לדעת דרידה, הסליחה הטהורה אמורה להתרחש ללא כל תנאי (משפט או התנצלות), וללא כל הקשר (פוליטי או אפילו מוסרי). זהו מעשה מוחלט המתרחש בתוכיותו של הקורבן בלבד, ללא כל צורך באינטראקציה עם הפוגע או בהתנצלותו.

על פי דרידה אין לערבב את המשפט, הצדק ואפילו המוסר עם הסליחה, מדובר בשני מישורים נפרדים לחלוטין שאינם נפגשים. אפילו השאלה אם קיימת אפשרות של סליחה לאחר אושוויץ, אינה במקומה, משום שהסליחה היא אירוע וולונטרי מוחלט, שאי אפשר לצוות עליו. אין חובה לסלוח וגם אין חובה שלא לסלוח. אם אכן תתרחש הסליחה, כל קרבן אמור להגיע אליה בעצמו, ולחוות אותה בפנימיותו.⁶⁸⁸

נסכם בקצרה את ההבדלים בין תפיסתו של דרידה לבין התפיסה ההלכתית: בתפיסה ההלכתית הסליחה היא דיאלוג המתרחש בין הפוגע המתנצל לבין הנפגע, כאשר תנאי מקדמי לה הוא תיקון הנזק מצדו של הפוגע, ולמצער, התחייבות שלא לשוב ולפגוע. בניגוד לכך, בתפיסתו של דרידה, 'הסליחה הטהורה' הינה מונולוג ולא דיאלוג, היא מתרחשת בפנימיותו של הנפגע. ללא כל צורך בתיקון המעוות, התחייבות לעתיד, או התנצלות. כמו כן, בתפיסה ההלכתית הסליחה היא חלק מן המערכת המוסרית, ולפיכך, לעיתים היא מחוייבת ומוצדקת ולעיתים אין היא מוצדקת. לעומת

685 דרידה, דיפרנס, עמ' 6.

686 קפוטו, דת, עמ' 171. ייתכן שאפשר 'לתרגם' את ה *difference* של דרידה למושג ה'אין' בקבלה. גם בקבלה ה'אין', או ספירת הכתר, היא נקודה שאי אפשר לתאר, אלא רק לרמוז עליה, ומתוכה בוקע המופלא והבלתי נתפס. וספירה זו היא מקורה של הסליחה. ראה למשל רבי משה קורדובירו, תומר דבורה פרק ב, עמ' לא-לד.

687 קפוטו, דת, עמ' 204-205.

688 דרידה, זיכרון, עמ' 5-17.

זאת, על פי דרידה, הסליחה חורגת מן המערכת המוסרית ומתחום הצדק, והיא ניתנת למושע דווקא באשר הוא פושע.

נעבור עתה לדון בשתי תפיסות הסליחה שמציג הרב הוטנר, ולאחר מכן נשוב ונעיין במשמעותן על רקע תפיסתו של דרידה.

מקורות להבחנה בין מחילה להתרצות

הרב הוטנר מקדיש מקום נרחב לסוגיה של פיוס וסליחה בין אדם לחברו,⁶⁸⁹ וכפי שעולה מאגרותיו, סוגיה זו תפסה מקום משמעותי גם בחייו האישיים.⁶⁹⁰ הוא מבחין בין שני סוגים של סליחה: מחילה והתרצות. בכל ימות השנה מחייבת הפגיעה בזולת לפייסו ולבקש את מחילתו. לעומת זאת, בערב יום הכיפורים מטרת הפיוס איננה מחילה אלא התרצות, היינו, השִׁבְתֵּי החיבה ומאור הפנים ששררו ביניהם מקודם. משום כך, אם במסגרת המחילה די אם תהפוך השנאה לאדישות, הרי שבמסגרת ההתרצות, יש להפוך את השנאה לאהבה.⁶⁹¹ אופייה הייחודי של ההתפייסות בערב יום הכיפורים, נובע מאופיו ועיצומו של היום: הציווי 'לִפְנֵי ה' תִּטְהָרוּ' (ויקרא טז, ל) מחייב עמידה של עדת ישראל כולה לפני ה', כאיש אחד.⁶⁹² אחדות זו יכולה להיות מושגת רק אם ההתפייסות תביא לידי חידוש האהבה, ואין די לה באדישות קרירה.

להלן אפרוש את עיקרי משנתו של הרב הוטנר בסוגיה זו, לאחר מכן אבקש להתחקות אחר מקורותיהם של שני סוגי הסליחה. ברצוני להראות כי הראשונה, ה'מחילה', יונקת מתנועת המוסר, וכפי שנרמז בדבריו של הרב הוטנר עצמו. ואילו השנייה, ה'התרצות', יונקת כנראה מן החסידות, אף אם כרגיל, מקור זה אינו נמסר במפורש, אלא נמזג אל תוך שיח הלכתי – למדני. על רקע שני המקורות ארחיב את הדיון בהבדלים בין שני סוגי הסליחה. כמו כן אדון ב'הלכיזציה' של הסליחה, המהווה דוגמה אופיינית לרוח המתנגדית, המחילה את הקטגוריות ההלכתיות על התחום המוסרי והרגשי.

689 יר"כ מאמרים ב, ג, כ, כו, ל, לא, לב, לח; שבועות טו, ב.

690 פעמים שהרב הוטנר הוא המבקש סליחה (אגרות וכתבים סי' קפב, קצט, ה, רא, רי), פעמים אחרות הוא הסולח (שם סי' קפז), ופעמים שהוא מסרב לסלוח. למשל: 'כבוד הרב הגאון הנעלה ... נ"י, שלום וברכה. הנני בזה למלא חובתי ולהודיע כי אינני סולח לך' (שם סי' צא).

691 יר"כ ב, ט; ג, יז.

692 הרעיון שכפרת יום הכיפורים מתרחשת באמצעות ההתכללות באישיות המטאפיזית המכונה 'כנסת ישראל', נמצא גם אצל הר"ד סולובייצ'ק ביחס למחויבי כריתות, שאין שיער המשתלח מכפר עליהם בלא תשובה מאחר שכרתו וניתקו את עצמם מכנסת ישראל (על התשובה, עמ' 77-81).

נפתח במקורות המשמשים את הרב הוטנר להבחנתו בין הסליחה של כל ימות השנה לבין הסליחה המיוחדת ליום הכיפורים:

א. המקור הראשון הוא סתירה בדברי רבינו יונה גירונדי בספרו 'שערי תשובה', בנוגע ליחס בין פיוס הזולת לבין הוידוי. במקום אחד (1) מבואר כי אין בקשת המחילה מן הנפגע מעכבת את הוידוי, אף כי ראוי לעשות כן לכתחילה. אולם ממקום אחר (2) עולה כי ללא בקשת מחילה אין הוידוי מועיל כלל:

(2) שערי תשובה ד, יח	(1) שערי תשובה א, מד-מה
<p>ואמרו רבותינו זכרונם לברכה (יומא פה, ב): "מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו" - עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר, עבירות שבין אדם לחברו אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חברו, לכן מי שגזל את חברו ישיב את הגזלה ואחרי כן יתודה, ואם התודה תחלה לא עלה לו הוידוי.</p>	<p>העיקר הששה עשר תקון המעוות באשר יוכל לתקון... כי בדברים שבין אדם לחברו, כמו הגזל והחמס, לא יתכפר עונו עד אשר ישיב את הגזלה, וכן אם ציער את חברו והציק לו או הלבין פניו, או סיפר עליו לשון הרע, אין לו כפרה עד שיבקש ממנו מחילה... וראוי לבעל התשובה לעשות כן קודם הוידוי כדי שיתרצה בוידויו.</p>

עיון נוסף בדברי רבינו יונה מגלה כי מדובר בשני סוגים שונים של התפייסות: קטע (1) עוסק בתשובה הרגילה בכל ימות השנה מעבירות שבין אדם לחברו, וביחס לזו, ראוי אמנם להקדים את בקשת המחילה מן הנפגע קודם הוידוי, אך תשובתו מתקבלת גם ללא בקשת מחילה בפועל, אם גמר בלבו לפייס את חברו אחר כך. לעומת זאת, קטע (2) עוסק ביום כיפור דווקא, ובו יש צורך להגיע למצב של 'לפני ה' תטהרו', וכל זמן שלא פייס את חברו בפועל, אין באפשרותו לעמוד לפני ה' (י"כ ב, ג-ו; ל, ג-ה).

ב. המקור השני בנוי משני נדבכים. הנדבך הראשון הוא חילוק 'בריסקאי' בין מעשה התשובה לבין **כפרת התשובה**. מבחינת גדרי **מעשה התשובה** הכוללים חרטה, עזיבת החטא ווידוי, אין בקשת המחילה בפועל מעכבת, ודי בכך שבדעתו של המתוודה לפייס את חברו אחר כך, כדי שלא יחשב 'טובל ושרץ בידו' (י"כ ל, ד). רק מבחינת **כפרת התשובה**, יש צורך בריצוי הזולת, ומבחינה זו אין

הדבר מעכב אם הריצוי יעשה לאחר הוידוי, ואז תצטרף מחילתו אל מעשה הוידוי ותגמור את הכפרה.⁶⁹³

הנדבך השני הוא ביאור לברייתא של ארבעה חילוקי כפרה (יומא פו ע"א): 'עבר על לא תעשה ועשה תשובה, תשובה **תולה** ויום הכפורים מכפר'. על פי הרב הוטנר, אין הכוונה שהכפרה **מצטברת** על ידי ההתווספות של כפרת יום הכיפורים על כפרתה של התשובה, אלא שהתשובה אמנם מכפרת במקצת, עד יום הכיפורים, אולם כשמגיע יום הכיפורים, הרי הוא מחליף לגמרי את מקומה של כפרת התשובה, ומכפר באופן עצמאי לחלוטין.⁶⁹⁴ נמצא כי לצורך כפרת יום הכיפורים אין הכרח **בכפרת** התשובה אף כי יש צורך שיקדם לה **מעשה** תשובה (שם ג, יא-יד).⁶⁹⁵ ומאחר שכבר נתבאר כי מעשה התשובה כלשעצמו אינו מחייב את ריצוי הזולת בפועל, ואף על פי כן הוא נחוץ לשם כפרת יום הכיפורים, הרי שיש להסיק כי החובה להקדים בפועל את ריצוי הזולת לפני הוידוי ביום הכיפורים, קשורה באופיה המיוחד של כפרת יום הכיפורים. כפרה זו נעלית על אופי הפיוס של שאר ימות השנה, והיא דורשת עמידה לפני ה', הכרוכה בהיטהרות בפועל מכל אשמה.⁶⁹⁶

ג. המקור השלישי והאחרון מבוסס על השינוי בין סגנון של שתי משניות העוסקות בפיוס הנפגע. במשנה במסכת יומא (ח, ט), שנינו: 'עברות שבין אדם לחברו, אין יום הכפורים מכפר, עד **שירצה**

693 במקום אחר (יר"כ כז, א), מבחין הרב הוטנר באופן דומה בין התשובה **כפרה**, לבין התשובה **כהפקעת שם רשע**, המכשירתו לעדות ושבועה. למשל: בלי ווידוי אין כפרה, אבל שם רשע נפקע כבר משעת החזרה מן העבירה (סנהדרין כה ע"ב לגבי פסולי עדות). וכן להפך: תתכן כפרה בלא הפקעת שם רשע, לשיטת רבי הסובר שיום הכיפורים מכפר בלא תשובה (יומא פה ע"ב), אף שבוודאי אין יום הכיפורים מכשיר פסולי עדות. ראוי להעיר על שימוש דומה בהבחנה זו בין שני סוגי התשובה אצל הר"ד סלובייצ'ק, איש ההלכה, עמ' 93-94, וראה שוורץ, הרב סלובייצ'ק, עמ' 315-316. הרב הוטנר רמז על סוגיית ההכשרה לעדות קודם שיפייס את חברו (יר"כ ג, יב) והפנה למאמר הקודם, אולם עניין זה לא נמצא במאמר ב, אלא כאמור, במאמר כז, וכנראה שאלו עקבות העריכה של הקונטרסים לספר.

694 ראה להבנה זו של המילה 'תולה', מביא הרב הוטנר מן היחס שבין אשם **תלוי** לבין חטאת. האשם התלוי **תולה**, כל זמן שלא נודעה לו חטאתו, אולם כשנודעה לו חטאתו, הוא מביא קרבן חטאת, המכפר באופן עצמאי ללא קשר לאשם (יר"כ ג, יא).

695 הרב הוטנר (ג, יא) רומז לשבועות יג ע"א: 'תניא יכול יהא יום הכפורים מכפר על שבים ועל שאינן שבים... תלמוד לומר אך חלק'.

696 הרב הוטנר מצביע על הבדל נוסף בין תשובה 'רגילה' לבין התשובה ביום הכיפורים: כפרת יום הכיפורים זוקקת ווידוי מיוחד, מעבר לחובת הוידוי שדורשת התשובה הרגילה. ראה לכך הוא רואה בדברי הרמב"ם הלכות תשובה ב, ז. אם הציון נכון, לא מובן מהי הראיה (שם מתוארים שש הוידויים ממנחה של ערב יום כיפור עד נעילה). דומה שנפלה טעות סופר בציון המקור, והכוונה להלכה הבאה ברמב"ם (ח): 'עבירות שהתודה עליהם ביום הכפורים זה חוזר ומתודה עליהן ביום הכפורים אחר אע"פ שהוא עומד בתשובתו'. מכאן שקיימת חובת ווידוי של יום הכיפורים מעבר לחובת הוידוי שדורשת התשובה.

את חברו'. אולם במשנה במסכת בבא קמא (ח, ז), העוסקת במזיק את חברו, הנוסח שונה: 'אף על פי שהוא נותן לו, אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו'. לשון הפיוס של יום הכיפורים היא 'ריצוי', ואילו לשון הפיוס של דיני נזיקין בשאר ימות השנה היא 'מחילה' (י"כ ב, י; ג, טו). אף כאן אנו למדים על הבחנה בין שני סוגי סליחה, מחילה והתרצות. הפיוס הרגיל של כל ימות השנה, מטרתו להגיע לידי מחילתו של הנפגע, ואילו הפיוס של ערב יום הכיפורים מכוון לרצותו.

המחילה כפיוס 'עיסקי'

היתר תרעומת

נעבור עתה לבחינת מקורותיה ואופייה של ה'מחילה'. כפי שהתבאר לעיל, מגמתו של הפיוס הרגיל, הנוהג בכל ימות השנה מלבד יום הכיפורים, היא להשיג את מחילתו של הנפגע. לשם כך צריך הפוגע לתקן את נזקי הפגיעה, ובלשונו של רבינו יונה שהובאה לעיל: 'תקון המעוות באשר יוכל לתקון'. על פי הרב הוטנר, זהו ענף של עזיבת החטא, ומטרתו לעצור את ההשלכות הדינמיות של העוול, הממשיכות לחלחל אל היחסים בין הפוגע לבין הנפגע ולהעכירם. במקרה שההיזק הוא ממוני, מתקנים התשלומין את המעוות, אולם כאשר ההיזק הוא נפשי, ניתקן המעוות באמצעות הפיוס. נקודה מעניינת היא השימוש בקטגוריות הלכתיות לניתוח היחסים הרגשיים בין הפוגע והנפגע:

מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך אינה מחייבת רק להיות אוהב אלא שמחייבת גם כן להיות אוהב, מאחר דטבע האהבה כך הוא שכל אוהב שואף להיות אוהב, ממילא ההשתדלות להיות אוהב בכלל אהבה היא נכנסת. ונמצא דכל חטא בין אדם לחברו הוא ביטול מצות ואהבת בשני פנים (א) מה שהוא מריע לחברו וזה הוא מפני החיוב להיות אוהב: (ב) מה שהוא נותן לחברו היתר של תרעומת עליו בדין. וזה הוא מפני החיוב להיות אוהב. ומשום כן לאחר שהוא מפיס את חברו דאז נקרא חברו אכזרי אם אינו מוחל לו, ונמצא דעל ידי הפיוס הוא נוטל מחבירו את היתר התרעומת. ומצד זה נחשב הוא הפיוס לתקון המעוות (י"כ ב, ח; כ, ה).

לאמר: תחושות התרעומת והכעס המוצדקות של הנפגע כלפי הפוגע, אף הן מעוות שיש לתקנו. תיקון המעוות נעשה באמצעות הפיוס, ובכך ניטל מן הנפגע היתר התרעומת ובכך נתקן המעוות. שכן, כפי שהקדמנו, לאחר סדרה של נסיונות פיוס צריך הנפגע לסלוח ואין הוא רשאי יותר להתרעם על הפוגע.⁶⁹⁷

697 רמב"ם הלכות תשובה ב, ט; שולחן ערוך אורח חיים תרו, א.

המונח 'היתר תרעומת', מבוסס על מטבע לשון שנטבעה בבית מדרשו של רבי ישראל סלנטר, והיא משקפת את התפיסה שיש להחיל את המתודה ההלכתית-משפטית גם על תחום המוסר.⁶⁹⁸ כפי שמוסר ר' יצחק בלאזר, השתמש ר"ס במתודה זו לא רק כדי לחדש הלכות בתחום 'בין אדם לחברו', אלא גם כטכניקה מעשית להשגת שליטה עצמית ברגשות הכעס והטינה.⁶⁹⁹ דיון זה חשוב במיוחד לענייננו הן מצד סוגיית המחילה הפרטית, והן מפאת החידוש המתודי הכללי. הנה הדברים במקורם:

פעם אחת אמר אדמו"ר זצוק"ל לפני תלמידיו עצה מושכלת למדת הקפדנות. להרגיל את עצמו להיות מעביר על מדותיו. להזניח מלבו טינא ואיבה וקפידה למי שחטא לו. ואשר הוא בעצמו השתמש בתחבולה זו בימי עלומיו: הנה בש"ס איתא בכמה מקומות אין לו עליו אלא תרעומות... ולכאורה תמוה מה צריך להזכיר כלל מעניין תרעומות? ה"ל לומר רק כי אין לו עליו תביעת ממון. כי תרעומות בודאי יהיה לו מעצמו?! אולם ביאור הדבר הוא, כי עניין תרעומות הוא קפידא וטינא בלב. והנה עבירות שבין אדם לחברו, אם יחטא איש לאיש, אפילו לא הקניטו אלא בדברים, צריך לרצות אותו ולפייסו, וכמבואר בגמ' יומא דף פ"ז, וכ"ז [=כל זמן] שלא פייסו הנה עפ"י דין רשאי להיות לו עליו תרעומות וקפידא, רק אם חברו פייסו לא יהא המוחל אכזרי מלמחול, וכן אם יחטא איש לחברו בדברים שבממון ע"י גרמא, אף כי גרמא בנזקין הוא פטור ואין לו עליו תביעת ממון, מ"מ רשאי להיות לו עליו תרעומות, אולם שיהיה לאדם על חברו תרעומות וקפידא על חנם הוא עון גדול עד מאוד. ועכ"פ כמו שתביעת ממון הוא דין אם עפ"י משפטי התורה חייב לשלם. כמו כן תביעת תרעומות ג"כ הוא דין אם רשאי להיות לו עליו תרעומות עפ"י דין. זהו מה שאמרו חז"ל אין לו עליו אלא תרעומות. היינו כי אין לו עליו תביעת ממון אבל רשאי להיות לו עליו תרעומות (נתיבות אור, עמ' 115-116).

המקור הנידון כאן הוא המשנה במסכת בבא מציעא ו, א: 'השוכר את האומנין והטעו זה את זה אין להם זה על זה אלא תרעומת'. התלמוד מברר באיזה מקרה מדובר, ואחת מן ההצעות היא שבעל הבית אמר למנהל העבודה לשכור פועלים בארבעה זוזים ליום, והוא שכר אותם בשלושה. על כך מקשה הסוגיה (עו ע"א): 'תרעומת מאי עבידתיה? סבור וקביל!' הפירוש המקובל הוא:

698 ההסתמכות על דברי ר' ישראל סלנטר בסוגיה זו נרמזת בפחד יצחק י"כ כ, ו. מתודה זו ננקטת על ידי הרב הוטנר במקום נוסף: לדעתו יש 'מחייב' מיוחד לחסד המחילה, והוא הבלטת סגולתם של זרע ישראל הרחמנים, שאינם שומרים את עברתם לנצח, וחובה זו מקיפה יותר מאשר דין גמילות חסד הכללית (י"כ לא, יב). השימוש בטרמין הלמדני 'מחייב', בהקשר של המחילה, קשור גם הוא בהתכה של הסליחה והחסד אל תוך הדפוס ההלכתי של מצווה וחובה.

699 על הדרכתו של ר' ישראל סלנטר להשתמש בלימוד ההלכתי-למדני כדי לעצב את הנפש בהתאם לאידיאל התורני, ראה אטקס, ר' ישראל סלנטר, עמ' 221-225. גולדברג, ישראל סלנטר עמ' 83-84, 146.

מדוע צריכה להיות לפועלים תרעומת, והלא על מחיר זה הסכימו מראש? על פי ר"ס הפירוש הוא: מדוע מותרת להם התרעומת? הלא אין היא מוצדקת! החידוש הוא שיש להחיל על היחסים המוסריים והרגשיים שבין אדם לחברו, את הקטגוריות ההלכתיות מתחום 'חושן משפט'. לפיכך, כעס והקפדה של אדם על חברו דורשים היתר מיוחד. לדעת ר"ס, לתפיסה כזו יש גם ערך פסיכולוגי מעשי בשיכוך רגשות של רוגז ותרעומת:

והנה כמו בתביעת ממון. אם יהיה לו לאדם חוב ממון אצל חברו. וימחול לו החוב. הנה מחילה א"צ [=אינה צריכה] קנין. ואם יתחרט אחר כך ויתבע ממנו את חובו. הרי הוא גזל גמור מאחר שכבר מחל לו את החוב.⁷⁰⁰ כמו כן אם יהיה לו על חברו תביעה מאיזה חטא שחטא לו חברו כנגדו. אשר ע"פ דין רשאי להיות לו עליו תרעומת וקפידא. אכן אם חברו פייסו ומחל לו. הנה אם בכ"ז יהיה לו על חברו קפידא וטינה בלב. הוא עון פלילי. שהוא תובע מחברו מה שכבר מחל לו. ע"כ זאת העצה היעוצה למדת הקפדנות. אם יחטא איש לאיש בדבור או במעשה. ימחול לו תיכף בפה מלא. ואם אח"כ יהיה לו בלבו עליו. יחשוב עם נפשו שהוא עון גדול. וכמו שיתבע חוב מעות מה שכבר מחל לו אשר מובן לכל כי הוא גזל גמור. כמו כן אם יקפיד על חברו על איזה חטא שכבר מחלו לו (נתיבות אור, עמ' 116).

כלומר, מאחר שהתרעומת והמחילה על פגיעה ועלבון נכנסו אל התחום ההלכתי, הרי כשם שהמחילה הממונית היא בלתי הפיכה, כך גם המחילה על הצער הנפשי היא מוחלטת ובלתי הפיכה.⁷⁰¹ מכאן שכאשר מחל אדם לחברו, שוב אין הוא רשאי להתרעם עליו. עצתו של רבי ישראל

700 ראה שולחן ערוך חושן משפט יב, ח: 'מחילה אין צריך קנין'; שם רמא, ב: 'מחל לחבירו חוב שיש לו עליו... הרי זה מתנה הנקנית בדברים בלבד'. בעקבות זאת פוסק הרב עובדיה יוסף שאם פרע הלווה את חובו מבלי לדעת שהמלווה מחל, מוציאים מידי המלווה ומחזירים ללווה (שו"ת יביע אומר חלק ג, חושן משפט סימן ב).

701 ראוי לציין יישום נוסף, מרחיק לכת, של התפיסה המשפטית של הסליחה, שנמסר משמו של הסבא מקלם: 'כעין זה שמעתי בשם הגה"צ ר' שמחה זיסל ז"ל שכשיאמר לחבירו שמוחל לו, לא איכפת לן אם אינו מוחל בלבו דהוי דברים שבלב' (הרב ראובן גרוזובסקי 'בדין איסור קבלת לשה"ר', אבן ציון, ספר זכרון לבן ציון הכהן כהנא, ירושלים תש"ן, עמ' תקמב). כלומר, כשם שבמישור המשפטי, 'דברים שבלב אינם דברים', ואת האדם מחייבים רק דבריו המפורשים ולא כוונותיו הנסתרות (ראה שולחן ערוך, חושן משפט, רז, ג), כך גם ביחס למחילה הרגשית, די באמירתו של הנפגע שהוא מוחל, אף אם לא מחל באמת בלבו. טענה כזו עשויה להיות מובנת רק על רקע תפיסת הסליחה כאקט משפטי. הרב גרוזובסקי ממשיך ומחלק בין מחילת תרעומת, שאותה מדמה הגר"ס למחילת ממון, לבין קבלת לשון הרע השייכת לחובות הלבבות, כמו בטחון או תשובה, ובה בוודאי לא תועיל אמירה חיצונית שאיננה מלווה בכוונה פנימית. ראוי לציין את דעתו השונה של הרב שלמה וולבה, שלדידו מחילה בפה בלבד איננה מועילה מאומה: 'מי שלא עקר מלבו לגמרי את הקפידא והטינא אסור לו לומר בפה מחול לך מחול לך כי זוהי גניבת דעת. ואם מישהו מבקש מחילה בערב יו"כ ומוחלים לו בפה אבל לא בלב, גוזלים לו את כפרת יוה"כ שלו, הרי עבירות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חברו (מתני' ביומא פ"ח), ואם חברו אומר שמוחל לו אך בלבו נשארה הקפידא, הלה אינו מרצה אותו יותר כי הוא סומך על מחילתו, אך מחילתו אינה מחילה והריצוי אינו ריצוי ויוה"כ אינו מכפר. ומה מגוחך הוא שבערב

סלנטר היא להשתמש בכלל זה באופן מעשי כדי להפיג רגשות כעס ותרעומת: הנפגע ימחל לפוגע, ושוב לא יוכל להמשיך ולהקפיד עליו.

על בסיס תפיסה משפטית-מוסרית זו מחדש הרב הוטנר דין נוסף ב'הלכות מחילה'. מסורת בשם רבי ישראל סלנטר מלמדת שאין הפוגע רשאי לבקש מחילה מן הנפגע, אם בעקבות כך ייגרם לו צער נוסף:

ומזקני הדור שלפנינו קבלנו כי דעתו של מרן הגר"ס היתה שהמספר לשון הרע על חברו ואין חברו יודע מזה, ולכשיוודע לו שדברו עליו לשון הרע יצטער מזה. כי אז אסור לו להמספר לבקש מחילה מחבירו, משום דעל ידי בקשת המחילה יצטרך לספר לו שדבר

יוה"כ אומרים לכל מבקש "אני מוחל לך" מבלי לחשוב כלל על עקירת הקפידות! אין לשחק עם מחילה'. (עלי שור ב, עמ' רמ-רמא). דיון בסוגיה זו במאמריהם של שמעון ליכט ומרדכי קרליבך בקובץ 'תורת האדם לאדם' ג (תשנ"ט), עמ' 35-39.

מקור חשוב נוסף לתפיסה המשפטית של המחילה, מצוי בדבריו של רבי ירוחם ממיר. גם רבי ירוחם רואה את בקשת המחילה כחלק מסדרי המשפט, ולא כפריצתם. לדעתו אסור (!) לנפגע למחול קודם שיבקש ממנו הפוגע מחילה, משום שבכך נפגעת מידת המשפט ונפרעים סדריו המטאפיזיים של העולם. רק לאחר בקשת המחילה מחויב הנפגע למחול לו ולהסיר כל טינא מלבו (דעת חכמה ומוסר א, מאמר קיב: 'תביעת קיום מידת משפט'). לדעת ר' ירוחם, לא הותר לאברהם למחול לאבימלך עד שביקש ממנו מחילה, ושאל נענש בנטילת מלכותו מפני שמחל על כבודו ולא ענש את המבזים אותו. זה גם פירוש המימרה: 'כל ת"ח שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו ת"ח... דנקיט ליה בליביה... דמפייסו ליה ומפייס' (יומא כג ע"א), ממנה משמע שאין הנפגע מוחל בטרם ביקש ממנו הפוגע מחילה. ההסבר לכל אלו הוא שחובת בקשת המחילה איננה נובעת מן הצורך להשקיט את רגשות השנאה והנקימה של הנפגע, אלא מן החובה לקיים את הצדק והמשפט. הראיה לכך היא שלאחר בקשת המחילה מסתלקים כל רגשות הטינה. מעתה רואה הנפגע את הפוגע כצדיק גמור ולא נשאר בלבו כל רושם של בוז, וכשם שאמרו בנוגע לחייבי מלקות: 'אחר שלקה הרי הוא כאחיק' (מכות כג ע"א). נמצא שהמחילה איננה שייכת לתחום הרגשות, אלא דווקא לתחום החוקים: 'כל ענין התשלומין הוא מחיוב קיום המשפט. מבלי שיהי' כאן שייכות כלל להרגשותיו של אדם. טרם שבקש מחילה הריהו רשע גמור בעיניו, "נקיט ליה בליביה", ותיכף אחרי בקשו מחילה כבר מסולק הכל והריהו צדיק גמור דכבר קיים מדת משפט... וכל השקפתו עליו מתהפכת בתכלית ההיפוך' (דעת חכמה ומוסר א, עמ' שע). זו גישה מקורית המוסיפה ממד חדש לדיון: כעסו של הנפגע יונק מתביעת הצדק ולא מן הפגיעה והעלבון כשלעצמם, ואף התיקון מבוסס על השבת הצדק על כנו.

בגנותו, ונמצא מצער חברו בכדי לקבל מחילה לעצמו. ואין צרך קבלת המחילה לעצמו יכול לשמש היתר לצער חבירו (יו"כ ב, ח).⁷⁰²

בפשטות עולה מדברי ר' ישראל סלנטר, שבמקרה שהגילוי יגרום צער נוסף אין תקנה לפוגע, שהרי אין לו כל דרך לבקש מחילה. אולם, על בסיס ההבנה שתכליתו של הפיוס הוא ליטול מן הנפגע את היתר התרעומת, מחדש הרב הוטנר שכאשר יש לראובן תרעומת של שמעון אולם שמעון אינו

702 ככל הידוע לי, אין מקור למסורת זו בכתבי ר' ישראל סלנטר עצמו. דב כ"ץ מביא מסורת זו בשם 'תלמידים וותיקים', ומוסיף (תנועת המוסר א, עמ' 334 הערה 58), כי עניין זה נדון במכתבו של ר' נפתלי אמסטרדם לידידו ר' יצחק בלאזר, המובא בכתב העת 'תבונה' (ירושלים תש"ג, חוברת ז, עמ' סט). כפי שעולה מן המכתב, שאל ר' יצחק, בחסידותו, אם יוכל, בעזבו את הרבנות, לבקש מחילה מאנשי העיר באופן כללי, בלא לפרט חטא מסויים. ר' נפתלי דן בדברי המהר"י מטראני ולפיהם אין מחילה בלא ידיעת המוחל. אולם הוא מביא את דברי ה'מגן אברהם' (שולחן ערוך אורח חיים, תחילת סימן תר"ו), שאף שצריך לפרוט החטא בעבירות שבין אדם לחברו, מכל מקום אם חברו מתבייש אין צריך לעשות כן. מסקנתו של ר' נפתלי היא שבעבירות שבין אדם לחברו אין חובה לפרט את החטא, ולפיכך יוכל ר' יצחק לבקש מחילה באופן כללי, ולהבליע בתוכה את המקרה הפרטי.

המסורת בשם רבי ישראל סלנטר מופיעה אצל בעלי המוסר בדורות הבאים, ואף הפוסקים בדורנו דנים בה (ראה למשל הרב משה שטרנבוך, מועדים וזמנים א, יום הכיפורים סי' נד, בשם הרב דסלר; הרב בנימין זילבר, שו"ת אז נדברו, חלק ז סימן סו). אחת מן השאלות הנידונות בסוגיה זו היא כיצד ליישב מסורת זו עם דבריו של ר' ישראל הכהן מראדין בספרו חפץ חיים, הפוסק כי אם דברי הגנאי גרמו לנזק לחברו, צריך לגלות זאת לחברו אף שלא ידע מכך כלל, ולבקש ממנו מחילה (חפץ חיים, הלכות לשון הרע ד, יב, וכפי שצוין שם בבאר מים חיים אות מח, מקורו בדברי רבינו יונה, שערי תשובה ג, רז). בעיה זו עלתה כבר בשיחתם של רבי ישראל סלנטר והחפץ חיים עצמם, כפי שמעתיק ר' אריה ליב, בנו של החפץ חיים, ממכתבו של א"א קאסאווסקי: 'שמעתי מפיו הקדוש [=של הח"ח] בעת שהביא את הספר חפץ חיים לפני גאון ישראל וקדושו מרן ר"י סלנטר זצוק"ל וקבל ממנו את הספר לעיין בו ואח"כ כאשר בא לפניו אמר לו שיש לו קושי' עצומה על דין אחד בספרו הלכות איסורי לשה"ר כלל ד' סעיף י"ב, ואפילו אם חבירו אינו יודע עדיין כלל מזה צריך לגלות לו מה שעשה נגדו שלא כדין ולבקש ממנו מחילה ע"ז כיון שהוא יודע שעל ידו נסבב לו דבר זה. והקשה הלא חברו לא ידע עד הנה מאומה וכאשר יספר לו יגרום לו צער, ומה חברו אשם אם הוא חפץ לעשות תשובה, לגרום צער לחברו, וענה אותו הלא דין זה לקחתי משערי תשובה (ואפשר זהו סברת חד מ"ד שאמר סיפר אין לו תקנה, בן המחבר)' (מכתבי הרב חפץ חיים – קורות חייו, דרכיו, נימוקיו ושיחותיו, ישראל תש"ל, שיחות החפץ חיים, עמ' ט-י. המילים המוקפות מרמזות לבבלי ערכין טו ע"ב: 'רבי אחא ברבי חנינא אומר סיפר [=לשון הרע] אין לו תקנה'). שמועה זו מובאת גם אצל רבי אליהו לאפיאן (לב אליהו, ירושלים תשמ"ג, ספר ויקרא, עמ' מז). בשם הרב הוטנר מספרים שמטעם זה לא נתן ר' ישראל סלנטר הסכמה לספרו של החפץ חיים, משום שדעתו היתה שדברי רבינו יונה אמורים רק באופן שנודע לנפגע שהלה כבר דיבר כנגדו, אלא שאינו יודע את הפרטים (מאיר עיני ישראל חלק ו, בני ברק תשס"ג, עמ' 354, בשם ספר 'פרח מטה אהרן' על הרמב"ם). דיון נוסף בשאלה זו נמצא אצל משה הררי, מקראי קודש - הלכות יום הכיפורים, ירושלים תשס"ג, עמ' 34 הערה ד. שם הביא את דבריו של הרב אביגדר נבנצל שאין כאן מחלוקת, ולא ייתכן שהחפץ חיים יפסוק שצריך לפרט את החטא בפני הנפגע אם בכך יוסיף על צערו. לפיכך יש לפרש שדברי החפץ חיים שיש לגלות לנפגע, אמורים במקרה שהפוגע עלול להתבייש, אך אין זו סיבה מספקת שלא לרצות את הנפגע.

יכול לבקש ממנו מחילה מן הטעם הנ"ל,⁷⁰³ מחוייב ראובן למחול לו גם ללא בקשתו. שכן אם הפוגע איננו יכול לפייס את הנפגע, כבר בטל היתר התרעומת ושוב אין לה הצדקה:

ולפום רהיטא הי' נראה דהכוונה בזה היא דצריך ואין לו תקנה דאסור לבקש ממנו. אבל לפי מה שנתבאר יתכן דאין הדבר כן כיון דכל עצמה של חובת הפיוס הוא משום תקון המעוות, והתיקון הוא בזה שהוא נוטל מחברו את היתר התרעומת, אם כן הי' נראה לדון דמי שיש לו תרעומת על חבירו בדין ויודע הוא בחברו שרוצה לבקש ממנו מחילה אלא שאין הוא יכול לעשות את זה מפני איזה אונס, דמחוייב הוא למחול לו גם מבלעדי בקשתו ונמצא שהחוטא לחבירו באופן שאסור לו לבקש ממנו מחילה כשהוא שב על חטאו ומשתוקק בלבו להשיג מחילה מחברו הרי על ידי זה עצמו הוא נוטל את היתר התרעומת של חבירו. וממילא זה עצמו בכלל תיקון המעוות הוא (שם).⁷⁰⁴

על פי הרב הוטנר, מאחר שכפי שלמדנו מדברי רבי ישראל סלנטר, כל כעס של אדם על חבירו זקוק ל'היתר תרעומת', הרי שבמקרה שהפוגע משתוקק בכל לבו לבקש מחילה, אך אין באפשרותו לעשות כן מחמת אונס, צריך הנפגע למחול גם בלא בקשת מחילה, שכן ברור שבמקרה כזה אין היתר תרעומת.

להבנה זו, הרואה את מטרת הפיוס בנטילת היתר התרעומת מן הנפגע, יישום נוסף במקרה הבא: ראובן פגע בשמעון, והוא מפייס אותו ומקבל על עצמו שלא ישוב לפגוע, אולם אין בכחו להתחייב שלא ישוב לפגוע בשמעון, ברמת הוודאות שאותה דרש הרמב"ם מבעל התשובה: 'יעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם',⁷⁰⁵ הוא מסוגל להתחייב רק ברמה נמוכה יותר, המתאימה רק לדרישתו של רבינו יונה: 'שיגמור בכל לבבו כי לא יוסף לשוב בדרך הזה עוד'.⁷⁰⁶ לדעת הרב הוטנר, במצב כזה חייב הנפגע למחול גם לדעת הרמב"ם. הוא מחדש שהיתר התרעומת

703 ניתן להציע דוגמה נוספת למצב בו ההתפייסות מסובכת מאוד: איש ואשה שהתגרשו וכל אחד מהם התחתן שוב, ועתה אין הם יכולים להגיע לידי הקירבה הנדרשת לשם התפייסות.

704 ברשימה משנת תשי"ד (ספר הזכרון, סימן יט). דן הרב הוטנר שנית בסוגיה זו, ואם כאן כתב את הדברים בדרך של הצעה, הרי שם דבריו נחרצים יותר. לדעתו, כאשר החוטא שב בתשובה אולם נאנס ולא תיקן את המעוות בפועל, הוא מתכפר גם ללא הגשמת תשובתו. לדוגמה, אם רצה למול עצמו אולם לא הספיק ומת ערל, אין הוא חייב כרת. מכאן הוא למד גם לענייננו (עמ' קסה): 'ומסתברא דהוא הדין בעבירות שבין אדם לחבירו אם הוא אנוס על בקשת הריצוי. [ועיין קונטרס ירח האיתנים מאמר יום הכיפורים תשי"ב מה שהובא שם בסוגריים בשם מרן הגר"ס ובמה שנאמר שם בהקשר עם דבריו, שעל פי המבואר בכאן נפשט הספק מעיקרו].'

705 הלכות תשובה ב, ב.

706 שערי תשובה א, יא.

כלפי הפוגע נובע מכך שביחס למעשה זה הוא נידון כמי שיצא מכלל 'עושה מעשה עמך'.⁷⁰⁷ וכאשר גמר בכל לבו לא לשנות בחטאו, גם אם לא הצליח להגיע לוודאות מוחלטת, הוא שב לכלל 'עושה מעשה עמך', ולפיכך נסתלק היתר התרעומת לכל הדעות והנפגע חייב למחול (יר"כ כ).⁷⁰⁸

כאן מן הראוי לעמוד על נקודה הדורשת הסבר: הרב הוטנר מכניס את הרגשות האנושיים והטבעיים, של עלבון, נטירת איבה וסליחה, אל תוך פורמולות הלכתיות מדוקדקות של חובות ואיסורים: ההקפדה, האסורה בדרך כלל, מותרת כאשר קיים 'היתר תרעומת', ואיסורה חוזר וניעור כאשר היתר זה ניטל. 'הלכיזציה' או 'משפטיזציה'⁷⁰⁹ זו של הרגשות והיחסים המוסריים מעוררת תמיהה: האם אכן נענים רגשות הטינה לחוקים הלכתיים כלשהם? האם ממתנינים הם להיתר הלכתי כדי לפעפעע בלבו של אדם? האין כאן פורמליזם משפטי המשתקע בנוסחאות כלליות במקום להתייחס באופן בלתי אמצעי לאדם החי, הער והמרגיש שלפניו?⁷¹⁰

יתר על כן, יש לתמוה על מה שנראה כהתנכרות למשמעות האנושית הפשוטה של הפיוס: במקום נסיון בן ועמוק של הפוגע, לרפא את הפצעים הנפשיים שגרם לנפגע, נראים הדברים כנסיון של הפוגע להשתמש בכלים הלכתיים על מנת ליטול את 'היתר התרעומת' מן הנפגע. והדברים קשים להולמם: האם די לו לראובן שציער את שמעון, עד שהוא מנסה ליטול ממנו כעת גם את 'נחמתו' היחידה שנותרה לו, והיא הטינה כלפיו, ולהפוך אותו לא רק לסובל אלא גם לחוטא ואשם?

707 ביטוי זהו מופיע בתלמוד בקשר לפטור מחיובים שונים כלפי רשע, כגון פטור ממזר מחובת כיבוד אב (יבמות כב ע"ב). הרב הוטנר מחדש שיטתו מקרים שבהם המושג 'אינו עושה מעשה עמך', מתמקד במעשה מסויים, ולא באישיות כולה. הוא לומד זאת מן הסוגיא בבבא מציעא מח ע"ב, העוסקת באדם שאינו עומד בדיבורו וחוזר בו מקנין כסף, ונענש על כך בקללת 'מי שפרע'. התלמוד שם מבאר שאין בדבר איסור קללה, משום שבקללה כתוב: 'בעמך' – בעושה מעשה עמך. התוספות (שם ד"ה בעושה) מסבירים, שאין הכוונה שמי שאינו עומד בדיבורו יצא לגמרי מכלל עמך, אלא רק לענין זה של ביטול המקח, הוא נחשב אינו עושה מעשה עמך. הרי שהתואר 'אינו עושה מעשה עמך' יכול לחול על חטא פרטי ולא על כל האישיות. הרב הוטנר מציע כי מקור זה עומד בבסיסן של השיטות הסבורות שהשנאה שהותרה לרשע, היא לחלק הרע שבו בלבד ולא לכלליותו. מסתבר שכוונתו לדברי רש"י מלאדי, תניא פרק לב: 'וגם המקורבים אליו והוכיחם ולא שבו מעונותיהם שמצוה לשנאותם מצוה לאהבם ג"כ ושתייהן הן אמת שנאה מצד הרע שבהם ואהבה מצד בחי' הטוב הגנוז שבהם שהוא ניצוץ אלקות שבתוכם המחיה נפשם האלקית'. ראוי להצביע על ערכה המוסרי והמעשי של גישה זו, המאפשרת לאדם לנתב את כעסו אל נקודה אחת אשר בנוגע אליה הרוגז אכן מוצדק, במקום להתייחס בשנאה אל האישיות כולה.

708 מדוע צריך אדם למחול במצב כזה, כאשר אפילו ה' אינו מסתפק בכך? תשובה מסויימת על כך להלן, עמ' 258.

709 את המונח 'הלכיזציה של המוסר' שמעתי מידי בנימין בראון וכדלקמן.

710 מעין ביקורתו של הרמן כהן המאוחר על החוק הכללי של המוסר אצל קאנט, המטשטש את אנושיותו של האדם הפרטי, ראה לעיל עמ' 92.

יש להעיר כי הרב הוטנר העלה במהלך הדיון את האפשרות להסביר את 'היתר התרעומת' כהתחשבות בפסיכולוגיה האנושית הטבעית, אולם דחה אותה בשתי ידיים:

אם חברו פגע בו שלא כדין, יש לו על חברו היתר תרעומת דהיינו היתר נטירה ושנאה. מה הוא הטעם להיתר זה? ומה שנראה בתחילת ההשקפה כי ההיתר הוא מצד שלביה אנסייה [=לבו אנסו] דטבעו של אדם כך הוא, אין זה מתקבל על הדעת בנחת. ובפשוטו מצד הטבע האנושי, אין בזה הבדל בין אם הפגיעה היתה כדין או שלא כדין. ואם אתה מחייבו לסלק התרעומת כשהפגיעה בו היתה כדין, אע"ג שזה הוא בהתנגדות לטבע האנושי. היה לך לחייבו בסילוק התרעומת גם כשהפגיעה היתה שלא כדין. אבל גם בלי טענה זו, אין הדבר במשמע שהיתר התרעומת בפגיעה שלא כדין הוא מטעם אונס. דבפשוטו משמע, שבשעה שיש לו היתר תרעומת ה"ז הותר לו להחזיק התרעומת בלבו להדיא, אף על פי שהוא יודע בנפשו שאפשר לו לנקות את לבבו מתרעומת אלו (יו"כ כ, ו).

הרב הוטנר אינו מקבל את ההסבר הפסיכולוגי הטבעי להיתר התרעומת משתי סיבות: ראשית, משום שרגש הטינה הטבעי כלפי הפוגע, אינו יודע להבחין בין פגיעה מוצדקת לבין פגיעה לא מוצדקת, ואם ההלכה דורשת לכבוש את הכעס הטבעי במקרה של פגיעה לא מוצדקת, לא מובן מדוע תתיר לַפְתָּח את חרצובות לבו במקרה שהפגיעה לא היתה מוצדקת. שנית, משום שכאשר התרעומת מותרת, אין הנפגע צריך כלל לנסות לסלקה גם אם הוא מסוגל לעשות כן, ואין הוא אנוס על כך.⁷¹¹ על כן יש להבין את היתר התרעומת כקטגוריה הלכתית ולא פסיכולוגית.⁷¹² וכאמור לעיל, מסקנתו של הרב הוטנר היא שהיתר התרעומת מבוסס על כך שהפוגע נחשב לעניין זה כמי 'שאינו עושה מעשה עמך' (יו"כ כ, ז).

'הלכיזציה' של הסליחה: משמעות פסיכולוגית

נשוב לשאלתנו: האם אכן מסתכמת הסליחה בפורמליזם משפטי יבש? כדי לענות על כך יש להבין את השימוש בפורמולות הלכתיות ביחס לתחום הרגשי. הסוגיה העקרונית של ה'הלכיזציה' של המוסר' נידונה במאמרו של בנימין בראון על הספר 'חפץ חיים'.⁷¹³ גם הרב הוטנר נתן דעתו על

711 טענה זו אינה מובנת לי: אם מסוגל אדם לנקות את לבו מרגשות הקפדה וטינה, מדוע לא יעשה כן? מכל מקום, היא מדגישה מאוד את החלת הפורמולות ההלכתיות המדוקדקות על התחום המוסרי.

712 מסקנתו של הרב הוטנר היא שהיתר התרעומת מבוסס על כך שהפוגע נחשב לעניין זה כמי שאינו עושה מעשה עמך (יו"כ כ, ז), וכדלעיל הערה 707.

713 Benjamin Brown, 'From Principles to Rules and From Mussar to Halakhah: The Hafetz Hayim's Rulings on Libel and Gossip', *Dine Israel* 25 (2008), pp. 171-256. על פי בראון, באמצעות הכנסת תכני המוסר אל פורמולות הלכתיות מצליח החפץ חיים להאציל על העקרונות המוסריים מיוקרתה ומתוקפה המחייב של ההלכה, ומה שהיה עד כה בגדר 'מוסר של שאיפה', נעשה מעתה ל'מוסר של חובה'. כדאי להזכיר

החידוש שבהטבעת דרך העיון ההלכתית על התחום המוסרי.⁷¹⁴ כאן נעסוק רק במה שנוגע לסוגיית המחילה, וברצוני להציע כי בדבריו של הרב הוטנר גנוזה משמעות עמוקה:

דומני שאת הביטוי 'אינו עושה מעשה עמך', יש מקום לפרש לא רק במובן משפטי, אלא גם במובן פסיכולוגי פשוט: אם הנפגע יכול לפייס את הנפגע, אך נמנע מכך בזדון, מתעוררת כלפיו תרעומת חריפה, אולם במקרה שאין הוא מסוגל לעשות כן, התרעומת פחותה בהרבה. הא כיצד? בשונה מדבריו של הרב הוטנר שדחה את הקשר בין היתר התרעומת לבין היכולת הנפשית לסלוח, נראה לעניות דעתי כי קיים קשר הדוק בין השניים. כלומר: חוסר האפשרות של הפוגע לבקש מחילה, הוא זה המביא את הנפגע לידי היכולת לשכך את תרעומתו.

כל פגיעה של אדם בחברו, בוודאי במסגרת תרבותית האמונה על פיוס וריצוי, יוצרת חוב רגשי של הפוגע כלפי הפוגע, זוהי התרעומת. הנפגע מצפה שהפוגע יבוא ויפייס אותו, ובכך כביכול יפרע את חובו. אם נזכר בסיפורים המובאים בתלמוד בסוף מסכת יומא על פגיעה והתפייסות, הרי שאחד המוטיבים המרכזיים בהם הוא ציפייתו של הנפגע שהפוגע יפייס אותו. בסיפורים המסתיימים באופן טראגי, נעוץ הכשלון באכזבה העמוקה בעקבות הציפייה שלא התממשה.⁷¹⁵

בהקשר זה הסבר נוסף ומעניין של הרב יוסף דוד הלוי אפשטיין, ליעילותה של המתודה ההלכתית בתחום המוסרי: הסגנון ההלכתי נועד לעקוף את ההתנגדות הפנימית שמעורר העיסוק התובעני במעמקי הנפש, משום שהסגנון ההלכתי הוא אובייקטיבי ונינוח, ואיננו מאיים בדרישות ישירות (מצוות המוסר, ניו יורק תשל"ג, עמ' 65-66). הדבר מזכיר את שיטת הטיפול בתכנים פסיכולוגיים מאיימים באמצעות יצירות ספרותיות.

714 הרב הוטנר רואה בכך האחדה של המצוות שבין אדם למקום עם המצוות שבין אדם לחברו. ראה מכתבו שנדפס בפתחת ספרו של ר"ד עפשטיין, 'מצוות השלום', ניו יורק תש"ל: 'צופה אני בסוד המרכבה של סדרת ספריו, והנני סקר אותם כשהם גולשים מראש צוקים, הלא היא קריאתו הגדולה של הר"י סלנטר, להטביע את המטבע של דרכי העיון של ההלכה, וגם דרכי המשא ומתן של הלכה, גם במקצוע של תורת המדות במצוות שבין אדם לחברו... עיקר ענינה של קריאתו הגדולה של ר' ישראל הוא בזה שהיא משמשת כרוז לחידוש כריתות הברית של שויון שני הלוחות. קריאתו של ר' ישראל היא היא שהולידה את הספר 'חפץ חיים'. ואת הספר 'אהבת חסד'. (בהערה: דבר זה קבלתי במסורה מאת הסבא מסלבודקה ז"ל). בודאי שזה אמת, אבל לעמקו של דבר, עלינו לדעת, שאין עצם הופעת הספרים פסגת ההישג בזה. אלא שנקודת הפסגה בזה היא, שספר 'משנה ברורה', וספר 'חפץ חיים', שניהם יצאו מקולמוס אחד ומלב אחד. הלא זו היא העבודה הקדושה של השואת שני הלוחות, לשם התחדשות כריתות הברית הנתונה בארון הברית. (מובא ב'אגרות וכתבים' סי' עז, עמ' קמב-קמד, וכעין זה בפחד יצחק שבועות מא; א, ט).

715 ראה יומא פז ע"א. בעיית התלות של הנפגע בבקשת הסליחה של הפוגע מודגשת אצל עמנואל לוינס, המסיק מסיפורים אלו שבציפיה מוגזמת להתנצלותו של הפוגע, קיימת גם סכנה: 'משחק הפגיעה והמחילה הוא

מאחר שכן, מובן שהתרעומת קיימת רק כל אימת שעדיין יש תקוה שהפוגע יבוא ויתנצל. אולם כאשר ברור לחלוטין שהפוגע איננו מסוגל לבקש מחילה, מתבדות כל התקוות. הנפגע מעביר את החוב הרגשי שיש בלבו על הפוגע לקטגוריה של 'חובות אבודים', מתיימש מבקשת הסליחה של הפוגע, שעד כה ציפה לה בכליון עיניים, והתרעומת שוככת.

כמו כן, גם טענתו של הרב הוטנר שרגש הטינה אינו מבחין בין פגיעה מוצדקת לפגיעה לא מוצדקת, אינה הכרחית, ומאותה סיבה ממש: יצירת החוב הרגשי נובעת מתחושת הצדק של הנפגע התובע את עלבונו ודורש פיצוי.⁷¹⁶ תביעה כזו מתעוררת בחריפות רק במקרה של פגיעה לא מוצדקת, אולם במקרה של פגיעה מוצדקת, לא מתעוררת הרגשה של עוול, ולמצער היא פחותה בהרבה, כשם שנפילה הנגרמת על ידי מכשול טבעי, גורמת **כאב** פיזיולוגי אך לא **סבל** פסיכולוגי.

ככל הנראה, כך יש להסביר גם את עצתו של רבי ישראל סלנטר שתוארה לעיל, לראות את המחילה כוויתור משפטי על 'היתר התרעומת'. התייחסותו של הנפגע אל מחילתו הרגשית כאקט משפטי בלתי הפיך, אין מטרתה לכבול את עצמו באזיקי הַדְּחָקָה הלכתיים בעוד הוא נאכל מבפנים, מה שעלול לגרום להפניית האלימות פנימה, כפי שתיארו יפה ניטשה ופריד.⁷¹⁷ המטרה היא להשתמש בכוחה המוחלט של ההלכה על מנת לחולל את התהליך הפנימי של המחילה הנפשית, שמשמעה וויתור מוחלט מצד הנפגע על התקוה שהפוגע ירפא את פצעיו. ויתור מושלם המעמיק לחדור עד לשיתין, לא יושג בדרך כלל על ידי החלטתו של הנפגע בלבד, גם אם זו תהיה נחושה ביותר, וכאן באה לעזרתו ההלכה, המאצילה מן המוחלטות שלה על הסכמתו, ומאפשרת

משחק מסוכן... הסיפור אינו בא לתאר את הנס, אלא... את גודל האחריות שרוב קיבל על עצמו כשהאמין בטרם עת באנושיותו של האחר' (לוינס, אל עבר הזולת, עמ' 21)

716 כדברי רבי ירוחם ממיר, לעיל סוף הערה 701.

717 ראה ניטשה, לגניאולוגיה של המוסר, ב, 16; פריד, תרבות בלא נחת, עמ' 165 ואילך. להשפעתו של ניטשה על פריד בסוגיה זו ראה גולומב, הפיתוי לעצמה, עמ' 207 ואילך. גם ר' ישראל סלנטר הכיר יפה את הבעייה שגורמת ההדחקה. ב'מאמר בענין חיזוק לומדי תורתנו הקדושה' (כתבי ר"ס, עמ' 175-176), הוא מתייחס למאמר 'צדיקים נדמה להם כהר גבוה ורשעים נדמה להם כחוט השערה' (סוכה נב ע"א), ומבאר כך: הצדיק נמצא במצב מסוכן יותר מזה של הרשע, משום שיצרו של הצדיק, המודחק אל תת המודע, מתעצם והופך להר גבוה, בניגוד לרשע הפורק את מטענו השלילי במישור המודע (ראה רוס, ר' ישראל סלנטר, עמ' 171).

לו להשתחרר מן הצפיה לפיצוי, הקיימת עדיין בחביון הלב.⁷¹⁸ על פי הסבר זה מובן מדוע ראה רי"ס בטכניקה זו עצה טובה המועילה גם מבחינה פסיכולוגית, ולא רק החלטה של קטגוריות הלכתיות פורמליות על השדה המוסרי והרגשי.

ניטשה: הקשר בין אשמה (schuld) וחוב (schulden)

עד כה ראינו כי אופיה של המחילה דומה מאוד לויתור על חוב. לתוספת הסבר כדאי להזכיר את התיאוריה של ניטשה, לפיה יסודם של היחסים שבין הפוגע לנפגע, נעוץ ביחסים הקדומים שבין לווה ומלווה. הוא מאשש טענה זו באמצעות הקירבה בין schuld (אשמה) וschulden (חוב). יחס דומה אנו מכירים באנגלית בין owe וought, ובעברית, בין 'חובה' ו'חוב':

האם עד כה העלו אי פעם הגניאולוגים של המוסר על דעתם, ולו רק בחלום, שלמשל אותו מושג מרכזי של המוסר, 'חובה',⁷¹⁹ מוצאו מן המושג החומרי כל כך 'חוב'?... לכל נזק ישנו פיצוי השקול כנגדו, מעין פרעון חוב ולו גם על ידי כאבו של המזיק. מה מקור עוצמתו של רעיון זה שהוא עתיק, מושרש במעמקים ואולי אף ניתן לעקירה עוד, רעיון שוויון הערך של נזק וכאב? אך הן כבר רמזתי על כך: ביחס ההתחייבות שבין החב ובין בעל חובו, יחס ששנותיו כשנות 'בעלי דין' בכלל והוא עצמו מבוסס על יחס היסוד של מקח וממכר וחליפין וכל מיני סחר (לגניאולוגיה של המוסר, ב, 4).⁷²⁰

על פי הסברו של ניטשה, קדם המושג המשפטי-כלכלי 'חוב', למושג המוסרי 'אשמה', ואופיו של האחרון מבוסס על תכונתו של הראשון. מעתה, כשם שיש לפרוע חוב ממוני, כך יש לפרוע גם חוב מוסרי. אולם כיצד יפרע האשם חוב זה? תשובתו המדהימה של ניטשה היא: הפיצוי יינתן באמצעות העונג הסאדיסטי שיפיק הניזק מן הסבל שיגרום למזיק.⁷²¹ ככל הידוע לי לא קיימת

718 הדבר דומה למוחלטות של נדר. הנודר מעוניין להתחייב בכל תוקף לעניין מסויים, אך אינו יכול לבטוח בכוח הרצון בלבד שיעמוד לו בעת מבחן. על כן הוא מקבע את החלטתו על ידי כך שהוא מטביע עליה גושפנקא הלכתית.

719 ישראל אלדד מתרגם כאן את schuld כ'חובה', כדי לשמר את הדמיון האטימולוגי ל'חוב', אף שתרגום מדוייק יותר הוא 'אשמה'.

720 כך גם בהמשך: 'הרגשת האשמה, הרגשת החובה האישית – ובזאת אנו שבים אל מסלול עיונו – תחילתה נעוצה, כפי שראינו, ביחס הגומלין האישי הקדום ביותר והראשוני ביותר מכל מה שאפשר, ביחס שבין קונה ומוכר, לווה ומלווה' (לגניאולוגיה של המוסר, ב, 8).

721 'השילום מושג על ידי כך, שבמקום יתרון מוחשי כלשהו, החופף במישרין את הנזק (כלומר אם לא בכסף יהא שווה כסף, כגון קרקע, או רכוש מסוג אחר), מוענק לו למלווה כפרעון וכגמול איזה מין אחר של הנאה – וההנאה היא בכך שהוא יכול להפעיל ללא סייג את יתרון הכח שלו על חסר האונים... כי הנה היה רשאי המלווה לגרום לגופו של הלווה צער ועינוי מכל סוג, כגון לחתוך מתוכו כשיעור גודלו של החוב (לגניאולוגיה

מקבילה יהודית להסבר מחריד זה.⁷²² כמו כן, רבו הערעורים על הנחתו היסודית של ניטשה, על פיה קדם מושג החוב החומרי למושג החובה המוסרי.⁷²³ אולם לענייננו אין צורך להכריע בדבר, שכן מטרתנו להצביע על ההקבלה בין שני השדות, הממוני והמוסרי, ולא לקבוע סדר קדימות לוגי או כרונולוגי. מאחר שכך יש לומר כי עצם התיאוריה של ניטשה, על פיה הפגיעה או ההיזק הרגשי ניתנים לביטוי באמצעות קטגוריות ממוניות של חוב, פרעון ומחילה, היא סבירה ביותר. על כן, כאשר הפגיעה איננה ממונית אלא נפשית, החוב הוא חוב רגשי, ואופן הפיצוי הוא תשלום רגשי – אך לא באמצעות גרימת סבל לפוגע, כי אם על ידי פיוסו וריצויו של הנפגע. מובן שתתכן סליחה גם בלא פיצוי מושלם, אך גם אז תשאר משמעותה המושגית נעוצה בשדה ה'עסקי', היינו, ויתור

של המוסר, ב, 5) ... באיזו מידה יכול הסבל לשמש פרעון שווה-ערך של 'חובות'? ... בה במידה שהניזוק המיר את חסרונו, כולל צער על החסרון, בתענוג של תמורה בעלת עוצמה יוצאת מגדר הרגיל: גרימת הסבל – חג אמיתי' (שם, ב, 6).

722 ראה לדוגמה דיונו של הרב ש"י זיין בשאלת תוקפו ההלכתי של החוזה בין שיילוק לאנטוניו, במחזה השיקספרי 'הסוחר מוונציה'. על פי החוזה מתחייב אנטוניו כי אם לא יפרע את הערבות שנטל על עצמו, ישלם בליטרת בשר מבשרו. מסקנתו של הרב זיין היא שהחוזה בטל ומבוטל, משום שהאדם איננו בעלים על גופו, ואין בסמכותו להרשות לחבול בו ('משפט שיילוק לפי ההלכה', לאור ההלכה, ירושלים תשל"ח, עמ' שי-שלו).

723 אחת הטענות כנגד ניטשה היא שבהנחת המוצא שלו קיימת מעגליות, שכן יחסי גומלי כלכליים ותודעת חובה ואחריות כבר מניחים את המרקם החברתי המסודר ובכך את המוסר והמצפון האישי, שרק במסגרתם יש משמעות כלשהי למושג החובה והאחריות, ולפיכך יש בהסבר זה משום הנחת המבוקש. ראה גולומב, הפיתוי לעוצמה, עמ' 207-209. הוא מזכיר את דבריו של מרטין בובר: 'מושג החובה מצוי כבר בצורה מפותחת ביותר בתוך החברות הפרימטיביות ביותר הידועות לנו, שזרה להן כמעט הזיקה של לווה ומלווה: ... אדם נדון לחובה אם עבר על החוק. ודווקא מתוך שלמד להבטיח הבטחות, עשויה היתה להתפתח גם זיקת חוזה בתחום הקניין הפרטי בין הלווה המבטיח ובין המלווה, שלו ניתנה ההבטחה' (פני אדם, ירושלים תשמ"ט, עמ' 45-46). בהקשר זה כדאי להזכיר גם את ביקורתו המקפת של שלר על ניטשה (Max Scheler, *Ressentiment*, translated by (William W. Holdheim, New York 1976). כמו ניטשה, מנתח גם שלר את תופעת ה *Ressentiment* לעומקה, אולם אם אצל ניטשה שורש הטינה הוא שאיפת הנקמה, הרי שאצל שלר, הגורם הראשוני להיווצרותה הוא הקנאה. האציל הוא בעל הערכה עצמית שאיננה תלויה בזולתו, והוא עושה את האמת מפני שהיא אמת, אולם איש ה *Ressentiment* משיג את תחושת הערך והבטחון העצמי על בסיס השוואה מתמדת עם אחרים, ואף מעשיו הטובים לא נעשים אלא כדי להשיג הערכה חברתית (ראה מורלי, רסנטימנט ורציונליות). לביקורת בנות זמננו על ניטשה ראה: Richard Schacht: 'Ressentiment', in: Richard Schacht (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality – Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*, Berkeley, Robert C. Solomon, 'One Hundred Years of ;Los Angeles, London 1994, pp.127-138. ,Ressentiment - Nietzsche's Genealogy of Morals', *ibid.* pp.95-126.

על יתרת החוב. (בדומה למתנה, שאף היא קטגוריה משפטית, וכדברי ז'אק דרידה לעיל, על הקשר בין forgive ו give).

אם נמשיך את המתודה האטימולוגית של ניטשה, נוכל להביא ראיה להבנה זו מן השימוש הזה במונח 'מחילה' בהלכה, הן ביחס לויתור על חוב ממוני, והן ביחס לסליחה על פגיעה רגשית.⁷²⁴ זהות זו מלמדת כי המחילה דומה מאוד לויתור על חוב. והיא מבהירה את דברי רבי ישראל סלנטר שהובאו לעיל, על פיהם יכול הנפגע להחיל את הטכניקה של המחילה הממונית על הפגיעה הרגשית. שכן בשתייהן מדובר בויתור על פירעון החוב.⁷²⁵

על פי האמור עד כה, יש לראות את המושג 'נטילת היתר תרעומת', שאותה ראו רבי ישראל סלנטר והרב הוטנר כיסוד המחילה, כטכניקה פסיכולוגית ולא כפורמליזם הלכתי. אין מדובר בנסיון מנוכר של הפוגע להיפטר מאשמתו על ידי העברתה אל הנפגע המתעקש שלא לסלוח, אלא במיצוי של כל נסיונות הפיוס שבסיומם יתברר לנפגע שאין טעם להמשיך ולנטור טינה, שכן מעבר לנסיונות שכבר נעשו אין הפוגע יכול לתת לו עוד מאומה. ההכרה בסופיותו של המצב עשויה להקל על הנפגע להגיע לידי השלמה וויתור, ולידי שמיטת חובותיו של הפוגע. במחילה מסוג זה, לא מתרחשת אינטראקציה עמוקה בין הפוגע והנפגע, אולם גם אין צורך בכך. אין מטרתה של המחילה לכוון רגש חיובי כלפי הפוגע, ודי לה גם באדישות קרירה. אין מגמתה אלא להקל מעל הנפגע את משא הטינה הנוקבת שרבצה על לבו, ולאפשר לו להמשיך בחייו.

לסיום נזכיר רעיון נוסף, המשתלב גם הוא בתפיסת המחילה שנידונה עד כה. רבינו יונה מלמד, כי התשובה מועילה אמנם לכפרת העוון, אולם כדי לטהר לחלוטין את הנפש, נדרש מאמץ רב

724 השווה בין שולחן ערוך חושן משפט סי' רמא (מחילה משפטית) לבין שולחן ערוך אורח חיים סי' תרו (מחילה רגשית). דמיון דומה קיים גם באשר למושג 'יאוש', בו עסקנו לעיל בנוגע לויתורו של הנפגע על בקשת המחילה: מושג זה, הנראה כשייך רק להיבט הפסיכולוגי, קיים גם בהקשר משפטי, לגבי אבידה (שולחן ערוך חושן משפט רסב, א), וכמו כן באופן חלקי לגבי גזילה (שם שסא, א). אם כי אין הוא קיים לגבי חוב (שם צח, א).

725 הרב הוטנר משתמש במונחים דומים, של חוב ושיעבוד, גם בנוגע להכרת טובה, הנתפסת כשיעבוד של המוטב לפרוע את חובו למטיב. הוא מוכיח זאת מן ההלכה שאף על פי שאבידת רבו קודמת לאבידת אביו, הרי שכאשר האב משלם את שכר הרב, אבידת אביו קודמת, ומכן הוא מסיק כי: 'הכרת טובה היא ממש שיעבוד של חסד דהיינו שקבלת טובה משעבדת את מקבל הטובה לשלם במעשי חסד כנגדה' (ר"ה ג, א). מתוך כך הוא מסיק באחת מאגרותיו, שאין חובה לתת צדקה דווקא כמתן בסתר, אף על פי שהדבר ראוי, משום שאין חובה לעשות טובה לאדם בלא חליפין של החזקת טובה, שהיא מעין תשלום שהעני מסוגל לתת עבור הטובה, ולענין זה הרי העני הוא כעשיר, שאין חובה לתת לו בלא תשלום. רק כאשר מדובר בצדקה שכבר נעשתה, והנותן מחל על שיעבוד החזקת הטובה, אז אין היתר לביישו, ולכן היה מר עוקבא נכון למסירת נפש שלא לבייש את המקבל (כתובות סו). הוא מזכיר את דברי המהר"ל (גור ראייה בראשית ב, ה): 'אסור לעשות טובה למי שאין מכיר בטובה' (אגרות וכתבים, עמ' כד-כה). שמא אפשר להציע היבט חיובי נוסף של הנתונה הישירה: דווקא המפגש הבלתי אמצעי של העני עם הנדיבות והארת הפנים של העשיר, הוא זה העשוי להשיב את האמון לחייו.

וממושך, ככיבוס חוזר ונשנה של בגד מלוכלך (שערי תשובה א, ט). על רקע זה מחדש הרב הוטנר, כי על אף שבדרך כלל קיימת הקבלה מדוייקת בין התשובה לפני ה', לבין פיוס הזולת,⁷²⁶ הרי שלעניין יחסו של המתפייס כלפי המבקש מחילה, הדברים שונים, ובהתפייסות זו צריך הנפגע לסלק מלבו לחלוטין את הקפידא על חברו, ולא להביט בו כמי שעדיין אינו מטוהר לחלוטין, כאילו היה בגד הזקוק עדיין לכיבוס:

וכנגד זה באה היא ההלכה שהמחילה צריכה להיות בלב שלם ובנפש חפצה. דהיינו שסליחתו של הנחבל תהיה את גמר הענין. באופן שאחר הסליחה אין לו לנחבל על החובל כלום... דאף על גב דבתורת החטא של בין אדם למקום יש הבדל עצום בין סליחה ובין ליבון הבגד, כדברי של רבינו יונה, מכל מקום, בתורת החטא של בין אדם לחברו אין הבדל זה נוגע כלל, וסליחתו זה הוא ליבוננו. ובתורת החטא של בין אדם לחברו, הרי הסליחה היא גמר כל החשבונות (י"כ לא: י, ג).

מגמת ההתפייסות היא לשים סוף פסוק לעוונות ששררה בין הפוגע והנפגע קודם לכן, ולהשאיר אותה מאחור.⁷²⁷ על כן אין היא יכולה להיעשות למחצה לשליש ולרביע. יש להפוך את הפגיעה לנחלת העבר ולא לגרור אותה אל העתיד, והדבר יושג באמצעות ויתור סופי ומוחלט על כל החובות הרגשיים.

השלכה נוספת של מוחלטות זו היא דקדוקו של הרב הוטנר שההלכה הקובעת שהעוונות שהתוודה עליהם ביום כיפור שעבר, יכול לחזור ולהתוודות עליהם ביום כיפור הבא, אינה אמורה אלא ביחס לעוונות שבין אדם למקום, אבל בעוונות שבין אדם לחברו, אין כל עניין לחזור ולפייס

726 הרב הוטנר מצביע במספר מקומות על ההקבלה בין הסליחה האלהית והאנושית: 'עצם חובת בקשת המחילה בבין אדם לחברו, יש לה אב ויש לה מקור בחובת הבעל תשובה בבין אדם למקום להתפלל ולבקש על הסליחה' (י"כ ל, ב). הדבר נכון לא רק ביחס למבקש מחילה, אלא אף ביחס למוחל: 'חובת המחילה של הנחבל היא בדוגמת דרכיו של הקדוש ברוך הוא בסליחת העוונות' (שם לא, ז). כמה דוגמאות לכך: 1. המבקש מחילה מחברו צריך לפרש במה פגע בו, כשם שבדין לפני ה' צריך לפרט את החטא (שם ג, יט; ל, ב). 2. אין חובת מחילה באומר אחטא לו והוא וימחול לי (שם ג, יט. בהקבלה ל'אחטא ויום הכיפורים מכפר'). 3. הסיבה לכך שאין חיוב למחול למוציא שם רע היא מפני שהוא מחלל שמו של חברו, ועל כך אין מחילה, כשם שעל חילול השם רק המיתה מכפרת (שם לח). יש לציין כי עקרון דומה מצאנו אצל ר' יצחק בלאזר, הכותב שחסידותם של רב ורבי זירא, שהמציאו עצמם לפוגעים בהם (יומא פז ע"א), היא דוגמת דרכיו של הקב"ה הממציא עצמו אל החוטא (כוכבי אור, עמ' עה). עם זאת, הרב הוטנר איננו ממצה עד תום את המסקנות האפשריות של הקבלה זו, ואין הוא רואה בסליחה האנושית מעין אקט תיאולוגי, וכפי שיודגש לקמן.

727 בעקבות דברי הרמב"ם, המבחין בין עובדי כוכבים אשר 'עברתם שמרה נצח', לבין 'דרכם של זרע ישראל ולבם הנכון למחול בלב שלם ובנפש חפצה' (תשובה ב, ז), מלמד הרב הוטנר כי מגמתה של ההתפייסות היא להמנע מלהנציח את העלבון, ולהתייחס אליו כזמני וחולף (י"כ לב, א).

את חברו, משום ש'בכל מה שנוגע לבין אדם לחבירו הרי המחילה היא גמר כל החשבונות של העניין' (י"כ לב, יד).

על כל הדוגמאות הללו חופפת רוח אחת: הסולח איננו מתיימר להחליף את האל, ולפיכך אין זה מעניינו אם הפוגע נטהר לגמרי מחטאו, או אם יעמוד בקבלתו אם לאו. הסליחה איננה אלא מקבילה פסיכולוגית למחילה המשפטית, וכמוה היא חד פעמית, סופית ומוחלטת.

נסכם את תפיסת המחילה עד כה: אין מדובר באקט תיאולוגי נשגב מסוג: 'To err is human, to forgive divine'. המוחל אינו מתיימר להעניק בשם האל 'כתב מחילה' או 'אינדולגנציה' (Indulgentia) על החטא, הוא פשוט מסלק את ידיו מן העניין. כמו כן אין משמעותה הבנה עמוקה של הפוגע, דוגמת 'להבין פירושו לסלוח'. הנפגע אינו צריך להבין את הפוגע, אלא רק לשמוט את חובו כלפיו. אף אין בה מאומה מן העומק הקיומי של התוודעות הפוגע והנפגע זה אל זה במלוא אנושיותם. תפיסות רומנטיות אלה אינן מענייננו כאן. המחילה שאנו דנים בה פשוטה בתכלית: זהו ויתור פרגמטי ביותר, מעין משפטי, על חובו של הפוגע. זוהי אמנם הבנה מאכזבת משהו, אך אפשר כי דווקא בפשטותה טמונה מעלתה המעשית, שכן היא מאפשרת להמשיך הלאה, בלא ציפייה להתרחשות דרמטית, העלולה לעיתים להיות לרועץ בעת שיש להתיר תסבוכת מעיקה בזריזות וביעילות.

ההתרצות כהתאחדות

עד כה עסקנו בהתפיסות הרגילה, המביאה לידי מחילה. ברמה זו, אין צורך בחידוש האהבה ובשיקום הקשר, אלא רק בהפגת התרעומת. זהו הפיוס של כל ימות השנה. נעבור עתה אל הסליחה של ערב יום הכיפורים – ההתרצות. ביום זה נושא הפיוס אופי אחר: המטרה היא להגיע למצב של 'לפני ה' תטהרו', והיא איננה מתקיימת כל עוד לא ריצה הפוגע את חברו. הרב הוטנר מבאר זאת בשני פנים: ההסבר הפשוט הוא שכל עוד יש לחברו תביעה עליו, אין האדם יכול לעמוד בענין זה לפני ה', כשם שבבית דין של מטה, במקום שיש שני בעלי דין, אין הדיין נזקק לאחד מהם לבדו.⁷²⁸ אולם מעבר לכך ישנו טעם עמוק יותר: בכל מקום בתורה הביטוי 'לפני ה' מסמן מקום מקודש לעבודת הקרבנות, כגון ירושלים, בית המקדש ובמות הציבור. אף בעניינינו, הביטוי 'לפני ה' תטהרו' מסמן נקודה מקודשת, אך הפעם לא במקום אלא בנפש. נקודה זו היא הקישור אל כנסת ישראל. כשם שלעניין קרבנות, המקומות המכונים 'לפני ה', מתייחסים תמיד

728 ראה שולחן ערוך, חושן משפט, יז, ה.

לקרבן ציבור, ואילו במת יחיד אינה נקראת לפני ה',⁷²⁹ כך גם העמידה לפני ה' הנדרשת ביום הכיפורים, אפשרית רק על ידי ההתכללות בכנסת ישראל:

אי אפשר לה לנפש האדם להעמיד את עצמה לפני השם אלא באותה הנקודה אשר בה היא מהווה חלק בלתי נפרד של אותה שלימות אשר שמה הוא ציבור כלליות כנסת ישראל. ואילו כל אותן הנקודות אשר בהן הנפש חולקת רשות לעצמה כבמות יחיד הן נידונות, אשר אף על פי שמקומות עבודה של הקרבת קרבנות הן, מכל מקום דרגא זו דלפני השם משוללת היא מהן. ועל כן החטאים שבין אדם לחבירו המבטלים והמפסיקים את צירופי הנפשות להדדי מופקעים הם מאפשרות ההעמדה לפני השם וטהרתו של יום הכיפורים אשר מקומה הוא לפני השם דוקא. וזו היא ששינוי דבעבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חברו, והיינו דעל ידי הריצוי נתבטלה ההפסקה ונתקיים הצירוף ובידו להעמיד את עצמו לפני השם ולהטהר. לפני השם תטהרו (יר"כ ב, ז).

העמידה לפני ה' אפשרית רק מתוך ההתכללות בכנסת ישראל, והפיוס בין אדם לחבירו הממוסס את המחיצות, הכרחי כדי להגיע לידי אותה אחדות. לפיכך, בניגוד לפיוס הרגיל שמטרתו אינו אלא לשכך את רוגזו של הזולת, הרי שבפיוס של ערב יום הכיפורים, המטרה היא להגיע לידי השבת הארת הפנים של הריע, שכן 'ככל שתגדל הארת פני אדם לחבירו, כן לעומת זאת יגדל כוח של צירוף נפש היחיד לתורת ציבור'. משום כך הניסוח במשנה ביחס לפיוס של ערב יום הכיפורים איננו 'עד שימחל לו', הנוהג בדרך כלל, אלא 'עד שירצה את חברו', היינו, עד שתתחדש הארת הפנים ביניהם. וכדברי הכתוב (תהלים מד, ד): 'אור פניך כי רציתם' (יר"כ ב, י).⁷³⁰

729 משום כך אין סמיכה בבמת יחיד, שכן בסמיכה נאמר 'לפני ה' (משנה זבחים יד, י, ותלמוד שם, קיט ע"ב).

730 על פי סטיבן שוורצשילד (מבוא, עמ' 245-247), הארת הפנים שעליה מדבר הרב הוטנר כאן, משמעה נוכחות אלהית הנרמזת בפניו של הריע. לדעתו, הדמיון בין דבריו של הרב הוטנר לבין תפיסת הפנים של לוינס 'עקבה' אלהית כה ברור, עד שיש מקום לתהות מי למד ממי (שם, עמ' 246). על אף קסמה של השוואה זו, אין היא הכרחית לדעתי מבחינה פרשנית, ויש לסייג אותה גם מבחינה מהותית. מבחינת פרשנית, המונח 'הארת הפנים' שבו משתמש הרב הוטנר, הוא ביטוי שכיח ורווח גם בתחום החולין, ואין הכרח שהוא טעון במשמעות תיאולוגית כה עמוקה של מפגש עם האלהי שבאנושי. המשמעות הפשוטה של דברי הרב הוטנר היא שהפיוס והארת הפנים שבין אדם לחברו מביאים לאחדות, שהיא תנאי להיכללות בכנסת ישראל ולכפרת יום הכיפורים, ולא ברור שניתן להעמיס עליהם יותר מכך.

מבחינה מהותית, הפנים אצל הרב הוטנר אכן מבטאות דבר מה נשגב וייחודי, כפי שעולה ממקומות אחרים בספריו, אולם יש לשים לב לשני הבדלים:

א. **אחרות ואינדבידואליות:** אצל לוינס, פניו של הזולת מבטאים את האחרות, את היותו שונה משאר הישים בעולם. בפני הזולת קיים ממד אינסופי הפורע את יחס ההכרה הרגיל המבוסס על כוליות וזהות, ומסמן את החריגה הטרנסצנדנטית אל עבר העקבה האלהית (ראה למשל אתיקה והאינסופי, ירושלים תשנ"ה, עמ' 67-71; הומניזם של האדם האחר, ירושלים תשס"ד, עמ' 66-85). בשונה מכך, אצל הרב הוטנר, השונות בתווי הפנים

הרב הוטנר חותם את דבריו בהערה מלבבת: עד כה עסקנו בשלוש נקודות על הציור: אהבה – אדישות – שנאה. כפי שלימד רבינו יונה (א, טו), בעל התשובה צריך להתפלל לפני ה' לא רק על סליחת העון אלא גם על החזרת אור פניו של הקב"ה, משום שיתכן מצב בו העוון נסלח, 'אולם אין לה' חפץ בו ומנחה לא ירצה מידו'. אם כן, מדוע לא מצאנו בתפילת שמונה עשרה, אחר ברכת הסליחה, בקשה על השבת מאור הפנים? התשובה היא שבמחילה רגילה אפשר לעבור משנאה לאדישות. אולם, במצבים בהם הזיקה בין בני אדם היא עמוקה מאוד, אין מצב ביניים, ואי אפשר כלל לעבור משנאה אל חוסר אכפתיות ואדישות. כך למשל ביחסים שבין איש ואשתו ישנן רק שתי אפשרויות: או הקפדה וריחוק, או אהבה וקירוב. (מעין הפתגם: 'ההיפך מאהבה איננו שנאה אלא אדישות'). בין הקב"ה לבין כנסת ישראל מתקיימת הזיקה העמוקה ביותר, ובודאי לא יצויר מצב של אדישות. ומאחר שתפלת שמונה עשרה היא תפילת הציבור, וכל ציבור הרי הוא כנסת ישראל בזעיר אנפין,⁷³¹ על כן ממילא, בקשת הסליחה בתפילת שמונה עשרה, כוללת כבר בתוכה את הבקשה על החזרת אור הפנים. כזו היא גם כפרת יום הכיפורים, אף היא כפרת ציבור, והפיסוס והסליחה שבין אדם לחברו נידונים בה באספקלריא ציבורית, אשר בנוגע אליה לא שייך כלל לדון במצב ביניים של אדישות, שכן כל מהותה היא חידוש הרצון וגילוי אור הפנים.

בין אדם לזולתו, מבטאת את האינדיבידואליות (שבועות כא, ב), מובן זה של 'יחידות' שונה במקצת מן האחרות של לוינס. היחידות איננה חריגה מן העולם אלא שונות בתוך העולם. בדרך מליצה נוכל לומר כי אם אצל לוינס פני הזולת הם **אחרת מהיות** (כשם ספרו: Autrement qu'être), הרי אצל הרב הוטנר, פני הזולת הם **היות אחרת**. לדעתי, מקורותיו של הרב הוטנר בנקודה זו מצויים דווקא בהגות המסורתית. ראה למשל מהר"ל: 'כי עיקר האדם הוא צלמו ודמותו... כי הפנים של אדם הוא הכרתו שבהם יוכר האדם ויובדל' (נתיבות עולם, נתיב אהבת הריע עמ' נג). כך גם אצל רבי צדוק הכהן מלובלין: 'כל אחד נברא לתיקון איזה דבר פרטי אשר בו נתייחדה נפשו בפרט ואין לה חבר, כמו שלא נמצא פרצופים שוים ופרצוף פנים רומז על צלם אלהים דנפש' (צדקת הצדיק אות מט).

ב. **טרנסצנדנטיות ואימננטיות**: במקומות אחרים רואה הרב הוטנר את זיו הפנים כמקום שבו זורח אור הנשמה והדעת מבעד לגופו הגשמי של האדם (שבת א, ח; חנוכה ז, ה; פסח סד, ח-ט). נקודה זו מזכירה את שיטת המהר"ל בכמה מקומות ש'צלם אלהים' הוא הארה אלהית הזורחת בפניו של האדם לפי ערכו (דרך חיים ג, יד, עמ' קמג-קמה, נתיב אהבת הריע פרק ב, עמ' נג ועוד). משמעות זו שונה גם היא מדבריו של לוינס. אמנם הן אצל המהר"ל והן אצל לוינס מבטאות הפנים את האלהי שבאדם, אולם בעוד שאצל המהר"ל, משמעותו של האלהי היא האימננטיות הפורצת אל תוך העולם וזורחת מבעד לפניו של האדם, הרי שאצל לוינס, משמעותו של האלהי היא דווקא הטרנסצנדנטיות, האחרות והזרות שלו כלפי העולם. במילים אחרות, אם אצל לוינס קורעות פניו של הזולת חלון בסגירותה של ההווה, הרי שאצל המהר"ל נעשה חלון זה לצוהר שדרכו בוקע אל תוכה האור האלהי.

731 השווה ר"ד סולובייצ'ק, 'בית הכנסת – מוסד ורעיון', דברי הגות והערכה, עמ' 99-116.

אחת ההשלכות של המעבר לתפיסת סליחה זו היא כי אם עד כה, ברמת ה'מחילה', היתה ההתפייסות עניינם הפרטי של הפוגע והנפגע, בלבד, הרי עתה, ברמת ה'התרצות', מתרחב האופק, והיא חורגת מתחום היחסים ההדדיים בין השניים ונעשית עניין לכנסת ישראל כולה. רעיון זה נזכר כבר בקצרה בביאורו של הרא"ש לסוגיית ההתפייסות בסוף מסכת יומא (פז ע"ב):

וישים אדם אל לבו ערב יום הכיפורים לפייס כל אדם שנוטר לו איבה כדאמרין לעיל (פז): גבי רב דהוה ליה לרבי חנינא מילתא בהדיה אזל גביה תריסר מעלי יומא דכיפורי ולא איפייס. ואמרין נמי התם (שם) רב הוה ליה מילתא בהדי הווא טבחא נטר ליה תריסר ירחי שתא ולא אתא כי מטא מעלי יומא דכיפורי אמר איזל אנא ואפיק ליה מדעתיה, **כדי שיהא לב כל ישראל שלם עם חבירו**. כדאיתא בפירקא דרבי אליעזר (פרק מו) ראה סמאל שלא מצא חטא בישראל ביום הכיפורים ואמר רבון העולמים יש לך עם אחד כמלאכי השרת... מה מלאכי השרת שימת שלום ביניהם אף ישראל ביום הכיפורים כן.⁷³²

הרא"ש מתאר את מעשיהם של האמוראים שיזמו בעצמם את ההתפייסות, אף שהאשמה לא היתה בהם. הדוגמה הבולטת לכך היא נסיונו של רב לפייס את הקצב, אף על פי שהקצב הוא שפגע בו.⁷³³ מעשים אלו מלמדים כי מטרת ההתפייסות איננה רק לרפא את פצעיו הנפשיים של הנפגע,⁷³⁴ אלא להשיב את האחוה הכללית בין איש לרעהו. זהו צורך כלל ישראלי ולא אינטרס פרטי בלבד.

אמנם, עיון מדוקדק בדבריו של הרב הוטנר מרמז על מקורות נוספים. כדרכו, אין הוא מוותר על העיגון ההלכתי, באמצעות ההבחנה דלעיל בין במות יחיד לבמות ציבור, אולם נראה שאין זה מיצויו של העניין. מסתבר שמקורותיו של רעיון האחדות המיסטית ביום הכיפורים נעוצים בקבלה ובחסידות.⁷³⁵ כך למשל כותב רבי משה קורדובירו:

732 פסקי הרא"ש מסכת יומא, פרק שמיני סימן כד. (המקור בפרקי דרבי אליעזר בנוסחים שלנו הוא בפרק מה ולא מו). הדברים הובאו גם אצל בנו (טור אורח חיים סימן תר"ו): 'ויתן כל אדם אל לבו בערב יום הכפורים לפייס לכל מי שפגע כנגדו... ועושין כן כדי שיהא לב כל ישראל שלם כל אחד עם חבירו ולא יהיה מקום לשטן לקטרג עליהם'.

733 לעיונים בסיפור זה ראה לוינס, אל עבר הזולת, עמ' 19-21; קוסמן, רב והקצב, עמ' 15-20.

734 לשם כך היה די כנראה בסליחה של הנפגע בלבד, ללא צורך באינטרקציה עם הפוגע. אמנם, ייתכן שהפגיעה היתה עמוקה כל כך עד שסליחה עצמאית היתה בלתי אפשרית.

735 בנקודה זו נשאר הרב הוטנר במידה מסויימת 'מתנגד'. גם כאשר הוא מאמץ רעיונות חסידיים, הוא מעגן אותם בטרמינולוגיה ההלכתית, המחלישה במעט את עוצמתם המיסטית. ההתכללות בכנסת ישראל היא המירב שיכולה המחשבה המתנגדית להרשות לעצמה כאשר היא מתקרבת אל ה'דבקות' החסידית. אפשר לראות בכך ביטוי נוסף לדבריו של שוורצשילד (מבוא, עמ' 258) על הרציונליזציה של המיסטיקה אצל הרב הוטנר.

נודע כי כל עבירות שבין אדם למקום יוה"כ מכפר אמנם עברות שבין אדם לחבירו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חברו. לכן צריך לפשפש בזה ולשוב לרצות את חברו. והטעם לזה כי הנשמות מתראות לפניו ביום זה בסוד הבינה שהוא שורש אל הנשמות. והנשמות הנכנעות בתשובה הם המעוררות התשובה העליונה שכן דרך השרשים להתפעל מענפיהם. ועתה אם ימצא בינו לבין חבירו טינא הרי הוא מפריד ומחלק השורש העליון וכמעט מכניס בו שנאה שהוא פירוד ואיך אפשר שיושפע עליו אור התשובה והוא מתריז בו ח"ו. לכך אנשי מעשה שבדור התנאים והאמוראים אף אם היו הם הנעלבים היו ממציאין עצמם לעולביהם כדי שיתרצו זה לזה כדמוכח בגמרא.⁷³⁶

מעניין להשוות את השימוש ברעיונות החסידיים בסוגיה זו אצל הרב הוטנר לדרכו של הרב דסלר, המאמץ גם הוא את רעיון ההתפייסות כהתכללות בכנסת ישראל, אולם תוך יניקה משמעותית ומפורשת יותר מן המקורות המיסטיים. הרב דסלר רואה את עיקרו של יום הכיפורים בדבקות בה': 'כאלו כביכול, ישראל טובלים בהקב"ה. נפלאים הדברים מאוד' (מכתב מאליהו א, עמ' 261). לשם כך הכרחית האחדות שבין אדם לחברו, שכן 'גדר יום הכיפורים הוא דביקות דרך נשמת כלל ישראל' (שם, חלק ד, עמ' 87). דבקות זו לא תתכן אלא במצב של התפייסות והשלמה. 'כי המבחיין א"ע בפירוד מחברו, הרי הוא מבליט בתוכו את הרגשת עצמו, שהיא ממש היפך התבטלות וענוה, שהם הדבקות אליו ית' (שם, חלק א, עמ' 262). הרב דסלר מחדש שההלכה שעל עבירות שבין אדם לחברו יום הכיפורים אינו מכפר עד שירצה את חברו, משמעה שאפילו שאר חטאיו אינם מתכפרים, 'משום שהפירוד הוא בסתירה עם עצם ענין יוה"כ' (שם, עמ' 264). כך הוא מסביר את ההלכה שאחר שלושה נסיונות פיוס אין צריך לפייסו יותר: 'וצ"ע למה אז"ל דכשביקש ממנו מחילה ג' פעמים שוב אינו צריך, הרי עכ"פ הוא בפירוד עם חברו? אבל הענין הוא כנ"ל דשייך התכללות מצד הא' אף שהב' עדיין נשאר בפירוד דמתבטל אל חברו בבקשת המחילה, ובג' פעמים נקבעת ההתבטלות בנפשו והוי בזה איחוד גמור מצדו' (שם, עמ' 252).

736 'עבודת יום הכפורים', בתוך סידור תפלה למשה עם פירוש רבי משה קורדוויירו, פרעמישלא תרנ"ב, חלק ב, סימן טז דף שפד ע"ב. מובא בשינויים קלים אצל רבי ישעיה הורוויץ, שני לוחות הברית, מסכת יומא עמוד התשובה, סט ע"ב, ד"ה 'סוד אהבת השלום והמחילה קודם יום הכיפורים'. (את המילה 'מתריז' החליף ב'מפריד' העדינה יותר). הרמ"ק ממשיך לבאר: 'והענין לזה כי סוד הנשמות הם ששים רבוא וכן הרוחות וכן הנפשות בסוד הבינה והתפארת והמלכות זהו דור הולך ודור בא וגו' ואין דור פחות מששים רבוא וכדי להמשיך האור העליון צריך שיהיו ס' רבוא לב אחד כדי שיתייחדו בשמא קדישא עילאה רברבא דלא שריא אלא באחדות השלם בענין שהוא אחד ולכן צריך שייחדו למטה הלבבות ולמעלה הרוחות והנפשות ואז ודאי שריא עליהו שמא קדישא בסוד האחדות כאשר נבאר בס"ד ולכן צריך לתווק השלום ולהחזיק בו ולהתאחד בלב אחד כדי שימשיכו עליהם השם הנזכר'.

אף כאן מוסברת העובדה שבחלק מסיפורי ההתפייסות בסוף מסכת יומא, מתאמץ דוקא החכם שנפגע ליזום מצב בו יוכל הפוגע לבקש סליחה.⁷³⁷ אפשר שהיה מקום לבאר זאת גם במסגרת תפיסת המחילה ה'עיסקית' דלעיל: הנפגע נושה בפוגע ותובע ממנו שיפרע את חובו. אולם הרמ"ק מבאר בדרך אחרת: הנפגע, מתוך ראייה רחבה וכללית, יודע שהפירוד בעולם הגשמי גורם לפירוד גם בשורש העליון של נשמות ישראל ועלול לעכב את השפעת אור התשובה לכנסת ישראל, ולפיכך הוא מתאמץ להשיב את האחדות על כנה. אף אם הפירוד אינו באשמתו. הסליחה נעשית צורך הכלל (כדברי הרא"ש), ולמעלה מזאת, אף צורך גבוה.⁷³⁸

תפיסה זו של הסליחה השתלשלה אל החסידות. לענייננו ראוי לציין את דבריו של ר' יהודה אריה ליב מגור בספרו 'שפת אמת', הקרובים עד כדי דמיון מילולי לדבריו של הרב הוטנר לעיל, והם ששימשוהו כנראה להסברת המונח 'ריצוי':

איתא במשנה עבירות שבין אדם לחבירו אין יוהכ"פ מכפר עד שירצה את חבירו כו'. דהנה ביוכ"פ נעשין בנ"י אחדות אחד כדאיתא ולו אחד בהם זה יוהכ"פ. וכמו שיום זה מאחד כל הימים כן מתאחדין בו כל הנפשות. כי באמת הנפשות קרובין. רק ע"י החטאים בא הריחוק ופירוד. כמ"ש עונותיכם היו מבדילין ביניכם לבין אלקיכם. ויש עבירות שגורמין פירוד בין אדם למקום ויש שגורמין פירוד בין אדם לחבירו. ויתכן לפרש מבדילין ביניכם ממש. וגם בין אלקיכם כנ"ל. וצריכין לתקן ב' מיני פירוד אלו. וז"ש עבירות שבין אדם לחבירו אינו דוקא גזילה וכדומה. רק עבירות שגרמו פירוד בין אדם לחבירו כמו לא תשנא כו' אחיך כו' וכדומה. ועד שירצה את חבירו פי' שיחזור להיות רוצה ואוהב את חבירו כמ"ש חז"ל ואהבת

737 עמנואל לוינס ביאר על פי דרכו: 'רב יודע שאחריותו היא אין סופית, לכן בקשת הסליחה מטרידה אותו יותר מאשר היא מטרידה את הפוגע' (אל עבר הזולת, עמ' 20).

738 מעין זה הובא בילקוט על נושא הכעס שנדפס לפני כמאה שנים בפיעטרקוב: 'ובספר דבש לפי מהגאון הרחיד"א ז"ל (מערכת מ') כתב וז"ל: שמעתי מהרב המופלא כמה"ר חיים בן עטר זלה"ה כי הוה עובדא דעשיר א' תקיף זלזל בת"ח אחד והרב הנזכר אמר לת"ח שימחול לעשיר ויעשה שלום והשיבו החכם כי תיכף מחל לו דאמרו בזוה"ק דחטאים של ישראל מכבידין גדפוי דשכינתא ח"ו, ואם לא יהיה מוחל יהיה נחשב עון לעשיר והיה צער כביכול לשכינה ולכן תיכף מחל לו כי בזה אין צער לשכינה ח"ו מחמת אותו עון, והנאהו להרב ז"ל' (ר' אברהם יעלין, ארך אפים, ירושלים תשמ"ו, עמ' 32, 101).

לרעך כמוך זהו כלל גדול בתורה.⁷³⁹ וביום הכיפורים שמתכפרין העבירות נעשין בני ישראל אחד.⁷⁴⁰

בצמידות למובנו המילולי של הביטוי 'עבירות שבין אדם לחברו', מסביר ר' אריה ליב, כי כוונתו של הביטוי איננה לסמן קטגוריה הלכתית ידועה בלבד, אלא לאפיין את מהותה: העבירות ש'בין' אדם לחברו, משמען העבירות שבעטיין נוצרו המחיצות המפרידות בין איש לרעהו. על ידי הריצו, שב האדם לרצות בחברו. אז מתמוססות המחיצות, האהבה חוזרת לשרור ביניהם, והנפשות שבות לאחדותן.⁷⁴¹ אחדות זו מושגת ביום הכיפורים, יום בו מתאחד הזמן כולו לנקודה אחת, ואף הנפשות שבות אל אחדותן הקדומה בשורשן האלהי המשותף. זהו פירוש אופייני לתפיסה החסידית, שלדידה יסודו של היחס המוסרי בין אדם לחברו נעוץ באחדות המיסטית בין הנפשות ונשוב לכך לקמן (עמ' 272).

בין מחילה 'מתנגדית' להתרצות 'חסידית'

על בסיס הניתוח הטקסטואלי של שני סוגי הסליחה, ה'מחילה המתנגדית', וה'התרצות החסידית', אבקש לעבור עתה אל ניתוח פנומנולוגי של המפגש הטעון בין הפוגע לבין הנפגע.

תפיסת הסליחה כהתאחדות שונה מאוד באופייה, באוריינטציה שלה ובאופני יישומה, מתפיסת המחילה. ברמת המחילה, שני הצדדים המעורבים בהתפייסות, הפוגע והנפגע, נשארים סגורים בעולמם המבודד, כאשר ביניהם מתנהלת מעין סחר חליפין. הפוגע מנסה לפצות את הנפגע, ואילו הנפגע, לאחר שקיבל פיצוי מסויים, מוחל לפוגע על יתרת חובו. לעומת זאת, בסליחה ה'חסידית', נשברות לחלוטין המחיצות בין השנים, והם מתכללים באחדות אחת. מובן כי במצב כזה נעשית המחילה הפורמלית מיותרת. משום שהתפייסות זו, ממהותה, איננה התחשבנות, אלא מפגש אנושי עמוק.

739 ראה גם שפת אמת קרח תרנ"ו: 'כתיב ואהבת לרעך כמוך אני ה' ואמרו זה כלל גדול בתורה רש"י פי' רעך זה הקב"ה. והיינו כשעובד ה' לשמו ית' ממילא אוהב את חברו העובד ה' כמוהו. וזה כלל גדול בתורה רעך הקב"ה ורעך ממש הכל אחד כנ"ל'.

740 שפת אמת, יום כיפור תרנ"א. בדומה לכך שפת אמת סוכות תר"מ: 'כי שורש בני' למעלה מהטבע כמ"ש שעלו במחשבה קודם שנברא כל העולם. אך ע"י החטא כתיב עונותיכם היו מבדילים. וע"י תשובה חוזרים אל השורש. ונמצא ממילא למפרע נתקן הכל. וזה כבר רצה שע"י התשובה נתחזרו למקומם הראשון... וע"י התשובה מתדבק כל אחד בשורשו ע"ש. ולכן יש אח"כ שמחה כי עיקר השמחה בהשורש ושם כל בני ישראל אחד'.

741 מעניין שהמהר"ל, שבעיקרו של דבר רעיונותיו על התשובה כדבקות קרובים לאלו של השפת אמת, ואולי אף שימשו מקור להם, איננו רואה את ההתפייסות כדבקות, שכן בביאורו למשנת 'עד שירצה את חברו' הבחין בבירור בין תשובה כלפי האל, אשר בה הדבקות יוצרת את הכפרה, לבין התשובה כלפי החבר, אשר בה אין הדבר אפשרי (דרוש לשבת תשובה, עמ' פד).

בראשית הפרק הצגנו את ביקורתו של דרידה על תפיסת ההתפיסות הבין אישית, בכך שהיא מתחשבת ו'כלכלית'. לעומתה הציב את ה'סליחה הטהורה' המתרחשת בפנימיותו של הנפגע, ללא אינטראקציה עם הפוגע. עם זאת הצהיר דרידה כי זהו אידיאל שאיננו בר השגה, כשם שאי אפשר להעניק מתנה בצורה נקיה לגמרי מצפייה לגמול.

דומה כי האינטראקציה המתרחשת בין הפוגע והנפגע במסגרת תפיסת ההתפיסות ה'חסידי' עונה על שני האתגרים כאחד: מחד, היא איננה עסקית, ואין בה התחשבות על חובות מן העבר, אך מאידך, היא בת השגה הרבה יותר מאשר סליחה הטהורה האמורה להתרחש בפנימיותו של הקרבן בלבד. המפגש הקיומי העמוק המתרחש בין השנים ממוסס את הטינה מתוך חווית האנושיות המשותפת, ולא על בסיס יחסי גומלין עסקיים.

מבחינת האוריינטציה של המפגש, בעולמה של המחילה, מגיע הפוגע מתוך תחושת אשמה למעין טקס של פרעון חוב מוסרי. זהו מפגש טעון ומסוכן, העשוי להביך הן את המתנצל והן את הנפגע, משום שהנפגע עומד בשעה זו כביכול במעמד גבוה מזה של הפוגע. אולם ברמת ההתרצות, האווירה שונה. הפוגע והנפגע מעוניינים להשיב על כנה את האחדות שנעכרה, מתוך ההרגשה ששניהם משרתים את האחדות העליונה, האלהית. זהו אינטרס של הנפגע והפוגע כאחד. כפי שהערנו לעיל, ייתכן אמנם שגם ברמת המחילה, ינסה הנפגע ליזום סיטואציה של התפיסות בכדי לקבל את 'חובו' מן הפוגע, אולם אף אם הדבר ייעשה בעדינות, הרי כרוכה בכך תביעה העלולה להזכיר לפוגע את אשמתו, ומתוך כך הוא עלול להתבייש ולפגוע שנית, והמפגש עלול להיכשל, כפי שנכשל נסיון ההתפיסות של רב והקצב (יומא פז ע"א).⁷⁴² לעומת זאת, בעולמה של ההתרצות, מסב הנפגע את תשומת לבו של הפוגע לפגיעה שגרם, לא כתובע בפה את חובו, אלא מתוך הידיעה ששניהם חולקים שאיפה משותפת – לשקם את האחדות שנפגעה, ושניהם נוטלים חלק באידיאל רחב הרבה יותר מאשר היחסים שבין שניהם בלבד, באווירה כזו יש סיכוי טוב יותר להצלחת המפגש.⁷⁴³

742 באופן דומה פירש הרי"ד סולובייצ'יק את מעשה אמנון ותמר. תמר, המזכירה לאמנון את חטאו, מעוררת בו רגשות של אשמה ותיעוב עצמי, שאותם הוא מעביר אליה בדרך של הַתְּקָה: 'אמנון שנא את עצמו והעביר את שנאתו לתמר העלובה על לא-אשם בכפה... בוודאי שתמר העלובה לא הבינה מה שקרה וראתה בהתנהגותו עכשו שפלות גדולה יותר מן החטא עצמו שעשה זה עתה באונסו אותה.' "ותאמר לו, אל אודות הרעה הגדולה הזאת מאחרת אשר עשית עמי לשלחני". היא לא תפסה כי זוהי התגובה האינסטינקטיבית-טבעית של החוטא לחטא עצמו ולאדם שעמו נתבצע החטא. אמנון זיהה את תמר עם החטא עצמו' (על התשובה, עמ' 115-117).

743 על רקע זה אפשר לבאר מזווית נוספת את הסיפורים בסוף מסכת יומא, בהם יזמו החכמים שנפגעו מפגש שיאפשר לפוגע לבקש סליחה, ולא הסתפקו במחילה בינם לבין עצמם: גם אם כדי להגיע לרמת המחילה, די בויתור חד צדדי, הרי שכדי להגיע לרמת ההתרצות יש צורך באינטראקציה בין אישית עמוקה המתרחשת בין

ברמת המחילה ה'מתנגדית', פורע הפוגע את חובו, והמוחל מוותר על החוב. כפי שנתבאר, יש ב'הלכיזציה' זו יתרונות חשובים, תפיסת הסליחה כמחילה משפטית, מאפשרת הפנמה של סופיותה ומחלטותה, השלמה, והשתחררות מן התלות בפיצוי רגשי נוסף. יחד עם זאת, כאשר עוברים היחסים הבין אישיים דרך הפריזמה ההלכתית הם עלולים לאבד משהו מן העומק הקיומי שלהם. יתירה מכך, כאשר הפוגע מעוניין לקיים את חובתו הדתית. עלולה להיות מגמתו בבקשת הסליחה להשיג את כפרתו שלו, יותר מאשר לרפא את פצעיו של חברו, ומטרה כזו עלולה להכשיל את הסליחה ואף להעמיק את הניכור. בשונה מכך, ההתרצות ה'חסידית', המדברת על התאחדות ממשית, פונה אל הרובד האנושי העמוק, הקודם להמשגתו ההלכתית ולניסוחו בשפה של חיובים ואיסורים. במילים אחרות, אם ברמת המחילה מתקיים בין הפוגע והנפגע שיח של חובות וזכויות, הרי שברמת ההתרצות מתרחש ביניהם שיח אנושי של קיום והוויה.

ביטוי נאה לשיח אנושי זה, נמצא בדבריו של ר' מנחם מנדל שניאורסון מלובאוויטש, חברו של הרב הוטנר לשעבר, ובר פלוגתא לאחר מכן.⁷⁴⁴ ר' מנחם מנדל יוצא כנגד הטענה שפיוס הזולת צריך להעשות דווקא מתוך תודעה מעין קאנטיאנית של מילוי חובה:

ולגבי הנאמר בשו"ע שעלי לרצות את חברי – היות וזה ציווי של הקב"ה, אקיים זאת, מצד קבלת עול מלכות שמים, כפי שאני מקיים את שאר המצוות. אך מי אומר שצריכה להעיק עלי העובדה שחברי ניזוק על ידי ועלי לחפש אותו כדי לפייסו? אדרבה (טוען הוא): התורה מדגישה ללא הרף ש'אין עוד מלבדו'... (ולכן באם תפריע לי העובדה שציערתי אדם שני ולא מהסיבה שהקב"ה הורה שאסור לצער את הזולת)... הרי זה ענין של פירוד ר"ל היפך 'אין עוד מלבדו'.⁷⁴⁵

הפוגע והנפגע. מסיבה זו, כנראה, היו מן הפוסקים שכתבו שעדיף לבקש סליחה מחברו פנים אל פנים ולא על ידי שליח, ראה הרב עובדיה יוסף, שו"ת יחווה דעת ה, מד.

744 כדלעיל, הערה 36.

745 רבי מנחם מנדל שניאורסאהן, ליקוטי שיחות ז, 16, מובא ב'שערי אהבת ישראל', ירושלים תש"ס עמ' שח.

על פי ר' מנחם מנדל, זוהי טענה צדקנית ופסולה: 'טענה כזו לא מגיעה מן הנפש האלוקית אלא מצד הנפש הבהמית המתלבשת ב'זיידענע זופיצע' (=איצטלא של משי). אי רצונו לפייס את הזולת ולכופף את קומתו בזאת, **אינה** נובעת מהתורה אלא **מישות**⁷⁴⁶:

עליו להרגיש את הזולת, ושיהיה כבוד חברך חביב עליך **כשלך** (והיוקר של כבודו שלו, לא נובע אצלו מצד קבלת עול). וכפי שזה בנוגע להנהגת האדם לחבירו **מלכתחילה**, כן הוא גם כאשר האדם צריך לפייס את חבירו – בקשת המחילה צריכה להיות לא רק מצד קבלת עול, לקיים את הדין כפי שהוא כתוב בשולחן ערוך, אלא באמת להרגיש את החטא שהוא **חטא כלפי חבירו** ולהשתדל לפייס אותו. וכאשר בקשת המחילה היא באופן זה, הדבר מוריד מצערו של חבירו הרבה יותר.⁷⁴⁷

בקשת הסליחה אסור לה שתעשה מתוך תחושה של קבלת עול מלכות שמים וכמילוי חובה דתית, היא צריכה להיעשות במובהק מתוך הרגשת צערו של הזולת, ובמגע אנושי בלתי אמצעי.

תפיסת הזולת: בין תנועת המוסר לחסידות

הסטרוקטורה היסודית

ההבדלים שראינו עד כה בסוגיית הסליחה, בין החסידות לבין תנועת המוסר, מרמזים על האפשרות שסוגיה פרטית זו מבטאת מחלוקת עקרונית יותר. אציע כאן קווים ראשוניים להיפותזה כזו, הצריכה כמובן עיון ובירור.

כפי שהראנו בפרק ג, המחלוקת התיאולוגית בין החסידות לבין ההתנגדות מכוננת שתי השקפות עולם חלוקות: בהתנגדות קיימת הפרדה מוחלטת בין האל לבין העולם, ואילו החסידות רואה הבחנה זו כאשלייה הכרתית. כפי שהצענו שם, מחלוקת תיאולוגית זו מחלחלת עד לשיתין של שתי התנועות, ומעצבת תבניות מחשבה נבדלות החורזות את כל הגותן.

דומני שסוגיית הזולת היא אחת הסוגיות המובהקות בה מתיישמת מחלוקת זו: תבנית המחשבה המתנגדית היא דיכוטומית ובינארית, לפיכך, תפיסת הזולת שלה היא פרטית ואינדיבידואלית. השיח המוסרי מתנהל בין סובייקטים מבודדים, מונאדות חסרות חלונות,⁷⁴⁸ שבאופן טבעי היו דוחקות זו את רגליה של זו. כאשר אדם ניצב מול זולתו, קיים בין השניים מתח סמוי או גלוי של

746 שם. בהערה 4 צויין לשו"ע אדה"ז [בעל התניא] סימן תר"ו סוף סעיף ב שכתב: 'להכניע את עצמו' – והכנעה זו היא ההפך מ'ישות'.

747 שם, עמ' שי.

748 ראה לייבניץ, השיטה, עמ' 50.

'מי בראש'.⁷⁴⁹ הדרך האגואיסטית והפגומה היא להשתלט על הזולת ('אני אמלוך'),⁷⁵⁰ ואילו הדרך האלטרואיסטית המתוקנת היא להעניק את הקדימות לזולת. השיח המוסרי מתנהל בין ישויות מבודדות, שביניהן ייתכן אמנם כבוד הדדי, גם חסד ונתינה, ויתור ומחילה, אך לא התאחדות.

לעומת זאת, תבנית המחשבה החסידית רואה את הדיכוטומיה אל – עולם כאשליה, גבולותיו הנוקשים של העולם מתפרקים והאדם מתמוסס בכוליות פאנאנתאיסטית. תודעה זו מכוננת אתיקה שונה, המבוססת על האחדות המיסטית בין בני האדם ומבטלת את הגדרות המפרידות ביניהם.⁷⁵¹ תפיסה כזו מאפשרת לבקוע 'חלונות' בין המונאדות המבודדות.⁷⁵² אדגים טענה זו באמצעות שתי סוגיות: הענווה והחמלה.

ענווה

בעולם של מונאדות, תיתכנה שתי אפשרויות: אני גדול ממך (גאווה) או אתה גדול ממני (ענווה). בעולם מיסטי קיימת אפשרות שלישית: ה'אני' לא קיים כלל, וממילא בטל הצורך בהשוואה. שתי האפשרויות הללו מצויות בביאוריהם של רבי ישראל סלנטר והמהר"ל למידת הענווה.

על פי רבי ישראל סלנטר, העניו הוא מי שרואה את זולתו כגדול ממנו. הבנה כזו כרוכה בפרדוקס נודע: אם העניו יודע באמת את מעלתו, כיצד יוכל לחשוב שהוא פחות בערכו מחברו?⁷⁵³ ר"ס

749 על פי סנהדרין קב ע"ב.

750 מלכים א, א, ה. בהגות החסידית משמש מונח זה (גם: 'אנא אמלוך'). לציון הרגשת הישות, הגאווה וההשתררות על הזולת. ראה למשל אור תורה לרבי דב בער ממזריטש, פרשת מקץ אות נד, ובהרחבה בחסידות חב"ד.

751 אותה סטרוקטורה תקפה גם באשר ליחסים בין האדם לבין לאל, כדלעיל עמ' 41.

752 דומני שאחר הזהירות המתבקשת, אפשר לראות את עקבותיהן של שתי הגישות, החסידית והמתנגדית, במשנתם של מרטין בובר ועמנואל לוינס בהתאמה (הדבר נכון במידה מסויימת גם מבחינה ביוגרפית). את לוינס אפשר לראות מכמה בחינות כממשיך ההגות המתנגדית. לדידו אין אפשרות ממשית לחדור אל עולמו של הזולת. לעולם הוא יישאר 'אחר', הוא מסמן עבורי את הטרנסצנדנטי, האלהי, הבלתי נתפס והבלתי חדיר. (מעין המימרה התלמודית בפסחים נד ע"ב: 'שבעה דברים מכוסים מבני אדם... ואין אדם יודע מה בלבו של חברו'). היחס האפשרי היחיד הוא היחס המוסרי. לעומת זאת, אצל בובר קיימת אפשרות של מפגש עמוק יותר (ראה רוזנברג, האחד והאחר, עמ' 61-62). הנוכחות המושלמת, בצורה של 'אני-אתה', פורצת את הסגירות באופן כמעט מיסטי. (אמנם, זוהי מיסטיקה ללא איון עצמי, ראה הבחנתו של בובר בין אמפתיה ל'הקפה', בסוד שיח, עמ' 254).

753 ראה דניאל סטטמן, 'על כמה פתרונות לפרדוקס הענווה במקורות היהודיים', עיון מד (תשנ"ו), עמ' 355-370. סטטמן מציע שלושה כיוונים: 1. העניו אינו יודע כלל את מעלתו. הבעייה בכך היא שהענווה חייבת להיות כרוכה בבורות מסויימת, וכמו כן אי אפשר לקנות אותה באופן מכוון. 2. העניו רואה את מעלותיו בפרספקטיבה נכונה. למשל, יש בחינות מסויימות שבהן החבר עולה עליו. או, שביחס לאל, הוא תמיד לא מושלם. 3. העניו אמנם יודע שיש לו מעלות על חבריו, אך מתנהג עמם בצורה מנומסת ואדיבה. (דברי רבי

מציע פתרון מפתיע: הענווה אכן כרוכה בהתכחשות לשכל הישר. העניו האמיתי הוא אדם שיש בו מעלות גדולות ונכבדות, ואף על פי כן הוא כופה את עצמו להאמין שהוא פחות מאחרים. הדוגמה לכך היא משה רבנו, בחיר המין האנושי, שהיה בעיני עצמו גרוע מכולם.⁷⁵⁴

ר"ס מביא את דבריו של בעל 'חובות הלבבות': 'שאלו אחד מן החכמים במה היית אדון לכל בני דורך? אמר מפני שלא פגעת אחד מהם שלא ראיתי לו מעלה יתירה עלי' (שער הכניעה, פרק י). הענוותן מרגיש נחות ביחס לכל אדם שהוא פוגש, משום שתמיד יזהה בזולת נקודה שבה הוא גדול ממנו. מבט כזה מנוגד לטבעו של השכל הישר המורגל לשיפוט אובייקטיבי. הענוותן מסגל לעצמו מבט הפוך: מיקוד התודעה בנקודה אחת תוך השפחה מכוונת של האחרות.⁷⁵⁵ נמצא שמידת הענווה היא על-רציונלית: 'כמעט כל יסוד בחינת הענווה... היא בחינה למעלה משכל אנושי'.⁷⁵⁶ דרך זו משתלבת בהדרכה כללית של ר"ס, על פיה ברוב המידות הטובות צריך אדם להשתמש רק כלפי עצמו, אולם ביחס לזולתו צריך הוא לנקוט במידה ההפוכה.⁷⁵⁷

ישראל סלנטר נידונים שם בעמ' 359-360). על דבריו של סטטמן העיר אדמיאל קוסמן כי ספקטרום הגישות שהוא בוחן מבוסס על 'אני' מערבי קלאסי, והוא מציע את הערעור הבודהיסטי על מושג האני כאפיק פתרון מוצלח יותר ('הערות על פרדוקס הענווה', עיון מו [תשנ"ז], עמ' 209-220). דברי המהר"ל דלקמן קרובים במידה מסוימת להצעתו של קוסמן.

754 'אבל מצות ענווה היא על הרוב נגד השכל, כי זה שמכיר חסרונותיו שיש לו אינו נקרא עדיין בשם עניו אמיתי, אם לא שיש בו כל המעלות הנכבדות אשר לאדם בתכלית השלימות, ועם כל זה הוא כופה את יצרו ומראה נגד השכל הישר שהוא חסר מכל, כמו משה רבנו עליו השלום, שהיה היותר שלם במין האנושי עם כל זה היה בעיניו גרוע מכל ואמר 'ונחנו מה' (כתבי ר"ס, עמ' 78, ראה גם שם עמ' 136).

755 ראה כתבי ר"ס, עמ' 135-136, 149.

756 שם, עמ' 136.

757 למשל, ביחס לעצמו ראוי שינהג בפרישות, אולם באשר לחברו, ימלא את צרכיו ככל שיוכל. הוא עצמו יברח מן הכבוד אך יכבד מאוד את חברו. כך גם באשר לענווה, יהיה שפל רוח כלפי עצמו, אך לא יפחית כל שהוא ממעלת חברו: 'כלל גדול במידות, שרוב מידות הטובות המה רק במה שנוגע להאדם בעצמו. אכן במה שנוגע לחבירו החוב להשתמש בכל עוז בהיפוכה... לזאת צריך האדם לעמול לעשות קניה בנפשו בכל דבר והיפוכו ולהרגיל את נפשו אשר בעת כי ידרוש דבר הנוגע לעצמו יתעוררו בקרבו מידות הנדרשות וההפך יהיה שכוח מנפשו אבל בעת אשר ידרוש לטובת חברו תתעורר בקרבו המידה בהיפוכה ויסוד המידה תשכח לשעתה מנפשו' (כתבי ר"ס, עמ' 131-132, וראה על כך רוס, ר' ישראל סלנטר, עמ' 166-168, 173-174; גולדברג, ישראל סלנטר, עמ' 135-138).

לא נדון כאן בעצם הפתרון של ר"ס אלא רק בהנחה שבבסיסו: על פי ר"ס, אדם מגדיר את עצמו באמצעות המפגש עם זולתו.⁷⁵⁸ הדבר נכון הן לגבי הענווה והן לגבי הגאווה, שתיהן מבוססות על השוואה עם הזולת. אלא שהענוותן מצליח, באמצעות מבט בלתי רציונלי, להביא לכך שתוצאת ההשוואה תהיה לטובת הזולת ולא לטובתו.

הבנה שונה לגמרי של מושג הענווה נמצאת אצל המהר"ל ומופיעה אחר כך בחסידות.⁷⁵⁹ הענווה קשורה במידת הפשיטות (או, בחסידות, בספירת ה'אין'), שמשמעה חוסר הגדרה, חוסר גבול. הענוותן 'פשוט' כשם שהאל פשוט, כלומר, בלתי מוגדר. תכונת הענווה והפשיטות איננה מכילה כל תוכן חיובי, כי אם את חוסר המוגדרות עצמה, ולפיכך דרכה אפשר להגיע אל פסגת ההידמות לאל, שהפשיטות היא תכונתו העצמית היחידה.⁷⁶⁰

בנקודה זו מצוי שורשו של היחס המוסרי כלפי הזולת: מי שאיננו 'יש' מוגדר איננו מהווה כל איום על הזולת.⁷⁶¹ גם כאשר עולבים בו אין הוא נפגע, משום שהוא חסר דימוי עצמי מוצק ויציב העלול להתערער, ולפיכך הוא מן הנעלבים ואינם עולבים.⁷⁶² העניו מסוגל לקשר של ריעות ואחווה, על בסיס השותפות האנושית ה'פשוטה' (תרתי משמע), הקודמת לכל הגדרה או תפקיד, ואילו הגאה הבונה לעצמו דימוי מוגדר ומוחלט, מפריד את עצמו מאחדות זו.⁷⁶³

מדברי המהר"ל עולה שהנחת המוצא של רבי ישראל סלנטר בטעות יסודה, וממילא נפתרת הבעיה המדומה שהיא מעוררת. הענווה אינה מבוססת כלל על השוואה עם הזולת. העניו איננו מגדיר את עצמו באמצעות היחס אל זולתו, לאמיתו של דבר הוא אינו מגדיר את עצמו כלל.

מידת ה'פשיטות' במהר"ל או ה'אין' בחסידות, ממוססת את נוקשותו של הדימוי העצמי, מפרקת את המחיצות המפרידות בין אדם לחבירו, ומכוננת יחס בין אישי המבוסס על אחדות ושותפות. כמו בתיאולוגיה החסידית, כך באתיקה שלה, מקור הבעיות נעוץ באשליית הנפרדות, ותיקונן בהתגברות עליה באמצעות התבטלות.

758 הגדרה העצמית באמצעות הזולת מפותחת באונטולוגיה של הגל, ראה רוזנברג, האחד והאחר, עמ' 53-55.

759 ראה מנדל פייקאז', בין אידיאולוגיה למציאות: ענוה, אין, ביטול ממציות ודביקות במחשבתם של ראשי החסידות, ירושלים תשנ"ד.

760 ראה מהר"ל, נתיב הענווה פרק א. תודתי לידידי, ידידיה שיפרוביץ', על שהעמיד לעיוני את עבודתו (טרם פורסמה) על דברי המהר"ל בסוגיה זו.

761 נתיב הענווה פרק ב.

762 נתיב הענוה פרק א, עמ' ד; נתיב אהבת הריע פרק א, עמ' נה.

763 נתיב הענוה פרק ג, עמ' ז: 'אמר ר"א כל אדם שיש בו גסות הרוח אין עפרו ננער... כי הארץ משותפת לכל העולם... כי כל הנבראים ראויים שיהיו משותפים ביחד שיהיה להם התחלה אחת... עד שכל הנמצאים משותפים ביחד'.

בניגוד לכך, תנועת המוסר, מקבלת כנתון בסיסי את הנבדלות והנפרדות. ואף כאן מתוך קשר ברור בין האתיקה לבין התיאולוגיה. הנחת המוצא שלה היא קיומו של מתח טבעי בין ישויות מוגדרות. על תחושת הישות עצמה אי אפשר להתגבר, אך גם אין צורך בכך. מתח זה יבוא על תיקונו על ידי כינון יחס מוסרי הגון.

חמלה

הבחנה נוספת בין החסידות לבין תנועת המוסר קשורה בשאלת מקורו של רגש החמלה. על פי החסידות, נובעים רגשות החמלה והסימפטיה מן האחדות המיסטית בין הנפשות. כך למשל כותב רבי לוי יצחק מברידטשוב:

כל ישראל כאחד נקרא כנסת ישראל וזאת נקראת שכינה ונמצא כשאנחנו באנו ממחצב אחד כשיש לאחד צער מרגיש גם חברו כמו אדם אחד כשכואב לו אבר אחד מרגיש כל הגוף צער וכיון שאל אחד בראנו ונשמת ישראל באין ממחצב אחד כשיש לאחד צער גם חברו מרגיש... ונמצא גם מצות שבין אדם לחברו היא בכלל אחדות הבורא ברוך הוא.⁷⁶⁴

כפי שכבר ראינו לעיל, בניגוד לשיח האונטולוגי בחסידות, השיח בתנועת המוסר הוא בדרך כלל נורמטיבי.⁷⁶⁵ אמנם, גם בתנועת המוסר לא נפקד מקומה של הרגישות האנושית. כך למשל מפרש רש"ז מקלם כי מידת 'נושא בעול עם חברו', משמעה, לדמיין לעצמו בציריפים שונים את שעובר על חברו הסובל, ובכך להזדהות עם צערו:⁷⁶⁶

[משל ל] עגלון יושב על עגלה מלאה והסוס אינו רוצה לילך, העגלון מכה אותו הרבה. והנה אם הי' העגלון מנסה את עצמו למשוך בעול בכל כחו כהסוס, לא היה אכזרי על הסוס, ורק מחמת שאינו מושך עמו אינו מצויר אליו רחמי הסוס שמושך תמיד בכל כחו. וזהו שרמזו אם תרצה להרגיש צער זולתך, תעמוד אצלו ותמשוך עמו בעול, ואז תרגיש צער זולתך.⁷⁶⁷

764 קדושת לוי, ירושלים תשי"ח, עמ' תיד. ראה גם רש"ז מלאדי, תניא פרק לב: 'ולכן נקראו כל ישראל אחים ממש מצד שורש נפשם בה' אחד רק שהגופים מחולקים'. ראה גם ליקוטי תורה פרשת מטות, ד"ה החלצו מאתכם, פז ע"א-פח ע"ב; רמ"מ שניאורסון, דרך מצוותיך, כח ע"א-כט ע"ב, 'איסור שנאת ישראל ומצות אהבת ישראל'.

765 ראה למשל רבי יוסף יוזל מנוברדהוק: 'אם לא יהיה הבין אדם לחברו נובע ממקור של בין אדם למקום, לא יעמוד בנסיון כל שהוא... כל התחיבות של בין אדם לחברו יהיה מפני שהתורה מכריחה כן' (מדרגת האדם ב, עמ' סו).

766 חכמה ומוסר א, מאמרים א-י.

767 שם, עמ' יד.

אך דומני שכאן יש להבחין בהבדל משמעותי: בחסידות נעוצה החמלה בטבע האלהי המשותף, אחדות מיסטית המחברת בין אדם לחבירו באופן ממש. החמלה מתעוררת מתוך כך שכאבו של הזולת הוא כאבי שלי ממש, מעין אימרתו הנודעת של ר' אריה לוי: 'הרגל של אשתי כואבת לנו'. אולם בתנועת המוסר, מבוססת החמלה על הטבע האנושי הדומה המאפשר לי להבין את צערו של חברי מתוך עולמי הפנימי. תנועת המוסר מדברת על דמיון, ואילו החסידות מדברת על זהות. במילים אחרות, החסידות מדברת על סימפטיה, כלומר, היכולת להכנס לנעליו של הזולת באופן מושלם, ולחוות יחד עמו אותו רגש ממש, ואילו תנועת המוסר מדברת על אמפטיה, כלומר, היכולת להבין ולחוש את הגשותיו של האחר, מבלי לוותר על עמדתי העצמית ועל מקומי שלי.

תפיסת הזולת בחסידות, דומה במידה מסויימת להגותו של שופנהאור המבססת את האתיקה על החמלה, ורואה אותה כחשיפת השורש המטאפיזי המשותף לבני האדם.⁷⁶⁸ לעומת זאת, בתפיסת הזולת של תנועת המוסר, האדם וזולתו הם שתי ישויות דומות אמנם, אך נבדלות מבחינה אונטולוגית. כדי להמחיש את ההבדל נוכל להשתמש במשל המופיע במונאדולוגיה של לייבניץ בנוגע לטענתו על ה'הרמוניה הקבועה מראש': כאשר לפנינו שני שעונים המראים אותה שעה, ייתכנו לכך שני הסברים: אפשרות אחת היא שאין ביניהם השפעה הדדית, אלא שבשניהם הרכיב היוצר מלכתחילה מנגנון זהה.⁷⁶⁹ תיאור זה (שאותו מקבל לייבניץ), מקביל לתפיסת הזולת בתנועת המוסר. אפשרות אחרת היא שמדובר בשני שעוני מטוטלת המחוברים ביניהם ומעבירים זעזועים מזה לזה. אפשרות זו מקבילה לתפיסת הזולת של החסידות.⁷⁷⁰

Arthur Schopenhauer, *On the Basis of Morality*, translated by E.F.J. Payne. Providence, R.I. 1995, pp. 199-213: 'On the Metaphysical Explanation of the Primary Ethical Phenomenon'.

ראה גם העולם כרצון וכדימוי, כרך א, סעיפים 66-68 (עמ' 264-285); כרך ב, פרק 47 (עמ' 418-427).

769 לייבניץ, השיטה, עמ' 40-41.

770 העירתי עמירה ליוור שיש להדגיש שההסבר לסינכרון שני השעונים נעוץ בכך ששניהם מחוברים יחד למקור משותף, כלומר, אל הבורא, שכן חיבור בין שני השעונים בלבד עדיין אינו מתאר באופן מדוייק מספיק את הגישה החסידית, שבה החיבור בין שני השעונים אינו נפרד מחיבורם יחד אל היוצר.

סליחה כאדישות לעלבון: ניטשה ומידת ההשתוות

עד כה עסקנו בשני אופנים של סליחה: מחילה והתרצות. לסיום הדיון בסוגייה זו, ברצוני להציע הסבר להעדרה של אפשרות נוספת, שלישית, החסרה אצל הרב הוטנר למרות שלכאורה אפשר היה לצפות לה: על רקע חיבתו של הרב הוטנר לתכונת השפע, המתבטאת במידת 'שונא מתנות יחיה' (כדלעיל עמ' 135), ניתן היה לומר שבמצב של עוצמה ושפע, אין כלל צורך בסליחה, משום שהעלבון, במהותו, קשור עם תלות בהערכתם של הבריות, ותלות זו המבטאת חסר, אינה קיימת בעולמו של איש השפע. נוסח חריף של רעיון כזה מייחס ג'פרי מרפי לניטשה:

את השקפתו של ניטשה, למשל, ניתן לצייר באופן הבא: אין כלל צורך בסליחה, משום שאדם שהוא חזק באמת, מלכתחילה לא יחוש שום טינה כלפי הזולת. מדוע? משום שהוא איננו כה חלש כל כך עד שיהיה סבור שאדם אחר, אפילו זה שפגע בו, חשוב מספיק כדי שתהיה לו איזו שהיא השפעה שלילית על כבודו העצמי. כשם שאיננו נוטרים טינה לחרק שעקץ אותנו (אנחנו פשוט מטפלים בו), כך איננו נוטרים טינה לאדם שגרם לנו עוול.⁷⁷¹

מרפי עצמו דוחה עמדה זו משום שיש בה זלזול בזולת.⁷⁷² לענייננו, היה מקום לעדן גישה זו, ולעצב אותה בסגנון מידת ההשתוות, מעין עמדה סטואית שהיתה רווחת בימי הביניים, אשר שללה כל היפעלות יתירה, ובכלל זה גם פגיעות ורגישות לעלבון. דוגמת דבריו של רבנו בחיי: 'שיהיה שוה אצלו, אם ישבחוהו בני אדם או יגנוהו'.⁷⁷³ אולם הרב הוטנר בוודאי אינו מזדהה עם עמדה זו:

Jeffrie G. Murphy and Jean Hampton, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge 1988, p. 16 771

772 'Although there is something attractive and worth discussing about this view, most of us שם: would probably want to reject it as too demeaning of other human beings and our moral relations with them'.

773 חובות הלבבות שער ה (יחוד המעשה), פרק ב, עמ' 352. ביטוי קיצוני לתפיסה כזו בדברי הרמב"ם, פירוש המשנה אבות ד, ד: 'וכבר ראיתי בספר מספרי המדות ששאלו לאחד החסידים ואמרו לו איזה יום עבר עליך בשמחה יותר מכל ימי חיך. אמר יום אשר הייתי נוסע בספינה, והיה מקומי בה שפל המקומות, והייתי לבוש בלויי סחבות, והיו בספינה סוחרים ובעלי רכוש, ואני הייתי מוטל במקומי, ואחד מנוסעי הספינה עמד להשתין, והשפיעה עליו שפלותי והמצב הגרוע שהייתי בו עד שגלה את עצמו והשתין עלי, התפלאתי על התחזקות תכונת העזות בנפשו, ובאמת לא הצטערתי כלל ולא נתעורר בי שום התרגשות אז שמחתי שמחה גדולה שהגעתי עד כדי כך שלא הרגיזני זלזול אותו החסר ולא שמתי לבי אליו. ואין ספק שזה הגבול האחרון בשפלות הרוח כדי להתרחק מן הגאווה'.

כיוון דומה במקצת, אך מנקודת מבט פאנאנתאיסטית מופיע בחסידות: 'שויתי ה' לנגדי תמיד, שויתי לשון השתוות, בכל דבר המאורע הכל שוה אצלו בין בענין שמשבחין אותו בני אדם או מבזין אותו וכן בכל שאר דברים וכן בכל האכילות בין שאוכל מעדנים בין שאוכל שאר דברים הכל ישוה בעיניו כיון שהוסר היצה"ר

נראה על פי דברי הרמב"ם בהלכות דעות [א, ד] גבי מדת הכעס דבדבר גדול שראוי לכעוס עליו אין לו לאדם למנוע את עצמו מכעס. והטעם ע"ז הוא מפני שאין ראוי לו לאדם להיות כמת שאינו מרגיש. יעו"ש. וחזינן מזה שגם זה שייך לשלימות תואר אדם שירגיש ויתפעל מלבבו מבזיונו ועלבונו (רשימה, ספר הזכרון עמ' קכו).⁷⁷⁴

כלומר, אין כל מעלה להיות כמת שאינו מרגיש וכאבן שאין לה הופכין. חלק מאנושיותו של האדם היא הרגישות לפגיעה ולעלבון.⁷⁷⁵

הרב הוטנר אינו מאמץ את תכונת ה'השתוות' כהסבר לסליחה, מאותה סיבה שלא היה מקבל את גישתו של ניטשה. שני הכיוונים מבטאים אפשרויות שונות של אדישות לעלבון, שבמסגרתה אין הנפגע זקוק לקשר כלשהו עם הפוגע.⁷⁷⁶ אולם תפיסת הסליחה בהלכות יום הכיפורים היא בין אישית במובהק, לטוב ולמוטב. מחד, הנפגע רגיש מאוד לעלבונות שמטיח בו חברו, מאידך, היכולת לרפא את הפצעים נעוצה גם היא באינטראקציה בין אישית, הפעם נכונה ומתקנת, המביאה לידי סליחה והתפייסות.

ממנו מכל וכל, וכל דבר שיארע לו יאמר הלא זה מאתו יתברך ואם בעיניך הגון וכו' וכל כוונתו לשם שמים אבל מצד עצמו אין חילוק וזה מדרגה גדולה מאד' (צוואת הריב"ש אות ב, וראה גם שם אות יב).

774 עמדה דומה אצל הרב קוק, המפרש כך את האימרה: 'הנעלבין ואינן עולבים, שומעין חרפתן ואין משיבין'. הביטוי 'נעלבין' מלמד שהעלבון אכן גרם צער וכאב חריפים לנפגע, ואף על פי כן הוא מבליג, ואין משמעו שהנפגע לא חש כלל בעלבון: 'לא אמר מי שמעליבים אותם ואינם עולבין, כי אז אפשר היה להכניס בכלל גם אותן שהושפלה נפשם עד למדרגה ההמתה הרוחנית, באופן שהחוש המרגיש את רגשי ההנאה של הכבוד ורגשי הצער של העלבון נתטמטם אצלם, ובאמת לא זוהי דרכה של תורה, כ"א שהנשמה תהיה חזקה, כח החיים יהיה במילואו, הרגש של הרגשת הכבוד ומכאוב העלבון הטבעי יהיה במלא בנינו הנפשי, במדה הראויה לאדם מצד צלם אלהים אשר לו, המופיעה על מעלת נשמתו שהיא כבודו. אבל בכל המעמק של ההרגשה הברורה בצער העלבון, עד שהם **נעלבים**, בכ"ז רגש המוסר ואהבת הבריות, גם אותם שהעוו את דרכם והעבירו את הדרך עליהם, הוא חזק כל כך עד שהם **אינם עולבים** (עין אי"ה, שבת פח ע"ב, פסקה פג, עמ' 200).

775 מעניין לציין דיון של הרמב"ן בסוגיה דומה. בהקדמתו לספר 'תורת האדם', העוסק בהלכות אבילות, מתווכח הרמב"ן עם גישות פילוסופיות הממליצות להתחסן מפני צער וכאב באמצעות חינוך לניתוק רגשי ולאדישות כלפי מאורעות העולם. כנגדם משבח הרמב"ן את האופי ה'מתפעל' והרגיש, החווה שמחה או צער מתוך מעורבות רגשית עמוקה בהוויות העולם (כתבי רמב"ן ב, עמ' יא-טו).

776 תפיסה אוטוֹרְקִית כזו, על פיה אין הנפגע זקוק כלל לקשר עם הפוגע, מצויה למעשה גם בדברי דרידה שאותם ראינו בתחילת הפרק, אם כי בגוון שונה.

סיכום

בפרק זה עסקנו במצוות הפיוס שבין אדם לחבירו בערב יום הכיפורים. הרב הוטנר מבחין הבחנה יסודית בין שתי רמות של התפייסות: **מחילה והתרצות**. בכל ימות השנה, כאשר אדם מפייס את חבירו על נזק שגרם לו, אין צורך להגיע להתרצות אלא רק למחילה (כדברי המשנה בבא קמא ח, ז: 'אף על פי שהוא נותן לו, אינו נמחל לו עד שיבקש ממנו'). אולם הפיוס של ערב יום הכיפורים דורש רמה גבוהה יותר: 'עד שיִרְצָה אֶת חֲבֵרוֹ' (משנה יומא ח, ט). **המחילה** איננה אלא ויתור, הסתלקות מן החוב, והיא יכולה להתבצע גם מתוך קרירות ואדישות. אולם מגמתה של **ההתרצות** בערב יום הכיפורים היא להגיע לידי חידוש הקשר הלבבי והשבת מאור הפנים. הסיבה לדרישה מיוחדת זו קשורה במושג 'לפני ה'" האמור ביום הכיפורים ('לפני ה' תטהרו'). העמידה לפני ה' אפשרית רק על ידי התכללות בכנסת ישראל, וזו האחרונה אפשרית רק באמצעות פירוק המחיצות המבדילות בין איש לרעהו.

בנוגע לרמה הראשונה, ה'מחילה', מקורו של הרב הוטנר בדבריו של רבי ישראל סלנטר, המתין את הסליחה הרגשית אל תוך הדפוס ההלכתי של המחילה המשפטית. ביטויים לכך הם המוחלטות והסופיות של המחילה, והיכולת להסתפק במחילה פורמלית, גם בלא התקרבות רגשית עמוקה. בהקשר זה עסקנו ב'הלכזיצייה של המוסר', כהאצלה ממוחלטותה של ההלכה על התחום הרגשי. להסברת הקשר בין השדה המשפטי לבין השדה הרגשי השתמשנו בדבריו של ניטשה על הקשר בין אשמה מוסרית לבין חוב ממוני.

בנוגע לרמה השנייה, ה'התרצות', כאן הרב הוטנר איננו מציין את מקורותיו, אולם במהלך העיון הצבענו על מקורותיו הנסתרים בקבלה ובחסידות. בפרט ניכר הדמיון לדבריו של ה'שפת אמת' אודות העבירות שבין אדם לחבירו, כלומר, על פי פרשנות מילולית ממש, העבירות החוצצות ומבדילות בין איש לרעהו. בנייתוח ההבדלים בין שני סוגי ההתפייסות, המחילה וההתרצות, עמדנו על אופייה של הסליחה ה'חסידית', המבוססת על הקשר המיסטי שבין אדם לרעהו, בשונה מאופייה של הסליחה ה'מתנגדית', המבוססת על משא ומתן בין ישויות נפרדות. כפי שהצענו, אפשר לראות במחלוקת פרטית זו ביטוי להבדל עקרוני בין תנועת המוסר לבין החסידות באשר לתפיסת הזולת.

תהליך הריצוי והפיוס במסגרת ההלכתית, המקובלת על שתי הגישות גם יחד, מבוסס על אינטראקציה בין הפוגע לבין הנפגע. כדי לחדד את ייחודה של גישה דיאלוגית זו עמדנו על שתי אפשרויות אחרות, 'מונולוגיות': הראשונה היא תפיסתו של דרידה, על פיה הסליחה הטהורה נעשית בפנימיותו של הנפגע, ללא צורך בדיאלוג עם הפוגע, ואפילו לא בהפסקת העוול מצדו; השנייה מבוססת על אידיאל השפע של ניטשה, ולפיה האציל איננו נזקק כלל לסלוח, משום שכל פגיעה ועלבון אינם פוגמים מלכתחילה בדימוי העצמי שלו, ואין אדם שיהיה חשוב מספיק כדי לפגוע בכבודו. בגישה זו יש אמנם זלזול מסויים בזולת, אך אפשר היה לראות את 'מידת ההשתוות' הבינימית כסובלימציה שלה. שתי האפשרויות הללו אינן באות בחשבון בעולמו של הרב הוטנר. לדידו, הפגיעות והרגישות לעלבון ולעוול הן חלק חיוני באנושיותו של האדם, ותיקונו של אותו עוול מתבצע דווקא באמצעות דיאלוג חי בין איש לרעהו.

פרק תשיעי

נגיעות, סוביקטיביות והאמת ההלכתית

בפרקים שעברו הזכרנו פעמים אחדות את התעלמותו של הרב הוטנר מבעיית ה'נגיעות', המרכזית כל כך בתנועת המוסר. ביקשנו להסביר זאת בראיית התת-מודע כעכבה בביטויים התקין של כוחות הנפש, ולא כאזור טופוגרפי שיש לחשוף. ברצוני לדון עתה באחת מן הסוגיות הבודדות בהן התייחס הרב הוטנר במפורש אל שיטתה של תנועת המוסר בשאלת הנגיעות, והיא עד כמה יש לחשוש להשפעתן של הנגיעות על שיקול הדעת ההלכתי. בכך נדון בחלק הראשון של הפרק. שאלה זו מתעוררת באופן עדין ומרוכך יותר גם באשר להשפעת אישיותו של החכם על הפסיקה, ובכך נדון בחלק השני. מתוך ניתוח דעתו של הרב הוטנר נוכל להבין טוב יותר את ויכוחו עם תנועת המוסר בסוגיה זו.

נקדים כי על פי רוב, הפער בין האידיאל החינוכי של תנועת המוסר, לבין האידיאל הלמדני הליטאי לא היה גדול. מחולליה של תנועת המוסר למדו מפיהם של תלמידי הגר"א, ולדעת כמה חכמים וחוקרים, נעוצים גם שורשיה הרעיוניים והמעשיים בבית מדרש זה.⁷⁷⁷ ביקורתם של אנשי ההלכה הליטאיים על תנועת המוסר התייחסה בדרך כלל לשאלות של מינונים והדגשות, ולא לעצם נחיצותם של לימודי היראה והמוסר. עוצמת ההתנגדות לתנועת המוסר היתה רחוקה מן הלהט של ההתנגדות לחסידות, ואף שבמקרים מסויימים הגיע פולמוס המוסר לטונים גבוהים, התקבל בסופו של דבר לימוד המוסר ברבות משיבות ליטא, והמתחים לא הגיעו לכדי עימות קיצוני.

אמנם, אחת מן הסוגיות בהן קיים פוטנציאל להתנגשות חזיתית בין איש תנועת המוסר לבין איש ההלכה, נוגעת בציפור נפשה של ההלכה עצמה: מתוך רגישותה הקיצונית של תנועת המוסר לנגיעות, נשמעו לעיתים ערעורים על מידת האמת שבהכרעותיו של איש ההלכה, מתוך חשש שנגיעות סמויות ואינטרסים לא מודעים עשויות להטות ולעוות את הוראותיו. ביקורת זו נדחתה על הסף על ידי אנשי ההלכה. בשאלה זו עמדו לפני הרב הוטנר דבריהם של שתי דמויות שאותן העריץ: רבו, רנ"צ פינקל, הסבא מסלובודקה, הסבור שאכן הנגיעות עשויות להשפיע על שיקול הדעת ההלכתי, ולעומתו רבי אברהם ישעיה קרליץ, החזון איש, הדוחה חשש זה מכל וכל. הרב הוטנר מעתיק באריכות את דברי החזון איש בסוגיה זו ומבארם בהרחבה, לכאורה מתוך הסכמה, אך כפי שאראה להלן, דעתו האישית שונה משניהם גם יחד.

777 ראה לעיל הערה 173.

השפעת הנגיעות על הפסיקה: הסבא מסלובודקה והחזו"א

כמו סוגיות אחרות בויכוח בין תנועת המוסר לבין אישי ההלכה, מתוארת נאמנה גם סוגיית הנגיעות בצמד ספריו של חיים גראדה: צמח אטלס ומלחמת היצר.⁷⁷⁸ חייקל, בן דמותו של חיים גראדה עצמו, נלחץ תחת מרותו של צמח, איש ישיבת נוברדהוק, שהקים סניף של הישיבה בעיר הנופש וואלקניק. צמח, דמות קרועה ומסוכסכת, מוכיח בבוטות את חייקל על הקשר הרומנטי הנרקם בינו לבין בתו של בעל הבית בו הוא מתאכסן. חייקל מוצא מפלט במשכנו של ה'מחזה אברהם', הוא החזון אי"ש,⁷⁷⁹ העומד לימינו בשעותיו הקשות. איש ההלכה היציב והרגוע, הוא היפוכו הגמור של צמח הקפריזי והסוער. במשך תקופה ארוכה מנהלים השנים וויכוח נוקב, עד שכאשר נוכח החזון איש בהשפעתו ההרסנית על הישיבה והעיירה, הוא מורה לסלקו מן הישיבה.

באחד משיאיו של הויכוח מטיח צמח אטלס בחזון איש, כי הוראתו לסלקו מהנהלת הישיבה נובעת מן השאיפה לשאת חן בעיני הציבור. 'נגיעה' זו עיוותה את שיקול דעתו, ולפיכך הוראתו מוטה ולא מוצדקת. החזון איש מחוויר ועונה:

זו רעה חולה ששיטת נאווארדוק מושרשת בו יותר מדאי, השיטה של אי אמן, של בקשת נגיעה בכל, חטא התועלת העצמית. בוחן הלבבות והתורה רוחשים אמן לאדם יותר מבעל-מוסר של נאווארדוק. הרב מותר לו לפסוק לזוגתו הרבנית, אם התרנגולת שלה לשבת כשרה היא או טריפה, ואין התורה חוששת, כיון שהרב הוא נוגע בדבר, שמא יבקש היתר. דיין מותר לו אפילו לשבת בדין תורה בין שני אנשים שאת האחד הוא מחבב, ואילו השני אינו נושא חן בעיניו. כל זמן שאין חשד של מיקח שוחד ושל שנאה גלויה מצד הדיין לאחד מבעלי הדין, בוטחת בו התורה שפסק דינו יהא פסק דין של צדק.⁷⁸⁰

טענות אלו המושמות בפיו של החזון איש, אכן נמצאות כמעט כלשונון בפרק השלישי של ספרו 'אמונה ובטחון', שאותו אפשר לראות ככתב תיגר כנגד תנועת המוסר.⁷⁸¹ טענתו המרכזית של החזון איש היא שעיון התורה ודקדוק ההלכה, הן הדרכים הבדוקות להגיע לידי אותה שלמות אשר תנועת המוסר חותרת להגיע עדיה בדרכים אחרות, לעיתים נפתלות ומסוכנות, והשלמות האינטלקטואלית והמוסרית שקונה תלמיד חכם בעמלו בתורה, מגינה עליו מפני חשש הנגיעות:

778 על ספריו של גראדה ראה לעיל הערה 232.

779 השם 'מחזה אברהם' הוא כינוי ספרותי המורכב משם הספר 'חזון איש', ומשם מחברו, ר' אברהם ישעיה קרליץ. לעיתים מכנה אותו גראדה בשמו האמיתי: אברהם ישעיה מקוסוב.

780 מלחמת היצר, עמ' 155-156.

781 ראה קפלן, חזון איש, עמ' 157-160, ובהרחבה, בראון, החזון איש, עמ' 49-78.

יש עוד רעה חולה אשר היצר ילפת בה להניא אמונת חכמים מלב בני אדם, והוא משקל המרמה של הנגיעה. חובת התלמיד להאמין כי אין נגיעה בעולם בעלת כח להטות לב חכם לעוות משפט, כי מגמת החכם לזכות נפשו, ולהתגאל באיזה אשמה יכאב לנפשו יותר מכל מכה ופצע, ואיך יתכן כי בשביל בצע כסף או לעגי חנף יחבל נפשו לעוות משפט?! – נוסף לזה, כי תכונת האמת היא אצל החכם תכונת נפשו ושרש מציאותה, וכל אבק שקר ממנו והלאה. וכן היא אמונת המון ישרים המתאבקים בעפר רגלי חכמים.

אך היצר חתר חתירה תחת כסא הנאמן, לצודד נפשות הנוטות להתחכמות, ומביא להם לימוד שלם מן הגמרא כי הנגיעה היא בעלת כח מכריע לקטנים ולגדולים יחד, לפניה יכרעו גם הנבונים ביותר, גם חסידים ואנשי מעשה, ואין זה גנאי לחכמים אחרי שכן הוחק בטבע אנושי... יסוד הדעה הזאת מצאנו בגמ' סנהדרין י"ח ב' אין מושיבין מלך וכה"ג [=וכהן גדול] בעיבור שנה מלך משום אפסניא, כה"ג משום צינה, והדין נאמר במלך החסיד שבחסידים, ובכה"ג כשמעון הצדיק, ועוד אמרו כתובות ק"ה ב' ריב"י הוה רגיל אריסי' דהוה מייתי לי' כל מעלי שבתא כנתא דפירי יומא חד אייתי לי' בה' כו' בהדי דקאזיל ואתי אמר אין בעין טעין הכי כו' וכן אמרו שם בריב"א (אמונה ובטחון ג, ל).⁷⁸²

בניגוד לחשדנות המופלגת של תנועת המוסר, קובע החזון איש כי לא קיים כלל חשש של 'נגיעה' המטה את הוראתו של החכם, משום שיראת השמים שלו, וחתירתו לאמיתה של תורה, מגינה עליו מפני השפעתם של הנטיות והאינטרסים. החזון איש דן בהוכחות ששימשו את בעלי המוסר ודוחה אותן אחת לאחת. הוא עושה שימוש אירוני בשיטתה של תנועת המוסר עצמה, וקובע כי חששם של בעלי המוסר מנגיעות של מורה ההוראה, הוא גופו נגיעה של היצר הרע...

כפי שהראה בנימין בראון,⁷⁸³ הדמות האנונימית שעמה מתפלמס החזון איש, היא רנ"צ פינקל, הסבא מסלובודקה, אשר דבריו בדרשה 'סילוף השוחד' (אור הצפון ב, עמ' קנה-קסב), מקבילים

782 ראיותיו של החזון איש יידונו לקמן. פסול 'נוגע' לגבי דיין נידון בשולחן ערוך חושן משפט ז, יב. (לדין בסוגיה זו במשפט הישראלי ראה יגאל מרזל, דיני פסלות שופט, תל אביב 2006, פרק שישי). פסול 'נוגע' מצוי בהלכה גם לענין עדות (חושן משפט סימן לז), והוא פוסל את העד גם במקרה של טובת הנאה רחוקה: 'דברים אלו תלויים בדעת הדיין ועוצם בינתו, שיבין עיקר המשפטים וידע דבר הגורם לדבר אחר, ויעמיק לראות אם ימצא לזה העד צד הנאה בעדות זו, אפילו בדרך רחוקה ונפלאה, הרי זה לא יעיד בה, לו וכן לא יהיה דיין בדבר' (חושן משפט שם, סעיף כא). האחרונים נחלקו בשאלה האם פסול נוגע הוא בשל חשש שקר, או משום פסול פורמלי של 'קרוב', שכן אדם קרוב אצל עצמו. אחת הנפקויות של מחלוקת זו היא שנוגע כשר להעיד לחובה, ואילו קרוב פסול בין לזכות בין לחובה (ראה שו"ת מהר"י בן לב א, יט; סמ"ע וש"ך חושן משפט לז, א). יש להעיר כי אם נאמץ את הטעם של 'קרוב', נוכל להסביר בפשטות את הבחנתו של החזון איש לקמן בין הוראת איסור והיתר לבין דין, שכן בהוראת איסור והיתר אין כל היבט משפטי וממילא לא שייך בה פסול קרוב.

783 בראון, החזון איש, עמ' 70-75.

במדויק לטענות שכנגדן יוצא החזון איש. בפסקאות הבאות נלך בדרך כלל בעקבות ניתוחו המפורט של בראון, ולאחר מכן נדון בהסברו של הרב הוטנר ובדעות נוספות בסוגייה זו.

דרשתו של הסבא מסלובודקה פותחת בפסוק 'וְשִׁחַד לֹא תִקַּח כִּי הַשְׁחָד יַעֲוֹר פְּקָחִים וַיִּסְלַף דְּבָרֵי צְדִיקִים' (שמות כג, ח), והשוחד משמש אב-טיפוס להטיית שיקול הדעת בשל נגיעות. כדי לסלק מראש כל אפשרות להבנה אחרת (שאכן תופיע בדברי החזון איש לקמן), מסביר הסבא:

פסול השוחד והנגיעה אינו גזירת הכתוב מסוג החוקים שהתורה לא גילתה את טעמם. טעם הפסול הזה מפורש בתורה: 'כי השוחד יעור פקחים ויסלף דברי צדיקים. ובגמרא (כתובות ק"ה) 'מאי טעמא דשוחדא? כיון דקביל ליה שוחדא מיניה, איקרבא ליה דעתיה לגביה והוי כגופיה ואין אדם רואה חובה לעצמו. מאי שוחד שהוא חד'. זאת אומרת שפסול השוחד יסודו בכוח פסיכולוגי הטבוע בנפש האדם, שכאשר הוא מקבל מחבירו איזו טובת הנאה שהיא, מתקרבת דעתו אליו כל כך עד שהנותן והמקבל נעשים לב אחד (רש"י שם), עין שכלו של המקבל לוקה בעירורו ואי אפשר לה לראות שום חובה לנותן, כוח השיפוט שבו מתבלבל ודבריו יוצאים מסולפים (שם, עמ' קנה).

ר' נתן צבי ממשיך להוכיח כי סכנה זו של הטיית משפט מחמת נגיעות, אמורה גם בגדולי עולם, ואין אדם נקי ממנה. ראייה לכך הוא מביא מן ההלכה שאין מושיבין מלך וכהן גדול בין החכמים הדנים בעיבור שנה: 'מלך - משום אפסניא, כהן גדול - משום צינה' (סנהדרין יח ע"ב). היינו, המלך חשוד שאינטרסים כלכליים יטו את שיקול דעתו, משום שתקציב הצבא מחושב על בסיס שנתי ונוח לו שתהיה השנה מעוברת, ויחסוך בכך הוצאה של חודש.⁷⁸⁴ לגבי כהן גדול החשש רחוק עוד יותר, וכפי שפירש רש"י שם: 'אינו רוצה שתתעבר שנה מפני הצינה, שצריך לטבול ולקדש ביום הכפורים חמש טבילות ועשרה קידושין, ואם תתעבר שנה הרי תשרי במרחשון, וצינת מרחשון תהיה בתשרי'.⁷⁸⁵

כדי להעצים יותר את כוחה של הנגיעה, מראה הסבא עד כמה היתה גדולה מעלתם של המלך והכהן: המלך מתמנה על ידי סנהדרין של שבעים ואחד, בהסכמת הנביא על פי ה'. הוא חייב להיות ענוותן ובעל מידות טובות רבות, ומרוחק מכל הנאות העולם המסירות את לבו מתורת ה'. ספר התורה פתוח לפניו תמיד ואין הוא מסיח דעתו אף לרגע מכל הכתוב בו. גדול ממנו הכהן הגדול הקדוש מרחם, וצריך הוא להיות בעל רוח הקודש, כדי שיוכלו לשאול לו באורים ותומים.

784 כך על פי פירוש רש"י (ד"ה כהן גדול). רנ"צ מביא גם את דברי רבי נתן מרומי, בעל ספר ה'ערוך', המפרש להפך, שההוצאות הן על בסיס חודשי, ואילו ההכנסות הן על בסיס שנתי, והמלך מחלק אותן לחודשים, ואם יתוסף חודש יצטרך לתת כסף משלו, ולפיכך יעדיף שלא לעבר את השנה.

785 התוספות (שם, ד"ה משום צינה), הקשו על פירוש רש"י, שהרי היו מחממים את המקוה על ידי הטלת חמין, ולפיכך ביארו שהחשש הוא מקרירות הרצפה שעליה צריך הכהן לעמוד יחף.

על אף גדולתם זו, חשוד המלך לעוות את הדין כדי להרוויח חודש אחד ממשכורת חייליו, והכהן הגדול חשוד שאפילו הנגיעה הפעוטה של חשש מן הקור בשעת עבודת יום הכיפורים, תטה את לבו, והוא עלול לסלף את האמת ולהימנע מלעבר את השנה אף כשהשעה צריכה לכך:

אמור מעתה שאין עצה ואין תבונה נגד הנגיעה, וכי כל אדם, אף החכם והצדיק ביותר, אי אפשר לו להשתחרר מעיוורון השכל וסילוף האמת אם רק יהיה נוגע בדבר (שם, עמ' קנח).

הסבא מביא ראיות נוספות לטענה זו, מסיפורים המובאים בתלמוד (כתובות קה ע"ב), על דיינים שפסלו עצמם לדון בגלל נגיעה קלה ביותר. כך למשל, האמוראים אמירו ורב עוקבא פסלו עצמם מדינו של אדם שעשה למענם שירות קל. כך גם התנאים: רבי ישמעאל ברבי יוסי פסל עצמו לדון בדינו של אריסו משום שהקדים ביום אחד את הפירות שהיה רגיל להביא לו, ורבי ישמעאל בן אלישע שהיה כהן, פסל עצמו לדון אדם שהביא לו ראשית הגז, המגיע לו על פי הדין. הסוגיה מספרת ששניהם הושיבו הרכב דיינים אחר והאזינו מן הצד למהלך המשפט, ומצאו עצמם מהרהרים בטענות לטובת בעל הדין שפסלו עצמם מדינו, וכשראו שכך הדבר אמרו: 'תיפח נפשם של מקבלי שוחד, ומה אני שלא נטלתי, ואם נטלתי שלי נטלתי – כך, מקבלי שוחד על אחת כמה וכמה!'

הסבא מצביע על מעלתם של החכמים הנזכרים, כפי שהיא מתוארת במקומות אחרים, בפרט על מעלתו של רבי ישמעאל בן אלישע, שהיה מעשרת הרוגי מלכות, ואשר, כפי שמתואר בפיוט 'אלה אזכרה' ליום הכיפורים, ממנו ביקשו חבריו לעלות למרום לשאול אם יצאה הגזירה מאת ה', והוא אשר שמע מאת האיש לבוש הבדים: 'שמעתי מאחורי הפרגוד כי בזאת אתם נלכדים'. עם כל זאת, לא היה חסין מהטייתה של הנגיעה, וכך מסכם הסבא: 'אפשר לו לאדם להגיע למדריגה רמה עד כדי לעלות לשמים ולשמוע מפי המלאכים מה ששמעו מאחורי הפרגוד, ואי אפשר לו להינצל מהטיית דין וסילוף משפט במקום שהוא נוגע אף בנגיעה היותר קטנה' (עמ' קס).

המבנה המרשים שהקים הסבא אינו משכנע כלל את החזון איש, והוא מאריך לקעקע את יסודותיו מכל וכל. החזון איש מבחין בין שוחד במשפט, שאכן גורר הטייה ועיוות הדין, לבין נגיעות בשאר תחומי ההלכה, שאינן פוסלות את ההוראה:⁷⁸⁶

ואמנם השוחד עניין מיוחד, והוא כי מקח שוחד הוא מן הגנויות במוחלט, שהתורה תיעבתו, ובעקבו בסוד כחות הנפשיות לעור עיני חכמים ולסלף משפט, ובהיות שאמרו שהסתכל הקב"ה בתורה וברא עולמו, חייבה התורה כח בשוחד לעוור ולסלף, ולהזהיר

786 הבחנה דומה נמצאת אצל רבי ישראל סלנטר, בין תחום המשפט, שבו הזהירו חכמים: 'לעולם יראה דין עצמו כאילו חרב מונחת לו בין ירוכותיו וגהינם פתוחה לו מתחתיו' (סנהדרין ז ע"א), לבין התחום של הוראת איסור כמו הלכות טרפות: 'יען כי בדין הנטיה עלולה למאוד' (כתבי ר"ס, עמ' 141).

לברוח ממנה. והנה נוסף על כח הנגיעה שהוא ממנהג העולם כפי טבעת בני אדם, הוזמן כח טומאה בשוחד לטמטם הלב ולרדם את הבינה, להנעים בפי הדיין לזכות את משחדו, ואחרי שהתורה פסלתו לדיין זה לדון בין משחדו לרעהו, הוסר ממנו גם מחסה החכמה – אשר הובטח בה תמיד לבלי להכשל בחטא ואשמה – אם יעבור על מה שהזהירה התורה וישב על כסא המשפט בניגוד למצות התורה.

והנה, אין אזהרת השוחד מכלל המשפטים אלא מכלל החקים, שהרי לא אסרה תורה הוראה לעצמו, ואדם רואה טריפה לעצמו, אף אם הוא דל וכל חייו תלויים בו. והוא מורה בחמץ שעבר עליו הפסח אף ברכוש גדול, וכשירה להיתר, ואחד הנרגנים יהרהר אחריו כי הפסד ממונו הטעתו – הרי זה מן המהרהרים אחר רבם. ואנו בטוחים בחכמתם שהנם מורמים מפחיתויות כאלה, ולא יחשדו בהם אלא קטני הדעת, נעדרי בינה, אשר לא ידעו ולא יבינו נפש משכיל (אמונה ובטחון ג, ל).

כלומר, בשונה מדעת הסבא, סבור החזון איש שאיסור השוחד איננו מן ה'משפטים', שיש להם טעם רציונלי, אלא מכלל ה'חוקים', שהם בבחינת גזירת הכתוב. לא הנגיעה כשלעצמה היא יסודו של איסור השוחד. שכן נגיעה כזו קיימת גם בשאר הוראות איסור והיתר, אך אין היא פוסלת את ההוראה, ורשאי חכם להורות לעצמו בדיני טרפות, אף שיש לו אינטרס להתיר ולמנוע בכך את ההפסד הכספי.⁷⁸⁷ בניגוד להבנה הפשוטה, על פיה אסרה התורה את השוחד מחשש לנגיעה המתעוררת באופן טבעי בעקבות קירוב הדעת, הרי לאמיתו של דבר ההפך הוא הנכון: גזירת הכתוב של שוחד, היא האיסור הראשוני. רק טומאתה של עבירה זו, היא המעוורת את עין שכלו

787 ראה חולין מד ע"ב: 'איזהו תלמיד חכם זה הרואה טריפה לעצמו' (עיין מהרש"א שם, בשונה מרש"י); עירובין סג ע"א: 'אמר רבא: צורבא מרבנן חזי לנפשיה'. רש"י: 'בודק סכין לשחוט בו הוא עצמו בהמה שלו, ואין צריך להראות לרבו'. יש להעיר כי הנחה זו של החזון איש איננה פשוטה כל כך מבחינה הלכתית, וקיימות דעות המגבילות את החכם מלהורות לעצמו בעניינים שיש לו בהם נגיעה. כך למשל לדעת רבי דוד סגל, אין החכם נאמן להורות לעצמו במקרה בו קיימת חזקת איסור (טורי זהב, יורה דעה סי' יח ס"ק טו, על פי פירוש ר"ש משאנץ למשנה נגעים ב, ה). בעקבותיו פסק רבי אברהם דאנציג, שהבעל אינו רשאי להורות בהלכות נדה לאשתו אם בהוראה זו היא יוצאת מחזקת איסור, כגון בדיני טבילה (חכמת אדם קט, ו, בינת אדם אות ג). אמנם רוב הפוסקים חלקו על כך והכריעו שהדבר מותר. ראה למשל הרב יחיאל מיכל הלוי אפשטיין, ערוך השולחן יורה דעה יח, מט; שיב, ז. וכך סיכם הרב עובדיה יוסף: 'תלמיד חכם שהגיע להוראה, רשאי להורות לאשתו בהלכות נדה אף להקל... כי לא נחשד להקל לעצמו בדבר שיש בו ספק איסור שלא על פי ההלכה' (טהרת הבית, ירושלים תשמ"ח, סימן ו סעיף י, ובהרחבה בשו"ת יביע אומר ו, יורה דעה סי' יח). דיון חשוב נוסף בעניין זה בשו"ת מהר"ח אור זרוע סימן צג. יש להעיר עוד כי מעבר לנגיעה כשלעצמה, יש לדון גם בבעייתיות בה נתפסת בציבור הוראה במצב של ניגוד אינטרסים, דוגמת האיסור על חכם לשאת אשה שאסרה על בעלה בשל נדר שלא הצליח להתירו, משום חשד שאסרה כדי להתירה לעצמו (יבמות כה ע"ב, שו"ע אבן העזר יב, ב).

של הדיין, ולא הנגיעה כשלעצמה.⁷⁸⁸ יתירה מזו: לא פסלה תורה אלא שוחד שבזמן המשפט, אך לא אסרה לשפוט בין בעלי דין שאחד מהם הוא מחבב יותר מחברו, משום שכל עוד אין מדובר בטומאת השוחד, לא חשוד הדיין לעוות משפט בשל נטייתו הטבעית. בכך נסתרת ראייתו של הסבא מן המעשים שהובאו בתלמוד, בדיינים שפסלו עצמם לדין מפני טובה קלה שקיבלו מבעל הדין, שכן כולם עוסקים במשפט ולא בהוראת איסור והיתר. כמו כן, ממעשים אלו אין ראייה משום שהם משקפים רק חומרה דרבנן או מידת חסידות ולא את עיקר הדין.⁷⁸⁹ בנוגע לראיה מעיבור השנה, שאין מושיבים בו מלך וכהן גדול, ההסבר הוא שעיבור השנה נכלל בגדרי 'משפט', כדברי התלמוד לגבי קידוש החודש: 'משפט כתיב ביה' (ראש השנה כה ע"ב), והוא הדין לגבי עיבור שנה. לפיכך, הלכה זו מיוחדת לתחום המשפט בלבד, ואין לעשותה בנין אב להשפעתן של נגיעות על הטיית ההוראה.

הסברו של הרב הוטנר להבחנה בין שוחד לנגיעה

עד כאן תיארונו, בעקבות ניתוחו של בראון, את ביקורתו של החזון איש על הסבא מסלובודקה. אכן, גם דעתו של החזון איש אינה חפה מקשיים. ההבחנה בין שוחד במשפט לבין נגיעה בהוראה צריכה הסבר, והקביעה 'גזירת הכתוב' בלבד אינה מתיישבת בנקל על הלב. לשם כך נציע את הסברו של הרב הוטנר לדברי החזון איש.

על פי הרב הוטנר, באופן עקרוני, לא היה אדם רשאי לשפוט את חברו, 'כִּי הַמְשַׁפֵּט לְאֵלֵהֶם הוּא' (דברים א, יז). שורשם של הדברים במהר"ל, המבאר כי המצוה 'אחרי ה' אלהיכם תלכו – הלך אחר מידותיו' (סוטה יד ע"א), מתייחסת דווקא לתחום החסד ולא לתחום המשפט, משום שבתחום החסד אדם יכול להידמות לאל, אולם תחום המשפט אינו מסור לידי כלל: 'שהמשפט אינו מידת האדם, כי אי אפשר שלא יטעה בשגגה, ובזה אי אפשר ליקרא הולך במדותיו של הקב"ה'.⁷⁹⁰ לפיכך, ממשיך הרב הוטנר, לא הותר קיומו של משפט אנושי אוטונומי, אלא אם כן הוא מתבצע בתור קיום שליחותו של שופט כל הארץ:

מעשה המשפט, שבן אדם אחד ישפוט את בן אדם חברו, הנה מעצם הוויתו, אין הוא מסור כלל בידי של אדם. כי רק השופט על הארץ, הוא בעל הכחות כולם, בידו לשפוט את האדם, כמאמר הכתוב 'כי המשפט לאלקים הוא', ובן אדם מה הוא שישפוט את חברו? ומפורש אמר להם יהושפט המלך להשופטים: 'ראו מה אתם עושים כי לא לאדם תשפטו כי

788 כך הסביר הרב הוטנר: 'שיגרא דלישנא של השטחיות אומרת היא, דהנוגע פסול לדין מפני החשש של הטיית הדין מצד הנגיעה; ולאמיתו של דבר, המהלך הוא בהיפך, שמפני שהנוגע פסול לדין מגזרת הכתוב, הרי יש כאן חשש של הטיית הדין מצד הנגיעה' (שבועות מד, ז).

789 ראה שלמה אישון, 'טובת הנאה לפקיד ממשלתי', תחומין כו (תשס"ו), עמ' 335-340.

790 נתיבות עולם, נתיב גמילות חסדים, פרק א עמ' קמח.

להשם'.⁷⁹¹ ובמהלך המשפט עצמו, הרי הוא אומר אלקים ניצב בעדת קל בקרב אלהים ישפוט. וכל עצמה של מציאות השופט אין לה מקום כי אם בתורת שליחות של בעל המשפט השופט כל הארץ (שבועות מד, ח, ר"ה לא, ו).⁷⁹²

מעשה המשפט הוא מעשה על אנושי, וכאשר הוא נעשה על ידי אדם, הדבר ייתכן אך ורק בתור שליח המשתמש בכתרו של מלך. משום כך מתקיים המשפט רק בדיינים סמוכים איש מפי איש עד משה רבינו מפי הגבורה (שם, מד, ח), כך מתפרשת קביעתו של רש"י בפירוש התורה (שמות כא, א) שההליכה לערכאות של גויים היא 'עדות לעילוי יראתם', משום שהמשפט האנושי הוא ייצוג של המשפט האלהי (שבועות מד, ט).⁷⁹³

מכאן חוזר הרב הוטנר להסברת דברי החזון איש: דווקא בתחום המשפט מטה נגיעת השוחד את שיקול הדעת, משום שכאשר הדיין נוגע בדבר, שוב אין המשפט בגדר מילוי שליחותו של שופט כל הארץ, אלא מעורבת בכך גם שליחות עצמו, ובכך הוא משתמש בשרביטו של מלך שלא כדין. וכאשר הוא דן מבלי נתינת רשות זו, הרי טומאה זו של שפיטת אדם כמותו בלא היתר, יש בה איבוד 'מחסה החכמה' (כלשונו של החזו"א), ומעתה הדעת עומדת פרוצה לכל רוח של נגיעה המנשבת לתוכה (שם, מד, י).⁷⁹⁴

הסברו של הרב הוטנר שהשוחד מפקיע את המשפט מלהוות ייצוג נאמן של הדין האלהי, אכן מוסיף טעם להבחנתו של החזון איש בין הוראת איסור והיתר לבין משפט. אלא שעדיין נותר להבין, סוף סוף, מדוע הוראת איסור והיתר גופה איננה נפסלת על ידי הנגיעה, והלא דומה שקשה

791 דברי הימים ב, יט, ו.

792 הרעיון שבית הדין זוכה להשראה אלהית, מבוסס כנראה על דברי הרמב"ן בפירושו לתורה: 'ולזה ירמוז הכתוב באמרו (תהלים פב, א) אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט, כי השכינה עמהם להסכים על ידם' (במדבר יא, טז). הרמב"ן מפרש בדרך זו מספר מקומות שבהם מתוארת העמידה למשפט כעמידה לפני ה': 'לרמוז כי האלהים יהיה עמהם בדבר המשפט, הוא יצדיק והוא ירשיע' (שמות כא, ו), וראה חיים חנוך, הרמב"ן כחוקר וכמקובל, ירושלים תשל"ח, הפרק: 'נוכחות אלקים מיסטית בבית המשפט', עמ' 355-360.

793 דומה שמקורם של הדברים במהר"ל, גבורות השם פרק סו: 'ולפיכך תבין כמה גדול עון המביא משפטו בערכאות של עובדי ע"ז שיוצא ממשפט אלהי ישראל ונכנס תחת משפט אלהי נכר, כי כל אלהות יש לו הנהגה והמביא משפטו בערכאות מייקר הנהגת אלהות אחר'.

794 יש להוסיף כי בהוראת איסור והיתר רגילה המלווה ב'נגיעה', על אף הקושי שבדבר, קיימת אפשרות עקרונית להגיע לידי ניטרליות ואוביקטיביות. אולם לעניין שוחד, לא קיימת כלל אפשרות של הגינות, ובכל מקרה מדובר בדין מרומה (עי' סנהדרין לב ע"ב). שכן אם יפסוק הדיין לטובת נותן השוחד בניגוד לאמת, הרי הוא מכזב בתורה. ואם ינסה להתעלם מן השוחד, הרי הוא מרמה את נותן השוחד, שנתן בו אמון שיפסוק לטובתו (ואף במקרה של אבק שוחד, ההסכם ביניהם קיים אף שאין הוא מפורש), ובאופן כזה מערכת המשפט קורסת, ואין כלל אפשרות של דין אמת לאמתו.

להתווכח עם טיעונם של בעלי המוסר שהאינטרסים פוגמים בשיקול הדעת האובייקטיבי? לשם כך נציג את תשובותיהם של החזון איש והר"ד סלובייצ'יק לשאלה זו.

החזון איש: פוסק ההלכה מטוהר מהשפעת הנגיעות

תשובתו של החזון איש, בקטע שצוטט לעיל, היתה, שחכמי ההוראה נעלים מחשש הנגיעות, והם מצליחים להתגבר על נטיית הלב הטבעית. הא כיצד? הנימוק הראשון שמציע החזון איש הוא שהאינטרס להקל מתאזן על ידי יראת החטא של החכם, שהיא כוח בעל משקל גדול לא פחות מאשר הנגיעה.⁷⁹⁵ הנימוק השני, הנראה מהותי יותר הוא: 'תכונת האמת היא אצל החכם תכונת נפשו ושרש מציאותה, וכל אבק שקר ממנו והלאה'. לאמור: עמלו רב השנים של החכם על בירור האמת, והשקידה על טהרת נפשו, עיצבו אישיות נקיה כל כך, שאין הנגיעה מסוגלת לסלף את שיקול דעתה.⁷⁹⁶

הר"ד סלובייצ'יק: הנגיעה אינה פוגמת בחוקיות הפנימית של ההלכה

דומה שתוספת הסבר לקביעתו של החזון איש, אמנם מתוך נימוק שונה, אפשר למצוא בדבריו של הר"ד סלובייצ'יק על שיטת סבו, רבי חיים מבריסק:

ההלכה אינה צריכה לשקף את אופי בעל ההלכה, ואין שינויי מצבים או מערכות היסטוריות מטביעים את צורתם עליה... ודאי, שהמאורע מטביע את חותמו על איש ההלכה, מעורר כוחותיו האינטלקטואליים, מדרבן את הסתכלותו... אולם... המאורע הוא מניע פסיכולוגי הדוחף את החשיבה הצרופה למסלולה. ברם ברגע שהיא מתחילה להתנועע במסלולה המסוים היא מבצעת את תנועתה לא בהכנעה למאורע, כי אם מתוך ציות לחוקיותה הנורמטיבית-אידיאלית המיוחדת לה. דרך משל, תמיד השתתפנו בצער העגונה האומללה, ומשום עיגונא הקילו בה רבנן. ברם כשרב יושב ודן בשאלת עגונה, הוא מכריע בבעיה זו לא

795 דוגמה מעניינת לרעיון זה ניתן למצוא בסיפור התלמודי על ילתא, אשתו של רב נחמן, שלא פנתה אל בעלה בשאלות בהלכות נדה, אלא אל חכמים אחרים, ולפי פירושם של תוספות היה זה מחמת חששה שמא בעלה יחמיר על עצמו, וממילא גם עליה, יותר מדאי (נדה כ ע"ב ותוספות ד"ה כל יומא).

796 ייתכן שברקע הדברים עומדת ההנחה ששכלו של החכם מתאחד עם חכמת ה', וממילא תבניות המחשבה שלו מעוצבות על פי התורה. זו הדוקטרינה של 'דעת תורה', המפותחת בהגות החרדית, ואחת מן ההשלכות שלה היא שהחכם ניחן בראיה חודרת ועמוקה גם בעניינים שאינם הלכתיים באופן מובהק. על כך ראה בנימין בראון, דעת תורה ואמונת חכמים בהגות החרדית, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ו. בראון מציע מספר אפשרויות הסבר לרעיון זה: מיסטי, אינטלקטואלי-מוסרי ופסיכולוגי (עמ' 50-62; 91-120). בסוגיה זו ראה עוד לורנס קפלן, 'דעת תורה' – תפישה מודרנית של הסמכות ההלכתית, בתוך: זאב ספראי ואבי שגיא (עורכים), בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, תל אביב 1997. עמ' 105-145.

בלחץ רגש הסימפאטיה, על אף העובדה שרחמיו נכמרו על עלובה זו, כי אם על פי עקרונות עיוניים-הלכיים... פסיכולוגיזציה או סוציולוגיזציה של ההלכה הן התנקשות בנפשה, כשם שניסיון כזה יחריב את החשיבה המתמטית. אם החשיבה ההלכית תלויה בגורמים נפשיים, הריהי מפסידה את כל האובייקטיביות ומידרדרת לדרגה של סובייקטיביות שאין בה ממש.⁷⁹⁷

ככל אדם אחר, מגיע גם החכם אל העיון ההלכתי מתוך תקוות ומאויים בדבר הפסיקה הרצויה. אלו עשויים להדריך אותו להעמיק את העיון בנקודות מסוימות, אולם אין הם חודרים אל החוקיות הפנימיות של ההלכה, ואינם משפיעים על הפורמליזם ההלכתי, המתנהל במסגרת נוקשה שאינה מאפשרת הטייה סובייקטיבית. זוהי מערכת סגורה, אפריורית ואובייקטיבית לחלוטין. הרי"ד ממשיך זאת ללווין שהוכנס למסלול סביב כדור הארץ: הדחיפה הראשונית תלויה אמנם בעוצמת כוח הדחף של הטיל, אולם משהגיע למסלולו, הוא מתנהל על פי חוקיות פנימית שאינה תלויה יותר בכוח הראשוני.

הדברים עשויים להוסיף הסבר לדבריו של החזון איש לעיל. הפנמתה של תפיסת הרי"ד מאפשרת לחכם לעסוק בהלכה באופן 'מקצועי', מופשט, כשהיא מנותקת מצרכי החיים הבווערים וממודרת מן הנגיעות והאינטרסים האישיים. אמנם, הדמיון איננו שלם. הרי"ד מוכן לקבל את האפשרות שהחכם מגיע אל העיון מתוך תקווה מיקדמית אודות תוצאת הפסק, אלא שלדעתו ציפייה כזו איננה פוגמת בתקפותו של ההליך ההלכתי, אולם על פי החזון איש מצליח הפוסק לנטרל את מאווייו לחלוטין.

הסובייקטיביות והאמת ההלכתית

נשוב למחלוקת בין החזון איש לבין הסבא מסלובודקה. יש לתת את הדעת על כך שעל אף המחלוקת העמוקה ביניהם, מסכימים שניהם על הגדרתה של האמת ההלכתית כתוכן אובייקטיבי שיש לגלות בטהרתו. שניהם גם מסכימים שבאשר לכל אדם רגיל, עלולות הנגיעות להטות את שיקול דעתו ולחסום את האפשרות לגילוי אמת זו. השאלה היא רק האם הלחצים והאינטרסים

797 דברי הגות והערכה, עמ' 75-77. בדומה לכך, על פי דברים שמוסר תלמידו, הרב שכטר, אין הרב סולובייצ'יק שולל את ההסבר ההיסטורי בתור גורם מזמן לעיסוק הלכתי בסוגיה מסוימת, אולם הוא סובר שהסבר זה איננו חודר אל תוך לבה ומהותה של ההלכה. למשל, על טענה של היסטוריון שהמחסור בעצים הניע את התנאים להקל בדיני סוכה על ידי 'גוד', 'לבוד' וכדומה, אמר הרי"ד: 'שאיננו חושב שזה גופא מהוה אפיקורסות לומר שבגלל חוסר העצים נטו להקל בדבר, כי אולי כן היה המעשה, שהיה אז שעת הדחק, והוכרחו לחפש אחר איזו קולות, ושזה היה מה שהניעם להתנאים להקל בענין. אבל סוף כל סוף אין "עובדה היסטורית" זו מועילה לנו כלום להגדיר ולתת לנו את הנוסחה, "פארמיולע" בלע"ז של אלו ההלכות של גוד ולבוד וכו' (הרשל צבי שכטר, נפש הרב, ירושלים התשנ"ד, עמ' יב-יג)

של הפוסק, שהם מנת חלקו של החכם כמו כל אדם אחר, מסוגלים לעוות ולהטות את שיקול דעתו. הסבא סבור שכן, ואילו החזון איש סבור שהחכם, איש המעלה, נקי מהשפעתו.

אמנם, ניתן להציע גישה הפוכה, ולפיה אין הנגיעות מהוות מכשול בתחום ההוראה, לא משום שהפוסק נקי מהן, אלא דווקא להפך, משום שהן חלק אינטגרלי מהווייתו. להלן נעמוד על כמה כיוונים המאפשרים לבסס עמדה כזו. לשם כך נעבור לחלק השני של הדיון, ונרחיב את מסגרתו, כך שיכלול לא רק נגיעות ואינטרסים 'גסים' בלבד, אלא גם נטיות מעודנות יותר המביאות לידי ביטוי את קווי האישיות ותכונות הנפש הייחודיות של החכם.

הכיוון הראשון, שמייצגו יהיה רבי ישראל סלנטר, רואה את הסובייקטיביות של החכם כמגבלה שאין אפשרות לדלג עליה, ולפיכך סופגת אותה ההלכה ביודעין, משום שאין דרך אחרת להתקרב יותר אל האמת ההלכתית. הכיוון השני, החסידי, מעניק תוקף של אמת לסובייקטיביות עצמה בכך שהוא נועץ את שורשיה באובייקטיביות מטאפיזית.⁷⁹⁸ הכיוון השלישי, שאותו נראה בדברי הרב הוטנר, תופס את פעולתם של החכמים ככיוון ראשוני ויסודי של האמת עצמה, ולפיכך אין כל פגם בסובייקטיביות של החכם, שכן האמת ההלכתית אינה אמורה כלל לשקף תוכן אובייקטיבי, ולפיכך מובן שגם אין כל חשש לעיוות שלה.⁷⁹⁹

798 ייקל עלינו לקבל גישה כזו אם נגדיר את האמת ההלכתית לא כשדה אובייקטיבי מוצק שיש לחשוף בטהרתו, אלא, בדמיון מסויים לגישתו ההרמנויטית של גאדמר, כפרי הדיאלוג היצירתי של החכם עם המסורת שלפניו, כאשר דיאלוג זה הוא סובייקטיבי ביודעין, וניזון מעיקרא ולכתחילה מאופיו ואישיותו הייחודיים של החכם. על פי גישה זו תשתנה הגדרת האמת ההלכתית, מחשיפה של תוכן אובייקטיבי המופנה באורח חד כיווני מן המחבר אל הקורא, אל עבר הבנתה כיצירה דיאלוגית משותפת. להשלכותיה של תפיסה כזו על תחום המשפט ולדיון בסובייקטיביות הכרוכה בה, ראה מנחם מאוטנר, 'גדמר והמשפט', עיוני משפט 23(2) (2000), עמ' 367-419. ראה גם אהרן ברק, שיקול דעת שיפוטי, תל אביב תשמ"ז; שופט בחברה דמוקרטית, חיפה תשס"ד. ובביקורתו של מנחם מאוטנר: 'על אי-הוודאות במשפט וכמה מהשלכותיה', משפט וממשל ט (2005), עמ' 223-259, ובהרחבה בספרו 'משפט ותרבות', רמת גן תשס"ח.

799 מקובל לדבר על שני מודלים של האמת ההלכתית – גילוי לעומת יצירה [ראה למשל אבי שגיא, 'עיון בשני מודלים של מושג האמת ההלכתית ומשמעותם', הגיון א (תשמ"ט), עמ' 69-90; פורסם גם בתוך: עמיחי ברהולץ (עורך), מסע אל ההלכה, תל אביב 2003, עמ' 221-241]. לעיון בשני מודלים אלו בהקשר של תנועת המוסר, ראה רוס, הבעיה ההרמנויטית. לענייננו, הכיוון הראשון (של ר"ס) מאמץ את מודל הגילוי, הכיוון השלישי (של הרב הוטנר) מחזיק במודל היצירה. לצורך הכיון השני (החסידי) דומה שנזדקק לבנות מודל נוסף, שאולי נכנה 'נביעה', כלומר, התובנות הבוקעות מתוך עמקי נפשו של החכם. אין כאן גילוי, משום שתובנות אלו אינן מצויות 'בחויץ', אך גם לא יצירה מחודשת לגמרי, משום שהללו שכנו בסתר זה מכבר בתוככי לבו.

רבי ישראל סלנטר: ההלכה סופגת את הסובייקטיביות של החכם

עיקרו של הרעיון ששיקול הדעת ההלכתי מושפע מאישיותו הסובייקטיבית של החכם, נמצא אצל רבי ישראל סלנטר בהערה ארוכה במאמר 'בירורי המידות', העוסקת בסוגיית האמת ההלכתית (כתבי ר"ס, עמ' 138-148).⁸⁰⁰ ר"ס מבחין בעולמה של ההלכה בין תחום אובייקטיבי, בו אין מקום למחלוקת ולהשפעות סובייקטיביות, כי אם להוכחות לוגיות חותכות, לבין תחום הנתון לשיקול הדעת, שהוא במידה רבה סובייקטיבי ולא בהכרח רציונלי. מורה ההוראה מוזהר לטהר את דעתו ככל האפשר, אולם גם לאחר כל העמל, עדיין ישאר תמיד נופך סובייקטיבי, שכן אין אפשרות להפריד לחלוטין בין שכלו של האדם לבין כוחות נפשו, ואף על פי כן, זוהי האמת ההלכתית המבוקשת:

בל יעפיל אדם לחתור תמיד בדרכי המופת אחר האמת, כי אם את אשר נתן האלוהים לבני אדם לענות ולחקור, היא מטרת האמת, אמת תקרא, זה שמה וזה זכרה... כוחות נפשו בקרבו המה, אין בידו להפרישם משכלו. לזאת אין ביד האדם לבוא אל שכל אמיתי המופרש ומובדל לגמרי מכוחות הנפשיות, והתורה נתונה לבני אדם לשפוט בה על פי שכל אנושי (בטהרתו האפשרית, עיין בכורות [ז' ע"ב] דרחמנא אמר עביד ובכל היכי דמצית למעבד ניהא ליה).⁸⁰¹

באמצעות הנחה זו מסביר ר"ס את המחלוקת בין בית שמאי לבית הלל, כמי מהם יש לפסוק דרך כלל: האם כבית הלל שהם הרוב, או כבית שמאי המחודדים יותר.⁸⁰² מחלוקת זו אין להכריע בדרך המקובלת של ראיות אובייקטיביות, משום שהשאלה כאן עקרונית יותר: מהו משקלן של הראיות גופן? זוהי שאלה מטא-הלכתית התלויה בשיקול הדעת הסובייקטיבי ואין בה הוכחה חותכת.⁸⁰³ בכך מוסברת העובדה שהתפלגות הבתים היא חברתית ולא אינטלקטואלית, שכן יסודו של שיקול הדעת בהכרעה בין הדעות השונות איננו רציונלי אלא אישיותי:

800 לניתוח דבריו בסוגיה זו ראה רוס, הבעיה ההרמנויטית, עמ' 203-205; גולדברג, ישראל סלנטר, עמ' 118-129; Aaron Kirschenbaum, 'Subjectivity in Rabbinic Decision-Making', in: Moshe Z. Sokol (ed.), *Rabbinic Authority and Personal Autonomy*, Northvale, NJ 1992, pp. 82-86.

801 כתבי ר"ס, עמ' 140-142. הסוגיה במסכת בכורות שאלה מפנה ר"ס, עוסקת בשאלה אם 'אפשר לצמצם', היינו, האם אפשר להגיע לדיוק מוחלט במדידות של שיעורים הלכתיים. כוונת המשפט המצוטט כאן היא שאמנם אי אפשר לצמצם ולדייק באופן מוחלט, אך גם אין בכך כל צורך, שכן התורה נתונה מלכתחילה לאמות המידה האנושיות, שמטבען אינן מושלמות לגמרי.

802 ראה עירובין יג ע"ב, יבמות יד ע"א.

803 כתבי ר"ס, עמ' 142.

כי סיבת מחלוקתם היתה משינוי מזג כוחות נפשם, אשר אין ביד האדם להפרישם משכלו (כנ"ל). ואין לכל חוקר בתורת ה' אלא מה שעניו רואות לאחר היכולת, ושמירת ערכו לבל יפרץ גבולו, ובטהרת שכלו לפי כוח האנושי אשר על פי רוב בני החבורה כוחות נפשם יצעדו במצעד שווה.⁸⁰⁴

מכלל דבריו של ר"ס עולה התמונה הבאה: קיימת אמנם אמת הלכתית טהורה, שמימית, אולם בעברה מבעד לפריזמה האנושית, היא נצבעת תמיד בצבעו הייחודי של החכם, וההלכה סופגת אותו ביועין. במונחיו של אבי שגיא (אלו ואלו, עמ' 57-62), נוכל לאפיין את עמדתו של ר"ס כעמדה קירובית (אפרוקסימטיבית), כלומר, ההכרעה ההלכתית איננה חושפת אמת אובייקטיבית, אולם היא מתקרבת אליה.

גישתו של רבי ישראל סלנטר נראית כויתור מאולץ המתבקש מגישתו הפסימית: באופן תיאורטי, היה ראוי שההלכה כולה תהיה רציונלית לגמרי, וממילא אובייקטיבית לחלוטין. אולם מתוך נאמנות לשיטתו הכללית הקובעת כי הכוחות הלא מודעים מטים את המחשבה הרציונלית, מוכרח ר"ס להגמיש את גבולותיה של האמת ההלכתית. ההלכה, מתוך עמדה ריאלית ומפוקחת, סופגת בליט ברירה את הסובייקטיבית של החכם שאין אפשרות להימלט ממנה. אין זה המצב האידאלי, אך אין ממנו מנוס.

אם נחזור לשאלה שבה פתחנו את הדיון, דומה כי ניתן להרחיב את דבריו של ר"ס, ולראות גם את נגיעותיו של החכם כחלק מאישיותו. כמובן, יש להוסיף שאין מדובר בעיוות בוטה של ההוראה, אלא במצב בו הנגיעה והדחק מביאים את החכם לראות את צדדי הקולא הלגיטימיים, ההולמים את אישיותו ותואמים את מאווי, ולכן הפסק הוא תקין וקביל.

ייתכן שבאופן זה ניתן להסביר גם את הבחנתו של החזון איש בין שוחד במשפט לבין נגיעה. (הבחנה המתקבלת על הדעת גם אם לא נסכים עם טענתו שהפוסק נקי מנגיעות): הנגיעה היא

804 שם, עמ' 147. רבי ישראל סלנטר מצביע על השלכה הלכתית חשובה של הבנה זו: על פי מסקנת התלמוד (בבלי עירובין ו ע"א), מותר לנהוג כקולותיהם של בית שמאי ובית הלל בתנאי שאין ביניהם סתירה פנימית. אולם על פי האמור כאן, גם אם אין סתירה לוגית ברורה על פני השטח, הרי בעומקן של הדעות קיימת סתירה לא רציונלית הנובעת מאופיים השונה של בעלי המחלוקת, ופסק ההלכה הוא רק קצה הקרחון של עולם מטא הלכתי עשיר ומורכב. לפיכך, בעקבות פסק הרמ"א בחושן משפט כה, ב, מצמצם ר"ס את אפשרותו של האדם לבחור כרצונו באחת מן השיטות, ומעמיד אותה רק במצב בו יש ביכולתו לצרף לאחד מן הצדדים את דעתו האישית, ולהכריע בסוגיה מתוך עיון עצמאי, וכך הוא מסיים: 'מה נורא החזיון הזה למעמיק בדברי רבותינו הפוסקים ז"ל, לחתור ולחפש סיבת מחלוקתם, ואת אשר ממקור שינוי מצב כוחות נפשם יצאו, להכניסם בברית יחד בל יפרדו, לעשות כקולי דבי תרי, גם אם לא יסתרו אהדדי בעצמותם. אם לא תמצא לו הכרעה או צירוף דעות אחרות' (שם, עמ' 148).

חלק מאישיותו של החכם וכאמור, ההלכה סופגת אותה. לעומת זאת, השוחד הוא נטיה יזומה, שאיננה ביטוי לאישיותו האמיתית של החכם, ולכן היא פסולה.

רש"ז מלאדי: הסובייקטיביות האנושית נעוצה באובייקטיביות

מטאפיזית

כפי שראינו, סבור רבי ישראל סלנטר שההלכה מוכנה לספוג את ההטייה הסובייקטיבית, מאחר שאין דרך להתגבר על מגבלה אנושית זו בדרך אל האמת. גישה הפוכה מצויה בחסידות, גם היא מודה בפה מלא בסובייקטיביות של החכם, אלא שאין היא רואה כל צורך להצטער או להתנצל על כך. לשיטתה, הסובייקטיביות של החכם חוזרת וננעצת באובייקטיבי ובמוחלט, בהיותה שיקוף של סדר מטאפיזי. כך למשל, תכונות נפשם השונות של בית שמאי ובית הלל מבטאות בחינות שונות בעולם הספירות העליון, כדברי רש"ז מלאדי: 'להיות בית שמאי שרשם מבחי' הגבורות עליונות... אבל ב"ה שרשו מבחי' החסדים'.⁸⁰⁵ בכך מוסברת נטייתם של בית הלל לקולא ושל בית שמאי לחומרא.

805 ליקוטי תורה, שיר השירים מח ע"ג. המקור בזוהר במדבר דף רמה ע"א: 'הלל ושמאי דאתון חד מסטרא דרחמי וחד מסטרא דדינא דאינון חסד וגבורה'. בהמשך לכך מצטט רש"ז דעה של אחד ממפרשי הזוהר שההלכה נקבעה כבית הלל רק בעולם הזה, הזקוק למידת הרחמים, אבל לעתיד לבוא, כשיתעלו הגבורות, תהיה הלכה כבית שמאי (ליקוטי תורה קרח, נד ע"ד). איפיון דומה של שני הבתים אצל רמ"מ שניאורסון, תורת מנחם תשט"ז ח"ב עמ' 86: 'מצינו בכמה מקומות בש"ס שבית שמאי סוברים אזלינן בתר כח כפי שהוא עדיין בעולם, ובית הלל סוברים אזלינן בתר פועל וגילוי... ושורש הענין: בית שמאי שרשם מבחינת הגבורות, ועבודתם בדרך העלאה – בחינת העלם. ובית הלל שרשם מבחינת החסדים, ועבודתם בדרך המשכה – בחינת גילוי'. ראה גם ש"י זיון, 'לשיטות בית שמאי ובית הלל', לאור ההלכה, ירושלים תשל"ח, עמ' שב-שט.

גישה זו, הרואה קשר הדוק בין דעתו ההלכתית של החכם לבין אופיו ותכונותיו מפותחת מאוד אצל רבי צדוק הכהן מלובלין. מקורות לכך מצויים בעבודת הדוקטור של עמירה ליוור, תורה שבעל פה בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין, האוניברסיטה העברית תשס"ו. כך למשל כותב ר' צדוק בענייננו: 'ואין נקרא תשב"ע אלא החכמה הנובעת מלב קדושי ישראל כי החכמה המתחדשת מלב החכם היא נמשכת גם כן אחר הלב, כידוע פירוש אליבא דר' פלוני אליבא דרבנן אליבייהו וכו' בכל מקום בגמרא רק כפי לב ר' פלוני שכפי לבו כך הוא חכמתו ודעת שכלו, דרך משל שמאי היה קפדן כדאיתא בשבת (ל"א). היה מחמיר בכל דבר וגודש הסאה והלל שהיה ענוותן וטוב לבריות היה מקיל לעולם (ליקוטי מאמרים, דרשה לסיום הש"ס, נדפס בסוף דברי סופרים, בני תשכ"ז, ד"צ לובלין תרפ"ט עמ' 232, הובא אצל ליוור שם, עמ' 239). יתירה מכך, לדעת ר' צדוק, החכם עשוי להטות לכתחילה את חכמתו על פי רצונו: 'חכמים כאלו שהשוחד יעור עיניהם זהו רק אדומים **שחמתם נמשך אחר הנגיעה שבלבם** ויכולים להטות חכמתם כרצונם ולטהר הטמא, וזה היה גם כן חכמתו של רבי מאיר' (פרי צדיק וישלח א, ליוור שם, עמ' 238). רעיון זה פותח פתח רחב להשפעת גורמים 'חיצוניים' על הפסיקה, ולפיכך יש מקום חשוב לדרגה הרוחנית של החכם ולאיינטואיציה המוסרית שלו. תתכן אמנם 'פסיקה תכליתית', אולם התנאי לכך הוא שתורתו של החכם היא תורת חסד, כלומר, 'להיות חכם להיטיב ולא להרע ח"ו' (פרי צדיק שם, ליוור שם עמ' 240).

הן רבי ישראל סלנטר והן רש"ז מלאדי מסכימים על קיומה של אמת אובייקטיבית. שניהם גם מודים בהשפעת הסובייקטיביות של החכם על שיקול דעתו, ובכך הם נבדלים מן העמדה הפורמליסטית שהובעה בדברי הר"ד סולובייצ'ק לעיל. אלא שרבי ישראל סלנטר מגדיר את האמת ההלכתית כהתקרבות מירבית אל האמת המטאפיזית, בהתחשב במגבלות האנושיות, ואילו רבי שניאור זלמן מלאדי, מתוך עמדה מיסטית, נועץ את הסובייקטיביות עצמה באובייקטיביות ובמוחלט.

הרב הוטנר: הסובייקטיביות של החכם מכוונת את האמת מעיקרה

על רקע שני הכיוונים הללו, נעבור אל גישתו של הרב הוטנר. תלמידו, משה סמסונוביץ, מספר על התייחסותו לדברי רבי ישראל סלנטר דלעיל:

פעם שאלנו את הגאון רבי יצחק הוטנר זצ"ל שלכאורה לומדים אנו מדברי הגרי"ס שאין אמת מוחלטת, שהרי תמיד האמת מושפעת מכוחות הנפש של כל אחד ואחד. הוא גער בנו ואמר: מי לימד אתכם לחפש אחרי 'אמת'?! התפקיד של יהודי הוא לחפש אחרי רצון ה'!! אם רצונו של בורא עולם מתגלה על ידי בית שמאי או בית הלל כל אחד לפי שכלם וכחות נפשם, הרי זהו רצון ה'!! אלו ואלו דברי אלקים חיים. מה ההבדל אם הבורא יגיד לנו במישרין שזהו רצונו או שיגיד לנו שמה שאומרים בית שמאי ומה שאומרים בית הלל זהו רצונו! כאשר אדם ניגש לראות את דברי החולקים בצורה זו, דהיינו לחפש את רצון ה', הוא מוצא גם את האמת. כי ה'אמת' היא מציאות ה' ורצונו בבריאה, ואם רצונו לגלות את רצונו על ידי בית הלל ובית שמאי הרי זו אמיתתו יתברך המתגלה בצורה זו ודפח"ח [=ודברי פי חכם חן].⁸⁰⁶

הרב הוטנר מתנגד באופן עקרוני לחשש מהשפעת הסובייקטיביות על שיקול הדעת ההלכתי, והמחלוקת היא על עצם הגדרתה של האמת ההלכתית. בניגוד לדעות הרואות את ההלכה כשדה אובייקטיבי שאותו יש לחשוף, סבור הרב הוטנר שהמרכיב האנושי, הסובייקטיבי, הוא אימננטי להלכה, ובכלל זה גווני האופי השונים המדריכים את שיקול הדעת של כל חכם. בכך הוא שונה הן מרבי ישראל סלנטר והן מרש"ז מלאדי. מחד, בשונה מר"ס, אין הוא רואה את ההליך ההלכתי כנסיון להתקרב אל האמת האובייקטיבית ככל שתאפשר הסובייקטיביות, אלא תופס את הסובייקטיביות כחלק מהגדרתה הפנימית של ההלכה לכתחילה. מאידך, בשונה מרש"ז, אין הוא מבסס את טיעונו על הנחה מיסטית בדבר התאמה בין הסובייקטיביות לסדר מטאפיזי כלשהו. אין צורך כלל בהתאמה, משום שההליך ההלכתי אינו חותר לגלות איזו שהיא 'אמת' שמאחרי השיח

806 משה סמסונוביץ, קריאה בקריה ב, קרית ספר תשס"ג, עמ' עד. בקטע זה שכותרתו: 'הסיבות למחלוקות – מושרשות בעומק הנפש', הביא את דבריו של רבי ישראל סלנטר, וחילק בין נגיעה משוחדת לבין תכונות אופי טבעיות.

ההלכתי, וכל מטרתו רק להתוודע אל רצון ה' שבפי החכם, במילים אחרות, השיח ההלכתי הוא האמת כולה.

ביטוי נוסף לתפיסה חדשנית זו, הוא התייחסותו של הרב הוטנר לשאלה מהי משמעות הקביעה 'אלו ואלו דברי אלהים חיים', כאשר המחלוקת היא במציאות. למשל, מחלוקת האמוראים כיצד היו מונחים קרשי המשכן בשעת נשיאתם בעגלות, על רוחבם או על עוביים (שבת צח ע"א). תשובתו היא שלא קיימות כלל 'עובדות' מאחורי המחלוקת, האמת ההלכתית היא א-היסטורית לחלוטין:

כל מציאות יש לה "אמת" שלה. וגם המציאות של תורה יש לה אמת משלה. והאמת של מציאות התורה הוא הכוון לרצון השם. וכששני האמוראים חולקים באופן עשייתם של קרשי המשכן, פירוש מחלוקתם הוא "כיצד נגלה לפנינו עכשו תמונת קרשי המשכן?" מפני שההלכה היוצאת מפלוגתא זו איננה תלויה לגמרי במציאותם של קרשי המשכן, אלא באופן גילויים... כל דעת אחרת הנמצאת בעולם... אנו אומרים עליה אחת משתים: או שזה טעות או שזה נכון. אבל כל סברותיהם ודרשותיהם של חכמי המסורה של תשב"ע"פ מופקעים הם מעצם ההבחנה של נכון ובלתי נכון. ואין אנו מבחינים בזה אלא הופעה של גילוי או הופעה של גניזה. אידי ואידי רצונו של מקום הם. אלו ואלו דברי א' חיים (אגרות וכתבים, עמ' נא-נב).

המציאות ההיסטורית, כיצד היו מונחים קרשי המשכן, שהיא לכאורה מרכז הסוגיה, כלל איננה רלבנטית. כדי לסבר את האוזן, גם אם ימצאו עדויות ארכיאולוגיות לאחת מן הדעות, הדבר לא יעלה ולא יוריד. במונחיו של ויטגנשטיין, זהו 'משחק לשון' שאין לו משמעות מחוץ להקשרו. המחלוקת בין האמוראים היא כיצד נגלית לפנייהם עתה תמונת קרשי המשכן, ולא על העובדות ההיסטוריות כפי שהיו. האמת ההלכתית מוגדרת כרצון ה' שבפי החכמים, אין אמת 'אובייקטיבית' מעבר לה.

באופן דומה מפרש הרב הוטנר את המושג 'אלו ואלו דברי אלהים חיים' (עירובין יג ע"ב ועוד). אין הכוונה לבחינה כלשהי של התגלות, אלא לכך שעצם קיומו של שיח הלכתי, אנושי לחלוטין, הוא המימוש המלא של רצון ה':

מרובה היא מידת הבלטת כוחה של תורה שבעל פה המתגלה במחלוקת הדעות, מאשר במקום הסכמת הדעות. כי הלא בהך ד'אלו ואלו דברי אלהים חיים' כלול הוא היסוד כי גם השיטה הנידחית מהלכה תורה היא, אם רק נאמרה לפי גדר המשא ומתן של תורה שבעל פה. והיינו משום דתורה ניתנתה על דעתם של חכמי התורה (לשונו של הרמב"ן) ואם יעמדו למנין אחר כך ויכריעו כהדעה הנדחית, מכאן ואילך תשתנה ההלכה אליבא דאמת (יעוין אור ישראל פרק ל' בהערה). ונמצא כי מחלוקתם של חכמי תורה מגלה את כוחה של תורה שבעל פה הרבה יותר מאשר הסכמתם. מלחמתה של תורה איננה אופן אחד בין האופנים של דברי תורה, אלא שמלחמתה של תורה היא יצירה חיובית של ערכי תורה חדשים, שאין למצוא דוגמתם בדברי תורה סתם (חנוכה ג, ד).

דווקא המחלוקת, ולא ההסכמה, היא המתארת באופן נאמן את אופייה של תורה שבעל פה, משום שהמחלוקת מדגישה את העובדה שמרכז הכובד של השיח ההלכתי מצוי בשיקול הדעת של החכמים.⁸⁰⁷ בכך מוענקת מוחלטות חדשה לסובייקטיביות של החכם, וזוהי כוונת הציון 'לאור ישראל', הרומז לדברי רבי ישראל סלנטר שנידונו לעיל.

תפיסה זו של האמת ההלכתית, מזכירה את הסברו של המהר"ל לחובה לציית באופן מוחלט לדברי חכמים, 'אפילו מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל' (ספרי דברים קנד). הסיבה לכך היא שלא קיימת כלל 'אמת' מעבר לדברי החכמים: 'דמי שצויה על התורה על האסור ועל המותר צויה גם כן דבר זה לא תסור מכל אשר ירוך, ונמצא כי מה שהם מורים לו בהיתר הוא עושה שכך צויה הקדוש ברוך הוא'.⁸⁰⁸ כפי שביאר יעקב בלידשטיין:

גם המוסר הוא מוסר הטרונומי המכונן על ידי צו מגבוה... "מותר" ו"אסור" הם מושגים נורמטיביים הנקבעים על ידי נותן הנורמה עצמו. המערכת היא כולה "משפטית", היא המעניקה לגיטימיות להתנהגות זו או אחרת, ולא נותר אלא לקבל את הדין, שהרי רק הדין הוא אותנטי.⁸⁰⁹

כזו היא גם עמדתו של הרב הוטנר. האמת ההלכתית מוגדרת אך ורק במסגרת השיח ההלכתי. אין כל משמעות לעובדתיות היסטוריות או לסדר מטאפיזי כלשהו מחוצה לה.

הבנה זו של השיח ההלכתי כיצירה ראשונית, מביאה אותנו אל סוגיה חשובה ויסודית, בה מסביר הרב הוטנר את המתודולוגיה והאפיסטמולוגיה של השיח התלמודי, ומתוכה תתבאר יותר גם משמעותה של האמת ההלכתית.

האפיסטמולוגיה של השיח התלמודי: הכרה 'מינייה וביה'

במאמר ט לחנוכה עוסק הרב הוטנר ביחס בין חכמת הטבע לבין חכמת התורה:⁸¹⁰ חכמת הטבע עוסקת בתיאור החוקיות של העולם שלפנינו בהווה ובדרכים לשמר את קיומה. לעומתה, עוסקת חכמת התורה ביצירת עולם אידיאלי ולפיכך מגמת פניה יותר אל העתיד ופחות אל ההווה.

807 פסקה זו מדברי הרב הוטנר, הביא אבי שגיא במסגרת 'המודל הסמכותי', הרואה את העמדות של חכמי ההלכה כיצירה אנושית שאינה חושפת בהכרח את דברו של האל (אלו ואלו, עמ' 101).

808 גור אריה פרשת שופטים, עמ' פג.

809 יעקב בלידשטיין, "אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל" לעצמת הסמכות המוסדית בהלכה וגבולותיה, בתוך: משה בר (עורך), מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל, מוגשים לכבוד הרב פרופ' מנחם עמנואל רקמן בהגיעו לגבורות, רמת גן תשנ"ד, עמ' 226. ראה גם קסירר-גליקסברג, מסיני ללשכת הגזית, עמ' 160.

810 היחס בין תורה לחכמה היה נושא מרכזי בשיח ההגותי באותה תקופה. ראה למשל האנתולוגיה 'לאור האמונה', בעריכת משה פראגר, ניו יורק תשי"ח. שער שלישי: בין תורת ישראל חכמת האומות, עמ' 251-315.

בהקבלה לכך, מובחנת הברית על שבע מצוות בני נח, הנכרתת על קיום העולם, מן הברית של תר"ג המצוות של ישראל, הנכרתת על חידוש.⁸¹¹ הבחנה זו משמשת רקע להסברת קביעה מתודולוגית נודעת של הרמב"ן, על פיה, בשונה מן המדעים המדויקים כמו מתמטיקה או אסטרונומיה, שבהם קיימת ציפייה להגיע להוכחות חותכות ומוחלטות, הרי שבתחומו של הדיון התלמודי, יותר תמיד ממד ספקולטיבי מסויים:

כי יודע כל לומד תלמודנו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות ולא ברוב קושיות חלוטות שאין בחכמה הזאת מופת ברור כגון חשבוני התשבורת ונסיוני התכונה. אבל נשים כל מאדנו ודיינו מכל מחלוקות בהרחיק אחת מן הדעות בסברות מכריעות ונדחוק עליה השמועות, ונשים יתרון הכשר לבעל דינה מפשטי ההלכות והוגן הסוגיות עם הסכמת השכל הנכון, וזה תכלית יכלתנו וכוונת כל חכם וירא האלהים בחכמת הגמרא.⁸¹²

אופי הראיות במשא ומתן הלמודי מבוסס על סברתו ושיקול דעתו של החכם, שלאורם הוא מפרש את הסוגיה, ולא דווקא על ראייה מוחלטת ומכרעת מתוך הסוגיה עצמה. קביעה זו עלולה להתפרש כפגם וכחסרון, אולם הרב הוטנר רואה אותה דווקא כמעלה וכיתרון:

ומוכנים אנו עכשיו, לקראת האור השופע מדבריו של הרמב"ן כי אין בחכמת תלמודנו מופת חותך כגון חשבוני התשבורת ונסיוני התכונה יעו"ש. כי אין זה קול ענות חלושה של חכמת תלמודנו, הזקוקה להתנצלות על חסרון בהירות ההכרעה, ותוקף ההכרח אשר ה'מופת חותך' ממציא לידם של חוקרי התשבורת וחכמי התכונה. אדרבה, זו היא הרבותא הגדולה כי תפארתה וגאותה של חכמת תלמודנו, הוא בשלילת המופת החותך בתחומה... כי הלא המופת החותך של כל מדע, לקוח הוא מן המציאות שאותו מדע דן עליה וחוקר אותה. מדע ומדע ומציאות שלו. וכל מדע מתפרנס הוא מן המציאות שלו, ומשיג מתוכה את המופת חותך הנצרך לו לפי ענינו. וכל זה לא שייך אלא במדע המתייחס למציאות של הוה. אבל חכמת תלמודנו הנושאת את נפשה ליצירת מציאות של עתיד, הרי מופקעת היא בעצם מן המושג של 'מופת חותך'. המבחן היחידי בחכמת תלמודנו שיהא בבחינת מופת חותך, גנוז הוא במציאות העתידה של אחרית הימים. וממילא, לעת עתה, אי אפשר שיהא בחכמת תלמודנו מופת חותך. באופן כי חסרון ה'מופת חותך' בחכמת תלמודנו, היא גאותה ותפארתה של חכמת תלמודנו. כי אלמלא היתה בחכמת תלמודנו 'היכי תמצוי' של מופת חותך, כי אז היתה חכמת תלמודנו הופכת להיות חכמה-חוקרת מציאות, במקום היותה

811 חזרה על הבחנה זו והרחבתה בפסח סב, ג-ד. לדיון בהקשר זה במונחים 'חכמה חיצונית' לעומת 'חכמה פנימית' ראה חנוכה ד, ה; ו, יג.

812 הקדמת הרמב"ן לספרו 'מלחמות ה'", המיישב את השגות רבי זרחיה הלוי 'בעל המאור' על פסקי הר"ף. מובאת בדפוס וילנא במסכת ברכות לפני פירוש הר"ף.

חכמה-יוצרת מציאות. וחכמת תלמודנו בתור מדע חוקר מציאות – זה הוא דבר הסותר את עצמו (חנוכה ט, ה).⁸¹³

היעדרו של מופת חותך בחכמת התורה איננו מקרי, והוא מתחייב מן ההבדל בין אופיו הדסקריפטיבי של המדע לבין אופייה הפרספקטיבי-נורמטיבי של התורה. ההוכחה המדעית בתחום חכמת הטבע היא דדוקטיבית. היא מבוססת על ניתוח של המציאות הקיימת, וחותרת לחשוף את הפתרון הגנוז בה זה מכבר. אולם בחכמת התורה אין אפשרות של הוכחה מסוג זה, משום שהיא יונקת מן הצפיה אל עבר העולם האידיאלי שאותו היא חותרת ליצור, ואין היא מבוססת על אנליזה של העולם הקיים.⁸¹⁴ אם נשתמש במונחיו של קאנט, הטיעון המדעי הוא אנליטי, ואילו הטיעון התורני הוא סינתטי-אפריורי.⁸¹⁵ משום כך רואה הרב הוטנר בחסרונה של הוכחה דדוקטיבית מוצקה בשיח התלמודי לא מגרעת אלא יתרון, וברעיון זה הוא רואה פתרון למצוקה המטרידה את לומדי התורה בדורו:

נרות חנוכה באים הם על הפורקן מגלות יון. גלות יון מיוחדת היא בזה שעיקר ענינה, גלות של חכמת תלמודנו אצל שאר חכמות. גלות זו הרבה פנים יש לה. אחד הפנים של הגלות הזו, הוא הלחץ המעיק אשר החכמות הללו דורסות הן על גבי חכמת תלמודנו, מתוך החוצפה של מציאות ה'מופת החותך' אצלם. הפורקן הפנימי מדריסת חוצפה זו, היא ההכרה החיה כי אין חכמת תלמודנו תולדה מן המציאות הקיימת, אלא שהוא מקור

813 על דברי הרב הוטנר במאמר זה ראה אברהם וינרוט, 'גמירות דעת יוצרת לעומת גמירות דעת המשלימה עם הקיים', סיני קכג-קכד, ספר רפאל (תש"ס), עמ' קצו-רב.

814 הבחנתו של הרב הוטנר מזכירה במקצת את השקפתו של רבי דוד כהן, הנזיר, המבחין בין ההגיון היווני המנתח את העולם הנראה לעין, לבין ההגיון העברי השמעי, המבוסס על הקשבה והתמסרות לקול הנשמע מעבר לעולם. רעיון זה חוזר את כל ספרו 'קול הנבואה – ההגיון העברי השמעי', ירושלים תש"ל (ראה למשל עמ' לח). על פי שני האישים, חכמת התורה איננה מנתחת את העולם שלפנינו. אלא שעל פי הרב הוטנר, מבוססת חכמת התורה על היצירתיות ההלכתית המכוננת עולם אידיאלי, ואילו הנזיר רואה את חכמת התורה כהקשבה מיסטית, המפעמת לדעתו גם בשיח ההלכתי (ראה דב שוורץ, 'היסודות הלוגיים של הדרשנות ההלכתית, גישתו של הרב הנזיר', הגיון 1995, עמ' 23-64; קסירר-גליקסברג, מסיני ללשכת הגזית, עמ' 93-94). נקודה זו ודאי איננה מקובלת על הרב הוטנר, המאמץ בדרך כלל את דעת הרמב"ם המפריד בין הפעילות האינטלקטואלית של החכם לבין השגה מיסטית מכל סוג (ראה פחד יצחק חנוכה, יב, ט-י). כדאי להעיר כי הבחנה דומה לזו של הרב הוטנר מצויה בהבחנתו של מרטין בובר בין ההשקפה היוונית לזו היהודית, במאמרו 'רוח המזרח והיהדות' (תעודה ויעוד, כרך א, עמ' 54-69). למשל: 'היווני אומר לכבוש את העולם, היהודי – להשלימו. בשביל היווני העולם הוא נמצא, ואילו ליהודי העולם מתהווה' (שם עמ' 61).

815 ראה ביקורת התבונה הטהורה, מבוא, IV עמ' 33. בהקשר זה ראוי להזכיר את עבודותיו של מיכאל אברהם, המבוססות על הבחנה דומה לזו של הרב הוטנר בין אופיו של המחקר המדעי לבין הלך המחשבה ההלכתי. ראה למשל מאמריו: 'מעמדן הלוגי של דרכי הדרש', צהר יב (תשס"ג), עמ' 9-21; 'אינדוקציה ואנלוגיה בהלכה (עיון בשורש ב' של הרמב"ם)', צהר טו (תשס"ג), עמ' 23-34.

למציאות העתידה להתחדש, ורק בזה גנוז הוא סוד העדר ה'מופת החותך' מחכמת תלמודנו. הכרה זו תופסת היא את חכמת תלמודנו תפיסה של מקור, שהיא השגה בדרך מיניה וביה, ולא תפיסה של תולדה, שהיא השגה בדרך 'מופת חותך' ממקום אחר. אורות הפורקן הללו, אין כוחם יפה אלא בסגולתם להאיר לתוך הנפש את תכונת המקור של מיניה וביה. כי עמך מקור חיים באורך נראה אור (חנוכה ט, ז, ההדגשה שלי).

המשפטים המודגשים מעמיקים את ההבנה בדברי הרמב"ן. ההבדל בין חכמת התורה לבין חכמת הטבע מתבטא גם באופן ההכרה ולא רק בַּתְּקִינָה. חכמת הטבע נתפסת באופן של 'תולדה' שהיא השגה בדרך "מופת חותך" ממקום אחר. זוהי אפיסטמולוגיה של אובייקט מוכר הנתפס על ידי סובייקט מכיר. ההכרה מצביעה על תוכן הקיים מחוץ לאדם, זוהי 'ידיעה על' ולא 'ידיעה את', ולפיכך הדרך לקנייתה היא באמצעות הוכחה על קיומה של הידיעה. לעומת זאת, חכמת התורה מושגת באמצעות 'תפיסה של מקור', שהיא השגה בדרך של מיניה וביה, היינו, ללא פער בין המוכר לבין המכיר, בין המסמן לבין המסומן. אין היא מתארת מציאות שמחוצה לה, אלא יוצרת בעצמה את תכניה בדרך של נביעה מן המקור.⁸¹⁶ לפיכך, דרך קנייתה של הידיעה התורנית היא 'מבפנים', על ידי התלכדות הסובייקט המכיר והאובייקט המוכר. בדרך זו דבק הלומד במקורה האלהי של היצירה האנושית, וזו כוונת סיומה רב העוצמה של הפסקה: 'כִּי עִמָּךְ מְקוֹר חַיִּים בְּאוֹרְךָ נִרְאָה אֹר'.⁸¹⁷

ראוי לציין את הדמיון בין דבריו של הרב הוטנר לבין תפיסה דומה אצל הרב קוק. בקטע שכותרתו: 'חכמת הקודש הפועלת', מבחין הראי"ה בין חכמת הקודש לבין המדע, בכך שהמדע מתאר את המצוי זה מכבר, ואילו חכמת הקודש מחדשת את המציאות.⁸¹⁷ נקודת דמיון נוספת היא ההבחנה בין אופני ההכרה השונים: החכמה מתארת את המציאות מבחוץ, לעומתה, הנבואה,

816 הרעיון שההכרה יוצרת את תכניה מתוך עצמה, דומה ל'עיקרון הראשית' אצל הרמן כהן. כהן, בניגוד לקאנט, סבור שהשכל איננו רק 'מסדר' את נתוני החושים, אלא גם יוצר אותם. וזו ההכרה ה'טהורה'. כך למשל, 'הסולם של הצבעים ושל הצלילים שאותו קובעת הפיסיקה, עובר בהרבה את הגבולות המצומצמים של העין ושל האוזן' (ש"ה ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה – שיטות בפילוסופיה שלאחר קאנט, ירושלים תשל"ט, עמ' 176), ומכאן שמוצאה של ההכרה איננו אמפיריציסטי אלא רציונליסטי. ראה גם ש"ה ברגמן 'עיקר הראשית בפילוסופיה של הרמן כהן', הוגים ומאמינים, תל אביב תשי"ט, עמ' 139-159.

817 'כל עניני הקודש ממקור חיי החיים הם באים, מיסוד החיים המהווה את הכל, ויש בכך התוכן המקודש להוות המון ברואים לאין תכלית, לנטוע שמים וליסד ארץ, וקל וחומר להטביע צורה חדשה ומובלטת על הנפש ההוגה. וכל המדעים של חול אין בהם זה הכת, כי הם אינם מחדשים ומחוללים חדשות מצד עצמם, אלא הם מצייירים ומציגים לפני ההשקפה השכלית את מה שהוא נמצא במציאות, ועל כן אינם יכולים גם לעשות את ההוגה בהם לבריה חדשה' (אורות הקודש א, עמ' א).

תופסת אותה מבפנים ומתמזגת עמה, ולפיכך גם מסוגלת לשנותה.⁸¹⁸ דומה לכך גם הבחנתו של א"ד גורדון בין שני סוגי השגה: הכרה וחוויה. ההכרה היא השגה חיצונית של אובייקטים, תפיסה רציונלית המקטעת את העולם לפרטים, ואילו חוויה היא תפישת ההויה 'מבפנים'.⁸¹⁹

כל אלו קרובים במידה מסויימת להכרה של 'מיניה וביה' של הרב הוטנר. אולם גם כאן מתקיימת אותה 'רציונליזציה של המיסטיקה',⁸²⁰ שעליה עמדנו מספר פעמים. בשונה מדבריהם של הרב קוק או של א"ד גורדון, התלכדות המכיר והמוכר לא מתרחשת באמצעות איחוד מיסטי, אלא באמצעות יצירה האינטלקטואלית, בה מתאחד המכיר עם המוכר, פרי יצירתו. כך מתורגמת החוויה המיסטית לעולמו האינטלקטואלי והיצירתי של איש ההלכה.

בנקודה זו קיים דמיון רב לפילוסופיית ההלכה של הר"ד סולבייצ'יק. כפי שהראה אביעזר רביצקי,⁸²¹ מצליח 'איש ההלכה' להתגבר על הפער שיצרה האפיסטמולוגיה הקאנטיאנית בין ההכרה האנושית לבין הדבר כשלעצמו, באמצעות העיון ההלכתי, המאפשר אחיזה ממשית במוחלט. בכך הוא שב אל תורת ההכרה העתיקה, בה מתלכדים השכל, המשכיל והמושכל לאחדות אחת.⁸²² אחדות זו מושגת גם אצל הרב הוטנר באמצעות היצירתיות ההלכתית, והיא משתלבת היטב בשאיפה האימננטית הכללית שלו.

רעיונות אלו של הכרה 'מיניה וביה', ושל 'חכמה יוצרת מציאות', מעניקים עומק נוסף לדיון הקודם במשמעותה של האמת ההלכתית, ולעמדתו של הרב הוטנר הרואה אמת זו כיצירה.

818 'ההבדל שבין הנבואה להחכמה הוא שהחכמה היא מסתכלת במציאות הסתכלות צדדית, שטחית או עמוקה, אבל אין ההסתכלות הזאת פועלת במהות המצוי שום פעולה, והנבואה היא הסתכלות של חיים, שהפעולה והיצירה של המציאות, משטריה ופנימיותיה, משורגים יחד עמה' (אורות הקודש א, עמ' רעב).

819 כפי שהסביר ש"ה ברגמן, 'היחס בין השכל המכיר לדברים המוכרים על ידו הוא יחס חיצוני, אבל קיימת גם הכרה כזאת, 'השגה' כזאת, שהיא מבוססת על הזהות בין המשיג והמושג, על יחס פנימי בין עצמותו של הדבר ובין עצמותו של המשיג, וההשגה הזאת, ולא ההכרה של השכל, היא ההכרה האמיתית' (משנתו של א. ד. גורדון על האדם והטבע, אנשים ודרכים, ירושלים תשכ"ז, עמ' 320). ראה עוד אברהם שפירא, אור החיים ב'יום קטנות' – משנת א"ד גורדון ומקורותיה בקבלה ובחסידות, תל אביב תשנ"ו, עמ' 93-143. לעניינינו יש לציין את הקשר בין 'חוויה' לבין יצירה, שגם היא נולדת מבפנים ובבת אחת (שם, עמ' 94).

820 כדברי שוורצשילד, מבוא, עמ' 258.

821 אביעזר רביצקי, 'קניין הדעת בהגותו: בין הרמב"ם לניאוקאנטיאנים', בתוך: שאול ישראלי, נחום לאם ויצחק פאל (עורכים), ספר היובל לכבוד הגר"ד סולובייצ'יק, ירושלים תשמ"ד, עמ' קכה-קנא.

822 ראה מורה הנבוכים א, סח; איש ההלכה, עמ' 193-207.

סיכום

בתחילת הפרק עמדנו על דעתו של הסבא מסלובודקה שהנגיעות הסמויות פוגמות בשיקול הדעת ההלכתי של החכם, מתוך כך מובן שפוסק שהתחנך על ברכיה של תנועת המוסר יחשוש, בעת בוא הוראה לפניו, שמא נטיות עלומות מעוותות את שיקול דעתו. אולם בהמשך הלך החשש והתפוגג: החזון איש מאמין ביושרו האינטלקטואלי של הפוסק באופן מוחלט; הר"ד סלובייצ'יק סבור שהנטיות אינן חודרות כלל לתוככי החוקיות הפנימית של ההלכה; רבי ישראל סלנטר מלמד שההלכה מוכנה לספוג את הסובייקטיביות של החכם; והחסידות מגדילה לעשות ונועצת אותה בשורש הנשמה האלהי.

גם הרב הוטנר מסרב לקבל את חששם של בעלי המוסר מנגיעותיו של הפוסק, אולם מסיבה שונה לגמרי. לדידו, האמת ההלכתית מבוססת מעיקרה על הסובייקטיביות האנושית. מאחרי תהליך הפסיקה לא קיימת כלל אמת מטאפיזית שאותה עלול החכם להחטיא, פסיקה שנעשתה במסגרת הכללים, מכוננת את האמת ההלכתית מיסודה. בכך אנו שבים אל תפיסת האמת, לא כהתאמה למציאות חיצונית אלא כחיוב פנימי (כדלעיל עמ' 129).

ההלכה היא מערכת אפריורית לחלוטין, ואין היא משקפת נתונים עובדתיים כלשהם, היסטוריים, מדעיים או אפילו מטאפיזיים. השקפה זו קשורה בתפיסה הכללית של יחסי תורה ומדע. המדע הוא 'חכמה-חוקרת מציאות', כלומר, מבוסס על חשיפה אנליטית של העולם שלפנינו. לעומת זאת, התורה היא 'חכמה-יוצרת מציאות', כלומר, יוצרת את תכניה באופן ראשוני כשפניה מועדות אל עבר עולם אידיאלי, עתידי. הבדל זה מתבטא גם באופן ההכרה ולא רק בַּתְּכָנִיָּה. בניגוד לחכמת הטבע היודעת על תכניה בדרך של היסק 'מבחוץ', חכמת התורה יודעת את תכניה 'מבפנים', שכן תכני ההכרה נוצרים יחד עם מחשבתו של החכם, מיניה וביה. כך מתלכדים האובייקט המכיר והסובייקט המוכר. כאן באה לידי ביטוי המגמה האימננטית (כדלעיל, עמ' 122 והלאה), המפעמת בכל הגותו של הרב הוטנר.

לסיום, ברצוני להעתיק כמה שורות מתוך דבריו המלבבים של הרב מאיר בר אילן, המתאר את הבטחון העצמי של סבו, הרב יחיאל מיכל אפשטיין, בעל 'ערוך השולחן', מגדולי הפוסקים בדורו, בעת שבאה לידי הוראה:

כי לא רק שהיו גדולות ידיעותיו בפוסקים, מרובות יותר גם משל הגאונים הגדולים בדורו, אלא – מה שחשוב במדה לא מועטה מזה – שהיה נגש לשאלה כדרך שנגש מנתח גדול לנתוח, מתוך בטחון באבחנה שלו ומתוך בטחון גם בזה, שמה שהוא חותך ואיך שהוא חותך הרי זו הרפואה הנכונה, כי לולא כן לא היה שום מנתח יכול לעשות מלאכתו בשלמות. כמה רבנים משולים לפעמים לסוג של רופאים, שאמנם גדולים הם מאוד בתורת

הרפואות להלכה, אבל כשבא לידם מעשה אין הם בטוחים בעצמם, נותנים הם תרופות שונות שיכולות לרפא את המחלה ואם לא – סוברים הם – יבקשו תחבולה אחרת. הבטחון השלם אין להם.⁸²³

לענייננו: חוסר בטחון עצמי עלול לפגום את ההוראה לא פחות מן הנגיעה עצמה. בהמשך מביא הרב ברלין. את תשובתו של סבו, על השאלה כיצד אין הוא חושש שמא ייכשל בהוראה:

צריך אדם רק לכוון את לבו להיות פוסק כהלכה. ולהלן מזה – הרי 'לא ניתנה תורה למלאכי השרת', ואם כל אחד יהיה חושש תמיד שדעתו לא נכונה, למי אפוא ניתנה תורה? האדם צריך שכונתו תהא ישרה ועליו לבקש את האמת, והשאר – 'והוא רחום יכפר עוון'.⁸²⁴

823 מוולזין עד ירושלים, כרך א, עמ' רכט.

824 שם, עמ' רכט-רל.

פרק עשירי

דיון מסכם: הגותו של הרב הוטנר על רקע מקורותיה

בפרק שלפנינו נעמוד על הייחוד בהגותו של הרב הוטנר, באמצעות מבט פנורמי על שלושת הזרמים המתנקזים אליה. נפתח ביחס בין תפיסת התשובה של הרב הוטנר לבין שיטתו של רבו, הסבא מסלובודקה. נמשיך בציון נקודות השפעה של הלך הרוח המודרני, שאותו ייצג עבורנו בעיקר ניטשה, ונסיים במספר הערות על תרומתה של החסידות.

תנועת המוסר

כפי שהעיד הרב הוטנר על עצמו, קומת היסוד שלו היא הסבא מסלובודקה.⁸²⁵ נעיין מעט בהגותו של הסבא, ונעמוד על קווי הדמיון והשוני.

מקובל לראות את הנהגתו החינוכית של רבי נתן צבי פינקל, הסבא מסלובודקה, כענף אופטימי ייחודי בתנועת המוסר.⁸²⁶ בניגוד לגישות מוסר אחרות המתמקדות בצדדיו השפלים של האדם, הרי שהגותו של הסבא, מבוססת על גדולת האדם ותפארתו.⁸²⁷ כך למשל, במסתו 'איש ההלכה', רואה הר"ד סולובייצ'ק את דרכו של הסבא כשינוי לטובה ביחס למנלכוליה ולאווירת האפסות, שאפפו את תנועת המוסר בראשית דרכה, ואשר היו בין הגורמים להתנגדותם של חלק מראשי ישיבות ליטא לתנועת המוסר:⁸²⁸

825 ראה לעיל, עמ' 4.

826 ראה למשל בנימין בראון, 'גדלות האדם והקטנתו: תמורות בשיטת המוסר של ישיבת סלובודקה', בתוך: עמנואל אטקס (עורך), 'ישיבות ובתי מדרשות, ירושלים תשס"ז, עמ' 243-271.

827 ביטוי בן זמננו לאידיאה זו אפשר לראות בגינוניהם האריסטוקרטיים ובלבושם ההדור של תלמידי ישיבת 'חברון', ממשיכתה הארץ ישראלית של ישיבת כנסת ישראל בסלובודקה.

828 הר"ד מזכיר את נסיונו של ר' יצחק בלאזר להשפיע על ראשי ישיבת וולוז'ין להכניס לתכנית הלימודים את לימוד המוסר, כרפואה ליצר הרע, ואת תשובתו של רבי חיים מבריסק: 'אדם החש במעיו נותנים לו שמן קיק. ברם ברי הדבר שאם יפרנסו את הבריא בשמן קיק, יחלה ויפול למשכב. אם פגע בך מנוול זה, אם נורמלי אתה ברוחך ונפשך, שלם בתודעתך ואופייך, עסוק בתורה, משכהו לבית המדרש. זוהי הסגולה היותר בדוקה במלחמת האדם עם יצרו... אנחנו בוולוז'ין בריאים ב"ה בנפש ובגוף שלמים בתורתנו, ואין צורך כאן בשמן קיק. אם חכמי קובנה וקלם מוכרחים לשתות סמים מרים – ישתו ככל אוות נפשם, אבל אל יזמינו אחרים לסעוד עמהם' (איש ההלכה, עמ' 68). על כך השיב על כך ר' יצחק בלאזר בהזדמנות אחרת: 'לדידי המוסר איננו כשמן קיק שחולי מעיים בלבד צריכים לו אלא כיסוד החמצי שבאוויר הנשימה' (כ"ץ, פולמוס המוסר עמ' 292-294, וינברג, לפרקים, עמ' ס).

למען האמת והצדק יש להדגיש, כי תנועת המוסר, כשהביאה סימני גדלות ובגרות בישיבת 'כנסת ישראל', על ידי השפעתו של ר' נטע הירש פינקל, ובישיבת מיר בתקופה האחרונה, בהנהלתו הרוחנית של ר' ירוחם לייבאוויץ, לבשה צורה אחרת לגמרי והתקרבה להשקפת עולמם של אישי ההלכה הגדולים. הפחד, המורא והמלנכוליה התנדפו, ומקומם תפס רגש איתן של קידוש החיים וחדוותם. פעולת ההכרה על פי ההלכה, חידושי תורה ויצירה רוחנית ירשו את רשותם של הרגשנות ורכות הנפש היתירה והמבט העצבני שירדו בראשונה לעולם תנועת המוסר (איש ההלכה, עמ' 69).

בדומה לכך מתאר דב כ"ץ, תלמידו ועורך כתביו של הסבא מסלובודקה, את האווירה בישיבת כנסת ישראל בסלובודקה:

לאחר שהתנועה יצאה למרחב והיתה לנחלת רבים עסקו בעיקר בעליונות האדם, בהסברת אושרם של החיים הרוחניים, בתיאור התענוגים והעידונים הנצחיים וכדו', והנושאים הללו דוקא עוררו חדוות היצירה ושמחת החיים... מי שביקר פעם בהיכלי ישיבת סלובודקה ובא במגע עם תלמידיה יודע עד כמה עליזות וחדוות החיים היו שריות בה, ובכמה עוז ומרץ עלומים היו מלאים התלמידים והכל היה אומר שירה ורננה. וגם על כך היה עומד ומצביא רנ"צ ומרומם את הרוחות, של היחיד בפרט ושל הציבור בכללו (פולמוס המוסר, עמ' 312).

כפי שממשיך כ"ץ, גם בימים הנוראים, שהיו אפופים בדרך כלל באווירת קדרות וחרדה, היה הסבא קורא לעונג ולשמחה, בהסתמכו על הכתוב בספר נחמיה (ח, ט-י) המתייחס לראש השנה: 'אַל תִּתְאָבְלוּ וְאֵל תִּבְכּוּ... לְכוּ אֲכֹלוּ מִשְׂמְנֵי וְשִׁתּוּ מִמִּתְקִים וְשַׁלְחוּ מְנוֹת לְאִין נְכוֹן לוֹ... וְאֵל תִּעַצְבוּ כִּי חֲדוֹת ה' הִיא מְעַזְכֶם'.

לא בכדי עורר הסבא על העונג והשמחה. כפי שעולה משיחות רבות שלו, ובאורח לא שיגרתי בתנועת המוסר, ראה הסבא את העונג כתכלית הבריאה כולה. כך למשל, מסביר הסבא כי בניגוד להבנה המקובלת, שברכות הנהנין נועדו להזכיר לאדם שהנאות הן מתנת ה', הרי לאמיתו של דבר נועדה הברכה להעצים את ההנאה על ידי העמקת תחושת החסר, מה שיגרום לכך שהפורקן שבמילויה יביא לעונג רב יותר.⁸²⁹

829 השיחה 'והיה הנאתכם – עבודתכם', נרשמה על ידי הרב א. ז הלר, נדפסה בכתב העת 'תבונה', תרפ"ח. הובאה בקובץ: הסבא מסלובודקה – תולדותיו, שיטותיו, אמריו, בעריכת דוד ווינברגר, ניו יורק תשמ"ו, עמ' קלא-קלו. הנה כמה ציטוטים: 'הכרת המלכות לא באה כדי להטיל מרות והשתעבדות, וחיוב הברכות איננו מס, שהטיל הקב"ה על הבא לקבל חסד מעולמו, אלא הכרת המלכות היא מקור העונג של הבריאה, וחיוב הברכות הוא שורש החסד אשר עליו נבנה העולם. וכיצד הוא הדבר? מטבע הרגשת האדם, שאין היא מתפעלת אלא מן ההופעה החדשה. הדבר הקבוע תדיר אין בכוחו לעורר הרגשה. וגם הרגשת העונג מתעוררת רק אז, כשהיא מולידה דבר שלא היה, מציאות חדשה. ועל כן אי אפשר לו לאדם להרגיש את עדן ההווה אם לא יקדם לו

כך גם בנוגע למושג הקדושה. בשונה מהסברים אחרים קובע הסבא כי הקדושה משמעה עונג, ולפיכך מצוות עונג שבת היא חלק מקדושת השבת. לענייננו, גם התשובה מכוונת להשלים את העונג שנחסר על ידי החטא:⁸³⁰

והנה הקדושה של יום השבת באה דווקא על ידי תענוגים גשמיים... ונמצא שכל הבריאה שהיא קדושה אינה מתבטאת כי אם על ידי תענוגים גשמיים. ומכאן שגם התשובה אינה באה אלא על ידי תענוגים גשמיים, שהרי עיקר התשובה היא לתקן את הפגם שפגם בקדושה, ואם קדושה היא עונג, הרי הפגם בקדושה הוא העדר העונג ואין לתקנו אלא על ידי השלמת העונג כלומר ע"י תענוגים גשמיים... והנה אנו רואים... כי כשהגיע ראש השנה אמר עזרא אל העם "אל תתאבלו ואל תבכו וכו' לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים וכו' כי קדוש היום לאדוננו" (נחמיה ח). הרי שדוקא על ידי התענוגים, ותענוגים גשמיים, כגון אכילת משמנים ושתית ממתקים יש להגיע אל התשובה (אור הצפון ב, עמ' קכג-קכד).

לא רק בראש השנה, אלא אפילו ביום הצום, יום הכיפורים, קיים היבט מסויים של עונג:

ולקדוש ה' מכובד' – זה יום הכיפורים שאין בו לא אכילה ולא שתיה אמרה תורה כבדהו בכסות נקיה (שבת קיט). הרי שגם לשם קדושת יום הכיפורים יש להשתמש בעינוגים וכיבודים גשמיים... ועל ידי כן להיטהר ולבוא לידי תשובה וקדושה (שם, עמ' קכד).

אפילו מתוך יגון הצער על החטא אפשר להפיק עונג מסויים. כך מבאר רנ"צ את דבריו של רבינו יונה שהיגון הכרוך בתשובה 'יבוא מאת טוהר הנשמה העליונה' (שערי תשובה א, יג). לדברי הסבא, אף יגון זה הוא סוג של עונג: 'לא שיצער את עצמו אלא ייצור לו צורה אחרת של תענוגים הבאים מתוך יגון הנפש' (אור הצפון שם, עמ' קכז).

צער חסרונה. ובה במידה שירגיש את צער החסרון, באותה מידה תגדל ההנאה מהשלמת החסרון... כדי להוציא את האדם משגרת הרגלו, כדי לחדד בו את חוש הרגשתו, שירגיש את נועם הבריאה וחסדי ה' הממלאים את כל חלל העולם, קבעו לנו חז"ל סדרן של ברכות... באופן כזה, הכרת המלכתו איננה עול... והייתה הנאתכם עבודתכם, ותענוגים המס שלכם, וההכרה וההרגשה בטוב חסד ה' ברוב עומקם ורוחבם תשלום החסד'. שיחה זו הובאה בקיצור גם באור הצפון חלק שלישי, ירושלים תשל"ח, ברשימה 'טעמן של ברכות', עמ' פד-פז. הכותב הוא משה אהרן ריפס שנהרג זמן קצר לאחר מכן בפרעות תרפ"ט.

830 במיוחד בשיחה 'עונג שבת ועונג התשובה', אור הצפון ב, עמ' קכב-קכח. מעין זה שם חלק א עמ' קנד-קס, ובדרשה 'עונג המצוות', שם חלק ב, עמ' קסז-קסח. ראה גם פכטר, תפיסת התשובה, עמ' 269-272.

רעיונות אלו מהווים שינוי משמעותי ביחס לאווירת החרדה האופפת בדרך כלל את הימים הנוראים בתנועת המוסר,⁸³¹ וללא ספק בנקודה זו הושפע הרב הוטנר מרבו, הסבא מסלבודקה.

אולם, בשונה מן ההשקפה המקובלת, ולמרות הדברים המרנינים שראינו עד כה, סבורני שאין לראות את דרכו של הסבא מסלבודקה כמפנה משמעותי בתנועת המוסר. על פי עדויות רבות, גישתו החינוכית של הסבא היתה מחמירה ונוקשה.⁸³² מאמריו של הסבא המדגישים את גדולת האדם, הנתפסים בדרך כלל כעדות לגישה אופטימית, כמעט הומניסטית, הם רק צידו האחד של המטבע.⁸³³ צידו האחר הוא שהאָדָרָה זו של האדם והעצמת חשיבותם של מעשיו, גם הקטנים והפעוטים, גוררת בעקבותיה הגדלה מקבילה של חסרונותיו ונטיותיו הרעות. כפי שאפשר להיווכח משיחות רבות של הסבא, ההתבוננות במעשי האדם ברזולוציה גבוהה מגבירה אמנם את הרגישות לכל צער קל שלו⁸³⁴ או לכל זיע קל של הטבה, אולם בד בבד מעצימה את הרגישות גם לכל קמט וחספוס מוסרי.

מבנה דרשותיו של הסבא הוא בדרך כלל כזה: רנ"צ סוקר אחת מדמויות המופת התנ"כיות או החז"ליות, מביא ראיות לגדולתה וצדקותה, ומוכיח שעם כל גדולתה, הקפידו עמה מאוד מן

831 השווה למשל רבי ישראל סלנטר: 'מלפנים כאשר ידעתי – כל איש אחזו פלצות, מקול הקורא קדוש אלול' (כתבי ר"ס, אגרת יד, עמ' 238).

832 כך למשל מספר הרב יחיאל יעקב וינברג שרנ"צ פינקל הכריח אותו להודות בפני ר' נפתלי אמסטרדם כי שיקר לו, ולאחר שעשה ברגל, במאמץ רב את הדרך הארוכה מסלבודקה לקובנה, וכבר כמעט הגיע אל ר' נפתלי, שלח הסבא להשיבו ואמר: 'רציתי לעקור מלבך את השקר, שתיהפך לבעל תשובה גדול. וכעת שראיתי שנהיית בעל תשובה, היית מוכן ללכת לר' נפתלי, אתה כבר לא צריך' (וינברג, לפרקים, עמ' תרכו). ראה גם דבריו של דב כ"ץ אודות המרד שהוביל לפילוג בישיבת סלובודקה, בשל התרעומת על הנהגתו הנוקשה של רנ"צ פינקל, ועל היחס המפלה כלפי תלמידים נבחרים (תנועת המוסר ג, עמ' 209-241; פולמוס המוסר, עמ' 262-264). גם ביחסו של הסבא לרב הוטנר עצמו היתה קפדנות מסויימת, ראה דבריו של הרב משה סמסונוביץ (קריאה בקריה, קרית ספר תשנ"ח עמ' ג): 'זכורני כשבאנו לניחום אבליים אצל הרבנית דויד שתחי', בתו של הגאון רבי יצחק הוטנר זצ"ל, אמר מו"ר הגר"ש וולבה שליט"א: אין לנו מושג מהתוכחות הקשות שהסבא מסלבודקה נתן לראש הישיבה (הגר"י הוטנר ז"ל) והוא ידע לקבל ולא לבעוט. משגיח של ישיבה כיום לא היה מעיז לעשות כמו הסבא כי היום לא מסוגלים לקבל תוכחה כראוי. באותו זמן היה שם גם הגה"צ רבי מאיר חדש זצ"ל שהגיב בתוקף: גם היום מסוגלים לקבל אם יודעים שהתוכחה באה מתוך אהבה. אצל הסבא ידעת שכל כולו היה אהבה כלפך, הוא אוהב אותך ממש, ולכן יכולת לקבל ממנו אף דברים קשים'.

833 דומני שבאידיאל של גדלות האדם קיימת בעיה נוספת: התביעה העצומה שהוא מציב, אם לא תהיה מלווה בבטחון ממשי מקביל ביכולותיו של החניך, עלולה לגרום לתסכול מתמיד. בהקשר זה נאים הדברים שמוסר דב כ"ץ משמו של הרא"ה קוק: 'ר' נתן צבי יצר חלל גדול בלבבו של האדם לרגלי שאיפותיו המקסימליות, אבל לא סיפק את התוכן במה למלא את החלל הזה' (תנועת המוסר ג, עמ' 99).

834 כך למשל בדרשה: 'ממדי חסד ה" מלמד רנ"צ שהקב"ה שברא את העולם בכדי לענג את בריותיו, מתחשב בכל צער קל של בריותיו, ולפיכך נחשבת יציאת מצרים לחסד של עם ישראל: 'זכרתי לך חסד נעורך אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר' (אור הצפון ב, עמ' קו-קיז).

השמים על חטא קל ולא מורגש שלה.⁸³⁵ מכאן הוא למד עד כמה גדול רושמו של כל חטא הנראה בעינינו קל,⁸³⁶ ועד כמה גם באדם גדול עשויה להתעורר נגיעה נסתרת, נטיה דקה מן הדקה אל החטא.⁸³⁷ כך למשל מלמד רנ"צ, כי כשנצטוו משה ללכת למצרים ולגאול את בני ישראל, סירב משום שחשש שמא בכך יכנס לתחומו של אהרון, ויגרום לו לקנאה, הרי שגם כאשר מדובר באדם כה גדול ובשעה כה גורלית לעם ישראל יש לחוש לנגיעות נסתרות.⁸³⁸

מבחינה זו אין אצל הסבא כל שינוי מדרכה המסורתית של תנועת המוסר. אדרבה, מבחינת רגישותן ל'נגיעות', הרי הוא מן המחמירים. גם אצלו קיימת בדיקה מדוקדקת לאור הנר, בחורים ובסדקים, של כל שמץ רוע ואונאה עצמית, וחשד מתמיד שהטיעונים המתיימרים להיות אינטלקטואליים, אינם אלא רציונליזציה של תאוות ואינטרסים.⁸³⁹

לכל אלו אין כלל מקום בשיטתו של הרב הוטנר, ובכך דרכו שונה לגמרי מדרכו של רבו. כפי שראינו מספר פעמים בחיבור זה, מאמרו של הרב הוטנר יוצאים פעמים רבות מתוך השאלות הקלאסיות של תנועת המוסר, אולם תשובותיו שונות לגמרי. אין אצלו כלל חיטוט פנימי בנבכי

835 למשל: קריעת ים סוף התרחשה על פי חז"ל בזכות צדקותו של יוסף במעשה אשת פוטיפר, אולם החטא הקל של לשון הרע על אחיו, חטא שאף אביו לא הרגיש בו, גרם רעות רבות לו ולזרעו, 'אמור מעתה שכל המעלות אי אפשר להן לחפות על פגם קל ביותר, ועם כל היסורים הגדולים הממקרים עונותיו של אדם, אפשר שיחד עם הזכויות שנקבעות לדורות לא יתעלמו לאחר דורות רבים גם מהפגמים וישקול למטרפסיה עבורם' (אור הצפון ב, עמ' מז). ראה גם שם עמ' קעא: 'עקוב הלב מכל ואנוש הוא מי ידענו (ירמיהו ז). אין סוף למזמות הרשע העקובות המושרשות בתוך לבו של האדם, שעם כל שיא מעלותיו והתעליותיו לרום הפסגה, הן אינן מרפות ממנו ונוקבות בו עד תהום הנפש, מחדירות בו מחשבות כוזבות וכוונות זדוניות, חותרות תחת כל יסודות אמונתו והכרתו ומסירות אותו מדרך ה'."

836 ראה הדרשות 'דקות חיובי התורה' (אור הצפון ב, עמ' קלו-קמ); 'מושגי התורה' (שם, עמ' קמא-קמה).

837 ככל הנראה, כדי לשמר את גדולתה של הדמות, מתאר רנ"צ את חטאי אותן דמויות מופת כפגמים קלים ביותר, ו'בחינה' בלבד של החטא. גישה זו מעוררת את השאלה: אם אכן החטא כה פעוט, האם הולם אותו עונש כה כבד? כמו כן, האם אכן היו אישי התנ"ך דמויות פלא, מלאכיות, שכמעט אין להן דבר עם האדם הרגיל? דומה שהשאלה האחרונה עומדת בבסיס התנגדותו של הרב הוטנר להאדרה יתירה של 'גדולים', כדלעיל עמ' 182.

838 'מאחר שמשחשש לכך, הרי מכאן כמה עמוקים צפוני האדם, שיתכן שאף באהרן המופשט לגמרי מעצמיותו, יסתר בחביוני נפשו פנימה איזה כח טמיר ונעלם של צער פרטי בהקשר עם אותו ענין אלקי נשגב זה. "שמים לרום וארץ לעומק ולב האדם אין חקר". כשם שאין שיעור לגדולתו של האדם בתור צלם דמות תבניתו של הקב"ה, כן אין שיעור למעמקי לבו של האדם ולכוחותיו היורדים ונוקבים עד תהום הנפש' (אור הצפון ב, עמ' יז). ראה גם בדברי רנ"צ על נגיעותיו של המלך שלמה ('אני ארבה ולא אסור') שגרמו לכך שנשיו היטו את לבבו (שם עמ' יח-כב).

839 ראה למשל הדרשה 'עומק הבחינה', אור הצפון ב, עמ' קפג-קפו.

הנפש, בפגמיה ובחסרונותיה. גם לא תחושה מתמדת של אשמה, אלא רוח כבירה של שמחה ויצירה.⁸⁴⁰

מדוע נטה הרב הוטנר מדרכו של רבו? בפשטות היה אפשר להסביר זאת באימוץ הטענות הנודעות כנגד תנועת המוסר.⁸⁴¹ זהו כיוון אפשרי, אולם, לדעתי קיימת אצל הרב הוטנר נקודה עקרונית יותר, והיא נובעת מן ההבדלים בתפיסת הסובייקט שעליהם עמדנו בפרקים ג-ד. בתנועת המוסר ה'אני' הוא נתון קיים שכל תפקידו של האדם איננו אלא ללטשו ולזככו. אולם הרב הוטנר קרוב אל הלך הרוח האקזיסטנציאליסטי, אשר במסגרתו ה'אני' איננו נתון קיים אלא מתהווה באופן מתמיד על ידי יצירה עצמית. כפי שראינו לעיל (עמ' 100), גישה זו רואה את הפעולה הנפשית כחופפת לחלוטין לתודעה ולחוויה הסובייקטיבית, ובמסגרתה מתפרש תת ההכרה כעֶבְרָה, ולא כתהום אפילה שיש לחשוף.

הדברים משתלבים במגמה האימננטית של הרב הוטנר שעליה עמדנו לעיל (עמ' 122). במצב אידאלי קיימת התלכדות מושלמת של הפנים והחוץ, 'כהדין קמצא דלבושיה מיניה וביה'. ביטול הפער בין בין ה'אני' המכיר לבין ה'עצמי' המוכר, וחפיפה מלאה של ה I (כסובייקט) עם ה me (כאובייקט). במצב כזה לא קיימת כלל רפלקסיה. דומה שנכון יהיה לומר כי לדעת הרב הוטנר, במצב מתוקן ובריא, אין כלל מקום לפסיכואנליזה המפותחת של תנועת המוסר (כדלעיל, עמ' 129).

על פי הרב הוטנר, מוקד בעייתיו וכשלונותיו של האדם איננו נעוץ בתכנים לא מודעים, אלא בעיכוב וכשלון במימוש כוחות החיים והיצירה שלו. גם במקומות הבודדים שבהם הוא מדבר על התבוננות אינטרוספקטיבית אל מעמקי הלב, אין המטרה לגלות נגיעות נסתרות כבתנועת המוסר, וגם לא לשוב אל שורש הנשמה האלהי כבחסידות. המגמה היא להעמיק חקר בתוככי האישיות, כדי לחשוף, לפתח ולאמץ את כוחות ההתחדשות והיצירה הגנוזים בה, ואשר בהם לידי ביטוי השפע האלהי המתחדש בעל עת.

כפי שצינתי מספר פעמים, חטא ותשובה אינם מאורעות אלא מצבים. אם ננסה לאפיין את מצבי החטא והתשובה אצל הרב הוטנר, החטא הוא מצב של דלדול נפשי, של אישיות אזוקה בכבלים, שאינם מאפשרים לה לבטא את כוחותיה ואשר זרם החיים שלה עצור ומעוכב. לעומת זאת, התשובה היא המצב ההפוך, של מלאות השופעת על גדותיה, ושל חיוניות המתבטאת בכל עוצמתה. החטא איננו כח יסודי וראשוני אלא תוצר לוואי פגום של כוחות החיים שלא מצאו את

840 במאמרה על הרב הוטנר מחזיקה ציפי אברהמוב בדעה המקובלת בדבר האופטימיות של רנ"צ פינקל, וממילא גם רואה ברב הוטנר ממשיך נאמן של רבו (אברהמוב, חדות יצירה, עמ' 117-122, וכדלעיל, הערה 326). אך כאמור, בנקודה זו דעתי שונה.

841 לעיל (עמ' 74-76) הזכרנו כמה מהן. לעיון רחב ראה כ"ץ, פולמוס המוסר.

ביטויים באופן מתוקן. כך מתפרשים גם מושגי הטוב והרע. הטוב זהה עם השפע הנובע ללא גבול, ואילו הרע זהה עם ההגבלה, ההתכווצות והצימצום.

הגדרות מפתיעות אלו של מושגי התשובה והחטא, הטוב והרע, השונות לגמרי ממשמעותם המסורתית, דומות להפליא לרעיונותיו של בובר שתוארו בפרק ד (עמ' 97-100). גם תיאורי המצב האנושי האידאלי, הכוללים תכונות כמו יצירה, מקוריות, שפיעה, חירות, התחדשות, התהוות, קרובים מאוד לתפיסות אקזיסטנציאליסטיות והומניסטיות מודרניות, ואינם שגרתיים בעולם המחשבה המסורתית, ובפרט בתנועת המוסר, וכאן מצוי הרב הוטנר, ראשו ורובו, בתחום ההגות המודרנית, ובכך נדון עתה.

ההגות החדשה

בפרק רביעי (עמ' 100) עמדנו בקצרה על חשיבותה של הגותו של ניטשה להבנת הגות התשובה של המאה העשרים, הן בהיותה ביטוי דרמטי של רוח התקופה, והן כמקור השפעה ישיר על חלק מהוגיה. נשוב עתה אל הדברים בהרחבת מה, ונתמקד ברעיון היצירה העצמית שהשפיע ללא ספק על הגות התשובה המודרנית. הדיון שלפנינו מבוסס ברובו על מחקרו של אלי אילון: 'יצירה עצמית – חיים אדם ויצירה על פי ניטשה' (ירושלים תשס"ה). הספר מוקדש להבהרת הרעיון שהאדם יוצר את עצמו. על פי אילון, רעיון היצירה העצמית נעוץ באידיאת השפע והחיוניות, החורזת ומאחדת את הגותו של ניטשה כולה. נסקור מספר נקודות ונשווה אותם לדברי הרב הוטנר. לא נכנס לשאלה אם קרא הרב הוטנר את ספריו של ניטשה, משום שכפי שהקדמנו, ענייננו איננו בגילוי קשרים קונקרטיים, אלא בהשפעתה של הרוח הכללית, וזו בוודאי ניכרת אצל הרב הוטנר, גם אם הגיעתו ממקורות אחרים.

א. על פי ניטשה, רעיון היצירה העצמית מביא לידי ביטוי מובהק את המהפכה שהתחוללה במעמדו של האדם. האציל, העל-אדם, תפס את מקומו של האלהים שמת, וירש את כח היצירה שלו. כוח שאותו הוא מכווין גם, ובעיקר, כלפי עצמו: 'מבחר היופי... הוא חזיון אותו הכוח שהגאון מפעיל לא על יצירות כי אם על עצמו בבחינת יצירה' (דמדומי שחר, 548).

כפי שראינו (עמ' 136), הרב הוטנר מאמץ את הלך הרוח החדש. הוא מוקסם מרעיון היצירה העצמית, ורואה בכח היצירה ביטוי של שפע אלהי. אולם בשונה מניטשה, היוצר איננו מחליף את אלהים אלא נעשה שותפו. כח היצירה הוא ביטוי לדבקות במידותיו של הקדוש ברוך הוא, והוא המגלה את צלם האלהים שבאדם.

ב. רעיון היצירה העצמית משפיע גם על תפיסת ה'אני'. ניטשה מתנגד למושגים סובייקט, פרטי, או אדם, כאשר מעמדם טרנסצנדנטי, עצמותי, או סטאטי, אבל מחייב אותם כאשר מדובר במובן מתהווה ודינאמי.⁸⁴²

כפי שראינו בפרק החמישי, לרעיון זה השלכות רחבות על משנתו של הרב הוטנר. זוהי הבחנתו היסודית בין התהוות להויה. התשובה היא התהוות מתמדת, לעומת מצב החטא שהוא הויה סטאטית. האני הסטאטי והמקובע הוא שורש החטא, ואילו האני ההולך ומתהווה הוא שורש התשובה. כפי שהראינו שם, מכאן נגזרות דרכי התשובה הפרטיות: החירות היא מצב פעיל של התהוות; הקבלה לעתיד היא תנועה מתמשכת של התהוות, ולא התחייבות הנשענת על בסיס קודם; ואף הסליחה מבוססת על חוסר המוגדרות של ההווה המתחלף בכל עת, שאיננו מאפשר לתאר את האדם בכל תואר שהוא, ובכלל זה בתואר 'חוטא'.

ג. אחד מביטוייה של היצירה העצמית בהגותו של ניטשה הוא התגברות עצמית:

וזה הסוד אשר החיות עצמה לחשה באזני: "ראה" – כה אמרה – "אנכי הדבר הנאלץ לגבור על עצמו תמיד"... רק באשר חיים שם מצוי גם רצון: אך לא רצון לחיים, כי אם – והוא הדבר אשר אני מלמדך – רצון לעצמה! (כה אמר זרתוסטרא, עמ' 111).

זהו עקרון הטרנסצנדציה של הפרט – שאיפתו של היחיד להתגבר ולהתעלות עד כדי חריגה מעצמו, וזו אחת מדרכי הביטוי של הרצון לעוצמה.⁸⁴³

בהגות הדתית עשויה אותה התגברות עצמית להתפרש כהתגברות מוסרית על היצר. נקודה זו מופיעה באופן מחודד ומפתיע בעוצמתו אצל הרב הוטנר. כפי שראינו לעיל (עמ' 131), מלמד הרב הוטנר כי יכול אדם לטעום 'טעם נפש', כלומר, להרגיש תחושת ישות וחוויה עזה של ה'אני', רק בשעה שהוא מתגבר על יצרו, משום שבשעה זו הוא משמש כאובייקט וכסובייקט כאחד: 'בהנאת הנצחון האדם הנהנה הוא גם הגברא וגם החפצא של ההנאה יחד' (פורים כו). מכאן עולה מסקנה מפתיעה: כיבוש היצר הוא המימוש המושלם של הרצון לעוצמה.⁸⁴⁴ מאליו מובן עד כמה שונה תפיסה זו מן התפיסה המסורתית הרואה בכיבוש היצר כלי לעבודת ה', ואינה מתעניינת כלל בתרומתו להעצמת 'טעם האנכי'.

842 אילון שם, עמ' 20 והלאה.

843 שם, עמ' 81. ראה גם עמ' 186.

844 דיון בדברי הרב הוטנר הללו בהקשר דומה, אצל הרב שג"ר, פור הוא הגורל - דרשות לפורים, אפרת תשס"ב, עמ' 42-44.

ד. ניטשה מתנגד לכל 'מַעֲבָר', לכל נסיון, דתי או פילוסופי, לקפוץ אל 'העולמות האחוריים'. הוא דוחה את ההבחנה הקאנטיאנית או השופנהאורית בין התופעה לבין הדבר כשהוא לעצמו, ורואה בעולמנו תופעה וישות כאחת. כפילוסוף של האימננטיות, אין הוא חותר 'לחשוף' את ההויה האמיתית. אין דרך לחמוק אל העולם ה'אמיתי' או 'הטהור'. העולם האמיתי הוא כאן.⁸⁴⁵

נקודה זו דומה למגמה האימננטית של הרב הוטנר שעליה עמדנו פעמים מספר (למשל עמ' 122). זוהי השאיפה העזה החורזת את כל הגותו, לבטל את הפער בין מטרה לאמצעי, בין אובייקט לסובייקט, בין מכיר למוכר, בין קיום למהות, בין אוטונומי להטרונומי – ולהגיע להתלכדות מושלמת, החווה את הקיום, הנפש, המצוות, ההכרה – 'מבפנים', מתוך עצמם. מובן שאימננטיות של הוגה דתי כמו הרב הוטנר אינה יכולה להיות זהה לזו של ניטשה, ונשוב לכך בסמוך.

ה. ניטשה מחליף את הסולם האתי, טוב ורע בסולם אסטתי של שפע לעומת חסר. 'בכל מקרה ומקרה אני שואל "מה הפך כאן לכוח יוצר, הרעב או השפע?"' (מדע עליז, 370). הוא בז לאידיאל של התקופה הרומנטית, המבוסס על נוסטלגיה, געגוע, חסר, תסכול, ובמקומו מציב את עקרונות השפע העולה על גדותיו.⁸⁴⁶ גם הגדרת האמת משתנה: במקום ההגדרה הקלאסית של אמת כהתאמה, הוא מגדיר את האמת כחיוניות שופעת והשקר כניוון.⁸⁴⁷ השפע, החיוניות, היצירתיות, נעשים אידיאל עליון.⁸⁴⁸

כפי שראינו (עמ' 137-139), במונחים אלו ממש מאפיין הרב הוטנר את מצבי החטא והתשובה. התשובה מזוהה עם שפע, חיוניות, נדיבות, ואילו החטא מזוהה עם הגבלה, חסך וצימצום. גם מושג האמת מתפרש כחוויה של עוצמת הקיום – 'מחוייב המציאות', ולא כהתאמה למציאות, כהגדרתו הקלאסית. הגדרות מפתיעות אלו, השונות לגמרי ממשמעותם המסורתית, דומות במידה רבה לרעיונותיו של ניטשה.

אמנם, מובן כי בנקודה מסויימת של המסע המשותף, מוכרח הרב הוטנר להיפרד מניטשה. אצל ניטשה הקריטריון של שפע ויצירה הוא ערך-על, ובשמו הוא קורא תיגר על כל נורמה מוסרית מקובלת. היוצר אינו מעוניין אלא במימוש עצמי בלבד, מה שעשוי להיות כרוך גם באכזריות, וללא ספק בבוז, כלפי האדם הבינוני וההמוני שאינו מסוגל להגיע לדרגת העל-אדם.⁸⁴⁹ אולם אצל הרב הוטנר הנורמות הההלכתיות, הכלליות, חקוקות בסלע. שום שיקול אידיאולוגי לא יצדיק

845 אילון שם, עמ' 17, 107.

846 אילון שם, עמ' 154-158, 167.

847 שם, עמ' 23.

848 רעיון היצירה הוא כה מרכזי, עד כדי הפיכתו למטרה עצמית, בלא קשר לתוצריו. בניגוד ליצירת אמנות, התוצר הישיר מאבד כל חשיבות, ותחת זאת תהליך היצירה המתמדת נעשה לעיקר (שם, עמ' 194).

849 אילון שם, עמ' 181-186, 195-199.

אפילו פגיעה קלה בהלכה, וזו האחרונה תוחמת בקפדנות את גבולותיה של אידיאת היצירה והשפע. נוכל לראות נגיסה זו באידיאה העקרונית, כחסד הטמון ב'אי העקיבות הברוכה' של ההוגה.⁸⁵⁰ בשונה מניטשה שהסיק ממשנתו בעקביות מוחלטת את המסקנות האחרונות,⁸⁵¹ אך פתח את השער לתוהו מוסרי.

ו. מתוך הַצָּבֶת העוצמה והחיוניות כאידיאל עליון, נגזרה מלחמתו של ניטשה כנגד הדת, המחניקה לדעתו את החיים. כפי שהראתה סמדר שרלו, בנקודה זו הושפע הרב קוק מניטשה, והוא שותף למחאתו כנגד החולשה, הניוון וצמצום הכוחות החיוניים העלולים להיכרך בחיים מוסריים ודתיים.⁸⁵² חלק מדברי הרב קוק מכוונים במפורש או במרומז, כנגד תנועת המוסר. לדעתו, כבישת היצר עלולה להביא לידי התפרצותו בעתיד באופן חמור יותר, להחלשת כוח הרצון ולדיכוי אור השכל והמחשבה החופשית.⁸⁵³ תחת זאת מעמיד הרב קוק אידיאל אחר: 'לשחרר את האדם על ידי התעלותו, על ידי התפתחותו, בגילוי כל כשרונותיו הפנימיים, זאת היא מגמתנו'.⁸⁵⁴

ויכוח דומה מנהל, לדעתי, הרב הוטנר, אך בדרך שונה. הוא איננו יוצא באופן מפורש כנגד תנועת המוסר, אלא כובש בעדינות את המלכה בביתה. כך למשל, בכמה ממאמריו, נפתח הדיון בקושיה של תנועת המוסר, ואף נמשך בסגנונה, ורק המעיין חד העין יבחין שתשובתו מבוססת על רוחה של ההגות החדשה (עמ' 193-195). באופן דומה הוא נוהג בחסידות: לעיתים מתבסס מאמר שלם על תורה חסידית, ככתבה וכלשונה, אולם הפרשנות שהוא מעניק לה, יונקת מלוא חופניים מהלך הרוח המודרני (עמ' 187-191).

850 ראה רוזנברג, ניטשה ומוסר היהדות, עמ' 319.

851 יפה כתב פרנץ רוזנצוויג: 'המשוררים מאז ומעולם לא דיברו אלא בחיים ובנפשם שלהם; אבל לא הפילוסופים... ואילו כאן הוא עצמו, שנתגלגל בעצמו עם גלגולי ציורי מחשבותיו, הוא אשר נפשו לא נרתעה מכל מרום, אלא מטפסת הייתה בעקבות אותו טפסן הרפתקן הקרוי רוח עד לפסגה התלולה של טירוף הדעת, אשר אין ממנה והלאה... לגבי ניטשה הפרדה זו בין מרום לשפלה בתוך עצמיותו לא הייתה קיימת; תמים הלך בדרכו, נפש ורוח, אדם והוגה אחדות עד תום' (כוכב הגאולה, עמ' 50-51. הובא אצל רוזנברג שם).

852 שרלו, העוז והענוה. ראה גם איש שלום, דת, תשובה וחירות, עמ' 302, 324.

853 שרלו שם, עמ' 353-354.

854 אורות הקודש א, עמ' צז. ביטוי בהיר לביקורתו זו של הרב קוק אפשר לראות בדבריו על הצורך בהגות תשובה חדשה: 'ואם יבוא אדם לחדש דברים עליונים בעסקי התשובה בזמן הזה, ואל דברת הקץ המגולה ואור הישועה הזרוחה לא יביט, לא יוכל לכיין שום דבר לאמיתתה של תורת אמת. כי כל זמן מאיר בתכונתו... וכל חולשת נפש, פחדנות, רפיון רוח ומוגת לבב, כליל יחלוף, ורוח מעודד, ממלא חיי ישע ועונג ד' בגודל לבב ורוח דעה והגיון עוז, יקח את מקומו בכל הלבבות הנגשים אל ד' בהר הקודש, להצמיח פדות, בהכשרת החיים לאומץ אלהי המבשר צבא רב של יצירת נפשות מוכנות לעבודת גאולה וישועת אמת, ההולכות מחיל אל חיל בגבורות ישע ימין עליון' (אגרות הרא"ה ב, אגרת שע"ח, עמ' לז). הביטויים חולשת נפש, פחדנות וכו' מכוונים ללא ספק כנגד התפיסה המסורתית הקלאסית של כניעה ודיכוי, וכנגדה הוא מציב ערכים מודרניים כמו גודל לבב, אומץ וגבורה.

מעבר לסגנון השונה, קיים הבדל בין השניים מבחינת האלטרנטיבה שהם מציעים. על פי הרב קוק, חוסר הנחת שמעוררת התפיסה המסורתית של כניעה ועבודת כלפי האל, בא על פתרונו באמצעות התפיסה המיסטית, לפיה קיימת זהות בין הנשמה לבין האלהות. האדם הוא חלק מן האלהות ואינו ניצב כנגד ישות הנמצאת מחוצה לו, כך מתחלפות הכניעה, הפחד, ואף הקנאה באלהים, באושר ועונג של גילוי עצמי.⁸⁵⁵ מעתה, המושג המסורתי של עבודת האלהים, מתפרש לא כעבודת עבד, כי אם כמימוש עצמי נשגב.

אולם, אצל הרב הוטנר, שהתיאולוגיה שלו תאיסטית – טרנסצנדנטית, הפתרון למתח בין האוטונומיה האנושית לבין הכפיפות לאל איננו זהות אונטולוגית, אלא שותפות הדדית בין האדם לבין האל. כל אחד מן הצדדים לשותפות זו ממשיך לשמור על ייחודו ועצמאותו, ויחד הם מקדמים בעולם 'פרוייקטים משותפים'.

האידיאל הדתי אצל הרב הוטנר איננו הדבקות המיסטית באל, אלא ההידמות לו וההליכה בדרכיו. וגם בכך יש כדי לפוגג את תחושת הכניעה, ובמידה רבה גם את הקנאה באלהים.⁸⁵⁶ בהדגשת רעיון ההידמות קיים דמיון רב בין הגותו של הרב הוטנר לבין זו של הר"ד סולובייצ'ק, בייחוד במאמרו הפרוגרמתי 'וביקשתם משם'.⁸⁵⁷

ז. נסיים בהצעתו של אילון לקשור בין השיבה הנצחית אצל ניטשה (מדע עליז, 341), לבין אידיאת החיוניות: כמו האמת מן הסוג החדש, החיוני, מבקש ניטשה לטבוע 'נצח' מסוג חדש וחיוני: נצח הנגזר מהתחדשות חוזרת ומהתהוות מתמדת. רעיון השיבה הנצחית משמעו ששום דבר, שום תוכן לא יתחדש. אם כן על מה יש לשמוח? על עצם המחזוריות שמשמעה המשך קיומם של אותם תכנים בתחושת חיוניות מתחדשת. ההווה הסטאטי מושלך הצידה ותחתיו מתקבל הווה מלא חיוניות, המושג על ידי שילוב ההווה עם המתהווה.⁸⁵⁸

על הרעיון הקשה של השיבה הנצחית נשתברו קולמוסים רבים, ואין הכרח לקבל את פרשנותו של אילון. אולם לעניינו חשובה עצם ההבחנה בין הווה סטאטי לבין התהוות מתמדת, ובעיקר, המוטיב של מילוי הזמן המעגלי בחיוניות מתחדשת, המודגש אצל הרב הוטנר.

855 ראה למשל אורות הקודש ב, עמ' שצז-שצט.

856 ראה רוזנברג, ניטשה ומוסר היהדות, עמ' 322, הערה 10.

857 בתוך 'איש ההלכה', עמ' 117-235.

858 אילון, יצירה עצמית, עמ' 17, 62-63. על פי אילון, בכך מתלכדת השיבה הנצחית עם הרעיון היסודי של ניטשה – החיוניות והיצירתיות. 'ההווה הוא הווה דינמי, היינו יש בו התרחשות והתהוות; הכל מתהווה שוב ושוב ברגע הווה במעגל נצחים' (שם, עמ' 63). 'מקורה של עצמת ההווה איננו במוות, כמו אצל היידגר. ניטשה הוא פילוסוף של החיים, וחיוניותו של הרגע הזה מעניקה לו את עצמתו, לא המוות' (שם, עמ' 64).

בנקודה זו גדולה השפעתם של הוגים אחרים, שביטאו ביתר עומק את השינוי בחווית הזמן הכרוכה בהתהוות המתמדת. הצבענו על תפיסת ה'משך' של ברגסון (עמ' 121, 145), וכמו כן הצענו כי המשמעות הייחודית של קדושת הזמן אצל הרב הוטנר, יונקת מן הדיאלקטיקה של זמן ונצח אצל פרנץ רוזנצוויג: הנצח איננו חריגה אל עבר עולם על-זמני אלא התוודעות אל נשגבותו של ההווה, וכך מתעלה הזמן גופו באמצעות השתלבותו בנצח. הן אצל הרב הוטנר והן אצל רוזנצוויג, מתקדש הזמן בהיותו צופה את פני הגאולה, וממנה הוא יונק את מלאותו (עמ' 228-231).

תרומתה של החסידות

לבסוף, כמה מילים על תרומתה של החסידות. במהלך הדברים עמדנו על השימוש המוצנע שעושה הרב הוטנר במקורות חסידיים, במיוחד חסידות חב"ד ופולין. כאן לא אדון בהשפעות פרטיות, אלא אציע את השערתנו בנוגע לשתי סוגיות עקרוניות:

1. האם תרמה החסידות לעיצוב תפיסת התשובה של הרב הוטנר, וביתר פירוט, לתפיסת ה'אני' המיוחדת שלו?

כדי לענות על כך, ברצוני לחזור לשאלתו של סטיבן שוורצשילד שהבאנו בתחילת דרכנו (עמ' 27): כיצד יש להבין את הסינתזה שעושה הרב הוטנר בין מקורותיו הרציונליסטיים והביקורתיים לבין תפיסת העולם המיסטית, בלא להיקלע לסתירה פנימית או חוסר משמעות? תשובתו היתה שהגותו של הרב הוטנר היא מעין 'מיסטיקה אינטלקטואלית': אימוץ השפה והמבנה הקונצפטואלי של המיסטיקה, מבלי לאמץ את תפיסתה האונטולוגית.⁸⁵⁹

כפי שהערנו שם, ראוי להפנות שאלה זו גם אל היחס שבין החסידות לבין ההתנגדות. כלומר: האם השימוש של הרב הוטנר במקורות החסידיים מביא אותו לאמץ את התפיסה האימננטית שלה, או שמא הוא נשאר 'מתנגד' בעל גישה טרנסצנדנטית?

דומני שגם במקרה זה, נכון יהיה להשתמש בהגדרתו הקולעת של שוורצשילד. הרב הוטנר איננו מקבל את תפיסת הנפש המיסטית בשלמותה, אולם הוא משתמש במבנה הקונצפטואלי שלה כדי להכין את הקרקע לתפיסתו שלו:

859 שוורצשילד, מבוא, עמ' 258.

כפי שראינו לעיל (עמ' 63), השקפת החסידות על הנשמה כ'חלק אלוה ממעל', גוררת את המסקנה כי כשם שהמהות האלהית אינה ניתנת להכרה, כך אין להכיר את מהות הנשמה.⁸⁶⁰ מתוך השוואה זו נגזרת גם דרך העבודה: האידיאה של ה'אין' בחסידות, או ה'פשיטות' אצל המהר"ל, היא הדבקות הנעלה ביותר באל, שתכונתו העצמית היחידה היא חוסר כל מהות מוגדרת ומובחנת. כזכור, זו היתה משמעותן של הענוה, התשובה, ובייחוד הסליחה.⁸⁶¹

התמוססות זו של כל הגדרה מובחנת, מפוררת את תפיסת הסובייקט המתנגדית כ'עצם' יציב, וכך היא משמשת שלב מעבר (כמובן, לוגי ולא כרונולוגי), בין תפיסת הנפש ה'מתנגדית' של תנועת המוסר, לבין התפיסה האקזיסטנציאליסטית של הנפש כהתהוות מתמדת, אותה מאמץ הרב הוטנר בחום. כך, באופן מפתיע, מצליח 'ביטול היש' החסידי לחדור אל תוככי ההגות המודרנית, מעוזה ומבצרה של ה'ישות'. עתה לא במשמעות של איון עצמי שמגמתו היטמעות באלהות, אלא במשמעות של שלילת כל מקדמה בסיסית או מהות קבועה. מעתה, ה'אני', לית ליה מגרמיה כלום, וכל כולו הולך ומתהווה על ידי יצירה עצמית אינסופית.

2. הקשר בין המגמה האימננטית של הרב הוטנר לבין התפיסה הפאנאטאיסטית של החסידות.

כפי שראינו מספר פעמים במהלך החיבור, קיימת אצל הרב הוטנר מגמה אימננטית עקבית ומקיפה, החותרת לאחות את הפער שבין 'מבפנים' ו'מבחוץ' ולהגיע לידי קיום מלוכד ואחדותי. ברצוני להציע כי אף בנקודה זו משתמש הרב הוטנר במבנה המושגי של החסידות בלא לקבל את השקפתה האונטולוגית. לשם כך נקדים כמה מילים על האימננטיות בעת החדשה.

כפי שהראה ירמיהו יובל, אפשר לראות כמעט את כל ההגות המערבית משפינוזה ואילך כ'פילוסופיה של האימננטיות'.⁸⁶² ברוח זו, העולם האימננטי הוא האופק היחיד והמקיף של היש, הוא המקור היחיד לנורמות ולערכים, והפנמתה של הכרה זו היא מבוא הכרחי לכל שיחרור או גאולה.⁸⁶³

860 'ואולי יאמרו אם אין עצמותו שכל וגשם ח"ו לומר עליו אם כן מהו יתברך. נשיב להם וכי הנשמה שבגוף האדם יוכל לעמוד על אמתתה? כל שכן וכל שכן בורא הכל שאין לשאול עליו קושיא זאת כי לא יראני האדם וחי' (רש"ז מלאדי, ליקוטי תורה ויקרא ד' ע"ב, בשם המהר"ל מפראג בהקדמה לגבורות השם).

861 לגבי ענווה, ראה לעיל עמ' 271. לגבי תשובה וסליחה, ראה לעיל עמ' 39, 180.

862 ירמיהו יובל, שפינוזה וכופרים אחרים, תל אביב תשמ"ח, ספר ב. למעשה, כפי שכתב עמנואל לוינס, שורשיה של האימננטיות נעוצים במהותה של הפילוסופיה כבר מראשיתה, בשל עצם הזיהוי של היש עם הניתן להכרה: 'ההיסטוריה של הפילוסופיה המערבית היא ההיסטוריה של הריסת הטרנסצנדנטיות' (אלוהים והפילוסופיה, תל אביב תשס"ד, עמ' 36).

863 ראה יובל שם, ספר א פרק ו: 'גאולה על ידי הכרה מן הסוג השלישי', עמ' 175-195.

התפיסה האימננטית עוררה התנגדות חריפה מצד ההגות הדתית המסורתית, שהנחת היסוד שלה היא תאיסטית – טרנסצנדנטית, ומושגיה מבוססים על אל בורא ומצווה המצוי מעבר לעולם. לענייננו, דחייה זו מובנת במיוחד כשהיא באה מכיוון של ההגות המתנגדת ותנועת המוסר. כפי שהתבאר בהרחבה בפרק ג, הללו מבוססות על גישה טרנסצנדנטית מובהקת, ולפיכך אך טבעי הוא שהשקפת העולם שלהן לא תוכל למצוא כל דרך להתפשר עם הפילוסופיה האימננטית, והן צפויות לדונה כאתאיזם כפרני ותו לא.

לעומת זאת, במסגרת ההשקפה החסידית, שתפיסת העולם שלה היא פאנאתנאיסטית, קיים מרחב תימרון גדול יותר. מובן שאין היא יכולה לקבל אימננטיות מוחלטת, דוגמת זו של שפינוזה, משום שהגות כזו ממסמקת את הממד הטרנסצנדנטי, והופכת את השפה הדתית לחסרת משמעות. אולם, המתח הפורה שבין שתי הבחינות: 'ממלא כל עלמין' לעומת 'סובב כל עלמין', מאפשר לה לקבל נוסח רך יותר של הפילוסופיה האימננטית. אם 'מלוא כל הארץ כבודו', והקדושה מפעפעת בכל העולם, הרי ייתכן בהחלט שמרכיבים מסויימים של העולם הדתי, שנתפסו עד כה כהתגלות שמימית, טרנסצנדנטית, יובנו מעתה כילידי בית, כנובעים מתוך העולם או מתוך עמקי הנשמה. בכך אין כדי לחלן אותם, משום שכל עוד קיים אור מקיף מעבר לאור הפנימי, הרי שגם האימננטי הוא בשורשו טרנסצנדנטי. העולם גופו אינו אלא לבוש לאלהות, והנשמה עצמה היא חלק אלוה ממעל. מובן שאותו 'ממעל' חייב להשאר תמיד טרנסצנדנטי, ורק כך מתאפשרת הדיאלקטיקה החסידית היסודית בין 'יש' ו'אין'.⁸⁶⁴

ההשלכה המעשית של גישה כזו היא ציצמום הניכור ההדדי הקיים ברגיל בין הדת לבין התודעה החילונית המודרנית. פיתוח מרשים של עמדה כזו מוכר לנו מהגותו של הרב קוק. ההרמוניה החופפת על כתביו מושגת במישור הקיומי והפסיכולוגי – באמצעות מיזוג מיסטי בין האלהי והאנושי, ובמישור הנורמות והערכים – באמצעות התלכדות ההטרונומי והאוטונמי.

גם הרב הוטנר מעוניין באימוץ מרכיבים אימננטיים מסויימים, אולם דרכו של הראי"ה חסומה בפניו, משום שנקודת המוצא שלו היא תאיסטית (לכל הפחות ברמה המעשית, גם אם ברקע קיימת נטייה מיסטית). לפיכך, דרכו שלו אל האימננטיות מושגת באמצעות כוחות היצירה והחידוש, ההופכים את השמימי והטרנסצנדנטי, במידה מסויימת, לילידי רוחו של האדם. אזכיר רק כמה מן הדוגמאות שנידונו לעיל: חוסר הנחת המודרני כלפי כל מחויבות הטרונומית נפתר באמצעות העברת מרכז הכובד אל היצירה האוטונומית. כך, קבלת עול מלכות שמים היא כינון ראשוני של המחויבות הדתית, ולא הכרה במחויבות קיימת (עמ' 187), והתשובה היא מחווה וולנטרית העושה את קיום המצוות לנדבת לב פנימית המתאחדת עם מילוי החובה החיצונית (עמ' 139). מעין זה, העיסוק בתורה איננו חשיפה של תכנים קיימים, כי אם יצירה מחודשת וראשונית

864 כפי שביארה בהרחבה אליאור, אחדות ההפכים.

המבטלת את הפער בין הסובייקט המכיר לבין האובייקט המוכר (עמ' 293). גם בתחום האקזיסטנציאליסטי מתרחשת ההתלכדות דומה: בעת היצירה העצמית מתבטל הפער בין המהות לבין הקיום, והאדם חווה את התהוותו 'מבפנים' באופן המאחד את השניים (עמ' 122), וכך הוא זוכה לטעימה מסויימת מתואר הישות האלהי (עמ' 126).

בכל אלו המגמה ברורה: ביטול הפער בין מה שבא 'מלמעלה' – המצוה והחובה, התורה, ואפילו הקיום גופו בחינת נברא, לבין החוויה של כל אלו כנובעים 'מלמטה', באופן אימננטי מן האדם עצמו. הדמיון המושגי לחסידות ניכר לעין, אך גם ההבדל האונטולוגי: בהגותו של הרב הוטנר נשארים האל והאדם שתי ישויות נפרדות. לפיכך, האימננטיות אינה מושגת באמצעות מפגש מיסטי בין הבורא והנברא, בין המצְוֶה והמצוּנָה, בין נותן התורה ומקבלה, אלא באמצעות כוח היצירה האנושי המאפשר, בזמנים של רוממות והתעלות, לקנות קנין פנימי את אותם מושגים שהיו מתחילה טרנסצנדנטיים ושמימיים. זאת משום שכוח היצירה גופו מבטא את הדמיון בין האדם לבין האל. זוהי נקודת המפגש בין האלהים לבין האדם הנברא בצלמו.

ביבליוגרפיה

המקורות הקאלסיים: תנ"ך, תלמוד, מדרשים, הלכה וכו', מובאים על פי המהדורות הסטנדרטיות. סתם הפניה לתלמוד היא לתלמוד הבבלי. הפניות לתלמוד הירושלמי מצוינות בפירוש.

כתבי הרב הוטנר

פחד יצחק, ניו יורק תשמ"ט – תשנ"ג (שבת וסוכות, שבועות, פורים, חנוכה, פסח, ראש השנה, יום הכיפורים).

פחד יצחק – אגרות וכתבים, ניו יורק תשנ"א.

תורת הנזיר – חידושים וביאורים בעניני נזירות, מסודרים על הלכות נזירות להרמב"ם ז"ל, קובנה תרצ"ב, ברוקלין תשכ"ה, ירושלים תש"ם.

קובץ הערות לפירוש רבינו הלל על הספרא, עם אוסף ההלכות המחודשות בספרא, בתוך: ספרא דבי רב עם פירוש רבינו הלל, מהדורת שכנא קולידיצקי, ירושלים תשכ"א.

Yitzhak Hutner, 'Holocaust'-A Study of the Term and the Epoch it is Meant to Describe', *The Jewish Observer*, October 1977, pp. 7-18.

Yitzchok Hutner, 'Our Attitude Toward Public Opinion', *The Jewish Observer*, March 1970, pp.11-13.

ספר הזכרון למרן בעל ה'פחד יצחק' זצ"ל, בעריכת יונתן דוד דייוויד, ניו יורק תשנ"ז. רשימות מתוך שיעורי הרב הוטנר:

ליב ראובן רוטא, קונטרסי רשימות לב (מועדי השנה) ברוקלין נ.י תש"ס.

ליב ראובן רוטא, קונטרס רשימות לב – שיעורים על מסכת שבת, ברוקלין נ.י 2004.

מקורות

אבן שלמה, שמואל בן אברהם מאלצאן, ווילנא תר"ן.

אגרות הראי"ה, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשס"ב.

אגרות לראי"ה, המכון להוצאת ספרים ע"ש הרצ"ה, ירושלים תשמ"ו.

אגרות קודש מאת האדמו"ר הזקן, האדמו"ר האמצעי והצמח צדק, ברוקלין התשמ"ז.

אדר היקר, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים [חש"ה].

אור הצפון, רבי נתן צבי פינקל, א-ג, ירושלים תשי"ט-תשל"ח.

אור השם, רבי חסדאי קרשקש, מהדורת שלמה פישר, ירושלים תש"ן.

אור ישראל, רבי יצחק בלאזער, ווילנא תר"ס.

אור תורה – רמזי תורה, רבי דוב בער ממזריטש, ירושלים תשכ"ח.

אורות, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשל"ג.

אורות התשובה, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, מהדורת אור עציון, ירושלים תשל"ט.

אורות הקודש, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, א-ד, ירושלים תשמ"ה-תש"ן.
 אך אפים, ר' אברהם יעלין ב"ר אריה זאב, ירושלים תשמ"ו, ד"צ פיעטרקוב תרס"ו.
 איש ההלכה – גלוי ונסתר, הרב יוסף דב הלוי סלובייצ'ק, ירושלים תשל"ט.
 איש האמונה – הרב יוסף דב הלוי סלובייצ'ק, ירושלים תשנ"ב.
 בית יעקב על התורה, ספר בראשית, רבי יעקב ב"ר מרדכי יוסף מאיזביצא, ד"צ ווארשא תר"נ.
 גורל לה', הרב יהודה אלקלעי, וורשה תרס"ג.
 דברי השקפה, הרב יוסף דב הלוי סלובייצ'ק, ערך שלמה שמידט, תרגם משה קרונה, ירושלים תשנ"ה.
 דברי הגות והערכה, הרב יוסף דב הלוי סלובייצ'ק, ערך שלמה שמידט, ירושלים תשמ"ד.
 דברי סופרים, רבי צדוק הכהן מלובלין, מכון הר ברכה, תשס"ג.
 דעת חכמה ומוסר, רבי ירוחם הלוי ליוואוויץ ממיר, א-ג, ניו יורק תשכ"ז – ירושלים תשל"ב.
 דרוש לשבת תשובה = נדפס בהוצאת יהדות (תש"ם) בסוף ספר באר הגולה, עמ' סה-פה.
 דרך מצוותיך, רבי מנחם מנדל מליובאוויטש, ברוקלין – ניו יורק תשנ"א.
 דרך השם, רבי משה חיים לוצאטו, ירושלים תשנ"ח.
 דרשות הר"ן, רבנו נסים בן ראובן גירונדי, מהדורת אריה ל. פלדמן, ירושלים תשל"ז.
 האדם ועולמו, הרב יוסף דב הלוי סלובייצ'ק, ערך שלמה שמידט, ירושלים תשנ"ח.
 הנבחר באמונות ובדעות, רבנו סעדיה בן יוסף פיומי, מהדורת יוסף קאפח, קרית אונו תשנ"ט.
 הנהגת הבריות לרמב"ם, תרגום משה אבן תבון, מהדורת מ.מ רבינוביץ, ירושלים תשמ"ט.
 הסבא מסלבודקה – תולדותיו, שיטותיו, אמריו, עורך דוד נתנאל וויינבערגער, ברוקלין ניו יורק תשמ"ו.
 הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת יצחק שילת, ירושלים תשנ"ב.
 חדוות שמחה, רבי שמחה בונם מפשיסחא, עורך יהונתן הלוי אייבעשיטץ, ווארשא תר"ץ.
 חובות הלבבות, רבנו בחיי בן יוסף אבן פקודה, תרגם יהודה אבן תבון, מהדורת א. צפרוני, תל אביב [חש"ה].
 חזון איש – אמונה ובטחון, רבי אברהם ישעיה קרליץ, עורך ש. גריינימן, תל אביב התשל"ט.
 חיבור התשובה למאירי, מהדורת אברהם סופר, ניו יורק תש"י.
 חכמה ומוסר, רבי שמחה זיסל זיו מקלם, א-ב, ירושלים תשי"ז-תשכ"ד.
 חשבון הנפש, מנחם מנדל לפין מסטנוב, ירושלים תשנ"ה.
 יהל אור – הדרת קדש, ביאורי הגר"א על הזוהר, בעריכת נפתלי הירץ הלוי, ווילנא תרמ"ב.
 כוכבי אור, רבי יצחק בלאעזר, בתוך אור ישראל, ווילנא תר"ס.
 כל כתבי החפץ חיים, רבי ישראל מאיר הכהן מראדין, ירושלים תש"ן.
 כתבי הרמב"ן א-ב, מהדורת הרב ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ג.
 כתבי רי"ס = כתבי רבי ישראל סלנטר, מהדורת מרדכי פכטר, ירושלים תשמ"ט.
 לב אליהו, רבי אליהו לאפיאן, בעריכת שלום מרדכי הכהן שבדרן, ירושלים תשמ"ג.
 ליקוטי אמרים (תניא), רבי שניאור זלמן מלאדי, ד"צ ווילנא תר"ס.
 ליקוטי מוהר"ן, רבי נחמן מברסלב, ירושלים תשמ"ג.
 ליקוטי תורה, רבי שניאור זלמן מלאדי, ניו יורק תשנ"ח.
 לשם שבו ואחלמה, רבי שלמה אלישיב, ירושלים תש"ן.

מאור עיניים, רבי מנחם נחום מטשארנאביל, לעמברג 1863.

מאיר עיני ישראל (עדויות על רבי ישראל מאיר מראדין, ה'חפץ חיים') חלק ו, בני ברק תשס"ג.

מגיד דבריו ליעקב, רבי דב בער ממזריטש, מהדורת רבקה ש"ץ אופנהיימר, ירושלים תשל"ו.

מאמרי אדמו"ר הזקן, רבי שניאור זלמן מלאדי, כתובים א, ברוקלין תשמ"ה.

מאמרי אדמו"ר האמצעי, דברים ב, ניו יורק תשמ"ז.

מאמרי אדמו"ר האמצעי, דרושי חתונה א, ניו יורק תשמ"ט.

מאמרי הראי"ה, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשמ"ד.

מדרגת האדם, רבי יוסף יוזל הורוביץ, ירושלים תשס"ב.

מוסר אביך, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשמ"ה.

מורה נבוכים להרמב"ם, תרגום שמואל אבן תיבון, מהדורת יהודה אבן שמואל, ירושלים תשמ"ז.

מחשבות חרוץ, רבי צדוק הכהן מלובלין, מכון הר ברכה, תשס"ו.

מי השלוח, רבי מרדכי יוסף מאיזביצא, בני ברק תשס"ה.

מילות ההגיון, תרגום משה אבן תיבון, מהדורת ח"י רות, ירושלים תשכ"ה.

מכתב מאליהו, רבי אליהו אליעזר דסלר, ירושלים תשנ"ה.

מכתבי הרב חפץ חיים – קורות חייו, דרכיו, נימוקיו ושיחותיו, רבי אריה ליב הכהן, ישראל תשל"ל.

מצוות המוסר, הרב יוסף דוד הלוי אפשטין, ניו יורק תשל"ג.

מקראי קודש – הלכות יום הכיפורים, משה הררי, ירושלים תשס"ג.

משך חכמה, רבי מאיר שמחה הכהן מדווינסק, מהדורת אברהם אברהם, ישראל תשל"ח.

נפש החיים, רבי חיים מוולז'ין, מהדורת יששכר דב רובין, בני ברק תשמ"ט.

נתיבות אור, רבי יצחק בלאזער, בתוך אור ישראל, ווילנא תר"ס.

נתיבות עולם, רבי יודא ליווא ב"ר בצלאל, ישראל תש"מ.

ספרא דצניעותא עם ביאור הגר"א, ירושלים תשמ"ו.

ספר העיקרים, רבי יוסף אלבו, ישראל תשכ"ד.

ספר הזוהר, ווילנא תרפ"ד.

ספר הכוזרי, ר' יהודה הלוי, תרגום יהודה אבן תבון, ווארשא תר"ל.

ספר הרוקח, רבי אלעזר בן יהודה מגרמיזה, פאנו רס"ה.

ספר חסידים, רבי יהודה החסיד, מהדורת ראובן מרגליות, ירושלים תשי"ז.

ספר חרדים, רבי אלעזר אזכרי, ירושלים תשי"ח.

ספר יצירה, ירושלים תשס"ד.

ספרי מהר"ל, הוצאת יהדות, בני ברק תשמ"מ.

עולת ראייה, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשמ"ה.

עין אי"ה, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שבת כרך ב, ירושלים תש"ס.

על התשובה – דברים שבעל פה, הרב יוסף דב הלוי סלובייצ'יק, ירושלים תשנ"ה.

עלי שור, הרב שלמה וולבה, חלק א, ירושלים תשנ"ח, חלק ב, ירושלים תשמ"ו.

עקבתא דמשיחא, רבי אלחנן וסרמן, הוצאת צעירי אגודת ישראל, ישראל תשכ"ב.

קובץ מאמרים ואגרות, רבי אלחנן בונם וסרמן, ירושלים תש"ס-תשס"א.

עץ חיים, רבי חיים ויטאל, ירושלים תשמ"ח.

פירוש המשנה לרמב"ם, מהדורת יוסף קאפח, ירושלים תשכ"ג-תשכ"ט.

פירוש הרמב"ן על התורה, מהדורת הרב ח"ד שעוועל ירושלים, תשנ"ו.

פנקס הקבלות = כתבי הסבא מקלם, פנקס הקבלות, בני ברק תשמ"ד.
 פרי צדיק, רבי צדוק הכהן מלובלין, ירושלים תשנ"ט.
 פתחי שערים, רבי יצחק אייזיק חבר, תל אביב 1989.
 צדקת הצדיק, רבי צדוק הכהן מלובלין, מכון הרב ברכה, בית אל תשס"ה.
 צוואת הריב"ש, הוצאת קרני אור תורה, ברוקלין נ. י. התשל"ה.
 קדושת לוי, רבי לוי יצחק מבארדיטשוב, ירושלים תשי"ח.
 קול הנבואה – ההגיון העברי השמעי, הרב דוד הכהן, ירושלים תשל"ל.
 קל"ח פתחי חכמה, רבי משה חיים לוצאטו, מהדורת חיים פרידלנדר, בני ברק תשנ"ב.
 ראש אמנה, רבי יצחק אברבנאל, מהדורת מנחם קלנר, רמת גן תשנ"ג.
 רב ייבי, רבי יעקב יוסף בן יהודה מאוסטרהא, בראדי תרל"ד.
 רסיסי לילה, רבי צדוק הכהן מלובלין, מכון הרב ברכה תשס"ג.
 שבחי צדיקים, מנדל ציטרין, ניו יורק תש"ם.
 שו"ת הרשב"א, רבי שלמה בן אברהם בן אדרת, ירושלים תש"ן.
 שו"ת יביע אומר, הרב עובדיה יוסף, א-י, ירושלים תשל"ד-תשס"ד.
 שיעורי דעת, רבי יוסף יהודה ליב בלוך, ירושלים תשמ"ט.
 שמונה קבצים, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשס"ד.
 שני לוחות הברית, רבי ישעיה הורוויץ ירושלים תשי"א.
 שערי אהבת ישראל, רבי מנחם מענדל שניאורסאהן, ירושלים תש"ס.
 שערי אור, רבי יצחק בלאזער, בתוך אור ישראל, ווילנא תר"ס.
 שערי אורה, רבי יוסף ג'קטליא, ד"צ וורשה תרמ"ג.
 שערי אמונה, רבי מנחם מענדל שניאורסון מליובאוויטש, ירושלים תשנ"א.
 שערי רמח"ל, רבי משה חיים לוצאטו, בעריכת חיים פרידלנדר, בני ברק תשמ"ט.
 שערי תשובה, רבי יונה בן אברהם גירונדי, ירושלים תשנ"א.
 שפת אמת, רבי יהודא אריה ליב מגור, פיעטרקוב תרס"ה-תרס"ח.
 תומר דבורה לרבי משה קורדובירו, מהדורת בזק – סמט, ירושלים תשס"ב.
 תורה אור, רבי שניאור זלמן מלאדי, ברוקלין נ.י. התשנ"ב.
 תורת אברהם, רבי אברהם גרודזינסקי, ירושלים תשכ"ג.
 תורת האדם לאדם – קובץ תורני עיוני במצוות שבין אדם לחבירו (ג), צפת תשנ"ט.
 תורת הנפש, רבי חיים אפרים זייטשיק, ניו יורק תשט"ז.
 תורת מנחם – התוועדויות, רבי מנחם מנדל שניאורסון, א-כז, ברוקלין נ.י. תשנ"ג-תשס"ו.
 תיקוני הזהר עם ביאור הגר"א, ווילנא תרכ"ז.
 תקנת השבין, רבי צדוק הכהן מלובלין, בית אל תשנ"ד.

מקורות נוספים ומחקרים

אביב"י, קבלת הגר"א = יוסף אביב"י, קבלת הגר"א, ירושלים תשנ"ג.
 אברהמוב, חדוות יצירה = ציפי אברהמוב, 'מאבק ביצר הרע או חדוות יצירה? על רעיון התשובה
 במשנת הרב יצחק הוטנר', דעת 44 (תש"ס), עמ' 95-122.

אופיר נתן, 'האהבה במשנתו הפילוסופית והחינוכית של רב חסדאי קרשקש', הגות בחינוך היהודי (א), ירושלים תשנ"ט עמ' 81-95.

אורבך, חז"ל = אפרים אלימלך אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ו.

אורבך, שמחה בונם, עמודי המחשבה הישראלית, ירושלים תשל"א-תשמ"ב.

אורבך ישראל, עולמות נסתרים – התבוננות בתת – ההכרה, ירושלים ותל אביב תשנ"ג.

אטקס, ר' ישראל סלנטר = עמנואל אטקס, ר' ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר, ירושלים תשמ"ב.

אטקס, יחיד בדורו = עמנואל אטקס, יחיד בדורו: הגאון מוילנא – דמות ודימוי, ירושלים 2000.
אטקס וטיקוצ'נסקי, ישיבות ליטא = עמנואל אטקס ושלמה טיקוצ'נסקי (עורכים), ישיבות ליטא – פרקי זכרונות, ירושלים תשס"ד.

איבסן הנריק, פר גינט, תרגום לאה גולדברג, תל אביב תש"ל.

אידל, החסידות = משה אידל, החסידות בין אקסטזה למאגיה. תל אביב תשס"א.

אידל, קבלה = משה אידל, קבלה: היבטים חדשים, ירושלים ותל-אביב תשנ"ג.

אידל, נשמת אלוה = משה אידל, "נשמת אלוה": על אלהיות הנשמה אצל הרמב"ן והאסכולה שלו, בתוך: שחר ארזי, מיכל פכלר וברוך כהנא (עורכים), החיים כמדרש, ישראל 2004, עמ' 338-380.

איש שלום, דת, תשובה וחירות = בנימין איש שלום, 'דת, תשובה וחירות האדם במשנת הרב קוק', בתוך: שלום רוזנברג ובנימין איש שלום (עורכים), יובל אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' 295-329.

איש שלום, הרב קוק = בנימין איש שלום, הגותו של הרב קוק בין רציונליזם למיסטיקה, ירושלים תשמ"ד.

אילון, יצירה עצמית = אלי אילון, חיים אדם ויצירה על פי ניטשה, ירושלים תשס"ה.

אישון שלמה, 'טובת הנאה לפקיד ממשלתי', תחומין כו (תשס"ו), עמ' 335-340.

אלבויים, תשובת הלב = יעקב אלבויים, תשובת הלב וקבלת יסורים – עיונים בשיטות התשובה של חכמי אשכנז ופולין 1348-1648, ירושלים תשנ"ג.

אליאור רחל, תורת האלוהות בדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב,

אליאור, אחדות ההפכים = רחל אליאור, תורת אחדות ההפכים – התיאוסופיה המיסטית של חב"ד, ירושלים תשנ"ג.

אליאור רחל, 'תמורות במחשבה הדתית בחסידות פולין – בין 'ראה' ו'אהבה' ל'עומק' ו'גוון', תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 381-432.

אפלטון, המשתה, תרגום מרגלית פינקלברג, תל אביב תשס"א.

אפרת, דיוקנו של האני = ישראל אפרת, 'תורת המוסר המקראית: לדיוקנו של האני', מאזנים יד (תשכ"ב), עמ' 354-366.

אריסטו, אתיקה מהדורת ניקומאכוס, תרגום יוסף ג. ליבס, ירושלים ותל אביב תשמ"ה.

ארליך דרור, 'חטא, תשובה וכפירה בספר העקרים לר' יוסף אלבו', בתוך: דב שוורץ ואריאל גרוס (עורכים), על התשובה ועל הגאולה, רמת גן תשס"ח, עמ' 55-80.

ארן לידיה, בודהיזם, תל אביב תשנ"ג.

- בובר, אשמה ורגשות אשמה = מרדכי מרטין בובר, 'אשמה ורגשות אשמה', בתוך: פני אדם – בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 188-218.
- בובר, תמונות של טוב ורע = מרדכי מרטין בובר, תמונות של טוב ורע, בתוך: פני אדם, בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 325-374.
- בובר מרטין, תעודה ויעוד, ירושלים תשמ"ד.
- בובר מרטין, בפרדס החסידות – עיונים במחשבתה ובהיותה, ירושלים תשכ"ג.
- בובר מרטין, בסוד שיח – על האדם ועמידתו נוכח ההווה, ירושלים תשמ"א.
- בטאיי ז'ורז', תיאוריה של הדת, תרגום עידו בסוק, אחרית דבר דעואל לוסקי, תל אביב 2003.
- ביאליק, חיים נחמן, 'גילוי וכיסוי בלשון', כל כתבי ח"נ ביאליק, תל אביב תש"ך, עמ' רז-רט.
- בידרמן, מסעות פילוסופיים = שלמה בידרמן, מסעות פילוסופיים – הודו והמערב, תל אביב 2003.
- בלידשטיין יעקב, "אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל" לעצמת הסמכות המוסדית בהלכה וגבולותיה, בתוך: משה בר (עורך), מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל, מוגשים לכבוד הרב פרופ' מנחם עמנואל רקמן בהגיעו לגבורות, רמת גן תשנ"ד, עמ' 221-241.
- בן-נון יואל, 'הוויה פעילה וקיומית במקרא: פירושו הלשוני של שם ה', מגדים ה (תשמ"ח), עמ' 23-7.
- בן פזי חנוך, 'המשיחיות כשליחות מוסרית', דעת 54 (תשס"ד), עמ' 97-123.
- בן פזי חנוך, 'מן הסליחה הכללית אל הסליחה שמעבר לאפשר: בין העמדה האחדותית השפינוזיסטית ובין העמדה המייחדת של הרמן כהן ולוינס', בתוך: דב שוורץ ואריאל גרוס (עורכים), על התשובה ועל הגאולה, רמת גן תשס"ח, עמ' 81-104.
- בן שלמה יוסף, תורת האלוהות של ר' משה קורדובירו, ירושלים תשכ"ה.
- בן שלמה יוסף, 'שלמות והשתלמות בתורת האלהות של הרב קוק', עיון לג (תשמ"ד), עמ' 289-309.
- בן ששון, אישיותו של הגר"א = חיים הלל בן ששון, 'אישיותו של הגר"א והשפעתו ההיסטורית', ציון לא (תשכ"ו), עמ' 39-86, 197-216.
- בן ששון יונה, 'תנועת המוסר ואסכולת וולוז'ין: רצף ותמורה – השוואה טיפולוגית', מים מדליו 1 (תש"ן), עמ' 251-277.
- בר אילן נפתלי, 'חולה שיצרו תוקפו', אסיא ח (1995), עמ' 177-184.
- בר משה, 'על מעשי כפרה של בעלי תשובה בספרות חז"ל', ציון מו (תשמ"א), עמ' 159-181.
- בראון בנימין, דעת תורה ואמונת חכמים בהגות החרדית, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ו.
- בראון, החזון איש = בנימין בראון, החזון איש: הלכה אמונה וחברה בפסקיו הבולטים בארץ ישראל (תרצ"ג-תשי"ד), עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ג.
- בראון בנימין, 'גדלות האדם והקטנתו: תמורות בשיטת המוסר של ישיבת סלובודקה', בתוך: עמנואל אטקס (עורך), ישיבות ובתי מדרשות, ירושלים תשס"ז, עמ' 271-243.
- בראון אברהם צבי, 'על היש שקיומו הכרחי – טיעונו של אנסלם וערעורו של קאנט: בחינה מחודשת', עיון כב (תשל"א), עמ' 13-53.
- ברגמן, שמואל הוגו, מבוא לתורת ההגיון ירושלים תשי"ג.
- ברגמן שמואל הוגו, הוגים ומאמינים, תל אביב תשי"ט.

- ברגמן, שמואל הוגו, אנשים ודרכים, ירושלים תשכ"ז.
- ברגמן, שמואל הוגו, מבוא לתורת ההכרה, ירושלים תשמ"ב.
- ברגמן, שמואל הוגו, תולדות הפילוסופיה החדשה – יעקובי, פיכטה, שלינג, ירושלים תשמ"ד.
- ברגמן, שמואל הוגו, תולדות הפילוסופיה החדשה – שיטות בפילוסופיה שלאחר קאנט, ירושלים תשל"ט.
- ברגסון, ההתפתחות = אנרי ברגסון, ההתפתחות היוצרת, תרגום יוסף אור, ירושלים 1974.
- ברגסון, הנתונים = אנרי ברגסון, מסה על הנתונים הבלתי אמצעיים של התודעה, תרגום יוסף אור, ירושלים תשל"ז.
- ברויאר יצחק, ציוני דרך, תרגום משה שפיזר, ירושלים תשמ"ב.
- ברויאר יצחק, דרכי, תרגום מיכאל שוורץ, ירושלים תשמ"ח.
- ברויאר מרדכי, 'עם ומדינה במשנת יצחק ברויאר', בתוך: רבקה הורוביץ (עורכת), יצחק ברויאר - עיונים במשנתו, ירושלים תשמ"ח, עמ' 164-173.
- בריל, ר' צדוק = Alan Brill, *Thinking God: The Intellectual Mysticism and Spiritual Psychology of Rabbi Zadok of Lublin*, New York 2002.
- ברלין מאיר, מוולזין עד ירושלים, א-ב, תל אביב תרצ"ט-ת"ש.
- ברק אהרן, שיקול דעת שיפוטי, תל אביב תשמ"ז.
- ברק אהרן, שופט בחברה דמוקרטית, חיפה תשס"ד.
- גוטמן, יצחק יוליוס, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"ג.
- גוטמן, יצחק יוליוס, דת ומדע, ירושלים תשט"ו.
- גולדברג, ישראל סלנטר = Hillel Goldberg, *Israel Salanter – Text, Structure, Idea*, New York 1982.
- גולדברג, מברלין עד סלובודקה = Hillel Goldberg, *Between Berlin and Slobodks: Jewish Transition Figures from Eastern Europe*, Hoboken - New Jersey 1989, pp. 63-87.
- גולדברג עודד, 'אשמה ותשובה – בין קפקא לנחום איש גמזו', בתוך: אבי שגיא ונחם אילן (עורכים), תרבות יהודית בעין הסערה, עין צורים תשס"ב, עמ' 625-635.
- גולדברג לאה, שירים ב, תל אביב 1986.
- גולדמן, תשובה וזמן = אליעזר גולדמן, 'תשובה וזמן בהגות הרב סלובייצ'יק', בתוך: אבי שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים, ירושלים תשנ"ז עמ' 175-189.
- גולומב, הפיתוי לעוצמה = יעקב גולומב, הפיתוי לעוצמה – בין ניטשה לפרויד, ירושלים תשמ"ז.
- גולומב יעקב, אביר האמונה או גיבור הכפירה – חיפושי האותנטיות מקירקגור עד קאמי, ירושלים ותל אביב 1999.
- גולומב, הווידוי = יעקב גולומב, 'הווידוי כגילוי וכשינוי של ז'אן-ז'אק רוסו', בתוך: ז'אן ז'אק רוסו, הווידויים, תרגום אירית עקרב, ירושלים תש"ס, עמ' 7-30.
- גולומב יעקב, 'מרטין בובר בין ניטשה לקירקגור', עיון נה (תשס"ו), עמ' 137-164.
- גולומב יעקב, "'השתכרותו' של מרטין בובר מניטשה', בתוך: יעקב גולומב (עורך), ניטשה בבתי הקפה של וינה, ירושלים תשס"ו, עמ' 53-80.

גורדון, רוזנצוויג והיידגר = Peter Eli Gordon, *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy*, Berkeley, Los Angeles, London, 2003.

גיימס ויליאם, החוויה הדתית לסוגיה – מחקר בטבע האדם, ירושלים תשי"ט.
 גלמן יהודה, 'התשובה בקבלה: מקורותיו של הרב קוק', בתוך: זאב גריס ואחרים (עורכים), שפע
 טל – עיונים במחשבת ישראל ובתרבות יהודית מוגשים לברכה זק, באר שבע תשס"ד, עמ'
 266-261.

גראדה חיים, צמח אטלס, תרגום א"ד שפיר, תל אביב תשכ"ח.
 גראדה חיים, מלחמת היצר, תרגום א"ד שפיר, תל אביב תשל"א.
 גרוזובסקי ראובן, 'בדין איסור קבלת לשה"ר', אבן ציון, ספר זכרון לבן ציון הכהן כהנא, ירושלים
 תש"ן, עמ' תקמב-קתמג.
 גרוס בנימין, 'אמונה ונאמנות במשנתו של מהר"ל', סיני קיא (תשמ"ח), עמ' קלח-קמז.
 גרינברג, אורי צבי, 'לא שואה אלא חורבן גלויות' – משא בטקס חלוקת פרסי ביאליק, סולם ז, ד
 (תשט"ו), עמ' 5-7.

דובנוב שמעון, תולדות החסידות, תל אביב תש"ך.
 דוסטויבסקי, פיודור מיכאילוביץ', שדים, תרגום גרשון חזנוב, ירושלים תשס"ג.
 דוסטויבסקי, פיודור מיכאילוביץ', החטא ועונשו, תרגום צבי ארד, תל אביב תשנ"ג.
 דוסטויבסקי, פיודור מיכאילוביץ', האחים קרמזוב, תרגום צבי ארד, תל אביב תשנ"ג.
 דורון יהויקים, הגותו הציונית של נתן בירנבאום, ירושלים תשמ"ח.

דלז וגואטרי, אנטי אדיפוס = G. Deleuze and F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Robert Hurly. et al., Minneapolis 1983.

דן יוסף, 'לתולדות תורת התשובה של חסידי אשכנז', בתוך: שלום רוזנברג ובנימין איש שלום
 (עורכים), יובל אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' 228-221.

דן יוסף, רבי יהודה החסיד, ירושלים תשס"ו.
 דקארט, הגיונות = רנה דיקרט, הגיונות על הפילוסופיה הראשונית, תרגום יוסף אור, ירושלים
 תש"י.

דקארט, על המתודה = רנה דיקרט, מאמר על המתודה, תרגום יוסף אור, ירושלים תש"ב.
 דרידה, דיפרנס = Jacques Derrida, 'Différance', in: *Margins of Philosophy*, translated by Alan Bass, Chicago 1982, pp 3-27.

דרידה, זיכרון = 'אתיקה של זיכרון', מיכל בן נפתלי מראינת את ז'אק דרידה ביד ושם, תיאוריה
 וביקורת 15 (1999), עמ' 5-17.

דריפוס תאודור, 'חשיבות המושג UMKEHR להבנת הגותו של מ' בובר', דעת 9 (תשמ"ב), עמ'
 74-71.

הד דוד, 'סליחה, מחילה רחמים', עיון כח (תשל"ח-תשל"ט), עמ' 37-48.
 הדרי ישעיהו, 'סדרי סליחה', שנה בשנה תש"ן, עמ' 240-265.
 הורביץ רבקה, 'פירוש מנדלסון לשם הויה – הנצח', מדעי היהדות 37 (תשנ"ז), עמ' 185-214.

Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by John Macquarrie = הויה וזמן
and Edward Robinson, New York and Evanston 1962.

הלברטל, חטא וגאולה = משה הלברטל, 'מות חטא חוק וגאולה', על דרך האמת – הרמב"ן
ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו, עמ' 117-148.

הלינגר משה, 'ההלכה והאוטונומיה האנושית במשנתם של ישעיהו ליבוביץ, הרב סולוביצ'יק ודוד
הרטמן', בתוך: אבי שגיא ואחרים (עורכים), יהדות פנים וחוץ, ירושלים תש"ס, עמ' 307-345.

הרטמן דוד, מסיני לציון – התחדשותה של ברית, תרגום נעם זהר, תל אביב תשנ"ג.
ואצלאוויק ואחרים, שינוי = פאול ואצלאוויק, ג'ון ויקלנד וריצ'רד פיש, שינוי – עקרונות של
יצירת בעיות ופתירתן, תרגום ורדה רזיאל ויזלטיר, תל אביב 1986.

ויגודה מיכאל, 'על מקומה של החרטה בהלכות תשובה לרמב"ם', בתוך: דב שוורץ ואריאל גרוס
(עורכים), על התשובה ועל הגאולה, רמת גן תשס"ח, עמ' 25-38.

ויגודה, בהבלי הזמן = שמואל ויגודה, "בהבלי הזמן" – האדם והזמן בהגותו של הרב יצחק
הוטנר', בתוך: בנימין איש שלום (עורך), בדרכי שלום – עיונים בהגות יהודית מוגשים לשלום
רוזנברג, ירושלים תשס"ז, עמ' 399-427.

ויטגשנטיין לודוויג, חקירות פילוסופיות, תרגום עדנה אולמן-מרגלית, ירושלים תשס"א.
ויינברג, לפרקים = א"א וינגורט ואחרים (עורכים), לפרקים – פרקי הגות מחשבה ומוסר מאת
הרב יחיאל יעקב ויינברג בעל 'שרידי אש', ירושלים תשס"ו.

ויינברג, מהות התשובה = הרב יחיאל יעקב ויינברג, 'מהות התשובה', בתוך: לפרקים (שם), עמ'
קצ-רו.

וייס יוסף, מחקרים בחסידות ברסלב, ערך מ. פייקאז, ירושלים תשל"ה.
וולבה שלמה, 'האור הצפון והאור הגנוז – דברים שנאמרו לכבודו ולזכרו של הגאון הרב יצחק
הוטנר זצ"ל', קול התורה ס"א, ניסן תשס"ו, עמ' 5.

וולפסון צבי, 'אצילות ובריאת יש-מאין אצל קרשקש', המחשבה היהודית בימי הביניים – מסות
ומחקרים, תרגום משה מייזליש, ירושלים תשל"ח, עמ' 313-320.

וינרוט אברהם, 'גמירות דעת יוצרת לעומת גמירות דעת המשלימה עם הקיים', סיני כג-קכד,
ספר רפאל (תש"ס), עמ' קצו-רב.

וייס יוסף, 'תורת הדיטרמיניזם הדתי לר' מרדכי יוסף ליינר מאיזביצא', בתוך: ש. אטינגר ואחרים
(עורכים), ספר היובל ליצחק בער, ירושלים תשכ"א, עמ' 447-453,

ורבלובסקי, דחייה מיסטית = ר. י. צבי ורבלובסקי, 'על הדחייה המיסטית של הארות וגילויי רזים
– לבירור תורתו של יוחנן מן הצלב', עיון יד-טו (תשכ"ג-תשכ"ד), עמ' 202-212.

ורבלובסקי, הגר"א = ר"י צבי ורבלובסקי, 'החיים המיסטיים של ר' אליהו 'הגאון מוילנא', ר'
יוסף קארו – בעל הלכה ומקובל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 284-290.

זוהר דוד, מחויבות יהודית בעולם מודרני – הרב חיים הירשנזון ויחסו אל המודרנה, תל אביב
תשס"ג.

זיילד אוסקר, תמונתו של דוריאן גריי, תרגום מ. בן רפאל, תל אביב 1969.
זוירצבורג, ו' ש', 'רבי חיים מוולז'ין', בתוך: אליהו יונג (עורך), נוטרי מורשת, תרגום גאולה בת
יהודה, ירושלים תשכ"ח, עמ' כו-לח.

זוין, שלמה יוסף, לאור ההלכה, ירושלים תשל"ח.

חנוך חיים, הרמב"ן כחוקר וכמקובל, ירושלים תשל"ח.

חסין ז'ולייט, 'בין עגנון לפרוסט – עיצובו של הזמן ביצירת עגנון', בתוך: הלל וייס והלל ברזל (עורכים), חקרי עגנון, ירושלים תשנ"ד, עמ' 205-213.

טברסקי יצחק, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, תרגום מ"ב לרנר, ירושלים תשנ"א.

טולסטוי ל. נ., איוואן איליץ' ואחרים, תרגום פטר קריקסונוב, ישראל 1999.

טייטלבוים, הרב מלאדי = מרדכי טייטלבוים, הרב מלאדי ומפלגת חב"ד, כך ב, וורשה תרע"ג.

טנן חנוך, תפיסת האתיקה האכסיסטנציאליסטית במשנת קרל יאספרס, רמת גן 1977.

יובל ירמיהו, שפינוזה וכופרים אחרים, תל אביב תשמ"ח.

יונס האנס, מושג האלוהים אחרי אושוויץ ומאמרים נוספים, תל אביב 2004.

יום, מסכת טבע האדם = דוד יום, מסכת טבע האדם, תרגום יוסף אור, ירושלים תשל"ד.

יעקבסון, החסידות = יורם יעקבסון, תורתה של החסידות, תל אביב תשמ"ו.

ירושלמי, יוסף חיים, זכור – היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי, תרגום שמואל יניב, תל אביב תשמ"ח.

כהן אביעזר, 'על קיום ואי קיום מצוות מתוך "יכולת" – אקזיסטנציאליזם דתי במשנתם של ר' מרדכי יוסף מאיזביצה ופרנץ רוזנצוויג', בתוך: חביבה פדיה ואפרים מאיר (עורכים), יהדות: סוגיות, קטעים, פנים, זהויות, ספר רבקה, באר שבע תשס"ז, עמ' 525-575.

כהן הרמן, דת התבונה ממקורות היהדות, תרגום צבי ויסלבסקי, ירושלים תשנ"ז.

כהנא, השבירה והתיקון = ברוך כהנא, השבירה והתיקון כפרדיגמא לפסיכופתולוגיה ופסיכותרפיה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית תשס"ה.

כהנא, התיקון החבד"י = ברוך כהנא, "התיקון" החבד"י כמודל פסיכותרפיה, בתוך: חיים נבון (עורך), תשובה ופסיכולוגיה, אלון שבות תשס"א, עמ' 49-57.

כ"ץ, תנועת המוסר = דב כ"ץ, תנועת המוסר (א-ה), ירושלים תשנ"ו.

כ"ץ פולמוס המוסר = דב כ"ץ, פולמוס המוסר – מוסף לסידרת תנועת המוסר, ירושלים תשל"ב.

כ"ץ יעקב, מסורת ומשבר, ירושלים תשל"ח.

לאם, תורה לשמה = נחום לאם, תורה לשמה – במשנת רבי חיים מוולוז'ין ובמחשבת הדור, ירושלים תשל"ב.

לוז, רעיון הסליחה = אהוד לוז, "כי עמך הסליחה למען תִּנְרָא" – על רעיון הסליחה במשנתו של הרמן כהן', בתוך: יהודה פרידלנדר ואחרים (עורכים), הישן יתחדש והחדש יתקדש, תל אביב תשס"ה, עמ' 285-300.

לוז אהוד, 'אוטופיה ותשובה', אלפיים 3 (תשנ"א), עמ' 89-109.

לוי סטפן, 'מי מת?' הוצאת פראג 2001.

לוינגר יעקב, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשכ"ה.

לוינגר יעקב, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים תש"ן.

לוינס, אל עבר הזולת = עמנואל לוינס, תשע קריאות תלמודיות, תרגום דניאל אפשטיין, ירושלים ותל אביב תשס"א, עמ' 11-29.

לוינס עמנואל, אתיקה והאינסופי, שיחות עם פיליפ נמו, תרגום אפרים מאיר בשיתוף עם שמואל ראם, עורך יעקב גולומוב, ירושלים תשנ"ה.

לוינס עמנואל, הומניזם של האדם האחר, תרגום סמדר בוסתן, ירושלים תשס"ד.
 לוינס עמנואל, אלוהים והפילוסופיה, תרגום וביאור דניאל אפשטיין ועמית עסיס, תל אביב תשס"ד.

לוינס עמנואל, מעבר לפסוק, תרגום אליזבת גולדוין, עריכה דניאל אפשטיין, ירושלים תשס"ז.
 לוית, זמניות ונצחיות = Temporalität und Eternität', *Philosophy and Phenomenological Research* 3 (1942), pp. 53-77.

לוק ג'ון, מסה על שכל האדם, תרגום יוסף אור, בעריכת ח. י. רות, ירושלים תשל"ב.
 ליוור, יסודות פרדוקסליים = עמירה ליוור, יסודות פרדוקסליים בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין, חיבור לשם קבלת תואר מ"א, טורו קולג', ירושלים תשנ"ג.
 ליוור, ר' צדוק = עמירה ליוור, תורה שבעל פה בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ו.
 לייבניץ, השיטה = גוטפריד וילהלם לייבניץ, השיטה החדשה וכתבים אחרים על תורת המונאדות, תרגום יוסף אור, ירושלים תשי"א.

מאוטנר מנחם, 'גדמור והמשפט', עיוני משפט 23(2) (2000), עמ' 367-419.
 מאוטנר מנחם, 'על אי-הוודאות במשפט וכמה מהשלכותיה', משפט וממשל ט (2005), עמ' 223-259.

מאיר, אשמה ואחריות = אפרים מאיר, "אשמה" ו"אחריות" כמאפיינים של האדם המשיב בהגותו של עמנואל לוינס', בתוך: יהודע עמיר (עורך), דרך הרוח – ספר היובל לאליעזר שביד, ירושלים תשס"ה, עמ' 851-865.

מאיר אפרים, מעשה זיכרון – חברה, אדם ואלוהים לאחר אושוויץ, תל אביב 2006.
 מורלי, רסנטימנט ורציונליות = Elizabeth Murray Morelli, *Ressentiment and Rationality*, Paper presented at Twentieth World Congress of Philosophy, Boston, Massachusetts 1988, <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Anth/AnthMore.htm>
 מירון רוני, קרל יאספרס – מהעצמיות אל ההויה, ירושלים תשס"ו.
 מרגולין רון, מקדש אדם – ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות, ירושלים תשס"ה.

מרזל יגאל, דיני פסלות שופט, תל אביב 2006.

נאור בצלאל, "זדונות נעשות כזכויות" במשנתו של הרב קוק, סיני צג (תשמ"ג), עמ' עח-פז.
 ניטשה פרידריך, מעבר לטוב ולרוע / לגניאולוגיה של המוסר, תרגום ישראל אלדד, ירושלים ותל אביב תשל"ה.

ניטשה פרידריך, מדומי שחר, תרגום ישראל אלדד, ירושלים תשל"ח.
 ניטשה פרידריך, הולדתה של הטרגדיה / המדע העליון, תרגום ישראל אלדד, ירושלים ותל אביב תשמ"ו.

ניטשה פרידריך, כה אמר זרתוסטרא, תרגום ישראל אלדד, ירושלים ותל אביב תשנ"ז.

נריה, משה צבי, בשדה הראי"ה, כפר הרא"ה תשנ"א.

נריה, משה צבי, לקוטי הראי"ה, כפר הרא"ה תשנ"א.

נריה, משה צבי, מועדי הראי"ה, כפר הרא"ה תשנ"א.

סארטר א/ב = ז'אן פול סארטר, מבחר כתבים, בעריכת מנחם בריןקר, כרכים א-ב, מרחביה ותל אביב 1977.

סארטר, האקסיסטנציאליזם הוא הומניזם = סארטר ז'אן פול, האקסיסטנציאליזם הוא הומניזם, תרגום, עריכה ואחרית דבר יעקב גולומב, ירושלים תש"ן.

סטמן דניאל, 'על כמה פתרונות לפרדוקס העונה במקורות היהודיים', עיון מד (תשנ"ו), עמ' 370-355.

סוקול משה, 'אדון או עבד? על האוטונומיה האנושית לנוכח האל בהגותו של הרב יוסף סולובייצ'יק', בתוך: אבי שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 444-403. סגד, אכזיסטנציאליזם = רן סגד, אכזיסטנציאליזם: המשך ומיפנה בתולדות התרבות המערבית. ירושלים תשמ"ח.

עמיר יהודיע, דעת מאמינה – עיונים במשנתו של פרנץ רוזנצוויג, תל אביב תשס"ד. פכטר, תפיסת התשובה = מרדכי פכטר, 'תפיסת התשובה במשנת ר' ישראל סלנטר ותנועות המוסר', בתוך: שלום רוזנברג ובנימין איש שלום (עורכים), יובל אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' 276-257.

פכטר, הארה חדשה = מרדכי פכטר, ר' ישראל סלנטר בהארה חדשה, תרביץ נג-נד (תשמ"ד), עמ' 650-621.

פכטר מרדכי, 'בין אקוסמיזם לתיאיזם – תפיסת האלהות במשנתו של ר' חיים מוולז'ין', בתוך: שרה הלר וילנסקי ומשה אידל (עורכים), מחקרים בהגות היהודית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 158-139.

פוקס יובל, 'על בעיית הזהות האישית ב"הוויה וזמן"', עיון מב (תשנ"ג), עמ' 321-307.

פייקאז' מנדל, בימי צמיחת החסידות – מגמות רעיוניות בספרי דרוש ומוסר, ירושלים תשל"ח. פייקאז', חסידות פולין = מנדל פייקאז', חסידות פולין בין שתי המלחמות (ובגזרות ת"ש-תש"ה "השוואה"), ירושלים תש"ן.

פייקאז' מנדל, בין אידיאולוגיה למציאות: ענוה, אין, ביטול ממצואות ודביקות במחשבתם של ראשי החסידות, ירושלים תשנ"ד.

פקטר אברהם, 'עוד בעניין חולה שיצרו תוקפו', אסיא ח (1995), עמ' 189-186.

פראגר משה, לאור האמונה – אנתולוגיה של המחשבה היהודית בתקופה האחרונה, ניו יורק תשי"ח.

פרויד, תרבות בלא נחת = כתבי זיגמונד פרויד, תרגום אריה בר, תל אביב תשל"ח, כרך חמישי, עמ' 183-118.

פרוינד רחל, הפילוסופיה הקיומית של פרנץ רוזנצוויג, ירושלים ותל אביב תשל"ג.

פרוסט מרסל, בעקבות הזמן האבוד, תרגום הלית ישורון, תל אביב תשנ"ב-תשס"ג.

פרוש, אשמה ומושג הסובייקט = עדי פרוש, 'אשמה, אחריות ומושג הסובייקט אצל ניטשה', עיון מ"ד (תשנ"ה), עמ' 148-123.

פרוש עדי, מגמות בתולדות הספקנות, ירושלים תשל"ד.

קאנט עמנואל, הנחות יסוד למטפיסיקה של המדות, תרגום מ' שפי, ירושלים תש"ן.

קאנט עמנואל, ביקורת התבונה הטהורה, תרגום ש"ה ברגמן ונתן רוטנשטרייך, ירושלים תשי"ד.

קאנט עמנואל, ביקורת התבונה המעשית, תרגום ש"ה ברגמן ונתן רוטנשטרייך, ירושלים תשמ"ו.

קדרי, הגות והלכה = עדיאל קדרי, הגות והלכה בהלכות תשובה לרמב"ם, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע תש"ס.

קוטנר עפר, 'על החרטה – הלכה ופילוסופיה', בתוך: בנימין איש שלום (עורך) בדרכי שלום – עיונים בהגות היהודית מוגשים לשלום רוזנברג, ירושלים תשס"ז, עמ' 563-551.
קוסמן, רב והקצב = אדמיאל קוסמן, מסכת גברים – רב והקצב ועוד סיפורים, ירושלים 2002, עמ' 20-15.

קוסמן אדמיאל, 'הערות על פרדוקס הענוה', עיון מו (תשנ"ז), עמ' 220-209.
קורן ישראל, המסתורין של הארץ – מיסטיקה וחסידות בהגותו של מרטין בובר, ירושלים תשס"ה.
קורצוויל ברוך, מסות על סיפורי ש"י עגנון, ירושלים ותל אביב תשכ"ג.
קלכהיים עוזי, באר מגד ירחים, בית אל תשנ"ה.
קלנר מנחם, תורת העיקרים בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ירושלים 1991.
קסירר, מוות ואיון עצמי = שלמה קסירר, מוות, איון עצמי וכפרה, בתפיסת התשובה של המהר"ל, צהר כז (תשס"ז), עמ' 51-43.

קסירר – גליקסברג, מסיני ללשכת הגזית = שלמה קסירר ושלמה גליקסברג, מסיני ללשכת הגזית – תורה שבעל פה במשנתם של הרמב"ם והרמב"ן, רמת גן תשס"ח.

קפוטו, דת = Caputo, John D., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Bloomington and Indianapolis 1997.

קפלן לורנס, 'מוטיבים קבליים בהגותו של הרב סולובייצ'יק: משמעותיים או עיטוריים?' בתוך: אבי שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 93-75.

קפלן לורנס, 'דעת תורה - תפישה מודרנית של הסמכות ההלכתית', בתוך: אבי שגיא וזאב ספראי (עורכים), בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, תל אביב 1997, עמ' 145-105.

קפלן, חזון איש = Lawrence J. Kaplan, 'The Hazon Ish: Haredi Critic of Traditional Orthodoxy', in: Jack Wertheimer (ed.), *The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era*, New York and Jerusalem 1992.

קפלן, כהן וסולובייצ'יק = Lawrence Kaplan, 'Hermann Cohen and Rabbi Joseph Soloveitchik on Repentance', *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 13 (2004), pp. 213-258.

קפקא פרנץ, המשפט, תרגום אברהם כרמל, ירושלים ותל אביב תשנ"ב.
רביצקי אביעזר, 'קניין הדעת בהגותו: בין הרמב"ם לניאוקאנטיאנים', בתוך: שאול ישראלי, נחום לאם ויצחק רפאל (עורכים), ספר היובל לכבוד הגר"ד סולובייצ'יק, ירושלים תשמ"ד, עמ' קכה-קנא.

רובק מיכאל, 'זמן וגאולה', בתוך: יובל לוריא (עורך), מועקה וגאולה – אסופת מאמרים בפילוסופיה של הקיום האנושי, באר שבע תשס"ג, עמ' 116-99.

רוזנברג שלום, 'הרא"ה והתנין העיוור'; "אורות הקודש" ומשנתו של שופנהאואר, בתוך: חיים נ. חמיאל (עורך), באורו – עיונים במשנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל ובדרכי הוראתה. ירושלים תשמ"ו, עמ' 352-317.

רוזנברג שלום, בעקבות הכוזרי, ירושלים תשנ"א.

רוזנברג שלום, 'תורת הקבלה ב"נפש החיים"', שנה בשנה תשנ"ח, עמ' 357-370.

רוזנברג שלום, חקירה ותיאוריה, הגיון ה (תשס"א), עמ' 5-21.

רוזנברג, האני ותשובתו = שלום רוזנברג, 'ה"אני" ותשובתו', בתוך: אלחנן גנזל ואחרים (עורכים), בהיותו קרוב, אסופת מאמרים לימים הנוראים, לזכרו של יחיאל שי פינפטר ה"ד, ישיבת אור עציון תש"ס, עמ' 108-119.

רוזנברג, תורת הייחוד = רוזנברג שלום, 'תורת הייחוד במשנתה של החסידות', בתוך: גרשון קיציס (עורך), מאת לצדיק – קובץ מאמרים על רבי צדוק הכהן ומשנתו, ירושלים תש"ס, עמ' 289-309.

רוזנברג, מצפון ואשמה = שלום רוזנברג, 'מצפון ואשמה בהגות היהודית', בתוך: חיים נבון (עורך), תשובה ופסיכולוגיה, אלון שבות תשס"א, עמ' 19-47.

רוזנברג, ניטשה ומוסר היהדות = שלום רוזנברג, ניטשה ומוסר היהדות, בתוך: יעקב גולומב (עורך), ניטשה בתרבות העברית, ירושלים תשס"ב, עמ' 317-345.

רוזנברג, תורת הנפש = שלום רוזנברג, 'החיפוש אחר משמעות – תורת הנפש בהגות היהודית', בתוך שחר ארזי ואחרים (עורכים): החיים כמדרש – עיונים בפסיכולוגיה יהודית לכבוד פרופסור מרדכי רוטנברג, תל אביב 2004, עמ' 225-249.

רוזנברג, האחד והאחר = שלום רוזנברג, 'האחד והאחר – שרשיה האונטולוגיים של הפוליטיקה', בתוך: חיים דויטש ומנחם בן ששון (עורכים), האחר – בין אדם לעצמו ולזולתו, תל אביב 2001, עמ' 52-74.

רוזנצוויג פרנץ, כוכב הגאולה, תרגם יהושע עמיר, ירושלים תש"ל.

רוזנצוויג פרנץ, נהריים – מבחר כתבים, ירושלים תשכ"א.

רוטנברג מרדכי, שבעים פנים לחיים: רה-ביוגרפיה מדרשית כפיסכותרפיה אישית, ירושלים 1994.
רוטנשטרייך, המחשבה היהודית = נתן רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, כרך ב, תל אביב 1966.

רוס, תורת הצמצום = תמר רוס, 'שני פירושים לתורת הצמצום: ר' חיים מוולז'ין ור' שניאור זלמן מלאדי', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ב), עמ' 153-169.

רוס, הרב דסלר = תמר רוס, 'האדם וכח בחירתו המוסרית במשנת הרב דסלר', דעת 12 (תשמ"ד), עמ' 111-126.

רוס, המחשבה העיונית = תמר רוס, המחשבה העיונית בכתבי משיכיו של ר' ישראל סלנטר בתנועת המוסר, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ז.

רוס, תפיסת הנפש = תמר רוס, 'תפיסת הנפש ובעיית חולשת הרצון בתנועת המוסר', הקונגרס העולמי למדעי היהדות 10, ג 2 (תש"ן), עמ' 21-28.

רוס, הבעיה ההרמנויטית = תמר רוס, 'תנועת המוסר והבעיה ההרמנויטית בתלמוד תורה', תרביץ נט (תש"ן), עמ' 191-214.

רוס, המגמה = תמר רוס, 'המגמה האנטי-רציונלית בתנועת המוסר', עלי שפר (תש"ן), עמ' 145-162.

- רוס, ר' ישראל סלנטר = תמר רוס, 'הפתרונות שמביא ר' ישראל סלנטר לבעיית חולשת הרצון', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יא (תשנ"ג), עמ' 138-185.
- רקובר נחום, תקנת השבים: מעמדו של עבריין שריצה את עונשו, ירושלים 2007.
- שביד אליעזר, 'התשובה במחשבה היהודית של המאה העשרים', בתוך: שלום רוזנברג ובנימין איש שלום (עורכים), יובל אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' 277-294.
- שביד אליעזר, 'תאר עצמי במשנת הרב חסדאי קרשקש', עיון טו (תשכ"ה), עמ' 449-467.
- שביד, דרך התשובה = אליעזר שביד, 'דרך התשובה של היחיד המיטהר', דעת 1 (תשל"ח), עמ' 42-17.
- שביד אליעזר, "מדינת התורה" במשנתו של יצחק ברויאר, בתוך: רבקה הורוביץ (עורכת), יצחק ברויאר - עיונים במשנתו, ירושלים תשמ"ח, עמ' 125-146.
- שביד אליעזר, 'מול שאלת קיום היהדות - לחקר הגותו של ד"ר נתן ברינבאום על הציונות', חשיבה מחדש, ירושלים 1991, עמ' 89-115.
- שגיא אבי, 'עיון בשני מודלים של מושג האמת ההלכתית ומשמעותם', הגיון א (תשמ"ט), עמ' 69-90. פורסם גם בתוך עמיחי ברהולץ (עורך), מסע אל ההלכה, תל אביב 2003, עמ' 221-241.
- שגיא אבי, קירקגור - דת ואקסיסטנציה: המסע של האני, ירושלים תשנ"ב.
- שגיא, אלו ואלו = אבי שגיא, אלו ואלו - משמעותו של השיח ההלכתי, תל אביב 1996.
- שגיא אבי וזאב ספראי (עורכים), בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, תל אביב 1997.
- שגיא (שווייצר) אבי, 'המצוה הדתית והמערכת המשפטית - פרק בהגותו ההלכתית של הרב שמעון שקאפ', דעת 35 (תשנ"ה), עמ' 99-114.
- שגיא אבי, אלבר קאמי והפילוסופיה של האבסורד, תל אביב תש"ס.
- שגיא אבי ואחרים (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת - על עולמו והגותו של דוד הרטמן, ירושלים תשס"ב.
- שג"ר, שובי נפשי = שג"ר (שמעון גרשון רוזנברג), שובי נפשי: חסד או חירות - קובץ פרקי תשובה, אפרת תשס"ג.
- שג"ר (שמעון גרשון רוזנברג), על כפות המנעול, דרשות לימי התשובה וליום הכיפורים, אפרת תשס"ד.
- שג"ר (שמעון גרשון רוזנברג), פור הוא הגורל - דרשות לפורים, אפרת תשס"ב.
- שווייצר אברהם, בעיית "זהות האני" - עיון במשנתם של יום וניטשה - מאימפריציזם לאכסיסטנציאליזם, עבודת גמר, אוניברסיטת בר אילן תשמ"מ.
- שוורץ יואל ויצחק גולדשטיין: השואה - לקט דברים בנושא חורבן יהדות אירופה ת"ש-תש"ה מתוך אספקלריה של תורה, ירושלים תשמ"ז.
- שוורץ דב, 'היסודות הלוגיים של הדרשנות ההלכתית: גישתו של "הרב הנזיר"', הגיון 1995, עמ' 64-23.
- שוורץ דב, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן תשס"ב.
- שוורץ, הרב סולובייצ'ק = דב שוורץ, הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'ק, אלון שבות תשס"ד.

- Steven S. Schwarzschild, 'An Introduction to the Thought of R. = מבוא שוורצשילד, מבווא Isaac Hutner', *Modern Judaism* 5, 3 (1985), pp. 235-277
- שוח"ט רפאל, תורת הגאולה של הגר"א מווילנא – מקורותיה והשפעתה לדורות, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשנ"ח.
- שופנהאור ארתור, העולם כרצון וכדימוי, תרגום יוסף האובן (נבו), א-ב, תל אביב תשס"ג-תשס"ד.
- שוקק שמעון, התשובה, *Jewish Studies* 15 (1995)
- שטרנבוך משה, מועדים וזמנים, ירושלים [חש"ה].
- שיפרוביץ' ידידיה, מושג ה"חסרון" ותפיסת החטא במשנת המהר"ל מפראג. עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ו.
- שכטר, הרשל צבי, נפש הרב, ירושלים תשנ"ד.
- שכטר יוסף, 'טענותיהם של המתנגדים ל"טכניקות"', שבילים בחינוך היהודי, תל אביב תשכ"ג, עמ' 149-151.
- שלום גרשם, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו.
- שלום גרשם, "דבקות או "התקשרות אינטימית עם אלוהים" בראשית החסידות (הלכה ומעשה)', דברים בגו ב, תל אביב 1982, עמ' 325-350.
- שלום, קדמות השכל = גרשם שלום, 'הבלתי מודע ומושג "קדמות השכל" בספרות החסידית', דברים בגו ב, תל אביב 1982, עמ' 351-360.
- שלום גרשם, 'להבנת הרעיון המשיחי בישראל', דברים בגו א, תל אביב 1982, עמ' 155-190.
- שליט דניאל, 'אקטואליותו של ר' יצחק ברויאר', המעין ל (תש"ן), עמ' 1-6.
- שליך, חרטה ולידה מחדש = *On the Eternal in Man*, translated by Bernard Noble, London 1960, pp.35-65.
- שמואלי אפרים, 'הטוב והרע במשנתו של בובר – עיוני ביקורת', הגות עברית באמריקה, כרך שני, תל אביב תשל"ג, עמ' 354-370.
- שמיר אילון, אהבתו של ר' חסדאי קרשקש – מרכזיות רעיון האהבה במשנתו של רח"ק והפולמוס עם הרציונאליזם היהודי ורעיון האהבה הנוצרי, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א.
- שפירא אברהם, אור החיים ב'יום קטנות' – משנת א"ד גורדון ומקורותיה בקבלה ובחסידות, תל אביב תשנ"ו.
- שפינוזה ברוך, תורת המידות, תרגום יעקב קלצקין, תל אביב תשי"ד.
- שקולינקוב שמואל, היראקליטוס ופארמנידיס – עדויות ופראגמנטיס, ירושלים תשמ"ח.
- שרלו, העוז והענוה = סמדר שרלו, 'העוז והענוה: שיטת המוסר של הרב קוק מול מוסר העצמה של ניטשה', בתוך: יעקב גולומב (עורך), ניטשה בתרבות העברית, ירושלים תשס"ב, עמ' 347-374.
- ש"ץ, החסידות כמיסטיקה = רבקה ש"ץ אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תשכ"ח.
- ש"ץ רבקה, 'אוטונומיה של הרוח ותורת משה – עיונים בתורת הרבי מרדכי יוסף ליינר מאיזביצא', מולד כא (תשכ"ג-תשכ"ד), עמ' 554-561.

תא שמע ישראל מ', 'חסידות אשכנז בספרד: רבנו יונה גירונדי – האיש ופועלו', בתוך: אהרן מירסקי, אברהם גרוסמן ויוסף קפלן (עורכים), גלות אחר גולה: מחקרים בתולדות עם ישראל מוגשים לפרופסור חיים ביינארט למלאות לו שבעים שנה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 165-194. תידור באומל, יהודית, "זכרון עולם" – תפילות וימי אבל לאחר השואה לזכר קרבנות השואה, סיני קא (תשמ"ח), עמ' רעא-רפד. תשבי ישעיה, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים תשכ"ג.

Altmann Alexander, 'Essence and Existence in Maimonides', *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Ithaca, N.Y. 1969, pp. 108-127.

Bittner Rüdiger, 'Ressentiment', in: Richard Schacht (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality – Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*, Berkeley, Los Angeles, London 1994, pp.127-138.

Brown Benjamin, 'From Principles to Rules and From Mussar to Halakhah: The Hafetz Hayim's Rulings on Libel and Gossip', *Dine Israel* 25 (2008), pp. 171-256.

Buber Martin, *Between Man and Man*, translated with an Introduction by R. Smith, London 1947.

David, Bruria Hutner, *The Dual Role of Rabbi Zvi Hirsch Chajes: Traditionalist and Maskil*, Ph.D. dissertation, Columbia University 1971.

Eichrodt Walther, *Theology of the Old Testament*, translated by J. A Baker, London 1967.

Faienstein, Morris M., *All is in the Hands of Heaven: The Teachings of Rabbi Mordecai Joseph Leiner of Izbica*, New York 1989.

Fishman Talya, 'The Penitential System of Hasidei Ashkenaz and the Problem of Cultural Boundaries', *Journal of Jewish Thought & Philosophy* 8 (1999), pp. 201-229

Friedman Menachem, 'The Haredim and the Holocaust', *The Jerusalem Quarterly* 53 (1990), pp. 86-114.

Fromm Erich, *You Shall Be As Gods: A Radical Interpretation Of the Old Testament and Its Tradition*, New York 1966.

Goldberg Hillel, 'Homosexuality: A Religious and Political Analysis', *Tradition* 27(1993), pp. 28-35.

Greenblat Matis, 'Rabbi Yitzchak Hutner - The Vision Before His Eyes', *Jewish Action* 61, 3, Spring 2001, pp. 26-32.

Harvey, Warren Zev, *Physics and Metaphysics in Hasday Crescas*, Netherlands 1998.

- Kamenetsky Noson, *Making of a Godol: A Study of Episodes in the Lives of Great Torah Personalities*, Jerusalem 2002.
- Kaplan, Lawrence J., 'Rabbi Isaac Hutner's "Daat Torah Perspective" on the Holocaust; a Critical Analysis'. *Tradition* 18, 3 (1980), pp. 235-248
- Kirschenbaum Aaron, 'Subjectivity in Rabbinic Decision-Making', in: Moshe Z. Sokol (ed.), *Rabbinic Authority and Personal Autonomy*, Northvale, NJ 1992, pp. 61-91.
- Luz Ehud, 'Repentance', in: Arthur A. Cohen and Paul Mendes-Flohr (eds.), *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*, New York 1987, pp. 786-793.
- Lazarus. M, *Die Ethik des Judentums*, Frankfurt am Main 1898.
- Moskowitz, Moshe A., 'Contra Musar: Chaim Grade, "The Yeshiva" 1977', *Judaism* 27 (1978), pp. 115-120.
- Murphy Jeffrie G. and Jean Hampton, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge 1988.
- Nadler, Allan Lawrence, *The Faith of the Mithnagdim: Rabbinic Responses to Hasidic Rapture*, Baltimore 1999.
- Oser Asher, 'Two that are One; a Discourse of Rabbi Isaac Hutner on the Sabbath', *Australian Journal of Jewish Studies* 14 (2000), pp. 6-30.
- Pristin, A. E., *Hume's Philosophy of the Self*, London and New York 2002.
- Safran Bezalel, 'Maharal and Early Hasidism', in: Bezalel Safran (ed.), *Hasidism – Continuity or Innovation?* Cambridge, Massachusetts and London 1988, pp. 47-144.
- Scheler Max, *Ressentiment*, edited by Lewis A. Coser, translated by William W. Holdheim, New York 1976.
- Schopenhauer Arthur, *On the Basis of Morality*, translated by E.F.J. Payne, Providence, R.I. 1995.
- Schwarzschild, Steven S., 'Isaac Hutner', in: Steven T. Katz (ed.), *Interpreters of Judaism in the Late Twentieth Century*, Washington DC 1993, pp. 151-165.
- Sherwin Byron L., *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works of Judah Loew of Prague*, London and Toronto, 1982.
- Sinkoff Nancy, 'Benjamin Franklin in Jewish Eastern Europe: Cultural Appropriation in the Age of the Enlightenment', *Journal of the History of Ideas* 61 (2000), pp. 133-152.

Solomon, Robert C., 'One Hundred Years of Ressentiment - Nietzsche's Genealogy of Morals', in: Richard Schacht (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality – Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*, Berkeley, Los Angeles, London 1994, pp.95-126.

Stolper Pinchas, *Living Beyond Time: the Mystery and Meaning of the Jewish Festivals*, Brooklyn, N.Y, 2003

Stolper Pinchas, *Purim in a New Light: Mystery, Grandeur and Depth Revealed Through the Writings of Yitzchak Hutner*, Lakewood, N.J, 2003.

Stolper Pinchas, *Chanuka in a New Light: Grandeur, Heroism and Depth as Revealed Through the Writings of Yitzchak Hutner*, Lakewood, N.J 2005.

Weiner, David Avraham, 'Two Types of Guilt – The Subtext in Buber's Critique of Heidegger', *Orim* 2 (1987), pp. 98-108.

Yaffe David, 'Liturgy and Ethics: Hermann Cohen and Franz Rosenzweig on the Day of Atonement', *Journal of Religious Ethics* 7 (1979), pp. 215-228.

תקציר אנגלי