

על החיים לאור המוות בעקבות ר' צדוק הכהן יונתן גרוסמן

"מן המוות, מאימת המוות, מתחילה כל הכרת המכלל", כך פותח הפילוסוף היהודי פרנץ רוזנצווייג את ספרו **כוכב הגאולה**, ומיד אחר כך, בהטעמה אירונית הוא מוסיף: "כל בן תמותה חי בפחד זה של המוות, כל לידה חדשה מוסיפה לפחד סיבה חדשה, כי מרבה היא בני תמותה".¹

במובן זה מצטרף פרנץ רוזנצווייג להגות האקזיסטנציאליסטית, אשר העמידה את המוות ואת ההכרה בו, כנקודת מוצא למפגשו של האדם עם המציאות, על כל מאפייניה. אולם, יושם לב לדיוקו של רוזנצווייג: לא המוות כקטגוריה אונטולוגית עומדת כאן לדיון, כי אם **אימת המוות!** לשון אחר, הכרת האדם בסופו ניצבת כנקודת מוצא לפרספקטיבה בה האדם מצוי, עת הוא פוגש בסביבתו ומנהל עמה דיאלוג. רוזנצווייג מבקש לדחות את הפילוסופיה האידיאלית-הגליאנית שלטעמו, נטשה את פחדו הפרטי של האדם, אשר ניצב כאינדיבידואל מול מותו שלו, ועסקה בהתקדמות אוניברסלית, בחברה כולה, ב"רוח הכללית", ובכך כפרה "בפחדים הארציים האלה".²

התבוננות זו, אשר רואה את הפרט כתכלית העיון הפילוסופי, הגה חלק מן המהפכה האקזיסטנציאליסטית, אשר המירה את החיפוש אחר האמת בחיפוש אחר האותנטי,³ אשר

¹ פ' רוזנצווייג, **כוכב הגאולה**, ירושלים תש"ל (תורגם בידי י' עמיר), עמ' 45.

² שם, שם.

³ ר' סיגד, **אקסיסטנציאליזם** - המשך ומפנה בתולדות התרבות המערבית, ירושלים תשל"ה, עמ' 12-13; י' פליישמן, **אנציקלופדיה עברית**, ערך אקסיסטנציאליזם, כרך ג', עמ' 286.

המירה את קטגוריות החשיבה המחפשות אחר "מהות" הדבר, בניסיון תיאור של אופן "קיומו".⁴

ההכרה האישית במוות, אינה הכרה לוגית (פילוסופית או תיאולוגית) גרידא. להכרה זו משמעויות פסיכולוגיות רבות.⁵ קיומו של האדם נתפס בתודעתו האנטואטיבית כהנחת יסוד שאין עליה עוררין. מחוויה בסיסית זו הוא מתחיל לפעול כ"אני", כיצור אוטונומי שנפגש עם המציאות כולה ומגיב אליה. טול מאדם את הביטחון בעצם קיומו, הפגש אותו עם המוות - לא כתופעה ביולוגית, אלא הפגש אותו עם מותו שלו, עם סופיותו - והרי נמצאת נוטל ממנו את יכולת פעולתו ותגובתו כבעל אישיות.

דומני, כי החיבור הראשון שנרתם במלא הרצינות לדיון בהכרה זו והשלכותיה, הגו ספר קהלת. ואכן, ספר זה שולל את האפשרות לשפוט את המציאות שיפוט ערכי, בשל מותו של הפועל.⁶ התחושה הברורה שעולה מתוך עיון בחיבור זה הנה תחושה רלטוויסיטית, כמעט פוסט-מודרניסיטית, במובן חוסר היכולת להעריך באופן מוחלט תופעות או תחושות. אל מול המוות, מוגדרים לפתע האדם ומאורעותיו, כ"הבל הבלים".

היטיבה לבטא תחושות אלו המשוררת זלדה:

המות יקח את השני המרהיב/ שבין אש למים/ וישליכהו לתהום./ שתיקה כבדה
 קָפַר/ תרביץ על השמות/ שנתן האדם לעופות השמים/ ולחית השדה/ לשמי הערב/
 למרחקים העצומים בחלל/ ולדברים סמויים מן העין./ שתיקה כבדה קָפַר/ תרביץ
 על כל המלים./ וקשה תהיה עלי הפרידה/ משמות של דברים כמו מן הדברים
 עצמם....⁷

או באופן בוטה עוד יותר:

בפרוזודור/ אשה אחת רצתה להגיד לך/ משהוא חשוב./ ואני צעקתי/ אין דבר
 חשוב/ אין שום דבר חשוב/ כי ימיו ספורים.⁸

⁴ אנו חוטאים בהכללות גסות, אולם לצורך עיונו הסבר זה מספק. על הבעייתיות שבהגדרת זרם פילוסופי זה ראה: י' גולומב, **מבוא לפילוסופיות הקיום**, תל אביב 1990, עמ' 26-33.

⁵ נכתב על כך רבות. דיון מעניין ימצא הקורא אצל ע' ליבליך, "חשיפה לסופיות החיים והשפעותיה הפסיכולוגיות", בתוך: **החיים - מהות וערך**, ירושלים תשנ"א, עמ' 159-177.

⁶ אולם יושם לב, כי דווקא כשדן קהלת באדם הפרטי, שולל מותו של אדם זה את יכולת ההערכה השיפוטית. כך למשל לגבי צבירת חכמה ודעת: "וידעתי גם אני שמקרה אחד יקרה את כלם. ואמרתני אני בלבי כמקרה הכסיל גם אני יקרני ולמה חכמתי אני אז יותר ודברתי בלבי שגם זה הבל. כי אין זכרון לחכם עם הכסיל לעולם בשכבר הימים הבאים הכל נשכח ואיך ימות החכם עם הכסיל" (ב', יד-טז). כך גם לגבי צבירת רכוש ועושר: ושנאתי אני את כל עמלי שאני עמל תחת השמש שאניחנו לאדם שיהיה אחרי. ומי יודע החכם יהיה או סכל וישלט בכל עמלי שעמלתי ושחכמתי תחת השמש גם זה הבל" (ב', יח-יט). לעומת זאת, כשדן קהלת בנושאים חברתיים (שאלות הקשורות לגמול חברתי או למשפט וצדק אנושי), המוות אינו נתפס כמדד.

⁷ **שירי זלדה**, תל-אביב 1985, "שתיקה כבדה", עמ' 199.

⁸ **שירי זלדה**, תל-אביב 1985, "בפרוזודור", עמ' 195.

דומה, כי בשעה שאנו באים לפתוח דיון בנושא מורכב וטעון זה, מחויבים אנו להבדיל הבדלה גסה בין הגות דתית לבין שאינה כזו. אנו מצפים שעמידתו של האדם המאמין הקלאסי אל מול מותו, תושפע באופן ישיר מתפיסתו את חייו כבעלי זיקה לאלוהיו ובאמונה בחיים שלאחר המוות, וככאלה, המוות אינו מעלה ואינו מוריד, ושמה אדרבא, לאחר ניתוקו מגופו המגביל והמצמצם יוכל לדבוק בקונו ו'להשתאב בגופא דמלכא'. ציפייתנו מתגברת עת אנו נכנסים למרחב ההגות המיסטית, שם הצפייה לקשר בלתי אמצעי עם אלוהים עוד הולך ומתגבר. כך למשל מתאר זאת הרב קוק: "המות הוא חזיון שוא, טומאתו היא שקרו, מה שבני אדם קוראים מות הרי הוא רק תגבורת החיים ותעצומתם".⁹ ובהמשך כותב הרב קוק: "יראת המות היא מחלת האדם הכללית... התרופות האמיתיות שבהן העולם הולך ומשתחרר משעבוד המות הן גנוזות באוצר החיים, שנשמטא דאורייתא".¹⁰

משום כך, מפתיע לגלות אצל ר' צדוק תורות המתייחסות לשאלות מעין אלו. עצם הדיון - הנעשה בהקשרים אקזיסטנציאליסטיים - בעמידת האדם הפרטי מול מותו, כונס את ר' צדוק תחת אותה קורת גג עם הוגים מודרניים. אמנם, כפי שנראה, ר' צדוק בנה דגם מחשבתי מחודש ושונה באופן מהותי מהמקובל, בהתמודדות עם ההכרה במוות. לפני הדיון בפן זה בהגותו של ר' צדוק, ברצוני להדגיש מספר נקודות בעמידתו הפילוסופית של ר' צדוק אל מול פני המוות.

המוות כמגדיר חיים

מהותו של כל אובייקט בהגותו של ר' צדוק נעוץ בסופו. כוונתי, שלטעמו, כל דבר מקבל את ערכו דווקא בסופו. אם נבחן למשל תהליך מסוים שאדם עובר, הרי שנוכל להעריכו כתהליך חיובי או שלילי דווקא בסופו. התהליך עצמו שואף לנקודה מסוימת ומתעצב תוך כדי התקדמות עצמה. ממילא, רק בסופו של התהליך נוכל להעריכו ככזה או כאחר.¹¹ כך מתנסח ר' צדוק בהקשר זה:

כל הפעולות והעבודות ניכרים רק בסוף כמו שאמרו: 'איזהו בן עולם הבא ואזניך תשמענה דבר מאחריך כו'¹², וכל זמן שלא נגמר העסק הוא מכוסה ונעלם מעין הכל ואפילו מעין האדם. שאף על פי שנדמה צדיק

⁹ אורות הקדש ב', חזיון המות, עמ' שפ.

¹⁰ אורות הקדש ב', השחרור מיראת המות, עמ' שפא. על שיטתו של הרב קוק בנושא זה ראה אצל ש"ה ברגמן, "מוות ואל מוות במשנתו של הרב קוק", בתוך: הוגים ומאמינים, תל אביב תשי"ט, עמ' 110-101.

¹¹ לענייננו כעת, הדיון הסמנטי מישני, כלומר אין זה משנה אם בסופו של התהליך נגדיר זאת כמימוש וכביטוי, או לחילופין כבניה וכיצירה. זוהי שאלה כבדת משקל ונושא זה מורכב מאד בהגותו של ר' צדוק, אולם לענייננו אין זה משנה.

¹² בבלי, שבת דף קנ"ג, ע"א: בעא מניה רבי אלעזר מרב: איזהו בן העולם הבא? אמר ליה: 'ואזניך תשמענה דבר מאחריך לאמר זה הדרך לכו בו כי תאמינו וכי תשמאלו' (ישעיהו ל', כא)."

וכל העולם כולו אומרים לו צדיק אתה, היה וכו'.¹³ וכן גם כן להיפך כי כל דבר נדון על שם סופו ואם בסוף יאמר השם יתברך שלא הצליח חס ושלום, אז כל מקודם נקרא שקר וכזב לשון הפסק כמו 'יכזבו מימיו'. וכן להיפך: בעל תשובה זדונות נעשו זכויות וגם מקודם הצליח.¹⁴

תחושת הרלטוויזם שעולה מתורה זו אינה קשורה בחוסר יכולתנו להעריך תופעות או תהליכים, אלא בחוסר יכולתנו לנבא את השתלשלות החוויות לאור מפגשים שאדם עובר בחייו. תוצאות רבות אפשריות לכל מפגש, הן ברבדים נפשיים והן במציאות האובייקטיבית שמחוץ לאדם, ועל כן אסורות ידיו של המבקש לשפוט תהליכים העוברים על סביבתו או על עצמו.

ר' צדוק עצמו מרחיב רעיון זה מתהליכים תחומים שאדם עובר בחייו, לכלל חייו של אדם. לשון אחר, אם נתייחס אל חייו של פלוני כרצף פגישות וחוויות ההולכות ומעצבות את אישיותו, הרי שלא ניתן לעצור בנקודה מסוימת ולהעריך אותו ואת אישיותו. עולמו הנפשי הולך ומתרחם, הולך ונבנה, וייתכן כי צדדים מסוימים בנפשו, עתידים לפעול באופן חיובי מבחינה שיפוטית-ערכית (גם אם כעת אין הדבר נראה כך), וייתכן כמובן שתכונות נפש אשר נראות חיוביות יהוו מצע להתפתחות שלילית, או לחילופין הן עתידות לעבור טרנספורמציה ולהיבנות באופן אחר. מפגש אחד שחוה האדם, מוביל לתגובה מסוימת שלו במפגש השני וכן הלאה, ועל כן לא ניתן להעריך נקודה מסוימת על רצף חייו, אלא רק בסופו של הרצף כולו, רק כשהוא מסתיים. במובן זה יש לדרוש את דברי הלל במשנה: "ואל תאמן בעצמך עד יום מותך" (אבות פ"ב מ"ד), לא רק כתיאור זמן טוטלי (לעולם אל תאמן בעצמך), אלא כאמירה חיובית על אודות הזמן בו ניתן לעמוד מול הסביבה, או מול עצמי, בהערכה שיפוטית - בסוף, ב"יום מותך".¹⁵ נמצאנו למדים, שלפי ר' צדוק, נקודת המוות אינה רק סופו של האדם, אלא אז, ורק אז, מתגלית גם מהותו, הוא ניתן לשפיטה והערכה. כך ממשיך ואומר ר' צדוק:

ודבר זה יוצרן יודע גם בעת ההתחלה, להכיר בכל מדה ומחשבה ומעשה טוב ורע איזה היא באמת מעבר לעבר. דהיינו שיצליח בה עד הסוף וישלימה בטוב, ואיזה שקר ואינה רק לפי שעה ואחר כך ישתנה ולא יהיה כן. ועל זה אמרו ז"ל: "שבעה דברים מכוסים מבני אדם כו",¹⁶ וידוע מספר שבע הם כלל בנין העולם וכל

¹³ בבלי, נדה דף ל', ע"ב: "תשבע כל לשון' - זה יום הלידה, שנאמר: 'נקי כפים ובר לבב אשר לא נשא לשוא נפשו ולא נשבע למרמה' (תהילים כ"ד), ומה היא השבועה שמשביעין אותו? תהי צדיק ואל תהי רשע, ואפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה - היה בעיניך כרשע".

¹⁴ **צדקת הצדיק**, תורה קלט.

¹⁵ השווה לדבריו של ר' צדוק בקונטרס **קדושת שבת** (נדפס בתחילת **פרי צדיק** א'), מאמר ד', עמ' 23 (שם מקשר ר' צדוק משנה זו ל"עטיו של נחש").

¹⁶ בבלי, פסחים דף נ"ד, ע"ב: "תנו רבנן: שבעה דברים מכוסים מבני אדם, אלו הן: יום המיתה, ויום הנחמה, ועומק הדין, ואין אדם יודע מה בלבו של חברו, ואין אדם יודע במה משתכר, ומלכות בית דוד מתי תחזור, ומלכות חייבת מתי תכלה".

המדות הנמצאים בבריאה ובאדם, וכולם מכוסים מבני אדם לענין המעמקים שבהם וסופם, ואין כאן מקום באור כולם... ולכך יוכל להיות אדם בעל מדרגה מן עולמות, כי גם שם נדמה שהוא טוב, והסוף עדיין אינו יודע (המשך תורה קלט).

הדגשתו של ר' צדוק, כי גם "מן עולמות" נדמה שהוא טוב, ובכל זאת "הסוף עדיין אינו יודע", לא באה רק לשם דיון ב"כמות" אי הידיעה. אמנם מעתה אנו יודעים שסופו של האדם - כלומר מהותו ("מדרגתו") - נסתר אפילו בעולמות עליונים; גם שם תיתכן טעות בהערכתו השיפוטית של האדם. אולם, מעבר לתחומי אי הידיעה המתפשטים עד לעולמות אלו, ר' צדוק מבקש לומר היגד עקרוני הנוגע לאי הידיעה; אם גם בעולמות עליונים מדרגתי אינה ידועה, הרי שמדרגתי עדיין אינה קיימת! אין זו מגבלה אשר נעוצה בשורשים אפיסטמולוגיים גרידא, אלא מגבלה הכרתית הנשענת על מציאות חסרה שעדיין אינה קיימת, ורק עם סופי תושלם.

בצורה ברורה עוד יותר, כותב זאת ר' צדוק בקשר לשמחתו של המן, עת זה הפיל את הפור וראה שנפל על החודש בו מת משה:

וע"כ כשנפל על חודש שמת משרע"ה שמח אותו רשע... ולא ידע דבאותו חודש נולד ונתגלה ענין המתגלה על ידו בכך נשאר קבוע וקיים בישראל. כי יום הלידה מורה שאותו יום מוכן להתגלות אותו דבר ואם היה מת ביום אחר היה נראה דאותו יום מוכן חס וחלילה לאבידת כח ההוא, ובאמת אותו כח שכבר נתגלה אינו נאבד עוד, ואדרבא מיתתו הוא קביעות הכח, וכמה שכתוב ז"ל על פסוק: 'כדרבנות נטועים': "אימתי דברי חכמים כדרבנות בזמן שבעליהם נאספים מהם"¹⁷, דאז נעשה כדרבן הזה הקבוע וקיים, וע"כ הוא באותו יום המוכן להתגלות אותו כח ונמצא אדרבא חודש זה מוכן להתגלות הפנימיות.¹⁸

ייתכן, כי גם בשל נקודה זו, רואה ר' צדוק את הגדרת החיים לאור המוות. לאור הסוף המגביל את הדבר בהפכיותו ("אין") הוא נהפך לבר הגדרה. הדבר ידוע לנו היטב מניסיונות ההגדרה של אלוקים, וכבר הוגי ימה"ב הטעימו שלו האל ניתן היה להגדרה הרי שהיה בעל תכלית. שלמותו האין סופית מקעקעת, מעצם הגדרתה, כל ניסיון של הגדרה תוחמת. ר' צדוק מדגיש את ההפך - ברגע שהאדם מגיע לסופו, הוא נהפך לבר הגדרה, וממילא - בר התייחסות ערכית. בגבול ה"אין", ניתן להגדיר את ה"יש".¹⁹

¹⁷ במדבר רבה פי"ד, ד': "בעלי אסופות - אימתי הם נטועים ז"ת באדם הזה? בזמן שבעליהן נאספים מהן. כל זמן שרבו קיים הוא היה מפליג לומר כל זמן שנצרך הרי רבי לפני ואני שואלו, מת רבו הרי יגע ביום ובלילה לקיים תלמודו, יודע הוא שאין לו למי לשאול. הוי אימתי הן נטועין באדם הזה? בזמן שבעליהן נאספים מהן".

¹⁸ ליקוטי מאמרים עמ' 172.

¹⁹ בהקשר זה, צודק פרנץ רוזנצווייג (בספרו הנזכר לעיל), שחשוב להבחין בין "אין" ובין "אין של דבר מה" (הוא מרבה לעסוק ב"אין של אלוקים"). זהו לא חלל פנוי או ריק, אלא טרם היות דבר מה, או לאחור היותו. "אין" זה גובל ומגדיר את היות הדבר, הוא ה"אין" שלו.

כך מתבטא ר' צדוק בקשר לקטורת אותה הקטיר אהרן בשעת המגפה:

ולכך בשעת המגפה בהולכת הקטורת אמר משה לאהרן כי הקטורת היא חיים, כמה שכתוב בשבת פ"ט: 'ואף מלה"מ (=מלאך המוות - י"ג) מסר לו דבר', דהיינו קטורת שהוא ממש היפך ממלה"מ, וכמו ששמעתי דמסרו לו דבר דמלאכים, היינו גילה לו מהותו ועניינו (של המוות - י"ג), וכשנודע לו עצם ענין המיתה נודע לו ענין החיים גם כן, כי אין דבר נודע אלא בידיעת הפכו. וכמו באדם הראשון טרם שאכל מעץ הדעת ולא ידע מהו מות לא ידע גם כן מהו חיים, אך כשנודע לו ענין המיתה נאמר פן ישלח ידו וגו', שנודע לו גם כן ענין החיים... וכן למשה על ידי מלה"מ נודע לו מהות החיות, שידיעת ההפכים אחת.²⁰

הטענה המובלעת בתורה זו - "שידיעת ההפכים אחת" - הנה טענה מרכזית בהגותו של ר' צדוק, ומהווה אבן יסוד בבניין הלוגי שלו. דבר נבחן על פי הופכו, על פי הדבר המנוגד לו. כך בלוגיקה וכך גם בסמנטיקה. המושג - כקטגוריה מחשבתית וסמנטית - "יום", קיים רק בשל קיומו של המושג המנוגד לו - "לילה". לולא כן, ה"יום" היה חלק מן המציאות הקיימת, ללא מושג מוגדר, וממילא - ללא קטגוריה מחשבתית נפרדת.²¹ כך הדבר גם לגבי החיים כמושג פילוסופי וכמושג סמנטי, כלומר כמושג בר התייחסות מחשבתית אנושית. החיים נתפסים כמושג בעל ערך עצמי, דווקא לאור המוות. לולא כן, מושג החיים אינו סובל התייחסות נפרדת אליו, כבעל ערך עצמאי.

אולם, בבואנו לבחון את החיים לאור המוות, מצטרפת תפיסתו של ר' צדוק את החיים כרצף דינמי ומשתנה ללא הפסק, ומערער כל ניסיון הגדרה של חיים אלו. ממילא, החיים מוגדרים לאור המוות, לא רק בשל מגבלה אפיסטמולוגית (שאף ביטויים סמנטיים לה), אלא כבעיה מהותית בעצם היות החיים יחידה אחת שניתנת להתייחסות, בעיה בהגדרתם האונטולוגית של החיים החומקים תחת ידינו ולא מאפשרים לנו להגדירם, אלא בסופם, כשאינם עוד. החיים מוגדרים לאור המוות; לאור המושג 'מוות' וכתאיור זמן 'במוות'.

גבולות דיון אלו חשובים ביותר, מפני שמעתי ניצב האדם מול מותו בהכרה אמביוולנטית: מחד, הוא ירא מפני המוות באשר זה מורה על חדלונו הגמור, סופו, אך מאידך, אימה הפוכה חודרת לחייו - אימת יום הדין, אימת הגדרתו בשיפוט ערכי, בשעה ששוב לא ניתן לשנות מאומה. עם הפסקת קיומו, מקבל האדם תוקף לקיומו; עם סופו הוא מקבל הגדרה וזהות.²²

²⁰ ליקוטי מאמרים עמ' 201.

²¹ דומני כי כך גם עולה מניתוח ספור הבריאה בבראשית. כתבתי על כך בהודעות אחרת: "באה שבת באה מנוחה", עלון שבת 146 (כסלו תשנ"ו), עמ' 65-76.

²² בשל תפיסה זו טוען ר' צדוק כי מקום קברו של אדם, קשור למהותו: "והנה מסתמא מעלת כל מקום מיוחד כפי הנפשות מירשאל, וכל אחד הד' אמות שלו בארץ ישראל שהם נחלתו שייכים לו. ופירוש ד' אמות היינו מקום קבורה כמה שכתוב בפרק מי שאחזו... ודגלי לכל אחד מקום קבורתו הוא ביחוד צבירת עפרו ושורשו משם. וחברון נקרא קרית ארבע על שם ארבע זוגות, ודאי מאחר דאותה מערה ד' אמות שלהם שייך נגדם" (ליקוטי מאמרים, תורה י', עמ' 117).

המוות הזמני

כבר בקריאה ראשונה נראה, כי ר' צדוק הפך את ההגדרות הבסיסיות ביותר בכל דיוגנו על אודות חיים ומוות, ולאחר מהפכה זו שוב אין תודעת מוות, הכרה בסופי שלי, עמה יש להתמודד. כוונתי למספר דרשות בהן ר' צדוק מבקש לראות את המוות כתופעה זמנית וחולפת:

ובאחד בניסן ר"ה למלכים - מלכי ישראל שבו הוא התחלת התגלות כח המלוכה לבנ"י, שהיא חלק ממלכותו ית', שהוא מלכות כל עולמים. והיינו דבר הקיים דלא יסור ולא יעדי לעולם, ואף שנראה ביטול בינתים, אלא מצד ההתגלות דעולם הזה, וכמו המיתה דעוה"ז דלאחר תח"ה (תחיית המתים - י"ג), יהיה המיתה כשינה בעלמא וכדקרי לה רז"ל בכל מקום בלשון דמך, ואיתא בפרק הדר (ס"ה ע"א): ונינום טובי,²³ וכן טובי אלא שבעוה"ז אין נגלה, ואז יתגלה זה. וכך כל הפסק המלכות דבית דוד שבעולם הזה דבשוב ד' שיבת ציון היינו כחולמים, ויהיה זה כמו בחלום.²⁴

בתורה זו משווה ר' צדוק את מלכות ישראל לחיי האדם, ואת הפסקת המלכות למיתתו של האדם. כשרוצה ר' צדוק להביא תימוכין לטענתו, כי הפסקת מלכות ישראל הנה דבר זמני, וניתן להגדיר את מלכות ישראל שכבר התחילה כדבר קיים וכמלכות עולמית, הוא מוצא תימוכין בגלגל חייו של אדם; אמנם אדם מת, אולם מיתה זו זמנית ומשתנה. עתיד האדם לשוב לחיי עולם בתחיית המתים, וממילא, החיים הם הדבר הנצחי, ואילו המוות, הוא אשליה הנובעת מפרספקטיבה הנטועה בעולם הזה, אך אשליה זו עתידה לחלוף מן העולם, ממש "כשינה בעלמא".

באופן דומה מתבטא ר' צדוק בקשר לפסוק מישעיהו: "בלע המות לנצח ומחה אדני אלהים דמעה מעל כל פנים, וחרפת עמו יסיר מעל כל הארץ, כי ה' דבר" (כ"ה, ח):
ודבר זה יתוקן כשיבולע המות, וידוע כל תיקוני השם יתברך היינו כשמברר למפרע לא היה זה כלל, ונמצא מברר שלמפרע לא היה כלל מות, כטעם צדיקים במיתתן קרוים חיים...²⁵ ודבר זה יתקן משיח ב"ד מדרגתו.²⁶

²³ כוונתו לדברי הגמרא במסכת עירובין דף ס"ה ע"א: "אמר רב יהודה: לא איברי ליליא אלא לשינתא. אמר רבי שמעון בן לקיש: לא איברי סיהרא אלא לגירסא. אמרי ליה לרבי זירא: מחדן שמעתך! אמר להו: דיממי ניהו. אמרה ליה ברתיא דרב חסדא לרב חסדא: לא בעי מר מינן פורתא? - אמר לה: השתא אתו יומי דאריכי וקטיני, ונינום טובא (ימים שהוא בקבר, אריכי לישן וקטיני לעסוק בתורה ובמצוות - רש"י). אמר רב נחמן בר יצחק: אנן פועלי דיממי אנן. רב אחא בר יעקב זיף ופרע".

²⁴ מחשבות חרוץ, עמ' 41.

²⁵ בבלי, ברכות י"ח ע"א.

²⁶ דובר צדק, עמ' 180.

כאן ר' צדוק מדגיש את עצם היות המיתה תופעה חולפת, ומתוך הסתכלות על המוות כחולף - בין כתופעה אונטולוגית (ביטול המוות) ובין כחוויה אישית (תחיית המתים) - עולה, כי דווקא המוות תחום, ודווקא החיים עצמם הם ללא גבול. הסתכלות זו מערערת את כל הנחות היסוד, שהרי פחדי מפני מותי כונס בתוכו בעיקר, את פחדי מפני סיום חיי, ותודעה זו, על דבר קיומי החולף, הנה תודעה משתקת. אולם, אליבא דר' צדוק דווקא מותי חולף, סופי אינו טוטלי אלא "כשינה". החיים מקבלים לאור זה תוקף נצחי, ואך סביר להניח, כי אדם אשר יחיה בחוויה עמוקה כזו של תחיית המתים, שוב לא יחשוש מפני "מותו", ואף אדרבא, מותו יבחן כחלק מרצף חייו, וככזה ייטול מותו תפקיד ארעי וזמני:

ותחיית המתים הוא בירור שהמיתה טוב מאד, כמ"ש בברא"ר, וכמו השינה, כי בקומו נעשה בריה חדשה ומחליף כח וגבורה.²⁷

לא די בזאת שאין לחשוש מפני המוות, אלא שיש להתייחס אליו כאל דבר נצרך, כאל דבר מרענן, שהרי אדם יוכל לאחר מותו לשוב לעולם, בהתחדשות בעלת כח וגבורה. העמדה הרעיונית הניצבת בתשתית התייחסותו של ר' צדוק אל המוות כאל תופעה ארעית, היא הזיקה שיוצר ר' צדוק בין המוות ובין "הנאה גשמית". כמוטו מרכזי השזור תורות רבות המתייחסות אל המוות, מצהיר ר' צדוק כי המיתה קשורה קשר עמוק ברצונו של אדם ליהנות הנאה גופנית בחייו. למעשה, כבר בסיפור גן עדן מסר זה עולה באופן חד, עת האכילה מעץ הדעת (שהוא "תאוה לעינים") גוררת בעקבותיה מוות, ומעתה האדם הנו יצור סופי (אשר מתנתק, בעל כורחו, מעץ החיים). כך קורא את הספור ר' צדוק:

כמ"ש בבראשית רבה 'אריכות ימים מבטלת', שאריכות ימים הוא היפך המיתה [שרומו (המיתה - י"ג) בכל מקום אל השתקעות בתאות, כמ"ש לאדם הראשון ביום אכלך מות תמות, וכמש"ל כמה פעמים], (ואריכות ימים היא - י"ג -) רק העדר התאוה, לכך: 'והנה יצחק וגו'', מעין לעתיד לבוא שכאשר נזבח היצר רע אז התאוה מתוקנת.²⁸

הנחש, אשר בעטיו נקנסו אדם וחוה במיתה, קשור אצל ר' צדוק לתאוות גופניות. לעיתים קרובות הוא מזכיר בהקשר זה הנאה מקיום יחסי אישות:

רק לידתו (של משה - י"ג) מעמרם, שאמרו ז"ל שמת בעטיו של נחש. ופירוש 'עטיו של נחש' הוא שורש התאוה שאי אפשר לבטל לגמרי. וכמו בישי בענין אמתו שאז נולד דוד המלך ע"ה כמו שאמרו ז"ל²⁹... וכן עמרם

²⁷ ישראל קדושים, דף מ' ע"א.

²⁸ קומץ המנחה, תורה סג. עמ' 57-58.

²⁹ ר' צדוק רומז כאן למדרש ילקוט המכירי לתהלים קי"ח (מהד' בובר, בריטשוב תר"ס. עמ' 214). דיון מחודש במדרש זה ימצא הקורא אצל א' גרוסמן. "דוד המאוס והדהוי - מדרש פולמוסי מימי הביניים?". עיוני מקרא ופרשנות ה'. רמת גן תש"ס. עמ' 341-349.

חזרת ליקוחין ב', בהגם דגזירה על הבנים ואינו כדי להעמיד תולדות, נראה כדי למלאות תאוה לבד,³⁰ זה נקרא עטיו של נחש.³¹ המוות, אשר חדר לחיי האדם (ואף חמור מזה - לתודעתו והכרתו), בא לעולם "בעטיו של נחש". דומני כי ניתן לומר, כי המוות קשור ביצורי העולם בשל "פרספקטיבת הנחש", בשל קישורם אל הזמני והחולף (אשר בא בדמות הגאה גופנית). כך מתבטא ר' צדוק בהקשר זה:

והיינו כי אמרו ז"ל: 'ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתו'.³² פירוש, כי הזוהמא שהטיל הנחש ביארנו במקום אחר שהוא התאוה כלשון חכמים: 'כשבא נחש כו', וכמו שכתבתי במקום אחר על מה שאמרו ז"ל על ישי שמת בעטיו של נחש. ובמדרש תילים על פסוק בעון חוללתי: 'בעוון מלא, אפילו חסיד שבחסידים אין מכוין אלא להנאתו'.³³ וזהו ישי אביו של דוד וזה עטיו של נחש, ודבר זה הוא חסרון בתולדה של כל ילוד אשה מצאצאי חוה, ואין מועיל על זה שום השתדלות אפילו חסיד שבחסידים, ובשביל כך הוא המיתה בעטיו של נחש כנ"ל. **כי המיתה הוא הדביקות בהנאה גופנית שהיא לפי שעה.** וכמו שכתבתי במקום אחר בזה, כי המיתה הוא מצד התאוה, והחיים הנצחיים מן ההיפוך שהיא התורה שהיא היפך התאוה ואין כאן מקומו להאריך.³⁴

האדם נוטע את עצמו בתוך מרחב נפשי והתנהגותי מסוים, ובה בעת מרחב זה משפיע על התנהגותו ואורחות חייו. כך לענייננו, אדם אשר נפגש עם המציאות שסביבו דרך פרספקטיבת הגנאה (וחשוב להדגיש כי ר' צדוק טוען שלא ניתן בעוה"ז להימנע מכך

³⁰ ר' צדוק מסתמך על מדרש שמות רבה (פר' א', יג) האומר: "שהיה עמרם ראש סנהדרין. באותה שעה כיון שגזר פרעה ואמר כל הבן הילוד, אמר עמרם ולריק ישראל מולידים, מיד הוציא את יוכבד ופירש עצמו מתשמיש המטה, וגרש את אשתו כשהיא מעוברת מג' חדשים. עמדו כל ישראל וגרשו את נשותיהן. אמרה לו בתו גורתך קשה משל פרעה, שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, ואתה על הזכרים ונקבות, פרעה רשע הוא וגזירתו ספק מתקיימת ספק אינה מתקיימת, אבל אתה צדיק וגזירתך מתקיימת. עמד הוא והחזיר את אשתו עמדו כל ישראל והחזירו נשותיהם". קריאתו של ר' צדוק את המדרש מפתיעה ביותר: הוא טוען כי עמרם החזיר את אשתו לשם הנאת תשמיש (שהרי לתולדות אין תקווה, בשל גזירת פרעה), בעוד קריאה פשוטה של המדרש מורה שסיבת השבת אישתו קשורה בטענת בתו - לשם הולדת בנות, ועל הצד שיצליח מאן דהו להשתמט מן הגזירה.

³¹ **צדקת הצדיק**, תורה רנז.
³² בבלי שבת דף קמ"ה ע"ב - קמ"ו ע"א: "מפני מה עובדי כוכבים מזהמין? שלא עמדו על הר סיני. שבשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא. ישראל שעמדו על הר סיני - פסקה זוהמתו. עובדי כוכבים שלא עמדו על הר סיני - לא פסקה זוהמתו".

³³ ויקרא רבה, פר' יד: "הן בעוון חוללתי ובחטא יחמתני אמי' (תהילים נ"א, ז) - ר' אחא אמ' בעון מלא (בשני ו' - י"ג). אפילו חסיד שבחסידים אי איפשר שלא יהיה בו צד אחד. אמ' דוד לפני הקב"ה רבון העולמים כלום נתכוון אבא ישי להעמידני. והלא לא נתכוון אלא לצורך עצמו. תדע לך שהוא כן שבשעה שהן עושין את צורכיהן זה הופך פניו לכאן וזה הופך פניו לכאן ואתה מכניס כל טיפה וטיפה שיש בו והוא שדויד אמ': 'כי אבי ואמי עזבוני וי"י יאספני' (תהילים כז, י)".

³⁴ ריש אור זרוע לצדיק, עמ' 5.

(לחלוטין), הרי שהוא תר אחר הזמני והחולף. מרחב נפשי זה משפיע באופן ישיר על האדם במערכת של יחסי גומלין מלאים, והוא עצמו נהפך לזמני וחולף - ממש כמו הנאותיו אחריהן הוא רודף.

הנחת היסוד של ר' צדוק היא, כי הנאה גופנית הנה דבר ארעי וחולף - "לפי שעה". דומני, כי ניתן בקלות יחסית לאמץ הנחת יסוד זו. חלק מהנאותנו הגופנית קשורה אימננטית בתדירות החוויה המענגת. כך למשל, אנו מתרגלים מהר למאכל מיוחד, והנאותנו מאכילתו פוחתת; אנו מתרגלים ליצירה מוסיקלית מענגת, עד שהיא נהפכת בעינינו לבנאלית.³⁵ ההנאה באופייה היא דבר חולף, ואדם אשר נכנס למרחב נפשי שכזה, מתנהג בצורה דומה והופך לבר חלוף, לזמני, כאותה הנאה בה חשק.

ר' צדוק רומז בדברים אלו לפרספקטיבה שלימה של חיים. לא קשה לחוש בבוז שרוחש ר' צדוק לחיים שכל עניינם רדיפה אחר הנאות חולפות, בה בעת שהאלטרנטיבה שמעלה ר' צדוק היא לימוד ודבקות בתורה, בעולם המושתת על ערכי רוח, "חיים נצחיים".³⁶ באופן דומה מתבטא ר' צדוק עת הוא דן ביוסף - האיש והשבט:

ושבטו נגד חודש אדר בחדשי השנה דלכן יש פעמים ב' אדרים, כמו פעמים שבט יוסף נחלק לב'. ומזלו דגים, שכן נתברך: 'ידיגו לרוב'. והוא נברא באות ק', כמ"ש בספר יצירה שהוא גם כן מצד עלמא דשיקרא אחר קבלת העובר דהיינו המילוי ורובי להיות שבט שלם. ולכך שורש יוסף בכבישת היצר בחמדת עולם הזה. ומשיח בן יוסף עתיד ליהרג כי באות הק' הוא מלאך המות כי הוא יצר רע הוא מלאך המות. ומצד מילוי תאות עולם הזה הוא המיתה. ולהיות בכבישה גמורה לאכפייה לגמרי זה אי אפשר בתאוה כמו שאמרו ז"ל ביומא,³⁷ רק הניצוח על ידי לאתהפכא מק' לה', שהוא (האות ה' - י"ג) נגד חודש ניסן שהוא ר"ה למלכים נגד יהודה ומשיח בן דוד... והנאה מעולם הזה זהו מלאך המות. רק באמת גם הק' מאותיות קדושות, והיינו אחר התגלות הה' תוקף החשק להשם יתברך, אז גם הנאת עולם הזה דבני ישראל הוא להשם יתברך.³⁸

³⁵ בהסתמכו על הבנה זו דרש ר' מאיר גם את טעם הלכות נדה: "תניא, היה ר"מ אומר: מפני מה אמרה תורה נדה לשבעה - מפני שרגיל בה, וקץ בה, אמרה תורה: תהא טמאה שבעה ימים, כדי שתהא חביבה על בעלה כשעת כניסתה לחופה" (בבלי, נדה דף ל"א ע"ב).

³⁶ באופן מסוים, ר' צדוק נושק בדברים אלו לניסיונות התמודדות עם המוות בדתות המזרח. ראה למשל: ד' פריבך-חפץ, "העולם הוא כטל - על תפיסת המוות בון בודהיזם", בתוך: משמעות החיים (עורך א' כשר), תל-אביב תש"ס, עמ' 125-142.

³⁷ דף ס"ט ע"ב: "אמרו: הואיל ועת רצון הוא נבעי רחמי איצרא דעבירה. בעו רחמי ואמסר בידיהו. אמר להו: חזו דאי קטליתו ליה להווא - כליא עלמא. חבשוהו תלתא יומי, ובעו ביעתא בת יומא בכל ארץ ישראל ולא אשתכח. אמרי: היכי נעביד? נקטליה - כליא עלמא! ניבעי רחמי אפלגא - פלגא ברקיעא לא יהבי. כחליניהו לעיניה, ושבקוהו. ואהני דלא מיגרי ביה לאיניש בקריבתה.

³⁸ צדקת הצדיק, תורה רנו.

ראויים דברים אלו לדיון מעמיק,³⁹ בעיקר בכל הנוגע לתפיסת האדם אצל ר' צדוק ונטיותיו אחר הנאות העוה"ז. אולם קצרה יריעה זו מלפתוח דיון חשוב זה. ברצוני להדגיש נקודה שולית יחסית, אך חשובה ביותר לענייננו: אדם אינו נולד כבן מוות, אלא הוא "רוכש" לעצמו את המוות בחייו. לפי דברי ר' צדוק, לו היה אדם שאינו נהנה כלל הנאה גופנית בחייו, הרי שלא היה מת. אמנם דיון זה כמעט ואינו רלוונטי שהרי דבר זה בלתי אפשרי לאדם מן השורה⁴⁰ - "אין מועיל על זה שום השתדלות" - אך עדיין אין אנו עוסקים בדיון אפרירי גרידא, מפני שהיו אנשים שלא מתו (גם אם לא היו כאלה בהיסטוריה הריאלית, הרי שהיו כאלה **בתודעה** ההיסטורית היהודית), בשל יכולתם להתנתק מכל הנאה גשמית. הדוגמאות שר' צדוק מרבה להביא הם: יעקב, משה, (דוד) ואליהו:

והיינו דמרע"ה שחלקו היה השבת כמו שכתוב ישמח משה במתנת חלקו, היה עסקו בחי' קדושת המן, היינו שיפקיר האדם כל עסקי עניני עוה"ז ויהיה פנוי רק לתורה... וכמו שמצינו יעקב שכתב בו שמירת שבת וכו' ירש את העולם שלא במידה... והיינו שאכילת המן היה כאכילת אדה"ר קודם הקלקול שהיה מסטרא דעץ החיים. וכן אכילת שבת כשהוא רק לענג את השבת הוא מסטרא דעץ החיים - נשמתא דכל שלימו בה. ומשה רבינו לא מת, 'מה להלן עומד ומשמש אף כאן עומד ומשמש'⁴¹... וביעקב ג"כ איתא: 'יעקב אבינו לא מת'⁴², ויעקב איש תם מתרגמין גבר שלים... בא מי שעתיד לגדד משתיהן, ומנו אליהו, שאליהו בא משבט גד, שהוא המיוחד שלא טעם טעם מיתה אף על הגוון⁴³ ולא נכתב בו כלל מיתה. דיעקב ג"כ אף דלא מת כמו שכתוב בגמ' הנ"ל, מ"מ כתיב בו על הגוון חנטה וקבורה. וכן במשה רבנו, אף דדרשו ג"כ דלא מת... מ"מ כתיב ביה על כל

³⁹ על מאבק האותיות ק' וה' (ועל חודש אדר מול חודש ניסן בהקשר זה) בהגותו של ר' צדוק הארכתי בהודמנות אחרת. ראה: "תפיסת השפה והאותיות בהגותו של ר' צדוק הכהן מלובלין", **שנה בשנה** מ' (תש"ס), ירושלים תשנ"ט, עמ' 396-436.

⁴⁰ בהקשר זה ר' צדוק דן בעיקר בשתי הנאות הרובצות לפתחו של אדם: הגאתו בשעת אכילה ובקטע הנידון - הגאתו מקיום יחסי אישות. יש להדגיש כי ר' צדוק אינו מבקש להביא את האדם לנזירות מהנאות אלו, אלא להכנסתם לעולמו הדתי, להמלכת ה' עליהם והקדשתם. כך הוא מדגיש בסופו של הקטע הנידון: "והיינו אחר התגלות ה' תוקף החשק להשם יתברך, אז גם הגאת עולם הזה דבני ישראל הוא להשם יתברך".

⁴¹ בבלי, סוטה דף י"ג ע"ב: "ויש אומרים: לא מת משה, כתיב הכא: 'וימת שם' (דברים ל"ד, ה), וכתיב התם: 'ויהי שם עם ה'" (שמות ל"ד, כח), מה להלן עומד ומשמש, אף כאן עומד ומשמש".

⁴² בבלי, תענית דף ה' ע"ב: "הכי אמר רבי יוחנן: יעקב אבינו לא מת. אמר ליה: וכי בכדי ספדו ספדיניא וחנטו חנטייא וקברו קברייא? אמר ליה: מקרא אני דורש, שנאמר: 'ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים' (ירמיהו ל', י), מקיש הוא לזרעו, מה זרעו בחיים - אף הוא בחיים".

⁴³ ביטוי זה, המופיע בתורה זו מספר פעמים, מכוון להתייחסות חיצונית אל הדבר, כשלמעשה בפנימיותו הוא אחרת. ביטוי זה שגור אצל רבו של ר' צדוק - ר' מרדכי יוסף ליינר (האיז'ביצאי). על הביטוי בתורתו של הרב ראה: ר' אליאור, "תמורות במחשבה הדתית בחסידות פולין - בין 'יראה ו'אהבה' ל'עומק' ו'גוון'", **תרכיץ** סב (תשנ"ג), עמ' 381-432.

פנים לשון קבורה. וכן בדוד המלך ע"ה: דוד מלך ישראל חי וקים, ואיתא במדרש: 'באותו שעה חי דוד', מ"מ על הגוון נכתב בהם מיתה מה שאין כן באליהו שלא נזכר בו לשון מיתה כלל, אף על הגוון.⁴⁴

העיקרון החשוב העולה מתוך דרשה זו הוא חוסר ההכרחיות של המוות. איני מבקש להשלול את עצמי - ר' צדוק לא מתכוון שאדם ירגיע את עצמו עת פחדו מפני המוות עולים להכרתו, באמירה שמיתתו אינה מוכרחת. ברור שלא זו כוונתו, והוא אף מדגיש זאת (גם מי שלא מת בחטאו, מת "בעטיו של נחש" - הנאות גופניות שלא ניתן להתחמק מהן), אולם ברמת הדיון המושגי, הדיון הפילוסופי שמהלכים לו באמירות תיאולוגיות, יש להגדיר את המוות באופן חדש - כתוצאת התנהגות.

החשיבות של הגדרה מחודשת זו היא השלב הבא אותו עושה ר' צדוק, הגדרת המוות כדבר ארעי וחולף, שאינו קשור מהותית ואימננטית לאדם. המוות הנו תלאי חיצוני המולבש על האדם, או ליתר דיוק, שהאדם מלביש אותו על עצמו. תלאי זה סופו להיות מורד, שהרי הוא איננו חלק מהגדרתו הבסיסית והטבעית של האדם.

לאור דברים אלו, לא תהיה זו טעות לומר, שר' צדוק שואף לחיים נצחיים. חיים נצחיים בשני מובנים:

1. תודעת נצח, אשר מתייחסת אל המוות כאל דבר חולף.
2. איכות נצחית של חיים. לשון אחר, התרחקות מהחולף והזמני וניסיון לדבוק בעל טבעי, בנצחי.⁴⁵

תודעת מיתה

על ידי מסירות נפש למיתה במחשבתו באמת גמור שמסכים בלבו אם רצון השם יתברך וטוב לו יותר למות חס ושלום הוא רוצה כך ברצון טוב, הוא ניצול מגזירת מיתה רחמנא ליצלן. כמו שכתבתי לעיל שמחשבתו וקבלתו על עצמו כמעשה.⁴⁶

דברים אלו של ר' צדוק מבקשים להפוך את תופעת המיתה לתהליך קוגניטיבי המתרחש ברובד אפיסטמולוגי, ושמימושו הקונקרטי בעולם הריאלי מישני. הטענה כי אדם יכול למות במחשבתו, וכי התייחסותנו למיתה זו הנה כמיתה ממש, כלומר כמימוש עונש מיתה שאדם התחייב בה, הנה טענה המושתתת על אמון רחב ביותר בתהליכים הפנימיים שיכול

⁴⁴ פרי צדיק על פרשת בהעלותך. תורה ח'.

⁴⁵ למרות שדברים אלו מזכירים במבט ראשון את ההגות הנוצרית (מוות זמני, הקשור בניכור להנאות גופניות). המרחק בין ר' צדוק להגות זו רחוק ביותר. התמודדות נוצרית מעין זו עם המוות יכול לפגוש הקורא במאמרו של מ' דיבואה. "נצחון הרוח על המוות", בתוך: משמעות החיים (עורך א' כשר), תל אביב תש"ס. עמ' 241-253. ראה שם גם את מאמרו של א' קליינברג, "אופטימיות מתוך ייאוש: תשובה אחרת לדילמה של המלט". עמ' 254-259. לאחר עיון במאמרים אלו יבלוט לעין ההבדל התהומי שבין ר' צדוק להגות הנוצרית. וראה גם הערה 40.

⁴⁶ צדקת הצדיק, תורה קנח.

אדם לעבור. אין ספק, שיכול אדם לחוות במחשבתו ובהכרתו הפנימית תהליכים עמוקים, שהמימוש הראלי שלהם ברובד החיצוני לא בא אלא לבטא את ההתרחשות הפנימית, שהיא עיקר. אך האם ניתן לאמר דבר מעין זה על חווית המוות? האמנם יכול אדם לחוות בנפשו ובתודעתו את חזלוננו הגמור, את סופו?

ואם אמר יאמר הקורא כי ר' צדוק משתמש כאן בביטוי קיצוני, אך אין הוא מתכוון שאדם זה חווה מיתה על כל המשמעויות הנגררות לחוויה מעין זו, הרי לפניו המשך הקטע:

והוא אחר כך כאלו בא בגלגול שני לזה העולם, והוא ידע מה שקלקל בגלגולו הראשון ויכול לתקנו בגלגול זה. ואין לך שום עבירה שבעולם שאין לו תיקון על ידי זה כי המיתה מכפרת על הכל.

השימוש במושג הגלגול בהקשר זה אומר דרשני. בשל האמון הרחב שנותן ר' צדוק בתהליך ההכרתי של המיתה, הרי שחיו של ה"מת" לאחר חזויה זו ניתנו לו מחדש, ומעתה הוא יכול "לתקן מה שקלקל בגלגול הראשון". לידתו המחודשת של אדם זה, מעידה על מיתתו הגמורה, וגם אם תהליך מורכב זה מתחולל בתודעתו של האדם, ר' צדוק מקבל זאת כאילו מותו ולידתו אירעו במציאות הריאלית.

תפיסה זו קשורה באופן עמוק לתפיסת הביטול אצל ר' צדוק, נושא שקצרה יריעה זו מלפתחו. ברצוני רק להדגיש, כי דווקא בשל "ארעיותו" של המוות אצל ר' צדוק, נהפך המוות לתופעה שניתן לנהל עמה דיאלוג. מיתתו של אדם אינה ניצבת עוד בפניו כסוף מאיים, בו מסתיימת היסטוריה האישית שלו, וממילא לא ניתן לפתח שום סוג של מערכת יחסים עם תופעה זו (מלבד התכנסות פנימית הנובעת מפחד, שכל עניינה ביטול דיאלוג), שהרי כל כולה של התופעה אומרת ביטול "אני". ברגע שהמוות האישי שלי הנו בר חלוף, הרי שהוא נהפך לחלק ממערכת מושגי, עמם אני בא במגע – אני יכול לחשוש מהמוות; לזלזל בו; לבחון אותו, או לנסות להבינו וכן הלאה. ה"אני" שלי מקבל את מקומו גם בעמידה מול מותי, ששוב אינו מאיים באופן טוטלי על ישותי. למרבה האבסורד, ממשיך ר' צדוק וטוען, שדווקא משום שה"אני" מנהל דיאלוג עם המוות המאיים עליו, הוא גם יכול להיעתר לו; אני יכול לחוות את סופי, דווקא בשל השתתפות מודעת שלי בביטולי, כלומר אני יכול לוותר על ה"אני" לשם ה'⁴⁷

ולכן מזמור דאליך ה' נפשי אשא, מסיים בנפילת אפים: 'והוא יפדה את ישראל מכל עונותיו', ועל ידי זה דמסירות נפש למיתה היינו שהוא

⁴⁷ ביטויים אלו כונסים בחובם פרדוקסים פנימיים לא פשוטים. אני נמנע מלפתוח את נושא הביטול אצל ר' צדוק. נגעתי בנושא זה במאמרי: "שילוח השעיר לעזאזל במשנת ר' צדוק הכהן מלובלין". סיני סא (קכא, תשרי-טבת תשנ"ח). עמ' פו-צח. הרוצה להרחיב בעניין הביטול בראשית החסידות מוזמן לעיין בספרה של ר' שץ-אופנהיימר, חסידות כמסטיקה, ירושלים תש"ם.

כלא נחשב בעיני עצמו על ידי זה דבוק באותה מדרגה שנקרא הו"א כנודע.⁴⁸

תפילת נפילת אפים אינה נזכרת בהקשר זה במקרה. אצל ר' צדוק, זוהי תפילה אשר בה כל אדם נדרש למסור את נפשו לה'. כבר בזוהר ובכוונות האר"י יש לרעיון זה מהלכים, אולם ר' צדוק מפתח זאת:

האדם צריך למסור נפשו להשם יתברך, שאם אינו כרצון השם יתברך אז מוסכם לילך מן העולם, כדרך שנאמר: 'וראה אם דרך עוצב בי ונחני בדרך עולם',⁴⁹ וכענין זה אמר יונה: 'טוב מותי מחי'.⁵⁰ וזה ענין נפילת אפים אחר כל תפלה, ואיתא בזוהר ריש קרח⁵¹ כי נפילת אפים הוא מסירה עצמו למיתה וגם בפשוט ירמוז לזה.⁵²

ר' צדוק מרחיב בניתוח עמדתם של קרח ועדתו (שעל פי ניתוחו, מוכנים היו למסור את נפשם למען ה!'). לענייננו ברצוני להדגיש את תודעת המיתה המוטמעת, על פי ר' צדוק, כחלק מהחיים הדתיים. מסירות הנפש למיתה אינה רק דבר של יחידי סגולה, אלא כל אדם בסיום תפילתו, עת הוא נופל על פניו, למעשה ממעט עצמו ומוכן למסור את עצמו למיתה.

אימת המוות

בדברנו עד כה, לא פגשנו בר' צדוק "האקסיסטנציאליסט". דבריו מתבססים על הנחות יסוד טרנסצנדנטיות: על ניסיון לתת לחיים משמעות מעבר לעצמם, מחוץ להווייה הקיומית שלהם. אדרבא, הפחד הקיומי מפני המוות הוחלף בעידוד למות, לפחות ברובד הכרתי; חווית סופיות החיים הוחלפה באמונה בסופיותו של המוות. דווקא בשל דברים אלו מפתיע מאד למצוא בכתביו של ר' צדוק קטעים בהם עולים על פני השטח תחושות של חוסר ביטחון המוקרנות ממושג המוות. תחושות עמם ר' צדוק אמנם מתמודד, אך לא בדרך לה אנו מצפים לאור תפיסתו הפילוסופית את המוות.

⁴⁸ המשך תורה קנה בצדקת הצדיק. במדרגת 'הוא' רומז ר' צדוק לספירת כתר. מסירות הנפש למיתה נזכרת כבר בצוואת הריב"ש ("יחשוב קודם התפילה שהוא מוכן למות באותה התפלה מחמת הכוונה", אות מב), ובהוגים חסידיים שקדמו לר' צדוק (ידועים דבריו של ר' אלימלך מליז'נסק - תלמיד המגיד ממזריטש - בתחילת ה'צ'עטיל קטן' שלו: "וידמה בנפשו ויציייר במחשבתו כאילו אש גדול ונורא בוער לפניו עד לב השמים, והוא בשביל קדושת השי"ת שובר את טבעו ומפיל א"ע להאש על קידוש השי"ת, ומחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה"). עם זאת נדמה לי, כי אצל ר' צדוק זהו קו שיטתי ביחסו אל המוות מזה, ואל התודעה האנושית מזה.

⁴⁹ תהילים קל"ט, כד (בפסוק כתוב "עצב בי" בכתוב חסר).

⁵⁰ יונה ד', ג, ח.

⁵¹ דף קע"ו ע"ב ("ובכל אתר נפילת אנפין לההוא אתר הוי").

⁵² צדקת הצדיק, תורה סה.

⁵³ צדקת הצדיק, תורה קנד.

כשם שצריך אדם להאמין בהשם יתברך כך צריך אחר כך להאמין בעצמו. רוצה לומר, שיש להשם יתברך עסק עמו ושאיננו פועל בטל שבין לילה כו', וכחיתו שדה שלאחר מיתתם נאבדו ואינם. רק צריך להאמין כי נפשו ממקור החיים יתברך שמו והשם יתברך מתענג ומשתעשע בה כשעושה רצונו.⁵³

קטע זה מתמודד באופן חזיתי עם תחושת חוסר הביטחון האקזיסטנציאליסטי בעמידת האדם מול מותו, מול סופו. ר' צדוק מודע לתחושת החידלון ולתחושת חוסר התכלית שבקיום האנושי, הרובצות על האדם עת הוא מפנים את סופו. תורה זו מבקשת לעודד ולהרגיע – האדם אינו כחיה "שלאחר מיתתם נאבדו ואינם", לא ניתן לומר עליו ש"בן לילה היה ובן לילה אבד" כעל הקיקיון של יונה.

כאמור, עצם פנייתו של ר' צדוק להלכי נפש אלו וניסיון התמודדות אתם מעורר השתאות. אמנם להכרות פנימיות אלו, יש מהלכים בהגות הדתית, למשל בספר קהלת המעלה אותן שוב ושוב, אך ההגות החסידית בדרך כלל⁵⁴ התעלמה ממצוקות קיומיות הנובעות מהמפגש עם מושג המוות, וליתר דיוק: מפגשו של אדם עם מותו שלו.⁵⁵ להתעלמות זו הצדקה פשוטה: התורה החסידית, שבמהותה היא מיסטית, משתוקקת למפגש בלתי אמצעי עם אלוקים. לעיתים קרובות נתפס הגוף כמעכב פגישה אקסטטית מעין זו, וממילא המוות נתפס כגאולה אישית של האדם, ואם הוא אמנם ראוי הרי שמעתה נשמתו צרורה בצרור החיים. דומני שרבים מבין הוגי ההגות הדתית (היהודית אך לאו דווקא זו) חיים בתחושה מעין זו המתוארת. קל וחומר עת אנו עוסקים בהגות מיסטית, כחסידות.⁵⁶

⁵⁴ דומני, כי ר' נחמן מברסלב שונה בהקשר זה מההגות החסידית הקלאסית, וניתן למצוא בכתביו, ובעיקר בספוריו, ניסיון התמודדות עם תחושות דומות לאמור לעיל. על הקשרים המחשבתיים בין ר' נחמן להגות האקזיסטנציאליסטית עמדו חוקרים זה מכבר (ראה: צ' מרק, סיפורי ר' נחמן – אקזיסטנציאליזם חסידי, עבודה לשם קבלת תואר שני בספרות, אוניברסיטת בר אילן), וראוי לציין כי ישנם קשרים עיוניים ענפים בין ר' נחמן לר' צדוק (למשל בהתייחסות הפרדוקסלית לעצם קיומו של העולם. על שיטת ר' צדוק בעניין זה ראה: ע' ליוור, יסודות פרדוקסליים בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין, עבודת מאסטר לקבלת תואר שני בטורו קולג', ירושלים תשנ"ג). ר' צדוק אף כתב מראי מקומות לספר המידות של ר' נחמן מברסלב.

⁵⁵ התעלמות זו קשורה בהתעלמות כללית של ההגות החסידית מבעיות קיומיות. כך ניסחה את הדברים ר' ש"ץ-אופנהיימר: "על השאלות הקיומיות של האדם ענתה החסידות בדרך כלל בלאו מוחלט. הנחותיה העיוניות אינן מניחות מקום לחשיבותו של הצער האקזיסטנציאלי. אקזיסטנציה זו שכל עצמה מפוקפקת אינה זוכה בתשומת לב ובהכרה מצד הוגי הדעות החסידיים. אין היא ניצבת ותובעת זכותה לתשובה מאת אלוהים; גמדות קומה היא בראי המוחלט, ומעוררת חיוך סלחני וטוב לאור אמיתות הנצח" (חסידות כמיסטיקה, ירושלים תשמ"ח (3), עמ' 31).

⁵⁶ לא ניתן ביריעה קצרה זו לבחון את הגדרת החסידות כתנועה מיסטית. המעוניין לפתוח דיון בהגדרה זו מוזמן לעיין בחיבורו החשוב של ג' שלום, דברים בגו, 'דבקות' או 'התקשרות אינטימית עם אלוהים' בראשית החסידות, תל אביב תשל"ו, עמ' 325-350; ובמאמרו של ע' אטקס - החולק על שלום - "הבעש"ט כמיסטיקן ובעל בשורה בעבודת ה'", ציון סא (תשנ"ו) עמ' 421-454. סיכום מרחק של כיווני מחקר החסידות העיקריים ימצא הקורא אצל ע' אטקס, "חקר החסידות - מגמות וכיוונים", מדעי היהדות 31 (תשנ"א), עמ' 5-21.

כפי שראינו, בתורתו העיונית ר' צדוק מאמץ הנחות יסוד אלו, ועל פי דבריו, איננו מצפים שחווית סופו של אדם תגרור בעקבותיה משברים נפשיים ודתיים. למרות זאת, ר' צדוק מודע למשברים אלו והוא מבקש לתת עליהם את הדעת.

בקריאה ראשונה של דבריו נראה, כי דברי עידוד בעלמא יש כאן: "כשם שצריך אדם להאמין בהשם יתברך כך צריך אחר כך להאמין בעצמו". דרישתו של ר' צדוק מהאדם שיאמין בעצמו, כלומר, שיאמין שיש לחייו טעם ותכלית, נראית מובנת מאליה. תחושה עמוקה של אדם כי הוא יצור זמני וחולף, עלולה להביא לידי קריסת מערך הביטחונות הבסיסי הקיים בנפשו ובתודעתו, הנוגע לקיומו הוודאי והמוחלט. ר' צדוק דורש מאת האדם שיאמין בעצמו למרות המוות, למרות ערעור בטחונות אלו.

אולם דומני, כי מעבר לעידוד פשוט, ר' צדוק רומז בתורה זו גם לדרך בה אדם ישוב לאמונתו בתכלית חייו: "כשם שצריך אדם להאמין בהשם יתברך כך צריך אחר כך להאמין בעצמו". תיאור הזמן המופיע כאן ("אחר כך") מגלה, שהזיקה אותה יוצר ר' צדוק בין האמונה בה' לאמונה באדם, אינה רק קשר ספרותי, אלא קשר מהותי: לאחר האמונה בה', ובעקבות אמונה זו, יכול האדם להאמין בעצמו. לשון אחר, את האמונה שלי במשמעות חיי גזר ר' צדוק כתוצאה מאמונתי בקב"ה.

באיזה מובן ישנו קשר בין שתי האמונות הללו? מדוע האמונה בה' מולידה את האמונה בתכלית חייו? ר' צדוק ממשיך ומפרט - "רק צריך להאמין כי נפשו ממקור החיים יתברך שמו והשם יתברך מתענג ומשתעשע בה כשעושת רצונו". תוכן משמעות חיי, או יכולתי להאמין במשמעות חיי, קשורה באופן הדוק לאמונתי שמקור חיי הוא ה', ושנפשי, כלומר קיומי העכשווי, מקיים קשר עם הקב"ה, בניין של מערכת יחסים אינטימית עם ה'.

יושם לב, ר' צדוק זורק את מוקד עיונו מחיי האדם בעולם, אל עבר מקור טרנסצנדנטי, דרכו ניתן למצוא משמעות לאדם בעולם הזה. מקורו של האדם נטוע באלוקות, וה' מתענג ומשתעשע בו. זוהי תודעה אשר יכולה לגרום לאדם למצוא תכלית לחייו. ר' צדוק אינו אומר ששעשוע ה' הוא עצמו התכלית ומשמעות החיים, אולם תובנה זו מאפשרת לאדם להאמין בעצמו ולמצוא פשר לחייו, גם אם הם עתידים להסתיים.

תשובה זו מרתקת לא רק במה שיש בה אלא גם במה שאין בה. כשרוצה ר' צדוק להגיב לטענת הכל הבל, לתחושת 'בן לילה היה ובן לילה אבד', הוא אינו מעלה על פני השטח את העוה"ב, את החיים שלאחר המוות הצפונים לצדיקים, ואף לא את תחיית המתים. הוא אינו מערער את תוקפו של המוות ואת סופיות החיים. רצונו לבנות הוויה דתית ותודעה דתית גם בתוך תודעה של סופיות. ר' צדוק אינו אומר שהאדם אינו יצור סופי, אלא שלמרות סופיותו עליו להאמין במשמעות חיי הזמניים!

יתירה מזאת, למעשה מקבל ר' צדוק את הייאוש הנגזר מהסתכלות על האדם ופועלו הזמניים. אכן אם נקודת מבטנו תישאר נקודת מבט ארצית, הרי שתחושת חוסר האונים והחידלון אל מול המוות עתיד לפרוץ לחיינו ולגרום לשיתוקנו. ר' צדוק אינו שולל את

הטענה הזו, אלא מבקש להפנות את מבטנו אל עבר מדדים טרנסצנדנטיים, אל מקור חיצוני לנו.

כאמור, דברים אלו מרתקים דווקא בשל תפיסתו הרעיונית את שאלת מותו של אדם. לאחר שברמה העיונית ערער ר' צדוק את תוקפו של המוות, הדרך הייתה סלולה בפניו להתגבר כך על מצוקות האדם המרגיש את ארעיותו בעולם. למרות זאת, ר' צדוק בוחר לעודד את האדם בעודו שרוי בחוויית הסופיות ולא להוציאו הימנה.

בהמשך הדרשה, הוא מסב את תשומת ליבנו להשוואה המפתיעה שעושה הכתוב באומרו: "ויאמינו בה' ובמשה עבדו". הכתוב כונס בחדא מחתא את אמונת העם בה' ואת אמונתו במשה:

וזה פירוש 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו', פירוש: 'משה' רצה לומר כלל שישים ריבוא נפשות ישראל בדור ההוא האמינו שהשם יתברך חפץ בהם, וממילא גם כן במשה אשר הוא ממש הם.⁵⁷

אכן, האמונה בה' קשורה לאמונה במשה, ומהווה בסיס לה. את 'משה' דורש ר' צדוק כ"כלל שישים ריבוא נפשות ישראל", כלומר העם עצמו. על פי דרשה זו אומר הכתוב, כי העם האמין בה' מזה ובעצמו מזה. לא רק באופן לאומי כולל אלא גם באופן אינדיבידואלי - כל אדם ואדם האמין בה' והאמין בעצמו, ועל דרך תחילת דברינו - **לאחר** שהאמין בה', האמין גם בעצמו.

הקב"ה מהווה מעין מפלט ביטחון בעמידתו של האדם מול המוות. עצם עמידתו של האדם מול הנצחי, עצם כיוון מערכת יחסים עם המוחלט, ושוה האחרון מעוניין ושמח בחולף ובזמני - "חפץ בהם", מאפשרת לאדם לבנות עולם של משמעות הנשענת במידה רבה על התייחסות המוחלט אלי. לשון אחר, האדם החולף אינו יכול לקבל את משמעותו מתוך עצמו. סופה של פרספקטיבה כזו, המחפשת את משמעות האדם מתוך עצמו, להוביל לרלטוויזם, לחוסר משמעות ולחידלון. אולם, המשען שמציע ר' צדוק למאמין בה', הוא משען טרנסצנדנטי לאדם עצמו, משען המציב מול האדם פרספקטיבה חיצונית לו, פרספקטיבה של השלם-הנצחי שלעולם אינו מסתיים, ולהפתעתו בפרספקטיבה זו יש לו - לאדם החולף - משמעות ותכלית, גם אם משמעות של שעשוע.

עצם נקודת המבט החיצונית הזו, שוברת את המוחלטות שבחוויית הסופיות, בה האדם סגור בתוך עצמו. עצם יכולתי לגרום לאלוקים הנצחי שעשוע, מאפשרת לי להתבונן על עצמי בפרספקטיבה חיצונית לי, בפרספקטיבה נצחית, ובעצם הידיעה, כי בהסתכלות אלוקית זו, יש לחיי טעם ותכלית, שה' "חפץ בי", טמונה האפשרות להתגבר על תחושת החידלון, הנובעת מהיותי סופי וחסר משמעות.

דומני כי בניסיונו להגדיר את ר' צדוק כאקזיסטנציאליסט - בכל הקשור לעמידתו מול אימת המוות - אנו נתקלים במורכבות עדינה. מחד - ר' צדוק אינו מוצא את השלווה

⁵⁷ המשך תורה קנד בצדקת הצדיק.

המיוחלת בתוככי האדם עצמו. הוא נזרק אל עבר מקור טרנסצנדנטי, וממנו הוא מקבל ביטחון בחייו. במובן זה, פורש ר' צדוק מהנחות היסוד הבסיסיות ביותר של הפילוסופיה האקזיסטנציאלית. עם זאת, ר' צדוק בונה עמידה דתית מפתיעה של אדם מול אלוהיו: האחרון "משתעשע" בו. מונח זה, שאיננו רגילים לשמוע על אודותיו בהגות דתית קלאסית, אינו נזכר בתורה זו במקרה. ר' צדוק יכל לומר שהקב"ה ברא את האדם עם ייעוד ותכלית, והכרה ברעיון מעין זה תוביל את האדם לחיי משמעות! אך לא כך הוא כתב. בדווקא ר' צדוק קושר את האמונה בעצמי, **לשעשוע** שאני גורם לקב"ה, לכך שהוא **הפץ** בי, ושהוא **מתענג** על קיומי. ביטויים אלו קשורים במערכת יחסים אינטימית בין אדם ובין אלוהיו, קשורים למפגש אישי, המתרחש - למרבה האבסורד - בין האל המושלם האין סופי, וביני. מפגש זה מערער את חווית הטרנסצנדנטיות שבעמידה מול אלוקים, ומשיב למעשה את תשובתו של ר' צדוק לחיק ההנחות האקזיסטנציאליסטיות, גם אם אקזיסטנציאליזם דתי.

אולם נדמה, שהתמונה אותה בונה ר' צדוק תמצא חסרה, אם מסקנתנו תהיה שרכישת הביטחון והאמונה בחיי האדם הנם פועל יוצא מאמונתו בקב"ה. אמנם נכון, והסדר הכרונולוגי של שתי האמונות הנידונות מוגדר באופן ברור על ידי ר' צדוק, אך בהקשר אחר - **אהבת ה'** - נראה כי ר' צדוק בונה דגם שונה בתכלית:

והם ג' אהבות הנזכרים: **אהבת ישראל - היינו אהבת עצמו**, זכל ישראל גוי אחד וקומה אחת, וע"כ נא': 'ואהבת לרעך(!) כמוך', שהוא כעצמותו ואבר ממנו. וזהו שלימות עצמו כי האהבה הוא כאשר בשלימות הראוי לו, דזולת זה לא שייך אהבה... וכאשר הוא בשלימותו אז הוא באהבה לעצמו, ומזה ג"כ זוכה לאהבת ישראל. **ואח"כ הוא ההשתדלות באהבת התורה**, וזהו השלימות שלצורך כל הנבראים, כי התורה דפוס כל מעשה בראשית... **ואח"כ אהבת השם יתברך**, שהוא עיקר הכל להשלים מה שנברא למענהו ולכבוד שמים.⁵⁸

ר' צדוק עוסק בקטע זה בשלוש אהבות שעל האדם לשגות בהן:

- א. אהבת עצמו (הכוללת ומביאה גם ל'אהבת ישראל').
- ב. אהבת התורה (ובזה כולל ר' צדוק את אהבת המציאות כולה).
- ג. אהבת ה' ("שהוא עיקר הכל").

החלוקה לשלוש קטגוריות שונות הנה חשובה מאד בקטע זה מפני שר' צדוק רואה את האהבות הללו כנגזרות האחת מן השניה. כלומר, דווקא לאחר שאדם אוהב את עצמו הוא יכול לאהוב את עם ישראל כולו, ורק לאחר שאהבת האדם נטועה בו, הוא יכול לאהוב את התורה, ורק לאחר אהבות אלו יכול אדם מישראל לאהוב את ה'. יש לשים לב, שר'

⁵⁸ *מחשבות חרוץ*, תורה יט, עמ' 166-167.

צדוק מדגיש בקטע את תיאור הזמן: "אחר כך"; אין אלו רק שלוש קטגוריות שונות, אלא תהליך ארוך אשר כל שלב בו מתבסס על קודמיו.⁵⁹ על פניו ר' צדוק מציג בפנינו דגם שונה מהדגם אותו פגשנו קודם לכן. כשעסק ר' צדוק באמונתו שיש טעם לחיי למרות מותי, הוא הציג בפנינו מסע אמוני אשר החל מאמונה בה' ומתוך כך נגזרה גם אמונה בעצמי ובחיי. ואילו כעת, כשעוסק ר' צדוק בתוכן מערכת היחסים בין אדם ובין קונו (אהבה), הוא מבקש לגזור מאהבת עצמי, את אהבת אלוהי. מהיכן מתחיל אותו מסע מופלא, המבקש לכונן מערכת יחסים בין אדם ובין אלוהי? האם ה"אני" מתגבש לאור הפגישה עם אלוקים, או שמא הכרתי באלוקים ואהבתי אליו, תלויים בהנחת יסוד מוקדמת של "אני" מגובש ואוטונומי?⁶⁰ ככל הנראה, עלינו לסייג את דברינו בכל האמור לרצף הכרונולוגי (וכמובן המהותי) אותו הצגנו קודם לכן. מסתבר שיש להבחין בין התהליך הנפשי המתרחש ב"אמונה", ובין זה המתגבש ב"אהבה". אמנם, עת אנו עוסקים בערעור על עצם קיומו של האדם, על האדם להיזרק מעבר לעצמו ומעבר לעולם אל עבר אלוקים טרנסצנדנטי, אשר יעניק תודעה של משמעות לחייו החולפים. אולם, דבר זה נכון דווקא בשעה שאנו עוסקים בעצם כינון "אני" ובראשית בנייתו. לאחר שתודעה אישית קיימת ולאחר שהאדם מגיב לסביבתו כבעל אישיות אוטונומית, אזי הוא צריך לבנות מערכות יחסים אשר ינבעו מ"עצמו" ומחוויותיו האישיות.⁶¹ כוונתי לומר, שלאחר שהאדם בונה לעצמו "אני" אשר קיים למרות אימת סופיותו, עליו לעבור לשלב הנצרך הבא: קבלת אותו "אני", או בלשונו של ר' צדוק: "אהבת עצמי". לא די באמונתי שה' משתעשע בי, גם עלי מוטלת החובה להשתעשע בעצמי, כלומר לקבל את עצמי כבעל משמעות ותכלית. רק לאחר תהליך נפשי שכזה, יוכל האדם לצאת מעצמו אל עבר זולתו, ולהכיל בתוכו קשר של אהבה לאדם אחר.⁶² לאחר שאהבה שכזו תתבסס, יוכל האדם לסגור מעגל ולחזור לחיק

⁵⁹ השווה דברים אלו לדברי הרב קוק: "אהבת כל המעשים כולם היא קודמת לכל, אח"כ אהבת כל האדם, אחריה אהבת ישראל, שהיא כוללת הכל... ונעלה על כולן אהבת ה'" (מידות הראי"ה, מידת האהבה). היחס שבין שני הוגים אלו מרתק, וההשוואות ביניהם מאלפות. כתב על כך הרב י' הדרי, "שני כהנים גדולים", סיני נז (ניסן-אלול תשכ"ה), עמ' שיח-שלב.

⁶⁰ במספר מקומות רומז ר' צדוק, שיש להתייחס אל אהבת אדם את קונו כמערכת יחסים מעגלית, שקשה לאפיין בה נקודת התחלה. אין כוונתי כאן לשאול מיהו האוהב ומיהו הנאהב, או לחילופין: מיהו המחזר ומיהו הנעתר. לשאלות אלו מתייחס ר' צדוק במקומות אחרים (ראה למשל: תקנת השבין עמ' 17-19; צדקת הצדיק תורה ר'; ליקוטי מאמרים עמ' 143; דובר צדק עמ' 20). כאן ברצוני לתהות האם האדם מקבל קיום אוטונומי לפני עמידתו מול ה', או שמא רק מתוך עמידה דתית זו האדם מקבל את קיומו האוטונומי.

⁶¹ מעניין לקרוא דברים אלו על רקע האותנטיות, לה הטיף היידגר (בספרו היות וזמן). על מושג האותנטיות בהקשר זה בכלל, ואצל היידגר בפרט ראה: י' גולומב, אביר האמונה או גיבור הכפירה? חיפושיו האותנטיות מקירקגור עד קאמי, הוצאת שוקן, תל אביב.

⁶² לאמירה זו מהלכים הן בפרספקטיבה פסיכולוגית, והן בפרספקטיבה פילוסופית. השתדלתי לבחון אמירה זו במאמרי: "פורשי כנפיים למעלה - איש אל אחיו", עלון שבות 145 (תמוז תשנ"ה), עמ' 134-147.

אלוהיו. הפעם, כמשיב אהבה, כ"אני" קיים המישיר מבט ומבקש לכונן מערכת יחסים אינטימית עם ה'; כאדם הנעתר לשעשוע ה', ומשיב לו אהבה.

במקום אחר, מוסיף ר' צדוק ומסביר את הרצף הכרונולוגי שבין שלוש אהבות אלו. כאן מתברר, שאותו בסיס לאמונה בקיומי הנובע מאמונתי בה', משפיע למעשה גם על הגדרתנו את סדר האהבות: למרות שסדר האהבות הכרונולוגי מתחיל באדם ופונה ממנו לה', הרי שמבחינה מהותית, שורשי האהבות כולן נטועים באהבת ה'. מבחינה זו, מזדהה ערך האהבה עם ערך האמונה, ושורש שניהם מצוי בקב"ה:

ג' אהבות יש: אהבת הקב"ה, והתורה, וישראל. וכולם חד כידוע בזוהר דהא בלא הא לא סגי. **ואהבת השם יתברך הוא השורש**, כי אהבת ישראל לבד בלא השם יתברך הוא אוהב צוותא וחברותא והוא דור הפלגה שגם כן אהבו חברותא... ואהבת תורה בלא השם יתברך היינו אהבת החכמה בלבד זהו דור המבול... ובני ישראל, זרע אברהם אוהבי, כבר מלידה, מבטן, קבוע בהם אהבת השם יתברך, שהוא השורש - נגד מדת הכתר שאינו בתפיסת אדם. וחכמה ובינה הם אהבת התורה וישראל, דבינה - לבא, ושם עיקר אהבת חבירים.⁶³

ר' צדוק מדגיש בקטע זה כי ייתכנו 'אהבות חילוניות'. אהבת החברה ללא קישור רוחני בין באי אותה חברה, אינה אותה אהבת ישראל אליה מייחל ר' צדוק ("דור הפלגה"⁶⁴); אהבת תורה בלי קישור לגותן התורה, היא אהבת חכמה ופולפול שכלי ותו לא ("דור המבול"⁶⁵). במובן זה, ר' צדוק דורש שאהבת ה' תעמוד בבסיס כל אהבה אחרת, תהווה תשתית עליה ניתן יהיה להמשיך ולבנות אהבת חברים ואהבת תורה.

אולם, כשמגיע ר' צדוק לסימבוליקה הקבלית, אנו מבינים את המורכבות הקיימת כאן. הוא משווה את אהבת ה' לספירת כתר (הספירה העליונה ביותר), את אהבת התורה לספירת חכמה (הספירה השנייה), ואת אהבת ישראל לספירת בינה (הספירה השלישית). במבט ראשון נראה כי סדר זה משתלב עם דבריו, שהרי הוא דרש שאהבת ה' (=כתר) תעמוד בראש האהבות כולן, כשורש בסיסי להן, ומאבהה זו ניתן לגזור מערכות יחסים אחרות עם המציאות (אהבת התורה ואהבת ישראל). אך כידוע, האדם מתבונן על מערך הספירות מלמטה, כלומר מספירת מלכות התחתונה. בשל פרספקטיבה זו, האדם נפגש

⁶³ צדקת הצדיק, תורה קצו.

⁶⁴ ר' צדוק רומז במספר מקומות להבדל העקרונות שבין התאגדות חברתית. כשהמטרה היא רווחת החברה עצמה, ובין התאגדות חברתית סביב מטרה חיצונית לה. אנשי מגדל בבל ביקשו לעשות לעצמם שם, ועל כן להתאגדות חברתית זו לא הייתה תקומה וסופם שנפוצו על פני כל הארץ (מגדל זה ניצב בניגוד למשכן ולמקדש אשר בנו בני ישראל, שם המטרה האנושית היא לעשות בית לשם ה'. ראה על כך בליקוטי מאמרים עמ' 112; קונטרס קדושת השבת עמ' 56; מחשבות חרוץ עמ' 162).

⁶⁵ במקומות רבים מעמת ר' צדוק בין דור המבול ובין דור מקבלי התורה ("בשגם" מול "משה"). ראה על כך למשל בריססי לילה עמ' 92-94; בצדקת הצדיק תורה צב ותורה קצו; ובתקנת השבין עמ' 85.

עם ספירת בינה לפני ספירת החכמה, ועם שתיהן לפני הכתר. דבר זה חשוב ביותר - דרך האצלת השפע האלוקי ניצבת בהיפוך לדרך קבלת אותו שפע.⁶⁶ ממילא, סדר האהבות נפרס בפנינו באופן מורכב: אמנם מבחינת שורש הדברים, אהבת ה' קודמת והיא זו הניצבת בתשתית האהבות כולן, אולם מבחינת רכישת הדברים בפועל, או לחילופין מבחינת הכרתו של האדם, ייתכן ואהבת ישראל (או אהבת עצמי) קודמת. כפי שאמרנו קודם לכן, את עצם הביטחון בקיומי בעל המשמעות, אני מאמץ כתוצאה מאמונתי בה', אך את בניית מערכת היחסים עם ה', המושתתת על אהבה, עלי להתחיל מתוכי, מתוך נבכי קיומי.

התימה

לא באתי במאמר זה להקיף את רעיונותיו של ר' צדוק הנוגעים במוות. ביקשתי ללכת בעקבותיו ולנסות ולאתר את השאלות עמן הוא בקש להתמודד ולתאר את כיווני מחשבותיו בעניין. דומני, כי אינה דומה החוויה שבעמידה מול המוות, לאדם הרואה את ילדיו משחקים לפניו, לאדם אשר לא זכה לכך. כבר בסיפור גן עדן אנו קוראים כיצד המוות והלידה חבוקים זה בזה: על האדם נקנסה מיתה - "עד שובך אל האדמה כי ממנה לקחת כי עפר אתה ואל עפר תשוב", בראשית ג', (ט), בה בשעה שהאשה שומעת על לידתה - "הרבה ארבה עצבונך והרנך, בעצב תלדי בנים", בראשית ג', טז). אמנם נכון שאדם מתקרב בכל רגע - גם ברגעים אלו של קריאת מאמר זה - אל מותו ואל סופו, אולם במובן עמוק ממשיך האדם דרך צאצאיו אשר יצאו ממנו, ואשר נושאים בחובם את מערך הגנים שהוא העניק להם.

נדמה לי, שגם בשל נקודה זו מעניינת גישתו של ר' צדוק למוות (ולמותו שלו), גישתו של אדמו"ר שלא זכה להעמיד צאצאים.⁶⁷

מאמר זה בקש לעמוד על פער שקיים בדבריו של ר' צדוק בהתייחסותו אל המוות, פער בין הגות עיונית-תיאורטית ובין הגות חווייתית-קיומית. ר' צדוק מגיע למסקנה כי המוות אינו אלא אשליה, אינו אלא "כשינה בעלמא" שאך תיטיב עם האדם. המוות אינו תופעה אימננטית לאדם, אלא תוצאה ממעשיו ואורחות התנהגותו, המשוקעים בתוך פרספקטיבה חולפת, אך סופו של המוות לחלוף מן העולם. עם זאת, מודע ר' צדוק לתסכול הפנימי העולה בלבו של אדם עת הוא רואה בעיני רוחו ומכיר בנימי נפשו במותו

⁶⁶ נתון זה קשור לביטוי אחר בו מרבה להשתמש ר' צדוק - "נעוץ סופן בתחילתן, ותחילתן בסופן". ביטוי זה לקוח מספר יצירה (פרק שלישי, א'), וקבל במרוצת הדורות פרשנויות רבות, שלא תמיד תואמות את המובן המקורי אליו התכוון ספר יצירה. הדבר קשור גם לזיקה אותה יצרו ספר הזוהר וקבלת האר"י, בין ספירת כתר (הראשונה) לספירת מלכות (העשירית). ר' צדוק משתמש לרוב בביטוי זה עת הוא עוסק בתהליך הביטוי האנושי - המסע מראשית המחשבה אל המעשה הקונקרטי בפועל (ראה למשל במחשבות תרוץ, תורה יא, דף מ"ב ע"א).

⁶⁷ ר' צדוק כתב ספר שלם העוסק בלידה ועקרונות, פוקד עקרים, וברור כי עולמו האישי משוקע באופן עמוק בספר זה.

העומד לבוא, בסיום קיומו הקרב. לשם השקטת תסכול זה אין די באמירות פילוסופיות על אודות המוות. כאן ר' צדוק הכניס אותנו לנבכי המפגש האינטימי המתרחש בתוככי מערכת היחסים בין אדם ובין אלוהיו. לטענתו, אדם מכיר בקיומו כבעל תכלית לאור אמונה במקורו האלוהי, ובטיב מערכת יחסיו עם ה'. דברים אלו, הנטועים כולם ברובד נפשי והכרתי, אינם סותרים כמובן את דבריו על ארעיות המוות, אשר נאמרו ברובד אונטולוגי; אדרבא, אלו משלימים את אלו. אך עצם החשיבות שרואה ר' צדוק בעיסוק האקזיסטנציאליסטי בעמידה מול המוות, ועצם ניסיון תשובתו אשר אינה פורצת את גבולות ההכרה במותי, אלא מבקשת לתת משמעות לאדם, למרות ההכרה בסופיותו (גם אם זו הכרה מוטעית!), מעמידים את ר' צדוק לא רק כהוגה דעות דתי, אלא כמחנך, ושם נאמר: כאדמו"ר.

אמנם ר' צדוק לא זכה לבנים אשר יצאו ממעיו, אך כבר דרש רבי שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן: "כל המלמד בן חבירו תורה - מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו" (סנהדרין דף י"ט ע"ב). תורותיו ורעיונותיו של ר' צדוק, עמם נפגשים תלמידיו הרבים, הגם יד ושם לר' צדוק, שם עולם אשר לא ייכרת.